

الْبَاءُ

سماحة آية الله العظمى الإمام
السيد علي العلامة الفاني الاصفهاني دام ظلّه العالی

حَوْلَ مَبْلَغِ الْفِظَاءِ

فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

١٤٠١ هـ

المجلد الاول

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARIES

Princeton University Library



32101 060848718

Princeton University Library

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

--	--

الآء

سماحة آية الله العظمى الإمام
السيد علي العلامة الفاني الاصفهاني دام ظلل العا

حَوْلَ مِلَّةِ الْاَلْفِ ظِلِّ

فِي عِلْمِ الْاَصُولِ

(Arab)

KBL

. F3646

1980

mujallad 1

(RECAP)

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

مشملة على حل معضلاته ومغلقاته مع احتوائه على عصارة
افكاره العلمية و تقريراته منتظمة بدوا و ختما على نظم

غير ممل و غير مختل 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

ج - ٢ -



32191 13380



الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
واللعن على اعدائهم الى يوم الدين .
وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد و خاتمة

اما المقدمة ففي المبادئ اللغوية و اشباع الكلام فيها يكون ببيان امور
(الاول) قد جرى ديدن القوم في كل علم على ذكر تعريفه و غايته و موضوعه
قبل الشروع في العلم و ربما زيد بيان رتبة العلم فأعلم ان التقدم على انحاء
التقدم بالعلية كما في حركتى اليد و المفتاح و التقدم بالطبع اى التقدم
بالوجود كتقدم الواحد على الاثنين و التقدم بالوضع اى بحسب بناء اهل
عزف خاص او عام كبناء عرف النحاة على تقدم احكام الفاعل على المفعول مثلا
و التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل و الحق ان علم الاصول له
التقدم على الفقه بالعلية لكونه مؤثرا في الاستنباط و علة له بحيث لولا لا اختل
امر كثير من المسائل الفقهية و بالوضع بحسب بناء السلف و الخلف كما هو
واضح و لكنه متأخر عن الفقه بالشرف كما لا يخفى نعم هو في عرض علم الرجال
و المبادئ اللغوية بشئونها التي تشمل المعانى الاولية للالفاظ و احكام
الصرف و النحو و الادب و نحو ذلك من جهة وقوع الجميع في طريق الاستنباط
و الاحتياج اليها لذلك فنسبة الفقه الى علم الاصول كنسبته الى علم
الرجال و الصرف و النحو و غيرهما من جهة الحاجة اليها بلا فرق ولا ترتب
بينها في ذلك كما ان نسبة كل واحد من هذه العلوم الى الآخر مع
قطع النظر عن الوقوع في طريق الفقه واحدة هي التباين اذ معرفة
قواعد كل منها من حيث هي غير متوقفة على معرفة قواعد غيره فما تتحق به
الفصاحة و البلاغة مثلا لا تتوقف معرفته على معرفة أقسام الاعراب و البناء
و اقسام الاعراب و البناء للكلمة و الكلام من الرفع و النصب و غيرهما لا تتوقف
معرفتها على معرفة صحة الكلمة و الكلام و اعتلالهما و هكذا سائر ما يقع

في طريق الاستنباط نعم قد يقال بأن رتبة علم الاصول متأخرة عن مهمات علم الرجال و المبادئ اللغوية بشئونها ولكنه كما ترى فظهران ما في تقرير بعض الاساطين^(١) من ان رتبة علم الاصول متقدمة على علم الفقه متأخرة عن سائر ما يقع في طريق الاستنباط كما ان تلك العلوم طولية يترتب بعضها على بعض في غير محله و قد علم من بيان رتبة هذا العلم ان غايته استنباط الاحكام الفقهية .

واما تعريفه فالحق ما عليه المشهور من انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية و اللام في القواعد للعهد اشارة الى المباحث المدونة في علم الاصول فيخرج سائر ما يقع في طريق الاستنباط و اللام في استنباط الغاية المتعلقة بالممهدة دون القواعد و يدهى ان غرض التمهيدي منحصر في هذه الغاية فالمعنى ان تلك القواعد المدونة انما مهدت لاجل استنباط الاحكام الشرعية فلا يرد على هذا التعريف توهم عدم الاطراد تارة حيث يشمل سائر ما يقع في طريق الاستنباط و توهم عدم انحصار فائدة تلك القواعد باستنباط الاحكام الشرعية اخرى حيث يستفاد منها احكام الموالي الظاهرية بالنسبة الى العبيد فعدول بعض الاساطين عن هذا التعريف لاجل ذلك الايراد الى انه كبريات اذا انضم اليها صغرياتها تستتج احكاما فقهية بلاوجه مضافا الى ان الايراد لو تم فهو جارفي تعريفه ايضا اذ المراد بالكبريات هي القواعد المدونة في علم الاصول فيجرب فيها اشكال عدم انحصار فائدتها باستنباط الاحكام الشرعية كما ان ضمير صغرياتها راجع الى الكبريات فلا محالة تعم غير الصغريات الشرعية و الا كانت لبعض صغريات تلك الكبريات لاجمعيها و يدهى ان انضمام صغريات كذائية الى كبرياتها لا تستتج احكاما شرعية بل هذا الاشكال موجود حتى مع تخصيص الصغريات بالشرعية بعد بقاء الكبريات على اطلاقها

(١) المحقق الثاني

الا مع تقييد الكبريات بانها ممهدة لاستنباط خصوص الاحكام الشرعية و حينئذ تختص الصغريات ايضا بالشرعية و يتم التعريف لكن الاشكال فى تعريف المشهور عليهذا و العدول الى ما ذكر بلا وجه بل حيث ان القرينة على التقييد موجودة فى تعريف المشهور كما اوضحناه غير موجودة فى هذا التعريف فالمتعين الأخذ به دونه (و توهم) بعض الاعاضم (ره) ان اخذ العلم فى التعريف غير لازم اذ الاصول نفس القواعد و لذا يتعلق بها العلم تارة و الجهل اخرى يقال فلان عالم بالاصول و فلان جاهل به فالقواعد لها وجود واقعى هو الاصول (مدفوع) بان القواعد العلمية مطلقا عبارة عن صور نفسانية و ليس لها وجود وراء ما فى النفوس او السنقوش فهى متحدة مع العلم و قولك فلان عالم بها يعنى ان القواعد موجودة عنده و فلان جاهل بها يعنى انها غير موجودة عنده فالحق مع المشهور فى ادخال العلم فى التعريف نعم اضاف صاحبنا الفصول و الكفاية قد سرهما الى تعريف المشهور قيد : او ينتهى اليها الامر فى مقام العمل : لادخال ما لا يقع من قواعد الاصول فى طريق استنباط الحكم الشرعى كحكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد على تقرير الحكومة فانه وظيفة المجتهد و المقلد فى مقام العمل و سيأتى فى ذيل التعرض لموضوع الاصول ببقية احكام التعريف و ان هذا القيد غير محتاج اليه فانظر .

واما الموضوع فيعلم بتعريف الموضوع فى كل علم و الحق كما فى الفصول و الكفاية ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية اى بلا واسطة فى العروض الذاتى ما يعرض للذات اما بلا واسطة كما فى عروض الامكان على الماهيات الممكنة او مع واسطة فى الثبوت اى الجهة التعليلية فى اصطلاح الاصولى كما فى عروض قطع اليد على السارق بواسطة السرقة او عروض الحرارة على الماء بواسطة النار اما ما يعرض للذات مع واسطة فى (١) المحقق العراقي

العروض اى الجهة التقييدية فى اصطلاح الاصولى كما فى عروض جواز التقليد على المجتهد العادل بواسطة ملكة نفسانية او عروض الحركة على جالس السفينة بواسطة السفينة فليس بعرض ذاتى اذ المعروف حقيقة هو بواسطة ولما كان الذات معروضا لها كان عارضا له ثانيا وبالعرض بحيث لو انفكت الوساطة عن الذات خارجا لم يعرضه اصلا بخلافه في الاولين فالعروض فيهما اولا وبالذات نفس الذات فهذا الاخير عرض غريب لاذاتى وتفصيل ذلك ان ما لا بد منه فى عروض محمولات مسائل العلوم على موضوع العلم انما هو نحو من الربط والاختصاص بين تلك المحمولات مع الموضوع بان يكون الموضوع بجميع علل قوامه وقيوده معروضا لها كما هو الشأن فى كل قضية بحيث يصح حمل تلك المحمولات على الموضوعات ولو بالحمل الشايع الصناعى الذى يكون الاتحاد فيه من جهة المصادق مع التغاير من جهة ذلك المفهوم كما فى غير العلوم العقلية لما ستعرف انشاء الله ولذا سمي المحمول بالجزء بالضميمة فى اصطلاح اهل الفلسفة اذ لو كان العروض بواسطة امر اعم بحيث يكون هو المعروف اولا وبالذات فجعل الموضوع اخص مع انه اغراء بالجهل يكون لغوا وخلاف ترتيب العلوم اذ بناء اهل العلوم على ذكر عوارض كل شىء عند ما كان ذلك الشىء بنفسه موضوعا وقد مهد العلم لفهم اختصاصاته وماله من الاحكام ولو كان بواسطة امر اخص يكون هو المعروف اولا وبالذات فجعل الموضوع اعم مع انه لغوا و اغراء بالجهل وخلاف ترتيب العلوم يكون مخلا بالعرض الذى دون لاجله العلم اذا الوصول الى عوارض الأعم واحكامه لا يمكن من طريق فهم عوارض الاخص واحكامه نعم يمكن العكس ولذا لم نعترض على الاول من ناحية الاخلال بالعرض فالعرض الذى وجد فيه ذلك الربط بالنسبة الى معروضه ذاتى ومالم يوجد فيه ذلك عرض غريب .

و بعد ذلك نقول انه في العلوم العقلية حيث يكون موضوعها الوجود
فذاك الربط انما يحصل بأن يكون نشو تلك العوارض من صميم الذات
فتخرج من صميم الذات و تحمل عليها و لذا تسمى بالخارج المحمول فلا
واسطة في البين اصلا و لذا تريمهم يتعرضون لاحكام الجنس في باب
مستقل مهد لفهم خصوص عوارضه مع جعل الجنس فيه هو الموضوع و
لا يعدون عوارضه من عوارض النوع بل يتعرضون لعوارضه في باب مختص
به جعل فيه النوع هو الموضوع وهكذا و اما كون عوارض الجنس بالنسبة
الى النوع عوارض غريبة عندهم فليس من جهة عدم التحصل للجنس كما
قد يتوهم بل لان مصب العروض هو الجنس و اما في العلوم الجعلية كما
لعلوم الادبية و علمي الاصول و الفقه فحيث ان محمولاتها جعلية بحيث
لولا الجعل لما كانت من عوارض ذلك الموضوع فالربط يحصل بان يكون
مصب العروض اولا و بالذات نفس الذات و ان كان في البين واسطة مبيانية
للموضوع اى يكون الغرض الاصلى من تدوين تلك العلوم فهم العوارض
المحمولة على موضوعاتها و يكون تبويب الابواب و تشقيق المسائل و تخصيص
كل بعنوان للوصول الى ذلك الغرض فالعناوين المجعلوة من قبل واضع
العلم واسطة في ثبوت تلك العوارض للموضوعات و ان كانت مبيانية للموضوع
و ليست معروضة للعوارض ابداً فضلا عن كون العروض اولاً و بالذات فموضوع
علم اللغة مثلا مادة معرفة عن الهيئة و عوارضه معانى موضوعة لتلك
المواد و فعل الواضع اى جعل المواد للمعانى امر اعتبارى مباين لنفس
المادة لكنه سبب لفهم تلك المعانى و واسطة في ثبوتها للمواد و موضوع
علم الصرف مادة متهيئة و جعل الصحة و الاعتلال فيها امر مباين لها
واسطة في ثبوتها لها و موضوع علم النحو مادة متهيئة منتسبة و جعل
الاعراب و البناء لعصا يقها امر مباين لها واسطة في ثبوت اقسام

الاعراب و البناء للمصاديق كل بحسبه و موضوع علم المعانى مادة متهيئة
منتسبة مفيدة للمعنى فى كل مورد بحسب ما يقتضيه الحال و ليس شئ من
عناوين المسائل فى هذه العلوم معروضاً لشيء من عوارض موضوعها بل
هى منتزعة من القيود المأخوذة فى الموضوع بحسب الذات فعنوان الفاعلية
مثلا مأخوذ من قيد الانتساب المأخوذ فى موضوع علم النحو اذ من جملة
اقسام الانتساب انتساب الفاعلية و هكذا سائر مسائل النحو و سائر العلوم
الجعلية .

فموضوع هذه العلوم بنفسه مستعد و قابل لعروض تلك العوارض عليه
بلا حاجة الى اعتبار الحثية او شئ آخر فيه و بذلك يتحد موضوعات المسائل
مع موضوع العلم و تكون محمولاتها من العوارض الذاتية لموضوع العلم لان
مصعب العروض هو الذات من غير ان تعرض على شئ آخر ثم بواسطته
على موضوع العلم كما فى جواز التقليد الذى يعرض الملكة النفسانية او لا و
بالذات ثم يعرض الذات الخارجى بواسطة عروض الملكة له و كفاى الحركة
التي تعرض السفينة حقيقة ثم بواسطتها تعرض جالسها و لذلك ترى
متأخرى الحكماء عرفوا العرض الذاتى بما يعرض الشئ بواسطة فلثبوت
ايضا مضافا الى تعريف قد مائهم له بما يعرض الشئ او لا و بالذات بلا
واسطة اصلا اذ تعريف القدماء ينحصر بالعلوم العقلية فأضاف اليه المتأ
خرون ذلك كى يشمل العلوم الجعلية ايضا بل العلامة الزنوزى (قد ه) فى
رسالته الحمليه ادعى للعرض الذاتى تسعة اطلاقات و مما ذكر ظهر ان
تمايز العلوم بتمايز نفس موضوعاتها بقيودها الاولى بلا حاجة الى زيادة
قيد الاعتبار و الحث لا بتمايز الاغراض و لا بتعدد الحثيات فتلخص ان
تعريف الموضوع لكل علم بما يبيح فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة فى
العروض هو الحق الذى يوافق تعريف العرض الذاتى لدى الحكماء نعم

يبقى علينا الاشكال بالنسبة الى بعض الأبحاث ان جعلناه من المقاصد كاجتماع الامر والنهى حيث لا اختصاص لموضوعه بما ورد فى الكتاب والسنة فلا بد اما ان يقال بانه لما لم يتعرضوا لمثل تلك المحمولات فى علم تعرضوا لها فى هذا العلم فتأمل واما ان يلتزم بان هذه المحمولات - محمولات لما ورد فى الكتاب والسنة لا بما هو وارد فى الكتاب والسنة بل بما هو هو والعرض ذاتى له واما وجه اختصاص الموضوع بالكتاب والسنة فلتعلق الغرض عند الاصولى بما ورد فيهما ولذا زاد فى الفصول قيد الحيثية ومراده حيث البحث لا تقيد الموضوع بالحيث بل يمكن ان يقال بان الموضوع هو الجامع لما فى الكتاب والسنة وغيرهما .

وما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الاساطين (ره) فانه ضيق الموضوع باخذ قيد الحيثية فيه ليجعل محمولات المسائل عوارض ذاتية لموضوع العلم وجعل موضوع العلوم مفاهيم بسيطة كى لا ينال فيها التقيد بالحيث لعدم تأصله وألغى خصوصيات عناوين المسائل كى لا يقع فى محذور اتحاد موضوعات المسائل واتحاد محمولات المسائل مع موضوع العلم ولذا جعل تمايز العلوم بتمايز الحيثيات الموجب لتباين الموضوعات اذ مضافاً الى ما عرفت من عدم الحاجة الى تقييد الموضوع بالحيث فى صيرورة المحمولات عوارض ذاتية له لا معنى محصل لهذا التقييد ولا فائدة فيه اصلاً لان الحيث (ان كان) أمراً انتزاعياً منشأً انتزاعياً أما وجودات عينية نظير حيث الابوة والبنوة الذى ينتزع عن التوالد والتناسل اذ هو كما يكون جهة اعتبار اضافة الابوة والبنوة كذلك يكون منشأً انتزاعياً حيث الاضافة سواء قلنا بان هذه الاضافة من المقولات العينية ام الاعتبارية واما وجودات اعتبارية نظير حيث الاعراب والبناء اذ هما عبارة عن جعل الواضع اللفظ معرباً او مبنياً وينتزع الحيث من هذا الامر الاعتبارى (فليس) بحذائه شىء و

لا له مطابق في الخارج اذ ليس وراء الاضافة وجهتها في الاول و وراء اللفظ و اعتبار الاعراب و البناء فيه في الثاني وجود يسمى بالسجينة بل هو انتزاع عقلي صرف لا موطن له الا العقل فكيف يمكن ان يكون دخيلا في الموضوع كي يضيقه او يعممه (و ان كان) امرا اعتباريا متحققا في وعائه كما في موضوعات العلوم الادبية بالنسبة الى عوارضها (فمن البديهي) ان موضوعات العلوم الادبية من المتأصلات العينية اي اللفظ الذي هو كيف مسموع و امر مقولي و هو موضوع لا مرين اعتباريين احدهما نفس جعل اللفظ و وضعه من قبل الواضع ثانيهما جعل الاعراب و البناء و الاول بما هو يكون موضوعا و الثاني يكون محمولا بالنسبة الى علم النحو كما ان اللفظ بنفسه لا بما هو موضوع يكون موضوعا لعلم اللغة و كلا الاعتبارين قائمان باللفظ لا معنى لتحديث نفس اللفظ بهما الا عروضهما له في عرض واحد و لا يتوهم انا نقول بقيام الثاني بالاول كي يشكل بان الاعتبارات بمنزلة الاعراض في انه ليس لها وجود لا في الموضوع و كما لا يمكن قيام العرض بمثله فكذلك قيام الاعتبار بمثله بل نقول بان الوضع و جعل الاعراب و البناء اعتبار ان قائمان بموضوع متأصل هو اللفظ لانه كيف مسموع و قد قرر في الحكمة صحة قيام عرض اعتباري بعرض مقولي و بعبارة اخرى الموضوع عليها ابدأ معروض للاعتبارين توأم معهما فاذا ن عروض العارض للمعروض شئ و تحيئه و تقيد به به شئ آخر و على فرض تسليم التحيث بنفس العروض فكيف يمكن التفكيك و اعجب منه توهم ان هذا الحيث ذاتي بخيال استعداد الموضوع له و لعله حكى له ان اهل المعقول يرون التهيؤ و الاستعداد منوعا لموضوعات علومهم فآخذ منهم ذلك غفلة عن ان هذا المعنى لو كان صحيحا فانما يصح فيما ليس لعروض العارض وراء ذاته حالة منتظرة و هل يقبل عاقل ان زيدا في ضرب زيد مع قطع النظر عن قواعد خاصة مجعولة

فى لغة خاصة له استعداد الرفع .

ثم لا يخفى ان الحقايق المشتركة فى مفهوم بسيط يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز هى الحقايق ذات المراتب تكون كل مرتبة منها مشكلة لنوع مابين بتمام الحقيقة مع المتشكل عن المرتبة الاخرى فالمرتبة الشديدة من النور مثل اصع الضعيفة منه نوعان متباينان من النور لا يعقل حمل احديهما على الاخرى وما به الاشتراك فيهما نفس النور وما به الامتياز هو الشدة والضعف للذاتان هما ايضا بالنور واتحاد ما به الاشتراك مع ما به الامتياز وجودا فى المراتب لا ينافى اختلاف الحصص الجامعة مع الحصص المميزة وعليه (فمراد) هذا القائل من الغاء خصوصيات عناوين المسائل بلحاظ عينية ما به الاشتراك مع ما به الامتياز فيها (ان كان الغائها مع حفظ المراتب المختلفة شدة وضعفا التى بها تختلف موضوعات المسائل فهو غير معقول ان قوام المراتب بتلك الخصوصيات ومع بقائها لا يمكن حمل موضوع العلم على موضوعات المسائل لاسيما بالحمل الشايع الصناعى اى اتحادها مصداقا واختلافهما مفهوما ان الكلمة المطلقة مبينة معها بعنوان الفاعلية كما انها بهذا العنوان مبينة حقيقة معها بعنوان الفعولية وهكذا (وان كان) الغائها مع عدم حفظ المراتب فليس فى الابين مراتب حتى يتحدا ما به الاشتراك فيها مع ما به الامتياز ويتعدد بذلك مسائل العلم (فتلخص) ان النحيث باى معنى كان لا يمكن تضييق الموضوع وتعميمه به واخراج المحمولات عن كونها اعراضا غريبه على تقدير وعن كونها متحدة مع الموضوع على تقدير آخر فلا سبيل الى تمايز العلوم بتمايز الحيشيات واما بتمايز الاغراض فلا يستلزم ترتيبها عليها كى يشكل بامكان الانفكاك بل الملحوظ فى العلوم اقتضاء ترتب الاغراض عليها و ذلك غير منفك عنها .

ثم ان ما يعرض للشئىء بواسطة امر اعم لا يفيد ه اعتبار الحيث فى الموضوع من جهة اخرى ايضا اذ العارض لو كان بحسب الواقع ونفس الامر من العوارض الغريبة لذلك الشئىء فتقييد الموضوع بذلك الاعتبار والحيث لا يجعله من عوارض الذاتية ولا يخرججه عن كونه غريبا و ان كان بحسب نفس الامر من عوارض الذاتية فاعتبار الحيث فى الموضوع لغو لافائدة فيه اصلا فعروض الوجوب للامر الموجود فى الكتاب او السنة مثلا ليس بواسطة كونه فى الكتاب او السنة وتقييده بهذه الخصوصية بل بواسطة امر عام هو ظهور الامر الصادر عن العالى المتوجه الى الدانى فى الوجوب لدى اهل العرف والعقلاء وهكذا الفور والتراخى وغيرهما من عوارض الامر وكذا سائر موضوعات مسائل الاصول مما يكون عروضه للموضوع لا من جهة الخصوصيات النوعية المأخوذة فيه بل لكون مطلقه و جنسه معروضا لتلك العوارض عند اهل المحاورة حيث ان ذلك بالنسبة الى الموضوع اعم ولكنها مع ذلك ليست من عوارض الغريبة بل الذاتية لان مصب العروض اولا وبالذات ذات الامر الذى هو الموضوع حقيقة فى تلك المسائل و خصوصية الكتابية والسنتية لا دخل لها بالموضوع بل هى الغرض للبحث عن تلك العوارض فى علم الاصول فاعتبار قيد الحيثية فى الموضوع فى مثلها من قبيل ضم الحجر بجانب الانسان لا يغنى ولا يسمن من جوع لانه من السلب بانتفاء الموضوع اذ العوارض ذاتية (فان قلت) عليهذا ينبغي تدوين علم عليحدة وجعل ذلك العام موضوعا فيه و البحث عن عوارض فلما ذا تعرضوا لها فى الاصول (قلت) لوجهين احدهما انها لم تذكر فى علم آخر قبل ذلك

ثانيهما تعلق الغرض بهذه المصاديق الخاصة من ذلك العام كالامر الموجود في الكتاب والسنة او نحوه ولذا نقول بان تمايز الموضوعات في مثلها انما هو اى حيث البحث كما مر بالاغراض دون الحيثية ولا نفس الموضوع ونظير الاعم فيما ذكر العارض للشئىء بواسطة امر مساو وهناك اختلاف بين تقريرى هذا القائل من جهة تعريف الواسطة في الثبوت و - العروض احدهما على خلاف اصطلاح اهل الحكمة والاخر على وفقه لكن مع تهافت بين كلمات هذا المقرر يعلم بالمراجعة .

كما قد ظهر مما اسلفناه ما فى كلام بعض المحققين ^(١) (قد ه) فى تعليقه المباركة على الكفاية فانه انكر الاحتياج الى الموضوع للعلم (تارة) بجعل الموضوع فى غير العلوم العقلية كالفقه والعلوم الادبية عناوين منتزعة عن تحيit الموضوع بالاضافة الى عناوين المسائل بحيث كتمت فعل المكلف بالاضافة الى الصلاة والصوم بحيث الاقتضاء (مبدء الاحكام الاربعة) ^(الاباحة) والتخيير بالنسبة الى الفقه ففعل المكلف من هذا الحيث مستعد للحقوق الاحكام الخمسة وتحيit الكلمة والكلام بالاضافة الى الفاعلية والمفعولية بحيث الاغراب والبناء فهما من هذا الحيث مستعدان للحقوق الرفع و النصب وغيرهما وتلك العناوين المنتزعة مشيرة الى موضوعات المسائل فهى فى الحقيقة معنونات تلك العناوين لانفسها (اذ هذا) كما ترى انكار لاصل موضوع العلم و اقرار بان المتأصل موضوعات المسائل لان الخارجية انما هى للمعنون والعنوان اعتبار فيه (واخرى) بالتنزيل الى ذلك الذى جعل الجهة الجامعة فى العلم ترتب الغرض الحاصل من نفس المحمولات بلا احتياج الى تحقق جامع بين الموضوعات من غير فرق بين عروض المحمولات للموضوعات بلا واسطة فى العروض او معها (اذ هذا) ايضا كما ترى انكار اصل الاحتياج الى الموضوع للعلم مع انه لا حاجة الى هذا التنزل (١) المحقق الاصفهاني

لذلك وكيف كان فهاتان الفقرتان من كلامه ناظرتان الى نفى الاحتياج الى الموضوع في العلوم بلحاظ ان الجامع الاشتراكي اللازم في كل علم لترتب الغرض عليه انما هو قائم بنفس المحمولات (وجه الظهور) ان تحيث الموضوع بعناوين المسائل كما عرفت امر انتزاعي خارج عن حقيقته او مضافا الى ان ذلك لا يجدى في المقام شيئا على ان وحدة الغرض والاثرا لا بد لها من وحدة المحصل والمؤثر اما بالحقيقة واما بالنوع اذ بها تتحقق السخية بين الاثر والمؤثر وهي ضرورة على مذهب العدالة من كون الافعال معللة بالاغراض الذي يكون في العلوم مجمع الشتات المتباينة هو الواحد بالنوع الذي به يمكن الربط بين المتباينات بالذات وذلك هو الجهة الجامعة الموجودة في المحمولات ولما كانت المحمولات وجودات ربطية غير متأصلة بحيال ذاتها بل متحققة بتحقيق الموضوعات وبلحاظ ذلك الاتحاد الوجودي يصح حملها على الموضوعات بالشايع الصناعي فلا بد من قيام تلك الوحدة بالموضوعات وهذا هو المراد بموضوع العلم فوحدة الغرض بنفسها كاشفة ^{انما} عن وجود موضوع في البين بل عن لزومه وان لم نعرفه بشخصه ولم نقدر على التعبير عنه اذ ذلك بمجرد لا يكشف عن العدم كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) ثم ان متعلق الخطابات الشرعية هو الذي يخرج عن تحت ارادة المكلف المحركة لعضلاته نحوه وذلك يسمى في اصطلاح النحاة بالفعل وهو ذو ملاك نفس الامر مصلحة او مفسدة بضرورة مذهب العدالة واما تخصص ذلك الفعل بخصوصية الصلاة والصوم و سائر عناوين المسائل فان قلنا بان الخصوصيات الفردية للفعل الصادر عن الفاعل نسب و اضافات فهو بلحاظ نسبه الى متعلق خاص قتل و بالاضافة الى متعلق آخر ضرب وهكذا فتلك الخصوصيات امور انتزاعية عن ذات الفعل بلحاظ الانتسابات كالامساك للصوم والحركات الخاصة للصلاة

قائمة بالفعل ولا وجود الا لموضوع العلم ولو قلنا بان نسبة الخصوصيات الى ما يصدر عن الفاعل انما هى كنسبة الفصول الى معروضها فهى وجوه - ذات متباينة ذات مراتب مختلفة كل مرتبة منها مشكلة لنوع وما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز وهو كونها فعلا ان الاشتداد والضعف ايضا فى الكليات المشكلة حاصلان من نفس المادة وعليه تكون محمولات المسائل غريبة عن موضوع العلم ولكن المتجه هو الاول فالحق ان موضوع الفقه نفس الفعل النحوى وموضوعات المسائل عناوين له ومحمولاتها عوارضه الذاتية واما موضوع العلوم الادبية فقد عرفته سابقا .

ثم ان بعض الاعاظم (قده) ايضا فى مقالاته انكر الاحتياج الى الموضوع فى العلم لوجهين (احدهما) ان تأثير قواعد العلم فى الغرض ليس على محال على بدعوى ان تحقق الشئ موقوف على سد ابواب عدمه بايجاد مقدماته التى عمدتها ارادة الفاعل ومعها يكفى شأنية ترتب الاغراض وذلك لا ينفك عن العلوم فتمايز العلوم بتمايز الاغراض وحيث ان ترتب الاغراض على القواعد التى هى محمولات المسائل ليس على نحو العلية بل على نحو ترتب الاضافة على ذىها فبعد تطبيق القواعد على مصاديقها ينتزع من اضافة تلك الصغريات الى الكبريات عنوان الغرض كانتزاع عنوان حفظ اللسان من الخطأ عن اضافة القاعدة الى مصاديقها بعد تطبيق كل فاعل مرفوع على زيد فى ضرب زيد مثلاً فلا حاجة الى جهة جامعة لترتب الاغراض على القواعد كى يستكشف منه وحدة الغرض المستندة الى وحدة الموضوع وتكون الجهة الجامعة المتخذة من موضوعات المسائل عبارة عن موضوع العلم ان الموضوع لو كان بسيطاً فالتعرض لخصوصيات موضوعات المسائل لغو ولو كان مركباً لدخل الخصوصيات فى ترتب الغرض الوحدانى لزم صدور الواحد عن الكثير (ثانيهما) ان فى بعض العلوم

لا يعقل جامع صوري بين موضوعات مسائله كعلم النحو فليس بين الكلمة و الكلام جامع صوري نعم بينهما جامع معنوي هو القول و في بعضها لا يعقل جامع مطلقا كعلم الفقه اذ موضوع بعض مسائله عدمي كالصوم سيما حال النوم و موضوعات سائر مسائله وجودية و لاجماع بين الوجود و العدم فلا سبيل الى لحاظ جامع بسيط يكون هو الموضوع و لو سلم فالغرض غير بسيط لتعدد جهاته الخارجية بالنسبة الى موضوعات المسائل فالغرض من كل علم انما يحصل بتطبيق قواعده اى المحمولات على مصاديقها اى الصغريات في الخارج فلا حاجة الى موضوع للعلوم حتى يبحث فيها عن عوارضه الذاتية نعم في العلوم العقلية التي تنتزع العوارض عن صميم الذات كعلمي الحساب و الهندسة يكون لموضوعات مسائلها جامع بسيط هو المعروف بالاستقلال للمحمولات فهي عوارض ذاتية لذاك الجامع و هو موضوع العلم فيصح تعريفه بانه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية .

وانت خبير بفساد كلا الوجهين (اما الاول) فلان معنى التأثير اليعلى كون الاثر رشحا للمؤثر ينوجد بوجوده و ينعدم بعدمه نعم لو كان لشيء آخر ايضا دخل في انوجاده لكان علة ناقصة يتوقف وجود الاثر على سد باب العدم من ناحية ذلك الشيء كما هو الشأن في جميع الاسباب غير المنحصرة و الحاصل ان مؤثرية شيء في آخر يكفي لها توقفه عليه و لو في الجملة و دخله في وجوده و لو من ناحية القواعد سواء لم نقل بوجود لها وراء صقع النفس ام قلنا بتقررها في وعاء مناسب معها تأثير في الغرض على نحو العلة الناقصة لان الغرض بمعناه المصدرى اعنى ايجادها في الخارج لا يكفي في ترتبه مجرد ارادة العامل اذ لا يحصل ارادة الجاهل بتلك القواعد و لذا توهم كون العلم بالقواعد مؤثرا فيه فالارادة من مبادى حصول كل فعل لا المؤثر التام فيه و الا كان مجرد ارادة الانبعاث و

الانزجار من المكلف كافيا في حصولهما و لم يصح استناد البعث و الزجر الى الامر و النهى كما ان مجرد العلم اى الانكشاف لا يكفى فى ذلك و الا لزم كون العلم بجملة من القواعد مؤثرا فى حصول الغرض من قواعد اخرى و السر فى ذلك ان العلم ليس له وجود استقلالى و انما هو طريق الى معرفة غيره فله وجود تعلقى و منه يعلم فساد توهم كون العلم بالقواعد مؤثرا فى حصول الغرض بل القواعد ايضا بماهى مع قطع النظر عن تعلق العلم بها غير مؤثرة و انما هى بوجوداتها العلمية مؤثرة فى ترتب الغرض بمعناه المصدرى و محرّكة لارادة العامل نحو استعمال تلك القواعد المستتبع لحصول الغرض فالمحصل للغرض حقيقة هى القواعد بوجوداتها العلمية لا نفس الارادة و لا مجرد العلم و اما ترتب الغرض بمعناه الاسم المصدرى اى - انطباق مصاديق القواعد معها خارجا فلا دخل له بما نحن فيه .

ثم انك قد عرفت عند الجواب عن مقال بعض المحققين (قده) لزوم جامع بين القواعد اى المحمولات يكون هو المؤثر فى الغرض و لزوم جامع بين موضوعات المسائل يقوم به ذاك الجامع و كشف ذلك راتا عن وجود موضوع العلم و ان لم نعرفه بشخصه و لم نقد رعلى الاشارة اليه بعنوان خاص و انه لذلك يصح تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا لما توهم من اختلاف الاغراض بحقائقها و عدم جامع بينها لان قيود موضوعات العلوم كما عرفت امور واقعية قيدت الموضوعات بها لا بحيثيات اعتبارية او انتزاعية و لذلك قد يغفل عن القيود فتشبه موضوعات العلوم و يتوهم اتحادها و تداخل العلوم من جهته لكن با لتأمل فى ان الاغراض الباعثة لتدوين تلك العلوم تكون بوجوداتها التصورية متعددة متميزة ينكشف تعدد موضوعاتها لمكان تساوى الاغراض معها فسعة الغرض و ضيقه كاشفة عن سعة الموضوع و ضيقه بل يمكن كشف العناوين الخاصة لموضوعات تلك العلوم من نفس الاغراض فلدى

اشتباه موضوع علم الصرف والنحو والمعاني مثلا من جهة انه في الجميع بحسب الظاهر هو الكلمة والكلام يقال ان ما يمكن كونه محصلا للغرض من علم النحو اعنى حفظ اللسان عن الخطأ في المقال هو الكلمة المعربة وهكذا الكلام ان ذاك الغرض لا يحصل من المادة المعرّاة عن الهيئة و لا من المتهيئة الخالية عن الاسناد فينكشف ان موضوع علم النحو مادة متهيئة منتسبة بها يحصل الغرض في مقام الاعمال بلا زيادة و لانقصان و يعبر عنها تارة بالكلمة المعربة او المبنية و أخرى بالكلام المعرب او السمبني و هكذا في سائر العلوم (وبالجملة) فالجهة الجامعة بين موضوعات المسائل و محمولاتها المحصلة للغرض هي موضوع العلم و اختلاف المسائل انما هو باختلاف الخصوصيات الفردية الطارئة على ذلك الجامع الواحد اني في كل مسألة و الا فالموضوع في جميع المسائل حقيقة هو الجامع و الخصوصيات و سائط في ثبوت المحمولات على موضوعاتها و لذا تكون المحمولات من العوارض الذاتية لموضوع العلم فلنعم ما قال صاحب الكفاية (قده) من انه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه بدهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلا و ان موضوعات المسائل متحدة مع موضوع العلم خارجا متغايرة مفهوما تغاير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و افراده انتهى .

و من ذلك ظهر عدم تداخل شئ من العلوم في شئ من المسائل ان موضوعها نفس موضوع العلم الساري في جميع مسائله المساوي للغرض الحاصل منها فتمايز موضوعات مسائل العلوم يحصل بنفس تمايز اغراضها و الا لزم محذور تعدد الاغراض حسب تعدد المسائل في كل علم كما ان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها و محمولاتها بلا استلزام صيرورة كل باب بل كل مسألة من كل علم علما عليحدة انما يصح لاجل ان الموضوعات و المحمولات

بلحاظ الجامع مساوية مع الأغراض الحاصلة منها فتعدد العلوم وتمايزها من جهة الأغراض هو تعددها وتمايزها من جهة الموضوعات والمحمولات وبالعكس والال لم تكن الموضوعات والمحمولات مؤثرة في تلك الأغراض ولا هي آثارا لها حاصلة منها مضافا إلى أننا لم نجد في الخارج ما يكون موضوعا لمسئلتين في علم واحد أو في علمين أو لعلمين وما يترأى من ذلك نظير بدن الإنسان الموضوع لعلمى الطب والتشريح أو الوجود لعلمى الحكمة والكلام فانما هو لاجل غفلة عامة الناس عن بعض الحشيات التقييدية الذاتية والقيود الواقعية للموضوع والا فيستكشف التغيرات بالدقة والاطلاع على حذف قيد أو حيثية أو زيادته في النظر البدوى الذى أوجب توهم التداخل فالبدن بلحاظ اجزائه المختلفة وبلحاظ حقيقة كل جزء يكون موضوعا لعلم التشريح وبلحاظ جهازاته وهيئة اجتماعه الذى يفسده بعض الاشياء و يصلحه الاخر يكون موضوعا للطب والوجود بمعناه الاسم المصدرى مع قطع النظر عن صدره من الله يكون موضوعا للحكمة اى لمعرفة حقيقة الاشياء ومعناه المصدرى اى لحاظ صدره عنه تعالى يكون موضوعا للكلام اى لمعرفة صانع الاشياء وهكذا ولهذا القائل في تعريف العرض الذاتى كلام يعلم مافيه بمراجعة ما قدمناه .

و اما الوجه الثانى فلانه لاجابة الى الجامع الصورى بل لا معنى له كيف ولا يتصور ذلك فى مورد والا لزم اتحاد المتباينات فيما به حصل التباين بينها وانما الجامع ما يشترك فيه امور متباينة بجهة من الجهات ولذا نقول بوجود الجامع بين الفعل والترك من الجهة التى بها صح استناد الصدور واللاصدور الى الفاعل فالذى يطالب بالخطاب ويسند الى المكلف فى الصوم والصلاة هو الجامع بينهما على فرض تسليم ان يكون الصوم عدما (فتلخص) مما ذكرنا ان وجود الموضوع للعلوم مما لا بد منه

و ان تمايز العلوم كما يكون بتمايز موضوعاتها و محمولاتها كذا يكون بتمايز اغراضها و المناط في الجميع واحد هو وجود المساواة بين الاغراض مع الموضوعات و المحمولات من جهة تأثير قضايا العلوم موضوعا و محمولا في الاغراض على نحو العلوي و المعلولى .

و العجب من بعض المحققين (قد ه) فانه اعترف بكون تمايز العلوم بتمايز الاغراض لكنه انكر توقف ذلك على وجود موضوع للعلوم بدعوى ان وحدة الغرض لا تكشف عن وحدة في موضوعات قضايا العلوم و محمولاتها ليكون ذلك الجامع الواحدانى موضوعا للعلم بل الغرض انما يترتب على الموضوعات و المحمولات بما هي مشتتة متعددة اذ ليس لها تأثير على في الغرض كى تشمله قاعدة امتناع صدور الواحد الكثير و توجب اعتبار السخية بين الاثر و المؤثر و هو الجامع فيما نحن فيه و إنما المؤثر في حصول الغرض ارادة العامل قواعد العلم كما هو الشأن في كل فعل اختياري لان ايجاد الغرض فعل اختياري للعامل نعم علمه بتلك القواعد شرط لتأثير ارادته في حصول الغرض لكن لا سنخية بين الشرط و مشروطه كما في ماساة النار مع جسم خارجي التي هي شرط لتأثير النار في الاحراق كما ان تأثير الموضوعات في المحمولات تأثير ذي الغاية في الغاية اذ الاحكام الشرعية التي هي محمولات مسائل الفقه من الوجوب و الحرمة وغيرها انما هي غايات مرتبة على موضوعاتها من الصلاة و الغضب وغيرها فلا يعتبر السخية بينهما كى يكشف عن وجود الجامع و لو سلم تأثيرها العلوي فلا يكشف عن وجود الجامع في المقام لاختصاص القاعدة بمورد يكون الاثر و المؤثر من الامور التكوينية كما في العلوم العقلية فلا تجرى في العلوم الجعلية التي عرفت ان محمولاتها امور اعتبارية و موضوعاتها عنا و ين انتزاعية بل لو سلم وجود الموضوع في العلوم الجعلية فلا يجدى شيئا

لان فائدة وجود الموضوع للعلم زيادة بصيرة الطالب من معرفته و ما ليس له عنوان خاص و اسم مخصوص لا يوجب زيادة البصيرة .

اذ يتوجه عليه (اولا) ان قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير جارية في التكوينيات و الاعتباريات معا أمتافى التكوينيات فواضح ضرورة لزوم السخنية بين العلل و المعاليل التكوينية بالطبع و الا لزم صدور المباین عن المباین بل صدور الشئ عن اللاشئ المستلزما لاجتماع النقيضين و أما في الاعتباريات فللزوم السخنية في عالم الجعل و الاعتبار لدى العقلاء في مجهولاتهم و اعتبارياتهم حيث لا يعتبرون كل شئ في كل شئ حفظا لاتساق النظام اذ الاعتباريات ايضا موجودة في الخارج قائمة بمحالها فمناطق القاعدة و هو امتناع صدور كل شئ عن كل شئ موجود في المقامين غاية الامرانه في التكوينية لاستلزامه اجتماع النقيضين و في الاعتبارية لاستلزامه عدم اتساق النظام و لو سلم عدم جريان القاعدة في الاعتبارية فملاحظة وقوع السخنية بينها خارجا حيث ان العقلاء لا يعتبرون شيئا في مباينه و غير مسانحه كاشفة عن وجود الجامع فيها و استناد التأثير اليه (و ثانيا) انك عرفت ان تأثير قضايا العلوم في الاغراض انما هو على النحو العلى و المعلولى و ان القواعد بوجوداتها العلمية مؤثرة محركة لارادة العامل و ان المحصل للغرض حقيقة وجود الجامع الذى هو موضوع العلم فهو ضرورى الوجود في العلوم و لا غر و بعدم تعنونه احيانا بعنوان و عدم تسميته باسم بعدا ستكشاف اصل وجوده بالبرهان كيف و قد ادعى ابن سينا ان العلم بالفصل الحقيقى منحصر بعلام الغيوب و لم ينكشف لغيره و ان ما يعبرون به عن الفصل عناوين مشيرة اليه مع ان الموضوع في العلوم العقلية هو الوجود و الموجود و اصل وجود ذلك الفصل مبرهن فكيف بالعلوم الجعلية الاختراعية سيما علم الاصول الذى توسعت دائرته تدريجا حسب

توسعة الافكار تسهيلا للاستنباط فلا بأس بعدم امكان الإشارة الى موضوعه بعد ضرورة اصل وجوده كما عرفت فالقضايا بوحدها النوعية مؤثرة في الغرض لا بوحدها الشخصية والا لزم صدور الواحد عن الكثير مضافا الى ان باب التسمية واسع وان اللازم لطالب العلم معرفة الموضوع اجمالا وذلك كاف فيه بل لا يتمكن من معرفته تفصيلا قبل الاطلاع على تفاصيل القواعد (فتحصل) انه صح ان يقال ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله الواقعة في طريق الاستنباط ولا يمكن التعبير عنه بعنوان خاص واسم مخصوص، وان جاز التعبير عنه بما سيأتى منا .

ولاجل ذلك استشكل صاحب الكفاية (قده) في تعبير القداما عن موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة بان لزم ذلك خروج مباحث مهمة من الاصول عن العلم وكونها استطرادية فيه لان البحث فيها ليس عن عوارض ذاتية للادلة لا بذواتها بل عن النظر عن كونها معروضة للحجية ولا بما هي ادلة معروضة لوصف الحجية مع انه لا وجه للالتزام بالاستطراد في المهمات (بيان الملازمة) ان السنة مثلا لا تخلو (اما ان يراد بها) نفس قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره من غير ان يكون لحاكيه قول الرواة عنها دخل في ذلك (وعليه) فعمدة مباحث التعادل والتراجع بل ومسئلة حجية الخبر الواحد وكذا مسئلة اجتماع الامرو النهي لا تكون من عوارضها بل في الاولين تكون من عوارض نفس الحواكي وفي الاخير تكون من عوارض مجمعها ودعوى ان الاول يرجع الى البحث عن ثبوت اى الخبرين الراجع في الحقيقة الى البحث عن حجية الخبر والثانى يرجع الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد مدفوعة بان ذلك لا يجعله بحثا عن عوارض السنة بهذا المعنى اذ البحث حينئذ عن

ثبوت الموضوع الذى هو مفاد كان التامة مع ان البحث عن عوارض الشئ
بحث عما هو مفاد كان الناقصة (فان قلت) البحث عن الثبوت الواقع
للسنة وان كان بحثا عن مفاد كان التامة لكن المهم فى هذه المباحث
هو البحث عن ثبوتها التعبدى اى ثبوت حكم السنة المحكية بالخبر (وهو
وجوب العمل على طبقها) للحاكي صادف الواقع ام لا ولا ريب ان هذا
مفاد كان الناقصة (قلت) الثبوت التعبدى عليهذا من عوارض الحاكي دون
المحكى كما لا يخفى (واما ان يراد بها) ما يعم الحاكي (وعليه)
فالبحت فى جل المسائل كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها يكون عن
عوارض غريبة للسنة بهذا المعنى لانها تعرض او امر الكتاب والسنة و
نواهيها بواسطة امرا م هو مطلق الامر والنهى المتوجه الى الدانى
من العالى فالمعروض فى الحقيقة هو المطلق لا خصوص الادلة .
(وربما زاد) بعضهم لتسجيل اشكال صاحب الكفاية على الشق الثانى
ان السنة لو اريد بها ما يعم الحكاية الراجع الى كون الموضوع السنة
المحكى لدخل الحاكية فيه لكان البحث عن حجية الخبر من المبدأى
التصورى للعلم التى لا بد من معرفتها فى تصور الموضوع فالبحت عنها فى
نفس العلم لغو و تحصيل للحاصل مضافا الى ان الحجية عليهذا اعراضة
للسنة بواسطة امر مباين هو الحاكي فتكون غريبة عنه فلا بد من كون الموضوع
امرا وسيعا وان لم يكن له عنوان خاص (ولكن) يدفعه ان دخل الحاكية
فى الموضوع ملازم لكون الحثية تقييدية و معه كيف يمكن كون الحاكي مباينا
واسطة فى عروض الحجية للسنة اذ الحثية عليهذا تكون تعليلية مضافا
الى ما عرفت سابقا من ان العارض بسبب مباين واسطة فى الثبوت ليس غريبا
والى ان السنة ليست معروضة للحجية العارضة للحواكى ابدا ضرورة
ان عروض الحجية للسنة بعد ثبوت اصلها على لا يحتاج الى اثباتها

بالتعبدان هو كحجية القطع لاتناله يد الجعل نفيوا اثباتا نعم تصدى
بعض المحققين (قده) لتصحيح تعبير القدامء بادراج البحث عن حجية
الخبر وعن التعادل والترجيح فى علم الاصول بتصوير كونه من عوارض
نفس السنة سواء اريد من ثبوتها مفاد كان التامة ام الناقصة اما بمفاد كان
التامة فلان البحث تارة عن اثبات السنة بالخبر واخرى عن ثبوتها الواقعى
فالخبر وسط ثبوتاً ^{واثباتاً} ومرجع الاول الى البحث عن كاشفية الخبر عن السنة و
عدمها ولاشك انه من عوارض السنة بعد الفراغ عن ثبوت نفسها والثانى
بحث عن علة ثبوتها الواقعى فهو بحث عن عوارض الوجود كما ان البحث
فى الفلسفة العليا عن علة الوجود الذى هو مفاد كان التامة اى عن
استناد الوجود الظلى الامكانى الى الحقيقى الوجوبى بحث عن عوارض
الوجود وهذا التصوير وان كان ممكنا يندفع به اشكال خروج البحث عن
الثبوت الواقعى عن المسائل لكنه غير معقول خارجا لان الخبر يحتتمل
الصدق والكذب فلا يمكن كشفه عن الوجود الواقعى بل لا بد له من كون
الطريقة حتمية مضافاً الى ان الخبر ليس علة ثبوت السنة واقعا بل العلة
جعل الشارع واما بمفاد كان الناقصة فلان الثبوت التعبدى وهو جعل
حكم ظاهرى مماثل اى تطبيق العمل مع الخبر الحاكى عن السنة انما هو من
مراتب وجود السنة لانه وجود تنزىلى لها فى طول وجودها التحقيقى فله
مساس بالسنة والبحث عنه بحث عن عوارضها ايضا لهن عوارض نفس
الحاكى فقط لان نفس الحكم وهو تطبيق العمل على الخبر فى حد ذاته
وجود تحقيقى لاتعبدى فهو من مراتب وجود السنة نعم بناء على جعل
المنجزية فى باب الحجية لالحكم المماثل فالتنجز بحسب الظاهر من
عوارض نفس الخبر دون السنة فاشكال عروض المنجزية للموضوع اى السنة
الواقعية بواسطة الخبر يجرى وجوابه ان جعل الخبر منجزا يلزم

جعل السنة منجزة فلها مساس بالسنة ايضا وتكون وجودا تنزليا لها
فالبحث عنه يكون من مسائل العلم .

ولكنه (قده) سجل استطرادية مباحث الالفاظ بناء على كون
الموضوع الادلة بدعوى ان الادلة سواء اعتبرت بذواتها ام بوصف الدليية
لا تخلص مما أن تكون مع فرض اطلاق الموضوع في المسائل اعنى مطلق
اللفظ وعليه فلازم اشتغال موضوع العلم على موضوعات المسائل ادخال الاعم
في الاخص وهو مستهجن واما ان تكون مع تخصيص الاعم في موضوعات
المسائل بحيثية الورود في الكتاب والسنة وعليه يندفع اشكال اندراج
الاعم في الاخص لكن تكون العوارض غريبة عن موضوعات المسائل حيث تعرض
بواسطة الاعم وهو مطلق اللفظ لا يقال قد سلف ان العارض بواسطة الاعم
وان كان غريبا بالدقة العقلية لكنه ذاتي بالمسامحة العرفية من غير تجوز
فانه يقال ذلك مخصوص بموضوع العلم ولا يجرى في موضوعات المسائل
عقلاً واما ان يعتبر الموضوع أمراً وسيعاً شاملاً لموضوعات المسائل وغيرها
وعليه لا يلزم شئ مما ذكر لكن لازم اشتغال الموضوع على موضوعات المسائل
ادخال الاخص في الاعم وكون الغرض اخص وهو كما ترى نعم ما سلفنا ه
من عدم الالتزام بوجود جامع يكون موضوعاً للعلم يندفع به الا ولان من
المحاذير الثلاثة دون الاخير .

وانت خبير بما في هذا التصحيح من مواقع النظر (احدها) قياس
الاعتباريات واحكامها كالاصول و سائر العلوم الجعلية بالتكوينيات كالفلسفة
وتصوير امر غير واقع ثم انكاره (فانه) قياس مع الفارق وتكلف زائد
(ثانيها) الاشكال باحتمال الصدق والكذب في الخبر (اذ) في باب
الحجية سواء كان المجعل حكماً مماثلاً ام تنزيل المؤدى منزلة الواقع ام
تسيم الكشف ام لم يكن هناك جعل بل كان الارشاد الى الطريقة كما هو

الحق (يكون) المطلوب اثبات الخبر للواقع تعبدًا او كونه طريقاً اليه و
 بديهي ان احتمال الكذب في الخبر لا يربط له بذلك طبعاً اذ ينسد باب
 الاحتمال بكون المخبر ^{ثقة} (ثالثها) جعل الثبوت التعبدى من مراتب وجود
 السنة (اذ) مع عدم العلم بالوجود الواقعى للسنة كما هو لازم جعل
 الطريق وكونه لدى المصادفة مع الواقع هو هو لاشيء ورائه لدى عدم
 المصادفة عذراً فليس للسنة وجود تحققي كي يكون الخبر وجوداً تنزيهياً
 في طوله ومع العلم بوجودها الواقعى لا حاجة الى جعل طريق اليه نعم
 يبقى حينئذ اشكال صاحب الكفاية (قد ه) من ان الثبوت التعبدى عرض
 للحاكي دون المحكى (رابعها) تسجيل استطرادية مباحث الالفاظ
 (اذ) قد لا يتعلق الغرض النوعى بالبحث عن عوارض الاعم في علم عليحدة
 يدون لذلك كي يغنى عن البحث عنها في ضمن علم آخر و ذلك نظير مطلق
 الامر والنهى اذ لم يتعلق لغير الاصولى غرض بالبحث عن عوارضها كي
 يدون له علم عليحدة ويستغنى بذلك عن البحث عنها في الاصول فمست
 الحاجة الى البحث عنها في الاصول حتى يعرف منه عوارض الامر والنواهي
 الموجودة في الكتاب والسنة و ذلك بمجرد لا يجعل البحث عنها استطرادياً
 ولا يوجب كون العوارض غريبة عن الموجودة في الكتاب والسنة بعدما كان
 مصب العروض حقيقة في اوامرهما ونواهيهما ذات الامر والنهى بلا دخل
 خصوصية كونهما في الكتاب والسنة في العروض بل هسى كما اسلفناه
 واسطة لثبوت عوارض المطلق على افراد ه .

فالهواب في الجواب عن استشكل صاحب الكفاية (قد ه) في تعبير
 القدماء عن موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة ان يقال بانا نختار الشق
 الثانى وهو ان يراد بالسنة ما يعم الحاكي ونجيب عن كون مباحث
 الالفاظ ونحوها عوارض غريبة للسنة وكونها لذلك استطرادية في الاصول

بما عرفت آنفا من ان مصب العروض حقيقة ذات الامر والنهي وخصوصية (١) كونهما في الكتاب والسنة واسطة في الثبوت دون العروض وقد اسلفناه ان مثل هذا العرض ذاتي للموضوع وليس بغريب ومن ان تلك المباحث لما لم تذكر في علم عليحدة فهي مباحث اصلية للاصول تعلق بالبحث عنها غرض الاصلى للاصولى فليست استطرادية ابدا (و عليه) فالحق ان موضوع علم الاصول ذوات الادلة الاربعة لا الجامع بينها ولا بما هي ادلة ولا يرد كون بعض الاعراض غريبة لما قلنا من ان مصب عروضها نفس ما في الكتاب والسنة فلا تغفل ويستنتج من ذلك كلفان موضوع علم الاصول له عنوان خاص واسم مخصوص ويكون جل الاشكالات المتقدمة عن بعض المحققين وغيره على ذلك من السلب بانتفاء الموضوع فتدبر جيدا نعم لبعض الاعاظم (ره) ايراد على جعل الموضوع امرا وسيعا شاملا لموضوعات المسائل وغيرها منشاء ما تقدم منه في تعريف الموضوع من جعل الموضوعات عناوين مشيرة الى الذوات فيندفع بما اسلفناه هناك جوابا عن مقاله فراجع وتأمل .

نعم قد أيد صاحب الكفاية (ره) كون موضوع الاصول الكلى المنطبق على موضوعات المسائل بتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية بدعوى ان القواعد تعم مباحث الاصول فلا بد من موضوع عام تنطبق عليه ومع جعل الموضوع الادلة يخرج جل مباحث الاصول ويكون البحث عنه استطراديا ثم اختاران تعريف العلم بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان نفع في طريق استنباط الاحكام

١- بل التحقيق ان تلك الخصوصية ملغاة لعدم مدخلتها في تلك العوارض فالبحث عن تلك الحصة اوجب تخصيصها في الموضوعية بلا استيجاب لصيرورة العوارض بالنسبة اليها غريبة فتدبر فانه دقيق نافع .

او التي ينتهى اليها فى مقام العمل يكون اولى من تعريف المشهور لوجوه
احدها ان بعض العلوم لا يحصل الغرض منه بمجرد معرفة قواعده بل لابد
فيه من تحصيل الملكة بالممارسة والمزاولة كعلم الرياضى والصناعة فى
الاصطلاح اسم لذلك وحيث ان علم الاصول من هذا القبيل فالاولى تبديل
لفظ العلم بالصناعة .

ثالثها ما مرت الاشارة اليه من ان استنباط الحكم الشرعى غير ممكن من
بعض قواعد الاصول كمسئلة حجية الظن على تقرير الحكومة اذ مفادها حكم
عقلى وكمسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكيمة اذ مفادها نفس
الحكم الشرعى لا ما يستنبط منه ذلك وزيادة قيداً وينتهى توجب دخول
تلك المسائل لان مفادها ما هو وظيفة المكلف فى مقام العمل ثانياً ان
تعريف المشهور اما غير مطرد ان اريد من القواعد ما له دخل فى الاستنباط
ولو غربياً حيث يشمل سائر ماله دخل فى الاستنباط من المبادئ اللغوية
وعلم الرجال وغير ذلك واما غير منعكس ان اريد من القواعد مقدماته
الغريبة حيث يخرج مباحث الالفاظ التي يتوسط حجية الظهور فى
الاستنباط منها مضافاً الى عدم انحصار فائدة القواعد باستنباط الاحكام
الشرعية اذ يستفاد منها احكام الموالى والعيبد الظاهرية ايضا مع ان
الظاهر من اللام كون الاستنباط غاية للقواعد فتبديل قيد التمهيدي للاستنباط
بقيد امكان الوقوع فى طريقه يدفع هذا اليراد .

بل زعم بعض الاعاظم (ره) ان تعريف الاصول بانه القواعد التى
يمكن ان تففع فى طريق تعيين وظيفة المكلف فى مقام العمل : اولى من
سائر التعاريف لانه سالم طرداً وعكساً اذ الغرض من القواعد هو الاستنباط
ولو جعل القاعدة كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلى وهو اما شرعى
واقعى كمفاد الامارات بناءً على ان المجمعول فيها معاملة الواقع اى

تتسميم الكشف واما شرعى ظاهرى كفاد الامارات بناء على ان المجعل
تنزيل المؤدى اى الحكم المماثل وكذا مفاد الاستصحاب و سائر الاصول
العملية الشرعية واما على كفاد الاصول العملية العقلية اذ يقال ما دل
على منجسية التغير خبر واحد وكل خبر واحد حجة فينتج ان منجسية
التغير حجة فجميع القواعد متعلقة بافعال المكلفين فهى داخله فى التعريف
بخلاف ما اذا اخذ الاستنباط فى تعريفه اذ لازمه كون قواعد العلم وسائط
فى الاثبات مع ان بعض المسائل كالاصول العملية والامارات بناء على
جعل الحكم المماثل مغادها نفس الحكم الكلى الشرعى او العقلى لا انه
وسط فى اثبات الحكم الشرعى فتخرج الاصول العملية ولا يكون التعريف
منعكسا واما استفادة حكم الموارد الجزئية من مضامين الاصول العملية
فهو من تطبيق الكلى على الموارد نظير هذا خمر وكل خمر يحرم شربه
فهذا يحرم شربه وليس من الاستنباط فى شيء فلا ربط له بطولية الاحكام
الشرعية عن الاصول العملية .

ولكنك خبير بفساد ذاك التأييد لما اسلفناه من عدم استطرادية شىء
من المباحث مع جعل الموضوع ذوات الادلة و بعدم اولوية لشيء من هذه
التعاريف وعدم خلوها عن محذور عدم الاطراد والانعكاس (اما تبديل)
التمهيد بالوقوع فى الطريق كما صنعه صاحب الكفاية و تبعه تلميذه بعض
الاعاظم (قد هما) (فلما) اسلفناه من ان اللام فى الاستنباط غاية للتمهيد
لا للعلم بالقواعد و اللام فى القواعد اشارة الى مادون فى الاصول ومعلوم
ان التعريف عليها مطرد و منعكس و ان الغرض من التمهيد منحصر فى
الاستنباط و بذلك يندفع ثانى وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية الذى
جعله اشكالا على تعريف المشهور ايضا و الا فمحذور عدم الطرد و العكس
بحاله مع التبديل لان ما يمكن وقوعه فى الطريق من القواعد ان اريد به

المقدمات الغربية شمل كل ماله دخل في الاستنباط وفي تعيين الوظيفة من الفنون العربية وغيرها وان اريد به المقدمات القريبة خرج مباحث الالفاظ ضرورة توسط حجية الظهور في الاستنباط وتعيين الوظيفة منها (واما تبديل) الاستنباط بتعيين الوظيفة بان يجعل القاعدة كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلي كما صنع بعض الاعاظم (قده) (فلان) وقوع قواعد الاصول ونتائج مسائله كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلي الواقع كبرى في مسألة فقهية والمنطبق على موارد الجزئية كاف حسب إعتراجه (قده) في وسطية القواعد في الاثبات وطولية الاحكام الكلية الفقهية لها بان يقال مثلا شرب التتن مما لم يرد فيه بيان من الشارع وكلما كان كذلك فهو مرفوع عنه الإلزام فيستنتج الحكم الكلي الذي يقع محمولا لمسئلة فقهية وينطبق على موارد الجزئية وهو ان شرب التتن مرفوع عنه الإلزام او يقال مثلا لبس الحرير مشكوك الحلية والحرمة وكلما كان كذلك فهو محكوم بالحلية فيستنتج منه حكم كلي منطبق على الجزئيات في مسألة فقهية وهكذا وعلى ذلك فلا اشكال في اخذ الاستنباط في التعريف والا لم يصح التعبير بالاستنتاج ايضا لانه عبارة اخرى عن الاستنباط فلا فرق بين ان يقال نتيجة المسئلة الاصلية ما يمكن جعلها كبرى لقياس يستنتج منه الحكم وبين ان يقال يستنبط منه الحكم بل لو كان مفاد بعض المسائل نفس الحكم الشرعي او العقلي ولم يمكن وقوعه كبرى لقياس — الاستنباط لم يكن وجه للتعبير بالقواعد ايضا في التعريف لان مضامين تلك المسائل نفس وظيفة المكلف والحكم المتعلق بفعله لا القواعد الواقعة في طريق تعيين ذلك مضافاً الى ان الاستنباط لو لم يمكن اخذه في التعريف لم يصح جعله غرضاً للاصول لان معرفة الغرض تستتبع تعريف العلم وبذلك يندفع اشكال خروج الاصول العملية عن تعريف المشهور

(واما زيادة) قيد او ينتهى الخ : الذى هو ثالث وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية (قده) (فلان) اللام فى الاحكام للجنس فتشمل حتى الامضائية فضلا عن الواقعية والظاهرية ومسئلة حجية الظن على الحكومة كسائر القواعد العقلية من قبيل الاول و مسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية من قبيل الاخير وقد تقدم ان وقوع جميع القواعد كبرى لقياس الاستنباط ممكن وذلك كاف فى كونها وسطا فى الاثبات فهذا القيد غير محتاج اليه نعم اول وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية وهو تبديل لفظ العلم بالصناعة تمام لكن الاولوية غير ملزمة كما هو ظاهر كلامه (قده) ايضا ضروره اطلاق العلم على ذلك حقيقة ولذا ترى بعض الاعظم استشكل اولا فى اخذ لفظ العلم فى التعريف بدعوى لزوم اللغوية والتكرار من جهة ان العلم يستعمل فى المقام فى القواعد ثم اعترف اخيرا بصحة اخذه من جهة اتحاد العلم والمعلوم (والعجب) ان صاحب الكفاية (قده) صرح فى غير مورد بان التعاريف حتى الواقعة من القوم فى العلوم كلها من قبيل شرح الاسم لا الحد الحقيقي فلا معنى للاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس اذ لا سبيل لنا الى معرفة حقايق الاشياء ومع ذلك استشكل على تعريف المشهور فى المقام بما تقدم وعدل عنه الى ما ذكر (فتلخص) ان تعريف المشهور للاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية صحيح طردا وعكسا ولو بمعونة القرائن الداخلية والخارجية ومن هنا يظهر عدم الحاجة الى ما صنعه بعض المحققين (قده) من تبديل الاستنباط بتحصيل الحجة زاعما ان تعريف الاصول بانه ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى اولى من سائر التعاريف حيث تبين عدم اولوية لهذا التعريف ايضا فتدبر جيدا .

(الامر الثانى) من المقدمة فى الوضع وهو كما عليه المشهور

نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما حاصل اما من تخصيص اللفظ بالمعنى ويسمى بالوضع التعيينى واما من كثرة استعمال اللفظ فى المعنى ويسمى بالوضع التعيىنى من غير ان تكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية او لحاظ تعهد من الواضع بل ولا بين اللفظ والمستعمل بان يكون بنائه القلبى على جعل اللفظ فى مقابل المعنى دخيلا فى الوضع وهذا مما لا اشكال فيه انما الكلام فى نحو وجود العلقه الوضعية وانها من المقولات الواقعية اى العرضية التى لها مطابق فى الخارج او من الانتزاعات التى لها منشاء صحيح فى العين اى حيثيات المقولات الواقعية عرضية ام جوهرية او من الاعتباريات (فنقول انها) ليست من المقولات الواقعية ولا من حيثياتها ضرورة احتياج هاتين الى وجود موضوع محقق فى الخارج لافتقار العرض الى محل يقوم به وليس كذلك الوضع لان الربط انما هو بين طبيعى اللفظ وطبيعى المعنى لا المستشخص الموجود منهما فى الخارج ولذا لو لم يتلفظ احد بلفظ الماء مثلا ولم يوجد فى ذهنه مفهومه لما اخل بالارتباط الوضعى كيف والمقولات امور واقعية لا تختلف فيها الانظار ولا تتبدل بتبدل الاعتبار بخلاف الوضع فيختلف حسب اختلاف الاراء واللغات ويتبدل حسب تبدل الاعتبار بين الطوائف بل المقولات اجناس عالية للمهيات لاتصدق خارجا الا بعد تحقق المهيات فى الخارج لتكون بحذاء المقولات ويصح وجودها او انتزاعها مع انه ليس بعد الوضع شىء فى الخارج ينطبق معه مفهوم الاختصاص ويكون بحذاءه فكيف يمكن جعله من المقولات نعم قد يتوهم كون منشاء انتزاعه صيغة وضعت فهو من الانتزاعات الموجودة بوجود منشاء انتزاعها نظير انتزاع الملكية عن صيغة بعث فهى موجودة بالعقد او المعاطات لكنه فاسد اذ شرط الانتزاع صحة حمل العنوان المنتزعة على منشاء فيقال مثلا

السماء فوقنا والكعبة أمامنا مع انه لا يصح حمل عنوان المختص او المربوط على صيغة وضعت كما لا يصح حمل عنوان المالك او المملوك على صيغة بعث اذ المختص هو اللفظ بالمعنى و المربوط احد هما بالاخر كما ان المالك ذات قامت به الملكية و المملوك ذات وقعت عليه الملكية فالانشاء ليس منشاء للانتزاع فى مورد سواً الوضع ام الملك ام غيرهما .

(بل هى) من الاعتباريات التى موطنها اذ هان عامة العرف فحقيقة الوضع (وهى العلاقة بين اللفظ و المعنى) امر اعتبارى حاصل بانشاء الواضع موجود فى ذهن العرف و ليس وعائه الخارج كما هو واضح بالوجدان و لامتن الواقع و نفس الامر ان ليس لنا وراء الخارج و الذهن وعاء يسمى بذلك نعم يحتاج هذا الامر الاعتبارى فى بقاءه الى تنفيذ العرف له يعطف اللحاظ اليه و استعمال اللفظ فى المعنى فمادام يلاحظه و يستعمل اللفظ فى معناه الموضوع له يكون باقيا ببقائه فلو قطع عنه اللحاظ فلم يستعمل اللفظ فى معناه حتى صار متروكا بل استعمله كثيرا فى غير ماوضع له بحيث اذا اطلق لم يتبادر منه المعنى الاولى لارتفعت تلك العلاقة و انتفى ذلك الاعتبار و هذا كما فى اللغات الدخيلة فان العرف لا يرى علاقة بينها و بين معانيها الاولى المتروكة و لذا لا ينتقل منها الى تلك المعانى بل الى المعانى الثانوية و ذلك هو الوجه فى صحة تعلق العلم و الجهل بالوضع (وبالجملة) فهذا الاعتبار يحتاج الى العلة حدوثا و بقاءً ولا ينافى ذلك بقاءه بعد فناً * معتبره لما عرفت من ان وعائه ذهن العرف نعم لو لم يبق فى الخارج عرف لما كان لهذا الاعتبار ايضا وجود ثم انك عرفت ان هذا الاعتبار كما يحصل بالانشاء و يسمى بالوضع التعيينى كذلك بكثرة الاستعمال و يسمى بالوضع التعيينى فاذا استعمل لفظ فى غير معناه الحقيقى كثيراً يحصل بينهما ارتباط لدى العرف من ممارسته فينتقل من اللفظ

الى ذلك المعنى دون معناه الاولى و هذا القسم ايضا يحتاج في بقاءه الى تنفيذ العرف بالمعنى المتقدم وبهذا الاعتبار يصح تسميته بالوضع ففي الاول يكون الوضع بمعناه المصدرى و في الثاني بمعناه الاسم المصدرى و على التقديرين يحتاج في بقاءه الى العلة و هي عطف اللحاظ اليه و حفظ ذلك الاعتبار باللحاظ و الاستعمال (فمراد) بعض المحققين (قده) من نفي الجامع بين القسمين و انهما يشتركان في نتيجة الامر بلا احتياج الى اعتبار اهل المحاورة على حد اعتبار الواضع لانه لغو بعد حصول النتيجة (ان كان) نفي الحاجة الى العلة حتى في البقاء من قبل اعتبار العرف و لحاظه بالنحو المتقدم كما هو ظاهر سياق كلامه فقد عرفت فسادها (و ان كان) ما ذكرنا من عدم الحاجة في الوضع التعيّنى الى العلة حدوثا بعد حصول الارتباط بين اللفظ و المعنى بسبب كثرة الاستعمال و الممارسة بان يحدث اهل المحاورة الارتباط و العلاقة بينهما ثانيا و من اشترك التعيّنى مع التعيّنى في الاحتياج الى العلة بقاءً فهو صحيح لا محيص له عنه .

و لقد اجاد بعض المحققين (قده) في بيان كون الوضع اعتباريا لا من المقولات او حيثياتها بما يقرب مما ذكرنا الا انه (قده) انكر كونه من الاعتبارات الذهنية التي موطنها الذهن بدعوى ان هذا النحو من الاعتباري مقترن بالتشخصات الذهنية اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد مع ان الاختصاص في الوضع ليس كذلك لان معروضه نفس الطبيعي (بللحاظ) تشخص و الا لم يكن طبيعيا لانه كما في نفس الكلية و الجزئية و النوعية و الجنسية و لا خارجا كما في المقولات العرضية (بل) بما هو مع قطع النظر عن تشخص ما بحيث تكون تخليته اى تجريده اقترانه و اختار كونها من الاعتبارات العنوانية بأن يعتبره الواضع فينوجد بذلك فقال بأن الاختصاص و الملكية و نحوهما من الاضافات العنوانية و العناوين الاعتبارية توجد بنفس اعتبارها

و تقوم بمعتبرها اى الشارع او العرف او طائفة خاصة وانكر ان يكون للاعتبارات وجود فى الخارج وراء نفس المعترف وطرفى الاعتبار فقال بأن نفس الاعتبار وجود واقعى قائم بالمعترف وان العناوين المعترفه باقية على مفهوميتها وطبيعتها فمعنى وجودها وقوعها طرفا لاعتبار المعترف ولذا يشترك اللفظ مع سائر الدوال فى جامع الانتقال منه الى غيره حيث ينتقل من سماع اللفظ الى معناه كما ينتقل من رؤية العلامة الى ذيلها و يفترق معها فى ان وضع اللفظ اعتبارى ليس له مطابق بخلاف وضع العلامة فانه امر حقيقى وله مطابق كما انه (قده) قسم المجمعول بالاعتبار الى نوعين احدهما ما يوجد مباشرة و تسببيا معا كايجاد الملكية فانه فعل مباشرى للشارع و تسببى للمتعاقدين بسبب الايجاب و القبول ثانيهما مالا يوجد الا مباشرة كاعتبار الاختصاص بين اللفظ والمعنى فانه فعل مباشرى للواضع بلا تسبب له بواسطة صيغة وضعت كما هو واضح و لا حاجة فى وجوده الى ازيد من قيام الاعتبار بالواضع .

وانت خبير بما فى مقاليه اما انكار ان يكون للاعتبار بعد صدوره عن المعترف وجود فى وعاء مناسب معه فلان الايجاد و الوجود فى مثله متحدان خارجا كاتحاد الانشاء مع المنشاء خارجا و التفاوت انما هو بالاعتبار اى لحاظ جهة الصدور تارة و عدمه اخرى على ما حققناه فى محله فتحقق وجود الاعتبار انما هو بنفس ايجاده بلا فصل بينهما اصلا فهو بعد صدوره عن المعترف موجود فى وعاء مناسب معه و هو ذهن العرف كما عرفت و كون طرفى هذا الاعتبار طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى لا ينافى مع تشخص نفسه بالوجود الذهنى و توطنه فى ذهن عامة العرف فلا موجب لكونه من الاعتبارات العنوانية و اما فرقه بين الايجاد المباشرى مع التسببى و تنويع الاعتبار اليهما فلان الصيغة من حيث هى لا دخل لها فى تحقق الاعتبار

في الخارج و الا لم يكن وجه لاعتبار قصد الانشاء فالعمدة في ايجاد الاعتبار و تحققه من المتعاقدين نفس الانشاء و لافرق من هذه الجهتين الشارع و العاقد ضرورة تحقق الاعتبار بانشاء كل منهما و لو بدون استعمال صيغة كما في المعاطات بل ليس للشارع اعتبار و جعل جديد في المعاملات بعد تداول هذه الاعتبارات بين العرف قبل الشرع ايضاً و عدم ردع الشارع عنها ليس امضاً منه كي يصير اعتباراً ثانياً يستقل به الشرع ان ذلك اعم منه بل ردع بعض المصاديق انما هو من جهة تخطئة العرف في اختياره ذلك مصداقاً مع انه خال عن الملاك فلا يلزم الجعل كما انه في ترتيب الآثار على اعتبار لا حاجة الى صدوره عن نافذ الاعتبار او تنفيذه له بل يكفي من غيره ايضاً اذا تابعه العرف و تداول بينهم لحاجة دعوتهم الى ذلك (وبالجملة) فايجاد الاعتبار انما هو مباشرى ابدأ صدر من أي شخص .

وما ذكرنا يظهر بعض وجوه الاشكال في مقال بعض الاعاظم (ره) حيث انه فرق بين اللفظ مع سائر الدوال كالنصب و العلامات بدعوى وجود الاثنية فيها بين الدال و المدلول حقيقة اذ ينتقل من رؤية العلامة الى ذبيها مع استقلال كل بلحاظ بخلاف اللفظ و المعنى فينتقل من سماع الاول الى تصور الثاني من غير التفات الى الاثنية بينهما كما ليست بين المرأة و المرئى بل لحاظ اللفظ هو لحاظ المعنى فهو فان في المعنى فناً العنوان في معنونه و المرأة في المرئى لحاظاً كما يشهد به الذوق السليم و الوجدان المستقيم نعم الملازمة في المقام جعلية و فبي المثال ذاتية فاللفظ قالب للمعنى و نحو وجود له و لذا يسرى حسن المعاني و قبها الى الالفاظ كما يسرى تعقيد الالفاظ الى المعاني ثم التزم بان العلة الوضعية و عائتها نفس الامر و متن الواقع و انها وسط بين الوجودات الحقيقية غير المحتاجة في الوجود الى الجعل و الاعتبار لاحد و تا

ولابقاً كالجواهر والاعراض وبين الاعتبارات المحضة المحتاجة الى ذلك حدوثاً وبقاً بحيث تنعدم بانقطاع الاعتبار وهي تارة ذهنية واخرى خارجية تتبع طرفيها كالمفاهيم التحليلية من الاجناس والفصول والوجودات الادعائية الخيالية كأنياب الاغوال اذ الملازمة الوضعية كسائر العلوم — الجعلية والقوانين المخترعة تحتاج الى الجعل والاعتبار حدوثاً وبقاً لانها بعد الجعل متحققة في نفس الامر ومتن الواقع وجد في الخارج من يعلم بها ام لا فهي في نحو الوجود وسط بين القسمين وتكون ذهنية تارة وخارجية اخرى ولا ينافي نفس الامر يتها كونها مجعولة ويرشدك الى ذلك تعلق العلم والجهل بها ثم اختار ان اطلاق الوضع على تلك العلقه يكون بالعناية لاجل المشابهة مع وضع شئ على شئ في الخارج كوضع العلامة على رأس الفرسخ فهو اطلاق تنزيلي ادعائي ومجرد مناسبة معنى الوضع لغة مع الاعتبار لا تكشف عن كون العلقه امراً قائماً بالمعبر كما قد يتوهم ثم انه (قده) نقل كلام صاحب تشریح الاصول من كون الوضع عباره عن تعهد الواضع على ذكر اللفظ عند لحاظ المعنى اوسع اراة تفهيمه واحتمل فيه وجوها منها جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى ومنها غير ذلك من المحتملات التي استحسن بعضها واستشكل على بعض آخر .

اما فرقه بين اللفظ وسائر الدوال ففيه ان الاثنيينية مشاهدة با — لوجدان بين اللفظ والمعنى ايضاً بعين ما في الاشارة والتصب والعلامات وغيرها من الدوال بلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً واما الانتقال الى لوازم المعنى من الحسن والقبح بمجرد سماع اللفظ فانما هو للانتقال الى مدلوله لا لاجل سرايتها الى اللفظ فهي لوازم نفس المعنى بوجوده الذهني الحاصل في النفس عند سماع اللفظ كما انه ينتقل من رؤيته

العلامات المنصوبة للفرح او الحزن الى ذبيها وذلك الانتقال بموجب
الفرح في الاول والحزن في الثاني للملازمة بين هذه الآثار مع الوجود
الذهني الحاصل من ذي العلامة في النفس عند رؤية العلامة وكما لا يجب
هذا الانتقال اتحاد الدال والمدلول في التصب والعلامات بحيث
لا يلتفت الى الاثنيضية بينهما ولا سراية آثار المدلول الى الدال او
العكس فليكن كذلك في اللفظ بالنسبة الى المعنى (وبالجملة) فالفرق
بين اللفظ والمعنى وسائر الدوال مما لا يرجع الى محصل ولا يساعد عليه
البرهان القويم كما يشهد عليه الذوق السليم والوجدان المستقيم واما جعل
وعاء العلقة الوضعية نفس الامر و متن الواقع ففيه ما عرفت من انه ليس لنا
ورا الخارج والذهن وعاء يسمى بذلك واما جعل العلقة في نحو الو-
جود وسطا بين الوجودات التكوينية والاعتبارية من جهة الاحتياج الى
الجعل والاعتبار حدوثا لابقاء فيه ان الوجود الواحد سنخا لا يمكن ان
يفتقر الى العلة في طرف ويستغنى عنها في طرف آخر اذ مرجع ذلك الى
عدم السنخية بين العلة والمعلول المستلزم لصدور الشيء عن المباين
بل عن اللاشيء فلا بد وان يستند الى العلة ابدا وقد عرفت ان العلة
في طرف البقاء كالحدوث هو الاعتبار غاية الامر في طرف الحدوث اعتبار
الجاعل وفي طرف البقاء اعتبار العرف وذلك لا يخرج عن اتحاد العلة
سنخا بعد كونها في الطرفين نفس الاعتبار واما المفاهيم التحليلية
كالاجناس والفصول والوجودات الفرضية كانياب الاغوال فليست من
الاعتباريات في شيء بل الاول عبارة عن لحاظ الوجودات التكوينية في
عالم الذهن كما ينتزع من امر بسيط مفاهيم متعددة متفرقة في وعاء الذهن
كالصفات المتعددة المنتزعة عن ذات الواجب تعالى والثاني عبارة
عن مخلوقات النفس في وعاء الذهن (وبالجملة) فتصور الوجود الخارجى

في الذهن وخلق المفاهيم الفرضية فيه غير انشاء الامر الاعتباري كما هو واضح واما جعل اطلاق الوضع على الملازمة تنزيهاً ففيه ان الاطلاق في جميع الموارد من النصب والعلامات والاشارة واللفظ والكتب حقيقي لا تنزيل فيه اذ الوضع في الجميع عبارة عن جعل الملازمة واعتبارها بين الدال والمدلول والمسرف في ذلك ان المعاني من المعقولات التي لا يمكن دركها بالحواس الظاهرة فلا بد من الاشارة اليها بامر محسوس كاللفظ (الذي هو كيف مسموع) والخط (الذي هو كيف مبصر) والاشارة (التي هي فعل نحوي للمشير) والعلامة (التي هو وجود تكويني) ينتقل من رؤيتها الى انتهاء الفرسخ مثلا فجعل الملازمة بين هذه المحسوسات وبين تلك المعاني لا مكان الاشارة بها اليها فنفس الارتباط بين الطرفين امر اعتباري مجعول للوصول الى المعاني موجود في وعائه المناسب معه من غير ان يكون فيه ادعاء وتنزيل كما يكون في تنزيلات الشارع فانها عبارة عن التشريك في الحكم وترتيب آثار شئ على آخر لجهة واقعية واما ارجاع كلام صاحب تشریح الاصول (قده) الى جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى او غيره من المحتملات ففيه ان الظاهر من مجموع كلامه صدرا وذيل على ما بالبال الى ان يقع التأمل فيه ثانيا انشاء الله ان مراده - التعهد بين الواضع والمستعمل ليكون من قبيل العقود لاجعل نفس الملازمة ليكون من قبيل الايقاعات نعم يتوجه على مقاله انه لا تعهد بين الواضع والمستعمل بل هو ادعاء صرف وانما الوضع كما عرفت انشاء الاعتبار وجعل الملازمة والربط بين اللفظ والمعنى على النحو المتقدم ثم انه ما أبعد بين ما تقدم من بعض المحققين (قده) من كون - العلقه الوضعية اعتبارا عنوانيا وبين ما يظهر من بعض الاساطين (قده) من استنادها الى المناسبة الذاتية والجعل معا بدعوى ان استنادها

الى المناسبه الذاتيه بين الالفاظ والمعاني فقط خلاف المشاهد بالوجدان
من عدم الدلالة في حق الجاهل بالوضع والجعل كما ان استنادها الى
الجعل فقط يستلزم المحال اى الترجيح بلا مرجح اولا وخلاف شهادة
التاريخ بعدم ثبوت استنادها الى شخص خاص ثانيا اذ لم ينعقد مجلس
لوضع الالفاظ قبال المعاني بل لا يمكن صدوره من واحد لعدم الاحاطة
بجميع المعاني مع كثرتها ومع فرض اجتماع عدة اشخاص محيطون بهيئة
الاجتماع فلا يمكنهم ذلك ايضا ضرورة ان المعاني غير محصورة ولا في
دوران العمر بجعل الالفاظ لها فلا سبيل الى دعوى تحقق ذلك
بالجعل دفعة كما هو واضح ولا تدريجا اذ يشكل الامر حينئذ في كيفية
تأدية المقاصد بالنسبة الى الخلق الاول قبل تحقق الجعل فالحق استنادها
الى المناسبه والجعل معا بان يقال انه تعالى الهام اهل كل لغة باستعمال
الفاظ مخصوصة عند ارادة تفهيم المقاصد لمناسبة بين تلك الالفاظ ومعانيها
تخرج بذلك عن الترجيح من غير مرجح او أوحى الى نبي من الانبياء
ان يتكلم بتلك الالفاظ عند ارادة تفهيم تلك المقاصد فشايح بين الناس —
بذلك .

اذ يتوجه عليه (اولا) ان محذور عدم احاطة البشر بجميع المعاني
بكثرتها كما اليه يؤل ايضا عدم تمكن جماعة من الوضع لعدم حصر المعاني
لا يندفع بالالتزام بالمناسبة بل المحذور بحاله مع ذلك فمجرد عدم احاطة
البشر بجميع المعاني لعدم حصرها لا يكشف عن تحقق المناسبه في البين
وهو واضح (وثانيا) ان بعض المعاني لا يحتاج اليها بعض اصناف
اهل اللغات في معاشهم ليتداول بينهم الفاظها فالالفاظ الموضوعه
لتلك المعاني لا تكون دالة عليها عندهم وكذا عند الجاهل بالوضع مع
ان مقتضى تحقق المناسبه بينهما سيما اذا كانت على نحو الأثر

بالخاصة هو الانتقال اليها بمجرد سماع الفاظها اذ العلم والجهل والحاجة وعدمها لا تخرج الدلالة عن كونها أثراً بالخاصة ومقتضى طبع اللفظ بل لا سبيل الى ذلك في اللفظ الموضوع لزيدين ولو بحسب اللغتين كي لا يقال بوجود جامع بينهما اذا كان في لغة واحدة كالقرء للطهر والحيف وان الجامع فيه هو الحالة الاتوثية اذ لا يجرى ذلك مع تعدد اللغة وان كان لا يجدي في رفع الاشكال مع وحدة اللغة ايضا لان الاستعمال في الازداد حينئذ من قبيل تطبيق الكلي على الفرد لا استعمال اللفظ في المتضاد (وبالجملة) فعدم الدلالة عند الجاهل بالوضع والمستغنى عن اعمال بعض المقاصد الموضوع لها اللفظ ودوران الدلالة مدار الجعل وجودا وعدمها كاشف عن فقدان المناسبة وعدم اناطة الدلالة بها بل اناطتها بالجعل والاعتبار وكذلك الكلام في المعاني الحرفية فهل يمكن الالتزام بالمناسبة الذاتية فيها اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا (وثالثا) ان التاريخ انما يشهد على تطور اللغات خصوصا في بعضها مع السعة الحاصلة لها تدريجا اضعاف ما كانت عليه في الاصل ولا حاجة الى شخص معين او عدة مخصوصين للوضع ولا الى المحيط بجميع المعاني بل يختار كل طائفة في كل زمان حسب احتياجاتهم قلة وكثرة الفاظ لتفهم مقاصد هم فكلما قل تعداد اهل لغة الى ان ينتهى بواحد قلت الاظ لفاظ المفهومة لقلّة المقاصد المحوجة الى اختيار اللفظ وكلما ازدادت الالفاظ لزيادة المقاصد (وبالجملة) فالوضع قليل المونة يقدر عليه من له ادنى مرتبة الخبوية بعالم الالفاظ والمعاني ولذا حصل بمرور الدهور في كل لغة من المستحدثات ما ربما لا يحصى كثرة (فتلخص) ان الوضع امر اعتباري حاصل بانشاء الواضع او كثرة الاستعمال موجود في ذهن العرف باق ببقائه محتاج الى العلة حدوثا وبقاءً بلا مناسبة ذاتية بين الالفاظ ومعانيها .

ثم انك قد عرفت انه لا بد في الوضع من لحاظ المعنى فاعلم انه لا ريب كما لا اشكال لدى القوم في تثليث اقسام الوضع بحسب التصور العقلاني احدها ان يكون كل من الوضع والموضوع له عاما بان يكون الملحوظ حال الوضع عاما ويوضع اللفظ بازاء نفس الملحوظ كما في اسما الاجناس كالانسان او الحيوان او نحوهما ثانيها ان يكون كل منهما خاصا بان يكون الملحوظ حال الوضع خاصا ويوضع بازائه اللفظ كما في الاعلام الشخصية كزيد وعمر و ثالثها ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا بان يكون الملحوظ حال الوضع عاما لكن يوضع اللفظ بازاء ما كان الملحوظ مرآة له وسببا لمعرفته ولو بوجه كمصاديق العام فان تصوره يستلزم تصور افراده اجمالا اذ هو الجامع الاشتراكي بين الافراد فيكون وجها لها ولا ريب ان معرفة وجه الشئ تكون معرفة الشئ بوجه وهذا المقدار كاف في لحاظ الشئ ليجعل بازائه اللفظ كما في المعاني الحرفية على بعض الاقوال كما سنشير اليه انشاء الله انما الخلاف والاشكال في تربيع الاقسام وانه هل يتصور الوضع الخاص والموضوع له العام ام لا فذهب الى كل فريق والحق وفاقاً لجماعة من المحققين استحالته اذ الخاص بما هو خاص - يستحيل ان يكون مرآة وآلة للحاظ العام بما هو عام لان اللحاظ انما هو للإشارة الى ما يوضع له اللفظ وما هو مزدوج من حصة جامعة وحصة مائزة كيف يعقل ان يكون مشيراً الى حصة جامعة فقط من غير ان يكون هناك مشاراليه للحصة المائزة نعم يمكن قصر اللحاظ على خصوص الجامعة في ضمن المزدوج وقطع اللحاظ عن المائزة لكن الوضع عليها عام كالموضوع له .

ولكن تصدى بعض المتأخرين لتصحيح القسم الرابع (فمنهم)

صاحب البدايع (قد ه) (وحاصل) ما حكى عنه ان الخاص اذا كان موضوعا لحكم فيه فائدة يشترك معه فيها سائر الافراد فلا ريب فى تسرية حكمه الى سائر الافراد كما فى منصوص العلة و ذلك يكشف عن ان الخاص وجه للعام و مرآة لتصوره و الا لم يكن وجه لتسرية الحكم فكذلك فى الوضع اذا الخصوصية المأثرة المتحققة فى الخاص موجودة فى سائر افراد العام ايضا فلحاظ الخاص بهذا النحو يكون لحاظ العام بوجه و يصح معه الوضع (وفيه) ان الخاص بلحاظ الخصوصية كما عرفت يستحيل ان يكون مرآة للعام بلحاظ العموم و اما تسرية الحكم فى منصوص العلة فانما هى لكون التعليل فى مقام اعطاء الضابط و شمول الحكم للخاص ايضا من جهة دخوله تحت الضابط و أين هذا من عروض حكم لموضوع بجميع خصوصياته بلا لحاظ جامع وحدانى فيه كالمسكوية فى : لا تشرب الخمر لانه مسكر : بل الملحوظ فى مثله انما هو الحصاة الجامعة فى ضمن الفرد الذى جعل موضوعا فى لسان الدليل فيكون من قبيل ما تقدم من تصور العام فى ضمن الخاص و يصير الموضوع له فيه كالوضع عاما هذا خلف (و منهم) المحقق الحائرى (قد ه) بما (حاصله) ان الخاص اذا كان معلوما بالتفصيل لا يعقل كونه مرآة للعام اما اذا كان معلوما بالاجمال فيجوز صيرورته مرآة له فاذا رأينا من بعيد شبحا مرددا بين احد طبيعتين كالحيوان و النامى فيصح ان يوضع للجامع الموجود فى ضمنه لفظ خاص كالجسم مثلا بمجرد لحاظ شخصه بلا لزوم محذور غاية الامران الموضوع له حينئذ يمتاز عن غيره بعد العلم التفصيلى بذاك الجامع بسبب رؤيته من قريب و بالجملة فتصور الوضع الخاص و الموضوع له العام بمكان من الامكان كسائر الاقسام و ليس بمستحيل (وفيه) ان اللاحظ لا يخلو اما لا يعلم بان كل موجود زوج تركيبى مزدوج من جهة جامعة و جهة مائتزة

و هذا لا يمكنه لحاظ ذاك الجامع ولو بتبع لحاظ الشخص واما يعلم بذلك كما هو مفروض الكلام فعلمه بوجود الجامع في ضمن الشيخ بعينه لحاظ الحصة الجامعة المتحققة في البين بوجه بل الملحوظ في الحقيقة حينئذ تلك الحصة وبتبعها الخصوصية فيكون من قبيل ما تقدم من تصور العام في ضمن الخاص و يصير الموضوع له كالوضع عاما هذا خلف .

(اللهم الا) ان يقرر كلام صاحب البدايع (قده) بإمكان ان يلاحظ

شخص الخاص بما فيه من الخصوصية المشتركة بينه مع سائر الافراد لا ان يلاحظ التشخيص بما هو كى يشكل باستحالة كونه مرآة للعام ولا الخصوصية بما هي كى يشكل بان الملحوظ هو العام فقط بل الملحوظ هو المشتل على خصوصية جامعة بين الافراد فيتصور زيد بما فيه من حقيقة الحيوان الناطقية و يوضع لفظ الانسان لتلك الحقيقة الموجودة في ضمنه ويسرى الى كل ما وجد فيه تلك الحقيقة باسقاط خصوصية المورد كسراية حكم منصوص العلة من شخص المورد الى كل ما وجد فيه العلة باسقاط الخصوصية واما عدم التسرية في غيره فلعدم العلم بملاك الحكم وحقيقة الموضوع ولذا يسرى مع تنقيح المناط ايضا سواء كان في الغير اقوى كما في الفحوى نظير لا تقل لهما أفأ أو مساوياً كما في غير ذلك (وبالجملة) فمع العلم بحقيقة الموضوع لا بأس بتسرية الحكم كما ان مع العلم بحقيقة الملحوظ من الجهات المفردة والجامعة والمنوعة لا بأس بلحاظ المجموع و وضع اللفظ للخصوصية الجامعة كان يلاحظ المتولد في ليلة عاشوراء و يوضع لفظ الحسين لكل من يولد في تلك الليلة و كذا سائر الاعلام الشخصية اذا الملحوظ حال الوضع حينئذ هو الشخص المشتل على تلك الخصوصية و الموضوع له نفس الخصوصية فكما انه لو صرح بمناط الجعل و التسمية و انانتساب تلك الليلة بالحسين (ع) حكم بتعميم تسميته فيما وجد فيه الملاك كذلك

مع العلم بذاك المناط (ولكنه) فاسدا اذا الملحوظ لو كان هو الخصوصية
الضمنية مع قطع النظر عن اكتنافها بالتشخصات المفردة كان الوضع
كالموضوع له عاما و لو كان مع اكتنافها بها عاد محذورا استحالة ان يكون مثله
مرآة للعام .

واذ قد ثبت تثليث أقسام الوضع ثبوتا وعدم تصوير القسم الرابع فهناك
اشكالات حول الاقسام الثلاثة اثباتا اما الوضع الخاص والموضوع له
الخاص (فقد يقال) كما يظهر من بعض الاساطين بان الاعلام الشخصية
ليست من قبيله بل هي من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص اذ له
قسمان احدهما تكون الخصوصية المفردة ناشئة من المدلول فيقال : كلُّ
من يولد لي في ليلة الجمعة سميته علياً : فالملحوظ حال الوضع كلى
المتولد في تلك الليلة مع وضع اللفظ لما يتحقق منه في الخارج لكن
خصوصية الليلة توجب تشخص الافراد خارجا فهي المفردة ثانيهما تكون
الخصوصية المفردة ناشئة من اللفظ ومن هذا القسم اسماء الاشارة و
النداء اذ يلاحظ كلى المفرد المذكور مثلا ويوضع لفظ هذا للاشارة الى
افراده الخارجية لكن التخاطب باللفظ يوجب التشخص فهو المفرد فيمكن
جعل الاعلام الشخصية من هذا القبيل (ولكن يدفعه) ان مفهوم الاشارة
جزء مدلول اللفظ اذ هو كون الشيء مفردا مذكرا مشارا اليه وهذا المفهوم
المزدوج من مفهومين الذي هو مدلول لفظ هذا له في الخارج مصاديق
ولا يمكن تطبيق اللفظ المستعمل في ذاك المفهوم على تلك المصاديق
لدى تحققها في الخارج الا بفعل ممن يشير اليها كحركة اصبعه ونحوها
فمحقق الاشارة اعنى فعل المشير هو المفرد لا ان الخصوصية جاءت من
قبل اللفظ لدى الاستعمال بل يمكن القول بان المقام من اطلاق الكلى
على الفرد عند الاستعمال والا كان مجازا حيث استعمل في غير ما وضع

له فالخصوصية في أسماء الاشارة والنداء مستندة الى المدلول لان انطباقه على المصاديق يتوقف على الاشارة والتخاطب بفعل من المشير اى المخاطب بالكسر غير مستندة الى اللفظ لانه استعمل في المفهوم الكلي من غير حاجة الى لحاظ المصاديق وخصوصياتها فظهر انه ليس لهذا النحو من الوضع قسمان بل هو أبداً قسم واحد فلا يمكن جعل الاعلام — الشخصية من قبيله .

ثم ان هذا القائل ادعى كون الوضع العام والموضوع له الخاص من قبيل الاشتراك اللفظي مع تفاوت ان الوضع فيه على نحو القضية الحقيقية المنحلة الى اوضاع متعددة حسب تعدد الافراد خارجا فينطبق الوضع عليها في الخارج وفي غيره على نحو القضية الخارجية اعني كون الوضع حقيقة من اول الامر متعددا حسب تعدد الافراد لانه لا انحلالا نظير وضع العين لسبعين معنى مثلا وبالجملة ففي هذا القسم من الوضع — المشترك اللفظي لافرق بين الافراد من جهة تباينها خارجا والجامع بينها انما هو التعبير والتسمية في مثل : كل من يولد لي ليلقة الجمعة سميته عليا : والافالمسميات متباينة بتمام الحقيقة بلا جامع بينها خارجا فما يظهر من الشيخ (قده) في تصوير الجامع في باب الصحيح والاعم من الفرق بين المشترك اللفظي وهذا القسم من الوضع لعله ناظر الى خصوص المشترك اللفظي الذي يتعد فيه الوضع خارجا فلا ينافي دخوله في القسم الاخر من المشترك اللفظي (ولكن يدفعه) وضوح الفرق بين الاشتراك اللفظي مع الوضع العام والموضوع له الخاص ان الاول شرطه ان يكون كل واحد من وحدات المفاهيم التي وضع لها اللفظ مبايناً مع الاخر بالحقيقة الماهوية فكيف يعقل جمعها في عالم اللحاظ ولو على نحو القضية الحقيقية بخلاف الثاني فالملحوظ فيه حال الوضع هو المفهوم

الكلى باعتبار كونه مرآة للخصوصية الموجودة في كل واحد من افراد العام اى الحصة الانسانية في المثال و هذه الخصوصية التي تسرى في جميع الافراد و تكون مفردة لها اى بما هي مشتملة على تلك الخصوصية تكون افراد العام غير الخصوصيات الماهوية و القيود العدمية الموجبة لتباين الافراد خارجا نظير تولده في مكان كذا و كونه ابن فلان و نحو ذلك اذ هي غيرية انحلالية عقلية و ان اتحدت معها خارجا فهذه جهات تباينية غير ملحوظة بلحاظ العام و لو بنحو المرآتية بل الملحوظ بالمرآتية انما هو الخصوصية المنتشرة في جميع الافراد المكتنفة في عالم التحقق بالخصوصيات التباينية و تلك الخصوصية بما هي لدى تعريتها عن المكتنفات واحدة و تعددها باعتبار انوجادها في ضمن كل فرد وانحلالها الى المتعدد حسب تعدد الافراد و ذلك لا ينافي وحدتها مع قطع النظر عن المكتنفات و الافراد و لذا قد يقال بكليتها في عين الجزئية و وحدتها في عين الانتشار فالموضوع له في الوضع العام و الموضوع له الخاص هو تلك الخصوصية المنتشرة باعتبار سرانها في افراد العام و انحلالها الى المتعدد حسب تعدد الافراد اذ بهذا الاعتبار يكون متعدد ا بخلاف المشترك اللفظي فان الموضوع له في كل وضع هو المزدوج من الجامع و من الجهات الماهوية الموجبة للتباين بتمام المعنى لكل وضع مع الاخر وان شئت قلت بان المأخوذ في كل وضع الجهات من الاوضاع التباينية التي هي قيود عدمية بها ينفصل كل فرد عن الاخر فلا يعقل اتحاد الوضع فيه و لو بالانحلال اذ ليس فيه جهة اتحاد بخلاف الاول نعم هو داخل في المشترك المعنوي اذ الجامع الملحوظ فيه حال الوضع يكون تارة بلحاظ المرآتية لخصوصيات الافراد كما في الوضع العام و الموضوع له الخاص و اخرى بلحاظ نفسه مع قطع النظر عن خصوصية ما كما في العام و

الموضوع له العام .

واما الوضع العام والموضوع له العام (فقد يتصور) له قسمان ويقال (١) باحتياج احدهما الى دال آخر في عالم الاثبات وراء نفس اللفظ الموضوع دون القسم الاخر بدعوى ان الجهة المشتركة تارة تحصل من تجريد الافراد الخارجية عن التشخيصات وتعريفها عنها في الذهن وفي هذا القسم لا حاجة الى دال وراء اللفظ الموضوع لتلك الجهة الجامعة واخرى تحصل من تجريد الافراد الذهنية عن التشخيصات وتعريفها عنها في عالم الذهن وينتزع من الجهة المشتركة عنوان يلاحظ مرآة لتلك الجهة ويوضع لها اللفظ وفي هذا القسم لا بد من دال آخر وراء اللفظ الموضوع للجهة الجامعة كي يوجب ذاك الدال تشخيص الموضوع له وانوجاده لان وجود الفرد مقدمة لتحقق الكلى فلا يمكن تحققه بدون تحقق الفرد حتى فى وعاء الذهن فلا يكفى اللفظ للكشف عن تشخيص الفرد بل لا بد له من دال آخر (وقد انكر) على هذا القائل بعض المحققين (قده) تصور القسم الثانى بدعوى ان الملحوظ حال الوضع اذا كان معنى منتزعا من الجهة المشتركة بين الافراد الذهنية التى لكل منها حصة متقررة فى ذاتها بمعنى تعرية الخصوصيات التحقيقية عن الافراد فاللفظ حينئذ وان كان يوضع بازاء الجامع المتقرر فى ذاته الذى يكون منشأ انتزاع ذاك العنوان الملحوظ لكون العنوان مرآة له ولا بد من دال آخر غير اللفظ الموضوع للعام يدل على الخصوصية المفردة اذ لا يعقل احضار الجهة المشتركة بلا احضار الخصوصية المفردة لان الشئ مالم يتشخص لم يوجد لانه هنا ولا خارجا الا ان ذلك فاسد مبنى و بناءً أما الاول فلان الجامع ليس له تقرر كي يوضع له اللفظ اذ معنى تفرره تحقق الطبيعى ووجوده بالواحد

العددي وهو بديهي البطلان لان الماهية ليست واجدة الالذاتها ذاتيا
تها وانما يعتبر الكلية والاشترك في الذهن لا بما هو في الذهن فالطبيعي
انما ينتزع عن كل واحد من الافراد ويكون موجودا بالعرض ونسبته الى الافراد
كنسبة الاباء الى الابناء لانه موجود بالاستقلال كي يصير ملحوظا ويوضع
اللفظ ويكون نسبه الى الافراد كنسبة اب واحد الى الابناء واما الثاني
فلانه على فرض النقرر لاحاجه الى دال وراء اللفظ اذ نفس استعمال اللفظ
فيه مفرد حيث لا بد في الاستعمال من تصور الموضوع له فبذلك يوجد في الذهن
كما هو الشأن في جميع موارد الاستعمال حتى الملحوظ بالاستقلال الذي
هو المشهور في الوضع العام والموضوع له العام .

لكن تصدى بعض الاعاظم (ره) لتصحيح تصور ذاك القائل و دفع
ايراد هذا المحقق عنه بان الملحوظ حال الوضع اما معنى عام مستقل
غير ملاصق بخصوصيات الافراد كما في وضع الحيوان لمعناه وهذا هو القسم
المشهور من الوضع العام والموضوع له العام واما الملاصق بتلك الخصوصيات
اي الجهة الجامعة المنتزعة عنها وهذا هو القسم الثاني الذي تصوره القائل
(وتوضيح مقال) هذا المصحح بتحرير و اضافة مناهه لا يرتاب احد في ان
اتصاف الطبيعي بالوجود ليس بنحو الوحدة العددية بل بالسنخية اذ ذلك
ينافي كون الطبيعي كليا صادقا على كثيرين لان الواحد العددي لا يتثنى
ولا يتكرر والواحد الحقيقي البسيط ايضا هو الواجب تعالى بل الطبيعي
جامع ما هو منتزع عن حصص موجودة في الخارج في ضمن الافراد حاصله
من تخصص تلك الافراد بالخصوصيات منفصلة كل واحدة عن الاخرى بفصول
عدمية وقيود تشخيصية ماهوية فالحصه الجامعة بين تلك الحصص هي
المفهوم المنتزع عنها الذي موطنه الذهن لا بما هو في الذهن بل بتخليته
عن الشخص الذي كالخارجي في عين تحليلته بذلك هو الكلي الطبيعي

من غير ان يكون لوصف الكلية و مفهومها دخل فيه و الا فهو كلى منطقي عارض على الطبيعى فللعقل ان ينتزع هذا النحو من الوجود عن الوجودات الخارجية بتعريفاتها عن الشخصات الخارجية و الذهنية و لذا يقال بان الطبيعى هو معقول ثانوى متصف بالوجود ثانيا و بالعرض بعد اتصاف الافراد به اولا و بالذات و هذا معنى وجوده بوجود افراده فنسبة الطبيعى الى افراده كنسبة الاباء الى الابناء لا اب واحد الى ابنا متعددة و هناك وجود آخر يسمى بالوجود السعى اذ للعقل تعرية نفس الوجودات الخارجية عن شخصاتها فى عالم الخارج لافى الذهن كى يصير طبيعياً فاذا نظر اليها و لاحظها بما هى فى الخارج لكن مجردة عن لحاظ تلك الشخصات و ان شئت قلت لاحظ الوجود فيها مُعزى عن القيود العدمية و الجهات الماهوية و جدها وجودا واحدا ممتدا و سيعا بحيث كلما قلت القيود العدمية فى تلك الوجودات بتعريفاتها عنها زاد ذلك الوجود سعة و امتداداً بمعنى ان هذه القيود المكنفة بذاك الوجود السعى الممتد بمنزلة ستر و حجاب على وجهه فكلما ازداد كشف الستر عن وجهه بتعرية القيود و عدم لحاظها كثر انكشافه لانقول بان الوجود السعى يتحقق بسبب عدم اللحاظ و التعرية كى يقال ان ذلك عين الطبيعى الذى عرفست ان موطنه الذهن لا بما هو فى الذهن و ليس فى الخارج غيره شئ يسمى بالوجود السعى بل نقول ينكشف بذلك تحققة و يتبين ثبوته فعدم اللحاظ و التعرية دليل كاشف عن ذلك فتعرية القيود و الشخصات عن افراد الانسان ينكشف بها الوجود السعى الممتد بذلك المقدار و عن افراد الحيوان ينكشف بها ما هو اوسع و اكثر امتدادا و هكذا عن النامى ثم الجسم ثم الجوهر و بهذا الاعتبار صح ان يقال بان تحقق الوجود السعى يحصل بتحقيق كل من الافراد و هذا بخلاف الجنس و الفصل الماهوى حيث

تسالوا على ان الفصل معبر للوجود بالنسبة الى جنسه بمعنى ان الوجود يتعلق بالفصل ثم بالجنس وان نوقش في هذه الدعوى فالمدعى يثبت بدونها ايضا .

وما يشهد على تحقق الوجود السعى في الخارج صحة ترتيب آثار نفس الوجود بما هو وجود لا بما هو معروض لقيد ومكتنف بتشخص على الوجودات الخارجية مثلا القطرة والبحار المتصلة الوسيعة كلاهما ماء يترتب عليه آثار المائية والذرة والمعادن الوسيعة كلاهما ملح وهكذا فصدق الوجود على جميع مراتبه سعة وضيقا على نحو سواء وترتب آثار نفس الوجود عليه كذلك مع مالها من الاختلاف في القيود والمكتنفات اقوى شاهد على ما ذكرنا فالوجود السعى متقدم في الرتبة على الافراد والمتشخصات لانه معروض للتشخصات ومكتنف بها نحو عروض الستر على المستور والحجاب على المحجوب واكتنافهما بهما واما الطبيعي فهو متأخر عنها كذلك لانه منتزع عنها وان شئت قلت ان تعرية الوجود عن التشخصات والمكتنفات تكون تارة في الذهن فيسمى بالطبيعي ويكون متأخرا عن الوجودات العينية واخرى في الخارج فيسمى بالوجود السعى ويكون حقيقته متأصلة متحققة في العين متقدمة على التشخصات بالنظر العقلي متحدة معها بالنظر البدوي وان نسبة الوجود السعى الى الطبيعي كنسبة العهد الى الجنس من جهة الانتزاعية والتأصل والملحوظية وعدمها بل هما من حيث السريان لان العهد الذهني ما يكون الملحوظ فيه الخارج على نحو السعة واللام فيه اشارة الى ذلك فهو والعهد الخارجى مساوقان في كون الملحوظ ما في الخارج والفرق الوحدة والتعدد فقولك اوصيك بهذا الرجل وقولك ادخل السوق واشتر اللحم متساويان في كون اللام اشارة الى الخارج والفرق الوحدة والتعدد بمعنى السعة والانبساط

واما الطبيعى فالملحوظ فيه نفس المعنى بما هو اذ اعرفت ذلك فالجامع المنتزع عن الوجودات الخارجية قد يلاحظ غير ملاصق بخصوصيات تلك الافراد حال الوضع ويوضع له اللفظ وهذا هو القسم الاول المشهور من الوضع والموضوع له العامين وقد يلاحظ ملاصقا بها حال الوضع ويوضع له اللفظ وهذا هو القسم الثانى منه والفرق بين القسمين هو الاحتياج فى الثانى الى دال آخر يكون هو المفرد اذ اللفظ الموضوع للعام بلحاظ الملاصقة لا دلالة على الخصوصية وعدم الاحتياج فى الاول اذ الخصوصية لم تلاحظ كى نحتاج فى الكشف عنها الى دال آخر ولا ريب فى تصور هذا القسم ايضا وصحته بناءً ومبنى وعدم التزام قائله بمحذور اتصاف الكلى بالوحدة العددية وكون نسبة الطبيعى الى الافراد كنسبة أب واحد الى الابناء .

والتحقيق ان شيئاً من مقال المصحح وايراد المحقق وكلام القائل لا يخلو عن الاشكال اما مقال المصحح فلان لحاظ الملاصقة يتصور على انحاء ثلاثة احدها ان يكون دخيلاً فى خصوص الوضع اى مجرد لحاظ المعنى وهذا ليس الا الوجه المشهور فيما كان الوضع فيه كالموضوع له عاما من كون اللفظ موضوعا للعام الملحوظ بالاستقلال بلا دخالة شىء آخر فى المدلول ومعلوم ان لحاظ الملاصقة حينئذ لغو لا اثر فيه ثانياً ان يكون دخيلاً فى الموضوع له على نحو الاجمال بمعنى دخل لحاظ خصوصية ما فيه وهذا ايضا راجع الى الوجه المشهور غاية الامر ان الملحوظ حينئذ هو المفهوم المركب ثالثاً ان يكون دخيلاً فى الموضوع له على نحو التفصيل بمعنى دخل لحاظ كل واحدة من خصوصيات الافراد فيه وهذا راجع الى الوضع العام والموضوع له الخاص وعلى اى حال لا حاجة الى دال آخر كما فى الوجه المشهور والوضع العام والموضوع له الخاص (والحاصل) ان المراد

ان كان احد هذه الوجوه كما هو مقتضى التحليل فليس بشيء جد يد ولو كان غيرها فليبين حتى ننظر فيه ثم ان توجيه هذا المصحح لا ينطبق على ما نقلناه عن القائل اذ لا ربط لكلامه بهذا التوجيه كي يندفع به ايراد المحقق المزبور على ذلك الكلام مبنى وبناءً كما يعلم بمراجعة كلامه المتقدم بل لا تعرض فيه لكيفية نسبة الطبيعي الى الافراد وبالجملة فع قطع النظر عما ذكرنا من ان مقال هذا المصحح في نفسه لا يرجع الى محصل مفيد للقسم الغير المشهور لا يرتبط بكلام قائله ايضا واما ايراد المحقق مبنى من استلزام ذلك وجود الطبيعي على نحو الوحدة العددية فقد ظهر ما ذكرنا انه لا وجه له اذ ليس في كلام القائل اشارة الى هذا اللازم بل ظاهره خلافه لاشتماله على لفظة الحصة فلا يريد عليه ما ذكره في وجه فساد القول بالوحدة العددية للطبيعي واما كلام القائل فلان التزامه باحتياج تحقق الكلي في الذهن الى وجود الفرد وراء نفس الاستعمال في غير محله اذ تحقق الكلي في وعاء الذهن هو لحاظه وتصوره الذي لا بد منه عند وضع اللفظ للمعنى واستعماله فيه فتصور الجامع بين الافراد ذهنية كانت او خارجية بتعريف التشخيصات عنها هو لحاظه ذهنا مجردا عن التشخيصات وهذا عين تقررهِ وتحققه في وعاء الذهن ولذا يكفي ذلك في صحة وضع اللفظ للمعنى الكلي من غير حاجة الى شيء آخر يكون مفردا ينوجد به الكلي فكما ان نفس اللحاظ يكون مفردا في اصل الوضع والا لم يصح فكذلك في استعمال اللفظ فيه من غير حاجة الى دال آخر به ينوجد الكلي في الذهن وما ذكرنا هو مراد المحقق المتقدم من ايراده البنائي لا ما ربما يوهم ظاهر عبارته من دخالة الخصوصية الفردية في المستعمل فسيه اذ الاستعمال حينئذ مجازي لكونه في غير ما وضع له (فتلخص) ان ما جعله القائل تسما آخر للوضع والموضوع له العامين غير

ما عليه المشهور صحيح بحسب التصور العقلانى و لكن لا ثمره فيه لا شترائه
مع القسم المشهور فى عدم الحاجة الى دال آخر و كيف كان فقد ظهر انه
لا ريب فى ثبوت الوضع العام و الموضوع له العام كما فى اسماء الاجناس و كذا
الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كما فى الاعلام الشخصية فلا اشكال فيها
اثباتا .

و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد اختلف فى ثبوت مصداق له
خارجا حيث قيل بان وضع الحروف من هذا القليل و خالف فيه جماعة (و الحق)
و فاذا لجمع من المحققين ان الموضوع له و المستعمل فيه كالوضع عام فى
الحروف لكن لاعلى النحو الذى اختاره صاحب الكفاية (قد ه) من اتحادها
مع المعانى الاسمية سنخا لكونها استقلالية بل على نحو تباينها مع المعانى
الاسمية سنخا تباين الوجودات الربطية اى الاعراض مع الوجودات المحسوس
لية اى الجواهر لكونها تعلقية و كون المعانى الاسمية استقلالية اذ لا ريب
ان اللحاظ طريقى ليس بمذوّت لذات و لا موجد لشيئى و من المعلوم انه يصح
تصور المعنى تارة بنحو الاستقلال بان يكون فى نفسه ملحوظا و اخرى بنحو
الالية بان يكون فى غيره ملحوظا بحيث كان المعنى بسيطا على الاول و
مركبا على الثانى على نحو التركيب الاتحادى غير المنافى مع كون الموضوع
من قبيل متحد المعنى من نفسه و من ارتباطه بغيره اى كونه فيه ملحوظا
نظير تصور الابتداء المطلق او الانتهاء المطلق و تصور الابتداء المرتبط
بالبصرة او الانتهاء المرتبط بالكوفة فلا ريب فى صحة هذا التقسيم بحسب
التحليل العقلانى كما لا ريب فى ان الهيئة التركيبية فى قولك سرت من
البصرة الى الكوفة تفيد هذا النحو من الابتداء و الانتهاء علاوة عن مفاد
مفردات الجملة اى السير المتسبب بالفاعل و البصرة و الكوفة و ليس فى
الكلام ايضا دال آخر يدل على ذات الابتداء و الانتهاء و المفروض استحالة
اسناد صدور هذا المعنى الى اللحاظ فى عالم الاستعمال بان يكون تذوته

باللحاظ لما عرفت انفا من انه طريقى فلم يبق الا ان يكون ذاك المعنى المركب (اى كون الابتداء او الانتهاء فى غيره ملحوظا) مفاد الحروف الواقعة فى الكلام والاحتياج الى دال آخر يفيد مع ان ضرورة اهل العرف والمحاورة قاضية بعدم الحاجة الى ذلك وهكذا سائر الحروف (وهذا) دليل على ان الآلية جزء لمعنى الحروف ويرشدك الى ذلك ان - الحروف الواقعة فى الجمل لو فسرناها بمعان استقلالية ففسرنا كلمة من فى تلك الجملة بمطلق الابتداء وكلمة الى بمطلق الانتهاء اوبدلنا موضع الحروف فجعلنا من مكان الى، أو بالعكس لمارضم مفردات تلك الجمل بعضها الى بعض من ضم الحجر بجانب الانسان وهذا بخلاف الاسماء فلاحاجة الى لحاظ الاستقلالية فى معانيها بل يكفى لتصور معانيها طرد لحاظ الآلية ومن هنا يتبين ان معانى الحروف معان تعلقية من قبيل الوجودات الربطية اى الاعراض ومعانى الاسماء معان استقلالية من قبيل الوجودات المحمولية اى الجواهر مضافا الى ان المتبادر عرفا من اطلاق الحروف اما بالاستقلال او فى ضمن الجملة هو الآلية وكونها فى غيرها ملحوظة ومن اطلاق الاسماء هو الاستقلالية وعدم كونها فى غيرها ملحوظة لاعلى نحو التقيد بالاستقلالية كما عرفت ومن المعلوم ان التبادر الحاقى علامة للحقيقة و حيث ان الملحوظ حال وضع الحروف هو طبيعى هذا المعنى التعلقى فالوضع فيها عام و حيث ان اللفظ موضوع بازا نفس الملحوظ ومستعمل فيه ايضا فالموضوع له كالمستعمل فيه عام و خصوصيات الموارد انما هى من ناحية تطبيق المستعمل فيه على كل مورد فلا يوجب كون المستعمل فيه بنفسه خاصا و سياتى لهذا مزيد توضيح فى طى البحث .

(فما يظهر) من صاحب الكفاية (قده) فى وجه اتحاد سنخ المعانى

الحرفية مع الاسمية و كونها استقلالية من ان جعل لحاظ المعنى حالة للغير جزء للمعنى الحرفى يستلزم ثلاثة محاذير احدها ان المدلول عليها هذا

يتركب من المعنى واللحاظ و حيث لا بد فى مرحلة الاستعمال من لحاظ ثان
فيجتمع هناك لحاظان و راء نفس المعنى مع ان الوجدان شاهد بكفاية لحاظ
واحد لى استعمال الحروف فى معانيها ثانيها ان المدلول عليها — اذا
مقيد بقيد ذهنى فلا يمكن ايجاده فى الخارج بسبب الاستعمال و يمتنع
امثال (سرمن البصرة الى الكوفة) ثالثها ان لحاظ المعنى فى الذهن
حالة للغير لو كان سببا لجزئية اللحاظ لصار المستعمل فيه كالموضوع له
خاصا و لزم القول به فى الاسماء ايضا (يندفع) بما ذكرنا من ان اللحاظ
طريقى ليس بمذوت لذات ولا موجد لشيئى و ان المعنى الحرفى تعلقى
جزئته الثانى ارتباطه بغيره و كونه فيه ملحوظا لانفس اللحاظ فحد يث
استلزام المحاذير الثلاثة سلب بانتفاء الموضوع و من ان المعنى الاسمى
ليس متقيدا بالاستقلالية بل هو فى حاق ذاته استقلالى .

كما ان (ما يظهر) من بعض المحققين (قده) فى سنخ تباين معانى
الحروف مع الاسماء من انه سنخ تباين المعانى الادوية اى وجود الروابط
و النسب مع المعانى الحقيقية اى الوجودات المحمولية بدعوى ان الوجود
على انحاء ثلاثة احدها وجود فى نفسه و لنفسه اى الجواهر كالانسان و
الحيوان و امثالها و هو الذى نفس وجوده و تحققه مقوم لما هيته و مذوت
لذاته ثانيها وجود فى نفسه و لغيره اى العرض كاللون و هو الذى نفس
تحقيقه مذوت لذاته لكن لا يتحقق الا فى الغير فوجوده قائم بغيره ثالثها
وجود فى غيره و لغيره اى الوجود الرابط و هو الذى ينتزع وجوده عن غيره
و يكون تذوته بالغير فهو موجود لافى نفسه كانهاء النسب اى الربط الموجود
فى عقد القضية الواقعة فى جواب الهليات البسيطة التى يسئل بها عن
اصل الثبوت و الوجود و الهليات المركبة التى يسئل بها عن ثبوت شيئى
لشيئى بعد الفراغ عن وجود المثبت له سواء كانت القضية ايجابية ام سلبية
بناءً أعلى ان النسبة فى السالبة ربط السلب لا سلب الربط فان الربط و النسبة

في القضية كزيد موجود في الهليات البسيطة و زيد قائم في الهليات المركبة قائم بالمنتسبين بحيث لولا حاشيتنا القضية لم يكن للرباط وجود لاذ هنا و لا خارجا والمعاني الحرفية من قبيل القسم الاخير لانها وضعت لإيجاد الربط والنسبة بين المنتسبين كالسير و البصرة و الكوفة في قولك سرت من البصرة الى الكوفة بحيث لقطع النظر عن الطرفين لما كان للكلمة من والى معنى وجدانا لا حال كونهما في القضية ولا خارجين (مدفوع) بان عقد القضية كان مفادها في الخارج اوفى الذهن انما هوفى وعاء الذهن وليس له في الخارج مطابق اصلا وان شئت التوضيح فلاحظ المفاهيم التحليلية الواقعة في جواب الهليات البسيطة فالقضية الواقعة في جواب السؤال عن ماهية الانسان انما هي قضية معقولة تنحل في عالم الذهن الى موضوع و محمول يحمل على موضوعه بالحمل الاولى و ليس لها في الخارج مطابق كما برهن في الحكمة فعقد القضية ابدا موجود ذهني لا يتعدى الى الخارج و ليس لمطلق الربط الذي هو مفاد التنوين وجود خارجي كي يوضع لمثله الحروف مع ان معاني الحروف وجودات خارجية متحققة في العين هي ما ذكرنا من المفهوم المركب الذي عرفت تحققه خارجا و انه من الاعراض الوجودات الربطية لانفس وجود الرباط مضافا الى ما عرفت من ان المتبادر من الحروف عند الاطلاق هو المعنى الذي في غيره ملحوظ لا مطلق الربط و لا مطلق المعنى على انه لو كان الموضوع له في الحروف مطلق الربط لزم كونها مترادفة إذ ا لمعنى في الجميع مطلق الربط وان لوحظ اضافته الى شئى كالاتيئة والانتهاية ونحوهما كي يخرج عن الترادف رجع الى ما ذكرنا فتأمل جيدا .

ثم انه (قده) ذكر بعد ذلك في شرح مرامه ما يوجب تسجيل اشكالنا عليه كما انه جعل الموضوع له في الحروف خاصا مع كونه جزئيا اضافيا قابلا للانطباق على الكثيرين بدعوى ان مناط الفرق بين كون الموضوع له كالوضع عاما و خاصا و بين كون الوضع عاما والموضوع له خاصا هو اتحاد الملحوظ مع

ما يوضع بازائه اللفظ في الاولين و تغايرهما في الاخير و الحروف كذلك اذا الملحوظ حال الوضع هو الابداء المنتسب مثلا لكن لفظ من يوضع بازاء النسبة المتحققة خارجا بين المبتدء والمبتدء منه و هكذا سائر الحروف فيتغاير الملحوظ مع الموضوع له فيها (وجه تسجيل الاشكال) انه (قد ه) اعترف بوجود مفهوم مركب عن المعنى الاسمي و كونه في الغير ملحوظا وللغير حالة و آله ممثلا لذلك بوصف الامكان الممكن وان ما يوضع له هذا الوصف مفهوم ذهني موجود بنفسه يستعمل فيها للفظ لغرض افتقار معروضه التي الغير في الوجود و عدم تحققة من غير علة معترفا بان هذا النحو من المعنى هو الملحوظ عند ارادة وضع الحروف لكن اللفظ لم يوضع له (فنقول) بان هذا النحو من المعنى هو المستفاد ايضا من الجملة التركيبية الواقعة فيها الحروف من دون صحة استناده الى شيئي من مفردات الجملة سوى نفس الحروف فبعد تحقق هذا المعنى في الخارج و عدم محذور عقلا في كونه مفاد الحروف و وضوح ان نفس النسبة والربط ليس له وجود في العين و ان عقد القضية معقولة كانت ام خارجية انما هوفى وعاء الذهن على ما ثبت في الحكمة و تقدمت الاشارة اليه و ان المعاني الحرفية من الوجودات العينية بالوجدان فلامحالة يكون مفاد الحروف بحسب الوضع ذلك بضرورة من العقل مضافا الى ما تقدم من استلزام ذلك الاحتياج في الكلام الى دال آخر فيفيد ذاك المعنى مع عدم الحاجة بضرورة من الوجدان واستلزامه ترادف الحروف باجمعها و كون المعنى في الجميع نفس الربط باطلاقه من غير اضافة التي معنى ما ولا يلتزم به احد بل هو خلاف الوجدان و مع قطع النظر عن جميع ذلك فالمتبادر من اطلاق الحروف لدى اهل العرف والمحاورة هو معنى ذات نسبة و ربط لا ذات هي نسبة و ربط و من اطلاق الاسماء هو نفس المعنى بل لاحظ شيئي حتى لحاظ الاستقلالية فكل يكون حقيقة فيما هو ظاهر فيه و من ذلك ظهر ان الموضوع له في الحروف كالوضع عام و انه لا تغاير بين

الملحوظ حال الوضع مع الموضوع له .

ومما ذكرنا ظهر بعض وجوه الاشكال فى مقال بعض الاعاظم (ره) فى بيان سنخ تباين المعانى الحرفية مع الاسمية وكون الوضع فيها كالموضوع له عاما بمعنى ان المعانى الحرفية نسب وارتباطات قائمة بالمعانى الاسمية اذ هى نسب قائمة بالغير المعبر عنه بتقييدات معان اخرى مع اختلاف تلك النسب من الابتدائية والانتهاية والاستعلائية وغيرها فهى بحسب ذات المفهوم غير مستقلة فى عين استقلالها بحسب اللحاظ اذ هى نسب يلتفت اليها بحيث يوجه الطلب نحو الذات المتقيدة بقيد كذا او امام معنى عدم الاستقلال فى مفاهيمها فهو ان النظر اليها تبعى ولذا لا يقع مبتدء ولا خيرا ولا فاعلا ولا مفعولا حيث انه (ره) بنى اثبات ذلك على دعاوى كلها ممنوعة (منها) تربيح اقسام الوجود بدعى ان النسب والاضافات التى تدل عليها الحروف بالمطابقة نحو رابع من الوجود قبال الجواهر والاعراض والروابط فذلك غير الوجود الرابط الذى اصطلح عليه فى الاسفار (اذ يدفعها) ان وجود النسب القائمة بالطرفين عين وجود الرابط الذى هو مصطلح الاسفار ومختار بعض المحققين المتقدم فى معنى الحروف ضرورة انه لا يتعقل قسم رابع للوجود كما فصلناه فى جواب ذلك المحقق فمختار هذا القائل فى معنى الحروف متحد مع مختاره بلافق بينهما اصلا (الا ان) يلتزم بان الموضوع له فى الحروف ليس النسب المخصوصة بمجرد ما بل باعتبار تعلقها بالغير وكونها مشيرة اليه فنسبة الابتدائية والظرفية او الاستعلاء والانتهاى ونحوها هى مدلول الحروف بالمطابقة على نحو جزئية التقيد وخروج القيد (لكن) لا يخفى انها عليها معان تعلقية كما اخترناها فى وضع الحروف واعراض نسبية هى من المقولات اذ الاعراض النسبية هيئات منتسبة كهيئة كون الكائن فى المكان بالنسبة الى مقولة الاين وكون الموجود فى الزمان بالنسبة الى مقولة متى وهكذا مع انه (ره) صرح بان المعانى الحرفية ليست من سنخ

الاعراض التى هى محمولات بالضميمة فلامحالة تكون من قبيل الروابط التى عرفت الاشكال فى جعلها موضوعا للحروف وانه لو كان الموضوع له فيها مطلق الربط ولم يكن لذات المعنى دخل فيه لصح استعمال كل واحد من الحروف مكان الاخر مع ان البديهة تنادى بخلافه .

(ومنها) دعوى ان الحروف مع وضعها للمجرد النسب القائمة بمثل المبتدء به والمبتدء منه تدل بالملازمة على الابتداء والانتها والتمنى و الترجى وغيرها من المعانى الاسمية (اذ يدفعها) ما برهن فى علم الميزان من انه لا بد فى الملازمة من اللزوم عقلا اعادة كما فى التكوينيات اوجعلا كما فى الاعتباريات و من البديهى عدم لزوم عقلى بينهما بحيث ينتقل الذهن من احد هما الى الاخر بلا انفكك بين تصوريهما و لا لزوم عادى و المفروض عدم اعتبار اللزوم بينهما وضعا فمن اين تلك الملازمة فالحق ما ذكرنا من سنخ تباين معانى الاسماء مع الحروف وانهما متغايرتان جوهرًا مشتركتان فى الاستقلال بالمحاط فالمفاهيم تارة تلاحظ فى الذهن حالة للغير بجوهر ذاتها اى تلاحظ بنفسها لكن فى غيرها على نحو جزئية التقيد و خروج القيد و يوضع لها الحروف و اخرى تلاحظ لا كذ لك بل بنفسها و فى نفسها

و يوضع لها الاسماء فحقيقة المعنى فى الاسماء أبسط و دائرته أضيق بخلاف الحروف فدائرته أوسع (ومنها) دعوى ان العام لا يعقل كونه مرآة للخصوصيات التفصيلية ولو بدال آخر و بذلك اشكل على من قال بان معان الحروف آلية والموضوع له فيها عام بحد ذهابه الى أن المنسب من معانيها الصور التفصيلية لبنائه على أنها نسب قائمة بالمعاني الاسمية (اذ يدفعها) ما اوضحناه سابقا من امكان لحاظ مفهوم عام بعنوانه و وضع اللفظ له كذ لك كمفهوم الابتداء الآلى او الانتها و الاستعلاء والظرفية كذ لك غاية الامرانه بعد استعمال اللفظ فى معناه ينطبق العام على افراده الخاصة فى الخارج انطبق الكلى على الفرد و القرينة على الانطباق استعمال

لفظ الطرف فى معناه المعلق عليه معنى الحرف فلفظ الدار فى قولك زيد فى الدار قرينة على ان الآلية المستعمل فيها كلمة فى منطبقة على الفرد الخاص من كلى الظرفية و تس عليه الباقي فلفظ السير والبصرة والكوفة فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة قرينة على ان الابتداء او الانتهاء الآلى المستعمل فيه كلمة من أوالى منطبق على الفرد الخاص من كلى الابتداء و الانتهاء و هكذا وبالجملة (فتطبيق) الكلى على الفرد (بعد استعمال اللفظ فى معناه العام) بمعونة تعيين المنطبق عليه بسبب استعمال لفظ الطرف فى معناه (كاف) لتفهم الخصوصيات التفصيلية و تعيين الفرد بلا حجة الى دال اخر وان شئت قلت ان الدال على الخصوصية موجود فى الكلام يغنيان التشبث بذيل دال اخر لتفهم المرام و هو لفظ الطرف المتحقق فى كل مقام (ومنها) دعوى كون الموضوع له عاما مع الالتزام بان الملحوظ الموضوع بازائه اللفظ يكون صور الخصوصيات بتفاصيلها على نحو الوضع العام و الموضوع له العام غير المشهورى منه اى الحصة التوئمة مع الخصوصيات التفصيلية (اذ يدفعها) ان ذلك تهافت ظاهر لان معنى كون الموضوع له خاصا مع عموم الوضع ليس الا وضع اللفظ بازا صور مرتسة فى الذهن من الخصوصيات الخارجية و لوبا لجمال فضلا اذا كان بالتفصيل و معه كيف يمكن جعل الموضوع له عاما و اما وجه به سابقا عموم الوضع و الموضوع له من قسم غير مشهور فقد عرفت تحليله الى صور ثلاث احد هها تنطبق على عموم الوضع و خصوص الموضوع له و الباقي ينطبق على القسم المشهور فى عموم الوضع و الموضوع له فالصحيح فى وجه عموم الوضع و الموضوع له فى الحروف ما ذكرناه فتدبر جيدا .

ثم ان بعض الاساطين (ره) ذهب الى تثليث الاقوال فى معنى الحروف احدها اتحاد سنخ المعنى فى الحروف والاسماء و الخصوصية من اشتراط الواضع فى مرحلة الاستعمال فالموضوع له للكلمتى من و الابتداء هو

المفهوم الكلى الملحوظ بالاستقلال غاية الامر عند الاستعمال يختص كل بخصوصية ثانيها نفى المعنى عن الحروف وجعلها من قبيل العلامات فكما ان الرفع فى زيد علامة للفاعلية والنصب للمفعولية فكذلك الحروف فالدار مثلها عينية وأينية واستعمالها فى علامة لارادة الثانى منها فى قولك زيد فى الدار وهكذا ونسب هذين القولين الى الرضى (قد ه) لاختلاف كلماته ثالثها تغايرهما سنخاى استقلال الحروف بمعانى تباين معانى الاسماء بتمام الهوية وجوهر الذات فالالية مأخوذة فى حقيقة المعنى فى الحروف دون الاسماء لافى مرحلة استعمالها كما فى الاول ثم دفع القول الاول بانه ليس للواضع فى ضمن الوضع اشتراط اذ ليس بمشروع وعلى فرضه فشرطه غير لازم الاتباع بشهادة عدم استحقاق تاركة العقاب ودفع القول الثانى بانه لا يستفاد الأينية من لفظ الدار فى المثال حيث لم يوضع لذلك فانهصران يكون مفاد كلمة فى وهكذا ساير الحروف فالوجدان حاكم بان الحروف تفيد معنى بحيال ذاتها ولو لم يتحقق الا فى الغير ثم نقل كلام صاحب الكفاية (قد ه) فى تقريب القول الاول من ان الفرق بين معانى الحروف والاسماء بعد اتحادهما سنخا انما هو باللاحظ فى عالم الاستعمال فكل معنى رآه المستعمل حالة لغيره ولا حظه فى الغير تستعمل الحروف لافادته وتفهمه المخاطب وكل معنى لاحظه فى نفسه بلا ارتباط له مع غيره تستعمل الاسماء لافادته وتفهمه والافما هو ملحوظ للواضع عند الوضع متحد فى الاسماء والحروف والخصوصية انما تنشأ عن الاستعمال ثم اورد عليه بوجوه ثلاثة أحدها أن ذلك يستلزم ارتفاع النقيضين فى رتبة المعنى وعدم اتصافه بشيئى من الاستقلالية وعدمها وهو كما ترى بعنا استحالة الاهمال النفس الامرى على ما قرر فى محله ثانيها أن ذلك يستلزم صحة استعمال كل من الحرف والاسم موضع الاخر مجازا لان الموضوع له فى كليهما نفس المعنى وتخصيصه بالآلية او الاستقلالية يكون حسب الفرض بيد المستعمل فالاستعمال فى موضع

الاخر ولو بمعونة علاقة مجوزة للمجاز لا بد وان يكون صحيحا مع ان المعلوم خلافه ثالثها ان لحاظ المستعمل يكون امان الفصول المنوعة للمعنى او من العوارض الطارئة عليه لا يمكن الالتزام بالاول لان المعنى جوهر بسيط عقلائي فلا يقبل التنوع بالفصول المستلزم للتركيب ولا بالثاني اذ لا موجب للعروض فتعين القول الثالث وهو تباينهما فى لحاظ الواضع.

ولكن يتوجه على مقاله ان اصل الوضع بعد ما كان فى جميع اللغات بالاعتبار كما يعترف به هو (قده) ايضا فاشترط الواضع لا يحتاج الى مؤنة زائدة كوقوعه فى ضمن عقد او وضع لازم وكون الواضع مشرعا بل هو كاصل الوضع اعتبار من الواضع ومعنى اتباعه تنفيذ العرف له باستعمال الفاظ الحروف والاسماء فيما اعتبر الواضع استعمالها فيه لحاجة دعوتهم الى ذلك من تفهيم اهل كل لغة مقاصد هم بتلك اللغة كما عليه ديد نهم فالتزموا فى المحاورات باستعمال الالفاظ الموضوعية لتفهم مقاصد هم على نحو ما وضعت حذرا عن الاختلال بالمقاصد والافهم ان لا يلتزم طائفة او احد باستعمال لغة بل يفهمون المقاصد بالاشارات ونحوها (وبالجملة) فمعنى اتباع الواضع بناء العرف على تفهيم مقاصده بالالفاظ الموضوعية من قبله بنحو تدل على مقاصده وادى عقاب اشد من اختلال المقاصد فى اثر ترك متابعة اصل الوضع او شرط الواضع الذى له دخل فى دلالة اللفظ على المعنى واما ارتفاع النقيضين عن الملحوظ حال الوضع فلا مانع منه اذ المعنى كما اعترف به ايضا جوهر عقلائي من ابسط البسائط ليس له فى غيروعاء النفس تحقق فهو نظير اللابشر^ط المقسمى مجرد عن كل وصف وعرض من عوارض الوجود و لواحقه حتى كونه مصدرا لانتهيهو^ب بهيئة بل مادة المشتقات مصدر المصادراى الحروف المقطعة غيرالمتهيئة بهيئة ما فهى الموضوع للمعانى الحديثة وان لم يكن لها فى الخارج وجود مجرد عن الهيئة كما سيجيئى تحقيقه انشاء الله تعالى وكما ان ارتفاع النقيضين والاضداد من الماهيات التى هى مجردة

عن الوجود النفس الامرى متصورة بالقوة العاقلة الموجودة فى خزينة النفس لا يستلزم المحذور وانما المحال هو ارتفاعها عن مرحلة الوجود الخارجى لانه مستعد لقبول احد النقيضين او الاضداد و لذا الامانع من سلب العدم والملكة معاً كالعنى والبصر عن الجدار و كذا فى كل واحد من انحاء التقابل بالنسبة الى غير المستعد لقبول احد المتقابلين فكذلك عن الوجود العقلانى العارى عن الوجود العينى و هو المعنى (والحاصل) ان منزلة المعنى منزلة الماهية و منزلة الاستعمال منزلة الوجود فكما ان استحالة ارتفاع النقيضين او الاضداد انما هى بالنسبة الى الوجود دون الماهية فكذلك فى المقام الاستحالة انما هى بالنسبة الى عالم الاستعمال دون المعنى فى لحاظ الواضع كما هو مقال صاحب الكفاية (قد هـ) فظهر ان تجرد الملحوظ حال الوضع عن الاستقلالية وعدمها بمكان من الامكان .

واما عدم صحة استعمال كل من الاسماء والحروف مكان الاخر فهو مستند الى عدم علاقة مجوزة للمجاز فى رتبة الاستعمال لالى اختلاف الملحوظ حال الوضع فلا ينافى اتحاد المعنى واما تمايز معانى الحروف عن الاسماء فلا ينافى وحدة المعنى وبساطته كما فى الحقايق المشتركة التى يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك اذ كل واحدة منها بسيطة ولا ينافى ذلك تمايزها كما ان هذا القائل جعل موضوعات المسائل من هذا القبيل على ما تقدم فى الامر الاول من المقدمة فمجرد تمايز المعنى فى الحرف و الاسم لا يستلزم تركبه و لاكون لحاظ الاستقلال وعدمه فى عالم الاستعمال من الفصول المنوعة له و انما الاشكال من جهة دخل لحاظ المستعمل فى المعنى مع تاء خره عنه و قد اجاب عنه صاحب الفصول والمحقق القسى قدس سرهما بان المعنى ليس بشرط ذاك اللحاظ و الا بشرط منه بل على نحو القضية الحينية و استناد القصور الى الوضع و هو صحيح لاغر و عليه و اما الموجب لعروض لحاظ الاستقلال وعدمه فهو استعمال المستعمل المترتب

على اشتراط الواضع نعم الاشكال كله ما ذكرنا من ان المتبادر من الحروف معنى آلى و من الاسماء معنى استقلالى وان (الالتزام) باستناد الآلية و الاستقلالية آلى لحاظ المستعمل بعد تمكن الواضع ايضا من اخذ هما فى لحاظه بان يلاحظ تارة ما هو حالة للغير و متحقق فيه و يضع له الحرف و اخرى ما ليس كذلك و يضع له الاسم (التزام) بما لا يلزم ثم انه مهتد لتحقيق مختار ماى القول الثالث مقامين احد هما فى بيان المعانى الحرفية ثانيهما فى بيان كيفية الموضوع له فيها من حيث العموم و الخصوص و ذكر فى المقام الاول امورا لتحقيق حال المعانى الحرفية قد اطال الكلام فيها و لتوضيح مافى كلامه بطوله من الاشكال ينبغى رسم امور نشير فيها الى مواضع الاشكال من كلامه (الاول) ان من البديهيات الاولى تحقق قضايا اولية مودعة فى نفس كل ذى شعور بمقتضى الفطرة نظير: الكل اعظم من الجزء: و الواحد نصف الاثنين: و امثالهما مما لا حاجة فى دركها الى تأمل و نظر فان هذه القضايا موجودة فى وعاء العقل منكشفة بادننى التفات من غير حاجة فى تحققها و وجودها الى تلفظ لافظ لوجودها فى وعاء النفس حتى للأخرس و الا بكم ولا ريب فى احتياج هذه القضايا ايضا الى الربط الذى هو مفاد عقد القضية و به صارت قضية فكما ان الموضوع و المحمول فيها متحقق فى وعائه فكذلك الربط بضرورة العقل و بدهاة الوجدان و انكار الحاجة الى الربط فى هذه القضايا مكابرة و بعدما صارت ملفوظة لتعلق الغرض بتفهم مفادها للغير فالربط الواقع فى القضية الملفوظة مثل كلمة من فى: الكل اعظم من الجزء: يكون مشيرا الى الواقع فى القضية المعقولة بل مفاد الملفوظة مشير الى مفاد المعقولة و مفاد الربط فى الملفوظة اخطارى لا محالة على نحو اخطارية مفاد طرفيه فيها و عليه (فان اراد) هذا القائل مما ذكره فى الامر الاول: من ان معانى الحروف لا تقرر لها فى وعاء عقلانى

مع قطع النظر عن الاستعمال فهي في وعاء تقررها متحققة في الغير و لا تتحقق الا بالاستعمال نظير الايقاعات و من ان مفاد الحروف هو الربط و لذا يقال ان الحروف وصال المعاني و خياطها حيث انها توجد الارتباط بين طرفيها : (كونه كاشفا) و حاكيا عن الربط في القضية الاولية المتقررة في وعائها (ثبت المدعى) من كون معنى الحرف كالا سم اخطاريا و خرج عن كونه ايجاديا ضرورة انه كمعنى الاسم متقرر في وعاء عقلاني سابقا على وعاء الاستعمال (وان اراد) ان ذاك المنكشف اي الربط في القضية المعقولة بعد الفراغ عن اصل وجوده بالضرورة لا يحتاج الى كاشف في عالم اللفظ اي القضية الملفوظة (فهو باطل) بالبديهة ضرورة توقف التفهيم عليه (وان اراد) ان الربط الملفوظ ليس بكاشف عن الربط المعقول بل هو رابط بين لفظي الطرفين بما هما لفظ لا بما لهما من المعنى (صار) الحرف وصال الالفاظ دون المعاني و المفروض ان مفاده معنى ايجاديا بل الحروف عليها تكون اسوء حالا من العلامات لانها تكشف عن ذبها و تدل على مثل الفاعلية و المفعولية و نحوهما بخلاف الحروف فلا تكشف عن شيء و لا تدل على معنى (و بالجملة) فالمدركات العقلانية غير منحصرة بالمعاني الافرادية بل المعاني التركيبية و المفادات الجمالية ايضا من مدركات العقل اما من مدركاته الاولية المتحققة في خزينة النفس التي تنتزع عنها القضية الملفوظة و اما من مدركاته الثانوية المتدرجة الى وعاء العقل بسبب التجريد في مراتب القوى الباطنية بعد الانتزاع عن القضية الخارجية اذ العقل كما ينتزع عن الالفاظ المفردة (كزيد و دار) بسبب الالة (اي الواهمة و المتخيلة و الحس المشترك) معنى بسبب التجريد و التحليل فيتقرر في وعاء النفس و يكون من المعاني المخطرة كذلك ينتزع عن القضايا الملفوظة (مثل زيد في الدار) فيستقر المفاد الجملي ايضا في وعاء النفس

و يكون من المعانى المخطرة دون الابدادية (فتلخص) ان مفاد الحروف في القضايا الملفوظة بكلاشقيها من المنتزعة عن العقلية او الخارجية المتدرجة الى وعاء العقل انما هي معان اخطارية متقرره في عالم الذهن والوعاء العقلانى كما في الاسماء بلافرق بينهما من هذه الجهة، هذا كله على فرض تسليم كون معانى الحروف الارتباطات وفي المبنى ما تقدم (الثنائى) ان المقصود بالاصالة من تشكيل الجمل و تركيب القضايا اثبات نسب خاصة متحققة بين الطرفين لا مفردات الجمل و اطراف القضايا فغرض اللفظ بقوله : على دين : ليس اثبات وجود شخصه ولا اثبات امر اعتبارى هو الدين بل اثبات نسبة استعلاء ذلك الامر الاعتبارى على ذمته و تفهيمها للغير و هكذا في سائر الجمل والقضايا و ذلك لا ينافى ما قيل في تعريف الادوات من انها ليست ركنا من الكلام حيث لاتقع محكومة ولا محكوما عليها والسرفيه ان الموضوع لكونه بمنزلة العلة للمحمول صار ركنا للكلام و كذا المحمول بمنزلة العلة لمتعلقاته المفيدة للنسب الخصوصية التى هي دخيلة بمقام الغرض (وبالجملة) فالنسب الكلامية الثانوية المستفادة من القيور والمتعلقات تكون غالبهاى العمدية فى ترتيب الجملة و تشكيل القضية بحيث يكون تعلق الغرض بافادتها و تفهيمها للغير هو الباعث للمتكلم نحو التلفظ بالجمل و القضايا و جعل النسبة الاولية بين الموضوعات و المحمولات (من جملة) بديهيات باب المحاوره و انكاره مكابرة و على هذا فكيف لا تكون ملتفتا اليها قبل الاستعمال و حينه اذ لا يعقل الغفلة عما استعمل الكلام لاجله اى العلة الغائية التى وجودها العلمى يكون داعيا و محركا فتكون الادوات المفيدة للنسب من الحروف وغيرها مخطرة جيشى بها للاشارة الى نسب متقررة بوجوداتها التصورية فى وعاء النفس و ليس مفادها ايجاد الارتباط فى عالم القول فقط فما ذكره هذا القائل

في الامر الثاني من ان معاني الحروف ايجادية في غير محله (والحاصل) ان ادوات الربط ان كانت مشيرة الى النسب المتصورة في عالم الذهن قبل الاستعمال كانت معانيها اخطارية و ان كانت لمجرد ربط اللفظ باللفظ لم تكن ايجادية ايضا اذ ليس لها معنى حينئذ بل تكون ^اسو^ه حالا ^{من} —
العلامات^ه

(الثالث) ان مفاد المقولات التسع العرضية كما اعترف به هذا القائل ايضا في الامر الثاني معان اسمية و مدركات عقلية متقررة في وعاء النفس سابقا على الاستعمال و من جملة تلك المقولات المحمولة الاعراض النسبية التي من علل قوامها نفس الربط و النسبة كالمتى والاين ولا ريب ان الجملة التي يستعمل فيها الحروف تفيد معاني هذه الاعراض علاوة عن معاني طرفيها فافان بنية الدار كعينييتها مستفادة من قولك زيد في الدار و من المعروف ان شيئا من الطرفين لا يفيد هذا المعنى فلولم يكن مفاد الحرف لاحتياج الى دال آخر مفقود و عدم الاحتياج بديهي (والحاصل) ان كلمة في تفيد ثنتين من الاعراض النسبية متى والاين اذ لا ريب في استفادتها من القضية التي يستعمل فيها اللفظ في وليست مفاد حاشيتي القضية فلم يبق الا افاد في لهما فهي لربطها بطرفي القضية (الا ان) يقال بان الحرف يدل على ذلك بالملزمة او بان سياق الكلام يدل عليه (لكك) عرفت سابقا فساد الاول اذ لا لزوم بينهما عقلا ولاعادة مع انه معتبر في الملزمة و كذا الثاني لاستلزامه ترادف الحروف في المعنى و صحة استعمال كل مكان الاخر بلا حصول تغيير في مفاد الكلام في الحالتين مع ان المشاهد خلاف ذلك فما ذكره هذا القائل في توضيح ايجادية معاني الحروف من تحقيق معنى النسبة في الجمل في غير محله (وبالجملة) فالحروف انما تدل على معاني ملحوظة بنفسها متقومة في

غيرها مستقلة بالماهون قبيل الاعراض وان شئت قلت انها وضعت لربط المعانى العرضية (نسبية كانت ام غيرها) بطرفى القضية فمعانيها مفاهيم متدلّية فى الغير فتكون اخطارية متقررة فى غير وعاء الاستعمال ايضا و ليست من قبيل العلامات ولا الوجود الرابط كما ربما يوهمه الامران الاولان من كلام هذا القائل .

نعم للمحقق المدقق القزوينى (قده) هنا كلام فى شرح المعانى الحرفية تام المطابقة مع كلام هذا القائل فى غير جهة الابدائية اذ ظاهر كلماته كونها معانى واقعية يحكى عنها الحروف المستعملة فى الجمل فتكون اخطارية (وحاصل كلامه) ان المعانى الحرفية نسب مخصوصة متحققة فى الخارج فمفاد الحرف تارة نسبة المبدء الى الذات صدورا واخرى نسبه اليها وقوعا بانحاء المختلفة حسب اختلاف المفاعيل وثالثة نسبه اليها بنحو الاستعلاء او الظرفية الى غير ذلك من انحاء نسبة المبدء الى الذات وقد يكون مفاد الحروف نسبة الذات الى الذات وتكون الخصوصيات (مثل كون النسبة صدورا او قوعا او غيرهما) من وجوه المعانى وحيثياتها لا من علل قوامها كيف و صدور المبدء عن الذات او وقوعه عليها ونحوهما من الخصوصيات معان اسمية مستقلة باللحاظ وتوهم جزئيتها لمعانى الحروف انما نشأ من قول النحاة من للابتداء والى لانتهاء ولكنه فاسد غايته اذ المراد من ذلك هو الاشارة الى خصوصيات النسبة لاحقايق النسب الموضوع لها الحروف فالتعبير انما وقع فى طريق تعريفها بوجوهها لا بحقايقها فحقيقة معنى الحرف نفس النسبة والخصوصية خارجة عنها ملازمة معها (وفيه) ما عرفت من الاشكال على كل من تبعه فى مقاله فان وجوه المعانى وحيثياتها المستفادة من الجمل المستعمل فيها الحروف ان كانت من مفاد نفس الحروف ثبت المدعى والافلابد من اسنادها

اما الى احدى حاشيتي الكلام والمشهود عدم صحته او الى سياقه و
الضرورة قاضية بفساده لا استلزامه الترادف وصحة استعمال كل موضع الاخر
بل صحة استعمال حرف واحد في جميع الجمل بلا تغيير المعنى عما كان عليه
قبل واما الى دلالة نفس الحروف عليها بالملازمة وهو كسابقه ضرورة اعتبار
اللزوم المفقود في المقام الا بالجمل وهو ينافي وضع الحروف لمجرد النسب
فلم يبق الا اسنادها الى نفس الحروف من جهة وضعها المعاني منتسبة و
مفاهيم متدلّية فأصل النسبة من علل قوام تلك المفاهيم لانها تمام العلو
اما خصوصياتها الخارجية كقيام النسبة بزيد صدورا وعمرو وقوعا الى غير
ذلك فهي ناشئة من قبل الاستعمال لا بان تكون هذه الخصوصيات مفرقة
بين المعاني الحرفية والاسمية اذ هي من خصوصيات الافراد دون طبيعة
المعنى بل الافتراق انما هو بحسب اصل طبيعة المعنى ففي الاسماء ملحوظ
بالاستقلال ولو اخذ فيه الربط والنسبة كما في الاعراض النسبية لانه لا ينافي
الاستقلال في الملحوظية وفي الحروف ملحوظ حالة للغير فربما يلاحظ
اينية الدار وظرفيتها المطلقة غير المرتبطة بشيئي آخر وان كانت قائمة
بالدار في عالم التحقق قيام العرض بالموضوع ويوضع لها مقولة الابين وربما
يلاحظ ظرفيتها مرتبطة بشيئي كزيداً وعمرو ويوضع لها كلة في وهكذا
فالحروف اذا استعملت لافادة الاعراض النسبية يكون معناها ربط المعنى
الربطى و اذا استعملت لافادة غيرها يكون معناها ربط المعنى الاستقلالي
وليس معناها مجرد الربط والنسبة بين الطرفين من المبدء والذات أ و
الذات مع الذات فمعاني الحروف تشترك معاني الاسماء في الاستقلال
باللحاظ فتترق عنها في آليات الملحوظ غاية الامر انه قد يؤخذ المفهوم
الاستقلالي آلة وحالة للغير وقد يؤخذ المفهوم الآلي آلة وحالة للغير
فقول التحاة من للابتداء والى للانتها اي الابتداء المنتسب والانتها

كذلك *

(الرابع) ان معنى الاخطارية والابداعية ان مفاد الجملة قد يكون له خارج يطابقه او لا يطابقه كى يكون صدقا او كذبا وقد لا يكون له ذلك بل تحققه الخارجى يكون بنفس الاستعمال فوجوده التكويني هو وجوده الاستعمالى الجملى وبعبارة اخرى استعمال الجملة قد يكون لاثبات مافى الخارج والحكاية عنه طابقه مفادها ام لاففاد الجملة معنى اثباتى وقد يكون لابداع المصداق لمافى الذهن فمفاد الجملة معنى ثبوتى (والحاصل) ان المعانى بحسب اصل الذات قد تكون اثباتية وتسمى اخطارية وقد تكون ثبوتية وتسمى ابداعية وكل واحد منهما كما يكون مفاد الحرف كذلك مفاد الجملة الاسمية والفعلية اذ الجمل الاسمية منها ما تفيد الاثبات تاروقالثبوت اخرى نظير: هند طالق: فانها كما تستعمل لانشاء امر اعتبارى اى الطلاق وابداعه فى وعائه كذلك تستعمل للاخبار عن وقوع ذلك الامر الاعتبارى وابداعه سابقا ومنها ما تفيد الثبوت ليس الانظير: انت حر لوجه الله: لانها انما تستعمل لانشاء امر اعتبارى هو الحرية وابداعه فى وعائه فقط ولا تستعمل للاخبار عن وقوع ذلك سابقا كما ان الجمل الفعلية منها ما تفيد كلا الامرين نظير: بعث: حيث تستعمل للانشاء والاخبار ومنها ما تفيد الثبوت ليس الاكصيخ الامر والجمل المصدرية بحروف الاستفهام والتمنى والترجى والتدأ حيث تفيد ثبوت هذه الامور الاعتبارية وابداعها فى وعاء الاعتبار فالابداعية فى الاسماء والافعال والحروف بمعنى واحد ولا يمكن الغفلة عنها فى شئى منها لانها لا توجد الا بارادة استعمالية غير منفكة عن الالتفات اليها (نعم) سنخ الموجد بتلك الحروف لا يقبل التنفيذ من نافذ الاعتبار او من اهل العرف كى يبقى ببقائه بخلاف الموجد بالجمل الاسمية او الفعلية فانه لذلك سنخا فالامر الاعتبارية المنشأة بسبب تلك الجمل

كالملكية وبينونة الزوجة عن الزوج و نحوهما باقية ببقاء اعتبار اهل الاعتبار أى العرف او تنفيذ نافذ الاعتبار ولذا اعترف هذا القائل ايضا بان صيغ الانشاء آلة للايجاد (وبد يهى) ان مجرد ذلك لا يوجب كون الحروف باجمعها للايجاد ولا كون مفاد الايجادية منها مجرد ايجاد الربط والنسبة بين المتباينين بل لا يمكن اخذها بهذا المعنى فحرف النداء مثلا فى قولك : يا زيد : لايجاد النسبة والربط بين اى شئى مع اى شئى (اى كل متباينين) وكذا ليت فى قول الشاعر : فياليت الشباب لنا يعود : وكذا الاستفهام فى قوله تعالى : هل من خالق غير الله : اولعل فى قوله تعالى : لعلهم يعقلون : فليس الاكونها لايجاد الدعوة والتمنى والترجى والاستفهام (وبالجملة) فالاجادىة والاختارية كما تكون فى الحروف فكذلك فى الجمل الاسمية والفعلية بلافرق بينهما فى اصل كون قوام الايجادية فى الجميع بنفس الاستعمال صدورا قيام المعلول بآلة الايجاد إذ العلة حقيقة ارادة المستعمل بخلاف الاختارية فليست كذلك فالحق ما ذهب اليه المحقق صاحب الحاشية (قده) من ان الحروف بعضها ايجادية وبعضها اختارية وقد عرفت ان لازم الايجاد هو الالتفات الى الموجد فالجميع ملتفت اليها فما ذكره هذا القائل من ان معانى الحروف باجمعها ايجادية وانها مغفول عنها فى غير محله .

(تذنيب) فى شرح وضع الهيئات والفرق بين الفعل والاسماء المشتقة والحروف ليتضح به مفاد الحديث المروى عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام من ان الاسم ما أنبله عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى فى غيره : حيث (اشكل الامر) على بعض الاساطين بعد تفسير الانباء فيه بالاظهار اى الاخطار و تطبيق تعريف الاسم على ما تقدم منه فى المعانى الاسمية من انها اختارية وارجاع تعريف الحرف الى ما

تقدم منه فى المعانى الحرفية وقد عرفت ما فيه (بالنسبة الى) تعريف الفعل من جهتين احديهما جعل الفعل فى الحديث قسيما للاسم والحرف مع انه مركب من المادة ^{والهيئة} ^{المركبة} المادى يدل على معنى اسمى و بوضعه الهيئى يدل على معنى حرفى ثانيتهما تعيين المراد من الحركة فى تعريفه فالتجاء فى الجهة الاولى (بعد جعل مبدء المشتقات مادة هيولانية مجردة عن هيئة ما معرفة عن الخصوصيات اى الحروف المقطعة مثل : ضرب : عارية عن الحركة والسكون) الى جعل معنى الفعل و سيطا بين الاسم والحرف ليصح جعله قسيما لهما بدعوى ان التحصل لفظى و معنوى فالفعل بلا عروض الهيئة فاقد لكلا التحصلين و معه واجد لهما فمعناه برزخ بين الاسم والفعل اذ معنى الحرف لا يقع ركنا من الكلام لعدم استقلاله فيشترك معه معنى هيئة الفعل حيث لا يقع محكوما به ولا محكوما عليه كما ان معنى الاسم يقع احد ركنى الكلام فيشترك معه معنى الفعل من حيث المجموع اذ يقع محكوما به ولكن يفترق عن الاسماء بصحة السكوت عليه لاشتماله على النسبة بخلاف معنى الاسم و يفترق عن الحرف بانه مع قطع النظر عن الهيئة لا تحصل له لفظا و معنا والتجاء فى الجهة الثانية الى تفسير الحركة بالخروج عن القوة الى الفعل والعدم الى الوجود حيث خرج المبدء بواسطة الهيئة عن اللاتحصل الى التحصل فالمراد من المسمى هو المبدء و من الحركة خروجه عن التوغل فى الابهام و عدم التحصل الى الفعلية و التحصل ^{ليس} والمراد من الحركة مقابل السكون الذى يعبر عنها بالفعل النحوى والا خرج عن التعريف كثير من الافعال مثل عدم و امتنع و مات و نحوها اذ ليس فيها حركة بهذا المعنى بخلافه على ما قلناه اذ مبدء هذه الافعال ايضا بواسطة هيئاتها الطارئة على المواد خرج عن اللاتحصل² اللفظى و المعنوى الى التحصل .

وانت خبير بما في مقاله فان مبدء الاشتقاق بضرورة الادب واعتراف هذا القائل مادة هيولانية مجردة عن هيئة ماعرأة عن الخصوصية نسبتها الى الهيئات كنسبة الجنس الى الفصول المنوَّعة والمادة الى الصورة النوعية اذ كما ان تحقق الاجناس وتحصلها بالفصول فكذلك تحقق المبدء وتحصله معنأً ولفظاً بالهيئة غاية الامر ان الوضع في المواد شخصي سماعي وفي الهيئات نوعي قياسي فهية الفاعل مثلاً على ما ستعرف في باب المشتق موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن صدور المبدء من الذات بعد الفراغ عن الصدور فالمنتزع عن الصادر وضع له هيئة الفاعل كما ان هيئة المفعول موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن وقوع المبدء على الذات بعد الفراغ عن الوقوع فالمنتزع عن الواقع وضع له هيئة المفعول وهكذا في سائر الاسماء المشتقة فالموضوع له في هيئاتها عناوين بسيطة منتزعة عن المبدء والذات مع قطع النظر عن النسبة بل بلحاظ توأمية المبدء مع الذات ولذا لا يصح السكوت عليه بخلاف معنى الافعال حيث انها وضعت لمعاني استقلاليتها بلحاظ نسبتها الى الذات فيصح السكوت عليها واما المواد فمادة الضرب مثلاً وضعت لهذا المعنى الحدتي الخاص وتستعمل فيه ابداً في ضمن آية هيئة كانت وهكذا مادة النصر وغيرهما (وبالجملة) فخصوصيات الهيئات خارجة عن حقيقه المبدء ابداً حتى في المصادر واسامها كانت ميمية ام غيرها وعليه فالحركة في تعريف الفعل لو كانت بمعنى الخروج عن القوة الى الفعل وعن اللاتحصل الى التحصل كما فسرها به هذا القائل كانت الاسماء المشتقة باجمعها حتى المصادر بنوعها داخله في تعريفه اذ المبدء فيها ايضا غير متحصل لفظاً ومعنى مع قطع النظر عن الهيئة و متحصل لفظاً ومعنى مع لحاظها ومفيد لمعنى مستقل غاية الامر لا يصح السكوت عليه لما عرفت فلا بد وان تكون الحركة في مقابل السكون بمعنى

الفعل النحوى الصادر عن الفاعل وعليه فما المايز بين معانى الافعال و الاسماء بل اتحاد السياق فى الفعل والاسم المستلزم لكون المسمى عبارة عن الذات دون المبدء ايضا دليل على ما فسرناه من كون الحركة عبارة عما يصدر من ذات الفاعل و دعوى هذا القائل استلزام ذلك خروج مثل عدم و مات و امتنع عن التعريف مدفوعة بعدم انحصار الاشكال بوضع هيئات هذه الافعال بل هو بعينه جارفى وضع موادها وحله فى الجميع باعمال عناية فى عالم المعنى بجعل المبدء اشارة الى ما فى الذهن من مفهوم ينتزع فى بعضها عن حدود الوجود و فى بعضها عن تاكده و شدته فالموضوع له المبدء عنوان ذهنى ليس له معنونه فى الخارج بل للفظ وضع للاشارة الى عدم معنونه لذلك العنوان على ما حققناه فى محله من ان العدم انما يدرك ببركة الوجود والافهو بنفسه متوغل فى الابهام لا يترتب عليه اثر وجودى فلو لا انتزاع تلك العناوين عن الوجود لما صح قولك : شريك البارى ممتنع : اذ ليس له موضوع ولا محمول و لكن المصحح انتزاع الامتناع عن نفس تاكده وجود الواجب تعالى و شدته و عدم تعقل التكرر و التثنية فيه (والحاصل) ان المفهوم فى مثل العدم و الموت منتزع عن حدود الوجود للاشارة الى نقص الوجود و فى الامتناع منتزع عن شدة الوجود للاشارة الى عدم تعقل التكرر و التثنية فى الواجب تعالى و يمثل هذه العناية يصح جعل المعنى فى هيئاتها ايضا هو الحركة فى مقابل السكون بلا فرق بين المواد و الهيئات فى لزوم العناية و مجرد عدم صحة المعنى بالنظر البدوى لا يوجب المصير الى تفسير الحركة فى الحديث بالخروج عن القوة الى الفعل و تفسير ^{المسمى بالمبدء} كى نقع فى محدث و اشد هو عدم اطراد التعريف و ارتكاب التاء ويل فى السياق المقتضى لاتحاد معنى المسمى فى الاسم والفعل بحمله على الذات تارة و على المبدء اخرى (فتلخص) ان المعانى على ضربين نسبي و غير نسبي اما الثانى فهو

معنى الاسماء المشتقة حيث وضعت لعناوين بسيطة منتزعة عن توأمية المبدأ مع الذات بعد الفراغ عن الصدور أو الوقوع بلالفاظ النسبة وان شئت قلت عناوين منتزعة عن مبادئ صادرة او واقعة بأبحاثها المختلفة واما الاول فان كان المعنى ملحوظا حال نسبه الى الغير بمعنى كون النسبة دخيلة في الملحوظ فهو معنى الحروف حيث وضعت لمعاني متدلّية وان شئت قلت لمعاني تعلقية وان كان ملحوظا مستقلا ثم اضيفت اليه النسبة فهو معنى الافعال حيث وضعت لمعاني منتسبة الى الذات صدورا كفاي الفعل المعلوم او وقعا كفاي المجهول فمعنى الفعل متوسط بين الاسم والحرف بهذا المعنى ويصح جعله قسيما لهما .

ثم ان هذا القائل اختار كون الموضوع له في الحروف كالوضع عاما (بدعوى) ان خصوصيات النسب الخارجية المتحققة في التراكيب الكلامية ليست دخيلة في اصل النسب بحسب الماهولانها ناشئة من استعمال تلك النسب في موارد الخاصة فحقايق النسب معان ابداعية بلا دخل الشخصيات الفردية فيها ولا ريب ان المعنى بهذا اللحاظ عام فمن قال بخصوص الموضوع له في الحروف لا بد وان يلتزم اما بتقديم التشخيص على الطبيعي او بعدم تحقق الطبيعي في الخارج وفساد كلا الامرين كأصل الملازمة واضح (وبعد) ما حققناه من ان معاني الحروف ليست ابداعية بل هي اخطارية وان كان عموم الموضوع له متضمنا فلانحتاج الى النظر في هذا المقال (ولكن) لا يأس بالاشارة الى ما فيه من الاشكال فنقول ان سنخ المعنى الابداعي كما صرح به هو ايضا سنخ ليس له في غير موطن الاستعمال تحقق في وعاء من الاعية لاذ هنا ولا خارجا بحيث لو تعدد استعمال حرف واحد من شخصين او تكرر من شخص واحد كان الوجود بالاول مابينا للثاني ضروره عدم تعقل التكرار في

وجود واحد كما قررناه فى الفلسفة فالملاحظ حال الوضع فى الحروف ان كان جامعا ذهنيا مسانخا لما فى الخارج من حصص الطبيعى واللفظ قد وضع له ايضا فالموضوع له وان كان عاما عليهذا لكن المعنى خرج عن كونها ايجاديا و صار اخطاريا لما فسر به الاخطارى فى كلامه المتقدم من انه ما كان متقررانى وعاء العقل وان كان جامعا لحاظيا مشيرا الى حصص موجودة فى الخارج وهذا الجامع مرآة لملاحظة حال المتحققات فى اوعية الاستعمالات واللفظ وضع لنفس المتحققات فهى وان بقيت على حالها من الابدادية لكن الموضوع له عليهذا خاص اذا الموجود فى الخارج حصص الطبيعى المباشرة كل واحدة منها مع الاخرى لاكتنائها بالتشخيصات الفردية فالموجود حقيقة هو الفرد و وجود الطبيعى عين وجود الفرد بمعنى صحة انتزاع حصصه من الطبيعى عن كل واحد من الافراد الخارجية والا فالطبيعى بما هو طبيعى ومفهوم سار غير متحقق فى الخارج ولا معنى يكون المعنى خاصا الا هذا (والحاصل) انه لو كان للطبيعى بما هو مع قطع النظر عن وجود الفرد ايضا وجود نفسى الخارج صح عموم الموضوع له فى الابدادية التى ليس لها موطن سوى الاستعمال الذى هو وجود خارجى للشئى واما مع عينيه وجودهما كما هو الحق عنداهله اذ ليس فى الخارج الا المتشخيصات فكون الموضوع له عاما مساوق لاخطارية المعنى و كون المعنى ايجاديا مساوق لخصوص الموضوع له إلا بناء على ما أسلفناه من تصور الوجود السعى وراء الطبيعى والافراد اذ عليه يمكن تصحيح عموم الموضوع له مع الابدادية ولكن ليس نظره الى ذلك والتوضيح فى محله .

وكيف كان فلنرجع الى ما كنا فيه من شرح وضع الهيئات والفرق بين الفعل والاسماء المشتقة والحروف فنقول الفرق بينها ان الاحداث لما كانت بحسب الوجود الخارجى متباينة بتمام الهوية كان الوضع فى المواد شخصيا

بمعنى ان مادة النصر مثلا (وهى الحروف المقطعة مجردة عن هيئة ما و لكن بترتيب خاص من تقدم النون على الصاد وهى على الراء) وضعت للحدث الخاص و تعرض عليها هيئات مختلفة لافادة اغراض متشعبة مع بقاء المادة على معناها فى جميع تلك الهيئات و هكذا ساير المواد بخلاف الهيئات فحيث انها تتبدل عن محالها و تعرض على كل مبدء من المبادئ و مادة من المواد كان الوضع فيها نوعيا بمعنى ان هيئة فعل الماضى بلا لحاظ عروضها على مبدء خاص وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات تحققا عرضت على اية مادة و هيئة المضارع كذلك وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات ترقبا و هيئة الامر وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات من حيث الطلب و البعث و هيئة النهى وضعت لاسناد كذلك من حيث الطلب و الزجر على ما سياتى انشاء الله فى باب الاوامر من تحقيق مفاد الامر و النهى و هكذا سائر الهيئات بلادخل للزمان فى معنى الافعال و انما تدل على الزمان بملازمة خارجية اذا كان الفاعل زمانيا و يشهد بذلك ان استعمالها بمعنى اسناد صدور المبدء الى الذات على انحاءه المختلفة فى فاعل غير زمانى كالواجب تعالى صحيح على نحو الحقيقة من غير حاجة الى علاقة المجاز فيقال : كان الله عليما قديرا : او : يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد : بل الفعل بذاك المعنى يستعمل بالنسبة الى ايجاد ما ينتزع منه الزمان كقوله تعالى : يولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل : فاستعمال الفعل فى حقه تعالى لاسيما فى مثل هذه الافعال من خلق الليل و النهار او السموات و الافلاك او ما فوقها من المجردات اقوى دليل على خروج الزمان عن حقيقة الفعل و هيئة الفاعل وضعت لعنوان منتزع عن كون المبدء توأم مع الذات من حيث الصدور و هيئة المفعول وضعت لذلك من حيث الوقوع و هيئة صفات المشبهة وضعت للمنتزع عن كون المبدء توأم مع

الذات من حيث التحقق والثبوت و هيئة اسم الالة وضعت للمنتزع عن كون المبدء توام مع الذات من حيث الخروج و هكذا سائر الهيئات .

والملاك فى الكل واحد هو حمل الذات للمبدء غاية الامر اختلاف جهات الحمل التى بها يختلف وضع الهيئات و يفترق هيئة الفاعل عن المفعول مثلا وهما عن صفات المشبهة و هى عن الالة وصيغة المبالغة و غيرها من اوزان الاسماء المشتقة نعم قد يستعمل هيئة واحدة فى معنيين كوزن فعمل للفاعل والمفعول وفى مثلها فالموضوع له جهة جامع بين المعنيين كحمل الذات للمبدء الشامل توأمية المبدء مع الذات صدوراً ووقوعاً نحو ذلك ولا يخفى ان حمل الذات للمبدء و كونه توأماً مع الذات وان كان بحسب الوجود الخارجى لا ينفك عن النسبة الا ان هذه الخصوصية غير ملحوظة فى وضع الاسماء المشتقة بل الملحوظ فيها نفس توأمية المبدء مع الذات مع قطع النظر عن النسبة المتحققة بينهما خارجاً و بذلك تفترق عن الافعال إذ النسبة ملحوظة فيها لكن لا كما لوحظت فى الحروف من كونها جزء الملحوظ و صيرورة المعنى لذلك آليا حيث يلاحظ المعنى المتحقق فى الغير و يوضع له الحرف بل بان يلحظ المعنى الاستقلالى ويسند الى الذات فيكون المعنى فى الفعل هو الملحوظ الاستقلالى توأماً مع النسبة و فى الحرف هو الملحوظ الالى لتقيده بالنسبة ولذا نقول بان افادة الفعل للمعنى الأدى و هو الاسناد والمعنى الاسمى وهو الحدث لا توجب التركيب فى معناه كما لا تنافى بساطة المعنى لتعدد الوضع فى الهيئة والمادة واقعا اذ وحدة الموضوع عنى لفظ الفعل تدل على وحدة الموضوع له اعنى معناه بمعنى ان المبادى حيث لا توجد الا فى ضمن الخصوصيات العارضة لها وهى الهيئات فالفاظ الافعال التى بهاتتحقق المبادى و تنوجد وجودات بسيطة خارجا وان كانت مركبة بالتحليل العقلى فهكذا معانيها فلما كانت هيئات الافعال للاشارة

الى خصوصيات تلك المبادئ والمواد التي تعرضها في الوجود الخارجى
لا الى النسبة من حيث هي هي فمعانى الافعال ايضا كالفاظها يكون تركيبها
بحسب التحليل العقلى والافنى الوجود الخارجى بسيطة كما هو الشأن فى
جميع المركبات الاتحادية (والحاصل) ان معانى الافعال ليست من قبيل
المركبات الانضمامية بل الاتحادية فكانها موضوعة بوضع ثالث عد اوضع المواد
الهيئات بحيث لا ينافى تركيبها عقلا مع بساطتها خارجا ولا يتوهم انا نقول
بوضع ثالث حقيقة من الواضع لمجموع الفعل من حيث المادة والهيئة معا بل
نقول ان اتحاد المعنيين خارجا بحيث لا يمكن تفكيك احدهما عن الاخر فى
غير عا العقل وظرف التحليل جعله كالموضوع بالوضع الثالث من حيث
اتحاد المدلول خارجا وهو المعنى الاستقلالى المسند الى ذات ما (فتلخص)
من جميع ما ذكرنا ان معانى الاسماء مفاهيم مستقلة بحسب اللحاظ والملحوظ
وكذا معانى الافعال غاية الامر تكون توأمة مع الاسناد ومعانى الحروف
مفاهيم غير مستقلة بحسب الملحوظ دون اللحاظ حيث يتعلق اللحاظ بما
يكون حالة لغيره و متحققا فيه فيفترق عن الاسماء والافعال بهوية الذات
وحقيقة المعنى كما حرر فى علم التصريف وعليه قاطبة النحاة ومشهور
الاصوليين وان عدل عنه بعض المتأخرين ولكن عرفت ما فى كلام كل واحد
منهم وانها لا تسمن ولا تغنى من جوع ولعل الى بعض ما ذكرنا فى وضع
الهيئات اشار بعض الاعاظم (ره) حيث جعل الموضوع له لهيئات الافعال
نسبة الصدور وكيف كان فقد عرفت ما هو الحق فى المقام وان طال بنا الكلام
ولكنه يكشف النقاب عن وجه المرام فتاء مل فيه فانه من مزال الاقدام للاعلام .
(تنبيه) فى اتحاد المعنى فى الخبر والانشاء قد اشرنا سابقا الى
ان الجمل اسمية كانت ام فعلية منها ما يكون بحسب الاستعمال مشتركين
الاخبار والانشاء ومنها ما يختص بواحد منها والسرفى ذلك ان المواد من

حيث هي مع قطع النظر عن تحققها في ضمن هيئة (قد تكون) قابلة لان
يخضع معانيها متحققة في الخارج تارة ويحكى عنها سواء طابقت الحكاية
للمحكى ام لا ولان توجد بنفس الاستعمال في موطنه اخرى فتكون امورا
اعتبارية متحققة في وعائها المناسب لها كمادة البيع والنكاح والطلاق وغير
ها من الامور الجعلية الاعتبارية حيث يمكن فرض تحقق معانيها بوجوداتها
الاعتبارية في موطنها والحكاية عنها بالفاظها كما يمكن ايجادها واعتبارها
بنفس استعمال الفاظها فيكون وجودها التكويني هو وجود الاستعمال وقد
عبرنا سابقا عن الاول بمعانى اثباتية وعن الثانى بمعانى ثبوتية (وقد لا
تكون) كذلك كالاامور الواقعية والوجودات التكوينية كافراد الانسان و
الحيوان والجماد والنبات وغيرها من الموجودات حيث لا يمكن ايجادها
بالفاظها الموضوعة لها كقولك هذا انسان أو حجر أو شجر أو كالضرب والرؤية
ونحوهما من الاحداث التى هي عبارة عن افعال الجوارح فلا يمكن ايجادها
باستعمال الفاظها فالجمل المركبة من القسم الاول اسمية كانت ام فعلية
في غير الامر والنهى يصح استعمالها لكل واحد من الاخبار والانشاء مثل
طلقتها : او : هي طالق : والجمل المركبة كذلك من القسم الثانى
لا يصح استعمالها الا في الاخبار مثل : رايته : او : هو مرئى : وقد تكون
بعض الجمل الفعلية بحسب الوضع مختصة بالاستعمال في الانشاء اما
لنفسها كالاامر الحاضر او بواسطة دخول حرف عليها كالاامر الغائب والنهى
او المصدرة بحرف الاستفهام والتمنى والترجى مما يفيد الانشاء وقد تكون
بعض الجمل الاسمية لتصدرها بالحروف المذكورة مختصة بالاستعمال فى
الانشاء (اذا عرفت ذلك) فنقول الحق ان المائزين الاخبارية والانشائية
في الجمل المشتركة بينهما هو قصد المستعمل المنكشف عن قرينة المقام وان
المعنى متحد في الصورتين ففى الحمل الاسمية عبارة عن اسناد المحمول

الى الموضوع وفى الفعلية عبارة عن اسناد المبدء الى الذات على انحاءه المختلفة التى تقدم الكلام فيها والاستعمال فى كل من القسمين على نحو الحقيقة بلا حاجة الى علاقة مجوزة للمجاز فالمتبادر عن حاق تلك الجمل ليس هو الاخبار ولا الانشاء بل مجرد اسناد المبدء الى الذات ويشهد على ذلك استعمال بعض الجمل المفيدة للمعنى بدون قصد الحكاية أو الانشاء منها كالأ مثله الواقعة فى العلوم فقولك : مبتد زيد وعاذر خبر الخ : تمثيلاً لمرفوعة المبتدء والخبر وقولك : ككأن سيئا عمر : تمثيلاً لمرفوعة اسم كان ومنصوبية خبره ونحوهما من الامثلة قد استعمل مفردات الجملة فى معانيها الموضوعية لها بلا قصد الاشارة بمجموع الجملة الى معنى مفروض التحقق خارجاً و بلا تجوز فى الاستعمال و ذلك يكشف عن عدم دخل الاخبارية فى اصل المقاد وان معنى الجملة عبارة عن معانى المفردات إن قلنا بعدم اختصاص الجملة بالوضع او عن مجرد اسناد المبدء الى فاعل ما بلا قصد حكاية عن خارج ان قلنا بالوضع الجملى وراء وضع المفردات ومنه ظهر صحة التورية و خروجها عن الكذب وعدم اشكال فيها من هذه الجهة لا مكان خلوة الجملة المفيدة للمعنى عن قصد الحكاية وان امكن تعنونها بعنوان آخر يصير موضوعاً لحكم فقهي كالاغراء بالجهل او التدليس ونحوهما واما الجمل المختصة بالانشاء بالوضع الهيئى الاولى كالامر الحاضر او العرض لتصدرها بما يفيد الانشاء فحيث لا يمكن زيادة غير الانشاء منها ينحصر معناها لا محالة فى ذلك بل المتبادر من حاقها الانشاء ولما كان الانشاء خفيف الموقنة فوجوده التكويني هو وجوده الاستعمالى الجملى وانشاء ذاك المعنى و ايجاده انما هو بنفس استعمال المستعمل فارادته الاستعمالية هى ارادته الجدية وانشائه هو ايجاده ذلك الامر الاعتبارى فى وعائه المناسب له (و بالجملة) فلا تثنائية بين الانشاء والايجاد والارادة الاستعمالية والجدية

بل ليس الا استعمال الناشئ عن القصد فيعبر عنه بالانشاء تارة والايجاد
اخرى كما يعبر عنه بلحاظ نشو الاستعمال عن قصد قلبي بالارادة الاستعمالية
و بلحاظ استقلال ذاك القصد وعدم استناده الى شئ آخر وعدم تطرق
الاحتمال والريب فيه بالارادة الجدوية فليحفظ ذلك

ومن الممكن أن يقال بعدم الاستعمال في الايجاد بالنسبة الى

مثل قوله كاستقم تمثيلا للامر والامر سهل .

ثم ان الجمل الانشائية لها اضافات ثلاثة احدها القاء المبدء وحمله من
قبل المنشئ (الباعث او الزاجر) الى المخاطب او من توجه اليه البعث او
الزجر وان شئت قلت حمل المخاطب الى المبدء بعثا او زجرا ثانيها
تحقق المبدء المبعوث اليه او المزجور عنه خارجا ثالثها اسناد صدور المبدء
الى الذات المبعوث او المزجور في الجمل الفعلية واسناد حمله على الذات
في الجملة الاسمية (فان قلت) ان كان المعنى في الجمل الانشائية مختصة
كانت ام مشتركة و يوجد بنفس الاستعمال و يتحقق في وعاء الا اعتبار
فليترتب عليه آثار الوجود الاعتباري بمجرد الفراغ عن الاستعمال مع ان المشاهد
بالوجدان كثيرا ما خلاف ذلك كما في انشاءات السائلين بل كل دان
بالنسبة الى العالي بل كثير من اهل العرف والعقلاء و ماتقع في مقام
الهزل الى غير ذلك من الموارد (قلت) ترتيب الآثار على الاعتباريات وبقائها
في وعاء الاعتبار منوطة بشرائط نظامية راجعة الى اهل العرف والاعتبار
او تعبدية راجعة الى الشارع النافذ الاعتبار فمع فقدان واحد منها لا يترتب
عليها اثر و يصير مهجورا كان لم يوجد مثلا اذا كان لاهل العرف حاجة في
اعتبار المعبر لدفع ضرورة نظامية معاشية او معادية يأخذون به فيتد اول
بينهم و لذلك يبقى ببقاء العرف والاعتبار وكذا اذا تعلق به تنفيذ
من نافذ الاعتبار كما في تنفيذ الشارع بعض الاعتبار العرفية او صدر من
نفس نافذ الاعتبار كما في الاعتبار الشرعية غير متداولة بين العرف

قبل ذلك فلو لم يترتب الاثر عليه بعد تحققه و انجاده من جهة اختلال احد شرائطه و صار مهجورًا لذلك فلا يكشف عن عدم تحققه و انجاده من اول الامر بسبب الاستعمال و الانشاء كما هو واضح كما ان الداعي لاستعماله و ايجاده ربما لا يكون ترتيب الآثار عليه كما في مقام الهزل و ذلك ايضا لا يكشف عن عدم تحققه و انجاده بسبب الاستعمال و الانشاء (و الحاصل) ان الانشاء خفيف المونة يتحقق بمجرد الاستعمال الناشئ عن القصد و ان لم يترتب عليه أثره لاختلال واحد من شرائطه (فتلخص) ان الجملة ان اريد استعمالها الحكاية عن الموجود بعد الفراغ عن الوجود كانت خبرية اذ الحاكية هي الخبرية لا غير و ان اريد باستعمالها ايجاد الموجود بنفس هذا الوجود بأن يكون وجوده العيني هو وجوده الاستعمالي كانت انشائية و الانشاء عين القصد و فعل النفس و الفرق بينه و بين المنشاء انما هو بالاعتبار اى لحاظ صدوره عن موجد و عدمه فبالاول انشاء و بالثاني منشاء .

و ما ذكرنا ظهر فساد الفرق بين الخبر و الانشاء باللحاظ كما اختاره بعض الاعاظم (ره) بدعوى أن المعنى ان لوحظ فارغا عن ثبوته فسى و عائه كانت الجملة خبرية حاكية عنه و الإبان لم يكن له قبل الاستعمال وجود فسى و عاء كانت الجملة انشائية لا يجاده فسى و عائه (فانه) قد بني اثبات ذلك على دعاوى كلها ممنوعة (منها) دعوى الفرق بين الحاكية و المبرزية و اتصاف الكلام بالخبرية حتى مع الهزل و السخرية و ان الجملة الخبرية ان استعملت بقصد الجد اتصفت بالمبرزية عن الواقع و الا كما في الهزل بقيت على وصف الخبرية (اذ يدفعها) ان المراد بمفروغية ثبوت المعنى لا يمكن كونه الثبوت فى عالم الاستعمال بان يكون المحكى بالاستعمال الجملى نفس المستعمل فيه كما يأبى عن ذلك ظاهر كلامه ايضا فالمراد لا محالة

ان الجملة بمفهومها اللغوى اى المعانى المستعمل فيها الفاظ مفرداتها حاكية عن خارج مفروغ عن تحققه فى وعائه هو مصداق للمستعمل فيه وواقع لذلك المفهوم وعليه فما المراد بالواقع الذى يكون الكلام مبرزاً له عند ارادة الجد وراء ذلك المصداق الخارجى الذى يكون حاكياً عنه مع عدم الجد ايضاً وما الفرق بين المبرزية والحاكوية وهل الواقع الا مصداق المستعمل فيه والمبرزية الا كاشفته عنه التى هى عبارة اخرى عن الحاكوية بل هى هى وما يشهد على عينية المبرزية مع الحاكوية تصريح بعض مقررى بحثه بان الجملة مع عدم الجد ليست الا الفاظاً بلا مفاد (والحاصل) ان المبرزية ليست شيئاً وراء الحاكوية تعرض مفاد الجملة تارة ولا تعرضه اخرى كما ان الحاكوية ليست من لوازم ذات الجملة ثابتة عند ارادة الهزل كما اعترف به المقرر ايضاً اذ قد عرفت ان الجمل المستعملة للتمثيل ليست حاكية عن خارج ولا مبرزة عن واقع ولا موجدة لمضمون بل مفادها عبرى حيث استعملت الفاظها فى معانيها اللغوية للوصول منها الى الممثل له الذى لا يكون مصداقاً لشيء من مفاهيم المفردات ومع ذلك قصد منه الجد فتمثيل امير المؤمنين عليه السلام بقول الاعشى :

شتان ما يومى على كورها ويوم حيان اخى جابر
تنظير لحاله بحال الشاعر عن جد من غير حكاية عن خارج مفاده
ولا ابراز عن واقع مراده فان اريد بالمبرزية صورة تطابق المضمون مع
الخارج ليكون صدقاً خرجت الجملة عن كونها خبرية محتملة للصدق
والكذب مضافاً الى تحقق الجد مع الكذب ايضاً وان اريد ما يعم تلك
الصورة دفعا للمحذور كانت عبارة اخرى عن الحاكوية المفقودة توجد انا
عند الهزل والتمثيل ونحوه .

(ومنها) دعوى الفرق بين الانشائية والموجدية بأن الجملة الانشائية ان استعملت بقصد الجذ اتصفت بالموجدية لمضمونها و الا كما فى الهزل بقيت على وصف الانشائية (اذ يدفعها) ان الانشاء حسب اعترافه ايقاع المعنى فى وعائه بعد عدم الفراغ عن ثبوته فالمنشاء عليها ليس من الموجودات العينية ولا المفاهيم الذهنية بل هو اعتبار برزخ بينهما فاذا لم تتصف الجملة بالموجدية للمضمون كما فرضه عند الهزل كيف تتصف بالانشائية بهذا المعنى و هل الايقاع الذى فسربه الانشاء الا الايجاد (والحاصل) ان الانشائية التى اعترف بتحققها مع عدم قصد الجذ ايضا لكون الانشاء خفيف المؤنة مساوقة مع الموجدية و التغاير انما هو فى التعبير و من المعلوم عدم تحقق الايقاع و الايجاد بغير القصد الذى هو من افعال النفس فالحق ما ذكرنا من تبعية الخبرة و الانشائية للقصد و عدم اتصاف الكلام فى حد ذاته باحد الوصفين كما هو المشاهد بالوجدان فى الاستعمالات التمثيلية و الكنائية حيث يقصد من مفردات تلك الجمل معانيها اللغوية بنحو الجذ و مع ذلك لا تكون حاكية عن خارج و لا مبرزة عن واقع و لا موجدة لمضمونها فى موطنه بل تكون آلة للعبور منها الى لوازمها العقلية او العادية (و بالجملة) فالكلام مجردا عن قصد الحكاية و الايجاد ليس الا الفاظا مستعملة فى معانيها اللغوية و انما تطبيقه بيد المستعمل فتارة يستعمله فى مقام الحكاية عن مفروض الثبوت فيتصف بالخبرية اى الحاكية و اخرى يستعمله فى مقام ايجاد الاعتبار فى وعائه فيتصف بالانشائية اى الموجدية لمضمونه و يكون الكلام آلة للايجاد اذ أصل الانشاء و الايجاد كما عرفت فعل النفس و ثالثه يستعمله فى مقام التمثيل او الكناية و نحوهما فلا يكون حاكيًا و لا موجدًا مع أن معانى الالفاظ مرادة جدًا .

(ومنها) دعوى الفرق بين الصيغ فى نحو افادة الانشاء وان ما كان منها بحسب الذات قابلا لايجاد بالانشاء فالانشائية فيه واضحة وما كان بحسب المادة غير قابل للانوجد العينى على ضربين وافادة الانشاء فيهما على نحو المعاكسة فى الاول (وهو الذى لا تكون الجملة موضوعة لافادة الانشاء مثل اطلب الضرب او امر به) البعث والتحرك يستتبعان ابراز الكيف النفسانى وفى الثانى (وهو الذى تكون الجملة موضوعة لافادة الانشاء كصيغ الامر) ابراز الكيف النفسانى يستتبع البعث والتحرك وان شئت قلت يستكشف الاثر من المؤثر فى الاول والمؤثر فى الثانى ^{بلاؤ} واما اصل الانشاء فهو خفيف المؤنة .

(اذ يدفعا) ان ابراز الكيف النفسانى ينافى الانشائية بل يساوق الاخبارية اذ الابراز كما عرفت ليس الا الحكاية ولا ربط له بعالم البعث والتحرك فالاخبار عما فى الضمير لا يوجب البعث والتحرك فلا يكون انشاءً ولا ملازماً له بل الانشاء فعل النفس غاية الامر بالآلة اللفظ فى جميع الصيغ حيث ان الارادة الباطنية والكيف النفسانى تارة يحرك عضلات المرید نحو الفعل الخارجى وأخرى يحرك عضلات المخاطب فى عالم الاعتبار بالآلة الالفاظ سواء وضعت لذلك فتدل عليه بالوضع كصيغ الامر والنهى ام لا فتدل عليه بمؤنة المقام كساير الصيغ والجملة المستعملة فى مقام الانشاء المشتركة بينه وبين الاخبار نعم عدم ترتب الاثر على المنشاء أحيانا كما فى صورة الهزل قد عرفت انه لاختلال شروطه النظامية او الشرعية فلا ينافى تحققه وانوجاده بمجرد القصد والاستعمال .

ولقد أجاد بعض المحققين (قده) حيث أفاد فى الفرق

بين الخبر و الانشاء بعض ما حققناه الا ان قياسه جملة : ابعثك نحو الضرب : فى مقام الاخبار بالصيغ المختصة بالانشاء بحسب الوضع من جهة لحاظ البعث فيها استقلالاً و فى الصيغ نسبةً فى غير محل بل الحرى قياسها فى مقام الانشاء بتلك الصيغ ضرورة استقلال البعث باللحاظ فى تلك الجملة اذا وقعت فى مقام الانشاء ايضا فالتحقيق ما عرفت من عدم الفرق بين الجمل الانشائية من جهة كونها آلة لايجاد مضمونها فعلية كانت ام اسمية و مختصة كانت ام مشتركة .

غاية الامر انها تدل على الايجاد بالوضع فى المختصة و بقرينة المقام فى المشتركة و ان معنى الخبر و الانشاء متحد فى الثانى بمعنى اشتراك المفاد بين الحكائى و الانشائى لصحة استعمال الجملة بحسب الوضع فى كليهما و غير متحد فى الاول بمعنى اختصاص المفاد بالانشاء لعدم صحة استعمال الجملة بحسب الوضع الا فى الانشاء .

ثم انه (قد يقال) كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) باتحاد الموضوع له و المستعمل فيه فى اسماء الاشارة و الضمائر وان الفرق بينهما كالفرق بين الاسماء و الحروف و الخبر و الانشاء يكون باشتراط الواضع فطرواً الخصوصية و عروض التشخيص انما هو فى موطن الاستعمال .

(و قد يقال) كما يظهر من بعض الاساطين (ره) باستناد الاشارة و التخاطب الى نفس اللفظ (ولكن الحق) أن مفهوم الاشارة و التخاطب مأخوذ فى اصل المدلول داخل فى الموضوع له ضرورة ان اللفظ لكونه حاكياً عن المعنى او مرآة او قالباً له على اختلاف الاقوال فى ذلك فلا بد من تحقق خصوصيات المحكى و المرئى فى

الخارج او فى الذهن ليصح الحكاية و الارائة كما هو الشأن فى جميع الدوال بالنسبة الى مداليلها اذ الدال فى طول المدلول فلا يتحقق الدلالة و الحكاية الا بعد الفراغ عن تحقق المدلول و المحكى بماله من علل القوام و عليه فالاشارة (التي تكون من محققات المحكى و المرئى و خصوصياتها) كيف يعقل استنادها الى نفس الحاكى و المرآة فيدل عليها اللفظ بالذات مع قطع النظر عن الوضع بل ما لم يتحقق منشاء انتزاع المعانى (التى هى بسيطة فى الغاية) لا يمكن انتزاعها و جعل اللفظ حاكيا عنها و منشاء الانتزاع فى المقام مركب عن امور ثلاثة الفردية و الذكورية و كونه مورد الاشارة فما لم يتحقق الاشارة الخارجية (التى هى من محققات منشاء الانتزاع) لا يصح استعمال اللفظ الحاكى عن ذلك المعنى نعم ترتيبه على تحقق الاشارة رتبى دقئ فلا يحتاج الى زمان محسوس فظهر أنّ مفهوم الاشارة و التخاطب أيضا ملحوظ حال الوضع و الاستعمال دخيل فى اصل الموضوع له (فلقد أجاد) بعض المحققين (قده) فيما افاد من اخذ الاشارة فى اصل المدلول (لكن) اختياره كون الموضوع له خاصا و ان ذلك العنوان العام آلة لملاحظة الافراد الخارجية التى وضعت لها تلك الاسماء و الضمائر فى غير محله لان اللفظ انما وضع لنفس العنوان العام المنتزع عن الاجزاء الثلاثة و يستعمل فى ذلك فاستعماله فى المصاديق و المتشخصات انما هو من باب تطبيق الكلى على الفرد فيكون الموضوع له و المستعمل فيه كالوضع من حيث العموم لكن لا كما قاله صاحب الكفاية (قده) من ان التشخص يكون من قبل الاستعمال مستند الى شرط الواضع بل التشخص انما من قبل الخصوصيات المفردة بعد اخذ مفهوم الاشارة فى اصل المعنى

(فان قلت) لا ريب ولا اشكال فى ان التشخيص معتبر ومتحقق فى
اسماء الاشارة والضائر ولو من ناحية الاشارة والتخاطب ضرورة انهما
يستدعيان التشخيص فلو سلم عموم الموضوع له فيهما فلا محيص عن خصوص
المستعمل فيه بمقتضى طبع الاشارة والتخاطب (قلت) قد تقدم ان المأخوذ
فى الموضوع له فيهما انما هو مفهوم الاشارة والتخاطب لانفسى الاشارة
الخارجية وكذا التخاطب المقتضيان للتشخيص وان الاشارة الخارجية و
التخاطب كالفردية والذكورية من محققات مصداق المعنى ومنشأ انتزاعه
فالمستعمل فيه نفس العنوان الملاحظ حال الوضع القابل للانطباق على
آحاد افراده الخارجية المتشخصة بتشخصات مشتتة و ارادة الفرد منهما
انما هى من جهة تطبيق الكلى على افراده لا استعمال اللفظ الموضوع للعام
فى الخاص و الا كان الاستعمال مجازيا و البديهة تنادى بخلافه بل لم
يقبل به احد كما فى جميع موارد عموم الموضوع له و المستعمل فيه نظير اسماء
الاجناس فلم يقل احد بان لفظ رجل فى قوله تعالى : وجاء رجل من اقصى
المدينه يسعى : استعمل فى حبيب النجار ليكون مجازا ان مدلوله بحسب
الوضع طبيعة الرجل فى مقابل المرأة مع انه لا ريب فى ارادة خصوص حبيب
النجار منه وكذا سائر اسماء الاجناس كلفظ الحنطة و الماء وغيرهما
(والسر) فى ذلك هو ان اللفظ يستعمل فى المعنى العام وبقرينة الحال
او المقام او غيرهما من القرائن ينطبق على الفرد الخارجى لانه واجد
لحقيقة المعنى فيتشخص لذلك اذ الشئى ما لم يتشخص لم يوجد لكن
لا بأن يكون التشخيص دخيلا فى حقيقة المعنى بل هو محقق لمصداقه
فهكذا فى اسماء الاشارة والضائر يستعمل اللفظ فى المعنى العام و
بقرينة الحال او المقام ونحوهما ينطبق على الخاص و الاشارة والتخاطب
امر ان خارجيان من محققات المصداق ومفردات الكلى لا يربط لهما باللفظ

الحاكي ضرورة اتصافه بالحكاية بعد الفراغ عن تحقق المحكى بماله من علل القوام و يشهد عليه انه مع تجريد المقام عن القرائن المعينة لمورد الإشارة و التخاطب (من حركة اليد او العين او تعدد مورد هما خارجا بالفعل كحضور اشخاص متعددين عند استعمال هذا او اياك) لا يستفاد من نفس الالفاظ الإشارة و التخاطب و التعيين و التشخيص نعم يستفاد مفهومهما من جهة أخذه في الموضوع له .

(والحاصل) ان صحة استعمال اللفظ في المعنى العام و تطبيقه على الافراد مما لا ريب فيه كما في أسماء الاجناس بضرورة اهل الفن و اتفاهم و بعدما لم يكن دليل على كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا في أسماء الإشارة و الضمائر ايضا فليكونا من هذا القبيل بل الالتزام بالخصوصية حينئذ بلا ملزم و تركب منشاء الانتزاع عن الاجزاء الثلاثة كالفردية و الذكورية و الوقوع مورد الإشارة او التخاطب لا ينافي بساطة المستعمل فيه و عمومه كما في الملحوظ حال الوضع ان هو باتفاق الكل مفهوم عام و الا كان الوضع خاصا مع انه ايضا منتزع عن الامور الثلاثة فكما يمكن لحاظ عنوان عام منتزع عن هذه الثلاثة حال الوضع فكذلك حال الاستعمال بلا فرق بينهما (لا يقال) فرق واضح بين أسماء الاجناس مع أسماء الإشارة و الضمائر ان يصح استعمال الفاظها في معانيها الكلية ومفاهيمها العامة من غير تطبيق على الافراد الخارجية كقولك ، الرجل خير من المرأة : او : الحنطة أنفع من الشعير : و نحو ذلك بخلاف أسماء الإشارة و الضمائر فلا يصح استعمال الفاظها في مفاهيمها الكلية من دون تطبيق على الافراد ان لا تستعمل ابدا الا للتطبيق و هذا بنفسه كاشف عن عموم المستعمل فيه في أسماء الاجناس و خصوصيهما (لا نناقول) مجرد عدم امكان الاستعمال في غير مورد التطبيق لا يدل على خصوص

المستعمل فيه بعد صحة عمومه عقلا وعدم دليل آخر ينفي وقوعه خارجا (فتلخص) ان المستعمل فيه كالموضوع له عام فى اسماء الاشارة والضائير والتشخيص انما نشأ من قبل الخصوصيات المفردة (اى الامور المحققة لمصداق الطبيعة ومنشأ ~~تقزاع~~ المفهوم) لان قبل اللفظ ولا الاستعمال ولا شرط الواضع واما ~~مفوا~~هما عن سائر موارد تطبيق الكلى على الفرد بالاحتياج الى التطبيق وعدم امكان الاستعمال بدونه فيهما بخلاف سائر الموارد حيث يستعمل بلا تطبيق ايضا فانما هو لابهام مد اليل اسماء الاشارة والضائير بحسب الذات ولذا عدهما النحويون من المبهمات ومعلوم ان الاحتياج فى التعيين والخروج عن الابهام الى التطبيق باشارة خارجة او ذهنية لاجل ابهام المعنى لا يكشف عن خصوص الموضوع له او المستعمل فيه .

(فما يظهر) من بعض الاعاظم (ره) من امكان ان يكون الوضع فى اسماء الاشارة على نحو القضية الحقيقية ولحاظ المعنى بنحو الحصاة التوأمة بان وضعت لحصاة توأمة من معانيها مع مفهوم الاشارة وعليه تكون الاشارة الشخصية داخلية فى لحاظ الواضع خارجة عن ملحوظه وعن حقيقه الموضوع له شطرا او شرطا وانما تدل عليها تلك الاسماء بالملازمة (مدفوع) بأن الدلالة فى باب الالفاظ انما هى من جهة الربط الحاصل من قبل - الواضع بين اللفظ والمعنى بجعل اللفظ حاكيا او مرآة و قالبا للمعنى كما صرح به هو (ره) ايضا فى بيان حقيقة الوضع وعليه فع خروج مفهوم الاشارة عن حقيقة الموضوع له شطرا وشرطا بمعنى عدم ايجاد الربط بينه وبين اللفظ من قبل الواضع وانحصار جعله بايجاد الربط بين مفهوم المفرد المذكور مثلا مع لفظ هذا وعدم ملازمة عقلية او عادية بين المفهومين كيف يعقل دلالة اللفظ عليه بالملازمة ومن أين جاءت هذه الملازمة ان من

بد يهيأت علم الميزان ان الاستلزام لا بد فيه من اللزوم و المفروض فقد انه
وضعا وكذا غيره لانفكاك احد المفهومين عن الآخر بحسب التصور العقلى
و الوجود الخارجى مضافا الى ان الالتزام انما هو بين المعنيين كمدلولى
العمى والبصر و استناد دلالة الى اللفظ انما هو بالمسامحة لكونه مرآة
عن الملزوم و انما الكلام فى المفاهيم اللغوية و الارتباطات الحاصلة بينها
و بين الالفاظ بالجعل (و الحاصل) ان ما كان توأما مع حصة المعنى فى
جميع الموارد كائنا ما كان (مع فرض خروجه شطرا و شرطا عن ملحوظ
الواضع و ما جعل بازائه اللفظ و اوجد بينهما الربط) يستحيل دخوله
تحت مدلول اللفظ بنحو من انحاء الدلالة لانه معلول بلا علة و مجرد لحاظه
قبل الوضع لا يوجب الربط بينه مع اللفظ و لا مع حصة المعنى بعد حصر
ملحوظ الواضع و موضوعه فى غيره و اتباع لحاظ الواضع غير لازم الا فيما
له دخل فى ارادة الموضوع له من اللفظ لتفهيم المخاطب فلا حاجة الى
لحاظ ذاك التوأم حال الاستعمال كى يقال بانتقاله اليه حينئذ مضافا الى
ان لحاظ المستعمل لا يوجب دلالة اللفظ عليه و استفادة السامع منه بعد
عدم الوضع و جعل الربط من الواضع و ان اريد ان الواضع جعل الملازمة بين
حصة المعنى و ما يكون توأما معها أو لا ثم جعل اللفظ بازاء نفس الحصة
بلا دخل المعنى التوأم فى الموضوع له فهو ايضا لا يوجب الملازمة بين
اللفظ و ذاك التوأم بل و لا بين نفس التوأمين اذ اللزوم بين معنى و مثله
لا بد و ان يكون عقليا او عاديا و مع فقدانها لا يوجد بينهما اللزوم بسبب
الجعل فى دلالة اللفظ على الاشارة او غيرها مما يكون توأما مع حصة
المعنى لا محيص عن اخذها فى الموضوع له شطرا او شرطا و وضع اللفظ
بازائها ايضا كما بيناه سابقا و لعله لما ذكرنا من الاشكال ابد هذا
اللقائل كون الوضع بنحو القضية الحينية و لحاظ المعنى بنحو الحصة

التوأمة بصورة الامكان من غير ان يدعى ذلك على نحو القطع والاطمينان .
 (الامر الثالث) من المقدمة . في ان استعمال اللفظ في غير ما
 وضع له هل يكون بالوضع فيحتاج الى اخذ علائق المجاز من الواضع او
 يكون بالمناسبة فلا يحتاج الى ذلك بل يكفي لصحة الاستعمال مجرد
 المناسبة بين المعنيين بالطبع (فنقول) فيه اختلاف عظيم بين ارباب
 فن المعاني بيان ولذا خصص في ذلك العلم باب بذكر علائق الحقيقة
 و المجاز (ولكن الحق) هـ لثاني اذ الحاجة الى الوضع في دلالة اللفظ
 على المعنى انما هي لفقدان الربط الذاتي بينهما فلا بد من جعله من
 قبل الواضع اما المعنيين فلولم يكن ربط طبيعي بينهما لا يوجد بينهما ربط بالوضع
 فدلالة احدهما على الآخر ليست الا من جهة تناسبها الذاتي للاشتراك
 في وصف او شئ من الخصوصيات التي يطلع عليها كل ذي شعور بمقتضى
 فطرته الاولى حسب اختلاف ارباب العقول في مراتبها شدة وضعفا ولذا
 يتسع باب الاستعارات والمجازات تدريجا بمرور الدهور و توسعة
 الافكار و أدنى المناسبات تشابه المعنيين في الصفات الظاهرة المنكشفة
 لكل ذي شعور كالشجاعة في الاسد و الرجل الشجاع فمع وجود المناسبة
 يصح الاستعمال و لولم يرخس الواضع بل نهى عنه الف مرة ومع عدم
 المناسبة لا يصح الاستعمال ولو رخص فيه الواضع الف مرة فأصل الاستعمال
 فطري يقدر عليه العرف العام بلا حاجة الى اخذ علاقة نعم الاطلاع على
 العلائق المذكورة في كلمات مهرة الفن يوجب نصح الاستعمال المستلزم
 للفصاحة في الكلام (فما اختاره) بعض الفضلاء بعد تسليم كون الاستعمال
 بالطبع من لزوم اخذ العلائق من الواضع لزيادة الاطلاع (في غير محله
 ثم بعد ذلك نقول بان اللفظ تارة يستعمل في الموضوع له للعبارة التي
 معنى آخر كاستعمال اللفظ في المعنى و ارادة لازمه او ملزومه او ملازمه

ويسمى استعمالا حقيقيا كنايةا نظير : زيد كثير الرّماد : واخرى يستعمل فى الموضوع له لاثباته على غيره بالتنزيل و الادعاء الذى كشف عنه السكاكى كاستعمال لفظ الاسد (بمعناه الحقيقى اى الحيوان المفترس) فى رجل شجاع بعد جعله فى النفس من افراد الحيوان المفترس ادعاءً و يسمى حقيقة ادعائية كقولك : زيد اسد : و ثالثة يستعمل اللفظ فى غير ماوضع له لمناسبة ذاتية بينهما كالاشترار فى وصف الشجاعة فى المثال و يسمى مجازا .

(و نسب) الى بعض الاعاظم (ره) اختيار القول الاول و انه لا بد فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له من ترخيص الواضع فلا يكفى مجرد المناسبة بين المعنيين لان الغرض من وضع اللغات تصحيح المحاورات و تكميل الاستعمالات ففى كل لغة لو لم يؤخذ قوانين المحاوره من اهل تلك اللغة لما صحت استعمالاتها المحاورية لخروجها عن محاورات تلك اللغة و عدم صدق محاورتها على تلك الاستعمالات فجملة عربية مثلا اذ الم تكن على طبق قوانين النحو و الصرف و لغة العرب تكون خارجة عن العربية و هكذا سائر اللغات فلا بد من اخذ علائق المجاز من واضع اللغة و لكن الذى يسهل الخطب ان سبيل المجاز واسع كما صرح به علماء المعانى بيان من ان باب المجاز واسع (وفيه) انا نرى بالوجدان ان تطابق الكلام من جهة الهيئة مع قوانين كل لغة يكفى فى صدق استعمالاتها المحاورى على ذلك الكلام و ان لم ينطبق مجموع الكلام مادة و هيئة على قوانينها بان كان بعض الفاظها مستعملا فى غير ما رخص فيه و اضعبها و لو سلمنا عدم كفاية التطابق من حيث الهيئة فيكفى التطابق من جهة بعض الالفاظ بان يتركب الكلام من المستعمل فى المرخوص و غيره فالتطابق الهيئى بانضمام بعض الالفاظ كاف فى الصدق جزما اذ الالفاظ من نفس اللغة لا غيرها فكيف

يعقل عدم صدق اللغة عليها بمجرد الاستعمال فيما يناسب المعانى و مما يشهد على المدعى كثرة اللغات الدخيلة و المستحدثة فى كل لغة بعد فقدان واضعها كى يرخص فى ذلك و الاستعمالات مع ذلك لا تخرج عن كونها عربية مثلا و لو قيل بوضع جديده فى امثالها من قبل المستحدث الناقل لها من لغة الى اخرى لقلنا به فى محل النزاع بلا فرق بينهما اصلا فالحق فى وجه صحة الاستعمال ما عرفت من انه بالطبع بل بالفطرة بل التحقيق ما عرفت من ان استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له لا يوجب الخروج عن المحاوره اذ المدار فى المحاوره على استعمال الالفاظ بهيئاتها الكلامية اما كونه فى حقايقها فلا دخل له فى ذلك .

(الامر الرابع) من المقدمة فى كيفية استعمال اللفظ فاعلم انه

يجوز استعمال لفظ و ارادة نوعه منه كقولك : ضرب فعل ماضى : كما يجوز استعماله و ارادة صفه كقولك : زيد فى ضرب زيد فاعل : اذ نوعه كما يكون فاعلا كذلك يكون مفعولا أو غير ذلك من حالاته فى الجمل و الظاهر ان استعمال اللفظ فى الصورتين استعمال فيما يناسبه بالطبع و كيف كان فهذا ممالا اشكال فيه انما الكلام فى استعمال اللفظ و ارادة شخصه بأن يقال مثلا : زيد لفظ : ويراد نفسه فهل يجوز ذلك ام لافيه خلاف بين القوم (فذهب) صاحب الفصول (قد ه) الى انه لا يجوز بغير تأويل لان اللفظ لو كان حاكيا عن نفسه لزم اتحاد الدال و المدلول و الا لزم تركيب القضية من جزئين اذ لا كاشف عن موضوع القضية المعقولة حيث ليس فى البيّن حسب الفرض عدا لفظ واحد و هو كاشف عن محمولها كما ان التنوين كاشف عن النسبة فيها مع ان القضية لا تتركب الا عن ثلاثة اجزاء فلا بد فى الملفوظة من كاشف عن كل ثلاثة اجزاء المعقولة (ولكن) الحق وفاقا لصاحب الكفاية (قد ه) امكان اختيار كل من الشقين بلا لزوم شىء من المحذورين اما

الشق الاول اعنى حكاية اللفظ عن نفسه فلان محذور اتحاد الدال والمدلول يندفع بالتعدد من حيث الاعتبار ضرورة تغاير اللفظ من حيث كونه صادرا معه من حيث كونه مرادا فبالاول دال وبالثانى مدلول والصادر غير المراد واما الشق الثانى اعنى عدم حكاية اللفظ عن نفسه فلان محذور تركيب القضية من جزئين يندفع بان الحاجة الى الكاشف انما هى فيما لم يكن الموضوع شخص اللفظ اما اذا كان كما فى المقام فلا يعتبر كشفه عن غيره بل هو بنفسه موضوع والمحمول منتسب اليه وبذلك تتم اجزاء القضية غاية الامر ليس من استعمال اللفظ فى شىء بل القارئ الى المخاطب و احضاره فى ذهنه بلا توسيط الحكاية كامالا يبعد ان يكون من هذا القبيل اطلاق اللفظ و ارادة نوعه او صنفه بان يكون المراد من قولك : ضرب فعل ماض : او : زيد فى ضرب زيد فاعل : احضار هذا الفرد من الفعل او الفاعل فى ذهن المخاطب و القائه اليه يجعله موضوعا و اثبات حكم النوع او الصنف عليه لانه مصداقه و فرده حقيقة حتى ينتقل منه المخاطب الى حكم الكلى من النوع او الصنف فليس هناك لفظ مستعمل فى معنى بل هناك موضوع محكوم عليه بحكم ثابت لكلى الموضوع الا ان يراد به فرد مثله فيكون استعمالا فى المعنى (نعم) يمكن ان يقال ان اللفظ حينئذ عنوا ن و مرآة لكليّة نوعاً او صنفاً فلفظه يكون مستعملا فيه و يصير من استعمال اللفظ فى المعنى كما اذا قصد به فرد مثله (لكنه) موقوف على استحاله ارادة نفس اللفظ و شمول الحكم فى القضية لشخصه كما هو كذلك فى مثل : ضرب فعل ماض : اذ ضرب فى المثال ليس الا مبتدأ^٤ لانه مسند و اما مع امكان الارادة و الشمول كما فى قولك : ضرب زيد جملة فعلية : او : زيد قائم حملة اسمية : فلا مانع عن عدم كونه استعمالا بل القاء الموضوع الى المخاطب و احضاره فى ذهنه لاثبات حكم كليّة عليه لانه مصداقه و فرده فينتقل منه الى

حكم الكلى ولعل الى بعض ما تقدم اشار صاحب الفصول (قده) بتعليق
عدم الجواز على عدم ارتكاب التأويل فراجع وتأمل .

(وقد يوجه) الاشكال كما يظهر من بعض المحققين (قده) بجعل
الدال والمدلول متضائفين مع انكار لزوم التقابل بين جميع انحاء التضائيف
فلا مانع عن اجتماع المتضائفين غير المتقابلين اذ لا دليل على امتناع
حكاية الشيء عن نفسه مستشهدا بقوله (ع) : يامن دل على ذاته بذاته
وقوله (ع) : **بكونك وانت دللتني عليك** : بدعوى ان الدال والمدلول
نفس الذات لكنه أجاب عن مقاله بكون المتضائفين في المقام متقابلين
تقابل العلة و المعلوم لان ارادة شخص اللفظة لصدوره ثم صححه
بدعوى ان اللفظ مثلا له ثبوت شوقي في موطن النفس و ثبوت خارجي في
وعائه فبالتالي دال و بالاول مدلول فهو باحد ثبوتيه كاشف عن ثبوتيه
الاخر فيتعهد الدال والمدلول بهذا الاعتبار غاية الامر لا بد من ارادة
اخرى مقومة للاستعمال توجب فنا اللفظ باحد ثبوتيه في الاخر كي لا يعود
محدور التقابل (وفيه) اولا امكان المناقشة في انكار لزوم التقابل بين
جميع انحاء التضائيف بلزوم التقابل بين المتضائفين ولو بالاعتبار المانع عن
اجتماعهما في محل واحد كما برهنناه في محله و اوضحنا ان قوله (ع) يا
من دل على ذاته بذاته : **وكونك وانت دللتني عليك** ليس من اتحاد
الدال والمدلول في شيء بل له معنى آخر ادق من ذلك و ثانيا ان
الدلالة على الوجه الذي اختاره ايضا ليست من دلالة اللفظ على المعنى
بالوضع الم معمول من الواضع بل هي دلالة عقلية فيخرج عن استعمال
اللفظ في المعنى فالتحقيق ما عرفت من انه ليس من الاستعمال بل القاء
الموضوع الى المخاطب و احضاره في ذهنه ليحكم عليه فافهم و اغتتم .
(وقد نسب) الى بعض الاعاظم (ره) انه لا يجوز استعمال اللفظ
في نوجه او صنفه او شخصه بدعوى ان الكاشف اما طبيعي اللفظ وحينئذ

يلزم اتحاد الدال والمدلول لدى استعماله في نوعه او صنفه اذ كل من الحاكي والمحكى نفس الطبيعي ويلزم تباين الدال والمدلول و عدم السنخية بينهما لدى استعماله في شخصه اذ الوجود الشخصي الخارجى مباين مع الماهية بما هي واما شخص اللفظ وحينئذ ينعكس المحذور ثم تصدى ذلك بدعوى عدم لزوم كشف جميع اجزاء القضية الملفوطة عن القضية المعقولة بل يمكن كون موضوع الملفوطة نظير ضرب في قولك : ضرب فعل ماض : محققاً لمثله في ذهن السامع فسماع ذلك يوجب تحقق موضوع المعقولة في نفسه وليس بكاشف عن شىء كى يستلزم المحذور وتوهم ان اللفظ عليها من العلامات لانه سبب للانتقال الى تصور عقلاى فيشترك مع سائر العلامات كحركة اليد ولازمه صحة تركيب القضية من فعل المستعمل ولفظه وذلك لا يصح مدفوع بالفرق بينهما اذ الفعل لا يصح السكوت عليه اما اللفظ غير الحاكي فيصح السكوت عليه (ولكن) يتوجه على اصل اشكاله في جواز الاستعمال ان المحكى لفظا كان او معنى كالحاكي لا بد من تحققهما وانوجادهما في وعاء من الابعيد هنا او خارجا حتى يكون احد الوجودين كاشفا وحاكيا عن الآخر فلا محالة كل من الحاكي والمحكى متشخص اذ التشخص مساوق للوجود غاية الامر احدهما بالتشخص الذهني وهو المحكى والآخر بالتشخص الخارجى وهو الحاكي فلا تباين بين الدال والمدلول ابدا بل هما متشخصان متسانخان من هذه الجهة لكن الاشتراك في التشخص بمجرد لا يوجب اتحادهما بعد تغايرهما في سنخ التشخص اى الذهني والخارجى والا لزم اتحاد الدال والمدلول في جميع الموارد حتى الالفاظ بالنسبة الى معانيها ضرورة تشخص المعانى لانها موجودة والا لم تكن محكية ولو سلمنا عدم اشتراكهما في التشخص بل تباينهما من هذه الجهة نقول

لا دليل على اعتبار المسانحة بين الدال والمدلول كما عرفت فى باب
الوضع من انه لا مناسبة بين اللفظ والمعنى وان الاحتياج الى الوضع
وجعل العلة بينهما اعتباراً فى باب الدلالة انما هو لكون المعانى
وجودات عقلانية لا تتعدى الى الخارج بنفسها فلا بد فى القائها الى
المخاطب من كاشف اما من الكيف المسموع كاللفظ او الكيف المبصر
كالكتب او فعل خارجى كالاشارة او علامة كالنصب والا فاللفظ والمعنى
متباينان ابداً تباين الوجود الخارجى مع الوجود العقلانى ومجرد جعل
احدهما مرآة للاخر لا يخرجها عن التباين كما عرفت تفصيله فى علة
الوضع ولو سلمنا لزوم المسانحة بين الدال والمدلول نقول لا يلزم وجودها
من جميع الجهات وبتمام الخصوصيات بل يكفى وجودها من جهة واحدة
كالاشترك فى جامع عنواى وهذا المقدار موجود فى جميع الموارد بلا ريب
ضرورة امكان لحاظ الشئء حال تشخصه مجرداً عن ذلك بمعنى لحاظ
الطبيعى او الوجود السعى المتحقق مع كل موجود على ما اوضحناه سابقاً
وبهذا اللحاظ يسانخ جميع المتباينات كما يمكن لحاظه مقيداً بالخصو-
صيات وبهذا اللحاظ يباين جميع المتسانخات اذ الطبيعى بها هو
فى الذهن مباين معه بما هو فى الخارج حيث لا يتعدى الموجود
الذهنى بما هو الى الخارج كما لا ينتقل الموجود الخارجى بما هو الى
الذهن بل كل حصة من كل طبيعى تباين سائر الحصص بما هى فى الخارج
(وبالجملة) يكفى لصحة الاستعمال الاشتراك من جهة والا لما صح
استعمال اللفظ فى مثله ايضا ضرورة تباين المثليين وعدم المسانحة بينهما
من جميع الجهات والا لم يكونا مثليين .

ويتوجه على تصحيحه للاستعمال ان القضية المعقولة لا تنحصر بما
فى ذهن السامع بل توجهت الى ذهن المتكلم ايضا والقضية الملفوظة انما

تتبع هذه و تنشأ عنها ثم توجب ايجاد مثلها في ذهن السامع فاجزائها تتبع اجزاء ما في ذهن المتكلم وعليه فلو لم يكن احد اجزائها حاكيا فذلك يكشف عن ان ما في ذهن المتكلم مركبة عن جزئين ولو كان حاكيا لزم المحذور المتقدم الا ان يلتزم بعدم كونها استعمالا كما قدمناه وعليه فلما ذكره بصورة الاشكال (من ان اللفظ يصير من العلامات و يلزم صحة تركيب القضية من فعل و لفظ) مجال واسع و لا محذور فيه لان الفعل ايضا يفيد معنى يصح السكوت عليه كما في اشارات الاخرس و الابكم حيث يفهمان مقاصدهما بالافعال بل وكذا في غيرهما نظير ضرب اليد على شخص مع التلطف عقيب ذلك بقولك : حسن : او : شجاع : او غيرهما من الاسماء المشتقة التي تتضمن نسبة الصدور الى فاعل ما فالفاعل يتعين بسبب الفعل من حركة اليد و نحوهما و يحمل عليه فعل او وصف قياما او صدورا او وقعا او غيرها من انحاء النسبة .

(الامر الخامس) من المقدمة في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء معانيها بما هي مرادة بالارادة التصديقية او بما هي معان فنقول فيه خلاف بين القوم لكن الحق وفاقا لصاحب الكفاية (قده) هو الثاني ضرورة ان الارادة كما عرفت سابقا من مقومات الاستعمال لانها فعل النفس للمستعمل باعثة له نحو الاستعمال فلا يمكن اخذها في المستعمل فيه مضافا الى صحة تجريد طرفي النسبة عن الارادة ثم الحمل و الاسناد بلا تصرف في الالفاظ كما في قولك : زيد قائم : و : ضرب زيد : اذ المحمول فيهما نفس القيام و الضرب بماهما لا بعنوان مراد يتتهما فلو كان للارادة دخل في الموضوع له لما صح ذلك على انه لو كان كذلك لزم عموم الوضع و خصوص الموضوع له في جميع الالفاظ باعتبار تخصص المعنى بارادة الالفاظ اذ لا مجال لاخذ مفهوم الارادة في الموضوع له و اما ما حكى عن

العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من اختيار تبعية الدلالة للارادة فلا يدل على ذلك كما قد يتوهم لان الدلالة على قسمين احديهما تصورية بمعنى سببية اسماع اللفظ لاحضار المعنى في ذهن المخاطب وهذه لا تستلزم الارادة لحصولها ولو بسماع اللفظ من وراء الجدار او من العارى عن الشعور والاختيار ثانيهما تصديقية بمعنى دلالة اللفظ على كون المعنى مورد إذعان الالفاظ وهذه تستتبع الارادة ضرورة ان الالفاظ لو لم يرد المعنى من لفظه لما امكن اسناده اليه ولذا يتفرع مقام الاثبات على الثبوت ولا بد في اسناد المعنى الى المتكلم من احراز كونه في مقام البيان (فان قلت) عليهذا يلزم سلب الدلالة مع الخطاء في كشف الارادة بأن يعتقد بخلاف المراد او يقطع بارادة المتكلم شيئاً ولم يكن له مراد بحسب الواقع (قلت) نعم هذه جهالة وضلالة حسبها الجاهل هل دلالة والعجب من بعض الافاضل حيث حمل كلام العلمين على وضع الالفاظ بازاء المعانى بما هي مرادة مع انه خلاف المستفاد من كلامهما حسبما عرفت .

واختار بعض المحققين (قده) امكان دخل الارادة في المستعمل فيه بأحد وجهين (الاول) كون الارادة كيفاً للوضع بمعنى اشتراط الواضع استعمال اللفظ في المعنى اذا كان مراداً للمستعمل وذلك يوجب تخصص المعنى خارجاً على نحو ما تقدم من صاحب الكفاية (قده) فى الفرق بين المعنى الاسمى مع الحرفى (الثانى) كون الوضع على نحو القضية الحينية فالملحوظ حال الوضع ذات الخاص لا بوصف الخصوصية اى المعنى حال كونه مراداً لا مقيداً بذلك فاللفظ قاصر عن شمول غير حال الارادة ثم اورد على نفسه بأن الارادة الاستعمالية (ارادة ايجاد المعنى بالعرض) والارادة التفهيمية (ارادة احضار المعنى في ذهن المخاطب)

متأخرتان عن الاستعمال فبطريق أولى عن المعنى فكيف يعقل كون الإرادة التفهيمية دخيلة في المعنى المستعمل فيه فدفعه بأن الإرادة التفهيمية حيث تكون سببا للاستعمال فهي مقدمة على الاستعمالية فلا مانع من دخلها في المعنى المستعمل فيه وإنما الاشكال أن المعنى المستعمل فيه عين المراد التفهيمي فدخل الإرادة التفهيمية في المراد التفهيمي يستلزم الدور على المشهور والخلف على المختار ثم استظهر من كلمات القوم كالعلمين وغيرهما (في مقام حل اشكال انتقاض الدلالات الثلاث بما إذا وضع لفظ واحد لمعناه المطابق تارقه لمعناه الالتزامي أخرى بالفرق بين المدلولين بإرادة المستعمل) دخل الإرادة في المستعمل فيه وتميز المعاني التي يشترك فيها لفظ واحد بذلك مستشهدا باعتراض صاحب المحاكمات على القوم بعدم انحصار الدلالات الثلاث في التصديقية - بدعوى أن الاعتراض إنما يتم مع استظهار دخل الإرادة في المستعمل فيه من كلماتهم -

(اقول) أما الوجه الثالث الذي ذكره من كون الوضع على نحو القضية الحينية وكون الملحوظ حال الوضع هو الخاص لا بوصف الخصوصية (فيمكن) تشييده بأن حكمة الوضع اقتضت استعمال الالفاظ الموضوعية وتفهم المقاصد بها فلو كانت الالفاظ موضوعية بازاء المعاني بما هي مع قطع النظر عن كونها مرادة أخل ذلك بحكمة الوضع وغرض الواضع ضرورة تصور الالفاظ حينئذ عن افادة مرادات المستعملين وحيث لا سبيل الى دخل الإرادة في ذات المعنى شطرا او شرطا لا ستلزامه الدور والخلف نظرا الى تأخر رتبة الإرادة عن ذات المعنى بالوجدان فلا محيص للواضع حفظا لغرضه عن جعل الملازمة بين المعنى والإرادة واخذها فيه على نحو القضية الحينية بمعنى قصر لحاظه على المعنى مع قيده لا بنحو الاطلاق ثم تجريد ملحوظه

عن القيد و وضع اللفظ للمطلق المجرد عن ذلك القيد حتى يدل عليه اللفظ بالملازمة وعلى اصل المعنى بالمطابقة ونظير هذه الملازمة فى المبادئ اللغوية من قبل الواضع الملازمة فى العبادات بين متعلقات التكليف وقيودها المتأخرة عن اصل التكليف فضلا عن متعلقه كقصد الامر والقربة اذ لا يمكن دخولها فى متعلق الامر لاستلزامه الدور والخلف فلا بد للأمر من جعل الملازمة بينهما حتى يدل عليه الأمر اما على نحو القضية الحينية بمعنى قصر اللحاظ على المتعلق مع قصد الامر ثم تجريد المتعلق عنه وتوجيه الخطاب نحوه كما ذهب اليه طائفة و ساء بعضهم (لحاظ - الخاص لا بوصف الخصوصية) و آخر منهم (لحاظ الحصاة التوأمة) و اما على نحو نتيجة التقييد فالمعنى دخيل فى المتعلق بلا احتياج الى تقييد المتعلق به كى يلزم محذور كما ذهب اليه طائفة اخرى .

(ولكن) يدفعه ما اشرنا اليه سابقا من انا لانكر وجود قضية حينية وكونها من اقسام القضايا ضرورة انها بمكان من الامكان ولكننا نقول بأن جعل قضية الوضع من قبيلها لا يجدى لدفع المحذور فى المبادئ اللغوية كما ان جعل قضية التخاطب و التكليف من قبيلها لا يجدى لدفع المحذور فى التكليف على ما سياتى فى محله انشاء الله (اذ مضافاً) الى ان ذلك تخرص بالغيب من حال الواضع وأن التبادر الحاقى على خلافه ضرورة انسباق ذات المعنى عن حاق اللفظ وأن هذه التدقيقات ليست من شأن الواضعين بل لا التفات لجلهم او كلهم اليها (يرد عليه اولاً) ان قصر اللحاظ لا يمنع عن السريان الطبيعى للملحوظ فاذا جعل العلة بين اللفظ و ذات المعنى بلا دخل القيد فيه شطرا او شرطاً يبقى الموضوع له على اطلاقه شاملاً لحالتى الارادة وعدمها قهرا و عليه فقصر اللحاظ على خصوص حال الارادة لغو لا اثر له واللفظ لا يدل على القيد

لا بالملازمة الجعلية لعدم جعلها بين اللفظ و ذلك القيد و لا العقليته
العادية بداهة انفكك المعنى عن الإرادة لحاظا و تصور و لحاظ الواضع
لا يوجب تحقق الملازمة بينها و بين المعنى بعد فقد أنها طبعاً و عقلاً و
هل يلتزم الوجدان بأنه اذ الوحظ الحيوان الناطق مثلاً في ضمن زيد و
جعل بازائه اللفظ يصير الموضوع له خاصاً حاشاً و كلاً و لا دليل على لزوم
اتباع غرض الواضع بل اللازم اتباع انشائه الذي به تتوجد العلاقة بين
اللفظ و المعنى سواء اخل بحكمة الموضوع ام لا كما لا يلزم اتباع غرض الواقف
بل اللازم اتباع انشائه الذي به يتحقق الوقف فان الوقوف على حسب ما
يوقفها اهلها سواء اخل بغرض الواقف ام لا مضافاً الى ان حكمة الموضوع
تقتضى جعل اللفظ للمعنى كى يمكن للمستعمل تفهيم مقصده باستعمال
اللفظ في المعنى و اى سببية لذلك في ادخاله ارادة المستعمل التصديقية
في الموضوع و اما ما ذكره من الايراد و الدفع في بيان دخل الارادة
التفهيمية في المراد الاستعمالي فلا يخلو عن شبه تناقض بل صريحه اذ
صرح في صدر كلامه بتأخر الارادة التفهيمية عن الاستعمال و في ذيله
بكونها سبباً للاستعمال فكيف يعقل تأخر السبب عن المسبب فذلك لا
يجدى لدفع المحذور اصلاً و اما تشقيقه الارادة الى تفهيمية و استعمالية
و جدية فان اريد به جعلها عللاً شتى للاستعمال في عرض واحد فهو
مع استحالة استناد معلول واحد الى علل متعددة خلاف المشاهد بالو -
جدان خارجاً اذ ليس في البين سوى اعمال اللفظ و ايجاد المعنى به
الناشى عن القصد فهذا المعنى الواحد يسمى تارة بالمراد الاستعمالي
و اخرى بالتفهمى بل و ثالثة بالجدى لا ان كل واحد غير الاخر و ان اريد
تعددتها بحسب و عاء النفس و ظرف التحليل فليست هناك ارادات متعددة
بل مراتب ارادة واحدة هى من قبيل الداعى للاستعمال اعنى تصويره و تصور

فائدته المستتبع قصده الذي يستتبع الشوق المؤكد المستتبع تحريك العضلات نحو التلفظ كما هو الشأن في كل فعل صادر عن فاعل مختار اذ له هذه المراتب مع ان احدا لم يقل فيه بتعدد الارادات وكون الفعل معلولا لكل واحدة منها بل لخصوص المرتبة الاخوة فهكذا في المقام بمعنى ان استعمال اللفظ في المعنى ربما يكون لمجرد احضار المعنى وربما يكون مطابقه مراداً جدياً او يكون الاستعمال بداعي الهزل الى غير ذلك من الدواعي للاستعمال .

واما استظهاره من كلمات القوم دخل الارادة في الموضوع له فيدفعه ان التأمل في كلماتهم صدرا وذيلا يعطى خلاف ذلك كما نبه عليه صاحب الكفاية ره اذ صريح كلماتهم تعلق الارادة بالمعنى المطابقى للفظ تارة وبمعناه التضمنى أخرى فذلك يكشف عن افتراق المعنى عن الارادة عند هم وان الارادة تميز احد المعنيين عن الاخر وبه يتميز وضع عن آخر لا انها دخيلة فيه بل لا يمكن حمل كلامهم على دخل الارادة في المعنى اذ كل من المطابقى والتضمنى عليهما مشترك في توأمية الارادة معه فكيف يتميز بها (فان قلت) اذا ما المميز بين الدلالات الثلاث (قلت) قرينة المقام او المقال تعين استعمال اللفظ في اصح منها اذا كان مشتركا بحسب الوضع بين جميعها كما هو الشأن في جميع المشتركات اللفظية فظهر ان مراد هؤلاء القوم ليس حصر الدلالات في التصديقية بل تبعية خصوصها للارادة دون التصورية وان اسناد المعانى الى المستعملين يحتاج الى احراز ارادتها من الالفاظ كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) فلا يرد عليهم اعتراض صاحب المحاكمات وليس في كلامهم ما يؤيد دخل الارادة في الموضوع له بل لا ينبغي اسناد مثله اليهم لما عرفت من عدم دليل يثبت ذلك .

نعم يمكن توجيه هذا الوجه لا مكان دخل الإرادة في المستعمل فيه من كون الوضع على نحو القضية الحينية بوجه آخر غير ما قدمناه هو اخبار الواضع بقصور وضعه عن شمول غير حال الإرادة وحيث ان المفروض عدم إمكان دخلها في الموضوع له شرطاً او شرطاً فيكشف عن كون الوضع بذلك النجوى لكنه يرجع الى اشتراط الواضع حال الوضع وهو من شئون الاستعمال فيكون كيفاً للوضع والمدعى كونه كيفاً للموضوع له وتخصص المعنى به و من هنا علم فساد الوجه الاول الذي ذكره لا مكان دخل الإرادة في المستعمل فيه من كونها كيفاً للوضع و ان ذلك لا يوجب تخصص المعنى كما هو المدعى (و يرد عليه ثانياً) ان دخل الإرادة في الموضوع له (على فرض ثبوته بذاك الوجه اى كون الوضع على نحو القضية الحينية) يستلزم عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق اذ المستعمل فيه عليها طبيعة المعنى بما هي مرادة فنفس الاستعمال كاف لاحراز الاطلاق و اثبات ارادة نفس الطبيعة من غير تقيدها بشيىء آخر .

ثم ان ظاهر كلام هذا القائل كغيره ممن قال بدخل الإرادة فى الموضوع له ان الإرادة اعم من الجدية والاستعمالية فى جميع الموارد ولازمه الاحتياج الى ارادة تطبيقية فى الدلالة التصديقية لان المحذور فيها لا يندفع بدخل الإرادة الاستعمالية اذ بعد تحقق هذه الإرادة وتحقق الاستعمال لا بد فى تطبيق المستعمل فيه على ما فى الخارج و الادعاء بنسبة خارجية للقضية من وجود ما له المطابق وتعلق ارادة المتكلم بحكاية اللفظ عن ذلك المطابق وكشفه عنه فيلزم تعدد الارادات الدخيلة فى الموضوع له (ولو قيل) بدخل خصوص الارادة الاستعمالية فى غير موارد الجدد كموارد الهزل فى الانشآت و مالا مطابق لنسبتها فى الاخبارات و بدخل خصوص الارادة الجدية فى موارد الجدد اما فى الانشآت فواضح

واما في الاخبارات فالاتحاد الجدية مع التطبيقية في الدلالة التصديقية وفي الجمل التي لها مطابق في الخارج (فهو) وان اندفع به محذور تعدد الارادات الدخيلة في الموضوع لكن عليه لاحاجة الى احراز الدلالات التصديقية واثباتها بالتعبد او بأمارية الظن النوعي او الشخصي ضرورة تكفل نفس الاستعمال ذلك (الا ان يلتزم) بأن الدلالة التصديقية تشمل مورد فرض المطابق للمعنى وان الدلالة التصورية تختص بمورد اطلاق اللفظ واستعماله في المعنى هزلا او بلا شعور واختيار من دون توجه الى مطابق للمعنى ولو بالفرض انه لاحاجة عليه الى ارادة تطبيقية في التصديقية بل يكفي الاستعمالية (لكن) ذلك مع انه خلاف اصطلاح اهل الفن لا يدفع المحذور في التصديقية التي لها مطابق حقيقي .

هذا كله مضافا الى ان الدلالة التصورية غير محتاجة حتى الى ارادة استعمالية ولذا تكون للفظ صادر لا عن شعور واختيار ايضا انما النزاع كله في احتياج الدلالة التصديقية الى الارادة وانها تابعة لها ام لا وكلام العلمين ناظر الى تميز الدلالة التصورية عن التصديقية بتبعية الثانية دون الاولى للارادة والا فانقسام الدلالة طبعا الى قسمين مالا ينكر بمعنى ان سماع اللفظ سبب للانتقال الى المعنى الموضوع له سواء اريد منه ذلك ام لا واما وجود اللفظ فان اريد منه الحكاية فهو حاكم عن مطابق بهذائه في الخارج والا فلا لكن التحقيق كما عرفت ان كلامهما ناظر الى ان تميز الدلالة المطابقية عن الالتزامية والتضمنية في مورد تعدد الوضع انما هو تابع لارادة المتكلم وضما خاصا دون وضع آخر فتدبر تفهم .

ولاجل ما ذكر من ان الاحتياج الى الارادة مخصوص بالدلالة التصديقية اعترض صاحب المحاكمات على القوم (بعد استظهاره من كلامهم دخل الارادة في ناحية الموضوع له) بأن الدلالة الوضعية غير منحصرة

في التصديقية ان لو امكن الاحتياج الى الارادة في التصورية لم يلزم من اعتبار الارادة في الموضوع له حصر الدلالات في التصديقية حتى يبقى مجال لذكر الاعتراض كما ان لاجل ذلك اجاب بعض الاساطين (ره) عن اعتبار الارادة في الموضوع له بوضوح انقسام الدلالة الى تصورية (كون سماع اللفظ سببا للانتقال الى معنى) و تصديقية (كون اللفظ كاشفا عن ان مدلوله مراد جدى للمتكلم) وان كلام العلمين ناظر الى تبعية الثانى لا الاول للارادة والسرفيه عدم احتياج الاول الى الارادة وعدم تحقق الثانى بدونها بل تعلق الارادة في الاول تابع تحقق الدالقمين للفظ والمعنى من دون اخذ الارادة في الملازمة الوضعية والا لزم التجوز في الاستعمال الكنائى اذ ليس لمعناه الموضوع له مطابق في الخارج وان استعمل فيه عبرة الى لازمه او ملزومه وكيف يمكن اسناد مثله الى جاهل فضلا عن العلمين .

(الا ان يقال) بان المراد بالدلالة التصديقية هو الالتفات الى معنى اللفظ وقصده منه وبالتصورية مجرد الاستعمال من دون قصد والتفات كما ان المراد بدخل الارادة في الاول دون الثانى نشو الاستعمال عن القصد والالتفات فيه دون الثانى وليس المراد بالاول حكاية اللفظ عن واقع وتطبيق المعنى معه وبالثنائى الانتقال الى المعنى بمجرد سماع اللفظ والحاصل ان التصورية والتصديقية في كلام هؤلاء في المقام ليست وفق مصطلح اهل الميزان حتى يشكل تارة باستلزامه حصر الدلالات الوضعية في التصديقية واخرى باستلزامه كون الاستعمال الكنائى مجازا (لكن يدفعه) اولا ان ذلك توجيه لمصطلح القوم من غير دليل والتزام بما لا يلزم وثانيا انه يستلزم عدم الحاجة الى احراز المراد بالتعبد او الظن النوعى او الشخصى ضرورة ان الاستعمال من

الفاعل المختار لا ينفك عن القصد و الالتفات و لو سلمنا الحاجة الى ذلك
لا حراز قصد الموضوع له دون غيره من اللفظ و بعبارة اخرى لتميز المعنى
الحقيقى من المجازى فلا حاجة علينا الى مقدمات الحكمة لا حراز
الإطلاق و اثبات عدم تقييد المعنى بداهة ان طبيعى المعنى مقصود
أبداً و الاستعمال متكفل لا حرازه بالدلالة على متعلقه ثم ان بعض الاعاظم
(ره) له كلام فى شرح حقيقة الدلالة و اقسامها يظهر منه موافقته فى
وضع الالفاظ للمعانى بماهى لا بما انها مرادة لكن فى بعض ما ذكره نظر
ليس هنا محل بيانه فراجع و تأمل .

(الامر السادس) من المقدمة فى انه هل يكون للمركبات وضع
عدا وضع المفردات ام لا فنقول لا خلاف ولا اشكال فى تحقق الوضع
فى المفردات اما شخصيا كوضع الاعلام الشخصية و مواد المشتقات او
نوعيا كوضع الهيئات مثل زنة الفاعل و المفعول وغيرهما من الهيئات
المشتقة و اما الوضع فى المركبات فلو كان فيه نزاع فهو لفظى ان لا ريب
ان الهيئات المولدة للجمل من الترتيب الخاص و الاعراب المخصوص هي
المفيدة للنسب و الاضافات المتخصصة بمزايا خاصة دون نفس المفردات
بموادها و هيئاتها فهىئة الفعل موضوعة لنسبة الحدث الى فاعل ما
لكن المفيد لتخصص تلك النسبة بشخص خاص هو رفع الفاعل كزيد فى قولك
ضرب زيد كما ان الموجب لصيرورة الجملة فعلية هو تأخر الفاعل عن الفعل
فالهئية المولدة للجملة الفعلية هى رفع الفاعل مع الترتيب الخاص بينه
و بين الفعل اعنى تأخره عنه و كذا بين الفعل و سائر متعلقاته من المفاعيل
وهكذا سائر الجمل الفعلية و كذا الاسمية فالمفيد للربط فى قولك : زيد
قائم : هو مجموع الرفعين مع الترتيب و فى قولك : زيد ضرب : هو رفع
المبتدء مع الترتيب كما ان الموجب لصيرورة الجملة اسمية فى الثانى و مطابقة

لقانون الادب و الفصاحة و البلاغة فى الاول هو تقدم المبتد^ء على الخبر
 فالصبتد^ء كما يكون مقدا ما بالطبع فكذلك بالوضع و لذا لا يجوز الابتدا^ء
 بالنكرة ما لم يقد فمجموع الاعراب و الترتيب الخاص فى الاسمية و الفعلية
 هو الهيئة المولدة للجملة كما ان ما يوجب حصر نسبة المسند (خبرا
 كان ام فعلا) فى المسند اليه (فاعلا كان ام مبتد^ء ام احد المفاعيل)
 هو تقدم المسند اليه على المسند الذى حقه التأخر عنه و ليس شى^ء من
 المفردات بموادها و هيئاتها يفيد هذه الخصوصيات و المزاي^ا .
 نعم ليس للجمل ورا^{وضع} وضع مفرداتها بموادها و هيئاتها و وضع
 الهيئات المولدة لها بازا^ء تلك المزاي^ا و النسب الخاصة بالوضع النوعى
 وضع آخر لمعنى آخر ضرورة انتفاء الموضوع و الموضوع له ان ليس ورا^{وضع} المفرد
 دات و الهيئات المولدة للجمل شى^ء حتى يوضع بازا^ء معنى وليس ورا^{وضع}
 مفادات المفردات و مفادات الهيئات المولدة للجمل مفاد للجمل حتى
 يوضع بازائه شى^ء مضافا الى ان فرض موضوع اعتبارى لها هو المجموع من
 حيث المجموع يستلزم الدلالة على المعنى مرتين ان هو لا يفيد الا ما
 افادته نفس الهيئة المولدة للجملة و عليه فمراد من قال بوضع المركبات
 كجماعة انما هو وضع الهيئات المولدة للجمل بالوضع النوعى بازا^ء النسب
 و المزاي^ا الخاصة التى لا يفيدها نفس المفردات بموادها و هيئاتها و -
 مراد من نفى الوضع عن المركبات و قال بانه غير معقول كصاحب الكفاية (ره)
 و جماعة من اعظم تلامذته انما هو وضع المجموع من حيث المجموع بازا^ء
 ما افادته الهيئة المولدة ضرورة عدم تعقل مثل هذا الوضع فكل واحد
 من النفى و الاثبات متين فى محله لاغر و عليه نعم دعوى الفرق بين الجمل
 الاسمية و الفعلية و الا لتزام بوضع الهيئة التركيبية فى الاولى دون الثانية
 كما يظهر من بعض الاساطين (ره) مما لا وجه له لما عرفت من ان الجملة

الفعلية أيضا لها ترتيب خاص و اعراب مخصوص يفيد ان النسب و المزايا الخاصة التي لا يفيدها شيء من مفرداتها بل الترتيب فيها هو المائز بينها و بين الجمل الاسمية و حينئذ فلا يضر اشتراك الفاعل و المبتدأ في الاعراب فتدبر و اما استعمال الجملة في المجاز ففيه كلام موكل الى محله و في استعمال جملة : أريك تقدم رجلا و تؤخر أخرى : في التشبيه و الكناية معاً ما لا يخفى فان اسناد التقديم و التأخير الى المخاطب كما هو مفاد هذه الجملة لا يناسب التشبيه بالمتحير و انما يصح العبور منه الى لازمه حينئذ و تحقيق ذلك خارج عن محل البحث فما افاده هذا القائل في المقام لاثبات الفرق بين الجملتين كله مخدوش فراجع و تأمل .

و لقد وافق بعض المحققين استاده صاحب الكفاية (قد هما) في استحالة وضع للمركبات وراء وضع المفردات و في ان النسب و المزايا الخاصة مفادة للهيئة الكلامية كما انه (قد ه) اجاد في ارجاع النزاع الى اللفظي لكن في كلامه مواضع للنظر (منها) دعوى ان اسناد الهيئات المفيدة للمزايا الخاصة الى المفردات وصف بحال متعلق الموصوف و ان المفردات لتعلقها بالكلام تتصف بالمزايا المفادة له لا ان هيئة المفردات بنفسها تفيد المزايا (اذ يدفعها) ان ذلك وصف بحال نفس الموصوف لما عرفت من ان هيئة الترتيب الخاص من التقديم و التأخير و الاعراب المخصوص هي المولدة للكلام فكيف تعرض نفس الكلام و هي الموجبة للتركيب فكيف تعرض نفس المركب بل معروض تلك الهيئة مجموع للمفردين بلا اتصافهما بالاجتماع و الربط و يحصل بواسطتها الربط فيكون كلاما مفيدا للمزايا الخاصة فالموصوف نفس المفردات من حيث هي مع قطع النظر عن التركيب و الاجتماع (و منها) حمل كلام ابن مالك (حيث اجاب عن القول بوضع المركبات بأن لازمه عدم جواز استعمال كلام لم نسبق باستعماله) على نفى

الوضع النوعى (اذ يدفعها) ان ظاهره نفي الوضع الشخصى لان وضع المركبات نوعيا لا يستلزم عدم جواز استعمال جملة غير مسبوقه اذ هى من سنخ المسبوقه بالاستعمال وان لم تكن شخصها وانما يستلزمه الوضع الشخصى فحملة على النوعى بلا دليل (الا ان) يراد به غير المسبوقه بالاستعمال حتى من جهة بعض متعلقات الكلام لا من حيث المجموع بمعنى انه اذا لم نعلم من حال الواضع ترتيب ملاسبات الفعل فى الجملة التى استعملها وانه هل قدم المفعول الاول من الفعل الذى يتعدى الى غير واحد على مفعوله الثانى مثلا او بالعكس ونحو ذلك من ترتيب متعلقات الفعل او اجزاء الكلام فلو استعملنا نفس تلك الجملة التى استعملها الواضع كانت مما لم نعلم بسبق استعمالها من الواضع حيث لم نعلم ترتيب اجزائها فى استعمالها فلم يحصل متابعة الواضع فى وضع المركبات على القول به (اذ حينئذ) يناسب كلام ابن مالك مع نفي الوضع النوعى و مرجع كلام القائل بذاك الوضع الى القول بالقضية الحينية فى الوضع وانه توقيفى بمعنى ان الواضع اذا كان استعماله حال تقدم الجزء الفلانى على الآخر او تأخره عنه او غير ذلك من انحاء الترتيب بين اجزاء الجملة يجب مراعات حالاته ايضا بتحصيل العلم بها و الاستعمال على طبقها فمع عدم العلم يلزم مخالفة الوضع (و مرجع) جواب ابن مالك عنه الى ان لازم هذا النحو من الوضع عدم جواز استعمال كلام لم نسبق استعماله بخصوصياته من الواضع و هو خلاف المشاهد بالوجدان فى المحاورات فصحة استعماله كذلك تكشف عن عدم وضع بهذا النحو هذا غاية ما يمكن توجيه كلامه به ليلايم الوضع النوعى فتدبر .

(ومنها) دفع الايراد على وضع المركبات باستلزامه دلالة الكلام

على المعنى مرتين بدعوى الفرق بين المدلولين بالاجمال و التفصيل و اللف

و النشر بمعنى وضع كل من مفردات الكلام لمعانيه المنتشرة و وضع المجموع من حيث المجموع للمعنى الجملى بوضع هيئة فيتعدد الدال والمدلول (اذ يدفعا) ان الاستلزام في محله لان هيئة المفردات انما وضعت للاسناد الذى به يجتمع المتفرقات في الوجود ولذا يصح الحمل بلحاظ حصول الاتحاد و موادها انما وضعت للدلالة على الذات وغيرها من المتعلقةات و سائر الملابس كهيئة قائم في : زيد قائم : او هيئة ضرب في : زيد ضرب : او : ضرب زيد : و الهيئة المركبة هي المفيدة للنسب المتخصصة بالمزايا الخاصة و ليس المعنى الاجمالى الا هذه النسب التي تدل عليها الهيئة المولدة للكلام فبعد وضع المفردات بموادها و هيئاتها بازاء معانيها التفصيلية و وضع الهيئة المولدة بازاء المزايا الخاصة كما اعترف به هذا القائل لا يبقى معنى اجمالى حتى يوضع بازائه المجموع من حيث المجموع فلو وضع يكون لا محالة بازاء نفس ذلك المعنى الاجمالى الذى افادته هيئة الكلام و يلزم تكرار المدلول و اتحاد الملحوظ مع تعدد اللحاظ في الجزء الاخير فايراد استلزام تكرار الدلالة كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) يكون بحاله .

(ومنها) ايراده اولا على تشخص وضع المواد و نوعية وضع الهيئات بنفسى الفرق بينهما معنى اذ لو اريد من الاول ان المادة بوحدتها الممتازة عن سائر المواد موضوعة للمعنى فوضع الهيئة ايضا شخصى بهذا المعنى اى وضع زنة الفاعل مثلا للمعنى بوحدتها الممتازة عن سائر الهيئات ولو اريد من الثانى ان الهيئة لا تختص بمادة دون اخرى بل تتحقق في ضمن جميع المواد فوضع المادة ايضا نوعى بهذا المعنى لسريتها في ضمن جميع الهيئات ثم تصحيحه الفرق لفظا بأن اندماج الهيئة و توغلها في الابهام (اذ ليس لها وجود لفظى بالاستقلال) اوجب نوعية وضعها

وامكان لحاظ المادة كالحروف المقطعة بنفسها اوجب تشخص وضعها
 وبعبارة اخرى يمكن لحاظ المادة بالاستقلال لعدم الاندماج فوضعها
 شخصى ولا يمكن لحاظ اشخاص الهيئة للاندماج الا بمثل قولك : زنة
 الفاعل وما يشبهها موضوعة لكذا : فوضعها نوعى (اذ يدفع) ايراده
 معنى أن معانى المواد كالحادث الضربى والقتلى وغيرها متشخصة
 بذواتها غير خارجة عما هي عليها وانما سريانها باعتبار مكنتفاتها و
 ملابساتها من الصدور والوقوع وزمانها ومكانها وكل واحدة من
 هذه الخصوصيات المكنتفة مفادة هيئة من الهيئات الموضوعة بالوضع
 النوعى كزنة الفاعل للصدور وزنة المفعول للوقوع وهكذا ولولا نوعية تلك
 الملابس بحسب الوضع لم يكن للمادة المعروضة لها شمول اصلا كما انه
 لولا تشخص تلك المواد لم يكن للهيئة العارضة لها تشخص ابدافكل واحد
 من معنى المادة والهيئة على حاله من الشخصية والنوعية فلا عروض الهيئة
 على المادة يخرج معناها عن تشخصها الذاتى ولا معروضية المادة
 للهيئة تخرج معناها عن شموله الطبيعى (ويدفع) تصحيحه لفظان
 قضية الاندماج منعكسة اذ المادة بمنزلة الهيولا والهيئة بمنزلة الصورة
 وكما ان شيئية الشئ وتعرفه انما هي بالصورة لتوغل الهيولا فى الابهام
 بمعنى ان تقومه الوجودى بالصورة فكذلك تعرف المادة وتقومها الوجودى
 بالهيئة وان كانت الهيئة ايضا لكل صورة لا تتحقق الا بالمادة لكن المقوم
 هو الصورة كما برهن فى الفلسفة العليا فتتووع المادة وتحققها فى ضمن
 الافراد المختلفة الذى به تخرج عن الابهام وتتعرف انما هو بالهيئة
 وعليه فوضع الهيئات ابداء نوعى بلا حاجة الى اضافة قول الواضع : او ما
 يشبهها : ووضع المادة شخصى لعدم شمولها ذاتا .

(الامر السابع) من المقدمة فى علامات الحقيقة والمجاز

(فنقول علامات الحقيقة امور (احدها) التبادر الحاقى اى المستند الى حاق اللفظ من غير قرينة فان لم ينسب المعنى من حاقه لم يكن دليلا على الوضع و حينئذ لا يمكن احراز عدم القرينة بالاصل لان مجرى هذا الاصل كشف المراد لا تعيين الاستناد و توهم ان انسابى المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم به على الانسباق لزم الدور مدفوع كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) (اولاً) بأن مستند الانسباق علم اجمالى ارتكازى لاهل المحاوره موجود لدى اهل كل لغة بمقتضى فطرته النفسانية و هذا العلم الاجمالى سبب للعلم التفصيلى بالوضع بمعنى ان تطبيق المعنى مع الارتكاز يكشف عن انه حقيقى و منه يحصل العلم التفصيلى بوضع اللفظ لذا ك المعنى فالعلم التفصيلى مستند الى الاجمالى و لا عكس فلا دور ضرورة تغاير الموقوفين بالاجمال و التفصيل (و ثانياً) بان الدور المزعوم لا يجرى فى حق الجاهل باللغة الذى يستعلم من العالم بها فيجعل تبادر المعنى من اللفظ عند العالم سببا لعلمه تفصيلا بالوضع ضرورة تغاير الموقوفين بهذا الاعتبار ايضا (نعم ربما يقال) كما عن صاحب المحجة (قد ه) بأن التبادر من مقتضيات الوضع و معلوله بالطبع بمعنى أن الوضع بذاته و وجوده فى وعائه يقتضى ان فهم المعنى من اللفظ علمت بالوضع ام لا فهو غير موقوف على العلم بالوضع و انما العلم به شرط لذا ك الاقتضاء و عليه فتقرير الدور سلب بانتفاء الموضوع ضرورة عدم استناد التبادر الى العلم بالوضع بل الى طبع الوضع كما أن دفع الدور بالفرق بين الجاهل و العالم و جعل التبادر عند الثانى سببا لعلم الاول بالوضع فى غير محله اذ لا دخل للجهل فى الامر الواقعى فلا يتغير الوضع بسبب الجهل او العلم به عما هو عليه فى وعائه و المفروض ان التبادر يترتب على ذلك الامر الواقعى فافتراق المستعلم عن العالم لا يجدى فى دفع التوقف على تقديره

(وربما يجاب عنه) كما يظهر من بعض المحققين (قد ه) بوجهين
احدهما بقاء الدور من جهة اخرى هى توقف وجود كل من المشروط والشرط
على الاخر اذ ما لم يعلم بالوضع ليس له اقتضاء كى يكون تبادر وما لم يكن
اقتضاء لا يحصل العلم بالوضع ثانيهما انكار اقتضاء الوضع للتبادر وكونه
معلوله مبتنيا ذلك على دعاوى (منها) دعوى أن حقيقة الوضع تنزىل
اللفظ (الذى هو وجود حقيقى لكيف المسوع) منزلة المعنى بالملازمة
وجعل هذا الوجود الحقيقى وجودا تنزىليا للمعنى اعتبارا فمقتضاه
صيورة اللفظ وجودا بالعرض للمعنى خارجا علم به السامع ام لا (ومنها)
دعوى ان وجود المعنى و الانتقال اليه ذهنا معلول للعلم بالملازمة
الجعلية بين اللفظ و المعنى عند العلم بوجود اللفظ اذ معنى العلم يا -
لملازمة هو العلم بتحقق المعنى عند تحقق اللفظ فالعلم باللفظ ينتج
العلم بالمعنى قهرا (ومنها) دعوى أن احد المتلازمين اذا كان تابعا
للآخر فى الانتقال فلا بد و ان يكون الآخر ايضا تابعا له فى ذلك وحيث
أن وجود اللفظ فى الخارج ليس تابعا لوجود المعنى فى الذهن فوجود
المعنى فى الذهن ايضا ليس تابعا لوجود اللفظ فى الخارج و من جميع
ذلك اراد استنتاج عدم اقتضاء الوضع بطبعه التبادر فيصح تقرير الدور
أقول اما جوابه الاول عن مقال صاحب المحجة (قد هما) فهو فى
غاية المتانة و اما جوابه الثانى فممنوع لمنع جميع ما ابتنى عليه انكار
اقتضاء الوضع للتبادر (اما كون) اللفظ وجودا تنزىليا للمعنى (فلأنه)
لا يحصل له بل خلاف حكمة الوضع و المتبادر من اطلاقه اما الاول فلان
الغرض من وضع اللفظ كسائر الدوال هو الدلالة على مراد المتكلم كى
يتمكن بذلك من تفهيم مقاصده للمخاطب و هو يحصل بجعل الملازمة بين
اللفظ و المعنى او بين العلامة و ذىها و كذا سائر الدوال من دون حاجة

فى ذلك الى تنزيل احد الطرفين منزلة الاخر وجعله وجودا بالعرض له بل التنزيل و الجعل هنا مع عدم دخله فى الغرض لغو مستهجن و بالجمله فحكمة الوضع لا تقتضى الا جعل اصل الملازمة و اما كونها على نحو تنزيل اللفظ منزلة المعنى ليكون وجودا له بالعرض و لنفسه بالذات فلا و اما الثانى فلان المتبادر من وضع اللفظ للمعنى جعل اصل الملازمة و الربط بينهما لا كيف الملازمة اى كونها على نحو خاص فتفسير الوضع بذلك تخرص بالغيب عن حال الواضع (و اما كون) وجود المعنى فى الذهن معلولا للعلم بالملازمة عند العلم بوجود اللفظ (فلانه) ايضا لا يرجع الى محصل ان العلم بالملازمة بين الوجودين يستدعى تحقق طرفيها حتى يتعلق العلم بالملازمة و بعد تحقق المعنى لاحاجة الى تحصيله بسبب العلم بالملازمة بل هو تحصيل للحاصل و ايجاد للموجود و بالجمله فما لم يتصور اللفظ و المعنى لا يحصل العلم بالملازمة بينهما و بعد حصول المعنى فى الذهن و تحققه بالذات لا يحتاج الى علة فى الوجود كى تكون هى العلم بالملازمة او شيئا آخر فوجود المعنى ذهنا و الانتقال اليه لا يعقل كونه معلول العلم بالملازمة بل تصريحه فى طى كلامه بأن العلم باللفظ ينتج العلم بالمعنى قهرا بلحاظ أن الملازمة علم بتحقيق المعنى عند تحقق اللفظ يناقض كون الانتقال الى المعنى معلول العلم بالملازمة و يكشف عما ذكرنا من تقدم وجود المعنى ذهنا على العلم بالملازمة لان تحقق اللفظ و المعنى متقدم على تعلق العلم بهما (و اما أن) تبعية احد المتلازمين للاخر فى الانتقال تستلزم تبعية الاخر ايضا له و مقتضاه عدم تبعية وجود المعنى ذهنا لوجود اللفظ اذ لا تبعية فى العكس (فلانه) على اطلاقه غير صحيح ضرورة حصول الانتقال من اللازم الاعم الى ملزومه الاخص من دون عكس .

(فالتحقيق) في الجواب عن مقال صاحب المحجة (قده) ان المعاني متفرقة في الوجود العقلاني والوجود اللفظي حاكيا كاشفا عن تلك المعاني فالملازمة الجعلية انما توجب كاشفية اللفظ وحاكوية عن المعاني الموجودة لا ان العلم بالملازمة يوجد المعاني فالعلم بالحاكي يوجب العلم بالمحكى عنه وببركته ينكشف الوضع فيصح تقرير الدور بان العلم بحكاية اللفظ عن المعنى والانتقال منه اليه موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على حاكوية اللفظ والانتقال منه الى المعنى لزم الدور وجوابه ما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) مما اسلفناه .

(ثانيها) عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المرتكز عن معنى بمعنى صحة حملها عليها يصح مثلا (الانسان ليس بحيوان ناطق) ويصح (الانسان حيوان ناطق) فان ذلك علامة الحقيقة كما ان صحة سلبه كذلك علامة المجاز سواء كان الحمل بلحاظ الاتحاد المفهومي كما في المثال فيكون من الحمل الاولي و ام كان بلحاظ الاتحاد المصدقي اي تطبيق الكلي على الفرد كما في (زيد انسان) فيكون من الحمل الشايع اذ في الاول تكون صحة الحمل علامة كونه حقيقة المعنى وعدم صحته علامة عدمه وفي الثاني تكون صحة الحمل علامة كونه مصداق المعنى وعدم صحته علامة عدمه حتى في مورد اطلاق الكلي على الفرد الادعائي اي المجاز في الاسناد والتصرف في الامر العقلي الذي اصطلح عليه السكاكي اذ عدم صحة الحمل عليهما علامة عدم كونه من مصاديقه ولو بنحو الحقيقة الادعائية نعم قد يجتمع لللاحظان في مورد فيتغايران من جهة ويتحدان من اخرى كما في المثال الثاني لاتحاد زيد مع الانسان مصداقا وتغايرهما مفهوما وتقرير الدور مع جوابه المتقدم يأتي في علامية هذا ايضا (وتوضيح) علاميته كما افاده بعض المحققين (قده) ايضا ان الحمل الاولي هو تصور المعنى

و حمل اللفظ (بمعناه الارتكازى) عليه فان وجد من اهل المحاوره صحته او من ارتكازه اذا كان بنفسه من اهل المحاوره كشف ذلك عن ان المعنى المتصور يكون تمام الحقيقة لذك اللفظ بمفهومه كما فى : الانسان حيوان ناطق : و الا فلا غاية الامر لابد من تجرد الحمل عن القرينة اذ غاية ما يفيد الحمل و الاستعمال اتحاد المعنيين و صحة الاستعمال و كل منهما اعم من الحقيقة اذ يجرى بمؤنة القرينة فى المعنى المجازى ايضا ففى علامية حمل لفظ على معنى و استعماله فيه على كونه معنى حقيقيا لا محيص عن احراز تجرده عن القرينة (فان قلت) المحمول فى الحمل الاولى (كحمل الحد على المحدود) ان كان عين ما هو الموضوع فلا يصح الحمل ضرورة لزوم التغاير بين المحمول و المحمول عليه و ان كان غيرهما من الاتحاد الذى هو ملاك هذا الحمل بخلاف الحمل الشايح فالتغاير من جهة و الاتحاد من اخرى متحققان فيه (قلت) نعم قد اوجب هذا الاشكال انكار الحمل الذاتى تارة و نفى علاميته اخرى ولكنه غير سديد بدهة اتحاد المحمول و المحمول عليه فى الحمل الذاتى مفهوما و مصداقا و تغايرهما اعتبارا بالاجمال و التفصيل و لا ريب ان هذا الاعتبار مطابق للواقع و ليس مجرد فرض هو لحاظ الوحدة و الجمع فى طرف الموضوع و لحاظ الكثرة و التفرقة فى طرف المحمول مثلا حقيقة الانسان (بلحاظ انها) معنى بسيط على اجماله جامع لجميع الحظوظ الوجودية المتحققة بنحو النشر فى غيره من انواع الموجودات و مبادئ الاجناس و الفصول المشكلة لتلك الانواع من الجماد الى الحيوان بزيادة فاصل النطق (يكون) موضوعا (و بلحاظ تحليلها) عند العقل الى مبداء الجنس و الفصل بل الى غير واحد من مبادئ الاجناس و الفصول حسب اختلاف مرتبة التحليل شدة و ضعفا (يكون) محمولا و كل من الاعتبارين مطابق للواقع

لا يحتاج الى تكلف ولا ينافى تركيبها الاتحادى فى الخارج و هكذا فى سائر اقسام حمل الحدعلى المحدود (فجواب) المحقق الرشدى (قده) عن الاشكال بتغايرهما اعتباريا فرضيا و ان الموضوع فى المثال مفهوم مسمى الانسان او ما وضع له الانسان فحمل (حيوان ناطق) عليه حمل العام على الخاص من جهة اشارة عنوان الموضوع الى الافراد الخارجية (فيه) وجوه من الايراد منها رجوعه الى انكار الحمل الذاتى لامكان فرض التغاير فى جميع موارد ذلك فيكون من الحمل الشايح لتغاير المفهومين عليهما و منها استلزامه العلم بالموضوع له قبل الحمل فلا حاجة اليه فى كشف الموضوع له به و منها ان الموضوع فى حمل الحد على المحدود لا بد ان يراد منه الماهية و الهيولا العقلانية ليكون المحمول شرحا لها و ينتج الحمل معرفة الحقيقة النوعية مستلزما للعلم باتحادهما بحسب الحقيقة اللغوية ايضا بل ذلك هو الغرض من هذا الحمل و هذا ينافى اعتبار التغاير على النحو الذى ذكره بخلافه على ما ذكرنا مضافا الى ان ذاك الاعتبار تأويل لتصحيح الحمل و ليس جز ١ من المحمول عليه ليتحقق التغاير فما اختاره صاحب الكفاية (قده) فى تفسير الحمل الاولى من الفرق بين طرفيه بالاجمال و التفصيل هو الحق الذى لا محيص عنه .

و اما الحمل الشايح فهو على ثلاثة اقسام احدها حمل الكلى على الفرد مثل زيد انسان ثانيها حمل احد الكليين المتساويين فى الصدق و الانطباق على الاخر مثل الضاحك متعجب ثالثها حمل الاعم على الاخص مثل الضاحك متحرك (اما الاول) فملاك صحة الحمل فيه تحقق حصة من الكلى بوجود الفرد خارجا هذا بحسب مقام استعمال الحقيقة و اما بحسب مقام الحمل فالملاحظ فى جانب كل من الموضوع و المحمول هو

اللفظ بما له من المفهوم بمعنى ان يلاحظ الفرد بشراشر وجوده من علل قوامه وجميع مشخصاته و يجعل موضوعا و يلاحظ الكلى بمفهومه العام و يجعل محمولا و ينتج الحمل ان الموضوع مصداق حقيقى لعنوان المحمول (والحاصل) ان مقام الحمل غير مقام استعمال الحقيقة ففى مقام الاستعلام و كشف ماهية الشئ^٤ يلاحظ الفرد من حيث المفهوم المنتزع عن علل قوامه مع قطع النظر عن مشخصاته و يلاحظ الكلى من حيث حصته المتقررة فى مرتبة ذات الفرد فيحكم باتحادهما و فى مقام الحمل و تطبيق الكلى على الفرد يلاحظ الفرد من حيث مفهومه المنتزع عن علل قوامه و من حيث مشخصاته جميعا و يلاحظ الكلى من حيث مفهومه العام القابل للانطباق على جميع افراد^٥ فيحكم بانطباق الكلى على ذلك الفرد و تحقق حصة منه بوجوده مع صحة الحمل و بعدم الانطباق و عدم تحقق حصة من الكلى بوجوده مع صحة السلب (فتوجيه) المحقق الرشتى (قد ه) فى هذا القسم من الشايح و ارجاعه الى الحمل الذاتى بدعوى ان الفرد مع قطع النظر عن مشخصاته متحد مع الكلى حقيقة فليس فى البين اثنيية حتى يكون الحمل شايحا (فى غير محله) لما عرفت من ان النظر فى مقام الحمل الى كل من الموضوع و المحمول بمالهما من المفهوم فالتغاير بحاله فتحصل ان الحمل الشايح اذا كان من قبيل الكلى على الفرد فهو علامة للحقيقة كاشف عن الوضع (و اما الثانى و الثالث) اى حمل الكلبيين المتساويين و حمل الاعم على الاخص فليسا علامة للحقيقة لتغاير المحمول و المحمول عليه فيهما مفهوما و ذاتا و ان اتحدا وجودا لاجل انطباقهما على وجود واحد فى الخارج بمعنى أن مبد^٦ وجود كل من الكلبيين المتساويين او الاعم و الاخص غير مبد^٦ وجود الاخر فى الخارج و ان كان مجمع الوجود بين واحدا بالتركيب الاتحادى هو النوع كالانسان للضحك و المتعجب او له وللمتحرك

و ليس فى الخارج الا وجود واحد ينتزع منه و يصدق^{عليه} تلك العناوين و لكن
الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الضاحك و يترتب عليه آثاره غير الحظ
الوجودى الذى ينتزع منه عنوان المتعجب و يترتب عليه آثاره بحسب الخارج
حقيقة و كذا الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الضاحك و يترتب
عليه آثاره غير الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان المتحرك و يترتب
عليه آثاره حقيقة غاية الامر أن هذه الحظوظ الوجودية اجتمعت فى وجود
واحد لا بنحو الانضمام بحيث يمكن انفكاك الوجود المحقق لهذا الحظ عن
المحقق لذك فى عالم التحقق بل يمكن انفكاك مبدء كل من الحظوظ عن
الآخر فى مورد تصادقها بلحاظ الآثار حيث تدل على الموتر فاذا وجد
آثار الضاحك غير آثار المتعجب او الناطق و آثار الناطق غير آثار الحيوان
او آثار الضاحك غير آثار المتحرك تكشف عن تعدد مبادئ هذه الحظوظ
حقيقة فى عالم الخارج ويزداد تعدد المبادئ و ضوحا بعد ملاحظة تحقق
ما به الاشتراك فى ضمن الانواع المتعددة غير هذا النوع الذى كان موردا
للتصادق فعلا كتحقق المتحرك و الحيوان فى غير الضاحك و الناطق
ايضا فيعلم غيرية مبدء المتحرك الموجود بوجود الانسان عن مبدء الناطق
بملاحظة تصادقه مع مبدء آخر فى وجود آخر كمبدء الناهق فى وجود الحمار
مثلا و هكذا فلما كان الاتحاد فى نفس الوجود دون المفهوم و مبدء
الوجود فلا يكشف عن وضع احد اللفظين المشير الى عنوان و حظ وجودى
بازاء ما اشتمل عليه اللفظ الاخر بخلاف الكلى و الفرد فلاجل اتحاد مبدء
الوجودين فيه يكشف عن الوضع .

نعم يستثنى من الكلبيين المتساويين و كذا الاعم و الاخص مورد اتحاد
مبدء وجوديهما ايضا كما فى حمل الفصل على النوع للاول مثل الانسان
ناطق و حمل الجنس على النوع للثانى مثل الانسان حيوان اذ الحظ

الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الانسان و يترتب عليه آثاره عين الحفظ
الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الناطق و يترتب عليه آثاره وكذا فى
الانسان بالنسبة الى الحيوان فهذا القسم كحمل الكلى على الفرد من
حيث انحصار تغاير المحمول و المحمول عليه بالمفهوم و الا فلا تغاير
بحسب الوجود و مبدئه و لذا يكشف هذا الحمل عن الوضع و ان الناطق
موضوع للحقيقة التى وضع لها الانسان و ان حقيقة الانسان مما ينطبق
عليه حقيقة الحيوان حقيقة من غير تأويل و اما غير الاقسام المذكورة كما
اذا كانت النسبة بين الكلين عموما من وجه فالحمل فيها لا يخلو من احد
وجهين اما شايع يتغاير مبدئ الوجودين فيه حقيقة و اما يتحد مبدئهما
فيه فالثانى يكشف عن الوضع دون الاول مثل الجسم ابيض ان كل ما
بالعرض لابد و ان ينتهى الى ما بالذات فمفاد هذا الحمل تقر حصة
من الابيض فى مرتبة ذات الجسم و الغرض من الحمل هو الاشارة الى
هذا التقرر هذا كله فى الحمل الشايح و اما السلب فهو على قسمين ان
المحمول و المحمول عليه ان تغايرا وجودا و ذاتا علاوة عن التغاير المفهومي
فالسلب فيه علامة للمجازية مثل الانسان ليس بشجر و الا فلا يكون
السلب علامة للمجازية كقولك الجزئى ليس بجزئى بل كلى فان الجزئى
بعنوانه صادق على جميع مصاديق الجزئى فهو بهذا اللحاظ كلى و يصح
السلب و مع ذلك لا يكشف عن المجازية لاتحاد مفهومي الموضوع و المحمول
فى هذه القضية .

نعم (ما افاده) المحقق المذكور فى طى كلامه من ان نفس الحمل
و السلب علامة للحقيقة و المجاز دون صحتها بدعوى ان الصحة بمعنى
القابلية و الاستعداد للحمل او السلب لابد فى احرازها من العلم بها
خارجا من قبل تنصيب اهل اللسان بذلك او التبادر او الحمل المفيد

لذلك فتخرج عن كونها علامة ابتدائية بخلاف نفس الحمل او السلب خارجا مجردا عن القرنية فيدل الاول على الاتحاد والثاني على المغايرة بما لا استقلال من غير حاجة الى شىء آخر فيكون كل علامة ابتدائية وكذا لا يكون عدم الحمل علامة للمجاز اذ عدم الحمل ليس عند العرف شيئا محققا فى الخارج كى يكون علامة ولو كان بمعنى عدم صحته عند العرف لم يكن علامة ابتدائية على ما عرفت (لا يخلو عن مناقشة) لان مراد القوم من الصحة ليس هو القابلية و الاستعداد حتى يشكل بتوقفه على العلم بذلك من الخارج و خروجه بذلك عن العلامية الابتدائية بل المراد عدم اباء العقل والوجدان عن الحمل و السلب خارجا فتحقق الحمل و السلب عليهما يساوق صحتهما و ملازم لها و بمجرد التحقق ينكشف الصحة و عدمها فتكون علامة ابتدائية بلا احتياج الى شىء آخر .

(ثالثها) الاطراد بمعنى كثرة استعمال اللفظ فيما يسانخ المستعمل فيه فى الحقيقة النوعية من حيث المعنى اى ماهية المعنى وتمام المدلول لللفظ مجردا عن العوارض التى هى تسبب المجاز وتكون مصححات للاستعمال المجازى اى العلائق فانه علامة للحقيقة و عدمه علامة للمجاز لان العلائق عبارة عما تربط المعنى الحقيقى بالمعنى المجازى و من البديهى خروج العلاقة عن قوام ذىها و حيث انها رابطة بين الطرفين فهى خارجة عن حقيقتهما فلا يجرى الاطراد فى المجاز ضرورة عدم تسانخ المعنى المجازى بنفسه مع المعنى الحقيقى المستعمل فيه اللفظ فى الحقيقة النوعية و المفروض خروج العلاقة المصححة للمجاز عن حقيقة المعنى فلا تسانخ بين المعنيين حتى مع انضمام العلاقة و ينحصر الاطراد بالمعنى الحقيقى و لا يحتاج الى زيادة قيد من غير تأويل فيكون علامة ابتدائية و لا يتطرق اليه تقرير الدور اصلا ثم انه فسر الاطراد فى كلمات

القوم كالمحقق النراقي و صاحبى القوانين و الفصول قدس الله اسرارهم و غيرهم بنفس تكرر الاستعمال و شيوعه اما النراقي (قد ه) فقال ما حاصله انه عبارة عن شيوخ استعمال لفظ باعتبار معنى فى مشابه المستعمل فيه مثل لفظه رجل المستعمل فى زيد فشيوخ استعماله فى افراد ما يقابل المرءة يقال انه مطرد فيه و من ذلك يستكشف وضعه للحقيقة المقابلة للمرءة كما ان عدم الاطراد فى مثله لو تحقق فهو علامة لعدم الوضع و اما صاحب القوانين (قد ه) فقال فى مقام اثبات الوضع النوعى لعلائق المجاز و الاشكال من جهة فى علامية الاطراد ما يدل على ذلك .

و اما صاحب الفصول (قد ه) فقال ما حاصله بتحريرنا ان الاطراد الذى عد من علامات الحقيقة هو شيوخ استعمال لفظ باعتبار معنى فيما يشابه المستعمل فيه من غير تأويل سواء كان الوضع و الموضوع له عامين مثل رجل حيث يصح اطلاقه على زيد و ما يشابهه من جهة اشتراكهما فى الحقيقة المقابلة للمرءة بلا حاجة فى هذا الاطلاق الى تكلف تأويل فصحة الاطلاق الكذائى و شيوعه فى كل مورد تحققت تلك الحقيقة يكشف عن وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى الكلى اعنى ما يقابل المرءة او كان الوضع عاما و الموضوع له خاصا مثل هذا حيث يصح استعماله فى خصوص زيد و ما يشابهه فى كونه من الفرد المذكر المشار اليه من غير حاجة الى تكلف تأويل فى هذا الاستعمال فصحة الاستعمال الكذائى و شيوعه فى خصوص كل فرد من افراد المذكر المشار اليه يكشف عن وضع ذلك اللفظ لتلك الافراد و زيادة قيد من غير تأويل انما هى للاحتراز عن استعمال لفظ الكلى و ارادة لوازم المعنى ايضا كاستعمال الانسان فى خصوص زيدا وغيره من افراده بأن تكون خصوصيات الافراد ملحوظة فى المستعمل فيه اذ لا ريب أن هذا الاستعمال يكون مع تكلف التأويل

وعلاقه المجاز بخلاف اطلاق الانسان على تلك الافراد من جهة التطبيق فانه يكون على وجه الحقيقة وبلا تأويل فشيوع الاستعمال بلا تأويل فى الثانى علامة للحقيقة كما ان عدم شيوعه كذلك فى الاول علامة للمجاز و السرفى ذلك ان العلائق محدودة قاصرة عن الاقتران بالاستعمال عند كثرته و شيوعه فنفس كثرة الاستعمال وتكرره تكشف عن خلوه عن العلاقة المصححة له اذ لا تبلغ العلائق حد الكثرة كما ان نفس عدم التكرر والشيوع يكشف عن اقتران الاستعمال باحدى العلائق ولو لم تكن مقالية اذ لو لا الاقتران لبلغ استعماله حد الكثرة (غاية الامران) علامية الاطراد - للحقيقة ليست على نحو الايجاب الكلى حتى يشكل بأن صحة اطلاق اللفظ باعتبار معنى كلى على فرد لا بد فيها من سبق علم وجدانى و ارتكاز اجمالى بكون ذلك المعنى الكلى حقيقيا للفظه حتى يكون عليه مدار التطبيق و تصحيح اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى على الافراد و بعد هذا العلم لاحاجة الى الاطراد فى حصول العلم بالوضع فانه تحصيل للحاصل مثل وضع لفظ الماء للقدر الجامع بين المياه الصافية فانه معلوم بالوجدان فلا يحتاج فى اثباته الى الاطراد (بل العلامية) انما هى على نحو الايجاب الجزئى بمعنى ان صحة اطلاق الماء مثلا (باعتبار القدر الجامع بين المياه الصافية اى الجسم السيل) على المياه الكدرة من غير حاجة الى تكلف تأويل فى هذا الاطلاق يكشف عن وضع ذلك اللفظ على ما يسهل كلا النوعين وبالجملة فالاطراد حينئذ يكشف عن سعة دائرة المعنى وعدمه يكشف عن عدمها فعلا ميثه انما هى بالنسبة الى الموارد المشكوكة اما لكشف سعة دائرة المعنى فى حد نفسه مع قطع النظر عن تطبيقه على الافراد و اما لكشف فردية ماشك فى فرد يتعلمان خارجى بعد العلم بمقدار سعة دائرة المعنى (لا يقال) صحة الاطراد

عليهذا موقوفة على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على الاطراد لزم الدور (لانا نقول) صحة الاطراد تتوقف على العلم الوجداني والارتكاز الاجمالي بالوضع و العلم التفصيلي به يتوقف على الاطراد فلادور انتهى .
 هذه كلمات اهل الفن وملخص المستفاد من المجموع ان صحة استعمال لفظ وشيوعه في مصاديق مشتركة مع المستعمل فيه في حقيقته التي لاجلها يصح انطباق اللفظ عليه عبارة عن الاطراد فلفظ رجل حيث يستعمل في زيد وفي افراد مشتركة معه في حقيقة ما يقابل المرثة يقال انه مطرد في ذلك المعنى بخلاف اسناد السؤال الى القرية في قوله تعالى : واسئلوا القرية التي كنا فيها : فحيث لا يجوز استعماله واسناده الى افراد مشتركة مع القرية في علل قوامها بالبساط ونحوه مما ليس له شعور لكنه محل لذى الشعور يقال انه غير مطرد في ذلك المعنى اما صحة الاستعمال في القرية فانما هي لوجود وصف فيها زائدا على علاقة الحال والمحل غير موجود في غير القرية من البساط ونحوه وهو وفور ذوى الشعور فيها و الاطراد بهذا المعنى وان كان لا يجرى في المعانى المجازية بانواع العلائق كعلاقة الحال والمحل في مثال القرية اذ لم يطرد الاستعمال في نحو البساط مع تحقق هذه العلاقة فيه وكذا غيرها من اكثر العلائق الا ان ظاهر كلماتهم عموم التشابه للوصف الخارج عن الذات كالشجاعة في الرجل الشجاع مع الاسد وهو تبه عليه صاحب الكفاية (قده) يجرى في بعض المجازات ببعض العلائق كعلاقة المشابهة في استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع في قولك : زيد اسد فحيث يجوز استعماله في جميع المصاديق المشتركة معه فيما لاجله يصح انطباق لفظ الاسد عليه اغنى وصف الشجاعة فهو مطرد في ذلك المعنى توأما مع العلاقة المصححة للمجاز وحيث لا يجوز استعماله في مصاديق

مشاركته معه فى حقيقة الرجولية كالرجل الجبان فهو غير مطرد فى المعنى خاليا عن العلاقة وبعد ماتحقق الاطراد فى كل من الحقيقة و المجاز فلا يكون علامة للحقيقة اذ الاعم لا يدل على الاخص بل لابد من زيادة قيد بغير تأويل فىأتى اشكال الدور فى علاميته من توقف احراز كونه بلا تأويل على العلم بالوضع و توقف العلم بالوضع على تحقق ذلك الاطراد و لا يندفع بالاجمال و التفصيل لانه رجوع الى احراز الوضع بالتبادر و خروج عن علامية الاطراد بالاستقلال فتدبر .

و من ذلك تبين ان ما ذكره بعض الاعاظم (ره) من تفسير الاطراد بأنه لاثبات استناد الانفهام الى نفس اللفظ دون القرينة انما هو شرط للتبادر كما صرح به القوم من ان التبادر لابد وان يكون حاقيا بمعنى استناد الانسباق الى نفس اللفظ دون القرينة و ليس قسيما للتبادر كى يسمى بالاطراد كما ان ما استنتجه من ذلك التفسير من اندفاع اشكال الدور فيه ايضا بالاجمال و التفصيل كاخويه من التبادر و عدم صحة السلب سلب بانتفاء الموضوع بل الاطراد الذى يكون قسيما للتبادر فى اصطلاح القوم معناه ما تقدم و قد عرفت عدم اندفاع اشكال الدور فيه بذلك الا ان يكون ذلك منه اصطلاحا جديدا فى معنى الاطراد فيخرج عن محل النزاع مضافا الى عدم صحة جعله عليهذا قسيما للتبادر كما تبين ان ما ذكره - بعض المحققين (قده) من حصر الاطراد باطلاق الكللى عند ارادة تطبيقه على الفرد و نفيه عن مجرد تكرر الاستعمال و شيوعه ليس فى محله لانه خلاف تصريح اهل الفن بكونه معنى الاطراد كما ان حاصل ما افاده (قده) هو كون علامية الاطراد على نحو الايجاب الجزئى و هذا عين ما افاده صاحب الفصول (قده) فليس من تقييد علامية الاطراد بذلك فى شىء (نعم) قد عرفت حل عويصة الدور بما اسلفناه فى

بيان علامة الاطراد واصله ان التسانخ المعتبر فى مورد الاطراد بين
المعنى مع المستعمل فيه ليس هو مطلق التشابه ولو فى وصف خارج عن
حقيقة المعنى كالشجاعة بل هو التسانخ فى الحقيقة النوعية (اى تمام
ماهية المعنى) مجردا عن العلائق الرابطة بين المعنى الحقيقى
والمجازى وذلك غير متحقق فى شىء من المعانى المجازية بشىء من
العلائق حتى تشابه الرجل^٥ زيادة قيد كى يتطرق اليه اشكال الدور و -
نحتاج فى دفعه الى التمسك بذيل الاجمال و التفصيل حتى يتوجه عليه
ايراد صاحب الكفاية (قده) من رجوعه الى احراز الوضع بالتبادر
فتدبر .

ثم انه يظهر من بعض الاعاظم (ره) انه لاثمرة للنزاع فى علائم
الحقيقة و المجاز لان موضوع الحجية هو الظهور و لاحاجة فيه الى تمييز
الحقيقة عن المجاز نعم لو كنا نقول بحجية الظواهر من باب التعبد
لكان يثمر النزاع فيما اذا تردد المعنى بين كونه حقيقيا وضع له اللفظ او
مجازيا لوجود ما يحتمل القرينية فى الكلام المانع عن انعقاد الظهور
الفعلى له حيث كنا نتمسك لدفع الاحتمال باصالة الحقيقة و تحرز المعنى
الحقيقى باحدى العلائم لكننا نقول بحجية مطلق الظهور استند الى
اللفظ او الى القرينة فأصالة الظهور محكمة ابدا بلا حاجة الى العلائم
(وفيه) انه قد يقع الشك فى تحقق ما هو الموضوع للحجية كما فى
الموارد المشكوكه صدقا او مصداقا كجلاب مسلوب الطعم او الرائحة
حيث يشك فى صدق الجلاب عليه من جهة الشك فى سعة مفهوم الماء
بحيث يشمل وكما السيل حيث يشك فى كونه من مصاديق الجسم السيل
او صدق مفهومه عليه فى امثال تلك الموارد نستكشف ما هو الظاهر
ببركه احدى علامات الحقيقة (و بالجملة) فقد يخفى ما هو الظاهر

القباع مع الاسدي وصف الشجاعة كما هو واضح فبطنا ينحصر الاطراد بالمعنى الحقيقى ولا يحتاج الى

في الظهور الاطلاقى لاجل طرو بعض الموانع فلا بد في تشخيصه وكشفه حينئذ من التمسك بتلك العلامات لا ان التمسك بها يصير غير الظاهر ظاهرا والحاصل انا لا تنكر اصل المبنى وهو ان صفري باب الحجية هو الظهور على ما سيوضح لك في محله انشاء الله بل الكلام انما هو في الابتداء أغنى استلزام ذلك المبنى عدم الحاجة الى علامات الحقيقة والمجاز فنقول انه على اطلاقه غير صحيح ضرورة الاحتياج الى تلك العلامات في كشف ما هو الظاهر في موارد الشك في الظهور الاطلاقى لطرو بعض الموانع صدقا او صدقا (نعم) يبقى شىء وهو ان البحث عن علائم الحقيقة والمجاز في الاصول عليها استطرادى اذ لا تقع بلا واسطة في طريق الاستنباط بل بواسطة توقف تعيين الظاهر عليها في الموارد المشكوكة (لكن) حله ما تقدم عند البحث عن موضوع العلم بالنسبة الى نظائره كمبحث المشتق وبعض الصباح الاخر من علم الاصول من ان وجه تأصلها بالبحث في هذا العلم وتعلق الغرض بها بالاستقلال انما هو عدم التعرض لها في علم آخر مع كونها دخيلة في مقصد الاصولى (الامر الثامن) من المقدمة في تعارض الاحوال الخمسة اى -

التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والاضمار او السبعة على قول بعضهم على ما يأتى ولا كلام كما لا اشكال لى احد في انه لا يجوز صرف اللفظ عن المعنى الحقيقى الى احدها لى الدوران بينهما الا بقريئة انما الكلام في الدوران بين غير المعنى الحقيقى وقد ذكر جمع من قدماء الاصوليين لترجيح بعضها على بعض وجوها فذهب جمع من المحققين كصاحب الكفاية (قده) وغيره الى أن تلك الوجوه مجرد استحسانات لا ترجع الى اصول عقلائية فلا ترجيح لبعض تلك الاحوال على بعض لكن بعض الاساطين (بعد ما فرض) التعارض بين المعنى الحقيقى مع كل

واحد منها وفرض التعارض بين احوال آخر كالاتفاق والتقييد والاستخدام وعدمه وفرض مورد تعاقب حادثين هما حدوث النقل ووقوع الاستعمال بصوره من الجهل بتاريخ احدهما والعلم بالآخر او الجهل بتاريخ كليهما (اختار) التفصيل في ترجيح بعضها على بعض واعترض بذلك على من نفى الترجيح مطلقا كصاحب الكفاية (قده) او تجاوز عن مقدار ترجيحه (والتحقيق) وفاقا لظاهر صاحب الكفاية (قده) وغيره من الاصوليين ان محل الكلام في باب تعارض الاحوال هو ما إذا علم اجمالا بطرف أحد حالين أو حالات خمسة او سبعة على لفظ باعتبار - معناه الحقيقي الاولى لوجود قرينة صارفة عن ارادة ما وضع له اللفظ ودار الامر بين حمله على واحد معين من الحالين او الاحوال وان ترجيح احد الطرفين او اطراف التردد هل يمكن بمرجح داخلي او خارجي ام لا فوضع اللفظ بازاء معنى امر مفروغ عنه في جميع الصور وليس المعنى الحقيقي الاولى من الاحوال الطارئة المتنازع في تعيين احدها بمرجح كي يكون محل الكلام دوران اللفظ العارى عن الوضع بين الاحوال التى منها وضعه للمعنى بل اعتبار الوضع مما لا بد منه واما تقديم المعنى الحقيقي على غيره لدى الدوران بينه وبين احد الاحوال فالمراد به انما هو بيان اصالة الحقيقة وان بناء العقلاء في محاوراتهم على حمل اللفظ على ما وضع له ما لم يعلم خلافه بقرينه بمعنى أن الوضع يقتضى استعمال اللفظ فيما وضع له فما لم يعلم بوجود مانع صارف عن هذا الاقتضاء لا يرفع اليد عنه كما هو بنائهم في جميع موارد المقتضى والمانع لا ان المراد بذلك عد الوضع في عداد الاحوال الطارئة وتقديمه على سائر الاحوال لدى الدوران ولذا سميت القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي لامعينة للوضع كاشفة عن طروءه على اللفظ فاذا علم استعمال لفظ موضوع ولم

يعلم المستعمل فيه فاصالة الحقيقة بالمعنى الذى ذكرنا تكون معينة له و ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذى نعلم بوضع اللفظ له و اذا علم المستعمل فيه ايضا ولم يعلم كونه مما وضع له اللفظ فعلى مذهب السيد (ره) من ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة اصالة الحقيقة تكون معينة إما للاشتراك اللفظى ان علمنا بوضع اللفظ بأزاء معنى مباين للمستعمل فيه ايضا و اما للاشتراك المعنوى ان علمنا بكون المستعمل فيه احد مصاديق معنى كلى جامع بينه وبين غيره و على مذهب جل الاصو ليين او كلهم عدا السيد (ره) من ان الاستعمال اعم من الحقيقة يكون اللفظ مجملا لا بد فى تعيين المستعمل فيه من قرينة خارجية (فظهر) ان المعنى الحقيقي على اى تقدير خارج عن الاحوال الطارئة المتنازع فيها و أنَّ عَدَّه منها كما صنعه بعض الاساطين (ره) فى غير محله .

و اما الاطلاق و التقييد فهما ايضا خارجان عن حريم النزاع فى باب تعارض الاحوال كما يشهد به مراجعة كلماتهم و ذلك لان محل النزاع فى الدوران بين الاطلاق و التقييد انما هو بحسب المراد الجدى بعد كون المراد الاستعمالى هو الاطلاق و معلوم ان تفهيم المراد الجدى فى عالم الاثبات انما هو بزيادة لفظ دال على القيد عند ارادة المقيد و ان الاستعمال فى كل منهما حينئذ يكون على نحو الحقيقة ضرورة تعدد الدال و المدلول فيخرج عن حريم النزاع و لذا لم يقل احد من الاصوليين بأن التقييد مجاز و اما عد التخصيص فى عداد الاحوال الطارئة على اللفظ باعتبار معناه الحقيقي فلانه مجاز عند قدامه الاصوليين و اما الدوران بحسب المراد الاستعمالى فهو من قبيل الدوران بين الحقيقة و المجاز ضرورة ان استعمال المطلق فى المقيد مجاز و قد عرفت خروج ذلك عن محل النزاع و ان الحمل على المعنى الحقيقي اخذ بمقتضى الوضع

ما لم يثبت المانع وعليه فاصالة عدم التقييد انما هي لدفع المانع عن حمل اللفظ على الاطلاق (وبالجملة) فاصالة الاطلاق مساوقة مع اصالة الحقيقة بناءً على ما اخترناه و سيجيئى فى محله انشاء الله من عدم حاجة فى الاخذ بالاطلاق الى جريان مقدمات الحكمة و انما المعنى بطبعه الاولى يشمل جميع ما يمكن انطباقه معه من الافراد ويسرى فى جميع مصاديق تلك الطبيعة و انما تتضيق دائرة المعنى باضافة قيد اليه فكما ازدادت القيود زادت دائرة المعنى ضيقاً وكلما قلت زادت سعته فما لم يكن هناك ما يصرف اللفظ عن معناه الحقيقى فهو باق على اطلاقه وشموله نعم زيادة الدال بزيادة القيد توجب ضيق دائرة المعنى ولا توجب المجاز فى الكلام ضرورة استعمال كل من لفظى المطلق و القيد فى معناه الحقيقى الاولى و اما قرينة المجاز فحيث تصرف اللفظ عن معناه الاولى فلا يتأتى فيها تعدد الدال و المدلول اذا كانت مقالية اذ التعدد انما هو مع بقاء المدلول الاولى (فظهر) ان الاطلاق و التقييد ليسا من الحالات الطارئة على اللفظ باعتبار معناه الحقيقى لا بحسب المراد الجدى اذ هما ما وضع له اللفظ اولا ولا بحسب المراد الاستعمالى اذ هما من قبيل الدوران بين الحقيقة و المجاز فلا ربط لهما بالمقام فعدهما من ذلك كما صنعه بعض الاساطين (ره) فى غير محله .

و اما النقل فان كان الشك فى اصل حدوثه فالامر دائر بين استعمال اللفظ بمقتضى الوضع الاولى فى معناه الحقيقى الاولى و بين استعماله فى غير ذلك المعنى بوضع جديد وجعل اقتضاء آخر لذلك اللفظ بعد تحقق مانع عن اقتضاء الوضع الاول و اصالة عدم النقل فى هذه الصورة تدفع المانع المحتمل عن اقتضاء الوضع الاول استعمال اللفظ فيما وضع له اولا فتكون اصالة الحقيقة سليمة عن المعارض و هذا ليس من تعارض

الاحوال الطارئة على اللفظ بعد ما لم يرد منه المعنى الحقيقي ومنه انقذ حال مورد العلم بزمان الاستعمال و الجهل بزمان النقل و انه ايضا ليس من تعارض الاحوال لان اصالة عدم النقل في هذه الصورة تدفع المانع عن كون الاستعمال بمقتضى الوضع الاولى و تبقى اصالة الحقيقة سليمة عن المعارض و اما الجهل بتاريخ كليهما فهو من موارد العلم الاجمالي المانع بنفسه عن اقتضاء جريان الاصل في اطرافه لما حققناه في محله من ان مسألة تعاقب الحادثين من صغريات العلم الاجمالي فعدم جريان الاصل في جانب النقل ليس مستندا الى عدم احراز قيد الموضوع اى الاستعمال اذ يكفي لاحرازه بحيث يصح جريان الاصل في قيده الاخر امكن الاشارة الاجمالية اليه كما التزم بمثله بعض الاساطين (ره) في تصحيح جريان قاعدة الفراغ عند الشك في جهة القبلة (كما اذا صلى الى الجهات ثم علم بوجود خلل في احدى تلك الصلوات فان اجراء القاعدة في الصلوات الواقعة الى ما ليس بقبلة بحسب الواقع لا يترتب عليه اثر شرعى و ما وقعت الى القبلة بحسب الواقع غير معين حتى تجرى فيه القاعدة) فصح ذلك بامكان الاشارة الاجمالية الى الصلاة الواقعة الى القبلة بحسب الواقع و اجراء القاعدة فيها و ان لم يعلم مكانها بالخصوص فيقال ان تلك الصلاة المعلومة في البين المشكوك وقوع الخلل فيها الاصل فراغ الذمة عنها و عدم وقوع خلل فيها فنقول فيما نحن فيه ايضا ان ذلك الاستعمال المعلوم في البين المشكوك وقوع النقل قبله الاصل عدم تحقق النقل قبله فيثبت تأخره عن الاستعمال لان مثبتات الاصول اللفظية حجة و لا يضر به عدم العلم بزمان الاستعمال بعد العلم باصل وجوده في البين كما كان لا يضر عدم العلم بمكان القبلة الواقع اليها الصلاة بعد العلم باصل وجودها فلولا وجود العلم الاجمالي

في تعاقب الحادئين المانع عن اقتضاء جريان الاصل لما كان لاجراء
اصاله عدم النقل مانع فيخرج مورد الجهل بتاريخ كليهما ايضا عن تعارض
الاحوال فما صنعه بعض الاساطين (ره) من ادخاله فيه في غير محله و
كذا تطويل الكلام في ترجيح بعض ما ذكر على بعض .

وانما ينحصر محل النزاع بدوران الامر بين حالتين لم تكن احديهما
الحقيقة كالدوران بين الاشتراك والمجاز او بين غيرهما من الاحوال -
الطارئة بعد عدم ارادة المعنى الحقيقي ولا ترجيح لاحد الاصول الجارية
في هذه الاحوال على الجارى في الاخر كاصالة عدم الاشتراك او النقل
اذا دار الامر بينهما وبين المجاز مثلا فلا يمكن تقديم احدهما على المجاز
بذلك الاصل فلفظ النكاح في قوله تعالى : ولا تتكحوا ما نكح آبائكم :
مثلا ان ثبت فيه الاشتراك اى وضعه للوطى علاوة عن الوضع للعقد فحمل :
نكح : على احد المعنيين يحتاج الى قرينة معينة والا كان مقتضى
اصالة الحقيقة حملة على العقد فالقائل بنفى الاشتراك بالاصل في مثله
لا بد ان يلتزم بحرمة معقودة الاب للابن و لو لم تكن مدخولة بل ومع
فساد العقد بناء على قول الاعمى ولا اظنه يلتزم بذلك وحله ان الاصول
الجارية في غير المعنى الحقيقي الاولى كالاشتراك والمجاز والنقل وغيرها
كلها اصول عقلائية لفظية جارية في حد نفسها بلا ترجيح لاحدها على
غيره فتساقط الاصول بالمعارضة لدى الدوران بين اثنتين او اكثر منها
اذ الاصل يجرى في كل طرف لو خلى وطبعه فلا بد في كشف المراد من
الاعتماد على الظهور العرفى و لو لاجل الاكتشاف بالقرينة حالية او مقالية
او غيرهما فيحمل الفتنكوحة في الاية على المعقودة بالعقد الصحيح بقرينة
خارجية من اجماع ونحوه (فتلخص) من جميع ما ذكرنا ان الحق وفاقا
لصاحب الكفاية (ره) ان ما ذكره لترجيح بعض الاصول على بعض لا يخرج

عن الاستحسان فلا يثبت به المراد والمتبع انما هو الظهور انما حصل وكيفما تحقق فتدبر جيداً .

(الامر التاسع) من المقدمة في ان الفاظ العبادات والمهيات المخترة للشارع من الصلاة والصيام وغيرهما واسماء المعاملات هل نقلت عن معانيها اللغوية الى هذه بوضع جديد من الشارع حتى يحمل عليها الالفاظ المستعملة في لسان الشرع بلا احتياج الى قرينة صارفة عن معانيها اللغوية ام لا حتى تحمل على معانيها اللغوية الا مع قيام قرينة صارفة عنها وان امكن الخدشة في هذه الثمرة كما يأتي تحقيق حالها في آخر البحث انشاء الله .

وكيف كان فربما يقال كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) بان النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في التسمية وان للشارع الفاظاً جديدة لهذه المعاني المركبة قد سماها بها او ان التسمية بها كانت معهودة من غيره فامضاها واستعمل تلك الالفاظ في مراداته مجازاً بالقرينة فلا ربط لها حينئذ بالمقام ولكن يدفعه ان النزاع في الحقيقة الشرعية كما يستفاد من ظواهر كلمات القوم في عنوان الباب انما هو في انه هل ثبتت مهيات مخترة للشارع كي تختص بالالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع بسبب وضع جديد من قبله حيث لم تكن تلك المعاني معهودة حتى يوضع لها لفظ في غير الشرع ام لم تثبت بل المهيات كانت معهودة قبل الشرع كي يتتفى موضوع الوضع الجديد فليس محل النزاع مجرد التسمية بل كونه ذلك فحسب يستلزم احد امرين على سبيل منع الخلو لا يمكن الالتزام بشيء منها اذ الجمع بين تعهد المعاني وتجدد التسمية لا يتصور الا بان تكون المعاني معهودة من دون لفظ سميت به فتسمى في لسان الشرع بالالفاظ خاصة صادرة منه او بان تكون معهودة مسماة بالالفاظ خاصة من غير

الشرع فتلك الالفاظ تتبدل في لسان الشرع الى الفاظ اخر اما الاول فهو غير معقول مناقض للمعهودية ضرورة ان طريق القاء تلك المعاني الى ذهن العرف منحصر بجعلها في قالب الالفاظ واما الثاني فهو مستبعد جدا لولم ندع القطع بخلافه كيف ومحاورات الشرع على طبق محاورات العرف وتفهم متا صده موقوف على تأدية مراداته بالفاظ متداولة بينهم غاية الامر لا بد في افادة الخصوصيات المزيدة من قبله واثبات ان تلك المعاني مطلوبة مكتنفة بهذه الخصوصيات من نصب دليل هو بيان ماهياتها باجزائها وشرايطها بفعل او قول كما هو الموجود في الاخبار البيانية فان الاستعمالات الشرعية مسوقة ما لبيان جهة الوضع او التكليف ولذا نقول بان مقام الشارعية قرينة دائمية على مراداته الاستعمالية وان المعاني العرفية هي الجامع بين الحقايق المختلفة بحسب الشرايع المتعددة والخصوصيات المزيدة في كل شريعة انما هي من قبيل محققات الكلى ومصاديق الطبيعي فهي غير دخيلة في الموضوع له كما زعمه هذا القائل بل في المطلوب كما يأتي تفصيله وما ذكرنا ظهر ان التعبير عن الحقايق الشرعية كالحج ونحوه بغير هذه الالفاظ في غير هذه الشريعة لا يوجب اشكالا في المقام كما زعمه بعض الاساطين (ره) حيث عرفت ان النزاع في اشتراك نفس الحقائق بين الملل والشرايع لتكون الفاظها على تقدير تغايرها مترادفة او عدم الاشتراك كي لا تكون كذلك وليس في الاشتراك في مجرد الالفاظ او عدمه نزاع .

وبعد ذلك نقول قد تصدى صاحب الكفاية (قده) لاثبات النقل على تقدير دون آخر وان كان مرجعه الى انكار اصل النقل وحاصل ما افاده في المقام بتحرير منا مطالب خمسة (احدها) ان الوضع التعييني كما يتحقق بالقول وهو تصريح الواضع به كذلك يتحقق بالفعل كاستعمال

اللفظ في غير معناه الاولى من دون قرينة صارفة عنه مع قصد بنفس هذا الاستعمال انشاء الوضع و اثبات المرآتية لذك اللفظ بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بقرينة مفهمة لذلك فصانع الساعة مثلا يشير الى عقربة الساعة ويقول : جئنى بالعقربة : او يقول : هذه عقربة : حيث انه استعمل لفظ العقربة لافادة معناه الى المخاطب و بنفس هذا الاستعمال المقترن بقرينة هى الاشارة اثبت جعل لفظ العقربة بازاء العقربة ومثل ذلك غير عزيز و الفرق بين هذه القرينة مع قرينة المجاز واضح فان قرينة المجاز مانعة عن مقتضى الوضع اى استعمال اللفظ فيما وضع له وكاشفة عن ارادة غيره و هذه القرينة مثبتة لاقتضاء آخر وكاشفة عن صيرورة اللفظ حاكيا عن معنى آخر ايضا ففى هذا الاستعمال لحاظان ارادة المستعمل فيه وجعل اللفظ مرآة له ولا بأس بكون هذا الاستعمال وسطا بين الحقيقى و المجازى اذ هو غير خال عن القرينة فيشبه المجاز لكن قرينته ليست صارفة عن المعنى الحقيقى مانعة عن اقتضاء الوضع الاولى فيشبه الحقيقة ولا دليل على حصر الاستعمال فى النحوين وكونهما من الضدين لاثالث لهما كما عرفت نظيره فى استعمال اللفظ و ارادة شخصه او صنفه (ثانيها) ان ثبوت الحقيقة الشرعية ووضع الالفاظ للمهيات المخترعة ونحوها فى لسان الشرع يمكن ثبوتها ان يكون من قبيل القسم الثانى اى المتحقق بنفس الاستعمال بلا حاجة الى تصريح الشارع بوضعه حتى يشكك بأنه لو وقع لكان مضبوطا فى التواريخ معروفا بين اهل الشرع لتوفر الدواعى على ضبطه ونقله و حيث ليس فليس و اما اثباتا فيدل على كون الوضع من هذا القسم تبادل هذه المعانى عن الالفاظ فى محاورات الشارع ثم انه أيد كون الوضع فى المهيات من هذا القبيل بعدم علاقة مصححة للمجاز بين هذه المعانى و بين المعانى اللغوية اذ ليس بين الصلاة و

الدعاء مثلا مجوزة للاستعمال عدا ما ربما يتوهم من علاقة الجزء و الكل لاشتمال الصلاة على الدعاء ولكنه بمجرد لا يكفي لتحقيق مثل هذه العلاقة .

(ثالثها) انه لا موقع للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية بقسميه ،
(التعييني و التعيني) بناء على أن ماهيات العبادات ليست مستحدثة في الشرع كما ربما يظهر من بعض الايات كقوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم : وقوله تعالى : و اوصاني بالصلاة الزكاة مادمت حيا : وقوله : اني نذرت للرحمن صوما : ونحو ذلك اذ ظاهرها تحقق هذه المهيات في الشرايع السابقة ايضا غاية الامر زيادة بعض الاجزاء و الشرائط اليها في شرعنا : فهي حقايق لغوية و اختلافها بحسب الشرايع انما هو كاختلاف الماهية بحسب المصاديق و المحققات كزهد و عمرو بالنسبة الى حقيقة الانسان بل و كاختلاف تلك الماهيات بالنسبة الى الحالات في شرعنا من السفروالحضر و الصحة و المرض و ذلك لان ثبوت الحقيقة الشرعية عليها سلب بانتفاء الموضوع فأدلة المثبتين و لو كانت في نفسها سليمة عن النقض و الابرام لا تجدي شيئا و اما بعد الغرض عن هذا البناء و تسليم كون المهيات مستحدثة في شرعنا فالانصاف ان دعوى الثبوت بالوضع التعييني المتقدم ليست بمجازفة كما ان انكاره و لسو بنحو الوضع التعيني الحاصل من كثرة استعمالها فيها في لسان الشرع و لسان تابعيه في زمنه مجازفة و خلاف الانصاف و ان كان لمنع حصوله في خصوص لسانه وجه ربما يمكن الخدشة فيه بعدم انفكاكه عن لسان تابعيه اذ المدار على مجموع زمانه لا خصوص قطعة منه (رابعها) ان ثمرة النزاع تظهر في صورة العلم بتأخر الاستعمال عن حصول الوضع التعيني اذ الالفاظ المستعملة في لسان الشرع بلا قرينة تتحول على تلك الحقايق بناء

على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى معانيها اللغوية بناءً على عدم الثبوت بخلافه في الوضع التعييني فان الوضع يحرز بالاستعمال الاول كما انه لا ثمة للنزاع في صورة الجهل بالتاريخ و ان الاستعمال حصل قبل الوضع او بعده ضرورة ان اللفظ حينئذ مجمل (لا يمكن حمله) على الحقيقة الشرعية بمعونة اصالة تأخر الاستعمال اذ مضافا الى أن هذا الاصل على فرض جريانه معارض باصالة تأخر الوضع يكون مثبتاً فلا دليل على اعتباره الا على القول بالمشتبك حيث لم يثبت من العقلاء البناء على التأخر مع الشك حتى يكون من الاصول اللفظية العقلانية التي يكون مثبتاتها حجة (كما لا يمكن حمله) على الحقيقة اللغوية بأصالة عدم النقل لاختصاص ذلك بالشك في اصل حدوث النقل لا في تأخره كما في المقام (خامسها) دفع الاشكال عن جريان اصالة عدم النقل بمعونة قاعدة المقتضى والمانع ببيان ان الوضع الاول يقتضى استعمال اللفظ فيما وضع له والوضع الجديد بالنقل والاشترك مانع عن ذلك الاقتضاء و مثبت لاقتضاء جديد لذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى الثاني فالمانع ما لم يحرز وجوده يندفع بالاصل ويؤخذ بمقتضى^{الوضع} الاول وهو الاستعمال في المعاني اللغوية فالاستعمالات المطلقة لدى الجهل بالتاريخ تحمل على المعاني اللغوية وما ذكرناه من الاخذ بالمقتضى ما لم يحرز وجود المانع اصل عقلائي وبناء عام منهم في جميع موارد الاقتضاء والمنع وتوهم ان هذه القاعدة لا تغري لها ولا كبرى مدفوع بجريان الاصول اللفظية العقلانية في النقل والاشترك ونحوهما فانها من صغرياتهما ولا ريب في بنائهم عليها كما لا ريب في بنائهم على القاعدة في غيرها ايضا بل يمكن ان يقال بأن بنائهم على ذلك انما هو لقاعدة كلية تكون من البديهيات الاولى عندهم وهي ترتب الاثر على مؤثره لا غير وهو عدم الحكم بوجود المعلول مالم يحرز

وجود علته فإن وجود المانع له دخل اخلالى فى تأثير المقتضى فالأخلال
بالاقتضاء اثر وجود المانع ومعلوله وما لم يحرز وجود العلة لا يحكم
بوجود معلولها فالحكم بعدم الاخلال فى اقتضاء المقتضى وتأثيره
قبل العلم بوجود المانع يكون من البديهيات الاولى والضروريات العقلية
التي لا سبيل الى انكارها .

اقول (اما مطلبه الاول) فيمكن الخدشة فى حصول الوضع
التعييني بنفس الاستعمال بأنه يستلزم الجمع بين لحاظين الى واستقلالى
اذ اللفظ فى مقام افادة المراد وتفهم المعنى للمخاطب ملحوظ بالنظر
الحكائى الفنائى ولذا عبر عن الاستعمال هو (قده) برمز المعنى
باللفظ وفى مقام اثبات الوضع و افادة جعل الحاكيوتة له بالنسبة الى
المستعمل فيه ملحوظ بالنظر الاستقلالى فان النظر فى مقام الافادة يكون
اولا وبالذات الى المعنى و ثانياً وبالعرض الى اللفظ فهو فى حال
الافادة والاستعمال مغفول عنه بخلاف حال الوضع فاللفظ ايضا منظور
اولا وبالذات و بحيان ذاته فاثبات الوضع بنفس الاستعمال ملازم لصيرورة
اللفظ منظورا استقلالاً و آلة معا و من المعلوم استحالة الجمع بينهما فلا
مجال لدعوى حصول الوضع التعييني بنفس الاستعمال ثبوتا هذا كله
مضافا الى ان الاستعمال من حيث انه فعل مباشر لا يصلح فى حد نفسه
لانشاء الوضع به بناء على اختصاص الانشاء بالقول و كون الفعل فى
المعاطاة حاكيا عن الالتزام والتعهد القلبي لا سببا لحصول الانشاء و
لكن يمكن الجواب عن الخدشة بأن اللفظ كما يكون ملحوظا بالنظر الفنائى
المرآتى فى مقام الاستعمال و الاخبار فكذلك فى مقام الانشاء و اثبات
الوضع اذ الانشاء بحسب اصل الثبوت و الوجود عبارة عن فعل النفس
بتصدىها و حملتها و بحسب الدوام و الاستمرار متحقق فى وعاء الاعتبار

قائم بأذهان العرف وحافظة العموم كما اشرنا اليه سابقا فحقيقة الانشاء حملة النفس وتصديها واما صيغ الانشاء من العقود والاقطاعات فهي آلة مبرزة لفعل النفس ومعبّر لتحققه في الخارج حيث أن ذلك الفعل كغيره من الذهنيات لا يتعدى بنفسه الى الخارج فهذه الصيغ منظورة بالنظر العبري وكما يمكن وقوع القول آله لابرار فعل النفس فكذلك الفعل كما في الاخرس اذ لا طريق له لابرار انشائاته وتفهم مقاصد الاشارات ولاربيب في اعتبار انشائاته وترتب الاثر عليها لدى الشارع والعقلاء فايقاع الطلاق وانشاء النكاح او البيع موكل الى نفس الاخرس ويتحقق منه بفعله واشاراته وذلك يكشف عن أن الفعل في حد نفسه صالح لابرار الانشاء والا لأمر الاخرس بأخذ الوكيل في انشائاته واما كون الفعل حاكيا عن الالتزام والتعهد القلبي فلا يجدي شيئا بنا^١ على كونه قبالة الانشاء فمجرد ابراز البناء القلبي لا يوجب حصول الملكية او وقوع النكاح او الطلاق ما لم يصل حد الانشاء فكما يصح وقوع الفعل آله لابرار الانشاء في الاخرس فكذلك في غيره فاللفظ في الاستعمال الانشائي كالاخباري منظور بالنظر الحكائي الآلي والاستحالة انما هي في الجمع بين لحاظ آلي ولحاظ استقلالي في ملحوظ واحد واما بين لحاظين آليين فلا الا أن يقال باستحالة الجمع بين لحاظين في ملحوظ واحد مطلقا ولو كانا آليين فليتأمل (١) وتحقيق الحال موكل الى مبحث استعمال اللفظ

١- وجه التأمل ان الملحوظ الواحد من حيث انه استعمال اللفظ في المعنى يكون آله لارائة المعنى وحاكياعنه ومن حيث أنه لفظ حاك عن المعنى يكون آله لابرار الانشاء ومع تعدد الحيات لا استحالة في الجمع بين لحاظين آليين في ملحوظ واحد، الا ان يقال بأنه عليهذا من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فيستحيل من هذه الجهة لكنك ستعرف في مبحثه ان ذلك ممكن عقلا غير مستحسن لدى عرف المحاوراة خارجا، وعلى اي تقدير يرتفع الاشكال العقلي في المقام فتدبر:

في اكثر من معنى وعلى اى حال لا اشكال في المقام من جهة الجمع بين لحاظ آلى و لحاظ استقلالى بل لو كان اشكال فهو من جهة امتناع الجمع بين مطلق لحاظين في ملحوظ واحد (فتقريب) بعض المحققين (قد ه) لا ستلزام اجتماع اللحاظين من اثبات الوضع بنفس الاستعمال بأن اللفظ في مقام الاستعمال له حكاية فعلية لانه طريق بالفعل للوصول الى المعنى و قالب له حقيقة في الخارج و هذه الحكاية ملحوظة بنحو الآلية و فى مقام اثبات الوضع متحيث بالحكاية الفعلية لانه يجعل حاكيا وهذه الحكاية عرض مجعول له فهى ملحوظة بالاستقلال (مدفوع) بما ذكرنا من انه لا اشكال في المقام من جهة الجمع بين لحاظين آلى و استقلالى بل لو كان فهو من جهة الجمع بين لحاظين آليين و لا يندفع المحذور بما صنعه بعد ذلك من فرض تحييث اللفظ بحيث الحكاية استقلالا وجعله متقدما فى الرتبة على لحاظ الحكاية الفعلية بنحو الآلية اذ التحييث المتقدم رتبة على لحاظ الحكاية الفعلية انما هو المجعول بانشاء الوضع قبل الاستعمال دون المجعول بنفس الاستعمال فهو لا محالة فى رتبة لحاظ الحكاية الفعلية فمحذور اجتماع اللحاظين الآليين بحاله لما عرفت من أن لحاظ اللفظ لكل من الاخبار و الانشاء لحاظ آلى و لعله الى ذلك اشار بأمره بالتأمل و اما ما صنعه بعد ذلك من تصحيح ذاك الوضع بناء على مختاره من عدم الحاجة الى الانشاء فى الوضع بأنه ليس هناك الا لحاظ واحد آلى هو لحاظ اللفظ فائتيا فى المعنى و حاكيا عنه فى مقام الاستعمال فهو سلب بانتفاء الموضوع بعدما اسلفناه فى بيان حقيقة الوضع من الحاجة الى الانشاء (كما أن) مما ذكرنا تبين فساد ما جعله بعض الاساطين (ره) وجها لنفى الوضع التعييني الاستعمالى من استلزامه الجمع بين لحاظ آلى و لحاظ استقلالى (حيث) عرفت عدم

استلزامه ذلك بل الجمع بين لحاظين آليين فيما يكون عبءة الى ملحوظين استقلاليين لما ادعيناه و نفينا عنه البعد من كون اللفظ كسائر الاقوال و الافعال آلة للانشاء الذى هو فعل النفس بل و بمقتضى ما اعترف به هذا القائل فى المعانى الحرفية من كون الصيغ وغيرها آلة للانشاء وان حقيقة الانشاء فعل النفس فالمقام ايضا كذلك (نعم) بناءً على مختار صاحب الكفاية (قده) من عدم امكان الجمع بين لحاظين فى ملحوظ واحد مطلقا الذى عليه بنى عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى على ما يأتى فى محله انشاء الله يتوجه عليه فى المقام عين ما ذكره فى وجه عدم جواز الاستعمال فى المتعدد و يكون ما ادعاه هيهنا من امكان افادة الوضع بنفس الاستعمال منافيا لمختاره هناك (بخلافه) بناءً على مختارنا فى تلك المسئلة من جواز الاستعمال فى المتعدد فلا يتوجه الاشكال و سيأتى تحقيق الحال (و ظهر ايضا) فساد ما ذكره بعض الاعاظم (ره) فى مقام تصحيح اثبات الوضع التعميني بالاستعمال من ان الملحوظ آلة فى عالم الاستعمال و الحكاية عن المعنى هو شخص اللفظ و الملحوظ استقلالاً فى عالم اثبات الوضع و جعل علقه الحكاية بين اللفظ و المعنى هو طبيعى اللفظ (حيث) ان الصادر من المستعمل و ان كان لفظاً خاصاً الا ان تلك الخصوصية لا دخل لها فى الحكاية و افادة المراد و اما تصاف هذا اللفظ بالحاكوية فانما هو من جهة كونه احد مصاديق طبيعى اللفظ الذى جعلت علقه الحكائية بينه و بين المعنى باعتراف هذا القائل كما ان ابراز جعل هذه العلقه بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى لا يمكن فى عالم الاستعمال الا بسبب شخص اللفظ الصادر من المستعمل فجمع الملحوظين عند اثبات الوضع بنفس الاستعمال هو هذا اللفظ الخاص الصادر من المتكلم الخاص و لا يندفع المحذور بمجرد

الفرق المزبور بل ولا على ما ذكرنا من أن اللفظ منظور بالنظر الفنائى عند الوضع ايضا لان هذا القائل اختار تبعا لاستاده صاحب الكفاية (قد هما) امتناع اجتماع اللحاظين فى ملحوظ واحد مطلقا كما سيأتى انشاء الله فى الاشتراك فالمحذور مشترك الوجود على مقالهما (واما) ما اورده بعض المحققين (قد ه) على كون هذا الاستعمال وسطا بين الحقيقى و المجازى (من ان) الوضع ان كان حين الاستعمال فحقيقة الاستعمال هى حقيقة الوضع فالاستعمال حقيقى وان كان مقارنا للاستعمال من جهة ان الحكاية الفعلية لعدم انفكاكها عن الوضع كاشفة عنه بالملازمة و يكون ذاك الاستعمال من قبيل جعل الملزوم بجعل لازمه فالاستعمال حقيقى ايضا اذ الملاك فى صيرورة الاستعمال حقيقيا عدم تأخر الوضع عنه واما تقدمه عليه زمانا فغير لازم فيكفى فى حقيقة الاستعمال مقارنة الوضع له فضلا عن عينيته معه كما فى الفرض الاول حيث لا تقدم حينئذ ولو بالعلية و الرتبة (ففيه) ان الاستعمال الحقيقى حسب اصطلاح القوم هو تطبيق الاستعمال على الوضع بالقاء المعنى الى المخاطب بما يكون حاكيا عنه و مرآة له باعتقاد المخاطب و الا لاختمت حكمة الوضع اى - التفهيم و التفهم و ذلك يستدعى تقدم الوضع على الاستعمال زمانا بل هو مقتضى مفهوم : حق : بحسب اللغة لانه بمعنى ثبت فلا بد من ثبوت المقتضى للاستعمال اى الوضع فى اتصافه بالحقيقى فالالتزام بكفاية المقارنة وعدم لزوم التقدم فى صيرورته حقيقيا او بأن كل استعمال لم يكن مجازيا فهو حقيقى اصطلاح جديد عهدته على مدعيه و ليس ايرادا على القوم .

(واما مطلبه الثانى) ففيه ان الوضع التعيينى المزبور ممتنع

ثبوتا على مذاقه (قد ه) فى باب اجتماع لحاظين فى ملحوظ واحد كما عرفت و ان كان ممكنا على مذاقنا من عدم امتناع ذلك مطلقا كما اشرنا اليه و اما

اثباتا فالاستدلال عليه بتبادر الحقايق الشرعية من الفاظ الشارع فى محاوراته غير سديد لان استعملاته مؤترنة بقريضة دائمية هى مقام الشارعية اذ استعمال تلك الالفاظ اما ان يكون فى مقام بيان جهة الوضع اعنى بيان الاجزاء و الشرائط لتلك المهيات او المعاملات و اما ان يكون فى مقام بيان الحكم التكليفى بأحكامه لتلك الاختراعات و الامضائيات و مقام الشارعية فى الجميع يكون قريضة على ارادة خصوصها من الفاظها مع أن علامة الحقيقة كما عرفت هى التبادر الحاقى فلا دليل على الوضع فى مقام الاثبات و لذا اورد عليه بعض الاساطين (ره) بعدم ثمره للنزاع فى الحقيقة الشرعية للقطع بمرادات الشارع من استعملاته فلا شك فى مراده كى نحتاج فى تميزه الى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فلو كان مراد هذا المستشكل ما ذكرنا من اقتران الاستعملات بالقريضة فهو حق و الا فدعوى القطع بالمراد الاستعمالى مما لا يساعده البرهان نعم قد اجاد فى نفي الوضع التعيينى التنصيصى بدعوى عدم خفاء مثله على اهل الشرع مع توفر الدواعى على ضبطه وعدم الداعى على اخفائه فلو كان لبان و لم يبين فلم يكن كما تقدم نفي هذا النحو من الوضع فى كلام صاحب الكفاية (قده) ايضا و مما ذكرنا ظهر فساد تأييد صاحب الكفاية (قده) بتبادر تلك الحقايق بعدم علاقه مصححة للمجاز حيث عرفت وجود العلاقة المصححة للمجاز بين هذه المعانى مع المعانى اللغوية و هى مقام الشارعية و لذا نقول لا وجه لدعوى القطع بحصول الوضع التعيينى فى زمن الصادقين عليهما السلام كما صدرت عن بعض الاساطين ره بعدما عرفت من أن الاستعملات الخاصة المسوقة لجهة الوضع او التكليف - مقرونة ابدأ بالقريضة كما لا مجال لدعواه اجمال الاستعملات فى لسان النبى (ص) بل هذه الدعوى تنافى ما ادعاه فى صدر كلامه عند بيان نفي

الثمرة من القطع بالمراد الاستعمالي في جميع الموارد كما ظهر أن استعمال لفظ الصلاة في شريعة المسيح (ع) في غير الحقايق الموجودة في شرعنا كما هو المقطوع الذي ستعرف لا يجدى لدفع الاشكال عن ثبوت الحقيقة الشرعية شيئاً كما زعمه هذا القائل فالحق عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً وكون المفاهيم اللغوية هي الجامع بين المهيات المخترعة في جميع الشرايع وانطباق الفاظها عليها إنما هو من باب انطباق الكلى على الفرد (كما ظهر فساد) ما ذكره بعض الاعاظم (ره) من أن ان فهم الخصوصيات من الاستعمالات الشرعية مستند إلى حاق اللفظ بدعوى تبعية الشارع ديدن ارباب الصنائع في استعمال الالفاظ الجديدة مجردة عن القرينة في مقام تفهيم مخترعاتهم (اذ بعد تسليم) كشف ذلك عن كون الان فهم عند صدور الاستعمال ايضاً كذلك وعدم اختصاصه. بما بعد زمان حصول الوضع التعينى لا يجدى للمقام شيئاً بعد ما عرفت من استناد الان فهم إلى قرينة دائمية (واما ما ذكره) من أن ثبوت الحقيقة الشرعية ان كان على نحو يوجب هجر المعنى الاولى فاللفظ يحمل على معناه الشرعى بمعونة قرينة معينة وان كان على نحو لا يوجب هجر ذلك المعنى فاللفظ يصير مجملاً (ففيه) ان الاستعمال لا يخلو إما ان يكون مقترباً بالقرينة او لا فعلى الاول فالقرينة كما تصلح ان تكون معينة لاحد المعنيين الحقيقيين فكذلك تصلح ان تكون لافادة المستعمل فيه اى تكون قرينة المجاز ومعه لا تثبت المدعى وعلى الثانى فان كان الاستعمال المجرد بنفسه كافياً لافادة المراد وان فهم المعنى لجرى ديدن ارباب الصنائع عليه فمن أين الاجمال وان كان باقياً على اجماله بلا ان فهم المعنى منه فمن أين ثبوت الوضع والحقيقة الشرعية .

(واما ايراد) بعض المحققين على التأييد المزبور في كلام صاحب

الكفاية (قد هما) بأن هذا انما يصح لو كانت الصلاة لغة بمعنى الدعاء
اما ان كانت بمعنى العطف والميل كما يظهر من تتبع موارد استعمالها
فاطلاقها من المولى بالنسبة الى عبده او بالعكس وفى هذه الشريعة
او فى سائر الشرايع حقيقى من باب اطلاق الكلى على الفرد اذ محقق
العطف من المولى الى العبد هو اللطف والرحمة ومن العبد الى
المولى هو التخضع والتذلل وفى شرعنا هو هذه المعانى الخاصة و
فى سائر الشرايع هو تلك المعانى المعهودة بينهم فى كل شريعة فالصلاة
ابدا تستعمل فى ذلك الجامع اى المعنوى اللغوى وتنطبق مع كل من
هذه المحققات والمصاديق انطباق الكلى مع الفرد بقريته التطبيق من
حال او مقال (فلا يخفى انه) تأييد لما اختاره (قد ه) بعد ذلك من
أن الخصوصيات الزائدة فى شرعنا من قبيل المحققات للمعانى الاولية
واطلاق هذه الالفاظ باعتبار تلك المعانى عليها من قبيل اطلاق الكلى
على الفرد وليس ايرادا على مقاله غاية الامر انه ليس فى كلام صاحب
الكفاية (قد ه) من تعيين المراد الاستعمالى من هذه الالفاظ (الذى
يعبر عنه بالجامع وباعتباره يطلق اللفظ على الافراد) عين ولا اثر لانه
ليس بصدده فى المقام بل هو بصدد بيان ان المعانى اذا كانت متداولة
بين المتدينين بغير هذا الدين كما نطق به القرآن المبين فلا محالة
كان تعبيرهم عن تلك المعانى ايضا بنفس هذه الالفاظ العربية لما عرفت
منا من ان الانفكاك بين تعهد المعانى والالفاظ يستلزم احد محذورين
على سبيل منع الخلو لا يمكن الالتزام بشىء منهما واما ان وجه التعبير
هل هو الوضع الثانوى لها بالنسبة الى تلك المعانى عندهم او من باب
اطلاق الكلى على الفرد باعتبار معانيها اللغوية فكلامه (قد ه) ساكت
عنه ولكننا استظهرنا الثانى من جملة من الايات كما ستعرف نعم اختلافه

مع صاحب الكفاية (قد هما) انما هو في معنى الصلاة لغة و ثمره هذا الاختلاف أن المعنى اللغوي (ان كان هو) العطف يصح كونه جامعا بين الحقايق المتباينة بحسب الشرايع المختلفة بمعنى أن تلك الحقائق تكون من قبيل الافراد للمعنى اللغوي و تباينها من جهة الخصوصيات الفردية كما هو الشأن في جميع الكليات مع مصاديقها (وان كان) مطلق الدعاء فلا بد من تصوير جامع آخر لتلك الحقايق اذ المعنى اللغوي - عليهذا مباين بنفسه مع المعنى الشرعي و لذا التزم صاحب الكفاية (قدء) بعدم علاقة الجزء و الكل بين الصلاة و الدعاء مع التزامه بأن معنى الصلاة في شرعنا من قبيل المحقق بالنسبة الى معناها في غير شرعنا و الظاهر استعمالها لغة في كلا المعنيين اي العطف و الدعاء فيلحظ اولهما يصح اطلاق الصلاة على الحقايق في جميع الشرايع اطلاق الكلي على الفرد فيكون الاطلاق حقيقيا و ذلك المعنى هو الجامع المتصور في البين .
(واما مطلبه الثالث) فهو انما يتم مع احراز أن الاجزاء

و الشرائط المعتبرة في تلك الحقايق بحسب الشرايع السابقة غير دخيلة في الموضوع له اي المتبادر من الفاظها في محاوراتهم و ان كانت دخيلة في المطلوب اي متعلق التكليف في شرايعهم و الافع احراز دخلها في الموضوع له الالفاظ عندهم او عدم احرازه بمعنى امكان الدخل و بقاء احتمال بهاله يكون للنزاع في الحقيقة الشرعية بناءً على عدم كون تلك الحقايق مستحدثة في شرعنا ايضا مجال واسع اما مع احراز الدخل فلان تلك الحقايق عليهذا حقايق لتلك الالفاظ في تلك الشرايع قبال حقايقها اللغوية قد نقلت عنها الالفاظ اليها في تلك الشرايع بوضع جديد و من المعلوم مباينتها في شرعنا معها في غيره بل مباينته الحقايق في كل شريعة معها في أخرى فاستعمال الفاظها فيها في شريعتنا يمكن ان يكون

لوضعها لها بالاستقلال نقلاً عن المستعملة فيها في سائر الشرايع حتى تثبت الحقيقة الشرعية لها في شرعنا ايضاً و يمكن ان يكون مجازاً بعلاقة الجزء و الكل او غيرها من انحاء العلاقة و اثبات كل يحتاج الى دليل فيصح النزاع و منه ظهر الحال مع احتمال الدخل و عدم احرازه و ان مجرد إمكان كونها حقايق شرعية في سائر الشرايع كاف في احتمال كونها كذلك في شرعنا ايضاً فيصح النزاع على كلا التقديرين و لذا اورد على ذلك بعض الفحول (قده) بصحة النزاع و لو بناءً على ثبوتها في الشرايع السابقة لا مكان دعوى العلم بدخل الاجزاء و الشرائط المعتمدة عندهم في الموضوع له الالفاظ اي المتبادر عنها في محاوراتهم و لو سلم فباحتمال الدخل ضرورة عدم صحة دعوى العلم بعدم الدخل (و اما ايراد بعض المحققين (قده)) على ذلك بانكار الملازمة بين ثبوت المعاني في تلك الشرايع مع معهودية الفاظها بل يمكن تسمية تلك المعاني المعهودة بألفاظ جديدة من قبل شرعنا و تجديد الالفاظ لا يضر بانفهام المعاني المقصودة منها بعد كون المستعمل في مقام الافادة كما لا يضر به في القصص و الحكايات القرآنية حيث كانت جملة منها بالسريانية و العبرانية فنقلت بالفاظ عربية (فيدفعه) ان عدم الملازمة العقلية بين تعهد المعاني مع تعهد الالفاظ بأن تكون في احدهما او كليهما خصوصية ذاتية تقتضي الملازمة مسلم الا ان انفكاكهما ايضاً كما عرفت يستلزم احد المحذورين على سبيل منع الخلو لا سبيل الى الالتزام بشيء منهما مضافاً الى أن (عدم نقل) تغيير الالفاظ المتداولة بين العرب المتدينين بغير هذا الدين للإشارة الى الحقايق المعهودة بينهم (اقوى شاهد) على عدم حصول التغيير فلو كان لبان و لاجابة الى توفر الدواعي و ان كان ربما يدعى تحققه في المقام ايضاً بل حيث أن هذا التغيير يكون

تصرفا آارآا عن الاء المآعارف فى الطرأ المآاررى المآاول ببناهل كل لغة فضبطه يكون من شأن التارأنا بل اذهان العموم بل ضبطه يكون من شأن آصوص التارأنا الاسلامى لان المآصرف هو الشارع قد عوى الاطمأنا بمعهودفة الالفاظ اأنا كالمعانى غير مجازفة بل قرأفة آدا واذا كان شعرواآء من شاعر من زمن الجاهلفة مضبوطا فى الكآب لآل نكآة اءبفة مثلا او نآو ذلك فكأف لا يضبط مثل هذا التصرف (واما تأأفة) (قءه) كون انكار الوضع التعىنى فى زمان الشارع بفاأ على الاستآءاء آلاف الانصاف آآى على مآآاره كالباقلاى من أء الصلاة معناها اللغوى هو العطف والمأل والاآلاق فى آمع الموارء آقأى من باب اآلاق الكلى على الفرد والآصوصفة مستفاة من القرأفة (بأن) كون المرآء الاستعمالى فى المطلقات نفس الماهفة المهملة غير المقىة لاأنا فى آآقق النقل فى لفظها بأن فىهم مرآءه الجءى (أى المقىء والمعنى الخاص) بمعونة ءال آآر غير مرة اذ كآرة التفهم كذلآ فى اأام قلائل فى مقام الطلب وبيان آواص الشئى وآآاره آوجب انس ءهن المآآاب بهذا المعنى الخاص واآآصاص اللفظ المآلق به عنءه بآآه فىهم ذاك المعنى الخاص من اللفظ مجردا عن ءال آآر اأنا هآذا نشاهء فى المآاوراء المآعارفة فى مآاوراء الشرع اأنا يكون كذلآ اذ ءعوى ءءم بلوف الاستعمال الكءامى من الشارع ومآابعه فى الكآرة الى آء آوجب ذلك الانس والاآآصاص مكابرة واضحة (فأه) مضافا الى امكان منع آصول الوضع بهذا المقدار من الاستعمال ما عرفنا من اقآران استعمال الشارع بقرنفة ءائمة وءءم كونها مآلقة آآى آآآ الى آصول الوضع وءءمه .

ولكن الآآ آمامفة ما ذكره صااب الكفاة (قءه) من انه لا مجال

للنزاع بناءً على عدم كون الحقائق مستحدثة في شرعنا وذلك لصحة دعوى العلم بعدم الدخل و احرازه بتصوير الجامع بين الحقائق بالنسبة الى الشرايع فتكون الاجزاء و الشرائط المزيدة في كل شريعة من قبيل محققات الكلى و مشخصات الافراد فينطبق الجامع مع الحقائق الخاصة بالمعتبرة في كل شريعة انطباق الكلى مع المصاديق و الطبيعة مع الافراد كما نص عليه صاحب الكفاية (قد ه) في كلامه المتقدم وذلك الجامع هو المفاهيم العامة اللغوية لتلك الالفاظ كالصوم و الصلوة و الحج و نحوها فهى بمفاهيمها اللغوية تستعمل في محاورات جميع الشرايع و لها افراد متباينة مختلفة في الخصوصيات حسب اختلاف الشرايع في متعلقات التكليف سعة و ضيقا بل حسب اختلاف الحالات الطارئة للمكلف في شريعة واحدة كالسفر و الحضر و الصحة و المرض و تلك الالفاظ بمفاهيمها الاولى تنطبق على جميع هذه المتباينات انطباق الكلى مع جميع افراد ه بلغ ما بلغ في الكثرة و التباين كانطباق الانسان بمفهومه الاولى على جميع افراد ه بتباينها و كثرتها و يدل على المدعى تشريك هذه الامة مع من قبلها في حكم واحد بالنسبة الى موضوع وحدانى و تنظيرها بالامم السابقة في الاشتراك في ذلك في قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم : حيث جعل موضوع التشريك لفظ الصيام بمفهومه العرفى اى ما يتبادر منه الى اذهان العرف العام المخاطبين بهذا الخطاب فيكشف عن ان ما يتبادر من هذا اللفظ في محاورات هذا العرف هو المتبادر منها الى اذهان الامم السالفة (١) و انه الجامع لمتعلق التكليف بالنسبة الى الجميع (فلو كان) المتبادر عند عرف ميانا مع

١- و لعل الى ذلك يشير المحقق القمى (قد ه) في قوانينه بأنه لا بد وان

تستعمل حقائقهم في محاوراتهم على طبق استعمالاتهم : فراجع .

بناءً على اصالة الماهية ان مكون الماهية وجاعلها هو المصلى مثلاً (لقيامها بفعله) دون الشارع المكلف وكذا لا معنى لجعل الشيء - مصداقاً للتذلل والتخضع بأن يجعل عنوان الصلواتية على هيئة تركيبية حتى تصير محققة لتعظيم الرب من المربوب ونحو ذلك من جعل فعل او قول محققاً للعطف مصداقاً للعبادة اذ حقيقة التعظيم في العناوين القصديّة مستندة الى خصوصيات كامنّة في الاشياء توجب صيرورتها قابلة لان يعظم بها ولا ينافيه اختلاف الانظار بحسب الرغبات في لحاظ تلك الخصوصيات واختيار بعض الاشياء للتعظيم دون بعض كما نشاهده في الرسوم والعادات المتداولة بين الطوائف والاقوام ففى تعظيم بعضهم لبعض فمصداقية الشيء للتعظيم هي كونه بحيث يصح أن يعظم به العظيم اى المولى او غيره لا صيرورته مصداقاً له بجعل جاعل (نعم) لما اطلع الشارع الخبير على تلك الخصوصيات المصححة لكون الشيء تعظيماً له من قبل عبده ووجدها في مورد دون آخر اختار ذوات الخصوصية وجعلها في حيز طلبه وهذا بخلاف مصاديق الملك ومحققات المال فالخصوصيات الكامنة فيها مصححة لاعتبار الملكية والمالية عليها لانها موجبة لاتصافهما بهما فالاتصاف بعنوان الملكية والمالية لا بد ان يوجد باعتبار المعبر (والحاصل) ان الحثيات التى توجب اتصاف الشيء بالتعظيم وصيرورته مصداقاً له وللتذلل والتخضع فى تلك انما هى بمنزلة جهات باعثة لاعتبار الملكية والمالية فى هذه واما جعلها فى حيز الطلب فهو بمنزلة اعتبار الملكية والمالية لا ان تحيئها بتلك الحثيات بمنزلة اعتبار الملكية والمالية كى يحتاج الى الجعل كما يحتاج الى الاعتبار .

(ففیه) أن الماهية تارة يراد منها ذاتيات الاشياء المتأصلة اى

العناوين المشيرة الى غلل قوامها كالا جناس و الفصول و هذه هي التي متقررة في حد ذاتها و لا تنالها يد الجعل نفيًا و اثباتًا سواء الجعل التركيبي او البسيط على مذهب بعض الحكماء و ان أوضحنا فساد هذا المذهب في محله و أخرى يراد منها أمور حاصلة من اعتبار التأليف بين المتباينات بالذات كالمقولات و في حصول هذه لا محيص عن الاعتبار و الجعل ضرورة استحالة الألفة بين المتباينات بالذات بما هي كذلك لولا اعتبار المعبر و ماهيات العبادات من هذا القبيل كما اعترف به هذا القائل في باب اجتماع و النهي من ان الصلاة مركبة من مقولات متباينة فإين مقولة ^{الوضوح} من الفعل النحوى و هما من مقولة الكيف المسموع او الكيف النفساني الى غير ها من اجزاء الصلاة فالظاهر أن انكار تعلق الجعل بماهية العبادات انما نشأ من الخلط بين قسمي اطلاق الماهية فالجعل في باب العبادات نفس العناوين القصديّة المنطبقة على مقولات متباينة التي بهاتصير تلك المقولات مبرزة للعبودية (اى تذلل العبد بالنسبة الى المولى) و محققة لعطف المربوب (اى تخضعه بالنسبة الى الرب) و لولاها لما كانت المقولات بنفسها مبرزة للعبودية محققة للتخضع و التذلل ابدان صد اقية الشيء للعبودية و التعظيم انما هي بالجعل اذ لا نجد في تلك المصاديق خصوصية كامنّة توجب صلاحيتها لان يعظم و يتعبد بها الرب لولا اختيار المعبود و من يعظم تلك المصاديق لتعظيمه بها بل كمال العبودية و الا نقياد تعظيم المولى بما اختاره محققا لتعظيمه لا بما اختاره عرف العقلاء لتعظيم زعمائهم او بعضهم بعضا و ان كان غير مختار المولى ايضا محققا للتعظيم بسبب جعل عرف العقلاء ضرورة امتياز كل معظم بتعظيم و كل طائفة بتحية و لذا لا تتحقق التحية الاسلامية بغير صيغة : السلام : مما يفيد معناها (نعم) اختصاص فرد من بين سائر الافراد من قبل الشارع

و اختياره موضوعا لجعل مبرز العبودية لا بد فيه من وجود مصلحة وخصوصية على مذهب العدالة من تبعية افعاله تعالى للمصالح النفس الامرية و عدم صدورها عن جزاف و اما كون الصلاحية للتعبد و التعظيم به امر ذاتيا له مستندا الى خصوصية كرامة فيه فعهدا اثباته على مدعيه و لا يمكننا تصديقه بل التأمل الصادق فى محققات التعظيم و التذلل بين الاقوام و الملل يعطى مساواتها مع غيرها فى صحة التعظيم بها بعد اعتبار معتبره فيها من زعمائهم و عدم الصحة مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار فيها ولو كانت الخصوصية الكرامة هى الباعثة للمصداقية لصح التعظيم بها قبل اختيارهم و اعتبار المصداقية فيها و بعده نعم لا بد من خلوها عما يمتنع عن تحقق التذلل و التعظيم بها مثل كونها مبغوضة للمولى و نحو ذلك لكن عدم المفسدة لا يلزم وجود المصلحة (والحاصل) أنا لا ندعى القطع بخلو تلك المصاديق عن خصوصية ما و لكننا ننكر استناد صلاحيتها لان يتعبد بها الى الخصوصية الكرامة ابدأ بحيث يغنينا عن الجعل و الاعتبار بل يكون لغوا .

(و اما مطلبه الرابع) فقد ظهر مما ذكرنا انه لا مجال للنزاع فى

الحقيقة الشرعية بل لا بد من حمل الاستعمالات المطلقة كلما وجدت على المعانى اللغوية و ان لم توجد كما فى الاستعمالات الخاصة للشارع سواء المسوقة لبيان جهة الوضع عند بيان الاجزاء و الشرائط او لبيان التكليف عند بيان حكمها وجوبا او غيره حيث عرفت ان مقام الشارعية قرينة دائمة صارفة عن معانيها اللغوية فالمشى على طبق القرينة و كيف كان فلا شك فى المراد الاستعمالى فى مورد (فما يظهر) من بعض الاعاظم (ره) فى تقريب ظهور الثمرة من عدم انحصار استعمالات الشارع فى مخترعاته لا استعماله تلك الالفاظ فى معانيها اللغوية ايضا خصوصا مثل الصلاة فثمره

النزاع حمل الاستعمالات الخالية عن القرينة على هذه المعانى اوعلى مخترعاته (يندفع) بما عرفت من وجود قرينة دائمة فى استعمالاته (وكذا ما يظهر) من بعض المحققين (قد ه) من جعل ثمره النزاع حمل الاستعمالات المطلقة على المعانى الشرعية مع الثبوت والتوقف عن حملها على احد الطرفين مع عدم الثبوت فان كثرة الاستعمال فى معنى خاص على النحو الذى تقدم قد توجب تعيين اللفظ المطلق واختصاصه بالخاص وقد لا تبلغ هذه المرتبة فتوجب التردد فى معناه الاولى كما فى المجازات الراجحة المساوية مع المعانى الحقيقية التى تسمى بالمجاز المشهور اذا المشهور فى مثلها التوقف فكذا فيما نحن فيه فنتيجة عدم الثبوت اجمال تلك الاستعمالات ونتيجة الثبوت رفع الاجمال (وجه الظهور) ان وجود القرينة الدائمة فى استعمالات الشارع بقسميها كما عرفت لا يبقى ثمره للنزاع وما أبعد بين دعوى اجمال الاستعمالات مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم الاجمال مع ثبوتها كما صدرت عن هذا القائل وبين دعوى العكس اى الاجمال مع الثبوت وعدم الاجمال مع عدم الثبوت كما صدرت عن بعض الاعاظم (ره) وقد تقدم الجواب عن الثانى واما الاول فيندفع بأن الاستعمال فى المعانى الشرعية مالم يبلغ حد الشهرة المانعة عن حمله على الحقايق اللغوية يحمل عليها وبعدها بلغ ذلك الحد يحمل على الحقايق الشرعية بقرينة نفس الشهرة كما فى المجاز المشهور وبعدها تجاوز عن هذا الحد يتعين ايضا حمله على الحقايق الشرعية لهجر الحقايق اللغوية حينئذ فمن أين الاجمال ولكن الذى يهون الخطب ما عرفت من عدم الشك فى المراد الاستعمالى للشارع فى مورد لاقتران استعمالاته بقرينة دائمة فتدبر جيدا ومن هنا علم ان تطبيق قاعدة المقتضى والمانع على الثمرة لدى الجهل بالتاريخ كما فى مطلبه الخامس سلب بانتهاء الموضوع .

(الامر العاشر) من المقدمة في أن الفاظ العبادات هل هي

أسام لخصوص الصحيحة منها او الاعم ولا بد للبحث عن ذلك من تمهيد مقدمات اربع (الاولى) في تصوير النزاع على القولين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فأعلم أنه على المختار من (عدم الثبوت) لثبوت الحقايق في سائر الشرايع وكون الاستعمالات الشرعية مع ذلك حقيقة حيث استعملت الالفاظ في معانيها اللغوية كالعطف مع التوجه او التذلل الحضورى في الصلاة ويكون تطبيقها على محققات ذلك المعنى من باب اطلاق الكلى على الفرد بمؤنة مقام الشارعية (لا يبقى) مجال نزاع لان الفاظ العبادات كما اطلقت في لسان الشارع على الصحيحة منها كموارد الاسنادات الطلبية وبيان الاجزاء والشرائط والآثار المأخوذة فيها نظير: الصلاة معراج المؤمن : كذلك اطلقت على الفاسدة في مقام بيان الموضوع كقوله عليه السلام عقيب النهي عن الصلاة في وبرما لا يؤكل : لا تقبل تلك الصلاة وقوله (ع) : دعى الصلاة ايام اقرائك : الى غير ذلك من الموارد فلا يمكن النزاع من جهة اطلاق تلك الالفاظ على كل من الصحيح والاعم لاسيما بعد ما لم يكن شىء من نحوى الاستعمال نادرا كما ان المراد الاستعمالى فى الجميع هو المعنى اللغوى فلا يمكن النزاع من جهة المستعمل فيه وايضا تطبيق ذاك المعنى على خصوص فرد من افراده انما يستفاد من قرينة مقام الشارعية وهو قرينة دائمية لا تختص باستعمال دون آخر فلا يمكن النزاع من جهة التطبيق ايضا (فتحصل) أنه لا يتصور نزاع على هذا القول ولو فرض محالا فهو لغو لأترتب عليه ثمرة وستعرف في المقدمة الخامسة مزيد توضيح لنفى الثمرة ومن ذلك يتبين انه لا يجرى هنا ما اجاب به صاحب الكفاية (قد ه) عن انكار تصوير النزاع على المنسوب الى الباقلانى من نفي تصرف الشارع فى الحقائق اللغوية بل مراده الاستعمالى هو المعنى اللغوى

وما يعتبره في المهية زائدا على ذلك فانما يفيد بلفظ آخر يدل عليه حيث اجاب (قده) بإمكان تصوير النزاع في أن المراد الجملي من الاستعمال الشرعي (اي مفاد مجموع الدين) هل هو الصحيح او الاعم وجه عدم الجريان ان الدال الآخر على المختار هو المقام دون اللفظ فلا يتصور فيه النزاع في مفاد مجموع الدين .

اما بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وكون الاستعمالات الشرعية مجازية بعلاقة الجزء و الكل او نحوهما فكذلك لا يتصور نزاع لان العلاقة لا بد ان تلاحظ بين الحقيقة اللغوية و مطلق المعنى المجازي صحيحا أم فاسدا حتى يصح جميع الاستعمالات اذ سبك المجاز عن المجاز مع انه في نفسه غير جائز يكون نادرا جدا كما صرح به الشيخ الاعظم (قده) على ما في التقرير كما ان كون الاستعمال في احد نحويه (الصحيح و الاعم) من قبيل الحقيقة الادعائية في جميع موارد مع كثرتها مما لا يمكن الالتزام به وليس عليه دليل مضافا الى أن اثبات لحاظ العلاقة بين خصوص احدهما مع المعنى الحقيقي غير ممكن لما عرفت من عدم ندرة الاستعمال بالنسبة الى شئٍ منهما حتى يمكن جعل كثرة الاستعمال في خصوص احدهما كاشفةً إنا عن لحاظ العلاقة بين خصوصه مع المعنى الحقيقي فما في تقرير الشيخ الاعظم (قده) من تصوير النزاع على هذا الفرض يجعل أحد نحوى الاستعمال من قبيل الحقيقة الادعائية في غير محله (كما أن ما

يظهر) من بعض الاساطين (ره) في توجيه مقال الشيخ الاعظم (قده) من أنه لا ريب في ثبوت الحقيقة التشريعية و تبادل تلك المعانى عن الفاظها عند عرف المتشعبة فعلا فيقع النزاع في أن المتبادر عندهم هو الصحيح او الاعم و ايهما كان يكشف عن أنه المستعمل فيه عند الشارع على نحو المجاز (فيه) انه لا ريب في استعمال تلك الالفاظ في كل واحد من الصحيح و

الفاسد عند المتشعبة فعلا كما لا ريب في استعمالها في كليهما في لسان
 الشارع ايضا و تبادل الاعم فعلا عند المتشعبة اعم من كونه المستعمل فيه
 المجازي عند الشارع أى الذى لو حظت علاقة المجاز بينه و بين المعنى
 الاولى اذ الشارع كما يمكن ان يكون قد استعمل تلك الالفاظ مجازا فى
 الاعم بعد ملاحظة القرينة بينه مع المعنى اللغوى ثم صارت بسبب كثرة
 الاستعمال الكذائى حقيقة عند المتشعبة فى الاعم بحيث يتبادر منها بلا
 قرينة كذلك يمكن ان يكون قد استعملها مجازا فى خصوص الصحيح بعد
 ملاحظة القرينة بينه مع الحقيقة اللغوية ثم فى الفاسد تنزيلا له منزلة الصحيح
 على نحو الحقيقة الادعائية فصارت بسبب كثرة الاستعمال الكذائى حقيقة
 عند المتشعبة فى المجموع بلا حاجة الى لحاظ قرينة فى الصحيح و لا الى
 التنزيل و الادعاء فى الفاسد و حيث لا سبيل لنا الى اثبات احد نحوى
 حصول الحقيقة التشريعية فلا يمكن تعيين خصوص ما لو حظت علاقة المجاز
 بينه و بين الحقيقة اللغوية و انه كان هو الصحيح او الاعم كما نبه على ذلك
 صاحب الكفاية (قد ه) .

نعم قد (استشكل) بعض المحققين على مقال الشيخ الاعظم (قد هما)
 فى تصوير النزاع من أنه على الصحيح من قبيل الحقيقة الادعائية و على الاعم
 يتساوى الصحيح و الفاسد فى المجازية (بأن) لازم تساوى الصحيح و
 الفاسد فى المجازية (اى استعمال اللفظ بملاحظة العلاقة تارة فى الصحيح
 و اخرى فى الفاسد) هو التوقف و عدم حمله على احدهما لانهما عليهما
 من قبيل المشترك اللفظى بالنسبة الى المعنى الحقيقى اى اللغوى و
 المفروض عدم قرينة معينة لاحد المجازين وراء الصارفة عن المعنى اللغوى
 فيصير مجملا و لا بد من التوقف كما هو الشأن فى نظيره و هو خلاف غرض
 الاعمى من حمله ابداء على الاعم (ثم اختار) فى تقريب تصوير النزاع على

الاعم ان المراد الاستعمالى للشارع ابداهو الاعم كما انه على القول بالصحيح
أبدأ هو الصحيح و بعد ما صار اللفظ بمؤنة القرينة ظاهرا فى المراد الاستعما
لى فهذا الظهور حجة عقلائية يكشف عن المراد الجدى فعلى مذهب
الاعمى تحمل ألفاظ الشارع على الاعم ابدأ الأبقاء حجة اخرى على ارادة
خصوص الصحيح او الفاسد وعلى مذهب الصحيحى تحمل على الصحيح كذلك
الا بقاء حجة اخرى على ارادة خصوص الفاسد او الاعم (ثم استجود) هذا
التقريب بأنه لا محذور فيه سوى عدم الدليل فى عالم الاثبات على تعيين
خصوص الصحيح او الاعم فى نظر الشارع حين لحاظ العلاقة بين المعنى
الحقيقى اللغوى مع المجازى الشرعى (ثم استشكل) بذلك على ما استظهره
من مقال صاحب الكفاية (قد هما) من لزوم اثبات أمرين فى إثمار النزاع
على القولين احدهما إستقرار بناء الشارع فى محاوراته على ارادة خصوص
احد المعنيين من الفاظه بمؤنة قرينة صارفة ثانيهما عدم نصب قرينة اخرى
على ارادة غيره (بأنه لا حاجة) الى احراز عدم نصب قرينة اخرى معينة
للغير بعد انعقاد الظهور اى الاصل الاستعمالى بالنسبة الى احد المعنيين
فان القرينة الصارفة عن المعنى اللغوى حينئذ تكفى لكشف المراد الجدى من
ذلك الظهور نعم يحتاج اليه على تقدير تخلف المستعمل فيه عن المراد
الجدى عند ارادة الصحيح بأن يستعمل فيما يناسب الصحيح لعلاقة بينهما
بخلافه عند ارادة الفاسد او الاعم حيث يستعمل فيهما ايضا بل لاحظ علاقة
اخرى غير ما لو حظت بينهما مع المعنى اللغوى وجه الاحتياج عدم كفاية
الصارفة عن المعنى اللغوى حينئذ فى الحمل على الصحيح لا مكان ارادة
مناسبه وعدم انعقاد ظهور لاحدهما فلا بد له من احراز عدم قرينه معينة
لغيره (ثم استشكل) على الصحيحى بامكان استعمال اللفظ فى الجامع
بلا احتياج الى الادعاء و التنزيل اذ لا يتصور الفاقد و الواجد فى الجامع

حتى يعقل التنزيل بالنسبة اليه وعليه (فإن لوحظت) العلاقة بين الجامع والمعنى اللغوي فرارا من استلزام لحاظها بين الصحيح مع المعنى اللغوي دخول الجامع تحت الصحيح و المقسم تحت القسم نظير دخول الجنس تحت الفصل و هو محال ضرورة استحالة انشعاب القسم الى المقسم وغيره (لزم الخلف) إذ مفروض الصحيحى لحاظها بين المعنى اللغوي مع الصحيح و لا مجال للتمسك بغلبة الصحيح إذ عليه لا حاجة الى هذا التكلف (و ان لوحظت) بين الجامع مع الصحيح (لزم سبك) المجاز عن المجاز نعم لو التزم بكفاية الاتحاد في الوجود في التنزيل و الحقيقة الادعائية وعدم توقفه على دخول المنزل تحت المنزل عليه حتى يستلزم المحال المذكور صح لحاظ العلاقة بين الصحيح مع المعنى اللغوي و تنزيل الجامع منزلته ضرورة اتحادهما كذلك .

(ولكن) يتوجه على استشكله على مقال الشيخ الاعظم (قده) ان ظاهر عبارة التقريرات صدرا و ذيلا أنه (قده) ايضا بصدد تقرير الاصل الاستعمالى الذى هو حجة عقلانية على المراد الواقعى بعين ما اختاره المستشكل فى تقريبه و ليس مراده من التعبير بلفظ التساوى استعمال اللفظ بمؤنة العلاقة فى الصحيح تارة و فى الفاسد اخرى و ان كان ربما يوهمه خصوص هذا اللفظ بل المراد تساوى الصحيح و الفاسد بالنسبة الى المستعمل فيه الظاهرى الكاشف عن المراد الواقعى (اى الاعم) من حيث قابلية الصدق و الانطباق و احتياج ارادة كل منهما بالخصوص الى حجة اخرى القريفة المعينة فما اختاره فى التقريب هو عين ما افاده الشيخ الاعظم (قده) على ما فى التقرير و ليس شيئا سواه فتأمل جيداً أو يتوجه على استشكله على مقال صاحب الكفاية (قده) أن مراده من استقراء بناء الشارع ثبوت قرينة عامة على لحاظ العلاقة بين المعنى اللغوي مع خصوص احد المعنيين الذى به

يتحقق الظهور والاصل الاستعمالي الذي هو حجة بين العقلاء كاشف عن المراد الواقعي و معلوم انه لا بد منه كما ان مراده من عدم نصب القرينة المعنية هو الاشارة الى ان الحمل على غير ذلك المعنى على تقديره موقوف على نصب قرينة هي الحجة على خلاف الظهور الاستعمالي لان عدم النصب بما هو امر عدمي يكون دخيلا في الاستظهار وحمل الكلام على المراد ضرورة إستحالة ذلك كما برهن في محله فمفاد كلام صاحب الكفاية (قده) ليس سوى ما اختاره المستشكل في تقريبه ويتوجه على ماوجه به كلام صاحب الكفاية (قده) ان المفروض بعد مجازية المعنى دورا نه بين الصحيح والاعم فمن أين ما يناسب الصحيح حتى يوجب الاحتياج الى قرينة معينة وراء الصارفة مضافا الى أن المعينة عين الصارفة غالبا كفاية : رأيت اسدأيرمي : بل لم نعثر على غيره ويتوجه على استشكله اخيرا على الصحيحى انه انما يتوجه على تقدير التزامه بالجامع اما مع انكاره فلا و اما بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية و تباين الحقايق المخترعة المستحدثة في شرعنا مع الحقايق اللغوية فكذلك لا يتصور نزاع لما ستعرف في المقدمة الثالثة من عدم تصور الجامع حينئذ مع انه مما لا بد منه على كلا القولين .

(المقدمة الثانية) أن الصحة كما نبه عليه الشيخ الاعظم وصاحب

الكفاية قدس سرهما في جميع الحالات وعند الجميع بمعنى واحد هو التمامية غاية الامر اختلاف آثارها حسب اختلاف الانظار فيها فكل يفسرها بالاث الذي من شأنه بيانه تسمية للمسبب باسم السبب فالفقيه يفسرها باسقاط القضاء و المتكلم بموافقة الشريعة و هكذا و هذه كلها من لوازم التمامية كما ان لوازم صحة البدن بنظر الطبيب غيرها بنظر غيره و هذا لا يكشف عن تعدد حقيقة المعنى كما لا تتعدد باختلاف الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ونحوها بل ربما يكون شئ واحد صحيحا باعتبار فاسداً بآخر فالصحة والفساد امران اضافيان منتزعان عن الشئ بعد تحققه باعتبار تمامية

اجزائه و شرائطه او نقصها و لذا ستعرف انه لا يعقل اخذ هما في مفهوم ذلك الشيء و مسماه قبل تحققه (و ما يظهر) من بعض الاساطين ره من صحة النزاع في وضع الالفاظ او استعمالها في الصحيح منها و الاعم بالنسبة اليهما بمعنى تمامية الاجزاء او الشرائط لا بمعنى تعلق النهى بالعبادة او ابتلائها بالمزاحم أو تحقق قصد القرية معها و عدمها ضرورة ان مناشئ اتصاف العبادة بالصحة و الفساد بهذه المعاني في طول المأمور به فضلا عن المسمى بمرتبتين او مراتب كتعيين المسمى ثم تعلق الطلب به ثم التعتنون بأحد العنوانين باعتبار احد تلك الامور و مافي طول الشيء لا يعقل ان يقع في عرضه فيستحيل دخل المتأخر عن الشيء فيه (مدفوع) بصحة جريان النزاع بالنسبة الى الصحة و الفساد بالمعنى الاخير اما بناءً على ما هو الحق عندنا و سنشير اليه في محله انشاء الله من ان التوجه و التقرب الدخيل في حقيقة المسمى شطراً او شرطاً اعم من قصد الامر فلا يتوقف على تعلق الطلب بحقيقة المطلوب نعم قصد الامر محقق لذلك العنوان المأخوذ في المتعلق كاشف عن تعنون المسمى به و اما بناءً على مختاره من دخل قصد الامر في المتعلق بنحو نتيجة التقييد فمن الغريب اشكاله في تصوير النزاع في هذا القسم مع التزامه بذلك في قصد الامر (كما ان اشكاله) في مقدمته الرابعة في وضع لفظ الصلاة او غيرها لمفهوم الصحيح او المطلوب او نحو ذلك باستلزام ذلك الدور و دخل المتأخر في المتقدم بدعوى تأخر عنوان المطلوب عن المسمى بمرتبتين و باستلزامه كون المفهوم بازاء المفهوم و هو غير معقول بدعوى أن حقيقة الاستعمال ايجاد مفهوم ذهني و هو في طول الحقيقة و منتزعة عنها (مدفوع) بأن المراد بذلك ترادف اللفظين و وقوعهما بازاء مفهوم فارد نظير الانسان و البشر لا وقوع احد هما باعتبار مفهومه بازاء مفهوم الآخر كي يستلزم المحذور اذ لا حاجة الى تعيين مفهومه

بفهوم الاخر حينئذ و بذلك يتم مانبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) في مقدمته الرابعة من ان الظاهر كون الموضوع له كالوضع في الفاظ العبادات عاما فاحتمال كونه خاصا بعيد جدا ضرورة استلزامه كون الاستعمال في العام اى الجامع (في قوله تعالى : ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر : او قوله (ع) : الصلاة معراج المؤمن : أو عمود الدين : او قوله (ع) : الصوم جنة من النار : ونحوها) مجازيا او عدم جواز الاستعمال في مثلها و كلاهما في غاية البعد فتدبر .

ثم ان بعض المحققين (قد ه) استشكل اولا في صحة البحث عن الصحة و الفساد بلحاظ اسقاط الاعادة و القضاء و موافقة الامر او ترتب الاثر و نحوها بدعوى أنها من حيثيات الصحة لا لوازمها اذ هي دخيلة في حقيقة الصحة لانها عبارة عن التمامية من حيث اسقاط الاعادة و القضاء او من حيث موافقه الامر او من حيث ترتب الاثر مع ان اللزوم لا يعقل دخله في حقيقة ملزومه فذلك يكشف عن أنها حيثيات الصحة لا لوازمها ثم اختار أنها من لوازم ماهية الصحة لا وجودها فلا يستحيل دخلها في حقيقة الملزوم فيصح النزاع بلحاظها (وفيه) أن عنوان الموافق و المسقط ليسا من لوازم ذات التمام و ماهيته اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي بل من لوازم اتيان التمام في مقام الامثال لان امثال المكلف به تماما سبب لانطباق المأتى به مع الأمور به قسرا و سقوط التكليف المتوجه اليه لا محالة فينتزع منه عنوان المسقط و الموافق فلا ربط لهما بحقيقته التمام و ماهيته و اما تعريف الصحة من المتكلم بموافق الامر و من الفقيه بمسقط الاعادة و القضاء فهو كما عرفت مقتضى شأنهما و تناسب الاول مع غرض المتكلم و الثانى مع غرض الفقيه لا لاجل دخلهما في حقيقة التمام كما نبه على ذلك صاحب الكفاية (قد ه) و منه ظهر ان تحيit التمامية بحيث اسقاط الاعادة و القضاء

او موافقة الامر ونحوها لا يوجب ضيقا في الماهية و تقيدها بهذه الحثيات
بمعنى دخلها فيها لما عرفت من انها عناوين انتزاعية فلا بأس بوقوع الصحة
والفساد بلحاظها محللا للبحث اذ لا يلزم منه دخل المتأخر رتبة في
المتقدم وكذا النزاع في كون التمام من حيث الاجزاء او مع الشرائط ايضا
كما نبه عليه الشيخ الاعظم و تبعه بعض الاعاظم (قد هما) .

(المقدمة الثالثة) في تصوير الجامع الذي لا بد منه على كلا
القولين من الصحيح والاعم (نعم نقل) بعض الاساطين (ره) قولا
بعدم الحاجة اليه بناءً على كون الموضوع له خاصا ثم رده بوجهين
احدهما أن المعنى العام الذي لا بد من لحاظه حال الوضع عليهما
ايضا هو الجامع بين الافراد وبحسب اختلاف الحالات ثانيهما انه لا مجال
للوضع التعيينى في مثل المقام لانه لو كان لبان ولا للوضع العام والموضوع
له الخاص في التعيينى لانه يحصل بالاستعمال مع ان الوضع لخصوص
الافراد يحتاج الى تعيين اللفظ بازاء كل بالاستقلال بعد لحاظه بنحو
الاجمال فحيث ان الوضع في المقام لو كان لا يختص بالتعيينى فالمو
ضوع له ايضا عام ويندفع المحذور رأسا (لكن) يتوجه عليه (ا ولا)
امكان خصوص الموضوع له في التعيينى بأن يستعمل اللفظ في خصوص
الافراد مجازا لا في المعنى العام ثم بسبب كثرة الاستعمال كذلك
يصير حقيقة في نفس الافراد (و ثانيا) أن نحو الوضع من التعيينى
والتعيينى غير دخيل في صحة النزاع وعدمها مع خصوص الموضوع له
اذ لو كان عموم الملحوظ حال الوضع او الاستعمال كافيا لتحقيق الجامع
وتصوير النزاع لصح النزاع على كلا نحوى الوضع والا لم يصح كذلك
لاشتراك التعيينى والتعيينى في أن الملحوظ عام فيهما غاية الاحوال
الوضع في الاول وحال الاستعمال في الثانى كما أن المستعمل فيه

خاص فيها غاية الامر على نحو الحقيقة فى الاول وعلى نحو المجاز (قبل بلوغ كثرة الاستعمال مرتبة توجب الوضع) فى الثانى ومن ذلك علم فساد نفس القول بعدم الحاجة فى ذاك الفرض ايضا وان الاحتياج مطلقا غير قابل للانكار .

فاعلم أن القائل بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية على النحو المختار فى فسحة عن ذلك ضرورة أن الجامع على هذا القول موجود بالطبع بلا حاجة الى تصويره وهو المعنى اللغوى كالتذلل الحضورى او العطف مع التوجه فى الصلاة اما الخصوصيات المزیدة الى المعنى اللغوى فى كل شريعة (اى الاجزاء و الشرايط الواقعة فى حيز طلبات الشارع) فهى من قبيل المحققات لذلك الجامع بمعنى أن ما رآه الشارع محققا للعطف الحضورى فى الشرايع السابقة عبارة عن الامور الخاصة المعلومة وما رآه محققا له فى هذه الشريعة عبارة عن هذه الامور الخاصة التى بايدينا وما رآه محققا له بالنسبة الى المكلف فى حال السفر عبارة عن القصر بلحاظ توأمية السفر غالبا مع الاتعاب وفى حال الحضر عبارة عن التمام وبالنسبة الى العرقى والمهدوم عليهم عبارة عن الاشارة عن حضور وتوجه وهكذا فى سائر الحالات على ما استفيد من الادلة تفاصيل المحققات حسب اختلاف الحالات وحيث ان المحققات بنظر الشارع تختلف حسب اختلاف الحالات فما جعله محققا فى كل حالة يكون على نحو العزيمة لا الرخصة فالمركب الخارجى الذى يصدر من المكلف حسب اختلاف حالاته ويكون توأما مع احد هذه العناوين القصدية متلونا بلونه هو عين المسمى المطلوب منه فى تلك الحالة عينية كل محقق متلون بعنوان تصدى مع ذلك العنوان خارجا اذ لا وجود للعنوان الا بوجود محققه فكون المحقق توأما مع ذلك العنوان المنطبق له دخل فى حقيقة المسمى

فنفس المعنونات والمحقات بمراتية العنوان القصدى (اى المعنى اللغوى) وحاكويته هي مطلوبة للشارع وكذا للموالى الظاهرية في المحقات المجعولة من قبلهم لعنوان التعظيم اذ العنوان بما هو مفهوم ذهنى لا يعقل تعلق البعث والطلب به وانما المطلوب (المبعوث اليه) وجوده الخارجى الذى هو عين وجود معنونه ومحققه والآثار المترتبة من العنوان تترتب على ذلك المعنون وتام الموجب لعبادية العبادة وروحها هو التوجه والحضور المأخوذ في المطلوب (اى المسمى الواقع في حيز الطلب) بنحو الشرطية فمرآتية العنوان وكونه توأما مع المعنون بل اتحادهما وجودا لا يوجب بساطة المطلوب كى تكون المركبات الخارجية الصادرة عن المكلف محصلات لذلك الامر البسيط ولا تتأتى البرائة عند الشك في اجزائها وشرائطها كما ان تباين المحقات وجودا لا يوجب خروج ذلك العنوان عن كونه جامعا لهذه المتباينات في الوجود المتحدة في الآثار المترتبة من وجود المسمى كما هو الشأن في جميع محقات العناوين القصدية مضافا الى ان التحقنسيق كما يأتى في محله انشاء الله جريان البرائة لدى الشك في اجزاء محصلات العناوين البسيطة وشرائطها (كالوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة) اذا كان بيان المحصل من وظيفة الشارع لان العقاب على الترك عليها يكون بلا بيان فانقدح مما ذكرنا انه لا حاجة الى الجامع المقولى (اى ما هو من علل قوام المهيئات الاصيلية المركبة عقلا من الاجناس والفصول) كى يشكل بعدم تعقل الجامع بين المقولات المتباينة كمقولة الوضع والكيف والفعل النحوى الى آخر المقولات التى تتركب منها الصلاة وغيرها من ماهيات العبادات بل الجامع عنوان قصدى موجود بوجود تلك المقولات المتباينة بمالها من الاختلاف حسب اختلاف الحالات فهو موحد لسجميع

المحققات وعليه المدار في جميع المراتب الطولية بحسب الكمية والحالات وما هو محقق العطف مع التوجه بالنسبة الى المختار غير ما هو محققه بالنسبة الى العاجز ثبوتا او اثباتا وعرفا اما الثبوت فملاك التذلل موجود في صلاة العاجز حسب ما يقتضيه عجزه واضطراره من القعود والاضطجاع والعراء و امثالها لان كمال تذلل يحصل بما يقدر عليه و أما الاثبات فمثل قوله (ع) : كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر : وغيره من ادلة الاعذار يكشف عن اختلاف المحققات فلا يتوهم أن ملك الزائد وجوداً أزيد من الناقص حيث عرفت وجود العطف في البين عرفاً .

واما القائل بثبوت الحقيقة الشرعية فلا يمكنه تصوير الجامع على شئ من القولين لما عرفت من عدم تعقل جامع بين المقولات المتباينة وما قيل في تصوير الجامع لا يخلو عن اشكال بل منع اما الوجوه المذكورة لتصويره على الصحيح (فمنها) انه امر بسيط كعنوان المطلوب او ما يلازمه كعنوان المسقط للاعادة والقضاء ونحو ذلك (وفيه) مضافا الى ما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) من انه منتزع عن الطلب متأخر عنه فلا يعقل اخذه في متعلقه لاستلزامه الدور المحال ومن استلزامه ترادف لفظي الصلاة والمطلوب مثلا وهو بديهي البطلان (أنه) امر ينتزع عن تعلق الطلب بحقيقة المطلوب والطلب امر عرضي كما ان المأخوذ تحت الطلب له نحو تنكر وابهام ولذا يحتاج الى تصوير الجامع فما انتزع من امر عرضي ومن ذاتي منكر كيف يكون معرفا لحقيقة الذات على أن ذلك يستلزم ترادف جميع الفاظ العبادات ورجوعها (مع تباينها بالوجدان) الى حقيقة واحدة هو المطلوب (نعم) استشكل بعض الاساطين (ره) على هذا الجامع علاوة عما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) من طوليته

وتأخره الرتبة المستلزم للدور المحال بوجهين آخرين احدهما انكار كون العنوان اثرا لجميع مراتب الحقيقة (اى العالية والدانية) بعد تسليم كونه اثرا لذات الفعل الخارجى وحقيقة المطلوب بلا حاجة الى تعلق الطلب و اتيان الفعل بقصده و اندفاع محذور الطولية بذلك اذ لا دليل على كونه اثرا للجميع فلا يكشف اتحاد الاثر عن حقيقة المؤثر وكون ملزومه هو الجامع ضرورة امكان مطلوبة المراتب الدانية بطلب آخر غير المتعلق بالمرتبة العالية وكون سقوط التكليف بها من جهة اكتفاء الشارع بتلك المراتب عن المرتبة العالية التى هى حقيقة المطلوب كما هو الشأن فيما ثبت صحته من العبادات بلا تعاد او سائر الادلة الثانوية بل المتعين فى مثلها ذلك فلا يكشف عن وجود الجامع فى غير العالية ثانيهما دعوى الفرق بين الجامع الملاكى مع الخطابى بعد تسليم كون العنوان اثرا للجميع من جهة اشتراك الكل فى ملك الطلب المولوى كما فى كفارة الصوم الحاصلة باحدى الخصال الثلاث بدعوى أن هذا العنوان انما يجدى فى موارد التخيير الشرعى (كالكفارة) التى يكون المدار فيها على الجامع الملاكى لا فى موارد التخيير العلقى فى عالم الامتثال (كما نحن فيه) التى يكون المدار فيها على الجامع الخطابى الذى يقع تحت الطلب على اى حال مضافا الى استلزام ذلك صيرورة الشك فى جزء او شرط من قبيل الشك فى المحصل لعدم العلم بحصول ذلك العنوان البسيط حينئذ ومقتضاه عدم التمسك بقاعدة البرائة بل بالاشتغال على الصحيحى مع انهم يتمسكون بالاولى دون الثانية وهذا بنفسه يكشف عن التزامهم بوجود جامع خطابى فى البين لا بلحاظ مجرد الاثر (لكن)

يتوجه عليه أن عمدة اشكال هذا الجامع أن الاسقاط امر على يترتب على اتیان الفعل فى مرحلة الامتثال و ايجاد الطبيعة فى مقام العمل فهو سبب لسقوط الطلب المتعلق بذمة المكلف عقلا لا لرفع التكليف رأساً ولذا نقول بأن الاعادة على وفق القاعدة كما يأتى فى محله انشاء الله وهذا لا ربط له بعالم المفهوم و الامر البسيط العقلانى (الذى هو عبارة عن الجامع) ليكون معرفا له فاتيان الفعل و ايجاد الطبيعة لا يوجب تعرفها و خروجها عن التنكرو و الابهام كما اشترنا اليه آنفاً أما كشفه عن اصل وجود الجامع فهو لا يختص بمورد دون آخر ضرورة ترتب هذا الأثر على جميع التكاليف من العبادات و التوصيفات بل المعاملات و كل ما وقع فى حيز الطلبات الشرعية بل و فى الالتزامات العرفية فهو جامع لجميع الواجبات شرعية كانت ام عرفية و الاعمى عن الاغماض عن هذا الاشكال يمكن أن يقال فى تقريب هذا الجامع ان وحدة الأثر فى جميع مراتب الصحة بالمهامن الاختلاف تكشف عن وحدة المؤثر وجوداً كما هو شأن كل أثر بالنسبة الى مؤثره فان اللازم فى الكشف الإتى هو السببية لدرك اصل الوجود لا درك الماهو و تعرف حقيقة المؤثر حتى يشكل بان اتحاد الأثر لا يكشف عن حقيقة المؤثر فى المقام و اما كون حقيقة المطلوب خصوص المرتبة العالية كما هو مختاره فسيأتى ما فيه لدى التعرض لمختاره فى تصوير الجامع كما انه لا ربط لهذا الجامع بالجامع الملاكى حتى يشكل بأن المطلوب فى المقام هو الجامع العنوانى الخطابى و انما المراد أن هذا الأثر حيث يتحقق فى جميع موارد تحقق تلك المهية الاعتبارية المركبة من مقولات متباينة بمراتبها فى الصحة و اختلافها حسب اختلاف حالات المكلف فهو يكشف عن ان هناك مرتبة محفوظة

من تلك المهية الاعتبارية موجودة فى جميع المراتب تعلق بها الخطاب المولى فالشك فى دخل شىء زائد شطرا او شرطاً فيه شك فى اصل التكليف بالنسبة اليه فيجرى فيه البرائة مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا من ان الحق جريان البرائة لدى الشك فى المحصل اذا كان بيانه من وظيفة الشارع (فاشكال) هذا القائل تبعاً لصاحب الكفاية فى هذا الجامع باستلزامه كون المقام من الشك فى المحصل الذى هو مجرى الاشتغال مع أن القوم يتمسكون بالبرائة (غير سديد) مبنى وبناءً بل للمناقشة فيما ذكره من الفرق بين الجامع الخطابى مع الملاكى مجال كما سنشير اليه فى محله تبعاً لصاحب الكفاية (قد ه) من أن كفاية الملاك انما هى لكشفه عن ذى الملاك وجود الجامع الملاكى مساوق للجامع الخطابى فللصحيحى أن يلتزم بالبرائة فيما ذكره ايضا بدعوى أن لزوم تحصيل الملاك بهذا المقدار معلوم والزائد مشكوك فالاصل برائة الذمة عنه .

(وقد اجاب) بعض الاعاظم (ره) عن اشكال الشك فى المحصل المجرى للاشتغال بجريان البرائة عند الشك فى جزئية ^{شئ} او شرطية مع تعلق الطلب بنفس العنوان البسيط وكونه شكا فى المحصل بدعوى امكان أن يكون ذلك العنوان مما يقبل السعة والضيق تبعاً لمحققاته بسبب كثرة اجزائها وقتها فأصل وجوده عليها يحصل بتحقق مقدار من تلك الاجزاء ويكون مرجع الشك الى لزوم تحصيله بسعة الوجود كى يجب الاتيان بالجزء المشكوك او بمطلق الوجود كى يكفى الاتيان بغير المشكوك ومن المعلوم أنه من قبيل الاقل والاكثر فتجرى فيه البرائة (وفيه) انه بعد تسليم صحة ذلك ثبوتاً لو

كان فى عالم الاثبات ايضا طريق الى احراز كونه كذلك لكان الحق معك فى جريان البرائة لكونه من الاقل و الاكثر لكن المفروض عدم الطريق وكوته مجرد امكان و احتمال فكما يحتمل كون العنوان من ذاك القبيل حتى يرجع الشك الى اصل التكليف فكذلك يحتمل كونه مما لا يقبل السعة و الضيق و لا يحصل أصل وجوده مع فقدان بعض ما له دخل فى محققاته شطراً او شرطاً حتى يكون الشك فى الجزئية و الشرطية بالنسبة الى المحقق راجعا الى الشك فى امتثال المكلف به بعد العلم بأصل التكليف ضرورة ان متعلق الطلب حسب الفرض نفس العنوان و الشك فى اصل الحصول لا فى مقدار الحاصل من حيث الوجود و عليها فمع عدم العلم بكونه من اى القسمين لا يحصل العلم بامثال اصل التكليف و تحصيل اصل العنوان الا بالاتيان بجميع ما يحتمل دخله فى تحقق العنوان و مقتضاه التمسك بالاشتغال (و لا يقاس) المقام بالاقل و الاكثر الارتباطيين فيقال بأن دخل المشكوك هناك ايضا سبب لعدم امتثال التكليف رأسا عند انتفاء المشكوك بمقتضى الارتباطية و لذا استشكل بعضهم فى جريان البرائة العقلية هناك و مع ذلك قد صحنا جريان البرائة فيه مطلقا شرعية و عقلية فهكذا فى المقام (و ذلك لان متعلق التكليف هناك نفس الاجزاء دون الاثر الحاصل منها كما فى المقام و لما لم يصل اليانبيان لجزئية الاكثر تجرى البرائة العقلية ايضا و عدم حصول الغرض من الاقل واقعا على تقديره مستندا الى الشارع من جهة عدم وصول البيان لا الى المكلف بخلاف المقام نعم على ما ذكرنا من جريان البرائة لدى الشك فى المحصل الذى يكون بيانه من وظيفة الشارع يمكن التمسك بالبرائة فى الفرض ايضا فتدبر .

(اما ما يظهر) من بعض المحققين (قد ه) في تقرير الجواب عن اشكال الشك في المحصل من الفرق بين عنوان انطباقي منتزع عن الفعل كعنوان الناهي عن الفحشاء المنتزع عن الافعال الصلالية فحيث انه متحد مع المعنون و منطبق عليه يسرى اليه اجمال المعنون لدى الدوران بين الاقل والاكثر فيسدر بينهما بتبع معنونه و يجرى فيه البرائة و بين عنوان مسبب عن الفعل حاصل منه خارجا كالظهاراة الحاصلة من افعال الوضوء فحيث انه مستقل مباين مع الفعل تباين المسبب مع السبب لا يسرى اليه اجمال السبب ولا يرتبط دورانه بين الاقل والاكثر بجريان البرائة في المسبب الذي هو عنوان بسيط وقع في حيز الطلب فلا بد حينئذ من الاحتياط لكونه شكا في المحصل (فقيه) ان العنوان مع فرض اتحاد ه مع المعنون وانطباقة عليه لا يعقل عدم سراية اجمال المعنون اليه فالمنتزع عن المجل مجمل لا محالة و يجرى فيه البرائة ثم على فرض عدم السريان و كون الشك في المحصل بعد تعلق التكليف بعنوان بسيط فقد عرفت عدم كونه مطلقا مجرى الاشتغال .

ولا جل ما ذكرنا من الاشكال في هذا الجامع عدل عنه بعضهم والتزم بان الجامع مطلق الوجود وفيه ما لا يخفى فانه فرار عن الاشكال لا يجدى في رفعه شيئا كالالتزام آخر بانه الوجود الخاص و ثالث بانه ما يفعله المتشعبة الى غير ذلك مما لا يخرج حقيقة المطلوب عن التنكر والابهام كما سنشير الى بعضها مفصلا .

(ومنها) ما اختاره صاحب الكفاية (قد ه) في تصوير جامع متحد مع ما في الخارج مشاراليه بالخواص والاثار بدعوى ان الجامع عبارة عن عنوان وحد^ن متحد مع معنونه اى المركبات الخارجية بمالها من الاختلاف زيادة و نقصانا حسب اختلاف الحالات نحو اتحاد لانه ينتزع عنها و لا باس بعدم امكان تسمية الجامع باسم خاص بعد العلم بتحقيقه والاشارة اليه بالاثار كقربان كل تقى او

معراج المؤمن او الناهى عن الفحشاء فى الصلاة و هكذا فاشترك جميع اصناف الصلوات الواجبة على المكلف حسب اختلاف الحالات فى هذه الاثار اصدق شاهد واقوى كاشف انى عن وجود جامع وحدانى فى البين مؤثر بوحدته المتحققة فى الجميع فى تلك الاثار و لذلك تشترك فيها فمتعلق الطلب نفس المعنونات المركبة بمرآتية العنوان و حاكويته والشك فى جزئية زائد او شرطيته شك فى دخله من اول الامر فى الماء مور به لافى محصله بعد احراز اصله فيصير من الاقل والاكثر و تجرى فيه البرائة (واستشكل) بعض الاساطين (ره) على هذا الجامع (بعد دعوى الفرق بين الافعال التوليدية والعلل المعدة بجعل الاولى ما يترتب عليه المسبب بلا تخلل شئى ثالث بينهما والثانية ما يتخلل بينهما ثالث واطالة الكلام فى بيان ذلك) بان العبادات من قبيل العلل المعدة بالنسبة الى الاغراض المترتبة عليها اذ الماء موربه فيها نفس العبادات لا الاغراض لخروجها عن قدرة المكلف و توقفها على ارادة الهية فلا يعقل ان يكون الاغراض والاثار المترتبة عليها جامعا عنوانيا للمصاديق متعلقا للخطاب و هذا هو الغرض من تصوير الجامع ومع تسليم كونها من الاسباب التوليدية فالشك فى اجزائها و شرائطها يكون من قبيل الشك فى المحصل و مقتضاه جريان قاعدة الاشتغال لا البرائة (و لكن يتوجه) عليه مع قطع النظر عما سنشير اليه اجمالا و يأتى تفصيله فى باب الاوامر انشاء الله من توضيح الافعال التوليدية والعلل المعدة (انه) ليس فى كسلاص صاحب الكفاية (قده) عين ولا اثر من كون الاغراض المترتبة على العبادات (كالنهى عن الفحشاء وغيره) من المسببات التوليدية لها و لا من صيرورة هذه الاغراض عناوين لمصاديق تلك العبادات و وقوعها مورد تعلق الخطاب المولوى ولا من كون الاثار معرفة لحقايق تلك المؤثرات وكشف اتحادها عن وحدة المؤثر بحسب الماهو لتكون حقيقة العبادة من قبيل

كليات باب الايساغوجى مركبة من جنس و فصل بل حاشاه (قد ه) عن جميع ذلك و انما مراده كما يظهر بالتاء مل فى كلامه صدرا و ذى لا ان ترتيب ائـر وحدانى فى الادلة الشرعية على مهية واحدة اعتبارية مركبة عن مقـولات متباينة (كالنهى عن الفحشاء) بمالها من المراتب المختلفة فى الصحة يكشف انا عن وجود جامع عنوانى فى البين متحد مع مصاديق تلك المهية الاعتبارية خارجا نحو اتحاد و ان لم نعرف ذلك الجامع بشخصه واسمه نظير ما تقدم منه فى تعريف موضوع العلم و تعيينه و هذا لا يربط له بالمسببات التوليدية اذ ليس لها اتحاد وجودى مع اسبابها و اما اطلاق المسبب التوليدى على سببه فهو من جهة تقاربهما فى الوجود كما فى المجاز بالمشاركة كاطلاق الميت على المستमित و نحو ذلك والا فهما متغايران عنوانا و معنونا حقيقة و من هنا ظهر انه ليس من قبيل الشك فى المحصل فتجرى فيه البرائة لدى الشك فى الاجزاء و الشرائط مضافا الى ما عرفت من ان جريان الاشتغال مع الشك فى المحصل على اطلاقه غير صحيح .

و لتوضيح مقال صاحب الكفاية (قد ه) زيادة عما تقدم لا بد من تمهيد مقدمات (الاولى) ان فى متعلقات الاحكام خصوصيات كامنة على مذهب اعدلية باعثة نحو الجعل و يعبر عنها فى متعلقات الاوامر بالمصالح النفس الامرية الباعثة نحو الامر و فى متعلقات النواهي بالمفاسد النفس الامرية الباعثة نحو النهى من غير ان تقع تلك الخصوصيات بنفسها متعلقة للخطاب المولوى بل لم يقل بذلك احد من العدليه بخلاف الاشاعرة فقالوا خطأ بالشرعية عند هم جزافية و متعلقاتها خاليسة عن المصالح و المفاسد الواقعية (الثانية) ان الاثر هو الذى بوجوده العلمى يكون ملاكا للجعل باعثا نحوه كما انه فى الافعال المباشرة باعث نحو الفعل و بوجوده الخارجى علة غائية لتعلق الجعل او الفعل المباشرى اما المؤثر المقتضى لترتب ذلك الاثر عليه

خارجا فهو وان امكن بحسب الثبوت ان يكون جنسا او نوعا او صنفا لكن الاثر انما يكشف إننا عن وجود مؤثر فقط واما حقيقة ذلك المؤثر و هويته او انه من اى الاقسام الثلاثة فلاكشف له عن ذلك نعم ان علق الأثر اثباتا فى لسان الدليل على النوع او الصنف يستكشف منه انه أثر لتلك الحقيقة النوعية او ذلك الصنف وكذا ان علم من الخارج عدم ترتب ذلك الأثر على غير ذلك النوع أو الصنف كما اذا وجدت الحرارة مع انتفاء الشمس فيعلم استنادها الى النار مثلا وفيه ايضا لا يكون سببا لدرك الماهو وكشف هوية المؤثر نظير تعليق معراج المؤمن او النهى عن الفحشاء فى لسان الدليل على طبيعة الصلاة فيكشف عن انه اثر لتلك الطبيعة والماهية الاعتبارية المركبة من مقولات متبانية دون غيرها من مهيات العبادات و هكذا فى غير الصلاة وكما أن وجود الاثر يكشف عن وجود المؤثر إننا فكذلك عدمه يكشف عن عدمه فعدم الحرارة يكشف عن انتفاء ما يؤثر فيها الا ان يكون لذلك المؤثر أثر آخر يكشف عن وجوده كما فى الصلاة اذ لها آثار متعددة فى مثله يكون انتفاء جميع الاثار كاشفا عن انتفاء المؤثر و يكون وجود كل منها كاشفا عن وجوده ثم الخطاب لا يتعلق بنفس الاثر ولا بالمؤثر مجردا عن اثره لخلو متعلق التكليف حينئذ عن الملاك و هو يناسب مذهب الاشاعرة الذى نحن براء منه بل يتعلق بالمؤثر بلحاظ اثره الذى هو ملك الخطاب.

(الثالثة) ان الافعال التوليدية كاللقاء فى النار بالنسبة الى الاحراق والقاء الرصاص بالنسبة الى القتل و نحوهما ليست من قبيل الاسباب المؤثرة بنفسها فى ترتب تلك الاثار اذ لا يتولد الاحراق والقتل من نفس اللقاء فى المثاليين بل المؤثر فى الاحراق هو النار و فى القتل هو الرصاص فتلك الافعال تهيئة و توجيه للسبب نحو المسبب لانها مؤثرة فى نفس المسبب كما ان العلل المعدة كخطوات متوسطة بين مبدء السير و منتهاه ليست مؤثرة فى ترتب

الاثر كالوصول الى المقصد في المثال ضرورة عدم تحقق الاثر عقيب كل واحدة من المقدمات الاعدادية و انتفاء تلك المقدمات و تصرمها عند تحقق الاثر و من المعلوم استحالة الطفرة والفصل بين المؤثر والاثر في عالم التحقق و لذا سميت اعدادية اذ شاءتها الاعداد والتقريب نحو الاثر ولو سلم التاثير في المقامين فحصر نسبة الاثر الى مؤثره في القسمين (اى التوليدية والمعدة) بلا حصر اذ بعض الاثار من قبيل المقتضى بالفتح للمؤثر وليس الاثر في شئ من الاقسام الثلاثة و جهالمؤثر و عنوانا له بل هما متباينان عنوانا و معنونا و اطلاق عنوان احدهما على الاخر احيانا انما هو من باب المجاز بالمشاركة لاعلى نحو الحقيقة فلا يصح توجيه خطاب احدهما الى الاخر الا بنحو من العناية .

تية
اذا عرفت هذا فاعلم ان العبادات بالنسبة الى آثارها والاعراض المتر
عليها (كالنهى عن الفحشاء في الصلاة) ليست من قبيل الافعال التوليدية
والاعراض المتر بل هي مقتضية لترتب تلك الاثار عليها ولا يتوقف ترتبها
عليها على امور الهيئة خارجة عن قدرة المكلف كتصفية الملائكة و نحوها ما قيل
(فان قلت) قد ورد في الاخبار عدم ترتب معراج المؤمن على بعض الصلوات
و كذا في غيرها من العبادات بالنسبة الى آثارها كما شاهد بالحس ان
بعضها لا تصير ناهية عن الفحشاء و هكذا غيرها (قلت) نعم لكن ذلك
لوجود المانع لاعداد المقتضى كما هو الشأن ايضا في عدم تحقق الاحراق
من النار لوجود الرطوبة في المحل و هكذا في سائر المقتضيات ففي العبادات
تكون الاخلاق الذميمة مانعة عن ترتب بعض آثارها عليها كصيرورة الصلاة
معراجا او ناهية و صيرورة الصوم جنة و نحو ذلك لاعتقنا ترتب جميعها لانها
مع ذلك مسقطه للقضاء والاعادة (لا يقال) فليكن عدم تلك الصفات الذميمة
عليها ما عودا فيها كي لا تخلو العبادات عن الملاك (لا نناقول) اولا قد

مر مرارا ان عدم لا يعقل دخله في الوجود ولا يترتب عليه اثر وجودى و
ثانيا ان وجود تلك الصفات لا يوجب خلو العبادات عن الملاك راء سال عدم
انحصار آثارها فيما منعت الصفات عن ترتبه عليها فلها حينئذ جزء من الملاك
اى ترتب اسقاط القضاء والاعادة عليها و هذا المقدار كاف لصحة تعلق
الخطاب بها وخروجها عن الجزافية التى هى مذهب الاشاعرة خلافا
للعديلة و من ذلك ظهر ان المورد عليها هذا الجامع ليس من قبيل الشك فى
المحصل اذ الاثر ليس وجها و عنوانا للعبادات ماء خوزا فى متعلق الخطاب
(فتلخص) ان وجود كل من الاثار كاشف عن مؤثره الذى هو الجامع على
مذهب صاحب الكفاية (قده) بلامحذور فى ذلك .

(نعم يتوجه عليه) ان ذلك إحالة الى المجهول لا يجدى لتصوير
الجامع اذ غاية ما يدل عليه وحدة الاثر هو اتحاد المؤثر اما كونه امرا ذاتيا
لا عرضيا فلا كشف له عنه مع ان بين النهى عن الفحشاء وغيره وبين الصلوة
عموما من وجه فكثيرا ما يصدق مسمى الصلاة و يكون مسقطا للقضاء ولا يترتب
عليه شئى من هذه الاثار كما فى صلوات غالب المكلفين كما قد يترتب هذه
الاثار على غير الصلاة من العبادات فيكون الصوم مثلا ناهيا عن الفحشاء
سببا لقرب المكلف الى الطاعات و بعده عن المعاصى و اللازم الاعم لا يكشف
عن ملزومه ولا يكون معرفا لحقيقته (الا ان يقال) بان حمل تلك الاثار فى
ادلتها على نفس الطبيعة يكفى لكشفها عن الحقيقة و كون المؤثر ذاتيا
لا عرضيا وان المراد من كون النهى عن الفحشاء وغيره آثار الصلاة هو
اقتضاء حقيقة الصلاة ترتبها عليها لافعية الترتب ولا اشكال فى ان هذه
القابلية والاقتضاء موجودة فى جميع افراد الصلاة سواء ترتبت عليها فعلا ام
لا و اما اثر الصوم فهو كونه جنة من النار فآثار كل واحدة من العبادات
مختصة بنفسها ولا دليل على كونها آثارا لغيرها والذى يهون الخطب ان

القائل بهذا الجامع كصاحب الكفاية (قد ه) ملتزم بان الخصوصيات الزائدة عن الحقيقة الاولى من الاجزاء والشرائط تكون من قبيل المحققات فهو يقرب ما ذكرنا في وجود الجامع بالطبع .

(ومنها) ما اختاره بعض الاساطين (ره) في تصوير الجامع من جعل الموضوع له والمسئى على كلا القولين هو المرتبة العليا من تلك الحقايق اى الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط و يكون الاستعمال بالنسبة الى سائر المراتب من الحقيقة الادعائية تنزيلا للفاقد منزلة الواجد نعم في مثل صلاة الغرقى انما اكتفى الشارع بصحيحه عن المرتبة العليا اولا ثم نزل فاسده منزلة صحيحه فالاستعمال عليه ايضا من الحقيقة الادعائية ولا يلزم سبك مجاز عن مجاز واما في مثل القصر والاتمام فلكونهما في عرض واحد بالنسبة الى المرتبة العليا لا يتأتى فيه هذا الجامع ولكن يمكن تصوير جامع مختص بهما و ما ذكرنا غير بعيد عن الفهم العرفى بل يساعد الوجدان و ليس فيما ذكر لتصوير الجامع اوضح منه (وفيه) اولا ان هذا فرار عن الجامع لا تصوير له ضرورة ان العرض من تصوير الجامع تعيين قدر مشترك بين جميع مراتب الصحة بمالهام من الاختلاف ليكون هو الموضوع له والمستعمل فيه لا لفاظها و ليكون تكليف واحد شاملا باعتباره للجميع في رتبة واحدة لا تعيين قدر مشترك بين صنف منها ثم تنزيل غيره عليه بل الاحالة الى المجهول في بعضها كالقصر والاتمام مضافا الى لزوم الجمع بين الجامعين عليهما (وثانيا) ان لازمه خروج غير المرتبة العليا عن كونه حقيقة تلك العبادات مطلوبا بالامر المتعلق بها و صيرورته بدلا عنها مطلوبا بامر آخر غير متعلق بها وهذا مع انه خلاف ظواهر الاوامر الواردة في الشريعة التي تعلقت بالعبادات يمكن دعوى ضرورة الفقه على خلافه (وثالثا) ان المرتبة العليا ايضا قد تختلف فهى فى صلاة الصبح عبارة عن ركعتين بمالهما من الاجزاء والشرائط وفى صلاة المغرب عبارة عن ثلاث ركعات كذلك و فى صلوة الظهرين والعشاء عبارة عن اربع ركعات كذلك فلا بد من

تصوير جامع بين تلك المراتب العليا المتباينة فى هذه الصلوات ونحوها هذا كله مع ان تنزيل اكثر المراتب منزلة واحدة منها وان كان ممكنا عقلا ولكن كون جميع الاستعمالات الشرعية فى غير المرتبة العليا من المهيئات مع كثرته من قبيل التنزيل والادعاء مستبعد جدا لا يساعد العرف والمجاور لما مرت الاشارة اليه مضافا الى هذا الضابط لا يجرى ولا يندفع به المخذور فى كثير من الموارد كالقصر والاتمام بل صلاة المغرب والصبح مع الرباعيات ونحوها مما هى فى عرض واحد بالنسبة الى المرتبة العليا كما عرفت ولذا توقف هذا القائل عن تعيين الجامع فى القصر والاتمام فلوصلحت المرتبة العليا جامعا فلتكن كذلك بالنسبة الى الجميع والا فما هو الجامع فى الموارد المتقدمة يكون فى الجميع ومع عدم تعقل الجامع كما اعترف به فى كلامه بعد ذلك فكذلك فى الجميع.

(ومنها) ما اختاره بعض الأعاظم (ره) فى تصوير الجامع على الصحيحى من انا نعتبر الجامع بين وجودات المقولات لا بحيث يكون لوجود كل مقولة دخل بالخصوص فيه بل هناك وجود خاص سارفى جميع تلك الوجودات معرى عن خصوصياتها (اى السارى من اول التكبير الى آخر التسليم) لكنه بما هو وجود خاص لا يكون جامعا كى يستلزم كون وجود خاص حاصل من عدة مقولات اختارها المكلف من بين غيرها متعلقا للتكليف كافيا اتيان مثله فى سقوط الامر بالصلاة بل باعتبار لف الصورة الحاصلة من ذلك الوجود واندماج مفهومه فى مفهوم الصلاة يكون جامعا مشيرا الى معنوناته الخارجية فالعنوان البسيط الحاصل من توأمية مفهوم الصلاة مع مفهوم ذلك الوجود الخاص السارى فى تلك المقولات الذى ينحل بالتحليل العقلى الى تلك الوجودات الخاصة الخارجية هو الجامع العنوانى للافراد الصحيحة طويلة وعرضية وهذا الجامع مشترك مع الكلمة والكلام فى ان له جهة تشكيلك وجهة تعيين فمن حيث صدقه على الافراد

العرضية والطولية بنحو سواء يكون من قبيل الكلى فى المعين و من جهة الزيادة والنقصان فى افراده الطولية يكون من الكليات المشككة كما انها ايضا من جهة الصدق على اى بعض من الابعاض يكونان من قبيل الكلى فى المعين و من جهة الزيادة والنقصان فى مادتهما باختلاف الحروف قلة وكثرة يكونان من قبيل الكليات المشككة .

ث

(فان قلت) لازم تعلق الطلب بنفس الجامع اى الحصة السارية فى وجودها المقولات لا بكل واحدة منها عدم حصول التقرب بكل جزء الصلاة رأساً مع ان المعلوم من الشرع وسيرة المتشعبة خلافه فكيف التوفيق (قلت) لا ينتزع المفهوم عن ذلك الجامع والوجود السارى حال كونه بشرط لاعن الخصوصيات المكتنفة به فى عالم التحقق بل انما يلاحظ ذلك الوجود لا بشرط عن تلك الخصوصيات و ينتزع منه المفهوم و يجعل هذا المفهوم المبهم مع مفهوم الصلاة عنواناً بسيطاً حاكياً عن المتعينات بوجوداتها لا بتشخصاتها و من المعلوم اجتماع اللابشرط و انطباقه مع كل شرط فيكون معروض الطلب فى الحقيقة نفس المتعينة بواسطة الجامع بمعنى انه يحمل الطلب اليها فيحصل التقرب بكل منها لذلك كما هو الشأن فى ترتب آثار الكلى على الافراد الخارجية فاذا بين الشارع تشخصات الافراد و خصوصياتها الخارجية من ان صلاة جعفر كذا و صلاة الايات كذا و هكذا ينطبق عليها ذلك العنوان المبهم فى الخارج قهراً و تصير معروضة للامر و يصح التقرب بكل جزء جزء منها .

(وفيه) ان المراد بذلك لا بد ان يكون احد وجوه ثلاثة (فان كان) المراد ان الجامع عبارة عن صورة حاصلة من وجود خاص سارفى وجودات المقولات من دون اكتنافة بالجهات المقولية كما يشهد عليه فى مقام الاثبات جوابه عن اشكال استلزام ذلك الجامع عدم حصول التقرب بكل جزء من الصلاة بما حاصله ان الخصوصيات المقولية خارجة عن تحت الجامع داخله تحت الامر بدليل

آخر (ففيه) ان مفهوم الصلاة عليهذا مساوق مع مفهوم الوجود الخاص ومرادف معه وقد هربت من ذلك فهو كمر على ما فر مضافا الى ان هذا الترادف مما ينكره الوجدان وانه يلزم خروج الخصوصيات عن تحت الامر لولا الجواب بدخولها تجته بدليل آخر لكن يدفع هذا الجواب ان دخول الخصوصيات تحت الامر يحتاج الى دال آخر أبدا مع ان الامر بالصلاة مثلا أمر بالوجود الخاص فقط وهو كما ترى (وان كان) المراد ان الجامع عبارة عن مفهوم الوجود الخاص السارى مكتنفاً توأماً مع الجهات المقولية بل هذا المفهوم فى مفهوم الصلاة كما بيناه فى تقرير كلامه و يشهد عليه تعبيره باخذ ذلك المفهوم فى مفهوم الصلاة وجعله عنوانا بسيطا مع ذلك بل يدل عليه نفس التعبير بالوجود الخاص اذ التحديد والخصوصية انما هو من قبل الماهية دون نفس الوجود لان الماهية هى مئثار الكثرات دون الوجود و يدل على كون التوأمية بنحو الاشتراط تنظير مقرره بالضحك والناطق لتقسيد الذات فيها بالمبدء (ففيه) ان المفهوم ان اخذ من امر بسيط خارجا فهو بسيط ولا محذور فيه و ان اخذ من المركب كما فى المقام حيث انتزع العنوان البسيط من الصلاة والوجود الخاص فلا يخلو اما ان يلاحظ كل جزء من منشاء الانتزاع بحيال ذاته و ينتزع منه المفهوم ففى مثله يتعدد الوضع والموضوع له اذ هناك مفهوم وضع اللفظ تارة بازاء احدهما و اخرى بازاء الاخر و ليس فى البين مفهوم بسيط حاصل من المفهومين مضافا الى ان ماهية الصلاة اى المقولات المتباينة غير قابلة لان ينتزع منها مفهوم فارد و جهة جامعة كما اعترف به هو ايضا اذ الماهيات هى مئثار الكثرات فلا يمكن جمعها تحت مفهوم فارد و هو قد هرب بهذا التصوير عن الجامع المقولى فهو عود على بدء و اما ان يلاحظ المركب بصورة الجمع و هيئة الاجتماع و ينتزع منه المفهوم باءن يكون هذا الالتفاف والبساطة فى عالم المفاهيم نظير التراكيب الاتحادية فى الخارجيات أو الانضمامية

كالمعاجين حيث وضعت الالفاظ لصورة الجمع منها ففى مثله يسئل عما يكون بازاء الجزء الاخر من هذا المفهوم (المنحل عقلا الى مفهومين احدهما منتزع عن الوجود السارى) فان قيل انه ما هوية العبادة اى المقولات المتباينة فى مثل الصلاة قلنا قد عرفت عدم تعقل جهة جامعة بينها وانتزاع مفهوم فارد وعنوان بسيط منها مضافا الى انه عود على بدء و رجوع الى الجامع المقولى الذى قد هرب منه هذا القائل الى هذا التصوير (وان كان) المراد توأمة مفهوم الوجود السارى مع الجهات المقولية واكتنافه بها على نحو الحصة لتوامة والقضية الحينية لا بنحو الاشتراط والتقييد كما يشهد عليه بعض كلماته و تعبير مقرر عنه بالحصة (ففيه) ان مرجعه بالاخرة الى كون الجامع نفس الوجود الخاص السارى بلادخل لتوامة فى المسمى والموضوع له على ما عرفت تفصيله فى باب الوضع لذى التعرض للكلامه فى الحصة التوامة فراجع مضافا الى ان المقولات المرتبطة بهذا الوجود السارى بنحو التوامة متبادلة بين قليل و كثير حسب مراتب الصحة طولا وعرضا من كل عبادة فباعثاره يختلف الوجود السارى ايضا ولا يبقى له عنوان محفوظ بل يحتاج بنفسه الى الجامع .

هذا كله مضافا الى ان (ما ذكره) من كون الجامع من قبيل الكلى فى المعين من جهه الابهام فى التطبيق و من قبيل الكليات المشككة (التى ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك) من جهة القابلية للانطباق على القليل والكثير (فيه) ان هذا الجامع لكونه مبهما (من حيث اصل التطبيق مع بعض المقولات و من حيث دوران ابعاض المقولات بين القليل والكثير) وعدم خروجه عن الاجمال جينئذ ليس باقل ابهاما من الجامع الذى تصوره بعض المحققين (قد ه) فى نهاية الدراية كما سياتى نقله و قد انكره عليه هذا القائل اشد الانكار بدعوى انه احالة الى المجهول (ان التشكيك) فى مثل الصلاة المركبة من مقولات متباينة غير معقول لعدم تعقل ما به الاشتراك بين تلك المقولات حتى يتحد مع ما به الامتياز و يوجب التشكيك مضافا الى انه فرق

واضح عند اهل الفن بين الحقايق المشتركة مع المشككة و ليس كل قابل للانطباق على القليل والكثير من قبيل الثانى (بل الاختلاف) بين الحقايق (اذا كان) بتراكم الوجود و عدمه من جهة كثرة المادة و الكمية و قلتها كما فى اسماء الاجناس (التى صدقها على جميع مصاديقها مع مالها من الاختلاف فى القلة والكثرة يكون بشرع سواء) كالماء فانه يصدق على الفطرة والبحر و ما بينهما من المراتب و كذا الملح والحنطة وغيرها (فتلك) الحقايق تسمى عندهم بالمشتركة وان شئت قلت بالمتواطئة اذ ليس لها ما به الامتياز راء سا (واذا كان) بشدة الوجود و ضعفه من جهة الكثرة بحسب الصورة والكيفية بان يكون كل مرتبة سببا لتشكل نوع عليحدة يسمى باسم خاص مباين للمتشككة من المراتب الاخر و مع ذلك يكون ما به الاشتراك بين هذه المراتب والانواع عيمن ما به الامتياز كما فى الالوان اذ ما كان منها بمرتبة مغرقة لنور البصر نوع خاص يسمى بالبياض و ما كان بمرتبة مجتمعة لنور البصر نوع آخر مباين للالوان يسمى بالسواد و بينهما مراتب متعددة مختلفة فى الشدة والضعف هى انواع متباينة تسمى باسماء خاصة و ما به اشتراك الجميع و ما به يمتاز كل عن الاخر هو نفس اللون غاية الامر اختلافها بحسب الكيفية شدة و ضعفا (فتلك) الحقايق تسمى عندهم بالمشككة و ما نحن فيه من قبيل الاولى اذ الاختلاف انما هو فى الكيفية والمادة اى قلة المقولات و كثرتها لافى الكيفية والصورة اى شدة الوجود و ضعفه على ان هذا الاختلاف والدوران بين القليل والكثير يستلزم وجوب الفحص عن الادلة له ابداء و عدم ارتفاع الاجمال عن الجامع و متعلق الطلب اصلا .

(ومنها) ما اختاره بعض المحققين (قد ه) فى تصوير الجامع على الصحيحى من ان الماهية والوجود من جهة السعة والضيق بحسب الطوارى متعاكسان اما الماهية فكلما كانت اضعف و اكثر بها ما وان شئت قلت اقل تعيّننا من

جهة الطوارئ اى المصنفات والمشخصات اذا كانت نوعا و مع المنوعات اذا كانت جنسا كانت اوسع من جهة كثرة الانطباقات كالحیوان الناطق او الجسم النامى وهكذا و كلما كانت اقوى و اقل ابهاما و ان شئت قلت اكثر تعیناً من الجهة المزبورة كانت اضيق من جهة قلة الانطباقات كالماء هو لزيد و ما يقال فى جواب السؤال عن حقيقته اى المنتزعة عن الحقيقة النوعية المتعينة بتعينات الفرد وبالجملة فكلما كثرت قيودها وهوياتها عز وجودها واما الوجود فكلما كان اقوى و اشد كان اوسع من جهة كثرة الحظوظ و الاثار المترتبة عليه الى ان يبلغ الى الوجود السعى اللانهاى الذى لا يعقل فوqe مرتبة و لا يمكن تصور اقوى و اشد منه لانه واجد لجميع الحظوظ الوجودية اعنى وجود البارى تعالى و كلما كان اضعف كان اضيق من جهة قلة الحظوظ و الاثار (وبالجملة) فكلما كثرت حظوظه و سع وجوده فتلخص ان الابهام و قلة القيود فى الماهية يوجب السعة و كثرة الانطباق كما فى تعريف الخمر بانه : كل ما يع مسكر : فان ماهية الميعان بمعرفية الاسكار فيشمل المتخذ من كل شئى اذا كان له ذلك الاثر لانطباق المايح على الجميع و اذا كان الامر كذلك فى المهيئات المتأصلة فى الاعتبارية المركبة من المختلفات فى الحقيقة بطريق اولى اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن تصوير جامع وحدانى يسع جميع المراتب باءنه ماهية مبهمه من جميع الجهات قابلة للانطباق مع جميع الافراد غاية الامر بمعرفية الاثر و لا ينافى ذلك كون مثل الصلاة مركبة من مقولات متباينة فالجامع فيها هو سنخ عمل مبهم ناه عن الفحشاء و لذاترى العرف لا يفهمون منها الا انها وظيفة مطلوبة فى اوقات خاصة و لا استبعاد فيما ذكرنا بعد ما صدر عن صدر المتألهين فى الاسفار من ان التشكيك و الابهام فى الماهيات كما يكون من جهة هوياتها الخاصة و عوارضها المصنفة او المشخصة من السواد و البياض و الطول و القصر و نحوها كذلك يكون فى اصل حقيقتها وهوياتها من جهة الزيادة و النقصان فاذا كان

لتطرق الابهام فى المهيئات المتأصلة مجال كما صرح به هذا الحكيم المتأله فللابهام فى المهيئات الاعتبارية المركبة من مقولات متباينة كما فيما نحن فيه مجال واسع فلا بد من الالتزام بجامع ابهامى بمعرفة الاثر بعد ما عرفت من عدم امكان الالتزام بجامع عنوانى او مقولى .

(وفيه) انه فرق بين ابهام المفهوم وبين الاطلاق والتقييد او العموم والخصوص بالنسبة الى المهيئات المعبر عنها فى اصطلاح الفلسفة بالسعة والضيق ايضا ولا يربط لاحد المقامين بالاخر اذ لا ابهام فى المهيئات ابدا سواء المركبة من الجنس والفصل الاخيرين كاهية الانسان المركبة من الحيوان والناطق عقلا الى ان يبلغ الى مهيئات الاجناس العالية التى ليس فوقها جنس فكلها متعينة بتعيناتها الجنسية او النوعية محدودة بحدودها محفوظة دائرة السعة والضيق فى كل واحد منها من حيث القابلية للانطباق على انواع معينة او اصناف او افراد كذلك وانما الاطلاق والتقييد واختلاف السعة والضيق فيها من جهة اختلاف الدوال بالوحدة والتعدد كما هو الشأن فى جميع موارد الاطلاق والتقييد فى المفاهيم اذ الاطلاق فيها عبارة عن وحدة الدال لانه بمفهومه السعى واطلاقه الطبيعى يسرى فى جميع افراد الطبيعة اى ما هى قابلة للانطباق عليها خارجا والتقييد عبارة عن تعدد الدال لانه مدلول القيد مانع عن سريان مدلول المطلق خارجا فيختلف سعة وضيقا حسب اختلاف القيود قلة وكثرة وهذا لا يستلزم ابهاما فى ناحية المدلول والمهية بل لا يربط له بذلك واما الاطلاق والتقييد فى الوجود عند اهل الفلسفة فعبارة عن قلة الحظوظ الوجودية والحدود العدمية وكثرتها كما لا يربط لاختلاف السعة والضيق باختلاف مراتب الابهام لان من المفاهيم

المبهمة ما هو اضيق من بعض المهيئات المتعينة كالموصلات المنطبقة على ذوى العقول بالنسبة الى الاجناس التى فوقها كالجسم النامى ومطلق الجسم

والجوهر فهذه مع تعيينها وعدم ابهام فيها كما عرفت تكون اكثر انطباقا من تلك الموصولات (نظير من) مع ابهامها لانحصار موارد انطباق هذه الموصولات بالجنس والفصل الاخيرين اى الحيوان الناطق فالابهام يختص بالمفاهيم دون المهيئات واختلاف السعة والضيق لا يدور مدار اختلاف مراتبه كما لا تختص السعة والضيق بالمبهمات بل لوازم للاعم منها على ان الجامع للمبهم ^{ومن المصنفات} لا بد له من جهة تعين بها يمكن تحققه خارجا و يصح انطباقه مع الافراد كالميعان فى تعريف الخمر بانه ما بيع مسكر والا فالمبهم من جميع الجهات لا يعقل تحققه وانطباقه مع ما فى الخارج اذ المفروض انه ليس من قبيل العناوين التى لا معنون لها خارجا كالعدم ومفهوم ليس ولا بل نفس هذه العناوين وكذا الاشارة بها الى عدم معنون لها ايضا ببركة الوجود والتعيين الذهنى وسنخ عمل مبهم ليس فيه جهة تعين بها ينطبق مع الافراد الخارجية لا من حيث المقولة كما هو واضح ضرورة تركيب الصلاة من مقولات متبانية ولا من غير المقولة كالفعل النحوى ضرورة تحقق الصلاة بدونه ايضا كصلاة الغريق والمهدوم عليه ونحوهما اذ الم يقدر او الاعلى التوجه (الا ان يلتزم) بكون جهة التعين نفس التوجه المتحقق فى الجميع (فيرجع) الى الوجه المختار وهو الجامع العنوانى اى العطف مع التوجه ولا يحتاج الى هذه التكاليف كما ان الاحالة الى العرف لا يرفع الابهام بل الجامع عبارة عن نفس جهة التعين اما الابهام فهو من جهة الخصوصيات المكتنفة به المتبدلة حسب تعدد المصاديق والمحققات فكيف يمكن الابهام فى نفس الجامع والاحالة الى فهم العرف من ان الصلاة وظيفة مطلوبة فى اوقات خاصة لا يرفع الابهام ولا يمنع عن شمول التعريف للغير اذ يصدق على الاكل والشرب الواجبين فى مواضع مخصوصة ونحوهما ايضا انها وظيفة مطلوبة فى اوقات خاصة (فالانصاف) ان الالتزام بعدم امكان تصوير الجامع اولى من هذا التصوير فانه فرار عن تصوير

الجامع لا تصوير له (ثم ان) بعض الاعظم (ره) أو رد على هذا الجامع
الابهامى بوجوه منها امتناع الجامع الذاتى لكن العمدة هذا الاشكال ان كان
مراده منه ما ذكرناه فراجع وتدبر .

(ومنها) مانسب الى الشيخ الاعظم (قده) فى تصوير الجامع لخصوص
الصلاة من انه مادة معروضة للهيئة الاتصالية حيث يستفاد من ادلة القواطع
ان الصلاة وراء اجزائها وقيودها الوجودية (باعتبار الشرائط) والعدمية
(باعتبار الموانع) لها عرض وجودى آخر هو هيئة اتصالية باعتبارها تتحد تلك
الاجزاء والشرائط مع اختلافها وتجتمع تحت عنوان واحد وهذه الهيئة تنقطع
ببعض الاشياء دون بعض (واستشكل فيه) بعض الاساطين (ره) اولاً بانكار
تلك الاستفادة من تلك الادلة بدعوى ان المستفاد منها تقيد الصلاة بعدم
القواطع وراء تقيدها بوجود الشرائط وثانياً بان الصلاة لدى الشك فى
اجزائها وشرائطها عليها تكون من موارد الاشتغال لرجوع ذلك الى
الشك فى المحصل (ولكن يدفعه) اولاً ان عدم كما عرفت لا يعقل اخذه
فى الموضوع ومتعلق التكليف وثانياً ان الماء مور به لو كان نفس الهيئة
الاتصالية من الشك ^{لكن} فى المحصل وليس كذلك بل الماء مور به نفس الاجزاء
بمائها من الهيئة الاتصالية فيرجع الشك الى اصل التكليف (نعم يتوجه)
على هذا الجامع ان لازمه صدق المسمى عند عدم القواطع ولومع فقد ان بعض
الاجزاء والشرائط ضرورة انها قواطع للصورة الصلاتية ومن المعلوم صدق
هذه الصورة مع فقد ان بعض الاجزاء والشرائط كما فى العاجز والناسى والشاك
فيخرج عن كونه جامعاً للصحيح بل لازمه المصير الى الاعم (فالانصاف) ان
هذا الجامع ايضا احالة الى المجهول ضرورة ان صورة الصلاة ليست الا الهيئة
التي هى امر عرضى تختلف باختلاف الاجزاء والشرائط فلكل واحدة من
مراتب الصحة هيئة خاصة بها والكلام هنا فيما هو الجامع بين الاجزاء المعروضة
للهيئة فتدبر جيداً .

فظهر ان الوجوه المذكورة لتصوير الجامع على الصحيحى باجمعها قابلة للاشكال بل المنع هذا كله مع ان الصحة والفساد كما عرفت فى المقدمة الثانية و صفان منتزعان عن الشئى بعد تحققه باعتبار تمامية اجزائه و شرائطه او نقصها فكيف يعقل اخذهما فى مفهوم ذلك الشئى و مسماه قبل تحققه حتى يبقى مجال للنزاع فى ان اى الوصفين اخذ فى المسمى بالفاظ العبادات^ت والمطلوب باوامرها (١) فتدبر جيدا (فتلخص) من جميع ما ذكر ان الوجه فى تصوير الجامع ما ذكرناه من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية و كون المعنى اللغوى (كالعطف مع التوجه) هو الجامع ثم بعد الوجه المختار يكون احسن الوجوه ما تقدم عن صاحب الكفاية (قده) على ما اوضحناه .

واما الوجوه المذكورة لتصوير الجامع على الاعصى (فمنها) انه عبارة عن جملة من الاجزاء كالاركان اما غيرها من الاجزاء والشرائط فهى دخيلة فى متعلق الطلب لافى المسمى وهذا محكى عن المحقق القبي (قده) (و استشكل فيه) بعض الاساطين (ره) بوجهين احدهما ان دعوى كون الجامع عبارة عن الاركان يدفعها تبادل الاركان واختلافها مرتبة حسب اختلاف حالات المكلف من الاختيار والعجز ونحوهما اذ الركوع فى الثانى هو الايماء

١- كما هو محل النزاع فى المسئلة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية (فلا يتوهم) التنافى بين هذا الذى قلناه وبين ما اسلفناه فى المقدمة الثانية فى جواب بعض الاساطين من جريان النزاع بالنسبة الى الصحة والفساد بمعنى تحقق قصد الامر و فى جواب بعض المحققين من جريانه بالنسبة الى اسقاط الاعادة والقضاء ونحو ذلك (اذ الجريان) وعدمه هناك انما هو بلحاظ دخل قصد الامر فى المطلوب او دخل الحيثيات فى المهمة وعدمه ولذا ناقشنا فى كلامهما (قدهما) و قلنا بجريان النزاع من تلك الجهة بخلافه هنا فالنظر الى دخلهما فى المسمى بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية ولذا نقول بخروج الوصفين عن حقيقة الشئى وعدم جريان النزاع من هذه الجهة فتدبر جيدا

مثلا بخلاف الاول فلا بد من تصوير جامع آخر بين مراتب الاركان فيعود المحذور ولا يندفع بالالتزام بكون الاركان المجمعولة ابتداءً هي الموضوع له و سائر المراتب ابدال له فانه في مقام الاجزاء ممكن حتى على الصحيحى بخلافه في مقام التسمية كما لا يخفى ثانيها أن دعوى خروج غير الاركان عن المسمى يدفعها ان خروجه عنه مطلقا يستلزم كون اللفظ مجازا في الصحيح التام الاجزاء و الشروط والمفروض وضعه للاعم منه و من الفاسد و خروجه حال عدمه فقط . يستلزم كون شيئى دخيلا في قوام ماهية تارة غير دخيل اخرى و هو محال (لا يقال) كل من الوجود والماهية مقول بالتشكيك اما الاول فبالا ولهموالاولوية كفاي الواجب و الممكن و اما الثانى فبالشدة والضعف كفاي نوعين من لون واحد فحقيقة السواد في الشديد والضعيف واحدة وما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز فماهية الصلاة ايضا كذلك بالنسبة الى الصحيحة والناقصة ضرورة صدقها عليهما (لانقول) اولاً ان التشكيك انما يعقل في الماهيات و ن الوجود اذ لا نفهم له فيه معنى و ثانياً انه انما يعقل في الماهيات البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كفاي السواد والبياض ونحوهما مما لا يكون مركبا من الجنس والفصل و اما في مثل الصلاة المركبة من مقولات متباينة فدخول بعض اجزائها كغير الاركان فيها تارة وعدمه اخرى غير معقول و منه يعلم فساد قياس الصلاة بالوجود مع فرض تعقل التشكيك فيه ايضا ضرورة بساطته بل هو اشد بساطة من الماهيات البسيطة كفساد اخذ الاركان لا بشرط اذغايته عدم اضرار غيرها بالصدق لا دخوله في قوام الماهية كما نحن بصدد .

(ولكن) يدفع الوجه الاول انه كما التزم نفس المستشكل بان الجامع هو المرتبة العليا و البقية ابدال لها في مقام الاجزاء على الصحيحى و بالعناية والتنزيل على الاعمي فاطلق عليها الصلاة لذلك كذلك للمحقق

القوى (قد ه) أن يلتزم بان الاركان التامة هي الجامع والبقية ابدال اطلق عليها لفظ الصلاة تنزيلا ويدفع الوجه الثانى ان اللفظ مستعمل فى الاركان ابداء واطلاقه على الجميع انما هو من قبيل اطلاق الكلى على الفرد كاطلاق الانسان على زيد وغيره من افراده لانه مستعمل فى الجميع كى يستلزم المجاز او الخروج عن الاعنى فكما ان اطلاق الكلى على جميع افراده بما لها من التباين حقيقى فكذلك اطلاق الصلاة الموضوعه للاركان على جميع المراتب المختلفة المتباينة ومن المعلوم ان هذا لا يبتنى على القول بالتشكيك فى الوجود والماهية مضافاً الى ان التشكيك فى الوجود معقول لا محذور فيه كما حققناه فى محله ولذا قيل : الفحلويون الوجود عند هم = حقيقة ذات مراتب نعم : وعدم احاطة غير اهل الفن بذلك غير بعيد بل التشكيك فى الماهية ايضا انما هو بسبب التشكيك فى الوجود والا فالماهية من حيث هي ليست الا هي (نعم الاشكال) على هذا الجامع مانبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) من عدم تمامية الطرد والعكس حينئذ ضرورة صدق الصلاة مع فقدان بعض الاركان كما فى الفرقى والمهدوم عليهم وعدم صدقها مع تحقق الجميع وفقدان سائر ما يعتبر فى الصلاة من الاجزاء والشرائط كما فى المختار .

(ومنها) انه عبارة عن معظم الاجزاء اى التى تدور مدارها التسمية فان صدق الاسم حينئذ عرفا كاشف عن وجود المسمى كما ان عدم صدقه كذلك عند عدمها كاشف عن عدم المسمى (وفيه) ان معظم كمانبة عليه صاحب الكفاية (قد ه) يتبدل بتبدل بعض الاجزاء و يتردد بين ما يكون داخل فى المسمى تارة وخارجا عنه اخرى فلا تنحفظ مرتبة معلومة فاذا صلى واحد فاقدة لسجدة مثلا وصلى آخر واجدة لها و فاقدة للركوع مثلا فايهما حينئذ اخل فى المسمى وايهما خارج عند اجتماع الكل ولا سيما اذا انضم اليه اختلافها حسب اختلاف حالات المكلف (وتصحيحه) كما من بعض الاساطين (ره) يجعل

الجامع عدة اجزاء مبهمه بحيث يكون قابلا للانطباق مع اقل المراتب فصاعداً نظير الكلى فى المعين كصاع من الصبرة أو مثل الكلام فانه موضوع لفئة للمركب من حرفين فصاعداً و يصدق على جميع مراتب التركيب فى الكلمات مثل (اب واحمد) وغيرهما لاعلى نحو التشكيك و لاعلى نحو الالبشرط كى يشكل بما تقدم (مدفوع) بانه فرق واضح بين المقامين لان مفهوم الكلى كصاع مبين لاشك فيه و انما الشك فى التشخيص و تطبيعه مع اى الافراد الخارجية بخلاف المقام فكل من المفهوم و التشخيص مشكوك غير مبين اذ لانعلم المراد من المعظم و انه اى مقدار من الاجزاء كما لانعلم ان ذلك المقدار يكون فى ضمن اية مرتبة من مراتب الاجزاء فقياس المقام بباب الكلى فى المعين مع الفارق و هناك وجوه اخرى لتصوير الجامع على الاعى نبه على فسادها صاحب الكفاية (هده) فراجع (ثم ان) بعض الاعاظم (ره) اختار فى تصوير الجامع على الاعى نظير ما اختاره فى الصحيحى و كذا بعض الاساطين (ره) حيث جعل الجامع على الاعى كالصحيحى هو المرتبة العليا و البقية ابدال لها كما اشرنا اليه فى دفع ايراده عن الجامع المحكى عن المحقق القمى (قده) و انت بعد ما عرفت فساد كلا الوجهين فى الصحيحى فلاحاجة الى تكرارهما بجوا بهما فى الاعى كما ان بعض المحققين (قده) اختار فى تصوير الجامع على الاعى عين ما اختاره على الصحيحى من انه ستخ عمل مبهم ناه عن الفحشاء مع تفاوت ان معرفية الاثر على الصحيحى فعلية و على الاعى تكون بالاقتضاء و انت بعد ما عرفت فساد اصل الجامع الابهامى فما يتفرع عليه اولى بالفساد .

(المقدمة الرابعة) فى انه هل لنزاع الصحيح والاعم ثمرة ام لا فنقول الحق و فاذا للشيخ الاعظم و صاحب الكفاية و تلميذه سيد مشايخنا المحقق النجف آبادى و من تبعهم قدس الله اسرارهم انه لا ثمرة لنزاع الصحيح و

الاعم اصلا اذ الوجوه المذكورة للثمرة كلها فاسدة (فمضها) مانسب الى صاحبى القوانين والرياض (قد هما) من الرجوع الى البرائة على الاعمى و الى الاشتغال على الصحيحى لدى الشك فى جزئية شئى او شرطيته للماء مور به (واستشكل عليه) بعض الاساطين تبعا للشيخ الاعظم (قد ه) بان المقام لوجور العلم الاجمالى لا يهدفه من الرجوع الى احد الاصلين على كلا القولين حسب اختيار قائلهما فى باب الاقل والاكثر الارتباطيين من ان المرجع لدى الشك هو البرائة او الاشتغال ولذا ذهب المشهور الى البرائة مع قولهم بالوضع للصحيح (ثم رده) و صحح الثمرة بانك بعد ما عرفت ان التحقيق فى تصوير الجامع على الصحيح ان الجامع عنوان بسيط خارج عن ذات الماءتى ؟ اما من قبيل العلل والاعراض كعنوان الناهى او من قبيل المعلولات كعنوان المبرء والمسقط و من المعلوم ان البسيط غير قابل للانحلال فيكون المقام مع الشك فى الاجزاء والشرائط من الشك فى الصدق و حصول الماء مور بماء الماءتى به ولا محيص حينئذ عن الاشتغال سواء قلنا بالانحلال فى مسئله الاقل و الاكثر الارتباطيين ام لا بخلافه على الاعم فلما كان الماء مور به مركبا خارجيا قابلا للانحلال يجرى فيه البرائة ان قلنا بالانحلال فى تلك المسئلة واما ذهاب المشهور الى البرائة مع قولهم بالصحيح فلعله للغفلة عن مبناهم او توهم تصوير جامع لا ينافى الانحلال المذكور فتحصل ان الرجوع الى البرائة او الاشتغال ثمرة للنزاع .

(أقول) تحقيق الحال يظهر بالتأمل فيما افاده الشيخ الاعظم (قد ه) على ما فى التقرير فانه قد ه (لدى التعرض) لان النزاع هل يختص بالاجزاء او يعم الشرائط (تصدى) لبيان ان المراد بالاجزاء والشرائط هل الشخصية كما فى صلاة الكامل المختار او النوعية كما فى صلوات اصناف المكلفين بحسب حالاتهم من الحضرو السفر والصحة والمرض وغيرها (ثم استشكل) فى كل

منهما بان تصوير الجامع على الاول فى غاية الاشكال وعلى الثانى لا يمكن ان يكون مركبا لذلك فلا بد ان يكون بسيطا و هو بين غير معقول كعنوان (مطلوب) للزوم الدور والخلف على ما عرفت تفصيله و بين مستلزم للمحذور كعنوان ملازم لعنوان مطلوب لاستلزامه الرجوع الى الاشتغال عند الشك فى الجزئية او الشرطية مع ان المشهور القائلين بالصحيح ذهبوا الى البرائة (ثم التزم) اخيرا بان الجامع على الصحيح عبارة عن المرتبة العليا و ان الاطلاق على سائر المراتب انما هو من باب التنزيل و التوسعة فالصلاة مثلا اسم للمركب التام و تسمية الفاقد لبعض الاجزاء و الشرائط بها كما فى ذوى الاعذار من باب التوسعة نظير الاجماع فانه فى الاصل اسم لاتفاق الكل مع انه لدى المتأخرين اصطلاح على عدة اقوال يمكن الحدس القطعى منها عن راءى المعصوم (ع) و من المعلوم جريان البرائة حينئذ عند الشك فى الجزئية او الشرطية لتردد ذلك المركب بحسب الاجزاء و الشرائط بين الاقل والاكثر (ولدى التعرض) لما ذكر ثمرة للنزاع ذكر منها اجراء الاصل العملى بالرجوع الى البرائة على الاعم و عدم الرجوع اليها على الصحيح (ثم بعد) النقض والابرام فى ذلك (تصدى) لتوجيه هذه الثمرة وان نظر القائل بها لعله الى ما ذكرنا فى تصوير الجامع على الصحيح من ان الالتزام بوضع اللفظ لمعنى بسيط حاصل بذلك العمل المركب ملازم للقول بالاشتغال (ثم رده) بانك عرفت الفصية عنه يعنى عدم انحصار الجامع بذلك لا مكان كونه المرتبة العليا و قد عرفت جريان البرائة حينئذ: انتهى ملخص موضع الحاجة مما افاده (قده) فظهر من ذلك ان ما استشكله بعض الاساطين (ره) على ما نقله عن الشيخ الاعظم (قده) ايرادا على جعل الثمرة الرجوع الى البرائة على الاعمى و عدمه على الصحيحى هو ما اورد به نفس الشيخ الاعظم (قده) على جعل الجامع على الصحيح عنوانا بسيطا غير قابل للانحلال كما ظهر ان ما

نقلناه عنه سابقا فى تصوير الجامع على الصحيحى من كونه المرتبة العليا و سائر المراتب ابدال لها ايضا ما خوذ من كلام الشيخ الاعظم فى مقام التفصى عن محذور عدم جريان البرائة على الصحيح كما نقلناه عن التقرير فعلى ما اختاره هذا القائل تبعا للشيخ من كون الموضوع له على الصحيح مركبا هو المرتبة العليا يجرى البرائة على الصحيح ايضا ولا تكون الثمرة المذكورة ثمرة للنزاع كما نبتة عليه الشيخ و صاحب الكفاية قدس سرهما غاية الامران هذه الثمرة ثمرة مثل هذا الجامع ليس الانعم يمكن القول بنفى الثمرة حتى بناء على العنوان البسيط بان الشك فى المحصل ايضا مورد للبرائة .

(ومنها) جواز التمسك بالاطلاق لنفى جزئية الزائد المشكوك او شرطيته على الاعمى بعد ما تحقق من الاجزاء والشرائط مقدار يصدق عليه المسمى عرفا نظرا الى ان دخل القيد فيه واقعا على تقديره يستلزم تقييد المسمى و مقتضى الاصل اللفظى فى مثله الرجوع الى الاطلاق ما لم يثبت القيد بدليل معتبر و عدم جوازه على الصحيحى نظرا الى امكان دخل القيد فيه واقعا فلا يحصل الامتثال بدونه فالصحة عليها ملازمة للمسمى دخيلة فيه شطرا او شرطا فلا يصدق على الفاقد حتى يصح التمسك بالاطلاق لنفى الزائد المشكوك نعم لى الشك فى جزئية شئى او شرطيته للمسمى لا يجوز التمسك به حتى على الاعمى وان شئت لخصت هذه الثمرة فى اجمال المسمى على القول بالوضع للصحيح و امكان البيان على القول بالوضع للاعم (وفيه) ان هذه الثمرة انما تظهر لو كان هناك اطلاق افرادى لنفس الالفاظ المستعملة فى المهيات الشرعية حتى يقال بجواز التمسك به على القول بوضعه للاعم و بعدم جوازه على القول بوضعه للصحيح نظرا الى اجماله حينئذٍ لكنه غير موجود وانما الموجود اخبار بيانية قولا او فعلا تدل على اجزاء المهية و شرائطها و قد تسالم الاصحاب على عدم اطلاق لفظى لنفس تلك الالفاظ ايضا فليس فى

البين اطلاق قابل للتمسك به نعم لا اشكال فى رفع الاجمال عنها بملاحظة مجموع الادلة كالاخبار المفسرة لتلك الالفاظ وفى ان عدم الدليل دليل على العدم بمعنى ان عدم وصول الدليل على شئى بعد مضى نحو من الف سنة من عصر الائمة عليهم السلام يورث الاطمينان بعدم الحكم لكن الكلام انما هو فى ثمره وضع نفس اللفظ للصحيح او الاعم ومنه يظهر ان مراد من علسق كصاحب الكفاية (قد ه) كون جواز التمسك بالاطلاق وعدمه ثمره على كون الاطلاق واردا فى مقام البيان انما هو نفى الثمرة .

وقد اورد بعض الاساطين (ره) على هذه الثمرة بوجهين (احدهما) انكار ورود الاطلاقات فى مقام البيان حتى يمكن التمسك به بالنفى الجزئية او الشرطية على الاعمى بل هى بصدأ صل التشريع وعلى فرض وجود اطلاق فى مقام البيان كصحيح حماد بناءً أعلى كونه فى مقام بيان الاجزاء والشرائط فالتمسك به صحيح على كلا القولين فاين الثمرة (ثانيها) ما ذكره الشيخ الاعظم (قد ه) من انه لا اشكال فى كون المطلوب على كلا القولين هو الصحيح وان لم يكن لوصف الصحة دخل فى المسمى على الاعم وعليه فان جاز التمسك بالاطلاق لنفى الجزئية او الشرطية مع عدم احراز المطلوب جاز على كلا القولين والا فكذلك فاين الثمرة (ثم اجاب) عن الوجه الاول اما عن انكار ورود الاطلاقات فى مقام البيان فبان امكان وجود اطلاق يصح التمسك به كافى فى تحقق الثمرة بل لزوم فعلية ذلك لان نتيجة المسئلة الاصولية هى التى يمكن وقوعها فى طريق الاستبساط وان لم تقع فعلا واما عن صحة التمسك بصحيفة حماد على كلا القولين فبالفرق بين التمسك بالاطلاق لنفى جزئية المشكوك او شرطيته وبين كشف عدم الدليل فى مقام البيان عن ذلك اذ عليهذا ليس هناك اطلاق واما عدم الدليل فى مثله دليل على العدم و التمسك بصحيفة حماد على فرض كونه فى مقام البيان للاعمى انما هو من قبيل الاول وللصحيحى من قبيل

الثانى لانه فى مقام البيان سكت عن غيرما بايد ينامن الاجزاء والشرائط فيكشف عن عدم جزئية او شرطية غيرهما معاشك فى كونه كذلك والكلام فى المقام انما هو فى وجود اطلاق يجوز التمسك به لافى اثبات المطلوب بغيره الا ان يقال بان الاطلاق تارة افرادى واخرى جملى والانصاف ان التمسك بالصحیح للصحیح وان لم يكن من قبيل الاول لكنه من قبيل الثانى وعليه فكون هذه ثمرة موقوف على وجود اطلاق افرادى فى البين .

(ولكن) يدفع جوابه الاول ان اطلاقات الكتاب والسنة التى وردت فيها الفاظ العبادات كما عرفت غير واردة فى مقام البيان بتسالم من الاصحاب و مجرد فرض وجود الاطلاق لا يجدى لاثبات الثمرة اذ المراد بامكان وقوع نتيجة المسئلة الاصلية فى طريق الاستنباط هو الامكان الوقوعى لا الفرضى فهذه ثمرة فرضية لاحقيقية و يدفع جوابه الثانى ان ما ذكره اخيرا من وجود اطلاق جملى على تقدير كون الصحیح فى مقام البيان هو الانصاف ويشهد عليه قوله (ع) بعد الفراغ من الصلاة : باجماد هكذا اصل : حيث طبق (ع) لفظ الصلاة على فعله فعلى الصحیح ايضا يجوز التمسك بالاطلاق المقامى الذى عبر عنه هذا القائل بكون عدم الليلد ليل على العدم وحيث عرفت عدم اطلاق افرادى فى البين فالثمرة عليها ايضا فرضية مضافا الى ان الثمرة لا تثبت حتى لوسلمتا الفرق المذكور بين نحوى التمسك بالصحیح وان عدم الدليل فى مقام البيان ليس من قبيل الاطلاق لان التمسك بالصحیح لنفى الجزئية او الشرطية عن المشكوك صحیح على كلا القولين حينئذ غاية الأمر منشأه على الاعمى وجود الاطلاق وعلى الصحیح كشف عدم الدليل فى مثله و مجرد اختلاف المنشأ و تغاير وجه التمسك صناعة لا يثبت ثمرة للمسئلة الاصلية واما الوجه الثانى من الاشكال فقد اجيب عنه بالفرق بين دخل الصحة فى اصل المطلوب قبل تعلق الطلب كما على الصحیح و بين انتزاعها عن تعلق الطلب كما

على الاعمى حيث لا اطلاقاً

على الاول حتى يتمسك به بخلافه على الثانى فالعمدة فى اشكال هذه الثمرة
ما قلناه .

نعم قد اجاب بعض المحققين (قسده) عن اشكال عدم ورود الاطلاق فى
مقام البيان بانه لا يلزم فى ثبوت الثمرة كون جميع الاطلاقات مبينا بل يكفى فى
ذلك كون بعضها مبينا عند بعض العلماء اذ ثمره المسئلة الاصولية تأسس
الاصل و ذلك كاف فيه و لذا اختار فى الاشكال على الثمرة ان اجمال المسمى
انما هو من جهة عدم طريق الى احراز ما هو الموضوع له بعد العلم باصل الوضع
و هذا مشترك بين القولين فالخطاب مجمل ولا يجدى فى رفعه امكان صدق
اللفظ و تطبيقه ذاتاً على ما فى الخارج من الاجزاء والشرايط و بالجملة
يشارك القولان فى ان البيان ممكن بالامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة
عن الطرفين اذ لا دليل على وجوب البيان على الاعم ولا على امتناعه على
الصحيح و فى ان الخطاب مجمل اذ لا طريق لنا الى احراز الموضوع له على
كلا القولين (ولكن فيه) ان اى اطلاق يكون مبينا متكفلاً لشرح ماهية العبادة
عند واحد من العلماء كيف و قد عرفت تسالم الجميع على اجمال اطلاقات الادلة
و عدم تكلفها لبيان حقيقة العبادة اى اجزائها و شرائطها (كما اجاب) عن
اشكال امكان البيان اى الاطلاق المقامى المزبور بانه لا يلزم كون جميع
المطلقات مجملاً بل يكفى فى ظهور الثمرة كون بعضها مجملاً عند بعض العلماء
و لذا اختار فى بيان الثمرة انه بعد العلم بوضع اللفظ للاعم كما هو مدعى
الاعمى و تبين صدق اللفظ و تطبيقه مع ما فى الخارج فعلاً بعد تحقق الاجزاء
والشرايط الثابتة كما هو المشاهد بالوجدان لا مانع عن التمسك بالاطلاق
لنفى غيرها مما يشك فى جزئيته او شرطيته لانطباق المهية حيثئذ على الماء التى
به فكل واحد من الامرين اى العلم بالوضع للاعم و صدق اللفظ على ما فى الخارج

جزء العلة لجواز التمسك بالاطلاق فبانتهاء كليهما او احدهما باحراز الوضع للاعم ينتفى الجواز سواء احرز الوضع للصحيح ام لا فظهر انه مع احراز الوضع للاعم يجوز التمسك بالاطلاق بخلافه مع احراز الوضع للصحيح فهذه ثمرة المسئلة الاصولية من تاء سيس الاصل (ولكن يدفعه) انه بيان لوجه الاجمال وعدم امكان البيان وليس شيئاً وراء اشكال القوم الذي اورد عليه (الا ان يكون المراد اثبات الاجمال الذي يقال اصطلاحاً على عدم تبين الموضوع له ونفى ما يكون القوم بصدده من الاهمال الذي يقال اصطلاحاً على عدم وضوح مقدار دلالة اللفظ وعدم اطلاق له في مدلوله (فالنزاع) حينئذ لفظي لا تحاد المال من انتفاء الثمرة وعدم جواز التمسك بالاطلاق لنفي جزئية او شرطية المشكوك غاية الامر لانتفاء الاطلاق على تقدير ولوجود مانع عن التمسك به على آخر على ان الاجمال فرع ثبوت وضع جديد وحيث عرفت في صدر المبحث عدم ثبوته بل عدم تعقله فلامجال لدعوى الاجمال (بل) بالنظر الى ان كثرة تصرفات الشارع في المعاني الاولية بحيث كاد ان لا يكون المعنى هو هو وان لم تحصل البيوتة بالاخيرة بلغ التصرف ما بلغ تمنع عن التمسك بالاطلاق (يتعين) الاهمال الذي هو مدعى القوم (الا ان) يقال بان كلام المستشكل ايضا مبنى على ثبوت الوضع كما هو المفروض عند بيان الثمرة (فينحصر) الاشكال فيما تقدم من رجوعه الى اشكال القوم و بيان وجهه او صيرورة النزاع لفظياً لاتحاد المال واما تحقيقه في الثمرة فيدفعه انه عود على بدء وتسجيل للاشكال على الثمرة لا تحقيق لها فانه صرح عند تحقيق الاشكال على امكان البيان بان تبين الصدق والانطباق مع ما في الخارج لا يكفي في التمسك بالاطلاق مع عدم احراز الموضوع له واجمال المهية فكيف يمكن ظهور الثمرة بمجرد احراز الوضع و تبين الصدق والانطباق مع عدم احراز الموضوع له وان اريد كون تبين الصدق والانطباق امانة لاحرازه ففيه انه لا يكفي لذلك كما افاده اولا ثم انه لا مجال

لتوهم ظهور الثمرة في النذر كما لو نذر اعطاء درهم لمن صلى بزعم ان الوفاء يتحقق باعطائه لمن صلى مع احراز اخلاله بما لا يعتبر في المسمى على الاعمى دون الصحيحى وذلك لان هذه ثمرة مسألة فقهية لا الاصلية التي تقع نتیحتها في طريق الاستنباط .

واذ قد تبين لك هذه المقدمات فنقول لو اغمضنا عن عدم تعقل الوضع في المهيئات الشرعية وعن عدم تعقل الجامع على القولين وعن عدم الثمرة للمسئلة كما كان ذلك نتایج المقدمات الاربع وسلمنا صحة ذلك كله فهل الدليل يقتضى المصير الى الصحيح او الاعم ذهب الى كل فريق والحق هو الثانى بمعنى وضع اللفظ لطبيعى المعنى اى العبادة من غير اتصافه بخصوص احد الوصفين من الصحيح والاعم فالموضوع له لفظ الصلاة مثلاً ما هيّة الصلاة فى قبال ما هيّة الصوم وكذلك ما هيّة الصوم فى قبال ما هيّة الحج وهكذا بلا دخل لاحد الوصفين فيه بل عدم تعقله لتاخرهما عن ذات المهية رتبة ويدل على ذلك تبادر هذا المعنى من حاق اللفظ وعدم صحة سلبه عنه وهما علامة الحقيقة وما استدل به لاثبات الوضع لخصوص احد الوصفين باجمعها قابلة للمنع اما الوجوه المذكورة للصحيح الذى اختاره صاحب الكفاية (قد ه) (فمنها) التبادر بدعوى ان المتبادر من الفاظ العبادات هو الصحيحة منها والتبادر الحاقى علامة للحقيقة ولا ينافيه اجمال الموضوع له اذ المنافاة انما هى مع الاجمال من جميع الجهات امام التبيين بوجه فضلا عن وجوه كما عرفت ان العبادات من قبيله ضروره تبينها بمعرفية الاثار الواردة فى الادلة كعنوان الناهى عن الفحشاء او قربان كل تقى للصلاة وكونه جنّة من النار للصوم وهكذا فلانفاة بين الاجمال من بعض الوجوه مع انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ بمعرفية الاثار المعلومة (وفيه) ان الصحة والفساد كما عرفت فى المقدمة الثانية و صفاً انتزاعياً فى طول المهية

فيستحيل أخذهما في مذوتها من علل القوام وغيرها حتى يمكن انسباق المعنى الى الذهن متصفا بالصحيح وما ترى من تبادل الصحيح من بعض الجمل التركيبية فهومن جهة اشتغالها على اسناد الفعل الى الفاعل اذا اصل في الصدور كونه على وجه الصحة وبالجملة فالتبادر مستند الى الاطلاق للحاق (نعم استشكل) بعض المحققين (قد ه) على هذا الوجه بما حاصله ان التبادر الفعلي عند عرف المتشعبة لا يكشف عن الوضع وليس لنا الى التبادر عند عرف الشارع طريق ولا تنصيص منه (لكن يدفعه) ان الكلام في علامة التبادر انما هو بعد الفراغ عن ثبوت اصل الوضع ونقل اللفظ عن المعاني اللغوية الى المخترعات الشرعية واستعماله فيها في لسان الشارع وتابعيه ومقتضى تسلسل العرف كون المستعمل فيه لذي عرفنا هو المستعمل فيه لدى عرف الشارع وبالجملة لا ريب في ان عرف المتشعبة مرآة لعرف الشارع كما ان العرف العام مرآة لعرف الواضع في كل زمان وبالنسبة الى كل لغة فبضميمة استصحاب القهقري اى اصاله عدم النقل يعلم اتحاد المتبادر في الازمنة المتأخرة من زمن الشارع معه في زمنه ان صحيحا فصحيح وان اعم فكذلك فاشكال التبادر انه كائنا ما كان حاقى او اطلاقى وقد عرفت انه في الصحيح اطلاقى وفي الاعم بالمعنى الذي ذكرناه حاقى .

(ومنها) صحة السلب بدعوى ان الدقة في ارتكاز العرف تشهد بصحة سلب الفاظ العبادات عن الفاعد لبعض الاجزاء والشرائط فتكشف عن تصور اللفظ عن افادة الناقص ولا ينافيه صحة الحمل أحيانا بالمساحة وبالجملة فصحة السلب عند العرف المتوجه الى ارتكازه دليل على كون اللفظ حقيقة في الصحيح وصحة الحمل عند العرف المسامح لا تدل على الوضع للاعم (وفيه) ان صحة السلب انما هي بلحاظ الاثار ضرورة ترتب الاثر المرغوب على الصحيح دون الفاسد خصوصا اذا وقع الاسناد من المولى والافصح حمل

اللفظ بلحاظ طبيعة المعنى على الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط لدى العرف الملتفت الى ارتكازه مما لا ريب فيه والا لزم تسمية الفاسد من افراد كل طبيعة بغير اسمها مع ان العرف لو سئل عن اسم تلك الافراد كالفاسد من البطيخ مثلا سماها باسم الطبيعة وهذا صدق شاهد على عدم الوضع للصحيح (نعم) لبعض المحققين تشریح متین لهذا الوجه حاصله ان صحة السلب عن الفاسد في الحمل الشايح دليل على المجازية وعدمها عنه ليس دليلا للاعنى لا مكان الاشتراك اللفظي ولا يلتزم به الاعنى كما ان صحة الحمل بالشايح ليس دليلا للصحيح وفي الحمل الاولي دليل له وانما لا يدعى الصحيح صحة السلب عن الاعم مع انه انسب بمقام الاستدلال لعدم تعقل الجامع على الاعنى حتى يتعلق به السلب او لانحصار موارد صحة السلب بالفاسد (ولكنه) فرع ثبوت صحة السلب عند العرف وكون السلب مستندا الى الحاق وقد عرفت منع كلالا امرين بالنسبة الى محل النزاع .
(ومنها) حمل الاثار والخواص التي نعلم بعدم ترتبها على الفاسد على المسميات في طائفة من الادلة نظير : الصلاة عمود الدين ، او معراج المؤمن ؛ و نحو ذلك و بمؤنة اصالة الحقيقة يستكشف كون الاستعمال على وجه الحقيقة و بلاعناية و كذا نفى المهيئات و المسميات عن الفاقد لبعض الاجزاء و الشرائط بكلمة : لا ؛ الدالة (بحسب الوضع) على نفى الحقيقة في طائفة اخرى نظير : لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ؛ او لا صلاة الا بظهور ؛ و نحو ذلك فانه يكشف عن كونها حقيقة في الصحيح نعم يمكن ثبوت استعمال كلمة ، لا نفى و صف الصحة او الكمال لا سيما مع العلم بان المراد نفى الوصف كما نفى ؛ لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ؛ حيث نقطع بان المراد نفى الكمال لكنه خلاف الظاهر لا يصار اليه بدون القرينة بل المصير اليه في مثل الاخير ينافى غرض المتكلم وهو المبالغة في دخل ذاك الوصف في العبادة اهتماما به لسان

نفى الحقيقة عند تركه الا ان يمنع عن دلالة الطائفة الاولى بانه مع العلم بالمراد لا اثر للاستعمال لانه اعم من الحقيقة وانما يجدى عند العلم بالوضع والشك فى استعمال اللفظ فى الموضوع له حيث يستكشف الموضوع له ببنوة اصالة الحقيقة (وفيه) ان الطائفة الثانية ايضا قاصرة عن اثبات المدعى ضرورة انها بصد داثبات المطلوب الشرعى وانه الصحيح التام فلا يربط لها بعالم الوضع وفى هذا الوجه جهات اخرى من المنع لسنابصد د تعرضها فعلا (فتفصيل) بعض المحققين (قده) فى هذا الوجه بين الاستدلال بالطائفة الاولى فهو ممكن لان تلك الاثار آثار لجميع مراتب الصحيحة معه بالطائفة الثانية فغير ممكن لانها اخص من المدعى (فى غير محله) بعد ما عرفت من ان الاخبار بطائفتيها بصد د بيان ما هو المطلوب عند الشارع دون الموضوع له فليست دليلًا لشيئ من الطرفين بل غاية استعمال وهو اعم من الحقيقة (كما ان ايراد) بعض الاعاظم على هذا الوجه من صاحب الكفاية (قدهما) بما نقله عنه فى مبحث العام والخاص وحاصله تقدم التخصيص على التخصص لى الدوران بينهما وكون الاستعمال اعم من الحقيقة (قد تفتن له) صاحب الكفاية (قده) على ما بيته فى الهامش فى وجه قوله (فافهم) فى المتن وقد اشرنا اليه آنفا فى نقل استدلاله نعم فى اصل المسئلة كلام يأتى انشاء الله فى محله .

(ومنها) ان الواضعين جرى ديدنهم على وضع الالفاظ للصحيح التام قضاءً لحكمة الوضع وهى الاشارة الى المقصود حيث لا تحصل الا بذلك والظاهر عدم تخطى الشارع عن طريقة العقلاء فيكشف عن الوضع للصحيح (وهذه الدعوى) وان لم تكن بعيدة لكنها مجرد استحسان لا تصلح لاثبات الوضع والكشف عن حال الواضع عند لحاظ الموضوع له مضافا الى ان ذلك لو تم فانما هو بالنسبة الى ارباب الصنایع فى مخترعاتهم التى يضر فقد بعض الاجزاء بصدق الاسم عليها واما بالنسبة الى المركبات الشرعية التى لا يضر فقد بصدق

الاسم عليها فاثبات ذلك في غاية الاشكال (وقد ادعى) بعض المحققين (قد ه) توقف تتميم هذا الوجه على مقدمتين احديهما ان ديدن العرف و العقلاء في مخترعاتهم على وضع اللفظ بازاء الموءثرات من اجزاء المركب وما به قوام الاثار المرغوبة من المخترعات دون ماله دخل في فعلية تلك الاثار من الفصول الزمانية وغيرها فخرج مثلها عن المسمى عند هم من لا ريب فيه ثانياً انها ان الظاهر عدم تخطى الشارع عن هذا المسلك مستشهداً بذلك بالاخبار الواردة لبيان مهيئات العبادات من الصلاة والوضوء ونحوهما مستظهراً من اخبار الخواص خروج الشرائط عن المسمى عند الشارع لعدم دخلها في فعلية الاثر وان الاستدلال به للصحيح انما هو بالنسبة الى خصوص الاجزاء بل مدعي انهادليل للاعلى بمقتضى تداخل الاجزاء الموءثرة في الاثار المرغوبة وكون الصحيح من مكلف كالمسافر سقيماً من آخر كالحاضر (ولكن فيه) ان المحرز من دأب العرف والعقلاء في تسمية مخترعاتهم انما هو وضع اللفظ لذوات الاجزاء والشرائط واما الاوصاف الطارئة عليها من الصحة والفساد وغيرها فلا بل قد عرفت عدم تعقل دخلها في حقيقة المعنى واما ان الاخبار البيانية المشتملة على كلمتي (لا والا) وغيرها تدل على الاعم فيدفعه ان الشرائط ايضاً مذكورة فيها كقوله (ع) : لا صلاة الا بطهور : وقوله (ع) : الصلاة ثلاث طهور ثلاث ركوع ثلاث سجود : وغير ذلك مضافاً الى انها في مقام بيان ما وقع في حيز الطلب لا المسمى فتدبر جيداً .

واما الوجوه المذكورة للاعم الذي اختاره بعض الاعاظم (ره) (فمسنها) ما اختاره هذا القائل من صحة التقسيم الى الصحيح والفاقد مع ان المقسم مما لا بد منه في كل تقسيم والظاهر عدم كون التقسيم بنحو من العناية ولو بنحو عموم المجاز بل بحسب الارتكاز فيكشف عن الوضع للاعم (واورد عليه) في الكفاية بانه انما يتم مع عدم الدليل على الوضع للصحيح والا كما عرفت فلا بد من

حملة على كون التقسيم بلحاظ المستعمل فيه مع العناية (وفيه) ما عرفت من عدم الدليل على الوضع للصحيح (وانما يتوجه على الاستدلال) ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيمكن كونه من باب عموم المحاز والسرفيه ان الاصول اللفظية كما حررناه في محله انما هي اصول مرادية فمع العلم بالمراد لا يجدى لاثبات الوضع مجرد الاستعمال وبذلك اجابوا عن مقال السيد (ره) ان الاصل في الاستعمال الحقيقة (نعم) ان كان مراد السيد (ره) ما استفاده من ظاهر كلامه في الذريعة سيد مشايخنا (١) من انه اذا لم نجد اشارة كاشفة عن مراد المتكلم ولم يظهر لنا اعتماد في الاستعمال على قرينة يستكشف منه بحسب الظاهر كون الاستعمال على نحو الحقيقة من غير اعمال عناية فيه (فهو) حق لرجوعه الى التبادر المصطلح الذي عدوه من علائم الحقيقة وبالجملة فان كان مراد المستدل من كون التقسيم بحسب الارتكاز ان الارتكاز امورا نفس اللفظ قرينة على المراد منه فعدم دلالة التقسيم على الوضع حينئذ غنى عن البيان وان كان مراده انسباق المعنى من حاق اللفظ بحسب الارتكاز العرفي الذي هو عبارته عن التبادر فلم لا يسميه باسمه (وتفصيل) بعض المحققين بين التقسيم في حقيقة المعنى بما هي بلحاظ ان لها في حد نفسها افرادا حتى يستكشف منه وحدة الحقيقة التي يشترك فيها هذه الافراد ضرورة لزوم انتزاع مفهوم واحد عن شئ واحد فصدق المعنى بما هو على الجميع يكشف عن الاشتراك في مفهوم فارد كما في صدق مفهوم الوجود على افراد متعددة حيث يكشف عن اشتراكها في ذلك المفهوم كما قيل : الفحلويون الوجود عند هم = حقيقة ذات مراتب تعم ; وهذا القسم لا يربط له بمرحلة الوضع بل هو لمجرد اثبات وحدة الحقيقة عبر عنها باى لفظ وبين التقسيم في حقيقة المعنى بما هي

١ — هو المحقق المدقق آية الله في الورى الحاج ميرسيد على النجف آبادى قدس الله نفسه الزكية .

مسماة بلفظ كذا وهذا القسم لواحرز كونه بدون عناية لدل على الاعم والافبمجرد
لا يثبت سوى الاستعمال وهواعم من الحقيقة (مدفوع) بان ما بين نحوى لتقسيم
تلازم قلوبت من دليل خارجى وحدة الحقيقة المنقسمة الى تلك الافراد بعلم
قوامها وانها حقيقة واحدة سيالة فى الجميع لثبت كونها هى الموضوع لها اللفظ
ضرورة ان المفهوم الواحد كما لا ينتزع الاعن شئى واحد كذ لك لا يستدعى الالفاظ
واحدا ثم بالسبر والتقسيم يمكن اثبات كونه هو اللفظ المستعمل حال التقسيم
فتدبر جيدا والافليس فى المقامين سوى الاستعمال الذى هواعم من الحقيقة
ولا بد فى الاول ايضامن احراز انه كان مع العناية كفاى تقسيم حقيقة الانسان
الى زيد وعمرو وبكر ونقش الجدار أو كان بدون العناية كفاى تقسيمها الى غير
نقش الجدار فى المثال .

(ومنها) ما اختاره ايضامن ان السيرة الماء لوفة بين ارباب الصنایع فى
مخترعاتهم كمخترع الساعة مثلا انما هى على وضع اللفظ للاعم من المؤثر التام
بحيث لا يضر بالتسمية فقد اجزاء يسيرة ولا يصح السلب حينئذ عند هم وبعد
احراز هذه السيرة من العقلاء كما هو كذ لك يستكشف كيفية الوضع فى المخترعات
الشرعية اذ الظاهر عدم تخطى الشارع عن ذلك حيث لم يثبت له دأب مخصوص
فى ذلك مع ان العادة فى مثله من الامور النوعية قاضية بسلوك اللاحق طريقة
السابقين فهذه كلها كاشفة عن اتحاد الطريقة كما انه الظاهر من عقد الاستثناء
فى قوله (ع) : لا تعاد الصلاة الا من خمس : اذ الظاهر كون الاستعمال فيه
كسائر الاطلاقات بحسب الارتكاز من دون اعمال عناية فيندفع احتمال كونه
على نحو عموم المجاز وان كان بمكان من الامكان فتطبيق الصلاة على الفاسدة
من قبل الخمس ملازم لوضعها للاعم ويؤيده اطلاق من زاد فى صلاته فعليه
الاعادة : امام حمله على الزيادة الحقيقية كما نفينا عنه البعد فى محله فواضح
حيث يكشف عن ان دائرة المهية اوسع من دائرة الامر وذل لك يستلزم اوسعية

دائرة التسمية واطلاق الاسم على الاعم من المطلوب واما مع جملة على الزيادة التشريعية فلان جعل الصلاة ظرفا للزيادة مساوق لتطبيقها على ذهابها المستلزم للوضع للاعم (وفيه) انه (ان اريد) بذلك ان الصحة والفساد لما كانا وصفين انتزاعيين فى طول المهية ولا يعقل اخذهما فى مذوتها من علل قوامها وغيرها جرت سيرة العقلاء عند اختراع الآلات والمعاجين على وضع الالفاظ بازاء الطبيعى منها لا بلحاظ احد الوصفين ولا لحاظ وصف الاعمية منهما فيه وكذا الشارع فى مخترعاته لاستحالة غيره كما عرفت (فهومتين) غايته كما اشرنا اليه سابقا (اما ان اريد) وضع اللفظ بازاء المعنى مع لحاظ وصف الاعمية فيه (فهومستحيل) كما عرفت وما بعد بين هذه الدعوى وبين دعوى جريان سيرتهم على الوضع لخصوص الصحيح كما عرفت من الاستاد الاعظم شيخ مشايخنا المحقق صاحب الكفاية (قد ه) واما ظهور اطلاق لاتعاد فى مذهب الاعمى وتاء ييدعموم من زاد لذلك فقد ظهر جوابه مما ذكرناه فى جواب الوجه الاول .

(ومنها) التبادر (واورد) عليه فى الكفاية بانه موقوف على تصوير الجامع الذى لا بد منه وقد عرفت عدم تصوره على هذا القول (وفيه) انه لو اريد تبادر المعنى متصفا بوصف الاعم فالاراد فى محله وان اريد تبادر طبيعى المعنى من اللفظ من غير اتصافه باحد الوصفين فالتبادر كما عرفت حق ولا ينافية عدم تصوير الجامع كما لا يخفى (ومنها) عدم صحة السلب عن الفاسد (واورد) عليه فى الكفاية بالمنع (وقد عرفت) صحة ذلك (ومنها) استعمال الصلاة و سائر الفاظ العبادات فى الفاسدة فى جملة من الاخبار كقوله (ع) بنى الاسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم ينأ احد بشيئى كما نودى بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه فلوان احد اصام نهاره وقام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة : فان اسناد الاخذ بالاربع الى تاركى

الولاية بناءً على بطلان عباداتهم يلزم وضعها للاعم وكذا في قوله (ع) : فلو ان أحد أصام نهاره الخ : ومثل قوله (ع) : دعى الصلاة أيام أقرائك : اذ لو لم تكن الصلاة اسماً للاعم لم يصح النهي عنها ضرورة عدم قدرة الحائض على الصحيحة منها (واورد) عليه في الكفاية اولاً بان الاستعمال اعم من الحقيقة وثانياً بان المراد منها في الخبر الاول لا بد ان يكون هو الصحيح بقراءة بنباء الاسلام عليها اما اسناد الاخذ بها الى منكرى الولاية فلا يلزم الوضع لشيئ من الصحيح والاعم حتى بناءً على بطلان عباداتهم اذ الاخذ بها لعله بحسب اعتقادهم كما هو الوجه في اسنادها بقوله (ع) : فلوان احد اصام نهاره الخ : اول للمشكلة والمشابهة واما الخبر الثاني فالنهي فيه للارشاد الى عدم قدرة الحائض على ذلك والافلوكان مولويوا كان الصلاة اسماً للاعم لزم ان يكون الاتيان بماله دخل في صدق المسمى عرفاً مع الاخلال بغيره ومع عدم قصد القرية ايضاً محرماً ذاتاً على الحائض وما ظن المستدل يلتزم به .

(نعم ناقش) بعض المحققين في طرز استدلال صاحب الكفاية (قد هما) بالخبر الاول من جهة تعبيره باستعمال الصلاة في الفاسدة (بانه) لا يخلو عن تسامح اذ الاستعمال في الفاسدة مع قيد الخصوصية مجاز على كلا القولين ووجهه واضح فالاولى التعبير بالاستعمال في الاعم اذ المستعمل فيه في مثله هو الاعم ابدوا وانما يريد الفاسدة بدال آخر ثم الاستدلال للاعمى بالاخذ بالاربع انما يتم بناءً على رواية (الاربع) معرفاً باللام اذ الظاهر كونها للعهد فيدل على تطبيق الاسامى المذكورة على الفاسدة منها وذلك يستلزم كون المسمى اعم اما بناءً على رواية (اربع) منكرها فهو اجنبى عن مرحلة الاستدلال للاعمى بل بمؤنه ان العدول عن التعريف الى التنكير لا بد له من غرض عقلاي ولا يتصور في المقام سوى الاشارة الى تباين الفاسدة مع الصحيحة حقيقة والى كون اطلاق الاسم عليها للمشابهة الصورية يكون على خلاف

المطلوب ادل (لكن لا يخفى) ان من البعيد غاية عدم التفات مثل صاحب الكفاية (قد ه) الى ان استعمال الموضوع للكي في الفرد مع خصوصية الفردية مجاز فلعل مراده من الاستعمال في الفاسدة هو الاستعمال في المنطبق على الفاسدة وهو الاعم والحاصل وقوع التعبير بالاستعمال فكان التعبير بالاطلاق واما رواية اربع بدون اللام فكون التنوين فيه للتكثير غير ثابت فلعله للتمكن ولوسلم فاستعمال الاسامى ثانيا وتطبيقها على الفاسدة بقوله (ع) : فلوان احدا صام نهاره الخ : كاف للاستدلال بلا حاجة الى الاستعمال في صدر الخبر .

(كما انه (قد ه) ناقش في جواب صاحب الكفاية (قد ه) عن الاستدلال بالخبر الثانى بحمل النهى على الارشاد الى عدم القدرة (بعدم) الفرق في متعلق النهى بين المولى والارشادى من جهة اشتراط القدرة فيه لانه يستدعى محلا قابلا (وتوهم) الفرق باشتمال الطلب المولى على التحريك بعثا وزجرا فلا يتعلق بالمحال بخلاف الارشادى فهو مجرد انشاء غير مشتمل على التحريك فيتعلق بالمحال (مدفوع) بان موضوع القضية اذا كانت الصلاة جامعة الشرائط حتى الطهارة عن الحيض فلا ريب في لغوية الاخبار عن عدم القدرة عليها فضلا عن الارشاد اليه بالنهى نظير قبح خطاب الاعمى بمثل (لا تبصر) نهيا او نغيا (ثم اختار) في الجواب عن الاستدلال ان الصلاة في القضية اريد بها الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المبينة حال الخطاب اى ما عدا الطهارة عن الحيض لان بيان شرطيتها يكون بنفس هذا الخطاب والصحيحة بهذا المعنى يصح نهى الحائض عنها ارشادا الى ان الاثر المرغوب لا يترتب عليها فقد شرطها وهو الطهارة عن الحيض فالنهى للارشاد الى ذلك ببيان لازمه وهو الفساد اما بناء على تدريجية بيان الاجزاء والشرائط فواضح واما بناء على كونه دفعا فبان يوءخذ مطلق الطهارة في المسمى اولا

و يكون هذا النهى تعيينا لمصداق تلك الطهارة المبهمة ببيان لازمه و هو
الفساد (وفيه) ان صحة الارشاد و تعقله موقوف على شرطين احدهما امكان
تفطن المرشد بالفتح الى ما ارشده اليه بحسب الفطرة و لو بمؤنة القرائن او بعد
ارشاده اليه ثانيهما غفلته عن ذلك حال الخطاب فمع انتفاء احد الشرطين
لا يصح الارشاد بل لى انتفاء الاول لا بد من الالتزام التعبدى و لى انتفاء
الثانى لا بد من عدم الخطاب اصلا ضرورة التفاته اليه فالتعبد او الارشاد لغو
و تحصيل للحاصل و يشهد لما ذكرنا من صحة الارشاد لى امكان التفطن اذا
كان المرشد غافلا قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام فى بعض كلماته : بحر
عميق فلا تلجه طريق مظلم فلا تسلكه : و نظائر ذلك كثيرة يقف عليها المتتبع و
بعد ذلك نقول لاريب فى امكان تفطن الحائض الى شرطية الطهارة بمؤنة
القرائن لانها بعد ما توجهت الى الاجزاء و الشرائط المعتمدة فى الصلاة عدا
الطهارة و حصلت الجميع جعلت نفسها واجدة لها و مع ذلك رات ان الشارع
ينهاها عن الصلاة فى ايام الاقراء تستكشف ان الحالة التى هى عليها
مانعة عن الصلاة او ان الطهارة عنها شرط للصلاة على اختلاف الاقوال فى
ذلك فارشادها الى ذلك ببيان لازمه و هو الفساد بمكان من الامكان و لكن
لا يخفى ان استعمال الصلاة عليها فى الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط
حتى الطهارة عن الحيض مما لا اشكال فيه لان الصحيحة بهذا المعنى انما
يريدها المستعمل المرشد حتى يستكشف منه المرشداى المخاطب شرطية
الطهارة للصلاة و النهى ليس بمولوى مشتمل على التحريك حتى يستحيل
توجيهه نحو الحائض ببيان الشرطية بنفس هذا الدليل لا ينافى استعمال
الصلاة فى الصحيحة حتى من حيث الطهارة عن الحيض و عليه فالنهي لا يدل
على مذهب الاعمى فتاء مل جيدا و لعل الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره (قده) فى
بيان صحة النهى الارشادى فى المقام غاية الامر ان الاختلاف بيننا فى

استعمال الصلاة في الصحيحة حتى من حيث الطهارة عن الحيض فهو يدعى
عدم امكانه و نحن اوضحنا مكانه •

(ومنها) انه لا ريب في صحة تعلق النذر و شبهه بترك العبادات
المكروهة كالصلاة في الحمام و حصول الحنث باتيانها مع انها لو كانت اسامى
للصحيحة لما حصل الحنث بذلك اذ النهى المتعلق بالعبادة من قبل الوفاء
بالنذر يوجب فسادها بل يلزم المحال حينئذ اذ النذر انما يتعلق بالصلاة
الصحيحة حسب الفرض و نفس تعلق النذر بها يوجب فسادها و ما يلزم من
وجوده عدمه محال و لا يندفع المحذور الا بالوضع للاعم فذلك يكشف عنه (وورد)
عليه في الكفاية اولا بان غاية ما يقتضيه ذلك على تقدير صحته عدم تعلق
النذر بالصحيح اما وضع اللفظ شرعا للاعم فلا و ثانيا بان المراد من كون متعلق
النذر صحيحا صحته لولا تعلق النذر به لا بالفعل ولو بعد التعلق وكذلك
الامر فيما يحصل به الحنث فلا تنافي بين الفساد من قبل النذر و بين صحته
متعلقه و لا يستلزم المحال (نعم) يظهر من بعض الاعاظم (ره) حل هذا
الاشكال بما بنى عليه في صدر المبحث من ان الفساد من جهة قصد القرينة
خارج عن محل البحث وان الكلام انما هو في الوفاء بالمصلحة الباعثة نحو الامر
به و هو متحقق مع النذر فيتحقق منه الحنث و يصح منه النذر (لكنك) عرفت
هناك فساد ذلك فكذا ما يتفرع عليه فراجع •

بقي امور ينبغي التنبيه عليها (الاول) ان الفاظ المعاملات كما نبه عليه
صاحب الكفاية (قده) ان قلنا انها موضوعة للمسببات فلا مجال فيها للنزاع
الصحيحى والاعمى ضروره ان المسببات لكونها امورا بسيطة لا يعقل دخل احد
الوصفين فيها بل هي اما موجودة او معدومة وان قلنا انها موضوعة للاسباب —
فللنزاع مجال والظاهر حينئذ وضعها للصحيحة وهي ماراه العرف مؤثرا و
اختلاف العرف والشرع في شرائط التأثير لا يوجب الاختلاف في اصل الحقيقة

وانما الاختلاف في المحققات والمصاديق كما ان تخطئة الشرع للعرف انما هي في المحققات وان ماراه العرف سبباً ليس بسبب (الثاني) ان وضع الفاظ المعاملات لخصوص الصحيحة بناءً على ما ذكر لا يستلزم الاجمال المانع عن التمسك بالاطلاق عند الشك في شرطية شيئ في التاء ثير اذ مع كون الاطلاق في مقام البيان يستكشف منه ان السبب الشرعي هو ما يراه العرف سبباً فكل ما اعتبر فيه عرفاً نقول باعتباره فيه شرعاً ومع الشك في اعتبار شيئ فيه شرعاً معالم يعتبر عند العرف يتمسك بالاطلاق في نفي اعتباره اذ لو كان معتبراً فيه لكان عليه البيان و حيث لم يبين يعلم عدم اعتباره عنده ولذا يتمسكون بالاطلاق في باب المعاملات مع ذهابهم الى وضعها للصحيح نعم لا مجال للتمسك بالاطلاق مع الشك في اعتبار شيئ في ذلك عرفاً كالتصفيق مثلاً لا مكان توقف التاء ثير عليه و مقتضى الاصل حينئذ عدم التاء ثير بدونه .

نعم ذهب بعض الاساطين (ره) الى انها موضوعة للمسببات دون الاسباب مستظهاً من قوله تعالى : أو فوا بالعقود : تعلق الامضاء بالمسببات دون الاسباب اذ لا معنى لتعلق الوفاء بالسبب مع كونه آتياً الحصول بل الوفاء لا بد ان يتعلق بامراستمرارى و هو المسبب (ودعوى) ان امضاء المسببات يستلزم امضاء الاسباب عقلاكى لا يكون الامضاء لغواً فدل على امضاءها هود ليل امضاء الاسباب ولاجل هذا الاستلزام يتمسك باطلاق السبب وان الامضاء حيث لم يختص بسبب معين فهو يشمل جميع ما يراه العرف سبباً كما يظهر من الشيخ الاعظم (فده) في التقريرات وباب المعاطات (مدفوعة) بان اثنية السبب والمسبب وجوداً توجب اجنبية امضاء كل عن الاخر وحديث اللغوية مخصوص بصورة فقدان سبب ماضى شرعاً فمع وجوده كما فى عقد عربى صادر بصيغة الماضى عن الكامل المختار واجد لسائر الشرائط المعلومة يؤخذ بالمتيقن ولا اطلاق حتى يمكن التمسك به فى غيره (وتوهم) امكان التمسك بالاطلاق مع وضعها للمسببات لان تطبيق الموضوع على المصاديق بيد العرف بعد امضاء المسبب

شعرا فكل ماراه العرف سببا قابلا للتوصل به الى ايجاد المسبب يؤخذ به ما لم
يقم دليل على خلافه يكشف عن تخطئة الشارع للعرف فى تشخيص السبب
فيمسك بالاطلاق لنفى اعتبار المشكوك (مدفوع) بان العرف متبع فى
المفاهيم دون تطبيقها على المصاديق الخارجية فلما جال للتمسك بالاطلاق
بناءً على وضع الالفاظ للمسببات (ثم اختار) فى حل الاشكال ان باب العقود
والمعاملات من قبيل الافعال الايجادية بسبب الآلة حيث ان مبادلة المال
بالمال والزوجية والفرقة انما تتعلق بها الارادة الايجادية اولاً وبالذات اما
نفس الايجاب والقبول وسائر العقود والايقاعات فهى من قبيل الآلة لا ايجاد
تلك الامور فالامضاء يتعلق بنفس ايجادها ومعنى: احل الله البيع؛ حليته
ايجاد الملكية ومبادلة المال بالمال وهكذا بلا دخل لآلة الايجاد فى تحققها
وعليه فاطلاق الامضاء المتعلق بايجاد ذى الآلة يغنى عن اطلاق نفس الآلة
اذ كل ما يكون بنظر العرف ايجاداً للبيع ونحوه يكون حللاً بأي آلة يوجد
فيجوز التمسك بالاطلاق لنفى اعتباره مما لا يعتبر عند العرف.

(لكن) يتوجه عليه (اولاً) ان صيغ العقود والايقاعات والاثار الحاصلة
خارجاً كالملكية والزوجية والفرقة وغيرها اما ان يكون امضاء احد هما ملازماً
لامضاء الاخر اولاً (فعلى الثانى) كما هو مقتضى الاثنية فى التحقق على ما
اعترف به فى جواب مقال الشيخ الاعظم (قد ه) وهو كذلك وجدانا وبالاتفاق
فى الادلة الشرعية (فمجرد تسمية) الصيغ بالآلة و تسمية تلك الاثار بذى
الآلة لا يؤثر فى ثبوت الملازمة بين امضاءهما (وعلى الاول) كما اختاره اخيراً
فى مقام حل الاشكال (فمجرد تسمية) الاولى بالاسباب والثانية بالمسببات
لا يؤثر فى نفي الملازمة (والحاصل) ان محل النزاع بين الاصحاب ان الملازمة
بين الايجاب والقبول وصيغ الايقاعات وبين الملكية والزوجية والفرقة وغيرها
هل هى ثابتة فى عالم الامضاء ودليل امضاء احد هما يشمل الاخر ام لا سمها

باى اسم شئت من الاسباب والمسببات او الآلة وذى الآلة او غير ذك فتغيير الاصطلاح وتبديل اسم السبب باسم الآلة وذى الآلة لا يجدى فى حل الاشكال اذ لا نزاع فى الاصطلاح والتسمية بل على تقدير ثبوت الملازمة يجوز التمسك باطلاق دليل الامضاء لئفى اعتبار ما شك فى دخله فى التاء ثير وان قلنا بتعلق الامضاء بنفس المبادلة والزوجية وغيرها على تقدير عدم الثبوت كما هو الحق لا يجوز التمسك به لذلك ان قلنا بتعلق الامضاء بنفس الاثار كما هو المفروض و يجوز ان قلنا بتعلقه بالصيغ (وثانيا) ان امكان تعلق الامضاء بالآلة نفيًا واثباتًا كما افاده بل لزومه وان كان صحيحا كما يشهد عليه نفي الآلية للايجاد عن بعض الاشياء فى كلام الشارع كحصول المبادلة بالنبذ او الرمي و حصول الفرقة بمثل : انت برية : ونحو ذلك الا انه لا اشكال فى لزوم تعلق القصد بنفس الصيغ ايضا كلزوم تعلقه بمفادها ولذا الاعتداد بتلك الصيغ اذا صدرت عن الهازل او فى مقام التمثيل حتى ان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قد ه) ادعى القطع بكون نفس الالفاظ ايضا مؤثرة فى تحقق المنشئات مع ان الآلة لا يلزم تعلق القصد بها بل لا تقع متعلقة له ابدًا بخلاف السبب فيتعلق به القصد مستقلا فالعدول عن تسمية الصيغ بالاسباب ان كان لا بتنائها على ضرب من التشبيه اذ المنشئات ليست رشحا للصيغ فلا ريب ان تسميتها بالآلة ايضا مبنية على ضرب من التشبيه لما عرفت من عدم تعلق القصد بالآلة و لزوم تعلقه بالصيغ مضافا الى ان الآلة معبر الفعل وما يكون من مقولة كيف المسموع اى اللفظ كيف يعقل كونه معبرا لامور اعتبارية اى المنشئات كما اعترف به مع ان الامور الاعتبارية برزخ بين الخارجيات والذهنيات فكيف تحتاج الى الآلة والمعبر (وثالثا) انه سلمنا كون باب المعاملات من قبيل الاسباب والمسببات وتعلق الامضاء بالمسببات دون الاسباب كما هو ظاهر الادلة لكن نقول لا اشكال فى التمسك باطلاق المسبب اذ الظاهر من : احل

الله البيع: وتجارة عن تراض: امضاء طبيعى البيع وحليته مطلقا بمعنى صحته
ومضيه حيثما وجد وكيفما وجد ومن البديهي ان تخصيص بعض الاسباب
بالامضاء دون بعض تقييد لا تطلق امضاء المسبب وحليته بجميع انحاء تحققه
اذ من انحاء تحققه بهذا السبب وان شئت قلت ان دليل الامضاء متوجه الى
العرف والبيوع العرفية غير مخصوصة لذي العرف بما تحصل من سبب دون آخر
فلازم القاء الدليل الى العرف ان كلما رآه العرف ببيعاً فقد أمضيته وأحللته و
بعد احراز عدم فرق العرف بين الاسباب يستفاد الاطلاق بالنسبة اليها ايضا
ويتم المطلوب ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ الاعظم (قد ه) مما افاده فى المقام
فى التقريرات و باب المعاطات فراجع وتامل .

(ثم انه استشكل) على التلازم بين الامرين فى عالم الامضاء بتباينهما
من جهة وضع اسماء المعاملات لمعاني اسماء المصادر المتباينة مع معانى
نفس المصادر يا شتمال الثانية على جهة الصدور دون الاولى (فاجاب)
بان الممضاة هى المعاملات الصادرة عن الفاعل خارجا بلحاظ اشتغالها على
جهة الصدور وبان معانى اسماء المصادر متحدة مع معانى المصادر ذاتا و
الفرق بالاعتبار فالتلازم بين امضاءهما عرفى (وفيه) ان المبدء تارة يلاحظ
بما هو مع قطع النظر عن انتسابه الى فاعل ما فيسمى بالمعنى الاسم المصدرى
واخرى يلاحظ مع انتسابه الى فاعل ما فيسمى بالمعنى المصدرى والا فالمتحقق
خارجا هو الصادر غير المنفك عن الانتساب فالفرق بين المعنيين كما اعترف به انما
هو بالاعتبار ولحاظ الانتساب وعدمه كما هو الشأن فى الفرق بين الانشاء و
المنشاء والايجاد والوجود على ما نبهنا عليه سابقا والجهتان متباينتان ولكن
اين هذا من نسبة الصيغ والمعاملات ولو على اصطلاحه من كون الصيغ من
قبيل الآلة اذ الآلة هى معبر الفعل و ليس كذلك جهة الصدور فقياس الصيغ
والمعاملات بمعانى المصادر واسمائها فى غير محله مضافا الى ان فرض الصيغ

بمنزلة الجهة الصدورية والالتزام بتعلق الامر بالوفاء بهايضا في ما تقدم منه من ان تعلق الوفاء بالعقود في الآفة الشريفة قرينة على تعلق الامضاء بنفس المعاملات دون الصيغ من جهة ان الوفاء يستدعي محلا قابلا للاستمرار وليس كذلك صيغ المعاملات واسبابها لانها آتية الحصول والى ان قبول التلازم بين الجهتين من حيث الامضاء اعتراف بما انكره على الشيخ الاعظم (قد ه) من التلازم بين امضاء السبب والمسبب حيث عرفت ان النزاع انما هو في الملازمة بين المنشئات وصيغها في عالم الامضاء لافى تسميتها بالمسبب والسبب او غيرهما فالمراد من السبب في كلام من عبر به هو الايجاب والقبول و من المسبب هو المنشاء بهما والى ان (ماذكره) من نظر الادلة الى ما فى الخارج اى الصادر عن الفاعل بلحاظ اشتماله على الجهة الصدورية لا بنفس المعاملة بماهى (رجوع) الى مقال صاحب الكفاية (قد ه) من كون الفاظ المعاملات اسامى للاسباب وعدول عما بنى عليه من كونها اسامى للمسببات .

ولقد أجاد بعض الاعاظم (ره) فى نفى الثمرة عن نزاع الصحيح والاعم بالنسبة الى المعاملات ايضا كالعبادات بتقريب ان اسامى المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات فحيث انها بسيطة غير مركبة لا يعقل دخل احد الوصفين فيها كى ينازع فى انها وضعت للصحيحة او الاعم وعليه فتخطئة الشارع للعرف انما هى فى نفس المسببات وجودا او عدما وان كانت موضوعة للاسباب الصحيحة منها او الاعم فبناءً على انه ليس للشارع فيها اختراع بل تقييد للاسباب العرفية ببعض الشروط فالالفاظ المأخوذة فى دليل الامضاء مشيرة الى الاسباب العرفية المتداولة بينهم فى المعاملات وعليه يثبت باطلاقها لنفى اعتبار ما شك فى دخله فى التاءثير مما لا دخل لغيره ذلك عرفا اذ لو كان معتبرا عند الشارع لكان عليه البيان وحيث ليس فليس اما بناءً على ان للشارع فيها الاختراع فحيث ان الخطابات منزلة على العرف فما يفهم منها العرف

لما هي المعاملات هو الحجة علينا و فيما عداه من مشكوك الدخل يتمسك باطلا^{قها} لنفي تأثيره فيها عنده بالتقريب المتقدم فعلى اى حال لا ثمة لهذا النزاع في المعاملات كما لا ثمة له في العبادات .

(نعم اختار) بعض المحققين (قد ه) ان موارد النهي شرعا — عن المعاملات ليست من قبيل تخطئة نظر العرف في نفس اعتبار الملكية ضرورة لزوم منشاء صحيح لاعتبارات العقلاء وابتنائها على المصالح والمفاسد قضاء^ا للزوم السنخية بينها وبين مناشيها (كما انه اختار) ان الملكية فعل مباشرى للشارع بانفاذه الاسباب العرفية و فعل تسيبى للمكلف بواسطة الايجاب والقبول بدعوى ان البيع موضوع للمؤثر في الملك اعم من ان يكون بحسب الاعتبار الشرعى او العرفى لكن الملكية التى يتسبب اليها باسبابها حيث لا واقع لها سوى الاعتبار الشرعى او العرفى فلا بد ان ينزل الموضوع فى دليل الانفاذ على المؤثر الشرعى بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع اذ مؤثرية السبب الشرعى لما كانت عبارة عن اعتبار الملكية شرعا عند وجوده فانفاذ السبب العرفى هو جعله سببا شرعيا فان المولى اذ اكان بصد د بيان حكم الفعل و انفاذ السبب الشرعى و مع ذلك لم يعين لموضوع حكمه مصداقا يكشف عن عدم اختصاص الحكم بمصداق خاص وان ما هو مصداق المؤثر عند العرف مصداق له عند الشرع فنفس هذه الملازمة بين جعل السبب للملك عرفا مع جعله شرعا بقريضة المقام عبارة عن الاطلاق المقامى و عليه فاستثناء بعض الاسباب العرفية ليس تخصيصا فى الموضوع لان السبب الشرعى بعنوان كونه سببا باق على نفوذه

ولا فى الحكم لعدم ارتفاع النفوذ عن السبب الشرعى و ليس تخطئة لنظر العرف اذ ليس هناك واقع محفوظ حتى يكون نظره طريقا اليه و يجرى فيه التخطئة والتصويب بل هو تخصيص فى الملازمة المذكورة .

(اقول) ما ذكره (قده) في وجه عدم كون موارد النهي من تخطئة نظير
العرف في نفس اعتبار الملكية من لزوم منشاء صحيح لاعتبارات العقلاء وابتنا^{تها}
على المصالح والمفاسد للزوم السخية بينها وبين مناشئها منين وقد اوضحناه
في باب الوضع وعليه بنينا لزوم الموضوع لكل علم و كاشفية وحدة الغرض عن
وحدة الموضوع وكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات والاعراض معا ولكن ذلك
لا يوجب عدم صحة تخطئة نظر العرف في نفس اعتبار الملكية اذ ليس معناها
نفي حصول الاعتبار منه بل نهيه عن ذلك الاعتبار وارشاده الى عدم وقوعه
لكونه في غير محله كيف و اعتبارات العرف كما اعترف به رشح تلك المصالح والمنا^{شي}
فهى بمنزلة العلة للاعتبار ولا يمكن وجود المعلول من دون علة فالتخطئة في
المناشى والارشاد الى عدم منشاء للاعتبار ملازم للتخطئة في نفس الاعتبار و
الارشاد الى عدم وقوعه بل هو مقتضى العلية والمعلولية ولزوم السخية بين
الاسباب والمسببات وهذا هو مراد الشيخ الاعظم (قده) من ان اطلاق
الامضاء في المسبب يستلزم اطلاقه في السبب قضا^ا للسخية و من هنا يعلم
اتحاد السبب الشرعى والعرفى وان الحكم بالنفوذ ليس اعتبارا للملكية من قبل
الشارع ورا^ا اعتبار العرف لها فجعل الملكية فعلا مباشرا للشارع و نستبيبا
لغيره بلا شاهد والالتزام به بلا ملزم بل فعل الشارع هو امضاء البيع العرفى
اذ الظاهر من قوله تعالى : احل الله البيع : انفاذ ما هو بيع عند العرف و حله
بوجوده السعى المتحقق في الخارج (على ما تصورناه في باب الوضع من الوجود
السعى) و تنفيذه عبارة عن امضائه وجعله ماضيا مضافا الى منافاة ذلك مع
تفسير الفعل التسبيبي فانه كما فسّر عند اهله عبارة عما يتعلق ارادة الفاعل فيه
بالسبب دون المسبب كما في الالقاء في النار مثلا بالنسبة الى الاحواق مع ان
ارادة الفاعل في المقام انما تتعلق بنفس المسبب اى الملكية كما انه يشترط في
الفعل التسبيبي عدم وساطة فعل آخر او ارادة اخرى بين ترتب المسبب على

ما يصدر من الفاعل الامع اندك تلك الارادة المتوسطة لضعفها كما في حل عقال الدابة فان ضياعها مستند الى من يحل عقالها وان توسطت بينهما ارادة نفس الدابة وفرارها وليس كذلك في المقام اذ التملك مستند حقيقة الى ارادة المعتبر المباشر فكيف يكون فعلا تسببياً للعاقد (فان قلت) بعد تحقق الاعتبار من المعتبر يكون ايجاد الملكية بالعقد فعلا تسببياً للعاقد فهذا الاعتبار يصح اسناده اليه (قلت) نسبة العقد الى الملكية عليها نسبة الموضوع الى الحكم المترتب عليه بجعل جاعل واين هذا من الفعل التسببى (ولو كبرت) في ذلك وابيت الا عن كون الفعل التسببى بذاك المعنى وصحة اسناده الى العاقد وان جعل الانفاذا ماضياً حينئذ لا اعتباراً للملكية من الشارع وجعل عدمه تخطئة لنظر العرف يستلزم التخصيص الحكى في موارد النهى (قلنا) نلتزم به ولاغر وعليه بل يشهد له ظواهر الادلة لما عرفت في معنى الاية الشريفة فكما ان ظاهرها الامضاء اى الحكم بكون البيع العرفى ماضياً وعدم ردعه عن البيوع الواقعة في العرف فكذلك ظاهر المنع عن نكاح الشغار مثلاً وعدم نفوذه هو ردعه وعدم الحكم بكونه ماضياً وعدم ترتب الاثار المرغوبة عنه بنظر العرف (من الزوجية وغيرها) عليه ويؤيد ما ذكرناه من المشهور رضوان الله عليهم من ادلة الشرع الامضاء فلم يدع احد منهم ان المعاملات من قبيل الفعل التسببى للعاقد والمباشرى للشارع ومنه ظهر ان جعل الملازمة بين المحقق الجعلى الشرعى مع المحقق الجعلى العرفى ان اريد به ما ذكره الشيخ الاعظم (قد ه) من الاستلزام العقلى فهو راجع الى ما ذكرناه من الامضاء وان اريد غيره كما هو ظاهره فهو دعوى بلا شاهد بل عرفت ان ظواهر الادلة على خلافه فتدبر جيداً .

(الامر الثالث) ان الشئى كما نبه عليه صاحب (الكفاية) (قد ه) تارة له دخل في طبيعة الماء مور به اى ما هو بمنزلة علل قوامه اما شرطاً كالركوع و

السجود او شرطاً كالظهور اما سابقاً على الطبيعة كالوضوء وغسل الجنابة ا ولا حقاؤها كغسل المستحاضة لصحة الصوم او مقارنا و فساد هذا القسم يوجب فساد الماء مور به والظاهر دخله في التسمية ايضا فيحوم حومه النزاع و اخرى له دخل في مشخصات الماء مور به (اى التى بها يصير من افضل افراد الواجب التخييرى) كالتكبيرات المستحبة قبل الركوع او السجود او بعدهما و كالفوت وغيره اما شرطاً او شرطاً وثالثة لا دخل له في الطبيعة ولا مشخصاتها بل هو مستحب او واجب في الماء مور به على نحو الظرف المنحصر و فساد هذا لا يوجب فساد الماء مور به غاية انه فعل الحرام كما لا دخل لهما في التسمية فلا يحوم حومهما النزاع الا بالرجوع الى ما يكون مبطلا كصيورة الفوت بسبب الرياء كلاما مفسداً ولكنه ليس بعنوان الاخلال بالمشخص و نحوه كما لا يخفى (نعم اختار) بعض المحققين (قده) ثبوت الواسطة بين الجزء والشرط هي الخصوصية المقومة للجزء (وفيه) منع الواسطة اذ الشئى تارة له ربط باصل الطبيعة اى قيد لها كالبحر والاختفات بناؤها على كونها من شرائط اصل الصلاة في حال القراءة و اخرى له ربط بجزء منها اى قيد له كالمذكورين بناءً على كونها من شرائط كل جزء و عفا في حاله و على كلالا التقديرين فهما من الشرائط دون الاجزاء و اما الخصوصية المقومة للجزء فان كان لها دخل في جزئية الجزء و تحققه كالتسبيحة الثانية او الثالثة بالنسبة الى الاولى بناءً على وجوب الثلاثة في الاخيرتين او الثانية والثالث من الذكر الصغير بالنسبة الى الاول لذكر الركوع والسجود فهي جزء حقيقة بمعنى ان الجزء مركب من اجزاء ثلاثة اذ الجزء تارة مركب كالمذكورين و اخرى بسيط كالذكر الكبير للركوع والسجود أو التسبيحة الواحدة بناؤها على وجوب الواحدة في الاخيرتين وان لم تكن كذلك كالجهر والاختفات و نحوهما فهي شرط للجزء فاين الواسطة فالجزء الذى يكون أمراً خاصاً لا مشروطاً ولا مركباً ليس له وجود في الشرعيات ولا غيرها (كما انه

استشكل) فى تصوير جزء الفرد فى الحقائق الجعلية بدعوى أن مجرد اعتبار الطبيعة لا بشرط عن خصوصية لا يوجب كون الخصوصية من مشخصات الطبيعة والالزم كون جميع الخصوصيات الخارجة عن لحاظ اصل الطبيعة من مشخصاتها ولا يصح لهذا الاعتبار فى المقام (وفيه) ان معنى عدم لحاظ الخصوصيات فى الطبيعة ان الطبيعة ليست مشروطة بها بطلب وجوبى فلا ينافى كونها مشروطة بها بطلب رجحانى اما كون جميع الخصوصيات الخارجة عن اصل الطبيعة من مشخصات تلك الطبيعة فمما لا اشكال فيه غاية الامر ان الكلام فى الخصوصيات التى هى من مشخصاتها من حيث كونها مطلوبة للشارع لا من حيث تحققها ووجودها فى الخارج ومعلوم ان جميع تلك الخصوصيات ليس من هذا القبيل و من هنا يظهر ان المصحح لاعتبار هذا الجزء هو المصحح لاعتبار اصل الطبيعة واجزائها (كما انه اختار) كون بعض الاجزاء كالقنوت دخيلا فى مناط اكملية الطبيعة (وفيه) ان ذلك لا ينافى وقوع الجزء بنفسه ايضا فى حيز الطلب الرجحان او كونه مندوبا اليه فى اثناء العبادة بل المفروض تعلق الطلب الكذائى به فلا مانع من الالتزام بكونه فى حد نفسه ايضا مطلوبا مع قطع النظر عن سببته لحصول الغرض بنحو اوفى بل لا بد من الالتزام به بعد تعلق الطلب بنفسه واما ترشح الاستحباب من الفعل الواقع فى اثناء العبادة الى العبادة على تقدير مقدميتها المنحصرة له فهو موقوف على وجوب مقدمة الواجب شرعا وجوبا مترشحا من وجوب ذبيها وكذا استحباب مقدمة المستحب وهو غير ثابت على ما ستعرف فى حله انشاء الله ثم انه استشكل فى كلام بعض الاعلام فى الفرق بين جزء الفرد بما هو مستحب فى العبادة و فيه كلام موكل الى الفقه .

(الامر الحاد يعشر) من المقدمة فى الاشتراك والقوم فى ذلك بين قائل بوقوع الاشتراك وقائل بوجوبه وقائل بعدم وقوعه اما فى خصوص القرآن او مطلقا قائل باستحالته (اما القائل) بوقوعه كصاحب الكفاية (قد ه) وغيره فاستدل

له بوجوه ثلاثة (الأولى) نقل ثبوته في لغة العرب وكذا سائر اللغات متواتراً من قبل غير واحد من أكابر أهل اللغة وعلماء الأصول (الثاني) تبادل معان متعددة من لفظ واحد في غير واحد من الموارد وتوهم أن ذلك ينافي إجمال اللفظ المشترك لدى إطلاقه بلا قرينة وعدم ظهوره في شيء من المعاني إلا بمعونة القرينة مدفوع بان ذلك في عالم التصديق وكشف المراد الجدي وأما في عالم التصور فلاربيب في عدم إجماله هل تصور معانيه على حسب علم السامع بمقدار الوضع بلا توقف على وجود قرينة فكثرة المعاني المتصورة لدى إطلاق اللفظ تكشف عن كثرة المقترنيات أي الوضع لما تقدم في باب الوضع من أن النسباق من مقترنيات الوضع وتوقف تعيين المراد على القرينة غير توقف تصور المعنى عليها كما لا يخفى (الثالث) عدم صحة سلب غير واحد من الألفاظ عن غير واحد من المعاني (وأما القائل) بوجوبه في اللغات فاستدل بان المعاني غير متناهية بخلاف الألفاظ والهيئات التركيبية فهي متناهية فلا بد من إفادة المعاني بالألفاظ من الاشتراك (وأورد) عليه في الكفاية بوجوه ثلاثة أحدها أن ما جعله المستدل سبباً لوجوب الاشتراك أي عدم تنهاى المعاني إنما هو سبب لا متناه إذ ذلك يستلزم أوضاعاً غير متناهية وتحقق ذلك عن واضح محدود متناه بالنسبة إلى الفاظ متناهية محال بالبداية ثانيها أنه لو سلمنا عدم سببية ذلك للامتناع بنحو السلب الكلي لا مكان تحقق الاشتراك بالنسبة إلى مقدار متناه من المعاني لكن لا يثبت به إلا يجب الكلي وبدونه لا ملزم للاشتراك إذ محذور عدم إمكان إفادة جميع المعاني باق بعد ثالثها أن المعاني الجزئية وإن كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت معان كلية متناهية فوضع اللفظ لها يغني عن الوضع للجزئيات مضافاً إلى أن المجاز باب واسع إلا أن يقال بان العلاقة المصححة للاستعمال غير موجودة في جميع الموارد فتأمل •

(وأما القائل) بعدم وقوعه في خصوص القرآن فاستدل بأنه يستلزم أحد

امرين اما التطويل بلاطائل على تقد يرافتران الكلام بالقرائن واما الاجمال على تقد يرخلوه عنها ولا يليق شيئى من الامرين بالقران الكريم الذى نزل للتحدى والاعجاز و تكون معانيه عميقة والفاظه غيقة (واورد) عليه فى الكفاية اولا بان الاستعمال مع القرائن الحالية لا يستلزم التطويل فان القرائن غيرمنحصرة فى المقالة وثانيا بان التطويل لى الاتكال على القرائن المقالة لى بلاطائل اذا كان فى استعمال القرائن غرض آخر اياضالماعرفت فى باب الحقيقة والمجاز من ان القوية الصارفة هى المعينة فلا باس بوفاء لفظ واحد مستعمل فى معنى واحد بغرضين وثالثا بانه قد يتعلق الغرض بالاجمال كما صرح به نفس القرآن حيث قال تعالى : منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب وأخرنمشابهات : (واما القائل) بعدم وقوعه مطلقا كصاحب المحجة (قد ه) فاستدل لذلك على ما حكى عنه بعض المحققين (قد ه) بان كل معنيين متقابلين بينهما جامع لا محالة والا لاستحال التقابل بينهما فاللفظ موضوع للجامع للمعنيين حتى يتحقق الاشتراك فلفظ القرء مثلا موضوع لحالة خاصة بالمرئة جامعة بين حالتى الطهروالحيض ولفظ الجون موضوع للجامع بين السواد والبياض وهكذا والشاهد على استحالة التقابل بين كل معنيين لا جامع بينهما انه لا جامع بين غيرالمتقابلين كالظلمة والحمار او كالعلم والحجر فحيث لا جامع فى المثالين فلا تقابل بين الطرفين وانما نشاتوهم تحقق الاشتراك من خفاء الجامع فى بعض الموارد (واورد) عليه المحقق المزبور بان ذلك ظن فى حق القائلين بالاشتراك فى غيرمحله اذ لا يلزم جامع بين المتقابلين فمن اوضح انحاء التقابل تقابل السلب والايجاب مع انه لا يتصور جامع بينهما كيف وكل طارد للاخرومعاند له و اى جامع بين المتعاند ين (نعم) قيل بلزوم الجامع بين المتضاد من و انهما المتوارد ان لموضوع واحد يتمتع اجتماعها عليه لافى محل واحد ليخرج عن التعريف مثل زيد وعمرو اذ ليس فى البين موضوع واحد يتوارد ان عليهما انما يتمتع

اجتماعهما في محل واحد من جهة تباين تشخصاتهما (ولكن) يرد عليه على
تقدير صحته ان التقابل لا ينحصر في التضاد فمن أنحائه تقابل العدم والملكة
والسلب والايجاب ولا جامع بينهما بل العلم والجهل عليهما من المتقابلين مع
ان تقابلهما ليس من تقابل التضاد بل العدم والملكة واما عدم التقابل بين
الظلمة والحمارة والعلم والحجر فان اريد عدمه اصطلاحاً وان بينهما التعاند فعلى
تقدير صحته لا يثبت لزوم الجامع بين كل متقابلين بل المثالان من تقابل
التضاد بناءً على تعريف المتضادين اصطلاحاً بوجودين يمتنع اجتماعهما في
محل واحد نعم بناءً على عدم تضاد بعض الجواهر مع بعض بل تعاند هما
فالمثالان ليسا من المتضادين بل المتعاندين ثم لو سلم وجود جامع بين
المتقابلين ابدافهوا لا يكون حجة على امتناع الاشتراك اذا المعنيان لا بد لكل
منهما مما يميزه عن الآخر (فان اريد) وضع اللفظ للجامع بينهما بلحفاظ
خصوصيتهما كالجامع بين المبدء والمنتهى في مثل الجون اذا اول مراتب اللون
هو البياض لانه مفرق لنور البصر وآخرها السواد لانه مجمع لنور البصر فالجون
وضع للجامع بينهما بخصوصيتهما (فهو ممنوع) جداً حيث لا جامع بين الفصلين
(وان اريد) الوضع للجامع مع قطع النظر عن خصوصية كل منهما (فهو) عبارة
عن الجنس كاللون في المثال ولا محالة يعم غير المعنيين ايضاً ولا يختص بهما
لان الجنس بما هو جنس غير متقيّد بفصل من الفصول ثم لو سلم تعقل الوضع
للجامع بين خصوص المعنيين بحيث لا يشمل غيرهما من افراد جنسهما فهو
لا يثبت وضع اللفظ له دون المعنيين •

اقول ولقد اجاد (قد ه) فيما افاد من ان الارجاع الى الجامع على فرض
وجوده تكلف زائد لا يجدى لنفى الاشتراك في شئى (لكن ما نقله) عن صاحب
المحجة (قد ه) من الاستدلال لعدم الاشتراك باستحالة التقابل بين
معنيين لا جامع بينهما (خلاف ما نسبه) اليه تلميذه سيد مشايخنا المحقق

النجف آبادى قدس سره (من انه كان بصد د) ارجاع الموارد التي قيل فيها
بالاشتراك الى الجامع وان اللفظ انما وضع له لالكل من المعنيين او المعانى
مؤيداً مذهب ذلك بمثل الجون والقرء وان الاول وضع للجامع بين اللونين
والثانى وضع لحالة خاصة بالمرءة لها فردان حيضها وطهرها عنه (لا بصد د)
بيان استحالة الاشتراك بما نقله هذا المحقق (وجوابه) عليه ان الارجاع
تكلف زائد لا يثبت عدم الاشتراك كما نقله على هذا النحو واجاب بمثل جوابنا
بعض الاغظم (ره) ايضاً مع قيام الدليل على تحقق الاشتراك لا محيص عن
الالتزام به ويكفى لاثباته تواتر نقله عن اللغات المختلفة بل المتاء مل فى
اللغات و موارد استعمالها لا تقطع بوقوعه غايته ان فى مثل لغة العرب
لكونها اوسع من سائر اللغات فموارد الاشتراك فيها اكثر من غيرها وكيف
كان فالمسئلة عرفية تدور مدار الظهورات المحاورية وليست عقلية مبتنية على
الدقة الفلسفية وفهم التقابل واقسامه واحكامه .

(واما القائل) بالاستحالة كصاحب تشريح الاصول (قد ه) (فقد يستدل
له) بمانى الكفاية من استلزامه الاخلال بحكمة الوضع اى التفهيم والتفهيم
لخفاء القرائن الملازم للاجمال وعدم وضوح المراد (واورد) عليه فى الكفاية
اولاً بوجود قرائن ترفع الاجمال عن وجه المراد من حال او مقال فعليها الاتكال
و ثانياً بان الغرض كثيراً ما يتعلق بالاجمال فيكون على وفق الحكمة لا مخرابها
(وقد يستدل له) بما حكاه بعض المحققين (قد ه) عن صاحب تشريح الاصول
من ان الوضع هو ملازمة ذهنية بين اللفظ والمعنى او ما يستلزم ذلك فاذا
وضع اللفظ لكل من المعنيين بحيال ذاته فان كانت هناك ملازمة واحدة بينه
و بين المعنيين بان ينتقل منه اليهما دفعة واحدة وبانتقال واحد لزم الخلف
اذ المفروض جعل ملازمتين باعتبار معنيين وان كانت الملازمة بينه مع كل من
المعنيين على التسعاقب بان يحصل الانتقال منه الى احد هما ثم الى الاخر

فعلى تقدیر صحتہ وعدم استحالته فی نفسه یتلزم الخلف ایضاً وان كانت هناك ملازمتان بین اللفظ مع کل من المعنیین بالاستقلال بان یحصل الانتقال منه الى کل منهما مستقلاً فحیث لا ترجیح لاحد الانتقالین علی الآخر فلا بد من حصولهما فی آن واحد دفعة واحدة وهو محال (واورد علیه) المحقق المزبور بان الوضع جعل الاقتضاء للفظ بالنسبة الى معنی فی عالم الانتقال الذهنی فان لم یمنع عن تاء ثیر هذا الاقتضاء مانع کقرینة المجاز او جعل اقتضاء آخر له یؤثر اثره فتصیر الملازمة فعلية امام تحقق قرینة المجاز او جعل اقتضاء آخر لذلك اللفظ فلا یؤثر فی فعلية الملازمة لمانعية القرینة علی الاول والاحمال علی الثانی من جهة تساوی الاقتضائات وعدم ترجیح لاحدها علی الباقی فان قامت قرینة معينة یرتفع بها المانع عن تاء ثیر المقتضى فی فعلية الملازمة ای الاحمال وعلیهذا فامتناع تحقق الانتقالین دفعة واحدة لو سلم فانما هو بالنسبة الى الانتقال التصدیقی والادعان بان کلا المعنیین مرادان للمتكلم عند عدم قرینة علی کون احدهما المعین مراداً له اما بالنسبة الى الانتقال التصوری فلا بد لا یتحیل تصوراً اکثر من معنی فی آن واحد فی النفس بما لها من السعة والتجرد فبان انتقال واحد یرى جمیع الصور المنتقشة فی النفس وادل الدلیل علی ذلك وقوعه ضرورة تحقق الادعان بنسب القضايا لکل احد بسهولة مع ان حضور الموضوع والمحمول عند النفس مما لا بد منه فی الحكم بثبوت النسبة والادعان بها وكذا الانتقال التصدیقی بالنسبة الى لفظین مع اقترانها بقرینة معينة لکل من المعنیین فجاوز ارادتهما من اللفظین فی ان واحد بمعونة القرینة مما لا اشکال فيه (اقول) لوکان مراد صاحب تشریح الاصول من کلامه ما قرره به هذا المحقق فایراده علیه متین اما ان کان مراده ان الوضع هو اختصاص اللفظ بالمعنی وارئته له وهذا غیر قابل للتکرر کما لیس ببعید وقد فهمه من کلامه بعض الاعاظم (ره) ایضاً فجاوبه ان مجرد جعل

الاختصاص بين لفظ ومعنى لا يوجب الحصر وعدم جعله بينه وبين معنى آخر أيضا إذ بنفس الجمل الثاني يزول الحصر ويرتفع المانع وهو عدم القابلية للمتعدد وعدم ارائته لغير المعنى الاول كما اجاب بمثله بعض الاعاظم (ره) أيضا (وبالجملة) فالتطويل في المسئلة بلاطائل فاحسن ما صنع في المقام ما صنعه بعض الاساطين (ره) حيث نفى الفائدة عن تحقيق المسئلة ولم يتعرض له بل أشار اجمالاً الى أن الحق امکان الاشتراك والترادف ووقوعهما في اللغات ومنشأهما اما الوضع التعييني والتعيني كما هو المعروف او اختلاط اللغات بعضها ببعض كما هو الظاهر من بعض المورخين *

(الأمر الثاني عشر) من المقسمة في أن استعمال لفظ مشترك هل يجوز في أكثر من معنى واحداً لا فاعلم أن محل النزاع ان يكون كل واحد من المعنيين او المعانى متعلق ارادة استعمالية نفسية بالاستقلال ومحكوماً بحكم كذلك ثم في طول ذلك يكون متعلق ارادة جدية فلو كان كل منها متعلق ارادة استقلالية ضمنية على نحو الانحلال ومحكوماً بحكم كذلك بأن يكون هناك عنوان كلى مشير الى افراد خارجية ينحل الى احكام متعددة و ارادات كذلك حسب تعدد تلك الافراد نظير: اكرم من في العسكر : او نحوه من اسماء الاعداد كالعشرة وغيرها فهو خارج عن محل البحث وليس استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى بحسب اصطلاح القوم وان تعلقت بكل من الافراد ارادة ووقع موضوعاً لحكم بالاستقلال ثم انه قد يقال كما حكى عن المحقق الرشتي (ره) بالملازمة بين تعلق ارادة استعمالية بشيء في الكلام وبين وقوعه موضوعاً لحكم استقلالي وقد يقال كما يظهر من بعض المحققين (قده) بنفى الملازمة (اذ كما أن) وحدة ارادة استعمالية والاجتماع في عالم اللحاظ لا تلازم الجمع في

عالم الموضوعية للحكم ضرورة امكان التفريق كما في العام الجموعى فان الافراد فيه ملحوظة بهيئة الجمع بلحاظ واحد في عالم الوضع و طبعافى عالم الاستعمال ايضا فتتعلق ارادة استعمالية واحدة بالمجموع بخلاف عالم الموضوعية للحكم فى القضية فقد يلاحظ كل فرد بلحاظ مستقل على نحو العموم الافرادى نظير : هولاء العشرة علماء : اى كل واحد منهم وقد يلاحظ المجموع بلحاظ واحد فالموضوع واحد و الافراد بمنزلة اجزائهنظير : هولاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم : اى باجمعهم (وكذا) تعدد ارادة استعمالية و الاستقلال باللحاظ لا يلزم التفريق فى عالم الموضوعية للحكم ضرورة امكان الجمع كما فى العام الافرادى فان الافراد فيه ملحوظة بنحو الاستغراق و الانحلال بلحاظات متعددة فى عالم الوضع و طبعافى عالم الاستعمال ايضا فتتعلق بكل منها ارادة استعمالية مستقلة بخلاف عالم الموضوعية للحكم فقد تلاحظ بلحاظ واحد فيفرض مجموع الافراد شيئا واحدا على نحو العموم الجموعى موضوعا لحكم وحدانى نظير : اكرم العلماء فكل فرد بمنزلة جزء من الموضوع بحيث لو لم يكرم واحدا من العلماء لم يمثل الخطاب رأسا وقد تلاحظ بنحو الاستغراق بلحاظات متعددة (فهكذا فى باب الاستعمال فى أكثر من معنى فلو سلم جواز الاستعمال فى معنيين اما على نحو الحقيقة او المجاز فيمكن التفريق بين الارادة — الاستعمالية مع لحاظ الموضوعية للحكم بأن يستقل كل واحد من المعنيين فى عالم الاستعمال دون عالم الموضوع فى مقام بيان كون السواد و البياض من اعراض الاجسام يقال : الجون من اعراض الاجسام : حيث تعلقت بكل واحد من السواد و البياض اراده مستقلة و استعمل فيه لفظ الجون بالاستقلال بناءً على الجواز كما هو المفروض لكن فرض كلاهما بمنزلة شى واحد و حكم عليه بكونه من اعراض الجسم فمن أين الملازمة ثم

دفع توهم ان امكان التفريق بين المراد الاستعمالى مع الملحوظ موضوعا للحكم يستلزم نفي الثمرة للنزاع في جواز الاستعمال في الاكثريان الثمرة موجودة اذ لو قلنا بجواز الاستعمال على نحو الحقيقة فلا استعمال في معنيين بنحو الجمع في اللحاظ كما في المثال المتقدم مجاز على خلاف الوضع يحتاج الى قرينة ولو قلنا بجوازه على نحو المجاز فلا استعمال المزبور مجاز على كلا القولين في المسئلة من الجواز وعدمه لكن يفترق القولان في الاستقلال في الموضوعية وعدمه اذ ما يكون من قبيل عام مجموعى من جهة تعلق لحاظ واحد بالمجموع في عام الاستعمال فالظا هر عدم انحلال الحكم فيه الى الافراد على نحو الاستقلال بل كون كل منها بمنزلة جزء للموضوع بخلاف ما يكون من قبيل عام استغراقى من جهة تعلق لحاظ مستقل بكل من الافراد في عالم الاستعمال فالظاهر انحلال الحكم فيه الى الافراد على نحو الاستقلال وكون كل منها موضوعا برأسه لحكم عليحدة فتدبر (اقول) يتوجه على مقال هذا المحقق (قدس) أن مجرد كون الاستعمال مجازا على تقدير لا يصلح ثمرة للاصولى بعد فرض أن المتبع هو ظهورات الالفاظ سواء كانت مستندة الى القرينة كما على القول بجواز الاستعمال في الاكثر على نحو المجاز أم كانت مستندة الى حاق اللفظ كما على القول بجواز الاستعمال على نحو الحقيقة كما أن الحكم المترتب على موضوع عام انما يكون ظهوره الاولى في الانحلال واستقلال كل فرد بالموضوعية فلحاظ الافراد على نحو المجموع يحتاج الى مؤنة زائدة (وبالجملة) فالمستعمل لا بد أن يلاحظ أفراد العام على نحو الجمع حتى يمكنه اثبات النسبة الحكمية للجميع اما استقلالا لكل فردا وجمعا بفرض المجموع موضوعا واحدا انما الكلام في أنه لا حظ الافراد ثانيا على نحو الجمع او حمل الحكم على العام فحسب المنصرف

طبعاً بالظهور الاولى الى كون كل فرد موضوعاً برأسه لاجزء الموضوع وأتى لنا باثبات هذا اللحاظ الثانوى فنفى الملازمة وان كان صحيحاً كما يستفاد من بعض الاعلام وأوضحه هذا المحقق (قد ه) لكن الثمرة المذكورة منتفية .

و بعد تحرير محل النزاع نقول ان المشهور بين متأخرى الاصوليين عدم جواز الاستعمال على اختلافهم فى وجه ذلك (فاختار) صاحب المعالم (قد ه) ان الوحدة قيد فى الموضوع له فى المفرد فاستعماله فى الاكثر يوجب الغاء القيد فيكون مجازاً بعلاقة الجزء و الكل بخلاف التثنية و الجمع فهما بمنزلة تكرار اللفظ فاستعمالهما فى الاكثر لا يستلزم المحذور (ورده) فى الكفاية بأن الموضوع له فى الجميع صرف الطبيعة فلا يلزم القاء القيد من الاستعمال فى الاكثر كما ان كون التثنية و الجمع بمنزلة التكرار انما هو فى اللفظ كما اعترف به لا فى المعنى فالمناطق فى الجميع واحد جوازاً ومنعاً و أمّا فى الاعلام فاستعمال التثنية و الجمع انما هو باعتبار تأويل المفرد الى المسمى به فيراد فردان أو أكثر من المسمى و مع عدم التأويل فهو من قبيل تعدد الدال و المدلول و على أى تقدير فليس من الاستعمال فى أكثر من معنى واحد و بنظير ذلك أجاب عن مقال صاحب المعالم (قد ه) جلّ من تأخر عن صاحب الكفاية (و اختار) صاحب القوانين (قد ه) أن الوضع توقيفى تابع لحال الوضع و هو قد وقع حال وحدة المعنى فلا يجوز تخلف الاستعمال عنه (و أجاب عنه) فى الكفاية بأن قصر اللحاظ لا يوجب قصر الملحوظ (ورده) بعض الاعاظم (ره) بأن الاطلاق فرع امكان التقييد و حيث لا تقييد فلا اطلاق (وفيه) ما بيناه فى تحقيق حال الوضع فراجع (و اختار) صاحب الكفاية (قد ه) و تبعه على ذلك بعض أعاظم تلامذته و بعض

الاساطين (رهما) في وجه الامتناع عقلا مطلقا سواء كان الاستعمال على نحو الحقيقة أم المجاز و سواء في المفرد أم التثنية والجمع (أن الاستعمال) ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل هو افناء اللفظ في المعنى فناء الوجه في ذيه والعنوان في معنونه اى جعله نفس المعنى بالهوية الاندكاكية فكأن الالفاظ يلقى نفس المعنى السى المخاطب و ذلك لا يتصور بالنسبة الى لفظ واحد في أكثر من معنى سواء على نحو الحقيقة أم المجاز ضرورة امتناع لحاظ اللفظ فانيا في معنى تارة وفي آخر اخرى وبعبارة أخرى على حد تعبير بعض الاعاظم يلزم اجتماع المثليين في محل واحد أى اللحاظين العبريين في لفظ واحد في آن فارد و ذلك مستحيل على حد استحالة اجتماع النقيضين في محل واحد بل هو هو في الحقيقة (نعم) اختار صاحب المحجة (قده) استحالة ذلك حتى بناءً على علامية اللفظ للمعنى (بدعوى) أن الاستعمال تفهيم المعنى باللفظ فالمستعمل فعله المباشري ايجاد اللفظ وفعله التسبيبي تفهيم المعنى أى ايجاده في ذهن المخاطب بسبب اللفظ فالتسبب بلفظ واحد الى تفهيمين على نحو الاستقلال يستلزم تعدد وجود واحد وصيرورته وجودين بعد وضوح اتحاد اليجاد والوجود ذاتا وكون تغايرهما بالاعتبار (واورد) عليه بعض المحققين (قده) بوجهين احدهما أن اتحاد اليجاد والوجود انما هو بالنسبة الى شىء واحد كإيجاد اللفظ ووجوده لا بالنسبة الى شيئين متباينين كاللفظ والمعنى أما اتحادهما لحاظا احيانا فهو من جهة الاتحاد في زمان او مكان او نحوهما لا من جهة اليجاد والوجود ثانيهما أن حضور المعنى في الذهن مباين مع حضور اللفظ فيه من حيث التحصل وبعد وضوح اتحاد كل وجود مع ايجاد ذاتا فاحضار المعنى في الذهن مباين مع احضار اللفظ فيه وكذا مع وجود

اللفظ في الخارج وحيث أن تفهيم المعنى هو احضاره في ذهن المخاطب بسبب اللفظ من طريق السمع فوجود اللفظ مبين مع تفهيم المعنى و المفروض أن التلازم بين المعانى مع الالفاظ انما هو بالوضع فلا مانع من جعل الملازمة بين لفظ واحد مع معان متعددة فهناك حضرات و احضارات متعددة حسب تعدد المعانى بلا استلزامه تعدد الوجود الواحد و صيرورته اثنين لما عرفت من تباين وجود اللفظ هنا و خارجا مع وجود المعنى و احضاره (ثم ان) صاحب الكفاية (قد ه) (اورد) على مقاله بأن أدل الدليل على الشئى وقوعه و قد دلت الاخبار على أن القرآن له سبعة بطون او سبعون بطنا فهى تدل على وقوع الاستعمال فى أكثر من معنى فما ذكرته من الامتناع العقلى شبيهة فى مقابلة البديهة (فاجاب) بأن البرهان لا يصادمه الظهور فبعد استحالة ذلك الاستعمال ثبوتا حسب البرهان لا بد من تأويل ما يترأى منه وقوعه و حمله إما على ارادة البطون فى حد نفسها عند ارادة المعنى من اللفظ لإحاطة المستعمل لا ارادتها من نفس اللفظ فى عرض معناه الظاهرى و إما على كون البطون من لوازم المعنى المراد من اللفظ ولا ينافيه قصورهما منا عن ادراك البطون .

هذه كلمات القوم فى المسئلة و قد ظهر منها أن عدم جواز الاستعمال لديهم ليس من ناحية الوضع بل من ناحية الاستعمال لان اللفظ ليس علامة لارادة المعنى بل هو فان فيه فالاستعمال فى الاكثر يلزم منه الجمع بين اللحاظين فالامتناع عندهم مبنى على تمامية مقدمتين فان لم تثبت واحدة منهما انهدم اساس هذا البنيان و لم يبق وجه للامتناع (فنقول) و عليه التكلان (اما المقدمة الاولى) و هى أن الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ فى المعنى (فيدفعها) اولاً أن ذلك مما لم يد ل

عليه دليل بل حقيقة الاستعمال اعمال اللفظ لتفهم المعنى و هذا لا يستلزم افناء اللفظ فى المعنى اما الانتقال من احدهما الى الاخر بمقتضى الملازمة الحاصلة بينهما بسبب الوضع فهو بمجرد لا يوجب الافناء بل اللفظ من مقولة الكيف المسموع و المعنى من مقولة الكيف النفسانى فكيف يعقل افناء احد الوجودين فى الاخر (وثانيا) أنه ما معنى الافناء فانه (ان كان) بمعنى اندك اللفظ فى المعنى فى عالم القصد والارادة فالمقصود حقيقة هو المعنى دون اللفظ (فلا ريب) أن قصد المستعمل يتعلق اولا بايجاد اللفظ فهو بوجوده الحقيقى الخارجى مقصود اولا و بالذات اى بالاستقلال و الا فكيف يمكن تحققه خارجا و خروجه عن تحت الارادة من دون تعلق القصد به غاية الامر أن وجوده الخارجى فى نفسه مع قطع النظر عن الملازمة المجعولة بينه و بين المعنى لا يترتب عليه اثر و هذا بمجرد لا يوجب عدم تعلق القصد بايجاده مستقلا فهناك للمتكلم ارادتان مستقلتان احديهما فى طول الاخرى ارادة ايجاد اللفظ و ارادة تفهم المعنى بوجود اللفظ أى ترتب الانتقال الى المعنى عليه بمقتضى الملازمة الوضعية (فان قلت) يستكشف الفناء و الاندك من دليل الإن حيث نرى بالوجدان أن المقصود بالاصالة فى عالم الاستعمال و تفهم المقاصد هو المعنى و النظر الى اللفظ عبرى من باب اللابدية فى تفهم المقاصد من مبرز ضرورة أن المعانى بنفسها لاتاتى الى الخارج (قلت) كلا لا يستكشف ذلك اذ مجرد كون الغرض الاصلى من الاستعمال تفهم المراد و عدم ترتب أثر ذاتى على وجود اللفظ لا يوجب عدم وقوعه متعلق القصد من حيث الوجود فايجاد اللفظ مقصود مستقلا و الغرض من ايجاده التوصل الى تفهم المراد و الا لم يعقل تحققه من غير ارادة و تنظير اللفظ بالمرأة اشتباه واضح اذ المرأة وجودها التكويسى خارج عن تحت ارادة الناظر

و اللفظ وجوده التكويني رشح اراده المستعمل .
و من ذلك يظهر فساد المقدمة الثانية ايضا اى استحالة الانتقال
من لفظ واحد الى معنيين (وان ترتب ذلك) الانتقال على وجود
اللفظ في الخارج بعد كونه مسببا عن ملازمة جعله بسبب الوضع
الذى هو أمر واقعى لا مستندا الى نفس اللفظ لتباينه مع المعنى وجودا
(يمكن من الامكان) كما اوضحناه آنفا في ضمن تقرير كلمات القوم
فاذا تعددت الملازمة وكانت هناك قرينة معينة لكل منها أنعقد
لذاك اللفظ ظهور بالنسبة الى الجميع بالاستقلال غاية الامر بمعونة
القرينة ولا يضر ذلك اذ المتبع هو الظهورات سواء استندت الى القرينة
أم الى حاق اللفظ و سواء كان اللفظ علامة أم غيرها فالنزاع في العلامة
وعدمها عليها غير مثير للاصولى بل هو صناعى محض و اما اللحاظ فحيث
أن موضعه النفس اى اللفظ بوجوده الذهنى لا الخارجى و سعة النفس
واضحة اذ هى فى وحدتها كل القوى و لذا يجتمع فيها الصفات المتضادة
كالحب و البغض بالنسبة الى شيئين او شخصين فى آن فارد فلا مانع من
اجتماع تصويرين بل حضورات و احضارات متعددة فى النفس فى آن فارد
فلقد اجاد بعض المحققين (قده) حيث اشار هنا و فى مبحث الاشتراك
ايضا الى امكان اجتماع لحاظين فى النفس فى آن واحد و لذا تصدى
لاثبات الاستحالة فى المقام من طريق آخر غير امتناع الاجتماع للحاظى
(واصله) امتناع صيرورة لفظ واحد وجودا تنزليا لمعنيين (ولكنه)
ايضا غير وجيه اذ يرد عليه عين ما اورده فى كلامه المتقدم على مقال صاحب
المحجة (واصله) أن اللفظ و المعنى من حيث ذاتهما متباينان
ليس بينهما اتحاد و انما سببية اللفظ لايجاد المعنى نشأت من جعل
الملازمة فلا مانع من تعدد الاحضارات و الايجادات بسبب تعدد الملازمة

المجعلولة وكون تفهيمها بمعونة قرينة معينة (فنقول) إن صيرورة اللفظ وجودا تنزليا للمعنى ليست مستندة الى ذات اللفظ حتى يلزم تعدد الوجود الواحد و صيرورته اثنتين ضرورة تباين اللفظ والمعنى وجودا و انما نشأت من قبل جعل الملازمة فلا مانع من جعل ملازمتين بين لفظ واحد و معنيين بمعونة قرينة معينة نظير : رأيت اسدا يرمى : فبين لفظ اسد مع الحيوان المفترس ملازمة و بينه مع الرجل الشجاع ملازمة أخرى بمعونة لفظ يرمى فلفظ أسد بنفسه وجود تنزلي للحيوان المفترس و بمعونة يرمى وجود تنزلي للرجل الشجاع بل يمكن تحقق وجود يرمى تنزليين بملازمة واحدة بمعونة القرينة كما تقول : حبيبي كريم وصفه و اسمه : فلفظ كريم بمعونة لفظ وصفه وجود تنزلي لاتصاف الحبيب بمبدء الكرامة من حيث الوصف و بمعونة لفظ اسمه وجود تنزلي لاتصافه بذلك المبدء من حيث الاسم (و مما ذكرنا) يعلم فساد ما أجاب به بعض الاعاظم عن مقال هذا المحقق (و حاصله) استناد كون اللفظ وجودا - تنزليا للمعنى ^{الحكمي} لكونه مرآة له فاينا فيه (حيث عرفت) ان استناده الى الوضع و الملازمة فهو تمويه في تمويه (فتلخص) من جميع ما ذكرنا جواز استعمال لفظ واحد في غير واحد من المعاني كما ظهر أن استشهاد شيخ مشايخنا النجفي (قد ه) لجواز الاستعمال بأبيات عربية و استعمال ادبية (الذي سماه بعض الاعاظم (ره) بالاستشهاد بأبيات و حكايات) انما هو استدلال لا مكان الشيء بوقوعه (نعم) الانصاف أن هذا النحو من الاستعمال غير متعارف بين اهل المحاورة و انما يقع نادرا عن بعض اهل الادب اظهارا للصناعة الادبية و اعمالا للقريحة الشعرية و لاجل ذلك نقول بأن بطون القرآن ليست من هذا القبيل مضافا الى منع ظهور اخبارها في نفسها في كون ذلك من الاستعمال في الاكثر (و التحقيق) ان تحقيق

هذا المقام مما لا طائل تحته لان المدار في الاستعمالات المحاورية على الظهورات العرفية فان كان اللفظ ظاهرا في غير معنى واحد ولو بمعونة القرينة فلا بد من الاخذ به سواء كان اللفظ علامة ام لا وان لم يكن ظاهرا في ذلك فلا يؤخذ به مطلقا .

(الامر الثالث عشر) من المقدمة في المشتق و انه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الحال او فيما انقضى عنه المبدء ايضا بعد اتفاق الكل على كونه مجازا فيما لم يتلبس بعد و تحقيق المقام يستدعي ترسيم امور (الاول) أن المشتق من الشق و هو حقيقى و اعتبارى و الاعتبارى قد يكون بلحاظ رجوع شئيين الى شىء واحد كما يقال للاخ شقيق باعتبار نشو الاخوان عن الاب و عليهذا فيمكن المصير الى ما عليه اهل الادب من كون المصدر او فعل الماضى اصلا للكلام بمعنى كونه مركزا للحاظ المادة الموجودة فيه و لتحويل نسخها الى الهيئات المختلفة مع قطع اللحاظ عن هيئة و بعبارة أخرى المادة المتحققة في المصدر او فعل الماضى هى مقياس لجعل الاوزان القياسية فى اللغة العربية فمن أراد تحويل مادة ما الى الهيئات المختلفة لافادة اغراضه و تفهيم مقاصده فيرجع الى المصدر او الفعل الماضى و يجعل سنخ المادة الموجودة فيه فى صياغ الهيئة المطلوبة لافادة الغرض المخصوص فلاشتقاق هنا اعتبارى بمعنى كون المعروض لتلك الاوزان من سنخ الموجوده فى المبدء ضرورة استحالة الاشتقاق الحقيقى و سريان تلك المادة الشخصية الموجودة فى المبدء فى ضمن تلك الاوزان كما يمكن المصير الى ما هو المشهور بين متأخرى الاصوليين من أن المادة المعرأة عن كل هيئة هى اصل الكلام بتحويل نسخها الى الاوزان القياسية (واما لزوم ذلك) و استحالة أن يكون المصدر او فعل الماضى اصلا للكلام لتهيئتهما بهيئة خاصة و من

البدئى أن الهيئة بمنزلة الصورة النوعية للمادة و لا يعقل تصور المادة فى زمان واحد بصورتين نوعيتين (ففیه) ما عرفت من أن مراد القائل بمبدئيهما ليس سريانها بمالهما من الهيئة الخاصة فى الازان القياسية بل لحاظهما مرجعا لتحويل سنخ مادتهما الى الازان القياسية النوعية و حينئذ فوجه تخصيص بعضهم المصدر لذلك أن المصدر بهيئته ناظر الى المبدئ حال عرائه عن الربط بالذات و سائر النسب و الاضافات و اما الدلالة على الانتساب الى ذات ما فهى بالملازمة من جهة افتقار الحدث بحسب الطبع الى ذات يصدر عنها لا أن هيئة المصدر دالة على النسبة الى الذات (و وجه) تخصيص بعضهم الآخر الماضى لذلك دلالة بهيئته على التحقق و زعم تقدمه رتبة حتى على المصدر من جهة ان صيرورة المبدئ معروضا للخصوصيات التى تدل عليها الهيئات لا بد فيه من تحقق المبدئ خارجا فما يدل على تحققه اولى من غيره بجعل الصيغ لسنخ مادته حتى من المصدر (نعم) يتوجه عليه ان المصدر باعتراف الكل لا يدل على خصوصية كى يكون أخذه من الفعل الماضى اولى من العكس فالترجيح مع ما عليه اغلب اهل الادب من أن المبدئ هو المصدر بلا استحالة فى هذا المذهب (و الحاصل) أن مراد اهل الادب من تعيين الاصل للكلام هو تعيين ما يكون مقياسا لجعل الازان بالمعنى الذى عرفت و لا ريب فى صحة كونه المصدر و الفعل الماضى و ليس المراد تعيين نفس المادة التى تعرض عليها الهيئات و تكون نسبتها الى الهيئات كنسبة الطبيعى الى الافراد حتى يقال باستحالة كونهما كذلك لتهيئتهما بهيئة خاصة^ص لو كان مرادهم هذا لكان الاولى بل المتعين جعل المبدئ نفس الحروف الهجائية مثل : ضرب : مع هذا الترتيب الخاص خالية عن كل هيئة و خصوصية كما نبه عليه المحقق

القزوينى (قد ه) و حينئذ تكون نسبة الحروف الموجودة فى الهيئات كنسبة الطبيعى الى الافراد أى كنسبة الاباء الى الاولاد لا كنسبة أب واحد الى الابناء المتعددة ضرورة تعدد حصص الطبيعى حسب تعدد الهيئات المشتقة نعم بناءً على ما هو الحق من تحقق الوجود السعى خارجا كما عرفت فى الوضع فمع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجية التى بها قوام أفراد الطبيعة يكون هناك وجود واحد سار فى الجميع و من ذلك يظهر أن (ما ذكره) بعض الاعاظم (ره) من ضم قيد اللابشرطية الى المادة الهيلوانية و جعلها بهذا الاعتبار مبدأً للاشتقاق لانها أوسع دائرة من المشتقات (مما لا يحصل له) بدهاة أن ضم هذا القيد انما يفيد للاوسعية بالنسبة الى المفاهيم دون الالفاظ فضم اللابشرطية الى تلك الحروف الهجائية لا يجعلها قابلة لان تنشق بنفسها و تنشعب منها الصيغ بعد عدم قابليتها لذلك هذا كله بالنسبة الى الاشتقاق اللفظى .

و اما الاشتقاق المعنوي فيمكن جعل المبدء فيه ايضا المعنى الحدى المشتمل عليه المصدر لعرائه عن الذات و الخصوصيات كما عرفت و قابليته للتحقق ضمن جميع الخصوصيات التى تشتمل عليها المشتقات من انحاء قيام المبدء بالذات فالمصدر للاشارة الى نفس المبدء فقط دون الانتساب لما عرفت من استفادته عن ملازمة خارجية غير مرتبطة بعالم المعنى و اما اسم المصدر فهو ايضا للاشارة الى المبدء غاية الامر مع لحاظ انسلاخ تلك الملازمة فهو فى طول المصدر ان ما لم يتصور المبدء الملازم للانتساب لا يمكن انسلاجه عن لازمه فى اللحاظ و بالجملة فقفاذ المصدر و اسمه هو المعنى الحدى غاية الامر أن الربط غير ملحوظ فى اسم المصدر بل يلاحظ بما هو شئىء و من هنا يعلم ان رتبته من المصدر ليست كرتبة الانفعال

من الفعل كما يظهر من بعض الاساطين (ره) بل رتبة الوجود من اليجاد و اما الفعل الماضى فهو للاخبار عن المبدء تحقفا و اما الزمان فالاولى جعله من ملابسات الفعل وفاقا لمشهور الاصوليين رعاية لكون المعنى اشمل و غير محتاج الى التجريد بالنسبة الى المفارقات وذلك لان الاخبار الكذائى يستلزم سبق المبدء عن زمان النسبة فيكون ظاهر الاسناد الجملى فى الزمانيات سبق وعاء تحق المبدء عن وعاء النسبة (ويمكن جعله) جزء مدلول الفعل (بلا حاجة) الى تكلف من تقسيم السبق الى ما يكون بالرتبة و بالطبع و بالعلية و جعل مدار السبق فى الزمان و الزمانى نفس الزمان الى آخر التكلفات التى صدرت عن بعض المحققين (قده) فى تصحيح اخذ الزمان فى المدلول (وذلك) لعدم حصر الاقسام فيما ذكره بل هناك سبق بالوجود فمفاد الفعل عليها هو الاخبار عن سبق المبدء وجودا بل بناء على عدم استقلال الزمان و كونه اعتباراً محضاً لا معنى لجعله مداراً لتقدير حركة المتحركات فيتعين رفع غائلة الاشكال عن أخذ الزمان فى المدلول بما ذكرنا غاية الامر يحتاج الى التجريد فى المفارقات و لذا اخترنا مذهب المشهور بل يمكن فى عالم الاثبات كشف اتفاق اهل الادب على الخروج عن ناحية المدلول من ان غير واحد من اجلائهم عدوا الزمان من ملابسات الفعل فهو بحسب الثبوت ممكن الوجهين لكن لا يدل على الجزئية فى عالم الاثبات لو لم يكن على خلافها دليل (ودعوى) ان الجزئية تستلزم اشتمال الهيئة على معنى اسمى اذ الزمان معنى اسمى (اشتباه بين) لان استقلالية المعنى و عدمها على تقدير تسليم معنى مستقل للزمان انما هى بحسب لحاظ المعبر فتارة يلاحظ الزمان فى مدلول الفعل بما هو من المفاهيم المستقلة و هذا ممتنع قطعاً و اخرى يلاحظ بما هو ربط بين الحدث و الذات و وعاء لوقوع النسبة بينهما فيه و بهذا الاعتبار

لا مانع من دلالة هيئة الفعل عليه .

و منه يعلم انه لا يلزم من اشتغال المصدر على نسب ناقصة كونها مبنية من جهة تضمنها لمعنى حرفى لان هذه المشابهة ليست مدنيّة ضرورة أن النظر فى المصدر الى نفس المعنى بأزيد مما الى الانتساب و الربط الذى هو لازم طبع المعنى الحدى و غير منفك عنه و الشباهة المدنيّة التى توجب البناء انما هى فيما اذا كان الامر بالعكس اوفى صورة تساوى الربط مع اصل المعنى فى الملحوظية فظهر أن المراد من اشتغال المصدر على نسبة ناقصة هو ما ذكرنا (لا ما ذكره) بعض الاساطين (ره) من قابلية مادته للاضافة (ضرورة) تحققها فى اسم المصدر ايضا مع عدم ملحوظية النسبة فيه كما يقال : بناء زيد سريع : باعتبار المعنى المصدرى و : بنائه رفيع : باعتبار الاسم المصدرى بل القابلية للاضافة موجودة فى الجوامد ايضا (وبالجملة) فاعراب المصدر من جهة كونه للاشارة الى نفس المعنى بالاصالة و الى الانتساب بالتبع اى بالاستلزام ولذا يكون المضارع ايضا معربا مع دلالة هيئته على النسبة المقضيّة لبنائه من جهة الشباهة و السرفيه أن المضارع لما كان للاخبار عن المبدء ترقبا فالنظر فيه الى الذات أزيد منه الى الانتساب و بهذا الاعتبار يشبه اسم الفاعل فشباهته ليست مدنيّة بخلاف الفعل الماضى فحيث انه للاخبار عن المبدء تحققا فالنظر فيه الى جهة الصدور و الانتساب ازيد منه الى الذات فهو مبنى (والحاصل) أنه لا فرق بين الهيئات من جهة الدلالة على الربط كما لا ريب فى عدم انفكك المعنى الحدى خارجا عن الربط و الانتساب الى ذات ما وعدم انفكك هذا الانتساب و الربط عن الوقوع فى وعاء زمانى (الا أن) النظر (تارة) الى الاشارة الى نفس المعنى و يتبعه الى الربط كما فى المصدر او مع انسلاخ الربط وعدم لحاظه

اصلا كما في اسم المصدر (واخرى) الى الاشارة الى تحقق المبدء و
 صدوره كما في الماضى (وثالثة) الى الاشارة الى الذات وبتبع ترقب
 الحصول الى الانتساب كما في المضارع فهو من جهة تضمنه الانتساب مشابه
 للماضى و من جهة كون النظر الى الذات فيه أزيد مشابه لاسم الفاعل و لذا
 سمى مضارعا و صار معربا (فظهر) أن مدلول المضارع ليس هو اتصاف
 الذات بالمبدء و منشأيتها له كما اختاره بعض الاساطين (ره) كما
 ظهر أن مدلول اسم الفاعل توأمية الذات مع المبدء بنحو لا ينافى البساطة
 كما ستعرف فالنظر فيه الى الذات أزيد من غيرها و لذا صار اسما للذات
 و يقع بهذا اللحاظ احد ركنى الكلام و كذا اسم المفعول و الصفات -
 المشبهة و نحوها فمدلولها التوأمية غاية الامر اختلاف أنحاء التوأمية
 من كونها بنحو الحلول او القيام او غير ذلك و ظهر عدم دخل الزمان
 فى مدلول فعل الامر و النهى كما صرح به اهل الادب كما ظهر أن
 بحث الاشتقاق اللفظى او المعنوى لا يرتبط بمقام الاصولى بل لا بد من
 اخذه عن اهل الادب .

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا ريب فى دخول اسم القاعل و ما بمعناه
 من الصفات فى محل النزاع كما لا ريب فى عدم حصره به بل دخول اسم
 المفعول و نحوه ايضا فيه كما صرح به ابو الائمة الرضى (ره) فدعوى الحصر
 بذلك كما ترى و ايضا لا ريب فى حصر محل النزاع بالمشتقات و خروج غيرها
 عنه (نعم) قد تعم ثمرة النزاع (اى الجرى و الصدق مع زوال الوصف و
 عدمه) بعض الجوامد فبين محل النزاع و ثمرة عموم من وجه مورداً اما
 مورد الاجتماع فكما فى غالب المشتقات و اما انفكاك الاول عن الثانى فكما
 فى الممكن و الواجب و غيرها مما ينتزع الوصف عن صميم الذات و بزواله
 لا ذات و اما انفكاك الثانى عن الاول فكما فى الزوج و الزوجة و الحروالرق

ومجرد جعل المبدء لها لا يجعلها من المشتقات اذ المصادر الجعلية (ان صح هذا الاصطلاح) تؤخذ من الجوامد ايضا كالحجرية فهي لا توجب كون المأخوذ منه مشتقا فضلا عن كونه منه لوضوح طوليته واستلزامه الدور (نعم) قد يصاغ بعض الجوامد بموادها في الاوزان القياسية مثل: استنوق الجمل: او استحجر الطين (ولكن) لامساس له بما نحن فيه اذ مع أنه موقوف على السماع لا يوجب الوضع النوعي بالنسبة الى المادة بل ليس من قبيل ما نحن فيه من جهة اخرى هي أن النوق مثلا موضوع بشخصه بهذه المادة والهيئة اذ ليس وزن (فعل) من اوزان المشتق الا في الصفة المشبهة مثل (صعب) وبالجملة الاوزان الاشتقاقية كلها قياسية موضوعة بوضع نوعي كما صرح به اهل الادب ولذا نلتزم في المادة ايضا بالوضع النوعي ففي اشتقاق وزن عن مبدء لا بد من دخوله تحت واحد منها و الاوزان المذكورة ليست منها .

بل لم يصرح أحد من اهل الادب بكون تلك الاوزان من هذا القبيل مضافا الى أن الاشتقاق في المثاليين انما هو عن نفس اسم الذات بجعله مبدءاً لا بأخذ المبدء عن اسم الذات باضافة الياء والتاء اليه ثم جعل نفس اسم الذات مشتقا عن ذلك المبدء المأخوذ عنه كما في المقام .

فلا مجال لدعوى الاشتقاق في الزوج ونحوه كما أن مجرد وجود ملاك النزاع فيها لا يكفي لدخولها في المشتقات ضرورة أن الكلام في المبادئ اللغوية انما هو في ناحية مفهوم الهيئات وضعاً وسعة دائرية مفادها او ضيقها لا في ناحية الصدق والانطباق كما هو مفروض كلام من تصدى لادخالها في المشتقات ك بعض الاساطين (ره) واما كلام الايضاح والمسالك في باب الرضاع في مسألة: من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره من الحكم بحرمة المرضعة الاولى والصغيرة مع

الدخول بالكبيرتين من غير نقل خلاف موجهاله بصيرورة الكبيرة أم زوجته بمجرد ارضاع الصغيرة دون المرضعة الثانية ففي حرمتها خلاف فلا دلالة ولا اشارة فيه على دخولها فيها بل هو على خلاف مطلوب المستدل ادل حيث جعلها (قد هما) ابتناء حكم المسئلة من جهة حرمة الثانية على الخلاف في مسئلة المشتق ولم يجعلها منها و ظاهره الحاق مثل الزوج و الزوجة بالمشتق في جهة كون الاطلاق على نحو الحقيقة حتى مع زوال الوصف لاجعلهما من افراد المشتق و يرشدك الى ذلك تعليل الحكم في العبارة المحكية عن الايضاح بقوله : لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هيئنا : فقوله : هكذا هيئنا : كالصريح في الاحاق (ثم) لو سلم صحة الاستدلال بكلامهما على المدعى فانما يصح الاستدلال به للتعميم في ناحية الاطلاق (أى الصدق و الانطباق) الذى هو محل النزاع في باب المشتق لدى المحقق الطهرانى (قد ه) لافى ناحية مفهوم الهيئة الذى هو محل النزاع لدى القوم فالاستدلال بكلامهما لو تم لدل على خلاف مطلوبهم و كان دليلا على مدعى المحقق الطهرانى (صاحب المحجة) (قد ه) كما يؤيد كون محل النزاع هو الصدق و الانطباق كلام بعض أساطين اهل الادب أى العضدى فى شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال : المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا و قبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب و سيضرب مجاز اتفاقا و بعد وجوده و انقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل الان و هو الان لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة اقوال : انتهى (ولكن الانصاف) أن محل النزاع سعة دائرة المفهوم و ضيقها كما عليه المشهور و هو المصرح به فى كلام العلامة (قد ه) فى بعض كتبه و غيره فى غيره دون الصدق و الانطباق ضرورة تأخر رتبتهما عن المفهوم فالسعة و الضيق فيهما فى طول سعة المفهوم

وضيقه ولا يتصور الانفكاك بينهما في ذلك واما كلام العضدي ونحوه مما وقع فيه الصدق فهو ناظر الى اقامة دليل انّي وكشف السعة والضيق في ناحية المفهوم عن السعة والضيق في ناحية الصدق والانطباق لتلازمهما .

والعجب من بعض المحققين (قد ه) حيث اورد على جعل النزاع في ناحية الصدق والانطباق بنظير ما ذكرنا وبه رد كلام المحقق الطهراني ثم التزم اخيرا ببساطة مفهوم المشتق وعدم تعقل النزاع فيه رأسا مع أن الالتزام بمقالة المحقق الطهراني اولى من ذلك (واعجب) من ذلك (ماصدر) عن بعض الاساطين (ره) بعد جعله المحقق الطهراني تابعا للسكاكي في المقام من تغليب كلام السكاكي بزعم انكاره المجاز في الكلمة وحصره المجاز بالاسناد فرده بجزافية دعوى هذا النحو من المجاز وتغليب كلام تابعه بزعم ابتناء كلامه على التنزيل والادعاء فرده بأن مع ابقاء المفهوم بحاله يستحيل الصدق على المنقضى عنه المبدء ودعوى فرديته مجازفة (مع أنه فاسد) بناءً ومبنى (اما الاول) فلعدم ابتناء كلام المحقق الطهراني على التنزيل والادعاء كما يشهد به مراجعة كلامه وانما دعواه ان النزاع في ناحية الصدق والتطبيق وأن التطبيق بالنسبة الى المنقضى عنه حقيقي لا ادعائي (واما الثاني) فلان مراجعة كلام السكاكي تشهد بعدم انكاره المجاز في الكلمة وعدم حصره المجاز بالمجاز في الاسناد الذي عليه المشهور ويسمونه بالمجاز العقلي بل هو موافق مع المشهور في صحة المجاز في الكلمة وفي الاسناد كليهما غاية الامرانه يدعى عدم الافتقار الى التصرف في الاسناد في مثل : انبتت الربيع البقلة : وفي مثل : نهاره صائم : او : زيد عدل : ونحوها لا مكان أن يكون الاستعمال فيها من باب الاستعارة في الكناية بأن يجعل غير الفرد فردا

بالادعاء كجعل الربيع قادرة ثم يجعل موضوعا في القضية و يحكم عليه بلا تصرف في مفهوم طرفي القضية و لافي الاسناد (والحاصل) أن المجاز في الكلمة متفق على صحته حتى من السكاكي و المجاز في الاسناد مذهب المشهور و لا يختص بالسكاكي و المختص به ما ذكره بعد ذكر القسمين في المثالين بقوله : و عندى سلكه في باب الاستعارة في الكناية : انتهى و قد عرفت توضيحه و هذا أمر متين لا اشكال فيه اذا كان هناك مصحح لذلك الادعاء كالمبالغة التي صرح بها نفس السكاكي كما أن الامر كذلك بالنسبة الى المجاز في الاسناد الذي عليه بناء العرف و العقلاء ففى محاوراتهم فدعوى جزافية المجاز في الاسناد مخالفة مع قاطبة اهل الادب و مع ارتكاز العرف و العقلاء كما في زيد عدل للمبالغة بل على هذا المدعى لا بد من انكار التنزيلات الشرعية أيضاً كقوله في الفقاع : خمر استصغره الناس : و نحوه مع وضوح وقوعها و صحتها لغرض التشريع و التشريك في الاثار الشرعية فذلك التنزيلات العرفية لاغراضهم المعهودة .

كما أن مراجعة كلام المحقق الطهراني و التأمل في صدره و ذيله تشهد بأن مراده من حمل هو هو بالنسبة الى الجوامد هو الحمل الاولى الذاتى و لذا مثل به هذا ماء : و نحوه و من حمل الانتساب بالنسبة الى المشتقات هو الحمل الشايخ الصناعى و أن المدار فيه لما كان على الاتحاد الوجودى و الربط بين الموضوع و المحمول فيمكن توهم الصدق بمجرد التوأمة في زمان ما و كونه على المنقضى عنه بنحو الحقيقة (فما اعترض به) عليه بعض المحققين (قد ه) من أنه على خلاف اصطلاح اهل الفلسفة (لعله ناشئ) عن عدم الوقوف على مراده و عدم التأمل في مجموع كلامه ثم لو سلم كونه على خلاف اصطلاح اهل الفلسفة فهو لا يسنده اليهم و ليس بصدقات أمر فلسفى بل غايته جعل اصطلاح من نفسه لتفهم مراده و لا مشاحة فيه

(كما أن مراده) من الكون الرابطي الذي ذكره لتصحيح الحمل في مثل :
 ممتنع ومعدوم : هي النسبة الحكمية المستفادة من عقد الحمل في جميع
 القضايا لا الوجود الرابطي المصطلح (فلا يرد عليه) اعتراض المحقق
 المذكور بأنه اشتباه في معنى الوجود الرابطي ولا حاجة حينئذ الى ما
 تكلفه من ذكر اقسام الحمل و النسبة (ثم ان جعل) النزاع في مفهوم
 المشتق موقوفا على بساطة المفهوم و تركيبه و انه بناءً على البساطة لا محيص
 عن القول بالاشتراط بخلافه بناءً على التركيب كما صدر عن بعض الاساطين
 (ره) (غير سديد) اما اولاً فلحدوث النزاع في بساطة المفهوم و تركيبه
 من زمان المحقق الشريف (قد ه) مع أن النزاع في المشتق كان موجوداً
 بين القدماء كما يظهر من كلماتهم و نص عليه بعض اهل السنة و اما ثانياً
 فلان بساطة المفهوم كما ستعرف لا تنافي التركيب بحسب التحليل العقلائي
 (ثم ان) تحريم المرضعة الاولى في المسئلة المعنونة على وفق القاعدة
 حيث ان الرضاع سبب بالجعل الشرعي لتحقق الامومة و البنئية حيث
 جعله لُحمة و الخروج عن الزوجية في طول تحقق الامومة ضرورة ان عدم
 اجتماع الام و البنت في عقد واحد بالاتفاق يوجب انفساخ عقد الام و يكفي
 لصدق الامومة الموجبة للخروج عن الزوجية تحققها بحسب الدقة فلا بأس
 بعدم الصدق العرفي و عدم امكان تعيين زمان التحقق (وما يقال) من
 لزوم الصدق العرفي (فلا يجامع) اتفاق الكل على ابتناء الامر في
 عالم تحقق الموضوع على التدقيق ففي المقام بعد القطع بتحقيق الامومة
 لتحقق سببها لاحتاج الى تعيين وعائه .

(الامر الثاني) لا ريب في عدم دخل الزمان في المشتقات

الوصفية كما صرح به اهل الادب و الاصوليون و انما حقيقة تلك الصفات عبارة
 عن توأمية الذات مع المبدء بنحو لا تنافي البساطة او التركيب كما ستعرف

نعم لا بد لتلك التوأمية من وعاء زمانى تقع فيه لكنه غير دخل الزمان فيها
فما وقع فى لسان اهل الادب من التعبير بزمان النطق تارة و زمان النسبة
اخرى انما هو للكشف الإرتى من الضيق او السعة فى ناحية الصدق عن
ضيق المفهوم او سعته بلا دلالة فيه على اخذ الزمان فى المفهوم كيف
و مرحلة الصدق و التطبيق فى طول المفهوم فكيف يمكن دخل زمانه فى
ناحية المفهوم كما أن اختلاف القائلين باشتراط التلبس فى تفسير الحال
و تفسير بعضهم لها بحال التلبس و آخر بحال النطق و ثالث بحال
النسبة اختلاف فى التعبير و المراد واحد هو الاشارة الى ضيق المفهوم -
بواسطة ضيق ناحية الصدق بنحو الحقيقة و حصره بوعاء تحقق التوأمية اذ
الظاهر اتحاد زمان التوأمية مع زمان النطق و النسبة و لذا يحمل الكلام
عليه ما لم تقم على خلافه قرينه فلا ينبغى جعل تلك التعابير اشكالا على
القائل بالاشتراط (فما استشكل به) بعض الاساطين (ره) على مقال
صاحب الكفاية (قده) من أن ارادة زمان التلبس من الحال تستلزم دخل
الزمان فى مدلول المشتق (فى غير محله) كيف و صاحب الكفاية (قده)
من شيد اركان عدم دخل الزمان فى مدلول الافعال فضلا عن الاسماء
التي منها الاوصاف الاشتقاقية و لعل الذى اوقع المستشكل فى الوهم
تعبير صاحب الكفاية (قده) فى ذيل كلامه بزمان التلبس عند بيان امكان
الجرى حقيقة مع الانقضاء بلحاظ زمان التلبس و غير خفى انه ليس فى
ذلك الاشارة فضلا عن الدلالة على ارادة الزمان من الحال و دخله فى
ناحية المفهوم فأحسن ما قيل فى المقام ما صرح به بعض المحققين (قده)
و هو المترى من بعض الاعاظم (ره) من التعبير بتوأمية الذات مع
المبدى و اضعف ما قيل ما اختاره هذا المستشكل و جعله أحسن التعابير
و هو فعلية التلبس اذ الفعلية كالتلبس عبارة عن التوأمية فهما

متساوقان معنى مشيران الى حقيقة واحدة فالتركيب بينهما غير محتاج اليه وليس له معنى محصل .

(الامر الثالث) نسب الى العلامة الشيرازي (قد ه) القول بخروج اسم الزمان عن محل النزاع لانه انصرامى بالطبع فلا تبقى هناك ذات حتى ينازع في سعة مفهوم الوصف الجارى عليها او ضيقه (وفيه) انه بناءً على استقلال الزمان بالوجود وكونه من المقولات التسع العرضية كما هو المعروف لا ريب في تحققه خارجاً وانه له وجود سعى استمراري تدريجي ولذا يعدونه مقياساً لتحرك المتحركات اما أن وجوده تصرمى بالذات بمعنى تدرجه في الوجود بلا تخلل الغدم بين اجزائه المتدرجة فهو لا ينافي استمرار ذلك الوجود التجديدي ودخول تلك المتجددات تحت جامع واحد باق في كل حال عرفاً بل دقة نظراً الى وجود الآن السيال ويشهد له استصحاب الزمان عرفاً بحسب ارتكازهم اما انكار زمان الحال بدعوى انه أبداً ، اما منقضى او غير متحقق كما استشكل به المحقق الشريف (قد ه) فهو راجع الى انكار اصل الزمان وانه ليس بمعنى مستقل في الوجود بل هو اعتبار ناش عن السبق ولاحق بين الوجودات الخارجية وهذا خروج عن محل البحث اذ الكلام انما هو مع فرض كونه بنفسه من الوجودات العينية غاية الامر انه تدريجي فيبقى بقاءه عرفاً ولا يبتنى على التدقيق العقلي كما في سائر الموضوعات ومجاري الاصول ولذا أجاب المحقق الطهراني عن اشكال خروج الزمان بأن المدار في مثل المقام على الصدق العرفي لا التدقيق العقلي ولا ريب في بقاء الزمان واستمراره عرفاً (فما ذكره) بعض المحققين (قد ه) من أن الزمان عبارة عن هويات متباينة بحسب الدقة (ليس ايراداً) عليه بل ما هذا مثبتة ليس هو منكراً له وانما دعواه عدم كون المدار عليه وما هو

مثبتة ليس هذا مبطلا له (الا أن يريد) من هذا البيان اثبات ابتداء الامر على الدقة العقلية دون المسامحة العرفية (فيرد عليه) اولا ما عرفت من ارتكاز العرف والعقلاء على ذلك و ثانيا (ان المراد) بكون الزمان هويات متباينة (لو كان) مطلقا حتى الدقيقة و الثانية و الثالثة و الرابعة و هكذا الى أن ينعدم (فلا ريب) في بطلانه اذ ليس هناك شئ " قار حتى يلاحظ التباين في هوياته بخلاف الحقايق المشتركة فهنالك ذات محفوظة في جميع المراتب فتأمل (ولو كان) مجموع الحركة الفلكية من اولها الى آخرها باعتبار اشتماله على اجزاء غير قارة (فقد ثبت) المدعى و هو وجود سعى استمرارى للزمان مركب عن وجودات متجددة متصرفة (ولو كان) مقدارا محدودا من تلك الحركة كاليوم و الشهر و السنة و نحوها (فهذه العناوين) انما انتزعت من قياس تلك الحركة الى غير الزمان من الوجودات الخارجية و سبق بعضها على بعض و لحوقه به و الكلام بالنسبة الى ما اشتملت عليه هذه العناوين من الوجودات المتجددة هو الكلام المتقدم من انجرارها الى الانعدام او اعتبار وحدة اتصالية بينها يكون بوجوده الاستمرارى بنظر العرف عبارة عن الزمان .

(اما ما ذكره) صاحب الكفاية (قد ه) في تصحيح المقام من جعل الزمان اسما لمفهوم عام منحصر خارجا في فرد واحد (ففيه) أن المفهوم بوجوده الذهنى ليس موردا للبحث اذ لا تترتب عليه ثمره و انما يكون مورد بحث الاصولى بوجوده الخارجى لاجل الثمرة و المفروض انتفائها في المقام (و اضعف ما قيل) في المقام ما صدر عن بعض الاساطين (ره) من الالتزام بوضع اسم الزمان للكلى الصادق على الفرد المتحقق وغيره مثل مقتل الحسين (ع) للعاشر من كل محرم (وذلك) لعدم تعقل الوضع لمثله لان الفرد المتحقق من الكلى انما كان متصفا بالمبدء كنفس يوم العاشور

الذى كان وعاء القتل فبعد زوال الفرد و الوصف كيف يمكن صدق
العنوان المتخذ من المبدأ على فرد آخر باعتبار تحقق المبدأ في الفرد
الاول فتطبيق المقتل على غير يوم العاشور الذى ليس وعاء للقتل باعتبار
وقوع المبدأ في اليوم العاشر الخاص غير معقول مضافا الى أن الوضع
لللكى ينافى القول بأشراط التلبس فيما وضع له المشتق كما عليه هذا
القائل فالالتزام بهذا الوضع رجوع في الحقيقة عن القول بالاشتراط
(وكيف كان) فالحق أن اسم الزمان موضع لنفس ذلك الفرد الخاص
المتصف بالمبدأ لما عرفت من تحققه وجوده عرفا فالمقتل موضوع لنفس يوم
العاشور الذى وقع فيه القتل و اطلاقه على غيره غير صحيح رأسا ولذا
نقول بأن لفظ (هذا) الوارد في زيارة عاشورا إشارة الى نفس ذلك اليوم
كما تشهد به الاخبار الكثيرة الواردة في الحث على قراءة تلك الزيارة
في كل يوم و بيان فضيلتها مع عدم التعرض فيها لتبدل لفظ هذا في
سائر الايام بلفظ (يوم قتل الحسين (ع)) مع عموم البلوى بذلك فتصرف
العلامة المجلسي (قده) بالتبدل بالنسبة الى غير يوم العاشورا بلا
شاهد بل وفي غير محله .

ثم ان ثمرة النزاع انما تظهر في الكبريات الشرعية التي هي من القضايا
الحقيقية بمعنى ان الموضوع فيها نفس الطبيعة القابلة للانطباق مع ما
وجد من افرادها و ما يوجد لخصوص الافراد الفعلية كما أنه المصطلح من
القضية الحقيقية عند اهل المعقول لا بمعنى رجوعها الى قضايا شرطية
كما عليه بعض الاساطين (توضيح) ظهور الثمرة فيها ان تحقق تلك
العناوين الواقعة موضوعة للاحكام انما هو بتحقيق موضوعاتها و معنوياتها
فان قلنا بوضع المشتق للاخص ينحصر مصداق عنوان الموضوع في فرد واحد
هو المتصف بذلك العنوان و التوأم معه خارجا و ان قلنا بوضعه للاعم فله

مصدقان احدهما التوأم مع العنوان خارجا ثانيهما الخالى عنه فعلا المتلبس به سابقا ففى قوله (ع) : يكره البول تحت شجرة مثمرة : لا يتحقق موضوع الكراهة ولا يصير الحكم فعليا على القول بالاخص الا عند وجود الثمرة فى الشجرة اذ مقتضى تعليق الحكم على المعنون بذاك العنوان كون العنوان واسطة فى العروض اى تمام الموضوع للحكم فكونه واسطة فى الثبوت الراجع الى كون الموضوع نفس الذات حتى يتحقق الحكم مع زوال الوصف يحتاج الى المؤنة بخلافه على القول بالاعم فالشجرة موجودة فيها الثمرة مصداق وبنفسها حين فقدان الثمرة مصداق آخر وكذا مادام على حرمة أم الزوجة من الرضاع كحرمتها من النسب فعلى القول الاول ينحصر مصداق هذا الحكم فى المرضعة الاولى فى المسئلة المتقدمة عن الايضاح والمسالك فلا يتحقق موضوع الحكم ولا يصير فعليا الا بتحقق الرضاع المحرم منها بالنسبة الى المرتضعة وعلى القول الثانى تكون المرضعة الثانية ايضا مصداقا له (وبالجملة) الموضوع فى مثل هذه الكبريات يختلف سعة وضيقاً من حيث التحقق الخارجى حسب اختلاف الاقوال فى مسئلة المشتق فعلى القول بالاشتراط تنضيق دائرة وجوده لانحصاره فى فرد واحد وعلى القول بعدمه تتسع اذ له فردان (ولا يتوهم) انتقاض هذه الثمرة بمثل آتى : السارق والسارقه فاقطعوا ايديهما : ولا ينال عهدى الظالمين : (اذ القرينة) الخارجية قامت على أن العنوان واسطة فى الثبوت يوجب بمجرد حدوثه عدم القابلية لنيل العهد أبداً فى الثانية واستحقاق القطع كذلك فى الاولى والا فلو كنا نحن وظاهر الآيتين من تعليق الحكم على نفس المعنون بذاك العنوان لقلنا بناءً على الاشتراط بعدم فعلية الحكم بعد انقضاء الوصف وأن فعليته حينئذ موقوفة على القول بعدم الاشتراط (فان قلت) مقتضى الظهور الجملى اتحاد زمان

الجرى مع زمان النسبة و التلبس فما دام بقاء هذا الظهور تتضيق دائرة وجود الموضوع على كلا القولين و مع انتفائه بقيام قرينه على تعيين احد الزمانين لا بد من متابعة القرينه على القولين فاين ثمره النزاع (قلت) الظهور غير مستند الى الجملة بل الى مفهوم المشتق بحسب الوضع ضرورة انه بعد اثبات الوضع للاعم ليس لتعليق الحكم على المعنون ظهور فى وساطة العنوان بلحاظ دخل المبدء فى عنوانيته فى العروض بل هو اول الكلام بخلافه بعد اثبات الوضع للاخص فالظهور بحاله (والحاصل) أن مرجع دعوى ظهور التعليق على المعنون المزبور فى وساطة العنوان للعروض الى دعوى ظهور المشتق فى خصوص المتلبس لا انها دعوى بنفسها بعد الفراغ عن ناحية الوضع فالثمره بحالها فتدبر جيداً .

(الامر الرابع) قد ظهر من مطاوى ما قدمناه أن مفهوم المشتق عبارة عن توأمية الذات مع المبدء و أن نفس هذه التوأمية عبارة عن التلبس ليس شيئاً وراء التوأمية (نعم) لا بد فى صحة تطبيق المفهوم و صدقه من فعلية التوأمية بمعنى تحققها لا ان تكون الفعلية شيئاً وراء نفس التوأمية فالقائل بالاشتراط لا يحتاج (فى صيرورة الاستعمال حقيقياً فى مورد الانقضاء) الى لحاظ حال التلبس أبداً ضرورة أن لفظ المشتق عليها مستعمل فى معناه الحقيقى أى التوأمية فالقضية المعقولة متحققه باركانها غاية الامر أنه بالقضية الملفوظة يخبر عن تحقق تلك التوأمية و الربط بين الذات و المبدء فى الخارج فان كانت التوأمية و الربط قد تحققت خارجا بصدور المبدء عن الدات مثلا كما فى آيتى : السرقة و عدم نيل العهد للظالمين فقد وجد ماله المطابق للقضية المعقولة فى الخارج و كان تطبيق المفهوم مع المصداق صحيحا و الاخبار عن تحققه صدقا و الا فان صدرت القضية عن الجد كما فى زيد قائم اذا لم يكن

قائما كان التطبيق فاسدا و الاخبار كذبا و الاكفا في الجمل التمثيلية و الهزلية فلا حيث لم يكن الغرض منها التطبيق فلا اختلاف في جميع هذه الصور انما هو في ناحية الصدق و التطبيق و لا دخل له بعالم المفهوم و السعة و الضيق فيه نعم لو استعمل المشتق في غير مفهوم التوأمية كالمبدء او الذات فقط كان مجازا على هذا القول لكنه ليس كذلك في جل موارد الانقضاء بل كلها و كيف كان فاختلف انحاء الصدق و الانطباق لا دخل له بناحية المفهوم (وحينئذ نقول) ان المصحح للاخبار عن تحقق الربط بين الذات و المبدء خارجا قد يكون نفس تحققه كما في الامثلة المتقدمة و قد يكون اقتضاء الربط او شأنيته لانفس الربط او فعليته كما في موارد الحرفة و الملكة و الصنعة و القوة و الشأن فقولك : زيد نجار : اى من له ربط بالنجارة بكثرة المزاوله معها و هكذا في اللابن و الحداد و التامر و المسمى و غير ذلك و ليس المصحح فيها صيرورة الشخص كانه جزء من اللبـن او الحديد او الشمس كما صدر عن صدر المحققين الشيرازى فالجهات المذكورة ليست متخذة في ناحية المبدء و لافى ناحية المحمول اى الوصف و لافى نفس الذات بل فى ناحية الاسناد بحسب القرائن الداخلية و الخارجية فى كل مورد فلا حاجة الى اتعاب النفس فى توجيه كل واحد منها على نحو ما صدر عن بعض المحققين (قد ه) فتأمل فى المقام و اغتنم .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم أن الحق وفاقا للاكثر هو ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدء لوجهين (الاول) التبادر اذ المنسب من حاق لفظ المشتق توأمية الذات مع المبدء بعد وضوح عدم اطلاقه بهذا المعنى على المنقضى عنه (الثانى) صحة سلب المشتق بنحو الحمل الشايع عن المنقضى عنه (و ما يقال) من أنه ان اريد السلب

مطلقا فغير سد يدوان أريد مقيدا فغير مفيد (مدفوع) بأن المفروض صدقه على المتلبس بالاتفاق فلا حاجة الى السلب المطلق لاثبات المدعى بل هو مخل بالمطلوب ضرورة أن السلب المطلق انما يفيد عدم الوضع اصلا فيؤول الى اهمال اللفظ وانما الخلاف بالنسبة الى خصوص مورد الانقضاء فيكفي لاثبات عدم الوضع بالنسبة اليه صحة السلب عن خصوصه (توضيح ذلك) أنه كما ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ولذا يكون الصدق بالنسبة الى بعض الحالات (الذي هو فرد من الطبيعة) كحال التلبس مانعا عن صحة السلب المطلق كما نبه عليه المستشكل وكاشفاً عن ثبوت الوضع في الجملة بالنسبة الى تلك الحال كما نبهنا عليه كذلك نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية فالسلب بنحو الشايع بلحاظ بعض الحالات كحال الانقضاء مانع عن صحة الحمل كذلك وكاشف عن عدم سعة المعنى بالنسبة الى تلك الحال اى عدم وضع اللفظ لنفس الطبيعة بل لخصوص فرد منها فالانسان مثلا بطبعه الاولى يشمل الطويل والقصير والابيض والاسود وغيرها من الافراد فاذا لم يمكن حمله على الطويل وصح سلبه عنه كشف ذلك عن أن مفهومه ليس عاما كى يكون قابلا للانطباق مع هذا الفرد لما عرفت من ان الصدق والانطباق فى طول المفهوم فلا يعقل الانفكاك بينهما من حيث السعة والضييق فكذا فيما نحن فيه (فتلخص) أن السلب المقيد كاف للمنع عن عموم الوضع وسعة المفهوم . والكشف عن ضيق المفهوم فلا حاجة الى التكاليف الواقعة فى مقام الجواب عن هذا الاشكال ولعل الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره بعض المحققين (قدس) فى توضيح علامية صحة السلب فراجع وتأمل .

(وقد يستدل) للمدعى ايضا بالتضاد بين الصفات و يجعل ذلك

وجهها ثالثا كما فى الكفاية (لكنك) خبير بعدم نهوضه لذلك ضرورة أن

التضاد مستند الى الوضع للاخص و الا فللواضع ان يلاحظ في ناحية المفهوم مجرد صدور المبدء عن الذات في زمان ما او وقوعه عليه كذلك ونحوهما لا فعلية الصدور او الوقوع بمعنى التوأمية و يضع هيئة المشتق بازاء هذا المفهوم فالمعنى عليهذا هو المرتبط بالمبدء في امتداد زمان غير الاستقبال بمعنى حصول ربط بينهما في ذلك الامتداد فالقائم مثلا معناه من حصل له ربط بالقيام و من المعلوم صدق القائم و القاعد حينئذ على ذات واحدة في آن فارد بنحو الحقيقة فأين التضاد كما ان من المعلوم عدم صدقهما عليها كذلك ان لوحظ في ناحية المفهوم مجرد التوأمية وهذا يشهد باستناد التضاد الى الوضع و لو لم يكن المعنى قابلا لتصوره على كلا النحوين بمقتضى التضاد الذاتى المدعى لكان النزاع فى المشتق غير معقول كما صرح به المحقق الطهرانى (قد ه) (فان قلت) التضاد ارتكازى للعرف (قلت) نعم لكن منشاء هذا الارتكاز هو العلم الاجمالى بالوضع للاخص الذى هو منشاء التبادر ايضا فالحق ان التضاد مؤكدا للتبادر و ليس دليلا برأسه على الوضع فى قبالة نعمين أراد اثبات الوضع بالاستحسان صح له دعوى التضاد الارتكازى بين تلك الاوصاف قضااً لحق التضاد الواقعى بين مبادئها كما هو واضح الا ان الشأن فى ثبوت الوضع بالاستحسان و مما ذكرنا ظهر ما فى دعوى تبادر الاعم و عدم صحة السلب عن المنقضى عنه المبدء و اما سائر الوجوه التى استدلت بها للقول بعدم الاشتراط او التفصيل بين المحكوم عليه و به كآيتى السرقة و عدم نيل العهد للظالمين فقد ظهر ما ذكرنا فى بعض المقدمات ما يفيد للجواب عنها فراجع و تأمل .

و ينبغى التنبيه على امور (الاول) فى أن مفهوم المشتق بسيط ام لا فاعلم أنه (قد يتوهم) كما يظهر من بعض الاساطين (ره) ان محل

النزاع ليس بالنسبة الى التركب الخارجى وعدمه لاستلزام ذلك انقلاب الادراك التصورى الى التصديق من جهة اشتغال المفهوم مع هذا النحو من التركب على النسبة بل بالنسبة الى التركب العقلى اى القابلية للتحليل عقلا الى ذات ومبدء بعد كونه بسيطا خارجا او عدم القابلية حتى لذلك (لكنه) توهم فاسد اذ ظاهر كلمات الاصحاب خصوصا منهم صرح منهم بعدم منافاة البساطة مع التحليل العقلانى انما هو الاول كيف ولازم الثانى فساد حمل الحد على المحدود والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل لاستلزامه التركب عقلا فى الجوامد اما ما ذكره من استلزام الاول انقلاب الادراك التصورى الى التصديق فيدفعه أن كل نسبة ليست تصديقية وانما التصديقية هى النسبة التامة دون التقييدية ولذا ذهب بعضهم الى تربيح أجزاء القضية بالالتزام بجزئية الازعان بالنسبة وعدم الاكتفاء بمجرد تصور النسبة وتصور طرفيها بل على القول بالثلاثية ايضا لا بد لتحقيق التصديق من فعلية النسبة بمعنى كون كل واحد من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ملحوظا بالفعل وليس كذلك فى التقييدية اذ الملحوظ بالفعل فيها عنوان متخذ عن النسبة بينهما لانفس النسبة كما يشهد بها اتفاق اهل الادب على أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف (كما ان ما ذكره) فى تحقيق صحة أخذ الذات فى الجوامد والفرق بينهما مع المشتقات بذلك (من انه) فى حمل الذاتى على الذات لا بد من انخلاع الجامد الواقع فى طرف الموضوع عن الذات بأن يكون المراد من الموضوع فى مثل : زيد انسان او الانسان حيوان : هو الجسم لئلا يلزم حمل الشئ على نفسه (يدفعه) ان ذلك بلا شاهد وبلا موجب وغير مفيد (اما انه بلا شاهد) فلان الموضوع فى الجوامد هو الذات فقط كما صرح به اهل الادب (واما انه بلا موجب)

فلان الذات كما صرح به اهل الفن لها تسعة اطلاقات فتارة تطلق على المشتمل على مجرد علل القوام و يقال لها ذات كلية ايضا كفاي الانسان و اخرى تطلق على المشتمل على علل القوام و مشخصاتها كما في افراد الانسان كزيد و يقال لها ذات شخصية ايضا و ثالثة تطلق على ذات مبهمة من جميع الجهات تصدق على الاوليين الى غير ذلك مما هو مذكور في محله و الممتنع من حمل الذاتى على مثله لدى اهله انما هو حمل ذات شخصية على مثلها لاتحادهما من جميع الجهات فيلزم حمل الشئى على نفسه مع أن المعتبر في صحة الحمل هو الاتحاد من جهة و المغايرة من اخرى و لذا اختار المحقق الداماد (قد ه) فيما حكى عنه صحة حمل زيد على مثله بدعوى كفاية المغايرة من حيث الادراك و هى متحققة في المثال اذ الغرض منه بيان أن المدرك الاول عين المدرك الثانى اما حمل الذاتى بالمعنى الثانى على الذاتى بالمعنى الاول كفاي المثالين الاولين فهو صحيح عليهذا اذ الغرض منه بيان أن الموضوع من مصاديق المحمول فالمغايرة من حيث المفهوم متحققة كما ان الذات بالمعنى الثالث هى المأخوذة في المشتق (واما انه غير مفيد) فلان محذور حمل الشئى على نفسه لازم مع الانحلال المزبور اذ الجسم احدى ذوات كلية (والحاصل) أن التغاير من جهة لو لم يكن كافيا في صحة الحمل في الذاتيات لما صح الحمل مع ارادة الجسم من الموضوع و ان كان كافيا كما صرح به اهله فيصح الحمل في الجوامد بلا حاجة الى تجريد الموضوع عن الذات و الا لما صح حمل الحد على المحدود بل في مثله كيف يمكن تجريد الموضوع عن الذات فليت شعري ماذا يصنع بالحمل في مثله بل في مثل : هذا هو بعينه : فلعله نشاء من عدم الفرق بين اطلاقات الذات او عدم الوقوف على ما هو المعتبر في صحة الحمل و كيف كان فقد ظهر انه لا يلزم

من اخذ الذات فى الجوامد شىء من المحاذير التى زعمها من اخذ الجنس فى الفصل او العكس او صيرورة كل منهما نوعا او نحو ذلك فتدبر جيدا .

(وقد يتوهم) كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) ان محل النزاع انما هو فى بساطة مفهوم المشتق وعدمها من حيث الانحلال العقلى الى المبدء والانتساب وعدمه و أن المشتق بسيط ينحل الى المبدء المنتسب ان له مادة وهىة فلو قلنا ببساطة غير انحلالية لزم الغاء الهىة ولما كان مدلول الهىة ابدا معنى ربطيا حرفيا فمدلول هىة المشتق لى التحليل هو الانتساب فلا يبقى ما يكون حاكيا عن الذات فمقتضى عدم الغاء وضع الهىة تركب المفهوم تحليلا عقليا وعدم بساطته كذلك بأى نحو كان ومقتضى المعنى الهىى وضع الهىة نوعيا للانتساب بعد وضع المادة شخصيا للمعنى الحدى فلا يبقى ما يكون حاكيا عن الذات الا دلالة الكلام عليها بالالتزام وأين هذا من جزئيتها بنحو اللف تحليلا لمدلول المشتق فالدلالة على الذات بحسب المعنى الجملى غير الدلالة عليها بحسب المعنى الافرادى الذى نحن بصدده ثم استجود اخيرا تعبير اهل الادب عن المشتق بذات متلبسة بالمبدء و أنه ناظر الى نكتة دقيقة فى وجه صحة اسناد ما هو من شئون الذات الى المشتق وهى الملازمة العقلية بين النسبة والذات خارجا بمعنى ان النسبة من جلوات الذات فروية تلك الجلوات هى روية الذات متجلية بها فالنظر اولا الى الذات ومنها الى تلك الجلوات (لكنه توهم) فاسدا ان المتبادر من المشتق كالقائم هو الذات المتلبسة بالمبدء اى العنوان المأخوذ عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدء لا المأخوذ عن المبدء بلحاظ انتسابه الى الذات كما هو لازم كونه عبارة عن المبدء المنتسب على مختاره اما اتفاق اهل الادب على

كونه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدء الذي استجوده في آخر كلامه فهو يشير الى الاول فالذات مأخوذة في معنى المشتق بنحو اللف وكونه معربا حينئذ مع اشتماله على النسبة ليس لمجرد كثرة التغير فيه بل لان النظر الاستقلالى فيه الى الذات ولذا صارت الكلمة اسما لها وتقع بلحاظ واحد ركنى الكلام ويصح اسناد ما هو من شئون الذات الى نفس الكلمة و الا (فجرد) الاستلزام الخارجى بين النسبة و الذات من جهة افتقار المعنى الحدى اليها فى التحقق بلا دخل للذات فى نفس معنى الكلمة بحسب عالم الوضع (لا يوجب) دلالة الكلمة عليها ولا يصح اسناد ما هو من شئون الذات الى تلك الكلمة (والحاصل) أن لوازم المعنى الجملى بحسب الخارج لا دخل لها بالمعنى الافرادى الموضوع له كل واحد من طرفى الجملة كما اعترف به ايضا فى كلامه والمسند اليه فى الكلام انما هو ذاك الطرف بمعناه الافرادى الذى هو على قوله عبارة عن المبدء المنتسب فى المشتق فمن أين جاءت الذات فى مرحلة وقوع المشتق فى حيز انتساب ما هو من شئون الذات ومالها والمعنى الافرادى الذى هو المسند اليه وما الصحح عليه لهذه الاسنادات وان ادعى احد عدم تبادر الذات عن المشتق فنحن ننكر عليه و ندعى خلافه كما عرفت (بل نقول) لما كان العنوان الانتزاعى مغايراً لمنشأ انتزاعه مفهوماً مع أن الاوصاف الاشتقاقية ليست كذلك بالنسبة الى الذوات المتلبسة بمبادئ تلك الاوصاف لاتحادهما بتمام الهوية فجعل مفهوم المشتق عبارة عن عنوان منتزع عن ذات متلبسة بالمبدء ايضا فى غير محله فهما ليسا من قبيل العنوان والمعنون وليس الفرق بينهما من قبيل الفرق بين مفهوم منتزع عن الفوق مع منشأ انتزاعه وهو السقف مثلا بل الفرق بينهما انما هو كالفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فاحسن ما يمكن ان يقال فى المقام ان المشتق عنوان

واقعى من الذات التى هى متلبسة بمبدء^١ وبالجملة فالمشتق وان كانت له مادة وهىئة ولكل منهما بحسب التحليل وضع عليحدة و المعنى الهميى لا بد ان يكون معنى ربطيا هو النسبة الا ان النزاع بعد لحوق هذه الهىئة بتلك المادة انما هو فيما وضعت له الكلمة الحاصلة من مجموع اللاحق والملحق به (ولحاظ) ملازم النسبة اى الذات فى هذا الوضع وجعلها دخيلة فى الموضوع له بل جعلها عهدته بل تمامه (لا ينافى) عدم دلالة شىء من الهىئة والمادة عليها بحسب الوضع التحليلى لكل منهما فى الاوصاف الاشتقاقية لما كان النظر الاستقلالى الى الذات وبتبعها الى الانتساب وضعت تلك الاوصاف لعنوان مأخوذ عن ذات متلبسة بنحو الاجمال والتفصيل فأخذ عنوان القائم عن ذات توأمة مع المبدء^٢ خارجا انما هو من قبيل اخذ عنوان الا^٣ نسان عن الحيوان الناطق فهو اسم لنفس الذات كما أن الانسان يكون كذلك وهذا هو المراد بما اتفق عليه اهل الادب من أن المشتق عبارة عن ذات متلبسة بالمبدء^٤ ولذا يعدونه معربا ويجعلونه بهذا اللحاظ احدركنى الكلام كما أن الافعال لما كان النظر الاستقلالى فيها الى نفس المعنى المنتسب وبتبعه الى الذات وضعت لذلك ولذا يعدون الفعل مبنيا ولا يجعلونه مسندا^٥ اليه كما عرفت تفصيله سابقا وعرفت وجه اعراب المضارع مع اشتماله على النسبة التامة فلو كانت الملازمة الخارجية بمجرد ما كافية للدلالة على الذات وصحة اسنادها هو من شئونها الى الكلمة لكان كذلك فى جميع المشتقات كالأفعال وغيرها ضرورة اشتمال الجميع على مادة وهىئة مع أن أحدا لا يلزم بذلك .

وبعد ذلك نقول ان الحق بساطة مفهوم المشتق وتوضيحه زيادة عما عرفت فى طى الكلام ان من قيام المبدء^٦ بالذات فى عالم الخارج يحصل

مركب انضمامى من وجود بين احدهما جوهرى هو الذات و الاخر عرضى هو المبدء و من هذا المركب الخارجى ترتسم فى الذهن صورة وحدانية ملفوفة من الوجودين قابلة للنشر و الانحلال ثانيا الى ذلك المركب من ذين الوجودين فى الخارج و الانطباق معهما (فهذه الصورة) التى مبينة و لا ابهام فيها من جهة و لاحاجة فى ارتسامها الى تعمل و اختراع من العقل كى تكون من قبيل العنوان و ذلك المركب من قبيل المعنون (هى) المعنى البسيط التى وضعت لها هيئة المشتق كما أن من قيام الفصل بالجنس فى وعاء العقل و ظرف التحليل (الذى هى المرتبة العاليتة من النفس) يحصل مركب انضمامى من وجودين جوهريين و من هذا المركب العقلانى ترتسم فى الذهن (الذى هى مرتبة اخرى من النفس) صورة وحدانية ملفوفة من الوجودين قابلة للنشر و الانحلال ثانيا الى ذلك المركب من ذين الوجودين فى وعاء العقل و الانطباق معهما و الصورة التى هى مجمل ذلك المركب تسمى بالمحدود كالانسان مثلا و المركب الذى هو مفصل تلك الصورة يسمى بالحد كالحيوان الناطق مثلا فالفرق بين مفهوم المشتق مع الذات التوأمة مع المبدء خارجا كالفرق بين المحدود و الحد انما هو بالاجمال و التفصيل و اللف و النشر (وكما ان) من لف الوجودين و حصول المحدود من الحد لا يحصل ابهام فى حقيقه المحدود و اجمال فى مفهومه و لا يصير المحدود من قبيل العنوان و الحد من قبيل المعنون ضرورة ان العنوان بالاخيرة امر انتزاعى و ليس كذلك المحدود (كذلك) لا يحصل ابهام فى مفهوم المشتق من لف وجودين خارجيين و لا يصير من قبيل العنوان و المركب من قبيل المعنون (نعم) الفرق بينهما هو أن نحو التركيب فى المشتق يكون على عكس ما فى المحدود و الحد اذ المركب الاتحادى فى المقام عبارة عن مفهوم المشتق و المركب

الانضمامى عبارة عن مصداقه بخلافه فيهما فالمركب الاتحادي عبارة عن المحدود والمركب الانضمامى عبارة عن الحدو اما الاجمال الذى عبرنا عنه فى الفرق فالمراد به اللف لا الابهام كما لا يخفى .

وما ذكرنا لا ينافى تعدد الوضع بالنسبة الى المادة والهيئة اذ كما أن للمادة بحسب الوجود اللفظى يكون قوامها بالهيئة قوام الجنس بالفصل كذلك بحسب الوجود الذهنى والمفاد المعنوى بمعنى ان كل واحد من المبدء والهيئة يحقق المعنى الواحد البسيط الذى هو بمنزلة الجنس والفصل المحدودى وذلك لما عرفت من الملازمة العقلية بين الحدث والذات والنسبة كما اوضحناه سابقا (ولكن لاجل) غلبة جانب الذات فى الاوصاف وكون النظر فيها اولا وبالذات اليها وثانيا وبمتبعتها الى الحدث عكس سائر المشتقات التى يغلب فيها جانب الحدث لان النظر فيها اولا وبالذات اليه وثانيا وبتبعه الى الذات (صار مفاد) المبدء وهو الحدث ملفوفا فى مفاد الهيئة وهو الذات وقائما به قيام العرض بالجواهر وتحصل من مجموع المفادين والمعنيين معنى واحد بسيط وصورة فاردة ذهنية وضع لهذا المعنى الواحد البسيط مجموع المادة والهيئة بنحو اللف وسمى بالمشتق (نعم) فيما اذا لم يكن فى الخارج ذات حقيقى تناسب مبدء المشتق كى تؤخذ فيه بنحو اللف كما فى اشتقاق الموجود من نفس الوجود او الابيض من نفس البياض فلا بد من اعتبار الذات بتنزيل امر اعتبارى منزلة الذات لتصحيح الاشتقاق ولكن الاجتياح به فى موارد لا يضر بما ذكرنا (فتلخص) ان الذات غير مأخوذة فى مفهوم الوصف الاشتقاقى بل هى مما ينحل اليها المفهوم عند النشر والانطباق على ما فى الخارج وأن مفهوم المشتق بسيط قابل للانحلال الى ذات ومبدء وأنه ليس أمرا انتزاعيا ومن قبيل العنوان والمعنون

ولا مفتقرا الى اختراع عنوان وجعله حاكيا عنه ومزاة بها ينظر اليه حتى يوضع له المشتق ولا مبهما من جهة فضلا عن جميع الجهات وان صدر ذلك كله عن بعض المحققين (قده) في تحليل مفاد المشتق في ذيل الارشاد الذي ذكره صاحب الكفاية (قده) وانما مصداقه أبداً عبارة عن جوهر قائم به العرض الا في موارد شاذة يحتاج الى التنزيل فمصداقه حينئذ عبارة عن أمرين اعتباري و حقيقي نعم لو كان مراده (قده) مما افاد في تحليل مفاد المشتق هذا الذي اوضحناه فهو حق لا محيص عنه و الا ففيه مواضع للنظر يظهر بالتأمل و امعان النظر فراجع و تأمل .

ثم انه قد صدر عن بعض الاساطين (ره) في المقام أمور لا بأس بالاشارة الى مافيها (منها) أن هيئة المشتق وضعت لقلب المبدء عن البشروط لائية الى اللابشروطيه فمفاد المشتق هو المبدء لا بشرط من حيث الحمل و حينئذ يصح حمله على الذات (اذ فيه) أن العرض بذاته و سنخ وجوده (الذي يفتقر في القيام الى الموضوع) يكون بشرط لا اى عاصيا عن الحمل كما اصطلح عليه اهل المعقول فالذي يجدى لصيرورة المبدء (الذي هو مفهوم عرضي) قابلا للحمل انما هو خروجه عن البشروط لائيه الذاتية و صيرورته لا بشرط ذاتا لا لحاظا لاسيما للحاظ الاعتباري و لو كان هو مفاد الهيئة و حيث أن المفروض بقاء المبدء على حاله الذاتي حين اعتباره لا بشرط فلا يمكن حمله على الذات أبداً و لا يجدى الاعتبار المزبور في قابليته لذلك و لذا قال صاحب الفصول (قده) بأن مثل العلم لا يجدى في قابليته للحمل انضمام الف شرط اليه يعنى أن الذات لا يكاد يتغير بانضمام هذه الاعتبارات و عليها فلا بد في قابلية المبدء للحمل من ضم الذات اليه بنحو التوأمية و جعل العنوان المتحصل منه هو المحمول بحيث يكون النظر الى الذات المأخوذة في المشتق اكثر منه الى المعنى

الحدثى على ما بيناه أنفاً عند تحليل مفاد المشتق و سابقاً عند شرح حقيقته (ومنها) الاستدلال إننا على عدم اخذ الذات فى المشتق بان النسبة لما كانت معنى حرفياً فأخذها فى مفهوم المشتق يستلزم تضمنه المعنى الحرفى المستلزم لكونه مبنياً مع انه معرب بالاتفاق فيستكشف من ذلك عدم اخذ النسبة فى المستلزم لعدم أخذ الذات ايضا فيه قضاءً للملازمة بينهما فى ذلك (اذ فيه) ما عرفت عند شرح حقيقة المشتق من أن مجرد الاشتمال على معنى حرفى لا يوجب البناء ما لم تكن الشباهة مدنية و انها ليست بمدنية فى المشتق اذ الملحوظ بالاستقلال فيه الذات دون النسبة ولذا جعل اسماً للذات و يقع بهذا اللحاظ احد ركنى الكلام كما ان المضارع مع اشتماله على النسبة قد يقع معرباً على ما بيناه سابقاً و لقد عثرنا بعد ذلك على ايراد مقرره العلامة الكاظمى (قد ه) ايضا بهذا الاشكال على استاده .

(ومنها) استدلاله على عدم اخذ الذات فى المشتق بأن المبدء كما عرفت لا بد أن يلاحظ لا بشرط من حيث الحمل كى لا يكون عاصياً عن الحمل على الذات و مفاد المادة وضعاً ليس الا المادة الهيولانية و مفاد الهيئة كذلك ليس الا اتحاد المبدء مع الذات فمفاد المشتق بمادته و هيئته هو المبدء القابل للجري اى الملحوظ لا بشرط من حيث الحمل فلا يبقى ما يدل على النسبة و الذات ثم بيان استحالة ذلك بأن المبدء المأخوذ فى المشتق اذا كان لا بشرط فالذات السابقة عليه رتبة لو اخذت فى المفهوم لزم خروجه عن اللابشرطية و صيرورته بشرط شىء (اذ فيه) ان اعتبار اللابشرطية فى المبدء كما عرفت لا يجدى لصحة الحمل اصلاً و أن الدال على الذات نفس الهيئة بالوضع الاسمى و أن صيرورة المبدء بشرط شىء بضم الذات اليه مما لا بد منه فى صحة الحمل و هذا ليس بتال فاسد اذ المأخوذة

في مفهوم المشتق ذات مبهمة من جميع الجهات قابلة للانطباق مع كل واحدة من الذوات الشخصية الخارجية فلعله زعم أن المأخوذة فيه ذات شخصية خارجية ومن هنا يظهر فساد ما ذكره بعد ذلك من استلزام اخذ الذات في المفهوم محاذ يراى كالمشقة في كلام الحكيم و أخذ الجنس في الفصل و بالعكس و صيرورة كل منهما نوعا و تكرار الموصوف وجه ظهوره انك عرفت أنه لا بد من أخذ الذات فضلا عن كونه لغوا و ان اخذ الجنس في الفصل وغيره و التكرار انما يلزم لو كانت المأخوذة ذاتا شخصية (و منها) ان اخذ الذات يستلزم اشتغال الكلام على نسب ثلاث او اربع و تقدم النسبة التقييدية على التامة (اذ فيه) ان الملحوظ انما هي قضية ملفوظة يحصل محمولها من لف جملة خبرية بجعل عنوان بسيط حاصل من الربط بين الذات و الوصف محمولا لموضوع وحداني و من المعلم ان هذه القضية لا تشمل الا على نسبة واحدة هي اثبات ذاك العنوان على هذا الموضوع الوحداني و تطبيقه على ذات خارجية وليس الملحوظ ما يمكن حل القضية الملفوظة اليها بنشر عقد الحمل الى قضية مستقلة و جعلها بهذا اللحاظ محمولا ضرورة امكان ذلك في كل قضية والحاصل ان المحمول عنوان الوصف لا الجملة الخبرية فلا يلزم منه تعدد نسب القضية بل اذا وقعت جملة خبرية بنشرها ايضا في طرف المحمول او الموضوع كما في القضايا الشرطية لا بد من جعل عنوان بسيط متخذ عنها احد طرفي القضية و لذا لم يتفوه احد بعدم صحة الحمل في تلك القضايا لاستلزامه اشتغالها على نسب متعددة و اعجب من ذلك استشكاله بلزوم تقدم التقييدية على التامة فكانه فرض المحمول ملفوفا اولا ثم منشورا ثانيا مع ان هذا ليس من القضية الملفوظة في شىء فامكان النشر غير فعليته بل المحمول كما عرفت عنوان بسيط بلا لحاظ النشر فيه بل عرفت أنه مع كونها منشورة لا بد

من لحاظ اللف كما عليه سيرة اهل المحاورة فأين النسب الثلاث او الاربع
و أين تقدم الناقصة على التامة (و أما مانسب) الى السيد السند العلامة
الشيرازى (قد ه) من أن اخذ ذوات خاصة فى المشتق يستلزم كونه من
قبيل متكرر المعنى (فلم نفهم له) معنى محصلا اذ اخذ ذوات خاصة
ان كان بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص فلا ريب فى صحة هذا
النحو من الوضع و لا بأس بهذا النحو من تكثر المعنى و لو كان بغير هذا
النحو من الوضع فالذوات الخاصة بماهى ليست مأخوذة فى المعنى حتى
يصير متكررا و بالجملة فهذا الايراد غير مبين المراد و فى غاية الاجمال
و لذا اورد عليه المحقق الطهرانى (قد ه) بأن المشتق موضوع للربط
بين المبدء و الذات فهو من متحد المعنى و ليس مراده جعل مجرد
النسبة و الربط بما هو معنى حرفى مدلولا للهيئة كما يظهر بالتأمل -
الصادق فى مجموع كلامه حتى يرد عليه اشكال هذا القائل بأنه ما هو
المحمول عليهذا اذ نفس المبدء غير قابل للحمل و كذا النسبة التى هى
معنى حرفى مضافا الى ان للمحقق الطهرانى ارجاع الايراد الى مورده
حيث صرح بوضع الهيئة لقلب المبدء عن البشروط لاثية الى اللابشرطية
فيقال عليه ان نفس المبدء غير قابل للحمل و كذا مفاد الهيئة لان معنى
حرفى عليهذا فما هو المحمول فى القضية .

ثم انه قد جرى بين العلمين صاحبى الفصول و الكفاية (قد هما)
كلام حول مقال المحقق الشريف (قد ه) فى بساطة مفهوم المشتق لا بأس
بالاشارة اليه لبيان ان الحق مع ايهما (فنقول) و عليه التكلان قال المحقق
الشريف فى محكى حاشية المطالع اعتراضا على ما فى المتن ما (حاصله)
أن مفهوم المشتق عنوان بسيط منتزع عن اتصاف الذات بالمبدء نظير عنوان
الفوقية او التحيته المنتزع عن الشيثين فى الخارج او عنوان البييت

المنتزع عن اجتماع عدة اشياء في الخارج و ائتلافها و بالجملة فهو عنوان انتزاعى بسيط منشأ انتزاعه يكون من المركبات الخارجية اذ لو كان مركبا فلا يخلو اما أن يكون مفهوم الذات دخيلا فيه او مصداقها فعلى الاول يلزم الاشكال في ناحية الفصول اذ لازمه اخذ عرض عام صادق على جميع المتباينات بالذات (حتى الاجناس العالية المتباينة بتمام الهويات) في الفصل الذى هو ذات الشئ فيكون العرض العام ايضا من مقوماته وهو ممتنع ضرورة استحالة صدق مقوم الشئ على مباينه وعلى الثانى يلزم انقلاب مادة الامكان بالضرورة فى القضية الحملية الممكنة مثل زيد كاتب بالامكان اذ المحمول على الذات فيها عليهذا نفس الذات و ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فينقلب كيف النسبة من الامكان الى الضرورة هذا خلف: انتهى (و قد اورد) على كلاشقيه صاحب الفصول (قد ه) اما على الشق الاول (فحاصله) انه يمكن أن يختار الشق الاول اى دخل مفهوم الذات فى مفهوم المشتق و يجاب عن اشكاله بأن المنطقى بمناسبة منه انما اعتبر نفس العنوان مجردا عن المعنون فضلا بالبساطة فى عالم الفصلية و فى عرف المنطقى لا ينافى التركيب بحسب الوضع اللغوى (ورده) فى الكفاية بأن الظاهر ان المنطقى انما جعل المشتق بمعناه العرفى فضلا من غير تصرف فيه (ثم اجاب) عن الاشكال بأن مثل الناطق فصل مشهورى منطقى اذ لا يمكن الوقوف على الفصل الحقيقى للاشياء لغير خالقها ضرورة استلزامه معرفتها ولكنه و انما جعلوا خاصة الشئ معرفة له و عبروا عنها بالفصل مسامحة و لذا قد تكون لشئ واحد خاصتان من جهة انهما متساوقان معه كالحساس و المتحرك بالارادة للحيوان و عليهذا فالمركب من عرض عام وغيره كالحاصل من انضمام مفهوم الشئ بوصف النطق فى الناطق يكون معرفا للشئ و خاصة له كالانسان و لاغروبه اذ غايته دخل العرض

العام فى معرف الشئىء ولا استحالة فيه .

اقول هذا ماجرى بينهما بالنسبة الى الشق الاول من كلامه (و التحقيق) أن مراد صاحب الفصول (قد ه) من ايراده المزبوران المنطقيين انما اعتبروا مبادئ الكلمات الاشتقاقية بحقايقها (ومعانيها كالمعنى النطقى) من مقومات الذات بناءً على امكان الاطلاع على الفصول الحقيقية بلا دخل لمفاد هيئة الاشتقاق فى المقومية فمفاد كلمة النطق هو المقوم عندهم لا مفاد كلمة الناطق الذى اخذ فيه مفهوم الذات نعم المنطقى ايضا يحتاج الى مفاد الهيئة فى عقد القضية وصحة حمل الذاتى على الذات اذ لا يصح حمل نفس المبدء على الذات فيقال الانسان نطق وانما يصح بصياغته فى قالب الاشتقاق فيقال الانسان ناطق وغرضه من ذلك الحمل انما هو بيان ذاتى الشئىء وأن مفاد مبدء المحمول ذاتى للموضوع فاستعمال المنطقى لهيئة الاشتقاق عند افادة غرضه لا يدل على أن مفاد الهيئة مقوم عنده ضرورة امتناع ذلك لاستلزامه كون العرض العام اى مفهوم الذات مقوما بمعنى اخذه فى ناحية الذات وهذا يستلزم الدور والخلف من جهة وقوع الجنس فى رتبة الفصل وبالعكس وتأخر الشئىء عن نفسه كما يأتى فى تشريح كلام صاحب الكفاية (قد ه) ويشهد على كون مراد صاحب الفصول ما ذكرنا قوله (قد ه) فى التنبيه الثانى : لان المراد بها (يعنى الفصول) معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز : (وبالجملة فمراده) أن معانى المبادئ الموجودة فى الهيئات المشتقة بعد انسلاابها عن مفاد الهيئة هى التى اعتبرها المنطقيون فصولا ومقومات ولا يربط لهذا بمفهوم الهيئة بحسب الوضع اللغوى وأخذ مفهوم الذات فيه او عدمه (وهذا كما ترى) فى غاية المتانة لما عرفت من امتناع اخذ العرض العام فى ناحية الذات وانه لا محيص

عن انسلاب المقوم اى مفهوم المبدء عن مفاد الهيئة فاعتراض صاحب الكفاية (قد ه) على هذا المقال بأن الظاهر كون المشتق بماله من المعنى العرفى فصلا عند المنطقى مما لاوجه له بل القرينة العقلية قامت على انسلاب مفاد الهيئة عنه وكون نفس حقيقة المبدء فصلا عندهم كما عرفت نعم التزام صاحب الفصول (قد ه) بالنقل او التجوز غير صحيح اذ المراد من الهيئة فى ناحية الحمل معناها الحقيقى العرفى حتى فى استعمال المنطقى ولا ينافيه الانسلاب فى ناحية المقومية فلو كان مراد صاحب الكفاية (قد ه) من اعتراضه عدم لزوم النقل و التجوز عند المنطقى فى مرحلة الحمل فاعتراضه فى محله فلقد اجاد بعض المحققين (قد ه) فانه و ان تصدى اولا لتصحيح اعتراض صاحب الكفاية (قد ه) بتصويب كون الناطق فصلا مشهوريا لا حقيقيا لكنه بسط الكلام بعد ذلك فى تحقيق المقام بما حاصله ان الفصل عبارة عن الجوهر المجرد الخارجى و ان صياغه فى قالب الوصف العنوانى انما هو للقابلية للحمل ضرورة عدم قابلية المبدء بنفسه للحمل اذ مرجعه الى ما ذكرنا فهو الحق الذى لا محيص عنه فراجع و تأمل .

(نعم تصدى) بعض الاعاظم (ره) لتصحيح اخذ مفهوم الذات فى المشتق ببيان ان المفهوم المأخوذ فى المشتق انما هو عنوان مشير الى المتكررات الخارجية فيصح اسناد ما هو من شئون الذات اليه بلحاظ كونه مرآة للذوات الخاصة الخارجية فالمسند اليه لبتأ تلك الذوات فى المقام بمرآتية المفهوم العام و حكايته عن الذات بنحو الفناء فى المحكى تكون نفس الذات المحكية به داخلية فى الفصل و مقومة للمعنى الجوهرى فى مثل الناطق و معروضة للمعنى العرضى فى مثل القائم فلا يلزم دخول العرض العام فى الفصل و لا قيام العرض به لانه ملحوظ بنحو الالية لا

بالاستقلال فالناطق بمعناه العرفى فصل حقيقى ولا حاجة الى تجريد الوصف عن الذات فى عالم الفصلية وفى عرف المنطقيين كما صنعه صاحب الفصول نعم قد تكون الذات المشار اليها بالعنوان العام ممكنة الاكتناه اى انكشاف حقيقتها بلا حاجة فى ذلك الى معرفة اللوازم فنا لعنوان العام حينئذ ملحوظ بالاستقلال و المفهوم المأخوذ من توأميته مع معنى المادة يكون من لوازم تلك الذات و اعراضها العامة كالحساس و الماشى للجنس و الضاحك للنوع فالذات لبتاً داخلية فى الوصف مسند اليها احكامه العارضة عليه (لكن يدفعه) أن مدلول المشتق على قوله كما تقدم انما هو المبدء المنتسب و الذات انما تستفاد بملازمة عقلية فالمدلول الالتزامى كيف يمكن أن يصير ملحوظاً بالاستقلال بالنسبة الى المعنى الموضوع له ثم الوضع الوجدانى حسب الفرض كيف يمكن أن يتكفل افادة ذات مختلفة باختلاف المواد و اللحاظات بلا لزوم تكثر فى المعنى ثم الموضوع له كيف يمكن ان يكون ملحوظا تارة بالاستقلال و اخرى بالتبع و حالة للغير و ملخص الكلام ان ما افاده لتصحيح اخذ مفهوم الذات فى المشتق يستلزم ثلاثة محاذير (الاول) ان يكون نفس الذات مع خروجها عن الموضوع له و الدلالة عليها بالالتزام ملحوظا بالاستقلال ويكون نفس المفهوم الذى هو جزء للمعنى ملحوظا بالتبع و بنحو الالية (الثانى) ان تكون الذات مختلفة بحسب اللحاظات ملحوظة تارة بالاستقلال كما فى الفصل و اخرى بالتبع كما فى العرض العام و الخاصة و بحسب اختلاف المواد كما فى الفصول و عوارض الجنس و النوع حيث تلاحظ فيها الذات على نحوين و كما فى الاوصاف الاشتقاقية التى لا مساس لها بعالم الفصل او الجنس و النوع حيث تلاحظ فيها الذات على نحو واحد اذ لا يلزم فيها شىء من محذورات غيرها و يكون الوضع الوجدانى متكفلا لافادة ذات

كذائية مع انه لا محالة يوجب تكثر المعنى (الثالث) ان يكون نفس المعنى الموضوع له ملحوظا بالا استقلال تارة كما فى عوارض الجنس والنوع والاصاف الاشتقاقية التى لا مساس لها بهما ولا بالفصل و ملحوظا بالتبع و آتة لملاحظة الغير اخرى كما فى الفصول (وهذه كلها) تخريب لاساس السابقين و اللاحقين فى باب الوضع .

(كما ان ماصعه) بعض الاساطين (ره) فى تصحيح كلام المحقق الشريف و الاعتراض على اشكال صاحب الكفاية (قد هما) على مقاله من تفسير الناطق بصاحب النفس الناطقة (ينافى) ما اختاره فى مدلول المشتق من انه المبدء لا بشرط مضافا الى أن صاحب النفس عنوان مشير الى علل القوام فهو عبارة اخرى عن المقوم اى الفصل الحقيقى (كما ان ماصعه) فى هذا المقام من الاستشكال فى جعل مفهوم الشئى عرضا عاما و الالتزام بكونه جنسا عاليا لجميع الموجودات والرد بذلك على اهل المعقول فى حصرهم المقولات فى العشر (يدفعه) ان وجود ما به الاشتراك بين الجواهر و الاعراض بأن يكون شئى واحد من علل قوام الجوهر و العرض معا غير معقول ضرورة تباين سنخ وجودهما و ماهيتهما ولذا ميزوا بين الجواهر و الاعراض و جعلوا لكل منهما جنسا عاليا بالا استقلال فلا يعقل كون مفهوم الشئى جنسا عاليا بل الشئىة انما تنتزع عن الموجودات بعد تحققها و وجودها فكيف يعقل دخلها فى علل قوامها و كونها فى مرتبة سابقة على وجودها فالحق ما عليه اهله من ان مفهوم الشئى عرض عام بمعنى عدم اختصاصه بجنس دون آخر فان العرض العام منه ما هو قريب و منه ما هو بعيد ليس من لوازم الجامع القريب و فيما ذكره لا ثبات هذا الايراد مواضع اخرى للنظر ليس التعرض لها من شأن الاصول .

و اما ايراد صاحب الفصول على الشق الثانى من كلام المحقق الشريف

(قد هما) (فحاصله) أنه يمكن ان يختار الشق الثانى اى دخل مصداق الذات فى المشتق و يجب عن الاشكال بأن المحمول فى القضية ليس هو الذات مطلقا بل مقيدة بوصف امكانى كالكتابة بالقوة او بالفعل و ثبوت الذات (مقيدة بهذا الوصف) لنفسها انما هو بالامكان لا بالضرورة و بالجملة فالحافظ لمادة الامكان فى القضية انما هو القيد الامكانى (ورده) فى الكفاية بان التقييد ان كان بنحو خروج القيد و دخول التقييد بالمعنى الحرفى فلا ريب ان الانقلاب بحاله ضرورة ان المحمول حقيقة هو نفس الذات عليها و ثبوتها لها ضرورى و مجرد ربطها بما هو اجنبى عن ناحية المحمول غير مفيد و ان كان بنحو دخول القيد ايضا فلا ريب ان القضية عليها انحل الى قضيتين لان كل واحد من الذات و القيد قد حمل على الذات فقضية : الانسان كاتب : مثلا تنحل الى : الانسان انسان و : الانسان له الكتابة : و يشهد على صحة انحلال عقد الحمل الى قضية مستقلة اتفاهم على صحة انحلال عقد الوضع اليها ولذا وقع الخلاف بين الشيخ و الفارابى فى أن ثبوت الوصف العنوانى لذات الموضوع هل هو بالفعل او بالامكان فاختر الشيخ الاول و الفارابى الثانى كما يشهد على ذلك ايضا اتفاق اهل الادب على أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها اوصاف و من المعلوم أن القضية الاولى ضرورية و الثانية ممكنة فالقضية عليها غير متمحضة فى الامكان بل مشوبة بالضرورة و هذا المقدار كاف لدعوى الانقلاب (ثم تنظر) صاحب الفصول (قد ه) فى ايراده المزبور بما (حاصله) ان الذات المأخوذة فى ناحية المحمول (التى اعتبر كونها مقيدة) لا تخلو لبا اما ان يكون تلبسها بذاك القيد و ربطها به (على ما هو عليه من كونه بنحو الامكان او الفعلية) متحققا بمعنى ان وصف الكتابة بالامكان او بالفعل ثابت فى

الخارج للذات المأخوذة فى الكاتب و عليه فكيف نسبة القضية (اى الربط بين المحمول و الموضوع) ضرورة الايجاب لان ثبوت الذات (المقيدة بقيد حاصل) لنفسها ضرورى و اما ان لا يكون تلبسها بالقيد و ربطها به على النحو المزبور متحققا بمعنى ان وصف الكتابة بالامكان او بالفعل غير ثابت فى الخارج للذات المأخوذة فى الكاتب و عليه فكيف نسبة القضية ضرورة السلب لان عدم ثبوت الذات (المقيدة بقيد غير حاصل) لنفسها ضرورى ((و الحاصل)) أن كيف نسبة القضية فى صورة تفيد المحمول يدور مدار كيف الربط بين القيد و المقيد فى ناحية المحمول كالذات و قيد الكتابة بالامكان او بالفعل فى الكاتب فان كان هذا ضرورة (ايجابا او سلبا) بلحاظ تحقق الاتصاف و عدمه فى الخارج كان ذلك ايضا ضرورة و الا فلا و حيث ان كيف الربط بين القيد و المقيد أبداً اما ضروره الايجاب او ضرورة السلب فكيف نسبة القضية ايضا كذلك فالانقلاب بحاله على اى تقدير هذا كله اذا كان القيد خارجا عن ذات المقيد اما اذا كان منتزعا عن ذات المقيد كما لمفهوم بالنسبة الى المصداق فلا يتصور فيه سوى ضرورة الايجاب اعنى انطباق المفهوم على مصداقه ان هو ضرورى الوجود فمن هنا يظهر ان الوجه فى امتناع اخذ مفهوم الذات فى مفهوم المشتق ايضا انما هو انقلاب الامكان الى الضرورة لان انطباق وصف المحمول على الذات فى القضية الممكنة انما هو بالامكان و لكن انطباق مفهوم الذات على مصداقه أبداً انما هو بالضرورة فأخذ هذا المفهوم فى ذاك المحمول يوجب الانقلاب المزبور فتأمل جيدا و ليس وجه الامتناع ما ذكره المحقق الشريف لما عرفت من فساد ه .

(ورده) فى الكفاية بما (حاصله) ان المراد من تقسيم القضايا (بحسب جهاتها و كيفيات نسبتها) الى ضرورية و ممكنة و فعلية و غيرها

انما هو التقسيم بلحاظ حال نسبة محمولاتها الى موضوعاتها (اى كيف الربط بينهما) بماهى عليها لبا فى نفسها من دون ضم قيد او شرط اليها اذ المحمول اما ان يكون وجوده فى الخارج ضروريا لوجود علته فى الخارج فكيف نسبة القضية ضرورة الايجاب او يكون عدمه ضروريا لانتفاء علته فى الخارج فكيف النسبة ضرورة السلب بداهة ان الشئ من علته ايس ومن عدمها ليس او يكون وجوده وعدمه متساويين لا مكان تحقق علته وعدمه بلا مرجح لاحد الطرفين فكيف النسبة اما ان يكون هكذا والا فمع فرض تحقق المحمول خارجا واخذ وصف التحقق قيда فى ناحية الموضوع بأن يراد من زيد فى زيد كاتب بالامكان : زيد المتصف بالكتابة فللقضايا بجمعها جهة واحدة هى الضرورة بشرط المحمول وليس للقضية الا قسم فارد هو الضرورية بشرط المحمول فاخذ وصف تحقق المحمول فى ناحية الموضوع لا يجدى لانقلاب مادة الامكان الى الضرورة بل هى باقية بحالها بمعنى أن كيف الربط بين المحمول و الموضوع فى نفسها وما هما عليه لا يتصرف بضم القيد اليهما هو الامكان فى الممكنة ابدأ ومن هنا يظهر فساد جعل وجه الامتناع فى أخذ مفهوم الذات فى مفهوم المشتق عبارة عن الانقلاب لان ضرورية انطباق المفهوم على المصداق انما هى فى صورة اطلاق المفهوم وعدم تقيده بشئ آخر اما مع التقييد كما فى المقام حيث انضم مفهوم الذات الى مفهوم الوصف وجعلنا عبارة عن مفهوم المشتق حسب الفرض فالانطباق ليس بضرورى بل هو تابع كيف الربط بين ذلك الوصف مع ذات الموضوع الذى هو عبارة عن الامكان حسب الفرض الا مع تقييد المصداق ايضا بذلك القيد المأخوذ فى المفهوم وانضمامه اليه فالانطباق عليها وان كان ضروريا لكنك عرفت ان التقييد ان كان بنحو خروج القيد ودخول التقييد بالمعنى الحرفى بالقضية من اصلها ضرورية لا ممكنة حتى يلزم الانقلاب وان كان بنحو دخول القيد

فعقد الحمل ينحل الى قضية مستقلة ممكنة وعقد الوضع ينحل الى قضية مستقلة ضرورية فالقضية من اصلها مشوبة بالضرورة غير متمحضة فى الامكان حتى يلزم الانقلاب فانهم حتى لا يشتبه عليك وجه فساد تقييد المصداق و تتوهم أنه عبارة عما ذكرنا من لزوم حصر الجهات فى واحدة .

اقول هذا ماجرى بينهما بالنسبة الى الشق الثانى من كلامه (والتحقق

أن مراد صاحب الفصول (قد ه) من ايراده المزبور على مقال المحقق الشريف انما هو جعل المحمول مجموع القيد الامكانى و المقيد (اى الذات والوصف) فى المحمول الاشتقاقى كالكتاب بعد الفراغ عن ربط الوصف بالذات و حمله عليها بمعنى أن ما يحصل من تحقق نسبة تقييدية بين هذا المحمول و — الموضوع (اى الذات والوصف) و صيرورتها بمنزلة شىء واحد عبر عنه بالمشتق هو المحمول على الذات لا الذات مع التقييد و لكل واحد من الذات و القيد بحياته و معلوم ان ثبوت هذا المحمول للذات انما هو بالامكان لا بالضرورة بداهة ان القيد الذى هو جزء المحمول امكانى و المركب من الفعل و الامكانى لا يكون فعليا (فما اعترض به) صاحب الكفاية (قد ه) على هذا الكلام من التردد بين دخول التقييد بالمعنى الحرفى و دخول نفس القيد الى آخر ما ذكره (فى غير محله) اذ قد عرفت ان مراده ليس دخول مجرد التقييد كيف و قد علل عدم ضرورة ثبوت المقيد للموضوع بجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا و هذا صريح فى ارادة دخول نفس القيد و حينئذ لا يلزم انحلال القضية الى قضيتين لماعرفت من عدم تعدد الموضوع و لا المحمول اما امكان نشر عقد الحمل الى قضية مستقلة و ارجاع النسبة التقييدية الناقصة الى نسبة خبرية تامة فهو لا يوجب تعدد المحمول فى قضية فعلية حاصلة من لف تلك النسبة التامة و جعلها نسبة ناقصة لان المجموع حينئذ محمول — واحد (والحاصل) انه كما يمكن لف نسبة تامة الى ناقصة بمقتضى ما اتفقوا

عليه من صيرورة الاخبار بعد العلم بها او صافا كذلك يمكن نشر نسبتنا قصة الى تامة بلا ريب بمقتضى ما اتفقوا عليه من أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار (ولكن) هذا لا دخل له بقضية فعلية لو حظ فيها توأمية الذات مع الوصف وجعل توأمها الذي هو شئى* فارد محمولا منتسبا الى الذات وهذا كما فى القضية الشرطية اذ كل واحد من المقدم والتالى فيها قضية برأسها ومع ذلك لا يوجب تعدد الموضوع او المحمول فى تلك القضية فاعتراض صاحب الكفاية اجنبى عما هو مراد صاحب الفصول (قد هما) .

نعم يتوجه على مقال صاحب الفصول (قد هـ) ما اورده نفسه من ان المحمول حينئذ لما كان فى نفسه ذا ريب ناقص فلا محالة مع قطع النظر عن نسبتها الى الموضوع يكون مكيفاً بكيف وموجهاً بجهة هى الضرورة ايجاباً او سلباً (اما اذا كان) قيده بالفعل فلانه لا يخلو إما ان يكون لباً توأماً مع قيده الفعلى كالكتابة بالفعل فى : زيد كاتب بالفعل ؛ وعليه فثبوت هذا المحمول لنفسه ضرورى اولا يكون لباً توأماً مع قيده وعليه فسلب هذا المحمول عن نفسه ضرورى (واما اذا كان) قيده بالامكان كالكتابة بالقوة فى : زيد كاتب بالقوة : فكذلك ايضا اذ المحمول اما توأم لب مع قيده الامكانى اولا فعلى الاول يصدق على نفسه بالضرورة لان فعلية القيد الامكانى انما هى بامكان تحققه فى موضعه وعلى الثانى لا يصدق على نفسه بالضرورة واذ اكان كيف ربط هذا المحمول فى نفسه هى الضرورة فكيف ربطه مع موضعه ايضا لا محالة هى الضرورة بدهة تبعية كيف هذا الربط لكيف ذاك الربط كما عرفته مفصلاً عند تشريح كلام صاحب الفصول (قد هـ) (فما استظهره) صاحب الكفاية (قد هـ) من هذا الكلام من ارادة أخذ وصف تحقق المحمول قيدها فى الموضوع وجعل كيف القضية هى الضرورة بهذا اللحاظ الذى

مرجعه الى الضرورة بشرط المحمول (ليس مراد) صاحب الفصول (قد ه) بل مراده ما ذكرنا فما اعترض عليه من استلزامه حصر القضايا فى واحدة لحصر الجهات حينئذ فى الضرورة (فى غير محله) ومنه يظهر عدم صحة اعتراضه على جعل صاحب الفصول (قد ه) وجه الامتناع فى أخذ مفهوم الذات فى مفهوم المشتق انقلاب مادة الامكان الى الضرورة لما عرفت من أن اعتراضه لزوم انحلال القضية الى قضيتين وهو غير سديد (فظهر) أن الحق فى جميع هذه الفقرات مع صاحب الفصول (قد ه) كما سيظهر عند الجواب عن كلام بعض المحققين (قد ه) أن ايراد صاحب الفصول على كلام المحقق الشريف حق وارد لعدم تمامية بيانه لبساطة المشتق فالحق فى وجه البساطة ما قلناه فراجع وتدبر .

اما (ما ذكره) بعض الاساطين فى توضيح اعتراض صاحب الكفاية على ايراد صاحب الفصول (وحاصله) تقيد المحمول بشخص الموضوع احيانا المستلزم لانقلاب الممكنة الى الضرورية وتفيد الذات المأخوذة فى المحمول المشتق بالموضوع فى القضية المستلزم لتضييق الشئ بالنسبة الى نفسه (فقيه) ما عرفت من أن المأخوذ فى المشتق انما هى ذات مبهمه لاشخصية خارجية فالمحمول لم يتقيد بشخص الموضوع ابدا حتى يلزم الانقلاب الى الضرورية مضافا الى أن النظر كما عرفت ليس الى ما يمكن حل القضية اليه حتى يكون هناك محمولان نسبة احدهما الى الموضوع تكون بنحو الضرورة وعرفت أن الذات المأخوذة فى المحمول المشتق تقيد ها انما هو بالوصف المأخوذ فى مفهوم المشتق لابنفسها وبالالموضوع فى القضية فلا يلزم تضييق الشئ بالنسبة الى نفسه ابدا فتأمل جيدا (كما ان) ما صدر منه من تنظير المقام بباب البيع وأن تقيد المبيع الكلى بشئ يوجب التضييق بخلاف بصدده تقيد المبيع الشخصى بشئ فلا يوجب التضييق (اجنبى) عما نحن

لان التقييد فى المبيع اذا كان كليا يكون لبيان حد الموضوع وليس له ان يرتبط بالمحمول الانشائي
ثم ان الجهة فى الانشائيات هي الضرورة لتفعلية الانشائي

(كما ان) ما ذكره فى التصصى عن مخذ ور لزوم الانقلاب لاختصاصه

بالحليات من تجريد المشتق عن مفهوم الذات وصد اقها عند الحمل
(يدفعه) أن التجريد عنهما بالنسبة الى نفس المحمول حال الحمل غير
ممكن لما عرفت من استلزامه عدم صحة الحمل اذ المبدء مع ذلك لا يخرج عن
التأبى عن الحمل بل التجريد انما هو بالنسبة الى الغرض من الحمل اذ
الغرض منه اثبات أن العنوان البسيط المنتزع عن التوأمية متحد مع الذات
خارجا منطبق عليها عينا كما عرفت توضيحه .

(اما ما ذكره) بعض الاعاظم (ره) فى توضيح ايراد صاحب الفصول على
كلام المحقق الشريف (قد هما) من ان الانقلاب موقوف على انحلال القضية
وجود نسبتيين فعليتين لها فى عرض واحد و ذلك ممنوع بل هناك نسبة
واحدة فعلية بجعل الحاصل من تقييد الذات بالوصف و لف هذه النسبة —
محمولا و حيث ان ثبوت هذا المحمول لنفسه (اى ثبوت المقيد بالقييد
الامكانى لنفسه) امكانى فذلك ثبوته للموضوع فلا انقلاب ثم فى توضيح
ايراد صاحب الكفاية على صاحب الفصول (قد هما) من انه لو سلفنا الانحلال
فلا محيص عن الانقلاب (ولا يندفع) مخذوره بدعوى ان المحمول حصه من
الذات اى المقيدة بالوصف فهو اخص و الموضوع مطلق الذات فهو اعم و
حمل الاخص على الاعم انما هو بنحو الامكان (وذلك) لان المفروض وجود
نسبتيين فى عرض واحد فى مثل زيد كاتب احديهما نسبة فعلية بين الذات
و الوصف فى المحمول نظير زيد و الكتابة فى الكاتب ثانيتهما نسبة فعلية فى
عين ذلك بين ذاك المحمول و بين الموضوع و حيث ان المحمول المشتمل
على نسبة تامة معنى ثبوته للموضوع ثبوت كل واحد من طرفى النسبة للموضوع
اى وجود محمولين له نظير زيد كاتب شاعر ففى : زيد كاتب : الفحل الى :

زيد زيد له الكتابة : هناك قضيتان كل من حمل المساوى على المساوى
 احد يهما ثبوت زيد لزيد و الموضوع و المحول فى هذه ذات مجردة و هو اعم
 فيكون من حمل المساوى على المساوى ثابتهما ثبوت زيد له الكتابة لزيد و
 المحمول فيها حصة من الذات اى المقيدة بالوصف (ضرورة حمل الوصف
 على الذات) و هى اخص كما ان الموضوع حصة من الذات لانه حسب
 الوجود الخارجى عين الذات المقيدة بالوصف فى ناحية المحمول (ضرورة
 حمل هذا المحمول عليه) فيكون من حمل المساوى على المساوى و هذا
 النحو من الحمل ضرورى باعتراف الخصم فالانقلاب بحاله (فيدفعه) أن
 اشتمال المحمول على نسبة تامة غير انحلال القضية الى قضيتين كما ان معنى
 فعلية نسبتين فى عرض واحد ان القضية المتولدة من نسبة الوصف الى
 الذات تكون بجملتها محمولة على الموضوع لا ان كل واحدة من حاشيتها
 بالاستقلال محمولة عليه حتى تكون القضية فى قوة تكرار الموضوع ايضا ويلحظه
 تتحقق نسبتان فى عرض واحد فالمقام على تقدير اشتمال المحمول بنفسه

على نسبة تامه انما هو من قبيل زيد ابوه قائم او زيد جائتى وكما ان الاشتمال على نسبة تامه فى المثالين لا يوجب تحقق نسبتين فى عرض واحد كذلك فى المقام وحيث ان الذات التوأمة مع الانتساب حصه من الذات بلا فرق فى هذه الجهة بين النسبة التامة مع الناقصه فالقضية عليها من حمل الاخص على الاعم وحينئذ فلو قلنا بأن هذا الحمل يكون بنحو الامكان لان قيد المحمول ا مكانى فلا انقلاب و ان قلنا بأنه يكون بنحو الضرورة لان المحمول فى الحقيقة ذات المقيد بلا دخل للقيد فى هذه المرحلة وان كانت بحسب الظاهر توأمة معه على ما اوضحناه عند تشریح كلام صاحب الفصول (قد ه) فالانقلاب بحاله (وبالجمله) فلا كون المحمول مشتملا على نسبة تامه يجدى لتحقيق غائلة الانقلاب كما زعمه فى توضیح كلام صاحب الكفاية (قد ه) ولا تقييد الذات بالوصف فى المحمول فى مرتبة سابقة على عقد القضية (اى طولية النسبة الموجودة فى المحمول للموجودة فى القضية) يجدى لرفع الغائلكما زعمه فى توضیح كلام صاحب الفصول (قد ه) بل التحقيق فى رفعها انكار الانحلال اى فعلية نسبتين فى عرض واحد او لا كما اشار اليه ايضا و الالتزام بما ذكرناه فى جواب بعض الاساطين به ثانيا . (اما ما استشكل) به بعض المحققين (قد ه) على ايراد صاحب الفصول على كلام المحقق الشريف (قد هما) من تقسيم الموضوعات المأخوذة فى القضايا الى جزئيات حقيقية فالموضوع فى القضية الشخصية عليها هذا غير قابل للتقييد لانه يلزم التعدد و الشخص غير قابل للتعدد النوعى او الصنفى و كلييات فالحمل بعد التقييد فى القضية الكلية عليها غير صحيح على مذاق اهل الميزان من لزوم اخذ المفهوم فى طرف المحمول لان الكلى المقيد حصه من الكلى فمفهومها اخص من الموضوع و حمل الاخص مفهوما على الاعم غير صحيح لعدم صدقه عليه فمفهوم الانسان الاسود او الكاتب

لا يصدق على الانسان فهذا وجه امتناع اخذ الذات (ولو كانت مقيدة) فى المحمول لا ما قيل من استلزام عدم ضرورة الحمل حسب الغرض صحة انسلاب الذات عن الذات و انسلاب الشئ عن نفسه (ولو بعد تقييده) محال اذ قد عرفت ان الانسلاب لا يلزم الا اذا كان موضوع القضية جزئياً حقيقياً و لا ما قيل من لزوم الانقلاب فى الموضوعات الكلية مع ان القضية بحسب الاصل ممكنة اذ قد عرفت عدم صحة الحمل فيها كى يستلزم الانقلاب اولا نعم على ما هو الحق من أن المدار فى الحمل على اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً يصح فيها الحمل لان الانسان الخارجى فى المثال اسود او كاتب و الغرض من الحمل بيان اتحادهما وجوداً (فيدفعه) ان الجزئيات الحقيقية ايضا قابلة للتقييد كما تقدم غاية الامر ان التقييد فيها ليس من حيث علل القوام او المصنفات كى يستلزم التعدد نوعاً او صنفاً بل من حيث العوارض الخارجية من القيام و القعود وغيرهما من الحالات و لذا يكون الشرط فى القضية الشرطية قيدها للموضوع حقيقة و مرجع قولك : ان جائك زيد فاكرمه : الى قولك : اكرم زيدا الجائى : و حينئذ ففى المحمول المقيد كالمشتق بناءً على اخذ المصداق (ان كان النظر) فى الحمل الى الذات فهى بحسب الواقع و نفس الامر ان كانت متلبسة بالقيده فلا يجاب ضرورى و ان لم تكن متلبسة بالقيده فالسلب ضرورى كما نبه عليه صاحب الفصول (قد ه) (و ان كان) النظر فيه الى نفس القيد و الغرض من الحمل اثبات تلك العوارض و الحالات للذات لانفس الذات بما هى و لا بعنوان التقييد كما هو الحق فى مثل هذه القضايا فبالقضية ابد امكنة ضرورة ان اقتضاء الذات لتلك العوارض و الحالات انما هو بنحو الامكان و بهذه النكته الدقيقة تندفع غائلة الانقلاب الى الضرورية و يظهر عدم امتناع اخذ الذات فى المشتق على نحو اللف كما اوضحناه سابقاً و أن الحق فى المقام

مع صاحب الفصول في عدم تمامية بيان المحقق الشريف لبساطة مفهوم — المشتق واما الكليات فقد عرفت منه اخيرا صحة التقييد فيها من جهة صحة حمل الاخص على الاعم فيها فيجربى فيها ما قلناه في الجزئيات من اندفاع الانقلاب فتدبره فانه حقيق به .

(فلقد اجاد) (قد ه) فيما افاد اخيرا في وجه عدم الانقلاب من ان اقتضاء ثبوت الكتابة للانسان وان كان ثابتا له على نحو الضرورة كما ان اقتضاء الانسان ثبوت حصة الكاتب له يكون على نحو الضرورة لكن ثبوت نفس حصة الكاتب للانسان انما هو على نحو الامكان لان ثبوت نفس للكتابة للانسان على نحو الامكان قطعا فثبوت نفس هذه الحصة اى الانسان التوام مع الكتابة ايضا ضرورى لطبيعى الانسان والغرض من الحمل اثبات ان الطبيعى ذا حصة خاصة وهذا ليس الا على نحو الامكان (اذ مرجعه) الى ما قدمناه في وجه اندفاع غائلة الانقلاب (لكن ما افاده) اولا في توضيح ايراد صاحب الكفاية على كلام صاحب الفصول (قد هـ) وحاصله انحلال المحمول السى خبرين (غير سديد) لان المفروض اشتغال المحمول على نسبة تامة اى الربط بين جزئيه مع ان انحلاله الى خبرين معناه انتفاؤ النسبة و الربط بين الجزئين وكون كل منهما منتسبا الى الموضوع هذا خلف (وبالجملة) المفروض ان القضية من حيث المجموع محمول لان حيث حاشيتيها كل واحدة بالاستقلال فاما ان يكون الانحلال الى القضية و اشتغال المحمول على نسبة تامة غلطا كما قويناه سابقا او يكون الانحلال الى خبرين بلا وجه وعلى اى تقدير لا يبقى مجال للانحلال الى قضيتين بل غايته ان المحمول على احد الوجهين جملة خبرية نظير المقدم و التالى في القضية الشرطية فلا يلزم محذور هنا كما لا يلزم هناك فراجع ما فصلناه سابقا .

(كما ان) ما ذكره في توضيح ايراد صاحب الفصول على نفسه
(وحاصله) تفسير التقييد في كلامه باشتمال المشتق على نسبة خبرية و
تفسير الشرطيتين في كلامه و هما قوله : ان كانت مقيدة به واقعا صدق
الايجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة : بأن الجهة المأخوذة
جزءاً للمحمول اما موافقة للمادة الواقعية التي اشتمل عليها المحمول
فيصدق الايجاب بالضرورة او مخالفة لها فيصدق السلب بالضرورة لا ان
المراد ثبوت القيد واقعا و عدمه (يدفعه) ان مراد صاحب الفصول (قد
من التقييد كما عرفت عند تشريح كلامه هو اشتمال المشتق على نسبة تقييدية
لا خبرية كما يشهد بذلك تعبيره عن القيد بالوصف كما ان مراده من
الشرطيتين ان القيد فعليا كان او امكانيا فوجوده اما واقعي بمعنى تلبس
الذات به فعلا في الخارج فالاجاب ضروري او ليس بواقعي فالسلب
ضروري اما اذا كان القيد فعليا فواضح لان اقتضاء الذات للقيد اذا كان
بالفعل فاقتضاءها للذات التوأمة معه بطريق اولي يكون بالفعل و بنحو
الضرورة و منه يعلم ان اسناد التوأمة معه الى الخالية عنه انما هو بنحو
ضرورة السلب و اما اذا كان القيد امكانيا فلان ضرورة امكانية القيد الامكاني
انما هي بنفس الامكان فاقتضاء الذات للتوأمة مع القيد الامكاني انما هو
بالفعل و بنحو الضرورة كما ان اسناد التوأمة مع هذا القيد الى الخالية عنه
انما هو بنحو ضرورة السلب و اما ما ذكره في توجيه كلام صاحب الفصول فليس
لكلامه ظهور بل و لا اشعار بذلك و انما حاصل مراده ان النظر في الحمل
يكون الى الذات والقيد معاً فمتى تحقق كلا جزئي المسند خارجا صاحب الاسناد
بنحو الضرورة و متى انفق جزء منه اي القيد لم يصح بنحو الضرورة و اما
نفس ما افاده في تفسير مراد صاحب الفصول فقد عرفت حاله من ان النظر
في القضايا الحملية التي محمولاتها مركبة عن الذات و الوصف انما هو الى

القيد فقط فهو مصب الاسناد لبا و من المعلوم ان اقتضاء الذات له يكون بالامكان فالقضية ممكنة وليس في البين انقلاب اصلا كما ان توجيه كلامه في لزوم الانقلاب مع اخذ مفهوم الذات بانحلال الخبر الى خبرين قد ظهر حاله مما سلفناه فراجع و تدبر .

(الامر الثاني) في الفرق بين المشتق و مبدئه (وقد اختار) صاحب الكفايه (قده) تغاير مفهوما سنخا و ان الاول سنخ مفهومه قابل للحمل على الذات و غير عاص عن الجرى بحسب الطبع و الثاني سنخ مفهومه غير قابل للحمل عليها بل عاص عن الجرى بحسب الطبع ثم فسر مراد اهل المعقول من الفرق بينهما بأن الاول لا بشرط و الثاني بشرط لا بما ذكره من الابداء عن الحمل و عدمه مدعيا ان ليس مرادهم الفرق بينهما بالاعتبار بعد الفراغ عن اتحادهما مفهوما حتى يتوجه ايراد صاحب الفصول (قده) بفساد هذا الفرق لان المبدء كالعلم مثلا يكون بمفهومه آبيا عن الحمل على الذات و لو اعتبر فيه اللابشرطية بل الف اعتبار (لكن لا يخفى) انه (قده) (و ان افاد) بهذا الكلام لزوم التغاير السنخي بين مفهومي المبدء و المشتق بحيث يكون بمفهومه قابلا للحمل على الذات بمعنى وجود ملاك الحمل فيه ان المبدء سواء الجوهر كالوجود ام العرض الحقيقي كالقيام^١ الاعتباري كالحكم بناءً على انه عرض اعتباري ليس بمفهومه قابلا للحمل ذاتا و ليس فيه ملاك و بعد وضح ان المادة المتحققة في ضمن المشتقات واحدة هي نفس المبدء فلا بد من تغاير سنخي بين المفهومين كي يصح به حمل المشتق على الذات (الا انه) (قده) لم يبين ما به التغاير بينهما (فان اراد) ان المادة الموجودة في ضمن المشتق هي التوامة مع الانتساب بمعنى ان مدلول الهيئة هو الربط و مدلول المشتق هو المبدء المنتسب (فهو) و ان تحقق به التغاير السنخي بين المفهومين لكنه لا يوجب صحة الحمل لان المبدء

المنتسب كالمجرد عن الانتساب أب عن الحمل على الذات مضافا الى ان مفهوم المشتق عليها بشرط شئى لا بشرط لا كما هو صريح كلام اهل المعقول (وان اراد) ان الموجودة فى ضمن المشتق كالموجودة فى المبدء مجردة عن الانتساب غاية الامر انها فى المبدء ملحوظة بنفسها وفى نفسها مع قطع النظر عن معروضها (١) وفى المشتق ملحوظة بنفسها لكن فى معروضها بمعنى رؤية وجود المادة فى المعروض و وضع المشتق لها فوجودها بنفسها وفى نفسها هو وجودها بغيرها وفى غيرها (ففیه) ا ولا انه لا يوجب التغيرات السنخى بين المفهومين اذ مجرد رؤية المادة فى الغير و لحاظها كذلك لا يغير الملحوظ عما هو عليه واقعا و الملحوظ اذا كان بوجوده الخارجى بحسب السنخ مما يفتقر الى محل يقوم به و يوجد فيه فهو كذلك ابداء فى المبدء و المشتق سواء لو حظت فيه هذه الخصوصية ام لم تلاحظ ام لو حظ عدمها و ثانيا انه لا يوجب صحة الحمل لما عرفت من اتحاد حقيقة المعنى فى المبدء و المشتق عليهما و ثالثا ان هذا التغير ليس الا بحسب الاعتبار الذى قد فر منه و انكره على صاحب الفصول (وان اراد) ان الهيئة تدل على الذات على نحو قررناه فى تحليل بساطة مفهوم المشتق و ربما يشعر به كلامه فى ذيل ارشاد ذكره هناك و اختار فيه ان المفهوم البسيط قابل للانحلال الى ذات و مبدء (فهو) و ان تحقق به التغيرات السنخى بين المفهومين و يصح به الحمل بل هو الحق الذى لا محيص عنه فى حقيقة مفهوم المشتق لكن كلام اهل المعقول كما سيأتى نقله و تشريحه غير ناظر الى هذا النحو من التغيرات

١- و قد اختار هذا الفرق بعض الاساطين (ره) و به فسر البشروط لائية و اللابشرطية فى كلام اهل المعقول *

بل الى التغاير بحسب الاعتبار (فايراد) صاحب الفصول (قد ه) عليهم
بفساد هذا الفرق وعدم صلاحية الاعتبار لتغيير الملحوظ عما هو عليه
واقعا وجعل ما هو بحسب سنخ وجوده آب عن الحمل فأبلاًه (متين) و
في محله .

فالعمدة نقل كلام اهل المعقول في الفرق المزبور و تشريحه و حيث
اجاد بعض المحققين (قد ه) فيما افاد في ذلك فنحن نكتفي بذكر مقاله
وحاصله انه حكى عن الدواني عدم اشتمال المشتقات على النسبة و لا
كشفها عن الموصوف فلا فرق بين المشتقات و مبادئها الحقيقية اي الحروف
المقطعة من جهة عدم الاشتمال على الذات بل هي قابلة للنعتية
المساوقة مع العرضية فكل عرض ذو معنى نعتي و مشتق فالاعراض هي
المشتقات لكن يتوجه عليه امكان لحاظ العرض على نحوين احدهما لحاظ
ذاته اي بما هو احد الوجودات العينية مع قطع النظر عن القيام بالغير
ثانيهما لحاظه بما هو عرض اي قائم بالغير و ان شئت قلت لحاظ اصل
الوجود تارة و لحاظ كيفه اخرى فالنزاع في الشيء باللحاظ الثاني لا يرتبط
بالاول فلا يلزم كون كل عرض مشتقاً ذا معنى نعتي (فاشتمال) المشتق
على النسبة و كشفه عن الذات لباً بلا نظر الى لحاظ النعتية و القيام
بالغير حينئذ (ممكن) فلحاظ ذات القائم بالغير اي المشتق على النسبة
لا ربط له بلحاظ قيامه بالغير و كونه نعتاً له فلا ملازمة بين الاعراض و المشتقات
(و حكى عنه) وجهان اخزان لخروج الذات (احدهما) امكان تصور
ذات العرض كالبياض بما هي حقيقة مفرقة لنور البصر بلا نظر الى افتقاره
الى موضوع يقوم به و الحكم عليه بانه ابيض مع ان المشتق لو كان مشتقاً على
النسبة و الذات لم يجز الحكم بانه ابيض الا بعد تصور القيام بالغير فجاوز
الحكم قبل تصور ذلك يكشف عن خلو المشتق عن النسبة و الذات (ثانيهما)

تعبير ارسطو وتلامذته عن المقولات بالمشتقات والتمثيل لها بها
 فمثلوا للكيف بالمتكيف وللكم بالمتكلم وهكذا وبعدداهة عدم اشتمال
 المقولات على الذات ينكشف عدم اشتمال المشتقات عليها والا لما صح
 التعبير والتمثيل (وهذان) ايضا صريحان كالوجه الاول فى عدم الفبرق
 بين المشتقات ومبادئها الحقيقية غاية الامر انها يثبتان الاتحاد بين
 العرض والعرضى فى كل مشتق ومبدئه الحقيقى بخلاف الاول فهو اعم
 لانه بذاك يصدد رد من زعم ان المشتقات لاشتمالها على النسبة غير قابلة
 لوقوعها محمولة وحاصله ان الوجدان قاض بامكان تصور حقيقة البياض بما
 هو احد الوجودات وقائم بالذات وصحة الحكم بانها ابيض بلا توقعه على
 تصور قيامها بالموضوع كى يكشف عن اشتمال المشتق على النسبة واليه
 اشار بهمنيار بما ملخصه ان الوجود العينى الذى حيثية ذاته حيثية الاباء
 عن العدم يصح الحكم بأنه وجود وموجود معا فالبياض بما هو قائم بذاته
 وملحوظ بحياته بلا نظر الى موضعه يصح الحكم بأنه بياض و ابيض وهذا
 يكشف عن خروج النسبة عن مفهوم المشتق كالموجود والابيض والا لما صح
 ذلك الحكم الا بعد لحاظ قيام العرض بموضعه فمن صحة ذلك بدون هذا
 اللحاظ ينكشف بساطة مفهوم المشتق وان الفرق بينه مع مبدئه الحقيقى
 هو اعتباره لا بشرط اى لحاظ وجوده فيعبر عنه بالمشتق وبشرط لا اى لحاظ
 وجوده بما هو مستقل وبحياله شىء فى قبال موضعه الذى يقوم به ويعبر
 عنه بالمبدئ ولكن ما افاده الدوانى انما يثبت اتحاد الابيض الحقيقى مع
 البياض اما الابيض المشهورى اى ما يحمل على البياض بعد تصور قيامه
 بموضعه فيقال القطن ابيض فلا يثبت اتحاده ضرورة تباين الابيض بهذا
 المعنى مع نفس البياض فكلانه لا ينهض لاثبات اتحاد مطلق المشتق مع
 مبدئه الحقيقى بل ولا مطلق العرض مع العرضى وانما يثبت ذلك كلام

الحكيم السبزواری (قد ه) و حاصله ان البياض او غيره من الاعراض قد يلاحظ بما هو وجود مستقل و حقيقة بحيالها فهو مبين بهذا الاعتبار مع موضوعه و لا يصح حمله عليه لعدم قابليته له و قد يلاحظ بما هو طور من اطوار موضوعه و شأن من شئونه فهو متحد بهذا الاعتبار مع موضوعه و يصح حمله عليه و بهذا يجاب عن ايراد صاحب الفصول على اهل المعقول بأن مثل العلم و الحركة غير قابل للحمل. ولو اعتبر لا بشرط اذ يصح باعتبارها طورا من اطوار الذات نظر الى اتحادهما بهذا الاعتبار .

و من ذلك كله يظهر فساد ما انكره صاحب الكفاية من فرق اهل المعقول بين المشتق و مبدئه بالاعتبار بعد حفظ الاتحاد المفهومي حيث عرفت صدور هذا الفرق عنهم و ناهيك لذلك كلام الصدر الشيرازي و حاصله ان مفهوم المشتق لدى المتكلمين متحصل من الذات و الصفة لكنه لدى بعض المحققين عين الصفة كاتحاد العرض و العرضي بالذات فالصفة انما هي عرض غير قابل للحمل اذا اعتبرت بشرط لا و عرضي قابل للحمل اذا اعتبرت لا بشرط و كذا فساد ما صنعه صاحب المحجة من الفرق بين مفهوم المبدئ و المشتق بأن المبدئ في الثاني توأم مع الانتساب دون الاول و ارجاع فرق اهل المعقول بالبشرط لا و اللابشرط الى ذلك اذ المشتق على مقاله بشرط شئ لا لا بشرط مضافا الى ان هذا الفرق ليس بمجرد الاعتبار مع انهم صرحوا بذلك (نعم التحقيق) فساد هذا الفرق لان الاعتبار بمجرد لا يغير الملحوظ عما هو عليه واقعا من الاباء عن الحمل و عدم القابلية له بالطبع فلا بد في صحة الحمل من ان يصير قابلا له بالطبع و ذلك بما عرفت في تحليل حقيقة المشتق فراجع (فان قلت) لولم يكف مجرد الاعتبار (لحاظ اللابشرطية) في صحة الحمل فحمل الجنس على الفصل غلط مع انه صحيح بالاتفاق فذلك يكشف عن كفاية التفاير

الاعتباري (قلت) وجه الصحة في المثال ما ذكره الصدر الشيرازي وحاصله ان المركبات الاتحادية (حيث) ليست فيها الا فعلية واحدة قائمة بالوجود الفصلي اذ الجنس في نفسه لا تحصل له بل متوغل في الابهام فالوجود انما يعرض الفصل ثم يسرى الى الجنس فهو كالاجناس البعيدة المندرجة تحت ذلك الفصل متحصل بتحصله و ينوجد الجميع بذاك الوجود الوجداني الفصلي فليس هناك وجودات متعددة توجد بايجاد واحد بل حظوظ وجودية متعددة حسب تعدد الاجناس المندرجة تحت الفصل تنكشف بآثار مختلفة كان كل منها يترتب على منشأه من تلك الاجناس لو فرض له تحصل مستقل و وجود منحا عن وجود الفصل في الخارج فتلك الحظوظ المتعددة تتحقق باجمعها بتحقيق الفصل و تنوجد بوجوده و تلك الاثار المختلفة تترتب باسرها على هذا الوجود الوجداني و تكون فعليتها بفعليته (فبين) اجزاء هذه المركبات وحدة حقيقية في عالم العين بها يصح حمل كل جزء على الاخر (وهذا) بخلاف المركبات الانضمامية اذ لها فعليتان خارجا في عرض واحد ضرورة ان اجزائها قابلة للانفكاك في الخارج فليست بينها وحدة حقيقية و لا يصح حمل احدها على الاخر الا بصياغته في قالب الاشتقاق كما هو المختار على النحو الذي قررناه او باعتباره لا بشرط و طورا من اطوار الموضوع كما هو مذاق اهل المعقول فثبت صحة حمل الجنس على الفصل بلا احتياج الى الاعتبار (نعم) قد يقع كل من الحظوظ الوجودية المتحققة بوجود الفصل تحت لحاظ مستقل بمعنى ان الجنس بعد تحمله بالفصل و انجاده بوجوده قد يلاحظ عقلا بحيال ذاته مع قطع النظر عن الفصل و هذا اللحاظ اي بعد سراية التحصل من الفصل الى الجنس له مطابق في الخارج هو ذاك الحظ الوجودي المختص بهذا الجنس الذي له اثر خاص و ليس مجرد اعتبار و لا منافيا مع تبعيته للفصل

في التحصل فهو بهذا اللحاظ الواقعي مبين مع الفصل ولا يصح حمله عليه و يسمى بالهيولى و الفصل بالصورة .

(فتلخص) ان حمل بعض الاجزاء على بعض في المركبات الاتحادية الحاصلة من تركيب عقلانى بين الذاتيات يصح بلا حاجة الى الاعتبار ما لم ينفصل بعضها عن بعض باشارة عقلانية فيصيرا متباينين بخلاف المركبات الانضمامية كالحاصل من تركيب خارجى بين العرض و موضعه فلا يصح الحمل الا على القول باتحاد الاعراض مع موضوعاتها اتحاد الجنس مع الفصل كما يظهر من الحكيم المدرس الاغا على و صدر المحققين الشيرازى (قد هما) فى مسألة الحركة الجوهرية (١) و بالجملة فينبغى تفسير اللابشرط والبشرط لا فى كلمات اهل المعقول فى مقام الفرق بين المشتق و مبدئه بما ذكرنا لا بما ذكره القوم نعم هناك شئ آخر هو ان الاتحاد او عدمه بين المشتق و مبدئه فى لسان اهل المعقول يكون بحسب الوجود الخارجى لتصحيح الحمل و اثبات وجود ملاكه فى العرض و العرضى و المشتق و مبدئه او عدمه فلا يرتبط بعالم المفهوم (اى المعنى الموضوع له اللفظ) الذى هو شأن الاصولى فى مبحث الاشتقاق اللغوى و يرشدك الى ما ذكرنا من مراد اهل المعقول من الاتحاد ما حكى عن الحكيم المؤسس الاغا على المدرس (قد ه) من ان المشتق عند الالهى كل ما يحمل على غيره بالتواطؤ بلا اشتقاق لغوى و لا اضافة لفظ (ذو) و المبدئ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع

١- وليكن مراد هما الاعراض اللازمة غير المفارقة عن الذات اذ هى مع موضوعاتها بمنزلة الجنس و الفصل فى وحد الوجود الخارجى و تعدد حظ ذلك الوجود الواحدانى و الاثر المترتب عليه قبال كل من الموضوع و العرض كالمتردد المترتب على وجود وحدانى قبال كل من الجنس و الفصل فى الحقيقة هى و موضوعاتها ايضا تكون من المركبات الاتحادية بخلاف الاعراض المفارقة فلا اتحاد بينها مع موضوعاتها بوجه .

وحيث ان مثل هذا المشتق يصدق على حقيقة البياض المأخوذ لا بشرط فيصح دعوى الاتحاد بين هذا المشتق ومبدئه بخلاف المشتقات اللغوية ومبادئها الحقيقية فلا يصح دعوى الاتحاد بينهما فتأمل جيدا (فظهر) بما تلوناه عليك صحة ما فهمه صاحب الفصول (قده) من كلام اهل المعقول في الفرق بين المشتق ومبدئه من أنه بالاعتبار وان قيا سه بالفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة كما صدر عن صاحب الكفاية (قده) في غير محله نعم قد عرفت تحقيق الفرق بين كل منهما فتدبر .

(نعم) اختار بعض الاساطين (ره) ان الفرق بين المشتقات ومبادئها بالاعتبار اى اللابشرطية والبشرط لائية اذ هذان الاعتباران قد يلاحظان بالنسبة الى العوارض المنوعة او المصنفة او المشخصة وبيانها موكول الى باب المطلق والمقيد وقد يلاحظان بالنسبة الى نفس الطبيعة فتلاحظ تارة بما هي بلا لحاظ الخلو عن الغير وعدمه واخرى بما هي خالية عن جميع ما سواها فبهذا الاعتبار تكون بشرط لا وبالاول تكون لا بشرط وقد يلاحظان بالنسبة الى اتحاد شئ مع غيره او عدمه (بيان ذلك) ان الاعراض وان كانت من الوجودات العينية لكن لقيامها بموضوعاتها فوجودها رابطى بمعنى ان وجودها بنفسها ولنفسها هو وجودها لغيرها وبغيرها وبالجملة فحيث ان ماهية العرض متحدة مع ماهية موضوعه فوجودهما ايضا متحد فهناك موجودان بوجود واحد وهذا الوجود الواحدى بنفسه رابط بين الماهيتين وبه تتحقق النعتية والعرضية ومنه يعلم انه لامعنى للبشرط شيئته في ذلك بأن يكون الرابطة والقيام بالغير شرطاً لهذا الوجود ضرورة ان سنخ وجود العرض سنخ وجود رابطى فلا معنى لكون الرابطة شرطاً لوجوده فهذا الوجود القائم في الغير يمكن لحاظه

بحيال ذاته مع قطع النظر عن كونه قائما بالغير و ان لم ينفك عنه خارجا بمعنى قصر اللحاظ عليه عقلا و هذا معنى كونه بشرط لا و بهذا الاعتبار مباين مع موضوعة و لا يصح حمله عليه للزوم الاتحاد في الحمل كما يمكن لحاظه لا بشرط عن ذاك اللحاظ بمعنى لحاظه بواقعه و تصوره بما هو عليه لبا من نحو الوجود و بعبارة اخرى رؤية الوجود الرابطي و بهذا الاعتبار يتحد مع موضوعة و يكون طورا من اطواره فيصح حمله عليه لتحقق ملاك الحمل و لافرق فيما ذكر بين اقسام المشتقات و انحاء النسب من الصدور و الحلول و المعبرية و الوقوع زمانا او مكانا و بهذين الاعتبارين ايضا يفترق الهيولى و الصورة عن الجنس و الفصل فلو اعتبرت بشرط لا عن الثانية سميت هيولا و لا يصح حمل احديهما على الاخرى لمباينتهما ولو اعتبرت لا بشرط عنها سمي جنسا و صح حمل احدهما على الاخر و كذا في طرف الثانية (لكن فيه) اولا ان هذا الفرق لا كبروية له بالنسبة الى جميع المشتقات لانه لو تم فانما يتم في اعراض متألصة داخلية تحت المقولات اذ للفرق بينها مع موضوعاتها بما ذكر من الاعتبارين لعلله وجه بخلاف الجواهر كالوجود و الموجود فحيث ليس هناك ربط و قيام لا يتطرق اليه الاعتباران و بخلاف ما هو خارج عن تحت المقولات كالفعل النحوى مثل التكلم و القيام و القعود و نحوها اذ هي معلولات لفاعلها و رشحاته عنه و بديهى ان وجود المعلول منحاز عن وجود علتة خارجا بلا اتحاد بينهما و مجرد الصدور لا يوجب الاتحاد فليس في مثله ايضا ربط و قيام على نحو قيام العرض بموضوعة فلا يتطرق اليه الاعتبار ان كيف و هذا لافعال لتغاير سنخ وجودها مع الاعراض خارجة عن تحت المقولات فكيف تشترك — معها فيما هو لازم سنخ وجود عرضي فتأمل (وثانيا) ان العرض لو كان متحدا مع موضوعة وجودا و لم يكن وجوده منحازا عن وجوده لزم تضعضد

وجود واحد و تكرر فعل فارد حسب تعدد ملابساته و الذوات المرتبطة به من الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و الالة و غيرها مما يمكن ارتباطه بفعل واحد كالقيام او القعود و نحوهما ضرورة ان وجود ذلك الفعل بنفسه و لنفسه هو وجوده لكل من تلك الذوات و به ففى عين أنه فعل واحد و وجود فارد لا بد ان يكون متعدد ا حسب تعددها و هو خلاف الوجدان و قاطبة اهل المعقول (وثالثا) ان طور الشئ غير الشئ بل وجوده فى قبالة و الا كان نفسه لا طوره و بالجملة الموجود فى الشئ غير الوجود فيه فالعرض بحسب اصل وجوده منحاز عن موضعه و له وجود بحياته غاية الامر يفتقر فى التحقق الى ما يوجد فيه و يقوم به و عدم الاستقلال فى وعاء التحقق لا يوجب عدم الانحياز فى اصل التحقق و الا اتحدت المقولات بأسرها و لم تكن سوى مقولة واحدة هى مقولة الجوهر و هو خلاف الوجدان و خلاف ما برهن فى محله من تعدد المقولات (والعجب) أنه يعترف بتعدد مهية الجوهر و العرض فى حد نفسيهما غاية الامر يدعى اتحادهما خارجا مع ان المهية عبارة عن حدود الوجود المنتزعة عنه على ما برهن فى محله فتعددها لا محالة يكشف عن تعدد الوجود الذى هو منشا انتزاعها فتدبر جيدا (فالانصاف) ان ما قرره ايضا لا يصلح للفرق بين المشتق و مبدئه فالتحقيق فى ذلك ما عرفت سابقا .

(الامر الثالث) فى تحقيق ملاك الحمل و قد اختار صاحب الكفاية (قدس) انه الاتحاد اى الهووية من جهة و المغايرة من اخرى اذ الواحد من جميع الجهات ليس له مصحح للحمل و الذى له اثنيية من جميع الجهات ليس قابلا للحمل و بعد تحقق الاتحاد و المغايرة كذلك بين الموضوع و المحمول كما فيما بين المشتقات و الذوات فلا حاجة الى ملاحظة التركيب بينهما فى جانب الموضوع و لحاظ المجموع من حيث المجموع واحدا

بالاعتبار بل هذا اللحاظ يخرج عن القابلية للحمل لاستلزامه تغاير الموضوع و المحمول بالجزئية و الكلية و الجزء بما هو جزء مباين مع الكل بما هو كل فكيف يعقل حمل احدهما على الاخر و لذا لم يلاحظ ذلك في حمل الحد على المحدود و نحوه من القضايا كما لم يلاحظ في جانب المحمول حسب اعتراف القائل بلزومه في جانب الموضوع بل اللازم اتحادهما من جهة و تغايرهما من اخرى و لو بالاعتبار و من ذلك كله يظهر فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام بل في كلامه موارد للاشكال فراجع و تأمل (اقول) لا بد من مراجعة الفصول و التأمل في مراد صاحبه (قد ه) و التأمل في كلامه صدرا و ذى لا يعطى ان مراده من ذلك ان لا شبهة في لزوم الاتحاد اى الهوية من جهة و المغايرة اى الاثنية من اخرى بين الموضوع و المحمول غاية الامر انهما (قد يتحدان) وجودا في الخارج من حيث جميع علل القوام و يتغايران مفهومًا فقط كما في : هذا زيد : اذ مطابق ما يفهم من لفظ كل من هذا و زيد ذات خاصة خارجية بوحدتها الحقيقية أو يتغايران بحسب حظ الوجود ايضا لا اصله بمعنى ان مطابق ما يفهم من لفظ المحمول يكون حظًا من وجود المحمول خارجا و مطابقهما مركب اتحادى كما في : الناطق حساس : اذ تحقق حظى الوجود انما هو بتحقيق واحد في الخارج فهما متحدان تحققا متغايران حظا و هذا كسابقه من حمل هو هو و الغرض من الحمل فيهما بيان وحدة المطابق لمفهوم اللفظيين تحققا و ان امكن الخدشة في الثانى من جهة ان مفهوم المحمول اعم من الموضوع لكنها قابلة للدفع بأن المراد هو الاشارة بكل من حاشيتى القضية الى حصة خاصة من الحيوان اى الانسان وليس المراد المناقشة في المثال و الا كفى المثال الاول في فهم مراده و هو عدم الحاجة في حمل هو هو الى امر خارجى لتصحيح الحمل ضرورة تحقق ملاك فيه

(وقد يتغايران) وجود اى الخارج فيكون مطابق ما يفهم من كل من حاشيتى القضية حصه خاصة من الوجود غير مطابق ما يفهم من الاخرى ففى مثله لا بد فى صحة الحمل من ان يكون لفظ الموضوع موضوعا للمجموع المركب من الحصتين بالتركيب الاتحادى و لفظ المحمول موضوعا لجزء لا بشرط من ذاك المركب فيحمل على الموضوع بهذا المعنى والغرض من الحمل بيان كونهما كذلك نظير : الانسان جسم : اذ الانسان موضوع للمركب من البدن و النفس بذاك التركيب و الجسم موضوع لاحدهما لا بشرط اى للبدن لا بشرط كونه مع النفس الانسانية و لا غيرها من انواع الحيوان بل هو موضوع لماهى بمنزلة المادة للنفس سواء كانت توأمة معها كما فى الحيوان بالمعنى الاعم او لم تكن اصلا كما فى غيره من النبات و الجماد و الغرض من حمل الجسم على الانسان بيان انه بمنزلة المادة له و حظ من حظوظه الوجودية و لذا يمتنع حمل البدن او النفس على الانسان بدون مقارنة (ذو) ضرورة وضع كل من اللفظين لجزء بشرط لا اى المنحاز عن الاخر (و الاقلو كان) لفظ الموضوع موضوعا لحصه خاصة بشرط لا عن غيرها اى منحازة عن غيرها خارجا و كذا لفظ المحمول كما فى لفظ زيد و لفظ العلم او الحركة و نحوهما اذ لفظ زيد لم يوضع للمجموع المركب من ذات خاصة خارجية و صفة العلم او الحركة بل للذات فقط (امتنع حمل) احدهما على الاخر و لا يجدى مجرد لحاظ اللابشرط و اعتباره فى جانب المحمول كما ذكره اهل المعقول حيث جعلوا معنى العالم و المتحرك هو المبدء الملحوظ لا بشرط نعم يجدى مقارنة (ذو) اذ حينئذ يصير من الحمل الشايح هذا ملخص محرر ما افاده صاحب الفصول (قد ه) مما يرتبط بالمقام .

و قد اتضح مما حررناه انه (قد ه) لا يعتبر لحاظ المجموعه فى جانب الموضوع و اللابشرطيه فى جانب المحمول (بمعنى اعتبارهما حين

الحمل) في شيئي من المشتقات بل انما يقول كما ينادى به باعلاصوته
 صدركلامه بان في حمل هو هو مثل : هذا زيد : ملك الحمل متحقق فيصح
 الحمل بلا حاجة الى شيئي وكذا فيما كان مطابق لفظ الموضوع مركبا اتحاديا
 و مطابق لفظ المحمول حقا وجوديا من ذلك المركب اوجزه اللابشرط وان
 في حمل الشايح والمتباينات بالوجود كالبياض والجسم او العلم والانسان
 ملك الحمل منتف فلا بد من مقارنة (ذو) و يمتنع الحمل بمجرد هاولا يجرى
 فيه اعتبار اللابشرطية في طرف المحمول كما ينادى بهذا ذيل كلامه (قد)
 (والحاصل) ان مراده من لحاظ التركيب بين طرفي القضية في جانب
 الموضوع لحاظه بحسب المفاد والموضوع له بان يوضع لفظ الموضوع للمركب
 منهما حقيقة كما في المركبات الاتحادية او اعتبارا كما في المركبات الانضمامية
 وكذا المراد من اللابشرطية في جانب المحمول وليس مراده اعتبار التركيب
 بينهما حين الحمل مع عدم كونه بحسب الوضع كذلك ولا اعتبار اللابشرطية في
 الجزء الواقع في طرف المحمول مع عدم كونه بحسب المفاد كذلك بالمعنى الذي
 حررناه اذ لو كان المراد مجرد الاعتبار يمكن ذلك في حمل العلم والحركة على
 الذات ايضا ولم يكن وجه لامتناع الحمل مع انه صرح بامتناع الحمل فيهما و
 ذكر في وجهه ان لفظ الذات غير موضوع بحسب المعنى للذات مع ذلك المبدء
 بل للذات فقط وهذا ما قلنا من ان ذيل كلامه ينادى باعلاصوته بمراده
 من اللحاظ فهذا الذي أناده صاحب الفصول (قد) صدرا وذلا
 حق لا محيص عنه فراجع وتاء مل .

(ثم ان بعض المحققين) ايضا فهم من كلام صاحب الفصول نحو ما
 تقدم عن صاحب الكفاية (قد هما) من ارادة تصحيح الحمل في الفتايرات
 بالوجود بلحاظ التركيب بينهما في ناحية الحمل فاستشكل عليه بعدم صحة
 الحمل فيها وعدم صلاحية اعتبار التركيب بينهما في عالم الحمل لتصحيحه (مع

انك) بماحررنا به كلام صاحب الفصول (قد ه) عرفت انه لا يريد تصحيح الحمل في المتغيرات بالوجود بلحاظ التركيب و اعتباره بينهما في جانب الموضوع حين الحمل ابدال كلامه صدرا و ذيلا كالصريح بل صريح في ان لفظ الموضوع بحسب المفاد والمعنى الموضوع له دال اما على مركب اتحادى احد جزئيه لا بشرط يكون مفاد لفظ المحمول بحسب الوضع كما في : الناطق جسم : او على مركب اعتبارى احد اجزائه لا بشرط يكون مفاد لفظ المحمول بحسب الوضع كما في : الدارغرفة : او : السوق جدران : ونحوهما من الوجودات المتغايرة التي اعتبر بينهما الاتحاد والتركيب و وضع لها لفظ خاص كما انه وضعت لاجزاء هذا المركب الاعتبارى اسما خاصة لكن لا بلحاظ انحيازها عن المركب بل كل منها اعتبر جزءا لا بشرط و وضع له لفظ خاص كالغرفة لجزء الداروالجدار لجزء السوق ولا يرتاب احد من اهل العرف والادب في صحة حمل اسما هذه الاجزاء على اسم موضوع للمركب وان ملك هذا الحمل اعتبار التركيب بينهما خارجا حين الوضع لاجل الحمل فما استشكل به هذا المحقق على كلام صاحب الفصول (قد هما) غير وارد عليه من راءس بل هو غير مرتبط بما افاده كماحررناه كيف وهو (قد ه) صرح في كلامه بان الملك هوالاتحاد بين الموضوع والمحمول في كل عقد حمل بحسب وعاء الحمل من الذهن او الخارج فالاتحاد بين اجزاء المعنى الذى وضع له لفظ الموضوع ان كان بحسب وعاء الاعتبار الخارجى كما في مثال الدار كان الحمل بلحاظه وان كان بحسب وعاء الخارج كما في المركبات الاتحادية كان الحمل بلحاظه وان كان بحسب وعاء الاعتبارالذهنى كما في مفهوم المشتقات كان الحمل بلحاظه ولولم يكن بين الشئيين اتحاد بحسب شئى من هذه الالوعية كما بين مفاد لفظ زيد مع لفظ العلم او الحركة ونحوهما لماصح الحمل اصلا ولو اعتبر فيه الف اعتبار (والعجب ان هذا المحقق (تمسك) بهذه الفقرة من كلام صاحب الفصول (قد هما) دفع

ايراد صاحب الكفاية (قد ه) عليه باسئلزام لحاظ التركيب على النحو المتقدم
تغاير المحمول مع الموضوع بالجزئية والكلية وعدم صحة الحمل حينئذ فقال
بان مراده ليس حمل الجزء بما هو جزء على الكل ولذا لم يقل على المجموع
بل مراده حمله عليه بما هما متحدان فى ظرف الحمل ولذا اقال بالقياس الى
المجموع بل بهذا اللحاظ يصح حمل كل جزء على الاخر بما هما متحدان فى
الكل وبالجملة فكل فردين من نوع أو جزئين من كل متحدان فى الجامع أى
النوع والكل ولذا يقال زيد وعمرو واحد أى فى الانسانية (ومع ذلك) استشكل
عليه بما عرفت بل لخصه فى ذيل دفع الايراد المزبور بتلك الفقرة بأن :
الاتحاد بلحاظ وعاء الحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد : فهو يدفع ايراد صاحب
الكفاية عنه اجاب عن ايراد نفسه واثبت بان كلام صاحب الفصول (قد ه) صريح
فى خلاف هذا الذى لخصه فى ذيله فتأمل فيما ذكرناه وخذوه واغتمتم ثم ان
هذا المحقق (قد ه) فى مقام دفع نقض صاحب الكفاية على كلام صاحب الفصول
بعدم لحاظ التركيب فى التحديدات وسائر القضايا ذكرنى وجه الفرق بين
حمل الحد على المحدود مع سائر القضايا ما ينطبق على ما ذكرناه فى مفهوم
المشتق فراجع وتأمل .

(الامر الرابع) فى ان المغايرة مفهومها بين المجرى والمجرى عليه كافية
فى صحة الحمل ولا ينبغى الارتباب فى ان التغاير المفهوى بين الموضوع
والمحمول بعد اتحادهما وجودا فى الخارج يكفى لصحة الحمل ولذا يكون حمل
صفاته تعالى عليه حقيقيا بناءً على ما هو الحق من عينية الصفات مع الذات
ضرورة وجود هذا النحو من التغاير بين الصفات والذات بلا حاجة الى ما فى
الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز فيها كما نبه على ذلك صاحب الكفاية
(قد ه) نعم كلامه يشعر بدعوى الاتفاق على اعتبار التغاير المفهوى بين طرفى
الحمل فى الشايع كما صرح بذلك فى التنبيه الخامس وفى بعض فوائده مع

انك عرفت سابقا كفاية المغايرة من جهة والاتحاد من اخرى في صحة الحمل مطلقا بل قد عرفت ان السيد الامام (قد ه) التزم بصحة حمل الشئى على نفسه ايضا مثل زيد وزيد وان التغيرات المصحح للحمل انما هو بحسب الادراك بمعنى ان الغرض من مثل هذا الحمل بيان ان ماد ركنه اولاعين ما تدركه ثانياً وان اعترض الحكيم المدرس الاغالى الزنوزى (قد ه) على كون هذا الوجه مصححا لحمل الشئى على نفسه واختار له وجهها آخر لكن مراد السيد (قد ه) ان كان هو الفرق بتعدد واقع الادراك لا الادراك الملحوظ في عقد الحمل فلا يرد الاعتراض على كلامه فلقد اجاد بعض المحققين (قد ه) فيما اجاب به عن تفصيل صاحب الكفاية (قد ه) في بعض فوائده في حمل الموجود على الوجود بين كون الوجود بمعناه المصدرى فلا يصح الحمل لانه من المفاهيم فلا تغاير مفهوما بين الطرفين وبين كونه بمعنى الوجود الخارجى بناءً على اصالة الوجود فيصح الحمل لتحقيق التغيرات المفهومية وحاصل جوابه عن ذلك ان ملاك صحة الحمل ابدأ هو الاتحاد من جهة والتغاير من اخرى وهذا الملاك غير موجود لدى ارادة المعنى المصدرى من الوجود في المثال بان يكون الموضوع هو الوجود المفهومي اذ لا سبيل الى جعله من الحمل الاولى لانتفاء شرطه الذي هو اتحاد الموضوع والمحمول بالما هو ضرورة تغاير مفهوم الوجود مع مفهوم الوجود ولا الى جعله من الحمل الشايع لانتفاء شرطه الذي هو اتحادهما في الوجود الخارجى ضرورة انتفاء الوجود الخارجى حسب الفرض فعدم صحة الحمل في مثله غير مستند الى انتفاء التغيرات بين المبدأ والموضوع كما ان ذاك الملاك موجود لدى ارادة الوجود العيني لان لفظ الموضوع يريد به المفهوم الذي هو مرآة للوجود الخارجى لا الوجود العيني المتحقق في الخارج اذ لا يمكن جعله في قالب اللفظ كي ينعقد منه الحمل فلواريد من الموضوع هذا النحو من الوجود ما انعقدت قضية اصلا وعليه فصحة الحمل في مثله

ليست لاجل تحقق التغاير بينهما ضرورة انتفاء جميع انحاء التغاير بين المبدء والموضوع في الوجود الموجود ولذا جعلناه سابقا مثالا لاتحاد المبدء والموضوع مفهوما ومصداقا وانما صحة الحمل لكونه من الشايخ الصناعي الذي شرطه اتحادهما مصداقا في الخارج بعد تغاير الموضوع مع نفس المحمول مفهوما .

كما ان ظاهر كلام صاحب الكفاية (قد ه) اعتبار المغايرة بين المبدء والذات مفهوما لا بين المحمول والذات ولذا اعترض عليه بعض المحققين (قد ه) بان التغاير المفهومي المعتبر في الحمل الشايخ انما هو بين نفس المحمول مع الموضوع لا بين مبدءه مع الموضوع لانهما سواء اتحدا مفهوما ومصداقا كما في الوجود موجود ونحوه من موارد حمل المشتق المأخوذ من مبدءه على نفسه أم اتحدا مصداقا لا مفهوما كما في الاربعة زوج ونحوه من المحمولات بالضميمة أم تغايرا مفهوما ومصداقا كما في زيد ضارب ونحوه من المحمولات بالضميمة لا دخل لشيئ من ذلك في صحة الحمل أو عدمها وإنما مناط صحته في الجميع تغاير نفس المحمول مع الموضوع مفهوما واتحادهما وجودا وهذا المناط متحقق في صفات الجلال والكمال فيصح حملها على الذات المقدسة على نحو الحقيقة ضرورة تغايرها مع الذات مفهوما واتحادهما وجودا ومصداقا كما هو التحقيقي وعليه اهل الحق من عينية الصفات مع ذاته تعالى (أقول) ولقد أجاد (قد ه) في تحقيق المغايرة المعتبرة في الحمل وان اعتبارها انما هو بين نفس المحمول والموضوع لا بين مبدءه مع الموضوع لكن نزاعه مع صاحب الكفاية (قد هما) في ان المغايرة انما هي بالنسبة الى نفس المحمول لا مبدءه لفظي لان مراد صاحب الكفاية (قد ه) من المبدء هو المبدء لا بشرط غير الالهي عن الحمل الذي فسره مفهوم المشتق قبال نفس المبدء الذي هو بشرط لا الالهي عن الحمل كما يستفاد من كلامه عند بيان الفرق

بين المشتق و مبدئه واستظهار ذلك من كلام اهل المعقول بداهة ان مراده من المبدء فى المقام لو كان هو المبدء بشرط لا الذى فى قبال المشتق لم تكن المغايرة المفهومية مجدبة للحمل لآباء هذا المبدء بالطبع عن الحمل كما صرح به سابقاً عند الفرق بينه مع المشتق فصاحب الكفاية ايضا انما يعتبر المغايرة بين نفس المحمول والموضوع غاية الامر يعبر عن المحمول المشتق بالمبدء اى اللابشرط الذى لا يابى عن الحمل نعم لو كان له نزاع مع صاحب الكفاية (قد هما) فليكن فى المبنى الذى اختاره فى الفرق بين المشتق و مبدئه كما نبهنا عليه من ان مجرد اعتبار اللابشرط والبشرط لا يوجب التباير السنخى بين مفهومى المبدء والمشتق حتى يصير بذلك غير آب عن الحمل بل مالم يصرتوا ما مع الذات بحيث يحصل من ذلك مركب اتحادى على النحو الذى قدمناه لا يخرج عن كونه بشرط لا وعن آباءه الذاتى عن الحمل فراجع وتدبر

(الامر الخامس) فى اعتبار قيام المبدء بالذات فى صدق المشتق عليها على نحو الحقيقة ولا ينبغى الارتياح فى اعتبار ذلك غاية الامر اختلاف انحاء القيام اى الاتحاد بينهما كما نبه عليه صاحب الكفاية وتلميذه بعض المحققين (قد هما) اما حسب اختلاف المواد من قيام انطباعى كما فى قيام العلم بالعالم او صدورى كما فى قيام فعل نحوى كالضرب بفاعله وقد يعبر عن هذا النحو بالقيام الانضمامى او قيام اتحادى فى الوجود كقيام الجنس بالفصل او اتحادى فى الحصة كما فى زيد انسان و اما حسب اختلاف الهيئات من قيام وقوعى كقيام الفعل بالمفعول او ظرفى كقيام الفعل بالمفعول فيه او انتزاعى كقيام الخارج المحمول بالصيغة كالزوجية للاربعة فى قولك: الاربعة زوج ومن هذا القبيل قيام صفات الجلال والكمال بذاته تعالى بناءً على العينية حيث تنتزع عن صميم ذاته المقدسة وتحمل عليها من غير أن يكون لهذا المفاهيم

المتغايرة المتعددة في الخارج مطابق عدا الذات المقدسة (ويظهر) من بعض الاساطين (ره) في توجيه الصفات كون تعددها بلحاظ البشرط لا واللبشرط (ولكن) لا يخفى انه (ره) قد فسرا للابشرط والبشرط لا عند بيان الفرق بين المبدء والمشتق بان يكون هناك مبدء مستقل عن الذات فيلاحظ تارة لا بشرط عن حمله عليها واخرى بشرط لانه فتفسيرهما في المقام بلحاظ التصورات المنكشفة لدى النفس تارة بشرط لانه نفس الانكشاف واخرى لا بشرط عنه يستلزم رفع اليد عن التفسير السابق مضافا الى ان العلم (الذي هو عبارة عن نفس الانكشاف كما صرح به مقرره) اذا لوحظ بشرط لانه الانكشاف ومع قطع النظر عنه ليس شيئا كما يكون صفة اخرى مسمى بالاستيلاء والى ان الملحوظ بشرط لا حسب الفرض صفة اخرى بنفسها فلا بد ان يكون قابلا للحمل مع ان المبدء بشرط لا غير قابل للحمل اتفاقا هذا كله مع انك عرفت ان مجرد اللحاظ والاعتبار لا يوجب التغاير المفهوم حتى يتعدده به الصفات فما ذكره في توجيه الصفات لا يجدى لرفع الاشكال شيئا .

ولتحقيق المقام على نحو الاختصار المناسب للمقام نقول مستعينا بالله تعالى ان الاشكال في الصفات (ان كان) من جهة هيئة الاشتقاق واقتضاء الوضع الهيئى للدلالة على الذات فقد عرفت سابقا ان الذات لها اطلاقاتها فمنها الاطلاق على مفهوم عام عرضي مشير الى نفس الذات الخاصة الخارجية بما هي عليها من الشدة والضعف في الوجود واخذ هذا القسم في مفهوم المشتق لا ينافي العينية مع الصفات لان المفهوم عليها مشير الى ذات واحدة بالوحدة الحقة الحقيقية كما اشرنا اليه في الكلام (وان كان) من جهة اعتبار المتغايرة بين المبدء والموضوع فمن المعلوم انه انما يكون في عقد القضية (المتأخر عن نفس مفهوم المشتق والمعنى الافرادى) فلا ينافي العينية ايضا لان اعتبار المتغايرة في عالم العقد ولو بالاعتبار لا يرتبط بعالم

المفهوم والمعنى الافرادى مضافا الى ان المغايرة انما تعتبر بين مفهوم المحمول مع الموضوع لا المبدء معه فالعينية لا تنافى وجود المغايرة المصححة للحمل ضرورة تغاير الصفات مع الذات مفهومها والغرض من الحمل فى مثله بيان الاتحاد والعينية فتكفى المغايرة ولو بمجرد الاعتبار المطابق للواقع كالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود كما يكفى التلبس والمعية فى صحة الحمل وستعرف تحققه فى تلك الصفات وهذا النحو من الحمل بعد اعتقاد العرف بالعينية لاخفاء فيه عنده بحسب الارتكاز كما لاخفاء عنده فى مثله من موارد عينية المبدء مع الموضوع كالوجود موجود غاية الامر لعدم التفاته الى اعتقاد العينية فيه تعالى لا بد من كشف مرتكزه بالتنبيه على العينية و تقديرها فى الحمل وهذا الارتباط له بخفاء أصل الصدق والتطبيق عنده مع فرض العينية فليس فى هذا الحمل خفاء فى التلبس لدى العرف كما عليه صاحب الكفاية (قد ه) لان التلبس وما يساوقه عبارة عن المعية ومعية الذات للذات بالذات انما هى بالاولوية والاولوية كما لاخفاء فى التلبس لدى العرف فى الوجود موجود والبياض ابيض ونحوهما كما انه ليس فى هذا الحمل خفاء فى القيام لدى العرف كما عليه بعض المحققين (قد ه) لما عرفت من المعية بالاولوية والاولوية وعدم خفاء القيام فى غيره من موارد العينية كما انه ليس هذا الحمل من قبيل التشكيك فى مراتب الصدق الخارج بعضها عن فهم العرف كما عليه بعض الاساطين (ره) لما عرفت .

بقى هنا شيئى وهو كيفية عينية الصفات مع الذات ومعنى نفى الصفات عن الذات فنقول ان مفاهيم الصفات منتزعة عن حظوظ الوجود لانه الاصل دون الماهية ولازم تعدد الصفات وان كان هو التكثر والاشارة الى انتهاء الحظ الى امر عدمى هو الحد وذلك يستلزم كون الصفات بماهى متكثرات ثابتة للذات وذلك يستلزم الاشارة الى المحدود الا ان ذلك كله فى غير الوجود

البحث البسيط اعنى صرف الوجود الذى هو علم كله قدرة كله كمال كله واما فيه فحيث ليس فيه شئى من الحثيات العدمية والحدود فتلك اللوازم والتكررات منتفية لا محالة واما الصفات الكمالية والجلالية والجمالية تشير الى نفس الوجود البحت البسيط بلا استلزامها انتهاء الحظ الى امر عدمى وحد موجب للتكثربل هو بوحده الحقة الحقيقية مطابق جميع تلك الصفات والمراد من نفي الصفات عنه تعالى هو انتفاء تلك اللوازم وأن الصفات مشيرة الى نفس الوجود البحت بلا استلزامها الانتهاء الى العدم والمحدودية فمراد من فسره بنفى المفاهيم ما ذكرنا كما انه المراد من نفي الحقائق على وجه المبينة بل وكذا مراد من أثبت الآثار دون نفس الصفات اذا أثر غير منفك عن المؤثر وهذا امر بديهى لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن عالم فغرض هذا القائل هو الفرار عن تكثرات الصفات الموجبة للتحديد واثبات وجود بحت بسيط يكون بوحده الحقة الحقيقية مؤثرا فى تلك الآثار ومعلوم أن هذا لا يوجب التعطيل ولا يستلزم الالحاد والافلو قصرنا النظر الى ظاهر التعبير وايهامه خلاف مراده لكان هذا الايهام موجودا فى تعبير بعض المحققين الذى استشكل على مثبت الآثار لان ما اختاره من ان السالك فى مقام الشهود انما يشاهد الذات المجرود دون الصفات بظاهره يوهم الالحاد والتعطيل اى خلوا الذات عن الصفات وعدم عينيتها معها والافالذات اذا كانت عين الصفات للذات وبالذات فمشاهدة الذات هى بعينها مشاهدة الصفات ولا يعقل انفكاكها عنها الا ان المراد واضح وهونفى حدودها وتكثراتها لنفى حقايقها فكذا مراد مثبت الآثار بل كل من تصدى لتصحيح الصفات حتى القائل بالنقل والتجوز كصاحب الفصول (قد ه) اذ الظاهر ان مراده النقل والتجوز بحسب الوضع الهيئى لا من جهة نفسى المادة و حقيقة الصفة ولو كان نظره الى ذلك كما يؤيده انهم يعتبر المغايرة بين المبدء والذات فى صدق المشتق فانما هو لما ذكرنا من الفرار عن الحدود و

التكررات (وبالجملة) فالانصاف ان ظواهر عبارة القوم غير مرادة لهم جزما بل
الجميع بصد داثبات الوحدة الحققة الحقيقية والفرار عن لزوم التكرروالحد فيه
تعالى من اتصافه بتلك الصفات غاية الامر ان عباراتنا شتى وحسنك واحد ؛
وكل الى ذاك الجمال يشهر .

(الامر السادس) في انه هل يشترط في صدق المشتق على الذات
على نحو الحقيقة التلبس بالمبدء حقيقة بلا واسطة في العروض بان يكون
الوصف على من هوله وبعبارة اخرى بحال نفس الموصوف من دون تجوز في
الكلمة ولا في الاسناد كما في زيد ضارب والماء جار ؛ ام لا بل يعتبر كون الصدق
على نحو الحقيقة ولومع الواسطة في العروض بان يكون الوصف على غير من هو
له وبعبارة اخرى بحال متعلق الموصوف فلا ينافى التجوز في الاسناد مع عدم
التجوز في الكلمة كما في الجسم سريع او الميزاب جار ونحوهما فنقول اختار
صاحب الكفاية (قد ه) الثاني وان المشتق في المثالين استعمل في معناه
الحقيقي فلا تجوز في الكلمة غاية الامر ان التجوز في الاسناد الجملى وكون
الوصف على غير من هوله فحمل سريع وجار بمعناهما الحقيقي على الجسم
الميزاب واسناد هما مع كون المتصف بهما واقعا هو الحركة والمطر انما هو بنحو
من العناية اما نفس مفهوم المشتق بما هو مع قطع النظر عن الاسناد الجملى
فلا تجوز فيه اصلا فلا وجه لدعوى التجوز فيه كما صدرت عن صاحب الفصول
(قد ه) (واختار) بعض الاساطين (ره) في المقام التفصيل بدوا بين القول
بالبسطة غير القابلة للانحلال في ناحية مفهوم المشتق كما هو مختاره حيث
جعل الفرق بينه مع المبدء باللابشرط والبشرط لا فلا تجوز في الكلمة بل في
الاسناد ضرورة ان المعنى الافرادى عليهذا غير مشتمل على النسبة كى يتطرق
اليه التجوز وبين القول بالبسطة القابلة للانحلال كما هو مذ هب مشهور
الاصوليين من اخذ نسبة ناقصة اى التقييدية في مفهوم المشتق فالتجوز في

الكلمة يتبع التجوز في الاسناد وجودًا و عددًا لان النسبة الناقصة التقييدية
عليها ظل النسبة التامة الخبرية وفي طولها وبعبارة اخرى محلولها فلا
محالة تتبعها في الحقيقية والمجازية الا انه رجع عن ذلك اخيرا واختار ما
عرفت من صاحب الكفاية (قده) من عدم منافاه التجوز في الاسناد الجملى مع
عدم التجوز في نفس الكلمة مطلقا بدهاه عدم فعلية نسبة في الكلمة كى تتصف
بالمجازية حتى على القول بتحليل المفهوم الى نسبة خبرية فان المعنى
التحليلي غير المعنى الفعلى .

ولكن ذكر بعض الاعاظم (ره) لمورد النزاع وجوها بل اقوا لثلاثة منها
ان يكون المجاز في الكلمة كما التزم به صاحب الفصول (قده) ومنها ان يكون
المجاز في الاسناد الجملى كما التزم به صاحب الكفاية و تبعه بعض الاساطين
(قدهما) بل لعله المشهور بين الاصوليين و منها ان لا يكون تجوز في شئى
منهما بل التجوز انما هو فى امر عقلى كما هو مذهب السكاكى بمعنى توسعة
دائرة الموضوع ادعاءً و جعل ما هو خارج عنه حقيقة و بحسب نفس الامر فردا
منه ادعاءً و بحسب السوعاء العقلانى ثم اسناد المشتق بماله من المعنى اليه
بنحو الحقيقة فلا تجوز فى شئى من حاشيتى القضية ولا فى نفس الاسناد بل فى
ناحية توسعة افراد الموضوع ورؤية غير الفرد منه فردا له ثم اختار الاخير بدعوى
انه ارقها (اقول) هذا الذى اختاره بعض الاعاظم (ره) هو الحق الذى
يساعده البرهان والوجدان (اما الاول) فلان المبالغة التى هى غرض الحمل
فى نظائر المثاليين المتقدمين لا تكاد تحصل مع عدم بقاء الموضوع كالجسم
والميزاب تحت حقيقته الاولى و على ما هو عليه من الماهو ولا مع التجوز فى الاسناد
الجملى ولا فى المعنى الافرادى وانما تحصل بابقاء اطراف القضية من الحاشيتين
على حالها من الحقيقية ومع ذلك اسناد المحمول الى ذلك الموضوع بنحو
الحقيقة بالتوسعة فى افراد الموصوف الحقيقى ورؤية الميزاب ايضا ما يمكن تلبسه

بالجريان حقيقة (واما الثانى) فلان العرف لا يرى تلك الاسنادات مجازية فى شئى بل يراها من الاسنادات الحقيقية المتعارفة (وبما ذكرنا) ظهر ان القول الاخير الذى هو مذهب السكاكى فى الاستعارة بالكناية يكون اقرب بالاعتبار والبرهان مضافا الى انه ارق هذا تمام الكلام فى مبحث المشتق الذى هو آخر المبادئ اللغوية التى اردنا ايرادها فى المقدمة .

المقصد الاول : فى الأوامر ولا يخفى ان وزن (فعل) بفتح الفاء وسكون العين لم يجمع على فواعل بل على فعول وعليه فالامر بمعنى الطلب لا يبدان يجمع على امور لكن قيل ان جمعه على اوامر انما هو بملاحظة الكلمة الآمرة اى الصادرة من الامر اذ الفاعلة تجمع على فواعل وقيل ان الأوامر جمع الجمع والامر فى ذلك سهل وفى هذا المقصد فصول (الاول) فى جهات متعلقة بمادة الامر وهى عديدة (الجهة الاولى) فى معان متعددة ذكرت للفظ الامر فمنها الطلب كما فى قولك : أمره بكذا : ومنها الشأن كما فى قولك : شغله امر كذا : ومنها الفعل كما فى قوله تعالى : وما امر فرعون برشيد : ومنها الفعل العجيب كما فى قوله تعالى : فلما جاء امرنا : ومنها الشئى كما فى قولك : راءيت اليوم امرا عجيباً : ومنها الحادثة كما فى قولك : وقع اليوم امر كذا ؛ ومنها الغرض كما فى قولك : جاء زيد لامر كذا : ومنها الطريق كما فى قولك : امر فلان كذا : ولا ريب فى امكان ارجاع المعانى المتعدده الى معنى واحد جامع قريبا كان ام بعيدا مطلقا فى اى باب من الابواب كما لا ريب فى ان الاجمال فى موارد استعمال لفظ واحد فى خصوصيات متباينة يكون (تارة) فى ناحية المنسب بان يتبادر عند سماع اللفظ مجرداً عن القرينة مفهوم فارد مبهم قابل للانطباق مع جميع تلك الخصوصيات المتباينة والمصاديق المختلفة وهذا النحو من الاجمال آية كون اللفظ مشتركا معنويا موضوعا لذاك المعنى الجامع (واخرى) فى ناحية الانسباق بان يتبادل المنسب الى الذهن عند سماع اللفظ كذلك فلا يستقر

الذهن على مفهوم بل ينتقل من مفهوم الى آخر و يتردد بين مفاهيم بالما هو
كافى سماع لفظ عين مثلا غير مقترنة بقريته وهذا النحو — من الاجمال
آية كون اللفظ مشتركا لفظيا موضوعا لكل واحدة من تلك الخصوصيات المتباينة
والمفاهيم المتعددة بنحو الاستقلال اذ الانسباق مقتضى الوضع كما قد منا فى
بابه فتصادم الاقتضائات فى عالم الانفهام يوجب الاجمال والافلا جمال فى
شئى من تلك المفاهيم بما هى بخلاف الاول فنفس المفهوم فيه مجمل من
حيث مطابقه وما هو مصداقه فى نظر المتكلم فلا تعدد فى ناحية الاقتضاء كى
يوجب تصادمها اجمال الانسباق والانفهام وان شئت قلت الاجمال تارة فى
المنفهم واخرى فى الانفهام والاول يكشف عن وحدة المفهوم لوحدة الاقتضاء
والثانى يكشف عن تعدده لتعدد الاقتضاء ولا ريب ايضا ان مجرد انسباق
المعنى عن موارد الاستعمالات لا يثبت الوضع مالم يستند الى نفس اللفظ و
بعبارة اخرى التبادر الجملى والظهور المستند الى مجموع الكلام لا يثبت
وضع اللفظ للمتبادر وانما المثبت لذلك هو التبادر الحاقى والظهور المستند
الى مفردات الكلام وحق ذاك اللفظ .

اذ اعرفت ما تلونا عليك فاعلم ان مجرد امکان ارجاع المعانى المذكورة
لفظ الامر الى واحد لا يثبت اشتراكه المعنوى ووضعه للجامع بينها مالم
يثبت لنا من التبادر ونحوه كون الاجمال فى ناحية المنسبى دون الانسباق
وبعبارة اخرى فى ناحية تطبيقات معنى واحد لا فى مفاهيم لفظ فارد و كلام
صاحب الكفاية (قد ه) حيث لم يشتمل على غيرا مكان الارجاع الى الجامع من
دون اقامة برهان صالح لاثبائه فهو لا يجدى فى المقام شيئا كما أن مجرد
تبادل خصوصيات متباينة فى الذهن عند سماع لفظ الامر و تردد الذهن
بينها لا يثبت اشتراكه اللفظى ووضعه لكل منها على حدة مالم يثبت لنا من
التبادر ونحوه كون الاجمال فى ناحية الانسباق دون المنسبى و بعبارة

أخرى في ناحية اقتضائات متعددة للفظ واحد بحسب الانفهام لافى تطبيقات معنى فارد بحسب الخارج و كلام من عبر بالتردد كصاحب الحاشية والفصول (قد هما) حيث لم يشتمل على غير دعوى التردد من دون اقامة برهان صالح لاثبات كونه بذاك النحو فهو ايضا لا يجدى فى المقام شيئاً (وبالجملة) فأرجاع المعانى المذكورة الى مفهوم عام عرضى نظير مفهوم الشئى لكن لا بـذاك العموم حيث يشمل الذات والصفات اى الجوهر والعرض بخلاف المنصور فى المقام فيختص بالثانى وان كان ممكناً كامكان دعوى تصادم الاقتضائات فى عالم الانفهام الا ان ذاك الجامع حيث لا يعم جميع موارد الاستعمالات لما عرفت وفى مورد ه تكون معارضة العقل والوهم فى تشخيص ان الاجمال فى ناحية المنسبى او الانسباق فلا سبيل الى استظهار احد نحوى الوضع للفظ الامر و بطريق أولى لا يمكن اثبات الوضع بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال والتجوز بالنسبة الى بعضها الاخر اذ الجميع مستند الى القرائن فكل من الدعاوى الثلاثة فى المقام عرية عن الشاهد لعدم تبادر جاقى بالنسبة الى شئى من تلك الموارد وفقدان دليل آخر مثبت لشئى من تلك الدعاوى (وتوهم) ان جمع الامر بمعنى الطلب على أوامر و بمعنى الشئى او غيره على أمور قرينة على الاشتراك اللفظى وتعدد الموضوع له وحقيقة المعنى (مدفوع) بانه ليس فى ذلك اشعار فضلا عن القرينية والدلالة اذ بعد الاتفاق على ان هذا الجمع يكون على خلاف القياس كما اشرنا اليه فى صدر المبحث اختلف فى وجهه فقيل انه بملاحظة الكلمة الأمرة اى الصادرة عن الأمر لان فاعلة تجمع على فواعل وقيل انه جمع الجمع وقيل ان الأمر ابدأ بأى معنى اريد منه يجمع على أمور لا غير وحاصله انكار ذلك الجمع رأساً ومع كون الجمع على خلاف القياس ووجود هذا الاختلاف كيف يمكن كشف تعدد حقيقة المعنى منه (نعم) لاسبيل الى انكار ان الطلب الصادر من العالى معنى حقيقى للفظ الامر فكونه

حقيقة فيه متيقن لكونه حقيقة في غيره ايضا اجمالا واما انه باى نحوى الوضع كانهائه الثلاثة بالنسبة الى سائر موارد استعماله فهو غير معلوم لنا الى الان ولا ربط له بشيء من الاصولى لان المتبع هو الظهور اينما حصل ومن اى سبب حصل وذلك في لفظ الامر حاصل بالنسبة الى الطلب من دون قرينته بالنسبة الى غير الطلب من موارد الاستعمال مع القرينة .

(ومما ذكرنا) ظهر مافى كلام بعض الاساطين (ره) حيث ادعى اولا امكان ارجاع معانى الامر غير الطلب الى جامع هو الواقعة التى لها اهمية ثم ادعى اخيرا امكان ارجاع الجميع حتى الطلب الى ذلك اذ الطلب ايضا مما له اهمية وادعى أن اشكال تصوير الجامع لا ينافى وجوده (وجه الظهور) ان امكان الرجوع والاثبات كما عرفت اعم من الرجوع والثبوت الذى هو المجدى فى المقام مضافا الى ان الامر ينقسم الى ذى اهمية وغيره فيقال هذا الامر ليس بهم وبديهى ان استعماله فى هذا الكلام يكون على حد سائر استعمالاته فتعيين الجامع فيما ذكره فاسد على فرض تسليمه وقد عرفت انه ليس فى البين تبادل حاقى فعلى فرض تسليم الارجاع وتعيين الجامع فيما ذكره لا دليل على وضع اللفظ له وبالجملة فما ذكره لا يزيد عن دعوى بلادليل فهو مصادرة بلا برهان (وظهر ايضا) مافى كلام بعض الاعاظم (ره) حيث ادعى امكان ارجاعها الى جامعين احدهما مبهم عام نظير الشئى لكن لا بذاك العموم لانه يشمل الجوهر والعرض والجامع فى المقام يختص بالثانى وبهذا المعنى جامد يشمل الحادثة والغرض ونحوهما ويجمع على امور ثانيهما ما يساوق الطلب المبرز بواحد من المبرزات اى القول او الاشارة او الكتابة لا مجرد ارادة قلبية ولوبدون ابرازها بواحد منها ولا مجرد الابراز ولوبدون ارادة واقعية فى القلب وبهذا المعنى يجمع على اوامر (وجه الظهور) ما عرفت من ان امكان الارجاع اعم من الرجوع وان جمع امر على اوامر غير ثابت للاختلاف المزبور فلا

كاشف عن تعدد الحقيقة ولا مثبت لتعدد الوضع نعم قد افاد بعض المحققين (قد ه) ما يرجع حاصله الى ما ذكرنا فراجع وتأمل .

(الجبهه الثانية) في انه هل يعتبر في مفهوم (ام ر) العلو فالمفهوم منقوم به او الاستعلاء او احد هما او كلاهما لا يعتبر فيه شيئاً منها فنقول فيه خلاف بين القوم بل على طبق كل من الاحتمالات الخمسة قول حسب الظاهر لكن الحق وفاقا لصاحب الكفاية هو الاول وذلك لما افاده (قد ه) في وجه ذلك بتحرير منام الظاهر اعتبار خصوص العلو في مفهومه وكون قوام امرية به وكفاية نفس العلو بلا حاجة الى اظهاره المسمى اصطلاحاً بالاستعلاء ضرورة ان الطلب من العالي المستخف بجناحه يصدق عليه الامر حقيقة بلا اعمال عناية وان شئت قلت كما قاله بعض المحققين (قد ه) : أن الصادر في مقام البعث والتحريك يتعنون بعناوين مختلفة حسب الاعتبارات فباستمرار سوق الماء مور نحو الماء مور به يسمى بعثاً وباعتبار تسببيه حركة الماء مور يسمى تحريكاً وباعتبار اثباته الماء مور به على الماء مور يسمى ايجاباً وباعتبار جعله الماء مور به قريناً لازماً للماء مور يسمى الزاماً وباعتبار ايجاده كلفة الماء مور به على الماء مور يسمى تكليفاً وباعتبار كشفه عن ارادة قلبية للأمر وانشائه حقيقة او مجازاً يسمى طلباً وباعتبار صدوره عن العالي يسمى أمراً فقوام امرية بالعلو كما يشهد به معناه حيث لا يطلق الاعلى الصادر من العالي ولذا لم يشترط الصدور من العالي احد من العلماء في تحقق غير عنوان الأمرين العناوين المذكورة الطارية حسب الاعتبارات فدخل العلو في تحقق مفهوم الامر مما لا ريب فيه : (وتوهم) كفاية الاستعلاء ايضاً في تحقق مفهوم الامر وعدم تقومه بخصوص العلو اذ يصدق الامر على طلب السافل من العالي في مقام توبيخه و يطلق عليه عند تقبيحه فيقال : لم تأمر الامير : فان مصحح هذا الاطلاق ليس الاستعلاء السافل فيكشف عن كفاية احدهما في تحقق ذلك

المفهوم (مدفوع) بان التوبيخ والتقييح انما هما على اظهاره العلو واستعلائه
قبال الامير لان الاستعلاء كاف لى العرف فى تحقق مفهوم الامر على نحو
الحقيقة ويكون التوبيخ لصدور الامر الحقيقى منه بالنسبة الى العالى فاطلاق الامر
على طلبه ادعائى يصح سلب الامر الحقيقى عنه فتبين من هذا التحرير ان ذكر
التوبيخ والتقييح فى كلام صاحب الكفاية (قده) انما هو لتعيين مصب اطلاق
الامر ومورد صدقه على طلب السافل لادخله فى ملاك الاشكال كى يرد عليه ما
استشكله بعض محققى تلامذته (قده) من انه مستغنى عنه اشكالا وجوبا بل
قد اخذهما المستشكل لتعيين مصب الاطلاق و مورد الصدق فهذا منه (قده)
كر على ما فر كما تبين ان جواب صاحب الكفاية (قده) عن الاشكال انما هو بكون
الاطلاق ادعائيا بنحو من العناية فهذا المحقق المستشكل لم يأت فى تقريب
الاشكال والجواب بشيئى جديد وراء ما افاده صاحب الكفاية (قده) و دعوى ان
الاستعلاء حقيقى لا ادعائى مدفوعة بان الاستعلاء ليس الا اثبات السافل
العلو لنفسه واعتناقه ادعاء وهذا عين ادعاء العلو لنفسه وجعله عاليا بالعناية
الذى صرح بهذا المحقق (قده) وجعله وجها لعدم كون الصدق على نحو
الحقيقة فهو (قده) انما اثبت ما انكره على صاحب الكفاية وانكر منه ما قر به نفسه
فى هذه الدعوى ايضا لم يأت بشيئى جديد وراء ما افاده صاحب الكفاية ولعل
الى ما ذكرنا اشتر بامره بالتدبر فتدبر

وقد تبع صاحب الكفاية (قده) فى عدم اعتبار غير العلو فى حقيقة الامر
بعض اعاظم تلامذته (قده) (لكنه اختار) كون الامر حقيقة فى الطلب المبرز
من جهة ان الطلب الانشائى عنوان منتزع عن الطلب الحقيقى والارادة الجديّة
فصيغه مستعملة فى معناها الحقيقى عند فقدان تلك الارادة وكون الطلب بداع
آخر فمفهوم مادة الامر هو الطريقة لا براز الطلب الواقعى سواء وقعت فى ضمن
الاخبار ام فى صيغ الانشاء نعم فى الصيغ المركبة من (ام را) يشكل الامر ان مفاد

الصيغة هو التحقق و الثبوت و مفاد المادة هو الابرار و الطريقة فما هو فى طريق الاثبات وقع فى طريق الثبوت فلا بد من تجريد مفهوم المادة عن قيد الابرار و الطريقة للاثبات (وفيه) ماسياتى فى شرح حقيقة الانشاء و توضيح مفاد الصيغة من أن الانشاء عبارة عن تصدى النفس و حملتها فهو فعل من افعالها و حيث أنه فعل جانحى يحتاج فى اطلاق الغير عليه الى فعل جارحى (من القول او الكتابة او الاشارة) يكون آلة لابراره كاحتياج كل فعل آلى الى الآلة بخلاف الاخبار فهو بنفسه فعل جارحى لا يحتاج الى مبرز فالابرار خارج عن حقيقة الانشاء و مفهوم الامر فلا حاجة الى التجريد عند فقدان الطلب الحقيقى و الارادة الجدية و تمام الكلام يأتى فى محله انشاء الله (كما تبعه) فى المدعى بعض الاساطين (ره) مع زيادة دعوى دخل الوجوب فى حقيقة الطلب فانه بعد ما اختار ان الامر حقيقة فى الطلب بنحو الاشتراك المعنوى قال لا ريب فى كون صيغ الامر من مصاديق الامر و محققات ذلك المفهوم و حيث ان الصيغة كما يأتى تدل على الوجوب بنحو يشبه الانصراف لا بنفس الانصراف المصطلح فالوجوب داخل فى نفس مفهوم الامر و حقيقته ايضا كما أن العلو من مقومات مفهومه فالطلب الصادر عن المولى بجهة المولوية و مع اعمالها أمر و بدونها ارشاد و هداية (وفيه) ان دلالة صيغة الامر على الوجوب بما يشبه الانصراف - سياتى ما فيه و اما الملازمة بين دخل الوجوب فى مدلول الصيغة و المصداق و بين دخله فى نفس حقيقة الطلب و مفهوم الامر فممنوعة جدا نعم اعتبار العلو فى مفهومه قد عرفت انه الحق الذى لا محيص عنه ثم ان صدور الطلب بجهة المولوية و مع اعمالها الذى نقله سيد مشايخنا عن استاده السيد الفشاركى قدس الله انفسهما الزكية لا بد أن يراد به ان المولى الذى يكون بالذات عاليا لا ينفك عنه العلو و صدور الطلب منه على نحوين احدهما بعلوه

الذاتي اي هذه الحيثية الاصلية المطابقة للواقع بحيث يكون العلو منشأ الطلب و سبب صحة صدوره عنه و هذا القسم يصدق عليه الامر حقيقة ثانيهما بتنزيل نفسه منزلة عقل المطلوب منه و ارشاده الى شيئي نيابة عن عقله لكونه خافلا او غير مطلع على ذلك الشيء بحيث ليس لعلوه الذاتي دخل في ذاك الطلب و لذا يصح الارشاد عن الادنى بالنسبة الى الاعلى و لا قبح فيه و هذا القسم لا يصدق عليه الامر الا يضرب من العناية و نحو من التشبيه فالمراد باعمال المولوية ليس هو الاستعلاء كما ربما يوهمه ظاهر بعض العبارات ففطن و اغتتم .

(تم ان بعض المحققين) (قد ه) اختاران المسئلة لغوية صرفة فلا تنتج فائدة اصولية بدعوى ان مورد الحاجة هو الصادر من الشارع المفروغ عن علوه فالبحث عن الاعتبار و عدمه مستغنى عنه للاصولي نعم له البحث عن استحقاق العقاب على مخالفة او امر الشارع كما هو مورد المسئلة الآتية و توهم أن استحقاق العقاب يتفرع على مخالفة طلب العالي لا غير فالبحث عن اعتبار العلو هنا مقدمة للبحث عن استحقاق العقاب على المخالفة في المسئلة الآتية مدفوع بأن علو الشارع الذي او امره مورد لتلك المسئلة مفروغ عنه فهي غير محتاجة الى هذه المقدمة فالبحث مستغنى عنه للاصولي و لاجله اختار المحقق القمي (قد ه) أن الاستعلاء الذي هو الايجاب معتبر في مفهوم الامر مفسرا للاستعلاء بتقليظ القول مع ان الاستعلاء ليس بهذا المعنى مضافا الى ما عرفت من عدم اعتباره في تحقق مفهوم الامر (لكن لا يخفى) أن صريح كلام المحقق القمي (قد ه) في القوانين يعطى أن من قال بدخل الوجوب في مفهوم الامر لا بد له من القول

بدخل الاستعلاء الذى هو الالتزام فى مفهومه اذ لا معنى لظهار العلوى
الندب وهذا الكلام كما ترى صريح فى الزام القائل بدخل الوجوب فى -
مفهوم الامر على اعتبار الاستعلاء ايضا فيه فلا ربط له بالاعتبار لى نفس
المحقق (قده) ولا بأن الاستعلاء هو الايجاب كماليس فيه عين ولا اثر
من تضيير الاستعلاء بتعليظ القول ولا من انتقاء الفائدة الاصولية ثم قال
المحقق القمى (قده) بعد ذلك (بعده سطور) ان الطلب حيث ينقسم الى
وجوبى وندبى وارشادى فلا بد من تميز كل عن الاخر بتميز الالفاظ الدالة
عليها وهذا ايضا ليس فيه من التفسير بالتعليظ عين ولا اثر نعم يمكن
خارجا كون التعليظ من محققات اظهار العلوى الذى هو ميز الطلب الوجوبى
عن الارشادى مثلا لكن لا ربط له بكلامه واسناده اليه .

هذا كله بالنسبة الى كلام المحقق القمى (قده) واما فى الثمرة للمسئلة
ففيه انه يمكن جعل ثمرة البحث عن اعتبار العلوى فى مفهوم الامر هو التميز بين
الوامر المولوية مع الارشادية وبعبارة اخرى بين مفاد الامر الواقع فى كلام
الشارع بما هو عال مع الواقع فى كلامه بما هو مرشد ومخبر عن امور خارجية اذ
على الثانى يكون الشارع كأحد افراد العرف المطلع على الواقعيات بلاجهة
علو فيه بخلافه على الاول فلو قلنا بعدم اعتبار العلوى فى مفهوم الامر وان
بدون العلوى كان الامر فى كل واحد من الكلامين ظاهرا فى معناه للحقيقى من الالتزام
او مطلق الطلب الراجع على اختلاف الاقوال فى ذلك بخلاف ما اذ قلنا باعتباره
فى مفهومه وانه لا يتحقق بدون العلوى فالامر فى الكلام المسوق للارشاد غير ظاهر فى
الالتزام او الرجحان فتدبر جيدا .

(الجهة الثالثة) فى تعيين ما يتبادر من لفظ الامر انه الوجوب والندب
او كلاهما على نحو الاشتراك اللفظى او الجامع بينهما ^{بمطلق} الطلب والبعث
ليكون مشتركا معنويا فنقول فيه خلاف بين الاصوليين (وقد نفى البعد) فى الكفاية

عن كونه حقيقة في الوجوب بمعنى انسباق خصوصه الى الذهن عند اطلاقه ثم ايداه
مضافا الى التبادر باستعمالات شرعية في الكتاب والسنة غايتها الكشف عن المراد
الاستعمال للشارع فيها الا عن دخله في المفهوم وبدليل آخره وصحة احتجاج
المولى على العبد عند مخالفته أمره وصحة ما أخذته على المخالفة لدى العقلاء
وعد المخالفة لديهم جرئة على المولى وتصرفا في سلطانه وهتكالمقامه وشئ من
هذه لا يضح لغير الالزام وترك الواجب فتكشف عن دخل الوجوب في مفهوم الامر
ثم ذكر وجوه الاستدلال للوضع للاعم بأجوبتها (لكن فيه) مضافا الى منع كون
انسباق الوجوب من لفظ الامر حقا بابل هو اطلاقى والى منع الملازمة بين دلالة
صيغة الامر على الوجوب كما هو حاصل دليله الثانى وبين دخل الوجوب في مفهوم
الامر فلا يتم شئ من دليله على مدعاه (ما سياتى) من أن الوجوب والندب وصفان
انتزاعيان فى طول تحقق الامر فلا يمكن دخلهما فى مفهومه وتنوع الامر باعتبارهما
الى نوعين وأن مفهوم الامر عبارة عن نفس البعث أى مطلق الطلب الصادر من
العالى فهو بسيط غاية الامر انه اذا الميرد من طرف المولى مؤتمن على تركه ولم يصل
ترخيص فيه يستقل العقل بعدم جواز تركه وان مخالفته تصرف فى سلطان المولى و
جرئة عليه وهتك لمقامه فيستحق العقاب على تركه لو صادف الواقع ومن ضم هذا
الحكم العقلانى الى الامر ينتزع عنوان الالزام والوجوب وان اورد من طرفه مؤتمن على
تركه ووصل ترخيص فيه يستقل العقل بجواز تركه وعدم كونه تصرفا فى سلطان المولى
وعدم استحقاق العقاب على مخالفته لو صادفت الواقع ومن ذلك ينتزع
عنوان الندب (وبالجملة) الوجوب والندب انما هما من حكم العقل فى طول
تحقق الامر بملاحظة ورود الترخيص فى الترك وعدمه فلا دخل لهما فى حقيقة
الامر ومفهومه وتمام الكلام واتقان البرهان على المرام موكول الى المباحث
الآتية انشاء الله فانظر .

(الجهة الرابعة) في الطلب والارادة وبيان انهما متحدان أو مختلفان (وقد اختار) صاحب الكفاية (قد ه) اتحادهما بدعوى ان مفهوم الأمر هو الطلب الانشائي الذي له وجود اعتباري محفوظ في وعائه لا الطلب الحقيقي الذي له وجود خارجي ثابت في النفس بثبوت محله أي النفس في الخارج لكن استعماله في الطلب الحقيقي حقيقي لا مجازي فهو حقيقة في الاعم من الحقيقي والانشائي نعم يتبادر منه لدى الاطلاق خصوص الثاني تبادل الفرد الشايح من كل مطلق لدى اطلاق لفظه الذي لا يوجب كونه مجازاً في سائر الافراد اما الارادة فهي وان كانت مساوقة مع الطلب في انها حقيقية الاعم من الحقيقية والانشائية لكن المتبادر من اطلاق لفظها خصوص الحقيقية فهما متعاكسان من هذه الجهة (وبذلك اراد الصلح) بين الاشاعرة القائلين بتعدد هما وانهما صفتان متغايرتان في النفس لا ترتبط احد بهما بالآخرى وبين المعتزلة القائلين باتحادهما كما هو مقتضى الوجدان حيث لا نجد في انفسنا صفة اخرى تسمى بالطلب وراء الصفة القائمة بالنفس التي تسمى بالارادة بل نجد انطباق الطلب الانشائي على الارادة الانشائية واتحادهما وانطباق الطلب الحقيقي على الارادة الحقيقية واتحادهما (بدعوى) ان من قال من المعتزلة باتحادهما اراد اتحاد حقيقي كل منهما مع حقيقي الآخر وكذا الانشائي منه مع انشائي الاخر ومن قال باختلافهما اراد اختلاف حقيقي كل من انشائي الاخر فكل من اللفظين يطلق على كل من الحقيقي منهما والانشائي (واستشكل) على ذلك بعض الاساطين (ره) بانكار ترادف الطلب والارادة ودعوى تغايرهما مفهوماً ومصادقاً بدعوى انه وراء تصور الشئ وتصور فاعله و الشوق المؤكد نحوه هتاك الامر رابع يتوسط بين تلك الامور الثلاثة وبين الحركة الفاعلية هو فعل نفسي عبارة عن انشاء النفس وايجادها اما حركة عضلات نفس الموجد والمريد كما في الفعل المباشر واما حركة عضلات عبده كما في الفعل

التسبيبي وذلك هو الطلب والاختيار زاعما انكار صاحب الكفاية (قد ه) لهذا الامر الرابع او عدم اثباته له معترفا بوحدة الصفة النفسانية وهي الارادة و عدم صفة اخرى كامنة في النفس مدعيا عدم اطلاق الطلب على تلك الصفة الكامنة المسماة بالارادة ولا اطلاق الارادة على ذلك الفعل الجانحي اي الانشاء المسمى بالطلب (وبالجملة) فالارادة من مقولة الكيف النفساني و الطلب فعل نفساني فهما متغايران مفهومهما ومصداقا .

(لكن لا يخفى) انه كما ان (ما افاده) صاحب الكفاية (قد ه) لرفع الاستزاع من البين والصلح بين الطرفين من القائل بتغاير الطلب والارادة اي الاشاعة لا ثبات قدم كلامه تعالى والقائل باتحادهما اي المعتزلة (لا يكاد يجدي) لرفع النزاع وجعله لفظيا كذ لك ما افاده هذا المستشكل لا يكاد يجدي لا ثبات مذهب الاشاعة من تغايرهما ولا لا بطلان مقال صاحب الكفاية بل هو في الحقيقة لم يات بشيئ زائد على ما حققه صاحب الكفاية وانما اعترف لها بما افاده غاية الامر مضايقته معه في جهة لفظية هي نحو اطلاق اللفظ و انكار كونه على نحو الحقيقة (توضيح ذلك) ان محل النزاع بين القوم ثبوت صفة نفسانية كامنة في النفس وراء صفة الارادة تكون هي الطلب بعثا و زجرا والكلام النفسي في المخلوق ومن شعور الذات المقدسة وصفاتها في الخالق تعالى فالاشاعة يثبتونها و بها يثبتون قدم القرآن و كلامه تعالى والمعتزلة ينكرونها و يقولون بحدوث القرآن و كلامه تعالى وانه من صفات الفعل و صاحب الكفاية (قد ه) وافق المعتزلة في انكار صفة اخرى كامنة في النفس وراء صفة الارادة بمقتضى الوجدان كي تسمى بالطلب و في اثبات ان الطلب كما يطلق على فعل النفس وانشائها الذي هو ايجادها بل يطلق كثيرا و ايراد منه خصوصا هذا كذ لك يطلق في المحاورات على تلك الصفة الكامنة و كذا الارادة كما تطلق على تلك الصفة الكامنة بل تطلق كثيرا و ايراد منها خصوصا

هذه كذلك تطلق في المحاورات على فعل النفس وانشائها أي ايجادها
لكنه (قد ه) اراد مع ذلك ارجاع انكار المعتزلة الى انكار خصوص صفة اخرى
وراء صفة واحدة كامنة في النفس كي لا ينافي اثبات فعل للنفس هو انشائها و
ايجادها أي الطلب بعثا و زجرا و ارجاع اثبات الاشاعره الي اثبات فعل
للنفس وراء تلك الصفة الكامنة كي لا ينافي انكار صفة اخرى كامنة في النفس
و يرجع نزاعها الي تسمية تلك الصفة بالطلب و تسمية هذا الفعل بالارادة و
يرتفع النزاع من البين ويقع الصلح بين الطرفين بعد معلومية ان باب التسمية
واسع ولا مشاحة في الاصطلاح وهذا الحمل كما ترى بالنسبة الى كل من الطرفين
بلا شاهد بل التاء مل في كلمات كل منهما يشهد بخلافه .

فصاحب الكفاية (قد ه) معترف بوجود فعل للنفس وراء الارادة التي هي
صفة كامنة في النفس وهو انشاء النفس و ايجادها اما حركة عضلات نفس الموجد
والمريد كما في الفعل المباشري او حركة عضلات عبده كما في الفعل التسبيبي
قال امر الرابع الذي زعم المستشكل انه اثبته وان صاحب الكفاية انكره ولا اقل
من انه لم يثبته ماخوذ في الحقيقة من صريح كلام صاحب الكفاية كما ان
المستشكل لم يثبت صفة اخرى كامنة في النفس وراء الارادة بل اعترف بعد
مها فهو لم يثبت شيئا من مذهب الاشاعرة في تغاير الطلب والارادة ولم يخالف
شيئا من مقال صاحب الكفاية في اثبات اتحادهما نعم هو انما ادعى عدم
اطلاق الطلب على تلك الصفة الكامنة ولا اطلاق الارادة على ذلك الفعل
الجانحي وانشاء النفس و ايجادها وهاتان الدعويان يمكن من الفساد
بمقتضى الاستعمالات المحاورية في العرف واللغة بل والاخبار الماثورة عن
اهل البيت ضرورة ان الطلب كما يطلق على المحاولة لتحصيل الشئ كذلك
يطلق على الرغبة اليه التي هي صفة نفسانية منشاء لتلك المحاولة الخارجية
لتحصيله اي الارادة ففي المنجد : طلب الشئى حاول لتحصيله و طلبه

ايضا رغب اليه : وكذا الارادة كما تطلق على الصفة الكامنة التي هي في المخلوق من كفيات النفس وفي الخالق تعالى عين الذات المقدسة ويعبر عنها بالاحتم ايضاً بالاحتم ايضاً كذلك تطلق على الفعل الذي ينشأ من تلك الصفة وهو في المخلوق عبارة عن فعل النفس ويجادها وانشائها وفي الخالق تعالى عبارة عن فعل الذات ويعبر عنه بالعزم ايضاً في الاخبار : لله تعالى ارادتان ارادة حتم وعزم : وفي غير واحد من الاخبار : ارادته ايجاده : واستعمال الطلب في الرغبة النفسانية والشوق القلبي الذي هو الارادة كاستعمال الارادة في فعل النفس وانشائها اي البعث والزجر في العرفيات لا يكاد يحصى و انكاره مكابرة وانكار لبيد يهيات المحاورة (سواء كان) اطلاق الطلب على كل من المحاولة والرغبة واطلاق الارادة على كل من الصفة والفعل على نحو الحقيقة كي يترادف الطلب والارادة حيث يشمل مفهومهما كلاماً من الرغبة والفعل كما ليس ببعيد بل هو قريب قضاءً لوجود الاستعمال وعدم تبادر على خلاف الترادف ولو كان انسباق فهومن الاطلاق لكثرة استعمال الطلب في خصوص الانشاء والارادة في خصوص الرغبة والصفة لولم نقل بتبادر ما يقتضى الترادف (ام كان) اطلاق الطلب على المحاولة حقيقياً وعلى الرغبة مجازياً بمناسبة كونها منشاء للمحاولة والطلب الخارجى وكان اطلاق الارادة على عكس ذلك اي حقيقياً في الرغبة والصفة مجازياً في الانشاء وفعل النفس بمناسبة انه ينشأ من تلك الصفة والارادة الواقعية (وبالجملة) لو اراد المستشكل اثبات تغاير الطلب والارادة على مذهب الاشاعرة بمعنى اثبات صفة اخرى كامنة في النفس وراء صفة الارادة فهو كما ذكره صاحب الكفاية خلاف الوجدان والحق حيث مدعى اتحادهما وان اراد اثبات تغايرهما بمعنى اثبات فعل للنفس وراء صفة الارادة فصاحب الكفاية غير منكره بل معترف بهذا النحو من التغاير وبعد ثبوت استعمال كل منهما في موضع الاخر كما عرفت

لا يبقى وجه للمضايقه والنزاع مع صاحب الكفاية الا في نحو الاطلاق وانه حقيقى او مجازى والامر فيه سهل مضاف الى ما عرفت من أن دعوى كونه حقيقيا غير بعيدة هذا كله بالنسبة الى انكاره اتحاد الطلب والارادة .

اما ما ذكره من توسط الاختيار بين الارادة والحركة الفاعلية وجعله عبارة عن فعل النفس وتحريكها العضلات نحو الفعل فهو ايضا بمكان من السقوط فان الارادة الفاعلية فى الانسان بل وكل حساس هى بمنزلة القوة المحركة فى الفواعل الموجبة فكما ان التحريك فيها مستند الى تلك القوة الكامنة المستودعة فيها فكذلك التحريك فى الانسان مستند الى ارادة فاعلية اى تلك الصفة الكامنة الحاصلة للنفس عقيب تصور الشئى وتصور فائدته والتصديق بالفائدة والميل اليها بلا واسطة بينها وبين الحركة الخارجية اما الاختيار فهو عبارة عن سلطة النفس على اعمال تلك الارادة واخذ زمامها بيدها وجعلها تحت حيطتها بقبض الارادة عن تحريك العضلات متى شئت وبسطها فى مجارى العضلات وايجاد الفعل بهامتى شئت فلنعم ما عبر عن الاختيار به .. (له أن يفعل وأن لا يفعل) فالاختيار متقدم فى الرتبة على الارادة الفاعلية تقدم المدبر على المحقق والموجد ومقارن معها زمانا فزمان ارادة الفعل و ايجاده هوزمان اختياره واعمال الارادة اى بسطها فى مجرى العضلة و زمان ارادة الترك هوزمان اختياره وقبض الارادة عن تحريك العضلة والافلوكان الاختيار متاخر عن الارادة متوسطا بينها وبين الفعل فاين هو عند الترك و ليكن الترك غير اختيارى فعلة صدور الفعل هى ارادة فاعلية والجزء الاخير لتحقق هذه العلة وجريها فى مجريها هو الاختيار اى اعمال الارادة ببسطها فى مجريها وحيث ان الاختيار وسلطة النفس على بسط العلة فى مجريها ذاتى للنفس بمعنى ان صاحبها بحسب علل قوامه النوعى مجبول به مجعول فيه الاختيار بالجعل البسيط كما حققناه فى رسالتنا المفردة (المختار فى الجبر والاختيار) فالافعال باسرها اختيارية بلا استلزامه التسلسل من جهة لزوم

استناد الارادة الى ارادة اخرى ولا الخروج عن الاختيارية الى القهريّة من جهة قهريّة الارادة كما زعم كلامن الامرين زاعم وبذلك يصح العقاب على المعاصى ولا يمتطرق اليه اشكال الفخر الرازى بقبحه عليها بدعوى ان ما ينتهى الى ما لا بالاختيار لا يكون بالاختيار .

اما القاعدة الفطرية : الشيء ما لم يجب لم يوجد : فهى جارية فى الافعال الاختيارية ايضا بعد ثبوت كبرويتها عقلا بدها ان القاعدة العقلية المفروغ عن كبرويتها يستحيل تخصيصها بمورد دون آخر لرجوع ذلك الى صدور المباين عن المباين واجتماع النقيضين اى الوجود والعدم كما حققنا ذلك كله وفصلناه فى الرسالة المزبورة وفى كلامنا (المعارف العلوية) وبالجمله فهذه القاعدة الفطرية لا ريب فى عمومها للافعال باسرها غاية الامر قد يقع الخلط والاشتباه فى تطبيقها فيستحيل غير مورداها موردا لها وفى الحقيقة لى التامل لا شئى حتى يكون موردا كما فى حركة الافلاك وخصوصيات حركتها التى استشكل بها الفخر الرازى مع ان الافلاك على النحو الذى تخيلها قد ما الفلاسفة الموجب لأشياء هذه الخدشات لا دليل على ثبوتها وقد يغفل عن بعض خصوصيات بعض الموارد فيتخيل عدم انطباق القاعدة معها وكونه نقضاً لها وعند التامل ينكشف انطباقها لخصوصية كامنة فى تلك الموارد كما فى طريقى الهارب ورغيفى الجائع وقد حى عطشان اذ لا مرجح ظاهراً لا اختيار احد هما مع وجوده عند التامل وهو سبق الالتفات ولومع الغفلة عنه كما أنّ الشخص كثيراً ما ليس له علم بعلمه بل غافل عنه ولو سلم عدم مرجح لا احد الفعلين رأساً فى مورد فهو لا يصلح نقضا للقاعدة العقلية بعد ثبوت كبرويتها فليحمل ذلك على قصور اللاحظ عن درك الخصوصية الموجبة للانطباق فبذلك ظهر فساد ما ذكره المستشكل من ان المرجح انما لا بد منه بالنسبة الى النوع دون الشخص بل لولم يلزم فى الشخص لم يلزم فى النوع بدها اتحاد

مناطق اللزوم وعدمه •

اما الفخر الرازى فله اشكالات اربعة تعرض لها فى المباحث المشرقية
 كما نقلها عنه الصدر الشيرازى (قده) فى مبحث غايات الافعال الاختيارية
 من اسفاره الاربعة بقوله : (الاول) ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد
 تعينت فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا
 دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات ان
 تكون النقطتان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور تكون عظيمة اخرى
 وخطا اخر لتشابه المحل (الثانى) ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة
 معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها
 وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره مع تساوى النسبة
 اليهما (الثالث) اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية
 توجده فى ذلك الموضع دون غيره مع تساوى الجميع فى الطبيعة فالعقل يجوز
 وقوعه فى موضع آخر من فلكه (الرابع) اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما
 هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما : ثم اجاب الصدر الشيرازى (قده) عن
 جميع اشكالاته فمادكره المستشكل من انه لم يات الا بالشم واللعن كما ترى
 كيف وقد افرد رسالة لحل هذه واشباهها من الاشكالات الفلكية كما صرح بعض
 اسفاره وكيف يكون مثل ذلك العالم النحوير عاجزا عن جواب اشياء تلك
 الاشكالات مع انه لو عجز عنها ايضا فعجزه عن دفع الاشكال عن قاعدة عقلية
 لا يدل على عدم القابلية للحل والجواب ولا على نقض تلك القاعدة وعدم
 تماميتها او عدم انطباقها على بعض الموارد لما عرفت آنفا فراجع (ثم اعلم)
 ان الصدر الشيرازى (قده) فى اسفاره بعد تفسير الارادة بالصحة قال :
 ان القاصد لاحداث فعل لا بد له اولا من تصوره ثم التصديق بفائدته ثم
 ارادة وعزم ثم شوق اليه وميل فى اعضائه الى تحصيله فهذه الاربعة اى

العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد في مواطن اربعة بصورة خاصة فالمحبة في عالم العقل عين العلم وفي النفس عين الشوق وفي الطبع عين الميل وبذلك ضح من وجه وبطل من آخر قول المتكلم القائل بانها اعتقاد النفع وقول الاشعري القائل بانها صفة مخصصة لاحد المقدرين والقائل بانها الشوق المؤكد أو الميل التابع لاعتقاد النفع الى غير ذلك : انتهى وبديهي انها باى معنى كانت فهي غير الاختيار وبالجملة فالارادة والاختيار متغايران وإن كان كلام الاشعري ربما يوهم الاتحاد ولكن بعد كونه قائلاً بالجبر لا يتبع ظاهر كلامه .

ومن ذلك كله يظهر مواضع النظر في كلام بعض الاعاظم (ره) (منها) ايراد ه على من جعل الطلب عبارة عن التصدي بان التصدي في طول الارادة وليس كذلك الطلب (اذله) ان يلتزم بان التصدي معلول لا مُرْتَباً ولو كان هو غير الارادة الى ذات الفعل كيف هو معترف بالأمر الامتحانية وقد صرح في بعض كلماته بان المصلحة في الجعل لا في المجعل (ومنها) جعل الاختيار من لوازم الوجود ومنجلاً لا مجعولاً بالاستقلال (اذا اختار) كما صرح به صفة نفسانية فهو موجود إمكاني مسبوق بالعدم وهل يعقل عدم استناد مثله الى جعل مستقل وكونه منجلاً وهل هو الا الالتزام بوجود معلول بلا علة الراجع الى اجتماع النقيضين بل الاختيار كما حققناه في الرسالة المزبورة حظ وجودى للفاعل المختار مجعل بنفس جعله البسيط بلا استلزامه الجبر بداهة ان المجبولية بصفة الاختيار غير المجبورية في الاختيار و من اراد التفصيل فليراجع الرسالة (ومنها) ايراد ه على القائل بمعلولية الفعل لا رادة بانه يستلزم كون الفعل مجعولاً بجعل ازلى وغير اختياري لان ما ينتهي الى مالا بالاختيار لا يكون بالاختيار (اذله) ان يلتزم بان الارادة مخصصة لاحد المقدرين بلا استلزامه الجبر وان امكن الجواب عنه بانه خلاف الوجدان

لكن ايراد استلزام الجبر غير وارد عليه لان الارادة ايضا صفة وجودية مجعولة في الانسان و كونه مجبولا بهما غير كونه مجبوراً فيها وبالجملة فالارادة قولا اختيار صفتان مجعولتان في الانسان بنفس جعله البسيط و كونه مجبولا بهما لا يستلزم كونه مجبوراً فيهما فاستناد الافعال الاختيارية الى كل منهما صحيح وله وجه وجيه بلالزوم الجبر والمقهورية فيها كما حققنا ذلك كله في الرسالة (ومنها) جعل مقدار الثواب والعقاب كاصل استحقاقهما مستند الى العقل وانكار استناده الى الجعل (اذ لا يمكن) استناده الى حكم العقل ولا محذور في استناده الى الجعل وان كان اصل الاستحقاق عقلياً .

(اذ توهم) انكار اصل الاستحقاق للعبد من جهة ان ما يصرفه في الإتيان بالطاعات من القوى وغيرها تكون باسرها من نعم الله تعالى الموهوبة له فطاعته باجمعها شكر للمنع بل لا تكاد تصلح ان تكون شكراً لواحدة من نعمه فذاعن جميعها وفضلا عن استحقاق الاجر على شيئي منها (مدفوع) بان من النعم الموهوبة والقوى المودعة هو الاختيار وصفة (له ان يفعل وله ان لا يفعل) (و بعد اعطاء هذه الصفة للعبد كاعطائه ملكية استقلاليتها والتسلط على الاموال و كون افعاله من نفسه وتحت سلطته وعدم كون الثواب على نحو المعاوضة مع العمل يستقل العقل باستحقاقه الثواب لاجل اعمال تلك الصفة و صرف القدرة في الطاعات واطاعة الاوامر والنواهي كما يستقل باستحقاقه العقاب على مخالفتها بعد اعمال المولوية فيها (اما تقدير العقل) لهما و تعيينهما بقدر اهتمام المولى بالعمل فعلا او تركا وان بيان الشرع في الوعد والوعيد ارشاد الى حكم العقل لانه دليل على الجعل (فهو لا يصلح) محذورا لكونهما مجعولين مع ذلك كنازعه لان الجعل والتقدير مع ذلك صحيح بالنسبة الى ذاك العمل بداعي الترغيب نحوه اذ من الممكن ان يكون ملاك حسن العمل ايجاده شوقا وعشقا و ذلك انما يتوقف على التقدير كما في

زيارة الحسين عليه السلام (وبالجملة) الوعد والوعيد حيث انهما من المرغبات نحو العمل فلا ينافيهما القول بان العقل هو الحاكم بالاستقلال فى باب الطاعة والعصيان مضافا الى ان اللطف بمعناه الصحيح يقتضى الوعد والوعيد كما حققناه فى محله هذا كله مع ان الثواب التفضلى مجعول لا محالة وما أظنه لا يلتزم به فكما لا محذور فى جعله فكذلك فى جعل ما يستحقه فتقديره خارج عن حكم العقل كيف و هو لا يرى لتأخير العقاب الى الآخرة مرجحا على تعجيله فى الدنيا (والحاصل) ان تعيين بعض المصاديق نظير كسبون العذاب فى الآخرة وبكيفية خاصة معهودة مما لا سبيل للعقل الى تعيينه (فذلك) بضميمة عدم إحصار ملاك الحسن والقبح بالاهتمام لا مكان دخل الترغيب والبعث وغير ذلك فى ملاكهما (يكشف) عن صحة الجعل والتقدير بل عدم استناد الثواب والعقاب الى حكم العقل (ومنها) حصر وجه كلام القائلين بعدم الحسن والقبح العقليين فى شبهة الجبر فى الافعال حتى يثبت الحسن والقبح برد شبهتهم (اذ لا ينحصر) دليلهم بذلك بل لهم ادلة اخرى مذكورة فى محالها لتبديل بذكرها .

كما ظهر من ذلك بعض مواضع النظر فى كلام بعض المحققين (قده) (منها) ما ذكره من حصر منشأ البحث عن الطلب والارادة فى اثبات الكلام النفسى من قبل الاشاعرة لتصحيح قدم كلامه تعالى وكون المتكلمية من صفاته الذاتية (فانه ليس) على ما ينبغى لما قدمناه آنفا فى كلام بعض الاعاظم الذى حصر منشأ البحث عن الطلب والارادة بشبهة الجبر من قبل الاشاعرة من ان لهم ادلة اخرى مذكورة فى محالها تشهد مراجعتها باختلاف كلماتهم وعدم حصر ادلتهم بالجبر ولا الكلام النفسى حتى يمكن حسم مادة النزاع فى مسألة الطلب والارادة بدفع شبهة الجبر كما زعمه بعض الاعاظم او بابطال الكلام النفسى كما زعمه هذا المحقق بل الانصاف ان كشف وجه التزامهم بتغاير الطلب

والارادة من حيث الاستظهار من كلماتهم مشكل واسوء منه حصره في واحد كالجبر أو الكلام النفسى و زعم كشفه او حصره فيما ذكر انما نشاء من قصر النظر على المستفاد من بعض كلماتهم والافمن الممكن ان يكون وجه الالتزام بتغايرهما عدم الالتزام بكون ذاته المقدسة بحتة بسيطة و تجويز تعدد حقايق صفاته تعالى نعم الاقرب بالاعتبار من حيث التاريخ كون منشاء البحث عن الطلب والارادة اثبات الكلام النفسى لتصحيح قدم كلامه تعالى كما ذكر المحقق المزبور حيث يستفاد من بعض التواريخ ان منشاء حدوث علم الكلام واستقلاله بالبحث فى شرع الاسلام نزاع الاشاعرة والمعتزلة فى قدم كلامه تعالى وحدوثه ولذا سمى ذاك العلم بالكلام حتى ان لاجل ذاك النزاع وقع بين الفريقين قتل كثير لكن الاستظهار من كلمات الاشاعرة لا يكاد يساعده وكيف كان فتسقيح منشاء حدوث النزاع ليس بهم بعد تحقق النزاع وعدم امكان رفع غائلته بدفع شبهة الجبر فقط او بابطال الكلام النفسى فقط وستعرف ما يمكن رفع الغائلة به .

(ومنها) ما ذكره فى تحقيق مفاد الصيغة ومدلول هيئة الامر من انه بعث أدوى و تحريك تنزىلى لا الارادة والطلب الانشائيان (فانه ايضا ليس) على ما ينبغى وان امكن تصحيحه بوجه لا ينافى المختار بل ولا ينافى مقالة احد فى مدلول الصيغة كما ستعرفه اذ الالتزام بتحريك تنزىلى فى ناحية المدلول فرارا عن كونه فعلا قلبيا او مبرزاً عن فعل قلبى كرهلى ما فر بداهة ان تنزىل توجيه الخطاب منزلة تحريك تكوينى انما هو باعتبار نفسانى جانحى لا بامر خارجى جارحى فذاك الاعتبار هل هو من افعال النفس او من صفاتها بعد عدم خروجه عن احديهما بلاريب ولا اشكال فلامحالة يكون من افعالها المخلو^{قة} لها فقد دخل الفعل الجانحى فى مدلول الصيغة عليها ايضا (وملخص المقال) فى تحقيق مفاد هيئة الامر انه لا محذور فى كونه بنفسه فعلا جانحيا

او مبرزا عن فعل جانحي لكن (لابان تكون) مرتبة عالية من مراتب الارادة قاي المحبة حالكونها في موطن العقل (المسماة بالعلم) كما نقلناه سابقا عن الصدر الشيرازي (قده) (هي بنفسها) مدلول الصيغة وملتقا الى المخاطب بها بان تكون الصيغة سببا لتعدى تلك المحبة عن موطنها الى الخارج (ولابان تكون) سائر المراتب التنزلية من تلك المحبة اي الشوق والميل (مدلول للصيغة) بذاك النحو فان هذه كلها لا يخطر توهمها ببال عاقل فضلا عن مثل صاحب الكفاية (قده) الذي استشكل عليه هذا المحقق بكلامه هذا (بل بان تكون) المرتبة الاخيرة من تلك المراتب التنزلية التي نبه عليها الصدر الشيرازي (قده) في كلامه المتقدم اي الميل المتعلق بفعل الغير الذي هو ايضا من مخلوقات النفس (هي مدلول) الصيغة ومبرزة بها وحيث عرفت وحدة الحقيقة في جميع المواطنين وال مراتب وانها هي الارادة مع اختلاف اسمائها حسب اختلاف مواطنها فمدلول صيغة الامر هو نفس الارادة غاية الامر في هذه المرتبة وبعبارة اخرى المبرز بالصيغة هي المحبة التي مصبها فعل الغير وحيث ان تنزلها في هذه المرتبة انما هو بخلق النفس ويجادها كما فسرت الارادة في الاخبار بالايجاد ايضا فيصح تسميتها بالانشائية كما يصح تسميتها في خصوص هذه المرتبة (بلحاظ انضمام خصوصية التعلق بفعل الغير) بالطلب ويصح تسميتها باسماء اخرى تختلف باختلاف خصوصيات المواطن اي المراتب التي تسير فيها الارادة اي تلك الحقيقة الواحدة فالطلب والارادة بهذا الاعتبار متحدان بمعنى ان الارادة تكون في رتبة الطلب ولا عكس و بلحاظ تعلق ذلك الميل بفعل الغير يصح التعبير عنه بالبعث الادوي او بحمل الغير نحو الفعل او غير ذلك من التعابير المختلفة في لسان القوم عن مدلول هيئة الامر فالكل صحيح الا التحريك التنزلي اذ نفس التنزيل ليس مدلول الصيغة بل هو في طوله والافنفس ذاك الاعتبار الواقعي اي الانشاء

النفسانى الذى هو ايجاد الميل الى فعل الغير هو مدلول الصيغه وهى مبرزة لذاك المدلول والاعتبار النفسانى فالفعل الجارحى اى القول مبرز للفعل الجانحى اى الاعتبار النفسانى ثم ينزل ابرازه منزلة تحريك تكوينى فان كان ذلك من نافذ الاعتبار لى عامة العرف او امضاه نافذ الاعتبار ترتبت عليه الاثار من لزوم التحريك والانبعاث عنه والافلاو بلحاظ ترتب آثار التحريك التكوينى على ابراز ذاك الميل النفسانى لابس بالتعبير عن مدلول الصيغه اى الارادة فى مرتبتها الاخيرة بالتحريك التنزلى ايضا امانفى مدلولية الارادة والطلب للصيغه فلاحيث نرى من وجداننا تحقق فعل جانحى لى الامر للامر يريد ابرازه بالصيغه وبما ذكرنا تقدر على تصحيح كلام كل من تصدى لاثبات فعل نفسانى وراء الارادة يكون هو مدلول الصيغه مع اختلاف تعبيرهم و منافاة بعضها مع بعض ظاهرا بداهة ان كل واحد منهم قصر النظر على مرتبة من مراتب الارادة بعدما وجدوا فى انفسهم فعلا جانحيا حادثا لى الامر اى توجيه الخطاب نحو الغير فعبر عنه كل بتعبير وهذا هو الذى قلنا بامكان رفع الغائلة به فتدبر .

(ومنها) مذكوره من العرق بين التصور والتصديق وان الاول علم انفعالى والثانى علم فعلى يسمى بالوجود النورى ايضا (اذ تحقيقه) بحيث يظهر تفاوت مختار نامع مذكوره انه لا ريب فى ان لنا نحويين من العلم (الاول) الدرك الانطباعى وهوعبارة عن حصول صورة فى النفس لى تقابل احدى خواص خمسة ظاهرية مع ذى الصورة بحيث تكون نسبة تلك الصورة الى النفس نسبة الاثر الى المتأثر وان شئت قلت نسبة الفاعل الى القابل او الحال الى المحل وهذا النحو من العلم متحقق وجدانا كما هو واضح وبرهاننا بشهادة القوة الجافظة حيث نبغى قيها تلك الصورة بعد غيبوته مابه التوجه والمشاهدة وهوذ والصورة فلو كان ذلك بخلق النفس لى التوجه لابلانطباع

من الخارج لما كانت الصورة باقية حينئذ بداهة تصرف الفعل وعدم بقاءه لولا قوة
 آخذة لأثره مبقية له فان قلت حصول الصورة انما هو بخلق النفس لكن بقاءها
 باخذ تلك القوة لها وبقائها قلت لان معنى بالانطباع الوجود قوة كذاتية تنطبع
 فيها الصورة سواء كان حصولها بخلق النفس ام بمقابلة احدى حواس ظاهرية
 مع شئى خارجى من سنخ تلك الحاسة (الثانى) الدرك النورى وهو عبارة
 عن فعل النفس وخلقها صورة فى الواهمة اما من سنخ ما فى الحافظة او من
 غير سنخه بحيث تكون نسبة الصورة الى النفس نسبة الاثر الى المؤثر وان شئت
 قلت نسبة الوجود الى الموجد وهذا النحو من العلم ايضا متحقق وجدانا
 كما فى الاشكال الهندسية والاحاديث النفسية وبرهاننا بشهادة القوة الواهمة
 وتغاير ما فيها مع ما فى الحافظة وعدم تطابقهما على الاطلاق وفى جميع
 الاحوال فلو كان ذلك ايضا بالانطباع لا بالخلق والايجاد لتطابق الصور
 تان ابدا ولما امكن تخالفهما مع ان انرى كثيرا تخالفهما وجدانا والتصورات
 من قبيل اول نحوى العلم والتصديقات من قبيل ثانيهما اذا عرفت ذلك
 فاعلم ان المفهوم والمعنى لا يمكن ان يكون من سنخ ثانى نحوى العلم بداهة
 بقاء المعنى فى النفس مع ان ثانى النحوين تصرى كما عرفت و بعد حصر
 العلم فى النحوين وعدم تعقل نحو ثالث له يتعين كون المعنى من سنخ
 اولهما اى الانطباعى وهو كما عرفت وجود ذهنى وهذا لا ينافى وقوعه مدلول
 اللفظ ضرورة ان الانتقال الى المعنى ليس عبارة عن تعدى المفهوم عن
 موطنه الى موطن آخر هو ذهن السامع كى يشكل باستلزامه اجتماع المثليين
 الراجع الى اجتماع النقيضين وانما هو عبارة عن انتقال السامع الى صورة
 موجودة من المعنى فى وعاء نفسه لى جعل المتكلم لفظه مشيراً الى صورة
 موجودة فى وعاء نفسه و ذهن شخصه و ذلك كما فى سائر الدلالات من الوضع
 والنصب والاشارة اذ شئى منها لا يوجد صورة فى النفس لى الالتفات اليها

بل الملتفت اليها انما ينتقل من ذى العلامة الى وجود ذهنى كوجود النار لذي رؤية الدخان مثلا مع لزوم الربط والملازمة بين العلامة وذاتها وعلم الناظر اليها بالملازمة والربط كما فى المثال والالم تكن العلامة كاشفة عن شيئى فكذلك فى الدلالة اللفظية ولذا قلنا فى باب الوضع بان الجاهل باللفظة و الوضع لا يكاد يفهم من سماع اللفظ شيئا (وبالجمله) كل من المتكلم والسامع من لدن علمه بالوضع ينطبع فى ذهنه وعاء نفسه مصداق وصورة من الموضوع له اللفظ فيجعل المتكلم لفظه مشيرا الى الصورة المنطبعة من المعنى فى نفسه و ينتقل السامع من سماعه الى الصورة المنطبعة من المعنى فى نفسه فالمعنى له وجود ذهنى ووجود لفظى ووجود خارجى فان تطابقت الموجودات كان اللفظ المشير اليه اخبارا وان تخالفت بان لم يجعل المتكلم لفظه مشيرا الى الوجود الذهنى بل اراد اعتبار وجود للمعنى و ايجاد مصداق منه بنفس ايجاد اللفظ كما فى بعثت كان ذلك انشاء فاللفظ عليها كاشف عن ذاك الوجود الاعتبارى اى المصداق المنشأ من المعنى لأنه مبرز عن وجوده الانطباعى الذهنى وان كان السامع ينتقل من سماع اللفظ الى وجوده الذهنى ولذا يحتاج تميز الانشاء عن الاخبار وبالعكس الى قرينة وبالجمله الانشاء اعتبار نفسانى مخلوق للنفس بآلية اللفظ فان صدر ذلك من نافذ الاعتبار او امضاء نافذ الاعتبار ترتبت عليه الاثار والا كان اعتبارا و فعلا بلا اثر عليه فمن قال بانه ايجاد بآلية اللفظ صح مقاله وكذا من قال بانه ابراز ثبوت الشئى باللفظ ان اراد استناد الثبوت الى النفس على النحو المذكور كما ان من قال فى الاخبار انه ابراز ثبوت المعنى فى الذهن صح مقاله اما كون اللفظ وجودا تنزليا للمعنى فهو يمكان من الفساد كما حققناه فى باب الوضع وكذا كون المعنى عبارة عن المهية دون الوجود كما لا يخفى وسيأتى لذلك مزيد توضيح عند التعرض للكلام هذا المحقق فى تحقيق الانشاء وعلى

ما ذكرنا فلا شكال فى الكلام النفسى ينحصر بحدوثه وانه ليس بقديم كما هو مدعى الاشاعرة بدهاءة امكان صيرورة كل من نحوى العلم مدلول اللفظ بالمعنى الذى حققناه اى جعل اللفظ مشيرا اليه فتدبرجيدا ، هذا آخر ما اردنا ايراده هنا مما يليق البحث عنه بشان الاصولى اما قضية ذاتها السعادة والشقاوة وعدمها ما ذكره صاحب الكفاية فتحقيق الحال فيها خارج عن شأن الاصولى ذكرناه فى رسالتنا المفردة فى الجبر والاختيار من اراده راجعها .

(الفصل الثانى) فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث (الاول) فى المعانى التى ذكرت للصيغة فمنها الترجى والتمنى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير والامتحان وغير ذلك بل انهاها بعضهم الى خمسة عشر ، والحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قدسده) ان الصيغة لم تستعمل فى شئى منها وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ كما اتضح مما اسلفناه فى آخر مبحث الطلب والارادة عبارة عن الوجود الذهنى الحاصل فى النفس بسبب العلم بالوضع ونحوه الذى يلاحظ المتكلم حين الاستعمال و يجعل اللفظ كاشفا عنه وسببا لاحضاره فى ذهن المخاطب ، والوجدان المحاورى شاهد على ان المعانى المذكورة ليست بهذه المثابة بالنسبة الى صيغة الامر وانما المستعمل فيه الصيغة ابدا عبارة عن امر اعتبارى مخلوق للنفس هو البعث والتحريك نحو المتعلق وايجاد النسبة بين المبدء والذات بذلك الذى هو عبارة اخرى عن طلب المبدء عن الذات اى المخاطب ، غاية الامر تارة يكون الداعى على ابراز ذلك الامر الاعتبارى بسبب الصيغة هو اتيان المخاطب بالمتعلق خارجا واخرى احد الامور المذكورة فان كان الداعى هو الاول كان تطبيق الصيغة على المورد وصدقها عليه حقيقيا وان كان غيره من الداعى كان التطبيق والصدق مجازيا مع كون الاستعمال ابدا حقيقيا (وبالجملة) فتحليل مراتب النفس والصفات الموجودة

ففيها يشهد بان الامور المذكورة واقعة فى رتبة سابقة على الامر الاعتباري المخلوق للنفس المبرز بالصيغة فهي لا محالة من دواعي الاستعمال فى المعنى الحقيقي لا المستعمل فيه اللفظ، وليكن هذا مراد صاحب الكفاية (قد ه) من ان انشاء الطلب بالصيغة فيما اذا كان بداعى البعث والتحرك حقيقة وانشائه بهابسائر الدواعي مجاز .

ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الاساطين (ره) حيث انكر كون الطلب مما استعملت فيه الصيغة وادعى كونه من الدواعي على استعمالها فى معناها الذى هو النسبة الايقاعية اذ قد عرفت شهادة الوجدان والبرهان بكون الطلب الذى هو فعل النفس مما استعملت فيه الصيغة وايراد ابرازه بها مضافا الى ان ذلك ينافى ما تقدم منه فى مبحث الطلب والارادة من تفسير الطلب بفعل النفس فى طول تصور الشئى و تصور فائده والشوق المؤكد نحوه اذ الايقاع فى مقابل الاخبار الذى هو الكشف عما فى الخارج او الاخطار الذى هو احضار المعنى فى النفس فمعنى كون النسبة ايجادية انها امر ايجادى متحقق بفعل النفس لا اخبارى او اخطارى حاصل فى النفس، فهي عين فعل النفس الذى هو الطلب حسب تفسيره غاية الامر تعيين متعلق فعل النفس وايجادها هنا وجعله عبارة عن النسبة بين المبدء والذات، كما ان ما ذكره من ان ايقاع النسبة ان كان بداعى البعث الطلب يوجد مصداق من كلى الطلب عند استعمال الصيغة وايقاع النسبة : يتوجه عليه ان المراد بالبعث والطلب لو كان هو الارادة فما معنى كون ايجاد النسبة بداعى الارادة سببا لتحقق مصداق من كلى الارادة ولو كان هو فعل النفس فما معنى كون ايقاع النسبة الذى هو فعل النفس سببا لتحقق مصداق من كلى فعل النفس ولو كان هو تحريك المكلف وانبعائه خارجا الذى هو فعل اختياري للمكلف فما معنى كون ايقاع النسبة الذى هو فعل اختياري للامر سببا لتحقق مصداق من

كلى الانبعاث الذى هو فعل اختيارى للماء مورء ولوكان هوسببية استعمال صيغة الطلب فى مفهومه لتحقق مصداق منه فى الخارج فهو غير مخصوص بالصيغة (وبالجملة) فليس لهذا الكلام معنى محصل .

كما ظهر ما فى كلام بعض الاعاظم (ره) حيث واقعه فى انكار استعمال الصيغة فى الطلب ، وادعى استعمالها فى البعث الملحوظ نسبة بين المبدء وذات الفاعل وان هذه النسبة تحكى عن وجود البعث فى الخارج واستلزام ذاك البعث الخارجى للانتقال الى البعث المفهومى يوجب دلالة الصيغة على مفهوم الطلب بالالتزام ، اذ لحاظ البعث نسبة بين المبدء والذات ليس الامن جهة ايجاد تلك النسبة بفعل النفس فمرجعه الى ايقاع النسبة المتقدم عن بعض الاساطين فيتوجه عليه ما اوردا به على ذلك ، مضافا الى ان البعث الذى تحكى عنه النسبة القائمة بين المبدء والذات ليس الا الفعل النفسانى للامر اذ ليس للبعث وجود تكوينى وانما وجوده الخارجى بوجود محله الذى هو النفس فدلالة الصيغة عليه تكون بالمطابقة كما اشرنا اليه لا بالالتزام ، ولا دلالة لها على مفهوم الطلب بوجه اذ هو شأن الاخباريات لا الانشائيات نعم ينتزع عنها مفهوم الطلب لكنه غير كونه مدلول الصيغة كما لا يخفى الا ان يراد بالبعث الخارجى انبعاث المكلف الذى هو فى طول البعث رتبة ووجودا وعليه فلامعنى لكونه سببا للانتقال الى مفهوم الطلب كى يصير سببا لدلالة الصيغة على ذلك المفهوم بالالتزام .

ومن ذلك كله يظهر حال سائر الصيغ الانشائية كالدالة على التمنى او الترجى او الاستفهام وان الفاظها ابداء مستعملة فى انشاء تلك الامور الذى هو امر اعتبارى مخلوق للنفس محفوظ فى وعائه و تكون الصيغ مبرزة لها ، غاية الامر ان الداعى على ذلك الانشاء فى المخلوق يكون تارة وجود صفة التمنى والترجى والاستفهام فى النفس مستندا الى الجهل بما سياتى

من حصول فعل الغير الذى تمنى او ترجى حصوله او استفهم عنه او الى العجز عن ايجاد فعل يتمنى او يترجى وجوده ، واخرى كشف اهتمام المخاطب بذلك الفعل وان له شوقاً الى حصوله وباية مرتبة وصل شوقه او كشف اقراره بما صنع او اظهار مبغوضية ما صدر من المخاطب او غير ذلك من الدواعى المتصورة لانشاءها من العالم بحصول الفعل والقادر على ايجاده ، اما فى الخالق تعالى فحيث ان له احاطة فيومية بجميع المقدرات والعلم الذاتى بجميع المعلومات فالداعى لانشاء تلك الامور اما اظهار الحب الى وقوع ذلك الامر كفلاح المتقين فى قوله تعالى : واتقوا الله لعلكم تفلحون : وتذكر الغافل وخشية المجرم فى قوله تعالى : وقولاه قولا لينا لعله يتذكر او يخشى : ومنشاء ذلك ابتهاج ذاته تعالى بالذات المقتضى لاظهار محبوبية كل خير و مبغوضية كل شر ، واما الانكار والتقرير بلا حاجة الى انسلاخ الصيغ عن معناها كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) و ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان المستحيل نفس ثبوت تلك الصفات فيه تعالى لاظهار ثبوته كما يظهر من الكفاية مدفوع بان المراد كما يعطيه التاء فى عبارة الكفاية ان استعمال الصيغ فى معانيها الانشائية فى كلامه تعالى ليس لاجل اظهار ثبوت الصفات حقيقة فى الذات كما فى المخلوق اذ الاستعمال مبرز عن المعنى الانشائى الكاشف عن ثبوت الصفة فى النفس ، فاستحالة ثبوت الصفة فى ذاته تعالى قرينة عقلية على عدم كشف المعنى الانشائى المبرز بالاستعمال عن ثبوت الصفة^ك الذات وليس مراده (قده) ان المستحيل هو اظهار ثبوت الصفة ، فهذا الايراد فى الحقيقة مواخذة فى التعبير .

وما ذكرناظهر مواضع النظر فى كلام بعض الاعاظم (ره) (منها) جعل معانى تلك الصيغ عبارة عن الترجى المرتبط بالذات والمعنى المترجى

في لعل المشابهة بين المشبه والمشبه به في كأن فانية تلك المفاهيم في مطابقتها وحاكية عنه ولولم يكن ذلك المطابق ثابتا في الخارج كسائر المفاهيم الاسمية لاعبارة عن الترجي الانشائي والتمنى الانشائي والتشبيه الانشائي ولا ان ينشاء بالصيغ معانيها وتكون المعاني بعد الانشاء هي المفهوم والمطابق (اذ يتوجه) عليه مضافا الى ما تقدم في مبحث حقيقة الاستعمال من عدم تعقل فناء اللفظ في المعنى اولا ان تلك المعاني اذا لم تكن انشائية ولا ما ينشاء ويكون هو المفهوم ولم يكن لها مطابق في الخارج فليست هي بشيئى وثانيا انها اذا لم يكن لها مطابق فكيف تكون فانية في المطابق وثالثا ان الترجي المرتبط بالذات معنى ريطى فهو حرفى لاسمى ورابعان نفي الانشائية عن المعانى ينافى كون الصيغ انشائية وخامسا ان خارج كل شيئى بحسبه فخارج الانشائيات التى تكون من افعال النفس هي النفس لاعالم التكوين (ومنها) جعل دلالة تلك الصيغ على الترجي او التمنى ونحوهما من الصفات القويمة في النفس بالدلالة الالتزامية لان ظهورها في تحقق مطابقتها في الخارج يستلزم ظهورها في كون الداعى الى استعمالها في معانيها هو وجود تلك الصفات للاستلزام بين وجود مطابق مفاهيمها في الخارج وبين وجود تلك الصفات في النفس (اذ يتوجه عليه) انه اذا لم يكن للمعانى مطابق في الخارج كما تقدم منه فاين الاستلزام بين وجود المطابق مع وجود الصفات في النفس كى تدل عليها الصيغ بالدلالة الالتزامية فهذه الدلالة سلب بانتفاء الموضوع مضافا الى ما عرفت من ان وجودها الخارجى وجود نفسانى فلا تدل بالالتزام على وجود الصفات بل قد يكون الداعى لذلك الفعل النفسانى وجود تلك الصفات في النفس على ما قدمناه .

المبحث الثانى) في ان الصيغة هل تكون حقيقة في الوجوب اوفى

الندب أوفى المشترك بينهما وجوه بل اقوال وقد نفى البعد في الكفاية عن تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة مؤيداً بعدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال او مقال ، كما ادعى في المبحث الرابع انه اذا سلمنا عدم كونها حقيقة في الوجوب ففضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فيما كان الأمر بصد البيان لان الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحد يد فيه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه (وفيه) ان التبادر اذا كان حاقيا مستندا الى نفس اللفظ كان علامة للحقيقة وليس كذلك في المقام اذا التبادر اطلاقى مستندا الى مقام المولوية الموضوع لحكم العقل ، فان البعث كما اشرنا اليه سابقا له حقيقة واحدة ومعنى بسيط فارد هو فعل النفس وانشائها مرا اعتباريا هو حمل الذات نحو المبدء يسمى في الفارسية ب (وادارى) فهذا هو مفاد البعث مطلقا سواء صدر عن العالى او السافل او المساوى و سواء كان بداعى الاثيان او الامتحان او التعجيز او غير ذلك من الدواعى المتصورة له ، و سواء كان نفسيا ام غيريا وعينيا ام كفاييا و تعيينيا ام تخييريا ، فهذه الامور كلها خارجة عن حقيقة البعث اما الارادة التى هى كيف نفسانى فهى سبب للبعث ضرورة تباين افق البعث مع افق كل واحد منها ، غاية الامر انه اذا صدر عن العالى يكشف عن اعمال المولوية فان وصلت الرخصة في الترك من قبله صار موضوعا لحكم العقل بانه لا يلزم حفظ حق المولى فيه بامثاله لان ترك الامتثال حيثذ ليس ظلما في عالم العبودية و تصرفا في سلطان المولى وانتزع من ذلك عنوان الندب ، وان لم تصل صار موضوعا لحكم العقل بلزوم حفظ حق المولى فيه بالامتثال و كون تركه ظلما في عالم العبودية و تصرفا في سلطان المولى وانتزع من ذلك

عنوان الوجوب ، فالوجوب والندب و صفان منتزعان عن البعث الصادر عن العالى بلحاظ وصول الترخيص في الترك وعدمه بلا دخل لشئى منهما فى حقيقة البعث ، فالتبادر مستند الى امر خارج عن حقيقة البعث ولفظه هو مقام المولوية بضميمة عدم وصول الرخصة في الترك الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على الترك فهو اطلاقى لاحاقى فلا يكشف عن كون الصيغة حقيقة في الوجوب كما ان عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب انما هو لوجود هذا الحكم العقلانى .

ومن هنا علم انه ليس لهيئة افعل ظهور لفظى في الوجوب بمعنى وضعها لغة لذلك بل لها ظهور مقامى في ذلك من جهة حكم العقل بلزوم حفظ حق المولى واستحقاق العقاب على تركه مالم يعرزا ذنه في الترك ، اما حديث جريان مقدمات الحكمة للحمل على الوجوب فيدفعه ان المستعمل فيه اذا كان هو البعث الخارج عن حقيقته الوجوب والندب حسب الفرض فلا معنى لاقتضاء مقدمات الحكمة خصوص الوجوب ، مع انك ستعرف في مبحث المطلق والمقيد ان مقدمات الحكمة منحصرة في واحدة ارتكازية للعرف هى جعل المتكلم لفظه بماله من المفهوم كاشفا عن تمام مراده و مقتضى ذلك كون البعث تمام مراد المتكلم بالصيغة و اين هذا من الدلالة على الوجوب ، ودعوى احتياج الندب الى مؤنة التحديد والتقييد بعدم المنع عن الترك بخلاف الوجوب فلا يحتاج الى التحديد مدفوعة باحتياج الوجوب ايضا الى التحديد بعدم الرخصة في الترك ، اذ التحديد المزبور في طرف الندب انما هو عقلى خارج عن حاق المفهوم حسب فرض بساطة البعث المسلم بين متاخرى الاصوليين والتحديد العقلانى كما عرفت موجود في طرف الوجوب ايضا (وها لجملته) فمقدمات الحكمة انما تفيد لو فرضنا دخل الوجوب في مفاد الصيغة فلو اريد اثبات الدخول بهالزم الدور .

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الاعاظم حيث تصدى لتشييد مرام استاده صاحب الكفاية (قد هما) في اقتضاء مقدمات الحكمة الحمل على الوجوب وما افاده في اثبات ذلك امور (منها) انقسام المصلحة والمفسدة الى لزومية وغيرها من جهة قابليتهما للشده والضعف (وفيه) انه لا ملازمة بين كـون المصلحة او المفسدة شديده مع كون الحكم الناشى عنها لزوميا ولا بين كونها ضعيفة مع كون الحكم غير لزومى كى يصح لذلك انقسام المصلحة والمفسدة الى لزومية وغيرها ، اذ رب حكم لزومى مصلحته ضعيفة توجب سقوطه بادنى عذر كـو جوب السورة فى الصلوة حيث دلت الاخبار على سقوطه بادنى عذر ورب حكم غير لزومى مصلحته شديدة لا يعاد لها شيئى كزياره سيد الشهداء روى لتربته الزكية الغداء التى ربما يبلغ فضلها الف حجة وعمرة مبرورة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ووضح من ذلك موازنة مصلحة السلام الذى يكون مندوبا مع مصلحة جوابه الواجب اذ الاولى تسع وتسعون حسنة والثانية حسنة واحدة ونظائره فى الشرعيات كثيرة ، وبعد ذلك كله كيف يمكن تقسيم المصلحة او المفسدة الى لزومية وغيرها بلحاظ القابلية للشدة والضعف مضافا الى ان الازمام وعدمه ولوقلنا باستفادتهما من الخطاب امر اعتبارى والمصلحة والمفسدة امر تكوينى فهما متباينان سنخا فلا يعقل تلون احدهما بالآخر فلامعنى لتنويع المصلحة والمفسدة الى ملزمة وغيرها (ومنها) الفرق بين الارادة التكوينية مع التشريعية اذ الاولى عبارة عن الشوق الموءكد الذى هوسنخ واحد فلا تقبل الشدة والضعف بخلاف الثانية التى هى متحدة مع الطلب فحيث انها ناشئة عن المصلحة والمفسدة القابلتين للشدة والضعف فهى ايضا قابلة لهما (وفيه) اولا ان الارادة التكوينية ايضا ناشئة عن المصلحة او المفسدة غاية الامر انها تحريك الفاعل نحو فعل جارحى بخلاف التشريعية فتحرك المولى نحو فعل جانحى هو البعث فلا بد ان تشترك التشريعية فى قبول الشدة و

الضعف، وثانياً ان الطلب المفروض اتحاده مع الارادة التشريعية فعلى نفسانى لا يعقل فيه الشدة والضعف فلتكن كذلك الارادة (ومنها) الفرق بين الوجوب والندب بان الارادة الوجوبية تفترق عن الندبية بالشدة فمابه الامتياز عين مابه الاشتراك بخلاف الارادة الندبية فتفترق عن الوجوبية بالضعف فمابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجوبية مطلقة تقتضيها مقدمات الحكمة والندبية محدودة بما ليس من سنخ المحدود فلا تقتضيه المقدمات (وفيه) ان هذا ينافى ما صرح به قبله من ان الشدة والضعف ليستا من الاطوار الطارئة على الارادة بعد وجودها بل من مشخصات وجودها فهى اذا وجدت اما شديدة أو ضعيفة فان الضعف اذا اشترك مع الشدة فى المشخصة لوجود الارادة اى الاتحاد معه خارجا فكيف يفترق عنها فى كونه من غير سنخ المحدود كى يكون مابه الامتياز غير مابه الاشتراك ويفتقر المتكلم فى مقام بيانه الى تقييد الكلام بما يدل عليه، اللهم الا ان يرجع كلامه هذا الى مقال صاحب الكفاية (قد هما) من احتياج الندب الى التحديد بعدم المنع عن الترك فيتوجه عليه ما اجنبنا به عن ذلك المقال مضافا الى عدم الحاجة الى هذا التطويل فى بيانه .

ومن ذلك كله يظهر مواضع النظر فى كلام بعض المحققين فانه فى تعليقه على الكفاية تصدى لتقريب مقال استاده (قد هما) بنظير ما تقدم عن بعض الاعاظم فيتوجه عليه نظير ما تقدم لكنه (قد هـ) بسط الكلام فى توضيح ذلك فى هامش التعليقة بذكر احتمالات ستة والذى اختاره اخيرا بعد الكر والفران لللازم الذى يعين الاستحباب والوجوب اخيرا هو الترخيص فى الترك وعدمه، فان اراد به اللزوم العقلى على النحو الذى ذكرناه فهومتين وان اراد به اللزوم الشرعى كما لعله ظاهر كلامه فهو مدفوع بما عرفت فتدبر، كما ان ما ذكره بعض الاساطين (ره) فى تفسير كلام القوم (الاطلاق يقتضى الوجوب) ان رجعا الى

ما ذكرنا فهو حق والافمد فوع بفاعرفت.

(المبحث الثالث) ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد بعد ما لم تبق على حقيقتها الاولية من الاخبار عن ثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها خارجا فهل هي ظاهرة في الوجوب لكونه اقرب المجازات ام لا لعدم مرجح له على غيره، الحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) انها اظهر واكد من الصيغة في الدلالة على البعث ضرورة انها مستعملة في معناها لكن لا بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو اكد حيث ان المتكلم بها اخبر بوقوع مطلوبه في مقام البعث اظهاراً لعدم رضائه الا بوقوعه، ولكونه في مقام اعمال المولوية بلا ترخيص في الترك يقع ذلك موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال على النحو المتقدم في الصيغة مع حفظ الآكدية بالتقريب المذكور، وحيث ليس الاخبار بداعى الاعلام فلا يلزم كذب لولم يقع المطلوب في الخارج كما في جميع المعانى الكنائية نظير زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل الذي جعل كناية عن جوده ولولم يكن له رماد او فصيل اصلا، نعم ما ذكره (قده) من اقتضاء مقدمات الحكمة حملها على الوجوب ظهوريا او تعيينا من بين المحتملات يدفعه ما تقدم في حمل الصيغة على الوجوب لذلك كما ظهر بذلك ما في كلام بعض اعظم تلامذته (قدهما) حيث تبعه في دعوى ظهور الجملة الخبرية في الطلب الالزامي بضميمة مقدمات الحكمة (وقد اورد) اخيرا على دعوى استفادته الوجوب عقلا من كل ما يدل على الطلب اذ الم يفترق بما يدل على جواز الترك حيث يقع الطلب المولوى حينئذ موضوعاً لحكم العقل بوجوب الاطاعة بان الكبرى ممنوعة لان الطلب الاستحبابي ايضا موضوع للاطاعة مع انه غير واجب الامتثال عقلا (وانت خبير) بان هذا لا يخلو عن المغالطة اذ موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة حسب اعترافه (قده) في تقريب الاستدلال انما هو الطلب

المولوى مع عدم الرخصة فى التبرك ولا ريب ان الامتثال فى مثله واجب عقلا ما مع وصول الرخصة فى التبرك الموضوع لحكم العقل باستحباب الاطاعة فلا يجب الامتثال عقلا فتد برجيديا .

اما المبحث الرابع فقد ظهر حاله مما اسلفناه فى المبحث الثانى فلانغيد (المبحث الخامس) فى تاء سبب الاصل فى الواجبات وانه هل يقتضى التعبدية او التوصلية وليعلم قبل الخوض فى المسئلة ان المراد به هذا الاصل (يمكن ان يكون) هو القاعدة المستفادة عن الادلة الاجتهاد يضمن قبيل قوله تعالى : وما امروا الا ليعبدوا الله (الاية) : او الاجماع وتحقيق ذلك هو كقول الى الفقه وان عبر عنه بعض بالاصل اللفظى بلحاظ استفادة القاعدة عن الدليل اللفظى و لكن هذا الاطلاق ليس على ما ينبغى اذ الاصل اللفظى هو الجارى فى مورد الشك لعدم البيان والدليل اللفظى بيان (ويمكن ان يكون) هو الاصل اللفظى اى اطلاق الصيغة (كما يمكن ان يكون) هو الاصل العملى فى صورة فقدان الاولين ثم اعلم ان التعبدى ما يكون قوامه بالتعبد اى اظهار التذلل لدى المولى لانه حقيقة العبودية لغة وعرفا بلاتصرف فيها شرعا والتوصلى مقابل ذلك من غير ان يكون له اصطلاح جديد ومعنى مستقل وراء ذلك كى يكون بينه وبين التعبدى عموم من وجه كما زعمه بعض الاساطين (وه) (نعم) اختلفوا فى تفسيره على ما فى تقريرات الشيخ الاعظم (قد ه) بعد الاتفاق على دخل قصد القرية فى حقيقة التعبدى فقيل انه ما يعم المباشرى والتعبدى ما يختص به وقيل انه ما يحصل بفعل المحرم والتعبدى ما لا يحصل به فهذا القائل جعل التفسير^{ين} بضميمة التفسير بالصدور لاعن اختيار معنى واحدا واختاره اصطلاحا جديدا فى التوصلى وقد اجاب الشيخ الاعظم (قد ه) فى التقريرات عن الثانى بان عدم حصول التعبدى بفعل المحرم انما هو من لوازم اعتبار قصد القرية فيه

فلاربط له بتفسيره وعن الاول بان عدم اعتبار المباشرة ان كان بالنظر الى ظواهر ادلة التوصلي فلاربط في تساويها من هذه الجهة مع ادلة التعبدى لأن الجميع عبارة عن الصيغ فان كان ظاهرها اعتبار المباشرة كما هو مقتضى توجيهها الى نفس المكلف فليكن كذلك في كليهما والا فكذا أيضا وان كان بالنظر الى تقيدها بادلة الاستنابة فهو دائر مدار الدليل على التقييد كلما ثبت فقد يكون التوصلي ايضا غير جائز الاستنابة كما في المضاجعة والجماع لكن الحق (في تفسيره ما عرفت ومن هنا يظهر أن القرية المعتبرة في تحقق العبادة عبارة عن ربط العمل بالله تعالى باظهار التذلل به لديه عزوجل من غير ان يكون لقصد الامر او نحوه مما هو في طول اصل الامر دخل في قوامه كي يلزم من اخذ ذلك في متعلق الامر شيئي من المحاذير المتهومة كالدور والخلف مما ستعرف في كلمات القوم نعم قصد الامر احد محققات العبادة فالمحاذير الناشئة من أخذها في المتعلق سالبة بانتفاء الموضوع.

وبعد ذلك نقول ان المسئلة خلافية بين القوم ذهب الى كل من القولين فريق (والحق) ان مقتضى اطلاق المادة في الطلبات ملاكا وخطا باهو التوصلية (اما الاول) فلان قيام مصلحة بالمادة مما لا بد منه على مذهب العدلية فلو كان للمباشرة او الصدور عن اختيار او الاتيان في ضمن غير المحرم دخل في حصول الغرض من تلك المادة لكان عليه بيانه وحيث لم يبين فاطلاقه يقتضى قيام الغرض بالمادة بوجودها السعى الخارجى اي بما وجد فانما وجد وفي ضمن اى فرد تحقق يكفى في حصول الغرض (واما الثانى) فلان البعث نحو المادة بلا تقييد بشيئي مما ذكر يقتضى اطلاق المبعوث اليه فلو كان مقيد كان عليه بيانه فاطلاقه يقتضى سقوط الخطاب اينما تحققت المادة بوجودها السعى الخارجى وان لم يحصل به الامتثال لان سقوط الخطاب لا يتبع حصول الامتثال الا في التعبديات التي قوامها حصول الامتثال كما سياتى

انشاء الله نظير قوام العناوين القصديّة به فى العرفيات كالتعظيم فإطلاق
المادة ملاكاً وخطاباً يقتضى التوصلية فى جميع ما تصوره بعض الاساطين (ره)
من الاقسام الثلاثة اى السقوط بفعل الغير اوبدون اختيار او بفعل المحرم
(الا ان يدعى) قصور الهيئة عن جعل المادة فى عهدته غير المكلف وفى غير
صورة الاختيار وفى غير المباحث من الافراد فهى قاصرة عن الشمول لغير تلك
الحصة الخاصة من السعى اى المباشرى الصادر عن ارادة واختيار فى ضمن
غير المحرم فقصور الهيئة حاكم على اطلاق المادة اذ هو من قبيل ضيق فم
الركية (لكن هذه الدعوى) مجازفة اذ لا تنافى بين قصور الهيئة عن شمول غير
تلك الحصة وبين اطلاق المادة ضرورة ان قصورها بمعنى سكوتها عن طلب
غير تلك الحصة لا وجود عقد السلب لها بالنسبة الى مطلوبية سائر الحصص وذلك
لا ينافى مطلوبيتها بحسب الواقع بمقتضى اطلاق المادة (وبالجملة) فالهيئة
غير صالحة لتقييد المادة لعدم تنافر وجدانها وبرهانها بين قصور تلك واطلاق
هذه لبّاً (ولوسلمنا) حكومة الهيئة على المادة حكومة تقييدية نقول ان الحاكم
على هذا الحاكم موجود فى المقام وهو الادلّة الشرعية الكاشفة عن اطلاق المادة
كدليل تشريع الاستنابة وترخيص التبرع الدال على مسقطية فعل الغير فانه
امام بيان للواقع وان الفعل النيابى او التبرعى فرد حقيقى لسعى الماء مور به
غاية الامر فى الاول يتحقق الامثال من جهة ان الاستنابة تصح
استناد الفعل الى المكلف ايضا بخلافه فى الثانى لعدم ما يوجب استناده اليه
واما بيان للتنزيل وان فعل الغير بقسميه بدل عن فرد الطبيعى لى الشارع
فى اسقاط الخطاب مع الفرق المزبور بين القسمين وعلى التقديرين فهو يدل
على التوسعة فى ناحية المتعلق وهى عبارة اخرى عن اطلاق المادة فالحكم
وهو قصور الهيئة يصير محكوماً بذلك ويثبت اطلاق المادة المقتضى
للتوصلية .

وبالجملة بعد الاجماع على الملازمة بين النيابة والتبرع من حيث المسقطية وبعد الفراغ عن انه لا معنى لان تكون الاستنابة التى ليس فيها فعل بنفسها بدلا وعدلا للتكليف وانما فعل النائب بدل وعدل لفعل المنوب عنه فلامعنى للفرق بين دليلى النيابة والتبرع بجعل الاول ناظرًا الى التنزيل اى جعل فعل الغير بدلا عن فعل المكلف الذى اليه يرجع التخيير من جهة الاصدار والثانى ناظرًا الى الواقع اى بيان اشتراط الموضوع وتقيده بفعل الغير بل هما ما ناظران الى التنزيل الراجع الى التخيير من جهة المصدر او ناظران الى الواقع وبيان اشتراط الموضوع من دون فرق بينهما الا فيما عرفت فمع الشك فى السقوط بفعل الغير باحد النحويين يكون مقتضى الدليلين هو التوسعه فى ناحيه المتعلق وبقاء المادة على اطلاقها ملاكا وخطابا فهو محكم فى جميع الاقسام الثلاثة وهكذا ليل السقوط بلا اختيار او بفعل المحرم فعلى تقدير رفع اليد عن اطلاق المادة فى نفسها تثبت التوصلية فى جميع الاقسام الثلاثة بدليل خارجى على التعميم بالنسبة اليها كما انما كان ان لم نقل بان ذاك الدليل يرفع تحكيم الهيئة عن المادة فتبقى على اطلاقها وتستند اليه التوصلية هذا كله مما شاة مع الخصم والافاطلاق المادة بالنسبة الى جميع الاقسام محكم ملاكا وخطابا كما عرفت فمقتضى الاصل اللفظى فيها التوصلية ومنه يعلم حال الاصل العملى وان مقتضاه فى الجميع على هذا هو الاشتغال بداهة كون الشك فيها فى المسقط ومعلوم ان الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني وستعرف ما هو الحق فى الاصل العملى فظهر انه لا فرق بين التوصلى المقابل للتعبدى وبين ما زعمه قسما براسه للتوصلى من حيث الاطلاق وجريان الاصل اللفظى .

ولهذا القائل فى تحرير محل النزاع وتقريب الاصل اللفظى مطالب اخرى كلها مخدوشة (احدها) انكار الفعل التسبيبي للفاعل المختار وجعل

مثل : بنى الامير المدينة : اطلاقا مسامحا كما في تقرير تلميذه العلامة الكاظمي (قد ه) (وفيه) ان ما هو ملاك جريان التسهيب في افعال الضار والبهائم وصحة استنادها الى الغير اى المقهومية ووقوع ارادة الفاعل تحت ارادة الغير موجود بعينه في افعال غيرهم غاية الامر ان ذلك تارة من جهة تسلط احد خارجا على الفاعل كما في الحكومات و اخرى من جهة التزام الفاعل وجعل ارادته تحت ارادة غيره فيشمله دليل الوفاء و تستقر المقهومية فالواسطة بين ارادة المسبب وبين وقوع الفعل موجودة في المقامين لكن مقهومية الواسطة تحت ارادة المسبب توجب صحة استناد الفعل اليه في عين استناده الى فاعله بلا تسامح في ذلك لدى العرف اصلا فاطلاق بنى الامير المدينة : ليس بمسامح نعم هو خلاف ظاهر الاسناد الجملي في كونه بلا واسطة ولا باس به بعد وجود القرينة اى المقام في المثال (ثانيها) انكار التنزيل في مثل النيابة واستبعاده عن نظر العرف (وفيه) ان المدعى تارة ان العرف لا يفهم التنزيل راسا و اخرى انه يفهمه و يوجد في ارتكازه بل ويصد عنه كثيرا ما غاية الامر لا يقدر على تقريره فستان فرق بينهما كما انه تارة ينزل فعل مكان فعل كما في الوكالة و اخرى ينزل شخص مكان شخص كما في النيابة ولذا لا يترتب على الوكيل لدى العرف الا الاثار الفعلية فيما وقع فيه التوكيل ولكن يترتب على النائب الاثار الشخصية البدنية المترتبة على المنوب عنه حتى الاحترامات والتعظيمات الثابتة له والعجب انه انكر التنزيل في البدن واثبته في الفعل حيث جعل حقيقة النيابة في احد تقريره عبارة عن التنزيل في الفعل فرارا عما التزم به سابقا من ان النيابة عبارة عن الوجوب التخيري بين العاملين لاستلزامه التسبب الذي انكره مع ان ملاك التنزيل في المقامين واحد فان كان بعيدا عن فهم العرف فليكن كذ لك فيهما والافسكذ لك ايضا بل قد عرفت ان النيابة تنزل في البدن دون

الفعل وان التنزيل فيه انما هو فى الوكالة فهذا التزام بالتنزيل فرارا عن التسبب (ثالثها) جعل النيابة عبارة عن التخيير من جهة المصدر (وهذا اعجب) من سابقه اذ هو بضميمة جعل فعل النايب بدلا عن المنوب عنه كما يستفاد من الجمع بين تقريره التزام بكلا الامرين اى التنزيل والتسبب الذين انكرهما اولا ضرورة ان بدلية فعل النايب عن فعل المنوب عنه عين التنزيل فى الاثار المرغوبة من فعل المنوب عنه كما ان تخيير المكلف بين اصداقه بنفسه المادة وبين اصداقها بواسطة نائبه عين التخيير بين الايجاد بالمباشرة او بالتسبب بتحريك النائب فهو التزام بما فرغ عنه بتغيير فى العبارة (رابعها) تمييز هيئته افعال عن سائر الهيئات فى الانصراف الى خصوص الاختيارى لوجهين احدهما اعتبار الحسن الفاعلى فيها بحيث يمدح على الفعل و ذلك لا يتحقق بدون الاختيار ثانيهما اعتبار التحريك المولوى فيها ولا معنى للتحريك نحو غير الاختيارى (وفيه) ان دعوى اعتبار الحسن الفاعلى فيها اقتراح اذ ليس هو مدلول الهيئة ولا المادة بل هما برئيتان منه و ليس عليه دليل آخر وكذا دعوى لزوم كون التحريك المولوى نحو الاختيارى اذ الاختيار انما هو دخيل فى تحقق الامتثال لافى سقوط الخطاب لما عرفت من ان سقوط الخطاب لا يستلزم حصول الامتثال و منه يعلم ان الارادة غير دخيلة فى سقوط الخطاب بل فى حصول الامتثال كما يعلم فساد دعوى عدم السقوط بفعل المحرم اذا كان بين دليلى التحريم والايجاب عموم من وجه حتى بناء على جواز الاجتماع من جهة اعتبار الحسن الفاعلى غير المتحقق فى ضمن المحرم حيث عرفت عدم الدليل على هذا الاعتبار و هذه المطالب الاربعة ذكرها فى تقريب اصالة التعبدية بالمعنى الذى زعمه .

(خامسها) تفريعه على الانقسامات الثانوية اى الامور المتأخرة عن

الامر كقصد الامر والعلم بالتكليف ونحوهما اشكالات عديدة جعلها مانعة عن

ق
تقييد الموضوع والمتعلق والحكم بتلك الامور واستلزام ذلك عدم القابلية للاطلاع
من جهتها واستنتاج اصالة التعبدية من جهة التوصلى المقابل للتعبدى
وتلك الاشكالات هي كون شئى معلولا لنفسه وكون قصد الامر في طول
نفيه و توقف الفعلية على نفسها وتقدم قصد الامثال على نفسه و توقف
وجود المصلحة على قصدها و كون الشئى في طول شخصه (وفيه) ان هذه
المحاذير باجمعها راجعة الى الدور الذى وقع التصريح به في كلام الشيخ
الاعظم (قد ه) وجماعة بتقريرات مختلفة والجواب عنه ان الاحتياج الى
تصور الموضوع اعنى متعلق الحكم في عالم الجعل واللاحاظ انما هو لاجل ان
المشتاق بالذات الذى لاجله يجعل التكليف انما هو وجود المتعلق في وعاء
العين لا لخصوصية في فرض الموضوع فاذا اريد تحريك المكلف نحوه يفرض
وجوده في وعاء التصور مشيرا الى وجوده العيني ويجعل بهذا العنوان
متعلقا للبعث المولوى فيؤمر به وهذا كما ترى بالوجدان لا امتناع فيه لان وجوده
في وعاءه العيني بماله من الخصوصيات يفرض بعينه في وعاء التصور كى
يستلزم الامتناع لللاحاظى و فرض الشئى قبل نفسه نعم وجوده العيني
متأخر عن الامر لان المكلف ينبعث عن الامر نحو اتيانه بخلاف وجوده
التصورى لكن هذا بمجرد لا يوجب الامتناع لللاحاظى وليس ذلك فرضا
موهوميا من قبيل فرض انياب الاغوال او الطيران في الهواء بل هو فرض
مطابق للواقع ضرورة ان معنى تطابق الفرض مع الواقع هو تحقق المفروض في
عالم الخارج في وعاءه الزمانى ولو بعد فصل زمانى قبال الفرض الموهومى
الذى لا يكاد يتحقق له مطابق خارجا بل الا ان معناه تحققه فيه فعلا حال
فرضه ذهنا (والحاصل) ان معنى لزوم كون القضية المفروضة حال الجعل
قضية مطابقة للواقع هو امكان وجود الموضوع خارجا و عدم تعلق التكليف بامتناع
الوجود وليس كذلك قضية لحاظ قصد الامر في المتعلق في عالم الجعل ان ذ

معنى هذا لللاحظ هو جعل عنوان قصد الامر مشيرا الى خارجه الذى هو فعل
جانحى للمكلف ولا يحصل خارجا الا بعد الامر قضاءً لتأخر الاتبعات عن
البعث و تفرع قصد الامر على الامر و قصد الامر يشارك سائر المتعلقات فى
الاول اى فرض وجوده فى عالم الجعل و يفترق عنها فى الثانى اى حصوله فى عالم
لان يحصل فى عالم النفس بلا استلزامه الامتناع للحاظى بالفرض
المطابق للواقع فيما نحن فيه هو تحقق قصد الامر من المكلف فى عالم الامتثال
المفروض تأخره عن الامر ولا مخذور فيه اما الامتناع الوقوعى فقد اعترف القائل
ايضا بعد مه بعد امكن تصويره و اذ قد عرفت امكن تصويره من حيث هو للجاعل
بلا استلزامه المخذور فاخذ قصد القرية فى ناحية المتعلق ممكن لحاظا بالنظر
الى عالم الجعل وكذا وقوعا بالنظر الى عالم الامتثال اما القدرة على الامتثال
فانما تعتبر فى ظرفه لا قبله حال الجعل كما اعترف به القائل ايضا .

(سادسها) انه حكى عن السيد الكبير الشيرازى (قد ه) ان التعبدى
ما اخذ فيه عنوان ملازم لقصد القرية والتوصلى مالم يؤخذ فيه ذلك واستشكل
فيه نبانه لو فرض محالا انفكك ذاك العنوان عن قصد القرية يلزم تحقق العبادة
بتحقق العنوان مع عدم تحقق قصد القرية (وفيه) ان ذلك خلف فرض السيد
(قد ه) اذ فرضه (قد ه) دخل خصوصية ملازمة مع قصد القرية فى المتعلق
حتى يؤخذ القصد فى المتعلق بواسطة الملازمة بفرض الانفكك محالا و
الاستشكال بلزوم تحقق العبادة بدون قصد القرية بعينه نظير فرض اجتماع
النقيضين محالا ثم الاستشكال بلزوم المحال وهو الاجتماع (سابعها) انه
استشكل على مقال الشيخ الاعظم (قد ه) فى تقريب التوصلية (وفيه) انه
ناش عن عدم امعان النظر فى كلامه (قد ه) كما يشهد به اضطرابه فى فهم
مطلوبه حيث اسند اليه (تاره) التمسك بالاطلاق فاجاب بعدم امكن التمسك
به متعجبا من اعتراف الشيخ (قد ه) بعدم القابلية للتقييد و تمسكه مع ذلك
بالاطلاق (واخرى) اسند التمسك بحكم العقل بالاجزاء الى محتمل تقريراته

فاجاب بان العقل ليس بمشروع مع ان كلام الشيخ (قد ه) صريح في عدم امكان التمسك بالاطلاق في الحالات اللاحقة للامر قضاءً لا امتناع دخول تلك الحالات في المتعلق لا ستلزامه الدور بخلاف الحالات السابقة على الامر فلا باس بدخلها في ذلك وبذلك اجاب عن اصالة التعبدية ثم اختار التوصلية وصرح بان وجهه سكوت المولى عن بيان دخول قصد القرية في غرضه في مقام البيان وان الاصل حينئذ عدم دخله فيه وبعد اجراء اصل العدم في البيان اللاحق يحكم العقل بالاجزاء فاستدلال الشيخ الاعظم (قد ه) للتوصلية انما هو بالبيان من قبل الشارع وانه لو كان له دخول في غرضه لكان عليه اعلام المكلف بذلك ببيان ثانوي بعد امتناعه ببيان اولي وليس تمسكه بالاطلاق فلعل الذي اوقعه في ذلك تعبير التقريرات بظهور الامر التوصلية فاستظهر منه تارة ارادة الاطلاق واحتمل اخرى ارادة حكم العقل بالاجزاء مع ان هذين الاحتمالين في نفسها متباينان فكيف يمكن اجتماعهما في كلام واحد وارادة احدهما تارة والاخر اخرى وعلى تقدير ظهور ذلك التعبير في شئى منهما فالصريح بعدم البيان في مقامه وباصالة العدم قرينة قطعية على خلافه مضافا الى ان التعبير من المقرر فلا بد من كشف مراد الشيخ الاعظم (قد ه) من مجموع الكلام وانت اذا رجعت التقريرات وامعنت النظر فيها وجدت هـا صريحة فيما قلناه فهو انما اخذ الانقسامات الاولية والثانوية من صدر كلام الشيخ (قد ه) حيث قسم الحالات الى السابقة على الامر واللاحقة له غاية الامر بتغيير في الاصطلاح واسنده الى نفسه كما انه اخذ ما جعله تحقيقا للمقام اى متمم الجعل من ذيل كلام الشيخ (قد ه) حيث جعل عدم البيان في مقامه دليلا على الاطلاق وعدم الدخول و بين انه لو كان له الدخول لزمه اعلام المكلف به ببيان ثانوي غاية الامر مع تسمية البيان الثانوي بتمم الجعل فلعمري لا يكاد ينقضى عجبى كيف رضى بالاشكال على الشيخ الاعظم (قد ه) مع

مع انه اخذ المطلب منه •

مع ان لنا فى كون البيان الثانى متمم للجعل بحيث يكون كل واحد جعلاً مستقلاً ولا يكون لكليهما الاطاعة و عصيان فارد مواقع للنظر (منها) انه فى مثل الغسل قبل الفجر بالنسبة الى صوم الغد يستلزم احداً من اربعة على سبيل منع الخلو للالتزام بالشرط المتأخر او بالواجب المعلق او انفكاك المعلق عن العلة او تقدمه على علته (توضيح ذلك) أن وجوب الغسل قبل الفجر و وجوب الصوم كلاهما مستندان الى ملك واحد حسب فرض هذا القائل (فان بنى) على كون الصوم بالنسبة الى الوقت من الواجب المشروط لا متناع المعلق كما هو مختاره يكون وعاء فعلية الصوم ملاكاً وخطاباً بهود دخول الوقت فوجوب الغسل قبل الفجر ايضا يتقيد لا محالة بدخول الوقت قضاءً للحق اتحاد ملاك الوجوبين و يكون ذلك القيد من الشرط المتأخر لوجوب الغسل مع انه كما يأتى فى محله لا يلتزم بالشرط المتأخر و على تقدير الالتزام بصحته فلما معنى لتتيمم الجعل لان وجوب الغسل عليهذا اوجوب مقدم من حكم العقل لانفسى كى يحتاج الى الاستقلال فى الجعل (ولبنى) على فعلية وجوب الصوم قبل الفجر فراراً عن الشرط المتأخر فیتحدد زمان فعلية الوجوبين و يكون من الواجب المعلق وهو لا يلتزم به مع انه لا حاجة عليهذا الى تتيمم الجعل لما ذكرنا من ان الوجوب مقدمى (ولبنى) على تحقق ملك الوجوب قبل الفجر و فعلية وجوب الغسل دون وجوب الصوم فراراً عن الشرط المتأخر والواجب المعلق لزم انفكاك المعلق وهو وجوب الصوم عن العلة وهى ملاكه (ولو عكس) فبنى على تحقق ملك الوجوب ايضا لى فعلية وجوب الصوم و هو دخول الوقت فراراً عن الانفكاك المزبور لزم تقدم المعلق و هو وجوب الغسل على علته وهى ملاكه فاحد المحاذير الاربعة لازم على هذا المبنى على سبيل منع الخلو (ومنها) ان قصد القرية فعل جانحى فهود و ملاك

لا محالة وحيث انه حسب الفرض من قيود المتعلق فملاكه كنفسه غيرى مع ان
الجعل الثانى استقلالى نفسى فكيف يعقل قيامه بملاك غيرى مع تباينهما
سنخا والا كان كل امرىكل جزءاً او قيد كذلك اذ الملاك الواحد القائم بجميع
الاجزاء أو جب الامر بكل واحد وأحد غاية الامر امكان تقييد المتعلق فى هذا
القسم دون الاول وذلك بمجردة لا يوجب الفرق فى سنخ الوجوب فتتميم
الجعل بالنسبة الى قصد القرية لا يزيد على ارشاد الشارع الى تقييد المتعلق
والافلوم يلزم التساخر بين الملاكات والاحكام والاسباب والمسببات لزم ارتفاع
العلية والمعلولية بين سلسلة الموجودات وفساده لا يحتاج الى البرهان
فكما ان الاسباب تستدعى مسببات مسانحة معها فكذلك الملاكات تستدعى
احكاما مسانحة فالوجوب النفسى لا بد ان ينشأ عن ملك نفسى والوجوب
الغبرى عن ملك غيرى (ومنها) ان الجعل اذا كان مستقلاً بالنسبة إلى ^{الشيء}
كقصد القرية فهو لا محالة موضوع مستقل لحكم العقل بوجوب امتثاله وقهراً
يستقل بالاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب على الاول والعقاب على الثانى
وتمام السر فى فساد متمم الجعل استحالة نشوجعلين مستقلين عن ملك
واحد واستحالة وحدة الاطاعة والعصيان لهما الى غير ذلك من المحاد يـ
اللازمة من الالتزام بتتميم الجعل ما ذكرناه فى محله واشرنا الى بعضها فى
كتاب الطهارة من الفقه فراجع.

ثم ان بعض الاعاظم (ره) أفاد فى تقريب الاصل اللفظى ما يتحصل من
مجموعة دعاوى اربع (الاولى) دخالة قصد الامر فى قوام العبادة واستكشاف
ذلك عن ذهاب الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم الى بطلان العبادة ^{الزامة}
بالاهم للنهى العرضى المتعلق بها من جهة اقتضاء الامر بالشئى للنهى
عن ضده الخاص والى بطلان العبادة الماتى بها بداعى الشهوة (وفيه)
ان المسئلة خلافية بينهم بناءً ومبنى حيث ذهب غير واحد الى عدم اقتضاء

الامر بالشيئى للنهى عن ضده والقائلون بالاقتضاء ايضاً منهم من لا يقول بفساد العباد بذاك النهى ومعه كيف يمكن استكشاف دخل قصد الامر فى قوام العباد من ذهاب طائفة خاصة الى ذلك مع ان هذا المقدار من الكشف الناقص يعلم من تعريفهم التعبدى بما يكون لقصد الامر دخل فى حقيقته بلا احتياج الى الاستكشاف من فتاويهم فذلك على تقديره لا يكشف الا عن دخل القصد فيه عند طائفة خاصة وهذا لا يجدى للمطلوب شيئاً نعم لو كان هناك اجماع على دخله فيه تعبدًا لكان للاستكشاف وجه لكن أنى لنا باثباته مضافاً الى المنع عن كشف ذلك عن دخل قصد الامر فى قوام العباد حتى لىدى طائفة خاصة اذ لعل نظرهم فى الافساد الى أقوائية ملاك الاهم ففساد العباد عليهذا مستند الى التضاد فى ناحية الملاك لا الى دخل قصد الامر فى حقيقتها أو لعل نظرهم الى تقييد طبيعى الماء مور به بغير هذا الفرد المبطل بالاهم وان فيه لامر حتى يمكن امثاله باتيان المسقط لانه متحقق والفساد من جهة انتفاء قصد القرية واما البطلان فى صورة الاتيان بداعى الشهوة فقد حققنا في مبحث النية من العبادات ان الشهوة لو كانت تمام الداعى بحيث تمنع عن التخضع بالعمل فلا خلاف من احد فى البطلان من باب السلب بانتفاء الموضوع حيث لا عبادية حينئذ لانها مركبة عن جزئين احدهما فعل جانحى هو التخضع والاخر فعل جارحى هو مبرز ذاك العنوان القصدى وهذا العنوان مما لا بد منه حتى فى كون العمل بنفسه وظيفة العبودية قضاءً لحق الاضافة ولولم تكن تمام الداعى بل من الداعى للداعى كداعى النياية فبطلان العباد عليهذا غير ثابت منهم فمصعب الشهوة فى كلامهم انما هو نفس التنزيل اى فرض النائب نفسه منزلة المنوب عنه لا الداعى للعمل حتى بعد التنزيل كى يوجب عدم تحقق العبادية فاستكشاف دخل قصد الامر فى حقيقة العبادية من ناحية بطلان العبادية الماء تى بهاداعى الشهوة فخلط

فى مصب الشهوة فى كلام القوم .

(الثانية) استحالة التقييد بالداعى فى مرحلة اللحاظ بتقريب ان منزلة

الداعى من الحكم منزلة الحكم بالنسبة الى موضوعه فكلما لا يمكن فرض الموضوع

قبل الحكم حتى فى عالم اللحاظ فكذلك لا يمكن اخذ الداعى فى متعلق

الحكم لحاظا (وفيه) ان طولية الداعى للحكم لحاظا وخارجا مما لا ريب فيه لكن

الشأن انما هو فى لحاظ داعى الحكم بهذا العنوان الاضافى اى

الوجودين الذين احدهما فى طول الاخر خارجا بهيئة التركيب ذهنا وجعلها

موضوعا وامكان مثله فى البداهة بمثابة لا تحتاج الى البرهان كيف وتقييد

الملاك بذاك الداعى فى باب العبادات مسلم عنده وعند الكل ولولم يُمكن

لحاظه كذلك لما يمكن تقييد الملاك ايضا به ضرورة افتقاره الى تصورهِ نعم

الغرض لا بد ان يكون مطابقا للواقع بمعنى عدم تعلقه بممتنع الوجود وليس

كذلك قصد الامر وقد تقدم توضيح ذلك لدى جواب الامتناع للحاظى من

كلام بعض الاساطين (الثالثة) امكان اخذ الداعى فى متعلق الخطاب

المولوى بنحو الانحلال وكشف الانشاء الشخصى عن سنخ الوجوب لا شخصه

(وفيه) ان انبساط الحكم الى اجزاء المتعلق غير انحلاله الى احكام متعددة

والمقام من قبيل الاول دون الثانى اذ الواحد البسيط كالحكم لا يمكن ان

يتجزء فضلا عن ان يتعدد مع ان الانحلال الى احكام متعددة يستدعى

موضوعات متعددة فهناك احكام مترتبة على موضوعات كل يستدعى امثالا لجليده

و اطاعة وعصيانا كذلك وهذا بعينه الاستقلالية فى الملاك والخطاب التى

قد فرمها بالنسبة الى القيود فالامر المتعلق بالمركب انما ينسبط على الاجزاء

والقيود ولذا نقول بان وجوبها استقلالى ضمنى بمعنى انه ليس بمقدمى واذ ا

لم يمكن الانحلال فى امر واحد بسيط فالمبرز بانشاء شخصى لا محالة يكون

شخصى الارادة المتعلق بشخص الموضوع لا نسخها ما فى العام الاستغراقى

فحيث ان الموضوعات المتعددة تستدعى احكاما كذلك فذلك يكشف عن سنخ الارادة وتعدد اوامر بسيطة لاعن انحلال الواحد البسيط وحيث ان المفروض فى المقام وحدة الموضوع وليس كاشف آخر عن تعدد الامر فهناك لامحالة انشاء شخصى كاشف عن وجوب شخصى متعلق بموضوع شخصى و من المعلوم ان الواحد الشخصى عرضى لامجال للطولية فيه (فلا يقال) سلمنا الانبساط وعدم تطرق الانحلال فى المقام لكن قطعة من ذاك الواحد البسيط علة للقطعة الاخرى منه والاول موضوع للثانى ويتم به المطلوب من ادخال القيد كقصد الامر فى متعلق الخطاب الشرعى (وذلك) لتقابل العلة والمعلول ومقتضاه استقلال كل فى الوجود وانحيازه عن الاخر وهذا عين التعدد الذى فرضنا عدمه هذا خلف فالتقييد بحسب متعلق الخطاب الواحد مما لا سبيل اليه (الرابعة) اختصاص الاطلاق المقامى بقيود مغفول عنها الذى به اجاب عن ذاك الاطلاق (وفيه) ان الملاك فى جريان البرائة الشرعية والعقلية هو عدم استناد الفوت الى تقصير المكلف فى عالم الامثال سواء استند الى عدم صدور البيان عن الشارع او الى عدم وصوله الى المكلف اذ العقل يستقل بلزوم الخروج عن عهدة تكليف واصل ولا فرق فى ذلك بين القيود المغفول عنها وغيرها فمجرد كون القيد مما يمكن التفات العبد اليه لا يجوز العقاب على فوته اذ اكان بيانه من وظيفة المولى كما فى المحصلات الشرعية على ما قدمناه لدى التعرض للكلام بعض الاساطين فالاطلاق المقامى جار فى كلا القسمين .

ثم ان بعض المحققين (قد ه) افاد فى تقريب الاصل اللفظى ما فيه مواقع للتاء مل (منها) ان سائر الدواعى غير داعى الامر بين ما لا يوجب عبادة الفعل وما يتوقف على عبادة الفعل فى نفسه (اذ ذلك) يتوقف اولا على انحصار العنوان الحسن بالانقياد و ثانيا على انحصار عنوان الانقياد بالاتيان بداعى

الامر وكلاهما ممنوعان اذا لانقياد عبارة عن كون العبد في مقام خدمة المولى وابقاع نفسه تحت سيطرته و سلطانه و هو كما يحصل بالانبعاث عن امره القطعى كذلك عن امره الخيالى وعن محبوبية الشئى له و كونه ذا مصلحة و غرض منه وبالجملة كلما ارتبط بعنا و احبا او غرضا بالمولى فهو تحت سيطرته و الاتيان به خدمة له بل هو حقيقة العبادة يقال : عبده خدمه : فعنوان الانقياد غير منحصر بداعى الامر بل يعم جميع الدواعي المزبورة ولو سلم الانحصار فلا ريب في حسن خدمة المولى عقلا لصادقة على سائر الدواعي عرفا و عدم انحصار العنوان الحسن بالانقياد نعم الحسن في كل من العنوانين عرصى ينتسب الى ما بالذات و هو العدل في عالم العبودية الذى هو حسن ذاتا فالكبريان داخلتان تحت كبرى ثالثة عليها المدار في عبادة العبادة وانطباق تلك الكبرى على سائر الدواعي بواسطة احد العنوانين على سبيل منع الخلو بما لا يقبل الانكار فتحقق العبادة بالجميع مما لا يبيغى الارتياح فيه كما ان استحقاق الثواب عليها بعد تحققها مستند الى ان الاعطاء حيث عدل في عالم الربوبية مما يستقل به العقل (ومنها) ان بعض الاساطين كما قد مناه اورد على اخذ داعى الامر في ناحية الموضوع باستلزامه الامتناع للحاظى وهو تقدم الموضوع على نفسه لحاظا فاجاب هذا المحقق عن ايراده بما ذكره المحقق الحائرى (قد ه) في درره من ان فرض تحقق الموضوع غير ممكن كي يستلزم ذلك اذ فرض تحققه يساوق فرض سقوط الامر مع ان الشاء انما هو في ترتبه هذا خلف (اذ بعض الاساطين) ايضا يعترف بهذا التساوق ولزوم الخلف ولا يكاد يخفى مثله على مثله وانما دعواه ان تقييد الموضوع بالداعى في كل وعاء يستلزم تقدمه على نفسه بحسب ذاك الوعاء (فتقييده) به في عالم ايراد الحكم الذى لا بد من كونه من قبيل الغرض الذهنى المطابق للواقع دون الوهمى اى من قبيل الطيران الى السماء (يستلزم) التقدم المزبور بحسب عالم

تعد ما يدعى من الامور الطبيعية من التحريك الطبيعي لا التحريك الطبيعي

اللحاظ وهذا لا يربط له بلحاظ تحقق الموضوع خارجا على ما هو عليه كى يستلزم الخلف المزبور نعم يرد عليه ما قدمناه عند التعرض لجوابه من تحقيق الغرض المعتبر في عالم ايراد الحكم وان تقييد الموضوع بالداعى في ذلك الغرض لا يستلزم محذور تقدم المتأخر على ما قلنا هناك .

(ومنها) حصر محذور اخذ الداعى في الموضوع بلزوم محركية الامر الى محركية نفسه بعد تسليم عدم الاستحالة من غير هذه الجهة (اذ فيه) ان المأخوذ في الموضوع هو قصد الامر بما هو فعل جانحي كتحركه الى ذات العمل الذى هو فعل جارحي مما لا محذور فيه بناء على عدم الاستحالة الامن ناحية المحركية كما هو مفروض كلامه واستلزام ذلك القصد للتحريك الطبيعى من قبل الامر غير دخله في ناحية المتعلق نعم لو كان مراد القوم دخل التحرك من الامر في موضعه للزمت الاستحالة من جهة تقدم المبعوث اليه طبعاً عن البعث وعدم تعقل تقيده بما هو من شئون البعث كما قدمناه وليس كذلك بل ما به الحركة هو الامر وما اليه الحركة هو قصد الامر لا التحريك الطبيعى فلا يلزم محذور محركية الامر الى محركيته ومن هنا يظهر ان فاع المحذور الاخر الذى ذكره من ان التقييد به يلزم من وجوده عدمه وجه الظهور ان هذا المحذور انما يلزم على تقدير خروج قصد الامر عن ناحية المتعلق ويكون المطلوب الاتيان بالمتعلق بداعى امره كما يفصح عنه تقريبه للمحذور اما على ما عرفت من كون المتعلق عبارة عن الفعل وقصد الامر فلا يلزم من وجود التقييد عدمه اذا الامر حينئذ يدعو الى الفعل وقصد الامر معالاً الى خصوص الفعل .

(ومنها) ما هو العمدة من مواقع التام في كلامه من التزامه على تقدير تعدد الامر بكل من شق سقوط الامر الاول وعدمه على تقدير حصول متعلقه والجواب عن محذور عدم بقاء الموضوع للامر الثانى في الشق الاول بان الاتيان بالمتعلق مقتضى للسقوط لاعلة له قضاءً لوجود مصلحة ملزمة اخرى

قابلة للاستيفاء، وانه لو اقتصر على موافقة الامر الاول حتى خرجت المصلحة الاخرى عن القابلية للاستيفاء فعند ذلك يصير امتثالا لذلك الامر وعلية لسقوطه فحاصله الالتزام بالبرزخ بين السقوط واللاسقوط للامر وعن محذور عدم الاحتياج الى الامر الثاني في الشق الثاني بقيام الغرض بنفس المتعلق وكون قصد الامر معاله الدخل في مؤثرية ذلك المتعلق في حصول الغرض لانه بنفسه ايضا ما يقوم به الغرض ويكون محصلا له فلب الارادة متعلق بقصد الامر ايضا لكن لا يمكن حيث تعلق الخطاب الاول به فلا بد من خطاب ثانوى تبعى متعلق بالشرط (اذ مادفع) به محذور الشق الاول (فيه) ان عدم عليه الايتان حينئذ للسقوط ان كان من جهة التوسعة في مرحلة الامتثال فهو صحيح لكن للاجل استيفاء مصلحة اخرى اذ السقوط واللاسقوط عبارة عن اعتبار الامر ولا اعتباره التابعين لبقاء فرد ما من سعى المتعلق قابل لامتثال السعى به وعدم بقاءه فبعد الايتان بفرد من الطبيعي اذا أمكنه تبديله بفرد أسنى تام الاجزاء والشرائط يكون لاعتبار الامر وجه هو استيفاء الغرض الأوفى وهذا معنى كون الايتان بالمتعلق مقتضيا للسقوط اما اذا لم يمكنه ذلك اما الايتان من الاول بالفرد الأسمى اولفوات وقت امتثال الطبيعي فليس لاعتبار الامر وجه وهذا معنى عليه الايتان بالمتعلق للسقوط فلواراد هو ايضا من الاقتضاء والعلية هذا الذي قلناه فلبقاء الامر وجه لكن للاجل استيفاء مصلحة اخرى بل لاستيفاء نفس المصلحة الاولى القائمة بنفس المتعلق وان اراد غيره بان كان عدم العلية من جهة تبديل الامتثال استيفاء المصلحة اخرى غير ما قامت بمتعلق الامر الاول كما يرشد اليه تعليقه العلية للسقوط على الاقتصار على موافقة الامر الاول الموجب لخروج المصلحة الاخرى عن القابلية للاستيفاء فيرد عليه (اولا) عدم وجود مصلحة ملزمة اخرى في المقام على مذاقه ايضا لقيام تمام المصلحة بمتعلق الامر الاول وكون قصد الامر دخيلا في مؤثرية

المتعلق في حصول ذلك الغرض لان الاتيان بالمتعلق حينئذ ليس مقتضيا للسقوط لعدم تحقق ما هو شرط تاءثيره فيه فضلا عن ان يصير لدى الاقتصار عليه للسقوط بل الامر الاول يبقى على حاله مقتضيا امثاله باتيان متعلقه مع^{عله} قصد امره اذ الواجب عليه هذا السماع على مذاقه من لزوم تحصيل الغرض هو ما يكون في الخارج محصلا للغرض (وثانيا) ان مجردا مكان استيفاء مصلحة اخرى اجنبية عن متعلق هذا الامر كيف يوجب بقاءه وعدم سقوطه بالاتيان بمتعلقه بل سقوط الامر او عدمه يدور مدار حصول متعلقه او عدمه (وثالثا) ان مفروض الشق الاول سقوط الامر الاول بعد الاتيان بالمتعلق ونتيجة هذا الجواب عدم سقوطه و هل هذا الا الخروج عن موضوع الشق الاول والالتزام بخلاف الغرض فرارا عن محذور ذلك الغرض (واما ما دفع) به محذور الشق الثاني (ففيه) ان الشرائط الشرعية كما يستفاد من ادلتها كصفات خاصة خيلة في قوام المتعلق و ملاك منتزعة عن اضافته الى امور خارجية فهي تقييدات في ذات المتعلق يقوم بسها الغرض اما على نحو تعدد مراتب المطلوبة غاية الامر عدم استقلال كل مرتبة بالمطلوبية قضاءً للارتباطية او على نحو تعدد المطلوب لكن مع كون المشروط ظرفاً للمطلوبية الشرط وتفصيله موكول الى محله فما لم تحصل تلك الكيفيات لا تحصل المصلحة القائمة بالمتعلق و يكون الامر الاول بحاله مقتضيا بنفسه امثال الطبيعي بماله من القيود والكيفيات بلا احتياج الى الامر الثاني .

فظهر مما ذكرنا ان كلمات القوم حول تقريب الاصل اللفظي كلها غير خالية عن الاشكال (والتحقيق) وان ظهر اجماله من مطاوي ما قدمناه وما ذكرنا لدى الايراد على مقالات القوم وسياءتى تفصيله في باب النهي عن العبادة (ان حقيقة) العبودية عبارة عن كون الشخص تحت سلطان الغير والتعبد اظهار لذاك المعنى و هو حسن ذاتا لانه عدل في عالم المقهورية كما ان

اعطاء الاجر عليه حسن ذاتا لانه عدل في عالم القاهرة ومبرز ذلك تارة ارتكازي كالسجدة بل مطلق الانحنا فانهما ابراز للذل والخضوع واخرى جعلى اما باعتبار عرفى كما فى وضع اليدين على الصدر لتعظيم الملوك والشرفاء او غيرهما هو متعارف لدى كل قوم بالنسبة الى عظمائهم او شرعى كالصلاة ويشهد لذلك اطلاق العبادة فى الاستعمال الفصح على السجود للصنم ونحوه مما ليس هناك امر من قبل المعبود فهى بحسب الحقيقة والاستعمال الفصح لا تتوقف على قصد الامر بل هى كذلك لغة ايضا بلا حقيقة شرعية فيها كغيرها فان عبده بمعنى خدمه وتذلل له فالعبادة عنوان قصدى وفعل قلبى لا تختص بداعدون آخر ومنه يعلم عدم تصور اللاحقة فيها كما يظهر تعقل الكراهة فيها بان تكون ذات خصوصية موجبة لحرزاتها و مرجوحيتها لدى المعبود وان كان بعد الكسر والانكسار بين خصوصيات متحققة فى الافراد ينتج كونها اقل ثوابا ايضا الذى هو معنى الكراهة لدى المشهور وكذا يظهر تعقل الحرمة الذاتية فيها فالعبادة حقيقة عرفية لغوية موضوع للاحكام الاربعة بلا جعل من قبل الشارع فى اصل حقيقتها بل فى مصاديقها ومبرزاتها فان كان المراد من النية المعتبرة فى العبادات هذا المعنى فالتحقيق انها جزء للعبادات بل هى روحها ونفس الفعل بمنزلة الالة لا برازها (ثم) ان للتعبد مراتب متعددة مختلفة شدة وضعفا فاول مرتبتها ما يستفاد من قوله (ع) : من أصغى الى ناطق فقد عبده : وأسناها ما يستفاد من الفقرة العلوية (ع) : بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك : بل حيث ان سلطانه تعالى لانهاى وفعل ما سواه كقصده وجميع شئونه متناه فليست لها مرتبة اسنى كما وكيفا وكيف يتمكن العابد كائنا من كان مع تناهيه بجميع شئونه من اظهار الذل غير المتناهى كى يناسب سلطانه غير المتناهى كما هو المستفاد من كلام خزان علمه تعالى : ما عبدناك حق عبادتك : اذ لا يعقل

تحقق عبادة لائقة بشأته من العابد المتناهى فالمنفى هو العبادة الكاملة كما وكيفا لا خصوص الاول كما ربما يتوهم .

واذا كانت العبادة جزءاً للعبادات الشرعية اى الوظائف المجعولة فى الشرع لا يراز الذل فيمكن التمسك بالاطلاق اللفظي من جهة المادة لئفى جزئيتها عند الشك فى اعتبارها كما يمكن التمسك بالاطلاق المقامى لذلك بعد سكوت المولى عنه فى مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية بلافق فى ذلك بين القيود المغفول عنها وغيرها اذ ليس فى غير المغفول عنها اماكن الالتفات اليها وهو لا يصلح لتقييد الاطلاق على ما فصلناه سابقا عند الجواب عن مقالة بعض الاعاظم بل يكفى لرفع الشك اماكن البيان بمعنى ان نفس الكون فى مقام التشريع كاشف عرفا عن عدم دخله لان اللازم عليه بيان تمام ماله الدخلى فى المقصود من الجعل فعدم بيانه مع امكانه يكشف عرفا عن عدم الدخلى فى مطلوبه بل التمسك بما ذكره ممكن حتى بناءً على دخل خصوص قصد الامر فى حقيقة العبادة اذ القصد جزء من المتعلق كما قدمناه واجبا نعماتوهم لزومه من ذلك التقييد اى الامتناع للحاظى بكالاتقريبه المتقدمين من بعض الاعاظم وبعض الاساطين او غير ذلك من المحاذير المزعومة حتى لزوم محركية الامر الى محركية نفسه الذى تقدم من بعض المحققين (نعم يبقئ) الاشكال بناءً على اخذ الانبعاث من الامر فى موضعه كما اشرنا اليه سابقا من تقدم المبعوث اليه طبعا عن البعث فكيف يمكن اخذ الانبعاث الذى هو من شئون البعث فيه وتقييده به (لكن يمكن) الجواب عنه بان الانبعاث الماخوذ فى الموضوع ليس هو المنتزع عن البعث كى يستلزم تقدم المتأخر بالطبع بل المراد من تقييد الموضوع بذلك ما يكون مرجعه الى التقييد وعدم سعة دائرة الموضوع الملحوظ فى عالم ايراد الحكم للحاصل بغير داعى الامر من راءس فعدم الشمول لغير الفعل العبادةى عليه هذا يكون على نحو التخصص باللزوم محذور (فتحصل) ان

الاصل اللفظى يقتضى التوصلية على جميع الاقوال فى معنى العبادة هذا كله حال تقريب الاصل اللفظى .

اما الاصل العملى فمقتضاه البرائة اذ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان الواصل ضرورة ان المصحح للعقاب هو استناد الفوت الى تقصير المكلف فى عالم العبودية فمع عدم استناده اليه سواء تمت الوظيفة المولوية كما فى صورة عدم وصول البيان ام لا كما فى صورة عدم صدور البيان يكون العقاب قبيحا (وبالجملة) فمجرد صدور البيان من قبل المولى وتمامية وظيفته بذلك لا يكتفى لحكم العقل باستحقاق العقاب مالم يصل الى المكلف كما ان احتمال الدخل لمالم يكن كاشف عن الدخل لا يكون بيانا فليس بحاكم على القاعدة (فتلخص) ان مقتضى الاصل لفظيا وعمليا هو التوصلية (فدعوى) ابتناء تقرير الاشتغال وجوابه على الحصاة التواءمة اى اخذ قصد القرية قيد اعلى نحو القضية الجينية كما صدرت عن بعض الاعاظم (مدفوعة) بان الملاك فى جريان الاشتغال هو اماكن دخل القيد ثبوتها فى الغرض ولولم يمكن بحسب الاثبات تقيد المتعلق به حيث يستقل العقل حينئذ بلزوم الاتيان به تحصيليا للغرض (والحاصل) ان الاشتغال مبنى على مذهب العدلية من ان التكليف صادر عن غرض لاجزافا فاذا شك فى قيدي شيئى للمتعلق فقد شك فى حصول ذلك الغرض بدونه ومقتضى لزوم تفريغ العهدة عن التكليف المعلوم هو الاتيان بالمشكوك وهذا كما ترى لا يتوقف على الحصاة التواءمة اذ التقييد انما هو فى ناحية الملاك وهو بمكان من الامكان فلا يحتاج الى التصحيح بمثل الحصاة التواءمة ومنه يظهر عدم ابتناء الجواب عن الاشتغال على التواءمة لرجوعه^{الحصاة} بالاخرة الى ان بيان المشكوك يكون من وظيفة الشارع كما بيناه فاتسعاب النفس فى تقرير الشبهة وجوابها بما صنعه هذا القائل تطويل بلاطائل و فيما افاده فى المسئلة مواقع اخرى للنظر غير ما اشرنا اليه فى تقريب الاصل

اللفظي والعملي لا يهمننا التعرض لها .

(كما ان توجيه) بعض المحققين (قدء) دخول قصد الامر (الذي هو شرط لتأثير المتعلق في حصول الغرض) تحت الاعتبار الشرعي والامر المولوى بالامر به بعد الامر بالصلاة بمثل قوله : و ليكن الصلاة عن داعى امرها : فانه مصحح لانتزاع الشرطية منه اذ هي اعتبار الشئ في الماء مور به بنحو دخول التقيد و خروج القيد (مدفوع) بان الشرط ان كان عبارة عن اعتبار شرعي في المتعلق كما اعترف به وهو الحق فقد عرفت انفائه مما يقوم به الغرض الاولى فلا تكون هناك مصلحة اخرى كى يحتاج الى امر ثانوى ولو كان عبارة عن مؤثر خارجى في محصلية المتعلق غير مربوط بذاته بما هو متعلق للامر المولوى كما يظهر من تصريحه بان الامر بالشرط مقدمى فلامحالة يكون الامر الثانى ارشاداً الى عدم حصول الغرض على ما هو الحق من عدم اعمال مولوية فى الامر المقدمى مع ان مفروض القائل بتعدد الامر استقلالية كل من الامرين واعمال المولوية فيهما كى يصلح الامر الثانى للتحريرك المولوى نحو الاتيان بداعى الامر ويصير القيد شرعياً حسب الفرض هذا مضافاً الى ان التأثير التكويني الذى هو معنى الشرط عليها لا يعقل الجعل بالنسبة اليه (كما ان دعواه) الفرق بين مانحن فيه وبين الأقل والأكثر الارتباطيين بجريان البرائة فى المقام والاشتغال هناك عكس ما عليه المشهور (مدفوع) بان الغرض الذى يجب تحصيله بحكم العقل هو القائم بما ثبت التكليف بالنسبة اليه اى الأقل لان فوت ما هو القائم بالزائد اى الأكثر غير مستند الى تقصير المكلف فى الامتثال الذى هو المصحح للعقاب بل اما الى عدم تامة الوظيفة المولوية كما فى صورة عدم صدور البيان بالنسبة الى الزائد اى امر خارجى كما فى صورة عدم وصول البيان الصادر فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان على اى تقدير متحقق فى الأقل والأكثر على حد تحققه فى المقام بناءً على ما هو التحقيق من ان موضوع القاعدة عدم البيان الواصل وفيما افاده (قدء)

فى المسئلة مواقع اخرى للتاء مل لا يهمننا التعرض لها فى المقام ولعلنا نشير
الى بعضها فى باب النهى عن العبادة انشاء الله .
(كما ان لبعض الاساطين) فى الاصل العملى مطالب غير خالية عن
الاشكال (منها) الاستشكال على صاحب الكفاية (قد ه) القائل بالاشتغال
لدى الشك فى دخل قصد القرية فى حصول الغرض بعد الفراغ عن لزوم
تحصيل غرض المولى كما هو كبرى مسلمة عنده (قد ه) بان هذا القول يبتنى
على التفرقة بين الاسباب الخارجية والاسباب الشرعية وكون قصد القرية
من الاولى ثم الاشكال بفساد المبنى والابتناء (وفيه) فساد ابتناءه على التفرقة
وصحة المبنى اذا الاسباب الخارجية انما لا تجرى فيها البرائة من جهة ان بيانها
خارج عن وظيفة الشارع وانما احراز السبب بعد تعلق التكليف بالمسبب يكون
فى عهدة نفس المكلف احرازاً لا مثال التكليف بحكم العقل فهو نظير الشك
فى الفرد بعد العلم بتعلق التكليف بالكلى اما جريان الاشتغال فى المقام
فليس لاجل ان قصد القرية من الاسباب الخارجية وان احراز السبب يكون فى
عهدة المكلف حتى يبتنى على الفرق بينها وبين الاسباب الشرعية بل مراد
القائل كما يستفاد من كلامه ان الشارع حيث لم يمكنه افادة ذلك القيد بنفس
خطابه المولى لا متناع اخذه فى ناحية المتعلق أحال بيانه الى عهدة العقل
فى طريق الامتثال لانه يستقل بلزوم تحصيل الغرض فمع الشك فى حصوله
بدون ذلك القيد يحكم بالاتبان بالمشكوك تحصيلاً للغرض فلوم نقل بالاشتغال
فى الاسباب الخارجية أيضاً يمكن القول به فى المقام بخلاف ما اذا كان بيان
القيد من وظيفة الشارع ولو بجملة خبرية كما فى المحصلات الشرعية فمع الشك
فيه يكون مورداً للبرائة هذا كله فى فساد الابتناء اما صحة المبنى اى الفرق
بين الاسباب الخارجية مع الشرعية بجريان البرائة فى الثانية فلان البرائة
العقلية اعنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية فيما يكون بيانه من وظيفة
الشارع كالمحصلات الشرعية اذا المحصلات لولم يكون بيانها وظيفة الشارع لم

توصف بالشرعية ولم يكن معنى للاضافة سواء كانت موضوعاً للحكم ام سبباً واقعياً كشف عنه الشارع وعليهذا افلوم يبين ما هو الموءثر فى حصول المسبب كان فوت غرضه على تقديره مستنداً الى نفسه و كان عقاب المكلف عليه قبيحاً و بلا بيان .

(ومنها) عدم جريان البرائة فى الاسباب الشرعية سواء كان المجعول هو المسبب او السببية على تقدير قابليتها للجعل (وفيه) انه ما المراد بالسببية فانها لو كانت عبارة عن عدة اعتبارات شرعية موضوعة لترتب اعتبارات اخرى عليها هى آثارها فلا ريب فى امكان جعلها بالازوم محذوف فيه و حينئذ فلو شك فى تحقق بعض تلك الاعتبارات من الشارع تجرى البرائة فى ناحية السبب بالنسبة الى خصوص الاعتبار المشكوك صدور عن الشارع و يرتفع الشك عن ناحية المسبب ايضا بناءً على مذاقه من ان الامر بالسبب امر بالمسبب ولا اقل من جريان البرائة العقلية اى قبح العقاب بلا بيان على تقدير عدم جريان البرائة الشرعية من جهة ان المقام من الامور الوضعية الخارجة عن موضوع حد يث الرفع لعدم كونها مجعولة وان كان الحق عموم حد يث الرفع بقريته كلمة : ائمتى : لجميع الاختصاصات الشرعية وضعية ام تكليفية كما يأتى تحقيقه فى محله انشاء الله (وبالجملة) يخرجه المقام عن موضوع الاسباب والمسببات ولا يكون نظير الالقاء والاحراق بل هناك اعتبارات موضوعة لاعتبارات اخرى هى آثار ذلك الموضوع فكلما شك فى بعضها يكون من الشك بين الاقل والاكثر و تجرى فيه اما البرائة العقلية او مع الشرعية ومعناها استناد عدم ترتب الاثار المرغوبة على تلك الاعتبارات (على تقدير عدم كفايتها فى ترتبها عليها) الى اللابيان من الشارع لا الى تقصير المكلف فى مرحلة الامتثال لعدم ثبوت التكليف بالنسبة الى ازيد من تلك الحصة المتحققة فى ضمن الاقل والعجب انه مع اعترافه بكون الجزئية

منتزعة عن امور خارجية يقول بعدم جريان البرائة فيها مستدلاً بانتزاعية الجزئىة وعدم قابليتها للوضع والرفع مع انه لا يلزم جريان البرائة فى نفس الجزئية بل فى منشاء الانتزاع الذى هو مركب ذواجزاء فرغ الجزئية برفع منشاها وبعبارة اخرى مجرى البرائة نفس الجزء المشكوك دخله فى ترتب المسبب لاجزئيته فانكار جريان البرائة فى السبب تغليط وانكاره فى جزء السبب تغليط فى تغليط اما لو كانت السببية عبارة عن امر تكوينى هو الرشح فكما لا يعقل الجعل بالنسبة اليها لاستحالة افاضة الرشح المصدرى بالتعبد فكذلك لا يعقل بالنسبة الى المسبب عند وجود السبب لكونه الرشح الاسم المصدرى وبالجملة رشح المسبب عن السبب كشرح السبب للمسبب تكوينى لاجعلى فالتفصيل بين السبب والمسبب فى القابلية للجعل وعدمها تغليط وتاء ويل كلامه بان مراده التكليف او الاعتبار حين كذا انكار للسببية فى المحصلات الشرعية فاين الرشح حتى يكون تكوينيا .

وحيث نقول ان الطلب اذا تعلق بشئى كذا وكان اعتبار الشارع له موقوفا على وجود امور وشككتنا فى دخالة امر آخر فى اعتباره له فان كان هذا الامر مما لا بد من احرازه خارجا فلا بد من تحصيله للاشتغال وان كان بيانه وظيفة له فليس للشارع مواءخذته لانه يجب عليه ايجاد تلك الامور حقيقة اذ ليس فى البين سببية تكوينية حتى يتعلق التكليف بمسببه بل المجمعول اعتبار الشارع شيئا ما عند حصول شئى آخر فالماءمور به فى الحقيقة ذات هذه الامور اذ لا معنى لقوله : حصل اعتبارى : مع انه لو فرض محالا كونه بنفسه متعلق الجعل فبيان ما عنده بجعل الشارع هذا الامر حيث انه وظيفة له فلا بد من بيانه والا اخل بغرضه بل لا بد فى الاسباب والمسببات الشرعية اما من الالتزام بانه هناك اعتبار للشارع موضوع لاعتبار ما آخر كما عليه السيد الداماد (قد ه) وحيث يكون فى تسميتهما بالسبب والمسبب نوع تسامح واما

من الالتزام بكونهما كالا سباب والمسببات الخارجية امورا واقعية كشف عنها الشارع كما هو الحق وحيث لا يعقل الجعل بالنسبة الى شئى منهما بل الجعل لا بد ان يكون بالنسبة الى حكمهما من وجوب ايجادهما خارجا و نحو ذلك فتجرى البرائة في السبب بمعنى رفع التكليف عن المشكوك كونه من اجزاء السبب (ولوسلمنا) التفصيل و كون المسبب مجعولا عند وجود السبب بخلاف نفس السبب (فلا يعقل) كونه مجعولا لكن المسبب حيث انه اعتبار من الشارع خارج عن تحت قدرة المكلف فلا يمكن كونه ماء مورزا به وانما القابل للمطلوبية من المكلف هو السبب فمتعلق طلب الشارع لبا هو السبب ابا فان كان ظاهر خطابه ايضا متوجها الى السبب فهو ولا يمكن ارجاعه الى طلب المسبب بشهادة تلك القرينة العقلية (فظهر) ان كون الامر بالسبب امرا بالمسبب مالا يحصل له اما من حيث جريان البرائة فقد عرفت انه في نفس السبب بالنسبة الى الجزء المشكوك كونه من اجزائه .

(ومنها) وجود جهتين بالنسبة الى الجزء المشكوك للسبب وجريان البرائة بالنسبة الى الجهة الراجعة الى الشمول تحت الخطاب والاشتغال بالنسبة الى الجهة الراجعة الى الدخل في حصول الغرض وانهما حيث يكونان من قبيل الاقتضاء واللاقتضاء فلان تنافر بينهما (وفيه) ان اصالة البرائة انما تقتضى عدم الحرج وخلو العهدة عن الاتيان بشئى آخر واصالة الاشتغال انما تقتضى الحرج وبقاء شئى آخر في العهدة فهما متعارضتان قهرا لا ان احديهما لا اقتضاء والاخرى اقتضاء كي لا يكون تنافر في البين ولذا لو ورد دليلان في خصوص مورد وكان مفادا حدهما البرائة ومفادا الاخر الاشتغال لا يرتاب احد في كونهما متعارضين والاحتياج الى العلاج ففي المقام يشكل الامر في ترجيح احد الاصلين و يمكن حله (تارة) بما استفاد من كلام صاحب الكفاية (قد ه) من حكومة البرائة الشرعية على الاشتغال العقلى ضرورة

ان حكم العقل بلزوم حفظ الغرض من ناحية المشكوك انما هو فى طول احتمال شمول التكليف له فبعد رفع الشارع تكليفه عن ذلك المشكوك بمقتضى حد يث الرفع لاحكم للعقل بالنسبة الى حفظ الغرض من قبله (واخرى) باطلاق حد يث الرفع بالنسبة الى المشكوك بعد عموم كلمة : ما : فى قوله (ع) :
مالا يعلمون : للوضعى وغيره اذ المعنى حيث ان كلما يفوت بفوات هذا المشكوك فهو مرفوع عنكم فيشمل فوات الغرض على تقديره و معه لا يبقى مجال للاشتغال وكيف كان فجريان البرائة فى الجزء المشكوك مما لا اشكال فيه سواء لمحكومية الاشتغال العقلى بعد الجريان بالبرائة الشرعية ام لا ، اطلاق البرائة المانع عن اصل جريان الاشتغال .

(ومنها) ان جريان البرائة بالنسبة الى الجزء المشكوك يستلزم شبهة الاثبات من جهة عدم دخله فى ناحية الغرض (وفيه) ان مجرى الاصل اذا كان بنفسه حكما تعبديا شرعيا فرفعه بالتعبد هو رفع ماله من الاثار العقلية والشرعية ولب سره ان تلك الاثار حيث تكون من السالبة بانتفاء الموضوع كما حققناه فى محله كما ان اثباته بالتعبد كما فى الاصول كالا استصحاب هو اثبات آثاره العقلية والشرعية كما يشهد به اثبات وجوب الاطاعة وحرمة المخالفة و استحقاق المثوبة للاولى والعقوبة على الثانية باثبات التكليف بالاستصحاب او الاشتغال مع انها آثار عقلية لوجوده و كذا اثبات عكسها باثبات رفع التكليف بالبرائة ونحوها نعم لو كان لتلك الاثار آثار عقلية او شرعية لم يكن الاصل مجديا بالنسبة اليها نفيا واثباتا لاحتياجها الى تعبد اخر غير التعبد بنفس الحكم نفيا او اثباتا و دليل ذلك الاصل قاصر عن افادته و بنفس هذا التقريب نقول بان الاصل ليس حجة بالنسبة الى الاثار العادية ولولفس الحكم او الموضوع كما ان المشكوك اذا كان موضوعا خارجيا كحيوة زيد فالاصل نفيا واثباتا انما يفيد بالنسبة الى آثاره الشرعية فقط لان التعبد

بذلك الموضوع يرجع لبالى التعبد بآثاره الشرعية كوجوب الانفاق على الزوجة فى المثال (وبالجملة) الاثار الشرعية للموضوع والاثار العقلية للحكم لاتعد من مثبتات الاصول كى لاتكون حجة بالنسبة اليها وعليه فعدم دخل الجزء المشكوك فى ناحية الغرض لا يعد من مثبتات رفع التكليف عن ذلك الجزء لان الدخل فى الغرض من الاثار العقلية لوجود الجزء فمع رفعه بالتعبد كما فى المقام ينتفى الدخل قهرا انتفاء السالبة بانتفاء الموضوع .

(ومنها) ان تحصيل الملاكات النفس الامرية والاغراض الواقعية للمشار غير ما مور به لنا لخروجها عن تحت اختيارنا (وفيه) ما ذكرناه مما يرتبط به فى مبحث الصحيح والاعم من اراده راجعه نعم نحن نقول بالبراءة فى جميع ما يكون بيانه وظيفة للشرع بقاعدة القبح ويحد يث الرفع ولا نعتنى بعد ذلك الى تلك المناقشات (ومنها) جعل الغرض بمعنى آخر غير الملاكات فارقا بين التعبدى والتوصلى ثم الاستشكال فى لزوم تحصيله ثم جعله كانه الملقى الى المكلف (وفيه) اولا انه لا معنى للغرض الا للملاك و ثانيا ان الغرض الذى ليس فى عرض الحكم كيف يمكن القائه الى المكلف فى عرضه ام كيف يمكن دخله فى ناحية المتعلق مع كونه من علل التشريع و فى رتبة سابقة على الحكم وبالجملة ليس لهذا الكلام منه معنى محصل وفيما افاده فى المسئلة غير ما ذكرناه فى تقريب الاصلين وغيره مواقع اخرى للتاء مل لم نتعرض لها خوفا من التطويل ولعلنا نشير الى بعضها فى بعض المباحث الاتية عند تكراره ذلك مثل نتيجة التقييد فنشير الى فسادها فى غير المقام واجمال ما فيه انها فى حد المعلول بلاعله فتدبر جيدا .

(المبحث السادس) فى ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا ام لا اختار الاول صاحب الكفاية (قد ه) بدعوى ان كل واحد مما يقابل العناوين الثلاثة اى الغيرية والتخييرية والكفاية^{تقييد} فى ناحية

الوجوب المستفاد من الهئية و تضيق في دائرته فاذا كان المولى في مقام البيان ومع ذلك لم ينصب قرينة على أحد القيود الثلاثة فمقدّمات الحكمة تقتضى الاطلاق و كون متعلق الخطاب واجبا من دون تبعية وجوبه لغيره ولا وجود عدل للفعل او الفاعل (وناقش) في ذلك بعض محققى تلامذته (قد هما) بجعل العناوين الثلاثة قيوداً عدمية لطبيعة الوجوب لاجودية كما يظهر من صاحب الكفاية فعدم نصب المولى قرينة على التقيد بواحد منها يكشف عن عدمه (اقول) تحقيق المقام ان اللازم الاعم كالحرارة مثلا لا يكشف عن الملزوم الاخص كالشمس مثلا والوجوب الغيرى بناءً على كونه مولويًا انما هو معلول الملاك القائم بالغير بمعنى ان الارادة الباعثة نحو طلب الواجب هو الباعثة نحو طلب مقدمته ايضا لانه معلول وجوبه اذ لا يعقل كون اعتبار مولدا لاعتبار آخر فذلك الملاك الواحد انى عليه هذا هو السبب للبعث المولى نحو الشئى و مقدمته من غير ان يكون سببا لتلون الوجوب بالنفسية او الغيرية ضرورة تباينهما سنخا لان الملاك امر تكوينى والوجوب امر اعتبارى فلا يعقل تلون احد هما بالآخر ولذا انمنع عن تنويع المصلحة الى الملزمة وغيرها حتى بناءً على استفادة الالزام وعدمه من نفس الخطاب واذ لم يعقل تقيد الوجوب بالغيرية ولو من ناحية الملاك على نحو التلون لم يعقل كونه مطلقا من جهتها حتى يكون اطلاق الصيغة مقتضىً لكون الوجوب نفسياً (وبالجملة) النفسية والغيرية انما هما بحسب الملاك الذى هو امر تكوينى لا بحسب نفس الوجوب الذى هو اعتبار محض فالبعث لازم اعم للملاك النفسى فكيف يكشف عن خصوصه فوجود اطلاق لفظى للصيغة يقتضى النفسية مما لا محصل له على اى تقدير نعم حيث ان وجوب شئى آخر عدا متعلق الصيغة مشكوكه فالاصل العملى يقتضى البرائة عنه و يستنتج من ذلك النفسية لكن كونها مقتضى الاصل اللفظى و ظهور نفس الصيغة ممنوع (اما بناءً) على ما هو الحق من ان

الوجوب الغيرى ليس مولويا بل هومن الاستلزمات العقلية فى طول الامر المولى وانه لوورد فى مورد ه امر فى الشريعة يكون ارشاديا لامحالة فالبحث عن ظهور الامر المولى فى النفسية او الغيرية من السالبة بانتفاء الموضوع .
نعم يبقى الكلام حيثذ فى ان الصيغة ظاهرة فى المولية حتى يتعين النفسى اوفى الاعم حتى يعم الغيرى فنقول مقتضى مقام الشارعية اعمال المولية اذ الشارع بما هو شارع ومولى ليس له مؤنة فى إعتماله بل التنزل عن تلك المرتبة وجعل نفسه بمنزلة عقل المكلف الذى هو حقيقة الارشاد هو المحتاج الى مؤنة للمولى فمقتضى الاصل الاولى اى الاطلاق المقامى هو المولية فى الاوامر الشرعية فيتعين حملها على النفسية حتى يثبت الخلاف هذا كله بالنسبة الى النفسية (اما التعمينية) فحيث ان اعدال الواجب مزبوجة بعالم امثاله وكونها مسقطه له فى تلك المرحلة فلا يربط لها بعالم الجعل المتقدم رتبة عن عالم الامثال حتى يبقى مجال لظهور الصيغة فى التعيين وعدم العدل المسقط للواجب نعم مقتضى الاصل العملى هو الاشتغال وعدم فراغ الذمة بالاتيان بما يحتمل كونه عدلا للواجب فيستنتج التعمينية لكن كونها مقتضى الاصل اللفظى ممنوع (الا ان يدعى) كونها مقتضى الاطلاق المقامى بتقريب ان الظاهر كون المولى فى مقام بيان ما هو المحصل لغرضه فلو كان لما جعله فى حيز الخطاب عدل فى عالم تحصيل الغرض لما كان الملاك قائما بمتعلق الخطاب بما هو ضرورة وجود الجامع الملاكى فى البين ولم يكن حيثذ وجه لا طلاق الخطاب وعدم التعرض لما يفيد وجود ذلك الجامع اعنى بيان العدل بلفظ: ا) او: كما فى خصال الكفارات لظهور ذلك فى عدم جامع ملاكى هناك وحصر المحصل فيما وقع فى حيز الخطاب فالاطلاق المقامى (وان شئت عبرت بالاطلاق الأوى) يقتضى التعمينية وعدم جامع ملاكى فى البين فتدبر وما ذكرنا فى التعمينية يظهر حال العينية والكفائية .

(المبحث السابع) فى ان الامر الواقع عقيب الحظر هل يقتضى الاباحة كما قيل او الوجوب كما عن بعض العامة او يتبع ما قبل الحظر فى صورة تعليل الامر بزوال علة النهى كما عن بعض ولا يظهر له فى شيئ منها بل الوقوع عقيب الحظر وتوهمه يوجب اجمال الصيغة ضرورة ان احتفاف الكلام بما يصلح للقينية يمنع عن انعقاد الظهور الاولى له نعم لو كانت هناك قرينة على احد المحتملات لا بد من حملها عليه إختار صاحب الكفاية (قد ه) الاخير بدعوى ان موارد الاستعمالات اعم من ذلك فلامجال للتثبت بها (وناقش) فيه بعض محققى تلامذته (قد ه) بانه على فرض تسليم الاجمال بالنسبة الى الامر الواقع عقيب الحظر أو توهمه يمكن الاخذ بالقدر المتيقن فى كل مورد حسب مقتضائه وانه الاستحباب فى العبادى والاباحة الخاصة فى غيره (ثم رده) بان ذلك يفيد بالنسبة الى عالم الارادة دون التخاطب الذى هو محل الكلام فالاجمال فى محله (اقول) تحقيق المقام انه لا بد ان يكون مصب النزاع هو مجرد وقوع الامر عقيب الحظر مع قطع النظر عن قرينة ما فى البين توجب الظهور فى رفع الحظر او غيره وان كان ظاهر كلمات القوم لا يساعد على تحرير محل النزاع بهذا النحو اذ ربما يكون هناك امر له عموم ازمانى كقوله تعالى : جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم : فيخص عمومه الازمانى بدليل آخر كقوله تعالى : يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير (الاية) : ثم لبيان نهاية امد المخصص وبقاء العام الاول على عمومه بعد ذلك يوم مجد دأبذ لك العام معللا بزوال علة النهى المخصص كقوله تعالى : فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين كافة : فقرينة المقام فى مثله كاشفة عن استناد الوجوب بعد رفع الحظر الى العام الاول وكون الامر الجدي لتاكيد عموم ذلك العام لالتا سبب حكم جديكى ينافى فى ذلك الحكم وانه الاباحة او غيرها كما انه ربما تكون قرينة المقام كاشفة عن

بعث الامر الواقع عقيب الحظر الى شيئى آخر مباين مع مصب النهى نظير :
 أخرج من المحبس الى المكتب : بعد النهى عن الخروج عن المحبس فمتعلق
 الامر والنهى حيثن ضدان فلا يمكن كون الامر ناظرا الى مصب النهى كى ينازع
 فيما هو مقتضى الامر حيثن بل الامر على حاله من الظهور الاولى على اختلاف
 المشارب فى ذلك فلا بد ان يكون مصب النزاع ما يكون مصب النهى فيه بعينه
 مصب الامر بلا قرينة خارجية اود اخلية على شيئى وحيث ان الحق ظهور الامر
 فى مطلق الطلب واستفادة الالزام من حكم العقل بانه مع عدم ترخيص من قبل
 المولى فى الترك لامو من عن العقاب عليه كما ان الاستحباب والكراهة منتزعان
 بلحاظ الترخيص فى ترك المأمور به وفعل المنهى عنه فالامر الواقع عقيب
 الحظر ترخيص فى المنهى عنه وتستنتج منه الكراهة اما الواقع عقيب توهمه
 فحيث لانهى هناك حتى يكون ترخيصا فى متعلقه فهو لدفع توهم المنع و
 تستنتج منه الاباحة بالمعنى الاخص فتأمل جيدا .

(المبحث الثامن) فى ان صيغة الامر هل تدل على المرة او التكرار ام

لافتقول فيه خلاف بين القوم والحق وفاقا لجماعة منهم صاحب الكفاية (قد ه)
 هو الثانى لان الصيغة مركبة من مادة وهيئة اما المادة فهى موضوعة لطبيعة
 سازجة مهملة من حيث الخصوصيات الخارجية واما الهيئة فهى موضوعة لطلب
 تلك الطبيعة وحيث ان مفادها معنى ربطى فلامحالة فى السعة والضيق يتبع
 مفاد المادة فلادلالة لشيئى منهما بالطبع على شيئى من المرة والتكرار ولم
 يثبت وضعها للمقيد بالمرة او التكرار ضمن اين دلالة الصيغة عليهما نعم حيث
 ان المطلوب فى الاوامر نقض عدم تلك الطبيعة وذلك يتحقق باول الوجود
 فالامثال يحصل بالفرد الاول لكن لا يسقط به الامر ضرورة امكان ايجاد الطبيعى
 فى ضمن ثانى الوجود وثالثه وهكذا من الافراد الطولية او العرضية فيكون
 السعى القائم بتلك الوجودات فى الخارج هو الناقض لعدم تلك الطبيعة و

المفروض عدم تقييد المطلب بالواحد او المتعدد فللمكلف التوسعة فى مرحلة امثاله بايجاد الطبيعى فى ضمن غير واحد من افراده كما ان له الاقتصار على الواحد قضاءً لتحقيق الطبيعى به فاطلاق الصيغة من حيث المادة والهيئة يقتضى التوسعة فى مرحلة الامتثال وبقاء الامر بعد تحقق الفرد الاول بلا موجب لسقوطه بل لا معنى له ضرورة ان الاتيان بالفرد فعل نحوى والأمر موجود اعتبارى فكيف يعقل تأثير فعل نحوى فى سقوط امر اعتبارى بل هو باق فى وعاء الاعتبار مادام لبقائه مصحح لدى العرف والعقلاء ويكفى مصححاً لذلك تمكن المكلف من اختيار اى واحد من الافراد الطولية والعرضية شاء او من تبديل الماءتى به بالاحسن وبالجملة فحيث ان المطلوب نفس الطبيعى فكما تحقق منه فرد ينطبق عليه الامر ويتصف بالمطلوبية بنفس الامر الاول بلا حاجة الى امر ثانوى ضرورة تحقق الطبيعى به الذى هو موضوع الامر حسب الفرض نعم لو قام دليل خارجى على عدم مطلوبية ازيد من فرد واحد كعدم مطلوبية ازيد من صلاة واحدة من الظهر مثلاً فى يوم واحد كان مانعاً عن انطباق ذلك الامر على غير الواحد (والحاصل) انه لا دليل على انحصار مطلوبية الطبيعى فى خصوص الفرد الاول وكونه بشرط لا كما لا مانع عن مطلوبيته لا بشرط اينما تحقق وكما وجد (فبعد قابلية) الامر للانطباق على ثانى الوجود و ثالثه وهكذا غايته ان الفرد الاول من الوجودات لازم بحكم العقل فى الواجب خروجاً عن عقاب مخالفة الامر المتحققة برفع اليد عن ايجاد متعلقه راءاً وغيره من الافراد راجح اما لمجرد تحقق الاطاعة والامتثال به كما ان الم يشتمل على مزية زائدة على الفرد الاول او لاستيفاء مطلوب المولى بنحوه و ايجاده بنحو اكمل كما اذا اشتمل على مزية زائدة على الماتى به اولا وهذا ان الامر انعنى اصل الايجاد الثانوى والايجاد بنحو اكمل مما يكفى لدى العرف مناطاً لبقاء الامر فى وعائه الاعتبارى وعدم لغوية بقاءه (نلتزم بذلك) اما فى المستحب فجميع

الافراد متساوية من جهة الرجحان وهذا بخلاف النواهي فحيث ان المطلوب فيها سد باب الوجود عن تلك الطبيعة ولومن ناحية فردها الاخير ضرورة فتح باب الوجود به فلا يحصل الامتثال الا بترك جميع الافراد وسياًتى لذلك مزهد بيان فى مبحث الاجزاء .

(فما يظهر) من صاحب الكفاية (قد ه) من التفصيل بين كون الامتثال علة تامة لحصول الغرض الأسنى فيسقط الامر ولا يبقى مجال للامتثال و بين عدم كونه كذلك كما فى طلب الماء للشرب او التوضى فيمكن تهديد الامتثال بالافضل كالماء البارد بل بالنساوى (فى غير محله) لما عرفت من التوسعة فى مرحلة الامتثال ما لم يقم على خلافها دليل (كما ان ما يظهر) من بعض المحققين (قد ه) من سببية اتحاد الطبيعى مع الفرد خارجا لتقيد المطلوب باول الوجود (مدفوع) بان متعلق الامر حسب الفرض هو السعى بوجوده الخارجى من دون تقيد به بفرد ما فالاتحاد المزبور لا يوجب التقيد بذلك نعم انما يجدى الاتحاد لحكم العقل بتحقيق الامتثال لا لدخل الفرد فى مضمون الخطاب ففرق واضح بين مفهوم الخطاب و بين حكم العقل فى مرحلة الامتثال والمشاهد بالوجدان دخل الفردية بسبب الاتحاد فى الثانى مع ان كلامه يعطى كونه من الاول فهو خلط بين مفاهيم الالفاظ بحسب الوضع و بين الاستلزامات العقلية فى طول ذلك (كما ان ايراد ه) على صاحب الفصول (قد ه) الذى جعل مصب النزاع هو الهيئة مستشهدا بنقل السكاكى اتفاق اهل الادب على وضع المصدر والمعرى من اللام والتنوين للماهية علاوة عما ذكره صاحب الكفاية من ان ذلك لا يوجب حصر النزاع (بعدم تعقل) كون النزاع فيها اذ لم توضع الهيئة لطلب المتكرر او الواحد (مدفوع) بانه لو اريد عدم تعقل كون النزاع فى الهيئة ثبتوا فهو ممنوع جداً ضرورة امكان وضع الهيئة عقلا لطلب المتكرر نحوه ولو اريد عدمه اثباتا تاي عدم دلالة الهيئة على ذلك لعدم وضعها له كما عرفت انه الحق / فهو متبين لكن

لا يختص بالهيئة بل يجرى فى المادة لتساويهما من حيث عدم الوضع للمقيد بالمرّة او التكرار كغيرها من الاستلزمات العقلية التى توهم كونها من مفاهيم الالفاظ.

(كما ان ما يظهر) من بعض الاعاظم (ره) فى الفرق بين الاوامر والنواهي من ان اطلاق المادة والهيئة متعاكسان فى الاقتضاء اذ المادة واقعة فى طرف موضوع الحكم بلحاظ التعلق وحيث ان لحاظ التعلق يكون قبل الوجود فمصعب اطلاق المادة صرف الطبيعة وهويتحقق باول الوجود فمقتضاه اجزاء المرّة اما الهيئة فهى واحدة فى طرف الحكم بلحاظ التحقق وحيث ان لحاظ التحقق بعد وجود الموضوع فمصعب اطلاق الهيئة طبيعة سارية فى الوجودات الخارجية التى تنطبق معها الطبيعة فلا تتحقق بوجود واحد حيث لا يتحمل سعة الطلب وانما يتحمل شدته فمقتضاه عدم اجزاء المرّة فيتزاحم الاطلاقان من حيث الافادة لكن المادة بحسب التحقق معلولة للهيئة فهى مقهورة لها فاطلاقها محكوم باطلاقها فيقدم اطلاق الهيئة هذا اذ الم يكن مانع عن ذلك كفاى النواهي ضرورة ان ابقاء جميع افراد الطبيعة على حالها من العدم بلا ايجاد شئى منها يكون مقدور للمكلف ومن قبيلها المستحبات فاطلاق الهيئة فيهما يقتضى الطبيعة السارية اما اذا كان هناك مانع كفاى الاوامر ضرورة ان ايجاد جميع افراد الطبيعة غير مقدور للمكلف فحيث ان تحكيم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة يستلزم التكليف بما لا يطاق فاطلاقها يقتضى الطبيعة الصرفة (مدفوع) بان مفاد الهيئة كما عرفت معنى ربطى فيتبع مفاد المادة فى السعة والضيقة ولا يعقل فيه الاطلاق والتقييد كى يعقل التحاكم بين الهيئة والمادة من حيث المدلول ولوسلم تعقل التحاكم بينهما فالحكومة لا محالة من طرف المادة لا العكس قضاءً لربطية معنى الهيئة والعجب انه يلتزم هنا بالاطلاق للهيئة والتحاكم بينه وبين اطلاق المادة

بتقديم اطلاق الهئية عليه مع تصريحه في المبحث الاتي في الفور والتراخي بان مدلول الهئية ليس الا الارسال نحو المادة ولوسلم استقلالية الهئية بالمفاد وقابليته للاطلاق والتقييد فالطبيعة في عالم الموضوعية لا يرد الحكم انما هي بلحاظ الوجود لا محض التصور والخيال كما فصلناه سابقا كيف والحكم انما يتعلق بنفس ذلك الموضوع الملحوظ فكيف يمكن كونه بلحاظ ما قبل الوجود فالفرقة بين الاطلاقين على تقد يرتسليم الاطلاق للهئية باقتضاء احد هما الصرف والاخر الطبيعة السارية فاسدة بل قد عرفت انه ليس هناك الا طبيعة ساذجة مهملة من حيث الخصوصيات الخارجية تعلق بها الطلب وان المطلوب في الاوامر نقض العدم لتلك الطبيعة وذلك يتحقق باول الوجود فيحصل الامتثال بالفرد الاول لكن لا يسقط به الامر للتوسعة في مرحلة الامتثال بثنائي الوجود وثالثه وهكذا بخلاف النواهي فالمطلوب فيها سد وجود الطبيعة ولومن ناحية فردها الاخير حيث يفتح به الوجود فلا يحصل الامتثال الا بترك جميع الافراد ولعل الى هذا يرجع تقريبه الثاني الذي ذكره للفرق فراجع تأمل .

(المبحث التاسع) في ان الصيغة هل تدل بمادتها او هيئتها على الفور او التراخي ام لا فنقول فيه خلاف بين القوم والحق وفاقا لجل المتأخرين لولا الكل ومنهم صاحب الكفاية (قد ه) عدم دلالتها بشيئي من الماد قوالهيهية على شيئي من الفور والتراخي اذ المتبادر منها طلب ايجاد الطبيعة من دون التقييد باحد همانعم مقتضى الاطلاق جسواز التراخي الا ان يدل على الفور دليل من الخارج وقد ادعى دلالة قوله تعالى : وسارعوا الى مغفرة من ربكم : وقوله تعالى : واستبقوا الخيرات : على لزوم الضرور بالنسبة الى امره تعالى لكن يدفعه ان الامر بالمسارعة الى المغفرة واستباق الخير في الآيتين انما هو للارشاد الى حسنهما العقلي تفريفا للعهد عن التكليف كما احتمله صاحب الكفاية (قد ه) ايضا فتحصيل المغفرة والخير مع قطع النظر عن المسارعة و

الاستباق خير والمسارعة والاستباق اليهما خير في خير ومطلوب في مطلق
مضافا الى انه فرض تسليم المولوية فحيث ان الخير اعم من الواجب والمندوب
فذلك يمنع عن الظهور في وجوب المسارعة والاستباق والى مانبه عليه صاحب
الكفاية (قد ه) من ان ذلك يستلزم التخصيص الاكثر بالنسبة الى المستحبات
بل اكثر الواجبات حيث اتفقوا على عدم الفور فيها فذلك يكشف عن ان المراد
من الامر في الآيتين على فرض تسليم المولوية اما الندب او مطلق الطلب
لا الوجوب (نعم) قد اجاب صاحب الكفاية (قد ه) عن الآيتين ايضا بان المراد
بهما لو كان وجوب المسارعة والاستباق لكان التحذير بالغضب والشر على
تركهما انسب (وفيه) بعد الاغماض عما عرفت من ارشادية الامر فيهما وكون كل
من المسارعة والاستباق مطلوبا في مطلوب واعية الخير المانع عن الظهور في
الوجوب (ان استحقاق) الغضب والشر انما هو من حكم العقل في طول
عصيان الامر المولى متفرا على عنوان التمرد المنتزع عن العصيان فتترك
الواجب الشرعي ليس بحرام شرعا بان يكون ذا مفسدة وراء المصلحة الكامنة
في فعله بل هو حرام عقلا حفاظا للمصلحة القائمة بالفعل وقضاء لكونه تصرفا في
سلطان المولى وتمردها عن امره فحرمة ترك الواجب كوجوب ترك الحرام حكم
استتباعي عقلي بمناط نفس المصلحة الكامنة في فعل الواجب والمفسدة
الكامنة في فعل الحرام لانه حكم نفسى ناشئ عن مفسدة استقلالية في ترك
الواجب ومصلحة كذلك في ترك الحرام كي يصح تعلق البعث المولى به فلا
يلزم التحذير بالغضب والشر على ترك المسارعة والاستباق على تقدير وجوبهما
والالزم ذلك على ترك كل واجب بل نفس الامر بهما بلا ترخيص في تركهما كاف
لحكم العقل بلزوم امتثالهما واستحقاق العقاب على تركهما (فما ذكره) بعض
المحققين (قد ه) من ان عدم التحذير بالغضب والشر على ترك تحصيل
المغفرة والخير يكشف عن عدم وجوب تحصيلهما المستلزم لعدم وجوب المسارعة

والاستباق اليهما (فى غير محله) ثم ان لصاحب الكفاية (قد ه) تنظير المقام بسائر الاوامر الارشادية فرده بعض المحققين (قد ه) بوجود الفرق لان سائر الاوامر الارشادية نظير باب الاطاعة لا يمكن المولوية فيها بخلاف المقام لا مكانها فيه وهذا المقال وان كان متينا فى نفسه ضرورة ان كان اعمال المولوية فى الفورية لغرض تعلق بهالكنه ليس ايرادا على مقال صاحب الكفاية (قد ه) لانه لم يدع عدم امكان المولوية فى المقام وانما تنظيره بسائر الاوامر الارشادية من جهة اصل امكان الارشادية قضاءً للحسن العقلى ولذا عبر عنه بلا يبعد (كما ان صاحب الكفاية) نبه على ان الصيغة على فرض الدلالة على الفور لا

تدل على شئى من تعدد المطلوب ووحده (فرده) هذا المحقق بان مصب تعدد المطلوب ذات الفعل مع الفور لانفس الفور (وفيه) انه لا مانع عن كون نفس الفور مصب تعدد مراتب المطلوبة حسب تعدد مراتب الفورية من جهة اول ازمنا امكان الامتثال و ثانيها و ثالثها وهكذا ولقد اجاد بعض الاعاظم (ره) فى بعض ما افاده فى المقام حيث ينطبق على ما قدمناه فتدبر جيدا .

الفصل الثالث فى ان الاتيان بالماء مور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء
ام لا وقبل تحقيق المقام ينبغى تقديم امور (الاول) ان القوم عنونوا البحث تاره بان الاتيان بالماء مور به على وجهه يقتضى الاجزاء كما صنعه الشيخ الاعظم العلامة الانصارى (قد ه) وجماعة و ظاهر ذلك كون البحث عقليا لا لفظيا و عنونوه اخرى بان الامر يقتضى الاجزاء كما صنعه شيخ الطائفة (قد ه) فى العدة بل جعل عدل اقتضاء الامر للاجزاء عدم دلالة عليه وهذا كالصريح فى كون البحث فى الدلالة دون التاء ثير بل يستفاد ذلك من استدلاله (قد ه) لمختاره ايضا من جهة تنظير المقام باقتضاء النهى فى العبادة للفساد بعد معلومية ان مراد القائل بالاقتضاء فى النهى هو الدلالة و صنعه العلامة (قد ه)

ايضا في المبادئ وظاهره كون البحث لفظيا اذ لا معنى لاقتضاء الامر الا للدلالة بحسب الجعل والمواضع اذ لا يعقل التأثير الذاتي بالنسبة اليه فما قيل من ان الاقتضاء ذاتي للامر ليس المراد منه الذاتي في باب الايساغوجي بل لا بد ان يكون المراد ان الامر بذاته معروض للدلالة بحسب الجعل والمواضع اذ عروض الوصف لشيئ بنفسه بلا واسطة يكون احد معاني الذاتي كما صرح به الزنوزي (قده) في رسالته الحملية (ويقرب) كون البحث في الدلالة اللفظية أمورا آخر (منها) تصريح بعضهم بان الامر يدل على الاجزاء (ومنها) تصريح بعض آخرين ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية او العقلية حيث يعلم منه عدم الاتفاق على الثاني (ومنها) ان عمدة نظر الباحثين عن الاجزاء انما هو الى الاوامر الاضطرارية والظاهرية وكيفية دلالة دليلها على الحكومة التعميمية او البدلية او العذرية (ومنها) تفسير بعضهم الاجزاء باسقاط القضاء بالمعنى الاعم اي التدارك حيث لا يجرى ذلك الا في الاوامر الاضطرارية والظاهرية التي عرفت آنفا ان البحث فيها انما هو في كيفية دلالة ادلتها (ومنها) ذكر المسئلة في مباحث الالفاظ فهذه امور خمسة تقرب كون البحث في الدلالة لافي التأثير والعلية اما عدم دلالة الامر بشيئ من الهيئة والمادة على ذلك كما سنشير اليه انشاء الله فهو امر آخر لا يرتبط بتعيين محل النزاع (نعم) يبعد كون البحث في الدلالة تمثيل بعضهم كابي هاشم الخراساني لعدم الاجزاء بالحج الفاسد حيث يجب المضي فيه ولا يجزى ولو بالنسبة الى الامر الواقعي (لكنه) ناظر الى عدم الدلالة فيمكن كونه لعدم دلالة لفظية كيف والشيخ (قده) في العدة اسند الى بعض المتكلمين القول بعدم الاجزاء بتعبير لا يدل: الظاهر في الدلالة اللفظية ولومن غير تلك الجهة (وبالجملة) لا يستفاد من الكلمات لتضاربها ما هو محل النزاع بين القوم من الدلالة اللفظية او العقلية و لذا اعترف الشيخ الاعظم (قده) بالسعجز عن تعيين محل نزاعهم (فما التزم

به) صاحب الكفاية (قد ه) من كون محل النزاع هو الدلالة العقلية (ليس على ما ينبغي) وان كان الاقرب كون نزاعهم في الدلالة اللفظية وكيف كان فليس لتحرير محل النزاع بينهم كثير فائدة فلعل كل نظرا الى جهة في عنوانه ^{في عنوان} البحث لكل على ما هو الحق عنده فيما يمكن استناد الاجزاء اليه من الدلالة اللفظية او العقلية .

(فما يظهر) من بعض المحققين (قد ه) من كون محل النزاع في الدلالة العقلية بلحاظ ان حصول المصلحة المقتضية للامرعة لسقوط الامر وهي قائمة بالما مور به فيصح اسناد الاقتضاء الى الايمان القائم به المصلحة لا الى الامر اذ مجرد دخله في اتصاف الفعل الخارجي بالما مور به لا يصح الاسناد (مدفوع) بما عرفت من ان تعيين محل النزاع لا بد ان يكون بنظر المتخاصمين كل بحسب ما هو الحق عنده والا فلا يمكن تعيينه من كلمات القوم وكون البحث من المسائل العقلية من جهة لا ينافي كونه من المسائل اللفظية من اخرى قضاءً لا مكان تعدد الجهات فالبحث عن جهته اللفظية وقطع النظر عن سائر الجهات بمكان من الامكان (كما ان ما يظهر) منه (قد ه) من ان ادراج المقام في المباحث اللفظية غير معقول (لم نفهم له) معنى محصلا اذ لو اريد عدم امكان ايراده في تلك المباحث وجعل النزاع في دلالة الامر على الاجزاء ففيه منع واضح لان ادل الدليل على امكان الشيء وقوعه و من المشاهد بالوجدان ايراد الكل له في تلك المباحث حتى نفس هذا المحقق (قد ه) تبعاً للاصحاب وقد جعلوا النزاع في دلالة الامر على الاجزاء كما عرفت ولو اريد عدم امكان دلالة اللفظ عليه بوحدة من الدلالات حتى الالتزام او الاقتضاء ففيه انها بمكان من الامكان كما ادعاها غير واحد وليس ذلك با سوء حالا من دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده كما هو مقتضى اسناد الدلالة الى الشيء ولو اريد عدم المقضى بمعنى عدم اقتضاء الامر للدلالة

على الاجزاء بشيئ من الهيئة والمادة ففيه انه اختيار منه (قده) لعدم الدلالة لعدم المعقولة كما هو المدعى (كما ان ما يظهر) منه (قده) من ان تفسير صاحب الكفاية (قده) للاقتضاء بالعلية والتأثير انما هو بلحاظ الموجود في عنوان بحثه المنسوب الى الاتيان لبلحاظ الموجود في كلمات القوم (مدفوع) بانه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفاية (قده) بل الظاهر استظهاره ذلك المعنى من كلمات القوم فراجع وتدبر (ثم ان) صاحب الكفاية (قده) اجاب عن القول بصغروية البحث عن اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الواقع (بأن النزاع) كبروى اى في ان الاتيان بمقتضى دليلهما هل يقتضى الاجزاء عن الواقع عقلام لا غاية الامر منشأ النزاع الصغرى في نحو دلالة دليلهما (فردّه) هذا المحقق (قده) بان تفرغ النزاع في الاجزاء على وجود الاطلاق وعدمه لا مستندا الى دليل خاص هو الذى يصير النزاع كبرويا وحيث ليس كذلك في الامر الاضطرارى او الظاهرى فالنزاع فيهما صغرى كما قاله المستشكل (وفيه) ان التفرغ المزبور لا يصير النزاع كبرويا ضرورة ان وجود الاطلاق لا يستلزم الاجزاء بل لا بد ان يكون الاطلاق موضوعا لكبرى اخرى مسلمة هي ان الاتيان بالواقع بنفسه او ببديله هل يقتضى الاجزاء ام لا وعليه فمراد صاحب الكفاية (قده) من قوله فانهم ليس ما ذكره هذا المحقق في تعليقه من امكان جعل النزاع بذلك كبرويا كما يشهد به قوله في الجواب: هل انه (يعنى مدلول الدليل) على نحو مستقل العقل بان الاتيان به موجب للاجزاء و يوءترفيه : (وبالجمله) فهناك اباحث ثلاثة بحث عن وجود الاطلاق او عدمه لا دلة الاوامر الاضطرارية او الظاهرية وهذا صغرى لدينا ولدى صاحب الكفاية وهذا المحشى وبحث عن استلزام الاطلاق للاجزاء او عدمه وهذا كبروى لدى هذا المحشى صغرى لدينا ولدى صاحب الكفاية (قده) وبحث عن اجزاء كل امر من الواقعى والاضطرارى والظاهرى بالنسبة الى نفسه

وهذا لو كان فهو كبروى لدى الجميع .

(الثاني) ان (وجهه) في العنوان غير موجود في كلام الكل بل الموجود في كلام بعضهم : ان الاتيان بالماء موربه على الوجه الذي امر به : وظاهره بمقتضى رجوع الضمير المجرور الى الوجه كونه ماء مورابه بالا مزال شرعى وعدم شموله الكيفيات العقلية كما يشهد به ما حققناه سابقا من دخل قصد القرية في حقيقة العبادة بلا محذور فلا باس بان يكون المراد من وجهه في العنوان خصوص الكيفيات المعتمدة شرعا في الواجب عليهم من التزم كصاحب الكيفية (قد هـ) بان قصد القرية من كيفيات الاطاعة عقلا لا بد لمان يريد من وجهه في عنوان بحثنا يم الكيفيات المعتمدة عقلا لا للتبعديات في محل النزاع لكنه لا يرتبط بعنوان البحث عند غيره ممن لا يقول بمقالته (والحاصل) انه ليس في كلام القدماء من كون التعبد قيد اعقليا عين ولا تركى يستلزم ارادة المعنى العام من وجهه في عنوان البحث مضافا الى ان ظاهر غير واحد منهم لمن نقلنا كلامه انفا كونه قيد اشريا نعم علينا هذا فالتعبد توضيحي ولا باس به بعد كون الغرض منه ابطال زعم الخصم القائل بعدم كون الاتيان بالماء موربه مجزيا كما تقدم من ابي هاشم في الحج الفاسد وبيان ان عدم الاجزاء في مثله انما هو لعدم الاتيان بالماء مور به على وجهه (فما اصر عليه) صاحب الكفاية (قد هـ) من ان المراد من (وجهه) في العنوان اعم من الكيفيات المعتمدة شرعا (ليس على ما ينبغي) .

(الثالث) ان صاحب الكفاية (قد هـ) استظهر من كلمات القوم ان ليس لهم اصطلاح جديد في معنى الاجزاء بل هو ياق على معناه اللغوى اي الكفاية لكنه خلاف تصريح بعضهم كصاحب الضوابط (قد هـ) حيث اصر على ان لهم الاصطلاح في لفظ الاجزاء اذ لا ريب ان النزاع في المقام انما هو في اسقاط التعبد والقضاء بالمعنى اعم ولا يربط له بالمعنى اللغوى للاجزاء كما لا ملزم على الالتزام به (نعم ناقش) بعض المحققين في مقال صاحب الكفاية (قد هما) بان الكفاية اعم من البدلية وان قوامها بامرين متضادين احدهما ما

يكفى ثانيهما ما يكفى عنه وليس فى اجزاء الماء مور به مطلقا بالنسبة الى نفسه امر
ان كذلك (لكن فيه) ^{تم تفسير الاجزاء بالوفاء} اولاً ان المكفى عنه فى اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه
هو الفرد الثانى المضاد مع الفرد الاول فالامر ان موجودان و ثانيان الوفاء
ايضا يحتاج الى ما يضاف اليه فهو بمنزلة المكفى عنه فيعود المحذور فما هو وجه
التعبد فى الوفاء هو وجهه فى الكفاية فتدبر جيداً ثم ان القوم ملثوا طوا ميرهم
من توضيح الفرق بين مستلثنا هذه مع مسألة المرة والتكرار او تبعية القضاء
للاداء و عدمها و حيث لا جدوى فى ذلك فنحن طوينا الكلام فيه .

اذ عرفت هذا ما لا مور فالبحث فى مقامات ثلاثة (المقام الاول) فى تحقيق
اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه فاعلم ان الامر ليس له دلالة على الاجزاء لما
اشرنا اليه غير مرة من أن الصيغة عبارة عن هيئة ومادة ليس إلا أما الهيئة فلها
معنى حرفى هو حمل المكلف على المادة وارسالها اليه اما المادة فمعناها
الحدث ولذا اسند الاقتضاء فى لسان المتأخرين الى الاتيان دون الامر بل
مقتضى اطلاق المادة قيام الغرض (اى المصلحة الكامنة فى الماء موربه)
بالسعى المحض والطبيعى الصرف المستلزم لا مكان التعبد به ثانيا كما
ستعرف تفصيله (اما ما ذكره) صاحب الكفاية (قد ه) من علىة الامتثال لسقوط
الامر فيما اذا كان علة لحصول الغرض (ف فيه) ان الفعل الخارجى بما هو حركة
فاعلية لا يعقل تأثيره فى سقوط الامر بما هو من البسائط الاعتبارية لان السخيت
اللازمة بين العلة والمعلول غير موجودة بينهما (كما ان ما ذكره) بعض
المحققين (قد ه) فى وجه الاجزاء بعد تسليم استحالة تأثير الامتثال فى
سقوط الامر من ان جعل الامر لما كان للاداعوية فلدى حصول الامتثال ينتهى
أمد اداعويته ويسقط (فيه) ان البعث كما ربما يكون بملاك الداعوية كذلك ربما
يكون بملاك عدم استناد منع الفيض الى الشارع فالداعوية انما هى من مناشى
البعث لا من علل قوامه فللازمة بين عدم داعويته وبين السقوط (الا ان يراد)

بعلية الامتثال لسقوط الامر انتهاء امد تاءثيره فى الامتثال من جهة حصول الغرض كما هو محتمل كلام صاحب الكفاية (قد ه) أو انتهاء امد اعتباره كما هو محتمل كلام المحقق المزبور (قد ه) وحاصلهما كشف انتهاء امد التاءثير أو الاعتبار عن حصول الامتثال وحينئذ لا بد هناك من جهة كشف وليس الاكشف المادة عن قيام الغرض بها وحصوله بحصول فرد منها وان ولاية تطبيق سعى المادة على الافراد تكون بيد المكلف وبمجرد التطبيق مع فرد ما يتحقق السعى و تقوم به المصلحة فيحصل الامتثال ولا يبقى بعد مجال لاعتبار الامر ولا لتاءثيره فى امتثال آخر (لكن فيه) ان الكاشف عن قيام الغرض هو المتعلق واطلاقه يكشف عن قيامه بمطلقه ولا جله كان تطبيق السعى على كل فرد يفرض بيد المكلف ولكن ليس عليه تطبيقه على فرد واحد لان ذلك بنفسه قيد مدفعوع بالاطلاق ولذا يكون له تطبيقه على افراد عديدة عرضية بلا استلزام محذور وعليه فكما ان ولاية التطبيق على الافراد العرضية بيده فلتكن ولاية التطبيق على الافراد الطولية مادام للسعى فرد ايضا بيده لاتحاد الملاك فى المقامين لان المصلحة قائمة بمجموع الافراد عرضية وطولية فله ضم ثانى الوجود وغيره وتطبيق السعى على الافراد الطولية الا اذا لم يبق له بعد ذلك فرد بانتسها امد الامر شرعا كما فى الواجبات الموقته بعد انتهاء وقتها (وهذا) ليس من الامتثال ^{عمية الامتثال} ولا من تبديل الامتثال بل من التوسعة فى التطبيق فى عالم الامتثال .

(فان قلت) غير الاول من تلك الافراد هل يتصف بالوجوب او الندب (قلت) اولاً قد مر مرارا ان الوجوب والندب ليسا بمنوعين للطلب وانما هما و صفان انتزاعيان من حكم العقل فى طول عدم وصول الترخيص فى التركا و وصوله و ثانياً يمكن الالتزام باتصافه بالوجوب بمعنى كونه من مصاديق الطبيعة المفروضة شرعا كما يتصف به غير واحد من الافراد العرضية دفعية الحصول لعين هذه النكته (فان قلت) المصلحة القائمة بذلك هل هى ملزمة ام لا (قلت)

قد مررارا انه لا معنى للالتزام وعدمه في ناحية المصلحة وانماها حكمان عقليان منتزعان عن عدم الترخيص في ترك ما قامت به المصلحة او الترخيص فيه (فان قلت) قد عرف الواجب بما لا يجوز تركه لا الى بدل وغير الاول من الافراد الطولية يجوز تركه كذلك (قلت) كلاذا المراد في التعريف هو العدل الذي يقوم به السعى الواجب و معلوم ان العدل الكذائي للفرد الثاني هو الفرد الاول الذي قام به السعى كما ان مجموع الفرد ين بعد تحققهما وقيام السعى بهما عدل للفرد الثالث وهكذا فجواز ترك كل من الافراد الطولية انما يكون الى بدل لانه لا الى بدل (وبالجملة) حاصل ذاك التعريف ان الواجب هو الذي لا يجوز ترك سعيه راء ساوم معلوم ان كل واحد من تلك الافراد يكون كذلك (فتحصل) ان مقتضى اطلاق المادة جواز التوسعة في مرحلة الامتثال بلا حاجة الى الالتزام بتبدل الامتثال كي يستشكل بوجهين احدهما انه لا بد من بقاء الامر حتى يمكن تبدل امثاله مع ان انطباق المأقي به اولا مع الماء مور به قهرى ولازمه قهرية سقوط الامر فلا يبقى معه مجال للتطبيق ثانيا حتى يكون تبدل ثانيهما ان التبدل ليس فعلا اراديا للمكلف بعد قهرية الانطباق كي يمكن ذلك (ومنه يعلم) ما في كلام بعض الاساطين (ره) حيث تبع صاحب الكفاية (قده) فى الالتزام بحصول الغرض بالامتثال الاول والاعتراف بالملازمة بينه وبين سقوط الامر ومع ذلك التزم بامكان تبدل الامتثال ثبوتا ووقوعه فى اعادة الفرادى جماعة اثباتا (اذ بعد) الاعتراف بتلك الملازمة لا يبقى مجال لامكان تبدل الامتثال ضرورة خروجه عن تحت اختيار المُمْتَثِل (فلم يبق وجه) لامكان التعبد ثانيا الا ما ذكرنا من التوسعة فى مرحلة الامتثال بمقتضى اطلاق المادة و بقاء الامر مادام للسعى فرد يمكن تطبيقه عليه .

(ويدل على) ما ذكرنا الاخبار الواردة فى المعادة فى ابواب مختلفتها

الامر باعادة الصلاة الماءتى بها فرادى جماعة ومنها الامر باعادة وضوء لم يبد

بالتسمية لدرك فضيلة الوضوء مع التسمية وكونه كما اغتسل كما في الرواية (و —
ذلك) لان امتثال السعى بالفرد الاول لو كان مسقطا للامر لكان غير مفسدا
ضرورة لزوم الامر في عبادية العبادة اما على القول بقوامها بقصد الامر فواضح
واما على المختار من كون قصد الامر احد محققات العبادة لان على قوامها
فلان مصاديق العبادة كما حققناه سابقا في مبحث التعبدى والتوصلى جعلية
بالجعل الشرعى والكاشف عن جعلها هو الامر بها وحيث لا خصوصية لشيئى
من الابواب فذلك يكشف عن بقاء السعى على حاله من المطلوبة مادام له
فرد يمكن تطبيقه عليه تحصيلاً للاكمل وهذا عين ما ذكرنا من التوسعة فى
التطبيق فى عالم الامتثال (نعم) تلك الاخبار لا تشمل مورد تساوى غير الاول
من الافراد الطولية معه فى الفضيلة ولعل العرف ايضا يساعد على كون التعبد^{به}
ثانيا حينئذ لغوا فتاء مل (والعجب) من بعض المحققين (قده) حيث
انجاب عن تبديل الامتثال بعدم مناسبه مع قوله (ع) : يختار الله احبهما
اليه : وأول الاخبار بالاشتداد فى الوجود اى الحمل على ان المنجلى فيه
هذا العمل عند تجسم الاعمال والمناط لاعطاء الاجر هو هذا الوجود المشتد
(ولم يتفطن) بان الاشكال وارد عليه ايضا اذ لا ريب ان العبادة لا بد لها من
الامر حتى عند هذا المحقق (قده) كما لا ريب ان مساق اخبار المعادة ليس
مساق ايجاب مستقل بل مساق الندب والايجاب ولا شك عنده فى ان الاتيان
بالماء موز به على وجهه علة تامة لحصول الغرض المستلزم لسقوط الامر (فالامر)
المتعلق بالفرد الثانى (لو كان) فرضيا حتى لا ينافى كونه جماعة فهو خلاف
ظاهر تلك الاخبار ضرورة ان التعبير باحبهما وافضلها واتمها ظاهر فى
النفلية بل الضرورة قائمة بعدم وجوب الاعادة مستندا الى تلك الاخبار (ولو
كان) هو الامر الاول فهو خلاف عليه الاتيان بالماء مور به لحصول الغرض و
سقوط الامر (ولو كان) غيره فلا دليل عليه واستكشاف الامر من نفس تلك

الاخبار موقوف على رفع اليد عن ظهورها السياقى فى التحريض كما عرفت (فلم يبق) الا الالتزام اما بعدم احتياج العبادة الى الامر وهذا مما لا يلتزم به احد حتى هو (قد ه) واما بوقوع الجماعة فى النافلة وهو خلاف ضرورة المذهب و الاخبار المستفيضة و اعتراف هذا المحقق (قد ه) فلا مجال لحمل الاخبار على ما ذكره و عدم امكان حملها على تبديل الامثال لا يوجب حملها على ذلك مادام لها محل صحيح هو ما قدمناه من كونها اشارة الى ان التعبد ثانيا يكون من باب التوسعة فى مرحلة الامثال و الامتداد فى التطبيق .

ثم ان فى كلام بعض الاعاظم (ره) فى تقريب اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه مواقع للتأمل (منها) ما ذكره من قيام الغرض التبعي بفعل المكلف مع قطع النظر عن اختيار الله له الخارج عن اختيار المكلف و قيام الغرض الاصلى به بضم ذلك الاختيار اليه (اذ فيه) أن ذلك مما لا محصل له ضرورة ان ما يطالب به المكلف انما هو نفس فعله المباشرى فلا بد من قيام الغرض الاصلى به بلا دخل شىء ما آخر فى ذلك (ومنها) ما ذكره من أن الشىء — الواقع تحت اختيار المولى الخارج عن اختيار المكلف يكون جزءا للمامور به (اذ فيه) أن ذلك غير معقول و على فرض تسليم الجزئية فحيث ان المولى

ليس مقهورا على اختيار ذلك الفعل القائم به الغرض التبعي ضرورة ان الاختيار يكون بالاختيار لا بالقهر و الاجبار فلا يحصل للمكلف ابداء علم بتحقيق متعلق الغرض الاصلى فلا بد له من تكرار فعله المباشرى الى ان يعلم باختيار المولى له و لم يكده يعلم بذلك (ومنها) ما ذكره من أن اقدار المولى على الفعل يستلزم رجحانه (اذ فيه) أن مجرد ذلك لا يستلزم رجحانه كى يقع متعلقا للغرض التبعي بل الرجحان موقوف على العلم باختيار المولى له فما لم يعلم بتحقيق الاختيار لا يتحقق الرجحان و مع العلم بتحقيقه

يتحقق متعلق الغرض الاصلى فآين ما يتعلق به الغرض التبعى كى يصير راجحا بل هل هذا الا الرجوع عن المقدمة الموصلة التى اختارها (ومنها) ما التزم به فى توجيه الاخبار المذكورة من ندبية الفرد الثانى على تقدير كون الاول افضل (اذ فيه) أن ذلك مناف مع ما قامت عليه ضرورة المذهب من عدم الجماعة فى النافلة وكون الاول مستحبا حينئذ ينافى صداقته للواجب (ومنها) ما التزم به من عدم الجزم بالنية (اذ فيه) أن ذلك خلاف ما عليه بناء العلماء من الجزم بالنية اذ الآتى بالفرد الاول يجزم بالوجوب له اى بكونه صدقا للواجب ولو مع بنائه على الاتيان بالثانى كما يجزم بأصل الوجوب و مجرد عدم امكان حمل الاخبار على تبدىل الامثال لا يوجب حملها على ذلك بعد وجود محل صحيح لها هو ما عرفت من التوسعة فى مرحلة الامثال و الامتداد فى التطبيق فينبغى حملها على ذلك فراجع و تدبر .

(المقام الثانى) فى اجزاء المأمور به بالامر الاضطرارى عن الواقعى فاعلم أن صاحب الكفاية (قد ه) قسم هذا المأمور به بحسب التصور الثبوتى على أنحاء أربعة (احدها) قيام تمام مصلحة الواقع به نظير المراتب التنزلية من التعظيم فى حق العاجز عن المرتبة العالية فان تمام مصلحة التعظيم قائم بكل واحدة منها فى حق القادر على خصوصها دون ما فوقها فاختر فى هذا القسم الاجزاء قضاءً لحصول الغرض بكماله و تمامه كما اختار فيه جواز البدار لعين ذلك (ثانيها) قيام بعض مصلحة الواقع به مع عدم امكان استيفاء المقدار الباقى من المصلحة و اختار فيه الاجزاء و عدم جواز البدأ ل استلزامه تفويت مقدار من المصلحة فيجب الانتظار و توهم خروجه عن الفردية بلحاظ امكان استيفاء تمام المصلحة بسبب القضاء بعد الوقت مدفوع بأهمية الوقت (ثالثها) ذلك مع امكان استيفاء المقدار

الباقى من المصلحة وكونه لازما واختار فيه عدم الاجزاء مع التخيير بين
البدار وجبران المقدار الفائت اما بالاعادة اذا تمكن منه فى الوقت او
بالقضاء اذا تمكن منه خارج الوقت وبين الانتظار والاقصار على فعل واحد
اذا لم يتمكن من الاستيفاء فى الوقت أو الجمع بين الاداء والقضاء
اذا لم يتمكن منه الا فى خارج الوقت (رابعها) ذلك مع عدم لزوم
الاستيفاء واختار فيه استحباب البدار والجبران لدى التمكن اعادة او
قضاء (كما انه قد ه) فى مقام الاستظهار من الادلة اثباتا اختار ان
مقتضى الظهور الاطلاق لقوله تعالى : فان لم تجدوا ماء فتييموا صعيدا
طيبا : وقوله (ع) التراب أحد الطهورين : وقوله (ع) : يكفيك
التراب عشر سنين : قيام تمام مصلحة الطهارة بالمائة بالترابية المستلزم
للاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء نعم لو دل دليل بالخصوص على
لزوم الاتيان ثانيا فى مورد نقول به وكبرى المقام أنه مع وجود اطلاق يقتضى
الاجزاء على النحو المزبور فهو وبدونه تصل التوبة الى الاصل العملى و
هو يقتضى البرائة عن الاعادة فى الوقت لكون الشك فى اصل التكليف وعن
القضاء فى خارجه بطريق أولى .

(و نأش) بعض المحققين (قد ه) فى عدم الاجزاء فى القسم
الثالث بأن ذلك انما يتصور مع قيام مصلحتين ملزمتين بالمبدل احدهما
قوية قائمة بالجامع بينه وبين البدل والاخرى قائمة بالخصوصية فيصح
سببية كل لامر مستقل وحيث ليس فى المقام الا مصلحة شديدة قامت
اصلها بالجامع وحدها اى الشدة بالخصوصية فلا يصح ذلك نعم قيام
حصة من المصلحة اى حدها بحصة من المبدل اى الخصوصية لكونها
إلزامية يقتضى نشو امر مقدمى يتعلق بالمبدل فهناك أمر نفسى بالبدل
وأمر مقدمى ناشى منه متعلق بالمبدل بل لو فرض وجود مصلحتين فلا بد من

من قيام احديهما بالجامع فقط و الاخرى به مع الخصوصية حتى يصح سببية كل لامر نفسى فلو فرض قيامها بالخصوصية فقط لم تصح السببية (لكن فيه)
اولا أن من الممكن أن تصير حصة المصلحة القائمة بخصوصية المبدل ملاكا
لامر نفسى متعلق بمجموع حصتى المبدل أى الجامع و الخصوصية عند
سقوط اصل المصلحة بحصول البديل اذ المفروض أن تلك الحصة الباقية من
المصلحة ايضا ملزمة و حيث لا يمكن تحصيلها بدون الاتيان بالمجموع -
فهى ملاك للامر النفسى به فالمجموع يكون من قبيل الواجبات النفسية للغير
نظير الواجبات التهيئية فانها نفسية مع أن وجوبها للغير اى الملاك
قائم بالغير فالمبدل فى المقام يكون كذلك و ثانيا على فرض عدم صلاحية
حصة من المصلحة الا للملاكية لامر غيرى فأى مانع عن أن يكون ذات -
المبدل واجبا غيريا و الخصوصية واجبا نفسيا اذ الغيرية و النفسية كما
لوجوب و الندب اعتبارات عقلية منتزعة عن الشئى ء بلحاظ الخصوصية
الخارجية كقيام الملاك بنفس الفعل او بغيره للاولين و عدم وصول الترخيص
فى الترك او وصوله للاخيرين فاجتماع غير واحدة من هذه الخصوصية
فصح لانتزاع غير واحد من تلك الاعبارات فالوجوب المنبسط على حصتى
المبدل فى المقام ينحل باعتبار حصتى متعلقه الى حصتين فحصة منه
ينتزع لها النفسية باعتبار نشوها عن الملاك الموجود فى نفس متعلقها و
حصة منه ينتزع لها الغيرية باعتبار نشوها عن الملاك الموجود فى غير متعلقها
و لا محذور فى شئى ء من ذلك عقلا فهناك على اى حال امران تعلق احدهما
بالبديل و الاخر بالمبدل اما نفسيا او غيريا و بعد كونه عباديا حسب الفرض
يرتفع الاشكال طرا (والحاصل) ان أزمة الامور الاعتبارية بيد المعتبر
يعتبرها كيف شاء و يترتب عليها أثرها بعد وجود مصحح لذلك الاعتبار كما
فى المقام على ما عرفت .

(كما انه (قد ه)) في تقريب جريان البرائة لدى عدم الاطلاق اختار جواز البدار وكون الواجب التعيينى هو المبدل كالصلاة مع الطهارة المائية (وفيه) ان تجويز البدار وجعل الواجب التعيينى هو المبدل متنافيا ن اذ لازم جواز البدار أن يكون أحد على الواجب التخييرى بين الاقل و الاكثر هو المبدل بجامعه القابل للانطباق مع البديل وحده ايضا لاجل انه موف بتمام المصلحة و الا كان تجويز البدار تغويتاً لمقدار من المصلحة ومرجع ذلك الى كون البديل واجبا على اى حال اما لانه موف بتمام المصلحة اولانه موف بمقدار منها وكون المبدل منضمنا اليه البديل مشكوك الوجوب فينعكس الامر ويصير الواجب المعين هو البديل و المشكوك البدوى هو وجوب المبدل بانضمام البديل و هذا فى الحقيقة عين الاقل و الاكثر الاستقلالين نظير دين مردد بين درهم و درهمين و ليس من الدوران بين التعيين و التخيير فى شىء ولا يتشكل فيه علم إجمالى من رأس بل هناك من اول الامر علم تفصيلى بوجود الاقل و هو البديل و شك بدوى فى وجوب الاكثر و هو المبدل المنضم اليه البديل فتجرى فيه البرائة لهذه الجهة فتدبر جيدا (كما انه (قد ه)) فى توجيه اولوية القضاء عن الاعادة بجريان البرائة ذكر تساويهما من جهة الشك فى اصل التكليف ثم فرق بينهما من تلك الجهة بتعلق الامر الاضطرارى الاولى بالجامع القابل للانطباق على كل من البديل و المبدل فالامر بالاعادة على تقديره انما نشأ من ذلك الامر المتعلق بالجامع لانحلاله واقعا الى أمرين و معنى أن الشك بالنسبة الى الاعادة يكون فى اصل التكليف انه فى أصل التكليف بالجامع لا فى الزائد (وفيه) أن هذا الفرق انما يتم بناءً على عدم امكان تعلق أمر استقلالى بالخصوصية الزائده عن ذات المبدل لان المقدار الباقى من المصلحة لا يصلح ملاكا لامر استقلالى اما على ما حققناه آنفا من امكان ذلك و صلاحية المقدار الباقى من المصلحة

• للملاكية لامر نفسى او غيرى فلاوجه له اصلا فتدبر جيدا

(ثم ان بعض الاساطين) (ره) فى تقريب الاجزاء من حيث القضاء ذهب الى ان ايجاب القضاء و الامر بالفاقد متناقضان فيكشف كل عن فقدان الاخر (وفيه) أنه لا تناقض بينهما ضرورة امكان وفاء كل منهما بمقدار من المصلحة فالفاقد واف بمصلحة الوقت و الواجد بمصلحة نفس الغرض نعم لو لم تكن مصلحة وراء القائمة بنفس الفرض لكان للتناقض وجه و بالجملة هناك مصلحتان متعاكستان من حيث ظرف الاستيفاء فظرف استيفاء احديهما الوقت و ظرف استيفاء الآخر خارجه و حيث أنهما قابلتان للاستيفاء فيتولد منهما أمران يتعلق احدهما بالفاقد فى الوقت و الآخر بالواجد فى خارجه (و فى تقريب) الاجزاء من حيث الاعادة حاول حول البحث الصغرى و كشف الاجزاء عن ذات الامر فى عالم الاثبات بمعونة القرائن الخارجية و رفيه) ان ذلك من قبيل الضرورة بشرط المحمول فيجرى فى جميع المباحث و أين هذا من المبحث الكبرى الثبوتى عن اقتضاء ذات الامر للاجزاء و عدمه كما هو اللائق بشأن الاصولى •

(ثم ان بعض الاعاظم) (ره) اختار فى غير القسم الاول عدم الاجزاء بمنع عدم الايفاء بجميع مصلحة الفرد المختار و ملخص ما افاده فى وجه ذلك ظهور الاوامر الاضطرارية و الاختيارية فى أن الاختيار دخيل فى الايفاء بتمام ملاك الفرد المختار و الاضطرار دخيل فى تعلق الامر بالفرد المضطر اليه زاعماً استلزام ذلك عدم جواز ترخيص البدار و كونه تفويتاً لمصلحة الفرد المختار (وفيه) ان من الممكن قيام تمام مصلحة الفرد المختار بفرد مضطر اليه لى حصول الاضطرار بالطبع بلا استناده الى اختيار المكلف فالموفى بتمام الملاك اولا و بالذات يكون هو الفرد المختار و ثانياً و بالعرض لى تحقق الاضطرار الطبيعى يكون هو الفرد المضطر اليه كما هو كذلك فى :

من ادرك : اذ الدرك الطبعى لركعة من دون تقصير فى تفويت الوقت واف
بملاك درك الجميع فى الوقت وحينئذ لا يجوز البدار و يحرم تفويت
الاختيار و لو لملاك ما لكن لدى تحقق الاضطرار بالطبع يكون مجزيا عن
الفرد المختار بل يمكن قيام تمام الملاك بفرد مضطر اليه مطلقا فى طول
تحقق الاضطرار و لو بسوء الاختيار بأن يكون تحصيل الاضطرار حراما للمناط
ما لكن بعد حصوله و لو حراما يكون ذلك الفرد موفيا بجميع الملاك كما
هو كذلك فى توسعة الوقت بعد انتصاف الليل بالنسبة الى الصلاة حيث —
نقول بقيام جميع الملاك بالصلاة بعد الانتصاف و لو فعل الحرام بسبب
التأخير الى ذلك الوقت بالاختيار (و بالجملة) كل من الفرضين ممكن
ثبوتا فما افاده فى الاوليين من مقدماته مما يخالف ذلك غير سديد (كما ان
ما افاده) فى جريان الاصل من كون المقام من قبيل الدوران بين التعيين
و التخيير بان يكون المعين هو الفرد المختار (انما يتم) لو كان المتيقن
للمضطر على اى حال هو الامر بالفرد المختار و ليس كذلك بل المعلوم له
تفصيلا هو الامر بالفرد المضطر اليه و معه يكون من الشك فى اصل التكليف
بالنسبة الى الاعادة او القضاء لا فى القدرة على الامتثال بعد احراز اصل
التكليف فالمقام كسائر موارد الدوران بين الاكمل و الاكثر يكون مجرى البرائة
دون الاشتغال .

و توضيح ذلك و تحقيق المختار فى المسئلة أن الاوامر المتعلقة بالمركب
كالصلاة بمالها من الاجزاء و الشرائط بعد احراز وحدة المطلوب منها بقربنة
خارجية و عدم اختيار تعدد المطلوب لا يبقى لها ظهور فى المولوية و تكليف
جديد بالنسبة الى خصوص الاجزاء و الشرائط وراء التكليف المتعلق باصل
المركب بل ظاهرها الغيرية و الارشاد الى ماله دخل فى تحقق المهمة من —
الاجزاء و الشرائط فلسانها لسان ادلة الوضع نظير لا صلاة الا بظهور واذا

كان هذا حال الادلة الاولى فالادلة الثانوية كالاضطرار ونحوه ناظرة الى سقوط متعلقها عن الجزئية او الشرطية للمضطر حال الاضطرار و أن الناقص حينئذ فرد من الطبيعى فى طول التام بمعنى تساويهما من حيث الفردية للطبيعى بماله من الملاك غاية الامر أن الثانى فى طول الاول من حيث الفردية و الدخول تحت المهية وهذا كما فى التعظيم اذ القيام - للقادر فرد من ذاك الطبيعى والانحناء للعاجز ايضا فرد منه وكل منهما موف بملاك طبيعى التعظيم وهكذا بالنسبة الى الافراد الطولية التنزلية للمهية فتعلق الامر بفرد مضطر اليه كاشف عن سقوط المتعذر عن الجزئية او الشرطية بالنسبة الى المضطر وأن الفعل الناقص فرد فى حق المكلف الناقص و الفعل التام فرد فى حق المكلف التام وهذا كما يناسب الاضطرار الطبيعى وعليه ينطبق قوله (ع) : كلما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر : الظاهر فى كون التغليب خارجا عن اختيار المكلف كذلك يلائم الاضطرار المطلق و لو الحاصل بسوء الاختيار وينطبق عليه الادلة الدالة على ان ما بعد الانتصاف وقت لمن لم يصل قبله كما أو ما نا اليه و خلاصة المقام انه كما ان السفر والحضر بما هما مقومان لموضوع التكليف بالتمام و القصر يستلزمان زيادة صنف من الطبيعى على آخر بلا لزوم التحفظ على موضوع خاص فيهما على المكلف كذلك ما نحن فيه مع لزوم التحفظ على الاختيار فتعلق الامر بخصوص التمام و خصوص القصر شىء و كونهما و افيين بمصلحة الأمور به و موجبين لانطباق الطبيعى عليهما شىء آخر بلا تناف بين الشئيين فلا تغفل (و دعوى) ظهور ادلة الاضطرار فى الاضطرار المستوعب اذ لا يصدق تعذر الطبيعى الا بذلك (ممنوعة) جدا ضرورة صدق الطبيعى بتحقيق فرد ما منه فطبيعى الاضطرار الذى هو المفرد لطبيعى الأمور به بحسب الدليل الشرعى يتحقق بتحقيق الاضطرار بالنسبة الى فرد ما فى

وقت ما كما ان اختيارية الطبيعي تتحقق باختيارية بعض افراده ولكنه لا يضر بما نحن بصدده لانه بعد ما ثبت بمقتضى نفس دليل الاضطرار فردية المضرط اليه للطبيعي فكلما تحقق ذلك الفرد سواء بحصوله بالطبع او بارتكاب الحرام في تحصيله فهو سبب لانطباق الامر بالطبيعي عليه وتعلقه به كما ان الاتيان به موجب لسقوط التكليف المتعلق بالطبيعي ومجزز لا محالة نعم لو لم يمثل الطبيعي بذاك الفرد حتى ارتفع العذر وتمكن من الفرد المختار تعين امثاله به لكن لا لعدم فردية ذلك للطبيعي بل لعدم انطباق الطبيعي عليه بسبب عدم امثاله حال فردية ذلك الفرد وبقاء التكليف و- انطباقه على هذا الفرد من الطبيعي كما في سائر موارد التكليف بالنسبة الى الافراد العرضية فبقاء التكليف لا يستلزم حصر الفردية بالمختار .

فتلخص ان الفرد الاضطراري في حال الاضطرار مجز عن الفرد الاختياري في حال الاختيار ولو مع ارتفاع العذر في الوقت فيجوز البدار ولا يجب الانتظار الى ارتفاع الاضطرار نعم يحرم تحصيل الاضطرار وتفويت الاختيار وهذا عام بالنسبة الى جميع الادلة الاضطرارية نعم لنا في خصوص عمومات التقية كلام حققناه في الجزء الثاني من كتاب الطهارة في مبحث المسح على الخفين حاصله عدم ظهورها في المفردية بل غاية ما يستفاد منها ان التقيه بذلك مشروعة واما كونها مشرعة فلا وعلى فرض استفادة البدلية فهي مقصورة بغير الركنيات التي هي من علل قوام المهية وان شئت التفصيل فراجع هناك فلنعم ما قال من قال : ان الامر بفعل اضطراري كاشف عن المصدقية للمأمور به : (وملخص المقال) ان ادلة الاضطرار بعد كونها ناظرة الى سقوط الجزء والشرط عن الجزئية والشرطية مبقية للامر بالبقية مستلزمة لفردية الناقد وهذا بنفسه موجب للاجزاء لان الاتيان به اتيان بالواقع فالقول بالبدلية ومقايسة مصلحة البديل مع المبدل ليس في محله

مضافا الى ان البحث عن الاجزاء وعدمه ليس مربوطا بالوفاء بالمصلحة وعدمه لانه مع عدم انحصار هذا البحث بمن يقول بالملاكات النفس الامرية لا يكون شأن الاصولى الا بيان بقاء الامر لاثبات الاعادة او القضاء او عدم بقاءه لاثبات سقوطهما كان المأتى به وافيا بمصلحة المأمور به ام لم يكن .
(المقام الثالث) فى اجزاء الامر الظاهري او عدمه (و التحقيق)
ان الادلة الواردة فى مورد الشك على انحاء فبعضها لبيان الواقع سواء كان نفس التكليف ام متعلقه وبعضها لبيان الموضوع اما على نحو تعيين الوظيفة الفعلية واما مطلقا بلا نظر الى تلك الوظيفة (اما الاول) سواء كان بلسان الامر مثل : فاسئلوا اهل الذكر : ام لا مثل : قوله قولى : فليس فيه ما يوجب الاجزاء مع كشف الخلاف بسبب العلم او حجة اخرى لان الواقع حينئذ باق على ما هو عليه اذ التحقيق عدم التعبد فى الامارات اثباتا بالنظر الى الادلة لوجود التعليقات وعدم امكان الجعل فيها ثبوتا ولو بالنظر الى الطريقة الصرفة الا بالالتزام بسببية ما الرجعة الى المصلحة السلوكية او قطع العذر او نحوهما ومقتضى ذلك وجوب الاعادة و القضاء لكن الاجماع لعله منعقد على عدم وجوب القضاء فى العبادات مع كشف الخلاف بأحد النحويين المذكورين و تمام الكلام فى محله (واما الثانى)
مثل : إِبْنِ عَلَى الْاَكْثَرِ : فحيث أن الظاهر منه تعميم الموضوع تنزيلا لتصحيح العمل ولذا جعلت فيه الركعة الاحتياطية فهو من الاصول التنزيلية العلاجية فيكون مجزيا ولو مع وقوع خلل فى العمل واقعا ضرورة تنزيل الفاقد منزلة الواجد تعبدًا وجبران الخلل على تقديره بسبب الركعة الاحتياطية كما هو لسان : الا اعلمك شيئا زدت او نقصت فلا بأس عليك : فليس فيه مجال لانكشاف الخلاف بل بالعلم يتبدل موضوع التكليف الظاهري الى الواقعى فلا يجب الاعادة و القضاء مع كشف الخلل و تمام الكلام فى باب

الخلل (واما الثالث) مثل : كل شىء ظاهر حتى تعلم أنه قدر : فهو لتعميم الموضوع تنزيلا و تفريد الناقص للطبيعى فيكون حاكما على الادلة الاولية الظاهرة فى شرطية الشىء بوجوده الواقعى و يدل بالمطابقة على الطهارة الظاهرية التنزيلية و بالاستلزام الخارجى على فردية تلك الطهارة للطهارة الواقعية بمعنى أن لازم حكومة هذا الدليل على دليل اشتراط الطهارة بتنزيل الطهارة الظاهرية منزلة تلك الطهارة هو كون العمل معها واجداً لما هو شرطه واقعا وهذا هو معنى الاجزاء و المفردية للمهية و ليس المراد من الاستلزام كون الدليل الظاهري ناظرا الى موضوع الدليل الاولى كى يشكل بعدم ظهور له فى ذلك .

(فاندفع) توهم المعارضة بين الدليلين الاوّل و الثانوى من جهة انصراف الاول الى شرطية الطهارة الواقعية و ظهور الثانى فى عدم شرطيتها اى كفاية الظاهرية (وجه الاندفاع) أن دلالة الدليل الاوّل على شرطية الواقعية انما هى بالاطلاق و دلالة الدليل الثانوى على كفاية الظاهرية انما هى بالنصوصية فهو حاكم لامحالة على الدليل الاوّل بلا مجال معارضة فى البين (كما انقدح) فساد توهم أن جميع مصلحة الكامل لم يقم بهذا الفرد الناقص لمكان نقصانه (اما اولا) فلما عرفت من أن العمل مع الطهارة الظاهرية حال الجهل بالواقع يكون واجداً لما هو شرطه واقعا فلا معنى بعد ذلك للوفاء بتمام المصلحة وعدمه (واما ثانياً) فلان التنزيل الشرعى انما هو بلحاظ الآثار بناءً على المختار من أن الطهارة أمر واقعى حاصل عند حصول سببها كشف عنها الشارع لا أنها محض اعتبار جعله الشارع عقيب تحقق الاسباب و اطلاق التنزيل يقتضى كونه من حيث جميع الآثار المترتبة على الطهارة الحقيقية من التكليفية و الوضعية الا ان يدل دليل خاص على اختصاص بعض الآثار بالطهارة الواقعية كما فى طهارة

البدن للصلاة بناءً على شرطية خصوص الواقعية منها (فتوهم) ظهور الغاية (حتى تعلم أنه قدر) في أن أمد الاكتفاء بالطهارة الظاهرية ينتهي بسبب العلم بالقدارة و يتجزز الواقع حينئذ فتجب الاعادة (مدفوع) اولا بأن اطلاق التنزيل يقتضى الاجزاء مطلقاً و ثانياً بلزوم لغوية التقييد بالغاية ضرورة أن انتهاء أمد جعل الموضوع فى رتبة الشك بسبب رفع الشك طبعى فلا حاجة الى بيانه بالتقييد بالغاية و ثالثاً بلزوم لغوية جعل المغيلاً ان اطلاق الدليل الاولى كاف لاثبات اطلاق شرطية الطهارة الواقعية (الا ان يقال) باختصاصه بصورة استيعاب العذر (لكنه) خلاف ظاهر الدليل و كيف كان فلو أبيت عن الوجه الاخير كفى الا و لان لاثبات المطلوب و دفع توهم عدم الاجزاء .

و مما ذكرنا ظهر حال دليل الحلية : كل شىء لك حلال الخ : بقى قاعدة التجاوز و هى بناءً على المختار من أنها أمانة عرفية ليس فيها تعبد من الشارع تكون من القسم الاول لكن ليست بمثابة لاتعداد الحاكم على الادلة بالتقييد و لو على نحو تعدد المطلوب و لازم ذلك عدم الاجزاء مع كشف الخلاف هذا كله فى الاصول المنقحة .

اما الاصول العملية فالبراءة حيث يكون مساقها مساق حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لانها وردت فى مورد فليس فيها جعل كى يوهم الاجزاء نعم قد يتوهم فى مورد المنع الغيرى ان اطلاق رفع المنع فى مورد الجهل يقتضى نفي الشرطية المستلزم للاجزاء لكن الحق أنه (كلما استفدنا) من دليل المنع استناده الى حرمة تكليفية تستتبع حرمة وضعية و ان ملاك المنع مفسدة ذاتية كامنة فى نفس الفعل نظير لبس الحرير فكما أن اطلاق المنع يقتضى الحرمة و الشرطية فكذلك اطلاق رفعه يقتضى الجواز مطلقاً و عدم الشرطية لدى الجهل (اما كلما استفدنا) من دليله

استناده الى مفسدة غيرية كامنة في الفعل نظير لبس مالا يوكل لحمه فرفعه لا يقتضى أزيد من رفع العقوبة المترتبة على فساد العمل بانتفاء قيده اما نفى القيدية فلا ظهور له فيه (و من ذلك) علم حال الاحتياط و أنه في مورد العلم الاجمالي غير مستند الى جعل شرعى بل هو حكم العقل في طريق امثال التكليف المعلوم اما في غير مورد العلم فهو كاشف عن اهتمام الشارع بالواقع فالمدار على اى حال على نفس الواقع بلا جعل جديد من الشارع كى يوهم الاجزاء (اما الاستصحاب) فهو بمقتضى التعليقات الواردة فى أدلته عبارة عن الاخذ بالحالة السابقة بما هى حالة سابقة حسب ارتكاز العرف فالمدار فيه ايضا على الواقع بلا تعبد جديد فى البين يوهم الاجزاء (اما التخيير) فى المسئلة الفرعية عبارة عن اللابدية العقلية اذ لا يمكن الاخذ بكل الطرفين فلا مجال فيها للاجزاء لعدم جعل شرعى فيها وفى المسئلة الاصولية تخيير بين الاخذ باحد الطريقتين و قد عرفت عدم التعبد فى الطرق كى يوهم الاجزاء نعم يتوهم ظهور قوله (ع) : من باب التسليم : فى أن هذا العنوان موضوع لحكم جديد هو مجز مطلقا لكن يدفعه ان هذا الظهور لا يقاوم سائر التعليقات فى سائر الاخبار العلاجية الظاهرة فى الطريقة وعدم جعل بعنوان جديد كعنوان التسليم او نحوه (فتلخص) أن اجزاء الامر الظاهرى او عدمه يختلف باختلاف لسان أدلته .

ثم ان بعض المحققين (قد ه) أفاد فى الفرق بين الامارات مع قاعدة الطهارة و الاستصحاب ما (ملخصه) أن الموضوع فى الامارة لما كان هو الواقع فالتعبد به تعبد بأثره و هو جواز الدخول فى الصلاة دون - الشرطية اذ دليلها : لا صلاة الا بظهور : لا قاعدة الطهارة و فى القاعدة و الاستصحاب لما كان هو الشك فالتعبد بالطهارة تعبد بها بمالها من الآثار التكليفية و الوضعية التى منها الشرطية (و فيه) ان المراد بالشرطية

(ان كان) دخل الطهارة في طبيعي الصلاة بمعنى تقيد الطبيعي بها كما يقر به تصريحه بأن الشرطية ثابتة وجدت الطهارة خارجا ام لا (فدليل) القاعدة و الاستصحاب ايضا قاصر عن افادة الاجزاء بالنسبة اليها اذ غايتها تنزيل الطهارة المحققة خارجا منزلة الواقع تعبدا من حيث الاثر و هو جواز الدخول في الصلاة (ولو كان) تحقق الطهارة الواقعية تعبدا بتحقق ما هو المحقق خارجا و انه مقتضى اطلاق دليل التنزيل بلا انصرافه الى خصوص جواز الدخول في الصلاة (ففيه) مضافا الى كونه خلاف ظاهر عبارته ان - مقتضى دليل الامارة ايضا (بحسب اطلاقه من حيث التعبد بالواقع) هو ذلك و هل أثر الواقع عدا جواز الدخول في الصلاة و هل التعبد بالشرطية عدا التعبد بواجدية العمل لما هو شرطه المنتزع عنه جواز الدخول في الصلاة فجواز الدخول يكون في طول الشرطية و ليس منفكا عنها كي ينفك التعبد به عن التعبد بها و لو سلم الانفكاك فكيفه الاطلاق و لو قيل بعدم الاطلاق لدليل الامارة او بانصرافه الى خصوص جواز الدخول في الصلاة قلنا به بالنسبة الى دليل القاعدة و الاستصحاب فعلى اى تقدير لا فرق بين دليل الامارة و دليل القاعدة و الاستصحاب من جهة ما ذكره (قدس) بل الفرق هو ما ذكرناه .

(كما أن ما افاده) (قدس) من أن غاية اقتضاء السببية من جهة كون الامر بداعى جعل الداعى هو وجود مصلحة ما في المؤدى اما كونها بحيث تستلزم البدلية المجزية عن الواقع فلا نعم لزوم تدارك المصلحة الفائتة على تقدير مخالفة الامارة مع الواقع أمر آخر مذكور في محله (مدفوع) بأن كون الامر بداعى جعل الداعى و ان كان لا يقتضى الا وجود مصلحة ما اعم من أن تكون في نفس الجعل او في المؤدى لكن قرينة المقام و هى طولية الامارة عن الواقع و كونها على الموضوعية مأمورا بها تقتضى الوفاء بتمام مصلحة

الواقع المعبر عنها في لسان هذا المحقق بالمصلحة البدلية فهي لا محالة مجزية الا ان يكابر مكابر وينكر هذا الاقتضاء المقامى (كما انه) قد هـ - استشكل) في اجزاء الامارة على السببية في فرض وفاء مصلحتها بجميع مصلحة الواقع بما (ملخصه) فعلية العلم بالتكليف السابق وعدم احراز بقاء العهدة بالنسبة اليه لاحقا فلا بد في احرازها من استصحاب العهدة المنتزعة عن ذلك التكليف السابق (وفيه) أن العلم الفعلى بشبوت التكليف في الزمان السالف مؤثر في احراز الوظيفة الفعلية وعدم احراز سقوطها بالمأتى به يكون تمام الموضوع للاشتغال العقلى وبعبارة اخرى الشك في سقوط الوظيفة الفعلية بالعمل السالف موضوع مستقل لحكم العقل بالاشتغال فلا حاجة في احرازه الى الاستصحاب ويشهد له أن استصحاب بقاء العهدة المنتزعة عن ذلك التكليف لا يكفي لاثبات الاشتغال الفعلى به ما لم يكن هناك حكم العقل بالاشتغال به بخلاف العكس فالحكم العقلى يكفي لاحراز - الاشتغال بلا حاجة الى ضم الاستصحاب ومن هذا القبيل ما اذا أتى ببعض اطراف المعلوم بالاجمال وبقى الباقي اذ وجوب الاتيان بالباقي انما هو بنفس الحكم العقلى في طول الاشتغال بذلك المعلوم بلا حاجة الى استصحاب^ب الاشتغال (وبالجملة) هذا الاشكال جار في جميع الموارد التي توهم فيها الاحتياج الى الاستصحاب في احراز الاشتغال السالف المشكوك فراغ الذمة عنه اذ لا مساس لذلك بالتعبد بالبقاء بعد حكم العقل به فتدبر جيدا (كما أنه) قد هـ (استشكل) على قياس صاحب الكفاية (قد هـ) الامر الظاهرى بالاضطرارى في جريان البرائة على السببية (بأنه قياس) مع الفارق ضرورة عدم فعلية المبدل في الاضطرارى حال الاضطرار رأسا بخلاف الواقع في الامر الظاهرى فهو فعلى ومعه لا مجال لاجراء البرائة (وفيه) أن مفروض كلام صاحب الكفاية (قد هـ) ما اذا كانت الامارة في طول الواقع وبلحاظه

على نحو السببية و من المعلوم عدم فعلية الواقع حينئذ لدى تحقق الامارة لاحتمال تقيده بغير مورد تحقق هذه الامارة و ذلك كاف في جريان البرائة بالنسبة اليه ففتطن جيدا (ثم انه (قد ه) استشكل) بعد ذلك على مقال صاحب الكفاية (قد ه) في تعليق القضاء على الفوت المستلزم لجريان البرائة لدى عدم ثبوته و في حكم انكشاف الخلاف في الامارة الخاصة (بما ينبغي) أن يجعله شرحا لما التزم به صاحب الكفاية (قد ه) فيما قبل ذلك كي لا يرد عليه ما استشكله هناك مما ذكرناه مع جوابه فراجع كلامهما (قد هما) و تأمل فيه و فيما ذكرناه .

(ثم أن بعض الاساطين) (ره) ادعى انعقاد الاجماع ظاهرا على عدم اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي في الامارات لدى انكشاف الخلاف - بالقطع بانيا للمسئلة على القول بالتصويب او التخطة نافيا للفرق في عدم الاجزاء على الأبي الذي الحق بين الاحكام و الموضوعات و لابين الطريقية و السببية سواء على قول المعتزلة من انقلاب الواقع الى مؤدى الامارة اذ هو تصويب مجمع على بطلانه أم على مذاق الشيخ الاعظم (قد ه) من وجود مصلحة سلوكية في المؤدى اذ لا دليل عليه فالقول باستلزام السببية مطلقا للاجزاء ناشئ من الخلط بين السببية المعتزلية و السببية التي عليها بعض الامامية نعم السببية المعتزلة في الموضوعات صحيحة حيث لا تستلزم التصويب بل الاجزاء لكن ظاهر أدلتها الطريقية (وفيه) أن السببية المعتزلية في الاحكام ايضا ممكنة ثبوتا على حد السببية بمعنى المصلحة السلوكية اما اثباتا فيمكن دعوى الاجماع التقديرى على عدم السببية حتى بالمعنى الثانى اذ لا اثر منها بين الاصحاب الى زمن الشيخ الاعظم (قد ه) بل ذهب الكل الى الطريقية و لذا اجاب هذا القائل عن السببية بهذا المعنى بعدم الدليل عليه (وبالجملة) فالسببية باى معنى كانت ممكنة ثبوتا مستلزمة -

للجزاء غير ثابتة اثباتا بل مجمع على خلافها فالقول بنشو القول باستلزام السببية مطلقا للجزاء عن الخلط بين السببية المعتزلية والتي عليها بعض الامامية كما زعمه هذا القائل ناشى عن الخلط بين عالم الثبوت مع الاثبات .
(ثم انه استشكل) على مقال صاحب الكفاية (قده) فى الاصول العملية كالاستصحاب وقاعدتى الحل و الطهارة من أنهاالتنزيل الظاهر منزلة الواقع من حيث ترتيب الاثار المرغوبة عن مثل الطهارة و لذلك تكون حاكمة على الادلة الاولية الظاهرة فى اختصاص تلك الآثار بالواقع (بوجوه) خمسة (احدها) أن الحكومة على مذاق هذا القائل عبارة عن مثل كلمة أعنى و أفسرو ما بضمونها و معلوم أن لسان أدلة الاصول ليس كذلك (وفيه) أن الحكومة فى المقام كما يفصح عنه التأمل فى كلام صاحب الكفاية (قده) هى الاستلزامية المستفادة من نفس تلك الادلة بحكم العقل فى طول الامر بالطهارة الظاهرية بالتقريب المتقدم فراجع (ثانيها) ان المصداق الذى اريد ادخاله تحت طبيعى ما او اخراجه عنه كما هو معنى الحكومة لا بد ان يكون متحققا فى الخارج قبل ورود دليل التعميم او التخصيص كى يمكن ادخاله فى الطبيعى او اخراجه عنه و الا استحالت الحكومة و الطهارة -
الظاهرية فيما نحن فيه انما تثبت بنفس الدليل الحاكم فلا معنى لحكومته على الدليل الاولى (وفيه) أن الحكومة كما عرفت انما هى بالدلالة الالتزامية فى طول جعل المصداق بالدلالة المطابقة فنفس دليل الطهارة جاعل للمصداق و هى الطهارة الظاهرية بالدلالة المطابقة ثم فى طول ذلك حاكم على الدليل الاولى با دخال الطهارة الظاهرية فى موضوع ذلك الدليل (ثالثها) أن دليل الحاكم تارة يكون فى رتبة دليل المحكوم و ناظرا اليه نفس موضعه نظير قوله (ع) : لاشك لكثير الشك : المجمعول فى نفس مورد الشك الذى هو موضوع ادلة الشكوك فى الصلاة فيكون حاكما عليها حكومة

واقعية لاتحاد الموضوع فى الدليلين و اخرى يكون فى رتبة متأخرة عن رتبة دليل المحكوم غير ناظر الى نفس موضعه كالشك فى الواقع الموضوع لادلة الاصول فهو متأخر طبعا عن نفس الواقع الموضوع للادلة الأولية فتستحيل الحكومة الواقعية فى مثله لاختلاف الموضوع فى الدليلين بل يكون حاكما حكومة ظاهرية اى ما لم ينكشف الخلاف اما مع الانكشاف فالواقع على ما هو عليه خطابا و ملاكابحاله (و فيه) اولا أنه فرق بين جعل الشك بعنوانه منوعا للموضوع الواقعى و بين جعله بنفسه بلحاظ الواقع و فى طوله بعد انقطاع اليد عن الواقع موضوعا مستقلا لحكم ظاهرى و هذان وان لم ينفكا عن الآخر خارجا الا انهما ينفكان لحاظا و استحالة الحكومة الواقعية انما تتم لو كان لحاظه على نحو الثانى لكن الظاهر من ادلة قاعدة الطهارة كون لحاظه على النحو الاول و به تتم الحكومة الواقعية الاستلزامية من ترتب جميع آثار الطهارة الواقعية على الطهارة الظاهرية لدى الشك بالتعبد بناء على كون الطهارة امرا اعتباريا من الشارع و رؤية الشارع ترتب جميع تلك الآثار لدى الشك ايضا بناء على الحق من أن الطهارة امر واقعى كشف عنه الشارع (و ثانياً) أن رتبة دليل الحاكم أبدا متأخرة عن رتبة دليل المحكوم ضرورة أنه لا بد من عروض جهة فى موضوع دليل المحكوم توجب جعل الحكم الثانوى و لو بنحو تعميم الاولى فى مثل : لاشك لكثير الشك : يكون موضوع دليل الحاكم عنوان كثرة الشك لا مطلق الشك الذى هو موضوع أدلة الشكوك .

(رابعها) ان ادلة الاصول لو كانت حاكمة على الادلة الأولية لا بد من تحكيم ادلة الامارات بطريق اولى لان موضوع ادلة الاصول اى الشك انما هو فى رتبة ثالثة من الواقع و موضوع ادلة الامارات اى رؤية الواقع انما هو فى رتبة ثانية فهو مقدم فى التحكيم على المتأخر عنه بحسب الرتبة فان مؤدى - الامارة هو القطع الجعلى بخلاف الاصول فمؤدىها العمل على طبق الواقع

بحسب الظاهر (وفيه) أن الاولوية انما هي بالعكس ضرورة. أن الامارة على مذاق هذا القائل انما جعلت لحرارز الواقع وبلحاظه فمع انكشاف الخلاف لاشيء هناك يوجب الاجزاء بخلاف الاصول فهي مجعولة على مذاقه ففى موضوع الشك فى الواقع ومفادها الحكم الظاهرى فى طول الواقع لندى انقطاع اليد عنه فمقتضاه الاجزاء بلامجال لكشف الخلاف (خامسها) ان لازم القول بالحكومة عدم اختصاص التنزيل بالشرطية والاجزاء من جهتها خاصة بل جريانه فى احكام الملاقى من عدم نجاسته و طهارة المغسول بمشكوك الطهارة ونحوهما ولا يلتزم بذلك أحد (وفيه) أنه لامنافاة بين القول با لحكومة وبين عدم اطلاق لها بالنسبة الى غير الشرطية لعدم اطلاق للتنزيل بالنسبة الى غيرها (والحاصل) ان انكار الحكومة ثبوتا والقول باستحالتها أمر وعدم استظهارها من الدليل بدعوى أن غايته الامر بالمعاملة مع هذه الطهارة فى مرحلة العمل معاملة الواقع من حيث الاثر لا مطلقا كما اختاره بعض الاعاظم (ره) أمر آخر فلا ينبغى خلطهما والاستشكال به على القول بالحكومة وقد عرفت سابقا أن ظاهر دليل الطهارة كما أنه ظاهر كلام صاحب الكفاية (قده) ايضا هو جعل المصداق للطهارة التى هى شرط للصلاة وهذا يستلزم الاجزاء عقلا فراجع و تدبر .

ولقد اجاد (قده) فيما افاد فى وجه عدم اجزاء الامر الظاهرى عن الواقع من تخيل وجود حجة استنادية مع عدمها واقعا وفى نفس الامر بل هو مختار جل الاساطين (لكن ما اختاره) من أن صفة الاحراز للطرق جعلية مستندا الى مبناه فى ذاك الباب كما يأتى فى محله من وجود نقصان فى جهة كشفها ذاتا بالتكوين وأن تتميم ذلك يكون بالتعبد من قبل الشارع وبه يصير مصداقا للجعلى (فيه) ما اشرنا اليه غير مرة و يأتى فى محله مستوفى انشاء الله من أن الجعل فى الطريق بما هو طريق و التعبد فى الكشف و تتميمه به

غير معقول ثم لو فرضنا تعقله وكون ذلك مصداقا للعلم الجعلى مما شاة
للخصم نقول ان فعلية الحجية للحجة انما هى بامكان ترتب آثار تلك الحججة
عليها خارجاً بمعنى سيرورتها مستنداً فعلياً للفقير كما أن فعلية الحكم انما
هى بامكان الانبعاث عنه فاذا كانت الحجية عبارة عن صفة الاحراز المجعلولة
للامارة على هذا المبنى فتوقف فعليتها (اى امكان الاستناد الى تلك الصفة
الاحرازية) على وصولها بالعلم يكون دورياً من قبيل أخذ العلم بالتكليف
فى موضعه اذ مالم يجعل فيها صفة الاحراز لا يمكن حصول العلم بها و مالم
يحصل العلم بجعلها لا تصير فعلية حسب الفرض ففعلية صفة الاحراز المجمعو
لة غير متوقفة على وصول تلك الصفة و العلم بها حتى تتبدل تلك الصفة من
الامارة السابقة الى اللاحقة بل المجتهد قبل انكشاف الخلاف انما يعتقد
علمه بجعل تلك الصفة الاحرازية و كونها محرزة لده و بانكشاف الخلاف يتبين
كونه جهلاً مركباً لا احرازاً للحججة و تصير الحجية من حين قيام الامارة الثانية
محرزة لده لا أن الحجية كانت فعلية لموضوعها بسبب اعتقاده ذلك فانقلبت
من ذلك الموضوع الى موضوع آخر بسبب انكشاف الخلاف و هل هذا الانقلاب
الا التصويب المجمع على بطلانه (وبالجملة) مرجع تبدل الحجية من امارة
الى اخرى الى كون جعل الحجية على موضوعها تابعاً لعلم المجتهد بها و
كون تبدل العلم سبباً لتبدل الجعل و هذا عين التصويب بل الحجية التى
هى عبارة عن صفة الاحراز على هذا المبنى انما جعلت على موضوعها الواقعى
من أول الامر غير منفكة عنه ابد ا غاية الامر تارة تكون محرزة لدهى المجتهد و
اخرى لا تكون محرزة و ان اعتقد جهلاً مركباً كونها محرزة و من ذلك ظهر ان
قياس المقام بأصالة العموم قبل الظفر على المخصص فاسد و مع الفارق و ان
بالظفر على المخصص ينكشف عدم حجية اصالة العموم من أول الامر لا تبدل
الحجية عنها من حينه فعدم الاجزاء فى مورد تبدل رأى المجتهد انما هو

لكون احرازه لا احرازاً وبقاؤه الواقع على ما هو عليه خطاباً و ملاكاً بمقتضى الحجة المحرزة فعلاً لكن الذى يسهل الخطب الاجماع المدعى على عدم الفساد فى العبادات و قلة موارد انكشاف الخلاف الموجب للفساد فى المعاملات و تمام التحقيق موكول الى محله و تفصيل الحكم فى كل واحد من الموارد محتاج الى تنقيح فى خصوصه و تتبع فى أدلته .

ثم أنه (ره) ذكر وجوه الاستدلال للاجزاء و ناقش فى الكل (منها) لزوم الحرج النوعى من عدم الاجزاء مع أن المستفاد من الادلة نفي الحرج النوعى (وحاصل) جوابه عنه أن الحرج المأخوذ موضوعاً فى ادلة النفس كقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج كلى و ليس نوعياً كى يمكن الاستدلال به لنفى الاوامر الواقعية بعد العمل على وفق الاوامر الظاهرية و لاجله يلتزم بالاجزاء فى الامر الظاهرى (ويرد عليه) اولاً ان أدلة الضرر و الحرج من الواكمنهى رافعة لا مثبتة كى يقع عنوان الضرر او الحرج فيها موضوعاً للحكم و يلزم كونهما كليين (فاما أن تكون) أدلتها بسبب الحكومة رافعة للاحكام الثابتة لموضوعات الادلة الاولية على نحو القضية الحقيقية عن تلك الموضوعات بمعنى ان كل حكم ثابت لكل موضوع على نحو الاطلاق من حيث التقيد بالضرر و عدم التقيد به يرتفع بأدلة الضرر فالموضوعات المأخوذ فيها الضرر كالجهاد أو المقيدة بعدم الضرر خارجة عن المحكومية بتلك الادلة و انما المحكومة بها هى الادلة التى تكون موضوعاتها مطلقة من حيث التقيد بالضرر وجوداً او عدماً كما هو شأن أكثر الادلة و الحكومة عليها شبيهة بالنسخ (او تكون) كاشفة عن عدم الجعل من أول الامر لذلك الحكم الضررى او الحرجى و نتيجة الحكومة عليها هو التخصيص و على أى التقديرين فحيث أن عنوان الضرر و الحرج من الجهات التعليلية لتلك الحكومة و الرفع فلا بأس بكون النوعى منهما جهة لرفع الحكم او الجعل

عن كلية افراد الموضوع بمالها من التعدد بمقتضى الانحلال بلالزوم محذور من ذلك ولا استحالة فيه (وبالجملة) فالضرر و الحرج ليسا أبداً من الجهات التقييدية للادلة الحاكمة كى لا يمكن أخذهما نوعيين فى تلك الادلة و ان لم تكن استحالة فى اخذ النوعى منهما على فرض التقييدية ضرورة أنهما حينئذ من الواسطة فى الاثبات لا أنهما بنفسهما موضوعان فلا بأس بوقوعهما بنحو النوعية فى الادلة (اما اشكال) الشيخ الاعظم (قدس) فى نوعية الضرر و الحرج المأخوذين فى ادلتهما (فهو ليس يا اشكال) ثبوتى أى من جهة عدم تعقل وقوعهما بنحو النوعية فى تلك الادلة و لو بأن يكونا من الجهات التعليلية كما زعمه هذا القائل (بل انما هو اشكال) اثباتى أى من جهة عدم الاستظهار من ادلتهما كون الضرر النوعى سببا لرفع الاحكام الاولية الثابتة بنحو الانبساط على كل فرد فرد من الموضوعات عن جميع تلك الافراد حتى الفرد الذى لا يكون الحكم الاولى ضرورياً فى حقه بل عموم الرفع لمثله خلاف الامتنان الذى هو ملاك الرفع فى تلك الادلة (وهذا اشكال) متين كما حرر مفصلاً فى محله لكنه لا يرتبط بمقام الثبوت اى الامكان العقلى الذى هو موضوع مسألة الاجزاء (وثانياً) أنه لو سلفنا أن أدلة الضرر أو الحرج مثبتة فليس الموضوع فيها نفس عنوان الضرر أو الحرج كى يكونا لا محالة شخصيين على حد سائر الموضوعات للاحكام فى القضايا الحقيقية بل تحقق هذين العنوانين سبب و ملاك لثبوت حكم ثانوى على الموضوعات مثلا المشقة اللازمة من جعل الطهارة الواقعية فى حق العموم صارت ملاكاً لجعل الطهارة الظاهرية فى حق الشاك و عليهذا فلا بأس بكون النوعى منهما ملاكاً لاثبات حكم فى حق العموم مضافاً الى أن موضوعات الادلة ليست أبداً كلية بل لناقضايا شخصية فيمكن صيرورة الحرج فى حق شخص خاص ملاكاً لرفع حكم عنه أو اثباته عليه فعلى أى حال ليس نفس الضرر

و الحرج موضوعين لحكم كى يدور ذلك الحكم اثباتا و نفيًا مدار الموضوع وجودا و عدما .

(ومنها) تساوى الاجتهاد الاول مع الثانى فى الحجية بنسظر
 المجتهد من غير علم جزمى بفساد الاول واقعا بحسب اللوح المحفوظ (و
 حاصل) جوابه عنه عدم تبدل الحكم الواقعى بل التبدل فى الحجية و
 الاحراز و هما لا يستلزمان الاجزاء (ومنها) كلام صاحب الفصول (قد ه) :
 ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين : (و حاصل) جوابه عنه أن عدم
 التحمل لو اريد به فى زمان واحد فهو حق لكنه لا يجدى للمدعى و لو اريد فى
 زمانين فهو ممنوع جدا (ومنها) أن حجية الاحكام الواقعية محكومة بادلّة
 الاحكام الظاهرية من حين تحقق موضوعاتها فهى بمنزلة الناسخ فالحجة
 الفعلية للمكلف قبل تحقق موضوعاتها هى الاحكام الواقعية لانها واصلّة
 و بعد تحققها هى تلك الاحكام لكونها الواصلة دون الواقعية و لازم ذلك
 الاكتفاء عن الواقع بالعمل على وفقها و لو مع كشف الخلاف بعد العمل
 (و حاصل) جوابه عنه أن مقتضى الاصل الاولى مع بقاء الاحكام الواقعية
 على حالها و عدم تبدلها حين فعلية الاحكام الظاهرية كما هو مفروض
 المستدل عدم الاجزاء لدى كشف الخلاف و أما الدليل الثانوى فالظاهر أن
 الاجزاء فى العبادات مع كشف الخلاف هو المتيقن من معقد الاجماع و فى
 المعاملات بالمعنى اعم المقابل للعبادات مع فرض انتفاء الموضوع لدى
 كشف الخلاف كتلف المال لدى المشتري خروجه عن معقد الاجماع بعيد لكن
 مجرد ذلك لا يثبت الاجزاء و مع فرض بقاء الموضوع فالظاهر انه المتيقن من
 الخارج عن المعقد (و يرد على أجوبته) هذه أن الوجوه التى ذكرها بعنوان
 الاستدلال للاجزاء بعضها عبارة عن نفس المدعى نظير ما فى الفصول :
 القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين و لو فى زمانين : على ما صرح بهذا

القيد في الفصول و بعضها عبارة عن دليل المدعى (وتوضيح ذلك) ان مذاق صاحب الفصول كأخيه صاحب الحاشية (قد هما) على ما يظهر من كلامهما في الدليل التاسع للانسداد و في باب اشتراك الجاهل و العالم في الاحكام الواقعية هو أن الواقعيات في حق الجاهل بها لا بد أن تؤخذ من الطرق المجعلوة من قبل الشارع بمعنى أن الواقع ابدًا باق على ما هو عليه مطلقا حتى في حق الجاهل بلا طرو تغير و انقلاب فيه كى يستلزم التصويب غاية الامر أن الشارع جعل في حق الجاهل به طرقا يسلك منها اليه و مودى الطرق على ما صرح به صاحب الفصول (قد ه) في موضع من كلامه عبارة عن الحكم الواقعى الثانوى لكن مرجع الحكمين الاولى و الثانوى الى حكم واحد هو اخذ الواقع من موديات الطرق المجعلوة من قبل الشارع فالحكم المأخوذ من مودى الطريق باق بحاله تترتب عليه آثاره مالم ينكشف الخلاف و للفعل الخارجى الواقع على طبق المودى آثار باقية ابدًا .

ففى مثل المسئلة لو انكشف الخلاف بالقطع لا يترتب على المودى أثر ضرورة بقاء الواقع على ما هو عليه أما لو انكشف بامارة أخرى فحيث أن احتمال المخالفة مع الواقع تكويننا محفوظ فى كلا الاجتهادين (فان كان) متعلق الحكم وظيفة عملية لا بد من وقوعها على طبق الحجج نظير الصيغة فى باب النكاح أو البيع اذ لا بد من وقوعها بالعربية وغيرها من الشرائط المعتبرة فيها شرعا أو نحوهما من المعاملات أو الصلاة المأتى بها بمالها من الاجزاء والشرائط المستفادة من الدليل أو غيرها من العبادات (فنفس الحكم) الذى هو مودى الطريق الاول يرتفع بالطريق الثانى و لا يترتب أثره من حينه للاجماع على اختصاصه بحال عدم قيامه و للشك فى أصل اقتضاء ذلك الحكم للبقاء الى ما بعد قيام الامارة على خلافه فلا مجال لاستصحابه لعدم حجية الاستصحاب مع الشك فى المقتضى و فساد القول بعدم احتياج الحادث فى

البقاء الى المؤثر فالطريق الثانى من حيث ارتفاع الحكم المستفاد من سابقه من حين قيامه يشبه النسخ (اما الاثار) المترتبة على العمل الواقع على طبق ذلك المؤدى كالحلية المترتبة على الصيغة فى باب الفروج و الملكية المترتبة عليها فى باب الاموال و الاجزاء و عدم لزوم التكرار فى باب العبادات (فهى باقية) على حالها لا تتغير بتبدل الاجتهاد فان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو فى زمانين و ظاهر تفريع هذه الجملة فى مثل هذا السياق من الكلام وان كان عليه عدم تحمل قضية واحدة للاجتهادين لما ذكر قبله من عدم تغير الاثار المترتبة على العمل الخارجى و كونه بمنزلة الدليل لذك المدعى الا أن التأمل الصادق فى مجموع كلام صاحب الفصول (قد ه) يعطى كون هذه كبرى مصطادة من أدلة أربعة ذكرها بعد ذلك فعدم تحمل القضية لهما بمنزلة المدعى و ما بعده دليل له (احدها) اى الادلة الاربعة عدم الدليل على ارتفاع تلك الآثار من حين قيام الامارة على خلاف سابقتها و تبدل الاجتهاد بها (ثانيها) لزوم العسر من ارتفاعها و سيجئى ما يظهر منه عدم اعتماده على هذا الدليل و أن المد ارعلى العسر النوعى اذ تحققه فى المورد محل تأمل بل منع (ثالثها) لزوم عدم الاستيثاق بالاجتهاد و سيأتى منه أن هذا ايضا مؤيدلا دليل فعمدة أدلته (رابعها) و هو استصحاب تلك الاثار بعد الفراغ عن فساد القول بعدم احتياج الممكن فى البقاء الى المؤثر و مع بقاء تلك الاثار بمقتضى الاستصحاب فالاجتهاد الثانى المبنى على امانة قائمة على خلاف الامارة الاولى لا يكاد يؤثر فى ذلك العمل الواقع على طبق الامارة السابقة و يوجب تكراره ان كان عبادة و انتهاء أمد اثره من الحلية أو الملكية أو نحوهما ان كان معاملة ضرورة تأثير الاجتهاد الاول فيه و لا يكاد يؤثر فى الاثر الوحيد انى أمرا هذا كله اذا كان متعلق الحكم وظيفة عملية واقعة على طبق الحجج .

اما ان لم يكن متعلق الحكم وظيفية عملية واقعة على طبق الحجة بأن كان من الموضوعات الخارجية كما في التذكية المتعلقة بالذبح الواقع بعد (فتبدل) الاجتهاد بالنسبة الى شرائط التذكية مثلا يوجب عدم ترتب حكم مؤدى الطريق الاول من حين قيام الثاني أبدا لان جهة اصل الحكم لما عرفت من الاجماع على عدمه حينئذ وعدم جريان الاستصحاب فيه لكونه مع الشك في المقتضى و لان جهة آثار ذلك العمل كالتذكية لتعلقه بموضوع خارجي موجود فعلا لدى انكشاف الخلاف بالامارة الثانية أماعدم الاستنباط بالاجتهاد فقد جيئ في السابق للتأييد و الافليس بنفسه دليلا كما ان العسر لا بد من التأمل في أن المعتبر منه هل هو النوعي أو الشخصي (فتلخص) أن مراده (قده) من ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو في زمانين أن الشيء الواحد لا يؤثر فيه أمران فالعمل الواحد الواقع على طبق الاجتهاد الاول أثر فيه ذاك الاجتهاد و ترتبت عليه قهرا آثاره شرعا من الاجزاء في العبادات و الحلية او الملكية و نحوها في المعاملات فلا يتكرر ذلك العمل بسبب الاجتهاد الثاني اذ لا موجب لتكراره بعد تحقق آثاره المرغوبة (والحاصل) أن مقتضى الامارة الاولى التي هي منشاء الاجتهاد الاول كون الصيغة المحللة للفروج او المملكة للاموال هي الواقعة على طبقها و كون الصلاة الأمور بها واقعا هو المأني بها على وفقها فلا معنى لتكرارها بعد قيام الامارة على خلاف الامارة الاولى بل هذا لامارة انما تؤثر بالنسبة الى الاعمال الواقعة من حين قيامها فيلزم ايقاعها على طبق هذه دون الاولى و لا يكاد يستشكل عليه بجريان مثل ذلك بالنسبة الى مثل التذكية مما يتعلق بموضوعات خارجية اذ قد دفع هذا الاستشكال بأن الاول وظيفية عملية وقعت على طبق ما قام به الدليل و الثاني موضوع خارجي باق فعلا فيقع تحت الاجتهاد الثاني و يكون كموضوع جديد الحدوث

يشمله مقتضى هذا الاجتهاد و يكون حكم الاجتهاد الاول له بمنزلة المنسوخ غير حجة بعد (نعم) الاشكال معه (قد ه) انما هو فى المبنى اى عدم تعقل الجعل فى الطرق اصلا وعدم اقتضاء الطريق الاول لما ذكره و ليس الاشكال ما زعمه هذا القائل من أن عدم تحمل القضية الواحدة للاجتهادين لا يعقل له معنى محصل فانه ناشى عن خلط ما هو فى رتبة المدعى بما هو فى رتبة الدليل اما ما نسب الى صاحب الفصول (قد ه) من اعترافه بعدم تبين مراده من هذه الجملة لدى نفسه ايضا معتذرا بأنى انما كتبه صحيحا فهو غير ثابت بل هو مجرد نقل ناقل عن ناقل بل كيف يمكن ذلك فى حق مثل صاحب الفصول (قد ه) مع وضوح مبناه فى باب الطرق و هل هو على تقديره الا نسيان المبنى الذى هو و أمثاله برآء منه .

تذنيبان (الاول) أنه لا موهم للاجزاء فى صورة القطع بالامر ثم انكشاف الخلاف كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) ضرورة بقاء الواقع على ما هو عليه بلا امتثال نعم يمكن اشتمال المأتى به حينئذ على مصلحة وافية بمصلحة الواقع فى خصوص حال القطع بالخلاف كما يمكن اشتماله على مقدار ما من تلك المصلحة مطلقا و لو مع عدم انكشاف الخلاف بحيث لا يكون المقدار الباقي قابلا للاستيفاء و معلوم أنه على كل من التقديرين لا مجال لامتثال الامر الواقعى و حال الطرق من هذا القبيل اذ الاجزاء ليس مقتضى امر قطعى او طريقى بل لمكان المصلحة الموجودة فى متعلق ذلك الامر نظير الوظيفة القصرية و التمامية او الجهرية و الاخفائية اذ الاجزاء فى كل واحدة منها مستند الى المصلحة القائمة بها (و توهم) أن المدار فى الاجزاء و عدمه ليس على وجود الامر و عدمه بل على الوفاء بالمصلحة الواقعية و عدمه و المفروض فى الامثلة المذكورة امكان الوفاء بالمصلحة بل تحققه فى الجملة فلا بد من ادخالها فى اصل محل النزاع لا تفرعها بالبحث و استطرادها بالذكر اذ

لا يضر حينئذ عدم القطع بالامر (مدفوع) بمانبه عليه بعض المحققين (قده) من أن مجرد امكان وفاء شىء بمصلحة ما هو اجنبى عنه لا يكاد يجدى بالبحث الكلى الاصولى عن اقتضائه الاجزاء او عدمه بل لا بد من تحقق فعل خارجى مرتبط بالواقع كى يبحث عن قيام مصلحة الواقع به المقتضى للاجزاء او عدمه المقتضى للعدم و حيث ليس فليس .

(الشانى) أن صاحب الكفاية (قده) ذكر أن القول بالاجزاء فى موارد لا يستلزم التصويب المجمع على بطلانه بدعوى ان الواقع المشترك بين العالم والجاهل هو الحكم الانشائى لا الفعلى و ذلك لا يتغير فى موارد خطابات الاحكام و لافى موارد الامارات نعم فى موارد الامارات لى عدم الاصابة الى الواقع ليس هناك حكم فعلى ابد ا على كلا القولين من الاجزاء و عدمه (لكن التحقيق) أن مصب النزاع بين المصوبه و المخطئة انه هل لا يكون هناك حكم واقعى اصلا قبل اداء الامارة او الاجتهاد الى شىء بل تحقق ذلك الحكم و جعله تابع لمودى الامارة و الاجتهاد او يكون هناك قبل الاداء حكم لكن بعد الاداء ينقلب الى مودى الامارة او الاجتهاد على اختلاف فى تفسير التصويب او يكون هناك حكم واقعى ثابت فى وعائه المناسب معه يشترك فيه الجاهل و العالم منبسط على الموضوعات على نحو القضية الحقيقية يدخل تحته المكلف عند احرازه بسبب اداء الامارة او الاجتهاد اليها جماعنا على اشتراك الجاهل مع العالم فى التكاليف يكون بنفسه اجماعا على بطلان التصويب بكلا تفسيريه لرجوعهما الى نفي الاشتراك و عدم تكليف فى حق الجاهل فالاحكام الواقعية اى المجعولة من قبل الشارع على نحو القضايا الحقيقية محفوظة فى اللوح غير مختصة بشخص دون شخص غاية الامر أن وقوع الفعل الاختيارى تحت ارادة الفاعل المختار و تحريك ارادته نحوه حيث يتوقف على حدوث الميل لذلك الفاعل نحو الفعل بتصوره و تصور فائدته ثم حصول الشوق

نحو الوصول الى تلك الفائدة المستتبع لتحريك العضلة نحو ايجاد مفتاح
ذلك الحكم الواقعي المجعول من قبل الشارع في ارادة المكلف في عالم
التشريع وتحريكه ارادته تشريعا نحو امثاله متوقف عقلا على احراز ذلك
التكليف بالعلم الوجداني او ما يقوم مقامه كالعلم العادي ولذا نقول بأن
العلم يكون من الشرائط العقلية في مرحلة امثال التكليف لاني اصل جعله
فمع انقطاع اليد عن نفس الواقع بسبب العلم الوجداني به كما هو المفروض في
موضوع الحكم الظاهري لا بد من احرازه من الطرق المقررة (سواء كانت
امضائية ام تعبدية) المورثة للعلم العادي بامثال الحكم الواقعي فمعنى
اجزاء امثال الامر الظاهري عن الواقع هو احراز ذلك الواقع المحفوظ من
طريق هذا الامر و امثاله خارجا المستلزم لعدم مجال اللزوم الامثال الثانوي
وهذا كما ترى لا مساس له بانقلاب الواقع الى مؤدى الطريق او تبعية جعله
له كما هو المراد من التصويب بماله من الاختلاف في التفسير :
ومنه يعلم أن الحكم ليس له مراتب متعددة بل هو أبدا ذو مرتبة
واحدة هو جعله واعتباره من قبل الشارع غاية الامر كلما تحقق له في الخارج
موضوع يتعلق به فيجب بحكم العقل الخروج عن تبعته ويستحق العقاب على
مخالفته فنفي الحكم الفعلي في حق الجاهل كما تقدم عن صاحب الكفاية
(قد ه) لا يخلو من تأمل نعم ان كان المراد من نفيه عدم تأثيره في نفس
المكلف لما ذكرنا من توقف هذا النحو من التأثير عقلا على العلم به فهو
حق وان كان التعبير لا يخلو عن المسامحة وكيف كان فجعل الملاك من
مراتب الحكم وتسميته بالاقتضائي بلا وجه نعم يمكن ترتيب مراتب ثلاث للحكم
باعتبار جعله وانشائه اولا من قبل الشارع ثم تعلقه بموضوعات خارجية
عند تحققها ثم الزام العقل على امثاله وحكمه باستحقاق العقاب على
مخالفته فهالاعتبار الاول يسمى حكما انشائيا وباعتبار الثاني يسمى فعليا

وبالاعتبار الثالث يسمى منجزا لكنها ايضا لا تخلو عن المسامحة وكيف كان فاحراز الواقع بالطريق شئىء وجعله على طبق مؤدى الطريق او تبدله اليه شئى آخر ولا مساس لاحدهما بالاخر فتدبر جيدا . (والتفصيل) هو ما تحقق فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى وانهما لو كانا عرضيين وكان كل منهما فعليا فى آن فارد لزم المحال عند مخالفتها من جهة أن التكليف حينئذ امر واقعى واحد هو أنه : اجمع بينهما : والمكلف لا يقدر على ذلك فلا بد من طولية الظاهرى على القول به عن الواقعى فرارا عن لزوم التكليف بما لا يطاق لدى المخالفة والا فبالنظر الى نفس الحكم وعالم الجعل مع قطع النظر عن عالم الامتثال لا استحالة فى جعلهما عرضيين اذ لا تضاد فى عالم الاعتباريات ضرورة أنه لا مؤنة للاعتبار بل أمره سهل (وبالجملة) فعلية كلا الحكمين على هذا الاصطلاح هى التى تستلزم المحذور لانفس جعلهما مع عدم خروج احدهما عن الانشاء الى الفعلية كما هو المفروض بالنسبة الى الحكم الواقعى على القول بالاجزاء .

ولقد اجاد بعض المحققين (قد ه) فيما افاد فى المقام حيث يقرب مما ذكرنا لكن انكاره امكان الداعوية فى مورد عدم الوصول فى غير محله اذ الامكان الاستعدادى له مراتب شتى فالنطفة لها امكان استعدادى لان تصير انسانا وكذا العلقة والمضغة غاية الامر تفاوتها فى مراتب ذلك الامكان والقابلية فالامكان الاستعدادى للداعوية عبارة عن تحقق اصل المنشاء بلا وصوله الى حد الفعلية وهو كذلك فى مورد عدم الوصول اذ الوصول ليس علة تامة للانبعثات بل تتوسط ارادة المأمور كما اعترف به هو (قد ه) فمع وصول الحكم وعدم انعقاد ارادة للانبعثات فى نفس المأمور ليس للحكم تأثير فعلى فى الداعوية لكنه لا يخرج عن الاتصاف بامكان الداعوية فهكذا مع عدم الوصول نعم كلما ازداد اجتماع شرائط الانبعثات كان أقرب من الفعلية وكلما ازداد

انفقادها كان ابعدهن الفعلية (كمانه (قد ه) التزم) بان الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل حكم عنوانى ثبوتى ممكن التقوم بكل مسن الجهل و العلم فرتبة العنوان رتبة ثبوته و حيث أن الجهل متأخر عنه بمرتبة فيمكن ان تكون رتبة تعلق الجهل به رتبة سقوطه ف مجرد أخذ الجهل فى موضوع ذلك الحكم الظاهرى لا يؤيد ثبوت الحكم الواقعي فى رتبة الجهل كما يظهر من صاحب الكفاية قدس سره (وفيه) اولا ان الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل حكم كلى مجعول على نحو القضية الحقيقية القابلة للانطباق على كل موضوع وجد فى الخارج بلا دخل لخصوصية ما من العلم و الجهل فيه ، وهذا لامعنى لتغيره بتغير حالات المكلف غاية الامر انه اذا انطبق عليه خارجا و احزره ينتجز فى حقه فلا يعقل سقوطه بتعلق الجهل به ، الا ان يراد تقيده بالعالم من اول الامر بمعنى اخذ العلم فى موضوعه و عدم جعله فى حق الجاهل و هذا خروج عن فرض قابليته للتقوم بكل من الجهل و العلم (و ثانيا) ان الجهل به متقدم طبعا على العلم به فلان سقوطه فى رتبة الجهل به عدم ثبوته فى رتبة العلم به بعد ذلك او حدوثه ثانيا بعد سقوطه و انقلابه من العدم الى الوجود و كونه فى الوجود او العدم تابعا لعلم المكلف به او عدمه و هذا عين التصويب المجمع على بطلانه .

(الفصل الرابع) فى مقدمة الواجب و ينبغى تمهيد امور للبحث عنها (الامر الاول) ان المسئلة هل هى اصولية ام لا فنقول اختار صاحب الكفاية (قد ه) أنها اصولية لوجود ملاكها فيها و عقلية لكون درك الملازمة من شأن العقل (و تبعه) فى ذلك بعض الاساطين (ره) غاية الامر نسب الخلط بين الاحكام العقلية غير المستقلة و بين الاحكام العرفية الى القائل بأن — المسئلة لفظية كما جعل ملاك المسئلة الفرعية ترتب حكم فرعى على موضوع وحدانى مدعيا انتفاء هذا الملاك فى هذه المسئلة لاختلاف المقدمات فى

الموارد فربما تكون أشياء متعددة مقدمة لواجب واحد فالجواب المقدم ليس بعارض لموضوع واحد فلا يمكن جعل المسئلة فقهية (ويتوجه عليه) اولاً ان من ذهب إلى كون المسئلة لفظية لم يشتهر عليه الاحكام العقلية غير المستقلة ولم يخلطها بالاحكام العرفية فكل احد يعرف انقسام حكم العقل إلى قسمين مستقل جميع مقدماته عقلية كحسن الاحسان وقبح الظلم وغير مستقل محتاج إلى ضم مقدمة شرعية إلى عقلية كالمفاهيم إذ من ضم دليل شرعي ذي مفهوم إلى حكم العقل بحجية المفهوم يستنتج حجية مفهوم ذلك الدليل وتقع نتيجة ذلك في طريق الاستنباط وانما نظره إلى ان الملازمة بين الوجوبين تكون في الوضوح بمثابة يعدها العرف من مداليل اللفظ أي المدلول الالتزامي البين بالمعنى الاخص الذي ينتقل فيه إلى اللازم بمجرد الانتقال إلى الملزوم كما هو كذلك بالنسبة إلى المفاهيم فلو كان هذا القسم من الملازمة خارجاً عن مداليل اللفظ لزم خروج الدلالة للالتزامية عن اقسام الدلالات وهو كما ترى كيف وبعضهم كالمولى على النهاوندى (قد ه) ادعى ان وضوح الملازمة في نظر العرف يكون بمثابة يرى وجوب ذي المقدمة بنفسه منبسطاً على المقدمة وان معنى : كن على السطح : لدى العرف : انصب السلم وكن على السطح : (وبالجملة) فنسبة الخلط بين الاحكام العقلية إلى القائل بكون المسئلة لفظية بمكان من الوهن (نعم) للخدشة في كون الملازمة على تقدير ثبوتها بهذه المثابة من الوضوح مجال كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) بدعوى ان اللزوم يكون من البين بالمعنى الاعم ضرورة أن الملازمة بين الوجوبين على القول بها مستندة إلى الملازمة بين الوجوبين فلا ربط له بمدلول اللفظ ولو الالتزامي منه فالمسئلة عقلية لا لفظية (وثانياً) ان المسئلة الفقهية ليست الا عبارة عن ترتيب حكم على موضوع غاية الامر ان الشيء تارة يكون بنفسه موضوعاً كما في : الخمر حرام : و اخرى

بجهته التقييدية كفاى : قلد المجتهد العادل : و ثالثة بجهته التعليلية كفاى عنوان المقدمة المنبسط على الاشياء المتعددة الخارجية كانبساط الهيئة الاجتماعية من الاجتهاد و العدالة على جميع ما يتصور لها من الافراد الخارجية بل كانبساط كل واحد من موضوعات الاحكام الفرعية كالصلاة و الصيام و نحوهما مما مثل بها على كثيرين حسب كثرة افراد المكلفين فلو كان ملك المسئلة الفرعية وحدانية الموضوع لخرج جميع المسائل الفقهية عن كونها فرعية و لو كفت الوحدة الجمعية و لو كانت عقلا انحلالية فعنوان المقدمية يكون كسائر الموضوعات من هذه الجهة فملك المسئلة الفرعية موجود فى المقام غاية الامر لا ملزم على جعل المسئلة فقهية كما نبه عليه صاحب الكفاية قدس سره .

(نعم يظهر) من بعض المحققين (قده) أن البحث فى المسئلة يكون عن نفس القضية العقلية وجودا و عدما اى ما هو مفاد كان التامة لاعتبار عوارضها اى ما هو مفاد كان الناقصة و ان مصب النفى و الاثبات نفس المدرك بما هو مدرك اى حكم العقل بالملازمة لا الازعان العقلى بما هو اذعان (وفيه) أن مصب النفى و الاثبات و ان كان نفس المدرك اى حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين الا ان هذا محمول قضية عقلية هى فى المقام عبارة عن التلازم بين الوجودين اذ توقف وجود ذى المقدمة خارجا على وجود المقدمة صار منشأ لحكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوبها على القول بها لا ان ثبوتها حكم بدوى حزا فاما من العقل فالدرك بالاذعان الاولى للعقل فى القضية العقلية يكون موضوعا و المدرك بالاذعان الثانوى يكون محمولا كما ان القضية العقلية فى اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن الضد عبارة عن التمانع بين الوجودين و فى باب اجتماع الامر و النهى عبارة عن اجتماع النقيضين و لذا نقول فى محله بأن النزاع ضرورى و أنه هل هناك اجتماع حتى لا يجوز او لا اجتماع حتى يجوز و معلوم ان استلزام التلازم بين الوجودين

للتلازم بين الوجوبين يكون من شئون القضية العقلية وعوارضها فالمسئلة اصولية اذ الواقع فى طريق الاستنباط هو التلازم بين الوجوبين الذى هو نتيجة المسئلة فتوسط التلازم الوجودى فى البين لا يضر بالحكم العقلى فما يقال من ان الحكم العقلى هو ما يستنتج منه بلا واسطة الحكم الشرعى بمكان من الوهن فكمن احكام عقلية هى منشاء لاحكام عقلية اخرى واقعة فى طريق الاستنباط (كما يظهر) منه (قد ه) انكار وجود موضوع معروض لما هو مصب الملازمة اى الوجوب الشرعى للشيء ، و لاجله انكر الاحتياج الى الموضوع — للعلوم (وفيه) منع واضح اذ معروضه احد الادلة الاربعة على سبيل منع الخلو فالوجوب الشرعى الثابت بأحد الادلة الاربعة كذلك هو مصب الملازمة وهذا عرض قريب لموضوع العلم الذى هو مجموع تلك الادلة (وبالجملة) تخصيص معروض الوجوب الشرعى ببعض الادلة كالكتاب و السنة حتى يتطرق اليه محذور صيرورته عرضا غريبا و يلجاء الشخص على انكار الموضوع للعلم يكون بلا وجه (فتلخص) أن المسئلة عقلية اصولية تقع نتیحتها فى طريق الاستنباط .

ثم ان فيما ذكره بعض الاعاظم (ره) فى المقام مواقع للنظر (منها) ما ذكره فى مناط المسئلة الفقهية من ترتب محمول خاص على عنوان مشير الى عناوين خاصة خارجية بلا دخالة حيثية اخرى فى المعنون بها وأن ذوات المقدمات ليست من قبيلها اذ لا يكفى عنوان نصب السلم فى المقدمة ما لم تضاف اليه حيثية المقدمة للواجب (اذ فيه) ان هذا الاشكال جار بعينه فى جميع الجهات التعليلية و التقييدية للمسائل الفقهية كما فى الامثلة المذكورة فى كلامه فنفس المعاوضات و الضمانات بما هى افعال خارجية و التزامات نفسانية (التى هى عناوينها الاولية) لا تقع موضعا لقاعدة : ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده : ما لم تضاف اليها حيثية المعاوضية او الضمانية و

تتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تعليلية للشمول تحت القاعدة وكذا الشرائط المخالفة للكتاب او السنة فنفس الالتزامات بما هي اى بعنوانينها الاولية لاتقع موضعا لكبرى : مأحل حراما او حرم حلالا : مالم تضاف اليها حيثية المخالفة للكتاب و السنة و تتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تعليلية للدخول تحت هذه القاعدة ولذا وقع اختلاف عظيم فى تطبيق هذه القاعدة مع موارد ها و أنه ما هو الشرط المخالف للكتاب و السنة و مالمراد بالمخالفة معها حتى أن بعضهم لم يأخذوا بهذه الكبرى لاجمالها و عدم تبين المراد منها و كذا قاعدة الحل او الطهارة فالشيئ الخارجى بما هو اى بعنوانه الاولى ليس موضعا لهما مالم تضاف اليه حيثية مشكوكية الطهارة و النجاسة او الحلية و الحرمة و يتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تقييدية للدخول تحت القاعدة و هكذا عنوان المقدمة فهو جهة تعليلية لدخول ذوات المقدمة كمنصب السلم تحت كبرى وجوب المقدمة فلا بد ان تكون أمثال المذكورات بأجمعها بناءً على ما ذكره خارجه عن المسائل الفقهية فلو قلنا بان كون تلك العناوين من الجهات التعليلية او التقييدية للاحكام الشرعية غير كاف فى صيرورتها من المسائل الفقهية لانها حيثيات مضافة الى العناوين الاولية للاشياء لكانت بأجمعها كذلك (وان قلنا) بكفاية ذلك فيه وان ملاك المسئلة الفقهية ترتب حكم شرعى على موضوع و لو على النحو الكلى اى القضية الحقيقية بمعنى توقف فعلية الحكم خارجا على تحقق جهة تعليلية او تقييدية بلا احتياج الى الاستنتاج بضم كبرى و تشكيل قياس ينتج الحكم الشرعى بخلاف المسئلة الاصولية فملاكها الاحتياج فى اثبات الحكم الشرعى الى تشكيل قياس لاستنتاج ذلك الحكم منه (ففى غير المقدمة) من الامثلة المذكورة تكون من المسائل الفقهية ان لا احتياج فيها الى الاستنتاج من القياس بل الى تطبيق كبرى عامة على صغرياتها الخارجية

كما هو شأن غالب الاحكام الشرعية بل كلها عدا الشخصية منها وفي المقدمة تكون من المسائل الاصولية للاحتياج فيها الى الاستنتاج من القياس وان أمكن جعلها فقهية بجهة أخرى لكن الاصولي بل الباحث في كل علم انما يريد وجود مصحح للبحث عما يكون شأن ذلك العلم هو البحث عنه في موضوعه وان كانت فيه جهات متعددة كل واحدة منها مصححة للبحث عنه في علم .

(كما ان مذكوره) من عدم اتحاد ملاك المحمول في المسئلة لان الوجوب يستفاد من غير واحد من الادلة الاربعة (فيه) أن أدلة الاحكام الشرعية مطلقا أربعة فربما يكون بعضها مدلولا لجميع الاربعة وربما يكون مدلولا لبعضها وربما يكون مدلولا لواحد منها فقط فهذا الاشكال ايضا لو تم فهو جار في كثير من المسائل الفقهية (ومنها) مذكوره من انه بناءً على كون محل النزاع ثبوت الملازمة تصير المسئلة من العقليات غير المستقلة لان ثبوت الملازمة يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة من دليل شرعي (اذ فيه) أن الاحتياج الى دليل شرعي لاثبات وجوب ذي المقدمة موجود على اي حال حتى على مختاره من كون النزاع في وجوب المقدمة من ناحية وجوب ذيه فلا بد أن لا تخرج المسئلة من غير المستقلة بسبب جعل محل النزاع ما اختاره (والحل) أن مناط الاستقلالية لحكم العقل عدم الحاجة في حكمه ذلك الى ضم مقدمة غير عقلية وهو كذلك بالنسبة الى حكم العقل بثبوت الملازمة او عدمه بعد الفراغ عن وجوب ذي المقدمة ضرورة أن تحقق الموضوع ضروري في جميع القضايا العقلية حتى يمكن دركه محمول القضية (وبالجملة) ثبوت شئى لشيى فرع ثبوت المثبت له أبدا وهذا لا يضر باستقلال العقل فى حكمه بثبوت الملازمة على موضوعها وهو وجوب ذي المقدمة او عدم ثبوتها عليه فالمسئلة من المستقلات العقلية حتى بناءً على كون محل النزاع ثبوت

الملازمة كما هو الحق (ومنها) ما ذكره من انتفاء ملاك المسئلة الكلامية فى هذه المسئلة لان العقل قاصر عن درك ملاكاته الاحكام الشرعية (اذ فيه) اولاً أن المسئلة الكلامية ليست عبارة عن درك الملاكات النفس الامرية بل عبارة عن حكم العقل بصحة صدور فعل فلانى عن الحكيم بل كل عاقل او عدم صحة صدره و معلوم أن العقل يستقل بعدم صحة الامر بشيىء بدون الامر بمقدمته مع الالتفات الى المقدمة اى توقف وجود المأمور به خارجاً على وجود المقدمة (لو ثانياً) على فرض كون المسئلة الكلامية عبارة عن كشف الملاكات أن ملاك المقدمة و وجوب المقدمة مبين ليس دركه خارجاً عن عهدة العقل لانه التوقف الوجودى الذى ذكرناه آنفاً فملاك المسئلة الكلامية موجود فى المسئلة على اى حال غاية الامر أن الاصولى كما ذكرناه سابقاً يكفيه مصحح لجعل المسئلة لاصولية و هو وجود ملاك المسئلة الاصولية فيها و قد عرفت وجوده و أنه لا يضره وجود جهات متعددة كل مصحح لجعلها مسئلة علم آخر .

(الامر الثانى) أن المقدمة تنقسم فى لسان القوم باعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة (منها) انقسامها الى داخلية و خارجية مع تفسير الداخلية بما تتقوم بها مهية المأمور به و لا تتم بدونها عقلاً و تفسير الخارجية بما تتقوم بدونها المهية عقلاً لكن لا توجد بدونها خارجاً و جعل الاجزاء من القسم الاول و الشرائط من الثانى و هذا التقسيم اختاره الشيخ الاعظم (قدس) فى التقريرات و تبعه عليه جل من تأخر عنه كصاحب الكفاية (قدس) و جملة من تلاذت به و بعض الاساطين و غيرهم على اختلافهم فى ان المقدمات الداخلية خارجة عن حرهم النزاع فى المسئلة كما اختاره صاحب الكفاية (قدس) بدعوى الاتحاد الذاتى بينها مع المأمور به و التفاوت بالاعتبار اى لحاظها بشرط لا من الاجتماع فتكون مقدمة او بشرط الاجتماع فتكون نفس الواجب و

بذلك أجاب عن اشكال ان المركب ليس الا الاجزاء بالاسرفكيف يعقل
تقدمها عليه او داخله في حريم النزاع كما يظهر من تقريرات الشيخ الاعظم
(قد ه) بدعوى كفاية التفاوت الاعتبارى اى للحاظ بشرط لا اولبشرط فى
الاتصاف بالوجوب الغيرى تارة و النفى أخرى ولذا حاول جل من تأخر
عنهما (قد هما) حول تحقيق اللابشرط والبشرط لا والبشرط شئ^١ و
كفاية التفاوت بذلك بين المركبات الاعتبارية و اجزائها حتى ناقش بعضهم
تارة فى انتساب ما فى التقرير من جريان البشروط لا فى اجزاء المركبات -
الاعتبارية الى الشيخ الاعظم (قد ه) و حمل أخرى على المقرر و طال بهم
الكلام حول ذلك .

(ولكن التحقيق) فساد هذا التقسيم من أصله و توضيح ذلك أن
الشرط لما كان بحسب المفهوم مطلقا لانه عبارة عن قيد ما بالنسبة الى شئ^١
ما اعم من ان يكون بحسب الذهن او الخارج او الاعتبار فلا محالة تكون
لابشرط و بشرط لا و بشرط شئ^١ المتضمنة للفظ الشرط ايضا مطلقه حسب
اطلاقه (فيمكن اطلاق الشرط) على لحاظ اتحاد شئ^١ مع شئ^١ خارجا
بمعنى رؤيتهما على ما هما عليه خارجا من الاتحاد الوجودى بلا دخل
لهذا اللحاظ فى ذات الملحوظ و البشروط شئ^١ بهذا الاعتبار هو نفس
رؤية الوجود الوجدانى الخارجى فقهما ينطبق على المركبات الخارجية كما
أن البشروط لا عليها هو عدم لحاظ تلك الوحدة الوجودية فى الشئ^١ بلا
دخل لهذا العدم فى ناحية الملحوظ فقهما يكون عبارة عن قصر النظر على
ذات الشئ^١ و ينطبق على الاجزاء الحدية لتلك المركبات اى لحاظها مستقلة
بلا لحاظ ما هى عليه خارجا من الاتحاد الوجودى و اللابشرط عليها مقابل
البشروط لا و البشروط شئ^١ اى لحاظ تلك الاجزاء عقلا و فى ظرف التحليل
حال الاتحاد الخارجى من دون قصر النظر على ذواتها و لا لحاظها على

ما هي عليه خارجاً من الاتحاد فقهرها ينطبق على الاجزاء التحليلية في عقد الحمل و يكون مصحاله ضرورة اعتبار التغيرات من جهة و الاتحاد من اخرى بين حاشيتي القضية في صحة الحمل فاللابشرط بهذا الاعتبار محتاج اليه لجهة التغيرات الدخيلة في صحة الحمل و البشرط شيئاً محتاج اليه لجهة الاتحاد الدخيلة في صحة الحمل (كما يمكن اطلاق الشرط) على مطلق اللحاظ اعم من اللابشرط و البشرط لا و البشرط شيئاً و اللابشرط بهذا الاعتبار هو المطلق حتى عن قيد الاطلاق و لحاظ اللابشرطية فقهرها ينطبق على المهية المجردة و يكون هو اللابشرط المقسمى كما أن اللابشرط - المقسمى بمعنى عدم لحاظ الربط بشيئاً ما يكون عبارة عن الاطلاق و البشرط شيئاً بمعنى لحاظ الربط بشيئاً ما يكون عبارة عن القيد بلا دخل اللحاظ في ذات الملحوظ في شيئاً من الصورتين (و يمكن اطلاقه ايضاً) على لحاظ التأليف بين المتباينات في الوجود بمعنى رؤيتها منضمة بلا دخل هذا اللحاظ في ذات الملحوظ فقهرها ينطبق على المركبات الاعتبارية و البشرط شيئاً بهذا الاعتبار معرف للمركب كما أن البشرط لا بهذا الاعتبار معرف لذات الجزء من تلك المركبات اذ هو عبارة عن عدم لحاظ التأليف بين المتباينات بمعنى رؤية ذواتها المستقلة في الوجود و قصر النظر عليها حال انضمامها الخارجى لا دخل لحاظ عدم الانضمام في ذات الجزء كما ربما يتوهم أنه المراد مما في تقريرات الشيخ الاعظم (قد ه) فينسب الى السخافة و كيف يمكن صدور مثله عن خريفاً الصناعة بل المراد ما ذكرنا و اللابشرط بهذا الاعتبار عبارة عن لحاظ المتباينات على حالها خارجاً من الانضمام من دون قصر النظر على ذواتها و لا لحاظ انضمامها فقهرها يكون مصححاً لانتزاع وصفى الجزئية و الكلية من اجزاء تلك المركبات الاعتبارية كما أفاده بعض المحققين (قد ه) ايضاً .

فالبشرط لائية لا يختص لحاظها بالاجزاء الطولية اى الحدية كما زعمه بعض الاساطين بل يمكن لحاظها فى الاجزاء العرضية اى المتباينة وجودا كما ان اللابشرطية لا يختص لحاظها بأجزاء المركبات الاتحادية بل يمكن لحاظها فى اجزاء المركبات الاعتبارية غاية الامر انه فى الاتحادية يوجب صحة الحمل لوجود ثانى ركنى الحمل فيه اى الاتحاد الوجودى بخلافه فى الاعتبارية فلانتفاء هذا الركن فيه وعدم اتحاد بينها من جهة لا يوجب صحة الحمل ولو اعتبر فيها ألف اعتبار لكن هذه كلها اعتبارات محضة لا تغير الواقع عما هو عليه من التماير او الاتحاد و ان كان لهذه الاعتبارات منشاء فى الخارج والاصححت من اصلها فلا ربط لها بشأن الاصولى الباحث عن واقع الامر من التوقف والعلية و ان التلازم بين الوجودين هل يوجب التلازم بين الوجودين ام لا فاتعاب النفس فى تحقيق هذه الاعتبارات و ان اى واحد منها يجرى فى اى مورد يكون بلا وجه كما ان الحملة على مقرر بحث الشيخ الاعظم (قده) تارة و التخذيش اخرى فى انتساب ما ذكره من جريان البشرط لا فى اجزاء المركبات الاعتبارية الى الشيخ (قده) كما صنعه بعض الاعاظم (ره) يكون بلا وجه لما عرفت من صحة جريانه فيها (نعم) يتوجه على ما افاده الشيخ الاعظم (قده) الايراد العام المتوجه على كل من تعرض للبشرط لا و اللابشرط فى المقام من عدم ارتباط ذلك بشأن الاصولى لعدم تغييره الواقع عما هو عليه كما ان التفحص عن صقع الكلية و الجزئية كما صنعه بعض الاعاظم (ره) خارج عن عهدة الاصولى اذ لا يجدى شىء من هذه الاعتبارات فى اثبات التماير الواقعى بين اجزاء المركبات الاعتبارية مع نفس المركب فلا تكون مقدمة للمركب فلا تنقسم المقدمة الى داخلية و خارجية الا ان يكون التقدم الطبيعى يجدى فى ذلك و سيأتى انشاء الله ما فيه .

ثم ان هذا كله فى الاشكال العام على مقالات القوم و لكل منها اشكالات

خاصة (فيرد) على مقال بعض الاساطين (ره) اشكالات ثلاثة (احدها)
انه زعم حصر البشرط لا فى الاجزاء الطولية على حد تعبيره (اذ) قد
عرفت عموم مفهوم الشرط وعدم راد وجود انا وعقلا عن اعتباره فى اجزاء
المركبات الاعتبارية كى يوجب حصره بمورد دون آخر وهل الفارق بين
صلاتى القصر و التمام الا البشرط لائية فكيف لا يمكن اعتبارها فى غير
الاجزاء الطولية الا ان يدعى ان الفارق نفس عنوان القصية (ثانيها) انه
زعم دخل الانضمام فى المركبات الاعتبارية (مع أنها) ليست الا عبارة عن
الاجزاء المنضمة اى المقارنة فى الوجود وكيف يمكن ان يكون الاعتبار المرهون
بيد المعتبر دخيلا فى المتباينات فى الوجود بل لو كان الانضمام جزءاً
لذلك المركب مع انه اعتبارى عقلى لزم امتناع تحققه خارجا حيث يصير حينئذ
كليا عقليا موطنه النفس لا الخارج و اعجب من ذلك كله زعمه دخل قصد
الانضمام فى تحقق العبادة وعدم امثال الواجب بدونه (ثالثها) انه زعم
تقدم اللابشرط على البشرط شىء رتبة و أن الاجزاء بلحاظ الاول تكون
مقدمة معروضة للوجوب الغيرى و بلحاظ الثانى تكون نفس الواجب (اذ فيه)
ان البشرط شىء لو لم يكن فى رتبة اللابشرط لكن اللابشرط يكون فى رتبة
البشرط شىء ضرورة أنه يجتمع مع الف شرط فهذا الاعتبار كيف يوجب التقدم
الرتبى للاجزاء على نفسها فضلا عن التقدم الواقعى الذى هو مناط المقدم
مية و الاتصاف بالوجوب الغيرى .

و يرد على مقال بعض المحققين (قده) امور (الاول) ما ذكره فى
تحقيق ان اللابشرطية تصحح انتزاع وصفى الجزئية و الكلية و تكافوهما فى
القوة و الفعل (اذ) قد عرفت ان المسدار فى المقام على واقع الشىء و ذات
الجزء و الكل لا وجوده الانتزاعى و وصف الجزئية او الكلية و منه يظهر ان
البشرط لائية كما نقله عن اهل الحكمة و يساعده الوجدان و ان كانت من

الاعتبارات الصحيحة لذات الجزء لكنه محض اعتبار لا يغير الواقع عما هو عليه من اتحاد الاجزاء وجودا مع الكل في المركبات الاعتبارية ولا يوجب افتقار تلك الاجزاء الى نفسها في الوجود الذي هو مناط الوجوب الغيرى فاتعاب النفس في تحقيقه لا يجدى شيئا كما ان ما اُجاب به عن عدم اجداء تعاب النفس في تحقيقه من أن اعتبار البشروط لائية يجدى لدفع المانع و اثبات المقتضى للوجوب الغيرى لتلك الاجزاء غير سديد اذا لا يخرج بالاخرة عن الاعتبار ولا يصلح لاثبات التغاير الوجودى حتى يتأتى فيه مناط الاتصاف بالوجوب الغيرى من افتقار احد الوجودين الى الآخر كما في الكون على السطح بالنسبة الى الصعود في الدرج مثلا (الثاني) ما ذكره فى الهامش من انبعث ارادات جزئية متعددة . من ارادة تكوينية واحدة اذا تعلقت بفعل تدريجى مستمر الوجود (اذا الحق) ما ذكره فى المتن من وحدة الارادة التكوينية وعدم الانبعث فى المتعلقة بالفعل التدريجى على حد وحدتها فى المتعلقة بالفعل الدفعى اذا كان ذا اجزاء ضرورة ان الارادة التكوينية انما تتعلق بايجاد صورة وحدانية من الفعل فى عالم الذهن وهذا لا يفرق فيه عقلا وجدانا بين التدريجيات و الدفعيات فلو اريد من انبعث ارادات جزئية عن تلك الارادة الواحدة انحلالها خارجا الى المتعدد وحسب تعدد الاجزاء التى يمكن تقسيم الفعل اليها خارجا فحيث انه قابل للانقسام الى مالا نهاية له بناه على الحق من انتقاء جزء لا يتجزى فلزامه انقسام تلك الارادة ايضا الى مالا نهاية له من ارادات جزئية ولو اريد انحلالها عقلا الى المتعدد وحسب تعدد الاجزاء التحليلية لذلك الفعل فهذا عين ما ذكره من انبساط الارادة على الصورة الذهنية من الفعل وليس من انبعث ارادات جزئية عن ارادة واحدة فى شىء .

(الثالث) ما ذكره من ان تعلق ارادتين تشريعتين بفعل واحد -

تكوينى اى تعلق وجوبين نفسيي وغيرى بالاجزاء يستلزم صدور الواحد عن الكثير ومع فرض وحدة الغرض وتعدد الارادة التشريعية يستلزم صدور الكثير عن الواحد (اذ فيه) ان الارادة التشريعية لو كانت علة تامة لصدور الفعل تكويننا عن المكلف لتم ذلك وحيث ليس فليس ضرورة ان العلة لصدور ذلك الفعل انما هى الارادة التكوينية لنفس الفاعل وهى واحدة حسب الفرض و الارادة التشريعية من دواعى الفعل اى العلل الناقصة ومن الممكن عقلا و المشاهد وجدانا كثيرا تعدد الدواعى لفعل واحد — شخصى فتكرر البعث لفعل واحد بمكان من الامكان بلا تغيير مفاد البعث الثانى مع الاول غاية الامر لا بد لثانى الوجود منه من مصحح و يمكن ان يكون هو اهتمام الامر بذلك الفعل كما يمكن ان يكون غير ذلك من الامور المغروسة فى اذهان اهل المحاورة ولا يخفى ان داعوية الاهتمام لتكرار البعث غير تأكد مفاد البعث الاول بالثانى الذى ربما يتوهم فى امثال المقام ان لا معنى له على ما فصلناه فى محله كما انه غير تأكد الوجوب عند تعدد الامر المتعلق بشيىء واحد كما زعمه بعض الاساطين (ره) اذ هو اولا فرع كون الوجوب مفاد الهيئة الامرية و ثانيا فرع جريان الاشتداد الوجودى فى الاعتباريات وكلاهما ممنوعات على ما حققناه فى محله اما تأثير غرض وحدانى فى غير واحدة من ارادات تشريعية فهو بمكان من الامكان ضرورة ان الغرض بوجوده العملى التصورى يؤثر فيها وهو وجود سعى مستمرا لم يتحقق الفعل الذى يقوم به الغرض فى الخارج فكل حصة من حصص وجوده يؤثر فى ارادة تشريعية و مصحح لبعث مستقل نحو ذلك الفعل فقد صدر الكثير من الكثير لا من الواحد مضافا الى ان علة البعث انما هى الارادة التكوينية للامر وهى تتعدد بتعدد البعث لا الغرض بل هو من الدواعى و العلل الناقصة . (الرابع) ما ذكره من ان الوجه واقعى وهو عنوان المقدمة (اذ فيه)

ان عنوان المقدمة و ذى المقدمة بما هما عنوانان انتزاعيان متكافؤان فى القوة و الفعل على حد تكافؤ وصفى الجزئية و الكلية كما ذكره (قد ه) ضرورة اشتراكهما فى كونهما متضايفين فما لم يكن هناك شيئان وجوديان يفتقر احدهما الى الاخر فى الوجود الخارجى لا يصير عنوان المقدمة فعليا لاحدهما و عنوان ذى المقدمة فعليا للاخر و المفروض انه ليس للاجزاء مع المركب فى المقام الا وجود واحد و لذا صرح صاحب الكفاية (قد ه) بانتفاء تعدد الجهة فى الاجزاء يعنى ان قضية اجداء تعدد الجهة للاجزاء على حد اجدائه فى باب اجتماع الامر و النهى سالبة بانتفاء الموضوع (الخا مس) ما ذكره فى وجه امتناع سبق الوجوب النفسى على الوجوب الغيرى بنحو العلية من ان وصفى العلية و المعلولية ^{حيث} أنهما متضايقان فلا بد ان يكونا متكافئين فى الفعلية و القوة و فعلية وصف العلية للوجوب النفسى تستلزم عدم الوجوب النفسى (اذ فيه) ان الكلام ليس فى وصف العلية بما هو امر انتزاعى كى يلزم ذلك بل فى ذات العلة وان وجود الوجوب النفسى سابق على وجود الوجوب الغيرى سبقا توليديا بناءً على القول بالملازمة بمعنى ان افتقار متعلق الوجوب النفسى فى الوجود الى متعلق الوجوب الغيرى أوجب تولد الوجوب الثانى من الاول فى نظر العقل و العرف و هذا الاربط له بوصفى العلية و المعلولية و العجب انه (قد ه) انكر السبق بالعلية اولا ثم اعترف به اخيرا حيث صرح بان الوجوب الغيرى وجوب معلولى و هل المعلولية الا المسبوقية بالغير و هل ذلك الغير فى المقام الا الوجوب - النفسى فهذا كرعلى ما فرو اعتراف بحسب الارتكاز بسبق الوجوب النفسى على الوجوب الغيرى على نحو التوليد و التولد الذى هو مراد صاحب الكفاية (قد ه) من السبق الا ان يريد بذلك شرح كلام صاحب الكفاية (قد ه) لا الاشكال عليه كما هو الظاهر فتأمل .

(السادس) ما ذكره من وجود ملاك التقدم بالماهو والتقدم بالطبع فى الأجزاء بالنسبة الى الكل (اذ فيه) بعد تسليم اصل المهية حتى يتصور التقدم بحسبها انه ما المراد بالتقدم بالماهو وعلية الأجزاء للكل بهذا الاعتبار فلو كان المراد ان الأجزاء لها دخل توليدى فى الكل تحفظا على اصطلاح العلية والمعلولية حيث جعلوا الأجزاء علة مادية للكل وعرفوا العلة بما يصدر منه الشئ فهو خلاف الوجدان اذ الكل ليس شيئا وراء ذوات الأجزاء كى يتولد منها ويكون هو معلولا والأجزاء علة (وبالجملة) المولد والمتولد لا بد ان يكونا وجودين متغايرين فى عالم الخارج وليس كذلك الأجزاء بالنسبة الى الكل ولا المادة بالنسبة الى الشئ كالخشب بالنسبة الى السرير اذ لا وجود خارجا للكل عدا وجود الأجزاء ولا للشئ كالسرير عدا وجود مادته كالخشب فالحق مع من انكر كالمحقق الشريف (قده) العلية للمادة لانه مضاد مع تعريف العلة بل من ذلك يعلم عدم علية الصورة والغاية ايضا اذ ليس لشئ منهما دخل توليدى فى ذيهما فتقسيم العلة الى مادية وصورية وغائية من اغلاط الفلسفة ان كانوا متحفظين على اصطلاحهم فى معنى العلة ولو كان هذا التقسيم مجرد اصطلاح جامد ولفظ فارغ عن المفهوم فهو كما ترى بل العلة منحصرة فى واحدة هى الفاعلية اى ما يصدر منه الشئ اما التقدم بالطبع نظير الواحد بالنسبة الى الاثنى فهو لا يجدى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى وتغايره مع المتصف بالوجوب النفسى لان ملاك المقدمة وضرورة الشئ معروضا للوجوب الغيرى كما عرفت هو افتقار احد شيئين الى الاخر فى الوجود والتقدم بالطبع كالواحد كما يمكن ان يفتقر اليه الواحد المشكل للاثنى فى الوجود كذلك يمكن ان يكون الافتقار بالعكس كما يمكن ان يكون كل منهما مفتقرا الى ثالث فى الوجود والحاصل

ان التقدم الوجودى اعم من افتقار المتأخر الى المتقدم فى الوجود وهذا هو
المدار فى المسئلة لاثبات مقدمية الاجزاء للكل .
ويرد على مقال بعض الاعاظم (ره) وان كان اسلم من غيره عن
الاشكال انه حاول حول (تحقيق ان) الوحدة تكون من ناحية الوجوب او
الواجب وان الهيئة عارضة للاجزاء و معروضة لوجوب نفسى استقلالى ام لا
والتفحص عن صقع الكلية و الجزئية و ان أيهما متقدم و أيهما متأخر (مع
ان ذلك) غير مربوط بالمقام و لا يوجب تغيير واقع الاجزاء و الكل عن الاتحاد
الوجودى فلو فرض كون الوحدة من ناحية الوجوب او فرض العكس او فرض
كون الهيئة معروضة للوجوب النفسى او فرض عدم كونها كذلك او فرض تقدم
الجزئية على الكلية او فرض العكس فهذه كلها اعتبارات غير مربوطة بما هو
شأن الاصولى من التفحص عن واقع الامر من تحقق ملازمة وجودية بين شيئين
بافتقار احدهما الى الاخر فى الوجود حتى يتولد من الوجوب المتعلق
بالمفتقر وجوب يتعلق بالمفتقر اليه او عدم تحققها حتى لا يتولد منه ذلك
فشىء مما ذكر لا يوجب صيرورة الاجزاء وجودا خارجيا غير وجود الكل يفتقر
اليه الكل فى التحقق حتى يتأتى فيها مناط المقدمية و يدخل فى موضوع
المسئلة فالانصاف انه لا طائل تحت هذه التطويلات الواقعة من القوم فى
هذه المسئلة و ان الحق بالاخرة يرجع الى ما افاده صاحب الكفاية (قده)
فى الهامش من ان الاجزاء حيث لا تتغاير وجودا مع الكل فليس فيها مناط
المقدمية و تكون خارجة عن حريم النزاع بل الحق ما عرفت من ان تقسيم
المقدمة الى داخلية و خارجية من اصله فاسد .

(ومنها) اى من تقسيمات المقدمة لى القوم انقسامها الى عقلية
وشرعية و عادية اما العقلية فهى ما يتوقف عليها الشىء بحسب اصل
الذات و يستحيل عقلا تحققة بدونها و اما الشرعية فهى راجعة الى العقلية

حيث ان كبرى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه عقلي نعم اصل الربط يكون من قبل الشرع و اما العادية فان اريد منها ما يمكن وقوع الشيء بدونها غاية الامر جبرت العادة على ايقاع ذلك الشيء بواسطتها كشرب الماء من الكأس حيث يمكن شربه من اصل الكوز ايضا فهي و ان لا ترجع الى العقلية لكنها خارجة عن موضوع المسئلة و ان اريد منها ما يستحيل عادة وقوع الشيء بدونها و ان امكن ذاتا وقوعه بدونها كالكون على السطح لغير الطائر بالنسبة الى نصب السلم و الصعود في الدرج فهي ايضا راجعة الى العقلية كما لا يخفى (ومنها) انقسامها الى مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم اما الاولى فواضحة موضعا و حكما و اما الثانية فمرجعها الى الاولى اذ الصحة عبارة عن التمامية و لا تمامية قبل وجود التام فمقدمة الصحة عبارة عن مقدمة وجود الصحيح اى التام و اما الثالثة فهي خارجة عن موضوع المسئلة قطعا اذ لا يعقل اتصافها بالوجوب المتوقف تحققه على تحقق نفسها لرجوعه الى مقدمية الشيء لوجوب نفسه فما لم تنوجد تلك المقدمة لا وجوب حتى يتشرح منه الوجوب الغيرى و ما لم ينوجد الوجوب و يتشرح منه الوجوب الغيرى لا توجد تلك المقدمة و اما الرابعة فهي ايضا خارجة عن موضوع المسئلة اذ وجوبها عقلي من باب لزوم الاطاعة و تحصيل الامن من العقوبة بلا مولوية فيه و لا ترشحه عن وجوب مولوى (فتلخص) ان الداخل في حريم النزاع من هذه الاقسام هو مقدمة الوجود .

(ومنها) انقسامها الى المتقدم و المقارن و المتأخر و هذا التقسيم انما هو لتصحيح اشكال المتأخر من جهة كون المقدمات من اجزاء العلة اللازم تقدمها على المعلول فكيف يعقل تأخرها و ذلك نظير الاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة لدى بعضو الاجازة المعتبرة في صحة

العقد على الكشف كذلك او تصحيح اشكال الشرط او المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حين وجود المشروط كالعقد في الوصية و الصرف و السلم بل في كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه لانها متصرمة حين تأثيره مع اعتبار مقارنتها معه زمانا بالضرورة و قد تصدى القوم لتصحيح الاشكال و سلك كل في ذلك مسلكا ففصل صاحب الكفاية (قد ه) بين شرط التكليف و الوضع مع الأمور به و ان الاول لحاظه دخيل في التكليف فهو مقارن في الحقيقة سواء كان بحسب الوجود متقدما او متأخرا فهما و المقارن سواء من حيث داعوية تصورهما نحو الأمر و كذا الثاني فمعنى شرطية شىء للوضع متقدما كان او مقارنا او متأخرا كون لحاظه مصححا لانتزاع ذلك الحكم فهو أبداً مقارن و اما الثالث فاضافة الأمور به الى شرطه متقدما او مقارنا او متأخرا توجب تعنونه بعنوان حسن او متعلق للفرض و الاضافة موجودة ابدًا فالقاعدة العقلية و هى لزوم تقدم العلة بجميع اجزائها على المعلول لا تنخرم في شىء من الموارد (وفيه) ان عنوان — اضافة الأمور به الى شرطه او تعقبه به كتعقب الصوم بالاغسال او تعقب العقد بالاجازة و نحو ذلك كما يظهر من صاحب الفصول و المحقق الرشتى و المحقق الهمداني (قد هم) في بعض المقامات عنوان انتزاعى عن وجود امرين في الخارج كوجود الصوم و الاغسال او وجود العقد و الاجازة او وجود الأمور به و شرطه فما لم يوجد طرفا منشاء الانتزاع في الخارج لا يعقل انتزاع ذلك العنوان و لا مصحح لانتزاعه عقلا فضلا عن ان يكون دخيلا في اتصاف الأمور به او غيره بالحسن العقلى او وقوعه متعلقا للغرض اذ الانتزاع ليس جزافا بل لا بد له من مصحح عقلا ففرض وجود هذا العنوان لدى فقدان احد طرفى منشاء الانتزاع يشترك مع الشرط المتأخر في ملك الاستحالة من تأثير المعدوم في الموجود و بعد تحقق طرفى منشاء الانتزاع لا حاجة الى انتزاع

هذا العنوان ضرورة تأثير نفس الموجود الخارجى اثره فمع التحفظ على معنى الشرطية اى التأثير العلى و المعلولى فيما بين الوجودين و عاى احد هما متأخر عن الاخر يلزم احد المحذورين على سبيل منع الخلو اما — تأثير المعدوم فى الموجود لو قلنا بان الشرط حين فقدانه موثر فى المشروط الموجود بالفعل و اما تأثير الموجود فى المعدوم لو قلنا بان الشرط حين وجدانه موثر فى المشروط المتصرم فبعد تمامية مقدمتين يتضح استحالة الشرط المتأخر و لا يمكن تصحيحه باى تقريب احديهما حفظ معنى الشرط فى الشرط المتأخر ثانيتهما حفظ حقيقة الاشتراط فى الشرائط الشرعية و مع التصرف فى معنى الشرط باخراجه عن التأثير و التأثر يكون خلف الفرض من تصحيح اشكال الشرط المتأخر و هكذا بالنسبة الى المتقدم و اما حال شرطى التكليف و الوضع فستعرف عند التعرض لما هو التحقيق فى المقام . (و قد تعرض) بعض المحققين (قد ه) فى مقام توضيح كون المقدمات من اجزاء العلة للفرق بين العلة التامة مع الناقصة بان الاولى تقدمها على المعلول و جوبى بخلاف الثانية فلها تقدم زمانى ايضا (و مراده) من التقدم الجوبى هو امتناع انفكك المعلول عنها بعد اشتراكها مع الناقصة فى التقدم بالوجود ضرورة ان الشئ اذا تمحض فى الوجود باجتماع شرائطه و فقدان موانعه يصير واجبا فهكذا العلة اذا تمحضت فى الوجود فاجتمعت شرائط تأثيرها و انفقته موانعه تصير واجبة اى يمتنع عدم نشو المعلول عنها و حينئذ تسمى تامة فهذا الفرق مأخوذ من حاق العلة التامة (كما انه (قد ه)) ذكر ان لزوم المقارنة بين العلة و المعلول مستند الى — امتناع تأثير المعدوم بالفعل بما هو معدوم فى الموجود لا الى لزوم الخلف و المناقضة من عدم المقارنة كما زعمه القوم (وفيه) ان تمامية البرهان انما هى بامكان ادراجه فى الشكل الاول الذى من شرطه ان يكون بديهى —

الانتاج فمع امكان ذلك يتم البرهان و يصح الاستدلال به لاثبات المطلوب سواء كان مندرجا تحت برهان آخر ام لا و بعبارة اخرى لا يشترط في صحة البرهان و تماميته عدم الاندراج تحت غيره و كونه من الكبريات الاولى بل يكفي لعدم لزوم الاشارة الى العنوان الفوق و صحة الاكتفاء بما يندرج تحته كونه متداولا بين العرف فقبح مخالفة المولى مثلا برهان عقلي قد تداول التمسك به بين العرف مع انه مندرج تحت كبرى قبح الظلم ضرورة ان مخالفة المولى تصرف في سلطانه بغير حق و تعد عن حدود العبودية فهي قبيحة لكونها ظلما و كون الظلم قبيحا من غير فرق في ذلك بين كون احدي الكبريين في طول الاخرى او في عرضها فكبرى : شريك البارى متمتع : مثلا كبرى عقلية لكونها منتزعة عن كبرى : الواجب تعالى موجود : ضرورة ان واجب الوجود هو المتمحض في الوجود بان يكون واجدا لجميع الحظوظ - الوجودية و الوجود الكذائي يمتنع تكرره عقلا على ما فصلناه في محله فامتناع الشريك له تعالى مأخوذ من حاق وجوده فتلك الكبرى في طول هذه . اذا عرفت ذلك فكل من الخلف و المناقضة برهان عقلي متداول بين عرف العقلاء و ان كان من مقدماته المطوية الفطرية امتناع تأثير المعدوم بالفعل بما هو معدوم في الوجود بالفعل ففي مورد تأخر العلة عن المعلول وجود المعلول بالفعل لا بد له من علة ضرورة امتناع المعلول بلا علة اي الترشح بالمعنى الاسم المصدرى من دون الترشح بالمعنى المصدرى و مقتضى كون المعلول بالفعل كون العلة ايضا بالفعل فلا يمكن كون المتأخر في وعائه علة لذلك المعلول في الوعاء الفعلى كما لا يمكن كونه في الوعاء الفعلى بما هو معدوم علة له ضرورة امتناع تأثير المعدوم بالفعل بما هو معدوم في الوجود بالفعل فيما ان المعلول فعلى لا يمكن ان يكون المتأخر علة وقد فرضته العلة هذا خلف و بما انه وجود لا بد له من وجود العلة و بما

انه قد وجد لاحاجة بعد الى وجود العلة فيلزم اجتماع وجود العلة مع عدمها
 و ما ذكرناه هو مراد القوم من التمسك بالخلف و المناقضة فى امثال المقام لأن
 كل واحد منهما برهان أولى من دون ربطه بكبرى امتناع تأثير المعدوم
 بالفعل فى الموجود بالفعل حتى على نحو كونها مقدمة فطرية لهما اما
 عدم الاشارة الى هذه المقدمة فلانها فطرية غير محتاجة الى التذكر فلا
 يكشف عن عدم التفاتهم اليها و الا فنفس هذه الكبرى التى هى مقدمة
 مطوية لدليل الخلف و المناقضة ايضا تكون مندرجة تحت كبرى اخرى هى
 التطارد بين الوجود و العدم فلا بد من التمسك بهادون تلك الكبرى .
 (والحاصل) ان التمسك ببرهان لاجل تداوله لا ينفى اندراجه تحت
 برهان آخر او اندراج برهان آخر تحته .

(و ذكر ايضا) ان البعث و التحريك الفعليين من حيث نفسهما يمتنع
 دخل شىء متأخر فى اتصافهما بعنوان حسن كدخل الغسل الليلي فى
 اتصاف البعث الى الصوم بعنوان حسن و ان محذور الشرط المتأخر يكون
 بحاله بالنسبة اليهما لا يندفع بالحفاظ كما زعمه صاحب الكفاية (قد ه) (وفيه)
 ان دخل شىء كالقدرة فى فعلية البعث و تنجزه لا يربطه باصل التكليف
 اى البعث المستند الى الأمر الذى هو محل الكلام فى هذه الفقرة من مقاله
 (قد ه) و انما هو مربوط بمرحلة امثال التكليف الموكولة الى العقل اى وجود
 المأمور به الذى هو محل الكلام فى الفقرة اللاحقة من مقاله و سيأتى الكلام
 فيه انشاء الله فاتصاف البعث و التكليف بما هو فعل الأمر بعنوان حسن
 يكفى فيه لحاظ الأمر و تصويره جميع ماله من الشرائط و الخصوصيات نعم
 اتصاف وجود المأمور به بما هو فعل العبد بعنوان حسن لا ينفعه لحاظ
 الأمر كما حققه فى الفقرة اللاحقة و ذلك لان دخل شىء فى شىء اذا كانا
 خارجيين يكون خارجيا كنفسهما و لا يعقل دخل لحاظ الاول فى وجود الثانى

كما هو واضح ومنه انقذ حال شرائط الوضع بما هو اعتبار وفعل للمعتبر الذى هو موضوع لاثار خاصة و أنها شرائط لتأثير ذلك الاعتبار فى الاثار المرغوبة و ان شئت قلت لترتب تلك الاثار عليه كجواز التصرف و البيع بماله من الشرائط وغيرها من الاثار المترتبة على الملكية لانها شرائط لنفس الاعتبار اى الملكية كما انقذ من ذلك ان الملكية انما هى من الاعتبارات العرفية لا من المقولات ببداهة ارباب الملل فتطويل الكلام بالنقض و الابرام فى نفي كونها من المقولات يكون بلا طائل (كما انه (قد ه)) اختار فى دفع اشكال الشرط المتأخر تبين الامور الجعلية مع التكوينية سنخا و تصور دخل المتقدم فى المتأخر او العكس فيها دون التكوينية (وفيه) ان الجعل و الاعتبار لا بد له من مصحح لى العقلاء كى لا يكون جزافا يقبح صدوره عن العاقل فيشترك مع التكوينية فى عدم دخل المتأخر فى المتقدم او العكس فيها إندلا مصحح للاعتبار حينئذ فلا يندفع بذلك اشكال الشرط المتأخر .

(كما ان بعض الاعاظم) (ره) ذكر ان التخلص عن اشكال الشرط المتأخر له طريق سهل هو جعل الشرائط محددات المشروط و بعبارة اخرى مقيدات المقتضى و طريق اسهل هو ان الاعتباريات اجنبية عن مرحلة التأثير و التأثر (وفيه) اولا ان ما ذكره من ان الشرائط محددات المشروط او مقيدات المقتضى على ما فى تقرير تلميذه مصادرة لم يأت عليها ببرهان نعم كون المقتضى هو ما يخرج من كونه الاثر و عدم كون الشرط كذلك حق لكن اى برهان على كونه محدا او مقيدا و لم لا يجوز ان يكون موصلا للمقتضى الى المقتضى او متمما لفاعلية الفاعل على اشكال فى الاخير نصل اليه انشاء الله (وبالجملة) فالمحددية و الموصلية و المتممية فى عرض واحد بالنسبة الى الشرط بعد وضوح عدم كونه ما يخرج من كونه الاثر فالملتزم بخصوص احد فيها

لا بد عليه من اقامة برهان على مدعاه وكلامه (ره) خال عن ذلك و ثانيا
ان الحد ليس له مطابق فى الخارج ولا يمكن ان يكون فاصلا بين الوجود
و العدم لعدم تعقل الواسطة بينهما ضرورة التطارد الطبيعى بين مفهوميهما
و تقابلهما ايجابا و سلبا فكيف يعقل الواسطة فى البين نعم هو عنوان
انتزاعى عن حصة خاصة لوجود الشئ فهو موجود لكن فى عالم الذهن
للاشارة الى ما فى الخارج من حظ وجودى خاص و المراد بالجهات العدمية
كلما عبروا بها او بانتهاء الوجود او نحوهما من التعابير هو ما ذكرنا من
مشيرية العنوان الانتزاعى الموجود فى الذهن على ان الحد اذا كان معطيا
لحظ من الوجود فى ناحية المشروط كما يستفاد من كلماته فكيف يمكن ان لا يكون
فى نفسه امرا وجوديا اذ كيف يعقل ان يكون فاقد الشئ معطيا له و لو قيل
بان عنوان الحد ينتزع من الاضافة الحاصلة بين وجود المقتضى و وجود —
الشرط فى وعائهما الخاص توجه عليه ما نبه عليه بعض المحققين (قد ه) من
ان الاضافة نسبة متكررة قائمة بمنتهيين فلا بد فى فعليتها من **فعلية**
حاشيتها : و يعود المحذور و لو كان المراد من التحديد تضيق دائرة المشروط
فى عالم حصوله عن المقتضى و قصر وجوده بحال دون حال كما يستفاد من
تعبيره (ره) بالمخرج عن السعة فهذا ليس من الشرط فى شئ بل اما
رافع لاثر المقتضى اذا كان بالقياس الى ما بعد وجود المقتضى بالفتح او
مانع عن تأثيره اذا كان بالقياس الى حال التأثير فى وجود المقتضى نظير
مانعية شئ عن تحريك الاصابع للقلم و تأثيره فى امتداد الخط بعد تحققه
و لو كان المراد من التجديد ما يوجب التحصص للمقتضى و يكون بحصته الخاصة
موثرا فى المقتضى كما يستفاد من كلام المقرر فلا يعقل تأخيره اذا لم يوجد
المحصص لا ينوجد التحصص و مالم يتحصص المقتضى لا يكون ماثرا حسب الفرض
فيكون الشرط من علل قوام علة المقتضى بالفتح و مع انتفائه تنتقى العلية فكيف

يعقل فعلية المعلول حينئذ و هل هو الا المناقضة و الخلف اى فرض وجود المعلول بلاغلة اما النقص بمثل النار و الاحراق و انها لا تؤثر فيه الا بعد وجود البيوسة فانما هو للتمثيل لعدم امكان تأثير المقتضى مع فقد ان الشرط لالخصوصية فى هذا المثال حتى يجاب عنه بعدم كبروية لدخل الشرط فى تخصص المقتضى بل هو فى بعض الموارد كذلك و فى بعضها كما فى احراق النار بالقياس الى البيوسة ليس كذلك و لو كان المراد من التحديد ان الشرط يعطى قابلية المعلول للآثر المقصود فهو ليس شرطا للمعلول بل لذلك الاثر فلا بد من وجوده لى وجود مشروطه و هو الاثر دون المعلول الذى هو بمنزلة العلة لذلك (فتلخص) ان محدودية الشرط او مقيدته مما ليس له معنى محصل و لا يندفع به اشكال الشرط المتأخر اما طريقه الاسهل فقد ظهر ما فيه مما اجبنا به عن مختار بعض المحققين (قده) لحل الاشكال هذا ملخص من اجمال ما لنا من النظر فى كلامه و تفصيله يظهر مما سيأتى انشاء الله من بسط الكلام فى تحقيق المسئلة .

و لبعض مدققى المعاصرين تقريب آخر فى تصحيح الشرط المتأخر و قد مهد له مقدمات حاصل اوليها ان الغايات بوجوداتها العلمية دخيلة فى المقصود و حاصل ثانيها ان الملكية اعتبار عرفى لا انها منتزعة عن العقد و نحوه و حاصل ثالثها ان الحسن حكم عقلى لا دخل لشيء آخر فيه نعم اتصاف الشيء بذلك الحسن انما هو فى الخارج فيمكن دخل شيء آخر فى هذا الاتصاف لكن لا على نحو الجهة التقييدية بل على نحو الجهة التعليلية بان يكون بمنزلة الغاية لذلك العنوان الحسن فصورته العلمية الحاكية عن ذلك الشيء فى وعائه الخاص كافية فى حكم العقل بالحسن مثال ذلك ضرب اليتيم للتأديب فانه حسن عقلا لكن يشترط فى اتصافه خارجا بالحسن تعقبه بالتشويق اذ حينئذ يؤثر فى التأديب فعنوان التعقب الموجود

في الذهن المنتزع عن الخارج سبب لحكم العقل للزوم السنخية بين العلة
والمعلول، فله موضوعية من هذه الجهة لما عرفت من ان الغايات بوجوداتها
العلمية مؤثرة لكن الغاية هو التشويق الخارجى فى وعاءه الخاص فله طريقتية
من هذه الجهة فالشرائط هى الوجودات العلمية لكن ليست لها موضوعية
سرفة كى يشكل بقيام المصلحة بالوجود العينى ولا طريقتية محضة كى —
يشكل بامتناع تأخر العلة عن المعلول بل لها موضوعية من جهة وطريقتية
من اخرى و الجهة الاولى مصححة للتأثير و العلية و الجهة الثانية مصححة
لقيام المصلحة هذا فى غير الوضعيات وكذا الحال فيها فان الصورة
العلمية للشرائط المتأخرة كالأجازة فى الفضولى هى المصححة لا اعتبار
الملكية و نفس الاجازة بمنزلة الغاية المترتبة على ذلك هذا محرر ملخص
كلامه (ولا يخفى انه) لو استقدنا من دليل الاثبات نظير : تجارة عن
تراض : فى الملكية وغيره فى التكليفيات كون الامور المتأخرة نظير الاجازة
فى الفضولى و غسل الليل فى الصوم بمنزلة الغاية للمشروط. لتم ما ذكره —
بحسب عالم الثبوت وكفى الوجود العلمى مصححا و الا فان استقدنا من
دليل الاثبات كون تلك الامور بنفسها دخيلة فى المصلحة الكامنة فى
المشروط كما هو ظاهر عن المجاوزة فى : تجارة عن تراض : اذ ما لم يتحقق
رضا المالك لا يصدق تجاوز التجارة عن التراضى فما ذكره فى غاية الاشكال —
ثبوتاً لان اعتبار الملكية حينئذ ليس فى طول الاجازة حتى يصدق ان الاجازة
مصححة لذلك الاعتبار بل تحقق الملكية قبل وجود الاجازة و اتصاف الصوم
بالحسن قبل وجود الغسل الليلى عليها هذا يكون شبه وجود المعلول قبل
وجود العلة فيلزم اما تأثير المعدوم فى الموجود او تحقق المعلول بلا علة
فاشكال الشرط المتأخر لا يندفع بذلك ايضا (وقد ظهر) ان التقريبات
المذكورة لتصحيح الشرط المتأخر بأجمعها قاصرة عن افادة ذلك وان حاصل

اشكال الجميع كما اشرنا اليه سابقا انه مع التحفظ على معنى الشرط فى الشرط المتأخر و حقيقة الاشتراط فى الشرائط الشرعية لا يعقل الشرط المتأخر و مع التصرف فى معناه يكون خلف الفرض .

و تحقيق حال الشرائط (اما فى الامور الوضعية) كذا للملكية فسيبان الاعتباريات امور وجدانية مخلوقة للنفس فانشائها من النفس خفيف المؤنة غاية الامر يحتاج ابرازها فى الخارج، الى آلة او سبب كالصيغة فى العقود و الايقاعات على اختلاف تقدم فى باب الوضع من ان الصيغة و نصب العلامة و نحوها تكون من آلات الازرار او اسبابه نعم انشائها من العاقل ليس جزافا بل لا محالة مستند الى مصالح و آثار مترتبة عليها فى عالم الخارج — فتصور تلك الغايات و وجوداتها العلمية تكون من دواعى الانشاء و علله لوقوعها فى رتبة ارادة المنشئ فالعلة الحقيقية لانشائها هى ارادة المنشئ و الغايات بوجوداتها العلمية محركة لتلك الارادة قضاءً للزوم السخية بين العلة و المعلول فالاعتبار حدوثا مستند الى ارادة المنشئ و اما بقاءً من حيث ترتب الاثار عليه خارجا فهو مستند ، اما الى كون المنشئ نافذ الاعتبار او الى اعتبار بقاءه من اهل الاعتبار او الى امضائه من نافذ الاعتبار ثم بعد ان وجداه و استقراره فى وعائه الخاص الذى هو اذنان اهل العرف على ما حققناه فى باب الوضع فربما يكون بعض الامور شرطا لوجود الاثر عليه بمعنى انه بدون تلك الامور لا يكون ذا اثر بل هو وجود لغو نظير العربية فى الصيغة او الماضوية او نحوها بناه على استظهار كونها شرائط لذلك من الادلة بعد وضح ان اصل اعتبار الملكية و الزوجية و انشائهما غير موقوف على شىء من ذلك ضرورة انه فعل نفسانى معلول للارادة فتحققه بتحقيق الارادة قهرى و ربما يكون بعض الامور شرطا لفعالية الاثر و لزومه بمعنى انه بدونها يكون قابلا لترتب الاثر المرغوب عليه لكن فعالية هذا القوه

التى هى عبارة عن لزوم الاثر منوطة بوجود تلك الشرائط وهذا بخلاف —
القسم الاول فالاعتبار بدون تلك الشرائط لا يكون من شأنه ترتب الاثر عليه
نظير الاجازة للعقد الفضولى فبعد تحقق اعتبار الملكية او الزوجية من
العاقده فصولا و تحقق شرائط القابلية لترتب الاثر كالعربية و الماضوية وغير
هما تكون فعلية الاثار المرغوبة و ترتبها عليه خارجا منوطة باستناد هذا
الاعتبار طيبا الى المالك و مصحح الاستناد الطيبى اليه هو الاجازة فهى
عند تحققها فى وعائها الخاص تكشف عن تحقق رضا المالك حين العقد و —
استناد ذلك الاعتبار اليه لبا من حينه الموجب لترتب الاثار عليه .
(نعم حيث ان) الاثار على نوعين فمنها ما يكون قابلا للترتب مما
بعد تحقق الاجازة ايضا و لا يلزم ترتبها قبل الاجازة كملكية النماء متصلا كان
ام منفصلا و النقل و الانتقال و نحوهما من التصرفات التى لا يلزم من
تصحيحها بالاجازة اللاحقة انقلاب المهية و منها ما لا يكون قابلا للترتب
ما بعد تحقق الاجازة بل لا بد من ترتبها قبل الاجازة كالوطى بالنسبة الى
المعقودة فصولا بعقد النكاح او البيع كما فى الجارية اذ ما لم يتحقق —
الاستناد الطيبى الى الزوج و الزوجة او المالك يكون الوطى حراما و
زنا و الاجازة المتأخرة ليس من شأنها قلب مهية الزنا فجواز الوطى مما لا بد
منه حاله و لا يجوز تصحيحه بعد تحققه (فلا محالة) تكون الاثار المترتبة
بتحقق الاجازة او مع العلم بتحقيقها فى وعائها مختصة بالاثار القابلة للترتب
حينئذ اما غير القابلة لذلك فهى مترتبة من حين الاجازة فلا يجوز الوطى
قبل تحقق الاجازة بل بعدها (و يتفرع) على ذلك انه لو جمع بين
الاختين احديهما بالعقد الفضولى و كانت المعقودة فصولا زوجته الرابعة
مع تأخر عقد اختها عنها يتوقف بطلان احد العقود على اجازة المعقودة
فصولا و يكون البطلان على تقدير الاجازة من حينها لان حين العقد بل

يمكن ان يقال بان الباطل حينئذ نفس هذا العقد الفضولي لا عقد الاخت
الاخري لانه الخامس بحسب الاثر الشرعى دون ذلك نعم ما ذكرنا يتم
بناءً على استظهاره من الادلة اما لو قلنا بظهور : تجارة عن تراض :
بمقتضى عن المجاوزة فى دخل رضا المالك فى قوام التجارة بمعنى نشو
الملكية عنها و لو بلحاظ آثارها الشرعية فلا محيص عن القول بالنقل
والالتزام اما بفساد العقد الفضولى أو ببقاء العقد فى وعاء الاعتبار على
نحو الامكان الاستعدادى الى زمان تحقق الاجازة فحينئذ يوثرا معا
فى الملكية وبدون الاجازة يكون اعتبار الملكية بالعقد كلا اعتبار و ذلك كما
فى صورة الفصل بين الايجاب والقبول اذ المؤثر كلاهما معا فلا بد من بقاء
الايجاب فى وعاء الاعتبار على نحو الامكان الاستعدادى الى ان يتحقق
القبول فيؤثرا معا اثرهما ومع عدم تحققه يكون اعتبار الملكية بالايجاب كلا
اعتبار ولعل الى ما ذكرنا اشار الشهيد الثانى (قد ه) فى المسالك
بقوله : اعم من كونه (يعنى اذن المالك) شرطاً للزوم او للصحة :

وملخص الكلام ان الانشاء والمنشاء متحدان وجوداً وتفاهتهما
بالاعتبار فوجود الملكية او الزوجية او غيرهما انما هو بنفس وجود انشائها
المعلول لارادة المنشئ اما بقاءها فربما يقال باحتياجه الى اعتبار اهل
الاعتبار كما احتملناه سابقاً لكنه لا يخلو عن تأمل بل منع ضرورة ان اعتبار
اهل الاعتبار عبارة عن فعل نفسانى بقاء المنشاء به يحتاج الى اعتبار آخر
وهكذا فيحتاج فى كل آن آن الى اعتبار ولو قيل بكفاية اعتبار واحد من
اهل العرف لبقاءه الابدى قلنا لم لا يكون اعتبار نفس المنشئ كافياً لذلك
واى مرجح لاعتبار العرف عليه فى استناده بقاءً اليه مع ان مرجع ذلك الى
كون المنشاء موقتا وهو خلاف صريح الانشاء غالباً كما فى انشاء الزوجية
الدائمة بعقد النكاح او الملكية كذلك بعقد البيع فالحق استناده حدوثاً و

بقااً الى اعتبار نفس المنشاء على حسب مدلول الانشاء من التأييد او —
 التوقيت نعم وعاء بقاءه حافظة العموم من دون دخل لاعتبار غير المنشئ فى
 وجوده من حيث البقاء اما ما ربما يقال من أن الاعتباريات هى ملازمات
 واقعية موجودة فى كبد الواقع فهو صادرة و احالة الى المجهول فانوجاده
 لا يحتاج الى ازيد من فعل جانحي هو الانشاء لكن قابله للموضوعية للآثار
 المرغوبة شرعا او عرفا ربما تكون مشروطة ببعض الامور نظير ابرازه بصيغة
 خاصة مثل بعت و اشترت فى البيع او زوجتى طالق فى الطلاق او المولات
 بين الايجاب و القبول الى غير ذلك مما استظهرنا من ادلتها كون اعتبار
 المنشئ بدون تحققها كلا اعتبار كما فى البيع بالمنازعة او انشاء الطلاق
 بصيغة : انت خلية او برية : فانشاء الملكية او البينونة بين الزوج و
 الزوجة و ان تحقق بدون تلك الشرائط لان الانشاء خفيف المؤنة و من فعل
 النفس الا انه بالقياس الى الآثار المرغوبة يكون وجوده كعدمه فى نظر
 الشرع و العرف و ان شئت قلت ان العقد او الايقاع الذى هو آلة لابراز
 الانشاء النفسانى ليست لها آلية للابراز فى نظر الشرع او العرف الا بعد
 اجتماع تلك الشرائط من كونه بصيغة خاصة و كيفية مخصوصة لا ان بدونها
 لا يتحقق الانشاء من رأس .

فما يقال من ان الملكية او الزوجية او نحوهما فعل تسببى للعبدو
 فعل مباشرى للشارع كما ترى كما انه بعد تحقق القابلية بتحقيق شرائطها ربما
 تكون فعلية الآثار و لزومها مشروطة بامور نظير الاجازة فى العقد الفضولى
 فان مقتضى اطلاق : اوفوا بالعقود : و ان كان لزوم العقد بماله من الاثر
 بمجرد تحققه و ترتب جميع الآثار المرغوبة عليه الا ان مقتضى : تجارة عن
 تراض : تقيد اللزوم بقيد بين احدهما الاستناد الى المالك و الآخر كون ذاك
 الاستناد عن طيب فيخرج بالاول العقد الفضولى قبل تحقق الاجازة فبالثانى

المكره على العقد او الاجازة و يكفى فى تحقق الاستناد الطبيعى ، رضا المالك المنكشف عن الاجازة ضرورة استلزام طيب خاطر للربط و الاستناد و لذا التزم الشيخ الاعظم (قدس) بعدم لزوم التلفظ بلفظ فى تحقق المعاملة بل كفاية المرأة و ان شئت عبرت عن الملكية قبل تحقق هذه الشرائط بالملكية الانشائية و بعد تحققها بالملكية الفعلية المنجزة و هكذا بالنسبة الى الزوجية وغيرها من الامور الوضعية نعم قد اشرنا سابقا الى ان الآثار على نوعين فمنها ما يمكن ترتيبها بعد الاجازة و لو من حين العقد و هى الآثار الوضعية كالضمان او ملكية النماء المتخلل بين العقد و الاجازة او النقل و الانتقال و نحو ذلك اذ لا مانع من ان يكون الضمان من حين العقد يتعلق بالذمة حين تحقق الاجازة و هكذا فى ملكية النماء و غير ها و منها ما لا يمكن ترتيبها بعد الاجازة بل لا بد من فعليتها حين التصرف و هى الآثار التكليفية كجواز وطى المرأة او الصلاة فى الثوب اذ لا بد فى جواز الاول و صحة الثانى من حلية التصرف حينهما و هى لا تكون الا بسبق الاجازة فبدونه يكون الوطى زنا و الصلاة باطلة و لحقوق الاجازة بعد ذلك لا يصلح لقلب مهيتهما .

وعلیهذا فالآثار التى تخرج من القوة الى الفعل بتحقيق الاجازة مختصة بالوضعية طبعاً فهى التى تترتب من حين العقد بمجرد تحقق الاجازة لكن (لا للكشف) الانقلابى فى ناحية الاجازة بان تكون فى وعاء تحققها ماثرة فى العقد فى ظرف وجوده و متممة لتأثيره فى ترتب الآثار عليه من حينه (ضرورة) امتناع تأثير المعدوم فى الموجود و منه ينقدح امتناع كون الاجازة المتأخرة سبباً لاعتبار الملكية بمالها من الآثار من حين العقد (و لا للكشف) العلامى بان يكون تمام المؤثر فى فعلية جميع الآثار هو العقد من حينه غاية الامر ان الاجازة علامة لها من غير دخل لها فى ذلك

(ضرورة) لغوية اعتبار الاجازة حينئذ فان احراز وجود العلة التامة هو احراز وجود معلولها (ولا للكشف) اللبى بان تكشف الاجازة عن وجود الاستناد الطييع لبأ من حين العقد وان المالك لو اطلع من حينه لاجاز وحاصله كفاية الاستناد التقديرى (ضرورة) ان الظاهر من : تجارة عن تراض : هو الاستناد الفعلى دون التقديرى او المعلوم تحققة لله تعالى (بل لاطلاق) : اوفوا بالعقود : حيث جعل العقود باجمعها بما لها من الاثار متعلقا لخطاب اوفوا المتوجه الى جميع المكلفين على نحو مقابلة الجمع بالجمع ولم يقيد به بكونه بالنسبة الى خصوص الآثار المترتبة ما بعد الاجازة و مقتضى ذلك كون متعلق اللزوم هو الآثار من حين العقد وكذا الكلام فى . اطلاق : احل الله البيع : من جهة حلية التصرفات غاية الامر ان ظرف لزوم تلك الاثار و التصرفات و ترتيبها انما هو ما بعد الاجازة بمقتضى : تجارة عن تراض : لاطلاقه من حيث مقارنتها للبيع وعدمها ولا منافاة بين الامرين كما لا يخفى (والحاصل) ان مقتضى الجمع بين المطلقات مثل : اوفوا بالعقود : و احل الله البيع : وبين : تجارة عن تراض : هو ترتيب الآثار من حين العقد فى ظرف تحقق الاجازة فلاخذ بالرخصة الشرعية من حين العقد لكن فى ظرف تحقق الاجازة ممكن بالنسبة الى الاثار الوضعية للملكية دون الآثار التكليفية فتدبر فانه دقيق و توهم استلزام ذلك تعدد الملاك بالنسبة الى شىء واحد ضرورة ان الآثار من حين العقد الى زمن تحقق الاجازة تكون للمالك الاول بمقتضى عدم اجازة الثانى و للثانى بمقتضى اجازته الآتية مدفوع بطولية احدهما للأخر (فتلخص) ان الاجازة انما هى شرط للزوم العقد و فعلية آثاره لا لصحة و اصل تأثيره حتى يلزم محذور الشرط المتأخر بل الشرط و المشروط فى الوضعیات ابدان متقارنان ليس بينهما تقدم و تأخر فهى خارجة عن صفحہ

الشرط المتأخر هذا كله بالنسبة الى الوضعيات .

و اما في الامور التكليفية فبأن الشرائط تكون تارة للتكليف و اخرى للمأمور به (اما الاول) فلا يخلو اما ان يكون له دخل في اصل الجعل و مناطه بحيث يكون في رتبة علته الفاعلية و هذا لا يعقل تأخره بداهة امتناع تأثير المعدوم في الموجود او لا يكون له دخل كذلك بل هو في رتبة العلة الغائية للجعل فظبعا مقدم عليه بحسب الوجود العلمى اى يكون داعيا له و متأخر عنه بحسب الوجود الخارجى اى يكون غاية له كما هو الشأن في جميع الغايات فاذا امر المولى باشتراء الارز لكن لاجل الصرف في عرس ولده فمناط الامر بالاشتراء غير مربوط بعرس الولد و انما هو غاية لذلك الامر و هذا لا مانع من تأخره عن الامر بل التأخر طبعى له (والحاصل) ان شرائط الامر ان كانت من قبيل العلل الفاعلية فلا بد من تقارنها بل هي ابدا كذلك و ان كانت من قبيل العلل الغائية فلا بد من تأخرها و هي ابدا كذلك فمن منع عن التأخر قصر النظر الى الاول و من جوز قصر النظر الى الثانى فكلاهما في محلها نعم ربما يتراءى كون بعض شرائط الامر من قبيل الاول فيمنع عن تأخره لكن عند التأمل ينكشف كونه من قبيل الثانى و انه لا مانع عن تأخره (واما الثانى) فالمركبات الشرعية و مهيات العبادات كالصلاة و الصيام وغيرهما لا محالة لها غايات تكون بوجوداتها العلمية دواعى للامر بها و بوجوداتها الخارجية متأخرة عنها فتقيد المأمور به بالمأخر من حيث الموضوعية لترتب تلك الغاية بمكان من الامكان ضرورة ان وجود الغاية حينئذ بمنزلة المعلول و وجود كل من المأمور به و ذلك المتأخر بمنزلة جزء العلة فهما بحسب الملاك النفس الامرى المترتب عليهما وجودا خارجيا متقدما و اما كل بالقياس الى الاخر فحيث لا دخل له فى المناط الخاص بالآخر فلا مانع فى انفكاكهما وجودا و تأخر احد هما عن الآخر

و انما الممتنع تقيد بالمأمور به بالتأخر من حيث نفسه و الملاك القائم بخصوصه فتقيد الصوم بالغسل الليلي مثلا انما هو بالقياس الى غاية الصوم و مناطه الواقعي بمعنى ان انضمام الامساك الخاص كما وكيفا الى تلك الطهارة الحاصلة فيما بعده يكون هو المؤثر في حصول الاثر المرغوب فما لم تحصل تلك الطهارة لا يحصل ذلك الاثر كما ان حصول الطهارة مجردا عن حصول الامساك الخاص لا يكفي لحصول ذلك الاثر فالمشروط في الحقيقة هو ذلك الاثر و الشرط هو وجود الصوم و وجود الغسل الليلي فأين الشرط المتأخر نعم لو كان الغسل الليلي دخيلا في قوام الصوم في حد ذاته لا من حيث الغاية لا تمتنع تأخره عنه لكن اني لنا باثبات ذلك من الادلة بل هي قابلة الانطباق مع ذكرنا فما هو الشرط ليس بمتأخر بل متقدم و ما هو المتأخر ليس بشرط بل هو المشروط فأين انخراط القاعدة العقلية اما دخل عنوان التعقب في الاتصاف بالحسن العقلي و نحو ذلك من التقريبات فقد عرفت فسادها (والحاصل) انه ليس لنا في الشرعيات تكليفية ام وضعية مصداق للشرط المتأخر و ما ربما يتراءى كونه مصداقا له ينكشف عند التأمل خروجه عن ذلك .

تنبيه ذكر بعض الاعاظم (ره) في ذيل عنوان تتميم انبساط الوجوب على اجزاء الطهارة الحدثية فلعله ناظر الى ما ذكرناه في كتاب الطهارة من الفقه في مبحث تخلل الحدث الاصغر في الغسل لبيان فساد الغسل حينئذ في جواب من تصدى كصاحب مصباح الفقيه (قد ه) لتصحيحه فليراجع .

(الامر الثالث) في تقسيمات الواجب (منها) تقسيمه الى المطلق و المشروط و قد اختلف كلمات القوم حول ذلك و تحقيق المقام يقتضى رسم امور (الاول) قد عرفوا الواجب المطلق بأنه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و المشروط بأنه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و هناك

اطلاقات أخر قيل بانها من اطلاقاتها لان الحد وكيف كان (فقد استثنى) القدمات من مورد هذا التقسيم الامور العامة كالعقل و البلوغ و القدرة و العلم من جهة أنه ما من واجب الا و هو مشروط بها (وسره) ان التكليف له اقتضاء الباعثية الفعلية نحو العمل في مورد كون العبد في مقام الامتثال و في غير هذا المورد لا تكليف الا و هو مشروط بهذه الامور و المراد بالاقتضاء تأثيره في تحريك عضلة المكلف نحو تحقيق الفعل عند تحقق الشرط اى توطين نفسه للامتثال بحيث لا تكون بعد ذلك حاله منتظرة لتحقق الفعل و يعبر عن هذه المرتبة بالفعلية التنجزية (ويمكن تقريبه) بأن فاقد العقل لا يمكن توجيه الخطاب نحوه لان التكليف يكون بداعى الامتثال و ذلك لا يتصور في حق المجنون كما لا يمكن طلب الفعل منه بارادة جدية لذلك كما ان تكليف العاجز و الجاهل بلا تعليق و لاحالة منتظرة للباعثية الفعلية حسب الغرض قبيح عقلا فهذه الثلاثة قيود عقلية لاصل الجعل و الخطاب اما البلوغ فهو قيد شرعى له (لكن لا يخفى) ان العقل خارج عن قيود التكليف تخصصا لانه مقوم المكلف فانتفائه بانتفائه أما هو من باب السلب بانتفاء الموضوع كما في البهائم بل اردء منها لانتظام الارادة في البهائم بخلاف المجنون فليس العقل في الحقيقة شرطا للتكليف اما العلم فله حكاية عما في الخارج اذ هو من صفات ذات الاضافة فله النظر و الطولية طبعا بالنسبة الى اصل التكليف و بجهة حكايته شرط في تأثير التكليف و الا ففى حد نفسه اعتبار صرف و لعل ذلك مراد من قال بأن أخذ العلم في اصل التكليف دورى فتفطن فلو قلنا بتحقيق شرط التكليف في حق الجاهل المقصر بناءً على تعميم العلم المشروط به التكليف للاجمالى منه كما هو المشهور على اشكال فيه لكن يشكل ذلك في حق الجاهل القاصر فبناءً على ذلك لا بد من الالتزام بعدم التكليف في حقه مع اى عموم له كالمسلم بين

الاصحاب فيكشف إنَّ عن ان دائرة الجعل بالمعنى المصدرى أوسع من ذلك و منه يعلم ان من جعل الحكم عبارة عن نفس الارادة و التزم بانتزاع عنوانه عن ابراز تلك الارادة كما صنعه بعض الاعاظم (ره) لابدله من الالتزام بعدم الحكم فى حق الحاهل القاصر .

اما القدرة فمعنى اشتراطها كما نجده من العرف و يستفاد من الادلة الشرعية هو معذورية العاجز فى مرحلة الامتثال لا القيدية لاصل التكليف بأن لا يكون للعاجز تكليف اصلا و الا لم يكن لقولهم (ع) : ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر : معنى فيكشف إنَّ عن أوسع دائرة التكليف من ذلك ايضا و حيث اتضح عقلا و شرعا قيدية القدرة فى مرحلة الامتثال دون اصل التكليف و معلوم ان لحاظ القدرة بما هو لادخل له فى العذرية بل بما هو مرآة للملحوظ فالقول بدخل لحاظها فى فعلية الحكم و وجودها الخارجى فى باعثته و التفريق بين مقام فعلية الحكم و فاعليته بذلك كما صدر عن بعض الاعاظم (ره) فاسد كالقول بكونها مفروضة الوجود فى موضوع التكليف على نحو القضية الحقيقية وان الحكم بوجوده الحينى بالقياس الى الخارج عن تحت الاختيار مجعول كما صدر عن بعض الاساطين (ره) مع ان القدرة لو كانت شرطا لوجود الحكم كان المرجع فى شبهاتها الموضوعية هو البرائة ضرورة ان مرجع الشك فى الشرط الى الشك فى المشروط الذى هو موضوع للبرائة العقلية و النقلية مع انهم لا يلتزمون بذلك فالسرفى ذلك صحة التمسك باطلاق الخطاب فى تلك الشبهات من جهة عدم اشتراط القدرة فى ناحية التكليف بالمعنى المصدرى اى ما هو من ناحية المولى بل اشتراطها فى ناحية الامتثال اى ما هو من ناحية العبد (و التمسك) فى امثال المقام بالمناط كما صدر عن بعض الاساطين (ره) تنظيرا بانقاذ ولد المولى من الغرق حين عدم الخطاب من قبله لكونه نائما او غافلا فكما ان —

وجوب الانقاذ حينئذ ليس الا من ناحية العلم بوجود الملاك فكذلك فى الشبهات الموضوعية للقدرة (منظور فيه) اذ لا برهان على لزوم تحصيل الملاك وقد اُجاب هو عن المتمسك بذيل الغرض فى بعض موارد فقد ان الامر بأنا لسنا مأمورين بتحصيل الغرض وليت شعري هل الملاك الا الغرض والغرض الا الملاك فكيف يلتزم بلزوم تحصيله ههنا نعم اذا كان المورد من المستقلات العقلية فالكاشف عن الخطاب هو العقل ولا يكون من سببية مجرد الملاك للاحتياط كما ان الالتزام بدخول لحاظ القدرة فى مضمون - الخطاب لا يجدى لرفع غائلة الاشكال كما لا يخفى .

(وملخص الكلام) أنه بعد الاجماع ظاهرا على كون التكليف بداعى الامتثال يحكم العقل بلزوم القدرة للمكلف فى انطباق التكليف معه خارجا اى تأثيره فى الانبعاث عنه اما تقيد اصل التكليف اى الجعل الذى هو من وظيفة المولى بها فلا اذ القدرة كالعلم فى كونها من شئون العبد وفى طول تحقق اصل التكليف طبعا فكما لا ربط للعلم وجودا و لحاظا بمرحلة الجعل فكذلك القدرة اذ حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد و الفرق بينهما بدخول لحاظ القدرة فى مرحلة التكليف دون العلم بتقريب ان لحاظ القدرة له الدخول فى تأثير مصلحة الجعل فى تحريك المولى نحو التكليف فى غير محله ضرورة ان المناط فى صحة التكليف من المولى هو تحقق مناط نفس التكليف ودواعيه بما هو تكليف وجعل لا بما هو صادر عن جاعل خاص و من المعلوم تساوق القدرة مع العلم فى عدم الدخول فى ذاك المناط بل لا معنى لتأثير ما هو شرط لفعل فاعل مختار فى فعل فاعل مختار آخر فغاية ما يقتضيه كون التكليف بداعى الامتثال هو قبح التكليف نحو العاجز لى الالتفات الى عجز المكلف لانه حينئذ لغو بلا تأثير اما تقيد بالقدرة كليا فى القضية المحيطة فلا فكون الجاعل فى الشرعيات هو الشارع المطقت

الى خصوصيات المكلفين من القدرة والعجز لا يوجب تفاوتاً في مناط الجعل من عدم لغويته و الا فلو كان قهرياً لحاظ القدرة له ملزماً على لحاظها بالنسبة اليه لكان كذلك بالنسبة الى لحاظ العلم ضرورة التفاته الى الجهل والنسيان للجاهل و الناسى كالكفر والعصيان للكافر و العاصى و كون هذه الحالات و اضدادها ملحوظة له طبعاً بمقتضى احاطته العلمية و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و هذا مع انه مما لا دخل له فى مناط الجعل بما هو جعل اعنى عدم اللغوية كما هو الحق او عدم استناد منع الفيض اليه او اطراد الحكم كما ليس ببعيد او التسجيلية كما قيل مخالفاً للتسالم ظاهراً على عموم التكليف للكافر و العاصى و العاجز و الجاهل المقصر بل و القاصر فالتقييد بالقدرة كالعلم انما هو من حكم العقل بالنسبة الى مرحلة الامثال التى هى من وظيفة العبد اما اصل التكليف الذى هو من وظيفة المولى فلا تقييد فيه اصلاً و من ذلك ظهر ان مقام فعليته التكليف غير مقام فاعليته و لا يربط لاحدهما بالآخر فدعوى اتحادهما كما صدرت عن بعض المحققين (قد ه) كما ترى كما انقح ان الالتزام بتعدد مراتب الحكم باعتبارات مختلفة لكونها خارجة عن ذات الحكم مما ليس به بأس .

اما البلوغ فهو شرط للزوم التكليف و تنجزه باستحقاق العقاب على مخالفته و ليس شرطاً لاصل التكليف لان حديث رفع القلم يدل سياقاً بقرينة ذكر النائم و مساقاً بقرينة وروده فى مقام الامتنان على رفع قلم المؤاخذه لا قلم التكليف ضرورة عدم الامتنان فى رفع اصل الرجحان و اذ قد تبين عدم اشتراط التكليف بشئ من الامور العامة تبين امكان الواجب المطلق بالمعنى الحقيقى نعم الاطلاق و التقييد فى الواجبات الشرعية غالباً اضافيان فرب واجب مطلق بالنسبة الى شئ يكون مقيداً بالنسبة الى آخر فله اطلاق جهشى و لذا يصح ما ذكره المشهور من ان الواجب المشروط بعد تحقق

قيده يصير مطلقا اى من ذلك الحيث لا مطلقا فلا تصح مقابلة هذا الكلام بان الواجب المشروط بعد تحقق قيده لا يصير مطلقا لان تحقق القيد لا يغير سنخ الواجب عما هو عليه من المشروطة لما عرفت من ان المراد هو الاطلاق او التقييد الحيثى لا السنخى نعم هذا الكلام فى محله صحيح من ان السنخ لا يتغير عن حقيقته بصيرورة الفرد مطلقا ومن هنا نتوجه الى الامر الثانى .

(الثانى) ان الاطلاق والتقييد بمعناها اللغوي بلا اصطلاح جديد

فى شىء منها اما ما تقدم عن المشهور من التعريفين فهما متعاكسان طردا وعكسا فى مثل : ان ظهرت فاعتق رغبة : ضرورة عدم توقف وجود العتق على ما يتوقف عليه وجوبه وهو الظهار فلا يتم تعريف المطلق طردا ولا تعريف المشروط عكسا ولذا اشتهران التعريفات المتداوله لموضوعات العلوم ومائلها تعريفات لفظية ويعنى به انها مميزة لها عن بعض المشاركات بلا اشتغالها على جميع الحدود والمميزات فالاستشكال على ذلك بعدم تساوق شرح الاسم مع التعريف اللفظى فى اصطلاح غير الحكيم السبزوارى (ره) وبسط الكلام فيه بذكر اقسام (هل) و (ما) من البسيطة والمركبة والحقيقية والشارحة كما صنعه بعض المحققين ايرادا على صاحب الكفاية (قد هما) خروج عن حدود البحث على حد خروج التعرض للنقض والابرام فى تعريفات القوم عن ذلك (ثم ان) الاطلاق والتقييد الموصوف بهما الواجب وصفان فى الحقيقة لنفس الوصف اى الوجوب اثباتا وثبوتا اما الاول فلان الكلام بحسب الصناعة الادبية ظاهر فى رجوع القيد الى مفاد الهيئة (واما الثانى) فلان المشروط به (يمكن ان يكون) واسطة فى ثبوت الوجوب بان يكون دخيلا فى مصلحته وملاكه من دون دخل توليدى لنفسه فى نفس الواجب ولا ربط بين وجوديهما كما فى التكوينيات

كوساطة النار فى ثبوت الحرارة للماء بلا ايجاب ذلك بتحقق ربط و اضافة بين النار و نفس الماء و فى الشرعيات مثل : ان اكرمك فاكرمه : فان صيرورة الاكرام ذا مصلحة منوط فى نظر المولى بتحقق الاكرام منه بلا دخل تكوينى و ربط خارجى بين الاكرامين و لذا ربما تكون الواسطة مبنغوضة كما فى : ان عصيت فتب : و : ان افطرت فكفر : و كما فى ذوات الاسباب التغريمية و التفسيرية و ماشابهما فمناقشة بعض الاعاظم (ره) فى ذلك باستلزامه كون السبب مطلوباً و لو كان عصياً كما فى ان افطرت فكفر كما ترى وبالجملة فالمشروط به فى هذه الصورة تكون جهة تعليلية لا تقييدية (و يمكن ان يكون واسطة فى العروض اى جهة تقييدية مثل : ان استطعت فحج) و يمكن ان لا يكون (شيئا من القسمين بل مانعا عن العروض مثل : ان ذهب العدو فاقر كتاب الحبيب : او : ان زالت التقية فامسح على رجلك : فالمناقشة بان مقتضى ظاهر الدليل كون المعلق عليه بنفسه شرطاً لا بعنوانه الملازم مانعا كما صدرت عن بعض الاعاظم (ره) فى غير محلها بعد امكان المانعية ثبوتاً و تحققها فى نظر المولى خارجاً كما هو ظاهر الدليل فى المثال - مضافاً الى ما سياتى من ان التعليق الموجود فى القضية الشرطية غير الشرط الاصطلاحى اى التقييد (و يمكن ان لا يكون) شيئا من الاقسام الثلاثة بل يكون دخيلاً فى مصلحة تسهيلية نظير تميم الحج بزيارة الحسين او سائر الائمة صلوات الله عليهم اجمعين كما دلت عليه الاخبار بناءً على وجوبها او نحو ذلك من تميم عمل واجب بواجب آخر فالحج مثلا يوجب سهولة زيارة الحسين او سائر الائمة عليهم السلام من جهة طى المسافة و كذا الاتيان بواجب بالنسبة الى واجب آخر فالمصلحة التسهيلية اقتضت ايجاب الزيارة او فعل ما آخر عند امثال الحج او واجب ما آخر لا ايجابهما مستقلاً (و يمكن ان يكون) غير ذلك من الوجوه النفس الامرية المعلومة

لدى الشارع المجهولة لدينا ما يخرج فعل الحكيم عن اللغو على مذهب العدالة من استناد الاحكام الشرعية الى مصالح ومفاسد واقعية فان حصر وجوه الاشتراط بما ذكر استقرائى مما عثرنا عليه فى موضوعات الاحكام لانه على حقيقى حتى يمتنع الازيد عليها .

فاذا امكن ثبوت كون المشروط به على احد الانحاء المذكورة او غيرها فلا ستظهار من الدليل فى عالم الاثبات يدور مدار القرائن المقامية التى عرفتها فيما ذكرنا من الامثلة كقرينية ذهاب العدو وزوال التقييد للمصلحة والاشارة الى الاستطاعة للشرطية وتتميم الحج بالزيارة للمصلحة التسهيلية ونحو ذلك فالعلل الغائية او الموانع او نحوها لا يربط لها بالعلل الفاعلية كما ان التعليق وتقدير وجود شىء كما هو مفاد القضية الشرطية باحد الوجوه المذكورة لا يربط له بالشرط الاصطلاحى اى التقييد نعم قد يجتمع معه موردا كما فى بعض الامثلة المذكورة (اما الاشكال) ثبوتا بلزوم تقييد الفرد من الطلب مع ان التخصص للمتخصص غير معقول وبلزوم الجمع بين اللحاظين الى واستقلالى وهو يوجب انقلاب المعنى الحرفى الى الاسمى (فهو مبنى) على كون مفاد الجملة الشرطية هو التقييد لا التعليق وكون المعنى الحرفى جزئيا حقيقيا واحتياج التقييد الى لحاظين وكل هذا لا يكون وسيأتى لبعضها مزيد بيان انشاء الله لدى تحليل القضايا الحقيقية فاذا امكن كون القيد من الوسائط الثبوتية لمناطق المتعلق ومعلوم ان دخل شىء فى ناحية الملاك غير دخله فى ذى الملاك وهكذا بالنسبة الى الموانع عن ثبوت ذلك المناطق فارجعه الى نفس المتعلق بلا ملزم بل بلا وجه (فما ينسب) الى الشيخ الاعظم (قدس) من ارجاع القيود بأجمعها الى المادة (ليس على) (اعني) (واضعف منه) ما صدر عن بعض الاساطين (ره) من ارجاعها الى المادة المنتسبة بمقتضى الربط بين الجملتين فى القضية

الشرطية و ثبوت عنوان المحمول فى التالى للفروض على تقدير الثبوت فى المقدم بدعوى ان الرجوع الى نفس المادة قبل النسبة مخالف للربط بين الجملتين و بعد النسبة يستلزم النسخ و الى نفس النسبة لكونها معنى حرفيا يستلزم الجمع بين اللحاظين و الانقلاب اما المجموع فهو عبارة عن الطرفين فيستلزم محذورهما فلا محيص عن الرجوع الى المادة المنتسبة بعد النسبة لكن بالبعدية الرتبية (وذلك) لان المراد بالمادة المنتسبة لابدان يكون هو الانتساب الكلامى و الحصر فيه بالنسبة الى الشقوق المذكورة حاصر عقلا ليس ورائها قسم آخر يكون مصبا للقيود فقبل الانتساب تقييد - للمادة و بعده نسخ و حاله (المسمى عنده بالبعدية الرتبية) لا يخلو اما ان يكون بلحاظه فتقييد له ايضا لامحالة او بلا لحاظه فتقييد للمادة طبعا و المجموع ايضا ليس الا كل واحد منهما و ليس خارجا عنهما الا بالاعتبار الذى لا يغير الواقع فالتقييد على اى تقدير لا يخلو اما يرجع الى الهيئة او الى المادة ثم البعدية الرتبية فى عالم التقييد الناظر الى الواقع مما لا محصل له .

(واعجب) من هذا التوهم توهمه اختصاص البحث عن الاطلاق و الاشتراط فى ان مصبهما الهيئة او المادة بالقضية الخارجية و عدم جريانه فى القضية الحقيقية لان الموضوع فيها مفروض الوجود و المحقق فيها انشاء الحكم لا الحكم الانشائى (حيث ان) منشاء الاشتراط جهل الجاعل بحال متعلق الحكم اعنى فعل المكلف و لو الجهل البنائى كما فى الحكيم تعالى فعلى تقدير احرازه بماله من القيود يمكنه اطلاق الحكم بلا حاجة الى التعليق و الاشتراط سواء فى الحقيقية و الخارجية و على تقدير عدم احراز قيد ما منه و جهله بوجود شرطه و عدمه لا بد له من تعليق الحكم و انشائه فى سياق الشرطية سواء فى الحقيقية مثل : لله على الناس حج

البيت من استطاع : او الخارجية مثل : حج ان استطعت : فان امكن تقييد الهيئة كان كذلك في القضيتين و الا فكذلك فهما اما الموضوع الذي يكون مصب الانحلال و الفرض في الحقيقية دون الخارجية اعنى المكلف فلا ريب له بمرحلة الحكم حتى يكون فارقا بين القضيتين من الجهة المبحوثة من ان مصب التعليق و الاشتراط هو الهيئة او المادة و العجب انه يعترف - باشتراك الخارجية مع الحقيقية من جهة التعليق عند جهل الجاعل بوجود الشرط و عدمه مع ان هذه الجهة المشتركة هي تمام الجهة المبحوثة من ان القيد حينئذ راجع الى الهيئة او المادة فاي ربط للمقام بالفرق بين الخارجية و الحقيقية (وبالجملة) فان كان مراده من المادة الممتنع رجوع القيد اليها هو الموضوع فما معنى : حج ان استطعت : و ان كان مراده منها المتعلق فما الفرق بين الخارجيات و الحقيقيات (نعم) لما كان الغالب في الخارجيات علم الجاعل بالشروط فلا اشتراط فيها قليل (لكن) الكلام انما هو في هذا المورد بالنسبة الى مرجع الاشتراط و انه الهيئة او المادة فما معنى تطويل المقام ببيان الفرق بين الحقيقية و الخارجية الا ان يكون النظر الى ان شرطية اللحاظ انما هي في الخارجيات و سيأتي الاشارة الى فساد ذلك و بما ذكرنا ظهر ان ارجاع القضية الشرطية الى العملية المقيدة مع انه يكون بلا ملزم غير مجد للمقام في شيء :

(الثالث) في تحليل القضية الحقيقية فنقول و بالله التوفيق ان توهم

رجوع القضية الحقيقية الى الشرطية من جهة كون افراد الموضوع مقدرة كما صدر عن بعض الاساطين (ره) فاسد من اصله ناش عن توهم كون التقدير عبارة عن اشتراط وجود الموضوع في الخارج و ان معنى كون افراد الموضوع مقدرة ان النظر في عالم الموضوعية الى المصاديق الخارجية فيؤول الى الاشتراط بتحقيق تلك الافراد و ليس كذلك الامر بل التقدير بالنظر

الى سور القضية فى وعاء الحمل حيث ان مفاد الحمل فى الشايح الصناعى هو ثبوت المفهوم للذات فى وعاء التحليل و ظرف العقل الذى هو وعاء العقد و ذلك محقق للتغاير اللازم بين الموضوع و المحمول من جهة اما لزوم الاتحاد بينهما فهو فى وعاء الانطباق و هو ايضا بلحاظ وجود المحمول فى الحملات المتعارفة فى الصناعات لا يلزم ان يكون للموضوع وجود خارجا بل الوجود الوجدانى المحقق لجهة الاتحاد فيها هو وجود المحمول فى العالم الخارج عن الذهن و ذلك لصدق : الانسان نوع : مع عدم وجود الموضوع فى الخارج (نعم) فى الموجبات الخارجية كزيد قائم لابد من وجود الموضوع و هو محقق لصدق القضية خارجا فهناك مقامات ثلاثة (العقد و الانطباق و الصدق) و لاربط لاحدها بالاخر و لكل مناسط يخصه لا ينبغى خلطه بالاخر (نعم) من الحملات الشايحة قسم سمس عند اهل الميزان بالحقيقية و قد جعلوا الموضوع فيه اعم من التحقيقى و التقديرى نظرا الى ان فى القضايا المحصورة و المهمة التى هى فى حكم المسورة يكون النظر الى المصاديق و حيث ان المصاديق فى الكليات ليست بموجودة فعلا بأجمعها جعل العنوان المأخوذ فيها للموضوع على حسب القاعدة مرآة لما فى الخارج فى الخارجيات و للاعم منه و من الذهن فى الحقيقيات فالعنوان اى الموضوع منظار لها جميعا بمقتضى سور القضية فلحاظ العقل تلك الافراد تقديره لها لا انه الاشتراط و العمدة فى اشتباه هذا القائل تعبير القوم بالمقدرة و تفسيرهم لها بكل ما وجد و كان كذا كان كذا مع ان هذ اليس معنى الاشتراط لنص بعضهم بان : كلما : ليس من ادوات الشرط فلحاظ الافراد انما هو لاثبات المحمول لجميع مصاديق ذلك العنوان الناشى عن كون القضية مسورة و من هنا يعلم ان السور يستلزم ذلك و عليها فالموضوع فى الحملات مطلقا هو العنوان ليس الا و انما

جعل مرآة للانفراد في المحصورات و المهملات خارجية ام حقيقية فأين
الاشتراط المرجوع اليه الحملات في الحقيقيات لما عرفت من ان معنى كون
الافراد مُقدِّرة كونها ملحوظة للعقل و مخلوقة له و لذا يتمسك القائل بالوجود
الذهني بالحقيقيات و يجعل فرض العقل وجود الموضوع عبارة عن خلقه
و تصويره وجوداً في وعاء الذهن قبال الخارج فالتقدير ليس عبارة عن
التقييد و لا التعليق كي يؤل الى الاشتراط و يوجب رجوع الحملات في
الحقيقية الى الشرطية .

و لو سلم رجوع التقدير و الفرض الى الاشتراط نقول ان ذلك لاجل
الاستلزامات الخارجة عن حوصلة العقولان الاول انما هو (لاجل ان)
القضايا المتعارفة المحصورة (لما كان الموضوع) فيها العنوان اذ الحمل
في الشايح يقتضى ذلك و كان حاكيا عن الافراد اذ السور يقتضى الحكاية
و اقتضت كلية السور فرض العقل الذي اريد به الاشتراط بنظر المتوهم
حسب عدم وجود الافراد كلية بالفعل في الخارج (استلزم) هذه الامور
امكان ارجاع تلك القضية الى الشرطية و معلوم ان المتبع بحسب القواعد
الميزانية و الظهورات العرفية هو ما يستفاد من حاق القضية دون الاستلزام
مات العقلية و من البديهي استفادة فعلية المحمول للموضوع في الحملات
دون الشرطيات فامكان ارجاع عقلا شىء و الرجوع بحسب الطبع الذي
هو المدعى شىء آخر و لا ملزم على الاول و لا برهان على الثانى فتأمل حتى
(لا تستشكل) بأن مقتضى مرآتية العنوان للمصاديق و كونه بهذه الجهة
موضوعاً للحكم في القضية رجوع الحكم لها الى نفس المصاديق و توقفه طبعاً
على تحققها و لانعنى بالتقدير و الاشتراط الا هذا (وذلك) لان ظرف
الحكم بالاخرة هو العقل لا الخارج فالحكم فعلى قبل حصول التقدير فحين
الاشتراط فتأمل على انه فرق بين الحملات الاخبارية حيث لا يلزم فعلية

المخبرية فيها و الانشائية فلا بد من فعلية الانشاء في جميعها وهي لا تنفك عن فعلية المنشاء لان الانشاء ايجاد و هو لا يمكن تخلفه عن الوجود لانقول بكونهما من قبيل الكسر و الانكسار حتى يقال بالفرق بين التكوينيةات و - التشريعيةات ضرورة ان الفعل و الانفعال من مقولتين و هما وجود واحد لا تفاوت بينهما الا بالاعتبار و لحاظ الانتساب و عدمه غاية الامر ان المنشاء قد يكون مطلقا بلا تقدير فيتحقق بمجرد الانشاء و يترتب عليه اثره و قد يكون على تقدير خاص نظير موت الموصى في الوصية و حينئذ يتحقق ايضا بمجرد الانشاء و ان كان قاصرا عن شمول غير ذلك التقدير ضرورة ان الانشاء اعتبار من المنسئ فذلك الوجود الاعتباري القاصر عن شمول غير التقدير الخاص قد تحقق باعتباره باقيا في وعائه غاية الامر ان ترتيب الاثر عليه موقوف على حصول ذلك التقدير فليس انشاء الملكية في الوصية حاليا و المنشاء اى الملكية استقباليا كما زعمه هذا القائل و لا انهما فعليان و العرف يعتبر الملكية ثانيا عند حصول التقدير كما زعمه بعض تلامذته بعد الجواب عن مقالته بما ذكرنا من اتحاد اليجاد و الوجود لان المفروض استناد الملكية الى اعتبار الموصى و تحققها به فلا معنى لاعتبارها العرف ثانيا عند حصول التقدير و انما يرتب العرف حينئذ اثره عليه و لا الشرع لان ما منه ليس الا الامضاء و هو مطابق للمضى كما وكيفا و يكفي لصحة هذا الانشاء عدم اللغوية و الاغراض العقلائية كثيرة لا تضبط و يكفي واحد منها لعدم اللغوية (وبالجملة) فتارة يكون الموضوع مقيدا بقيد بلا تقدير و قيد فى ناحية الانشاء و لا المتعلق كما فى : اكرم العالم العادل : و الحكم حينئذ فعلى ذواته غاية الامر تطبيقه مع الموضوع من ناحية المكلف موقوف على تحققه بماله من القيود (و اخرى) يكون الانشاء على تقدير خاص كما فى : اكرم زيدا ان جائك : و الحكم المنشاء حينئذ فعلى قضا لا استحالة

انفكاك الوجود عن اليجاد غاية الامر ظرف ترتيب أثره عليه هو وعاء حصول التقدير كمجيب زيد فهناك يتحقق الانبعاث عنه (و ثالثة) يكون المتعلق مقيدا كما فى : اكرم زيدا يوم الجمعة : و الحكم حينئذ فعلى لما ذكر غاية الامر ظرف وجود المتعلق وقيد المأخوذ فيه ملاكا استقبالى و الاول يسمى بالمطلق و الثانى بالمشروط و الثالث بالمعلق و لافرق فى الاقسام الثلاثة بين الحقيقيات و الخارجيات (و السر) فى ذلك ان القيد تارة يؤخذ فى ناحية الوجوب و اخرى فى متعلقه على ما عرفت فى الامر الثانى عند بيان الاحتمالات الثبوتية للقيد فتوهم ان فعلية الوجوب و باعثيته فى الاخير تستلزم وجوب جر الزمان اذا كان هو المعلق عليه كما فى المثال المتقدم و كما فى صوم الغد ناش عن عدم الغور فى اقتضاء مثل هذا التقييد عدم الجر لان الجر خلاف التقييد اذ مفاد : صل يوم الجمعة : ليس الا ربط الصلاة باليوم الخاص الذى يكون وعائه متأخراً و ليس مفاده : اوجد الصلاة و يوم الجمعة فعلا : لان القيدية امر و الجزئية شىء آخر و لذا لا يلزم جر المكان فى مثل : صل فى مسجد الكوفة : اذا توجه الى البعيد عنه (و الفرق) بين المثالين بنشو الارادة فى الثانى من جهة وجود المقدمات المقدورة كالمشى بخلاف الاول فحيث ان القيد غير مقدور و مع قيود غير مقدورة لا يعقل تمشى الارادة فلا حكم قبل حصول تلك القيود لان الارادة التكوينية متوافقة مع التشريعية فى الاثار (فاسد) لان مقدمات الواجب المعلق لا تنحصر بغير المقدورة بل له مقدمات مقدورة كتحصيل الطهارة و نحوها للصلاة و الصيام و حينئذ يمكن نشو ارادة تكوينية نحوها ببركة امكان نشو الارادة نحو مقدماتهما فاذا لا بد من امكان نشو ارادة تشريعية من المولى نحو ذلك الفعل بلحاظ مقدماته المقدورة مع ان متعلق الارادة

التكوينية اذا كان نفس الفعل حسب الفرض ومعنى تعلقها به تحريك العضلة نحو تحقيقه كما صرح به فكيف يعقل فعلية تلك الارادة و تأخر المراد عنها بفقدار زمان تحقق المقدمات فهى و التشريعية من هذه الجهة مساوقة بل الامر فى التشريعية من جهة تعلقها بفعل فاعل مختار آخر و توسط اختيار ذلك الفاعل بينها و بين تحقق الفعل أهون من التكوينية المتعلقة بالفعل بلا واسطة بل المراد التشريعى هو نفس الحكم و هو متحقق بلا تخلف و لا توقف على شىء و المتوقف انما هو المتعلق كما عرفت فاهن لزوم المحال (والحاصل) أن فعلية الوجوب و عدمها شىء و امكان وجود الواجب و عدمه شىء آخر و بينهما بون بعيد و خلط غريب .

ثم ان ما ذكره من الفرق بين الخارجيات و الحقيقتين بلزوم احراز القيود على الجاعل و كون لحاظها دخيلا فى عالم الانشاء فى الاولى دون الثانية لكثرة افراد الموضوع فاسد ايضا لان القيود الراجعة الى المكلف به هى وسائل ثبوتية لملاك الواجب على ما عرفت سواء فى الخارجيات و الحقيقتين فهى محققة للتقييدات الدخيلة فى ناحية المتعلق من الربط بمكان خاص كالصلاة فى مقام ابراهيم (عليه السلام) او زمان مخصوص كصلاة الجمعة فى يومها او جهة خاصة كالصلاة الى القبلة و القيد حينئذ هو الاضافة الحاصلة بين الفعل و تلك الامور كالحالة الاستقبالية للصلاة الى القبلة اما ذوات المحققات فليست جزءا للواجب حتى يلزم احرازها انما اللازم لحاظ نفس القيد اى التقييدات الدخيلة فى المتعلق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) لانها مما يطالب به و اللحاظ وان كان طبعه العرائية و الطريقية الا انه فى المقام ليس طريقا محضا و لا

موضوعاً كذلك بل له موضوعية من جهة طريقية من اخرى فله الموضوعية من جهة لزوم كون القيد مسانخاً و عاقباً مع ما اخذ فيه اى العنوان الملحوظ فى عالم الحكم وله الطريقية الى ما هو الدخيل فويل الملاك اى الربط الخارجى من جهة عدم جزافية اللحاظ فلزوم اللحاظ حينئذ مستند الى دخل الملحوظ فى ملاك الواجب و الا فنفس الملحوظ من العلل الغائية للحكم كما ذكره صاحب الكفاية (قد ه) فلزوم تقدمه لحاظاً على الحكم و تأخره وجوداً عنه و عدم ترتب أثر الواجب الا بعد تحققه فى الخارج هو مقتضى مذهب العدلية القائلين بعدم الجزافية فى الاحكام الشرعية (نعم) فيما اذا كان القيد مؤثراً فى الأثر الفعلى كالاجازة للعقد الفضولى لابد فى فعلية أثر الحكم من تحققه مقارنة و عدم تقدمه او تأخره فان كان مراد صاحب الكفاية (قد ه) ما ذكرنا لا يرد عليه شىء و لافرق فيما ذكر من لزوم اللحاظ بين الخارجيات و الحقيقيات .

اما قيود التكييف و الوضع فهى مختلفة فربما لا تكون حاصلة او تكون مجهولة لدى الجاعل فالجهل بها ولو البنائى منه كما فى الحاكم العليم الذى لا يعزب عن علمه شىء مصحح لصياغ القضية فى قالب الشرطية سواء فى الحقيقية و الخارجية اذ من طبع كلمة (ان) بحسب الوضع اللغوى هو الجهل بما يتلوها ولو بناءً بجعله فى موقع الفرض و التقدير فالمدار على الاشتراط و احراز أن مصبه المادة او الهيئة لا على كون القضية خارجية او حقيقية لجريان الا اشتراط فى الخارجية كما اعترف به القائل و قد عرفت ان محل الكلام متمحض فى هذه الجهة الا ان يرجع القيد فى الخارجيات الى الموضوع

و يلتزم بأن معنى حجج ان استطعت : أيها المفروض استطاعته حجج : وهذا مع كونه بلا ملزم وخلاف ظاهر الاشتراط مخالف لما تقدم منه في اول الكتاب من عدم صحة تقييد الموضوع اذا لا معنى لتقدير الشخص فالجاعل اذا أحرز القيد ولو قبل زمان الحصول يمكنه الحكم مطلقا و ان شئت المثال فانظر الى قول من رأى زيدا يجيب : اكرم زيدا : مشيرا اليه وربما تكون حاصلة معلومة لدى الجاعل فيحكم منجزا سواء في الخارجيات والحقيقيات (نعم) عدم الاحراز في الحقيقيات من جهة كثرة أفراد الموضوع يكون أكثر لكن ذلك لا يوجب الفرق فيما هو محل الكلام في المقام فاذا أحرز القيد في الحقيقيات ايضا يحكم منجزا ولو لم يكن الاشتراط معلوما لنا لعدم احاطة غير الحاكم بخصوصيات الحكم و ان شئت المثال فتصور دخل وجود جوزاء في المجزء في مناط الواجبات الشرعية فلعلم الجاعل بوجودها في جميع أزمنة التكليف اطلق الحكم في الحقيقيات فلحاط القيد في عالم الانشاء مما لا بد منه أبداً غاية الامر تارة يكون طريقا الى ما هو الموجود خارجا فعلا و اخرى يكون فرض غير الموجود موجودا لحاظا فجعل لحاظ القيد دخيلا في عالم الانشاء مطلقا في الخارجيات والحقيقيات ليس مستندا الى الخلط بينهما بل الخلط انما صدر ممن حوى حول قلة الاشتراط في الخارجيات وكثرتها في الحقيقيات مع ان الكلام ليس في ذلك بل فيما هو مصب الاشتراط كلما كان وأنه المادة او الهيئة و انت بعدما احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على معرفة ما في كلام هذا القائل من مواقع اخرى للنظر اغمضا عنها مخافة التطويل .

ثم ان بعض الاعاظم (وه) وان كان قد اجاد حيث فرّق بين مقام الفعلية و مقام الفاعلية للحكم اذ قد عرفت ان فعليته عبارة عن وجوده الذى يتحقق بمجرد الانشاء و فاعليته عبارة عن تاء تثيره الذى هو فى طول وجوده طبعاً فلامحالة يتعدد ان وجوداً ويفترقان زماناً غالباً لكن كلماته (وه) فى المقام فى تفسير الحكم مختلفة وان امكن الاستفادة من مجموعها مضافاً الى معلومية مراده خارجاً من انه عبارة عن نفس الارادة فتارة يعبر عنه بالارادة التى هى امر تكوينى واخرى بابرز الاشتياق الذى هو فعل جارحى و ثالثة بالمنتزع عن ابراز الاشتياق الذى هو امر عقلى ورابعة بحملة النفس نحو حفظ المرام بابرز الاشتياق الذى هو فعل جانحى وهذه الامور كما ترى بينها بينونة بالسرخ فكيف يمكن جعلها عبارة عن امر وحدانى ثم ابراز عبارة عن الحكاية والانشاء عبارة عن الايجاد وقد جمعها فى كلام واحد جاعلاً احدهما مفسراً للآخر (فان اراد) نفى الاستقلال عن وجود الحكم بجعله عبارة عن مجرد ارادة نفسانية هى عين العلم بالاصح فى موردته تعالى غاية الامر بعد صيرورتها منشأ لحملة النفس نحو الابراز الموجب لانتزاع عنوان الحكم عن الابراز (ففساده) بمكان من البداهة ضرورة وجود الحكم فى وعاء الاعتبار الحاصل بالانشاء من لدن آدم (ع) الى انقراض العالم فى كل ملة و نحلة ليست القوانين الملوكية من الامور الاعتبارية العرفية فى جميع شئون المعيشة لجميع الطبقات من الوضيع والشريف (وان اراد) بيان مناشى الحكم بمثل حملة النفس والارادة ونحوهما بعد الفراغ عن كون حقيقته اعتباراً متحققاً بالانشاء محفوظاً فى وعائه المناسب له (فلامعنى) لذكرها فى مقام بيان الحقيقة (نعم) نحن فى مقام الصلح بين مقالات القوم فى اول الكتاب وان قلنا بان لوازم الشئى ربما يحتسبونها من المتزومات او بالعكس اذ الشئى ربما فى عين كونه ملزوماً للوازم خاصة يكون لازماً للمتزومات خاصة الا انه فى مقام تعريف الحكم

لا بد من شرح حقيقته وبيان ما به قوامه و تميزه عن ملزوماته ولوازمه ولوبيانها
ثم ان اخذ لحاظ القدرة في مضمون الخطاب اى عالم انشاء الحكم باى
معنى كان كما اشرنا اليه سابقا مما لا محصل له إذا لقدرة من لوازم امتثال
المكلف فى عالم تحريك الخطاب الذى صرح هذا القائل ايضا بكونه فى طول
نفس الحكم فإى دخل للمحافظها فيما هو من شئون المولى اى انشاء الحكم الذى
هو عبارة عن اعتباره فى وعائه وهو ايضا مضمون الخطاب (فالمراد) بتساوى
مضمون الخطاب مع عالم التطبيق وعدم كونه اوسع منه (لو كان) لزوم الامر
بمساوى الغرض (فلاريب) ان هذا بمجردة لا يوجب دخل لحاظ القدرة فى
عالم الانشاء (ولو كان) دخل قيود الامتثال فى ناحية الحكم (فغير خفى) ان
ما هو من وظيفة المولى ليس الا الحكم وقد تحقق بمجرد الانشاء بلاتوقفه وجدانا
على شئى من قيود الامتثال الذى عرفت طوليته عن الحكم وهل هو الا اخذ ما
هو من شئون سنخ فى سنخ مبائن معه وخروج عن التفريق بين مقامى الفعلية
والفاعلية فمجرد كونها مما يتوصل بها الى المقصود لا يوجب دخل لحاظها فى
الحكم بلادخل نفسها فى ملاك (ولو كان) من جهة لحاظ الحاكم المتعلق بما
له من القيود (فلاريب) ان مجرد لحاظه لا يقيد مضمون الخطاب فى مقام الانشاء
جزافا بلا استناده الى دخل الملحوظ فى ناحية ملاك المتعلق فمع عدم دخل
القدرة فى مصلحة الواجب كما هو المفروض والمسلم لدى الكل كيف يمكن دخل
لحافظها فى مرحلة الانشاء وعلى فرض كون اللحاظ عبريا مستندا الى توسط
القدرة فى مصلحة الواجب كيف يمكن كون الحكم مطلقا من جهتها وما المراد
فعلية
حيث من الفعلية المغايرة مع الفاعلية بل لا بد من تقييد مضمون الخطاب بها وعدم
الحكم قبل تحققها واتحاد فعليته مع فاعليته بمعنى انه لم يكن هناك حكم الا عند
تحقق شرط تاء ثيره اذ لا وجه لاختصاص جهة تحريك الخطاب بالتقييد بل لا معنى
للتفكيك بين جهات مضمون الخطاب كما لا معنى لاطلاق المادة بعد ذلك فهذا

كله ليس الامن جهة العلم وجدانا بعدم دخل القدرة في ملاك السوابج و اطلاق المادة المقتضى لاطلاق الحكم لكن غمض العين عن اطلاق المادة في مقام الاستظهار وقصر النظر على الهيئة أوجب الوقوع في تلك المخصصة (ثم ان الفرق) بين الدليل المتصل مع المنفصل كما صدر من هذا القائل بان الاول يسقط اصل الظهور والثاني يسقط حجية الظهور كالقدرة الثابتة بالعقل و بان الاجمال يسرى الى العام في الاول دون الثاني (مما لا يحصل له) اذ الظهور لو كان فهو حجة عقلانية عند أهل المحاوره فعدم ترتيب آثار الحجية يكشف عن عدم الظهور لديهم بل لنا في اصل كون العقل دليلا منفصلا كلام موكل الى محله حاصله انه من القرائن المتصلة بالكلام .

(اما ما صدر) عن بعض المحققين (قد ه) من عدم الفرق بين مقام الفعلية والفاعلية والالتزام بالحكم التقديري وتوقف التحقيق منه على تحقق الشرائط (فهو وان امكن) ارجاعه الى ما اخترناه بجعل الفعلية والفاعلية في كلامه لفظين مترادفين للإشارة الى معنى واحد هو تثير الحكم بعدم الفراغ عن اعتبار اصله والمراد بالفعلية نتيجة الفاعلية (الا انه) خلاف اصطلاح القوم في جعل الفعلية عبارة عن وجود الحكم وتحقيقه كما عرفت سابقا (وبالجمله) فلو كان المراد ما ذكرنا وكان هذا اصطلاحا منه (قد ه) في معنى الفعلية فلا مشاحة في الاصطلاح والافقد عرفت تعدد المقامين وعدم ربط احدهما بالآخر ثم انه ما المراد بالحكم التقديري والتحقيقي (فهل هو) عبارة عن انشاء الحكم فعلا عند الجهل (ولوبناً) بوجود قيد المتعلق على تقدير وجود ذلك القيد فيكون هناك فرض وجود القيد في عين الشك فيه وان ذلك الحكم التقديري المنشاء على فرض وجود القيد محقق فعلا بمجرد الانشاء قضاءً لعدم انفكاك الوجود عن ألايجاد غاية الامر ترتيب الاثر على هذا الحكم موقوف على حصول ذلك التقدير و تحقق القيد المفروض وجوده فعند ذلك يتحقق اثر الحكم و

هذا هو المراد بالحكم التحقيقى (وعليه فليس) للحكم نوعان ولا هناك وجود ان احدهما تقديرى والاخر تحقيقى بل نوع واحد ووجود فإرتاء آخر زمان تأثيره كما انه لا يتحد مقام الفعلية بمعناها المصطلح لدى القوم مع الفاعلية (او ان المراد) ما هو ظاهر كلامه (ره) من انقسام الحكم الى نوعين اخدهما فعلى والاخر استقبالى (وعليه) فما هو الدليل على هذا المدعى وما هو سبب ايجاد الحكم الثانى المتأخر عن زمن الامتثال فهل الايجاد الواحد سبب لوجودين متضادين احدهما غير منفك عنه والاخر منفك عنه او هناك عد انشاء واحد من المولى ما يصلح للسببية للحكم الثانى ثم ما معنى تقديرية الحكم الاول مع فعليته و تحققة عقيب الانشاء وما معنى تحقيقية الحكم الثانى مع تقديريته وعدم تحققة فعلا .

ثم ان النزاع فى وجوب مقدمة الواجب كما نبه عليه صاحب الكفاية (قد ه) لا يختص بمقدمات الواجب المطلق بل يجرى فى مقدمات الواجب المشروط التى لا يتوقف عليها وجوبه لما عرفت سابقا من خروج مقدمات الوجوب عن حريم النزاع قال (قد ه) وهذا بناءً على رجوع الشرط الى الهيئة بمعنى تقييد نفس الوجوب كما هو المختار واضح أما بناءً على رجوعه الى المادة بمعنى تقييد الواجب كما هو مختار الشيخ الاعظم (قد ه) فكذلك ان معناه ان الفعل يصير واجبا عند حصول التقدير بسبب تحقق القيد وليس معناه وجوب الفعل والقيد معا ففرق واضح بين فرض حصول القيد اى رؤية وجوده بمنظار اللحاظ وجعل الفعل واجبا حينئذ و بين ايجاب فعل يتوقف حصوله على تحقق قيد فالقيد فى الاول غير واجب التحصيل فرارا عن لزوم تحصيل الحاصل و فى الثانى واجب التحصيل قضاءً لتوقف وجود الواجب عليه فالمقدمات الوجودية للواجب المشروط على كلا المذاقين داخله فى حريم النزاع غاية الامر وجوبها مشروط على حسب وجوب ذبها نعم ما جعله الشيخ الاعظم (قد ه) عبارة عن الواجب

المشروط هو بعينه ما جعله صاحب الفصول (قد ه) عبارة عن الواجب المعلق ومع ذلك فقد انكر على صاحب الفصول (قد ه) تصوير الواجب المعلق قبـال المطلق والمشروط كما سياتى (واعترض) على مقاله بعض محققى تلامذته (قد هما) بان ما ذكره الاستاد وان كان لازم مذاق الشيخ الاعظم (قد هما) لكن الشيخ لا يلتزم بهذا اللازم اذ الطلب فى الواجب المشروط ثبوتاً واثباتاً ليس مقيداً بالشرط كما هو ظاهر القضية الشرطية بل المقيد تنجز الطلب اى تاثيره فى الامتثال و معلوم انه مالم يصل الى حد التنجز لا يجب عقلاً تحصيل المقدمات الوجودية للمطلوب فهو (قد ه) لا ينكر سنخى الارادة (المطلقة والمشروطة) وانما ينكر وجود شق ثالث يكون هو المعلق و توضيح مرامه على ما يفهم من كلماته ان الارادة تارة ناشئة عن مصلحة قائمة بالفعل مطلقاً بمعنى انه ذو مصلحة على جميع التقادير وحينئذ يتنجز الطلب و يوثر فى وجوب الامتثال واستحقاق العقاب على الترك بلا توفقه على شئى ما فيجب بوجوب غيرى شرعى منكشف عن حكم العقل تحصيل ما يتوقف عليه وجود المطلوب بناءً على الملازمة و اخرى ناشئة عن مصلحة قائمة بالفعل على تقدير خاص وحينئذ يكون الانشاء اى اصل الطلب فعلياً لكن لا تاثير له قبل حصول ذلك التقدير فلا يجب بذلك الوجوب تحصيل المقدمات الوجودية للمطلوب ولذا تصدى غير واحد من تلامذته لتصحيح وجوب المقدمات المفوتة من غير ناحية الملازمة (وقال (قد ه)) فى هامشه لهذه التعليقة انه فلامجال للاشكال على الشيخ الاعظم (قد ه) باستلزام مرامه وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل وجود شرطه نعم يبقى عليه اشكال تفكيكه بين الفعلية والفاعلية حيث عرفت سابقاً اتحادهما .

اقول مذاق الشيخ الاعظم (قد ه) فى الواجب المشروط على ما وصل

الينا من مشايخنا العظام قدس الله اسرارهم بحيث اغنانا عن مراجعة كلماته

(قد ه) هوان الطلب قد يكون مطلقا بلا تقيد يرفيه فجميع قيود الفعل ومقداماته الوجودية عليه هذا في طول الطلب ومشموله له فيجب بحكم العقل امتثاله بتحصيلها ويستحق العقاب على تركه باهمالها بناءً على الملازمة وقد يكون على تقديري خاص من تحقق قيد فالطلب عليه هذا في طول ذلك القيد ولا يشملها فمال يتحقق القيد لا يجب امتثاله بتحصيل مقدماته ولا يستحق العقاب على تركه بترك المقدمات من غير فرق في ذلك بين اختيارية القيد وعدمها نعم في صورة كونه غير اختياري يكون طلبه قبيحا عقلا غير ممكن ثبوتا وعليه هذا المبدأ قبل تحقق الشرط لا ملزم على تحصيل شئ من المقدمات الوجودية للمطلوب سواء علم الان بتحقق الشرط في وعائه ام لا ضرورة كون الطلب في مساق الشرطية وصياغ الفرض والترديد ولذا يصح مع علم الامر بوجود الشرط في وقته كما في الشارع المطلق على الواقعيات بغمض العين عن ذلك وتنزيل نفسه منزلة غير المطلق ولا يجب تحصيل الشرط ضرورة خروجه عن حومة سعة الطلب حسب الفرض (فالترام) بعض الاعاظم (ره) بوجود تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط لدى العلم بتحقيقه في ظرفه بعد اعترافه بانفكاك مقام فاعلية الطلب عن مقام فعليته (في غير محله) فلوا التزامنا في الموقنات بالواجب المشروط ولم نقل بانها باجمعها تكون من قبيل الواجب المعلق استظهارا من ادلتها فلامحيص عن الالتزام بعدم وجوب شئ من مقدماتها الوجودية قبل وقتها ضرورة عدم اقتضاء الطلبات المتعلقة بانفسها ذلك وعدم نص آخر يدل على ذلك وان زعمه بعض الاساطين في بعض الموارد كتصحيح الماء للوضوء قبل وقت الصلاة على ما سياتى نقله واشكاله اما تحقيق انها من اى القسمين (المشروط والمعلق) فهو موكل الى الفقه ثم لا يكاد ينقض عجبى مما التزم به هذا المحقق من اتحاد الفعلية والفاعلية وجعله في هامش تعليقاته اشكالا على مقال الشيخ الاعظم (قد ها) مع ان فعلية الطلب قبل

تحقق الشرط بمعنى وجوده قضاءً لعدم انفكك المنشأ عن الانشاء مما لا ريب فيه وعدم فاعليته اى تأثيره فى الامتثال الابد بعد تحقق الشرط قضاءً لجعله فى موقع القرض والترديد مما لا شبهة تعتريه (نعم) يرد على مقال الشيخ الاعظم (قد ه) انه ما المراد من طولية الطلب عن الشرط فانه لو كان المراد تعلقه بالفعل مع ذلك القيد فالطلب مطلق والقيد مشمول له لا محالة ولازمه وجوب تحصيله كسائر مقدمات الفعل على القول بالملازمة ولو كان المراد عدم تحقق الطلب الابد بعد تحقق الشرط فهو لبتاً تقييد لنفس الطلب كما هو مراد القائلين بتقيد الهيئة ضرورة ان الطلب بالنسبة الى شرطه يكون من قبيل الظل بالنسبة الى ذى الظل فكما لا وجود للظل قبل وجود ذيه فكذلك لا وجود للطلب قبل وجود شرطه .

(ثم قال) صاحب الكفاية (قد ه) هذا كله بالنسبة الى غير التعلّم و المعرفة اما بالنسبة اليهما فالحق وجوب معرفة الاحكام والفحص عنها بمجرد احتمالها ولو قبل البلوغ وذلك لاستقلال العقل بوجوبها بمجرد الاحتمال الا ترى انه لو وصل الى العبد طومار يحتمل كونه من قبل مولاه وفيه او امر لا يجوز له العقل ترك الفحص ومعه فلا يجرى قبح العقاب بلا بيان فى حقه نعم بعد الفحص وعدم الظفر بالتكليف تنافى قاعدة قبح العقاب بلا بيان (لكن لا يخفى) ان الفحص عن الاحكام بمجرد الاحتمال بلا اقتران علم اجمالى امر والتعلّم والمعرفة قبل البلوغ امر آخر فهناك مقامان (اما الاول) فالتحقيق فيه عدم وجوب الفحص عن الشبهات البدوية للاحكام التى ليس فيها علم اجمالى بوجود احكام فى البين لا يعلم اشخاصها تفصيلاً والعقل ايضا لا يحكم فيها بالوجوب كيف وهذا المقدار هو المتيقن من مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان والامثلة المضروبة لذلّك باجمعها مقرونة بالعلم الاجمالي وليست من مجرد الاحتمال ففى مثال الطومار علم العبد بوجود مولى له مفروغ عنه و معلوم انه

يستلزم العلم اجمالاً بعدة تكاليف لمولاه غير مشخصة وحيث ان امتثال التكليف^{ربما} يكون موقوفاً على العلم التفصيلي به لكون الاجمال في ناحية الحكم والمتعلق مانعاً عن الامتثال كما اذا علم بوجود احكام له في باب الاطعمة والاشربة دائرة بين الوجوب والحرمة والفعل والتروك فيلزمه العقل خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم بالفحص عن اشخاص الاحكام حتى يمكنه امتثالها ولذا لا يجب الفحص عقلاً فيما لم يتوقف الامتثال على العلم التفصيلي وامكن احراز الواقع بالاحتياط كما اذا علم بالتكليف بالصلاة الى احدى الجهات الاربعه من جهة اشتباه القبلة بينها بناءً على ما حققناه من عدم تقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الاجمالي وانه لا معنى محصل لتعدد مراتب الامتثال فظاهر تلك الامثلة وان كان يوهم سببية الاحتمال لذلك لكن عند التأمل ينكشف سببية العلم الاجمالي له فكما لم يكن علم اجمالي لا نقول بوجوب الفحص وان شئت المثال للاحتمال الصرف فلاحظ حال من لا يعتقد مولى لنفسه اذا ابدى له من لا يعتقد بصدقه احتمال وجود مولى يحتمل وجود او امر له فهل ترى من عقلك الالزام بالفحص حينئذ او انه بالارتكاز لا يعتنى بذلك الاحتمال (واما الثاني) فنحن بعد ما تصورنا سابقاً التعليق في الاحكام بلحاظ متعلقاتها في فسحة عن ذلك حيث نلتزم بفعالية الاحكام باجمعها من المطلقة والمشروطة والمعلقة من بدو الامر غايته ان اللزوم مرفوع قبل البلوغ بحكم الشرع لكن يجب بحكم العقل مقدمة لامثال التكاليف المعلومه بالاجمال فعلافي وقتها تعلم تلك التكاليف ومعرفة اشخاصها كي يمكنه امتثالها في اوقاتها والعقاب الذي يستحق على تقدير ترك التعلم المنجر الى مخالفة التكاليف ليس على ترك التعلم بل انما يستحقه على ترك التكاليف في اوقاتها عند تركها لاستناده الى اختياره عقلاً وعرفاً وسياًً تي لذلك مزيد بيان انشاء الله .

ثم ان بعض الاساطين (ره) تصدى لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة

وملخص ما يستفاد من كلامه بعد الجمع بين تقريره ان طرق التخلص عن اشكال وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان الواجب ثلاثة احدها الالتزام بمتهم الجعل فيما اذا تحقق ملاك الواجب تاما قبل زمانه ثانيها الالتزام بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا لخطابا و تتميم الجعل الاول بهذا النحو فيما اذا لم يتم قبل زمانه ثالثها الالتزام بوجود عقلي طريقى فى مثل التعلم والمعرفة فمأزعه الكاظمى (ره) من حصر الطريق لديه فى المقامين ليس فى محله (اقول) اما الطريق الثانى اى ما بنى عليه من قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فقد تقدم فى مبحث الطلب والارادة ان مصب القاعدة هى الافعال الاختيارية بعد تحضها للوجود او العدم بحسب ارادة المختار احد النقيضين فهى مسوقة لجواب الاشاعة وقد استوفينا الكلام فيها هناك (نعم) قد اجريت فى المنهيات الشرعية التى لم يزد عنها المكلف فوجدنا لاجل تفرغ ان اعتبار القدرة والاختيار فى تحقق العصيان بالنسبة اليها هل هو من حيث النبد فقط ام من حيث المنتهى ايضا بمعنى انه يكفى لصدق العصيان دخول القطعة الاولى من الوجود تحت اختياره فلا يضر كون القطعة الثانية من الوجود مستتعة الترك فى حقه كما فى القاء النفس عن الشاهق وكما فى مسئلة التوسط فكون المكث المعنون بعنوان الخروج مستتعة الترك هل ينافي اختيارية التصرف الممنوع شرعا قضاء لعدم القدرة على تركه فعلا فلامعنى لتكليف الشخص واستحقاقه العقاب ان الامتناع الذى هو ان التوسط ام لا ينافيها قضاءً لكون المكث المعنون بعنوان الدخول الصادر عنه بالاختيار سبباً لذلك فيصح الخطاب والعقاب عند السبب اما نفس عنوان الخروج او الدخول فليس موضوعاً لحكم شرعى فمن قال بالمنافاة قصر النظر على الاول ومن قال بالعدم نظراً الى الثانى وما نقل عن ابي هاشم من الالتزام بعدم المنافاة (الى ان يقع الظفر بكلامه) انما هو فى هذا الموارد وهذا كما ترى لا يربطه بعالم الجعل

بل مقصور بعالم الامثال فالقاعدة اجنبية عن المقدمات المفوته ولوسلم جريانها بالنسبة الى الجعل ايضا فامعنى منافاة امتناعه مع اختيارية العقاب فى تلك المقدمات من جهة استناد الامتناع الى اختيار المكلف مع ان مصب الامتناع والاختيار لا بد ان يكون واحدا كما فى التوسط بالقياس الى فعل المكلف ومرحلة الامثال ولذا قال صاحب الفصول (قد ه) ان استحقاق العقاب للمكث حال الخروج انما هو بالنهى السابق الساقط يعنى سقوطه بالعصيان فى اول الامر ويأتى انشاء الله فى التوسط فى ربط لقياس الامتناع بحسب الجعل مع الاختيار بحسب العقاب بمورد القاعدة والا لجرى بالنسبة الى جميع موارد عصيان التكليف مع القدرة على الامثال وهل هو الاجل اصطلاح واقحام معنى اجنبى عن القاعدة فى الفاظها بل الوجوب فى المقدمات المفوته انما هو لتفويت التكليف فهو من قبيل سد باب الخطاب بوضع اليد على فم المولى عند ارادة الامر مثلا .

واما الطريق الاول اعنى تمامية الملاك قبل زمان الواجب المشروط فمما لا يرجع الى محصل اذ المفروض كون الوجوب مشروطا ومعناه دخل ملاك خاص فى الواجب فكيف يعقل تماميته قبل تحقق الشرط والا لكان كذلك فى جميع الواجبات المشروطة ومقتضاه لزوم تحصيل شرائطها كتحصيل المال بمقدار النصاب ليتعلق به الزكاة وتحصيل الاستطاعة ليجب عليه الحج من دون فرق من هذه الجهة بينهما وبين تحصيل الماء او حفظه قبل الوقت للوضوء بعده وهل هذا الاتحصيل الموضوع للحكم الشرعى الذى لا يلتزم هذا القائل ولا غيره بلزومه نظير امانة احد ليتعلق به الامر بغسله وكفنه ففرق واضح بين حفظ الملاك فى وعائه بعد تحققه بالالتيان بفعل ذى ملاك عند تعلق الوجوب به بتحقق شرطه وبين تحصيل فعل ذى ملاك بتهيئة مقدماته وتحصيل شرائطه لىتم بذلك ملاكه ويتعلق به الوجوب والاول غير موقوف على تمامية الملاك

نقد طريق بعض الاساطين لتوجيه وجوب القدمات الفوتوي بيان وجهها الصحيح

قبل الشرط بل لا يعقل فيه ذلك وهو الواجب المشروط والثاني عين تحصيل الملاك الذي قد هرب منه هذا القائل واورد به على صاحب الكفاية (قده) وبالجملة فالملاكات في المشروطات هي المشروطة في الحقيقة فكيف يعقل تحققها وتاميتها قبل تحقق الشرائط والعجب ترقبه عدم الايراد عليه بلزوم تحصيل الغرض مع ورود هذا الاشكال عليه غاية الامر ان سبب امتناع التكليف حال فقدان الشرط عنده (ره) سوء اختيار المؤلف وعند صاحب الكفاية (قده) عدم قابلية المجهول في نفسه للتكليف به لدخل قصد القرية فيه .

ثم انه (ره) استنتج هذا الطريق ايضا من تقسيم القدرة بحسب الاشتراط في التكليف الى عقلية وشرعية ومطلقة وخاصة كما استعان من هذا التقسيم للقاعدة المتقدمة ولكنّه مما لا محصل له ضرورة ان القدرة في طول الجعل ومن شئون الامتثال فكيف يمكن دخولها في عالم الجعل او الملاك وانما هي شرط عقلا في لزوم الامتثال بالنسبة الى جميع التكليف من غير فرق بين المطلقات والمشروطات نعم اذا كان فعل خاص واجبا ذاملا يكون الشرط في لزوم امتثاله عقلا هو القدرة الخاصة طبعا بلا اختصاص ذلك ببعض المشروطات دون بعض ثم لو سلم امكان الاشتراط في ناحية الملاك شرعا بحسب عالم الثبوت لكن لا دليل عليه بحسب عالم الاثبات اما اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة فهو غير تنقيد الملاك بالقدرة بل هو اشتراط امر زائد عن القدرة في ناحية الوجوب كتشريف مقام الحج بايجابه على الاغنياء والتسهيل على العباد بعدم ايجابه بمجرد القدرة وعدم الوقوع في المشقة في شئ من شئون المعيشة ذهابا ورجوعا والا فإى ربط للرجوع عن كفاية الذي هو من شئون الاستطاعة بمرحلة القدرة المنوطة بايجاد الفعل ليس الاكمان حفظ الماء للوضوء الذي مثل به لا ربط له باشتراط القدرة والا فإى فرق بينه وبين نفس الوضوء بالنسبة الى الصلاة وماوجه اختصاص الوجوب بالاول دون الثاني مع

تساوقهما في توقف القدرة على الواجب عليهما فالظاهر ان منشاء الاختصاص زعمه وجود نص خاص لحفظ الماء مع فقدانه كما اعترف به تلامذته واجابوابه عنه وعلى تقدير دخل القدرة في الملاك فما الفرق بين كونه على نحو الجهة التعليلية او التقييدية كما زعمه ضرورة انها على كلا التقديرين مولدة للملاك فهو مشروط بها لا محالة ولا يتحقق قبل تحققها غاية الامر شمول الخطاب لنفسها في الاول دون الثانى وهذا لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده .

ثم ما معنى اشتراط القدرة المطلقة وهل هو الاعمارة عن عدم دخول القدرة في الملاك بل في لزوم الامثال بعد صيرورة الفعل ذاملا كأمثا تنظيره لذلك بالعطش والسفر ولزوم تحصيل الماء لدفعه فهو التزام بالواجب التعليقى بماله من اللوازم والملزومات عد افعلية البعث ضرورة فعلية الملاك والخطاب في مثله لان حفظ النفس لا يختص وجوبه بحال امتناعه لاجل العطش في السفر بل هو واجب في كل حال غاية الامر ظرف امتثاله عند الابتلاء بمثل العطش مما تكون النفس معه في معرض الهلاك فهو قبل الابتلاء مخاطب من طرف العقل بخطاب : اصطحب الماء : فالمظنون ان هذا القائل يفر من التصريح بالبعث في نحو المثل والافهو موجود فيه لانه من المولى عبارة عن الشوق النفسانى الى فعل العبد الموجب تحريك ارادته نحو ذلك الفعل لانه الارادة المحركة للعضلة نحو الفعل حتى يتحاشى عن الالتزام بفعليتها لاجل انفكك الفعل عنها لتأخر زمانه عن زمان البعث حسب الفرض كما ان وجوب انقاذ ولد المولى مع عدم امره به أيضا " انما هو با استقلال العقل لانه نائب مناب المولى حينئذ في الأمر وحجة باطنية في كشف الوظيفة العبودية عند تعذر البعث عن المولى لجهة ما ، وليس من فعلية الملاك دون الخطاب فى شئ (وبالجملة) فالوجوب فى هذا المثلثة التى ذكرها ونظائرها ، وان كان مسلما "

— ٤٨٠ — وجوب المقدمات المفوتة عقلي من جهة صحة الواجب التعليقي ج ١

بحكم العقل الا أن الشأن في وجه ذلك وأنه هل هو من جهة صحة الواجب التعليقي — كما هو الحق الذي أسلفنا فيه بعض الكلام — أو من جهة أخرى كما هو أول الدعوى فالتمثيل بالموارد المتنازع فيها وتكرار المدعى لا يثبت الدعوى .
ثم ما معنى كون الواجب في المقدمات المفوتة بملاك الواجب لنفسه كما زعمه فلو أريد تعلق أمر غيري بها من ناحية الأمر المتعلق بنفس الواجب فهو عين الوجوب المقدم كما في سائر المقدمات ولسائر الواجبات ولو أريد تعلق أمر نفسي بها فلم لا يترتب العقاب على ترك نفسها بل يترتب عند ترك نفس الواجبات ثم ما الدليل على هذا الأمر ولو أريد تعلق أمر نفسي بها بملاك موجود في الغير أي نفس الواجب فهو غير معقول وهل الواجب التام إلا ما يكون ذاملاً لواريد الجزئ بين التام والغيري وأما الطريق الثالث — أعني وجوب التعلم والمعرفة عقلاً قبل البلوغ فان كان طريقاً بحكم العقل ناشئاً عن وجوب نفس التكليف فهو عين الوجوب المقدم وان كان نفسياً مكشوفاً من الشارع بواسطة العقل فلا بد من استحقاق العقاب حينئذ لا بعد البلوغ أما جوابه عن اشتراط البلوغ لعامة التكليف بأنه يختص بغير المستقلات العقلية فلا زعمه عدم الاختصاص بالتعلم لأن قبوح الظلم وقتل النفس والزنا أيضاً من المستقلات العقلية فلا بد من عدم اشتراط البلوغ فيها ، مع أنه ما المخصص لعموم رفع القلم بالنسبة إلى التكليف المنكشفة بالعقل المستقل فظهر فساد جميع طرقه الثلاثة لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة قول عمر بن الخطاب لا التزام بالواجب التعليقي أهون من ادعاء تلك الدعاوى .

ثم إن بعض الاعاظم (قد ه) تصدى لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة فذكر أولاً انفكاك الظهور عن الحقيقى موارد قيام القرينة على خلافه مطلقاً ولو كانت منفصلة بمعنى بقاء الظهور وسقوط حجيه ثم فرغ على ذلك ان حجيه ظهور الجملة البعثية التي طلب لما كانت بقرينة العقل وهي منفصلة تسقوطه عن الحجية بالنسبة إلى العاجز لا يضر بكونه حقيقى الارادة والمصلحة فوجوب المقدمات المفوتة يكون بحكم العقاب ، سيما حفظ المناط المراد من ذلك ان الواجب

ولا مجال للتشبيث باطلاق المادة لاثبات وجوب تلك المقدمات بعد قصور
الهيئة عن افادة ذلك حسب الفرض اذ الانفكاك بين الهيئة والمادة بعيد
بل ممنوع بل مستحيل (وفيه) ان الظهور عبارة عن امارية اللفظ عرفانى مقام
تطبيق مدلوله اللغوى على المراد الواقعى لبناء اهل المحاوراة على التطبيق
المذكور فى تفهيم مقاصدهم لانه تعبد من العرف على حمل اللفظ الصادق من
المتكلم بمعناه اللغوى على مراده اما الحجية فهى عبارة عن الحكاية ولا بد لها
من موجب وهوبناء العرف على ذلك فى مقام التفهيم وكشف المراد قرينة الحجية
بالقياس الى الظهور رتبة الحكم بالقياس الى الموضوع والقرائن القائمة على
خلاف الظهورات انما هى كاشفة عن عدم تطبيق المدلول اللغوى على المراد
من قبل المتكلم و معلوم ان قضية الحجية حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع
فحد يث انفكاك الظهور عن الحجية فى موارد قيام القرينة على خلافه مطلقا
ولو كانت منفصلة وبقاء الاول و سقوط الثانى من راءه حديث شعورى نعم لو
كان الظهور بناءً جزافا من العرف او الحجية تعبدًا لغواً من الشارع لكان
للانفكاك المزبور وجه لكن هيهات ان يكونا كذلك مضافا الى المنع عن كون
العقل من القرائن المنفصلة كيف و هو تواءم مع الكلام من لدن صدوره عن
المتكلم فهومن اوضح القرائن المتصلة واما انفكاك المادة عن الهيئة فى
الاطلاق والتقيد فهويمكان من الامكان ولا بعد فيه (ومن العجب ان بعضهم
يصحح اتيان العبادة بالملاك بتقريب ان اقتضاء الامر ولوكان تعلقه بالطبيعة
المقدورة الا ان الملاك موجود فى جميع افرادها) كيف و عدم الانفكاك يستلزم
تقييد المادة من ناحية الهيئة وهو غير معقول باعتراف من الجل فنفس اطلاق
المادة وسريانها الطبيعى كاف للكشف عن قيام الملاك بالطبيعى الا ان يريد
القائل بعدم الانفكاك ان كشف الملاك لما كان من قبل الهيئة البعشى فقصور
ها عن شمول بعض الافراد حسب الفرض مساوق مع تقييد الملاك بغيره من افراد

الطبيعى لكن فيه ان الهيئة انما سيقت لجعل المادة فى العهدة فهى من هذه الجهة فى طول وجود الملاك فى المادة المنكشف عن كون المادة بسعتها القابلة للانطباق مع اى فرد فى معرض الطلب فقصور الهيئة عن افادة المطلوبة بالنسبة الى العاجز كقصورها عنها فى غير صورة المباشرة كالتسبب والتبعر لا يضر بكشف قيام المصلحة بالسعى من ناحية اطلاق المادة فتدبر لى تعرف (ودعوى) وجود القرينة على ارادة الاطلاق فى جميع موارد اخذ العرف باطلاق المادة كما فى الامر باتيان الماء حيث يكفى لإفراغ العهدة عرفا اتيان غير المخاطب بذلك الامر بالماء لماعلم خارجا من كون الامر توصليا لرفع العطش وفسى عليه سائر الموارد (مصادرة) محضة ضرورة عدم قيام قرينة فى تلك الموارد على ذلك المراد الاطلاق بل ليس ذلك من باب الاخذ باطلاق نفس المادة بحسب الارتكاز العرفى .

تذنيب قال صاحب الكفاية (قده) ان اطلاق الواجب ويعنى بالوجوب مرحلة تامة غير الجعل انما هو على نحو الحقيقة فى المطلق وكذا فى المشروط على مذاق الشيخ الاعظم (قده) ضرورة عدم تقيد الهيئة على مذاقه اما على المختار من تقيد الهيئة فهو كما صرح به شيخنا البهائى (قده) مجاز بعلاقة الاول والمشاركة نعم نفس الصيغة تستعمل فى معناها الحقيقى على كلا المسلكين غاية الامر انه على المختار يكون من باب تعدد الدال والمدلول كما هو كذلك فى المطلق والمقيد لكن لا بد ان يراد من الاطلاق معناه القسمى لا المسمى لتوغله فى الابهام وكونه من هذه الجهة نظير الهيولى والى هذه الدقة اشار بقوله (قده) فافهم (اقول) ان كان الواجب اصطلاحا كما هو الظاهر فلامشاحة فيه والافهم بمعناه اللغوى قابل للصدق على نحو الحقيقة على ما قبل حصول الشرط وما بعده ضرورة ان الوجوب لغة هو ثبوت العهدة فكما يكون حاليا فكذلك يكون استقباليا فتاء مل (والحاصل) انه على مذاق

الشيخ الاعظم (قد ه) لتقييد المادة لا قيد في مرحلة الهيئة حتى يكون من تعدد الدال والمدلول بخلافه على مذاق صاحب الكفاية (قد ه) فلتقييد الهيئة يتصور ذلك كمانبه عليه بعض المحققين (قد ه) توضيحا لمرامهما (قد هما) .
 (ومنها) اى من تقسيمات الواجب تقسيمه كما في الفصول الى المنجز والمعلق قال : وينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدر له كالمعرفة و ليس منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدر له و ليس معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيئى وقته وهو غير مقدر له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل : وقد وافقه صاحب الكفاية (قد ه) في القول بصحة الواجب التعليقى حيث قال : لما كان الواجب المشروط عند شيخنا الانصارى (قد ه) هو الواجب المعلق لدى صاحب الفصول (قد ه) انكر على صاحب الفصول الواجب المعلق بان يكون هناك شق ثالث بين المطلق والمشروط يسمى معلقا فهو (قد ه) انما انكر في الحقيقة الواجب المشروط على مذاق المشهور لا الواجب المعلق على مذاق صاحب الفصول فلان مجال لا نكاره عليه وحيث قد عرفت سابقا صحة تقييد الهيئة فلان مجال لا نكار الواجب المشروط ايضا نعم ما نذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب لاثرة فيه و مجرد خصوصية التنجيز والتعليق لا يوجب التقسيم والا لكثرت تقسيمات الواجب باعتبار الخصوصيات الموجودة فيه كالواجب البدنى والمالى اما وجوب المقدمة بالفعل فهو مستند الى حالية الوجوب الموجودة فى كلا قسمي المطلق من المنجز والمعلق لا الى استقبالية الواجب المختصة بالمعلق الا ان يقال انه (قد ه) فى هذا التقسيم بصد د بيان الفرق بين المشروط والمعلق و ثمرته وجوب المقدمة فعلا فى الثانى دون الاول : اقول لقد اجادا (قد هما) فيما

افادا من صحة الواجب التعليقى حيث عرفت منا عند التعرض للواجب المشروط تحقيق الواجب المعلق وان القدرة ليست شرطا للتكليف حتى ينجر الى الشرط المتأخر كما زعمه بعض روياءى فيه الاشكال المتقدم فى محله نعم لبعض المحققين (قد ه) ايرادات على مقال استاده صاحب الكفاية (قد ه) لابس بذكرها بما فيها .

(منها) انه جعل مصحح وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها انفكك زمان الوجوب عن زمان الواجب و صح تقسيم الواجب الى المنجز والمعلق و كونه ذا اثر مدعى ان قول صاحب الكفاية بعد الايراد على تقسيم صاحب الفصول (قد هما) : فافهم : ناظر الى ذلك (لكلك) خبير بانه لا ربط لهذا الانفكك بمصحح الوجوب وملاكه بل هو أعم منه فلا ربط له باشكل المقام وانما قول صاحب الكفاية (قد ه) : فافهم : ناظر الى ما اشرنا اليه عند تقرير كلامه فى صياغ الاستدراك بقولنا : الا ان يقال : فراجع (ومنها) انه اعترض على جواب صاحب الكفاية (قد ه) عن اشكال استقبالية المطلوب فى الواجب المعلق بان الارادة قد تتعلق بامر متأخر (بما حاصله) عدم تعقل تتعلق الارادة التكوينية بامر استقبالى وان المتعلق بالمتأخر فى صورة توقف الواجب على مفدمات غير حاصله انما هو مطلق الشوق وان الانبعاث فى الارادة التشريعية لا بد ان يكون فعليا بحيث يتمكن المكلف فعلا من الامتثال وان الارادة التشريعية بالنسبة الى فعل الغير تكون فى رتبة التكوينية الا من جهة توسط اختيار الغير فلا يعقل تتعلق الارادة والبعث نحو المتأخر (لكلك) عرفت فيما سبق ان اللازم فى الارادة التشريعية انما هو امكان الانبعاث عنه ولو فيما بعد وان الالتزام بلزوم فعلية الانبعاث وتمكين المكلف من الفعل فعلا يكون بلا ملزم وانه يكفى لصحة البعث فعلا وعدم لغويته انبعاث المكلف نحو المقدمات الاختيارية او عدم تمكن المولى من البعث فى وقت الواجب فكون الارادة التشريعية فى

رتبة التكوينية بالنسبة الى فعل الغير عدا توسط اختيار منه مصادرة محضة لم يدل عليه برهان فتعلق الارادة والبعث نحو المتأخر بمكان من الامكان (ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قد هما) ان تحريك الارادة نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من كونه ذا مقدمة وعدمه فطبعاً يكون في الاول نحو المتأخر (بما حاصله) ان الشوق قد لا يمكن ان يكون محركاً نحو المشتاق فحينئذ يترشح منه شوق آخر نحو مقدمات ذلك المشتاق والافالشوق المتعلق بشيئ في حد نفسه لا يعقل ان يكون محركاً نحو شيئ آخر ولو كان هو من مقدمات المشتاق بل الشخص بمنزلة المعد للفعل المتولد ومعلول إراده حقيقة نفس الفعل التوليدى (لكنك) خبير بان الفقرة الاولى من مقاله عين مقال صاحب الكفاية اذ مراده (قده) ان الشوق قد يتعلق بشيئ ويكون بمرتبة لولا المانع عن تحريكه عضلات الشخص نحو المشتاق لكان محركاً لها نحوه لكن لاجل وجود المانع عنه لا يكون محركاً فعلاً نظير شوق الاب الى قدوم ولده من السفر غاية الامر ان المانع ربما يكون خارجاً عن اختيار الشخص كما في المثال وكذا الزمان في الواجب الموقت وربما لا يكون كذلك كالمقدمات الاختيارية غير الحاصلة في الوقت وفي كلا القسمين يمكن ترشح شوق آخر عن ذلك الشوق نحو المقدمات الاختيارية لذلك المشتاق وحيث لا مانع عن هذا الشوق فيكون محركاً نحو تلك المقدمات كهيئة وسائل الضيافة لقدوم ولده من السفر وليس مراده (قده) تعلق الشوق بفعل وعدم مانع عن تحريكه العضلات نحوه ومع ذلك لا يحرك العضلات نحو الفعل بل نحو مقدماته او يترشح منه شوق آخر يحرك عضلاته نحو المقدمات كي يلزم انفكاك المعلول عن العلة التامة وكيف يظن ذلك بمثل صاحب الكفاية (قده) فهذا المحقق موافق مع استاده (قد هما) في مقاله اما الفقرة الثانية من مقاله الى الترقى الى جعل الشخص بمنزلة المعد للفعل المتولد فهو ايضا في غير محله

ضرورة ان الفعل الصادر من الشخص كما يكون قيامه به بلا واسطة كذلك يكون مع الواسطة كالالة كما في تشبك الاخشاب المقوم لهيئة السرير فانه فعل للتجار وقائم به مع انه لولا آلة النجاسة لما صدر منه وكما في قتل الغير بالقاء الرصاص او قتل النفس بالالقاء من الشاهق فانه قائم بالملقى وصادر منه حقيقة في الصور تين مع انه متولد من الالقاء خارجا فالقيام بالواسطة لا يمنع عن الاستناد وهذا موافق للعقل وقواعد الفلسفة ويساعده العرف والاعتبار ان القتل لا يستند عرفا الى الالقاء بل الى الملقى اما المعد فهو ما يقرب المعلول الى العلقبلا تاء نير له في رشح المعلول عن علته .

(ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قد ه) ان الجامع بين ما يكون تحريك الشوق للعضلات مقصودا بنفسه وبين ما يكون مقصودا لغيره هو تحريكه نحو المقصود (بما حاصله) ان حركة العضلات اذا كانت مقصودة لنفسها فتتحريك الشوق يكون على النحو المقصود لانه اذا كانت مقصودة لغيرها فتتحريك الشوق يكون نحو المقصود فحق العبارة ان يقال بنحو المقصود كي يشمل القسمين لان نحو المقصود كي يختص بالثاني (للذك) خبير بان مراد صاحب الكفاية (قد ه) ان المشتاق اذا كان مثل نفس حركة العضلات بلا مؤنة ولا مقدمة يتحقق عقيب الشوق لا محالة اما اذا كان مثل ما يحصل من حركة العضلات ذات مؤنة ومقدمة هي نفس حركات العضلات كالمشي فلامحالة يتأخر وقوعه عن تحقق الشوق فالاشكال في المطلب لقصور في العبارة لا سيما من العارف بلحن كلام صاحب الكفاية ومراد انه كنفس هذا المحقق (قد هما) ومع مشاهدة ان عبارات الكفاية رمزية غير وافية بتمام المراد خلاف الانصاف و د اب التعليلية (ومنها) انه اعترض على ارجاع صاحب الكفاية (قد ه) كل واجب الى التعليلي مستندا الى تعلق كل بعث بالمتأخر ضرورة توسط تصور الأمر و تصور فائدته الى آخر مراحل الارادة الفاعلية الذي هو تحريك العضلة (بما

حاصله) عليه البعث لانبعاث المكلف وانقياده فعلا لانه بداعى جعل الداعى لتحصيل الفعل فمقتضاه المقارنة دون التأخر زمانا فزمان امكان البعث هو زمان امكان الانبعاث بان لا يتوقف الفعل على مقدمة او تكون مقدماته حاصلة والمكلف متهيئا للامتثال كما فى: غمض بصرك؛ للمتهيئ للغمض فآن صدور البعث آن صدور العمل فالتأخر والانفكاك الخارجى لا يضر بمدعى الخصم لان البعث الامكانى يستدعى مضائفة اى الانبعاث الامكانى دون الخارجى (لبنك) عرفت فى تضاعيف ما قد مناه ان الالتزام بلزوم فعلية الانبعاث وانقياد المكلف فى صحة البعث بلا حالة منتظرة له فى حصول مقدمة يكون بلا ملزم بل خلاف الوجدان اى ما هو المشاهد فى العرف والشرع من الواجبات التعليقية الموقوفة على مقدمات غير حاصلة وان المصحح للبعث انما هو امكان الانقياد فى زمانه لافعلا وكون البعث بداعى جعل الداعى لا يقتضى ازيد من ذلك و يكفى لعدم لغوية البعث الفعلى عدم امكان البعث فى ذاك الزمان لموت او نحوه من موانعه (وبالجملة) فى التكوينيات مالم تتحقق المقدمات الوجودية للفعل اختيارية كانت ام غيرهما لا تؤثر الارادة الفاعلية فى تحقق الفعل المراد حتى مع تأكد شوق الفاعل اليه قبل حصول تلك المقدمات غاية التأكد فالفصل بين الارادة والمراد فيها ممكن بلا منافاته مع فعلية الارادة ولا فرق بين المقدمات الاختيارية للمراد وغيرها اما فى التشريعات فنفس البعث على ما حققناه سابقا يكون من مقدمات المبعوث اليه فالانبعاث نحوه يتأخر لا محالة عن تحقق البعث زمانا على حد تأخره عن سائر مقدمات الفعل المبعوث اليه فالفصل بين البعث مع الانبعاث عنه موجود على اى تقدير و اى فرق بين هذا المقدمات الاختيارية. وبين غير الاختيارى منها كالزمان من جهة تحقق الفصل بها وقد عرفت سابقا ان مقدمات الواجب التعليقى غير منحصرة بغير الاختيارى (ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قده) ان شرط الواجب التعليقى انما هو

القدرة في زمانه لافعلا غاية الامر بنحو الشرط المتأخر (بما حاصله) تقسيم البعث الى انشائي هو الصادر عن المولى خارجا غيرا لمتعقب بانقياد المكلف له و حقيقى هو المتعقب بالانقياد اى المتصف بالباعثية و تحريك المكلف نحو الفعل فالقدرة شرط مقارن للارادة التشريعية لكن بما ينتهى اليه امرها من صيرورتها بعثا حقيقيا فتدبر (ولعله) اشار بامره بالتدبر الى ما قد مناه من ان ما هو من طرف المولى انما يتم بمجرد تحقق البعث اما اتصافه بالباعثية فهو خارج عن حوصلة نفس البعث لاربط له بما هو من وظيفة المولى فالبعث الحقيقى ايضا هو ذلك اما جعل الاصطلاح في تسمية الاول بالانشائي والثانى بالحقيقى فلاربط له بواقع الامر اى ما عليه الواجب التعليقى فتفطن .

(ثم ان صاحب) الكفاية استفاد من كلام صاحب الفصول (قد هما) تخصيص الواجب المعلق بما يتوقف على امر متأخر غير مقدور فاعترض عليه بانه لا وجه لهذا التخصيص اذ ربما يتوقف على امر متأخر مقدور كتوقف اكرام زيد على زيارته في الغد و ذلك الامر المتأخر المقدور ربما لا يترشح اليه الوجوب كالمثال وربما يترشح وفي بعض نسخ الكفاية الاقتصار على ما لا يترشح اليه الوجوب (لكن قيل) بان القسم الثانى ايضا استفاد من كلام صاحب الفصول حيث مثل للواجب التعليقى بالحج المتوقف على ركوب دابة مغصوبة (واعترض) بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قد هما) بامكان اندراج القسم المقدور الذى ذكره في غير المقدور الذى ذكر صاحب الفصول (قد هـ) فالمعلق كما ذكره قسم واحد اذ المقدور مقومان كانت بذاتها مقدورة فيما عدّه صاحب الكفاية (قد هـ) من المقدور لكنها بلحاظ تقيدها بالزمان حسب فرض التأخر غير مقدورة نعم كلام صاحب الفصول لا يشمل غير المقدور المتأخر الذى لا يترشح اليه الوجوب لكنه ليس من المعلق بل التكليف بالنسبة اليه مشروط اذ لو لم يتقيد الوجوب بحصول ذلك القيد والمفروض عدم ترشح الوجوب الغيرى اليه

لزم تقيد الموضوع بعدم ذلك الوجوب الغيرى وهذا يستلزم الدور المحال إذ
الوجوب الغيرى متقدم على الموضوع بمرتبتين تحققه و تعلق الوجوب النفسى
به فاخذ عدمه فى ناحية الموضوع دورى غير معقول (اقول) عبارة الكفاية فى
بعض السنخ هكذا : بل ينبغى تعميمه الى امر مقدور متاخر اخذ على نحو
لا يكون موردا للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب : وما يتصور ثبوتاً من
هذه العبارة معنيان (الاول) عدم دخل تقيد ذلك الامر المقدور فى اصل
الواجب كركوب دابة مغمصوبة للحج فان المنوعية الشرعية اوجبت سقوط ذلك
الفعل عن القابلية لتعلق التكليف به نفسياً او غير يامع انه بذاته يكون تحت
اختيار المكلف نظيراً لاهم والمهم وهذا القسم قد صرح به صاحب الفصول
(قده) حيث مثل للواجب المعلق بركوب دابة مغمصوبة للحج وقال بان
حصول المقدمة فى مثله كاشف عن سبق الوجوب (وعليهذا) يرد عليه ان
صاحب الفصول لم يخصص الواجب التعليق بغير المقدور كما يرد على ما تقدم
عن بعض المحققين (قده) ان الالزام بعدم المقدمة شرعاً كاف فى عدم
ترشح الوجوب اليها بلا حاجة الى التقيد بعدم الالزام الغيرى حتى يلزم
محذور الدور اى اخذ الشئى فيما هو متقدم عنه بمرتبتين مضافاً الى ان
المتقيد انما هو المقدمة لا الموضوع الذى يكون متقدماً بمرتبتين والى ان الامر
المقدمى عندنا انما هو امر عقلى لاشرى حتى يستلزم المحذور (الثانى) دخل
تقيده فى اصل الواجب لكن بما هو اختيارى حاصل بالطبع لا مطلقاً اذ لا الالزام
حينئذ بالنسبة الى نفس القيد اى الفعل المعلق عليه الواجب بمعنى انه لو
حصل بطبعه من اختيار المكلف يصير الواجب فعلياً فله جعل اختيار الالزام
بيد المكلف لكن لاعلى نحو سببية اختياره للالزام حتى يكون الواجب مشروطاً
بل على نحو كشفه عن سبق الالزام كما صرح به صاحب الفصول (قده) حتى
يكون الواجب معلقاً واذا لم يقع المحصل بالفتح اى التقيد مورداً للالزام

النفسي فقهرها لا يقع المحصل بالكسراى الفعل الذى علق عليه الواجب مورد اللزام الغيرى من دون ان يتقيد بعدم الالزام الغيرى حتى يلزم محذور الدور المتقدم عن بعض المحققين (قده) .

اما لو كانت العبارة كما فى بعض النسخ : وينبغى تعميمه الى امر مقدور متأخر اخذ على نحو يكون مورد للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب اولاً : فالذى يكون مورداً للتكليف يتصور له قسمان (الاول) ان يكون زمان القيد متأخرا عن زمان الواجب كالغسل الليلى لصوم المستحاضة وحينئذ يكون المعلق عليه نفس الفعل بما هو يلا رطب لوعائه الزمانى بشيئى من الوجوب والواجب ضرورة فعليتهما قبل ذلك وحصول ذاك الزمان قهرا فهذا القسم يكون خارجا عن فرض صاحب الفصول (قده) واشكال صاحب الكفاية (قده) يكون فى محله بلا ورود اشكال المحقق المزبور على مقاله (الثانى) ان لا يكون زمان القيد متأخرا عن زمان الواجب بل عن زمان الوجوب وهذا القسم كثنائى تصورى العبارة الاولى ينقسم الى ما يكون للتقيد بالزمان المتأخر دخل فى الواجب والى ما ليس له دخل فيه فعلى الاول ياتى الاشكال المتقدم عن بعض المحققين من امكان الاندراج فى غير المقدور الذى ذكره صاحب الفصول (قده) (فتلخص) ان ايراد صاحب الكفاية على مقال صاحب الفصول (قدهما) كاشكال بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قدهما) غير وارد على اطلاقه بل على بعض التفادير من عبارة الكفاية ومعناها .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) علل تعميم الواجب المعلق الى المتوقف على امر مقدور متأخر بعدم الفرق بين المقدور وغيره فى الغرض المهم من التعليق وهو وجوب المقدمات الوجودية للواجب قبل حصول المعلق عليه مستندا الى فعلية وجوب الواجب بخلافه فى المشروط فلا تجب الا بعد حصول الشرط ثم استثنى من ذلك ما يكون مشروطا بشرط متأخر علم بوجوده فى وعائه

فقال باشتراكه مع المعلق في فعلية الوجوب الذي يستلزم وجوب مقدّماته
الوجودية قبل حصول الشرط وافتراقه عنه بكون المتأخر دخيلا في نفس
الوجوب في المشروط وفي الواجب في المعلق (فاورد) بعض المحققين (قده)
على هذا الاستثناء بأن محل الكلام في مسألة الواجب التعليقي انما هو
وجوب المقدمات قبل زمان الواجب وانفكاك فعلية الوجوب عن فاعليته واتحاد
هنا فلا بد في تصحيح وجوب المقدمات من تصحيح الواجب المعلق وبدونه لا يتم
وجوبها الا بعنوان ثانوي آخر وقياس المشروط بالشرط المتأخر بالمعلق
كما في المتن له حيثان حيث منافاة فعلية الوجوب مع الاشتراط او عدمها
وحيث حالية الوجوب واستقبالية الواجب فان كان مراده (قده) من ذلك
القياس بيان عدم المنافاة في الحث الاول فلا كلام معه في ذلك وان كان
مراده منه بيان استغناء الاشتراط في المشروط بالمتأخر عن الالتزام بالواجب
التعليقي في الحث الثاني فهو غير تام ضرورة تأخر زمان الشرط عن زمان
الوجوب حسب الفرض فطبعا يتأخر عنه زمان الواجب ويكون بعينه الواجب
التعليقي اى حالية الوجوب واستقبالية الواجب بلا محيص عن ذلك ومع
الالتزام بالمعلق لا حاجة الى تصحيح الشرط المتأخر فيما هو المهم من تصحيح
وجوب المقدمات قبل زمان الواجب مع انه (قده) كما سيجيئ منه قد عكس
الامر فنفي الحاجة عن الالتزام بالمعلق لاجل الالتزام بالشرط المتأخر
(فان قلت) الشرط المتأخر لا ينحصر بالوقت فربما يكون فعلا خارجيا كمجيئ
فلان مثلا وفي مثله لا يتأخر الواجب عن الوجوب زمانا بل هما متحدان وقتا
فلا اشتراط حينئذ يغنى عن التعليق (قلت) نعم لا ينحصر الشرط بالزمان
لكن زمان الواجب في غيره متأخر عن زمان الوجوب فمناط الواجب موقوف على
المتأخر على كل تقدير ويعود المحذور بل الالتزام بكون الموقفات مشروطة
بالمتأخر لا يفيد للتخلص عن الالتزام بالمعلق .

اقول لا يخفى ان صاحب الكفاية (قد ه) قد بين سابقا عند البحث عن الشرط المتأخر ان الاشتراط بالشرط المقارن او المتأخر ساعدن وجوب المقدمات قبل زمان الواجب وفي المقام يريد استثناء مورد عن تلك الكبرى هو مورد العلم بتحقق الشرط في وعائه ضرورة ان ما هو الشرط حقيقة عنده اي الوجود للحاظي ولوبنحوالفناء في الملحوظ موجود حينئذ فالوجوب فعلى و يترشح منه وجوب غيرى الى المقدمات بناءً على الملازمة بلا ساعدن ذلك فمراده (قد ه) مما ذكره في المقام ليس بيان عدم منافاة فعلية الوجوب مع الاشتراط بل بيان منافاة الاشتراط مع فعلية الوجوب الا في مورد خاص هو صورة العلم بتحقق الشرط في وعائه الخاص وغير خفى انه لا تعليق اصلا فيما اذا كان الشرط المتأخر المعلوم وجوده غير الزمان كما اذا قيل : يجب عليك الآن اكرام زيد الآن بشرط مجيئى عمرو بعد الاكرام : و علم المكلف بمجئى عمرو بعد اكرامه زيدا فأئى حاجة في وجوب تهيئة مقدمات الاكرام حينئذ الى الالتزام بالواجب التعليق بناءً على مذاق صاحب الكفاية (قد ه) في كون الشرط هو الوجود للحاظي كما هو مفروض كلام هذا المستشكل (نعم) يبقى في المثال اشكال الشرط المتأخر وقد مضى تحقيقه في محله فراجع لكن ما ذكرناه في توجيه الحث الثانى من كلام صاحب الكفاية (قد ه) خلاف تصريحه بمخالفة الوجوب واستقبالية الواجب في المشروط بالشرط المتأخر فايراد المستشكل من هذا الحث وارد عليه .

تنبيه ذكر صاحب الكفاية (قد ه) انه قد تبين ما تقدم وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب في الحال اذا كان وجوبه حاليا وان كان نفس الواجب استقباليا كصوم الغد بالنسبة الى الغسل الليلي من غير فرق في ذلك بين الواجب المشروط بشرط مقارن او متأخر وبين المطلق سواء المنجز والمعلق نعم يستثنى من ذلك صور ثلاث الاولى ما اذا كانت المقدمة مقدمة

للوجوب أيضاً (الثانيق) ما اذا لم يمكن وقوعها مورد التكليف بان كانت عنواناً للمكلف كالسائر
والحاضر (الثالثة) ما اذا كان حصولها مصادفة عن إختيار أو بدونه قيماً

للواجب ففي هذه الصور لا يترشح من الواجب وجوب غيرى الى المقدمة
لاستلزامه تحصيل الحاصل فلا يجب تحصيل المقدمة قبل زمان الواجب اذ
على تقدير عدم حصول تلك المقدمة لا وجوب لذيه حسب الفرض حتى يترشح
منه وجوب غيرى اليها وعلى تقدير حصولها الذى هو تقدير وجوب ذيه
لا يصح ترشح الوجوب منه اليها لانه طلب الحاصل ومنه يعلم انه على القول
بالملازمة يجب تحصيل مقدمات الواجب قبل زمانه اذالم يقدر عليه فى زمانه
فى كل مورد كان الوجوب حالياً حتى فى المشروط بالشرط المتأخر المعلوم
وجرده ضرورة ان المكلف حينئذ قادر على الاتيان بالواجب فى زمانه بسبب
قدرته فعلا على تهيئة مقدماته فيتترشح الوجوب اليها ولا يكون من وجوب
المقدمة قبل وجوب ذيه فى شئى بل على القول بعدم الملازمة ايضا يجب
تحصيلها بحكم العقل على حد وجوب سائر مقدماته فى زمانه قبل اتيانه
فالتفصي عن عويصة وجوب المقدمة قبل وجوب ذيه لا ينحصر بالالتزام بالواجب
التعليق كماضعه فى الفصول ولا يكون الشرط فى المشروط قيد للمادة دون
الهيئة كماضعه الشيخ الاعظم (قده) على ما فى التقريرات بل يمكن التفصي
عنها بالالتزام بالشرط المتأخر ويستكشف بطريق الإين من وجوب المقدمة
فعلا وجوب الواجب ايضا الا ان يدل دليل على تأخره وحينئذ لا يصحح
لوجوب المقدمة قبل زمانه الا ما ذكره صاحب الحاشية (قده) من الوجوب
النفسى المتهيئ بحكم العقل (فان قلت) لو كان وجوب المقدمة كاشفا عن
سبق وجوب ذيه لوجب جميع المقدمات فعلا ولوموسعا بحيث لو علم بعدم
القدرة عليها فى زمان الواجب لوجب المبادرة فعلا وليس كذلك (قلت)
نلتزم بذلك فيما اذا كانت القدرة المأخوذة فى الواجب هى القدرة العامة
اى الحاصلة قبل زمان الواجب أو فى زمانه بخلاف ما اذا كانت هى القدرة
الخاصة اى الحاصلة فى خصوص زمان الواجب فلا يجب تحصيل تلك المقدمة

فعلا قبل زمان الواجب فتدبر جيدا .

ولبعض المحققين (قد ه) إيرادات على هذا المقال (منها) انه اعترض على استثناء مقدمة الوجوب عن موارد ترشح الوجوب الغيرى بان الاستثناء على اطلاقه غير سديد اذ لو كانت ما خوزة في الوجوب على نحو الشرط المتأخر و علم بوجود الشرط في محله كان الوجوب فعليا وحينئذ لا مانع من ترشح الوجوب الغيرى منه الى ذلك الشرط (وفيه) ان الشرط على مذاق صاحب الكفاية (قد ه) وان كان هو الوجود للحاظى العنوانى لكن على نحو فناء العنوان فى المعنون فالشرط لا بد ان يكون مفروض الوجود خارجا وحينئذ يكون الوجوب طبعافى طوله خارجا ويعود المحذور (ومنها) انه اعترض على جعل التالى الفاسد لترشح الوجوب الغيرى الى المقدمة فى الصور الثلاث المتقدمة لزوم تحصيل الحاصل بان المراد طولية وجوب ذى المقدمة عن وجود المقدمة وانه مع عدم المقدمة لا وجوب لذىها حتى يترشح منه وجوب اليها ولبّه كون الوجوب مشروطا فالاولى هو التعبير بمنافاة ذلك مع طولية الوجوب عن وجود المقدمة (وفيه) ان مرجع الطولية ايضا الى تحصيل الحاصل اذ بعد فعلية الوجوب من جهة تحقق المقدمة يكون ترشح الوجوب الغيرى اليها طلبا للحاصل وحيث عرفت عند تقرير كلام صاحب الكفاية (قد ه) ان هذا مراده فالمال واحد (ومنها) انه اعترض على امكان التفصى عن العويصة بالالتزام بالشرط المتأخر بانه قد عرفت سابقا ان الالتزام بالشرط المتأخر لا يغنى عن الالتزام بالتعليق وانه لا بد فى تصحيح وجوب المقدمة من الخروج عن اشكال الواجب المعلق (وفيه) ان المراد من الاشكال انفكك فعلية الوجوب عننا عليه وقد تقدم سابقا جوابه فراجع .

(ومنها) انه بعد شرح الواجب النفسى تصدى لتصحيح وجوب المقدمة قبل وجوب ذىها بطريق اخر وراء الالتزام بالتعليق او تقيد المادة حاصله دعوى

ان الانسان بجبلته يحب ذاته وقواه وكذا ملائم ذاته وقواه حبا عرضيا بتبعيا وكذا مقدمة الملائم حبا طبيعيا تبعيا فليس حب المقدمة معلول حب الملائم بل تابع له بمناط التوصلية وحيث ان هذا المناط ذاتي للمقدمة فهي محبوبة طبيعية وحيث ان التوصل قائم بطرفين فالمحبوبة تبعية فبعد تصور هذه المحبوبة والتصديق بها والعزم على تحقق المحبوب تنقذ في نفس المحب ارادة نحو المقدمة تؤثر في تحققها ثم تنقذ في نفسه ارادة اخرى نحو الملائم تؤثر في تحققه فالحب والارادة في المقدمة وذيها متعاكسان وجودا مافى الارادة التشريعية فحب المقدمة متأخر عن حب نفس الفعل و تابع له تصورا لكن في عالم جعل الداعي نحوها للغير ينعكس الامر بناءً على الملازمة فيتقدم البعث نحو المقدمة وجودا عن البعث نحو الفعل طبعاً بمقتضى تقدم علة البعث وهي ارادة الباعث المقدمة تكويناً على ارادته نفس الفعل إذ البعث فعل تكويني للباعث فكما ان المحبوب بالتبع في سائر الافعال التكوينية مقدم وجوداً بالطبع فالبعث نحو المقدمة لا محالة مقدم وجوداً على البعث نحو ذيها بالطبع نعم العلة الغائية للبعث نحو المقدمة هو ايجاد ذيها باسبابه التي منها البعث نحوه فوجوده العلمى كاف في ذلك فبناءً على الملازمة يكون وجوب المقدمة قبل زمان وجوب ذيها طبيعياً غير محتاج إلى الالتزام بالتعليق او تقييد المادة (وفيه) ان مركز البحث في الملازمة انما هو في عالم الاثبات اى ترشح وجوب غيرى الى المقدمة من الوجوب النفسى المتعلق بذيها من جهة اقتضاء التلازم بين الوجودين التلازم بين الوجود بين بان تكون الطولية في الوجوب على عكسها في الوجود او عدم ترشحه لعدم الاقتضاء المزبور وهذا لا يربط له بتعلق بعث بالمقدمة قبل تعلقه بذيها كما ذكره (قده) وهل هو الا الخروج عن مركز البحث مضافاً الى انه (قده) اعترف بان ايجاد ذى المقدمة باسبابه التي منها البعث نحوه انما هو علة غائية للبعث نحو

المقدمة ومعلوم أن مجرد تصور العلة الغائية بما هو وجود علمي غير كاف فـى
 الداعوية بل الداعى إنما هو الوجود العلمى بما هو مراهة للوجود الخارجى وحاك
 عنه فلا بد أن يكون مفروض الوجود بحسب الخارج فى نظر اللاحظ ولا محالة
 تتحقق الطولية فى عالم البعث والداعوية فـالم يتحقق البعث نحو ذى المقدمة
 لا يتحقق البعث نحو المقدمة إلا أن يكون على نحو يكفى فى الداعوية نحو البعث
 وصحته مجرد تصور بعث كلى بذى المقدمة ولولم يفرض له وجود فى الخارج
 لكنه مصادرة محضة لم تقم عليه حجة بل الارتكاز حجة على خلافه وأن المتصور
 الداعى لا بد أن يكون شيئاً شخصياً على أن تعلق الحب بالمقدمة إنما هو
 بالعرض لا بالأصالة وبعبارة أخرى لا معنى لمحبووية ذاتية غير معللة بشئى
 بالنسبة الى المقدمة وإنما هى مختصة بنفس الذات بحسب الفطرة لأنها هى
 وللزوم انتهاء السلسلة الى ما لا يعلل ولوبمقتضى الفطرة فغير الذات حتى
 ملائمتها فضلاً عن مقدمة تكون محبوبيته بالعرض اى لاجل الارتباط مع الذات
 فلا بد أن تنتهى الى محبوبية الذات لان كل ما بالعرض لا بد أن ينتسب الى
 ما بالذات اما التوصل فمع انه اضافى قائم بما يتوصل اليه كيف يمكن أن يكون
 مناطاً للمحبوبية الذاتية وهل هذه كلها ادعاوى مجردة .

اضف الى ذلك كله ان الشئى الذى علق عليه الواجب غير معلوم التحقق
 غالباً فالارادة المتعلقة بفعله تقديرية لا محالة وان المشروط طبعه جهلى ولو
 كان المولى من جهة اطلاعه على الواقعيات عالماً بتحقيق الشرط فى وعائه
 فمع جهل المولى بذلك ايضا يصح البعث على تقدير وعليهذا فالارادة التقديرية
 التى لا يعلم تحقق تقديرها كيف يمكن أن تنقذ منها ارادة فعلية منجزة نحو
 المقدمة اللهم الامع حصر ذلك بمورد ناد وهو العلم بتحقيق الشرط طول زمن
 التكليف او الالتزام بان البعث نحو المقدمة اعتبار من الشارع بمناط البعث نحو
 ذى المقدمة ولتقديره فليس له توقف على احراز ذلك البعث وفعلية الارادة

الحاشية (قد هـ) من الوجوب التهيئي وليس من الوجوب المقدمي الذي هو في طول الوجوب النفسي و مترشح منه بناءً على الملازمة والعجب منه (قد هـ) كيف يرضى بالالتزام بوجوب فعلى تنجيزي ما أخذ من الوجوب التقديري ولا يرضى بالالتزام بالواجب التعليقي على النحو الذي قدمناه فالانصاف ان ماسلكه من المسلك لا يسمن ولا يغنى من جوع بل لُبّه الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي الذي ستعرف ما فيه انشاء الله وان سماه هو (قد هـ) بالوجوب المقدمي .

(ثم انه (قد هـ)) تصدى في هامش تعليقه المباركة على الكفاية لنفي علية الحب والشوق والوجوب لامثالها اي الحب والشوق والوجوب في جميع انحاء العلية من الاقتضاء والشرطية والاعداد (وفيه) انا ان سلمنا كون الحب ذاتياً للنفس اي من قواها المودعة فيها تكتوياً بايهاب الواهب تعالى بالجعل البسيط الذي هو معنى ان النفس في وحدتها كل القوى او كونه عرضياً اي تكيّفها وان كان الحق هو الاول وكيف كان فان سلمنا ذلك لكن لا ريب ان الحب متحقق بالنسبة الى نفس الذات بلا حاجة لهذا التعلق الى علة وراء الذات ضرورة حضور الذات لدى الذات اما تعلقه بغير الذات فلا ريب في احتياجه الى موجب لانه حادث ضرورة انه لو لم يكن في البين شيئ آخر يكون علة يلزم وجود المعلول بلا علة فلا محيص عن الالتزام بتحقيق العلية وان لم نعلم بكيفيتها (مع انه) لا محذور في علية الحب للحب بعد اشتراكهما بالوجدان في الماهو وكونهما صفة وجدانية اذ المسانحة المعتبرة بين العلة والمعلول انما هي بحسب علل القوام لا بحسب الخصوصيات الفردية والالتزم نفي العلية عن جميع العلل والمعلولات كالنار الكلي المؤثر في تحقق النار الجزئي فمعنى اشتراكهما في الماهو كون الحب الجزئي في مرتبة ذات الحب الكلي بلاتباين بينهما من هذه الجهة التي عليها مدار العلية وان تباينا من جهة تخصص الجزئي بخصوصية زائدة على اصل المهية وبالجملة عليه

الحب للخب أو الشوق لمثله انما هي على حدعية النار للنار بلاتفاوت بينهما (على ان) الكلام بناءً على الملازمة بعد الفراغ عن عالم الثبوت اى عدم امكان توليد الاعتبار اعتبارا آخر بل استقلال كل من الوجوبين بالاعتبار (انما هو) فى عالم الاثبات اى كاشفية الملازمة عن اعتبار وجوب غيرى من قبل المولى تبعا لاعتباره الوجوب النفسى بان يكون الاعتبار الاول داعيا نحو الاعتبار الثانى وحيث ان الملازمة متآخرة وجودا عن الوجوب النفسى و تابعة له لقيامها به خارجا فطبعا يتآخر الوجوب الغيرى المنكشف بها والا يخرج عن الوجوب التبعى المقدمى و يكون عين الوجوب النفسى التهيئى الذى التزم به صاحب الحاشية (قده) و ستعرف ما فيه هذا كله مضافا الى انه بعد تصوير فعلية الجز الأخير من العلة التامة للبعث المقدمى فى عالم الاثبات اى الارادة قبل فعليته بالنسبة الى البعث النفسى على ما ذكره (قده) فى التعليقة يكون نقل الكلام الى عالم الثبوت و اعجاب النفس فى نفي عليه الحب والشوق والوجوب لنظائرها تضييعا للوقت له (قده) وللطلبه .

(ومنها) انه ذكر توضيحا للوجوب التهيئى ايرادا و دفعا حاصل الايراد ان التهيئى ليس شرطا لوجوب المقدمة بل مناط الوجوب كونها بحيث لولا الاتيان بها فعلا لما امكن الاتيان بالواجب فى ظرفه وهذا عين الوجوب المقدمى فاين الوجوب النفسى وحاصل الدفع ان الغرض التوصلى وان لم يف بالوجوب النفسى لكن حيث أنه لازم الاستيفاء ولا يمكن ايجاب المقدمة بوجوب معلولى لا استلزامه تقدم المعلول عن العلة ولا ايجاب امر متقدم فيجب على المولى بحكم العقل ايجابها بوجوب استقلالى حفظا لذاك الغرض فهو ايجاب للغير لا وجوب غيرى وتسميته بالوجوب النفسى مبنى على كون الواجب النفسى عبارة عن الواجب لا لاجل واجب آخر ولولا لمناط فى نفسه بل فى غيره و ليس التهيئى من العناوين الحسنة بالذات حتى يكون موضوعا للوجوب النفسى

بمعنى وجود المناط في نفسه لكنك بعد ما صححنا لك وجوب المقدمه بوجوب غيري قبل وجوب ذبيها في غنى عن ذلك (وفيه) انه (قدمه) بهذا البيان سجل الاشكال على الوجوب التهيئي اذا عتراه باءن مناط هذا الواجب حفظ واجب آخر بلا مناط في نفسه التزام بالوجوب المقدمي و تصريحه بابتداء تسميته بالوجوب النفسي على كون الواجب النفسي هو الواجب لالواجب آخر اعتراف بهذا الالتزام اذ اللام في لواجب آخر للغاية فكيف ينطبق التعريف على هذا الواجب المفروض كون حفظ واجب آخر غاية له فهذا عين الوجوب الغيري قد سماه التهيئي وان كان المراد من النفسي استقلاله بالبعث فلا ريب ان الاعتبار كما اعترف به (قدمه) سابقا لا يعقل فيه الترشح بل البعث لا محالة مستقل في جميع الواجبات (وبالجملة) فحاصل المقال في تسجيله الاشكال ان مفاد هيئة افعال وما بمعناها من الهيئات واحد في جميع الموارد من حيث الماهو اي الجامع البعثي وهو حمل المبدء على الفاعل اما اختلاف البعثات و تقسيم الواجب الى انواع فهو باحدا اعتبارين اما اختلاف انحاء التعلقات كتعلق التكليف بفعل على اطلاقه او على تقدير خاص فانه يوجب التقسيم الى المطلق والمشروط وتعلقه بفعل حالي او استقبالي فانه يوجب التقسيم الى المنجز والمعلق واما اختلاف انحاء الملاكات كالملاك النفسي او الغيري الى غير ذلك من الاعتبارات الموجبة للتقسيمات فالواجب النفسي هو الواجب لغاية في نفسه والغيري هو الواجب لغاية في غيره والغرض التوصل الى يصلح ملاكا للوجوب النفسي نعم يمكن كون واجب نفسي ذي ملاك غاية لواجب مثله وبهذا الاعتبار يمكن جعل جميع الواجبات غيرية لان غاية الغايات لجميعها التقرب الى الرب لكنه لا يخرج الواجب عن كونه ذاملاك وغاية في نفسه ومستحقا على تركه العقاب و ليس كذلك الواجب التهيئي لعدم ملاك في ذاته وعدم استحقات عقاب على تركه كما لم يلتزم القائل به اما تصحيح العقاب واقتضائه

من ناحية الخروج عن زى العبودية كما صنع في التعليقة فيه ما لا يخفى إذ الخروج عن زى العبودية انما يصدق عقلا و عرفا على مخالفة نفس الاحكام الواصلة و تركها لا على ترك ملاكاتها النفس الامرية لعدم التكليف بتحصيلها نعم قد يكون الكاشف عن الحكم غير المولى كالعقل نيابة عن المولى اذا لم يقدر على البيان كما اذا كان نائما او غائبا و وقع ولده في معرض الغرق و الحرق حيث يستتل العقل بلزوم الانقاذ و الانجاء و استحقاق العقاب على الترك .

(ومنها) انه ذكر في توضيح القدرة الخاصة ان المراد تقيد الصلاة بوضوء مقدور في وقتها بحيث تكون القدرة عليه قبل ذلك الوقت كالعدم و حينئذ فلو علم قبل الوقت بقدرته عليه فيه و أتى به لم يات به على الوجه المطلوب فلم يحصل ما هو الشرط بل عليه الاعادة على تقدير القدرة في الوقت و الا يكشف عن عدم تنجز التكليف باصل الواجب كالصلاة مع الوضوء في حقه من راءس و الاولى في التقريب ان يقال ان الواجب فعل خاص هو الصلاة مع الوضوء في الوقت بلا تضيق في ناحية نفس الوجوب بل هو فعلى لكن الوجوب المترشح منه الى المقدمة لا يكفي لالزام المكلف على المقدمة قبل الوقت اذ عليه هذا الوضوء علم قبل الوقت بالقدرة عليه في الوقت ككشف عن كون الواجب موسعا فيقصد الامر المتعلق بالوضوء في الوقت و يأتى به في غيره (وفيه) انه ان كانت القدرة في خصوص زمان الواجب قيديا له كما هو المفروض فالفرد المقدور قبل ذلك الزمان (ان كان) بحيث يقوم به تمام الغرض القائم بالفرد المقدور فيه و ان اختص الثاني بالخطاب فلا فرق بين كون الواجب مضيقا اى تكون القدرة قبل الوقت كالعدم و بين كونه موسعا من جهة امكان الاتيان به قبل الوقت اذا علم بقدرته فيه بقصد الامر المتعلق به في الوقت و كون الانطباق قهريا و الاجزاء عقليا على مذاق صاحب الكفاية (قد ه) (وان كان) بحيث لا يقوم به

ذلك الغرض فلا فرق بينهما من جهة عدم إمكان الاتيان به قبل الوقت على
تقدير العلم بالقدرة عليه فيه اذ لا يقع حينئذ على الوجه المطلوب فلا فرق بين
التقريبين بل المال واحد نعم لو اخذت القدرة الحاصلة في الوقت جهة
تعليلية لسنخ الواجب بان يكون التمكن من الوضوء في وقت الصلاة سببا
لا يجب طبيعي الوضوء كان العلم قبل الوقت بحصول القدرة فيه كاشفا عن
كون الواجب موسعا وامكن الاتيان به قبله لكن ظاهر كلماتهم كون القدرة
الخاصة جهة تقييدية للواجب .

(ومنها) انه في هامش التعليقة ذكر في توجيه اخذ القدرة الخاصة في
الواجب ان الایجاد التسيبي للمقدمة بايجابها لدى عدم التمكن من الاتيان
بها في وقت الواجب غير معقول لكن حيث يعلم بانه لولم يأت بمقدمات الواجب
قبل وقته لا يقدر على امتثاله في وقته فبالملازمة يستكشف العقل من الخطاب
المتعلق بآصل الفعل لزوم الاتيان بمقدماته قبل زمانه حفظا له في وعائه
غاية الامر لا يمكن قصد الامر الشرعي به (وليكن المراد على نحو السلب بانتفاء
الموضوع اذ ليس حينئذ امر شرعي حتى يمكن قصده) اما في كل مورد لم يعلم
بذلك فلا وجوب للمقدمة ولا وجوب لذيتها على تقدير عدم القدرة عليها في وقته
(وفيه) ان دعوى عدم تعقل الایجاد التسيبي للمقدمة في الصورة المزبورة
مجازفة لان مناط ايجاب المقدمة وهو كونه صلة الى ايجاب ذيتها موجود
بالوجدان اذ هو ذاتي له وانبعثت المكلف عنه ممكن بالفعل والباعثية عين
الانبعثت على مذاقه (قد ه) ودليل الواجب مطلق قابل للانطباق معه فما
وجه الاستحالة (فلو كان) الوصلية فلا فرق بين صورتى التمكن في الوقت و
عدمه ضرورة تحقق الوصلية في صورتين فلتكن الاستحالة عامة (ولو كان) تاخر
ايجاب ذى المقدمة فقد اعترف سابقا بعدم كونه مانعا عن ايجاب المقدمة (و
لو كان) عدم انبعثت المكلف فعلا فالمفروض امكانه (ولو كان) انفكاك مقام

الفعلية عن مقام الفاعلية للبعث فقد اعترف سابقا بعدم الانفلاك و بعبارة أخرى يشترط في فعلية البعث نحو المقدمة قبل زمان ذىها بناءً على عدم تمامية الواجب التعليقى كما هو مختاره (قد ه) امران احد هما مشترك بيننا وبينه هو وجود مناط للبعث وعدم لغويته والاخر مختص به (قد ه) هوامكان الانبعاث فعلا وكلا الشرطين موجودان فى المقام اما الاول فلان الوصلية ذاتية للمقدمة و سيأتى منه (قد ه) ان مناط وجوب المقدمة هوالتوصل واما الثانى فلان الانبعاث ممكن وجدانا وبعد تسلمه (قد ه) عينية الباعثية مع الانبعاث واتحادهما وعدم كون تاءخر ايجاب ذى المقدمة مانعاعن ايجاب المقدمة فلايبقى وجه للاستحالة .

(ومنها) انه ذكر فى توجيه عدم وجوب الوضوء قبل الوقت لمن لا يتمكن منه فى الوقت وكذا الغسل ان الطهارة المائية لما كانت ذات بدل هى الطهارة الترابية لا يجب تحصيلها قبل الوقت لكن يجب تحصيل مقدماتها من احراز الماء وابقائه (وفيه) ان ذلك الوضوء ان كان فى نفسه غير كاف للتوصل به الى الصلاة فهو خلاف اعترافه بان صلاة المتطهر المدرك للوقت مع تلك الطهارة صحيحة لدى الكل مع انه لا وجه للتفكيك حينئذ بين الوضوء و مقدماته كتحصيل الماء وحفظه بالالتزام بوجوب المقدمات دون نفسه و ان كان كافيا لذلك فإى فرق بين هذا الفرد مع الماء فى الوقت من حيث القيام بالعرض التوصلى الذى هو مناط الوجوب المقدمى و موضوع حكم العقل بلزوم حفظ الواجب من ناحية تلك المقدمة و ماوجه انحصار الوجوب بالفرد الثانى والالزم حصر الوجوب فى الطبايع التى لها افراد طولية بالفرد الاخير وفساده بمكان من البداهة و مع كون جعل البديل فى طول المبدل كما تدل عليه الاية الشريفة فما هوالمجوز لترك الواجب الاصلى اى التبدل بسبب ترك الوضوء قبل الوقت وما هوالمؤمن عن العقاب على ترك الواجب فان اشتمل

المبدل على مصلحة ما لم يشتمل عليها البديل فمواجه تفويت تلك المصلحة وان تساوى في المناط بلا ترجيح لاحدى المصلحتين على الاخرى بان كان الفرد الاضطرارى حال الاضطرار واقياً بتمام مصلحة الفرد الاختيارى حال الاختيار فلا بد من جواز تفويت المبدل فى الوقت فضلاً عن مقدماته كتحصيل الماء وحفظه على تقدير التمكن منه فى الوقت اذ ليس ذلك من تفويت الواجب كلاً بل من قلب الموضوع نظير المسافر والحاضر للقصر والاتمام فمواجه انحصار الترخيص حينئذ بالفرد الواقع قبل الوقت ثم ماوجه التفكيك بينه وبين مقدماته كتحصيل الماء وحفظه فى عالم الایجاب (فالحق) عدم وجوب الوضوء قبل الوقت على تقدير عدم التمكن منه فى الوقت بناءً على عدم تمامية الواجب التعليقى وعدم وجوب تحصيل الماء وحفظه وان ادعى وجود رواية فى خصوص حفظ الماء لكننا كلما تصفحنا فى اخبار الباب لم نجد مايدل على ذلك اما التعلم فهو غير واجب قبل زمان الواجب فكما امكن من تصحيح القراءة فى الوقت كان عليه ذلك وكلما لم يمكن لادليل على دخله فى صحة الصلاة بل مقتضى الاطلاقات صحتها بدونه لكن ذلك كله لولا العلم الاجمالى باحكام الشريعة وان ترك التعلم حينئذ يكون الذى العرف والعقلاء خروجاً عن زى العبودية وفراراً عن امثال تلك الاحكام المعلومة كماصحنا بذلك وجوب معرفة الاحكام فيما سبق فراجع

تتمة قد عرفت وجوب مقدمات الواجب المعلق فكل قيد آخر ز كونه قيد الواجب فهو وكل قيد دار امره ثبوتاً بين قيد الوجوب او الواجب بمعنى الدوران بين رجوعه الى الهيئة او المادة فان كان فى مقام الاثبات مايعين حاله من القواعد العربية فهو والا فالمرجع لى الشك الى الاصول العملية نعم يظهر من الشيخ الاعظم (قد ه) فى التقريرات ترجيح اطلاق الهيئة لى الدوران و تقييد اطلاق المادة باحد تقريبين (الاول) ان اطلاق

الهيئة شمولي اى يستوى فيها جميع القيود وجوداً و عدما بحسب عالم التطبيق
بلا حاجة الى تبدل القيود فى القابلية لشمول البعث لها بمعنى ان المقيد
كالملق قابل فى آن فارد لانطباق البعث عليه بخلاف المادة فاطلاقها
بدلى بمعنى ان القيود غير قابلة للانطباق معها فى آن فارد بل على المتناوب
ضرورة ان الطبيعى غير قابل للانطباق مع ازيد من فرد واحد فى آن فارد بل
على الترتيب بان ينتفى فرد و يقوم مقامه فرد آخر والاطلاق الشمولى بالقياس
الى البدلى بمنزلة العموم من الاطلاق فى الازهرية فيقدم اطلاق الهيئة
على اطلاق المادة و يرجع القيد اليها دون الهيئة (الثانى) ان تقييد
الهيئة يستلزم تقييد المادة ولا عكس اذ مقتضى ورود الهيئة مع قيدها على المادة
ورود كل حكم على موضعه تضيق سعة المادة طبعاً من حيث شمول فاقد القيد
فيبطل اطلاقها من هذه الجهة اما تقييد المادة فلا يستلزم تقييد الهيئة و
لا يبطل سعتها من حيث القيود القابلة للانطباق معها والسرفى ذلك ان
قيد الحكم يرجع الى الموضوع من غير عكس فمرجع التقييد فى طرف الهيئة الى
تقييد بين ولو غير صريحين بخلافه فى طرف المادة فهو تقييد واحد و اذ ارا الامر
بين تقييد بين و تقييد واحد فالثانى اولى اقتصاراً فيما هو خلاف الاصل على
الاقل (واجاب) صاحب الكفاية (قد ه) (عن التقريب الاول) بان تقديم
العام على المطلق لى الدوران انما هو لاستناد الشمول فى الاول الى الوضع
وفى الثانى الى مقدمات الحكمة فيقدم الوضع وهذا المناط غير موجود فى
الاطلاق الشمولى فتتزيله منزلة العام بلاوجه ولذا لو انعكس الامر فكان
اطلاق العام بدلىا والمطلق شموليا قدمنا الاول فمع اتحاد سبب الاطلاق فى
المورد ين لوجه لترجيح احد الاطلاقين ضرورة ان اقتضاء مقدمات الحكمة
يختلف حسب اختلاف الموارد فربما تقتضى الاطلاق البدلى وربما تقتضى
الشمولى وربما تقتضى التعيين كما فى اطلاق النقد المنصرف الى نقد البلد

بمقتضى مقدمات الحكمة اى عدم بيان القيد فى مقام الحاجة و مقام بيان تمام الوظيفة (وعن التقريب الثانى) بان تقييد الهيئة انما يمنع عن انعقاد الاطلاق للمادة بحسب الظهور الجملى فانتفاء اطلاق المادة معه انما هو من السلب بانتفاء الموضوع لان هناك بعد رجوع القيد الى الهيئة للمادة اطلاق ايضا فيقيد بتبع تقييد اطلاق الهيئة (وبالجملة) وجود القيد فى الجملة قرينة متصلة صالحة لتقييد كل من الهيئة والمادة وحيث لا مرجح لاحد التقييد بحسب القانون المحاورى بحيث ينعقد به الظهور الجملى فيصير الكلام مجملا ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية نعم لو كان تقييد الهيئة بقرينة منفصلة فحيث انها توجب سقوط الاطلاق عن الحجية لارفعه من راءس فسقوط اطلاق الهيئة عن الحجية على تقدير رجوع القيد الى الهيئة لا يوجب سقوط اطلاق المادة عنها .

ولذا تصدى بعض الاساطين (ره) لتوجيه تقدم الاطلاق الشمولى على البدلى بوجوه ثلاثة احدها ان الاخذ بالاطلاق الشمولى لا يستلزم التصرف فى بعض مدلول الاطلاق البدلى لانه عبارة عن الواحد لا بعينه اى على البدل وهو ابدأ بحاله بخلاف الاخذ بالاطلاق البدلى فيستلزم التصرف فى الشمولى ثانيها ان وجود الاطلاق الشمولى يمنع عن تساوى اقدام الافراد فى البدلى وذلك مانع عن التخيير العقلى بينها ولا عكس فيقدم الشمولى ثالثها ان الاطلاق الشمولى لولم يكن مانعا عن الاخذ بالبدلى المفروض توقفه على عدم مانعية الشمولى لزم الدور وهو توقف الاطلاق البدلى على نفسه ثم اختار اختصاص ذلك بعالم الثبوت دون الاثبات اى تعارض الظهورين ثم وجه اخيرا تقدم اطلاق الهيئة بدعوى العلم بربط القيد بالمادة المعروضة للانتساب اما لعروض التقييد عليها بعد الانتساب بعدية رتبوية لازمانيتها

فيشمل الطلب صورة عدم القيد وإما لعرضه عليها حال الانتساب فالطلب عام ثم رجح الثاني بدعوى ان لحاظ عروض التقييد بعد الانتساب مؤنة زائدة يدفعه اطلاق المادة (وفيه) ان الشمولية والبدلية ليساً جزئاً لفهم اللفظ بل هما عنوانان ينتزعهما العقل عن تفاوت سنخ الاطلاق من حيث سنخ الطلب اى البعث والزجر وبعبارة اخرى يختلف اقتضاء الاطلاق فى عالم التطبيق حسب اختلاف سنخ الطلب بعثا و زجرا فمقتضاء الشمولى فى الثانى دون الاول و بعبارة ثالثة مفاد الهيئات الطبيعية بعثية او زجرية هو الطلب فعلا او تركا و مفاد المادة فيهما هو الطبيعة المعراة كما اعترف به هذا القائل حيث جعل المدخول هو الطبيعة المهمة فليس فى مدلول شئى من الهيئة والمادة شئى من الشمولية والبدلية و ليس للجملة التركيبية من مجموع الداخل والمدخول أيضا مدلول ثالث وراى مدلوليهما فاين جزئية شئى من العنوانين لشئى من الاطلاقين (نعم لما كان) امثال النهى موقوفا على التنحى عن الطبيعه و طردها و هو لا يصدق مع بقاء أحد وجوداتها العين مناط صدق امثال الأمر بتحقيق أحد وجوداتها اى تحقق وجود الطبيعه بوجود احد افرادها فطردها انما هو يابقتها على العدم (ينتزع) العقل من اطلاق النهى عنوان الشمولية و من اطلاق الامر عنوان البدلية فمناط الشمولية عين مناط البدلية وبالعكس من دون ان يكون شئى من العنوانين مرادا للمطلق بالكسر .

ومن هنا يعلم فساد تفسير الاطلاق البدلى بالواحد على البدل وفساد الوجه الاول لتقريب تقدم الشمولى من عدم استلزام الاخذ به التصرف فى بعض مدلول البدلى ضرورة تضيق دائرة الطبيعة بتقييد المادة أفليس عالما فى اكرم رجلا عالما قيذا للرجل فما هو مصب هذا القيد وهل هو الا اطلاقه البدلى و هل تقييد اطلاقه الا التصرف فى بعض مدلوله كما ظهر فساد الوجه

الثانى لتقريبه من منع الشمولى عن تساوى اقدم الافراد فى البدلى المانع عن التخيير العقلى بينها اذ هو فرع ثبوت الاطلاق الشمولى وهو اول الدعوى والافصدق الطبيعة على الافراد يكون على شرع سواء فى الطرفين و مجرد الاحتمال لا يجدى فى المنع والافيمكن قلب الدليل بدعوى توقف تساوى الاقدام فى الشمولى على عدم مانعية البدلى ومع احتمال المنع فلا يحرز العقل التساوى فيقدم الاطلاق البدلى كما ظهر فساد الوجه الثالث لتقريبه من ان عدم مانعية الاطلاق الشمولى عن البدلى يستلزم الدور و توقف الاطلاق البدلى على نفسه اذ يمكن قلبه بدعوى ان عدم مانعية الاطلاق البدلى عن الشمولى موقوف على وجود الاطلاق الشمولى وهو موقوف على عدم مانعية الاطلاق البدلى الموقوف على وجود الاطلاق الشمولى فيلزم توقف الاطلاق الشمولى على نفسه (وبالجملة) فشيئى من الوجوه الثلاثة لا يوجب رجحان احد الاطلاقين من ناحية المادة او الهيئته على الاخر وان عقاد الظهور الجملى فى تقدمه عليه بل الدوران بحاله على اى حال و تحقيق الكلام فى ذلك و تفصيله بازيد مما ذكر موكول الى باب المطلق والمقيد .

وأعجب من ذلك ماوجه به اخيرا تقدم اطلاق الهيئته ضرورة ان مجرد العلم بربط القيد بالمادة المعروضة للانتساب كما دعاه لا يكفى لرفع الشك عن ناحية اطلاق الهيئته باصالة الاطلاق بعد دوران لحاظ عروض القيد خارجا بين كونه قبل الانتساب أو بعده اذ القبلية والبعديّة ضدان لا ثالث لهما فلو كان المعلوم عروضه قبل الانتساب فلامحالة يتعين رجوع القيد الى المادة و يعلم حال ما بعد الانتساب ايضا وان اطلاق الهيئته على حاله و هذا يخرج عن مفروض الكلام من الدوران و لو كان المعلوم مطلق العروض الجامع بين الضدين فكل منهما حيث انه امر وجودى بمنزلة النوع لذلك الجامع فيحتاج احرازه الى مؤنة زائدة بلاترجيح لجريان الاصل فى احدهما على الاخر

فيبقى الدوران بحاله و بعبارة اخرى الارتباط المتيقن لوكان من قبيل الجنس والقبلية والبعدية بمنزلة نوعين له ليكون تقابلهما تقابل التضاد فدوران الامر بين تقييد احد الاطلاقين بحاله بلاعلاج له ولوكان من قبيل المطلق المنصرف بالطبع الى احد فرديه اى ما قبل الانتساب دون الفرد الآخر اى ما بعد الانتساب ليكون تقابلهما تقابل العدم و الملكة فالفرد الثانى الذى هو ما بعد الانتساب يبقى بلاعدل فاين الدوران الذى هو مفروض الكلام ثم من اين جاء العلم بذلك الارتباط بل نعلم بان المادة حال تحقق القيد مطلوبة لكن نشك فى وجوب تحصيل القيد والاصل يقتضى البرائة عنه ثم بعد تحقق القيد خارجا نشك فى لزوم ربط المادة بذلك القيد والاصل يقتضى البرائة عنه من دون ان نريد بذلك اثبات إطلاق للمادة او الهيئـة حتى يشكل بعدم الاثبات نعم جريان الاصلين يتحد مع بقاء الاطلاقين فى النتيجة لكن هذا ليس من الاثبات فى شئى كما لا يخفى ثم ان اجراء اولى البرائة فى المقام لا يستلزم المخالفة القطعية للتكليف الفعلى لان احد عدليه اطلاق الوجوب وبعد الاثبات باصل الواجب لا باءس بعدم تنجز نفس اطلاقه فتدبرت تعرف .

ثم ان بعض المحققين (قد ه) فى هامش التعليقة ذكر لتقدم اطلاق الهيئـة على اطلاق المادة وجوهًا ثلاثة و ناقش فيها (الاول) ان تقييد الهيئـة يستلزم تقييد المادة من غير عكس فالتقييد بالنسبة الى المادة متيقن و بالنسبة الى الهيئـة مشكوك بدوا يدفعه الاصل و ذكر فى تقريب هذا الوجه ان معنى استلزام تقييد الهيئـة تقييد المادة كون قيد الطلب قيـدا للمادة فى عالم الاتصاف بالمطلوبية فالوصف العنوانى اى عنوان الواجب الذى هو عبارة عن ذات متصفة بوصف يكون مقيداً بقيد مبدء هذا العنوان اى الوجوب لان مبدء العنوان اذا كان مقيدا بقيد فطبعاً نفس العنوان ايضا مقيد به فالاستلزام قهري و اذا صح التقييد للمادة من هذا الحيث صح اطلاقها من جهته

فالتقييد المعلوم اجمالا بالنسبة الى احد الاطالين قطعى فى طرف المادة اما فى طرف الهيئة مشكوك بدوا يدفعه اصالة الاطلاق ثم ناقش فيه بان احد طرفى العلم الاجمالى حسب الفرض هو تقييد الهيئة فالقطع بتقييد المادة فرع احراز الاطلاق فى ناحية الهيئة وهو اول الدعوى (اقول) سرُّما ذكره من المناقشة فساد ما اشتهر من انحلال العلم الاجمالى بقاءً فيما اذا تولد منه العلم التفصيلى بالنسبة الى احد طرفيه بدعوى صيرورة الطرف الاخر حينئذ مجرى البرائة توضيح الفساد ان العلم الاجمالى قد تنجز بمجرد الحدوث و معنى تنجزه حكم العقل بلزوم التحفظ على جميع احتمالات التكليف ارتداعا او امثالا فيتعدد الالتزام العقلى حسب تعدد المحتلات و يصير كل منها بمجرد حدوث العلم موضوعا مستقلا لحكم العقل بحفظ التكليف من قبله و هذا الحكم العقلى بالنسبة الى كل واحد من الاطراف باق مادام بقاء موضوعه اى ذلك الطرف فتولد العلم التفصيلى بالنسبة الى طرف لا يرفع موضوع حكم العقل ولا يوجب زوال الالتزام العقلى بحفظ ذلك التكليف المنجز من قبله كما لا يوجب انتفاء احد الاطراف لذلك بل اجراء الاصل لفظيا كان كفاى المقام او عمليا كفاى ساير موارد العلم بالنسبة الى عدل مورد العلم التفصيلى يجعل مورد العلم التفصيلى ايضا مشكوكا بدوا فيخرج عن كونه معلوما بالتفصيل هذا خلف و يلزم من وجود العلم الاجمالى عدمه هذا خلف (وبالجملة) فلب الامر لا يخلو ابداً من كون الشك بالنسبة الى كل واحد من الاطراف مزدوجا وجدانا فلا يعقل انحلال العلم اصلا ومع قصر النظر على الظاهر اى كون كل واحد فى نفسه مشكوكا بدوا يلزم من اجراء الاصل فى طرف صيرورة الطرف الاخر ايضا مجرى للاصل طبعا فيلزم من وجود العلم التفصيلى عدمه و يصير العلم الاجمالى محلا لنفسه و كلا الامرين كما ترى و هذه قاعدة مطردة فى جميع الموارد فليكن ما ذكرناه على ذكر منك حتى لو اختار نفس هذا المحقق (قده) فى مورد انحلال

العلم الاحمالى بقاءً بالعلم التفصيلى المتولد منه تجعل كلامه فى هذا المقام بصيغة ما ذكرناه فى تنميته حجة على خلافه .

(الثانى) كون اطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا و تقدم الشمولى على البدلى و ذكر فى تقريب هذا الوجه ما نقلناه سابقا عن بعض الاساطين فى تقوية مقال الشيخ الاعظم (قده) من اشتراط تساوى الافراد فى نظر العقل فى البدلى حتى يتم التخيير عقلا بينها و عدم اشتراط ذلك فى الشمولى فمع وجود الشمولى يكون تساوى الافراد فى البدلى غير محرز عقلا و ينتفى التخيير العقلى فالاطلاق البدلى مشكوك ولا عكس اذ لو كان البدلى مانعا عن الشمولى لزم الدور ثم ناقش فيه باءن تعليق الحكم على عدم الطبيعة انما يستلزم السرياك الطبيعى اى الاطلاق الشمولى لوقلنا بان وجود الطبيعة انما هو بوجود فرد و عدمها بعدم جميع الافراد لكنه فاسد ضرورة ان عدم الطبيعة انما هو فى قبال وجودها لانه بديله فما يتحقق به وجود الطبيعة اعنى وجود الفرد يتحقق بعدمه عدم الطبيعة (اقول) قد تقدم عند التعرض لجواب بعض الاساطين فى الوجه المزبور ان ما هو مناط صدق الطبيعى بوجود الفرد يكون بعينه مناط صدق عدمه بعدم جميع الافراد ضرورة ان عدم الطبيعة انما هو فى قبال نفس الطبيعة لافى قبال وجودها فما به يتحقق صدق الطبيعى لا بد من انتقائه حتى يصدق عدمه و ذلك ابقاء الطبيعة بالمها من الافراد على حال العدم اذ لو وجد فرد لصدق وجود الطبيعى و طبعاً لم يصدق عدمه قضاءً للتطارد بينهما فراجع هناك .

(الثالث) ما نقلناه سابقا فى التقريب الثانى من كلام الشيخ الاعظم (قده) اى ابطال تقييد الهيئة اطلاق المادة و الدوران بين تقييد واحد و تقييدين و تقدم الاول و ذكر فى تقريب هذا الوجه ان من مقدمات اطلاق المادة عدم بيان القيد فيما اذ لزم من عدم بيانه مع ارادة المقيد نقض الغرض

وحيث ان مع تقييد الهيئة لا يلزم نقض الغرض من عدم بيان القيد للمادة مع ارادة المقيد منها فهو مبطل لاطلاق المادة اى مانع عن انعقاد الاطلاق لهائم ناقش فيه باستحالة اطلاق الهيئة من جهة وجوب تحصيل القيد وعدمه لانه يستلزم أخذ وجوب التحصيل او عدمه فى ناحية الطلب مع انها فى طولها و ببركتها (اقول) فيه ان اطلاق الهيئة لا يستلزم ذلك اصلا ضرورة ان وجوب التحصيل انما هو حكم العقل فى طول تحقق اطلاق الهيئة بعد احراز دخالة ذلك القيد فى الواجب او كونه من مقدمات وجوده فاذا قيل اكرم زيدا و علمنا بعدم امكان اكرامه الا بعد مجيئه يحكم العقل بوجوب تحصيل المجيى على تقدير عدم حصوله بالطبع امتثالا للواجب كما انه لو قيل اكرم عالما و لم يكن هناك عالم يحكم العقل بعد احرازه دخل العلم فى الواجب بلزوم التعليم و تحصيل العالم امتثالا للواجب فلاربط لوجوب تحصيل القيد او عدمه باطلاق الهيئة كى يكون معنى اطلاقها اخذها فى ناحية الطلب و يستحيل الاطلاق من جهة استحالة التقييد قضاءً للطولية بل اطلاق الهيئة موضوع لحكم العقل بوجوب التحصيل فيما ذكر من الصورتين فلا اشكال فى الاخذ باطلاق الهيئة والحكم بوجوب تحصيل القيد من تلك الجهة نعم يشكل ذلك من جهة ما تقدم فى جواب الوجه الاول اى الدوران بين احد الاطلاقين و كون العلم الاجمالى بتقييد احدهما مانعا عن جريان اصالة الاطلاق فى ناحية كل منهما او اصالة البرائة عن التقييد بالنسبة الى كل منهما (كما ان ما ذكره) (قداه) فى تقريب ذلك الوجه من ان المراد باستلزام تقييد الهيئة تقييد المادة هو استلزام تقييد مبدء اتصاف المادة بعنوان الواجب تقييد نفس العنوان ايضا لان قيد الهيئة بعينه يكون قيذا للمادة و لان قيد الطلب بما هو طلب يكون قيد للمادة بماهى مطلوبة و لانه يكون قيذاً للمادة فى عالم الموضوعية للطلب (فيه مالا يخفى) ضرورة ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة ملاكا و طلبا و خطابا اما

الاول فلان مصلحة الواجب حسب الفرض مقصورة بصورة تحقق قيد الطلب لانه واسطة فى ثبوت تلك المصلحة فالحصة الخاصة من الذات اى المتحققة فى وعاء تحقق قيد الطلب تكون ذات مصلحة لاغيرها فقصر ملاك الواجب بحصة خاصة من المادة الموجب لتقييدها من جهته طبعى واما الثانى فلان الطلب بماله من القيد يرد على ذات المطلوب لكن لا بعنوان المطلوبة كى يستشكل بالطولية بل بماهى موضوع للطلب فوق تلك الذات معروضة للطلب المقيّد طبعاً يوجب تقييد الذات فى عالم المطلوبة و تضيق دائرة موضوعيتها للطلب و قصر الموضوعية بصورة وجود القيد ومن ذلك يظهر لزوم تقييدها خطاباً أيضاً بالطبع واذ اصح تقييد المادة من قبل تقييد الهيئة بجميع الوجوه الثلاثة اى المصلحة والطلب والخطاب صح اطلاقها من تلك الجهة أيضاً ولذا عبر بعض الاصحاب بلزوم تقييد المادة من ناحية تقييد الهيئة لا تقييدها من ناحية تقييد الهيئة بل ينبغى القطع بان ما ذكرناه هو مراد الباقيين ايضا ضرورة ترتب اثر خارجى حينئذ على الاطلاق والتقييد لان اطلاق المادة يستلزم عدم وجوب تحصيل القيد بحكم العقل كما قررناه و تقييدها يستلزم وجوب تحصيله كذلك و بالعكس فى طرف الهيئة بخلاف الاطلاق والتقييد فى ناحية المبدء والعنوان فلا يترتب عليهما اثر خارجا لانهما امران انتزاعيان فعلى تقدير اطلاق العنوان يمكن تسمية الذات بالواجب حتى قبل وجود القيد وعلى تقدير تقييده لا يمكن ذلك الا بعد وجود القيد وهذا كما ترى لا يثمر ثمرة عملية فليس ذلك مراد القوم قطعاً وعليه هذا فينحصر اشكال المسئلة بما تقدم وتكرر فى كلامه (قد ه) من مانعية العلم الاجمالى عن جريان اصالة الاطلاق فى احد الطرفين دون الاخر وقد عرفت تحقيق ذلك كما انقذ مما ذكرنا ان مورد البحث لا ينحصر بالقرينة المنفصلة كما زعمه هذا المحقق (قد ه) وغيره .

بقى شيئى وهوان مورد كلام الشيخ الاعظم (قد ه) على ما فى التقريرات

مطلق من جهة القيود الثابتة بدليل متصل او منفصل ولذا صرح في احد تقريرى بعض الاساطين و هو تقرير العلامة الكاظمى (قد ه) بتخصيص مورد كلام الشيخ (قد ه) بالمنفصل لاختصاصه بنفسه بذلك وله هذا التخصيص اذ الناظر فى كلام مطلق له ان يحمله على بعض مصاديقه الموافق لمرامه فما فى التقرير الاخر من اختصاص كلام الشيخ (قد ه) بذلك و اسناد الاطلاق الى توهم صاحب الكفاية (قد ه) ، اِسائة الادب بالنسبة الى ساحة قدس مقام صاحب الكفاية (قد ه) و عندنا ان اطلاق محل النزاع كما هو ظاهر كلام الشيخ الاعظم (قد ه) صحيح و فى محله اذا ما ذكره الشيخ (قد ه) مرجحا لاطلاق الهيئة ^{أى} الدوران بين تقييدين و تقييد واحد او بين تقييد و تقيد مع لاطلاق ، ان كان موجبا للترجيح فلان الفرق بين المتصل و المنفصل و الا فكذلك فمناط

الترجيح و عدمه فى الصورتين أى ثبوت قيد مردد بسبب المتصل او المنفصل واحد و توهم لزوم الاجمال فى المتصل لاحتفاف الكلام بما يصلح للقربانية مدفوع بان المفروض اقتضاء الشمول لكل من الهيئة و المادة و دوران القيد بين كونه مرجوعا الى هذه او تلك فلورجحنا احد الاطلاقين لاجل المرجحات المزبورة كما هو المدعى فمن اين الاجمال و ما هو الفرق من هذه الجهة بين المتصل و المنفصل نعم يبقى اشكال صاحب الكفاية على مقال الشيخ الاعظم (قد هما) من ان هذه وجوه استحسانية لا توجب الظهور المحاورى فى اللفظ و هو اشكال متين فى محله و لا تعالجها الصناعة العلمية كما ارتكبتها بعض الاساطين لتصحيح كلام الشيخ على ما تقدم .

(ثم ان بعض) الاعاظم (ره) اهمل فى المقام جهة الثبوت اى دوران القيد بين الرجوع الى الهيئة او المادة فلم يتعرض لها اصلا و ان تعرض لها بعض مقررى بحثه بل ساق الكلام الى مقام الاثبات و تحقيق مفاد الجمل الانشائية و ان المعانى الحرفية هل هى كلية قابلة للاطلاق و التقييد ام جزئية

غير قابلة لذلك فاختر انها وان كانت جزئية تكون بلحاظ حالاتها الطارئة قابلة للاطلاق والتقييد (لكنك) عرفت في محله تحقيق المعانى الحرفية وانها قابلة للاطلاق والتقييد لانها معان كلية تَعَلُّقِيَّة فراجع.

وفذلك الكلام في المقام ان هناك مقامات ثلاثة (الاول) مقام الثبوت وقد عرفت امكان تقييد المادة بقيد اختياري مثل صل متظهرا اوغيرا اختياري مثل صل يوم الجمعة كما كان تقييد الهيئة بقيد اختياري مثل ان ظهرت فكفر اوغير اختياري مثل اذا زالت الشمس فصل وحديث عدم قابلية مفاد الهيئة للاطلاق والتقييد لكونه من المعانى الحرفية قد عرفت فسادها في المعانى الحرفية وانها معان كلية تَعَلُّقِيَّة فهي قابلة لهما على حد قابلية المعانى الاسمية وليسم الاول مطلقا والثاني معلقا والثالث والرابع مشروطا ضرورة ان التقييد بذلك القيد في الثاني دخيل في المادة لانه مقدور فيقع معروض للطلب لا قيادا له اذ ملا بسات المادة من الزمان والمكان وغيرهما باجمعها دخيلة في المادة في عالم المعروضية للطلب وحيث انها خارجة عن اختيار الفاعل فلامحالة يكون زمان ايجاد المادة وامتثال الطلب هو زمان تحقق الملابس وحيث لا تقييد لنفس الطلب فهو فعلى غير متوقف على تحقق الملابس ولا معنى بالمعلق الا هذا فانكاره كما صدر عن بعض الاصحاب بلاوجه وثمره هذه الاقسام فعلية البعث نحو المادة ومقدماتها الوجودية في المطلق ونحو مقدمات المادة دون نفسها في المعلق وعدم فعليته نحو شيئي من المادة ومقدماتها في المشروط قضاءً لِطَوْلِيَّةِ الطلب عن القيد وتوهم رجوع قيود الحكم الى الموضوع كما تقدم عن بعض الاساطين (ره) مدفوع باستلزامه الخلف والرجوع عن تقييد نفس الطلب ولذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر مع التحفظ على معنى الشرطية اى التأثير والتأثر ومجرد لحاظ الشرط حال الطلب غير مجرد اذ اللحاظ هنا ليس عبارة عن مجرد الفرض ولولم يكن له واقع بل هو

عبارة عن تقدير القيد في ناحية الطلب فالقيد في الحقيقة هو المعنون الخارجي لذلك العنوان الذهني لانفس العنوان فيستحيل تحقق الطلب قبل تحققه (وبالجملة) وزان تقييد الهيئة وفرض القيد في ناحية الطلب من حيث تقديره في موضوع الطلب وزان تنويع الموضوع الى المكلف الى عناوين مختلفة كل منها موضوع لحكم مستقل كالحاضر والمسافر وفرض ذلك العنوان في ناحية الحكم فكما أن تحقق الحكم وفعلية البعث حينئذ في طول تحقق عنوان الموضوع ولا يجب تحصيله ولا تحصيل مقدمات الحكم المترتب عليه فعلا قبل تحققه فكذلك في مورد تقييد الهيئة بالنسبة الى القيد ولعلمنا بتحققه في موطنه فمالم يتحقق لا حكم حتى يترشح منه بناءً على الملازمة وجوب غيري بالنسبة الى المقدمات الوجودية من دون فرق بين الموردين في الجهة المبحوثة و سرمان الفرض فيهما بمعنى التقدير فالقيد في المقام كالعنوان هناك يكون موضوعاً للطلب فوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل تحقق الشرط فيما اذا علم بتحققه في موطنه كما تقدم عن بعض الاعاظم (ره) في غير محله وهذا بخلاف مورد فعلية الطلب وطولية المادة عن القيد كما في المعلق فطبعا يترشح وجوب غيري الى المقدمات الوجودية بناءً على الملازمة بلا تطرق استشكل ببعض المحققين (قده) كما تقدم فراجع.

(الثاني) مقام الاثبات اي الاستظهار من الدليل وهذا لا يدخل تحت ضابط ضرورة اختلاف الظهورات حسب اختلاف المقامات نعم الظاهر من تعليق الطلب بجملة انشائية او خبرية على قيد في القضية الشرطية رجوع القيد الى الطلب ضرورة ان مفاد المسند خبريا كان ام انشائيا يكون محمولا على مفاد المقدم فحاصل مفاد القضية الادوية ان القيد المتضمن له المقدم موضوع للطلب المتضمن له التالي وطبع الحكم هو الطولية عن الموضوع سواء وافسق الوضع الطبع في تاء آخر التالي عن المقدم مثل اذا جائك زيد يجب اكرامه او

فأكرمه ام خالفه بان تتقدم الجملة المتضمنة للطلب عن المتضمنه لاداء الشرط
 مثل يجب اكرام زيد اذا جأئك ضرورة ان جزاء الشرط على أى تقد يرهى الجملة
 الطلبية فكون الواجب مشروطا هو الظاهر من الجملة الادوية نظيرا اذا زالت
 الشمس دخل وقت الصلاتين ولا وجه لارجاع مثله الى المعلق إلا أن ^{يقول} دليل
 فى الخارج على عدم اشتراط الوجوب بذلك القيد كما فى المثال بالنسبة
 الى الوقت فحينئذ ترفع اليد عن ظاهر تلك الجملة وا لا فلاموجب لرفع اليد عنه
 فاستظهر بعض الاعاظم (ره) رجوع القيد الى الوجوب دون الواجب فى
 مثل هذه القضية بمكان من المتانة وكذا تفكيكه فى مقام الثبوت بين مقام
 الفعلية و مقام الفاعلية للبعث نعم التزامه بوجوب مقدمات الواجب المشروط
 قبل تحقق شرطه إذ اعلم بتحقيقه فى موطنه قد عرفت فساد ه .

(الثالث) مقام الدوران فى عالم الاثبات بحسب لسان الدليل بين
 تقييد اطلاق الهيئـة و تقييد اطلاق المادة بعد العلم اجمالا حسب تعدد
 الدال اى ورود القيد فى الكلام بتقييد احد الاطلاقين و قد عرفت ان تقييد
 الهيئـة حينئذ لا يستلزم تقييد المادة او تقييده لا استلزامه الدور اى توقف اطلاق
 الهيئـة على نفسه فلامجال لجريان الاصل فى احد الاطلاقين كما هو الشأن
 فى كلية موارد تولد العلم التفصيلى من العلم الاجمالى لان انحلال العلم
 الاجمالى بسبب التفصيلى يستلزم الدور وكون العلم الاجمالى محلا لنفسه
 فالانحلال المتوهم فى مثل هذه الموارد غير معقول مع ان مذكروه لترجيح
 اطلاق الهيئـة من لزوم تقييدين او تقييد و تقييد نظير ما ذكره فى باب تعارض
 الاحوال لترجيح بعض الاحوال على بعض من ان المجاز اولى من الاشتراك
 انما هى مرحجات استحسانية لا توجب الظهور لدى اهل المحاوره واذ انقطع
 اليد عن الاصل اللفظى فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى و مقتضاه البرائة
 عن لزوم تحصيل القيد و عن لزوم ربط المادة به بعد تحققه وحيث ان الترد يد

بين رجوع القيد الى الطلب كى لا يكون تكليف جديد بالنسبة اليه أو الى المطلوب اى ما هو موضوع للطلب كى يستلزم التكليف بتحصيله فلا يلزم محذور من اجراء الاصل العملى فى كلا الطرفين فلقد اجاد صاحب الكفاية (قد ه) فى الارجاع الى الاصل العملى اى البرائة لكن ما صنعه اخيرا فى ذيل الجواب عن مقال الشيخ الاعظم (قد هما) من التفكيك بين وجود الاطلاق وحجيته بمعنى سقوط الحجية دون نفس الاطلاق اذا كان تقييد الهيئة بقريئة منفصلة غيروجيه كما اتضح مما اجنبا به سابقا عن تفكيك بعض الاعاظم (ره) بين وجود الظهور وحجيته بالالتزام بسقوط الحجية دون الظهور فراجع .

(ومنها) اى من تقسيمات الواجب تقسيمه الى النفسى وغيرى وقد اختلف فى تعريفهما وكثرا لنقض والا برام فيه و فيما هو المناط فى صحة تعلق الطلب بالشئى وتحقيق المقام ان المناط فى صحة تعلق الارادة التشريعية بفعل ووقوعه تحت الطلب كونه اختياريا للمكلف اما بالمباشرة او بالتسبيب فاذا كان هناك فعل اختياري مترتب على فعل اختياري آخر فالامر بالمرتب عليه امر بالمرتب وعلى هذا المناط اى الترتب يبتنى ما نسب الى السيد (ره) من كون الأمر بالمسبب أمراً بالسبب على عكس ما نحن بصدده فعلا من كون الأمر بالسبب أمراً بالمسبب لكن المناط فيهما واحد فالواجب النفسى هو ما يكون تحت اختيار المكلف ولو تسببياً ويمكن تعلق الارادة التشريعية به واعمال المولوية فيه بوقوعه بنفسه تحت الطلب اما لوجود عنوان حسن منطبق عليه قهراً يكون هو مناط ايجابه شرعا ولا يكون هناك شئى آخر صالح لان يقع مناطا لا يجا به واعمال المولوية فيه كما فى العباديات فان الطوع بالنسبة الى المولى عدل فى عالم العبودية وهو بنفسه حسن بناءً على ان يكون ذلك مناط الامر بتلك الافعال العبادية ليس إلا أو لعدم لحاظ غير ذلك العنوان فى عالم التشريع واعمال المولوية فى ذلك الفعل الاختياري ولو كان هناك

عنوان آخر قابل للمناطية لاعمال المولوية كالطهارة بالنسبة الى الوضوء فانها قابلة لان تقع مناطا لايجاب الوضوء لكن ربما لا تكون ملحوظة فى عالم ايجابه بل يكون الطوع الحاصل به المنطبق عليه قهرا عند قصده الذى هو كما عرفت عدل فى عالم العبودية وعنوان حسن بالذات ملحوظا مناطا له فيكون مطلوبا بنفسه لا لغيره فخرج الواجب الغيرى عن تعريف الواجب النفسى و علم انه ما يكون واجبا لمناط فى غيره من دون ان يكون هناك مناط فى نفسه يصح لاجله اعمال المولوية فيه نظير فرى الوداج لاجل التذكية او الالقاء فى النار لاجل الاحراق بناءً على عدم انطباق عنوان حسن على الفرى والالقاء وانحصار مناط ايجابهما بحصول التذكية والاحراق او يكون فى نفسه مناط صالح للدعوية لاعمال المولوية لكن لم يكن ملحوظا فى عالم ايراد الطلب عليه بل يكون الملحوظ الداعى الى طلبه هو ذاك المناط التوصلى نظير ايجاب الوضوء للتوصل الى الطهارة لا لكون افعاله مع نية القرية معنونة بعنوان الطوع والعدل فى عالم العبودية .

وان شئت قلت فى الفرق بين الواجب النفسى والغيرى ان ما يكون داعيا نحو ايجاب الفعل (ان كان) لارادة فاعل مختار آخر دخل فى ترتبه عليه و لم يكن نفس صدور الفعل من المكلف كافيا فى تحققه خارجا نظير النهى عن الفحشاء او معراج المؤمن و نحوهما من خواص الصلاة بالنسبة اليها بناءً على ان تكون هى الداعية للشارع نحو ايجاب الصلاة ضرورة ان ترتبها على الصلاة خارج عن اختيار المصلى محتاج الى التوفيق الالهى واللفظ الربانى و لذاتنك عن الصلاة كثيرا ما لأكثر المصلين (فذلك الفعل) واجب نفسى حيث لا يمكن توجيه الطلب نحو تلك الغاية لخروجها عن تحت اختيار المكلف حتى يكون هو الواجب الاصلى و يكون الفعل الذى هوذ والغاية كالصلاة واجبا غيريا توصليا (وان كان) نفس صدور الفعل من المكلف كافيا فى تحققه خارجا

بلادخالة ارادة غيره في ترتيبه على ذلك الفعل نظير الاحراق والتذكية بالنسبة الى الالقاء في النار وفري الوداج او الطهارة بالنسبة الى الوضوء والغسل بناءً على كونها أثراً تكوينياً لهما ولبولالكشف الشرعى (فذلك الفعل واجب غيرى حيث يمكن ايراد الطلب على نفس ذلك الاثر لكونه تحت اختيار المكلف تسبباً من جهة اختيارية سببه فيكون هو الواجب الاصلى وذلك الفعل وصلة اليه ولذاورد الامر بالتذكية والطهارة قال الله تعالى : فاطهروا : كما جعلت الطهارة غاية لفعل المكلف قال الله تعالى : ليظهركم : فهذا كناية عن سببية ذلك الفعل للطهارة كما ان الاول كناية عن اختيارية الطهارة لاختيارية سببها ونفس المناط الموجود او الملحوظ في الواجب النفسى مصحح للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولاجل ذلك يكون الامر المتعلق به مقرباً و مبعداً فالامر بتحصيل المثوبات او الجته امر باسبابها الشرعية التى هى واجبات نفسية قد وعد الحكيم تعالى ترتب تلك المثوبات أو دخول الجنة ^{فعل فاعل مختاراً بالصلافة} عليها وجعل المثوبات بمنزلة الاثار بالخاصية لتلك الافعال الخارجيه لان لفعل فاعل مختار آخر كاعطاء الثواب كما ربما يتوهم حتى يشكل باستحالة ذلك الا بسلب الاختيار عن الفاعل الثانى وهذا خلف وهكذا فى النهى عن تحصيل العقوبات فانه نهى عن اسبابها على النحو المزبور كما ان نفس عدم وجود المناط او عدم لحاظه فى الواجب الغيرى مانع عن استحقاق الثواب للفعل والعقاب على الترك ولذا لا يمكن ان يكون الامر المتعلق به مقرراً و مبعداً .

وبما ذكرنا فى مناط الواجب النفسى والغيرى يرتفع الاشكال عن ناحية ذوات الغايات باءنها لا بد ان تكون واجبات غيرية لاجل الغايات المترتبة و ينقدح انها واجبات نفخية لاجل مناطات موجودة أو ملحوظة فيها بلا حاجة الى انتهائها الى غاية الغايات كمعرفة الله سبحانه حتى ربما يشكل فى ذلك باءن وجوب المعرفة انما هو لغاية شكر المنعم فهو ايضا غيرى وربما يجاب باءن

شكر المنعم طاعة و تقدير للنعم فيرجع الى الذات المقدسة ويلزم من ذلك الدور في عالم الغائية النهائية فهذه التكاليف غير محتاج اليها ثم انه لو احرز كون الواجب نفسيا او غيريا فهو والا فاطلاق الهيئة يقتضى النفسية ضرورة استلزامه ايقاع المكلف في كلفة زائدة فيما اذا لم يكن الاطلاق مرادا وكان متعلق الطلب واجبا غيريا والواجب الاصلى مشروطا بشرط غير حاصل فعلا فان ابقاء الاطلاق على حاله الموجب لالقاء المكلف في كلفة تحصيل المقدمة قبل وجوب ذبيها يعد لدى العقلاء قبيحا فيستحيل صدوره عن الحكيم فان كان هناك اصل لفظي كاطلاق الهيئة يتمسك به لاثبات النفسية وإلا اتصل النوبة الى الاصل العملي فان كان وجوب ما يحتمل كونه واجبا نفسيا غاية لهذا الفعل معلوما لدى المكلف فاصالة الاشتغال محكمة ولا محيص عن الاتيان بالفعل للعلم بلزومه اما لنفسه او لغيره وان كان مشكوكا او معلوم العدم فالبراءة العقلية بالنسبة الى الاتيان بالفعل محكمة بمعنى عذريه الترك على تقدير المصادفة مع وجوبه النفسى واقعا فالبراءة الشرعية ايضا جارية اذ رفع العقوبة شرعا اشارة الى العذرية فهو ارشاد الى البراءة العقلية منطبق عليها فتد برتعرف .

(وربما يفرق) بين الواجب النفسى مع الغيرى كما يظهر من بعض المحققين (قد ه) بان الواجب النفسى ما تعلق به ارادة تشريعية ولو كان غرضها قائما بفعل شخص آخر ومطلوبا عن شخص ثالث كما فى امر زيد بشراء اللحم مع قيام غرضه اى الطبخ بفعل عمرو وطلب غرض الطبخ اى الاكل من بكر فهذه الافعال التى هى ذوات الغايات باسرها واجبات نفسية وعلبه فاكثر الافعال المتعارفة واجبات نفسية وجميع آثار الواجب النفسى من الامتثال و العصيان والمثوبة على الاول والعقوبة على الثانى والمقربة والمبعد يمتزجة عليها وفى قبال ذلك الواجب الغيرى اذ الافعال المذكورة مرادة بالذات

فمقدّماتها التي هي مرادة بالعرض تكون واجبات غيرية (ولا يخفى ما فيه) اذ مراده (لو كان) هو الفرق بين النفس والغيري من ناحية استقلالية الارادة التشريعية و تبعيتها وان كل فعل تعلقت به ارادة تشريعية بالاستقلال فهو واجب نفسي وكل فعل وقع تحت الارادة التشريعية بتبع وقوع غيره بان كانت هناك ارادة تشريعية واحدة تعلقت اولا وبالذات بذلك الغير و ثانيا وبالعرض بهذا الفعل من جهة كونه من مقدّمات ذلك الفعل فهو واجب غيري ليرجع لب الفرق بين الغيري والنفسى الى الفرق بين الظل و ذى الظل كما هو الفرق بين وجوب المقدمة ووجوب ذيهالدى المحقق القمى (قد ه) فى القوانين وبعبارة اخرى يرجع الى انبساط نفس الطلب المتعلق بذى المقدمة على المقدمة ايضا كما هو مذاق المحقق النهاوندى (قد ه) فى باب وجوب المقدمة (فهو اولا) خلاف الوجدان و ثانيا خلاف ما بنى عليه سابقا من استقلال كل من المقدمة و ذيهها بارادة تكوينية من قبل المولى ناشئة كلثا الارادتين عن شوق واحد منه متعلق بفعل الغير مع تفاوت وصول ارادة المقدمة بمرحلة الفعلية والباعثية قبل وصول ارادة ذيهها بتلك المرحلة (ولو كان) هو الفرق بينهما من ناحية الغرض (وان كل فعل) ترتب عليه غرض وراء نفسه فكانت تلك الغاية سببا للتحريك الى ذيهها سواء كان ذلك الغرض من افعال نفسه ام غيره و سواء كانت فائدة الفعل عائدة الى نفس الفاعل ام الى الامر و لو كان كل منهما اى الغاية و ذيهها مستقلا بالارادة من قبل المولى (فهو واجب) غيري وكل فعل لم يكن بتلك المثابة فلم يكن منه غرض وراء نفسه فهو واجب نفسى (فهو اولا) خلاف ظاهر كلامه من اناطة الفرق بتعلق ارادة تشريعية و عدمه و ثانيا يستلزم كون كثير من الواجبات النفسية بل ماعدا معرفة الله سبحانه فى وجهه و هى ايضا فى آخر واجبات غيرية ضرورة ترتب غرض عليها عدانفسها و ثالثا كيف يمكن احراز الترتب والطولية فيما اذا كانت الغاية و

ذوها كلاهما من افعال نفسه وما هو المرجح والمناط حينئذ لجعل هذا الفعل غاية وذاك ذاك الغاية (ولو كان) هو الفرق بينهما من ناحية الاحتياج خارجا و لوشرا الى المقدمات وعدمه وان كل فعل توقف ولو بحسب الاحراز من الادلة الشرعية على مقدمات وافعال اخر كالصلاة بالقياس الى الوضوء و سائر ما لا بد منه قبل الشروع فيها فنفس ذلك الفعل واجب نفسى ومقدّماته واجبات غيرية (فهو مع ان) كلامه غير وافي ببيانه يستلزم كون اكثر الواجبات بل كلها نفسية اذ قلما يخلو بل لا يخلو واجب عن مقدمات ولا اقل عن مقدمة ولو كانت من افعال جانبية كما فى معرفة الله سبحانه بسبب التفكير فى الافاق والانفس بل الواجبات الاعتقادية كلها من هذا القبيل (وبالجمل) لا يجدى ذلك لما هو المقصود من بيان الفرق بين النفسى والغيرى مع انه من اين علم ان ذلك الفعل المحتاج الى تلك المقدمات ليس بنفسه مقدمة لفعل آخر ليكون واجبا غيريا و يكون غيره واجبا نفسيا وبعبارة اخرى يعود محذور عدم الطريق الى احراز وجود المناط النفسى والغيرى فى الواجبات كما كان هو احد محاذير الاحتمال السابق فى المراد من كلامه فهو اشبه بان الواجب النفسى ما يكون واجبا نفسيا والواجب الغيرى ما يكون واجبا غيريا فتاءمل فى كلامه لعلك تقدر على فهم حاق مراده بتفطن ما اشكلنا على مراده .

(ثم انه قد) اعترض على ما جعله صاحب الكفاية (قده) مناط النفسية من انطباق عنوان حسن على الفعل (بما حاصله) ان العناوين الحسنة و القبيحة قسما لا تنفك ^{قسم} عن المعنون الا بانقلاب مهيته كحسن العدل وقبح الظلم و قسم تنفك عنه بطرو بعض العوارض كحسن الصدق وقبح الكذب اذ الصدق يصير قبيحا بطرو عنوان قتل المؤمن عليه و الكذب يصير حسنا بطرو عنوان إنجاء المؤمن عليه والاوّل حسن او قبيح بالذات والثانى بالعرض وحيث ان ما بالعرض لا بد ان ينتهى الى ما بالذات فجعل مناط النفسية انطباق

عنوان حسن على الفعل بعد رجوع العناوين الحسنة بالعرض الى الحسنة بالذات يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد وتوهم انقسام تاء ثمر العنوان الذاتى فى النفسية الى ما يكون بالعلية وما يكون بالاعتناء كفاى الصدق والكذب فتعميم الذاتى للقسمين يستلزم تعميم الواجبات النفسية فانتهاء ما بالعرض الى ما بالذات لا يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد مدفوع بان ذلك كلام مشهورى باطل اذ ليس للعنوان الحسن او القبيح تاء ثمر فى الحسن والقبح حتى ينقسم الذاتى منهما الى ما يكون بالعلية او بالاعتناء و يوجب تعميم الواجبات النفسية بل العنوان الحسن ما يمدح فاعله لى العقلاء والقبيح ما يذم فاعله لى بهم فالحسن والقبح موضوعان لحكم العقلاء لانهما مؤثران مع ان ملاك حكم العقل بالحسن فى العنوان الحسن بالذات كالعدل انما هو حفظ النظام بخلاف ملاك حكم الشرع بوجود العبادات كالصلاة فهو الاستكمال (وفيه) ان العدل عنوان انتزاعى من الفعل لما فيه من جهة مقتضية لذلك وليس بحدائى فى الخارج شئى وراء ذات المعنون اى ما فيه الجهة المقتضية للعدلية فهيات الواجبات بما هى متباينة ينطبق عليها عنوان العدل لما فيها من جهة مقتضية لذلك وهومن الجهات التعليلية للواجبات لان ذلك العنوان جامع بين تلك الهيات وهى مصاديق متعددة لذلك الكلى حتى يكون من الجهات التقييدية لها ويزيدك بصيرة فيما ذكرنا التعمق فى معنى العدل اى الاستواء وانه يختلف حسب اختلاف الموارد فالعدل فى عالم العبودية هو الاطاعة وعدم الخروج عن زى العبودية وفى المال اداء حقوقه المعينة شرعا من خمس ارباح المكاسب مثلا وزكاة الحيوان كل مورد بمقداره المعين و هكذا فى الواجبات الزمانية والمكانية فالعدل فى كل منها الاتيان به بالكيفية المقررة له شرعا لانه استواء بالنسبة اليه ولذا للشارع جعل مصادق العدل والعبادة

على ما فصلناه فى محله فانطبق عنوان واحد على مهيآت متباينة لجهسنيات متضادة كل بحسبها شئى وكون تلك المهيآت مصاديق متعددة لذللك العنوان شئى آخر والاول لا يستلزم الثانى بل يضاده ويباينه فلا يلزم منه رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد .

مع ان العنوان الذاتى لا يلزم ان يكون من سنخ العلة للواجب النفسى بل يمكن ان يكون من سنخ المقتضى له فلا ينافيه طرو عنوان قا هر يمنع عن صيرورة الفعل واجبا نفسيا بمقتضاه و يوجب صيرورة واجبا غير يا بمقتضى نفسه ولا نعى بصيرورة العنوان موضوعا للواجب النفسى او الغيرى الا ذلك اما ما ذكره اخيرا من تفاوت ما هو ملاك الحكم العقلي مع ما هو ملاك الحكم الشرعى ففيه منع جدا بل لم لا يجوز أن يكون العنوان الموضوع للحسن العقلى بعينه موضوعا للوجوب الشرعى غاية الأمر بحيث لا يلزم منه استكمال فى حق الأمر تبارك و تعالى بان يكون الايجاب لا يتهاج الذات بالذات كما اعترف به هذا المحقق (قد ه) فى بعض تعليقاته السالفة فنفس عنوان العدل فى العبودية والاتزاء بزيتها ملاك الوجوب النفسى وداع للايجاب كما هو ظاهر لام الغاية فى قوله تعالى : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون : وان ترتب عليه استكمال النفس فى حق العبد مع ان الاستكمال لا يلزم فى الواجبات التوصلية كد فن الميت مع وجود ملاكها فى نفسها كعدم تاء ذى الناس عن الرائحة مثلا فى الدفن على أن الحسن والقبيح عقلا تارة بمعنى مافيه الصلاح ومافيه الفساد و اخرى بمعنى الكامل والناقص و ثالثة بمعنى ما يستحق له الثواب وما يستحق عليه العقاب و رابعة بمعنى ما يمدح فاعله لدى العقلاء وما يذم و المراد منهما فى المقام هو الاول (وبالجملة) مراد صاحب الكفاية (قد ه) من هذا التقسيم ان المصلحة الداعية نحو ايجاب الفعل التى لا بد منها بنا على مذهب العدالة ان كانت فى نفس الفعل فهو واجب نفسى وان كانت فى

غيره فهو واجب غيرى ولا ينافى ذلك كون الفعل الكامنه فيه المصلحة مقدمة لواجب آخر اذ الم تلحظ الوصلية فى عالم ايجابه النفسى وهذا كما ترى لا يرد عليه شئى مما ذكره هذا المحقق (قد ه) بل الفعل الذى هو مصب الوجوب بما انه حركة فاعلية لا يدخل تحت المقولة كما اعترف به هو (قد ه) سابقا من خروج الفعل النحوى عن المقولات العشر فليس من الكلى الا يساغوجى فى شئى حتى يتطرق اليه لزوم انتهاه كلما بالعرض الى ما بالذات ان اراد منه هذا المعنى والافعدم استلزامه المحذور اوضح ضرورة امكان دخل خصوصيات ذلك الفعل فى مناط وجوبه على نحو الجهة التعليلية او التقييدية وهذا هو المراد بانطباق عنوان حسن على ذات الفعل يكون به واجبا نفسيا .

ثم انك بعد ما عرفت عدم منافاة وجود ملاكين فى فعل واحد مع عدم كون أحد هما ملحوظا فى عالم الايجاب وان مجرد ملاك النفسية او الغيرية لا يجدى لضرورة الفعل واجبا نفسيا او غيريا بل هو مقتضى لذلك و شرطه لحاظ الأمر و ان التفكيك بينهما فى عالم اللحاظ بمكان من الامكان تبين لك اندفاع ايراد بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قد هما) باستلزام ذلك رجوع الواجبات النفسية الى الغيرية وعدم تمحصها فى النفسية كما انك بعد ما عرفت انه لا بد من لحاظ المناط فى مرحلة البعث نحو الفعل تبين لك ان مدار الفرق بين النفسى والغيرى كما فهمه القوم انما هو على الغرض لا مجرد تعلق الامر وعدمه كما زعمه هذا المحقق (قد ه) والاعاد المحذور وايضا عرفت فى مبحث التعبدى والتوصلى ان عبادية العبادة وحصول القرية لا يتوقف على قصد الامر ونحوه فلامجال لما ذكره هذا المحقق (قد ه) اشكالا وجوابا (فى ان تعريف القوم للواجب النفسى بكونه مطلوباً لاجل غاية لوبنى على ظاهره يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى الغيرية من جهة ان جليها مطلوبة لاجل الغايات حيث يبتنى على التوقف المزبور فلامجال له كما انه (قد ه) فى هامش تعليقه

على الكفاية فى مقام توضيح ان اطلاق الهيئة يقتضى النفسية و دفع إشكال ان مبادئ الارادة وغيرها من خصوصياتها الخارجية غير دخيلة فى المنشأ بالصيغة لانه مفهوم الطلب لا مصداقه ذكران حقيقة الاستعمال ايجاد اللفظ للانتقال الى المعنى وان حقيقة الانتقال وجود ذهنى لطبيعى المعنى فالأرا^١ الانشائية التى استعملت فيها الصيغة ليست جزئية بل كلية قابلة للاطلاق و التقييد (وفيه) ان حقيقة الانتقال كما عرفت فى مبحث الدلالات هو الانتقال من سماع اللفظ الى ما هو الموجود فى خزانة النفس بعد جعل العلاقة بينهما كما ان حقيقة الاستعمال هو الانتقال الى المعنى الموجود فى الذاكرة و لذا من لم يعلم بوضع اللفظ لمعناه لا ينتقل من سماعه الى شئى و التفصيل موكول الى هناك فهذا الطريق الذى سلكه لدفع الاشكال غير سد يد و الحق ما بيناه سابقا كما انه (قد ه) فى المقام المزبور ذكر ان وجوب القيد فى صورة الشك فى وجوب الغير معلوم و تقييد وجوب القيد بذاك الغير كالطهارة بالصلاة مشكوك تجرى فيه البرائة لدى الدوران بين النفسية و الغيرية (وفيه) ان المعلوم بالنسبة الى القيد فى الصورة المزبورة انما هو اصل الخطاب و البعث لافعليته و تنجزه بل فعليته موقوفة على احد امرين على سبيل منع الخلو اما كون القيد واجبا نفسيا لا غيريا و هذا مشكوك بدو^٢ و اما كون ذاك الغير المقيد بهذا القيد (على تقدير وجوبه) واجبا بالفعل و هذا ايضا حسب الفرض مشكوك بدو و مقتضى الاصل فى كل منهما البرائة فمن اين وجوب القيد (وبالجملة) فعلمة وجوب القيد امرها دائر بين الوجود و العدم فطبعيا تجرى فيها اصالة البرائة و تكون مانعة عن تشكيل العلم الاجمالى فالحق كما قد مناه عدم لزوم الاتيان بالقيد فى هذه الصورة مطلقا فتاء^٣ مل جيد ان حمل اخيرا مجرى البرائة فى كلام صاحب الكفاية (قد ه) على صورة العلم بوجوب الغير لكنه خلاف ظاهر كلامه اذ مجرى البرائة فيه كما يظهر بالتاء^٤ مل صورة الشك فى وجوب ذلك الغير الموجب

لرجوع الشك فى القيد ايضا الى اصل التكليف به فراجع و تأمل .
(ثم ان بعض الاساطين) بعد ما ذكر تعريف المشهور للواجب النفسى
بانه الواجب لالاجل و واجب اخر والغيرى بعكس ذلك و ذكر ايراد صاحب
الكفاية (قد ه) على التعريف باستلزامه كون الواجبات النفسية غالبا غيرية
لان الواجب فى الحقيقة غاياتها المترتبة عليها و ضابطه للفرق بين سنخى
الواجب بما ينطبق عليه عنوان حسن بالذات و مالا ينطبق عليه ذلك استشكل
على الايراد بما حاصله تقسيم المقدمة الى المعد و السبب و التفصيل بينهما
بامكان تعلق الارادة التشريعية تبعا للتكوينية بذى المقدمة فى الثانى دون
الاول و جعل نسبة الواجبات الشرعية الى الاغراض كنسبة المعد الى الغرض
و نسبة الافعال التوليدية الى ما يتولد منها كنسبة الاسباب الى المسببات و
انكار صحة تعلق الأمر بالاغراض من ناحية القدرة على الواجبات لانكار ان
المقدور بالواسطة مقدور و استشكل على ضابط الفرق بان مع استناد حسن
الواجب الى الغرض يعود المحذور و مع استناده اليه و الى ذات الواجب
كليهما يكون فيه ملاك النفسية و الغيرية معا و لا يتمحض فى النفسية ثم اورد على
تعريف المشهور نقضا بالواجبات التهيئية المستند وجوبها الى لزوم فوت واجب
آخر ثم اختار فى التعريف ان النفسى هو الواجب لنفسه بلا ترشح وجوبه عن
غيره و الغيرى عكس ذلك (و لبيان ما يرد) على كلامه و توضيح ضابط الفرق
بازيد مما سبق منا نقول ان نسبة الواجبات الشرعية الى الاغراض ليست كنسبة
المعد الى الغرض كما ان نسبة الافعال التوليدية الى ما يتولد منها ليست
كنسبة الاسباب الى المسببات و قد تقدم تحقيق ذلك فى مبحث الصحيح و الاعم
عند تصوير الجامع و حيث ان الواجب بناءً على مذهب العدالة لا بد له من
ملاك داع نحو الايجاب فهذا الملاك اذا كان قائما بنفس الواجب فلا ريب انه
واجب نفسى كالتعبد فانه عدل فى عالم العبودية و ليس لهذا العنوان فى الخارج

مطابق سوى التعبد واذالم يكن قائما بهفهو اما قائم بفعل آخر من الافعال الاختيارية للمكلف ولا ريب ان الفعل الاخر واجب نفسى والفعل الاول واجب غيرى كالوضوء بالقياس الى الصلاة اذا انحصر ملاك وجوبه فى التوصل الى الصلاة باحدانحاء التوصل واما غير قائم بفعل آخر من افعاله لكنه يترتب على فعله الاول وحينئذ فاما ان يكون قائما بفعل يصح استناده اليه بالشايع العرفى كالا حراق ولا ريب ان ذلك الفعل واجب نفسى والفعل الاول كالاتقاء فى النار واجب غيرى واما يكون قائما بفعل لا يصح استناده اليه عرفا الا بالمجاز البعيد كالمعراجية للصلاة فالواجب النفسى هو الفعل المترتب عليه اى الصلاة لا الاثر المترتب اى المعراجية اذ عدم صحة استناد المترتب الى المكلف بالشايع العرفى يجعله بمنزلة مناط كامن فى ذات الفعل المترتب عليه فيصدق انه واجب نفسى ويكون بالنسبة الى ذاك الاثر من قبيل التعبد بالنسبة الى عنوان العدل فى عالم العبودية بخلاف القسم الاول الذى صح فيه الاستناد بالشايع العرفى فيصدق عليه انه واجب غيرى نعم فى القسم الثانى من جهة صحة الاستناد ولو بنحو الاعداد يصح تعلق الامر النفسى بالمترتب لكنه لبا^ت الامر بالمترتب عليه و لذا يكون برزخا بين النفسى والغيرى .

ويشهد بما ذكرنا نزاع القوم فى انه هل الامر بالمسبب^ب او بالعكس وجه الشهادة ان من نظر الى الملائقال بالثانى و من نظر الى القدرة قال بالاول وان كان الحق فيما اذا انحصر الملاك بالمسبب ان الامر بالسبب امر بالمسبب لبا^ت والنقاش فيه بعدم القدرة على المسبب بنفسه مدفوع بما قرع الاسماع ويشهد به الوجدان من ان المقدر بالواسطة مقدر ورتقسيم المقدمة الى المعد والسبب والتفصيل بينهما استشكالا على ايراد صاحب الكفاية (قد ه) على تعريف القوم اجنبى عن المقام وانما المدار فى النفسية على استناد الفعل الى اختيار المكلف واستناد الملاك الى ذات الفعل فكما اجتمعا فى فعل فهو

واجب نفسى وكلما انتفى الاخير فى فعل فهو واجب غيرى من غير فرق بين انحاء المقدمة من السبب والمعد وغيرهما مع ان الواجبات الشرعية لو كانت من قبيل المعدات للآثار المترتبة كما هو مختار هذا القائل لما كانت خالية عن احد محذورين اما خلوها عن الملاك راءسا وهذا خلاف مذهب العدالة واما كون ملاكها جهة الاعداد لتلك الآثار وهذه عين جهة الوصية غير الصالحة لملاك النفسية اما مع قطع النظر عن جهة الوصية فلا يرد عليه ان مطلوبيتها غيرية لاجل الآثار التى هى الغرض الاقصى لان جهة الاعداد كآمنة فى ذاتها فمطلوبيتها تكون نفسية (وفصل الخطاب) ان كل فعل صح تعلق امر مولوى به فهو واجب نفسى وكل فعل لم يصح تعلق الامر به الا ارشادا الى مقدميته فهو واجب غيرى وعليهذا يرتفع النزاع بارتفاع موضعه اذ الواجب الغيرى ليس بواجب شرعى اصلا بل هو عقى فتقسيم الواجب الى نفسى وغيرى من راءسه فى غير محله اما استشكله على ضابط الفرق الذى ذكره صاحب الكفاية (قده) فيندفع بما استفاد من كلامه من ان ملاك الغيرية اذ اكان فهو غير ملحوظ فى الواجب النفسى وبذلك يتمحض وجوبه فى النفسية اما استشكله على تعريف المشهور نقضا بالواجبات التهيئية فيندفع بما عرفت سابقا من أنه ليس للواجب التهيئى معنى محصل عدا الواجب الغيرى اما ما اختاره فى تعريف النفسى والغيرى فلا يعالج ما هو العمدة فى هذا التقسيم اى الملاك الذى لا يدم منه فى كل واجب ولذا ترى صاحب الكفاية (قده) فى مقام التقسيم صدر كلامه بذكر الداعى للايجاب بل التعريف على مختار هذا القائل عين ما تقدم عن بعض المحققين (قده) وقد عرفت هناك انه اشبه بتعريف الشئى بالنفس وان الواجب النفسى ما يكون واجبا نفسيا والواجب الغيرى ما يكون واجبا غيريا *

ثم انه ذكر اشكال الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات على التمسك باطلاق الهيئة لاثبات النفسية من ان مقاد الهيئة معنى حرفى هو شخص الطلب

اي فرده الخارجى لا مفهومه الذهنى اذ لا اعتداد بالمفهوم بما هو وانما الاعتداد على واقع الطلب اعنى ارادة وجدانية متعلقة بشخص المطلوب وذكر جواب صاحب الكفاية (قد ه) عن الاشكال بانه من خلط المفهوم بالمصداق لان مصداق الطلب وان كان فرداً خارجياً غير قابل للتشخص وعروض الاطلاق او التقييد أى الارادة الوجدانية للطالب لكن مفهومه بما هو وجود انشائى من افعال النفس قابل للتشخص وعروض الاطلاق والتقييد وهو مفاد الهيئتين لا الاول كما تقدم عند تحقيق المعانى الحرفية ثم اورد عليه بقلب الجواب وان هذا الجواب من صاحب الكفاية (قد ه) خلط للمفهوم بالمصداق حيث زعم ان المنشاء بالصيغة مفهوم الطلب مع انه معنى اسى غير قابل للانشاء وانما المنشأها مصداق الطلب اى تصدى النفس لتحصيل المراد وهو معنى جزئى غير قابل للاطلاق والتقييد ولكنك خبير بفساد هذا القلب كما نبه عليه بعض المحققين (قد ه) من ان مراد صاحب الكفاية (قد ه) من انشاء مفهوم الطلب بالصيغة انما هو انشاء معنى نسبي قائم بالغير اى النسبة الخاصة الواقعة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه وهو معنى حرفى قابل للانشاء وليس مراده (قد ه) انشاء ذلك المفهوم بما هو معنى اسى اذ ليس فى كلامه من ذلك عين ولا اثر بل هو (قد ه) أجلُّ شأناً من ان يتفوه بمثل هذا اما تحقيق المعنى الحرفى وما هو مفاد الهيئتين فقد فصلنا الكلام فيه سابقاً فراجع (ثم انه تصدى) لتصحيح التمسك بالاطلاق من وجهين احدهما الاطلاق الافرادى اى اطلاق المادة اذا شك فى تقييدها بمثل : صل مع الطهارة : ثانيهما الاطلاق الجملى اى اطلاق نتيجة الجملة الطلبية اذا شك فى تقييدها بمثل : اذا قمتم للصلاة فاغسلوا الابه : وان وجود احدا الاطلاقين يغنى عن الاخر فى استكشاف النفسية ولو بالملازمة بناءً على مختاره من ان مصب الوجوب فى الجملة الطلبية هى المادة المنتسبة ومن حجية مثبتات الاصول اللفظية

(لكن في كلا المبنين) (نظر تقدم اولهما سابقا ويا تي ثانيهما في باب المطلق والمقيد انشاء الله فالابتناء غير صحيح .

ثم انه قسم صور الشك في النفسية والغيرية اذ الم يكن اطلاق يقتضى النفسية الى ثلاث باعتبار ان ما شك في تقيده بهذا الواجب كالصلاة بالنسبة الى الوضوء إما ان يكون وجوبه معلوما او مشكوكا وباعتبار ان وجوب ذلك المشكوك التقييد إما ان يكون مساوقا مع وجوب مشكوك النفسية والغيرية من حيث الاطلاق والتقييد كالصلاة والطهارة بالقياس الى الوقت ان مطلقا فمطلق وان مقيدا فكذلك واما ان لا يتساوقان في ذلك بمعنى تقييد الاول بالوقت دون الثاني (ففي الصورة) الاولى اى العلم بوجوب مشكوك التقييد مع تساوى الوجوبين اطلاقا و تقييدا اجرى البرائة عن تقييد الوجوب الاول بالثاني اى الصلاة بالوضوء مثلا واستنتج من ذلك النفسية للوجوب الثانى اى لزوم الاتيانا بتعلقه بالوضوء مطلقا اتي بالواجب الاخر كالصلاة ام لا (ثم اورد) عليه المقرربان اصالة البرائة عن تقييد وجوب مشكوك التقييد تعارضها اصالة البرائة عن نفسية وجوب مشكوك النفسية والغيرية وبعد تساقط الاصلين فالعلم الاجمالى باحد الامرين يقتضى الاحتياط (وفيه) ان النفسية والغيرية انما هما من شئون الطلب منتزعان عنه بلادخلهما في نفسه فلامجال لاجراء البرائة فيهما والمفروض ان اصل الوجوب معلوم فاصالة البرائة عن تقييد مشكوك التقييد تكون بلامعارض مع ان الاصل في كل من النفسية والغيرية على فرض جريانه فيهما معارض بالاخر فالبرائة في طرف تقييد مشكوك التقييد تكون بالاخرة بلامعارض الا ان يقال بان البرائة عن الغيرية مع البرائة عن تقييد مشكوك التقييد تكونان في رتبة واحدة بل احديهما راجعة الى الاخرى فالمعارضية بينها مع البرائة عن النفسية بحالها وعليه ينحصر الاشكال في الاول (وفي الصورة) الثانية اى العلم بوجوب مشكوك التقييد مع عدم تساوق

الوجوبين اى تقيد الاول بالوقت دون الثانى اجزى البرائة عن تقيد الوجوب الاول بالثانى واستنتج النفسية للوجوب الثانى وعن لزوم الاتيان بمتعلق الوجوب الثانى قبل الوقت واستنتج له الغيرية من هذه الجهة و حاصل جريان الاصلين من الجهتين عدم وجوب الوضوء قبل الوقت وعد ٢ وجوب تكراره فيه للصلاة اذا اتى به قبله (ثم اورد) عليه المقرر بان مقتضى تنجز العلم الاجمالى فى التدريجيات هو الاحتياط باتيان الوضوء قبل الوقت وبعده معاقضاً للعلم بتكليف اجمالاً مرددين بين الوضوء قبل الوقت فقط او الصلاة مع الوضوء فى الوقت (وفيه) ان وجوب الصلاة فى الوقت بقيد الوضوء ليس عدلاً لوجوب الوضوء قبل الوقت حتى يتشكل منهما العلم الاجمالى بل نفس تقيد الصلاة فى الوقت بالوضوء مشكوك بدواً و نفس لزوم الوضوء قبل الوقت ايضاً مشكوك بدوافته تجرى البرائة فى كل منهما طبعاً ولا يجدى انتزاع العلم الاجمالى فى المنع عن ذلك فتبقى البرائة فى كل منهما بلا معارض (وفى الصورة) الثالثة اى الشك فى وجوب مشكوك التقيد التزم بالاشتغال بالنسبة الى مشكوك النفسية والغيرية وجعلهما من قبيل الاقل والاكثر المتباينين من جهة التفكيك فى تنجز العلم وعدم منافاة تنجزه فى طرف مشكوك النفسية والغيرية مع عدم تنجزه فى طرف مشكوك التقيد فتجرى البرائة عن وجوبه المشكوك ولا تجرى عن وجوب ما شك فى قيديته لذلك الوجوب مع عدم فعلية وجوبه على تقدير قيديته وذلك العلم بوجوبه اجمالاً اما نفسياً او غيرياً و بذلك استشكل على مقال صاحب الكفاية (قده) فى اجراء البرائة عن وجوب مشكوك القيدية وعدم تفكيكه بين الطرفين فى التنجز (ويرد عليه) ان مفروض كلام صاحب الكفاية (قده) مورد الشك فى أصل الوجوب الفعلى بالنسبة الى مشكوك النفسية والغيرية فطبعاً تجرى فيه البرائة بل المورد ابدى يكون كذلك على ماقررناه سابقاً عند التعرض لمقال بعض المحققين (قده) من ان الموجود بالنسبة الى القيد انما هو البعث والخطاب

ولاجل ترده بين النفسى والغيرى غير المحرز وجوب ذيه تكون فعليته مشكوكة
طبعاً وتجرى فيها البرائة .

(ثم ان بعض الاعاظم (ره) عرف الواجب النفسى بما يكون واجبا بدوا
والواجب الغيرى بما يكون واجبا بتبع واجب آخر وادعى تبعية الشوق المتعلق
بالغيرى للنفسى وكون وجوبه مدلولاً للتزامياً للخطاب فى عالم ابراز الشوق كما
عرف الواجب الاصلى بالملحوظ بالتفصيل والواجب التبعى بالملحوظ بالاجمال
(وفيه) انه لا ريب فى اشتراك الواجبات الغيرية مع النفسية من جهة الاحتياج
ثبوتاً الى شوق مستقل وراء الشوق المتعلق بالغير وان كان احد الشوقين
ناشئاً عن الاخر والالزم انبساط نفس الطلب المتعلق بذى المقدمة على المقدمة
ايضاً كما التزم به المولا على النهاوندى (قد ه) وما ظن هذا القائل يلتزم
بذلك اما فى مرحلة الاثبات اى الايجاب الذى سماه عالم ابراز الشوق فوجوب
المقدمات ابد ليس بمدلول التزامى للخطاب بل ربما يكون مدلولاً مطابقاً كما
فى قوله تعالى : اذ قمتم للصلاة فاغسلوا (الاية) : وربما يكون مدلولاً
تضمينياً كما فى جملة من الاخبار البيانية الواردة فى الغسل او الوضوء المتضمنة
لبيان بعض المقدمات العادية وغيرها لهما كوضع الاناء بين يديه او نحو ذلك
وعليهذا فكل من تعريفى النفسى والغيرى على ما ذكره لا يستقيم طرده و لا
عكسه كما ان المدارفى الاصلى والتبعى ليس على ما زعمه بل على التصدىق لبيانه
مستقلاً او بتبع بيان غيره فبين التقسيمين اى النفسى والغيرى مع الاصلى
والتبعى عموم من وجه يتواردان تارة ويفترقان اخرى وانما المدارفى النفسية و
الغيرية على كون متعلق الوجوب مقدمة لفعل آخر للمكلف صادر عن اختياره و
لو بالاستناد التوسيطى وعدم كونه كذلك كما فصلناه سابقاً فبذلك يتم ما ذكره
فى تعريفها اما لو خليا وطبعها فلا يستقيم طردها ولا عكسهما فتأمل

تذنيبان (الاول) لاريب في استحقاق الثواب عقلا على فعل الواجب النفسى والعقاب على تركه كما لاريب في عدم استحقاق شيئى منهما على شيئى من فعل الواجب الغيرى و تركه لقضاء ضرورة العقل بعدم استحقاق ازيد من ثواب واحد للفعل ولا ازيد من عقاب واحد على الترك في الواجب النفسى و لو كثرت مقدماته وانما كثرة المقدمات توجب كون فعله احمض وذلك يوجب مزيد استحقاق الثواب اما المثوبات الواردة في الشريعة على مقدمات بعض العبادات كالمشى الى زيارة الحسين روحى له الفداء او المشى فى قضاء حاجة المؤمن ونحوهما (فقد فصل) صاحب الكفاية (قده) بين ان تكون هناك مشقة فتلك المثوبات تحمل على الاحمضية و بين ان تكون المقدمات عادية غير مشتملة على مشقة زائدة فتحمل على التفضل بدعوى ان الامر المقدمى بنفسه لا يوجب القرب كما ان تركه بنفسه لا يوجب البعد والثواب والعقاب مترتبان على القرب والبعد (والتحقيق) ان الامر المقدمى وان لم يكن مقربا ولا مبعدا لكن القرب والبعد طوليان منشأ حصولهما الطوع وعدمه والطوع عنوان ينتزع عن التعبد بافعال تعلق بها امر مولوى والتعبد ينطبق عليه عنوان العدل فى عالم العبودية الذى يكون بذاته حسنا عقلا فاعمال المولوية يجعل وظائف تعبدية هو اس اساس المقربية والمجديية وبدونه ليس فى فعل قرب ولا فى تركه بعد اذ مع وجود الامر المولوى يتحقق التعبد الذى ينطبق عليه عنوان العدل فى العبودية و بتحقيقه يحصل القرب الموضوع لاستحقاق الثواب عقلا و بتركه يحصل البعد الموضوع لاستحقاق العقاب فالقرب والبعد بما هما ليسا موضوعين للثواب والعقاب بل بطوليتهما للطوع وعدمه اللذين ينتهيان الى العدل فى العبودية ومع عدم الامر المولوى لا يمكن التعبد نعم فى صورة تخيل الامر يمكن الانقياد الذى هو من مراتب العدل فى عالم العبودية و لذا يحكم العقل باستحقاق الثواب الانقيادى واعمال المولوية بالبعث المولوى

نحو فعل انما هو موقوف على وجود مناط في ذلك الفعل صالح للداعوية نحو ذلك البعث والمناط المقدم اعنى حيث الوصلية والمقدمية بنفسه لا يصلح للداعوية الى البعث المولى نحو المقدمة لا بماهى ولا بلحاظ المناط النفسى الموجود فى ذى المقدمة اذ هو يدعوى الى البعث المولى نحو ذى المناط نعم المناط المقدم انما يصلح للداعوية الى البعث الارشادى من قبل المولى بمعنى ان يجعل المولى نفسه بمنزلة عقل المكلف فيبعثه من جانب عقله نحو فعل المقدمة وعليهذا فعدم المقربية والمبعدة بالنسبة الى الامر المقدم سالبة بانتفاء الموضوع بمعنى انه لا امر بالمعنى الحقيقى اى البعث المولى بالنسبة الى المقدمة كى ينتهى الى المقربية والمبعدة فى التعبير بان الامر المقدم ليس بمقرب ولا مبعد نوع مسامحة والاولى ان يقال فعل المقدمة ليس بمقرب ولا مبعد وما ذكرناه سر شهادة العقل بعدم استحقاق ازيد من ثواب واحد لا يمثل الواجب النفسى ولو كانت له مقدمات كثيرة ولا ازيد من عقاب واحد على ترك ذلك الواجب كما ان امثال الواجب اذ كان صعبا من جهة كثره مقدماته او اشتغالها على مشقة غير عادية فصعوبته تكون موضوعا لمزيد الاستحقاق عقلا فالواجب حينئذ من افضل الاعمال لانه من احمضها فالمثوبات الواردة فى الشريعة على بعض المقدمات تحمل على الاحضية لان اصل استحقاق الثواب عقلى و تقديره شرعى ولذا يمكن التفضل فى التقدير بعد تحقق موضوع اصل الاستحقاق كالاتثال او موضوع زيادة الاستحقاق كصعوبة الامتثال فالاحضية والتفضل قابلان للاجتماع وان كان احدهما فى طول الاخر فالترديد بينهما فى وجه الثواب على بعض المقدمات كما فى الكفاية يكون بلاوجه فتدبر جيداً .

ثم ان بعض المحققين (قد ه) اجاد فيما افاد من حكم العقل بالاستحقاق ضرورة شهادة الوجدان بان للعقل احكاما استقلالية كما ان تنويعه الاصطلاحى

للعقل الى عملي هو القوة المميزة للحسن والقبح ومدرك للاشياء مثالا باس به عقلا (لكنه) فسر الاستحقاق بوقوع مدح الحسن و ذم القبيح من العقلاء ففى موقعها و كون ثواب الفعل و عقاب الترك على تقديرهما حقا و فى محله بلا التزام هناك من قبل العقل (وللاعتراض) فيه مجال واسع اذا الاستحقاق ليس مجرد وقوع ما يصدر من العقلاء مدحا او ذما على تقديره فى محله وكذا ما يصدر من الشارع ثوابا او عقابا حتى يبقى العمل الحسن بلا عوض على تقدير عدم صدور المدح او الثواب قضاءً لكونهما اختياريين للمادح والمعطى و يبقى العمل القبيح بلا جزاء على تقدير عدم صدور العقاب لكونه اختياريا بل الاستحقاق طلب الحق اى الثابت يقال حق اى ثبت و منه ما ورد فى بعض الادعية : و بحقك عليهم (اى المعصومين عليهم السلام) و بحقهم عليك : فالالزام ماخوذ فى حاق الاستحقاق والافلوجاز عقلا ترك المدح على الحسن والذم على القبيح لما اشتد شوق الفاعل نحو فعل الاول وترك الثانى اللذين بهما قوام النظام حسب اعترافه (قد ه) فالعقلاء بما هم مئنون بحفظ النظام كما اعترف به (قد ه) لا بد لهم من تشديد شوق الاتى بافعال حسنة و التارك للافعال القبيحة نحو الفعل و الترك و جعل الداعى لهما نحوهما بمدح الحسن و ذم القبيح جلبا للمصالح و دفعا للمفاسد لحفظ النظام و هكذا انجاز الوعد داعيا نحو الطاعة و الوعيد زاجرا عن المعصية اذ لولاها لتترك الاول و ارتكب الثانى فالعقل بماله من المعقولات بناءً على كونها أمورا نظامية حسب مذاقه (قد ه) انما يحكم بلزوم المدح و الثواب أو الذم و العقاب بلا منافاة ذلك مع النعم الموهوبة الفعلية كما زعمه هذا المحقق (قد ه) بدعوى ان مجموع الطاعات وان بلغ من الكثرة ما يبلغ لا يقاوم تلك النعم فضلا عن ان يزيد عليها و يوجب الثواب اذ لو لم نقل بان تلك النعم امتنان و تفضل نلتزم بانها عوض للطاعات لان الثواب اعم من العاجل و الاجل وان قلنا بانها هبة

وامتنان كما دلت عليه الاخبار يلزم ثواب اخروى كما لا ينافى ذلك مع كون الانقياد من شاءن العبد وان زعمه (قد ه) اذ كما ان من شاءن العبد ذلك بحكم العقل كذلك من شاءن المولى اعطاء الاجر له بحكم العقل (وبالجمله) كما ان العبودية والطاعة وظيفه العبد كذلك المولوية والمثوبة وظيفه المولى و الحاكم بكل الاحكام هو العقل (والحاصل) ان امر الثواب ليس باهون من امر العقاب فكما ان العقاب حق و ثابت على العبد عقلا بسبب مخالفة التكليف بل تطرق شيئى من الاشكالين اى المنافاة مع النعم ومع شاءن العبد فكذلك الثواب بسبب موافقته لاتحاد المناط فى المقامين بل حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب لو كان بمناط الامور النظامية كما قرره (قد ه) لكان اللازم اختصاص الثواب والعقاب بعالم الكون والفساد اى الدنيا ضرورة اختصاص النظام بها ولم يكن حينئذ وجه للثواب والعقاب الاخر وببين كما انهما لو كانا لجلب المصالح ودفع المفاسد النظامية لم يكن وجه ليهبط المثوبات والعفو عن السيئات لاستلزامهما هدم النظام فلا بد من استناد الثواب والعقاب الى الوعد والوعيد دون الامور النظامية واذ اكانا مستندين اليهما دونها فرارا عن ذلك المحذور لا يبقى وجه لتفسير الاستحقاق بالوقوع فى المحل مضافا الى ان استناد حكم العقل باستحقاق المدح للاعمال الحسنة والذم على القبيحة الى الامور النظامية من راءه غير سد يد ضرورة ان ذلك الحكم فطرى للعقل فالعقل بحسب الفطرة يحكم بحسن العدل وعدم التجاوز عن الحد ولولم يكن هناك اجتماع يوجب تشكيل النظام كما يحكم بقبح الظلم والتجاوز عن الحد كذلك فاستحقاق الثواب والعقاب ايضا فطرى لهم لان الامر من دون مثوبة لامتثاله جزاف بمقتضى فطرة الانسان فالقضية المعقولة للعقل الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب انما هى قضية فطرية هى ان الجزاف جزاف وليست قضية نظامية هى امور ممدوحة كجلب المصالح ودفع المفاسد فتدبر جيدا (كما ان ما ذكره) (قد ه)

من ان عدم استحقاق الثواب والعقاب على فعل المقدمة و تركها مستند الى قهريه البعث نحو المقدمة بعد البعث نحو ذبيها فالانبعاث نحوها قهري بعد الانبعاث نحو ذبيها ومعه لا موجب لحكم العقل باستحقاقهما (مدفوع) بما سيجيئ عند التعرض لوجوب المقدمة بناءً على الملازمة من ان كون البعث المقدم قهريا غير ممكن ثبوتا ولا واقع وجدانا .

كما انه (قد ه) اجاد فيما افاد من عدم استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة الا في وقته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هو معلول مخالفة التكليف و ترك امتثاله وحيث ان ظرف امتثال التكليف حسب الفرض انما هو وقت خاص كال موسم للحج فلما حاله ظرف مخالفته و ترك امتثاله يكون ذلك الوقت والالزم الخلف فلو كان ظرف استحقاق العقاب على ذلك قبل الوقت عند ترك مقدمته لزم تقدم المعلول على علته والحكم على موضعه وذلك لا ينافي كون ترك الواجب مسببا عن ترك المقدمة لان ترك المقدمة فعلا كترك الخروج مع الرفقة في الحج سبب حسب الفرض لترك ذبيها في وقته الخاص كالحج في موسمهما كما ان القاء الرصاص فعلا سبب للقتل بعد وصوله الى الهدف مع فصل زمان بين الالقاء والوصول فكما لا يصدق القتل عرفا بمجرد الالقاء الا مسامحة على نحو المجاز بالمشاركة ولذا لا يثبت القصاص او الدية شرعا بمجرد ذلك فكذلك في ترك الواجب النفسى بمجرد ترك مقدمته فلا يصدق ترك الحج عرفا عند ترك الخروج مع الرفقة قبل الموسم الامجازا اما الصدق الحقيقى فهو موقوف لدى العرف على تحقق الموسم و تحقق ترك الامتثال في ذاك الوقت الخاص قل الفصل الزمانى بين التركين ام كثريل تحقق التوك قبل ذلك الوقت خلف فرض السببية نعم حيث ان مخالفة التكليف امر اختيارى لا بد من استناده الى اختيار المكلف فترك المقدمة اختيارا قبل زمان ذبيها انما هو مصحح استناد الترك فى ذاك الزمان الى اختيار المكلف لانه سبب لفعلية ذلك الترك كما قد يتوهم ضرورة ان ذلك كما عرفت خلاف صريح تقييد الواجب بزمان خاص (فها ذكره) هذا المحقق

(قد ه) من ان اسقاط الامر النفسى يكون بسبب ترك مقدمته قبل زمانه (لو اريد به) ما ذكرناه من ان ترك المقدمة حينئذ انما هو راءس سلسلة ترك ذىها بالاختيار و مصحح استناد ه الى اختيار المكلف فى وقته لاستناد راءس السلسلة اليه (فهو حق) لامناص عنه (ولو اريد به) ما ربما يتراءى من ظاهر كلامه اى التفكير بين زمان اسقاط الامر مع زمان تحقق مخالفته التى هى موضوع استحقات العقاب (فهو ممنوع) جدا و خلاف البرهان عقلا .

ثم ان بعض الاعاظم (ره) اجاد فيما افاد من ان الاتيان بالمقدمة شروع فى تحصيل الغرض الاصلى و تسليم امر المولى وان ترك المقدمة شروع فى الطغيان على المولى لكن ذلك ليس بحيث يوجب استحقات المثوبة على نفس فعل المقدمة بما هوواستحقات العقوبة على تركها كذلك بل على فعل ذىها و تركه (فمراده) من ان ترك المقدمة لما كان علة لتفويت الغرض الاصلى فهو نحو جرئة على امر المولى ودخول فى طغيانه والاتيان بها بقصد التوصل الى ذىها دخول فى صراط تحصيل غرض المولى فيوجب استحقات المثوبة ولولا جل الوصول الى ذىها مستشهدا لذلك بحكم العرف باستحقات اللوم بمجرد رفع اليد عن الشاهق بلا انتظار الوقوع على الارض مدعى ان الاتيان بالمقدمة الموصلة يوجب استحقات الثواب ولولا جل ذىها وتركها يوجب استحقات العقاب ولولترتب ترك ذىها على تركها وان الاستحقات يحصل بطريقتين احدهما قصد التوصل الى ذى المقدمة بسبب الاتيان بالمقدمة ثانيهما قصد الامر المتعلق بالمقدمة حيث يأتى بها حينئذ بداعى المحبوبة (لو كان) ما ذكرناه (فهو) فى غاية المثانة (ولو كان) استحقات العقاب على نفس ترك المقدمة و كونه برزخا بين العصيان وعدمه كما يشعر بل يشهد به التعبير بنحو جرئة و تمثيله برفع اليد عن الشاهق و تصريحه باستحقات اللوم عرفا بمجرد ذلك (فيه) ما تقدم أنفاً من ان موضوع الاستحقات فوت لتكليف

نفسى فى محله فالاستحقاق قبل ذلك يستلزم تقدم المعلول على العلة بل ذلك خلاف تصريحه بان المناط فى استحقاق العقاب فوت الغرض الاصلى اذ ذاك لا يتحقق قبل وقت الواجب (كما انه) قد ه) نقل لتقريب دخل قصد التوصل الى ذى المقدمة فى اتيان المقدمة ان الاطاعة مطاوعة من الطوع فكما ان قبول الايجاب بماله من الخصوصيات شرط فى تحقق المطاوعة المعاملية فكذلك مطاوعة خصوصيات الارادة الآمرية شرط فى تحقق الاطاعة فى العبادات وحيث ان التوصل الى ذى المقدمة بسبب المقدمة ملحوظ جعلاً فى الارادة الآمرية فلا بد ان يكون مقصوداً امثالاً فى الارادة الماء مورية قضاءً لتطابق الارادتين (ورده) باستلزامه دخل قصد التوصل الى الاغراض فى امثال الواجبات النفسية التى لبّ الارادة فيها غيرية بلحاظ الاغراض المترتبة عليها (لكن يتوجه) على مقاله ان المطاوعة فى المعاملات انما هى بالنسبة الى انشاء الايجاب وانشاء القبول وفى العبادات بالنسبة الى امر المولى اى نفس الحكم لا بالنسبة الى دواعى الجعل التى هى خارجة عن حوصلة نفس الحكم فالتوصل بسبب المقدمة الى ذىها انما هو من دواعى البعث المقدمى على القول به بلادخله فى نفس البعث حتى يتوقف امثاله على قصد ذلك .

ثم ان بعض الاساطين (ره) فى تقريب عدم استحقاق الثواب او العقاب فى المقدمة ذكر ان الاولى تصميم محل البحث بالنسبة الى كون الثواب بالاستحقاق او بالتفضل لان جمهور المتكلمين وان ذهبوا الى كونه بالاستحقاق لكن خالفهم المفيد (قد ه) فذهب الى كونه بالتفضل وهو الحق اذ الانقياد لا امر المولى من شئون العبودية فالامثال وظيفه العبد فاين الاستحقاق و نظير ذلك ما ذهب اليه جمهورهم ايضا من وجوب قبول التوبة على الله تعالى مع ان الرجوع الى وظائف العبودية شاءن العبد ووظيفة من اين جاء وجوب القبول هذا كما فى كلام بعض مقررى بحثه (وهو مخدوش) بناءً ومبنىً أمّا

الاول فلان الثواب للامثال بناءً على كونه بالفضل لا بدان يثبت في كل مورد بنص خاص كما نبه عليه العلامة الكاظمي (قد ه) في تقريره وحينئذ يرتفع النزاع في المقام بارتفاع موضعه اذ الثواب فضل يعطيه من يشاء واما الثاني فلما حققناه سابقا من انه بالاستحقاق كما يرشد اليه ماورد في بعض الادعية : ويحقك عليهم وبحقهم عليك : ولما رأى بعض آخر من مقرري بحثه وهن هذا الابتاء جعل ذلك مقدمة للخوض في المسئلة فنقل فيها اربعة اقوال ثالثها التفصيل بين ما كان الوجوب الغيري بخطاب اصلى فيستحق عليه الثواب او العقاب وما يكون بخطاب تبعي فلا يستحقهما نسبة الى المحقق القمي (قد ه) رابعها التفصيل بين الثواب فيستحقه والعقاب فلا يستحقه ثم اختاران الاتيان بالمقدمة ان كان بقصد التوصل الى ذيهافيترتب عليه الثواب قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ضرورة تولد الامر بها من الامر بذيهافيترتب عليها ذاتها فامثاله عين امثاله اما ان لم يكن بذاك القصد فلا يترتب عليه الثواب كذلك اذ لا حقيقة للامر المقدمى الا كونه في طريق التوصل الى ذى المقدمة فقضية البحث عن استحقاق الثواب والعقاب عليه سالبة بانتفاء الموضوع ثم قسم المقدمات الى ثلاث الاولى داخلية كالاجزاء والشرائط (ويعنى بها التقيدات المأخوذة في ناحية المامور به التى هى اجزاء عقلية فلا يرد عليه انها واجبات غيرية او امرها مقدمة) وادعى ان الامر الانبساطى المتعلق بها اما ارشاد الى الجزئية او الشرطية او نفسى منبسط من امر واحد متعلق بالمركب فليس من الامر المقدمى في شئى الثانية عقلية (ويعنى بها السبب) وادعى ان الامر بالسبب امر بالسبب كالعكس ضرورة اتحادهما وجودا الثالثة خارجية كالمعدات وادعى ان الاوامر المتعلقة بها وان كانت غيرية لكن الانصاف عدم هجال للبحث عن الاستحقاق فيها لتولد امرها المقدمى من الامر بذيهافيترتب عليه عين امثاله و ليس له امثال بحيال ذاته .

(وانت خبير) بانه لم يأت بشيئ عدانفي الوجوب الغيزي عن غير المقدمات الخارجية الذي ليس هو محل كلام في المقام امامحل البحث الذي هو العمدة اعنى كبرى استحقاق الثواب وعدمه فلم ينقحه أبداً الا ان يريد بذلك نفي تطبيق تلك الكبرى على الاجزاء والشرائط والاسباب فتأمل مع انه كيف يمكن الجمع بين ما ذكره من تولد الامر المقدمى من الامر بذى المقدمة مع ما ذكره من عدم امر بالمقدمة بحيال ذاتها فلواراد بذلك التهيكة فى المطلوبة فهو حق لكنه لا ينافى الاستقلال بالامر المستلزم للاستقلال بامثاله فهو حينئذ موضوع للبحث الكبرى عن استحقاق الثواب وعدمه الذى لم ينقحه هو فى المقام وان اراد عدم تعلق امرها بنفسها كما هو صريح نفي تعلق الامر بها بحيال ذاتها فهو خلاف الوجدان وخلف مفروض وجوب المقدمة من نشو امر استقلالى بها من الامر المتعلق بذىها ثم مامعنى كون حقيقتها الامر المقدمى عبارة عن الوقوع فى طريق التوصل الى ذى المقدمة وهل هو الا تعريف الشئى بنفسه وان الامر المقدمى ما يكون مقدميا (ثم قال) ان الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذىها حيث انه شروع فى امتثال الواجب النفسى فيوجب زيادة الثواب اما الثواب الوارد على المسافرة مع النسي (هى) فى وقعة تبوك فليس لاجل المقدمة حتى يشكك بعدم ترتب ذىها عليها بل من جهة ان الكون مع النسي (ص) فهو راجح نفسا و ثواب نفسى لا مقدمى (وليت شعرى) اذالم يكن الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذىها موجبا لاصل الثواب كما قواه آنفا تبعا للمفيد (قده) من ان الثواب بالفضل لا بالاستحقاق فكيف يكون موجبا لزيادته وهل هى مستندة الى الاسبقية فى الطاعة مع انها بمجرد ها لا توجب الثواب اذالم يكن تفاوت فى اصل الطاعة ملاكا بسبب التقدم والتأخر ام الى عليه الاتيان بالمقدمة لتحقق ذىها مع انها لا توجب شيئا عليها اذ كان تمام الملاك فى المعلول ثم المقدمات التى ورد الثواب

لهافى الشريعة لا تنحصر بما ذكره من المسافرة مع النبي (ص) كي يمكن
التفصي عنها بما ذكره وان كان لا يخلو عن اشكال فتدبر جيدا .
ثم انك بعد ما عرفت ان الامر الغيرى ليس بمقرب ولا موجب لاستحقاق
الثواب على امثاله فيشكل حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث من
جهتين الاولى ان الثواب لها متسالم عليه بين الاصحاب الثانية انه بعد ما
تسالت كلمة الاصحاب على ترتيب الثواب عليها اکتفوا في ذلك بامثال امرها
الغيرى مع استشكال بعضهم في كفاية الاتيان بهافى وقتها بدون قصد امرها
فتولد من ذلك اشكال ان الامر الغيرى مع انه ليس بمقرب كيف يترتب الثواب
على الطهارات الثلاث مع ان المدار في ترتيبه على المقربة ولاجله التزم الشيخ
الاعظم (قد ه) في طهارته بان الطهارات قد اخذ فيها عنوان راجح بالذات
تكون بذلك العنوان مقدمة للغايات و لزوم قصد القرية كترتب المثوبة انما هو
بلحاظ ذاك العنوان الراجح بلا منافاة بين رجحانها النفسى مع وجوبها
الغيرى ضرورة ان الثانى ليس مزيلا للاول ثم تنظر في ذلك أخيراً على ما فى
التقريرات بان الداعى الى امثالها انما هو امرها الغيرى لارجحانها النفسى
فما صحح ترتيب المثوبة مع ان اخذ العنوان الراجح بالذات غير معلوم بالنسبة
الى التيمم فما وجه لزوم قصد القرية فى مثله والتزم بالمال بان الثواب مستند الى
احد وجهين اما توزيع ثواب نفس الغايات واعطاء بعضه لامثال المقدمات
واما سعة فضله تعالى واعطائه الثواب على المقدمات تفضلا وترقى عن ذلك
فى التقريرات فقال بان من المعلوم كفاية الاتيان بقصد امرها الغيرى فالمقربة
ليست لاجل رجحانها الذاتى فلا بد لعلاج قصد الامر ودخله فى ذواتها من
سلوك طريق آخر فيمكن دخل عنوان اجمالى فيها واقعا مجهول عند ناظرها
لكنه يحصل جزما بالاتيان بها بقصد امرها بما لها من الخصوصيات الملحوظة
فيها فى نظر الامر ونظير ذلك موجود فى الشرعيات فى العناوين القصدية

فيما لو ترددت الضائقة بين الظهر والعصر والعشاء مع لزوم قصد الظهرية واختيها فيصلى اربع ركعات بقصد الامر المتعلق بها فعلا وذلك يكفى فى تحقق العنوان الدخيل فيها لان قصد امرها قصد الى العنوان اجمالا فيمكن ان تكون الطهارات الثلاث من هذا القبيل فماتكررى كلام صاحب الكفاية (قد ه) من عدم اندفاع اشكال ترتب الثواب غير وارد على مقال الشيخ الاعظم (قد ه) لانه ملتزم بهذا الاشكال من ان الثواب ليس بالاستحقاق وعلى نفس المقدمة بماهى بل باحد الوجهين اى التوزيع والتفضل .

ثم ذكر فى التقريرات وجهها ثانيا للذب عن اشكال قصد القرية هوامكان التنبيه على دخله فيها ببيان ثانوى بعد تعلق الامر الغيرى بها وهذا كما ترى لا يتوجه عليه شئى مما ذكره صاحب الكفاية (قد ه) من انتفاء امر غيرى آخر يتعلق بذوات الطهارات وسقوط الامر الاول بامتثاله او عدمه اما الاول فلان الشيخ الاعظم (قد ه) لا يلتزم بوجود امرين فيها بل بوجود امر واحد غيرى متعلق بها من قبل غاياتها وبامكان بيان ثانوى ينبه على لزوم الاتيان بها بقصد امرها الغيرى واما الثانى فلانه (قد ه) يلتزم بسقوط ذلك الامر بامتثاله وحيث ليس هناك امر ثانوى فلا يستلزم المحذور كما ان ايراده على الوجه الاول بكفاية قصد امره وصفا لا غاية و بجواز الاتيان بها بداع شهوى لا يتوجه على مقاله (قد ه) اما الاول فلانه (قد ه) ملتزم بكفاية القصد وصفا حيث يرى تحقق القرية بذلك وعدم توفقه على قصد غاى واما الثانى فلما كان جوابه (قد ه) عنه بان العنوان الاجمالى الماء خوذ فيها يمكن كونه بحيث لا يحصل لواتى بها بداع شهوى بل انما يحصل اذا اتى بها بداع الهى فلا اشكال فى شئى من الوجهين اللذين صح بهما الشيخ (قد ه) دخل قصد القرية فى الطهارات بل الاشكال انما يرد على ما صح به صاحب الكفاية (قد ه) من ان الطهارات عبادة نفسية وامكان الاكتفاء مع ذلك بقصد امرها الغيرى اذا الامر الغيرى

إذا الأمر الغيرى ليس بنفسه مقرباً ولا امتثاله موجبا للثواب ولو اريد كفاية ذلك القصد من جهة انه ينتهى لُبّاً الى غاية اخيرة هي قصد امرها النفسى و لو بنحو الاشارة اليه اجمالاً فمع ان مرجعه الى مقال الشيخ الاعظم (قد ه) فى طهارته من ان لزوم قصد الامر بلحاظ دخله فى تحقق عنوانه الواقعى و قد عرفت ايراده عليه ليس الالتزام به اولى من الالتزام بما تقدم عن الشيخ (قد ه) فى التقارير من امكان الاشارة اجمالاً الى عنوان قصدى دخيل لُبّاً فى الطهارات بان يأتى بها بقصد الامر الواقعى بخصوصياته .

نعم هذه التكاليف من القوم فى تصحيح قصد القرية فى الطهارات انما هى مستندة الى مبناهم الفاسد من توقف التعبد بالعبادة على قصد الامر (اما بناءً) على المختار من عدم توقفه عليه اذا صل عبادة بالعبادة وان كان موقوفاً على وجود الامر لكن التعبد به ليس موقوفاً على قصد ذلك الامر بل على مطلق الربط به تعالى باى سبب حصل ولو كان هو الاشتياق الى الجنة او الخوف عن النار وغيرهما من لوازم فعل العبادة ولذا يقع موضوعاً للاحكام^{الاربعة} الا^{الاربعة} فى فسحة عن الاشكالين وقد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث التعبدى والتوصلى فراجع .

ثم انه قد اضطربت كلمات بعض المحققين (قد ه) فى المقام حيث انه فى التعليقة جعل اولاً اشكال تفسير الامر الغيرى بارادة اخرى وراء الارادة النفسية لزوم اجتماع المشلين من تعلق ارادة غيرية بالعمل بما هو مراد و لذا ارجعه الى اشتداد الارادة النفسية بتلك الارادة من جهة جعل متعلق كلتا الارادتين نفس العمل و قال بان رجحان العمل حينئذ لا بما هو متأكد يكون هو الداعى لان الامر الغيرى يكون من قبيل الداعى الى الداعى ثم فى مقام الجواب عن اشكال ان ذلك يستلزم الخروج عن مفروض المقدمة من

كونها عبادة راجحة التزم بوجود ارادتين غيريتين وكون العمل بما هو مراد متعلق الارادة الغيرية مع ان هذا تهافت بين موضعي كلامه (قد ه) والتزام بمحذور قد هرب منه مع تفاوت تفسير كون العمل بما هو مراد متعلق الارادة في الموضوع الثانى بتعلقها بالاتيان بالعمل بداعى ارادته النفسية و معلوم انه اذا كان متعلق الامر الغيرى الاتيان بالعمل بداعى رجحانه النفسى يكفى امر غيرى واحد ولا حاجة الى الالتزام بامرين ضرورة ان التقرب حاصل من جهة رجحان المتعلق بذاته والوجوب الغيرى متحقق بارادة واحدة غيرية فما الملزم على الالتزام بارادة اخرى غيرية وراء تلك الارادة ثم لما تفتن لورود هذا الاشكال على ما ذكره فى التعليقة رفع عنه اليد فى الهامش فصرح بانه لا محذور فى الالتزام بارادة اخرى وراء الارادة النفسية من جهة اجتماع المثليين من قبل توارد الارادتين على فعل واحد اذا الارادة الثانية انما تتعلق بالاتيان بالعمل بداعى ارادته النفسية لا بما هو مراد ثم محض الاشكال فى عدم حصول الاشتداد بالنسبة الى الارادة النفسية من قبل الارادة الغيرية اذ ليس متعلقها العمل بنفسه حتى تشدد بهاتلك الارادة بل العمل بضميمة داعى الارادة النفسية فاين الاشتداد ومن المعلوم ان جزء الموضوع للارادة الغيرية اذا كان دعوة الارادة النفسية فالتقرب يتحقق باتيانها (وانت خبير) بفساده من وجوه ثلاثة (الاول) عدم ملزم على الالتزام بالاشتداد (الثانى) عدم امكان الاشتداد على النحو الذى فرضه لانه صرح بان متعلق الارادة الغيرية الاولى هو العمل القربى ومتعلق الارادة الغيرية الثانية جعل قربيته داعيا فايمن الاشتداد مع هذه الطولية (الثالث) عدم ارتفاع اشكال التقريبات الذى جعله الشيخ (قد ه) اس الاشكالات اى كفاية قصد الامر الغيرى ضرورة ان ما ذكره لا يصح ذلك مضافا الى معلومية ان المراد من الامر الغيرى هو البعث اى الوجوب الشرعى فلا ربط للمقام بمرحلة الارادة حتى يتكلم فى اشتدادها و

عدمه وقد اعترف هو في التعليقة بزوال الاستحباب النفسي بطرو الوجوب
الغيري لتضادهما ولذا التزم بحصول التقرب من ناحية قصد الملاك النفسي
او الحسن الذاتي للطهارات على ان المدار في جميع كلماته انما هو على
الرجحان النفسي بنفسه او بملاكه لا الامر الغيري الذي هو محل الكلام و
عنوان التعليقة اما ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من امكان الالتزام بامرين
غيريين فانما هو على فرض عدم الالتزام بالرجحان النفسي للطهارات لما تقدم
عنه من الايراد عليه لاعلى فرض ذلك الرجحان كما صنفه هذا المحقق (قده)
ثم انه ما المراد بالشرط والمشروط في كلامه حيث قال : قسم من الخاص من قبيل
الشرط والمشروط نظير قصد القرية في المقام لانه شرط لا مقوم وحيث ان الشرط
خارج عن حقيقة المشروط فلا بد من انبعاث امر مقدم الى من الامر المتعلق
بالمشروط فينبعث من الامر الغيري بالطهارات امر غيري بشرطها وهو قصد
القرية فتشتد الارادة النفسية في ذات المشروط اي نفس العمل بالارادة الغيرية
المنحلة اليه ويرتفع المحذور : فهل الشرط قصد الارادة النفسية والمشروط
نفس العمل لا بما هو مراد نفسي وعليه فالارادة الغيرية لم تتعلق بما هو مقدمة
او المراد من المشروط والعمل بما هو مراد ومن الشرط قصده بما هو كذلك وعليه
تكفي ارادة واحدة غيرية متعلقة بالعمل بما هو مراد لعدم تحقق مثل هذا
المتعلق خارجا الا بالاتيان به بما هو مراد كما مرتوضيحه مع ان الارادة الغيرية
لم تتعلق بنفس ما تعلقت به الارادة النفسية حتى تشتد الثانية بالاولى (و با
لجملة) فبيان هذا المحقق هنا في كمال الاضطراب فراجع ولا حظ بتاء مل
كامل .

(ثم انه اورد) على تصحيح التقرب في الطهارات بقصد ملاكها النفسي
شرا او حسناتها الذاتية عقلا بان الوجوب والاستحباب لما كانا متضادين و يزول
الثاني بطرو الاول فيمكن ان يقال باستحالة تعلق الوجوب الغيري بالطهارات

اذ يلزم من وجوده عدمه ضرورة ان بطرو الوجوب الغيرى عليها يزول استحبابها
النفسى و بزوال الاستحباب تخرج عن كونها عبادة و مقدمة وبالخروج عن
القابلية للعبادية التى هى المقدمة حسب الفرض تخرج عن موضوع الوجوب
الغيرى ضرورة تعلقه بالمقدمة التى هى عبادة و اذا استحال تعلق الوجوب
الغيرى بها يبقى استحبابها النفسى بحاله بلا مزاحم و يكون هو السبب للتقرب
و الثواب فوجوب الطهارات عقلى من جهة اللابدية عنها فى عالم امثال غاياتها
لانه شرعى من ناحية وجوب الغايات (وفيه) ان المدار فى مقدمة الطهارات
ليس على استحبابها النفسى حتى تخرج عن القابلية للمقدمة بزوال
الاستحباب عنها بل على عباديتها و هى غير موقوفة على وجود الامر كفاى كلية
العبادات و انما تتوقف على مصداقيتها عند الشارع للتخضع بها و هى حاصلة
ببيان مهية الطهارات بلا حاجة الى تعلق امر مولوى بها ولو استحبابا فاملاك
المقدمة و هو كونها عبادة موجود فيها ابدى حتى حال زوال الاستحباب
النفسى عنها فلا مانع عن تعلق الامر الغيرى بها مع ان ملاك كل واحد من
الاستحباب النفسى و الوجوب الغيرى موجود فيها و كل يقتضى اثره و لا مرجح
لاحدهما على الاخر فلا معنى لزوال الاستحباب النفسى بطرو الوجوب الغيرى
بل هما ابدى متعارضان بتعارض الملاكين فلا بد فى علاج المحذور من سلوك
طريق آخر هو ما قدمناه (ثم انه) تصدى لتوجيه الاكتفاء بالامر الغيرى فى
التقرب بالطهارات ببعض التوجيهات و الاشكال عليه بعدم الداعى الى
الاكتفاء بذلك الامر مع وجود الامر النفسى و الحسن الذاتى (لكنك) عرفت ان
منشاء الاشكال انما هو التسالم على الاكتفاء بقصد الامر الغيرى و الا فلا حاجة
الى هذه التوجيهات من راس (ثم انه) فى مقام توضيح التصحيح المتقدم
عن الشيخ الاعظم (قد هما) من امكان دخول عنوان قصدى مجهول ادعى ان
الغرض من هذا الوجه تصحيح المقربة و المثوبة لادعوية الامر الغيرى حتى

يشكل بعدم صلاحيته لتصحيح الداعوية ولذا تصدى لتقريب صلاحيته لتصحيحهما (لكن يتوجه) عليه اولا ان التزامهم بالعنوان المجهول انما هو لتصحيح داعوية الامر الغيرى حيث انهم متسامون على لزوم قصد الامر فى الطهارات الثلاث ولا يلتزمون برجحانها النفسى فوقعوا فيما وقعوا من الالتزام بعنوان قصدى مجهول و ثانيا ان مسألة المقربية والمثوبة مسألة كلامية ليس للاصولى والفقهاء البحث عنها الا استطرادا وثالثا ان القول بان الشارع جعل الامر الغيرى طريقا الى ذاك العنوان المجهول افتراء عليه مضافا الى ان الشارع كيف لم يبين العنوان حتى يقصد مفصلا وجعل الامر الغيرى طريقا اليه فظهر ان تصحيح الطهارات من طريق هذا الوجه الذى ذكره الشيخ الاعظم (قد ه) غير ممكن فالحق ما قدمناه .

ثم ان بعض الاساطين (ره) اجاب عن (اشكال) ترتب الثواب على فعل الطهارات الثلاث بان امثال الامر الغيرى اذا كان بقصد التوصل الى ذى المقدمه يترتب عليه الثواب (ولكنك) عرفت سابقا فساد هذا المبنى فلا يندفع الاشكال به وعن (اشكال) التقرب بهان ناحية الامر الغيرى بان عبادية الطهارات مستندة الى امر نفسى ضمنى تعلق بهان انبساط الامر المتعلق بغاياتها على شرائطها على حد انبساطه على اجزائها ثم تعجب من اعتناء الشيخ الاعظم (قد ه) بالاشكال فى طهارته و تقريراته و عدم الجواب عنه بما ذكره (وانت خبير) بان الشرط ان كان عبارة عن كيفية حاصلة عن الافعال الخاصة فمحصلاته اى نفس الافعال اجنبية عن مورد الامر النفسى المتعلق بالغايات بل هى مورد الامر الغيرى مقدمى ولو كان عبارة عن نفس الافعال فهى من قبيل المقدمات الداخلية التى عرفت سابقا عدم تعلق امر غيرى بها فتخرج عن مورد الكلام اى تعلق امر غيرى بالطهارات ولعمري ان هذا واضح جدا فالعجب منه حيث توقع عن مثل الشيخ الاعظم

(قد ه) ان يتفصى عن مثل هذه العويصة بمثل ما ذكره (ثم انه) تعرض لتوضيح حكم الوضوء قبل الوقت وبعده فيما ذكره هناك مواقع للنظر نقتصر بذكر بعضها (فمنها) انه ادعى صحة الوضوء قبل الوقت بداعى التوصل الى الواجب النفسى بعد الوقت (حيث انه) ممن انكر الواجب التعليقى و جعل الوقت شرطا لاصل الوجوب فمع عدم تحقق الشرط قبل الوقت لا وجوب للمشروط حتى ينبسط على الشرط أو يمكن الاتيان به بداعى التوصل الى المشروط فالوضوء فى الغرض على مبناه لا بد ان يكون فاسدا اذ قوام العبادة عنده بقصد الامر وهو سالبه بانتفاء الموضوع مع ان الشرط كما عرفت هو الطهارة و محصلها خارج عن مورد الامر الانبساطى على تقدير وجوده ومنه يعلم عدم صحة الوضوء بعد الوقت بداعى الامر الانبساطى النفسى لعدم تعلقه بالوضوء بل بالطهارة الحاصلة منه .

(ومنها) انه فرق بين مثل النذر والاجارة بتعلق النذر بامر عبادى فى نفسه لعدم اعتبار عدد الرجحان فى متعلقه وهو موجود فيه فرجحانه النفسى يندك فى الوجوب النذرى ولوحدة المتعلق يكتسب الاول من الثانى وجوبه والثانى من الاول عباديته فيصح الاتيان به بقصد كل منهما و تعلق الاجارة بامر كذ لك فالاجارة يتعلق بعد الفراغ عن عباديته فالامر الاجارى فى طول الامر النفسى ويتعدد الموضوع لهما فلا يندك احد هما فى الاخر ولذا الايصح الاتيان به بقصد الامر الاجارى (حيث ان) النذر انما تعلق بالراجح المصطلح فامرته لا محالة فى طول الامر النفسى ومتعلق بالموضوع مع ذلك الحكم لوصح وقوع الحكم موضوعا لمثله فلو كان عروض الأمرين على الموضوع فى رتبة واحدة الموجب لاندك كك احد هما فى الاخر بناءً على تضاد الاحكام كما لا باءس به فهو كذ لك عينا فى تعلق الاجارة به غاية الامر ان الرجحان المصطلح غير معتبر فى متعلق الاجارة بل المعتبر انما هو متعلق غرض عقلائى به بخلاف

ثمة متعلق النذر فيعتبر فيه الرجحان وهذا بمجرد ليس فارقا في الجهة المبحو
بعد عدم تعقل عروض الحكم على الحكم واتحاد النذر والإجارة في كونهما من
الالتزام مع تفاوت ان الاولى يكون بين الخالق والمخلوق والثاني يكون بين
المخلوقين بعضهم مع بعض بل دليل الوفاء بهما ايضا واحد هو قوله تعالى
: «وفوا بالعقود» : الشامل للعهد فالحكم التكليفي الواحد على تقدير نظر
الاية اليه ينطبق على كل من المصدقين على شرع سواء فالاول والثا
لموضوعهما لو امكن وقوعه موضوعا للحكم الثاني لكان كذلك في الموردين و
تحقق الطولية في النذر والإجارة معا وان لم يمكن كما هو الحق لما امكن
فيهما وتحقق الاندكاك بين الامرين في النذر والإجارة معا ولعل الذي اوقعه
في هذا الوهم المستلزم للتفصيل ما رآه من عدم حكم تكليفي في الإجارة حتى
يندك في امر النفس المتعلق بالعبادة فعدم الاندكاك فيه سالبة بانتفاء
الموضوع و من ذلك يتبين عدم الفرق بين الواجب الانبساطي النفس على
فرض تسليمه مع الواجب الغيرى وان عروض الوجوب الغيرى على الحكم اى
الاستحباب النفس لما كان غير معقول فهولا محالة كالوجوب النفس من حيث
اندكاك الاستحباب النفس فيه فالعجب منه حيث تعجب من التزام الشيخ
الاعظم (قد ه) بالاندكاك حتى في الوجوب الغيرى .

(ومنها) انه استشكل على التزام صاحب العروة (قد ه) ببقاء الاستحباب
في أمثال المقام وجواز اجتماع الحكمين بناء على مختاره (قد ه) من جواز
اجتماع الامروالنهي بان مورد اجتماع الامر والنهي انما هو في الجهات التقييد
المعددة للموضوع اذ كل جهة جزء للموضوع فبذلك يختلف موضوع الامر والنهي
لبا ولا اجتماع حقيقة لافى الجهات التعليقية الخارجة عن الموضوع لانها امور
ثبوتية مع ان الجهة التعليقية في المقام واحدة هي رفع الحدث الذي يستند
اليه الاستحباب النفس والوجوب الانبساطي النفس معا (حيث ان) اجتماع

المثلين لرجوعه الى لغوية تاء سيس احد الحكمين غير ممكن ولذا ترى المشهور في موارد اجتماع حكمين كوجوبين مثلا في موضوع واحد التزاما بالتاء كد (فبناءاً) على تعلق امر غيري بذات المقدمة من غير ان يكون لقصد التوصل بها الى ذىها دخل في متعلق ذلك الوجوب بمعنى ان التحريك لم يكن نحو حصة خاصة من المقدمة هي الموصلة بل نحو الذات حال التوصل فيكون التوصل ظرفاً للتحريك لا قيداله (لا مانع) من تعلق امر نفسى بذات المقدمة بما هي وتعلق امر غيري بها لاجل التوصل بها الى ذىها ويزيد ذلك وضوحاً بملاحظة موارد تعلق امرين غيريين او يزيد بفعل واحد نظير الوضوء على مذاق القدماء رضوان الله عليهم من عدم مطلوبيته لنفسه بل لاجل الغايات ففى آن واحد يتنجز الامر بغايات متعددة وجوبياً كان ام ندياً فيتنجز امر غيري من قبل كل منها الى الوضوء وحينئذ لا بد من الالتزام اما بتعلق خصوص واحد من تلك الاوامر الغيرية به وهو ترجيح بالمرجح واما بتعلق الجميع فى آن فارد وهو المطلوب نعم بالاتيان به يحصل امثال الجميع قسماً لكن اذا قصد التوصل به الى الجميع حصلت العبادة وترتب عليه الثواب الموعود للكامل وتظهر ثمره تعلق اوامر متعددة فيما اذا لم يتمكن من الاتيان ببعض الغايات اولم يرد الاتيان به فبئس بالوضوء بقصد امر آخر من تلك الاوامر ويتحرك من قبله مضافاً الى انه مع وحدة جهة تعليلية لا بد من تعدد الملاك فى صورة تعدد الامر كما فى المثال اذا داعى لجميع الاوامر الغيرية المتعلقة بالوضوء رفع الحدث لكن لا بد من تعدد ملاكات غيرية حسب تعدد الغايات المنتجزة فعلاً التى اوجبت تنجز او امر غيرية والالم يعقل تعدد الامر هذا بناءً على عدم الالتزام بالمقدمة الموصلة كما عليه المشهور اما بناءً على فصحة تعلق امرين نفسى وغيرى بالطهارات اوضح فاجتماع الاستحباب النفسى مع الوجوب الغيرى فيها كما التزم به صاحب العروة (قد ه) على اى تقدير صحيح

وفى غاية المتأنه ومن هنا يتضح ان دفع اشكال الطهارات الثلاث ينحصر بالالتزام بحصول التعبد بها من قبل رجحانها النفسى .

ثم ان بعض الاعاظم (ره) اجاب عن اشكال التقرب بالطهارات بامكان التعبد بها بالاتيان بقصد التوصل الى غاياتها لان المكلف حينئذ فى طريق امتثال الواجب النفسى فهو متعبد بذلك اوبقصد نفس امرها الغيرى لان ذلك الأمر من قبل الشارع فامتثاله تعبد لكن يتوجه عليه أن الاتيان بقصد التوصل كما عرفت سابقا انما هو انقياد لا تعبد فيستحق الثواب الانقيادى اما الأمر الانبساطى المتعلق بذات المقدمة من قبل امر غيرى متعلق بالطهارات فليس بامر استقلالى كى يمكن التقرب به فالمتعين فى دفع الاشكال ما عرفت آنفا من الالتزام بحصول التعبد من قبل الرجحان النفسى

بها الى البغيات ، نعم بناءً على ان مصححها قصد أمرها الغيرى يحتاج الى قصد التوصل (التذنيب الثانى) ذكر صاحب الكفاية (قده) ان مصحح عبادية الطهارات كما عرفت رجحانها الذاتى ومعه لا حاجة الى قصد التوصل إذ لا داعية للمر الغيرى الا مع هذا القصد بل هو مناط عباديتها بالتعبد بها معه ممكن ولولم يكن امر غيرى فما قيل فى وجه الاحتياج الى ذلك القصد من ان متعلق الامر الغيرى هو الطهارات بعنوان المقدمية وتحققه موقوف على الاتيان بقصد التوصل يدفعه أن متعلق ذاك الامر ذات المعنون اى الطهارات لا بعنوان المقدمية وانما هو دخيل فى ناحية الامر على نحو الجهة التعليلية (واعترض) عليه بعض المحققين (قده) بان دخل قصد التوصل فى عبادية الطهارات يستلزم الدور اذ صيرورتها مقدمة يصح قصد التوصل بها موقوفة على العبادية وهى حسب الفرض موقوفة على ذاك القصد فهو موقوف على نفسه فالمراد من دخل التوصل فى ذلك بناءً على كون الامر الغيرى مصححا لعبادية الطهارات لو كان على

نحوالجهة التقيدية فهو خلاف نفيه أخيراً دخل عنوان المقدمة فيه بذلك النحو ولو كان على نحوالجهة التعليقية اى كونه داعياً نحوالاتيان بالمقدمة فينافى داعوية الامر الغيرى كماصرح به اذلا يعقل وجود داعيين مستقلين لشيئ واحد (ولكن التحقيق) انه على المختار الذى يأتى بيانه انشاء الله من عدم امرغيرى فى البين يكون هذا التذنيب من السلب بانتقاء الموضوع اما بناءً على وجود ذلك الامر وكون مصحح عبادة الطهارات قصد أمرها الغيرى كما هو مفروض كلام صاحب الكفاية (قد ه) فالحق معه فى دخل قصد التوصل بلا استلزامه الدور لان صيرورة الطهارات مقدمة وان كانت متوقفة على قصد امرها الغيرى اى قصد التوصل بها الى ذىها لكن لا عكس اى قصد التوصل بها لا يتوقف على كونها فعلاً مقدمة اذ العلم بان الافعال منضمة الى ذلك لا قصد تكون مقدمة كاف فى تمشى قصد التوصل بها الى ذىها وان شئت قلت ان المقدمة هى الافعال المخصوصة مع قصد التوصل بها الى ذىها وقبل القصد لا ملزم على كونها مقدمة فدعوى ان قصد التوصل لا يتحقق الا بعد صيرورتها مقدمة صادرة بيناً نعم قد عرفت فى التذنيب الاول ان مصحح عباديتها رجحانها الذاتى وان الاتيان بقصد التوصل انقياد لا تعبد فراجع وتأمل .

(ثم انه ادعى) ان عنوان المقدمة علة لوجوب الطهارات لانه شرط فيه وان الجهة التعليقية تمام الموضوع للاحكام العقلية فالغرض عنوان للموضوع فيها اذ العلة الغائية بوجودها العلمى داع ووجودها الخارجى غاية فمتعلق الطلب فى الحقيقة هو الغاية فقصد عنوان المقدمة دخيل فى امتثال الامر المقدمى لان الطلب العقلى متعلق بذلك العنوان فالأتى بها بذلك العنوان آت بالمقدمة نعم لما كان ذات المقدمة ايضاً مقدمة بالحصل الشايع فالأتيان بها بغير ذلك العنوان يوجب حصول الغرض لا الامتثال

(لكن يتوجه) عليه ان كون الجهة التعليقية عنوانا للموضوع في الاحكام العقلية مسلم ولذا لا بد في حكم العقل بذلك من احراز ذلك العنوان و مع الشك فيه يتوقف عن الحكم الا ان ذلك في العناوين المستقلة التي لها مطابق في الخارج وراء ذات الموضوع وذاتياته اما في العناوين الانتزاعية التي ليس لها مطابق في الخارج عد انفس الموضوع بماله من الذاتيات كما في المقام اذ عنوان المقدمة ينتزع عن صميم ذات المقدمة وليس له مطابق في الخارج وراء ذلك فلا موضوعية للعنوان بل تمام الموضوع ذات المقدمة ليس الا هي المقدمة بالحمل الاولى والشايح معا وهي متعلق الامر الغيرى اما التمكن من الوصول بها الى ذهابها بالمكان الاستعدادى فهو مناط تعلق ذلك الامر به لانه قيد فيه والالزم المحال مضافا الى ان ذات المقدمة ان كانت محصلة لذلك العنوان فلا محالة واجبة عقلا وتقع بصفة الوجوب بمجرد الاتيان بدون قصد التوصل وان لم تكن محصلة له فليست مقدمة بالحمل الشايح ولا وافية بالغرض ثم الجزء الاول بمساعدة رضا المظاهري ابن الشيخ عبدالغفار بن الشيخ محمود بن الشيخ لطف الله ابن الشيخ محمد قاسم عفى عنهم و يتلوه الجزء الثانى انشاء الله تعالى من بحث تبعيه وجوب المقدمة في الاطلاق والاشتراط لوجوب ذهابها اسئل الله التوفيق للتمام والحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله سادات الوري .

1971



Princeton University Library



32101 060848718