

الأربع

مؤيداً لربنا المجد والثناء لله رب العالمين والصلوة والسلام

أحمد لله رب العالمين

UNIVERSITY LIBRARY PAIR
Princeton University Library

32101 060848726

Princeton University Library

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

--	--

آراء سماحة آية الله العظمى الاستاذ
السيد على العلامة الفانى الاصفهانى
دام ظله الوارف على رؤس المسلمين
حول علم الاصول

مشملة على حل معضلاته ومغلقاته مع احتوائه على عصارة
افكاره العلمية و تقريراته منتظمة بدواً وختماً على نظم
غير ممل و غير مخل ولم يدخل فى كل بحث
الا وقد اودع فيه من الجواهر القيمة
ما يستفيد منه البارعون نسئل الله
التوفيق لمطالعتة ودرسه وفهمه
ونشره بين الطلاب، بمساعدة

من الحقيق

رضا : المظاهرى ٥ - م

قم المقدسة المحروسة

صيام ١٤٠١

~~(Arab)~~

KIBL

F3646

1980

mu'jallad 2

(RECAP)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على خير خلقه محمد و آله

الطاهرين واللعن على اعدائهم الى يوم الدين

(الامر الرابع) ان وجوب المقدمة من حيث الاطلاق والاشتراط تابع
لوجوب ذبيها بناءً على الملازمة قضاءً لكون الوجوب ظلياً لكن ارادة
الاتيان بذي المقدمة غير دخيلة في هذه التبعية و إن زعمه
صاحب



32101 023675000

ج ٢ وجوب المقدمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذبيها على الملازمة ٣

المعالم (قده) في بحث الضد كما أن استثناء المقدمات الشرعية من هذه التبعية كما صنعه بعض الاساطين (ره) فاسد لما عرفت سابقاً من ان وجوب المقدمات المفوثة كغيرها عقلية وفي طول وجوب ذبيها فلامحالة يتبع وجوبه في الاطلاق والاشتراط وأن متعلق الامر النفسى في الواجبات هي التقيدات لأنفس القيود التي هي محصلاتها وهل يعتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب قصد التوصل بها الى ذبيها كما في تقارير الشيخ الاعظم (قده) أو ترتب ذبيها عليها خارجاً كما في الفصول أم لا يعتبر شيئاً منها الحق هو الثاني أما عدم اعتبار قصد التوصل فلان مناط حكم العقل بوجوب المقدمة انما هو المقدمة والتوقف ومن البديهي أن قصد التوصل غير دخيل في هذا المنط ودعوى أن الجهة التعليلية عنوان للموضوع في الاحكام العقلية فمتعلق الامر العقلى في الحقيقة عنوان التوصل فما لم يحصل هذا العنوان القصدى لا يتصف الفعل بالوجوب العقلى فالتخصيص ليس بلامخصص كما صدرت عن بعض المحققين (قده) قد عرفت الجواب عنها آنفاً في التذنيب الثاني فراجع ولاجل ذلك اعترف الشيخ الاعظم (قده) بكفاية الاتيان بالمقدمات غير العبادية بدون قصد التوصل من جهة حصول ذات الواجب مع أن المنط فيها واحد نعم قصد التوصل انما يعتبر في صدق امتثال أمر المقدمة أى الشروع في إمتثال ذبيها الذى هو موضوع إستحقاق الثواب لما عرفت سابقاً أن الواجب حينئذ يكون من أحمض الأعمال فهو من أفضلها وأكثرها ثواباً فبمجرد تحقق المقدمة في الخارج ولو بدون قصد التوصل كما في كل واجب توصلى يتصف الفعل بالوجوب ويخرج عن حكمه السابق الثابت له قبل أن يعرضه عنوان المقدمة والتوصل فالدخول في ملك الغير بدون رضاه مثلاً غصب وحرام لكن اذا وقع مقدمة لانقاذ غريق أو نحوه يخرج عن الحرمة ويتصف بالوجوب غاية الامر له صور ثلاث الاولى أن يدخل بقصد التفرج والتفريح دون الانقاذ لكن غير ملتفت الى كونه مقدمة له ثم يرى الغريق او الحريق وفي هذه الصورة يكون متجربياً للغصب الثانية أن يدخل بذاك القصد ملتفتاً الى المقدمة وفي هذه الصورة يكون متجربياً للانقاذ الثالثة أن يدخل كذلك مع سببية قصد التفرج للدخول و تساكده بقصد الانقاذ وفي هذه الصورة ليس

بمتجر أصلاً وان كان قصد التوصل فيها تبعياً لأصلياً وهذا بنفسه دليل على عدم دخله في وقوع الفعل بصفة الوجوب لاشترطاً و لاشترطاً لعدم دخله في ملاك الوجوب و الا لما حصل الواجب بدونه ولا سقط الوجوب بذلك الفعل (فان قلت) المقام انما هو من قبيل حصول الغرض و سقوط الوجوب لاجله لا من قبيل حصول الواجب و كونه سبباً لسقوط الوجوب فهو نظير امثال الواجب في فرد محرم حيث يسقط الوجوب لاجل حصول الغرض لا لاجل تحقق الواجب فليكن كذلك في المقام (قلت) كلاً بل فرق واضح بين المقامين إذ الفرد المحرم حيث أنه من جهة اصل الفردية و الوفاء بالملاك يكون كسائر الافراد بل تفاوت بينهما من تلك الجهة فيكون فيه إقتضاء الوجوب لكن حرمة تمنع عن الاتصاف به فعلاً و لذا يحصل به الغرض المسقط للامر و ليس بواجب بخلاف المقدمة فإقتضاء الوجوب من جهة الفردية و الوفاء بمناط المقدمة موجود فيها و المانع عن الاتصاف مفقود فتقع لا محالة على صفة الوجوب و من هنا ظهر ان مآرذبه الشيخ الاعظم مقال صاحب الفصول (قد هما) بالمقدمة الموصلة من ان ترتب ذي المقدمة غير دخيل في مناط وجوب المقدمة و ان اتصافها بالوجوب غير موقوف على ذلك وجداناً ونحو ذلك و ارد بأجمعها على مقاله (قد هـ) بدخل قصد التوصل في الاتصاف بالوجوب .

(أما ما ذكره) بعض المحققين (قد هـ) من رجوع الجهات التعليلية الى التقييدية في موضوعات الاحكام العقلية بمعنى كونها تمام الموضوع لحكم العقل فعنوان التوصل تمام الموضوع لحكمه بوجوب المقدمة فالدخول في ملك الغير بلا قصد التوصل إلى الإنفاذ ليس مصداقاً للواجب ولا يقع بصفة الوجوب كما أنه ليس بحرام إذ يتوقف عليه الإنفاذ الذي هو واجب فعلى أهم و الممنوع شرعاً ممنوع عقلاً فمع بقاء الحرمة لا يمكن تعلق الوجوب المقدمي به من قبل الامر المنجز المتعلق بالاهم فلا جرم ليس بحرام (وتوهم) أن إنتفاء الحرمة إنما هو من جهة وجوب المقدمة مع ان الواجب كما اعترفت به هو الفعل بقصد عنوان التوصل فبدونه كما هو المفروض لا يقع بصفة الوجوب فهو حرام (مدفوع) بأن

إنتفاء الحرمة انما هو من جهة الابتلاء بالاھم الذي مصلحته أقوى من مفسدة الحرام لا من جهة وجوب المقدمة وحيث ان الاهتمام مع تنجز الامر بالاھم يكون بحاله و امتثاله موقوف على ذلك الفعل فليس بحرام نعم يشكل الالتزام بالحرمة عند ارادة عصيان الامر بالاھم لاسيما بناءً على الترتب اذ عدم الحرمة انما كان لاجل المزاحمة مع الامر المنجز بالاھم و مع استمرار البناء على العصيان يسقط ذلك الامر فيرتفع المزاحم ويبقى الفعل على حاله من الحرمة بمقتضى ملاكها الموجود اى الغصبية و توهم امكان اثبات الحرمة على القول بالمقدمة الموصلة لاختصاص الوجوب بحصة خاصة من المقدمة مدفوع بأن غاية ما يلزم من القول بذلك عدم وجوب حصة غير موصلة لاحرمتها (فقيه) ما عرفت من ان رجوع الجهة التعليلية الى التقييدية مسلم في غير امثال المقام من العناوين المنتزعة عن صميم ذات المقدمة فتمام الموضوع لحكم العقل نفس الفعل المقدمى اى المقدمة بالحمل الأولى فيقع لامحالة على صفة الوجوب و يكون مصداقاً للواجب وينفى جميع ابتنائاته المتقدمة على هذه القاعدة بانتفاء موضوعها مع أن ذات المقدمة لو كانت مولدة للتوصل ومنشأماً لانتزاع عنوانه فلا بد أن ينطبق عليها عنوان المقدمة وتقع على صفة الوجوب عقلاً و لولم تكن فلا بد أن ينطبق عليها عنوان الغصب و تقع على صفة الحرمة عقلاً فالالتزام تارةً بوجوبها و أخرى بعدم الوجوب و الحرمة معاً لا يخلو عن التهافت نعم بناءً على الترتب تكون حراماً لدى عصيان الاھم أما نفيه أخيراً الملازمة بين القول بالمقدمة الموصلة و بين الإلتزام بالحرمة فقيه ان الحرمة حينئذٍ غير ناشئة عن اختصاص الوجوب بحصة خاصة حتى يمنع عن التلازم بل هي من جهة أن غير الحصة الموصلة باقية حينئذ تحت دليل الحرمة بعد اختصاص المزاحمة بالحصة الموصلة ثم إنه (فقه) لما رأى وھن ما ذكره في هذا المقام كله تصدى في هامش تعليقه لابطاله بما يرجع حاصله الى بعض ما ذكرناه و إختار أخيراً أن قصد التوصل غير دخيل في صيرورة الفعل المقدمى مصداقاً للواجب و وقوعه على صفة الوجوب فوافق في ذلك مع استاده صاحب الكفاية (قدھما) في الاشكال على مقال الشيخ الاعظم (فقه) .

ثم ان بعض الاساطين (ره) نسب الاضطراب الى كلمات مقرر الشيخ الاعظم (قدهما) بدعوى ظهور بعضها فى أن قصد التوصل دخيل فى امثال الوجوب المقدمى وبعضها فى أنه دخيل فى اتصاف المقدمة بالوجوب وبعضها فى أنه دخيل فى ارتفاع الحرمة عن المقدمة المحرمة ثم ادعى ان المقرر رتب على الاول فروغاً منها فساد صلوة من وجب عليه الصلاة الى اربع جهات اذا لم يكن من قصده أن يصلى الى جميعها واستشكل على هذا الفرع بأنه أجنبى عن محل الكلام الذى هو دخل قصد التوصل فى المقدمة الوجودية أو عدمه لافى المقدمة العلمية ومنها عدم جواز الاكتفاء بالوضوء لسائر الغايات المشروطة بالظهور اذا لم يقصدها به وناقش فيه المقرر بان الوضوء مهية واحدة فيجوز الاكتفاء به لكل غاية بخلاف الغسل فمهيئات الاغسال متعددة فلايتأتى فيه ذلك واستشكل على الفرق بأن تعدد المهيئات فى الاغسال انما هو بلحاظ أسبابها لابلحاط غاياتها بل هى متحدة مع الوضوء من هذه الجهة فليته عمم الحكم بالنسبة الى المقامين (لكن التأمل) الصادق فى كلام المقرر (قده) يشهد بأنه لا اضطراب فيه أصلاً بل هو فى كمال الصراحة عنواناً واستدلالاً فى أن مصبّ القيد اعنى قصد التوصل وقوع المقدمة على صفة الوجوب كما عنون به المسئلة صاحب الكفاية (قده) غاية الامر أنه خصص محل النزاع من حيث ترتب الثمرة بالمقدمة العبادية أو التى قصد فيها التعبد أى امثال أمرها الغيرى من جهة ان السوجب التوصلى فى نفسه لا يستدعى الامثال وانما يستدعى تحقق ذات السوجب فى الخارج بأى قصد صدر وذلك فى طول ما تقدم فى التقارير وذكره الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته من تصحيح عبادية المقدمة كالطهارات الثلاث وتوجيه التقرب بها بوجوه كما صرح به المقرر (قده) ايضاً فى المقام فالبحت هنا متمحض فى جهة المقدمة و أن قصد التوصل معتبر فى اتصاف المقدمة بالوجوب ام لا وثمرته انما تظهر فيما اذا كان الفاعل قاصداً للامثال والتعبد بالمقدمة سواء كان الامثال لازماً كما فى المقدمة العبادية ام لا كما فى غيرها على ما صرح به المقرر بقوله (قده) : وان لم يجب الامثال : إذ لا بد من قصد عنوان التوصل الى الغير حتى يتحقق ما هو موضوع الأمر الغيرى فيتعلق به الامر الناشئ من الغير

الذى يتوقف وجوده على هذا الفعل المسمى و يصح كونه امثالا لذلك الامر و وقوعه على صفة الوجوب الغيرى فتخصيص محل النزاع انما هو بلحاظ الثمرة لا بلحاظ مصبّ القيد فى نفسه ويشهد لذلك انه (قده) فى المقدمة الاولى مما مهّده للجواب عن القول بعدم لزوم قصد التوصل صرح بان الامثال هو الاتيان بالفعل بداعى الامر و ان الامر لا يدعو الا الى متعلقه و فى المقدمة الثانية من ذلك صرح بان الحاكم بالوجوب الغيرى هو العقل وهو لا يحكم الا بعنوان المقدمة الماخوذ من لحاظ الغير فالتعنون بهذا العنوان الموجب للاتصاف بالوجوب لا ينفك لامحالة عن لحاظ الغير فى قصد الفاعل وذلك لابنا فى كونه معنونا بعناوين مختلفة اذ مناط الوجوب الغيرى عنوان المقدمة (وبالجملة) فكون الاتصاف بالوجوب المتوقع على قصد التوصل موقوفاً على الامثال بالاستلزام كما يدل عليه كلام المقرر شئى و كون قصد التوصل دخيلا فى امثال الامر المسمى بالاستقلال كما نسبه اليه هذا القائل شئى آخر ولعل الذى اوقعه فى هذا الوهم تعبير المقرر (قده) : بلزوم قصد عنوان الواجب فيها اذا اريد الامثال :

يتبع الصفحة ١٢ السطر ٢٢

(١) وهى خمسة ، احدها أن الحاكم بالوجوب لما كان هو العقل من باب الملازمة و هى عنده مقصورة بصورة حصول ذى المقدمة فالوجوب مقصود بها ، ثانيها أن الامر الحكيم يجوز له العقل أى لا يابى عن أن يصرّح بلزوم الاتيان بخصوص المقدمة الموصلة وعدم لزوم غير الموصلة بل ينهى عن غير الموصلة وذلك دليل عدم وجوب غير الموصلة ، ثالثها أن الضرورة قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبة المقدمة مطلقا أو فى صورة الايصال وهذه آية اختصاص الوجوب بها ، رابعها أن الغرض من ايجاب المقدمة لما كان هو حصول ذىها فبدونه لا تكون مطلوبة ، خامسها أن الوجدان شاهد بان من اراد شيئاً لمجرد حصول شئى آخر لا يريد فى صورة وقوعه مجرداً عنه فذلك يكشف عن أن حصوله دخيل فى مطلوبيته .

ونحو ذلك من عباراته مسح ان ملاحظة مجموع كلامه صدرأ وذيلأ وما نقلناه من جملة : وان لم يجب الامتثال : و ما ذكره في جواب استدلال القائل بعدم اللزوم أصدق شاهد على إرادة ما ذكرناه لامازعته هذا القائل فراجع التقريرات و تأمل في مجموع كلامه .

ثم ان المقرر (قده) فرّع على ما ذكره أمرين (أحد هما) عدم صحة المقدمة العبادية اذا لم يقصد ترتيب غاياتها عليها إذ حسب مبناه المتقدم لأمر حينئذٍ بالفعل المقدمى والمفروض أنه عبادي موقوف على الأمر فلإحالة لا يصح وهذا لا يربط له بما ذكره في التفريع ^{على هذا التفريع} أى مسألة جواز الاكتفاء بالوضوء لسائر الغايات أو عدمه إذا لم يقصدها به الذى زعمه هذا القائل اتحاده مع هذا الفرع فاستشكل عليه بما تقدم وسنشير إلى ذلك إنشاء الله (ثانيهما) عدم صحة الصلاة إلى جهة واحدة عن وظيفة الصلاة الى اربع جهات اذا كان قصده عدم الصلاة إلى سائر الجهات وهذا ايضا صحيح حسب مبناه اذ الصلاة عبادة موقوفة على الامر عنده و مع عدم قصد الاتيان الى سائر الجهات ليس قاصد امتثال ذى المقدمة فلا أمر بالمقدمة حسبما تقدم منه ولو كانت هى مقدمة علمية فالصلاة إلى جهة خاصة غير صحيحة طبعاً ثم انه (قده) فرّع على عدم وقوع المقدمة العبادية على صفة الوجوب فى صورة عدم قصد التوصل مسألة جواز الاكتفاء بتلك المقدمة للغاية التى لم يقصدها بها اذا كانت المقدمة مما تترتب عليها غايات متعددة أو عدم الجواز و فرّع على ذلك النزاع المشهور فى الطهارات الثلاث من أنها اذا أتى بها لغاية كالصلاة فهل يمكن الاكتفاء بها لغيرها كالطواف وقراءة القرآن و نحوهما أم لا فنقل اول القول بعدم الاكتفاء ثم اختار الاكتفاء فى خصوص الوضوء على مختاره من اتحاد مهيتته دون الفسل على فرض تعدد مهيتته كما هو المشهور الذى عليه هذا المستشكل ثم بسط الكلام فى ذلك بما هو خارج عما نحن فيه ثم اختار أخيراً الاكتفاء فى خصوص غسل الجنابة وأحال تحقيق الكلام فى باقى الاغسال الى محله (والحاصل) أن هذا مع أنه يوافق مختار المستشكل غير مربوط بالفرعين اللذين رتبهما اولاً على اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب كما لا اشعار فيه بكون

تعدد المهية عنده من جهة الغايات دون الاسباب كما زعمه المستشكل و أورد عليه بذلك فلا يمكن تحصيل مختار الشيخ الاعظم (قده) في باب الاغسال من هذا البيان حتى يقال لبته عمم ما اختاره في الموضوع للغسل كما صنعه المستشكل أما دخل قصد التوصل في رفع التزاحم بين الحرام والواجب كما زعمه في الاستظهار من كلامه فهو أيضاً خلاف ما زعمه إذ بعد الفراغ عن تخصيص الحرام بالواجب للاهمية جعل ثمرة هذا النزاع بالنسبة الى مقدمة غير عبادية لم يرد فيها الامتثال بقاء الفعل المقدمى على حرمة السابقة اذالم يقصد به التوصل الى ذلك الواجب الا هم بناءً على اعتبار ذلك القصد في وقوعه على صفة الوجوب و عدم بقاءه على ذلك بناءً على عدم اعتباره وهذا بالاستلزام يرجع الى سببية ذلك القصد لارتفاع الحرمة لا أنه مقصود بالاستقلال أما فرض تخصيص الواجب بالحرام للاهمية فقد ذكره في موضع آخر من التقريرات لكنه خارج عن فرض مقدمة الفعل الحرام للواجب الذى هو محل الكلام فى المقام فالانصاف انه لا اضطراب فى شئ من كلام المقرر (قده) ولا يرد عليه شئ مما زعمه هذا القائل و لعله ناشى من عدم التدبر التام فى كلامه نعم ما اختاره هذا القائل تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قده) من أن مصبّ الوجوب الغيرى ذات المقدمة لامع قصد التوصل الى ذبيها متين و فى محله كما بيناه سابقاً .

ثم ان بعض الاعاظم (ره) ناقش فى مقال الشيخ الاعظم (قده) من دخل قصد التوصل فى وجوب المقدمة بقياس الارادة فى المقدمة بالارادة فى الواجبات النفسية من جهة كون المتعلق نفس الفعل لامع قصد التوصل الى مصالحها و غاياتها لكن يتوجه عليه أن الامر النفسى فى تلك الواجبات إنما استفيد من دليل تعبدى فمقتضى اطلاقه من التعلق بذات الفعل عدم دخل قصد التوصل فى متعلقه بخلاف الامر الغيرى فى المقدمة على القول به فهو انما استكشف من الملازمة العقلية بلحاظ التوقف و هذا هو الذى استدل به فى تقريرات الشيخ الاعظم (قده) لدخل قصد التوصل بدعوى انه مع عدم لحاظ التوقف كما فى صورة عدم قصد التوصل لاستكشاف للعقل عن الملازمة فلاحكم له بالوجوب ولذا قيل إن الجهة

التعليلية جهة تقييدية للموضوع و دعوى ان الوجوب لما كان شرعياً فهو لامحالة بمنزلة الوجوب النفسى المستفاد من الدليل فى التعلق بنفس الذات مدفوعة بأن المنكشف لايزيد على الكاشف فان المفروض أن ذلك الوجوب انما انكشف من الملازمة العقلية حسب دليل الخصم مقصورة بصورة لحاظ عنوان التوقف بأن يقصد بها التوصل الى ذىها فقياس إحدى الارادتين بالآخرى باطل بل لا بد أن يجاب عن الاستدلال بطريق آخر هو ما قدمناه من أن العناوين الانتزاعية التى ليس لها وراء نفس الذات مطابق فى عالم العين لا يمكن جعلها موضوعاً مستقلاً للخطاب فلا بد أن يتعلق الامر الغيرى بذات الفعل المقدمى ويبقى مناط التوقف على حاله من كونه جهة تعليلية كما انه (ره) ادعى أن قصد التوصل لو كان دخيلاً فى نفس الواجب لم تصل النوبة الى دعوة الامر لحصول التقرب بقصد التوصل قضاءً للطولية لكن يتوجه عليه أن قصد التوصل عبارة أخرى عن قصد الامر وملازم معه كما ان قصد الامر يستتبع قصد التوصل اذ يتحققه بتحقيق موضوع الامر الغيرى ويتوجه ذلك الامر فهما لا ينفكان عن الآخر على هذا المبنى ثم انه (ره) نقل عن بعض الاعاظم (ومراده بعض الاساطين المتقدم كلامه) أن قصد التوصل دخيل فى معروض الوجوب فى بعض أقسام المقدمة و هو ما اذا وقع حرام مقدمة منحصرة لواجب أهم منه لانحصار الوجوب عقلاً حينئذ بحصة توأمة مع جهة محسنة وهى التوامة مع عنوان التوصل وناقش فيه بأن الجهة المحسنة لو كانت ملزمة لثم ذلك أما فى المقام الذى ليست ملزمة فلا يتم ذلك إذ همم العقل حفظ غرض المولى على نحو يكون بصدد حفظه فاذا لم يكن غرضه لازم التحصيل عنده كيف يحكم العقل بل لزوم تحصيله وإنما هو استحسان عقلى لا يصل حداً للزوم لكن يتوجه عليه أن ما فى تقريره الموجود عندنا هو خروج ذلك الغرض عن عنوان وجوب المقدمة و صيرورته من موارد تزام الحرام والواجب فى مرحلة الامتثال مع أهمية الواجب وهو ذو المقدمة فى المقام لا مانق له هذا القائل من اختصاص الوجوب الغيرى بصورة قصد التوصل حتى يرد عليه ما ذكره نعم يرد عليه ما أشرنا اليه سابقاً من ان أهمية الواجب اذا كانت سبباً لفعلية الوجوب وتقدمه على الحرمة فالوجوب الغيرى لامحالة يترشح منه الى المقدمة

بناءً على الملازمة ويقع التزامها فيها بين هذا الوجوب مع الحرمة وتكون أقوائية ملاك الوجوب سبباً لتقدمه وحيث أنه لو لم يمثل الواجب النفسي بقيت الحرمة الأولية لذات المقدمة على حالها بناءً على الترتب بقاء الحرمة للمقدمة موقوف على ارتفاع التزامها معها مع الوجوب الغيرى بسبب عدم ارادته إمتثال الواجب النفسى اما بقاء الوجوب الغيرى لها فهو موقوف على أقوائية ملاك الواجب النفسى الذى يترشح منه الوجوب الى مقدمته وليس بقاء الحرمة فيها موقوفاً على عدم الوجوب، وعدم الوجوب على بقاء الحرمة حتى يلزم الدور كما توهم هذا كله حال عدم اعتبار قصد التوصل فى إتصاف المقدمة بالوجوب .

اما عدم اعتبار ترتب ذبها عليها خارجاً فى ذلك فتحقيقه موقوف على تحليل مرام صاحب الفصول (قده) أولاً حيث يوهم كلام صاحب الكفاية (قده) نسبة كون حصول ذى المقدمة فى الخارج شرطاً متأخراً لوجوب المقدمة اليه (قده) أو عدم اعترافه بأن هذه الشرطية تستلزم طلب الحاصل المحال أو نحو ذلك من المحاذير التى أجاب بها عن مقاله فنقول لا يخفى ان صاحب الفصول (قده) يعترف بأن حصول ذى المقدمة فى الخارج ليس شرطاً متأخراً لوجوب المقدمة كما صرح به فى كلامه ويعترف بأن الشرطية المزبورة تستلزم طلب الحاصل المحال و بأن تبعية وجوب المقدمة لمتبوعه الذى هو وجوب ذى المقدمة تستلزم عدم تلك الشرطية بل هو (قده) انما جعل الايبصال شرطاً للإتصاف بالوجوب و حيث أنه قابل للرجوع الى شرطية حصول ذى المقدمة لوجوب المقدمة صرح فى صدر كلامه بأن التوصل بها من قبيل شرط الوجود للمقدمة لامن قبيل شرط الوجوب وهذه الجملة كما تدفع التوهم المزبور صريحة فى ان عنوان التوصل انما هو نظير الشرط لآعينه حتى يستلزم كون هذا العنوان الانتزاعى دخيلاً فى معروض الوجوب أو فى نفسه و يستنتج من ذلك عدم فعلية الوجوب الغيرى الا بعد تحقق العنوان فى الخارج بتحقيق معنونه وهو الوصول كيف وقد صرح بان عدم حصول ذى المقدمة كاشف عن عدم وجوب المقدمة و لازمه كون حصوله كاشفاً عن وجوبها من اول الامر فبمؤنة هذه القرائن الموجودة فى كلامه صدرأ و ذيلاً يمكن حل مراده بان ذات المقدمة بحسب الواقع ونفس الامر على قسمين فمنها ما يكون

توأماً مع وجود ذبيها فى الخارج ومنها ما لا يكون كذلك فمعروض الوجوب الغيرى حصّة توأمة بحيال ذاتها من غير ان تكون التوأمية متنوعة لها وموجبة لتلوونها بلون ما فالواجب ذات المقدمة ليس الا غاية الامر أن التوصل الى ذى المقدمة عنوان مشير الى ذلك الواجب فمالم يتحقق العنوان لا ينكشف الواجب فالاتصاف بالمطلوبية منوط به بهذا المعنى اذا لعقل لما رأى التلازم بين الوجودين خارجاً وعدم تحقق ذى المقدمة الا بعد تحقق المقدمة حكم بالملازمة بين الوجوبين فلا بد أن يكون معروض الوجوب ذات المقدمة الواقعة فى طريق ذى المقدمة بلاتلون الذات بلون الوقوع فى ذاك الطريق و مما يشهد بكون ما ذكرنا مراد صاحب الفصول (قده) علاوة عما تقدم هو استدلاله الاخير لمرامه بقضاوة الوجدان بأن من يريد شيئاً لمجرد حصول شئ آخر لا يريدُه اذا وقع مجرداً عنه و بما ذكرنا ظهر ان كثيراً من الاحتمالات التى ذكرها بعض الأجلّاء (قده) فى الإستظهار من كلامه^{مثل} شرطية حصول ذى المقدمة للوجوب أو للواجب أو شرطية عنوان التوصل لاحدهما أو غير ذلك مما سياتى التعرض لها انشاء الله عند نقل كلمات القوم غير مرادة له (قده) .

وحيث اتضح مرام صاحب الفصول (قده) نقول فى تحقيق المقام أن دليل وجوب المقدمة (ان قلنا) بأنه عبارة عن كبرى التلازم الوجودى بين المقدمة و ذبيها خارجاً بمعنى أن العقل بعد ما رأى ترتب هذا الوجود على ذاك فى الخارج حكم بالوجوب بلانظر له فى هذا الحكم إلى دخل وجود المقدمة بالطبع فى وجود ذبيها ليكون هذا الحكم العقلى من قبيل الكشف الإتنى دون اللتى كما يظهر ذلك من ذيل كلام صاحب الفصول (قده) أى استدلاله الاخير المتقدم (فالحق معه) (قده) فى انحصار الوجوب الغيرى بذات المقدمة التى يترتب عليها خارجاً وجود ذبيها وحينئذ مرجع أدلته المتعددة وهى خمسة الى دليل واحد هو ما ذكرناه من التلازم الوجودى ضرورة أن قضاء الوجدان بما ذكره انما هو مستند الى تلك الملازمة العقلية وكذا عدم ابراء العقل عن حصر الامر الغيرى من قبل المولى بالمقدمة الموصلة و عن تصريحه بعدم ارادة غير الموصلة فانهما أيضاً مستندان الى الملازمة المزبورة (اما إن قلنا) كما هو الحق بأن حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين

بعد ما رأى تعاقب الوجودين خارجاً لا بد أن يكون مستنداً الى مناط ضرورة أنه ليس بمجازف فى الحكم و ذلك المنط هو التوقف الطبعى لاحد الوجودين على الاخر ولولم يتوجدا فى الخارج ابدأ بمعنى دخل وجود المقدمة اعداداً فى وجود ذبها بحسب أصل الذات مع قطع النظر عن الترتب الخارجى على نحو دخل وجود السبب فى وجود المسبب أو الشرط فى المشروط فان كون المسبب رشحا للسبب أو كون المشروط عدماً عند عدم الشرط انما هو بلحاظ الذات بما هى لابلحاظ الخارج و ان كان و عاء فعلية الرشح أو الانتفاء عند الانتفاء هو الخارج فكذلك المعدّ ضرورة اشتراك الجميع فى أصل الدخلى أى التوقف الطبعى ليكون هذا الحكم العقلى من قبيل الكشف اللتى دون الإنئى وعبارة أخرى كبرى التلازم الوجودى والترتب الخارجى و ان كانت كبرى عقلية لكنها ليست مستقلة بل داخله تحت كبرى أخرى مطوية هى التوقف الطبعى بين الوجودين أى الدخلى الذاتى لاحد هما فى الآخر (فحينئذٍ لافرق) بين حصص المقدمة فيما هو مناط الوجوب كما ذكره صاحب الكفاية (قده) ضرورة وجود المنط فى نفس الذات، ترتب عليها وجود ذى المقدمة أم لا اذ هى ليست علة تامة لوجود ذبها كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) بل هى من معدّاته و من البديهى تحقق الاعداد بتحقيق نفس الذات ولولم يترتب عليها وجود ذبها اصلا فالواجب هو الذات بما هى بلا ارتباطه بشيئى ما آخر من عنوان التوصل كما زعمه صاحب الفصول (قده) أو قصده كما يظهر من تقريرات الشيخ الاعظم (قده) أو إرادة الاثيان بذى المقدمة كما زعمه صاحب المعامل (قده) ولاغير ذلك مما قيل أو يمكن أن يقال .

وظنتى أن الذى أوقع القوم فى الالتزام بأمثال هذه القيود انما هو فساد المبنى من رأسه لما سيأتى انشاء الله من أنه ليس هناك وجوب مولوى بالنسبة الى المقدمة بل جعله لغو قبيح بعد كون مرحلة الامتثال مو كولة بيدالعقل الحاكم باللابديّة من وجود المقدمة فى طريق امتثال ذبها و عليها فالبحث فى أمثال هذه الامور لايجدى كثير فائدة لكن حيث تعرض لها الاصحاب رضوان الله تعالى

عليهم فنحن نفتى آثارهم فنشرع في نقل مقالاتهم والتعرض لما فيها فنقول و عليه التكلان .

لقد أجاد بعض المحققين (قده) في تحليل مرام صاحب الفصول (قده) من أن نظره الى الترتب الخارجى بين الوجوديين و توأمية وجود المقدمة مع وجود ذبها فى الخارج كما فصلناه عند تحليل مرامه لكنه ذكر لتتيم مرامه (قد هما) تقريبين (حاصل أولهما) تعلق الغرض التبعى بكل جزء من اجزاء العلة بحيال ذاته و حيث أن الشرط أو المعدّ اذا وقع مجرداً عن سائر الاجزاء كان شرطاً أو معدّاً بالقوة ولم يكن مطلوباً بالتبع من قبل مطلوبة المعلول فلا يتعلق به الغرض التبعى فمطلوبة المقدمة بالتبع مقصورة بصورة ترتب ذبها عليها إذ حينئذ تكون مقدمة فعلية وبذلك تفترق الموصلة عن غيرها (ويؤجّه عليه) ما ذكرناه سابقاً من أن العقل بالكشف الآتى من ناحية ترتب احد الوجودين خارجاً على الاخر يكشف عن وجود شئى فى ذات المقدمة أوجب هذا الترتب الخارجى فيكشف لنا عن الملازمة ثم يحكم بوجود المقدمة وحيث أن الترتب الخارجى ليس منوعاً لذلك المناط الواقعى فالوجوب المقدمى لامحالة يعمّ الموصلة وغيرها (وحاصل ثانيها) تعلق إرادة واحدة غيرية بمجموع أجزاء العلة نظير تعلق إرادة واحدة نفسية بمجموع أجزاء الواجب إذا كان مركباً فكما أن الواجب حينئذ مالم يتم جميع أجزائه لا يقع على صفة الوجوب فكذلك كل جزء من أجزاء العلة مالم ينضم اليه غيره من الاجزاء لا يكون مطلوباً بالتبع فالمقدمة مالم تتم عليها بترتب ذبها لا تقع على صفة الوجوب الغيرى (ويؤجّه عليه) أن ذلك قياس باطل ضرورة أن الارتباط بين الاجزاء فى الواجب النفسى مأخوذ قيداً للموضوع فلذا يتعلق بالمجموع طلب واحد منبسط ويشهد لذلك أنه لو لم يأت بالجزء الأخير لم يمثل الواجب أصلاً و اذا أتى به كشف عن تحقق الامثال تدريجاً حال تحقق الاجزاء كذلك بخلاف أجزاء المقدمة من المقتضى و الشرط و المعدّ فالارتباط بينها لم يؤخذ فى موضوع الوجوب الغيرى بل كل واحد منها بحيال ذاته مصداق مستقل لكلى الواجب الغيرى فلا جرم يستقل بتعلق الغرض التبعى به و انحلال الوجوب الغيرى إليه و يشهد لذلك أنه لو لم يات بالجزء الأخير منها أيضاً فقد امثل الواجب الغيرى بل

ولو أتى بواحد منها فقط أتى بمصداق من ذلك الواجب بخلاف الواجب النفسى المركب فالإتيان بواحد من أجزائه بل بما عدا الجزء الأخير منها ليس من امثال الواجب فى شئى ضرورة أن الأوامر المنحلة الى الاجزاء ليست مولوية بل ارشادية الى جزئيتها و لذا نقول بأنه لو تعلق أمر مستقل بكل واحد من أجزائه من قبل المولى نظير إر كع أو اسجد ونحوهما فهو منسلخ عن الظهور فى المولوية بسل ارشاد السى جزئية متعلقة لذلك الواجب المركب الأمور به كالصلاة فالارادة الواحدة الغيرية انما تتعلق بكلى المقدمة المنطبق على كل واحد من أجزاء العلة بحيال ذاته لا بالعلة التامة .

« ثم انه (قدّه) » أورد على هذا التقريب باستلزامه تعلق الوجوب الغيرى بالارادة الفاعلية أيضاً فتخرج عن كونها اختيارية وذلك محال كما نبه عليه صاحب الكفاية (قدّه) فاجاب بما (حاصله) تعلق البعث المولوى الغيرى بما عدا الارادة و تعلق منشاء ذلك البعث الذى هو ارادة المولى بالارادة أيضاً (وفيه) أنه التزام بالاشكال وبخروج الجزء من العلة التامة عن تحت البعث الغيرى فلم يثبت تعلق ذلك البعث بالعلة التامة الذى هو المدعى فى هذا التقريب كما أنه (قدّه) « أوضح ذلك) فى هامش التعليقة بترديد أثر المقدمة بين عدم تحقق ذى المقدمة عند علمها أى الاستلزام العدمى وبين امكان ذى المقدمة بها بانحائه الثلاثة من الذاتى والوقوعى والاستعدادى وبين التمكن منه بها ونفى كل ذلك ثم اختار أن اثرها الدخل الذاتى فى وجود ذى المقدمة على اختلاف أنحاء الدخل من المقتضى والشرط والمعّدو أن متعلق الغرض التبعى المستلزم للوقوع فى حيز الطلب الغيرى هو الدخل بالفعل لا بالقوة فينحصر الواجب بالمقدمة الموصلة (وفيه) إن اختار الامكان الوقوعى ونجيب عن اشكال أنه أثر امكان المقدمة لا وجودها بأن ترتب ذلك الامكان على امكان المقدمة ليس بجزاف والالترتب على امكان غير المقدمة من سائر الاشياء أيضاً فلا بد ان يكون ذلك مستنداً الى أمر موجود فى ذات المقدمة هو دخلها الذاتى فى وجود ذبها واحتياجه الطبيعى اليها وذلك هو مناظ المقدمة ويمكن أن نختار الامكان الاستعدادى و نجيب عن اشكال حصر ذلك بالافعال التوليدية بأن كل

ما يقع فى سلسلة وجود الشئ فهو من مقدمات وجوده قريباً كان أم بعيداً فالامكان الاستعدادى الموجود فى مرحلة ذات المقتضى لكونه فى سلسلة وجود المقتضى بالفتح يكون من مقدمات وجوده فهذا القسم من الامكان أيضاً يعتم جميع المقدمات ولا يختص ببعضها دون بعض اما ان قلنا كما هو الحق بما اختاره أخيراً من أن أثر المقدمة دخلها الذاتى فى وجود ذبها على اختلاف أنحاء الدخلى من الاقتضاء و الشرطية والاعداد فالامر أوضح ضرورة أن فعلية الدخلى ليست منوعة لاصله الذى هو مناط المقدمة بل هو موجود فى كمون ذات المقدمة مطلقاً موصلة كانت أم غيرها فمتعلق الوجوب الغيرى يكون لامحالة مطلق المقدمة .

« ثم أنه (قده) اعترض » على مقال صاحب الكفاية (قده) فى محذور وقوع الارادة التى هى جزء أخير من العلة التامة من استلزامه التسلسل إذ كل ارادة تستدعى ارادة أخرى وحيث أنها مقدمة للارادة السابقة فيتعلق بها الوجوب الغيرى لامحالة وهكذا السى غير النهائية (بانكار لزوم) التسلسل لكفاية وقسوع بعض الارادات الطولية تحت البعث الغيرى و أن سر عدم تعلق البعث بالارادة كونها مقدمة للانبعاث (و فيه) أن ذلك انما يمنع عن تعلق البعث بها لو استلزم الجبر تكويناً فى الارادة وليس كذلك بداهة أن المكلف بعد تعلق البعث بالارادة مختار فى ارادة الفعل وعدمها و الانبعاث عن البعث وعدمه وبالجملة صفة : له أن يفعل و له أن لايفعل : التى هى حقيقة الاختيار لانزول عن المكلف بسبب تعلق البعث بالارادة فينبعث عن ذلك البعث نحو الارادة والفعل معاً بلامحذور فى تعلقه بها من هذه الجهة ثم لو سلمنا اختصاص البعث بما عدا الارادة من جهة ان ملاك البعث قائم بفعل صادر عن اختيار المكلف و ذلك ينا فى تعلقه بالارادة كما اختاره (قده) فمنشأ البعث أى ارادة المولى أيضاً لامحالة لايتعلق بالارادة اذلا معنى لتعلقه بفاقد الملاك فما ذكره أخيراً بعد النقض و الابرام من كفاية منشأ البعث أى ارادة المولى لتحصيل الارادة ولولم يتعلق بها نفس البعث مما لامحصل له بل بين كلاميه صدرأ و ذبلا شبه تهافت أما ماجعله مقتضى النظر الدقيق من عدم كون الارادة مقدمة للفعل مطلقاً سواء فى التعدييات و الترصليات بل كونها مقدمة

للاتصاف بكونه مبعوثاً اليه فيه أن المراد بتلك الارادة لو كان هو الداعي فلارباب في خروجه عن مسورد كلام صاحب الكفاية (قد ه) اذ كلامه انما هو في الارادة التكوينية ولو كان هو الارادة التكوينية فصريح الوجدان يشهد بعدم كونها مقدمة لذات الفعل مطلقاً ثم من العجيب أنه (قد ه) استدرك مع ذلك بأن منشاء البعث الغيرى و هو الارادة كافي لتحصيل الارادة بلا احتياج الى تعلق نفس البعث بها حتى يشكل فيه إذ الارادة إذا لم تكن مقدمة لنفس الفعل فبأى ملاك يتعلق بها إرادة المولى التى هى منشاء البعث الغيرى (وبالجملة) فكلامه صدرأ وذيلا ليس له معنى محصل فتدبر جيداً ثم ان له (قد ه) تعليقات و هوامش أخرى حول ما أفاده صاحب الكفاية فى جواب صاحب الفصول (قد هما) كلها مبنى على قصر النظر على الترتب الخارجى بين المقدمة و ذبها كما فصلناه سابقاً عند تحقيق المقام بعد تشريح كلام صاحب الفصول فما ذكره هذا المحقق مطابق عيناً مع ما استظهرناه من كلام صاحب الفصول (قد هما) فيرد عليه عين ما أوردناه على كلامه فراجع ما قدمناه وتأمل فيه كى تقدر على الجواب عن جميع ما ذكره فى هذه التعليقات والهوامش.

(نعم اعترض) فى التعليقة على جواب صاحب الكفاية عن استدلال صاحب الفصول (قد هم) للموصلة بصحة منع المولى عن غير الموصلة من أن ذلك يستلزم طلب الحاصل وتوقف جواز المقدمة على نفسه و أوضحه فى الهامش بما (حاصله) انكار تعليق وجوب المقدمة على وجود ذبها خارجاً أولاً بل على حصة خاصة من المقدمة ملازمة مع وجود ذبها خارجاً ثم على فرض تسليم التعليق المزبور تقسيم هذا التعليق على أربعة (أحدها) كون وجود ذى المقدمة شرطاً متقدماً للوجوب و استشكل بأن طلب الحاصل بكلامه أى ايجاد الموجود ثانياً المستلزم لاجتماع المثليين وعلية المتأخر لوجود المتقدم غير لازم فى هذا القسم إذ البعث بوجوده العلمى داع نحو الفعل المبعوث اليه و هو غير متأخر عن المقدمة و انما محذور هذا القسم أن البعث لما كان بوجوده الخارجى متأخراً عن وجود ذى المقدمة الذى هو شرط متقدم له و وجود ذى المقدمة فى طول وجود المقدمة قصراً فالبعث نحو المقدمة لغو بلا فائدة (ثانيها) كونه شرطاً مقارناً للوجوب و

استشكل بعدم لزوم طلب الحاصل فيه لما تقدم في القسم الاول و أن محذور هذا القسم هو التنافى اللحاظى اذ لا بد أن يلاحظ ذوالمقدمة غير موجود فى الخارج حتى يصح البعث نحوه و يترشح منه بعث نحو مقدمته كما لا بد أن يلاحظ موجوداً فى الخارج حتى يصير البعث فعلياً بمقتضى أنه مشروط به (ثالثها) كونه شرطاً متأخراً للوجوب و اختار هذا القسم بدعوى أنه لا محذور فيه أصلاً لان البعث فعلى قبل وجود المقدمة (رابعها) كون ارادة ذى المقدمة شرطاً للوجوب و أورد عليه باستلزامه انقلاب الوجوب الى الاباحة (وفيه) أن محذور طلب الحاصل لازم على القسمين الاولين كما أن القسم الثالث غير خال عن المحذور، بيان ذلك أنه فرق بين أن يكون الامر بوجوده الخارجى داعياً بشرط العلم به وبين أن يكون بوجوده العلمى داعياً و لو لم يكن فى الواقع أمر أصلاً والثانى باطل جداً ضرورة أن العلم له الطبقية الى البعث لا الموضوعية فالداعى وجود الامر فى وعائه المناسب معه غاية الامر أن تأثيره فى الانبعاث نحو المأمور به مشروط عقلاً بالعلم به فوجود ذى المقدمة خارجاً قبل تحقق البعث فى القسم الاول حيث يكون كوجود المقدمة فالداعى نحوهما لا محالة شيئاً آخر غير هذا البعث المتأخر فاذا تحقق عن داع آخر فالبعث نحوهما ثانياً بعد الوجود يكون لا محالة من أحد شقى طلب الحاصل الذى ذكره القوم أما فى القسم الثانى فالطولية الزمانية بين البعث ومع وجود ذى المقدمة و ان لم تكن موجودة لكن الطولية بالعلية موجودة لا محالة قضاءً لمعنى الشرطية أى كون وجود ذى المقدمة دخيلاً فى وجود البعث وملاك استحالة طلب الحاصل بمعناه الثانى انما هو الطولية العلية الزمانية فمحذور طلب الحاصل موجود فى هذين القسمين أما القسم الثالث ففيه محذور الشرط المتأخر أى لزوم تأخر البعث عن وجود ذى المقدمة لو تحفظنا فيه على معنى الشرطية أى التأثير فى وجود البعث و خلف الغرض أى عدم كون البعث مشروطاً بوجود ذى المقدمه لو لم نتحفظ على معنى الشرطية كما فصلناه فى مبحث الشرط المتأخر فراجع .

و استدل بعض الاعاظم (ره) لاختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بما (حاصله) أن الوجوب الغبرى المتعلق بالمقدمة قاصر عن شمول غير حال الايصال

لأنه مقيد به ولا مطلق عنه فالإيصال عنوان مشير الى ما هو الواجب لأنه تمام الموضوع للوجوب نعم بعد تحقق ذات المقدمة يسقط الامر عن التأثير في بعث المكلف نحو الفعل من جهة تحقق الفعل لكن لا يسقط بالمرّة بل هو باق بعد إذ لا يحصل الغرض منه الا بتحقيق جميع السدود المستتبع لتحقيق الواجب النفسى فى الخارج مدعياً اندفاع جميع اشكالات القول بالموصلة بسبب هذا البيان (وفيه) أن منشأ حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين لو كان هو التلازم الوجودى خارجاً بين المقدمة وذيها بمعنى عدم تحقق ذى المقدمة فى الخارج الابدع تحقق المقدمة فيه لكان الحق مع القائل بالمقدمة الموصلة اذ لا كاشف عن الملازمة فى غير هذه الصورة قطبياً لا يقتضى دليل وجوب المقدمة أزيد من وجوب الموصلة كما اشرنا اليه سابقاً لدى التعرض لكلام صاحب الفصول (قده) ومن تبعه فى الموصلية كبعض المحققين (قده) لكنه ليس كذلك اذ التلازم الوجودى بمجرده لا يصلح ملاكاً لوجوب المقدمة مالم تنضم اليه مقدمة مطوية هى احتياج وجود ذى المقدمة بالطبع الى وجود المقدمة أى دخل وجودها ذاتاً فى وجوده وهذا الدخول كما اعترف به هذا القائل استقلالى لكل مقدمة بلاتوقفه على ترتب وجود ذى المقدمة و عدمه فالوجوب الغيرى لامحالة يعمّ غير الموصلة و تمام السر فيه ما ذكرنا من أن ملاك الوجوب هو الاحتياج الطبعى لذى المقدمة وجوداً الى المقدمة بمعنى الدخول الذاتى لوجود المقدمة فى وجود ذيها سواء ترتب عليها أم لم يترتب .

ثم ان بعض الاساطين (ره) أجاب عن مقال صاحب الفصول (قده) بما (حاصله) ترديد عنوان الإيصال بين كونه مقوماً للواجب الغيرى فيلزم حصر هذا الوجوب بالمقدمات السببية و هو مصرح بالعموم لغيرها و بين كونه منتزعاً عن الترتب الخارجى لوجود ذى المقدمة على المقدمة فمع تعميم الوجوب الغيرى لذات المقدمة يكون كراً على ما فر من الالتزام بوجوب غير الموصلة ومع حصره بالذات بشرط الإيصال يلزم الدور و التسلسل أما الاول فلان الواجب النفسى حسب الفرض منشأ انتزاع معروض الوجوب الغيرى اى عنوان الإيصال فهو أيضاً معروض ذلك الوجوب فوجوبه موقوف على وجوب المقدمة و المفروض توقف

وجوب المقدمة على وجوبه هذا دور و أمّا الثاني فلان ذات المقدمة مقدمة لمعروض الوجوب الغيرى أى المقدمة بشرط الايصال و المفروض أن الايصال شرط لوقوعها على صفة الوجوب فالذات مجردة عن الايصال مقدمة لتلك المقدمة وهكذا الى ان يتسلسل (وفيه) أن عنوان الايصال ليس من هذا ولاذاك بل هو عنوان مشير الى ما هو الواجب من حصص المقدمة كما تفتّنا لكونه مراد صاحب الفصول (قده) وذكرنا ما يدل عليه من القرائن الموجودة فى كلامه ثم اطلعنا على تفتّن جملة من الاساطين لذلك وعليهذا فما ذكره من اشكال الدور و لزوم سراية وجوب المقدمة الى ذبها يندفع من رأس مع أنه على فرض كون الايصال عنوانا انتزاعيا دخيلا فى الواجب الغيرى المستلزم لسوق السواجب النفسى معروضاً للوجوب الغيرى لايلزم محذور غايته اجتماع وجوبين نفسى وغيرى فى فعل واحد من جهتين وقد التزم بذلك جل الاصحاب وبأن الوجوب يتأكد فى نظيره نعم لو كان ملاك الوجوبين منحصراً فى واحد هو ملاك المقدمة و كان وجوب ذى المقدمة منحصراً فى واحد هو الناشى من قبل وجوب المقدمة للزم الدور لكنه ليس كذلك وبنفس هذا البيان أى كون عنوان الايصال مشيراً يندفع اشكال التسلسل و غيره مما ذكره نعم يتوجه على مقال صاحب الفصول (قده) ما ذكرناه سابقاً و اشار اليه هذا القائل فى آخر كلامه من أن التلازم بين الوجوبين منشأ التلازم بين الوجودين بملاك دخل أحدهما فى الاخر وهذا الدخلى بأنحائه الثلاث ذاتى للمقدمة فالوجوب الغيرى قهرى لها بلا فرق بين حصة و حصة فى ذلك (ثم انه) نقل عن المحقق المدقق صاحب الحاشية (قده) أن الواجب هو المقدمه من حيث الايصال و فسره بكون الوجوب حال الايصال وادعى الفرق بين هذا المقال وبين مقال أخيه المحقق المدقق صاحب الفصول (قده) ان الواجب هو المقدمة بشرط الايصال بدعوى امكان تصحيح مقال صاحب الحاشية (قده) بقصر النظر على ترتب ذى المقدمة على المقدمة خارجاً اذ تقييد وجوب المقدمة بالايصال ممتنع كما عرفت فكذلك اطلاقه عنه لان تقابل الاطلاق والتقييد ليس تقابل الوجود والعدم كى يستحيل ارتفاعها معاً ويكون ارتفاع احدهما مستلزماً لتحقق الاخر بل تقابل العدم والملكة

فيمكن ارتفاعها معافوجوب المقدمة غير مقيد بالايصال ولا مطلق عنه بل يكون حاله توأماً معه وحيث يمتنع تقييد وجوبها بالايصال فطبعاً يمتنع اطلاقه عنه فالفرق بينهما بامتناع تقييده بالايصال وامكان اطلاقه عنه كما يظهر من شيخنا الانصارى (قده) فى غير محله (وفيه) أنه لافرق بين مختار الاخوين المحققين (قدهما) بل مختار صاحب الفصول (قده) على ما قدمناه فى تشریح مرامه استظهاراً من نفس كلامه يكون عين مانسبه هذا القائل الى صاحب الحاشية (قده) فمرامهما فى المقام واحداً ما كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فتحقيقه يأتى فى محله انشاء الله أما مكان تصحيح اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة على نحو الحصة الملازمة فقد عرفت فساده لدى الجواب عن تقريب بعض المحققين وبعض الاعظام (قدهما) لذلك فراجع .

بقى شيئى وهو ثمرة القول بالمقدمة الموصلة (فقد يقال) بظهورها فى صحة العبادة لدى ابتلائها بالاهم الموجب للتزام بينهما فى مرحلة الامتثال نظير الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد إذ لازم القول بوجوب المقدمة مطلقاً فساد العبادة فى الفرض لان تركها مقدمة لفعل الازالة فهو واجب وبناءً على اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده يكون فعل العبادة منهياً عنه محرماً وبناءً على اقتضاء النهى التبعى بطلان العبادة يستلزم فساد الصلاة فالبطلان مبنى على تمامية أمور احدها كون مطلق الترك مقدمة ثانيها وجوب المقدمة شرعاً ثالثها اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده رابعها استلزام النهى التبعى فساد العبادة أما على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالامر الاول ممنوع اذ مطلق الترك ليس مقدمة لفعل الازالة بل خصوص الترك الموصل أى الواقع فى طريق فعل الازالة والمفروض ان المكلف طرده هذا الترك بفعل العبادة فليس بمحرم كى يستلزم الفساد وبالجملة المقدمة هو الترك الخاص وفعل العبادة ليس نقيض ذاك الترك فوجوبه لا يستلزم حرمة العبادة كى يلزم فسادها من باب النهى فى العبادة (لكن الشيخ الاعظم) (قده) أنكر هذه الثمرة بدعوى ان المقدمة على هذا القول وان لم تكن مطلق الترك الا ان نقيض الترك الخاص وهو ملازم مع أحد أمرين على سبيل منع الخلو إما الترك المجرد وإما فعل العبادة فبناءً على الملازمة بين وجوب الترك الخاص وحرمة رفعه

تكفى الملازمة بين رفع ذاك الترك وبين فعل العبادة في حرمتها كما ان نقيض مطلق الترك على القول بوجود المقدمة مطلقا رفعه وهو ملازم مع أحد الامرين المزبورين على سبيل منع الخلو ضرورة تحققه بالترك المجرد ففعل العبادة أحد مصداقيه لاعينه وتلك الملازمة كافية في حرمة فعل العبادة فلا فرق بين القولين من جهة الحرمة وعدم امكان تصحيح العبادة (فرده) صاحب الكفاية (قده) بالفرق بين المقامين بدعوى أن نقيض الترك الخاص مقارن مع فعل العبادة لا انه ملازم معه و حكم الشئى لا يترتب على ملازمه فضلا عن مقارنه نعم لا يحكم على الملازم بحكم مخالف لحكم ملازمه بخلاف مطلق الترك فنقيضه متحد مع فعل العبادة خارجا ولو قلنا بتغايرهما مفهوما فيحرم من ناحية وجوب الترك على القول بوجود المقدمة مطلقا فتصحيح العبادة على القول بالموصلة ممكن في الفرض فالثمره بحالها

(وأورد) عليه بعض المحققين (قده) بعد تفسير الرفع في نقيض كل شئى رفعه بالاعم من الفاعلى والمفعولى بأن الحق مع الشيخ الاعظم (قده) إذ المراد بالمقدمة الموصلة لا يخلو إما العلة التامة أو ما لا ينفك عنها ذوها والمقدمة الموصلة على الاول مجموع ترك الصلاة واردة الازالة لا بمعنى عنوان المبحوع بما هو أمر انتزاعى بل واقع الامرين فنقيضها مجموع فعل الصلاة وعدم الارادة لأحدهما لان النقيضين لا يرتفعان وهما متحققان لدى فعل الصلاة فيكون محرماً و على الثانى هو الترك الخاص أى الترك مع خصوصية ثبوتية فنقيضها فعل الصلاة وعدم الخصوصية ولا ريب فى تحقق عدم الخصوصية مع فعل الصلاة فيكون مُحترماً فتبطل العبادة ولا تظهر الثمرة .

و تحقيق المقام بتنقيح أمور ثلاثة (أحدها) أن نقيض الشئى بديله فنقيض الوجود بديله اى عدمه لكن لا بمعنى أنه شئى ثبوتى مقابل الوجود ليكون معنى تقابلهما (أى السلب والايجاب) تقابل شئيين ثبوتيين بل بمعنى الاشارة بعنوان العدم (الذى هو مفهوم ذهني^٢) إلى خلوت^٢ وعاء الكون عن الوجود فلا معنى للرافعية و المرفوعية هناك بأن يكون الوجود رافعاً للعدم والعدم رافعاً للوجود كما يوهمه تفسير الرفع فى لسان بعض المحققين بالاعم من الفاعلى والمفعولى بل ليس الا الوجود وبانتقائه لاشئى هناك حتى أن عدم الملكة كالعنى كناية عن وجود ناقص كعين فاقدة لبعض عروقها او نحو ذلك مما يوجب فقد البصر وليس له بما هو عدم حظ ولا شأن من الوجود فمعنى اجتماع النقيضين فرض اشتغال وعاء الكون بالوجود وفرض خلوه عنه لا اجتماع شئيين ثبوتيين فى وعاء الكون ومن هنا يعلم أنه لا معنى لعدم ارتفاع النقيضين وانما هو اصطلاح صدر عن قدماء الفلاسفة من غير دقة واحتفظ به متأخروهم (ثانيها) ان الخصوصية المتصورة فى الترك الخاص ليست الا الايصال وهوليس خصوصية ثبوتية للترك إذ ليس هناك الاصول الشخص الى ذى المقدمة خارجا بايجادها لا ايصالها اليه فتوصيف المقدمة كترك العبادة فى المثال بوصف الايصال

مغالطة في التعبير فلامعنى للترك الخاص أبدأ (ومن هنا) يعلم مافى كلام بعض الاعاظم فانه بعد دعوى انفكاك فعل الصلاة عن الترك الذى هو المقدمة على هذا القول دفع توهم كسب فعل العبادة المبغوضية من ترك الازالة الذى هو حرام بأن عدم أحد الضدين أى الازالة مستند الى عدم مقتضيه أى الارادة لالى وجود ضدهاى الصلاة لانه ليس رشحاً له فوجود أحدهما لا يكسب المبغوضية من عدم الآخر الا فى صورة عدم انفكاك ارادة ترك أحدهما عن ارادة فعل الآخر و عليه فالبطالان مقصوداً بها ولايشمل صورة وجود صارف من فعل الآخر مع عدم ارادة أحد هما فى هذه الصورة تظهر الثمرة (وذلك) لان الايصال بالآخرة شأنى لعدم الصلاة لانه موقوف على عدم صارف عن الازالة عند ارادة علم الصلاة و هذه الشأنية ثابتة فى حق كل مقدمة اذلولم يتخلف اتيانها عن ارادة ذبيها تكون موصلة فصحة العبادة ليست ثمرة القول بالموصلة بل مستندة الى عدم الملازمة بين ترك ضد مع فعل ضده الآخر مع أن أصل توصيف المقدمة بالموصلة مغالطة كما عرفت اذ القائل بالحصة إنما يلاحظ وصول المكلف الى ذى المقدمة بايجادها ولا دخل للمقدمة فى هذا الوصف الانتزاعى من ذى المقدمة الموقوف انتزاعه على تحققه فى الخارج و ان أبى عن الاعتراف بما ذكرنا فيرد عليه أن المقدمة حيثئذ تنصف بوصف فعلى مغاثر لسائر المقدمات مع أنه قال بأن كل مقدمة بحسب طبيعتها قابلة لترتب ذبيها عليها فافهم ذلك فانه لا يخلو عن دقة (ثالثها) أن الترك الخاص لو فسرناه بالحصة الملازمة مع حصول ذى المقدمة فى الخارج و سلمنا تقابله مع الترك المطلق بهذا الاعتبار فتخصيص العدم حيث أنه بلحاظ اضافته الى الوجود اذ العدم فى حاق ذاته عدم ومتوغل فى الابهام مطلقه ومضاهه وقد عرفت أن نقيض كل شىء بديله فنقيض جميع حصص العدم هو الوجود ضرورة طرده بجميع حصصه بالوجود ففعل الصلاة فى المثال نقيض جميع حصصه الترك مطلقه وخاصة فدعوى انفكاكه عن الترك الخاص بسبب الترك المجرد كما صدرت عن جملة مسن الاصحاب فاسدة ففعل الصلاة لا بد أن يكون محرماً بناءً على الملازمة بين وجوب المقدمة و حرمة نقيضها فلا ثمرة للقول بالموصلة كما نبه عليه الشيخ الاعظم (قده) و بعض الاساطين وافقه

فى نفى الثمرة لكنه اعتذر عن تعبير القوم عن نقيض الترك بعدم العدم بأنه منطبق على فعل الصلاة ثم قال بأنه عنوان مشير الى الفعل والا فلا جامع بين العدم المطلق مع الفعل و فى هذا الاعتذار ما لا يخفى اذ لازم كونه منطبقاً على الفعل هو التعبير عن النقيض بعنوانه الكنائى و مع امكان التعبير بعنوان نفسه لا موجب للكناية ثم كيف يمكن الجمع بين العنوان المطبق مع العنوان المشير هذا كله مع أن سائر الامور التى عرفت إبتناء بطلان العبادة عليها ممنوعة فلخص أن الثمرة موقوفة على مقدمات كلها ممنوعة .

ومن تقسيمات الواجب لدى القوم انقسامه الى الاصلى و التبعى وليعلم أن التقسيم لابدان يكون بلحاظ أثر مرغوب للاقسام والاف مجرد تقسيم الشئى الى أقسام باعتبارات مختلفة بلا ترتب أثر على الاقسام بل على المقسم فقط فضلا عن عدم ترتب أثر حتى على المقسم لغو ثم ليعلم أن تعاريف القوم للاصلى والتبعى مختلفة كل بلحاظ خاص بلا حظه ولا موجب للخدشة فيها طرداً أو عكساً بعد ما لم يكن المعرف من الامور التكوينية الواقعية بل من الاعتبارية المختلفة حسب اعتبار المعترف وبعد ذلك نقول ان صاحب الكفاية (قده) جعل محل الكلام فى هذا التقسيم فى مقام الثبوت أى مرحلة تعلق الارادة الانشائية لافى مقام الاثبات أى مرحلة دلالة الخطاب وعرف الاصلى بما تعلق به ارادة مستقلة مع الالتفات اله أى تفصيلاً سواءً ^{نفسياً و فى غير مكي يكون واجباً} كانت تلك الارادة ناشئة عن ملاك فى نفس الشئى كى يكون واجباً غيرياً و عرف التبعى بما لم تتعلق به ارادة مستقلة ولم يكن مورد الالتفات تفصيلاً و هذا منحصر فى الواجب الغيرى إذ الملاك النفسى لا ينفك عن تعلق ارادة مستقلة بخلاف مقام الدلالة لامكان استفادة الواجب النفسى من الدليل بدلالة تبعية كما فى دلالة الاقتضاء نظير استفادة كون أقل العمل ستة أشهر من قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهراً كما يمكن استفادة الواجب الغيرى بدلالة استقلالية كوجوب الغسلتين والمسحنتين من الأمر فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية ونتيجة هذا التقسيم تظهر فيما لو شك فى واجب أنه أصلى أو تبعى إذ على القول بأن التبعى مالم يتعلق به ارادة مستقلة يكون مقتضى

أصالة عدم تعلق تلك الارادة هو التبعى وعلى القول بأنه أمر وجودى خاص لايجرى فيه الاستصحاب الأعلى القول بالاصل المثبت (واعترض عليه) بعض المحققين (قده) بأن المدار فى الاصلى والتبعى ليس على الارادة التفصيلية والارتكازيه والادخل بعض أقسام الاصلى النفسى فى التبعى كما اذا كان فى الشئى ملاك نفسى بحيث لو التفت اليه لأراده وأمر به لكنه ليس مورداً للالتفات فعلاً نظير إنقاذ الولد بالنسبة الى المولى حال النوم ضرورة وجود الارادة الارتكازية للمولى حينئذ بالنسبة الى إنقاذ ولده دون الارادة التفصيلية فلازم تعريف التبعى عن صاحب الكفاية (قده) كون هذا الواجب تبعياً مع أنه نفسى وقد حصر (قده) التبعى بالغيرى فالمدار فى الاصلى والتبعى على نشو الارادة عن ملاك مستقل أو غير مستقل الراجع الى النفسى والغيرى (و ربما اعتذر) عن صاحب الكفاية (قده) بالالتزام بخروج مثل انقاذ الولد عن قسمى الاصلى والتبعى ولاغر وبه (و ربما استشكل) فيه بأنه لامحيص عن دخوله تحت أحد القسمين .

وتحقيق المقام أن أصل المبنى وهو ثبوت الملازمة بين الوجوبين شرعاً فاسد حتى يترتب عليه استلزام إرادة إرادة أخرى و تصل النوبة الى تقسيم الواجب الغيرى بحسب الالتفات الى الإرادة الاستلزامية و عدمه الى أصلى وتبعى نعم على فرض ثبوت المبنى فرق بين استلزام إرادة لأخرى أى نشو إرادة عن إرادة أخرى خارجاً للالتفات إلى الملازمة المزبورة بين الوجوبين أو نشو الارادة عن ملاك مستقل بالذات كما هو ملاك النفسى و الغيرى ولذا يعبر عنه بوجوب رشحى أو تبعى أو ظلى وبين الالتفات إلى الارادة الاستلزامية وعدمه كما هو ملاك الاصلى والتبعى ولذا قيدنا التبعى فى تعريف كلام صاحب الكفاية (قده) بأمرين عدم تعلق إرادة مستقلة و عدم الالتفات الى الارادة الاستلزامية فنشو الارادة عن أخرى علة تسامة للوجوب الغيرى والالتفات اليها علة لصيرورة الوجوب أصلياً فلدى فعلية الارادة الاستلزامية يكون عدم الالتفات اليها مانعاً عن استقلال المقدمة بالارادة الانشائية والخطاب كى تصير واجباً أصلياً بخلافه فى مثال إنقاذ ولد المولى فأصل الارادة ليست فعلية لانقضاء علتها وهى الالتفات الى الموضوع ففرق واضح بين

المقامين من جهة مانعية عدم الالتفات فى الاول و عليته فى الثانى و دعوى كون الارادة مركوزة للمولى فى الثانى بحيث لسو التفت لأراد غير مسموعة لوضوح الفرق بين تقدير الارادة مع ركوزها والمتحقق هو الاول والمدعى هو الثانى نعم ذلك لايجرى فى حق الشارع الذى لايعزب عنه شئ أبداً فالالتزام بخروج المثال عن القسمين صحيح ضرورة عدم فعلية إرادة من المولى فيه وانما العقل يقوم مقامه فى الحكم بلزوم إنقاذ الولد فتقسيم صاحب الكفاية (قده) على مبنى القدماء من ثبوت الملازمة بين الوجوبين شرعاً صحيح ولاينتقض بمثال إنقاذ ولدالمولى ولبت هذا التقسيم أن الواجب الغيرى إما ملحوظ بالاستقلال مسورد للامر المولى كذلك كما فى اغسلوا وجوهكم (الاية) فيسمى أصليا واما ملحوظ بالتبع مورد للامر الاستلزامى المولى فيسمى تبعياً ولذا حصر التبعى فى الغيرى معللاً بعدم تعقل التبعية فى الارادة فى النفسى نعم لاثمرة لهذا التقسيم لما عرفت من أنه لا بد أن يكون بلحاظ أثر مرتب على الاقسام وهو مفقود فى المقام أما فى مورد الشك فى الاصلى والتبعى فحيث أن كل واحد من شقى الارادة الاستلزامية أى الملحوظة بالاستقلال و غيرها حصة خاصة من تلك الارادة فاستصحاب عدم حصة لا يثبت وجود الحصة الاخرى .

تذنب فى ثمرة القول بوجوب المقدمة و حيث أن ثمرة المسئلة الاصولية وقوع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى وهى هنا مفقودة فقد تصدى جماعة لذكر ثمرات فقهية لها (فمنها) النذر كما لو نذر شخص الاتيان بواجب فاذا أنى بمقدمة الواجب يحصل برالنذر على القول بالملازمة (وأورد) عليه فى الكفاية بأن حصول البر بذلك أوعدمه يتبع قصد الناذر حتى الواجب الغيرى والافاطلاقه منصرف الى النفسى (ولكن يدفعه) أن تبعية سعة دائرة النذر وضيقتها لقصد الناذر كجميع العناوين القصدية أمرواضح لكن ربما يكون الناذر غافلا عن الخصوصيات كالنفسية والغيرية فيلاحظ طبيعى المنذور كالواجب فاطلاقه يعنى جميع أفراد الطبيعى نعم انصراف الاطلاق الى النفسى حسن لكنه بدوى كما فى كل طبيعى بالنسبة الى أكمل أفراده ودعوى أنه فى المقام عرفى مدفوعة بإمكان استناده الى عدم

التزام العرف بوجوب شرعى غيرى فالانصراف فى طول فرض الملازمة بين الوجوبين غير محرزنعم الانصاف أن ثمرة النذر اقتراحية ليست ثمرة مترتبة بالطبع (ومنها) حصول الاصرار على الذنب بترك فعل له مقدمات كثيرة اذ كل مقدمة واجب شرعى مستقل على القول بالملازمة فتركها حرام شرعى فترك الجميع ارتكاب لمحررات كثيرة فهو اصرار على الذنب (وأورد) عليه فى الكفاية بأن مع ترك إحدى مقدمات ذلك الواجب يتحقق علة ترك الواجب ويفوت سائر المقدمات فلا يبقى مجال لتطبيق عنوان الواجب الشرعى عليها حتى يترتب على تركها الاصرار على الحرام فهو لم يرتكب الاعصيان واحداً (ولكن الحق) أن الوجوب الغيرى على القول به لا يصلح للاستقلال بالاطاعة والعصيان وترتب الثواب والعقاب عليه ضرورة عدم ملاك فى نفسه و على فرض ذلك فكون ترك الواجب محرماً ممنوع ضرورة أن جعل حكيم أى الوجوب والحرمة فى مورد شئى واحد بلحاظ طرفيه من الفعل والترك قبيح عقلاً لان أحدهما لغو فصدوره عن الشارع الحكيم محال أما على فرض التنزل عن الأمرين و تسليم كلا المبتين أو توجيه الاصرار على الذنب بارادة تعدد عصيان الواجب لارتكاب المحرم فانكار تحقق الاصرار^ب على أن العصيان يحصل بترك إحدى المقدمات فى غير محله اذ كون ظرف عصيان واجبات متعددة حين ترك أحدها لا يوجب سقوط الباقي عن الوجوب بسبب ذلك الترك كما نشاهد نظيره فى توسط الأرض المنصوبة الذى يمر عليك حكمه إنشاء الله والإكاف عليه الالتزام بارتكاب عصيان مقدمة واحدة دون عصيان نفس الواجب أيضاً فالصواب فى نفي هذه الثمرة ما قلناه من إنكار أصل استحقاق الثواب والعقاب على المقدمة وإستقلالها بالاطاعة والعصيان أولاً وإنكار حرمة ترك الواجب ثانياً كى يتحقق اصرار على الذنب بتعدد الترك ولو عرضياً بسبب ترك واحد (فتأمل) (١)

(ومنها) حرمة أخذ الاجرة على مقدمات الواجب على القول بحرمة على الواجبات (وفيه) أنا قررنا فى محله فساد جميع الأدلة التى أقاموها على حرمة أخذ الاجرة على الواجبات من التنافى مع التقرب والمجانبة و عدم الملكية وغيرها لاسيما فى التوصليات (نعم لبعض) الاساطين (ره) هنا كلام حاصله أن الوجوب (١) ان الذنب يحصل بعصيان الامرايضاً .

لاينا في أخذ الاجرة بل الواجبات على ضربين أحدهما ما هو واجب بالمعنى
المصدرى كما في الامور النظامية من الصناعات وغيرها إذا الواجب فيها المعنى^{المصدرى}
وهذا القسم غير مملوك لله تعالى فيجوز أخذ الاجرة عليه ثانيها ما هو واجب بالمعنى
الاسم المصدرى كما في العبادات وهذا القسم مملوك لله تعالى لكنه تارة لا يقبل
الاستنابة كالصلوات اليومية وهذا قام الاجماع على عدم جواز أخذ الاجرة عليه
وأخرى يقبل الاستنابة كالصوم والحج وهذا لكونه ملكاً لله لا يجوز أخذ الاجرة
عليه (ولكن يتوجه) عليه أن الفرق بين المعنى المصدرى ومع الاسم المصدرى
كالفرق بين الابداع والوجود انما هو بالاعتبار مع الاتحاد ففى الوجود فتنقسم
الواجب الى قسمين والتفصيل ففى الحكم بين المعنيين غلط كما أن الواجبات
طراً غير مملوكة لله تعالى وانما له فيها الالزام وهو حكم تكليفى فلا يوجب الملك
الذى هو أمر وضعى فجعل الواجب بالمعنى الاسم المصدرى ملكاً لله غلط نعم
على فرض الملكية فالإيجار عليه يكون من قبيل البيع فى غير ملك فهو باطل^{مطلقاً} فالتفصيل
فى هذا القسم بين ما يقبل الاستنابة وما لا يقبل غلط ثم الاجماع المدعى على البطلان فى
الواجبات العينية غير حجة بعد كونه مدر كياً وإختلاف المجعنين فى المدرك
فهذا المقال منه (ره) مخدوش من وجوه والحق ما عرفت فتدبر .

(و منها) وقوع مقدمة الواجب اذا كانت محرمة كتوسط الارض المغصوبة
لانقاد غريق مثلاً صفري لكبرى اجتماع الامر والنهى على القول بالملازمة (و فيه)
منع الصغرية كائنه عليه فى الكفاية لان صفري الاجتماع لا بد فيه من وجود جهتين
تقيديتين يكون باحديهما مورداً للامر والاخرى مورداً للنهى و ليس كذلك فعل
المقدمة إذ الواجب ما يكون بالحمل الشايح^{أي ذات المقدمة} مقدمة للخارجية كذات التصرف
فى الارض المغصوبة فى المثال لاعنوان المقدمة والمفروض تعلق الحرمة بذات
التصرف فمورد الامر والنهى متحد خارجاً ليس فيه تعدد الجهة فهو من قبيل النهى
فى العبادة إن كانت المقدمة منها و النهى غيرها إن لم تكن منها فدعوى بعض
الاساطين (ره) دخولها فى صفري الاجتماع من جهة تطبيق عنوان المقدمة على
ذات الفعل الخارجى مدفوعة بأن عنوان المقدمة مشيرٌ إلى الذات الخارجى لأنه

شئى ورائه ينطبق عليه كما فى جميع العناوين المشيرة الى الذوات الخارجية (كما ان تقريب) بعض المحققين (قدسه) لاثبات التعدد بان الواجب ذات الفعل بجهة المقدمة أى التوصل الى ذى المقدمة والجهات التعليلية فى الأحكام العقلية تمام الموضوع لحكم العقل و لذا خصصنا الوجوب سابقاً بصورة قصد التوصل فالواجب وان كان ذات الفعل لكن جهة التوصل دخيلة فى الموضوع فهو الواجب فى الحقيقة (مدفوع) بأن ذلك اغترار باصطلاح فلسفى وتطبيق له على غير موردہ اذا ذكره من كون الجهات فى الاحكام العقلية تمام الموضوع لحكم العقل لابدله من قابلية الجهات للتطبيق على الخارج بأن يكون لها مطابق فى الخارج نظير العالمية والهاشمية وليس كذلك جهة الايصال فى المقدمة ضرورة عدم مطابق لها فى الخارج و انما تنتزع عن وصول ذى المقدمة عقيب تحقق المقدمة ولذا منعنا سابقاً دخل قصد التوصل فى اتصاف المقدمة بالوجوب فالجمع بين تعلق الوجوب بذات الفعل وبين كون الواجب فى الحقيقة هو التوصل يشبه الجمع بين المتناقضين ولذا رجع عن ذلك فى هامش المقدمة الموصلة كما اشرنا اليه هناك فراجع .

نعم ايراد صاحب الكفاية (قدسه) على هذه الثمرة بوجهين آخرين فى غير محلها (أحدهما) أنه على فرض تعدد الجهة فمع انحصار المقدمة فى المحرم يقع التزاحم بين الحرمة ووجوب أصل ذى المقدمة فلا يترشح منه وجوب الى المقدمة بناءً على ترجيح الحرمة أما على ترجيح الوجوب فلا حرمة كى يلزم الاجتماع و مع عدم الانحصار يختص الوجوب بالمباح (إذ فيه) أن ملاك الوجوب موجود فى المقدمة بناءً على الملازمة ضرورة عدم التنافى بين الحرمة و جهة المقدمة فالمقدمة المنحصرة عليهذا الفرض تسكون صغرى الاجتماع والعجب من بعض الاساطين (ره) حيث ناقش فى الجواب الاول لصاحب الكفاية (قدسه) واخثار جوابه الثانى هذا مع أن المناقشة فى غير محلها كما تقدم وهذا الجواب غير صحيح كما عرفت (ثانيها) أنه على فرض الاجتماع فالمقدمة ان كانت توصلية جاز التوصل بها الى ذى المقدمة قلنا بالاجتماع أم بالامتناع وان كانت تعبدية فعلى القول بالامتناع لا يجوز التوصل بها قلنا بوجوب المقدمة أم لاوعلى القول بالاجتماع يجوز التوصل

بها قلنا بوجوب المقدمة أم لافنى جواز التوسل وعدمه لافرق بين القول بالملازمة وعدمه (اذفيه) أن التوصلى قد عرفت وقوعه صغرى للاجتماع على فرض تعدد الجهة اما المقدمة العبادية المحرمة فلا يتصور لها وجود فى الخارج إذفى باب الاجتماع كالصلاة فى المغصوب يكون الأمر موجوداً بالطبع والنهى انما يجئ من قبل تطبيق عنوان محرم على مصداق الأمور به بايقاع الصلاة فى المغصوب و فى المقام عكس ذلك إذا المفروض كون المقدمة محرمة فالنهى موجود بالطبع فمن أين يجئى الأمر حتى تصير عبادية ثم على فرض وجود الأمر فهل هو الا الأمر المقدمى على القول بالملازمة فيكون صغرى الاجتماع غاية الامران الأمر المقدمى حيث لا يكون مقرباً ولا مبعداً فلا يصلح لجعل الفعل عبادياً بقلب المغبوض إلى المحبوب فلا مجال لفرض مقدمة عبادية محرمة الابتو هم تصور جهة محسنة فيها كما يظهر من بعض الاساطين (رد) لكنه فاسد إذما هو محرم بالطبع كعبادة الحائض أو صوم يوم الأضحى ليست فيها جهة محسنة كى يمكن الأمر المقدمى بها من ناحية واجب آخر موقوف عليه خارجاً فهذا الجواب من صاحب الكفاية مغالطة عجبية فى مقام نفي الثمرة وسرّ عدم جواز التوسل بالمحرم فى مثله انما هو فساد المبني اى عدم ثبوت الملازمة وعلى فرضه فعدم صلاحية الأمر المقدمى للمقربة والمبعدة فضلا عن قلب المغبوض الى المحبوب فالصواب فى نفي هذه الثمرة جوابه الاول الذى اخترناه بالتقريب المتقدم فتدبر فظهر أنه ليست للقول بوجوب المقدمة ثمرة اصلا .

ثم انه لو شككنا فى وجوب المقدمة ولم يقم دليل على اثباته او نفيه فالاصل يقتضى نفي اصل الملازمة بين الوجوبين لكونها مسبوقه بالعدم كما يقتضى نفي وجوب المقدمة لكونه مسبوقا بالعدم حين مالم يكن وجوب لدى المقدمة لكن صاحب الكفاية (قده) أنكر جريان الاصل بالنسبة الى أصل الملازمة حيث تصدى لتأسيس الاصل فى المسئلة بما يرجع الى دعويين (الاولى) أن الملازمة أو عدمها لما كانت ازلية والازليّات ثابتة غير مسبوقه بالعدم فلاصل بالنسبة الى نفس الملازمة أو عدمها (ويدفعها) أولاً أن هذه موقوفة على تقرّر الهيّات ازلا وقد برهنّا فى مجالّه على

بطلان التقرر الماهوى وأن المهية اما انتزاعية عن حدود الوجود واما اختراعية ببركة الوجود فعلى أى تقدير هي حادثة كالوجود مسبوقه بالعدم فيجرى الاصل فيها كنفس الوجود، وثانياً على فرض التقرر الماهوى أنه ما المراد بالملازمة فى عالم المهيات (فلواريد) استتباع مهية مهية أخرى (ففيه) أن المهية الثانية كالأولى مقررة حسب الفرض فهما معاً متقررتان بلا ملازمة بينهما (ولو اريد) الملازمة بين حصه خاصة من المهية المتقررة وبين حصه أخرى كذلك (ففرض) حصتين بهذا النحو وان كان صحيحاً غير محال لكن لامعنى للملازمة بينهما (ولو اريد) استتباع وجوب إحديهما وجوب الاخرى (ففيه) ان الملازمة بين الوجوديين ملازمة بين الوجوديين وهما مسبوقان بالعدم فيها الاصل (فظهر) أن جريان الاصل فى نفس الملازمة مما لا ينبغي الاشكال فيه (الثانية) جريان الاصل بالنسبة الى وجوب المقدمة كما قلناه (لكنه) رتب عليه أن وجوب المقدمة على القول بالملازمة غير مجعول بجعل بسيط أى الاستقلال النفسى ولا يجعل مركب بأن يكون أحد جزئى جعل ذى المقدمة بل بجعل عرضى يتبع جعل ذى المقدمة (ويتوجه) على هذا التفرع أنه لو اريد انتزاع أحد الوجوديين عن الاخر فهذا اختراع عقلى وليس من الجعل فى شيى ولو اريد أن الوجوديين معلولان طوليان لعله واحده هي ارادة ذى المقدمة فكل من الوجوديين مجعول بالاستقلال بالتبع و (وقد يتوهم) أن جريان الاصل فى وجوب المقدمة يستلزم التفكير بين المتلازمين وهو محال ثبوتاً (ويندفع) بمآبته عليه فى الكفاية من أن الملازمة إنما هي بين الواقعيين من الوجوديين لا الفعليين كى يكون اجراء أصالة العدم عن وجوب المقدمة لدى الشك فيه مستلزماً للتفكير بينه وبين وجوب ذيهما المتلازمين (فايراد) بعض المحققين (قده) بأن الملازمة بين الفعليين غاية الامران عدم الحججة على وجوب المقدمة اثباتاً أو جب صحة جريان أصالة العدم فيه (مدفوع) بأن الملازمة واقعية والفعلية ليست مرتبة فى قبال الواقع كى يمكن التلازم فيها و إنما هي إحراز الوجود فى مرحلة الظاهر .

و بعد ذلك كله يقع الكلام فى أصل وجوب المقدمة (وقد ادعى) فى الكفاية وتبعه بعض أعظم تلامذته كبعض الاساطين (قدم) أن الاحسن هو الإحالة إلى

الوجدان و هو قاض بأن من يريد شيئاً مع الالتفات إلى أصل الموضوع و هو وجود مقدمة للشئى و إلى صفة الموضوع و هى مقدمة تلك المقدمة فلا محالة يريد مقدمته أيضاً ، فإرادة المقدمة ناشئة لا محالة عن إرادة ذى المقدمة كما يشهد بذلك وجود الامر ببعض المقدمات فى العرفيات كما يقال : أدخل السوق و اشتر اللحم : فالإرادة المتعلقة بشراء اللحم هى بنفسها المتعلقة بدخول السوق و كذافى الشرعيات كما فى قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا (الاية) فكما أن إرادة ذى المقدمة مولوية و الأمر به مولوى فكذلك الإرادة المتعلقة بالمقدمة و الأمر بها شرعاً (لكن التحقيق) أن العجز عن الاستدلال للوجوب أوجب الارجاع الى الوجدان و هو شاهد على عدم وجوب مولوى للمقدمة عكس ما إدعاه هؤلاء ضرورة أن الوجوب المولوى لا بُدَّه أوَّلاً من وجود ملاك استقلالى فيه كى لا يكون إعمال المولوية جزاءً فإشم تحقق إعمال المولوية من قبل المولى على طبقه بجعل الوجوب فإن هذا حيث مغيرٌ للعنوان إذ مع وجوده يمكن للعبد قصد إمتثال الامر و التقرب به إلى المولى كما هو معنى مقربية الأمر و بدونه لا يمكن ذلك ، ثم ترتب الثواب على امتثاله و العقاب على مخالفته ، فالوجوب المولوى يختلف مع غيره من مرحلة الملاك الى مرحلة الثواب و العقاب و شئى من هذه المراحل غير موجود فى مورد الامر المقدمى فلا معنى لنشوء إرادة مولوية أخرى ، وإنما هناك حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة فى سبيل إمتثال ذى المقدمة بملاك اللابدية من وجودها فى عالم ايجاد ذبها أما ما ترى من الامر الشرعى ببعض المقدمات فهو ان كان صادراً عن المولى لكن كل بعث صادر عن المولى لا يلزم أن يكون مولوى و جو بياً ضرورة إمكان كونه ارشاداً إلى الوضع أولبيان أمر عادى أو للاستحباب كما نشاهد جميع هذه الانواع الاربعة فى أوامر الشارع فى الأخبار البيانية الواردة فى الوضوء قد أمر بأخذ الماء من الاناء و هذا أمر عادى و يكون الماء طاهراً و هذا ارشاد السى الوضع أى دخل طهارة المساء فى صحة الوضوء و بالاستنشاق و المضمضة و هذا إستحبابى ، فيجوز للشارع أن يرشد الى اللابدية العقلية بسبب الأمر بالمقدمة و معه لا يتعد لتلك الاوامر ظهور فى المولوية

(فافتح) أن الوجدان دليل على عدم وجوب مولوى للمقدمة والافالاستدلال
لات المذكورة فى كلمات القوم أيضاً مستندة الى الوجدان من ناحية الكشف
الإتى .

ولذا تكون (أحسن) وجوه الاستدلال ما نقله فى الكفاية عن الحسن البصرى
من أن المقدمة لولم تجب لجاز تركها وحينئذٍ فان بقى الواجب على وجوبه لزم
التكليف بما لا يطاق وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً ثم أصلحه بأن
المراد من الجواز فى الشرطية الاولى عدم المنع من الترك شرعاً كى تتم الملازمة
لا الاباحة الشرعية لعدم الملازمة معها ومن قوله حينئذٍ حين ترك المقدمة (مع أنه)
كما نبّه عليه فاسد إذ عدم المنع الشرعى لا يستلزم شيئاً من المحذورين لان ترك
ذى المقدمة إنما حصل بسوء اختيار المكلف وعصيانه مع وجود حكم العقل إرشاداً
بعدم ترك المقدمة (وسرُّ الفساد) أن مع وجود العقل وإستقلاله بلزوم الاتيان
بالمقدمة فى سبيل إمتثال ذى المقدمة لا يلزم أمر الشارع بها ولا يكون وجوب
ذى المقدمة عند ترك المقدمة تكليفاً بما لا يطاق ضرورة أن إمتثاله يكون مقدوراً
بالواسطة من جهة القدرة على ايجاد المقدمة فتفويت المقدمة تفويت لذيها وسبب
لعصيان الامر المتعلق به (فظهر) أن وجوب المقدمة حكم عقلي بملاك اللابدية فى
ايجاد ذى المقدمة وليس بحكم مولوى أصلاً .

وبعد ما ثبت أنه ليس للمقدمة فى نفسها وجوب مولوى فالتفصيل بين السبب
وغيره أو الشرط وغيره سلب بانتفاء الموضوع (لكن استدلل) للتفصيل بين السبب
وغيره بأن التكليف لابدان يكون بالمقدور إما لاخذ القدرة فى المتعلق تقييداً أو
تقييداً أو لاخذها فى ناحية الجعل كما يأتى تفصيله فى مبحث الترتب ، والمقدور
فى الافعال التوليدية ذات الاسباب إنما هو السبب أما المسبب فهو من آثار السبب
وبذلك علل بعض الاساطين (ره) تعلق الامر بالاسباب تارة وبالمسببات أخرى
نظير قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا : (الاية) وقوله تعالى : فاطهروا :
فالواجب من المقدمات إنما هو السبب دون غيره (ويندفع) أولاً بأن هذا كشف
لمتعلق الامر النفسى وليس من التفصيل فى وجوب المقدمة بين السبب وغيره فى

شئى فهو خروج عن محل البحث وثانياً على فرض الدخول فى محل البحث بأن القدرة كما يأتى تحقيقه فى ذلك المبحث شرط عقلى فى مرحلة امتثال التكليف بلا دخل لها فى نفس التكليف بأحد أنحائه المتقدمة من أخذها فى الجعل أو تقييد المتعلق أو تقييده بها ، و ذلك لاينا فى مسع قبح تكليف العاجز إلا يكفى فى صحة التكليف تبرع الغير عنه أو الاستنابة أو امکان تحصيل القدرة أو غير ذلك مما ذكرناه فى محله فالاستدلال للتفصيل من ناحية التكليف بالمقدور سلب بانتفاء الموضوع ، وثالثاً على فرض دخل القدرة فى التكليف بأن معنى القدرة اعمال : له أن يفعل وأن لا يفعل : وهذا المعنى حاصل بالنسبة الى فعل يتوصل اليه بواسطة فعل آخر فكل دليل دل على دخل القدرة فى التكليف يكون دليلاً على أن ما يمكن التوصل إليه بواسطة فعل آخر مقدور يكون مقدوراً للمكلف ، ولذا ترى القائل بوجود المقدمة مطلقاً يستدل له بالعجز عن الامتثال لدى ترك المقدمة ، فالمسبب حيث يمكن التوصل إليه بواسطة السبب فهو مقدور فلا فرق بين المقدمات ، ويرشد إلى ما ذكرنا ويؤيده ما أفاده بعض المحققين (قدّه) من أن القدرة نفسانية وجسمانية و وحدتها بلحاظ وحدة القوى مع النفس وتفسير المشهور للقدرة بقولهم : ان شاء فعل وان شاء لم يفعل : بلحاظ ما يعم جميع افرادها حتى قدرة البارئ تعالى التى هى المشية ، والافعال التوليدية لاتعلق بها قدرة نفسانية ولاجسمانية نعم الشوق اليها موجود غاية الامر يحتاج الى مصحح وهو فى الشوق التشريعى عبارة عن امکان ارادة يتولد منه الفعل ف ارادة المولدات للمسببات التوليدية مصححة لتعلق الشوق بالمسببات و التكليف لا يستدعى أزيد من القابلية للارادة (وما صدر) عن بعض الاساطين (ره) من أن المسبب ليس فعل القاعل ضرورة تخلفه أحياناً كما فى وصول الرمى الى المرمى مسع موت الرامى فلو كان الوصول فعل الرامى لسزم تخلف المعلول عن علته و هو محال (ناش) عن الخلط بين العلة القاعلية بمعنى الرشح مسع الاعدادية لان استحالة التخلف انما هى فى الاول و مثال الوصول و الرامى انما هو من قبيل الثانية (كما أن ما) صدر عنه من أن اختيارية المسبب بوحدته الوجود كتحريك اليد المفتاح (مدفوع) باتحاد اليجاد وتعدد الوجود

(ومن الغريب) ما أجاب به عن تغيار وجوديهما من انطباق عنوانين على الفعل فهناك فعل واحد عنوانه في الآن الاول تحريك اليد في الآن الثاني تحريك المفتاح (إذ ليس) هناك أمر واحد مستمر كى يتعدد عنوانه بل وجودان متغياران .

(كما استدلل) للتفصيل بين الشرط الشرعى وغيره بان الشرط الشرعى لو لم يكن واجبا خرج عن كونه شرطاً إذ لا ملزم عليه عقلاً وعادةً (وأجاب) عنه فى الكفاية بأن الامر الغيرى إنما يتعلق بما هو مقدمة فلو توقف كونه مقدمة على تعلق الامر الغيرى به لزم الدور ثم إن تزاع الشرطية عن التكليف النفسى المتعلق بـذات المقيد (و يدفعه) أن الشرطية كما أتى تحقيقه فى الوضعيات من الامور الوضعية المجمولة بالاستقلال وليست منتزعة عن التكليف سواء كان دليلها بلسان الامر نظير اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا (الآية) أم بلسان الوضع نظير : لاصلوة الابطهور: إذ كلا اللسانين للار شاد الى أمر وضعى هو تقيّد الصلاة بالطهور .

تمة مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فهى مستحبة شرعاً بناء على الملازمة وراجعة عقلاً بناء على ما عرفت من نفسى الملازمة شرعاً ^{وان} وجوب المقدمة عقلى بملاك اللابدية الخارجية (و قد أنكر) صاحب الكفاية (قده) اتصاف مقدمة الحرام والمكروه بالحرمة والكرهه مطلقاً مع قوله باتصاف مقدمة الواجب والمستحب بالوجوب والاستحباب وحصر اتصافها بهما بما لا يتمكن المكلف بعد الاتيان به من ترك الحرام أو المكروه بدعوى ان ما يتمكن بعد الاتيان به من تركها لا يكون تركها متوقفاً على تركه، ورتب على ذلك أن الحرام لو لم تكن له مقدمة تسلب اختيار تركه عن المكلف بل كان تركه تحت اختياره و لو بعد الاتيان بجميع مقدماته لما اتصفت مقدمة من مقدماته بالحرمة و كذلك المكروه (و توهم) أنه كيف يعقل وجود فعل لا تكون له مقدمة أصلاً بحيث يجب وجوده بعد وجودها مع أن الشئى مالم يجب لم يوجد (مدفوع) بأننا نسلم وجوب الفعل بوجود بعض المقدمات إلا أنه لانسلم كون ذلك البعض من مقدماته الاختيارية إذ هو كمبادئ الاختيار التى لا تكون بالاختيار (لكنك) عرفت فى مسألة الطلب والارادة أن مبادئ الاختيار و ان كان بعضها غير اختيارية الا أن ذلك لا يوجب خروج الاختيار عن اقتضائه بل

الانسان فى طول المبادئ الغير الاختيارية له جعل المانع عن اقتضاء تلك المبادئ (فالتحقيق) أن فعل الحرام اذا كان موقوفاً على مقدمات فتركه و ان أمكن بترك مقدمته الاخيرة الا أن ذلك لا يوجب حصر المطلوبية العبرية فى ترك المقدمة الاخيرة اذ يمكن ترك الحرام بترك سائر المقدمات أيضاً فللمكلف أن يتوصل فى ترك الحرام بترك أية واحدة من مقدماته شاء (ومن هنا) يظهر أن المبغوضية العبرية سارية الى المقدمات ان اتصفت بوصف المقدمة سواء فى الحرام والمكروه (وانما قيدنا) بالاتصاف بالمقدمة دفعا لتوهم أن الفعل الذى لا يترتب عليه الحرام لا يسرى اليه المبغوضية وأن الكبرى مخدوشة بذلك مضافاً الى أن مقدمات الحرام ربما يسوتى بها لأغراض أخر غير التوصل إلى الحرام فكيف تسرى إليها المبغوضية (وجه الدفع) أن مناط المبغوضية العبرية هو شأنية التوصل وهذا المنط موجود فى مقدمات الحرام اذ اثبتت لها المقدمة وان مقدمات الحرام إذا: تحيئت بحيث آخر كما لو جيئى بها لغرض آخر فقد خرجت عن كونها مقدمة للحرام ، وهكذا للمكروه ، ومن هنا ظهر أن (ما جعله) بعض المحققين (قسده) فارقاً بين مقدمات الحرام مع الواجب من أن الفعل إنما يحتاج فى وجوده إلى جميع المقدمات فتسرى محبوبيته إليها بخلاف الترك فهو يتحقق بترك إحدى المقدمات فلا تسرى مبغوضية فعله إلى جميع المقدمات ولذلك ذهب إلى الوجوب التخيري بين أحد التروك (غير سديد) لأن مقتضى التضاييف بين الفعل والترك سريان محبوبية ترك شئى الى تروك مقدماته إن فرض كون تلك المقدمات مقدمات فعله المفروض مبغوضيته وكون التروك مقدمات تركه (وتوهم) أن الفعل حيث يحتاج الى جميع المقدمات فهو يبقى فى العدم بعدم بعض المقدمات فلماوجب لسراية الوجوب الى جميع التروك (مدفوع) بأن ذلك مغالطة إذ المفروض أن سائر التروك لها دخل فى هذا الترك لان طوارد تلك التروك مقدمات لفعله (فانقدح) أن حكم مقدمات المستحب والحرام والمكروه بأجمعها حكم مقدمة الواجب على مبنى القوم من الملازمة وعلى مسلكتنا من الحكم العقلى فلاوجه للتفصيل بينها أصلا .

نعم لبعض الاساطين (ره) كلام فى مقدمة الحرام (حاصله) أن الآتى بها إن

كان له صارف عن فعل الحرام فحيث لا يترتب الفعل عليها فلا موجب لحرمتها إلا مع علمه بعدم التمكن من ترك الحرام بعد الاتيان بها وصيرورته مقهوراً على إرادة الفعل فتكون المقدمة محرمة ، وإن لم يكن له صارف عن فعل الحرام لكن إنطبق عنوان الحرام و عنوان المقدمة معاً على أمر واحد كما في الافعال التوليدية حيث ينطبق عنوان الفعل المتولد على المتولد منه كاجراء الماء على اليد للوضوء إذا انصب على أرض مغصوبة بلا واسطة أرض مباحة حيث ينطبق عنوان التصرف في الغصب على إجراء الماء للوضوء فيدخل في مسألة إجتماع الأمر والنهي ، أما ان لم ينطبق العنوانان على أمر واحد لكن لم يتمكن من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدمة كأنصباب ماء الوضوء في المثال في أرض مغصوبة بواسطة جريانه في أرض مباحة لميزاب فيها بلا امكان سد الميزاب تسرى الحرمة الى المقدمة لتعلق القدرة بها أولاً وبالذات ، فان تمكن من ترك ذى المقدمة بعد الاتيان بالمقدمة كالتمكن من سد الميزاب في المثال فليلاحظ ان حرمة المقدمة من باب التجري و قصد المعصية أم لترشح الحرمة إليها من ذى المقدمة لكن الحق عدم كونها لمجرد قصد المعصية فحيث يتمكن المكلف من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدمة ولا يتوقف إمتثال الحرام على تركها بل العصيان بعد الاتيان بها إختياري فلاموجب للحرمة (أقول) يظهر من مجموع كلامه التزامه بحرمة مقدمة الحرام في موارد ثلاثة كون فصل الحرام توليدياً أو كون المقدمة علة تامة للحرام أو كون المكلف بعد تحقق المقدمة مقهوراً في ارادة الحرام دون سائر الموارد و ظاهر مثاليه للفعل التوليدى و العلة التامة التزامه بسراية حرمة الحرام الى المقدمة ، فهل هو ملتزم بحرامين نفسيين أم بتعلق حرمة المتولد بالمتولد منه لكونه متعلق القدرة أولاً وبالذات نظير قول السيد (قده) بأن الامر بالمسبب أمر بالسبب أم بتعلق حرمة غيرية بالمقدمة، والظاهر ارادته الحرمة النفسية وتعبيره بسراية الحرمة يسوهم الرشح ولو بنحو النفسية ، و كيف كان فيتوجه عليه (كبروياً) ما قلناه في التفصيل بين السبب و غيره من أنه لاموجب لصرف ظهور الا و امر في الافعال التوليدية أى المسببات و كذا في **النوامى بل المانع عن هذا الصرف موجود و هو لزوم وقوع ما قام به الملاك من**

الصلاح أو الفساد بنفسه متعلق بالبعث أو الزجر ، فلو اطلق عنوان الحرام على
 مقدمة الحرام ولو السببية أى التوليدية فليس على نحو الحقيقة فلا يقال رمى
 الرصاص قتل الا على نحو المجاز بعلاقة السببية ، أما اطلاق عنوان القاتل على
 الرامى للرصاص فان كان بعد حصول القتل فى الخارج فهو لاجل تحقق القتل
 بالتسبب اليه لان الفعل التسببى فعل حقيقة و ان كان قبله فهو مجاز للمشاركة (و
 الحاصل أن) التلازم بين المتولد و المتولد منه ليس دائماً بل غالبى لامكان
 حصول مانع أو عدم تحقق شرط فى البين أو قصور اقتضاء اذ ليس كل رمى رصاص
 موجباً للقتل كما هو مشاهد بالوجدان فينفك الفعل المتولد عن المتولد منه ، ففى
 كلية موارد ذهابه الى سراية الحرمة إن اريد^{الحرمة} النفسية لاموجب للسراية لما قلناه ، و
 بعد ذلك نقول مبنى القول بالوجوب المقدمى أى التلازم بين الوجودين حاصل
 فى مقدمة الحرام إذ من يقول كهذا القائل بأن المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى
 بذاتها لا بشرط الايصال لايقول بذلك إلا لكون المقدمة واقعة فى سلسلة وجود ذى
 المقدمة من غير فرق بين كونها علة تامة أو من قبيل المعدو من البديهي أن ترتب
 الواجب وعدم ترتيبه أجنبى عن هذا المبني ، وذلك بعينه موجود فى مقدمة الحرام
 اذ بها يتوصل الى الحرام وان لم يتوصل اليه فعلاً فمن الغريب أن المنكر للمقدمة
 الموصلة الى حد القول باستحالة مسلك صاحب الفصول (قده) كيف ينفى الحرمة
 الغيرية (بناءً على أن الملازمة تستلزم الرشح وجوباً أم حرمةً عن مقدمة الحرام
 ان لم تكن علة تامة أو فعلاً مولداً للحرام بتقريب انه مع الاتيان بمقدمة الحرام
 يمكنه ترك الحرام ، و بعبارة واضحة إن التلازم بين محبوبين يستلزم رشح
 الوجوب و ان لم يصر ذو المقدمة بعد الاتيان بمقدمته واجب الوجود فكذلك
 الملازمة بين مبغوضين تستلزم سراية حرمة غيرية أى البغض الغيرى الى مقدمة
 الحرام وان بقى الحرام بعد على امكانه (وصغروباً) أن فى أمثله مواقع للنظر ربما
 يلتفت اليها المتأمل من خلطه بين الافعال التوليدية و مثل اجراء الماء على البدن
 المستلزم لجريانه على أرض مغموبة و من تفصيله بين كون ارض مباحة متوسطة
 بين أرض مغموبة و عدمها و نحو ذلك الفصل الخامس فى أن الامر بالشئى هل

يفتضى النهى عن ضده أم لا وفيه أقوال وتحقيق المقام يستدعى رسم أمور (الاول) أن المراد بالاقضاء فى عنوان المسئلة كما يشهد به مراجعة كلمات القوم مطلق الدلالة سواء كانت بنحو العينية أى المطابقة أم بنحو الجزئية أى التضمن أم بنحو الالتزام إما من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين و طلب ترك الآخر أو من جهة المقدمة كما ستعرف ، فالمسئلة أعم من اللفظية والعقلية طبعاً (فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من حصرها فى العقلية مع اعترافه بأعمية الاقضاء فى محل النزاع من العينية والجزئية واللزوم (غير شديد) وكونها عقلية بحسب مختاره فى المسئلة لاربط له بتحرير محل النزاع الذى لا بد أن يكون بنحو يجرى على جميع الاقوال فى المسئلة ، كما أن المراد بالتضاد فى العنوان مطلق التنافى سواء كان بين الوجودين كفعل شئ وفعل منفيه أم بين وجود أحدهما وعدم الآخر كفعله وترك ضده (الثانى) أن مقتضى ما ذكر وان كان تعميم محل البحث بالنسبة الى المقدمة و غيرها فى الضد الخاص لكن لما كان مستند عمدة القائلين بالاقضاء فيه مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر فلا بد من تنقيح ذلك فنقول وعليه التكلان (تقريب) استدلالهم انه لا ريب ولا اشكال فى التنافى والتمانع بين الضدين بمعنى استحالة الجمع بينها فى عالم الوجود وذلك يستلزم توقف وجود أحدهما على عدم الآخر ولذا اشتهر بين أهل الميزان أن عدم المانع من المقدمات ، فوجود أحد الضدين له دخل اخلالى فى وجود الآخر بلا دخل لوجود الآخر فى عدم ذلك الضد ولازم ذلك أن يكون وجود الضد يكتسب المبغوضية من الامر بضده ، فالاستحالة ملزوم مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر وهى سبب لاكتساب المبغوضية (وأجاب عنه) صاحب الكفاية (قده) بما محرره أن غاية ما يلزم من الاستحالة المزبورة اجتماع عدم أحد الضدين مع وجود الآخر فى وعاء التحقق بلا تداخل الفاء بينهما ولو بالعلية ومن المعلوم أنه بين عدم أحدهما ووجود الآخر كمال الملازمة ، أمّا تقدم أحدهما على وجود الآخر فالاستحالة المزبورة التى عليها مبنى الاستدلال لاتستلزمه وهذا كما فى تقابل السلب والايجاب الذى هو أتم أنحاء التقابل ، فان استحالة الجمع بين المتناقضين فى عالم الوجود لاتستلزم أزيد من اجتماع عدم

أحدهما مع وجود الآخر بلا تدخل الفاء بينهما ولو بالعلية مع تفاوت أن ارتفاع المتقابلين كاجتما عمها في الوجود مستحيل في هذا بخلاف تقابل التضاد فارتفاعهما اذا كان للضدين ثالث غير مستحيل (وبالجملة) فالمقدمة المزبورة لازم أعم لتلك الاستحالة فالدليل أخص من المدعى ، مضافاً الى أن التمانع لقيامه بطرفين يستدعى التوقف من الجانبين فلو كان وجود أحد الضدين موقوفاً على عدم الآخر لاجل التمانع فلا بد أن يكون عدم الضد الآخر أيضاً موقوفاً على وجود ضده فيلزم الدور .

هذا تحرير صدر كلامه (قدسه) وقد ظهر منه أن ما أجاب به عن برهان الاستحالة من القائل بالمقدمة غير منحصر بنفى إستلزام^{الاستحالة} الترتب أزمانى بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر بل هو نفي استلزامها الترتب بينهما مطلقاً حتى بحسب الرتبة والطبع أى العلية والوجود ، و مما يشهد بذلك مضافاً الى اقتضاء اطلاق صدر كلامه هذا تصريحه فى ذيل كلامه فى مقام نفي التقدم بقوله (قدسه) : ولو طبعاً : فلا يرد على مقاله ايراد بعض المحققين (قدسه) بأن التلازم بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر زماناً لا ينافى فى الترتب بينهما رتبة وبحسب الطبع (نعم يرد) عليه أن عدم استلزام الاستحالة الترتب الرتبى ممنوع ضرورة أن مقتضى التقابل بين وجودى الضدين أى عدم امكان جمعهما فى الوجود لزوم فراغ المحل عن أحدهما عند تحقق الآخر فيه فخلو المحل عن وجود أحد الضدين الذى هو معنى عدمه مما لا بد منه فى وجود الضد الآخر ولو فى آنٍ دقّى^{عقلى} لازمانى والالزم اجتماعهما فى الوجود فى ذلك الآن ، و لذا يكون رفع كل عين و وضع الآخر وبالعكس وجداناً فى الضدين لاثالث لهما فالتقدم الرتبى لعدم أحد الضدين على وجود الآخر مما لا محيص عنه بحسب الاستحالة المزبورة ، فلا يمكن الجواب عن ذلك البرهان من هذه الجهة .

(نعم) يمكن الجواب عن البرهان من طريق اللّم بأن السدى أوقع القوم فى مزعة مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر انما هو ما قرع الاسماع ودار على ألسنة اهل الميزان من أن: عدم المانع من أجزاء العلة التامة : وهذا المقال

مصادم مع الوجدان ومخالف للبرهان ضرورة أن العدم ليس الاعبارة عن عنوان ذهنى أخذ من الوجود وتصور بيركته للإشارة الى ليسية معنونه من غير أن يكون له مطابق فى الخارج ، فهو متوغل فى الابهام ولا يكون له مصداق فى ساهرة التحقق وما هذا شأنه كيف يعقل أن يكون له دخل فى الوجود كى يكون من اجزاء العلة اذا المسانحة^{١٧} الاثر والمؤثر مما لا يد منه بحكم العقل المستقل ، والالزم صدور المبادئ عن المبادئ وعلية كل شئى^{١٨} ولازمه عدم عليه شئى لشئى وهذا مما ينادى الوجدان بأتم ما فى فطرته ببطلانه ويشهد البرهان بأشد مرتبته بفساده فالمؤثر أى ذو الدخل فى الوجود لا بد أن يكون من سنخه لامن نقيضه ، أما مراد أهل الفلسفة من عدّه من أجزاء العلة فليس دخل العدم بما هو عدم فى الوجود أى تأثيره فى تحقق المعلول كما ربما يتوهم بل الإشارة الى دخل وجود المانع إخلالاً فى وجود المعلول وأن بمجرد إحراز وجود المقتضى ووجود الشرط لا يمكن الحكم بوجود المعلول ما لم يحرز عدم المانع ، ولو كان مرادهم ذلك فهو كما عرفت مصادم مع الوجدان ومخالف للبرهان (والاعتذار) عن ذلك كما فى كلام بعض المحققين و بعض الاعاظم (فدهما) بأن المراد ليس تأثير عدم المانع فى وجود المقتضى كى يشكل بأن العدم ليس بشئى حتى يؤثر فى الوجود بل المراد دخله فى قابلية المحل لتأثير المقتضى فيه ليتحقق المقتضى (مدفوع) بأن القابلية لا تخلو إما أن تكون أمراً وجودياً أو منتزعاً عن أمر وجودى و على أى تقدير يلزم تأثير العدم فى الأمر الوجودى إما بلا واسطة أو معها فعاد المحذور بعينه (وأعجب) من ذلك ما يقال من أن ذلك انما يشم بالنسبة الى العدم الصراف دون المضاف اذله حظ^{١٩} (راحة) من الوجود فيمكن بذلك دخله فى الأمر الوجودى (وذلك) لان المراد لو كان توسط العدم المضاف بين الوجود والعدم فلا ريب أن مقتضى طبع المطاردة بين الوجود والعدم عدم واسطة بينهما ولو كان أنه وجود ضعيف فحينئذ يخرج عن مفروض الكلام من كون العدم من أجزاء العلة ، وإذ قد تبين حال عدم المانع وأنه لا يعقل أن يكون دخيلاً فى وجود الشئى تبين حال عدم الضدّ وأنه بطريق أولى لا يعقل أن يكون دخيلاً فى وجود ضده فدعوى المقدمة باطلة فاقتضاء الامر بالشئى النهى عن

ضده الخاص من هذه الجهة سلب بانتفاء الموضوع .

(وما يظهر) من بعض المحققين (قده) في تقريب المقدمة من أن القابليات والاستعدادات وأعدام الملكات إنما هي انتزاعيات لامتأصلات بالذات فالمؤثر فيها لا بد أن يكون من نسخها للزوم ألسنخية بين الاثر والمؤثر فعدم المانع أو عدم الضد حيث أنه أمر انتزاعي يصح تأثيره في أمر انتزاعي آخر كالقابلية ، أما القاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيعٍ لشيعي فرع ثبوت المثبت له فلا تقتضى أزيد من لزوم ثبوت للمؤثر من نسخ ثبوت الاثر والمفروض تحققه فى المقام فلا محذور فى مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر (مدفوع) بفساد كلا الامرين أما تأثير عدم المانع أو عدم الضد فى القابلية فلما عرفت آنفأ من أن القابلية إما أمر وجودى أو منتزع عن الوجودى فيلزم تأثير العدم فى الوجود و أما كون ذلك العدم أمراً انتزاعياً فلان البحث إنما هو فى بساب العلل و المعاليل لا الانتزاعيات مسع أن الانتزاع تعمل عقلى و أمر وجودى علمته إرادة النفس و خلاقيتها و ذلك لا يرتبط بمسئلة الضد المسئول فيها عن دخالة وجود أحد الضدين فى ترك ضده أو بالعكس (كما أن جوابه) قدس سره عن توهم أن توقف عدم الضد كالصلاة على وجود الضد كالأزالة يستلزم أحد محاذير ثلاثة على سبيل منع الخلو إما تحقق المعلول بلا علة كما فى صورة عدم الأزالة و الصلاة معاً فى الأزل مثلاً إذالمعلول وهو عدم الصلاة متحقق و العلة وهى الأزالة غير متحققة ، و إما استناد الوجود الى العدم كما فى صورة عدم تحقق فعل الأزالة الذى هو علة ترك الصلاة و تحقق الصلاة التى عدها معلول و وجود الأزالة إذيلزم استناد وجود الصلاة الى عدم الأزالة من باب استناد عدم المعلول الى عدم علمته ، و إما ارتفاع النقيضين كما فى صورة فرض عدم تحقق فعل الأزالة ولا تركها (بأن) من يقول بتوقف ترك الصلاة على فعل الأزالة إنما يقول بتوقف عدمها الطارى على فعل الأزالة لاعدمها الأزلانى لان فعل الأزالة لم يكن أزلياً فلا يتصور كونه علة لترك الصلاة أزلاً فلا يلزم المعلول بلا علة ، ففى فرض اجتماع العدم الطارى للصلاة مسع فعل الأزالة يكون عدمها الطارى معلولاً لوجود الأزالة أما نقيض العدم الطارى وهو فعل الصلاة فى عكس الفرض فهو باقٍ

ببقاء علته وليس مستنداً الى عدم الازالة فلا يلزم استناد الوجود الى العدم (مدفوع) بأن نقيض العدم الطارى أى فعل الصلاة اذا كان بقاءه ببقاء علته فمع فرض انتفاء علة فعل الصلاة وكون عدم العلة غير كاف لعدم الصلاة حسب فرض عليّة فعل الازالة له ، فاحد المحذورين على سبيل منع الخلو لازم إما المعلول بلاغلة لولم يكن فعل الازالة إذا المعلول وهو عدم الصلاة متحقق وعلته وهى الازالة غير متحققة وإما ارتفاع التقيضين لو فرضنا عدم تحقق فعل الازالة ولا تتركها .

« كما أن التزامه » (قدس سره) بكون تقدم عدم الضد على وجود ضده بالطبع فيصح ما قاله المشهور من أن عدم المانع من المقدمات لا بمعنى انحصار التقدم بالطبع بمورد كون التمانع بين الضدين من المقتضى والمانع دون التضاد ضرورة شموله للمتضادين ، وتوهم اختصاص هذا التقدم بصورة التمانع من غير جهة التضاد لان أحد الضدين اذا كان مانعاً عن الآخر فحيث أن المانع يكون مُفنياً للممنوع فعدم الضد متقدم على وجود ضده الآخر أمّا في كلية موارد التضاد فليس عدم الضد مقدمة لوجود ضده ، مدفوع بأن المانع لا يوجب تحقق عدم الضد لان الوجود لا يؤثر في العدم ، وان كان هذا التقدم لا يفيد لوجوب ترك الضد إذا المتقدم بالطبع إن كان جزءاً للموجب فالوجوب النفسى للواجب بنفسه كاف في تحققة بلا حاجة الى وجوب مقدمى له و إن كان شرطاً له فنفس البعث الى الضد كاف في تحصيله ضرورة عدم تحقق الضد الابد حصول شرطه الذى هو عدم ضده ، وهذا فى العدم الازلى أمّا العدم الطارى فى الأعراض القائمة بالشخص أى الافعال الصادرة عن الفاعل غير المتعلقة بموضوعات خارجية كالصلاة والازالة فنفس إرادة الضد كافية فى عدم ارادة الضد الآخر ولو كان الفاعل فى أثناء ذلك الضد ، كإرادة الازالة المستلزمة عدم ارادة الصلاة بحيث لو كان فى أثناء الصلاة أوجبت رفع اليد عنها ، أمّا اذا كان المأمور به لا يتحقق بمحض الارادة كتيبض الجسم مع كونه مشغولاً بالسواد ضرورة عدم تحقق البياض مادام الجسم مشغولاً بالسواد فلا بد من حكك المحل وغسله فى تحقق المأمور به فعدم السواد ملازم مع الحك والغسل ، و كون مقدمة العدم الملازم لكونه مقدوراً بسبب ملازمه الوجودى مستلزمه لوجوب

ملازمه الوجودى سيأتى الجواب عنه (يتوجه عليه) أولاً أن العدم غير قابل للتقدم بما هو وصف وجودى له بل العدم عبارة عن اللاوجود ليس الا وهو مالم ينقلب الى الوجود عدم بل اذا فرضنا له الوجود ولاحظنا الوجود لضده الوجودى سواء وجد أم لا فانما نتنزع باعتبار هذه الملاحظات عناويناً للإشارة الى خلو المحل عن هذا الوجود فنقول عدم سابق لعدم مقارن وفي الضدين لثالث لهما نقول عدمهما معاً ، فليس هناك تقدم بالطبع كى يكون وجود الضد الاخر متأخراً بالطبع كيف وهو مجامع مع العدم فالعدم عدم ولو فى رتبة وجود ضده ولا معنى لتقدمه ويشهد لصحة ما ذكرناه من أنه ليس لعدم الضد تقدم طبعى على وجود الضد الاخر ما ذكره (قدّه) من أن نفس وجود الضد كاف فى تحصيل عدم ضده الاخر فلاوجه للامر بتحصيله أى عدم الضد . فان هذا كما ترى هى المعية ولو طبعاً بين وجود الضد وعدم الضد الاخر ، وثانياً أن عدم الضد ليس أمراً متحصلاً كى يحتاج الى التحصيل ويتوهم لزوم الامر به حتى يدفع هذا التوهم بأن البعث الى الضد كاف فى تحصيل عدم ضده ، وثالثاً أن معنى إفناء وجود المانع قطعه سلسلة الوجود لآثاره فى العدم بأن يترشح العدم عن الوجود .

(أما تحقيقه) المطلوب بطور آخر هو أن عدم الضد لو كان دخيلاً فليس على نحو دخل العلة اذ العلة إما فاعلية أو غائية أو مادية أو صوروية وليس منها عدم الضد فلا بد أن يكون دخله على نحو الشرطية والشرط اما متمم فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل ولايجرى شئ منهما فى عدم الضد ، أما متمم قابلية القابل فلان المحل قابل للاشتغال بكلتا الضدين على سبيل التبادل أما فى آن واحد على نحو الاجتماع ولو باجتماع ألف متمم فغير قابل للاشتغال بهما وأما متمم فاعلية الفاعل فلان الضد بنفسه مفعول ليس بفاعل فلامعنى لكون عدم ضده شرطاً لتأثيره ، ولو اريد كون عدم الضد شرطاً متمماً لسبب الضد الاخر فهو خارج عن بحث الضد الذى هو فى المقدمة دون الاسباب مضافاً الى أن الواجب نفس الضد لاسببه فالمأمور به ازالة ارادية لا ارادة الازالة ، مع أن عدم الضد ليس فى رتبة سبب الضد الاخر كى يزاحمه بل التزاحم بين السببين وان كان منشأ التضاد بين المسببين وتوهم استلزام

ذلك كون عدم الضد أولى بالمقدمة من سببه مدفوع بما عرفت من أن الضد بنفسه مفعول ليس بفاعل (فهو وان) كان متيناً لكن الاطناب بهذا المقدار في هذه المسئلة الواضحة اتلاف للوقت أو تشويقاً للذهن بعد ما عرفت حال العدم .

(أما جوابه) عن قول بعض بأن سبب الضد مانع عن سبب الضد الآخر وليس عدم السبب شرطاً لذلك الضد لان الشرط موصل للآثر مع أن العدم غير قابل للتأثير ، أولاً بنفى الباس عن تسميته شرطاً و ثانياً بأن عدم المانع لو لم يكن مقدمة لزم عدم كونه جزء العلة فيلزم تمامية العلة مع وجود المانع ايضاً و انفكاك المعلول عن العلة وثالثاً لاتسمه موصل للآثر بل المتمم فالالف مقترناً بعدم الباء علة للجيم لامطلقاً فهذا الجواب غير تام (فيندفع) بأن التسمية بالشرط ليست جزافية اذ لابد في الشرط بماله من المفهوم من أن يصدق على شئٍ والعدم حيث أنه ليس محض لا يمكن أن ينطبق عليه عنوان موصل للآثر أو عنوان متمم كذا إذ التتميم ايضاً امر وجودي ، وجوابه الثاني من غرائب الكلام حيث عرفت أن وجود المانع هو المفنى أى قاطع سلسلة الوجود بلا تأثير للوجود في العدم بأن يترشح منه العدم ، كما أن جوابه الثالث غير متضح المفاد إذ لو أريد كون حصة من الالف أى المقترنة بعدم كذا مؤثرة فالعدم لا يستلزم التخصّص ولو أريد عدم تمامية عليّة الالف للجيم الا بالافتران بعدم الباء فهو يوجب رشح الفاعلية للالف مسن ناحية عدم الباء وهذا عين تأثير العدم في الوجود الذى قدّر منه (أما قول) بعض بأن الضد يوجد بوجود علته وال ضد الآخر يبقى على عدمه بعدم علته بلا استناد عدمه الى وجود الضد الآخر لارتباط الوجود بالوجود والعدم بالعدم أمّا تأثير أحد السببين فى وجود مسببه دون الآخر فلقوته وقوة القوى كضعف الضعيف ذاتي (فجوابه) أن العدم لا يحتاج الى العلة اذ اللاتحصل والمتوغل فى الابهام ليس بشئٍ كى يستدعى العلة ويكون ذلك عدم سببه فالتعبير بعدم العلة علة للعدم بل بأن العدم يبقى فى العدم مادام عدم علته مسامحى (لاما ذكره) (قده) من استناد عدم تأثير أحد السببين الى فقدان شرطه الذى هو عدم المانع أمّا قوة السبب فلو أريد أن السبب لقوته مزاحم فهو متين لكنه لا ينفى مقدمة عدم المانع ولو أريد استناد

عدم المسبب الآخر الى ضعف سببه فقط فقيه ان السبب اذا لم يكن له مزاحم يتحقق المسبب ويكون علة تامة فعدم تحققه ليس الا لضعف السبب بالاضافة الى الاخر و الضعف الاضافى ان لم يوجب نقصاً لتحقيق المسبب و إن أوجبه فليس الا لفقدان الشرط الذى هو عدم المانع (اذ يتوجه) عليه ان عدم التحقق هنا ايضا لاجل المانع بين المقتضيين لان وجود القوى لقوته مانع عن تأثير السبب الضعيف فى المسبب فهو دافع .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) نقل جواباً عن اشكال الدور المتقدم فى كلامه (حاصله) أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر لانه طارد لوجوده لكن عدم الآخر لا يتوقف على وجود الضد بل لعله موقوف على عدم المقتضى إذ رأس سلسلة العلل والمعاليل الطولية إرادة الله الازلية وهى إنما تتعلق أولاً بوجود الضد فيوجد بوجود مقتضيه فلا تصل النسوبة الى تعلقها بال ضد الآخر فهو معدوم بعدم المقتضى (وتوهم) حصر ذلك بصورة وجود إرادة واحدة أما مع وجود إرادتين إحداهما تتعلق بوجود أحد الضدين كميل الشئى إلى جانب اليمين والآخر تتعلق بوجود الضد الآخر كميله إلى اليسار فغلبة إحدى الإرادتين على الأخرى توجب تحقق أحد الضدين دون الآخر فعدم الضد غير مستند إلى عدم المقتضى لوجوده حسب الفرض وهو الارادة بل إلى وجود الضد الآخر أى كونه مانعاً فالدور بحاله (مدفوع) بأن عدم الضد غير مستند إلى وجود المانع بل الى عدم فعلية المقتضى لفقدان شرطها أى القدرة على إعمال الارادة من جهة كونها مقهورة بالاقوى فى الفرض فلا توقف من الطرفين فلا دور (ونقل) بعض المحققين عن صاحب الحاشية (قدهما) الجزم باستناد عدم الضد الآخر الى عدم المقتضى بتقريب أن (غلبة الداعى) نحو أحد هما كالارادة المتعلقة بانقاذ الابن مثلا (المستندة) إلى قوة الغرض الكامن فيه (إنما أوجبت) تحقق ذلك الضد وقوة الغرض أمر ذاتى (ومغلوبة) الداعى نحو الضد الاخر كالارادة المتعلقة بانقاذ الأخ (المستندة) إلى ضعف الغرض الكامن فيه (إنما أوجبت) عدم تحققه وضعف الغرض فطرى له فعدمه مستند إلى عدم المقتضى ولو بنحو الكمال والفعلية ولا ينافى ذلك مع تضاد

الغالب والمغلوب اذ كل تضاييف لا يستلزم العلية بين طرفيه ، فمغلوبة إحدى الارادتين ليست معلولة لغالبية الأخرى و بالعكس بل مستندة الى أمر ذاتي هو قوة الغرض الكامن في الشيء وضعفه (واختار) هذا المحقق (قده) إستناد عدم الضد الآخر مطلقاً سواء كانت هناك إرادة واحدة أم إرادتان الى أمر طبعي هو قصور المحل أي عدم قابليته لاجتماع كلا الضدين فيه لإلى عدم المقتضى .

أقول لا ريب ولا اشكال في ان وجود الضد بما أنه حادث يكون مسبوقاً بالعدم أي الازلي فلا بد في وجوده من طارد لذلك العدم هو المقتضى فمع عدم الطرد لعدم المقتضى يبقى على عدميته من دون أن يكون لعدم المقتضى تأثير في عدم الضد ضرورة توغل العدم في الابهام فكيف يعقل أن يقع علة أو معلولاً ، ومراد من عبر باستناد عدم الضد الى عدم المقتضى هو الاشارة إلى عدم طارد لذلك العدم لا العلية والتأثير كما أن المراد باستناده إلى عدم الشرط عند وجود المقتضى هو الاشارة إلى تحقق طارد العدم وباستناده إلى وجود المانع عند وجود المقتضى و الشرط هو الاشارة الى وجود موصل الاثر أيضاً وأن عدم المعلول حينئذٍ من جهة اخلال المانع في تأثير المقتضى ، ثم إن المقتضى لوجود الشيء إنما هو الارادة المحركة للعضلات أي الشوق المؤكد الذي لو لم يمنع عن تحريك العضلة نحو الفعل مانع لحرّكها نحوه أما مجرد مناط تلك الارادة أي الميل الطبيعي أو الشوق النفساني غير البالغ حد تحريك العضلة فليس من المقتضى في شيء ، ضرورة أن المقتضى ما يترشح منه الأثر لولا وجود ممانع عنه وليس كذلك الميل الطبيعي أو الشوق النفساني إذ لو خلبا وطبعهما ولم يكن في البين مانع عن تحقق الرشح أيضاً لما أثرا في ذلك وإنما هما من مبادئ الارادة التي هي ما يترشح منه أي المقتضى ، فبعد تحقق هذه الارادة يكون شرط تأثيرها قابلية المحل مثلا لقبول الأثر و بعد تحقق الشرط يصير الرشح و التأثير فعلياً إلا أن يخلّ به مُخلٌّ يسمى بالمانع ، فعند انتفاء تلك الارادة أي عدم بلوغ الشوق إلى شيء حد تحريك العضلة نحوه لا معنى لاسناد عدم الشيء الى عدم الشرط أو وجود المانع وان كان الشرط منتفياً بحسب الواقع و المانع موجوداً بل لا بد أن يسند الى عدم المقتضى لانه أسبق العلل بل الرشح منه دون غيره، ففي المقام أي الضدين كانقاذ الابن والاخ ليس مجرد شفقة

الابن أو الاخ مقتضياً لانفاذهما حتى يقال بتحقق المقتضى بالنسبة الى كلا الضدين لوجود الشفقة بالنسبة الى كل واحد منهما بل المقتضى لذلك انما هو الارادة الناشئة عن شفقة محرركة للعضلة نحوه والمفروض انقداح تلك الارادة بالنسبة الى احد الضدين كانفاذ الابن و عدم انقداحها بالنسبة الى الاخر كانفاذ الاخ ، و لو كان منشأ عدم الانقداح غلبة أحد الداعيين أى مناط احدى الارادتين كشفقة الابن أو بزعم هذا المحقق (قده) قصور المحل و عدم قابليته لتأثير ارادتين فيه ، فعلى أى تقدير حيث أن المقتضى أى ارادة المحركة للعضلة غير موجود بالنسبة الى احد الضدين كانفاذ الاخ فعدمه لامحالة مستند الى عدم المقتضى بالمعنى الذى عرفت لا الى انتفاء الشرط لو جعلنا عهدم التغالب شرطاً ولا الى وجود المانع ان جعلنا التغالب مانعاً (فالحق) مع صاحب الحاشية (قده) حيث جزم باستناد عدم احد الضدين الى عدم المقتضى و ان كان هذا المحقق أيضاً موافقاً معه و مسح استاده صاحب الكفاية (قدهما) فى أصل الدعوى من دفع الدور ، غاية الامر أن ما هو مناط الإرادة ومن مبادئ المقتضى يسميه هذا المحقق (قده) بالمقتضى ويسند عدم الضد الى عدم الشرط أى قابلية المحل فتدبر جيداً .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) نقل جواباً آخر عن الدور (حاصله) أن وجود الضد غير صالح لان يتوقف عليه عدم ضده حتى يلزم محذور عليّة الشئى لنفسه ضرورة أن استناد عدم الضد عند وجود مقتضيه الى وجود المانع أى الضد الاخر لا يستلزم استناده الى وجود المانع عند عدم مقتضيه كما هو المفروض فى المقام ، و بعبارة اخرى صدق الشرطية أى قولنا : لو كان المقتضى للضد موجوداً لكان عدمه مستنداً الى وجود الضد الاخر : لا يستلزم صدق طرفيها على ما اتفقت عليه كلمة اهل الميزان ، فلا يلزم من صدق هذه الشرطية صدق تاليها مطلقاً أى استناد عدم الضد الى وجود الضد الاخر ولو عند عدم المقتضى له (فرده) فى الكفاية بما حاصله ان ذلك خروج عن التمانع بين الضدين (ورده) فى هامش الكفاية بما حاصله منع أصل الشرطية وانها غير صحيحة رأساً اذ مانعية وجود الضد الاخر عن تأثير مقتضى ضده فى وجوده امر عرضى حسب هذه الشرطية موقوف على تحقق

ذلك المقتضى فوجود المقتضى انما يوجب مانعية وجود الضد الآخر عن اقتضائه، مع أنه من البديهي أن الشيء لا يقتضى تحقق ما يمنع عن اقتضائه وذلك يكشف عن أن الشرطية غير صحيحة بمعنى أن مانعية وجود الضد الآخر غير موقوفة على وجود المقتضى لصدده ولا معلقة عليه بل هي امر ذاتي بمعنى أنه لا بد أن تكون هناك خصوصية كما منة في ذات المانع أى وجود الضد الآخر تستند اليها المانعية فغائلة الدور بحالها (لكن تصدى) بعض محققى تلامذته (قدهما) لتصحيح الشرطية بما حاصله أن مناط مانعية شئ عن شئ في كلية الموارد انما هو التزاحم من حيث التأثير أى تنافى اقتضاء كل مع اقتضاء الآخر بالطبع لمنشأ ذاتي كامن في كل منهما يكون في أحدهما أقوى من الآخر فاقتنضائه لامحالة أشد و وصوله الى حد الفعلية أسرع ، وهذه الفعلية المستندة الى قوة ذاتية للمقتضى تكون بحسب الطبع مانعة عن اقتضاء الآخر وجد مقتضيه أم لا فوجود هذه المانعية ليست في طول وجود ذلك المقتضى لاستنادها الى أمر ذاتي (نعم) لما كانت المانعية متضايقة قائمة بطرفين فمالم يوجد ذلك المقتضى لاتصير فعلية لا أن عروض المانعية يكون بسبب وجود المقتضى كى تكون بينهما طولية فيقال إنَّ الشيء لا يعقل أن يقتضى تحقق ما يمنع عن اقتضائه وبذلك يمنع عن صحة الشرطية .

نعم استناد عدم الشئ الى وجود المانع بالاستقلال عند وجود المقتضى انما هو أمر عرضى من جهة انحصار علة عدم الشئ في وجود المانع بعد انتفاء أسبق العلة وهو عدم المقتضى بسبب وجوده ، أمّا في خصوص تزاخم الضدين وإستناد عدم أحدهما الى وجود الآخر المفروض في الخارج (فحيث) ان المفروض صلاحية وجود الضد طبعاً للمنع عن وجود ضده واستناد المانعية الى خصوصية كامة في ذاته لا الى وجود المقتضى وانما هو مساوق مع انتفاء أسبق علة عدم الضد أى عدم المقتضى الذى هو تأثير المانع فى المقتضى (فوجود) المقتضى ليس بنفسه شرطاً لفعلية تأثير وجود الضد الاخر فى المانعية عن ذلك بل هو ملازم مع الشرط أى انتفاء عدم المقتضى ، فالشرطية بالنسبة الى الضدين صحيحة (وتوهم) أن المقام:

لو كان المقضى موجوداً لكان عدم الضد مستنداً الى وجود ضده: إما يكون من عقد شرطية لزومية بين محالين بالذات إن قلنا باستحالة وجود المقضى للضد الآخر لعدم تمشى الارادة الأزلية أولقصور المحل إذ وجود المقضى حينئذٍ محال ذاتا واستناد عدم الضد الى وجود ضده أيضاً محال ذاتاً كما عرفت ، وإما يكون من عقدها بين ممكن بالذات و محال بالذات لو قلنا بإمكان وجود المقضى ذاتاً ، وكل من نحوى العقد مستحيل إذ اللزومية لا بد فيها من وجود علاقة بين المقدم و التالي بأن يكون أحد هما علّة للآخر أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة و ما يستحيل وجود علّة له كالمحال ألذاتي لا يعقل أن يكون كذلك فعقد اللزومية انما يصح بين محالين بالغير أو محال بالغير إذ تترتب عليها فائدة الشرطية ، فلا يصح عقد الشرطية في المقام (فمدفوع) بأن ذلك يتم لو كانت الملازمة بين المقدم والتالي من حيث الاستحالة و ليست كذلك في المقام بل هي من حيث نفس المقدم والتالي لو خليا و طبعها و أنهما لو كانا متلازمين أى لو فرض امكان وجود المقضى للضد الاجر لتحقق استناد عدم الضد الى وجود المانع أى ضده ، فالشرطية صحيحة كلية غير منطبقة على المقام لما عرفت من استناد عدم الضد لدى وجود المقضى الى قصور المحل لا الى وجود الضد الآخر .

و أنت خبير بفساد هذا التصحيح إذ الفرض لا يغير الواقع عما هو ^{عليه} فرض إمكان طرفى الشرطية أو أحد هما لا يغير واقعها عن كونها بين محالين بالذات أو محال و ممكن كذلك حتى يتخلص به عن محذور عدم صحتها ، و محل كلام صاحب الكفاية (قده) واقع الشرطية فهي كما ذكره غير صحيحة ، و الا فلو جاز التفصى عن ذلك بالفرض لا مكن تصحيحها حتى على مختار هذا المحقق (قده) من استناد عدم الضد الى قصور المحل بأن يقال ان الملازمة ليست من حيث استحالة اجتماع الضدين فى محسّل واحد بل مع قطع النظر عن ذلك بفرض امكان الاجتماع (و بالجملة) بالفرض لو كان مصححاً لا بد أن يكون كذلك على مقاله و الا لا بد أن يكون كذلك على مقال صاحب الكفاية (قده) و فى كلام هذا المحقق مواقع اخرى للنظر لا بأس بالاشارة الى بعضها (فمنها) فرضه صلاحية وجود الضد

للمنع عن وجود ضده (اذ) ما ينكره الخصم هو هذا (و منها) امكان عقد الشرطية بين محال بالذات و محال بالغير (إذ) لافرق بينه و بين محال بالذات و ممكن من جهة عدم ترتب فائدة الشرطية عليها و هى علة أحدهما للاخر أو كونها معلولين لعللة ^{فلا} ثالثة (وجه) عدم الفرق أن أحد طرفى الشرطية فيهما يستحيل وجود علة له عليه ولا معلولية فيه (و منها) تعليل عدم انطباق الشرطية على المقام بوجود المقتضى للضد الآخر واستناد عدمه إلى قصور المحل (إذ) قد عرفت سابقاً أن عدم قابلية المحل لاجتماع الضدين فيه فى رتبة مبادئ الارادة المحركة للعضلة نحو الایجاد فالمقتضى الآخر و هو تلك الارادة غير موجود .

ثم ان بعض الاساطين (ره) أجاب عن مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر بما (حاصله) بعد بيان الطولية بين أجزاء العلة أن تحقق المقتضى بالنسبة الى كلا الضدين من الفاعل بالقصد ممتنع فعدم الضد المعدوم مستند الى عدم مقتضيه لالى وجود المانع أى الضد الاخر ، وإذا لم يتوقف عدم ذلك الضد على ضده ^{ووجد} فلا يتوقف وجود هذا على عدم ذلك قضاءً للتمانع (وفيه) اشكالات خمسة (الاول) أن برهانه على نفي التوقف لو تم بمقدماته فانما ينفي توقف عدم أحد الضدين على وجود الاخر أى دخل هذا فى ذلك أما توقف وجود هذا الضد على عدم ذلك بمعنى دخل ذلك العدم فى هذا الوجود فلا ينفى ، إذ قصارى ما يستفاد من البرهان إستناد عدم الضد إلى عدم مقتضيه لامتناع اجتماع المقتضين للضدين فى وعاء واحد فمن الممكن ثبوتاً دخل عدم ذلك الضد فى وجود ضده بأن يتوقف تحقق هذا فى مرحلة الخارج على عدم ذلك مسبباً عن أى سبب كان ، من عدم المقتضى كما فى الاعدام الازلية أو قاطع الوجود كما فى الاعدام الطارئة فى فرض رفع الضد الموجود ، إذ القائل بالتوقف لا يفرق بينهما ومحل النزاع عنده لا يختص بعدم الضد الموجود الا أن يريده هذا المستدل الذى يدعى نفي التوقف فيكون عين تفصيل المحقق الخونسارى (قده) وسيأتى الاشكال فيه من نفس هذا المستدل فدليله لو تم فهو أخص من مدعاه (الثانى) أن برهانه على نفي التوقف لما كان إمتناع اجتماع المقتضيين فى الوجود لامتناع اجتماع المقتضيين بالفتح فى الوجود

فهذا الامتناع سرياني غيرى لا طبعى ذاتى حيث جاء من قبل امتناع اجتماع المقتضيين بالفتح ولو لاه لم يكن ، فتمام الجهة انما هو فى نفس المقتضيين كالضدين لاجل تمانعهما لا فى شيع ما آخر وإن شئت قلت التمانع انما هو بين وجودى الضدين لانه أثر وجودى فلا بد أن يستند الى الوجود لا لعدم ، فاذا امتنع اجتماعهما فى محل واحد ولم يكن بد من فراغ المحل عن أحد هما لعدم قابليته لهما معاً ففراغ المحل عن أحد هما الذى هو معنى عدمه موقوف لامحالة على شغله بوجود الآخر كما أن شغله بوجود الآخر موقوف على فراغه عن بديله فالتوقف من الطرفين بحاله عليهما ولا بد فى نفيه من سلوك طريق آخر غير هذا البرهان ، هذا إن اراد بالمقتضى ما منه الرشح كما هو الظاهر من إطلاقه لدى القوم (أما إن أراد) به العلة التامة كما يرشد اليه تقييده فى كلام المقرر بكونه بوصف الاقتضاء، إذ الاقتضاء هو الرشح والتأثير ولا يتصف به المقتضى، الا عند تمامية سائر أجزاء العلة فحين تحقق وصف الاقتضاء هو حين تحقق العلة بتمام أجزائها (فحيث) أن عدم المقتضى بهذا المعنى يكون فى صورة وجود المقتضى بمعنى ما منه الرشح مجرداً عن وصف الاقتضاء و الرشح اذ عدم الوصف انما هو فى طول وجود الموصوف والمركب يتنفى بانتفاء أحد أجزائه (قعدم) وجود ذلك الضد حينئذ مستند الى وجود المانع حيث تنفى العلة التامة بانتفاء جزء منها وهو عدم المانع حسب تعبيرهم فالتمانع بين وجودى الضدين والتوقف من الطرفين بحاله لا بد فى نفيه من سلوك طريق غير ما ذكره .

(الثالث) أن عدم أحد الضدين اذا كان مستنداً الى عدم المقتضى من جهة امتناع اجتماع المقتضيين للضد فلا يدخل للطولية بين أجزاء العلة فى نفي التوقف ، إذ على فرض امتناع اجتماع المقتضيين المستتبع لامتناع اجتماع الضدين فى وعاء واحد يكون عدم أحدهما مستنداً إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع أى الضد الآخر وإن لم تكن طولية بين أجزاء العلة بل كانت دفعية التحقق، وعلى فرض إمكان اجتماعهما ولو محالاً المستتبع لإمكان اجتماع الضدين فى وعاء واحد يكون عدم أحدهما لو فرض مستنداً لامحالة إلى وجود المانع دون عدم المقتضى لفرض

وجوده وان كانت بين أجزاء العلة طولية ، فلاحاجة فى نفي التوقف الى هذه المقدمة أى الطولية بين أجزاء العلة (الرابع) أن اجزاء العلة على حسب تعبير القوم ثلاثة عدم المانع وجود الشرط وجود المقتضى ، أما الاول فلا دخل له فى وجود المعلول أصلاً لاستحالة تأثير العدم فى الوجود ولو المضاف إلى مهية متخيلة متصورة فى الذهن كعدم الرطوبة مثلا ، ضرورة المضاف حينئذ كنفس المضاف إليه وجود ذهنى لاربط له بعالم الخارج ووعاء التأثير والتأثر ، فعنوان العدم مطلقاً بنفسه وجود ذهنى فكيف يعقل أن يكون لمعنونه الذى هو متوغل فى الابهام غايته دخل فى الوجود فلامعنى لعدم المانع من اجزاء العلة ، ولذالم يعده منها أحد من الفلاسفة (بل حيث) أن القواعد الميزانية لا بد أن تكون كلية ومجرد إحراز وجود المقتضى ووجود الشرط لا يكفى فى إحراز وجود المقتضى ضرورة امكان إخلال المانع بتحقيقه (ذكروا) أنه لا بد فى الحكم بوجود المعلول فى عالم الاحراز من إحراز عدم المانع أيضاً إشارة إلى إخلال وجود المعلول كما اعترف بمخلة وجوده هذا القائل ، فكلام الفلاسفة انما هو فى عالم الاثبات لا الثبوت بأن يكون عدمه دخيلاً فى وجود المعلول ، وكيف كان فتثليث اجزاء العلة بلحاظ عدم المانع غير معقول بل هى أبدأ اثنان وجود المقتضى ووجود الشرط ولا ترتب ولا طولية بينهما بحسب الطبع والوجود كما فى المماسّة بالنسبة الى الصوّرة النوعية للنفارى عالم الخارج حيث لا تتحقق المماسّة ولا توجد الا بعد تحقق النار بصورتها النوعية فى الخارج قضاء أ لقيام المماسّة بطرفين ، أو بحسب الزمان ومثاله واضح ، وذلك لأن الرشح وتأثير المقتضى فى المقتضى إنما هو لمدى تحقق الشرط فالرشح وصدور المعلول عن العلة دفعى لا تدريجى إذ لم يقم برهان إلا على دخل وجود الشرط فى فعلية تأثير المقتضى أما الترتب بينهما فى عالم التأثير فلا برهان يقتضيه .

هذا إن أراد بالطولية بين أجزاء الطولية فى عالم العلية فى عالم العلية وإن أراد بها الطولية بحسب الطبع والوجود كما بين الاثني والواحد وبحسب الزمان فهى بالنسبة إلى جميع الموارد من الفاعلين بالقصد والقواعل بالقشر وبالطبع ممالا كلية له كما لا يخفى ، مضافاً الى أنه حينئذ لا يناسب المقام إذ هو من التكوينية

التي ليس البحث عنها من شأن الاصولي (وبالجملة) فما يناسب المقام من أقسام الطولية أى فى عالم العلية غير متحققة بين أجزاء العلة و ما يتحقق منها بينها أحياناً فى بعض الموارد لا يناسب المقام، فالحق وفاقاً لبعض الاعاظم (ره) أن ترتب المعلول على اجزاء علته انما هو بقاء واحدة لا بفئات متعددة (الخامس) أن قياس النقيضين بالضدين فى لزوم توقف وجود أحدهما على عدم الآخر على تقدير ثبوت هذا التوقف فى الضدين باطل ضرورة أن تقابل النقيضين إنما هو تقابل السلب والايجاب ومصبّب لحاظهما انما هو شئى واحد قطعاً وضع كل منها عين رفع الآخر وبالعكس، لأنه ملازم معه حتى يتطرق اليهما توهم التوقف المزبور، وهذا بخلاف الضدين فالتقابل فيهما بين الوجودين ومصبّب لحاظه انما هو شيئان قطعاً وجود كل ليس عين عدم عدم الآخر بل ملازم معه فلتوهم التوقف فيهما مجال كما لا يخفى .

ثم ان المحقق الخونسارى أجاب عن اشكال الدور بما تقدم نقله عن صاحب الكفاية (قدما) من أن وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر لاستحالة اجتماعهما فى الوجود حسب الفرض لكن عدم الآخر لا يتوقف على وجود ضده لامكان استناده الى عدم مقتضيه لالى وجود مانعه أى الضد الآخر (فردّه) هذا القائل بأن استناد عدم أحد الضدين الى عدم مقتضيه متين لكن سرّه ما قدمناه من إنكار أصل التوقف لاما هو ظاهر كلامه من إنكار الدور و قبول أصل التوقف ، إذ توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر انما هو لاجل مانعية وجوده عن هذا الوجود فاذا امتنع مانعيته عن ذلك لعدم المقتضى له كما اعترف به هذا المحقق (قده) فلا مقدمة لعدم الضد بالنسبة الى وجود ضده ايضاً فلاتوقف رأساً (لكن مما ذكرنا) فى الاشكال الاول على كلامه السابق فى نفي أصل التوقف ظهر فساد ايراده هذا على كلام المحقق الخونسارى (قده) حيث عرفت أن عدم الضد أعم من عدمه الطارى برفع وجوده ومن عدمه الازلى بعدم تحقق المقتضى لوجوده ، ومعلوم أن مقدمة الثانى لوجود ضده غير مستندة الى مانعية وجوده ضرورة امتناع مانعية ما لا مقتضى له كما اعترف به هذا القائل بل مستندة الى عدم قابلية المحل لأزيد من وجود واحد وهو متحقق دائماً فالمقدمة ثابتة قطعاً (نعم) لو أجاب عن التوقف بما

قدمناه من استحالة دخول العدم ولو المضاف منه في الوجود فيمتنع مقدمة عدم الضد لوجود ضده لكان متيناً في الغاية (لكنه) حينئذٍ التزام بخروج عدم المانع عن أجزاء العلة التامة وإنحصارها بالمقتضى والشرط كما حققناه وهذا خلاف تصريحه بأن عدم المانع من اجزاء العلة (هف) .

ثم انه (ره) أجاب عن المقدمة على فرض إمكان اجتماع المقتضيين بأنها إما متكافئان وحينئذٍ يبقى كلا المقتضيين بالفتح على العدم ، فلو استند عدم أحد الضدين إلى وجود المانع أى الضد الآخر لزم تحققه لفقدان ذلك المانع حسب فرض عدم تحقق الضد الآخر مع أن المفروض عدم تحققه ، كما أنه لو توقف وجود الضد الآخر على عدم ضده لزم تحققه لتحقيق الموقوف عليه حسب فرض عدم تحقق ذلك الضد مع أن المفروض عدم تحققه فذلك يكشف عن إنتفاء التوقف مطلقاً كما ذكرناه ، وإما أحدهما أقوى وحينئذٍ يتحقق مقتضى الأقوى لكن عدم تحقق مقتضى الأضعف غير مستند إلى وجود المانع أى الضد المسبب عن أقوى المقتضيين بل إلى غلبة المقتضى الأقوى فكانه أثر في أمرين تحقق مقتضاه و عدم مقتضى الأضعف ، فما نعية وجود الضد لعدم ضده غير متحققة على أى تقدير وقد عرفت أن لازمه إنتفاء التوقف من الطرف الآخر فالتوقف مطلقاً بالنسبة إلى كلا الطرفين منتف و هو المطلوب ، من غير فرق فسي ذلك بين الفاعل بالاختيار وغيره (فيه) أن الكلام في اجتماع المقتضيين للضدين و عدمه تارة بالنسبة إلى الفاعلين بالقصد و اخرى بالنسبة إلى الفواعل بالطبع (أما الاول) فالمقتضى فيه هو إرادة الفاعل المختار و معلوم أن اجتماع إرادتين من شخصين بالنسبة إلى الضدين بمكان من الامكان بل هو واقع كثيراً ما في الخارج ، كما أن اجتماعهما من شخص واحد بالنسبة إلى ضدين بمكان من الامكان من جهة سعة النفس فترى اجتماع الحب و البغض اللذين هما الإرادة و الكراهة بالنسبة إلى ضدين كالبخول الجنة و النار في شخص واحد ، فاجتماع المقتضيين في الفاعلين بالقصد ممكن غير مستحيل (واما الثاني) فالمقتضى فيه هو ما يترشح منه المقتضى إذ المقتضى هو الحامل بالمقتضى كالنار بالنسبة إلى الاحراق لا ما يترشح منه ذلك فعلا كالنار بعد

تحقق المماساة و انتفاء الرطوبة في المحل إذ هو علة تامة لا المقتضى ، و معلوم أن اجتماع المقتضيين بمعناهما المصطلح المذكور بالنسبة إلى ضددين في الفواعل الطبيعية ممكن لا محذور فيه بل كثير أماً واقع في الخارج فمحذور استحالة المقتضيين للضدين مندفع من رأسه ، إلا أن يريد من المقتضى العلة التامة فالاستحالة حينئذ في محلها لكن ذلك مجرد اقتراح الاصطلاح على خلاف أهل الميزان .

(أما ما ادعاه) من استناد عدم مقتضى أضعف المقتضيين إلى غلبة أقواهما (ففي غير محله) إذ المقتضى لذلك المعدوم حسب الفرض ضعيف فهو غير تام في الاقتضاء حتى تصل النوبة إلى إسناد عدم المقتضى إلى عدم الشرط أو وجود المانع كغلبة الأقوى ، بل لا بد أن يُسند إما إلى عدم تمامية الاقتضاء الذي منشأه غلبة القوى فالأقوى إنما يؤثر في قصور المقتضى الآخر لافي عدم مقتضاه وإما إلى عدم قابلية المحل لاجتماع الضدين فيه الراجع إلى إمتناع إجتماع النقيضين أي وجود أحد الضدين في المحل حال عدمه فيه ، فعدم الضد مستند على الأول إلى قصور المقتضى وعلى الثاني إلى إنتفاء الشرط أي قابلية المحل فاستناده إلى غلبة أقوى المقتضيين كما زعمه غير صحيح على أي تقدير .

فلقد أجاد بعض الاعاظم (ره) فيما أفاد حيث طابق ما حققناه سابقاً ، لكن ما ذكره من دخل عدم المانع في إعطاء القابلية مدفوع بما ذكرناه سابقاً عند التعرض للكلام بعض المحققين (قده) من أن القابلية لا تخلو إما امر عدمي أو وجودي فعلى الأول ليس بشيء حتى يكون لعدم المانع دخل فيه وعلى الثاني لا يعقل دخل العدم فيه ضرورة إمتناع تأثير العدم في الوجود وقد بسطنا الكلام فيه هناك فراجع .

نعم هناك طريق آخر لنفي التوقف مطلقاً تعرض له بعض الاساطين تبعاً لصاحب الكفاية (قد هما) هو اتحاد رتبة وجود أحد الضدين مع عدم الضد الآخر (بيانه) بتحرير منا أن وجود كل شيء طارد لعدمه حيث كان عدمه الازلي مستمراً إلى حين وجوده فانقطع بقاءً من حين تحقق الوجود وتبدل العدم إلى الوجود . فهذا العدم البديل المعبر عنه بالمجامع أيضاً مع هذا الوجود المطارد واقعان في آن واحد بحسب الواقع ونفس الامر ولو في اللواعاء أي مساوواء الزمان و

الزمانيات المعبر عنه في لسان أهل الميزان بالوعاء الدّهري ، فهما متحدان بحسب ذلك الوعاء ونعبر عنه بالرتبة بلا ترتب بينهما بالعلية كما هو واضح ضرورة عدم ترشح الوجود من ذلك العدم ولا العكس ولا بالطبع أى بالفاء ضرورة أنه يكون بين الوجودين كالثنين بالنسبة إلى الواحد فلا يعقل أن يكون بين الوجود والعدم ولا بالزمان ضرورة كونهما كذلك واسو في غير الزمان كما عرفت ، ومعلوم أن سلب شئ عن شئ أعم من السلب بسلب الموضوع فسلب التقدم بالعلية عن العدم البديل إنما هو لعدم مناط هذا التقدم فيه من جهة المطاردة بينه وبين الوجود كما أن سلب التقدم بالطبع عنه إنما هو بلمحاذ عدم مناطه فيه لذلك ، فتحصل أن وجود كل شئ في رتبة عدمه البديل أما عدمه السابق من الأزل واللاحق إلى الأبد فيبينهما مع الوجود ترتب زماناً ولا مطاردة بينهما أصلاً كما هو واضح ، ثم إن وجود كل واحد من الضدين في رتبة عدم الضد الآخر فوجود السواد في رتبة عدم البياض والعكس وذلك لاستحالة اجتماع وجوديهما من جهة استلزامه اجتماع النقيضين وإذا المحل لا يسع لهما معاً بل لأحد هما فقط فكون وجود أحد الضدين في المحل لا بد له من عدم وجود الآخر فيه فكون كلا الوجودين فيه لامحالة لا بد له من عدم كليهما فيه وحينئذ يلزم اجتماع كل وجود مع عدمه في ذلك المحل وهذا ما قلناه من أن اجتماع الضدين في مورد يستلزم اجتماع النقيضين فيه ، فإذا امتنع اجتماعهما لأجل قصور المحل فوجود كل مع عدم الآخر لامحالة واقعان في آن واحد بالمعنى المتقدم الذي عبرنا عنه بالرتبة وإذا كان وجود هذا الضد وعدم الآخر متحدان في الرتبة فبديل هذا الوجود أى عدمه المتحد معه في الرتبة متحد مع بديل عدم الآخر أى وجوده في الرتبة (فتحصل) أنه لا ترتب بين وجود أحد الضدين مع عدم الآخر ولا مقدمة لأحد هما على الآخر فلا توقف في البين من شئ من الطرفين أصلاً .

ومن تحرير هذا المرام (ظهر) أنه لا يرد على هذا الدليل إيراد بعض المحققين (قده) بأن ما يكون في رتبة الشئ لا يلزم أن يكون في رتبة عدله فعدم العلة مثلاً في رتبة وجودها لكن لا يكون في رتبة وجود المعلول بل متقدم عليه ، كما أن عدم

المعلول فى رتبة وجوده لكن ليس فى رتبة وجود العلة فعدم الضد ليس فى رتبة وجود ضده (وذلك) لان المراد بالعدم هو البديل المتحد رتبة مع وجود الضد الآخر لا الأزلى السابق ولا الأبدى اللاحق فينتفى التوقف من الطرفين بثبوت الاتحاد فى الرتبة (نعم) لو أراد القائل بالتوقف العدم السابق أو اللاحق أيضاً فجوابه ماقد مناه من أن العدم لتوغله فى الابهام لا يعقل أن يكون مؤثراً ولا متأثراً (فتبين) مما ذكرنا إلى هنا فساد الاستدلال بالمقدمية لاقتضاء الامر بالشئى النهى عن ضده الخاص وعدم ثبوت مبعوضيه الضد بذلك .

(و ربما يستدل) للاقتضاء بالتلازم الثبوتى بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر كاستقبال القبلة و استدبار الجدى بالنسبة الى أواسط العراق من جهة عدم تعقل محكومية أحد المتلازمين بحكم مخالف للآخر فلا يعقل إيجاب استقبال القبلة و تحريم استدبار الجدى فى المثال فلا بد أن يكون محكوماً بحكم موافق للآخر كالوجوب فى المثال ، فاذا كان عدم الضد الآخر كاستدبار الجدى محبوباً عند محبوبة وجود ضده فوجود ذلك الضد كاستقبال الجدى لامحالة مبعوض ، ففعل الإزالة و ترك الصلاة مثلا حيث أنهما فى رتبة واحدة فلا بد أن يتحدا فى الحكم فاذا وجب فعل الإزالة فلا بد أن يجب ترك الصلاة و وجوب ترك الصلاة مساوق مع حرمة فعلها فوجوب الإزالة يقتضى حرمة الصلاة و هو المطلوب أى اقتضاء الامر بالشئى كالأزالة النهى عن ضده الخاص كالصلاة (لكن) يدفعه مانبه عليه صاحب الكفاية (قده) من أن غاية ما يقتضيه إستحالة محكومية أحد المتلازمين بحكم مخالف للآخر إنما هو عدم محكوميته بنقيض ذلك الحكم أما كونه محكوماً بعين ذلك كما عليه مبنى الاستدلال فلا ، و تسوهم إستلزام ذلك خلو الواقعة عن الحكم مدفوع بأن غاية ما يلزم من ذلك خلوها عن حكم فعلى لا الواقعى المحفوظ فى اللوح .

(نعم تصدى) بعض الاساطين (ره) لتقريب عدم إستلزام ذلك إتحادهما فى الحكم (بما حاصله) أمر ان (أحدهما) أن الجامع لاتأصل له فى الخارج بل عنوان إنتراعى مشير إلى ما فى الخارج و على تقدير تأصله فهو عين الأفراد و به فرق بين

مالهما ثالث وما لاثالث لهما من الأضد ادبغى التلازم بين وجود أحدهما مع عدم الآخر في الاول المستتبع نفى إتحادهما في الحكم والالتزام به في الثاني المستتبع إتحادهما في الحكم (ثانيهما) إن إمتناع ارتفاع النقيضين كإمتناع إجتماعهما دخيل في ملاك الملازمة و به حكم باشتراك ما لاثالث لهما من الاضداد وكذا المتقابلين تقابل العدم والملكة مع النقيضين في الملازمة بخلاف الضدين لهما ثالث (لكن) في كلا الأمرين نظر (أمّا الأول) فلان الجامع إنما هو الوجود السعى وهو موجود في الخارج أمّا العنوان الانتزاعى الذهنى فهو مشير إلى ذلك الموجود الخارجى ومنتزع عنه لكن مجرد عينية ذلك الجامع مع الافراد خارجاً لا يستلزم تعلق النهى شرعاً بكل واحد من الاضداد فيما لهما ثالث ، كما أن مجرد وجود ملاك المضادة في كل واحد منها لا يوجب عدم الملازمة بين ترك الضد ووجود الضد الآخر مستنداً إلى إمكان تركهما بوجود الثالث ضرورة أن وجود الضد ملازم مسع جميع ترك أصداده كما أن ترك كل ضد ملازم مع وجود هذا الضد ، فالتلازم بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر موجود ومجرد إمكان ترك كليهما إتفاقاً لا يستلزم عدم التلازم بين وجود هذا الضد مع ترك كل واحد من الأضداد و لحاظ هذا التلازم إنما هو لاجل إنبعاث النهى عن الضد من الأمر بضده فترك جميع الأضداد فيما لهما ثالث بمنزلة ترك الضد الآخر فيما لاثالث لهما من جهة الملازمة (وأمّا الثاني) فلان إمتناع الارتفاع لا دخل له في ملاك الملازمة بل ملاكها المنحصر هو إمتناع الاجتماع الذى جعله دخيلاً فيه و معلوم أن هذا الملاك كما أنه موجود فى النقيضين والعدم والملكة والضدين لاثالث لهما كذلك موجود بعينه فى الضدين لهما ثالث بالنسبة الى كل واحد من الاضداد ، فالقائل بالملازمة فيما لا بد أن يلتزم بها فيهما أيضاً بلا فرق بين الجميع أصلاً .

ثم إن صاحب الكفاية نقل عن المحقق الخونسارى (قدهما) التفصيل بين عدم الضد الموجود فهو مقدمة لوجود الضد الآخر وبين عدم الضد المعدوم فليس مقدمة له ، و ردّه بأن التضاد لا ينحصر بما بين حصة موجودة مسن أحد الضدين كالسواد ويبسن الضد المعدوم كالبياض كى تنحصر المقدمة على القول بها فى

عدم الضد الموجود بل التضاد إنما هو بين طبيعى الضدين بمعنى إستحالة جمعهما فى الوجود فى آن فاردٍ وهذا ملاك المقدمة و هو موجود فى عدم الضد المعدوم فلاوجه للتفصيل ، وبعض الاساطين (ره) نقل التفصيل عنه مدعياً أن المحقق نسبه إلى المحقق الدوانى (قدهما) منكرأ تحقّق النسبة بدعوى أن كلام المحقق الدوانى فى مانعية المانع وبيان أنها تتوقف على وجود المقتضى مع شرائطه لافىما اختاره المحقق الخونسارى (قده) ونقله عن تقريرات الشيخ الاعظم (قده) أيضاً (وجعله) عبارة عن التفصيل بين الرفع والدفع ، بمعنى أن رفع عدم الضد الموجود يتوقف عليه وجود الضد الآخر إذالمحل إذا كان مشغولاً بوجود أحد الضدين كالسواد و المفروض أنه لايسع وجود كلا الضدين فورود الضد الآخر فيه كالبياض موقوف على رفع الضد الموجود ، بخلاف دفع عدم الضد المعدوم فلايتوقف عليه وجود الضد الآخر إذالمحل إذالم يكن مشغولاً بوجود شئ من الضدين وهو يسع وجود واحد منهما فقدمه مستند إلى عدم مقتضيه لآلى وجود ضده فى المحل لفرض عدمه (ورده) بان مبنى الفرق إستغناء الموجود الامكانى عن المؤثر بقاء أو هو فاسد ضرورة احتياجه بقاءً وحدوثاً إلى المؤثر بقاءً وجود الضد فى المحل فى الآن الثانى الذى هو حصة أخرى من الوجود يحتاج إلى إنعدام ضده فيه دفعاً بالمنع عن تأثير مقتضيه فى وجوده كاحتياج حدوث الضد المعدوم فى المحل إلى إنعدام ضده فيه دفعاً بالمنع عن تأثير مقتضيه فى وجوده فالرفع راجع إلى الدفع ، ثم إستغرب ذهاب المحقق الخونسارى وميل الشيخ الاعظم (قدهما) إلى ذلك مع إعترافهما باستحالة إستغناء الموجود الامكانى عن المؤثر بقاءً ، ثم استشكل فى مقالهما بأن الاستغناء عن المؤثر بقاءً لو سلمناه فهو فى غير الافعال الاختيارية .

أقول هذا التفصيل قد ذكره المحقق الخونسارى (قده) فى رسالته المعدّة للايراد على إشكالات الفاضل السيزوارى (قده) فيما أوجب به عن شبهة الكعبى إذالمجيب جعل الأضداد مانعة عن حصول الحرام ، فجعل الفاضل من جملة إشكالاته فى ذلك الجواب أن مانعية الأضداد عن حصول الحرام تستلزم التمانع بين الضدين من الطرفين لاستواء نسبة المانعية بالقياس إلى الطرفين وذلك

التمانع يستلزم الدور أى توقف كل من الضدين على عدم الآخر فوجود الصلاة مثلا يكون علّة لعدم الزنا وبالعكس، فأورد المحقق الخونساري على ذلك: بأن عدم الشئى يكون بعدم بعض أجزاء علته ضرورة أن المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه وذلك البعض المعدم لا ينحصر فى عدم المانع بل يمكن أن يكون هو المقتضى، أما التوقف الشائى ولزوم الدور المحال على فرض وجود المقتضى لذلك الضد أيضاً فتمنع إمتناعه و إن قال بأن جميع أجزاء العلة موجودة ماعداً عدم المانع وحاصله اجتماع المقتضيين للضدين قلنا بجواز استحالة هذا الفرض : و أنت خبير بأن ما ذكره المحقق الخونساري (قده) من إستناد عدم أحد الضدين إلى عدم المقتضى هو الاصل فى الجواب عن اشكال الدور و التوقف من الطرفين و قد أخذته منه جل من تأخر عنه و تقدم الجزم به من صاحب الحاشية (قده) و أشرنا إلى أنه الحق و ممن أخذته هذا المستشكل على مقال المحقق (قده) كما أخذ منه جواز إستحالة فرض إجتماع المقتضيين وجعله من أجوبة التوقف فى كلام السابق ، ثم قال المحقق (قده) فى مقام دفع الدور : ما لفظه و هي هنا كلام آخر وهو أنه يجوز أن يقال إن المانع اذا كان موجوداً فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشئى و أما اذا كان معدوماً فلا ، نظير ما قال المحقق الدوانى إن عند امكان إتصاف شئى بالمانعية يكون عدم المانع موقوفاً عليه و أما اذا لم يمكن إتصاف شئى بالمانعية فلا يكون حينئذٍ عدم المانع موقوفاً عليه : إنتهى و هذا الكلام منه (قده) كما ترى لم ينسبه إلى المحقق الدوانى بل أراد بيان أن التفصيل ليس ببدع كيف و قد فصل المحقق الدوانى أيضاً كما أنّما ذكره (قده) إنما هو فرض بعنوان الامكان العقلى لانه قال بلا فصل : نعم لو قيل إن عدم المانع مطلقاً ليس موقوفاً عليه بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب إليه بعض لم يكن بعيداً لكن هذا بحث لا إختصاص له بالمجيب و بمقامنا هذا ، ولا يخفى أنه على هذا القول الجواب عن الشبهة فى غاية الظهور : إنتهى فسيحان من أجرى على قلمه الشريف التعبير بالمقارنات الاتفاقيه و جعل العلة التامة عبارة عن غير عدم المانع و جعل ذلك القول غير بعيد كما حققناه سابقاً (نعم) لما كان الكلام موجّهاً إلى الفاضل السبزوارى (قده) لم يضره قاطعاً .

أما الشيخ الاعظم (قده) فهو كما في تقريره المطروح وغيره ذكر كلام المحقق الخونسارى (قده) ثم تنظر فيه باشكالات ثلاثة نعم زاد فى غير المطروح كلمة : جنح إليه الاستاد : أما الاشكالات (فأحدها) أنه على فرض أن عدم المانع من أجزاء العلة فأى فرق بين عدم حاصل و عدم غير حاصل وهل الفرق إلا أن المقدمة فى إحدى الصورتين موجودة و فى الأخرى غير موجودة (أقول) وهذا كما ترى عين ما ذهبنا إليه و قررناه سابقاً بحمد الله تعالى (ثانيها) أن المانع الموجود لا يكون مانعاً لإامع إجتماع أجزاء علة الضد الآخر و هو فرض مستحيل (أقول) وهذا قد أفاده المحقق الخونسارى (قده) أيضاً إذ هو عين إشكاله الاول المتقدم (ثالثها) أنه لو فرض تمامية ذلك فهو إنما يصح فى غير الأفعال الاختيارية (أقول) و هذا عين الاشكال الثانى الذى أورده ذلك المستشكل على كلام المحقق الخونسارى و الشيخ الاعظم (قد هما) و مما ذكرناه هنا تبين أن هذا المستشكل إنما أخذ المطالب من الأساطين و أورد على مقالاتهم بعين ما إستفاد أو تصيد من كلماتهم ، كما ظهر من نقل كلام المحقق الخونسارى أن (ما انتصر به) بعض أفاضل المعاصرين عن مقالة المحقق المذكور من أن مراده من بقاء التمانع فى فرض وجود أحد الضدين فى الخارج ليس هو إستناد التمانع إلى مقدمة عدم الضد الموجود لوجود الضد الآخر بل إلى عدم قابلية المحل لإجتماع الضدين فيه (ليس فى محله) بل هو خلاف صريح كلامه حيث صرح بأن المانع (و يعنى به الضد) إذا كان موجوداً فعدمه يتوقف عليه وجود الشئى (يعنى الضد الآخر) مضافاً إلى أن عدم قابلية المحل لو كان هو سبب التمانع فيما احتمله المحقق أولاً من كون عدم المانع من أجزاء العلة التامة فلا بد أن لا يكون له (أى عدم قابلية المحل) دخل فى إستحالة إجتماع الضدين فيما احتمله ثانياً من خروج عدم المانع عن أجزاء العلة التامة و كونه من مقارناتها الانفاقية ، ضرورة أن الجامع بين الاحتمالين لا يمكن أن يكون منشاءاً للاشكال فى خصوص أحد هما فلا بد أن يختص دخل عدم القابلية بالاحتمال الأول حتى يمكن جعله منشأ التمانع فيه مع أن قابلية المحل شرط فى إمكان الاجتماع و رفع التضاد والتمانع فى جميع الصور عند الجميع .

أما تحقيق المقام فهو أن التضاد بين الأفعال الاختيارية و ان كان موجوداً لكنه لا يصل حد التمانع إذ عند تكافؤ الإرادتين للضدين لا يتحقق شيئٌ منهما في عالم الوجود حتى يقع التمانع بينهما وعند غلبة إحداهما يكون عدم الضد مستنداً إلى عدم المقتضى كما تقدم تفصيله فعلى أى تقدير لاتمانع بينهما ، أما إذا تعلق فعل إختياري بموجود تكويني كالسواد والبياض فاذا أمر بايجاد أحدهما فى صورة وجود الآخر فى الخارج فلا بد من رفع الضد التكويني الموجود فان قلنا بأن الامر بايجاد السواد أمر برفع ضده مقدمة بقاء ضده التكويني محرّم بحرمة عقلية استلزامية من ناحية الوجوب الاستلزامي لكن لامساس له بمثلتنا كما هو ظاهر لان محل الكلام هو الحرام الشرعى دون العقلى .

(أما شبهة) الكمبي وهى أن وجوب المقدمة يستلزم إنتفاء المباح رأساً لان تارك الحرام لا يخلو عن واحد من الأفعال الوجودية فذلك الفعل يكون واجباً فينتفى المباح رأساً (فقد أجاب) عنها بعض الاساطين (ره) بأن ذلك موقوف على مقدمتين إحداهما مقدمة الأضداد لتترك الحرام والأخرى إحتياج الحادث فى البقاء إلى المؤثر حتى يكون ترك الحرام بقاءً مسبباً عن سبب هو فعل الأضداد ، والمقدمة الاولى ممنوعة إذ تترك الحرام من حيث إنه فعل إختياري يكفى لعدمه وجود الصارف عنه وعدم الداعى له فلا يتوقف على شيئٍ من الأفعال الاختيارية بل هو ملازم معه خارجاً ، وناهيك عن ذلك إمكان فرض خلوّ الانسان عن جميع الأفعال الارادية من جهة عدم الداعى لشيئٍ منها فلا تعلق إرادته بها أصلاً أما السكون فانما يتصف به حيثئذٍ من باب الاتفاق بلا تعلق إرادته به (نعم) لو فرض كون الصارف بحيث يتوقف بقاءه على الاشتغال بواحد من الأفعال الوجودية بحيث لو لم يشتغل بذلك لاضمحل الصارف و وقع فى إرتكاب الحرام جزماً لامكن الالتزام بوجود ذلك مقدمة للواجب (لكن) لماً كان وجوب أصل الصارف عقلياً فى مرحلة الامثال الموكولة بيد العقل لاشريعياً إذا الاحكام الشرعية لاتتعلق بالدواعى بسل بالأفعال الخارجية فوجوب ما يتوقف عليه بقاء الصارف من الأفعال الوجودية أيضاً عقلياً لامحالة فى طريق إمتثال واجب عقلى ، كما هو الشأن فى جميع المقدمات العلمية

الواقعة فى طريق إمتثال التكاليف الشرعية نظير أطراف العلم الاجمالى إذ وجوبها
عقلى لاشرعى ، وعلى هذا فالمباح الشرعى بحاله ولا يلزم إنتفائه من القول بوجوب
المقدمة .

أقول توضيح هذا الجواب أن ترك فعل من الافعال الاختيارية له صور ثلاث
(الاولى) أن لا يكون لذلك الفعل داع فى نفس الفاعل أصلاً أى لا يتقدح فى نفسه
بالنسبة الى الفعل شوق بالغ حد تحريك العضلة و حينئذ يكون عدمه من جهة
المقتضى فلا معنى لاسناد الترك إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع كواحد من
الأضداد الوجودية لذلك الفعل جارحية أم جانحية (الثانية) أن لا تكون هناك آلة
يوجد بها الفعل مع وجود الداعى له كما فى ترك النظر والسماع والزمان الأعمى
والأصم والعين مع إرادتهم ذلك وحينئذ يكون عدمه من جهة عدم الشرط ضرورة
وجود المقتضى له و هو الارادة فلا معنى لاسناد الترك إلى وجود المانع فى هذه
الصورة أيضاً (الثالثة) أن يكون هناك صارف عن الفعل مع وجود الداعى والآلة
له كما فى ترك الزمان غير العين مستنداً إلى إنتفائه إلى غيبته الأخروية بعدتمكثه
من ذلك وحينئذ يكون عدمه من جهة وجود المانع ، وفى شئ من الصور الثلاث
لايستند الترك إلى فعل من الافعال الجارحية كما هو واضح (نعم) للصورة الثالثة
شقان (أحدهما) كون الصارف فى القوة بمرتبة لا يؤثر فيه شئ كى يضعفه و
يوجب إضمحلالة كما فى قضية يوسف (ع) مع زليخا إذ : لقد همت به وهم بها
لولا أن رأى برهان ربه : والبرهان قوة العصمة التى هى من لوازم النبوة (ثانيهما)
كونه لابتلاك المثابة فربما يؤثر فيه بعض الاشياء و يوجب إنتقابه كما فى الخلوة
مع الأجنبية ممن يصرفه بدواً تصور العقوبة لكن مع ذلك لولم يشتغل بفعل جارحى
يضعف الصارف وربما يضمحل بالمرّة فيقع فى إرتكاب الحرام ، فى الشق
الثانى يستند الترك بقاء إلى ذلك الفعل الجارحى فهو واجب عقلا مقدمة للارتداع
عن الحرام .

ومما ذكرنا تبين أن عدم الداعى لفعل الحرام غير وجود الصارف عنه و
أن ما ذكره المجيب (ره) من إستناد بقاء الصارف أحياناً إلى الاشتغال بفعل من

الأفعال الاختيارية فسى غاية الصّحة (فاشكال) بعض مقررى بحثه على ذلك بأن الصارف عن الفعل عبارة أخرى عن عدم الداعى له فلا معنى لتوقفه حدوثاً أو بقاءً على فعل من الأفعال الوجودية حتى يجب الاشتغال به عقلاً أو شرعاً (غير وجه) كما أن إشكال المجيب (ره) على فرض إستناد بقاء الصارف إلى فعل اختياري بأن الوجوب عقلى لا يستلزم نفى المباح و الحكم عليه بالوجوب الشرعى أيضاً قسى غير محله ، ضرورة أن وجوب المقدمة على القول به إنما هو عبارة عن نفس الوجوب الاستلزامى العقلى حيث يدعى القائل بذلك إستفادته من الشرع أيضاً من طريق الملازمة فعلى القول بالملازمة يكون الوجوب فى الفرض المزبور شرعياً ، فما ذكره بعنوان الاشكال على كلام الكعبى فى ذلك الفرض إنما هو إنكار لاصل وجوب المقدمة شرعاً لأنه إشكال على مقال الكعبى على القول بوجوب المقدمة شرعاً الذى هو مفروض كلام الكعبى فتظن (وقد ظهر) مما ذكرناه إلى هنا أن الامر بالشئى لا يقتضى النهى عن ضده الخاص بنحو من الأنحاء لامن جهة المقدمة لعدم الضد بالنسبة إلى فعل ضده ولا من جهة التلازم بينهما ثبوتاً .

(الأمر الثالث) فى إبطال القول بأن الامر بالشئى يقتضى النهى عن ضده العام أى الترك عيناً أو تضمناً أو إلزاماً ، أما الدلالة بنحو العينية (فتقريبها) أن العدم نقيض الوجود فطلب فعل كالصلاة عبارة أخرى عن النهى عن تركه الذى هو نقيضه ، أما ما ذكره بعض الاساطين (ره) فى تقريب ذلك من : أن عدم العدم مساوق مسع الوجود خارجاً مصداقاً و ان كان يغيره ذهنياً مفهوماً : فغير محتاج اليه ضرورة كفاية كون العدم نقيض الوجود فى تقريب الاستدلال (والجواب) أن البعث و الزجر اللذين هما مفادا الأمر و النهى متغايران بجميع الشئون مفهوماً و مصداقاً و ملاكاً و متعلقاً أما الأول فلوضوح أن حمل مكلف على الفعل الذى هو حقيقة البعث غير ردعه عنه الذى هو حقيقة الزجر ، وأما الثانى فلوضوح أن الوجود الاعتبارى للبعث المحفوظ فى و عاء الاعتبار غير الوجود الاعتبارى للزجر المحفوظ فى ذلك الوعاء و أما الثالث فلأن ملاك البعث مصلحة كامنة فى فعل القاعل و ملاك الزجر مفسدة كامنة فيه فكيف يجتمعان فى مورد واحد ، و أما الرابع فلان مقتضى

تعلق الأمر بالطبيعة هو ايجاد الفعل و مقتضى تعلق النهى بها هو الترك بمعنى الكفّ
 عن الفعل الذى هو فعل جانحى كى يصح ^{تعلق} الطلب به ، وعليهذا فلا يعقل اتحاد الامر
 بالشئى مع النهى عن ضده العام ، فبذلك ينبغى أن يجاب عن الاستدلال لا بما
 ذكره بعض الاساطين (ره) من غفلة الأمر عن الترك (نعم أجاب) عنه صاحب الكفاية
 (قده) بأن اللزوم بين ذلك الأمر وبين المنع عن الترك يقتضى الاثنية فأين العينية
 (فأورد) عليه بعض المحقق (قده) بالفرق بين لوازم الوجود كالاختيار للفاعل
 المختار و لوازم المهية كالزوجية للاربعة فتخلل الجعل ^{بالتل} الملزوم و اللازم أى كونه
 مجموعاً يتبع جعل الملزوم ممكن فى الأول دون الثانى ضرورة كون لوازم المهية
 منجولة كنفسها فمجرد اللزوم بين شئين لا يقتضى الاثنية كما فى لوازم المهية ،
 فتغاير الامر بالشئى مع المنع عن تر كه مفهوماً أى بحسب المهية و كون الثانى
 من لوازم الاول لا ينا فى عينيهما مصداقاً أى بحسب الوجود و كون الاول عين
 الثانى بهذا اللحاظ (لكن لا يخفى) أن المراد بالعينية على القول بها إنما هو الاتحاد
 بحسب المفهوم لا المصداق ضرورة أن محل النزاع فى المسئلة إنما هو مدلول
 الأمر بالشئى أى مفاد الهيئة البعثية و أنه هل يكون منه النهى عن ضده العام
 تضمناً أو التزاماً أو هو بنحو المطابقة و العينية أم لا يرتاب أحد فى أن الالفاظ
 انما وضعت للمفاهيم التى هى وجودات ذهنية عبّر عنها فى لسان أهل الفلسفة
 بمعقولات ثانوية لا لما عنى من المفاهيم أى المصاديق التى هى وجودات خارجية
 عبّر عنها فى لسان أهل الفلسفة بمعقولات أولية ، فمد اليل الالفاظ التى هى محل
 النزاع إنما هى المفاهيم دون المصاديق و حيث عرفت أنها وجودات ذهنية فيمكن
 تخلل الجعل بينها و بين لوازمها فما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن اللزوم
 فى المقام يقتضى الاثنية دون العينية فى غاية المتانة .

ثم إن صاحب الكفاية (قده) وجّه الدلالة بنحو العينية بامكان أن يراد بها أنه
 ليس هناك إلا طلب واحد ^{لكنه} متسوب إلى الوجود بالذات و بنحو الحقيقة فيكون
 بعثاً اليه و إلى الترك بالعرض و بنحو المجاز فيكون زجرأ عنه فافهم (فأورد) عليه
 بعض المحققين (قده) بأن التحريك إلى مكان تكويناً تحريك عن مكان لا محالة إذ

الحركة لا بد أن تكون بين حدين مبدء و منتهى فالقرب إلى المنتهى بعد عن المبدء طبعاً فالقريب إليه تبعد عن المبدء ، و اذا كان التكوين هكذا فالتشريع كذلك كذلك فالتحريك التشريعى إلى فعل بالامر به تحريك لامحالة عن نقيضه الذى هو تركه و يعبر عنه بالزجر و الردع فايجاب ^{أيجاب} فعل له بالذات و زجر عن تركه بالعرض إذ الزجر كالبعث يتعلق أولاً وبالذات بأمر و جودة لاعدمية كالترك ، فلو أمكن تأويل توجيه صاحب الكفاية و إرجاعه إلى ما ذكرناه فهو و الإظهاره محل الاشكال إذ طلب الترك بعنوانه ليس من شئون طلب الفعل لا بالذات ولا بالعرض بل هما متغايران و الأمر فى مقام طلب الفعل لا يمكن أن يكون فى مقام طلب الترك ، نعم ^{يمكن} أن يكون فى مقام المنع عن الترك بما من العناية ^{تكريهاً} فطلب الفعل لا يمكن أن يكون طلباً لتركه لا بالذات ولا بالعرض (لكن لا يخفى) أن التحريك إلى مكان تكويناً انما يلزم فى الخارج التحريك عن مكان آخر بمعنى خلو ذلك المكان عن المتمكن إذ لا بد له من مكانٍ ما فلدى تبديله مكانه بعد إشغاله يبقى مكانه الاول خالياً عنه طبعاً من دون أن يكون ذلك مورد إرادة المحرك أو المتحرك بل الارادة إنما تتعلق بنفس الكون فى المكان الثانى غاية الامر يتبعه خارجاً خلو المكان الاول قهراً لكن لا ربط له بعالم الارادة التكوينية ، و إذا كان الامر كذلك فى الارادة التكوينية فهكذا فى التشريعية فمتعلق البعث لدى الأمر بفعل كالسقى إنما هو نفس ذلك الفعل لاما يلزمه خارجاً بالقهر أى البعد عن نقيضه كترك السقى إذ لم يقع ذلك فى حيز الارادة كى يتعلق به البعث الناشئ عقيبها بفعل النفس فليس مراد المولى بقوله إسقى : لاتترك سقى : (نعم ما ذكره) صاحب الكفاية (قده) من إسناد البعث حقيقة إلى نفس الفعل ومجازاً إلى نقيضه بمناسبة تلازم خارجى فى مرحلة الامتثال بين ايجاد الفعل مع ترك نقيضه ، نظير إسناد الجريان إلى الميزاب مجازاً بمناسبة تلازم خارجى حال الجريان بينه و بين المطر الذى هو الجارى حقيقة من دون أن يكون ذلك الاسناد المجازى بالنسبة الى نقيض الفعل مراداً للأمر كى يكون مدلول اللفظ بدلالة التزامية (متين فى الغاية) نعم لو أراد (قده) أن البعث إلى النقيض بنحو الزجر مدلول التزامى لهيئة الأمر لو زاد على مقاله ما سياتى فى طى الجواب عن

الدلالة التضمينية من إنتفاء هذه الدلالة و جداناً و برهاناً لكن حاشا مقامه العلمى الشامخ عن إرادة مثله مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر كلامه (قده) فلو أمكن تأويل ماذكره المحقق المزبور (قده) بارجاعه إلى هذا الذى أفاده صاحب الكفاية (قده) فهو والا فقد عرفت أنه بظاهره محل اشكال بل منع .

وأما الدلالة بنحو التضمن (فتقريبها) أن الوجوب مركب من طلب الفعل و المنع عن نقيضه أى الترك (والجواب) أن مدلول الأمر مطلقاً هو الطلب أى البعث غاية الأمر أنه ، لدى عدم وصول ترخيص من قبل الشارع فى الترك يلزمنا العقل فى طريق الامتثال على ترك المخالفة فراراً عن عقوبته لدى المصادفة مع ارادة حتمية من المولى ، فمن هذا الحكم العقلى فى مرحلة الامتثال الموكولة بيدالعقل فى طول الأمر الشرعى بالفعل ينتزع عنوان الوجوب ، ولدى وصول ذلك الترخيص لايلزمنا العقل على ترك المخالفة فينتزع منه فى طول الأمر الشرعى عنوان الاستحباب ، فالوجوب والاستحباب حكمان عقليان فى رتبة الامتثال ولاربط لهما بمدلول الأمر أصلاً ، ومنه يعلم أن (ما ذكره) بعض الاساطين (ره) من أن إقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده العام أى الترك بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم مما لاكلام فيه ولا إشكال وبالمعنى الاخص ليس ببعيد (غير صحيح) ضرورة أن اللزوم بالمعنى الأعم محل كلام بين القوم كما يشهد به مراجعة كلماتهم و بالمعنى الاخص مما لا دليل عليه ولذا نفى جملة منهم دلالة الأمر عليه بشيئ من الدلالات الثلاث ، و انما أوقع القوم فى مزعمة دلالة الامر بفعل على النهى عن تركه عدم انفكاك حكم العقل بلزوم الفرار عن العقوبة بترك المخالفة عن ذلك الأمر فخلطوا بين الحكمين و نسبوا حكم العقل إلى الشرع ، وقد وقع نظير ذلك من جملة منهم فى كثير من الموارد فتفتن ، فلقد أجاد صاحب الكفاية (قده) حيث أجاب ببساطة الوجوب و كونه مرتبة واحدة من الطلب ، كما أجاد بعض المحققين (قده) فى توضيح البساطة بأن الوجوب إن كان عبارة عن نفس الارادة فهو الكيفيات النفسانية التى هى من الأعراض و معلوم أن الأعراض بسيطة خارجاً و إن انحلت إلى الجنس و الفصل عقلاً ، وإن كان عبارة عن أمر منتزع عن البعث أى انشاء الطلب فهو من الاعتبارات

العقلية و معلوم أنها أشد بساطة من الأعراض لعدم إنحلالها إلى جنس و فصل عقلاً و لذا لا تدخل تحت مقولة ، فالوجوب بأى معنى كان بسيطاً ، و بأن دقيق النظر ينفى كون الوجوب مرتبة أكيدة من الطلب إذ الشوق إنبعث عن مصلحة لزومية أو غير لزومية مالم يتأكد ويشند وجوده و يصل حدّ تحريك العضلة لا يتولد منه فعل ، فارادة الفاعل أى الشوق المولّد للفعل مرتبة واحدة أبداً لا تزيد و لا تنقص أما الشدة و الضعف فهما فى ناحية الغرض الداعى إلى الشوق بلا ارتباط لهما بنفس الشوق المنبعث، ويشهد لذلك أن الشئى الواحد ربما يكون أشد ملائمة للطبع أى الهوى بدون لابدية فيه بحسب ذلك و أقل ملائمة للعقل مع أنه لا بد منه عقلاً فالشدة و الضعف فى ناحية الغرض أى المصلحة طبيعية كانت أم عقلية لانوجبان التفاوت فى الشوق العقلانى أو الطبيعى ، ولايتوهم أنا نريد إنكار تعدد مراتب الارادة حتى يشكل بوضوح تعدد مراتبها كسائر الكيفيات النفسانية^{نظير} الحب و البغض بل نقول ان الزائد من مقدارها الدخيل فى أصل تحقق الفعل ممّا لا حاجة إليه فى الارادة الفاعلية ، و إذا كان هذا حال الارادة التكوينية فكذلك التشريعية ضرورة عدم الفرق بينهما من هذه الجهة فلتكن مرتبة الطلب فى الوجوب و الندب واحدة بلا تأكد و شدة فى الوجوب كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) .

(لكنّه) (قده) جعل التحقيق فى المقام أخيراً إختلاف مرتبة الشوق بتبع الارادة شدة و ضعفاً و بذلك صحح مقال صاحب الكفاية من كون الوجوب مرتبة أكيدة من المطلب (و هذا) محل تأمل بل منع ضرورة ان الشوق المولّد للفعل الذى يعبر عنه فى لسان أهل الفلسفة تارة بالميل الطبيعى و أخرى بالقوة المنبئة فى العضلات و فى لسان الاصوليين بالشوق المؤكّد مالم يصل فى حدّ تحريك العضلة نحو الفعل لا يتولد منه الفعل أصلاً ، سواء كان للفعل مصلحة لزومية توجب تأكد مرتبة الارادة النفسانية التى يترشح منها الشوق الطبيعى أم لا فلا تختلف مرتبة هذا الشوق بالشدة و الضعف وجداناً و برهاناً ، أمّا الاول فلما نرى من أنفسنا خارجاً من عدم الفرق بين ميل طبيعى حاصل عند تحقق فعل ذى مصلحة لزومية و بين الحاصل عند تحقق فعل ذى مصلحة غير لزومية ، و أمّا الثانى فلما ذكره نفس هذا المحقق (قده)

بعنوان دقيق النظر و حاصله انه إذا تحقق معلول فى مورد عقيب وجود شئى
 كتحقق (د) عقيب وجود (الف) ثم تحقق ذلك المعلول فى مورد آخر عقيب ذلك
 الشئى مع ضمّ ضميمة كتحقق (د) فى مورد آخر عقيب وجود (الف) منضماً الى (ب)
 يكشف ذلك عن ان تلك الضميمة غير دخيلة في ذلك لى ناحية العلية وان تمام العلة لذلك المعلول
 نظير (د) في المثال انما هو نفس ذلك الشئى فقط نظير (الف)

فى المثال ، فى المقام إذا فعل خارجى فى مورد عدم مصلحة لزومية عقيب مرتبة
 خاصة من الشوق الطبعى المنبثّ فى العضلات و فى مورد تحقق مصلحة لزومية
 عقيب تلك المرتبة من الشوق مع شدة حاصلة فيه ، يكشف ذلك عن أن تمام العلة
 المؤثرة فى تحقق الحركة الفاعلية نفس تلك المرتبة الخاصة من الشوق الطبعى بلا
 دخالة للشدة الزائدة على أصل المرتبة فى ناحية العلة ، وإذا إنحصرت العلة بمرتبة
 وحيدة من الشوق نقول لا يعقل تفاوت مرتبة ذلك الشوق ضرورة أن النفس لا تولد
 عقيب إنقداح الارادة فيها إلا ما يصير علة لتحقيق المراد فى الخارج لا يزيد من
 غير معتول ^{غير معتول} ^{رأساً} ^{مضافاً الى ان المعلول الارادة التشريعية} ذلك ، فتفاوت المرتبة فى الارادة التكوينية و كذا التشريعية عبارة عن نفس البعث
 أى انشاء الطلب الذى هو جانحى فتفاوت المرتبة على فرض وجوده فى الشوق
 المولد لذلك الفعل الجانحى لا يتطرق الى نفس الفعل ، بل قد حققنا فى محله أن
 المصالح و المفساد التى هى فى مرحلة دواعى الطلب لا ربط لها بمرحلة نفس
 الطلب كى يتفاوت بحسبها، و لذا قلنا آنفاً بأن الطلب نوع واحد بسيط والوجوب
 و الندب منتزعان عنه بحكم الفعل فى طول عدم وصول الترخيص فى الترك من
 قبل الآمر و وصوله فتدبر جيداً ، و أمّا الدلالة بنحو الالتزام فتقريبها ظهر مع
 جوابه مما أسلفناه (فظهر) مما ذكرناه إلى هنا أن الامر بالشئى لا يقتضى النهى عن
 ضده مطلقاً سواء الخاص و العام .

(الامر الرابع) فى ثمرة المسئلة (و ظاهر جماعة) كصاحب الكفاية (فده)
 وغيره ظهورها فى فساد عبادة وقع تركها مقدمة لفعل مأمور به كالصلاة للازالة
 بنساء على تمامية أمور ثلاثة أحدها مقدمة عدم الضد لوجود ضده ثانياً كون
 وجوب المقدمة شرعياً ثالثها كون النهى الغيرى المتولد من الوجوب المقدمى
 بالنسبة إلى فعل ضد المأمور به كالصلاة لدى الامر بالازالة مستلزماً للمبغوضبة ،
 اذ بعد تمامية هذه الامور تكون الصلاة منهاً عنها وسيأتى فى باب التواهى انشاء الله

تعالى أن النهى فى الصلاة يقتضى فسادها (لكنك) حيث عرفت سابقاً فساد الصغرى أعنى مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر من جهة أن العدم مطلقاً لا يصلح للتأثير والتأثر وعرفت فساد الكبرى أعنى وجوب المقدمة شرعاً من جهة أن الاستلزامات العقلية الخارجة عن حوصلة نفس التكليف كوجوب المقدمة وحرمة ضد الأمور به ونحو ذلك تكون بأجمعها موكولة بيد العقل فى مرحلة إمتثال تلك التكليف ، وكذا فساد إستلزام النهى الغيرى المبغوضية من جهة أن الأوامر والنواهي الغيرية ليس فيها ملاك أصلاً فليست بمقربة ولا مبعدة (تبيين) لك فساد هذه الثمرة (نعم يظهر) من بعض المحققين (قده) تصحيح المبغوضية فى حصوص المقام و تتميم الثمرة بذلك بدعوى أن الشروع فى مقدمات الحرام شروع فى مخالفة النهى المولى فهو مبغوض لدى المولى كما أن الشروع فى مقدمات الواجب شروع فى إمتثال الأمر المولى فهو محبوب لدى المولى ، فالاشتغال بفعل الصلاة الذى يترتب عليه ترك الواجب أى الازالة إشتغال بمخالفة الواجب وشروع فى الاتيان بالمبغوض فهو مبغوض فالصلاة فاسدة وبه تتم ثمرة المسئلة ، فالأولى منع الصغرى أى مقدمة عدم الضد لوجود ضده بالتقريب المتقدم (لكن تقدم) عين هذا البيان من بعض الاساطين (ره) فى خلال كلماته فى بحث مقدمة الواجب وتقدم جوابه منا وحاصله أن المراد من ذلك لو كان الشروع فى فعل نفس الحرام فهو خلاف المشاهد بالوجدان ولو كان الشروع فى مقدمات الوجودية فهو مسلم لكن مبغوضيته أول الكلام غاية الأمر كونه تجريباً فى حكم العقل كما أن الاشتغال بمقدمات الواجب إنقياد لحكم العقل ، بلا إستلزام محبوبة فى الثانى ولا مبغوضية فى الاول (فالحق) على فرض تسليم الصغرى منع الكبرى كما عرفت .

(ثم أن بعض) الاساطين (ره) بعد بيان الثمرة المزبورة نقل إشكالا (حاصله) أنا سواء قلنا بلزوم وجسود الأمر فى صحة العبادة وعدم كفاية ملاكها و رجحانها الذاتى أم قلنا بكفاية ذلك فى صحتها بلا لزوم الأمر لا فرق بين القول بالاقضاء و عدمه فى مورد تزامم واجب موسع مع مضيق أو واجبين مضيقين أحد هما أهم ، إذالموسع أو غير الاهم لا أمر له فعلى القول بلزوم الأمر تفسد العبادة بفقدان مقومها

قلنا بالافتضاء أم لا وعلى القول بكفاية الملاك تصح العبادة لوجود مقومها وإن لم يكن خطاب قلنا بالافتضاء أم لا فإن ثمرة المسئلة (ثم نقل) عن المحقق الثاني (قده) دفع الاشكال (بما حاصله) ظهور الثمرة على القول بلزوم الأمر في صحة العبادة ، إذ غير الأهم أو المبثلى بالمزاحم من أفراد الواجب الموسع يكون منهياً عنه على القول بالافتضاء وذلك يقيد إطلاق الأمر فيوجب الفساد ، بخلافه على القول بعدم الافتضاء إذ متعلق الأمر نفس الطبيعة بوجودها السعي المنطبق قهراً على كل واحد من أفرادها خارجاً حتى الفرد المبثلى بالمزاحم ضرورة تساوقه مع سائر الأفراد من جهة الفردية للطبيعة ، فهذا الفرد وإن لم يمكن الاتيان به بقصد الأمر الانحلالي المتعلق بخصوصه لفقده في صورة المزاحمة لكن يمكن الاتيان به بقصد الامر المتعلق بنفس الطبيعة والمفروض أن إنطباق الطبيعة على هذا الفرد قهرياً فالاجزاء عقلية فتصح العبادة وتم الثمرة (ثم ناقش) فيه بأن ذلك يتم على مسلك خروج القدرة عن متعلق البعث وإشراطها في التكليف عقلاً أما على المسلك الحق من أخذها في متعلق البعث من قبل ذات البعث ، إذ حقيقته حمل المكلف و دفعه نحو إيجاد المبعوث إليه وكما أن الدفع نحو غير المقدور ممتنع تكوينياً فكذلك تشريعاً إذ الإرادة التشريعية تتبع التكوينية ، فاذا كان البعث نحو غير المقدور بذاته ممتنعاً فلا محالة يوجب تقييد متعلقه بالقدرة بمعنى انقسام أفراد الطبيعة إلى مقدور وغيره وعدم تساوقهما في الفردية للطبيعة الأمور بها بل إختصاص الأول بوقوعه متعلق البعث وخلو الثاني عن الخطاب والملاك معاً ، فلاتتم الثمرة ، إذ غير المقدور أفراد الطبيعة أي الفرد المبثلى بالمزاحم أجنبي عن العبادة المحبوبة للمولى فهو فاسد جسمياً على القول بلزوم الأمر في صحة العبادة إذ لا أمر به لعدم القدرة عليه قلنا بالافتضاء أم لا أما على القول بكفاية الملاك فيها وعدم كفاية النهي الغيري في المبعوضة كما قوينا هما في باب التعبدى والتوصلى فيصح ذلك الفرد قلنا بالافتضاء أم لا .

أقول تحقيق المقام موقوف على تحليل حقيقة البعث فنقول مستمداً من الله تعالى أن حقيقة البعث عبارة عن حمل الغير و تحريكه بالتسبيب أى بسبب إنشاء الطلب نحو الفعل فهو بنفسه من أفعال النفس ، ومن هذه الجهة أى كونه فعلاً تكوينياً

للفاعل المختار يكون في طول الارادة ويتوقف صدوره من الباعث على قدرته على هذا الجعل والانشاء إذ العجز في الافعال التكوينية مانع عن إنقذاح الارادة بالنسبة إليها ولذا تكون في طول القدرة ، فمع تحقق مبادئه أى القدرة و الارادة يتحقق البعث لامحالة بلا توقفه على شئى آخر مما هو في طوله ومن شئون المبعوث أى المكلف كعلمه بذلك البعث أو جهله أو قدرته على إيجاد الفعل المبعوث إليه أو عجزه، ضرورة أن مرحلة البعث الذى هو فعل المولى متغايرة مع مرحلة القدرة و العجز بالنسبة الى إيجاد متعلق البعث أو العلم والجهل بنفس البعث التى هى من صفات المكلف ولا إرتباط لا حدى المرحلتين بالأخرى كى يمكن أخذها فيها بل الثانية فى طول الاولى فكيف يعقل دخل ما فى طول الشئى فيه (وبالجملة) فالقدرة على الفعل التى هى من صفات المكلف خارجة عن حوصلة البعث الذى هو فعل المولى غاية الأمر أنها بحسب الوجود الخارجى تكون تارة مقارنة مع صدور البعث عن المولى و أخرى متقدمة عليه و ثالثة متأخرة ، وعلى أى تقدير لارتبط لها بحقيقة البعث وجداناً وبرهاناً كما عرفت فسبق وجودها بالنسبة إلى الارادة التكوينية مما لا بد منه بخلافه بالنسبة الى الارادة التشريعية فيمكن تأخره عنها كما يمكن تقدمه و تقارنه بقياس إحدى الارادتين بالآخرى من هذه الجهة فاسد جدا .

نعم العقل بعد ما أدرك إحتياج تحقق الفعل المبعوث إليه فى الخارج إلى قدرة المكلف على إيجاده بحكم بتأ بأن صحة توجيه الخطاب نحو المكلف مع إرادة الباعث منه تحقق المبعوث اليه فى الخارج لا تعجزه أو إختباره أو نحو ذلك من دواعى البعث مشروطة بكون المكلف قادراً على ذلك الفعل فى وقته فبدونه لا يستحق على تركه العقاب ، إذ العقل كما أن له إدراكاً تصورية أو تصديقية كذلك له فى طول تلك الادراكات أحكاماً و هما متباينان ضرورة أن الأولى إنفعال العقل و الثانية فعله فانكار الاحكام العقلية مساوق مع إنكار الأمور الوجدانية (و بالجملة) فاشتراط القدرة فى متعلق التكاليف فى مرحلة إيجادها أى الامتثال إنما هو بحكم العقل فى طول دركه توقف تحقق الفعل خارجاً عليها بلا دخل لها فى متعلق البعث كى يوجب تخصص الطبيعة إلى حصتين و إختصاص حصة مقدورة بالبعث دون غيرها ولا تساوى أفراد الطبيعة من حيث الفردية للمأمور به ، كيف و لو كان

تعلق البعث بنفسه موجباً لتحخص الطبيعة لكان كذلك مطلقاً و لو لم يكن البعث بداعى تحقق المبعوث إليه خارجاً بل بداعى التعجيز أو الاختبار أو نحوهما مع أن أحداً حتى هذا القائل لا يلتزم بذلك في مثل هذه الموارد فيكشف عن أن ذلك ليس ذاتياً لنفس البعث (فتلخص) أن كون الاشتراط بالقدرة ذاتياً للبعث مما لا محصل له بل لا يمكن تعقله، ثم لو سلمنا تحخص الطبيعة بنفس تعلق البعث و كونه ذاتياً للبعث و لن نسلمه قط لكن نقول إن ذلك تقييدٌ من قبيل ضيق قسم الركية بمعنى قصور البعث من أول الامر عن شمول غير المقدورة من حصص الطبيعة فكانها منحصرة بالمقدورة، لا تقييدٌ بمعنى تضيق دائرة المبعوث إليه وتنويعه إلى نوعين نوعين مقدور و غيره فالطبيعة بما لها من الملاك الواقعي منطبق قهراً على غير المقدور أيضاً فيكون مجزياً عقلاً، فملاك البعث عامٌ و هو كاف في صحة العبادة، مع أن التقييد حسب إعراف هذا القائل في محله فرع الاطلاق فالبعث إذالم يكن قابلاً للرسالة بالنسبة إلى غير مورد القدرة فهو قابل للتقييد بالقدرة فمفاد الهيئة البعثية لا يقبل التقييد بالقدرة أصلاً، على أن تقييد شيء بشيء لا بد فيه من وجود المتقيد في رتبة سابقة على وجود القيد كى يعقل التقييد فبناءً على كون الاشتراط بنحو التقييد لا التقييد لا بد من وجود البعث مع قطع النظر عن القدرة في رتبة سابقة عليها حتى يمكن تقييده بها والمفروض تأخره عنها فلا يعقل تقييدها بها، فلا اشكال في ثمره المسئلة من هذه الجهة و جواب المحقق الثاني (قده) متين بل الحق في نفى الثمرة ما قلناه من منع الصغرى و الكبرى فراجع .

ومما ذكرناه (ظهر) حال مسألة عويصة صارت معركة الآراء بين متأخري الاصوليين وهى الترتب حتى ادعى صاحب الكفاية (قده) استحالته على مبناه الذى عليه المشهور من دخل القدرة فى التكليف شرعاً بأحد أنحاء الآتية و تصدى جل من تأخر عنه لولا الكل لتصحيحه مشياً على ارتكاز دخلها فى الامتثال عقلاً مريدين تطبيق المصطلحات على المرتكز فلم ينجحوا و وقعوا فيما وقعوا من المحاذير التى ستعرفها (حيث تبين) أنه فى كل مورد من موارد التزاحم بين الخطابين فى عالم الامتثال انما يحكم العقل بأن المكلف إذا أتى بساحد الواجبين المتزاحمين

تحقيق صحة الترتب بحسب الارتكاز العرفي وأنها اعتباراً لقدرة وأحكامها توضيحاً للترتيب

فهو معذور في ترك الآخر وهكذا إذا ترك ذلك وأتى بالآخر يكون معذوراً في ذلك، إذ ليس له الاقدرة بدلية و هي لا تكفي الا لامثال أحد المتزاممين فاذا صرفها في إمتثال واحد منهما فقد عجز عن إمتثال الآخر ويكون معذوراً عقلاً إذا كان الواجبان متساويين في الملاك، سواء كانا مستقلين كالصلاة وأداء الدين لدى المطالبة أم جزئين لواجب مركب كذكر الركوع أو السجود مع الطمأنينة حاله للصلاة بناءً على وجوب الثاني و كونه جزءاً أم شرطين له كالطهارة والاستقبال للصلاة أم كان أحدهما جزءاً و الآخر شرطاً كالقيام والاستقبال للصلاة، ففي جميع هذه الموارد بتخير المكلف عقلاً بين إمتثال أحد الواجبين فلا يتنجز في حقه الا أحدهما ولا يعذر الا في ترك أحدهما قضاءً لما عنده من القدرة البدلية للامتثال و العجز البدلي عنه، ولو أهمل تلك القدرة بالكلية ولم يصرفها في إمتثال شئى من الواجبين بل خالفهما معاً كان معاقباً على ترك أحدهما البدلي حسب قدرته البدلية، أما إذا كان أحد الواجبين أهم من الآخر كازالة النجاسة عن المسجد الذى هو واجب فورى بالقياس الى الصلاة الموسعة إلى آخر الوقت أو حفظ النفس المحترمة بالقياس إلى واجب آخر لا يصل حده في الاهمية لدى الشارع، فالعقل يستقل بلزوم صرف قدرته البدلية في إمتثال الأهم و بأنه إذا لم يصرفها في ذلك فهو عاص فى تفويت مصلحة الأهم لكنه مع ذلك ليس بمعذور فى ترك الآخر الذى يكون قادراً على إمتثاله بالفعل بمقتضى قدرته البدلية، فيجب صرفها فى الاتيان بالمهم فراراً عن إهمال قدرته.

و توضيح ذلك زيادةً عما عرفت آنفاً فى نفى الثمرة يستدعى تفصيل الأقوال فى مورد إعتبار القدرة و الحاكم باعتبارها (فنفول) و نستمدُّ التوفيق من الله عز و جل إن إعتبارها يتصور على أنحاء أربعة (الاول) أن تكون القدرة شرطاً للجعل بالمعنى المصدرى أى لصدور التكليف عن الأمر الملتفت إلى عجز المكلف عن الامتثال بيقح عقلاً صدور التكليف منه فمورد إعتبار القدرة على هذا قبل الجعل و الحاكم بالاعتبار هو العقل فتكون مسئلة كلامية، و أظن بأنه قد ذهب إلى هذا النحو من الاعتبار بعض الاصوليين (ويندفع) بأنه موقوف على أن يكون الغرض من التكليف مباشرة المكلف بالامتثال بنفسه و فى وقته بأن لا يكون للتكليف إطلاق

بالنسبة إلى غير الوقت إذا كان الواجب موقفاً أى لا يكون للواجب قضاء ولا بالنسبة إلى غير المكلف بأن تكون المباشرة قيدا في التكليف أو المكلف بحيث لم يمكن لغير المكلف الاتيان بالواجب تبرُّعاً أو بالتسبيب ، وكلا الأمرين باطلان ضرورة ثبوت القضاء للموقات غالباً وعدم ثبوت قيديّة المباشرة فسى غيرها كذلك و ناهيك عنه ماورد فى الحجج من أن العاجز عن الاتيان به مع الاستطاعة المالية يجوز له أن يستنيب غيره لاداء الحجج عنه فى حيوته كما يجوز له بل يجب عليه الايضاء بذلك لما بعد موته و يجوز لغيره التبرُّع بالنيابة أو الاستنابة عنه بعد موته بل حال حيوته بالنسبة الى بعض الواجبات ، بل هذا النحو من اعتبار القدرة موقوف على أن يكون الغرض من التكليف فسى شرعنا إمكان الداعوية^{لله} فمن يعلم منه بأنه لا ينبعث عنه كالكفار و العصاة و الجاهلين لا سيّما بالجهل القصورى بل النائمين و الغافلين يكون تكليفهم قبيحاً عقلاً الذى يستحيل صدوره عن الشارع جزماً ، مع أن ذلك خلاف ضرورة المذهب بل الدين و خلاف ظواهر الادلة الشرعية حيث أنها مطلقة غير مقيدة بقيد القدرة و إنّما الغرض من التكليف أى البعث المولوى نحو المأ موربه بالنسبة إلى كل من يمكن أن يوضع عليه قلم التكليف عدم إستناد منع الفيض إلى البارى جلّ شأنه و هذا مما يوافقهُ إتقان التشريع فان عمومهُ هو مقتضى حكمة التشريع و يعا ضده إطلاق أدلة التشريع حيث عرفت عدم تقيدها بقيد القدرة .

وعليه (فتكليف) العاجز الفعلى الذى يتمكن من الإمتثال فيما بعد ذلك إمّا مباشرة بالقضاء فى الموقات والأداء فى غيرها لى تجدد القدرة الى آخر العمر وإمّا بالتسبيب بالاستنابة فى حيوته مع اليأس عن قدرته أو بالايضاء لما بعد موته أو بتبرُّع الغير عنه (ليس) بقبيح عقلاً أبداً بل هو صحيح عقلاً وفيه لطف وتفضل من الشارع على المكلف جزماً كى لا يحرم أحدٌ عن درك فضائل التكليف و آثاره الدينوية و الأخروية ، فالعقل و النقل متوافقان على خلاف هذا النحو من إعتبار القدرة فى التكليف (فان قلت) إذا لا معنى للبعث الجدّى بالنسبة إلى غير المنبعث عن التكليف فعلاً بل هو إمّا تسجيل للعذاب كما فى تكليف الكفار و العصاة أو

إرشاد إلى وجود ملاك التكليف كما في تكليف الجاهل قصوراً والنائم والغافل (قلت) كلاً لا يلزم ذلك لان التشريع لا بد فيه من أعمال المولوية فالبعث أبدأ جدتي بمعنى أن الشارع يريد بارادة جدية صدور الفعل عن المكلف وبعثه نحوه بعثاً جدياً مولوياً وإن لم يمثل فعلاً و ذلك لاينا فسي مع كون العاجز عن الامتثال مطلقاً بجميع أنحاء العجز معذوراً لدى العقل، فلو سلمنا كون البعث عبارة عن جعل الأمر مع امكان الداعوية أيضاً وأغمضنا عما عرفت من كونه أعم من ذلك نقول إن العجز عن الامتثال عذر عقلي فالمراد بإمكان الداعوية إنما هو الامكان الذاتي دون الفعلي أي جعل ما يمكن في نفسه أن يكون داعياً و لو منع عن داعويته الفعلية مانع ، وإذا كان ذلك لا يضر بجدية البعث على مبنى إمكان الداعوية فلا يضر بها على مبنى عدم إستناد منع الفيض إلى الجاعل كما هو المختار الذي عرفت دليله بطريق أولى .

(الثاني) أن تكون القدرة شرطاً للجعل بالمعنى الاسم المصدرى أي حدّاً شرعياً للحكم و قيداً مأخوذاً في مضمون الخطاب شرعاً و الكاشف عن هذا التقييد هو العقل المستقل بقبح توجيه الخطاب نحو العاجز ، وقد ذهب إلى هذا النحو من الاعتبار صاحب الكفاية و تبعه بعض تلامذته قدس سرهم (و يندفع) بأن العقل إنما هو الحاكم بالاستقلال في مرحلة الامتثال فيحكم باعتبار القدرة في عالم الامتثال لأنه يكشف عن اعتبار الشارع القدرة في ناحية التكليف كما هو المدعى و الفرق بين الامرين واضح (و بالجملة) فاعتبار القدرة في تنجز التكليف أي باعثيته الفعلية مسلم لا يقبل الانكار لكن الشأن في لزوم اعتبار الشارع إياها في التكليف و لا ملزم عليه ، لان وظيفة الشارع إنما هو جعل الحكم بالنسبة إلى ما فيه الملاك و قد فرغ عنه أما تقييد حكمه بالقدرة و أخذها في مضمون خطابه فليس من وظيفته بعدا يكال مرحلة الامتثال بيد العقل المستقل باعتبارها في تلك المرحلة ، فاذا كان المكلف عاجزاً فلم يمثل التكليف لعجزه يراه العقل معذوراً غير مستحق للعقاب ، بل الروايات القريبة بالتواتر الواردة في الموارد المختلفة مثل : كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر ، و ما يشبهه في المضمون شاهدة بهذه المعذورية

عقلاً الكاشفة عن عدم إعتبار القدرة في مضمون الخطاب شرعاً ، فالثبوت و
الاثبات متطابقان على خلاف هذا النحو من اعتبار القدرة في التكليف .
(الثالث) أن تكون القدرة شرطاً في متعلق الخطاب عقلاً بأن يكون التكليف
متعلقاً بالحصّة المقدورة من المتعلق دون غير المقدورة من أول الامر بمقتضى
ذات البعث قياساً للإرادة التشريعية أى جعل التكليف بالإرادة التكوينية أى الميل
الطبعي الصادر منه الفعل في الخارج ، إذ كما أن الإرادة التكوينية لا تتعلق بغير
المقدور فلا تتحرك عضلات الفاعل نحو إيجاد ما لا يقدر عليه تكويناً و في عالم
الخارج أبدأ فلتكن كذلك الإرادة التشريعية أى البعث الذي حقيقته حمل المكلف
و دفعه نحو إيجاد المبعوث إليه ضرورة أنها تابعة للإرادة التكوينية من الجاعل ،
فلا يتعلق التكليف شرعاً بفعل غير مقدور أبدأ ، وقد ذهب إلى هذا النحو من
إعتبار القدرة في التكليف بعض الاساطين (ره) على ما يظهر من شتات كلماته التي
منها ما تقدم في مقام نفي الثمرة إشكالاً على مقال المحقق الثاني (قده) و منها غير
ذلك (و يندفع) علاوةً تقدم في جوابه هناك بأن هذه المقايسة باطلة بل مغالطة لوضوح
الفرق بين الإرادتين بدهاءة أن الإرادة التكوينية بمعناها الذي عرفت لا يتوسط
بينها و بين الفعل أمرماً آخر بخلاف الإرادة التشريعية فتتوسط بينها و بين الفعل
إرادة المكلف ، فالإرادة التشريعية إنما تتعلق بالفعل مجرداً عن لحاظ القدرة و
عدمها و بعبارة أخرى لا تتعلق الإرادة التشريعية إلا بما فيه الملاك والقدرة حيث
لا يكون قيداً لما فيه الملاك فليست ملحوظة في المتعلق ضرورة لزوم كون الإرادة
التشريعية مساوية لما فيه الملاك لأعم منه و لا أخص ، و إنما تلاحظ القدرة في
الإرادة التكوينية من المكلف التي توجب إيجاد الفعل في الخارج ، فهذا النحو
من إعتبار القدرة أيضاً مما لا يساعد عليه برهان .

(الرابع) ما هو المختار الذي ظهر من خلال كلماتنا السالفة بأن تكون
القدرة شرطاً لتنجز الخطاب أى في مرحلة إمتثال التكليف عقلاً فقط فوجود القدرة
مصحح للمؤاخذة على ترك إمتثال التكليف وعدمها أى العجز مؤمّنٌ عنها ، و هذا
النحو من الإعتبار مما يوافق الثبوت و الاثبات معاً أما الثبوت فلما عرفت من أن

وظيفة الشارع جعل الحكم بلحاظ ما فيه المصلحة السدى ليست منه القدرة فليس فى عهدة المشرع لحاظ وجود القدرة و عدمها ، و أما الاثبات فلما عرفت من اطلاقات الأدلة بلا موجب لتقييدها و أن حكم العقل ليس الا المعذورية فى حق العاجز و عدمها فى حق القادر بلا كشف له عن إعتبار القدرة فى مضمون الخطاب أو متعلقه ، أما ماورد فى الشرع من أخذ القدرة فى التكليف كالأستطاعة فى باب الحج فليس من التقييد بالقدرة المبحوث عنها وإنما هو توضيح لدائرة القدرة التى كانت شرطاً فى الامتثال عقلاً و جعل حصة خاصة منها قيماً فى هذا الحكم الخاص شرعاً و لذا يعتبر فسى الحج الرجوع إلى الكفاية أيضاً ، و بعد ما اتضح نحو إعتبار القدرة و الحاكم به تبين أنه كان إذا كان هناك واجبان مطلقان تعلقا بالمكلف فى زمان واحد فتزاحما فى مرحلة الامتثال ، من جهة أن المكلف ليست له قدرتان كى بصرف كل واحدة منها فى إمتثال واحد من الواجبين و يمثلهما معاً بل له قدرة واحدة بدلتناى ^{فى ترك أحدهما فقط} فى إمتثال أحدهما فقط فهو معذور لا فى ترك كليهما ، فيحكم العقل بالتخيير بين المتساويين فى المصلحة سواء كانا مستقلين أم لا و يلزوم صرف القدرة فى إمتثال الأهم من الواجبين إذا كان أحدهما أقوى مصلحة من الآخر أو أكثر إهتماماً لدى الشارع و على تقدير تركه عصباناً فليزوم صرفها فى الواجب الآخر على النحو الذى قلنا ، فاذا ترك إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً و اشتغل بالصلاة فقد إمتثل أمرها الشرعى و تصح قضاءً لتطابق المأتى به مع المأمور به فهراً الذى هو موضوع الاجزاء عقلاً .

فقد إنقذ مما ذكرناه أن الارتكاز العرفى مساعد مع لزوم صرف القدرة فى الواجب الآخر المهم ممن لم يصرفها فى الواجب الأهم مثلاً فيصح ما ستموه بالترتب ، وإلا فليس فى البين خطابٌ ترتبى كما ستعرف تفصيله فى الاشكال على مقالات القوم ، ولا يتوجه أى إشكال على ما قلنا ولا يوجب الالتزام بتعدد العقاب لدى ترك كلا الواجبين المتزاحمين بأن يلتزم بعصيانين طوليين كما جعله صاحب الكفاية من التوالى الفاسدة للقول بالترتب و لذا لم يلتزم بهما استاده السيد المجدد الشيرازى على ما حكاه عنه (قد هما) إذ كما أن القدرة البديلة مصححة للعقاب على

ترك أحدهما فكذلك العجز البدلي مصحح للمعدورية بالنسبة إلى أحدهما فلا يتعدد العصيان (نعم) مع كون أحدهما أهم وكون العقاب على تركه أزيد تكون القدرة المزبورة مصححة للعقوبة الزائدة فاذا أتى بالمهم حين ترك الأهم استحق العقوبة بمقدار تفويت ملاك الأهم وإذا تركهما معا إستحق عقوبة واحدة هي أشد العقوبتين فاشكاله (قده) في تعدد العقوبة مما يشهد على صحة مسلكنا من كون القدرة والعجز مأخوذين في مورد الامتثال بحكم العقل ، إذ ملاك صحة المؤاخذة على الترك حينئذ هو القدرة بحكم العقل و حيث أنها بدلية فهي مصححة للمؤاخذة البدلية على النحو الذي قلنا ، غاية الأمر أن الارتكاز المزبور الذي عرفت مساعدته مع الترتب لا ينطبق على مصطلحات القوم بعد ما التزموا بقيدية القدرة للتكليف بأحد أركانها الثلاثة المتقدمة التي عرفت فسادها ، وإنما ينطبق على ما هو الحق من أن العجز معذر عن ترك الامتثال عقلا فالقدرة شرط في هذه المرحلة كما بيناه ، فصاحب الكفاية (قده) مشى على طبق مبناه ومصطلحه من كون القدرة حداً للتكليف فرأى بطلان الترتب حيث قال ما ملخصه .

تصدى جماعة من الافاضل لتصحیح الامر بالضد من ناحية الترتب أى الامر بضد شيى مترتباً على عصيان الامر بذلك الشيى على نحو الشرط المتأخر أو على البناء على عصيانه على نحو الشرط المتقدم أو المقارن ، إذ لمانع عن الامر بالضدين بهذا النحو بأن يكون الامر بأحدهما وهو الأهم مطلقاً والأمر بالآخر وهو المهم معلقاً على عصيان الأمر بالأهم أو العزم على عصيانه متقدماً أو مقارناً ، وربما اضيف إلى هذا البرهان كثرة وجود هذا السنخ من الامر بالاضداد فى العرفيات (لكن الحق) فساد ذلك لان ملاك إستحالة طلب الضدين فى عرض واحد موجود فى طلب الضدين على نحو الترتب إذ المفروض أن الأمر بالأهم فعلى فى رتبة عصيانه ولم يسقط بعد بمقتضى إطلاقه الشامل لهذه المرتبة فمالم يتحقق عصيانه خارجاً ولم يسقط أمره لا يمكن دعوى قابلية الأمر بالمهم للجعل (ودعوى) أن إجتماع طلبين بالنسبة الى ضدين إنما يكون محالاً إذالم يكن بسوء إختيار المكلف فمعه كما فى المقام لا إستحالة فى ذلك (مدفوعة) بان ملاك الاستحالة هو امتناع

طلب الضدين فمع التفات الحكيم إلى ذلك يستحيل صدور طلب الضدين منه ولو على نحو الترتب فهذا الملاك لا يختص بحال دون حال (فان قلت) فما العلاج فيما وقع في العريفات من هذا السنخ من الطلب (قلت) العلاج أحد أمرين إما تجاوز الأمر عن أمره الاول وإما كون أمره الثاني إرشاداً الى وجود المصلحة في متعلقه وكون الاتيان به محبوباً لدى المولى موجباً لسقوط مقدار من العقوبة المستحقة على عصيان الأمر الاول : إنتهى والمستفاد من مقاله (قده) أن سرَّ استحالة الترتب لديه هو المطاردة في عالم الامثال بين الأمرين و هذه المطاردة نشأت من قبل إقتضائه كل واحد من الأمرين الانبعاث نحو متعلقه المفروض كونه مضاداً مع متعلق الأمر الآخر ، والتضاد مستند إلى إقتضاء الأمرين المولود عن فعليتهما و المراد من فعلية الامر تنجيزه الناشئ من بقاء إطلاق الأمر بالأهم مع حدوث الأمر بالمهم لتحقيق شرطه ، فليس مراد صاحب الكفاية (قده) صدور الأمر بالضدين خارجاً من قبل المولى كما زعمه جل من تصدّى لتصحيح الترتب وعليه بنوا أساس الاشكال على مقاله على ما ستعرف مقالتهم بل مراده كون اجتماع الطلبين ملاكاً لاستحالة الأمر بالضدين على نحو الترتب وملاك استحالة الأمر بهما في عرض واحد عدم قدرة المكلف على إمتثال كلا الأمرين بعد معلومية أن القدرة على مذاقه (قده) قيد للتكليف ، و هذا الملاك لم يصححه أحد من المتصدين لتصحيح الترتب كما ستعرف تفصيله ، فالحق معه على هذا المبني لكن بعد ما اتضح فساد المبني ظهر فساد الابتناء .

(نعم) ما ذكره (قده) من أن القائل بالترتب بعد فرض صحته لا يحتاج لصحة الضد المهم ولو كان عبادة إلى دليل آخر بخلاف القائل بعدم الترتب فلا يمكن تصحيح العبادة من ناحية الأمر اذ لا أمر بالمهم على مسلكه وإنما يمكن تصحيحها من ناحية وجود الملاك في المأني به فقط ، نعم إذا كان المهم من الواجبات الموسعة و قلنا بتعلق الأمر بالطبايع دون الأفراد أمكن تصحيحه من ناحية الأمر أيضاً لان الفرد المزاحم بالأهم من ذلك الواجب وإن كان خارجاً عن الطبيعة بما هي مأمور بها لكنه لما كان مساوياً مع سائر الافراد من حيث الوفاء بالفرض يمكن الاتيان به بعنوان إمتثال الأمر المتعلق بالطبيعة (وتوهم) أن الفرد المزاحم بالأهم

ليس من افراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها (مدفوع) بوضوح الفرق بين التخصيص فى متعلق الأمر باخراج فرد. منه و بين عدم إمكان تعلق الامر بفرد لاجل المزاحمة كما فى المقام ، فالإتيان به بعنوان إمتثال أمر الطبيعة يوجب صدق إمتثال ذلك الأمر ، أما إن قلنا بتعلق الامر بالافراد فكذلك يمكنه الإتيان بالفرد المزاحم بقصد إمتثال ذلك الامر المتعلق بالافراد ، وحاصل مقاله (قده) حكم العقل بصدق الإمتثال فى الموردین (مخدوش) إذ يتوجه عليه (أما بالنسبة) إلى تصحيح العبادة بالملاك فبأنه لامتثال ذلك إذلا وظيفة للعبد فى عالم العبودية والاطاعة و العصيان، إلا إمتثال الأوامر والارتداد عن النواهي أما تحصيل الغرض أو الملاك فلسنا مأمورين به ، و الاطاعة و العصيان أبدأ فى طول وجود الأمر فصدقهما عقلا فرع وجود الأمر خارجا فبدونه كما هو المفروض لاصدق جزماً فلا دليل على صدق مقاله (قده) من كفاية الملاك فى صحة العبادة بل ما ذكره دليل على صحة ما قلناه من أن الأمر موجود ، إذا الأمر لو كان مقيداً بالقدرة فحيث لاقدرة لأمر وحيث لأمر لإطاعة أما إن لم يكن مقيداً بها كما قلناه فالإتيان بذلك الفرد تطبيق للمأتمى به مع المأمور به وهو إمتثال ذلك الأمر فالعمل صحيح (وأما بالنسبة) إلى تصحيحها بالامر بعنوان إمتثال الامر المتعلق بالطبيعة بعد تساوى الفرد المزاحم بالأهم مع غيره من حيث الوفاء بالغرض فبانه لو أريد إطاعة نفس الأمر المتعلق بالطبيعة فالمفروض أنه غير قابل للانطباق على هذا الفرد إما للتخصيص وإما للمزاحمة ، و كيف يمكن الإتيان بفرد غير مأمور به بداعى إمتثال الأمر المتعلق بطبيعة غير شاملة لهذا الفرد وهل هذا إلا كدعوى سقوط الامر باكرام زيد بسبب إكرام عمرو ومثلاً، ولو أريد إطاعة أمر مستكشف عن الوفاء بالغرض فمرجه إلى الوجه الأول أى التصحيح بالملاك وليس شيئاً ورائه ، ومن هنا ظهر أن إمتثال الأمر المتعلق بفرد بالإتيان بفرد آخر غير مأمور به حسب الغرض بناءً على تعلق الأمر بالافراد أوضح اشكالا فندبر .

لكن القوم كما قلنا أرادوا الأخذ بارتكاز العرفى مع تطبيق المصطلحات على المرتكز فلم ينجحوا و وقعوا فى محاذير حيث تصدوا لتصحيح الترتب بطرق

أخرى كلها قاصرة عن تصحيحه ، فمنهم بعض الاساطين (ره) فانه ذكر أولاً أقسام التزاحم وأن الفرق بينه وبين التعارض كون التعارض في رتبة الجعل والتزاحم في رتبة الامتثال ثم رتب لبيان صحة الترتب مقدمات أساسها كأساس أصل الترتب من السيد السند المحقق العظيم السيد محمد الفشار كى الاصفهاني (قده) تلميذ السيد المجدد الشيرازي (قده) وأستاذ سيد مشايخنا المحقق النجف آبادي (قده) ونحن نلخص مقدماته (الأولى) في تحرير محل النزاع وهو أن ملاك الاستحالة في طلب الضدين لدى إجتماع طلبين إنما هو فعالية الخطابين لا إطلاقهما إذا الملاك إن كان فعالية الخطاب لزم في القسم الاول من التزاحم تساقط الخطابين الشرعيين أعني أنقذ هذا وأنقذ ذلك وكشف خطاب تخييري شرعى من ناحية الملاك أعني أنقذ هذا أو ذلك ، وإن كان إطلاق الخطابين فالعقل يقيد الاطلاقين في المثال ويكون التخيير عقلياً ، فالمحالية حيث ترتفع في هذه الموارد بتقييد إطلاق كل واحد من الطلبين فلماوجب للتساقط ، والعجب من المحقق الأنصارى (قده) حيث صحح في باب التعادل والترجيح العمل بالمتعارضين على نحو تقييد كل واحد بعدم الاتيان أو الاخذ بالآخر ومع ذلك لم يصحح الترتب ، فليت شعري إن ضمَّ الترتب بترتب مثله كيف يوجب صحة الترتب لكن الاشتباه من الأساطين غير عزيز .

و في كلامه أنحاء ثلاثة من الاشكال الاول الاشكال الثبوتى أى المبنائى

الثانى الاثباتى أى من حيث التطبيق على المورد أو ترتب الترتب على تطبيقه على

المورد وبعبارة أخرى الاشكال الصفروى الثالث الاشكال فى النتيجة وأنه لو سلمنا

صحة المبنى المبتنية عليه المقدمة وصحة تطبيقها على مورد الترتب بل يبقى الترتب

على استحالته بحسب تقريبه (أما الاول) فلان تحرير محل النزاع ليس على ما زعمه

من الترديد بين كون الاستحالة ناشئة عن إطلاق الخطابين أو فعليتهما بس على

إطلاق أحد الخطابين المستلزم لفعليته مع فعالية الخطاب الآخر بعد تحقق قيده و

ذلك لما تقدم فى تحرير كلام صاحب الكفاية (قده) من أنه مع إعترافه باطلاق

الأهم إنما يذهب إلى الاستحالة لاجعل فعالية المهم فمورد النزاع ليس الا إطلاق

أحد الخطابين و فعالية الآخر ، فاستحالة الترتب لدى صاحب الكفاية (قده) المصير

على القول باستحالته لا تدور مدار فعالية الخطابين حتى يقال بأن المدار على إطلاقهما

لا على فعليتهما ثم يقال بأن الضرورات تتقدر بقدرها وإن بتقييد أحد الخطابين يرتفع محذور الترتب، فليس مورد النزاع في الترتب هو الاستحالة من ناحية إطلاق الخطابين ولا فعليتهما على حسب مزعة هذا القائل من إنفكاك الفعلية عن الإطلاق وإلا فالفعلية عبارة عن وصول الخطاب إلى درجة الباعثية والفعلية بهذا المعنى إنما هي من لوازم شمول إطلاق المطلق للمورد حسب فرض إطلاقه مع تحقق قيد الخطاب المقيد في المورد أيضاً (وأما الثاني) فلانه ظهر من ^{البيان} المنقدم أن تقييد كل واحد من الخطابين المطلقين بعدم الاتيان بالآخر ليس من الترتب في شيء على فرض صحته في نفسه ضرورة عدم اجتماع إطلاقهما ولا فعليتهما وإطلاق أحدهما مع فعلية الآخر في آن من الأناث، فذهب الشيخ الاعظم الانصارى (قده) في باب التعادل و الترتب إلى تقييد الدليلين المتعارضين كل بعدم الاتيان بمتعلق الآخر صحيح واضح لا غبار عليه وليس من ضم ترتب حتى يستغرب ذلك، بل لو كان كذلك لكان هذا الضم مصححاً لمثل هذا التقييد إذ يكون في هذا التقييد التفكيك التام بين مرحلة شمول الإطلاق مع مرحلة فعلية إطلاق ولا جل هذه الجهة لن يجتمع الخطابان في زمانٍ ما، ولكن عدم فهم كلمات الاساطين كثير، فانقدح وجود إشكال ثبوتي في هذه المقدمة هو أن النزاع ليس في الاطلاقين أو الفعليتين وإشكال إثباتي هو عدم انفكاك الفعلية عن الإطلاق فلا ينطبق ما ذكره على مورد الترتب (و أما الثالث) أى الاشكال في النتيجة فلان تقييد أحد الاطلاقين على حسب تقريبه لا يفيد لصحة الترتب كما اتضح مما ذكرناه إجمالاً وستعرف توضيحه لدى الجواب عن مقدمته الخامسة.

(الثانية) من مقدماته في بيان طولية الخطابين و هو أن الشرائط على التحقيق لما كانت راجعة الى الموضوع طرأ من غير ان تكون عللاً للتشريع و بمنزلة ملاكات العجل فوزانها وزان و سائط العروض للاحكام دون و سائط الثبوت للأعراض و من البديهي أن القضايا الشرعية قضايا حقيقة، فعلى هذا يتضح أن الواجبات المشروطة تكون مشروطة أولاً و أبداً و لاتصير مطلقة بسبب تحقق القيد و هل ترى صيرورة وجود الحجج بعد حصول الاستطاعة مطلقاً من حيث الموضوع بأن يصير موضوع هذا

الوجوب على نحو القضية الحقيقية أعم من المستطيع وغيره، فتوهم أن الواجب المشروط بعد تحقق قيده يصير مطلقاً فالخطابان فسي عرض واحد فيكون الترتيب^ك صحيح (و في هذه المقدمة) أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أعنى رجوع القيود والشرايط المتعلقة بالتكاليف إلى موضوعاتها إذ يتوجه عليه (إثباتاً) أن الأدلة المتكفلة للتكاليف المعلقة لها على قيود وشرايط تكون ظاهرة في كون تلك القيود والشرايط وسائط ثبوتية لعروض التكاليف على موضوعاتها (و مجرد) صحة انتزاع الحملية عن هذه الشرطيات للإشارة إلى أن الاشتراط في ناحية الخطاب يستلزم خروج من لم يتحقق عنده هذا القيد أو الشرط عن تحت الخطاب نظير قولك انتزاعاً من الشرطية في قوله تعالى : لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً : لا يجب الحج على غير المستطيع أو يجب على المستطيع (لايستلزم) رجوع القيد و الشرط الى الموضوع : مضافاً إلى أن الشرايط غالباً تصرمية و بوجودها التصرمى تكون عللاً لتعلق الحكم بالموضوع فكيف يمكن رجوع مثل هذه القيود إلى الموضوع (وثبوتاً) أن الشرايط ملاكات للجعل فلا معنى لرجوعها إلى الموضوع فمن الغريب أنه استوحش من ذلك فقوله (ع) : إن ظهرت فكفر : المسوق لبيان جريمة المظاهر نظير جميع ماورد بلسان الاشتراط، يكون ناظراً إلى جعل الكفارة على الشخص بعد ما صدر منه الظهار^{فالمظاهر} ملاكاً لتشريع هذا الحكم على هذا الموضوع فالتعبير بأن الكفارة واجبة على المظاهر صحيح كما أشرنا إليه في الاشكال الإثباتي إلا أن هذا اللسان عنوان حكايتي لا أنه ناظر إلى قيدية هذا العنوان لموضوع الحكم على نحو الواسطة في العروض .

(الثاني) بحسب الاثبات أعنى تطبيق ذلك على مورد الترتيب إذ يرد عليه أن باب الترتيب كما اعترف به باب التزاحم و ليس في باب التزاحم تعارض بحسب الجعل كما هو معترف بذلك ففي مورد التزاحم^{يكون} بين مصداقين لدليل واحد كالقسم الاول من التزاحم الذي جعله العمدة في محور البحث مثالا للترتيب أعنى وجوب إنقاذ غريقين لا يقدر المكلف على إمتثالهما معاً إذا اتفق غرقهما في زمان واحد عدم التعارض واضح ، إذ ليس لدليل واحد بالنسبة إلى مصاديقه تعارض في

عالم الجعل لان الدليل الواحد إما يشمل جميع مصاديقه فمطلق أولاً فهو مقيد أو مخصص فليس في البين خطابان كى يكون أحدهما مقيداً بعدم الاتيان بالآخر و يجرى فيه الترتب ، و كيف يمكن إرجاع خطاب واحد إلى خطابين طوليين أما انحلال الخطاب الذى ذهب اليه فى كلية القضايا الحقيقية فهو انحلال بحسب عقد وضع القضية على حدّ تعبيره ولايستلزم رجوع لسان واحد إلى لسانين مضافاً إلى فساد مازعمه فى معنى الحقيقيات كما أسلفناه فى محله ، هذا كله مع أن الخطاب الترتبى إنما يصح بالنسبة إلى موارد الترتب إذا قلنا بأن القدرة شرط للخطاب و ليس كذلك كما عرفت فى تحقيق حال المسئلة و على فرض كونها شرطاً للخطاب ، فالتعارض إنما هو بين الدليلين لو فرض وجودهما أو بين حكمين انحلايين إذا كان الدليل واحداً لا بين خطاب مطلق مع مقيد كما هو محل كلامه ، بل لو قلناه بأن الارادة التشريعية لاتتعلق إلا بالمقدور أيضاً كما هو مسلكه فى باب شرطية القدرة فلا ينتج ذلك إلا التعارض بحسب الجعل لا التزاحم بحسب الامتثال ورجوع الخطاب المطلق إلى المشروط كما هو مدعاه (وبالجملة) فلا دليل على إرجاع الخطاب المطلق إلى المشروط ولا سيما بالنسبة إلى مصاديقه ، أما كيفية اشتراط القدرة فقد عرفت الحال فيها عند تحقيق المسئلة (الثالث) بحسب النتيجة أى الافادة لصحة الترتب إذ يتوجه عليه أن الخطاب الترتبى على حسب تقريبه لا يفيد لصحة الترتب شيئاً على ما سيأتى فعدم صيرورة المشروط مطلقاً بحصول شرطه لا يقيد لذلك فى شىء وإن أفاده السيد السند المحقق الفشاركى (قده) .

(الثالثة) من مقدماته فى بيان عدم توقف القول بالترتب على الواجب التعليقى أو الشرط المتأخر وهو أن الترتب بين الشرط والحكم وفيما بين الامتثال والحكم يكون من قبيل ترتب حركة المفتاح على حركة اليد بمعنى أن سنح الترتب والطولية بينهما سنخ الترتب بالعلية بالزمان ، فتوهم أن زمان التكليف فى الواجبات المضيقه لا بد أن يكون متقدماً على زمان الامتثال كى يمكن إمثاله فاسداً إذ لافرق بين المضيق والموسع من جهة إمكان الانبعاث عن البعث فى لان الاول من زمان التكليف ، إنما الفرق بينهما أن الموسع كالصلاة حين الزوال يمكن الاتيان بها بعد ذلك أيضاً بخلاف

المضيق كالامساك آن الفجر فيجب الاتيان به في ذلك الآن ، فمن زعم لزوم تقدم زمان التكليف في المضيقات فقد إشتبه عليه العلم بالتكليف مع نفسه إذ العلم لا بد من تقدمه لا نفس التكليف لانه لولا العلم لما كان للتكليف أثر في عالم الانبعاث (وبالجملة) تقدم زمان التكليف على زمان الانبعاث يستلزم محذور اروم جر الزمان إذ الواجب لو كان عبارة عن الواجب في الزمان المستقبل مع فرض فعلية التكليف فعلى المكلف ايجاد الزمان أيضاً ، وعليه فتوهم إبتناء القول بصحة الترتب على القول بالواجب التعليقي أو الشرط المتأخر فاسد ضرورة إمكانه على نحو الشرط المقارن وعدم تعقل كونه على نحو آخر لاستحالة الشرط المتأخر والوجوب التعليقي معاً (وفي هذه المقدمة) أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أى اتحاد زمان الانبعاث والبعث في المضيقات كالوسعات إذ رتبة البعث للانبعاث رتبة العلة للمعلول وعدم إبتناء صحة الترتب على الوجوب التعليقي أو الشرط المتأخر المحالين معاً إذ رتبة تحقق الشرائط التى هى قيود الموضوع رتبة تحقق الخطاب ، إذ يتوجه عليه وجود الواجب التعليقي بحسب الجعل وبحسب مصحح الجعل .

أما بحسب المصحح فلما أفاده القوم من أنه مع اتحاد آن الجعل مع آن الامتثال فى المضيقات لدى إحتياج الانبعاث نحو المتعلق إلى تهيئة مقدمات لامصحح للجعل فوجود المصحح لجعل الوجوب التعليقي فى مثلها مما لا ينبغى الارتياح فيه ومن العجيب جواب هذا القائل عن هذا الاشكال بأن اللازم سبق العلم بالتكليف لانه لو كان التكليف موجوداً ولم يعلم به لم يمكن الانبعاث نحوه فلم تكن فائدة فى مثل ذلك التكليف ، وذلك لان إحتياج التنجيز إلى العلم يكون كالحاجة الى وجود المنجز فجوابه نظير الجواب عن يقول بعدم وجود المقتضى بأن مع فقدان الشرط يكون المقتضى غير حاصل ، إذ يتوجه عليه أن العلم لو كان ولم يكن له معلوم بالفعل لم يكن هذا العلم مؤثراً فى التنجيز ومجرد العلم بأنه سيكلف فيما بعد ليس بمؤثر فى الانبعاث ولذا ترى القوم بالنسبة إلى مقدمات الواجبات الموقته بناءً على إنكار الواجب التعليقي وقعوا فى حيص بيص فذهب بعض إلى أن العلم بأنه سيكلف سبب لوجوب المقدمات وبعض إلى أن العقل يحكم بوجودها وبعض إلى أن العقلاء يحكمون

بالوجوب وذهب هذا القائل الى وجوبها بتمتم الجعل . مع أنك خير بأن تلك لا قاييل كلها باطله غير صالحة للاتكاء عليها إذ المالم يكن تكليف لا يكون تنجز والعلم طريق ليس إلا والعقل انما هو ناظر إلى رتبة الامثال المتفرعة على وجود الحكم والعقلاء انما يحكمون بوجوب المقدمة لذلك ليس إلا ، أما القول بتمتم الجعل فهو موقوف على كوننا مكلفين بالملاكات مع أنه لا إمتثال إلا للتكليف بل هذا القائل يعترف بأنه لسنا مكلفين بتحصيل أغراض المولى ، فمن قال بلزوم تقدم التكليف في المضيقات لم يشبهه عليه أن العلم بالتكليف لازم في التنجز بل الاشتباه من هذا القائل حيث زعم أن العلم المجرد عن المعلوم أو العلم بمعلوم متأخر كاف في التنجز الفعلي و أما بحسب الجعل (فيثوتاً) لان توهم إستلزام القول بالوجوب التعليقي جرّ الزمان إذ المكلف به إذا كان مقيداً بالزمان وكان التكليف به فعلياً لزم الاتيان بالمكلف به مع الزمان فعلاً ، بديهى الفساد ، لوضوح الفرق بين قول الأمر : أريد منك الصلاة مع يوم الجمعة : وبين قوله : صل يوم الجمعة : وما هو المحال إنما هو الاول أما الثانى فمفاده : ضع الصلاة في ظرف الجمعة : فلا بد أن ينتظر حتى يثقف يوم الجمعة فيوقع الصلاة فيه ، فكما أنه إذا كلف بالاتيان بالصلاة في مسجد الجمعة يذهب إلى المسجد ليوقع الصلاة فيه بلا إستلزامه جرّ المكان فكذا إذا قال : صل يوم الجمعة : يصبر حتى يجيئى يوم الجمعة ليوقع الصلاة فيه بلا إستلزامه جرّ الزمان والفرق بين الزمان والمكان أن المكلف يمكنه التحرك نحو المكان أما الزمان فهو يتحرك نحو المكلف (واثباتاً) لان الاوامر المعلقة موجودة في العرفيات والشرعيات فوق حد الاحصاء (الثانى) بحسب الاثبات أى تطبيق ذلك على الترتب إذ يتوجه عليه أن الخطاب الترتبى في المتزاحمات كما أشرنا إليه فى جواب المقدمات السابقة فرض وخيال إذ التزاحم إما يكون بين مصدقين أو ازيد لدليل واحد أو يكون بين دليلين أو أكثر على أنحاء المتصورة مع كون تلك الخطابات مطلقة بلا ترتب بينها فى عالم الجعل ، وتوهم أن العقل هو الكاشف عن الخطاب الترتبى يدفعه ما ظهر من مطاوى كلماتنا السالفة من أن الاحكام العقلية المتفرعة على أحكام -مولوية على ضربين أحدهما أحكام استقلالية موكولة إلى العقل بالاستقلال وهى كلما يصدر عن العقل بعد

الجعل وبلحاظه أى ما يقع فى رتبة الامثال ثانيهما أحكاماً طريقية هى إدراكات العقل وهى ما تكون بالنسبة الى ملاكات الجعل وفى رتبة سابقة على الجعل كاشفة عن لزوم الجعل على وفق الملاكات المستكشفة لدى العقل نظير دركه حسن العدل وقبح الظلم واستكشافه أمر الشارع بالاول ونهيه عن الثانى ، والخطاب الترتيبى خارج عن كلا القسمين فليس العقل بكاشف عنه (الثالث) بحسب النتيجة أى إفادة هذه المقدمة صحة الترتيب إذ يتوجه عليه أن الملاك فى إستحالة الخطاب الترتيبى بهذا التقريب إنما هو المعية الزمانية بين الخطا بين إذ يجتمع الخطابان ويجتمع الاقتضائان ولا يعقل إجتماع الاقتضائين مع وجود قدرة بدلية للمكلف على أحد المقتضيين بالفتح فقط كما تقدم توضيح ذلك .

هي

(الرابعة) من مقدماته وأساس الترتيب عنده فى بيان طولية الخطابين أيضاً وهو أن إنحفاظ الاطلاق و التقييد بالنسبة الى متعلق كل خطاب على أنحاء ثلاثة (أحدها) إنحفاظها بسبب لحاظ المتكلم كما فى القيود المقارنة للمتعلق فيلا حظه المتكلم بحسبها اطلاقاً أو تقييداً أو حيث أن الاهمال النفس الأمري محال ثبوتاً و لحاظ التعلق بالنسبة الى هذه القيود ممكن إثباتاً فالاطلاق أو التقييد منحفظ بالنسبة الى نفس الخطاب (ثانيها) إنحفاظهما بدليل ثانوى كما فى القيود المتأخرة رتبة عن متعلق الخطاب نظير لحاظ المتعلق بالنسبة الى التعبدية و التوصلية فالاهمال النفس الأمري بالنسبة الى المتعلق مطلقاً أو مقيداً و إن كان محالاً فى هذا القسم ثبوتاً لكن حيث لا يمكن الاطلاق أو التقييد فى عالم الاثبات بدليل واحد فانحفاظهما يكون بدليل ثانوى أى بنتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد (ثالثها) عدم إنحفاظهما أصلاً كما فى إطلاق الخطاب بالنسبة الى اطاعته و غصيانه ضرورة أن تقييده بالطاعة يستلزم تحصيل الحاصل وبالغصيان يستلزم الجمع بين التقييد وبهما معا يستلزم الجمع بين كلا المحذورين، فتقييد الخطاب بالنسبة الى هذا القيد أو هذه القيود غير ممكن وحيث لا تقييد فلا إطلاق فانحفاظ الاطلاق أو التقييد غير ممكن فى هذا القسم، والفرق بينه وبين القسمين الأولين أو لا كون تلك التقادير فى الاولين بمنزلة العلة للخطاب و كون هذه التقادير أى الفعل أو الترك و إن شئت قلت الطاعة والغصيان فى هذا

القسم بمنزلة المعلول للخطاب ، و ثانياً عدم تعرض الخطاب لتقديره في الاولين و تعرضه لها في الأخير ، و عليه فخطاب المهم غير^١ متعرض لعصيانه الذي هو قيد لخطاب الالم و سيأتي زيادة توضيح له في المقدمة الخامسة ، فهما خطابان طوليان و ليسا في عرض واحد فيصح الترتب بلا استحالة فيه .

و في هذه المقدمة أيضاً أنحاء ثلاثة من الاشكال (الاول) بحسب المبنى أى كون الاطلاق و التقييد بالنسبة الى الاطاعة و العصيان ذاتين للخطاب إذ يتوجه عليه أن متعلق الأ و امر و النواهي إنما هي عناوين حكائية للمتعلقات فان كان الحكم بعثاً يقتضى حمل المكلف على إعطاء الوجود لهذا المتعلق و إن كان زجراً يقتضى إبقائه على العدم أو عوده إليه إن كان موجوداً ، فالفعل الخارجى و الترك الخارجى ليسا من الانقسامات المقارنة أو المتأخرة للمتعلق لان القيود لا بد أن يكون مسانحة للمقيود من شئونه فلا يقال إن النفس مطلقة من حيث البياض و السواد أو إن الماهية بما هي ماهية مطلقة من حيث الطول و القصر ، أما الاطاعة و العصيان فهما من الأوصاف الانتزاعية من الفعل و الترك الخارجيين بلحاظ توافقهما مع المأموره و المنهى عنه و عدمه فليس الاطلاق و التقييد بالنسبة إليهما ذاتيين ، و أعجب من هذا التوهم مازعه بعض المستشكلين على هذا القائل من أن التقييد بالفعل او الترك محال أما الاطلاق فواجب (فأنه) حيث سمع من بعض المحققين أن الاطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود و رأى بأن المتعلق فى الا و امر غير مقيد بالوجود ولا بالعدم أى الفعل و الترك الخارجيين إن لم يتزم بأن الاطلاق ضرورى التحقق (ولم يدر) أن الاطلاق و التقييد بالنسبة الى كل قيد لا بد أن يكونا لأجل المناسبة و ليست الإمكان لحوق هذا القيد بهذا القيد أما سلب القيود أى عقد قضية سلبية فى مقابل الإيجاب فهو و إن صح كما نقول إن الجدار ليس بمالك مثلا لكنها ليست من القضايا المتعارفة فى العلوم ، مضافاً إلى أن القيود غالباً إنما هي من قبيل الملكات التى تكون النسبة بينها و بين أعدامها كتقابل العدم و الملكة فافهم فانه دقيق جداً ، و السرفى ذلك أن رتبة الجعل متقدمة على رتبة الامتثال و الفعل و الترك الخارجيان الموضوعان لعنوانى الاطاعة و العصيان

الانتزاعيين إنما يلاحظان بحسب هذه الرتبة ، إلا أن القوم قد خلطوا بين الرتبتين في موارد عديدة منها وجوب مقدمة الواجب و منها اقتضاء الأمر بالشيئي النهي عن ضده و منها هذه المسئلة الترتيب ، و ملخص الكلام أن الفعل والترك الخارجيين لا يلاحظان بالنسبة إلى متعلق الحكم فلا يقال انهما مثلاً معلولان بل الفعل الذي هو

متعلق الحكم يكون مقوماً للحكم ان هو عبارة عن الفعل العنوانى الحكامى الموجود لدى النفس السابق على الحكم سبق كل معروض على عرضه الثاني بحسب الاثبات على التطبيق على الترتيب ان يتوجه عليها تليها من البين خطاب ترتيبي اصلاكي بتطرق اليه هذا المقال الثا

بحسب النتيجة أى الافادة لصحة الترتيب اذ قد عرفت اجمالاً و ستعرف مفصلاً أن ملاك الاستحالة انما هو التضاد بين الاقتضائين أى المجمع بينهما بحسب المعية الزمانية و أن الترتيب بين الخطابين على النحو الذى يقوله هذا القائل لا يكون رافعاً للاستحالة الفعلية الناشئة عن بقاء الاطلاق و حدوث التكليف بالمقيد لحصول قيده و بعبارة أخرى اجتماع الاطلاق و الفعلية الذى عرفت أنه ملاك الاستحالة لدى صاحب ^{اللفظة} (توى) (الخامسة) من مقدماته فى بيان كون امثال أحد الخطابين فى الترتيب رافعاً لموضوع الخطاب الآخر و هو أنه لا اشكال فى أن الخطاب إذا قيد بقيد فحيث أن ذلك القيد يرجع إلى الموضوع و رتبة الموضوع بالقياس إلى الحكم رتبة العلة بالقياس إلى المعلول فالخطاب غير متعرض لقيد موضوعه لكنه متعرض لامثال نفسه و عصبانه كما أشرنا إليه فى المقدمة الرابعة ، لان الخطاب و إن كان له إطلاق ذاتى من جهة فعل المتعلق و تركه لكنه غير مقيد بهما بل متعرض لوضع الفعل فى الأوامر و رفع الفعل فى النواهي و لذا يكون إنحفاظ الخطاب إطلاقاً و تقييداً فى القسم الثالث فى طرف النقيض معه فى القسمين الاولين كما عرفت فى تلك المقدمة ، ثم القيود المأخوذة فى ناحية الموضوع إما غير قابلة للتصرف الشرعى كالقيود الخارجة عن إختيار المكلف كزوال الشمس و فى هذا القسم لو ورد حكم فى عرض ذلك الحكم مقارناً لحصول القيد يقع التزاحم بين إطلاقى الخطابين فيقيد العقل إطلاق كل بعدم الاتيان بمتعلق الآخر و ينتج التخيير عقلاً ، و إما قابلة للتصرف الشرعى و فى هذا القسم إن لم يكن أحد الدليلين ناظراً الى الآخر عند ورود خطاب مقارناً لقيد الاول يقع التزاحم بين الاطلاقين و يقيد العقل إطلاق كل متعلق بعدم الاتيان بالآخر و ينتج التخيير العقلى ، أما إن كان أحدهما متعرضاً لقيد الدليل الآخر فان كان ذلك بحسب الدليل كما فى وجود أداء الدين إذ نفس وجوبه متعرض للاستعانة

التي هي قيد وجوب الحج أصلاً وإن كان ذلك بحسب إمتثال الحكم بأن يكون هو المتعرض لقيد الدليل الآخر كما فى خطابى الأهم والمهم ضرورة تقيد خطاب المهم أبداً بقيد عصيان الأهم ، إذ بامتثال خطاب الأهم يرتفع عصيان نفسه ويرتفع قيد خطاب المهم بخلاف خطاب المهم فحيث يكون فى طول عصيان خطاب الأهم فليس ناظراً إلى وضع نفسه ، فدائماً إطلاق خطاب الأهم يقتضى رفع موضوع خطاب المهم و دائماً خطاب المهم لا يقتضى وضع قيد موضوعه و هو عصيان الأهم ، فهذان الخطابان لا يقتضيان الجمع بين الضدين كما توهم بل كما قلنا بين اقتضائيهما كمال المنافاة لان مقتضى خطاب الأهم رفع موضوع خطاب المهم وهو عصيان خطاب الأهم ومقتضى خطاب المهم عدم التعرض لموضوعه وهو عصيان الأهم ونتيجة جميع المقدمات أن الواجب المشروط بحصول شرطه لا ينقلب مطلقاً وهذا الخطاب المشروط ككل خطاب مشروط لا يتعرض لحال شرط موضوعه و خطاب الأهم فى موارد الترتيب رافع لموضوع خطاب المهم ففعلية الخطابين والحال هذه لا تكون من طلب الضدين فالترتيب صحيح لإشكال فيه .

و فى هذه المقدمة أيضاً أنحاء ثلاثة من الأشكال (الاول) بحسب المبنى أى الموازنة بين الخطابات بقيودها مع سائر الخطابات لاستنتاج عدم تعرض الخطاب لحال القيود المأخوذة فى حكمه فى لسان دليله ، و أن خطاب المهم لا يتعرض لحال قيده الذى هو عصيان الأهم فلا يترقى عن رتبته إلى مطاردة الأمر بالأهم كما أن خطاب الأهم لا ينزل عن رتبته المستلزمة رفع موضوع المهم بل هو أبداً فوق خطاب المهم أى ناظر إلى قيد موضوعه ، فاختلفا الرتبة بين الخطا بين وتعرض أحدهما لموضوع الآخر دون العكس يرفع محذور اجتماع الطالبين لأن مثل هذين الخطابين لا يرجعان إلى طلب الضدين كيف ومقتضى أحدهما نفى موضوع الآخر ، فجعل (ره) هذا مورد النزاع فى المسئلة فى أن محذور الاستحالة هل هو فعلية الخطا بين أو إطلاقهما واختار أن المحذور إطلاقهما لا فعليتهما ، إذ يوجه عليه (أولاً) أن الخطاب المتضمن للبعث ليس مقتضاه إلا جعل ما يمكن أن يصير داعياً نحو الفعل الخارجى بل قلنا سابقاً أن ملاك الجعل إنما هو عدم إستناد منع الفيض إلى الشارع تعالى فى التكليف المعهودة

الشرعية ، و كيف كان فترتبة الاتيان بالفعل و عدمه رتبة حكم العقل بلزوم الامتثال و قبح التمرد و العصيان و الأمر الشرعى إنما هو موضوع لهذا الحكم العقلى فلا تعرض لخطاب الأهم بالنسبة إلى عصيانه (و ثانياً) أن مقتضى تعرض الأمر لعصيانه أن يكون الأمر بالشئى مقتضياً للنهى عن ضده العام بمعنى الترك و قد سبق فى مسألة الضد عدمه فكيف يكون الأمر بالأهم مقتضياً ^{للتقى} عن تركه حتى يكون مقتضياً لرفع عصيانه الذى قيّد خطاب المهم به (و ثالثاً) أنه لو سلمنا أن الأمر بالشئى يقتضى رفع عصيانه فمن البديهي أن هذا الاقتضاء لا ينحصر بالخطابات المطلقة بل يشمل الخطابات المشروطة غاية الأمر بعد تحقق شرائطها . و عليه فإذا تحقق فى الخارج خطاب المهم بحصول قيده الذى هو عصيان الأهم فهو يقتضى عدم عصيانه الذى هو بديل لوجود الأهم فتقع المطاردة بين الخطابين من حيث إقتضاء رفع العصيان (الثانى) بحسب الأثبات أى التطبيق على الترتيب من ناحية إشتراط أحد الخطابين بعصيان الآخر و هو غير موجود ، و توهم أنه متفرع على أخذ القدرة فى ناحية الخطاب شرطاً مدفوع بما عرفت من أن القدرة ليس شرطاً للتكليف ، مضافاً إلى تصريحه فى هذه المقدمة فى مقام تقسيم الأدلة التى تتزاحم معاً من حيث الاطلاق و التقييد و الفعلية بأنه ربما يكون أحد الخطابين بنفسه رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كوجوب أداء الدين بالنسبة الى الاستطاعة اذ نفس هذا الجعل كاف لرفع الاستطاعة لانه معجز شرعى و ربما يكون إمتثال أحد التكليفين موجباً لرفع الآخر و جعل منه الخطاب الترتيبى و هذا يناقض ما ذكره من أن كل خطاب متعرض لرفع عصيانه فلا حظ أطراف كلامه .

(الثالث) بحسب النتيجة إذ تلك المقدمات لا تفيد لصحة الترتيب و لا لرفع استحالته لو سلمنا صحة جميعها مع أنك عرفت بطلان الجميع مبنياً و تطبيقاً (أما) أنها لا تفيد لصحة الترتيب فبيانه يحتاج إلى توضيح حقيقة العصيان فنقول عصيان الأمر إنما يتحقق بخلو صفحة الامتثال عن المأمور به و هذا يختلف فى الموسعات (١) من الموقنات مع المضيقات ، ففى القسم الأول إنما يتحقق العصيان بالموت أو العجز المستمر إلى الموت كما فى الحج الذى يبتأى بابه أنه واجب بعد الاستطاعة إلا أن وجوده يمتد إلى الموت فانظر إلى قوله (ع) فى أخباره : مات فقد ترك شريعة (١) مادام العمر مع الموقنات كما يختلف فى الموسعات

إذا الخطاب الترتيبى مفقود وجود دليل تام على هذا الترتيب

من شرايع الاسلام : و فى القسم الثانى أى الموسع من الموقنات إنما يتحقق عصيانه بخروج وقته بدليل أنه لو أتى به فى أى جزء من أجزاء الوقت فقد امتثل لا أنه عصى ثم امتثل لان الأمر الواحد لا يتحمل الاطاعة والعصيان معاً أو أنه قلب العصيان بالاطاعة كما هو واضح ، أما العازم على المعصية فليس بعاص خارجاً مالم يتحقق منه العصيان وقد عرفت أن عصيانه إنما يتحقق بخروج الوقت نعم قبح البناء على المعصية بما هو أمر جانحى مسلمٌ لكنه لا يرتبط بتحقيق عنوان المعصية ، والسُرُّ فى ذلك أن العصيان إنما هو عنوان إنتزاعى عن ترك الفعل المأموره و إذا كان الفعل المأموره ذا أفراد بدلية فلا يتحقق هذا العنوان إلا بتالى جميع أعدام أفراده المتصورة أى بترك آخر فرد من أفراد المأموره الكلى البدلى الموقت بالوقت الواسع على اختلاف مراتب السعة ، و من هنا ظهر حقيقة عصيان القسم الثالث أى المضيق من الموقت و أن عصيانه لا يتحقق إلا بخروج الوقت طراً ، فعصيان الأمر بالأهم لا يجتمع مع بقاء الأمر بالأهم على إمكان داعويته ولا أقول بأن العصيان و الاطاعة مسقطان للامر كيف وقد عرفت سابقاً أن صقع الامتثال هو الايتان الخارجى لا يرتبط سنخاً مع صقع الاعتبار ، بل أقول بأن اطاعة الأمر عنوان ينتزع من الايتان الخارجى بالمأموره و عصيان الأمر عنوان ينتزع عن خلوص صفة الامتثال عن المأموره بما يتصور له من فرد أو أفراد ، فاذا لم يبق الأمر بالأهم على إمكان داعويته فى رتبة عصيانه فلا معنى لبقاء إطلاقه حتى يسند المحذور إلى الاطلاقين و يتصدى لتصحیح الترتب بتقييد أحدهما (و أما أنها) لا تفيد لرفع إستحالة الترتب فلان محذور الاستحالة ليس الإعجز المكلف عن الجمع بين الضدين لان صاحب القدرة البدلية عاجز عن الجمع بينهما وهذا لازم أعم للامر بالجمع بين الضدين و لاجتماع أمرين بضدين من حيث الاطلاق ولإطلاق أمر و فعلية أمر آخر كما فى المقام ، وبعبارة أخرى الاستحالة معلولة للمعية الزمانية للخطابين ولادخل للترتب بحسب عالم الجعل فى رفع هذا المحذور إذ مجرد إمكان قلب موضوع لا يوجب جواز فعلية خطابين تكون إحدى الفعليتين من لوازم إطلاق خطاب والأخرى من لوازم تحقق قيد خطاب آخر فالاستحالة بحالها لاجل إطلاق أمر و فعلية الآخر (نعم)

المكلف بسوء اختياره أوقع نفسه في هذا المحذور وسوء الاختيار لا يصح جعل الشارع شخص المكلف المختار في مخصصة الامتناع .

ومنهم بعض المحققين (قده) حيث تصدى لتصحيح الترتب بطريق آخر (حاصله) أن محذور الترتب أحد أمرين إما طلب المحال من ناحية عدم القدرة على فعل كلا الضدين وإما الطلب المحال من ناحية أن الطلبين المقتضيين للآتيان بالضدين بالذات يتضادان بالعرض و هو الطلب المحال ، و يمكن رفع المحذور بشقيه بتقريب يوافق الصناعة والبرهان و هو أنه لا تزاحم بين المقتضيين من حيث الاقتضاء بل في عالم التأثير إذ فعلية تأثيرهما تستلزم التزاحم و بعبارة أخرى لا تزاحم في حيث اقتضاء المقتضيات و إنما التزاحم في رتبة تأثير المقتضيات ، فلو كان تأثير أحد المقتضيين مترتباً على عدم فعلية تأثير الآخر لما كان المترتب متزاحماً مع المترتب عليه لانه في طول سقوط المترتب عليه من التأثير ولا كان المترتب عليه متزاحماً مع المترتب لفرض سقوطه عن فعلية الأثر في هذه الرتبة (توضيح ذلك) أن الانشاء يكون بداعى جعل الداعى إمكاناً ففى صورة إنقذاح إرادة الاطاعة فى نفس المكلف تحصل للانشاء باعثة فعلية و عليه فلو كان الأمر بالاهم غير مؤثر بالفعل كما فى رتبة عصيانه لكان صرف القدرة فى امتثال الأمر بالمهم بلا مانع ، فطلب المهم مترتباً على عدم تأثير طلب الأهم بسبب عصيانه لا يستلزم طلب غير المقدور فلا محذور فى الترتب من حيث طلب المحال، و إذا ارتفع التضاد بالذات من بين متعلقى الطلبين على نحو الترتب فقد ارتفع التضاد بالعرض من بين نفس الطلبين فلا محذور فى الترتب من حيث الطلب المحال (فان قلت) إذا لم تنقذح فى نفس المكلف إرادة إمتثال الأمر بالأهم فلم ينبعث نحو إمتثاله فلا يعقل بقاء ذلك الأمر لان مقتضى بقاء الأمر الانبعاث نحو الامتثال والمفروض عدم إرادة المكلف الامتثال فترك الامتثال و هو العدم البديل للفعل متحقق ، و قلب هذا العدم البديل إلى وجود الفعل بسبب الأمر بالأهم^{محال} لان رفع النقيض حال تحققه محال فبقاء الأمر مع عدم إنقذاح إرادة إمتثاله محال فطلب الأهم على النحو المزبور محال (قلت) كلاً فان الأمر عبارة عما يمكن أن يكون داعياً و هذا الامكان الذاتى والوقوعى متحقق للأمر

بالأهم حتى مع عدم إرادة إمتثاله فطلبه على النحو المزبور ليس بمحال .
و تحقق عدم هذا الامكان بسبب ترك إمتثال الأمر بالأهم لا يستلزم قلب إمكان
داعوية ذلك الأمر و إمكان طرد ذلك العدم البديل إلى الامتناع الذاتى أو الوقوعى
ضرورة كمال الملائمة بين الامتناع بالغير مع الامكان الذاتى والوقوعى بداهة أن
الممكن إذا صار ممتنعاً أو واجباً من ناحية العلة لا يخرج عن إمكانه ، لا نقول بأن
الأمر بالأهم يستدعى قلب العدم البديل حتى يقال بأنه ممتنع بل نقول بأنه يمكن
أن يقتضى طرد العدم البديل ، و قياس الارادة التشريعية بالتكوينية بدعوى أنه كما
يتمتع إجتماع إرادتين تكوينيتين مترتبتين فى الوجود بالنسبة الى فعل واحد كذلك
التشريعية باطل لوضوح الفرق بينهما إذ الارادة التكوينية بنفسها جزء أخير لتحقيق
الفعل أما التشريعية فهى جعل الداعى والجزء الأخير لتحقيق الفعل الذى هو مراد
تشريعى إنما هى إرادة المكلف و من المعلوم أن داعوية الأمر غير مشروطة بعدم
المقتضى المقرون بعدم التأثير ، فوجود الأمر بالأهم المقتضى للتأثير حيث أنه
مقرون بعدم التأثير الفعلى لا ينافى مع وجود الأمر بالمهم الذى هو أيضاً يقتضى
التأثير ، فاجتماع إرادتين ألتشريعيتين على نحو الترتب ممكن بخلافه فى التكوينية
و توهم أن المتلازمين و هما فى المقام ترك الأهم وفعل المهم لا يختلفان فى الحكم
و المفروض حرمة ترك الأهم لأن الأمر بالشئى يقتضى النهى عن ضده العام أى
الترك قطعاً فكيف يكون فعل المهم واجباً (مدفوع) بان البحث فى الضدين لهما
ثالث محذور إمتناع إختلاف المتلازمين فى الحكم و هو لزوم التكليف بما لا يطاق
يرتفع بالترتب على نحو قلنا من سقوط الأمر بالأهم عن التأثير فى رتبة عصيانه فيكون
وجوب المهم بلا مزاحم كما أن الاتيان بالأهم يرفع موضوع إمتثال المهم فلا
محذور .

لكن الحق أن هذا الطريق أيضاً لا يفيد لصحة الترتب إذ يتوجه عليه إشكالات
أربعة (أحدها) أن التعبير بمحذور الترتب غير صحيح بل النزاع فى أن تعلق أمرين
بفعلين على نحو الترتب حين عجز المكلف عن الجمع بينهما فى الامتثال هل هو
ممكن أم لا فلامعنى لفرض الترتب خارجاً ثم فرض إستلزامه المحذور كما هو

ظاهر هذا التعبير (ثانيها) أنه لا معنى لا يكال الجعل إلى إرادة المكلف وأن مع عدم إرادته الاتيان بمتعلقه فالشارع يرفع اليد عن أمره و عليه فالمحذور و هو اجتماع طليين مستند إلى جعل الجاعل لاعجز المكلف فالترتب محال مع أنه خلف فرض الاستناد إلى عجزه ، وبعبارة أخرى إذا لم يكن الأمر بالأهم معيّنًا بإرادة المكلف و كانت بينه و بين الأمر بالمهم معيّنًا زمانية مسع فرض اشتراط التكليف بالمعنى المصدرى أو الاسم المصدرى بالقدرة على مذاق القوم و منهم هذا المحقق (قده) كان جعل هذين الأمرين محالاً لان القدرة البدلية تستدعى الجعل التخيري بالنسبة إليهما لا الجعل التعيني في أحدهما و الطولى في الآخر مع فرض اجتماع الأول مسع الثاني كما عرفت ، و لو قيل بأن الأمر بالأهم معلق على إرادة الامتثال بحيث يسقط بدونها قلنا فالمرتبة ^{عليه} معدوم في رتبة المترتب فليس هناك خطاب ترتبي بالمعنى المصطلح هذا خلف (ثالثها) أن سقوط الأمر عن التأثير هو خروجه عن إمكان الداعوية إذ المفروض أن إقتضاء الجعل ليس إلا إمكان الباعثية و الخروج عن هذا الأثر متفرع على أحد أمرين إما موت المكلف أو عجزه إلى آخر العمر كما في الموسع مادام العمر و إما خروج وقت الأمور به كما في الموقنات الموسعة أو المضيقّة ، فالجمع بين بقاء الأمر بماله من الاقتضاء و بين خروجه عن التأثير بعدم إرادة المكلف إمتثاله جمع بين المتنافيين إلا أن يكون مجرد العزم على العصيان كافياً في تعلق أمرين بمتضادين أو يكون شرط الجعل إرادة الانبعاث لكن لازم ذلك أن لا يصحّ تكليف العصاة فضلاً عن الكفار ولا يلتزم به هذا المحقق (قده) و ملخص هذا الاشكال أن مرحلة الجعل غير مربوطة بمرحلة الامتثال فلا يمكن تعليق الجعل على قصد المكلف الامتثال فلو قلنا بأن القدرة شرط للتكليف كما هو مختاره (قده) تبعاً للمشهور نقول بأن القدرة البدلية لا تنقلب بفرض الخطاب مرتباً إلى قدرتين و كل ما يقال في تصحيح ذلك فهو مصادم للوجدان الخارجى (رابعها) أن الخطاب الترتبى موقوف على السمع و هو غير موجود فكيف يمكن جعل إطلاق دليل واحد شامل لفرديه في عرض واحد مرتباً بحسب الجعل الأوّلى في عالم الجعل بأن يكون أحد التطبيقين إطلاقياً و الآخر ترتبياً كى ينخلق به

الخطاب الترتيبى ، وفى كلامه (قده) مواضع أخرى للنظر تظهر بالتأمل فيما أسلفناه جواباً عن طريق بعض الاساطين (ره) لتصحيح الترتيب فراجع وتأمل .

ومنهم بعض الاعاظم (ره) حيث تصدّى لتصحيح الترتيب بدعوى أنه لا حاجة فى تصحيح تعلق طلبين بالأهم والمهم إلى مقالة القوم أى من ناحية الخطاب الترتيبى إذ لازم كون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم تأخر رتبة الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم و الالتزام فى موارد التخيير بين الخطابين للتزاحم بكون رتبة كل خطاب متأخرة عن الآخر والعقل يأبى عن هذا التأخر ، كما لا حاجة إلى القول بأن الأمر باحدهما مقيد بعدم وجود الآخر الذى يكون فى رتبة سابقة عن التكليف فلا يلزم منه تأخر الرتبة الذى كان محذور التقريب الاول ولا كون الشخص مكلفاً بكليهما فى رتبة عدمهما ^{حصة} كي يتحقق محذور المطاردة بين الطلبين ، لان لازم هذا السنخ من الاشتراط كون وجود كل واحد من الضدين الملازمة مع سد باب عدمه من ناحية شرطه خارجة عن تحت الخطاب الوجوبى فيكون كل واحد من الطلبين مشروطاً وناقصاً ، ومقتضى ذلك أن يكون كل خطاب متوجهاً نحو جهات وجود متعلقه و سد جميع أبواب أعدائه سوى سد باب عدم واحد ملازم مع شرط الخطاب أى وجود متعلق الخطات الآخر ، ومن البديهى صحة تعلق هذا السنخ من طلبين ناقصين بوجود ضدين ضرورة عدم إقتضائهما الجمع بين الضدين إذ لا مطاردة بينهما بعد العلم وجداناً بأن الطلب الناقص لا يصير تاماً بتحقيق شرطه ، فالتقريب الثانى وإن كان صحيحاً سليماً عن الاشكال لكن مع ذلك لاحتياج إليه فى تصحيح الترتيب لا مكان لتصوير طلبين ناقصين فى مورد الوجوب التخييرى بين الضدين على نحو صحيح لا يتوقف على اشتراط شئى من الخطابين ولا تقييده (تقريبه) أن كل خطاب ناظرٌ إلى حفظ وجود متعلقه من جميع الجهات غير جهة وجود الشرط بمعنى أنه يمكن توجيه الخطاب نحو جهات أخرى ملازمة مع تحقق الجهة الملازمة من باب الاتفاق مع عدم متعلق الآخر بلا حاجة إلى تقييد طلب ضد بعدم الضد الآخر فالخطاب مطلق من جهة هذا التقييد ، هذا بالنسبة إلى كلية موارد التخيير العقلى بين خطابى الضدين لا جل التزاحم أمّا بالنسبة إلى خصوص خطابى الأهم والمهم فخطاب الأهم تام يقتضى المنع عن جميع أنحاء

تروكه حتى الترك الملازم مع وجود المهم بخلاف خطاب المهم فهو ناقص لا يقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الأهم بل يقتضى المنع عما عدا هذا الترك ، فلا مطاردة بينهما ويصح الترتب .

ولا بد أولاً من توضيح مراده (ره) و هو أن كل فعل وجودى له أعدام عديدة بحسب أصداده المتصورة بل و بحسب مقدماته الوجودية التى بعدم كسل منها يتحقق عدم للفعل ، فالصلاة مثلاً لها أعدام بلحاظ أصدادها الوجودية فعدم بلحاظ القعود و عدم بلحاظ إزالة النجاسة عن المسجد و عدم بلحاظ الأكل الى آخر أصدادها و عدم بلحاظ ترك الاستقبال و عدم بلحاظ ترك تحصيل الطهارة إلى آخر مقدماتها ، و طلب كل فعل وجودى يقتضى طرده عدمه و حيث أن هذا العدم بالقياس إلى تعدد الأضداد والمقدمات يتحصص بحصص عديدة و بعبارة أخرى يتفرد بأفراد متعددة ، فالمكلف مأمور بسدباب جميع أعدامه أى سدباب عدمه المقيس إلى أصداده و مقدماته المنحلّ حسب تعددها فطلب فعل وجودى

ينحل إلى طلب سدباب هذا العدم و ذاك وهكذا إلى آخر أعدامه كى يفتح بذلك باب وجوده ، فطلب الأهم إنما يقتضى سد جميع أبواب أعدامه حتى عدمه المضاف إلى وجود المهم أى يقتضى سدباب عدمه الناشئ من وجود المهم و طرد هذا العدم المستلزم وجود الأهم فى الخارج و بقاء المهم فى العدم ، بخلاف خطاب المهم فلا يقتضى سدباب عدمه المضاف إلى وجود الأهم بل يقتضى سد جميع أبواب أعدامه المضافة إلى جميع أصداده و مقدماته سوى عدم واحد هو العدم المضاف إلى وجود الأهم ، فاذا وجد الأهم فطلب المهم لا يقتضى سدباب عدمه من جهة وجود الأهم فهو بالنسبة إلى سدباب هذا العدم لإقتضاءً إذ مقتضى نقص الطلب عدم

شموله طرد العدم المضاف إلى وجود الأهم فلامطاردة بين الطلبين فيصح الترتب (وتوهم) أن المطاردة وإن لم تكن موجودة من جانب الناقص لكنها موجودة من جانب التام لانه يطرد الناقص (قد دفعه) بأن مقتضى الطلب حفظ سائر جهات الوجود حينما إنسدباب عدمه الملازم لوجود ضده أى الأهم بالطبع بأن لم يتحقق فى فى الخارج مثلاً ، والطلب التام لا يطرد هذا المقتضى لان طرده ليس إلا المنع عن

إنسداد باب عدم المهم المضاف إلى وجود الأهم و بديهى أنه إذا لم ينسد باب هذا عدم كما فى صورة وجود الأهم فليس للطلب الناقص بالمهم إقتضاء فلامطاردة من الجانبين فضلاً عن جانب واحد .

لكن الحق أن هذا الطريق أيضاً لا يفيد لصحة الترتب إذ فيه اشكالات ستة (أحدها) أن الوجود الواحد لا يعقل له الأعدم^١ واحد بناءً على صحة التعبير عن عدم وجود شئى بعدم هذا الشئى إذ لا يعقل للواحد إلا بديل واحد نعم عدم كل شئى قد يكون مقارناً لوجود ضده وقد يكون مقارناً لوجود ضد آخر له وقد تكون صفحة إحتالية عن وجوده و وجود جميع أضداده ، إن قلنا بأن السكون مثلا ليس فعلاً من الأفعال و من البديهى أن مقارنة ضدياً من أضداد أمر وجودى مع عدمه البديل لا توجب تعدد الأعدام لهذا الأمر الوجودى الواحد ، فاذا إنسد باب عدمه من ناحية فقد إنسد من جميع النواحي فالتفكيك بين حصص عدم شئى واحد غير معقول (ثانيها) أن الأمر بفعل وجودى إنما يقتضى إيجاده فى الخارج أما إقتضائه سهد باب عدمه أو طرد عدمه فلا ضرورة إبتناؤه على إقتضاء الأمر بالشئى النهى عن أضداده أو لأقل النهى عن تركه و هو ضده العام بعد جعل الترك منحللاً إلى تروك عديدة حسبما يفرض لهذا الترك من المناشئ كاستناده إلى عدم مقدمة من مقدمات وجود الفعل أو يفرض له من المقارنات كاقترانه مع ضد من أضداد الفعل ، فيقال بأن الأمر بالشئى يقتضى سد باب عدمه من ناحية هذه المقدمة و من ناحية تلك المقدمة إلى آخر مقدماته و كذا بالنسبة إلى أعدامه المضافة إلى وجودات أضداده وقد عرفت منا و من هذا القائل فساد هذا الإقتضاء فى أول مبحث الضد (ثالثها) أنه لا معنى للطلب الناقص إلا التقييد فى ناحية الجعل بالاضافة إلى حفظ المعلق بالنسبة إلى زمان ما أو قديماً إذ كيف يعقل أن يكون القصور من ناحية عدم إقتضاء الطلب وجود متعلقه حينما يتحقق فى الخارج ضده الأهم و يقال بأن الطلب ناقص ولكنه ليس بمقيد إذ لنا أن نقول بأنه مقيد و تقييده إقتضى نقضه و قصوره و هل هذا لإلتغير للعبارة مع الإلتزام بالاشتراط ، ولئن قيل بأن الطلب لا يقيد من ناحية إقتضاء وجود المتعلق بل يقصر إقتضائه بالنسبة إلى سد أبواب أعدامه حيث لا يقتضى سد باب عدمه الملازم مع وجود ضده الأهم قلنا بأن المدلول الإلتزامى لا يكون إلا بسبب المدلول المطابقى

فاذا كان طلب الوجود مطلقاً من حيث جميع ما يتصور لهذا المتعلق من القيود ككونه مع وجود الأهم أو مع عدمه وهكذا و لم يكن قصور في مدلوله المطابقى فكيف يقال بقصور مدلوله الالتزامى وهو إقتضائه سدّ أبواب جميع أعدامه الآبأبأ واحداً هو ما يكون مساوفاً ملازماً مقارناً مع وجود ضده الأهم .

(رابعها) أنه ما معنى إقتضاء الطلب فى المهم وجوده وسد أبواب أعدامه حين ما إنسد باب خاص من أعدامه بالطبع و هو عدمه الملازم مع وجود الأهم و هل يعقل إنسداد باب عدم المهم بدون سدّ المكلف هذا الباب ، نعم هو يريد أن يقول بأن الأهم لما لم يوجد فكان باب عدم المهم المضاف إلى هذا الوجود منسداً بالطبع لامتفوحاً إذلا وجود للأهم فلا يكون باب عدم المهم بسبب وجود الأهم مفتوحاً بل هو مغلق مسدود ، وهل هذا إلا محض لفظ لامعنى له وخيال لا واقع له إذ كيف يكون باب عدمه منسداً و مع ذلك لم يوجد صاحب الباب بل لو صحّ إنسداد باب عدم المهم فلا بد أن يفتح باب وجود المهم بالطبع ويوجد فى الخارج بالقهر من دون حاجة إلى الأمر فتدبر و تحير (خامسها) أنه إذا كان باب عدم المهم من ناحية وجود الأهم منسداً بحسب الاتفاق و كان الأهم غير موجود من باب الاتفاق فهلاً يكون الأمر بالمهم يقضى سد باب عدمه بالفعل ومضافاً إلى سائر ما يفرض له من الأضداد ، لاشك فى إقتضائه و حيثثذ فهلا يكون إطلاق الامر بالأهم مقتضياً لسد باب عدمه المضاف إلى هذه الحصة لاشك فى أنه مقتض له فالأمر بالأهم مع الأمر بالمهم طاردان لعدميهما المتقابلين فى هذا الآن (سادسها) أن الأمر بالأهم يكون منجزاً إلى آخر زمان يمكن أن يؤثر فى نفس المكلف ويتحقق فى الخارج إمتثاله المفروض كون آخر زمانه آخر زمان الأمر بالمهم مع أن اللازم من بيانه أن يخرج عن التنجز أول زمان الأمر بالمهم ، مع أنك قد عرفت أن مجرد عدم الأهم فى آن من الانات لا يستلزم مفروغية عدمه مطلقاً كيف والخطاب بعدباق و باعثيته بحسب طبع الخطاب أى إمكان داعويته موجوده فلو لم ينقض الزمان يكون الأمر بالاهم منجزاً باقياً فلا يكون الطلب الناقص المفروض تعلقه بالمهم مقتضياً للباعثية الفعلية نحو فضل المهم فتدبر فانه دقيق ، هذه كلمات القوم وقد عرفت

قصور الكل عن إفادة صحة الترتب و نحن نقول بأنه ليس في البين خطاب ترتبي بل هناك خطابان مطلقان أو خطاب واحد إنحلالى كذلك و صاحب القدرة البدلية معذور بدلاً ، فتدبر جيداً وخذ و اغتنم و الحمد لله رب العالمين .

فصل اختلفوا في أنه هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا ، و المراد بالجواز هو امكان الوقوعى دون الذاتى ضرورة أن إمكان صدوره بحسب أصل الذات مما لا ينكره أحد ، كما أن المراد بعدم الجواز من طرف الحكيم الملتفت تارة هو القبح كما في حق كل عاقل حكيم من أفراد البشر و أخرى هو الاستحالة كما في حق الحكيم على الاطلاق الذى يستحيل صدور القبيح عنه ، و عليه فالمراد من شرط الأمر إن كان هو قيد الجعل الدخيل في ناحية ملاكه وأنه إذا كان الواجب بحسب ملاك طلبه مشروطاً بشرط غير متحقق في الخارج فهل يجوز الأمر به فالحق عدم الجواز إذا المفروض على مذهب العدلية أن الاحكام بل كلية أفعاله تعالى معلقة بالاغراض فالجزاف كالامر بفعل غير ذى ملاك لاجل فقدان شرطه مستحيل التحقق عن الحكيم بالذات ، و إن كان هو قيد متعلق الجعل بأن يكون متعلق الطلب مقيداً بقيد غير حاصل فكذلك لايجوز أمر الأمر به مع العلم بانتفاء شرطه ضرورة أن الأمر لا يبد أن يكون بما يساوى الغرض على مذهب العدلية و المركب الفاقد لقيد لايساوى الغرض فالأمر بواجب مثله أمرٌ بالمحال في حق الحكيم تعالى (وبالجملة) فمع فرض دخل الشرط في أصل الجعل يكون الأمر مع العلم بانتفائه خلف فرض الاشتراط و يؤل إلى التناقض ومع فرض دخله في متعلق الجعل مع كون إعتبار القيد في الواجب على نحو وحدة المطلوب يكون الأمر مع العلم بانتفاء شرطه طلب ما لايفى بتمام الغرض فيكون محالاً (نعم) إن كان إعتبار القيد في الواجب على نحو تعدد المطلوب كما في كثير من المهيئات الشرعية كالصلاة و الصيام والحج فكان الطلب مع فقدان القيد أيضاً ذا ملاك جاز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط كما فى قيدية الزوال و الغروب للصلاة ، حيث إستفدنا من الأدلة أن صلاة الظهر مثلاً بما هى صلاة تكون ذات ملاك و بما هى واقعة بعد زوال الشمس أيضاً ذات ملاك بحيث لو فقد الزوال فى محل ما كانت الصلاة

مطلوبة فخطاب أقسم الصلاة لدلوك الشمس ليس بخطاب تعلقي على وجود الزوال فلا يتقيد به إطلاق وجوب تلك الصلاة ، و على هذا الأساس بنينا وجوب الصلوات اليومية على الساكنين في البلدان التي تكون قريبة من القطب بحيث لا تطلع فيها الشمس في نصف السنة مثلا وقلنا بأن إطلاقات أدلة وجوب الصلوات الخمس المتأمة باليومية لا تتقيد بالأوقات الخمسة بالنسبة إلى ساكني تلك البلاد ، فلو فرض صحة هذا النحو من التقييد في ناحية أصل الطلب أيضاً بأن يكون الزوال قيداً لوجوب الصلاة دخيلاً في ملاك وجوب صلاة الظهر لكن كان طلبها بدون هذا القيد أيضاً ذاملاً جسي حكام الجواز بالنسبة إلى أصل الجعل أيضاً إلا أن ذلك مجرد فرض لا واقع له في الشرع ظاهراً ، و التحقيق بأزيد من ذلك موكول إلى مبحث المطلق والمقيد .

ثم إن صاحب الكفاية (قد ه) جوز ذلك فيما إذا كان المراد من لفظ الأمر بعض مراتبه ومن مرجع ضمير شرطه بعض مراتبه الأخرى بمعنى إنشاء الحكم مع العلم بانتفاء شرط فعليته وادعى أن ذلك واقع كثيراً في الشرعيات والعرفيات ، و الظاهر أن مراده (قد ه) أن إنشاء الحكم لا يتوقف على أن يكون جميع ما هو شرط لباغيته موجوداً حال الانشاء بل يصح مع فقدان بعضه فلا يتوجه عليه إشكال بعض المحققين (قد ه) بعدم الفرق في المحالية بين فقدان شرط الأمر بمرحلة إنشائه وبين فقدان شرط فعليته لأن جعل الأمر انما هو بلحاظ داعوته فاذا لم يمكن بروزه إلى حد الفعلية لا يعقل جعله ، هذا كله على مسلك القوم في ملاك الجعل أماعلى مسلكنا من أن الباعث على جعل الأمر عدم إستناد منع الفيض إلى الشارع تعالى فالأمر سهل ، ثم إن ذلك كله بالنسبة إلى الأوامر الجديدة دون الصورية إذ الداعي على البعث لا ينصرف في الاتيان بالفعل خارجاً فربما يكون بداعي إختيار الأمور بلاتجوز في ناحية الهيئة ولا المادة (نعم) قديقال كما في الكفاية بأن إطلاق مادة الأمر - أ - م - ر - على البعث الامتحاني ليس على نحو الحقيقة وإنما يصح على نحو المجاز من باب التوسّع (لكن) الحق خلافه لأن صدور الهيئة الطلبية عن المولى في عالم أعمال المولوية بداعي الامتحان لا ينافي مع مقام مولوية المولى بل يؤكد فإطلاق

الامر على مثله على نحو الحقيقة مما لا بأس به .

فصل اختلفوا في أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطبايع أوبالافراد فاختار الاول جماعة منهم صاحب الكفاية (قده) بدعوى أن مفاد الهيئة ^{الطبيعية} يطلب الابداع ومفاد الهيئة التجريبية طلب الترك بمعنى أن متعلق الأمر صرف الابداع ومتعلق النهي محض الترك فمتعلق الطلب في كليهما هو الطبيعة بما لها من الحدود والقيود التي بها توافق الغرض ، فخصوصيات الأفراد غير دخيلة في الغرض بحيث لو كان تحقق المتعلق بدون الخصوصية ممكناً في طلب الابداع لكان كافياً في إمتثاله فالمتعلق في الأوامر والنواهي يكون نظير الموضوع في القضايا الطبيعية بل المحصورة ، فكما أن الخصوصيات المكتنفة بالمصاديق في تلك القضايا غير دخيلة في محمولها فكذلك الخصوصيات المكتنفة بالافراد في الأوامر والنواهي غير دخيلة في غرض الشارع من تشريع الحكم ، وهذا أمر وجداني فكل من راجع وجدانه يرى أن النظر في مطلوباته إلى نفس الطبايع دون خصوصياتها الخارجية فالطبايع بوجودها السعى بما هو وجود الطبايع يكون تمام المطلوب ، و من هنا يظهر أن مراد من قال بتعلق الأمر بالطبيعة ليس هو التعلق بالماهية ضرورة أنها من حيث هي ليست إلا هي بل المراد أن الوجود السعى من الطبايع هو المطلوب دون خصوصيات الافراد (فتوهم) أن المراد من تعلق الطلب بوجود الطبيعة أو الفرد إقتضاء الطلب ما هو الصادر في الخارج وهو محال لانه طلب للمحاصل (مدفوع) بأن المراد إقتضاء الطلب جعله على نحو كان التامة أي صدور الوجود من العبد وهذا صحيح غير محال (كما أن توهم) تعلق الطلب بالطبيعة وكون وجودها غاية لطلب الطبيعة (مدفوع) بما عرفت من أن الطبيعة بما هي طبيعة لا يعقل تعلق الطلب بها بل يلاحظ الوجود والعدم فيها فيكون البعث في الأوامر لاجل ابداعها وكونها و الزجر في النواهي لاجل المنع عن وجودها والبقاء على عدمها ، هذا بناء على أصالة الوجود أما بناء على أصالة الماهية فطلب الطبيعة إنما هو لاجل جعلها من الخارجيات و الاعيان الثابتات .

و اختار الثاني جماعة منهم بعض المحققين (قده) بدعوى أن من البعيد كله

كسكون النزاع فسى تعلق الامر بالطبايع أو الافراد مبتنياً على القول بدخول لوازم الافراد فى متعلق الارادة إذ القول بدخول تلك اللوازم فى متعلق الغرض بعيد فسى الغاية عن ساحة العلماء ، بل البحث فى ذلك مبتن على أحد أمرين (الاول) أن يكون منشأ النزاع أن وجود الطبيعى هل هو ممكن التحقق فى الخارج حتى يكون قابلاً لتعلق الأمر به أم لا حتى يتعلق الأمر بالفرد و على كلا الاحتمالين فلوازم الأفراد غير دخيلة فى متعلق البعث لعدم قيام الغرض باللوازم ، و عليهذا فمن قال بتعلق الأمر بالطبيعة نظره إلى الطبيعة المتشخصة بالوجود إذ الماهية إن لو حظت بنفسها تعنوت بعنوان الطبيعى وإن لو حظت مضافة إلى قيد تعنون المضاف بنفسه دون المضاف إليه بعنوان الحصوة إن لو حظت مقيدة بالوجود المانع عن الصدق على كثيرين تعنوت بعنوان الفرد ، و كيف كان فمن يقول بأن الطبيعى يوجد فى الخارج يقول بأن الأمر فى عالم الطلب يتعلق بالطبيعى المقيد بالوجود مع قطع النظر عن اللوازم (الثانى) أن يكون منشأ النزاع أن متعلق الجعل الإبدعى أى الخلق من قبل البارى تعالى هل هو الماهية أم الوجود فلو قلنا بأن ما هو المقاض و المجهول من قبله تعالى هو الماهية تعلق الارادة التشريعية أى الأمر بالماهية لعدم الفرق بين الارادة التكوينية مع التشريعية من هذه الجهة ، غاية الأمر أن التحقيق بمقتضى وحدة الابداع والوجود والافاضة والمفاض فى الحقيقة وتعدد هما بالاعتبار لزوم كون متعلق الجعل من قبل المبدع تعالى هو الوجود لان الوجدان لو كان حيثاً ذاتياً للماهية لزم انقلاب الامكان إلى الوجود ولو كان حيث الموجودية و المجهولية إكتسابياً فالماهية غير مجعولة بالاصالة طبعاً ، و عليهذا فالحق فى المقام تعلق الأمر بالفرد أى وجود الطبيعة ضرورة أن الشوق أبداً لا يبد أن يتعلق بشيئى فيه جهة الوجدان و جهة الفقدان معاً ، إذ لولم تكن فيه جهة الفقدان لا يتعلق به الشوق أصلاً لعدم تعلقه بأمر حاصل و لولم تكن فيه جهة الوجدان ليس بشيئى حتى يكون قابلاً لتعلق الشوق به ، ففى عالم تعلق الشوق إنما يلاحظ ما هو بالحمل الشايح الصناعى طبيعى يفرض وجوده و يتعلق به الشوق آلة للخارج لا بالاستقلال و هذا الشوق يقتضى الخروج عن الفرض إلى الفعلية ، فهذا معنى تعلق الشوق

بوجود الطبيعة الذى قلنا أنه متعلق الأمر لا كتعلق البياض بالجسم كى يحتاج إلى موضوع حقيقى فيقال بأنه فى مرتبة الشوق لاتحقق للوجود الخارجى وفى مرحلة تحقق الوجود الخارجى لاقابلية لتعلق الشوق .

و ما فى الكفاية من تنظير متعلق الأوامر فى كونه الطبيعة بالقضايا الطبيعية فالغرض منه التنبيه على خروج لوازم الأفراد عن متعلق الغرض و الا فالفرق بين القضايا الطبيعية مع متعلقات الأوامر واضح حيث تلاحظ الطبيعة فى تلك القضايا على نحو الكلية و فى متعلق طلب الوجود بما هى ، كما أن ما فى الكفاية من أن الطبایع بنفس وجودها السعى متعلقة للطلب لاينا فى ما ذكرناه بعدما عرفت من أن مقوم الطلب والشوق هو الموجود المفروض بحيث يؤثر الشوق فيه باخراجه عن حد المفروض والتقدير إلى الفعلية والتحقق، فان الوجود المفروض يمكن أن يكون حقيقة وجود معرّئى عن جميع اللوازم و القيود بحيث يكون قابلاً للصدق على كل وجود يتحقق فى الخارج و حيث أن لوازم الوجود خارجة عما يقوم به الغرض فلا حاجة إلى إطلاق لحاظى فى الوجود من حيث اللوازم بل يصح تعلق الطلب بنفس الوجود المفروض المعرّئى فى حد ذاته عن جميع اللوازم (وتوهم) وجود جهة جامعة خارجية بين أنحاء الوجودات الخارجية بحيث يكون الوجود العنوانى فانياً فى تلك الجهة فيتعلق الغرض والتقدير بتلك الجهة الجامعة (فاسد) لان الوجود الحقيقى فى كل موجود بنفس هو يته مبائن مع الوجود الآخر شخصاً و بتشخصه الذاتى ، أما أن الوجود سنخ واحد أو أنّ العالم كله بلحاظ إلقاء الحدود والقيود واحد شخصى لبرهان المذكور فى محله فلا يرتبط بما نحن فيه : هذا محصل كلامه زيد فى علو مقامه .

و لكن الحق كما نبه عليه فى الكفاية أن الأوامر والتواهم تتعلق بالطبایع ^{وبمقتضى البرهان} بوجودها السعى دون الأفراد بمقتضى الظهور اللغوى للمبادئ و بمقتضى الوجدان و الارتكاز المحاورى (أما الأول) فلان الظاهر اللغوى للمبادئ النحوية الواقعة فى متعلق الهيئات البعثية كون متعلق الطلب هو الطبيعى وقد تقدم عند بيان مفاد هيئة إفعال وما بمعناه أنّ البعث نحو الطبيعة عبارة عن حمل فاعل

يقتضى إيجاد الفاعل المبدء ، فمعنى تعلق البعث بالطبيعة ليس طلب المفهوم بما هو مفهوم بل طلب الماهية بما هي حاكية عن الخارج و معنى حكايتها عن الخارج كون البعث بلحاظ تخلُّعها بلباس الوجود أى إيجادها فى الخارج (وأما الثانى) فلان المعقول الثانوى أى ما فى النفس مساوق مع المعقول الأوّلى أى ما فى الخارج سعة وضيقة ولا يمكن التصرف فى المعقول الثانوى المأخوذ عن الأوّلى بجعله صورة حاصلة من الشئى لدى النفس فقط ، فلا بد أن يكون له بحقيقته الإدراكية مطابقاً فى الخارج وهذا معنى تحقق الوجود السعى فى الخارج فهو عبارة عن الطبيعى المتعلق للأمر المطلوب به إيجادها فى الخارج أو للنهى المطلوب به المنع عن وجوده فى الخارج (ولايتهوم) أنا نقول بأن حصص الوجودات بما هي حصص ليست بمتباينة كيف والتباين بديهي فى الحصص بما هي حصص أو نقول بأن الفواصل العدمية كأن لم تكن كيف و تفاوت الوجودات الامكانية بحسب الحظوظ إنما هو بالفواصل العدمية (وإنما نقول) بأن تلك الحصص المتباينة بما هي متحققة فى عالم العين لها جهة مشتركة خارجية موجودة فى و عاء العين و لو بنحو تعدد الآباء بسبب تعدد الأبناء و ليس مقتضاه تباين الجهة المشتركة من حيث تحققها فى ضمن أفراد متعددة، كيف وبرهان الآن و هو اقتضاء ^{وحدة الأثر} أو وحدة المؤثر يقتضى وجود الجهة الجامعة بما هي جامعة فى الخارج على النحو الذى ذكرنا و سيأتى مزيد بيان له ، (وأما الثالث) فلان الوجدان الخارجى يقضى بأن ما يُشبع مثلاً خارجى فى مقابل ما يُروى كما أن الإرتكاز المحاورى شاهدٌ صدقٍ على أن الغرض فى باب المحاورات إنما هو السدالة بسبب الألفاظ الموضوعية للطبايع و بسبب أسماء الأجناس إلى الجهة الجامعة الخارجية و إن شئت التوضيح فراجع وجدانك فيما ترى من المعهود الذهنى و أن تقولك : أدخل السوق واشتر اللحم : ناظرٌ إلى وجود الطبيعة بمعنى الصرف بأن يكون كل وجودٍ ^و محققاً له كما يظهر من كلام المحقق المذكور (قده) أم إلى ما يكون موجوداً فعلاً فى ضمن أى لحمٍ لحم كما هو معنى الوجود السعى ، فان مقتضى بيان هذا المحقق الذى له تعلقٌ فى الفلسفة العالية أن يكون ما هو الخارج محققاً لما هو المفروض المقومٌ للشوق فانظر إلى قوله : قابلاً للصدق على كل وجود محقق : ثم سلهما المراد من قابلية الصدق و تدبر فيما ذكرناه

و اغتتم ، إذ المنكر لوجود السّعى إنّما يتخيل بان لازم القول بالوجود السّعى أن يكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة أبٍ واحد إلى الأولاد أو أن لا يكون بين الحصص تباين مع أنك عرفت أن معنى الوجود السّعى أن كل أب محقق بوجود ابنه بنحو العينية يوجب اتّساع الوجود الخارجى لا تباين الجهة الجامعة من حيث إنوجادها فى ضمن كل فردٍ فردٍ ، والقائل بوجود السّعى يرى بالارتكاز وجود الجهة الجامعة وإن لم يمكنه الجواب عن الاشكال عليه بما ذكرنا (و ملخصه) أن اتّساع الجهة الجامعة عبارة أخرى عن كون نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأولاد بلا استلزامه تباين الجهة الجامعة بالنسبة إلى الحصص كتباين الآباء بالنسبة إلى الأولاد ، فان عدم لحاظ هذا الفرق صار سبباً لهذه المشكلة (فانقذح) أن الوجود السّعى متحقق فى الخارج بلا استلزامه أى إشكال و أن متعلق الطلب فى الأوامر و النواهى هو الطبيعي بلحاظ وجوده السّعى أى كون البعث فى الأوامر نحو ايجاد الطبيعي بوجوده السّعى فى الخارج و كون الزجر فى النواهى عن عدم تحقق الطبيعي بوجوده السّعى فى الخارج .

و لبعض الأساطين (ره) فى تقريب التعلق بالطبايع دون الأفراد كلامٌ (حاصله) أن المراد من تعلق الأمر بالأفراد ليس هو التعلق هو بما فرض وجوده فى الخارج لان الوجود فى الخارج مسقط للأمر فكيف يكون معروضه ، نعم فسره بعض الأساطين بانكار التخيير العقلى بين الافراد الطولية و العرضية و أن القائل بتعلق الأمر بالافراد يقول بالتخيير الشرعى لامحالة بخلاف القائل بتعلقه بالطبيعة فالمتعلق عنده الجهة الجامعة أى القدر المشترك بين الأفراد و لازمه التخيير العقلى ، لكنه بعيد فى الغاية إذ لازمه تقدير كلمة أو بحسب الافراد العرضية و الطولية مع عدم تناهيها غالباً مضافاً إلى أن التخيير العقلى مورد تسالم الجميع ظاهراً ، فالتحقيق فى تحرير محل النزاع أن المقام مبتن على مسألة فلسفية هى أن الكلى الطبيعي موجود فى الخارج أم لا و توضيح ذلك ببيان المراد من وجود الطبيعي ، فنقول فسّر بعضهم الكلى الطبيعي بالمفهوم الانتزاعى و لذا أنكرو وجوده الخارجى و ليس مراده الانتزاع المصطلح عليه أى الخارج المحمول الذى ينتزع تارة عن الخصوصيات الذاتية

للشيئ كالعالية والمعلولة و أخرى عن خصوصيات قيام العرض بمعرضه كالسبق
واللحقوق والمقارنة ، كيف وقد اتفقوا على تقسيم المحمولات إلى ذاتية هي مقومات
الذات و غير ذاتية هي إمّا محمولات بالضميمة أى المحمولة بواسطة قيام أحد
الأعراض التسعة بمعرضاتها وإمّا محمولات انتزاعية يعبر عنها بالخارج المحمول ،
كما أن مراد القائل بوجود الطبيعي فى الخارج ليس هو تحقق الطبيعى و وجوده
فى الخارج بدون التشخص حيث اتفقوا على أن الشئ مالم يتشخص لم يوجد ،
بل المراد من هذا النزاع^{على} توجه معقول أن الإرادة الفاعلية الموجدة للشيئ هل تعلق
بنفس الشئ مع قطع النظر عن المشخصات والمشخصات إنما توجد معه قهراً
قضاءً لاستحالة وجود الشئ بدون التشخص ، أم المشخصات مقومة للمراد بما
هو مراد بحيث لاتعلق الإرادة بالطبيعى بدون تعلقها بالمشخصات ، و بعبارة أخرى
النزاع فى أن التشخصات تكون فى مرتبة سابقة على الوجود بنحو تكون الماهية
المتشخصة معروضة للوجود أم فى مرتبة الوجود بحيث تكون الماهية معروضة للوجود
والتشخصات معاً ، لكننا إذا راجعنا و جداننا نرى أن متعلق الإرادة فى أفق النفس
كلئى دائماً والتشخص يحصل بالوجود و إذا كانت حال الأفعال الإرادية هكذا
فحال الموجودات الخارجية المعلولة لغير الإرادة كذلك أى الطبيعى هو معروض
الوجود والتشخص دائماً (إذا تبين ذلك) نقول أن ما متعلق الإرادة التكوينية من
المبدلأبد أن يكون بعينه متعلق الإرادة التشريعية من المولى لان نسبة الإرادة
التشريعية إلى التكوينية كنسبة العلة إلى معلولها و إن لم تكن هى علة محركة للعبد
نحو إرادة ما تعلق به الإرادة التشريعية و تحصل الثمرة فى مسألة إجتماع الأمر
والنهي إذ مع خروج المشخصات عن متعلق التكليف حيث لا إجتماع للأمر والنهي
فيجوز ، فظهر أن الأمر متعلق بالطبيعة دون الافراد .

وفى كلامه مواقع للنظر نشير إلى بعضها (فمنها) أن اللازم على من يتصدى
لتحرير محل النزاع أن لا يأخذ بتعبير بعض القائلين بتعلق الأمر بالافراد المنكر
لوجود الطبيعى وتفسيره له بالمفهوم الانتزاعى، إن صححت النسبة، بل لابد أن يبيّن
مراد المشهور فى تفسير الطبيعى (ومنها) أن المفاهيم الانتزاعية هى التى يكون منشأ

انتزاعها في الخارج لانفسها وذلك لاينطبق على الكلى الطبيعى لان الطبيعى له مطابق في الخارج أما المنكر لوجوده في الخارج فانما ينكره باعتبار أن ما في الخارج حصص متباينة كما مرت إليه الاشارة (ومنها) أنه لم يبيّن المراد من كون الكلى الطبيعى من المفاهيم الانتزاعية بل إكتفى بأن المراد ليس الانتزاع المصطلح عليه (ومنها) أنه مع الاعتراف بهذه الكلية وهى أن الشئى مالم يتشخص لم يوجد كيف يقول بأن التزاع فى أن التشخص هل هو معروض الوجود أم مساوق معه و هل هذا إلا التناقض (ومنها) أن المراد من التشخص هو الحظ الوجودى لكل شئى إذ الوجود الواسع الذى لا تشخص له وليس بواحد عددى منحصر بالواجب تعالى، وما سواه يكون محدوداً والحظ الوجودى عبارة عن التشخص وهو لا ينفك عن الوجود بل هو حد له ولا مطابق له فى الخارج إذ لا ينضم الوجود إلى العدم حتى يؤلّد التشخص بهذا المعنى ، نعم للموجود إضافات و أعراض كثيرة ملازمة معه بعضها دخيل فى الغرض فيؤمر به لان إضافة المطلوب إليه إذا كانت إختيارية بالفعل أو فيما سيأتى كوقوع الصلاة فى مكان خاص أو زمان مخصوص يمكن أن تتعلق به الارادة فلك اللوازم إنما تقييد المتعلق فى عالم الجمل لكنها أيضاً كلى^{توحيد} اضافى بمعنى أن لها أيضاً تشخصاً فوقوع الصلاة فى مسجد الكوفة مثلا يوجب ملازمة الصلاة مع هذا الكون المسجدى فى عالم تعلق الغرض لكن تشخص هذه الاضافة إنما يتحقق بايجاد الصلاة فى نقطة خاصة من المسجد وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر ملابسات الفعل التى هى لوازم الوجود فالتشخص بمعنى الحظ الوجودى لا يسبق الوجود إذ هو حد له والتشخص من ناحية الملازمات على ضربين فهى لاغرض للأمر فى إضافة المطلوب إليه و إختيارى يتعلق به الغرض فيؤمر بربط المطلوب^٤ ، و كيف كان فليس المنكرين للكلى الطبيعى والباحثين عن أنه موجود أم لا إلى أن التشخص معروض للوجود أم لا، لما عرفت من أن التشخص بكلامعنيه رفيق الوجود و من الغريب ما صدر عن بعض من أن المراد من قولهم الشئى مالم يتشخص لم يوجد هو التشخص^٥ المتقوم بالوجود الخارجى المتحقق أو المفروض و أن قولهم الشئى مالم يوجد لم يتشخص ناظر إلى فعلية عين تشخصه ، و ذلك لان المراد من الكليتين واحد فهما مسوقتان لبيان أن التشخص لا يكون أمراً سوى^{الوجود وان فعليته} فى مرتبة علة الشئى الموحدة له لا التشخص

الوجود فهو والوجود متساوقان فى القوة والفعلية .

و لبعض الاعاظم (ره) فى تقريب التعلق بالطبايع دون الافراد كلام (حاصله) أن لحاظ الطبيعة على أنحاء من حيث تعدد جهات اللحاظ كلاحظها من حيث هى و للاحظها من حيث وجودها فى الذهن و نحو ذلك ، فمنها للاحظها بماهى عين الخارج أى بماهى مرآة للخارج نظير قطع القطاع و سائر الصفات ذات الاضافة التى موطنها النفس و تعلقها بالخارج كالعلم والظن والحب والشوق والارادة ، فالامر يتعلق بالطبيعة لامجردة عن حيث وجودها فى الخارج إذ بهذا اللحاظ ليست الاهى ولا مقيدة بوجودها فى الخارج إذ الخارج ظرف لسقوط الأمر و حينئذ لا حاجة إلى تقدير الوجود فى هيئة الأمر كما صنعه فى الكفاية حيث جعل مفاد الهيئة إرادة صدور الوجود و جعل متعلق البعث الوجود و متعلق متعلقه الطبيعة ، إذ مضافاً إلى عدم دلالة الهيئة على الوجود و كون الوجود معلولاً للبعث يستلزم تجريد الهيئة عن الوجود فى مثل أوجد الصلاة ، ثم إنه على المختار فالخارج وما فى الذهن يتعاطيان لونهما فيأخذ الخارج لون المطلوبة من متعلق الأمرى الطبيعة و يأخذ ما فى الذهن لون المصلحة مما فى الخارج أما النزاع فى سريان الطلب إلى الافراد وعدمه فالحق فيه أن الطلب لايسرى إلى الخصوصيات المفردة ولكن لايقف على على نفس الطبيعى أيضاً بل يسرى إلى الحصص بجهتها المشتركة ومقتضى ذلك مطلوبة كل حصة من حيث الجهة المشتركة والرخصة فى تركها إلى البدل فالتخييرى شرعى لأن مقتضى الايجاب الناقص عدم ممنوعية ترك كل حصة حال وجود سائر الحصص ، فما فى الكفاية من أن التخيير عقلى لا شرعى فى غير محله (فان قلت) إن الأمر يقتضى صرف الوجود لالحصص إذ بعد الانطباق يسقط الأمر بأول الوجود وقبل الانطباق . يكون الطبيعى قابلاً للانطباق إلاعلى أول الوجود فمواجه السراية إلى الحصص (قلت) إن السراية قبل الانطباق لكن ليس معناها فرض ثانى الوجود بل معناها طلب كل حصة معنونة بعدم المسبوقية بغيرها من الحصص ، فالسراية بدلية والحصص المتعددة كلها معنونة بعدم الغير (إن قلت) قد اعترفت فى بابه بأن العلم الاجمالي لاينا فى الشك التفصيلي بالطرفين أو الاطراف لعدم سراية العلم

الاجمالى إلى الخارج (قلت) الذى منعه هو سرية العلم الاجمالى إلى الاطراف بمالها من الحدود الخاصة الخارجية وإلا فلانمنع سرية العلم الاجمالى إلى الجامع مع قطع النظر عن الحدود .

ويتوجه عليه أن التخيير الشرعى عبارة عن إستفادة التخيير من الدليل الشرعى فقط وليس كذلك فى المقام (لان إقتضاء) تعلق الطلب بالوجود السعى على النحو الذى اخترناه وفاقاً لصاحب الكفاية (قده) إختيار المكلف إذ هو المُطبَّق للكلى على الخارج أى يلبس الطبيعة لباس الوجود و يخرجها عن العدم إلى ساحة التحقق (ليس) من مفاد الدليل وهذا هو معنى التخيير العقلى فى لسان القوم و مرجعه إلى إلقاء التشخيصات أى المحفوظ الوجودية و المفردات أى الملازمات الفردية عن حيز الملاك والطلب (وتوهم) أنّ الايجاب ناقص أو أن كل حصة مأمور بها فى وجه ومرحوص فى تركها بشرط كذا أو أنّ المنع عن الترك مقيد بعدم وجود الغير و أمثال ذلك (فاسد) لان ذلك كله ليس مفاداً للهيئة ولا للمادة إذلا معنى لكون الايجاب ناقصاً لانه لا بد أن يكون الوجوب مساوياً للغرض والغرض مساوياً للملاك فاذا قام الملاك بالطبيعة مع قطع النظر عن التشخيصات والمفردات فيتعلق بها الغرض لامحالة كذلك ويؤمر بها كذلك مساوياً للغرض من غير أن تكون المرخوصية فى ترك الخصوصية مجعولة بهذا الجعل ، بل المرخصة فى ترك هذا الفرد مثلاً إذا طبق الطبيعى على فرد آخر ليست إلا الأخذ بالا باحة الاصلية لانها مستفادة من البعث إلى الطبيعى ، كما أن المنع عن ترك كل فرد إلا إذا أتى بالآخر ليس بحكم مجعول شرعى بل هو ناش عن توهم إقتضاء الامر بالشئى النهى عن ضده العام أى الترك ، ثم إنك بعد التدبير فى ذلك و فيما أسلفناه فى تقريب المختار تقدر على فهم أن السرية فيما نحن فيه ليست بدلية وأنه لامجال لمقايسة المقام بالعلم الاجمالى، مضافاً إلى أن فى مورد العلم الاجمالى لا يكون إلا العلم بالجامع والشك فى التطبيق ولذا قلنا فى محله بأن الصفة الترديدية المعبر عنها بالشك تتعلق فى مورد العلم الاجمالى بطرفين لا بكل طرف طرف ، و لذا كررنا القول هناك بأنه ليس فى مورد العلم الاجمالى سكان بسيطان بل شك مزدوج فافهم وتدبر .

فصل في أنه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا (وقد أنكر) صاحب الكفاية (قده) دلالة دليل الناسخ أو المنسوخ بوحدة من الدلالات على بقاء الجواز بالمعنى الاخص أى الاستحباب أو الاعم أى الاباحة ، إذ بعد نسخ الوجوب فوجود كل واحد من الاحكام الاربعة الأخر ممكن ثبوتاً ولا مجرى لاستصحاب الكلى من قسمه الثالث كى يقال بأن الاذن فى ضمن الوجوب كان ثابتاً وبعد ارتفاع الوجوب يمكن بقاء فرد آخر منه هو الاباحة وإنما يجرى بالنسبة إلى المراتب الضعيفة والقوية لشيئ واحد ، لكن الاحكام متضادة والوجوب والاستحباب وإن اختلفا بنحو المرتبة شدة وضعفاً لكنهما بنظر العرف متباينان والمتبع فى باب الاستصحاب نظر العرف (والتحقيق) أن الوجوب ليس مفاد الهيئة الطلبية بل هو كما عرفته مراراً و صف ينتزعه العقل عن البعث المولى بلحاظ عدم وصول الترخيص فى الترك بقاء الجواز لتوقفه على تركيب مفاد الهيئة سلب بانتفاء الموضوع ، مضافاً إلى أن التركيب إن كان على نحو الاتحادى لاسيما فى الاعراض وبالاخص فى الاعتباريات التى لو فرض فيها التركيب كان بالعمل والتحليل اللحاظى العقلى ، كانت الحصص متباينة ، فلو كان لسان دليل الناسخ هو النسخ بمعنى قطع سلسلة الوجود فى عمود الزمان فلا معنى لبقاء شئى بل كان مورداً للقطع بالعدم والشك فى حدوث حكم ما آخر يكون مجرى استصحاب العدم ، نعم لو كان لسان الدليل هو التامين من ناحية التركيب لكان لا محالة العنوان التطبيقى الوجوبى إلى العنوان التطبيقى الاستحبابى على وفق الاصطلاح (وما يظهر) من بعض المحققين (قده) فى تصحيح جريان الاستصحاب الشخصى بناءً على تركيب الوجوب من أن مع ارتفاع الفصل وإن كان الجنس لا يبقى بما هو جنس لكنه باق بما هو متفصل بفصل عدمى منوع لنوع آخر ، فقطع الشجر يوجب تحقق الجماد وإن بقيت مادة النامى من حيث الاستعداد للنمو وحيث أن مفاد الاذن لا اقتضاء فى مرحلة الطلب فيمكن إبقائه باستصحاب فصله العدمى (مخدوش) أولاً بأن تشكل الأنواع ليس دائماً من ناحية الفصول العدمية وإلا كان قتل البشر موجباً لتحقيق النامى مثلاً و ثانياً بأن التفصل بالفصل العدمى غير معقول رأساً نعم يمكن تشكيل الأنواع من المحظوظ الوجودية من ^{حيث} الضعف والاشتداد لكنه خلف فرض تركيب

الاحكام من الجنس والفصول الوجودية ، و ثالثاً بأن الاذن بناءً على كونه فصلاً للاستصحاب والاباحة ليس لا إقتضاء بالمعنى العدمي بل يكون اقتضاء الرخصة إما مع رجحان الفعل و هو الاستصحاب أو بدونه و هو الاباحة بالمعنى الاخص .

كما أنّ (تصحيحه) جريان الاستصحاب الكلي بأن الوجوب كان بسيطاً و لو لم يكن إعتبارياً بل من الاعراض لما بقى بعد نسخ الوجود جواز لان التركيب إنما هو في الاعراض العقلية نعم إن قلنا بكونه عرضاً أمكن القول بجريان استصحاب الكلي من القسم الثالث لامكان بقاء طبيعي الاذن فسي ضمن الجواز ، أما إذا كان الوجوب من الاعتباريات فلا يجري فيه الاستصحاب لانه بسيط جداً لا إذن فيه لفرض بساطته ولا في لازمه إذ لا معنى للاذن المطلق و ليست الاباحة الخاصة من لوازم الوجوب إذ ليس لموضوع واحد حكمان ، بل لو قلنا بأنه عرض و قلنا بجريان استصحاب الكلي في القسم الثالث أيضاً لا يجري الاستصحاب هنا إذ معنى كونه عرضاً هو الارادة الحتمية التي جنسها كيف النفساني لا الاذن ، أما عدم المنافرة مع الطبع فهو لازم للوجوب والاستصحاب والاباحة بلا دخل له في الاحكام والغرض فسي المقام هو استصحاب الحكم (مخدوش) بأن مع التصديق بأن التركيب الاعتباري العقلي غير قابل للتوارد على الخارج في الاعراض كيف يمكن المصير إلى جواز الاستصحاب ولو الثالث من الكلي منه ، فاشكال جريان الاستصحاب هو كون التحليل عقلياً لا خارجياً ولا فمع فرض إمكان القول بأن الوجوب هو الارادة الحتمية كما ذكره أخيراً يمكن فرض القول بأن الاباحة أيضاً هي الارادة غير الحتمية فلأمانع عن جريان الاستصحاب من هذه الجهة .

كما أنّ (تعليقه) إنكار المرتبة في الوجوب والاستصحاب بأنهما ان كان بمعنى الانشاء بداعي البعث المنبعث تارة عن مصلحة ملزمة فهما متباينان عقلاً و عرفاً بل اريب ولا إشكال لانهما سنخان من البعث المنتزع من منشأ خاص والتفاوت بالشدة والضعف لا يجري في الاعتباريات ، نعم إذا قلنا بأنهما عبارة عن إرادة حتمية و ندية فهما مرتبتان من الارادة لكن تفاوتهما حينئذ في الوجود لا في النوعية فالخلط بين الأمر الانتزاعي مع كيف النفساني أوجب المصير إلى توهم المرتبة في الوجوب والاستصحاب والقابل للاستصحاب هو الحكم بالمعنى الاول لانه القابل لجعل

مماثلة لا الارادة والكراهة فانهما صفتان نفسيتان لأمران جعليان، نعم لو كان للارادة أثر شرعى صح التعبد بها بلحاظ هذا الأثر لكن ليس البعث بالنسبة إلى الارادة كالحكم بالنسبة إلى الموضوع إذ ترتب البعث على الارادة و إن كان من قبيل ترتب المعلول على علته لكنه عقلى و إن كان المترتب شرعياً و مجرد التضاييف بين عنوانى العلية والمعلولية لا يوجب التضاييف بين الارادة والبعث، نعم لو قلنا بأن مفاد الاستصحاب تنجيز الواقع لاجعل الحكم المماثل صحَّ إستصحاب الارادة فان ترتب إستحقاق العقوبة على مخالفة الارادة على تقدير مصادفتها الواقع أمر معقول (مخدوش) بأن إختلاط الأمر على القوم بين الأمر الانتزاعى والكيف النفسانى ليس بأعجب من زعمه (قده) تنويع المصلحة إلى ملزمة وغير ملزمة إذ البعث غير التوأم مع الاذن فى الترك موضوع لوصف الوجوب والتوأم معه موضوع لوصف الاستحباب وربما يكون ملاك الترخيص هو التسهيل مع كون المصلحة فى نفسها شديدة فأين تنوُّع المصلحة إلى نوعين، و منه ظهر أن ترتب الوجوب على إرادة حتمية ليس من قبيل ترتب المعلول على علته إذ ربما يكون فى البين مانع عن ذلك كالتسهيل والارفاق وغيرهما، نعم الارادة بمعنى الفعل صحيحة لكنها مشكوكة الحدوث فيستصحب عدمها و منه تبين الاشكال فى جريان الاستصحاب فى الارادة بناءً على كونه تنجيز الواقع (فتلخص) أن إبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستصحاب شخصى أو كلى كما رامه هذا المحقق (قده) مما لا يساعده البرهان .

وقد اضطرب كلام بعض الاعاظم (ره) هنا فانه بعد تفسير الجواز فى عنوان المسئلة بالافتضائى فى ضمن الوجوب والاستحباب والاباحة دون اللافتضائى للقطع بارتفاعه من ناحية الوجوب أى دليل المنسوخ، جعل البحث فى مقامين ثبوت و إثبات ففى المقام الاول أنكر الملازمة بين إرتفاع الوجوب مع إرتفاع الجواز فى ضمن الاستحباب أو الاباحة بدعوى أن الوجوب و إن كان أمراً بسيطاً لكنه يتضمن مراتب عديدة هى أصل الجواز و رجحان الفعل والالزام، فيمكن كون المرتفع بالنسخ هو الالزام فقط فيبقى الرجحان بلا منع عن النقيض بحاله كما يمكن إرتفاع الرجحان أيضاً و بقاء الجواز بمعنى التساوى بين الفعل والترك، فالوجوب حقيقة

ذات تشكيك وعند ارتفاع جهة الازام فقط لاجاهة الى إقامة الدليل لاثبات الرجحان لان ذهاب مرتبة من الحقايق المشككة يستلزم تحقق المراتب الباقية فلا حاجة الى اثبات الفصل العدمى الاستجابى، وفى المقام الثانى ادعى أولاً إمكان رفع دليل النسخ جميع مراتب الوجود لاجل حكومته على دليل المنسوخ حيث لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم من جهة أفوائية ظهور أحدهما عن الآخر، ثم ادعى إمكان مزاحمة دليل المحكوم حد نظر دليل الحاكم أى الناسخ بصرف حكومته الى خصوص جهة الازام للفرق الواضح بين ملاحظة أفوائية ظهور أحد الدليلين وبين قصر نظر دليل الحاكم بجهة الازام، ثم ادعى إمكان التعارض بين الدليلين فتلاحظ أفوائية ظهور دليل المنسوخ فى مطلق الرجحان من ظهور دليل الناسخ فى النظر الى جميع المراتب، ثم ادعى إمكان الاشكال فى ذلك بأن دليل الحاكم ظاهر فى رفع جميع مراتب الحكم ثم قال بأنه لو فرضنا إجمال دليل الناسخ فجرى ان الاستصحاب موقوف على كون المرتبة الباقية من مراتب الحكم بنظر العرف بأن لا يتعامل معهما معاملة المتباينين : إنتهى ملخص كلامه .

ويتوجه على مقامه الثبوتى أن (الخلط) بين ملاك الحكم الكامن فى الفعل وبين محبوبة شئى لدى الأمر التى هى كيف نفسانى وبين الازام الذى هو حكم عقلى فى مورد صدور البعث مع عدم مرخص فى الترك من الباعث و بين الجواز بالمعنى الأعم الذى هو إنتزاع عقلانى من البعث نحو الفعل (أوجب) مزعمة تعدد المراتب عند هذا القائل وإلا فالوجوب أى مفاد الهيئة إذا كان حسب إعترافه بسيطاً كيف تكون له مراتب ، و قياسه بالحقايق المشككة قياس باطل لان تلك الحقايق هى التى يكون منا به إجتماع المراتب فيها عين ما به الامتياز لها و ليس كذلك الوجوب و هل يتوهم أحد بأن يكون الرجحان بكلا معنييه من المحبوبة لدى الأمر أو الملاك الكامن فى المتعلق من مراتب الماهوى أو الوجودى لما يستفاد من الهيئة ويعبر عنه بالوجوب أو البعث أو الحكم أو ماشا كل ذلك ، وعليه فالاشكال على مقامه الاثباتى يظهر بأدنى تأمل و إن كان التحقيق ما أفاده أخيراً بعد ذهابٍ ومجيبئ من ارتفاع جميع المراتب لو سلمنا المراتب و أغمضنا عما عرفت

من فسادها لكن لا لما ذكره من قوة ظهور دليل الحاكم بل لاطلاق دليل الحاكم .
فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الاشياء فهل يجب كل واحد على نحو
التخيير أى الترك إلى البدل عقلاً أم شرعاً أم يجب الواحد لابعينه أم يجب كل
واحد مع السقوط بفعل أحدهما أم يجب ما هو المعين عند الله المبهم عندنا وجوه
بل أقوال (إختار) أولها على تقدير ورابعها على آخر صاحب الكفاية (قده) بدعوى
أن الامر بأحد الشيئين إن كان من جهة تعلق غرض واحد بكل منهما بحيث إذا أتى
بأحدهما حصل الغرض فالواجب هو الجامع بينهما و التخيير عقلى لاشرعى ،
إذا الواحد لا يصدر من إثنين بما هما إثنان للزوم السخية بين العلة والمعلول فاذاورد
الأمر بهما فى الشرع كان لبيان أن الواجب هو الجامع بينهما للتخيير الشرعى،
أما إن كان تعلق الأمر بكل واحد لاجل قيام غرض بكل منهما غير قابل للحصول
فى صورة حصول الغرض القائم بالآخر بسبب الاتيان به فالواجب هو كل واحد
منهما بسنخ وجوب لازمه عدم جواز الترك إلا إلى البدل فيثاب على فعل أحدهما
ويعاقب لدى ترك كليهما ، ولا يمكن القول بأن الواجب أحدهما مصداقاً أو مفهوماً
إلا أن يرجع إلى القسم الاول على النحو الذى تصورناه من تعلق الأمر بالجامع
وكون التخيير عقلياً (ويتوجه) عليه (أولاً) ما نبه عليه بعض المحققين (قده) من أن
إستحالة صدور الواحد إلا عن الواحد أو صدور غير الواحد عن الواحد إنما هى
فى الواحد بالشخص من الطرفين لان صدور الواحد بالنوع عن الكثير بالشخص
أمر ممكن عقلاً واقع فى الخارج كثيراً فالحرارة مثلاً واحدة بالنوع مع أنها تستند
إلى الفضب و إلى النار و إلى الشمس و إلى الكهرباء و إلى الحركة وغير ذلك من
غير أن يكون بين تلك الأمور جامع نوعى يكون هو العلة لصدور الحرارة ، فانكار
تعلق التكليف بالمتعدد مع وحدة الملاك مستنداً إلى هذا البرهان غير صحيح
(وثانياً) أن الغرض ربما يكون قائماً بعنوان كلي بدلى منطبق على مصاديق متباينة
بالماهو على نحو التخيير كأحد جرائم مختلفة فى الحقيقة بحيث لا يجمعها جامع
ماهى أصلاً فيصح جعل أحدها على نحو التخيير بملاك التنبيه و التأديب من غير
إستكشاف وحدة الملاك فيها عن وحدة الجامع بينها و من هذا القبيل جميع

التأديبات والجرائم المعجولة وحيث جعل الجريمة من حيث التطبيق على مايجرم به العاصى يكون بنظر الجاعل لاجزافاً كيف وهو جريمة بل تعيين مصداق الجريمة بدلاً فى عالم الجعل يكون بنظر الجاعل كتشريع أصل الجريمة بمعنى جعل جرائم مختلفة على نحو البدلية كبروياً ، فالحكم و الموضوع كلاهما بيد الجاعل و هذا كما فى الجرائم العرفية ضرورة جعل مصاديق مختلفة من الجريمة على نحو البدلية كالحبس وإعطاء النقود والتعذيب البدنى و غير ذلك كبروياً وإعطاء زمام التعيين بيد من عليه الجريمة فلتكن كذلك فى الكفارات كالخصال الثلاثة من العتق وإطعام ستين مسكيناً وصيام شهرين متتابعين فى كفارة الصوم والظهار وغيرهما فجعلها على نحو البدلية كبروياً ثم إعطاء زمام التعيين بيد المكلف فى مقام العمل أو جعل الجميع فى بعض الموارد ممكن لإشكال فيه ، فالجامع الملاكى فى الواجبات التخييرية لا يستلزم الجامع الماهوى ببرهان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كما أن التخيير الشرعى لا يستلزم الجامع الخطابى بل يكفى جعل أحدها على نحو العنوان البدلى القابل للانطباق على كل واحد من أمور متبانية لجامع بينها بحسب الماهو فلا يكشف وحدة الغرض عن وجود الجامع ببرهان لا يصدر الواحد إلا عن الواحد ، نعم (إشكال) بعض الاساطين (ره) على مقال صاحب الكفاية (قده) بأننا لو فرضنا كشف وحدة الأثر عن وحدة المؤثر ببرهان الواحد لا يصدر إلا عن الواحد أيضاً لاسبيل إلى التخيير العقلى فى المقام لان هذا التخيير لا بد فيه من جامع خطابى عرفى مفقود حسب الفرض والجامع الملاكى الموجود لا يكفى لذلك (مدفوع) بمنع توقف التخيير العقلى على الجامع الخطابى بل لو تم البرهان وكشف عن تعلق التكليف بالجامع نقول إن الشارع بما هو عاقل ملتفت إلى الفاء الشخصيات فى عالم الموضوعية للحكم يأمر بفردين من الجامع تخبيراً فالعمدة ما قلنا من فساد البرهان أولاً و عدم إنطباقه على فرض الصحة على مسوارد التأديبات التى تكون الكفارات بأجمعها من ذلك القبيل فتدبر .

(وإختار) ثالثها باعتبار والأخير بآخر بعض الاساطين (ره) و تبعه بعض وأن الواجب هو العنوان المردد والمبهم بدعوى أن الارادة التشريعية تتعلق بالمردد

مصدقا إذ هى ليست موجدة للفعل وإنما الموجد له إرادة المكلف و حيث أن الارادة التشريعية تتبع الغرض فاذا قام الغرض بأحد فعلمين على البديل تعلقت الارادة التشريعية بالواحد منهما على البديل لانبعائها من الغرض ، وهذا بخلاف الارادة التكوينية فحيث أنها موجدة للفعل والموجود بالارادة واحد فلا تتعلق بالمردد (و يتوجه) عليه أولا أن العنوان المردد ليس موضوعاً للحكم فى لسان الادلة أما انتزاعه عن الواجبات التخيرية و جعله موضوعاً للحكم فهو إقتراح عار عن الدليل ، وثانياً أنه لا معنى للجمع بين المبهم والمردد إذ المردد بمعنى السكلى البدلى غير المبهم بمعنى ما يكون له تعين بالذات وليست ما يكون له صورة تفصيلية فى نظر الجاهل بالتعين وثالثاً أنه ذهب فى بحث تعلق الأوامر بالطابع إلى أن الارادة التشريعية تتعلق بعين ماتعلق به الارادة التكوينية وأن الارادة التكوينية حيث لم تتعلق بالثخصات فكذلك الارادة التشريعية و لازمه رؤية التشابه بين الارادتين فى المتعلق ، فكيف ينكره فى هذا المبحث و يقول بأن الارادة الموجدة للفعل أى التكوينية لا بد أن تتعلق بالمعنى دون التشريعية فهى تتعلق بالمردد فراجع كلامه و لاحظ الاختلاف بينهما (أما إشكال) بعض المحققين (قده) على مقاله بأن الصفات التعلقية الحقيقية أو الاعتبارية لا تشخص ولا تقوم إلا بمتعلقاتها والمردد بالحمل الشايع لا مهية له ولا وجود فلا يعقل أن يكون مشخصاً للصفات التعلقية كالعلم والجهل والظن والارادة ونحوها ، وهذا هو المانع من تعلق البعث أو الارادة أو الملكية أو غير ذلك بالمردد المصدقى لا ما ذكره حتى يختص بالارادة التكوينية ولا ما ذكره الشيخ الأنصارى (قده) من أن العرض يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج حتى يصح تعلق الأمر الاعتبارى بالمردد و لا ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن البعث حيث أنه لجعل الداعى فلا يتعلق بالمردد لعدم إندفاع الداعى إلى المردد حتى يكون الامتناع مقصوراً على مثله (فيدفعه) أن العنوان الإبهامى أى ما يكون المفهوم بحسب طبعه مردداً لكنه له مطابق معين فى الخارج ليس بمتعلق للصفات الوجدانية أما إذا كان الترديد فى عالم الانطباق بأن يكون موضوع الصفة النفسانية كلياً بديلاً فيصح تعلق الصفات النفسانية به ، كما ترى ذلك فى رغبى جوعان و إنائى عطشان و إحدى زوجاتى طالق و جثنى برجل و أمثال ذلك و هى كثيرة فى الشرعيات و العرفيات . و احد عبدي حر

فالتحقيق فى المقام هو الوجه الثانى و أن الواجب هو أحد الامرين أو الامور على نحو البدلية الذى هو معنى التخيير الشرعى فانه عبارة عن وجوب بدلى متعلق بتلك الواجبات قلت أم كثر كالكفارات وغيرها والجامع المصطاد وهو عنوان أحدها ليس بنفسه موضوعاً للحكم بل له جهة الاشارة إلى ما فى الخارج ، نعم نفس الوجوب البدلى ^{يكون كالواجب البدلى} حيث إنطباق الحكم على نحو البديل مع كل واحد من تلك الواجبات المفروض إختلافها من حيث الماهية ، وليس سنخ الوجوب التخييرى سنخ الوجوب المشروط و يكون الشرط هنا ترك الآخر كما زعمه بعض إذ يتوجه عليه ما نبه عليه بعض المحققين (قده) من أن لازمه عدم الامتثال رأساً إذا أتى بهما معاً دفعة و هو بديهى البطلان ، كما أن الواجب ليس الحصة الملازمة لترك الآخر كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) إذ يتوجه عليه ما نبه عليه المحقق المذكور من أن لازمه عدم تحقق شئى من الحصتين إذا أتى بهما معاً (كما أن ما إختاره) المحقق المزبور (قده) فى سنخ الوجوب التخييرى من أن الايجاب التخييرى ايجاب مشوبٌ بجواز الترك إلى البديل والفرق بينه و بين الايجاب التعيينى أن الايجاب التعيينى لا يجمع جواز الترك حتى إلى البديل ، و إنما قلنا بسأنه مشوبٌ بجواز الترك حتى يصدق الامتثال إذا أتى بهما معاً إذ جواز الترك لاينا فى الاتيان بما جاز تركه و هذا المسلك يناسب مقام الثبوت بتقريب أن كل واحد من الفعلين مما قام به الغرض الواحد بالسنخ مع الآخر و إنما اقتضت مصلحة الارفاق الاكتفاء بأحد فردى الغرض و لذا ربما لا يكون إرفاق كما فى مورد الافطار بالمحرم الذى و جبت فيه كفارة الجمع (مخدوش) بأن لازمه أن يكون تشارك الواجبات التخييرية بأجمعها يعاقب حين ترك الكل عقوبات متعددة لاجل الكل إذ المفروض أن جواز ترك كل واحد مقصورٌ بصورة الاتيان بالآخر فاذا لم يأت بالآخر كما فى صورة ترك الكل كان معاقباً على ترك كل واحد بالاستقلال ، فالحق فى سنخ الوجوب التخييرى ما قلناه الذى لا يلزم منه شئى من هذه المحاذير فتدبر جيداً .

بقى الكلام فى أن التخيير بين الأقل و الاكثر ممكن أم لا (فقد يقال) بالاستحالة بدعوى أن المسالك إن كان قائماً بالأقل فهو يحصل بتحقيق الأقل و يكون

ايجاب الزائد لغواً وان كان قائماً بالاكثر فالأقل في ضمن الاكثر غير قابل لتعلق الملاك به وإذا لم يكن فيه ملك فلا يمكن تعلق الوجوب به (وأجاب) فى الكفاية بما حاصله أن الملاك قائم بالاكثر بما أن الأقل فى ضمنه وفى هذه الصورة لا يتعلق الملاك بالأقل كما أنه قائم بالأقل وفى هذه الصورة يكون الأقل بما هو أقل فى الخارج متعلق الغرض ، فالأكثر بحده والأقل بحده قائم بهما الغرض نظير الغرض القائم بالخط الطويل بحده وبالقصير بحده (وتوهم) الفرق بين مثل الخط الذى ليس للأقل وجود على حدة فى ضمن الاكثر فيمكن ذلك فيه وبين مثل التسيحة فى ضمن التسيحات الذى لاجل تخلل العدم فى البين يكون لكل من الأقل و الاكثر وجود إستقلالى فلا يمكن فيه ذلك (مدفوع) بعدم الفرق ضرورة أن شرط الانضمام وعدمه يستلزم قيام الغرض تارة بهذا وأخرى بذاك ، نعم إن كان الغرض فى هذا التخيير أيضاً واحداً كان التخيير عقلياً لرجوع التكليف إلى الجامع وإن كان هناك غرضان يسقط كل بالآخى كان التخيير شرعياً ، هذا إذا لم يكن الغرض قائماً بالأقل على أى حال وإلا كان الزائد مستحباً أو غيره حسب إختلاف الموارد ولم يكن عدلاً للأقل كما هو واضح (لكن التحقيق) أن التخيير بين الأقل و الاكثر انما يمكن تصوره فى الماهيات الامتدادية كالخط أو الحقايق المشتركة بين القليل والكثير كالمح والماء والحنطة وغيرها مما يصدق على القليل من الماهية وكثيرها ، بأن يقال إذا كان الملاك قائماً بالطبيعى الصادق على القصير و الطويل أو القليل والكثير فكل مصداق أتى به المكلف فقد أتى بما هو الواجب ، و حيث أن انحياز فرد عن آخر فى تلك الطبائع سواء الامتدادية و المشتركة بين القليل و الكثير انما يكون بالفصل العدمى أى بانتهاء الحظ الوجودى فمصادقة الأقل للواجب انما هى بصير ورتسه أقل ولا بصير أقل إلا بانقطاع الوجود بحسب الاقلية ، فمادام الوجود جارياً فى سيره الامتدادى لا يطبق عليه عنوان الأقل و الاكثر ضرورة أن هذين العنوانين إضافيان وكلاهما إنتزاعيان ولا ينتزع كل عنوان إلا عن منشأ إنتزاعه ومنشأ إنتزاع عنوان الأقل إنما هو بتحقيق حده ، لا أقول بدخالة العدم وتركب الأقل من حظه الوجودى وعدم الزائد كيف وعدم الزائد لا يعقل أن يكون

من الاجزاء التركيبية للموجود بما هو موجود بل أقول بأن الحظ الوجودى
الواصل إلى حد إذا قيس إلى حظ وجودي واصل إلى حد أكثر يُطبَّق عليه عنوان
الاقل كما يطبق على ما يقابله عنوان الاكثر ، أما الامثلة الموجودة لذلك التخيير فى
الشرعيات و لاجل بيان حكمها وضع هذا المبحث كالقصر و التمام فى المواطن
الاربعة و التسيحة و التسيحات فى الأخيرتين أو فى الركوع و السجود فلا يتصور
هذا النحو من التخيير فيها لعدم جريان التقريب المذكور فيها ، أما القصر و التمام
فلانهما من جهة إشمال القصر على التسليمة بعد التشهد الاول و إشمال التمام عليها
فى الركعة الرابعة تكونان متباينتين حتى إذا قلنا باستحباب التسليم إذ القائل به
يرى التسليم جزءاً فاطلاق الاقل و الاكثر عليهما إنّما هو للمشابهة الصورية ، أمّا
التخيير بين القصر و التمام فى المواطن المشرفة فليست حقيقته سنخاً موافقاً للمسئلة
الاصولية التى نحن فيها بل كما ذكرنا فى كتاب الصلاة ليس التخيير بعنوانه
مجمولاً بل الوجوب تعلق بالتمام و الشارع قصره بملاك التسهيل على نحو العزيمة
بالنسبة إلى المسافر و فى المواطن الاربعة رفع البدعن العزيمة بملاك إزدياد الخير ،
و تفصيل هذا المجمل يطلب من محله من كتاب الصلاة ، و أمّا فى التسيحة فلان
وحدات التسيحات إنّما هى كوحدات الانسان فكلّ التسيحة بالنسبة إلى أفرادها
يكون نظير الكلى المتواطى فالأكثر أفضل أفراد الواجب بمعنى إشمال الواجب
على الزائد المستحب و ذلك للفصل العدمى بين كل تسيحة مع أخرى ، أمّا ما صحّح
به التخيير فى ذلك جماعة من الاصوليين كصاحب الكفاية (قده) و غيره من جعل
الاقل بشرط لا بمصادفاً و جعله لا بشرط مصادفاً آخر للموجب فغير سديد إذ لم يدل
دليل على هذا اللحاظ بل هو فرض محض نعم هذا النحو من اللحاظ دخيل فى
مفاهيم الاوزان و المقادير دون مصاديقها إذ مفاهيمها مركبة عقلاً عن حد خاص و عدم
غيره بخلاف مصاديقها فهى تتحقق بنفس الوصول إلى حد خاص أمّا مثل عنوانى
الاقل و الاكثر فلا دخل لذلك فى مفهومهما أيضاً فقياسهما بها فى غير محله و على
فرض تحقق مثل هذا اللحاظ فى المقام فهو لا يغير الواقع عما هو عليه ولو سلمنا
كسونه مغيراً للخارج فليس التخيير بينهما تخييراً بين الاقل و الاكثر ضرورة

صيرورتها متباينين باللحاظ فتأمل جيداً .

فصل فى الواجب الكفائى (وقد أهمل) صاحب الكفاية (قده) بيان حقيقة ما كفى بأنه سنخ وجوب يعاقب على تركه الكل و يسقط بفعل البعض لأن وحدة الغرض تقتضى سقوط الواجب بحصوله و بأن الظاهر إمتثال الكل إذا أتوا به دفعة لان توارد العلل على واحد ^{معلول} يقتضى إستناده إليها ببرهان إمتناع صدور الواحد عن الكثير (و أنت خبير) بأن المشكلة إنما هى فى الجمع بين الوجوب على الكل و السقوط بفعل البعض فالقول بأن الوجوب الكفائى سنخ وجوب يعاقب على تركه الكل و يسقط بفعل البعض إعادة للمدعى والتعليل باقتضاء وحدة الغرض ذلك لا يصحح السنخ من دون بيانه ، مضافاً إلى أن فى مورد يكون الكفائى قابلاً للتعدد عرضياً أو طولياً لا بد أن يكون أحد الأفعال لابعينه فى الاول والفرد الاول فى الثانى واجبا ليس إلا ولا يمكن الالتزام به فاذا قلنا بصحة إعادة الصلوة على الميت كما قويناذلك فى بحثها يكون منافياً لذلك . كما أن دعوى إمتثال الكل بالاثيان دفعة واحدة مدفوعة بأن توارد علل متعددة على معلول واحد إنما يصح فى مورد يكون إجتماع العلل مقتضياً لارتباط العلل بحيث يترشح الوجود الواحد من الجامع السببى بينهما لافى مثل الصلاة على الميت التى ينحاز وجود كل صلاة عن الأخرى ، و كيف كان فقد كثرت الاقوال فى بيان حقيقة هذا الواجب و اختلفت الآراء فى ذلك (فذهب) السيد صاحب البلغة (قده) إلى أن الواجب الكفائى نظير سهم الفقراء فى باب الزكاة فكما أن الفرد لا يملك السهم إلا بعد أخذه وليس للآخرين حق بعد أخذ بعضهم له فكذلك المكلف هنا هو الكلى و إذا أتى به بعض سقط الوجوب لان الكلى قد إنطبق عليه و الواجب قد تحقق منه فالسقوط بعد ذلك قهري (لكن) الحكم فى المقيس عليه ليس كما زعمه (قده) لان السهام فى باب الزكاة مصارف كما أنه فى المقيس لا يمكن كذلك لان التكليف لا يعقل أن يوجه إلى العنوان الانتزاعى و بعبارة أخرى الجامع الاعتبارى بل التكليف يتعلق بواقع المكلف أى الذى يكون بالحمل الشايع الصاعى بالغا عاقلاً .

(وذهب) بعض الاساطين (ره) إلى أن الغرض فى متعلقات التكليف

على قسمين قسم يتعلق بصرف الوجود ويتبعه تعلق الأمر بصرف الوجود وسقوط الوجوب بعد الإتيان بفرد واحد من الواجب وقسم يتعلق بالوجود السارى وفي مثله لا يسقط الوجوب بالإتيان بفرد من الواجب لان تعلق التكليف بالوجود السارى يقتضى إنحلال ما يستفاد من هيئة الأمر إلى تكاليف متعددة حسب تعدد أفراد الواجب، هذا بالنسبة إلى متعلق التكليف أما بالنسبة إلى المكلف فكذلك إذ الغرض تارة يتعلق بصرف وجود المكلف وأخرى بالوجود السارى منه وفى الاول إذا أتى بالواجب بعضهم الذى ينطبق عليه عنوان صرف الوجود يسقط الوجوب و إذا لم يأت به أحد منهم يعاقب الكل لوجود مناط العقاب فى حقهم (ويتوجه) عليه أن صرف الوجود اصطلاح أخذ من الفلسفة واستعمل فى الاصول بغير ما اصطالحوا عليه فى الفلسفة ومع ذلك فالتكليف لا يتعلق بصرف الوجود بل المتعلق بما هو متعلق لم يلحظ فيه الوجود وإنما حمل المكلف على المتعلق يكون بغاية إعطاء الوجود ، هذا بالنسبة إلى متعلق التكليف أما المكلف فلا يعقل أن يكون بما هو صرف الوجود مخاطباً بخطاب إذ لا تعين له قبل الامتثال ولا موجب للتكليف بعد الإتيان بالفعل ، هذا إن أريد بصرف الوجود طارد لعدم أو ناقض لعدم الأذى كما يستفاد من كلام المحقق الحائرى (قده) أما لو اريد به الوجود المهمل فلا معنى له إذ لا تعين للمهمل (وذهب) بعضهم إلى أن المكلف هو الفرد المردد منه (ويدفعه) أنه لا بد من معلومية من وجه إليه التكليف إذ لو لم يعين لا تكون للبعث باعثة مضافاً إلى أنه لا موجب لثواب الكل فى صورة إتيان الجميع بالفعل ولا لعقاب الكل فى صورة ترك الجميع له (وذهب) بعض الاعاظم (ره) على ما يظهر من كلماته الى أن الواجب الكفائى يجب على كل بشرط ترك الآخر (واستشكل) عليه بأن لازمه أنه لو أتى الكل بالكفائى لا يكون إمتثالاً للواجب إذ المفروض عدم ترك أحد له فشرط الوجوب غير متحقق (وذهب) بعض المحققين (قده) إلى أن كل واحد من المكلفين مأمور بالواجب الكفائى مع جواز الترك حين فعل الآخر (واستشكل) عليه بأن لازمه أنه إذا أتى الجميع به دفعة لم يكونوا ممثلين للواجب إذ المفروض جواز الترك حين إتيان الآخر به فما أتى به كل واحد يكون مستحباً لا واجباً (وقد يقال) بأن الوجوب تعلق

بالمجموع لا الجميع (ويدفعه) أن لازم ذلك أن لا يكون إمتثال في طول الامتثال و أن لا يكون الاثبات بصلاة الميت دفعة من الجميع إتياناً بصلوات متعددة بل لا يصح مثل هذا التكليف إن لم يرجع فيما يتوهم كونه كذلك مثل أمر عشرة رجال برفع حجر إلى الأمر الاستقلالي بكل واحد باعمال قوته في رفعه و ذهب السيد السند المحقق البروجردى (فده) إلى أن المأمور به مطلق الفعل الاعم من فعل كل واحد بنفسه و فعل غيره (ويدفعه) أنه معنى لكون المأمور به أعم من فعل نفسه و فعل غيره ، هذه كلمات القوم وقد عرفت أنها غير خالية عن الاشكال .

والتحقيق أن الوجوب الكفائي كالعيني سنخاومتعلقا والتفاوت إنما هو في الملاك القائم بالمتعلق بيان ذلك أن الوجوب كما عرفت مى شرح مفاد هيئة إفعال و ما بمعناه ليس مدلول الصيغة مطابقة ولا تضمناً ولا إلتزاماً بل هو حكم عقلى موضوعه ورود بعث من المولى اللازم إطاعته مع عدم ورود ترخيص منه أو وجود مؤمن عن عقوبة الترك ، و الفرق بين الواجب الذى تحقق مؤمن من تركه مع المستحب أن المستحب هو الذى كان الترخيص فى ترك المأمور به منذ صدور البعث بخلاف الواجب فالترخيص فى الترك لا يكون فيه على نحو القضية الدائمة ، بل على نحو القضية الحينية إما لاجل طرؤ عنوان كالحرج والضرر أو لكون المكلف معنوياً بعنوان يقتضى التسهيل كالصبي أو لأن الملاك القائم بمتعلق الخطاب يكون على نحو يمكن أن يكتفى بوجوده فى الخارج من أحد المكلفين ، وهذا الأخير يسمى بالواجب الكفائي إذ الحق أن الساقط بعد إتيان المكلفين بالواجب الكفائي فيما إذا كان قابلاً للتعدد كالصلاة على الميت^{إنما هو} العقاب على تركه لا نفس التكليف وبعبارة أخرى إنما يسقط الإلزام الذى هو حكم العقل لأصل الرجحان والمطلوبية التى هى حكم الشرع ، فاذا أتى بالواجب الكفائي أحد المكلفين ثم أتى به بعض آخر منهم فقد أتى بهذا النوع الذى هو فى مقابل النافذة ويسمى تارة بالقريضة و بالواجب^{إتاتى} أخرى بالواجب ، هذا نظير ما قلنا فى الواجبات العينية فيما إذا أتى المكلف بفرد من الواجب بعد فرد منه من أنه توسعة فى مقام الامتثال و لا موجب لتوهم سقوط الأمر بل الساقط الإلزام الذى هو حكم عقلى ليس إلا فكذا فيما نحن فيه ، وعليهذا

فلا إختلاف في سنخ الواجب الكفائي مع الواجب العيني كما لا إختلاف بينهما من حيث كون المتعلق سعي الفعل وطبيعي المكلف المنحل إلى جميع أفراد إنمّا الإختلاف في سنخ ملاك المتعلق إذ سنخ الملاك الموجود في الواجب الكفائي يكون بحيث يمكن أن يكتفى بأول فرد من الواجب الصادر من أي فرد من أفراد المكلفين ، بخلاف سنخ الملاك الموجود في الواجب العيني فلا يحصل إلا بصدور الواجب من كل فرد من أفراد المكلفين وإنمّا يسقط الإلزام في حق كل فرد من المكلفين بالنسبة إلى ما عدا الفرد الأول من الواجب أمّا في الواجب الكفائي فالساقط إنمّا هو الإلزام بصدور الواجب عمّا عدا فرد من المكلفين ، ولعل من قال بأن المتعلق أعم من فعله و فعل غيره لاحظ سنخ الملاك الموجود في الواجبات الكفائية مع أن المتعلق بالنسبة إلى كل فرد من المكلفين إنمّا هو سعي الفعل لا أعم من فعل نفسه و فعل غيره ، ومن هنا يمكن أن يصحح تعبير بعض الاغلام (ره) بكون الوجوب مشروطاً بترك الآخر بأن مراده أنه مقيماً بفعل الآخر مع تميم المبنى بأن يقال الساقط هو الإلزام لا الجعل إذ حينئذ لا يرد عليه أن مع إتيان الكل دفعة واحدة لزم أن لا يكونوا ممتثلين للأمر الوجوبي ، وكذا يصحح ذهاب بعض المحققين (قده) إلى أن الواجب الكفائي ما يجوز تركه إذا أتى به غيره إذ حينئذ لا يرد عليه أن هذا معنى الاستحباب نعم لا يمكن المساعدة مع ذهابه في مورد التدرّج إلى كون الواجب هو الأول ليس إلا بمعنى تعين كونه واجباً المستلزم تعين كون ثاني الوجود غير مأموره ، كما أن ذهابه في الأفراد الدفعية إلى كون الواجب هو الواحد غير المتعين منها غير شديد إذ اللا متعين كيف يتعين للوجوب بل ذلك خلاف مبناه المتكرر في لسانه أن الفرد المرّد لا وجود له إذالتعّين رفيق الوجود وبالعكس .

فصل في الواجب الموسع والمضيق فاعلم أن الزمان كما نبه عليه في الكفاية مما لا بد منه عقلاً في الواجب قضاءً لكون الفاعل زمانياً إلا أنه ربما يكون دخيلاً في الواجب شرعاً فيكون موقناً والزمان في الموقت إن كان بمقدار إمتثال الواجب فمضيق وإن كان أوسع منه فموسع والموسع كلي له أفراد دفعية وتدرّجية والتخيير بين أفراد عقلية في كلا الصنفين بلا موجب لتوهم كونه شرعياً لأن نسبة الأفراد إلى الواجب كنسبة أفراد الطبائع إلى الطبائع ، ولا ريب في وجود الواجب الموسع في الشرعيات

فضلاً عن كونه ممكناً فلا إعتناء ببعض التسويلات كتوهم أن الواجب لا يجوز تركه فكيف يمكن ترك فرد منه في زمان مع الاتيان به في زمان آخر و ذلك لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه لإلى بدل ، فكما أن ترك كل فرد من الافراد الدفعية للواجب إلى عدله من الافراد ليس تركاً للواجب وجوازه لا يستلزم إنقلاب الوجوب إلى الاستحباب فكذلك ترك بعض أفراده الطولية إلى بدل من تلك الافراد ، ثم اعلم أنه لادلالة للامر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت إن لم نقل بدلالته على عدم الأمر به نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل و لم يكن له إطلاق من جهة التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد إنقضاء الوقت و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله ، فالتقييد بالوقت يكون تارة على نحو وحدة المطلوب وأخرى على نحو تعدد المطلوب بحيث يكون أصل الفعل و لسو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة ، نعم لا بد من وجود دليل على هذا و لا يكفي الدليل على الوقت لإعلى النحو الذي عرفت (وبالجملة) فكون الواجب بالنسبة إلى وقته على نحو تعدد المطلوب مما يوافق الثبوت و الاثبات في الشرعيات والعرفيات من حيث إقتضاء الصنعة بالنسبة إلى عموم الموارد و من حيث التصريح الوارد في أبواب العبادات و لا سيما الصلاة فسي الادلة الخاصة .

و توضيح هذا الاجمال مع أننا قد فصلنا القول فيه في باب المطلق و المقيد أنه لا ريب في أن التركيب في المركبات الشرعية ليس نظير التركيب المذكور في باب الايساغوجي بل ولا كالتركيب في المعاجين و سائر المركبات الخارجية لبداية اختلاف سنخ الماهو في المركبات الشرعية كما لا ريب في عدم تحقق إختلاط و إمتزاج بين أجزائها و شرائطها بل الماهيات المركبة الشرعية مؤلفة من عدة أمور متباينة بحسب الجوهر و الموحد الواقعي بين تلك المتخالفات بصورة عامة هو التعبد بها ، مضافاً إلى تحقق ملاكات متعددة أخرى في الماهية بل و في أجزاء تلك الماهيات و شرائطها بلامنافاة بين الملاك العام و تلك الملاكات إذ تلك الملاكات أيضاً على إختلافها في السنخ ترجع إلى الاول ، فالصوم مثلاً عبادة أمر به بهذا الملاك

و فيه ملاكات أخرى كتذكريّ جوع القيامة وعطشها وجوع الفقراء وعطش العطشى

لكن تلك الملاكات تنتهي الى التعبدات المتوجهة الى اللصع ان الالتزام بالرجوع والتكليف بالارجاع لا موجب له لا مكان الجمع بين المتخالفات من حيث الملاك وعدم كون

تلك الملاكات متقابلة مع ملاك التعبد تقابل السلب والايجاب والتضاد فتفظن ما ذكرناه فانه بعد التأمل في الروايات والتعمق في الواقعات أمر مفيد مع كمال وضوحه وعدم الحاجة في فهمه الى أزيد من الارشاد والبيان لاجل الانتباه، وكيف كان فالملاك الذي يكون في الواجبات قابل للامتداد أي الانطباق على المطلق على المقيد وعلى الكل وعلى جملة من أجزائه الرئيسية بل وغيرها، فالقول بتعدد مراتب المطلوب في الماهيات المركبة لا يحتاج إلى الالتزام باشتداد الملاك حتى يقال بأنه لا اشتداد في الملاك إذ لنا أن نقول بأن الملاك قابل للامتداد وإذا انضم ذلك إلى لحاظ سائر الملاكات نقول بأن التعدد إنّما يكون في المطلوب، وبذلك يصح تعبير صاحب الكفاية (قده) بأصل المطلوب وتعدد المطلوب ولا يرد عليه إشكال أن ذلك يستلزم أن تكون ماهية واحدة مؤلفة من واجبات متعددة، إذ نجيب عن الاشكال بعدم المنافاة بين اشتمال ماهية واحدة على مطلوبات متعددة من حيث قيام ملاكات متعددة بها وبين كون المطلق الساري مع جميع القيود بل الساري في جميع الاجزاء مشتملا على ملاك واحد هو يوحد الكل ويوجب تعنون المجموع من الاجزاء أو القيود بعنوان خاص ومنه يظهر أن اشتمال الحج على مناسك متعددة لا ينافي كونه واجبا واحدا بل تعدد عنواني الحج والعمرة المشتمل معنونا كل على أجزاء متعددة لا ينافي كونهما عملا واحدا بمعنى اشتباك كل مع الآخر وعدم إفتراقهما إلى يوم القيامة كما قاله النبي (ص)؛ ومن ذلك تعرف أن إختلاف الاجزاء أو الشرائط في الاهتمام وعدم الاهتمام من حيث الاكتفاء بالفاقد لها وعدم الاكتفاء ليس أمرا مخالفا للثبوت ولا منافيا لوحدة الملاك ولا لوحدة العنوان إذ التفاوت إنّما نشأ من إختلاف ملاكات ثانوية فيها وإن كانت مسانخة مع الملاك العام أو راجعة إليه، فانظر إلى الركوع بالنسبة إلى الصلاة والطهارة الحديثية بالنسبة إليها، ولذا قلنا بأن التقية لا تجرى في الأجزاء والشرائط الركينية حيث دلنا الدليل على أن الشارع إهتم بالركنيات أجزءا أم شرائط إلى حدّ رآها كالعلل المقومة بالنسبة إلى الطبايع النوعية التكوينية، وقلنا

بأن التقية لو كانت تستلزم تنزيل مبادئ منزلة مبادئ آخر لكان الأمر كما زعمه بعض من جربانها في الركنيات لكن حيث لا يوجد في الأدلة ما يدل على ذلك فلا تجرى التقية في الركنيات ، ومنه ظهر أيضاً أنه لو لم يكن في مورد ما وجود قيد من القيود المطلوبة لعلى نحو الركنية في ماهية من الماهيات الشرعية لم يكن مجال لتقييد المطلق به ويبقى الاطلاق على حاله من إقتضاء الوجوب بالنسبة إلى أصل الفعل مجرداً عن القيد كوجوب الصلوات الخمس المعبر عنها باليومية في أماكن لا يوم لها أو لاليل لها ، وقد تبين مما ذكرنا أمور (أحدها) أن تعدد مراتب المطلوب أمر واقع خارجاً و ممكن ثبوتاً (ثانيها) أن ذلك لا يقتضى الإمتداد الملاك لا إشتداده (ثالثها) أن الماهيات المركبة شرعاً فيها ملاك عام للجعل وملاكات خاصة مختلفة لاتناقض ولاتضاد بينها وبينه (رابعها) أن الأجزاء وكذا الشرائط على ضربين ركنية وغيرها و التقية لاتجرب كسائر الأدلة الحاكمة إلا في غير الركنيات (خامسها) أن وجوب الصلاة على قاطني القطبين أو الامكنة المقاربة لهما يكون على وفق القاعدة ، والتفصيل بأزيد من ذلك يطلب مما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيد .

(فما ذكره) بعض الاساطين (ره) من أن مقتضى القاعدة في الموقفات سقوط التكليف بعد خروج الوقت مطلقاً كان دليل التقييد متصلاً أم منفصلاً إذ ذلك مقتضى حمل المطلق على المقيد والقول بعدم السقوط يستلزم القول بالتعدد في المطلوب وهو مناف مع حمل المطلق على المقيد ، بل لو ورد دليل على مطلوية الموقت بعد وقته لزم القول بأن الأمر بالقضاء أمر حادث جديد سببه فوت الواجب الاول ولا يكشف عن بقاء الأمر الاول أو كون القيد ركناً في حال الاختيار ، وذلك لان ظاهر القضاء هو تدارك ما فات في وقته ولا معنى للتدارك على كل من الوجهين ، كما يشهد لذلك ثبوت القضاء في الحج والصوم المنذورين وأن المدرك لاقلاً من ركعة في الوقت ليس له أداء حيث لم يدرك ركعةً ولا قضاءً حيث لم يخرج الوقت بالمرّة (مدفوع) بأن معنى حمل المطلق على المقيد غير منحصر بكون المقيد مطلوباً واحداً بمرتبة واحدة من الطلب في جميع الموارد فان ضم القيد إلى الذات وإن كان ظاهراً في مطلوبيتهما بملاك واحد وطلب واحد لكنه لا ينافي بقاء نفس

هذا الطلب وهذا الملاك بفوات جزء أو قيدلما عرفت من توافق الثبوت والاثبات على تعدد مراتب المطلوبة فى جُلّ من الموارد ، إلا أنه (ره) حيث زعم أن مطلوبة السذات بعد زوال التمكّن من القيد بنفس الطلب الاول يستلزم كونهما مطلوبين مستقلين فى عرض واحد زعم إستلزام ذلك سدّ باب حمل المطلق على المقيد لكنه (ره) لم يتنبه لتعدد المراتب فى المطلوبة كى يتفطن بأن ذلك يناسب حمل المطلق على المقيد ولا ينافره ، أمّا شاهدته الأول فيدفعه أنه تعبدٌ خاص وارد فى مورد خاص منافع لجميع القواعد العلمية و أمّا شاهدته الثانى فهو باطل لاننا نلتزم بأن المدرك للوقت بأقل من مقدار الركعة له أن يأتى بالصلاة ولا ينقسم الأمر فى الزمان بين الزمانين كما زعمه ، ولا يشترط قصد الأداء والقضاء حتى يرجع ويستشكل علينا بأنه هل يقصد القضاء أم الاداء و على فرض إعتبار قصد القضاء لنا أن نلتزم بأنه يقصد القضاء ، و إن قال بأن الوقت بساق قلنا بأن الشارع رآه زائلا كما رأى الوقت لمدرك الركعة باقياً .

هذا كله مع وجود الدليل على تعدد المطلوب أمّا مع عدمه ففى الكفاية أن المرجح هو البرائة عن الوجوب خارج الوقت ولا يمكن التمسك بالاستصحاب ونظره الى كونه من القسم الثالث من إستصحاب الكلّى (لكن) التحقيق أنه إذا كان التقييد بالوقت بدليل منفصل وفرض عدم الاطلاق لدليل الواجب بالنسبة الى ما بعد الوقت ولم يكن لسان دليل التقييد لسان وحدة المطلوب أو مطلقاً من حيث حالتى التمكّن من القيد وعدمه وحالتى وجود القيد وعدمه (فيمكن) جريان الاستصحاب بتقريب أن مطلوبة ذات الفعل ثابتة والشك انما هو فى أن التقييد الذى هو أمر طار هل يكون ناظراً الى تحديد المطلوبة بأنحائها أم لا فيكون نظير الشك فى الرفع و يجرى فيه الاستصحاب (إلا أن يناقش) فيه بأن الشك ولو على نحو الشك السارى يرجع الى المقضى فالشك إنّما هو فى المقضى ولا يجرى الاستصحاب فيه ، أمّا إذا كان التقييد بدليل متصل فعدم جريان الاستصحاب حين الشك أو ضح (وما ذكره) بعض المحققين (قده) فى تعليقه على الكفاية فى وجه عدم جريان الاستصحاب من أن شخص الارادة المتعلقة بالموقت بما هو موقت و كذلك شخص الأمر المتعلق به بما هو هو متقومان به فلا يعقل بقائهما

بعد انقضاء الوقت ، فمعنى كون القضاء بالامر الاول أنه بملاك الاول و الملاك مقطوع البقاء فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه و توهم أن الأمر ^{بالفعل} يتعلق بذاته و بما هو موقت معاً فاسد إذ لا يعقل تقوم الواحد باثنين ، كما لا يعقل تعلق أمر آخر أو إرادة أخرى بذات الفعل فسي عرض تعلقهما بما هو موقت لاستحالة موردية الفعل لهما مرتين ، فلا بد أن يتعلق الأمر بذات الفعل بعد مضي الوقت فالاستصحاب إنما يكون من القسم الكلى المشترك بين مقطوع الزوال و مشكوك الحدوث ، بل لو قلنا بجريان الاستصحاب في مثله لايجرى فيما نحن فيه لان الموضوع بالنسبة إلى زمانى اليقين والشك مختلف إذ معنى إلغاء الخصوصية من طرف ذات الفعل تعلق شخص الحكم بذات الفعل بتبع تعلقه بما هو موقت و معنى إلغاء الخصوصية من ناحية الحكم تعلق طبيعى الحكم فى الزمان الاول بالموقت ، و بقاء الحكم على التقديرين غير معقول لان الحكم الشخصى إنما كان متعلقاً بذات الفعل بتبع تعلقه بما هو موقت ولا يعقل بقاءه بعد ارتفاع الحكم لان التبعية قد ارتفعت بزوال الوقت و إنتفاء الحكم ، و كذلك الحال فى إلغاء خصوصية الحكم إذ المفروض أن طبيعى الحكم المتعلق بالموقت قد زال و لاحكم بعد ذلك حتى يكون متعلقاً بذات الفعل (يدفعه) أن الحكم وإن كان بسيطاً لا يمكن تجزئته إلا أن له قابلية للسعة والضيق والانبساط والانقباض حسبما للمتعلق من الكيفية فالأمر المتعلق بالمركب من الأجزاء والشرائط يكون منبسطاً عليها ، فإذا ارتفع حصة من الأمر المتعلقة بجزء أو شرط ولم يكن الطلب على نحو وحدة المطلوب كان بقاء الحكم متعلقاً بالبقية على حسب القاعدة ولو لذلك لزم أن تكون المراتب الطولية للصلاة مثلاً كلها مأموراً بها بأوامر متعددة و ليس كذلك ولو بحسب ما يفهم من الأدلة ، و لذا قلنا بأن الأدلة الحاكمة على الأجزاء والشرائط حاكمة على اطلاق الأدلة . و من ذلك يعلم أن معنى كون القضاء بالأمر الاول أن الأمر باقى بنفسه كما يظهر أن معنى كون القضاء تداركاً لمصلحة الفائت أن ما يؤتى به خارج الوقت إستيفاً لمصلحة ذات الفعل بعد فوات مصلحة الوقت بزواله ، فاندفع ما ذكره (قده) فى التعليقة السابقة على هذه التعليقة فراجع ولاحظ .

فصل فى أن الامر بالأمر بشيئ هل يكون أمراً بذلك الشئ أم لا وقد فصل صاحب الكفاية (قده) بين ما إذا كان الغرض من الأمر حصول ذلك الشئ فى الخارج وكان الغرض من أمر الغير به تبليغ الأمر كما هو المقصود من أمر الرسل بالأمر والنهى فهو أمر بذلك الشئ وبين ما إذا كان الغرض مجرد أمر الغير أو حصول ذلك الشئ فى الخارج بعد أمر الغير به فليس أمراً بذلك الشئ، أما إحرز أن الغرض من أى النحويين فلا بد له من دلالة لدليل ومجرد الأمر بالأمر بشيئ لا يدل على أحدهما وقد تبعه بعض الاساطين (ره) فى هذا التفصيل فقال بأن الأمر الثانى إن كانت له جهة الطريقة فكان الغرض من الأمر به التوصل إلى ذلك الشئ كان أمراً به أما لو كانت له الموضوعية فالامر به ليس أمراً بالشئ و اعترف باحتياج كل إلى قرينة ، لكنه ادعى أن الاصل هو الطريقة لانسباقها إلى الذهن عرفاً فلا تحتاج إلى القرينة بخلاف الموضوعية ، إلا أن تمثيل صاحب الكفاية (قده) بأمر الرسل يكشف عن إلتفاتة إلى كون الغرض فى غالب موارد الأمر بالأمر بشيئ حصول ذلك الشئ أى طريقة أمر الغير للتوصل إلى الشئ بمعنى كون الأمر الثانى تبليغياً، وعليه فكل من النحويين وإن كان بحسب الطبع محتاجاً إلى القرينة إذا الظاهر الاولى من لفظ أمر المولى الذى يكون واجب الاطاعة هو كون المأمور به أمر الغير لانفس الفعل المأمور به بالأمر الثانى لكن وجود القرينة العامة خارجاً على التبليغ أو جبت انسباق الطريقة فهى مقتضى الأصل المسمى أى حصول جهة التبليغ فى عالم الخارج بالنسبة إلى أفراد الأمر ، فالقرينة محتاج إليها فى كلا النحويين غاية الأمر لها وجودٌ غالبى فى أحدهما والأمر سهل .

فصل إذا أمر بشيئ وقبل إمثاله أمر بذلك الشئ ثانياً فهل الأمر الثانى تأسيس للطلب أو تأكيد للاول وبعبارة أخرى تعدده مع وحدة المأمور به هل يقتضى تقييد إطلاق متعلق الأمر على نحو ثانى الوجود أو مرة أخرى أم التصرف فى الاصل المسمى ، الحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) هو الثانى لان إطلاق المادة يقتضى التأكيد إذ لو أمر بالطبيعة ثانياً و لم يقيد بمرّة أخرى مثلاً لا يستفاد منه غير التأكيد ، وعلة فى الكفاية بأن الأمر لا يتعلق بالطبيعة مرتين ولعل مراده (قده) الأمر

الجدى لكنه غير صحيح بدهة تعلق الامر الجدى بالطبيعة مرة ثانية حسب الفرض بل ربما يتعلق أكثر من مرتين إذ مقتضى الاهتمام بمطلوب تعلق الطلب الجدى به مرات عديدة كما فى الأوامر الواردة فى القرآن الكريم بالنسبة إلى الواجبات الشرعية ، فالحق تعليقه بأن متعلق الطلب لما كان نفس الطبيعى الذى تعلق به الأمر أولاً فليس هناك طلب مستقل بمعنى مطلوب مستقل بل لابد أن يكون المطلوب الثانى عين الاول وهذا معنى اقتضاء إطلاق المادة التأكيد ، كما أن إطلاق الهيئة يقتضى التأسيس بمعنى أن مقام الطلب و التصدى للبعث يقتضى كونه للتأسيس لا التأكيد فيتعارض مقتضى الاطلاقين ، لكن حيث إن إطلاق المادة لفظى بخلاف إطلاق الهيئة فهو مقامى فاطلاق المادة حاكم على إطلاق الهيئة ولذا يكون المنسب إلى الذهن عرفاً هو التأكيد دون التأسيس ، وبما ذكرنا لابد أن يصلح قول صاحب الكفاية (قده) والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده إلا أن الظاهر هو إنسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد : فتدبر .

المقصد الثانى فى النواهي فصل الحق إن النهى من حيث المادة و الهيئة ليس كالامر فى الدلالة على الطلب إذ معنى أنهاك عن كذا ليس بالمطابقة أطلب منك تركه بحيث يكون مفاد الهيئة على نحو الانحلال عبارة عن شيئين أحدهما مفاد هيئى ربطى هو الزجر والآخر مفاد إسمى هو الترك ، بل تفسير النهى فى كلام القوم بطلب الترك تفسير باللازم وإن يظهر من المحقق صاحب الحاشية (قده) كونه تفسيراً بالمطابقة كيف و النهى عن الشيئى نهى عنه لأمر بتركه فهو بالمطابقة يدل على الزجر و بالاستلزام على الترك ، فما فى الكفاية من كون النهى كالامر فى الدلالة على الطلب مع تفاوت كون متعلق الأمر الوجود و متعلق النهى العدم غير سديد ، والعجب دعواه الوفاق على ذلك و حصر الخلاف فى أن المطلوب بالنهى هل المكف أو مجرد الترك ثم اختياره الثانى ودفع توهم كونه الكف لعدم مقدورية الترك بأن الترك لو لم يكن مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً ، وخروج العدم الأزلى عن الاختيار لا يستلزم كون العدم من حيث البقاء و الاستمرار فى عمود الزمان الذى هو المطلوب حسب الفرض خارجاً عن الاختيار ، إذ لو كان هناك

وفاق على ذلك لم يكن للاختلاف في أن الكف مطلوب أو مجرد الترك معنى فهذا الاختلاف آية عدم الوفاق في ذلك وقد عرفت أن مفاد هيئة النهي هو الزجر ، أما متعلق مفادها فهو نفس الطبيعة كما في متعلق الأمر و كما أن الأمر بالطبيعة بعث إليها ومقتضاه عقلاً ايجاد الطبيعة كذلك النهي عن الطبيعة زجر عنها أي التنحي عنها ومقتضاه عقلاً إبقاء الطبيعة على عدمها وهو الترك وهذا معنى دلالة النهي بالاستلزام على الترك ، فالهيئة دالة على الردع (الزجر) الانشائي وصدوره من النا هي كاشف بحسب المقام عن كونه كارهاً للفعل فالمقام يكشف عن مكروهية متعلق النهي للناهي كما أنه يكشف عن أن الداعي على إنشائه الردع هو الجد لا الدواعي الأخرى ، وصدور الردع الانشائي عن تحريم مخالفته عقلاً بلا صدور إذن منه في الفعل موضوع لحكم العقل بوجوب الارتداع الذي عبّر عنه القوم بالدلالة على الحرمة فالردع مدلول لهيئة النهي ، أما كون المتعلق مكروهاً بالكرهية التفسانية وكون الباعث على الانشاء الجدّ وكون النهي موضوعاً لوجوب الارتداع فهذه الثلاثة مداليل مقامية أو إستلزمات عقلية بدليل أن النهي إذا استعمل مع عدم هذه الامور لم يكن مستعملاً إلا في معناه الحقيقي ، فلولم يكن كارهاً للمتعلق ونهى عنه إرشاداً أو كان الداعي على إنشاء الردع غير الجدّ أو أذن في الفعل أو صدر ممن لم تحرم مخالفته لم يكن النهي مستعملاً في المعنى المجازي ولو بالنسبة إلى مدلوله الالتزامي .

(فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من إختياره كون المطلوب في النواهي نفس ترك الفعل دون الكف عنه ثم إختياره أن متعلق النهي كمتعلق الأمر هو الماهية التي لم يلحظ فيها الوجود والعدم وإنما الفرق بينهما كون مفاد النهي طلب إعدام المادة ومفاد الأمر طلب ايجادها ، فمتعلق الطلب في الأمر صرف وجود الطبيعة و في النهي صرف ترك الطبيعة و لذا لا يتحقق إمتثاله إلا بترك جميع أفراد الطبيعة و يمثل الأمر بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة (مخدوش) مبنئ وإبناؤه أما الاول فلان مفاد النهي كما عرفت ردع إنشائي عن الفعل الراجع من حيث شرح الهيئة إلى النهي عن ايجاد المتعلق بل لا يمكن كون الترك مطلوباً إذ ليست فيه مصلحة

إلا على نحو المقدمة والملاك المقدمي وُصِّلَ بل المفسدة قائمة بالنهي فيزجر عن وجوده ، و أما الثاني فلما عرفت مراراً من أن متعلق الأمر ليس صرف الوجود إذ الصرف ولو باصطلاح غير موافق لمصطلح الفلاسفة قيد زائد لا يدل عليه المادة ولا الهيئة ، فكَذلك متعلق النهي ليس صرف ترك الطبيعة لاسيما مع تفسيره بطلب إعدام المادة و إستلزامه إنحلال النهي إلى نواهي متعددة شرعاً لا عقلاً ، بل النهي كالأمر متعلق بالطبيعة بما هي عنوان مطبَّق على ما يفرض لها من الافراد مع قطع النظر عن الخصوصيات فمطابق هذا العنوان هو الوجود السَّعى فالأمر والنهي بتعلقان بالوجود السَّعى ، و إختلاف إقتضائهما من حيث الامتثال في جانب الأمر بأول الوجود و في جانب النهي بجميع الافراد مغالطة نشأت من إدخال حكم عقلي في مفاد هيئة الأمر والنهي إذ التحقيق أن ما هو الساقط المرتفع بعد إمتثال الأمر بالاتيان بفرد من الطبيعة هو حكم العقل بوجوب ثاني الوجود و ثالثه و هكذا بخلاف النهي .

كما أن (ما يظهر) من بعض المحققين (قده) بعد ذهابه إلى أن مفاد صيغة النهي زجر تنزيلي نسبي بازاء الزجر الخارجي و هذا المفاد إبقاء للعدم بالعرض كما أن البعث إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض فالفعل في النواهي متعلق للكرامة النفسانية ولازمها إرادة إبقاء العدم (من أنه) يمكن أن يقال بأن مفاد الصيغة بلحاظ إشتغالها على أداة النفي و هيئة المضارع إعدام تسيبي تنزيلي و هو معنون عنوان الزجر الفعلي الخارجي . كما يمكن أن يقال بأن النهي عبارة عن جعل الجانح عن الفعل فمفاد هيئته الزجر من قبل الناهي تنزيراً له منزلة المانع من تلقاء المكلف و ليس عنواناً لترك المكلف بل من مبادئه . كما يمكن أن يقال بأن اللفظ توسعة في إبراز المقاصد كالفعل فهو من مبادئ الدعوة لا أنه منزل منزلة الدعوة من قبل المكلف (مخدوش) بأن الاحتمالين الأخيرين معالم يدل عليه دليل بل المنسب من هيئة النهي غيرهما أما الاحتمال الاول فهو خلاف مفاد الصيغة لان مفاد كلمة لإلناهيته هو النفي و متعلق النفي فعل المكلف فما يستفاد من صيغة النهي منع المكلف عن ايجاد الفعل لا أمره باعدامه ، بل مقتضى هذا الاحتمال كون النواهي واردة مورد

تحقق الفعل بأن يتعلق به الاعدام لا ما إذا كان الفعل متروكاً (وما ذكره) (قده) من أن لازم كون مفاد النهي الزجر عن الفعل و إستلزامه إرادة ابقاء العدم كون الكف الذي هو التسبب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعى إلى حسدّ يوجب إرادة الفعل لازماً لذلك أحياناً أى حين داعوية الفائدة المترتبة على الفعل إليه و حصول الميل النفسانى للشخص فالكف فى الحقيقة أحد أسباب ابقاء العدم على حاله لا أنه فى عرضه فمطلوبية الكف مطلوبية مقدمة ، و توهم أن داعوية النهى للترك لا يسد أن يكون فى مورد وجود الداعى للشخص نحو الفعل فبدونه لا معنى للنهى فالكف ملازم مع النهى دائماً مدفوعاً بأن عدم الداعى إلى الفعل ربما يكون بسبب النهى نعم إذا كان بسبب عدم القوة المنبثقة إلى الشوق نحو الفعل لم يعقل النهى فالنهى غير منحصر بصورة الكف بل قد يكون مع عدم حدوث الميل والشوق (مخدوش) بأن النهى كما عرفت ردع إنشائي عن الفعل و مصححه إتفات المكلف إلى النهى كى لا يرتكب المنهى أى لا يلبسه بلباس الوجود فالنهى لا ينحصر بما إذا كان بنفسه مانعاً بالفعل عن الداعى إلى الفعل بل يصح فيما إذا كان الداعى إلى الفعل ممكن الوجود ، فالأصلى لا ينهى عن النظر إلى الاجنبية أما البصير فينهى عنه لكى لا يتحقق له الداعى أو يجعل النهى التشريعى مانعاً عن صيرورة الداعى الموجود له نحو الفعل علة تامة لا يجاده ، فالغرض من النهى لا ينحصر فى عدم حدوث الميل والشوق بل أعم من ذلك ، فلقد أجاد بعض الاعاظم (ره) حيث جعل مفاد النهى الردع عن الفعل قبال البعث إليه فى الأمر والتزم بامتياز هيئة النهى عن الأمر بتمام المفاد و دفع القول بكون مفاد النهى طلب الترك قبال الأمر الذى مفاده طلب وجود الفعل بأن عنوان المادة حاك عن الوجود الخارجى فيهما معاً ، فاستفادة الوجود من حكاية المادة مشتركة بينهما و ليس الوجود والترك بما لهما من المعنى الاسمى فى مفاد الهيئة التى تكون دالة على المعنى الحرفى النسبى .

و قد تبين مما أسلفناه أنه كما أن البعث إلى الطبيعة يمثّل بتلبّس الطبيعى من قبل المكلف بلباس الوجود كذلك النهى عن الطبيعى يعصى بتلبّس الطبيعى من قبل المكلف بلباس الوجود ، فالدوام والتكرار إنّما هما من مقتضيات العقل فى النهى

و الأمر معاً لأفنى خصوص النهى لان البرهان الذى بسببيه نقول بحصول الامتثال بوجود الفرد فى الأوامر و بعدم حصول الارتداع فى النواهي إلاً بأبقاء الطبيعة بجمع مالها من الافراد فى العدم واحد، وهو تعلق كل منهما بالطبيعة بما هي طبيعة بضميمة أن وجود الطبيعة يكون بوجود أى فرد من أفرادها ، وهذا الطريق أسدّ وأحصر من الطريق الذى سلكه صاحب الكفاية (قده) فى إستفادة الدوام والتكرار من النهى من أنهما لم يدل عليهما النهى كما لم يدل عليهما الأمر نعم مقتضى الأمر والنهى عقلاً ولو مع وحدة المتعلق مختلف منشأه أن وجود الطبيعة بوجود الفرد و عدم الطبيعة لا يكون إلاً بعدم جميع أفرادها ، فالدوام و الاستمرار من ناحية إطلاق الطبيعة غير المقيدة بزمان و حال إذ الطبيعة إنما تنعدم إذا انعدمت أفرادها بالكلية دفعية وتدرجية والنهى طلب ترك الطبيعة فهو يقتضى ترك جميع الأفراد ، و ظاهره (قده) كون الدوام والتكرار من المدليل الالتزامية العقلية (فمن العجب) تفصيل بعض الاعاظم (ره) بين النهى فيستفاد منه الدوام بالاطلاق الذى هو نتيجة مقدمات الحكمة فى الهيئة دون الأمر بدعوى أن مقتضى كون المتعلق فيهما الطبيعة المهملة المحفوظة فى ضمن جميع صور المهية من المقيدة والعارية عن القيد وغيرهما كونه تمام الموضوع للحكم نهياً وأمرأ و لازمه تحقق المتعلق بأول وجوده ، أمّا فى النهى فحيث كان المقصود الأصلي إعدامه فطبع إطلاق المهية المهملة يقتضى عدم صدق الاعدام عليها الابعاد جميع أفرادها حتى المتعاقبة منها ، فهذا الاختلاف من ناحية المقتضى لامن ناحية طبع إطلاق المادة نعم من جعل المتعلق صرف الطبيعة يتسجل عليه الاشكال فى إستفادة الدوام لان صرف الشئى لا يتكرر بنحو التعاقب (وذلك) لانه (ره) مع جعله مفاد النهى الردع عن العمل كما تقدم كيف يجعل المقصود الأصلي من النهى إعدام المتعلق إذ النهى كالأمر لا يدعو إلاً الى متعلقه ولا ينشأ إلاً من الملاك مصلحة أو مفسدة ، فالأجود فى تقريب إستفادة الدوام من النهى ما بيناه ، و بذلك ظهر أن إقتضاء القورية من النهى إنما هو لتعلق الزجر بالطبيعة فلا بد أن يزجر عنها حال إنشائه لا أن ذلك لاجل كون المقصود الاصلى إعدام الطبيعة من حين الانشاء و لازمه عدم وجودها من حين النهى كما ذهب إليه (ره) قائلاً بأن ذلك

هو الفارق بين الأوامر والنواهي حيث أن الأمر لا يقتضى الفورية أو التراخي أو الادامة بخلاف النهى فيقتضى الدوام والفورية .

(فما ذكره) بعض الاساطين (ره) فى تقريب إستفادة الدوام من النهى من أن ترك الطبيعة ربما يلاحظ على نحو المعنى الاسمى أى مطلوبيته بالاستقلال على نحو خلوصه عن الوجود عن الطبيعة فيكون ترك الأفراد ملازماً للمطلوب لانفسه ، ويتفرع عليه سقوط النهى بعصيانه بايجاد فرد من الطبيعة إذ لا مجال لبقاء النهى بعد اشتغال صفحة الوجود بفرد من الطبيعة ، وربما يلاحظ على نحو المعنى الحرفى أى المرآتية للأفراد فيكون المطلوب ترك الأفراد ولازمه إنحلال النهى إلى أفراد متعددة حسب تعدد أفراد الطبيعة المنتهى عنها وهذا هو الغالب فى النواهي نفسية كلاتشرب الخمر أم غيرية كما فى غير المأكول فالنهي فى كليهما إنحلالى (مبنى على) كون المطلوب فى النواهي الترك وقد عرفت أنه الزجر عن الفعل مضافاً الى أن النظر فى النهى كالأمر ليس إلى الافراد بما هي أفراد فلا معنى للانحلال شرعياً لأبد من التعبير بالانطباق ، فالقول بالانحلال كالقول بأن ترك الطبيعة ربما يكون مطلوباً بالاستقلال وربما يكون مطلوباً على نحو المرآتيه غير سديد بل الصحيح فى المثال الاول ماقلناه من أن الزجر ربما يكون بلمحظ عدم تحقق الطبيعى فى الخارج كما فى نذر الزجر عن شرب التن ، كما أن (ما ذكره) بعض المحققين (قده) فى تقريب إستفادة الدوام من أن وجود الطبيعة يلاحظ على ثلاثة أنحاء (أحدها) لمحاظه مضافاً إلى الطبيعة المهملة التى يكون النظر إلى ذاتها وذاتياتها ويقابله إضافة العدم إليها و نتيجة ذلك تحقق وجود الطبيعة بالفرد وحيث أن عدم كل وجود بديله فتحقق عدم الطبيعة المهملة أيضاً بعدم فرداً (ثانيها) لمحاظه مضافاً إلى الطبيعة بنحو الكثرة ولازمه كون الملحوظ وجودات الافراد وفى مقابله لمحاظ العدم بنحو الكثرة ونتيجة ذلك أن يكون لكل وجودٍ عدمٌ هو بديله (ثالثها) لمحاظه مضافاً إلى الطبيعة بنحو الوحدة فى الكثرة ويقابله عدم مثله وبعبارة أخرى طبيعى الوجود وطبيعى العدم وفى هذا القسم لا معنى للانحلال فليس بديل ذلك الوجود أهدماً بنحو الانحلال ، و توهم أن طارد العدم الأزلى أو ناقض العدم الكلى يتحقق بأول الوجود أمّا نقيضه أى عدم

ناقض العدم فهو إبقاء العدم الكلى على حاله مدفوع بأنه ليس هناك طارد العدم الكلى أصلاً أما نقيض الوجود الاول فهو عدم هذا الوجود نعم يستلزمه سائر الاعدام (مخدوش) بأنه لو صح ما ذكره من إمكان تصور الناقض للعدم الأزلى فالمراد من قولهم بتحقيقه بأول الوجود و عدم تحقق نقيضه، الأبدى وجود أى فرد من أفراد الطبيعة هو الاستلزام الخارجى إذ كل ما يتصور للطبيعة من الافراد وجوده ناقض لذلك العدم المضاف إلى الكلى والنتيجة واحدة ، مضافاً إلي أن المنهى عنه كما عرفت هو الفعل و هو الذى تكون فيه المفسدة المقتضية للنهى والمفسدة قائمة بأى فرد يفرض .

أما (مقاله) (قده) من أن الاطلاق بمقدمات الحكمة يقتضى فى الأمر الامتثال بالفرد وفى النواهي عدم الاتيان بجميع الافراد إذا المصلحة قائمة بالطبيعى فى الأمر كما أن المفسدة قائمة به فى النهى (فهو راجع) إلى ما ذكرناه من أن الطبيعى مزجور من حيث الوجود لا مطلوب عدمه إذ كيف تكون المفسدة فى الفعل ويطلب عدمه فان الطلب لأبدله من ملاك فاذا لم يكن ملاك فى العدم فلا يطلب (ثم استشكل) (قده) علي ما ذهب إليه من عدم المقابلة بين وجود فرد من الطبيعة مع جميع أعدامها بأن الوجود بحيث لا يشد عنه وجود لا يعقل الأمر به بخلاف العدم وهو الفارق بين الأمر والنهى (فأجاب) بأن العدم الذى يمكن أن يطالب به المكلف هو العدم الذى يمكن أن يكون بديله مطلوباً (أقول) ليس معنى الأمر المتعلق بالوجود السعى هو الأمر بوجوده على نحو المجموعة بأن يكون المطلوب جميع ما يتصور للطبيعى من الأفراد على نحو وحدة المطلوب لان ذلك مضافاً إلى إستحالاته قيد لا بد من لحاظه فى ناحية المتعلق ووجود قرينة تدل على تقييد المتعلق به وهى مفقودة ، بل معنى الأمر بالطبيعة الحاكية عن الوجود السعى هو الأمر بالوجود السعى اللانهائى اللابقى من حيث الأفراد بحيث يمكن للمكلف تطبيق الطبيعى على كل فرد منه و تلك الطبيعة هى التى تكون تحت القدرة البديلة للمكلف ، لأن معناه كون جميع تلك الوجودات مأموراً بها على نحو الكثرة فى الوحدة ولا كون جميعها تحت القدرة الفعلية للمكلف والفرق بين لحاظ الوحدة فى الكثرة

مع لحاظ الكثرة في الوحدة واضح ، إذا المراد بالأولسعة دائرة تطبيق أمر واحد هو الجامع السّعى على أمور متعددة هي حصص هذا الجامع فالجامع الذى لا يعقل شذوذ أى فرد موجود منه هو الوجود الذى لا يشذ عنه وجود ، والمراد بالثانى هو الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود بمعنى الجمع بين الحصص الوجودية للجامع وهذا ليس مقتضى إطلاق اللفظ بل لا بد من لحاظه بالخصوص فلا يستفاد من النهى ، مضافاً إلى أنّ متعلق الامر كالنهى على ما عرفت نفس هذا الوجود فلا بد لهذا القائل من الالتزام بعدم إمتثال الأمر إلا بالاثنيان بجميع الافراد ولا يلتزم به .

ثم إنَّ لازم كون متعلق النهى كمتعلق الأمر هو الطبيعى على ما عرفت وعدم إستلزام إمتثال الأمر سقوط الخطاب عن المتعلق ولا خلوه عن الملاك بل المرتفع بالامتثال حكم العقل بوجوب الاثنيان كما تقدم هو عدم سقوط النهى إذا خولف ، بل بقاء حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلى سائر أفراد الطبيعى إلا أن تقوم قرينة على تقييد المتعلق بأول الوجود بأن يعلم أن المفسدة إنما هي فى بروز الطبيعى إلى حيز الوجود بمعنى عدم المفسدة فيه بعد ذلك كغالب موارد نذر الزجر بالنسبة إلى فعل من الافعال كشرب التتن ، ففى مثله لا يبقى حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلى سائر الافراد أمّا بدون تلك القرينة كما فى غير تلك الموارد فمقتضى إطلاق الدليل بقاء موضوع حكم العقل بحرمة المخالفة بالنسبة إلى سائر أفراد الطبيعى الملازم لبقاء حكم العقل بذلك (فما فى الكفاية) من أن بقاء النهى لو خولف محتاج إلى الدليل ولو كان هو الاطلاق بشرط أن يكون الاطلاق من هذه الجهة ولا يكفي الاطلاق من سائر الجهات للدلالة على بقاء النهى بعد مخالفته (غير سديد) كما أن (ما فى تعليقه) بعض المحققين (فده) عليه من أن الأعدام إذا كانت متميزة بحيث رتب الحكم على كل واحد على نحو العام الاستغراقى لم يكن مانع عن بقاء النهى على حاله بواسطة عصيانه بالنسبة إلى بعض الأعدام إذ هو فى الحقيقة نواهي متعددة ، أمّا إذا لوحظت أعدام الطبيعة على نحو الوحدة فى الكثرة أى عدم الطبيعة بحيث لا يشذ عنه عدم فحيث أنه موضوع واحد وليس لموضوع واحد إلا حكم واحد فيشكل بقاء النهى مع عصيانه فى بعض متعلقه لان عدم الطبيعة بحيث لا يشذ عنه عدم

ينتقض بقلب بعض الأعدام إلى الوجود (يدفعه) أن ما هو المأمور به في الأوامر كما عرفت هو المزجور عنه في النواهي إذ مفاد هيئة إفعال بعث إنشائي ومفاد هيئة لا تفعل ردع إنشائي ، مضافاً إلى أن الجامع السمي كما مر آنفاً ما هو قابل للانطباق على كل فرد لا ما هو جامع بالفعل لجميع ما يتصور للطبيعي من الأفراد ببقاء عدم بحاله بعد العصيان إنما هو لعدم سقوط النهي بالعصيان و كون متعلقه الطبيعي بما هو جامع سيال ، كما أن الأمر أيضاً لا يسقط بالامتنال بل الساقط المرتفع هو حكم العقل ، و لعله (قده) إلي بعض ما ذكرنا أشار بقوله : و يمكن حل الاشكال الخ فلا حظ .

(ومما ذكرنا ظهر) ما في توجيه بعض الاساطين (ره) إنحلال النهي بالنسبة إلى الأفراد الطولية وبقائه في الآن الثاني بعد إمتثاله في الآن الاول على حد تعبيره فانه (ره) بعد ما قال بأن تعلق النهي بالأفراد العرضية أي التي يمكن للمكلف إيجاد كل واحد منها بالفعل إنما هو بأخذ ترك الطبيعة فانياً في معنواته أي ترك كل واحد من الأفراد الخارجية ، ووجه إنحلال النهي بالنسبة إلى الأفراد بأحد وجهين إما بأن يؤخذ الزمان في ناحية المتعلق أي يكون الزمان مفرداً فيقال شرب الخمر في كل زمان محكوم بالحرمة وإما بأن يؤخذ الزمان في ناحية الحكم بدليل الحكمة (وذلك) لفساد كلا الوجهين أما الاول فملاكاً وخطاباً أما الملاك فلان تقييد المتعلق لا بد أن لا يكون جزافاً و حيث لا مفسدة لشرب الخمر إلا في ذاته مضافاً إلى أن دخالة كل زمان زمان في ملاك شرب الخمر ليس لإعدام دخالة كل زمان زمان في مفسدة شرب الخمر فلا معنى لتقييد المتعلق بحسب الأزمنة ملاكاً ، وأما الخطاب فلعدم ما يوجب هذا التقييد و فرض الفارض لا يوجب تقييد اللفظ المطلق الصادر من متكلم آخر ، و أما الثاني فلان بقاء الحكم في عمود الزمان ليس لاجل أخذ الزمان قيداً للحكم المجعول بل لاجل أن متعلق التكليف طبيعة صادقة على الأفراد العرضية والطولية على حد سواء و مقدمات الحكمة لا تجرى إلا في ناحية المتعلق ، نعم النسخ الذي هو تخصيص أزمانى على مصطلح الشيخ الأعظم الانصارى (قده) إنما يكون بالنسبة إلى مفاد الهيئة أي الحكم و إطلاق الهيئة إنما يقتضى بقاء الحكم وعدم تخصيصه

من حيث الزمان ، لكنه مضافاً إلى عدم ارتباطه بمقصد هذا القائل لا يستلزم إطلاق الحكم من حيث الزمان بمعنى لحاظ ضمّ الزمان إلى مفاد الهيئة فتفطن كى تعرف ، ثم إنّ النذر عهد بين المكلف وخالقه فهو أمر قصدى يتبع سعة دائرة متعلق الالتزام النذرى و ضيقه قصد الناذر وجعله فمستلة النذر ليست مما يمكن أن يكون ناقضاً لمبنى أو مصححاً لمبنى فراجع ما ذكرناه (ره) ولاحظ .

فصل فى اجتماع الأمر والنهى فى واحد يقبل يجوز مطلقاً وقيل يمتنع كذلك وقيل يجوز عقلاً لا عرفاً والمشهور فى عنوان البحث ما ذكرنا من جواز الاجتماع و عدمه كما صنعه فى الكفايه وقد عدل عنه بعض الاساطين (ره) إلى أن الأولى عنوانه بأن هناك فى باب الاجتماع سراية من أحد الحكمين إلى متعلق الآخر بعد اتحاد ما فى الخارج ايجاداً و وجوداً أم لا و بعبارة أخرى هل هناك اجتماع ؟ حتى لا يجوز بدعوى أن عنوانه على النحو المشهور يوهم عدم إعراف المجوز بتضاد الحكمين ، لكن الصحيح ما عليه المشهور إذ المراد بجواز الاجتماع فى كلا مهم أنّ المجمع لما كان واجداً للوجهين فهل يجوز اجتماع حكمين فيه أم لا فبرهان المجوز تعدد الوجهين و ذلك لا يستلزم توهم ذهاب المجوز إلى عدم التضاد بين الاحكام ، بل التحقيق أنّ أدلة المجوزين مختلفة فربما يكون المجوز ممن يقول بتضاد الاحكام ولا يرى الواحد ذا وجهين ولا يعتني بسراية حكم إلى متعلق الآخر بل يستدل للجواز بأن الاجتماع مأمورى لا أمرى والاجتماع إذا كان من قبل المكلف لم يضرّ بصدق الامتثال والعصيان معا فى آن واحد كما لا يوجب جعل حكمين متضادين بالنسبة إلى واحد شخصي من الجاعل الحكيم كما سنشير إلى ذلك إن شاء الله ، فلا أولوية لما ذكره علي مقال المشهور ، نعم قد حكى سيد مشايخنا عن أستاذه السيد الاصفهانى الفشار كى قدس سرهما أنه كان يعبر بأن الأحسن أن يقال هل هناك اجتماع حتى لا يجوز أم لا حتى يجوز لكنه (قده) لما رأى المناسب للبرهان الذى إستحسنه على الجواز من إختلاف الوجهين ذلك رجح هذا التعبير لأنه جعل هذا العنوان أولى من مقال المشهور مطلقاً ، و كيف كان فقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بد من ذكر أمور .

(الأول) أن المراد بالواحد ليس هو الشخصي بل مطلق ما كان ذا وجهين و عنوانين يكون بأحدهما مأموراً به وبالأخر منهياً عنه وإن كان كلياً كالصلاة في الدار المفصولة نعم إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً لم يدخل في النزاع وإن جمعتهما مفهوم واحد كالسجود لله وللصنم ، فالواحد من حيث الوجود إذ لو وحدة والتعدد عنوانان إنتزاعيان من الحدود الوجودية لاشياء و حيث أن مورد لحاظ الوحدة والتعدد مختلف فلا بد من تعيين موردهما ، مثلاً إذ الوحد حظيد بما هو شخص خاص وعمرؤ كذلك يكونان متعددين و إذ الوحد بما هما داخلان تحت صنف واحد أو نوع واحد أو جنس واحد أو مجتمعان في مكان واحد أو متحرفان بحرفة واحدة يقال إنهما متحدان فيقال إن زيدا و عمروا واحدٌ بالنوع أو بالجنس وهكذا ، هذا إذا لم يعلم المراد من مورد اللحاظ بقربة المقام أما إذا علم كما في المسئلة إذ البعث إنما هو في إمكان شمول الأمر والنهي لفرد و جردى خارجي فلاحاجة إلى تعيينه ، ومما ذكرنا ظهر أن ما افاده بعض المحققين في المقام في تعليقه الكفاية توضيحي لمرام أستاذه قدس سرهما .

(الثاني) أن الفرق بين مسألة الاجتماع مع النهي عن العبادة إنما هو في جهة البحث و الغرض منه الذي تمايزه كاشف عن تمايز الموضوع الذي به تمايز المسائل كما تقدم في محله ، إذ البحث في المقام كما عرفت في الأمر الاول إنما هو في أن تعدد الوجه هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي في الواحد كى ترتفع به غائلة إمتناع الاجتماع أم لا ، وبعبارة أخرى متعلق الأمر والنهي واحد في الوجود الخارجى كى يسرى كل من الأمر والنهي إلي متعلق الآخر أم متعدد كى لا يسرى ، فالنزاع هنا فى تحقق توارد الأمر و النهي علي شيئي واحد بجهة واحدة بخلاف مسئلة النهي عن العبادة فالنزاع بعد الفراغ عن التوارد في أن النهي يوجب الفساد أم لا ، فعلي القول بالامتناع تكون مسئلتنا من صغريات مسئلة النهي عن العبادة (فما يظهر) من صاحب الفصول (قده) من أن الفرق بين المقامين في تغاير طبيعتي الامر والنهي بحسب الحقيقة كى تكون من باب الاجتماع و إتحادهما حقيقة كى تكون من النهي عن العبادة (غير سديد) إذ مع الاتحاد بحسب الحقيقة يمكن التغاير

بحسب الجهة كى يكون من باب الاجتماع ، فالحق كما نبه عليه فى الكفاية أن مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها لا بد من عقد مسئلتين كما صنعوا فى المقام (نعم) هذا على مسلك القوم فى برهان الجواز أمّا على ما عرفت من إمكان إستناد المجوّز إلى الاجتماع المأمورى فافتراق المسئلتين غير محتاج إلى تعدد الجهة أيضاً (فما فى) تعليقه بعض المحققين من الاشكال على مقال أستاذه صاحب الكفاية قدس سرهما من أن تعدد القضايا إمّا أن يكون بحسب الموضوع والمحمول معاً أو بأحد هما فقط فلا بد و أن تكون الجهة الموجبة لتعدد المسئلة تقييدية لانعليلية نعم الباعث على عقد مسئلة الاجتماع تعيين أن تعدد الوجه هل هو معدّد أم لا إلا أن موضوع المسئلة هو اجتماع الأمر والنهى ومحمولها الجوار أو عدمه (مدفوع) بأن الجهات التعليلية فى المسائل العقلية تقييدية إذالبحث فيها عن الحثيات الدخيلة فى موضوعية الموضوع بنظر العقل للمحمول المبحوث عنه ، فاذا قلنا اجتماع الأمر والنهى جائز و عللناه بأن المجمع لما كان متعدداً من حيث العنوان جاز الاجتماع صحّ مقال صاحب الكفاية (قده) وافتרכת المسئلان ولو أغمضنا عن ذلك لا يمكن أن يقال هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى العبادات مثلاً أو مطلقاً إذا كان متعلق الأمر مطلقاً ومتعلق النهى مقيداً كقوله : صل و لاتصل صلاة جعفر: مثلاً و تنداخل المسئلان .

(كما أن ما فى) تقرير بعض الاساطين (ره) من أن اللازم فى مسئلة الاجتماع هو البحث عن مقامين احدهما أن الجهتين فى باب الاجتماع تعليلتان حتى يتحد متعلق الأمر والنهى ولا يكون المجمع قابلاً لو رود حكمين متضادين بسل يقع التعارض بينهما أم تقييد يتان حتى يتعدد المتعلقان و يسرد كل حكم على مورد ولا يكون المجمع مورداً لحكمين متضادين بل يتزاحم الحكمان من حيث الانطباق على الخارج ، ثانيهما أن قيديّة القدرة فى المتعلق فى مورد الجهتين التقيديتين هل هى بحكم العقل كى يمكن القول بأن الاتيان بالمجمع و إن لم يكن إمتثالاً للأمر المتعلق به لكنه إمتثال للأمر بالطبيعة فيتزاحم الحكمان أم باقتضاء الأمر كى لا يكون الاتيان به إمتثالاً للأمر بالطبيعة أيضاً بل إمتثالاً للأمر بالمقدور بعد سقوط

النهى أو عصياناً للنهى بعد سقوط الأمر (مدفوع) بأن حاصل مقامه الاول إحتتمال دخول الجهة التعليلية في مورد النزاع وعمومه لما إذا كان موضوع واحد متعلقاً لحكمين يعلّتين ، و هو غريب إذ لا بد في مثله من القول بالتعارض ولا موجب فيه لتوهم تزاحم الحكمين في عالم الانطباق الذى هو محل النزاع فى باب الاجتماع ، ضرورة أن الجهات التعليلية وسائط لثبوت الحكم فالموضوع الذى يتعلق به الحكم متأخر عن العلة من حيث تعلق الحكم فكيف يعقل تعنونه بالعلة كى يمكن توهم تعدده بتمدد الجهة التعليلية فيعقد هذا المقام لدفع ذلك التوهم، أمّا تعنون الموضوع أحياناً بالعلة فانما هو للإشارة إلى علية العنوان و وساطته لثبوت الحكم لا لدخل الوصف فى موضوعية الموضوع كما فى قوله تعالى : السارق والسارقة فاقطعوا : فانه وارد لبيان وجوب القطع بعد تحقق السرقة فالموضوع ذات السارق لا بوصف أنه سارق ، كما أن حاصل مقامه الثانى تعين القول بالامتناع على القول بكون القدرة من مقتضيات الأمر وهو غير سديد إذ المبنى وإن كان فاسداً كما أسلفناه فى مبحث الترتب لكن على القول به يمكن الالتزام بالاجتماع وصحة المجمع للقائل بالصحة فى صورة عدم تعلق الأمر بالمأنى به لكونه مساوياً فى الفردية مع سائر أفراد الطبيعة فيصدق إمتثال الأمر بالطبيعة كما إلتزم به فى فرض قيديّة القدرة بحكم العقل ، و ذلك لان عدم تعلق الأمر بغير المقدور على مبني كونه القدرة باقتضاء الأمر ليس لقصور غير المقدور ملاكاً ولا لعدم تساويه مع سائر أفراد الطبيعة بل لمحض إقتضاء الأمر ، فاذا كان مساوياً مع سائر الأفراد فى الفردية والملاك فلا محالة يصدق معه إمتثال الأمر بالطبيعة ويكون صحيحاً ، فلا فرق بين شقي دخل القدرة فى إمكان الاجتماع على مختاره كما أنّ (ما ذكره) من الفرق بين المبدئين أى الصلاة والغصب مع العنوانين أى المصلى والغاصب فالتركيب فى الاول إنضمامى و فى الثانى إتحادى (يدفعه) أن العنوان الاشتقاقى إنّما ينتزع عن مبدئه و يكون بلحاظه فمع تعدد المبدئين فى الخارج وكون تركيبهما إنضمامياً كما هو مفروضه كيف يعقل وحدة عنوانهما خارجاً وكون تركيبهما اتحادياً ، فالتفكيك بين المبدؤ والعنوان فى الحكم إنّما هو من التفكيك بين السلازم و الملزوم فى الحكم

بل من مزية الفرد على الاصل في ذلك ، و أيضاً (ما ذكره) من أنّ الصلاة في الدار المغصوبة من قبيل وحدة الابداع و تعدد الوجود (يدفعه) إنّ تفاوت الابداع و الوجود إنّما هو بالاعتبار فكيف يعقل التفكيك بينهما في عالم الوجود بالوحدة و التعدد فالابداع الواحد لا بدله من وجود واحد و الوجود ان لا بد لهما من الابداعين (وما اختاره) بعض الاعاظم (ره) من إخراج ما إذا كان المجمع مركباً من جهتين تقيديتين عن محل النزاع إذ ليس فيه جهة إستحالة لتعلق الحكمين بعد تعدد المتعلقين و عدم سراية حكم الملازم إلى الملازم فلا مجال فيه للقول بالامتناع (مدفوع) بإمكان المصير إلى القول بالامتناع فيه بدعوى أن العقل لا يجوز شمول الحكمين للمجمع لان القدرة شرط في التكليف بالمعنى الاسم المصدري فيستحيل توجه الخطاب نحو هذا المجمع ولا يجوز الاجتماع بهذا المعنى .

(الثالث) أنه ربما تجتمع في مسئلة من المسائل العلمية جهات و أغراض عديدة تندرج المسئلة بكل جهة و غرض في علم من العلوم المدوّنة فمجرد وجود جهة للبحث الكلامي في مسئلة كمسئلتنا هذه لا يوجب كونها كلامية حيث يمكن أن يقال هل يصح من الحكيم الأمر و النهي بواحد شخصي أم لا يصح فيكون البحث عما يجوز و عما لا يجوز عقلاً من الحكيم كما هو شأن المسئلة الكلامية ، و ذلك لان نتيجة البحث المزبور حيث تقع في طريق الاستنباط إذ هي قاعدة كلية يستنتج بها الحكم الشرعي كفساد الصلاة في الدار المغصوبة و صحتها فالمسئلة تكون اصولية لان مبادئها الاحكامية و لا التصديقية ، و بالجملة إنطباق جهتين أو جهات على مسئلة من المسائل الاصولية لا يضر بكونها ^{اصولية} بتوهم أن الجهات الأخرى تدرجها في علوم أخر كما سبق ذلك في أول الكتاب (فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من كون المسئلة من المبادئ التصديقية لعلم الاصول بدعوى أن المسئلة الاصولية ما يترتب عليها بعد ضمّ صغرياتها الحكم الشرعي و مسئلة الاجتماع بعد القول بالامتناع تكون من صغريات النهي عن العبادة فاذا قلنا بفساد العبادة في مورد الاجتماع مع الحرام فهو لاجل النهي عن العبادة لا لاجل مسئلة الاجتماع (مدفوع) بأنه يكفي في كون المسئلة اصولية قولنا بصحة العبادة بناءً على جواز

الاجتماع مضافاً إلى أن المبادئ التصديقية غير محتاجة إلى الاستدلال و مسئلتنا محتاجة إليه فكيف تكون من المبادئ التصديقية ، فكل مسئلة هي معروضة للبحث والاستدلال و نتيجتها قاعدة ممهدة لاستنباط الاحكام ولو بواسطة قاعدة أخرى تنضم إليها تكون أصولية (كما أن) إنكار بعض المحققين (قده) وجود جهات فى مسئلة اصولية بدعوى أن مسائل الاصول ليست كذلك غالباً بل البحث فى كل مسئلة منها حيثى فى مسئلة الاجتماع يبحث عن جواز الاجتماع و عدمه و موضوعه إجتماع الأمر والنهى وليس البحث عن كل مسئلة عقلية كلامياً بل المسئلة الكلامية ما لها مساس بالعقائد الدينية (مدفوع) بأن كون غالب مسائل الاصول كذلك لانستلزم عدم صحة التنبيه على ما ذكر ، مضافاً إلى إمكان البحث فى المسائل الاصولية عن غير الاصول لان تلك المسائل إما مباحث الالفاظ أو ادلة عقلية فالاولى يمكن البحث فيها عن الهيئات وهى مندرجة فى علم الأدب بالمعنى العام و الثانية يكون البحث فيها عن الملازمات العقلية فيمكن إندراجها فى علم الكلام و لو باعتبار البحث عن أفعال الحكيم و أنها تصح منه أم لا ، فالبحث فى مسئلتنا يمكن كونه كلامياً بالمعنى المذكور كالبحث عن كون القدرة شرطاً فى التكاليف لامكان كونه بلحاظ صحة الصدور من الحكيم ، فعلم الكلام و إن كان البحث فيه عما يرتبط بالعقائد لكنه يشمل البحث عن الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعاله تعالى، ثم إنه قد ظهر مما بيّنا أن مسئلة الاجتماع عقلية لالفظية فلا تختص بما إذا كان الايجاب والتحرير لفظيين و إن كان ظاهر التعبير بالأمر والنهى يوهم الطلب والزجر بالقول وهذا واضح جداً و ماترى من تفصيل بعض بين الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً فإنما هو لمزعة أن الواحد ذواجهين متعدد عقلا و واحد عرفاً وليس لاجل دلالة اللفظ ، كما أن الظاهر عموم النزاع لكل أمر ونهى نفسيين أم غيريين تعيينيين أم تخييريين عينيين أم كفائيين إذالمدار فى عموم النزاع و خصوصه جريان ملاك النزاع وعدمه و هو جار فى جميع الأنحاء المزبورة إذ ليس البحث فى مقامنا عمّا ينسب إلى الذهن من إطلاق هيئة الأمر والنهى ولو بجريان مقدمات الحكمة بدعوى الظهور فى النفسى التعيينى العينى بل عمّا أريد بهما واقعاً فيعم الغيرى و التخيرى

والكفائي، فإذا أمر بالصلاة والصوم تخبيراً ونهى عن التصرف في الدار و مجالسة الاغيار كذلك فالمكلف صلى في الدار حال مجالسة الاغيار كانت صلته تلك كالصلاة المأمور بها تعييناً في دار نهى عن التصرف فيها كذلك .

(الأمر الرابع) إنه قد يقال بدخل قيد المندوحة في مقام الامتثال في محل النزاع لان التكليف مع عدم المندوحة تكليف بالمحال و لكنك خبير بأن النزاع حيثي إذ البحث إنما هو في أن تعدد الوجه هل هو رافع لاستحالة اجتماع حكمين متضادين أم لا وإستلزام التكليف بدون المندوحة المحال من جهة أخرى وهي العجز عن الامتثال أمر آخر لا يربطه بالمقام إذ المحذور في المقام، هو التكليف المحال إذ قلنا بأن الواحد إذا وجهين لا يتعدد خارجاً فالأمر به والنهي عنه محال أما مع عدم المندوحة فحيث لا قدرة على الامتثال رأساً فالتكليف إنما هو بالمحال (فما يظهر) من بعض المحققين (قده) من أن إستلزام تعدد العنوان تعدد المعنون حيث تعليلي للبحث وليس مقوماً لموضوعه إذ البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي فعلاً فلا بد من رفع إشكال الجواز الفعلي من جميع الجهات و هو لا يرتفع إلا بأخذ قيد المندوحة في موضوع البحث فهو من ملازمات الموضوع لامن العوارض غير الدخيلة فيه ، و ليس البحث عن مجرد تضاد الحكمين الواردين على المجمع و عدمه كى يكتفى بأن تعدد العنوان يرفع ذلك الاشكال (إن قلت) محل البحث هو إستحالة التكليف بما لا يطاق ولا ريب أن التكليف بمجمع العنوانين مما لا يطاق كانت هناك مندوحة أم لم تكن فيكون البحث عن الجواز الفعلي بلا دخل قيد المندوحة في موضوعه إذ القدرة على امتثال الأمر في غير المجمع لا تصحح الأمر في المجمع (قلت) كلاً فسان متعلق الأمر ايجاد الطبيعة لا بما هي فانية في الأفراد بل بما هي فانية في حقيقة الوجود بسلا لحاظ الكثرات العارضة عليه ومن المعلوم أن طلب الطبيعة الملحوظة فانية في حقيقة الوجود إنما يصح مع وجود المندوحة إذ حينئذ تكون الطبيعة مقدورة ولو بسبب القدرة على ايجاد فرداً منها في الخارج أما مع عدم المندوحة فليست مقدورة بوجه أصلاً فلا يصح طلبها ، فالبحث عن جواز الاجتماع وعدمه من حيث تعدد العنوان إنما هو بعد الفراغ عن صحة طلب الطبيعة بسبب وجود المندوحة فهذا القيد مقوم لموضوع البحث

(مدفوع) بأن الطبيعة الملحوظة في متعلق الأمر وإن لم تكن فانية في الافراد بما هي مكتنفة مع اللوازم والملازمات والاضافات ولا بما هي متشخصة بالحدود الوجودية في الخارج لكنها ليست فانية في حقيقة الوجود بمعنى صرف الوجود أيضاً إذ الصّرف غير قابل للايجاد بل هي ملحوظة مرآة للوجود السّعى من الطبيعة لا بوصف أنّها سمى بل بما هي قابلة بالذات للسريان في جميع الافراد ، ومن المعلوم أنّ القدرة على ايجاد الطبيعة بالمعنى المذكور في ضمن الحصاص الغير المكتنفة بالمبغوض ليس قدرة على ايجادها في الحصة التوأمة مع المبغوض ، و بالجملة فليس البحث في مسألة الاجتماع عن القدرة على ايجاد الطبيعة مطلقاً كى يقال بدخول قيد المندوحة في موضوعه بل البحث إنّما هو عن ^{القدرتلى} ايجاد حصة خاصة منها هي التوأمة مع النهى ، و بعبارة أخرى البحث إنّما هو عن الجواز وعدمه في خصوص المجمع لافي غيره من الافراد المتصورة لطبيعة الأمور به و من البديهي عدم إعتبار المندوحة في هذا البحث ، أما أنّ الفرد من الطبيعة غير التوأم مع النهى خارجاً يجوز الأمر بإيجاده بلا محذور كما في صورة المندوحة فلا ربط له بمسئلة جواز الاجتماع و عدمه من حيث الانطباق على المجمع ، و هل الامتناعى يقول بأن المتمكن من الصلاة في المسجد مثلاً غير قادر على إمتثالها و ليست تلك الصلاة مأموراً بها في حقه لانه غير قادر على الصلاة في الدار المنصوبة و ليست تلك الصلاة مأموراً بها في حقه حاشا و كلاً ، فقيد المندوحة أجنبي عن بحث الاجتماع ، هذا كله مع أنّنا لو قلنا بأنّ الطبيعة فانية في حقيقة الوجود و مقتضاه كون المندوحة حافظة لاطلاق الأمر و مصححة لامثاله في الاتيان بالمجمع فهو علاج لمشكلة الاجتماع إن خلا عن ورود الاشكال و ليس من دخل وجود المندوحة في محل البحث في شيى . كما أنّ (ما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من أنّ لزوم المندوحة إنّما هو لبقائه اطلاق الامر بالنسبة الي غير المجمع من أفراد الطبيعة اذا الامر لايتعلق بالافراد الغير المقدورة والمجمع غير مقدور ولو كان ذا حيتين انضمامياً فلامر به كى يصح الاتيان به (مدفوع) بأن البحث عليهذا في سبب القول بالامتناع بالنسبة الي المجمع و أنه عدم الأمر به لا أخذ القدرة في متعلقه و تعدد المجمع بتعدد العنوان

لا يكفي للجواز من هذه الجهة فهو رأى في المسئلة ولاربطه باحتياج موضوع البحث إلى قيد المندوحة مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من فساد المبني و عدم تقيد المتعلق بالقدرة .

(الأمر الخامس) أنه قد يتوهم توقف النزاع في المقام على القول بتعلق الاحكام بالطبايع إذ على القول بتعلقها بالأفراد لا يتصور الجواز لاستلزامه تعلق حكيمين متضادين بواحد شخصي فيتعين الامتناع ، وقد يتوهم توقف الجواز على القول بتعلق الاحكام بالطبايع ضرورة تعدد متعلقى الأمر والنهى حينئذو إن اتحدا وجوداً و توقف الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد ضرورة إتحاد متعلقهما خارجاً حينئذ ، لكن يندفع كلا التوهمين بما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) من أن تعدد الوجه إذا كان مجدياً بحيث لا يضّر الاتحاد ايجاداً و وجوداً فهو مُجدٍ حتى على القول بالتعلق بالأفراد إذ الموجود الخارجى باعتبار وجود الوجهين فيه مجمع لفردين من طبيعيين وجدا بوجود واحد ، وإذا كان غير مُجدٍ فلا يجدى حتى على القول بالتعلق بالطبايع ضرورة وحدة الطبيعتين وجوداً و خارجاً حينئذ (فما يظهر) من بعض الاساطين (ره) من التفصيل في المقام بين كون النزاع في مسئلة تعلق الأمر بالطبايع أو الافراد في أن الموجود في الخارج هو الطبيعي أو الفرد فعليه لاساس لتلك المسئلة مسئلة الاجتماع إذ الحيطان إذا كانا تقيديين ، انضماميين فالمجمع على القول بوجود الطبيعي يكون طبيعيين موجودين بوجود واحد و على القول بوجود الفرد يكون فردين إنضماميين إجتماعاً في وجود واحد و إذا كانا تعليبيين فكان التركيب بينهما اتحاديًا فالموجود الخارجى هوية واحدة معنونة بعنوانين على القول بوجود الطبيعي و فرد واحد كذلك على القول بوجود الفرد ، و بين كونه في أن الأمر المتعلق بالطبيعة هل يتعلق بمشخصاتها الخارجية أيضاً لا بل المشخصات من لوازم الوجود فهي خارجة عن حيز الأمر فعليه يتوقف النزاع على ذلك إذ المدعى لتعلق الأمر بالمشخصات إن أراد تعلقه بها على نحو الاستقلال فبطلان الدعوى واضح لوجوه ثلاثة أحدها أن المشخصات غير دخيلة في غرض الأمر و ليست كالأجزاء والشرائط فلماوجب لتعلق الطلب بها ثانياً أن طلبها يستلزم طلب الحاصل لان فردية الفرد إتما هو بالتحشخص والتشخص يساوق الوجود فوجود الفرد

ينوجد الشخص فلا يصح طلبه بعد ذلك ثالثها أنّ لازمه بطلان التخيير العقلي بين الافراد و تعين الوجود منها للطلب و جعل الشخص كلياً لدفع هذا المحذور خروج عن تعلق الأمر بالافراد لان ضمّ كلي إلى مثله لا يجعله متشخصاً، فلا بد أن يريد أن الأمر بالطبيعي هل يتعلق بالمشخصات تبعاً كما هو الحال في تعلق الارادة التكوينية بالمشخصات إذ لا تلاحظ الشخصيات فيها بالاستقلال بل بالتبع ، و على هذا يتوقف القول بالجواز على القول بتعلق الأمر بالطبيعة بمعنى خروج الشخصيات عن حيز الأمر ضرورة عدم إجتماع حكيمين متضادين في موضوع واحد فلاسراية في البين كما يتوقف القول بالامتناع علي القول بتعلق الأمر بالفرد بمعنى دخول الشخصيات في حيز الأمر ضرورة إجتماع حكيمين متضادين في موضوع واحد و تحقق السراية فلا بد من إعمال قواعد التعارض، نعم الحق خروج الشخصيات عن حيز الأمر مطلقاً ولو بالتبع وإن كان لا بد من وجودها حين وجود الطبيعى وقياسها بالمقدمات الوجودية الواجبة من قبل وجوب ذى المقدمة فاسد ضرورة ثبوت الملاك التبعية في المقدمات دون الشخصيات إذ لا دخل لها في القدرة على الطبيعة الأمور بها ولا ملاك غير ذلك يقتضى طلبها : إنتهى (مدفوع) بأن وجود الطبيعى فى الخارج و عدمه مطلب نظرى فلسفى لا يبتنى عليه بحثنا لا لما ادعى من عدم مساس له بمسئلتنا بل لما نبه عليه في الكفاية من أنّ حيث البحث قابل للتطبيق علي المسلكين فضلاً عما في أحد تقريريه من إستبعاد إبتناء النزاع في تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد علي وجود الطبيعى و عدمه لان القائل بالتعلق بالافراد لا ينكر وجود الطبيعى ظاهراً ، إذالعمدة عنده عليها هو التفسير الثاني لذلك النزاع الذى إنترم بتوقف مسئلتنا عليه ، فنقول إنّ القائل بتعلق الاحكام بالافراد إنّما إختار هذا المسلك بزعم أن الطبيعة بما هي عنوان إنتزاعي ليس فيه ملاك الأمر و لا غيره من الاحكام فلا بد أن يتعلق الحكم بالخارج أى الفرد ، و هذا المقال لا يستلزم القول بشمول الحكم للمشخصات إستقلالاً أو تبعاً حتى يجرى عليه ما ذكر من توقف مسئلتنا علي ذلك النزاع أما الشمول الاستقلالي فلوضوح تباين المشخصات و عدم ملاك واحد سار في جميعها بما هي متباينة حتى يقال بالتخيير الشرعي بينها و أمّا الشمول التبعية فلان المشخصات إنّما هي ملازمات

الوجود ولم ينقل عن أصولي من العامة والخاصة تعلق الحكم أي حكم كان بالملازمات المفارقة غير المقترنة مع متعلق الحكم تبعاً لمجرد المقارنة (إن قلت) فردية الفرد عين تشخصه وتشخصه عين مقارنته مع الملابس والملازمات فالتعلق لاجل المقارنة تعلق بالتشخص (قلت) كلاً فان الملحوظ في عالم جعل الحكم و لو متعلقاً بالفرد ليس هو المكننف ولا حيث الاكتناف فمرجع هذا القول إلى أن الأمر أو حكماً ما آخر يتعلق بما هو في الخارج أي بالحصّة الخارجيّة مع قطع النظر عن ملاساته سمّها مشخصات أو مفردات أو ملازمات أو ما شئت ، فمن الغريب أنه يجعل ورود الاشكال على القول بتعلق الأحكام بالافراد على بعض الوجوه سبباً لكون النزاع في مسئلتنا على وجه آخر مرضى لديه مبتنياً عليه ، و أعجب منه أنه يستشكل على هذا الوجه أيضاً و هو أن النزاع هناك في سراية الارادة إلى المشخصات تبعاً مع أن الاشكال على وجه إذا اوجب خروجه عن مورد النزاع فلا بد أن يكون الوجه الآخر مورد النزاع والمفروض ورود الاشكال على الوجه الآخر ايضاً فما هو الوجه الذي يكون مورد النزاع عنده في مسألة التعلق بالطبائع أو الافراد حتى يتوقف عليها النزاع في مسئلتنا كما هو بصدد إثباته في هذه المقدمة . مع أن هنا شيئاً آخر في تصوير نزاع التعلق بالطبائع أو الافراد وهو كون النزاع في تعلق الأوامر بالعنوان الذهني حتى يقال بالاجتماع في مثل الصلاة في الدار المنصوبة أم بالفرد الخارجى حتى يقال بالامتناع في المثال وبعبارة أخرى تعلق الأوامر بالشئى قبل تحققه في الخارج أم بعده ، و عليه يدخل في محل النزاع فالحق مع صاحب الكفاية (قده) في أن النزاع بجزى علي القولين وتطويل هذا القائل في هذه المقدمة لم يُجده شيئاً .

ولقد أجاد بعض الأعاظم (ره) حيث نبّه على أن مشارب القول بالجواز مختلفة فربما يستدل له بكبرى تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع لا الافراد فيخالفه الامتناع في الكبرى وربما يستدل له بصغرى اجتماع وجودين على نحو الجهة التقيديّة في المجمع فيخالفه الامتناع في الصغرى ، إذ منه يعلم ما في دعوى صاحب الكفاية (قده) أن القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع لا يجدى للجواز ما لم يلتزم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ، فان القائل بالجواز له أن لا يلتزم

بذلك ويقول بان المجمع واحد وجوداً وإن اجتمعت فيه جهات تعليلية لكن الاجتماع مأمورى لا أمرى فلا باس به ، نعم مقاله لا يخالف ما نبتة عليه صاحب الكفاية (قدهما) من عدم إبتناء مسئلة الاجتماع على كبرى تعلق الأوامر والنواهى بالطبايع أو الافراد لما نرى بالوجدان من أن القائل بتعلق الاحكام بالطبايع يذهب إلى الامتناع لاجل وحدة المجمع وجوداً كما أن القائل بالتعلق بالافراد ربما يذهب إلى الجواز ، بل القائل بالتعلق بالطبايع في مورد كون المجمع ذاهجتين تقيديتين إجتماعتا فيه على نحو التركيب الانضمامى له أن يذهب إلى الامتناع بتقريب أن وحدة الوجود الخارجى ولو بسبب وحدة الایجاد مانعة عن تجويز العقل شمول جعلين متضادين من المولى له (وبالجملة) بعد تشتت الطرق لاثبات الجواز أو الامتناع لا يمكن حصر إبتناء القولين على تعلق الاحكام بالطبايع أو بالافراد ولذلك نوافق صاحب الكفاية (قده) فى عدم إبتناء هذه المسئلة على تلك ولا نوافقها القوم فى حصر النزاع فى أن الوجود الواحد أى المجمع إثنان أو واحد .

(الأمر السادس) أنه لا بد فى تحقق موضوع المسئلة من وجود مناط كلا الحكمين الوجود والحرمة فى متعلقيهما على نحو الاطلاق القابل للسريان حتى فى مورد التضاد كى يمكن البحث عن الجواز والامتناع وأن المورد محكوم بحكمين على الأول وبأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين على الثانى إذ مع عدم وجود المناط فيهما فى مورد الاجتماع لم يكن المورد إلا محكوماً بحكم واحد منهما أو حكم واحد غيرهما ، هذا بحسب الثبوت فاذا أحرز فى مرحلة الاثبات عدم إجتماع المناطين فى مورد التضاد يجب إعمال قواعد المعارضة بينهما وإلا فلا بد من معاملة التزاحم بين المقترضين معهما فرما يرجح الأضعف سنداً إذا كان أقوى ملاكاً على الآخر ، نعم إستثنى من ذلك صاحب الكفاية (قده) ما لو كان كل من الخبرين متكفلاً للحكم الفعلى فالنزم بملاحظة مرجحات باب التعارض إن لم يحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى لكنه مبنى على ثبوت تعدد مراتب الحكم الذى ستعرف ما فيه ، ثم إنه لا فرق فى ذلك بين إحراز مناط كلا الحكمين فى مورد التضاد بالاجماع أو بدليل قطعى غيره أو بسبب إطلاق دليلي الحكمين (لكن فصل) صاحب الكفاية (قده) لدى الاستناد إلى الاطلاق بين كونه مسوقاً لبيان الحكم الاقتضائى فهو من التزاحم الذى يكون من مسئلة الاجتماع

وبين كونه مسوقاً لبيان الحكم الفعلي فعلى القول بالجواز يستكشف وجود المقضى لكل من الحكمين إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما فيعامل معهما معاملة التعارض ، وعلى القول بالامتناع لا يمكن كشف وجود المقضى لهما في مورد التصادق لان إنتفاء أحد الحكمين كما يمكن أن يكون لوجود المانع يمكن أن يكون لعدم المقضى له ، ثم إحتمل اقتضاء الجمع العرفي حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر في مفاده (ويندفع) بأن الحكم وهو المحمول الشرعي الانشائي إنما هو فعل تكويني للحاكم كالشارع و لا بد في الحكم من حيث حسن الانشاء مصدرياً وجود ملاك في متعلقه بناءً على الحق من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد و بطلان مزعمة شذوية من بسطاء جهال المنتسبين إلى الاسلام من إنكار التحسين والتقيح العقليين ، ومن المعلوم أن المصالح والمفاسد ليستا من الحكم في شيئي لان وزانهما ليس وزان البذر مثلاً حتي يمتد وجوداً ويصل إلي حدّ الحبّ إذ ليس للمصلحة إمكان استعدادي بالطبع يسحبها إلي الحكم لان الحكم فعل إختياري للشارع فله أن يحكم و له أن لا يحكم مراعيًا في الأمرين ملاكات لاتحصي ولأقلّ من ملاك التسهيل في عدم الجعل مع كمال إشتداد ملاك الجعل ، و لذا أمرنا بالسكوت عمّا سكت الله عنه، ورفع ما حجب الله علمه عن العباد، فالحكم الملاكي أي الاقتضائي لا معنى له إلا أن يقول هذا النحو من الحكم بنوع من التأويل و هو يخالف ظواهر كلماته (قده) ثم الحكم بما هو محمول لا بد له من متعلق و يكفي وجوده للناظر حاكياً عمّا في الخارج على ما تقدم عند بيان صحة الجعل هذا بحسب مرتبة الجعل أمّا من حيث المتعلق فلا بد من الوجود الفعلي للمكلف وإجتماع شرائط تعلق الحكم به كي يصير فعلياً فالفعلية متأخرة عن أصل الحكم واقعة في رتبة تعلقه في الخارج ، كما أنه لا بد في تنجز الحكم من حيث إمكان الباعثية من العلم و من حيث حصول المتعلق من وجود القدرة علي الامتثال فالتنجز المساوق مع حكم العقل باستحقاق العقاب علي الترك كالفعلية متأخرة عن الجعل واقعة في رتبة إمتثاله فهاتان المرتبتان ليس مما يمتسّ الشارع أمرهما نفيًا وإثباتاً إلا بجعل مؤقنات ورفع تبعات في موارد يقتضيها سهولة الشرع و لطف الشارع علي العباد الموجب لتسهيل أمر الامتثال

عليهم ، فتلخص ان تعدد مراتب الحكم أى الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز مما لا معنى له بل الحكم له مرتبة واحدة هي الجعل والانشاء ولا حكم إلا وهو فعلي أى موجود فى وعائه المناسب له ، فتفصيل صاحب الكفاية (قده) المبني على ذلك غير سديد وكذا ما فرّعه عليه .

وقد تنبه بعض المحققين لما ذكرنا فأورد على مقال أستاذه (قدهما) بأن الحكم بالإضافة إلى ملاكته ليس كالمقتضى بالنسبة إلي سببه ومقتضيه لأن السبب الفاعلى للحكم هو الحاكم والملاك هي الغاية الداعية كما أنه ليس كالمقبول بالنسبة إلى القابل فإن المصلحة لا تترقى بحسب الاستكمال إلى أن يتصور بصورة الحكم كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان ، ثم تجشم في تقريب ثبوت الحكم بثبوت مقتضى بما لا يهتّمنا التعرض له بعد إقراره (قده) بعدم صحته (نعم) قد وجّه ذلك أخيراً بأن الانشاء إذا لم يكن لبيان الملاك حتى يكون إرشاداً بسل كان لبيان البعث أمكن أن يقال بأنه إظهار للمقتضى الثابت بثبوت مقتضيه على الاطلاق فهو بعث إقتضائى حتى فى صورة وجود المانع أمّا مع عدم المانع فيكون فعلياً فهو حكم مولوى إقتضائى فى حد ذاته ويصل إلى الفعلية البعثية عند عدم المانع ، وهذا المعنى لو كان مطلقاً لكان مفيداً بثبوت الملاك حتى فى صورة الاجتماع (لكن) يدفعه أن البعث إنما هو لحمل المكلف على المبدء فلامعنى لكونه بعثاً مع كونه بياناً لثبوت المقتضى مضافاً إلى ما عرفت من أن مرتبة الفعلية المتوقعة على شرائط التنجز والامثال وعلى إنتفاء الموانع وإرتفاعها متأخرة عن الجعل وليست مربوطة بالجاعل ، نعم لا بأس بتعنون الحكم بعناوين مختلفة بسبب العوارض والطوارى ما لم يستلزم توهم تنويع المشروع فى عالم الجعل إلى نوعين أو أنواع متباينة متغايرة .

وقد أنكر بعض الأساطين (ره) توقف النزاع على وجود المناط فى مورد الاجتماع بدعوى جريان النزاع على قول العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وعلى قول الأشعري من عدم التبعية لان ملاك إستحالة الاجتماع تضاد الحكمين وهو جارٍ على المسلكين ، كما أورد على مقال صاحب الكفاية (قده) فى مراتب الحكم بأن كون الحكم فى محل الاجتماع فعلياً مرة وإقتضائياً مرة أخرى غير معقولو بأن ما ذكره (قده) فى الأمر الثامن والتاسع من مسئلة الاجتماع مما لا محصل

و يرد عليه أن الاشاعة شرذمة قليلة من بسطاء العامة فلا يعتنى بهم في مثل هذه المباحث العقلية كى تجرى على مسلكهم فمحل البحث لدى الاصوليين وهم العدالة غالباً ما هو المسلم لديهم من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الذى لا بد معه من وجود مناط كلا الحكمين فى المجمع ، مع أن انكار الاشاعة تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد إنما هو لانكارهم الحسن والقبح العقليين وملاك استحالة الاجتماع من جهة التضاديين الاحكام إنما هو استلزامه التكاليف المحال من جهة عجز المكلف عن امتثال الحكمين فى مصداق واحد فطلب الفعل والترك معاً فى مثله قبيح يستحيل صدوره عن الحكيم فملاك الاستحالة ينتهى إلى القبح العقلى الذى ينكره الاشعري فقوم موضوع البحث بما هو مسلك العدالة فلا يجرى النزاع على مسلك غيرهم ، أما ايراده على مراتب الحكم فموقوف على التزام صاحب الكفاية (قده) بكون الحكم فى محل الاجتماع فعلياً تارة و إقتضائياً أخرى فى مورد واحد و ليس كك بل مراده كما يظهر من كلامه دلالة دليل^٧ على الاقتضائى فى مورد آخر و كل مورد يلحقه حكمه حسب ما ذكره مضافاً إلى ظهوره قبول تعدد مراتب الحكم من صاحب الكفاية (قده) وقد عرفت ما فيه . ٧ على الحكم الفعلي في مورد و

(الامر السابع) أن الاتيان بالمجمع لدى القائل بالجواز امتثال للواجب و لو كان عبادة إذا كان للمكلف داع قسرى بلا ريب فى ذلك ولا إشكال ضرورة تحقق المأمور به بجميع أجزائه فهو ممثل للامر قطعاً غاية الامر انه عاص للنهى أيضا كما لإشكال فى تحقق الامتثال لدى القائل بالامتناع مع ترجيح الأمر من غير أن يكون عاصياً أبداً و كذا مع ترجيح النهى و كون الواجب توصلياً ضرورة حصول الغرض من الأمر فهو ممثل للأمر وعاص للنهى معاً ، إنما الاشكال كله فى صورة كون الواجب عبادياً إذ الآتى بالمجمع ملتفتاً إلى الحرمة أو غير ملتفت تقصيراً لا يكون ممثلاً للامر وإن تحقق منه قصد القرية لدى المجهل التقصيرى ضرورة تنجز النهى فى الحالتين أى العلم بالحرمة والمجهل التقصيرى بها حسب ترجيح النهى وعدم عذرية المجهل عن تقصير ، فالمجمع مبغوض ذاتاً بسبب النهى المنجز فكيف يقع امتثالاً للعبادة المتقومة بالمحبة الذاتية ، نعم الجاهل عسناً قصور إذا أتى

بالمجمع بداعي قربي تحقق منه الامتثال حتى مع ترجيح النهي بلاشكال ضرورة تحقق
المأمور به بجميع أجزائه وعدم مبغوضية في المجمع كسى تمنع عن المحبوبة
الدخيلة في قوام العبادة و ذلك لعذرية الجهل القصورى و كونه مانعاً عن تسنجز
النهى فلاحرمة في المجمع كى توجب الامتناع (فما فى الكفاية) من التفصيل بين
تسمية الاحكام لاقوى جهات المصالح والمفاسد واقفاً كما هو مختاره ظاهراً فالامر
ساقط لكن الامتثال غير متحقق ثم ادعى إمكان حصول الامتثال لعدم تفاوت لدى
العقل بين هذا الفرد مع سائر أفراد الطبيعة المأمور بها من جهة الوفاء بالغرض ،
وعدم إنطباق عنوان المأمور به عليه حيث كان لوجود المانع لالعدم المقضى
فلا يضر بصدق الامتثال ، وبين تبعيتها للمؤثر فعلاً فى الحسن والقبح فالامتثال متحقق
قطعاً إذ الحسن والقبح الفعليان تابعان للمصلحة والمفسدة المعلومتين و المفروض
علم المكلف بالمصلحة و جهله قصوراً بالمفسدة ففعله حسن فعلاً غير قبيح اصلاً
فهو امتثال قطعاً (غير سديد) إذ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية أبداً بمعنى
كونها سببا لانشاء الاحكام لكن شرط تأثير الملاكات الواقعية فى إتصاف الفعل
بالحسن أو القبح عقلا علم المكلف بها ولو إجمالاً وقدرته على الامتثال خارجاً ،
فالمانع عن تسنجز النهى كالجهل القصورى فى المقام يمنع عن تأثير المفسدة
الواقعية فى إتصاف الفعل بالمبغوضية و القبح فتؤثر المصلحة الواقعية فى إتصافه
بالمحبوبة ويكون الفعل محبوباً غير مبغوض فينطبق عليه عنوان المأمور به ويكون
إمتثالاً له بلاريب ، هذا بناء على لزوم قصد الأمر فى العبادة أما على ما هو الحق
من كفاية ربط الفعل إليه تعالى فى ذلك وكون قصد الأمر من محققات الربط
المقوم للعبادة فتحقق الامتثال أوضح إذ لولم ينطبق عليه عنوان المأمور به
بالخصوص أيضاً كفى إنطباقه عليه بالعموم من جهة الاندراج تحت الطبيعة كما
تقدم نظيره فى بعض المقدمات ، فالمعذور خارج عن موضوع الاجتماع إذ الكلام
فى اجتماع الامر والنهى المنجزين من جهة عجز المكلف عن إمتثالهما أما قبل ذلك
فلا إمتثال حتى يلزم محذور من الاجتماع ، نعم بناء على تعدد مراتب الحكم يكون
للتفصيل وجه وإن أمكن المناقشة فيه أيضاً لكنك عرثت ما فيه (فظهر) مما ذكرنا أن

ذهاب المشهور القائلين بالامتناع مع تقديم الحرمة إلى صحة الصلاة في المغصوب لدى العذر كالنسيان والجهل وغيرهما يمكن أن يكون لخروج موارد العذر عن موضوع الاجتماع لديهم لالما ذكره (قده) كما تبين حال مقال بعض الأعظم في الجهل القصورى حيث ذكر ما يقرب من مقال أستاذه صاحب الكفاية قدس سرهما . فلقد أجاد بعض المحققين (قده) فيما أفاد في المقام مما يوافق بعض ما ذكرنا حتى خروج موارد العذر عن موضوع اجتماع حكمين لكن إشكاله فيه بكفاية الاطلاق الذاتى لدليل الحرمة فى شمول الحكم لصورة الجهل وكون الموضوع المجهول الحكم بعنوانه ذا حكمين مدفوع بعدم كفاية ذلك فى الدخول فى موضوع الاجتماع الذى هو إنطباق الأمر و النهى المنجزين على المجمع ، ثم إن بعض الاساطين (ره) ذكر من جملة المقدمات تقسيم كل من المتعلقين أو أحدهما إلى ما يكون مقولة أو متمم المقولة أو سبباً أو مسبباً توليدياً و أطال فى ذكر الأقسام و أحكامها ، وأنت خير بأن تعدد العنوان إن كان مُجدياً فى تعدد موضوع الأمر والنهى والتخلص عن محذور الاجتماع وكذا الطريق الآخر الذى أسلفناه للقول بالجواز فى تلك الأقسام سواءً وإلا فكذاك فما ذكره فى هذه المقدمة بطولها مما لايجدى للمقام شيئاً .

(الأمر الثامن) أنه لاتضاد بين الاحكام فى مرحلة من مراحل الحكم أما مرحلة الانشاء فلانه خفيف المؤنة فيمكن إنشاء حكمين متخالفين بالنسبة إلى موضوع واحد بنحو القضية الحقيقيه كما هو الشأن فى قضايا الاحكام الشرعية ليصيرا فعليتين فى زمان واحد بعد تحقق الشرائط كما نشاهد ذلك من الحكم الجائرين فى مقام التعذيب والعقوبة ، وأما مرحلة الارادة التى هى منشأ الانشاء فلإمكان تعلق الارادة والكرهه بشئى واحد فى زمان واحد بجهتين ، وأما مرحلة مناط الحكم فلإمكان اجتماع المصلحة والمفسدة فى فعل واحد من جهتين ، وأما مرحلة الفعلية فلوضوح عدم التنافى بينهما تكويناً بحسب وجودهما الاعتبارى المحفوظ وعائه ، نعم حيث أنّ الاعتبارين لايدلهما من مصحح وهو غير موجود بالنسبة إلى الحكمين المتخالفين فلاحسن فى إعتبارهما وحيث أنّ صدور القبيح عن الشارع تعالى محال فهو بالنسبة

اليه مجال و بالنسبة إلى غيره خلاف القواعد العقلية النظامية لكن هذا غير التضاد التكويني بين الاحكام (فما اختاره) صاحب الكفاية (قده) في أولي مقدماته الاربعة التي مهّدها لتحقيق مختاره في المسئلة و هو الامتناع من أن الاحكام الخمسة متضادة في مرحلة الفعلية التي هي مرتبة البعث والزجر دون مرحلة الانشاء لوضوح المنافات بين البعث إلى شيئي في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان و عدم المنافاة بين إنشائيهما و عليه فاجتماع الأمر والنهي بنفسه محال لا أنه تكليف بالمحال فلا يجوز حتى عند من يجوز التكليف بغير المقدور كالأشاعرة (غير سديد) لما عرفت من عدم التضاد التكويني بينها أصلاً غاية الأمر عدم حسن إعتبار المتخالفين المستلزم للمحال بالنسبة إلى الشارع دون الموالى العرفية مع أن محل الكلام في المسائل الاصولية أعم من الاحكام الشرعية و العرفية (كما أن ما اختاره) في ثانية تلك المقدمات من أن متعلق الاحكام إنما هو نفس فعل المكلف الذي يصدر منه خارجاً مثل ما يصدر عن الضارب في الخارج لا اسمه الذي سمي به و هو عنوانه الاولي كالضرب في المثال كما هو واضح ولا عنوانه الذي إنتزع منه بجهة من الجهات كعنوان التأديب المنتزع من الفعل المزبور من جهة صدوره لاجله فلو لا إنتزاع العنوان تصوراً و في عالم الذهن لم يكن بخدائه شيئي خارجاً فهو خارج المحمول نظير الملكية والزوجية والرقية و نحوها من الاعتبارات و الاضافات فلا تعلق للاحكام فيها ضرورة عدم البعث نحوها ولا الزجر عنها فهي غير مأخوذة في متعلق الاحكام بنحو الاستقلال بل بنحو الآلية للحاظ متعلقاتها والاشارة إليها بمقدار الغرض منها ، وربما أيدّ مقالته (قده) بعضهم بأن الحكم لا بد أن يتعلق إمّا بالعنوان الذهني أو بالمعنون الخارجى والاول غير ممكن ضرورة عدم مطابقة الوجود الذهني من المكلف وعدم تعلق الغرض به فلا محالة يتعلق بالمعنون الذي به يقوم الغرض (غير سديد) لان خارج المحمول على ما تقرر في الفلسفة هو الذي ينتزع من صميم الذات بلا حاجة إلى لحاظ شيئي ما آخر نظير إنتزاع الناطق من الانسان فعدّ مثل الملكية مما لا بد في إنتزاعه من الشيئي من إنضمام شيئي آخر إلى الذات وراء نفسها وهو إعتبار العلقه في المملوك من خارج المحمول عجيب من صاحب

الكفاية العارف باصطلاحات الفلسفة ، إلا أن يراد بذلك إنتزاع الملكية في المملوك بعد إعتبار العلة فيه لكنه كما ترى ليس من الانتزاع من صميم الذات في شيئي ، وكيف كان فقد تقدم في أول الكتاب أنّ الارادة التشريعية تشارك التكوينية في جهة و تفارقها في أخرى حيث أنّ التكوينية تنزل من الوجود العلمي الداعوى إلى الوجود الخارجى بمعنى أنّ تصور المراد وفائدته هو الذى ينتزل عن مرحلة العلم إلى مرحلة التصديق بذلك ثم يصير مشتاقاً ثم يتأكد الشوق نحوه ثم يصير ميلاً طبيعياً فيجرى في العضلات ويصدر منه الفعل ، بخلاف التشريعية فهى إنّما تقع في مرحلة الشوق من مراحل التكوينية و تصير بمنزلة الداعى لتحريك تلك الارادة نحو إصدار الفعل فالتشريعية مقدّمة رتبة عن التكوينية تقدم الداعى عن الشيئي فكيف يمكن تعلقها بنفس الفعل الخارجى ، وبالجمله فالوقوع فى سلسلة ايجاد الشيئي غير التعلق بالوجود الخارجى فكون متعلق الاحكام هو ما يصدر عن المكلف خارجاً ضعيف جداً و دعوى أنّه لا معنى لتعلق الحكم بالوجود الذهنى و مطالبته مدفوعة بأنّ متعلق الحكم ليس هو الوجود الذهنى بما هو موجود فى الذهن بل بما هو مرآة للخارج فمصعب الحكم فى الحقيقة هو ايجاد مثل هذا الوجود فى عالم الخارج ، كما أنّ دعوى كون متعلق الحكم جهة ايجاد الفعل الخارجى لاجهة وجوده مدفوعة بأنّ تفاوت الابداد والوجود إنّما هو بالاعتبار لا بالوجود فلا يمكن التفكيك بينهما خارجاً .

ومما ذكرنا ظهرما في مقال بعض الاساطين (ره) حيث مهّد للمسئلة مقدمات تسعة، ثمانية منها، تدور حول شرح الأعراض والنسب بين العناوين الاشتقاقية أى النسب الأربعة وهى نسبة الهوى إلى الصورة وبالعكس ونسبة الجنس إلى الفصل وبالعكس التى هى من الابحاث الفلسفية و خارجه عن عهدة الاصولى لاسيما من لاخبرة له بتلك الاصطلاحات و المطالب المعضلة ، و الأولى إرجاع ثمانيتها إلى أمرين (أحدهما) كون متعلق التكاليف ما فى الخارج لا العنوان الذهنى ضرورة تعلق الغرض بالأول دون الثانى بل هو غير قابل للامثال ، وهذا الأمرين ما عرفته آنفاً من صاحب الكفاية (قده) من أنّ متعلق التكاليف هو المعنون الخارجى

لألعنوان الذهني فيتوجه عليه ما أوردناه علي ذلك المقال من أنَّ متعلق التكليف يستحيل أن يكون ما في الخارج سواء بنفسه أم بلحاظ عنوانه ضرورة إستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل ، بل المتعلق عبارة عن العنوان الذهني الذي هو وجود شوقاني للوجود التكويني الخارجى والغرض من تعلق التكليف بذلك هو ايجاد هذا المشتاق فى الخارج لابعنى إنقلاب ما فى الذهن إلى ما فى الخارج كى يقال باستحاله بل بمعنى تأكد الشوق نحوه و سيره فى المراتب التنزلية إلى حد الميل الطبيعى المنبثّ فى العضلات الموجب للبس ذلك المشتاق لباس الوجود الخارجى ، كما فى جميع المرادات بالارادة التكوينية من الافعال الاختيارية حيث أنها تنزل من صورها العلمية المنتقشة فى ذهن الفاعل إلى مرحلة التصديق بالفائدة ثم الشوق نحو ايجادها وهكذا إلى بلوغ ذلك الشوق حد الميل الطبيعى الموجود فى العضلات المحرك لها نحو الابداع خارجا ، وهذا الشوق فى تعلق التكليف إنما يحصل للمكلف من حصول العلم له بوقوع هذا العنوان فى عالم الجعل ومركز شوق المكلف بالكسر إن كان فمن يعرض له الشوق كالموالى الصورية تحت أمر الجاعل أو نهيه بنحو القضايا الحقيقية .

(ثانيهما) عدم تعدد ما فى الخارج من المعنون بتعدد العنوان لان كل واحد من المبدئين أى حيث الغصب الذى هو من مقولة الأين وحيث الصلاة الذى هو من مقولة الوضع لابد أن يكون محفوظ الما هو و منحازاً عن الآخر لاستحالة تفصل جنس واحد بفصلين حتى تتعدد الماهيتان خارجاً لشيئى واحد، فالحركة الصادرة عن المصلي فى الخارج له مهية واحدة ينطبق عليها عنوان المصلي من حيث وعنوان الغاصب من حيث آخر مع وحدة العنوانين خارجاً بتحو التركيب الاتحادي، فما هو متعلق الأمر والنهى أى الحركة الخارجية الصادرة عن المكلف بسيط و متفصل بفصل واحد و ما هو متعدد بحسب المقولة والماهية أعنى حيث الغصب و حيث الصلاة لاربط له بمتعلق الأمر والنهى ، وهذا الأمر حيث أنه مبنى لديه علي كون الحركة الصادرة عن الفاعل مقولة وقد برهن فى الفلسفة على أن الفعل النحوى من شدة البساطة لا يدخل تحت مقولة كى يكون له جنس و فصل فهو واه فاسد ، مع أن لبّ هذا الأمر بمعناه

الصحيح راجع إلي ما ذكره صاحب الكفاية (قده) في ثلاثة المقدمات الأربعة التي مهدها لتحقيق مختاره من الامتناع من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون و خروجه عن الوحدة ضرورة صدق العناوين والمفاهيم المختلفة علي الواحد البسيط من جميع الجهات الذي ليس فيه جهة كثرة أبداً كواجب الوجود تعالى فإنه جل وعلا مع وحدته الحققة الحقيقية تصدق عليه مفاهيم جميع الصفات الجلالية والجمالية والكمالية مع حكاية الجميع عن ذلك الواحد و عدم منافاة تعددها مع وحدته ، لكن يتوجه عليه أن تعددا لعنوان تارة يكون بلحاظ العوارض الخارجية كسكون الشخص ابن كذا أو ساكناً في محل كذا أو غير ذلك من صفات الممكنات التي تؤخذ من خارج الذات و تحمل عليها و يكون إنضمام الذات إلى أمر خارج عنها سبباً للاتصاف بها بلا دخل لها في قوامها ، ففي مثلها لامحالة يتعدد المعنون بتعدد العنوان بل حيث أن في قبال كل واحد من العناوين أمر وجودي و جهة خاصة في المعنون ففي الحقيقة تعدد المعنون أوجب تعدد العنوان ، وأخرى يكون بلحاظ العوارض الذاتية التي تؤخذ من صميم الذات و تحمل عليه بحيث ليس في قبال كل واحد منها في الخارج جهة خاصة في المعنون بل ليس هناك إلا وجود بسيط واجد لجميع المعاني ألوجهي يفتنزع عن كل واحد من تلك المعاني عنوان و ينطبق عليه ، ففي مثلها لا محالة لا يتعدد المعنون فالإيجاب الكلي في كل واحد من طرفي الاثبات والنفي غير صحيح بل الحق أن الضاوين منها ما يتعدد المعنون بتعدد المعنون و في الحقيقة يكون تعدد المعنون في مثلها سبباً لتعدد العنوان كما في غير الواجب تعالى و منه ما هو موضوع المسئلة أي العناوين العارضة على الفعل الخارجي بجهات وجودية في الفعل من إنضمامه إلى أمور خارجية و منها ما لا يتعدد المعنون بتعدد المعنون كما في الواجب تعالى .

كما أن ما ذكره (قده) في رابعة تلك المقدمات من أن الموجود الواحداني ليس له الا ماهية واحدة تقع في جواب السئوال عن حقيقته بما هو فتصادق مفهومين على وجود واحد لا يوجب تعدد ماهية ذلك الوجود بأن تنطبق عليه خارجاً و تتحد معه بوحدته مهيتان مختلفتان فالواحد وجوداً واحداً ماهية أيضاً ، و على هذا

فتصادق متعلقى الأمر والنهى معاً على المجمع لا يستلزم تعدده بحسب الماهية ، فلا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود أو الماهية فلا يبتنى القول بالجواز و الامتناع في المسئلة على هذين الاصلين كما توهم في الفصول كما لا يبتنى على تمايز الجنس والفصل خارجاً و عدم تمايزهما أيضاً لان ما يصدق على المجمع من العناوين ليسا من قبيل الفصل والجنس إذ الحركة فى مكان مثلاً لا تتغير عما هي عليه من أى مقولة كانت سواء وقعت جزءاً للصلاة أم لا سواء كان ذلك المكان مفضوباً أم لا ، يتوجه عليه أن إستلزام وحدة الوجود وحدة الماهية لا يضر بتعدد المجمع فى موارد له ما عرفت من أن تعدد المعنون يكون فى الحقيقة سبباً لتعدد العنوان فى تلك الموارد فتعدده تنسلم قاعدة الاستلزام، إما ابتناء المسئلة على الاصلين أعنى أصالة الوجود أو الماهية و تمايز الجنس والفصل خارجاً أو عدم تمايزهما فمراجعة كلام صاحب الفصول (قده) تشهد بأنه إستدل لمختاره من الامتناع بدليلين و قرّب الأول بتقريب ثم أورد على ذلك التقريب بأنه يبتنى على الاصلين فقرّبه بتقريب لا يبتنى عليهما وهو عين التقريب الذى ذكره صاحب الكفاية (قده) للامتناع من غير أن تكون المسئلة لدى صاحب الفصول (قده) مبتنية على الاصلين بل جعل عدم التمايز من المسلمات عندهم و أصل الوجود من و اضحات علم المعقول لديه ، فالعجب من صاحب الكفاية حيث أخذ المطالب من صاحب الفصول (قدهما) ثم إعترض عليه بذلك فراجع كلامه و أمعن النظر فيه حتى تربه مشحوناً بالمطالب الرأية التى زعم جملة من المتأخرين كونها من ابتكاراتهم .

إذا عرفت هذه الامور ظهر لك أن الحق وفاقاً لجماعة من محققى الاصوليين هو الجواز مطلقاً حيث تبين أنّ فعل المكلف لا يمكن أن يكون متعلق الاحكام الشرعية أو العرفية إذ لا يخلو إما أن يكون بنفسه متعلقاً لها بلا لحاظ عنوانه أو بعد لحاظه بعنوانه وعلى التقديرين يلزم الأمر بتحصيل الحاصل ، إذ ما لم يتحقق ذلك الفعل ولم يصدر عن المكلف ليس هناك حسب الفرض أمر حتى يتعلق بشيئى وإذا تحقق وصدر منه يكون الأمر به ثانياً أمراً بتحصيل الحاصل ، فمتعلق التكاليف هو العنوان ذهنى من ذلك الفعل الملحوظ لدى المكلف الذى هو بمنزلة الداعى لتحريك

إرادته نحو إيجاده لكن لا بما هو في الذهن حتى يقال باستحالة إنقلاب ما في الذهن إلى ما في الخارج بل لا بشرط مطلقاً ، و من المعلوم أن البعث نحو مثله عبارة عن التحريك تشريعاً نحو إيجاده بمعنى إيجاد الشوق للمكلف نحو إيجاد الفعل في الخارج كما أن الزجر عن مثله عبارة عن التحريك نحو إبقائه على العدم بإيجاد الشوق له نحو الإبقاء على العدم ، فالوجود الخارجي للعنوان إنما هو من إقتضاء نفس البعث لا أنه من قيود متعلقة ، وعلى هذا فمتعلق الأمر وهو عنوان الصلاة غير متعلق النهى وهو عنوان الغصب فلا إجتمع لهما بحسب الاحكام الشرعية في عالم توجيهها نحو متعلقاتها وكذا الاحكام العرفية المشتركة مع الاحكام الشرعية في الجعل بنحو القضايا الحقيقية ، وإنما الاجتماع في عالم الامتثال بسوء إختيار المكلف ضرورة عدم تعلق التكاليف بالافراد بل بالطبائع فطبيعي الصلاة الذي تعلق به الأمر الشرعي لا يجتمع أبداً مع طبيعي الغصب الذي تعلق به النهى الشرعي و الفرد الخارجي الذي إجتمع فيه عنوانا الصلاة والغصب لم يتعلق به أمر ولا نهى شرعاً ، كما لا إجتمع في مرحلة إرادة الأمر أيضاً لما عرفت في طي الأمور من إمكان إجتمع الإرادة والكراهة من شخص بالنسبة إلى فعل واحد من جهتين كما عرفت إمكان إجتمع المصلحة والمفسدة في فعل واحد من جهتين ، فليس هناك إجتمع أمرى من جهته حتى يستشكل عليه وإنما لإجتمع مأمورى مستند إلى سوء إختيار المكلف في عالم تطبيق التكاليف على الخارج وإمتثالها فيه .

(فما) إستنتجه صاحب الكفاية (قده) من مقدماته الأربعة من الامتناع المطلق تبعاً لصاحب الفصول (قده) وغيره من المشهور بدعوى أن المجمع حيث يكون واحداً بحسب الوجود والماهية معاً فيكون تعلق الأمر والنهى به معاً محالاً ولو بلحاظ عنوانين ضرورة أن متعلق الحكم الشرعي كما عرفت إنما هو فعل المكلف بنفسه لا بعنوانه الطارى عليه ، فاجتماع الأمر والنهى فيه يستلزم إجتمع الضدين في فعل واحد شخصي ولا يجدى لرفع هذا المحذور تعلق الاحكام بالطبائع دون الافراد بدعوى أن الحكم لا يتعلق بالطبيعة بما هي حتى يقال بأنها من حيث هي ليست إلا هي فكيف يمكن البعث إليها أو الزجر عنها ولا يتعلق بها مقيدة بالوجود الخارجي

أيضاً حتى يقال باستلزامه إجتماع الأمر والنهى معاً فى ذلك الوجود الواحد وهو فاسد وإنما يتعلق بها بلحاظ وجودها الخارجى و من المعلوم حينئذ تعدد متعلقى البعث و الزجر بلحاظ تعدد عنوانيهما فى عالم لحاظ ذلك الوجود الخارجى فينطبق على أحد العنوانين الأمر وعلى الثانى النهى ويسقط أحدهما من جهة إطاعته و الآخر من جهة عصيانه بنفس تحقق ذلك الوجود الوجدانى فى الخارج فليس للحكمين إجتماع و ذلك لما عرفت من أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون لبحسب الوجود و لبحسب ماهية المفروض أن متعلق الحكم هو نفس المعنون بوحدته دون العنوان بل هو مجرد آلة لحاظ للمتعلق فيكون محذور إجتماع الضدين فى وجود واحد بحاله (غير سديد) لما عرفت من عدم تعلق الاحكام بنفس الفعل و عدم تضاد الأحكام فى شئى من المراحل و تعدد المعنون بتعدد العنوان فى مثل موضوع المسئلة من العوارض الخارجية فلا إجتماع ضدين هناك أبداً بل ما ذكره لرفع المحذور هو الحق و تمام المحذور لديه بعد ذلك عدم إستلزام تعدد العنوان تعدد المعنون الذى عرفت عدم كليته بل إختلافه حسب الموارد و صحة إستلزام فى المقام ، فالقول بالامتناع المطلق كما هو مختار صاحبى الفصول و الكفاية (قدهما) و غيرها لا يساعده برهان .

أما القول بالامتناع من جهة و الجواز من أخرى كما اختاره بعض الاساطين (ره) حيث جعل النزاع فى مقامين أحدهما أن حيث الصلاة و الغصب فى الصلاة فى الدار المغصوبة مثلاً جهة تقييدية أم تعليلية فاختر فى هذا المقام الاجتماع بمعنى كون الحشيين جهتين تقييديتين ثانيهما أن تركيب العنوان الاشتقاقي المنتزع عن أحد المبدئين كالمصلّى مع المنتزع عن الآخر كالغاصب إتحدى أم إنضمامى و اختار فى هذا المقام الامتناع بمعنى كون التركيب إتحدياً و كون ذلك المركب الوجدانى البسيط فى عالم الخارج متعلق الأمر و النهى معاً فيمتنع توجيههما نحوه من العاقل الحكيم الملتفت إلى عدم كون المبعوث إليه و المزجور عنه مقدوراً للمكلف نظراً إلى ما اختاره من إقتضاء نفس البعث و الزجر القدرة من جهته كما تفضيه الارادة التكوينية التي تتبعها الارادة التشريعية ثم بعد تمهيد المقدمات التسع

التي عرفت حالها إستنتاج الاجتماع في المقام الاول وهو مرحلة الجعل لان متعلقى الأمر والنهي حيثان تقييدان للفعل الصادر عن المكلف الذي هو متعلق الحكم الشرعى والامتناع في المقام الثاني وهو مرحلة الامتثال لان متعلق البعث خصوص الحصاة المقدورة من الطبيعة بعد ما عرفت دخل القدرة فيه بمقتضى نفس البعث قضاءً لتبعية الارادة التشريعية للتكوينية التي لاتتعلق إلا بالمقدور فلتنكّن التشريعية كذلك (فيتوجه) عليه فساد كلا الأمرين أمّا الاجتماع في المقام الاول فلما تقدم من أن متعلق الحكم نفس العنوان الذهني بداعي الابداع الخارجى لا ما يصدر عن المكلف خارجاً فالاجتماع في هذا المقام ناشئ عن توهم سرية العرض العارض علي العنوان الذهني إلى معنونه الخارجى ، و أمّا الامتناع فى المقام الثانى فلما تقدم فى مبحث الترتب من عدم دخل القدرة فى مرحلة الجعل و متعلقه شرعاً بل فى عالم الامتثال عقلاً ، أمّا ما إستشكل به على صاحب الكفاية من جعل الاجتماع فى مرحلة الملاك أيضاً بأنه لا يربط للاجتماع بعالم الملاك فقد عرفت فى طي المقدمات فساده وأن مراد صاحب الكفاية (قده) أنه على مذهب العدلية القائلين بالملاكات النفس الأمرية قبال الاشاعة المنكرين لذلك لا بدّ أن يكون لكل من الأمر والنهي بالنسبة إلى مورد إنطباقهما الخارجى ملاك واقعى و ليس كذلك فى مورد الاجتماع بالنسبة إلى الفرد الخاص الخارجى ضرورة امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة فى شئى واحد بجهة واحدة .

ولبعض الاعاظم (ره) بيان آخر فى الامتناع (حاصله) أنه لا بد فى مورد الاجتماع من وجود عنوانين كليين قضاء الكون المسئلة أصولية باحثه عن القضايا الكلية دون الخاصة الخارجية كما لا بد فيه من كون الموجود الخارجى وجوداً واحداً ذا حد فارد لا وجودين سواء كانا فردين من مقولتين أم من مقولة واحدة حتى يكون المجمع مركباً إنضمامياً إذ الوجودان تلازمان فى الوجود ولا بحث لنا فى مسئلة الاجتماع عن ذلك فمن سلك فى المسئلة مسلك جعل متعلق الأمر والنهي حيثين تقييديين من قبيل الوجودين المركبين بالتركيب الانضمامى فى موجود واحد فقد خرج عن محل البحث رأساً، وكيف كان فيتصور للقائل بالجواز مسلكان (أحدهما) الالتزام بعدم سرية الأمر والنهي من الطبيعى إلى الفرد وبعبارة أخرى كون متعلق الاحكام هو الطبيعى

دون الافراد وعليه فالنزاع بينه مع الامتناعى كبروى لانه منكر لعدم السراية وعلى هذا المسلك يمكن القول بالاجتماع حتى مع كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى هى العموم المطلق نظير صلّ ولا تصلّ صلاة جعفر (ثانيهما) الالتزام بسراية الأمر والنهى من الطبيعى إلى الفرد وبعبارة أخرى كون متعلق الاحكام هو الافراد يلحاظ الحصص الموجودة فيها من الطبيعى لانفس الطبيعى بما هو ، لكن لايسرى شئى من الأمر والنهى فى ذلك الفرد المجمع عن الخصوصية التى هى مصبه إلى الخصوصية التى هى مصب الآخر لان الخصوصيةين حيثان تقييد يان لذلك الفرد ، فان لفرد من الطبيعى كالصلاة فى المصوب أطرافاً ثلاثة أحدها ما يكون متعلقاً للأمر فقط كالقراءة مثلاً فهذا صلاة ليس إلاثانيها ما يكون متعلقاً للنهى فقط كالأ كوان المتخللة بناءً على عدم كونها من أجزاء الصلاة فهذا غصب ليس إلا ، فهذان الطرفان متميزان بتمام الجهة إذ لو لم نقل بتمايزهما فلا بد من الالتزام إمّا بأن الاضافة الغصبية ليس لها حظ من الوجود أصلاً أو بأن العرض مكمل لوجود معروضه و ليس منحاذاً عنه فى الوجود و حيث لا نلتزم بشئى من الأمرين فلا بد أن نقول بتمايز الجهتين خارجاً ثالثهما يكون جامعاً بين الاولين كالهوى إلى الركوع أو إلى السجود فهذا صلوة وغصب معاً وهذه الجهة مشتركة بين الجهتين ، فمتعلق الأمر والنهى جهتان تقيديتان لذلك الفرد تماز كل جهة عن الأخرى تمام الامتياز فلايسرى الأمر من إحديهما إلى الأخرى ، وعلى هذا المسلك يكون النزاع بين الاجتماعى والامتناعى صغروباً بكبرى سراية الأمر والنهى عن الطبيعى إلى الفرد لكن ينازع الاجتماعى فى صغرى المسئلة وهى كون مورد الاجتماع من قبيل فرد واحد لخصوصيتين ممتازتين كل جهة مصبّ لو احد من الأمر والنهى حتى لا يسرى شئى منهما من مصبّه إلى مصبّ الآخر ، فتمام هم الاجتماعى على هذا المسلك جعل مصبّ الأمر والنهى حيثين تقيديين للفرد الخارجى وتمام هم الامتناعى جعلهما حيثين تعليليين له .

أما المسلك الاول فجوابه أن الطبيعى إمّا ينتزع عن الفرد الخارجى حيث يوجد بوجوده بناءً على ما هو الحق من كون وجود الطبيعى عين وجود فرده وهذا الانتزاع ممكن قبل تحقق الفرد أيضاً بأن يتصور فى عالم الذهن لذلك الفرد الذى يوجد فى الخارج صورة ذهنية تكون مرآة للخارج ، فهذه الصورة الذهنية التى هى حصص الطبيعى

إنما يتعلق بها الأمر أو النهى بلحاظ كونها مرآة للخارج وحيث لا وجود للطبيعي خارجاً إلا الحصص الموجودة في الخارج بوجود الأفراد فلا محالة يسرى الأمر والنهى عن الطبيعي إلى الفرد فكبرى السراية من الطبيعي إلى الفرد الخارجي مما لا سبيل إلى إنكاره، فالمسلك الأول من الاجتماع لا يجدى لاثبات المدعى، وأما المسلك الثاني فجوابه أن المفروض وجود جهة جامعة بين الجهتين في البين فالأمر والنهى وإن لا يسريان من مصبهما الاستقلالي إلى الآخر لأنهما حيثان تقيديان من هذه الجهة لكنهما إنما يسريان معاً إلى تلك الجهة الجامعة بواسطة الجهتين الممتازتين لأنهما حيثان تعليليان من هذه الجهة إذ لا نغنى بالعلية في أمثال المقام بالعلية الفلسفية بل الوساطة في العروض كما لا نغنى بالتقييدية ما يقابل الاطلاق المصطلح بل الوساطة في الثبوت وتمام الموضوعية، و من المعلوم أن واحدة من الخصوصيتين الممتازتين في نفسها حيث أنها موجودة بجامعها في الجهة الجامعة فلا محالة يتعلق كل واحد من الأمر والنهى أولاً وبالذات بالخصوصية الممتازة و ثانياً وبالعرض بلحاظ وجود الخصوصية في الجهة الجامعة بتلك الجهة، إذ لا يمكن التفكيك فيها بأن يقال إن الفعل الصادر عن المكلف صلاة لاغصب أو أنه غصب لا صلاة لبداهة كونه صلاة و غصباً معاً فالجهتان تقيديتان من جهة و تعليلتان من أخرى و إن شئت قلت إنهما برزخ بين التقييدية و التعليلية و كيف كان فاتحد بالأخرة متعلق الأمر والنهى في الخارج، و مع الغض عن ذلك نقول إن إشغال مال الغير تصرف فيه بدون اذنه و هو حرام حسب ما في التوقيع الرفيع : لا يجوز لاحد أن يتصرف في مال أخيه إلا بطيب نفسه : والمفروض أن نفس الفعل الصلاتي إشغال و تصرف فيجتمع فيه الأمر والنهى من هذه الجهة، ومع الغض عن هذا أيضاً نقول إن الاستيلاء على منافع مال الغير عدواناً حراماً شرعاً والصلاة في المغصوب بعينه إستيلاءً على منافع ملكه بغير اذنه فيجتمع فيه الأمر والنهى من هذه الجهة، فالمسلك الثاني من الاجتماع أيضاً لا يجدى لاثبات المدعى : إنه ي .

أقول بيانه بطولة قاصر عن إثبات الامتناع بل بعضه متهافت مع بعض فسان إمكان إنتزاع صور الافراد الخارجية في الذهن وتصورها قبل وجودها وجعلها

متعلق الأمر والنهى شيئي و لزوم ذلك شيئي آخر وما يشبهه كلام هذا القائل هو الأول وما يجدى لاثبات الامتناع قبال القائل بالاجتماع على مسلك عدم سرماية الأمر والنهى عن الطبيعي إلي الفرد هو الثاني ، إذ بعد كفاية تصور الافراد إجمالاً بتصور نفس الطبيعي في عدم قبح الجعل من الحكيم و عدم كونه لغواً كما برهنا عليه في محله لاحاجة إلي لحاظ صور حصص الطبيعي تفصيلاً وجعل الحكم على تلك الصور الموجب لجعله على الأفراد أيضاً بمر آتية صورها الذهنية (و بالجملة) فالجواب عن جميع ما ذكره هذا القائل في إثبات الأمر أننا نختار المسلك الاول من الاجتماع و نقول لا ملزم علي إنتزاع صور الأفراد فسي عالم جعل الأمر والنهى حتى يلزم السراية إلي أفراد الطبيعة بل يكفي تصور نفس الطبيعي و جعل الحكم بلحاظه بداعي ايجاده ، ثم إن ما ذكره فسي تصوير المسلك الثاني من تصور خصوصيتين ممتازتين في فرد واحد و جعل كل خصوصيته مصباً لواحد من الأمر والنهى هو عين ما بطله في صدر كلامه وجعله خارجاً عن محلّ البحث ، أعني تصور وجودين مستقلين في موجود واحد و جعله مركباً إنضمامياً إذ المفروض إمتياز كل واحدة من الخصوصيتين خارجاً في عالم الوجود عن الأخرى فهما وجودان في موجود واحد فقد فرض عين ما أخرجه عن محلّ البحث مع تغيير في العبارة فصدر كلامه متهافت مع ذيله ، ففي الحقيقة على ما ذكره لا يتصور للاجتماع إلمسك واحد هو عدم السراية من الطبيعي إلي الفرد وقد عرفت صحة ذلك المسلك و فساد مازعمه فسي جوابه ، فلا بد من الأخذ بمقتضى ذلك المسلك الذي هو كما اعترف به القول بالاجتماع مطلقاً كما قويناه ، ثم إنه بعد الحُجْر بما ذكرنا من البرهان القويم على الجواز و نقد الوجوه المذكورة للقول بالامتناع لا حاجة إلي التعرض لسائر الوجوه المذكورة للجواز التي لا تخلو غالباً عن المناقشة ولا التعرض للقول بالتفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً إذ المتبع حكم العرف بعقله من غير مسامحة و هو كما قلنا ليس إلاّ الجواز .

بقي الكلام في تصحيح العبادات المكروهة التي ربما يستشكل فيها من جهة تعلق نهى مولوى بالخصوص بعنوان العبادة في بعضها كالصلاة في الحمام أو فسي

معاطن الابل أو فى مسير الماء أو الصوم فى السفر بل تعلق الأمر و نهى مولوين فى بعضها بعنوان منحصر فى فرد واحد خارجاً كالصوم يوم العاشوراء، والحق أنها على أنحاء فتارة تكون مما ليس له بدل كالمثال الأخير والنهى فيه للارشاد إلى ما فيه المصلحة من العنوان المنطبق عليه أو الملازم معه كمخالفة بنى أمية ولا معنى لكونه أقل ثواباً إذ ليس له بدل حسب الفرض حتى يقاس معه ثوابه ، وأخرى تكون مما له البدل مع كون النسبة بين الطبيعى مع تلك الخصوصية العموم المطلق كالصلاة فى الحمام ونحوه والنهى فيه حقيقي كاشف عن حزاظة فى متعلقه تمنع عن تأثير مصلحة الفعل فى مقدار مثوبته فيكون أقل ثواباً من سائر افراد الطبيعى ، وثالثة ذلك مع كون النسبة العموم من وجه كالصلاة فى مواضع التهمة فعلى الحق من الاجتماع يكون كسابقه من الاشتمال على حزاظة تخفف درجة المثوبة و على القول بالامتناع يكون الترجيح بيدالعقل فى عالم الامثال ، وتفصيل هذا الاجمال أن صوم يوم العاشوراء صحيح بمقتضى النص والاجماع فلا بد أن تكون فيه مصلحة توجب أمر الشارع به لكن حيث قام دليل تعبدى على مرجوحته مضافاً إلى مداومة الائمة عليهم السلام على تركه يكشف ذلك عن كون تركه أرجح و ايراد بعض المحققين (قده) على فهم أرجحية الترك من تركهم عليهم السلام بأن تركهم أعم من كونه أرجح إذعلمه كان لاجل إشتغالهم (ع) بغيره من المستحبات مدفوع بأن الاستدلال ليس على مجرد الترك كى يمكن الإيراد عليه بأنه أعم بل إنما هو على مداومتهم عليهم السلام على الترك وهذا من مثلهم (ع) كاشف عن كون الترك أرجح مضافاً إلى معلومية تبرك بنى أمية لعنهم الله بذلك الصوم و إلي ما عرفت من الدليل التعبدى على المرجوحية ، وعليه فحيث ينطبق على ترك هذا الصوم عنوان مخالفة بنى أمية و هو عنوان راجح ذو مصلحة راجحة على مصلحة نفس الصوم فالنهى عنه إنما هو للارشاد إلى تلك المصلحة للمرجوحية فى نفس الترك أو مفسدة وحزاظة فى نفس الفعل .

ضرورة أن ترك الشئى عبارة عن عدمه بمعنى فراغ المحل عن وجوده

فلا يمكن ان يكون الترك بما هو مكنماً لشيئى من المفسدة المرجوحية أو المصلحة

والراجحية إذ ليس بشيئى حتى يصير مكمناً لشيئى وتعلق الطلب به كما فى النواهي إنما هو بلحاظ ترقب حصول الفعل ، فيصح إسناد الترك إلى الشخص من جهة حفظ الفراغ عن الاشتغال بالوجود إذ بهذا الاعتبار يصير فعلاً نحوياً من سنخ الفعل الذى أضيف إليه الترك وهو إبقاء فراغ المحل عن الوجود على حاله بكف النفس عن إيجاد ذلك الوجود وإشغال ذلك الفراغ ، فتعلق النهى بفعل إنما هو للإشارة إلى مرجوحية الفعل وكونه ذامساً لاراجحية الترك كما أن تعلق الأمر به للإشارة إلى راجحيته وكونه ذاملاً لمرجوحية الترك فنسبة الرجحان إلى الترك إنما هو بالعرض والمجاز فيما إذا انطبق عليه عنوان راجح والرجحان حقيقة إنما هو لذلك العنوان فترك صوم العاشر مثلاً بما هو ترك لا يعقل أن يكون راجحاً بل الراجح هو مخالفة بنى أمية لعنهم الله ، ولو سلم كون الترك أيضاً بنفسه شيئاً (فعلى) ما ذكره بعض المحققين (قده) من الغالبية بين الراجحية والمرجوحية فى كل واحد من الفعل والترك بدعوى أن كل واحد راجح بذاته أو بعوانه مرجوح بلحاظ رجحان نقيضه وذلك يستلزم التفكيك بين العنوان والمعنون فى الوصفين وتغالب أحدهما مع الآخر وإختلاف العنوان والمعنون أو المتلازمين فى الحكم (لابد) فى صدق كل من العنوانين المتضايقين على مورد من وجود المبدء فيه مع أن الترك بما هو ليس فيه شيئاً أصلاً حتى يصير مبدءاً للراجحية أو المرجوحية (ولكن) الحق أنه لا تغالب بين عنوانى الراجح والمرجوح كى يستلزم إشمال المرجوح أيضاً على شيئى بل الفعل إن كانت فيه مصلحة تقتضى صدوره عن الفاعل يكون راجحاً فلو تصدى الفاعل لإيجاده مباشرة بنشوه عن إرادته التكوينية كما فى الأفعال الخارجية أو تسبباً بنشوه عن إرادته التشريعية بمعنى بعث الغير نحوه كما فى الأوامر المولوية يقال رَجَّحَ الفعل ، ولا معنى لكون تركه مرجوحاً إلا الإشارة إلى وجود المصلحة فى الفعل وخلو الترك عن الرجحان لا وجود شيئى فيه أيضاً ، وإن كانت فيه مفسدة تقتضى عدم صدوره يكون مرجوحاً فلو تصدى الفاعل لعدم إيجاده بمعنى إبقاء فراغ المحل عن وجوده بحاله مباشرة بعدم إنقداح إرادته التكوينية نحو إيجاده أو تسبباً بجزر الغير عن إيجاده كما فى النواهي المولوية يقال رَجَّحَ الترك ، كما يقال فى مورد التصدى على عدم الإيجاد مباشرة تركه ولا معنى لرجحان الترك إلا الإشارة

إلى وجود المفسدة في الفعل لا وجود مصلحة في نفس الترك أيضاً ، و أما إذا كان الفعل لإقتضاء من حيث الصدور وعدمه بأن لم تكن فيه مصلحة ولا مفسدة لا يتصف هو ولا تركه بشيئ من الراجح و المرجوح ولا يقع تحت أمر مولوى ولا نهى كذلك مطلقاً لانبحو للزوم وعدم الرخصة في الترك كما في الواجبات والمحرمات ولانبحو مطلقاً المحبوبة مع الرخصة في الترك كما في المستحبات والمكروهات وهذا القسم يسمى بالمباحات .

فاسناد الراجح والمرجوح إلى الترك ليس على نحو الحقيقة حتى يكشف عن وجود شيئ من المصلحة و المفسدة في نفس الترك بل على نحو المجاز للإشارة إلي وجود المصلحة والمفسدة في الفعل فلأمانع عن إنطباق عنوان راجح على الترك أو كونه ملازمًا لعنوان كذلك كمخالفة بنى أمية بالنسبة إلى ترك صوم العاشور ، إذ معنى إتصافه بالرجحان هو الإشارة إلى ما في ذلك العنوان من المصلحة فانه عنوان قصدي لا بد له من مبرز فالترك بما هو عدم وجود ما يتقرب وجوده وإبقاء فراغ المحل عن ذلك الوجود على حاله يصح جعله مبرزاً لذلك العنوان القصدي الذي يكون من الافعال الجانبية ، و يسند الرجحان بالعرض والمجاز إلى الترك أيضاً بلحاظ مبرزيته له ، و من هنا علم أنّ المعنون أي الترك ليس له حكم حتى يلزم من إنطباق عنوان راجح عليه أو ملازمته له إختلاف العنوان والمعنون أو المتلازمين في الحكم و يستشكل بأنهما لا يختلفان في الحكم ، كما علم أنّ ما لا يدل له من العبادات المكروهة كصوم يوم العاشور ليس فيه حزاة أصلاً فليس أقلّ ثواباً بل هو تامّ المصلحة والمثوبة والحزاة إنّما هي في العنوان المنطبق عليه كموافقة بنى أمية لانتّه عنوان قصدي مبرز بهذه العبادة فاسناد الكراهة و المرجوحية إلى العبادة ليس على نحو الحقيقة ، و دعوى بعض المحققين (قده) أنّ طلب الفعل كالصوم و طلب لازم نقيضه كمخالفة بنى أمية أو طلب المتلازمين في حصد طلب النقيضين مدفوعة بأنه إنّما يكون كذلك إذا كان لزومياً غير جائز الترك و لم يكن ذلك العنوان قصدياً ، أما إذا كان قوامه بالرخصة في الترك كما في المستحب والمكروه أو كان العنوان قصدياً كما في الصوم و مخالفة بنى أمية فلا ضرورة كمال التلائم

بين الطالبين غاية الأمر يتخير بينهما في عالم الإمتثال اذا لم يكن أحدهما أهم و
 الأيقدم أهمهما ، نعم يبقى توهم لغوية الجعل بالنسبة إليهما مع العلم بعدم
 القدرة على إمتثالهما في زمان واحد لكن يدفعه أن الجعل إنما هو للداعوية نحو
 ايجاد أيهما شاء بلا حاجة إلى الالتزام باقتضائية الجعل كما عن بعضهم ، وبما ذكرنا
 يفتح باب واسع بالنسبة إلى المستحبات الواردة في زمان واحد كيوم عرفة أوليلة
 شهر رمضان ونحوهما و ينحل إشكال عدم القدرة على إمتثال الجميع في ذلك
 الزمان حيث علم أنها تكون لجعل الداعي على إختيار أي مقدار شاء مما لا يقدر على
 إمتثال جميعه ، فالحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) أن طلب الفعل مع لازم
 نقيضه أو عنوان منطبق عليه يكون من قبيل المستحبين المتزامين بلا إستلزام طلب
 النقيضين لعدم مناطه في البين ولا لغوية الجعل لعدم كونه لزومياً و عدم دوام
 الملازمة بين العنوانين .

ثم إنَّ النسبة بين القرب والبعد مع الأمر والنهي عموم مسن وجهه فيفترق
 القرب عن الأمر والبعد عن النهي في موارد الاطاعة الحكيمية أي الاتيان بشيى
 بداعي أمر خيالي أو رجاء أو نحو ذلك من أقسام الانقياد الذي يترتب عليه المثوبة
 عقلاً إذ الانقياد ممدوح فيوجب إستحقاق الثواب عقلاً وهو واضح وشرعاً بمقتضى
 أخبار من بلغ ، وكذا المخالفة الحكيمية أي عدم التبحر عن شيى مع خيال الأمر ،
 و يفترق الأمر عن القرب والنهي عن البعد في مورد الأوامر والنواهي الارشادية
 إذ لا قرب في متعلق تلك الأوامر ولا بعد في متعلق تلك النواهي كما لا أمر ولا
 نهى في موارد الاطاعة أو المخالفة الحكيمية مع وجود القرب في الاولى والبعد في
 الثانية ، و عليه فالنهي في هذا القسم من العبادات المكروهة ليس بمبعوث لأنه ارشادى
 لا مولوى فاشكال بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قدهما) الملتزم بعدم
 المبتدئية بأن النهى و لو كان بالعرض والمجاز لا بد أن يكون مبعثاً غير سديد، لانا
 و إن لم نقل بأن تعنى النهى بالترك مسن قبل العنوان المنطبق عليه أو الملازم معه
 يكون بالعرض و المجاز بل نقول بأنه يكون بنحو الحقيقة فلا نوافق صاحب الكفاية
 (قده) في ذلك لكن لانقول يكون ذلك النهى مبعثاً أيضاً لأنه ارشاد إلى ما في ذلك

العنوان من المصلحة ، مع أنّ اشكاله هذا بنا في اشكاله على جعل النهي إرشادياً في كلام صاحب الكفاية بالالتزام بمناط النهي إذ لو كان المناط كافياً في البعد كما هو الحق فمواجهه حصره القرب والبعد في الأمر والنهي ولولم يكف المناط في ذلك كما ذكره قبل ذلك فما وجه إلتزامه بالمناط ههنا .

هذا كله في القسم الأول أي ما لا بد له أمّا الثاني والثالث أي ماله البديل مع كون النسبة بين الطبيعي والخصوصية العموم المطلق أو من وجهه فالحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) أنّ النهي فيهما حقيقي كاشفٌ عن وجود حزازة في متعلقه بلحاظ الخصوصية الفردية فيكون أقلُّ ثواباً من سائر أفراد الطبيعي بلا منافاة ذلك مع وجود المصلحة فيه بلحاظ جامعته المتحقق فيه (فاشكال) بعض المحققين على مقاله (قدهما) بأنّ تلك الحزازة لا تخلو إمّا أن توجب سقوط الأمر فلا مصلحة في البين أو لا توجهه فالمصلحة تؤثر أثرها ولا معنى لكونه أقلُّ ثواباً (فاسد) إذ المصلحة الموجودة في متعلق الأوامر ليست من قبيل العلة التامة لترتب المثوبة بل من قبيل المقتضى فالحزازة الموجودة في تلك الخصوصية تكون من قبيل المانع عن تأثير المصلحة في ترتب المثوبة كما في جميع المقتضيات بالنسبة إلى الموانع ، أمّا مقدار منع الحزازة عن تأثير المصلحة فموكول إلى ما يستفاد من الأدلة ففوق الصلاة في الحمام أو في مواضع التهمة مثلاً مانع عن تأثير المصلحة الصلاة في عشر درجات من المثوبة ويوجب تأثيرها في سبع درجات وهكذا بالنسبة إلى الصلاة في معادن الأبل أو سائر المواضع المنهى عن الصلاة فيها ، وقد دلت الأخبار على جملة من هذه المقادير الناقصة من المصلحة ، وبالجملة فأصل المصلحة بحالها وبتبعتها يبقى الأمر بحاله وإنّما التفاوت في ناحية تأثيرها في مقدار المثوبة ، فالحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) أنّ العبادة حيثئذٍ أقلُّ ثواباً ومن العجيب ما إلتزم به المستشكل من وجود حزازة في العبادة بلا تأثيرها في سقوط الأمر ولا في تقليل ثواب العبادة فإنّ الحزازة على هذا وجودها وعدمها سواء فالإلتزام بها لغو بل لا معنى حيثئذٍ لمكروهية العبادة (فتلخص) أنّ الكراهة في الأول بمعنى الإرشاد إلى ما في العنوان المنطبق أو الملازم من المصلحة وفي الأخيرين بمعنى الحزازة الموجودة في العبادة بلحاظ الخصوصية الفردية الموجبة لكونها

أقل ثواباً .

وينبغي التنبيه على أمور (الاول) أنه لو اضطر إلى ارتكاب الحرام بأن توقف عليه فعل واجب أهم كتوقف إنقاذ غريق أو إنجاء حريق على توسط أرض مغصوبة فالاضطرار (تارة) يحصل للمكلف قهراً بلا إستناده إلى اختياره كما إذا اطلع على غريق أو حريق و إنحصر طريق وصوله إليهما للانجاء في توسط أرض مغصوبة ، وحينئذ لا ريب ولا إشكال في إرتفاع الحرمة والعقوبة عن الفعل وصير ورتبه واجباً عقلاً مقدمة للواجب الأهم كما إذا لم يكن حراماً من أول الأمر نعم بناءً على الامتناع يكون في الفعل ملاك الوجوب لاخطابه (وأخرى) يحصل له بسوء اختياره بلا تعنون الفعل المضطر إليه بالتخلص عن محذور الحرام كما إذا إختار للانجاء طريقاً أدى إلى توسط أرض مغصوبة بلا إنحصار الطريق في نفسه في ذلك ، وحينئذ لا ريب في عدم فعلية النهى حال ارتكاب المنهى عنه لانه مضطر إليه لكن حيث كان فعله مبنوياً مستحقاً عليه العقاب لاستناد عصيان الخطاب إلى إختياره فهو غير صالح لتعلق الوجوب به (وثالثة) يحصل له بسوء إختياره مع تعنون المضطر إليه بالتخلص عن الحرام كما في الخروج عن الارض المغصوبة في المثال وفيه أقوال ثلاثة أحدها أن الفعل مأمور به فقط إختياره شيخنا الاعظم الانصارى (قده) في تقريراته ثانيها أنه منهى عنه فقط إختياره صاحب الكفاية (قده) ثالثها أنه مأمور به ومنهى عنه معاً إختياره المحقق القمي (قده) والحق هو الثاني لان المكلف قادر على ترك ذلك الحرام بأن لا يرتكبه من رأس فلا يختار ما يؤدي إلى ارتكابه من أول الأمر فهو غير معذور عقلاً في مخالفة النهى بل هو معاقب عليها كما في صورة عدم توقف واجب عليه وعدم تعنونه بعنوان التخلص عن الحرام ، وتوهم أن مقتضى وجوب مقدمة الواجب وجوب ذلك الفعل فالمكلف معذور في مخالفة النهى عقلاً مدفوع بأن إتصاف المقدمة بالوجوب لوقلنا به فهو في غير المقدمة المحرمة ، نعم إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة كما في المقام تتصف بالوجوب على القول به إذا لم يكن الاضطرار إليهما بسوء الاختيار لان إرتفاع الحرمة و الاتصاف بالوجوب يستلزم عدم كون الحرمة مطلقة بل معلقة على إختيار المكلف وهذا خلف ، وحيث حصل الاضطرار بسوء الاختيار حسب الفرض فهو باق على الحرمة

والمبغوضية ولا بحكم العقل بالمعدورية .

إستدل في التقريرات لمختاره بما حاصله بتحرير منا أن ترك ذلك الفعل كالخروج عن الأرض المنغصوبة أى عدم الفعل الذى هو المطلوب بالنهاى علي ضربين أحد هما العدم بعدم الموضوع كعدم الخروج فى صورة عدم الدخول رأساً و هذا القسم حيث لا يكون بطرفيه من الوجود والعدم مقدوراً للمكلف لان حسب الفرض سلب بانتفاء الموضوع فلا يتعلق به التكليف من رأس حتى يبحث عن أنه مأموره أو منهى عنه ، ثانيهما العدم فى صورة وجود الموضوع كعدم الخروج فى صورة الدخول المتحقق به عصيان النهى عن الغصب و هذا القسم بطرفيه مقدور لكن طرف الوجود كالخروج حيث يكون سبباً منحصراً للتخلص عن الحرام يستحيل أن يتصف بغير الوجوب فهو مأموره ليس إلا (ويتوجه عليه) أن الدخول ليس موضوعاً للخروج بل هو كنفس الخروج حصّة من التصرف فى مال الغير بدون إذنه المحقق لعنوان الغصب فعدم الخروج ليس على ضربين بل هو ضرب واحد . ثم إن العناوين الطارئة على موضوع باعتبارات مختلفة خارجة عن حقيقة الموضوع ليست دخيلة فى الحكم المترتب على ذلك الموضوع أصلاً فالحكم وجوداً و عدماً لا يدور مدار تلك العناوين أبداً بل بقاء ما أخذ موضوعاً له فى لسان الدليل شرعاً ، ومن المعلوم أنّ موضوع الحرمة فى موارد الغصب إنّما هو التصرف فى مال الغير بغير إذنه لان دليل الحرمة ما ورد فى التوقيع المبارك من قوله عليه السلام : لا يجوز لاحد أن يتصرف فى مال اخيه المسلم إلاّ بطيب نفسه : فكلما صدق عليه عرفاً أنه تصرف فى مال الغير بدون إذنه يكون حراماً شرعاً ولو تعنون بعنوان آخر غير ذلك العنوان أيضاً بل بعناوين متعددة ضرورة إمكان انتزاع عناوين كثيرة عن فعل واحد باعتبارات مختلفة و أمثله واضحة ، فالتصرف الحاصل بالدخول فى الارض المنغصوبة والحاصل بالبقاء فيها والحاصل بالخروج عنها كلها على حد سواء من حيث كونها لدى العرف تصرفاً فى مال الغير بدون إذنه فما هو موضوع الحرمة فى لسان الدليل صادق على الجميع فيكون حراماً لذلك لا لتعنونه بعنوان الدخول أو البقاء أو الخروج ، فهذه العناوين الطارئة على الموضوع غير دخيلة فى الحكم أبداً

فمنوان الخروج كالبقاء والدخول لم يقع موضوعاً لحكم شرعى فى المقام أبداً بل الأمر بالخروج إنّما هو عقلى للارشاد إلى ما هو أقلّ معصية من حصتى التصرف الحاصلتين حال البقاء والخروج إذ الحصّة الأولى تستبتع حصصاً أخرى من التصرف و ليكن هذا مراد صاحب الكفاية (قده) من أقلّ المحذورين وإلاّ ففيه كلام .

ثم إن الفعل الاستمرارى المتدرج فى الوجود كالصلاة إنّما يكون مقدوراً بالقدرة على حصته الأولى ثم على سائر الحصص تدريجاً وبحسب ترتيبها الوجودى فيصحّ البعث نحو ذلك الفعل أو الزجر عنه قبل الشروع فيه بلا لزوم القدرة على ايجاد سائر الحصص بالفعل ، إذ سالم يتحقق الجزء السابق كالتكبيرة أو القراءة مثلاً لا يمكن ايجاد اللاحق كالقراءة أو الركوع وليس السابق سبباً للتكليف باللاحق ولا موضوعاً له ، وإنّما اللازم عقلاً فى صحة التكليف بسائر الحصص هو القدرة فعلاً على ايجاد كل حصّة فى موردها بحسب الترتيب الوجودى و من البديهي أنّ هذه القدرة حاصلة قبل تحقق جميع الحصص بالنسبة إلى جميعها إذ المكلف يقدر على الشروع فى الصلاة من التكبير واستمرار فعله ذلك إلى آخر حصص الصلاة أى التسليمه ، فمثل هذا الفعل يصحّ توجيه الطلب إليه بعنا أو زجراً قبل تحقق شيى منه فالغصب الذى هو فعل استمرارى من لدن دخول الشخص فى الارض المفصوبة إلى خروجه عنها يكون مقدوراً بجميع حصصه من الدخولية والبقائية والخروجية قبل تحققه غاية الأمر أنّ تدرّجه فى الوجود يقتضى الترتيب بين الحصص فى عالم الایجاد بلا موضوعية إحديها للتكليف بالأخرى ، فايجاد هذا الفعل الاستمرارى إنّما هو بايجاد حصته الأولى أى الدخولية وتركه أى إبقائه على العدم إنّما هو بترك تلك الحصّة و عدم ايجادها ، فيصحّ النهى عن ذلك الفعل بما له من الحصص قبل تحققه ويكون إمتثال هذا النهى بترك الشروع فى الفعل وعدم ايجاد حصته الأولى كى يتلى بسائر الحصص ويكون عصيانه بالشروع فيه و ايجاد حصته الأولى الذى يتفرع عليه ايجاد سائر الحصص ، وما ذكرنا هو مراد صاحب الكفاية (قده) من أنّ الفرعية على الدخول فى الخروج كالبقاء لا يمنع عن المطلوبة ، و بالجملة فرأس

سلسلة حصص الفعل لما كان بيد المكلّف إيجاباً وإعداماً فجميع الحصص مقدورة له ويصح التكليف إليها والعقوبة عليها وهذا مراده (قده) من أن المقدور بالواسطة مقدور وهذا نظير جميع الأفعال التوليدية كالأحراق المتولد من اللقاء في النار أو القتل المتولد من إلقاء الرصاص أو رفع اليد عن الشاهق ، فالقدرة على الفعل التوليدى قدرة على المتولد فيصح توجيه التكليف نحو كل واحد منهما وليكن مراده (قده) من سائر الأفعال التوليدية جميعها حيث إستعمل السائر بمعنى الجميع أيضاً أو يكون التشبيه من جهة محض الترتب لا التوليد ، وكيف كان فليس مراده كون المقام من الأفعال التوليدية ليكون الدخول سبباً تكوينياً للبقاء أو الخروج نظير سببية اللقاء في النار للأحراق .

ثم إنَّ الْمُحَسَّنَ للفعل لا بد أن يكون بنفسه إحساناً بأن يكون فيه نفع عائد إلى الغير كالتأديب بالنسبة إلى الضرب إذ فيه نفع عائد إلى المضروب وليس كذلك عنوان التخلّص عن الحرام بالنسبة إلى الخروج عن ملك الغير إذ الملك بيد ما لـه وتحت تصرفه ، فخروج الغاصب عنه ليس فيه نفع عائد إلى المالك حتى يكون إحساناً إليه و يوجب إتصاف الخروج بالحسن وإنّما هو رفع الظلم عن المالك والاحسان إلى نفس الغاصب بالخلاص عن عصيان النهى الشرعى الموجب للعقوبة مع أنّ التخلّص عنوان ينتزع عن إنتهاء حصة الخروج وهو حين إنتفاء الغصب فلا يمكن تعنون حصة من التصرف به (وما فى الكفاية) من الإيراد بأنّ مقدمة الواجب لا بد أن تكون واجبة فكيف يكون الخروج حراماً بعد كون التخلّى واجباً مع أن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً والجواب أولاً بعدم كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً في مورد إلزام العقل به إرشاداً إلى أقل المحذورين كالمقام و ثانياً بكون الساقط هو الخطاب دون الملاك (فهو مبنى) على تسليم المقدمة مما شاة للخصم كما نبه عليه في موضعين من الهامش فلا ينافي ما تقدم من إنتزاعية عنوان التخلّص وعدم كونه مُحَسَّنًا .

ثم إنَّ صاحب الفصول (قده) إختار كون الخروج مأموراً به فعلاً مع إجراء حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط المستلزم لكونه منهيّاً عنه بذلك

النهى أيضا بدعوى عدم المنافاة بينهما مع إختلاف زمانى التحريم والايجاب فان زمان الاول قبل الدخول و زمان الثانى بعده ، فأجاب عنه فى الكفاية بأن اللازم فى دفع الاشكال هو إختلاف زمان الفعل الذى تعلق به الأمر مع ماتعلق به النهى لإختلاف زمانى الأمر والنهى ، إذ مع إتحاد زمان الفعل لايجدى إختلاف زمانهما كما إذا أمر عبده فعلاً بالضرب فى الغدونهاه عن ذلك ليلاً فإنه مستحيل و قبيح عقلا و مع إختلاف زمان الفعل لا يضر إتحاد زمانهما كما إذا أمر فعلا بالضرب فى الليل ونهى عنه غداً فإنه صحيح و بلا محذور (وقدأخذ) عنه (قده) بعض الأساطين هذا المطلب و بهأجاب عن مقال صاحب الفصول ثم إعترض عليه بالنسبة إلى اجازة الفضولى بمثل مايرد علي مقال صاحب الفصول فى المقام حيث إنتمز (قده) فيها بالكشف فادعي أن لازمه إعتبار الملكية فى زمان واحد لشخصين (وأنت خبير) بعدم توجه هذا اليراد على مقال صاحب الكفاية (قده) لانزام الاعتبارات بيد معتبرها فلا مانع عن إعتبار شئى ملكاً لشخص فى زمان ثم إعتباره بعد ذلك ملكاً لشخص آخر من نفس ذلك الزمان بمعنى رفع الاعتبار الأول رأساً وجعل ^{الاعتبار} الثانى مكانه خارجاً ، والكشف فى الفضولي على القول به إنما هو بهذا المعنى فان صاحب الكفاية (قده) إنما يلتزم بالكشف الحقيقى الانقلابى بمعنى كشف إجازة المالك عن إقلاب الملك من حين وقوع عقد البيع إلى ملك من وقع له العقد وكونه ملكاً له حقيقة ، بمعنى ترتب جميع آثار الملكية عليه لا على المالك الاول ، و هذا كما ترى لاتأتى فيه الاستحالة المتقدمة فى مقال صاحب الفصول (قده) نعم لو كان صاحب الكفاية (قده) ملتزماً بملكية الشئى فى زمان واحدلكلا المالكين لتوجه على مقاله مثل ما يتوجه على مقال صاحب الفصول لكنه (قده) أجل شأناً من أن يلتزم بذلك .

ثم إن أبالهاشم الخراسانى والمحقق القمى قدس سره إختارا كون الخروج مأموراً به و منهياً عنه معاً فعلاًناسباً ذلك إلى أكثر الفقهاء بدعوى أن الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار ، فالاضطرار إلى العصيان لما كان بالاختيار يمنع عن صحة توجيه الأمر والنهى معاً إلى ذلك الفعل ، و يدفعه كما نبه عليه فى الكفاية أن هذه القاعدة

كلامية في جواب من زعم كالأشاعرة أن الفعل بعد تحققه يخرج عن كونه إختيارياً، و
معني القاعدة أن وجوب الفعل إنما هو في صورة وجود علته وهي الإرادة ولما كان
إمتناع عدم تحققه حينئذٍ مستنداً إلي إختيار نفس الفاعل المختار فهو لاينا في إختيارية
الفعل بل يؤكدها، فلا ربط لهذه القاعدة بمثل ما نحن فيه بل في حال إمتناع ترك
الفعل لا يصح توجيه الخطاب به إلى المكلف عقلاً فلا يمكن الالتزام به شرعاً
حتى مع تعدد العنوان فضلاً عن وحدته كما في المقام، إذ عنوان الخروج أو
التخلص إنما ينتزع عن الحصول في خارج الدار وليس عنواناً لشيئ من
حصص التصرف فيها فمع عدم المندوحة كما في المقام يستحيل تعلق الأمر والنهي
معاً بفرد خارجي .

ثم إن بعض الاساطين (ره) قد إلتزم بأن الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار
على نحوين خطابي و عقابي و ذكر للثاني شروطاً منها وجود الملاك في الفعل
و لذلك إلتزم بعدم جريانها في المقام بدعوى عدم وجود ملاك المبعوضة في
الخروج عن الدار المغصوبة لانه تخلية لمال الغير و هو حسنٌ غير مبغوض فلا
تجرى فيه القاعدة عقاباً كما إختار أن المكلف حيث يتمكن من البقاء في الدار
فلا معنى لاضطراره إلى الخروج إلى آخر ما ذكره مما يظهر بمراجعة كلامه ،
لكنك عرفت أن تلك القاعدة كلامية لا ربط لها بالاصول فضلاً عن أن يكون لها
قسمان خطابي و عقابي و يكون ثاني القسمين مشروطاً بشروط ، على أن التصرف
في ملك الغير فعل إمتدادى يتحقق بكل حصة منه حصتان من المخالفة بالنسبة إلى النهي
عن ذلك الغصب بمعنى أن الغاصب بدخوله في ملك الغير بخطوة قد عصى النهي عن الغصب
بمقدار خطوتين لانه بخطوة من الدخول قد إبتلى بخطوتين من التصرف في ملك
الغير ، و هكذا كلما إزداد إمتداد التصرف دخولاً إزدادت مخالفة النهي حصة
بمثلية والحصة الأخرى من التصرف لاجل الخروج مما لا علاج عنه في عالم
الاقتراب إلى الكون في خارج الدار الذي يكون واجباً عقلاً تقيلاً للمخالفة و
العقوبة ، فهذا هو المراد من الاضطرار بالخروج لا مازعه من عدم القدرة تكويناً
على إزداد الابتعاد بالمكث في الدار ، و بالجملة فالعقل إنما يلزم المكلف على

إختيار التصرف المؤدى إلى الكون فى خارج الدار تقيلاً للمعصية ولذا لو فرض كون الخروج من غير طريق الدخول أقل تصرفاً منه من طريق الدخول لكون الاول أقرب إلى الكون فى خارج الدار بأن كان لها بابان دخل من إحداهما إلى قريب من الآخر فالعقل يُعين للخروج أقصر الطريقين لانه أقل معصية ، أما حسن التخلية فيتوجه عليه ما تقدم فى حسن التخلص من أنّ هذه عناوين تنتزع عن إنتهائه أمد التصرف وحصول الشخص فى خارج المغصوب فليست عناوين لحصة من التصرف فيه فلا توجب حسناً لانها ليست إحساناً فى حق المالك بل رفع الظلم عنه وإحسان فى حق نفس الغاصب من جهة التلازم مع تقليل المعصية .

وبالجملة فلكلامه جوابان إجمالى وتفصيلى (أما الاول) فهو أنّ اللازم فى المقام إنّما هو المصحح للعقاب بالنسبة إلى حصة الخروج و هو موجود ضرورة وجود ملاك المبغوضية لانه تصرف فى مال الغير بدون إذنه ووجود الخطاب وهو النهى عن هذا الفعل الامتدادى الواقع بين المبدء والمنتهى أى التصرف من حين الدخول إلى الخروج عن الارض المغصوبة ووجود القدرة على إمتثال ذلك الخطاب بترك هذا الفعل الامتدادى من رأس وإبقائه على العدم فاذا خالف النهى بايجاد ذلك الفعل المتحقق بايجاد حصة منه فقد إستحق العقاب عقلاً (وأما الثانى) فهو بيان فساد كل واحد من الشرائط الاربعة التى ذكرها لدخول الخروج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار وربما جعل كلاً منها دليلاً على خروجه عن القاعدة ، فنقول (حاصل أولها) صيرورة الفعل إضطرارياً خارجاً عن تحت القدرة كما فى ترك الحج فى الموسم بالنسبة إلى تارك المسير إليه وليس كذلك الخروج ضرورة قدرة المكلف على عدمه بالبقاء فى تلك الدار (وفيه) أنّ الاضطرار بهذا المعنى إنّما يشترط فى : الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار : الفلسفى الذى أوجب به عن القائل بعدم إختيارية الافعال للعباد ولا ربط له بالاصول كما نبه عليه فى الكفاية ، أما القاعدة التى إختراعها مثل هذا القائل لمثل المقام أعنى عدم منافاة الامتناع الفعلى إذا أستند إلى الاختيار مسح العقاب فلا يشترط فيه ذلك إذ يكفى فى صحة عقاب المكلف على عصيان الخطاب صيرورته لاعلاج عن العصيان بالنسبة

إلى حصة التصرف الخروجى بعد إختياره العصيان بالنسبة إلى صحة الدخولى مع
 تمكنه عن ترك العصيان بترك الدخول بلاخروجه عن تحت إختياره تكويناً حسب
 إعترافه (وحاصل ثانياها) وجود ملاك الفعل حتى مع إنتفاء مقدمته الاعدادية كملاك
 الحج عند ترك المسير فى صورة وجود الاستطاعة فلو وجوده بمجرد الاستطاعة
 يستحق العقاب على ترك الحج بترك المسير ولو كان فعله حينئذ ممتنعاً لاستناده إلى
 إختياره ، بخلاف الخروج فحيث يكون لمقدمته الاعدادية أى الدخول دخل فى
 أصل ملاكه فهو خارج عن القاعدة (وفيه) أنّ الخروج أيضاً تركه مقدورٌ كما عرف
 فهو ذو ملاك حتى بعد تحقق الدخول (وحاصل ثالثها) كون المقدمة سبباً للقدرة
 علي ذبها كالمسير إلى الحج الذى هو مقدمة إعدادية له و به يقدر عليه بخلاف
 الخروج فمع كون الدخول مقدمة إعدادية له يكون تركه غير مقدور بعد تحقق
 الدخول فليس من مورد القاعدة (وفيه) أنّ متعلق الطلب إذا كان وجودياً كالحج
 فمقدمته الاعدادية وجودية كالمسير أما إذا كان عدمياً كترك التصرف الخروجى
 فمقدمته الاعدادية أيضاً عدمية كترك التصرف الدخولى ، و من المعلوم أنّ الثاني
 سببٌ للقدرة على الأول فترك هذا المطلوب أعنى إيجاد التصرف الخروجى بإيجاد
 التصرف الدخولى حيث يستند إلى إختياره فيستحق العقاب عليه كما يستحق تارك
 الحج بتركه المسير إختياراً ، فالعجب أنه يكون وجود الدخول مقدمة إعدادية
 لوجود الخروج و مع ذلك يقايس بين وجود الدخول مع ترك الخروج لا بينه و
 بين ترك الدخول الذى هو مقدمة إعدادية لترك الخروج (و حاصل رابعها) عدم
 قابلية الفعل لتعلق الخطاب به لعدم كونه مقدوراً و ليس كذلك الخروج لانه واجب
 عقلاً فهو مقدور قابل لتعلق الخطاب به شرعاً فيخرج عن القاعدة (وفيه) أنه لا معنى
 لدخل الوجوب العقلى الذى يكون للإرشاد إلى تقليل المعصية فى صيرورة الفعل
 مقدوراً و تغييره عما هو عليه من المقدورية أو عدمها فالفعل بنفسه مقدورٌ تكوينياً مبتلى
 به خارجاً ، ثم إنّ ما ذكره فى هذا الامر يُبطل ما زعمه فى معنى الاضطراب فى الأمر
 الاول حيث بوضح أنّ المراد به الابتلاء بذلك العصيان خارجاً لعدم القدرة على
 نقيضه تكويناً ، فليته تنبه لذلك هناك حتى لا يذكر الأمر الاول فالأمران الاول

والرابع متنافيان، أما تعنون الخروج بعنوان حسن هو رد مال الغير إلى مالكه فقد عرفت ما فيه. ثم إن الصلاة في الدار المغصوبة تصح على القول بالاجتماع و لو كان الاضطرار بسوء الاختيار وهو واضح، نعم على مسلک بعض المجوّزين كالمجدد الشيرازى (قده) من كون الغصب قرين سوء للعبادة، وأنه لا يطاع الله من حيث يعصي، و ك بعض الاساطين (ره) من إختيار الامتناع من الجهة الثانية مستنداً إلى إقتضاء البعث القدرة لا تصح إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، أما على القول بالامتناع فإن لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار كما إذا مُنجن في مكان مغصوب تصح الصلاة ضرورة عدم فعلية النهى فالعبادة توافق أمرها بلا مزاحم و كذا مع الجهل والنسيان ضرورة وجود ملاك الصحة و هو عدم فعلية النهى في الجميع فالفرق بين القصورى وغيره أو النسيان و عدمه غير شديد و إن كان بسوء الاختيار مع وقوع الصلاة حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بلا إجراء حكم المعصية عليه فتصح ضرورة إستيفاء الغرض من الأمر لكنه مقصور بعدم لزوم تصرف زائد، ولذا قد يقال بلزوم الاقتصار في كيفية الصلاة على ما لا يستلزم تصرفاً زائداً على ما يتوقف عليه الخروج و أنّ الحركات الصلّاتية التى تستلزم التصرف الزائد كالركوع و السجود غير جائزة، بل صرّح فى الجواهر بلزوم الاقتصار على الایماء للركوع و السجود لكن الظاهر على هذا القول كفاية الاتيان بالركوع حال الحركة الخروجية لا حال السكون فلا يتبدل بالایماء، و قد يقال بالفساد من جهة القبح الفاعلى و يدفعه أنّ المفروض عدم فعلية النهى بالنسبة إلى الفعل فانتمسبه إلى الفاعل لا يوجب القبح ثم لو سلم القبح الفاعلى فلا ربط له بنفس الفعل كى يمنع عن صحة الصلاة، أما مع اجراء حكم المعصية عليه و غلبة ملاك الأمر على النهى فتصح فى ضيق الوقت بمقتضى إستيفاء الغرض (والقول) بجواز البقاء بمقدار الخروج والاتيان بالصلاة إذا ساوى زمان الخروج مع زمان الصلاة (مدفوع) بأن مدار الصحة ليس على هذا الامتداد الزمانى حتى يقال بإمكان ايقاع الصلاة فيه حال البقاء وأنه لو لم يكن خروج كما لو صعد عن الارض المغصوبة بالطائفة صحت الصلاة لوقوعها فى الامتداد الوافى للخروج على تقديره، بل المدار على التعنون باللابدية و هذا

العنوان ينطبق على الخروج دون البقاء ، ولو سلم كون المدار على هذا الامتداد فهو على خصوص ما يتحقق به الخروج فما لم يكن خروجٌ يصلّى حاله لانصح صلاته ، أمّا في سعة الوقت (فقد بنى) الصحة والفساد في الكفاية على عدم اقتضاء الأمر بالشيئ النهى عن ضده وإقتضائه بدعوى أن كل واحدة من الصلاة في الدار المغصوبة وفي خارجها وإن كانت فرداً لطبيعي الأمور به و مقتضى التخيير بين أفراد الطبيعة عقلاً عدم الفرق بينهما ، لكن أحد الفردين توأم مع منقصة ناشئة عن إتحاده مع الغضب فالفرد الخالي عنها أهمّ في نظر العقل وأمورٌ به في عالم إمتثال الطبيعي دون الفرد الآخر فلو قلنا بأنّ الأمر به يقتضى النهى عن ضده و هو التوأم مع المنقصة فالصلاة في الغضب منهي عنها وفسادة ، وإن لم نقل بذلك كما هو الحق الذي عرفته في محله فالصلاة مشتملة على ملاك الأمر وهو غالب على ملاك النهى وليست منهيّاً عنها من قبل ضدها ولا من قبل الغضب لفرض سقوط النهى بالاضطرار فهي صحيحة مع سعة الوقت ولو لم يتعلق بها أمر فعلاً .

أقول تحقيق المقام أنّ صحة الصلاة على القول بالاجتماع ممّا لا ريب فيه سواء اضطر إلى الغضب فسجن في مكان مغصوب أو إبتلي به إختياراً فدخل فيه باختياره كما تقدم توضيحه ، أمّا على القول بالامتناع فلو قلنا بمذاق صاحب الكفاية من أنّ الاضطرار قيد لاصل الجعل فلانهى بالنسبة إلى الغضب كى يقع التمانع بينه وبين الأمر بالصلاة ، وإن قلنا بأنّه موضوع لرفع الحكم الاولى كما هو ظاهر قوله (ع) : كل شيئ اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله : إذظاهره رفع الحرمة الثابتة قبل طرّ الاضطرار بسبب طرّوه لاعدم جعل الحرمة عليه من أول الأمر بل جعله حلالاً ، بل هذا هو ظاهر رفع ما اضطرّوا إليه في حديث الرفع ، فيمكن أن يقال بأن تقييد الأمر إنّما هو في صورة تنجّز النهى و حيث لانتجّز له فلا يقيّد الأمر (وبالجملة) فحيث أن متعلق الأمر و النهى على الامتناع نفس الفرد الخارجي فالامتناع أمرٌ والتغالب لا بد أن يكون في مرحلة الجعل ، فمعنى غلبة أحد الملاكين على الآخر عدم تأثير الملاك المغلوب في جعل حكمٍ إلزاميّ على طبقه فلو كان الغالب ملاك الأمر لا بد أن تكون العبادة مأموراً بها و صحيحة لبس إلاّ ولو كان ملاك النهى لا بد أن تكون منهيّاً عنها وفسادة ، ففي فرض غلبة مصلحة الأمر للاجماع

على وجوب الصلاة في كل حال أو لقوله (ع) : الصلاة لا تترك بحال : كما هو مفروض كلام صاحب الكفاية لا بد أن لا تكون للغضب مفسدة ملزمة وعليه فالصلاة في الدار المغصوبة مأمور بها فقط فهي صحيحة بلا إستتباع العقوبة من غير فرق بين وقوعها في سعة الوقت أو ضيقه ولا بين وقوعها حال الخروج أو البقاء ، إذ عليها لا دخل لعنوان الخروج أو الضيق في الصحة بل الدخيل إنها هو مغلوقة ملاك النهي ، هذا إذا تساوى الاطلاقان في كونهما شموليين نظير أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، أما إن كان إطلاق الأمر بدلاً نظير أكرم عالمياً وإطلاق النهي شمولياً نظير لا تكرم الفساق فيتوجه عليه إشكال آخر هو حكمة الاطلاق الشمولي على البدلي بمعنى اختصاص مورد البدلي كالصلاة في المقام بغير مورد الشمولي كالغضب فتجب الصلاة في المكان المباح فقط ، إذ بذلك يمكن حفظ كلا الملاكين في جميع الموارد بخلاف العكس أي تحكيم البدلي على الشمولي و تخصيص مورد الثاني بغير مورد الاول بأن لا يكون الغضب حين الصلاة في المكان المغصوب حراماً فيفوت ملاك النهي في بعض الموارد ولا بد أن تكون العبادة غير مأمور بها أصلاً بل منهي عنها لتحقق الغضب بها فتكون فاسدة ، فلا معنى للمجمع بين القول بالامتناع مع الإلتزام بثمرة القول بالاجتماع وهو غلبة ملاك الأمر مطلقاً لدى الابتلاء بالغضب إختياراً سواء حال الخروج أو ضيق الوقت أو سعته والالتزام بصحة الصلاة وكون المكلف مع ذلك عاصياً للنهي مستحقاً للعقوبة كما صنعه صاحب الكفاية (قده) فبين ذاك المبني مع هذا البناء تهافت فهذا منه (قده) طريف .

و أطرف منه ما ذكره أخيراً من إبتناء الصحة و عدمها في سعة الوقت على إقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده و عدمه و إختياره الصحة علي مختاره من عدم الإقتضاء ، و ذلك لان الأوامر المتعلقة بأفراد طبيعة واحدة إنما هي عقلية تخبيرية لاشريعة حتى يبتنى على تلك المسئلة فالأمر الشرعي إنما هو واحد غاية الأمر ينحل إلى كل واحد من هذه الافراد على نحو البدلية بمعنى أن اللازم بحكم العقل إمتثال الطبيعة في ضمن واحد من تلك الافراد فالأفراد أعدل تلك الطبيعة لا أن هذا الفرد ضد لذلك كى يكون صغرى لمسئلة إقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده ، أما الحكم

بالصحة فليس لاجل عدم إقتضاء الأمر النهي عن الضد بسل لمقدمتين إحدیهما أنَّ الفرد الخارجی على القول بالامتناع مأموره و منهى عنه معاً و الأخری غلبة المصلحة الصلّاتیة على المفسدة الغصبيّة فبعد التفات العقل إلى المقدمتين يحكم بصحة الصلّاة (وقد یقال) فی تصحيحها حال الخروج على القول بالامتناع بعد تسليم كون جميع حصص التصرف فی الدار المغصوبة من الدخولية و البقائية و الخروجية محرمة بنفس النهی عن التصرف فی مسال الغير إذ رأس السلسلة بيد المكلف و ليس شیئاً من عناوين الدخول و البقاء و الخروج موضوعاً للحکم الشرعی (إنّه) لا ريب فی أن الحصّة الخروجیه من التصرف مضطر إليها بمعنى كونه لا علاج عنها فلو ندم المكلف و تاب عن هذه المعصية فحيث أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له فالصلّاة فی هذه الحالة خالية عن المفسدة واجدة للملاك فتقع صحيحة (و فيه) أن قوله (ع): التائب من الذنب كمن لا ذنب له: سيق لنفي تبعه المعصية لدى التوبة لانفي أصل المعصية بما هي مخالفة و مبغوضة كما هو الشأن فی جميع الأدلة الشرعية الواردة فی الحبط أو التكفير أو تبديل السيئات حسنات ، و المانع عن صحة الصلّاة إنّما هي المبغوضية المتحققة حسب الفرض دون التبعة المرتفعة بالتوبة فهي غير صالحة لتصحیح الصلّاة المزبورة ، مع أنّ التوبة فرع تحقق المعصية و هي متحققة بالنسبة إلى حصص التصرف الحاصلة فی الخارج غير الخروج أمّا هو فالمفروض عدم تحقق هذا الامتداد من التصرف الواقع حال الخروج حتى يتحقق به عصيان النهی الكلي بالنسبة إلى هذه الحصّة من متعلقه لیمكن تعلق التوبة به ، فراجع التبعة أو أصل المعصية غير متحقق بالنسبة إلى الخروج فكيف تصح الصلّاة حاله (إلا أن) يدعی تأثير التوبة السابقة فی رفع التبعة أو المعصية اللاحقة بمعنى أنّ المكلف لمّا تساب عن المعصية المتحققة بالدخول فی الدار المغصوبة خرجت الحصّة الباقية من التصرف عن المبغوضية (وهو) و إن أمكن ثبوتاً لكنه خلاف ظاهر الدلیل إثباتاً لأنّ قوله (ع) : التائب من الذنب كمن لا ذنب له : غير ظاهر بشیئ من الدلالات الثلاث فی ذلك ، أو يدعی أنّ التوبة مستمرة مع كل جزء جزء من التصرف الخروجی المحقق للمعصية فأثر العصيان بالنسبة إلى كل جزء يرتفع

بالتوبة فتقع الصلوة صحيحة لكنه أيضاً لا يجدي لاثبات المدعى لان تحقق كل جزء من ذلك التصرف تسوأم مع تحقق جزء من الصلوة فمالم يتحقق ذلك الجزء لا يمكن تعلق التوبة به وإذا تحقق فقد تحقق به جزء من الصلوة مبغوضاً فأين المصحح .

وربما يقال في وجهه التصحيح أن مقتضى : الصلوة لا تترك بحال : كونها ذات ملاك ملزم في جميع الحالات التي منها حال الغصب فهي صحيحة مطلقاً قلنا بالاجتماع أو الامتناع فلائمة للمسئلة بالنسبة إلى الصلوة في الدار المغصوبة ، وفيه أن ذلك يتم لولم نقل بتقييد الصلوة من جهة الحالات أيضاً بأقل ما تتحقق به كصلوة الغرقى أما على ما هو الحق من أن هذا الدليل : الصلوة لا تترك بحال : كما يكون ناظراً إلي تقييد الصلوة من جهة حالات المكلف كالاضطرار و نحوه و أنها لا تسقط بشيئي منها كذلك يكون ناظراً إلى تقييدها من جهة حالات نفس الصلوة من تعذر أجزائها وشرائطها و أنها لا تسقط بتعذر مادام صدق الصلوة عليها في الشرع إذ هذا هو مقتضى إطلاق الدليل ، فحينئذ نقول إن الصلوة تامة الاجزاء والشرائط وإن كانت متعذرة حال الغصب لكنها بنحو الایماء والاشارة غير الملازم مع تصرف زائد في المغصوب الذي هو أقل ما يصدق عليه الصلوة في الشرع كما في مورد الغرقى والمهدوم عليهم غير متعذرة ، فاطلاقها بالنسبة إلى أزيد من هذه المرتبة يقيد باطلاق النهي وإن شئت قلت إن الرواية مفردة للطبيعة الصلواتية فتكون الصلوة في الدار المغصوبة تامة الاجزاء والشرائط ، بل بما عدا المرتبة المزبورة فاسدة على الامتناع صحيحة على الاجتماع فالثمة بحالها .

الثاني أن مورد الاجتماع على القول بالامتناع هل هو من قبيل تعارض الحكمين و حكومة أحد الاطلاقين علي الآخر كما إختاره جماعة أم هو من قبيل تراحم المقتضيين و لابد من إعمال مرجحات بساب التراحم كما إختاره صاحب الكفاية (قده) و تبعه جماعة ممن تأخر عنه ، ألحق هو الأول (إذ حاصل) تقريب الثاني على ما في الكفاية أن الدليلين ربما يعلم من أول الأمر بكذب أحدهما كما إذا أخبر المولى بأن اليوم يُخبرك عنّي شخصان أحدهما كاذب فأخبراً عنه ،

ولم تعلم أيهما كاذب فهذا من إشتباه الحججة باللاحجة و هو خارج عن محط الكلام في المقام ، وربما تكون شرائط الحجية للحكاية تامة في كل واحد منهما فان كان بينهما تناف مطلقاً حتى في الملاك والجعل كما إذا دل على ملاكين متنافيين لشيئ واحد فحكي أحدهما كون شرب الخمر ذامصلحة وحكى الآخر عن كونه ذامفسدة فهذا من تعارض الدليلين و يكون كلُّ بمد لوله الالتزامي مكذباً للآخر فلا بد من الرجوع إلى المرجحات السندية مطلقاً ، وإن لم يكن بينهما تناف كذلك بسل دل كل على ملاك في شيئ كما في المقام حيث يدل أحدهما على كون الصلاة ذات مصلحة ويدل الآخر على كون الغصب ذامفسدة فالملاك في نفسهما غير متنافيين بل قابلان للتحقق في الخارج لكن تصادق عنوانين كل واحد لأحد الملاكين على موردٍ أو جب التنافي ، فهذا من تزامم المقتضيين فلو أحرز كون أحد الملاكين أقوى يؤخذ به وإلا فإن دل كلُّ على حكيم فعليّ وقس التعارض بين الدليلين في ذلك الموارد فيقدم أقوىهما سنداً أو دلالة منه يستكشف إننا أقوى الملاكين أيضاً ، وإن دل أحدهما على الحكم الفعلي فقط تعين الأخذ به وإن دل كلُّ على حكم افتضائي يرجع إلى الاصول العلمية (وقد أيد) بعض المحققين هذا الكشف الإنسي بأنه ليس لاجل دلالة قوة السند أو الدلالة على قوة المدلول بالمطابقة إذ لا ربط لقوة الكاشف بقوة المنكشف ولا لاجل عليته بينهما فليس الكشف إنياً بالمعنى المصطلح ، بل المراد به الدلالة الالتزامية إذ التعبد بأقوى سنداً أو دلالة من قبل الشارع لا بد أن يكون عن ملاك فعلي باعث نحو التعبد لاجزافاً و بلا ملاك فلو كان ذلك الملاك أقوى عن ملاك التعبد بأضعف سنداً أو دلالة صح التعبد على طبقه وإلا فلا معنى للتعبد بخصوص أقوى سنداً أو دلالة ، بل لو كان ملاك التعبد بالأضعف أقوى لا بد من التعبد بخصوصه وإلا فلا بد من التخيير بينهما و هذا بناء على الطريقيه في باب التعبد بالسند أو الدلالة واضح أمّا بناء على الموضوعية فالحكم المماثل لا يلزم أن يكون عن ملاك باعث نحو الحكم الواقعي فيتزامم الحكمان دائماً فعلي الطريقيه لا تعارض إلا في صورة العلم بكذب أحد الدليلين .

(و بتوجه) عليه أن التنافي بين الحكمين على الامتناع إنما هو في مرحلة

أصل الجعل بمعنى عدم قابلية أحد الملاكين لأن يصير منشاءً لجعل حكم على طبقه بل هو مقهور بالملاك الآخر فليس في مورد الاجتماع عدا ملاك واحد فلا مجال للتغالب بين الملاكين كي يكون من تزامم المقتضيين ، ثم لو فرض وجود المقتضيين في مورد الاجتماع و صحة جعل التغالب بين الحكمين فالمفروض نفى أحدهما بمرجحات السند أو الدلالة و حصرهما في واحد فعند عدم فعلية المقتضى الموجود لا معنى لوجود المقتضى الآخر المنفرد و تحققه ثانياً ما لم يدل على إنجاده ثانياً دليل آخر غير دليله الأوّل ، فالتعبد بأقوى سنداً أو دلالة لا يمكن أن يستلزم أقوائية ملاك الحكم لانحصار الملاك في الواحد فالعجب أن هذا المؤيد يعدّ ما ذكره و جيهاً على الطريقة التي ليس معها الملاك الواقعي دون الموضوعية التي يكون معها في مؤدى الطريق بما هو طريق أيضاً ملاك ، فلو عكس الأمر لكان أقرب بالاعتبار إذ لا ربط للطريق بذيه من حيث الأقوائية وإن شئت التوضيح فافرض في الأمور العرفية قيام طريق أقوى في الطريقة كالبيئة على أمر ذي ملاك ضعيف وقيام طريق أضعف في ذلك كشهادة عدل واحد على أمر ذي ملاك قوي ثم انظر هل يكون مجرد أقوائية الطريق سبباً لأقوائية ذيه أم لا ربط لاحدى المرحلتين بالأخرى (وقد يقرب ذلك بأن الحكم الفعلي لا بد أن يستند إلى أقوى الملاكين فلو كان الآخر أيضاً كذلك لأثر في الحكم الفعلي وحيث لم يؤثّر فليس بأقوى (ويدفعه) أن فرض الكلام في مورد دلالة الدليلين على الحكم الفعلي والتعارض من جهة عدم إجراز غلبة أحدهما إذ لو كان أحدهما فعلياً تعين الأخذ به بلاتعارض في البين ، ولو أراد بالحكم الفعلي حجية الدليل فلا ريب أن أقوائية الطريق في عالم الحجية لا ربط لها بعالم ملاك ذي الطريق ، فظهر بطلان ما ذكره في تأييد كلام صاحب الكفاية (قده) و علم أن إستكشاف الملاك الأقوى من طريق أقوائية السند أو الدلالة مما لا وجه له إذ بعد فرض الامتناع عقلاً و كون إطلاق الأمر بدلياً وإطلاق النهي شمولياً يكشف العقل عن عدم دخول مورد الاجتماع من أول الأمر تحت إطلاق البدلي وإنحصاره في غير مورد الاجتماع ضرورة إمكان حفظ الملاكين بهذا النحو فبين القول بالامتناع مع جعل مورد الاجتماع من تزامم المقتضيين تهافت بين بل هو من تعارض الحكمين و حكومة أحد الاطلاقين على الآخر ، فالحق مع من قال بأن صاحب الكفاية (قده) قد خلط في المقام بين

بابي التزاحم والتعارض .

ثم إن الأصحاب مع ذهاب غالبهم إلى الامتناع حكموا بصحة الصلاة في المدار المغصوبة لدى الجهل والنسيان والاضطرار (فعلله) في الكفاية بأن إخراج مورد الاجتماع عن تحت أحد الدليلين ليس على الاطلاق بل مادام فعلية الحكم الآخر فلو خرج عن الفعلية لواحد من الاعذار كالاضطراب والجهل والنسيان أثر الملاك الآخر أثره ، فاذا خرج الغضب عن الحرمة لواحد من الاعذار المذكورة أثرت مصلحة الصلاة أثرها وهذا هو السر في حكمهم بالصحة (ويدفعه) ما عرفت من أنه ليس في مورد الاجتماع على القول بالامتناع غير ملاك واحد فلا تغالب هناك وعلى فرض وجود ملاكين فأحدهما منفيٌّ بمرجحات السند أو الدلالة وبعد خروج الآخر عن الفعلية لا ينوجد المنفيُّ ثانياً إلاً بدليل ثانوي مفقود ، فلو نفينا ملاك الصلاة بمرجحات السند أو الدلالة و حكمنا بفسادها في الغضب كما هو مفروض الامتناع الذي قال به الأصحاب على مذاق صاحب الكفاية (قده) فبعد خروج حكم الغضب عن الفعلية بواحد من الأعدار لا ينوجد ملاك الصلاة ثانياً بل ملاك الغضب موجود فالفعل مبعوضٌ غير محبوب فلا بد من الحكم بفساد الصلاة (ودعوي) أن التنافي بين الأمر والمغوضية إن كان بلحاظ نفس الأمر للمقابلة مع النهي فالمفروض عدم تأثير ملاك النهي في فعليته و تنجزه فلا منافاة ، و إن كان بلحاظ أثره القربى فالمفروض عدم كون إرتكاب النهي مبعداً فلا ينافى صدور المأمور به قريباً وإن كان بلحاظ ملاكه أي المحبوبة الفعلية المضادة مع المغوضية الفعلية فقد تقدم في باب الطلب والارادة عدم ارادة تشريعية في الاحكام التشريعية إذ الارادة بالنسبة إليه تعالى ليست إلاً إبتهاج الذات بالذات للذات فليس هناك حبٌ وبغضٌ كي يكونا مبدئين للارادة التشريعية الايجابية والتحريرية، يتم ما تحقق في الخارج من البعث والجزر وإنزال الكتب و إرسال الرسل و متعلقات البعث والجزر فهو داخل في النظام الجملي و مرادله بالتبع ومالم يتحقق من ذلك فهو غير داخل في النظام الجملي فغير مراد له بالتبع، أما بالنسبة إلي المبادئ العالية كالانبياء والائمة عليهم السلام فالحبُّ والبغض وإن كانا موجودين لكن لامنشأية لهما للارادة التشريعية إذ لا بد أن تعود الفائدة إلى

الشخص حتى يتحقق بها ألسوق نحو المراد و تنبث الارادة و ليس كذلك فسى
المقام لرجوع فائدة الاحكام إلى نفس المكلفين العاملين بها لا إلى الأمرين بالعمل
بها ، فالمحبوية والمبغوضية غير موجودتين فى ذلك الفعل حتى يكون بينهما
تناف بل المصلحة والمفسدة موجودتان فيه من جهتين ، بل يمكن تقرب الصحة
بوجه آخر أيضاً هو ان المفروض وجود المصلحة والمفسدة فى هذا الفعل فمع
أقوائية المفسدة إن أمكن التحرز عنها بالزجر عن الفعل لا بد من ذلك وإن لم يمكن
للجهل أو النسيان لا بد من إستيفاء الغرض من ناحية المصلحة وعدم نفويتها بالبعث
نحو الفعل ، كما صدر ذلك كله من بعض المحققين تأييداً لمقال صاحب الكفاية
قدس سرهما (مدفوعة) بأن مفروض صاحب الكفاية (قده) كون التنافى بلحاظ
الملاك وقد تقدم فى باب الطلب والارادة وجود الارادة التشريعية فى الاحكام
الشرعية بلا إستيجابه محذوراً وأن دخول ما يتحقق خارجاً من متعلق البعث والزجر
فى النظام الجملى و عدم دخول ما لم يتحقق منهما فيه يستلزم الجبر و عدم كونه
تعالى مختاراً فى أفعاله فراجع ، أما فى المبادئ العالية فلا يلزم رجوع الفائدة إلى
أشخاصهم بل يكفى رجوعها إلى أمتهم الذين هم بمنزلة أبنائهم بعد معلومية أنهم
عليهم السلام مظاهر للرحمة الواسعة الالهية بالنسبة إلى الامة ، ولذا كانوا بصدد
هدايتهم بل كان ذنبهم ذنباً لهم (ع) فى عالم سعة رحمتهم وبالجملة فرجوع فائدة
إلى هو من شئون شخص كالابن ونحوه هو رجوعها إلى ذلك الشخص ، فعلى مسلكهما
قدس سرهما فى باب الامتناع لامجال لحكم الأصحاب بالصحة فى موارد الاعذار
كما أن اللابدية من إستيفاء الغرض من المصلحة التى ذكرها فى الوجه الثانى من
تقريب الصحة ممنوعة لانها فرع عدم المقهورية فمعها كما هو المفروض لاملزم
على الاستيفاء بل لاموضوع له فلاموجب للصحة ، نعم على ما قدمناه من كون مورد
الاجتماع على القول بالامتناع من التعارض و حكومة إطلاق النهى لكونه شمولياً
على إطلاق الأمر لكونه بدلاً فحيث أن النهى مسع العذر غير منجز فلاحاكم على
إطلاق الأمر فالمورد مأمور به فقط غير منهى عنه أصلاً فالصلاة فيه صحيحة وليكن
هذا سرّ حكمهم بالصحة فتأمل ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى الأمر السابع من

مقدمات المسئلة فراجع .

ثم أنه قد ذكر لترجيح النهى على الأمر وجوه (منها) أن الأمر لا يستلزم السريان بالنسبة إلي جميع أفراد المتعلق بل يكفيه وجود فرد واحد بخلاف النهى فإنه يستلزم إنتفاء جميع الافراد فيكون أقوى دلالة ، ونوقش فيه بأن إستلزام النهى ذلك إنما هو من جهة إطلاق متعلقه بمعونه مقدمات الحكمة فلا ربط له بالنهى كما أن دلالة الأمر على كفاية أى فرد في مرحلة الامتثال يكون لمقدمات الحكمة فى المتعلق ، وردّ بأن إطلاق النهى لو كان لمقدمات الحكمة لكان إستعماله فى بعض أفراد المتعلق حقيقياً وليس كذلك فيكشف عن أن السريان مقتضى نفس وقوع الطبيعة فى حيز النهى أو النهى ، وقال صاحب الكفاية (قده) لاسبيل إلى إنكار دلالة النهى و النهى على السريان و الاستيعاب غاية الأمر أن الاستيعاب سعة وضيقة بحسب سعة المراد من المتعلق وضيقة فلو أريد منه الطبيعة المطلقة فالاستيعاب بالنسبة إلى جميع الافراد وإلا فلا ، وإطلاق المتعلق إنما هو بمقدمات الحكمة فبدونها كما إذا لم يكن الاطلاق فى مقام البيان لا يستفاد الاستيعاب بالنسبة إلى أفراد الطبيعة بلا منافاته مع ظهور النهى والنهى فى إستيعاب ما أريد من متعلقهما ، إلا أن يقال بأن دلالة النهى والنهى على الاستيعاب تكفى فى إطلاق المراد من مدخولهما بلا حاجة إلى جريان مقدمات الحكمة فى المدخول كما فى لفظة كل فى : كل رجل حيث يدل بالوضع على إستيعاب أفراد الرجل بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة فى مدخوله ، ولا ينافى ذلك تقييد عموم المدخول بدالّ آخر كما فى قولك : أكرم كل رجل عادل : حيث استعمل لفظ كل فى استيعاب ما أريد من مدخوله واستعمل منخوله أي الرجل فى معناه الحقيقي أى العموم بلا مجاز فى شئى منهما أمّا خصوصية العدالة فاستفيدت من دالّ آخر فتعدد الدال والمدلول غير التصرف فى عموم المدخول كما لا يخفى ، وأورد عليه بعض المحققين (قده) و تبعه بعض من تأخر عنه بأن مجرد النهى والنهى بما هما سلب لا يبد لأن علي العموم والاستيعاب كما لا معنى لاقتضاء نفى الطبيعة إنتفاء جميع أفرادها لان العدم بديل الوجود فهو تابع له بمعنى أن الوجود إن لوحظ بالاضافة إلى الطبيعة المهملة سعة وضيقة فعدم

تلك الطبيعة بديل له ، وإن لوحظ بالاضافة إلى الوجودات الخارجية من الطبيعة فأعدام تلك الوجودات المتكثرة أبدال لها وحينئذ فوجود الطبيعة بوجود جميع أفرادها و عدمها بعدم الجميع وإن لوحظ بالاضافة إلى الطبيعة المشتركة بين جميع الأفراد فعدمها المشترك بين جميع الأعدام بسبيل له فافتضاء الطبيعة في مرحلة الوجود كمتعلق الأمر تحقّق فرديّ ماوفى مرحلة العدم كمتعلق النهى إنتفاء جميع الأفراد أمر غير معقول أمّا لفظة كلّ فحيث أنّها من أداة العموم تدل على سريان المدخول وإستيعابه من حيث الأفراد بلا إحتياجه إلى مقدمات الحكمة في المدخول لأنه لامتعين مسع قطع النظر عن لفظة كلّ، فيحصل له التعيّن بسببها، إذ لو كان له تعيّن في حد نفسه لكان إدخال لفظة كلّ عليه لغواً ، بخلاف إستيعاب أحوال الأفراد فإنه إستفاد من مقدمات الحكمة بلا إستناده إلى لفظة كلّ، فتفيد المدخول من الجهة الأولى مجاز بخلافه من الجهة الثانية .

أقول لا يخفى أنّ القائل بدلالة لفظة كل على العموم والاستيعاب في المدخول لو أراد الدلالة على إطلاقه من حيث الحصص بمعنى إيجاد معنى وجودي في المدخول هو سريانه في جميع الأفراد بحيث يخرج عن قابلية التقييد و يكون إستعماله في البعض مجازاً فهو فاسد ضرورة قابليته بعد ذلك للتقييد و عدم كون الاستعمال مجازاً لدى العرف ، أمّا إن أراد الدلالة على كون إطلاقه الطبعي بحاله بمعنى حفظ إطلاق المدخول عن احتمال إرادة البعض بلا منافاته مسع تقييد المدخول ببعض الأفراد بدليل آخر و كون الاستعمال مسع ذلك حقيقياً لأن المحفوظ بلفظة كلّ، إطلاقه بالنسبة إلى الأفراد الباقية تحته فهو في غاية المتانة بل هو مقتضى كون مفاد كلّ، معنى حرفياً و لذا عبر عنه بسور القضية ، فان إفادة السعة و إيجاد مالم يكن إنّما هو شأن المعنى الاسمي دون الحرفي الذي هو معنى كلّ، ولذا صرّحوا بأنّه من أداة العموم ، فإطلاق المدخول لا يسد أن يستند إلى مقدمات الحكمة و إبقاء الاطلاق و تأكيده إلى لفظة كلّ، و لذا عدّه النحويون من ألقاظ التأكيد و منه علم عدم لزوم اللغوية من إستناد إطلاق المدخول إلى مقدمات الحكمة كما زعمه هذا المحقق (قده)

أما النهى و النهى فلما كان مفاد هما السلب و سلب الطبيعة باطلاقها المستفاد من مقدمات الحكمة لا يتحقق إلا بعدم تحقق فرد منها فالزجر عنها يقتضى لامحالة إنتفاء جميع الافراد بمعنى دلالة عليه بالالتزام من ناحية تحقق الطبيعة خارجاً بوجود فردٍ منها فعدم تحققها ليس إلا بعدم جميع أفرادها وهذا معنى الاطلاق الشمولى ، و لذا نقول بكفاية تحقق فردٍ من الطبيعة فى إمتثال الأمر إذ المطلوب به تحقق الطبيعة فاطلاقها بدلى فلو حمل على ايجاد جميع الأفراد كان خلاف الاطلاق ، فما تقدم عن المحقق المزبور (قده) من كون عدم كل شئى بديل وجوده غير مربوط بما نحن بصدده لانه أمر واضح لدى كل أحد لكن الشأن إنما هو فى أنّ الطبيعة لما كانت بنفسها مطلقة حسب مقدمات الحكمة فتعلق النهى والنهى بها يستلزم إنتفاء جميع أفرادها وليس كذلك فى الأمر وهذا عبارة أخرى عن أنّ إطلاق النهى شمولى و إطلاق الأمر بدلى الذى إعترف به (قده) قبيل هذا الكلام ، ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام صاحب الكفاية(قده) من دعوى إستناد استيعاب المدخول إلى دلالة لفظه بكلٍ عليه حيث عرفت أنّ مفاد هذه اللفظة ليس إلا معنى حرفياً هو حفظ إطلاق المدخول وتأكيده وإلّا لزم كون الاستعمال مجازياً فى صورة التقييد ، ودعوى عدم إستلزامه ذلك من جهة كون التقييد بتعدد الدال والمدلول مدفوعة بأن كل تقييد لامحالة يكون بتعدد الدال والمدلول لكن لا ربط له بمجازية الاستعمال فى المطلق لسدى إرادة البعض منه بقرينة التقييد لسو قلنا بدلالة كلٍ وضما على سريان طبيعة المدخول بالنسبة إلى جميع حصصها كما هو المدعى ، فتلخص أنّ الفرق بين إطلاق مدخول النهى مع مدخول الأمر بكون الأوّل شمولياً و الثانى بدلياً حتى لا محيص عنه ومجرد الشمولية وإن لم يوجب قوة الدلالة كى يقدم على البدلى كما أشرنا إليه غير مسرة طى المباحث السالفة لكن لدى الدوران بينهما كما فى المقام على القول بالامتناع الذى لا بدّ من ترجيح أحد الاطلاقين حيث يمكن حفظ الملاكين بتقديم الشمولى بخلاف العكس كما أشرنا إليه أوائل هذا التنبيه يكون الشمولى حاكماً على البدلى فالترجيح مع النهى .

(ومنها) أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقدأ ورد عليه المحقق القمى(قده)بأنّ إطلاقه ممنوع لوجود المفسدة فى ترك الواجب فامتناله دفع للمفسدة فلا أولوية

لامتثال النهى عليه و أجاب في الكفاية بأن الواجب في فعله مصلحة ملزمة و ليس في تركه مفسدة كما أنّ الحرام في فعله مفسدة و ليس في تركه مصلحة ثم قُرب منع إطلاق الأولوية بأنّ مصلحة بعض الواجبات ربما تكون أقوى من مفسدة بعض المحرمات كمصلحة حفظ النفس و مفسدة تفويت المال فالأولوية هنا بالعكس فالمدار على قوة الملاكات النفس الأمرية وضعفها ، ولو سلّم فانما يأتي في موارد إرادة المكلف ترجيح واحد من الفعل و الترك حسب موافقه و المخالفة مع أغراضه لافي الدوران بين الواجب و الحرام الذي يكون المدار على الحسن و القبح العقليين لا موافقة الأغراض و مخالفتها كما في المقام ، و لو سلّم جريانه في المقام فيختص بصورة القطع بالأولوية و على فرض جريانه مع الأولوية الظنية فيأتي في موارد الدوران بين الوجوب و الحرمة إذ لا مجال حينئذٍ لأصالة البرائة أو الاشتغال ، أمّا مورد الاجتماع فتجربى فيه أصالة البرائة عن الحرمة و يحكم علي العبادة بالصحة حتى على القول بالاشتغال لدى الشك في الجزئية إذ المانع عن الصحة في المقام هو الحرمة فإذا ارتفعت بالبرائة عقلاً و نقلاً لم يكن مانع عنها ، نعم لو كانت المفسدة الواقعية غالبية على المصلحة لم تجر البرائة حتى علي القول بها لدى الشك في الجزئية و الشرطية إذ الشك حينئذٍ في تحقق العبادة من جهة عدم تمشى قصد القرية فالاشتغال بالواجب محكم ، فتأمل فسان ذلك مبني على لزوم الرجحان في تحقق العبادة و عدم كفاية إمكان التقرب بها من جهة عدم العلم بمبغوضيتها و إلاّ صحت العبادة ، هذا حاصل مقاله (قده) في المتن و الهامش و زاد في الفوائد أنّ الترجيح بالأولوية فيما لم يمكن الجمع بين كلا الفرضين من دفع المفسدة و جلب المنفعة معاً و هو ممكن في المقام بأن يصلى في غير الدار المنصوبة فلا وجه لترجيح النهى بهذه الجهة .

وقد وجه بعض المحققين (قده) إختصاص البرائة بالحرمة دون الوجوب بأن وجوب الصلاة شرعاً بنحو التعيين معلوم لدى المكلف مخيراً بحكم العقل بين أفراد العرضية كالإتيان بهافي الغصب أو في غيره بلاشك له من جهة أصل الوجوب ، فليس المقام من الدوران بين التعيين و التخبير كي تجرى أصالة عدم التعيين ولا من

الشك في سقوط التكليف بعد الصلاة في الغصب كى تجرى أصالة الاشتغال ، بل يتزاحم الغرضان عقلاً في الصلاة ففى المغصوب فيشك ففى شمول إطلاق الأمر بالصلاة لهذا الفرد المتحقق فى ضمن الغصب ولا يمكن التمسك بالأصل اللفظى لعدم الشك فى الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى ذلك الفرد حتى يتمسك بأصالة الاطلاق إذ المفروض تمامية ملاك الصلاة فى ذلك الفرد أيضاً بلا مانع شرعى عن اطلاق أمرها ، ولا بالأصل العملى لان استصحاب عدم وجوب قابل للانطباق مع هذا الفرد لا يثبت كون هذا الوجوب المستفاد من الأمر بالصلاة قاصراً عن شمول هذا الفرد إلا على القول بالاصول المثبتة و هو غير صحيح ، و إذ لم تجر أصالة عدم وجوبه فأصالة عدم حرمة بمعنى البرائة الشرعية عن الحرمة من جهة إنحلال النهى لعمومه الشمولى إلى كل فرد فرد من الطبيعة محكمة بلا معارض ، و حيث أن مقتضى لوجوب الصلاة موجود فيصير فعلياً ومقتضاه الصحة، أما الأصل ألعلى أعنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو لا يثبت عدم المضادة واقعاً وإنما يجدى لعدم صدور الفعل مبغوضاً فان قلنا بكفاية ملاك الأمر فى إمكان التقرب به وصحة العبادة فضلاً عن التلازم بين الفعلية و التنجز كما هو الحق صحت العبادة :

أقول أما جواب صاحب الكفاية (قده) عن الأولوية كبروياً باختلاف الموارد من حيث أفوائية المفسدة أو المصلحة وصغروياً بأن مورد الأولوية إنحصار فرد الطبيعة فى واحد و هو غير منحصر فى المقام لامكان الصلاة فى خارج الغصب ففى غاية المتانة ، أما ما أفاده فى الهامش من دوران الأولوية مدار أغراض المكلف ففيه أن الأحكام الشرعية أيضاً على مذهب العدالة معلة عن المصالح و المفساد الواقعية فتصح الاولوية فيها بالنظر إلى الموافقة والمخالفة مع الملاكات الواقعية كما أن ما أفاده فى الهامش فى وجه التأمل يدفعه أن العبادة لابد لها من الرجحان فلا يكفى مجرد عدم ثبوت المبغوضية كما فصلناه فى محله ، وما أفاده هو و تلميذه قدس سرهما فى جريان البرائة عن الحرمة يندفع بأن التمانع على الامتناع يكون بحسب الجعل كما تقدم بمعنى أن الجعل لابد أن يدور مدار أحد المقتضين على فرض وجود كليهما فالمقام من تعارض الاطلاقين أعنى إطلاقى الوجوب والحرمة

بعد العلم الاجمالي بأحد هما فلا مجال لجريان الأصل مطلقاً لما يأتي انشاء الله في الأدلة العقلية من عدم اقتضاء الجريان للأصل في أطراف العلم الاجمالي أصلاً، وحيث أن الشك في فردية الصلاة في الغصب للطبيعة المأمور بها فالاشتغال بالصلاة محكمٌ يقتضي وجوب الصلاة في غير الغصب أما الاجتماع على الصحة فليكن كاشفاً عن إرتكازهم على جواز الاجتماع ولو إختاروا في مقام الاستدلال الامتناع ، فالجمع بين القول بالامتناع وبين إجراء البرائة في أحد الحكمين جمع بين المتنافيين ، ومما ذكرنا ظهر ما في دعوى المحقق المذكور (قده) عدم الشك في فردية الصلاة في الغصب لان التخيير بينها وبين الصلاة في غير الغصب عقلياً لا شرعي فلا تجرى فيه قاعدة الاشتغال حيث عرفت أن الشك في فردية تلك الصلاة للطبيعة المأمور بها .

الثالث أن تعدد الاضافات كإضافة الاكرام إلى العالم وإلى الفاسق في مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق كتعدد العنوان فعلى الحق من كفايته في تعدد المعنوي يكفي تعددها في تعدد المضاف إليه بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً والوجوب والحرمة شرعاً ، فيدخل الخطابان في مسألة الاجتماع كما في صل ولا تغصب ويكون تنا فيهما فسي مورد الاجتماع من تعارض الخطابين وحكومة الشمولي منهما على البدلي إن كان نظيراً أكرم عالم ولا تكرم الفاسق وأقويهما سنداً أو دلالة إن كانا شموليين كالمثال الاول على ما تقدم ، نعم علي مسلك القوم كصاحب الكفاية (قده) وغيره يكون من تزاحم المقتضيين فيصح الأخذ بملاك أحدهما إذا كان أقوى لإلأقى صورة عدم وجود أحد المقتضيين في مورد الاجتماع فيكون من باب التعارض ، فالظاهر علي هذا المبنى أن من ذهب من القائلين بالاجتماع في المسئلة إلى كونهما في مورد الاجتماع من العامين من وجه إنما هو لعدم وجود المقتضي لاحدهما فيه ، واستشكل في ذلك بعض المحققين (قده) بأن تعدد الاضافات لا يربط له بالحسن والقبح العقليين ولا بالمفسدة والمصلحة ، أمّا الاول فلان المضاف كالاكرام إما مهمل ذاتاً من حيث الحسن والقبح وليس فيه إقتضاء شيئاً منهما فيستحيل أن يصير حسناً أو قبيحاً بسبب الاضافة لانها لا تغير شيئاً عما هو عليه

واقماً وإما مقتض ذاتاً لشيئى منهما والاضافة توجب تخصصه إلى حصتين حسنة و قبيحة فلم توجب الاضافة لإكتساب الحسن و القبح من المضاف إليه أيضاً ، وإما يدخل بسبب الاضافة تحت عنوان حسن أو عنوان قبيح فيلزم خلاف فرض صاحب الكفاية (قده) من أن تعدد الاضافات يوجب إختلاف الحسن والقبح لاتعدد العنوان ، و أما الثانى فلان الاضافة ليس فيها إقتضاءً شيئى من المصلحة و المفسدة و إنمأهى شرط فعليتهما فالعنوان الواحد كالأكرام لا يمكن أن يكون فيه إقتضاءً المصلحة و المفسدة معاً باعتبار إضافته إلى العالم و الفاسق ، و يندفع الاول بأننا نختار الشئ الثالث و هو دخول المضاف إلى العالم تحت عنوان حسن و المضاف إلى الفاسق ^{تحت} عنوان قبيح و نقول ليس فى كلام صاحب الكفاية (قده) من عدم كون تعدد الاضافة سبباً لتعدد العنوان عين ولا أثر حتى يلزم خلاف فرضه ، و يندفع الثانى بأن دخل الحسن و القبح فى الاحكام الشرعية و ملاكانها واضح على مذهب العدلية فانكاره غير مسموع أبداً .

فصل فى أن النهى عن الشيئى هل يقتضى الفساد أم لا ولا بأس بتقديم أمور للبحث تبعاً لما فى الكفاية كما هو منهاج بحثنا (الاول) الفرق بين مسئلتنا مع مسألة الاجتماع أن جهة البحث هناك أن تعدد العنوان و الجهة هل يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى أم لا وفى المقام أن معروض الأمر إذا وقع معروضاً للنهى فهل يوجب ذلك فساد أم لا ، و إلى ذلك يرجع ما فى القوانين و الفصول من الفرق بينهما باختلاف المورد غاية الأمر فسر فى الاول بالعموم من وجه و فى الثانى بوحدة معروض الأمر و النهى جهةً و عنواناً و إعتراض على كلام الاول كما إعتراض على كلامهما ثالث ، لكن الانصاف أن نظرهما معاً إلى ما قررنا به الفرق ، ثم المراد بالفساد فى عنوان المسئلة جميع مراتبه أى الفساد القاهر كما يقتضيه إطلاقه إذ النهى لو كان مولىً بأيدل على مبغوضية معروضه فلا يجتمع مع محبوبيته أصلاً امتناع مبغوضية شيئى و محبوبيته بجهة واحدة و عنوان فاردٍ و لو كان إرشادياً فهو إرشاد إلى الفساد فتوهم إمكان إجتماع المبغوضية و المحبوبة فى شيئى واحد بجهة واحدة كما فى تعليقه بعض المحققين (قده) على الكفاية فاسد ، كنوهم أن الفساد بمعنى إقتضاء

عدم الامر فقط إذ المفروض وقوع معروض الأمر بعينه معروض النهى فالمبغوضية التي دل عليها النهى بالالتزام توجب عدم المحبوبة و كونه ذامسدة يوجب خلوه عن المصلحة ولذا قلنا في مسئلة الاجتماع أنه حيث ليس إلا المقتضى لأحد الحكمين أى المصلحة المقتضية للأمر أو المفسدة المقتضية للنهى فهو لا محالة يكون من باب التعارض دون التزاحم .

(الثانى) أن النزاع في المسئلة هل هو لفظى أو عقلى (ذهب بعض الأساطين (ره) إلى الثانى بدعوى أن النزاع فى المقام إنما هو من الاستلزامات العقلية إذ النهى إنما يدل على عدم الأمر لعدم الملاك أيضاً فالبحث فى أن الملازمة عقلاً بين عدم الأمر مع المبغوضية والفساد موجودة أم لا، نعم بناء على مذاق صاحب الجواهر (قده) من لزوم الأمر فى صحة العبادة يكون النزاع لفظياً (فيه) أو لأن على مذاق مثل صاحب الجواهر (قده) لفظى كما اعترف به فكيف يكون عقلياً مطلقاً مع أن لفظية النزاع و عقلية تدور مدار الباحثين لا مختار بعضهم فى المسئلة ، بمعنى أن تحرير محل النزاع لا بد أن يكون بنحو يشمل جميع أقوال المسئلة فلو كان هناك قول يناسب اللفظية كما ذكره العلامة فى تهذيب الاصول و تقدم عن صاحب الجواهر (قدهما) كان النزاع لفظياً، وثانياً أن معروض الامر حيث يقع بنفسه معروض النهى و لذا قالوا نسبة موردى الأمر والنهى هنا عموم مطلق كصل ولا تصل فى دار اليتيم و فى مسئلة الاجتماع عموم من وجه كصل ولا تغصب إذ المطلق محفوظ فى ناحية المقيد لانه المطلق مسح زيادة (فالنهى) يسدل بالالتزام على أن جميع ما دل عليه الأمر من المراتب الثلاثة للحكم الايجابى أى الأمر والمحبوبة والمصلحة منفية فى معروض النهى ، لانه اذا كان بين معنى مطابق أو تضمنى للفظ مع معنى آخر ربط و تلازم خارجاً فانسباق ذلك المعنى من إطلاق اللفظ ملازم عرفاً مع إنسباق المعنى المرتبط به ، فهذه دلالة لفظية عرفاً غاية الأمر ربطية بمعونة الملازمة الخارجية لا وضعية و لذا يقع الكلام فى ثبوت اللزوم بين المعيين خارجاً و أن تصوير نفس المعيين كساف فيه كسى يكون بيناً بالمعنى الأخص أم يحتاج إلى ضم تصور آخر كسى يكون بيناً بالمعنى الأعم و تفصيله مو كول إلى محله ، فكما أن دلالة الأمر على المحبوبة والمصلحة إلزامية

يمكن كون النزاع عقلياً بلحاظ الملازمة الخارجية معروضاً للنهي نفس

بالمعنى الذي عرفت فكذلك دلالة النهى على المبغوضية والمفسدة وحيث أن معروض الأمر فيدل على وجود جميع المراتب الثلاثة فيه أى الزجر والمبغوضية والمفسدة وهذه الدلالة مطابقة فى الأول، التزامية فى الأخيرين ، فالنزاع بهذا اللحاظ يمكن أن يكون لفظياً كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) وإلا فلو لم تكن الدلالة الالتزامية محسوبة من دلالات اللفظ لما كانت دلالة النهى على عدم الأمر أيضا لفظية كما زعمه ، إذ المدلول المطابق للنهي هو الزجر ومع فرض إتحاد المعروض يستلزمه عدم الأمر ولذا أسلفنا أن ^{الفساد}المستفاد عن النهى التزاماً لو كان قاهرًا يستلزم نفي جميع مراتب المصلحة عن معروض الأمر وبذلك أجبنا عن توهم إمكان إجتماع المصلحة والمفسدة فى شئى واحد بجهتى الاطلاق والتقييد ، فلقد أجاد بعض الأعظم (ره) حيث جعل المدلول هو الفساد الواقعى .

كما يمكن أن يكون النزاع عقلياً فى ثبوت الملازمة بين الحرمة والمبغوضية (وما فى تعليقه) بعض المحققين (قده) على الكفاية من تقدم الثبوت على الاثبات فمع عدم الفراغ عن ثبوت الملازمة لاعمى للبحث عن الاثبات وهو دلالة النهى التزاماً على المبغوضية والمفسدة فالنزاع لابد أن يكون عقلياً لا لفظياً (مدفوع) بما ذكره صاحب الكفاية (قده) من إمكان كون البحث مع ذلك عن دلالة صيغة النهى ولو بالالتزام على الفساد وتوضيح مراده (قده) أنه إذا كان فى شئى جهتان للبحث ثبوتياً وإثباتياً وكانت جهة الثبوت بمنزلة مقدمة مطوية لجهة الاثبات فللباحث قصر النظر على الجهة الثانية ثم البحث عن الأولى استطراداً وإرجاعها إلى الارتكاز كما أن الله عطف النظر إلى خصوص الجهة الأولى أى الملازمة سواء كانت مدلول دليل لفظى أولبسى كالأجماع ونحوه ، وفى العبادات كما يمكن كون النزاع لفظياً كذلك يمكن كونه عقلياً (فما ذكره) بعض أعظم المعاصرين دام ظله من أن علماء الامصار والاعصار تمسكو بالفساد بدلالة النهى فيظهر منه كون النزاع لفظياً وبالملازمة بين الحرمة والفساد فيظهر منه كون النزاع عقلياً ولا جامع بين الأمرين

(مدفوع) بما عرفت من وجود الجامع بينهما و هو كون النظر فى الاول لى الدلالة الالتزامية للنهى مع مقدمة مطوية و فى الثانى الى إثبات الملازمة خارجاً و بيان المقدمة المطوية لدليل الاثبات ، لكن لما كانت الملازمة بين الحرمة و الفساد منتفية فى المعاملات جزماً لدى الكل و معه ينتفى موضوع عقلية النزاع فيها و مع ذلك قال بعضهم بدلالة النهى فيها على الفساد و محل نزاع المسئلة أعم من العبادات و المعاملات فلا بد أن يكون النزاع لفظياً بهذا اللحاظ ، فلقد أجاد صاحب الكفاية (قده) حيث اعتذر عن جعل النزاع فى العبادات لفظياً مع إمكان كونه عقلياً بإمكان كون البحث عن دلالة الصيغة إلتزاماً مع جعل الملازمة مقدمة مطوية ، و ذكر فى وجه حصر النزاع فى اللفظى أن فى المعاملات قولاً بالدلالة على الفساد مع تسليم عدم الملازمة بين مفاد النهى أى الحرمة مع الفساد .

نعم يمكن أن يقال بأن التصرفات الشرعية مختلفة فقد يتصرف فى الموضوع فقط كبيان نجاسة شئى بالأمر بالاجتناب عنه وقد يتصرف فى المحمول فقط كبيان حرمة الزنا بالنهى عنه وقد يتصرف فى الموضوع و المحمول معاً كما فى المهيئات المخترعة أى العبادات و المعاملات ، إذ للشارع فيها أوامر و نواهى إرشادية ناظرة الى تركيب المهية كالأمر بالركوع الناظر الى جزئيته للصلاة و النهى عن الصلاة حال الحيض الناظر الى مانعته عنها كما له أوامر و نواهى مولوية ناظرة الى أحكام تكليفية كالأمر باقامة الصلاة الناظر الى وجوبها شرعاً و النهى عن الصلاة فى مواضع خاصة كالحمام و معاطن الابل الناظر الى كراهتها هناك ، و هكذا فى المعاملات ، ففى الأوامر و النواهى الارشادية الناظرة الى الاجزاء و الشرائط و الموانع للمركبات فى العبادات و المعاملات لا يظن بفاضل فضلاً عن أحد من العلماء أن يلتزم بالصحة مع وجود نهى كذائى كى يمكن جعل النزاع فى دلالة هذا النهى على الفساد و عدمها ، إذ مع وجود المانع كيف تنحقق المهية حتى لا يبدل النهى على الفساد ، كما أن بوجود الجزء أو الشرط تنحقق المهية فهذا الأمر يدل لا محالة على الصحة كما أن ذلك النهى يدل لا محالة على الفساد فلا وقع للنزاع فى دلالة هذه النواهى على الفساد أصلاً لكن لما كان من الممكن بعيداً وجود القول بالصحة مع ذلك

النهى يكون لتعميم النزاع بالنسبة إليها مجال فيمكن جعل النزاع لفظياً محضاً .
 (الثالث) قد عرفت سابقاً أن عموم النزاع لقسم يدور مدار تصريح أرباب
 النزاع بدخوله فيه و لو كان مخالفاً لظاهر عنوان البحث فى كلماتهم وعليه فالظاهر
 من النهى فى العنوان و إن كان هو التحريمى النفسى الاصلى ، لكن حيث صرح
 جماعة بالتنا فى بين النهى التنزيهى مع العبادة بناءً على عدم تأويل النهى فيها بما
 تقدم فى توجيه العبادات المكروهة وكذا بين النهى الغيرى والتبعي المستفاد من الأمر
 بالضد الأهم معها ضرورة التنا فى بين الحرمة مع الصحة و لو كانت الحرمة من
 مقولة المعنى كما فى التبعي أو غيرية ، فدعوى دوران التنافى والدخول فى النزاع
 مدار إسحقاق العقاب كما يظهر من صاحب القوانين (قده) فى غير محلها بعد ما نرى
 تصريحهم باقتضاء الأمر بالشئى النهى عن الضد و بفساد ذلك الضد المنهى عنه
 لو أتى به ^{وكان} عبادة ، فهذه الاقسام باجمعها داخله فى محل النزاع ، أما كون مختاراً أحد
 عدم دلالة شئى من هذه النواهى على الفساد فهو أجنبى عن عموم محل النزاع
 لها ، فالحق مع صاحب الكفاية (قده) فى عموم النزاع لها لو أراد بذلك تعميم محل
 النزاع لبيان ما هو الحق فى المقام ، و إلا فالحق أنه ليس لنا نهى شرعى تبعي
 بالمعنى الذى عرفت ولا غيرى إذ هذا القبيل من الأوامر والنواهى إستلزامات عقلية
 فى سبيل إمتثال الأحكام الشرعية فهى أوامر ونواهى عقلية لاشريعة فعدتها من الشرع
 ناش عن إشتباه الحاكم فيها و هو العقل بالشرع (فدعوى) بعض الاساطين (ره)
 إختصاص محل النزاع بالنهى التحريمى النفسى دون التنزيهى الغيرى إذ العبادة
 المأمور بها إن كان أمرها بدلاً فقومه بالرخصة فى الترك و هى تمنع عن التنافى
 بين النهى التنزيهى و العبادة فتطبقها علي مورد النهى ممكن ، و إن كان أمرها
 شمولياً فشخص الفرد المنهى عنه و إن كان مسأوراً به حينئذ لكن الفساد مستند إلى
 تعارض الأمر والنهى و محل النزاع فى الفساد المستند إلى دلالة النهى ، كما أن
 النهى الغيرى لا يبدل على الفساد ولو دل فلا يبدل إلا على عدم الأمر وهو لا يستلزم الفساد إلا
 على القول بلزوم الأمر فى صحة العبادة كما هو مختار صاحب الجواهر (قده) لأعلى
 المختار من كفاية الملاك فى الصحة (مدفوعة) بأنه على مختاره من تضاد الاحكام
 كيف يكون مجرد الرخصة فى الترك مانعاً عن التنافى بين الحكمين ، كما أن كل

من قال بدلالة النهي على فساد العبادة جعل من مقدماته تعارض الأمر والنهي فالعلة في إستلزام النهي الفساد تعارضهما بعد فرض إتحاد معروضهما لا أنّ التعارض مسبب عن الدلالة على الفساد فهذا الكلام منه (ره) غريب ، أمّا عدم دلالة النهي الغيرى على الفساد علي مختاره فقد عرفت عدم إستيجابه إختصاص محل النزاع بغيره بعد تصريح جماعة بدلالته على الفساد (ودعوى) بعض الأعظم (ره) دوران عموم محل النزاع للنهي الغيرى مدار كونه مبعّداً وكون الأمر الغيرى مقرباً لعدم كون المبعّد مقرباً ثم إختار كونه مبعّداً لان الاتيان بمتعلقه شروع في تمرّد حكم المولى والطغيان عليه فيوجب الفساد (مدفوعة) بأنّ الشروع فى الطغيان إنّما هو بالشروع فى مخالفة ذى المقدمة دون المقدمة كما أنّ الشروع فى الامتثال إنّما هو بالورود فى نفس ذى المقدمة فمخالفة النهي الغيرى بمجردا ليست طغياناً كما أنّ موافقة الأمر الغيرى بمجردا ليست إمتثالاً فالمبعّد عقلاً نفس الطغيان لامقدمته كما أنّ المقرّب نفس الامتثال لامقدمته .

(الرابع) أنّ المراد بالعبادة التى تقع مورداً للنهي فى المسئلة كمل فعل يتوقف إمتثاله على نية القربة ولا يحصل^{العرض} الأمر به بدون ذلك و لو لم يكن فعلاً بأمور به ضرورة تنافى المحبوبة المستفادة له من الأمر مع المفضولة من النهي (وما فى الكفاية) من تقسيم العبادة إلى نوعين أحدهما بنفسه وبعنوانه عبادة كالخضوع والخشوع والركوع والسجود ثانيهما لو أمر به فأمره عبادى محتاج إلى قصد القربة ولا يحصل الغرض منه بدون ذلك كالصلاة فى أيام العادة إذ لو جاز تعلق الأمر بها لم يحصل الغرض منه إلاّ بالاتيان بها بقصد الأمر ، أمّا تعريف العبادة فى المقام بما أمر به لاجل التعبد به ففساد ضرورة منافاة تعلق الأمر به فعلاً مع وقوعه مورداً للنهي كما هو مفروض المسئلة وكذا تعريفها بما يتوقف صحته على النية إذ لا أمر فى معروض النهي كى يتوقف صحة الفعل على قصده وكذا تعريفها بما لا يعلم الغرض منه إذ الغرض معلوم فى بعض العبادات كالطهارات الثلاث التى يكون الغرض منها حصول الطهارة التى هي شرط فى الصلاة وغير معاروم فى بعضها كالهرولة بين الصفا والمروة كما أنّه غير معلوم فى بعض التوصليات فالتعريف

غير تام طرداً وعكساً وإن كان الحق في أمثال هذه التعاريف أنها شرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم كي يلزم تمامية طردها وعكسها (غير سديد) إذ لا معنى لكون شيئي عبادة ذاتاً لأن العبادة مركبة من جزئين أحدهما فعل جانحي هو روحها أعني غاية التعظيم ثانيهما فعل جارحي هو مبرز ذلك الفعل الجانحي وهذا المبرز جعلي موكول إلى إعتبار الجاعلين غاية الأمر بعض مصاديقه متفق على جعله مبرزاً بين العقلاء كالخضوع والخشوع ، فقد يظن في مثله كون عباديته ذاتية وإلا فكيف يعقل كون فعل تكويناً مسح قطع النظر عن مبرزيته لذلك الفعل الجانحي عبادة ، وقد اغتر بمثل ذلك من زعم أن السجود أو الركوع عبادة ذاتاً مع وضوح أن مجرد الوقوع على الأرض أو الانحناء بمقدار خاص ولو لم يكن لابرز فعل جانحي بل لغرض آخر كتقبيل ولده أو تعفير جبهته أو نحو ذلك ليس بعبادة كيف ويتحقق ذلك من الكفار المنكرين لوجود المعبود تعالى ، فالتأمل في حقيقة العبادة يعطى عدم تعقل كونها ذاتية ولعل النكتة في تطابق آراء العقلاء على جعل فعل كالخشوع أو السجود مبرزاً للفعل الجانحي الذي أنه روح العبادة إنما هو التناسب بين الانخفاض الظاهري بالجسد مع الانخفاض الباطني بالقلب ، وكيف كان فليس للعبادة نوعان بل هي نوع واحد مركب من فعلين جانحي و جارحي كما عرفت (و مما ذكرنا) ظهر ما في تحقيق بعض المحققين (قده) في المقام في تعليقه على الكفاية من أن بعض الأشياء ينطبق عليه عنوان حسن بالذات وبعضها ينطبق عليه ذلك العنوان بالعرض فالاول كالخضوع والخشوع عبادة ذاتاً والثاني كإكرام زيد إذا أتى به لاجل أمر المولى عبادة عرضاً ، وجه الظهور عدم تعقل حسن الخضوع والخشوع مسح قطع النظر عن إبرازهما بالفعل الجانحي فانطبق العنوان الحسن عليهما ليس بالذات بل بالعرض لحكايتهما عن أمر قلبي ، مع أن ما عرّف به العنوان الحسن بالعرض يتأتي في التوصلات بل في المباحات ضرورة إمكان جعلها عبادة بأن يأتي بها بقصد أمرها بحيث لو لم يأمر الشارع بالتوصلات و لم يرخص في فعل المباحات لما فعلهما ، و معه كيف يكون ذلك تعريفاً للعبادة فتدبر جيداً .

ثم إن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) في العبادة في مقام تصوير ما يقع معروض
في تعريف التعبد

النهى الذى يقتضى فساد العبادة إنماتيم على مذاقه (قده) من عدم تقوم العبادة بقصد العزيز بل ككون عنوان التعجب^{كيفية} متمترعة عن فعل ما تى به بقصد القرية ككون الآلية فى المعانى الحرفية من كفيات الاستعمال، أما على مذاق جماعة من تقوم العبادة بقصد القرية فيشكل ذلك جداً ضرورة لزوم وجود الأمر فعلاً حتى يتحقق بقصده عبادية العبادة و تكون هى معروض النهى مع أن لازم عروض النهى فعل عدم الأمر به جزماً لدى الكل حتى من لا يقول بدلانه على الفساد حيث يكفى فى صحة العبادة بالملاك ، فليكن مرادهم من النهى فى العبادة كشف النهى عن عدم كونها عبادة من أول الأمر لا كونها فاسدة لصيرورتها معروض النهى .

(الخامس) أن مورد النزاع كما أفاده صاحب الكفاية و تبعه بعض محققي تلامذته (قدهما) إنما هو فيما يتصف بالفساد تارة لنقصان أجزاءه و شرائطه فلا يترتب عليه أثره و بالصحة أخرى لعدم النقصان فيترتب عليه أثره ، فما ليس كذلك من المعاملات كأسباب الضمان أو الطهارات لا ينفك عنها أثرها، لا يتصف بالفساد أصلاً فلا يدخل فى مورد النزاع أبداً (فان قلت) كيف تكون الطهارات من ذلك ولا فرق بينها وبين الملكية على القول بأن الطهارة إعتبار شرعى فكما أن النهى عن أسباب الملكية يوجب عدم ترتب المسبب فليكن النهى عن أسباب الطهارة يوجب عدم ترتب المسبب (قلت) الفرق بينهما أن الملكية فعل مباشرى للشارع و فعل تسيبى للمكلف فيصح إتصافها بالفساد بمعنى إستلزام النهى عن أسبابها عدم ترتب مسببها بخلاف الطهارة لأن ترتبها على أسبابها قهرى فلا يتصف بالفساد (وربما نوقش) فى تعريف الفساد بذلك بأن أسباب الضمان أيضا تتصف بالفساد تارة و بالصحة أخرى فاتلاف مال الحربى مثلاً لا يوجب و اتلاف حبة شعير و لو من مسلم لا يوجب و إتلاف حقة شعير يوجب ، فالصحة فى ترقب الأثر و الفساد عدمه ففى مثل إتلاف مال الحربى لا يترقب الضمان (ويندفع) بأن الصحة و الفساد هما ترتب الأثر و عدمه بالنسبة إلى موضوع قابل كمال محترم فى أسباب الضمان فبما لا إحترام له شرعاً كمال الحربى لا موضوع حتى يترتب عليه الأثر و كذا فيما ليس بمال أو ليس له بدل كحبة الشعير ، ففى موضوع الصحة و الفساد فى المعاملات يشترط أمور

ثلاثة كونه مالاً و كونه محترماً و كونه مما له البدل ، ثم لا معنى لترقب الأثر إذ مع تحقق موضوع ترتب الأثر يترتب قهراً و مع عدم تحققه لا يترتب أصلاً و لا معنى لترقبه .

و لبعض أعظم العصر دام بقائه الشريف مقدمة طويلة في المقام إقتصر عليها في التمهيد للبحث عن المسئلة (حاصل) ما أفاده فيها بطوله أن الصحة والفساد ليسا وصفين لنفس العنوان إذ لا دخل للعنوان في ذلك بل الصحة عبارة عن كون الشيء بحيث ينطبق عليه عنوان ذو أثر والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك ، و على ذلك فرع أموراً لا يهمنا التعرض لها (ويتوجه) عليه أن العنوان كما أنه غير دخيل في الانصاف بالصحة والفساد حسب إعترافه مدظله كذلك غير دخيل في ترتب الأثر على الشيء وعدم ترتبه كيف وربما ينطبق العنوان على الفاسد أيضاً كأنطبق عنوان الصلاة على فاقد غير الركنيات من الأجزاء والشرائط ، بل الصحة والفساد وصفان لذات الموضوع بسلا دخل لانطباق العنوان و عدمه في ذلك على ما هو الحق من عدم ثبوت حقيقة شرعية في شيء من الألفاظ المستعملة في الشرع و من عدم وضع الألفاظ لخصوص الصحيح من المركبات بل للاعم منه و من الفاسد ، كما في المعاجين و المركبات الخارجية كالدابوقة والبطيخ و نحوهما من الفواكه و غيرها حيث يطلق عناوينها على الفاسد منها أيضاً ، نعم قد لا يطلق عليها عناوينها إذا كانت في الفساد بمرتبة خرجت عن تلك الحقيقة عرفاً و صارت حقيقة أخرى مبينة معها كصيرورة الكلب الواقع في المملحة ملحاً إذمواده الأولية موجودة فيه قطعاً لكنها إستحالت إلى حقيقة أخرى مبينة مع الأولى و هذا خارج عما نحن فيه إذ الكلام فيما صدق عليه حقيقته الأولية عرفاً لكن عند نقصان بعض الاجزاء أو الشرائط لا يترتب عليه أثره المرغوب منه فيوصف بالفساد و عند تمامية أجزائه وشرائطه يترتب عليه أثره ذلك فيوصف بالصحة (وبالجملة) فلما ذكره هذا القائل مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات والمعاملات وعلني وضع ألفاظها لخصوص الصحيحة وحيث تقدم في محله فساد كلا المبنيين فالابتناء مثله .

(الامر السادس) قد ظهر مما أسلفناه أن الصحة والفساد كما تب عليه صاحب الكفاية (قده) و صفان إنتزاعيان عن الموضوع الخارجى بلحاظ ترتب أثره عليه و عدم ترتبه و هما يختلفان باختلاف الأنظار فالاختلاف فى تفسير الصحة و الفساد ليس إختلافاً فى حقيقتهما بل فى الآثار المرغوبة من الشئى ، لكن فصل بعض الاساطين (ره) بين الموارد حيث قال بأن تقابل الصحة و الفساد ليس من تقابل السلب و الايجاب لانهما الوجود والعدم المحموليان للذات لانخلو عنهما ماهية من الماهيات و ليس كذلك الصحة و الفساد ، و ليس من تقابل التضاد الذى كلا المتقابلين فيه وجوديان إذ الفساد ليس أمراً وجودياً حيث لا يحتاج إلى علة بل يكفى فيه عدم علة تقتضى الصحة ، و إنما هو من تقابل العدم والملكة ، ثم الصحة قد تقال فى مقابل العيب أى إنتفاء أجزاء غير مقومة للشئى وهى أجزائه الكمالية وهذا خارج عن محل الكلام وقد تقال فى مقابل الفساد أى إنتفاء أجزاء مقومة وهذا هو محل الكلام ، فقد تكون بالنسبة إلى أمور خارجية كالمعاجين و غيرها من التكوينيةات ولا كلام لنا فيها وقد تكون بالنسبة إلى أمور شرعية فان كانت من البسائط لم تتصف بالصحة والفساد لأن أمر البسائط دائرٌ بين الوجود والعدم فلامعنى لكونها صحيحة تارة و فاسدة أخرى وإن كانت من المركبات ففى الموضوعات كالمكلف البالغ العاقل لاعمنى للاتصاف بالصحة والفساد إذ مع تحقق الموضوع يترتب الحكم وبدونه لاحكم أصلاً وكذا فى الأحكام أى الكبريات المجعولة بنحو القضية الحقيقية ، يصح الانصاف بهما فى متعلقات الاحكام أعنى أفعال المكلفين سواء العبادات و المعاملات ، أما المعاملات ففى تطبيق كبرى مجعولة شرعاً على موارد جزئية إذ مع الانطباق يترتب الأثر وهو المسبب فالمعاملة صحيحة و بدونه لا يترتب فهى فاسدة (ودعوى) أن صيغ العقود والايقاعات ليست من قبيل الأسباب لمسبباتها بل تقدم فى مبحث الصحيح و الأعم أنها من قبيل الآلة لانشاء المسببات فتحقق المسبب عند تحقق الآلة فهى خسارح عن إختيار المكلف فكيف تتصف بالصحة و الفساد (مدفوعة) بأن الآلة إن تحققت على نحو إعتبره الشارع من القيود المأخوذة فيها ترتب عليها ذو الآلة فكانت المعاملة صحيحة وإلا لم يرتب عليها فكانت فاسدة ،

فالتفاوت بين الصيغ ومسبباتها يكون بالاعتبار كتفاوت المعنى المصدرى مع الاسم المصدرى فالانصاف بالصحة والفساد انما هو بالاعتبار الثانى ، و أما العبادات فى آثارها التكوينية كالنهى عن الفحشاء فى الصلاة والجنة من النار فى الصوم ونحوهما فالعبادة صحيحة عند ترتب تلك الآثار عليها، فاسدة عند عدم ترتبها (و دعوى) أن الآثار التكوينية للعبادة غير مأمورها كما تقدم فى مبحث الصحيح و الاغم مع أن الصحة تلازم المأموره فكيف التوفيق (مدفوعة) بمنع تلازم الصحة مع المأموره لأن نسبة متعلقات الأحكام إلى الصحة ليست نسبة،

المؤثر إلى أثره، كى يتلازمان و على فرضه فبعد جعل الطبيعى موضوعاً فى الشرع لذلك الأثر يحرز من إنطباق الطبيعى على الفرد الخارجى ترتب ذلك الأثر ، ثم الصحة والفساد هل هما أمران واقعيان أم إنتزاعيان أم يفصل بين العبادات والمعاملات الحق ، أنهما فى غير الاحكام الظاهرية أى الواقعية الأولى والثانوية يكونان من الأمور التكوينية ، أما فى الواقعية الأولى فلان الصحة فيه كما عرفت ترتب الأثر التكوينى و أما فى الواقعية الثانوي فلان الظاهر من أدلته تحقق الأثر الواقعي الأولى فيه فى رتبة الاضطرار إلى شئ من القيود ، أما فى المعاملات فلان صيغ العقود من قبيل الأسباب التوليدية لمسبباتها فترتب المسببات عليها الذى هو معنى صحتها أمرٌ تكويني ، نعم الصحة فى الأحكام الظاهرية كمؤدى الاستصحاب و سائر الاصول أو مودى الخبر الواحد أمرٌ مجعول من قبل الشارع سواء قبل إنكشاف الخلاف أو بعده أم قبله، فلامكان مخالفتها مع الأحكام الواقعية فلا بد أن تكون صحتها مجعولة من قبل الشارع و أما بعده فلغرض المخالفة مع الواقع فلا بد أن تكون الصحة مجعولة ، فهذا الحكم ظاهرى من جهة حفظ الشك فى موضوعه و شبيهه بالواقعي الأولى من جهة الاجزاء ما لم ينكشف الخلاف و بالواقعي الثانوي من جهة إمكان إنكشاف الخلاف : إنتهى .

و ملخص ما ذكره (ره) دعاوى ثلاثة إحدوها أن الصحة فى العبادات بمعنى ترتب أثرها التكوينى كالنهى عن الفحشاء للصلاة والجنة من النار للصوم ونحوهما فى غيرهما ثابتهما أن الصحة فى المعاملات بمعنى ترتب المسبب الذى هو بمنزلة الاسم المصدرى

للصيغ عليها ثالثتها، أن الصحة في الأحكام الظاهرية مجعولة ، و في طول هذه
الدعاوى الثلاثة يجعل الكاشف عن إنطباق العنوان على الشئى في العبادات
والمعاملات ترتب أثره عليه و كل هذه الأمور فاسدة أما الدعوى الأولى فلأنها تنافى مبناه
الذى ذكر فى مواضع عديدة من الأصول كالتعبدى والتوصلى وبحث الصحيح والاعم
فى مقام الجواب عن صاحب الكفاية ألقائل بالاشتغال عند الشك فى دخل شئى
فى العبادات من جهة الشك فى تحقق الآثار المطلوبة منها، من أن الآثار التكوينية
للعبادة لاتقع تحت الأمر لأنها بمنزلة الدواعى ربما تترتب عليها و ربما لاتترتب
لامكان دخل أمور آخر فيها كشرائط القبول أى الخضوع والخلو عن الصفات الرذيلة
والتحلّى بالصفات الحميدة أو أمور خارجة عن إختيار المكلف، كما أن الداعى لشراء
ثوب قد يكون لبسه لكن لا يترتب عليه ، فالداعى على الشئى لا يلزم تحققها خارجاً
(وجه المنافاة) أن الأثر التكوينى إذا كان حسب إعرافه فى غير مقام بمنزلة الداعى ربما
يتخلف عن العبادة فكيف يمكن أن يكون ترتيبه عبارة عن الصحة مع أن الصحة
لا بد أن تكون موجودة حتى مع عدم ترتيب الأثر التكوينى وعدم تحقق الداعى ،
فبين الكلامين تهافت واضح ، مع أن البحث عن الصحة والفساد لا بد أن يعم
مذهب الأشعرى المنكر للملاكات الواقعية الكائنة فى متعلقات التكليف ألتى
هى عبارة عن آثارها التكوينية المترتبة عليها خارجاً فلا بد أن تكون الصحة بمعنى
يقول به الأشعرى أيضاً و هو غير ترتيب الأثر التكوينى ، مضافاً إلى أنه لا معنى -
لجعل ترتيب هذا الأثر كاشفاً عن إنطباق عنوان الشئى من العبادة أو المعاملة عليه
إذاً الآثار التكوينية ليست أموراً محسوسة ملموسة حتى يمكن جعلها كاشفة عن إنطباق
عنوان العبادة أو المعاملة على الشئى بل هى أمور معنوية محتاجة إلى كاشف عن تحققها
و ما يكون بنفسه محتاجاً إلى الكاشف كيف يمكن جعله كاشفاً عن غيره فلا بد أن
يكون إنطباق العنوان كاشفاً عن ترتيب هذا الأثر ولا يمكن أن تكون الصحة عبارة
عن ترتيبه، هذا كله مع أنك عرفت فى جواب بعض أعظم المصرفى الأمر الخامس
أن إنطباق العنوان بنفسه لا يمكن أن يكشف عن الصحة لصدقه على الفاسد أيضاً
فكشفه عن الصحة مبنى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فى أفاظ العبادات

وبوضع تلك الألفاظ على الصحة لكونها دون الفاسدة وكلا المبنيين فاسدان ، بل لو أمكن كشف العنوان عن الصحة لكن الصحة ليست وصفاً لنفس العنوان بل هي ملازمة معه خارجاً (فألحق) مع صاحب الكفاية (قده) في جعل الصحة في العبادات عبارة عن وصف ينتزع عن تمامية الأجزاء والشرائط ومن المعلوم أن الآثار التكوينية أي النهى عن الفحشاء أو القرب به تعالى والعقلية أي الأجزاء إنما تترتب على عبادة تامة الأجزاء والشرائط .

و أما الدعوى الثانية، فلأنه لا معنى لجعل الصيغ التي هي باعترافه آلة للبراز عبارة عن معنى مصدري يوجد المسببات إذ الآلة ليست معنى مصدرياً كي تتحد مع المسبب وجوداً ويكون التفاوت بينهما بالاعتبار ، وإثماً المعنى المصدري الذي شأنه ذلك عبارة عن إنشاء المعاملة الذي هو فعل النفس والصيغ آلة للبراز، مضافاً إلى المنافات بين جعل الصيغ آلة للبراز وبين ما في أحد تقريريه من جعلها عبارة عن الأسباب التوليدية إذ على الأول لا تكون الصيغ مؤثرة في إيجاد المسببات بخلافه على الثاني وتقييد الكلام بكونه أسباباً توليدية لدى العرف مقررة لدى الشرع لا يدفع التهاوت بدعوى إرادة التطبيق على الارتكاز العرفي إذ الغرض من ذلك الاستنتاج في التأثير والتأثر وكون ترتب المسببات قهرياً تكوينياً ، كما لا معنى لجعل الصحة في المعاملات عبارة عن المعنى الاسم المصدري إذ لو كان المراد من هذا المعنى ما يتحقق بنظر العرف فهو يحصل ولومع عدم حصول ما اعتبره الشارع في الصيغ من العربية والماضوية ونحوهما من الشرائط أو الموانع فلا يمكن أن تكون الصحة الشرعية عبارة عن ذلك ، ولو كان المراد أمراً شرعياً فإما أن يراد به الأحكام الشرعية المترتبة على المعاملة كحل التصرف وجواز البيع ونحوهما وهذه ليست من قبيل الاسم المصدري للصيغ ولا عبارة عن صحة المعاملة بل هي آثار شرعية تترتب على المعاملة الصحيحة ، أو يراد به الحكم الوضعي أعني نفس الملكية بأن يعتبرها عقيب تحقق الصيغ بما لها من الشرائط فيكون فعلاً مباشراً للشارع و تسيبياً للمكلف كما تقدم عن بعض المحققين (قده) في التعليق على الكفاية ، وهذا حيث يكون حكماً شرعياً فليس من قبيل الاسم المصدري للصيغ ولا عبارة عن الصحة

صیغ المعاملات لیست معنی مصدریاً ولا صحتها اسماً مصدریاً ولا یعقل

۲۱۲ کون الصحة والفساد فی الاحکام الظاهرية ، مجعولة ج ۲

إذ أمره دائر بین الوجود والعدم فاتصافه بالصحة والفساد نظیر إتصاف موضوعات الاحکام أى المكلف البالغ المستطیع بهما بالنسبة إلى وجوب ألحج الذى صرح بأن إتصافه بهما یوجب إنقلاب الأمر الخارجی العرفی إلى الشرعی ، ودعوی أن الموصوف بالصحة فی المعاملات إنما هو المصادیق الخارجیة دون الکبریات الشرعیة مدفوعة ، بأن موضوع الاحکام الشرعیة أيضاً كذلك لأن کلتی المکلف البالغ المستطیع یراد تطبیقه علی الأفراد الخارجیة ، فهذا الحکم الوضعی الذى یقع متعلقاً لأحكام شرعیة كحل التصرف وجواز البیع ونحوهما من آثار المعاملة بعینه مثل موضوعات الاحکام الشرعیة التى إعترف بعدم جریان الصحة والفساد فیها (فالحق) أن الصحة فی المعاملات كالعبادات وصف إنتزاعی عن تمامیة الاجزاء و الشرائط والآثار الشرعیة انما تترتب علی الصحة كما أفاده صاحب الکفاية (قده) . وأما الدعوی الثالثة فلأنه لا یعقل کون الصحة فی الاحکام الظاهرية مجعولة إذ ألمؤدی إن طابق ألواقع فلیس شیئاً ورائه کي یحتاج إلى جعل الصّحة له وإن خالف ألواقع فمع التّحفظ علی إطلاق الحکم ألواقعی و عدم تقييده فی مورده لا یعقل جعل الصحة لهذا ألمؤدی للزوم المناقضة بین ألحکمین ومع عدم التّحفظ علی إطلاقه بمعنی تقييده بالنسبة إلى ذلك ألمورد لیس هناك جعل آخر یسمی بالحکم الظاهری کي تكون الصحة مجعولة له ، بل لیس إلاّ الصحة ألموجودة بالنسبة إلى الحکم الواقعی أعنی تمامیة الاجزاء والشرائط هذا مع عدم إنکشاف الخلاف ، أمامه فیجرى ماقلناه أخيراً من الدوران بین ما یستلزم المناقضة وما یستلزم الاتحاد مع الحکم الواقعی ، فالصحة فی الاحکام الظاهرية کثیرها تكون بمعنی التّمامیة التى تترتب علیها آثار شرعیة وعقلیة وتکوینیة (فالحق) مع صاحب الکفاية (قده) فیما أفاده فی المقام و محصّله أن الصحة والفساد و صفان إضافیان یختلفان باختلاف الآثار و الأغراض مع کون الصحة التّمامیة والفساد عدم التّمامیة أبداً فربّ شیئی صحیح أى تمام بلحاظ أثر أو غرض کالتبرید فی فاکهة غیر ناضجة لم تبلغ حد کمالها و فاسد أى غیر تمام بلحاظ أثر أو غرض کالطعم أو اللون بالنسبة إلى تلك الفاکهة ، فالآثار التى تختلف باختلاف الأغراض هی مقیاس الصحة و الفساد

فى العبادات والمعاملات ، وهذا الذى ذكرنا من المقياسية هو مراد صاحب الكفاية (قده) من التعبير بانصاف الاشياء بالصحة والفساد بالقياس الى الآثار لاما قيدت رأي منه من كون الصحة ترتب الآثار و الفساد عدمه كى بشكل بالتهافت بين الصدرو الذيل حيث جعل الصحة التمامية تارة و ترتب الأثر أخرى و كما يختلف الصحة و الفساد بلحاظ الآثار مع اتحاد المعنى كذلك يختلفان بلحاظ الأنظار مع اتحاد المعنى أى التمامية و عدمها فنظر المتكلم يكون التمامية بموافقة الشريعة و عدمها بعدم الموافقة و بنظر الفقيه يكون التمامية بسقوط القضاء و الاعادة و عدمها بعدم سقوطهما ، فان أراد المتكلم من الأمر الذى موافقته الصحة عنده خصوص الواقعى دون الاضطرارى و الظاهرى و اقتصر الفقيه فى الاجزاء على خصوصه دونهما أو أراد المتكلم من الأمر مايعمهما و قال الفقيه بالاجزاء مطلقاً حتى فيهما تطابق النظران فى الصحة والفساد ، وإن إختص الأمر لدى المتكلم بالواقعى وعمّ الاجزاء لدى الفقيه غيره أو عمّ الامر لديه للاضطرارى و الظاهرى ولم يقل الفقيه بالاجزاء فيهما إختلف النظران فى الصحة والفساد .

نعم ما ذكره صاحب الكفاية (قده) بعد ذلك فى التنبيه قدينا فى ذلك حيث قال ما محصله أن الصحة والفساد لدى المتكلم أمران ينتزعان من موافقة المأني به الذى هو فعل تكوينى للمكلف مع الأمر الذى هو مجعول شرعى وعدم موافقته له ، ولدى الفقيه يختلفان حسب العبادات و المعاملات ففى العبادات أمران عقليان بالنسبة إلى الأوامر الواقعية إذ بعد الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى لا يبقى مجال لثبوت القضاء أو الاعادة بحكم العقل بل يستحق المثوبة ، و مجعولان بالنسبة إلى الأوامر الظاهرية لان سقوط القضاء و الاعادة مع إمكان المخالفة للواقع إنما هو منة على العباد تسهيل على المكلفين و لذا قديبتان ، و فى المعاملات مجعولان مطلقاً لوجود الامضاء فيها إذ لولا الامضاء لم تصح معاملة ، و هذا المقال بظاهره يهدم مقاله المتقدم من أن الصحة لدى الكل بمعنى واحد هو التمامية والفساد عدمها والاختلاف من جهة الآثار التى هى فى طول الصحة ، إذ ظاهره إختلاف نفس الصحة والفساد باختلاف الآثار والأنظار و كونهما انتزاعيين لدى المتكلم وعقلين تارة وجعليين أخرى لدى الفقيه ، إلا أن يحمل هذا المقال على إرادة بيان آثار الصحة والفساد لانفسهما

و أن تلك آثارُ تختلف باختلاف الأنظار فتارة تكون إنتزاعية و أخرى عقلية و
ثالثة جعلية (و كيف كان) فالحق أن الصحة هي التمامية و الفساد عدمها و التمامية أو
عدمها أمر ينتزع عن الوجود التكويني أعني فعل المكلف الصادر منه خارجاً الذي
هو في طول الأحكام الشرعية المجعولة كبروياً و ضمية كانت أم تكليفية و مقدم
على الآثار الخارجية المترتبة على متعلقات تلك الأحكام عقلية كانت أم شرعية أم
إنتزاعية ، ففعل المكلف الذي يتصف بالصحة و الفساد سواءً في العبادات و المعاملات
موضوعٌ للآثار المرغوبة من الصحة لدى الكل فهو مقدم عليها خارجاً بحسب الوجود و
متعلقٌ للأحكام الشرعية المجعولة بنحو الكبر و به فهو في طول جعلها بحسب الوجود ،
فلا ترتب الآثار و عدمه عبارة عن الصحة و الفساد لأنها في طول تحقق الفعل على
أحد نحوي الصحيح و الفاسد و لا للمجعولات الشرعية من التكليفية و الوضعية عبارة
عن الصحة لأنها مقدمة على وقوع الفعل على أحد النحويين ، بل الصحة و الفساد
ينتزعان عن تمامية الفعل الواقع في الخارج بحسب ما اعتبر فيه شرعاً من الأجزاء
و الشرائط و عدم تماميته أما الجعل في الأحكام الظاهرية و الاضطرارية فقد عرفت
أنه غير معقول بل لا معنى للحكم الظاهري أصلاً لأن الطرق و المحررات بما هي
طرق و محررات لا معنى للجعل فيها ، إذ لو كانت لها الطريقة بأن كانت مطابقة للواقع لم يكن
في البين إلا الحكم الواقعي و لو لم تكن لها الطريقة بأن كانت مخالفة للواقع
لم تكن فيها شيئاً أصلاً كي يكون مجعولاً ، بل مسع بقاء إطلاق الحكم الواقعي
لا يمكن جعل حكم ظاهري في طوله لأنه خلف فرض الطولية و راجع إلى
المنافضة و مسع تقييد الواقع بالنسبة إلى القيد المضطر إليه ، يوجب زيادة فرد
للمطلق ، فالصلاة إذا قيدت بقيد كالطهارة عن الخبث أو أستر ثم قيد ذلك القيد
بحال الاختيار فهذا التقييد الأخير يوجب صيرورة الصلاة بدون الطهارة أو أستر
فرداً للمطلق الذي تعلق به الأمر أولاً ، فلا حاجة إلى جعل حكم آخر بل لا يعقل
ذلك لما عرفت ، نعم العذرية ممكنة لكنها ليست حكماً قبال الحكم الواقعي بل
حقيقتها ، العفو عن ذلك الحكم و تقييده كما عرفت ، أما الجعل في المعاملات بنحو
الكبروية بسبب الامضاء فلا معنى له لأن الكبريات المجعولة شرعاً تكليفية كانت

أم وضعية كما في المعاملات لا معنى لاتصافها بالصحة و الفساد لانها تامة لانقص فيها كى يمكن إتصافها بالفساد و حيث أنّ الصحة و الفساد من قبيل العدم و الملكة فلا يمكن إتصافها بالصحة أيضاً ، نعم لما كانت مصاديق تلك الكبرى أموراً خارجية فربما يجتمع في مصادق الأجزاء و الشرائط المعتبرة في الكبرى المجمولة كالعربية و الماضوية و نحوهما للصيغة فيتصف بالصحة لانه تمام و يترتب عليه الأثر المرغوب بلحاظ تلك الكبرى و ربما لا يجتمع فيه بعضها كما في خلو الصيغة عن الماضوية فيتصف بالفساد لانه ليس تماماً بلحاظ تلك الكبرى ولا يترتب عليه الأثر المرغوب .

(وما في تعليقه) بعض المحققين (قده) على الكفاية من أن الصحة في العبادات و هي سقوط القضاء و الاعادة أمر عقلي إنتزاعي لا جعلي إذ العقل ليس له حكم كى يكون مجموعاً و إنّما القوة العاقلة شأنها الدرك ، فبعد موافقة المأني به للمأمور به و عدم وقوع خلل فيه يدرك العقل عدم الأمر بالاعادة أو القضاء فينتزع من ذلك الصحة و بعد وقوع خلل فيه و عدم موافقته للمأمور به يدرك بقاء الامر بهما فينتزع منه الفساد ، كما أنّ استحقاق المثوبة مدرّك عقلي نعم مدح الفاعل حكم عقلائي ، أمّا المعاملات فالصحة فيها أمر مجعول شرعاً لان الملكية أو الزوجية مثلا فعل تسببي للمكلف و فعل مباشرى للشارع لكن جعلهما ليس بنحو الكلية بل الجزئية أى الملكية أو الزوجية الخاصة عقيب كل سبب أو جده المكلف ، أمّا الأدلة المطلقة كما وفوا بالعقود أو من حاز ملك أو نحوهما فهى في مقام الاخبار عن جعل تلك الاحكام الوضعية الخاصة عقيب أسبابها الخارجية المخصوصة التى يوجد بها المكلفون فى الخارج تدريجاً لا فى مقام جعل تلك الاحكام بنحو الكلية إذ لا يترتب آثارها عليها فعلاً فى الاحكام التكليفية كى يصح جعلها بنحو الكلية و إنّما تترتب على كل فرد فردى فى الخارج فلا بد أن يكون جعلها كذلك (غير سديد) فى العبادات و المعاملات معاً ، أمّا فى العبادات فلمنع الكبرى أولاً لما فصلناه فى محله من أن العقل له مدركات و له على طبق مدركاته و فى طولها أحكام كما فى باب الاطاعة و الامتثال فإن الحاكم بالاستقلال فى هذه المرحلة ليس إلا العقل و كما فى جلب

المصلحة و دفع المفسدة فان الحاكم بحسنهما العقل وكذا الحاكم بحسن العدل وقبح الظلم ، فالآراء العمومية للعقلاء ليست إلاً عبارة عن أحكام عقلية إذ العقلاء إنما تكون لهم تلك الآراء باعتبار عقولهم وتفصيل ذلك موكول إلى محله ، ولمنع الصغرى ثانياً لان سقوط الاعادة مطلقاً والقضاء بناءً علي كونه بالأمر الأول كما هو الحق عندنا إنما هما من حكم العقل بعد تحقق المآتى به مطابقاً للمأمور به فبعد ما أدرك المطابقة يحكم بأن الأمر بعد ذلك لا يؤثر في الالتزام على الامتثال في الوقت أو في خارجه ، نعم بناءً على كون القضاء بأمر جديد يدرك وجود الأمر بالقضاء حينئذ لتحقق موضوعه وهوفوت الواجب في وقته ، وأما في المعاملات فلانها ليست أحكاماً وضعية للشارع بل أمور عرفية تتحقق بتحقق أسبابها ممضاة لدى الشارع مسع زيادة قيود دخيلة في ترتب آثارها عليها لا في أصل تحققها ، فترتب الآثار الشرعية للملكية والزوجية عليهما خارجاً غير تحققهما بأسبابهما العادية قهراً تكويناً والمجعول الشرعي الذي أعتبر فيه قيود هو الاول دون الثاني وهو ظاهر قوله تعالى أو فوا بالعقود لان وجوب الوفاء بترتيب آثار العقد عليه خارجاً حكم تكليفي في طول تحقق أصل العقد بحقيقته العرفية ، نعم فيما ليست له حقيقة عرفية كالملكية في الأراضي المفتوحة عنوة أو المباحات الأصلية تكون أحكاماً وضعية مجعولة من قبل الشارع بمثل قوله عليه السلام من حاز ملك أو قوله عليه السلام من أحياناً أرضاً فهي له لكن جعلها بنحو الكلية كماستعرف ، فالتصرف في الادلة الظاهرة في إمضاء المعاملات العرفية بحملها على الاخبار عن الجعل تأويل في الظاهر من غير دليل ، ثم لو سلطنا أن المعاملات أحكام وضعية مجعولة للشارع فهي كسائر الشرعية التكليفية كالأحكام الخمسة أو الوضعية كالظاهرة والنجاسة اللتين هما عنده إعتباران شرعيان وكالضمان وغيرها إنما تكون مجعولة بنحو الكبرى الكلية كما في جميع القوانين المجعولة لدى السلاطين وأرباب كل ملة ونحلة ، فانها لم تجعل بنحو الجزئية لدى كل موضوع موضوع بل بنحو القضية الحقيقية لضرب القاعدة غاية الأمر لا بد من مصحح لهذا الجعل ويكفي لذلك الفراغ من الجعل .

السابع أنه لو لم يدل دليل على إقتضاء النهى عن الشئى فساده ولاعلى عدم

الاقتضاء فشككتنا فى ذلك فليس فى المسئلة أصل يعول عليه بل الأصل فى المسئلة الفرعية فى المعاملات يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الآثار الشرعية عليها كما هو الشأن فى جميع ذوات الأسباب لدى الشك فى تحقق أسبابها على النحو المؤثر فى تحقق المسببات فإن الأصل عدم ترتب آثارها عليها، أمّا فى العبادات فالأصل يقتضى الفساد بحسب الظاهر وعالم الإثبات أعنى موافقة الأمر لعدم موافقته بعدم الموضوع وهو الأمر حسب فرض كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى العموم المطلق فسى المسئلة بمعنى تقيد مورد الأمر بغير مورد النهى قضاء الاستحالة إجتماعهما فى حصّة واحدة من الطبيعة ، و كذا بحسب الواقع و عالم الثبوت أى الملاك لاحتمال أن يكون البغض الواقعى الذى هو مقتضى النهى (إماماً نعاً) عن تأثير ملاك الأمر فى المحبوبة بمعنى أن مورده محبوبٌ فى حدّ ذاته لكن إقترانه بما لا يلائم طبع المولى يمنع عن إتيانها بالمحبوبة فعلاً كما يمكن التّعبد به فهو نظير التّعظيم للمولى حال إهانته أو إهانة ولده بضرب ونحوه فإن التّعظيم فى نفسه محبوبٌ لكن مجاورته مع ما يبغضه المولى أخرجه عن الصلاحية للتقرب به إليه (وإماماً سبياً) لقلع إقتضاء المحبوبة عن تلك الحصّة من الطبيعة وإن شئت قلت بكشفه عن عدم إقتضاء المحبوبة فى هذه الحصّة من أول الأمر ، فمع وجود احتمال أحد الأمرين ثبوتاً لا سبيل إلى إحراز ملاك الأمر حتى يمكن التّعبد به فلا محرز لصحة المأتى به (فتلخص) أن مقتضى الأصل فى المسئلة الفرعية فى المعاملات والعبادات مطلقاً بحسب الظاهر و عالم الإثبات وبحسب الواقع وعالم الثبوت هو الفساد ، وبما ذكر يتضح مراد صاحب الكفاية (قده) من مقاله فى المقام .

(فما فى تعليقه) بعض المحققين (قده) فى المقام و حاصله أفرق بين جعل المسئلة عقلية مع جعلها لفظية فعلى الأوّل يكون مقتضى الأصل فى المسئلة الأصولية فى العبادات هو الصحة لعدم موافقة الأمر قطعاً للتنافى بينه و بين النهى لكن الملاك موجود جزماً لاستجماع الأجزاء والشرائط فتصح بالملاك دون الأمر ، نعم مقتضاه فى المسئلة الفرعية الفساد للشك فى تحقق العبادة المقربة وأصالة الاشتغال تقتضى الاتيان بما يستيقن معه بالمقربة ، وعلى الثانى يكون مقتضى الأصل الصحة للشك فى المانع من جهة دلالة النهى على الفساد فده أصالة عدم (غير سديد)

لان إستجماع الاجزاء والشرايط مع كون المسئلة عقلية إنما يتم لو انحصرت الاجزاء والشرايط بهذه الصورية ولم يحتمل دخل أمرواقي في العبادة، هو التقرب أما مع إحتماله كما هو الحق فالشك في تأثير البعض المستفاد من ألنهي في عدم حصوله بأحد النحوين المتقدمين كافٍ لعدم إحرار الاستجماع كما إعترف به بالنسبة إلى المسئلة الفرعية إذ لولا هذا الأاحتمال لم يكن لاصالة الاشتغال وجه بل كان مقتضى الأصل البرائة عن دخل شيئي آخر في تحقق العبادة ، فمع وجود هذا الاحتمال يكون مقتضى الأصل الاشتغال مطلقاً ومع عدمه يكون مقتضاه البرائة مطلقاً فلا فرق من هذه الجهة بين المسئلة الاصولية والفرعية ، نعم مقتضى الأصل بالنسبة إلى المانع لدي ألشك في دلالة اللفظ على أفساد و عدمه عدم المانع سواء شك في ما نعية الموجود أو في أصل وجود المانع إذ المانع بوجوده مخل وليس عدمه شرطاً كما حققناه في محله ، ولعل إلى بعض ما ذكرنا أشار بأمره بالتدبر فتأمل (كما أن ما) إستشكل على مقال صاحب الكفاية (قده) من جعل مقتضى الأصل في العبادات ألسادم من أن وجود الملاك كاف في صحة العبادة وأن عدم الأمر في مورد ألنهي الذي علل به ألسادم إنما يوجب ألسادم ألو اقي وألكلام في ألسادم الظاهري فالتعليل عليل (مدفوع) بعدم إحرار الملاك مع وجود ألنهي بعد إاحتمال عدم ألمقتضى للمحبوبية عند وجود ألمبغوضية أو عدم تأثيره في ذلك على فرض وجوده أما ألسادم فالمراد به الظاهري أعني عدم موافقه الأمر و ألتعبير بوجود ألنهي إنما هو لبيان ألتناسي بينه وبين وجود الأمر وعبارة أخرى وجود ألنهي كاشف عن عدم الأمر .

(الثامن) أن محل ألتزاع هل يعم الأقسام الخمسة المتصورة، لمتعلق ألنهي من كونه نفس العبادة بشر اشراها نظير صل و لاتصل في ألتحرير بناء أعلى كون ألمنهي عنه نفس الصلاة لاشروطها أي السترا وجزئها أو وصفها الملازم أو المفارق سواء تعلق ألنهي بالعبادة في الأربعة الأخيرة بواسطة أعلى نحو الجهة التقييدية أو التعليلية، أم يختص ببعض الأقسام ، ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى ألتعميم على تفصيل في بعضها حيث إختار دخول القسم الأول وهو تعلق ألنهي بنفس العبادة في محل ألتزاع

بلا ريب وكذا القسم الثاني وهو تعلقه بجزئها لان جزء العبادة عبادة نعم لا يسرى الفساد من هذا الجزء إلى سائر الاجزاء إلا أن يقتصر على الجزء الفاسد فيكون بطلان العبادة من جهة فقدان الجزء لا من جهة سريان الفساد إلا أن يلزم من الاتيان بجزء صحيح مكان الفاسد خلل في الصلاة كزيادة الركن فتبطل العبادة ، أما القسم الثالث: وهو تعلقه بالشرط فان كان عبادة كالطهارات الثلاث يوجب الفساد فيكون داخلاً في محل النزاع وينتفى المشروط بانتفاء شرطه وإن لم يكن عبادة لا يدخل في محل النزاع ، وأما القسم الرابع: وهو تعلقه بالوصف الملازم كالجهر والاختفات للقراءة حيث لا ينفكان عن القراءة على نحو البدلية وإن كانا لا يجتمعان فيه أيضاً فهو داخل في محل النزاع لمكان الهووية بين هذا الوصف مع القراءة ، فالحصة المجهورة من القراءة لدى النهى عن الجهر فيها منهي عنها لا محالة ، و أما القسم الخامس : وهو تعلقه بالوصف المفارق كالفصية للأكوان الصلواتية فهو على مسلك الاجتماع خارج عن محل النزاع وعلى مسلك الامتناع داخل فيه ، ثم النهى عن الأربعة الأخيرة لو كان نهياً عن العبادة بواسطتها على نحو الجهة التقييدية فهو كالنهي عن نفس العبادة لان الوصف بحال المتعلق لانفس الموصوف فالنهي عنها يكون بالعرض وعن العبادة يسكون بالحقيقة ولو كان علي نحو الجهة التعليلية فهو على التفصيل المتقدم في كل من الأقسام : انتهى و المستفاد من مجموع كلامه أن بحثه في هذه المقدمة عن تعميم النزاع لهذه الأقسام الخمسة و عدمه لكن لتعميم الفائدة ذكر عدم سراية فساد الجزء العبادي إلى سائر الأجزاء و أن فساد العبادة حينئذ على تقدير الاقتصار على ذلك الجزء إنما هو من جهة فقدان الجزء، لأن جهة بحثه سراية الفساد أو الحرمة من الجزء أو الشرط إلى العبادة و عدمها (فما اعترض) به على هذا المقال من تشويش كلام صاحب الكفاية (قده) في المقام و دوران جهة البحث بين تعميم محل النزاع كما يظهر من بعض كلماته و بين سراية الحرمة من الجزء أو الشرط أو الوصف إلى العبادة كما يظهر من بعض كلماته الأخر و بين سراية الفساد من واحد منها إلى العبادة كما يظهر من بعض كلماته فجاءة البحث في كلامه مرددة بين هذه الجهات الثلاث (في غير محله) لما عرفت من عدم تشويش في الكلام و كون جهة البحث من الأول إلى الآخر

تعميم محل النزاع (كما أن ما يقال) من أن التعرض لدخول جزء العبادة أو شرطها العبادي في محل النزاع غير محتاج إليه بعد كون محل الكلام النهي عن العبادة إذ لافرق بين عبادة و عبادة و كذلك التعرض لكون النهي المتعلق بالعبادة بواسطة أحد الامور الاربعة من قبيل النهي عن نفس العبادة اذا كانت الجزء والشرط والوصف جهة تعليلية ومن قبيل النهي عن نفس تلك الامور إذا كانت جهة تقييدية (في غير محله) إذ لاستغناء عن بيان تعميم النزاع لجزء العبادة او قيدها مما قديتوهم خروجهم عنه لعدم تعلق الأمر به استقلالاً بل ضمناً كما لا يستهجان في توضيح كون النهي المتعلق بالعبادة بواسطة أحد هذه الامور من أي القبيلين ، فما في تعليقة بعض المحققين (قده) على الكفاية من جعل هذه المقدمة مستدركة عجيب منه (و أعجب) من ذلك اشكاله علي كون جزء العبادة عبادة بأنه لا ينطبق عليه شيئي من تعريفى العبادة أعني انطباق عنوان حسن بالذات عليها و كونها بحيث لو تعلق بها الأمر لكان أمرها عبادياً ، أما التعريف الاول فلان انطباق العنوان على العبادات إنما هو بلحاظ مجموع الاجزاء لا كل جزء جزء فيصدق ذلك مع عدم انطباقه على بعض الاجزاء بالخصوص ، و أما التعريف الثانى فلانه لا ملازمة بين عبادية الأمر و لزوم قصد القرية فيه و بين كون كل جزء جزء عبادة بل يصدق مع كون المجموع كذلك ، ففساد العبادة عند فساد جزئها إنما هو لان الاتيان بالتوأم مع مبغوض كالاتيان بنفس المبغوض منافع مع التقرب به (و ذلك) لان المركب ليس لإعبارة عن ذوات الاجزاء وذوات الاجزاء ليست لإعبارة عن نفس المركب والتفاوت إنما هو بالاعتبار أعني لحاظ الانضمام تارة والافتراق أخرى ، فانطباق عنوان على المجموع هو انطباقه على كل جزء جزء قهراً و كذا تعلق الامر العبادي بالمجموع ففي كل جزء لابد من قصد القرية تحقيقاً للعبادة ، فعنوان الصلاة ليس أمراً حاصلأً عقيب الاتيان بالأجزاء بل الصلاة عبارة عن عين تلك الأجزاء فالأمر المتعلق بالصلاة يتعلق بكل منها قهراً فيكون عبادياً ، وهذا كما في تلوين عدة أشياء منسلكة في خيط أى السبحة بالسواد مثلاً إذ كل واحد من المنضمت يتلون بذلك اللون قهراً فكذا الأمر العبادي المتعلق بالصلاة و غيرها من المركبات الارتباطية ، ولذا يلتزم (قده) أيضاً في هذه المركبات لدى دوران الامر

بين الأثقل والأكثر بالاشتغال وإلا فلولم يتلوّن الجزء بلسون الأمر المتعلق بالكل ولم يكن قريباً فاشتمال العبادة على مبغوض مثله لا يوجب الفساد لعدم منافاته مع القرية ، فالمنافاة ليست إلا من جهة عبادة الجزء قهراً .

نعم قد ذكر (قده) فى تقريب الملازمة بين تعلق النهى بالوصف الملازم كالجهر والاحفان للقراءة مع تعلقه بنفس العبادة كالقراءة كلاماً متيناً حاصله بتحرير منا أن الجهر أو الاحفان بالنسبة إلى القراءة فيه احتمالات خمسة ثبوتاً (أحدها) كون القراءة مع الجهر أو الاحفان عرضين قام أحدهما بالآخر فالقراءة كيف مسموع و الجهر أو الاحفان كيف الكيف ، وعليهذا يتعدان وجوداً وماهيةً ولا يكون النهى عن الجهر نهياً عن القراءة فيخرج عن محل النزاع فى النهى عن العبادة (ثانيها) كون الجهر والاحفان مرتبتين من ماهية واحدة هى القراءة مع تفاوتها بالشدة والضعف فالجهرية مرتبة شديدة والاحفانية مرتبة ضعيفة من القراءة بناءً على صحة التشكيك فى الماهية ، وعليهذا يتحد كل منهما مع القراءة ويكون النهى عن المجهورة نهياً عن القراءة ويدخل فى محل النزاع (ثالثها) كونهما نوعين متباينين من القراءة بناءً على كون التشكيك فى الوجود دون الماهية وعلى تعدد وجودى الجنس والفصل خارجاً ، وعليهذا يكون كالقسم الاول من جهة تعدد متعلق الأمر والنهى والخروج عن محل النزاع (رابعها) كون القراءة مع الجهر مرتبة شديدة من الوجود ومع الاحفان مرتبة خفيفة منه بناءً على اتحاد الوجود الجنسانى مع الفصلانى فى الخارج وعدم تخصص تلك المرتبة الشديدة من الوجود إلى حصص وجودية خارجاً ، وعليهذا يكون كالقسم الثانى فى الدخول فى محل النزاع (خامسها) ذلك مع تفاوت تخصص المرتبة الشديدة خارجاً إلى حصص وجودية نظير قابلية مقدار مثقالين من شئى للتخصص إلى مثقال ومثقال خارجاً أو قابلية مقدار ذراع من خط ممتد للتخصص إلى حصص قصيرة وهكذا ، وعليهذا يكون كالقسم الاول فى تعدد الوجود والمهيه خارجاً والخروج عن محل النزاع ، فعلى الاول والثالث والأخير من هذه الاحتمالات يخرج النهى عن الجهر عن محل النزاع وعلى الثانى والرابع يدخل فيه ، لكن ما عدا رابعها لا يساعده الأثبات

أما الأول، فلأن الجهر ليس من قبيل العرض للقراءة إذ العرض لا بد أن يكون تحت مقولة وليس كذلك الجهر إذ لا يقع في جواب السؤال ^{بحقيقتيهما هو الانفس} عن حقيقة القراءة أي الصوت الذي هو تمويح الهواء وهذا يكشف عن عدم استقلاله بالما هو فلا يمكن أن يكون من قبيل العرض، مضافاً إلي استحالة قيام العرض بالعرض كما تقرر في محله، وأما الثاني فلأن التشكيك ليس في ماهية بل في الوجود كما عليه جمهور الفلاسفة، وأما الثالث، فلعدم تعدد وجودي الجنس والفصل كما ثبت في محله بل هما مركب اتحاداً وجوداً وإن أمكن تحليله إلى جنس وفصل عقلاً في وعاء الذهن، ومنه ظهر فساد الخامس لعدم قابلية المرتبة الشديدة من الوجود للتخصّص إلى حصتين خارجاً لأن المرتبة بسيطة فلا تقبل التخصّص والتشثيل بالمثاليين غير صحيح إذ المثقالان وجودان منضممان وكذا الخط المتمدّد قياسهما بمثل القراءة المجهورة من الوجود الواحد الشديد فاسد، فلم يبق إلا الرابع الذي عرفت دخوله في محل النزاع.

أقول ولقد أجاد في تشريح مراد صاحب الكفاية قدس سرهما من كيفية دخول الجهر في القراءة في محل النزاع لكن الشأن في ثبوت نهى شرعي عن الجهر في القراءة كسي يكون بذاك التقريب داخلًا في محل النزاع، لأن محل الكلام في النهى عن العبادة كما أسفّلناه في المقدمات السابقة فيما كانت النسبة بين مورد الأمر والنهى هي العموم المطلق ليكونا من قبيل المطلق والمقيد وليس كذلك الجهر المنهى عنه في الشريعة مع القراءة المأمور بها، بل النسبة بينهما عموم من وجه حيث نهبت المرأة عن الجهر بالصوت لدى حضور الأجنبي مطلقاً كانت في الصلاة أم غيرها وأمرت بالقراءة في الصلاة مطلقاً كانت مجهورة أم لا فانها مخيرة بين الجهر والاختفات في الجهرية ولا يجب عليها خصوص واحد منهما، ففي غير حال الصلاة يحرم الجهر بالكلام ولا قرائته بالاختفات بقراءة الصلاة تجب القراءة ولا جهرو، ولدى الجهر بقراءة الصلاة مع سماع الأجنبي صوتها يجتمعان فالاجتماع في القراءة المجهورة مأمور لا أمرى فيكون كالوصف المفارق أي القصية في أنه مبنئ علي مسلكى الاجتماع والامتاع، فمن أفتى من الأصحاب

بصحة الصلاة لدى الجهر بالقرائة فى الفرض بناءً على مسلكه الاجتماع فقد أجاد من أفنى منهم بفسادها على مسلكه الامتناع .

إذا عرفت هذه المقدمات فالكلام فى مقامين أحدهما اقتضاء النهى فى العبادات ثانيهما إقتضائه فى المعاملات (أمّا المقام الأوّل) فقد إختار صاحب الكفاية (قده) فيه الفساد مطلقاً بد عوى أنّ الصحة إن كانت بمعنى موافقة الأمر فهى منتفية فى مورد النهى لعدم الأمر حينئذ حسب فرض أخصية دليل النهى عن دليل الأمر وإن كانت بمعنى سقوط القضاء والاعادة فكذلك لان سقوطها موقوف على أمرين موافقة الأمر وصلاحيه الفعل للتقرب به و كلاهما منتفیان فى مورد النهى أمّا الاول فلما عرفت و أمّا الثانى فلان المبعوض الذى يكشف عنه النهى لا يصلح للتقرب به (فان قلت) حرمة العبادة ذاتاً و مبعوضيتها موقوفة على وجود النهى و معه تكون حرمتها تشريعية ضرورة عدم الأمر حينئذ فالأتیان بالعبادة بقصد أمرها تشريع محرم فلا يمكن أن تتصف بالحرمة الذاتية أيضاً لاستلزامه إجتماع المثلين فكيف التوفيق (قلت) العبادة على قسمين ذاتية هى التى تكون عبادة ^{فعللاً} كالسجود و الركوع و إتصاف هذه بالحرمة الذاتية بمجرد تعلق النهى بها واضح و غير ذاتية هى التى لأمر بها فعلاً بل لو أمر بها لكان أمرها عبادياً كصلاة الحائض و صوم العيدين ونحوهما وهذه حيث لا أمر بها فعلاً حسب الفرض فتتصف بالحرمة الذاتية بتعلق النهى بها، أمّا الحرمة التشريعية فحيث أنها فعل قلبى كالا نقياد والتجربى فلا يتصف بها الفعل كى يلزم إجتماع المثلين ، فالمبغوضية المستكشفة عن النهى فى العبادة مما لا ريب فيها وحيث لا يصلح الفعل معها للتقرب به فالنهى عنها يقتضى الفساد : إنتهى محرراً .

ولتحقيق المقام وتوضيح ما أفاده (قده) نذكر أموراً يظهر من مجموعها ما هو المرام (الأوّل) إنّ العبودية عبارة عن التخصّص الذى هو فعل قصدى فهو لا محالة جانحى ذو مراتب مختلفة أدناها ما يحصل بالاصغاء إلى المتكلم كما ورد: من أصغى إلي ناطق فقد عبده: و أعلاها ما يحصل عن وجدان المعبود أهلاً للعبادة كما قال مولا نأ أمير المؤمنين عليه السلام: وجدتكم أهلاً للعبادة فعبدتكم: والتعبد عبارة عن إبراز ذلك التخصّص والفعل القصدى، والعبادة عبارة عن فعل

جارحي هو مصداق لابرز التخضع به لان مبرز الفعل الجارحي هو الجارحي لانقول باحتياج الفعل الجارحي إلى المبرز كيف ومنه ما يستقل بالوجود ولا يحتاج إلى المبرز أبداً كالبناء القلبي أو عقد القلب على شئى أو جرده أو نحو ذلك بل نقول بأن إبرازه لدى إرادته لا يكون إلا بالفعل الجارحي ، وليس لمادة: ع- ب - د: بمالها من الاشتقاقات حقيقة شرعية لغوية غاية الأمر إتفتت آراء أرباب العقول على كون بعض مصاديقها مصداقاً لابرز عنوان التخضع كالانحناء على اختلاف مراتبه المسمى بعضها بالركوع وبعضها بالسجود، بل خفض جناح الذل من حيث إحتوائه على الميل إلي الدنو مبرزاً للتخضع فطرياً للحيوانات أيضاً كما نشاهده فى الحمامة ، و صيرورة أمثال هذه المصاديق عبادة شرعية تحتاج إلى تقدير الشارع للعبودية بها فبدونه ليست عبادة شرعاً وإن كانت عبادة عرفاً ، و إختصت مصاديقها لذلك بطائفة أو أهل ملة خاصة و العبادات المخترعة فى الشريعة من هذا القبيل ، فحقيقة العبادة قسم واحد أبداً روحها التخضع والاختلاف فى المبرزات وعبادية شئى فى الشريعة محتاج أبداً إلى الأمر بما للتقرير كما فى المصاديق المتفق عليها لدى أرباب العقول أو لاصل الموضوع أى جعله عبادة علاوة عن حكمها كما فى المخترعات الشرعية للعبادة ، ثم إن التعبير عن المبرزات بألة الابرز يصح بلحاظ تحقق الإبراز بسببها وإلا فليست آلة بالمعنى الحقيقى لأن روح العبادة وهو التخضع مستقل بالوجود فليس الفعل الجارحي مَعْبَرُ الوجوده كما هو الشأن فى الآلة فالتمبير مسامحى ، كما أن الابرز هنا ليس بمعنى الحكاية المحتاجة إلى سبق وجود المحكى كما فى سائر الحواكي بل بمعنى الاظهار المناسب مع تحقق التخضع آن إبرازه فيتحد زمان وجوده فى وعائه القلبي مع زمان إثباته فى عالم الخارج بسبب فعل جارحي (الثانى) إن مورد النزاع إنما هو العبادة التى تعلق بها الأمر شرعاً لانه السدى يفيد بحثه الأصولى حسب تعريف الاصول بما تقع نتيجته فى طريق إستنباط الأحكام الفرعية ، فمجرد كمون شئى بحيث لو أمر به لكان أمره عبادياً لا يجدى لغرض الأصولى مالم يكن عبادة شرعية تترتب عليها أحكام فرعية .

(الثالث) إن الحسن و القبح قد يكونان بالذات وقد يكونان بالوجوه و
 الاعتبارات إذ الاعيان الخارجية بعلم قوامها و عناوينها الأولية تارة حسنة ذات
 مصلحة كحب الله تعالى و التخصُّع له و إطاعة المولى بملك العدل فى عالم
 العبودية ، و أخرى قبيحة ذات مفسدة كتمرد المولى و التصرف فى سلطانه بملك
 الظلم فى عالم العبودية ، فالحسن و القبح فيها ذاتيان بمعنى أن تلك العناوين بعلم
 قوامها بلا طر و شئى آخر عليها تتصف بأحد الوصفين ، فالسجود فى حد نفسه حسن
 عرفاً بل و راجعاً شرعاً لكن حيث لا وجود للجنس إلا بالفصل لكونه مجرى
 الوجود كإضافة السجود إلى الله تعالى أو إلى الصنم فالسجود لله تعالى بحقيقته
 النوعية و بعلم قوامه حسن ذاتاً و السجود للصنم بحقيقته النوعية قبيح ذاتاً ، لكن
 بعض الأشياء ليس فيه إقتضاء شئى من الحسن و القبح وإنما يتصف بأحد الوصفين
 بالوجوه و الاعتبارات كالكذب فانه باعتبار الاضرار المترتب عليه قبيح و لذا لو
 ترتب عليه نفع كان حسناً ، ويمكن أن يكون الشئى بعنوانه الأولى حسناً ثم يصير
 قبيحاً بطر و عنوان آخر عليه و هذا العنوان الطارى قد يوجب إندكاك حقيقة ذلك
 الشئى و انقلابها عما هو عليه إلى حقيقة أخرى كالتخصُّع بما نهى عن التخصُّع به
 فانه ينقلب عن التخصُّع إلى التمرد ، كما إذا نهى المولى عبده عن تعظيمه فى مجلس
 لكونه تخريباً من حيث السببية لاثارة البغضاء من الاعداء فذلك ينقلب عرفاً عما
 كان عليه من حقيقة التعظيم إلى التخريب ، وقد يوجب إنقهار مصلحته دون حقيقته
 كالصلاة بلا طهارة مثلاً بعد ماورد فى رواية العلل من قوله عليه السلام : فأحب الله
 أن لا يعبد إلا طاهراً : فطر و عنوان المحدث على الشخص يوجب مقهورية مصلحة
 الصلاة فى حقه فيخاطب بمثل : دعى الصلاة أيام اقرائك : ، و من ذلك علم فساد ما
 قد يتوهم من التنافى بين كون شئى عبادة ذاتاً على اصطلاح القوم أو بعنوانه الأولى كما
 عرفت و بين تعلق النهى به و بمباراة أخرى بين رجحان شئى ذاتاً و بين كونه مبغوضاً
 ذاتاً حيث ظهر أن الرجحان من جهة و المبغوضية من أخرى .

و بعد ما عرفت الأمور الثلاثة فالنهى المتعلق بالعبادة (إن كانت) هناك قرينة
 على كونه إرشاداً إلى جزئية شئى أو شرطية للعبادة أو مانعية عنها نظير لاتصل

في الحرير أو غير المأكول بل هو الشأن في الأوامر المتعلقة بالمخترعات الشرعية لانعقاد ظهور ثانوي لها في الجزئية أو الشرطية إذ تعلقها بالموضوع السدى يكون الحكم في طوله يكشف عن كونها بصدد بيان الوضع دون التكليف لان الموضوع أيضاً مجعول للشارع (فدلالتة) علي الفساد و عدم التمامية واضحة على كل مسلك لما سبق في مقدمات البحث من أن موافقة الشريعة الذي هو معنى الصحة لسدى المتكلم عنوان ينتزع عن الفرد الخارجي إذا انطبق عليه الطبيعي المجعول بنحو الكلّي شرعاً بعد الاتيان به تاماً، وأن سقوط القضاء والاعادة الذي هو معنى الصحة لدى الفقيه عنوان ينتزع عن حكم العقل بعدم تأثير الأمر في البعث نحو فرد آخر بعد تحقق المآتي به تاماً وانطباق الطبيعي عليه لذلك ، فاذا لم يتحقق تاماً بل كان فيه خلل من فقدان جزء أو شرط أو وجدان مانع لم ينطبق الفرد مع الطبيعي قهراً ، كي ينتزع عنه عنوان موافقة الأمر خارجاً أو يحكم بعدم التأثير في فرد آخر عقلاً و ينتزع عنه سقوط القضاء والاعادة شرعاً ، فالنزاع في الدلالة علي الفساد و عدمها في النواهي الارشادية في غير محله بل هي لا محالة تدل علي الفساد (أما لولم تكن) هناك قرينة على ذلك و أمكن التحفظ على ظهور النواهي المتعلقة بالعبادة في المولوية أما بمقتضى نفس مقام الشارعية الظاهر في أعمال المولوية كما هو الشأن في جميع الأوامر والنواهي الصادرة من الشارع أو بمقتضى قيام قرينة صارفه ^{عن القرينة الصارفة} عن اظهور الأولي في المولوية (صح) النزاع في الدلالة علي الفساد و عدمها والحق هو الدلالة إذا انتهى يكشف عن مبغوضية ذات متعلقه على مذهب العدالة لان أعمال المولوية في الزجر عن شيئ من قبل مولى غير مجازف يكشف عن كراهته النفسانية بالنسبة إلى المزجور عنه، وكراهته لا بد أن تكون عن ملاك على مذهب العدالة فيكشف بالاستلزام عن وجود مفسدة اقتضت أعمال المولوية بالزجر، والظاهر عرفاً من تعلق زجر مولوى بشيئ كون المفسدة في ذاته ومثله لا يكون محبوباً للمولى كي يكون مأموراً به ضرورة تضاد الحكمين عرفاً ، والمفروض كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهي في المسئلة العموم المطلق فالصحة بمعنى موافقة الأمر منتفية جزماً وكذا بمعنى سقوط القضاء والاعادة ، لكن لا لعدم إمكان قصد الأمر

المحقق للعبادة من جهة إنتفاء موضوعه أى الأمر لان قصد الأمر أحد محققات العبادة ولا يتوقف تحققها عليه كما أسلفناه بل لعدم إمكان التقرب بالمبغوض كى يتحقق به العبادة ويسقط أمرها عقلاً عن التأثير في القضاء أو الاعادة .

(ودعوى) أنّ الفساد بمعنى عدم الأمر بديهي بعد إستحالة إجتماع الحكامين فلا بد من تحرير الاستدلال على نحو عدم تعقل التقرب بمبغوض المولى حتى يعم العبادات الذاتية التى لاحاجة فيها إلى الأمر (مدفوعة) بأن الدليل لا بد أن يعم القول بدلالة النهى على عدم الأمر الذى إلتزم به بعض قدماء الاصوليين في تقرب دلالة النهى على الفساد كما عن العلامة فى تهذيب الأصول والسيد عميد الدين قدس سرهما فى شرحه ، وبأن العبادات الذاتية أيضاً تحتاج إلى التقرير و الامضاء و لو بعدم الردع كما عرفت و حيث أنّ المجمعول لدى العرف هو المصداق الذى يقع موضوعاً لحكم تكليفي إلزامى وغيره فامضائه إماضاً لما هو موضوع الحكم التكليفي فيكشف عن محبوبية المصداق لابرار التخضع بما يعثم الاستحباب ، فعدم الردع عن إبراز التخضع بالسجود مثلاً ككاشف عن مطلق الرجحان و المحبوبة نظير كيشف قوله (ع): الصلاة خير موضوع من شاء إستقل ومن شاء إستكثر: عن ذلك (ودعوى) أنا لو أحرزنا المبغوضية من الخارج لم نجتج إلى وجود النهى فى كشف الفساد كما لانحتاج إلى الأمر فى العبادات الذاتية بعد إحراز رجحانها من الخارج (مدفوعة) بأن الكاشف عن المبغوضية ليس إلا النهى فهو الدال على الفساد لدلالته إستلزماً على المبغوضية أما العبادات الذاتية فقد عرفت لزوم الأمر فيها فى ترتب الأحكام التكليفية عليها بل عرفت أنّ المفيد بحال الاصولي مورد وجود الأمر الممكن إمتثاله لولا النهى مع أن سنخ محبوبية العبادة الذاتية مختلف فالسجود للشكر مستحب و لقراءة العزائم واجب و لا ينكشف ذلك إلا بعد وجود الأمر الذى يبركة عدم المرخصة فى الترك ينتزع عنه الوجوب و ببركة الرخصة فيه ينتزع عنه الاستحباب عقلاً (فظهر) أنّ الحق مع صاحب الكفاية (قده) فى إقتضاه النهى عن العبادة الفساد مطلقاً فى العبادات الذاتية و غيرها (كما ظهر) من ذلك البيان فساد توهم علم إتصاف العبادة بغير الحرمة التشريعية بدعوى توقف عبادتها

علي قصد الأمر و مع النهي الكاشف عن عدم الأمر يكون الا تيان بذلك القصد تشريعاً فاذا اتصفت بالحرمة التشريعية لاتتصف بحرمة أخرى ذاتية (وجه الظهور) عدم توقف عبادية العبادة على قصد الأمر بل هو أحد محققاتها.

نعم ما ذكره صاحب الكفاية (قده) في وجه إتصاف العبادة بالحرمة الذاتية من أنه لو أمر به لكان أمره عبادياً و فسى وجه إمكان إجتماع الحرمتين الذاتية و التشريعية من أن التشريعية من أفعال القلب في غير محله، لما عرفت من أن حقيقة العبادة هي التخصُّع و هو موجودٌ في جميع الموارد و التشرية و إن كان فعلاً قليلاً لكن مبرزه فعل خارجي إما باللسان كما في تشرية البعث و الزجر و بسائر الجوارح كما في تشرية مصداق للعبادة، و كلاهما تصرف في سلطان المولى لان إنشاء البعث و الزجر من حقه فالتصرف فيه كما في الافناء بغير علم فضلاً عن العلم بالعدم ظلم في عالم العبودية و تَعَلَّقَ عن الحدِّ إلى حق الغير كما أن جعل المصداق لابرار التخصُّع في غير المصداق العرفية الممضاة شرعاً أمره بيده وحق له فالتصرف فيه يجعل مصداق كصلاة التراويح ظلم، فالعنوان القصدى يوجب تعنون الفعل الجارحى بعنوان الظلم و التعدى فيتصف بالحرمة أيضاً.

ولبعض الأساطين (ره) كلام في النهي عن الجزء و الشرط حاصله بتحرير منا أن النهي عن الجزء كقراءة العزيمة إما في محلها كما بعد الحمد مكان السورة أو في غيره كما بين السجدين، كاشف عن دخل عدم ذلك الجزء في العبادة فيلزم محذورات ثلاثة، أحدها فقدان الجزء العدمى للعبادة إذ بايجاد متعلق النهي يتحقق طرد عدمه الذى هو جزء العبادة فان إقتصر عليه لزم فساد العبادة بانتفاء جزئها و إن صَمَّ إليه جزء أصحباحاً لزم قرانها، ثانيها تحقُّق الزيادة العمدية بايجاد متعلق النهي و ذلك يوجب بطلان العبادة، ثالثها تحقُّق التكلم المحرَّم لا كلام الآدمى كما توهم لانه ذكر فليس كلام الآدمى، و أمّا النهي عن الشرط فلا يوجب الفساد إذا لم يكن عبادة لان المنهى عنه إنما هو المعنى المصدرى و الشرط هو المعنى الاسم المصدرى، و رَدَّ بأن المعنى المصدرى متحدٌ مع الاسم المصدرى وجوداً و التفاوت بالاعتبار فالنهي عنه لا بد أن يوجب الفساد (أقول) النهي المتعلق بالجزء

إن كان ناظراً إلى الوضع و لو بالظهور الثانوي أي للارشاد إلى مفسدية وجود ذلك الجزء بلا دخل عدمه شرطاً في المهية لاستحالة تألف الوجود من العدم وتأثيره أثراً وجودياً كما في الشرط الذي يؤثر في المشروط و لو بايصال الأثر من المقضى إلى المقضى بالفتح فلاريب في فساد العبادة حسب دلالة النهي، لكن الكلام ليس في ذلك بل في النهي التكليفي و هو لا يوجب الفساد ضرورة إمكان حرمة شيئ في و عاءٍ خاص هو و عاءُ الايتان بعبادة، كائنة ما كانت ، فكما يمكن صيرورة شيئ محرماً كالنظر إلى الأجنبي كذلك يمكن صيرورته محرماً فسي و عاءٍ مخصوص كحرمة الغرفة الثالثة في الوضوء أو الشوط الثامن في الطواف أو قراءة سورة العزيمة في الصلاة بلا دخل لذلك المحرّم و لاربطه بالعبادة حتى يوجب خللاً فيها ، و منه علم أنّ الزيادة العمدية لا توجب الفساد مطلقاً في كل عبادة كما هو محل كلام الأصولي نعم خصوص زيادة العزيمة في الصلاة انما دلّ على مبطليته دليل تعبدى معللاً بأنّه ^{١٣} في المكتوبة بمعنى إستلزامها زيادة السجود ، عمداً ، فلو وقعت قراءة العزيمة حال سجود الصلاة فلم يلزم زيادة سجود لم يكن دليل على حرمتها و فساد الصلاة بها ، كما لا يمكن الأخذ بعلية الزيادة في المكتوبة بالنسبة إلى غير العزيمة من الأذكار و الأدعية في الصلاة و بالنسبة إلى قراءة العزيمة فسي غير الصلاة من العبادات كما لطواف أو غير العزيمة في غير الصلاة كالشوط الثامن للطواف أو الغرفة الثالثة للوضوء اللذين مثلنا بهما سابقاً، فإنّ العبادة غير منحصرة في الصلاة و الزيادة غير منحصرة في قراءة العزيمة و ما هو محلّ بحث الأصولي كبرى النهي عن العبادة أية عبادة كانت ، كما نهى عن التكتّف في الصلاة و يكون مبطلاً معللاً بأنّه فعل لكن لا يمكن الأخذ بعموم هذه العلة فان العبث باللحية أو الأذن فعل و ليس بمحرّم جزماً فضلاً عن أن يكون مبطلاً ، و بالجملة فهذه فروع فقهية لها أدلة خاصة لا ربط لها بالبحث الكبروي الاصولي و هو إقتضاء النهي عن العبادة الفساد و عدمه مطلقاً .

أمّا التكلم المحرّم فلو إستفدنا من الأدلة مبطلية كل ما ليس بذكر و قرآن يشمل المقام و لو كان كلام الآدمي فالإيراد على من جعله كلام الآدمي في غير محله و لو إستفدنا منها مبطلية كلام الآدمي فقط فما لم يكن التكلم المحرّم كلام الآدمي

لا يوجب البطلان فالعدول عن كلام الأدمي إلى التكلم المحرم مجرد تغيير العبارة و مستغني عنه على أى تقدير، أما الشرط فما ذكره من عدم فساد المشروط بالنهى عن شرطه صحيح لكن لا لما ذكره من كون الفرق بين المنهى عنه مع الشرط هو الفرق بين المعنى المصدرى مع الاسم المصدرى حتى يقال بعدم تفاوت بينهما وجوداً بل إعتباراً و إن كان هذا القول لا ينطبق على المقام لان المعنى الاسم المصدرى كالمصدرى متصراً بعدم بمجرد تحقق الفعل النحوى ولا يبقى بعد ذلك كى يتقيد به الواجب و يصير شرطاً للعبادة و ليس كذلك المقام بل هو من قبيل الأثر و المؤثر المستقل كل منهما بالوجود مع تولد الوجود الثانى عن الأول كستر البدن بلبس ثياب و نحوه فانه فعل توليدى يتحقق عقيبته التستر أى المستورية التى هى حالة خارجية و صفة واقية للشخص أعنى غيبوبة بدنه و هذا المعنى موجود ثابت خارجاً بعد تحقق التستر أيضاً ، بل لان متعلق النهى نفس الفعل التوليدى كالستر باللباس و نحوه و الشرط المتقيد به العبادة نتيجة ذلك الفعل كالمستورية ، و نظير هذا الخلط من هذا القائل كثير فى أبواب الأصول حيث خلط كثيراً بين الأفعال التوليدية بالنسبة إلى المتولد منها مع المعنى المصدرى بالنسبة إلى الاسم المصدرى فعبّر عن الأول بالثانى فتدبر .

(وأما المقام الثانى) فتفصيل القول فيه أن النهى عن المعاملات على أقسام (الأول) أن يكون للردع عن البناء العرفى في نوع أو صنف خاص من المعاملة لمصلحة فى الردع أو لمفسدة فى المعاملة كما فى نكاح الشغار (الثانى) أن يكون لتخطئة العرف فى مصداق من نوع أو صنف أو فرد خاص من المعاملة كما فى بيع المنابذة ، و الفرق بين القسمين أن الردع فى الأول ليس لعدم تأثير المعاملة أثرها المرغوب كالزوجية فى نكاح الشغار بل المردوع بإيجاد ذلك الأثر بهذا السبب بخلاف التخطئة فى الثانى فهو لعدم تأثير ذلك السبب فى الأثر المرغوب منه كالملكية فى بيع المنابذة ، فالنهى إرشاد إلى عدم حصول الأثر الذى تخيله العرف و لذا ليس بسبب أيضاً لدى بعض أهل العرف (الثالث) أن يكون للإرشاد إلى جزئه أو شرط فى المعاملة إهتماماً بموردها كالطلاق بصيغة : أنت خلية أو بريئة : فانه ناظر إلى أن المخرج عن العلقه صيغة خاصة كما أن المدخل كذلك كصيغة أنكحت

في النكاح الدائم إهتماماً بالفروج ، ولاريب أن النهي في هذه الأقسام الثلاثة يدل على الفساد حسب فرض نظره إلى الوضع أى إارشاد إلى الفساد ولو بظهور ثانوى أو بالكناية فالنزاع فى دلالة على الفساد وعدمه فى غير محله لانه بمنزلة النزاع فى دلالة اللفظ على معناه الكنائى وعدمها كدلالة : زيد كثير الرماد : على الجود (الرابع) أن يكون النهي عن المعاملة بما هو شاغل للمكلف وحركة فاعلية له بلا دخله فيما يحصل بسبب المعاملة من الأمور الاعتبارية كالملكية وغيرها ، فالمبغوض بسبب النهي المولوى نفس الفعل النحوى الصادر عن المكلف بما هو فعل صادر عنه لا بما هو مؤثر فى أثر كذا كالبيع وقت النداء فانه مبغوض بسبب قوله تعالى : وذروا البيع : لانه شاغل عن السعي إلى ذكر الله مع قطع النظر عن تأثيره فى ايجاد الملكية ولذا لو وقع مكانه فعل آخر غير انشائى كالشرب أو التكلم لكان مبغوضاً ، ولاريب أن النهي فى هذا القسم لا يدل على الفساد إذ لا إرتباط لمتعلقه بما هو أثر المعاملة من الملكية ونحوها ،

(الخامس) أن يكون النهي عن المعاملة بما هو مؤثر فى حصول أمر إعتبارى كالملكية والزوجية وغيرهما المعبر عنه فى اصطلاح أهل الفلسفة بالمسبب فهو المبغوض لانفس السبب بما هو كبيع العبد المسلم من الكافر فإن نفس المسبب وهو حصول الملكية للكافر يتعنون بعنوان سلطان الكافر على المسلم أو علو الكفر على الاسلام المنهى فى قوله تعالى : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً : وفى قوله صلى الله عليه وآله : الاسلام يعلو ولا يعلى عليه : (السادس) ما ربما أشكل على بعضهم تصوره وهو أن يكون النهي عن التسبب بسبب إلى مسبب لاعتن شيشى من السبب والمسبب فالتسبب بصيغة بعث إلى انشاء الملكية مثلاً يكون مبغوضاً أو التسبب بالمعاطاة إليه يكون مبغوضاً ، وفى هذين القسمين يصح النزاع فى دلالة النهي على الفساد وعدمها (و تحقيق المقام) يستدعى تمهيد مقدمتين (الأولى) أن الحقايق الاعتبارية معاملة كانت أم غيرها هل لها وجود فى واقع مع قطع النظر عن تنفيذها من قبل نافذ الاعتبار صورياً كما كالجأ نرأم حقيقياً كالانبياء والرسل أم ليس لها مع قطع النظر عن التنفيذ وجود بل وجودها بنفس تنفيذها من نافذ

الاعتبار، فنقول لاريب أن الاعتبارات الصادرة عن أرباب العقول و لومن غير أهل النحلة موجودة في وعاء مناسب معها باقية بقاء معتبرها بل ربما تبقى بعد إنعدام معتبرها بل هو كذلك لدى أرباب الفرائز كالحیوانات كما يشهد بها آثارها المحسوسة من المغالبة في حيازة مكان و الممانعة عن الغير بعد التغلب عليه (و بالجملة) تحقق الأمور الاعتبارية من الزوجية والملكية ونحوهما في وعائها المناسب حتى لسدى من ليس أهل نحلة بمجر دتحقق أسبابها، قهرية كسانت كالارث أم إختيارية كالحيازة والبيع ونحوهما و ترتيب آثارها التكوينية و الاعتبارية عليها، مما لايقبل الانكار بل هو في حد إنكار المحسوس بلا حاجة في ذلك إلى تنفيذ نافذ، نعم فد يتشبت العرف بذيل تنفيذ من نافذ الاعتبار حفظاً لنظام المعاش و عدم وقوع مغالبة في الحقوق المعترة من غير دخل لهذا التنفيذ فسی أصل وجود تلك الاعتبارات.

أما في الشرع فالحاجة إلى التنفيذ إنما هو لا مكان الردع عن نوع خاص أو التخطئة عن مصداق مخصوص أو إزدیاد شرط أو جزه من قبل الشارع المطلع علي الواقعات في أخذ الاعتبارات العرفية موضوعاً للأحكام الشرعية كحل التصرف و جواز التوارث و نحو ذلك و إذا كان أصل الزوجية والملكية و غيرها من الأمور الاعتبارية موجودة لدى العرف بأسبابها المتداولة بينهم فمجرد عدم ردع الشارع عن ذلك كاف في إمضاتها ودخولها في موضوع الأحكام المجعولة لتلك الأمور وضعية كانت أم تكليفية ، و ليس للشارع في شيئي منها إيجاد مالم يكن أما عدم الردع عنها مع التمکن منه فلا یوجب إستناد وجودها إلى من لم يردع عنها بل هو مستند إلى موجدتها بأسبابها العادية ، فجميع الأدلة الشرعية الواردة في المعاملات مثل أحل الله البيع و أوأب بالعقود و من حاز ملك و نحوها ناظرة إلى عدم الردع عن تلك الاعتبارات الموجودة لدى العرف و صيرورتها موضوعاً للأحكام الشرعية ، بلا نظر لها إلى إيجاد شيئي غير موجود من قبل الشارع و لو عقيب إيجاد الأسباب من قبل العرف ليكون إيجاد السبب فعلاً مباشراً للعرف و إيجاد المسبب فعلاً مباشراً للشارع (و بالجملة) فالامضاء ليس إيجاد مالم يكن

لأننا نشاهد بالوجدان وجود اعتبار الملكية و نحوها خارجاً لدى العرف، ولا اعتباراً للملكية ثانياً لأنه تحصيلٌ للحاصل و لغو ولا جعل الملكية فعلية كما زعمه بعض الأساطين (ره) إذ لو اريد به ترتب آثار الملكية عليها خارجاً فهو متحقق لدى العرف ولو اريد ترتب الآثار الشرعية فهو في طول تحقق الملكية ولا ربط له بجعلها، بل الامضاء تخلية سبيل المعاملة خارجاً بعدم الردع عنها وهو المراد من حلّ البيع في قوله تعالى: **أحلّ الله البيع**، بعد ما نرى أنّ البيع ليس بمعقود: خارجاً: حتى يحلّه الشارع، و كذا في سائر أدلة الامضاء مثل، من حاز ملك و تجارة عن تراض و أو فوا بالعقود: و معلوم أنّ امضاء المعاملة من قبل الشارع إنّما هو بلحاظ أحكامها المَجْعُولَة لها و ضعية كانت أم تكليفية بجعلها موضوعاً لتلك الأحكام .

(الثانية) أنّه اختلفت كلمة العلماء في المَجْعُولِ في المعاملات فذهب المحقق السدّامد و تبعه السيد الطباطبائي اليزدي قدس سرهما إلى أنه السبب و المسبب معاً و ذهب بعض الأساطين (ره) إلى أنّه المسبب عند تحقق السبب بنحو الكلية و ذهب بعض المحققين (قده) إلى أنّه ذلك بنحو الجزئية عند كل سببٍ سببٍ و ذهب بعض قد ماء الاصوليين على ما يبالي إلى أنّه السبب فقط ، و ربما يقال في تقريب الأوّل أنّ الأمر التكويني كالحركة الخارجية للمكلف قولاً كبعت و أنكحت أو فعلاً كالمعاطاة لامعنى لتأثيره في الأمر الاعتباري كالملكية و الزوجية لأنّ ما في أفقٍ كيف يعقل أنّ يؤثر فيما في أفقٍ آخر يباينه فلا يعقل تأثير ما في أفق العين و الخارج فيما في أفق الاعتبار، فلا بد أن يكون سببية ذلك السبب كبعت و أنكحت و المعاطاة أمراً اعتبارياً مجعولاً من قبل الشارع بمعنى أنّ الشارع جعل في كونه هذه الأسباب اقتضاء تلك الأمور الاعتبارية لكن تأثيرها في عملية تلك الحقايق الاعتبارية و تحققها ليس قهرياً حسب فرض أنّها ليست أسباباً تكوينية فلا بد أن يكون المسبب أيضاً مجعولاً من الشارع و اعتباراً منه عند تحقق الأسباب العادية و بهذا البيان يندفع ايراد بعض الاساطين (ره) على هذا القول بأنّ السبب إذا كان مجعولاً فالمسبب قهري لا يحتاج إلى جعل عليه حيث عرفت أنّ المراد مجعولية السببية بنحو الاقتضاء الفعلية . قهرية تحقق المسبب بعد تحقق السبب إنّما هو شأن

الأسباب التكوينية لا الجمالية بالمعنى الذى عرفت، وأعجب من ابراده ذلك إختياره جعل المسبب عند تحقق السبب فإنَّ المسبب قهري عند تحقق السبب حسب إعترافه فكيف يعقل جعله بل لو أريد جعل المسبب الخارجى إعتباراً فهو تحصيل للحاصل ولفو ولو أريد جعل الأحكام الشرعية المترتبة على السبب و ضعية أم تكليفية فهو غير مربوط بجعل المسبب، ولذا ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنَّ المعاملات فيها أحكام شرعية وضعية وتكليفية جعلت عند تحقق موضوعها الذى هو الملكية العرفية (وبالجملة) لانقول بلزوم إجتماع المثليين فى الفرض الأول كما فى الامضاء على ما تقدم لأنَّ إجتماعهما غير مستحيل فى الاعتبارات بل فى العينية فقط، لكن حيث عرفت فى التمهيد الاول أنَّ المعاملات ليس فيها جعلاً أصلاً بل الامضاء بمعنى عدم الردع و تخلية سبيل المعاملة كسى نصير موضوعاً للأحكام الشرعية المجعولة وضعية وتكليفية، فجميع ما ذكر من أنحاء تصور المَجْمُوعِ الشَّرْعِيِّ فى المعاملات سلب بانتقاء الموضوع .

إذا عرفت المقدمتين فالكلام فى أنَّ النهى عن المعاملة على النحوين الأخرين يقتضى الفساد أم لانقول و علبه التكلان إنَّ النهى المولوي عن الملكية الاعتبارية المعبر عنها فى لسان القوم بالمسبب إن كان مع عدم ترتيب آثارها الخارجية أو الشرعية عليها كاعتبار ملكية الدنيا بأسرها لشخص فى مقابل درهم مثلاً فلا يقتضى الفساد، إذ ليس فى إعتبار هذه الملكية بما هو أمر إنشائى خفيف المؤنة ملاك للحرمة فلا معنى لتحريم ذلك الاعتبار شرعاً، و لو كان ملاك الحرمة وجود مفسدة فى ترتيب الآثار كأكل أحد العوضين فى البيع الربوى أو فى الميسر فحيث أنَّ ترتيب الآثار إنما هو فعل الشارع ومستندٌ إلى إمضائه المعاملة فلا حاجة إلى تحريم إعتبار الملكية بل يكفى لحصول غرضه عدم إمضاء المعاملة بقصر أدلة الامضاء كأ و فوا بالعقود و أحل الله البيع و نحوهما بغيرها، فلو كان المنع عن مثلها بلسان النهى أيضاً فلا محالة للإرشاد إلى الفساد كما ذكره صاحب الكفاية (قده) بمعنى أنه يقيد إطلاق تلك الأدلة بالنسبة إلى متعلق النهى وليس نهياً مولوياً كما شفاً عن المغوضية، فالنهي المولوي عن إعتبار الملكية لو فرض فإنما

يدل على الصحة لعدم المنافاة بين مبعوضة إنشاء الملكية بما هو فعل صادر عن المكلف وبين صحة المعاملة بمعنى ترتيب الأثار الشرعية عليها ، فمثل هذه المعاملة يكون كالبيع وقت النداء في أنه محرم وصحيح .

(فما ذكره) بعض الأساطين (ره) من دلالة النهى المولوى عن المسبب على الفساد (فى غير محله) و لأجل ذلك ذكر لصحة المعاملة شرائط ثلاثة أحدها ، الرخصة الملكية وهذا هو المربوط بالمقام وإلا فلها شرائط أخر غير ما مذكرة فى محله ، و كيف كان فقد مثل للنهى عن المسبب بأمثلة ثلاثة منها الاجارة على الواجبات المجانية كالصلاة فان أخذ العوض عليها حرام يوجب فساد المعاملة و منها بيع مندور الصدقة كالشاة المنذور ذبحها لوعوفى و لده مثلاً فو جوب الوفاء بالنذر يوجب حرمة بيعها المستلزمة للفساد و منها ما أشرط عدم بيعه فى ضمن عقد لازم فان إنتفاء الرخصة الملكية فى هذه الثلاثة يوجب فساد المعاملة ، و فى جميع ما ذكره ما لا يخفى أما الاول فلان مجانية الواجبات أول الكلام بل حققنا فى مبحث الاجارة إطلاق أدلة الواجبات من جهة المجانية و عدمها و صحة أخذ الاجرة عليها مع أن حرمة أخذ الاجرة على ما يفعله المكلف كالصلاة غير مربوطة بما نحن بصدده من إنشاء المعاملات بما هو أمر إعتبارى و إستلزامها فساد المعاملة ، و أما الثانى فلان النذر لو كان بنحو يخرج المنذور عن ملكه قهراً كما لو قال إن عوفى ولدى فهذه الشاة للسادة فحصول الملكية للمنذور له لى تحقق المعلق عليه قهري كالارث والوصية فحرمة البيع سلب بانتفاء الموضوع ، و بيعها قبل تحقق المعلق عليه إنما يحرم لو قلنا بكونه حثاً من جهة التعليق على أمر غير إختيارى محتمل التحقق لكنه محل إشكال كما تقرر فى محله فانه لا يزيد عن حلول الحلول فى الزكوة حيث يجوز بيع الزكوى قبله لانه لإعدام للموضوع فكذلك فى المقام من غير فساد البيع أما لو كان بنحو إختيارى بأن يقال لو عوفى ولدى أذبح هذه الشاة كما هو ظاهر كلامه فالنذر إنما يوجب الذبح عليه لاجل الوفاء بالنذر و هذا لا يمتنع عن صحة البيع غاية الأمر تكب الحرام بالحنث ، و أما الثالث فلان الالتزام بعدم البيع فى ضمن عقد لازم لا يستلزم فساده غاية الأمر حدوث خيار تخلف الشرط للبايع الاول فالأ مثلة الثلاثة لاير تبط شئى منها بما نحن بصدده من أن إنشاء الملكية بما هو أمر

إعتبارى حرام تكليفاً .

ثم إنه ربما يستدل لدلالة النهى عن المعاملة علي الفساد بآخبار مستفيضة وردت في نكاح العبد بغير اذن سيده معللاً صحة ذلك النكاح في بعضها بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده: بدعوى أنها تدل بالمفهوم على أن معصية الله تسوجب فساد المعاملة كالنكاح، و أجاب عنه الوحيد البهبهاني قدس سره و من تبعه من تلامذته كالمحقق القمي قدس سره وغيره بأن العصيان فيها عبارة عن عدم الاذن لامخالفة النهى المولوى فهى ناظرة إلى الوضع دون التكليف، و حيث وقع فى كلام المحقق القمي (قده) التعبير بأنها علي خلاف المطلوب المستدل أدل، نوهم بعض الأساطين (ره) استدلاله بها لدلالة النهى على الصحة فقال ربما يستدل بها على دلالة النهى عن المعاملة على الصحة، مع أنه ليس فى البين من يستدل بهالذالك، و كيف كان فقد قرّب الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره الاستدلال بها للدلالة على الفساد بأن المراد بالعصيان في هذه الاخبار لا يمكن أن يكون العصيان بالعمل بما هو فعل ضرورة أنه لا يوجب الفساد، فلا بد أن يراد به المعصية بالمعاملة فى مقام الاستلزام للفساد بأحد وجوه ثلاثة إما بما هى مؤثرة فى الأثر المطلوب أو من جهة تقييد إطلاق صحة المعاملة بصورة إذن الشارع فيها أو من جهة الارشاد إلى الفساد على تأمل فى الاول ثم ذكر حاصل جواب الوحيد البهبهاني و من تبعه (قدهم) عن هذا الاستدلال و رده أولاً بأنه لم يظهر من الأخبار عدم نهى السيد عن ذلك النكاح فلا بد من الأخذ بظهور العصيان فى مخالفة النهى و تقييد مورد الاخبار بصورة النهى عن المعاملة بما أنها توجب ترتب الآثار المطلوبة عليها، و ثانياً بأن الاذن الوضعى ليس من شأن المولى الصورى كي يراد بالعصيان عدمه و إنما هو شان المولى الحقيقى، وثالثاً بأن التفكيك فى معنى العصيان فى الموردين بجعله فى: إنه لم يعص الله: عبارة عن مخالفة الاذن التكليفى و فى: و إنما عصى سيده: عبارة عن مخالفة الاذن الوضعى خلاف الظاهر فقريئة السياق تشهد بارادة مخالفة النهى فى الموردين، هذا حاصل ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) على ما فى التقريرات.

و فيه مواضع من الخلل (الاول) أن ما ذكره من وجوه النهى عن المعاملة بعضها لا يوجب الفساد كالنهى عن المعاملة بما هو فعل من أفعال المكلف كما اعترف به (قده) وبعضها تأمل في دلالة على الفساد كالنهى عنها بما هي تؤثر أثر غير مطلوب كسلطنة الكافر على المسلم في بيع عبد مسلم من كافر مع انك عرفت عدم دلالة على الفساد لقصور : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً : و : الاسلام يعلو ولا يعلى عليه : عن إثبات مبغوضية سلطنة الكافر على المسلم و إستتباع ذلك فساد البيع وبعضها إرشاد الى الفساد وليس نهياً مولوياً كما هو محل النزاع فيخرج عن محل البحث الذى هو دلالة النهى التكليفي عن المعاملة على الفساد و عدمها (الثانى) أن اشكالاته على مقال الوحيد البهبهاني والمحقق القمى قدس سرهما غير وجهية ، إذ يرد على اشكاله الاول أن اطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى حتى منه (قده) يشهد بأن المراد مطلق عدم الاذن وضماً وتكليفاً فالنهى حصه من عدم الاذن الوارد فى الاخبار لأن المراد من عدم الاذن فيها النهى بل صرح فى غير مواضع منها بأن المراد جهة الوضع كقوله (ع) فى خبر زرارة : ذلك لى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما : فانه لسان الوضع وكقوله (ع) فى خبره الآخر فى جواب قول السائل تزوج العبد امرأة بغير إذنه - يعنى سيده - فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه : ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز : فان اللام فى قوله : لمولاه : كالصريح فى كون أمر إنفاذه بيد سيده فهو كالصريح فى

عدم النهى فحمله على النهى بلا موجب بل خلاف فتوى نفسه (قده) وكقوله (ع) فى الخبر المذكور : إنما أتى شيئاً حلالاً - الى ان قال - إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه : فان المراد بالحلال وبما حرم الله الحل والحرمة الوضعيةين لاسيما بملاحظة التمثيل بالنكاح فى العدة الذى ليس فساداً إلا من جهة عدم الاذن الوضعى من الشارع فيه ومع إقحام كلمة وأشباهه الظاهر فى كل ما كان فأقداً للآذن الوضعى ، وكقوله (ع) فى صحيح منصور بن حازم : ما أزعم أنه حرام قل له أن لا يفعل إلا بآذن مولاه : فانه كالصريح فى شرطية الاذن وضماً ، ويرد على إشكاله التالى أن المراد بالآذن الوضعى من السيد ليس كون أمر الوضع بيده

والالجرى عين هذا الاشكال بالنسبة إلى إذنه التكليفي لأن أمر التكليف ليس بيده ، بل المراد أن الشارع تعالى جعل أمر إنفاذ معاملة العبد بيد سيده وجعل إذنه شرطاً في صحتها كما تشهد به الفقرات المذكورة من الأخبار آنفاً و حاصلها إلغاء سلطنة العبد في وعاء التشريع حتي بالنسبة إلى إعتباراته كما فسرقوله تعالى : لا يقدر علي شيى بنظير ذلك ، ويرد علي إشكاله الثالث أن العصيان معناه الخروج عن السير في مجرى العبودية وهذا معنى جامع له مراتب متعددة مختلفة شدة وضعفاً يشمل ترك الأولي أيضاً كما يشهد به تطبيق العصيان والغواية والاضلال علي ترك الأولي في مسورد آدم عليه السّلام في الكتاب العزيز : وعصى آدمُ ربه فغوى : فاضلّهما الشيطان : وعليه فالعصيان في الاخبار المذكورة قد استعمل في كلامورديه بالنسبة إلى الله تعالى وإلى السيد في معناه الحقيقي بملاحظة بعض مراتبه الذي هو عدم الاذن وضعفاً فلا تفكيك في البين اصلاً .

ثم إن بعض الاساطين (ره) قال في تقريب الاستدلال بالروايات ما حاصله أن العصيان فيها هو التكليفي لكنه في النهى الآلهي موجود حدوثاً و بقاءً وفي نهى المخلوق موجود حدوثاً و يرتفع بقاءً بمعنى أن النكاح بغير إذن السيد فاسد مالم يمضه السيد فاذا أجازه يصير صحيحاً (وفيه) أن حمل العصيان علي التكليفي بخلاف ظاهر الروايات كما عرفت و أن الفرق بين نهيه تعالى مع نهى السيد مجرد إقتراح و مصادرة إذ نهيه تعالى عن المعاملة أيضاً إذا كان لاجل التنون بايذاء المؤمن مثلاً فبمجرد إرتفاع هذا العنوان عنها يرتفع النهى بقاءً و تصير صحيحة فلا فرق اصلاً ثم إن هذا القائل له إبتكار في المقام هو التصدي لبيان أن النهى التشريعي المتعلق بالمعاملة أو العبادة هل يوجب الفساد أم لا فالتمزم بالعدم في المتعلق بالمعاملة و أن فسادها في مورد الشك في الامضاء شرعاً و عدمه إنما هو مقتضى أصالة عدم الأثر لانهى التشريعي و إلتزم بالدلالة علي الفساد في المتعلق بالعبادة ، وقد أوضح ذلك بتمهيد مقدمة هي أن الاحكام الشرعية متعلقاتها ذات الافعال بلا دخل للعلم و الجهل فيها بخلاف الاحكام العقلية فهي إنما تثبت للعناوين بما هي معلومة فالعلم و تخيل في متعلقاتها موضوعاً و ذلك لان الاحكام الشرعية ثابتة في نفس الافعال بما

هي أما حكم العقل بالحسن والقبح فمعناه إدراكه إستحقاق الفاعل المدح والثواب و هذا فرع صدور الفعل عن قصد وإتفات إذ الفعل بدونه ليس مورد حكم العقل قطعاً، ثم إن حكم العقل مع الجهل أو العلم بالحكم الشرعي قد يكون بملاك واحد كحكمه بقبح التشريع لانه تصرف في سلطان المولي وهذا الملاك موجود في صورتى العلم بعدم ذلك الحكم و الشك فيه ولعل قبح الكذب من هذا القبيل ، وقد يكون بملاكين كحكمه بقبح الاتيان بفعل فيه الهلاك لانه في صورة إحراز وجود الهلاك في ذلك الفعل يكون بملاك والعمى وفي صورة عدم إحرازه يكون بملاك طريقي ، و الثمرة بين القسمين عدم جريان الاصل فى الاول لان الحكم محرز بالوجدان فلا حاجة إلى التمسك بالاصل و جريانه فى الثانى لان إستصحاب وجود الضرر أو عدمه محرز للواقع مؤمناً فلا مجال معه للحكم العقلى الطريقي ، إذا عرفت ذلك فما يكون قبيحاً عقلاً حرام شرعاً بمقتضى الملازمة بين حكمى العقل والشرع فالتشريع القبيح عقلاً حرام شرعاً موجب لفساد العبادة ، فان قلت مع إستقلال العقل بالحكم يكون حكم الشرع إرشادياً كما فى وجوب الاطاعة لامولواً حتى يوجب الفساد قلت ذلك إنما هو فى الاحكام المنجمله لامطلقاً فان المدار فى إرشادية حكم الشرع ليس على مجرد إستقلال العقل بالحكم كما فى قبح الظلم و حسن العدل بل على كون الحكم منجماً تكوينياً وثابتاً بالذات نظير حسن الاطاعة فى مثله يكون حكم الشرع إرشادياً ، إذ لو كان مولواً فحيث يحتاج إطاعة ذلك الحكم أيضاً إلى حكم آخر كذلك فان رجع إلى الأوّل دار و إلى التسلسل ، فان قلت لو سلّمنا حرمة التشريع شرعاً لكن القبيح عقلاً هو التشريع الذى هو فعل قلبى لا الفعل الخارجى الذى هو مصبّ الحرمة الشرعية فاختلف مصبا الحكمين قلت التشريع عبارة عن الفعل الخارجى الذى هو فى طول الفعل القلبى فالفعل القلبى جهة تعليلية للتشريع و ليس نفسه ، فان قلت حرمة الفعل الخارجى تشريعاً لا تنافى رجحانه النفسى شرعاً فلا توجب فساد العبادة قلت نعم لكنها توجب القبح الفاعلى الذى عرفت فى محله كون خلوه الفعل عنه شرطاً فى عباديته ، هذا حاصل كلامه .

و فيه مواضع للنظر (منها) الفرق بين متعلقات الاحكام الشرعية مع العقلية بعدم دخل العلم أو الجهل في الاولى دون الثانية ، ضرورة فساد كلا الأمرين وعدم كلية شيى من الكبيرين أما الاولى فلان جهل المكلف بالواقع و شكه فيه دخيل في متعلقات الاحكام الشرعية فى جملة من الموارد كاصل البرائة و أصالتى الحل و الطهارة و علمه به دخيل فيها فى بعض الموارد كالطهارة الخبثية فانها شرط فى صحة الصلاة مع العلم بالنجاسة لامع الجهل بها ، و أما الثانية فلان العلم غير دخيل فى حكم العقل بقبح التشريع ضرورة عموم حكمه لصورة الجهل بالحكم الشرعى كما صرح به هو أيضاً فى بيان النهى التشريعى عن العبادة (و منها) الفرق بين القسمين فى جريان الاصل فى الثانى الذى يكون حكم العقل مع العلم و الجهل بملاكين واقعى و طريقى و عدم جريانه فى الأول الذى يكون حكم العقل معهما بملاك واحد كحكمه بقبح التشريع ، ضرورة عدم الأثر للاصل فى الاول لان حرمة التشريع ليست من آثار أصالة عدم المشروعية لاعدم الجريان لاجل لغوية التعبد بأثر محرز بالوجدان كما زعمه ، فان قيل إن التشريع له حكم شرعى هو أثر الاصل قلنا فلا ريب ان قوله تعالى آله أذن لكم أم على الله تفترون كاف فى إثبات ذلك الحكم و معه لامجال للاصل ، كما لايجرى إستصحاب الضرر أو عدمه فى الثانى لانه لغو بعد إحراز الموضوع بالوجدان من جهة حكم العقل فيه بالقبح و كونه من موارد الملازمة بين حكمى العقل و الشرع كما إعترف به بعد ذلك فلا حكومة للاستصحاب على حكم العقل لاجل نظر الاول الى الواقع و طريقية الثانى (و بالجملة) فان أمكن صدور حكم يوافق حكم العقل عن الشارع بما هو شارع بأن كان المورد من موارد الملازمة فليكن كذلك فى القسمين و لامجرى للاصل فيهما معاً و الا فذلك و يجرى الاصل فيهما معاً فالتفكيك غير سديد (و منها) عدم كفاية استقلال العقل بحكم فى إرشادية حكم الشرع فيه و إختصاص ذلك بالمنجعات التكوينية و تطبيقها على قبح العصيان و حسن الطاعة ، ضرورة أن العقل له أحكام عملية تبتنى على حفظ النظام كقبح الظلم و حسن العدل و أحكام نظرية لا تبتنى على ذلك كالواحد

نصف الاثنين فما استقل به العقل في الاولى كان حكم الشارع في موردہ ارشادياً لامحالة وليس لكون الحكم منجماً تكويناً معنى محصل، أما قبح العصيان و حسن الطاعة فهما داخلان تحت كبرى قبح الظلم و كبرى حسن العدل اللتين هما من المستقلات العقلية فان لعصيان ظلم في عالم العبودية والطاعة عدل فيه فالتفكيك بلاوجه (ومنها) كون الفعل القلبي جهة تعليلية لصدق عنوان التشريع على الفعل الخارجى ضرورة أن الوجدان أقوى شاهد على كون الفعل القلبي روح التشريع وكون الفعل الخارجى مبرزاً له قضاء الامتناع تحققه و بروزه بنفسه في الخارج، كما هو الشأن في كلية العناوين القصدية كالتعظيم والعبادة، اذ روحها القصد بمعنى فعل النفس لا بمعنى الصورة المرتسمة فيها و الفعل الخارجى مبرز لذلك بحيث لو أمكن بروزه بنفسه بالاشراق و نحوه لكان بنفسه يتعنون بهذا العنوان فالعنوان منطبق على مجموع الفعلين، القلبي و الخارجى، و كل منهما جهة تقييدية له على ما فصلناه في محله (ومنها) مانعية القبح الفاعلى عن تحقق العبادة بعد تسليم أن التشريع لا يستلزم القبح الفعلى، ضرورة أن مع ذلك التسليم لا مجال للالتزام بفساد العبادة لان القبح الفاعلى لا يخل بتحقيق العبادة أصلاً كما أسلفناه في مبحث التبعدى والتوصلى.

ثم إنه حكى عن أبى حنيفة والشيبانى القول بدلالة النهي عن الشئ على صحته و الظاهر من كلامهما إرادة الاعم من النهي المتعلق بالعبادة أو المعاملة و استدلالهما لذلك مجمل وإن كان ربما يظهر منه أن عمدة الدليل لديهما الاجماع على الصحة مع وجود النهي أيضاً، و كيف كان فالحق أنه في المعاملات إذا تعلق بالسبب الذى مثواله بالبيع وقت النداء لا يقتضى شيئاً من الصحة و الفساد كما تقدم تحقيقه، و اذا تعلق بالسبب أو التسبب بالسبب الذى أسلفنا صحة تصوره فحيث لم يظهر من شئى من الادلة مبغوضية متعلق مثل هذا النهي في نفسه مع قطع النظر عن ترتب الآثار الشرعية للمعاملة فالمبغوضية بحسب ظاهر الادلة تكون لامحالة بلحاظ الآثار الشرعية فيكشف النهي عن الصحة، إذ ما لم تكن المعاملة مؤثرة في تلك الآثار بأن كانت ممضاة لسدى الشارع لا تكون مقدورة للمكلف

ومالم تكن مقدورة لا يصح الزجر عنها، فما ذكره بعض المحققين (قده) فى تعليقه على الكفاية من الاشكال فى الدلالة على الصحة فى جميع التقادير فى غير محله بل ما ذكره أولاً فى تقريب الدلالة على الصحة من أن المعاملة الحقيقية لا وجود لها إلا الصحيحة متين فى الغاية، و تمام السرفيه ما أشرنا إليه من أنه لم يدل شيئى من الأدلة على مبنوية المعاملة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب الآثار الشرعية أمّا العبادات فحيث عرفت مراراً أن للعبادة حقيقة واحدة مجعولة و لا معنى لتقسيمها إلى ذاتية و غيرها نعم كون شيئى مصداقاً لها موقوف على الأمر لان المصدايق مجعولة بلا دخل للأمر فى قوام العبادة ضرورة كفاية ربط ما للفعل إليه تعالى فى العبادية و قصد الأمر أحد محققات العبادة فهى مع عدم الأمر كمورد تعلق النهى بها فاسدة .

المقصد الثالث فى المفاهيم، و قبل الخوض فى تحقيق المقام لا بد من تمهيد أمور (الأول) أن عنوانى المنطوق و المفهوم هل هما من صفات المدلول أو الدلالة كما ذهب إلى كل جماعة بعد اتفاق الكل على عدم كونهما من صفات الدال لانه ينطق به ولا يفهم من شىء، إختار أولهما المشهور و ثانيهما الشهيد الثانى (قده) و غيره لكن لما كان تطبيقهما على كل واحد من المدلول و الدلالة محتاجاً إلى إعمال العناية إذ المدلول أيضاً يفهم من الشىء و لا ينطق به عكس الدال و لا مرجح لأعمال تلك العناية فى جانب المدلول بأن يقال جهة الانكشاف تارة بنحو المنطوق و أخرى بنحو المفهوم و لافى جانب الدلالة بأن يقال حيث الكاشفية تارة بنحو المنطوق و أخرى بنحو المفهوم فلا تعين لشيء من الاحتمالين بل يصح جعل كل من المدلول و الدلالة مقسماً للمنطوق و المفهوم و إن كان جعله المدلول أقرب لان العناية الملحوظة فيه أقل و لذا قال صاحب الكفاية (قده) إنهما بصفات المدلول أشبه، و كيف كان فلا وقع للظن على من جعلهما من أوصاف الدلالة و نسبة ذلك إلى السخافة كما صدر عن بعض (الثانى) أن المفهوم هل هو منحصر فى الدلالات الثلاث أم خارج عنها ذهب إلى كل فريق فاختر المشهور أنه من الالتزامى لا مطلقاً بل سنخ، التزام خاص هو كونه بمعونة التبادر أو مقدمات الحكمة أو الملازمة العقلية و ذهب بعض العامة إلى خروجه

عن تلك الدلالات بدعوى أن المطابقى والتضمنى من المنطوق بلاريب والالتزامى يستتبع التحقق القهرى فى الذهن إما بمجرد تصور اللازم والملزوم كما فى البيّن بالمعنى الأخص أو مع ضمّ تصور النسبة بينهما كما فى البيّن بالمعنى الأعم وليس كذلك المفهوم إذ لا ينسب إلى الذهن بعد انسباق المنطوق بأحد النحويين بل لا بد فيه من إثبات اللزوم بينهما من الخارج وإن كان الحق مع المشهور فى كونه من الالتزامى على النحو المزبور ولذا اعتذر لجماعة من المتأخرين كالسيد الفشاركى (قده) وثلة من تلامذته القائلين بأنه هل يكون هناك مفهوم حتى يكون حجة أم لا حتى تكون الحجية سالبة بانتفاء الموضوع بأن المراد أن الجملة الشرطية مثلاً علاوة عن سائر مدلولاته الالتزامية هل يكون لهذا النحو من الالتزام أى المفهوم أم لا ، وقد يقال بأنه من التضمنى (وبالجملة) فتارة يراد بيان ماهو المختار لدى الشخص فى المقام وهذا شىء سيأتى الكلام فيه وأخرى يراد تحرير محل النزاع بين الاصوليين من الخاصة والعامة وهذا لا بد فيه من تتبع كلماتهم وقد عرفت وجود أقوال ثلاثة فيهم فحصره فى خصوص واحد فى المقام فى غير محله، بل ربما يوهم كلام بعضهم كعميد الدين فى شرح التهذيب إختيار غير واحد من الأقوال حيث إستدل للمفهوم (تارة) بالتبادر مستشهداً بما ورد من منازعة أحد الصحابة مع عمر فى أخذ المفهوم من: إن خفتم: فى قوله تعالى: ولا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، حيث استظهر منه الصحابى عدم جواز القصر فى الصلاة للمسافر مع عدم ذلك الخوف فتخاصماً إلى النبى (ص) بذلك، وبما ورد من أخذ المفهوم من قولهم (ع): لى الواجد لى عقوبته وعرضه: حيث فهم منه الصحابى أن لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ، فلو لاحجية مفهوى الشرط والوصف لم يكن للانسباق المذكور فى الموردین وجه (وأخرى) بمقدمات الحكمة وأن إقحام القيد فى الكلام شرطاً أم وصفاً أم غيرهما مع كون المتكلم فى مقام البيان لا بد أن يكون لدخل خصوصية فى موضوع حكمه، ومرجع هذا الوجه إلى الاطلاق المقامى المعروف فى السنة المتأخرين الأصوليين (وثالثة) بالملازمة العقلية بين المنطوق والمفهوم ، لكن يمكن الجمع بين الوجوه الثلاثة بارجاعها إلى قول

المشهور ببيان أن الملازمة العقلية قد تكون فى الوضوح بمثابة توجب للزوم الفهرى عرفاً فتكون منشاءً للاطلاق المقامى الذى حقيقته عبارة عن بناء أهل المحاوره على عدم أخذ قيد فى الكلام فى مقام البيان ما لم يكن لخصوصية ذلك القيد دخل فى موضوع الحكم المذكور فى ذلك الكلام، ولذا نقول بأن الاطلاق المقامى أصل لفظى عرفى لا حكم عقلى فالاطلاق المقامى منشأ للتبادر وإنسباق المفهوم من ذلك القيد إلى الذهن فال مفهوم مدلول التزامى لفظى ومما ذكرنا ظهر صحة إستدلال العلامة (قده) فى المقام بأدلة متعددة .

(الثالث) أن ربط شىء بشىء كما هو مفاد أدوات الشرط يمكن أن يكون بنحو الاتفاق كما فى: كلما كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق: ولو لمجرد التقارن الزمانى نظير: اذا طلعت الشمس فأنأركب : أو المكانسى إذا الوعاء جامع بينهما وإن اختلفا بتمام الجهات غير هذه الجهة، ويمكن أن يكون بنحو اللزوم والعليه سواء كان المقدم علة للتالى كما فى: العصير إذا غلا يحرم: أو بالعكس كما فى إذا نزل الثلج فقد جاء - الشتاء أو كانا معلولين لعله ثالثة كما فى: إذا حرم العصير ينجس: إذا حرمة والنجاسة معلولان للمغليان ويمكن أن يكون بنحو الملازمة العقلية كما فى: إذا وجب فعل وجبت مقدماته الوجودية: هذا بحسب الثبوت أما بحسب الاثبات فلا يمكن دعوى وضع تلك الأدوات لغة أو عرفاً لخصوص واحدٍ من الأنحاء الثلاثة ضرورة أنها تستعمل فى الجميع لدى العرف بنحو الحقيقة بلا إعمال عناية، فدعوى الوضع مجازفة كدعوى تبادر واحد منها بالخصوص من إطلاقها لدى العرف لما ترى من أنه لا ينسب إلى ذهن العرف من إطلاقها أريد من مطلق الربط الشامل للتقارن الوعائى وأن تعيين أحد الانحاء محتاج إلى قرينة أخلية أو خارجية ومته علم فساد دعوى الملازمة العقلية بين المقدم والتالى فاثبات المفهوم لأدوات الشرط بالبرهان العقلي أى الملازمة العقلية موهون فى الغاية .

(الرابع) فى تعريف المنطوق و المفهوم وقد عرفهما المشهور بأن المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل النطق بأن يكون الظرف متعلقاً ببدلٍ فالمعنى أن المنطوق هو مدلول اللفظ الذى نطق به والمفهوم

هو مدلوله الذي لم ينطق به، وقد إنتقض فيه بنقوض كثيرة واستشكل فيه بوجوه عديدة منها النقض بدلالة الاقتضاء كما في اسئل القرية وأعتق عبدك عسى إذ دللتها على- السؤل عن أهل القرية وتمليك العبد قبل العتق إنما هي بالمنطوق مع عدم كونها في محل النطق، ولذا عرفها العضدي بأن المنطوق حكم للمذكور والمفهوم حكم لغير المذكور ولما وقع النقض والابرام فيه طرداً وعكساً عرفها بعضهم كالأخوين صاحبى الحاشية والفصول (قدهما) بتعريفات مفصلة وعرفها صاحب الكفاية (قده) بالحكم المذكور والحكم الغير المذكور لكنه ينتقض بأقل الحمل، حيث عدوه من المنطوق مع أنه حكم غير المذكور، فالحق كما اعتذره صاحب الفصول والكفاية (قدهما) أن هذه التعريفات من قبيل شرح الاسم بمعنى أنها بصدد تعريف حقيقة الشيء بسذكر بعض لوازمه للإشارة إلى تلك الحقيقة ولذا قيد في الفصول شرح الاسم بالتقريبى (فاستشكال) بعض المحققين (قده) فى تعليقه على الكفاية فى التعبير بشرح الاسم بأن شأن ملء الشارحة إنما هو تفسير لفظ بلفظ آخر أعرف نظير : سعادة : نبت : وليس من هذا القبيل تلك التعريفات (فى غير محله) ضرورة أن ماء الشارحة ليست فيها جهة - الإشارة بخلاف شرح الاسم التقريبى بالمعنى الذى عرفت فان جهة الإشارة كامنة فيه فالتعبير به فى غاية المتانة .

ثم إن بعض الاساطين (رد) قسم المدلول سواء استفيد من الالفاظ المفردة أو الجمل التركيبية إلى ما يستند إلى وضع نفس اللفظ له وسماه دلالة مطابقة وإلى ما يستند إلى الاستلزام من المعنى الموضوع له اللفظ وسماه دلالة التزامية مع إنكار - الدلالة التضمنية رأساً، ثم قسم الدلالة الالتزامية إلى لفظية هى ما كان اللزوم فيها بنحو البين بالمعنى الاخص بأن لا تحتاج فى الدلالة إلى مقدمة خارجية عقلية كالضوء و- الشمس أو العمى والبصر، وعقلية هى ما كان اللزوم فيها بنحو البين بالمعنى الأعم بأن تحتاج فى الدلالة إلى مقدمة خارجية عقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد، ثم جعل الالتزامية بنحو البين بالمعنى الاخص فى الجمل التركيبية دلالة لفظية هى المفهوم و بنحو البين بالمعنى الأعم فيها دلالة عقلية سياقية هى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة و نحوها (وبالجمل) فقد أنكر الدلالة التضمنية أولاً وأخرج البين بالمعنى الأعم عن

صف الدلالات اللفظية ثانياً مع جعل مناط الخروج هو الاحتياج إلى مقدمة خارجية عقلية، وحصر الدلالة الالتزامية للجمل التركيبية في المفهوم ثالثاً وأخرج دلالة الاقتضاه والاشارة ونحوهما عن صف الدلالات اللفظية مع جعلها من البين بالمعنى الاعم لتلك الجمل رابعاً، وهذه كلها دعاوى باطلة وتفصيلها بتحقيق حال الدلالات وإن كان موكولاً إلي محله لكن لا بأس بالاشارة الاجمالية إليه .

فقول إتفق أرباب الميزان والبيان على تقسيم الدلالات إلى مطابقة وتضمنية وإلتزامية ومرادهم علي ماصر حوايه، من المطابقة ماوضع له اللفظ لدى أهل اللغة، و من التضمنية جزء ذلك المعنى إذا كان لدى الوضع مركباً بالطبع كلفظ الصلاة بالنسبة إلى اجزائها بناء أعلى وضعه لنفس الأجزاء لللعنوان المنتزع عنها، أو لفظ الدار بالنسبة إلى أجزائها بناء أعلى عدم وضعه للهيئة الحاصلة من تشبك الأجزاء (وبالجملة) فالمعنى التضمني هو الجزء التأليفي من المعنى المركب بالطبع الموضوع له اللفظ لا الجزء التحليلي عقلاً من المعنى المنتزع عن المعنى الموضوع له اللفظ كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الانسان لان هذا اللفظ إنما وضع لما يقابل الغنم مثلاً وهذا المعنى بسيط لاجزاء له حتى يكون له مدلول تضمني وما ينتزع عن هذا المعنى وينقسم لدى التحليل العقلي إلى جزئين، حيوان وناطق، ليس مما وضع له لفظ الانسان أصلاً، حتى يكون جزئه معناه التضمني ومن الالزامية الخارج عن ماوضع اللفظ اللازم له ذهنياً لأجل الملازمة بينهما قبل الوضع خارجاً وناهيك عن ذلك تصريح أهل الميزان والبيان بأن دلالة اللفظ علي تمام ماوضع له مطابقة وعلي جزئه تضمن وعلى الخارج إلتزام؛ فماتقدم عن بعض الاساطين من إنكار الدلالة التضمنية خلاف تصريح أهل الميزان والبيان بل اتفاقهم وخلاف الوجدان نشأ عن اشتباه مصداق بمصداق آخر، وحيث أن الأجزاء عين الكل والكل ليس إلا عبارة عن نفس الأجزاء فالمدلول التضمني بمعناه الذي عرفت ليس في طول المدلول المطابقي من حيث الافهام من اللفظ، ثم إنهم صرحوا بتقسيم الالزامية إلى البين وغيره وفسروا الاول بما يكون فيه اللزوم بين المعنيين واضحا غير محتاج الي الاثبات بالبرهان ومرادهم هو اللزوم الذهني دون الخارجي أعني إنسباق لازم المعنى الموضوع له كالضوء إلى الذهن يتبع إنسباق ذلك

المعنى كالشمس عند استعمال اللفظ فيه ، اذ اللفظ لم يوضع لذلك المعنى اللازم أبداً بل لنفس المعنى الملزوم وحيث أن هذا المعنى له لازم طبعي فاللفظ الموضوع له يدل على لازمه بالالتزام لدى استعماله فيه بمعنى الانسباق الذهني للملتفت الي اللزوم ، فان كان اللزوم بنحو يكفى مجرد تصور المعنى الملزوم للانتقال إلى اللازم كما فى - الشمس بالنسبة الي الضوء أو العمى بالنسبة إلى البصر بسمى عندهم بالبين بالمعنى الأخص وإن توقف الانتقال إليه على تصور الحاشيتين مع النسبة بينهما يسمى عندهم بالبين بالمعنى الأعم ، وفسروا الثانى أعنى غير البين بما يكون اللزوم فيه غير واضح محتاجاً إلى الاثبات بالبرهان بمعنى تشكيل قياس صغراه مدلول هذا اللفظ وكبراه برهان عقلي خارجي يكون نتيجة تطبيق تلك الكبرى على ذلك الصغرى ، ثبوت هذا المعنى الالتزامى الغير البين ، كوجوب المقدمة فان ثبوته نتيجة ضم وجوب ذى المقدمة الذى هو مدلول الأمر إلى كبرى إستتباع التلازم بين الوجودين للتلازم بين الوجوديين .

ثم إن اهل الميزان عدا الميرسيد شريف وأهل البيان طراً صرحوا بأن البين بالمعنى الأخص من الدلالات اللفظية وإتفق أهل البيان كالاصوليين على أن البين بالاعم أيضاً منها فتصريح أهل الادب بالمعنى الاعم الشامل للاصوليين قاض بأن - الالتزامى بقسميه من الدلالة اللفظية وقد صرح بعضهم من أهل الفلسفة وغيرهم بأن التبيين فى الالتزامى البين حتى بالمعنى الاخص محتاجٌ إلى توسيط غير اللفظ من أمرٍ خارجي لم يكن ببرهان ، فقال ابن سينا : ان التبيين فيه إنما هو باشتراك من العقل وقال الفخر الرازى : ان الدلالة الالتزامية تطفلية : ثم إنهم صرحوا بأن دلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه من الدلالة اللفظية أى البين بالمعنى الأعم من الالتزامية غاية الأمر قد يكون الاقتضاء عقلياً كما فى اسئل القرية فامتناع توجيه السؤال نحو الجماد عقلا يكشف عن المراد ويقضى كون المستول عنه اهل القرية ولذا عدّه بعضهم من المجاز بالاضمار بمعنى تقدير أهل فى الكلام ، وقد يكون شرعياً كما فى أعتق عبدك عنى : إذ بالانفغات إلى كبرى : لا عتق الا فى ملك : من الشارع يقضى كون المراد : ملكه اباى : فقرينة العقل أو الشرع تكشف عن الدلالة الالتزامية لللفظ ، فالمتحصل مما ذكره اهل الادب فى الدلالات الالتزامية أن اللفظ ان كان اعداداً وتمهيداً للوصول الى المراد

بضميمة برهان عقلي خارجي كما في وجوب المقدمة وحرمة الضد فالدلالة عقلية و إن كان كاشفاً عن المراد بمعونة أمرٍ ما غير البرهان فالدلالة لفظية كما في البين بالمعنى الاخص والاعم ودلالة الاقتضاء والاشارة ونحوها من الدلالات الالتزامية ، فما تقدم عن بعض الأساطين من إخراج البين بالمعنى الاعم وكذا دلالة الاقتضاء والتنبيه و الاشارة عن صف الدلالات اللفظية فاسد .

ثم إنه ما المراد من كون هذه الدلالات سياقية فانه لو أريد دلالة الجملة عليها باعتبار توكيد بعض مفرداتها مع بعض فهذه بعينها دلالة لفظية فكيف يقيد بها الدلالة العقلية ولو أريد كون الجملة إعدادية للوصول إلى المقدمة العقلية التي هي جهة الكشف والدلالة فلامعنى لاسناد الدلالة إلى السياق، فبين جعل هذه دلالات عقلية مع توصيفها بالسياقية تهافت، ثم لو سلم إختصاص الالتزام اللفظي بالبين بالمعنى الأخص فمناطه ليس ماتوهم من إحتياج البين بالمعنى الاعم إلى مقدمة عقلية خارجية لما عرفت من عدم إحتياجه إلى ذلك وأن المحتاج إليها ما هو غير البين، فمنشأ توهم الخروج إن كان هو الإحتياج إلى توسيط أمرٍ ما غير اللفظ فقد عرفت الإحتياج إليه في البين بالمعنى الاخص أيضاً بتصريح أهل الفلسفة والميزان وأن اللفظ لم يوضع أبداً بآزاء لازم المعنى ولا بآزاء إستلزام المعنى الموضوع له لذلك اللازم بل بآزاء نفس المعنى ، وإن كان هذا المقدار من التوسيط ما لم يكن الوسيط برهاناً عقلياً لا يضرب بكون الدلالة لفظية فقد عرفت عدم وساطة برهان عقلي في البين بالمعنى الاعم ، ثم إن حصر الدلالة الالتزامية للجمل التركيبية في المفهوم الاصطلاحي كما تقدم منه فاسد ضرورة أن المدلول الالتزامي لقولنا : الشمس طالعة: وهو وجود النهار، ليس بمفهوم أصلاً مع أن وضوح اللزوم بين معنى تلك الجملة وبين هذا اللازم من حيث الانسباق إلى الذهن بتبع إنسباق معنى الجملة ليس بأقل من اللزوم بين العمى مع معانده الذي هو البصر الذي هو من أوضح مصاديق البين بالمعنى الاخص بل لا ريب في كون اللزوم المزبور أوضح من هذا اللزوم ، فالمدليل الالتزامية للجمل التركيبية تعم المفاهيم الاصطلاحية وغيرها، والذي يسهل الأمر ما عرفت من أن هذه التعاريف شرح الاسم بالمعنى المتقدم وانما تعرضنا لهذه الامور في المقام لمارأينا من إسحاب القوم إلى بعض ما لا ينبغي في

تعريف المنطوق والمفهوم .

ومع ذلك كله فلنا أن نعرفهما بما لا ينتقض طرداً ولا عكساً بشي مما قيل أو يمكن أن يقال: فنقول المنطوق الاصطلاحي قضية اخبارية أو انشائية ملفوظة والمفهوم - الاصطلاحي قضية معقولة اخبارية أو انشائية متولدة عن تلك القضية الملفوظة موافقة لها في الموضوع اعنى ما تعلق به الخطاب ويطالب به المكلف مخالفة لها في الكيف أى الإيجاب والسلب كما في مفهوم المخالفة، أو بالعكس أى مخالفة لها في الموضوع موافقة لها في الكيف كما في مفهوم الموافقة أما موضوع ذلك الموضوع أى المكلف فهو أبداً متحد في المنطوق والمفهوم بكل قسميه فتعريف المفهوم بالمعنى الأعم - الشامل لكلا قسميه منفصلة حقيقية ولا يمكن إنتقاضه بشي وطرذاً أو عكساً ، نعم يبقى عليه شيء هو ما قيل من رجوع قيود الحكم إلى الموضوع فمعنى: إن جائك زيداً فأكرمه، زيد الجائي أكرمه : لكنك عرفت مراراً قساد هذا التوهم لا مكان رجوع القيد إلى الحكم ثبوتاً كما في: إن جائك زيداً فأكرم عمرواً : إذ لا يمكن أن يقال إن عمرواً زيداً الجائي أكرمه وتأخر الحكم عن ذلك القيد في الجملة ظاهر في كونه من علة تشريع الحكم ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور فتدبر كي تعرف ، وبعد التنزل عن - التعريف المزبور فأحسن التعاريف ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن المفهوم حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك واقفه في الإيجاب والسلب أو خالفه ، وحسنه لاخذ نكتة فيه هي كون خصوصية المعنى المراد من اللفظ مستتبعه لذلك الحكم الانشائي أو الاخباري الذى هو المفهوم فان هذه نكتة دقيقة كما سيأتى الاشارة إليه إن شاء الله تعالى ولذا قال بعد ذلك فمفهوم إن جائك زيداً فأكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التى تكون معنى القضية اللفظية ، فليته قدس سره عبر عن المفهوم من أول الأمر بهذا التعبير الذى ذكره أخيراً من باب المثال .

فتلخص مما ذكرناه أن انسباق المعنى إلى الذهن إن كان مستنداً إلى اللفظ ولو بمعونة أمرٍ ما خارجي لا يحتاج إلى الجرى كاللزم في الالتزامى البيسن أو جريان مقدمات الحكمة أو الانصراف فالدلالة لفظية، لأن ذلك الأمر الخارجى كائناً ما كان

إنما يوجب كاشفية اللفظ عن ذلك المعنى ولا يكشف بنفسه عنه فلا يكون اللفظ أجنبياً عن الكشف إعداداً للكاشف فقط، أما إن كان مستنداً إلى تطبيق قاعدة عقلية على المورد بعد استعمال اللفظ في معناه بلا دخله في جهة الكشف أصلاً كما في الملازمات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد مما يكون للزوم فيها غير بين فالدلالة عقلية لتصور القاعدة عن إقحام الدلالة في اللفظ، فالمسئلة من قبيل ظهور الأمر في الوجوب النفسي تكون من مباحث الالفاظ (وبذلك يظهر) عدم استقامة ما ذكره بعض أساطين الفقهاء من ظله العالی من أن (ماذهب) إليه جمع من المتأخرين من أن النزاع صغروي في أنه هل يكون هناك مفهوم حتى يكون حجة أم لا بعد الفراغ عن كبرى حجته بعد ثبوته (غير صحيح) بل الصحيح ماذهب إليه القدماء من أن النزاع كبروي في أن المفهوم بعد الفراغ عن ثبوته هل يكون حجة أم لا، بدعوى أن جريان مقدمات الحكمة ونحوه لدى التعليق بشرط أو التقييد بوصف لا يرتبط باللفظ ودلالته فهو إنما يكون لاثبات حجية المفهوم بعد وضوح وجوده، لأن شأن العاقل بما هو عاقل وحكيم أن لا يأخذ بخصوصية في كلامه إلا إذا كانت دخيلة في مراده بل تمام العلة له وإلا كان أخذها لغواً، وبهذا البيان أثبت حجية المفهوم الذي عرفه بأنه المدلول الذي يجوز للمتكلم إنكاره بأن يقول ماقلته بخلاف المنطوق فهو المدلول الذي لا سبيل إلى إنكاره فيقول ماقلته (وجه عدم الاستقامة) ما عرفت من أن مجرد إحتياج إنفهام المعنى إلى أمرٍ ما خارجي كجريان مقدمات الحكمة لا يخرج الدلالة عن اللفظية، مادام إستناد الإنفهام إلى اللفظ عرفاً ولو بمعونة الأمر الخارجي، كيف والأخذ بالاطلاق بدلاً أو شمولياً في باب المطلق والمقيد بمعونة مقدمات الحكمة إنما هو أمر مسلم بين القوم حتى عنده مد ظله حسب إعترافه بذلك في محله كتسلّم كون ذلك أصلاً لفظياً محاورياً، مع أن من البدیهی إستناد إستفاده ذلك الاطلاق من الكلام إلى تطبيق مقدمات الحكمة عليه لا إلى نفس اللفظ بما هو بحيث لو لا جرى تلك المقدمات لم ينعقد للكلام لدي العرف ظهور في الاطلاق أصلاً، فجرى مقدمات الحكمة سبب لانعقاد الظهور لنفس اللفظ وثبوت حيث الكاشفية له عرفاً فكذلك بالنسبة إلى مفاد الجملة الشرطية أو الوصفية أو سائر الجمل المفهومية، فما ذكره في تقريب كبروية النزاع تقرير في الحقيقة لصغرويته وأنه هل

يكون لتلك الجمل هذا النحو من المدلول ولو بمعونة جرى مقدمات الحكمة وإستلزام عدم إرادة ذلك المدلول منها اللغوية، أما كبرى حجية ما يستفاد من الكلام الوارد في مقام التفهيم وكونه مرآة لمراد المتكلم فهي مفروغ عنها لدى أهل المحاوراة ومما استقر عليه بنائهم بلا حاجة إلى النزاع فيه وتجشم الاستدلال له .

فالحق كما عليه أعظم محققى المتأخرين، أن النزاع في باب المفاهيم صغرى في أن سنخ الخصوصية المأخوذة في الكلام من التعليق أو التوصيف أو نحوهما ، هل تستتبع حكماً إنشائياً أو إخبارياً موافقاً لحكم القضية الملفوظة التي أخذت فيها تلك الخصوصية أو مخالفاً له ولو كان أخذتلك الخصوصية فى القضية بمعنى دخلها فى حكمها بمعونة قرينة خارجية كمقدمات الحكمة حنى يدخل ذلك الحكم الموافق أو المخالف تحت كبرى حجية مفاد الكلام لدى أهل المحاوراة ، أم لا تستتبعه حنى لا تكون تلك الخصوصية سبباً لتحقق صغرى لكبرى الحجية، أمّا ما ذكره فى تعريف المنطوق والمفهوم ففیه أنّ الكلام ليس فى كون المفهوم مدلولاً صريحاً للجمله كى يقال بإمكان إنكاره فيقول المتكلم ماقلته بل هو لدى جميع القائلين به مدلول ظاهرى لها فاللفظ ظاهر فيه وكذا فى المنطوق ولذا يجوز للمتكلم إنكار تعلق إرادته الجدية بالمنطوق فيقول ماأردته وإن لم يكن له إنكار التلفظ بذلك اللفظ فيقول ماقلته ، فالتفكيك بين الارادتين الاستعمالية والجدية فى عالم المحاوراة أمر متداول متسالم عليه حتى من قبله دام ظله فما أتعب به نفسه المباركة من ارجاع النزاع إلى الكبرى كما كان هو مذهب القدماء فى غير محله ، فاللازم صرف عنان الكلام إلى بيان ثبوت المفهوم لتلك الجمل وعدمه فى طى فصول .

فصل - فى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وعدمها ، وليعلم أنّ المنكر لهذا المفهوم مستظهر بانكاره إذله إنكار أحد أمور أربعة. بعد تسليمه وجود ربط ما بين الجزاء والشرط فى تلك الجملة (أحدها) كون ذلك الربط بنحو الترتب أى طولية الجزاء عن الشرط بأحد أنحاء الترتب أى الزمانى والطبعى والرتبى والعلى بدعوى إمكان كون ربطهما بمجرد التقارن الوعائى زمانياً كان أم مكانياً (ثانيها) كون ذلك الربط على فرض كونه الترتبى بنحو الترتب اللزومى بدعوى إمكان كونه إتفاقياً كما فى كثير من القضايا

الشرطية فان استعمال أداة الشرط في الاتفاقيات حقيقى لا يحتاج إلي قرينة ، فمافى الكفاية من دعوى إنسباق اللزوم منها قطعاً وجعل منع الدلالة علي اللزوم بدعوى كونها إنفاقية في غاية السقوط ، غير سديد (ثالثها) كون الربط الترتيبى على فرض كونه اللزومى بنحو اللزوم العلى أى عليه الشرط للجزاء بدعوى إمكان العكس أى عليه الجزاء للشرط كما فى : إذ انزل الثلج جاء الشتاء وتأويل مثله بعلية العلم بالشرط للعلم بالجزاء لا يدفع الايراد ولا يثبت مدعى مثبت المفهوم بل إمكان كون كليهما معلولين لعللة نالسة كما فى : العصير إذا حرم ينجس : إذ علتها غليان العصير وإستعمال الجملة في جميع هذه الموارد على نحو الحقيقة بلا حاجة إلى إعمال عناية (رابعها) كون الربط الترتيبى اللزومى على فرض كونه العلى بنحو العلية المنحصرة بدعوى إمكان وجود عدل للشرط في العلية كما فى : إذا وجدت النار وجدت الحرارة : ضرورة إن وجود الحرارة بوجود الشمس أو الكهرباء أو نحوهما ، وإذالم يثبت أحد هذه الامور الأربعة لم يثبت المفهوم أصلاً فعلى مثبت المفهوم إثبات العلية المنحصرة للجملة الشرطية .

وقد استدل لذلك بوجوه (منها) تبادل اللزوم والترتب بنحو العلية المنحصرة من الجملة الشرطية (وفيه) منع التبادر بعد كثرة إستعمالها بلا عناية في غير المنحصرة كمطلق العلية ومطلق اللزوم ويشهد به صحة جواب المتكلم بعدم إرادة المفهوم من كلامه في مقام الاحتجاجات والمخاضات لو أريد أخذ المفهوم منها مع أنه لو كان لها مفهوم لما صح ذلك الجواب قطعاً (ومنها) الانصراف بدعوى أن إطلاق الجملة الشرطية ينصرف عرفاً إلى أكمل أفراد العلاقة أى العلاقة اللزومية بنحو العلة المنحصرة (وفيه) أو لا يمنع سببية مجرد الاكتمالية لصرف وجهة المطلق إلى خصوص فرد من أفراده الخارجية ما لم يكن إستعمال اللفظ فيه بنحو الغلبة وهى فى المقام مفقودة ، وثانياً يمنع كون العلة المنحصرة من أكمل أفراد تلك العلاقة لعدم الفرق بين العلة المنحصرة مع غير المنحصرة إلا من جهة عدم عدل خارجى شخصى للاولى بعد إشتراكهما معاً فى حقيقة العلية أى الرّشح وتولد المعلول منهما ومن البديهي أن مجرد ذلك لا يوجب - الاكتمالية فى نظر العرف (ومنها) إطلاق الجملة الشرطية بمقتضى مقدمات الحكمة بتقريب جريان مقدمات الحكمة بأحد أنحاء ثلاثة (الاول) أن الجملة وضعت لمطلق

اللزوم بمقتضى التبادر فمقدمات الحكمة توجب إرادة اللزوم الانحصارى بعد عدم جامع بينه وبين غير الانحصارى حتى يراد من الاطلاق (ويندفع) بمنع الوضع لمطلق اللزوم لمنع التبادر كما تقدم فجريان مقدمات الحكمة سلب بانتفاء الموضوع وعلى فرض الوضع له فمقدمات الحكمة لاتجرى فى المعنى الحرفى الذى هو مفاد الشرط بل تجرى فى المعنى الاسمى وهو غير موجود فى المقام ، لكن هذا البيان لا يتم على مسلك صاحب الكفاية (قده) من اشتراك المعنى الحرفى مع الاسمى فى الاستقلال و تفاوتهما فى غرض الوضع مضافاً إلى أنّ مصبّ جريان مقدمات الحكمة أخذ الشرط فى الجملة وهو معني إسمي لانفس الشرط كى يقال بأنّ معناه حرفى ، وعلى فرض جريانها فى المعنى الحرفى أوفى أخذ الشرط الذى هو معنى إسمي فتعيين سنخ اللزوم الانحصارى من بين أنحاء اللزوم محتاج إلى قرينة معينة مفقودة والجامع بين الانحصارى وغيره نفس اللزوم فيمكن إرادته من الاطلاق (الثانى) أنّ الشرط له إطلاق واوئى حيث لم يذكر معه شرط آخر فى مقام بيان ماله الدخلى فى ترتيب الجزاء فمقدمات الحكمة تقتضى دخله بوحده فى الجزاء و كونه تمام العلة له (ويندفع) بأنّ هذا النحو من الاطلاق لو إنعقد للشرط للدّل على المفهوم لكن حيث أنّ وجود شرط كذائى نادر التحقق لولم نقل بعده خارجاً فلا ينعقد له الاطلاق من هذه الجهة إلاّ أن يقال بأنّ ندرة الوجود لا تمنع عن شمول الاطلاق كما أنّ كثرة الوجود لا توجب الانصراف وإتمائاتوجه كثرة الاستعمال وهى هنا مفقودة .

(الثالث) أنّ الشرط له إطلاق أوئى حيث لم يذكر له عدلٌ فى مقام بيان علة الجزاء فمقدمات الحكمة تقتضى كونه علة منحصرة للجزاء (ويندفع) بأنّ نحو الشرطية و التأثير فى الجزاء لا تختلف بوحدة الشرط وتعدده خارجاً إذ كل من الفردين فى فرض التعدد يكون حين تحققه تمام العلة لتحقيق الجزاء فالشرط المذكور فى الجملة الشرطية حال تحققه علة منحصرة للجزاء ولا ينافيه علية عدله حين تحققه أيضاً للجزاء كذلك فلا إجمال للجملة من جهة بيان الشرطية كى تقتضى مقدمات الحكمة رفعه بسبب الانحصار نعم لو إتفق إنعقاد اطلاق للشرط من هذه الجهة لدلّ على المفهوم لكنه لا يجدي لاثبات كبرى مفهوم الشرط كما هو مدعى المثبتين، وهذا بخلاف إطلاق الامر من جهة تعيين

الوجوب النفسي إذ الواجب النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى الذى هو واجب على تقدير دون آخر فبيان الغيرى يحتاج إلى مؤنة التقييد بوجوب الغير ، فإطلاق الصيغة بمعونة مقدمات الحكمة محمول على النفسى كما أنه محمول على الوجوب التعيينى إذ لو لم يكن لبيان خصوصه كان فى مقام الإهمال أو الأجمال فمقدمات الحكمة توجب رفع الأجمال بالحمل على التعيينى ، فقياس إطلاق الشرط بإطلاق الأمر فى جريان مقدمات الحكمة باطل ومع الفارق ، إلا أن يقال بجريان عين هذا البيان بالنسبة إلى عدل الشرط لانحو الشرطية فإطلاق الشرط بمعونة مقدمات الحكمة ينفى العدل التخيري للشرط وتكشف عن الانحصار .

ولكن التحقيق وجود المفهوم للجملة الشرطية وبيان ذلك يتم بطى مقدمات ثلاث (الأولى) أن الظاهر من تعليق محمول إنشائى على فعل أو شىء تكوينى فسى كلام غير المجازف كالشارع تعالى، كون ذلك الفعل أو الشىء علة غائية لذلك المحمول الإنشائى بناءً على مذهب العدلية من لزوم كون الأحكام عن مناطات واقعية وقبح جعل أحكام جزافية من العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى، وهذا وإن كان يجرى فى المحمولات الإخبارية التكوينية لكن لا كلام لنا فى ذلك فعلاً مع صحة استعمال التعليق فيها فى غير اللزومية أى الاتفاقية ، وبالجملة فالظاهر من الجملة التعليقية الإنشائية كون المعلق عليه علة غائية للمعلق بمعنى وجود مناط ذلك الحكم الإنشائى فى هذا الشىء التكوينى كالغليان فى قوله عليه السلام : العصير إذا غلا يحرم : أو مجئى زيد فى قولك : إذا جئت زيد فأكرمه ، فالمراد من العلة الغائية فى هذه الأمور الاعتبارية أى الأحكام الإنشائية هو الداعى والمحرك للجأل نحو إعتبارها بل لزوم ترتب تلك العلة خارجاً على ذلك الأمر الاعتبارى بمعنى تأخرها عنه فى الخارج كما فى التكوينية ، فان العلة الغائية فيها متقدمة عنها تصوراً وفى مرحلة العلم ومتأخرة عنها وجوداً وفى مرحلة الخارج وذلك لتباين أفق الاعتبار مع أفق الخارج ، فالأمر التكوينى الذى صار داعياً إلى إنشاء أمر اعتبارى كالغليان بماله من الملاك بالنسبة إلى إنشاء الحرمة أو مجئى زيد كذلك بالنسبة إلى إنشاء وجوب الأكرام لتباين وعائيهما لا يمكن أن يتأخر فى الوجود عن ذلك الأمر الاعتبارى ، بخلاف التكوينية فالداعى والمدعو إليه فيها حيث إنهما متساويان وتوافقا عا، أيتأخر الثانى

عن الاول وجوداً (فظهر) أنَّ مقتضى عدم لغوية التعليق في الجملة الانشائية التعليقية كون المعلق عليه علة لتشريع المحمول الانشائي في تلك الجملة بمعنى داعوته له ووجود مناطه فيه، فحملة على بيان قيد الموضوع بارجاع القيد إلى المادة دون الهيئة تأويل في ظاهر الجملة من غير دليل، أمّا أنّ مفاد الجملة الشرطية ما هو فقد تقدم مفصلاً في الواجبات المشروطة فراجع .

(الثانية) أنّ الظاهر من وقوع ذلك المحمول الانشائي في التالي وذلك الأمر التكويني في المقدم ترتب الاول على الثاني وكونه معلولاً لا العكس بأن يكون المحمول الانشائي علة لذلك الأمر التكويني ، إذ مضافاً إلى كونه خلاف الظهور المحاورى لا يعقل تأثير الأمر الاعتبارى في التكويني وعليته له ، ولا كون المقدمو التالي معاً معلولين لعلّة ثالثة ضرورة كونه خلاف الظهور المحاورى ، فالظاهر من قوله عليه السلام ، ألعصير إذا غلا يحرم: أو قولك : إذا جائك زيداً فإكرمه : عليه الغليان للحرمة والمجيء لوجوب الاكرام بالمعنى الذى عرفت لا العكس (الثالثة) أنَّ مقتضى جريان مقدمات الحكمة في تلك الجملة هو الاطلاق من جهتين تفيد إحداهما كون المقدم علة تامة للتالى والأخرى كونه علة منحصرة له، إذ الظاهر من حال المتكلم لدى أهل المحاورة في مثل هذه الجملة كونه بصدد بيان تمام ما هو العلة لتلك الوظيفة بالمعنى الذى عرفت لا بمعنى العلة الفاعلية فانه غير معقول كما أشرنا إليه ، فمقتضى عدم عطف غير ما ذكر في المقدم عليه بالواو بأن يقول مثلاً العصير إذا غلا وإشئت يحرم أو يقول إن جائك زيد وسلم عليك فأكرمه كون المذكور في المقدم كالغليان والمجيسى في المثالبين علة تامة لذلك الحكم لاجزاء العلة بمعنى كونه تمام المناط والداعى له لاجزئه كما أنّ مقتضى عدم ذكر عدل لتلك العلة بعطف غيرها عليها بأو بأن يقول في المثال الاول إذا غلا أو اشتد في الثاني إن جائك أو سلم عليك كون المذكور في المقدم علة منحصرة لذلك الحكم لا كونه أحد عدلي العلة التامة من غير أن تكون العلة المنحصرة سنخاً من العلة ينصرف إليها اطلاق الشرط في الجملة ، كما أنه ينتزع من الأمر بشئ وبمعونة عدم ذكر عدل له كونه واجباً نفسياً تعيينياً لاتخيرياً فليست التعيينية من كيفيات نفس الوجوب كى يستفاد من اطلاق الوجوب كما زعمه بعض الأساطين حتى يورد عليه بخروج ذلك عن حوصلة : نفس اللفظ وإطلاقه الاحوالى بل الاطلاق فى المسقامين

إنما هو ببركة مقدمات الحكمة (فظهر) ببركة هذه المقدمات الثلاث وجود المفهوم للجملة الشرطية وأن (مقتضى) جريان مقدمات الحكمة في الانشائيات بالمعنى الاعم والشريعات بالمعنى الأخص بعد ظهور الشرطية لدى أهل المحاورة في اللزوم بين المقدم والتالي وكون المقدم مناط الحكم المذكور في التالي والاطلاق الواوى والأوى للشرطية، كون متلو الشرط علة منحصرة لذلك الحكم، فمصّب التعليق هو العلة الغائية للحكم ومعه لاسبيل إلى إنكار المفهوم كما ذكرنا لالعلة الفاعلية كما زعمه القوم حتي يمكن إنكار الأمور الأربعة السالفة ويرد عليه بعض الاشكالات المتقدمة في وجوه الاستدلال للمفهوم .

(فان قلت) هذا إنما هو على فرض تعليق سنخ الحكم على عنوان الموضوع بمعناه الذى ستعرف في التنبيهات من أنّ المعلق هل هو سنخ الحكم أو شخصه فمع تعليق سنخ الحكم بأن يراد من قوله عليه السلام : الماء إذا بلغ قدر كرم ينجسه شيء : أنّ العصمة مطلقاً معلقة على الكرية، يفيد الانتفاء عند الانتفاء أى انتفاء العصمة بانتفاء الكرية، أمّا مع تعليق شخص الحكم على عنوان موضوعه المنتفى بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده بأن يراد من المثال أنّ العصمة الكرية معلقة على الكرية فمفاد التعليق ليس إلا، الثبوت عند الثبوت، لان الانتفاء حينئذٍ عند عدم الموضوع ولو ببعض قيوده إنما هو من باب السلب بانتفاء الموضوع إذ لا يعقل وجود شخص الحكم بعد إنعدام شخص موضوعه، فليس هذا من باب دلالة التعليق على المفهوم كما هو المدعى (نعم) يمكن التأويل في عنوان الموضوع الخاص بجعله إشارة إلى السنخ فينتج بقاء شخص الحكم عند انتفاء شخص الموضوع بأن يقال إنّ المراد بزيدنى : إنّ جائك زيداً فأكرمه مادته الهيولانية لا هذا الموجود الخارجى المسمى بزید بأن يكون لفظ زيد عنواناً مشيراً إلى تلك المادة الهيولانية الموجودة عند تبدل الصورة ^{النوعية} بصيرورتها كلباً بالسنخ مثلاً (لكنه) تأويل في ظاهر العنوان الخاص بلادليل، فمع تعليق الشخص لا ينقد للتعليق ظهور في المفهوم فلا بد من إحراز تعليق السنخ في ذلك وحيث لا ظهور للجملة في تعليق السنخ إذ لعل هناك شيء ينبو مناب الكرية في المثال في قيام العصمة به كالمنظر أو الجارى فلا ظهور للجملة التعليقية في المفهوم ، وقد استشكل بذلك بعض الأعاظم

(ره) في مقالاته وتبعه عليه بعض أساطين الفقه مدظله كما في تقاريرات بحثه مع جعل كلام السيد (ره) في إنكار المفهوم ناظراً إلي ذلك ، ولقد أجاد مدظله في فهم كلام السيد (ره) في المقام وينبغي أن يجعل كلامه (ره) : في باب السبب أيضاً ناظراً إلى ما ذكر حيث استشكل (ره) في ظهور التعليل في مثل : لا تشرب الخمر لانه مسكر: في عليه مطلق الاسكار للحرمة بدعوى أن مقتضى رجوع ضمير : لانه مسكر: إلى الخمر كون اسكار الخمر موضوعاً للحرمة لا مطلق الاسكار فكلام السيد (ره) في المقامين ناظرٌ إلى ذلك .

(قلنا) لا ريب أن المراد بالشخص في كلام المستشكل لا يمكن أن يكون الشخص الفلسفي أي الجزئي الحقيقي المتشخص بشخصه إذ التشخص بهذا المعنى مساوق مع الوحدة ولا يرتاب عاقل في إنتفاء شخص الحكم بهذا المعنى لدى إنتفاء شخص موضوعه كى يحتاج في تفهيمه إلى بيان المراد في سياق الجملة التعليقية، لكنه يناهى مع ما هو مفاد القضايا الحقيقية التي من نسخها القضايا الشرعية إذ ليس مفادها تعليق شخص الحكم بهذا المعنى على شخص الموضوع وإنما هو مفاد القضايا الخارجية وهي في الشرع منحصرة في واحدة قد انصرفت مدتها وهي قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة : فالاحكام الشخصية في الشريعة منحصرة في مختصات النبي صلى الله عليه وآله التي هي خارجة عن محل ابتلائنا ، أما التكاليف العامة فهي بأجمعها على نحو القضايا الحقيقية ، أما الاحكام العرفية فهي وإن كانت أعم منها ومن القضايا الخارجية إلا أن الكلام فيما يعم الاحكام الشرعية بل الغرض عن المباحث الاصولية فهم تلك الاحكام فلا بد أن يقرر موضوعها على نحو يعمها ، فالشخص الفلسفي غير مراد من الجمل التعليقية حتى في كلام المستشكل جزماً فلا بد أن يراد من الشخص في كلامه، أما الجزئي الاضافي أي الحكم بلحاظ انحلاله إلى أفراد متعددة حسب تعدد أفراد موضوعه أو شخص الانشاء بمعناه الاسم المصدرى أعنى مضمون الخطاب مع قطع النظر عن انحلاله المزبور وإن كان هذا الانحلال كامناً في ذات الانشاء المربور فلا يخرج بحسب الواقع عن كونه جزئياً اضافياً وإن خرج عنه بلللمحافظ الذي لا يغير الواقع ، فالمراد من نسخ الحكم

في كلامه، الطبيعي الذي يشمل ما ثبت خارجاً لغير المعلق عليه أيضاً أولم يثبت لشيءٍ آخر أصلاً ، وحينئذ نقول حيث عرفت أنّ الجملة الشرطية ظاهرة لدى أهل المحاوراة بمعونة جريان مقدمات الحكمة في العلية وكون المقدم راسحاً والتالي مترشحاً بالمعنى الذي عرفت فلا يعقل فيها تعليق سنخ الحكم بالمعنى المتقدم على المقدم ، إذ لازمه كون الحكم أعم من معلول هذه العلة أي المقدم أو معلول علة أخرى ثبتت في الخارج بدليلها كالطرو الجاري الذين هما علتان للعصمة أو معلولاً لبلاغة معلقاً على هذه العلة بعنوان كونه مترشحاً منها، وفساد ذلك من أوليات العقول إذ لازمه عليه كل شيء وكل شيء وعدم عليه شيء لشيء ، فليس ذلك مراداً أحد من الانتفاء عند الانتفاء كما أنه ليس المراد كون الجملة الشرطية بصدد بيان حصر كلّي الحكم بالمعنى الذي عرفت في فرد واحد هو هذا الشرط الواقع لتلوادة الشرط لان ذلك مقتضى إطلاق الجزاء على تقدير إحرازه والقائل بالمفهوم إنما يستدل بإطلاق الشرط بمعونة مقدمات الحكمة كما عرفت ، فإذالم يكن ما ذكر هو المراد من الانتفاء عند الانتفاء في القضايا الحقيقية فليس مراداً في القضايا الشخصية بطريق أولي ففضية السنخ والشخص بالنسبة إلى الجمل المفهومية أي الانشائية سالبة بانتفاء الموضوع فهي أجنبية عما نحن فيه بل لاموضوع ولا محمول لها في المقام ، وإنما المراد من الحكم فيها أبدأ هو الجزئي الاضافي أو مضمون الخطاب الراجعان في الحقيقة إلى شيء واحد كما عرفت ومقتضى إطلاق الشرط في المقدم بمعونة جريان مقدمات الحكمة هو العلية المنحصرة للحكم فالتعليق بمعونة ذلك يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولا ينافيه قيام دليل آخر علي وجود العدل لهذه العلة، كدلالة نص خاص على قيام المطر أو الجاري، مقام الكثرة في التأثير في العصمة فإن مدعى القائل بالمفهوم ظهور الجملة في ذلك لا كونها ناصاً فيه ومن المعلوم أنّ النص لا يعارضه الظاهر، ومن العجيب أنّ بعض (١) أساطين الفقه مدّ ظله العالی كما يظهر من مجموع كلامه صدرأ وذيلاً في تقرير بحثه يلتزم بدخول خصوصية الكرية مثلاً في الحكم فراراً عن لغوية القيد بخصوصيته بعدما ينكره أو لآلكنه مع ذلك يستشكل في ظهور الجملة في المفهوم من جهة إنحصار العلة في المقدم مع أنك عرفت أنّ تسليم

الظهور في العلية التامة ليس إلّا من جهة مقدمات الحكمة وهي كما تقتضى العلية التامة للمقدم بمقتضى الاطلاق الواوى للشرط كذلك تقتضى العلية المنحصرة بمقتضى اطلاقه الأوى ، ومما ذكرنا ظهر أنّ المعلق إن كان حكماً إنشائياً فالمعلق عليه علة غائبة له وظهور ترتب التالى على المقدم يفيد علية الأول للثانى دون العكس ومقدمات الحكمة تفيد العلية المنحصرة وإن كان أمراً واقعياً كشف عنه الشارع كالعصمة للكر فالمعلق عليه علة فاعلية له بمعنى كونه حاملاً لذلك الأثر التكويني وظهور الترتب يفيد علية الأول للثانى ومقدمات الحكمة تفيد العلية المنحصرة .

ثم إن السيد (قده) استدلل لانكار المفهوم بوجوده ثلاثة (أحدها) إنه إذا انتفى السبب أو الشرط فكثيراً ما ينوب منابه سبب أو شرط آخر كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم : حيث علمنا من الخارج قيام امرأتين مقام ثانى الرجلين لقوله تعالى : وإن لم يكونا رجلين فرجل وإمرأتان : بل وقيام البينة أو اليمين أيضاً مقامه مع أنه لو كانت السببية أو الشرطية بنحو الانحصار الموجب لتحقق المفهوم لما جاز ذلك وكما في قولك إذا وجدت النار وجدت الحرارة حيث يقوم مقام النار في العلية لكلى الحرارة سبب آخر كالشمس ، والظاهر من هذا الاستدلال كونه بحسب مقام الثبوت مع أن إمكان عدم انحصار العلية ثبوتاً بديهى كيف وتعدد الأنواع والأصناف فى باب العلل وجداني فلا يرتبط بمانحن بصدده من وجود المفهوم وعدمه فى مقام الاثبات ، إلا أن يريد تبعية الاثبات للثبوت وأنه إذا لم تكن العلة منحصرة ثبوتاً يستكشف عدم الانحصار إثباتاً لكنه ينافى جعله (ثانى) الوجوه أنه لو كان للجمله الشرطية مفهوم لدلت عليه باحدى الدلالات الثلاث والملازمة كبطلان التالى واضح ، وأجاب عنه الشيخ الأعظم شيخنا الانصارى (قده) بظهور الجمله عرفاً فى المفهوم ، ونقول إن دلالة الجمله على المفهوم غير منحصرة فى الدلالات الثلاث ضرورة إمكان استنادها إلى قرينة المقام بأن يستفاد المفهوم من الجمله بمعونة مقدمات الحكمة بلا استناده إلى الوضع الأفرادى أو الجملى أصلاً ، ويُعبّر عن هذا السنخ من الظهور فى لسان الأصوليين بالاطلاق المقامى كما تقدم بيانه مفصلاً ويأتى له مزيد بيان إنشاء الله تعالى ، مضافاً إلى ما عرفت فى الأمر الرابع الذى مهّدناه للبحث عن المفاهيم من أن دلالة

الجملة على المفهوم من الالتزامية اللفظية (ثالثها) قوله تعالى : ولا تكررھوا فنیاتکم على البغاء إن أردن تحصناً وحيث أنّ تمامية هذا الوجه تبتنى على ظهور الاستعمال في الوضع وقد هدم أساس ذلك المتأخرون بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة فاستعمال الجملة فيما لمفهوم له في مورد كالأية الشريفة لا يكشف عن الوضع لخصوص ذلك فأدلته (قدہ) لانكار المفهوم ضعيفة جداً والأولي في مقام الانكار ما أسلفناه من أنّ عدم الدليل دليل عدم بمعنى مطالبة الدليل من القائل بالمفهوم وقد عرفت أنّ ما هو الدليل لذلك .

وينبغي التنبيه على أمور (الأول) أنه قد دارت في السنة متأخرى القوم مسألة سنخ الحكم وشخصه في المقام ومنشأ ذلك أنّ الشهيد (قدہ) في محكي تمهيد القواعد خصّ نزاع وجود المفهوم للجملة الشرطية وعدمه، بغير باب الوصايا والأوقاف والنذور ، مدعيّاً أنّ انتفاء الحكم فيها بديهي بعد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده سواء وقع الوقف أو الإيصال أو النذر بنحو التعليق أم بغيره بأن يقول هذا المال وقف لذريّتي أو يقول هذا المال وقف لأولادي إذا كانوا أعمالين ضرورة عدم تعقل مالكين بالاستقلال لمملوك واحد في عرض واحد ، فلا يدخل فيما هو محل النزاع بين القوم في الجملة التعليقية من دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء وعدمها ، فاستظهر من كلامه المحقق - الأصفهاني صاحب الحاشية والشيخ الأعظم شيخنا الأنصاري قدس سرهما اختصاص ثبوت المفهوم للجملة الشرطية عنده بذلك الباب ، فاعتراضاً عليه بعموم محل النزاع له ولغيره وإنّ عدم ثبوت المفهوم في غير ذلك إنّما هو لعدم كونه مدلول لفظ الشرط قائلاً ثانيهما إنّ شخص الحكم المنشأ بهذا الإنشاء الخاص وفقاً أو إيصالاً أو نذراً وإن كان بقائه بعد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده غير معقول ومقتصاه حصر محل النزاع بمورد تعليق سنخ الحكم وطبيعياً كما في غير تلك الأبواب ، إلّا أنّ تعليق السنخ في الجمل الانشائية حيث أنّ غير معقول مطلقاً إذ إنّ إنشاءه هو الإبداع والإيجاد والوجود مساوق للشخص، المساوق للوحدة، فالحكم المعلق في الجمل الانشائية كأكرم زيداً إن جئتك لا يعقل أن يكون غير الشخص غاية الأمر أنه يستفاد انتفاء سنخ الحكم من نفس هذه الجملة لدى القائل بالمفهوم ببركة انحصار العلة المستفاد من الخارج كمقدمات

الحكمة بمعنى أن ثابت من الخارج من إنحصار كليّ علة وجوب إكرام زيد في هذا الفرد الخارجي كمجيبه إذا انضمّ إلى مفاد هذه الجملة التعليقية يستفاد المفهوم وهو إنتفاء سنخ الحكم عند إنتفاء المعلق عليه ، وهذا النحو من المفهوم يعمّ باب الوصايا والأوقاف والندور وغيره ، نعم في الجمل الاخبارية نظير يجب إكرام زيد إن جائك يكون تعليق السنخ معقولاً فيستفاد منها إنتفاء كليّ المخبر به وسنخه عند إنتفاء المعلق عليه ، وحاصل ما أفاده في التقريرات عدم الفرق بين الجمل الاخبارية والانشائية في إنتفاء السنخ عند إنتفاء المعلق عليه والفرق بينهما في عدم تعقل تعليق السنخ في الثانية وتعقله في الأولى ، وردّه صاحب الكفاية (قده) بأن إنتفاء شخص الحكم لدى إنتفاء موضوعه نظير إنتفاء العصمة الكرية بانتفاء الكرّ في قوله: إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شيء: لما كان عقلياً بديهياً غير محتاج إلى التعليق إذ الحكم عرض لموضوعه فكيف يعقل بقائه بعد إنتفائه ولو ببعض قيوده فمحل النزاع في المفهوم لا بد أن يكون مورداً قابلاً لتعليق السنخ كمطلق العصمة في المثال أو طبيعي الوجوب في إن جائك زيد فأكرمه لاشخص الوجوب بما هو ولاطبيعيّه بلحاظ الشريان والأطلاق بل الطبيعي بما هو القابل لتحقيقه عند إنتفاء الشرط أيضاً بعلّة أخرى غير تلك العلة ، وهذا مراد الشهيد (قده) فتعميم محل النزاع للوصايا والأوقاف والندور كما في التقريرات غريب وكذا ما فيه من عدم تعقل تعليق السنخ في الجمل الانشائية إذا انشاء وإن كان خاصاً لكن مفاده وهو الحكم كليّ والخصوصية إنما نشأت من ناحية الاستعمال بلادخلها في المستعمل فيه كما تقدم في معاني الأسماء والحروف من الموضوع له فيها كالوضع والمستعمل فيه عامّ والخصوصية مستندة إلى الاستعمال فأخذ خصوصية الانشاء في ناحية المنشأ كما يظهر من التقريرات غريباً وقد اشترك صاحب الكفاية مع صاحب الحاشية (قدهما) فيما ذكر من التصريح .

بأن محل النزاع في مفهوم الشرط مورد تعليق السنخ معلل ذلك بأن المستعمل فيه كالوضع والموضوع له في الاخباريات والانشائيات عامّ والخصوصية ناشئة من الاستعمال ، فمقتضى كلام هذين العلمين والتقريرات عدم نزاع للقوم في بحث مفهوم الشرط في أنّ التعليق في الجملة الشرطية هل يكون من تعليق الشخص أو السنخ لكن بعض الأعاظم (ره) قد أطال الكلام في بيان تمحض النزاع بين المثبت لذلك

المفهوم مع منكره في أنّ مفاد تلك الجملة هل هو تعليق السنخ أو الشخص وأنه لابد للمثبت من إثبات الأوّل وللمنكر من إثبات الثاني ، ثم فسر تعليق السنخ بتجريد الحكم المذكور في تلك الجملة عن خصوصية الشرط كالمجىء في قولك إن جارك زيد فأكرمه فتجريد مفاداً أكرم وهو الوجوب عن خصوصية المجىء عبارة عن تعليق سنخ الحكم على الشرط ، وقسمه إلى أربعة أنحاء (أحدها) تعليق طبيعي الوجوب بنحو السريان الفعلي لجميع أفرادها ليكون تجريد الحكم عن الشرط بتطبيقاته بالاطلاق (ثانيها) تعليقه بنحو الإهمال عن السريان وعن كونه صرفاً لا ينطبق مع غير أوّل الوجود (ثالثها) تعليقه بنحو الصرف الذي يتحقق بأوّل الوجود (رابعها) تعليقه بنحو الإطلاق لكل ما يتصور له من الأفراد لا السريان الفعلي كما في القسم الأول، أما التعليق بنحو الأوّل فهو غير معقول بضرورة استلزامه عليه هذا الشرط الخاص لجميع أفراد الوجوب ولولم يكن بحسب الواقع معلولاً له، وأما بنحو الثاني فهو لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء المطلوب في باب المفهوم ضرورة كونه المهملة في قوة الجزئية ، فانحصر طريق المثبت للمفهوم في دعوى تعليق السنخ بأحد النحويين الأخيرين ومن المعلوم أنّ التعليق بهذين النحويين خارج عن حوصلة نفس اللفظ في الجملة الشرطية فلا بد من إثباته بدال آخر ، هذا ملخص محرراً أفاده في المقام .

أقول ويتوجه عليه أولاً أنه لا ملازمة بين النزاع في مفهوم الشرط مع النزاع في كون مفاد الجملة الشرطية تعليق الشخص أو السنخ ضرورة إمكان الالتزام بالمفهوم من القائل بتعليق الشخص كما تقدم عن تقريرات الشيخ الأعظم (تده) بالنسبة إلى الجمل الانشائية حيث إنّ التزم بعدم تعقل تعليق السنخ فيها وكون مفادها تعليق الشخص ومع ذلك إنّ التزم بثبوت المفهوم لهامن ناحية إنحصار العلة ، فدعوى تمحّض النزاع في ثبوت المفهوم فيما ذكره وأطال فيه الكلام مصادرة بل على خلاف الوجدان وثانياً أنّ تقريب تعليق السنخ ليس ما ذكره من تجريد الحكم عن خصوصية الشرط بعد استعمال الجملة الانشائية في المعنى الخاص بضرورة تصريح صاحبي الحاشية والكفاية اللذين هما من عمدة المتأخرين الذين حدثت بينهم مشكلة تعليق السنخ والشخص بعدما لم يكن منها أثر في كلمات قدماء الأصوليين بأنّ المستعمل فيه في الجمل الانشائية كالأخبارية عام كالوضع والموضوع له والخصوصية ناشئة من الاستعمال

فاقتراح تفسير، لتعليق السنخ من قبل القائلين بالمفهوم لا يقول به واحد منهم ثم الايراد عليهم بخروج ذلك عن حوصلة اللفظ كما صنعه (قده) خلاف الصناعة العلمية.

أما تحقيق المقام في تعليق السنخ والشخص فموقوف على تمهيد مقدمة هي بيان حقيقة المنشأ في الجمل الانشائية وأنه كلى منطقي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين أو جزئي منطقي يمتنع فرض صدقه على كثيرين أو غيرهما ، فنقول المنشأ لا يمكن أن يكون كلياً منطقياً ضرورة وجوده في مثل: يافلان إفتح بصرك في هذا الآن: إذ لا يمكن الالتزام باستعمال هيئة الأمر فيه في مفهوم: الوجود ثم إنشاء مصداق خاص منه بالنسبة إلى المورد ضرورة اتحاد وعاء الاستعمال مع وعاء الانشاء في الانشائيات إذ الانشاء هو الابداع والايجاد فهو فعل النفس وخلقها في حين استعمال هيئة الأمر بلا تأخر الانشاء عن الاستعمال حتى رتبة، فالتلفظ بصيغة الأمر أو غيرها من آلات ابراز الانشاء متحدز ماناً ورتبة مع خلق النفس ذاك الأمر الاعتباري وإنشائه كالوجود فلا يمكن تأخر الانشاء عن الاستعمال ولورتبة في مثل إفتح بصرك في هذا الآن، بخلاف الجمل الاخبارية فيتعدد وعاء الاستعمال فيها مع وعاء التطبيق كما في قوله تعالى: وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى: حيث أستعمل لفظ رجل في معناه العام أى ما يقابل المرأة ثم طبق خارجاً مع حبيب النجار ولذا نقول ليت القائلين بنشوء الخصوصية من الاستعمال عبروا بنشوها من التطبيق خارجاً إذ الاستعمال الذي حقيقته القاء اللفظ وإرادة ما وضع له منه أجنبي عن الخصوصية المأخوذة في المراد الجدوى بحسب التطبيق الخارجى فالجمل الانشائية تفترق عن الاخبارية باتحاد وعاء الاستعمال مع الانشاء وخلق النفس فيمتنع الالتزام باستعمال هيئة إفتح في المثال في مفهوم الوجود نسيم انشاء مصداق خاص من الوجود للمورد ببركة الاستعمال بل لا بد أن يكون المستعمل فيه نفس المنشأ، فلو كان ذلك المنشأ كلياً منطقياً لزم إما الغاء ما عدا فرد من أفراد ذلك الوجود الكلى لعدم الحاجة إلى مزيد من وجوب شخصى للمورد وهذا كما ترى بل إنشاء الكلى بما هو كلى غير ممكن، وإما إنشاء وجوب شخصى آخر للمورد وذاك الوجود الكلى وهذا خارج عن حوصلة هذا الانشاء محتاج إلى إنشاء آخر مفقود حسب فرض وحدة الانشاء، فلما حيص عن عدم كون المنشأ بذلك الانشاء كلياً منطقياً لكنه لا يستلزم كونه جزئياً منطقياً كيف وهو في مثل أكرم العلماء يصدق على كثيرين

حسب تعدد أفراد من يجب إكرامهم أى العلماء .
فتحصل أن المنشأ ليس من الكلي المنطقي ولا جزئيه بل هو موجود خارجى
إعتبارى موسع تارة ومضيق أخرى باختلاف دائرة وجود المنشأ عليه أعنى موضوع
الانشاء سعة وضيقاً ، وتمام السرّ فى ذلك أن معروض الكلي المنطقي وجزئيه المفاهيم ،
أى الوجودات الذهنية التى هى معقولات ثانوية بقياسه بباب الانشائيات الذى هو
باب اليجاد والابداع وتفاوت اليجاد مع الوجود ليس إلا بالاعتبار فاسد ، ومع الفارق
بل المنشأ أبداً شخصى بالاصطلاح الفلسفى إذ الوجود مساوق مع التشخيص والوحدة
لكن لتفاوت حدود الموجود الخارجى قلة وكثرة بتفاوت المنشأ على ذلك الموجود
سعة وضيقاً فى مثال إفتح بصرك ، يكون وجوداً مضيقاً بمقتضى ضيق دائرة وجود المنشأ
عليه أى الموضوع وفى مثال أكرم العلماء يكون وجوداً موسعاً بمقتضى سعة دائرة
وجود المنشأ عليه أى العلماء ، فان كان المنشأ عليه مر كبدأ أجزاء نظير الصلاة ينسب
الوجوب المنشأ على جميع أجزائه وإن كان عامّاً إذ أفراد نظير العلماء ينحل الوجوب
المنشأ إلى جميع أفراده بمعنى أن المنشأ يلاحظ بمرآتية عنوان العام كالعلماء فى
المثال أو الخمر فى لا تشرب الخمر ، جميع الأفراد الموجودة و المتصورة للعام بلا
لحاظ خصوصياتها وينشأ الوجوب على جميعها بسبب ذلك العنوان ، وهذا هو
معنى القضية الحقيقية التى منها قضايا الأحكام الشرعية فالانحلال عقلي لا ماتوهم فى
معنى القضية الحقيقية من إنتزاع قضية شرطية من القضية الحملية بأن يقال معنى لا
تشرب الخمر كلما وجد شئ وكان خمرأ كان شربه حراماً حتى زبما يتوهم أن الانحلال
شرعي كما فصلنا الكلام فى تحقيق معناها فى محله ، ولأجل الانحلال المزبور المستند
إلى الفصول العدمية بين أفراد العام نلتزم بوحدة النهى عن الشرب إذا كان هناك كأس
واحد من الخمر مثلاً وبتعدد لفروض صبب ذلك الخمر فى إناءات متعددة حسب تعدد
الاناءات وهكذا فى سائر ما يجب الاجتناب عنه كالنجس ، فماتقدم عن المحققين
صاحبى الحاشية والكفاية (قدهما) من كون الانشاء من خصوصيات الاستعمال الذى
لازمه حسب إعراف جملة من تلامذة الثانى تأخر رتبة الانشاء عن الاستعمال ليس
فى محله ، بلا إستيجاب ما قلناه من إتحاد رتبة الانشاء مع الاستعمال إنكار لزوم تصور

المعنى قبل الاستعمال كما ربما يتوهم .

والحاصل أنه هناك إستعمال بمعنى تصور المعنى ثم إستعمال اللفظ فيه وهذا يشترك فيه الاخبار والانشاء والأمثلة النحوية غاية الأمر أن الداعى للاستعمال تارة هو التمثيل كما في الأخير وأخرى هو الحكاية عن الخارج وهي أمر قصدي من فعل النفس كما في الاخبار وثالثة ايجادها هو من سنخ ذلك المعنى الذي تصوره أولاً كما في الانشاء ، فسبق إنطباع سنخ المعنى المراد إنشائه في الذاكرة ببركة الصور المحاصلة من الخارجيات قى الحس المشترك وإن كان مما لا بد منه إذ يدونه لا يتمكن النفس من إنشاء ذلك المعنى ، لكنه مادة لانشاء النفس وخلقها المعنى لدى التلفظ بلفظه لأن اللفظ يستعمل فيه أولاً ثم ببركة هذا الاستعمال تخلق النفس معنى من سنخه كما هو لازم القول بكون الانشاء من خصوصيات الاستعمال ، فالمنشأ جزئى حقيقى موسع تارة ومضيق أخرى ولذا يكون وجوداً حقيقياً حدوداً وإعتبارياً بقاءً أبقى أهل الاعتبار أى العرف أو نافذ الاعتبار ، نعم بعد ما وجد بخلق النفس يقع فى الذاكرة وربما يقع فى وعاء العقل فيتزعم منه الكلى وليس بين هذه المراتب المختلفة بعضها مع بعض منافاة لان النفس فى وحدتها كل القوى .

وإذ عرفت فى طى هذه المقدمة فساد تقريب تعليق السنخ بما فى كلام المحققين (قد هما) من كون الانشاء من خصوصيات الاستعمال فاعلم أن تعليق السنخ فى الجمل الشرطية الانشائية بأى معنى أريد منه غير معقول ، أما بمعنى تعليق الكلى الشريانى كطبيعى الوجوب بلحاظ جميع أفرادها فى مثل إن جائك زيداً كرمه فلأنه إن كان فى الخارج لكلى الوجوب فرد آخر منوط بشئ آخر غير قيد المجىء ولوبحو الاعداد كصدافة زيد فتعليق الكلى بلحاظ جميع أفرادها على هذا القيد يستلزم تعليق ماهو من قبيل معلول شئ على غير علته ، وإن لم يكن فى الخارج له فرد آخر أصلاً فالتعليق يستلزم تعليق المعدوم على الموجود وإستحالة هذين الأمرين من أوليات العقول فالتعليق ممنوع على التقديرين ، وأما بمعنى تعليق الطبيعة المهملة فلأن غمض العين عن الخصوصيات المكتنفة بالشئ كعروض الوجوب على الاكرام وتعلقه بزيد و تقيده بالمجىء فى المثال لا يغيره عما هو عليه واقعاً من كونه خاصاً ولا يجعله عاماً

فما وجد مضميقاً لا يصير بسبب الإهمال موسعاً بل هو هو ولذا قال أهل الميزان إنَّ المهمة في قوة الجزئية ، وأما بمعنى تعليق الصرف فلأنَّ الصرف له معنى عند أهل الفلسفة هو حقيقة الشيء وأصله كما يقال إنَّه تعالى صرف الوجود يعني حقيقة الوجود وكله وهذا المعنى غير مراد في المقام قطعاً ، وله معنى عند أهل الأصول يعبر عنه في الفلسفة بالوجود السعوى وهذا هو المراد في المقام وهو الذي يتحقق بأول الوجود كما يتحقق بثانيه وثالثه وهكذا الذي ليس قابلاً للتطبيق مع غير أول الوجود كما عبر به بعض الأعظم (ره) فتعليق مثله على قيد كالمجيء في المثال لا ينافي سببية شيء آخر كالصدقة أيضاً ضرورة تحقق الوجود السعوى في ضمنه إذ الصرف بهذا المعنى يتحقق بغير أول الوجود أيضاً لأن الوجود الأول محتوٍ على الصرف لا عينه حتى لا يتحقق بغيره أصلاً ، فالأولية والثانوية وغيرهما ليست من قبود الصرف بل تقييده بها يخرجها عن كونه صرماً هذا خلف فتعليق الصرف بما هو صرف على قيد كملو أداة الشرط غير معقول ، وأما بمعنى المراتب المفروضة للطبيعة فلأن الظاهر من التعليق هو الفعلية وفرض المراتب للطبيعة هو الشأنية فكيف يعقل تعليقها في الجملة في الجملة الشرطية (فتلخص) أن تعليق السنخ مما لا يحصل له .

فشخص العلة بشخصها لا يكون علة إلا لشخص المعلول بشخصه و شخص المعلول بشخصه لا يكون معلولاً إلا للشخص العلة بشخصها قضاء للزوم السخية بين العلة والمعلول ولذا قالوا إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كما أنَّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد ، وإن كان الشخص في الطرفين هو السعوى كسعوى العصمة المعلق على سعوى الكربة في إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء : فتعليق الواحد الشخصى لا بد أن يكون على الواحد الشخصى وتعليق الواحد النوعى لا بد أن يكون على الواحد النوعى ، ولا يخفى أن المراد بالعلة التي نعبر عنها في أمثال المقام ما يناسب الأحكام الشرعية أي ماله الدخل في تلك الأحكام الذي نعبر عنه بالملاك بناء على مذهب العدلية من عدم كونها جزافية بل ناشئة عن المصالح والمفاسد الواقعية فلا يستشكل علينا بأن باب التقييدات في الأحكام الشرعية غير مربوط بباب الملل و المعاليل فسي الأمور التكوينية ، ولقد أشرنا إلى دفع هذا الاشكال في طي كلماتنا السالفة حيث قلنا إن المراد بالعلة في الأحكام الشرعية هي العلة الغائية الداعية إلى جعل تلك الأحكام

بلا لزوم ترتبها على معللها خارجاً في الاعتباريات، فأخذ المفهوم عن الجملة الشرطية ليس مستنداً إلي وضع الشرط للانتفاء عند الانتفاء كما قيل لعدم ثبوت الوضع، ولا إلى تعليق السنخ في تلك الجملة كما قيل لعدم كونه معقولاً في الانشائيات وتوقفه على قرينة على إرادة حصر الكلي في الفرد في الاخباريات، ولا إلى إطلاق الجزاء كما قيل لتوقف إطلاقه على تعليق السنخ الذي عرفت عدم تعقله. بل هو مستند إلى الاطلاق المقامي للشرط أى إنحصار بيان الشرط في الواحد في مقام بيان ماله الدخول في الحكم المذكور في تلك القضية ممن يكون من وظيفته بيان تمام ماله الدخول في ذلك الحكم وهو الشارع في قضايا الأحكام الشرعية والموالي الصورية في قضايا الأحكام العرفية إذ عرفت سابقاً أن الظاهر من تلك الجملة بحسب بناء أهل المحاوراة في مقام تفهيم مقاصدهم كون المتكلم بها بصدد بيان ما هو العلة التامة أى الملاك الكامل لذلك الحكم، ومن المعلوم لدى أهل المحاوراة أنه لو كان مقام لبيان علة أخرى، لذلك الحكم علي تقدير وجودها واقعاً فليس هو إلا هذا المقام والمفروض إنحصار البيان فيه ببيان شرط واحد فيكشف ذلك لدى أهل المحاوراة عن كون هذا الشرط علة منحصرة أى تمام الملاك لذلك الحكم، وهذا البيان بعينه يجرى في الجملة الوصفية واللقبية والغائية ونحوها من القضايا المفهومية كما سنشير إليه في مجالها، وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا الاطلاق المعبر عنه في لسان الأصوليين في باب المطلق والمقيد بالاطلاق المقامي وفي لسان المحقق الاصفهاني أعني السيد الفشار كى قدس سره و بعض أساطين تلامذته بالاطلاق الأوى يحتسب من اللفظى، بمعنى أن قرينة المقام ومقدمات الحكمة توجب كشف هذا اللفظ عن هذا المعنى كما أن القرائن الداخلية أو الخارجية مقالبة أو مقامية توجب كشف الألفاظ عن المعانى المجازية، فهذا النحو من الدلالة اللفظية ليس يبدع في المحاوراة.

(الثانى) أنه إذا تعدد الشرط كما فى قوله (ع) : إذا خفى الأذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر : أو قولك : إذا جائك زيد فأكرمه وإذا أرسل إليك هدية فأكرمه فلا ريب عدم بقاء الجملة الشرطية علي حالها على القول بظهورها فى المفهوم ، بل لابد من التصرف فى شىء منها ، فهل يقيد إطلاق مفهوم كل واحدة من الجملتين الذى

يقتضى كون الشرط فيهاعلة منحصرة للحكم بمنطوق الأخرى الذى يقتضى كون الشرط فيها أيضاًعلة مستقلة له كي ينتج قيام كل واحد من الشرطين مقام الآخر فى- السببية للحكم وإنتفائه عندإنتفائهما بمعنى نفى ذلك الحكم عندوجود شرط ثالث أو يلغى كلتا الجملتين عن المفهوم كى ينتج سببية كل واحد من الشرطين للحكم بالاستقلال بلانفيه عند وجود الثالث ، أويقيد إطلاق الشرط فى كل منهما الذى يقتضى السببية المستقلة بالآخر كى ينتج كون كل واحد منهما جزء السبب ويشترك مع الأول فى نفى الحكم عندالثالث ، أويقيد إطلاق الشرط الذى يقتضى كونه بعنوانه سبباًفى كل منهما بالآخر كى ينتج كون جامعهما سبباً ويشترك مع الأول والثالث فى نفى الحكم لدى الثالث ، وهناك احتمال خامس أستظهر من الحلّى (قده) هو إلغاء إحدى الجملتين بالخصوص عن المفهوم لكنه خلاف صناعة المحاوراة فلانعدّه فى محتملات المسئلة ، وكيفما كان فعلى ماحققناه من عدم تعقل تعليق السنخ وإستناد المفهوم إلى الاطلاق المقامى للجمله لاإلى حاقها لإريب فى تعين الوجه الأول، إذ الاطلاق المزبور فى كل منهما موقوف على عدم وصول البيان فمع وصوله كماهو المفروض فى المقام بمقتضى الشرطية الأخرى لابدمن رفع اليد عن ذلك الاطلاق، لكن بمقدار بيانية تلك الشرطية وهو ليس إلاعدم إنحصار العلية بهذا الشرط وإشتراك الشرط فيها معفى العلية لاعدم المفهوم لشيء من الجملتين رأساً ، فاطلاق مفهوم كل منهما المقتضى للانحصار يقيد بمنطوق الأخرى فيكون الحصر إضافياً ، ومن المعلوم أنّهذا التصرف على هذا المبنى أهون لدى العرف من التصرف فى ظهور الجملة فى المفهوم بالغاؤها عنه أو فى ظهور الشرط فى السببية المستقلة بالحمل على جزءالسبب أو فى ظهوره فى كونه سبباً بعنوانه بالارجاع إلى كونه سبباً بجامعه، مضافاً إلى أنّه لاداعى إلى الأخير بعدإتحاده مع الأول فى الأثر فضلاً عن كونه بعيداً عن أذهان العرف العام الملقى إليهم هذه الخطابات كما إعترف به صاحب الكفاية(قده) أيضاً، أمابناءً على تعليق السنخ الذى عليه ثلثمن المتأخرين وعمدتهم صاحبالحاشية والكفاية (قدهما) فلماحيض عن إلغاء كلتا الجملتين عن المفهوم كما صنعه صاحب الكفاية (قده) إذمع وجود أحد الشرطين لايمكن تعليق السنخ على الشرط الآخر

فلا بد من الالتزام بعدم تعليق السنخ في كلتا الشرطيتين، وبانتفاء تعليق السنخ يكون النزاع في المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع حسب إقرار هذين المحققين (قدهما) كما تقدم من صريحهما ، فالإيراد على مقالة صاحب الكفاية (قده) أعني ترجيح هذا الوجه علي مبناه من تعليق السنخ في غير محله .

(الثالث) إذا تعدد الشرط واتحد الجزاءُ بمعنى إتحد متعلق الحكم المذكور في الجزاء من حيث الطبيعة فهل يقتضى كل واحد من الشروط جزءاً مستقلاً فيتعدد الجزاءُ حسب تعدد الشروط أم لا يقتضى المجموع الأجزاء واحداً بأن تؤثر بجماعها في جزاءٍ واحدٍ وقد سُمي هذا البحث عندهم بتداخل الأسباب وعدمه ، ويتدبَّل ببحث آخر هو أنه بعد فرض تعدد الجزاء حسب تعدد الشروط فهل يكفي فرد واحد من الجزاء عن الجميع أم لا وقد سُمي هذا البحث عندهم بتداخل المسببات وعدمه ، مثال الأوَّل قوله إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً، سواء كان تعدد الشرط طولياً كما في تكرر مرات البول أو تعاقب البول بالنوم أم عرضياً كما في إجتماع البول مع النوم فهل يجب وضوءٌ واحدٌ للجميع أم يجب وضوءٌ لكل فرد من نوع كالبول أم نوعين كالبول والنوم وإن كان هذا المثال يفاير مانحن فيه من جهة معلومية تأثير البول و النوم وسائر موجبات الوضوء في كليِّ الحدث الذي هو قابل للشدة والضعف ويرفعه وضوءٌ واحد ، فمثاله قوله إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن أفظرت فأعتق رقبة ، أو إن أجنبت فاغتسل وإن مسست ميتاً فاغتسل ومثال الثاني قوله إذا أجنبت فاغتسل وإذا أدركت الجمعة فاغتسل وإذا أدركت عرفة فاغتسل فهل يكفي غسل واحد للجميع عند الاجتماع كما ربما يدل عليه قوله (ع) في أخبار الغسل: إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد: وقوله (ع): حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة: أم لا بد لكل واحد من تلك الأسباب من غسل كما ذكرنا تفصيله في مبحث الأُغسال من كتاب الطهارة، فهناك مقامان أحدهما في تداخل الأسباب وعدمه والآخر في تداخل المسببات وعدمه (أمَّا المقام الأول) فالمشهور فيه عدم التداخل بل قيل إنَّه مقتضي الأصل والمراد به أمَّا الأصل اللفظي على مذاق من جعل المسئلة لفظية، أو القاعدة العقلية علي مذاق من جعلها عقلية وتمسك فيها بالقاعدة العقلية أو الأصل العملي على مذاق من لم يتمَّ عنده شيء

من دليلى اللفظى والعقلى فتفسير الأصل بخصوص أحدها خلاف نظر الباحثين فى المسئلة ، وذهب جماعة من المحققين المدققين كالمحقق الخونسارى (فده) وغيره إلى التداخل وأنه مقتضى الأصل المزبور، ولنمهد لتحقيق المقام مقدمتين إحداهما، كبروية هي أنه إذا كان بعض ظهورات الجملة أقوى من بعضها أفرادياً كان أم سياقياً فبناءً أهل المحاوراة من غير ترديد على تقديم الظهور الأقوى على سائر الظهورات تحكيمه عليها حكومة تفسيرية أو تعميمية أو تخصيصية من غير فرق في ذلك بين الظهورات العرضية كالواردة فى زمان واحد أو الطولية كالواردة تدريجاً فى أزمنة مختلفة، وإن شئت عبرت عن هذه الحكومة بما عرّب به خريت الصناعة صاحب الكفاية (فده) و هو الجمع العرفى إذ العرف بعد لحاظ مجموع ظهورات الجملة يرى تقديم الظهور الأقوى على سائر ظهوراتها، هو الظهور المتحصل من تلك الجملة ، وهذه المقدمة من الأمور التى تكون قياساتها معها بلا حاجة إلى تجشم برهان عليها .

ثانيتها صغيرة وهى أن الجملة الشرطية لها ظهورات ستة (أحدها) ظهور ما يتلو أداة الشرط كالبول فى إذابلت فتوضاً فى الطبيعة المعرّاة عن كل قيد حتى قيد الاطلاق فهوفى وعاء الصدق قابل بحسب الارتكاز المحاورى للانحلال إلى كل فرد فرد من أفراد تلك الطبيعة من غير فرق بين أول الوجود وثانيه وثالثه وهكذا ولا بين ما وجد قبل تحقق سبب آخر للجزاء كالبول قبل النوم أو بعد تحققه كالبول بعد النوم ضرورة صدق الطبيعة على الجميع بالسوئية (ثانيتها) ظهور متعلق الجزاء كالوضوء فى المثال مع قطع النظر عن تعلق البعث به فى الطبيعة المعرّاة عن كل قيد فهو قابل فى وعاء التطبيق للانطباق على كل فرد فرد من أفراد تلك الطبيعة على نحو ما عرفت فى إطلاق الشرط فى وعاء الصدق ، أما التعبير عن الطبيعى بالصّرف الذى لا يتكرر كما عن بعض أجلة العصر فليس فى محله لأن صرف الشئ بهذا الوصف إصطلاح فلسفى عبارة عن حقيقته التى إجتمع فيها جميع مراتب وجدان تلك الحقيقة وليس فيها فقدان شئ من تلك المراتب، فصرف البياض ما يكون فيه جميع مراتب البياض وليس فيه فقدان شئ من مراتبه ولذا يكون صرف الوجود مختصاً بوجوده تعالى وهذا المعنى غير مراد فى المقام جزماً ، كما أن التعبير بالصّرف بمعنى ما ينطبق مع أول الوجود فقط

كما عن بعض الأساطين في غير محلها إذ الوجود كما عرفت غير دخيل في متعلق الجزاء كيف ولو كان المبعوث إليه وجود الطبيعة لزم تحصيل الحاصل ولذا يكون رتبة وجود الطبيعة خارجاً رتبة سقوط الأمر عن التأثير ، نعم إقتضاء تعلق البعث بالطبيعة المعرّاة هو الوجود بمعنى أن البعث نحوها إنما هو بداعي ايجاد الطبيعة ، ولا يخفى أن متعلق البعث ليس الطبيعة بقيد وجودها في الذهن لأنها بهذا القيد غير قابلة للتحقق في وعاء الخارج لتباين ألقى الذهن والخارج بل الطبيعة غير مقيدة بشيء من وجودها الذهني والخارجي يتعلق بها البعث بداعي ايجادها في الخارج ولذا عبّرنا عنها بالطبيعة المعرّاة عن كل قيد (ثالثها) ظهور إطلاق الشرط في السببية المستقلة دون الجزئية وهذا خارج عن حاقّ اللفظ مستنداً إلى عدم ذكر شيء آخر معه بأو أو كأن يقول إذابلت ونمت فتوضاً (رابعها) ظهور هيئة الجزاء أي البعث نحو طبيعى متعلقه في التأسيس دون التأكيد (خامسها) ظهورها في حدوث متعلق الجزاء عند حدوث الشرط لاثبوتها خارجاً ولو من قبل شرط سابق .

(سادسها) ظهور الشرط كالبول في المثال في كونه بعنوانه الخاص سبباً لحدوث الجزاء لا بعنوانه الجامع بينه وبين غيره كالنوم وإن كان هذا الظهور ينكسر لدى اجتماع الشروط وعدم قابلية الجزاء للتكرار كالقتل في قوله إذازني فاقتله وإذالاط فاقتله ، فلدى تدافع الشرطين في الوجود يكون الجامع هو المؤثر في الجزاء إذلو كان الشرطان بماهما مباينان مؤثرين لزم تأثير كل شيء فيه وعدم إختصاص الزنا واللواط ونحوهما بالشرطية للقتل والبول والنوم بالشرطية للموضوع ، فلا بد من وجود السنخية بين الشرط والجزاء وكون الخصوصية المؤثرة في الجزاء في كل مسانحة لها في الآخر كيلا يلزم حزافية جعلهما دون غيرهما كالأكل والشرب شرطاً علمي مذهب العدالة من عدم جزافيه الأحكام الشرعية، ولدى تعاقب الشرطين يكون مقتضى لزوم السنخية بين الشرط والجزاء وعدم جزافية شرطية شيء في شيء إختصاص التأثير في الجزاء الذي فرضنا عدم قابليته للتكرار بالشرط السابق وكون تأثير الشرط الذي يتعاقبه شأناً يؤثر في الجزاء لو لم يكن الشرط الأول، فلو كان الجزاء يقبل التأكد كالوجوب لو قلنا بتأكيده فتعاقب شرطان للأول يوجب تأكيده ولو لم يقبل التأكد كالقتل فتأثير

غير الشرط الأول شأني محض ، فلدى الدوران بين أحدهذه الظهورات الستة للجملة الشرطية لا بد في تحكيم بعضها على بعض من مرجح .

وبعد ما عرفت ذلك فتقول يمكن الاستدلال لمذهب المشهور القائلين بعدم تداخل الأسباب بتقريبات ثلاثة (الأول) من طريق الظهور اللفظي بدعوى أنه لا ريب في أن الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً ينحل إلى أفراد متعددة حسب تعدد الأفراد المتصورة له خارجاً و تعدد الشرط يوجب تعدد الحكم فعدد الحمل من تلك الجملة ينحل بنفسه إلى قضية حملية مفادها كون كل واحد من تلك الأفراد سبباً مستقلاً للحكم ، ولذا نقول برجوع كل قضية شرطية إلى قضية حملية كما ترجع القضية الحملية أيضاً إلى الشرطية فمفاد قوله (ع) لا تشرب الخمر من جهة إنحلال الخمر خارجاً إلى أفراد متعددة أنه كلما وجد شئ في الخارج وكان خمراً كان حراماً ، فمقتضى إطلاق متعلق الجزاء وإن كان تحرُّكاً واحداً نحو طبيعته الموضوعية إلا أن مقتضى إنحلال الشرط إلى أفراد متعددة ، تحريكات متعددة بحسبها ومقتضاها تحرُّكات متعددة نحو طبيعته الجزاء ، فظهور الشرط في تعدد التحريكات أقوى من ظهور الجزاء في وحدة التحرك لاستناد الأول إلى اللفظ والثاني إلى الإطلاق فيكون حاكماً عليه طبعاً ومقتضاه عدم تداخل الأسباب بل اقتضاء كل شرط جزاءً مستقلاً بمعنى إرادة الفرد من الطبيعي بحسب أول الوجود وثانيه وثالثه ، وهذا التقريب يظهر من بعض الأساطين ولعل كلام صاحب الكفاية (قد هما) في تقريب عدم التداخل أيضاً يرجع إليه حيث جعل تعدد الشروط قابلاً للبيان على خلاف إطلاق طبيعته الجزاء الذي إطلاقه مستند إلى مقدمات الحكمة وعدم البيان ، وإن أمكن إرجاع كل منهما إلى التقريب الآتي كما يمكن إرجاعه إلى هذا التقريب .

(الثاني) من طريق قضاء العرف بدعوى أن تعدد الأسباب يقتضي تعدد المسببات كما أن إطلاق طبيعته الجزاء يقتضي وحدة المسبب ، وكما أن تعدد الأسباب في ناحية الشرط يصلح للبيان لإطلاق طبيعته المتعلق في ناحية الجزاء بالحمل على الفرد كذلك إطلاق طبيعته المتعلق يقتضي رجوع الأسباب المتعددة إلى واحد بأن يكون السبب هو الجامع بينها ، فلا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر إلا أن العرف قياساً بالأسباب العادية التي كل منها يقتضي مسبباً مستقلاً يحكم بتقديم الظهور الأول على الثاني ، وهذا التقريب هو المتحصل من مجموع تقريرات الشيخ الأعظم قدس سره

صدراً وذیلاً (وإن أمكن إرجاعه) إلى الوجه الأول بقرينة بعض تعبيرات صاحب التقریرات (قده) كتعبيره بالظهور العرفی الذي لا بد أن يراد به الظهور اللفظی إذ الكاشفة تختص بمثل اللفظ ولا يتصف بها العرف، كما يمكن إرجاع كلامه إلى الدلیل العقلی الآتی بمقتضى التعبير باقتضاء تعدد الأسباب تعدد المسببات ونحوه من التعبيرات بل ما تقدم عن صاحب الكفاية (قده) من جعل تعدد الشروط صالحاً لليانية على خلاف إطلاق الجزاء وما تقدم عن بعض الأساطین (ره) فى تقریب أوثية ظهور الشرط عن الجزاء كلاهما مأخوذان من خلال كلمات التقریرات (لكن بعد الجمع) بين الأصل حيث جعل إحدى مقدمات المطلب كون محل النزاع أعم من أن يكون دلیل تعدد الشرط لفظياً أو عقلياً كالاجماع وهذا لا يناسب مع الظهور اللفظی وبين الذیل حيث قال بعد الاعتراف بأن اللفظ الواقع فى الجزاء إنما هو موضوع لنفس المهية الخارجة عنها الوحدة وغيرها من أوصاف المهية، لا ينبغى الارتباب فى تعدد الأثر والتكليف إذا الوحدة لا وجه لها حينئذ إلا الأصل وهو لا يقاوم الدلیل وهو ظهور دلیل السببية فى الفعلية ولازمها التعدد فى المحل القابل والمفروض قابلية المحل أيضاً لعدم مدخلة الوحدة النوعية فى الموضوع له: وبين ما ذكره من الاشكال والجواب مما حاصله إن قلت أى ترجيح لظهور الشرط على الجزاء فلم لا يجعل إطلاق الطبعی فى ناحية الجزاء قرينة على إرجاع الأسباب المتعددة إلى الواحد بأن يكون جامعها هو السبب قلت العرف بعدملاحظة الأسباب العادية يحكم فى الأسباب الشرعية أيضاً قياساً بتلك الأسباب باقتضاء كل سبب مسبباً مستقلاً وحمل الطبعی على إرادة الفرد يتحصل ما ذكرناه من التقریب، وإلى هذا التقریب أيضاً يرجع ما ذكره بعض الأعظم (ره) فى تقریب عدم التداخل من المؤثرية المستقلة للشرط فى نظر العرف، وكذا ما ذكره بعض المحققين (قده) فى تعلیقه على الكفاية فى تقریب ذلك من أن العرف يرى مقام الاثبات مقترناً بمقام الثبوت بمعنى كونه مرآة له فىرى تعدد الأسباب إثباتاً وفى لسان الدلیل كاشفاً عن تعدد المسببات ثبوتاً وفى متن الواقع قياساً بالأسباب العادية فلذا يقدم ظهور الشرط فى التعدد على ظهور الجزاء فى الوحدة ولا يلتفت إلى إطلاق متعلق الجزاء المقتضى للعكس وإن أمكن إرجاع كلام كل واحد من هذين العلمين إلى التقریب الأول

(الثالث) من طريق البرهان العقلي على ما يظهر من العلامة (قده) في محكي المختلف. بدعوى أن السببين لا يخلو إماماً أن يؤثر في معاني مسبب واحد أو لا يؤثر شيء منهما أصلاً أو يؤثر أحدهما أو يؤثر كل واحد منهما في مسبب مستقل، والحصر بطلان غير الأخيرة من الصور واضح إذ تأثيرهما معاً خلاف اقتضاء السببية في كل منهما الاستقلال بالتأثير، وعدم تأثير شيءٍ منهما خلاف أصل السببية وتأثير أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلا الصورة الأخيرة وهي اقتضاء تعدد الأسباب تعدد المسببات وهو المطلوب. فان الظاهر من هذا التقريب كونه (قده) بصدد بيان الحصر العقلي في الصور الأربعة وتميم المدعى باستحالة الترجيح بلا مرجح واقتضاء تعدد الأسباب عقلاً تعدد المسببات كما في الأسباب العادية، وإن أمكن إرجاعه إلى أحد التقريبين الأولين بجعل الاستقلال في السببية الذي يوجب تعدد المسبب مستنداً إماماً إلى ظهور الشرط في لسان الدليل أو إلى قضاء العرف بعد لحاظ الجملة الشرطية، وجعل عدم الترجيح لخصوص أحد السببين في التأثير مستنداً إلى عدم قرينة له في تلك الجملة ولذا ادعى كل واحد ممن استظهرنا من كلامه واحداً من التقريبين رجوع كلام العلامة (قده) إلى ما اختاره في تقريب عدم التداخل، وكيف كان فيمكن استخراج هذه التقريبات الثلاث من مجموع كلمات الباحثين في المسئلة بل من خصوص تقارير الشيخ الأعظم (قده) حيث اضطربت في المقام المقرر وإن كان المتحصل من مجموعها صدراً و ذيلًا بالقرائن التي مرت الإشارة إليها أن مراد الشيخ الأعظم قدس سره هو التقريب الثاني، وأباماً كان فقد ظهر مما ذكرنا أن عمدة نظراً باب التقريب الأول إلى أقوائية ظهور الشرط في عدم التداخل لاجل الانحلال الطبيعي من ظهور الجزاء في التداخل لاجل إطلاق المتعلق وعمدة نظراً باب التقريب الثاني إلى أن قضاء العرف بعد لحاظ الأسباب العادية يكون بمنزلة قرينة محفوفة بالكلام كاشفة عن عدم التداخل، وعمدة نظراً باب التقريب الثالث إلى برهان اقتضاء تعدد الأسباب تعدد المسببات عقلاً كما في الأسباب والمسببات الخارجية (فما قيل) من أن عمدة الأشكال في المقام إنهاو في كيفية تقديم أحد الظهورين على الآخر وذلك لم يبين في كلام القوم مع أن مجرد ربط جملة الجزاء بجملة الشرط لا يوجب تحكيم ظهور أحدهما على ظهور

الأخرى ما لم يثبت نظر أحدهما إلى الآخر كما هو الشأن في كل حاكم بالنسبة إلى المحكوم وأنتي لنا باثبات ذلك في المقام ، كما يظهر هذا المقال من تقريرات بعض زعماء العصر أقام الله برهانه (ليس على ما ينبغي) ضرورة وضوح كيفية التقديم بحسب كل تقريب كما عرفت فكيف يمكن إسناد عدم بيان كفيته إليهم وإن كان أصل المدعى وهو عدم صلاحية شيء مما ذكره لترجيح أحد الظهورين صحيحاً كما سنبينه مفصلاً إلا أن يكون مراده من كيفية تقديم أحد الظهورين ما هو الموجب للتقديم الصالح للقبول لدى أهل المحاورة ويكون بيان مقرره، قاصراً عن إعادته فحينئذ يكون في غاية المتانة بلا ورود إشكال عليه .

وبعد ما فرقنا كل واحد من التقريبات الثلاث عن غيره كى لا يتمسك بأحدها عند الجواب عن غيره فلنصرف عنان الكلام إلى بيان ما عندنا في تزييف كل واحد منها فنقول وعليه التكلان (أما التقريب) الأول ففيه أن ظهور الشرط أيضاً كظهور الجزاء مستند إلى الاطلاق لما عرفت في المقدمة الثانية من أن كل واحد من متلو أداة الشرط كالبول ومتعلق الجزاء كالوضوء في مثل إذا بليت فتوضاً ظاهراً في نفسه فسي الطبيعي المعترى عن كل قيد، ولاجل هذه التعرية ينحل الأول في وعاء الصدق والثاني في وعاء التطبيق إلى أفراد متعددة ولذا يكون الانحلال عقلياً لا شرعياً إذ الخصوصية التي عقدت عليها القضية حملية أو شرطية هي المدار في إسطهار مراد المتكلم وإمكان انتزاع الحملية من الشرطية وكذا العكس ليس منوطاً بظهورات الجملة ، ومن المعلوم أنه ليس شيء من ظهورين إطلاقيين أقوى من الآخر فلأقوائية لظهور الشرط في عدم التداخل من ظهور الجزاء في التداخل أصلاً بل هما متعارضان ولا بد في ترجيح أحدهما من التماس مرجح خارجي (وأما التقريب) الثاني ففيه أن قضاء العرف بتعدد المسببات حسب تعدد الأسباب قياساً بالأسباب العادية إنما هو في صورة قصر لحاظه بجملة الشرط أمتع لحاظ مجموع الجملة الشرطية بشرطها وجزائها كما هو دأب أهل المحاورة في عالم إستكشاف مراد المتكلم من كلامه فلا يقضى بذلك أبداً ، ومنه علم ما في التقريب المتقدم عن بعض الأعاطم (ره) من إقتضاء المؤثرية المستقلة عدم التداخل ،

وكذا التقريب المتقدم عن بعض المحققين (قده) من حكم العرف باقتران مقام الاثبات بمقام الثبوت وتعدد المسببات حسب تعدد الأسباب قياساً بالأسباب العادية بلا التفات منه إلى إطلاق متعلق الجزاء ، لما عرفت من أن العرف بمقتضي بنائه في عالم فهم المقاصد يلتفت إلى إطلاق الجزاء أيضاً ومعه لا يحكم بعدم التداخل أصلاً (وأما التقريب) الثالث ففيه أن حكم العقل في الأسباب الخارجية يختلف باختلاف الموارد ففيما لم يكن المسبب قابلاً للتكرار كالقتل يحكم بتأثير الجامع بين الأسباب المتعددة عند تداخلها في الوجود وتأثير خصوص الأول منها عند تعاقبها في الوجود قضاءً لحق السنخية بين العلة والمعلول التي تقتضي عدم تأثير الواحد بما هو واحد في مزيد من الواحد وعدم نشوء الواحد بما هو واحد عن مزيد من الواحد كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية (نعم) لو كان قابلاً للتأكد يحكم بتأثير غير الأول من تلك الأسباب عند تعاقبها في الوجود في تأكد المسبب ، فيكون كذلك حكمه في الأسباب الشرعية ، وإذالم يكن للعقل حكم كلي في كلية موارد الأسباب والمسببات فلا يصلح حكمه للقربنية على عدم التداخل في مفاد الجملة الشرطية (فتحصل) أن تقييد إطلاق متعلق الجزاء بالأفراد عند تعدد الشروط بالحمل على اقتضاء أولها أول الوجود من طبعي المتعلق وثانيها ثانی الوجود منه وهكذا يكون بلا مقيد فليس في الجملة الشرطية ما يوجب صيرورتها صغرى للكبرى المحاورية التي ذكرناها في المقدمة الأولى بل يبقى تعارض ظهوري الشرط والجزاء في التداخل وعدمه بحاله، ولا بد من الرجوع إلى الأصول العملية في كل مورد حسب ما تقتضيه في ذلك المورد. وقد نفدح من مطاوي ما ذكرناه أن ما قيل في تقريب التداخل من أن الأسباب الشرعية معرفات لأمور لا يجدي لاثبات المدعي في شيء (وتفصيل) ذلك أن جملة من الأساطين كالأخوين المحققين صاحبى الحاشية والفصول والفاضل النراقى قدس الله أسرارهم ناقشوا في كون الأسباب الشرعية مؤثرات كالجارية بل جعلوها معرفات بما حاصله بتحرير منا أن العلة محصورة في أربع مادية، كالخشبة للسريبر وصورته كهيشة السريبر ويعبر عن هاتين بلحاظ الافتراق بالمادة والصورة وبلحاظ الاجتماع بالجنس والفصل وغائية هو الغرض من الشيء المترتب على وجوده خارجاً كالنوم والاستراحة على السريبر وفاعلية هو الذي يرشح منه الشيء كصانع السريبر،

وليست الأسباب الشرعية من قبيل شيء من هذه الأربعة فهي لامحالة معارف ومن-
المعلوم إمكان تعدد المعرفات مع وحدة المعرف بالفتح بالحمل الشائع أعني خارجاً
ضرورة أن وجود علامات عديدة لذي علامة واحد واقع في الخارج كثيراً، نعم في
عالم الذهن يتعدد المعرف بتعدد المعرف علي ما هو الحق من تغاير المدرك الثاني
مع المدرك الأول من الشيء الواحد كما نبه عليه المحقق الزنورى أيضاً في رسالته
الحملية الرباطية في مقام الجواب عن المحقق الداماد قدس سرهما القائل بوحدة المدركين
فإن الوجدان أقوى شاهد علي تعددهما حسب تكرّر عمل الحواسّ الباطنة في الأخذ
عن الحواسّ الظاهرة فسماع جملة زيد قائم مثلاً ثانياً يوجب فهراً إنطباع صورة منها
في الحسّ المشترك فتتعدد الصور المنطبعة من تلك الجملة في الحسّ المشترك حسب
تعدد سماعها بل تترجم وتضايق بين تلك الصور في عالم النفس لسعتها ولذا تكون في
وحدتها كل القوى وتفصيله موكول إلي محله (وأجاب) عن مقالتهم جمع من المتأخرين
كالشيخ في التقريرات وصاحب الكفاية قدس سرهما وغيرهما مبنى وبناءً بما حاصله
بتحرير من أن المنع أو لأحصر العلل في الأربع إذا لمؤثرات في تحقق الشيء خارجاً
لا تنحصر فيما ذكر فإن الفعل ربما يكون الآلة كصنع السرير في المثال حيث يحتاج
إلي آلة لقطع الخشبة ونرتبها كالمنشار وربما يحتاج إلي غير الآلة أيضاً كعدم رطوبة
الخشبة كي تقبل القطع ونحو ذلك من الشرائط والموانع، وشيء من ذلك غير داخل
في العلل الأربع المزبورة فلم لا يجوز أن تكون الأسباب الشرعية من قبيل الشرائط
التي هي متممات العلة ولها تأثير واقعي في تحقق المعلول، ومنع ثانياً لو سلمنا كون
الأسباب الشرعية معارف، ووحدة المعرف بالفتح في صورة تعدد المعرف.

أقول: أما الأشكال المبنائي فالأولي تقريره بأن البعث أو الزجر إنما هو فصل
تكويني للمشرع والغاية لهذا الفعل هي الداعوية للمكلف وتحريكه في وعاء التشريع
نحو فعل المبعوث إليه وترك المزجور عنه على مذاق المشهور أو عدم إستناد منعه
الفيض إلي الفيض المطلق على مذاقنا والسبب لاختيار المشرع المبعوث إليه للبعث
نحوه كالصلاة والمزجور عنه للزجر عنه كاليسر دون العكس بعدم معلومية أن الأحكام
الشرعية ليست جزافية على مذهب العدلية إنما هو علمه بوجود المصلحة فيما بعث إليه

وجود المفسدة فيما جز عنه على نحو طريقة العلم لاموضوعيته ، بمعنى أن وجود المصلحة والمفسدة فيهما واقعاً سبب لعلمه بذلك بمقتضى تبعية العلم للمعلوم دون العكس ، فالمصلحة الكامنة في متعلقات الأوامر كالمفسدة الكامنة في متعلقات التواهي علقه وسبب للبعث بوجودها العلمى فى نفس المشرع بالمعنى الذى لا يوجب التركب فى المشرع الأول أصلاً ، وهى أيضاً سبب لانوجود الفعل وعدم إنجاده ، فى الخارج بعدة وسائط ، فالأسباب الشرعية مؤثرات حقيقية وفى خلال كلمات صاحب الفصول بل والفاضل الترافى فى وجه ما لعله مشير إلى التقرير المزبور ، وأما الأشكال الابتدائى فالحق أن مراد المستشكل لو كان ما يظهر من كلامه أعني لزوم تعدد المعرف بالفتح خارجاً حسب تعدد المعرف فهو متدفع بما حررنا به تقريب القائل بكون الأسباب الشرعية معرفات من إمكان وحدة ذلك المعرف ، ولو كان ما يمكن تأويل كلامه إليه أعني لزوم تعدده ذهنافهو وإن كان متيناً كما عرفت طى تقرير كلام القائل لكنه لا يضر بمدعى القائل كما هو واضح .

ثم إنّه نسب إلى الحلّى (فده) ألتفصيل بين أفراد نوع واحد كافراد البسول فى إذابلت فتوضاً مع أفراد نوعين كالبول والنوم إذاورده ، وإذانمت فتوضاً وألتزام بالتداخل فى الأول وبعده فى الثانى ، ويمكن تقريبه بأن فى صورة تعدد النوع يمكن القول بتأثير كل نوع فى مسبب فيتعدد المسبب حسب تعدد الأسباب طبعاً بخلاف وحدة النوع فالظاهر منه الصرف الذى ينطبق مع أول الوجود قهراً وهو غير قابل للتكرار كى يقتضى تعدد المسبب لان أفراد نوع واحد كلما كثرت وتعددت فى الخارج لا توجب تعدد الصرف بل هى بأجمعها تشكل حقيقة نوعية واحدة فلا بد من الألتزام بتأثير تلك الحقيقة الواحدة فى مسبب واحد ، وفيه أن الصرف بمعناه الفلسفى أى الذى لا يتكرر عبارة عن حقيقة الشيء التى اجتمعت فيها جميع مراتب وجود ذلك الشيء و كماله ولم يكن فيها شيء من مراتب فقدانه ونقصه كمانبته عليه بعض المحققين (فده) أيضاً فى تعليقه على الكفاية ، وهذا غير مراد فى المقام جزماً وغير صحيح وغير مربوط به قطعاً كما أشرنا إليه فى المقدمة الثانية ، نعم لو أريد به الوجود السعوى الموجود فى الخارج بوجود أفرادده فهو يناسب المقام لكنه لا يسجدى لإثبات المرام لأن السعوى

يتكرر باعتبار ولا يتكرر بأخراً ما عدم تكرره فباعتبار إمكان عدم لحاظ خصوصيات أفراده الخارجية وقصر اللحاظ علي الجهة الجامعة الوجودية السارية في مجموع تلك الأفراد ألتى باعتبارها يكون السعى موجوداً في الخارج كما يقال الخبز موجود في السوق فان المراد به السعى لا خصوص صنف أو فرد من الخبز وهو بهذا الوصف موجود في السوق حقيقة، وأما تكرره فلأن كل فرد خارجي يكون بحسب ألواقع ونفس الأمر حصه من السعى وعدم لحاظ الخصوصية المحصصة لا يغيره عما هو عليه واقعاً ولذا لو فرض إعدام أفراد الموجوده من نوع في الخارج ثم إيجاد أو إيجاد أفراد أخر منه فلا ريب في تكرر وجود ذلك السعى في الخارج حيث إن عدم ذلك السعى أولاً بانعدام جميع أفراده الموجوده خارجاً ثم إن وجد ثانياً بانوجود أفراد أخر منه في الخارج ، فبانوجد كل فرد تنوجد حصه من السعى وبانعدامه تنعدم حصه منه ولذا نقول كما قال أرباب فنه إن نسبة الطبيعي إلى أفراده إنمأ هي نسبة الآباء إلى أبنائه لانسبة أب واحد إلى أبناء متعددة (وبالجملة) فتكرر السعى في الخارج مما ينادى به الوجدان ويشهد به البرهان فلو أمكن الارجاع إلى الجامع بعدم لحاظ الخصوصية الفردية في النوع الواحد ليتحقق التداخل لأمكن ذلك بالنسبة إلى نوعين أو يزيد بعدم لحاظ الخصوصية المنوغة بل لحاظ الجهة الجامعة الجنسية ولو لم يمكن فكذلك في الصورتين فالتفصيل المزبور مما لوجه له أصلاً .

ثم إن صاحب الكفاية (قده) إستثنى مما إختاره وهو عدم التداخل بصورة عدم قابلية المسبب للتكرر كما في القتل علي ما فصلناه في المقدمة الثانية فالتزم فيها بالتداخل (فاستشكل) عليه بعض محققي تلامذته في تعليقه الكفاية (قده) بانه لا معنى لهذا التداخل إذ لا يخلو إمان يراد به التداخل المفهومي أو المصداقي وكلاهما فاسد ان فأن إلقاء خصوصيات الأسباب الذي به يتحقق التداخل لو كان ذهنياً وبحسب وعاء العقد فهو وإن أمكن وصح بأن لا يلاحظ المشخصات الفردية لتلك الأسباب لكنه لا يجدي لوعاء التأثير الذي نحن بصدده وهو وعاء الخارج ، ولو كان خارجاً فهو غير معقول إذ التشخص عين الوجود كما أن الوجود عين التشخص فإلقاء التشخص لا يمكن إلا بإلقاء أصل الوجود ومع إلقائه تكون قضية التداخل وعدمه سالبة بانتفاء الموضوع

فالتداخل في الاسباب غير معقول فلو فرض كون كل واحد منها جزء السبب فلا بد أن يفرض المسبب مر كباذا أجزاء يكون كل جزء منه معلولاً لجزء من السبب إذ الواحد بما هو واحد لا يمكن أن يترشح عن المتعدد (وفيه) أن اللقاء الخصوصيات أَلْمَشْخَصَة الفردية في عالم الخارج بمكان من الامكان، بعدما تقدم تحقق السعى في الخارج أي الجهة الجامعة الوجودية السارية في الأفراد الخارجية (وتوهم) أن التشخص عين- الوجود فالقاء مساوق للقاء أصل الوجود وهذا خلف (مدفوع) بأنه ليس عين الوجود أبدأبل رقيقه وحده ضرورة أن تشخص كل وجود إنمّا هو عبارة عن حده الوجودي وحظه الذي هو نهاية وجوده، ومن البديهي أن الحد غير المحدود بل لازمه وعارضه ، و لذا يتحقق بالنسبة إلى المجردات كالعقول والملائكة فانها موجودة في الامكان والالزام ومع ذلك محدودة ولكل منها تشخص خاص وحظ مخصوص من الوجود، غاية الأمر ربما يمكن معرفة تشخص الوجود وحظه من قبل نفسه بلا حاجة إلى لوازمه المشخصة من الزمان والمكان ونحوهما نظير معرفة المجرد بالمجرد وربما لا يمكن ذلك إلا من طريق تلك اللوازم ، ففرق بين تشخص الوجود مع المشخصات الفردية التي هي من لوازمه ولو كان الأول عبارة عن الثاني وعينه لما كان هناك تشخص في- المجردات الموجودة فيما وراء الزمان والمكان، ومن المعلوم أن اللقاء تشخص موجود وتغيير حظه الوجودي إما بالزيادة كما في اتصال قطرتي الماء وجعلهما قطرة واحدة أو بالنقصان كما في تقسيم قطرة واحدة من الماء إلى قطرتين بمكان من الامكان ، ففي حال تعدد القطرتين كان هناك تشخصان فتبدلاً إلى تشخص واحد كما أن في حال وحدة القطرة كان هناك تشخص واحد فتبدل إلى تشخصين ، فكذلك في مثال المقام يمكن إلقاء تشخصات الاسباب المتعددة خارجاً بجعل وجودها السعى بالمعنى الذي عرفت هو السبب .

وأما المقام الثاني- أعنى تداخل المسببات وعدمه لو قلنا باقتضاء تعدد الاسباب تعددها وأغمضنا عما أسلفنا من قصور أدلة القائلين بعدم التداخل عن إثبات ذلك، فالحق أنه لأصل يقتضى التداخل أو عدمه مطلقاً بل يختلف مقتضى الأصل باختلاف الموارد فتارة ينتج ماسموه التداخل وأخرى ينتج ماسموه عدم التداخل وتفصيل ذلك ذكرناه

في آخر مبحث نية الموضوع من كتاب الطهارة من أراده راجعه .

تنبيه: لما كان المفهوم مأخوذاً من المنطوق وفي طوله فلا بد أن يوافق فيسماعداً المعلق عليه وكيف القضية أي الإيجاب والسلب ففي مثل إذا جئتك زيداً فإنه يكون المنتفي في المفهوم أي القضية المعقولة المنتزعة عن تلك القضية الملوطة أمران أحدهما المعنى الذي علق عليه الحكم ثانيهما إيجاب الحكم الذي هو كيف القضية ، ولذا نعبر عن تلك القضية المعقولة بقولنا إن لم يجئك فلا تكرر أي لا يجب عليك إكرامه إذا الحكم المذكور في القضية الملوطة هو الوجوب فلا بد أن يتغير إيجابه إلى السلب لأن يتبدل أصله إلى ضده كالحرمة ، أما سائر الخصوصيات المأخوذة في المنطوق أي القضية الملوطة من الزمان والمكان وسائر ملابسات الفعل كالتقييد في المثال بيوم الجمعة أمام الأمير مصاحباً مع عمرو ، أو الجزئية والكلية بأن يكون الشرط أو الجزاء طبيعياً قابلاً للانحلال إلى أفراد متعددة كما في مثل إذا قلت فتوضأً أو لا يكون أحدهما أو كلاهما كذلك فلا بد من وجودها بأجمعها في المفهوم أي القضية المعقولة المنتزعة عن الملوطة ، كل ذلك لأن المفهوم منتزع عن المنطوق وبمنزلة الشيء من الشيء ، وهذا هو المراد بمطابقة المنطوق والمفهوم ولذا نقول بأن المفهوم ليس من النقيض في شيء حتى يجري فيه ما ذكره أهل الميزان في ذلك مسن أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية كما أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ، كما أن الانحلال في المنطوق في المثال المتقدم ليس شرعياً حتى يرد عليه ما قبل من استلزامه وجود إرادات غير متناهية للشارع في مورده ولأجل ما ذكرنا من الطولية فلو كان في المنطوق عموم ولومن جهة وقوع النكرة في سياق النفي كشيء في قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كرم لينجسه شيء : إذ هو عبارة عن القدر فلو وقع في سياق النفي يشمل جميع أفراد القدر فيكون كذلك في المفهوم ، فمقتضى مفهوم تلك الجملة تنجس الماء لدى عدم الكرية بكل شيء قدر ، لكن لا بد أن يؤخذ قيد المجموعية والكلية في القضية المعقولة المفهومية كما قيل كي يرد عليه إشكال أن نقيض الموجبة الكلية مثل إذا بلغ الماء قدر كرم لينجسه شيء عسالة جزئية مثل إذا لم يبلغ الماء قدر كرم لينجسه شيء أي بعض أفراد القدر في الجملة لا كل شيء أي جميع أفرادها ، بل بأن يكون سريان الشيء بطبعه وإطلاقه في المنطوق

محفوظاً في المفهوم فتعبر عن ذلك السريان بقولنا كل شيء لأنه بهذه الهيئة عبارة عن مفهوم تلك القضية فتفطن .

فصل - في مفهوم الوصف ولتمهيدٌ مقدمة لتحقيق أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟ على ما هو الحق من أن النزاع في باب المفاهيم صغروى، أم هل يكون مفهومه حجة أم لا على ما قيل من أن النزاع فيه كبروى، فأعلم أن الوصف أى العنوان الاشتقاقي لدى التحليل عبارة عن أجزاء ثلاثة، مبدؤه فيه معنى حدثي، وذات، ونسبة بينهما، لكن الهيئة الاشتقاقية كالعالم قد جعلت بحسب الوضع عنواناً لنفس الذات بل لاحظ جهة النسبة والمبدؤه فيها فالنسبة مندكة في مفاد الهيئة، ولذلك يقع العنوان الاشتقاقي ركناً للكلام من المبتدئه أو الخبر أو نحوهما مع أن المبدؤه أى المعنى الحدثي لا يمكن أن يقع ركن الكلام فلو كانت جهة المبدئه ملحوظة في ذلك العنوان بالاستقلال لما صح وقوعه ركناً، كما أن لاجل عدم لحاظ النسبة فيه عد من الأسماء فلقد أجاد من عبّر في مقام بيان اشتقاق المادة بقوله فهو ضارب بعد قوله ضرب فإنه إشارة إلى إنسلاخ هذا العنوان الاشتقاقي أعني إسم الفاعل عن جهة النسبة وكونه نتيجة إسناد المبدئه إلى الذات ، ولذا قيل بأن الأخبار بعد العلم بها أو صاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، فالعناوين الاشتقاقية من جهة الإشارة إلى الذات نظير الأسماء الجامدة فقولك أكرم هذا العالم بمنزلة أكرم زيداً من حيث المشيرية فلحظ النسبة أو المبدئه أى المعنى الحدثي فيها بالاستقلال يحتاج إلى أعمال مؤنة زائدة علي أصل مفاد الهيئة .

وبعد هذه المقدمة نقول إن الوصف على نوعين إذ تارة يعتمد على الموصوف فيكون فضلة الكلام نظير الرجل العالم جائني وأخرى لا يعتمد عليه فيكون ركن الكلام نظير العالم جائني، أما النوع الثاني فلأريب في عدم المفهوم له أعني إنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده لما عرفت من أن الوصف بمنزلة إسم الذات في كونه عنواناً مشيراً إلى الذات فقط بحسب الوضع الهيئى ، فأخذ المفهوم منه موقوف على تمامية مقدمات ثلاثة (أحدها) كون نسبة المبدئه إلى الذات ملحوظة فيه في نظر المتكلم به وهذا خلاف ظاهر نفس العنوان بحسب وضعه الهيئى كما عرفت (ثانيتها) كون المبدئه بعد معلومية لحاظه مستقلاً في نظر المتكلم ملاكاً للحكم وممّاله الدخل فيه وهذا أيضاً

يحتاج إلى قرينة خارجية وراة نفس العنوان ليست في نفس الجملة حسب الفرض و
(ثالثها) كون ذلك العنوان بعد الفراغ عن دخله في ملك الحكم بتمام ماله من الافراد
المتصورة تمام ماله الدخل في ذلك الحكم بلا دخل شيء آخر فيه بنحو الجزئية أو
العديلية للعنوان ، وبعبارة أخرى كونه علة تامة منحصرة للحكم ، وهذا يحتاج إلى
الاطلاق المقامي المفقود في الجمل الوصفية ، أما ما تقدم في الجمل الشرطية من
الاطلاق المقامي بالنسبة إلى التعليق فهو في طول إحراز أصل الدخل للمعلق عليه في
ناحية المعلق بمقتضى التعليق في مقام الانشاء بالبيان المتقدم في محله ، إذ بعد معلومية
أصل الدخل وكون المتكلم في مقام بيان ماله دخل في ملك حكمه فعدم ذكر غير المعلق
عليه منطوقاً لذلك الحكم مع أن بيان ما هو الملاك من وظيفته بمقتضى الشارعية يكون
كاشفاً لدى أهل المحاورة عن كونه تمام العلة المنحصرة ، وهذا بخلاف الجمل-
الوصفية إذ أصل لحاظ المبدء فضلاً عن كونه دخیلاً في الملاك خارج عن حوصلة الجملة
وعن إقتضاء المقام فكيف يمكن الأخذ باطلاق المقام لاثبات مثل ذلك، نعم فيها إشعار
بذلك فلنعم ما قيل من الكلمة الموروثة من قدماء أهل الخبرة من أن تعليق الحكم على
الوصف مشعر بالعلية، حيث لم يتجاوزوا عن التعبير بالاشعار إلى ادعاء الظهور كى
يورد عليهم بالمنع ، وأنت خبير بمقتضى وجدانك أنه كما قالوا مشعر بذلك ، ثم إنه لا
فرق فيما ذكر من عدم الظهور في المفهوم بين العناوين الاشتقاقية الجعلية كالمسرج
ونحوه وبين القياسية كالضارب ونحوه ضرورة إن ذلك غير جهة الاشارة إلى الذات
فيها بعد اشتقاقها الجعلى ، فما ذكرناه من عدم لحاظ النسبة هو العمدة في عدم ظهور
الوصف في المفهوم لا ما قيل من كون مفاد العناوين الاشتقاقية هو المادة المنتسبة
مضافاً إلى فساد أصل المبني كما تقدم مبسوطاً في الواجب المشروط فراجع
وما ذكرنا ظهر حال النوع الثانى من الوصف أى الذى يعتمد على الموصوف
وأنه ليس له مفهوم إذ المفروض كونه فضلة الكلام بلا ظهور له في دوران الحكم مداره
حدوثاً بأن يكون جهة تعليلية أو بقاءً بأن يكون جهة تقييدية نعم مقتضى عدم لغوية ذكره
في الكلام وجود فائدة له لكنه أعم من إفادة المفهوم ضرورة عدم إنحصار فائدته في
ذلك فدعوى أن بناء أهل المحاورة على عدم أخذ ما لا دخل له في الحكم في الكلام

مجازفة لاسيما بالنسبة إلى كلام من ليس بصدد التقنين كعموم أهل العرف الذين ليسوا في مقام إلقاء الضابط ، فلو كانت هناك قرينة على العلية بأن يقول العلم شرط في وجوب الاكرام أو يقول أكرم الرجل العالم لعلمه أو نحوه مما يفيد الملاكية كما استفدناه من الاجماع ونحوه في مثل قلِّد المجتهد ألعادل فهو خارجٌ عن محل النزاع في الجمل الوصفية من أنَّ الجملة بما هي توصيفية هل تدلُّ على المفهوم أى العلية أم لا ، فالقرائن المقالية أو المقامية الكاشفة عن العلية غير مربوطة بما هي ضالتنا المنشودة في الجملة الوصفية ، وليس حمل المطلق على المقيد من أخذ المفهوم من الوصف بالمعنى الأعم من العناوين الاشتقاقية في شيء ، أما على ما هو الحق عندنا من تعدد المطلوب حتَّى في الواجبات فلأن قضية حمل المطلق على المقيد حينئذٍ معالجة بانتفاء الموضوع وأما على مذاق القوم من إحراز وحدة المطلوب في الواجبات فلأن المطلق كالرقبة فسي أعتق رقبة حيث كان سريانه بحسب الأفراد مستنداً إلى مقدمات الحكمة التي منها عدم بيان القيد ومن المعلوم أن دليل المقيد كأعتق رقبة مؤمنة يصلح للبيان لمفهوم ذلك المطلق وتعيين مصبِّ إطلاقه فهو حاكم عليه لانه ناظر إلى مورده فيكون معيَّناً لمصبِّ إطلاقه ، وبالجملة فاللسان السكوتي كما في الاطلاق المقامى بالنسبة إلى السريان لا يقاوم اللسان البياني لعدم السريان وتضييق دائرة المفهوم فلنعم ما عبّر عنه القدماء من حمل المطلق على المقيد إذ فيه إشارة إلى ما قلناه تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره من الحكومة التي عبرنا عنها في المقام بتعيين مصبِّ الاطلاق ، ولئن شئت عبرت عنها بالحكومة التبيينية قال الحكومة التفسيرية والتخصيبية ، وسيأتى تفصيله في باب المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى ، وبذلك نجيب عن مقال من قال كصاحب الكفاية قدس سره بتقييد حجية ظهور المطلق بسبب المقيد بدعوى إنعقاد أصل الظهور له في الاطلاق وحاصله أن بقاء الظهور المستند إلى عدم البيان موقوف على عدم وصول البيان فيعد وصوله كما في دليل المقيد كيف يبقى ظهور المطلق في الاطلاق .

ثم إنَّه استدل لنفى مفهوم الوصف بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وأجيب بأن الاستعمال مع القرينة في عدم المفهوم لا يدل على العدم مطلقاً ، وإعلم أنه كثيراً ما يستدل العلماء لأمثال المقام بموارد الاستعمالات ويجاب عنهم بأن الاستعمال

أعم من الحقيقة ولقد أجابوا به عما نسب إلى السيد (قده) من أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، لكنه ليس كما يتراءى من كلامهم فإن مرادهم كشف الاستعمال عن الوضع من جهة توافقه مع الوضع بدعوى أن بناء أهل المحاورة على ذلك كما استدل به السيد (قده) لمدعاه فجوابه نفى ذلك البناء لدى أهل المحاورة كيف وباب المجازات و الكنايات أكثر من الوضع بل هو وسيلة للوصول إلى المعاني المجازية والكنايية ولذا يكون أفصح المتكلمين وأعقلهم، أكثرهم إبداعاً للمعاني الكنايية، فبهذا المعنى يصح الجواب عن مقالة هؤلاء بأن الاستعمال أعم من الحقيقة لا بما هو ظاهره.

تذنيب - لا يخفى أن الوصف بالنسبة إلى الموصوف تارة يكون مساوياً كالضاحك بمعناه المنطقي بالنسبة إلى الناطق وأخرى يكون أعم مطلقاً كالمائت بالنسبة إلى الانسان وثالثة يكون أخص مطلقاً كالفقيه بالنسبة إلى العالم ورابعةً يكون أعم من وجهه كالعادل بالنسبة إلى العالم، والمراد من العموم من وجه إنما هو في عالم الصدق دون أصل المفهوم ضرورة عدم تطرق هذه النسبة أي التباين الجزئي في عالم المفاهيم (وبالجملة) فالأولان من الأقسام الأربعة للوصف لا يجرى النزاع فيهما أبداً ضرورة كون الحكم عند انتفاء الوصف فيهما سالبة بانتفاء الموضوع وقد عرفت أن انتفاء شخص الحكم لدى انتفاء موضوعه عقلي لا يقبل النزاع، والثالث منها هو المتيقن من مجرى النزاع، أما الرابع منها ففي مورد افتراق الموصوف عن الوصف بمعنى تحقق الموصوف بلا وصف كما في الغنم المعلوفة بالنسبة إلى قوله (ع) في الغنم السائمة زكاة، يجرى فيه النزاع وفي مورد العكس أي افتراق الوصف عن الموصوف بمعنى تحققه في غير موصوفه كتحقق السائمة في المثال في غير الغنم كالابل وغيره لا ينبغي النزاع فيه بحسب الصناعة العلمية ضرورة انتفاء الموضوع ومعه لا شبهة عقلاً في انتفاء الحكم فلا يقبل النزاع، لكن بحسب الباحثين في المسئلة نازع فيه بعض الشافعية فلنعم ما عبر به في تقريرات الشيخ الأعظم (قده) من أن الظاهر عدم جريان النزاع في هذا الشق من هذا القسم إذ معناه أنه إن كان بعض الشافعية معتنى به في زمرة الباحثين في المسئلة فالنزع موجود ولكنه خلاف الصناعة العلمية كما عرفت

وإن لم يكن معتنى به بل كالعدم فالنزاع غير موجود أصلاً، فايراد صاحب الكفاية بقده،
علي تفصيله في التقريرات بين الشق المزبور مع صورة كون الوصف مساوياً أو أعم
مطلقاً بنفي جريان النزاع فيهما والتعبير بالظاهر في غير محله .

فصل في مفهوم الغاية وقد جرت سيرة الأصوليين على البحث عن دخول الغاية
في المغيا وعدمه في هذا الفصل استطراداً وإن لم يكن دخيلاً في أصل المسئلة ضرورة
عدم توقف وجود المفهوم أو عدمه للغاية على دخولها في المغيا وعدمه وإن كان دخيلاً
في توسعة دائرة المنطوق لدى دخولها في المغيا وتضييقها لدى عدم دخولها فيه
فيوجب توسعة دائرة المفهوم وتضييقها قهراً فهذا البحث الاستطرادي مفيد
من هذه الجهة ، وكيف كان فقد قدم الشيخ الأعظم قدس سره وجماعة الأصوليين
هذا البحث على أصل مفهوم الغاية ونحن نقتفي آثارهم فنقول (أما المقام الأول) وهو
دخول الغاية في المغيا وعدمه فقد اختلف فيه النحاة فذهب نحج الأئمة رضي الدين
سيدنحاة الشيعة قدس سره إلى الخروج وذهب جماعة إلى الدخول و فصل ثالث
كالفتاز انى بين ما كان من جنسه وغيره ورابع كإثـ هشام بين حتى وإلى وذهب
من الأصوليين الشيخ الأعظم قدس سره إلى الدخول وصاحب الفصول قدس سره
إلى الخروج ومن العجيب أنهم استدلوا لمختاريهما المتباينين بدليل واحد هو حدية
الغاية علي ماستعرفه ، وتحقيق المقام أن الغاية على ما صرح به في القاموس مدى الشى
ونهايته وتعيينها في غاية المسافة كما صنعه الفتاز انى إنما هو من باب أحد مصاديق
الغاية فإن شأن اللغوى فضلاً عن أرباب المعاني البيان تعيين موارد الاستعمال ، فالنهاية
التي هو المتبادر من الغاية تارة تلاحظ بالقياس إلى نفس الشىء كما فى قوله (ع) اغسل
جسدك من لدن قرنك إلى قدمك فالغاية خارجة عن المغيا قهراً تخصصاً ضرورة أنها
حد الشىء وآخر وجوده المتصل بالعدم ومعلوم أن الشىء مادام شيئاً لا ينتهى وجوده
فنهاية وجود الشىء ألتى هي حده الذي هو خارج عن نفس المحدود ومتزاع عنه غير
الشىء جزماً ولعل هذا هو مراد نجم الأئمة من خروج الغاية عن المغيا وكذا صاحب
الفصول (قد هما) حيث عرفا الغاية بحد الشىء فهما ناظر ان إلى ما وراء الشىء، كما أن
مثل الشيخ الأعظم (قده) نظر إلى نفس الشىء أى المحدود ومعلوم أن آخر جزء

الشيء من الشيء فهو داخل فيه طبعاً ، فالقائل بالخروج كنجمة الأئمة وصاحب الفصول
نظر إلى آخر آخر الجزء من الشيء والقائل بالدخول كالشيخ الأعظم نظر إلى آخر
الجزء منه ، ففي الحقيقة لانزاع ولاختلاف بينهما ، وأخرى تلاحظ بالقياس إلى
غيره وهي التي عرفها جماعة منهم بعض المحققين (قده) في تعليقه على الكفاية بأن
الغاية ما ينتهي عنده الشيء فيراد بالنهاية محدد الشيء وهو إما بسيط كزمان طلوع الفجر
الذي حدده نزول الملائكة في قوله تعالى تنزل الملائكة إلى قوله حتى مطلع الفجر
ولاريب في خروج مثله عن المغيب ، أو مركب ذو أجزاء قابل للتطبيق مع أول الشيء
ووسطه وآخره كالكوفة في سرت من البصرة إلى الكوفة فحينئذ لا بد من قرينة على
المراد من الغاية وأنه أي جزء منها وإلا فلاريب في خروج الغاية بأي معنى أريد من أول
الجزء ووسطه وآخره عن المغيب ضرورة إرادة انتهاء أمداً السير وخلاصه قبل تحقق
أول جزء من الغاية كالكوفة بأي معنى أريد منها (وبالجملة) فالغاية باعتبار خارجة عن
المغيباً أبداً وهو اعتبار نفس النهاية بما هي حد أو محدد للشيء وباعتبار داخلية فيه أبداً وهو
إعتبار الجزء الأخير من الشيء المشير إلى تلك النهاية ، فبذلك يصطلح الفریقان و
يرتفع النزاع من البين ، ولئن أبيت إلا عن ظهور كلماتهم في وجود اختلاف معنى
بينهم فالحق مع نجم الأئمة وصاحب الفصول من خروجها عن المغيب لما عرفت في
تحقيق معنى الغاية .

وأما المقام الثاني وهو ثبوت المفهوم للغاية وعدمه فقد اختلف فيه كلمات الاصوليين
فالمشهور بينهم هو الأول واختاره الشيخ الأعظم قدس سره وذهب صاحب الفصول
قدس سره إلى الثاني ، وفصل صاحب الكفاية قدس سره بين كون الغاية قيداً للحكم
فتدل على المفهوم أو للموضوع فلامفهوم لها ومثل بقوله (ع) كل شيء لك حلال
حتى تعرف أنه حرام وقوله (ع) كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدّر واستعرف مافى
المثاليين (استدل) صاحب الفصول لمدهاه بأن الغاية كالوصف تامها من ملايسات
الفعل الرجعة إلى قيود الموضوع دون الحكم فلا تدل على أزيد من توضيح دائرة
الموضوع لإنتفاء نسخ الحكم عما بعدها (وأجاب) عنه في التقريرات بأن لازمه تقييد
المقاربة بالطهر في قوله تعالى ولا تفر بوهن حتى يطهرن : وتقييد الأكل والشرب

بطلوع الفجر في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر : وهو كما ترى (وفيه) أنَّ تقيدها بذلك غير مستنكر حتى يكون ذلك من التوالي الفاسدة لانكار مفهوم الغاية ويصح الجواب به عن مقال صاحب الفصول (قده) ضرورة أنَّ الفعل الخارجى القابل للامتداد فى عمود الزمان إذا كان مرخوفاً فيه بالطبع كالمقاربة كما يرشد إليه التعبير بالاعتزال فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض، يصحُّ إخراج حصة عن ذلك الفعل عن الرخصة والمنع عنها كالحصة المقصورة بين مبدئ الحيض ومنتهى الظُّهر من المقاربة المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهن فإنَّ المقاربة المقيدة بما بين هذا المبدئ وذلك المنتهى قد منع عنها ، كما أنَّ الفعل الامتدادى إذ اُمنع عنه ثم أُخرج عن المنع حصة خاصة منه تصحُّ توسعة دائرة الحصة المخرجة باخراج قطعة أخرى من ذلك الفعل عن المنع والترخيص فيها كما فى الصوم إذا أكل والشرب منع عنهما فى شهر رمضان ثم أُخرج عن إطلاق المنع خصوص حصة ما قبل التَّوم منهما ثم وسع فى ذلك بالترخيص فى الحصة الواقعة منهما فيما بين ذهاب الحمرة وطلوع الفجر بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين الآية، فتقيَّد الاكل والشرب بطلوع الفجر كتقييد المقاربة بالظهور واقعان فى الآيتين بلا محذور فى ذلك أصلاً فلا وجه للإيراد به على مقال صاحب الفصول (قده).

وتحليل مرامه بحيث يظهر كونه فى غاية المتانة وأنه المختار فى المسئلة أنَّ ملابسات: الفعل كالزمان والمكان والوصف ونحوها لا يرب فى رجوعها الى الموضوع المعبر عنه فى لسان بعض المتأخرين بالمتعلق وكونها من قيوده وورود الحكم عليه بمعنى أنَّ ترتبها قبل رتبة الحكم المحمول على ذلك الموضوع فى الكلام ، ولا يرب أنَّ الغاية من ملابسات الفعل فهى كالوصف راجعة الى الموضوع ومن قيوده الواقعة قبل ورود الحكم فلا يقيد بها الحكم كما فى الوصف بل غايتها تضيق دائرة الموضوع لإنتفاء نسخ الحكم عما بعد الغاية أو غير مورد الوصف ، وهذا بخلاف الشرط فى الجملة الشرطية فإنَّ التقييد قد أخذ فى جملة مستقلة بعنوان المقدم ثم علق عليه : الحكم فى جملة مستقلة أخرى بعنوان التالى فلا يكون من ملابسات الفعل ألرَّاجعة إلى قيود الموضوع بل من قيود نفس الحكم الموجب لانتفاء نسخه لدى إنتفائه (و الحاصل)

أنه فُرق واضح بين ورود الهيئة على المقيد كما في الجملة الغائية وبين تعليق الحكم على القيد، كما في الجملة الشرطية فإن الدلالة علي انتفاء نسخ الحكم عرفاً واضحة في الثاني دون الأول، أما تمثيل صاحب الكفاية (قده) لقيدية الغاية للحكم بقوله كل شيء لك حلالٌ حتى تعلم أنه حرام أو كل شيء عَظَاهِرٌ حتى تعلم أنه قد رُفِيَهُ أن الحكم في مثلهما لما وقع في قالب الاسم كالحلية المستفادة من لفظ حلال، و الطهارة، المستفادة من لفظ طاهر، فالغاية في الحقيقة راجعة فيهما إلى الموضوع، ومحل الكلام، إنما هو فيما هو الغالب من وقوع الحكم في قالب الهيئة التي لها معنى حرفي كأكرم زيداً إلى أن يظهر العداوة في أمثاله تكون الغاية من أول الأمر راجعة إلى الموضوع لأنها من ملاسبات الفعل (فتلخص) أن الحق وفقاً لصاحب الفصول (قده) أنه لا مفهوم للغاية، نعم في الخطابات الشرعية ونحوها من الخطابات الصادرة في مقام التقيين وضرب القاعدة لا ريب في ثبوت المفهوم لكل واحد من القيود المأخوذة في الكلام وصفاً كان أم غايةً أم لقباً أم غيرها بلا اختصاص ذلك بشيء خاص، لكنه غير مانح بصدده من ظهور الجملة الوصفية أو الغائية بنفسها في المفهوم وعدمه.

فصل - في مفهوم الحصر فمن أداته كلمة إلا: والكلام فيها تارة من جهة دلالتها علي حكم مخالف لما ثبت للمستثنى منه بالنسبة إلي المستثنى وعدمها حتى يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الاثبات نفيًا وأخرى من جهة أن الدلالة إن ثبتت فهل هي بالمنطوق أو بالمفهوم فهنا مقامات (أما المقام الأول) فالمشهور بين الأصوليين والمتفق عليه بين أهل الأدب دلالة كلمة إلا علي ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى مطلقاً كان الاستثناء من النفي أو الاثبات وفصل جماعة بينهما فالتزموا بإفادة ذلك في الأول دون الثاني، وخالف الجميع أبو حنيفة فأنكر إفادة ذلك حتى في الاستثناء من النفي وإستدل لمدهاه علي ما ذكره العلامة (قده) في تهذيب الأصول تارة بقوله (ع) لإصلاة الأبطالور إذ لو كان مفاد إلا: إثبات ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى لكان معنى ذلك حصر الصلاة في الطهور مع أنه أحد قيودها ولها أجزاء وشرائط أخر، وأخرى بأن غاية ما يدل عليه الاستثناء رفع الحكم الثابت في الجملة للمستثنى منه عن المستثنى ساكتاً عن ثبوت حكم آخر موافق أو مخالف لذلك الحكم عليه، وثالثة بأن القضية المملوطة

تابعة للمعقولة وهي للخارج فإذا كان مفاد القضية الملقوطة رفع حكم المستثنى منه عن المستثنى بلاتعرض لحكم آخر عليه كما عرفت فلامحالة يكون ذلك مفاد القضية المعقولة والمراد الجدى للمتكلم في الخارج ، أما الأخيران من وجوه استدلاله فمرجهما إلى شىء واحد، هو مجرد دعوى بلابرهان هو أن مفاد تلك الجملة مجرد رفع حكم المستثنى منه عن المستثنى فضلاً عن أنه محكوم بالبرهان المتقدم وهو اتفاق أهل الأدب على ظهور الجملة في إثبات حكم مخالف للمستثنى منه علي المستثنى وإستظهار العرف منها ذلك أيضاً ، فالعمدة هو الوجه الأول وله جوابان عامٌّ هو أن الاستعمال مع القرينة في غير ذلك لا يدل على المطلوب وخاصُّ هو النكته في أمثال هذه الاستعمالات ولم نعر علي من تفتن لها من الأصحاب عدى الشيخ الأعظم قدس سره في التقريرات باعطاء المثل لألتصريح بها ولذا يمكن حمله على غير ذلك وإن كان الظاهر من تمثيله ما تفتننا له من النكته ، وهي أن ما يتلو كلمة إلا الواقعة عقيب كلمة لا كالطهور في المثل لو لم يكن معه حرف ربط كما في لا مؤثر في الوجود، إلا الله ولا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار، بان كان لا صلاة إلا بطهور لدل الاستثناء على حصر حقيقة الصلاة في حقيقة الطهور أما مع وجود حرف الربط كما في كلية موارد استعمال كلمتي لا وإلا مثل لا صلاة إلا إلى القبلة، لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، لا صلاة إلا بطهور ونحوها من الاستعمالات الكثيرة في الشرعيات والعرفيات ، فحيث لا يدل للجار والمجرور من متعلقٍ ولذا قالوا بعدم دخول الحرف على الحرف فلا بد من تقدير ما يصح تعلق الجار والمجرور به من فعل أو إسم من سنخ ما في الجملة حتى تدخل أداة الاستثناء عليه، ففي المثل أعنى لا صلاة إلا بطهور لا بدلباء الوصلة على لفظ طهور من متعلق من سنخ ما ذكر في الجملة وليس هو إلا الصلاة المذكورة في المستثنى منه فالمعنى أنه لا صلاة إلا الصلاة بطهور، فالمفاد تقييد الصلاة بالطهور فلا بد من فهم حقيقة هذا المقيد أى الصلاة وأنَّ لها أى مقدار من الاجزاء والشرائط، من الخارج وإن شئت قلت إن سوق هذا الكلام إنَّما هو سوق بيان قيد الصلاة ، فيستكشف منه بالاستلزام وجود أجزاء و شرائط أخر لهذه المهمة المخترعة الشرعية فيكون مفاده أن الصلاة الجامعة للاجزاء والشرائط لا تتحقق إلا بعد تحقق الطهور أيضاً، وبذلك يمكن إرجاع ما ذكره القوم في الجواب عن هذا الاستدلال إلى ما ذكرنا ولسو بنحو من التأويل فسي ظواهر كلماتهم .

ثم إن جماعة من قدماء الاصوليين إستدلوا لافادة الإله ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى بأنّ اسلام من تكلم بكلمة التوحيد: لا إله الا الله مقبول بانفاق أهل الاسلام فلو لا الدلالة علي وحدة الذات والصفات لمادلت الكلمة على خلاف معتقدات من يتكلم بهامن الشرك في الذات أو الصفات كى تكشف عن إسلامهم الواقعي بحسب عقد القلب ويقبل بذلك منهم الاعتناق بالاسلام والتسليم له ، وناقش فيه صاحب الكفاية (قده) بامكان إستناد ذلك إلى القرينة فالاستعمال أعم من الحقيقة لكن الشيخ الاعظم (قده) في التقريرات أفادطى تقريب ذلك الاستدلال بأنّ توهم إستناد ذلك إلى القرينة في غاية السخافة ، وألحق معه قدس سره لأن الظاهر أنّ التبادر حاقى غير مستند إلى القرينة (و قد يقال) بأنّ خبر لافى تلك الكلمة إما يقدر موجود، أو ممكن وعلى التقديرين لا يستقيم المعنى إذ علي الأول حصر الاله الموجود فيه تعالى لا ينفي إمكان غيره وعلي الثاني حصر الاله الممكن فيه تعالى لا ينفي وجود غيره (وأجاب) في الكفاية بما محرره أنّ إله في هذه الكلمة عبارة عن واجب الوجود فحصر الموجود الكذائي في الله تعالى يستلزم نفي إمكان غيره كما أنّ نفي الممكن بالامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف غير الله تعالى لا ينافي كون الطرف الموافق أى الوجود ضرورياً له فعلى التقديرين يتم المعنى (وناقش) في مقالته جملة ممن تأخر عنه على اختلافهم في كيفية المناقشة فمنهم من أنكر ظهور الاله في واجب الوجود بدعوى أنه من أله بمعنى عبده فهو عبارة عن مطلق المعبود ومنهم من أنكر وجود القائل بالشرك الذاتى بين القائلين بتلك الكلمة الذين كان يقبل منهم الاسلام بذلك بدعوى أن شركهم كان في العبادة كما يشهد به قولهم في الكتاب العزيز ما نعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى (أقول) أمّا دعوى حصر المشركين في صدر الاسلام بالشرك في العبادة فهو رجم بالغيب إذ لا علم لنا بحقيقة حالهم من هذه الجهة لولم نقل بشهادة التاريخ بوجود الثنوية للقائلين بوجود إلهين عرضيين بينهم، وأمّا دعوى عدم ظهور الاله في غير معناه الوصفي أى المعبود فبدفعها ما أشرنا إليه مراراً من وجود أعلام وصفية في اللغات المتداولة بين أهل المحاورة بأن يؤخذ وصف ويوضع علماً لذات خاصة بلحاظ الجهة الوصفية ثم تصير هذه الجهة مندكة فيه ويكون بمنزلة أسماء الذوات من هذه الجهة، فالاله قد صار علماً وصفيّاً لواجب الوجود بالذات المستحق للعبادة المستجمع لجميع الكمالات والصفات ،

وأما خبر لا: فعلي القول باحتياجها إلى الخبر وإستغنائه عن الذكر للانفهام من المقام كما هو مختار قدماء النحاة وقد نبه عليه المحقق القمي قدس سرّه وهو الحق بالبرهان المذكور في باب المجمال والمبين لاما هو مختار جماعة من متأخري النحاة وتبعهم عليه جملة من الأصوليين من عدم إحتياجها إلى الخبر رأساً، نقول إن تقدير ممكن أو موجود غالباً ليس من جهة حصر خبرها بهما بل من جهة مناسبة أفعال العموم مع المحمولات العامة في الموارد غالباً والأقرب ما لا يناسب تقدير شيء منها في مورد نظير، لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد حيث لا يناسب شيء من أفعال العموم مع ما أريد من هذه الجملة من نفي الكمال بل لا بد من تقدير ما يناسبه وهو لفظ كاملة، ففي المقام لا يناسب شيء من أفعال العموم مع الكلمة التوحيدية حتى يشكل بما ذكره ويتجشم في مقام الجواب عنه بما تقدم بل المناسب معها كلمة مستحق بالعبادة فالمعنى أنه لا إله مستحقاً بالعبادة بالاستحقاق الذاتي إلا الله تبارك وتعالى، فارتفعت غائلة الأشكال بحمد الله ومنه، وبالجملة فالاستدلال بموارد الاستعمالات لكل واحد من طرفي الإثبات والنفي غير صحيح بل الأولى إستدلال المثبت بظاهر نفس الجملة الاستثنائية كما ستعرفه مفصلاً.

وأما المقام الثاني فقد اختلف فيه الأصوليون فذهب جماعة إلى أن دلالة الاستثناء على إثبات ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى بالمنطوق وإختار جماعة أنها بالمفهوم وفصل صاحب الكفاية (قده) بين إستناد الدلالة إلى خصوصية مأخوذة في المستثنى منه بالمفهوم وبين إستنادها إلى كلمة الاستثناء بالمنطوق (وتحقيق) المقام أنه لا ريب في إحتياج الأعراب الموجود في المستثنى إلى معنى حديثي يكون هو العامل فيه فإن قلنا بتقدير معنى حديثي من سنخ ما أخذ في المستثنى منه ليكون هو المسلط على ذلك و العامل فيه كالمجىء في ما جئني القوم إلا زيداً فالمعنى أنه جئني زيد فدلالة الجملة على إثبات الحكم المخالف وكون الدلالة منطوقية واضحة بلا مجال تردد فيه، وإن قلنا بكون المسلط على ذلك الأعراب والعامل فيه نفس كلمة الاستثناء باشرابها معنى حديثياً نظير أستثنى أو حاشيت علي حدّ إشراب معنى ناديت في حرف النداء في سباب المنادي، فحينئذ نقول إن الإخراج المأخوذ في حاق الاستثناء لا يمكن أن يكون من حيث الموضوع متصلاً كان الاستثناء أم منقطعاً أم في الأول نظير ما جئني القوم إلا زيداً فلان إخراج زيد عن القوم لو كان بلحاظ أنه أحد أفراد النوع فمعلوم أنه غير خارج

عن الفردية للقوم بمجرد إعتبار إخراج أو إخبار أحده ولو كان بلحاظ خصوصية الفردية المبينة مع خصوصيات سائر أفراد ذلك النوع فمعلوم أنه بهذا اللحاظ خارج عن القوم تخصصاً فلا يحتاج إلى الإخراج ، وأمّا في الثاني نظير ما جائى القوم إلا حماراً فلان إخراج الحمار عن القوم لو كان قبل لحاظه منهم ، أى لحاظ عنوان القوم على الجماعة بلوازمهم وتوابعهم من الحيوانات وسائر وسائل معيشتهم فمعلوم أنه خارج تخصصاً غير محتاج إلى الإخراج ، ولو كان بعد ذلك اللحاظ مع التحفظ عليه فهو غير ممكن ، كما لا يمكن أن يكون الإخراج من حيث الحكم مع تطابق الاثبات مع الثبوت بمعنى جعل الحكم ثبوتاً على العموم في مثل أكرم العلماء الأزيد ثم رفعه عن بعضهم كزيد وإبراز ذلك الجعل الواقعي بهذه الجملة في عالم الاثبات ضرورة إستلزامه التناقض في مرحلة الواقع ، ولذا قالوا بأن الاستثناء يوجب التناقض وتحير في رفع غائلة الاشكال أرباب المعاني والبيان فافتروا إلى فريقين فالنزم فريق يكون الإخراج قبل الاسناد بمعنى تقييد الموضوع أولاً في عالم إيراد الحكم عليه بما عدى المستثنى كغير زيد من العلماء في المثال ثم إيراد الحكم عليه وإسناده إليه وإلتزم فريق آخر بكون الإخراج بعد الاسناد بمعنى إسناد الحكم أولاً في عالم الاثبات إلى العموم ثم تقييده بما عدى المستثنى بإخراجه عن ذلك العموم للإشارة إلى تقييد الموضوع بغيره في عالم الثبوت ، وربما يقال بالإخراج حال الاسناد بناءً على كون مفاد الهيئة هي المادة المنتسبة وحيث أشرنا إلى فساد المبنى في مبحث الواجب المشروط فكذا هذا الابتداء.

وينحصر ما يمكن أن يقال في المقام بالقولين من كون الإخراج قبل الاسناد أو بعده (فنقول) إن تقييد الموضوع واقعاً وبحسب عالم الثبوت وإن كان ممكناً بأن يلاحظ الجاعل موضوع حكمه في عالم تحديده خالياً عن المستثنى وإن شئت قلت مقيداً بغيره كالحاظ العلماء في المثال خالياً عن زيد أو مقيداً بغيره ثم يجعل حكمه كوجوب الأكرام على ذلك الموضوع المتقيد ، وكذا جعل الجملة الاستثنائية الظاهرة في التقييد مشيرة إلى ذلك التقييد الواقعي فقط بلا إثبات حكم آخر للمستثنى ، إلا أن الجملة المتكفلة لاثبات هذا المعنى لدى أهل المحاوراة إنما هي الجملة الوصفية

نظير أكرم العلماء غير زيد أو الأزيد مع جعل الإبهني غير بلا اختصاص المستثنى باعراب خاص يحتاج إلي عامل مخصوص وراةما في الجملة ولو كان هو اشراب معنى حدثي في كلمة الاستثناء ، فحينئذ تكون الخصوصية المأخوذة في المستثنى منه دالة بالمفهوم على ما يخالف حكم المستثنى منه بناءً على مذهب العدلية من أن الأحكام الشرعية ليست جزافية بل مستندة إلى ملاكات واقعية ومن هنا جعل صاحب الكفاية (قده) الدلالة مفهومية لدى إستنادها إلى خصوصية مأخوذة في المستثنى منه، فلا بد من البحث في ثبوت هذه الدلالة المفهومية وعدمه حسب ماتقدم في الوصف ، و المفروض عدم إكتفاء الجاعل بتلك الجملة وعدم صياغ مراده في قالب الجملة الوصفية بل إضافة جملة مستقلة أخرى إلى جملة المستثنى منه هي الجملة الاستثنائية أي التي تشكل من مثل الأزيد في المثال ، لما عرفت من أنه لا بد بحسب إعراب المستثنى من إشراب معنى حدثي في كلمة الأيكون عاملاً في ذلك الاعراب فبذلك تشكل جملة مستقلة أخرى وراة جملة المستثنى منه تكون هي الجملة الاستثنائية ، فاحكام هذه - الجملة الظاهرة في بيان حكم حقيقي آخر غير ماتكفلت لبيانها الجملة الأولى في كلامه لا بد أن يكون لفائدة عقلائية محاورية في باب تفهيم المقاصد وليس هو إلا إنشاء حكم جديد مخالف لحكم المستثنى منه للمستثنى فمقتضي عدم لغوية الجملة الاستثنائية هو الدلالة على الحكم المخالف فان كان الاستثناء من النفي يدل على الاثبات وإن كان من الاثبات يدل على النفي ومن المعلوم أن هذه الدلالة منطوقية التزامية فتلخص - أن الحق دلالة الاستثناء بالمنطوق على ما يخالف حكم المستثنى منه للمستثنى ، و هذا كله في موارد بقاء الأعلى ظاهرها من الاخراج بلا قيام قرينة على كونها للتوصيف نظيره على عشرة الأدرهم برفع المستثنى بناءً على لزوم تصبه في الاثبات فكلمة الأ في المثال توصيفية بمنزلة لفظ غير وإلا فالمتبع هو ما يستفاد من القرينة .

ومن أداة الحصر كلمة إنما بالكسر فانها ظاهرة لدى العرف في الحصر ومعناها التأليف بين شيئين كالقيام وزيد في قولك إنما زيد لائم فهي موضوعة لمعنى أفرادي تألفي فتوهم تركيبها عن إن وما وإستناد إفادتها الحصر إلى دلالة إن على معنى إثباتي بالنسبة إلى نفس الجملة وما على معنى سلبي بالنسبة إلى الغير فاسد لما عرفت من كونها

كلمة واحدة موضوعة لمعنى واحدهو التأليف بين المسند والمسند إليه ، فلعل - المتوهم قاس إنَّما بالكسر بأنَّما بالفتح المركبة من أنَّ ومأ الكافة وفي تقريرات الشيخ الأعظم (قده) أنَّ لفظ إنَّما قد أستعمل في غير الحصر كثير أو ليس في عرفنا لفظ مرادف لمعني إنَّما حتى نستكشف من تبادر الحصر منه لدينا تبادره من ذلك اللفظ لدى أهل اللغة العربية ، وبهذا البيان أنكر ظهوره في الحصر لكن جوابه ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من عدم إنحصار طريق إحراز المعنى بوجود لفظ مرادف فسي عرفنا لكفاية إنسباق الحصر من إطلاق اللفظ لدى أهل محاورته في إستكشاف المطلوب ، ثم إعلم أنَّ المراد بعرفنا في كلام الشيخ الأعظم (قده) بقرينة إقحام لفظ اللغة العربية في كلامه بعد ذلك عرف اللغة الفارسية كما فهمه منه صاحب الكفاية (قده) لا عرف زمانه كما توهمه بعض وأورد بذلك على مقالهما (قدهما) ثم ادَّعى ظهور إنَّما في الحصر وتحجّر في وجه ذلك فلا ريب بحسب المتبادر الحاقى لدى أهل اللغة في ظهورها في الحصر أما أنَّ مصبَّ ذلك الحصر هو المسند أو المسند إليه فهى مجملة من هذه الجهة ولا بد في تعيينها من التماس القرينة.

(ومنها) بل وهى للاضراب أى الاعراض عما تكلم به مطلقاً بلا كلام غاية الأمر إختلاف دواعى ذلك الاضراب فإنَّ الداعى إليه قد يكون سبق اللسان وقد يكون إثبات ما هو الصّلاح للمتكلم وقد يكون الحصر وقد يكون غير ذلك ، وهذا كما فى الأمر فإنَّ مفاده البعث أبدأ غاية الأمر إنَّ الداعى إلى البعث قد يكون هو الجُدُّ وقد يكون الاختيار وقد يكون التعجيز إلى غير ذلك، ومعلوم أنَّ الدواعى غير دخيلة فى حقيقة المدعوِّ إليه فالحصر الذى هو أحد دواعي الاضراب بكلمة بل خارج عن حوصلة نفس المعنى فلا يمكن إقحامه فيه فلا ظهور لها فى الحصر وانما يستفاد ذلك أحياناً من القرينة الكاشفة عن كونه الداعى لاستعمال الكلمة فى معناها الاضرابي (ومنها) تقديم ماحقه التأخير وهذا العنوان غير موضوع لافادة الحصر جزماً بل لاعماله فى الكلام قد يكون الحصر وقد يكون الاهتمام بما قدم وقد يكون دفع ما يتوهم من تقديم الغير كالمبتدئ فاذا قيل زيد فر بما يتوهم أنه يريد أن يقول أعطه درهماً فيقدم الخبر كقائم لدفع ذلك ، إلى غير ذلك من الدواعى المتصورة لتقديم ماحقه التأخير وقد عرفت

أنفأ أن الدواعى خارجة عن حوصلة المعنى المدعو إليه، نعم فى موارد حصر الداعى لذلك فى الحصر يستفاد ذلك بعد كشف الداعى من القرينة ، وإلا فنفس التقديم بما هو غير طاهر فى الحصر والموارد التى تطلبوها أهل البديع للتدقيق فى فنهم إنما هى من هذا القبيل فلا تجدى لاثبات الظهور .

(ومنها) تعريف المسند إليه باللام بأن يجعل ما هو بمنزلة المسند من جهة الاستعمال فى المعنى الكلى مسنداً إليه فى الكلام مع تعريفه باللام من غير أن يكون خبيراً مقدماً ويجعل ما هو بمنزلة المسند إليه من جهة الاستعمال فى الذات مسنداً من غير أن يكون مبتدأ مؤخرأ مثل الإنسان زيد، وقد اختلفت كلمات القوم من أرباب المعانى والبيان والأصوليين فى تقريب إفادته الحصر فذكر التفازانى لذلك وجهين أحدهما جعل اللام للاستغراق فاذا قلنا الأسدريد وأردنا بذلك أن كل فرد فرد من أفراد الأسد هو زيد فبطبعاً يفيد حصر الأسدية فى زيد، ثانيهما جعلها للجنس ومراده بالجنس هنا هو الوجود السعوى الموجود فى الخارج بوجود أفراده فحمل زيد على الأسد بهذا المعنى يفيد الحصر ، وذكر صاحب الفصول (قده) لذلك وجهاً آخر هو جعل اللام للإشارة إلى أبعاض مدخولها ليفيد حمل زيد على الأسدان الحقيقية التامة الأسدية هى زيد فقهرأ يفيد الحصر ، وقد لفت بعض المحققين (قده) فى تعليقه الكفاية تلك الوجوه بأجمعها فى جمل مختصرة فى تقريب إفادة الحصر و حاصل مقاله أن الحصر ليس مستنداً إلى كون اللام للاستغراق أو الجنس بل إلى القاعدة الموروثة من أساطين الفلسفة هى أن عقدا الوضع فى القضية الحملية لا بد أن يكون من الذات، وعقد الحمل لا بد أن يكون من المفهوم ففى مثل الإنسان زيد لا بد أن يجعل ذات الإنسان بما لها من الأفراد الخارجية بمنزلة ذات خاصة هو الموضوع ويحمل عليه عنوان زيد بماله من المفهوم وهذا الحمل يفيد الحصر .

أقول هذه لباب كلماتهم ولا يخفى أن القاعدة الموروثة المشار إليها غير مطردة جزماً فهى إما مآولة أو غير حجة ، وتحقيق الحق فى المقام بما ربما يظهر من خلال كلمات الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات ومن خلال كلمات صاحب الفصول (قده) بتحريه وتقريب تحليلي صناعى منّا، أن هناك قاعدة أخرى موروثة أيضاً من أساطين الفلسفة هى القاعدة الفرعية أعنى ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فمقتضى الجمع

بين القاعدتين بعد تطبيقهما مع ما في الخارج كى يمكن لنا التصديق الوجوداني بصحتها وعدم التقليد فى أخذ القاعدة من الغير أن يقال إن المراد بالذات التى لا بد منها فى عقد الوضع فى الجملة بمقتضى القاعدة الأولى لا يمكن أن يكون هو الذات الخارجية ضرورة عدم ثبوت تلك الذات فى ناحية الموضوع فى كثير من القضايا الحملية مع أن ثبوت المثبت له أى الموضوع مما لا بد منه فى صحة الحمل بمقتضى القاعدة الثانية ، إذ فى الحمل الأولى أى الهوى مثل الإنسان كلى أوزيد جزئى لا يحصى عن جعل الموضوع عبارة عن المفهوم لا الذات الخارجية وكذا فى مثل العدم معدوم أو الوجود موجود ، نعم فى الحمل الشايع مثل زيد عالم يكون الموضوع هو الذات الخارجية للإشارة إلى الاتحاد الوجودى خارجاً بينها وبين عنوان المحمول كعالم فى المثال ، كما أن المحمول لا يمكن أن يكون أبعاداً عن المفهوم كما هو مقتضى التجمد على ظاهر القاعدة الأونى ضرورة عدم تحقق ذلك فى مثل زيد زيد ، فالمراد بالذات فى تلك القاعدة لا بد أن يكون هو الموجود فى وعاء مناسب معه من الأوعية الثلاثة أى الخارج والذهن والاعتبار حتى تكون القاعدة قابلة للانطباق مع جميع الحملات فالذات فى مثل الإنسان زيد أو موجود عبارة عن الوجود الذهنى لأن الكلى وعائه الذهن دون الخارج وفى مثل زيد عالم عبارة عن الوجود الخارجى لأن الشخص وعائه الخارج ، نعم يمكن أن يجعل المراد بالذات فى مثل الإنسان زيد هو الوجود السعى الموجود فى الخارج بوجود حصصه أيضاً لكن عليه هذا يكون ما ذكره بعض المحققين فى كلامه المتقدم فى تقريب الحصر عين الوجه الثانى مما تقدم عن التفاضل لما عرفت من أن مراده أيضاً من الجنس هو الوجود السعى ، و معلوم أن ظهور اللام فى الجنس بهذا المعنى مع احتمال كون مثل الإنسان من قبيل الخبر المقدم لا كونه بنفسه مسنداً إليه محل تأمل بل منع . إلا أن يستفاد ذلك من قرينه المقام فالحق مع صاحب الكفاية (قده) من أن ظهور تعريف المسند إليه باللام فى الحصر مستند إلى قرينة المقام إلى حاق الكلام .

فصل فى مفهوم اللقب والعدد والحق وفاقاً للمشهور أنه لا مفهوم لهما لانهما لا يدايد لان على أزيد من تضييق دائرة الموضوع بلا ظهور لهما فى تعليق نسخ الحكم عليهما

على مذاق من إلترزم بصحة تعليق السنخ كما تقدم ولافى تقيد الحكم بهما الموجب لانتفاء سنخه عن غيرهما على ما هو المختار تبعاً للشيخ الأعظم (قده) من إستحالة تعليق السنخ كما عرفته مفصلاً ، نعم فى مقام إلقاء الضابط و التحديد يكون لهما كغيرهما من الوصف وأداة الحصر ونحوها، المفهوم، لكنه خارج عن محل الكلام من ظهورهما فى نفسها فى المفهوم .

المقصد الرابع- فى ألعام والخاص فصل- فى تعريف ألعام وأن العموم هل هو وصف لللفظ أو للمعنى فنقول أما الجهة الأولى فقد عرفه القدماء بتعاريف كما هو دأبهم فى كل مورد وقد كثر النقض والابرام فيها طرداً وعكساً لكنك عرفت مراراً أن الحق كمانية عليه جماعة من محققى المتأخرين كالمحقق الخونسارى والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية قدس الله أسرارهم أن تلك التعاريف حيث ليست حقيقية بل شارحة للمعرفات بالفتح ومميزة لها ببعض لوازمها المأخوذة فى التعريف فلما منع عن عدم الانعكاس أو الاطراد ، لا بمعنى أن المتعرضين للتعاريف لم يكونوا بصدد تعريف الحقيقة كما قديتوهم من كلامهم ويورد بأن غرضهم تعلق بتعريف الحقيقة كيف وإذا نوحض عليهم بعدم الاطراد أو الانعكاس تصدّد الدفعه وإثبات الاطراد والانعكاس بل بمعنى أن عباراتهم قصرت عن تعريف حقايق المعرفات فلم يتمكنوا من أداء ما تصدّدوا لبيانها بتلك العبارات فقصدوا بها تعريف الحقيقة وتحقق خارجاً شرحها ببعض لوازمها ، وهذا المراد يظهر بالتأمل فى كلمات هؤلاء المحققين ، ومما ذكرنا ظهر أن المراد بكونها شارحة ليس شرح الاسم المصطلح لدى أهل الميزان وهو تبديل لفظها هو أوضح منه كما قديتوهم من كلامهم ويورد عليه بأنها ليست من قبيل شرح الاسم بل من قبيل الرسم الذى هو تعريف الحقيقة بلوازمها ولذا تريحهم يذكرون من الفصول، ألقريبة ثم ألبعيدة ثم ألاجناس القربية ثم ألبعيدة مهما تيسر لهم، بل مرادهم من الشرح هو التعريف باللوازم ، كما إتضح أن مرادهم من عدم إطراد التعاريف وعدم انعكاسها ليس لزوم عدم الاطراد والانعكاس فيها على نحو الجهة التقييدية كما قد يتوهم من كلامهم ، ويورد بأنه لا ريب فى تعلق غرض المعرفين بتلك التعاريف باطرادها وإنعكاسها فكيف يكون عدم الاطراد والانعكاس مأخوذاً فيها ولذا ترى أن

المستشكل على التعاريف بأنها لفظية قديختار تعريفاً بدعوى أنه مطرد ومنعكس، بل المراد عدم الاطراد والانعكاس لها خارجاً لقصور اللوازم المأخوذة فى عباراتهم عن إفادة حقايقها بماهى عليها واقعاً من الطرد والعكس فيحصل لذلك نقض غرضهم وإلّا فلا ريب فى أن تلك الحقايق فى نفسها مطردة ومنعكسة وفى أن تلك العبارات مع قطع النظر من مشيريتها إلى تلك الحقايق مطردة ومنعكسة (فتحصل) أن الحق كمانبة عليه هؤلاء الأساطين من المحققين قدس سرهم أنه لاجدوى فى التصدى لتعريف العام والخاص ونحوهما من المفاهيم الذهنية أو الامور الاعتبارية التى لاتأصل لها فى الخارج لعدم التمكن من بيان تمام هوياتها فيكتفى بذكر بعض لوازمها خروجاً عن الجهل المطلق بها، وإلّا فالعرفان بتلك الحقايق إنما يحصل للشخص بعد تحقيق حال جميع المباحث المتعلقة بها فحينئذ يعرفها بالياً بلانمكن من تعريفها لفظاً بجعل، ما حصل فى وعاء ذهنه من العرفان بها فى قالب لفظ مفهم لذلك.

وأما الجهة الثانية، فقد اختلف فيها الاصوليون فجعل العموم بعضهم وصفاً للمعنى نقله السيد عميد الدين شارح تهذيب الاصول للعلامة عن السيد المرتضى و السيد البصرى وغيرهما من القدماء قدس الله أسرارهم، وبعضهم وصفاً لللفظ نقل عن القدماء والمتأخرين وبعضهم وصفاً لللفظ باعتبار المعنى (والحق) انه يمكن أن يكون وصفاً للمعنى إذ القابل للسريان واقعاً بحسب جوهر ذاته هو المعنى دون اللفظ فان الصورة المعقولة المنزعة عن الوجودات الخاصة بالخارجية بعد إلقاء خصوصياتها وتجريد الصورة المعقولة عنها تكون فى وعاء الذهن قابلة للتطبيق على كل واحد من الوجودات الخارجية حتى ما يتصور أن يتحقق بعد ذلك ولا معنى للعموم والسريان إلا هذا وهو المسمى فى لسان أهل الميزان بالكلى المنطقى، كما يمكن أن يكون وصفاً لللفظ من جهة كونه قابلاً لذلك المعنى ومشيراً إليه ولذا يكون وصفاً بحال المتعلق لانفس الموصوف فالاختصاص بوصف اللفظ كما زعمه بعض فى غير محله، استدلل للقول بكونه وصف اللفظ بأمرين (أحدهما) أن معنى العام كزيد وعمرو وبكر وغيرها من أفراد العلماء موجودة فى الخارج فكيف يكون عاماً، وقد أعساننا السيد شارح تهذيب الاصول بالجواب عنه بأن المراد بالمعنى الموصوف بالعموم ليس

مصاديق العام كزيد وعمرو ونحوهما من أفراد العام وإنما هو المفهوم المنتزَع في -
الذهن عن تلك الأفراد الخارجية وهذا المفهوم كعنوان العالم مثلاً عامٌ بلا إشكال
فالوصف له للفظه (ثانيهما) أنَّ الظاهر من توصيف العام بالعموم كالعلماء توصيف
اللفظ به دون المعنى (وفيه) أنَّ اللفظ أبدأسواءً كان لفظ العام أو الخاص شخصٌ فلا
يعقل أن يكون العموم وصفاً له بنفسه نعم يمكن أن يكون وصفاً له بحال معناه الذي
هو بمنزلة متعلقه كما عرفت ، ثم إنَّك حيث عرفت وجود النزاع حتى بين القدماء
فانكار ذلك خلاف المشاهد .

فصل - قد قسم الأصوليون العموم إلى استغراقى وبدلى ومجموعى ، والتحقيق
أنَّ هناك جهات من البحث لا بد من التمييز بينها تمهيداً للوصول إلى المقصد (منها) أنَّ
مفهوم العام في جوهر ذاته هل يكون قابلاً للانقسام إلى هذه الأقسام الثلاثة أم لا وهل
يمكن الصلح العمومى بين المنازعين في هذه الأقسام والتوفيق بين كلماتهم بما يطابق
الواقع ويشهد به الوجدان والبرهان وكلما وجدنا من مقالاتهم مخالفاً للواقع
ويشهد به الوجدان والبرهان وكلما وجدنا من مقالاتهم مخالفاً للواقع أو البرهان
أشرنا إلى ما فيه أم لا يمكن (ومنها) أنه هل تكون هناك ألفاظ خاصة أو هيئة خاصة مشيرة
بالاستقلال وبحسب الوضع الأفرادى إلى كل واحد من هذه الأقسام أم لا (ومنها) أنَّ
المعنى الحرفى كيف يؤخذ إسمياً (أمَّا الجهة الأولى) فنقول إنَّ الشيء لا يقبل الانقسام
إلى نفسه وغيره فمفهوم العام في جوهر ذاته مع قطع النظر عن إنضمام خصوصية
معنى آخر إليه فى عالم التطبيق على المصاديق وجعله موضوعاً للحكم فى الجملة
إنشائية كانت أم خبرية الذي هو عبارة عن السعة والشمول بسيط ، فلا يمكن تقسيمه
إلى شيء من الأقسام الثلاثة بأن تكون خصوصية كل واحد من تلك الأقسام مقومة
لحقيقة ذلك المفهوم بحيث لولائك الخصوصية لما كان لذلك المفهوم تقوم ذاتاً
وتحقق خارجاً أمَّا الاستغراق فلأنه عبارة عن الشمول الذى عرفت أنه حاقٌ مفهوماً
العام فكيف ينقسم العموم إليه مع أنَّ الشيء كما قلنا لا يقبل الانقسام إلى نفسه وغيره
فلحاظ الاستغراق غير دخيل في قوام مفهوم ألعام أى العموم برهاناً لما عرفت ووجداناً
لما نرى من تحقق الشمول فى ضمن الألفاظ المفيدة له مع قطع النظر عن ذلك للمحافظ

نعم إنَّما ينضم لحاظ الاستغراق إلى مصداق العام خارجاً كبعض الألفاظ المفيدة للعموم نظير العلماء في عالم التطبيق مع الأفراد من جهة الموضوعية لحكم خاص خبرياً كان كما في قولك جاء العلماء أم إنشائياً كما في قولك أكرم العلماء للإشارة إلى أنَّ مفهوم العام بماله من السعة الذاتية مراد جدى للمتكلم في هذه الجملة بلا ورود قيد عليه وهذا كما ترى غير مربوط بحقيقة المفهوم في جوهر ذاته، وأمَّا البدلية فهي خصوصية حاصله لمصداق العام نظير الرجل في أثر إنضمام معنى ما آخر إليه هو اشتراط عدم فرد آخر عند وجود كل واحد من أفراد ذلك العام، فانضمام شرط الوحدة إلى مصداق العام كرجل الذي يفيد تنوين التنكير في رجل هو المحقق للبدلية أي التضييق بالنسبة إلى السعة التي هي حقيقة مفهوم العام، فالبدلية نصيب لسعة دائرة المفهوم لا تقسيم له إليها وإلى غيرها بأن تكون الخصوصية البدلية مقومة لنفس المفهوم كيف وقد احتيج إفادة الخصوصية إلى دال آخر كالنوين الذي هو إعراب الكلمة ولذا يقوم مقامه لفظ مستقل كلفظ واحد بأن يقال إثنى برجل واحد، ومن البديهي أنَّ تعدد الدال يوجب تضييق دائرة المدلول لتعددده ولذا يكون الحاصل من ضم مفهومين أضيقت دائرة من مفهوم واحد، فهذه الخصوصيات ناشئة من تعدد الدال خارجة عن جوهر مفهوم العام فتوصيف العموم بالبدلي في غير محله ولاجل فساد هذا التوصيف عبر بعضهم عن ذلك بالفرد المنتشر مع أنَّ توصيف الفرد بالانتشار الذي هو الشمول والعموم أيضاً غير صحيح، كما أنَّ فرار بعض الأساطين عن هذين بتوصيف البدلية بالعموم غير مستقيم كما ستعرفه مفصلاً، وأمَّا المجموعية فهي عبارة عن لحاظ الوحدة في الكثرة فطبعاً خارجة عن حقيقة المفهوم وليست وصفاً للعموم (فتلخص) أنه تقسيم ^{الاصح} حقيقة مفهوم العام في جوهر ذاتها إلى شيء من الأقسام الثلاثة لو أريد بالتقسيم التقويم ودخل خصوصيات الأقسام في قوام المفهوم، نعم لو أريد التقسيم بلحاظ موضوع الحكم يدعى أنَّ ما يفيد الأصولي في عالم الاستنباط لما كان هو ما أريد مما أخذ موضوعاً للحكم في الجمل فيصح تقسيم العام المأخوذ في موضوع الحكم بلحاظ تطبيقه مع المراد الجدلي للمتكلم إلى استغراقي وبدلي ومجموعي فهذا متين جداً ولا مجال للإيراد عليه باستلزامه عدم صحة ذلك التقسيم في غير الجمل الإنشائية المتكفلة

للاحكام الشرعية ، ضرورة عدم إشعارفى كلام المقسّم باختصاص ذلك بما إذا كان المحمول في الجمل إنشائياً بل يعم ما إذا كان المحمول فيها خبرياً .

وبطرز آخر يمكن تنويع هذه الجهة إلي مقامات ثلاثة (الأول) أن مفهوم العموم الذى هو الشمول والسعة غير قابل بجوهر ذاته للانقسام إلى الأقسام المعهودة لأن هذا المفهوم بنفسه من المفاهيم العامة العرضية البسيطة والاستغراق نفس الشمول فكيف يمكن أن يقال إن الشمول إما شمول أو غيره فمع سلب الشمول عن حقيقة مفهوم العموم يلزم سلب الذاتى عن الذات وهذا غير معقول ومع التحقق على ذاتى المفهوم الذى هو الشمول يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وهذا أيضاً غير معقول، وإذا كان الشمول ذاتياً لمفهوم العموم فكما لا يعقل تقسيمه إلى الاستغراقى فكذلك إلى المجموعى الذى هو لحاظ الكثرة في الوحدة وإلى البدلى الذى هو سد العموم والمنع عنه بلحاظ الوحدة فيه، نعم يمكن تقييد المفهوم بأحد القيدين لكنه خارج عن حقيقة المفهوم ، فهو بجوهر ذاته غير قابل للانقسام إلى تلك الأقسام (فان قلت) أليس من ألفاظ العموم من الموصولة وما الموصولة وأى وأليست الأويان دالتين بمفهومهما على العموم الاستغراقى والأخيرة على العموم البدلى فكيف تقول بعدم قابلية مفهوم العموم للانقسام إلى هذه الأقسام وهل هذا إلا شبهة في مقابلة البديهة فان أدل الدليل على إمكان الشيء وقوعه (قلت) كلاً إنها ليست من ألفاظ العموم أبداً فلم توضع لذلك أصلاً إذ العموم معنى حدثى وهذه الألفاظ إنما وضعت للذات المبهمة بالوضع الأفرادى فتوهم كونها من ألفاظ العموم خلط بين العمومات مع المبهمات ، غاية الأمر أن صلتهما حيث تختلف باختلاف الموارد والأغراض فيختلف بذلك ما ينطبق عليه تلك الذات المبهمة التى تدل عليها الألفاظ المزبورة ومنه يحصل الأوجه الخمسة التى ذكرها النحاة لائى فهى معان جميلة قد خلطها بعض الأصوليين بالمعانى الفردية فتوهم وضع تلك الألفاظ لها (وبالجمله) فصلة تلك الألفاظ قد تكون بحيث تعين تلك الذات المبهمة إما فى الشخص كما فى آيها الرجل ورأيت من أكرمك اليوم ونحو ذلك أو فى العموم كما فى جائئى من كان فى المدرسة وأكرم أى رجل سلم عليك وأياماً تدعوا فله الأسماء الحسنى ، وقد تكون بحيث لا تعينها بل توجب خروجها عن

الابهام بتطبيقها على فرد منكر مثلاً كما في رأيت رجلاً أى رجل و مررت بمن معجب بك، ففيما كان من قبيل الأول تسمى الجملة التالية صلة حيث توجب تعريف الموصول وفيما كان من قبيل الثانى تسمى وصفاً حيث لا توجب تعريفه بل زيادة صفة له: والحاصل أن الأذات المبهمه التي وضع لها اللفظ قابلة ببركة الصلة بمعناها الأعم الشامل للصفة للانطباق على العموم وغيره ومع كيف تكون من ألفاظ العموم بل الوجوه المختلفة التي ذكرت لها مَنْ الموصولة و الموصوفة ونحوهما إنما هي باعتبار ما يستفاد من الجملة التي دخلت عليها تلك الألفاظ لا باعتبار نفسها فهذا ينبغي أن يجاب عن الأشكال المزبور لا بما ذكره في هامش الكفاية من عدم قابلية العموم بنفسه للانقسام إلى تلك الأقسام لا مكان المناقشة في هذا الجواب بأنه بعد تسليم كون العموم البدلي مأخوذاً في حاق مفهوم أى كيف لا يمكن تقسيم العموم إليها ، ولا بما ذكره بعض الاساطين (ره) من عدم إتصاف العام بالبدلية بل إتصاف البدلية بالعموم إذ البدلية قابلة للانطباق على فردين أيضاً فكيف يصح توصيفها بالعموم .

الثانى- أن مفهوم العام كمفهوم لفظ العلماء وغيره من المفاهيم العامة الموضوع لها ألقاظ خاصة بنفسه مع قطع النظر عن وقوع اللفظ في ضمن جمل إسنادية خبرية أم إنشائية غير قابل للانقسام إلى الأقسام المزبورة ، لأن عموم لفظ العلماء مثلاً ليس لاجل مادة العلم وعموم مفهومها ولا لأجل أفراد العالم الموجودة فى الخارج بل لاجل حيث انطباق اللفظ بما له من المعنى على كل واحد من الأفراد الخارجية المتصورة له، وهذا حيث بنفسه معنى بسيط من المفاهيم العامة العرضية التي يكون أشمول و الاستغراق ذاتياً لها فلا يعقل إنقسامه إلى الأقسام المزبورة ، ولحاظ الانقسام فيه إنما هو بانضمام قيد خارجى على نحو تعدد الدال والمدلول ، فمفهوم العام مشترك مع مفهوم العموم من هذه الجهة .

الثالث- أن العام إذا وقع فى جمل إسنادية خبرية مثل جائنى العلماء أو إنشائية مثل أكرم العلماء فلا بد أن يلاحظه المتكلم فى عالم جملة موضوع حكمه بأحد أنحاء ثلاثة، أى الاستغراقى والمجموعى والبدلى ضرورة استحالة إهمال الموضوع واقعاً وفى نفس الأمر من جهتها بمعنى أنه لا يخلو إما أن يلاحظ المتكلم العام بما له من الأفراد

المتصورة موضوعاً للحكم المسند إليه في الجملة فيكون إستغراقياً وبذلك يتبدل الكلي المنطقي إلى العام الاصولي ، أو يلاحظه على نحو فرض أفراده الكثيرة فرداً واحداً وجعل هذه الهيئة المجموعية موضوعاً لذلك الحكم فيكون مجموعياً من قبيل لحاظ الكثرة في الوحدة، أو يلاحظه على نحو فرض كل فرد من أفراد حال عدم غيره وجعل هذه الوحدة البدلية موضوعاً لذلك الحكم فيكون بدلاً من قبيل لحاظ الوحدة في الكثرة ، فوعاء الإرادة الجدّية الذي هو وعاء إيراد الحكم هو وعاء الانقسام إلى هذه الأقسام وهذا هو مراد صاحب الكفاية (قده) من صحة تقسيم العام بلحاظ تعلق الحكم إلى الأقسام المزبورة إذ المراد بالحكم هنا هو الإسناد لا خصوص المحمولات الشرعية كما قد سمّي به في لسان أهل الميزان حيث عبّروا عن التصديق بالحكم ، و يشهد بذلك كون المقام مقام بيان خروج هذه الأقسام عن حقيقة مفهوم العام وأن خصوصياتها وراء ذلك المفهوم ومستندة إلى لحاظ محمول ما للعام وكون محل النزاع في المسائل الأصولية أعم من الأحكام الشرعية والعرفية ، كما يشهد به أيضاً تمثيل صاحب الفصول (قده) لكون هذه الأقسام بلحاظ الحكم بجملة خبرية غير مربوطة بالأحكام الشرعية نظير جلاء العلماء ، فهذه القرائن الثلاث من الداخلية و الخارجية تشهد بأن المراد بالحكم في المقام مطلق المحمول خبرياً أم انشائياً شرعياً أم عرفياً .

كما أن المراد من كون تلك الأقسام بلحاظ تعلق الحكم ليس نشوها من ناحية ورود الحكم حتى يقال باستحالة دخل المتأخر وهو الحكم في حقيقة المتقدم وهو إنقسام موضوعه إلى الأقسام ، بل المراد كما أشرنا إليه أنّها هو إنقسام العام في عالم لحاظه موضوعاً للحكم إلى تلك الأقسام فيكون قبل إيراد الحكم على موضوعه و بلحاظه، ولئن أبيت عن ظهور كلام صاحب الفصول قدس سره في هذا فصريح كلام مثل صاحب الكفاية (قده) كون التقسيم بلحاظ تعلق الحكم وهذا غير نشوء التقسيم من قبل الحكم (ودعوى) عدم إنحصار لحاظ هذه الأقسام في العام بلحاظ تعلق الحكم ضرورة إمكان لحاظها في نفس العام مع قطع النظر عن لحاظ تعلق الحكم مدفوعة، بأن المراد ليس إنحصار إمكان لحاظ تلك الأقسام بصورته احاطت تعلق الحكم كي يمكن

الاستشكال فيه بعدم الانحصار وإمكان اللّحاظ باستقلال ، بل المراد بيسان خروج هذه الأقسام عن مفهوم العام وكونها وراء حقيقة ذلك المفهوم وحيث أنّ لحاظ شيء من عاقل لا بد أن يكون لفائدة فراراً عن اللغوية فالمصحح للحاظ هذه الأقسام في العام إنّما هو وقوعها في محل إيراد الحكم ، فمجرد إمكان لحاظ تلك الأقسام ما لم يكن له مصحح لا يوجب صدوره عن العاقل، ولو أراد مدعى عدم الانحصار أنّ مجرد إمكان لحاظ تلك الأقسام في نفس العام دليل على قابلية مفهومه للانقسام إليها فمعلوم أنه أول الكلام مضافاً إلى ما عرفت من عدم تعقل هذا الانقسام .

وأما الجهة الثانية - وهي أنه هل هناك ألفاظ خاصة مستقلة قد وضعت بوضع إفرادي للأقسام الثلاثة من العموم سواء اشتملت على معنى، اسمي مثل، من، وماوأيّ الموصولة وماذا ونحوها مما ذكره الشهيد في تمهيد القواعد أو حر في مثل كل، وأي بناءً على كون معناها حرفياً، أو الفاظ خاصة غير مستقلة قد وضعت لذلك كهيئة اللام أم لا فنقول إن الحق عدم وضع شيء مما ذكر على ذلك بالوضع الأفرادي، أما الألفاظ المستقلة المتضمنة للمعنى الأسمى فلانها كما أشرنا إليه في المقام الأول من الجهة الأولى وضعت للذات المبهمة والعموم وصف ولو كان في قالب العناوين الاشتقاقية مثل العالم لما عرفت من أنّ العموم المأخوذ في مفهومه عبارة عن حيث إنطباقه الذي هو بنفسه مفهوم عام بلا دخل للذات في ذلك فكيف يجتمعان، فبين أسماء الذوات كهذه الألفاظ وبين المعنى أووصفى كالعموم بون بعيد فكيف يعقل وضع الأول للثاني، مع أنك عرفت أن الذات المبهمة الموضوع لها تلك الألفاظ قابلة للانطباق على الفرد أو تقييدها بقيود توجب إنحصارها في الفرد فكيف يمكن وضع مثله للعموم الذي من طبعه الشمول مضافاً إلى أنّ تعريف تلك الموصولات وخروج تلك الذوات المبهمة عن الإبهام إنّما هو بتوسط صلتها ولذا قد تخرجها عن الإبهام بتطبيقها على مفرد نكرة كما عرفت سابقاً فمثل هذا المتوغل في الإبهام ألقابل للانطباق مع الفرد المتحصل بتبع تحصيل أصله كيف يعقل وضعه للعموم فهذه أوجه التي ذكرها ألتحاة كوقوعها موصولة تارة وموصوفة أخرى وإستفهامية ثالثة وهكذا إنّما هي معانٍ متحصلة من مجموع الجملة من الموصول وأصله ، غاية الأمر أسندت إلى هذه الألفاظ باعتبار إستعمالها

في تلك الجمل الاستفهامية والوصفية وغيرها وليست من المعاني الافرادية لتلك الالفاظ، كيف وشأن النحاة إنما هو بيان الاعراب المفهم للمعاني أعم من كونها جمالية أو افرادية فلقد أوقع بعض الاصوليين في وهم كونها معاني افرادية للالفاظ المزبورة إسنادها في كلمات النحاة إلى هذه الالفاظ بالاعتبار المزبور حتى أن صاحب الكفاية (قده) بعدما أنكر بمقتضى الصناعة العلمية قابلية نفس العموم بمفهومه للانقسام إلى الأقسام المزبورة قد وقع في هذا الوهم بالنسبة إلى مثل لفظائى في هامش الكفاية ، والدليل البارز علي ما ذكرنا من كون وجوه المعاني المسندة في النحو إلى هذه الالفاظ معانى جمالية لافرادية هو عدّهم من تلك المعانى وقوعها زيادة في الكلام إذ من البديهي أن وقوعها زيادة ليس مستنداً إلى الوضع الافرادى .

وأما الالفاظ المستقلة المتضمنة للمعنى الحرفى مثل كلّ وأتى بناءً على اشتمال أى للمعنى الحرفى فلان لفظ كلّ سورم محيط بمدخوله فهو للإشارة إلى استيعاب مدخوله كائناً ما كان من العام وغيره ولذا يحتاج شمول المدخول إلى جريان مقدمات الحكمة فيه، وبالجملة فلا ريب أن كلّ ناظر إلى جهة التطبيق فافادته استيعاب المدخول لا تخلو إيماناً تكون بلحاظ لفظ المدخول وهو معلوم العدم أو تكون بلحاظ مفهومه وهو غير صحيح إذا العموم إنما هو من طبع مدخوله إذا كان جنساً كالعالم أو تكون بلحاظ تطبيق المدخول مع مصاديقه ومن المعلوم أن تطبيقه كما يكون على أزيد من الواحد نظير أكرم كل عالم كذلك يكون على الواحد نظير كل مافى الكيس درهم واحد بل لفظ كلّ كثيراً ما يدخل على الموصولات نظير من ومالتي عرفت كونها من المبهمات القابلة للانطباق على الواحد والكثير فكيف يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ، فان قلت فمافائدة الاتيان بلفظ كلّ حينئذ قلت التأكيد كما فى مثل أجمعون وأكتعون من ألفاظ التأكيد ، وأما أى بناءً على حرفية معناها فلانها حينئذ للترديد القابل لان يقع بين الاثنين فمأزاد نظير : أيما الأجلين قضيت فلاعدوان على : هذه كلها حال الالفاظ الاستقلالية ، وأما الهيئات كاللأم أو الجمع المحلي بها، بناءً على إفادة مفردة العموم فهي أوضح من تلك الالفاظ من جهة عدم الوضع للعموم أصلاً لأنها مشيرة إلى ما أريد من مدخولها إجمالاً وليست معينة للمراد منه ، فلو لم يكن هناك عهد

ذكرى أودهنى أو إشارة خارجية بالنسبة إلى مدخول اللّام يوجب تعيين المراد منه بأن يقال مشيراً إلى الحاضر في المجلس أو صيكت بهذا الرّجل ، لانقيد اللّام شيئاً ولا يخرج المدخول عن الاجمال أصلاً ، وهكذا بالنسبة إلى الجمع المحلّي باللّام كالعلماء فتعيين المراد منه من كونه ثلاثة كما هو أقلّ أجمع أو يزيد يحتاج إلى القرينة ولو كانت هي مقدمات الحكمة ، وأمّا المركبات مثل أجمع والمجموع فلا المادّة الموجودة فيها أعنى [ج م ع] تدل بمفهومها على العموم إذ معناها الانضمام وهو غير الشمول ولانفس الهيئة موضوعة بالوضع النوعي لذلك لأنّ معنى هيئة فاعيل كما في أجمع بحسب الوضع القياسي هو إتصاف الذات بهذا المبدء كما أنّ معنى هيئة مفعول كما في المجموع هو ورود المبدء على الذات بل أجامع بين تلك المادّة وهذه الهيئة والتركيب بينهما يفيد العموم ولذا يختلف نحوه باختلاف الهيئة فالجمع يفيد الاستغراقية والمجموع يفيد المجموعية وهذا غير وضع الهيئة افرادياً للعموم كما هو محلّ النزاع ، نعم لو افتنع أحدني مقام تفسير الوضع للعموم بافادة جملة للعموم فله ذلك ولا مشاحة في الاصطلاح لكنّه خلاف المتنزاع فيه من وجود أفاظ موضوعة بالوضع الافرادى للعموم وعدمها ، وسيأتى لذلك مزيد توضيح .

تنبيهات ، لدفع اشكالات (الأول) قد عرفت أنّ الاستغراقية والمجموعية وابدلية خصوصيات خارجة عن حاقّ مفهوم العامّ حاصلة في ناحية مصداقه كالعلماء مثلاً بلحاظ تعلق الحكم بالاستغراقية إنّما هي مستفادّة من مقدمات الحكمة في مثل أكرم العلماء والمجموعية تفهم من زيادة قيد في الجملة يكشف عن لحاظ الكثرة في ظرف الوحدة في مثل أكرم مجموع العلماء وابدلية تستفاد من الاعراب الموجود في الكلمة كالتنوين في أكرم عالم حيث يكشف عن لحاظ قيد الوحدة في الكثرة ، فانقدح بذلك ضعف ما قيل من أنّ الفرق بين العامّ الاصولي مع الكلّي المنطقي هو إمكان لحاظ الاستغراقية والمجموعية وابدلية في حاقّ المفهوم في الأول دون الثاني لأنّ هذه الملاحظات كما عرفت خارجة عن حاقّ المفهوم منضمة إلى مصداقه في عالم الموضوعية للحكم فمجرد إنضمام لحاظين لا يوجب تقوّم الملحوظ الأول بالثاني كي يفترق به العامّ الاصولي عن الكلّي المنطقي ، بل يتشكّل العامّ الاصولي من تطبيق

الكلّي المنطقي على ما في الخارج من المصاديق ولحاظه كذلك موضوعاً للحكم بأحد الأنحاء الثلاثة، كما إنفدح به فساد ماذهب إليه بعض الاساطين (ره) من أنّ العام لا يكون بدلياً بل ألدلية تكون عامة مستشهداً بوحدّة الحكم، فإن مجرد وحدّة الحكم لا توجب ألدلية كيف ووحدّة الحكم موجودة في الاستغراقى والمجموعى أيضاً، فلو كان ذلك يمنع عن إنصاف العام بالبدلية فلا بد أن يمنع عن إنصافه بالقسمين الأخيرين ولو كان يوجب إنصاف البدلية بالعموم فلا بد أن يوجب إنصافهما به، بل معروض ألدلية إنمأهو ألوصف ألذي يكون عامّاً في ذاته كعالم في أكرم عالمّاً غاية الأمر أن لحاظ الوحدّة في ذلك ألوصف ألذي يكشف عنه إقحام تنوين التنكير يوجب انتزاع ألدلية، فهي مولودة من التاليف بين ذلك ألجنس وبين لحاظ ألوحدّة فيه ولذا لو تبدل التنكير بالتمكّن بقي ذلك ألجنس كالعالم على عمومه بلا استفادة البدلية من الجملة، وبذلك يفترق العام البدلي عن ألفرد ألمنتشر إذ الأمر فيه على عكس ذلك بمعنى أنّ الوحدّة مأخوذة في حاقّ ذاته غاية الأمر أن لحاظ تطبيق ذلك ألواحد مع المتعدد يوجب إنشاره بالعرض بذلك الأعتبار كما في قولك أكرم أحد هؤلاء وإنفدح أيضاً فساد ماذهب إليه بعض الاعاظم (ره) من التفصيل بين العام الاستغراقى وألمجموعى وبين ألدلى بأن التقسيم بالنسبة إلى الأولين بلحاظ ألحكم وبالنسبة إلى الأخير بلحاظ المدخول، إذ لو أريد من كونه بلحاظ المدخول إمكان استفادة ألدلية من ألقيد ألمأخوذ في الجملة ولو كان إعراب ألكلمة وعدم دخل ألقيد في مفهوم العام فقد عرفت عدم دخله في الاستغراقى وألمجموعى أيضاً، فيمكن أخذ قيد ألمجموع في العام ألمجموعى وألجميع في الاستغراقى ليستفاد الاستغراقية وألمجموعية من المدخول بهذا الاعتبار، ولو أريد من ذلك دخل ألكصوصيّة في قوام مفهوم العام من ناحية لحاظ ألحكم في الاستغراقى وألمجموعى دون البدلي فقد عرفت عدم دخلها فيه، ولو أريد غير ذلك فليبيّن حتي ننظر فيه.

(ألثانى) قد عرفت أن عموم مصداق العام كالعلماء إنمأهو من جهة تطبيقه على أفرادها وهذا ألحيث معنى حرفى قائم بالغير لكن يمكن أن يؤخذ هذا ألمعنى إسماً و يوضع له لفظ كالاستيعاب بالنسبة إلى لفظ كل فسأته وضع لاستيعاب

مدخوله ، ولأجل لحاظ ذلك ألمعنى إسمياً فيه يقع ركناً في الكلام كالمسند إليه فيقال الكلُّ للاستيعاب كما يقال من للابتداء و في للظرفية ، فإذا أضيف إلى الغير يفيد جهة الحرفية كما في أكرم كل عالم ، فاندفع بذلك ما قيل من أن كل، كيف يكون إسمًا مسع كون معناه حرفياً حيث عرفت أن ألمعنى الحرفي قدلو حظ فيه إسمياً ، كما إندفع ما قيل من أن معناه إذا كان إسمياً فكيف يكون أداة حيث عرفت أن كونه أداة إنما هو بلحاظ حال إضافته ألتي تفيد جهة الحرفية ، وإنكشف أيضاً أن كل لا يفيد المجموعية لمدخوله كما توهم بل الاستغرافية ، وقد تبين بهذا التنبية حال ألجهة الثالثة من ألبحث في هذا الفصل وهى أن ألمعنى الحرفي كيف يؤخذ إسمياً؟.

(الثالث) قد عرفت أن العام هو ما يكون في طبع مفهومه السريان إلي أزيد من واحد فالمحصور بين الحدين ألذى يكون محدده عاماً ليس من العام في شيى وذلك مثل العشرة فإنه محصور بين المبدء والمنتهى فمفهومه بنفسه بسيط لا يتعدى ، نعم ألواحد ألذى هو محدّد العشرة ومشكلها إذ من تكرره تحصل العشرة لما كان سيالاً سارياً في آحاد العشرة يكون عاماً ، وكذلك جميع عناوين الأعداد فمفهومها بسيطة لا تتجاوز حدودها ألمعينة ومحددها أى ألواحد السارى في آحاده هو العام ، وهذا كما في أليوم وألليلة فإن كل واحدٍ منهما محدود بين المبدء والمنتهى كالفجر إلى ذهاب ألحمره لليوم وعكسه للليل ، فمفهومهما بسيط لا يتجاوز حده ألمعين لكن ألآن السيال ألذى يشكلهما يكون عاماً ولأجل ذلك عبّر عن العام الاستغرافي بالحركة ألقطعية بلحاظ سريانه في أفراده وعن العام ألمجموعى بالحركة ألتوسطية بلحاظ كونه محصوراً بين المبدء والمنتهى .

(الرابع) قد عرفت أن لفظ كل وضع للإشارة إلي إستيعاب مدخوله وأن الأشارية والمرآتية التى هو معنى حرفي وإن أخذت في حاق معناه ولذا يكون أداة لكن قدلو حظ ذلك ألمعنى إسمياً في عالم وضع هذا اللفظ وتبرز جهة الحرفية في صورة الأضافة ، فمفاد كل إنما هو الكشف عن وجود السعة في ناحية مدخوله لكن بنحو الأبهام ألقابل للانطباق على خصوص ما أريد من المدخول جداً وبحسب

ألواقع لابنحو الشمول لجميع مفهوم المدخول ، إذلازم ذلك كون كل ، ذالسانين أحدهما أصل وجود السعة في مدخوله ثانيهما إستغراق تلك السعة جميع أفراد مفهوم المدخول مع أنّ هذا خلاف ماينسب من لفظ كل إذالمنسبق منه خصوص الأول ، فما ذكره بعض المحققين (قده) في تعليقه على الكفاية من دلالة كل علي إستغراق أفراد المدخول مستشهداً بوضعه لاستيعاب المدخول بنحو الشمول في غير محله ، إما عرفت من عدم كاشف عن هذا القيد في ناحية معناه أعني كون إستيعاب مدخوله بنحو الشمول ، ففرق بين بين وجود سعة في ناحية مدخول كل وبين عدم قيد فيه فإنّ الأول لاينا في تقييد إطلاق المدخول ولو بالمتصل إذالقيد حينئذيكشف عن كون سعة المدخول ألتى أفادها لفظ كل ، باعتبار ما أريد منه وافعاً لاما يترآى منه ظاهراً ، بخلاف الثاني فينا في التقييد حتى بالمتصل إذالمفروض حينئذ اثبات عدم قيد في المدخول باقحام لفظ كل ، فاثبات وجوده فيه باقحام المقيد ولو بالمتصل يوجب ألتهافت في الكلام ، وحيث لايرى ألعرف تهافتاً في ذلك فيكشف عن أنّه لاينسب إلى ذهن ألعرف من لفظ كل ، أزيد من أصل وجود السعة في المدخول (والاعتذار) عن ذلك بأنّ في صورة زيادة القيد يكون المدخول مجموع القيد وألمقيد بنحو تعدد الدال والمدلول فلم يخرج مفاد كل ، عن إثبات سعة المدخول ولم يستلزم ذلك رفع اليد عن أفادة إستغراق أفراد المدخول (مدفوع) أولاً بأنّ ذلك لايتأتى في التقييد بالمنفصل إذ لامجال للالتزام بكون القيد أيضاً جزء مدخول كل ، مع وضوح منافاته لأفادة كل ، عدم قيد في مدخوله كما هو المدعي ، وثانياً بأنّ تعدد الدال والمدلول أمر ثابت في جميع موارد المطلق وألمقيد ولا إختصاص له بمثل ألقام وإنما الكلام في أنّ مدخول كل ، بحسب ألتبع وبما هو دال واحد هو خصوص ما يتلوه من المفردات كرجل في أكرم كل رجل أو عالم في أكرم كل عالم هل يحدث فيه من ناحية مفاد كل خصوصية عدم القيد حتى بنا فيه إيراد قيد عليه بدلاً آخر كما في أكرم كل رجل عالم ، أو كل عالم هاشمي ، ويستلزم ألعجازية في معنى كل ، أم لاحتي لاينا فيه إيراد قيد بدلاً آخر ولايستلزم ألعجازية بل يبقى الكلي بعد تقييد مدخوله على معناه الحقيقي الذي أريد منه من أول الأمر .

نعم لما كان مقام الاثبات مطابقاً للثبوت فبعد احراز كون المتكلم بصدده بيان سعة في مدخول كل بمقتضى إتمام هذا اللفظ الذى يفيد وجود السعة في مدخوله فالظاهر تعميم هذه السعة لجميع أفراد المدخول ، لكن بمعونة سائر مقدمات الحكمة أعني عدم بيان القيد في مقام صالح لبيانه بعد احراز واحدة منها هو كون المتكلم بصدده بيان أصل السعة في مدخول كل ، كما عرفت ، والنتيجة أنّ المراد من وضع لفظ كل ، للعموم لو كان وضعه لبيان سعة في مدخوله فهو في غاية المتانة والصحة ، أما لو كان المراد وضعه لبيان عدم قيد في مدخوله فهو في غاية الفساد ، بل لافرق بين مدخول كل مع سائر المطلقات من جهة الاحتياج في إثبات الشمول بالنسبة الي جميع أفراد المفهوم الي جريان مقدمات الحكمة ، وما نفى عنه الأبعد في الكفاية وتبعه بعض المحققين قدس سرهما في تعليقه على الكفاية من وضع لفظ كل ، للاستغراق في مدخوله وبذلك فرق بينه وبين النكرة في سياق النفي أو النهي يكون في غاية الأبعد ، وعلى خلاف الانسباق العرفي من اللفظ وأبرهان الأنبياء في عالم الصناعة .

(الخامس) قد عدّ من ألقاظ العموم النكرة الواقعة في سياق النفي مثل لارجل في الدار أو النهي مثل لا تضرب أحداً على اختلافهم في كون هذه الدلالة لفظية كما يظهر من جماعة أو عقلية كما هو الظاهر من شارح تهذيب الأصول و صاحب الكفاية (فده) بدعوى أنّ الطبيعة حيث توجد بفردي واحد فسلبها ليس إلا بانعدام جميع أفرادها ، وألحق هو الأخير لما عرفت مراراً من أنّ متعلق أبعث في الأمر ، ليس هو الضرف و في النهي مطلق الوجود كما قد يتوهم بل متعلقه فيهما الطبيعة المعرّة ، غاية الأمر حيث أنّ الطبيعة تتلبس بالوجود بمجرد تحقق فرد منها فابقاء الطبيعة علي حالها من عدم الذى هو معنى النهي لا يصدق في صورة وجود فرد منها ، فاسناد السلب الذي هو معنى حرفي مبهم مفاد لاء الناهية أو النافية الي تلك الطبيعة كما في النكرة الواقعة في سياقها يستلزم إستيعاب مدخولها عقلاً ، ولاء الناهية أو النافية من جهة الاشارة إلى سعة في المدخول نظير كل ، لكن علي النحو المتقدم من الابهام القابل للانطباق على ما أريد من المدخول ليكون إطلاقه موقوفاً علي مقدمات الحكمة لا الظهور في بيان عدم قيد للمدخول و كون صفة المدخول

على نحو الشمول لجميع أفراد المفهوم (والمعجب) أن صاحب الكفاية (قده) يلتزم في هذه النكرة بنظير ما قررناه سابقاً في مفاد كل من استيعاب ما أريد لاجمع ما للمفهوم من الأفراد لكنّه مع ذلك ينفي البعد عن وضع لفظ كل، للاستغراق في المدخول (مع أن) الملاك في الموردین واحد هو عدم إنسباق أزيد من إثبات سعة في المدخول على نحو الإبهام كما هو مفاد أي الحرفية بالنسبة إلى مدخولها، وما ذكرنا ظهر حال لاء نفي الجنس و أنها تدل على السلب في مدخولها بنحو الإبهام القابل للانطباق على ما أريد منه، نعم نسب إلى النحاة كسيبويه عدم احتياجها إلى الخبر أصلاً لكن الحق هو الاحتياج لأن معناها حرفي لربط السلب إلى مدخولها ومن المعلوم أن مثل هذا المعنى قائم بشيئين فقهاً لا يتم بدون الخبر، غاية الأمر أن مدخولها وهو الجنس لما كان مسبوفاً بالعدم فاستناد السلب إليه يفهم إبقائه على عدمه فبذلك تستغنى عن ذكر الخبر لأنها لا خبر لها أصلاً.

(السادس) لودار الأمر بين العام الاستغراقي والمجموعي فربما يقال بتقديم الثاني وأن الأصل مع الشك يقتضى المجموعية سواء كان العموم مفاد الأداة كلفظ كل، أو اللام أم غيرها كالنكرة في سياق النفي والنهي، وليعلم أن ألفاظ العموم على القول بالوضع فيها إن كانت موضوعة لكل من الاستغراقي والمجموعي بنحو الاشتراك اللفظي فلا بد في تقديم كل منهما من قرينة صارفة وأخرى معينة وإن كانت موضوعة لهما معاً بنحو الاشتراك المعنوي أي لجامعهما فلا بد في تقديم أحدهما من قرينة معينة وإن كانت موضوعة لخصوص أحدهما فهو المتعين، فلامجال لهذا النزاع في حق القائل بالوضع إذ لا بد له من متابعة الوضع، أما القائل بعدم الوضع (فربما يتوهم) إمكان أن يدعى تقديم المجموعي لأن الاستغرافية تقتضي كون المدخول نفس خصوصيات الأفراد كزيد وعمرو وبكر إلى آخر أفراد العالم مثلاً وهذا خلاف إقتضاء نفس العموم، بخلاف المجموعية فحيث ليست الخصوصيات ملحوظة فيها بل الوحدة تعرض على نفس عنوان العموم فهي أنسب بمعناه فتقدم على الاستغراقي (لكن الحق) خلاف ذلك لأن السريان لما كان في طبع العام ففهم الاستغراق منه في عالم التطبيق على المصاديق بلا دخل خصوصيات الأفراد

كزيد وعمرو في نفس المدخول لا يحتاج إلى أزيد من جريان مقدمات المحكمة وهو عدم بيان ألفيد أمانع عن السريان في مقام البيان ، وهذا بخلاف المجموعة التي هي تقييد السريان فيحتاج إلى بيان ألفيد ولا يكفي جريان مقدمات المحكمة ، فالاصل يقتضى تقديم الاستغرافي على المجموعي .

استدل لتقديم المجموعة في لفظ كل بأن المفروض أن معناه معني إسمي وذلك يستلزم المجموعة ويدفعه أن معنى كل ، كما عرفت سابقاً حرفي في حاقه هو حيث ألتطبيق على الأفراد غاية الأمر لو حظ إسمياً لدى إرادة وضع اللفظ له وهذا المعنى لدى إضافة كل ، إلى مدخوله يعود حرقياً هو جهة الإشارة إلى سعة المدخول بنحو الإبهام ألقابل للانطباق على ما أريد منه ، فهو بالاستغرافية أقرب من المجموعة بل عرفت أن الثاني يحتاج إلى مؤنة زائدة عن جريان مقدمات المحكمة بخلاف الأول ، وفي اللام بأنها للتعين ولاتعيين لمرتبة خاصة من العام بل ألتعین إنما هو لمجموع المراتب فيقدم على الاستغراق ويدفعه أن اللام كما عرفت سابقاً للإشارة إلى المراد من المدخول فان كان هناك عهد ذهني أو ذكرى أو إشارة خارجية يوجب تعيين المدخول في ذلك فهو وإلا لاتفيد اللام شيئاً ولا تخرج المدخول عن الإبهام ، وفي النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي بأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية فمثل لانضرب أحداً ينتفض بضرب نقر واحد وهذا يكشف عن كون النفي أو النهي في الجملة بلحاظ المجموع ، ويدفعه أن العموم لم يقع في حيز النفي أو النهي في تلك الجملة حتى يكون مفادها سلب العموم المساوق مع المجموعة وإنما أستفيد العموم من السلب ، فمفاد الجملة إنما هو عموم السلب المساوق مع الاستغرافية ، ومما ذكرنا يظهره في الاستدلالات الواقعة لتقديم المجموعة في سائر الألفاظ التي ادعى وضعها للعموم مما ذكره الشهيد (قده) في تمهيد القواعد .

فصل - في حكم العام بعد التخصيص وقد عنونه صاحب الكفاية (قده) بحجية العام بعد التخصيص بالنسبة إلى الباقي و عدمها مع التعرض لاستلزام التخصيص المجازية وعدمه استطراداً ، لكن ألقدماء قد عقدوا الكل من الأمرين فصلاً عليه

وحيث أن جمعهما في مبحث واحد كما صنعه في الكفاية مقنحٌ عن المطلوب فنحن نقنئ أثره (قده) ونقول إن الأقوال في ذلك مختلفة إذ مضافاً إلى طرفي الإثبات والنفي أقوال في التفصيل من جهة الحجية كالتفصيل بين المتصل والمنفصل وبين الشرط والغاية وغيرهما في المتصل إلى غير ذلك مما ذكرت في كتب القدماء (والتحقيق) يقتضى تمهيد مقدمة هي إن لاهل المحاوراة في باب تفهيم مقاصدهم بنائين (أحدهما) استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معناه الموضوع له متابعة للوضع لأن غاية الوضع الاستعمال فيما وضع له ويُعبّر عن هذا البناء والأصل المحاورى بأصالة الحقيقة وأصالة العموم أو الاطلاق في قبال ألمجاز الذى هو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له ، وبذلك يفترق عن الكناية التى هي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وإرادة لازمه بجعل المعنى الحقيقى عبّرّاً لذلك الألازم نظير كثير الرماد الذى جعل معناه الحقيقى معبراً إلى لازمه أى الوجود وهذا غير مجاز السكاكى الذى هو خلق الفرد إدعاءً كما سياتى تفصيل ذلك كله بإنشاء الله تعالى (ثانيهما) تطابق الوضع مع الإرادة بمعنى تطبيق ذلك المعنى بما له من المفهوم مع لبّ الإرادة وجعله مرآة للمراد الواقعى ويُعبّر عن هذا البناء بالأصل المرادى وموارد التخلف لهاتين القاعدتين غير عزيزة فى المحاوراة لكنها لاجل أغراض أحرر غير مضرّة بأصل البناء ، فهناك ظهوران فى باب المحاوراة (أحدهما) ظهور اللفظ فيما وضع له وحجّية هذا الظهور عبارة عن بناء أهل المحاوراة على إتباعه والأخذ به فكما أن بناء أهل المحاوراة على استعمال المتكلم لفظه فيما وضع له بمقتضى الوضع لذلك فكذلك بنائهم على أخذ المخاطب بذلك الظهور (ثانيهما) ظهوره فى تطبيق معناه المستعمل فيه مع المراد الواقعى وحجّية هذا الظهور عبارة عن بناء أهل المحاوراة على الأخذ به قمصبّ الظهور الأوّل نفس اللفظ بما هو مصبّب الظهور الثانى هو الظهور الأوّل أى اللفظ بما له من المعنى الموضوع له ، فافترق بذلك مصبباً لأرادتين الاستعمالية والجديّة وإنقذ فساد توهم إتّحادهما كما إنقذ أن مرآتية اللفظ بمعناه الموضوع له و كشفه النوعى عن المراد الذى هو حقيقة ثانى الظهورين غير حجّيته التى هي إتّباع ذلك

الظهور لدى أهل المحاورة ، فتفسير الحجية بالكشف النوعي كما صدر عن بعض المحققين (قده) في تعليقه على الكفاية في غير محله إلا أن يصطلح بالحجية عن نفس الظهور الثاني و بالظهور عن الظهور الأول و حينئذ لا وجه للفرق بين التخصيص بالمتصل مع المنفصل كما سيأتي فتدبر جيداً .

و بعد هذا التمهيد نقول إن العام أبداً سواءً قبل التخصيص وبعده مستعمل في معناه الموضوع له وهو الشمول مبهماً من جهة الاستغرافية و المجموعية و البدئية على ما قدمناه من عدم صيغة خاصة و وضعت لشيئ من الأقسام الثلاثة من غير فرق بين التخصيص بالمتصل و المنفصل ، فلفظ العلماء في أكرم العلماء العدول قد أستعمل في معناه الموضوع له و هو من حيث مادة العلم معنى حدنى خاصّ مقابل للجهل و من حيث هيئة الجمع جماعة قابلة للانطباق على مافوق الاثنين أو الواحد و من حيث الألام إشارة إلي المدخول بنحو الابهام ، و كذا لفظ رجل في أكرم كل رجل عالم فانه أستعمل فيما يقابل المرثة ، كما أن كل واحد من لفظي العدول و عالم في المثالين قد أستعمل في معناه الموضوع له ، فلا تصرف في أول الظهورين و هو استعمال اللفظ في معناه الموضوع له غاية الأمر أن تعدد الدالّ و المدلول باقحام قيد العدول في الأول و عالم في الثاني أوجب تضييق دائرة موضوع الحكم الانشائي أو الخبري المذكور في تلك الجملة ، بمعنى كشفه عن عدم تطابق المعنى الافرادى الظاهر من اللفظ كالعلماء و رجل بماله من السعة مع لبّ الارادة بل كون المراد الواقعى للمتكلم في عالم تعيين الموضوع لحكمه الخبري أو الانشائي حصة خاصة من ذلك المعنى ، و تطبيق الكلّي على الفرد إنّما هو علي نحو الحقيقة ، و حيث أنّ تفهيم ذلك خارج عن حوصلة لفظ واحد بل لا بدّ أن يكون بدالين أفحم القيد في الجملة فكما كثرت القيود عزّ الوجود ، ولذا لافرق بين العام و المطلق من جهة الحاجة إلى مقدمات الحكمة لاستظهار السعة في عالم تطبيق الظاهر مع المراد من جهة كون المخصص ناظراً إلى تعيين مصبّ العام في عالم التطبيق على المراد كما أنّ المقيد ناظر إلى تعيين مصبّ المطلق كذلك ، نعم إصطلاح لفظ العام للأول و لفظ المطلق للثاني لعله لاجل كون الأول ناظراً إلي الأفراد الخارجية و الثاني إلي نفس الطبيعة بما لها من الحصة ، و كيف كان فالتصرف بالتخصيص إنّما هو في

ثاني الظهورين المحاورين أعني مرآية المستعمل فيه للمراد لا في أولهما بأن يستعمل العلماء في المثال الأول في حصة خاصة هي العدول، ويستعمل الرجل في المثال الثاني في خصوص العالم ، وهكذا في التخصيص بالمنفصل سواء كان بنحو التقييد كما إذا ورد أكرم العلماء ثم ورد في دليل آخر بشرط أن يكونوا عدولاً أم بنحو الإخراج كما إذا ورد في الدليل الثاني ولا تكرم الفساق منهم فإنه يكشف عن عدم تطابق ظاهر أعلام بما له من السعة مسع المراد الواقعي في عالم الموضوعية للحكم المذكور في الجملة ، بلا استلزامه استعمال أعلام في حصة خاصة غاية الأمر أن ورود المخصص لو كان بعد زمان الحاجة فلا بد أن يكون في إبقاء ظاهر أعلام في المدة الفاصلة بينهما مصلحة جابرة لقوت ما في تلك الحصة ، فالتخصيص مطلقاً تصرف في الظهور المرادى لا الاستعمالي الوضعي .

و من هنا تبين أنه لا معنى للتفكيك بين ظهور أعلام وحجته بالنسبة إلى ما خرج عنه بالتخصيص كما صنعه صاحب الكفاية (فده) حيث فصل بين المتصل والمنفصل فالتزم في الأول بعدم إنعقاد ظهور للأعلام بالنسبة إلى ما خرج وفي الثاني بعدم حجية ظهوره بالنسبة إلى ذلك بعد إنعقاد أصل الظهور له ، وذلك لأن المراد بالظهور لو كان أول الظهورين أي الاستعمالي الوضعي فقد عرفت أنه بحاله حتى في التخصيص بالمتصل بل هو مسلم لديه بمقتضى عدم التزامه بالمجاز ، ولو كان ثانيهما أي المرادى التطبيقي فقد عرفت أنه مرتفع حتى في التخصيص بالمنفصل إذ مع وجود البيان على كون المراد التطبيقي أضيّق من ظاهر اللفظ كيف تكون له لدى العرف مرآية للكشف عن سعة ذلك المراد ، مع أنّ منزلة الحجية من الظهور منزلة الحكم من الموضوع والعرض من المعروف فترتبها على الظهور لدى تحقّقه كما هو مفروض صاحب الكفاية (فده) قهرى على حدّ قهرية ترتب الحكم على موضوعه والعرض على معروضه بعد تحقّقه ، فانفكاك الحجية عن الظهور غير معقول على أيّ حالٍ والدّفاع عن ذلك بتفسير الحجية بالكشف التوعوي كما في تعليقه بعض المحققين (فده) على الكفاية قد عرفت فسادها ، وأنّه لو إصطلح فأراد بالحجية الظهور الثاني وبالظهور الذي هو مفروض هذه الحجية الظهور الأول فارتفع الحجية وبقاء الظهور بهذا المعنى وإن كان صحيحاً لكن لا تزق في ذلك

بين التخصيص بالمتصل والمنفصل فالفرق بين المقامين غير وجهه علي أي حال ،
(فان قلت) إذا كان التخصيص تصرفاً في الظهور التطبيقي دون الوضعي
لعدم صيغة خاصة للعموم من غير فرق بين المتصل والمنفصل فما وجه الفرق بينهما
في الشبهة المفهومية من المخصص حيث إتفقت كلمة من عدا شاذ من ألقوم علي
التمسك بالعامّ فيها مع المنفصل دون المتصل بمعنى إلتزامهم بسراية إجمال
المخصص المتصل إلى العام دون المنفصل ، ولم لا يكشف ذلك عن وضع الصيغة
للعوم؟ وإرتفاع ظهور العموم وحجيته معاً في المتصل بمعنى عدم إنعقاد ظهور
للعام من أول الأمر إلا في الخصوص وإرتفاع حجيته فقط وبقاء أصل ظهوره في
المنفصل (قلت) لا كاشفية لذلك عمّا ذكر أصلاً بل الفرق المشهور في الشبهة
المفهومية بين المخصص المتصل مع المنفصل إنّما هو لما ذكرناه من أنّ مصب
التخصيص مطلقاً هو الظهور التطبيقي دون الوضعي ، فهو الأسر في ذلك الفرق لأنّ
الكاشف عن المراد التطبيقي والمحدّد لموضوع الاسناد الخبري أو الانشائي في
الجملة المشتملة على العام في المتصل إنّما هو الظهور الجملي المتشكل من مجموع
العام والمخصص نظير أكرم العلماء إلا أفساق منهم ، فاذا تردّد مفهوم المخصص
بين الأقل والأكثر كتردد أفساق بين مرتكب الكبيرة أو الأعمّ من مرتكب الصغيرة
فاتصال ذلك المخصص المجلّ المرادّ بين حصتين بالعام المنحل إلى حصص
ثلاثة خارجاً أي العدول ومرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة يوجب تردّد العام من
أول الأمر بحسب المراد التطبيقي بين حصتين و أنّه العدول فقط أم مع مرتكب
الصغيرة ، فيسرى إجمال المخصص إلي العام ولا ينعقد للجملة المشتملة عليه ظهور
في المراد التطبيقي بالنسبة إلي الحصّة المشكوكة أصلاً ، بخلاف المنفصل فحيث
أنّ الكاشف عن المراد التطبيقي والمحدّد لموضوع الاسناد في الجملة المشتملة
على العام ليس إلا نفس ظهور العام كالعلاء في أكرم العلماء بما له من المعني
الموضوع له بحسب المادة والهيئة ، وهذا لإجمال ولاتردّد فيه أصلاً ضرورة تبين
مفهوم مادة العلم وهيئة الجمع واللام الداخلة عليه فقد انعقد ظهوره التطبيقي في
مرادية جميع الحصص الثلاثة الانحلاية من العام ، والكاسر لهذا الظهور وأقربنة

أحكامه ، إذ لو كان مراده من السعة ما هو ظاهر تقريره من الاستغراق لاما ذكرناه من السعة بنحو الابهام لكان بينه وبين كلامه السابق من إستناد إطلاق مدخول كل إلى مقدمات الأحكام تناقض صريح فلعلّ عبارة التقرير قاصرة عن إفادة تمام مراده . هذا كله بناءً على مسلكنا ألحق من عدم ثبوت وضع لألفاظ العام للعموم ، أمّا على المشهور بين المتأخرين من ثبوته فالحق أنّ مصبّ المجازية إنّما هو الخروج عن تحت العموم والاستيعاب لجميع الأفراد لا أصل للعموم بنحو الابهام لأنّ خصوصية الاستيعاب كانت مصبّ الوضع فهي مصبّ المجازية و لذا عدّ من علائق المجاز علاقة العموم والخصوص ، وحيث أنّ الكاشف عن هذا الخروج وأقرينة على هذا التجوز ليس إلا المخصص فينحصر مقدار التجوز والخروج في مقدار مدلول المخصص وبالنسبة إلى ما عداه يبقى ظهور العام في العموم بحاله حجة على مراده ، فالمخصص كما يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي أي إستيعاب جميع الأفراد كذلك يكون معيّناً للمعنى المجازي أي الباقي فأصل وجوده قرينة صارفة ومقدار مدلوله قرينة معيّنة ، كما هو الشأن في نظائره مما تتحد فيه الصارفة مع المعيّنة مثل يرمي في رأيت أسداً يرمى فانه كما يصرف الأسد عن معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس كذلك يعين معناه المجازي فسي الرجل الشجاع فهكذا في المقام ، وهذا مراد الشيخ الأعظم (قده) من قوله في التقريرات إنّ المانع عن الحمل على الباقي مفقودٌ ولذا أصّر المانع بما يوجب صرف اللفظ عن الظهور في الباقي وإن كانت عبارة التقريرات قاصرة عن افادة تمام مراده ، كما أنّ مراده (قده) من قوله إنّ دلالة العام على مفرد غير منوطة بدلالته على سائر أفراده أنّ إنطباق عنوان العام كالعالم على كل فرد يكون بنحو الاستقلال لاجل الانحلال إلى كل واحد من الأفراد بلا توقفه على الانطباق على غيره ، ولذا عبّر عنه بأنّ مقتضى الحمل موجود ، فما أورد عليه في الكفاية من أنّ دلالة على كل فرد تكون في ضمن الدلالة على الجميع وحيث أنّها منتفية بمقتضى المجازية فكذلك الدلالة التضمنية في غير محله ، فظهر أنّ العام بعد التخصيص ظاهر وحجة في الباقي مطلقاً ولو على المجازية .

فصل - في حكم العام بعد التخصيص إذا دار الأمر بين خروج فرد ودخوله

و له صور متعددة إذ الدوران تارة لشبهة مفهومية في المخصص أوجبت إجماله كما إذا ورد لا تكرم أفساق من العلماء و تردّد أفساق بين مرتكب الكبيرة و الأعم من مرتكب الصغيرة ، و أخرى لشبهة مصداقيه فيه كما إذا ورد لا تكرم النحويين و تردّد زيد بين كونه عالماً نحوياً كى يدخل فى هذا الخاص أو غيره كى يدخل فى عموم أكرم العلماء ، و الدوران فى الشبهة المفهومية إما بين الأقل و الأكثر كالمثال المتقدم أو بين المتباينين كما إذا ورد لا تكرم الكوفيين من العلماء و تردد الكوفيون بين النحويين و الصرفيين ، و المخصص فى كل من المفهومية و المصداقية إما متصل أو منفصل فهذه صورتها ، أما الشبهة المفهومية مع المخصص المتصل سواءً دار بين الأقل و الأكثر مثل أكرم العلماء إلا أفساق منهم ، أم بين المتباينين مثل أكرم العلماء إلا الكوفيين فلا ريب فى عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك كمرتكب الصغيرة فى الأول و الكوفى فى الثانى ، لان اتصال المخصص المجمل بالعام يمنع عن إنعقاده أى ظهوره الذى هو مرآة مراد المتكلم واقعاً ، إذ الكاشف عن المراد الواقعى حيثئذ هو الظهور المتحصّل من الجملة المشكولة من عامّ ظاهر فى معناه الموضوع له و مخصص مجمل لا أول ظهورى العام فقط و هو ظهوره فى معناه الموضوع له مادة و هيئة كمادة العلم و هيئة الجمع فى العلماء فلو كان ظهوره الأفرادى كاشفاً عن المراد الواقعى كما إذا لم يتصل به مخصص أصلاً فحيث لإجمال فى ذلك أظهور الأفرادى يتعدّد له أظهور الثانى بالنسبة إلى جميع أفراد الموضوع له ، لكن المفروض سقوط ظهوره الأفرادى عن الكاشفية عن المراد التطبيقي بسبب لحوق المخصص به و كون الكاشف عنه الظهور الجملى الحاصل من مجموعهما ، فاجمال أحد جزئى منشأ أظهور أى المخصص يمنع عن إنعقاده ولذا نقول بأن التعبير بسراية إجمال المخصص إلى العام كما صدر عن أقوم مسامحة لما عرفت من بقاء أظهور الأفرادى للعلم حال اتصال المخصص المجمل به ، غاية الأمر مع الدوران بين الأقل و الأكثر يكون الأقل متيقن الخروج و تجرى الأصول العملية فى الأكثر المشكوك فى كل مقام بحسبه و مع الدوران بين المتباينين حيث يعلم إجمالاً بورود أحد الفيليين لا تجرى الأصول العملية فى

شيئي منهما لما قرّرناه في محله من عدم جريان الاصل اللفظي والعملي في أطراف العلم الاجمالي أصلاً .

وأما مع المخصص المنفصل فالدوران إن كان بين الأقل والأكثر فالكاشف عن المراد التطبيقي حيث كان الظهور الافرادى للعام فقد إنعقد له الظهور الثاني قبل مجيئى المخصص وهذا الظهور إنما يرفع المخصص المنفصل بمقدار مدلوله المفروض اجماله فيرفع الظهور التطبيقي للعام بالمقدار المتيقن الذى هو الأقل و بالنسبة إلى الأكثر الذى شكّ في شمول المخصص له يبقى الظهور التطبيقي حجة في كشف مراد المتكلم ، وإن كان بين المتباينين فالعلم الاجمالي بورود أحد القيدتين يمنع عن جريان الاصل فيهما حتى اللفظي لما عرفت من عدم جريان الاصل في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً ، فالفرق بين المخصص المتصل مع المنفصل في الشبهة المفهومية إنما هو في الدوران بين الأقل والأكثر لعدم إنعقاد الظهور التطبيقي رأساً في الاول وإنعقاده في الثانى .

وأما الشبهة المصدقية مع المخصص المتصل كأكرم العلماء إلاّ النحويين إذا تردّد زيدٌ بين النحوى وغيره من أصناف العلماء فيشكل التمسك بالعام في الفرد المشكوك كما في الشبهة المفهومية لعين ما تقدم من عدم إنعقاد الظهور التطبيقي للعام في الكشف عن مراد المتكلم ، وأما مع المخصص المنفصل فقد اختلفت فيه كلمات الاصوليين من جهة التمسك بالعام وعدمه فالمشهور بين القدماء و المتأخرين هو الثانى و ذهب بعض أعاضم المتأخرين (قده) في مقالته إلى الاول و للمشهور في عدم التمسك براهين عديدة (منها) البرهان العقلى وتقريبه بتحرير منا مبنى على ثبوت مقدمتين إحداهما أنّ الاهمال أواقى في موضوع الحكم محال إذا لحاكم فى عيالم لحاظ موضوع حكمه لجعل الحكم عليه مطلع على أنّه مطلق أو مقيد فيستحيل ثبوتاً جعل عاقل حكماً على موضوع مع إهمال الموضوع وعدم لحاظه فى عالم الجعل وإلّا لم يكن الحاكم حاكماً ، و تمام السّرْفى ذلك أنّ الحكم عرض إعتبارى للموضوع فلا يعقل تحقّقه من دون موضوع و لذا لا يتطرق إلشكّ فى الاحكام العقلية ضرورة إحرز العقل موضوع حكمه فمالم يحرز الموضوع لا يحكم ، ثانيتهما أنّ الخاص يدلّ بالمطابقة

على خروج أفراده عن تحت العام وبالالتزام على تضييق دائرة العام في الموضوعية للحكم لما عرفت من استحالة الإهمال لنفس الأمر ، فالخاص كاشفٌ عن تقيّد العام الموضوع للحكم ثبوتاً وفي نفس الأمر بقيد وجودي إذا كان الخاص على نحو التقييد مثل إن كانوا عدولاً بعد أكرم العلماء أو بقيدٍ عديمي إذا كان على نحو الإخراج مثل إلّا الفاسق منهم ، فالموضوع لوجوب الأكرام ثبوتاً بكشفٍ لالتزامي من الأثبات هو العالم العادل في الأول والعالم الغير الفاسق في الثاني على نحو موجبة معدولة المحمول فهناك في الحقيقة خاصان هما نوعان متباينان أحدهما إكرام العالم العادل أو الغير الفاسق ثانيهما عدم إكرام الفاسق ، فاذا شك في فردانته فاسقٌ أم لا فلا يكفي للتمسك بالعام فيه إحراز كونه عالمياً ضرورة عدم إحراز عنوان العام الموضوع للحكم بمجرد ذلك بل لا بدّ من إحراز قيده كعدم الفسق حتى يجري فيه حكمه والمفروض عدم إحرازه فلا يمكن التمسك بالعام فيه ، فلو كان هناك أصل منقحٌ للموضوع من جهة جزئه المشكوك كالاستصحاب فهو ولا تجري فيه الأصول العملية الحكمية ، هذا محرّر ما يستفاد من كلمات بعض الأساطين (قده) في تقريب عدم إمكان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

و لتحليل هذا البرهان و تحقيق المقام كى يظهر فساد البرهان لفساد مقدمتيه نقول إن الخاص يمكن أن يكون على أحدٍ أنحاء أربعة (الأول) أن يكون لايجاد قيّد وجودي في العام فسي الموضوعية لحكمه نظير إن كانوا عدولاً بعد أكرم العلماء حيث يوجد قيد العدالة الذي هو أمر وجودي في العلماء الموضوع لوجوب الأكرام ، وهذا القسم يدل بالمطابقة على تقييد العام وتنويعه إلى المقيد بذلك ألقيد والخالي عنه و كون الأول موضوعاً للحكم العام كوجوب الأكرام والثاني موضوعاً لعدم ذلك الحكم ، فاذا شك في فردانته من أفراد الخاص أم لا كما إذا شك في زيد العالم أنه عادل أم لا فلا يمكن التمسك بالعام لأثبات حكمه ضرورة عدم إحراز قيد موضوعه فان كان هناك أصل منقحٌ لذلك ألقيد يشمله دليل الخاص ويدخل في حكم العام وإلا جرت فيه البرائة عن حكم العام كوجوب الأكرام ، فالتنويع في هذا القسم وإن كان موجوداً لكنّه غير مستند إلى التخصيص بل هو مدلول مطابقٍ للدليل

الخاص (الثانى) أن يكون للارشاد إلى خروج نوع تكويني من أنواع العام عن حكمه بان يكون للعام في الخارج بحسب طبعه نوعان فبعد إخراج نوع منه يختص بالحكم فهراً بنوع آخر نظير : من ارتدّ عن الاسلام فاقتلوه إلا المرأة : إذ مصداق المرتدّ منحصر تكوينا في صنفين رجل ومرأة فاخراج صنف المرأة بوجوب اختصاص الحكم وتقيده بصنف الرجال فهراً فكانه قال أقتلوا الرجال المرتدّ ولا تقتلوا المرأة المرتدّة ، فاذا شكّ في فرد أنه رجل أو امرأة كما في الخنثى بناء على عدم كونها طبيعة ثالثة فلا يمكن التمسك بالعام لحكمه ضرورة عدم إحراز دخوله في شيئي من العنوانين كى يشملهما ، ولذا نقول بأن ما صنعه الشهيد الثانى (قده) من الحكم بوجوب قتل الخنثى المرتدّة تمسكاً بالعام في غير محله ، وبالجملة بالتنوع في هذا القسم وإن كان موجوداً إلا أنه تكويني غير مستند إلى التخصيص ولحاظ قيد في العام (الثالث) أن يكون لاخذ خصوصية في العام وجعل المتخصص بتلك الخصوصية محكوماً بحكم آخر نظير : المرثة تحييض إلى خمسين إلا القرشية فانها تحييض إلى ستين : فان خصوصية القرشية أخذت في المرثة للحكم على المرثة القرشية بالتحييض إلى ستين : فاذا شكّ في فرد أنه قرشية فلا يمكن إثبات الحكم الزائد وهو التحييض إلى ستين في حقه لعدم إحراز موضوعه بلا حاجة في ذلك إلى التمسك بالاصول المنقحة لاثبات تلك الخصوصية إذ الشكّ في موضوع الحكم الزائد كاف في عدم جريانه ، أما حكم العام وهو التحييض إلى خمسين فيمكن إثباته تمسكاً بالعام لإحراز موضوعه وهو المرثة ، والابتوهم إستلزام التخصيص تقييد موضوع العام بضدّ خصوصية الخاص وستعرف حاله .

(الرابع) أن يكون لبيان خصوصية مانعة عن سريان حكم العام بان يكون عنوان العام بمنزلة المقتضى لترتب الحكم وعنوان الخاص بمنزلة المانع عنه نظير أكرم العلماء إلا ألساق منهم إذ ألسق يمنع عن سريان وجوب الأكرام في أفراد متخصصة بخصوصية ألسق من العلماء ، فاذا شكّ في فرد من العلماء أنه فاسق أم لا فحيث لم يحرز الخصوصية المانعة عن سريان حكم العام يسرى إليه الحكم لأنّ تمام الموضوع لحكم العام كوجوب الأكرام في المثال هو عنوان العالم وقد

أحرزناه فيشملة الحكم ، وألفسق كلما وجد بمنع عن سريانه وألمفروض عدم إحرازه
 فلا مانع عن سريان الحكم (وتوهم) أن مقتضى استحالة الأهمال النفس الأمرى
 تعنون موضوع العام بضد الخاص كغير ألفاسق فى المثال فما لم يحرز هذا القيد
 العدمى كما فى مورد الشك لا يمكن سريان حكم العام (مدفوع) أولاً بأن عدم
 لحاظ الموضوع فى عالم أالجعل مطلقاً عن القيود ليس من الأهمال النفس الأمرى
 المحال كى يلزمننا لحاظ قيد عدم ألفسق فى العالم الموضوع لوجوب الأكرام و
 إنما هو إهماله حتى من رفض القيود وعدم لحاظها ، فمع رفض القيود وعدم
 لحاظها بمعنى لحاظ الطبيعة المعرأة عن كل قيد حتى قيد الأطلاق لإهمال واقعاً
 فلحاظ طبيعة العالم معرأة عن جميع القيود حتى قيد عدم ألفسق كاف لجعل الحكم ،
 فلا يلزم الأهمال النفس الأمرى من عدم لحاظ الموضوع بوصف الأطلاق حتى
 يوجب لحاظ الألفاسق مع لحاظ العالم فى موضوع وجوب الأكرام ، نعم قد يجعل
 ألعنوان المعدولي كالألفاسق مشيراً إلى خلو الموضوع واقعاً عن القيد الوجودى
 أالمخل بسريان حكم العام أى ألفسق وهذا غير دخل للعنوان^{المعدولي} فى موضوع حكم
 العام ، و موضوع وجوب الأكرام وإن كان حصه خاصة من العام لباهى أالخالية
 عن أالخصوصية أالمانعة لكته علي نحو التقيد ثبوتاً لا التقيد إثباتاً بحسب لسان
 الأدليل و فرق بين بينهما ، فالفسق مخل لا عدمه جزء للموضوع ، و ثانياً بأن أعدم
 بما هو عدم ولو أالمضاف لا يعقل دخله فى الموضوع بنحو الرشح والتأثير فى ترتب
 الحكم لتوغله فى ألابهام والليسية بحيث لا يمكن أالإشارة إليه إلا بركة الوجود
 كعنوان أعدم الذى هو وجود ذهني ، و لذا نقول بأن عدم المانع من أجزاء
 أعلة فى لسان أهل أالفلسفة إنما هو بنحو من أالمسامحة للإشارة إلى كون وجود
 أالمانع مخللاً بتأثير أالمقتضى لا كون عدمه شرطاً فى التأثير ، وإن ما تفصلي به بعض
 أالمحققين (قده) عن محذور استحالة تأثير أعدم فى الوجود من كون عدم أالمانع
 شرطاً فى قابلية أالمحل لتأثير أالمقتضى غير صحيح إذ أالقابلية فى نفسها ليست أمراً
 وجودياً وراء وجود أالمحل كى يكون لها شرط ولو سلمنا كونها أمراً وجودياً فهو
 كنفس أالمقتضى بالفتح من حيث استحالة تأثير أالعدم فيه ، فكما أن أالمقتضى

للاحراق ليس إلا التار والرطوبة مانعة عن تأثيرها لا أن عدمها شرط في تأثير النار
 فكذلك المقتضى لوجوب الأكرام ليس إلا عنوان العالم و أفسق مانع عن تأثير
 العنوان لأن عدمه شرط فيه ، وبذلك ينفذ أن عدمه لا يعقل أن يكون ناعثاً ليكون
 الخاص منوعاً (فانقدح) فساد كلنا المقدمتين اللتين بنى عليهما ثبوت مدعاه من
 عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدافية .
 (ومنها) البرهان المحاورى و ملخصه بتقريب تحريرى منا أن بناء العقلاء
 على الأخذ بظاهر العام بحسب سريانه المفهومى فى الكشف عن المراد الواقعى
 للمتكلم فاصالة العموم أصل مرادى يتمسك به للشك فى التخصيص فىقال الأصل
 عدم التخصيص ولذا نقول مرجع الأصول اللفظية كاصالة العموم و أصالة الحقيقة
 و أصالة الظهور إلى الأصول العدمية دون الوجودية فهى بأجمعها أصول مرادية
 لإحرازية، وإذ تبين أن أصالة العموم أصل مرادى لإحرازي نقول حيث لاشك لنا فى
 الشبهة المصدافية فى مراد المتكلم للعلم بأن أفراد العام داخله فى حكمه و أفراد
 الخاص خارجه عنه إنما الشك فى أن هذا الفرد من أيهما ولذا قد يشبهه حاله لدى
 المتكلم أيضاً فاصالة العموم لا تتكفل إحراز فرديته للعام دون الخاص كى يمكن
 التمسك بها لحكمه (فان قلت) أليس وزان عنوان العام وزان المقتضى و وزان
 عنوان الخاص وزان المانع و مقتضى ألقاعدة لدى الشك فى المانع الحكم
 بعدمه و الجرى على طبق المقتضى فى المقام لا بد من التمسك بالعام بعد دفع المانع
 المشكوك بالأصل (قلت) كلاً بل ما ذكره مخدوش صغرى و كبرى أما الأول فلأن
 وزان الخاص ليس وزان المانع مطلقاً إذ عدم شمول الحكم لأفراد الخاص يمكن
 استناده ثبوتاً إلى أحد أمور إما قصور المقتضى بمعنى كون عنوان العام جزء السبب
 للحكم لاتمامه أو فقدان الشرط أو وجود المانع و لو كان غيب عنوان الخاص فكيف
 يمكن إثبات كونه من قبيل الثالث و كون المانع الموجود عنوان الخاص، وأما
 الثانى فلأن الحكم بعدم المانع بمجرد الشك فيه مما لا يقتضيه أصل عقلى ولا شرعى
 إلا أن يتمسك لإحراز حاله بالاستصحاب وهو غير جارٍ فى جميع موارد الشك فلا يمكن
 التمسك بالعام فى الشبهة المصدافية ، هذا بحسب ما فى تقريرات شيخنا الأنصارى (قده)

و قد قرر هذا البرهان بعض المحققين (قدسه) في التعليقة على الكفاية بما محرره أن حجية العام عبارة عن كشفه النوعي عن المراد الواقعي للمتكلم وهذه الكاشفية ترفع بوجود كاشف أقوى من العام كالخاص بناءً على الحق من أن دلالة الخاص على أفراده أقوى من دلالة العام على تلك الأفراد ، فالخاص يكشف بالكشف النوعي عن تقييد العام بغير أفراد الخاص ثبوتاً بمعنى قصر العام بغير تلك الأفراد ثبوتاً لا بمعنى كون التخصيص منوعاً يوجب دخول عدم الخاص في موضوع العام إذ لا يعقل كون عدم ناعماً ، ففي مورد الشك في مصداقية فردٍ للخاص لا حجة لنا فيه لعدم إحراز شمول عنوان العام له بكشفه النوعي بعد احتمال قصره بغيره ثبوتاً لكونه من أفراد الخاص واقعاً والمفروض عدم إحراز كونه مصداقاً للخاص كي يدخل تحت كشفه النوعي عن المراد ، ولا يلزم إحراز عدم كونه من أفراد الخاص إثباتاً كي يقال بأن عنوان العام كالعلم في زيد العالم المشكوك فسقه محرراً بالوجدان فتمسك لحكمه بالعام وندفع المانع المشكوك بأصالة عدمه ، وليس لنا كاشف شخصي بالنسبة إليه فكيف يمكن التمسك بالعام لحكمه ، وقد أخذ من الشيخ (قدسه) جماعة من المتأخرين هذا البرهان وقرروه بتقريبات أخر مثل أن للعام حجبتين مرادية وتطبيقية فمع الشك في الأولى لا يمكن التمسك بالثانية و مثل أن التمسك بالعام إنما يجوز في مورد الشك في التخصيص لا في المخصص و نحو ذلك مما يوجد في كلمات جل من تأخر عن الشيخ الأعظم قدس سره .

أقول حجية العام بمفهومه السرياني لدى أهل المحاورة في الكشف عن المراد الواقعي بالنسبة إلى جميع أفراد ذلك المفهوم مما لا يقبل الإنكار لكن للعام حجية أخرى ينبغي تسميتها حجية تطبيقية هي صحة تطبيق المخاطب الحجة الكاشفة عن المراد الواقعي للمتكلم مع الأفراد المحرزة لديه للمفهوم السرياني بمعنى إحراز عنوان العام فيها فإن ذلك بيد المكلف دون المتكلم بخلاف مقام الإرادة فتعيينه بيد المتكلم ، و التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من الحجية الأولى غير ممكن كما ذكره الشيخ الأعظم (قدسه) لما نبه عليه من أن أصالة العموم أصل مراد غير متكفل لإحراز حال الفرد المشكوك وأنه من أفراد العام أم لا ، لكن التمسك به فيها من جهة الحجية الثانية في كل موردٍ أحرزنا كون عنواني العام و الخاص من قبيل

المقتضى والمانع بمكانٍ من الامكان (و توضيح ذلك) أنك قد عرفت سابقاً عند الجواب عن أول براهين المشهور لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية أنّ التخصيص تارةً أنواعاً لتنوّع العام تكويناً خارجياً إلى نوعين بلاإستناد التنويع إلى التخصيص مثل : من خرج عن دين الله فاقتلوه إلا الأئمة إذا داخل في العام بعد التخصيص منحصر تكويناً في الذّكر فاذا شكّ في فردائه من أيّ النوعين كالخثى بناء أعلى عدم كونها طبيعة ثالثة فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات حكمه لعدم تكفله إحراز فردية ذلك فليس للعام ولا الخاص كاشفية بالنسبة إليه ، و أخرى لاثبات قيد في موضوع حكم العام مثل أكرم العلماء إنّ كانوا عدولاً ولا يمكن التمسك بالعام فيه لاثبات حكم الفرد المشكوك كزيد العالم المشكوك عدالته لان أحد جزئى الموضوع محرز والعام غير متكفل لاحراز جزئه الآخر ، و ثالثة لاثبات حكم آخر للمتخصص بخصوصية زائدة عن عنوان العام مثل المرثة تحيض الى خمسين إلاّ القرشية فهى تحيض الى ستين ولامانع فيه عن التمسك بالعام لحكم الفرد المشكوك كونه من الخاص كالقرشية لانّ عنوان العام فيه محرز وحجة عرفاً فى التطبيق على أفراد المحرزة و عنوان الخاص الموضوع للحكم الزائد كالقرشية غير محرز فيه فلا يثبت له حكم الخاص بل يبقى تحت حكم العام بحسب حجيته التطبيقية الفهرية، و رابعةً لاثبات إخلال قيد وجوديّ فى حكم العام مثل أكرم العلماء ولا تكرم أفساق منهم فانه ناظر إلى إخلال أفسق ومنعه عن وجوب إكرام العالم أفسق ، و لامانع فيه عن التمسك بالعام لحكم الفرد المشكوك كونه من أفراد الخاص كالفاسق لانّ الشكّ فى كونه من أفراد الخاص تمام الموضوع لعدم جريان حكم الخاص فيه فيشملة حكم العام بحسب حجيته التطبيقية لدى عرف العقلاء بعد فرض إحراز كونه من أفراد ، و لذاترى الشيخ الأعظم (قده) مسح أنّه مؤسّس لكون أصالة العموم أصلاً مرادياً لإحرازياً لم ينكر طى كلماته فى التقارير إمكان التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية فى موارد كون عنوانى العام والخاص من قبيل المقتضى والمانع وإنّما أنكر إحراز كونهما من هذا القبيل ، لكنك عرفت إمكان إحرازه كيف و ظاهر أخذ قيد فى موضوع حكم موضوعية القيد للحكم كالفسق لعدم وجوب إكرام

العالم في لا تكرم الفساق من العلماء ، لا كون القيد طريقاً كاشفاً إماماً عن فقدان شرط في موضوع حكم العام كعدالة العالم في أكرم العلماء أو عن وجود مانع آخر عن سريان حكم العام في المتخصص بتلك الخصوصية كذبلة الحسد أو عن كون عنوان العام كالعالم جزء السبب لحكمه ، إذ كل ذلك تأويل في ظاهر الدليل بغير دليل ، ولا نغنى بما نعية عنوان الخاص عن سريان حكم العام وإخلاله به الذي هو أثر وجودي لإموضوعية العنوان لحكم مضاد مع حكم العام (فتلخص) أن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للعام غير جائز كالأولين من أقسام التخصيص وللخاصّ جائز كالأخيرين من الأقسام ، فالحرى جعل محطّ النزاع في المسئلة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص دون العام و تعنون المسئلة به و تمام السرفي صحة التمسك بالعام فيها أن الإخلال بسريان حكم العام أثر وجودي للقيد المأخوذ في الخاص ، وإن شئت قلت ضد حكم العام حكم شرعي ثابت لموضوعه الذي هو القيد الوجودي فمالم يحرز وجود المخل وموضوع الحكم كفسق العالم في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ، لا وجه لترتيب الأثر الإخلالي و الحكم الشرعي ، لأن بناء العقلاء طرأ على عدم ترتيب الأثر الإخلالي حين عدم إحراز وجود المخل بل الجرى على طبق المقتضي المحرز و ترتيب أثره مطلقاً في كلية موارد الشك في المانع لما أسلفنا من أن عدم المانع ليس قيداً للعام ولذا أنكرنا القيود العدمية المشهورة في الألسنة ، فعدم إحراز غير المأكولية مثلاً كاف في صحة الصلاة بعد إحراز أجزائها وشرائطها بل لزوم إحراز كون اللباس من غير المأكول . و توهم أن قصر حكم العام بغير أفراد الخاص ثبوتاً المنكشف من دليل التخصيص كاف في عدم جواز التمسك بالعام للمشكوك كونه من الخاص ولا يلزم إحراز دخوله في عنوان الخاص كما تقدم في تقريب بعض المحققين برهان الشيخ الأعظم (قدما) مدفوع أوّلاً بأنّ قصر الحكم بذلك ثبوتاً لا يجدى للمنع عن التمسك بالعام إثباتاً بل لا بد من وجود محرزٍ إثباتاً للقصر الثبوتى في هذا الفرد وليس هو إلا دخوله في عنوان الخاص المفروض عدم إحرازه (وبالجملة) الحجية الثبوتية غير الحجية الإثباتية فعدم إحراز الأولى من طرف الخاص في الفرد

المشكوك لا يزاحم إحراز الثانية من طرف ألعام فيه و ثانياً بأن حجبة أحد دليلي ألعام و ألعاص ثبوتاً لاتفك عن حجبة الآخر كذلك فلو كان ألعام في نفس الأمر قاصراً عن شمول ألعاص فالمشكوك فالخاص شامل له ثبوتاً و بالعكس بالعكس ، فالتفكيك بين قصر ألعام و شمول ألعاص أو ألعكس غير ممكن ثبوتاً ولا إنباتاً (فالعجب) من بعض أجلة المحققين دام ظله فانه مع الاعتراف بمقتضى الحجبة الثانية للعام أى التطبيق مسع الأفراد المحرزة يناقش في ألتمسك بالعام فى الشبهة المصدقية تبعاً لبعض المحققين (قده) فى ألتعليقة علي الكفاية بدعوى احتمال كون ألعاص للمشكوك من أفراد ألعاص ثبوتاً فالعام لو كان متكفلاً لبيان ألعكم ألعاصرى أيضاً ليمكن ألتمسك به ظاهراً فى حكم ألعاص للمشكوك واقعاً لزم إجتماع حكيمين واقعى وظاهرى فى مضمون دليل واحد ولو إختص ببيان الأحكام ألعاصية لم يمكن ألتمسك به ألعكم ألعاصرى فى هذا ألعاص (إذ قد عرفت) أن احتمال فردية ألعاص للمشكوك للخاص ثبوتاً لا يجدى للمنع عن ألتمسك بالعام بعد عدم إحراز قصر ألعاص بغيره إنباتاً من دليل ألعاص و أن عدم إحراز دخوله فى ألعاص كاف لجواز ألتمسك بالعام ألعكمه بعد إحراز عنوان ألعاص فيه ، وليس ذلك من ألتمسك ألعكم ألعاصرى بل بالواقعى لأن حكم ألعاص بالنسبة إلى جميع ألعاصره ألعاصرى واقعى بحسب الحجبة ألتطبيقية غاية الأمر أن كل حكم واقعى لا يبد له من كاشف فى مرحلة الأثبات هو فى ألعاص عموم ألعاص بعد إحراز عنوانه فى الأفراد فالتطبيق ظاهرى لا عموم ألعاص ، و عليه فالشك فى خروج فرد عن حكم ألعاص بطر و عنوان ألعاص عليه لا يوجب صيرورة حكم ألعاص بالنسبة إليه ظاهرياً وإلا لزم هذا ألعاصر عند إحراز عدالته مع كونه فاسقاً واقعاً حيث يطبق عليه ألعاص ولا يقال للعام لسانان ظاهرى و واقعى ، وإن كان أصل وجود حكم ظاهرى فى طول الواقعى محل منع كما تقدم فى مبحث الأجزاء ، نعم يبقى ما تقدم عن ألعاص الألعاصم (قده) من ألعاصفة ألعاصرى فى كفاية ألعاص فى وجود ألعاص فى ألعاص علي عدمه وعدم لزوم ذلك فى ألعاصرى على طبق ألعاص ، لكنك عرفت أن ترتيب ألعاص الألعاصلى ألعاص هو أمر وجودى موقوف على إحراز موضوعه ألعاص وجود ألعاص و حيث لم يحرز فلا يترتب أثره

الاخلالي بلا حاجة إلي إحراز عدمه بالأصل كالاستصحاب حتى يستشكل بأن استصحاب عدمه المحمولي أى المطلق غير ناعتٍ للموضوع وإن كان لنا فى أصل إستلزام إستصحاب العدم المحمولي للناعية كلام مذكور في محله (وبالجمله) فمقتضى الأصل العقلاني أعنى بناء العقلاء كفاية الشك في وجود المنع فى البناء علي عدمه بمعنى عدم ترتيب الأثر الأخلالي والجري على طبق المقتضى الذى هو فى الحقيقة تمسك بالأصل اللفظي لبقاعدة المقتضى والمنع المتداولة فى ألسنة كى يتوَحَّش منها ويقال إنها لا صغرى لها ولا كبرى .

(فما) فى تقرير بعض الأساطين (ره) من إسناد التمسك بقاعدة المقتضى والمنع لجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية إلى بعض الأصوليين والجواب عنه أولاً بعدم إنحصار عنوان المخصص فى المنع بل قد يكون من الشرط أو الجزء نظير لإصلاة إلا بظهور أو بفاتحة الكتاب و ثانياً بعدم دليل شرعى أو عقلي على هذه القاعدة فلا يمكن التمسك بها لاثبات قاعدة أصولية أو فرعية (مدفوع) بما عرفت من أنه ليس من التمسك بالقاعدة لاثبات التمسك بالعام بل تمسك بأصل لفظي ودفع لمزاحمة الخاص عن جريان حكم العام فى مورد بعد إحراز كونهما من قبيل المقتضى والمنع ، إذ الدليل على كون الخاص من قبيل المنع لفظي هو ظهور أخذ عنوان الخاص فى موضوع حكمه فى الموضوعية دون الطريقية وعلى عدم جريان حكم الخاص فى الفرد المشكوك عقلي هو توقف ترتيب الأثر الوجودي لموضوع على إحراز ذلك الموضوع وكفاية الشك فى وجود الموضوع لعدم ترتيب أثره الوجودي ، ففى مشكوك الفسق من العالم حيث أحرزنا من دليل لا تكرم الفساق من العلماء موضوعية الفسق لعدم وجوب إكرام العالم ولم نحرز موضوع هذا الحكم يحكم العقل بتأ بعدم ترتيب حكمه وحيث أحرزنا من دليل أكرم العلماء موضوعية العالم لوجوب الإكرام وأحرزنا موضوع هذا الحكم يحكم العقل بتأ بترتب حكمه الذى هو عبارة أخرى عن أصالة العموم الذى هو أصل لفظي ، مضافاً الي أن مثل لإصلاة إلا بظهور يكون فى مقام تركيب المهية الصلالية و بيان أجزائها و شرائطها فليس من تخصيص عام باخراج بعض أفراده عن حكمه كما هو محل الكلام ، و إلى ما نبهنا عليه غير مرة من أن قاعدة المقتضى والمنع فى نفسها قاعدة عقلانية ممضاة لدى الشارع ، ثم

إنه نقل في وجه التمسك بالعام إختصاص حجته بما ليس هناك حجة أقوى و فى الشبهة المصدقية حيث لم يحرز دخولها فى عنوان الخاص تبقى حجية العام بلا معارض ورده بما يرجع إلى قدمناه فى تقرير بعض المحققين برهان الشيخ الأعظم (قدمها) من كشف الخاص عن تقيّد العام واقعاً بغير أفراد الخاص و معه لا يبقى محلّ لكشف العام عن حال الأفراد من جهة دخولها فى عنوان الخاص و عدمه ، لكنك عرفت عند جوابنا عن ذلك التقرير أنّ العام ليس متقيداً بغير أفراد الخاص و أنّنا لسنا بصدد كشف حال الأفراد من جهة الدخول فى الخاص و عدمه من ناحية العام بل احراز عنوان العام فيها و كفاية عدم إحرار عنوان الخاص فى عدم جريان حكمه فيها فيبقى جريان حكم العام فيها بلا مزاحم ، فهو كما قلنا تمسك فى الحقيقة بأصل لفظي هو أصالة العموم و دفع لمزاحمة الخاص عنه بأصل عقلائى فتدبر جيداً .

• ثم إن كثير أمن قال بعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية قال بجوازه فى المخصص اللبى بتقريبات مختلفة (منها) ما يظهر من تقارير الشيخ الأعظم (قدمه) من أنّ المخصص اللبى لا يوجب تعنون العام بعنوان آخر غير عنوانه الذاتى وإن كان بينهما تناف ثبوتى فمالم يحرز المتكلم عدم وجود مناف للعام فى الخارج لا يصح إطلاق العام من غير مخصص ، فإطلاق العام يكشف عن عدم مناف له فى الخارج فإذا قال أكرم جبراني أولعن الله بنى أمية قاطبة أوجئنى بالبطيخ و ذلك المخصص اللبى على عدم وجوب إكرام عدوّ المولى من جبرانه ولا جواز لعن المومن من بنى أمية ولا الاتيان ببطيخ فاسد فمنافاة ذلك مع العام ثبوتاً محقق لكن حيث لا يوجب تعنون العام بغير العدوّ و المومن و الفاسد فإطلاق العام إثباتاً فى عالم تعليق الحكم يكشف عن عدم عدوّ للمولى فى جبرانه و لا مؤمن فى بنى أمية و لا فاسد فى البطيخ ، فإذا شك فى كون فرد من المخصص جاز التمسك بالعام لحكمه ، وقد أخذ من الشيخ الأعظم عين هذا التقريب بعض الأساطين بل إستجوده أخيراً بعض الأعظم (قدمه) بعد تقريره أولاً عدم الفرق بين المخصص اللفظى و اللبى (ومنها) ما يظهر من صاحب الكفاية (قدمه) من أنّ الحججة على الخروج فى المخصص اللبى ليس إلاّ الأقطع بالخروج فما علمنا بخروجه عن العام لا يكون العام حجة بالنسبة إليه و ما شككنا فى خروجه

يبقى العام حجة بالنسبة إليه ويدل على ذلك إستقرار سيرة العقلاء علي التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمخصص اللبّي ، ثم إحتمل في آخر كلامه إمكان تقرب ذلك بما تقدم عن الشيخ (قده) أيضاً (ومنها) ما يظهر من المحقق الهمداني (قده) في أوائل طهارة مصباح ألقية لدى التعرض لحكم موارد الخروج عن الإبتلاء أو القدرة من أنّ التخصيص في اللبّي ليس أنواعياً يخرج عنوان الخاص كالعاجز عن العام بل أفرادي و بحكم العقل إذ العقل يحكم بأن الفرد المحرز عجزه عن الامتثال خارج عن حكم العام وكذا كل فرد أحرز العقل فرديته للمخصص ، فمع أشك في الفردية يصح التمسك بالعام و لذا يتمسك في موارد أشك في القدرة أو الإبتلاء بعموم العام ، ولعل مرجع هذا التقريب إلى التقريب المتقدم من صاحب الكفاية (قده) (ومنها) ما يظهر من بعض المحققين (قده) في تعليقه الكفاية من أنّ إطلاق العام في المخصص اللبّي الذي لم يخص بمخصص لفظي له دلالتان إحداهما الدلالة على عدم منافاة عنوان مع عنوان العام ثبوتاً كعنوان العداوة في أكرم جبراني وعنوان الأيمان في لعن الله بنى أمية قاطبة ، ثانيتهما الدلالة على عدم منافاة معه خارجاً كعدم عدوّ في جبران المولي و عدم مؤمن في بنى أمية فالدلالة الأولى للعام في مورد أشك في مصداق المخصص اللبّي ، وإن كانت ساقطة لكن دلالة الثانية باقية على الحجية ، فتعلق الحكم لباً بغير أفراد المخصص غير مربوط بدلالة العام على عدم المنافي له خارجاً (لا يقال) أليست الدلالة الثانية تابعة للأولى في الحجية فمنافاة المخصص اللبّي مع الأولى وكونه سبباً لسقوطها عن الحجية تستلزم منافاته مع الثانية وسقوطها عن الحجية (لانا نقول) كلاً لاملزمة بينهما في الحجية فسقوط الأولى لا ينافي بقاء الثانية ، و مرجع هذا التقريب إلى ما تقدم عن الشيخ الاعظم (قده) مع تفاوت إسناد عدم المنافي إلى إحرار المتكلم في كلام الشيخ (قده) وإلي دلالة العام في كلامه (ومنها) ما يظهر من بعض أجلة المحققين دام ظله من أنّ العام له حجيتان لدى العقل كبروية هي الكشف عن دخول كل فرد من أفرادها في الحكم وصغروية هي صحة تطبيقه مع ما أحرز فرديته للعام في الخارج ، والأعتماد علي حكم العقل في الثانية ممكن بالنسبة إلى الشبهات المصدقية و لعل

حكمة إبقاء العام على عمومه إهتمام المولي بذلك ألحكّم فلا يخصصه باللفظي حتى يتحفظ عليه في موارد أشك ويتحقق في جميع الأفراد الواقعية .

هذه كلمات القوم فيما عثرنا عليه و مرجع كثير منها إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه في التقريرات فلها جواب إجمالي وحداني و جواب تفصيلي بالنسبة إلى كل واحد من التقريرات (أما الأول) فهو أنّه لافرق بين ألمخصص اللفظي مع اللبي من حيث كشفه عن الخروج الواقعي وقصر ألحكّم بغير أفراد الخاص فلو قلنا باستلزام ذلك تنويع العام فليكن كذلك فيهما وعليه لا يجوز ألتمسك بالعام في الشبهات ألمصدقية للمخصص في شيئئ منهما و إن قلنا كما هو ألحق الذي أسلفناه بعدم إستلزام ذلك ألتنويع فكذلك بالنسبة إليهما وعليه يجوز ألتمسك بالعام في الشبهات ألمصدقية لكل منهما ولذا لا يرتاب أحد في عدم جواز ألتمسك في ألمخصص اللبي إذا أحرز كون ألتنخيص أنواعياً (وأما الثاني) فيتوجه علي تقرب الشيخ الأعظم (قده) أنّ دعوى كشف إطلاق العام عن إحراز ألمتكلم عدم المنافي للعام في ألخارج تخرّصٌ بالغيب بل ألتنخيص اللبي الذي يوجب حسب إعترافه (قده) قصر حكم العام ثبوتاً بغير الأفراد ألمخصصة بنفسه مانع عن إنعقاد ظهور للعام في كون جميع الأفراد مراداً للمتكلم ، و لذا أورد عليه بعض أجلة ألمحققين مدّظه بأنّ الأصل المرادى يسقط عن ألحجية بالنسبة إلي الفرد ألمشكوك ثم ذكر في تقرب أصل المدعى ما تقدم عنه ، ويتوجه علي تقرب صاحب الكفاية (قده) أنّ ألقطع بالخروج غير ألحجة علي ألخارج فانحصار ألحجة علي ألتنخيص بالقطع بالخروج لا يوجب صحة تشخيص ما هو ألخارج بالعلم بالخروج ، فكل فرد علم بخروجه قامت فيه ألحجة علي تطبيق عنوان ألخارج عليه فصعّ تشخيص ما هو ألخارج به وسقط ألعام عن ألحجية بالنسبة إليه ومالم يعلم فيه ذلك فلا حجة لنا علي التطبيق ولا مشخص لما هو ألخارج بالنسبة إليه كي يسقط ألعام عن ألحجية ، وهكذا في ألمخصص اللفظي بلا فرق بينهما إلا من جهة كون لسان ألأخراج في أحدهما لسان ألعقل و في الآخر لسان اللفظ أما إستقرار سيرة العقلاء علي التمسك بالعام في الشبهات ألمصدقية فهو متحقق في اللفظي كاللبي ولا ينحصر باللثاني ،

و يتوجه عليّ تقرّيب بعض المحققين (قده) بعد تسليم دلالة العام على عدم المنافي له في الخارج والغض عن منع الدلالة أنّه كما يمكن الاعتماد في المخصّص اللّبي على حكم العقل في أصل المنافاة مع عنوان العام كذلك يمكن الاعتماد عليه في وجود المنافي له في الخارج ، فمحرز أصل التخصيص والمنافاة وهو العقل يمكن أن يكون محرز مصداق الخاص والمنافي أيضاً ، و يتوجّه عليّ تقرّيب المحقق الهمداني (فده) أنّ حكم العقل بخروج الفرد في المخصّصات اللّبية كزبد العدو في أكرم جبراني ليس حكماً جزافياً بل هو مستند إلى حيث عامّ موجود في ذلك الفرد كالعداوة في المثال و لذا يعلّل حكمه بذلك فيقول لانكرم زبداً لانه عدوٌ والعلل في الأحكام العقلية موضوعات لها فتمام موضوع حكم العقل بعدم وجوب الاكرام في المثال إنما هو عنوان العدو ، ومن هنا يعلم ما يتوجه عليّ تقرّيب بعض أجلة المحققين دام ظلّه من أنّ الاعتماد في عالم التّخاطب عليّ حكم العقل من حيث الحجية الصغرى أي التطبيق إنّما يصحّ مع وجود الحجية الكبرى أي الكشف عن المراد لأنّ التطبيق في طول عنوان العام و بلحاظه لأنّ حكم العقل معللٌ كما عرفت آنفاً ، فمع إنفائه الأصل المرادى و سقوطه عن الحجية كما هو مفروض المخصّص اللّبي الذي يقصر حكم العام ثبوتاً بغير الأفراد المخصّصة و يكفي معه إحتمال كون الفرد خارجاً واقعاً في عدم إنعقاد ظهور له في العموم المرادى كيف يصحّ تطبيق ذلك مع هذا الفرد المشكوك ، فلم يثبت فرق بين المخصّص اللّبي مع اللفظي من جهة حكم العام في الشبهات المصدّاقية (وظنّي) وإنّ كان لا يغني لغيري أنّ القوم لمار أو استقرار سيرة العقلاء عليّ التمسك بالعام في الشبهات المصدّاقية إذا كان من قبيل المقتضى والمانع كما في المخصّصات اللّبية إذ الغالب كونها من هذا القبيل تصدّوا لتوجيهه بهذه التقرّبات ، مع أنّ الأسيرة مستقرة في ما كان من ذلك القبيل حتّى في غير اللّبيات و لذا لا يرتاب أحدٌ من العقلاء في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية للمخصّص إذا أحرز كون التخصيص أنواعياً ، بل قد عرفت أنّ التخصيص عليّ أربعة انواع و التمسك بالعام جائز في قسمين منها دون الآخرين فهكذا في المخصّصات اللّبية عننا نمدبر بيبدأ .

ثم إن صاحب الكفاية (قده) مع إختياره عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية كما تقدّم قال بأنّ التخصيص بالمنفصل أو ما هو بمنزلة في كونه إخراجاً لاتقيداً للعام كالاستثناء من المتصل حيث لا يوجب تنويع العام كي يستلزم نعتون الباقي بعد التخصيص بعنوان خاص بل يبقى الباقي علي حاله من قابلية التعتون بكل عنوان عدا عنوان الخاص المفروض خروجه عن العام ، ففي الشبهات الموضوعية للعام لو كانت هناك أصل منقح للموضوع يمكن إحراز الموضوع به و التمسك بحكم العام له ، ففي مثل : المرثة تحييض إلى خمسين ، إلا القرشية فإنها تحييض إلى ستين : إذا شك في معرفة أنّها قرشية أم لا يمكن إحراز موضوع العام فيها بأصالة عدم الانتساب بينها وبين قریش بمعنى إستصحاب عدمه المحمولي الذي هو مفاد كان الناقصة لاعدمه التنتي الذي هو مفاد كان التامة ، إذ نفس عدم ثبوت الانتساب بينها وبين قریش كاف في إحراز ما هو موضوع العام أي التّحييض إلى خمسين بلا لزوم إحراز إتصاف المرثة بهذا الوصف العدمي و هو كونها غير منتسبة إلى قریش ، و هكذا في لانكرم ألفساق من العلماء بعد أكرم العلماء إذا شك في فرد من العلماء أنه فاسق أم لا فيستصحب عدم فسقه المحمولي ويُنتقح به موضوع العام فيشملة حكمه ، هذا محرّر ما أفاده (قده) و قد إشتبه الأمر على جماعة ممن تأخر عنه فزعموا أنّ مراده (قده) سببية التخصيص لتعتون العام بأيّ عنوان غير عنوان الخاص كعنوان التّحوي و الصّرفي وغيرهما من العناوين المتصورة للعالم غير عنوان الفاسق في مثل أكرم العلماء بعد التخصيص بلا تكرم الفساق منهم ، فاعترضوا عليه بعدم صحة ذلك مع أنّ صاحب الكفاية (قده) أجل شأناً من أن يتفوّه بمثل هذا الأمر الذي لا ينبغي إسناده إلى فاضل فضلاء عن حرّيت هذه الصّناعة .

و لتوضيح ذلك و تحكيم ما قدّمناه من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص و تحقيق المقام نذكر كلمات القوم و نتأمل فيها ثم نبين ما هو الحق عندنا فنقول و عليه التكلان إنّ المستفاد من تقريرات الشيخ الأعظم (قده) كما أشرنا إليه في طي كلماتنا أسالفة أنّ التخصيص يوجب تعتون العام بعنوان ثبوتى كالعدالة في أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم بمعنى أنّ إخراج عنوان

الخاص كالفاسق عن العام يدل بالالتزام علي إحداث عنوان ثبوتى في العام كالعادل لعدم واسطة بين العنوانين خارجاً ، فمثله (قده) لا بد أن يلتزم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيه ضرورة عدم احراز ما هو موضوع حكم العام و هو المعنون بعنوان ثبوتى كالعالم العادل في أمثال ، لكن التعمون بعنوان ثبوتى علي هذا المبني إنما هو فيما إذا كان لعنوان الخاص ضد و كان العنوانان من الضدين لاثالث لهما كعنواني الفاسق والعادل للعالم ، فان لم يكن له ضد وجودي كالقرشية في المثال المتقدم فلا بد أن يلتزم (قده) بتعمون العام بنقيض الخاص كغير القرشية ، والمستفاد من كلمات بعض الاساطين (ره) سببية التخصيص لتعمون العام بعنوان عدمى مطلقاً هو نقيض عنوان الخاص كغير الفاسق أو غير القرشية في أمثالين ، فهو يشترك مع الشيخ الاعظم (قده) في أصل السببية لتعمون بعنوان غير عنوان الخاص و يفرق عنه بالالتزام بالتعمون بعنوان عدمى لاثبوتى بدعوى أن الخاص قاصر عن الدلالة علي إحداث عنوان ثبوتى في العام كالعادلة في العالم لأن بين عنوان العام كالعالم مع عنوان الخاص كالفاسق واسطة هو غير الفاسقية ، فغاية ما يدل عليه التخصيص بعد استحالة الأهمال لنفس الأمرى تقيّد موضوع العام بعد التخصيص بنقيض عنوان الخاص كما تقدم تفصيل برهانه بعنوان أول براهين المشهور علي عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيه ، وهذا القائل ممن استظهر من كلام صاحب الكفاية (قده) سببية التخصيص لتعمون العام بأيّ عنوان غير عنوان الخاص مع أن تعنون الباقي وتقيده بكل عنوان غير عنوان الخاص شيثي وانطبق كل عنوان غير عنوان الخاص عليه بالطبع لامن قبل التخصيص بمعنى شمول حكم العام للمعنون بجميع تلك العناوين شيثي أخسر ، والمستفاد من كلام صاحب الكفاية الثاني دون الأول كيف وهو (قده) بصدد بيان أن الخاص لا يوجب تنويع العام كي يستلزم تعنون الباقي بعنوان خاص فكيف يلتزم بتعمونه وتقيده بأيّ عنوان غير عنوان الخاص ، نعم يبقى إشكال أن مراده (قده) لو كان ما ذكرنا فأى حاجة إلى استصحاب العدم في تنقيح الموضوع إذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان غير عنوانه الذاتى كالعالم وهو محرز بالوجدان فلا حساجة في احراز الموضوع إلى الأصل ، ولذا

ربما يتوهم مناقضة صدر كلامه مع ذيله ويندفع بإمكان جعل الذيل قرينة على المراد من الصدر بل جعل أول الصدر قرينة عليه حيث صرّح أولاً وصدّر كلامه بأن الباقي لا يكون معنوياً بعنوانٍ خاص ، لكنك ستعرف وجه هذا الأصل و بيان ما هو الحق عندنا .

ثم إنّه (ره) تصدّى لتحقيق حال الاستصحاب في المقام ببيان مقدمات ثلاثة (الأولى) أنّ التخصيص ينوّع العام إلى الخاص و نقيضه فضاءً لاستحالة الأهمال النفس الأمرى (الثانية) أنّ الأعراض الطارئة على الشئى تارة ينقسم إليها المعروف بطبعه كانقسام زيد بالطبع إلى الفاسق و غيره و نحوه من الأعراض وهذا الانقسام أولى و أخرى ينقسم إليها المعروف بلحاظ الخارج عن ذاته كانقسام زيد إلى عدم عمرو و عدم غيره و نحو ذلك من المقارنات و هذا الانقسام ثانويّ ، و ألعرض في القسم الاول بوجوده و عدمه نعتى فاستصحاب عدمه المحمولى المطلق من الأزل لا يثبت عدمه النعتى المفروض (الثالثة) أنّ وجود العرض فى طول وجود موضوعه لأنّ وجوده وجود فى الموضوع فوجود الفسق مثلاً فى طول وجود زيد فعدم العرض أيضاً فى طول وجود الموضوع و بعد الفراغ عنه فعدمه كوجوده نعتى ، فوزان عدم العرض بالقياس إلى موضوعه وزان العدم و الملكة فاستصحاب عدمه المحمولى لا يثبت عدمه الخارجى النعتى كما لا يصحّ إستصحابه فى صورة عدم الموضوع فهذه المقدمة تنتج بطلان السالبة بانتفاء الموضوع ، وعلیهذا فمثل لانكروم الفساق من العلماء ينوّع العالم فى أكرم العلامة إلى الفاسق و غيره بمقتضى المقدمة الأولى و إستصحاب عدم كون زيد فاسقاً من الأزل حينما لم يكن زيد موجوداً أصلاً لا يثبت كون زيد الموجود بالفعل غير فاسق حين الشكّ فى فسقه بمقتضى المقدمتين الأخيرتين ، لأنّ عدم الفسق الذى هو من الانقسامات الأولية لزيد لم يكن وصفاً له فى الأزل كى يصحّ إستصحابه له فعلاً إذ المفروض أنّ معروض هذا العرض و هو زيد لم يكن موجوداً فى الأزل و وجود العرض كما عرفت طول وجود المعروض فمع عدم المعروض كيف يعقل وجود عرضه ، فعدم فسق زيد بعدم زيد أمر غير معقول ولذا نقول بأنّ السالبة بانتفاء الموضوع من الشرعيات و إستصحاب

الدلالة التضمنية رأساً ، و أما الالتزام فلعدم لزوم عقلي ولا غيره ، و أما الثانية من قدماته أعني إنقسام الشيء إلى أعراضه أولاً و إلى مقارناته ثانياً فلأن مجرد كون الانقسام إلى الأعراض أولاً و بالطبع لا يوجب كون عدم العرض نعتياً مضافاً إلي أنّ العدم لا يعقل أن يكون ناعماً ، و ما تقدم من بعض أجلة المحققين من دعوى ثبوت العدم الرباطي كوجوده ممنوعٌ بكلا شقيه فليس لنا وجود رابطي فضلاً عن عدمه إذ ليس هناك في الخارج في العقود أهلية المركبة مثل هل زيد قائم وراء وجودي حاشيتي القضية هما زيد وقائم في أمثال وجود آخر وسيط بين الوجودين حتى يُسمي بالوجود الرباطي ، أما الربط المستفاد من التثوين في المحمول فهو إنما يكون في عسالم عقد القضية أعني وعاء الذهن للإشارة إلى تحقق المحمول في الموضوع خارجاً ، من غير أن يكون لهذا التحقق وجود آخر وراء وجود نفس المحمول ومطابقٌ خارجي غير ذلك حتى يكون رابطياً ، و قد ذكرنا تفصيل ذلك في أول الكتاب في المعاني الحرفية عند ذكر كلام بعض المحققين (فده) الذي ادعى أن المعنى الحرفي وجود رابطي هو وجود لافي نفسه وبذلك جعله كالمعنى الاسمي في الاستقلال ، كما ذكرناه في كتاب الطهارة وبذلك أبطلنا غائية الكون علي الطهارة للطهارات الثلاث و كون سائر الأغايات غايات لتلك الغاية كما إدعاه هذا القائل مبتئياً على تصويره الوجود الرباطي في الخارج ، مع أنه لو سلمنا الوجود الرباطي نمنع العدم الرباطي إذ غاية الأمر أنّ النعت معدومٌ للموضوع عند عدم وجود المحمول بمعنى سلب الربط عنه أما كون عدم النعت ناعماً لوجود الموضوع بمعنى ربط السلب به فلا يقتضيه ذلك أصلاً ، فاللزام في صدق زيد ليس بقائم عدّاً ربط للقيام بزيد و عدم كونه نعتاً له على هذا المبنى سواءً كان لاجل عدم وجود المحمول بعدم تحقق قيام في الخارج حتى يوجد في زيد أم لاجل عدم وجود الموضوع بعدم تحقق زيد في الخارج حتى يوجد فيه القيام لاربط عدم القيام بزيد و كونه نعتاً له (وبالجملة) فبانتهاء كل واحدة من حاشيتي القضية بصدق عدم تلك القضية ونقيضها ، نعم قد يؤخذ السلب عنواناً للوجود بنحو من العناية في جانب المحمول مثل زيد لاقائم فتسمي القضية معدولة المحمول لكن لاجل إشراب معنى

ألوجود في السلب بمعنى إنتزاع عنوان وجودى منه وجعله محمولاً ولذلك سميت القضية موجبة فالنسبة ايجابية وأين هذا من كون ألعدم ناعثاً و رابطياً .
ومن نفس هذا البيان ظهر فساد أالثالثة من مقدماته وأنَّ كون وجود ألعرض وجوداً في ألوضوع وفي طوله لا يستلزم كونه ناعثاً فيكون لكونه في ألوضوع وجود وراء وجود ألوضوع و وجود ألعرض كما لا يستلزم كون عدمه ناعثاً و منحصر أبصورة وجود ألوضوع حتى تكون ألسالبة بانتفاء ألوضوع من أالشعريات، حيث عرفت صدق نقيض القضية في صورة أنتفاء إحدى حاشيتها وأنَّ عدم ألعرض بالنسبة إالي موضوعه ليس من قبيل ألعدم و أملكة مطلقاً بل من الأيجاب و ألسلب إلا إذا إقتضى ألمعروض بذاته ذلك ألعرض وإستند عدمه إالي خلط من جهة وجود ألمانع كالعمى و ألبصر للحيوان إذ مقتضى ذات أالحيوان بخلفته أاولية كونه ذابصر فعدمه كالعمى مستند إالي مانع في مراحل تكونه في أالرحم أو في عالم أالدنيا فمثله يكون من ألعدم و أملكة ، فجعل أاعراض طرّاً من هذا ألقبيل مخالف للوجدان و إتفاق أرباب أالميزان (فان قلت) هلا يكون ألعدم مضافاً إالي ألعرض و أليست إلاضافة أمراً وجودياً موجوداً بينهما فهو عبارة عن أالربط و هو ألمحقق للنعت فكون ألعدم ناعثاً أمر قهرى ولذا قيل بأنَّ ألعدم أالمضاف له حظ من ألوجود بل يترتب عليه ألائثر أالوجودى (قلت) كلاً لا يعقل أن يكون هذه ألاضافة أمراً وجودياً موجباً للربط و أالنعت بداهة أن ألعدم عدمٌ و متوغلٌ في أالبهام و أالليسية و لاميذ في أالاعدام من حيث ألعدم فليس لشيئ من أالاعدام أثرٌ وجودىٌ ، ولمزيد ألتوضيح نقول هناك خلاف بين أالقوم في أن أالنسب في أالقضايا الأيجابية و ألسلبية متحده أم لا بمعنى أن أالنسبة موجود في أالجميع ففي بعضها إيجابيه وفي بعضها سلبية أو لانسبة في أالسليات بل مفادها سلب أالنسبة و أالربط بين أالحاشيتين، و أالحق في تلك أالمسئلة أن مفاد أالقضايا ألسلبية إنما هو سلب أالنسبة و أالربط بين طرفيها لا وجود نسبة سلبية بمعنى ربط أالسلب ضرورة أن أالنسبة لا يعقل أن تكون سلبية كيف و أالنسبه و أالربط أمرٌ وجودى فلا يعقل إلتصافه بنقيضه أى أالسلب و ألعدم ، فالمعقول في أالسليات إنما هو رفع أالنسبة و سلب أالربط بين حاشيتي القضية فما يقال من أن الأيجاب و ألسلب في أالقضايا عبارة عن أالوصل و

الفصل بين شيئين وهما نسبتان فنفس النسبة ايجابية وسلبية مدفوعٌ بأننا نسلم كون السلب عبارة عن الفصل لكنّه لا يستلزم كونه نسبة كى تكون سلبية إذ الفصل حفرة عدمية وفراغ من الوجود بين الحاشيتين فلا يعقل أن تكون هناك نسبة ، بل الموجود كما عرفت إنما هو رفع النسبة وسلب الربط بينهما ومعلوم أن هذا الرفع والسلب كما يتحقق بانتفاء هذه الحاشية أى المحمول مع وجود الموضوع كذلك يتحقق بانتفاء تلك الحاشية أى الموضوع المستتبع لانفناء المحمول أيضاً ، فنقيض الموجبة سالتان إحداهما بانتفاء المحمول والأخرى بانتفاء الموضوع ومن هنا يعلم أن التصديق بوجود السالبة بانتفاء الموضوع إنما هو من أوليات العقول و بديهيات النفوس .

ومن جميع ذلك يظهر أن المركب المشكوك وجوده فعلاً أى العرض و المعروف ولولا جل أشك في وجود أحد جزئيه كوجود العرض عقيب وجود معروضه كزيد القائم أو المرأة القرشية أو العالم الفاسق حيث كان معدوماً أولاً نستصحب عدمه الأزلي فعلاً كما أن خصوص أحد جزئيه المشكوك وجوده فعلاً أى العرض أيضاً حيث كان معدوماً أولاً بانعدام معروضه نستصحب عدمه الأزلي فعلاً بلا إرادة جعل عدمه ذلك ناعثاً لموضوعه الموجود فسى الخارج بالفعل كما لا يستلزمه إثباتاً بل يستحيل ثبوتاً (فما تقدم) من بعض أجلة المحققين دام ظلّه من عدم عرّية لمثل هذا الاستصحاب لانه قاصر عن إفادة هذية المرثة أى الغير القرشية مدفوع مضافاً إلى ما عرفت من أنه لا يستلزم الناعتية و ليست مرادة و لا معقولة كسى يلزم إحراز هذية المرأة أى الغير القرشية بأن إثبات هذية المرأة على تقدير لزومه إنما يلزم فى القضاء الخارجية دون الحقيقية أعنى على نحو فناء العنوان فى المعنون وقضايا الأحكام الشرعية من هذا القبيل ، فخرج القرشية عن كبرى تحييض المرأة ، إلى خمسين و إختصاصها بالتحويض إلى سنين إنّما وقع على نحو القضية الكلية لأشخصية غاية الأمر إنطبق تلك الكلية على كل واحدة من صغرياتها الخارجية حين تحققها فى الخارج يكون على نحو الانحلال العقلي ، فاستصحب عدم قرشية هذه المرثة من الأزل بعدم المرثة كاف للمدعى بل يلزم إثبات هذية أى إتصاف هذه المرأة فعلاً بعدم القرشية .

نعم هنا تفصيل آخر لبعض الأعاظم (ره) في استصحاب الأعدام الأزلية هو أن الموضوع تارة يفرض ذات الشئ بلا تقدير وجوده و تقيده بقيداً كأن يجعل موضوع العصمة في قوله : الكركعاصم : ذات الكركع بما هو كركع و حينئذ لا مانع من استصحاب عدمه الأزلي ولا يتطرق فيه شبهة الأثبات والناعية ، وأخرى يفرض بعد وجود الشئ وتقيده وجوده بقيداً كأن يجعل موضوع العصمة هو الماء بعدما وجد وبلغ كركعاً فقوله (ع) ماء الكركع عاصم : معناه أن الماء إذا وجد وبلغ قدر كركع يعصم و حينئذ يكون الموضوع متأخراً عن الذات بمرتبتين إحداهما وجوده والأخرى تقيده بمثل الكركع فاستصحاب عدم الكركع مطلقاً لا يثبت هذه الحصنة من عدم الكركع أى المفروضة في طول ذات الماء بمرتبتين (وبالجملة) فعدم الكركع المطلقة غير عدم الكركع في هذه المرتبة والذي يجلى لرفع العصمة إثبات الثانى ومجرى الاستصحاب هو الأول فهذا النحو من استصحاب الأعدام الأزلي لا يجرى لمحدود الأثبات (أقول) لينه (قده) خرق هذا الحجاب الأخير أيضاً عن وجه الحقيقة كى يصل إلى صراح الحق فى استصحاب الأعدام الأزلية ، إذ مع تسليم عدم الناعية كما بينتني عليه ألا التزام بصحة جريان الاستصحاب فى القسم الأول لا يبقى مجال إشكال لجريانه فى القسم الثانى لأن الكركع فى هذه الرتبة كانت معدومة أولاً بانعدام موضوعها فنشك فى حدونها فنستصحب عدمها ولا نريد جعل ذلك الأعدام المستصحب نعتاً بالفعل لهذا الموضوع الموجود فى الخارج ، ومع ألا التزام بالناعية كما بينتني عليه ألا التزام بعدم صحة جريان الاستصحاب فى القسم الثانى لا يبقى مجال للالتزام بجريانه فى القسم الأول ، وإن شئت قلت إن الأعدام لا يتحصص بخصص لما عرفت من أنه لا يميز فى الأعدام من حيث الأعدام فلا فرق بين الأعدام فى الرتبة المتأخرة عن الذات وبين الأعدام فى رتبة الذات من حيث المسبوقية بحالة أزلية توجب صحة استصحابها ، فكما يفرض وجود الموضوع فى القسم الثانى فى طول الذات بمرتبتين وإن كانتا فى الحقيقة هر رتبة واحدة كذلك يفرض عدمه فى تلك المرتبة وهكذا فى القسم الأول ، فالفرق بين القسمين فى غير محلّه لاسيما مع كون قضايا الأحكام الشرعية قضايا حقيقة ، بمعنى فناء العنوان فى المعنون كما أسلفناه فى محلّه بل الحق جريان استصحاب الأعدام الأزلي مطلقاً .

ومن هنا يعلم صحة ما قويناه سابقاً من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للخاص إذا كان العام والمخاص من قبيل المقتضى والممانع بأن يكون للعام عنوان واحد كالعالم في أكرم العلماء وللخاص عنوانان كالعالم والفاسق في لا تكرم الفاسق منهم ، فإن مجرد الشك في موضوع الخاص لعدم إحراز أحد عنوانيه كالفاسق كاف في عدم ترتب حكمه المضاد مع حكم العام والمفروض إحراز موضوع العام أي العنوان الواحد كالعالم في ترتب عليه حكمه بمقتضى إطلاقه مالم يحرز العنوان الآخر المحقق لموضوع الخاص المخل بذلك بالحكم ، و من هذا البيان يعلم أن المراد بما قرع سمعك من قاعدة المقتضى والممانع وشككت في سنده إنما هو الأصل اللفظي أي التمسك بأصالة العموم مالم يحرز موضوع الخاص الذي يخرج الفرد عن العموم وليس المراد به التمسك بقاعدة مستقلة وراء الأصل اللفظي كي يستشكل فيه بأنه لا سند لهذه القاعدة من الشرع ولا العقل ، ضروره أن العقلاء لا يعتنون بمجرد الشك في الممانع أعني موضوع الخاص في رفع اليد عن الأصل اللفظي أعني أصالة العموم ، ومن هنا ينقدح أن التمسك بأصالة عدم الممانع في المقام إنما هو لدفع احتمال وجوده وإقناع النفس لمن لم يقنع بذلك بلا احتياج إليه في جواز التمسك بالعام ، وحيث أن الأصول عبارة عن كشف المرئيات العرفية و صياغها في قوالب الاصطلاحات العلمية فقد إصطلحننا في الأصول عن هذا الأمر الارتكازي الذي عليه ديدن عرف العقلاء في محاورتهم أعني عدم الاعتناء باحتمال الممانع كالخاص في مقابل إحراز المقتضى كالعام باستصحاب عدم الأزلي للممانع فما قيل من أن العرف لا يلتفت إلى مثل هذا في التمسك بالعام وأنه إصطلاح مدرسي قد إخترعناه كأنه زهول عن كشف الارتكازات العرفية في ضمن الاصطلاحات العلمية (وبالجملة) فالأصل غير محتاج إليه ومع إرادة إجرائه لدفع احتمال الممانع غير ممنوع و غير خارج عن طريقة العرف والعقلاء .

و لتوضيح المقام بأزيد مما تقدم نقول هناك إشكال عويص في الأصل المزبور أي استصحاب عدم الممانع أزلاً في الشبهات المصدقية هو أنه لا مجال لجريانه مطلقاً إذ التخصيص لا يخلو إما بنوع موضوع العام أولاً فلي الأول بأن

يكون لا نكرم الفساق من العلماء سبباً لتنويع العالم فى أكرم العلماء إلسى الفاسق وغيره لامجال لاستصحاب عدم الفسق فى العالم المشكوك كونه فاسقاً لانه لا يثبت ألقيد المأخوذ فى موضوع ألام أالذى به يتحقق أحد النوعين أعنى كون العالم غير أالفاسق، إلالعى ألقول بالاصل المئبث ولا نقول به، و على الثاني بأن لا يكون خروج أالفاسق عن أكرم العلماء سبباً لدخول قيد عدمه ونقيض أالفاسق فى موضوع ألام على ما كان عليه قبل ألتخصيص من كونه مجرد عنوان أالعالم لامجال لاستصحاب عدم أالفسق فى مشكوكه ضرورة إحراز تمام ما هو أالموضوع لأحكم ألام فى ذلك أالفرد المشكوك وهو عنوان العالم فبترتب عليه حكمه بلا حاجة إلى ألتشبهت باستصحاب عدم موضوع أالخاص أى أالفسق ^{فعلى} أى تقدير لامصحح للاصل المزبور فى أالمقام، و نقول فى دفع هذه العويصة إن ما ذكر من عدم حاجة إلى ألتشبهت بالاستصحاب فى صحة ألتمسك بألام فى الشبهات المصدقية هو غاية آمالنا بل ضاللتنا المنشوذة، وتوضيحه أننا ألتشبهت الثاني وهو عدم كون ألتخصيص متوَعاً لفاصلناه سابقاً وحينئذ نقول لا يخلو إماماً أن يكفى مجرد أالشك فى ألمانع أعنى موضوع أالخاص فى صحة ألتمسك بألام لما عرفت من ^{عليه} إعنتاه عرف أالعلاء باحتمال ذلك فى مقابل أصالة أالعموم أو لا يكفى ذلك بل لابد من دفع إاحتمال ألمانع ثم ألتمسك بالاصل أاللفظي، فعلى الأول لا نحتاج إلى إجراء أالاستصحاب المزبور ولا نتشبهت به أصلاً و على الثاني نتمسك بالاصل المزبور لدفع إاحتمال ألمانع بلامحذور فيه من شبهة الأثبات و نحوها لما عرفت آنفاً، فعلى أى تقدير لا يبقى مجال دغسدة فى صحة ألتمسك بألام فى أالشبهة المصدقية فالتمسك بالاستصحاب إنما هو لتتميم أالمدعى على أى تقدير، ثم إن بعض أالمحققين (قده) فى تعليقه على الكفاية وجه تصحيح هذا الأصل بأن ألام له دلالة مطابقة على أالسريان فى جميع أفراد أالمفهوم و كونها بأجمعها مرادة ألتكلم و دلالة إلتزامية على عدم ثبوت أالمنافات بين عنوان ألام مع عنوان ما أآخر، وألتخصيص يناقض أالدلالة أالثانية حيث يكشف عن ثبوت أالمنافاة بين عنوان أالخاص مع عنوان ألام وحيث أن هذه أالمنافاة مشكوكه غير محرزة فى أالفرد المشكوك كالعالم المشكوك كونه فاسقاً فاستصحاب أالعدم أالزلى لعنوان أالخاص

كالفاسق في الفرد المشكوك حافظ للدلالة^{الالتزامية} للعام ومحرز لها في هذا الفرد، لكنك عرفت سابقاً عدم ثبوت دلالة^١ لتزامية^٢ للعام ولو سلمنا ثبوتها فلا يجدى الاستصحاب لاحرازها .

ثم إن بعضهم إستظهر من عبارة الكفاية في المقام تعنون العام بعد التخصيص بكل عنوان عداعنوان الخاص وإدعى أنه مراد صاحب الكفاية (قده) بشهادة تمسكه بأصالة عدم الانتساب إلى قريش إذ مع عدم تعنون العام بعنوان لاحاجة إلي التمسك بذلك الأصل و قرب الاستصحاب بأن المراد ليس إثبات عدم قرشية هذه المرأة بالاستصحاب كي يتطرق إليه إشكال الأثبات ، بل حيث أن عنوان عدم الانتساب إلى قريش من العناوين التي يتعنون بها العام عداعنوان الخاص فعنوان المرأة المحرز بالوجدان في الفرد المشكوك نضمه إلى عنوان عدم الانتساب إلى قريش المحرز بالأصل ، و هذا الموضوع المركب من جزئين أحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل نجعله كاشفاً عن العنوان الواقعي للعام حيث ينطبق عليه ، لكنك عرفت سابقاً أن مراد صاحب الكفاية (قده) من العبارة ليس تعنون العام بكل عنوان عداعنوان الخاص كما توهم بل عدم تعنونه وقابليته للانطباق علي كل عنوان ، أما التمسك بالأصل فقد اتضح وجهه مما مر فتدبر في المقام فإنه دقيق .

ثم إن الشبهة المصدقية للعام قد تكون من غير جهة التخصيص كما إذا شك في صحة الوضوء بالماء المضاف فيما إذا نذر أن يتوضؤ بذلك فيشك في صحة الوضوء من جهة عموم أوفوا بالنذور له ، فهل يمكن التمسك بالعام لصحته لأن عموم أوفوا بالنذور يقتضى وجوب الأيتان بذلك الوضوء و حيث لا يجب السوفاء بما لا يكون صحيحاً قطعاً فيكشف ذلك عن صحة الوضوء أم لا يمكن؟ ، قديقال بالاول مؤيداً بمادل على صحة الاحرام قبل ألميقات وألصيام في السفر مع قضاء الأدلة التبعيدية بعدم جواز الصوم في السفر المستلزم فساده و بعدم مشروعية الاحرام قبل ألميقات كالصلاة قبل الوقت ، فكما يكشف هذا الدليل عن صحة الصوم والاحرام المزبورين فليكشف عموم دليل أوفاء عن صحة الوضوء المزبور ، لكن صاحب الكفاية وفقاً لما في تقريرات الشيخ الأعظم (قدهما) إختار الثاني بتقريب أن أدلة الاحكام

الثابتة للموضوعات بعنوانها الثانوية لا تتكفل الأحكام الثابتة لها بعناوينها الأولية حتى يمكن رفع الشك عن هذه الأحكام بها لدى الشك فيها ، كوجوب إطاعة الوالد في الأفعال المحرمة أو السوابة فيما إذا أمر بالجلوس في مجلس الغناء أو نهى عن فعل أحد الواجبات فيشك في جواز فعل الأول و ترك الثاني فلا يمكن كشف هذا الحكم من دليل حكم العنوان الثانوي كعموم وجوب إطاعة الوالد فيتمسك بهذا العموم لجواز الأول و عدم وجوب الثاني ، فكذا في المقام لا يمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور لصحة الموضوع بمابع مضاف (وبالجملة) فلو لم يكن للفعل بعنوانه الأولي حكم يمكن التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء بالنذر لجوازه بعد فرض القدرة على أصل الفعل أما إذا كان له حكم بعنوانه الأولي و حكم آخر بالثانوي يقع التزاحم بين مقتضيهما ، فلو كان أحدهما المقدم ^{أهم} وإلالم يؤثر شيئي منهما فراراً عن لزوم الترجيح بلامرجح بل يحكم على الفعل بحكم آخر كالأباحة إذ كان الحكمان الوجوب و الحرمة ، أما التأييد بما ذكر فيندفع بأن صحة الصوم في السفر و الأحرار قبل الميقات في صورة النذر إنما هو لدليل خاص فلا بد من التوفيق بين دليلي الصحة و عدم الجواز بأحد وجوه ثلاثة ، إما كشف دليل الصحة عن انقلاب الصوم في السفر و الأحرار قبل الميقات عن عدم الرجحان الذاتي إلى الرجحان بسبب النذر أو كشفه عن إنطباق عنوان راجح عليهما ملازم مع تعلق النذر بهما أو الالتزام بكفاية الرجحان الطارى عليهما من قبل النذر في صحتها ، و دليل الوفاء بالنذر ^{كان} وإن توصلياً لا يكفي في عبادة العباد إلا أن متعلق النذر في نفسه قربي فتعلق الأمر به كاف في صحة الاتيان به قريباً و إن لم يصح الاتيان به قريباً قبل ذلك .

أقول هناك جهتان من أبحاث (إحديهما) أن كون الموضوع بمابع مضاف فرداً لعموم أوفوا بالنذور بمعنى إنعقاد النذر فيه غير معلوم من أول الأمر لماد على أنه لا نذر إلا في طاعة الله و لم يعلم كون ذلك الموضوع طاعة له تعالى حتى ينعقد فيه النذر و يصير من أفراد العام فهو من الشبهات المصدقية لنفس العام و الشبهة فيه إنما هو من جهة نفس التخصيص و حيث يكون دليل الخاص ناظراً إلى إيجاد قيد

وجودى في العام هو كون النذر في طاعة الله تعالى فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية كما تقدم تفصيله (ثانيتهما) أنه على فرض تطبيق عموم أوفوا بالنذور على مانحن فيه هل يمكن كشف صحته عن ذلك أم لا؛ وألظاهر من كلمات صاحبي التقريرات و الكفاية (قد هما) كون نظرهما في المقام إلى الجهة الثانية دون الأولى حيث عنونا بالبحث بكون الشبهة من غير جهة التخصيص وإن كان لا يظن بأحد من العلماء التمسك بالعام في هذه الجهة ، وكيف كان فالحق في هذه الجهة مع الشيخ الأ عظم وصاحب الكفاية (قد هما) من عدم جواز التمسك بالعام لصحة ذلك الوضوء والسرفيه أن أصالة العموم أصل مرادى كاشف عن كون مفاد العام بماله من المفهوم مراداً للمتكلم فيشمل حكم العام جميع أفراد ذلك المفهوم أما مصداقية بعض تلك الأفراد لعام آخر كالوضوء القريبى في المقام أو عدم المصدقية فهو خارج عن حوصلة هذا الأصل اللفظى أعني دليل العام في عالم الأثبات ، فعموم أوفوا بالنذور وإنما يقتضى وجوب الوفاء بهذا النذر أما أن متعلقه صحيح فلا يدل عليه .

أما التأييد فقد يقال بفساده لأن دليل صحة النذر في السفر وقيل الميقات كاشف عن الفردية في المثالين بخلاف المقام فلا كاشف عن فردية الوضوء بما يع مضاف للعموم فقياس أحد هما بالآخر مع الفارق ، وقد بوجه بأنه كما أن دليل الصحة كاشف عن الفردية في المثالين كذلك عموم أوفوا كاشف عن فردية المشكوك في المقام ويندفع بوضوح الفرق بين المقامين لأن دليل الصحة هناك يوجب ولو بالكشف جعل مالميس بفرد للعموم فردأله بخلاف المقام اذ غايته كشف العموم عن فردية المشكوك له وهو خارج عن حوصلته . أما تحقيق حال نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فهناك أدلة ثلاثة أحدها مادى علي أن الصوم في السفر غير جائز والاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت غير مشروع وهذا يقتضى مبغوضية ذات هذه العبادة ثانيها مادى من الأجماع والضرورة على إعتبار الرجحان الذاتى فى متعلق النذر وهذا يقتضى عدم صحة نذر الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات لعدم رجحانها الذاتى بمقتضى الدليل الاول ثالثها مادى على صحة نذرهما فيمكن التوفيق بين هذه الأدلة الثلاثة بتفريعات (الأول) أن العبادة أي المحضور

لدى الربّ تعالى كالصلاة و الصيام و غيرهما تكون بالذات و بطبيعتها و عنوانها الأولى راجحة ، فالمولى الذى تريد الحضور لديه إذا نهى عن فردٍ من العبادة كالصوم فى السفر و الأحرام قبل الميقات كشف ذلك عن أنّ تلك العبادة بذلك العنوان الثانوى كالوقوع فى السفر أو قبل الميقات مبغوضة للمولى ذاتاً إذ لا حضور فى صورة النهى عنه كما فى صلاة الحائض ، فإذا أمر بذلك الفرد من العبادة بعنوان ثالثٍ كوقوعها متعلق أنذر كشف ذلك عن أنّ عنوان مبغوضة العبادة ذاتاً تبدل بسبب ذلك العنوان إلى المحبوبة ذاتاً وهذا مما لا إمتناع فيه لدى العقل ثبوتاً فيمكن حمل الدليل عليه إثباتاً فى عالم أجمع بين أنحاء الأدلة (الثاني) أنّ صحة تعلق أنذر بهما يكشف عن طرؤ عنوان راجح عليهما ملازم مع نذرهما (الثالث) أنّ الرجحان الطارى من تعلق أمر الوفاء بتلك العبادة كاف فى صحة الاتيان بها قُرْبياً قريبتها ذاتاً بكشف من دليل صحة أنذر ذلك يخصص عموم مادل على إعتبار الرجحان الذاتى فى متعلق أنذر بلا منافاته مع توصلية الأمر بالوفاء ، لكن التقريب الأخير موقوف على نظر أوفوا بالعقود إلى الحكم التكليفي أعنى وجوب الوفاء لا الوضعي أى اللزوم وإستقرارما إلتزام به الناذر أو نحوه فى ذمته وقد إستشكلنا فى ذلك فى محله وقويتنا نظره إلى الحكم الوضعي دون التكليفي ، فالتوفيق بين هذه الأدلة منحصر فى التقريبين الأولين ، إلا أن يلتزم بصيرورة الفعل قريياً بنفس البناء على الاتيان به على نحو القرية إذ مجرد تعلق الأمر بالوفاء حتى مع كونه حكماً تكليفاً لا يصلح لجعل غير القربى قريياً لأنّ الأمر التوصلى لا يصلح للتعبد به ، لكن مجرد البناء على التعبد بالفعل لا يجعله قريياً بعد فرض عدم رجحانه الذاتى (و بالجملة) فلم نفهم معنى محصلاً لثالث الوجوه التى ذكرها صاحب الكفاية (قده) للتوفيق بين هذه الأدلة .

ثم إنّه لو علم بعد كون فرد محكوماً بحكم ألعام لكن شك فى أنّه من أفراد ألعام حتى يكون خروجه على نحو التخصيص أم لا حتى يكون الخروج على نحو التخصيص فالمشهور بين الأصوليين إمكان التمسك بألعام لا ثبات عدم فرديته ، و هو الكلام المعروف من تقدم التخصيص على التخصيص لدى الدوران بينهما ،

والتحقيق أن تقدم التخصُّص إن كان تقدمه بما هو مع قطع النظر عن العلم فهو حقٌّ لا مرية فيه إذ التخصُّص أمر حادث مسبق بالعدم محتاج إلى علة كلاً نكرم زيدا العالم فما لم يثبت يكون مقتضى الأصل عدمه، وإن كان كشف ذلك من ناحية العلم فهو فاسد لأنَّ أصالة العموم أصل مرادى كاشف عن أنَّ ما يفهم من اللفظ بجميع أفراد مراد للمتكلم فالكشف عن فردية مشكوكها للعلم خارج عن حوصلته (ودعوي) وجود الملازمة خارجاً بين عموم الحكم لأفراد العلم مع خروج غير المحكوم بحكمه عن أفراد إذ معنى يجب إكرام العالم أنَّ كل ما فرض كونه من أفراد العالم يجب إكرامه فينتج بعكس النقيض أن كل ما لا يجب إكرامه ليس من أفراد العلم و المفروض أنَّ هذا الفرد غير محكوم بحكم العلم فليس من أفراد (مدفوعة) بأنَّ أصالة العموم أصل إثباتي لا ثبوتي بمعنى أنَّ حكم العلم ثابت لكل ما أحرز كونه فرداً للعلم أمّا سالم يحرز فرديته فهو غير متكفل لحكمه و لو كان من أفراد ثبوتاً و عكس النقيض غير منقصد في اللفظ حتى يستفاد من أصالة العموم، فلقد أجاد جمع من الأصحاب حيث أنكروا عكس النقيض لكن ما ذكره في وجهه من عدم انفهام عكس النقيض من اللفظ عرفاً وأنه إصطلاح منطقي لا يرتبط بمداليل الألفاظ أو نحو ذلك مما ذكره بعض الأساطين (ره) و غيره غير وجه بل الوجه في ذلك ما قلناه من أنَّ أصالة العموم أصل إثباتي لا ثبوتي، هذا كله إذ اعلم بأنَّ ذلك الفرد محكوم بغير حكم العلم أمّا إذ اشكك في ذلك بأن وقع الفرد طرف المعلوم إجمالاً كما إذا تردد زيد بين شخصين عالم و جاهل و ورد لا تكرم زيدا فنعلم إجمالاً بعدم وجوب إكرام أحد الشخصين إمّا زيد العالم حتى يكون تخصيصاً في عموم أكرم العلماء أوزيد الجاهل حتى يبقى العموم بحاله (فقد يقال) كما اختاره بعض الأساطين (ره) بأنَّ عموم وجوب الأكرام لكل فرد من العالم يدل بالالتزام علي ورود حكم عدم وجوب الأكرام على زيد الجاهل ضرورة حجية مثبتات الأصول اللفظية فبذلك ينحل العلم الإجمالي (وقد يناقش) فيه بأنَّ غاية ما يدل عليه العلم ثبوت حكمه لكل واحد من أفراده أمّا إنحلال العلم الإجمالي بسببه فسي لب الأمر فهو خارج عن حوصلته (و فيه) أنَّ مراد القائل ليس الانحلال الواقعي و تعيين مصب

المعلوم بالاجمال بالعموم بل الظاهري في مرحلة إثبات حكم العام وأن ذلك ألفرد كزيد العالم باق علي حاله من المحكومية بحكم العام و لذا قيّد بعضهم الانحلال بالحكمي و يبعد جداً إرادة بعض الاساطين (ره) أيضاً غير ذلك (والتحقيق) أن نسبة لا تكرم زيدا بالقياس الي كل واحد من الشخصين لما كانت متساوية يقع التعارض في زيد العالم بين هذا الدليل و بين أصالة العموم و الاصل اللفظي لما كان أمارة ضعيفة فلا يصلح لمعارضة الدليل بل محكوم به فيحكم على زيد العالم بعدم وجوب إكرامه .

فصل في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص و في مقدار تأثير الفحص و لزومه فهنا مقامان (المقام الأول) في جواز العمل قبل الفحص وعدمه ومحل النزاع كما حرره في الكفاية أن أصالة العموم هل هي متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص وألبس عن الظفر به بعد الفراغ عن مقدمات ثلاث ، الأولى أن أصالة العموم متبعة بالخصوص إجمالاً للاعم من المشافه و غيره من باب الظن النوعي ، الثانية عدم العلم تفصيلاً بورود تخصيص على العموم ، الثالثة عدم العلم إجمالاً بذلك ، فلامجال للاستدلال لعدم الجواز بأن الخطاب مختص بالمشافه فغيره لا بد أن يفحص أو باننا نعلم تفصيلاً أو إجمالاً بورود تخصيص علي العمومات ، وبعد ذلك نقول ذهب إلى كل من الوجهين فريق والمحققون بل قيل لاختلاف فيه بل ادعى عليه الأجماع على عدم الجواز و منهم صاحب الكفاية (قده) مستدلاً باستقرار سيرة الأعملاء على عدم العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص إذا كان العام في معرض التخصيص كما هو شأن عمومات الكتاب والسنة فان لم يكن في معرض التخصيص كعمومات عامة أهل المحاورة جاز العمل به قبل الفحص بلا إشكال ولا خلاف فيه من أحد ، و رتب على ذلك أن مقدار الفحص اللازم مقدار يخرج به العام عن المعرضية ، نعم لا وجه لتوهم توقف العمل بالعام في المخصص المتصل على الفحص عنه كما لا يخفى ، و لكن وجه بعضهم المعرضية بأن العمومات على أقسام منها ما يلزم فيه تحصيل العلم لأن من صدر عنه العام مقنن لقوانين عامة خصص بعضها في مورد بعض كما هو شأن جميع قوانين العالم

التي منها قوانين شرعنا فيجب على المكلف الفحص عن ذلك كما أشير إليه بقوله تعالى: فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون: ألا تدرى أن المكلف لو ترك العمل بالعام معتدراً بالاشتغال بالفحص لم يقبل عذره لدى العقلاء، و يندفع بأن ذلك خروج عن المعرضية المخصصة إلى فرض العلم الأجمالي بوجود المخصص إذا لقوانين الصادرة عن مقتضى العموم لا تختص بالعمومات بل تعم مخصصات تلك العمومات، فالعمومات الصادرة عن هذا المقتضى يعلم إجمالاً بوجود مخصص لها ومعه يجب الفحص حتى ألبس ثم العمل بالعام وهذا غير مجرد المعرضية للتخصيص ولذا اعتبر صاحب الكفاية (قده) في تحرير محل النزاع عدم العلم الأجمالي، أما الشريفة الربانية أعني آية النفر، فيجاب الفحص فيها إنما هو في طول العلم الأجمالي بالأحكام لأن الدين الذي هو مجموع الأحكام المجعولة من قبل الشارع تعالى قد جعل ظرف التفقه الذي هو تحصيل العلم.

والتحقيق أننا لو كناو المعرضية و لم يكن علم إجمالي في البين لم يكن موجب لوجوب الفحص عن المخصص و لو علم تفصيلاً بكثرة ورود التخصيص في جملة من العمومات الصادرة عن المتكلم سوى هذا العام إذ لو كانت كثرة التخصيص بحيث تمنع عن إنعقاد ظهور لهذا العام المورد للابتلاء فعلاً في العموم عرفاً ففضية تخصيص العام سلب بانتفاء الموضوع فلامعنى للبحث عن لزوم الفحص ولو كانت لا تمنع عن ذلك بل ينعقد له الظهور في العموم عرفاً جاز الأخذ بأصالة العموم لأن حجة المولى على العبد تامة بالقاء العام فله مؤاخدة العبد لو لم يأخذ بأصالة العموم لأنه ظلم في عالم العبودية، كما أن حجة العبد على المولى تامة في أخذه بأصالة العموم فله الاحتجاج على المولى بذلك لو كان مبراهه الخاص بلا وصول مخصص من قبله الي العبد، و ليس للمولى مؤاخذته في عدم الأخذ بالخاص لأن ذلك ظلم في عالم المولوية، كل ذلك لاستقلال العقل بعدم تنجز احتمال المخصص مالم يكن له محرز، لكننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف من الأشرع فيها عمومات و مخصصات فيستقل العقل بلزوم الفحص عن المخصص و

بأن حجة العبد غير تامّة علي المولي في أخذه باصالة العموم قبل الفحص و اليأس بل حجة المولي تامّة على العبد في عدم الأخذ بخاص معلوم له إجمالاً لو كان موجوداً في الواقع لأنه يتمكن من الأخذ بالخاص بسبب الفحص (وبالجملة) فمحرك العبد نحو الفحص عن المخصص في الأصول اللفظية والمانع عن العمل بالعام قبله إنّما هو ذلك العلم الأجمالي ولذا ترى لو فرض حصول العلم ولو إجمالاً بأن المخصص هو الترخيص في الحكم الألزامي للعام بالنسبة إلى بعض مصاديقه فكان العام وجوب إكرام العلماء والخاص عدم وجوب إكرام طائفة خاصة منهم كالشعراء فترك المكلف الفحص و عمل بالعموم لم يكن مستحقاً للعقاب و لم يجز للمولى مؤآخذته لأنه ليس ظلماً في عالم العبودية . كما أنّ محرك العبد نحو الفحص عن الدليل في الأصول العملية والمانع عن الأخذ بالبرائة قبل الفحص و اليأس عن الدليل هو العلم الأجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة ، فلقد أجاد الشيخ الأعظم العلامة الأنصاري (قده) حيث مثل لموارد وجوب الفحص في الأصول العملية بوصول طومار مشتمل على عدّة تكاليف من قبل المولي فليس للعبد بعد علمه الأجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الطومار أن يتمسك بالبرائة قبل النظر في الطومار ، وما قيل في وجه لزوم الفحص من استلزام عدمه إفحام الأنبياء أو وجوب النظر في المعجزة أو وجوب شكر المنعم أو وجوب دفع الضرر المحتمل وأمثال ذلك فهي كلها خالية عن البيّنة لما عرفت أنّ وظيفة المولى إبلاغ أحكامه وإبصالها بواسطة سفرائه كما أنّ على الأنبياء إرآة المعجزة كما يرشدك إلي ذلك كلّ الشريفة الربّانية سريهم آيانا في الآفاق و في أنفسهم حيث جعل إرآة الآيات التكوينية فضلاً عن التشريعية من قبله تعالى ، و مجرد احتمال الضرر غير منجزّ لدي العقل .

(المقام الثانی) في مقدار تأثير الفحص ولزومه فنقول إنّ تنجيز العلم الأجمالي وتأثيره إنّما هو بمقدار إنعقاده وتشكيله فما عدا سعة مقدار المعلوم بالاجمال لا أثر للعلم ولا تنجزّ له فيه لعدم تشكيل العلم بالنسبة إليه ، ألا ترى من وجد أنك إذا علمت إجمالاً بوجود نجس بين إنائات ثلاثة لا يجب الاجتناب عن العشرة ، وعليهذا فلا يرد إشكالان (أحدهما) أنّ لازم ما ذكرت من لزوم الفحص عن المخصص إلي

أن يحصل اليأس عنه عدم حواز التمسك بالعام في صورة الفحص عن المخصص في الكتاب والسنة و اليأس إذا علمنا أو احتملنا وجود مخصص له في غير الكتاب والسنة لأن وجوده فيما عداها بما كان من الامكان مع أن ذلك مما لا يلتزم به أحد (إذ يدفعه) أن العلم الاجمالي بوجود المخصص للعمومات كالعلم بوجود نفس العمومات إنما حصل لنا من الكتاب والسنة لا غير إذ لا سبيل لنا إلى ذلك سواهما فإن الأجماع أيضاً مدركه راجع إليهما ، فمقدار انعقاد العلم الاجمالي وتشكيله لنا بالنسبة إلى المخصص إنما هو الكتاب والسنة فإذا تفحصنا فيهما عن وجود المخصص ولم نظفر به فكيف يبقى لنا بعد ذلك علم بوجود مخصص لذلك العام ، أمّا مجرد احتمالاه فقد عرفت أنه غير منجز عقلاً (وبالجملة) فبعد الفحص عن المخصص في الكتاب والسنة بمقدار تشكيل العلم به لا أثر للعلم الاجمالي فلا يجب الفحص بل يجوز العمل باصالة العموم ، و حيث أن العلم الاجمالي بعد تشكيله منجز حدوداً وبقاء غاية الأمر لو تحقق هناك ما يعين مصب العلم ولو بالتعبد بقيام البيّنة على كون النجس المعلوم بين اثبات ثلاثة هو هذا الاناء الشرقي بناءً على حجية البيّنة بالتعبد فذلك يرفع تنجز العلم الاجمالي بقاءً إذ لا معنى لانحلال العلم بعد تشكيله ، ولذا قلنا في محله بأن الموارد التي توهم فيها انحلال العلم الاجمالي لا تخلو إمّا أن يكون ما يوهم فيها الانحلال معيّناً لمصّب العلم كالبيّنة في المثال المتقدم أو مانعاً عن تشكيل العلم الاجمالي من أول الأمر كالعلم بوقوع نجاسة في أحد اثنتين أحدهما مستصحب النجاسة فإن الاستصحاب يمنع عن تشكيل العلم الاجمالي بتكليف جديد في البين لا أنه موجب للانحلال (وبالجملة) فالانحلال غير معقول فالفحص عن المخصص و حصول العلم بعده لا بد أن يكون بمقدار سعة دائرة المعلوم بالاجمال أولاً وعلى نحوه كما في سائر أطراف المعلوم بالاجمال .

فإذا علمنا بوجود موطوء في قطعة غنم فلن كان مقدار المعلوم عشرة مطلقاً فإذا أحرزنا من طريق معتبر كون عشرة خاصة موطوءة ففقدنا رفع تنجز العلم بقاءً أمّا إذا كان مقدار المعلوم عشرة من مجموع السّود و الأبيض من تلك القطيعة و أحرزنا من طريق كون عشرة خاصة من سودها موطوءة فلا يرتفع بذلك تنجز العلم

بقاء بالنسبة إلى سود الغنم من تلك القطعة إذ السُّود كانت من أوّل الامر محل تشكيل العلم بوجود الموطوء فيها ، نعم ذلك الطريق يوجب توسعة دائرة المعلوم الأوّل فلا بدّ من الفحص عن الموطوء فى بيض القطعة أيضاً أو الاجتناب عن جميعها ، إلا أنّ يكون الطريق المحرز فى سود الغنم على نحو تعيين مصب العلم بمعنى كشفه عن الخطأ من أوّل الامر فى تشكيل العلم بالنسبة إلى بيض القطعة و عن إنحصار الموطوء فى سودها أى هذه العشرة فيرفع تنجز العلم بقاء بالنسبة إلى البيض أيضاً ، فهكذا بالنسبة إلى الفحص عن المخصص المعلوم فى الكتاب والسنة (و ربما يجاب) عن إشكال إستناد وجوب الفحص فى الأصول اللفظية والعملية إلى العلم الأجمالى بأنّ العلم بوجود المخصص فى الأصول اللفظية منحصر فى الكتاب والسنة فبعد الفحص فيهما وإحراز مقدار المتيقن من ذلك المعلوم بالاجمال بذلك ينحلّ العلم الأجمالى الأوّل فلا يجب الفحص بعد ذلك ، أمّا العلم الأجمالى بوجود أصل التكاليف فى الأصول العملية فهو وإن كان أو سع دائرة من العلم بوجود المخصص فى الأصول اللفظية لعدم إنحصار معلومه بما فى الكتاب والسنة لكن الفحص عن ذلك فى الكتاب والسنة وحصول العلم بمقدار المتيقن منه يوجب إنحلاله ، كما إذا كان المتيقن من التكاليف المعلومة بالاجمال مقدار ألف تكليف وقد علمنا بهذا المقدار بالفحص فى الكتاب والسنة فهذا العلم اللّثاني يوجب إنحلال العلم الأجمالى الكبير و صيرورة الشك بالنسبة إلى ما عدا ألف المتيقن المحتمل وجوده فى غير الكتاب والسنة أيضاً بدوياً فيصح التمسك بالبرائة فيها (أقول) يمكن تقريب هذا الجواب الذى إختاره بعض الاساطين (ره) بوجهين أحدهما صحيح لكن لا يصحّ معه التعبير بالتوسعة بل بالاهمال و الآخر فاسد بيان ذلك أنه (لو أراد) أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف فى الشرع مع إهمال متعلق العلم من جهة وجود تلك التكاليف فى الكتاب و السنة أو فى غيرهما كمعاقد الأجماعات و لو المنقولة و الشهورات فوجودها فى خصوص الكتاب والسنة أو خصوص معاقد الأجماعات و الشهورات ولو إجمالاً غير معلوم بل محتمل ، و نعلم بأنّ المتيقن من تلك التكاليف مقدار ألفين مثلاً فبعد الفحص فى الكتاب و السنة عشرنا على ذلك

المقدار فينحل العلم الأجمالي الأول بهذا العلم الثاني فهو يعين مصب العلم الأجمالي بتكاليف من الشريعة في الطرق المشروعة أي الكتاب والسنة (فهو) متين ولعله إليه أشار بتوصيف المعلوم بالاجمال بالمرسل لأنه عبارة أخرى عن المهمل ، لكن ذلك لا ينافي مع ما إذا علمنا بعد ذلك بوجود تكاليف آخر إما في الكتاب والسنة أو في معاهد الأجماعات والشهرات لأن هذا علم بتكاليف جديدة غير المتيقن أولاً إذ العلم أولاً يكون المتيقن ألفين مثلاً لم يكن بشرطاً لعنى حصر المعلوم بالاجمال فيها ضرورة احتمال وجوده في غيرها من أول الأمر، فالعلم الثاني يكشف عن كون دائرة المعلوم بالاجمال في نفس الأمر أوسع من مقدار المتيقن وحيث أن مصبه مهملاً حسب الفرض فهذا في الحقيقة علم بتكليف جديد (ولو أراد) أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف في كل واحد من الكتاب والسنة ومعاهد الأجماعات والشهرات فوجودها في خصوص كل واحد منها إجمالاً معلوم لا محتمل ، و نعلم بأن المتيقن منها مقدار ألفين ثم عثرنا على هذا المقدار في خصوص الكتاب والسنة فهذا العلم ينحل العلم الأجمالي الأول (فهو) فاسد إذ العلم الأجمالي منجز في البقاء كالحديث ما لم يتم طريق يعين مصبه و المفروض أن ماعدا الكتاب والسنة داخل في معقد العلم الأجمالي الأول ضرورة تشكيله بالنسبة إلى فكيف يعقل إنحلاله بالنسبة إليه باحراز مقدار المتيقن في غيره ، بل حيث لم يكن المتيقن بشرط لاو بنحو الحصر بل لا بشرط لاحتمال وجوده في غيره فالعلم الثاني علم بتكاليف جديدة كاشف عن أن المعلوم بالاجمال أوسع دائرة في نفس الأمر عن مقدار المتيقن فيجب الفحص فيما عدا الكتاب والسنة .

و لئن شئت مثلاً واضحاً للفرضين فافرض للأول العلم بوجود الموطوء في قطعة غنم و يكون المتيقن من الموطوء عشرة مهملاً من جهة كون العشرة في بيض الغنم أم سودها ثم بالفحص في سودها عثرنا على عشرة موطوءة فالعلم الأجمالي الأول لا يؤثر في وجوب الفحص عن بيضها بعد ذلك لتعين مصبه بالعلم الثاني قهراً، وللثاني العلم بوجود الموطوء في قطعة مع العلم بكون المتيقن في مجموع الأسود والبيض عشرة فكل من الصنفين يعلم بوجود بعض المتيقن فيه ثم عثرنا على

عشرة موطئة في سودها فتأثير العلم الاجمالي الأول في وجوب الفحص عن الموطء في بيضها بحاله وإنما العلم الثاني زاد سعة المعلوم بالاجمال بالنسبة إلى السواد فوجب تكاليف جديدة فيما زاد على المتيقن في السواد ولذا وعر نافية بما لفحص على مقدار موطوء آخر وجب الاجتناب عنه لانه تكليف جديد غير مربوط بالأول نعم لو كان العلم بوجود المتيقن في الكتاب والسنة في الأول وفي السواد في الثاني على نحو الحصر ^{أي} نفى وجوب تكليف في غير الكتاب والسنة أو وجود موطوء في غير سواد القطيعة لم يؤثر العلم الاجمالي في وجوب الفحص بعد ذلك (لكن) ستر كشف العلم الثاني عن خطأ ^{في} مورد إنعقاد العلم الاجمالي من أول الامر وأن في ما عدا الكتاب والسنة وما عدا سواد الغنم لم يتشكل من أول الامر علم وإن توهم تشكيله المكلف ، كما أن ستر عدم وجوب الفحص بعد إحراز المتيقن به في ألفرض الأول ما أشرنا إليه في طي تقريره من أن العلم التفصيلي الثاني يعين مصب العلم الاجمالي الأول ، وإلّا فإنحلال العلم الاجمالي و عدم تنجزه بقاء بعد تشكيله و تنجزه حدوثاً غير معقول وموارد توهم الانحلال غير خالية عن عدم تشكيل العلم رأساً أو تعيين مصبه بأمارة معتبرة بقاء .

و مما ذكرنا علم جواب ثانى الاشكالين في إستناد وجوب الفحص إلى العلم الاجمالي بوجود المخصص أما الاشكال فهو أن لازم إستناد وجوب الفحص إلي ذلك أنه إذا عثرنا على مقدار المتيقن من المعلوم بالفحص في با بين من الكتاب والسنة مثلاً لا يجب الفحص عن المخصص في سائر الابواب ضرورة إنحلال العلم الاجمالي بالعثور على مقدار المتيقن من المخصص ، مع أن ديدن الفقهاء علي الفحص عن المخصص في كل شبهة بالخصوص في جميع الابواب ، وأما الجواب فهو أن منشأ ذلك العلم الاجمالي ومحل تشكيله من أول الامر حيث لم يكن خصوص باب أو با بين بل جميع ابواب الكتاب والسنة للعلم إجمالاً بوجود عمومات و مخصصات في كل باب فلا ينحل بالفحص في با بين مثلاً ولا يحصل العثور على مقدار المتيقن بالفحص في ذلك بل بالفحص في جميع الابواب فليس ، لنا علم إجمالي وسيط بين ما يكون بين الأقل والاكثرو ما يكون بين المتباينين كي يقال بأن العلم الاجمالي

بوجود المخصص في الكتاب و السنة وإن كان بين الأقل و الأكثر و مقتضاه كفاية العنور على الأقل أى المتيقن الحاصل بفحص بايين من الكتاب و السنة فى انحلاله لكن ديدن ألقهائى على عدم كفاية ذلك فيه بل و جوب أالفحص عن الأكثر فى ساير الأبواب ، وإنما العنور على الأقل لا يحصل فى المقام إلا بالفحص فى جميع أبواب الكتاب و السنة و لاجل ذلك أوجب الفقهائى ولم يكتفوا بالفحص فى أقل من ذلك فتدبر جيداً ، نعم حيث أن العلماء شكر الله مساعيهم الجميلة أتبعوا أنفسهم الشريفاً فى تبويب الأخبار و جمع مايناسب كل مسألة فى باب مستقل كوسائل الشيعة و سائر الكتب المسبوبة المعتبرة بالفحص عن كل مسألة فى بابها المناسب معها يورث الأطمينان غالباً بعدم مخصص يعارض العام و عدم دليل يخالف الأصل العملى فى غيره من الأبواب فلا يجب أالفحص عن ذلك فيها .

فصل فى الخطابات الشفاهية و قد ذكر صاحب الكفاية (قده) فى تحرير محلّ النزاع وجوداً ثلاثة ، أحدها كون النزاع فى صحة مخاطبة المعدومين و توجيه الخطاب نحوهم و عدمها ، ثانيهما كون النزاع فى إمكان تكليف المعدومين و عدمه و النزاع عليهما عقلياً ، ثالثها كونه فى أن مايتلو أداة الخطاب مثل يأيتها الناس هل يعمُّ المعدومين أم لا ، لكنّه قدس سره لم يختار أحد الوجوه و ألسر فيه باختلاف عبارات المنازعين فى المسئلة كما نقلها عنهم فى تقريرات أأشيخ الأعظم (قده) حيث عبّر بعضهم كصاحبى المعالم و أالفصول (قد هما) بأن الخطابات الشفاهية هل يكون حقيقة بالنسبة إلى المعدومين أم لا ، و مقتضى هذه العبارة كون النزاع لفظياً لغوياً ، و عبّر آخر كالعلامة (قده) فى تهذيب أالاصول بامتناع تكليف المعدومين و مقتضاه كون النزاع عقلياً على نحو أأوجه أأول و عبّر ثالث كالسيد المدقق عميد الدين (قده) شارح أأتهذيب بعدم صحة مخاطبة المعدومين و مقتضاه كون النزاع عقلياً على نحو أأوجه أأول ، لكن يمكن توجيه كلماتهم بحيث يرتبط أأوجه أأالثلاثة بعضها ببعض و ترجع إلى واحد بجعل أأبرهان أأعقلى فى صحة مخاطبة المعدومين و تكليفهم أو عدمها من أأبادئ أأالتصديقية للبحث أألفظى ، فإن أأالخطاب أأالشفاهى لفظ و عمومه للمعدومين و عدمه من صغريات مباحث أأالعام و أأالخاص و إمتناع توجيه

الخطاب نحو المعدومين علي القول به برهان عقلي كاشف إننا عن عدم وضع الخطاب لغة لما يعتمُّ المعدومين ، كما أنَّ صحة توجيهه نحوهم على القول به برهان عقلي كاشف عن وضع الخطاب لغة لما يعتمُّهم ، و حيث أنَّ الخطابات الشرعية تكون على نحو البعث والزجر الممتنعين في حق المعدومين فامتناع تكليف المعدومين برهان آخر عقلي كاشف إننا عن عدم الوضع للاعتمُّ في إحدى صغريات الخطابات الشفاهية هي ألوافة في وعاء الشرع ، فالمسئلة لفظية لدى الكل والنزاع في أمر لغوي غاية الأمر برهانه من طريق عقلي لدى بعضهم وناهيك عن ذلك ما صنعه العلامة (قده) في التهذيب من ذكر الخطابات الشفاهية في عداد الالفاظ التي ذكرها للعموم ثم ألدشة في كونها لذلك بامتناع تكليف المعدوم وما صنعه عميد الدين في شرح هذه العبارة من زيادة دليل آخر على عدم العموم هو عدم صحة جعل المعدوم مخاطباً ، وإن كان الأولى بناءً على ما ذكرناه جعل المسئلة عقلية محضة إذ لم يعهد من أحد من العلماء ألتزام بصحة مخاطبة المعدومين عقلاً ولا باشتراط ألواضع في صحة توجيه ذاك الخطاب العام وجود المخاطب (وبالجملة) بعد ما ثبت عقلاً كون الخطابات أشفاهية عامة بالطبع للمعدومين لا معنى لتصرف ألواضع فيها وتقييدها ببعض أفراد المخاطبين كما أنه بعد ما ثبت عقلاً إختصاصها بالطبع بالموجودين لا معنى لتصرف ألواضع فيها بتعميمها للمعدومين فحيث لا ربط للواضع بهذه المسئلة فهي لا محالة عقلية ، ولعلَّ إلى ما ذكرنا أشار الشيخ الأعظم (قده) في ألتقريرات بما ذكره في توجيه كلماتهم في تحرير محل النزاع فراجع وتأمل .

و كيف كان فالحق في المسئلة صحة خطاب المعدومين و تكليفهم وتوضيح ذلك أنَّ ألبادى ألتى تكون بين الأثنين كالمعاملة و ألكاملة و ألمخاطبة لا يتوقف صحة ما يكون من أحدهما وترتب أثره لإعالي صدق ما يكون منه بلا دخل التنون بعنوان بين الأثنين كالمفاعلة في ذلك ، فالإيجاب في ألبيع أو ألتكاح أو نحوهما مما يكون قائماً بطرفين بعد صدوره من أالموجب يكون صحيحاً وموضوعاً لأثره ألتشخصي كوجوب ألوفاء به ضرورة صدق ألبجاب عليه ولا يتوقف صحته على ألتنون بعنوان ألمعاملة ، نعم ما يكون من كليهما و يتقوم بعنوان ألمفاعلة و بين

الأثنين كالمعاملة يتوقف صحته علي تحقق ما يكون من الطرف الآخر و صدقه أيضاً كالقبول ففي عقد البيع أو النكاح لو انفصل الأيجاب عن القبول مدة طويلة فتحقق الأيجاب ثم تحقق القبول بعد زمان طويل سواء كان محققاً لاصل العقد أم كان إضاءاً للفضولي منه صح العقد و ترتب عليه أثره ضرورة تحقق كل طرف من المعاملة في طرفه صحيحاً فيحصل من مجموعهما عنوان المعاملة و المعاقدة و ترتب عليه آثارها الخاصة كالملكية (و بالجملة) فالوصل بينهما لطرفين غير دخيل في صحة كل منهما بحياله بل الفصل بينهما محقق لا محالة و لو كانت المعاملة على نحو المناظرة و المشافهة ، و إذا كان الأمر كذلك فيما يتقوم عنوان المبدء بصدور فعل من الطرفين كالأيجاب و القبول من المتعاملين ففيما لا يحتاج إلا إلى الصدور من طرف و ألو وقع علي آخر يكون عدم توقف صحة ما يصدر من أحدهما على التعتون بعنوان المقابلة أوضح كما في الخطاب ، فان صدقه بعد صدور اللفظ من المتكلم لا يتوقف إلا على سماع المخاطب لا صدور فعل منه كقبول القابل في عقد البيع أو النكاح ، فيكفي في صحة الخطاب صدوره من المتكلم و لو منع فرض وجود المخاطب بلاتحقيقه خارجاً غاية الأمر لا بد من عدم لغويته و يكفي في التخلص عن اللغوية تصور فائدة ما لذلك ، و لاجل ما ذكر تعدى القوم للمخاطبات أشفاهية عن مثل يا أيها الذين آمنوا و يا أيها الناس إلى مثل الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً .

و الحاصل أن البحث في المقام ليس في مفهوم الخطاب فانه واضح بل البحث في مصداقه و أن الشفاهي منه سواء وقع تلواذاة الخطاب مثل يا أيها الناس و يا أيها المؤمنون أو استفيد الخطاب من كون المتكلم في مقام التخطاب مثل والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً هل يعتبر فيه وجود المخاطب في صحة التخطاب عرفاً أو عقلاً لكون الغرض منه الألفهام و لا يمكن إلفهام المعدومين كما يظهر هذا الثاني من أكثر مسفورات القوم أم لا، فنقول أما إاشتراط وجود المخاطب في صحة التخطاب عرفاً فدليلة التبادر أو صحة السلب و كلاهما مفقودان في طرف الأشتراط بل موجودان في طرف عدمه ضرورة صحة التخطاب عرفاً و صدقه حقيقة إذا لوحظ المعدوم بوجوده الأستقبالي فعلاً و خوطب معه سواء باللفظ الأجمالي

كما بالنسبة إلينا بالثفصلى كما بالنسبة إليه تعالى ألمحيط بجمبع مخلوقاته أزلأ بعلمه الأزلى، وناهيك عن ذلك، كلمات الشعراء وألحكماء وأرباب العلوم وألصناعات بل ألمواعظ وألحككم من كل لسان وأرباب ألملل والقوانين ألعامة ألتى منهاقوانين شرعنا أالصّادرة عن الله تعالى فى كتابه وعن سذنة وضحيه أئمتنا ألهداة صلوات الله عليهم أجمعين، فانهم يلاحظون ألموجودين فى الاستقبال فى مقرهم و ظرف وجودهم ويخاطبون بالفعل مع ألموجود أالاستقبالى بمرآتية أللحافظيقول أالشاعر أياسرب ألقطاهل من يعبر جناحه: أياجبلى نعمان بالله خليا ونحو ذلك، ويقول ألكمء أو أرباب ألعلم وأالصناعات فى مسفوراتهم، إعلم يا أأخى أن الشآن كذا وكذا، ويقول أرباب ألمواعظ ألكم أو صيكم بتقوى الله كما قال مولانا أمير المومنين عليه ألسلام فى نهج ألبلاغة أو صيكم وجمبع ولدى وأهلى ومن بلغه كتابى هذا بتقوى الله بل قوله (ع)، وجمبع و لدى و أهلى ومن بلغه كتابى تا كيد لعوم ألتخاطب، فهل تسمى صحة سلب ألتخاطب عن أمثالها لدى ألعرف أو تبادل معنى منه لدى ألعرف لا ينطبق عليها حاشا وكلا لبلحاظ ألموجود أالاستقبالى بالفعل كاف عرفاً فى صحة ألتخاطب مع ألمعدوم بلا حاجة إلى تنزله منزلة ألموجود، و إن صحّ مع ألتنزيل أياً فى أشعار جملة من الشعراء حيث يخاطبون ألمحجوبة أو ألباحين أالخىالية، ومعلوم أن ألتخاطب على ألتحو أالمزبور بنفسه عامٌ بلا حاجة فى تعميمه للمعدوم إلى توسط ألمخاطب ألموجود بان يتوجه خطاب خاص إلى مخاطب موجود ثم بواسطته إلى من يوجد ويشافهه وهكذا يبدأ بيد إلى آخر ألمكلفين بتكليف تضمينه ألتخاطب فىصير عاماً بهذا ألتحو كما صدر عن بعض ألمحققين دام ظله .

و من ذلك علم أن ألتخاطب و هو جعل الغير لولبلحاظ وجوده أالاستقبالى أو تنزله منزلة ألموجود فى معرض ألمخاطبة معه حقيقى أبدأ و ألتخاطب و هو ما يوجد من قبل ألتكلم عند ألمخاطبة إيقاعى أبدأ (فتقسيم) ألتخاطب إلى حقيقى و إيقاعى و جعل ألتخاطب أالشفاهى بالنسبة إلى ألمعدوم من قبيل ألتانى بدعوى أن ألتشاء خفيف ألتؤنة كما فى الكفاية (فى غير محله) مضافاً إلى لزوم ألتزام عليه

إنّما بوضع ألّخطاب لكل واحد من ألّقسمين مستقلاً على نحو ألّاشترك ألّلفظي أو بوضعه للجامع بينهما على نحو ألّاشترك ألمعنوي أو بوضعه لاحدهما بالخصوص وكونه مجازاً في الآخر و ألّكل كما ترى ، إذ لا جامع بين ألّمتباينين أي ما هو من سنخ التّكوينات كالخطاب الحقيقي و ما هو من سنخ الأعتباريات كالخطاب الأيقاعي ضرورة تباين أقيهما فالاشترك ألمعنوي غير معقول فيهما أمّا ألّلفظي أو ألّحقيقة و ألمجاز فلا شاهد لهما و ألّلتزام بهما بلا ملزم و ليس بأولى من ألّلتزام بصحة ألّتخاطب علي النّحو ألمزبور ، و أمّا كون إشتراط وجود المخاطب في صحة ألمخاطبة لعدم صحة إفهام المعدوم فغير سديد أيضاً إذ لا يلزم أن يكون الأفهام فعليّاً حتى يتوقف على وجود المخاطب بل يكفي تحقّقه في ألّمستقبل لدى إنوجاد ألمخاطب، فيخاطب على النّحو ألمزبور فعلاً ليفهم مقاصده ألمخاطب حينما وجد ، و يكفي في صحة التّخاطب و عدم لغويته ترتب فائدة ما عليه و لو كان إفهام من سيوجد في المستقبل ، فشيئاً من ألّدليلين لا ينهض لاثبات ألمدعي (و قد إنقدح) ممّا ذكرنا وجود ألّخلل في كثير مما صدر عن كثير من ألّقوم في ألّمقام حتى ألّشيخ الأعظم (قده) على ما في ألّتقريرات من توجيه خطاب ألمعدومين بتنزيلهم منزلة ألموجودين (إذ قد عرفت) عدم ألّحاجة إلى ألّتنزيل و كفاية لحاظ وجودهم ألّاستقبالي ، هذا كله بالنسبة إلى صحة خطاب ألمعدومين .

وأمّا تكليفهم فقد أستدل لامتناعه تارةً بأشترط ألّقدرة في مضمون ألّخطاب و معلوم أنّ هذا ألّشرط متعذر في حق ألمعدوم فيتعذر ألمشروط وهو التّكليف عقلاً، و أخرى بأنّ أبعث أو ألّزجر أفعلي جعل ألمداعي نحو أفعال أو التّرك لانه تحريك تسبيبي فيستلزم ألّتحريك أفعلي وهو ممتنع في حق ألمعدوم فيمتنع التّكليف ألّذي هو تحريك تسبيبي (و يندفع) بعد ألّغض عن أنّ ألّدليل وهو امتناع تكليف ألمعدوم و عنوان ألّباب وهو ألّخطاب ألّشفاهي بينهما عموم من وجه إذ قد لا يكون ألّتكليف مدلول ألّخطاب أي ألّدليل ألّلفظي بل مدلول ألّدليل ألّلبي كالإجماع و ألّسيرة وقد لا يكون ألّخطاب ألّشفاهي متضمناً للتكليف بل للمواعظ و ألّحكم، و قد لا يستفاد ألّخطاب من ألّلفظ بل من مقام ألّتخاطب لجملة متضمنة للتكليف كقوله: يجب على ألمكلف كذا و كذا : و قوله تعالى : لله على ألّناس حجّ أبيت من إستطاع إليه سبيلاً : أو من أداة ألّخطاب

كقوله تعالى : يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا : فالدليل أخص من المدعي (بأن) القدرة غير دخيلة في مضمون الخطاب بل هي شرط عقلي في مرحلة الامتثال و لو سلمنا الاشتراط فالشرط هو القدرة حين الامتثال لاجن الخطاب كما حققنا ذلك كله في مبحث الأوامر ، ومعلوم أن المعدوم حينما يريد الامتثال أي بعدما يوجد ويتصدى لامتثال التكليف قادر عليه فالشرط حاصل فيه وأبعث تحريك تسيبي لكنه لا يستلزم التحرك الفعلي لأن التحريك نحو شيئي لا بد أن يكون من سنخ ذلك الشئني فإن كان نحو فعل حالي يستلزم التحرك الفعلي و إن كان نحو فعل إستقبالي لا يستلزم إلا التحرك في الاستقبال كالبعث فعلاً نحو فعل غداً لانحو مجموع الفعل ووعائه الأزمانى كى يلزم جرّ الأزمان أو المكانية كى يلزم جرّ المكان بل نحو الفعل في ذلك الأزمان أو المكان، ففعليّة البعث لانوجب فعلية ألباعية ألتى تستلزم فعلية التحرك والأبعث كما حققناه مفصلاً في مبحث الأوامر لدى التعرض للواجب التعلقي ، أما فائدة هذا ألتحو من البعث فلا ترتبط بإمكانه أو عدمه ألتى هو محل الكلام فى المقام وقد نبهنا عليها هناك فراجع ، بل ليس لنا فى الشرعيات والعرفيات تكليف غير تعلقي كما نبه عليه المحقق ألهمداني (قده) إذ كل بعث لا محالة يتحقق فصل زمانى بين صدوره عن المولى وبين إمتاله من ألعبد ، و إذ قد تبين فساد كلا وجهى المنع عن عموم الخطاب أشفاهى وهما عدم صحة مخاطبة المعدوم وإمتناع تكليفه إن قدح صحة ألقول بعموم الخطاب للمعدوم على نحو القضية الحقيقية بالمعنى ألتى حققناه فى محله من مرآية ألعنوان للمعنون بماله من ألووجود أالحقيقى أو ألتقديرى .

ثم إنه ذكر للنزاع ثمرتان (إحديهما) أنه على ألقول بعموم أخطابات أشفاهية للمعدوم يمكن ألتأخذ باطلاقها و دفع لإحتمال القرينة وألفيد بالاصل ولا يمكن ذلك على ألقول بالاختصاص بالموجودين لامكان وجود قرينة حالية أو مقالية تمنع عن انعقاد الأطلاق لها من أول الأمر، بل ترقى بعض ألساطين (ره) إلى صورة كون المعدوم مقصوداً بالأفهام فمنع عن ألتمسك باطلاقها حينئذ بدعوى لزوم إتحاد الصنف بين المخاطبين فى مشمولية الخطاب وهو غير محرز فى غير ألموجودين فى مجلس الخطاب ، لإحتمال وجود خصوصية فى الموجودين دخيلة فى إتحاد الصنف لم تكن فى غيرهم ولو كانت

الخاص كالفاسق عن العام يدل بالالتزام علي إحداث عنوان ثبوتى في العام كالعادل لعدم واسطة بين العنوانين خارجاً ، فمثله (قده) لابد أن يلتزم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ضرورة عدم إحراز ما هو موضوع حكم العام و هو المعنون بعنوان ثبوتى كالعالم العادل في المثال ، لكن التعنون بعنوان ثبوتى علي هذا المبني إنما هو فيما إذا كان لعنوان الخاص ضد و كان العنوانان من الضدين لثالث لهما كعنواني الفاسق والعادل للعالم ، فان لم يكن له ضد وجودي كالقرشية في المثال المتقدم فلا بد أن يلتزم (قده) بتعنون العام بنقيض الخاص كغير القرشية ، والمستفاد من كلمات بعض الاساطين (ره) سببية التخصيص لتعنون العام بعنوان عدمى مطلقاً هو نقيض عنوان الخاص كغير الفاسق أو غير القرشية في المثالين ، فهو يشترك مع الشيخ الأعظم (قده) في أصل السببية للتعنون بعنوان غير عنوان الخاص و يفترق عنه بالالتزام بالتعنون بعنوان عدمى لاثبوتى بدعوى أن الخاص قاصر عن الدلالة علي إحداث عنوان ثبوتى في العام كالعادلة في العالم لأن بين عنوان العام كالعلم مع عنوان الخاص كالفسق واسطة هو غير الفاسقية ، فغاية ما يبدل عليه التخصيص بعد استحالة الأهمال النفس الامرى تقييد موضوع العام بعد التخصيص بنقيض عنوان الخاص كما تقدم تفصيل برهانه بعنوان أول براهين المشهور على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وهذا القائل ممن استظهر من كلام صاحب الكفاية (قده) سببية التخصيص لتعنون العام بأي عنوان غير عنوان الخاص مع أن تعنون الباقي وتقيده بكل عنوان غير عنوان الخاص شيئي وإنطبق كل عنوان غير عنوان الخاص عليه بالطبع لامن قبل التخصيص بمعنى شمول حكم العام للمعنون بجميع تلك العناوين شيئي آخر ، والمستفاد من كلام صاحب الكفاية اثباتي دون الأول كيف وهو (قده) بصدد بيان أن الخاص لا يوجب تنويع العام كي يستلزم تعنون الباقي بعنوان خاص فكيف يلتزم بتعنونه وتقيده بأي عنوان غير عنوان الخاص ، نعم يبقى إشكال أن مراده (قده) لو كان ما ذكرنا فأى حاجة إلى استصحاب العدم في تنقيح الموضوع إذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان غير عنوانه الذاتى كالعالم وهو محرز بالوجدان فلا حاجة في إحراز الموضوع إلى الأصل ، ولذا

أن احتمال دخل إتحاد الصنف إقتراح متا فلم يقم برهان عليه أصلاً ومن هنا يظهر فساد الثمرة الثانية أيضاً (فانقذح) بذلك أنه لا ثمرة لهذه المسئلة .

فصل، أو تعقب أعلام بضمير يرجع إلى بعض أفراده فهل تكشف أصالة عدم الاستخدام في ناحية الضمير عن عدم إرادة العموم من أعلام من أول الامر أو تكشف أصالة العموم في ناحية أعلام عن ارتكاب الاستخدام في الضمير أم لا، وبعبارة أخرى هل يكون لأحد الأصليين حكومة على الآخر أم لا، بعد الفراغ عن لزوم كون أعلام والضمير في كلامين ، وحيث أن محل النزاع في مورد تكون القرينة على إختصاص مرجع الضمير ببعض أفراد أعلام في نفس الكلام و لو حالية أو مقامية فما مثل به للمقام من قوله تعالى والمطلقات يتر بصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وقوله تعالى ويعولتهن أحق بردهن إنما هو تنظير للمقام فإن إختصاص مرجع الضمير في يعولتهن أحق بردهن بالرجعيات بعد كون المطلقات أعم منها و من البائئات إنما علم من دليل خارجي ، و كيف كان فقد ذهب شيخ الطائفة و جماعة منهم الشيخ الأعظم قدس سرهم إلى تقديم أصالة العموم و ارتكاب الاستخدام في الضمير و ذهب جماعة إلى العكس و توقّف بعضهم فسي ترجيح أحد الأصليين (و تحقيق المقام) يقتضى رسم مقدمتين (الأولى) أنك عرفت في بعض المباحث السالفة عدم ثبوت ألفاظ موضوعة للعموم و الاستغراق و أن العموم إنما يستفاد من مقدمات الحكمة فتطبيق أعلام علي بعض أفراده ليس فيه تجوز أصلاً و إنما هو خلاف الظهور المستند إلى مقدمات الحكمة ، كما أن الضمائر على ما تقدم فسي محالّ لم توضع للعموم بل هي أسماء مبهمة قد أخذت فيها جهة الإشارة و حيث أن الإشارة تستلزم تعيين المشار إليه فتعين تلك المبهمات إنما هو بتعيين المشار إليه بها و لما كان مقام الإشارة يقتضى الإشارة إلى جميع أفراد المشار إليه فجعل مرجع الضمير خصوص بعض أفراده يكون خلاف الظهور المقامى بلا تجوز في ذلك أصلاً (و بالجملة) فلا ريب أن الضمائر مبهمات ومعنى إبهامها أنها وضعت للإشارة إلى أمر آخر فتحتاج إلى هذا الأمر في وعاء الاستعمال ، ولا يتوهم أننا نقول بأن مدلولها الإشارة الخارجية بل نقول بأن الوضع إنما هو بلحاظها كما ذكرناه مفصلاً في مبحث الإشارات والضمائر ، فلا بد

أن يعين المرجع أولاً حتى تصح الإشارة فإذا كان قبلها عام و كان مقتضى الأصل اللفظي فيه العموم يكون مقتضى المقام رجوع الضمير إليه بماله من الظهور في العموم لأن مقتضى الأصل اللفظي في جانب العام جعل المرجع ظاهراً هو العام و المفروض أنه ليس هناك ما يعين أمراً آخر يرجع إليه الضمير فالاستخدام إنما هو خلاف هذا الظاهر و هو ليس من أتجاوز في شئ (الثانية) أن باب الظهورات إنما هو باب الكواشف و هي من حيث الكشف تختلف قوة وضعفاً فلدى التعارض يقدم الأقوى علي الأضعف .

وبعد ذلك نقول إذا علم مرجع الضمير في موردٍ وأنه بعض مما يكون العام ظاهراً فيه كما محل النزاع في هذا الفصل لم يكن ذلك إلا خلاف مقتضى السياق لكن المفروض في المقام وقوع كل واحد من العام والضمير في كلام مستقل مشتمل على حكم عليحدة وفي مثله لا يعتنى العرف بمخالفة السياق ، فمقتضى قانون المحاورة ارتكاب الاستخدام في الضمير دون التخصيص في العام نقديماً لاقوي الظهورين أعني ظهور العام المستند إلى اللفظ ولو ببركة مقدمات الحكمة على أضعفهما أعني ظهور السياق في عدم الاستخدام ، وما يقال من أن الأصل عدم الاستخدام مدفوع بأن هذا أصل لفظي مورد جريانه أشك في مرجع الضمير الذي عرفت أنه لا بد في صحة الإشارة بالضمير من تعيينه ، والمفروض في المقام عدم الشك في المرجع لتعيينه ، مع أن أصل عدم الاستخدام لا يعين التخصيص لأن مثبت الأصل اللفظي إنما يكون حجة لو كان في ذلك الأصل جهة كشف و نظر و ليس كذلك أصل عدم الاستخدام إذ لا ظهور له في ذلك ، فلا مزاحم هنا لاصالة العموم فهي تجري قهراً بلا إرادة إثبات الاستخدام بها حتى يقال بأن جهة إثبات هذا الأصل ليست بحجة ، كما لا تجوز هنا في شئ من التخصيص والاستخدام حتى يقال بدوران الأمر بين أحد تجوزين والتخصيص لشيوعه أولى (فتحصل) أن الحق مع الشيخ الطوسي قدس سره و من تبعه في تقديم العام على الاستخدام ، لا يقال إن الكلام محفوف بما يصلح للقرينة أي العلم بالمرجع فإنه يصلح قرينة على التخصيص لانا نقول كلاً لاصلاحية لذاك العلم للقرينة على ذلك لأن ما يصلح

للقربنية لا بد أن يكون فيه جهة كشف عن ذلك وليس كذلك العلم بالمرجع، نعم ربما يكون السياق في القوة بمثابة يوجب الظهور في التخصيص فلا بد من تتبع الموارد لكشف ذلك .

فصل، اختلفوا في أنه هل يجوز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وهو ما يخالف المنطوق في الكيف كعقد الأيجاب من القضية السلبية و عقد السلب من القضية الأيجابية نظير أكرم من في المدرسة ومن كان عادلاً فآكرمه ألدال بالمفهوم على عدم وجوب إكرام الفاسق فهل يُخصَّص عموم وجوب إكرام أهل المدرسة بهذا المفهوم إذا كان بعض أهل المدرسة فاسقاً أم لا ، بعد الاتفاق على جواز تخصيصه بمفهوم الموافقة وهو المدلول الألتزامي للمنطوق أالموافق معه في الكيف سواء كان ألتزوم عقلياً من ناحية الأشدية نظير حرمة ضرب الأبوين أالمستفادة من قوله تعالى ولا تقل لهما أف بعد عموم إضرب كل فاسق ويسمى بفحوى الخطاب لثبوت الحكم في المفهوم بالاولوية فيخصص عموم وجوب ضرب الفاسق بحرمة ضرب الأبوين إذ افسقاً بمدعوى كون ألتزوم في مثله عرفياً غير مسموعة، أم كان ألتزوم عرفياً بنحو المساواة نظير حرمة إكرام الظالم أالمستفادة من قوله تعالى ولا تركزوا إلى الذين ظلموا بعد عموم أكرم كل عالم فيخصص عموم وجوب إكرام العالم بحرمة إكرام الظالم إذا ظلم عالم، ويسمى بلحن الخطاب، وحيث أن أالمسئلة لفظية فلامعنى لدعوى ألتجماع فيها كما ادعى للجواز في مفهوم أالموافقة بل يشترك مع مفهوم أالمخالفة في ألتستدلال الآتى ، فقد يقال بجواز ألتخصيص به مطلقاً وقد يمنع عنه مطلقاً وقد يفصل بين ما كانت نسبة ألعام أالمفهوم هي ألعوم أالمطلق فيخصص به وما كانت نسبتها ألعوم من وجه فلا يجوز ألتخصيص (وألتحقيق) أنه إن قلنا بحجية أالمفهوم فمعنى حجيته كما أسلفناه في محلّه كون ألتجمله ذات لسانين تدل باحدهما على ألعقد ألتجايى وبالأخر على ألعقد ألتسلبى فمع كون ألتنسبة ألعوم أالمطلق يخصص به ألعام كما إذا كان هذا ألتضمنون في قالب ألتمنطوق ، و مع كون ألتنسبة ألعوم من وجه يتعارضان في مادة ألتجماع فمع وجود مرجح لاحدهما يقدم وبدونه يتساطان و يرجع إلى ألتصول ألتعملية كما هو شأن تعارض ألعامين من وجه في ألتطور (و بالسئلة) لألحزاة

في المفهوم بما هو مفهوم كى يبحث عن جواز تخصيص العام به وعدمه و دعوى كونه أضعف دلالة من المنطوق يدفعها على فرض تسليم الدعوى ما عرفت مراراً من تقديم الخاص على العام طبعاً ولو كان فى أدنى مرتبة الظهور والعام فى أعلا مرتبته ، فالمفهوم والمنطوق بماهما مدلولاً ألفظ مشترك فى ما هو محل النزاع فى هذه المسئلة فاستقلال المفهوم بالنزاع فيه وعقد فصل للبحث عنه فى غير محله بناءً على حجتيه أما على عدم الحجية فليس من الأدلة كى يبحث عن حاله .

فصل لو تعقب الاستثناءُ جملاً نظير أكرم العلماء و أضف الشعراء وأنصر الأديبا
إلا الفساق منهم فهل يخصص به جميع ثلث الجمل أم بعضها وجوه بسل أقوال ،
والتحقيق أنّ البحث تارة من جهة جواز رجوع الاستثناء إلى الجميع وعدمه ثبوتاً
وأخرى من جهة ظهور الكلام فى ذلك وعدمه إنباتاً (أما الجهة الأولى) فالحق فيها الجواز
لأنّ مفاد أداة الاستثناء أى الأخراج بالمعنى الحرفى وإن كان جزئياً لكنه قابل
للانحلال باعتبار طرفيه كما هو شأن كلية معاني الحروف كالظرفية فى قوله (ع)
لا تصل فيما لا يوكل لحمه فمفاد كلمة فى وإن كان جزئياً لانه معنى حرفى بناءً على
جزئية المعانى الحرفية لكنّه باعتبار طرفيه أى الصلاة و المايوكل لحمه ينحلّ إلي
كل واحد من أفرادهما فيمثل كل صلاة وقعت فى كل فرد من غير المايوكل، فالأ
خراج فى المقام واحد وبعنوان كلي هو الفساق مثلاً والمخرج يمكن لحاظه واحداً
نظير هوء لاء أو المذكورين فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى جميع العمومات
الواقعة قبلها تجوّزاً فى مفاد أداة الاستثناء، ولا فى المرجع الذى هو المخرج (فدعوى)
أنّ رجوعه إلى الجميع يستلزم إستعماله فى أكثر من معنى واحد و هو يستلزم
لحافظات متعددة فى شئى واحد بناءً على إستحالة إستعمال ألفظ فى أكثر من معنى
واحد فلا يجوز (مندفة) بما عرفت من عدم إستلزام ذلك إستعمال ألفظ فى أكثر
من معنى واحد حيث عرفت وحدة الأخراج الذى هو مفاد أداة ووحدة المخرج
الذى هو مرجع الضمير فى المستثنى فضلاً عما إذا لم نقل باستحالة إستعمال ألفظ
فى أكثر من معنى كما حققناه فى مبحثه (وما يقال) من عدم جوازه فى المقام بناءً
على كون الأستعمال على نحو العلامة لدى بعض من يجوّز الأستعمال فى أكثر

من معنى واحداً ومعاني الحروف من المعاني الأندكائية ولا يعقل علامة لفظ واحد للمتعدد بنحو الأندك (مدفوع) بأن مجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مع جملة على نحو العلامة يقول بجوازه حتى في المعاني الأندكائية على ما نعلم من مبناه ، فتحصل أن الحق جواز رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل الواقعة (و أما الجهة الثانية) فالحق فيها أنه لا ظهور للجمل في رجوع الاستثناء إلى خصوص واحد من الجمل أو إلى الجميع ودعوى أن الاستثناء في صورة رجوعه إلى الأخير يكون واقعاً في محلّه مصادرة إذ لو أريد بالوقوع في محلّه ظهور الجمل في الرجوع إليه فقد عرفت عدمه و لو أريد عدم صلاحيته للرجوع إلى غيره فقد عرفت في الجهة الأولى صلاحيته لذلك ، وأما من حيث إجمال الجمل الواقعة قبل الاستثناء وعدمه فالمتيقن رجوعه إلى الجمل الأخيرة و أما غيرها من الجمل فحيث أن العموم علي ما قدّمناه غير مستند إلى الوضع بل إلى مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان و هذا الاستثناء صالح للبيان بالنسبة إلى كل واحدة من تلك الجمل فلا ينعقد لها ظهوراً بالنسبة إلى مورد الاستثناء .

فصل في أنه هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد أم لا فيه قولان أستدل للثاني بأدلة أربعة (منها) أن الكتاب قطعي الصدور والخبر الواحد ظني السندي فلا يصلح لمعارضته (والجواب) أن ما دل على التعبد بالخبر الواحد بناءً على التعبد بالطريق قطعي و ظاهر الكتاب ظني فيقدم عليه و ليس مفاد الخبر الواحد تكذيب صدور الكتاب حتى يقال بعدم صلاحيته للمعارضة بل مفاده بيان المراد من ظاهر الكتاب و أظاهر ظني فلا مانع من تخصيصه بالخبر الواحد (و منها) أنه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به و التالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله (و الجواب) أن بطلان التالى إنما هو لأن ما دل على عدم جواز النسخ كاشف عن عدم وجود ما ينسخ الكتاب في السنة لانحصار النسخ بزمان الوحي و هو منقطع بعد النبي (ص) لا أن الناسخ للكتاب موجود في الأخبار و لا يصلح لنسخه حتى يمكن قياس التخصيص به و ليس كذلك في التخصيص (و منها) أن عمدة الدليل على حجية الخبر الواحد، الأجماع و هو مقصور بغير صورة تخصيص الكتاب به

(و الجواب) أنّ عمدة الدليل علي حجية الخبر الواحد بناءً ألعقلاء و هو لا يفرق بين مورد تخصيص الكتاب وغيره (ومنها) وهو عمدة أدلة المانعين، الأخبار المستفيضة بل القريبة بالتواتر الدالة علي عرض الأخبار علي الكتاب فما وافقه منها فحذوه و ما خالفه منها فاضربوه ضرب الجدار أو فذروه أو أما قلته إلى غير ذلك من التعبيرات الواقعة فيها ألكاشفة عن عدم حجية الأخبار المخالفة للكتاب (و الجواب) أنّ تلك الأخبار علي ما تقرّر في محلّه وقد نبّه عليه الشيخ الأعظم قدس سره في رسائله إنما وردت بالنسبة إلى الأخبار التي بينها و بين الكتاب تباينٌ بحسب المفاد و ليس كذلك ألعام و ألكاخص إذ ألعرف لا يرى تبايناً بينهما أصلاً بل يرى ألكاخص بياناً للعام، واذتبين قصور أدلة المانعين عن إثبات مدعاهم تحصل أنّ الحق وفاقاً لجمهور الأصوليين جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد .

فصل في دوران ألكاخص بين كونه مخصّصاً أو ناسخاً كما اذا ورد أكرم العلماء كل يوم ثم اذا عمل بالعام أياماً ورد لا تكرم ألكاخص من العلماء ودار الأمر بين كون ألكاخص ناسخاً للعام ألكاخص أو مخصّصاً له ، أو بين كونه مخصّصاً أو منسوخاً كما اذا ورد لا تكرم ألكاخص من العلماء ثم بعد ذلك ورد أكرم العلماء ودار الأمر بين كون ألكاخص ناسخاً للأول أو كونه مخصّصاً به ، و هذه ألكاخص و إن لم يكن لها موضوع في ألكاخص إذ ليس في أخبار شرعنا ما يكون من قبيلها و ليس لها محمول في ألكاخص لفسادها في نفسها كما ستعرف لكن حيث يتضح فيها حال ألكاخص و ألكاخص تأخير ألكاخص عن وقت ألكاخص نتعرض لها ، و قبل ألكاخص في شقوق ألكاخص و كلمات ألكاخص نقول إنّ تمامية هذا ألكاخص مسوقوف علي تمامية أمرين فلو لم يتم واحد منهما كانت ألكاخص مهمة بالكيفية فارغة عن ألكاخص (ألكاخص) ألكاخص في كون ألكاخص مخصّصاً بين وروده قبل وقت ألكاخص فيمكن ذلك أو بعده فلا يمكن كما لو تأخر لا تكرم ألكاخص من العلماء كل يوم أياماً إذ كل يوم حسب لسان ألكاخص وقت العمل بالعام فلا يمكن جعله مخصّصاً مبيناً للمراد من ألكاخص من أول الأمر ، لأنّ تأخير ألكاخص عن وقت ألكاخص إما قبيح كما إذا أوجب العمل بالعموم وقوع ألكاخص في كلفة زائدة بأن كان ألكاخص ترخيصاً في بعض أفراد ألكاخص كعدم

وجوب إكرام الفساق من العلماء فإبقاء العام على ظاهره من وجوب إكرام جميع الأفراد يوقع المكلف في كلفة إكرام أفراد الخاص ، أو مستحيل كما إذا أوجب العمل بالعموم نقض غرض المولى بأن كان الخاص زجراً عن بعض أفراد العام كحرمة إكرام فساق العلماء (و يندفع) بأن كون الخاص مبيّناً للمراد من العام إنمّا هو مقتضى طبعه ورد قبل مجيئى العام أم بعده وقبل وقت الحاجة أم بعده أمّا وقوع المكلف في كلفة زائدة من الأخذ بأصالة العموم فيما إذا كان حكم الخاص ترخيصياً فلا يوجب فيه إذا كان مأجوراً لذلك فاعطاء ثواب للعمل بالعموم يخرج إبقائه عن القبح ، و أما نقص الغرض فيما إذا كان حكم الخاص زجراً فغير لازم إذا كان لحصول البداء للمتكلم بالنسبة إلى بعض أفراد العام كما هو الغالب في الأحكام العرفية المتداولة بين أهل المحاورة وغير مستحيل إذا كان تأخير الخاص لمانع عن ذكره كالتقية ، كما إذا قال أكرم أهل المدينة و كان مراده الواقعى إكرام غير بنى أمية لكن منعه التقية عن إستثناء بنى أمية حين إلقاء العام ، و هذا القسم أى التأخير لاجل المانع هو الغالب فى الأحكام الشرعية كما يشهد به التبع فى الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام ، مع أنّ الأغراض مختلفة فربما يكون التأخير لمصلحة تساوى الفائتة أو تغلب عليها فان مناطات الأحكام الشرعية و الأغراض الداعية إلى جعلها غير محرزة لدينا حتى يمكننا الحكم بأن تأخير البيان يستلزم نقض تلك الأغراض فدعوى قبح التأخير تارة و إستحاله أخرى تخرص بالغيب (لا يقال) لازم بقاء العموم بحاله ظاهراً كى يأخذ به المكلف مع أنه غير مراد للمتكلم واقعاً كون العام ذالسانين بأحد هما يتكفل بيان الحكم الواقعى للأفراد المرادة واقعاً كمدول العلماء فى أمثال المتقدم و بالآخر يتكفل بيان الحكم الظاهرى لأفراد الخاص غير المرادة حسب الفرض كفساق العلماء فى المثال (لأننا نقول) كلاًّ لاملزمة بينهما لأنّ إحراز حكم العام فى فرد و إستظهاره من الدليل ظاهراً غير كون ذلك الحكم مجموعاً لمن قبل المولى و الحكم الظاهرى المصطلح هو الثانى و الموجود فى المقام هو الاول ، فتطبيق العام على الأفراد من قبل المخاطب ظاهرى لا حكمه المجموع من قبل المتكلم و بينهما فرق بيّن.

(الثاني) أُلْفِرَقُ فِي صِلَاحِيَّةِ النَّاسِخِ لِكُونِهِ نَاسِخًا بَيْنَ وَرُودِهِ بَعْدَ حَضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْحَكْمِ السَّابِقِ فَيُصَلِّحُ لَذَلِكَ لِأَنَّ نَسْخَ الْحَكْمِ فِي طَوْلِ فِعْلِيَّتِهِ وَ هِيَ مَوْفُوفَةٌ عَلَيَّ إِجْتِمَاعِ شَرَايِطِهِ لِلْمَكْلُوفِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ حَكْمِ الْعَقْلِ بِلِزُومِ الْأَمْتِثَالِ فَبِذَلِكَ يَتَحَقَّقُ وَقْتُ الْعَمَلِ بِالْحَكْمِ ، وَ بَيْنَ وَرُودِهِ قَبْلَ حَضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِ فَلَا مَعْنَى لِنَسْخِهِ بَلْ هُوَ مَخْصُصٌ وَ لَيْسَ بِنَاسِخٍ (وَ تَحْقِيقٌ) حَالِ الْأَفْرَاقِ بِمَا فِيهِ مَوْقُوفٌ عَلَيَّ شَرْحِ حَقِيقَةِ النَّسْخِ فَنَقُولُ إِنَّ ظَاهِرَ الْمَشْهُورِ أَنَّهُ رَفَعَ الْحَكْمَ الْفِعْلِيَّ وَ يَظْهَرُ مِنْ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ (قَدِهِ) لِزُومِ الْعَمَلِ بِذَلِكَ الْحَكْمِ فِي تَحَقُّقِ النَّسْخِ حَيْثُ عَبَّرَ عَنْهُ بِالتَّخْصِيصِ الْأِزْمَانِيِّ وَ فَصَّلَ بَعْضُ الْأَسَاطِينِ (رَه) بَيْنَ الْمَوْقِنَاتِ وَ الْخَارِجِيَّاتِ فَلَا مَعْنَى لِلنَّسْخِ فِيهَا وَ بَيْنَ الْحَقِيقِيَّاتِ الْغَيْرِ الْمَشْرُوطَةِ فَيُصَحِّحُ النَّسْخَ فِيهَا (لَكِنَّ) الْحَقَّ أَنَّ النَّسْخَ قَطَعَ الْحَكْمَ بَقَاءً بَعْدَ كُونِهِ ظَاهِرَ الثَّبُوتِ أَوْ مَنصُوصِهِ بِحَسَبِ إِطْلَاقِ دَلِيلِهِ أَوْ صَرِيحِهِ فَالْنَّسْخُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ بِمَنْزِلَةِ الْفَسْخِ فِي الْوَضْعِيَّاتِ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ الْجَاهِلَ بِالْمَلَكَاتِ وَ عَوَاقِبِ الْأَشْيَاءِ رَبَّمَا يَكُونُ نَسْخُهُ لِانْكَشَافِ الْخِلَافِ فِي مَلَكَ حَكْمِهِ الَّذِي جَعَلَهُ أَوَّلًا ، بِمَعْنَى أَنَّهُ جَعَلَ حَكْمًا بَزَعَمِ وَجُودِ الْمَصْلُحَةِ فِيهِ ثُمَّ أَحْرَزَ فِيهِ مَفْسَدَةً أَوْ خَلَّوَهُ عَنِ الْمَصْلُحَةِ فَيَنْسَخُهُ بَقَاءً مِنْ حِينَ انْكَشَافِ الْخِلَافِ ، أَمَّا الْعَالِمُ بِالْمَلَكَاتِ وَ الْعَوَاقِبِ كَالشَّارِعِ تَعَالَى فَلَا يَعْقِلُ فِي حَقِّهِ انْكَشَافَ الْخِلَافِ فَمَتَعَلَّقَ الْجَعْلُ أَيَّ الْحَكْمِ الْمَجْعُولِ أَوَّلًا لِامْتِصَالِهِ فِيهِ وَإِنَّمَا الْمَصْلُحَةُ فِي جَعْلِ ذَلِكَ الْحَكْمِ ، كَمَا إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ سِرِّي أَلِكُوفَةُ صَبِيحَةَ كُلِّ يَوْمٍ وَ لَمْ تَكُنْ فِي السَّيْرِ إِلَى الْكُوفَةِ مَصْلُحَةً بَلْ كَانَتْ الْمَصْلُحَةُ فِي جَعْلِ الْحَكْمِ بِالسَّيْرِ كَصَبْرٍ أَوْ أَلْبَسَهُ مَتَعَوِّدًا بِالِانْتِبَاهِ وَ عَدَمِ النَّوْمِ فِي الصَّبَاحِ فَمَتَى حَصَلَ التَّعَوُّدُ يَنْسَخُ الْحَكْمَ فَلَوْ كَانَتْ الْمَصْلُحَةُ فِي نَفْسِ السَّيْرِ لَاقْتَضَتْ دَوَامَ الْحَكْمِ ، وَ لَذَا نَقُولُ إِنَّ النَّسْخَ فِي حَقِّ الْجَاهِلِ بِالْمَلَكَاتِ وَ الْعَوَاقِبِ ظُهُورَ بَعْدِ الْخِفَاءِ وَ فِي حَقِّ الْعَالِمِ بِهَا إِظْهَارَ بَعْدِ الْإِخْفَاءِ ، إِذِ الْأَوَّلُ يَظْهَرُ لَهُ خَلْوُ الْحَكْمِ عَنِ الْمَصْلُحَةِ أَوْ اشْتِمَالِهِ عَلَى الْمَفْسَدَةِ بَعْدَ إِخْتِفَائِهِ عَلَيْهِ بَلْ كُونِ خِلَافِهِ مَحْرُزًا لَدَيْهِ وَ الثَّانِي يَظْهَرُ عَدَمَ الْمَصْلُحَةِ فِي مَتَعَلَّقِ الْجَعْلِ بَلْ فِي نَفْسِهِ بَعْدَ إِخْفَائِهِ أَوَّلًا ، وَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ جَمِيعُ الْأَمْرِ وَالنَّوَاهِي إِخْتِبَارِيَّةِ كَقَضِيَّةِ إِبْرَاهِيمَ فِي ذَبْحِ إِسْمَاعِيلَ وَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِذِ الْأَمْرُ بِذَبْحِهِ كَانَ لِلِاخْتِبَارِ وَ لَذَا أُطْلِقَ تَصَدِيقَ الرُّؤْيَا عَلَى إِنْقِيَادِهِ

٣٧٢ النسخ من الجاهل ظهور بعد الخفاء ومن العالم إظهار بعد الاخفاء ج ٢
ولافرق بين الموارد في إمكان النسخ بمعناه الصحيح وعدمه بغيره

و طوعه النفساني الذي هو روح الاطاعة في قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ، ويشهد
بأنه المراد بتصديق الرؤيا قوله تعالى في صدر الآية فلما أسلما وتله للجبين ونادبناه
أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا حيث رتب النداء بالتصديق على نسليهما للذبح و
وضع جبين إسماعيل على الارض لا علي نفس الذبح فالامر حقيقي لكنه للاختبار .
و ما ذكرناه من حقيقة النسخ يجرى في الموقنات قبل حضور وقتها بمعنى
أن الجاهل بالعواقب ينكشف له قبل وقت مجعوله الاقول خلوا الحكم عن المصلحة
فينسخه و العالم بالعواقب يُظهر قبل ذلك عدم المصلحة في متعلق جعله بل في نفس
جعله ، فضلاً عن غير الموقنات نظير يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدي نجويكم صدقة إذا العامل بهذه الآية منحصر في شخص واحد هو أمير المؤمنين
عليه السلام مع أنها خطاب كبروي عام فيمكن أن تكون مصلحة جعل هذا الحكم
تبيين إنحصار العامل به فسي واحد للناس (و بالجملة) لافرق بين القضايا الحقيقية
و غيرها و لا بين المشروطات و غيرها في إمكان تحقق النسخ بالنسبة إلى الجميع
بالمعنى الذي قلناه وعدم إمكانه في شئى منها إن أريد به رفع حكم تكون المصلحة
في نفسه ، فالتفصيل بين الموقنات و الخارجيات مع الحقيقيات و الالتزام بالنسخ
في الاخيرة دون الاوليين كما تقدم عن بعض الاساطين (ره) بلاوجه وكذا ما تقدم
عن الشيخ الاعظم (قده) من اشتراط العمل بالحكم في صدق النسخ حيث ظهر أن
النسخ ليس هو التخصيص الازماني كيف و التخصيص إخراج حصة من العام و
النسخ قد يكون قبل وقت العمل بالعام فلا تبقى للعام حصة أصلاً ، و إذ تبين عدم
تمامية شئى من الامرين ظهر أن المسئلة مهملة بالكلية فارغة عن الثمرة بمعنى أنه
لاموضوع لها خارجاً فلا يُحتمل النسخ في شئى من صورها أسته التى لخص عمدة
صورها فيها في تقريرات الشيخ الاعظم (قده) و هى العلم باقتران العام و الخاص
المتنافيين ظاهراً و العلم بتقدم العام على الخاص و العلم بتقدم الخاص على العام و
الجهل بالتقارن و التقدم مع العلم بتاريخ أحدهما أو عدمه و إختار قدس سره النسخ
في الثانية و التخصيص في البقية ، وجه عدم الاحتمال ما عرفت من عدم اشتراط
العمل في تحقق النسخ وعدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و عدم إستحاثته ،

فلا حاجة بعد ذلك إلى تفصيل أحكام الصور أو تنبيهات المسئلة مما هو مذكور في التقريرات فمن أراد ذلك فليراجع التقريرات .

نعم حيث مرّ علينا ذكر البداء طسّى بيان الأمرين فلا بأس بالاشارة الأجمالية إليها فنقول البداء كالسّماء بمعنى البدوّ بعد الخفاء ولا ريب في وجودها في شرعنا كما دلت عليه الأخبار بل قد عدّ ذلك في بعضها من علائم الأيمان و في بعضها : ما عبد الله بشيئ كالبداء ، فالاعتقاد بهام جملة المذهب ، لكن لامن ضرورياته التي يوجب إنكارها الكفر ، و قد أستشكل فيها بأنّها تستلزم تغيير علمه تعالى و تجدّد إرادته و وجود مرادين متباينين له و هي باطلة ولاجل هذا الأشكال أنكر بعضهم أصل وجود البداء ، و يندفع الأشكال بأنّنا لو أردنا إثبات البداء من غير طريق الأخبار كالعقل لم يمكن إثباتها لأنها تستلزم المحاذير المذكورة لكن نريد إثباتها من طريق الأخبار فلا بدّ من الأخذ بما يُستفاد من مجموعها بحيث لا ينافيه حكم العقل فإنّ التّعبد بالظواهر والطرق غير موجود مطلقاً فضلاً عن العقائد وفيما إذا عارضه دليل عقلي ، ففي بعض الأخبار : إنّ الله تعالى ما بداله في شيئ إلا كان في علمه : و في بعضها : إنّ الله تعالى له علمان مكنون لا يعلمه عباده و غير مكنون يعلمه العباد كالانبياء : إلى غير ذلك من التعبيرات الواردة في الأخبار الكثيرة المذكورة في البحار ، فإنّها بأجمعها تكشف عن وجود البداء له تعالى بلا استلزامها بمعناها الواقعي تغيير العلم الأزلي أو الجهل أو تجدّد الإرادة الأزلية أو إجتماع إرادتين متناقضتين له تعالى بل التجدد إنّما هو في معلومه أعني ما تعلق به علمه الأزلي من أفعال العباد ، فالمستفاد من مجموع تلك الأخبار أنّ متعلقات الأوامر والنواهي الشرعية من أفعال العباد غير متمحصّة في الجهات التشريعية أي الأوامر والنواهي المتعلقة بها بل فيها جهات تكوينية تقتضى آثاراً خارجية ، كالزّنا بالمحصنة فهي محرمة شرعاً وتقتضى بالتكوين قطع الرزق أو قصر العمر مثلاً ، فكل فعل من تلك الأفعال ذو جنبتين تشريعية هي تعلق الأمر أو ألنهي الشرعي به و تكوينية هي الجهة التي تقتضى آثاراً خارجية كما يشهد به تسمية الذنوب في بعض الأخبار والأدعية المأثورة بالتي تغيير النعم أو التي تنزل البلاء أو التي تظلم ألهواء أو نحو ذلك من الآثار الخاويجية ، و ذوريطين

ربط بالعباد هو أنه تحت إختيارهم وصادر عن إرادتهم على ما هو الحق من أنهم مختارون في أفعالهم و ربط بالخالق تعالى هو جعل المثوبة أو العقوبة عليه أخروية أودنيوية كقصر العمر و تقليبه من خمسين سنة إلى ثلاثين لاجل معصية كقطع الرحم أو الزنا بالمحصنة أو زيادته و تكثيره من ثلاثين سنة إلى ستين لاجل طاعة كصلة الرحم ، فالله تعالى خلق وجودات العباد على نحو تقتضى ألبقاء سبعين سنة مثلاً لكن جعل عقوبة الزانى بالمحصنة قصر عمره ثلاثين سنة فكلما تحقق الزنا تحقق أثرها الاخلاقي بجهة البقاء و كلما لم تتحقق بقيت جهة البقاء تؤثر في مقتضاها الدنيوي و الاخروي .

فهذا أللحاظ تكون لكل واحد من تلك ألالفعال جهات و مراتب و يمكن أن تكون لكل واحدة من تلك الجهات و أالمراتب حقيقة محفوظة و تكون ألالواح المذكورة في الأخبار من أم الكتاب و لوح القضاء و أالقدر و لوح المحو و الأنبات و لوح محفوظ إشارة إلى ذلك ، بأن تكون أالجهة التشريرية للأفعال من كونها مأموراً بها أو منهيأ عنها محفوظة في أم الكتاب و أالجهة التكوينية لها من كون عمر فاعل فعل فلاني ثلاثين و عمر فاعل فعل فلاني ستين و نحو ذلك من أالآثار التكوينية أالمرتبة على تلك ألالفعال أالمقدرة فيها و لو بالجعل التكويني أالآلهي محفوظة في لوح القضاء و أالقدر ، و جهة تعليق كل أثر على مؤثره و أن فلاناً لو فعل كذا يصير كذا فيثبت له أثر كذا و لو فعل كذا يصير كذا فيمحوه عنه الأثر الكذائي محفوظة في لوح المحو و الأنبات ، و جميع تلك أالجهات من تعلق أالوامر و أالنواهي بتلك ألالفعال و أن فلاناً لو فعل باختياره كذا يصير كذا و أنه يختار كذا فله أثر كذا و عمره مقدار خاص مثلاً محفوظة في اللوح أالمحفوظ ، مضافاً إلى أن هذه الأخبار وردت في قبال أاليهود أالقائلين بأنه جف ألقلم بما هو كائن إلى يوم أالقيامة أى أالتعطيل في فعله تعالى ، و في قبال أالاشاعة أالقائلين بجزافية إرادته تعالى في أالتشريعات و أالتكوينيات و عدم وجود جهات تكوينية في متعلقاتها ، فهي تنفي هاتين أالجهتين و تثبت ضدتهما (و بالجملة) فالتحفظ على ظواهر الأخبار أالمشتملة على ألالواح بجعلها مراتب واقعية للتكوينيات تشريفاً لمقام سلطانه تعالى بأن يكون له لوح و قلم و محو و

إثبات وقضاء وقدّر ممكن بلا إستلزامه محذوراً ، كما أنّ جعل الألواح رمزاً للإشارة إلى مراتب علمه تعالى كما يؤيده ما فى بعض الاخبار من التعبير بأنّه تعالى له علمان مكنون ^{وغير مكنون} ، أو أنه ما بداله فى شئى إلا كان فى علمه ممكن ، فالتصرف فى ظواهر الألواح بجعلها عبارة عن عوالم متعددة كل واحد مختص بجهة خاصة بلا ملزم بل بلا شاهد إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا ممّا لا تأباه ظواهر الأخبار ، كما أنه يمكن صياغ ما ذكرناه من المضمون فى قالب ألفاظ أدقّ فيقال كما فى تعليقه بعض المحققين (قده) على الكفاية بأن ثبوت المقتضى إنّما هو فى مرحلة ثبوت المقتضى فثبوت إمتداد العمر إلى سبعين سنة مثلاً إنّما هو بنفس ثبوت الوجود الخاص لفلان بمعنى أنّ هذا الاقتضاء كاملٌ فيه و ثبوت المنع عن طول العمر و التأثير فى تقصيره إنّما هو بثبوت فعل ألزنا بالمحصنة مثلاً بمعنى أنّ هذا الاقتضاء و التأثير الأخرى كالمعنى فى هذا الفعل و هو تعالى يعلم هذا كما يعلم ذلك ، فما ذكره قدس سره لو أراد منه ما ذكرناه يكون فى غاية العتانة ، وإلى ما ذكرناه يرجع ما أفاده علماء الأمامية فى هذا الباب (فتخلص) أنّ الأبداء عقليها لا نقول به و شرعيها الموجود فى أخبار نامعناه واضح بعد التّدبر فيها و الجمع بين مجموعها فلا عويصة فى الأبداء كما توهم إلا أن يراد بالعويصة فيها عدم فهم المراد من أخبارها وقد عرفت وضوح المراد منها فتدبر .

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين و للسورود فى البحث عن ذلك نمهد أموراً (منها) أنّ الظاهر من كلمات جماعة من الأصوليين حيث عرفوا المطلق بأنّه مدلّ على شايع فى جنسه كون المطلق و المقيد وصفين للدالّ أى اللفظ مع أنّهما فى الحقيقة وصفان للمدلول أى المعنى لانه الشايع فى جنسه ، ويمكن تصحيح ذلك بوجهين (أحد هما) تسرية أوصاف المعنى إلى اللفظ كما فى الحسن و القبح فاللفظ الدالّ على معنى حسن أو قبيح يوصف بالحسن أو القبح (ثانيهما) تطابق الاثبات مع الثبوت بمعنى أنّ المطلق أو المقيد و إن كان بحسب الواقع و عالم الثبوت هو المعنى دون اللفظ إلا أنّ الكاشف عن كون المعنى مطلقاً أو مقيداً فى عالم الاثبات لما كان هو اللفظ غالباً فلا بدّ من إطلاق اللفظ الدالّ على المطلق و تقييد اللفظ الدالّ على المقيد حتى يستكشف من تطابق الاثبات مع الثبوت

كون المعنى مطلقاً أو مقيداً ، فلذلك صح أن يقال المطلق مادل على شايح في جنسه (و منها) أن التعاريف المذكورة للمطلق و المقيد لما كانت لفظية بمعنى كونها رسماً و تعريفاً باللازم لاحداً حقيقياً و تعريفاً بتمام الماهو كما هو الشأن في جميع التعاريف الواقعة في مسائل العلوم لموضوعاتها و لاسيما ما يكون منها تعريفاً للمعاني فلامحالة لاتخلو عن الانتفاض طرداً أو عكساً ، كيف ولا إحاطة لنا بحقائق الأشياء و لاسيما ما يكون منها من سنخ الوجودات الذهنية و المعقولات كالمعاني ، فصرف الوقت في النقض و الأبرام في تلك التعاريف ممّا لا طائل تحته .

(و منها) أن الظاهر من كلمات بعض الأصوليين كصاحب الكفاية (قده) و جماعة أن المطلق عبارة عن نفس الماهية أي الذي يعبر عنه في اصطلاح أهل اللغة بالمفهوم و في اصطلاح أرباب الفلسفة بالماهية من حيث هي و في اصطلاح أهل المنطق لدى جماعة من محققيهم بالكلّي الطبيعي و في اصطلاح الأصوليين باللا بشرط المقسمي بمعنى أن المطلق عبارة مثلاً عن حقيقة الماء التي هي في قبال حقيقة النار و هكذا في سائر الحقائق ، نعم يظهر من صاحب الكفاية (قده) أن اللابشرط القسّمى عبارة عن الكلّي العقلي الذي لا موطن له إلاّ الذهن ، و في قبال لحاظ المعنى بنحو اللابشرط المقسمي لحاظات أخرى سمى المعنى باعتبار كل باسم خاص كالحاظ إقترانه مع قيد و جودي و تسميته بشرط شيئي و لحاظ إقترانه مع عدم قيد و تسميته بشرط لا و لحاظ عدم إقترانه بشيئي من الوجودي و العدمي بل كونه مطلقاً من جهتهما و تسميته بالابشرط القسّمى ، و هذه الأقسام الأربعة سميت في اصطلاح جماعة بمهية مهملة هو اللابشرط المقسمي و مهية مطلقه هو اللابشرط القسّمى و مهية مجردة هو البشروط لا و مهية مخلوطة هو البشروط شيئي .

و نوقش في هذا التقسيم (تارة) من جهة تربييع الأقسام كما يظهر من بعض المحققين (قده) في تعليقه على الكفاية بأن الصحيح تخميسها فيقال إنّ المهية تارة ينظر إلى نفسها بما لها من الذاتيات بلانظر إلى شيئي وراء ذاتياتها بل إلى نفس الماهية بما هي و هذه هي المهية المتقررة أزلاً في الصقع الرّبوبي و يصح إرتفاع التّقبضين عنها و لا يحكم عليها أو لها بحكم أبداً و إنّما تقع في باب الحدود في

جواب السؤال عن حقيقة الشئى بما هو و هى المهمة ألمهملة ضرورة إهمالها عمّا وراء ذاتياتها ، و أخرى ينظر إليها بما هى مقترنة بقيد وجودى وراء أصل ذاتها و متعينة بذلك التّعين فتكون بشرط شئى ، و ثالثة ينظر إليها بما هى مقترنة بعدم قيد كذلك و متعينة بذلك فتكون بشرط لا ، و رابعة ينظر إليها بما هى مطلقة من جهة كل واحد من نحوى التّعين و تتعین بتعین إطلاقى فتكون لا بشرط قسمى ، و حيث لا بد لكل واحد من هذه التّعينات الثلاثة من محل قابل فلحاظ ماهية غير متعينة قابلة للمقسمة للاقسام الثلاثة و المعروضية لكل من التّعينات المزبورة. يوجب خروج الماهية عن الابهام بهذا المقدار إذ بمجرد لحاظ الماهية ألمهملة و لوجهة القابلية للانقسام إلى الاقسام الثلاثة تخرج عن كونها هى هى أى متوغلة فى الذاتيات فلا تكون مهملة و هذه هى اللابشرط المقسمى ، فما يظهر من جماعة من جعل اللابشرط المقسمى عبارة عن المهمة ألمهملة فاسد ، و قد اعترف هذا المحقق (قده) بعدم اتفاق أرباب الفلسفة على صحة هذا التقسيم (و أخرى) من جهة جعل مقسم الاقسام الثلاثة أى اللابشرط القسمى و البشروط شئى و البشروط لا نفس المهمة ألمهملة كما يظهر من بعض أجلة المحققين دام ظله بدعوى أنّ مقسم تلك الاقسام هو اللّحاظ لانه الذى يكون تارة على نحو الاقتران مع قيد وجودى و أخرى على نحو الاقتران مع عدمه و ثالثة على نحو الاطلاق من أحد التحوين و ليس المقسم هو المهمة ، فكان هذا القائل أراد تصحيح ما فى كلمات القوم من تربع الاقسام و تسمية المهمة مهملة و أفرار عن إشكال بعض المحققين على جعل المقسم مهمة مهملة فالتزم بتربع الاقسام مع جعل مقسم الاقسام الثلاثة نفس اللّحاظ دون المهمة .

و التحقيق أنّ المهمة قد تلاحظ بماهى أعنى مع قصر اللّحاظ على علل قوامها و قطع النظر عن لحوق كلما هو وراء ذاتياتها بأن تلاحظ ماهية الماء بما هى متقومة بجزئين مثلاً أو ماهية الانسان بما هى متقومة بجزئين جنس و فصل أو ماهية أخرى بما هى متقومة بأجزائها التحليلية العقلية و هذه هى الماهية ألمهملة التى تقع حدّاً للشئى فى جواب السؤال عنه بما هو فيقال فى جواب السؤال عن مهية الانسان حيوان ناطق وهكذا ، و قد تلاحظ لا بماهى بل لا متأبئة عن لحوق أى قيد وجودى

أو عديمي ذهني أو خارجي بها فتكون ماهية متخصصة ويكون مقتضى ذاتها السريان في كل قيد من القيود المزبورة و بهذا اللّحاظ تكون ماهية مطلقة ففي هذه المهية جهات عديدة لا بد أن لا تكون مختفية (منها) أن السريان في جميع القيود من مقتضيات ذاتها لانها غير متأبئة عن لحوق أيّ قيد بها بلاكون السريان قيدا لها دخيلاً في علل قوامها (و منها) أن هذه المهية ليست مهملة بل متخصصة بحصة غير متأبئة عن لحوق كل قيد بها إذ لو كانت مهملة غير متخصصة لصح تقسيمها إلى متأبئة و غير متأبئة كما يصح تقسيم الماهية المهملة التي فرضناها أولاً إلى هاتين الحصتين وحيث لا يصح تقسيمها إليهما بدهاة فيكشف عن كونها متخصصة (ومنها) أن لحاظها غير متأبئة ليس من علل قوام هذه المهية بل هو سبب لتخصصها إلى هذه الحصة وإن شئت قلت إن اللّحاظ جهة تعليلية للتخصّص لا تقييدية لاننا لاحظنا هذه الحصة من المهية لا أن الحصة حصلت من تركيب اللّحاظ مع المهية ، إذ لم يقم برهان على أن تخصص شيئي إلى حصص موقوف على إنضمام قيد خارج عن حقيقته إليه كي تكون قيود التخصص المتباينة من شيئي واحد متقابلة ، كيف وفي الحقائق المشككة كالنور يكون تشكيل أنواع متباينة من كل حقيقة من نفس علل قوام تلك الحقيقة مع اختلاف المرتبة شدة و ضعفاً كالنور الضعيف مع القوي ، فكما أن تخصص النور إلى حصص متباينة مختلفة شدة و ضعفاً إنما حصل من نفس النور بلا حاجة إلى إنضمام شيئي خارج عن حقيقة النور إليه فكذلك الماهية في تخصصها إلى غير متأبئة .

و هذه المهية أعم من الموجودة في الخارج بوجود قيودها اللاحقة به أي الوجود السمي و الموجودة في الذهن بتصورها خالية عن كل قيد غير متأبئة عن لحوق كل قيد أي الكلّي الطبيعي ، و لسذا نقول إن الحق مع المحقق الطوسي (قده) حيث جعل الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسّمى و أن ماز عمه المحقق السبزواري (قده) من أن الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمى يزعم أن لحاظ الإطلاق في اللابشرط القسّمى قيد ذهني فموطنه الذهن و الكلّي الطبيعي وجوده عين أفراد وجوده في الخارج فاسد لأن اللّحاظ كما عرفت سبب التخصص غير دخيل في علل قوام

الحصبة و الأطلاق من مقتضيات ذات الحصبة اللامتناهية و ليس قيداً لها فاللحاظ مقسم الماهية لا مقومها ، نعم قد تلاحظ الماهية مقترنة بقيد فان كان وجودياً تكون بشرط شيئي و إن كان عدمياً تكون بشرط لا و يكون مقتضى الاقتران مع ذلك القيد هو التأيي عن لحوق قيد آخر ، على عكس ما في الحصبة اللامتناهية إذ الأطلاق و السريان فيها مقتضى عدم التأبي ، أما في قسميها أي البشرط شيئي و البشرط لا فالتأبي مقتضى الاقتران مع القيد ، فانقدح مما ذكرنا أن الأقسام أربعة و الألبشرط المقسمي نفس الماهية المهملة ضرورة قابليتها ذاتاً بمقتضى عدم لحاظها بنحو من اللحظات المعروضية لكل واحد من الخصوصيات الملحوظة في الحصوص الثلاثة أي اللامتناهية و هو الألبشرط القسمي و المقترنة بقيد و جودي هو البشرط شيئي و المقترنة بقيد عدمي أي عدم ذلك القيد الوجودي و هو البشرط لا ، فهي صالحة للانقسام إلى كل واحد من هذه الأقسام .

وبذلك يظهر جهات أفساد في جملة من الكلمات (منها) ما في كلام صاحب الكفاية (قده) من تخميس الأقسام بجعل نفس المفهوم الماهية من هي ، أي المبهمة و جعل الألبشرط المقسمي هي الماهية الملحوظة فيه لعدم لحاظ أي لحاظ حتى لحاظ الألبشرط القسمي هي الماهية الملحوظة فيها الأطلاق من جهة البشرط شيئي و البشرط لا ، و حيث أن لحاظ الأطلاق قيد فيه فهو كلي عقلي لا موطن له إلا الأذهن (وذلك) لأن الألبشرط المقسمي كما عرفت ما ليس بملحوظ بأي لحاظ و لو عدم اللحاظ بأي لحاظ كي يمكن تحققة في ضمن كل واحد من الأقسام ضرورة أن المقسم لا بد أن يوجد في كل واحد من أقسامه و المقيد بلحاظ عدم اللحاظ بأي لحاظ لا يمكن أن يتحقق في ضمن الأقسام فيخرج عن كونه مقسماً جامعاً بين الأقسام و يحتاج إلى جامع يكون مقسماً له أيضاً هذا خلف ، فأخذ لحاظ عدم لحاظ أي لحاظ في الألبشرط المقسمي يكون بلا ملزم و يستلزم الخلف بل الألبشرط المقسمي عين الماهية المبهمة ، ولو قيل بجعل الألبشرط القسمي كلياً عقلياً قلنا ذلك خلاف اصطلاح أرباب الميزان حيث جعلوا الكلية العقلية مجموع المعارض و المعارض أعني وصف الكلية الذي هو كلي منطقي مع معروضه الذي هو كلي طبيعي إلا أن يريد بالعقلي غير مصطلح

أهل الميزان أي الذئ و عائه الذهن ، و خلاف البرهان لأن الأطلاق كما عرفت من مقتضيات ذات الحصة اللاتماثية و ليس لحاظه من علل قوام تلك الحصة (ومنها) مافى كلام بعض المحققين (قده) فى تعليقه الكفاية من تخميس الأقسام بجعل تحيىث المهية بحيث اللاتعين بأحد التعتينات الثلاثة سبب خروجها عن الأبهام و صيرونها قسماً قبال المهية المبهمة و من حيث هى (وذلك) لأن التحيىث بذلك ألحيىث بالفعل كما عرفت من ذاتيات المهية المبهمة و كذا قابليتها للتعين بأحد التعتينات بالقوة سواء لو حظ ألحيىث ألعلى أو القوى فى المهية أم لا ، فهذا ألحيىث لئالم يكن خارجاً عن ذاتيات المهية و معلوم أن لحاظ الذات و الذاتيات لا يغير الذات و الذاتيات فذاك أللحاظ لأبخرج المهية عن الأبهام كي يتحقق قسم قبال المهية المبهمة بل هى بعد أللحاظ باقية على ابهامها و ليست قسماً فى قبالها . (و منها) مافى كلام بعض أجلة ألمحققين دم ظله من جعل ألمقسم نفس أللحاظ ألعقلانى دون ملحوظه بدعوى أن أللحاظ ألعقلانى لا خارجى ف ألمقسم أيضاً ألعقلانى هو نفس أللحاظ و الألقى الخارج ليس لنا عدد قسم واحد هو المهية مقترنة بقيد و جودى سميت بشرط شيى (وذلك) لأن أللحاط كما عرفت مرآة للملحوظ الذى هو ألمقسم ألامم مافى الخارج و مافى الذهن و الأخصوصيات ألمحصصة للمهية ألهنية و الخارجية تنكشف بسبب لسحاط أقسام المهية و ليست تنوجد فى مواطنها بسبب أللحاط ، أما حصر الموجود فى الخارج فى المهية المقترنة بقيد و جودى أى ألبشرط شيى فهو خلاف تنصيب جماعة من محققى أهل الميزان على أن وجود الطبعى عين و جود أفراده و خلاف البرهان و هولزوم و جود ألمقسم فى الأقسام ، فالمهية بشرط شيى ألمجودة فى الخارج حسب إعترافه لا بد لها من قسم موجود فيها هو المهية بلا شرط و هذا ألو جود بلا شرط هو الذى نعبر عنه بالوجود السعى ، و لذا ذهب جماعة من ألفلاسفة إلى أن ألو جود عارض المهية تصور أو إتحداهوية فى عالم الخارج و إن ذهب بعضهم كالحكيم ألسبزوارى (قده) إلى أن ألو جود واسطة فى ألبثوت .

و لتوضيح المقام بأزيد مما تقدم لأبأس بالاشارة ألاجمالية إلى ذلك و إن كان تحقيقه من شأن علم الميزان لا لأصول ، و هو أن ألو جود ألهدى فى كل موجود له رتبتان إحداهما رتبة إنتزاع ألهدى عن ألمحدود بمعنى تصور علل قوام ألو جود

الخارجى فى وعاء العقل و تحليل أجزائه العقلية هناك و فى هذه الرتبة هو مهية مبهمة و موجود ذهنى يقع فى جواب أسئوال عن حقيقة ذلك الموجود الخارجى بما هو ، ففي جواب أسئوال عن حقيقة زيد يقال إنَّه حيوان ناطق للإشارة إلى أنَّ هذين الجزئين هما أجزائه التحليلية العقلية و علل قوامه الواقعية و منهما تتشكل ماهيته المبهمة الذهنية ، ثانيتهما رتبة إنطباق الحدِّ على المحدود بمعنى تحقق علل قوام ذلك الموجود الخارجى و تشكل أجزائه التحليلية بصورة خارجية و فى هذه الرتبة هو وجود سعى خارجى ملفوف بخصوصيات فردية ، فمع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد يكون مستقلاً بالوجود و من هنا يعلم أنَّ الوجود واسطة فى العروض لا الثبوت ، و قد إنقذ بيركة ما ذكرناه إلى الآن أنَّ اللابشرط ألقسمى أى الكلى الطبيعى يصحُّ توصيفه بالطبيعة السارية بلحاظ كون السريان فى الأفراد مقتضى ذاته كما يصحُّ توصيفه بالحقيقة المتبدلة بلحاظ تحققه فى ضمن أية حصّة من حصصه الخارجية و يصحُّ توصيفه بالطبيعة المطلقة بلحاظ عدم تأتبه عن لحوق أى قيد به فهذه العناوين بأجمعها منتزعة عن حقيقة واحدة و وجود فاردٍ باعتبارات مختلفة ، فندبر فى المقام فانه دقيق (فتلخص) أنَّ المعقول الثانى الحاصل فى النفس من ملاحظة الوجودات الخارجية هو بنفسه اللابشرط المقسمى وهو الذى يكون باعتبار وجوده الخارجى لابشرط قسماً و باعتبار وجوده الذهنى كلياً طبيعياً (و مما ذكرنا) ظهر أنَّ المعنى بما هو مع قطع النظر عن لحاظ أى قيد معه هو اللابشرط المقسمى لأنَّه ألقابل للاجتماع مع كل واحد من الأقسام الثلاثة أى اللابشرط ألقسمى و البشرط شىء و البشرط لا ، و عروض واحد من هذه التميّزات الثلاثة عليه بالخصوص لا ينافى قابليته فى حد نفسه للمعروضية لغيره و لذا قالوا بأنَّ المهيئات مثار الكثرات ، و عليها فاسماء الأجناس كإنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض و غير ذلك إتما وضعت لنفس المعنى أى اللابشرط المقسمى .

أما أعلام الأجناس كإسامة و نعامه و ثعالة و غيرها فقد إختلفت كلمات ألقوم فيها (و تحقيق) حالها أنَّ المعنى قد يلاحظ بنفسه بلإحاطة إشارة فيه بل بما هو كى يمتاز عن مقابله كتصور الماء و إمتيازه عن معنى النار أو سائر الحقائق ، و نعبّر عن

هذا بالتعین الذاتی فهو حاصل لكل معنى فى قبال سائر المعانى كما فى أسماء الأجناس فالتعین الذاتی موجود فى جميعها ، وقد يلاحظ مع جهة إشارة فيه و الإشارة تارة بسبب غير الوضع و أخرى بسبب الوضع و الأول إما لوجود مطابق للمعنى فى ذهن المخاطب نظير إشترا اللحم و أدخل السُّوق و نعبّر عنه بالعهد الذهنى و يتبع فى السّعة و الضيق مطابقه الموجود فى ذهن المخاطب فان كان اللحم الموجود فى ذهنه يعمّ لحم الغنم و البقر و غيرها ينطبق المعنى على العام و إن كان يخصّ بعض أصنافه ينطبق المعنى على خصوصه ، و إما لوجود مطابق له فى الخارج حضوراً كالرجل إشارة إلى الحاضر فى المجلس ، أو ذكراً كقوله تعالى فعص فرعون الرّسول ، فى جميع هذه الأقسام الثلاثة يكون معنى اللفظ بنفسه مع قطع النظر عن لام العهد ذات المعنى و معناه محلى باللام هو الملحوظ فيه جهة الإشارة قضاءً لتعدد الدالّ والمدلول إذ اللّام موضوعة لمطلق الإشارة غاية الأمر باختلاف تطبيق الإشارة باختلاف سبب التطبيق من العهد الذهنى أو الخارجى حضوراً أو ذكراً ، و أمّا الثانى الذى تكون الإشارة فيه بسبب الوضع كعلم الجنس نظير أسامة و نعامه فحيث أنّ مصبّ الوضع فيه نفس المعنى بما هو متعین ذاتاً فمصبّ الإشارة أيضاً نفس المعنى قضاءً لوحدة الدالّ ، بل لزوم أن يكون للمعنى مطابق فعلاً فى الأذهان أو فى الخارج حضوراً أو ذكراً و لا يكون لحاظ الإشارة إلى التعین الذاتى للمعنى مقوماً له فى الوضع بل اللّحاظ ملوّن للموضوع له بمعنى أنّ الواضع يلاحظ حصّة المعنى المتميزة عن سائر المعانى كحيوان المفترس المتميز عن غيره فى لفظ أسامة و يضع اللفظ بازائه ، كما تقدم نظيره فى اللّابشرط ألقسمى حيث عرفت أنّ لحاظ عدم تأبىّ أهمية عن لحوق أى قيد بها سبب لتخصّصها بلا كون اللّحاظ دخيلاً فى قوامها ، فلحاظ تعين المعنى ذاتاً و تمايزه عن سائر المعانى فى المقام يخصّص المعنى و لا يكون مقوماً له بأن يتركب المعنى الموضوع له مثل لفظ أسامة من المعنى المتعین بالذات و من لحاظ تعينه الذاتى ، كما يشهد به الاستعمالات الكثيرة فى المحاوراة المشتملة على المقابلة بين علم الجنس مع المعانى الكلّية كما تقول أسد خيرٌ من نعامه ، فضلاً عن كون لحاظ الوحدة من علل قوامه كى يستلزم البدلية بحسب أصل وضعه ،

و يشهد لما ذكرنا من عدم دخل لحاظ تعين المعنى في قوام الموضوع له ما ذكره أهل الأدب في المعروف باللام من أنه : ما وضع لشيء متلبس بعينه : بناءً على إرادة التلون و التقيّد بلحاظ عين المعنى من كونه متلبساً بعينه كي لا يلزم إجتماع المثلين من تلبس المعنى بنفسه فالتلبس بلحاظ المعنى المتعين خارج عن أصل المعنى ، كما يشهد به قولهم بعد ذلك : من غير اعتبار تلك الحيثية (حيثية التعيين) فالذهن لا يلتفت من سماعه (أى اللفظ) إلا إلى ذات المعنى لا إلى تعينه : فهذه الفقرة كالصريحة فيما ذكرنا من أنّ لحاظ تعين المعنى حال أوضاع غير دخيل في أصل حقيقته ، و ما بيّناه في حقيقة علم الجنس هو مراد صاحب الفصول (قده) من تعبيره بالتعيين الجنسي كما يظهر من التأمل في كلامه .

و مما ذكرنا ظهر الخلل في كلمات جماعة (منهم) نجم الأئمة رضى الدين (قده) حيث لم يفرّق بين علم الجنس مع أسماء الأجناس بدعوى أنّ التعيين الذاتى موجود فى جميع المعانى فلا إمتياز لعلم الجنس بسبب ذلك ولذا إلترزم بأنّ التعريف فيه لفظى كالتأنيث اللفظى فى مثل بشرى بمعنى أنّ أهل الأدب يعاملون معاملة المعرفة كما يعاملون مع بشرى معاملة المؤنث (إذ) قد عرفت أنّ إمتيازه عن أسماء الأجناس تقيده بلحاظ الإشارة إلى ذلك التعين الذاتى فالتعريف حقيقى معنوى ضرورة كفاية هذا المقدار من التّعين فى التعريف الحقيقى كما فى تعريف الضمير بمجرد رجوعه إلى مرجع و لسو كان نكرة (و منهم) إبن الحاجب حيث مثل لا علام الأجناس بالحقايق الذهنية الظاهر فى إعتبار وجود مطابق ذهني للمعنى فى علم الجنس أيضاً إلا أن يراد التنظير بالحقايق الذهنية من جهة إعتبار التّعين فى المعنى فيكون مراده من التّعين الذهني هو التّعين الجنسي ذهنياً أو خارجاً كما فى كلام صاحب الفصول (قده) فينطبق على ما ذكرنا و يكون متيناً (و منهم) صاحب الكفاية (قده) حيث جعل علم الجنس مع لحاظ الإشارة فى معناه من الكلى العقلى الذى لا موطن له إلاّ الذهن فاستشكل على هذا المبني بعدم إنطباق المعنى على كل فرد أفراده الخارجية و بأنّ التصرف فى المحمول بتجريد المعنى عن قيده حين الاستعمال تمسّف فى القضايا المتداولة فى المحاورات و يلزوم أخذ الواضع فى المعنى قيدا

لازم اللقاء في مرحلة الاستعمال و هو لغو (إذ) قد عرفت أنّ لحاط التعيّن غير دخيل في قوام المعنى كى يستلزم ذلك (ومنهم) السيد الشريف حيث جعل لحاط الوحدة قيدا للمعنى في علم الجنس نظير ما في التكررة من الوحدة البدلية (إذ) قد عرفت أنّه أوضح فساداً من سائر الأشكالات .

ومما عُدّ من أفاظ المطلق هو المعرف باللام كالرجل وقد عرفت سابقاً أنّ لفظ المدخول كرجل موضوع لطبيعة المعنى بماهي ولفظ الدّاخل كاللام موضوع للإشارة إلى ذلك المعنى بما له من التعيّن الذاتى ، فمجموع الدّاخل و المدخول يدلّ على الحصة المتعيّنة على نحو تعدد الدال والمدلول والتعريف حقيقى كما عليه المشهور (لكن يظهر) من صاحب الكفاية (قدّه) أنّ جعل اللام للإشارة يستلزم صيرورة المعنى كلياً عقلياً فبتوجه محذورات ثلاثة تقدمت في علم الجنس من عدم إمكان تطبيق المعنى على كل فرد من أفراده الخارجية ومن لزوم التصرف في المحمول بتجريد المعنى عن قيده لدى الاستعمال وهو تعسف في القضايا المتدواله في المحاوره ومن لزوم أخذ الواضع في المعنى قيدا لازم اللقاء حين الاستعمال و هو لغو ، فلا بدّ من جعل اللام مطلقاً للتزيين كما في الحسن والحسين (وبندفع) بأنّ الحسن والحسين وغيرهما من الاعلام الشخصية التى يكون لامها للتزيين أيضاً لا بدّ فيها من تعيّن في المعنى كى يتحقق به التعريف فلحاطه فيها يستلزم صيرورة المعنى كلياً عقلياً مورداً للأشكالات الثلاثة ، فكل نحو تصور (قدّه) تعيّن المعنى و تعرفه في الاعلام الشخصية بحيث لا يستلزم المحذورات نقول به فى المعرف باللام مع تفاوت وحدة الدالّ فيها و تعدّده فى المعرف باللام و هو ما قدمناه من أنّ كون اللحاط سبب تخصص المعنى لا يستلزم دخله فى قوام الحصة (فان قلت) فرق بين المقامين إذالموضوع له الاعلام الشخصية موجود خارجى كزيد الموجود فى الخارج و فى المعرف باللام معنى متصور فى الذهن فلحاط التعيّن فيه يستلزم المحاذير بخلاف الاعلام الشخصية و لذا إختار مثل صاحب الكفاية (قدّه) كون اللام فى المعرف به للتزيين (قلت) كلّاً لافرق بينهما من تلك الجهة إذالموضوع له فى الاعلام الشخصية أيضاً صورة ذهنية منتزعة منها حاكية عن الخارج فلا بدّ من

لحاظ التَّعْيِينِ فِي الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ هُوَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ فِيهَا .
و يظهر من بعضهم أَنَّ اللَّامَ لَدَى الْجَمْعِ مَعَ إِسْمِ الْإِشَارَةِ كَهَذَا الرَّجُلِ
يَكُونُ لِلتَّزْيِينِ لِلْإِشَارَةِ لِاسْتِحَالَةِ إِجْتِمَاعِ الْمُثَلِّينَ بِلِربما يُقَالُ إِنَّ جَعْلَ اللَّامِ لِلْإِشَارَةِ
فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضُوعِ حَيْثُ يَسْتَلْزِمُ الْإِلتِزَامَ بِتَعَدُّدِ الْوَضْعِ فِي اللَّامِ وَوَضْعِهَا لِلْإِشَارَةِ
تَارَةً وَ لِلتَّزْيِينِ أُخْرَى فَذَلِكَ يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِهَا مَطْلَقاً لِلتَّزْيِينِ ، وَ أَنْتَ خَبِيرٌ بِفَسَادِ
كَلَامِ الْقَوْلَيْنِ ضَرْورَةٌ إِمْكَانُ تَأْكِدِ التَّعْيِينِ بِالْجَمْعِ الْإِشَارَتَيْنِ بِلَا إِسْتِلْزَامِهِ إِجْتِمَاعِ
الْمُثَلِّينِ كَمَا فِي كَلِيَّةِ مَوَارِدِ التَّأْكِيدِ فَلَا يَخْتَصُّ ذَلِكَ بِاللَّامِ بَلْ يَجْرِي فِي سَائِرِ مَوَارِدِ
التَّعْرِيفِ كَالْمَوْضُوعِ وَ الصَّلَةِ ، إِذِ الصَّلَةُ رَبْمَا تَعْرِفُ الْمَوْضُوعَ وَتَعْيِنُهُ بِجَمِيعِ مَالِهِ
مِنْ أَنْحَاءِ التَّعْيِينِ نَظِيرَ الَّذِي عِنْدَكَ أَوْ تَرَاهُ وَ مَعَ ذَلِكَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ إِسْمُ الْإِشَارَةِ فَيُقَالُ
هَذَا الَّذِي تَرَاهُ أَوْ عِنْدَكَ فَهَلْ يَقُولُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْأَدَبِ بِعَدَمِ صِحَّةِ هَذَا الِاسْتِعْمَالِ
أَمْ هَلْ يَخْرُجُ إِسْمُ الْإِشَارَةِ عَنْ مَعْنَاهُ حَذْراً مِنْ إِجْتِمَاعِ الْمُثَلِّينَ أَكْلاً ، وَ لَيْسَ ذَلِكَ
إِلَّا مِنْ جِهَةِ صِحَّةِ التَّأْكِدِ فِي تَعْيِينِ الْمَعْنَى فَهَكَذَا فِي الْمَعْرِفِ بِاللَّامِ ، وَ أَمَّا الْجَمْعُ
الْمَعْرِفِ بِاللَّامِ كَالْعُلَمَاءِ فَقَدْ يُقَالُ بِدَلَالَتِهِ عَلَى الْعَمُومِ الِاسْتِغْرَاقِيِّ مُسْتَنْدِماً إِلَى دَلَالَةِ
اللَّامِ عَلَى الْإِشَارَةِ لَا إِلْسِي دَلَالَةَ نَفْسِ الْمَدْخُولِ إِذْ لَا تَعْيِنُ إِلَّا لِلْمَرْتَبَةِ الْمُسْتِغْرَقَةِ مِنْ
الْمَعْنَى فَاللَّامُ لِلْإِشَارَةِ إِلْسِي ذَلِكَ ، وَ قَدْ (يُنَاقِشُ) فِيهِ كَمَا فِي الْكُفَايَةِ بِأَنَّ التَّعْيِينَ لَا
يَخْتَصُّ بِتِلْكَ الْمَرْتَبَةِ بَلْ هُنَاكَ مَرْتَبَةٌ أُخْرَى مُتَعَيِّنَةٌ أَيْضاً هِيَ أَقْلُ مَرَاتِبِ الْجَمْعِ فَلَا
مَرْجِحَ لِاحْتِدِيمِهَا كَمَا يَسْتَنْدُ الِاسْتِغْرَاقُ إِلَى وَضْعِ اللَّامِ لِلْإِشَارَةِ بَلْ لَا بَدَّ أَنْ يَسْتَنْدُ
الْعَمُومِ الِاسْتِغْرَاقِيِّ إِلْسِي وَضْعِ الْجَمْعِ الْمَعْرِفِ بِاللَّامِ لِذَلِكَ (وَ يُمْكِنُ دَفْعُهُ) بِأَنَّ
طَبِيعَةَ الْمَدْخُولِ لَمَّا كَانَتْ بِنَفْسِهَا سَارِيَةً لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ فَالْإِشَارَةُ بِاللَّامِ لَا مَحَالَةَ إِلْسِي
مَرْتَبَةِ مُسْتِغْرَقَةٍ بِخِلَافِ سَائِرِ الْمَرَاتِبِ حَتَّى أَقْلُهَا فَحَيْثُ أَنَّهَا خِلَافُ مَقْتَضِي طَبِيعَةِ
الْمَدْخُولِ وَ سَرِيَانَهُ فَتَعْيِينُهَا لَا مَحَالَةَ بِحَتَاجِ إِلْسِي مُعَيِّنٌ وَهُوَ مَفْقُودٌ عَلَى الْفَرَضِ فَصَحَّ
لِلْقَائِلِ بِالْعَمُومِ أَنْ يَدَّعِي إِسْتِنَادَهُ إِلَى دَلَالَةِ اللَّامِ لِأَنَّهُ لَا تَعْيِينَ إِلَّا لِلْمَرْتَبَةِ الْمُسْتِغْرَقَةِ ،
هَذَا كُلُّهُ لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ تَكُونَ لَنَا أَلْفَاظَ خَاصَّةً تَفِيدُ الْعَمُومَ كَالْجَمْعِ الْمَحَلِّيِّ بِاللَّامِ وَ
غَيْرِهِ أَمَّا عَلِيٌّ مَا قَدَّمَاهُ فِي مَبْحَثِ الْعَامِ وَ الْخَاصِّ مِنْ عَدَمِ ثُبُوتِ وَضْعِ الْعَمُومِ فِي
الْأَلْفَاظِ الَّتِي أَدَّعَى كَوْنَهَا أَلْفَاظَ الْعَمُومِ وَ عَدَمِ فَرْقِ بَيْنِ الْعَامِ وَ الْمَطْلُوقِ فِي تَوْقِفِ

استظهار الشريان و الشمول منهما إلى مقدمات الحكمة فالامر أوضح .

و مما عُدَّ من أَلْفَاظِ الْمَطْلُوقِ هُوَ النُّكْرَةُ كَرَجُلٍ وَ اِخْتَلَفَ الْاِصْوَالِيُونُ فِي مَعْنَاهَا فَقِيلَ بِأَنَّهَ طَبِيعَةٌ مَقْبِدَةٌ بِالْوَحْدَةِ اِخْتَارَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ (قَدَهُ) وَ قِيلَ بِأَنَّهَ طَبِيعَةٌ لَا مَتَعَيْنَةٌ وَ قِيلَ بِأَنَّهَ الْفَرْدُ الْمُرَدَّدُ لَكِنْ الْحَقُّ هُوَ الْاَوَّلُ اِذْ كَلَّ وَ اِحْدٌ مِنَ الْمَعْنَى مَتَعَيْنٌ ذَاتاً كَمَا عَرَفْتَ وَ لَا يُعْقَلُ التَّرْدِيدُ فِي عَالَمِ الْمَعْنَى أَيْ الْمَفْهُومِ الْمَتَّصِرِ فِي الْاَذْهَنِ لِأَنَّهَ مَا لَمْ يَتَّعَيْنْ بِنَحْوِ مَنْ اُنْجَاهُ اَلتَّعَيُّنُ لَا يَدْخُلُ تَحْتِ اِحْاطَةِ الْاَذْهَنِ وَ تَصَوُّرِهِ ، كَمَا لَا يُعْقَلُ اَلتَّرْدِيدُ فِي عَالَمِ الْخَارِجِ اَلَّذِي هُوَ وِعَاءُ الْفَرْدِ فَيَكُونُ فَرْداً مَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ وَ مَعَ ذَلِكَ يَكُونُ مُرَدِّداً بَيْنَ هَذَا اَوْ ذَاكَ فَلَا سَبِيلَ لِعَدَمِ اَلتَّعَيُّنِ وَ اَلتَّرْدِيدِ اِلَى عَالَمِ الْاَذْهَنِ اَلَّذِي هُوَ وِعَاءُ الْمَعْنَى وَ لَا عَالَمِ الْخَارِجِ اَلَّذِي هُوَ وِعَاءُ الْفَرْدِ ، فَبَطَلَ الْقَوْلَانِ الْاٰخِرَانِ مِنْ كَوْنِ مَعْنَى النُّكْرَةِ طَبِيعَةً لَا مَتَعَيْنَةً اَوْ الْفَرْدِ الْمُرَدَّدِ وَ ظَهَرَ اَنَّ الْاَلْتِزَامَ بِهُمَا غَيْرَ مُمْكِنٍ ، فَنَقُولُ اِنَّ الْمَدْخُولَ كَلْفِظِ رَجُلٍ اِنَّمَا وَضَعَ لِلْمَعْنَى الْمَتَعَيْنِ ذَاتاً فِي قِبَالِ سَائِرِ الْمَعْنَى كَحَقِيقَةِ الرَّجُلِ فِي قِبَالِ حَقِيقَةِ الْمَرْثَةِ وَ الْدَاخِلِ وَ هُوَ تَوْبِيْنُ اَلتَّنْكِيرِ وَضَعَ لِلْوَحْدَةِ فَمَنْ تَصَادَقَ الْمَعْنِيَيْنِ لِلدَاخِلِ وَ اَلْمَدْخُولِ تَحْصُلُ طَبِيعَةٌ مَقْبِدَةٌ بِالْوَحْدَةِ فَالِدَّلَالَةُ عَلَيْهَا عَلٰى نَحْوِ تَعَدُّدِ الدَّالِّ وَ الْمَدْلُولِ ، وَ حَيْثُ اَنَّ هَذَا اَلْمَتَّحْصِلَ اَيَّ الطَّبِيعَةِ الْمَتَّقِدَةِ بِالْوَحْدَةِ قَابِلٌ لِلانْطِبَاقِ عَلٰى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ الْاَفْرَادِ الْخَارِجِيَةِ لِلطَّبِيعَةِ عَلِي سَبِيلِ التَّنَاوُبِ فَقَدْ حَصَلَ التَّرْدِيدُ اَيُّ اَلتَّخْيِيرِ فِي تَطْبِيقِ ذَلِكَ عَلٰى الْخَارِجِ ، فَالتَّرْدِيدُ غَيْرُ دَخِيلٍ فِي اَصْلِ مَعْنَى النُّكْرَةِ وَ اِنَّمَا هُوَ فِي عَالَمِ تَطْبِيقِهِ الْخَارِجِيِ بِمَعْنَى اَلتَّخْيِيرِ بَيْنَ هَذَا اَوْ ذَاكَ ، فَالْحَقُّ مَعَ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ (قَدَهُ) فِي بَيَانِ مَعْنَى النُّكْرَةِ .

ثم إنَّ مَبْحَثَ الْمَطْلُوقِ وَ الْمَقْبِدِ مَا يَمَعُمُ بِهِ اَلْبَلْوَى فِي اَبْوَابِ اَلْفَقْهِ بَلْ هُوَ رَحِي اَلْاَسْتِظْهَارَاتِ اَلْفَقْهِيَّةِ فَلِذَلِكَ تَسْرَى الْاَصْحَابُ قُدْسَ اَللّٰهِ اَسْرَارَهُمْ قَدْ اَتَعَبُوا اَنْفُسَهُمْ اَلزُّكِّيَّةَ فِي شَرْحِ حَقِيقَةِ الْمَطْلُوقِ وَ الْمَقْبِدِ وَ بَيَانِ مَفْهُومِهَا وَ مَصْدَاقِهَا وَ مَا هُوَ الْمَطْلُوقُ ثَبُوتاً وَ اِنْبَاتاً ، فَنَحْنُ لِنَوْضِيحُ ذَلِكَ نَبْتَدِئُ مِنْ وَجْدِ اِنْنَا فَنَقُولُ اِنَّا اِذَا لَاحِظْنَا وَاِحْدًا مِنْ اَلْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَةِ اَلَّتِي يُعْبَّرُ عَنْهَا فِي اِصْطِلَاحِ الْفَلَسَفَةِ بِمَعْقُولَاتٍ اَوْ لِيَّةٍ يَنْتَرَعُ مِنْهُ الْاَذْهَنُ صَوْرَةً يُعْبَّرُ عَنْهَا فِي اِصْطِلَاحِ الْفَلَسَفَةِ بِمَعْقُولِ ثَانٍ ، فَهَذِهِ اَلصُّوْرَةُ مَتَشَكَّلَةٌ

من المعاني الوجودية المتحققة بنحو اللف في ذلك الموجود الخارجى فكما يمكن لحاظ تلك المعاني بأجمعها تحت عنوان واحد و جامع فارد فيقال فى مقام بيان المعاني الوجودية المتحققة فى زيد مثلاً إنه حيوان ناطق ، بلا إضافة قيد إليه كى يوجب تضييق العنوان ومعلوم أنه حينئذ قابل للانطباق على كل فرد من أفراد ذلك العنوان ، كذلك يمكن لحاظ بعض تلك المعاني تحت عنوان واحد فيقال فى مقام بيان بعض المعاني الوجودية المتحققة فى زيد إنه حيوان أو جسم وهكذا حتى يصل إلى جنس الاجناس كالجوهر ، وكل واحد من هذه العناوين أيضاً قابل للانطباق على كل فرد من أفراد ، كما يمكن لحاظها تحت عناوين متعددة فيقال إنه حيوان ناطق عالم شاعر وهكذا إلى آخر خصوصياته الصنفية أو الشخصية ، فكلما كثرت العناوين الكاشفة عن المعاني الوجودية كانت مركبة اتحاداً كالدائيات أم إنضماماً كالصفات من العلم والحلم وغيرهما ضاقت دائرة الوجود وقلت الأفراد التى يكون قابلاً للانطباق عليها ضرورة أن المركب من وجودين كالماء والبرودة أقل فرداً فى الخارج من الوجود الواحد ولذا قيل كلما كثرت القيود عزّ الوجود ، وفى كل واحدة من هذه المراحل يكون المعنى الملمحوظ قابلاً للانطباق على كل واحد من أفراد وغير متأب عن شمولها وإن كان متأبياً عن شمول أفراد ما فوقه من العناوين التى هى أقل قيماً منه كعنوان حيوان ناطق بالنسبة إلى عنوان الحيوان ، فاته وإن كان لايتأبى عن شمول جميع أفراد الحيوان الناطق أى الإنسان لكنه يتأبى عن شمول أفراد الحيوان ، فان كان مفاداً لعنوان هو الجنس فافراده الانواع وإن كان هو النوع فافراده الأصناف وإن كان هو الصنف فافراده الأشخاص ، فالاطلاق الثبوتى الذى هو عدم التأبى عن الشمول والسريان متصورٌ فى جميع هذه المراحل ، أما الشخص فكونه جامعاً إنما هو من جهة أحواله كالقيام والنعوذ والمنام وغيرها وهو لا يتأبى عن شمول جميع تلك الأحوال فالاطلاق الثبوتى متصور فيه أيضاً (فظهر) أن مناط الاطلاق ثبوتاً فى شئى إنما هو وجود جامع فيه إما من جهة الأنواع أو الأصناف أو الأفراد أو الحالات وكون ذلك الشئى غير متأب عن الشمول والشبوع لأفراد جامعه فيصح تعريف المطلق الثبوتى بأنه ما دل على شايح فى جنسه الذى يختلف باختلاف الموارد

المطلق الثبوتي مادّ عليّ شايع في جنسه أيّ جامعه
 والمطلق الانبائى ما أخذ فيه اللحاظ فليس هناك نزاع حقيقى
 فلاحاجة الى تأويل الجنس في تعريف المشهور بجعله بمعنى السنخ كما صنعه
 بعض الاعاظم (ره) .

هذا كله بحسب عالم الثبوت أمّا في عالم الانبائات أعني كون ما جعل موضوع
 الحكم في القضية مطلقاً (فحيث) أنّ تقدير الموضوع سعةً وضيقةً بيد الحاكم فيلاحظ
 المعنى بماله من السريان الطبعى و عدم التأتى الذاتى . و يجعله موضوعاً لحكمه أو
 يخصّصه و يجعل حصة خاصة منه موضوع الحكم في القضية (فالسريان) و الشيوخ
 جزءاً للموضوع لا مقتضى ذاته كما في المطلق الثبوتى ولذا لا بدّ في مرحلة الانبائات
 أى الحكم فى الاخذ بالاطلاق وعدمه من إحراز نحو لحاظ الحاكم ويمشّ الحاجة
 إلى مقدمات الحكمة كما ظنّوا (فالفرق) بين المطلق الثبوتى مسع الانبائى كون
 السريان و عدم التأتى مقتضى ذات الأول و ملحوظاً فى الثانى ، و من هنا يمكن
 الصلح بين السلطان و المشهور بدعوى أنّ نظر السلطان فى جعل المطلق ما ليس
 فيه قيد إلى المطلق الثبوتى ونظر المشهور فى جعل السريان جزءاً له كما هو ظاهر
 توصيفه فى كلامهم بمادّ على شايع فى جنسه إلى المطلق الانبائى لأنّ المدار فى
 الأحكام الفقهية عليه فليس فى البين نزاع حقيقى أصلاً ، كما ظهر مما ذكرنا أنّ
 لا تجوّز فى التقييد إذ كل من الاطلاق و القيد مدلول دليل عليه فلا تجوّز فى
 لفظ المطلق كالرقبة فى قولك أعتق رقبة مؤمنة لأنّه أستعمل فى معناه الموضوع له
 أعنى نفس الطبيعة بما هي ولا فى لفظ القيد كالمؤمنة لأنّه أيضاً استعمل فى معناه
 الموضوع له غاية الأمر من تصادق المعنيين و تطبيق الثانى على الأول يحصل تقييد
 الطبيعة بذلك القيد .

فصل قد عرفت أنّ الاطلاق الثبوتى هو قابلية الشئى ذاتاً للسريان بمعنى عدم
 التأتى عن إلحاق كل قيدٍ وجودىّ به من حيث الانواع إذا كان المطلق جنساً أو
 من حيث الأصناف إذا كان المطلق نوعاً أو من حيث الأفراد إذا كان المطلق صنفاً
 أو من حيث الأحوال إذا كان المطلق فرداً ، و الاطلاق الانبائى هو لحاظ السريان
 الذاتى فى الشئى فالسريان جزءاً للمطلق الانبائى على نحو اللحاظ دون الثبوتى
 كما حقّقه أسلطان قدّس سرّه ، فالمطلق الثبوتى لا بشرط مقسمى و الانبائى لا بشرط

المطلق الأثباتي ما أخذ فيه اللحاظ فليس هناك نزاعٌ حقيقيٌّ وتوقف الأخذ بالاطلاق على مقدمات الحكمة لدى المشهور قسمي ، و لما كان المدار في الأحكام الفقهية على المطلق الأثباتي أخذ السريان جزءاً له في تعريف المشهور فلانزاع بين السلطان مع المشهور أصلاً ، فهل الأخذ بالاطلاق الثبوتي في مرحلة الأثبات موقوف على جريان مقدمات الحكمة أم لا؟ المشهور هو الأوّل على اختلافهم في تعداد مقدمات الحكمة و أنّها ثلاثة، كما يظهر من جماعة أو إثنان كما يظهر من بعضهم أو واحدة كما يظهر من ثالث ، و في مصاديق المقدمات ، فظاهر صاحب الكفاية قدس سرّه و جماعة من تلامذته أنّها ثلاثة أو ليها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ثانيها عدم ورود قيد من قبله ثالثها عدم وجود قدر متيقن في مقام التخطاب ، و ظاهر بعض الأساطين (ره) أنّها ثلاثة أو ليها قابلية الشيء للانقسام إلى كل قيد مما ربما ينضم إليه فلسو لم يكن الشيء قابلاً للانقسام إلى قيد كانقسام الأمر إلى قصد إمثاله فأنه في طول تحقق الأمر فلا يعقل إنقسام الأمر إلى وجوده وعدمه فلا يكون قابلاً للاطلاق من جهته أيضاً ، ثانيها كون المتكلم في مقام ألبان من الجهة التي نريد الأخذ بالاطلاق فيها ثالثها عدم وصول قيد من قبله، أمّا كون عدم القدر المتيقن من مقدمات الحكمة ممدفوع بوجود القدر المتيقن لجميع الخطابات ، و ظاهر جماعة أنّها إثنان أو ليها كون المتكلم في مقام ألبان ثانيها عدم ورود قيد إذ القدر المتيقن إن كان بحيث يصلح قرينة على التقييد فلا حاجة إلى المقدمة الثانية وإلا فلا حاجة إلى الثالثة . و ظاهر بعضهم إنهاء المقدمات إلى واحدة هي كون المتكلم في مقام ألبان إذ مع وجود القيد لاموضوع للاطلاق حتى نتكلم في شرطه .

ثم القائلون بتثليث المقدمات على النحو الأوّل كصاحب الكفاية و من تبعه من تلامذته قدس أسرارهم ذكروا في بيان لزوم المقدمات ما حاصله حسب ما يظهر من الجميع مع دفع إيراد بعض الأساطين (ره) من قبل بعض تلامذة صاحب الكفاية بتحريه منا ، أنّ مع إنتفاء المقدمة الأولى يكون المتكلم بصدد بيان أصل التشريع كوجوب الصلاة أو سائر الواجبات أو المحرمات مثلاً بصدد بيان خصوصيات المكلف به وأحكامه فالاطلاق من جهتها لا يدخل بغرضه لأنه في الحقيقة إهمال من تلك الجهة لا إطلاق كي يمكن الأخذ به ، و مع إنتفاء المقدمة الثانية تكون

القرينة الدالة على القيد (حالية كما في جثنى بماء حال إرادة الشرب الكاشفة عن إرادة الحلو من الماء أو فسى حال إرادة التوضي الكاشفة عن إرادة الماء المطلق دون المضاف ، أو مقالية كما فسى جثنى بماء بارد) بياناً لتمام المراد فلا إخلال بالغرض ، و مع انتفاء الثالثة بأن يكون هناك قدر ميتقن في مقام التخاطب يكون ذلك تمام مراد المتكلم لا إخلال بالغرض أيضاً لأن ما هو القدر الميتقن بالحمل الشايح أى الحصاة الخاصة الخارجية من الطبيعة كحصاة لحم الغنم فى إشترا اللحم إذا كان تمام المراد واقعا فى عالم الموضوعية للحكم كوجوب الشراء فللمخاطب أن يأخذ بذلك فى عالم التخاطب وجعل اللفظ كاشفاً عن مراد المتكلم ومعه يحصل تمام غرض المتكلم فيصح له الأعتما على ذلك فى عالم التخاطب وجعل اللفظ مرآة لمراده الواقعى حسب ما أخذ فى موضوع حكمه النفس الأمري ، أما القدر الميتقن بالحمل الأولى أى العنوان كعنوان لحم الغنم فى المثال فهو وإن لم يكن موجوداً ضرورة عدم وقوعه فى لسان دليل حاليّ أو مقالسى إلا أن القدر الميتقن بالحمل الشايح يستلزمه إذ هو بمنزلة تقييد موضوع الخطاب بذلك العنوان فى نظر العرف (فتوهم) أن القدر الميتقن موجود بالنسبة إلى جملّ الخطابات أو كلها فلاوجه لجعل عدمه من مقدمات الحكمة (مدفوع) بأن ذلك بحسب المراد اللبسى لا مقام التخاطب حسب ظاهر اللفظ بمعونتها فى الخارج المتداول بين أهل المحاوراة ، ففرق واضح بين القدر الميتقن المرادى إذ هو كما ذكره المستشكل موجود غالباً أودائماً وبين القدر الميتقن فى مقام التخاطب فليس بتلك المثابة فعدمه من مقدمات الحكمة ، هذا محرّر ما يستفاد من مجموع كلماتهم قدس الله أسرارهم .

لكنّ التحقيق هو الثانى وأنّ الأخذ بالاطلاق الثبوتى فى مرحلة الأثبات ليس له شرطٌ ولا يتوقف على شىء من تلك المقدمات (بيان ذلك) أنّ ثابته المقدمات التى جعلها بعض الاساطين ثالثتها. أعني عدم القيد إنّما هو من مقومات الموضوع أى المطلق الثبوتى لأنّ عدم الثابتي عن لحوق أى قيدٍ من علل قوامه كما عرفت فكيف جعله من شرائط الحكم أى الأخذ بالاطلاق فى مرحلة الأثبات الذى هو فى طول المطلق الثبوتى فرتبتهما رتبة الحكم بالقياس إلى موضوعه فهل يكون جعل

عدم القيد من شرائط الأخذ بالاطلاق إلا من قبيل جعل ماهو من علل قوام الموضوع شرطاً للحكم ، فهو في قوة أن يقال شرط الأخذ باطلاق شيئي كالماء في جثني بالماء كون ذلك الشئ مطلقاً فهل يرتاب أحد من أهل المحاورة في عدم إمكان الأخذ بالاطلاق عند وجود القيد وأن الماء المأخوذ موضوعاً للحكم في جثني بماء بارد ليس له اطلاق من جهة البارد وغيره حتى يبقى مجال لجعل عدم القيد من شرائط وجود الاطلاق الاثباتي أي السريان فيما جعل موضوعاً للحكم في لسان الدليل (وبالجملة) ارتفاع المقابل أي الاطلاق الذي هو عبارة عندهم عن عدم القيد بوجود مقابله أي القيد أمر قهري فلا يعقل توقف وجوده على عدم مقابله فحديث شرطية عدم القيد لوجود الاطلاق الاثباتي حديث شعري^٢ ، ومن ذلك ظهر حال ما جعله بعض الاساطين (ره) أولى مقدمات الحكمة أعني قابلية المطلق للانقسام إلى وجود القيد و عدمه إذ القابلية لذلك أمر ذاتي للمطلق فلما عني لجعله من شرائط الأخذ بالاطلاق .

وأما ثالثة المقدمات علي مذاق صاحب الكفاية (قده) ومن هذا حذوه أي أقدر المبتقن بمعناه الذي عرفت عند تحرير مرادهم فلا يخلو إما يكون بمثابة يوجب إنصراف اللفظ من أول الأمر إلى خصوصه فاللفظ متقيد لامطلق أو يكون بمثابة يوجب صرف وجهة اللفظ إليه فهو مقيد لا مطلق ، وإيما كان قدمه في حكم عدم القيد من جهة الدخول في قوام الموضوع لا كونه شرطاً لوجود الحكم فالاطلاق مع وجوده سالبة بانتفاء الموضوع لا أن شرطه مفقود ، أو يكون بمثابة لا يوجب صرفاً ولا إنصرافاً فوجوده لا ينافي الأطلاق الاثباتي أصلاً بل الاطلاق منعقد قهراً ، ومجرد إمكان أخذ المخاطب بذلك أقدر المبتقن الذي هو تمام المراد واقعاً في عالم موضوع الحكم لا يصح إلقاء المطلق وإعتماد المتكلم عليه في عالم التخاطب بعد إمكان أخذه بغير أقدر المبتقن من حصص الطبيعي وعدم ملزم له على الأخذ بخصوصه ، ومعلوم أن أخذه بغيره مخلٌ بالفرض فالاطلاق مع وجود هذا أقدر المبتقن مخلٌ بالفرض إلا أن يدعى لزوم أخذ المخاطب بخصوصه في صورة وجوده لا بغيره لكن الدعوى صادرة محضة لم يتم عليها برهان ، بل ستعرف أن حكمة الاطلاق لا تنحصر

في عدم الاخلال بالفرض ، فشرطية عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب للاطلاق
الاثباتي أيضا عريّة عن الشاهد (الآن يؤجّه) ذلك بأنّ الاخلال بالفرض قبيح للعقل،
مستحيل للحكيم فاذا كان المتكلم في مقام بيان تمام المراد وكانت حصّة من طبيعي
المعنى متيقنة من الخطاب الملقى في عالم التخاطب لاجل حال كما لو سئل المولى
عن اكرام طائفة يعلم المخاطب أنّهم من العلماء فقال اكرم العلماء أو نحو ذلك ،
فحيث لا يصح التعمد عن هذا القدر المتيقن من الخطاب إلى القدر المشكوك
لدى أهل المحاورّة فلو إنطبق تمام مراد المتكلم واقعا على القدر المتيقن خارجا
لم يكن الاطلاق محلاّ بفرضه لانه بمنزلة إجمال النقص من هذه الجهة فلا يصح
للمخاطب الآخذ بالاطلاق ، أما إذا لم يكن هناك قدر ميقن فالاطلاق يخلّ بالفرض
لو كان تمام المراد حصّة من المعنى ، فاستحالة الاخلال بالفرض أو قبّحه دليل على
صحة الآخذ بالاطلاق مع عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب و عدم صحته مع
وجوده ، فكون عدم القدر المتيقن من مقدمات الحكمة و شرائط الآخذ بالاطلاق
موافق للعقل والبرهان (لكن التوجيه) غير صالح لاثبات المدعى بل اثبات الاطلاق
بواسطة الاخلال بالفرض دورى ضرورة توقف الاخلال على وجود الاطلاق وهو
موقوف على عدم القدر المتيقن حسب الفرض فلو توقف ثبوت الاطلاق على وجود
الاخلال من ناحية عدم القدر المتيقن لزم الدور (فان قلت) وجود الاطلاق يتوقف على
وجود الاخلال لكن عدمه لا يتوقف على عدمه كى يستلزم الدور لان الاطلاق الذى هو السرّيان
أمر وجودى يحتاج إلى علة فى الحدوث فعدمه مستند إلى عدم المقتضى لاجل صحة
الآخذ بالقدر المتيقن لدى أهل المحاورّة ، فوجود القدر المتيقن مانع عن الاخلال
الكاشف عن الاطلاق (قلت) كلا لا محيص عن الدور لان منشأ صحة الآخذ بالقدر
المتيقن اثباتا كما هو محل الكلام و عدم صحة التعمد عنه لدى أهل المحاورّة ليس إلا
لزوم الاخلال بالفرض مع إرادة الاطلاق ، فالمقتضى للاطلاق الذى يستند عدم
الاطلاق إلى عدمه بالأخرة عبارة عن نفس الاخلال فالدور بحاله .

و أما أولى المقدمات التى جعلها بعض الأساطين ثابتهما أعني كون المتكلم
في مقام بيان تمام المراد فلا يخلو إما أن يراد به الاصل المقامى الذى عليه بناء أهل

المحاورة لدى التكلّم بالالفاظ وهو كونهم بصدد تفهيم مداليل الالفاظ و مفاهيمها الثابتة لها عندهم ، أو يراد به أمرٌ زائد على ذلك هو كون المتكلم علاوة عن ذلك بصدد بيان حدّ المداليل سعةً وضيقةً أيضاً ، ظاهرُ كلمات القوم هو الثاني (وما يمكن) أن يقرب به لزوم ذلك في الأخذ بالاطلاق أنّ المتكلم وإن لم يكن له بدٌّ من أن يقصد بالقاء اللفظ تفهيم مدلوله فلا يكون بصدد الهزل أو التمثيل كما في الأمثلة النحوية ، فمراده من قوله جثني بالماء هو الاتيان بالماء حقيقة ، إلا أنّ مدلول اللفظ المقصود تفهيمه كحقيقة الماء لما كانت قابلة لعروض خصوصياتٍ مختلفة عليها كالبرودة والحرارة والحلاوة والحموضة ونحوها من الطوارئ ومعلوم أنّ الطبيعة لاتقع معروضة لحكم حال كونها مهملة ، فلا بدّ من إحراز كون المتكلم في مقام بيان حدّ المدلول أيضاً وأنّ موضوع حكمه محدود بأيّ واحدٍ من الحدود المتصوّرة للمدلول حتى يمكن الأخذ باطلاق الكلام من تلك الجهة ، ولذا قد لا يكون للكلام إطلاق من الجهة الثانية أعني حدّ المدلول مسع كونه مطلقاً من الجهة الاولى أيّ الاصل المقامي كما في قوله تعالى : وكلوا مما أمسكن عليكم : فانه تعالى في الآية وإن كان بصدد تفهيم أصل المدلول وهو حلية أكل ما أخذه الكلب المعلم لكن لا إطلاق لها مع ذلك من جهة حدّ الحلية وأنها تشمل موضع ملافة فم الكلب مع الصيدام لا ، ولذا شاع في الألسن في أمثاله أنّ الكلام مسوق لبيان حكمٍ آخر . (ويدفعه) أنّ الجهة الاولى تستلزم الثانية لأنّ كل لفظ موضوع لنفس طبيعة المعنى كما تقدم فالتكلم الذي هو بمقتضى بناء أهل المحاورة يكون بصدد تفهيم مدلول اللفظ للمخاطب إذا أخذ اللفظ بالاطلاق أيّ بلا انضمام قيدٍ إليه في كلامه موضوعاً لحكم فالكاشف عن مراده الذي يكون بصدد تفهيمه هو اللفظ بمدلوله العام أيّ الطبيعة بما لها من الافراد الخارجية (وتوهم) إستلزام ذلك وقوع الطبيعة مهملة موضوعاً للحكم (مدفوع) بما حقّقناه سابقاً من أنّ الماخوذ في موضوع الأحكام هو اللابشرط القسمي أعني طبيعة المعنى ملحوظة لدى المتكلم بما لها من التعتين الذاتى و السريان الطبعى ، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو الاطلاق الاثباتى الذى يكون عبارة عن لحاظ السريان الذاتى للمعنى فى عالم جعله موضوعاً للحكم (وتوهم)

أن لحاظ السريان من قبل المتكلم مما لا بد منه في هذا الإطلاق حسب إعتراك فلا بد من إحراز ذلك اللحاظ باحراز كون المتكلم في مقام بيان حسد المدلول (مدفوع) بأن نفس عدم إنضمام القيد كاف للكشف عن ذلك اللحاظ بناءً على الحق عندنا بل وعند جماعة من الأصوليين من كون التقييد من قبيل تعدد الأدال والمدلول ولذا لا يكون مجازاً ، فانضمام القيد إنما يوجب تضيق دائرة الإطلاق فمع عدمه يكون الإطلاق طبعياً بلا حاجة إلى مقدمة و شرط كاحراز الكون في مقام البيان (و بالجملة) فالإطلاق مساوق مع وحدة الأدال و التقييد مساوق مع تعدده فأين توقف الأخذ بالإطلاق على جريان مقدمات الحكمة ، فالعجب ممن يعترف بكون التقييد من قبيل تعدد الأدال و المدلول و مع ذلك يقول بتوقف الأخذ بالإطلاق على جرى تلك المقدمات التي منها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، أما ما يتوهم كونه كاشفاً عن الحاجة إلى هذه المقدمة أعني إحراز الكون في مقام البيان من التفكيك بين الجهتين في بعض الموارد كما ، في كلو اما أمسكن عليكم فيدفعه أن الكلام في مثله مسوق لبيان مدلوله الألتزامي دون المطابقي قطعاً لا ينعقد له إطلاق من جهة المدلول المطابقي ، و لذا يؤخذ بإطلاقه من جهة الحكم الألتزامي الذي سبق لبيانه فالآية مثلاً مسوقة لبيان أن ما يأخذه الكلب يكون من الصيد فالمعنى في أمثاله عبري للإشارة إلى لازمه فهو خارج عما نحن بصدده .

و ينبغي التنبية على أمور ظهر أكثرها مما تقدم (الأول) أنك عرفت فيما تقدم أن المعنى الموضوع له اللفظ هو اللابشرط المقسمي أي الطبيعة بما هي وهو المطلق الثبوتى الذى لا بد أن يلاحظ في موضوعات الأحكام ، كما عرفت أن المأخوذ في موضوع الأحكام هو اللابشرط ^{القسمي} و المطلق الألتزامى الذى أخذ فيه لحاظ السريان الذاتى للمعنى من جهة التطبيق على الخارج ، فاعلم أنه لا منافاة بين ذلك كله و بين ما ذكرناه أخيراً من عدم الحاجة في الأخذ بالإطلاق الألتزامى إلى ما عدا الأصل المقامى المتداول بين أهل المحاوراة في خطاباتهم من كون المتكلم في مقام تفهيم مقصوده بلفظه الصادر منه ، و ذلك لأن كل حاكم لا بد أن يلاحظ في ذهنه أو لأحقيقة الشئى الذى يريد أن يحكم عليه بحكم كالماء و في هذه المرحلة

لا يكون عدا الطبيعة بما هي ، ثم يلاحظ إنطباق تلك الطبيعة على أفرادها الخارجية على نحو فناء العنوان في المعنون وهذا اللحاظ هو الذي يخرج الطبيعة عن الإهمال النفس الأمري المحال و بصير اللابشرط القسمة قسماً ، ثم يجعل تلك الطبيعة السارية ذاتاً في أفرادها معروضة لما شاء من الأحكام من غير فرق بين الطبايع الإبداعية التي جعلت موضوعة للحكم بلحاظ حال تلبسها بالوجود من قبل المخاطب ولذا يقتضى الأمر بها لزوم إيجادها في الخارج كما في التكاليفيات نظير جننى بالماء أو أقم الصلاة ، وبين الطبايع الوجودية التي جعلت موضوعة للحكم بعد فرض تلبسها بالوجود خارجاً و لذا يقتضى الأمر بها إمضائها كما في الوضعيات نظير أحل الله البيع فمفاده الترخيص الأمضائي فيما وجد من تلك الطبيعة في الخارج ، فإذا كانت المرحلتان، مرحلة لحاظ طبيعة المعنى بما هي ومرحلة لحاظ إنطباقها على أفرادها الخارجية على نحو فناء العنوان في المعنون متقدمتين على المعروضة للحكم وكانت رتبة الحكم فى طولهما ، فاللفظ الصادر عن المتكلم فى مقام تفهيم المقصود يكون بحقيقته السارية طبعاً فى أفرادها الخارجية كاشفاً لامحالة عن مراده بلا حاجة إلى إحراز مقام آخر من ألبیان هو كونه بصدد بیان حدّ المدلول من جهة الأفراد ، فالأخذ بالاطلاق الألبانسي إنما يتوقف على صدور اللفظ عن الحكيم أعنى غير المجازف لا على جريان مقدمات الحكمة ، وهذه الحكمة أعنى صدور اللفظ عن الحكيم ومن يكون فى مقام التفهيم لا تختص بالأخذ بأصالة الاطلاق بل نعم الأخذ بأصالة الحقيقة قبال المجاز و نحوهما من الأصول اللفظية ، فكما لا حاجة فيها إلى أمر آخر وراء ما عليه بناء أهل المحاوراة من تفهيم مقاصدهم بسبب الألفاظ بمداليلها فكذلك فى الأخذ بالاطلاق ، وإن شئت قلت إنَّ حال الأعراض الاعتبارية أى الأحكام الثابتة لموضوعاتها حال الأعراض الخارجية فكما أن تلك الأعراض منها ما يكون عرضاً للمهية بما هى أى المعقول الثانى كالزوجية للاربعة ومنها ما يكون عرضاً للمهية بلحاظ وجوداتها الخارجية كالحلاوة والسواد وألبياض للاشياء الخارجية ، فكذلك الأحكام أعراض لمهيات الموضوعات بلحاظ وجوداتها الخارجية بقسميها من الإبداعية و الوجودية .

(الثاني) قد تبين من مطاوى ما أسلفناه أن الإطلاق و السريان مقتضي لفظ المطلق بنفسه من جهة وضعه للآبشرط المقسمى بلحاظ حكايته عن الافراد الخارجية فلا يحتاج الي عدم ألقيد بأن يكون للإطلاق سببان. أحد هما لفظ المطلق أى الدالّ ثانيهما عدم إنضمام ألقيد أى الدالّ الآخر ، أو يكون له سبب واحد مركب من جزئين لفظ المطلق و عدم إنضمام ألقيد ، كما صرح بذلك الشيخ الأعظم (فده) على ما في التقريرات من أن الإطلاق يتوقف على أمرين وجودى و عدمى ، فكون عدم ألقيد شرطاً في ثبوت الإطلاق أمر غير محتاج إليه لدى أهل المحاوره بل هو مستحيل عقلاً كيف و قد قررنا فى محلّه أنّ الأعدم بما هو عدم بائى نحو تصور لتوغله فى الأبهام غير ممكن التأثير فيما هو من شأن الوجود إذ الفاقد يستحيل أن يكون معطياً ، فالإطلاق تنجيزي أبداً و ليس بتعليقى بأن يكون معلقاً على عدم بيان ألقيد كما هو لازم كلّ من قال بلزوم جرى مقدمات الحكمة فى الأخذ بالإطلاق بل صريح كلام الشيخ الأعظم (فده) فى باب التعادل و الترجيح ، حيث إنزم بأن دليل ألقيد ولو كان فى أعلى مراتب الضعف مقدّم على دليل المطلق لان الإطلاق معلق على عدم ألقيد فدليل ألقيد وارد على دليل المطلق إذ يرتفع موضوع الإطلاق بمجيئى ألقيد ، و لذا يعبرون عن سريان العام الذى يقولون بوضعه للعموم بالإطلاق بالتنجيزى و عن سريان المطلق الذى يقولون بتوقفه على مقدمات الحكمة بالإطلاق التعليقى و لدى تعارضهما يقدمون الأول على الثانى ، و ببركة ما قدمناه إنقذح أنّ السريان فى المطلق تنجيزي فلا ترجيح لأحد هما على الآخر لا سيما بعد ما عرفت فى مبحث العام و الخاص، عدم ثبوت وضع لشيئى من الألفاظ التى ادعى وضعها للعموم ، و لذا نبهنا هناك على عدم الفرق بين العام و المطلق فى الحاجة إلى جري مقدمات الحكمة على القول بلزومه فى المطلق و عدم الحاجة إليه فى شيئى منهما على ما هو الحق الذى عرفته هنا من عدم لزومه فى المطلق ، كما إنقذح أن بمجيئى ألقيد لا يرتفع موضوع الإطلاق بل ألقيد إنّما هو معارض مع المطلق فى خصوص حصه منه .

بل قد انقذح من ذلك كله أمور (منها) أنّ إطلاق المعنى و سريانه ألقيدى

بالنسبة إلي جميع حصصه الخارجية الذي هو لازم وضع لفظ المطلق بإزاء اللابشرط
المقسمي بلحاظ الحكاية عن الأفراد الخارجية إنما هو مراد جدتي للمتكلم بمقتضى
كونه في مقام تفهيم المقصود بذلك اللفظ والتقييد من احم لذلك الأطلاق ومضيق لدائرته
لأنه مراده الاستعمالي و المقيد مراده الجدى الواقعى بكشف من ألقيد على ما
يظهر من صاحب الكفاية (قده) كى يمكن التفكيك بين المرادين ، كيف والفضية
السواحدة لا تتكفل حكيمين واقعى و ظاهرى بل المراد الاستعمالي بنفسه كاشف
عن المراد الجدى الواقعى (و منها) أن مجيئى ألقيد لا يكشف عن أن المتكلم
حين إلقاء لفظ المطلق لم يكن فى مقام بيان تمام المراد حتى يتوجه الاشكال بأن
لازمه عدم انعقاد الاطلاق لذلك اللفظ من سائر الجهات ، بل يكشف عن أن ألقيد
أيضاً معروض لحكم المطلق فمجرد نوافقهما فى الحكم لا يوجب حمل المطلق
على المقيد كما هو ظاهر ألقوم بل هما متعارضان فلا بد من ملاحظة حالهما ، فان
كانت هناك قرينة حالية أو مقالية على كونهما من قبيل تعدد مراتب أفضل كما إذا
قال ألمولى أكرم العلماء ثم قال ألقا شميمين منهم أو قال ألقمتادين بصلاة ألقيل أو
نحو ذلك من التعبيرات ألقاشفة و لسو بمعونة طرز ألقاطب أو حاله عن إرادة
أفضلية هذه ألقصة من حيث ألقضية للحكم ألقابث للمطلق حمل عليه ، أو
قامت ألقريئة على أن دليل ألقيد له نظر حكومى إلقى ألقيد قيد به و كان ذلك من
قبيل تأخير ألقبان عن وقت ألقاجة إذ ألقرض حضور وقت ألقعمل بالمطلق قبل مجيئى
ألقيد ، و قد بينا فى مبحث ألقامّ و ألقاصّ أنه لا قبج فى ذلك أصلاً إذا كان لاجل
مصالح ، كوجود ألقصلحة فى ألقعمل بالمطلق فى ذلك ألقزمان أو كون ألقمتكلم فى
تقية عن بيان ألقيد فيه كما هو ألقحال فى جملة من ألقخبار ألقادرة عن ألقائمة ألقاها رصلوات
عليهم ألقجمعين أو كون بيان ألقحكام مطلقاتها ومقيداتها تدريجياً بنفسه كما هو ألقحال
فى ألقحكام ألقرية أو نحو ذلك من ألقصالح ألقمتصورة للتأخير ، فاطلاق لفظ
ألقطلق من سائر ألقجهات غير ألقجهة ألقى تضمنها ألقيد يكون بحاله صالحاً للتمسك
به ، كل ذالما عرفت من أن تكون ألقمتكلم فى مقام أصل ألقفهم كاف لجعل مدلول
لفظه بسريانه ألقطبعى كاشفاً عن مراده ألقدى ،

(و منها) أنّ نفس الاطلاق المزبور الذي ينسب إلى الذهن من لفظ المطلق هو ما قاله المتكلم و اراده من لفظه (قما صدر) عن بعض الاساطين (ره) من تقسيم الدلالة إلى أنحاء ثلاثة تصورية هو المعنى الذي ينسب إلى الذهن من اللفظ و تصديقية بمعنى ما قاله المتكلم و تصديقية بمعنى تطبيق ما قاله على ما اراده ، و جعل القيد المتصل مانعاً عن الدلالة بالمعنى الثاني و المنفصل مانعاً عن الدلالة بالمعنى الثالث (فاسد) لما عرفت من اتحاد المعنى الثاني أعني ما قاله مع الاول أي المعنى التصوري و كون ذلك بنفسه كاشفاً عن المراد ، نعم تطبيق المراد المنكشف من اللفظ بمفهومه اللغوي على ما في الخارج من الافراد إنّما هو بيد المخاطب أما التصديق بواقع المراد أي الاذعان المساق للاعتقاد و الجزم فهو خارج عن مدلول اللفظ ، فتقسيم دلالة اللفظ إلى الاقسام المزبورة مما لا محصل له ، و لافرق بين القيد المتصل مع المنفصل من جهة أصل المعارضة مع مدلول المطلق غاية الامر أنّ المعارضة في المتصل إنّما هي بين المدلول الافرادى للفظ المطلق مع القيد و فسى المنفصل بين المدلول الجملي للكلام المشتمل على المطلق مع المدلول الافرادى للقيد ، كما أو ضحناه في مبحث العام و الخاص بالنسبة إلى المخصص المتصل و المنفصل فراجع ، و أو ضحنا أيضاً أنّ دعوى التفكيك بين الحجية و الظهور و أنّ القيد إذا كان متصلاً يزاحم أصل الظهور وإذا كان منفصلاً يزاحم حجيته فالظهور بحاله و الساقط هو الحجية فاسدة فكذا في المقام فلاوجه للتفكيك بل الساقط أبدأ نفس الظهور .

(و منها) أنّ الاطلاق حيث لا يتوقف على شيئي من مقدمات الحكمة فهو مستند إلى ظهور اللفظ جزماً فاختلف القوم في ذلك لاجل توقف الاخذ بالاطلاق عندهم على جرى مقدمات الحكمة فسى غير محله ، حيث يظهر من بعضهم أنّ الاطلاق خارج عن مقتضى ظهور اللفظ مستند إلى القطع بالمراد عقلاً إذ يلزم من ارادة المقيد مع تمامية مقدمات الحكمة نقض الغرض و هو مستحيل ، و يظهر من آخر أنه خارج عن مقتضى ظهور اللفظ الا أنّ تمامية مقدمات الحكمة لا توجب القطع بالمراد بل تورث الظن المعتبر عرفاً يكون الاطلاق مراداً واقعاً ، و يظهر من ثالث أنّ مقدمات

الحكمة توجب ظهور اللفظ في الأطلاق ، فانقدح بركة ما قدمناه عدم الحاجة إلى شيى من هذه التمهلات وأن اللفظ الصادر عن المتكلم فى تفهيم المقصود بنفسه و بانفراده ظاهر فى الأطلاق .

ثم إن القائلين بتوقف الأطلاق على جرى مقدمات الحكمة تصدوا للجواب عن إشكال أن مجيى القيد يكشف عن عدم كون المتكلم حين إلقاء لفظ المطلق فى مقام بيان تمام المراد و لازمه عدم إنقاذ الأطلاق للفظ من سائر الجهات غير ما تضمنه القيد ، فأجاب الشيخ الأعظم (قده) على ما فى التقريرات بأنه لا منافاة بين عدم الأطلاق من جهة مع الأطلاق من سائر الجهات ، لكن ناقش فيه جل من تأخر عنه بمنافاة ذلك مع مفروض هذا المبنى من أن المتكلم بسبب ذلك اللفظ ليس فى مقام بيان تمام المراد من أول الأمر بكشف أنى من ناحية مجيى القيد ، و أجاب صاحب الكفاية (قده) بعدم كون الأطلاق مراداً جدياً بل مراداً إستعمالياً على نحو ضرب القانون و القاعدة و ليس تأخير البيان فى المقام من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لكنك عرفت سابقاً فساد التفكيك بين المرادين الاستعمالى و الجدى و أن القضية الواحدة لا تتكفل حكيمين واقعى و ظاهرى بل المراد الاستعمالى بنفسه كاشف عن المراد الجدى و أن تأخير البيان فى المقام هو التأخير عن وقت الحاجة لذى ليس بقبيح ، فالتفكيك بين المرادين إقتراح من خربت الصناعة صاحب الكفاية (قده) .

(الثالث) قد نبين مما أسلفناه أنه يكفى فى الأطلاق ما يقتضيه بناء أهل المحاوراة فى خطاباتهم من كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده بلفظه دون الهزل أو الكناية عن معنى آخر ، فيجمل ما هو الظاهر من اللفظ بسريره الطبعى كاشفاً عن المراد الجدى الواقعى بلا حاجة إلى جرى مقدمات الحكمة ، فضلاً عن جعل الأصل المحاورى المزبور كاشفاً عن الكاشف أى الكون فى مقام بيان تمام المراد الذى هو كاشف عن الأطلاق كما هو الظاهر من مجموع كلام صاحب الكفاية (قده) ولا أقل من كونه محتمل كلامه ، فانه بعد ذكر أن مقدمات الحكمة توجب العلم و حصول القطع بمراد المتكلم أى الأطلاق تصدى لبيان ضابط مورد شك فى ذلك و لم يمكن

إحراز المقدمات فالنزم بأن بناء أهل المحاوره على الاخذ بالاطلاق لدى عدم إحراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد كاشف عن الكون فى مقام البيان ، لكنك ببركة ما أسلفناه عرفت أنه ليس لاهل المحاوره عذابنايه واحده هو الكون فى مقام تفهيم المراد باللفظ فهو بنفسه كاشف عن الاطلاق بلا حاجة إلى توسط شئى مما آخركى ينتج لزوم جرى المقدمات ، كما أن ببركة ذلك تبين أن جعل مقدمات الحكمة سبباً للقطع بالاطلاق خارجاً تارةً وللظن به أخرى و لظهور اللفظ فى الاطلاق نالته كما صدر عن القوم غير محتاج إليه ، بل السبب الوحيد الذى يقتضى ظهور اللفظ فى الاطلاق هو الاصل المحاورى من كون المتكلم بسبب لفظه الواحد بماله من المعنى السارى بالطبع فى مقام تفهيم مراده الواقعى ، فاللفظ بنفسه ظاهر فى الاطلاق لكن لامستنداً إلى الوضع بل إلى الاصل المزبور فهو نظير الفعل من جهة الاجمال والقصور الذى يوجب ضعف الدلالة ، و لذا يكون ظهور المقيد الذى هو أقوى لاستناده إلى الوضع مقدماً على ظهور المطلق ولو كان فى حد نفسه أضعف من ظهور المطلق .

(فلا يقال) بين مبانيك هذه تهاوت بين حيث بنيت على أن الاطلاق لا يتوقف على مقدمات الحكمة بل هو تنجيزى كظهور المقيد فى التقييد و بنيت على أن التقييد معارض مع الاطلاق فى عالى الكشف عن المراد و ادعيت هنا أن ظهور المقيد ولو كان أضعف مقدماً على ظهور المطلق ولو كان أقوى و أن ظهور المقيد بما هو يكون أقوى من ظهور المطلق فكيف التوفيق (لانه يقال) كسلاً لانهافت بين هذه المباني أصلاً لأن ظهور لفظ المطلق فى الاطلاق لم يكن بمقتضى الوضع بل بمقتضى تطبيق مفهوم لفظ واحد فى عرف المحاوره على أفراد خارجية يصدق عليها ذلك المفهوم ، فهذا التطبيق أصل محاورى بمنزلة تطبيق فعل ذى وجوه صادر عن المتكلم فى مقام تفهيم المراد كالإشارة باليد و نحوها على جميع وجوهه التى يقبل الانطباق عليها ، فكما أنه إذا كان هناك قول كاشف عن وجه خاص من وجوه الفعل دال على أنه المراد منه لا يبقى مجال ريب لاحد من اهل المحاوره فى تقديمه على إطلاق الفعل تطبيقاً ، فكذلك لفظ المقيد الدال بالوضع على حصه من المطلق ولو

كان ضعيف الدلالة على الحصصه يكون أقوى من الاطلاق التلطيقي للمطلق ، فهو مقدم عليه طبعاً بل ناظر إليه ومعين لمصّب إطلاقه و بيان للمراد ألواقعي منه وتأخيره غير مضرّ كما عرفت ، فظهور ألمقيد في موارد حمل ألمطلق علي ألمقيد التي ستعرف شرائطه و خصوصياته لكونه أقوى حاكم على ظهور ألمطلق لاجل إقتضاء ألوضع ، لا لاجل تعليقية ظهور ألمطلق كما يظهر من ألسيخ الأعظم (قده) في مبحث ألتعادل والترجيح وعليه بني ورود ظهور ألمقيد على ألمطلق و كونه سبباً لارتفاع موضوع أطلاق لأنّ ذلك فاسدٌ كما لا يخفى ، و لذا قد يتفق في بعض المقامات أنّ ألمطلق في قوة أظهور أطلاقي يصير بمثابة يابى عن ألتقييد و في مثله نقول بانعكاس أالحكومة وهو تقدم ظهور ألمطلق على ظهور ألمقيد مع أنّه على ألقول بالورود لا يبقى مجال لذلك أصلاً (فظهر) كمال ألتلائم بين عدم أالحاجة إلي مقدمات أالحكمة في ألتخاذ بالاطلاق بمعنى تنجيزية أالاطلاق وألتعارض ألتطبيعي بين ظهوري ألمطلق و ألمقيد و بين تقديم ظهور ألمقيد على ظهور ألمطلق في موارد حمل ألمطلق على ألمقيد بما له من ألتخصيصات كاحراز وحدة ألتكليف ونحو ذلك و أنّ المقيد له نظر حكومي طبيعي إلى ألمطلق من جهة تعيين مصّب أالاطلاق فيه .

(الرابع) قد إنفتح مما تقدم أنّ ألقيد معارض مع أالاطلاق فمعنى معارضته كونه مانعاً عن ألسريان ألتطبيعي للمطلق من جهة تعيين مصّبّه ، فان كان هناك لفظاً على ألقيد كالمؤمنة لقوله أعتق رقبة، كان هو ألكاشف عن أالجهة ألمانعة و ألمعين لمصّب إطلاق ألمطلق وإن كانت هناك قرينة حالية توجب صرف أالاطلاق إلى حصصه خاصة كان هو ألكاشف عن ألتنوع و ألمعين للمصّب ، بلا إستلزام ذلك ألتجوز في لفظ ألمطلق ضرورة إستعماله أبدأيماً وضع له أي ألمعني ألقابل ألسريان و جعل ألمعني على نحو ألابشرط ألتسمى أي أالملحوظ فيه سريانه ألتطبيعي موضوعاً ألتحكم في أالكلام و كون هذا ألمعني مع هذا أاللفظ كاشفاً عن أالمراد ألواقعي بمقتضى الأصل ألتحاوري ، غاية ألامر أنّ لفظ ألمقيد ألتخصص للمعناه و ألتستعمل في ذلك على نحو ألتراية للمراد أو ألقربنة ألتحالية إنما معنا عن إقتضاء الأصل ألتزبور ،

فالسريان الانبأى الذى هو مقتضى الأصل المحاورى إنما يرتفع بسبب التقيد بدليل لفظى أو قرينة حالية وهذا لا ربط له بما وضع له لفظ المطلق ، لا أن السريان الطبيعى الملحوظ بنحو اللابشرط ألقسمى فى معنى لفظ الرقبة مثلاً قد إنقلب عما هو عليه بذلك فليس معنى لفظ المطلق بعد ذلك قابلاً للسريان الطبيعى أو ملحوظاً فيه ذلك حتى يلزم التجوز فى لفظ المطلق ، فعدم الإطلاق لذلك لا انتفاء مقدمات الحكمة كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) كما أن عدم الإطلاق قد يكون لخلل فى بعض الأفراد من حيث الفردية يوجب قصوراً للمطلق عن شموله ويسمى فى اصطلاحهم بالانصراف ، فالعالم مثلاً هو الذى بيده قواعد خاصة لكنه لا يشمل التجار الذى بيده قواعد التجارة لخلل فى فرديته لذلك عرفاً ، فهذا الخلل ربما يكون حال وجود سائر أفراد المطلق ولا يكون حال فقدان أفراد الكاملة كنداوة أليد الحاصلة من مس اللحية فى نداوة ألوضوء التى هى شرط فى المسح ، فإن نداوة ألوضوء لى العرف تنصرف عن الموجودة فى غير أليد إذا كانت موجودة فى أليد أيضاً أما مع فقدانها وإنحصارها بما تحصل بمس اللحية مثلاً فلا تنصرف عنها ، و كذا المسح بالكف فى التيمم بالنسبة إلى باطن الكف لى وجوده و بالنسبة إلى ظاهره لى عدمه ، و ربما يكون فى وقت دون وقت كما إذا قبل ألبس زيدا فإنه ينصرف إلى اللباس الصوفى أو ألوبرى فى الشتاء وإلى الكتانى فى الصيف ونعبر عن هذه الأفراد بالتنزلية ، فاختلف طبقات الأفراد يوجب إختلاف التطبيقات فى المطلق بلا إستلزام تجوز فيه ولا إستيجاب توقف الإطلاق على جرى المقدمات .

ثم إن كثرة تطبيق المطلق على فرد خاص قد تصل حدّاً تصير لفظ المطلق قابلاً لذلك الفرد و نعبر عنه بالوضع التبعينى فان صار التطبيق على المطلق مهجوراً سُمى منقولاً كلفظ الأدابة الذى وضع لمطلق ما يدب ثم طبّق كثيراً على الحيوان حتى صار قابلاً له و صار الأول مهجوراً ، وإن لم يصل مهجوراً بل يطبق على كل منهما بالاستقلال سُمى مشتر كالفظ الصلاة الذى وضع للدعاء ثم إستعمل كثيراً بين أهل اللغة فى الحضور الخاص أى التخصّص لله تعالى بعمل جارحى أمر به فى الشرايع قبل الإسلام و قبل اللغة العربىة حتى

صار لدى أهل اللغة قالباً لهذا المعنى فمشارك لفظي ، ولذا قلنا مراراً أن لفظ الصلاة ليست له حقيقة شرعية أو متشرعية كسائر ألفاظ العبادات غاية الأمر باختلاف شرعنا مع الشرايع السابقة في بعض قيود الحضور الخاص الذي هو أحد معنييه قلّة وكثرة ، فالوضع التعيّن على ضربين منقول ومشارك لفظي أما المجاز المشهور فليس له معنى محصل لأنّ إفادة المعنى باللفظ لو احتاجت إلى قرينة فهو مجاز وإلا فهو حقيقة على نحو التعيّن ، فدعوى وجود واسطه بينهما تسمي بالمجاز المشهور مصادرة عريّة عن الشاهد كتقسيم الانصراف إلى خطوري وبدويّ ومستقر وغير ذلك من الأقسام التي تصورها ألقوم للانصراف .

فصل إذا ورد مطلق ومقيد فهل يحمل المطلق على المقيد مطلقاً أو لا يحمل كذلك أو يفصل بين الموارد فيه خلاف بين ألقوم ، و التحقيق أنّهما إما نافيان مثل لا تضرب العلماء ولا تضرب عدول العلماء أو مثبتان مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أو مختلفان مثل صلّ ولا تصلّ في وبرمالا يؤكل لحمه أو لا تهن العلماء وأهن فساق العلماء ، فان كانا نافيين فلا موجب لتحكيم المقيد على المطلق بحمله على المقيد ضرورة كمال ألاف بين حكيمين ثبت أحدهما للطبيعة كحرمة ضرب العلماء والآخر لخصّة منها كحرمة ضرب العدول منهم فان شدة إهتمام الحاكم بتلك الخصّة فسي الموضوعية لذلك الحكم أو نحو ذلك من الوجوه المتصورة لتعدد الحكمين صارت سبب تخصيصها بالحكم ، إلا أن تقوم قرينة خارجية على أن المقيد ناظر إلى المطلق ومعين لمصنّه فلذلك يحمل عليه المطلق ، وإلا ففي حدّ أنفسهما حيث لا تنافي بينهما لا موجب للحمل فيهما ، وإن كانا مختلفين فمقتضي القاعدة هو الحمل أعني تحكيم المقيد على المطلق لأنّ ظهور المقيد بالنسبة إلى الخصّة المتضمن لها من الطبيعة أقوى من ظهور المطلق بالنسبة إلى تلك الخصّة ، لما أسلفناه من أنّ الظهور الأطلاقى مستند إلى الأصل المقامي في عالم تطبيق مفهوم اللفظ على المراد الواقعي وجعله كاشفاً عنه أما ظهور المقيد فمستند إلى اقتضاء وضع اللفظ للخصّة إرادة خصوصها منه ومعلوم أنّ الظهور المستند إلى الوضع ولو كان في نفسه ضعيفاً يكون أقوى من الظهور التطبيقى المقامي ولو كان في حدّ

نفسه قوياً ، و من هنا يعلم أن التصرف في الظهور الاطلاقى المقامى للمادة أولي من التصرف في الظهور الهيشى للمقيد بالحمل على الكراهة إذا كان نافياً و كان المطلق مثبتاً أو علي الاستحباب إذا كانا بالعكس ، لأن ظهور الهيئة فى الألتزام أقوى من ظهور المطلق فى الألتلاق إذا الهيئة بنفسها تقع موضوعاً لحكم العقل بالوجوب فى المثبت و بالحرمة فى المنفى حيث حققنا فى محلّه أن الوجوب و الحرمة كالاستحباب و الكراهة عناوين تنتزع عن حكم العقل بلزوم الألتثال و عدمه عند وجود أمر مع عدم وصول رخصة فى ألتترك أو وصولها أو عند وجود نهى مع عدم وصول رخصة فى ألتفعل أو وصولها ، نعم لو قامت قرينة خارجية على تعدد ألتكليف و عدم نظر المقيد إلى المطلق و لا تعيين مصبه منع ذلك عن ألتحمل .

وإن كانا مثبتين فتارةً يحرز تعدد ألتكليف وأخرى لا يحرز ألتعدد ولا الوحدة و نالته يحرز الوحدة ، أمّا فى صورة إحراز ألتعدد نظير : مَن ظاهراً يوم ألتخميس فعليه عتق رقبة : و مَن ظاهراً يوم ألتجمعة فعليه عتق رقبة مؤمنة : فلاموجب ألتحمل بعد إمكان الألتخذ بكلا ألتحكيمين كما إذا تعدد مخاطب ألتحكيمين أو كسان موجب ألتحدهما غير الألتخر فكما لا يرتاب أحدٌ فى عدم جواز ألتحمل فيهما فكذا مع وحدة ألتمخاطب ضرورة إمكان تعدد موجب ألتحكيمين واقعاً فلا موجب لرفع ألتيد عن ظهوري ألتدليلين فى ألتعدد ، و أمّا فى صورة عدم إحراز ألتعدد أو الوحدة خارجاً أو من نفس ألتدليل فلم يتصل ألتقيد بالمطلق نظير ألتعتق رقبة مؤمنة حتى يكون مصب ألتكليف ألتطلق حالكونه معروضاً للقيد إذ حينئذ يتحد ألتكليف ولا بد من ألتحمل كما لا يخفى ، فمع عدم إحراز شىء من ألتعدد أو الوحدة لا موجب لألتحمل المطلق على المقيد لأن إمكان إمتثال ألتطلق خارجاً فى ضمن المقيد لا يستلزم كونه مراد ألتكلم واقعاً و لا ظهور ألتلفظ فيه و كشفه عنه إنباتاً فى عالم ألتدلالة على ألتمراد ، فتطبيق ألتطلق على حصّة خاصة هو ألتقيد يكون بلا موجب خطاباً كما هو واضح و ملاكاً لا مكان إشتداد ألتملك فى المقيد كما إذا قال ألتمولى اكس و لى فى ألتشاء و قال اكس و لى بالصوف فى مطلق ألتكسوه ملاك ألتحفظ عن ألتبرد لكنه فى ألتكسوة بالصوف ألتشد حيث يحصل ألتحفظ عن ألتبرد بجميع مراتبه ، فاذا أتى

العبد بالمطلق فقد إمتثل حصة من مطلوب المولى و أتى بمرتبة منه أما مع الحمل فلم يمتثل شيئاً أصلاً ألا ترى أنه لو كان للمولى عبدان أتى أحدهما بالمطلق و لم يأت به الآخر فليسا سواء فى نظر العرف بل أحدهما عاص لأمر المولى بالمرّة و الآخر ممثلاً له بالمرتبة (نعم) يبقى شيئى هو أنّ الأمر المتعلق بالمقيد تأكيداً بالنسبة إلى ذات المقيد حيث تعلق به الأمر فى ضمن المطلق و تأسيس بالنسبة إلى ألقيد حيث لم يتعلق به أمر سابقاً (فربما يتوهم) منع ذلك عن عدم الحمل إذ لا يمكن التفكيك فى ظهور أمر واحد بين الجهتين فيقال بأنّه تأكيدى فى جزء من المتعلق و تأسيسى فى جزئه الآخر فذلك كاشف عن وحدة التكليف و موجب للحمل و لأقلّ من حمل الأمر المتعلق بالمقيد على مطلق الرّجحان بالنسبة إلى أصل ألقيد (لكنه) فاسد إذ التأسيس و التأكيد ليسا من مدلول الأمر كسى يستلزم ذلك تصرفاً فى ظهور الأمر و يمتنع التفكيك بين الجهتين وإنما هما ينتزعا عن الأمر بلحاظ عدم تعلق أمر آخر بمتعلق هذا الأمر و تعلقه به ، و حيث يتعلق الغرض بنفس ألقيد كثيراً و لا جل إمتناع إيجاده مستقلاً لا بدّ من الأمر به فى ضمن المقيد ولذا شاع هذا النحو من الأمر بين أهل المحاوراة فهذا النحو مسنّ التصرف أى الحمل ^{على} التأكيد بالنسبة إلى ذات المقيد أهون لديهم من التصرف فى ظاهر المطلق بالحمل على حصة خاصة منههى المقيد أو فى ظاهر الأمر بالمقيد بالحمل على الاستحباب بالنسبة إلى القيد ، فارتفع الأشكال بحذافيره .

وأمّا فى صورة إحراز وحدة التكليف من الخارج كما إذا قال أعتق فى كل يوم رقبة و قال أعتق فى كل يوم رقبة مؤمنة و قام الأجماع مثلاً على عدم وجوب عتق أزيد من رقبة واحدة فى كل يوم، فإما أن يكون كل من المطلق و المقيد مجرداً عن الشرط فلا يذكر لشئى منهما هلة كما فى الأمثال أو لا يكون كذلك كما إذا قال إن ظاهرت فاعتق رقبة و قال إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ، ففى القسم الأول (ربما يقال) بأن العلم بوحدة التكليف مانع عن الأخذ بظهور الأمر بالمقيد فى الألتزام على ألقيد فيبقى ظهوره بالنسبة إلى رجحان ألقيد بحاله قابلاً للأخذ به فيحمل على مراتب ألتفضل من جهة إشتداد ألتكليف بوجود ألقيد كالإيمان لكن لا إلى حدّ الألتزام للعلم بانه

ليس في البين عدا إلتزام واحد ، و يتضح إشتداد أملاك في مثل الأمر بمطلق الكسوة في ألتشاء مع الأمر بالكسوة بالصوف كما عرفت نظيره في الصورة السابقة (لكن ألتحقيق) خلاف ذلك إذ ألو جوب وألتدب كما أسلفناه مراراً ليسا من مدلول هيئة الأمر بل حكمان عقليّان بلحاظ الأمر المولوي و عدم وصول ألترخصة في ألتترك أو وصولها ، فألأمر المولوي موضوع لحكم العقل بلزوم ألتخروج عن عهدته بايجاد متعلقه إلا مع مؤمن شرعيّ بألترخصة في ألتترك فيحكم بعدم لزوم ألتخروج عن عهدته و يعبر في اصطلاح ألتصولييين عن ألتأول بألو جوب و عن ألتأني بألتدب ، فألأمر بالمقيد في المقام موضوع لحكم العقل بألتلزام و إلتألق ألتطلق بمجرده لا يصلح مؤمناً بعد كون ألتطلق قابلاً للحمل على المقيد بأن يراد منه ثبوتاً حصّة خاصة موجودة في ضمن المقيد ، إذ ألتألق بنفسه أو مع ألتعلم خاسراً بوحدّة ألتكليف لا يكشف عن ألترخصة في ترك ألتقيد شرعاً بل جواز تركه إنمّا هو من ألتستلزامات ألتعقلية لألتألق ألتطلق مع ألتعلم بوحدّة ألتكليف خاسراً ، فإن ألتستلزامات ألتعقلية أمور قهرية تحصل من ضمّ مقدمتين ففي ألتقيد من ضمّ وحدّة ألتكليف أي ألتلزام إلى إلتألق ألتطلق كألتألق ألتربة للمؤمنة و ألتكافرة في ألتعق ربة يحصل قهراً بحكم العقل عدم إلتزام بالنسبة إلى قيد ألتأيمان في ألتعق ربة مؤمنة ، لكن ألتستلزام ألتعقلية ثبوتاً لا يكشف عن ألترخص الشرعي إلتباناً فألتألق لا يصلح بنفسه ولا بضميمة ألتعلم بوحدّة ألتكليف ، ألتكشف عن ألترخيص ألتشرعي في ترك ألتقيد ألتذي هو ألتؤمن من حكم العقل بلزوم ألتخروج عن عهدته بعد تعلق الأمر بالمقيد .

و عليه فالأمر يدور بين حمل ألتطلق على المقيد برفع ألتيد عن ألتصل المقام في تطبيق ألتطلق على ألتمراد و بين حمل الأمر بالمقيد على ألتستجاب في ألتقيد برفع ألتيد عن حكم العقل بلزوم ألتخروج عن عهدّة ألتقيد ألتذي تعلق به الأمر المولوي ، و حيث عرفت أن ألتأني موقوف على وجود مؤمن مفقود في ألتقيد بخلاف رفع ألتيد عن ألتصل المقام في ألتطلق فهو موقوف على وجود معارض أقوى من ذلك

الأصل كالظهور الوضعي للمقيد ، فالدوران المزبور لا يوجب إجمال الدليلين كي يرجع إلى الأصول العملية التي مقتضاها البرائة عن الزائد في المقام بل الأول و هو حمل المطلق على المقيد يكون أهون لدى أهل المحاوراة بمعنى أن لدليل المقيد نظراً إلي دليل المطلق عندهم فيعتقد له الظهور في ذلك بعد الالتفات إلي ما ذكر فيتعين الحمل في نظرهم ، وما ذكرناه من عدم صلاحية الإطلاق للكشف عن الرخصة الشرعية في ترك ألقيد هو السّر فيما أسلفناه من أن ظهور الأمر المتعلق بالمقيد في الوجوب أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، (و في القسم الثاني) أي الذي ذكر فيه السبب لا بد من حمل المطلق على المقيد بطريق أولى ضرورة زيادته عن القسم الأول الذي لم يذكر فيه السبب يلزم التصرف في ظهورين مع عدم الحمل أحدهما ما عرفت من ظهور الأمر بالمقيد في الوجوب بمعونة حكم العقل ثانيهما ظهور السبب المذكور للمقيد فسي كونه سبباً لحكم مجموع الذات وقيد كعتق الرقبة المؤمنة في المثال المتقدم ، إذ لو حملنا الأمر في ألقيد على مطلق أرجحان أي الاستحباب كان ذلك السبب لا محالة سبب الوجوب الثابت على ذات المقيد كما في المطلق و كان لسرحان ألقيد سبب آخر ، و ممّا قدمناه ظهر حكم صورة ذكر السبب لاحدهما فقط (فتلخص) ممّا ذكرناه أن حمل المطلق على المقيد في المثبتين يدور مدار إحراز وحدة التكليف فمع وجوده لا بد من الحمل مطلقاً و مع عدمه لا بد من عدم الحمل مطلقاً .

و بعد ما أحطت خبراً بما ذكرناه لا بأس بنقل بعض الكلمات إذ أشكل الأمر على القوم في حمل المطلق على المقيد في المثبتين فسلك كل في ذلك مسلكاً ، و أكثرها تفصيلاً ما يظهر من بعض أساطين مقاربي عصرنا (ره) ببيان مقدمات ثلاث (حاصل) أولها أن ظهور القرينه حاكم على ظهور ذبها كما في رأيت أسداً يرمى فظهور يرمى في رمي النبل حاكم على ظهور أسد في الحيوان المفترس يوجب حملة على الرجل الشجاع ، و لا عكس بأن يكون ظهور أسد في الحيوان المفترس حاكماً على ظهور يرمى في رمي النبل يوجب حملة على رمي التراب المناسب مع الحيوان المفترس ، لأن الشك في ظهور ذي القرينة كالاصد مسبب عن الشك في ظهور القرينة كيرمي

فمع رفع الشك عنه بالأصل لا يبقى شك في ناحية ذي القرينة كي يجري فيه الأصل ، فالأصل الجارى في ناحية القرينة حاكم على الجارى في ناحية ذبها ولا عكس إذ الشك في ظهور القرينة لو كان مسبباً عن الشك في ظهور ذبها والمفروض أن الشك في ظهوره مسبب عن الشك في ظهور القرينة لزم الدور (وفيه) مضافاً إلى عدم مقدمية هذه المقدمة للمسئلة أن الشك في ظهور كل واحد من القرينة وذبها مسبب عن سبب ثالث غيرهما هو عدم إمكان الجمع بين الظهورين ضرورة حصول العلم لنا من ذلك بعدم كون أحد الظهورين مراداً وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فلا سببية في البين أصلاً ، ولو سلم فسببية ظهور القرينة لظهور ذبها ليست بأولى من العكس فلا موجب لتحكيم ظهور القرينة على ظهور ذبها ^{ذبها} يحرز للقرينة نظر حكومى إلى ذبها لدى أهل المحاوراة ، بل الوجه في تحكيم ظهور القرينة كظهور الحال والفضلة وغيرها من ملحقات الكلام على ظهور ذي القرينة وذى الحال وغيرهما من أركان الكلام على ما يشهد به بناءً أهل المحاوراة وتصريح أهل الأدب كنجم الأئمة وغيره إنما هو كون ملحقات الكلام من توابعه وقيوده التي للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من تلك القيود ، وليس للمخاطب الأخذ بالظهور الأفرادى أو الجملى للكلام قبل إنتهاها ، فلها عند أهل المحاوراة نظر حكومى بالنسبة إلى أركان الكلام فلذا يقدم ظهورها على ظهور الأركان ويكون الأصل الجارى فيها حاكماً على الأصل الجارى في الأركان .

و (حاصل) ثانيتهما أنه ليس لتمييز القرينة عن ذبها ضابط كلى وإن كان مثل الحال والفضلة من قبيلها بل وكذا الفعل المبدؤ به الكلام نظير لا تضرب أحداً فاطلاق أحد يشمل الأحياء والأموات لكن ظهور لا تضرب فى الضرب المولم حاكم على الظهور الأطلاقى لاحد قرينة على إرادة خصوص الأحياء منه ، هذا فى المتصل و أما المنفصل فإن كان حين فرضه متصلاً كالمتصل فى كونه قرينة صارفة لظهور ذبها فهو قرينة وإلا فلا (أقول) ما ذكره من عدم ضابط لتمييز القرينة عن ذبها وإن كان حقاً لكن مقدميته للمسئلة محل تأمل بل منع و (حاصل) ثالثها أن حمل المطلق على المقيد إنما يصح مع وجود ألتنافي بينهما فبدونه لا وجه للحمل ووجود

التنافي الذي هو في طول وحدة التكليف موقوف علي إجتماع أمور ثلاثة (منها) كون متعلق كل واحد من المطلق والمقيد مسلاً غير معلق على شيئي كاعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة ، إذ مع تعليق واحد من المتعلقين على شيئي كاعتق رقبة وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة لا تنافي بينهما فلا يحرز وحدة التكليف ضرورة كمال التلائم بين الأمر بعق رقبة مطلقاً من أي سبب كان و بين الأمر بعق حصة خاصة منها عند سبب خاص فلا موجب للحمل (ومنها) كون المطلوب في كل واحد من المطلق والمقيد صرف الوجود بمعنى أول الوجود إذ مع كون المطلوب في أحدهما ثاني الوجود مثلاً لا تنافي فلا موجب للحمل (و منها) كون الطلب في كل واحد منهما إلزامياً إذ مع كون أحد الطرفين أو كليهما غير إلزامي يرتفع التنافي ، فبعد إجتماع هذه الشرائط الثلاثة لا بد من الحمل ضرورة إمكان إمتثال المطلق في ضمن المقيد من غير عكس فمع ايجاد المقيد يحصل القاطع بامتنال كلا الأمرين بخلافه مع الاكتفاء بايجاد المطلق فلا يحصل العلم بامتنال شيئي منهما بعد إمكان كون المراد من المطلق واقعاً حصة خاصة منه (وفيه) ما أشرنا إليه في طي بيان المختار من أن مجرد إمكان إمتثال المطلق خارجاً في ضمن المقيد لا يكشف عن كون المراد منه واقعاً في عالم الثبوت هو المقيد ولا يوجب ظهور اللفظ في ذلك دلالة في عالم الأثبات ، بل لا بد من إحراز النظر الحكومي للمقيد بالنسبة إلى المطلق وبدونه لا موجب للحمل أصلاً .

ويظهر من تقارير الشيخ الأعظم (قده) وجه آخر لحمل المطلق على المقيد في المثبتين (حاصله) أنه يمكن أجمع بينهما عرفاً بذلك ودعوى عدم إنحصار وجه أجمع في أجمع ضرورة إمكان أجمع بينهما بحمل الأمر في المقيد على أحد فردي الواجب التخييري أو على الاستحباب مدفوعاً بأنه لا معنى للتخيير بين الكلّي والفرد شرعاً بعد تخيير المكلف عقلاً بين جميع أفراد الكلّي الواقع في حيز الأمر ، أما الاستحباب فيستلزم التصرف في ظاهر هيئة الأمر بخلاف حمل المطلق على المقيد فهو تصرف في وجه من وجوه المعنى أي الأصل المقامى عند تطبيق معنى المطلق على المراد الذي يقتضى الإطلاق فهو أولى من حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب

(و ناقش) فيه صاحب الكفاية (قده) بما حاصله أنّ تقييد المطلق وحمله على المقيّد أيضاً تصرف في المطلق بصرفه عن ظاهره المستند إلى مقدمات الحكمة في كون الاطلاق مراداً جدياً وحمله على المراد الاستعمالي حيث عرفت أنّ التقييد يكشف عن هذا الأعن عدم ورود المطلق في مقام البيان ، و كما أنّ التصرّف في ظاهر الامر بالحمل على الاستحباب لا يوجب التجوّز لانه يصير من أفضل أفراد الواجب ولا يصير مستحبّاً بعد وجود ملاك الوجوب في المطلق كذلك التصرّف في ظاهر المطلق بالحمل على المراد الاستعمالي دون الجدي لا يوجب التجوّز فلامرّجّح لأحدنحوى التصرّف على الآخر ، نعم إنّما يمكن حمل المطلق على المقيّد مع إحراز ورود المطلق في مقام البيان بسبب الأصل إذ رفع اليد عن هذا الأصل أولى من التصرّف في ظاهر الامر بالمقيّد بالحمل على الاستحباب فافهم (لكنك) بعد الخبر بما قدّمناه تعرف ما في كلا التقريبين أمّا تقريب الشيخ الأعظم (قده) فلما عرفت من أنّ حمل المطلق على المقيّد في المثبتين موقوف على إحراز وحدة التكليف من نفس الدليل أو من الخارج بتفصيل تقدّم ، و أمّا تقريب صاحب الكفاية (قده) فلما عرفت من عدم صحّة التفكيك بين مرادى الجدي والاستعمالي و أنّ إحراز الاطلاق أبداً يكون بالأصل المقامى ، فلو فرض كون رفع اليد عن هذا الأصل أولى من حمل الامر بالمقيّد على الاستحباب لوجب حمل المطلق على المقيّد مطلقاً لكن الاولوية مطلقاً غير ثابتة ، و لعلّ إلى بعض ما ذكرنا أشار بالامر بالتأمل .

وحاصل ما يظهر من كلمات القوم في وجه حمل المطلق على المقيّد في المثبتين أنّ عدم الحمل يستلزم أحد أمور على سبيل منع الخلوّ وكلّها خلاف الظاهر فلما محيى عن الحمل (وإمّا) التصرّف في ظاهر الامر بالمقيّد في الوجوب بالحمل على الاستحباب (وإمّا) التصرّف في ظاهره في وحدة المطلوب بالحمل على تعداد مراتب المطلوب بمعنى أنّ التقييد مطلوبٌ إلزامي في ضمن المطلق علاوة عن مطلوبة المطلق إلزاماً و هذا خلاف ظاهر الامر فلا يصاره إليه إلاّ بدليل (وإمّا) التصرّف في ظاهره بالحمل على تعداد المطلوب بمعنى أنّ الطبيعة بما هي مطلوبة وخصّتها الخاصة أعنى مجموع التقييد والمقيّد مطلوب آخر و هذا مع كونه خلاف ظاهر الامر بالمقيّد في وحدة المطلوب

يستلزم اجتماع طلبين إلزاميين بالنسبة إلي الصّرف الموجود في ضمن المقيد إذ المطلق بدليّ هو السّمّي القابل للانطباق علي كل فرد فيتحقق بوجود فرد واحد و هو محال لاستلزامه اجتماع المثليين وهذا بخلاف المستحبات إذ لا إلزام فيها بل قوامها بالرخصة في التّرك فلا تنافي بينهما فيمكن الحمل على مراتب أفضل وقد قرّر ذلك صاحب الكفاية (قده) من باب تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّة أو من باب التسامح في أدلة السنن وقرّره بعض المحققين (قده) في تعليقه الكفاية بأن تعدّد مراتب الملاك ممكن في المستحبات دون الواجبات بمعنى أنه لا محذور في المستحب الملاكى بأن يكون كل واحد من المطلق والمقيد مستحباً بالاستقلال ويكون إستحباب المطلق في طول المقيد لأنّ قوام المستحب بالاذن في التّرك فلا موجب لحمل المطلق على المقيد في المستحبات بل نأخذ بظاهر الدّليلين في تعدّد المطلوب وهذا بخلاف الواجبات لأنّ الواجب الملاكى غير معقول بأن يكون المطلق في طول المقيد موضوعاً للإلزام إذ مع وجود الإلزام للمقيد الذي هو المرتبة العليا من الطبيعة لا يمكن الإلزام نحو المطلق الذي هو المرتبة الدنيا منها ، لأنّ مرجع الإلزام نحو المطلق المجرد عن القيّد إلي عدم إلزام نحو المشتمل على أقيّد فمع فرض وجود الإلزام نحوه لا معنى للإلزام نحو المطلق ، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد في الواجبات دون المستحبات ، و جملة القول أنّه لا موجب لرفع أليد عن ظهور الأمر بالمقيد في الواجوب أليبنى ألتعييني فلا بد من جعله للإرشاد إلي تقييد المطلق .

ولكن لا يصلح شيئى مما ذكر دليلاً على الحمل إذ عمدته لزوم اجتماع مثليين في محلّ واحد لا جل تعلق بعينين بواسطة المطلق والمقيد بالصّرف الموجود في ضمن المقيد وهذا لا محذور فيه لأنّ إستحالة اجتماع المثليين إنما هو في الخارجيات ، أمّا الاعتبارات كالبعث والزّجر وسائر الأحكام الشرعيّة وغيرها من الأمور الاعتباريّة فاجتماع جملة منها في محلّ واحد غير مستحيل لانّها بيد المعبر ، نعم لا بد من مصحّح للاعتبار حفظاً لاتّساق الاعتبارات ويكفى مصحّحاً اعتبار بعينين في الصّرف في المقام ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الغرض المتعلق بالقيّد لا يمكن إستيفائه بالاستقلال إذ لا يمكن ايجاده مستقلاً في الخارج بل لا بدّ من ايجاده في ضمن المقيد أي الصّرف ،

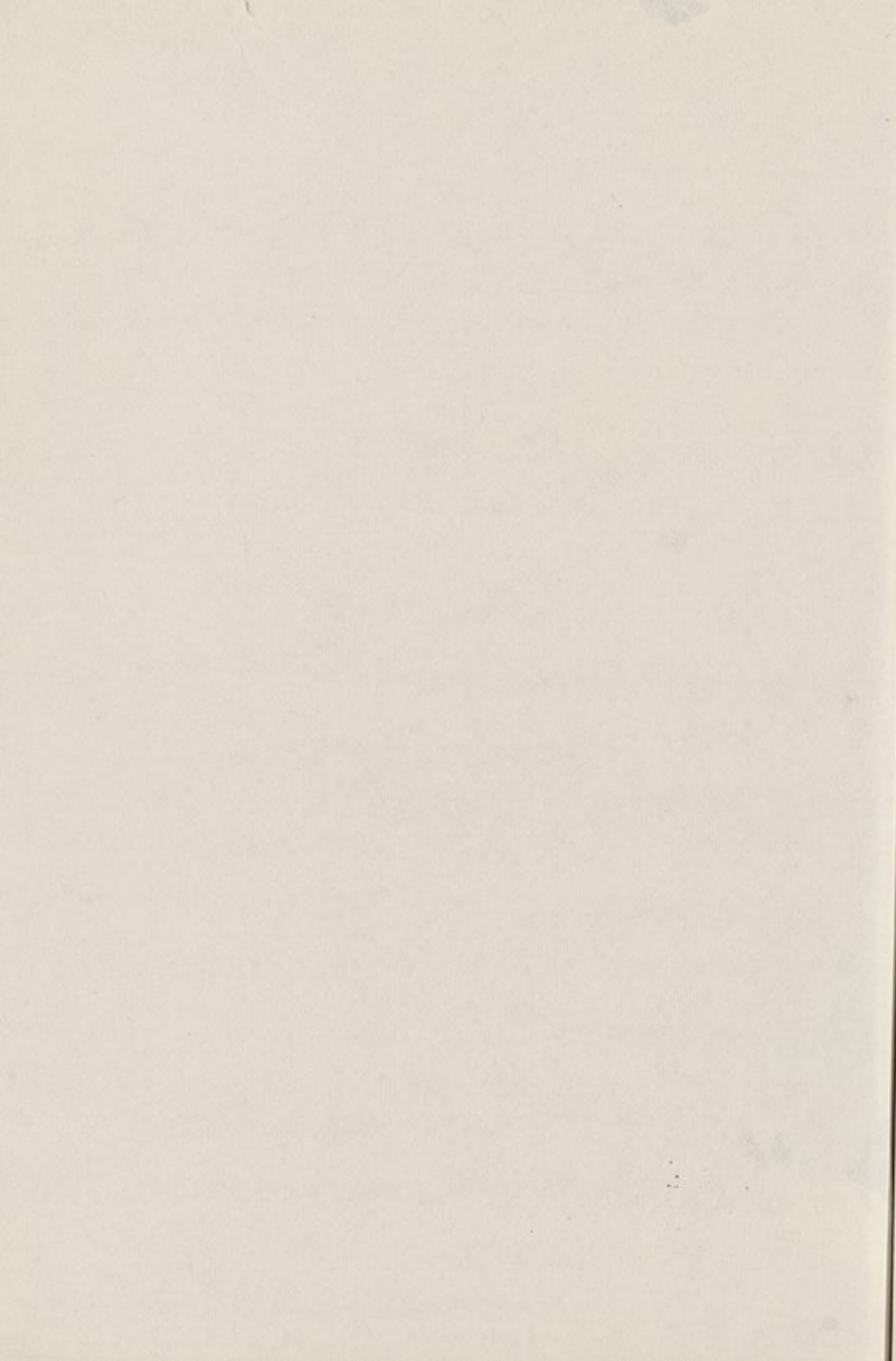
فذلك يتعلق بالبعث بمجموع القيد والمقيد مستقلاً قبالة تعلقه بالصرف أى المطلق، كما يكفي مصححاً لذلك الاعتبار تأكد الطلب الذى يوجب تأكد داعى المكلف نحو الفعل كما هو الشأن في كليات موارد العمومات من وجه المتصادقة قهراً في مورد نظير أكرم العالم و أكرم العادل و أكرم الهاشمي فيمن اجتمع فيه العناوين بالطبع كالعالم العادل الهاشمي ، فهل يجوز لاحد أن يتفوه بعدم صحة ذلك و أنه يستلزم اجتماع الامثال في محل واحد كلياً، أم هل يكون هناك مصحح لاعتبار أزيد من بعث واحد في إكرام مجمع تلك العناوين عدا التأكيد حاشا، أما تصحيح حمل المطلق على المقيد في المستحبات من باب التسامح كما تقدم من الكفاية في دفعه أن التسامح إنما هو في السند دون الدلالة فمع فرض نظر المقيد إلى المطلق في عالم الدلالة و كشفه عن كونه المستحب لا معنى لكشف إستحباب المطلق من التسامح ، و أما عدم تعقل الواجب الملاكى كما تقدم من بعض المحققين (قده) في دفعه أن الملاك ألوحدانى يمكن أن تكون له مراتب متعددة في الاشتداد ويكون ذلك الملاك في كل واحدة من تلك المراتب إلزامياً فيتحقق تعدد مراتب المطلوبة علي نحو الألزام في طبيعة واحدة و كل مرتبة تختص بحال ، كما في الصلاة ضرورة اشتداد ملاكها ألوحدانى الألزامى بحسب مراتبها التنزلية بلحاظ حالات المكلف من صلاة المختار إلى صلاة العرفى و المهذوم عليهم فكل مرتبة واجدة للملاك الألزامى علي إختلاف إمتداده الأشتدادى حتى تصل إلى المرتبة العليا الواجدة لتمام مراتب ذلك الملاك أى المشتد غاية لاشتداد كصلاة المختار، ولذا نقول بحكومة لاتعاد على أدلة الأجزاء و الشرائط حكومة تعميمية توجب تعدد مرتبة الطبيعة الصلاةية ، كما أن ذلك لسان بعض أدلة الأعذار من تطبيق : قد أتممت : على مسورد تحقق الركوع و السجود إذ ظاهره تحقق حقيقة الصلاة بتحقيق الركوع و السجود ، فلولا إجماع فى المسئلة الفقيهه لقلنا بمقتضى ألقاعدة الاصولية بتحقيق الصلاة و صحتها مع تحقق الركوع و السجود لغير المعذور ، فإلفرق بين الواجبات مع المستحبات من جهة إمكان اشتداد ملاك وحدانى و كون تعدد مراتبه المختلفة بالشدة سبب تعدد مراتب المطلوبة في طبيعة واحدة ، فلا موجب للحمل مالم يُحرز من الخارج أو من نفس الدليل وحدة التكليف و كون الامر

بالمقيد إرشاداً إلي تقييد المطلق .

ثم إعلم أن إستفادة الاستيعاب أو البدلية من أدلة ألوضع ألتنحريم و أدلة ألواجبات ليست مستندة إلي ألحكمة بالمعنى ألمصطلح منها بل ألأستيعاب في ألوضع إنما يستفاد من كون دليل ألمضاء ناظراً و لو بنحو ألقضبة ألحقيقية إلي ألموضوعات بلحاظ وجودها أي في طول وجودها ، وهي ألتى عبرنا عنها سابقاً بالطبايع ألوجودية و حيث أن الطبعي يعنى فالامضاء لاحق به بسعته ، و أما في ألنتهي فحيث أنه ناظر إلي الردع عن ألوجود و معلوم أن كل فرد يكون طارداً للعدم ألمفروض أن ألشارع بنهيه جعل الردع ألتشريعي عن ألوجود فلا بدّ عقلاً من الاستيعاب (و بالجملة) فالأستيعاب في ألنتهى مستفاد بالاستلزام العلقى و في ألوضع مستفاد من ألملازمة العلقية بين إمضاء الطبعي مع كون ألمضى هو الأفراد بأجمعها بمعنى أن ألأستيعاب لازم للطبعي ألمضى ، أما البدلية في الأوامر فتستفاد ببركة العقل القاضى باستحالة كون جميع الأفراد مبعوثاً إليها علي مسلك ألقوم من كون مفاد الأوامر ألصّرف بالاصطلاح ألمتاخر ، أما على مسلكنا من عدم كون مفادها ألصّرف بذلك الاصطلاح فالبدلية تستفاد من ألملازمة العلقية بين كون ألمبعوث إليه الطبعي بلحاظ إيجاده ألخارجى و بين تحقق الطبعي بفردياً ، فتدبرّ تعرف .

فصل في ألمجمل و ألمبين ، وفيه جهات ثلاثة للبحث (ألولى) في تعريفهما وقد وقع ألخلاف في ذلك بين الأصوليين فعرّفهما ألشيخ الأعظم (قده) على ما في ألتقريبات بأن ألمجمل هو ما لم يتضح دلالته فكأنه مجمع ألأحتمالات و ألمبين بخلافة ، وعرّفهما صاحب الكفاية (قده) بأن ألمبين حسب ما يظهر من موارد إطلاقه هو الكلام الذى له ظاهر و يكون قابلاً لمعنى خاص حسب متفاهم ألعرف و ألمجمل بخلافه ، و منشأ هذا ألخلاف أن ما ليس له ظهور مجمل لدى صاحب الكفاية (قده) و إن علم المراد منه بقرينة خارجية و ما له ظهور مبين لديه و إن علم بقرينة خارجية أن ظاهره غير مراد بل مأول بخلافهما لدى ألشيخ الأعظم (قده) فالأول مبين و ألتانى مجمل (ألثانية) في أمثلتهما و قد وقع ألتشاجر بينهم في ذلك فعدّ بعضهم بعض الأمثلة مثالاً للمجمل و بعضهم للمبين و منشأ هذا ألخلاف لحاظ بعض المناسبات و ألقرائن ألفتحة للجمال و ألمعينة للمصّب و عدم لحاظها .

(الثالثة) في بيان الثمرة لهذا المبحث وحيث أن الثمرة مفقودة
إذ المدار في الانقها مات علي الظهور الفعلي من أي سبب حصل فصرف الوقت
في تحقيق الجهتين الأوليين و بيان ساهو الحق من التعريفين و ماهو مثال ^{والمبين} _{والمجمل}
ولاسيما بعد ذكر الأمثلة في المطولات غير لازم ، والحمد لله وسلام على عباده الذين
إصطفى محمد وآله سادات الوري تم التقرير بقلم بعض فضلاء إصفهان .



120
121
122



Princeton University Library



32101 060848726