تحريرات في الأصول

للأستاذ العلامة الشهيد آية الله

السيد مصطفى الخميني

قدس سره

حققه وعلق عليه

السيد محمد الهاشمي

Princeton University Library
32101 061496186

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

تحريرات في الأصول

Khumayni

تحريرات في الأصول

للأستاذ العلامة الشهيد آية الله

السيد مصطفى الخميني

قدس سره

(RECAP)
(Arab)
KBZ
.K485
1986
mujallad 1

تحريراتٌ فى الاصول
للاستاذ العلامة الشهيد أية الله
السيد مصطفى الخمينى (قدس سره)
الناشر:
مؤسسة الطبع والنشر
وزارة الثقافة والارشاد الاسلامى
الطبعة الاولى: ذيحجة الحرام ١٤٠٧
العدد: ٣٠٠٠

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 021971070

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

الحمدلله المتعالى ذكره المنير وجهه الكريم العميم لطفه الذى اشرقت السموات والارضون بنوره فاضاء له كل شئ وصلح به امر الاولين والاخرين فهو الاول والاخر والظاهر والباطن و هوبكل شئ عليم.

والصلوة والسلام على نور الانوار و سرالاسرار محمد واله الاخيار الابرار، الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا سيما ناموس الدهر بقية الله الاعظم امام العصر ارواحنا لتراب مقدمه الفداء واللعن على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

ثم ان علم الاصول الذى هوبين ايدينا قد تداولته افكار العلماء من السلف الصالح حيث جدوا و اجتهدوا لكشف الشريعة التى شرعها الله تعالى ليحيى من حى عن بينة و يهلك من هلك عن بينة واصل هذا العلم و اصوله ممتد من عصر الرسالة المحمدية (صلى الله عليه وآله) من المدينة المنورة و تسلسلت المدارس العلمية الى عصرنا هذا نعم لم يكن مدونا و مبوبا و مفصلا على هذا النمط بل كان اكثرها مرتكزا للاذهان و مستقرا فى صدور علماء الشريعة و رواة الحديث والفقهاء العظام الذين احتملوا الرسالة فى سبيل التفقه فى الدين الالهى.

فلما انزل الله تعالى «ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لانفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين» اسّس اساس التفقه و بنى مدرسة الدين الاسلامى و دعا الناس لاستكشاف الملامح الالهية فى جميع المجالات العرفانية والحكمية والفقهية للوصول الى اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة و كل طائفة فازبما تيسر له من الفنون والعلوم الاسلامية على ضوء المقالات النبوية والفيوضات العلوية وعلم الاصول يجول فى تاريخ الاسلام فتطورت مسائله حينا بعد حين فان بذرة علم الاصول والفكرة الاصولية قد وجدت لدى فقهاء اصحاب الائمة عليهم السلام منذ ايام المعصومين عليهم السلام والشاهد على ذلك ما القى الينا منهم من المسائل

المشتركة فى علم الاصول ولا ريب فى ان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله بعد ارتحاله (ص) صاروا مراجع للمسلمين ونفروا الى البلاد و كانوا يجتهدون ويفتون للناس.

والائمة عليهم السلام يأمرون بذلك و يعلمون مبادى الاصول و يشوقون بان يجلسوا فى المسجد و يفتوا للناس فنشير الى واحد منها:

و هو ماروا ه اسماعيل بن جابر قابل: سمعت أبا عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام يقول: إنّ الله تبارك و تعالى بعث محمّداً فختم به الأنبياء، فلانبيَّ بعده، و أنزل عليه كتاباً فختم به الكتب، فلا كتاب بعده، أحلَّ فيه حلالاً، و حرَّم حراماً، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة، فيه شرعكم، و خبر من قبلكم و بعدكم.

و جعله النبيُّ صلى الله عليه وآله علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم النّاس، و هم الشهداء على أهل كلِّ زمان، و عدلوا عنهم، ثمَّ قتلوهم و اتبعوا غيرهم، و أخلصوا لهم الطّاعة، حتّى عاندوا من أظهر ولاية ولاة الأمر، و طلب علومهم، قال الله سبحانه: «فنسوا حظّاً ممّا ذكّروا به ولا تزال تطّلع على خائنة منهم»[1] و ذلك أنّهم ضربوا بعض القرآن ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ، و هم يظنّون أنّه الناسخ و احتجّوا بالمتشابه، و هم يرون أنّه المحكم، و احتجّوا بالخاصّ و هم يقدّرون أنّه العامُّ، و احتجّوا بأوّل الآية، وتركوا السّبب في تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره، إذلم يأخذوه عن أهله، فضلّوا و أضلّوا.

و اعلموا رحمكم الله أنّه من لم يعرف من كتاب الله عزَّ و جلَّ الناسخ من المنسوخ، والخاصَّ من العامِّ والمحكم من المتشابه، والرُّخص من العزائم والمكي والمدني، و أسباب التّنزيل، والمبهم من القرآن في ألفاظه المقطعة والمؤلّفة، و ما فيه من علم القضاء والقدر، والتّقديم والتّأخير، والمبيّن والعميق، والظاهر والباطن والابتداء والامحاء، والسؤال والجواب، والقطع والوصل، والمستثنى منه والجاري فيه، والصفة لما قبل ممّا يدلُّ على ما بعد، والمؤكّد منه، والمفصّل، و عزائمه و رخصه، و مواضع فرائضه و أحكامه، و معنى حلاله و حرامه الّذي هلك فيه الملحدون، والموصول من الألفاظ والمحمول على ما قبله، و على ما بعده، فليس بعالم بالقرآن، ولا هو من أهله، و متى ما ادَّعى معرفة هذه الأقسام مدَّع بغير دليل، فهو كاذب مرتاب، مفتر على الله الكذب و رسوله، و مأو يه جهنّم و بئس المصير.

و لقد سأل أمير المؤمنين صلوات الله عليه شيعته عن مثل هذا، فقال: إنّ الله تبارك و تعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلٌّ منها شاف كاف، و هي أمر، و زجر و ترغيب، و

ترهيب، و جدل، و مثل، و قصص. و في القرآن ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه، و خاصٌّ و عامٌّ، و مقدَّم و مؤخّر، و عزائم و رخص، و حلال و حرام، و فرائض و أحكام، و منقطع و معطوف، و منقطع غير معطوف، و حرف مكان حرف.

و منه ما لفظه خاصٌّ، و منه ما لفظه عامٌّ محتمل العموم، و منه ما لفظه واحد و معناه جمع، و منه ما لفظه جمع و معناه واحد، و منه ما لفظه ماض و معناه مستقبل، و منه ما لفظه على الخبر و معناه حكاية عن قوم آخر، و منه ما هو باق محرَّف عن جهته، و منه ما هو على خلاف تنزيله، و منه ما تأو يله في تنزيله، و منه ما تأو يله قبل تنزيله، و منه ما تأو يله بعد تنزيله.

ثم ان اصحابنا على ضوء الا ثار دونوا ما اثر عن الائمة اهل البيت فى كتب خاصة لهم كالشيخ محمدبن الحرالعاملى مؤلف وسائل الشيعة فانه الف كتابا فى القواعد الكلية المروية عن ائمة اهل البيت عليهم السلام اصولية كانت ام فقهية و سماه الفصول المهمة فى اصول الأئمه و هكذا السيد هاشم بن زين العابدين الخوانسارى الاصفهانى كتب اصول آل الرسول الاصلية.

و جمع المحقق الفيض الكاشى ره كتابا سماه الاصول الاصلية المستفادة من الكتاب والسنة.

و يعزز ذلك ان بعض اصحاب الائمة عليهم السلام الفوا رسائل فى المسائل الاصولية كهشام بن الحكم من اصحاب الامام الصادق عليه السلام الذى الف رسالة فى الالفاظ.

اما بداية التأليف والتدو ين ولوبشكل غيرواف بالمقصود كانت من ابن عقيل و ابن جنيد والشيخ المفيد والسيد المرتضى ره فمنهم بدأ التطور الاصولى.

ثم ازدهر هذا العلم و نمى على يدالشيخ الطوسى ره والعلامة الحلى (ره) والشهيد لاول (ره).

ثم تحولت و تداولته الافكار العالية بصرف جهود و عناية كبيرة من العلماء سيما الوحيد البهبهانى ره.

حتى وصل الامر الى الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره فاسس بنيانه على قواعد رفيعة و قيمة جدا بحيث كانت المدارس والمحافل العلمية فى الحوزات الدينية تبحث عن منهجه الاصولى ومبانيه ومنهم السيد المجدد ميرزاحسن الشيرازى قدس سره والمحقق الخراسانى المحقق النائينى والمحقق العراقى والمحقق الاصفهانى قدس سرهم و مؤسس الحوزة العلمية القرن الاخير فى قم العلامة الحائرى الشيخ عبدالكريم قدس سره صاحب الدرر فى علم

الاصول و قد خرج من دراساته السامية فقهاء و محققين و منهم استاذنا الاعظم محيى الشريعة المحمدية(ص) و مكسر الاصنام فى القرن الحاضر آيه الله العظمى الامام خمينى دامت بركاته العالية ودامت اظلاله على رؤس المسلمين.

فهو مفتح الابواب العلمية والعرفانية لطلاب العلم و لعشاق المعارف و بنى مدرسته العلمية فى قم على مستوى عال بنقل الاقوال و نقدها والتحقيق حولها فطوبى لمن استضاء بنوره و هنيئا لمن استفاد من افاضاته.

و قد خرج من مدرسته جم غفير من الفقهاء العظام و منهم سيدنا العلامة الاستاذ الشهيد اية الله الحاج السيد مصطفى الخمينى قدس سره فانه ولد ابيه جسما و روحا قد ورث من ابيه علومه و معارفه و ان سيدنا الاستاذ قد ترى فى حضانة العلم والعرفان واسترضع من ثدى الايمان والتقوى فطار فى سماء الفضيلة بجناحين جناح العلم و جناح التقوى فاسس دراساته على التهذيب والتحقيق بمنفاه النجف الاشرف على صاحبها الاف التحية والثناء فهويعلم و يزكى تلامذته.

محاضرات سيدنا الاستاذ تحتوى على تحقيقات اعيان المحققين من السلف الصالح مع نقدها و اصلاحها و تبيينها و منهجه فى الاصول دقيق عميق و قد كشف حقائقها و استثمر من قواعدها ثمرات تسربها الفضلاء الكرام فكتابه عصارة افكار الماضين من المحققين و ثمرة لتلك الشجرة القويمة المباركة.

ان شهيدنا الراحل قدس سره كانت حياته طيبة مباركة عاملا بما علمه و مجاهدا فى سبيل الله له نشاط سياسى مستمر لاحقاق حقوق المستضعفين ان حياته السياسية قد بدت من بداية النهضة الاسلامية فى ايران و له مواقف شجاعة و صريحة ضد الظلم والطغيان فهو حليف ابيه الامام القائد دامت بركاته العالية فهويظله و يستظل به.

فخاض الغمرات للحق و استجاب من دعا الى الحق للحق فلما رأى الاستعمار ان منهجه منهج الامام دامت اظلاله القوا عليه بالقبض والحبس ثم ابعدوه عن وطنه الى تركيا و بعد السنتين الى النجف الاشرف فما وهن و ما ضعف و ما استكان فى جهاده المقدس فى جوار القدس العلوى عليه الصلوة والسلام حتى استشهد مظلوما محتسبا فثلم فى الاسلام ثلمة لايسدها شئ فسلام عليه يوم ولد و يوم استشهد و يوم يبعث حيا.

ترجمة المؤلف:

ان سماحة شهيدنا الراحل اية الله السيد مصطفى خميني رضوان الله تعالى عليه اكبر ولد الامام الخميني دامت بركاته قد ولد فى سنة الف و ثلثمأة وتسع واربعين فى شهر رجب فى قم بلدة النور والقيام فنشأ فى حجرابيه ابى الامة الاسلامية انه بدأ الدراسات العلمية فى العلوم الاسلامية من فنون الادب فحفظ الالفية ولم ينسها الى آخر عمره الشريف ثم اشتغل بدروس السطح من ايات العظام سماحة الشيخ المرتضى الحائرى والشهيد الصدوقى و سماحة السيد السلطانى و سماحة الشيخ محمد جواد الاصفهانى.

و بعد ذلك قد حضر محاضرات المرجع الكبير اية الله العظمى بروجردى قدس سره و بلغ عمره الى واحد و عشرين سنة ثم حضر محاضرات والده العظيم فى الفقه والاصول و قد التزم بذلك الى آخر عمره الشريف.

ان فقيدنا الراحل ذوحظ عظيم فى المعقول والمنقول و قد استفاد الحكمة المتعالية من الاستاذ العلامة السيد ابوالحسن القزوينى والاستاد العلامة السيد محمدحسين الطباطبائى ولم يبلغ الثلثين وهو جامع المعقول والمنقول.

وله مواقف سياسية صريحة و شجاعة من السنة الواحد والاربعين و فى سنة اثنين واربعين بعد ماهجموا على بيتهم لاسارة الامام الخمينى دامت بركاته و قد اسقط من زوجته جنينا.

و حينما كان الامام دام ظله غائبا عن الامة و كان تحت مراقبة الساواك كان هويهدى الامة و بعد اخراج الامام دام ظله عن وطنه ابعد الى تركيا فى سنة ثلث و اربعين فى شهر آبان، اخذ و سجن فى «قزل قلعه» و بعد مضى شهرين استخلص و رجع الى الحوزة العلمية بقم واستقبله الناس و خافت الحكومة من مواقفه العالية ولذلك اخذوه و

ابعدوه الى تركيا و التحق بابيه فى المنفى ببلدة «بورسا» و حينئذ ضجت الامة الاسلامية لهذه العملية الفجيعة فى «ايران» و سائر البلاد الاسلامية و استنكروا النظام العميل الاميركى فى ايران.

و تحت هذا الضغط العمومى اضطروا الى ارسال الامام دام ظله مع ابنه العزيز الى العراق و استقرالامام دام ظله فى النجف الاشرف فشهيدنا الراحل حليف الامام حضرا و سفرا و قدبذل مجهوده لاستهداف مرام الامام دام ظله حتى الشهادة و كان يكرر هذا القول بانّا نهدى شهداء و قتلاً كثيرة فى سبيل الحرية والنصر ثمرة الصمود والمقاومة.

وله آثار علمية و كتب قيمة فى مختلف العلوم الاسلامية:

١ــ كتاب البيع والخيارات
٢ــ كتاب الاجارة
٣ــ تعليقة على العروة الوثقى
٢ــ تفسير القرآن الكريم المطبوع فى اربع مجلدات
٣ــ الفلسفة: قواعد الحكمية
تعليقات على الاسفار
٤ــ اصول الفقه الذى بين يدى القراء الكرم.

فان سيدنا الاستاذ له حوزة دراسية فى النجف الاشرف يدرس الاصول و كان ملاذا للفضلاء و الطلاب الكرام وقد جمع الدراسات حتى صارت موسوعة اصولية قيمة و هى التى بين ايديكم الان.

ثم ان شهيدنا الراحل لم تتح له الفرصة لتجديد النظر فيما صنفه فقمنا لتحقيقه و تصحيحه اداء لبعض حقوقه علينا و نسئل الله تعالى ان يقبله منا بقبول حسن و ان يجزيه عن الاسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين.

المقصد الاول ١٩

المبحث الاول— فيما يتعلق بموضوع العلم ٢١
الناحية الاولى ٢١
الناحية الثانية: فى ماهوالموضوع للعلوم ٢٤
الناحية الثالثة: فى موضوع علم الاصول ٣٤
الناحية الرابعة: فى وحدة العلوم و ساير احكامها ٣٩
الناحية الخامسة: فى تعريفه ٤١
خاتمه ٤٢

المبحث الثانى فى الوضع ٤٥
الجهة الاولى ٤٥
الجهة الثانية فى الواضع ٤٩
الجهة الثالثة فى ما اشتهر من تقسيم الوضع الى الاقسام ٥١
المقام الاول ٥١
المقام الثانى ٥٣
المقام الثالث ٥٦

المبحث الثالث فى الاستعمالات المجازية ٨٧
الطريقة الاولى ٨٧

الطريقة الثانيه ٨٨
الطريقة الثالثة ٨٩

المبحث الرابع– فى استعمال اللفظ فى اللفظ ٩١

المبحث الخامس– فى وضع الفاظ ٩٥

المبحث السادس– فى علائم الحقيقة والمجاز ٩٩

المبحث السابع– فى تعارض الاحوال ١٠٧

المبحث الثامن– فى الحقيقة الشرعية ١٠٩

الجهة الاولى فى تحرير محل النزاع ١٠٩
الجهة الثانية فيما هوالتحقيق فى المسئلة ١١٠
الجهة الثالثة فى ثمرة القولين ١١٢

المبحث التاسع– فى الصحيح والاعم ١١٥

الامر الاول ١١٥
الامر الثانى ١١٦
الامر الثالث ١١٩
الامر الرابع ١٢١
الموقف الاول: فيما يمكن ان يكون جامعاللاخص ١٢٣
الموقف الثانى ١٢٧
الامرالخامس ١٣٦
المقام الاول: فى العبادات ١٣٦
المقام الثانى: فى ثمرة القولين فى العبادات ١٤٥
المبحث الاول: فى انعقاد هذا النذر و عدمه على القولين ١٥٣
المبحث الثانى: لوسلّمنا انعقاد النذر، فهل الصلوة بعده تكون باطلة فيها ام لا؟ ١٥٥
المبحث الثالث ١٥٦
الخاتمة ١٥٦
المقدمة الاولى ١٥٧

المقدمة الثانية ١٥٨
المقدمة الثالثة ١٥٨
تحقيق و تنبيه ١٦١

المبحث العاشر– فى الاشتراک ١٦٣

المبحث الحادى عشر– فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد ١٦٥
الامر الاول ١٦٦
الامر الثانى ١٦٦
الامر الثالث ١٦٨
الامر الرابع ١٦٨
تنبيهات ١٧١

المبحث الثانى عشر– فى المشتق ١٧٥
الامر الاول ١٧٧
الامر الثانى ١٨٢
الامر الثالث ١٨٤
الامر الرابع ١٩٠
الامر الخامس ١٩١
الاول: فى ماهومادة المشتقات ٢٠٠
الامر الثانى: فى وضع تلک المادة ٢٠١
الامر الثالث: فى وضع الهيئات ٢٠٤
الامر الرابع: فى بساطة المشتق و تركبه ٢٠٨

المقصد الثانى: فى الاوامر ٢٢٣

الفصل الاول– فيما يتعلق بمادة الامر ٢٢٥
الامرالاول ٢٢٥
الامر الثانى ٢٢٧
الامر الثالث ٢٣٠

الامر الرابع ٢٣٢
الجهة الاولى ٢٣٢
الجهة الثانية ٢٣٤
الجهة الثالثة ٢٣٥
تنبيهات ٢٤٢

الفصل الثانى— فيما يتعلق بهيئة الامر وضعيتها وضعا ٢٦١
المقام الاول ٢٦١
المقام الثانى ٢٦٧
الجهة الاولى ٢٦٧
الجهة الثانية ٢٦٨
بحث و تفصيل ٢٧٤

الفصل الثالث— فيما يتعلق بهيئة الامر اطلاقا ٢٧٧
الاول ٢٧٧
الثانى ٢٧٧
المبحث الاول ٢٨١
المبحث الثانى ٢٩٨
احدها ٢٩٩
ثانيها ٢٩٩
ثالثها ٣٠٠
رابعها ٣٠٠
بحث و تفصيل ٣٠١
المبحث الثالث— فى مقتضى الاصول العمليه ٣٠٦
المبحث الرابع — مما يتعلق ماهية الامر اطلاقا ٣٢١
المبحث الخامس — فى الامر الواقع عقيب الخطر ٣٢٣

الفصل الرابع— فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر او بمادة صيغ الاوامر ٣٢٧
المقام الاول ٣٢٧
المقام الثانى— فى الفور والتراخى ٣٣٤
المقام الثالث— حول متعلق الاوامر و ما يتعلق به الامر فى مقام الانشاء والجعل ٣٣٨

المقام الرابع ٣٤٤
المقام الخامس— اذا فسخ الوجوب فهل يبقى الجواز اوالاستحباب ام لا؟ ٣٤٧
الجهة الاولى ٣٤٧
الجهة الثانية ٣٤٩
الجهة الثالثة فى مقتضى الاصول العملية ٣٥٠
المقام السادس — هل الامر بالامر بشيى امر بذلک الشيئى ام لا ٣٥١
المقام السابع ٣٥٣

الفصل الخامس— فى الاجزاء ٣٥٥
المقدمة ٣٥٥
الموقف الاول ٣٥٧
الموقف الثانى ٣٦٠
الموقف الثالث: فى الاجزاءِ بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى ٣٧٣
المقام الاول فى الامارات ٣٧٥
المقام الثانى فيما يتعلق بالاجزاءِ فى الاصول ٣٨٩
شبهات على القول بالاجزاءِ ٣٩٦
الموقف الرابع ٤٠١

الفصل السادس— فى مقدمة الواجب ٤٠٣
الامر الاول ٤٠٣
الامر الثانى ٤٠٥
الامر الثالث ٤٠٧
الامر الرابع ٤٠٧
الامر الخامس ٤٠٨
الامر السادس ٤١٨
الامر السابع فى تقاسيم الوجوب ٤٢٨
الجهة الاولى فى مقتضى القواعد الادبية حول القضية الشرطية ٤٢٩
الجهة الثانية حول آثار و لوازم هذه الاحتمالات ٤٣١
الجهة الثالثة: حول مقتضى القاعدة ٤٣٢
الجهة الرابعة ٤٤٢
الجهة الخامسة هل الواجب المشروط بعد تحقق شرطه ينقلب الى الواجب المطلق ام

هوباق، على مشروطيته ٤٥١
الجهة السادسة ٤٥٣
الجهة السابعة ٤٦٠
شبهات و تفصيات ٤٦٦
بحث و تفصيل ٤٧٥
الجهة الاولى ٤٨٣
الجهة الثانية ٤٨٧
الجهة الثالثة ٤٨٩
الجهة الرابعة ٤٩٠
الجهة الخامسة ٤٩٣
الامر الثامن ٥٠٠
الامر التاسع ٥٠٢
المسلک الاول ٥٠٣
المسلک الثانى ٥٠٦
المسلک الثالث ٥٠٨
المسلک الرابع ٥١٢
الامر العاشر فى تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى ٥٣٧
الامر الحادى عشر ٥٣٨
الامر الثانى عشر حول ثمرة اصل مسألة مقدمة الواجب ٥٤٠
الامر الثالث عشر ٥٤٥
الناحية الاولى ٥٤٨
الناحية الثانية ٥٥٢

المقصد الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمدلله رب العالمين وصلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين و اللعنة الدائمة على اعدائهم و المعاندين اجمعين الى قيام يوم الدين.

اعلم انه يجب قبل الخوض فى مقاصد الكتاب، ان نذكر المسائل المتعارف ذكرها فى ضمن مباحث و ان شئت جعلتها المقصد الاول كمايأتى وجهه.

المبحث الاول
فيما يتعلق بموضوع العلم

و يتم الكلام فيه فى نواحى شتى.

الناحية الاولى:

فى اصل الحاجة الى الموضوع فى العلوم الحقيقية او الاعتبارية، و قد اشتهر هذا بين ابناء التحقيق و صار ذلك من الاصل المسلم و الامر المفروغ عنه، وان لكل فن و علم موضوعاً يمتاز العلم به عن الاخر و يكون هو مورد البحث با حواله و اطواره و خصوصياته و آثاره و احكامه.

و قد خالفهم **الوالد المحقق مدظله** بانكاره عليهم اشد الانكار ذاكراً ان العلوم ماكانت فى عصر التدو ين الاعدة قضايا متشتتة تجمعها خصوصية كامنة فى نفس المسائل بها امتازت عن ساير العلوم. ولم يعهد من ار باب التاليف و التصنيف ذكر الموضوع الواحد بالعنوان الخاص حتى يكون موضوع العلم و يشهد لما افاده ماحكى عن **المعلم الاول** من انا ما ورثناعمن تقدمنا فى الاقيسة الاضوابط غير مفصلة و اما تفصيلها و افراد كل قياس

بشروطه و ضروبه فهو امر كددنا فيه انفسنا و اسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامرفان وقع لاحد ممن يأتى بعدنا زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسنده انتهى.

و ايضا يشهد له خلو الكتب المدونة فى العلوم العصرية عن ذكر الموضوع عليحدة، بل العلم عبارة عن عدة مسائل مرتبطة و مما يشهد له انّ كثرة المسائل و تراكم المباحث يورث تكثر العلم الواحد الى العلوم الكثيرة، فيكون بدن الانسان الذى كان موضوعا للعلم الواحد موضوعات للعلوم المختلفة و يتخرج من كل جامعة اخصائى فى المسائل المرتبطة بعضو دون عضو بحيث تكون تلك المسائل المتسانخة معها فى العصر الاول متخالفة بعضها مع بعض فى العصور المتأخرة.

و هذا اعظم شاهد على ان الموضوع للعلم غير محتاج اليه فلاوجه لما ارتكبه القوم فى المقام فليتد بر فانه مزال الاقدام.

ثم ان الذى يلجئه الى الانكار المزبور عدم امكان تصو ير الموضوع بالمعنى المعروف فيهم، من انه مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية و نسبة الموضوع الى موضوع المسائل نسبة الكلى الى مصاديقه و الطبيعى الى افراده، ضرورة ان من العلوم ما هو المتحد موضوع علمه و مسئلته ذاتا و عنوانا، كعلم العرفان بل و الفلسفة العليا لان موضوعه الوجود بالوحدة الشخصية لاالوحدة السنخية فان الوجودات ليست عند المحققين منهم متباينات.

و من العلوم ماهو موضوعه الكل كعلم الجغرافيا ولايكون كليا، ثم ان كنيرا من مسائل العلوم خارجة عن العوارض الذاتية سواء فسرناها بما اعتقده القدماء او بما عليه المتأخرون كصدر المتألهين و تلاميذه.

بداهة ان مسائل الجغرافيا و اشباهه ليست من العوارض الذاتية لموضوعها و هى الارض و هكذا فى علم الفقه، فان مباحث الارث و النجاسات و الطهارات و ساير الاحكام الوضعية كالضمانات و غيرها ليست من العوارض لفعل المكلف، و هكذا فى علم الفلسفة فان مباحث الماهيات بل و البحث عن نفس الموضوع فيها و هو من اهم المسائل فى العلم الالهى بالمعنى الاعم خارج عن تلك العوارض، و هكذا مسائل المعاد و الجنة و النار و غير ذلك من مباحث علم النفس وشوؤنها بل القضايا السالبة المعمول بها فى جميع العلوم تكون خارجة عنها. لان التحقيق ان المسلوب فيها الربط لاان السلب فيها مربوط فهى صادقة بانتفاء الموضوع، فكيف تكون من عوارض الموضوع مثلا فى الفصل المنعقد لاحكام الوجود انعقاد باب انه ليس بجوهر و لاعرض و ليس بمركب و هكذا، و هذه المسائل من الفلسفة مع انها صادقة بلا استلزام لوجود الموضوع كماهو الظاهر.

اقول: ما افاده دام ظله لايورث الاعدم الحاجة الى بيان الموضوع و عدم تمامية ما افاده القوم لموضوع العلم، فعليه لابرهان على عدم الموضوع و ان صرح فى آخر كلامه بذلك و لكنه غير مبرهن فى ماقرره المقرر.

والذى هو التحقيق ان مسائل كل علم مرتبطة و متسانخة بعضها مع بعض و فيها كما اقر به سنخية و خصوصية كا منة فى نفسها مع انا اذا راجعنا مثلا مسائل علم النحونجد ان بعضا منها مع بعض متحد فى الموضوع فيقال المبتداء مرفوع و المبتدء لابد و ان يكون معرفا و بعضها متحد مع البعض فى المحمول كمايقال الحال منصوب و التميز منصوب و بعضها مختلف مع البعض فى الموضوع و المحمول و النسبة فرعهما كما يقال الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، و هكذا فى الفلسفة تختلف المسائل كثيرا مع الاخريات منها فى الموضوع و المحمول، فاذا كان الامر كذلك فى تلك الخصوصية الكامنة فى نفس المسائل المختلفة حتى تكون المتشتتات مرتبطة بها و تكون هى كالخيط الداخل فيها و الرابط بينها، فعندئذ لابد من الاقرار بوجود الجهة الجامعة بينها و تكون المسائل واردة حولها و متعرضة لما يرتبط بها و يتسانخ معها المعبر عنها بموضوع العلم و الفن المتصدى له متكفل بطرح تلك القضايا و المسائل حتى يترتب الغاية و الغرض المقصود فى تحريرها و تنظيمها عليها بعد الاطلاع عليها و الغورفيها.

فبا لجملة، عدم امكان تصحيح تعريف القوم من موضوع العلم و عدم امكان تطبيق ما افادوه فى ذلك على المسائل المطروحة فى العلم لايؤدى الى انكار تلك الجهة الكامنة المصرح بها فى كلامه دام ظله التى هى الموضوع حقيقة.

و ماعرفت من الشواهد فبعض منها لاشهادة لها و بعض منها خلط بين موضوع العلم و وحدة العلم. اما كلام **المعلم الاول** فهولايشهد على ان القضايا الواصلة اليها غير متسانخة حتى لايكون لها الموضوع.

و توهم لزوم اطلاع الباحث عن الموضوع بخصوصيته فاسد، ضرورة ان المتعلمين يشتغلون فى اثناء المباحث بمسائل العلم من غير الاطلاع التفصيلى على الموضوع، فلوجعل الانسان مثلا الوجود موضوعا للعلم و لايكون مطلعا على جميع مسائلها فما صنع قبيحا، بل يحول العلم بعد ابداعه الى الخلف الصالح بعده و يصيرعلما كاملا، فجهالة المتعلمين بالموضوع تفصيلا لايورث انتفاء الموضوع واقعا.

و اما خلو الكتب العصرية عن ذلك ، فهوايضا لايشهد على العدم لانهم فى موقف طرح المسائل النافعة دون مطلق المسائل فانه دأب فضلاؤنا ، فانهم لايبالون به و يطرحون

كل ما فيه نفع و لوكان لتشحيذ الاذهان، واما تشعب العلم الواحد الى العلوم الكثيرة كالطب اورجوع العلوم الكثيرة الى العلم الواحد كالجغرافيا بناء على كون المملكة فى ابتداء نشوها هى موضوعها لا الارض با قاليمها الخمسة، فهو لايدل على ما قصده بل هو دليل ان وحدة العلم ليست واقعية بالواقع المحفوظ بل لها الواقعية بالواقع المتبدل حسب اختلاف الازمان والموجبات الموجودة فيها كماسيأتى تفصيله، فعلى ما تقرر الى هنا تبين لك لابدية الجهة الجامعة بين المسائل و الموضوع الوحدانى و الفردانى بين القضايا المستعملة فى العلم. و اما التمسك بقاعدة امتناع صدور الواحد من الكثير لايجاب الموضوع فى العلم فهولا يخلو من غرابة و لعمرى ان ارباب العلوم لابد منهم مراعاة الاحتياط فى ما ليسوا اهلا له فلا تغفل.

الناحية الثانية: فى ماهو الموضوع للعلوم.

فالمحكى عنهم هوان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والمراد من الموضوع ليس ما نسب الى ظاهر الحكماء من انه نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتحد معها خارجا وان كان يغايرها مفهوما تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى وافراده انتهى، حتى ينتقض بالعلوم المشاراليها، فكانهم لاحظوا بعض العلوم بعلم النحو و ظنوا ان جميع العلوم مثله فما التفتوا الى ان موضوع العلم فى الفلسفة محمول فى المسائل و موضوع العرفان واحد خارجا و مفهوما فى العلم و المسئلة و لا تغاير بينهما بنحو الكلى و الفرد بل ملاحظة موضوع علم النحو يعطى خلاف ظنهم لتعدد الموضوع فى النحو و توهم ان موضوعه الكلمة اللابشرط الموضوعه غير تمام لان بها لاتحصل الكلام متقومة بالنسبة و الهوهويه فلا تغفل كما ليس المراد منه الموضوع فى مقابل المحمول حتى ينتقض بان ماهو الموضوع فى الفلسفة محمول فى القضايا و المسائل و يرد النقض بانقلاب القضية كماصنعه **الحكيم السبزوارى** ره فى مختصره. و هكذا ينتقض بعلم الصرف و النحو و ساير العلوم التى يمتاز موضوعه بالقيد الوارد على الجهة الجامعة للمسائل و الرابطة بين المتشتتات المشاراليه فى بعض العلوم بعناوين البسيطة، كالوجود فى الفلسفة و الجسم الطبيعى فى الطبيعى، و فى بعضها بالعناوين المركبة كالكلمة و الكلام من حيث الاعراب والبناء فى النحوومن حيث الصحة والاعتلال فى الصرف و كالادلة الاربعة فى الاصول و هكذا يمكن اضافة كلمة اومايؤدى اليه على موضوع الفقه و هو فعل المكلف، حتى تجتمع فيه جميع مباحث الفقه ولايلزم النقوض المزبورة عليه.

و قديتوهم ان العلوم على قسمين: القسم الاول. ماهو الموضوع فيه المعلوم كالفلسفة و العرفان و الطبيعى لانه هو الموضوع للمسائل؛ والقسم الثانى مالاموضوع له بل الغاية و الغرض تكون جامعة للمسائل، و هذا فاسد. ضرورة ان اضافة قيد الحيثية على الكلمة فى موضوع الصرف و النحو غير الفائدة المترتبة عليها و هو حفظ اللسان عن الخطاء فى المقال كماهو الواضح، فما اصر عليه من عدم الموضوع لبعض العلوم غير راجع الى محصل و قال بعض السادة من اساتيدنا ان المراد من الموضوع فى الجملة المعروفة مقابل المحمول و لكن لاالمحمول فى المسئلة بل الموضوع للعلم هوجامع المحمولات المبينة فى المسائل و يكون فى الحقيقة موضوعا لموضوعات المسائل و تكون تلك الموضوعات محمولا ته.

بيان ذلك مع رعاية الاختصار، ان موضوع العلم مايجعل مصب النظر و يبحث عن طوارئه وعوارضه وتعيناته وشئونه وهو فى الفلسفة الوجود والموجود فان البحث فيها حول تعينات الوجود ومظاهره وانه هل يتعين بتعين الجوهرى او العرضى اوالمجرد و المادة، و يكون فى الحقيقة القضية المستعملة فى العلم عكس ما يفرض فى المسائل، فان المتعارف يقال الانسان موجود و العقل موجود، مع ان التحقيق هو ان يقال !الوجود جوهر والوجود مجرد والوجود عرض والوجود فلك وملك، فان هذه الماهيات عوارض الوجود عرضا تحليليا كماياتى تفصيله فى ذيل العوارض الذاتية.

فى الحقيقة طالب الفلسفة تتفحص عن شئون الوجود و اطواره و احكامه و تعيناته و تشئناته فما هوالمحمول فى المسئلة هوالموجود و الذى يثبت موضوع المسئلة حصة من الوجود او مرتبة خاصة منه و الذى هو جامع تلك الحصص و المراتب، هوالحقيقة المطلقة منه التى هو موضوع العلم و تكون تلك الموضوعات و الماهيات المعروضة للوجود الخاص فى الاعتبار و الذهن عوارض تلك الحقيقة و محمولات ذلك الموضوع فى التحليل والا فالكل متحد حدالكون و الخارج، و هكذا فى النحو ماهو الموضوع جامع المحمولات وان لايكون بعنوانه موضوعافيه.

و ذلك الجامع هوالاعراب و البناء اوهى حالة آخر الكلمة فتلك الحالة رفع و نصب و جر ولها الاسباب المختلفة، فالرفع من شئون تلك الحالة و هكذا الضم والفتح والكسر والقضبة المنعقدة تكون هكذا حالة آخر الكلمة نصب و رفع و جر، و القضية المستعملة فى العلم ان الفاعل مرفوع و المفعول منصوب فما هوالجامع لتلك المحاميل فى الاعراب و البناء هو تلك الحالة والحركة التى هو فى الحقيقة موضوع العلم.

اقول: ظاهر ما نسب اليه انه توهم ان جامع المحمولات موضوع لموضوعات المسائل

و تكون هى اعراض ذاتية له مع ان الامر ليس كذلك حتى فى علم النحو الذى مثل به، فان موضوع المسئلة و هوالفاعل و المفعول ليس من عوارض ذلك الجامع فى الفلسفة و بعض العلوم الاخر ممايكون كذلك ، ولكنه ليس كذلك فى مثل علم العرفان، فان محمولات المسائل جامعها موضوع العلم و هو نفس موضوعات المسائل عينا و مفهوما، بل الامر حسب مايؤدى اليه نظر المحققين كذلك فى الفلسفة، لان موضوعه ليس مفهوم الوجود بالضرورة فانه من المعقولات الذهنية و المفاهيم الواضحة التى لاخارجية لها فموضوعها خارج الوجود و حقيقته الخارجية و هى ليست محمول المسائل، فالموضوعات اعراض ذاتية لتلك الحقيقة و هى الواحدة بالوحدة الشخصية اذالقول بالحقايق المتباينه باطل عندهم فيتحد موضوع العلم و موضوعات المسائل.

ولو قيل: بناء على هذا يلزم صحة تفسير الكفاية هنا، قلت: هذا هو غير موافق للتحقيق عندنا على مافسرناه فى القواعد الحكمية و قلنا ان القائلين باصالة الماهية من اعظم الفلاسفة مع انكارهم تلك الحقيقة فليس الوجود ولامفهومه موضوعها، بل موضوعها الامر الجامع بين الوجود و الماهية و هى الواقعية بعد الفراغ عن ثبوتها فى الجملة.

و هكذا ربما لايتم فى مثل علم الجغرافيا و لايمكن اتمامه فى علم النحو بناء على ان موضوعه الكلمة و الكلام و لايمكن ارجاع الثانى الى الاول، لان الكلمة المطلقة ليست مورثة للكلام و الكلمة المقيدة بالانتساب لاتنطبق على الكلمة المطلقة عن النسبة كالحروف النواصب و الجوازم فعلى هذا لايعقل الجامع بين محمولات العلوم التى يتعدد موضوعها ضرورة ان كثيرا من مباحث النحو مربوط باعراب الجمل و الاعرابات المحلية و كثيرا يقع البحث فى المعانى المربوطة بالجملة كغير باب الاول من الابواب الثمانية فى المغنى.

و دعوى ان النحو علمان و يكون الباب الاول من مغنى اللبيب علم و ساير الابواب علم اخر فاسدة بالبديهة و لايمكن الالتزام بما افادوه فى علم المنطق فان موضوعه المعقولات الثانية و جامع محمولات المسائل معقول رابع فالبحث عن الذاتيه و العرضية و القياس و البرهان و احكام القضايا من الموجبات والسوالب فى البسائط والمختلطات يجمعها فرضا عنوان كلى و ليس موضوع المنطق بل موضوعه الطبيعة المعقولة.

مع ان تصوير الجامع بين محمولات مسائل المنطق غير ممكن لان نسبة بعض مسائله كالمعرفية و الجنسية و الفصلية و امثالها الى بعضها كالقياس و البرهان نسبة الكلمة الى الكلام ولاجامع بينها بنحو يفيد تمام المطلوب كمالا يخفى، و لا فى علم الفقه فان

موضوعه اذاكان جامع المحمولات فهو الحكم الاعم من الوضع اوالتكليف اوهو الثانى فقط بناء على تاخر الوضع عن التكليف فى الاعتبار كما قيل به.

و هذا الحكم ليس من تطوراته و شئونه موضوعات المسائل و هوالافعال الخارجية التكوينية فكيف بعقل ذلك مع ان الموضوع امر اعتبارى و المحمول امر خارجى فى الاعيان ولا فى علم الصرف بل لاجامع بين الصحة و الاعتلال.

فعلى ماعرفت من فساد المبنيين و هو كون المراد من الموضوع فى العبارة الواصلة من الاقد مين نفس موضوعات المسائل اوجامع محمولات المسائل تعرف ان المقصود من الموضوع ماهو الجامع الرابط بين المسائل المتشتتة و القضايا المتباينة و يكون نظر لمتعلم الفحص عمايرتبط به و يتسانخ معه من الاعراض و غيرها و هذا قد يكون نفس موضوعات المسائل و قد يكون جامع المحمولات.

و قد لايكون الا العنوانين كالكلمة و الكلام، و قد يحتاج الى ايراد قيد الحيثية و قد يحتاج الى ذكر القيدين بعد ذكر الحيثية كالاعراب و البناء و لابرهان على ان الموضوع لابد وان يفسر بمعنى واحد و مفهوم فارد. تحصل الى هنا ان الموضوع فى العبارة المشارااليها ماهو المجعول للنظرفيه و يكون مصب النفى والا ثبات للخصوصيات المختلفة فيه و هوالجامع بين الشتات.

ان قيل: هذا فى الحقيقة انكار لموضوع العلم لان الغرض فى العلم قديكون جامع الشتات

قلنا: نعم هذا ما قديتوهم وقد اشيراليه ولكنه بمعزل عن التحقيق. ضرورة ان الغرض و الغاية والفائدة من العناو ين الموجودة فى انفس المدونين و ربما يترتب على تعلم المتعلمين كما اذا ارادوا حفظ الكلام عن الغلط، فهذا امر اقتضائى مترتب على نعت الاقتضاء على العلم فليس الجهة الجامعة التى هى الجهة الفعلية الموجودة فى العلم.

ولذلك ماهوالجامع بمعنى الموضوع فى العلم غير الغرض فيه وقد تصدى ار باب العلوم بعد ذكرالموضوع لذكر الفائدة والثمرة والغرض والغاية.

وان شئت قلت ماهو الغاية هنا هى مالاجله الحركة لااماليه الحركة وما لاجله الحركة ليس يترتب على الحركة الا احيانا فليست الغاية هى الجهة الجامعة المعبر عنها بالموضوع بالضرورة.

هذا تمام الكلام فى النظر الاول مما يتعلق بالعبارة الواصلة من الاقدمين و بقى انظار الاخر.

النظر الثانى فى المراد من العوارض

اعلم انه قد يطلق العرض و يرادمنه ماهو الخارج عن الشيئى وملحقابه، بمعنى ان العقل يدركه منه وهذا هو العرض فى المنطق فى الايساغوجى اى الكليات الخمس، وهذا هوالاعم من العرض فى باب مشاركة الحدوالبرهان، فان العرض هنا ماهو الخارج عن ذات الشيئى سواء كان قابلا للجعل اولم يكن بخلاف العرض فى باب البرهان، فانه ماهو القابل للجعل مقابل الذاتى فى ذلك الباب، وهو ما لايقبل الجعل، وان كان ذاتى بابى الاول والثانى لايقبل الجعل ومشترك من هذه الجهة الا ان الذاتى فى باب الكليات ذاتى اخص من ذاتى باب البرهان، لان المراد منه ماهو الاعم منه و من خارج المحمول الذى لا تناله يدالجعل.

وهذا العرض اقسام، لانه تارة يكون نفس ذات الشيئى كافيه فى الاعتبار عنها كالامكان بالنسبة الى الماهية ولايكون العرض فى الخارج، واخرى لابد من اعتبار اللحاظ الزائد على الماهية كالحرارة للنار، فانها موضوعة لها ولكنه لابد من الوجود الخارجى فى ترتبها عليها من غير كون الخارج قيدا فى الموضوع بل القضية من قبيل القضايا الحينية و يكون العرض من الوجودات الخارجية.

وثالثة، لابد من اللحاظ الزائد الاانه قيد فى الموضوع كالحرارة بالنسبة الى الماء وهذا ايضا قديكون القيد الزائد ثابتا لذى الواسطة وهى النارفى المثال المذكور، وقد لايكون كما فى ما اذا كانت الشموس واسطة بناء على راى القدماء، فانها ليست بذات الحرارة الا انها دخيلة فى ظهور حرارة الاجسام وتخرجها من القوة الى الفعل.

وهذا العرض الخارج عن حقيقة الشيئى قديكون متحدا مع الشيئى فى الوجود ومختلفا معه في الماهية والاعتبار كالاجناس بالنسبة الى الفصول و بالعكس فان كل جنس عرضى بالنسبة الى الفصل، فالحيوان عرض للناطق و بالعكس.

ولمكان الاتحاد يصح الحمل و هذا هوالمعروف بالاعراض التحليلية ومن مثالها الوجود والماهية فان كل واحد منهما عرضى الاخر و يحمل عليه، فيقال الماهية تعرض الوجود و من عوارضها والوجود يعرضها والكل بحسب الذهن دون الخارج لاتحاد هماهو ية وعينا وقد لايكون متحدا مع الشيئى فى الوجود ايضا كالحرارة بالنسبة الى النار، فانها من آثارها والتعجب والضحك بالنسبة الى طبيعة الانسان.

وقد يطلق العرض و يرادمنه مقابل الجوهر الذى لايكون وجوده الا فى الموضوع وهو المقولات التسع العرضية وهذه العوارض تثبت لموضوعاتها لاجل الحيثيات التقييدية الثابتة

فيها من الخصوصيات والاضافات ولذلك تعد من المحمولات بالضميمة.

وقد يطلق و يراد منه مايقابل الحقيقة فيقال مثلا السفينة متحركة وجالسها متحرك بالعرض لابالحقيقة والواقع، فالمراد منه المجاز كما قيل بذلك فى الوجود والماهية بدعوى ان الموجودية ثابتة للوجود بالحقيقة وللماهيات بالعرض والمجاز وهذا هو الاطلاق العرفى حسب الاستعمالات اللغوية.

النظر الثالث: بعد ما عرفت جملة من اقسام الاعراض و تقسيماته على الاختصار.

فعن القدماء تفسير العرض الذاتى بما يعرض للشيئى بحيث يكون هو كافيا فى العروض او يكون الواسطة مساو ياله فى الصدق كالوحدة والوجود وساير العناو ين المساوقة معه، فان نفى قابلية القسمة عن الوجود خارجا لاجل وحدته واثبات النورانية لتلك الوحدة لاجل الوجود وهذه السراية لاجل الاتحاد.

ومن هذا القبيل النوع والفصل فان مايثبت للفصل يثبت للنوع و بالعكس مع اختلافهما فى المفهوم وهذا هوالمعروف فى كلام جماعة بالجزء الداخلى، فان الفصل هوالجزء الداخلى للنوع المساوى معه فى الصدق.

وقال الاخرون بان الاعراض الذاتية هى التى تعرض للشيئى بمعنى ان يكون صفة له بحال نفسه لابحال متعلقه، فانه بالعرض والمجاز ووجه الابتلاء بهذا التفسير توهمهم ان المراد من العوارض الذاتية فى الجملة الواصلة الينا فى تعريف موضوع العلم هوالعرض الذاتى المصطلح عليه فى العلم الاعلى.

مع ان الامر ليس كذلك كما يأتى ولوكان الابتلاء بالاشكال موجبا للتدخل فى المراد من كلمات القوم و تفسيره بوجه اخرلحل الاشكال لكان ذلك بابا واسعا فى حل الشبهات و ربما يأتى بعد زماننا هذا من يفسره بالامر الاخر لاستلزامه الاشكالات الاخر فتدبر.

والذى اظنه من التامل التام ان الاعراض الذاتية قبال الاعراض الاجنبية والغريبة فما كان من العوارض لاحقا بذات من الذوات بمعنى ان تكون الذات كافية بذاتها لعروضه عليها فهو العرض الذاتى اى يخص بذات دون الذوات الاخر ولا شريك لتلك الذات من امراخر يعرضه هذا العرض ولاشريك لتلك الذات دخيل فى عروضه عليها من العلل.

فالعرض الذاتى مايخص بذات، وقهرا تكون تلك الذات موضوع الاعتبار المذكور وعلة العرض المزبور، فلايكون الزوجية من عوارض الاربعة الذاتية لاشتراك الستة معها

فيها ولا التعجب من العوارض الذاتية للانسان لاشتراك الانواع الاخر المشابهة معه فى الادراك الكلى، فهذا العرض غريب واجنبى عن الذات المعنية المخصوصة بالنظر وهكذا كل عرض يكون كذلك هوالعرض الغريب.

فما لايعرض للشيئى حقيقة و يعرض له لاجل الجهة المعانقة معه من الاجزاء الداخلية اوالامور الخارجية سواء كانت اعم اواخص او مباين كما مضى امثلتها فهو الغريب وقد تصدى جمع تفسير الاعراض الذاتية والغريبة ولكن الانصاف ان الغور فيها بعد ذلك من اللغو المنهى.

النظر الرابع: فيما هوالمراد من الاعراض الذاتية فى العبارة الواصلة عن الاقدمين.

فان كانت هى ما افاده المشهور الى عصر **صدرالمتالهين قدس سره** فكثير من مباحث العلوم خارج عن التفسير المذكور لان موضوعات المسائل انواع و اصناف او كالانواع لموضوع العلم وليس هذا مما يمكن الالتزام به من خفائه عليهم مع انهم اهل الفن ومبتكر العلوم وجامع الفنون خلافا **للفاضل الخوانسارى** فى **حواشى اسفار**. فيعلم من ذلك ان الاعراض الذاتية فى هذه العبارة ليست ماهى المصطلح عليها فى المنطق عندهم.

خصوصا بعد تصديهم لذلك البحث فى كتبهم الحكمية وديباجة المباحث العقلية والمسائل الفلسفية، ومما ظن الحكيم المتأله **صاحب الحكمة المتعالية** ان المقصود من العوارض الذاتية فى تلك العبارة هو ذاك وتذكر الاشكال المتوجه اليهم مبنى على تفسيرها بوجه اخر حتى تكون مسائل العلم اعراضا ذاتية لموضوعه، وقد عرفت ان هذا ليس دفعا للاشكال الظاهر عليهم بل هوالالتزام به والخروج عما هو الطريق المالوف والداب المجبول كما لايخفى. مع انه ربما لايمكن تتميمه على تفسيره.

قال فى كتابه الكبير بعد البحث الطويل، نعم كل مايلحق الشيئى لامر اخص وكان ذلك الشيئى مفتقرافى لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب، كما ان ما يلحق الموجود قبل ان يصير كذلك عرض ذاتى، ضرورة ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد، بل التخصص انما يحصل بها لاقبلها فهى مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية انتهى.

فبالجملة مجرد الوساطة لايضر بالعرض الذاتى بل المناط فى العرضين الذاتى و الغريب عنده الوساطة الخارجية لاالمفهومية اى جميع اعراض النوع بالنسبة الى الجنس والفصل بالنسبة الى الاجناس و بالعكس اعراض ذاتيه ولكن عوارض الجسم الطبيعى فى

العلم الطبيعى والجسم التعليمى فى المجسمات والكم المنفصل فى الحساب كلها اعراض غريبة للزوم الخصوصية فى الموضوع لامن قبل المحمول.

وان شئت قلت: الاعراض الذاتية ومعروضاتها موجودات بوجود واحد والاعراض الغريبة ومعروضاتها موجودة بالوجودين الجوهرى والعرضى او الموضوعى والعرضى، فهناك جعل بسيط وهنا جعل مركب فجميع الاعراض التحليلية ذاتية وجميع الاعراض الخارجية غريبة بالنسبة الى موضوع العلم وان كانت ذاتية لموضوعها.

اقول: فبالجملة تنحل الشبهة و **هوقدس سره** يريد ان القدماء ايضا مقصودهم من العرض الذاتى هو ذلك فما اشتهر من نسبة التفسير الاول اليهم والتفسير الثانى اليه لايخلو من اشكال كما فى كلامنا ايضا ترى ذلك والامر سهل، وعليهذا يمكن دفع الاشكالات المذكورة عليهم تارة بان مباحث الماهيات خارجة عن الفلسفة الاولى لعدم كونها من الاعراض الذاتية، فانها عنده منها بل فى خصوصها صرح فى الكتاب الكبير قائلا: و يتضح لك من طريقتنا فى تحقيق مباحث الوجود التى هى دارالاسرار الالهية ان الماهيات اعراض ذاتية لتلك الحقيقة انتهى.

اللهم الا ان يقال: المسائل المعروفة فى العلم الالهى من الاعراض الذاتية ولكن كل مايرجع الى الموضوع فهو ليس منه مثل البحث عن اصالة الوجود والماهية وتركبه وعدمه و بساطته وعدمه وانه لاحد عليه، لان موضوع العلم ليس موضوع مسئلة بل موضوع المسئلة عرض ذاتى للعلم كالماهيات و يكون موضوع العلم نفس موضوعات المسائل المختلف معها عنوانا والمتحد خارجا كمامرّ، هذا مع ان مايثبت فى العلم عنده انه العرض الذاتى ليس من الاعراض الذاتية فى العلم عندالاكثر، وهذا غير تمام للزوم كون الشيئى عرضا ذاتيا على المذهبين، و لذلك قيل واشتهر ان ماهو المفهوم المردد فى المسألة هوالعرض الذاتى، لان المسألة باية طرف منها ثبتت تكون من مسائل العلم و يكون محموله من عوارض الموضوع الكلى فليتدبر. واخرى بان مباحث الجنة والنار ليست من الاعراض الذاتية.

وفيه، ان البحث فيها بالنسبة الى الجنة والنار الخارجيتين يكون من عوارض المجرد المنقسم الى الجوهر والعرض والجوهر الى المجرد المحض و المقدر و المادى والجنة والنار من انواع الموجودات المقدرة فى القوس النزول، و بالنسبة الى الجنة والنار غيرالخارجتين يكون البحث من عوارض النفس وانها باقية بعد خراب البدن وانها خلاقه للصور المقدرة فى القوس الصعود وقادر على احضار الكائنات والمبتدعات بوجه تقرر فى محله.

نعم، هذا لايتم على الدقة العقلية فى تفسيره للعرض الذاتى لتخصص النفس التى من عوارض الموجود بخصوصية خارجية و تهيؤها من قبل غيرالوصف العارض فى عروض هذه الاوصاف على الموجود المطلق.

وماتوهمه **المحشى العلامة** من تمامية الشبهة على التفسير المزبور غير صحيح. هذا مع ان عوارض الذاتية للاجناس عوارض الانواع، لان الجنس ماخوذ لابشرط، فالحكم بان الجوهر هوالموجود لافى موضوع ثابت لانواعه كما ان الحكم بان النفس موجود مجرد ذاتا لافعلا ثابت للموجود المطلق فيلزم جوازكون موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم، وهذا يستلزم تداخل مسائل العلم الاعلى فى العلم الادنى كمالايخفى.

وثالثه— بان القضايا السوالب المستعملة فى العلوم غير متقومة بالموضوعات فى الصوادق، فكيف تكون المحمولات فيها الاعراض الذاتية.

وفيه: ان القضايا هى السوالب المحصلة بعد اعتبار وجود الموضوع خارجا، وهذا اعتبار لازم فى المسائل والاكثيرا مالا يبحث عن شيئى يكون موضوعه المعدوم، فالقضية سالبة محصلة مع اعتبار وجود الموضوع. نعم نفى الحكم ليس من العوارض الا انه يستلزم اثبات نقيضه وضده، مثل ان الوجود ليس بجوهر ولاعرض وان كان من مسائل العلم وليس المحمول اثبات الامر العدمى حتى تكون القضية معدولة، بل الثابت بهذه القضية المحصلة بساطة الوجود فى الخارج و الذهن واثبات انه الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية فكانه تكون المسئلة معنونة هكذا فى ان الوجود واحد بجميع الوحدات المعتبره فى العقل والخارج.

هذا وتتميم ما افاده فى ساير العلوم خصوصا العلوم الاعتبارية بحيث يستوعب جميع المسائل غير ممكن خصوصاً فى مثل علم الجغرافيا و التاريخ بل فى مثل علم الفقه ايضا مشكل ضرورة ان الاحكام الوضعية من المسائل الفقهية وارجاعها الى الاحكام التكليفية غير تمام فى محله.

هذا مع ان مايستفاد من كلام القوم ان مقصودهم من العرض الذاتى هوماذكرناه والحاق الامر المساوى،لدعوى ان تساوق النسبتين فى الصدق كالمتحدين فى الذات، والا فهو ايضاً عرض اجنبى عن الذات غير مربوط بها.

و ما افاده **الحكيم** المزبور من ان مقصودهم ذلك لاذاك غيرقابل للتصديق، لانهم فى العبارة الواصلة عنهم فى تفسيره صرحوابان مايعرض للامر المساوى من العرض الذاتى، وهذا مما لايمكن تفسيره بالامر الاخر. نعم اذا اجملوا فى التعبير كان لاستكشاف العرض الذاتى بالمعنى الاخير من عبائرهم وجه ولكنه غيرممكن جدا.

وتصريح **الشيخ** فى بعض كتبه بما يوافق مذهبه فى تفسيره لايورث تعينه فيه كماهوا الظاهر البارز. فعلى ماتقرر الى هنا تعين ان يكون المراد من العوارض الذاتية غيرما اصطلح عليه فى المنطق والفلسفة.

ان قلت: ما المانع من تفسيرها بما يعرض للشيئى حقيقة قبال مايعرض للشيئى على نعت المجاز و بالعرض كما اشيراليه. **قلت:** هذا ما افاده **الحكيم السبزوارى** ولعله يرجع الى مارامه **صدرالمتالهين ،قال فى حواشى الاسفار.**

والحق فى معنى العرضى الذاتى ان يقال: هومايكون عارضا للشيئى و وصفاله بالحقيقة بلاشائبة مجازوكذب، اى يكون من قبيل مايقال له عند اهل العربية الوصف بحال الشيئى لا الوصف بحال متعلق الشيئى. و بعبارة اخرى العرض الذاتى مالايكون له واسطة فى العروض لكن بعض انحائها التى كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها انتهى. فعليه تكون جميع الاعراض للموضوعات الاعم والاخص اعراضاذاتية، كماصرح به فى ذيل ذلك وقال والسبب فى ان احوال الفصل هى احوال الجنس ان الجنس اذا اخذ لابشرط كان متحدا مع الفصل فكانت احوال احدهما هى احوال الاخر بالحقيقة انتهى.

وانت خبير بما فيه كما اشيراليه ضرورة ان لازمه جوازاً دخال مسائل العلم الاعلى فى العلم الادنى، لان عوارض الكم المطلق عوارض ذاتية للكم المنفصل الذى هوموضوع الحساب اوالكم المتصل الذى هوموضوع الهندسة لان الجنس متحدمع الفصل وتكون هى ثابتة له على نعت الحقيقة فافهم وتدبر جيدا.

فعلى هذا لنادعوى ان الموضوع فى هذه العبارة ليس منحصرا بالموضوع فى مقابل المحمول بل هوالاعم منه، والمقصود هى الرابطة الموجودة بين المسائل المختلفة والجهة المشتركة بين القضايا المستعملة فى العلوم **سواء كان موضوع** المسئلة جامع المحمولات اونفس موضوعات المسائل اوكان بسيطا اومركبا اومقيدا. ولايعقل كون جميع المسائل لموضوع النحو المركب اعراضاله سواء كانت ذاتية او غريبة خصوصا بعد كونه مركبا من ثلاثة اجزاء: اعراب آخرالكلمة و بنائها والكلام، وهكذا فى الصرف فانه فيه صحة الكلمة واعتلالها وهذه المفاهيم هى الحبول الداخلة فى خلق مسائل العلم فتكون جامعة. كذلك الاعراض الذاتية ليست منحصرة بالاعراض الذاتية المصطلحة فى المنطق بل هى الاعم منها ومما يلحق بالشيئى لسنخية هى اقوى من السنخية المقتضية للبحث عنه فى العلم الاخر ولذلك كثيرا مايتفق اتحاد المسئلة واختلاف العلم، فيبحث عنها فى العلوم الكثيرة للسنخية التى تورث ذلك ولومع الوسائط. فيقع البحث عن كلمة الصعيد فى اللغة وعنها فى

التفسير وعنها فى الفقه، وهذا لايرجع الى ان اتحاد الغرض يوجب ذلك حتى يقال بان الجهة المشتركة بين المسائل قديكون اتحاد الاغراض مما عرفت من ان تلك السنخية فى المرتبة المتقدمة ولولا تلك السنخية لايعقل اتحاد الغرض، وعرفت الجهات الاخر المؤدية الى امتناع كونه سببا للربط فلاحظ. فعلى هذا البحث عن عوارض الجنس فى العلم الادنى بعد كون الجنس موضوعا للعلم الاخر اوعرضا فى العلم الاعلى غير صحيح لان تلك السنخية اقوى من السنخية الثابتة فى العلم الادنى. فلاوجه لجر مباحث الجوهر الى العلم الطبيعى ومباحث الكم المطلق الى الحساب والهندسة لكونها فى الفلسفة اولى واقرب.

فذلك البحث فيما هوالموضوع عندنا: موضوع كل علم مايبحث فيه عما يرتبط به ارتباطا خاصا يدركه العقل السليم ويجده الذوق الخالص من الشوائب والاوهام، وهذه قدتكون عوارض ذاتية بالتفاسير الماضية، وقد لا تكون منها كمباحث النجوم والتاريخ والجغرافيا، وقدتكون من اللواحق المسانخة مع الموضوع المفروض كمسائل النحو و الصرف، فان عدة من مسائله من عوارض الكلمة وعدة منها من مسائل الكلمة وتكون بين الجميع سنخية معلومة لارتباط المحمولات بعضامع بعض اوالموضوعات بعضامع بعض، ويجمعها الكلمة والكلام وهكذا الصرف بل علم الاصول بناء على المشهور ايضا كذلكوهكذا موضوع علم الفقه فانه هوفعل الانسان اومايؤدى اليه فافهم وتدبر.

فبالجملة قدعلمت ان العوارض الذاتية فى العبارة الواصلة مما لايمكن الالتزام بها بالمعانى الممكنة لها المصطلح عليها فى المنطق، فلابد اما الالتزام بخلاف الظاهر فيها وجعلها الاعم كما اشرنا اليها او تغيير العبارة بالوجه الذى سمعت منا انفا والامر بعد تلك الاطالة سهل غفرالله لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا.

الناحية الثالثة فى موضوع علم الاصول

فالمعروف الى العصور الاخيرة ان موضوعه الادلة الاربعة بما هى الادلة كمايستظهر من **الفاضل القمى** قدس سره وعدل عنه الفصول وقال موضوعه الادلة بذاتها، ظنا ان الاشكالات المتوهمة فى المسئلة تندفع بذلك. وقال جماعة بعدم الموضوع له وقيل موضوعه كل ما كان من عوارضه واقعة فى طريق الاستنباط الحكم الشرعى اوما ينتهى اليه العمل. وقال فى الكفاية موضوعه هوالكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة.

وذهب **الوالد المحقق** (مدظله) و بعض السادة من اساتيذنا انه الحجة فى الفقه ظنا انه غيرمانسب الى الاكثر. مع ان الامر ليس كذلك فان ماهوالموضوع عنوان الدليل بما هو

الدليل وهوالصادق على الاربعة، نعم لابد من التقيد بقولهم فى الفقه لئلا يشترك معه العلوم الاخرى التى يحتج فيها بتلك الادلة.

و بعبارة اخرى، موضوع الاصول ليس مثل موضوع النحو مركبا حتى يكون هى الاربعة بل هوالعنوان الواحد المقيد وهوالدليل فى الفقه، وعدم ذكر القيد فى كلام القائلين به لوضوحه.

ان قلت: يلزم خروج جميع مباحث الاصول الاالمباحث الراجعة الى تعارض الادلة، لان البحث عن خصوصيات الموضوع واصل تحققه ليس الامن المبادى التصورية فى العلم وهذا مما لايمكن الالتزام به. والعدول الى مافى الفصول لايخلو من التاسف، لانه مضافا الى عدم حل الشبهة به ضرورة ان البحث فى مباحث الملازمات العقلية بل والاصول العملية وهكذا ليس من العوارض لذات الدليل مع ان مباحث المعارضة بين الادلة تكون خارجة، الابدعوى ان المراد من الدليل هى الحجة الفعلية لاالاعم منها ومن الحجة الذاتية.

قلت: هذا بناء على التوهم المشهور من كون موضوع العلم جامع موضوعات المسائل واما على ماعرفت من انه جامع محمولات المسائل فلايلزم الاشكال وقدمر بيان الكبرى الكلية فى ذلك. وفى مقام تطبيقها على موضوع الاصول تقول موضوع كل علم، اما هوالثابت بالضرورة او يثبت فى العلم الاعلى واما فى نفس العلم فهو الامر الواضح و يكون البحث فى الجهات المجهولة والامور الغير المعلومة التى من عوارضه الذاتية. فاصل وجود الحجة على الاحكام الثابتة فى الشريعة المقدسة مما لاشبهة فيه فانانعلم بالتكاليف ونعلم بلزوم الخروج عن عهدة تلك الوظائف الالهية، ولانعلم ان ماهو الحجة اى شيئى واى امر يكون هوالدليل على تلك الوظائف، فيقع هذا مورد الفحص والبحث فهل الخبر الواحد حجة اوالشهرة حجة اوالاستصحاب حجة اوالخبر المتعارض حجة وهكذا.

وكون الحجة محمولا فى تلك القضايا لايستلزم عدم كون الجامع موضوعا للعلم لعدم البرهان على لزوم ذلك كما عرفت، وان شئت قلت: ماهو موضوع العلم هنا ايضا جامع الموضوعات، الا ان حقيقة قضايا المستعملة فى العلم ان الحجة المعلوم بالاجمال هل هى الشهرة ام الاجماع اوالسنة اوالكتاب اوغير ذلك، فالاصولى يفحص عن تعينات الحجة وتطوراتها ومظاهرها كما فى العلم الالهى الاعظم.

ان قلت: الامر كما اشيراليه فى كثير من مباحث العلم كالظواهر والاستصحاب والخبر الواحد ولكن اكثر المسائل الاصولية تكون خارجة كالبحث عن مسئلة اجتماع الامر والنهى ووجوب المقدمة ومسائل البرائة والاشتغال ممالا اسم عن الحجة فيها.

قلت: كلا فان المراد من كون موضوع علم الاصول هى الحجة هوان الاصولى يتفحص مما يمكن ان يحتج به فى الفقه، سواء كان الاحتجاج لاثبات حكم اونفيه كحجية خبرالثقة والاستصحاب اولاثبات العذر اوقطعه كمسائل البرائة والاشتغال، وبعبارة اخرى مسائل علم الاصول اماهى القواعد الشرعية كحجية الاستصحاب اوقواعد عقلائية كحجية الظواهر اوالقواعد العقلية التى يثبت به الحكم الشرعى كمسائل الاجتماع و المقدمة وحرمة الضد اوالقواعد العقلية لاثبات العذر وقطعه كمسائل البرائة والاشتغال، و كل ذلك حجة الفقيه فى الاستنباط، وليس مسئلة من المسائل الاصولية الاويحتج بها فى الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها انه هوالحجة فى الفقه.

ان قيل: بناء عليه وان يندرج جل المسائل الاصولية فى ماهو الموضوع وهو الدليل فى الفقه، بل مباحث الاجتهاد والتقليد مندرجة، لان الجهة المبحوث عنها هى حجية فتوى الفقيه لنفسه ولغيره وحجية التقليد وحجية العلم الاجمالى الكبير والصغيروهكذا الا ان مباحث الضد واجتماع الامر والنهى خارجة عنه لعدم البحث فيها حول الحجية، بخلاف مثل مباحث البرائة والاشتغال والتعارض والتخيير كما هوالواضح.

قلنا: مناط كون المسئلة من مسائل العلم انطباق عنوان الموضوع عليها و كونها من العوارض الذاتية لها سواء كانت مسئلة ضرورية اونظرية، فان فى العلوم مسائل مختلفة وفى تلك المسائل ماهى الضروريات الاولية كمسئلة امتناع اعادة المعدوم مثلا وهكذا ومسئلة حجية القطع مع انهما من مسائل العلم فعليه لامانع من كون البحث فى حجية المفاهيم ايضا من مباحث العلم لان كون النزاع صغرويا لايورث عدم كونها من مسائل العلم. نعم البحث عن وجود المفهوم وعدمه من المبادى لتلك المسئلة التى هى المفروغ عنها وثابت بالضرورة كمسئلة القطع بل والعلم الاجمالى دون الحجة الاجمالية فلاتختلط.

اذا عرفت ذلك فاعلم، ان الجهة المبحوث عنها فى المسائل المشاراليها وان لم تكن من مسائل العلم الا ان ذلك فى حكم الصغرى ومن المبادى هو الحجة بالضرورة، فاذا ثبتت الملازمة مثلا بين الارادة الاصلية والارادة المتعلقة بالمقدمة فلابدان يجب شرعا ذلك، الا ان ثبوت تلك الارادة محل البحث كثبوت القطع فى قطع القطاع فانه يبحث عنه فى ان قطعه هوالقطع الحجة اوليس هو ذلك.

فبالجملة، يمكن ادراج تلك المسائل فى موضوع العلم، ولكنه مع ذلك ربما يشكل الامر لان مناط المسئلة الاصولية هوامكان كونها واقعة فى طريق الاستنباط امكانا ذاتيا ووقوعيا و استعداديا قريبالابعيدا، وعند ذلك يخرج مباحث المعانى الحرفية والوضع

والمشتقات والصحيح والاعم وكثير من مباحث الامر والنهى والمسائل المشارااليها من هذا القبيل ولوصح ادراج تلك المسائل بالتقريب المزبور فى الموضوع المذكور فيلزم ادراج مباحث اللغة والنحو والصرف ايضا التى ربما يحتاج اليها الاصولى فى تحرير مسائلها، فخروج هذه المباحث من علم الاصول مما لابد منه.

وان شئت قلت: المراد من الحجة والدليل ان كان كل مايمكن احتجاج الفقيه به فى اثبات محمول المسئلة لموضوعها فى الفقه فهو اعم من الكبريات الاصولية بالضرورة، وان كان المراد منه هى الحجة بمعنى الوسط فى الاثبات، فمباحث البرائة والاشتغال خارجة بل مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد وهكذا ايضا تخرج فتدبر جيدا هذا مع شموله القواعد الفقهية فلايكون الموضوع المزبور جامعا ولامانعا.

والذى هو التحقيق: ان علم الاصول دُوّن لاجل الفقه و المقصود فيه تحرير المسائل التى يبتلى به الفقيه فى المسائل الفرعية ولاجل الفرار من التكرار ولاغراض الاخر، بنوا على تدوين علم تكفل لتلك المسائل والمباحث وصار بعد المختصرات السابقة علما كاملاللعلوم المشتتة راقيافى قضاياه وعليهذاالاينبغى تصويرالموضوع الجامع بين تلك المسائل الشتى بل لايعقل، لاختلاف الذاتى بين مباحث المعانى الحرفية والمشتقات والصحيح والاعم ومباحث حجج العقلائية كالخبرالواحد والشهرة والقطع والظن وغير ذلك، فان الاوليات من مباحث الادب واللغة بتلك المسائل اقرب والسنخية الشديدة بينها و بين تلك العلوم الادبية موجودة بالضرورة.

فعلى هذا لابد من تصوير الجامع الصحيح الذى هى الرابطة بين مسائل الاصول و يكون ابعد من الاشكالات، فنقول: اماتوهم كونها ذوات الادلة وذات الحجة فهو فاسد. ضرورة عدم الجامع بين الذوات المتباينة حتى يكون هوالموضوع وعنوان الذات بالنسبة الى ذوات موضوعات المسائل وان كان جامعا عرضيا، الا ان المقصود هنا هو العنوان المشير الى تلك الذوات لعدم امكان اخذ الذات المطلقة وعدم امكان اخذ الذات المقيدة بالاضافة الى الادلة للزوم الاشكال ايضا،فلابد ان ايراد منه العنوان المشير فكيف يكون هو موضوع العلم فلابد من كون الموضوع جامعا ذاتيا او عرضيا منظورافيه، والايلزم تعدد العلم لتعدد الموضوع بتعدد المسئلة كمالايخفى، وهو الدليل والحجة الا انه لابد من ان يقال بان موضوع علم الاصول هوالدليل والحجة على المسئلة الفقهية اومايؤدى اليه تأدية عامة. والمراد من الحجة ليس مايحتج به العبد على المولى و بالعكس فى مقام الامتثال، ضرورة ان من الممكن احتجاجهم بعضهم ببعض بالمسائل اللغوية، فلوعصى العبد وشرب الخمر بدعوى انه ليس

موضوعا للمسكر فيحتج عليه المولى بتصريح اللغويين على انه المسكر، وهكذا القواعد الفقهيه.

فما افاده العلمان فى تحرير ماذكراه لايتم، فالمراد من الحجة هى الوسط فى اثبات ماهو الحكم والمحمول فى المسئلة الفقهية لموضوعها، والمراد من المحمول اعم مما هو الامر الايجابى الثابت للموضوع اوالامر العدمى او سلب امر من الامور المحتملة فلوشك فى وجوب شيئى فهو مسئلة فقهيه. والجواب عنها انه ليس بواجب اوبحرام لانه مشكوك وكل مشكوك مرفوع اوكل مشكوك قبيح العقاب عليه فهو قبيح العقاب عليه.

فجميع المسائل الاصولية تقع دليلا على المسئلة الفقهية او يؤدى الى ذلك كمباحث الادبية المشارإليها فانها تؤدى الى تنجزالحكم فى مورد وعدمه فى اخر وتمامية الحجة وعدمها وهكذا فلاتختلط.

واما القواعد الفقهية فهى وان كانت تقع حسب الشكل الاول كبرى، الا ان الاحتياج الى تشكيل الشكل الاول ممنوع، لان الفرق بين المسائل الاصولية والقواعد الفقهية هو ان الاولى تكون مورد النظر من حيث الخصوصيات اللغوية الملحوظة فيها بخلاف الثانية، فان النظر فيها الى المعنى الاعم من ذلك، وبعبارة اخرى المسائل الاصولية هى الواسطة فى الثبوت والقواعد الفقهية هى الواسطة فى العروض، ضرورة ان الشهرة اجنبية عن موضوع المسألة وهوفعل المكلف الذى اريد اثبات الوجوب مثلا له وقاعدةما يضمن بصحيحة منطبقة على مصاديقها الذاتية و بعد الانطباق يثبت الحكم قهرا فافهم واغتنم. هذا والذى يسهل الخطب ان علم الاصول ليس بعلم كساير العلوم الحقيقية اوالاعتبارية وذلك لان الذى كان فى اول الامر مدونا اصول الفقه و لما كان الفقيه محتاجا الى تحرير بعض المسائل التى يكثر الابتلاء بها فى الفقه وكان يرى لزوم تكرارها فى الكتب العديدة بل والمسائل المختلفة من اول الفقه الى آخره دون فى ديباجة الكتاب وفى مقدمته مايكون شاملا لهذه المباحث.

ثم بعد الاستكمال صار ذلك كثير المسائل فرأه انه بلغ الى حديليق بالاستقلال ولذلك ترى المباحث فيه مختلفة تجمعها السنخية، الا ان بينها الاختلاف فان منها ماهو اللغوى المحض ومنها ماهوعقلى محض، وليس احد من العلوم المدونة الى عصرنا تكون مسائله متباعدة بعضها عن بعض الى هذا الحد.

ولذلك يشكل تصوير الموضوع له، فانكر جماعة موضوع جميع العلوم اوطائفة منها مع ان الامر ليس كماتوهموه، وقال الاخرون بالابهام والاجمال كما مضى تفصيله وهكذا

يشكل تعريفه كما يأتى، فعلى ماذكرنا يمكن ادراج المبادى التصورية والتصديقية التى ليست من العلم داخلة فيه فيكون جل لولاكل المسائل المبحوث عنهافى علم الاصول فعل العلم من . و توهم تعدد الموضوع فى العلم الواحد مندفع بماسمعت منا تفصيلا فى تحرير موضوع العلوم و معناه.

الناحية الرابعة: فى وحدة العلوم وساير احكامها.

لاشبهة فى انها وحدة اعتبارية، ضرورة ان المسائل المختلفة موجودة بالوجودات وليست للوجود الحقيقى وحيث ان العلم ليس الاعدة قضايا كثيرة فتلك الوحدة اعتبارية بالضرورة.

ان قلت: قديكون موضوع العلم الواحد الحقيقى كما فى علم العرفان بل وعلم الفلسفة فلا منع من الوحدة الحقيقية فى بعض العلوم.

قلت: موضوع العلم ليس نفس العلم بل العلم عبارة عن المسائل الكثيرة، فتلك الوحدة الثابتة للعلم اعتبارية الا ان منشاء هذه الوحدة الاعتبارية قديكون الواحد الحقيقى واخرى يكون واحد بالسنخ كساير العلوم، فلاينبغى الخلط بين وحدة الموضوع و وحدة العلم.

ثم ان العلوم مختلفة من هذه الجهة فان منها مايكون موضوعه الواقع المحفوظ الى زماننا، كعلوم الفلسفة والعرفان والنحو والصرف وان يمكن انقلابه وتكثره فيما اذا تراكمت المسائل، ومنها مايكون موضوعه الواقع غير المحفوظ كالطب، فانه كان موضوعه بدن الانسان، ثم تشعب الى الشعب الكثيرة، فصار كل عضو موضوعا لعلم عليحده ومثلها النحو والصرف، فانهما كانا اولاعلما واحداثم صاراعلمين، ومن العلوم مايكون موضوعه الامر الاعتبارى ولا واقعية لها، ومنها مايكون موضوعه الامر الذهنى كالمنطق، ومنها مايكون موضوعه الامر الذهنى المتعلق بالخارج كالحساب، فوحدة العلم وكثرته اعتبارية كما اشرنا سابقا الى امكان رجوع العلوم الكثيرة الى العلم الواحد بل يمكن جعل جميع العلوم من العلم الاعلى لان البحث فيه عن احوال الاعيان الخارجية واحكامها و يلحق به البحث عن آثارها وخواصها البسيطة والمركبة.

واما العلم فقد مضى انه نفس المسائل المتشتته ونسبة المسائل بعضها الى بعض مختلفة وقد فصلنا فى الناحية الثانية مايتعلق به، والذى يظهر ان مسائل العلوم هى الموضوعات و المحمولات قبل ثبوتها لها لابعدها للزوم الخروج عن كونها مسئلة قبل

الاثبات، وقد مضى فى كلام جمع من اهل المعقول من جعل النسبة المرددة محمول الموضوع، ولكنه غير تمام من ان النسبة المرددة كاذبة، وتمام لاجل ان لفظة المسئلة هى السئوال وهو معناه التردد فى الامر فتدبر.

واما تمايز العلوم فهو على ماعرفت بالموضوعات على التفسير التى ذكرناه و هذا احسن شاهد على ان المشهور ارادوا من **الموضوعات امرا اخر** غيرما هو المقابل للمحمول وتوهم ان من العلوم مايكون تمايزه **بالموضوعات ومنها** بالاغراض ومنها بالحيثيات كما عن الفصول وجماعة آخرين فاسد بالضرورة، لان الموضوع هوالاعم اولا و ثانيا الاغراض فى المرتبة المتأخرة عن العلم، فان العلم علم مع قطع النظر عن المدون و المتعلم، فلاينبغى الخلط بين الجهات الذاتية المتقدمة والجهات العرضية المتاخرة، سواء كان المراد من الغرض القدرة على حفظ اللسان عن الخطأ فى علم النحو وهكذا فى امثاله او الحفظ الفعلى والصون بالحمل الشايع ضرورة ان السنخية فى نفس المسائل تورث **تمييز العلوم بعضها عن** بعض و تلك السنخية هوالموضوع فى العلم على التفصيل الذى عرفت. فيصح حينئذ ان يقال كماهوالمشهور المعروف بان تمايز العلوم بالموضوعات.

نعم، قد يندرج بعض المسائل من علم فى العلم الاخر و هذا تارة يكون من المبادى التصورية او التصديقية فى العلم الاخر كالبحث فى الفقه عن الصعيد او عن مسئلة اصولية فانه ليس من مسائل العلم الا ان توقف حكم المسئلة فى هذا العلم يلزم الفقيه الى الورود فى العلوم الاخرى ولوكان ماذكره كثير من فضلاء العصر حفظهم الله تعالى والمعاصرين رحمهم الله تعالى، من ان وحدة الغرض سبب للتمايز فى **طائفة** من العلوم يلزم تجويزادراج جميع المسائل من علم فى علم اخر لتوقف استكشاف الحكم فى علم على مسائل العلوم الاخر فهذا احسن شاهد على فساد مختارهم.

واخرى، تكون السنخية مشتركة بين مسئلة وعلمين فانه لوكان السنخية اقوى فى احدهما كما مضى الايماء اليه فلابد يعد من مسائل ذلك العلم والبحث عنه فى العلم الاخر للاحتياج اليه فى فهم مسئلة فيه، وان كانت السنخية فرضا متقاربة فلامنع من درجها فى العلمين الا انه مجرد فرض ولايلزم من ذلك تداخل المسائل من علمين لانه يرجع الى وحدة العلم قهرا كما عرفت. واما الغرض فى العلوم فهو ليس معلول المسائل لانها ليست **علله الطبيعية، بل هى الاعداد لقدرة النفس على الاستيفاء منه اذا اراد وقدر** شطر من الكلام حوله، فما حكى عن **العلامة العراقى** (ره) من توهم النسبة العلية بينهما واضح البطلان بالبرهان و الوجدان.

الناحية الخامسة: فى تعريفه.

و قد اضطربت عبائرهم فى ذلك فالمعروف انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية.

ولما كان شاملا للقواعد الفقهية وغير شامل للظن على الحكومة بل ولمطلق الاحكام العقلية الثابتة وظيفة فى الفروع اوتوهم انتقاضه بالاصول العملية الجارية فى الشبهات الحكمية عدل عنه بعض الافاضل فقال هوانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق الاستنباط الاحكام اوالتى ينتهى اليها فى مقام العمل.

وكان ذلك مشتملا على القواعد الفقهية كقاعدة نفى الضرر والحرج وقاعدة التجاوز وغير مشتمل على كثير من مباحث الاصول اللفظية عدل عنه الفاضل الاخر وقال هو عبارة عن العلم بالكبريات التى لوانضمت اليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى و لما كان منتقضا بما عرفت وغير شامل لكثير مما اشيراليه مع ان الاصول ليس العلم بالكبريات بل هى نفسها سواء كانت متعلق العلم اولم تكن.

فعدل عنه **الوالد مدظله** وقال انه هوالقواعد الالية التى يمكن ان تقع فى كبرى استنتاج الاحكام الفرعية الالهية او الوظيفة العملية فتخرج القواعد الفقهية بالالية وتندرج الاصول العملية بالاخير، ولكن كثير من المباحث اللفظية خارج ايضا، فالاولى فى تعريفه ان يقال هى القواعد التى يمكن ان يحتج بها على **الوظائف** الثابتة من **المولى على العباداوما** يؤدى الى تلك الحجج **تأدية** عامة، وعلى هذا يندرج جميع المباحث وتخرج القواعد الفقهية، اما خروجها فلما عرفت من ان المراد من الحجة هى الواسطة فى الثبوت و تلك القواعد. وسائط فى العروض، وامادخول مباحث العقلية والاصول العملية فلان الوظائف هى الاعم من جميع المجهولات الوضعية **والتكليفية**والظاهرية والواقعية والوجودية والعدمية والعزائم و الرخص والمراد من الثبوت اعم من الثابت بالعلم الاجمالى او بالاحتمال قبل الفحص والمراد من الجملة الاخيرة اخراج ساير المباحث اللغوية التى تكون منافعها قليلة فى تحصيل تلك الحجج الواقعة فى الوسط لا ثبات الاحكام، واما ادخال المباحث الالفاظ التى تكون خارجة حقيقة عن مسائل العلم وتكون من المبادى التصورية وتكون عام المنفعة فى الفقة وفى **المسائل** التى هى بالذات مسائل اصولية فبالقيد الاخير، والملازمات العقلية كمباحث الضد و المقدمة واجتماع الامروالنهى ايضا **مندرجة**فيه.

فتحصل ان مباحث علم الاصول على اقسام، قسم منها المبادى التصورية وتكون مما يعم الابتلاء به فى الفقة والاصول، وقسم منها المباحث العقلية التى يستكشف

بها الحكم الالهى الواقعى كمالمباحث المشاراليها انفا، وقسم منها المباحث العقلائية التى يستكشف بها الاحكام الواقعية كمباحث العمومات و الظهورات، والمراد من الواقعية هنا اعم من الواقعية مقابل الظاهرية، وقسم منها المباحث العقلية التى يستكشف بها الوظيفة الفعلية فى مقام العمل كمباحث العلم الاجمالى والظن على الحكومة ولانظر فيها الى الاحكام الواقعية ولاالظاهرية، نعم المقصود الاقصى حفظ الحكم الواقعى، وقسم منها المباحث التى يستكشف بها الاحكام الظاهرية كالاصول العملية.

فلابد من تعريف شامل لتلك المباحث الخمسة وطارد للقواعد الفقهية و ساير المباحث اللغوية والرجالية، ثم ان المراد من قولنا يمكن هو ان علم الاصول علم سواءترتب عليه استنباط الحكم الالهى اوترتب عليه استنباط الاحكام العرفية فى القوانين الحكومية والحقوقية اولم يترتب عليه شيئى فالتقييد بقولهم لاستنباط غريب. اللهم الا ان يحمل اللام على انه للغاية بمعنى مالاجلها الحركة لاما اليها الحركة فلا تغفل.

تذنيب: مسائل العلوم مختلفة، فمنها ماتكون من قبيل القضايا الحقيقية، ومنها ماتكون قضايا جزئية كالمستعملات فى علم العرفان والجغرافيا و التاريخ، ومنها ماتكون قضايا كلية خارجية كالمستعملات فى علم التفسير والرجال والدراية، ومنها ماتكون قضايا انشائية كالحقيقية كالمستعملات فى الفقه، فقولنا كل نارحارة وكل خمر حرام حقيقية الا ان المتكلم فى الثانى يريد جعل الحكم لازم الماهية حتى تكون عامه. فما اشتهر من ان القضايا المستعملة فى العلوم كلها حقيقية غير خال من الغرابة.

خاتمه

قد اشتهر فى علم الاصول تقسيم المبادى الى مبادى تصورية وتصديقية واحكامية، والتحقيق خلافه، وذلك لان المراد من المبادى التصورية اعم مما يرتبط بتصور الموضوع فى المسئلة وحدوده والمحمول فيها وحدوده، ولما كان الحكم فى الفقه محمول المسئلة يبحث عنه هل هوقسم واحد اوله اقسام وكل قسم منه قابل للجعل المستقل ام لا؟ او يفصل، وغير ذلك فكما ان البحث عن المخترعات الشرعية من المبادى التصورية لموضوع المسئلة، كذلك البحث عن الاحكام الوضعية من المبادى التصورية لمحمول المسئلة.

ولايخفى انها من المسائل الاصولية بناء على ماجعلناه موضوعا و يكون داخلا فى تعريفنا بخلاف ماجعله القوم موضوعا و معرفا فانه خارج عنه كما لايخفى.

ثم المبادى التصديقية هى البراهين المستعملة فى المسئلة لاثبات الحكم فيها

لموضوعها، وهى اذا كانت بديهية تسمى العلوم المتعارفة واذا كانت نظرية فان كانت ثابتة فى العلم الاخر وتكون منتجة نتيجة بالفعل، او يصدقها المتعلم لحسن الظن بالمعلم لما سيصدقها بالتفصيل فى نفس العلم، فهى الاصول الموضوعة وفى غير الصور المذكورة تسمى بالمصادرة ضرورة ان اثبات مسئلة بدعوى اخرى منضمة اليها لايكون صحيحا كما لايخفى.

المبحث الثانى
فى الوضع

ولمّا كان هو حقيقة ذات اضافة الى الواضع تارة، والى لحاظه اخرى، والى الموضوع له ثالثة وتكون ذات وحدة نوعية قابلة للقسمة الى الكثير من جهة التعين والتعيين ومن جهة النوعى والشخصى وغير ذلك يقع البحث فيه من جهات وقبل ذلك نقدم مقدمة.

وهى ان المقصود هنا ليس تفتيش حال لفظة وضع وانه معناه اى شيئى حتى يستظهر من هذه اللغة ماهو المقصود الاساسى فى البحث، ضرورة انه كما يمكن عنوان المبحث بالوجه المعروف يمكن عنوان المبحث بعناوين اخرى مرادفة معه فى المعنى او المتقاربة معه فيه فليس النظر فى مفهومه بالحمل الاولى.

فالذى هوموضوعنا ومحل فحصنا ومورد النظر لنا هوان مجتمع البشر الان ذو شئون كثيرة ومن شئونهم التوصل الى اللغات والالفاظ التى هى ليست الاحركات واصوات خاصة لادارة السياسات الفردية والاجتماعية والتمسك بالجمل والمفردات لابراز ما يُراد القائه.

وهذا امر واقع بايدينا فى كل صباح و مساء فلا بحث عن اصل اللغات ولا المعانى ولافى اصل الارتباط الاجمالى والعلقة المهملة والاختصاص وغير ذلك من التعابير الممكنة بل البحث حول حقيقة ذلك والجهات الراجعة الى ذلك المعنى الاضافى التى اشيراليها.

الجهة الاولى:

المحكى عن **ابن عباد**، ان الامر المتوسط بين اللغات و المعانى مفقود بل المعانى من لوازم ذات اللغات كلوازم الماهيات، او يقال ان الامر المتوسط بينهما هى السنخية الواقعية الخارجة عن قدرة الناس، والناس يتوهمون انهم جاعلون الالفاظ حذاء

المعانى اوهم متخيلون ان الامر بيدهم فى تعهد هم و تبانيهم، بل الواقع و الامر بيدالله تعالى و بين الاسماء والمسميات جهات طبيعية و واقعية يكون الواضع الجزء الاخير من العلل المادية والغيبية فى الوضع و الجعل، اى الابرازوالاظهار بتلك الطريقة الوهمية وهو الانشاء فالاسماء تنزل من السماء.

ومما يعرب عن ذلك، العلوم الغريبة التى هى من القطعيات عند اربابها، ومن يطعن فيها فلعدم اطلاعه وان الانسان عدولما جهله، فان تلك العلوم على مبانى الاسماء كثيرا بل كلا فلا تكون الروابط الطبيعية والسنخيات الواقعية بين الاشياء كلها مقطوعة، نعم هذا غير الدلالة التى هى معلول الجهات الاخر غير تلك السنخية الواقعية، وهذا ليس مراد مثل **ابن عباد** الذى من فضلاء الشيعة، بل ربما يمكن تفسير مقصوده بما اشيراليه فلاينبغى الخلط. فعلى هذا فلاشبهة فى نحو ارتباط بمعنى الحاصل من المصدر او الحاصل من الاستعمال من غير كونه طبيعية، وقيل هو الامر الواقعى الا انه ليس من قبيل الجواهر والاعراض، بل هى من قبيل اعراض الماهيات، وفيه مالا يخفى على اهله.

فهى على التحقيق من الامور الاعتبارية المضافة بين الشيئين من غير النظر الى اللحاظ الاخر ورائهما **بذاتها والامور** الاعتبارية وان لاظرف لهاوراء الاذهان الا انها تارة يعتبر فى الخارج كالملكية واخرى لايعتبر الانفسها وهى مثل تلك الملازمة الجعلية الموجودة بين الالفاظ و المعانى المتباينة معها.

وتوهم بقائها مع انتفاء طرفى الاضافة فاسد، لعدم امكانه فما عن **العلامة العراقى** (ره) لايرجع الى محصل بالضرورة، اذا عرفت ذلك يظهر لك ان كلمات القوم مضطربة فيظهر من جمع منهم ان الموضوع المتنازع فيه هى كلمة الوضع ومفاده بالحمل الاولى ولذلك نفوا امكان تقسيمه الى التعيين والتعين قائلين انه جعل الشيئى حداً على الشيئى للغاية المخصوصة كوضع الحجر والعلم لاعلام السرسخ والميل.

وهذا باطل مما عرفت فى المقدمة و يظهر من قوم اخر انه التعهد والتبانى والهوهو ية وغير ذلك من العبائر وهذا ايضا فاسد ضرورة ان الوضع بالمعنى المصدرى ليس هوالتعهد ولاغيره و بالمعنى الحاصل المصدرى وهوالمعنى الذى يشترك بين اللفظ والمعنى ايضا ليس متحد المفهومه مع مفهوم هذه العبائر بالضرورة.

نعم، تلك العلامة والملازمة التى كانت معدومة وصارت موجودة كما يمكن ان يحصل بكلمة وضعت وجعلت حصولا بالتبع يمكن ان تحصل هى بذاتها بان يقول الواضع بعد شرائطه الاتية اوجدت علقة الدلالة بين اللفظ والمعنى، فعندئذ توجد تلك العلاقة

الاعتبارية اولا و بالذات وتناله يدالجعل لكونها اعتبارية، فما توهمه **العلامة الحائرى** من امتناعه ناش من الغفلة عن حقيقة الامر وماهية المسئلة وكمايمكن ان يتوصل الواضع بنحو التعهد و التبانى بان يقول عاهدت ان اريد المعنى الكذائى عند القاء اللفظ الكذائى مما يمكن ان يفيد ذلك بالحمل الشايع الصناعى، فيقول هذازيد، فان الاتحاد والهوهو ية لايمكن الا بالاتحاد فى الوجود حقيقة اوادعاء وهذا كما يمكن دعواه على ان يكون اللفظ من مراتب المعنى له العكس ويجعل المعنى من لوازم ماهية اللفظ فيحمل عليه لان لازم الشيئى متحد معه، فما عن **النهاوندى** واتباعه و بعض الفضلاء واصدقائه غيرصالح وتوهم ان الالفاظ وضعت للمعانى بالجعل والتشريع نوعا لابالوجوه الاخر لوكانت مسموعة لا تفيد مما نحن فيه شيئا كما لايخفى.

فما رآه العلمان: **الاصفهانى والوالد مدظله** ايضا غيرتمام

فبالجملة، توهم ان الدلالة اللفظية الوضعية متقومة باحد الامور المذكورة وجودا اوهى احديها مفهوما فاسد قطعا، بل الدلالة اللفظية **تعتبرمن** الدلالات الاخر العقلية كدلالة المعانى على المعانى، بل الاضداد على الاضداد، الا ان انحاء الدلالة مختلفة واللفظية منها بالجعل والمعاهدة والقرار والتبانى وامثالها.

ثم ان ظاهر الكفاية من تفسير الوضع وهو بالمعنى اللغوى من مقولة الفعل بالاختصاص وهى من مقولة الانفعال على تسامح فيهما ربما كان لاجل الايماء الى ماقررناه وحررناه والافهو من الواضح الذى لاينبغى صدوره منه ره

فتحصل، ان مايصح ان يتنازع فيه ليس مفهوم الوضع لغة لعدم امكان اختلاف المحققين فيه بعد صراحة اهل اللغة فيه ولا هو تلك العلاقة والارتباط الموجود بين قافلة الالفاظ وسلسلة المعانى من حيث مفاد كان التامة ولاالناقصة، نعم فى انه طبيعى او واقعى او اعتبارى خلاف الا ان الظاهر ليس خلافا واضحا غير راجع الى امر واحد لما عرفت ان القول بالدلالة الذاتية والطبيعية مما لايمكن استناده الى عاقل فضلاعن ابن عباد والعجب اطالة الكلام حول رده والاصرار فيه من طلاب الفضل وارباب العقل باقامة البراهين القطعية عليه.

وان من يقول بانه الامر الواقعى لايريد منه الامر التكوينى والخارجى، بل اريد انه الامر الاعتبارى المحفوظ لايتبدل ذلك بعد تمامية الاعتبار. وقد عرفت ان الامور الاعتبارية سواء كانت من الاعتباريات بعد الاجتماع، او من الاعتباريات الاخر لا واقعية لها الا بالمعتبرين، فبانتفائهم ينتفى قهرا، وهذا ليس معناه انه تقوم بهم مفهوما، بل

هو المتقوم فى الوجود والتحقق، فما هوالصحيح بان يتنازع فيه، هوالسبب الذى يتعقبه التلازم والعلقة والربط المذكور وانه اى شيئى، وقد عرفت تحقيقه، ومايظهر منهم من ان الوضع هو التبانى اوهوالتعاهد اوهو الاختصاص اوهوالجعل اوغير ذلك كله بضرب من التسامح لان تلك العلاقة المفروغ وجودها بين القافلتين ليست هى هذه الامور لابالحمل الاولى ولا بالشايع الصناعى، من غيرفرق بين ان اريد منه المعنى اللغوى والمفهوم الاولى المصدرى الحدثى اواريد منه المعنى الحاصل منه لان المعنى الحاصل من الوضع ليس الا الانجعال والاتضاع دون الاختصاص والرابط فانه معلول الوضع بالتبع فتدبر.

ان قيل: هذا تمام بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات وان تلك العلاقة حصلت باى طريق من الاسباب المذكورة فهو غير واضح، و فى ذلك اختلاف المحققين.

قلنا: بعد ما عرفت من امكان استناد الربط المزبور بانحاء الاسباب المختلفة لايمكن لنا كشف ماهو السبب من بينها لامكان اختلاف الواضعين فى ذلك، بل الواضع الواحد. فعليه يسقط النزاع المشهور فى الوضع و يتبين ان الغفلة عن حقيقة المسئلة اوقعهم فى ذلك، **ان قيل** ظاهرالقول بان الوضع ليس الاالتبانى والتعهد انكار وجود الربط الاعتبارى بين اللفظ والمعنى فضلا عن غيره، **قلنا: هذاغيرظاهر** اولا، وثانيا غير تمام لان حصول تلك العلقة ليس امرا اختياريا بل هى تحصل قهرا كما فى الاستعمالات الكثيرة، وثالثا هذا يرجع الى النزاع الاخر غير النزاعين المعروفين، فيلزم البحث فى مفاد كان التامة واصل وجود العلقة ثم فى انها واقعية اوطبيعية او اعتبارية، ثم بعد ذلك فى ان الاسباب المورثة لها واحدة ام كثيره، فتحصل ان الجهة المتنازع فيها ليست مفهوم الوضع المصدرى ولامعنى الحاصل منه ولافى تحقق العلاقة والربط المشهود بين الالفاظ والمعانى، بل مايمكن ان يتنازع فيه اجمالاهو السبب الموجد لتلك العلقة الاعتبارية وهوالاعم لما توهم. فعليه يصح ان يقال ان جميع ماقيل فى معنى الوضع صحيح و باطل، صحيح لانه من الاسباب التى يمكن ان يتسبب بها اليها، و باطل لان حقيقة المسبب ليست السبب بالحمل الاولى حتى يصح تعريفه وتحديده به، وان شئت قلت الوضع هوانشاء الربط بين الالفاظ والمعانى والانشاء المذكور يتصور بطرق مختلفة منها التعهد و منها التبانى و منها بقوله انشئت عقد الدلالة بين اللفظ والمعنى ومنها جعلت و وضعت ومنها الهوهوية ومنها الجمل الخبرية المفيدة للانشاء و منها الاستعمال و منها كثرة الاستعمال ومنها غير ذلك، نعم بناء عليه لايعد الوضع التعينى من الوضع بهذا المعنى.

ايقاظ: الهوهوية الادعائية بان يقول هذا مشيرا الى الوجود الخارجى لزيد كما

تورث تلك العلقة والارتباط المتقوم بها الدلالة الوضعية اللفظية كذلك الاستعمال فى الجملة التصديقية التى اريدبها افهام مقصد من مقاصده يورث ذلك الامر الاعتبارى الا انه قد يشكل الثانى بان ذلك يستلزم الجمع بين اللحاظين الالى والاستقلالى، ضرورة ان النظر فى استيفاء الغرض باللفظ آلى وفى جعل اللفظ موضوعا للمعنى باحداث تلك العلقة استقلالى و يلزم الدور، لان صحة الاستعمال متوقفة على الدلالة المتوقفه على الوضع، والوضع معلول الاستعمال وهودور صريح بالضرورة.

وتوهم ان الملحوظ فى الالى هوالشخص وفى الاستقلالى هوالنوع كمافاده العلامة العراقى فى غاية الوهن، لان مايتكلم به ليس الااللفظ وهوالجزئى الخارجى نعم، ترتفع الغائلة بعد تصديق امتناع الجمع بان الاستعمال يكون بلحاظ واحد سواء كان اليا او استقلاليا الا ان الغرض والدّاعى متعدد ولامنع من ذلك بعد وجود القرينة على الدواعى الكثيرة.

فكما يصح الاستعمال لافادة حياته ونطقه وغرضه و بلاغته وفصاحته وادبه وغير ذلك، يصح كله مع افادة الوضع ايضا، فعلى هذا يصح تقسيم الوضع الى التعيينى والتعينى و يرتفع الشبهة من الجهتين، الا ان المقصود ليس تقسيم ذات شيئى الى شيئين، بل المقصود بيان ان تلك العلاقة والربط بين قوافل الالفاظ وسلاسل المعانى كماتحصل بجعلها بالذات وتحصل بالجعل التبعى كذلك تحصل بالقهر والغلبة، وان شئت قلت هذا هوايضا تعيينى الا ان الواضع ليس شخصا معينا لاحظا ذلك بل هو الافراد الكثيرة الذين استعملوا اللفظ فى معناه مع القرينة حتى صار ظاهر افيه بدونها فحصلت تلك العلاقة بعد ذلك مستندة اليهم.

واما الدور المتوهم فيندفع فيمانحن فيه، ضرورة استناد الدلالة الى اللفظ مع القرينة وما افيدتم اذا كان مستندا اليه فقط.

الجهة الثانية فى الواضع

فالمحكى عن **الاشاعرة** انه هوالله تبارك وتعالى بتوسيط الالهام و الانبياء و اوليائه، ظنا انه قضية امتناع الترجيح بلامرجح وامتناع احاطة البشر على خصوصيات غير متناهية.

وهذا هو مختار بعض فضلاء مقاربى عصرنا، ولعمرى انه ممالاينبغى اطالة الكلام حوله لكونه من اللغوالمنهى، بداهة ان الاشياء من قضها وقضيضها معلوله تعالى وانه الواهب للصور الا ان ذلك ليس معناه كونه تعالى واضع اللغة، فيكون فى الاعلام

الشخصية والمخترعات العصرية كذلك او يكون منحصرا باسماء الاجناس كماقيل.

فالذى هوالامر الوجدانى والبرهانى ان الواضع فى كل نوع من الانواع هو الطبيعى لاالفرد الخاص حتى يلزم امتناع الاحاطة وقصة الترجيح بلامرجع تندفع بالمرجحات الموجودة عندكل واضع من الانس فهو باللغة والشرع و التعصبات القومية وغير ذلك فكان **اللغات الموضوعة فى بدونشر البشر غير بالغ عدد الاصابع والانامل ثم مست الحاجة بعده الى ان صار غير متناه فتدبر.**

ثم، ان من شرائط الواضع كونه نافذا فى صنعه والافلا تحصل تلك العلقة وذلك الربط. وهذا الذى ذكرناه لاينافى دخالة الالهامات والايحاء فى وضع طوائف من اللغات لانه ايضا من طبيعى الانسان الذى هوالواضع ولعله ممايطمئن به فى بعض اللغات التى مشحونة فى الهيئات والمواد بالدقايق فان القوانين المترائى فى لسان العرب لا تستند الى نفس الطبايع الغريزية فانه معلوم البطلان فلامانع من الالتزام بدخالة الانبياء و الحكماء و العلماء و ارباب العقول فى ذلكولعل **يعرب بن قحطان** منهم ولست ادرى خلافه. فلامنع من كون ذلكبيدالرسل فى الجملة حتى يتمكن الانسان الذى علمه البيان من الوضع على حسب ماتعلم من الاوضاع. ثم ان ما افاده **العلامة النائينى** (ره) من انه هوالله تعالى بنحو الالهام الذى هوالحد الوسط بين التكوين والتشريع لايخلومن غرابة مع ان التشريع عين التكوين ايضا كما تقرر فى محله وكانه (ره) توهم المجتمع البشرى البالغ الى ملايين بلالغة ثم بعد ذلك وضعت اللغات فقال بما قال، والافاذا كان وضع اللغات تدريجيا حسب الحاجات كما نجده اليوم بالنسبة الى الحادثات لما كان يتفوه بما لاينبغى فلا تغفل.

هذا مع ان ماقيل لايستقيم فى الوضع التعيني ولا فى الوضع الاستعمالى، بل الوضع هوالانشاء لاالاخبار و المنشىء ليس هوتعالى بالضرورة والايلزم استناد جميع الانشائات اليه تعالى كلية وجزئية فالمنشىء هوالانسان مثلا فهو الواضع ولكن علمه بذلك وانتقاله الى الاطراف بامداد غيبى وهذالايختص بالاوضاع، فالواضع فى الاعلام الشخصية هوالاباء وهكذا فى الاعلام الجنسية كما فى المستحدثات اليومية يكون الامر كذلك فلاتختلط، وربما يشير الى ماذكرنا قوله تعالى «ان هى الااسماء سميتموها انتم و آبائكم» ومع ذلك يستنداليه تعالى ايضا كما فى قوله تعالى: «و بشرناه بغلام اسمه يحيى، ولم نجعل له من قبل سميا» فافهم واغتنم.

الجهة الثالثة فى ما اشتهر من تقسيم الوضع الى الاقسام

والكلام فيه يتم فى ضمن مقامات

المقام الاول– فيما تصوره القوم وهى على المشهور ثلاثة توهما ان الوضع الخاص والموضوع له العام ممتنع، ضرورة ان الامر الموجود فى الذهن والملحوظ الذهنى لايعقل ان يكون مرآتا ووجها للعام لان تلك الخصوصيات تأبى عن ذلك وتمنع عن سريان الوضع الى المصاديق المشتركة مع الملحوظ فى ما اريد فى الوضع.

مثلا اذا اراد الواضع ان يضع الانسان للحيوان الناطق فيتصور زيدا فلايمكن له جعل اللفظ بازاء المعنى المشترك وهى الانسانية الموجودة فى زيد لان تعريته من تلك الخصوصيات خروج عن مفروض البحث و بقائه فى اللحاظ مع تلك الخصوصيات مانع عن امكان اسراء الوضع الى جميع المصاديق. وهكذا اذا اراد ان يضع لفظ الجسم حذاء تلك الجسمية الموجودة فيه اوالجوهرية وهكذا ساير مايريد الواضع وضع اللغة حذائه فانه فى جميع الفروض اما يلزم الوضع العام لاالخاص اولا يمكن الواضع من البلوغ الى امله ومقصوده وان صنع ذلك بتخيل امكانه فلايقع على ما هو،لان الممتنع لايصير ممكنا بالخيال.

ومن الممكن دعوى جعل تلك اللفظ بحذاء زيد لانه ذوابعاد ثلاثة او بما فيه الجسمية اولاشتماله على الجوهرية وهكذا فانه لايتعرى زيدالى الطبيعة والخصوصيات حال اللحاظ الا ان النتيجة عموم الموضوع له و بعبارة اخرى لا تعرية قبل الوضع بل التعرية بالتعليل بعد الوضع وليس هذا من الوضع الخاص والموضوع له الخاص ولا من المقالة المعروفة من ان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة لتنصيص الواضع بالعموم. و يظهر ان شاء الله تعالى حال تلك المقالة من ذى قبل. فبالجملة ما افاده المحقق الرشتى قدس سره الذى هو عندى فى الصف الاول من علماء الغيبة الكبرى رضوان الله تعالى عليهم قابل للتصديق ضرورة ان جعل اللفظ حذاء زيد ليس الامن الوضع الخاص وهو لحاظ زيد ثم التسرية الى عموم الموضوع له بالتعليل فلايلزم التجريد والتحليل حتى يكون من الوضع العام فيخرج عن موضوع الكلام.

وما قيل عليه فى كلام المدقق المحشى الاصفهانى (ره) من ان اللحاظ الذى لابد منه فى الوضع للكلى لحاظ نفسه و لحاظ الفرد من حيث فرديته او لحاظ الكلى الموجود فيه لادخل له بلحاظ الكلى بما هو كلى انتهى غير تمام ضرورة ان الملحوظ هنا يعلم من التعليل واللحاظ لايتعلق الا بالخاص فلايلزم لحاظ الكلى مستقلا حين لحاظ الخاص.

وما افاده العلمان الاستاذ الحائرى وتلميذه المحقق الوالد عفى عنهما غير تمام، اما ما فى الدرر من المثال المجرد لايخلومن غرابة والخلط العظيم. فبالجمله ربما يكون الواضع لاحظا عنوان العام على نعت الاجمال وهذا ليس من الوضع الخاص، واما ما فى تهذيب الاصول من امتناع القسم الثانى والثالث والرابع بوجه وامكانهما بوجه فهو يتم فى الثانى دون الرابع، ضرورة ان الواضع المريد اسراء الوضع الى الخصوصية المشتركة يلزم عليه قهرا تحليل مافى لحاظه من الخاص وتعريته من الخصوصيات قهرا و بلااختيار قصر من الوضع العام.

فلايخفى ان الوضع العام كما يمكن ان يتحقق بالارادة والتجزية والتحليل قبل ارادة الوضع كذلك يتحقق فى زمن ارادة التسرية والايكون الملحوظ واللحاظ واحداً فيلزم خصوص الموضوع و الوضع.

فلابد من حيلة جامعة بين اسراء الوضع الى العموم وهوالملحوظ وعدم تعرية اللحاظ وهوالخصوص وهذا لايمكن الابالوجه المزبور من غير لزوم الالتزام بالمقالة المشهورة بين ارباب العقول فى بعض الفنون العقلية مما اشيراليه، ثم ان ههنا قسما خامسا وهوان عموم الموضوع له معناه العموم بالحمل الشايع، وهى نفس الطبايع ولك لحاظ العموم بالحمل الاولى فانه حينئذ يلزم الاستعمال المجازى دائما فلاواقع له وان كان بحسب التصور ممكناواما فى الخاص فما هوالموضوع له هوالخاص بعنوانه انتهى.

ولك نقده بان ذلك معناه جعل اللفظ حذاء العام المجموعى كالفاظ القوم ونحوه مع الفرق الاخر وهوان القوم موضوع بالوضع العام والموضوع له العام وهو موضوع بالوضع والموضوع الخاص فيكون الافراد باسرها اجزاء الموضوع له فى المركب الاعتبارى واستعمال لفظة الموضوعة للكل فى الجزء من المجاز المرسل فلايكون قسما خامسا او يكون لحاظ العموم موجبا لكونه امراذهنيا فلايكون الموضوع الاخاصا وجزئيا ذهنيا.

وليس فى الخاص الخصوص بما هو الخصوص بالحمل الاولى مورد الوضع واللحاظ، بل اللحاظ تعلق بالجزئى من غيرلحاظ جزئيته فلا تغفل.

ان قلت: لايعقل عموم الوضع اى لحاظ متعلق بامر كلى لان اللحاظ معنى حرفى قائم بالامر الجزئى وهوالنفس وطرفه لابدّوان يكون جزئيا ففى جميع المواقف يكون اللحاظ خاصا ولوتم امتناع الوضع الخاص والموضوع له العام يلزم امتناع عموم الموضوع له رأسا.

قلت: اولا، بالنقض يلزم امتناعه على كل حال لان الملحوظ ايضا موجود فى النفس فيكون جزئيا، وثانيا بالحل على مافى الكتب العقلية تفصيله واجماله هنا هوان الموجودات الذهنية ليست جزئية حقيقية مادام لم يلحق بها انحاء الوجودات التى تخص بها

المورثة لبروز آثارها واماظل النفس فهو متعلق بنفس الطبيعة ولايعقل تعلّقه بالوجود الذهنى للزوم التسلسل اوالدور، نعم بعد تعلقه بنفس الطبيعه تكون الطبيعة ذهنية فى النظر الثانوى.

وان شئت قلت كما ان الوجود فى العين متعلقه نفس الماهية لابما هى الخارجية بل تسير خارجيه بذلك الوجود كذلك هى فى الذهن الا ان التعرية من اشراق النفس تؤدى الى امكان الحكم على الطبيعة بما هى هى ولايمكن التحليل فى الخارج، لان الطبيعة فيها معروض الوجود المخصوص به فلاتختلط وللمسئلة مقام اخر وحولها ان قلت قلتات كثيرة وقدتعرضنا فى القواعد الحكمية بيان الفرق بين الطبيعة الذهنية والطبيعة الخارجية بما لاغبار عليه.

المقام الثانى— فيما يمكن تصوره فى الوضع واقسامه: وهو حسب مايؤدى اليه النظر بدواستة عشرقسما وذلك لان ملاحظة حالات الموضوع له والخصوصيات الموجودة فيه تورث ان عموم الموضوع وكونه كليا مثل اعلام الاشخاص، فان الموضوع له فيها هى الكليات المنحصرة بالفرد ضرورة ان القيود اللاحقة بالطبايع لا توجب الشخصية مادام لم يلحق بها الوجود ولم يلتصق بهالون الخارجية وهى حقيقة الوجود، ولاشبهة فى ان زيداً موجود قضية ممكنة ولوكان الموضوع له خاصا كانت القضية ضرورية بشرط المحمول ولاريب فى ان زيدا معدوم صحيح ولوكان لحاظ الوجود داخلا فى المسمى كان ذلك غلطا ولاشبهة فى ان انقسام زيد الى موجود ومعدوم صحيح ولوكان الامر كماتوهم لكان ذلك باطلا فعلم ان الموضوع قديكون عاما وقديكون كليا منحصرا بالفرد.

وتوهم انه من العام اذا كانت جميع افراده معدومة الاالفرد الواحد فاسد ضرورة ان الفرق بينها واضح ولاينبغى الخلط بين عدم الصدق لعدم المصداق و بين عدم قابلية الصدق.

ثم ان من اقسام الموضوع له ماهوالجزئى كما فى اسم الجلالة الله تبارك وتعالى وكل اسم لوحظ فى مسماه الوجود بنحو الجزئية وكان هوتمام المسمى، ومن تلك الاقسام وهوالقسم الرابع ماهو الموضوع خاص فى اصطلاحنا كمافى اسماء الاشارة، فان الموضوع هو الاشارة بالحمل الشايع الى الفرد المذكور من غيرالنظر الى الخصوصيات اللاحقة به وان كان لابد منها فى تحقق المسمى وهوالمفرد المذكر اوفى تحقق طرف المسمى بناء على مايأتى فى تحقيق اسماء الاشارة.

فبالجملة فى الاقسام الاربعة الاالقسم الثالث لايلاحظ الوجود فى الموضوع له وان كان فى تحققه دخيلا واساسا ومما يشهد على ان خصوصيات المصاديق فى الالفاظ التى موضوعاتها الخاص ليست داخلة ان بلفظة هذا يصح الاشارة الى فاقد جميع الخصوصيات بل لوامكن تحقق المفرد المذكر بدون جميع اللواحق حتى الوجود صح الاشارة اليه بكلمة هذا و ماكان ذلك مجازا بالضرورة.

فتحصل الى هنا ان اقسام الموضوع له بحسب التصور اربعة واذا ضرب فى حالات الواضع بحسب امكان لحاظها تصير ستة عشر الا ان كثيرامنها غير صحيح.

اما فى الموضوع له العام فيمكن الوضع العام والوضع الكلى حسب اصطلاحنا على ماعرفت فى المقام الاول والوضع الجزئى لامكان لحاظ زيد بوجوده الذهنى فانه عند ذلك يصير جزئيا حقيقيا خارجيا وجعل لفظة الانسان حذائه ثم التسرية الى جميع المصاديق بالتعليل على الوجه المذكور.

كما يمكن جعل الانسان لزيد الخارجى مشيرا الى وجوده فى الخارج ثم تعميم الموضوع له بذكرالعلة على نحوماسبق، واما الوضع الخاص فربما لايمكن لانه اذا لوحظ زيد بوجوده الذهنى فان جعل اللفظ حذائه فيكون من الوضع الجزئى وان جعل حذاء المسمّى مع قطع النظرعن الوجود فيكون من الوضع الكلى.

واما الموضوع له الكلى فبالوضع الكلى ممكن كماهو الظاهر و بالوضع الخاص ايضا ممكن اذا افاد العاء الوجود بدالّ اخر واما بالوضع الجزئى فهو ايضا ممكن بالوجه الانف واما بالوضع العام فهوغيرممكن لان العام لايكون مرآتاللاخص بماهو الاخص ومجرد المراتية الاجمالية مع كون الواضع قاصداالى اسراء الوضع الى الاخص غيركاف لان المدار فى الواضع على الانشاء دون القصد والغرض.

واما الموضوع له الخاص فبالوضع العام واضح الاعلى شبهة تأتى و بالوضع الكلى فكذلك لانه يجعل مثلا لفظة الانسان لزيد ومايشاركه فى الذاتيات القريبة ودعوى انه من تعدد الوضع بالعطف والمقصود تمكنه بالوضع الواحد غير بعيدة ومثله بالوضع الجزئى اذا جعل اللفظة حذاء زيد بقيد الوجود واما بالوضع الخاص فهو ايضا مثل ما مرلنوع مما اشيراليه ضرورة ان الوجود فى الوضع الكلى وان اخذ بشرط لاوفى الوضع الجزئى وان اخذ بشرط شيئى وفى الوضع الخاص وان اخذ لابشرط الا انه فى الواقع اما يقع اللفظ فى لحاظ الواضع حذائه اولايقع فان وقع فهوالجزئى وان لايقع فهوالكلى ولاشق ثالث فى هذه المرتبه كماهوالظاهر.

واما الموضوع له الجزئى فلايمكن الا بالوضع الكلى ضرورة ان لحاظ العام لايورث انحصار الوضع به ولحاظ الجزئى لايورث ذلك ايضا للزوم صحة الحمل وهى عند ذلك منفية لعدم السراية الى الخارج ولحاظ الخاص يرجع الى احداللحاظين كمامر مثلا اذا اريد وضع كلمة الشريفة الله لخالق السموات والارض فلابد من لحاظ مالاينطبق الاعليه كالواجب بالذات و امثاله، واما لحاظ ذلك العنوان بقيد الوجود الذهنى فيمنع عن صحة حمل كلمة الله عليه تعالى وتقدس فعليه يتعين فى مثله وما اخذالوجود الخارجى فى نحو حقيقته من اللحاظ الكلى الغير القابل للصدق الاعليه حتى يتحقق الوضع.

تنبيه: الوضع والموضوع له العام يتصور على انحاء و ذلك لان الملحوظ وهو الموضوع له واللحاظ وهوالوضع واحداومتعدد وعلى الثانى امايكون بينهما التساوق او يكون الملحوظ لازم اللحاظ او بالعكس، مثلا تارة يلاحظ الحيوان الناطق فيضع لفظة الانسان له واخرى يلاحظ الماشى المستوى القامة فيضع لفظة الانسان مما يساوقه وهو الحيوان الناطق و ثالثة يلاحظ الضاحك فيضع لفظة الانسان لمعروضه وملزومه و هوالحيوان الناطق ورابعه يعكس فيضع لفظة الضاحك مما هولازم الحيوان الناطق فتصير حسب التصور تسعة عشر قسما و يزداد عليها بالوجه الاخير حسب مراعاة المساوقات واللوازم والملزومات فى ساير الموضوعات لها فلا تغفل.

ذنابة: يمكن دعوى امتناع الوضع العام والموضوع له الخاص ضرورة ان العناو ين المأخوذه للمراتية والحكائية ليست الا المعانى الاسمية فقهرا يقع اللفظ حذاء تلك العناو ين المأخوذة بعنوان المشير، و بعبارة اخرى مااشتهر من ان العناو ين بعضها منظور فيها و بعضها منظور بها كاذب باطل ومجرد توهم عاطل بداهة ان ذلك يرجع الى كونها ممرالوضع والة اسراء الوضع الى الموضوع له وهذا امر غير معقول فى المقام بالضرورة فاذا اريد ان يجعل لفظة الانسان لمصاديق الحيوان الناطق فلايكون الملحوظ واللحاظ الامصاديق الحيوان الناطق وهذا عنوان كلى كساير العناو ين، و مثله ما اذا قال وضعت لفظة الانسان لكل فردمن افراد الانسان فانه لايستلزم خصوص الموضوع له و تشخصه ضرورة ان الموضوع المتشخص مالوحظ فيه الوجود لانه مبداء الشخصية فهذا العنوان و ان يورث تكثر العنوان العام الا ان مجرد ايراث الكثرة بالاضافة المشاهدة بين كلمة كل وحيوان الناطق لايقتضى جزئية الموضوع له فعليهذا يكون فى ما اذا جعل لفظة الانسان حذاء الحيوان الناطق بنحو كان الموضوع له نفس الطبيعة جميع المصاديق مما هوالحيوان الناطق مصداق الموضوع له بل هو نفسه على ماتقرر فى الكتب العقلية.

وفيما اذا جعله حذاء كل مصداق من الحيوان الناطق يكون المصاديق موضوعات لها بما هو منطبق عليها عنوان المصداقية فامكان حذف عنوان المصداق و مفهومه بالحمل الاولى واسراء الحكم والوضع الى واقع المصداق وحمله الشايع ممنوع.

وان شئت قلت اشتهاء الواضع وان كان ايصال الوضع الى الخارجيات الجزئيه الا ان المدار على ما ينشئه مما عرفت ان الوضع عبارة عن انشاء علقة الدلالة بين اللفظ والمعنى وماهو متعلق هذا الانشاء ليس الخارج لعدم امكان نيله وماهو النائل ليس الاالمفاهيم فيلزم كونها موضوعات لها فيكون الموضوع له عاما.

المقام الثالث: فيما هوالواقع من تلك الصور الممكنة. لاشبهة فى عموم الموضوع له فى اسماء الاجناس، واماكون الوضع فيها عاما فهو ممنوع لما عرفت من امكان الوضع الخاص بل المتعارف خصوص الوضع لان الظاهر عدم لحاظ المعنى الكلى فيها بل الاشياء المتدرجة فى الكشف اذا تعلقت بها انظار الكاشفين معنيون لها اسما خاصالبعض المناسبات و كثيرا مايكون الاسم الموضوع لها اسم الكاشف، وهو لايرى الاما هوفى يده ولكنه يجعل له اسما من غير الاخذ بالخصوصية فيه بخلاف الاعلام الشخصية فانها موضوعة على المسميات مع الخصوصيات المهملة لا المشخصة الجزئية كما هوالظاهر.

فما قيل ان الوضع فيها العموم فلادليل عليه لعدم الاطلاع على حالات الواضعين نعم بناء على امتناعه يتعين ذلك قهرا، واما فى الاعلام الشخصية فالمتعارف فيها الموضوع له كلى باصطلاحنا، نعم اذا جعل اللفظ مشيرا الى ما فى الخارج فربما يكون خاصا لعدم التزامه بخصوصيات الوجود و توابعه الا ان تلك الخصوصيات داخلة فى الموضوع له فعليه يلزم كونه جزئيا اللهم الا ان يستنبط العله كمامر تفصيله و هكذا يكون الوضع بنحو الكلى مما يتصور مفهوما لاينطبق الاعليه، و اما فى الاسم الجلالة فالمعروف انها العلم الا ان قضية ماذكرنا فى امتناع الوضع العام امتناع الوضع الكلى والموضوع له الجزئى لانه لايمكن اسراء الوضع الى الخارج بالعناوين المشيرة لعدم الاساس لتلك العناوين وماترى فى بعض المواقف من مشيريتها فهو بالنظر الى طلب المولى ومقصده فلاتختلط. فعلى هذا تكون الجلالة اسما لمعنى كلى لاينطبق الا عليه تعالى وتقدس وليس علما و لذلك تكون قضية الله تعالى موجود قضية ضرورية فان وجهه هوكون الموضوع له واجب الوجود ولوكان موضوعه المصداق الخارجى اى خالق السموات والارض فلابد من اثبات ضرورية تلك القضية فليتدبر.

واما فى الحروف وماضاهاها كاسماء الاشارة والمبهمات كالموصولات و نحوها كالهيئات فالمشهور بين المتعرضين ان الموضوع له خاص، واختار صاحب الكفاية والمقالات عمومه و قضية مامرمنا هوالثانى لما عرفت ان الوضع العام والموضوع له الخاص ممتنع ولاشبهة فى انها ليست من الوضع الخاص والموضوع له الخاص للزوم تعدد الوضع وهو قطعى الفساد، فيتعين كون الموضوع له فيها عاما ايضا.

هذا ولكن لما كان فى المقام شبهات على عموم الموضوع له فيها فلاباس بصرف عنان الكلام الى ماهوالتحقيق فى المعانى الحرفية حتى يتبين حالها وحال ماذهب اليه ارباب المعقول والاصول فيها من المفاسد الكثيرة، فنقول البحث فى هذه المرحلة يتم فى ضمن مقدمة وجهات.

اما المقدمة فهو انه لاشبهة فى ان المعانى الاسمية والمراد منها مقابل المعانى الحرفية سواء كانت ذاتية اوحدثية مختلفة بحسب الاوعية، فمن المعانى الاسمية مايكون وعائها الذهن ولا تطرق لها الى الخارج والعين كمعانى الانواع و الاجناس والذاتية والعرضية والمعرفية وغيرذلك من الموضوعات المبحوث عنها فى المنطق.

ودعوى انها بمعانيها الاولية تكون فى الخارج مسموعة الا ان ماهو الموضوع لها فعلا ينحصر به ومنها مالايكون الا فى الخارج كمفهوم الوجود وكلمة الجلالة بناء على كون ماوضع فيها جزئيا حقيقيا و منهامالا خصوصية لها حسب الاوعية كاسماء الطبايع فانها ذوات مصاديق ذهنية وخارجية دنيوية واخروية.

اذا عرفت ذلك فالبحث يقع اولا فى اصل المعنى الحرفى ثم فى ان المعانى الحرفية كالمعانى الاسمية مختلفه حسب الاوعية اوكلها تختص بوعاء خاص من الذهن او الخارج ثم فى انها معان واقعية ام اعتبارية او مختلفة فمنها الواقعية ومنها الاعتبارية فى ان الموضوع له بناء على امكان الوضع العام كما هو المشهور المعروف عام ام خاص.

الجهة الاولى: فى بيان المعانى الحرفية فمن **ابن الحاجب** فى **الكافية** فى حد الاسم انه مادل على معنى فى نفسه وفى حدالحرف انه مادل على معنى فى غيره وعن **الشارح الرضى** (ره) الاسم كلمة دلت على معنى ثابت فى نفس تلك الكلمة والحرف كلمة دلت على معنى ثابت فى لفظ غيرها انتهى.

وعن **الجامى** ان المعنى الاسمى مفهوم تحصل بنفسه لايحتاج فى تحصله ذهنا الى معنى اخر بخلاف المعنى الحرفى فانه تحصل فى الذهن وتتحقق فيه بتبع غيره من المعانى، وعن **صاحب الحاشية** ان معانى الاسماء معان متحصلة فى نفس الامر ومعانى الحروف معان

انشائية ايقاعية توجد بانشاء المتكلم.

وعن بعض محشى القوانين ان المعنى الحرفى عبارة عن حقايق الارتباطات الواقعه بين المفاهيم المستقلة بحسب اللحاظ والمعنى الاسمى عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلة المتشتتة التى لاارتباط بينها فى حد ذاتها مع قطع النظر عن المعانى الحرفية انتهى.

والذى يحصل من المجموع ان المعانى الحرفية هى المعانى الاندكاكية الغير المتحصلة فى ذاتها وتكون متحصله بالغير والحروف تدل على تلك المندكات و **الفانيات** فى المعانى الاسمية القائمات بها المورثه لخروجها عن الاطلاق الى الضيق والتحديد فالمعانى الاسمية لا تدل الاعلى المعانى الكلية الغير المحدود بالحد الخاص مع ان ماتحقق منها فى العين و تشتمل صفحة التكوين بها ليست هى باطلاقها فتكون الحروف دوال على الضيق العارض بهاواليه يشير **الشريف** فى حواشيه على المطول ان معانى الاسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها و معانى الحروف معان الية حيث انها تلحظ بنحو الالية والمرآتية لملاحظة غيرها. ثم الذى يحصل من بعض تعابير هم ان المعانى الحرفية وعائها الذهن و لاخارجية لها **وسنحقق ذلك من ذى قبل انشاء الله تعالى.**

الجهة الثانيه: فى وعاء المعانى الحرفيه. فالمشهور بين ارباب العقول و اصحاب الاصول ان الوجود بحسب المراتب اربعة، فمنه ما بذاته و لذاته و فى ذاته وهوالواجب عزاسمه و منه مالذاته و فى ذاته و بغيره فهى الجواهر الاعلون والادنون و منه ما فى ذاته و بغيره **ولغيره فهى** الاعراض فى الجملة، فانها اذا وجدت وجدت فى الموضوع والقسم الرابع هو الوجود الرابط الذى لانفسية له قبال الثلاثة التى تعدوجوداً محموليا لوقوع الوجود فيها محمول القضية الثنائية و يسمى القسم الثالث بالوجود الرابطى والثانى بالوجود النفسى ايضا.

والذى يدل على الغير الاخيرة البرهان و الوجدان وانما الكلام فيما هو الدليل على الاخير وهوامور.

الاول: ان المقولات التسع بعضها وهو الكيف والكم او المتكيف والمتكم وجودات رابطية بخلاف السبعة الاخر فانها نسب واضافات و هيئات فهى وجودات ربطية بين الشيئين ومحمولات بالضميمة فلابدمن حصولها فى الخارج.

وفيه، ان هذا ليس برهانا على المطلب بل هومن التمسك بالاجماع فى المسئلة العقلية، والحق احق ان يتبع من عقول الرجال وآرائهم وقدتقرر منا انكار تلك المقولات فى حواشى الاسفاروفى القواعد الحكمية.

الثانى: لولاهذا الوجود لما الرابط كان يرتبط المعانى الاسمية بعضها بالبعض مثلا فى قولنا زيدله البياض او الجدار له الفوقية كما يكون الموضوع زيدا الموجود و يكون لفظة زيد حاكيا عنه وهو الوجود الجوهرى و يكون المحمول البياض الموجود و يكون كلمة البياض حاكيه عنه وهوالوجود العرضى والرابطى كذلك يكون بينهما الوجود الثالث المتعلق به الجار والمجرور وتكون كلمة له دليلا عليه وهوالوجود الربطى. فتكون القضية هكذا زيد الموجود موجود و ثابت له البياض الموجود، فعليه يعلم الوجودات الثلاثة فى القضية ولامعنى لعدم تطابق القضية المعقولة مع القضية الخارجية مع ان الالفاظ موضوعة للدلالة على ماهو فى العين فيستكشف الوجود الرابط فى الخارج وتكون العين مشمولة به ايضا.

وفيه، اولا— لوكان كلمة الجار مقيدا لذلك الوجود لما كان وجه لاعادتها بعد اظهاره بالمعنى الاسمى مع انه لابدمنه بالضرورة، وثانيا— التقسيم المعروف فى الكتب العقلية غيرصحيح، ضرورة ان المقسم اما الوجود او الماهية فان كان الوجود فلامعنى لما يقال فى هذا المقام بان العرض هوالمعنى المستقل فى الذهن و ان كان غيرمستقل فى العين قبال المعنى الرابع وهوما لايستقل فى الذهن و العين، وان كان الماهية فلامعنى لاخذ الوجود فى تعريفها مع ان ماهية الوجود الرابط متصور وهى النسبة والربط، ودعوى انها ليست ماهية لذلك الوجود للزوم التطابق بين الماهيات و الوجودات لانها معتبرة منها و متخذة عنها صحيحة الا ان ذلك ايضا منقوض بالعرض فان نحووجودها فى نفسه عين كونه لغيره فهو ايضا ربط بالجوهر وطوره و شأنه فكيف تكون له الماهية المستقلة فى الذهن و اللحاظ.

وتوهم كون المقسم هوالموجود باطل، لانه وان كان واحدا فى العين الا ان فى مقام التعريف يحلله العقل الى شيىء و شيىء والايلزم اخذ الماهية فى تفسيره من زيادة الحد على المحدود وهو هنا غير مغتفر كما لايخفى.

وثالثا، موجود بجميع معانيه ربط صرف الى علته على ماصرح به الاصحاب حتى قالوا ليس هوشيئا له الربط للزوم الاستقلال الذاتى، فعليه كيف يعقل الوجود الجوهرى بعد كون الجواهر متدليات الى الرب ونفس الروابط الى العله، والعجب من **الحكيم السبزوارى** حيث اجاب بانها بالنسبة الى العلة تكون كذلك واما بالنظر الى انفسها فيصح التقسيم، وانت خبير بانه اعتراف باعتبارية المسائل العقلية وحاشا من ذلك والذى هوالحق فى المسئلة ان الموجودات جميعا روابط الا ان بعضا منها ربط بالعله ربطا صدوريا بعض منها ربط بالعلة ربطا حلوليا فما كان من الاول فهو الجوهر و ماكان من الثانى فهو العرض.

واما مسأله اشتمال العين بالوجود الرابط فهى ممنوعة بل الماهية العرضية منتسبة

الى الجوهر بوجودها الذى هوعين كونها للغير و يكون من اطواره وتبعاته والا فلايعقل الحمل المقتضى للهوهو يه فمفهوم البياض اجنبى عن الجوهر ولكن وجوده ربط الى علته وهوالجوهر بل الوجود الواحد ينسب الى الجوهر فى لحاظ والى العرض فى اخر كما صر حوابه فى كيفية وجود الجسم التعليمى مع الجسم الطبيعى واتحادهما فى الخارج.

فعليه تكون القضية المذكوره حاملة للوجود الجوهرى ولمفهوم العرض ولوجود العرض المرتبط بالموضوع ولا ثالث فى البين حتى يكون فى العين فالوجود فى المحمول عين الوجود الواسط فى القضية وان اختلفا اعتبارا ولحاظا.

الثالث: مفهوم النسبة والربط والاضافة وامثال ذلك كواشف عن مسميات فلابدمن وجودها وتكون تلك الالفاظ حاكية عن المعانى الخارجية بالوجدان والضرورة.

وفيه اولا، كيف يعقل كون مصاديق المعنى الاسمى معان حرفية فهل يعقل انتزاع المعنى الجوهرى من المصاديق العرضية او المعنى العرضى من المصاديق الجوهرية فلايمكن ذلك بالبرهان فلابد من طرح الوجدان.

وثانيا، جميع المفاهيم الاعتبارية تكون ذات مصداق او مصاديق تكوينية ثم بعد ذلك اتخذ العقلاء من تلك المفاهيم الواقعية التى لها المصاديق الخارجية المعانى الاعتبارية لغرض ترتيب الاثار المخصوصة بها فى التكوين على المعتبر الذى اعتبر فى الخارج مثلا الملكية والوضع وهكذا لهما المصاديق الواقعيه ولكنها فى التوسعه اعتبر الملكية الاعتبارية والوضع الاعتبارى الحاصل بين الالفاظ والمعانى مع انه ليس اللفظ موضوعا على المعنى كموضوعية اللبنة على اللبنة والحجر على الحجر فى الاعلام وقد تعرضنا لذلك المبحث فى الكتب الفقهيه بتفصيل.

ومن تلك المفاهيم الربط والاضافة والنسبة فانها معانى تكوينية بين العلة والمعلول ولكن توسعة اعتبر بين المتباينين لافادة الحمل كمامر فى بيان معنى الهوهوية فى الوضع، ولكن الذى هوالمحكى بها فى القضايا الحقيقية ليس الاوجود العرض فانه ربط بالعلة وشانها وطورها ومتحدمعها حتى يصح حملها عليه.

فلاشيئى وراء الجوهر وطوره بل قدعرفت انكار وجود العرض الابمعنى وجوده فى غيره و لذلك تكون المقولات محمولات على الموضوعات ولايعقل الحمل الابالاتحاد فلاواسطة والايلزم عدم امكان الحمل كمالايخفى.

فبالجمله لوكان المراد من واقعية المعانى الحرفية والوجودات الربطية هى وجودات العرض فيكون مفهوم العرض امراً مستقلا ذهنيا ووجوده معنى حرفيا فلامنع من الالتزام

بذلك والافلا ثالث بالضرورة.

بل لنا البرهان على امتناعه وذلك لان هذا النحو من الوجود لابد له من جاعل لعدم كونه واجب الوجود وحيث لايتعلق به الجعل استقلالا لانه الربط بين الشيئين فهو مجعول الشيئين ولايعقل كونه مجعول الكثير مع انه واحد بالشخص ولايكون احدهما علة لعدم المعين ولزوم الترجيح بلامرجح فكونه مجعولا بتبع مجعولية الجوهر والعرض لايستلزم عدم كونه مجعولا للفاعل الموجب كما فى حرارة النار فهى مجعولة النار بالضرورة فما اشتهر من المقولات السبع النسبيّة فان رجع الى وجود العرض الفانى فى الجوهر وجودا فهو والاّ فلاواقعية لها بل النفس يخترع من المقايسات معانٍ كثيرة من غيركونها ذات مصاديق مستقله ولا مستتبعة فلاتختلط.

بقى فى المقام شيئى وقد اشرنا اليه و هو كيفية نيل المعنى الاسمى من المصاديق الحرفيه بل كيفية المعنى والمفهوم الجوهرى من الموجودات التى هى عين الروابط الى عللها ولوكانت روابط صدورية وهذه الشبهة لاتختص بالمعانى الخاصه كالنسبة والربط بل على ماتقرر تشترك فيها ساير العناوين الاستقلالية فيلزم اما كون جميع العناوين حروفا واليه قيل يشعرقوله من علّمنى حرفا فقد صيّرنى عبدا اى من علمنى حرفية العوالم من رأسها الى قدمها او يلزم كون جميع الحروف اسماء ومعنىً جوهريا و لا ثالث. ولعل تعريفهم للجوهر والعرض بالقضية الشرطية لافهام انما فى الخارج ليس بجوهر ولابعرض ولكنهما لوفرض تحققهما فى الاعيان فلايكون الا بالنحو المذكور فى القضية، اولعل المراد من الخارج فى القضية الخارج عن ذهن الانسان والخارج عن حيطة البارى عزاسمه وكلاهما ممتنعان ولامنع من عقد القضية الشرطية من الممتنعين كماهو الظاهر البارز وسيوافيك تمام البحث فى الاتى.

فذلك الكلام فى المقام، هوان الموجود فى الاعيان ليس الا الجوهر وكمالاته التى هى شؤونها وتربطه بها، و المفاهيم الجوهريه تنتزع من اصل الوجود والمفاهيم الكمالية العرضية تنتزع من كمالاته واطواره وليست لتلك الكمالات وجودات حيال وجود الموضوعات والا فليست هى كمالات ذلك الوجود.

فالانسان والعالم مختلفان فى المفهومية ومتفقان فى المصداق الا ان مصداق الانسان هواصلى الوجود المشترك بين جميع المصاديق والافراد ومصداق العالم هوالوجود مع كماله الخاص به الفانى فيه المتحدمعه والا فلايصحّ الحمل ولايكون كمالاله فالمقولات ليست الا المحمولات الكاشفات عن اصل الوجود وكماله واليه يشير **ارسطومعلم الاول** فى تفسير

المقولة بانه المتكمم والمتكيف.

ولاوجود ثالث وراء الوجود المبداء لاعتبار الجوهر وكماله المبداء لاعتبار المفاهيم الاشتقاقيه.

وليس اختيار الاعيان بيدالاعتبار حتى يكون هناك وجود ثالث او يكون الوجود الذى لانفسية له فى العين بل هوكونه فى نفسه عين كونه لغيره قابلا لان يكون حيال وجود الموضوع بل هو ربط به و قائم فيه مع تسامح فى هذه التعابير. فما اشتهر من ان الفرق بين المشتقات والمبادى بالاعتبار خال عن التحصيل.

واما كيفية اعتبار مفهوم العرض والكم والكيف فهى تاتى فى الاتى حول البحث عن عموم الموضوع له فى الحروف وخصوصه فانتظر.

الجهة الثالثة: بعد الاطلاع على ما اسمعناك تقدر على تعريف المعانى الحرفيه ونيل تلك الحقيقة وانها هى الخصوصيات الكمالية القائمة بالمعانى الجوهرية **المورثه** لتحدد ذلك المعنى وخروجه من الاطلاق والاشتراك الى التقييد والتفرد مثلا فى المثال المعروف سرت من البصرة الى الكوفة يكون معنى السير بحسب المفهوم الاسمى مطلق الا انه بعد ما تحقق فى الخارج يكون مشوبة بالخصوصيات المختلفة من صدوره من الفاعل وكون مبدئه البصره و مختمه الكوفه و تلك الخصوصيات خارجة عن مفهوم السير و **قائمة بوجوده** المرتبط بالوجود الفاعلى و يكون ما فى الخارج المتحرك المتخصص بخصوصيات جزئية نحو وجودها الخارجية **والمتحقق** فى العين وتلك المعانى محكية بالالفاظ الا ان معنى اصل السير والفاعل والكوفه والبصرة محكية بالمفاهيم الاسمية والخصوصيات الجزئية **الملتحقة** بتلك المسميات الاسمية معانى حرفية محكية بالهيئة وكلمة الى ومن فتكون المسميات فى الحروف الحدود الطارئة والملتحقة بالمسميات فى الاسماء و تحكى الحروف عن الخصوصيات اللاحقة بالطبايع و لاتحكى عنها نفسها لان الموضوع له فيها نفس الطبايع اللابشرط فما اشتهران المعانى الحرفية هى الوجودات الرابطة حيال الوجودات الجوهرية والعرضية فاسد و **باطل** عاطل. وتوهم ان المعانى الحرفية لاواقعية لها من الامر البين فساده بل قدعرفت ان جميع **المعنونات معان حرفية فالمعانى الحرفية** فى اصطلاح الفيلسوف يشمل الجواهر الاعلين والادنين حسب ما برهن عليه كما اشير اليه.

وحسب ما اصطلح عليه الادب وعلماء اللغة هى ما عرفت فى طى كلماتهم السابقة واشيراليه انفا.

ثم ان المعانى الحرفية بعد ماكانت واقعية من غير دخالة لحاظ اللاحظ فيها لا تكون

ذهنية فما قديقال بان المعانى الحرفية روابط ذهنية بين الجمل خبرية كانت اوانشائية وتوجد فى النفس ولاواقعية لها فى غاية الوهن والسخافة وذلك لان تلك الخصوصيات الوجودية طارئة على الطبايع الكلية مورثة لشخصيتها او من امارات التشخص ولا تكون تلك الامارات الاجزئية بجزئية الوجود والا فليست امارة بل تكون مباينة مع ذى الامارة قهرا وطبعا.

هذا مع ان لنا الاستغناء عن الحروف بوضع الاسماء لتلك الطبايع على نعت التقييد بالخصوصيات الطارئة عليها فى العين والخارج، فيقوم مقام سرت من البصرة الى الكوفة سافرت الى الكوفة بان تكون كلمة سافر موضوعا من اول الامر للسير من البصرة، فعندئذ يتخير المتكلم بين اداء ماوقع فى الخارج بالجملتين كماهو الظاهر،ولتلك الجهة وضعت للناقة الف لغة وماهذا الالحاظ الخصوصيات التى لانفسية لها فى العين بل تكون وجوداتها عين وجودها لغيرها على وجه عرفت تفصيله.

فعلم ممامران المعانى الحرفية امور واقعية عينية كالمعانى الاسمية نعم كماتكون من المعانى الاسمية ماهى اعتبارية كذلك من المعانى الحرفية ماهى اعتبارية وكمامر ان المعانى الاعتبارية الاسمية متخذة من المعانى التكوينية الاسمية وليست هى معان اختراعية كذلك المعانى الحرفية الاعتبارية مثل مايعتبر به النداء والقسم وامثالهما من التمنى والترجى متخذة من المعانى الحرفية الواقعية التكوينية،فان ماهو النداء بالحمل الشايع ليس الاخصوصية قائمة بالحقيقة الجوهرية وتكون من كمالاتها و هكذا التمنى والترجى من النفوس القدسية فانهما منهما مستلزمة لحصول المعنى منها و صدوره عنها ومن غيرهم لا تكون الااعتبار ذلك المعنى فلاتختلط.

ومن جميع ما اشيراليه تبين ان المعانى الحرفية والاسمية مختلفة بالتجوهر و بينهما الخلاف والافتراق فى الواقع ونفس الامر وتكون المعانى الاسمية من قبيل الماهيات المختلفة فى الوعاء والمعانى الحرفية من قبيل الوجودات الجزئية الغير المتبدل بحسب الاوعية فما كان نفس حقيقة الخارجية لا تاتى فى الذهن وما هو حقيقته الذهنية والمعقولية لا تاتى فى الخارج.

فما يظهر من **صاحب الكفاية و الدرر** ان المعانى الحرفية والاسمية سيّان حسب المعنى و المفهوم و مختلفان حسب لحاظ الواضع كما فى **الكفاية** او حسب الحاجة فى التحقق الى الامور الاخر كمافى **الدرر** لايرجع الى محصل ضرورة ان الخصوصيات اللاحقة بالمعانى الاسمية امور غيرمرتبطة بعالم الوضع واللحاظ والاحتياج الى الامور الاخر فى التحقق مشترك بين المعانى الاسمية والحرفية، فتكون الاسمية حرفية لعدم الميز بينهما حسب مايترائى منه

فراجع.

وتبين ان المعانى الحرفية خارجية جزئية لاذهنية.

ولوقيل فكيف يصح قولنا ابتداء سيرى البصرة وانتهائه الكوفة فلوكانت هى المعانى الخارجية الحرفية فكيف تكون محكية بالعناو ين الاسمية؟ قلنا اولا قداشرنا الى ذلك بانه دليل على ان الحروف مما ليس واجبا استعمالها فى افادة المعانى المقصودة فلا تكون هى المعانى الذهنية المخلوقة فى النفس لانسجام الكلام. وثانيا سيظهر لك ان المفاهيم الاختراعية الماخوذة من الامور الخارجية ربما تكون مستقلة ذهنا الا ان مصاديقها التى هى تلك المفاهيم بالحمل الشايع امور حرفية جزئية وعند ذلك تنحل هذه المعضلة.

وتبين ان المفاهيم الحرفية قدتكون ذهنية كالكليات المخصوصة بخصوصية التعقل التى بهاتكون مصاديق لمفاهيم الاجناس والانواع و الفصول وامثالها فخصوصية كون الطبيعى معقولة كخصوصية كون البصرة مبداء السير فكما ان تلك الخصوصية قائمة بها او بالمتحرك منها كذلك هى قائمة بتلك الصورة الحاضرة فى النفس، وتبين ان المعانى الحرفية قدتكون اعتبارية. فافهم هذه الامور التى تليناها حتى يكفيك عما فى المبطولات ثم ان شئت الضابط للفرق بين المعانى الاسمية والحرفية والامتياز بينها فكل شيئى تحمل الاشارة الحسية مستقلا فى هذه النشئة الكائنة فى عمود الزمان المعنى الاسمى، وكل شيئى لايتحمل تلك الاشارة الحسية فهو المعنى الحرفى وتكون من سنخ الوجود الفانى والقائم بالغير بمعنى انه فى نفسه عين كونه لغيره وذلك هووجود الاعراض لانفسها وتوهم ان ذلك يرجع الى انكار المقولات النسبية في غير محله ضرورة ان الوجود الخارجي كما ينتزع منه عنوان المتكيف والمتكمم، ينتزع منه عنوان المتمتّى والمتأيّن و يكون التمتّى والتأيّن بمنزلة الكيف والكم، نعم مقولة الاضافة بمعنى النسبة المتكررة مما لااساس لها وتفصيلها يطلب من حواشينا على طبيعيات **الاسفار** ومن كتابنا الموسوم **بالقواعد الحكمية**.

ان قلت، كثيرا مايطلق الحروف ولا تكون لها المحكيات الخارجية بالمعنى المزبور، مثلا يقال زيد له الانسانية والله تعالى له الوجود او ان الوجود لشريكه ممتنع او الجمع بين المتناقضين ممتنع او يقال لاخارجية للامكان والوجوب وامثال ذلك مما تشهد على ان الحروف الة الربط بين الجمل وحيث لا تعدد فى وضعها فيعلم انها لاواقعية لها الا الارتباط بين الجمل كما افاده **صاحب التقريرات** ره.

قلت تنحلّ هذه الشبهة بعد الغور فيما هوالموضوع له فى الحروف والذى هو محلّ الكلام فى المقام نقضا وحلا هو ان المعانى على وتيرة واحدة مع قطع النظر عن الالفاظ

ووضعها اوتكون المعانى مختلفة فان بعضها مع بعض منها متفاوتة فى الحقيقة ومتباينة فى الواقع والنفس الامر ولعدم الميز بين المبحثين وقع الخلط فى كلمات الاعلام رضوان الله تعالى عليهم. فتحصل ان ما اشتهر ان المعانى الحرفية الايجادية على نعت الكلى او اخطارية واحضارية على نعت الكلى غيرتمام بل هى متفاوتة لان منها مالها الواقعية فى الاعيان ومنها مالها الواقعية الاعتبارية وان كانت متخذة من الواقعية الا انها فعلا تكون اعتبارية ومثلها الاسماء فانها اخطارية وايجادية بالمعنى المشار اليه فليتدبر. فما اشتهر ان المعانى فى الاسماء كلها اخطارية ايضا غيرتمام وكانه الامر المفروغ عنه فى كتبهم.

نعم يمكن دعوى ان جميع المعانى الاسمية والحرفية احضارية لان المعتبرات الاسميه كالملكية والرقية والحرية وغيرها من المفاهيم النفس الامرية كما ذكرناه سابقا، ثم المعتبرين من باب الا تساع للاغراض العقلائية اعتبروا تحقق ذلك المفهوم الاسمى السابق فى الوجود عقيب الانشائات فيكون من باب تطبيق المعنى الكلى على المورد الجزئى لامن باب الايجاد اى المعتبر عندالعقلاء هوالمعنى الكلى على نعت القضية الشرطية اى عند تحقق البيع يعتبر الملكية ثم بعدما تحقق السبب يترتب المسبب من باب تحقق صغرى تلك القضية الكلية المعتبرة. فلايعتبر فى كل معاملة باعتبار خاص الملكية والرقية والزوجية وامثالها فعليه تكون الاسماء كلها اخطارية و بتلك المثابة تكون المعانى الحرفية ايضا كذلك. فبالجملة ما افاده **صاحب الحاشية** من التفصيل بين الحروف ان يرجع الى ان ايجادية حروف التاكيد والقسم والتمنى والنداء والتشبيه وامثالها بمعنى صيرورة ماليس الى الايس فهوغلط وان اريد تحقق هذه المعانى بعد تحقق موضوعاتها واسبابها فى عالم الاعتبار فالحروف كالاسماء فتكون المعانى الاسمية كذلك فلاتختلط.

فتحصل، ان المراد من ايجادية المعانى الحرفية ليس الآاعتباريتها والمقصود من اعتباريتها ليس انها توجد بالحروف كماهو الظاهر من القائلين بها حتى **الوالد المحقق** مدظله المفصل بين معانيها بل الحروف موضوعات وتلك المعانى من قبيل احكامها او انها اسباب و تلك المعانى مسبباتها كمافى اسباب العقودوالايقاعات فانه لايعتبرعقيب كل سبب سبب اعتبار جزئى متعلق به بل القضية المعتبرة كلية ثم بعدما تحقق السبب او موضوعها يترتب المسبب والحكم قهرا كما عرفت انفا و بذلك ينحلّ الشبهة فى الاستعمال الايجادي، ضرورةان صحة الاستعمال موقوفة على وجود المستعمل فيه فى المرتبة السابقة فكيف يعقل تاخره عن الاستعمال وحدوثه به وان شئت قلت ان الاستعمال فى الاخطاريات هوافناء اللفظ فى المعنى اوهو الاستثمار من العلق الموجوده بين الالفاظ والمعانى اوهو تنجيز الوضع

وفى الحروف هو ايجاد العلامة فانها علامات على المعانى وهكذا فى جميع الايجاديات فتامل.

الجهة الرابعة. فى وضع الحروف:

ظاهر القوم ابتناء المسئلة على التحقيق فى المعانى الحرفية فان كانت معان كلية كالاسمية فالموضوع له فيها العام والا فهو الخاص والذى هوالحق ان المعانى الحرفية من انحاء الوجودات ولا تكون الاجزئية خارجية وسيتضح لك حال الوضع فى امثال حروف التمنى والترجى والنداء وامثالها. ومع ذلك يكون الموضوع له فيها العام وهذا لا لما ذهب اليه صاحب المقالات من امتناع الوضع العام كما اشرنا اليه بل لو سلّمنا امكان الوضع عاما والموضوع له خاصا لكان المتعين فى الحروف عموم الموضوع له وقد عرفت انه لا وجه لدعوى عموم الوضع بعد ما عرفت امكان ذلك اى خصوصه.

فعليه يكون التحقيق عموم الموضوع له لا الوضع بل كما يمكن عمومه يمكن خصوصه.

بيان ذلك انك قد عرفت انما هو فى العين ليس الا الوجود جعلا وتحققا والماهيات الجوهرية والعرضية هى العناوين المخترعة من الخارج بالملاحظات بين الموجودات وماهو في الخارج جعلا ليس الا الوجود المعلولى الذى هو الربط بالعلة وايّ ربط اعظم من ربط المعلول الى علته فانه اشدّ من ربط المقبول الى قابله والعرض الى موضوعه او ربط القابل الى مقبوله كما فى الهيولى والصورة فعليه كيف يعقل اخذ المفاهيم الاسمية من الوجودات الرابطة بل التى هى نفس الربط فاذا امكنك ذلك فهذا يقتضى امكانه فى المعانى الحرفية بالمعنى الاخص.

والذى هوالسر فى ذلك ان النفس الانسانية قادرة على اخذ المعانى الكلية بالملاحظات اللازمة بين الامور الخارجية فاذا لاحظ ان الوجودات المعلولية الصادرة المربوطة بالعلة ربطا صدوريا هى لا تكون قائمة الا بالعلة فمع قطع النظر عن القيام بها وان كان هوليس شيئا فى نفس الامر ولكنه لايقتضى قصور النفس عن هذا اللحاظ، فيشاهد اشتراك المعاليل بنحو الكلى فى ربطهم الى العلة الا ان منها ماهى الربط اليها بلاوسط او مع الوسط بلا ان يكون قائما بها قياما حلوليا فعندئذٍ يرى الفرق بين انحاء الوجودات فهنا ماهو الواجب عزاسمه و منها ماهو وجود الجواهر ومنها ماهو وجود الاعراض فمفاهيم الجواهر مفاهيم ماخوذة من تلك الوجودات ومصاديقها النفس الامرية ليست الا الحروف والربطيات الصرفة ونفس تلك الوجودات القائمات بالعلل صدورا ومن هذا القبيل المفاهيم فى المعانى الحرفية التى هى الروابط الى تلك الموضوعات المربوطة بذاتها

الحالّة فيها و القائمة عليها قياما حلوليا.

فان تلك المفاهيم وان تكن كلية واسمية الا ان مصاديقها النفس الامرية ليست الاالروابط المخصصة الفانيات فى محالّها فكماللعقل اخذ معنى الجوهر من تلك الوجودات فله اخذ مفهوم الابتداء والانتهاء والظرفية والملكية والغاية والاستثناء وغيرذلك من هذه الوجودات وكمالا تكون مصاديق تلكالمفاهيم الاالربطيات الصرفة كذلك مصاديق هذه المفاهيم فلاينبغى الخلط بين مقام الواقع والتكوين و مقام الوضع واللغات فما هوالموضوع له امروماهو مصداقه امراخر وتحت هذا سرجواز استعمال تلك المفاهيم الكلية مقام الحروف و يصح ان يقال مبدء سيرىالبصرة و منتهاؤهُ الكوفة كمايصح جعل لفظة حذاء المعنى المركب وهوالسير من البصرة مثلا اوالوصول الى الكوفة وهكذا فانه عندئذ يستغنى من تلك الادوات وما هذا الا لأجل ان ماهوالربط هى تلك المعانى سواء أُلقيت بالحروف اوالاسماء وتوهم ان هذا من التوسل الى الهيئات و يكون الموضوع له فيها الخاص فاسد كمايتضح لك مع انه لوسلمنا هناك لايلزم الامر هنا لما نجد ان الربط المخصوص بين السير والبصرة يمكن حكايتها بتلك المفاهيم المتخذة من ذلك الوجودات.

نعم قديشكل ذلك بلزوم الاستعمال المجازى دائما لان ماهو الموضوع له غيرما هوالمستعمل فيه. و لكنه مند فع بان ماهو الموضوع له هوالا بتداء و ليس الابتداء ابتداء الابالوجود و اذا كان هو فى الخارج معنا ربطيا فما هوالمستعمل فيه و الموضوع له واحد الا ان الاختلاف بحسب الموطن كاختلاف مفاهيم الجواهر و مصاديقها. و توهم ان العناو ين الذهنية على قسمين احد هما ماهى الماهيات الاصيلة التى ظرف تحققها الذهن و الخارج معا، ثانيهما ماهى العناو ين للمعنونات الخارجية و تكون من قبيل خارج المحمول فما كان كذلك فهو لا خارجية لها الابخارجيّة مبدء انتزاعها كالوجود مفهوما و مصداقا و معانى الابتداء و الانتهاء و الظرفية و الملكية و غير ذلك من المتخذات العقلية كلها ليست خارجية بل تكون عناو ين لما هو الخارج. فلابد من خصوص الموضوع له بل فى اصطلاحنا من جزيئة الموضوع له للزوم كونه الوجودات و هى تساوق الجزئية فى غير محله ضرورة انه لولم يكن حيثية خارجية لما كان الحكاية عنها بعنوانها الاسمى كقولنا مبدء سيرى البصرة صحيحا مع ان الوجدان قاض بصحة ذلك ولايكون من الاستعمال المجازى فيعلم منه ان ما هو فى الخارج و ان لايأتى فى النفس و بالعكس الاّ انّ مشابهته مشابهة الجوهر و العرض فان ماهو فى الذهن عرض قائم حال بالنفس جوهر فى الخارج من غير لزوم كون الجوهر و العرض معنا واحدا فافهم و تدبر.

فذلكة المرام ونهاية الفكر فى المقام هو السئوال من الاعلام عن مسئلة كيفية اخذ النفس المفاهيم الاسمية من المعانى الحرفية مع التباين والتفارق الجوهرى بينهما فكيف يؤخذ عنوان المعانى الحرفية من الروابط الخارجية التى نفس حقيقتها الخارجية مع ان العنوان المشاراليه مفهوم اسمى، فهل هذا يشهد على عدم الفرق بين تلك المعانى الاحسب الاوطان فلايكون الفرق جوهريا او يشهد على ان تلك المفاهيم حرفية، اوكيف تكون تلك المفاهيم حاكية عن المباينات، فكيف يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لايعقل ذلك الا بمرأتية العنوان الجامع الكاشف والحاكى عن مصاديقه عرضية كانت اوذاتية فعليه لابد من تفويض الامر الى الملك العلام، او يقال بعد ذلك بان المعانى الحرفية فى الاعيان تباين المعانى الاسمية فيها ولاشبهة فى ان الخارج مشغول بالمعنيين معنا اسميا ومعنا مرتبطا او اندكاكيا ولكنه كما تكون الطبيعة الواحدة مختلفة الحكم بالجوهرية والعرضية فى الخارج والذهن هنا الامر نظيره ضرورة ان ماهو فى الخارج وان كان معنا اندكاكيا وربطيا ولكن النفس القادرة على التجزئة والتحليل وعلى انحاء اللحاظات بالنسبة الى الامور المختلفة على الوجه الصحيح فلها لحاظ مفهوم الربط.

وان شئت قلت، مفهوم الربط والنسبة مأخوذ من الارتباطات المتعارفة العرفية وهكذا غيره من المفاهيم فان كل مفهوم لابد له من مأخذ صحيح ثم استعمل تلك المفاهيم فى المواقف الاخر للتوسل الى الاغراض والمقاصد الصحيحة فعليه تكون اخذ المفاهيم الاسمية من المعانى الاسمية الا ان للمناسبات الخاصة تطلق لانتقال النفس الى ماهو غرض المتكلم وهذا كاف فى السببية لنقل الانسان الى مقصده.

ولكنه ليس موجبا للقول بان الموضوع له خاص بل هذا يورث كون الابتداء ايضا من تلك المفاهيم وهو ممنوع، ضرورة انه لايؤخذ الا من المعنى الحرفى لعدم امكان تعقل المصداق الاسمى له كما هوالظاهر، فعليه لابد من حل المعضلة وهو لايمكن بالتوصل بذيل الوضع العام والموضوع له الخاص كما عرفت مع امتناعه فى ذاته، فيعلم منه ان ماهوالموضوع له هوامر كلى ذهنى لوكان فى الخارج يكون جزئيا حرفيا فكما ان ماهو فى الذهن عرض وكلى واذا وجد فى الخارج يكون جوهرا جزئيا، كذلك مفهوم الابتداء والانتهاء والظرفية وغيرها وكمايكون الموضوع له فى الجواهر معنى جوهريا لاعرضا ذهنيا كذلك الموضوع له هنا معنى اسميا وان هو فى الخارج معنى حرفى وكما ان الموضوع له فى الجواهر عام كذلك هنا عام فليتد برجدا.

ان قلت، بناء على هذا يكون الموضوع له فيها الجزئى لانه الوجود دون المفاهيم

ودون المصاديق الذاتية لها المقترنه بالخصوصيات الزائدة على ذات الموضوع له كمافى اسماء الاشارة ودون الموضوع له الكلى كما فى الاعلام الاشخاص.

قلت نعم، وهذا هو الحق الصرف ولكنه فرق بين كون الموضوع له بالوضع الانشائى فى الحمل الاولى والموضوع له بالحمل الشايع فما هوالموضوع له بالذات هوالعام والعنوان الا ان هذه العناوين ليست انفسها حقيقة الا بالمصداق والوجود، وقد عرفت ان العناوين الذهنية بين ماتكون معتبرة فى الخارج والذهن حقيقة و بنفسها كالماهيات والطبايع و بين ماهو المتحد فى القضية مع الموضوع خارجا وان كان الخارج ظرف لها بالعرض لابالحقيقة ولكنه هوفى الخارج بمنا شئى اعتبارها واتخاذها ولوكان بين مفهوم الوجود والوجود تباينا بالخارجية والذهنية لما صح الحمل، وهكذا بين حيثية الابتداء التى هى الوجود الرابط و بين الابتداء لما صح الحمل ولما صح الاستفادة من مشتقات الابتداء مقام كلمة من.

ان قيل، مصاديق الحروف على ماتقرر هى الوجودات الكامنة فى الموضوعات المورثة لاعتبارالعناوين الاشتقاقية الكمالية منها فمن اين جاء مفهوم الكيف والكم؟.

قلنا، لايلزم اتخاذ جميع المفاهيم من الخارج حتى يكون بحذائه فى الخارج حيثية تمتاز عن ساير الحيثيات، ولذلك يصح الحكم على الممتنعات الخارجية مع انه لاواقعية لها فيها، فمن اين جاء تلك المفاهيم فكما ان مفهوم شريك البارى متخذمن الشركة والبارى فى العقل ومفهوم اجتماع الضدين والنقيضين من البسائط التصورية كذلك مفهوم الكيف والكم يتخذ من المتكم والمتكيف بعدما صح التحليل، والافلا حذاء فى الخارج للكيف للزوم كون مافى الخارج وجودا تابعا للحاظنا وهو واضح المنع.

وما اشتهران الفرق بين المبدء والمشتق اعتبارى و يكون الاول بشرط لاوالثانى لابشرط مما لااساس له والتفصيل فى مقام اخر. فبالجملة المفاهيم المتخذة من انحاء الوجودات الخارجية التى تكون لها خارجات المحمول وتحمل عليها بالحمل الشايع ربما يشكل كيفية نيل النفس لها وقديقال بانه من اصعب الامورتناولاً لان مالا احاطة عليه للنفس كيف يتمكن من اعتبار امر منها فعليه يمكن دعوى ان مبدء اعتبارالوجود ملاحظة الوجودات الذهنية وفقدانها لامرووجدانها لامراخر، وعندئذ يعتبر مفهوم العدم والوجود وقد خرجنا عمّا هومحطّ النظر فى المقام فليعذرنى الاخوان لانه من مزال الاقدام.

و بذلك الذى اسمعناك واسلفناك تقدر على حل شبهة وهى ماعرفت من استعمال الادوات فى الماديات والمجردات مع عدم خصوصية حرفية قائمة بتلك الموجودات

المجردة البسيطة خصوصا المبدء الاعلى. وذلك لان معنى الابتداء والانتهاء والظرفية وامثال ذلك بين ماهو الواقع فى النفس الامر كمافى قولنا زيد فى الدار وقولنا سرت من البصرة الى الكوفة وتكون الحروف كالاسماء ذات مداليل خارجية بالضرورة والوجدان وبين ماهوالملحق به ادعاء وفى التشبيه والتنظير وامثال من التلاعبات المتعارفة فى انحاء الاستعمالات، ففى قولنازيد فى الخارج اوقولنا الوجود من الله تعالى نازل الى الهيولى وهكذا فانه ليس فى زيد معنى حرفي كحرفية الابتداء والظرفية فى المثال الاول الا انه من باب الادعاء والاتساع لا الحقيقة وهكذا الابتداء والانتهاء فى المثال الثانى فانه من باب توهم المبدئية الحرفية والاّ فهو تعالى حقيقة المبدئية لساير الموجودات الا انه ليس خصوصية قائمة به تعالى بخلاف التحرك من البصرة.

ولعدم نيل هذا قيل بان المعانى الحرفية من عالم المفهوم وتكون المعانى الحرفية تضييق المعانى الاسمية ظنا انه بذلك تنحلّ هذه الشبهة غفلة عن ان المعانى الحرفية الخارجية من المبرهنات العقلية والمرتكزات الوجدانية. فبالجملة ماترى فى كتب الادب من قولهم بان كلمة من للابتداء و كلمة الى للانتهاء و كلمة فى للظرفية وكلمة على للاستعلاء وهكذا هو بظاهره موافق لافق التحقيق وحقيق بالتصديق.

هذا تمام الكلام فى الحروف الحاكية واما حروف النداء وغيرها مما يضا هيها فى دخولها على الجمل التصديقية فهى ليست موضوعة لمعنى ذهنى ولا لحقيقة خارجية بل هى الاسباب الموضوعة لاعتبار المعانى الخارجية المترتبة على الاسباب التكوينية وتكون موضوعات لاعتبارها فى الخارج وقد عرفت توضيحه واجماله هوان التمنى والترجى والنداء مصاديق خارجية عينية كالمعانى الاسمية ومعانى اعتبارية ولكن الاسماء موضوعة للمعانى الاسمية والحروف موضوعة لاعتبار تلك المعتبرات عقيبها فلا دلالة لها الا من قبيل دلالة الاعلام على الفراسخ فانها دلالة لا بالوضع المتعارف فى اللغات بل هى من قبيل الانتقال من الضد الى الضد فانه ليس الاسود موضوعا للابيض مع دلالته وسببيته للانتقال وهذه الحروف على مايحللها الوجدان ليست الاعناوين وليست لها الحكاية عن شيئى ولاايجاد الشيئى بل الامر الكلى المعتبر عند العقلاء على ماعرفت ينطبق بالقاء هذه الادوات.

وان شئت قلت ان لجميع هذه المعانى الاسمية محكيات خارجية وحيثيات فى نفس الامر شاغلة للعين ومعان اعتبارية اخذت منها واعتبرت فما كان من قبيل الاول يكون تلك الحروف بالنسبة اليها حاكيات وماكان من قبيل الثانى تكون الحروف بالنسبة اليها موجودات بمعنى ان تلك المعانى على نعت الكلى اعتبرت عقيبها من غير استعمالها فيها

بل هوامراخر وهوالالقاء قبال الاستعمال وسيتضح لك حقيقة الالقاء والاستعمال فى الامور الاتية انشاء الله تعالى. فما قيل الحروف كلها حاكيات اوكلها موجودات او بعض منها حاكيات و بعضها موجودات كله الغفلة والذهول.

بل الحروف كلها حاكيات فيما كانت المعانى المستعمل فيها معانيها الاولية والواقعية وكلها موجودات فيما كانت المعانى المستعمل فيها الاعتبارية كاعتبار الابتداء فى المبدء الاعلى اوفى الزمان واعتبار المظروفية له تعالى وهكذا فلاتختلط.

فما قد يتوهم من ان صحة استعمال الادوات فى المجردات والبسائط الخارجية كقولنا من يوم السبت الى الخميس او من العشرة الى العشرين دليل على ان المعانى الحرفية ليست الاواقعيات فى عالم المفهوم فاسد جدا لما اشيراليه، ولوكان الاطلاق والاستعمال دليلا عليه لكان يلزم من صحة استعمال قضية البصرة موجودة عدم اصالة الوجود و يستلزم كون الوجود من المفاهيم الذهنية ضرورة لعدم الوجود المخصوص بالبصرة لانها من المؤلفات الاعتبارية فلاينبغى الخلط بين الحقايق والاعتباريات و بين الاطلاقات المبنية على الحقيقة الاولية والثانوية، وتوهم لزوم الاشتراك اللفظى بين الحروف المستعملة فى المركبات التى تكون المعانى الحرفية قائمة بها و بين البسائط اولزوم المجازفى غيرمحله لان تلك الادوات موضوعة للابتداء والانتهاء على الوجه الذى عرفت من غير اخذ خصوصية المستعمل فيه فيها من كونه معنا واقعيا بل هى موضوعة للابتداء وهو بذاته ذات حيثية خارجية فى هذه النشئة وذات حيثية اعتبارية فى البسائط واختلاف المصاديق فى الحقيقة لايستلزم عدم امكان الجامع المقصود فى باب الوضع والالفاظ.

ومما ذكرنا يظهر صحة قول المولى لعبده سر من البصرة الى الكوفة فان الابتداء هنا اعتبارى لاواقعى واذا تحقق السير فللا بتداء مصداق خارجى واقعى ولذلك يمكن قبل تحققه دعوى ان الحد فى العبارة للمحدود لاللامتثال ولكنه بعد ماتحقق لايمكن قلبه بالضرورة فما هو مبدء السير لاينقلب عماهو عليه كما لايخفى.

تذنيب: المشهور فى بعض العلوم ان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة مثلا الكتاب موضوع لما ينتقش فيه سواء كان ماديا اومجردا وسواء كان نقشه معقولا او محسوسا اومتخيلا اومبهوما وهكذا غيره من الالفاظ المستعملة فى الكتاب والسنة كالسماء والارض والجنة والنار والحساب والميزان والصراط والدار والشجر والماء والعسل وغير ذلك من العناو ين الدارجة فى المأثير والاخبار المتعلقة باحكام المجردات واحوال المعاد والقيامة والجنة والنار ولو كانت الموضوعات لها المعانى الخاصة الملحوظ بلحاظ الواضعين المقصرين ليلزم المجازات

الكثيرة. و بعد ما اتضح من صحة الوضع الخاص والموضوع له العام فلامنع من الالتزام بذلك.

اقول نعم، الا ان ماعرفت من امكانه ما اذا صرح الواضع الى العلة حتى يسرى الوضع الى عموم الموضوع له ومانحن فيه من العلة المستنبطة لاالمنصوصة مع ان الوضع متوقف بالانشاء وحدود الانشاء اذا كانت مضيقة فلايسرى الى المعنى الاعم ومجرد فرض السؤال عن الواضع لايكفى لعموم الموضوع له بل لابد من لحاظ العموم، فدعوى ان هذه الالفاظ موضوعة للمعانى العامة كماصرح به **الحكيم السبزوارى** قدس سره و **الوالد المحقق** مدظله فى بعض كتبه فى بعض العلوم مطابقة للذوق الا انه غير موافق للبرهان.

واما لزوم المجاز والكناية فهو مما لابأس به بعد كون المقصود من المجاز هوالتلاعب فى المعانى لاالالفاظ كما سيأتى تفصيله فلامانع من اطلاق الجنات والنيران على مافى الاخرة المشابهة لها فى الاثروان كانت مختلفة بالحقيقة فرضا.

الجهة الخامسة فى وضع الهيئات— وهى من الامور التى وقعت انظار المحققين فيها مختلفة وانها هل هى مثل الاعلام الشخصية اومثل الاسماء الجنسية اوهى الموضوع له فيها الخاص والوضع عام و يتم البحث حولها فى ضمن امور:

الاول: لاشبهة فى ان الهيئة فى الجوامد تابعة لمادتها فى الوضع خصوصا وعموما جزئيا وكليا واماهى فى المشتقات فالمشهورعلى ان الوضع فيها نوعى وليس بشخصى وهذا تقسيم اخر على الوضع بعد تقسيمه الى التعيينى والتعينى، والمراد من الوضع النوعى هوان هيئة الفاعل موضوعة بالوضع النوعى لمطلق من يصدر عنه الفعل وليس مخصوصا بتلك المادة وهى مادة فعل وبهذا المعنى يكون وضع المادة فى المشتقات مثلها فى النوعية.

نعم يبقى الاشكال فى انه من الوضع الخاص والموضوع له العام الذى اصرالقوم بامتناعه ضرورة ان الهيئة غيرقابلة للتعقل الابالمادة و بالعكس فماهو متعلق اللحاظ امر خاص وهى كلمة فاعل والتفكيك لايمكن الا بذكر العلة بعد ذلك والايلزم استقلال الهيئة فى التصور او بذكر كلمة هيئة فاعل حتى يسرى الوضع الى سايرالمواد فيكون المادة مغفولاعنها الا ان الغفلة ليست دائمية، فلولم يتمكن الواضع من الغفلة يلزم على المشهور امتناع اسراء الوضع الى مطلق المادة كمايلزم امتناعه بالنسبة الى ساير الهيئات الطارية على المادة الموضوعة لطبيعة من الطبايع فى ضمن هيئة من الهيئات مع ان الامر ليس كذلك. فيعلم ان الوضع خاص واما الموضوع له عام اوخاص اوجزئى فهو يأتى من ذى قبل انشاء الله تعالى.

الامر الثانى: الهيئات المستعملة فى الكلام مختلفة، فمنها الهيئة فى الجملة الخبرية ومنها المستعملة فى الانشائية و منها المستعملة تامة ومنها الناقصة، ومنها المستعملة فى الجمل الاسمية ومنها فى الجمل الفعلية ومنها الخبرية المستعملة فى الانشاء و منها غير ذلك، فهل لتلك الهيئات المختلفة وضع خاص ام يكفى الوضع فى المفردات عن الوضع فى المركبات لاشبهة فى عدمه، نعم قديتوهم الاستثناء فى خصوص الجمل الفعلية اوفى مطلق الجمل بدعوى ان الفعل والهيئة اذاكان موضوعين وكان الجامد موضوعا فلاحاجة بعده الى الوضع الرابع لهيئة الجملة، فالوضع فى الهيئات الناقصة ممّا يحتاج اليه دون الهيئات التامة فاذا قال زيد قائم اوضارب ضرب فانه يفهم منه المعنى من دون الحاجة الى وضعها عليحدة. ولكنه غيرتمام بل لوانعكس الامر فهو الاولى بان يجعل الواضع بوضع الجملة وضع سايرالمواد والمفردات فاذا قال هيئة زيد قائم لكذا فلامعنى للاحتياج الى وضع الهيئة الناقصة بخلاف مالو وضع الهيئة الناقصة فانها لا تفيد فائدة يصح السكوت عليها كمالايخفى.

فتحصل ان قضية السهولة هوالتوصل الى وضع مادة المشتقات وهيئاتاوهيئات الجمل التامة والناقصة على نحو الوضع النوعى بالوجه الذى عرفت وغيرخفى ان الهيئات التامة قدتكون ذات افادة خاصة كمافى تقديم الخبر على المبتداء والجار والمجرور على الفعل وهكذا.

واما توهم الوضع الخامس لمطلق الجمل فهو مما لامعنى له ولاحاجة اليه وان لامحذور فيه عقلا ولعله يأتى الاشارة اليه من ذى قبل.

الامر الثالث: الجمل الخبرية التامة على انحاء فمنها مايكون مفاده الهوهوية كقولنا الانسان انسان اوحيوان ناطق اوممكن اونوع اوانه تعالى موجود والوجود نور والبياض ابيض ممايكون مفادالكل واحد وهى الهوهوية التى لازيادة عليها ولاواسطة بين الموضوع والمحمول حتى تسمى نسبة وماشتهران النسبة موجودة فى القضية فهى فى القضايا الاخرد ونها نعم النسبة الحكمية التى هى مفاد الجملة التصديقية غيرالنسبة الخارجية التى هى الوجود الزائد على الموضوع.

ومنها مايكون مفاده الهوهوية الا انه فى القضايا المتعارفة فى العلوم مثل زيد قائم والجسم ابيض والجوهر كذا والطبيعة سيالة وهكذا فان المشهور فيها ان القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة ولكنه فاسد. بل قضية ماعرفت منا عدم تمامية النسبة لان اللابشرط من مراتب الجوهر فما هوالمحمول من كمالاته الفانية فيه و شئونه القائمة به فما افاده **الوالد مدظله** من انكار النسبة فى هذه القضايا حق محض لاشبهة فيه مع شهادة

البرهان لانه لوكان الامر كما قيل يلزم اما المجاز اوتعدد الوضع اوزيادة الصفات على الذات الاحدية فى القضايا المستعملة فى حقه تعالى، مع ان الوجدان شاهد على خلافه.

فعناوين المشتقات المأخوذة من الذوات بكمالاتها لا تكون زائدة عليها خصوصا بناء على اعتبار الذات فيها كمالايخفى.

ومنها مايكون من قبيل زيدله البياض وهوفى الدار من القضايا المسماة بالمؤولة فانها عندالكل مشتملة على النسبة ولكنه غيرتمام ضرورة ان معنى هذه الجملة هوان زيدا كائن له البياض وثابت فى الدار، فما دام لم يعتبر المشتق لايصح الحمل والمشتق معتبرمن الذات بالحيثية الكمالية الملحوظة معها الفانية فيها حتى يكون كمالالها والاّ فهو الاجنبى عنها ولايكون مصححاً للحمل كماهوالظاهر.

فالحروف فى هذه الجمل حاكيات عن وجودات الاعراض القائمة بالذوات، اى ان مفهوم البياض ومفهوم الجسم المتباينين بحسب التقرر مرتبطان بحسب الخارج ولارابط بينهما الابوجود العرض الذى لانفسية له الافى الغير. فماهو المحكى بالحروف غيرماهوالمحكى بالهيئة فان المحكى بالحروف نفس الوجود فى الموضوع والمحكى بالهيئة فناء ذلك مع مايتعلق به فى الموضوع وانه كماله وجماله وشأنه وطوره وهكذا من العبائر المختلفة. فوجود النسبة فى القضايا بنحوالكلى ممنوع من غير فرق بين انحائها و مما يشهد لذلك صحة اعتبار القضايا المؤوله فى الماهيات و لوازمها مع عدم لحاق الوجود بها فى هذا الاعتبار فتأمل جيدا.

فتحصل ان مفاد الحمليات لابدوان يكون الهوهو ية من غير فرق بين انحائها واذا كانت هى كذلكفلامحكى لها الا الاتحاد والوحدة واقعية كانت او اعتبارية او ادعائية.

ثم ان انحاء الحمل ثلاثة اولية ذاتية وثانو ية عرضية وشايعة صناعية

فالاول كالانسان حيوان ناطق مما يكون مفاده التحديدات المنطقية سواء كانت التحديدات التامة باخذ جميع الاجناس العالية والسافلة والفصول فيها اوكانت ناقصة باخذالفصل الاخير او هومع الجنس الاخير فيها كما هوالشايع.

والثانى ، كالانسان نوع وممكن ممالادخالة للوجود فى الحمل، بل نفس تقرر الماهية كافية فى صحة الحمل ولايكون المحمول من اجزاء الماهية والموضوع ولامن عوارضه الخارجية ومن المحمولات بالضميمة بان يكون الضميمة مصداقا ذاتيا للمحمول والموضوع مصداقا عرضيا فان المعقولية الملحوظة فى موضوع القضية المذكورة ليست مصداق النوع بل النوع مصداقه الانسان العقلى و بذلك يظهر ان المناط فى المحمولات بالضميمه والخارج المحمول ماذا، و يتبين ان هذا ايضا ثلث اقسام المحمولات بالضميمة والخارج المحمول والخارج

المحمول بالضميمة كالانسان نوع

والثالث ، ماكان المحمول من العوارض الخارجية للموضوع و يكون من الكمالات الوجودية اوالعدمية له ومفاده الهوهو ية فى الوجود لافى التقرر كما فى القسم الثانى ولايكون الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما فى القسم الاول.

الامر الرابع: مناط الصدق كون مفاد الجملة التصديقية مطابقا للواقع المناسب له ومناط الكذب عدم هذه المطابقة وتفصيل البحث حول هذا الامر يأتى فى المباحث الا تية من ذى قبل انشاء الله تعالى.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان البحث حول وضع المشتقات وكيفياتها يأتى فى مباحث المشتقات والبحث حول وضع المركبات عليحدة زائدا على وضع المفردات، والهيئات يأتى فى بعض المباحث الا تية على سبيل الاجمال كما اشيراليه اجمالا والذى هو مورد البحث هنا وضع الهيئات المركبة التامة كالجمل الاخبارية اوالانشائية والناقصة، اما الناقصة فلايشهد فى ان الموضوع له فيها العام وليست مشتملة الا على نحو ارتباط بين المضاف والمضاف اليه والموصوف والصفة، نعم تارة يكون الارتباط المذكور كالطرفين له المحاذاة الخارجية كقولنا الـه العالم فان لكل واحد من المضاف والاضافة والمضاف اليه محكيا خارجيا واقعيا واخرى تكون اعتبارية مثل غلام زيد فان الملكية والابوة والبنوة وغير ذلك من الموجبات للاضافة لاخارجية لهاوان كانت اعتبارية فى الخارج اى اعتبر خارجيتها والبنوة والابوة من المتضائفات فى المفهومية وليست من مقولة الاضافة وان توهمه القوم فى كتبهم فان مقولة الاضافة غيرالتضائف فى المفاهيم المشتركة فيها المجردات و الماديات فلا تغفل، وثالثة لاواقع له الافى عالم المفهومية مثل غلام زيد فى القضية المفروضة التصورية. فتلك الاضافة لفظية كانت اومعنوية او بيانية مشتركة فى افادة المعنى الثالث وهووجود الربط الاجمالى سواء كانت الرابطة المفروضة قابلة للحكاية التصديقية مثل الاضافة البيانية واضافة الصفة والموصوف اوغير قابلة لذلك، فانه فى هذا اللحاظ لايكون المحكى بهذه الهيئة الناقصة الاالربط الاجمالى الغير القابل للسكوت عليه فتلك الهيئة موضوعة لالاحداث الربط ولاللحكاية عن الربط ولاللدلالة عليه، بل هى موضوعها الربط الخاص. نعم بعدالوضع له تكون حاكية اودالة عليه حكاية تصورية اودلالة ناقصة.

فما فى كتب القوم من وضع الهيئة للدلالة وهكذا كماسيأتى غيرخال من الخلط بين الموضوع له و مايترتب عليه اثرا. واما الهيئات التامة التى يصح السكوت عليها فهى فى الاخبارية على مافى كتب القوم موضوعة للدلالة على النسبة التصديقية اوللدلالة على

الهوهو ية التصديقية اولابراز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع ونفس الامر.

وانت خبير باشتراك الكل فى اشكال وهوان الدلالة من متفرعات الوضع وابراز القصد من الغايات المترتبة على الوضع فاللام المأخوذ فى هذه العبارة غيراللام فى قولهم من للابتداء فان الموضوع له فى الكلمة معنا تصوريا والموضوع له فى الجملة معنا تصديقيا فكون قصد الحكاية اوابراز قصد الحكاية موضوعالها من المناقضة بين ماهو الموضوع وماهو الموضوع له. واختصاص الاولين بان القضايا الكاذبة من القضايا الحقيقيه اى تكون الهيئة فيها مستعملة فيما وضع لها مع انها لامحاكاة ولامدلول ولانسبة لهاوراء وهم الكاذب اللهم الا ان يقال هى موضوعة للاستدلال وهواعم من المطابقة واللامطابقة. واختصاص الثالث بان مناط القضايا الكاذبة عدم موافقة مضمون الجملة مما فى الواقع ونفس الامر وعليه يلزم اما صدق جميع القضايا وهو واضح المنع واماكون الهيئة ذامفادين ومضمونين احدهما صادق دائما وثانيهما صادق وكاذب حسب التطابق وعدمه وهذا ايضا واضح المنع. ضرورة ان الهيئة موضوعة لمعنى واحد بسيط كساير اللغات والهيئات التصورية فلاينبغى الخلط وتدبر. فعلى ماعرفت لايمكن تصور الموضوع له فى الهيئات التصديقية لان تصور الهيئة التصديقية ليس الا تصور امر بسيط والهيئة التصديقية مركبة فلايعقل اسراء الوضع الى ماهو المقصود لانه غيرماهوالمقصود بالوضع.

ان قلت: نعم الا انه كالحروف والمعانى الاسمية الحاكية عنها فى حال الوضع فكما ان بتلك العناوين الاسمية كان يمكن ذلك فكذلك الامر هنا وكما ان هناك كان الموضوع له عاما كذلك هنا.

قلت: ليس الامر كما قيل، ضرورة ان ماذكرناه هناك هوان الامر الواحد البسيط وهى حيثية الابتداء يمكن ان يكون معنا اسميا فى موطن وحرفيا فى موطن كما التزم المشهور من الفلاسفة فى الجوهر والعرض فى مباحث الوجود الذهنى واما المركب والبسيط والقضية والتصور غيرقابل للانقلاب حسب الخارج والذهن.

فعليه لابد من الالتزام بان الموضوع له خاص وقد عرفت ان الوضع العام والموضوع له الخاص ممتنع فلابد من علاج هذه العويصة جدا.

وبعبارة اخرى، اخذ المفاهيم التصورية من الهيئات التصديقية واسراء الوضع الى تلك الهيئات كما وضعوا ذلك فى الحروف ممالايعقل ولوسلمنا تعقله فهو ممالا يورث السراية لما عرفت فى اصل المسئلة ولخصوصية فى المقام.

فما افاده جماعة من المحققين ومنهم **الوالد مدظله** من ان الموضوع له فى الهيئات خاص

كما فى الحروف غيرتمام فى الهيئات الناقصة لانها وان تكن دالة وكاشفة فى الجمل الاخبارية عن حيثية غيرحيثية المضاف والمضاف اليه بالضرورة الا ان المستكشف بها كما قد عرفت مختلف الاوعية حسب اوعية المضاف والمضاف اليه والجامع لها ليس الاامرا كليا ولادليل على لزوم كونه جامعا ذاتيا بل هو باختيار الواضع فما يأخذه من الشتات والمتباينات هوالجامع فى عالم الوضع والالفاظ وان كان وهميا وعنوانيا وعرضيا واذا كان الوضع امرااعتباريا فما هواللابد منه كونه قابلا للاعتبار فى الخارج وهذا مما لاشبهة تعتريه.

فعليه كما يعتبر الواضع الجامع موضوعاله فيكون كليا كذلك يعتبره فى الخارج فيكون ماهوالجامع موجودا فى الخارج سنخ موجودية الطبيعى فى الخارج وبهذا تنحل الشبهة فى الحروف ايضا وهذا طريق اخرلحلّ الشبهات فى عموم الموضوع له فى الحروف ولحلّ الشبهة فى اخذالمفاهيم الاسمية من المصاديق الحرفية وحلها عليها.

واما فى الهيئات التامة فقد عرفت الشبهة فيها وقال صاحب المقالات بعموم الموضوع له فى الهيئات التامة والناقصة قائلا ان الهيئة الناقصة تحكى عن النسبة الثابتة والهيئة التامة تحكى عن ايقاع النسبة نحوزيد قائم وعبدى حرفى مقام انشاء العتق والانسان يرى بالوجدان ان المتكلم يرى الموضوع عاريا عن النسبة التى يريد اثباتها اخبارا اوانشاء وهو بالحمل والانشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول بخلاف النحو الاول فان المتكلم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع اوالمحمول انتهى ماهولب مرامه.

وانت خبير بما فيه لما عرفت ان فى قولنا الربط بين غلام زيد ربط اضافى جملة صحيحة ولاواقعية للنسبة الناقصة، فيعلم ان المحكى بالهيئة الناقصة والمدلول عليه مختلف فتارة يكون تكوينا مقدما لطرف الاضافة كقولنا اله العالم فان هذه الاضافة تحكى عن الاضافة الاشراقية واخرى يكون من قبيل بياض الجسم وثالثة يكون من قبيل غلام زيد ورابعة من قبيل ما اشيراليه وخامسة غيرذلك والذى هوالجامع هوالموضوع له ولاوجه لدعوى خصوص الموضوع له لوقوع هذه النسبة مورد الامر مع فقد المضاف والمضاف اليه مجموعا كما اذا قيل صل صلوة الكسوف والخسوف وهكذا والقيام بحلّ هذه الامور بطريق خارج عن المتعارف بعد عدم لزومه مستهجن.

هذا فى قوله تحكى عن ايقاع النسبة تناقض ظاهر وكان ينبغى أن يقال آلة لايقاع النسبة وسيظهر ماهو التحقيق فى مفاد الهيئة التامة انشاءالله تعالى.

والذى هوالتحقيق فيها، ان الواضع فى هذه المواقف بالاستعمال يتمكن من اداء وظيفته فاذا اراد افادة مفاد القضية فيقول زيدقائم مريدا به ان الهيئة فيه تكون ذات دلالة

على امـر غير مـايـدل عـلـيـه المـفـردات هـيئة ومادة،وفى هذا الاستعمال لايلتزم بالصدق والـكـذب بـل المـقـصود فيه المعنى الاعم من ذلكلامكان اداء وظيفته بقوله شريك البارى موجود فيعلم من ذلكان ماهو مفاده اثبات الاتحاد والهوهو ية فى الحمليات، واما فى الفعلية من الجملة وهكذا فى الاسمية غيرالحملية فلعل الهيئة فيها موضوعة بوضع اخر يطلب تفصيله فى المشتقات. لاالحكاية عن الهوهو ية ولاايقاع النسبة كمالايخفى والعجب عن صاحب المقالات ره حيث توهم ان الفرق بين مفاد الناقصة والتامة هوان فى الاولى يكون المحكى هـى الـنـسبة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها و فى الثانية هووجودها انتهى وانـت خـبير بـان عـمـدة الـبحث فى الهيئات الناقصة هى الواقعات فى الجمل التامة كقولنا زيـدالـعـالم قـائم وغـلام زيـد فـاضـل وهـكـذا ولـوكـان القائم والفاضل زيدالجاهل وغلام عـمـرولـكان هوالكاذب بالضرورة و يؤخذ كذبه من عدم المحكى للنسبة الناقصة المستلزمة لـعـدم الـنـسـبـة الـتامة كماهو الواقع فليتدبر. وماقيل ان مناط كذبه عدم مطابقة مضمون الهيئة التامة للواقع ان كان يرجع الى ما اشرنا اليه فهو و الافهو ضرورى الفساد بالوجدان، فما افاده بقوله مع قطع النظر عن وجودها لافائدة فيه.

فتحصل ان الهيئة تكون موضوعة لمعنى تصديقى فلايكون وعائه الخارج لانه وعاء الوجود وكماله، واما التصديق والاذعان فهو من الامور الذهنية والنفسانية و وعائها الذهن فما هوفى الخارج كمايمكن لحاظه بالنسبة التصورية يمكن لحاظه بالنسبة التصديقية، فهذا كاشف عن ان هذه الامور ليست واقعية بل تختلف ذلك باختلاف الاغراض والمقاصد، نعم لابد من ملاك الاتحاد فى الحمل بلاشبهة ولكنه غيرماهو الموضوع له فى الهيئة.

ضـرورة ان الـعـنـوان الـذاتى كـعـنـوان الانـسـان والعنوان العرضى كالعالم ونحوه لايكونان متحدين فى الخارج بل ماهوالمتحد هووجود الاعراض مع الجواهر اتحاد الشيئى مع كـمـالـه فـجـميع العناو ين اختراعى والحمل بينها ابداعى والهيئة موضوعها اثبات الاتحاد وقدمضى ان مـلاك الصدق ليس الا تمامية مضمون الجملة مما فى نفس الامر والمراد من نـفـس الامراعم من الخارج والذهن ودرك العقل صحة الحمل كما فى قولنا الانسان انسان فـلامحكى فى مجموع القضايا حتى تكون الهيئة موضوعة للحكاية او لابراز قصد الحكايـة او لامثالها مما لايخفى.

فـبـالجـمـلـة لاينـبغى الخلط بين حيثية الحمل وحيثية الاتحاد، فان الاولى ذهنية والـثـانـيـة خـارجـيـة، فـالـذى هوالحامل بين العنوانين هى نفس الانسانية والهيئة لا تكون الامـوضوعة مما يتصدى له النفس وهو حمل شيئى على شيئى. وتوهم ان الموضوع له كلى اذا

كان ذهنيا فى غير محله لتشخصه به كمالاينبغى الخلط بين مباحث الالفاظ ومسائل الفلسفة، وقدوقع ذلك فى هذه المباحث واشباهها لكثير من اهل الفضل والعلم وارتباط مسائلها بعضها ببعض احيانا لايورث جوازه. ولايستلزم اقتناص الحقايق الحكمية من الاطلاقات العرفية والاستعمالات الدارجة فليتأمل فالتحفظ عليه صعب جدا.

ثم ان فى قولنا ان مفاد الهيئة التامة اثبات الاتحاد اشكالا اواشكالين. وذلك لان اثبات الاتحاد يستلزم دوام الصدق ولان مفاد القضايا فى الحمليات الاولية هو الاتحاد فى الذات والمفهوم وفى الشايع الصناعى هوالاتحاد فى الوجود وفى مثل الانسان نوع هو الامر الاخر، ويمكن حل الاول بان الاثبات اعم من الثبوت الواقعى، فان كان ثابتا فالقضية صادقة والا فهى كاذبة، وحل الثانى بان المراد من الاتحاد وهوالمهمل منه لاالقسم الخاص فاذا كان بين الموضوع والمحمول نوع اتحاد فى وعاء من الاوعية فالهيئة متكفلة لاثباته والحكم به. وان شئت قلت مفاده اثبات نوع اتحاد بين الموضوع والمحمول واما خصوصيات الاتحاد فتعرف فى مرتبة الاستعمال.

الامر الرابع فى وضع الهيئات الانشائية: وهى على ثلاثة اصناف: منها ما يختص بالانشاء كالا وامر والنواهى وعمدة البحث فيها على مباحث الامر والنهى، ومنها ما هو الظاهر فى الاخبار وقديستعمل فى الانشاء كفعل المضارع و بعض الجمل الحملية كهذا مسجد اومملوك . ومنها بعكس ذلك كفعل الماضى المستعمل كثيرا فى الادعية وصيغ العقود والايقاعات و بعض الجمل الحملية كهى طالق وهوحر وضامن، و لما كان اختلاف الاعلام فى الموضوع له ناشئا من اختلافهم فى حقيقة الانشاء فلابد من الاشارة الى تلك الحقيقة. فنقول جميع المعتبرات العقلائية التى عليها تدوررحى معاش الناس متخذات من الامور التكوينية فاذا كان المأخذ امرا معلوما واضحا فلاوجه للاختلاف فى المأخوذ وقدمر منا الايماء الى هذه القاعده سابقا.

هذا هواجماله و تفصيله انا اذارا جعنا كل واحدمن الاعتبارات نجد انها ذات شىء خارجية مناسبة جدا للمعتبر العقلائى، مثلا الملكية الاعتبارية ماخوذ من الملكية الواقعية الثابتة للنفس بالنسبة الى القوى ولله تعالى بالنسبة الى العالم و لما كان اعتبار الملكية لاجل السلطان على المملوك والاقتدار عليه يعد صاحب الدار مالكا لما نجدله السلطنة عليها فى التصرفات والبيع هو مبادلة مال بمال وتلك المبادلة تكوينية اذا كانت فى المكان واعتبارية اذا كانت فى الملكية والاجارة مثله وهكذا النكاح والطلاق والعتق فان لكل واحد منها معنى تكوينى ثم بعد ذلك اعتبر فى المجتمع البشرى لادارة السياسة

المدنية والحكومية ولحفظ نظام العالم من الوقوع فى المفاسد والمهالك المترتبه على الهرج والمرج.

ومن هذا القبيل مامرمنا فى الوضع فانه اعتبار من الوضع التكوينى وهكذا الانشاء فانه اعتبار الايجاد لان معناه التكوينى ايجاد الشيئى كما قيل انشأ الخلائق بقدرته.

ثم انّ المعتبرات العقلائية ابدية الا اذا اضمحلت الاقوام والملل اوزالت الجهات الموروثه لحدوثها وليست باختيار الاحاد بما هم احاد فهى الامور الموجودة فى وعاء الاعتبار الا ان نحو الاعتبار قضية تعليقية على نعت الكلى كما عرفت منا ايضا تفصيله.

فلا معنى لتوهم اعتبار الملكية من قبل المالكين اواعتبار الطلاق والزواج من قبل الافراد وهكذا بل هذه الامور بمعناه الواقعى ليست اختيارية بيدالافراد والاحاد والذى هو باختيارهم امراعتبر بنحو الكلى سببا لها وهذا بيدالافراد والاحاد وهوعناوين العقود والايقاعات كالبيع و الاجارة والصلح وهكذا وهذه العناوين لها لغات موضوعة لها فيكون جميع هذه اللغات اسباب لفظية لتحصل المعتبر العقلائى الذى هومفاد تلك اللغات وهوفى الحقيقة موضوعات لتلك المعتبرات الكلية الخارجة عن اختيار العقلاء وهوالملكية والنقل والانتقال والزواج والطلاق بالحمل الشايع وهكذا.

فهنا ثلث امور اللفظ ومعناه المنشاء به والاثر المترتب عليه اما اللفظ فهو باختياره و يوجد بانشائه التكوينى واما معناه فهو باختياره مع الوسط و يكون بين اللفظ وهذاالمعنى اعتبار السببية والايجاد، واما الاثر فهو مترتب على فعله الاختيارى وهذا الاثر هوالذى يترتب عليه عندالعقلاء بعد امضائهم القانون الكلى وهوان كل من تنطق بهذه الالفاظ بما لها من المعانى مريدا ذلك المعنى فهو مالك الثمن وذاك مالك المثمن اوغير ذلك من التعابير الممكنة.

فالذى باختيارنا السعى فى ايجاد مقدم هذه القضية المعلقة والشرطية فعلى هذا تكون الالفاظ آلات ايجادية فى وعاء الاعتبار لوجود اعتبارى وهذا هو الانشاء الاعتبارى.

ولاشبهة فى ان المنشىء لابد من تصوره مايترتب على انشائه وماهو المنشاء وهكذا فمادام لم يتصور ذلك ولايصدق الاثر المترتب عليه لايكون كلامه سببا ولامايحصل منه موضوعا لتلك القضية الكلية.

اذا عرفت ذلك علمت ان ما افاده العلمان **الاصفهانى والخمينى الوالد** عفى عنهما صحيح و لكنهما لم يبيناوجه المسئلة وما افاده غيرهما كصاحب **الكفاية** و **المقالات** واتباعهما فهو الغفلة والذهول والخروج عما هو يليق بالتحقيق، والعجب عن صاحب **المقالات** حيث ينسب اليه ان الانشاء هوابراز المعتبر النفسانى بمبرز خارجى وهذا ان يرجع الى لزوم تصور

المبادلة قبل انشاء البيع فهو امر واقعى مطابق للتحقيق وقد اشرنا اليه، وان يرجع الى امراخر فهو واضح المنع ضرورة ان المعتبر النفسانى لايمكن ابرازه لانه امر ذهنى لايعتبر وراء النفس فلابد من كون المعتبر امرامطلقا من الذهن و يكون فى الاعتبار خارجيا كما يقال زيد مالك و بايع خارجا لاذهنا، وان اريد اظهر ما فى الخيال فجميع القضايا مبرزات مافى النفس اخبارية كانت او انشائية هذا مع انه يلزم كفاية الاخبار عما صنعه فى الذهن من المبادلة الذهنية، فانها ليست مبادلة اعتبارية بل هى مبادلة وهمية او خيالية، اى بدل بين الصور العلمية الموجودة عنده من الاثمان والمثمنات.

فما قيل بكفاية الامر النفسانى عن الابراز باطل و منشأه الغفلة عن ان الامور الاعتبارية موجودات معلقة على طريق القوانين الكلية فمادام لم يوجد المقدم لايتحقق التالى ووجود المقدم هوالمعتبر خارجا وماكان وجوده اعتباريا فى الخارج لايتحقق بصرف الوهم والخيال.

فما هوالقانون الكلى هوانه اذا تحقق البيع فى الخارج تحقق الملكية و يتبادل الاملاك والبيع الوهمى غير البيع الاعتبارى بالضرورة فان وعاء الاعتبار اخذمن وعاء الخارج لاالذهن فاغتنم.

ثم انّك ان شئت قلت الانشاء هوتحقيق المعتبرات العقلائية اى ايجادها والباسها لباس الخارجية. اذا عرفت ذلك فلابد من الالتزام بان الموضوع له فيها الخاص لما عرفت ان مفاد القضية والهيئات المركبة غيرقابل لشمول العنوان الواحد له حتى يكون هوالموضوع له.

ثم ان الهيئة فى الفعل الماضى المخصوصة بالانشاء لا تكون بالوضع التعيينى بل هو بالاستعمال كما عرفت وجهه، فعليه يتعدد الوضع وتكون تلك الهيئة مشتركة بالاشتراك اللفظى كما فى كثير من المواد ولاسبيل الى القول بالمجاز، واما الهيئة فى المضارع المستعملة احيانا فى الانشاء فهى ليست مثلها بل الظاهر انها تستعمل كالاستعمال فى الاخبار الا انه بنحو الادعاء والمجازية لنكتة فى ذلك كمالايخفى.

ومن هذا القبيل الهيئات فى الجمل الاسمية الاخبارية الحملية كقولهم هذا مسجد اوانت ضامن اوهى طالق وهذا مملوك فى مقام الوقف الى مقام انشاء البيع، فان الكل بنحو المجاز والادعاء و مصحح هذه الدعوى الاثار المقصودة بها، و ربما تكون الجملة الحملية كثير الاستعمال فى الانشاء بحيث ربما تكون حقيقة ثانوية كما فى الطلاق والضمان، ولايستلزم صحة استعمال تلك الجملة فى مواقف خاصة صحتها على الاطلاق كماتوهم،

فلا يجوز ان يقال زيد قائم فى مقام الامر بالقيام بخلاف قولهم زيدضامن فى مقام الامر بالاداء او هو يعيد صلوته فى مقام الامر بالاعادة فلا تغفل.

وربما يخطر بالبال عدم صحة المجاز والادعاء فى هذه الجمل الحملية لان المقصود افادة الطلاق والملكية والوقفيه، فلابد من كونها بنحو الحقيقة فاذا قال هذا مسجد فلابد من استعمال الهيئة فى المعنى الايجادى الاعتبارى و يكون الموضوع من افراد المحمول الكلى الذى هوذواحكام خاصة.

نعم فى ما اذا قال هذا مملوكك فى مقام افادة البيع فربما كان ذلك من باب الكناية باستعمال اللازم وارادة الملزوم والافهو لايقع بيعا بهذه الجملة يتمكن من مطلق التملك بناء على جوازه وعندئذ تارة يلزم كون الموضوع من مصاديق المحمول كما فى المثال الاول واخرى ليس الامر كذلك كما فى المثال الثانى لان الكلى المملوك مضاف الى زيد وهوليس مالكالشيئى فرضا فتامل.

ان قلت لايعقل الاستعمال الايجادى لان صحته تتوقف على وجود المستعمل فيه قبل الاستعمال فكيف يعقل وجوده متأخراعنه. قلت: هذا ما يظهر من موضع من **الدرر** فيه مامر فى المعانى الحرفية.

الامر الخامس: فى وضع اسماء الاشارة و الضمائر والموصولات

اما الاولى. ففيها احتمالات بل واقوال احدها انها موضوعات للاشارة الخارجية كما ان لفظة الرجل وزيد موضوعان لامرين فى الخارج فلابد من تحقق الاشارة خارجا بامرمن الامور كالاصبع ونحوه و يكون لفظة هذا موضوعا لتلك الاشارة الموجودة بالسبب الاخر.

وهذا هوقول ظاهرمن **الفاضل المحشى الاصفهانى** و بعض تلامذته ومافيه ظاهر ضرورة ان الاشارة تتحقق بدون الاسباب المورثة لتحققها الخارجى تحققا اعتباريا على نحوما عرفت منا و معنى تحقق الاشارة خارجا ليس الا التحقق الوهمى لا التحقق التكوينى، فالاشارة قسمان: وهمى واعتبارى، فالوهمى ما يحصل من الاصبع، والاعتبارى مايحصل من اللفظة القائم مقام الاصبع من دون لزوم ذلك فى التحقق الاعتبارى.

ثانيها، انها موضوعة للاشارة المقيدة بالمشاراليه.

ثالثها، انها موضوعة للمشاراليه لابعنوانه بل بعنوان اخر فيكون كلمة هذا موضوعا للمفرد المذكر لاللمفرد المذكر المشاراليه.

رابعها، انها موضوعة له بعنوان المشاراليه ولكن لامن تلك الاشارة الاعتبارية بل من الاشارة الخارجية.

خامسها، انها موضوعة لايجاد الاشارة الاعتبارية، ولعله هوالظاهر من **الوالد المحقق** مدظله،

سادسها، انها موضوعة للاشارة الاعتبارية واما وجودها فهو يحصل من الاستعمال فى الجمل التصديقية فيدل الهيئة التصديقية على الايجاد دون الهيئة التصورية وهذاهوالظاهر من بعض سادة اساتيد نا(ره)

والذى يستظهر من اهل الادب انها موضوعة للاشارة وهى المسند اليه وهذا هوالتناقض غيرالقابل للجمع،ضرورة ان ماهو الموضوع للاشارة بالحمل الشايع معنا حرفى و هولايكون المسنداليه اجماعا.

ولذلك صرح **الوالد مدظله** بان المسند اليه هو المشاراليه لاالاشارة كما يعلم ذلك من اشارة الاخرس. والذى يتوجه اليهم ان المشاراليه ليس دخيلا فى الموضوع له لتحقق الاشارة بدونه فى ما اذا قال هذا زيد مع عدم وجود له وانه توهم وجوده للظلمة الشديدة، فان الاشارة قدتحقق هنا بلا شبهة مع ان المشاراليه لاتحقق له فجميع الاقوال الاخذة فيه المشاراليه فى الموضوع له فاسد.

فيبقى كونها موضوعة للاشارة الاعتبارية فيكون مدلولها تلك الاشارة كما عليها تدل اصبع الاخرس دلالة غير وضعية او وضعية غير لفظية، وماترى فى كلام **الوالد المحقق مدظله** من انها موضوعة لايجاد الاشارة اعتبارا غير موافق للتحقيق لعدم اعتبار الوجود فى الموضوع له فهى موضوعة له فهى موضوعة الحيثية الاشارة الاعتبارية. نعم اعتبارالوجود والايجاديأتى بالاستعمال فى الجملة التصديقية على نحوما اشيراليه انفا.

وحيث قد تقرر عدم امكان الوضع العام والموضوع له الخاص، فالموضوع له هنا هوالعام من غير لزوم التوصل الى الوضع بالاستعمال، كما عرفت فى الهيئات المركبة لان ماهوالموضوع له هو عنوان الاشارة وهى تعبير فى الخارج فتكون مصاديقها معان حرفية والمفهوم الذهنى اسمى كما فى الحروف و اشباهها.

ولذلك ترى انه اذا قال هذا عالم يصح الحكاية عنه بانه اشاراليه بانه عالم فيعلم ان ماصنعه فى الخارج مصداق الاشارة فيكون مفهوم الاشارة كمفهوم الانسان فى الخارج فلا تغفل ولاتختلط.

نعم فى الطبيعى الحقيق هوموجود حقيقة بالوجود الأعلى بعض المذاهب الراقية و

فى مفهوم الربط والنسبة والاشارة هى الوجودات فى الخارج اعتبارا.

واما الضمائر فالقول الوحيدفى ضمير المتكلم انه ليس موضوعا الالنفس المتكلم وليس فى البين اشارة ولاخطاب، نعم مختار **الوالد المحقق** مدظله ان الموضوع له خاص قائلا ان المتبادرمنه هو الهوية الشخصية الخارجية بالوضع العام، ومختارنا ان الموضوع له هوالمتكلم وانه منطبق عليه لاجل كونه متكلما ولوكان عاريا عن جميع الخصوصيات والتشخصات كان ذلك على نعت الحقيقة.

واما ضمائر الغيبة، فالقول الوحيد فيه ما افاده **الوالد المحقق** مدظله من انها حروف الاشارة الى الغائب، اما كونها حروفا لان المعانى الخارجية حروف واما كونها اشارة فللتبادر والى هذا يرجع قول النحوى الذى قال وفى جملة ربه هوكذلك بان كلمة رب اضيفت الى النكرة لان المناط فى ذلك هوالمرجع فما اشتهران الضمائر من المعارف كلا غير صحيح بل فى الغائب تابع له فى ذلك.

فما تخيله النحاة والاصوليون من ان الموضوع لها المراجع المبهمة واضح المنع و يشهد لذلك صحة توهم المرجع وارجاع الضمير اليه فانه اذا صنع ذلك فقد اشار الى الغائب بالضرورة مع توهم المشاراليه، فيعلم انه غير دخيل فى الموضوع له، فكلمة هومثل كلمة او وكلمة هذا مثل كلمة اين فى الفارسية فليتدبر جدا يعرف، واما الموضوع له فهو خاص عنده وعام عندى لانه هو الاشارة الى الغائب كما كانت كلمة هذا موضوعة للاشارة الى الحاضر على نحوما عرفت من غيركون القيد وهو الحاضر و الغائب داخلا فى الموضوع له.

و اما ضمایر الخطاب، فهى على صنفين: منهما ماهى الموضوعة لاعتبار الخطاب فيوجدبها الخطاب فى الاستعمال، فلا تكون موضوعة لانفس المخاطبين حتى يكون من اسمائه تعالى كلمة اياك مثلا، بل هى الموضوعة كاخواتها للخطاب والمخاطبة من دون كون المخاطب داخلا فى الموضوع له، فما عرفت من الاقوال فى اسماء الاشارة فهو الاتى فى الضمایر والخطابات والتحقيق فى الكل ان الموضوع له معنى اسمى كلى ومصاديقه معان حرفية و بذلك يعلم الفرق بين الموضوع له فى المعانى الاسمية والحرفية، فان المعانى الاسمية ماهى المستقلات فى الموطنين والمعانى الحرفية ماهى المستقلات فى النفس والمتدليات فى العين والخارج بوجه مضى سبيله.

فعدول **الوالد المحقق** من المشهور الى ان هذه ادوات لااسماء فى محله اذاكان المناط مصاديق تلك الموضوعات، ولكن الحق ان ماهوالمناط هو الموضوع له وهوالمعنى الاسمى دون مصاديقه التى معان حرفية ولورجع قول **الكفاية** واتباعه الى مااسسناه فهو والافهو كغيره

فى الضعف والفساد.

ثانيهما التى هى علامات و رموز وليست موضوعة حتى تدل على معنى يكون هوفى عالم الدلالة والاستعمال حرفا وفى عالم الوضع والتصور اسما وهى كالفاظ المستعملة عقيب اسماء الاشارة مثل قوله تعالى ذلكما مما علمنى ربى، فان الظاهر والمتبادر من قوله ذلكماليس الا الاشارة الى معنى معلوم وليس فى هذا المقام خطاب اليها، بل قوله كما علامة كون المخاطبين من النساء، بخلاف ما اذا قيل فذلكن الذى لمتنني فيه فانه فيه زائدا على الاشارة خطاب والامر سهل، فان ابيت عن ذلك فتقول ان جميع الفاظ الخطاب موضوعة للمخاطبة فيوجد بها فى مقام الاستعمال الخطاب وماهو السر فى توهم كون المشاراليه داخلا فى الموضوع له وهكذا المرجع او المخاطب هوان مصاديق هذه المعانى الكلية معان حرفية فلا تتوجه النفس من هذه الالفاظ الا الى الطرف الذى هو المقوم للاشارة ونحوها ولكنه بالنظر الثانوى يعلم خلاف ذلك.

ثم ان حرفية هذه المعانى ليست كحرفية وجودالاعراض بالنسبة الى وجود الجواهر بل هى حرفية اعتبارية وتلك حرفية خارجية عينية والذى هوالمناط فى تشخيص كون مفاد جملة او كلمة انها معنى اسمى او حرفى هوان المعانى الاسمية ليست لها مفاهيم اخر حاكية عنها الانفسها بخلاف المعانى الحرفية فان لها مفاهيم اخراسمية يحكى بها فلحيثية المعنى الحرفى فى كلمة من معنى اسمى هوالابتداء و هكذا و لحيثية المعنى الحرفى فى كلمة هذا واخواتها معنى اسمى هى الاشارة والخطاب وهذا دليل على ان الضماير الغايبة مفادها الاشارة وان ادوات الخطاب مفادها معان حرفية لامكان حكايتها بالمفهوم الاسمى وهوالخطاب. فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين يصح ان يقال هو خاطب ربه هكذا.

وهكذا لحيثية مفادالهيئة المركبة معنى اسمى يحكى به فيقال بعد حكمهم بان زيدا عالم انه حكم باتحاد زيد والعالم او اخبر بان زيد وعالم متحدان فى الخارج فان مفاد الجملة الحملية يحكى بالمفهوم الاسمى فافهم واغتنم.

واما الموصولات، فقال صاحب المقالات انها موضوعة لمعان مبهمة مقترنة بما يفرض صلة لها واختار بعض سادة اساتيدنا فى نهاية الاصول ان جميع المبهمات قد وضعت بازاء الاشارة ليوجد بسببها الاشارة الى امور متعينة فى حد ذاتها اما تعينا خارجيا كما فى الاغلب اوذكريا كما فى ضمير الغايب او وصفيا كما فى الموصولات حيث انه يشاربها الى مايصدق عليه مضمون العلة انتهى.

واختار **الوالد المحقق** مدظله بعد ذكر ذلك ان هنا احتمال اخر ربما يصعب تصوره

ولايبعد ان يكون هوالمتبادر منها عند اطلاقها وهوان يقال انها موضوعة لايجاد الاشارة الى مبهم يتوقع رفع ابهامه بحيث يكون عملها امرين احدهما اصل الاشارة وثانيهما افهام المشاراليه المتوقع للتوصيف فيكون معنى الذى والتى معنى مبهم مشاراليه بايجاد الاشارة اليه هذا فى غير من وماواى، واما فيها فالظاهر انها اسماء وضعت لعناوين مبهمة والامر سهل انتهى.

والذى هوالتحقيق بعد المراجعة الى النظر الدقيق هوان الموصولات مختلفة، فمنهاما اشرب فيه الاشارة ولكنها ليست لمجرد الاشارة بل هى موضوعة للاشارة الى المفروض قبال الاشارة الى الموجود الحاضر او الاشارة الى الموجود الغائب من غيركون القيدين داخلين كما تقرر فقوله الذى يطعمنى فيه الاشارة الى موجود فرضى الا ان هذا قديكون مطابقا للواقع كما فى المثال المذكور وقديكون فرضيا صرفا كقوله الذى يحاربنى لم تلده امه وقديكون فرضيا متوقع الوجود كقوله الذى يقرض الله قرضا حسنا و مرادفه بالفارسية آن كسى كه. و منها مايكون مفاده المعنى الاسمى المبهم ولااشارة فيه بوجه مثل قوله من رد عبدى وقوله رفع مالايعلمون، فان المفهوم منه معنى كلى قابل للصدق على الكثيرين ولايصدق الاعلى مايصدق عليه الصلة ومرادفه بالفارسية «چيزى كه» او «كسى كه» فعليه اطلاق القولين الاولين ممنوع و ماافاده بعنوان الاحتمال هوالاوفق بالصواب.

فبالجملة الموصولات تفارق الضمائر والاشارات، فان منها مايكون مفاده المركب من معنى حرفى و معنى اسمى كالذى والتى ومنها مايكون مفاده معنى اسميّا مبهما مرتفعا ابهامه بما بعده والضمائر والاشارات مشتركة معها فى الابهام وارتفاع الابهام بما بعده فى اللفظ او بالقرائن الاخر.

ولكن الذى يورث اشكالا هوان كلمة الذى والتى من البسائط فكيف يعقل كونها موضوعة للمعنين الذين احدهما الموضوع له فيه الخاص والاخر عام، اللهم الا ان يقال بتركبها كما فى الفارسية فان كلمة «آن» وكلمة «كسى كه» مركبة فيتعدد الوضع او يقال بان الموضوع له خاص كما اختاره الوالد المحقق مستدلا بالتبادر او يقال بان الموضوع عام كماهو المختاربل قد عرفت ان المعانى الحرفية فى وعاء الوضع معان اسمية وفى وعاء الاستعمال مصاديق حرفية فتلك المعانى فى وعاء غير مختلفة وفيما هى المختلفة فهو الخارج عن باب الوضع وعلقة الدلالة.

هذا كله بناء على كون كلمة الذى مراد فالكلمة— آن كسى كه— فى الفارسية والافهو كغيره من الموصولات فلاحظ وتدبر جيدا.

المبحث الثالث
فى الاستعمالات المجازية

وهنا وجوه وطرائق:

الطريقة الاولى: ما هو المشهور بين اهل الادب والاصوليين وظنوا ان المجاز هواستعمال اللفظ فى غيرماهو الموضوع له لمناسبة وعلاقة خاصة بين المعانى الحقيقية والمجازية، واختلفوا في انه جايز مطلقا اولابد من الوضع الشخصى او النوعى او المناسبة الخاصة المصرح بها فى كلمات القوم، فلايجوز التعدى عما وصل الينامن الاستعمالات المجازية الى غيرها،بل لابد من الاقتصارعلى العلاقات المعينة البالغة الى خمسة وعشرين مثلا فذهب الى كل احتمال جمع والذى اختاره الكفاية هوالاول فلاضيق من الجوانب الاخر فلا حاجة الى الوضع ولا الى الترخيص ولا الى العلاقات المعينة.

بل الملاك حسن الاستعمال وموافقة الذوق السليم والذهن المستقيم لشهادة الوجدان ولمانجد من جوازه فيمالم يصل منهم بالنسبة اليه الاذن والترخيص كمافى استعمال اللفظ فى نوعه ومثله.

اقول يتوجه الى هذه الطريقة اولا ان الوضع الشخصى او النوعى اما لامعنى له فى المقام او يستلزم خروج الكلام فى المقام عما هوالمقصود والمرام فعليه ينحصر الامر باشتراط الاذن والترخيص وهوغير مبرهن لالعدم كون الواضع اهلاً لذلك كمافى كلام القوم بل لان الشرطية تحتاج الى الدليل وهوغير مذكور، وثانيا اطلاق اللفظ وارادة معناه الموضوع له امروكون ذلك المعنى مقصودا بالاصالة امراخر و بعبارة اخرى قديتفق اطلاق اللفظ فى مورد لايصح الحاقه بالكلمات الموروثة من البلغاء حتى يندرج فى الطريقة الاتية عن **السكاكى**

او **الاصفهانى** بل هو اطلاق متعارف. فانه لايصح حينئذ تتميم ذلك بتلك الطرق الخارجة عن افهام متعارف الناس مثلا اذا سئل عن منزل زيد فى شارع كذا فيقول المجيب اسئل عن هذه الدكة فانه ليس مقام ادراج هذه الكلمة فى كلمات الفصحاء حتى يقال بانه فى مقام ادعاء انه رجل مشهور فى البلد بحيث يعرفه الدكة اوان الدكة فى هذه البلد تكون شاعرة وفهيمة وقابلة للسؤال او يكون فى مقام ان السائل ليس من جنس البشر ونوع الانسان حتى يجيبه الشاعر بل ينبغى ان يجيبه الجامد او غير ذلك.

فعلى هذا لايأتى ما افاده اهل الذوق من المعاصرين فى جميع الاستعمالات ولكن لايلزم مع ذلك كله استعمال اللفظ فى غيرما هوالموضوع له بل فى المثال المذكور وفى جميع المواقف لايستعمل الهيئات ولا المواد الافيما هوالموضوع له ولكنه تارة يكون هوالمقصود بالذات والاصالة واخرى يكون هوالسبب لانتقال السائل الى امراخر فلاحذف فى المقام و لامجاز فى الكلمة ولافى الاسناد، اما كونه سببا لذلك فهوالواضح واما عدم كونه مجازا فى الحذف والكلمة فلان السببية للنقل معناها عدم حذف المضاف وكون الكلمة مستعملة فيما هوالموضوع له بالارادة الاستعمالية ايضا مانع عن كونه مجازا فى الكلمة واما عدم كونه مجازا فى الاسناد فلانّ المناط فى ذلك كونه مرادا بالاصالة وهوممنوع فرضا. اللهم الا ان يقال ان المناط فى ذلك هى ارادة الاستعمالية وموجودة فلا تغفل. فبالجملة المجاز بمعنى استعمال اللفظ فى غيرما وضع له غيرمرضى والمجاز بمعنى انه معبرماهوالمقصود بالاصالة محقق والذى هوالمصحح لتلك الاستعمالات المجازية التسهيل فى الامر و اداء المقصود باسهل مايمكن لان النظر ليس مقصورا فى مفادالجمل مطابقه بل المنظور الاصلى هوالامر الاخر، فتدبر.

الطريقة الثانية: ما افاده **السكاكى** فى خصوص الاستعارات وهوالسبب لانتقال **الشيخ ابى المجد محمد رضا الاصفهانى** (ره) فى الوقاية الى تهذيبه وتوسعته فهذبه بدعوى ان اللفظ لايستعمل فى خصوصيات المورد فيما اذا قيل رأيت اسدا يرمى فانه يستلزم المجازية حتى فى المصداق الحقيقى ووسعه بعدم اختصاص ذلك فى الاستعارة بل هوالجارى فى جميع المجازات حتى المركبات والكنايات.

وملخص ما افاده ان حقيقة المجاز ليست الا تبادل المعانى والتلاعب بهالا باستعارة الالفاظ وتبادلها وانما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهيم الى مالا يسعه وضع الفاظها ولايشمله نفس تلك المفاهيم ابتداء ولكن بعد ادعاء كون هذا منه تشمله حكما مثلا فى قوله تعالى ان هذا الاملك كريم ليس حسن المجاز المستعمل فيه اللفظ من جهة

اعادة لفظ الملك خلوا عن معناه لوجود يوسف وجعلهما متحدين فى الاسم بل لان الملك استعمل فى الماهية المعهودة من الروحانيين واطلق اللفظ عليها واستعمل فيها وادعى انطباقها على المعنى الادعائى وقس عليه قولنا رايت اسد اوحاتما فان لفظى الحاتم والاسد استعملا فى معناهما ولكن ادعى ان زيدا هو الاسد وهو الحاتم.

وما افاده يسرى فى جميع الكلمات المجازية المستعملة فى القرآن و اشعار الفصحاء والبلغاء ولايشذ عنه شيئى من المجاز المرسل وغيره حتى المركبات ففى قول **الفرزدق:**

هذا الذى تعرف البطحاء وطئته والبيت يعرفه والحل والحرم

يكون الاستعمال فيما وضع له بضميمة ادعاء انه فى الشهرة بالغة الى حديعرفه كل شيئى وفى قولهم اراك تقدم رجلا وتؤخراخرى لايستعمل المفردات ولا الهيئات الا فى الموضوع له ولامعنى لدعوى استعمال هذه الجملات فى الرجل المتردد بل هذا هو بيان حال مثله، والى هذه المقالة خضع جمع من الاعلام **كالوالد و السيد البروجردى** وهومما لاينكر بنحو الاجمال بالضرورة.

اقول، قد عرفت ان ما افاده لايتم فى المجازات الرائجة فى كلمات اراذل الناس وعوام الامة فلاحاجة الى ضميمة الادعاء الا فى مواقف خاصة وكلمات الاولياء والخبراء من الفن. فبالجملة ما افاده من قبيل الحكومة المصطلحة فى هذا الفن فاذا قيل لاسهو لمن اقر على نفسه بالسهو او قيل الطواف بالبيت صلوة فلايراد منه الانفى المتلواو دعوى انه عين المحمول وما هذا الاسلب الحكم او اثباته واسراء الحكم الى الموضوع ولكنه غير خفى ان مايجده الذوق السليم والطبع المستقيم فى هذه المواقف لايلازم كونه مطابقا للواقع لخلو كلمات كثيرة حتى من ابناء الخطابة احيانا من هذا الدعاوى. فلابد من قرينة على هذا والافيندرج فيما ذكرناه من ان الاستعمال كثيرا مايكون بداعى الانتقال الى المعانى الاخر المقصودة بالذات فافهم وتدبر جيدا.

الطريقة الثالثة: ما مرمنا فى مباحث الوضع وهو ان الالفاظ ليست موضوعة الاللمعانى العامة، فاذا اطلق الميزان والكتاب والقسطاس والصراط وامثال ذلك واريد منه غيرماهو الموضوع له بدوا فليس هوالا لاجل توهم ان دائرة الموضوع له مضيقة واما اذا كان هوالموضوع لامر اعم فيكون الميزان موضوعا لمايوزن به وهكذا غيره فمايراد من هذه التعابير من المجاز بل هى عين الحقيقة لانه موضوع لمعنى اعم؛ فارادة يوسف من الملك الكريم من هذا القبيل لانه موضوع لكل ماكان فيه غلبة الروحانية سواء كانت فى المادة ام

لم تكن، فالحكومة بالاخراج فى قوله ماهذا بشر ليست الالعدم انطباق المعنى الموضوع له عليه واقعا بالادراج فى قوله ان هوالاملك كريم ايضا مثله.

اقول، قدمرما فى هذا المنهج المصر به بعض ار باب التفسير والعرفان فى كتبهم ولوصح ذلك فى بعض اللغات فلايمكن المشى بها فى هذا الموقف ضرورة ان فى مثل واسئل القرية والعير التى كنافيها وفى قوله والبيت يعرفه لايتم هذه المقالة وهكذا فى الاستعمالات المتعارفة وفى المجازات المركبة فلاينبغى الخلط فتحصل ان الطريقة الاولى غيرصحيحة والطريقتين الاخيرتين غيركافية،بل لابد من تأسيس امراخر كما اشيراليه.

المبحث الرابع
في استعمال اللفظ في اللفظ

اذا قيل زيد لفظ اوثلاثى اوكيف مسموع اوقيل ضرب فعل ماض اوقيل زيد فى قولك هذا ضرب زيد فاعل اوقيل زيد فى جملة ضرب زيد فاعل فهل هذا من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى الا ان المعنى هنا هواللفظ فيكون استعمال اللفظ فى اللفظ، اوهومن سنخ اخر فى باب المحاورات العرفية وليس استعمالا به بل هو الالقاء والاطلاق والايجاد. فيكون من قبيل الاشارة الى الموجود الخارجى والحكم عليه بانه عالم اوقائم فلا تكون القضية الملفوظة ذات موضوع ملفوظ بل هو محذوف ومعلوم فتكون القضية مركبة من الموضوع الخارجى والمحمول اللفظى، فهيهنا طريقان المشهور هوالاول والذى اختاره بعض السادة من اساتيد ناهوالثانى وكنافى سالف الزمان نؤيده والذى يخطر بالبال هوالتفصيل بين ماكان من قبيل الاطلاق والالقاء وارادة الشخص كمافى المثال الاول فانه من قبيل الثانى وماكان من قبيل الاستعمال وارادة النوع والمثل والصنف كمافى الامثلة الاخرى فهومن قبيل الاول وذلك لشهادة الوجدان ومساعدة البرهان.

ضرورة ان كلمة زيد فى الجملة المعروفة لايكون حاكياولاد الا فلايكون مستعملا فى شيئى لان الاستعمال يلازم الدلالة والحكاية ولااقول هذا للزوم اتحاد الدال والمدلول حتى تصبح المسألة فى واد اخر خارج عن المقام بل الوجدان قاض بذلك فما هوالموضوع فى القضية موجود خارجى ولوكان حاكيا عن امر ذهنى تكون القضية كاذبه.

لان زيدا المعقول ليس ملفوظاً ولاشيئى اخر حتى يكون هو الحاكى عنه ولاداعى الى الالتزام بالاستعمال ولابرهان عليه وما افاده الوالد المحقق مدظله فى المقام يناقض ما افاده فى حروف الاشارة ضرورة ان الخارج يكون موضوع القضية ومحكوما عليه كما فى

الاشارة بالاصبع الى العين الخارجيه والحكم عليها بانها كذا وكذا وليس ذلک معناه نيل الخارج حتى يلزم الخلف لان ما هو فى الخارج اذا نالته الانفس يكون ذهنياً بل لوكان ذلک منقلبا الى الذهن يلزم كذب القضيه فزيد فى قولنا زيد لفظ وان كان مسبباً لحصول الصورة المعقوله من الكيف المسموع الغير القار الا ان المحكوم عليه ليس تلک الصورة لانها ليست ملفوظة فما كان هو الملفوظ هى الحركه الخارجيه الصادره من مخارج الحروف المركبة منها كلمة زيد وساير الكلمات والحروف والجمل وهذا هو الموضوع للقضية دون الامر الاخر.

كما اذا قيل العدم موجود مريدابه وجوده اللفظى او الكتبى فان الموضوع فى هذه القضيه ايضا نفس ماهو الصادر ولا امروراء ذلک حتى يكون العدم والا عليه وحاكيا عنه.

واما حديث الاختلاف الاعتبارى بين الدال والمدلول فيكون مانحن فيه من قبيل الاستعمال فهو مضافا الى عدم البرهان على لزومه غير تمام للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين الغير القابل للارتفاع بالاعتبارين المختلفين ولوسلمنا عدم تقدم الاستعمال بحقيقته باللحاظ الالى والاستقلالى بل ذلک فى نوع الاستعمالات دون مهيته فيكون الاستعمال فى المقام بمعنى سببية لفظ الموضوع لحضور الصورة المعقولة منه ثم بعد ذلك تنطبق تلك الصورة المعقولة على الموضوع الملفوظ المحكوم عليه بانه لفظ اوثلاثى او كيف مسموع او غير ذلك فلا تعدد فى اللحاظ بل التعدد يحصل بالاستعمال الايجادى فانه ايضا نوع من الاستعمال فلانسلم كون ما نحن فيه من هذا القبيل لشهادة الذوق السليم على خلافه مع ان ما ذكرناه فى الحروف الايجادية ليس من الاستعمال فحروف النداء موضوعات لاعتبار النداء بعد الالقاء و الايجاد وليست مستعملات فى المعانى الموجودة بها فتامل. ومما يشهد على ما ذكرناه قولنا ديزقلب زيد فان ما ذكرناه فيه من الواضح كالنار على المنار، هذا مع ان الاختلاف الاعتبارى بين الدال والمدلول لايستلزم تعين كون ماصدره دالا وهو بنفسه مدلولا لامكان العكس ولامعين فى البين فعلى ماتقرر تكون القضية المعروفة زيد لفظ قضية موضوعها الموجود الخارجى ومحموله المعنى الكلى بالاستعمال الحقيقى ولابرهان على لزوم كون القضية الملفوظة حذاء القضية الخارجية.

وان شئت قلت، ان هناتكون القضية الملفوظة عين القضية الخارجية، اوتكون القضية هنا مركبة من الموضوع الخارجى الذى هوالملفوظ والمحمول اللفظى المتحد مع الموضوع خارجا هذا كله فيما اذا اطلق اللفظ واريد شخصه.

واما فيماوراء ذلك مماكان الموضوع غيرمشمول للمحمول كما فى الامثلة الاخر، ومنها ما اذا اطلق اللفظ واريد منه جنسه كقوله ضرب فعل ماض فان المتبادرمنه الانتقال من هذه اللفظة الى المصاديق المستعملة منه فى الجمل ولايكون المقصود فيما اذا اطلق واريد منه نفس الطبيعة النوعية لانها ليست فعل ماض، فما هوالفعل الماضى هوالمستعمل فى الجمل،فعلى هذايكون فى الحقيقة استعمال الا انه مجازى ولكنه لابمعنى استعمال اللفظ فى غيرماهو الموضوع له بل بالمعنى الذى عرفت منا فى الاستعمالات المجازية.

ان قلت، مجرد الانتقال الى امروراء اللفظ ليس من الاستعمال.

قلت، نعم اذا اريد منه الاستعمال الحقيقى واما الاستعمال المجازى فهو ليس الا الانتقال من اللفظ الى ما اريد به وماهو المقصود للمتكلم حين الاستعمال فحقيقة الاستعمال هوالاستيفاء من اللفظ لاحضار امر ذهنى هومقصود المتكلم ومرامه و مراده و بهذا المعنى يمكن استعمال البياض فى السواد و بالعكس، فتحصل ان كلمة ضرب اطلقت واريد منه ماهو المستعمل فى الجملة التصديقية وهذا هوالاستعمال، اى الاستفادة من اللفظ لاحضارماهو الامر الغايب عن الناس و يكون ذهنيا ونفسانيا فما ذهب اليه بعض الاعلام مع الالتزام بالتكلفات الباردة غيرلازم جدا فلا تغفل.

واجماله، هوان المتكلم الموجد للفظة ضرب اذا اتى بعد ذلك بقوله لفظ فهوالقرينة على انه اراد منه شخص هذا اللفظ واذااتى بعد ذلك بقوله فعل ماض فهو القرينة على انه ارادمنه الطبيعة مع الغاء الخصوصية اوعدم لحاظها واذااتى بقوله فعل ماض فى قولى ضرب زيد فهوالقرينة على ارادته مايماثله فى خصوص هذه الجملة واذااتى بقوله فعل ماض فى جملة ضرب زيد فهو القرينة على ارادة الصنف منه ففى جميع الصور يكون القاء اللفظ وايجاد الموضوع و باختلاف الحكم يعلم نظره وفيه نقضا انه يلزم كون الموضوع فى هذه القضايا مشمول المحمول مع ان الامر واضح المنع وتوهم انه ممالابأس بالالتزام به من افحش المفاسد والغرائب.

ضرورة ان كلمة ضرب ليس فعلا ماضيا بل الفعلية والماضوية والمضارعية من اوصاف المعانى لاالالفاظ حتى يقال بانها فى هذه الجملة ايضا فعل ماض ولكنه لم يستعمل فى الفعل الماضى فلاتختلط وحلاّ،ان الوجدان قاض باختلاف ارادة المتكلم الذى يريدالاخبار عن ماضوية ضرب فى جميع الجمل بنحو القضية الحقيقية والذى يريد ايجاد اللفظ وارادة النوع منه فان بين المتكلمين بعد التحليل فرق واضح وعليه يمكن الاخذ بالمسلكين الاستعمال والالقاء ولكن الذى هوالمتفاهم العرفى هوالاول دون الثانى، اللهم

الا ان يقال بان الاستعمال المجازى فرع الاستعمال الحقيقى فاذا لم يكن الاستعمال الحقيقى فيما نحن فيه لعدم الوضع الاخر لكلمة ضرب غير الوضع النوعى لمادته وهيئته لامعنى للاستعمال المجازى ويمكن دعوى الاستعمال الحقيقى مما عرفت من امكان الوضع بالاستعمال فللمتكلم وضع كلمة ضرب الوضع الشخصى. الاّ انه من الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون ممتنعا الابالوجه الذى عرفت منا فى محله فليتدبر.

المبحث الخامس
فى وضع الفاظ

هل الالفاظ موضوعة لذوات المعانى في ان الدلالة تابعة للارادة ام لا فتكون الانسان موضوعاً لطبيعة الحيوان الناطق او هى موضوعة لتلك المعانى المتقيدة بالارادة بالحمل الشايع او المتقيدة بها بالحمل الاولى او المتضيقة على نعت القضية الحينية فلايكون تقييد فى جانب الموضوع له ولكن مع ذلک لااطلاق فى مقام الوضع لان التقييد يستلزم المحذور وهكذا الاطلاق.

اما محذورالتقييد فللزوم كون الموضوع له خاصا فى الفرض الاول ولزوم كون جميع الاستعمالات مجازا فى الفرض الثانى واما محذور الاطلاق فهو اللغو ية لان الاعمية ممالا معنى له بعد كون الوضع بداعى الافهام فعليه يتعين الحد الوسط وهو خير الامور.

اقول، البحث هنا مخلوط وقدوقع الاعلام فى الخلط بين الاغراض والمقاصد المتأخرة وهى التى تكون ملحوظة فى الاستعمالات و بين ماهو الملحوظ تصورا حين الوضع وانشاء العلقة الاعتبارية، والذى هو محل الكلام فى المقام هوالثانى والاول من توابعه ولايجوز لحاظ الجهات الموجودة فى مرحلة الاستعمال فى مرحلة الوضع والانشاء.

وحيث قدتترر ان تلك العلقة بين الالفاظ والمعانى تحصل بالاسباب المختلفة ومنها التعهد والتبانى فانه يورث حصولها وان لم يكن استعمال والا يلزم عدم الموضوع له للالفاظ و يكون كتب اللغة لغوا لان ماهو الموضوع له هو المعانى حال الاستعمال لاالاعم مع ان ضرورة الوجدان قاضية على خلافهم فما فى **الدرر** لشيخ مشايخنا **الحائرى** (ره) لايخلو من تأسف وتوهم ان ذكر المعنى بعد القاء اللفظ فى عالم التصور من اجل شدة الانس مع انه منقوض بما اذا لم يكن العالم بالوضع مأنوسا يستلزم المحذور الاخر وهوان المتكلم بقوله الاسد

يرمى مادام لم يفرغ من الكلام لايخطر بالبال لاجل الوضع من كلامه شيئى بل الخطور لاجل الانس اولاثم بعد تمامية قوله يرمى يخطر ثانيا لاجل الوضع والالتزام بهذا المحذور كالالتزام بالتناقض جدا فما نسب الى العلمين **البلخى و الطوسى**(ره) من انكار الدلالة الوضعية واثبات انحصار الدلالة بالتصديقية اى بالجمل المستعملة اونسب اليهما من كون الموضوع له مقيدا بالارادة والقصد غير قابل للتصديق ضرورة ان القضية مركبة من الدلالة التصورية والتصديقية ولايعقل دلالة الموضوع على التصديق اوعلى التصور والتصديق كمالا يعقل انكار دلالته ولا شبهة فى ان الدلالة من متفرعات الوضع وعدم دلالة كلمة الاسد على شيئى بالوضع عند الالقاء لاينافى دلالته عليه حين افادة الجملة مع ان الارادة لايتعلق بالمعنى التصورى بل يتعلق بالمعنى التصديقى، فالمتكلم ناهض ومريد لاثبات رمى الاسد وانه يرمى ولايكون مريد اللاسد فالاسد يدل على المعنى مع انه ليس مرادا قطعا والارادة المتعلقة بالاستعمال موجودة فيما اذا اراد القاء الاسد يعلم انّ المخاطب يفهم منه شيئا و يخطر بباله معنا ام لا فهى مشتركة بين الصورتين والفرضين فتحصل ان احتمال دخول الارادة فى الوضع منشائه الغفلة عن ان تلك الصفة من الاوصاف المتعلقة بالمعانى التصديقية ولايعقل تعلقها بالمعانى التصورية سواء كانت هى مصحوبة بالتصديقية اوكانت خلوا عنها وكانت لمجرد الاطلاع على ان المخاطب عالم باللغة ام لا.

وما يستظهر من كلمات القوم صدر اوذيلا لايخلو من مناقشات لاخير فى اظهارها و افشائها هذا وكان الاولى ان يجعل عنوان البحث حول ان الهيئات التامة موضوعة للمعانى المرادة ام لا، حتى يقال بانها موضوعة لاثبات المعانى المرادة كما عرفت منا تفصيله.

فما اشتهر فى عنوان البحث لايخلو من التناقض، لان معانى الالفاظ ليست قابلة لتعلق الارادة بها وماهوقابل لتعلق الارادة به فرضا هومعنى الهيئات فافهم وتدبر جيدا.

وان شئت قلت، مايمكن ان يجعل عنوانا فى البحث هنا هوان الالفاظ هل هى الموضوعة للمعانى المتصورة بما هى المتصورةام لاوالجواب هوانها لذوات المعانى بحكم التبادر ولك احداث البحث الاخر حول ماهو الموضوع للهيئات التامة كما اشيراليه والجواب ماعرفت الايماء اليه وهو ان الضرورة قاضية بان الارادة تتعلق باثبات المحمول للموضوع واثبات نحو من الاتحاد بينهما فهى علة وذاك معلول ولاوجه لكون العلة بعنوانها قيداً لمعلولها مع ان التبادر من معنى الهيئات هوالامر الخالى من هذه الجهات وماقيل من لزوم اللغو ية واضح المنع، لان اللغو الباطل هو الوضع للمعنى مع العلم بعدم الاستعمال ابدا دون الوضع

للمعنى مع العلم بالاستعمال فى الجملة ولاحاجة الى جعل الالفاظ موضوعة للمعانى المضيقة الغير القابلة للانطباق الاعلى المراد.

المبحث السادس
في علائم الحقيقة والمجاز

المتعارف جعل العنوان المتكفل لجهة البحث قبل الورود فيه ولكن العلامة الخراسانى (ره) لم يعنون ذلك وماهذا الاللزوم الشبهة فيما عنونه القوم الاخر فعنون جماعة منهم البحث هنا فى علائم الحقيقة والمجاز و اماراتهما وانت خبير بان جهة البحث هنا حول تشخيص المعنى التصورى للالفاظ وحدود ما هوالموضوع له، واما الحقيقة والمجاز فهما من الاوصاف الطارية على الاستعمال ولابحث هنا فى ذلك قطعا.

وعنونه العلامة الاراكى (ره) هكذا فى علائم الوضع وقد عرفت منا ان الوضع سواء كان المراد منه المعنى المصدرى القائم بالواضع اوالمعنى الحاصل المصدرى ليس مورد البحث فى مباحث الوضع ضرورة ان ماهو مورد الكلام هناك بعد الفراغ عن حصول العلقة بين قوافل الالفاظ وسلسلة المعانى وتلك العلقة معلول العلل المتعددة فعليه لا تكون الجهة المبحوث عنها هنا ذلك.

فما هو الحرى بان يجعل عنوانا للبحث هو هكذا فى تشخيص ماهو طرف تلك العلقة المفروغ عنها فان الادلة المذكورة فى المقام تمامها منسوجة لفهم ذلك وان اللفظ وجوده معلوم ومعناه وهوما ينتقل منه اليه بدون الواسطة الاخرى والدخيل الاخر مجهول بشخصه ومعلوم باصله اى اصل كون هذه اللفظة ذا معنى واضح ولكنه بخصوصيته وتشخصه مجهول فالبحث هنا حول مايستدل به على تشخيصه وتمييزه.

اذا عرفت ذلك فاعلم، ان من جملة ما استدل به فى المقام هوالتبادر فان مبادرة المعنى من اللفظ بدون الدخيل الاخر وجود يا كان اوعدميا وانسباقه الى الذهن من نفس تلك اللفظة دليل على تلك العلقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى واما سبب حصول تلك

العلقة فهوامر اخر ربما يكون جعل الواضع اوغير ذلك من الامور التى ذكرناها، فالتبادرليس الادليل تلك العلقة اثباتا ولامدخلية له فى مرحلة الثبوت فبذلك يستكشف وجودها ولايتوقف وجودها عليه بل هومعلول الامور الاخر.

اقول لامعنى لكونه دليلا عليه مع تقوم دليليته بالدليل الاخر وهوالعلم من الخارج بتلك العلقة ضرورة عدم معقولية الانسباق الابعد العلم بتلك العلقة ومع العلم بها لامعنى لانكشافها ثانيا لان الشيئى لاينكشف مرارا بل الصورة الثانية مع انها صورة علمية الا انها ليست كاشفة بالتاسيس الامع الغفلة والذهول ولذلك ذكرنافى محله امتناع قيام البراهين بالحمل الشايع على الامر الواحد كمالايخفى. ومن هنا يعلم ضعف ماسلكه القوم فى المقام بان التبادر موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع موقوف على التبادر، فاجيب بما اجيب مع مافى اجوبتهم من النقوضات الكثيرة فالعلم بالوضع لايتوقف على التبادر بل هويحصل من طريق اخر بمعنى ان اخبار المطلعين يورث العلم بان معنى الاسد هوالحيوان المفترس ثم بعد ذلك يتبادرمنه ذاك وليس منشاء هذا التبادر الاالعلم بالوضع والاعتقادبه، واما حديث الاجمال والتفصيل فهوغير صحيح. واحسن ماقيل فى تقريره ماعن الشيخ **الرئيس** فى نظائر المقام وهوان العلم التفصيلى بان معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر وهوليس موقوفا على هذا العلم التصديقى المحتاج الى التصور الموضوع والمحمول، بل يحصل بالعلم الارتكازى من مباديه وعلله كعلم الاطفال بمعانى الالفاظ و مفاد اللغات انتهى.

وانت خبير بان حدود العلم التفصيلى تابعة لمقدار انكشاف المعلوم بالعلم الاجمالى ومافى كلامه من التمثيل دليل على ان علم الاطفال بمعانى اللغات هوالعلم التصديقى ولايعقل ذلك الاّ بعد التصور ولايلزم علمهم بالاصطلاح وهومفهوم التصور والتصديق؛ فعلم الاطفال بمعانى اللغات ليس الا العلم بالمعنى التصديقى الذى هوالعلم الموقوف عليه، فيكون الموقوف والموقوف عليه واحدا كمالايخفى.

فبالجملة لامعنى لكون التبادر كاشفاللوضع ولتلك العلقة ولكون المعنى المنسبق الى الذهن مستند الى حاق اللفظ وصريح الكلمة اوحاق الهيئة وصريح الجملة لعدم اختصاص الجهة المبحوث عنها بمعانى اللغات.

واعجب من هذا مافى **الكفاية** من ان المتعلم يرجع الى العلماء فالتبادر عندهم سبب حصول علم الجاهل وجه التعجب هوان علم هولاء العلماء من اين جاء وهم كيف صاروا عالمين فلايندفع الدور بذلك ولايكون علم المتعلم بمعنى اللغة لاجل التبادر القائم

عنده بل هولاجل اخبار المطلعین اوالاطلاع علی فهمهم ذلك من اللغة بالقرائن المختلفة المتنوعه کمامر فی کلامنا السابق.

مع ان ماهو المقصود فی الکلام هوان یحصل العلم بالتبادر حتی لایکون لغوا ولادورا وهو ممنوع کما عرفت هذا ولوکان التبادر دلیل الوضع یلزم فیما اذا تبادر احد المعانی من المشترك اللفظی اختصاصه بما تبادر فیکون مجازا فی غیره مع ان ذلك واضح المنع فالمناط فی الحقیقة والمجاز لیس التبادر وعدمه.

ولوقیل خطور المعنی من اللفظ الی الذهن امروکونه مستندا الیه من غیر دخالة الامر الاخر امراخر والاول هوالعلم الاجمالی والثانی هوالتفصیلی فیندفع الدور.

قلنا نعم، الا ان العلم التفصیلی هنا یرجع الی العلم الاخر بامرا خر وهو آنّ هذا المعنی یخطر من هذا اللفظ الی الذهن ثم یتوجه تفصیلاً الی انه لادخیل فی ذلك بل هومستند الی حاق اللفظ فکانه کان شاکاًفی ذلك فبدل شکه الی العلم لا ان علم الاجمالی بدل الی التفصیلی فافهم وتدبرا جدا. و بعبارة وضحی لایندفع الدورالا اذا کان الموقوف والموقوف علیه مختلفین بالشخص اوفی المرتبة، واما الاختلاف بالاجمال والتفصیل فهو لیس دافعا للدور لوحدة الشخص کما لایخفی فهو ممنوع وان کان یستدل به علی الاعم منه ومن التعیین فلامعنی له لان معنی وضع الجامع للقسمین لیس الاکون اللفظ بحیث اذا سمع فهم منه المعنی وهونفس التبادر انتهی.

اقول، هذا ما افاده سیدنا **الاستاذ البروجردی** (ره) ومافیه غیر خفی ضرورة ان التبادر لیس من اسباب حصول العلقة بین اللفظ والمعنی، فربما تحصل العلقة ولادلیل علی حصولها الااخبار المطلعین اوالتبادر بناء علی امکان کونه دلیلا.

تنبیه: ان الاطلاع بمعانی اللغات بعد المراجعة الی اهل المحاورة والغور معهم فیها ممکن واضح ولکن لایثبت بذلك کون المعنی الموجود هوالمعنی الملحوظ فی حال الوضع فلعله مهجور وهذاطارءعلیه وهذا ممالا شبهة فیه ولکنه ان ارید بذلك نفی جواز التمسك بکلمات السابقین فهو ممنوع لاصالة اتحاد العرفین وهوالاصل العقلائی.

ومن عجیب ماقیل فی المقام هوالتمسك بالاستصحاب القهقری ظنا انه الاصل العقلائی فی خصوص المسئلة وانت خبیر بان هذا غفلة وذهول عن حقیقة الاستصحاب وهوالتقوم بالشك المستقر دون الاحتمال العقلی. فلوکان دلیل حجیته بناء العقلاء فلابد من فرض شکهم فی ذلك واستقرار ذلك الشك فی نفوسهم ولایمکن ذلك الامع القرینة القائمة العقلائیة کمالو فرضنا ان معنی الاسد فعلا هوالحیوان المفترس وفرضنا انه کان

معناه فى زمن من الازمنة غير ذلك. فهل ترى من نفسك تمسكهم بهذا الاستصحاب القهقرى حتى يرجعون بذلك الى فهم مراد المولى فى كلامهم المردد انه استعمل فى المعنى الاول اوالمعنى الثانى، او يلاحظون النسبة بين الاصلين المتعارضين و يقدمون احدهما على الثانى، فما هذا الا الوهم الخالى من التحصيل، فماهو الدليل المرجع للعقلاء اصالة عدم النقل اواصالة اتحاد العرفين وهى مثل اصالة الظهور اى ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذه التسويلات الباطلة لا ان بنائهم على العمل بالاستصحاب مع وجود الشك الفعلى المستقر فى نفوسهم فانهم عند ذلك لايعتنون ولا ينعقد الظهور بمثل هذا الاصل كماهو الظاهر.

تذنيب: لاشبهة فى عدم ثبوت المعنى الموضوع له باصالة عدم القرينة سواء كانت اصلا شرعيا اوعقلائيا وانما الاشكال فى طرد الشك فى ان المعنى المفهوم من اللفظ هل هومستند الى حاقه اوالى قرينة وجودية كانت اوعدمية داخلية كانت اوخارجية.

ضرورة ان الامر دائر بين العلم بانه يفهم منه ذلك و بين العلم بانه لايفهم منه ذلك ولاوجه لفهم اللفظ منه واحتمال استناده الى القرينة فمافى كلام القوم مجرد احتمال وبحث ولا واقعية له كمالايخفى.

ذنابة: قيل عدم التبادر اوتبادر الغير علامة المجاز وقيل عدم التبادر اعم فلايكون علامة والذى هوالظاهر انه لامعنى لتبادرالغير فانه لوكان دليلا فهو لاجل عدم تبادر المعنى المقصود لا لاجل تبادر الغير.

واما عدم التبادر فان كان مستوعبا اى لايتبادر منه المعنى عندالكل فيعلم عدم وجود العلاقة الفعلية التى هى الوضع وسبقها وهجرانها لايستلزم الوضع الفعلى فيكون عدم التبادر دليلا على عدم وجود الربط بين اللفظ والمعنى فعلا. وان كان الاستيعاب مشكوكا فلايكون علامة عدم وجود العلاقة لاعميّته كماهوالظاهر. نعم هودليل عدم الربط والعلقة فى تلك المنطقة، واما عدم التبادر عند الاحاد الخاصة فهو والاعم مطلقا لان من شرائط العلم الارتكازى واذا كان هومعدوما فلاتبادر لانتفاء الشرط ومايظهر من العلامة الاراكى من الاعمية فى غيرمحله ضرورة ان عدم الوجدان هنا دليل عدم الوجود لان وعاء الربط المذكور بين اللفظ والمعنى اذهان الناس واذا كانت هى خالية بعدم التبادر فيعلم عدم وجوده كما لايخفى.

ومنها، صحة الحمل المعبر عنها بعدم صحة السلب اى نجد جواز الحمل ولايشترط فى ذلك الحمل الشايع، فامكان الحمل وعدم امكان السلب كاف فى ذلك اى فى كونها

علامة تشخيص الموضوع له واذا يسقط كونها علامة للزوم استكشاف المعنى الموضوع له بدونه حتى يمكن الحكم بامكانه وعدم امكانه. وان شئت قلت بعد عدم امكان دفع الدور فى التبادر فلايمكن دفعه هنا فلا علامة الا اخبار المطلعين او الغور فى المحاورات والاستعمالات واستكشاف معانى اللغات ابتداء بالقرائن الخاصة كمالايخفى.

هذا وقداستشكل الوالد مدظله فى هذه العلامة وغيرها الاالتبادر باستباق التبادر عليها فلا تصل النوبة اليها وذلك لان المعانى التصورية تخطر بالبال تفصيلا وهومعنى التبادر فلامعنى لاعمال الهيئة التصديقية لكشف حال المحمول المشكوك وتوهم الغفلة والذهول عن التبادر فى غير محله لان من يريد استعلام حال الوضع لايكون غافلا وذاهلا فما قيل بالاجمال والتفصيل فى مسئلة التبادر لايأتى هنا لانه اذا كان بصدداقامة البرهان على المعنى الموضوع له فقهرا يتبادر من الموضوع الى ذهنه مايتبادر من المحمول و يكون عالما بان المحمول اعم من الموضوع اوهواخص اوهو متساوى او يكون الحمل اوليا اوثانو يا او غير ذلك.

اقول، ان كان ماهى العلامة والدليل هوالحمل الشايع نحو الانسان بشر اوزيد انسان حتى يستكشف منه المعنى الموضوع له تصديقا بعد مسبوقية ذهنه بذلك اجمالا وارتكازا فللغفله عن خصوص مابه تستكشف الوضع وهوالتبادر وجه ممكن لانه وان كان بصدد استعلام المعنى الموضوع له ولكنه يغفل عن خصوص الطريق وهوالتبادر لاعن اصل الطريق وهوالحمل وماهو غير ممكن. هوالغفلة عن جميع الطرق لابعض منها وان كان ماهو الدليل والعلامة امكان الحمل كما هوالظاهر فلايعقل انكشاف المعنى بالحمل بل ذلك يستكشف بالتبادر وحيث ان التبادر ايضا ليس علامة كمامر، فلايعقل ادراك صحة الحمل وعدم صحة السلب الابعد الاطلاع التام على خصوصيات اللغات والمعانى فافهم ولا تغفل.

ثم ان التحقيق يظهر فى علامية عدم صحة الحمل وجواز السلب للمجازية اى عدم كون المعنى المشكوك فيه هوالموضوع له اوهوالداخل فى حدود الموضوع له ضرورة ان الحكم بذلك لايمكن الاباستكشاف المعنى من غير هذه الطريقة فلا تصل النوبة اليها. مع لزوم الدور ايضا هنا مع عدم جريان جوابه ايضا كمالايخفى.

هذا واما اطالة البحث حول اقسام الحمل وتقسيماته الذاتية ثم اقسام الحمل الشايع وتفصيل البحث حول ماهوالدليل ومااليس بدليل غير صحيحة جدا ضرورة ان الجهة المبحوث عنها كونها علامة بنحو الاجمال وفى مورد ما اوكون الحمل الاولى الذاتى علامة كشف اصل المعنى الموضوع له والشايع الصناعى علامة حدوده و بسطه وضيقه، واما

سايرالموارد فهى خارجه واذا كان كاشفية الاجمالية ممنوعة فلايصل النوبة الى هذه الاقسام المسطورة فى الكتب المفصلة فلاحظ وتدبر جدا.

تذييل: قد عرفت ان ماهو القدر المتيقن من كاشفية صحة الحمل وعدم صحة السلب عند الاصحاب قاطبة هوما كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم وكان كل واحد منهما بسيطا كقولنا المطر غيث اوالتراب صعيد والانسان بشر وهكذا وهو غير مقبول وغير موافق لافق التحقيق.

ومن هنا يعلم ان عدم صحة الحمل وصحة السلب ايضا كذلكضرورة ان الحال المشكوكة لايعلم من السلب بالحمل الشايع بل هو مستكشف من ادراك صحة السلب و من تجويز العقل السلب بين الموضوع والمحمول ولايمكن ادراك ذلك الابادراك عدم الاتحاد وان مايفهم من المحمول غيرما يفهم من الموضوع فلايستكشف من السلب شيئى الاوقد كشف قبله لان من شرائط درك صحة السلب ذلك وليس هذا هوتقريب الدور حتى يقال بما قيل هناك بل هوبيان اخر لابطال كاشفية هذه الامارة وان كان الدور جايزا كمالايخفى.

ومنها الاطراد ولعل المراد منه ما اشرنا اليه وهوان المتعلم اذا راجع اهل المحاورة ولاحظ اللفظ مستعملا فى الموارد المختلفة من الاستعمالات السلبية والايجابية وكان المستعملون يريدون منه المعنى الخاص فانه عندئذ يحصل له كشف الموضوع له واذا كان ذلك كثير الدور فى الكلمات بحيث يرى عدم تقييدهم بالقيود الخاصة من العلائق الكلية اوحسن الاستعمال يجد المعنى من الاطراد وشيوع الاستعمال وهذا احد الطريقين لفهم المعنى الموضوع له الذى مرالايماء اليه سابقا.

فالمقصود من الاطراد حسب الظاهر ذلك فيكون من اللواحق للاستعمال وليس من قبيل التبادر اودرك جوازالحمل حتى يلزم الاشكال فهو بعد الغور فى الملل والاقوام يحصل له بالقرائن غيرالكلامية اصل المعنى ثم بعد مايجد شيوعه وعدم تقييدهم بامر فى الاستعمال يحصل له العلم بالموضوع له وهذا هوالاجتهاد الذى صنعه ارباب اللغات بالتقلب فى القرى والقصبات.

وعليه يعلم ان عدم الاطراد دليل عدم الوضع لانه لوكان موضوعاً كان مطردا للزوم الخلف. اللهم الا ان يحتمل الاشتراك فلايكون امارة على عدم الوضع كمالايخفى.

فعلى ماتقرر يظهر ان التقادير الاخر حوله لاتخلو من تاسف وكانهم ظنوا ان الاطراد هوالشيوع بحسب استعمال المستعلم اوتكرار اللغة فى الموارد المختلفة فرضا فهجموا

عليه من كل جانب ومنهم الوالد المحقق مدظله فقال ان الاستعمال ان كان فى المصداق والفرد بخصوصيته فهو مجازا وغلط وان كان بنحو التطبيق واطلاق الكلى على الفرد فهو راجع الى علامية الحمل انتهى.

وانت خبير بما فيه ضرورة انه راجع الى العلم بالوضع قبله، فيلزم الدور ولايأتى جوابه. وقد عرفت معنى الاطراد فلايتأتى اليه الاشكال الالاجل القصور فى التقرير مع ان الاستعمال اعم من الحمل.

المبحث السابع
فى تعارض الاحوال

فانه عندالدوران بين التجوز والاضمار والكناية والاشتراك والنقل والاستخدام والتخصيص والتقييد مع عدمها فلاشبهة فى الرجوع الى اعدامها اى الى الحقيقة وعدم الاضمار والكناية وعدم النقل والاستخدام وعدم التخصيص والتقييد، ولايخفى ان هذه الامور بعضها يرجع الى بعض فانه لامعنى للكناية والمجاز والاضمار فان هذه ترجع الى عدم التجوز مع ان المجازية ترجع الى عدم تطابق الجد والاستعمال دون الاستعمال، فانه كلا على نعت الحقيقة، فبالجملة بعد ورود اكرم العلماء وسلم عليهم فالمتبع هوالظاهر المفهوم منه فعلا وكل واحد من الاحتمالات المذكورة فيه جارية ولكنها مند فعة بالاصول العقلائية حتى مسئلة الاستخدام.

فان المراد منه ارادة المعنى الاخر بعد مفروغية الاشتراك اللفظى وعند ذلك ايضا لابناء منهم على العدول من الجملة الثانية بدعوى الاجمال خصوصا بناء على مامر من ان الضمايرحروف الاشارة فلايمكن الارادة الامن اللفظ الاول على سبيل استعمال اللفظ فى المعنيين وهواما ممتنع اومستبعد عن الاذهان العرفية، هذا كله فيما اذا شك فى مفاد كان التامة، واما اذا كان الشك فى الناقصة بان يكون المجازية معلومة ولكنه يتردد الامر بين الاضمار والكناية وساير المجازات والنقل والاشتراك وهكذا اوتردد الامر بين التخصيص والتقييد بعد العلم بورود القرينة اوتردد الامر بين حمل الكلام الواصل على المعنى المفهوم منه فعلا او على المعنى المفهوم منه قبل عصر صدوره ولكنه مشكوك ان عصر الاستعمال متحد مع هذا العصر اومع العصر الاسبق، اوتردد بين استخدامه المعنى الاشتراكى اوالمجازى والكنائى بعد ثبوت اصل الاستخدام. فى هذه المواقف هل يمكن الرجوع اليهم

الى تعيين انحاء الاستعمالات ام تصير الكلمات والجمل مجملة فيمالم يكن المراد معلوما اوليست مجملة ولكن لابناء من العقلاء بعد العلم بالوظيفة على تعيين نوع الاستعمال حقيقة كانت اومجازا فى الكلمة كان اوفى الاسناد حتى فى التخصيص والتقييد وجهان: ظاهر هما الثانى ضرورة ان الاصول العقلائية هى الاصول العملية ولا ربط لها بعالم الالفاظ ومحاسن الاستعمالات فالمداركما قيل على ماهوالظاهر من اسلوب الكلام وقضية اصالة اتحاد العرفين واصالة التطابق بين الجدوالاستعمال انه هومراد المتكلم ولايثبت بهما شئيى اخر فتدبر.

المبحث الثامن
فى الحقيقة الشرعية

والبحث حولها يقع فى ضمن جهات:

الجهة الاولى فى تحرير محل النزاع

وهو ان الالفاظ المستعملة فى الكتاب والسنة سواء كانت فى العبادات اوالمعاملات اوغيرها كلها حقايق معنوية ولا تصرف للشرع المقدس فى ذلك والابداع منه فى وضع لغة لمعنى ولوكان فهو من التصرفات اليسيرة الراجعة الى جعل القيود والشروط لها ام جميع الالفاظ المذكورة المستعملة فى المعانى المستحدثة وغير المستحدثة على سبيل الوضع الثانوى والحقيقة الثانوية اما فى المعانى المستحدثة لاستعمال ونصب القرينة عليه او اخباره بذلك قبل الاستعمال.

وتوهم ان الاستعمال لايورث الوضع فى غير محله لما تقرر سابقا تفصيله. وقد فرغنا عن امكانه من غير لزوم الجمع بين اللحاظين بل اختلاف الدواعى يستلزم ذلك مع نصب القرينة على تعددها. واما السؤال عن حكم هذا الاستعمال هل هوحقيقة اومجاز اولا هذا ولاذاك، فيمكن الجواب بالثلاثة كمالايخفى.

واما فى غير المستحدثة فهو كذلك اى يمكن باستعمال الالفاظ الاخرى فيها فتكون حقائق شرعية او بالغاء الوضع الاول واحداث الوضع الجديد بمعنى رفض الربط والعلقة الوضعية اللغوية واحداث الربط فى محيط التقنين والتشريع ثانيا وحيث ان الاول معلوم العدم لعدم تلك الالفاظ باعيننا فيتعين الثانى لامكانه فما افاده المشهور من خروج الالفاظ الموضوعة للمعانى غير المستحدثة عن حريم النزاع غير مقبول كما ان ما افاده العلامة

الاراكى (ره) من وضع الالفاظ الاخرلها مجرد وهم لايمكن المسيراليه او يفصل بين الالفاظ فالغالب منها تكون حقايق لغوية الا انه قد يوجد بعض الالفاظ يكون من الحقيقة الشرعية ولعل منها لفظة الحق والباطل وفى كتاب الصلوة لفظة السهوفانه حسب مايترائى من الاخبار يطلق على الشك بحيث صار حقيقة فيه على ماقيل فى محله وايده العلامة الحائرى (ره) فى كتاب الصلوة وقد ذكرنا فى كتاب البيع ان كلمة الحق والباطل مختلفة المفاهيم حسب الافاق المختلفة وليس المعنى العرفى منه محفوظا فى المصطلحات الشرعية.

فبالجمله حصر محل النزاع بطائفة من الالفاظ اوحصره بما اذا كانت المعانى مستحدثة غيرموجه بل لامعنى له فيما كانت الالفاظ مستحدثة وان كانت معانيها غير مستحدثة فان المدار على الاول فلامانع من كون هذه المخترعات سابقة على الاسلام الا ان اطلاق هذه الالفاظ عنيها كان من الشرع ولم يعهد من العرف ذلك قبل البعثة و من هنا يظهر مواضع الخلط فى كلمات القوم.

الجهة الثانية فيما هوالتحقيق فى المسئلة

لاشبهة فى ان معانى المعاملات واكثر الامور ليست مستحدثة ولوتوهم استحداث معنى فهو فى العبادات كالصلوة والصوم والحج والاعتكاف وامثالها كالوضوء والغسل والتيمم وامثالها كالحيض والنفاس والمستحاضة وغير ذلك.

ومن المستفاد من الكتاب المؤيد بالوجدان عدم حدوث هذه المعانى بنحو الابداع والاختراع وذلك ما يستفاد من الشرايع السابقة وجود الصلوة والزكوة والحج والصوم و امثالها فيها والالتزام بالوضع الثانوى على الوضع الماضى مما لامعنى له لعدم الحاجة اليه بعد ذلك.

نعم فيما كانت المعانى المرادة منها فى الشرع بعيدة من المعانى العرفية بحيث يمكن دعوى الاختلاف والبينونة بينها فانه عند ذلك يشكل نفى الحقيقة الشرعية. اللهم الا ان يقال بالمجاز ولكنه مندفع بانه مجاز فى بدوالاستعمال لابعد مضى مدة فانه بعد ذلك يصير حقيقة شرعية. ثم انه قديقال بان الصلوة والحج والصوم والاعتكاف من تلك المعانى لانها بمعنى الدعاء اوالميل واللطف و على كل تقدير لايناسب مع ماهوالمراد منها فى الشريعة ومجرد كونها مصداق الميل واللطف لايكفى كما فى حاشية الوحيد الاصفهانى (ره) كمالايخفى.

والحج بمعنى القصد، والصوم هوالامساك ، وهكذا والاعتكاف بمعنى الخضوع المشترك فيه لغة الركوع والسجود ولكن المراد منها فى الشرع امراخر وتكون تلك الالفاظ

منصرفة اليها. فتكون حقيقة شرعية بل استعمال الكلى فى المصداق بخصوصياته الفردية مجاز فيكون بعد مضى مدة حقيقة شرعية فلاتختلط.

ان قلت الحقيقة الشرعية تنحصر بالوضع التعينى واما الوضع التعيينى الحاصل لكثرة الاستعمال فهو ليس من الحقيقة الشرعية كماهوالظاهر من التوصيف بل هى من الحقيقة المتشرعة اوالمخلوطة منهما.

قلت هذا مايظهر من القوم ولكنه غير تمام ضرورة ان كثرة الاستعمال من ارباب الشريعة مع القرينة اذا وصلت الى حد صارت حقيقة فيه وموضوعة له تكون مقابل الحقيقة اللغوية ولانريد من الحقيقة الشرعية الا ذلك اى حدوث الربط الوضعى فى محيط الشرع والتقنين.

هذا هوالتحقيق فى المسئلة ولايلزم بناء عليه حصر الوضع بالاستعمال فى المقام حتى يقال بامتناعه كماعرفت تفصيله، فعلى هذا انكار الحقيقة الشرعية فى غاية الاشكال بداهة ان الفاظ الطهارات الثلث موضوعة لمعان خاصة اى منصرفة بالوضع التعينى اليها وهكذا كثير من الالفاظ التى اريد منها المعانى المركبة فبالجملة لاشبهة فى احتياج القوانين والشرايع الى المصطلحات الخاصة حتى العرفية منها وليست هى الابمعنى انها الفاظ ظاهرة فى المعنى الخاص وهذا لايكون الامن الحقيقة الشرعية لان استعمال الالفاظ فى الخصوصيات اللاحقة بالمعانى الكلية مجاز واذا كان بحد شائع فى الشريعة يصير حقيقة فيه والالفاظ المستعملة فى الشريعة من هذا القبيل كماهو الظاهر الواضح.

واما احتمال الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى بكلا قسميه بعيد وباطل جداً لعدم مساعدة الوجدان معه واما احتمال حدوث الالفاظ المستعملة فى الماهيات السابقة على الشريعة المقدسة الاسلامية ايضا ممنوع للزوم اشتمال الكتاب على مالايفهمه المخاطبون فى عصر الخطاب، فالالتزام بالحقيقة الشرعية فى اوّل الاسلام غير موافق للذوق السليم ولكنه بعد الاستعمالات الرايجة والاطلاقات الكثيرة تحصل تلك الحقيقة الشرعية مما عرفت من البينونة بين المعانى ومن استعمال تلك الالفاظ فى خصوصيات المصاديق ومن عدم انحصار الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى.

ومن هنا يظهر وجه ذكر الايات للاستدلال بها على عدم الحقيقة الشرعية فانها شاهدة على عدم حدوث اللغات ولانظر فيها الى حدوث المعانى وعدمه، نعم هى ايضا شاهدة على عدم حدوث المعانى ايضا وربما يظهر منها ومن امثالها استباق بعض الماهيات العبادية على شريعة الاسلام ايضا، ان قيل كما يستبعد الوضع التعيينى بالاستعمال كذلك

يستبعد الوضع التعيّنى بكثرة الاستعمال. قلنا لاوجه له بداهة انه بذاته امر مستبعد حتى قيل بامتناعه بخلاف الثانى فان اطلاق الالفاظ وارداة المعانى الخاصة منها وان ليس من الاستعمال المجازى عندنا ولكنه مجاز بمعنى عدم اتحاد المراد الجدى والاستعمالى واذاكان ذلك كثيرا يصبح تلك الالفاظ ظاهرة فى مرادات الشرع المقدس فيحصل الربط قهرا والوضع بلااختيار.

ودعوى احتياج ذلك الى القرينة وهى مفقوذة الا فى بعض المواقف الشاذة مسموعة ولكنها لاتضر وذلك لان القرائن المنفصلة كافية فيما كانت القوانين المجعولة فى الكتاب والسنة غيرقابلة للاجراء بعد الجعل، فاذا احتاج اجرائها الى مضى مدة فلامانع من تأخير القرينة الى تلك الحال. واما مايقال بان الجهة المبحوث عنها هى الحقيقة الشرعية اى الحاصلة فى الصدر الاول واليوم الاول فهوغير مبرهن كما اشيراليه فلاتختلط.

الجهة الثالثة فى ثمرة القولين:

فقد يمكن تقرير الثمرة الاصولية مما سيأتى فى الصحيح والاعم. فان القول بالحقيقة الشرعية يورث تاتى جريان النزاع الاتى بخلاف القول بعدمها. وهذا المقدار من الثمرة كافية ولوكان القول المزبور هوالقدر المتيقن من مصب النزاع الاتى ويمكن تقرير الثمرة فى المسئلة الفرعية بانه لووصل من الرسول(ص) الامر بالوضوء بالنسبة الى من ابتلى بالرعاف فانه ربما يشكل الامر، فان كان للوضوء حقيقة شرعية بالوضع التعيينى فعليه يلزم الوضوء الاصطلاحى وان لم يكن ذلك فيلزم الغسل فقط.

وهكذا لوفرضنا تاريخ الاستعمال بعد كثرة استعمال الوضوء فى المعنى الاصطلاحى فانه ايضا يحمل عليه كما افتى به العامة وجعلوه من النواقض لحصول العلقة الوضعية قبل الاستعمال وهذه ايضا ثمرة.

يمكن تقريرها بلزوم الاجمال بناء على معلومية تاريخ الاستعمال مع عدم القرينة على المعنى اللغوى والاصطلاحى، فانه بعد الاستعمال فى الاصطلاحى مع القرينة وعدم وصوله الى كثرة كافية فى صحة اتكاء المتكلم على الاستعمال بلاقرينة يلزم الاجمال فى الخبرالمزبور لان من المحتمل اتكاء المتكلم على القرينة المنفصلة معتقدا كفايته وهذه ثمرة اخرى.

ثم ان من المعلوم اشتراط مهجورية المعنى اللغوى فى الحمل على المعنى الاصطلاحى الا اذاكان بالوضع التعيينى فانه لايحتاج الى الهجر المزبور فما افاده **صاحب الدرر** غير مقبول ضرورة انه بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لابد من حمل مايرد فى استعمالات الشرع

عليها والايلزم لغوية الفرض المذكور.

اقول، هذا النزاع لاثمرة عملية له الابالنسبة الى البحث الاتى لو التزمناهناك باختصاص محل البحث بصورة خاصة كما يأتى تفصيله، واما بالنسبة الى ماقيل فالظاهر ان القرائن المنفصلة قدبلغت الى حد صار مراد المولى معلوما فى عصرنا فليس فى الشرع كلمة الاوهى معلوم من هذه الجهة وتوهم امكان حمل كلمة على معناها اللغوى بعد وضوح المعنى الاصطلاحى اذا كان فى الجملة الواصلة الينامن النبى الاكرم(ص) من غير طريق المعصومين فى غاية الفساد لانه بعد ذلك لابد من حمله عليه كماهوالظاهر. فالبحث المزبور قليل الجدوى جدا لان المرادات الخاصة تظهر وان لم تصل الالفاظ الى حد الحقيقة الشرعية وحصول الحقيقة الشرعية بالوضع التعينى بعد فهم المراد بكثرة الاستعمال المقترن مع القرينة كمالايخفى.

هذا كله فيما يمكن ان يصغى اليه واما البحث عن الاصول الشرعيه الجاريه حول النقل ومهجورية المعنى اللغوى والاستعمال وحصول الوضع فهوغيرلازم وقد مضى منا ملاك جريان مثلها فلاحظ وتدبر.

ذنابة: يخطر بالبال المناقضة من التوصيف المعروف وهوالحقيقة الشرعية ضرورة ان مقتضى كونه حقيقة تبادر المعنى من حاق اللفظ من غير دخالة القيدوالقرينة متصلة كانت اومنفصلة، حالية كانت اومقالية وقضية كونها شرعية دخالة محيط الشرع والمنطقة الاسلامية و المتكلمين المخصوصين فى التبادر المزبور ولولم تكن القرينة العامة دخيلة فى ذلك ولاالقرينة الخاصة فهى تصير حقيقة لغوية ومنشاءها افراد الشرع ورب الشريعة لابما هم اصحاب الشرع الخاص فعليه لايعقل حصول الحقيقة.

نعم يمكن دعوى ان المراد من العنوان المذكور هى الحقيقة المصطلحة عليها هنا وهو مايقابل المجاز الذى يحتاج الى القرائن الخاصة الجزئية دون مالايحتاج الى مطلق القرينة حتى الكلية العامة، ومما يشهد لذلك عدم لزوم مهجورية المعنى اللغوى فى حصول تلك الحقيقة، فلامنع من كون افراد الشرع يدركون المعنى الثانى فى محيط التشريع عند استعمال الالفاظ الخاصة و يدركون المعنى الاول منها فى المحيط الاخر وتوهم ان هذه القرينة هى القرينة المعينة المحتاج اليها فى الفاظ المشترك فى غاية الوهن كماترى.

المبحث التاسع
فى الصحيح والأعم

الكلام فى المقام يتم فى ضمن امور:

الامر الاول:

الى زماننا هذا بناء الاصحاب على قصر البحث حول الفاظ العبادات عليها وعلى المعاملات، وانت خبير بان الجهة المبحوث عنها امر كلى يستكشف منه حال هذه الالفاظ بما هى مصاديق ذلك الامر العام ضرورة ان البحث فى حدود معانى اللغات لايختص بالفاظ دون الفاظ فيشترك فيه جميع اسامى الحيوانات والنباتات والاشجار والاثمار وهكذا وذلك لان المقصود من تحريره فهم حدود المعنى الموضوع له والمسمى ودرك مقدارسعة المعنى المدلول عليه اللفظ فلامعنى لحصر محل النزاع بالفاظ دون الفاظ فاخصية الغرض لايورث اخصية البحث اماترى ان البحث فى مباحث العمومات والاطلاقات ليس مقصورا بما ورد فى الشرع وان كان الغرض خاصا. بيانه هوان جميع المعانى ذات اطوار ومراتب وحالات مثلا الشجرة ذات شئون من القصر والطول ومن الكيف والاوضاع ومن الحالات الاخر الطارئة عليه فى الازمنة المختلفة و بالجملة المقولات الزائدة على ماهيتها ووجودها وهى امارات تشخصها وتعينها مختلفة فهل المعنى والموضوع لها الشجرة التامة الكاملة حتى يكون الفاقد للاوصاف الكمالية غيرداخل فى مسماها. ام المسمى امراعم فتكون الشجرة فى جميع شئونها وشتات حيوتها وخصوصياتها موضوعة لها اوتكون الحالات مختلفة فمنها ماهى الداخلة فى الموضوع لها مثل كون اجزائها ذات حيوة نباتية فى الجملة ومنها ماهى الخارجة مثل كمالاتها الاخر صغرا وكبرا، كيفا وكما ووضعا

ونقصا وكمالا وغير ذلك. فاذا كانت الشجرة بلاروح نباتى مثل الامثال والاشباح الموجودة فى الاعيان والمجسمة والصور لها فاطلاق هذه الكلمة عليها بالادعاء والمجاز دون الحقيقة فالموضوع له مقيد من تلك الجهة ومطلق من الجهات الاخر.

فعلى هذا تبين لك قصور طريقة الاصحاب فى المسألة وتبين ان الجهة المبحوث عنها هى هذه وهذا امر ساروجار فى جميع الالفاظ ومنها الالفاظ المستعملة فى الامور الاعتبارية عبادية كانت اومعاملية، فاذا كانت الشجرة مطلقة من حيث ترتب الثمرة عليها وعدمه فتلك الالفاظ ربماتكون مثلها كما لايخفى.

فتحصل ان مصب النزاع هنا هذا الذى ابدعناه وتصير النتيجة ان الصحيحى يقول بان موضوع له للشجرة هى الكاملة المثمرة ومثلها الصلوة التى ثمرتها قربان كل تقى ومعراج كل مؤمن وناهية عن الفحشاء وسقوط الامر وامثال ذلك، والاعمى ينكر ذلك و يدّعى ان الشجرة صادقة على القصيرة غير المثمرة المشحونة بالنواقص والالام ومثلها الصلوة وغير ذلك من الالفاظ الموضوعة للاجناس والمخترعات اليومية بل للاشخاص كمالايخفى. وتوهم ان القوم يقولون بالاعم فى جميع الالفاظ ويختلفون فى هذه الالفاظ الخاصة واضح المنع كماسياتى فى بعض الامور الا تية.

الامرالثانى:

فيما يمكن ان يجعل عنوانا للبحث، وقد جعل الاصحاب عنوانه هكذا فى ان الفاظ العبادات والمعاملات اسام للصحيح منها اوللاعم، وفى كتاب الدرر فى ان الفاظ العبادات هل هى موضوعة بازاء خصوص الصحيحة اوالاعم وقال الوالد المحقق مدظله الاولى ان يعنون البحث هكذا ان الاصل فى استعمالات الشارع لالفاظ العبادات والمعاملات ماذا انتهى.

وقد يشكل الامر تارة لاجل ماذكرناه كما عرفت واخرى لاجل ان الوضع التعينى ليس بوضع فلايشمل عنوان الموضوعة لمثله ولو شمل قولهم الاسامى للوضع التعينى فلايشمل الاستعمالات المجازى، فان تلك الالفاظ ليست اسامى للمرادات منها فيأتى النزاع المذكور فى المجازات مع قصور عنوان البحث عن شموله، فعليه يلزم شمول البحث لتلك الالفاظ بناء على القول بالحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى دون التعينى والمجاز ويمكن حله بدعوى ان الوضع التعينى والتعيينى كليهما ليسا بوضع على ماتقرر، فان ماهو المقصود فى مباحث الوضع امراخر غيرهما اوهما كلاهما وضع نظرا الى الاسباب المورثة لتلك العلقة

والربط واما المجازات فربما هى الخارجة عن الجهة المبحوث عنها فى جميع الاستعمالات شرعية كانت او غير شرعية.

ضرورة ان الاسد موضوع للحيوان المفترس ولكنه لامدخلية للشجاعة فى موضوعه ولذلك يصدق على الجبان منه والميت منه والصغير منه فعليه يأتى فيه البحث ولكنه اذا اريد منه الرجل الشجاع فلامعنى لصدقه على من لاشجاعة فيه فعليه يتعين المجازات فى صورة وجود العلقة والسبب الادعايى فاذا كانت الصلوة المستعملة فى الكتاب والسنة مجازا فى المركب المقصود بالاصالة والمراد الجدى فلابد من لحاظ اشتمالها على الدعاء اوالميل والعطف فلايمكن حفظ هذا الاستعمال على وجه الصحيح الامع وجودها فيتعين فى المجازات القول بالاخص. اللهم الا ان يقال بان سبب الادعاء هى هذه الامور ولامنافاة بين بطلانها و فسادها من ناحية اخرى فهى صلوة لاشتمالها على الدعاء ولكنها فاسدة لفقدانها الجزء اوالشرط الكذائى.

نعم، هذا يرجع الى النزاع الاخر وهوكيفية ادعاء الشرع ولحاظه العلق والاسباب المورثة صحة الاستعمال المجازى فان تم البحث هناك ترتفع الشبهة فيما نحن فيه وعندئذ لامانع من خروجها عن الجهة المبحوث عنها فى المقام كمالايخفى.

و بالجملة، ظاهر العنوانين خروج المجازات عن حريم النزاع واختصاصه بالوضع سواء كان من قبيل الحقيقة الشرعية اوكانت من قبيل الحقيقة اللغوية وتوهم لغوية النزاع حينئذ لعدم صحة الحقيقة الشرعية فى غير محله وذلك لان المراد من الحقيقة الشرعية اعم من الحاصلة بالوضع التعيينى والتعينى، والثانى مما لايكاد ينكر بالنسبة الى طائفة من الالفاظ كما مضى ولان كثيرا من المخترعات الشرعية كانت سابقة بهيئاتها وموادها على الاسلام كالصلوة والحج وامثالهما فهى من الحقايق اللغوية والتصرفات اليسيرة لا تورث الاستعمال المجازى حتى يفتتح باب الحقيقة الشرعية.

ولعل الى ذلك ترجع مقالة ابى بكرالبا قلانى من ان الاطلاقات كانت لغوية والافهى المقالة السابقة الراجعة الى الاستعمال المجازى بالمعنى الذى ذكرناه وهوانتقال من المعنى المستعمل فيه الى المراد الجدّى من المعنى اللغوى فان حقيقة المجاز وهوالمعبر عنه كما مضى.

فتحصل اننا اصبحنا وقد استغنت الشريعة عن المجاز والاستعمال بالمصحح والاسباب المصححة لحصول الحقيقة الشرعية بكثرة الاستعمال اوكانت الحقيقة من اول الامر لغوية فلاحاجة الى ادراج المجازات فى عنوان المسألة لوفرضنا امكان ادراجهافيه.

ان قلت، الحقيقة الشرعية خارجة عن عنوان البحث لان الظاهر منه حصول

الوضع بوجه لايحتاج الى القرينة الخاصة والعامة والقرينة المقالية والحالية وقد مضى انها تحتاج الى الحالية العامة وهو محيط التقنين والتشريع ومنطقة الاستعمالات من ارباب الشرع والمتشرعة فلاوضع ولا اسم. فلابد من دعوى الحقيقة اللغوية رأسا.

قلت: اولا لاوجه للالتزام بالعنوان المذكور، وثانيا ان من الممكن دعوى ان القرينة اللازمة هى المعينة فتامل. وثالثا لامانع من الالحاق بعد شمول الغرض والمقصود.

ثم انه يتوجه ايضا الى العنوان الذى اتخذه الوالد مدظله مضافا الى ماسلف ان الجهة المبحوث عنها فى الصحيح والاعم حول الموضوع له من غير النظر الى الاستعمال وعدمه وان كان المقصود لايحصل الا بالاستعمال ولكنه لايورث قصر النزاع فيه كما مضى فى بحث علائم الحقيقة والمجاز فليراجع.

والبحث فى المجازات يرجع الى حدود العلاقة المتطور اليها فى نظر الشرع وانها العلاقة المورثة لصحة الاستعمال بالنسبة الى المصاديق الصحيحة اوهى الاعم وهذا لايرجع الى ذاك ولاوجه لارجاعه اليه كماهو الواضح هذا مع ان حيثية البحث مغفول عنها فى العنوان المذكور مع انه لابد من معلوميتها فيه.

ضرورة ان من الممكن ان يقال بعد العنوان المزبور جوابا عنه بان الاصل فى استعمالات الشرع هوالحقيقة ثم بعد ذلك يقع البحث فى ان الموضوع له خاص اواعم فالعنوان المأخوذ فى كلامه غيرواف بتمام المقصود، كماهوالظاهر فتدبر.

ثم انه يتوجه ثالثا الى العنوان الذى ذكره القوم بان الصحيحى لايريد اثبات كون الموضوع له هى الماهية الموصوفة بالصحة حتى يقال بانه ان اراد من الصحة مفهومها بالحمل الاولى يلزم كونه حقيقة ومجازا بالنسبة الى المصداق المعين حسب اختلاف حالات المكلفين وان اراد منها الصحة بالحمل الشايع يلزم كون الموضوع له خاصا والسرفى ذلك ماسيأتى تفصيله من ان الصحة والفساد امران يعتبر ان حسب اضافة الماهية الى الخارج وتحققها فيه فان كانت متحققة فيه وجامعة لجميع مايترقب منه ينتزع منه الصحة والافالمنتزع منه هومفهوم الفاسد ولامعنى لاتصاف مفهوم وعنوان بالصحة والفساد وهذا امر واضح على جميع المبانى فى حقيقة الصحة والفساد فعلى هذايتعين العدول عن العنوان المزبور.

وتوهم عدم لزومه اذافسرا بالتمامية والنقصان فى غيرمحله لما يلزم الاشكال الاول لان معنى التمام حسب حالات الافراد مختلف فيلزم كونه حقيقة فى شيئى واحد و مجازا فيه ايضا وهذا ضرورى البطلان فى باب تحديد معانى اللغات و تفسير حدود الموضوعات مع ان المعانى والماهيات فى عالمها لا توصف بالتمامية والنقصان. فتحصل من ذلك ان الصحيحى

يريد دعوى ان الموضوع له مالا ينطبق الاعلى المصداق الذى ينتزع منه مفهوم الصحة والاعمى يقول بالاعم وقد اخذ عنوان الصحة مشيرا الى ذلك ولايكون داخلا فى المسمى اصلاً ولكنه خلاف المتفاهم من العنوان فلابد من العدول عنه الى العنوان الاخر.

وان شئت قلت، لايوصف الشيئى بشىء الاباعتبار امر زائد على ذاته واقعا او اعتباراً كما ان الجسم لايوصف بالبياض والسواد والحركة والسكون الابلحاظ وجوده الخارجى ولايوصف بالامكان و الشيئية الا باعتبار امر زائد عليه اولحاظ امر وراء اصل حقيقته كاتصافه تعالى بالعلم فانه فى لحاظ انكشاف الاشياء لديه كذلك الطبايع والمعانى الكلية لا توصف بهذه الامور من الصحة والفساد والسلامة والعيب والتمام والنقص الابعد تحققها فى الخارج فاذن لامعنى لتوهم كون الالفاظ موضوعة لها.

الامرالثالث:

قضية ماتقزر منا فى تحرير حدود محل النزاع هوانه ان فرغنا واخترنا الاخص يلزم كون الفاظ العبادات مثلا موضوعة لمالايكون الاصحيحا على الاطلاق اى لطبيعة اذا تحققت ينتزع منها العنوان المزبور و يتحقق به الامتثال و يسقط به الامر والطلب وان اخترنا الاعم تكون النتيجة هنا هوالاعم.

ان قلت، النزاع فى الصحيح والاعم حيثى اى يقول الاخصّى بان ماهوالداخل فى المسمى ليس مطلق ماهو الدخيل فى سقوط الامر والدخيل فى الامتثال وحصول المطلوب ضرورة ان الشرائط على اقسام. فمنها ماهو من قبيل الستر والطهارة والاستقبال مما يمكن اخذه فى متعلق الامر وقد اخذ بنحوالتقييد، ومنها مايمكن ان يؤخذ ولم يؤخذ كعدم كون المأمور به منهيا عنه بوجه اخر اوعدم كونه مزاحما بالاهم او بالمثل، ومنها مالا يمكن اخذه فيه كقصد القربة والامر والوجه ووجه الوجه وهكذا فماكان من قبيل الاول فهو الداخل فى محل النزاع لانها الاجزاء التحليلية وهى كالاجزاء المقدارية. وتوهم خروجها لتاخرها عن اعتبار اصل الماهية واطلاق الاسم عليها كقولهم صل على الطهور كما عن العلامة الاراكى (ره) غير تمام لصحة قولهم صل مع الركوع وكونها خارجا عن الاجزاء غيركونها خارجا عن المسمى ولوصح ما قيل يلزم صحة اخراج بعض الاجزاء ايضا عن حريم النزاع اذا كانت غير دخيلة فى الغرض الافى الجملة فلاتختلط.

وما كان من قبيل الثانى فامكان ادراجه فى محل النزاع معلوم الا انه غير متنازع فيه لعدم احتمال احد من القائلين بالاخص كون هذه الشروط العدمية داخله اوهذه

الموانع دخيلة فى المسمى ضرورة ان هذه الموانع ليست موانع بالحمل الشايع الابعد امكان تحقق المسمى مع قطع النظر عنها.

بل لوصح اعتبار الموانع فى الاعتباريات لايعقل ادراجهافى محل النزاع لانها اجنبية عن المسمى وماكان من قبيل الثالث فامكانه محل منع لان هذه الامور من اللواحق المتأخره عن الامر المتاخر عن المامور به فكيف يعقل دخالتها فى المسمى الذى هو المامور به.

اقول، مع ان ما افاده العلامة النائينى (ره) وغيره فى المقام وكان محصله ما شرحناه غير تمام لجهات مذكورة فى محالها ولسناهنا نخوض فيها لايتم ما افادوه هنا لوكان تماما فى حدذاته و ذلك لمايظهر من عنوانهم المسأله ان البحث لغوى وان الجهة المبحوث عنها فيه لها الاطلاق فيكون المراد ان الصحيحى يقول ان المسمى والموضوع له هى الطبيعة التى اذا وجدت فى الخارج ينتزع منها عنوان الصحة والتمامية والسلامه واى شيئى تريد ان تعبر عنه و يفيد هذا المعنى والاعمى ينكره و يدعى ان العناو ين المذكورة ليست امارات حدود الموضوع له بل هوالاعم فلوانتزع منها المقابلات لها فهو ايضا من المسمى وحصرالحصة فى الصحة الحيثية والمخصوصة بناحية الاجزاء دون غيرها ممالاشاهد له. فلو تحققت الطبيعة ولم ينتزع منها الصحة والتمامية سواء كان ذلك لاجل فقدانها الاجزاء المقدارية اوالتحليلية اوالشرائط الاتية من قبل الامر اوكان لاجل وجود المانع بناء على امكان تصويره فى الاعتباريات فهى ليست مصداق المسمى والموضوع له عند الاخصى بخلاف الاعمى توهمه القوم كله الغفلة عن حقيقة الحال والذهول عن ان الصحة والفساد والتمامية ليست واردة بعناو ينها فى المسمى حتى يتوهم ان قصد القربة متاخر عنها فكيف يعقل اعتباره فيها. فبالجملة النزاع فى هذه الجهة ايضا غيرمتصور بما يظهر من بعض الاعلام، مع ان كلمات القوم بشتاتها تتأدى باعمية النزاع من هذه الجهة ايضا هذا ما فى الكفاية حيث قال ان وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر فان الاثر مترتب على تام الاجزاء والشرائط انتهى وفى الفصول ماهوالظاهر فى الاعمية وعلى كل تقدير لامعنى لما افاده القوم ومنهم الوالد المحقق مدظله فتدبر.

ان قلت، نعم ولكن الصحة والتمامية ومايقاربها من العناو ين كلها منتزعة من الماهية التى تكون اجزائها الواقعية والمقابلة للشرائط موجودة سواء كانت الشرائط موجودة اولم تكن فحقيقة هذه العناو ين قاصرة بذاتها وليست معلقة فى الانتزاع من الخارج على كونه صحيحا فى مصطلح الفقهاء والمتكلمين.

قلت، هذا مما لايصدقه العقل ولاالخصم وذلك لان سقوط الامر وموافقة الشريعة

وان لم يكن معناها معنى الصحة بالحمل الاولى ولكنه تفسير بما هواللازم الخاص لها ولامعنى لدعوى الاصطلاح الخاص فى مفهومها لهولآء الاعلام، فالصحة معناها واضحة واختلاف الناس فى الشرائط والاجزاء الدخيلة فى تحققها غيرالاختلاف فى مفهومها و الخصم ينكر دخول الشرائط لبراهين عقلية وليس من هذا الوجه فى كلامهم عين ولا اثر فتدبر.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الذى يمكن ان يكون عنوانا لهذه المسألة هو ان المعانى المتبادر من الالفاظ هل هى القابلة للاتصاف بالصحة والسلامة والتمامية ومقابلاتها حتى تكون المسميات اعم او ليست قابلة لذلك ولا تكون هذه الاوصاف الكمالية وصفالها حتى يكون خارجا عن ذاتها بل هى ينتزع منها بعد تحققها فيكون المسمى اخص.

ولايذهب عليك بان البحث لغوى وهذا عنوان معنوى لانه فى العنوان كذلك ولكن الواقع ونفس الامر يكون بحثاً لغويا لرجوعه الى كشف حال الواضعين ولحاظهم بالقرائن والشواهد.

وان شئت قلت، البحث هنا حول ان الالفاظ هل هى موضوعة واسام للمعانى التى اذا تحققت ينتزع منها مفهوم الصحة والسلامة اوهى للاعم والامر بعد وضوحه سهل.

ثم انك قداطلعت خبراعلى ان البحث عن مفهوم الصحة والفساد لاوجه له لان الجهة المبحوث عنها اعم من الموضوعات الموصوفة بهما اوالموصوفة بعناوين اخرى من السلامة والعيب والتمامية والنقصان وغيرها. فالصحيحى لايقصر النزاع فى ذلك حتى لواصبح احدو يقول بعدم اتصاف المركبات الشرعية بالصحة يكون هوالفارغ عن البحث بل نظره الى بيان اخصية الموضوع له حسب الكمال والنقص، اى ان ماهو الموضوع له هومايننتزع منه العناوين الكمالية المترقبة بعد ماتحقق فى الخارج فلاحظ ولاتختلط

الامر الرابع:

بعد مفروغية كون الموضوع له عاما سواء كان الوضع عاما اوخاصا فلابد من تصوير الجامع على كلا المذهبين وذلك لان المصاديق والافراد مختلفة الشئون والحيثيات ومتشتتة الجهات والحالات ومتفاوتة فى الخصوصيات ولايعقل اخذ جميع الخصوصيات المتباينة فى الموضوع له بالضرورة للزوم الخلف وهوكون الموضوع له خاصا.

بل ربما يحتاج الى الجامع المعانق مع جميع الاطوار والنشئات فى الاعلام الشخصية ايضا ضرورة ان المسمى بزيد ليس المتكمم والمتكيف فى الصغر ولا فى الكبر فما هوالموضوع له هوالصادق على الوجود الخارجى فى جميع هذه الحالات حتى فى البرزخ، فما يظهر من القوم من الاحتياج الى القدر الجامع فى ماكان الموضوع له عاما فقط غير مقبول كما ان كون

الوضع عاما ايضا غيردخيل فى الاحتياج الى القدر الجامع بناء على امكان الوضع الخاص والموضوع له العام بل هوالمدعى وقوعه كثيرا فتدبر.

واما الحاجة الى الجامع فيما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا فهى مخدوشة لان هذا الجامع هوالعنوان المشير ولوكان مأخوذاً من الاثار واللواحق كمعراج المؤمن وماهو الجامع المحتاج اليه فى الموضوع له العام هوالجامع الحقيقى الايسا غوجى او المقولى اومايقرب منهما المحمول عليه الاسم والمتحدمعه فى الحمل الاولى كمالا يخفى. بل ربما لانحتاج الى لحاظ المعنى العام و يكون الايماء بالفاظ الاشارة كافيا فى ذلك كما لوكان جميع افراد العام موجودا فى محيط فيقول الواضع وضعت لفظة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنسوب فى تقريرات جدى المحقق الى **الشيخ الاعظم** الارتضاء والميل الى انكاركون جميع الافراد الطولية والعرضية مصاديق الصلوة مثلا حتى يحتاج الى الجامع لابمعنى الالتزام بالاشتراك اللفظى ولابمعنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ومافى تقريرات **العلامة النائينى** هنا لايخلومن غرابة بل بمعنى ان ماهو الموضوع له هى الطبيعة الجامعة للاجزاء و الشرائط الاولية المجعولة بدوا على المكلفين، فيكون الموضوع له عاما ولاحاجة مع ذلك الى الجامع المقصود فى المقام واما مطلق الجامع فهو ضرورى كمالايخفى. وذلك لان اطلاقها على غيرالطبيعة المزبورة سواء كانت فاسدة اوصحيحة حسب اختلاف حالات المكلفين ليس اطلاقا حقيقيا بل هومجاز سواء كان من قبيل المجاز الذى يقول به المشهور اومن قبيل المجاز الذى يقول به السكاكى او **الشيخ الاصفهانى** (ره) فى الوقاية.

ان قلت، بناء عليه يسقط نزاع الصحيح والاعم للزوم كون الافراد الصحيحة والفاسدة خارجة عن الموضوع له؛ قلت: لافان الصحيحى لايجوز اطلاق اللفظة الموضوعة للمرتبة العليا وهى الصلوة التامة الجامعة للاجزاء و الشرائط على الفاسدة الجامعة لمعظم الاجزاء ويجوز الاطلاق على الصحيح الفاقد له والاعمى يجوز ذلك كله. و يرجع نزاعهم الى فقد المصحح وعدمه ضرورة احتياج صحة الاطلاق الى المصحح والعلاقة وهذا هومامر فى بحث ادراج المجازات فى محل النزاع.

ان قلت اطلاق، الصلوة مثلا على الواجد للاجزاء والهيئات الناقصة ممكن عرفا للمشابهة والمشاكلة مع التامة والكاملة ولكنه ممنوع فى مثل صلوة الميت والغرقى بل والمضطجع والنائم فانها ليست صلوة عرفا مع ان الصحيحى والاعمى يطلقون عليها اللفظ

قلت، كما ان تصوير الجامع الشامل لهذه الافراد فى غاية الاشكال هناك كذلك الامرهنا و يندفع بان هذا يستكشف جوازه من اطلاق الشرع عليه. ثم بعد ماثبت ذلك من

الشرع يستعمل تلك اللفظة فيها عرفا ونتيجة هذا سقوط التمسك باطلاق ادلة الاجزاء والشرائط لان موضوعها وهى الصلوة غيرمعلوم انها الصلوة الكاملة اوهى الاعم منها ومن الفاقده انتهى ملخص مايمكن تحريره هنا بتقرير منا.

اقول، قد اجيب بكلمة واحدة وهوان الوجدان ناهض على ان اطلاق الصلوة على جميع المراتب الاالمرتبة الدنيا كصلوة الغرقى على اشكال فيه على نسق واحد ونهج فارد من غير فرق بين ذلك والمنكر مكابر، ويمكن الجواب عنه بان الامر فعلا كذلك الا ان هذه الطبيعة ماكانت تطلق عليها هذه اللفظة على نسق واحد فى بدو الامر بالضرورة بل القرائن الخاصة كانت تصحح ذلك.

والذى هو الحجر الاساس ان هذه اللفظة ليست موضوعة بالوضع التعيينى لتلك الطبيعة فى الشرع الانور قطعا وتقتضى مامرمنا ان هذه الطبيعة كانت قبل الاسلام متداولة وكان يطلق عليها تلك اللفظة فهذه اللفظة وساير الالفاظ الموضوعة لساير الطبايع على نهج واحد ونسق فارد. فكما ان لفظة البقرة والحمار ولفظة الشجر والجدار ولفظة المئذنة والمنار تطلق على جميع المصاديق المختلفة من غير تكلف الادعاء و التنزيل و تأسف المجاز والتاويل ولايخطر ببال احدكون هذه الالفاظ موضوعة للمرتبة العليا والطبيعة الواحدة لجميع الشرائط والاجزاء كذلك الامرهنا.

فما افاده يمكن توهمه لوكان الوضع تعيينا ولااظن لالتزامه والتزام احد به هذا ونفى جواز التمسك بالاطلاق على المعنى المزبور محل منع اطلاقه ضرورة انه لوكانت الصلوة فى محيط الشرع تطلق كثيرا على مايشابه الصلوة الاولية حتى صح ارادة المرتبة المشابهة للمرتبة العليا من المراتب المتوسطة من تلك اللفظة فانه عند ذلك يصح التمسك بالاطلاق بل بناء عليه يلزم الحاجة الى الجامع اذهو ضرورى فى الوضع التعيينى والتعينى وانكار الوضع التعينى والحقيقة المتشرعة والشرعية الحاصلة لكثرة الاستعمال فى بعض الالفاظ مكابرة جدا والمقصود بالبحث ليس محصورا بلفظ الصلوة فقط حتى تكون هى بخصوصها مورد النزاع والبحث كما هو الواضح هذا غاية مايمكن ان يقال فى هذا المقام وقد عرفت ما فيه بقى الكلام فيما هوالمهم فى البحث وهو تصوير الجامع للصحيحى والاعمى، فالبحث يقع فى الموقفين.

الموقف الاول: فيما يمكن ان يكون جامعاللاخص وهووجوه:

الاول، ما افاده الكفاية وهوان المسمى وان لايمكن التعبير عنه للزوم الاشكال فى

كل ماجعل جامعا ولكن الاشارة اليه بالاثار المشتركة بين الافراد الصحيحة ممكنة وماهوالمشير هى العناوين الواردة من الشرع كمعراج المؤمن والناهية عن الفحشاء وقربان كل تقى، فان من الاشتراك فى الاثر يستكشف الاشتراك فى المؤثر للقاعدة المعروفة بين اهلها انتهى.

وما افاده لايخلومن قصور لان اللازم اثبات كون جميع الافراد مشتركة فى الحيثية التى هى المسمى بالصلوة وهذا مما لايثبت لامكان الاشتراك فى الحيثية التى تكون آثارها مشتركة وليست هى المسماة بالصلوة، فالاولى ان يقال بان ماهوالمسمى لايمكن ان يكون معظم الاجزاء ولاالاجزاء المجملة للزوم النقض طرد اوعكسا ولكن حيث ثبت ان جميع الافراد الصحيحه مشتركة فى الشرع فى الاسم على نعت الحقيقة ونجدان الشارع يطلق على جميع هذه الافراد لفظة الصلوة مثلا على وجه الحقيقة. فعندئذ يعلم وجود المسمى الجامع بينها عند الشرع وان لانتمكن من بيانه وليس هذا معناه كون الموضوع له والمسمى هوعنوان المعراج والناهية وهكذا وبناء على هذا التقريب لانحتاج الى اعمال القاعدة المعروفة حتى يتوجه الينا انها قاعدة مضروبة للواحد البسيط الحقيق ولامعنى للتمسك بها هنا الاغفلة وذهولا ولعمرى ان هذا التقرير احسن مايمكن ان يحررفى المقام ولكنه مع الاسف غيرتمام.

ضرورة ان ذلك ينتج كون الاطلاقات على الصحيحة الافرادالمتوسطة بل والنازلة والدانية غيرمعلوم عندنا وانها على نعت الحقيقة اوالمجاز والغلط لان المستعمل مادام لم يعلم المسمى لايتمكن من الاستعمال الحقيق مع انانجد ان استعمال الصلوة فى الافراد الصحيحة والبعيدة حسب الاجزاء والشرائط عن الافراد الصحيحة الجامعة لها يكون على الحقيقة فلابد من عرفان المسمى و يكون هوالمعلوم عند مرتكزنا، فدعوى ان المسمى معلوم للشرع دوننا غيرقابلة للتصديق جدا.

والعجب عن بعض المعاصرين حيث اطال الكلام فى المقام حول اجنبية القاعدة عن المسألة وكان هودأبه ولكنه منه بعجيب لانه قريب الافق الى مذاق الاخباريين. فقال فى طى كلامه ان هذه القاعدة وان كانت تامة فى العلل الطبيعية لامحاله دون الارادية انتهى، وانت خبير بانه اجنبى من الغور فى هذه المواقف، والعذر عند كرام الناس مقبول والتفصيل موكول الى اهله ومحله.

الوجه الثانى، ما افاده صاحب الحاشية المدقق الاصفهانى (ره) وغير خفى انه لتمثيله بالمسائل العقلية وخروجه عن طور الاعتبار اوقع المتأخرون فى مقصوده حيارى

واوردوا عليه الايرادات. والذى يظهر منه انه فى مقام اثبات الجامع الحقيقى الذى ليس عنوانيا حتى يكون باطلا ولامقوليا حتى يكون ممتنعاً بل الامور الاعتبارية كماتكون خارجة عن المقولات تكون خارجة عن الاشكالات والتوالى الفاسدة المترتبة عليها. فان الاعتباريات سهل التناول وهى بيد المعتبرين لافادة الاغراض والمقاصد فعليه يقال بان الصلوة معجون اعتبارى من الحركات والاقوال والافعال الخاصة التى لاتلحظ تلك الخصوصيات الموجودة والثابتة لتلك الحركات فيها.

بل هى المجموعة الاعتبارية من هذه الامور فانيا فيها بحسب الزيادة والنقيصة ملحوظا فيها بعض هذه الامور على نعت الاجمال والابهام. فلوكان المعجون المذكور ملحوظافيه ثلاثة اجزاء معينة فهو ينتفى عند الانتفاء. واما اذا لوحظ ثلاث اجزاء على البدل و يكون معها المشترك فى ذلك وهوالمسمى فلاينتفى المسمى بانتفائها. وان شئت قلت فى الاعتباريات الابهام الذاتى غيرممنوع و فى الموضوعات الاعتبارية تعدد الذاتيات جايز كماهوالظاهرمنه، فانه لاينبغى نسبة الغفلة اليه عن هذا الامر الواضح. فلوكان الحمار موضوعا للحيوان المنفصل باحد الفصول المنوعة فما هوالمهية المتحصله الحقيقه لايمكن ان يتردد امرفصله بين الامور، بخلاف باب التسمية والاعتبار فانه يمكن ان يجعل الاسم للمسمى المبهم من هذه الجهة اومن جهة الجنس والفصل، وهكذا فعليه يمكن ان يقال بان ماهو الموضوع له والمسمى هى الطبيعة الفانية فيها الاجزاء بخصوصياتها مع عدم خروجها عن الاجزاء المعتبرة البالغة مجموعها الى عشرة وعليهذا يلزم كونه جامعاللاعمى ولكنه قال انه هوالجامع للاخص لان ماهوالمعرف والملازم له عنوان الناهية عن الفحشاء ومعراج المؤمن، نعم لوكان المعرف المذكور عنوان الناهية بالاقتضاء كان هوالجامع للاعمى ايضا، فعليه يتصور الجامع على كلا الرايين والمذهبين.

اقول، لو اغمضنا عن جميع مايتوجه اليه من الخدشات والمناقشات الواردة عليه فى كلام القوم لايمكن لنا تصديق ما افاده لان معنى ذلك جهل العرف بالموضوع له لان هذه المعرفات ان كانت عرفية كان لما افاده الوجه القريب لرجوعه احيانا الى مانقول فى الجامع للاعمى، ولكنه عندئذ لاحاجة الى المعرف. واما اذا كانت شرعيه فلازمه اماكون الفاظ العبادات موضوعه لتلك المعرفات فى الشرع وقدعرفنا عن بطلان الحقيقة الشرعية مطلقا فى الفاظ الصلوة وامثالها بل والشرعية بل هى مثل سايرالالفاظ استعملها الشرع لافادة مقصوده استعمالا عرفيا فما جعل معرفا فهو الاثر المترتب على طائفة من تلك الطبيعة الواسعة والمطلقة اوكون المسمى معروفالدى الشرع فقط و هذا خلاف ما عليه الصحيحى لتمسكه بالتبادر فى

اثبات مرامه.

ان قلت، ظاهر هذه التعابير المبينة لاثار الصلوات كونها اثر الكل ما صدق عليه الصلوة فيعلم منه ان مالا اثر له ليس بصلوة على نعت عكس النقيض فيعلم منه وجود الجامع للصحيحى.

قلت، هذه التعابير من قبيل القضايا المهملة كقولهم السقمونيا مسهل للصفراء وهكذا ولا نظر فيها الى القضايا المحصورة الحقيقية، فليس هذه المعرفات الااشارات الى طائفة من الصلوة فلاتختلط.

الوجه الثالث، ما افاده العلامة الاراكى ولعل ماتخيله متخذ من ما قيل، ان حقيقة الوجود فى الخارج سارية فى جميع الماهيات والمقولات نازلة من الاعلى الى الادنى من غير لزوم الكثرة الخارجية الواقعية وتكون المقولات والمظاهر مراتب تلك الحقيقة وتعيناتها و شوؤن واطوارها، ولذلك قال ماهو المسمى ليس الجامع العنوانى كعنوان معراج المؤمن و امثاله ولاالجامع المقولى لعدم الجنس الجامع بين الاجناس العالية ولكن مع ذلك كله هنا امران اخران احدهما مفهوم الوجود والاخر حقيقة، فان قلنا بان الموضوع له هومفهوم الوجود المشترك بين تلك المقولات فهو مضافا الى لزوم صدق الصلوة على جميع الاشياء يلزم كون الجامع عنوانيا كماليس بخفى.

واما لوكان الموضوع له هى الحقيقة الخارجية على ارسالها فيلزم كون الموضوع له لجميع الالفاظ واحدا فما هى الموضوع له لها تلك الحقيقة المعرفة بتلك المعرفات، فتكون الحصة الخاصة من تلك السارية فى تلك المقولات هوالموضوع له والمسمى انتهى بتحرير منا كماهودأ بنافى نقل الاقوال.

اقول يلزم عليه كون الموضوع له خاصا بل فى اصطلاحنا جزئيا مع ان المقصود فرض الجامع فلا تغفل. وقد ذكر الوالد المحقق مدظله التوالى الفاسدة لمرامه فى كتابه ومن شاء فليراجع ولكن الامر سهل فلاتختلط

الوجه الرابع، ان يقال بان الموضوع له هوالمعنى اللغوى وجميع الاستعمالات الشرعية يكون كذلك وارادة الخصوصيات من قبيل الشرائط للمسمى والاجزاء كلها بدليل منفصل فتكون الضمائم الخارجة عنه. نعم هوالدعاء المعرف بتلك المعرفات المزبورة من غيركونها قيدا فما هوالمسمى هوالدعاء الذى كان كذالامطلقه والاعمى فى راحة من تصويره لانه هوهذا مع الغاء تلك الجهة ايضا.

وفيه مضافا الى مامرمن انه ليس جامعا فى محيط العرف واللغة انهاولو كانت

موضوعة لغة للدعا ولكنها صارت قبل الاسلام حقيقة فى الهيئة الخاصة الخضوعية والعبودية والان كذلك فلابد من الجامع على هذا التقدير لمامر ان الاحتياج اليه على الوضعين التعيينى والتعينى ثابت بالضرورة

تذنيب: اذا عرفت عدم امكان تصوير الجامع للاخص، فاعلم انه يمكن اقامة البرهان على امتناعه ضرورة ان الغرض من ذكر الجامع هوبيان ما تصوره الواضع حين الوضع واذا لم يكن الواضع هوالله تعالى اواحد المبادى العالية وكان هو المتعارف من الناس وكانت تلك الالفاظ ايضا موضوعة لمعانيها فى محيط العرف والعقلاء كساير الالفاظ فكيف يمكن فرض كون المسمى موجودا عند ثلاثة اجزاء و مفقودا عند تسعة اجزاء وهذا هوالبرهان التام لاماافاده بعض الاعلام فى المقام.

تنبيه: ماجعلناه الوجه الرابع قريب مما جعله الاستاذ البروجردى (ره) جامعاللاخصى مع قصور فى بيانه لانه ترك مايورث كون الحالة الخاصة الموجودة من اول الاجزاء الى آخرها جامعاللاخصى، فراجع. وملخص ماقاله هوان الصلوة ليست عبارة عن نفس الاقوال والافعال المتباينة المتدرجة بحسب الوجود حتى لايكون لها حقيقة باقية الى اخر الصلوة محفوظة فى جميع المراتب. و يترتب على ذلك عدم كون المصلى فى حالة السكونات المتخللة مشتغلا بالصلوة بل هى عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد و يوجد بالشروع فيها و يبقى ببقاء الاجزاء والشرائط و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة لها مراتب متفاوتة منتزع فى كل مرتبة عما اعتبر جزء لها انتهى.

وانت خبير بان ما افاده مضافا الى عدم مساعدة اللغة والعرف لها لايمكن مساعدة البرهان معه ضرورة ان قيام الاجزاء بل والافعال فى وجه بالانسان قيام صدوروقيام تلك الحالة قيام حلول فكيف تتحد تلك الحالة مع تلك الاجزاء والافعال، هذا مع ان هذه الحالة ليست فى جميع المصلين مع ان ما افاده جامع للاعمى، اللهم الا ان يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء معرفا كما جعله غيره وعندئذ يتوجه اليه ما توجه الى الاخرين كمالايخفى. هذا تمام الكلام فيما يمكن ان يعد جامعاللاخصى، وقد عرفت عدم وجوده بل عدم امكانه

الموقف الثانى: فى ذكرعمدة الوجوه الممكنة لان يكون جامعاللاعمى فمنها مانسب الى صاحب القوانين ره من ان الموضوع له هى الاركان بعرضها العريض لابحدها الخاص واما ساير الاجزاء والشرائط فهى الداخلة فى المأمور به بالادلة المنفصلة لالاقتضاء الاسم ذلك، وهذا هومختار بعض المعاصرين، وقددافع عما توجه اليه فى كلمات القوم

ولكن الذى يتوجه اليه وليس مدفوعا عنه ولايمكن دفعه هوان المسمى والموضوع له ليس الامر الشرعى والمعنى المخترع الاسلامى، حتى يقال بان الصلوة بدون الركن ليست بصلوة ولوكانت مستجمعة بجميع الاجزاء والشرائط او يتشبث بالادلة اللفظية كما تشبث بها الفاضل المذكور، بل مسمى هذه اللفظة كغيرها مأخوذ من العرف ومن العابدين بها الله تعالى قبل الاسلام، ولم يتصرف الشرع فى التسمية كمامضى تفصيله. فاذا نجد وجدانا صدق الصلوة على فاقد الطهورين لغة بل قيل ان البحث فى الشرائط كلها خارج عن بحث الصحيح والاعم وهل هذا الالكون المسمى صادقا مع فقد الركن الشرعى وهوالطهور حسب الادلة الموجودة.

و بعبارة اخرى كما ان البحث لغوى وان يكون حول الموضوع له بهذه الالفاظ طرا اعم اواخص كذلك مفهوم الصحة والفساد المذكور فى كلامهم لغوى، فلامعنى بدعوى الاخصى بانها ليست بصلوة عند الشرع والاعمى بانها ليست بصحيحة عنده. فالمناط على فهم العرف فى الموصوف والصفة. فكان من تخيل ان الجامع هى الاركان المأخوذ من الشرع غفل عن الجهة المبحوث عنها فى المقام، واما اذا جعلت الاركان العرفية جامعا فلابد من بيانها والافهى الاغراء الى الجهالة ولعمرى ان جعل الاركان جامعاللاخصى كان اولى من جعله للاعمى خصوصا مع الالتزام بالاهمال فى ناحية عدد الاركان كمامضى تفصيله من صاحب الحاشيه بتقريب منا.

وما يتوجه الى هذه المقالة من ان ساير الاجزاء و الشرائط ان كانت داخله فلاتحقق للمسمى بدونها، وان كانت خارجه فاطلاقها على المجموع مجاز مدفوع بما تقرر فى كتاب الصلوة حول الشبهة فى ان قول المصلى ورحمة الله وبركاته ان كان جزأ فى الماهية و مأمور با مرنا فيجب وان كان مستحبا بامراخرفلا منع من الاحداث قبله وحينه لخروجه قبله من الصلوة و يكون هوالتعقيب لها واجماله ان من الاجزاء ماهى الدخيلة فى تحقق الاسم ومنها ماهى لوالتحق بالمسمى يدخل و يطلق عليه الكل قهرا ولولم يلتحق به يتحقق المسمى بما هوالدخيل. كما فى عنوان الدار والبيت والسوق والحمام فلاحظ وتدبر جيدا، وقدعبر عن هذا **الوالد المحقق** مدظله بلوا حق المصداق فى قبال قيود الطبيعة و مقوماتها.

ومنها، ما نسبه شيخ مشايخنا الى المشهور وهوان المسمى معظم الاجزاء وتحرير ذلك بوجه لايتوجه اليه ماتوجهه الكفاية واتباعه قدمضى فى ذكر الوجوه المزبورة للاخصى عند نقل كلام صاحب الحاشية بتقريب ذكرناه حوله.

بعد وضوح ان المقصود ليس كون المعظم مسمى بعنوانه حتى يكون جامعا عنوانيا مع بطلانه بذاته وبعد ظهور عدم ارادتهم كون معظم الاجزاء فى كل صلوة بالنسبة الى احوال المصلين هوالموضوع له حتى يلزم كون الموضوع له خاصا والوضع عاما كما يظهر من الفاضل الايروانى ظنا انه مقصود هم بل المقصود ان المسمى واقع اكثرية الاجزاء، اى لوكانت صلوة المختار عشرة اجزاء واقل الصلوات جزأ هى المشتملة على الستة فما هوالمسمى هوالست على الاهمال من غير لزوم الاشكال لعدم جواز الخلط بين المركبات الحقيقية والاعتبارية، فلاحظ وتدبر.

نعم، يتوجه الى هذه المقالة ان الصلوات المشتملة على الاجزاء اليسيرة عند الاضطرار ليست بصلوة حقيقة ولعلهم يلتزمون بذلك بدعوى مساعدة العرف لمجازية تسمية صلوة الغرقى والميت وبعض الافراد الاخر صلوة كمايلتزم به الاخرون ولاداعى الى تصوير الجامع الكذائى بل هوغير معقول كما لايخفى.

و يتوجه اليها ثانيا بان المراد من المعظم ان كان ماهوالعظيم من حيث الدخالة فى الاسم بنظر العرف فهو مجهول وان كان بنظر الشرع فهى الراجعة الى القول الاول فى الجامع وان اريد منه اكثرية الاجزاء لا الاركان كماهو المتفاهم منه فكثير من الصلوة المشتملة على الركوع والسجدة والتكبيرة والسلام اوبعض الاجزاء الاخر عرضا كما ذكرناها صلوة عرفا وفاقد للمعظم، وبعبارة اخرى ماهوالمشتمل على الخمسة من العشرة صلوة عرفا اذا كان من تلك الخمسة ماهوالقائم به بعض الهيئة المعتبرة فى الصلوة فلاتختلط.

ومنها، الوجوه الاخر التى ذكرنا ها فى طى الوجوه للاخصى، فان كثيرا منهم جعل ماهوالجامع للاخصى جامعاللاعمى على الاختلاف فى المعرف مثلا الشيخ العلامه صاحب الحاشية قدس سره بعد افادة الجامع الاعتبارى بمعرفية معراج المؤمن قال هذا هوالجامع للاعمى بمعرفية المعراجية بالشأن والاقتضاء.

وفيه، ان هذا الجامع لايحتاج الى المعرف لان ماهوالمسمى لابد وان يكون معلوما بحده لامجملا مع ان الاجزاء المهملة من بين الاجزاء المعلومة ليست مسماه اذا اعتبرت خالية عن الهيئة ضرورة ان الصلوة مركبة من الهيئة والمادة كما سيأتى تفصيله.

والسيد الاستاذ البروجردى افاد فى جامع الاخصى ماهوالاولى لجامعية الاعمى وقد مضى تفصيله، وعرفت ان الحالة المنطبقة على الاجزاء ليست هى الصلوة بل لايعقل انطباقها على الاجزاء لانها كيفية نفسانية قائمة قيام حلول بالمصلى وهى الحركات الصادرة قيام صدور بالانسان وقيام حلول بالهواء فتكون من الكيفيات المحسوسة فكيف يمكن

انطباق ذاك على هذا كمالايخفى.

وقد عرفت ايضا امكان جعل الدعاء جامعاللاعمى لاالدعاء المطلق، فانه المعنى الاولى بل الدعاء بطرز بديع و شكل خاص من غير خروجه عن شكل الدعاء فقوله: صل كما رأيتمونى اصلى اى ادعوكما ادعو، فمفهوم الدعاء ذوعرض عريض والصلوة مثلها الاانها فى الشرع يطلق على الدعاء الخاص المعروف عند المتشرعة المعروف بقابليته للنهى عن الفحشاء ومعراج المؤمن وهكذا وفيه مالايخفى.

ومنها، الوجوه الاجمالية من غير ذكر ماهوالمسمى حقيقة كما عرفت فى جعل الدعاء جامعا فان هذه الوجوه غير كافية لان معلومية المسمى عند المتشرعة غيرقابلة للانكار وهكذا فى اللغة والايماء والاشارة والتمثيل بالاعلام المشخصة غيرمفيد فيما هوالمقصود فى المسألة، مثلا قديقال، بان المسمى ماهوالمعروف عندالعرف من اطلاقها فى بعض الاعيان على بعض الافراد، ومن عدم الاطلاق على الافراد الاخروفيه انه لابد من الاطلاع على المعنى قبل الاطلاق والحمل كما مضى فى علائم الحقيقة والمجاز، وقديقال بان المسمى هنا من قبيل المسميات لالفاظ المقادير كالمثقال والحقه فكما انها تطلق على الناقص والزائد فهى مثلها وفيه انه بيان مضى تفصيله ولكن التمثيل غير صحيح لان هذه الالفاظ موضوعات للمعانى المقدارية بالدقة العرفية ولا تعينى بالاطلاقات المسامحية. وقديقال بان لفظة الصلوة بالقياس الى معناها القصير والطويل والناقص والزائد نظير الاعلام الشخصية فكما ان تلك الالفاظ صادقة مع اختلاف الحالات وجميع اللواحق والخصوصيات كذلك الفاظ العبادات.

وفيه، ان ما افاده يرجع فى مانحن فيه الى ماشرحناه سابقا من اخذالاجزاء الثلاثة المهملة من العشرة المفصلة المعلومة موضوعا و لكنه لايتم فى الاعلام الشخصية للزوم الامتناع فيها بداهة ان ماهو المسمى فى تلك الاعلام من الحقايق الخارجية ولايعقل الاهمال فيها فى تجوهر ذاتها ولايمكن تبدل الذات، فان الذاتيات لاتختلف ولا تتخلف فى انحاء الوجودات، فلايصح قياس الاعتباريات بالحقايق، فان فيه الزلل الكثير و بعيد عن محيط الشرع والتقنين كماهو الواضح الظاهر.

اذا عرفت ذلك كله فاستمع مما يوحى اليك من عبدك فقد علمت فيما سبق منا الى هنا، ان دائرة البحث فى هذه المسئلة اوسع مما ظنه الاصحاب، فلابد من النظر الى ماهو الجامع بالنسبة الى جميع الالفاظ الموضوعة على سبيل الاشتراك المعنوى للمعانى المختلفة افرادها ومصاديقها اختلافا فاحشا من جميع الجهات و المقولات وايضا علمت ان

قصر النظر فى مفهوم الصحة والفساد غير جايز بل الجهة المبحوث عنها هنا غير راجع الى فهم مفهوم هاتين اللفظتين، فان الصحيحى يريد اثبات كون المعانى ليس مطلق الطبيعة بل هى الطبيعة الجامعة للاثار المترقبة منها وماهوالفاقد لها يعد منها مجازاو مشابهة سواء اتصفت تلك الطبيعة بعنوان الصحيح كما فى طائفة من الموضوعات اواتصفت بعنوان السلامة كمافى اخرى منها او بعنوان التمامية كما فى ثالثة منها.

وايضا علمت ان البحث حيث يكون لغويا فلامعنى لكون المراد من الصحة والفسادفيه فرضا هى الصحة الشرعية اوالاعم منها ومن الصحة والفساد العرفيين بل النظر مقصور الى ماهو مفهومهما ومفهوم السلامة والمعيب ومفهوم التمامية والنقصان فى محيط العرف، فما يظهر من الوالد مدظله من ان الصحة والفساد فى مانحن فيه ليسا حيثيين لان الصلوة لاتتصف بالصحة الفعلية من حيث بل هى موصوفة باحد الوصفين بالفعل ولايوصف بالاخر.

واذاوجدنا انها مع فقد الشرط يكون فاسداً فيتعين القول بالاعم و يلزم تصوير الجامع و يسقط احتمال القول بالاخص لما عرفت من خروج بعض الشرائط عن محل النزاع فى غيرمقامه ضرورة ان الطبيعة الفاقدة للشرط توصف بالفساد الا انه توصيف شرعى اذاكان ذلك الشرط شرعيا واذا كان شرطا عرفيا فللاخصى دعوى المجازية كما ادعاه فى ماكان فاسد اللاخلال بالاجزاء.

ان قلت، بناء على هذا يلزم خروج طائفة من الشرائط عن محل النزاع مع ان مقتضى مامر دخول مطلق الشرائط فيه.

قلت، ماذكرناه هناك هو امر ادق واجماله ان الجهة المبحوث عنها ليس الجزء ولاالشرط بل هى ان الالفاظ هل تكون معانيها وماهو الموضوع لها هل هى الطبيعة المرسلة ام هى الطبيعة المستجمعة مما يترقب منها و ينتظر عنها من الاثار والخواص الدنيوية والاخروية، فعندئذ تدخل الشرائط فى محل النزاع اذا كانت لها الدخالة فى ذلك عرفا اواستكشف بالشرع فصدقه العرف كما ربما يستكشف بالطب بعض خواص للبطيخ فانه عند فقده ذلك الاثر لايكون بطيخا عند الاخصى فلا تغفل ولاتختلط.

فاذ قدتبين ذلك كله، فاعلم ان الماهيات على صنفين: اصيلية وغير اصيلية، فالماهيات الاصيلية مركبة كانت كالمواليد الثلاث الجمادات والنباتات والحيوانات اوبسيطة كالاعراض والمقولات كلها ذات اجناس وفصول و يكون الجامع فيها معلومة لانها قابلة للذكر بعنوانه اوبالايماء والاشارة باخذالعناوين اللازمة فصولا كما هوالاكثر

خصوصا على القول بان حقايق الفصول هى الوجودات الخاصة فما هوالموضوع مثلا للذهب والفضة الجسم الجامد الذى له خاصية كذاولون كذا وماهو الموضوع للحنطة والشعير مثل ذلك وهكذا فى الحيوانات.

و يترتب على هذا الثمرة الفعلية الفقهية مثلا الادلة المتكفلة للكفارات فى تروك الحج اذا كانت مطلقة ولم يرد مقيدلها يؤخذ باطلاقها و يطرح الشك فى كون الشاة سمينا اوسالما اوغيرذلك بها لان الموضوع له للشاة اعم من السالم والمريض وهكذا فى الغلات والنقدين وغير ذلك.

ومن هنا يعلم ان الاوفق بالتحقيق اعمية مصب البحث فى هذه المسئلة ولايقصر بالفاظ العبادات واما الماهيات غير الاصيلية فهى مثلها ذات بسائط ومركبات فالبسائط منها ماهوالمعنى الواحد القائم بالواحد العرفى ولايكون المعنى المقوم داخلا فى الموضوع له وهذا مثل الاوانى والظروف، فان الالفاظ الموضوعة لها بجامع واحد وهى الهيئة الخاصة اللابشرط صغراوكبرا الى حد معين ولاتكون مادة هذه المسميات دخيلة فى الاسم كماترى.

واما المركبات منها كالداروالحمام والسوق وجميع المخترعات اليومية من السيارة والطيارة والسفينة الفضائية، فان المادة الخاصة غير دخيلة فى الموضوع له بل لوامكن ايجاد الهيئة القائمة بها بدونها يصدق عليها الاسماء وهذا شاهد على ان المسمى هى الهيئة الملحوظة بلحاظ خاص فى جهة وتكون هى اللابشرط من الجهات الكثيرة الاخرى.

فالاجزاء القائمة بها البيت والحمام فانية فى مقام التسمية فى تلك الهيئة ولايعقل فى هذا اللحاظ النظر اليها لانهاعند النظراليه يكون جزء مباينا لها وخارجا عنها و يضاف اليها، فيقال هذا رأس القليان اوهذا وسطه، فماهوالموضوع له للقليان هى الهيئة والشكل المعين اللابشرط صغراوكبرا سواد اوبياضا صحيحا وسالما فلولم يمكن الاستيفاء منه للتدخين فهولايضر لان ماهو الجامع هوالشكل المحفوظ فى الحالتين.

فتحصل ان فى جميع المركبات التأليفية غير الحقيقية يكون الجامع الشكل والهيئة، وقديسأل عن الصبيان بان القليان ماهو؟ حتى يقال هذا رأس القليان وهذا جسد القليان وهذا مائه وناره ودخانه، وهكذا مع ان القليان ليس امراوراء تلك الاجزاء، ومن العجب ظن بعض المتفلسفين فى عصرنا المسمى بالفيلسوف الاكبر الاسلامى ان اول الدليل على وجود النفس وراء البدن مايقال بان هذا يدى وهذا رجلى وهذا رأسى فمن هوالمتكلم بهذه الكلمات وماهذا الاالروح ولم يتفطن هذا المرء الى اطلاق قوله ونفسى وروحى نقضا والى

ماذكرنا فى القليان مع بداهة عدم وجود الامر البسيط المجردوراء هذه الاجزاء المضافة اليه وحلّ الشبهة ماعرفت من ان ماهوالموضوع له هى الهيئة والشكل وتلك الاجزاء غيرمنظور اليها فى التسمية بل غير داخلة فيها والاضافة اليه لكونها موضوعا للشكل والهيئة التى هوالجامع حقيقة.

ومن التدبرفى امثال هذه الامور ونظائرها يسهل الاطلاع على ماهو الجامع فى المركبات الاعتبارية كالعبادات المركبة من الهيئات الخاصة ومنها الصلوة فان الجامع فيها ليس الا الهيئة الكاملة المشتملة على الهيئات الجزئية كهيئة القيام والركوع والسجود والقعود من غير لزوم جميع هذه الهيئات، بل يكفى عدة منها وان فقدت بعضها يبقى المسمى كما عرفت فى مثال القليان، فان رأسه وان هوداخل بحسب الهيئة الخاصة فى تلك الهيئة الكاملة المشتملة على الهيئات الجزئية الفانية فى تلك الهيئة الكلية ولكنه مع ذلك ليس دخيلا ومقوما لبقاء الجامع بدونه. نعم مع فقدان الرأس والوسط لايبقى والصلوة مثله فانه بدون القيام الركوع بابدالها العرفية ليست صلوة.

فما افاده الوالد المحقق مدظله وان هوقريب من التحقيق الا انه يلزم عليه الالتزام بان ماهوالجامع هنا امرلامانع من تردده بين الامور وقد تحاشى عن ذلك برهانابان الاهمال فى تجوهر الذات ممتنع وقد مضى وجه الخلل فيه بالخلط بين الحقايق والاعتباريات فتدبر.

ان قلت، بناء عليه يلزم الالتزام بخروج الافراد الفاقدة للقيام والابدال العرفية فان الايماء ليس عرفا بدلا من الركوع والسجود وهكذا القعود.

قلت، لامنع من ذلك لان ماهوالمقصود كمايأتى فى ذكر ثمرة البحث يحصل بذلك الينا ضرورة ثبوت الفرق بين انكار الجامع والالتزام بالمجازية المطلقة واثبات الجامع بين الافراد المتعارفة المتقاربة واثبات المجازية فى الجملة فان التمسك بالاطلاق فى كثير من المواقف ممكن عندئذ. نعم فيما شك فى شيئى واحتمل واقعا دخالته فى المسمى فعندئذ لايمكن التمسك بالاطلاق ولكنه مجرد احتمال لاواقعية له فانتظر واغتنم.

ان قلت، قضية ماتحرردخول الفاظ المعاملات فى حريم التشاح ومورد النزاع فلابد من تصو ير الجامع هنا كغيرها.

قلت، ماهو التحقيق فى اسام المعاملات يأتى عند ذكر التحقيق فى اصل المسئلة وماهو المحتملات فيها فهى كثيرة فانه يحتمل تارة بان يكون المسمى هنا هوالا ثر القهرى الحاصل من الملكية والانتقال الذى هوحكم العقلاء بعد وجود الاسباب والمؤثرات وهذا الحكم كما مضى تفصيله سابقا يكون على نعت الكلى بنحو القضية التعليقية وهوانه اذا

تحقق البيع اوسبب النقل تحصل الملكية والانتقال فلاتختلط وعندئذ لايمكن الجامع لدوران هذا الامر المتأخر المعلول والاثر مما تقدم عليه بين الوجود والعدم ولااظن التزام احد بذلك اى بان هذا هوالمسمى فلايعقل الجامع وماربما يتوهم من عبائر بعض الاصحاب من كون اسام المعاملات موضوعة للمسبب ليس هذا فانه الاثر المترتب بحكم العقلاء على ماهوالسبب المقصود فى كلامهم فلا تغفل.

واخرى، يحتمل كون المسمى نفس الالفاظ بمالها من المعانى من غيركون هذه المعانى دخيلة فى التسمية بناء على امكان تعقل مثل ذلك ولكنه غير معقول لان قضية ذلك كون الالفاظ بدونها داخلة فى المسمى وهوواضح المنع فيلزم التقييد وما اشتهر من امكان التضييق بدون التقييد كما عن العلامة الاراكى ره فى نظائر المقام لايرجع الى محصل.

وثالثة، يحتمل كونها اسام لتلك الالفاظ بمالها من المعانى الانشائية، فان كانت المسماة ذاتها فيلزم المحذور السابق وان كانت المسماة هى مع المعانى المترتبة عليها انشاء فهو ايضا امره دائر بين الوجود والعدم لان المسمى هوالسبب بالنسبة الى المعانى المنشاء بها وهذا لايتصف بالصحة والفساد ولابالتمام والنقصان لان ما اوجده من الالفاظ الغير الموجدبها المعانى الانشائية غير قابل للاتمام حتى يقال بانه سبب ناقص.

فبالجملة، ترتب المسبب وهوالمعنى الانشائى على الالفاظ ترتب قهرى اى لايمكن تحقق تلك الالفاظ بمالها من المعانى مع عدم تحقق تلك المعانى فيدورامر سببيتها لهابين الوجود والعدم فلاجامع هنا ايضا حتى يقع البحث فيما نحن فيه فى ذلك.

ورابعة، يحتمل كونها اسام لتلك المعانى المنشئة بتلك الالفاظ التى هى السبب لوجودها وتلك تكون موضوعة لحكم العقلاء او سبب لانتقال فهى المسببات للالفاظ واسباب الملكية والانتقال وعند ذلك يمكن دعوى امكان اتصافها بالصحة والفساد، لان تلك المنشأ العقلائى الحاصل من الالفاظ ان كانت دائما موضوع حكم العقلاء يترتب الاثر فلايدور امره الابين الوجود والعدم. واما لوكانت النتيجة غير دائمية كما فى الفضولى على مقالة المشهور، فان مايصنعه الفضولى عين مايوجده المالك حسب الالفاظ ومعانيها، ولكن الفرق حاصل بينها بترتب الاثر على منشأ المالك دون الفضولى، فاذن يصح ان يقال بلحاظ ترتب الاثر يتصف بالصحة و بلحاظ عدم ترتب النتيجة يتصف بالباطل والفاسد فلايدور امره بين الوجود واللاوجود.

ولوقيل، لايوصف الشيئى بالصحة بلحاظ الاثر و بالفساد بلحاظ عدمه فان الاثر حاصل من الصحيح ومالیس بصحيح لااثرله. و بعبارة اخرى لايكون المركبات

الاعتبارية التى ذات اجزاء الاوهى ان كانت مستجمعة للشرائط والاجزاء يترتب عليه الاثر فهو فى المرتبة السابقة عليه يوصف بالصحة واذا لم يترتب عليه الاثر يكشف عن الاخلال بما هوالشرط فى التأثير اوالجزء المعتبر قواما فلايوصف الابالفساد.

قلنا، لانبالى بذلك بعد ما عرفت منافى ان الكلام ليس محصورا فى مفهوم الصحة اوالسلامة اوالتمامية بل هوالاعم من ذلك فاذا وصف بالتمامية هنا فهو ايضا كاف مع ان فقدالاثر اذا كان لفقد قيد فهو يستلزم صحة التوصيف بالصحة ايضا فبالجملة امكان الجامع قداتضح هنا فيصح النزاع المذكور فما يظهر من جمع من خروج الفاظ المعاملات عن حريم البحث غيرتمام ولاسيما بعد اشتهار صحة الفضولى عندهم مع انه غيرتمام بحسب السبب والعلية فليتأمّل جيدا، كما ان ما يظهرمن جمع بان تلك الالفاظ ان كانت اسامى للاسباب يجرى النزاع غيرظاهر الا اذارجع الى ماذكرناه من السبب الثانى الذى هو موضوع حكم العقلاء اواعتبر سببا للملكية و توهم ان النزاع غير صحيح لان المعروف بينهم انها اما للاسباب وهى الالفاظ بمالها من المعانى اوالمسببات بمعنى الاثر والملكية فى غير محله لذهاب الاكثرالى ماشرحناه وان كان فى كلماتهم الاجمال والاهمال مع ان المقصود تحرير النزاع المعقول و من هذا القبيل و هما ان الثمرة لاتترتب على هذا النزاع و سيأتى دفعه مع ان البحث الكلى لابد و ان يكون مثمرافى الجملة ولايلزم كونه فى جميع جهاته و حيثياته ذات ثمرة كمالا يخفى.

وخامسة، يحتمل كونها اسام لما هوالمؤثر بالفعل لاالمسبب ولا السبب الناقص بل السبب التام و عندئذ لايجرى النزاع لعدم وجود الجامع بين الصحيح والفاسد.

وسادسة، يحتمل كونها اسام للمعتبر النفسانى و ان لم يكن مبرزا باحدى المبرزات فان كان هذا المعتبر النفسانى والتبادل الذهنى من الذى يليق بذلك يكون معتبره صحيحا والافهوفاسد، فاذا عتبره البالغ الرشيد يكون صحيحا عرفا و شرعا و اذا اعتبره المميز الرشيد يكون صحيحا عرفا فقط و فاسد اشرعا و اذا اعتبره غيرالمميز يعد فاسدا على الاطلاق.

ثم انه قديقال بامكان تصوير الجامع بالنظر الى الشرائط الشرعية فيكون المسمى ماهوالمستجمع للشرائط العرفية فان كانت جامعة للشرائط الشرعية ايضا فهى الصحيحة والا فهى الفاسدة فالصحة والفساد تارة يلا حظان فى افق العرف بالنسبة الى الماهية العرفية، فعندئذ لايد ورالامر الابين وجودها و عدمها و اخرى يلاحظان فى نظرالشرع بالنسبة الى تلك الماهية فعندئذ تتصف تلك الماهية بالصحة والفساد، و تمامية النزاع على

هذا متوقف على امكان الالتزام بالحقيقة الشرعية فى المعاملات، حتى يقال بان الشرع تصرف فى محيط العرف و لغتهم و اختار وضع تلك الالفاظ مما هوالصحيح عنده والمؤ ثرفى نظره ولكنه مما لايلتزم به الاخصى لرجوعه الى ان الاعمى يدعى ان ماهوالمسمى هوالمؤثر العرفى و ان كان باطلا شرعا والاخصى يدعى ان ماهوالمسمى هوالمؤثر الشرعى الذى اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصحة. و ربما يخطر بالبال ان يقال بان مفهوم الصحة والفساد ليس الا ماهو المستجمع المؤثر و مالايكون مستجمعا لشرائط التأثير والسببية اوالموضوعية يكون فاسدا.

فاذا كانت معاملة عندالشرع باطلة فليس يعقل ذلك الاباعتبار قيد او شرط فى التأثير والموضوعية، فيلزم التصرف القهرى بنحو القانون الكلى فى ماهية البيع و نحوها باعتبار الجزء اوالشرط فيها. فعندئذ لابد من الالتزام بالاخص فى تلك الالفاظ، او يلزم صحة الاحتمال المذكور فيجرى النزاع المشهور. و اما نظر العرف فان كان من الملة الاسلامية مثلاً التابعة للقوانين الالهية فبعد مضى المدة الطو يلة تصير تلك الالفاظ حقيقة عرفية ثانو ية عندهم فيما هوالمؤثر فى القانون الاسلامى ضرورة انقلاب العنايات العرفية حسب اعمال القوانين الشرعية كانت اوالقوانين العرفية المخلوقة لجامع البشر، فافهم و تدبر.

و بالجملة الاعتبارات المخلوقة للبشر الاسبق لا تكون دائمة الوجود بـل هى دائماً تابع المعتبرين فاذا تبدل فى محيط و افق بناء المعتبرين على تغييرالقانون الموجود عندهم او تصرفوافى قيوده نفيا اواثباتا تتبدل المعتبرات الموجودةوتضمحل الى مااعتبر بعد ذلك فلايكون ما هوالسبب للملكية فى الاسبق سببافى تلك الحيطةلا انه سبب عند الاخرين، فيتّصف بالفساد عند اللاحقين، بل هوبما هيته ينعدم نعم الاعتبار الانفرادى او من القانون الغير النافذ فى ملته لايورث تغيير المعتبرات قهراً فيبقى ماكان نافذا بينهم على حاله فيلاحظ حينئذ الشرائط على قسمين شرائط نافذة فى الملّة و ماليس نافذا ولكنه دخيل عندالقانون فافهم و تدبر فيما اسمعناك و سيزيدك توضيحا من ذى قبل انشاءالله تعالى.

الامرالخامس:

فى ثمرة القولين فى العبادات والمعاملات فالبحث يقع فى المقامين:

المقام الاول: فى العبادات، وقد ذكروا للمسئلة ثمرات.

احديها، انه على الاخصى لايصح التمسك بالاطلاقات الوارده فى الكتاب والسنة لان التمسك به فرع احراز موضوعها واذا شک فى شرطية شيئى بناء على كونها داخلة فى مورد النزاع و عدمها اوفى الجزئية والمانعية فيرجع الى الشك فى ان مابيده بدون ذلك المشكوك صلوة اوحج اوصوم او اعتكاف او غيرذلك، ام هى ليست بها و عندئذ كيف يعقل التمسك لانه من التمسك بالعموم والاطلاق فى الشبهة الموضوعية و اماعلى الاعمى فالتمسك بعد تمامية المقدمات الاخرى ممكن لان الشك المزبور لايرجع الى الشك فى الموضوع.

و قد يشكل ذلك تارة بان التمسك بالاطلاقات المتصدية لتشريع فى الكتاب والسنة غير جائز لفقد الشرط الاخر و هو كونها فى مقام البيان، فلا ثمرة على القولين من تلك الجهة مع ان الصحيحى يتمكن من كشف حال الموضوع من الاطلاق المقامى الثابت لبعض المآثير مثل صحيحة حماد و نحوها فانه بعد كونه فى مقام بيان ماهية الصلوه صدر اوذيلا ولم يبين الامر الاخروراء تلك الامور يتمكن الاخصى من التمسك بالاطلاق لامراخر يستلزم نفى الشرطيه والجزئية والمانعية و ذلك الامر نفى دخالة المشكوك فى موضوعية الموضوع، و اذا ثبت التلازم بين عدم الوجوب و عدم الدخالة فى الاسم يرفع الوجوب بارتفاع الثانى كما هوالظاهر.

والعجب من جمع من الاصحاب حيث دفعوا الاشكال باحداث الفرق بين الاطلاق اللفظى والمقامى و ان الاخصى لابد من التمسك بالاطلاق الثانى والاعمى تمسك بالاول و ذلك لانه ليس من الثمرة لهذا البحث الطويل الذيل فلابد من كون ثمرة المسئلة الاصولية مسئلة فقهية عمليه لا المسئلة العلمية.

فبا لجملة اما لايصح للاعمى ايضا التمسك بالاطلاقات اللفظية اويجوز للاخصى التمسك بالاطلاقات المقامية. اقول، مناط الثمرة فى المسئلة الاصولية ليس كونها مثمرا لجميع الباحثين عن تلك المسئلة بالفعل، بل المناط امكان الاستثمار منها فى الفقه لامجرد الامكان المحض او الامكان الوقوعى لبعض الباحثين النادر جدا، بل الامكان الوقوعى لطائفة من الفقهاء والاصوليين كما نحن فيه، فان انكار اطلاق ادلة الطبايع طراوان صدرمن جمع ولكنه لايصد قه الاخرون، و عندئذ لامنع من البحث المزبور لكل اصولى حتى ينقح المسئلة للاخرين مثلا لامنع من البحث عن حجية الاطلاق اوالعام المخصص بالمنفصل مثلا مع انكاره عدم اطلاق فى الادلة اوعدم وجود عام مخصص الاو تخصيصه يرجع الى الاتصال و هكذا فلا تختلط كما خلط بعض الاعلام.

و اما تمسك الاخصى بالاطلاق المقامى فهو مضافا الى عدم تماميته فى ساير

العبادات لعدم وجود مثل صحيحة حماد فيها غير تمام فى الصلوه، لان كثيرامن الشرائط داخل فى محل النزاع والاخصى يدعى ان الصحة الداخلة فى المسمى هى الصحة من قبيل الاجزاء و تلك الشرائط كشرطية الطهور والقبلة والستر و امثالها مع ان تلك الصحيحة ليست متذكرة لها، و احتمال الاطلاق والتقييد لايخلو من الغرابة بان يتمسك بالاطلاق المقامى فيماوراء القيد كما لايخفى هذا وقضية مامرمنا جريان النزاع فى جميع الشرائط والموانع الالتزام بالتقييد غير جائز عندئذ.

واخرى، بان الاعمى ايضالا يجوزله التمسك بالاطلاقات لان متعلق الاوامر فى العبادات ليس باقيا على اطلاقه الاعم من الصحيح والفاسد بل هو مقيد بالصحة و حيث ان ذلك فى محيط الشرع والقانون لابد من اراده الصحة عند الشرع لا الصحة العرفية و ان كان فاسداً شرعيا فعلى هذا يجب على المكلفين ايجاد الطبيعة الصحيحة عندالشرع، فاذا شك فى شرطية شيئى لايصح التمسك بالاطلاق للاخصى كماهو الواضح ولا للاعمى لانه ايضا من التمسك فى الشبهة الموضوعية لان الشك فى تحقق قيد المأمور به كالشك فى تحقق الاسم، و قد تقررفى محله لزوم حفظ موضوع الاطلاق فى جميع الحالات حتى يجوز التمسك.

و بعبارة اخرى كما لايجوز ولايعقل رفع الشك فى الشبهة الموضوعية للعام والمطلق بهما كذلك لايعقل ذلك فى المطلق المقيد بدليل اخر منفصلا كان اوكالمنفصل كما نحن فيه.

فان اعتبار قيد الصحة فى المامور به وان لايساعده الدليل اللفظى ولكنه يصدقه العقل.

وتوهم ان الصحة ليست قيدابل ولايعقل ان تكون قيدافى المأمور به لتأخرها عنه لانه منتزعة من تطابق المأمور به والمأتى به فى غير محله من جهات و منها ان الصحة عندالاخصى ليست قيدا فى الموضوع له كما عرفت، بل ولايعقل ذلك هناك فماهومراد الاخصى هوان المسمى هى الطبيعة التى اذا تحققت ينتزع منه ذلك و يوصف المصداق بها وهكذا المراد من تقييد المأمور به بالصحة.

ولكنك تعلم ان عدم كونها قيدافى لحاظ الواضع عندالاخصى لايورث صحة تمسكهم بالاطلاق لانه يشك فى الانتزاع المزبور ولادليل له حتى يتشبث به والاعمى يتمسك بالاطلاق النافى للجزئية فيتمكن من الانتزاع المشارااليه لانه بعد ثبوت عدم جزئية شيئى للمأمور به يتوافق المأتى به مع المأمور به المعلوم بحدوده و ينتزع عنوان الصحة، وان شئت قلت ماهوالمأمور به هونفس الطبيعة لاطلاق الدليل، ولولم يكن الا تلك الاطلاقات

كان الواجب ماصدق عليه تلك الطبيعة فقط، واذا كانت الادلة الخاصة متكفلة للقيود والشرائط لها فلابد من الاتيان بها مع تلك القيود واذا اتى بها فقد اسقط الامر وانتزع مما اتى به الصحة، واذا شك فى قيدلها يتمسك بتلك الاطلاقات.

فما فى كلام **العلامة الاراكى** قدس سره من ان المأموربه يضيق قهرا لعدم الاطلاق له حتى يشمل الفاسد فى محله، الا ان ذلك لايرجع الى تعنونه بعنوان الصحيح فانه غيرمعقول لمامر ان العناوين الكلية لايوصف بمثلها. بل غايته ان العقل يحكم بلزوم كون المأتى به على وجه ينتزع منه الصحة وفيما نحن فيه يكون الامر كذلك على الاعمى بعد نفى جزئية المشكوك بالاطلاق لايكون كذلك على الاخصى فان الاعمى يكون اذا تحقق ينتزع منه الصحة فلايتمسك بالاطلاق والاخصى لايجد ذلك ورفع الوجوب المشكوك متوقف على كون مابيده صلوة وكونها صلوة متوقف على رفع المشكوك وهوالدور الصريح كمالايخفى.

واما دفع الشبهة بانّ دليل المقيد وهوالصلوة الصحيحة ليس العقل الارتكازى حتى يمنع عن التمسك بالاطلاق بل هوالعقل النظرى فى غيرمقامه لانه ممنوع صغرى وكبرى والتفصيل فى محاله.

وثالثة، ان قضية ماتحرر منا فى تقرير عنوان البحث ان الاخصى لايقول بان الموضوع له هى الطبيعة المقيدة بعنوان الصحة حتى يلزم الاشكال بل وهذا يستلزم الامتناع والذى غاية مأموله ان الموضوع له عنده هى الطبيعة التى اذا تحققت ينتزع منها الصحة لابان الوضع معلق بل القيد المذكور معرف لبيان ان الموضوع له هى التامة الاجزاء اوهى والشرائط لانها هى التى تكون كذلك.

فان اراد من الصحة الصحة عندالعرف فله التمسك بالاطلاقات ايضا بالنسبة الى ماشك فى جزئيته شرعا، وان اراد منها الصحة عندالعرف والشرع فلايصح التمسك، والذى يظهر من تمسكهم بالاطلاقات فى المعاملات مع ذهابهم الى الاخص هوانهم هناك اختاروا ان المراد من الصحة هى الصحة عند العرف وهذا هوالمستظهر من عنوان المسئلة ومن ادلتهم كالتبادر ونحوه، ولكن ينافى ذلك الاستظهار عدم تمسكهم بها هنا وتصديهم لذكر الجامع بين الافراد الصحيحة الشرعية والعرفية مع انهم اعتقدوا بتأسيس الشرع واحداث المخترعات فى العبادات. فيعلم من ذلك تفكيكهم فى المراد منها فعليه يشكل جواز تمسكهم بذلك. نعم لوادعى احد بان الالفاظ اسامى للاخص عندالعرف قبال الاخصى والاعمى فيكون قولا ثالثا قبال القولين المعروفين وقبال قول **الشيخ** فانه اخص الخواص، ولعله اقرب

الى الصواب من القائل بالاخص على الاطلاق فله التمسك بالاطلاقات كالاعمى.

اللهم الا ان يقال بان اعتبار الشرع قيودا واجزاء فى الصلوة العرفية يستلزم كونها قيود اعرفية كمامر من ان القوانين النافذة فى الملة التابعة لها تورث انقلاب الاعتباريات البدو ية الى الاعتبارات الراقية المولودة من تلك القوانين العالية فيصير ماليس جزء عرفيا من الاجزاء العرفية فيشكل حينئذ التمسك ايضا لانه يدعى ان الموضوع له هوالصحيح عند العرف فيشك فى ان الصلوة بلاسورة صلوة ام لا.

نعم له دعوى ان المشكوك جزئيته معلوم عدم كونه جزء عرفيا لان مناط صيرورة الجزء الشرعى جزءً عرفيا نفوذ القوانين فى الملة وهذا غير حاصل كمالايخفى.

افادة وفذلكة: الاشكالات على الثمرة الاولى بين مايكون متوجها الى اطلاق الثمرة المزبورة وهوان الاخصى كالاعمى يتمسك لرفع ماشك فى المانعية و بعض الشرائط ولايتمسك لرفع ماشك فى جزئيته و بعضها الاخر وهذا مدفوع بامر منافى جريان النزاع فى مطلق الشرائط و بين مايكون متوجها الى ان الاخصى كالاعمى فى جواز التمسك و بين مايكون متوجها الى ان الاخصى كالاعمى فى جواز التمسك و بين مايكون متوجها الى ان الاعمى كالاخصى فى عدم جواز التمسك، والى الان اوردنا الاشكالات الاربعة ومع هذه المناقشة فى اطلاق الثمرة بلغت الى خمسة وهنا اشكال سادس وهوان الاخصى يتمكن من التمسك باطلاق، وذلك لان قوله تعالى مثلا اقم الصلوة... الخ، ليس مورثا لتعلق الوجوب بالعنوان البسيط المحصول من الاجزاء والشرائط و يكون هوالمسمى ولامورثا لتعلقه بالبسيط المتحد مع الاجزاء بالاسر.

بل المستفاد منه عرفا لزوم الاتيان بالاجزاء المعلومة فى الشريعة المقدسة مع لحاظ الشرائط والقيود سواء كانت عند المكلف مسماة بالصلوة حقيقة اومجازا ولااظن التزام الفقيه ببطلان صلوة من يأتى بالاجزاء وحدودها معتقداً انها صلوة مجازاوتكون هى العنوان المشير الى تلك الاجزاء وهى تكون العنوان الخاص المستعمل فى معناه اللغوى لانتقال الناس الى ماهوالمراد الجدى منه الثابت بتفسير الرسول المعظم(ص) واولاده(ص) فالاخصى فى بحثه العلمى يقول بالاخص فى الاوضاع واللغات.

ولكنه فى الواقع و نفس الامر لايستفيد من الادلة الاّ ذلك فبعد قصور ادلة الاجزاء و الشرائط اذا شك فى وجوب شيئى فيتمسك باطلاق قوله اقم اى اقم هذه الاجزاء وانت خبير بما فيه ولايحتاج الى البيان.

ثانيتها، ان القائلين بالاعم بين مايقول بالبرائة العقلية فى الاقل والاكثر لانحلال

العلم الاجمالى بالتكليف ولوانحلالا حيثيا كما افاده سيدنا الاستاذ **البروجردى** (ره) و بين قائل بالاشتغال عقلا لعدم الانحلال واهمال الخطاب واما **القائلون بالاخص** فلابد من اختيارهم الاشتغال، وذلك لان مناط البرائة هوالشك فى الثبوت ومناط الاشتغال هوالشك فى السقوط ولاريب ان الاخصى شاك فى سقوط ماثبت.

بمعنى ان الاخصى اذا شك فى وجوب شيئى يصير شاكا فى ان مابيده بدونه صلوة ام لا، فلابد من الاتيان بالمشكوك لانه كالمقدمة العلمية مما يثبت وجوبه والاعمى اذا شك فهو فى مخلص منه لان مابيده صلوة وقدامرها والشك فى السورة شك فيما ليس داخلا فى المسمى واحتمال دخالته الشرعية فى سقوط الامر المتوجه الى المسمى مدفوع بالبرائة العقلية اوهى والعقلائية والشرعية.

فتوهم ان ترك الجزء المشكوك غير جايز للاعمى ايضا لانه بتركه شاك فى اتيان ماثبت وجوبه فى غير محله، لان منشأ الشك الثانى مرفوع بالاصل فلااثر له بخلاف الاخصى، فانه شاك فى الاتيان بالصلوة المأموربها. و بعبارة اخرى كل واحد منهم لابد وان يأتى بما اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصلوة وتكون صلوة بالحمل الشايع، وهذا حاصل للاعمى دون الاخصى، نعم هما مشتركان فى عدم لزوم الاتيان بمصداق ينتزع منه الصحة عندالشرع لانها مع احتمال دخالة الجزء المشكوك غيرممكن وماتكفل نفيه هوالاصل العملى دون الاطلاق اللفظى، ومن هذا البيان يعلم تعين الاحتياط على الاخصى من غير فرق بين كون الجامع الذى يقول به هوالعنوان البسيط الخارج عن الاجزاء المعلول لها اوكونه عنوانا بسيطا منتزعا عنها و متحدمعها اتحاد المنتزع مع منشئه اوكونه جامعا اعتباريا و يعد حقيقياً فى وعاء الاعتبار فيكون هو بنفسه فى الخارج كالطبيعى او غير ذلك مما يمكن توهمه وتخيله، نعم تعين الاشتغال على بعض الفروض اظهر من بعض والعجب من العلامة النائينى (ره) حيث هوتصدى بنفسه للجامع للاخصى و بنى بحثه عليه واستشكل عليهم بانهم لايمكن لهم التمسك بالبرائة فراجع.

واستشكلوا فى هذه الثمرة فعن الشيخ الاعظم ان الاشتغال والبرائة دائر مدار انحلال العلم وعدمه فان قلنا بانحلاله فللاخصى اجراء البرائة والافليس للاعمى اجرائها وصدقه المتأخرون ولعله هوالظاهر من **الوالد المحقق** مدظله ايضا لانه قال والحاصل ان القائل بالصحيح لوجعل الجامع عنوانا بسيطا معلوما باحدالعناو ين والاشارات لما كان له مناص عن القول بالاشتغال انتهى وظاهره امكان تمسكه بها اذ لايقول بمثله فى الجامع. وقد صرح بذلك **صاحب الكفاية** قائلا ان الجامع ليس امراخارجياوراء الاجزاء بل هوامر

متحد معها نحو اتحاد المنتزع مع منشأ انتزاعه وعند ذلك يجرى البرائة.

وانت خبير بان الغفلة عن حقيقة المسئلة وما تعلق به الامر مع اجمال الخطاب واهماله اوقعهم فى ذلك ضرورة ان المقدار الواجب المعلوم هوعنوان الصلوة فلابد وان يكون ذلك صادقا على المأتى به بالقطع واليقين لانه امر معلوم وواضح فاذا اتى الاخصى بالاقل يشك فى صدقها عليه بخلاف الاعمى فهو شاك فى سقوط ماثبت وهووجوب الصلوة وذاك شاك فى ثبوت المشكوك وهووجوب السورة واجراء البرائة لايورث رفع الشك فى انه صلوة حتى يقال بان المأتى به بعد اجرائها مصداق الصلوة كمالا يخفى.

ان قلت، المشهور اجراء البرائة مع ذهابهم الى ان الالفاظ موضوعة للاخص.

قلت، ولعل ذلك مما اسمعنا كم من ان الاخصى يريد اثبات ان الموضوع له هوالصحيح عندالعرف لاالاعم منه حتى يكون الصحيح الشرعى موضوعا له وعند ذلك يجوز اجرائها مع ان المتبع هوالبرهان دون عقول الرجال.

ان قلت، ليست الصلوة الا الاجزاء بالاسر فاذا تعلق الامر بتلك الاجزاء وشك فى الجزء الاخر فلابد من الاتيان بها واجراء البرائة عن المشكوك سواء كان المسمى هوالباقى اوكان المسمى الاجزاء المعلومة مع الجزء المشكوك.

قلت، ان اريد بذلك ان الواجب ليس عنوان الصلوة بل الواجب هى الاجزاء سواء صدق عليها الصلوة عندالاعمى اوالاخصى فهو ولكنه بمعزل عن التحقيق بالضرورة فان الايات والسنة ناطقة باعلى الصوت بان ماهوالواجب ليس الاالصلوة فلابد من الالتزام بتحققها فى الخارج فاذاً هى وان لم تكن الاالاجزاء بالاسر الا ان تلك الاجزاء هى الصلوة فى لحاظ الوحدة وفى عدم لحاظها بحيالها والا اذالوحظت بكثرتها الغير الفانية فى الوحدة الاعتبارية ليست صلوة بل هى نفس الاجزاء بالحمل الاولى فعلى ذلك كيف يتمكن الاخصى من ايجادها مع ان ايجاد تلك الاجزاء الغير الفانية فى العنوان الواحد بكثرتها الملحوظة غيركاف عما وجب عليه وهوعنوان الصلوة فافهم واغتنم جدا وبعبارة اخرى الصلوة عندهما ليست الاالاجزاء بالاسر ولكنها عند الاعمى تنحل الى غير المشكوك جزئيته وعندالاخصى تنحل الى الاجزاء المعلومة وماهوالمشكوك على نحو الاجمال وبدونه يشك فى انحلالها الى ماسواه.

وبعبارة وضحى الاخصى يعتقدبان ادلة الاجزاء والشرائط متكفلة لبيان حدود المسمى والموضوع له لاالمأموربه، فان المامور به هوالصلوة ولكنها مجملة من حيث ماهوالدخيل فى الاسم، فاذا تبين ذلك بها فيكشف المأمور به قهرا بخلاف الاعمى فعليه

اذا شك فى وجوب شيئى مع عدم الدليل الخاص اوالعام على عدم جزئيته للمسمى فلابد من الا تيان به حتى يعلم بسقوط الامر المتعلق بعنوان لابد من تحققه.

لايقال، الاعمى يرى ان مابيده بدون السورة صلوة وقدامر ان يأتى بها فعليه ذلك واذا شك فى وجوب السورة فله اجراء البرائة عنها والاخصى لايجد المسمى فيكون المأمور به مجملا وعند ذلك لاوجه للاشتغال لعدم تمامية حجة المولى بالنسبة الى الامر المعلوم مفهومه مع انه لازم فى القول بالاحتياط.

لانا نقول، بناء عليه يجوز للاخصى ترك الاجزاء الاخر لانه شاك فى انها هى الصلوة حتى تجب عليه واحتمال كونه صلوة لايورث تنجز الحكم حتى يقال بلزوم الاحتياط فى الشك فى القدرة كماهوالظاهر وحل الشبهة هوانه كمافى الشبهة التحريمية لابد من ترك المصداق المعلوم مصداقيته للفناء كذلك الامر هنا لان ترك الصلوة اذاكان ممنوعا قطعا فلابد من الا تيان بالمصداق المعلوم بعدامكانه فاجراء البرائة عن الجزء المشكوك فيه غير صحيح للاخصى فامره دائر بين ترك تمام الاجزاء اوالا تيان بالمشكوك وحيث ان الاول واضح المنع تعين الثانى.

فبالجملة فى ماقامت الحجة على العنوان المجمل موضوعا لاسبيل الى اجراء البرائة عن الخصوصية المستلزمة لكون ماورائها شبهة موضوعية وتوهم ان البرائة العقلية لاتجرى فى الشبهات الموضوعية لوتم كما اصر به السيد الاستاذ **البروجردى** و**العلامة الايروانى** (ره) فهو فيما كان العنوان مبينا كمالايخفى.

وقد يخطر بالبال ان يقال بان الاخصى لايتمكن من اجراء البرائة العقلية ولاالعقلائية لان الحجة على الصلوة اذا كانت تامة وهى دعوة اقم الصلوة جميع المكلفين الاعمى والاخصى اليها فيتم على مايحصل به اليقين بالبرائة.

ولايمكنه رفع الشك المسبى عن كون مابيده صلوة بالبرائة العقلية كان او العقلائية ولكنه يتمكن من ذلك بالشرعية لان رفع المجهول فى عالم الادعاء يرفع جميع الا ثار اذا كان لدليل الرفع اطلاق، فاذا شك فى وجوب السورة فهو المرتفع من جميع الجهات وعند ذلك يعلم كون الباقى هى الصلوة لان الشك فى صلوتيته سبب عن الشك فى وجوب السورة فانه مع هذا يحتمل دخالته فى الاسم فاذا ارتفع المنشأ ادعاء بجميع آثاره يحكم بان الباقى تمام المسمى و يكون بحيث اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصلوة وتكون هى الصحيحة قهرا وليس هذا من الاصل المثبت لان لازم اطلاقه ذلك والا يلزم عدم اطلاقه وهوخلف.

اقول، حل هذا الاشكال على مبنى القوم مشكل، اللهم الا ان يقال بعدم الامتنان فى اطلاقه لانه عند ذلك يتمسك بالبرائة عن اصل التكليف ووضوح بطلانه ليس لاجل الشبهة فى الصناعة بل هولاجل قيام الضرورة على لزوم الصلوة عليه وهذا يكشف عن فساد المبنى جدا.

واما على مبنانا من ان تقديم ادلة الاصول على الادلة الاولية لاجل اقوائية الملاك فى المتزاحمين وان النسبة بين الطائفتين عموم من وجه فلاادعاء فليتدبرجيدا.

الثالثة، ان الاعمى يتمكن من التمسك باصالة الصحة بعد العمل اذا شك فيها بخلاف الاخصى لان الشك المزبور على الاعمى يرجع الى الشك فى اتيان ماهو الدخيل فى المأموربه بعد احراز عنوان العمل وهى الصلوة وعلى الاخصى يرجع الى الشك فى عنوان العمل وقد تقرر فى محله انه لاتجرى اصالة الصحة مع الشك فى عنوان المأتى به.

وبعبارة اخرى على الاخصى لايعقل التفكيك بين عنوان الصلوة والصحيح فى الصدق لان ماليس بصحيح عنده ليس بصلوة واما على الاعمى يلزم التفكيك فلابد من كون مجرى اصالة الصحة امره دائرا بين الصحة والفساد لاالوجود والعدم والاخصّى يقول بانّ امرالصلوة دائماً دائربين الوجود والعدم فلاتصل النوبة الى اصالة الصحة وتوهم ان اصالة الصحة غيرمعقول لان الشك فى الصحة والفساد دائما يرجع الى الشك فى الاخلال بالاجزاء و الشرائط والاصل المقدم عليها اذا كان متكفلا للاتيان بالشرائط والاجزاء وعدم الاتيان بالموانع فلاتصل اليها النوبة مطلقا بل الصحة ليست قابلة للجعل والتعبد الابالتعبد فى منشئة كما لايخفى.

ولايضر بالمقصودلان المراد من اصالة الصحة هوان السيرة العقلائية على عدم الاعتناء بمثل هذا الشك، اى الشك فى اتيان المامور به بجميع الاجزاء والشرائط فلابد من مفروغية صورة العمل وهى الصلوة والشك فى اتيان خصوصياتها وهذا مما لايمكن للاخصى لانه شاك فى ان مابيده صلوة نعم اذا قلنابان الاخصى هنا يقول بان المراد من الصحة الدخيلة فى المسمى هى الصحة عندالعرف لاالصحة عندالشرع كان هوايضا فى مخلص من اجزائها، و يرجع عندذلك الشك فى اتيان الجزء الغير الدخيل فى المسمى عرفا الى مفاد كان الناقصة وتصير القضية ثلاثية، ولو قيل بنائه على الاتيان بالصلوة كاف فى اجزائها، فاذا كان بانيا وتلبس بالعمل فبناء العقلاء على اتيانه بما قصده وهى الصلوة، قلناماهوبناء العرف والعقلاء هى الحمل على الصحيح وهذا من الشواهد القطعية على بطلان مرامهم ومبناهم، واما على فرض المبنى الفاسد فلايعهد من بنائهم شيئى.

واستكشاف عنوان الصلوة بالحمل على الصحة لانه اذا كان عملا صحيحا فهى الصلوة قهرا للملازمة غير ممكن بل يستلزم الدور لانها فى جريانها متوقف على كون عنوان العمل صلوة ولوكان يكفى العمل للاتصاف بالصحة لكان يلزم عليهم فى المثال المعروف وهوما اذا علم بانه تكلم مع زيدو يشك فى انه سبّه اوسلّم عليه، وان يقال بان اصل العمل معلوم فيحمل على الصحة فيعلم منه انه كان سلاما فيجب الرد مع انه مما لايلتـزم به الاخصى قطعا. وهذا هوكذلك حتى فيما كان من قصده السلام، ولكنه لايدرى الامر بعد ذلك و يكفى لنا الشك فى بناء العقلاء فتدبر.

تنبيه: قد ذكروا لهذه المسئلة الاصولية ثمرة اخرى وهوانه لونذر اعطاء دينار لمن صلى فعليه ذلك على الاعمى اذا صلى ولوكانت فاسدة وليس عليه الوفاء والبرعلى الاخصى وهذا من غريب الامر لان متعلق النذر على الاعم ان كان اعم فلارجحان له وان كان على الاخص فهو كالاخصى ونظير ذلك فى كل مورد وقع النهى عن الجمع بين الصلوة كما فى الجمعة فى الاقل من فرسخ وكمافى الفرادى والجماعة اذا استلزم هتك الامام وكمافى المرء والمرئةفانه على الاعمى لابد من ترك الثانية دون الاخصى وانت خبير بما فيه ولاينبغى البحث حوله ولاينبغى جعله ثمرة لهذه المسئلة، لانه من قبيل استكشاف نفاذ اللغة وحدود الموضوع له فيما لونذر وكان العنوان بحسب اللغة غيرواضح فلا تغفل.

هذا ولكن الذى هى الثمرة الصحيحة وتكون من صغريات الثمرة السابقة هوان الاخصى لايجب عليه الوفاء مع الشك فى صحة صلوة المنذورله بخلاف الاعمى ولعل الذى احدث هذه الثمرة وابتكرها كان نظره اليه فافهم واغتنم. وتوهم ان الصحة اذا كانت بمعنى التمامية والجامعية للاجزاء والشرائط وكان المكلف فى مقام الاتيان بجميع الاجزاء ثم تلبس بالصلوة لانه بالشروع فيها يصدق انه داخل فى الصلوة ومتلبس بها، فانه عند ذلك تجرى اصالة الصحة لان المراد منها ليس الادعوى السيرة العقلائية على الاتيان بجميع مايعتبر و يجب، يرجع الى انكار هذاالاصل الظاهر فى كونها مختصة بالشك فى مفاد كان الناقصة واثبات الاصل الاخر فتدبر.

المقام الثانى: فى ثمرة القولين فى العبادات وهى ثلاثه:

اوليها، ان الاخصى لايتمكن من التمسك باطلاقات ادلة المعاملات عندالشك فى شرطية شيئى اوجزئيته اومانعيته بناء على كون هذه الامور ايضاداخلة فى محل النزاع فى المعاملات كماعرفت فى العبادت بخلاف الاعمى ضرورة ان الشك المزبور سبب عند

الاخصى لكون الفاقد للمشكوك شبهة موضوعية لتلك الادلة كمافى العبادات وممنوعية التمسك بها فى الشبهة الموضوعية ليست خلافية هذا اذا كان مقصوده من الوضع للصحاح هى الصحاح الشرعية، اى تلك الالفاظ موضوعة لماهو المؤثر شرعا لا ان تقييد الشرع يرجع الى اعتبار النقل والملكية مع المنع عن ترتيب الا ثار تعبدا، فانه غير صحيح للزوم امضائه الملكية الاعتبارية اولزوم كشفه عن الملكية العرفية والغاء جميع آثارها وهذا غير ممكن قطعا.

واما لوكان الاخصى يريد الصحاح العرفية، فعند ذلك يتمكن من التشبث بالاطلاق والعموم لعدم استلزام الشك المذكور الشك فى الموضوع ولايلزم منه انقلاب الشبهة فى شرطية شيئى الى الشبهة الموضوعية.

ان قلت، لامنع من تمسكه بالاطلاق المقامى لان ماهيات المعاملات ليست اختراعية شرعية فاذا اصبح الاسلام عليها ومربها فانفذها فيعلم ان ماهو الصحيح عند العرف هوالصحيح عند الشرع.

قلت، بعد البناء على كون الموضوع له لتلك الالفاظ ماهو المؤثر عند الشرع و بعد دخالة الشرع فى اعتبار شرط فيها فلابد من كون المراد من تلك الالفاظ ماهوالمؤثر عنده، فان المتفاهم عرفا من القوانين الصادرة هوارادة تلك العناو ين المأخوذة فيها على الوجه البين عنده ومما يشهد ذلك تصرفه فى المؤثرات العرفية فانه شاهد على ان المسمى ماهوالصحيح عنده لاماهوالصحيح عند العرف فلا تغفل جدا.

فما يظهر من جملة من فضلاء العصر من التمسك بالاطلاق المقامى غيرموجه ومثله التمسك بالاطلاق اللفظى ضرورة ان الاخصى يدعى انصراف القوانين الالهية الى ماهوالبيع فى محيط القانون والى ماهو الاجارة والصلح فى محيط الشرايع و بعد مراعاة الشرائط الا تية من قبل صاحب الاسلام فلاتختلط، ومن الغريب مافى الكفاية من رمى الاخصى الى انه لايختلف مع العرف فى مفهوم البيع ضرورة ان مفهوم البيع عندالعرف هوالمؤثر والاخصى يدعى ايضا ذلك ولكن اختلافهم فى القيود والمصاديق وهذا واضح المنع لان الاخصى اذاكان يرى ان المؤثر هوالبيع الواجد للشرط الشرعى يكذب العرف فى التطبيق على المصاديق، ولايعقل ذلك الا بالمكاذبة معه فى المفهوم وهكذا العرف يكذبه.

نعم، ما افاده يتم بناء على كون التأثير والا ثر من الحقايق النفس الامرية فانه عند ذلك تصبح مقالة **شيخ الفضلاء** فى **هداية المسترشدين** ان الملكية لها الواقعية والطرق الشرعية والعرفية كواشف عنها وانت خبير بما فيها. فبالجملة على هذا المبنى الفاسد

لايتمكن الاخصى من التمسك بالاطلاق ايضا لما عرفت منا وهوان الصحيحى اذا ادعى ان حقيقة البيع ماهوالمؤثر فى محيط الشرع لابدوان يدعى ان هذا هومراد صاحب الشرع والالتزام بالتفكيك غير صحيح كمالايخفى.

وتوهم ان تمسك الشهرة بالاطلاقات مع ذهابهم الى الاخصية كاشف عن التزامهم بالتفكيك وان المراد من البيع فى المطلقات هوالبيع العرفى والاطلاقات دلائل انها الصحاح الشرعية والمقيدات المتأخرة ليست قرائن على ارادة البيع الشرعى فى غير محله ضرورة ان من الممكن ذهابهم الى الاخصية العرفية لاالشرعية كماعرفت مرارا والاالتفكيك غير ممكن جدا ومن تأمل فيما افدناه لايحتمل جواز التمسك بها مع المبنى المذكور فليتدبرواغتنم.

ولوقيل، يلزم بناء عليه عدم فهم المخاطبين حين نزول هذه الايات المعنى المقصود منها اوكان فهمهم غلطالعدم اطلاعهم على المفهوم الشرعى منها،

قلنا، نعم وهذا هوالذى التزموا به فى العبادات فلوكان الامر هناك هينا فكذلك هنا فلامحيص بناء عليه من طرح التمسك والالتزام باتيان القيود المشكوكة، فبالجملة يتوقف صحة التمسك بها على اثبات ان الصحيح عندالشرع هوالصحيح عندالعرف وهذا مما يمكن بالاطلاقين اللفظى والمقامى لولا الادلة المخصصة الظاهرة فى ان الشرع المقدس اعتبر قيودا فى ماهية البيع اللازم منه اختلافه مع البيع العرفى،لان الالتزام بان بيع الخنزير والخمر ناقل شرعا وعرفا ولكن لايجوز لما لكهما انحاء التصرف فيهما غير صحيح للزوم اعتبار الملك من غير ترتب ثمرة عليه وجعل التمسك بالاطلاق ثمرة واضح الفساد. فاذا لم يكن البيع ناقلاللملك شرعا فلابد من عدم كونه بيعا عنده فيلزم عدم جواز التمسك قهرا ولااقل من احتمال كون الادلة المخصصة ترجع الى التخصص فى وعاء التشريع والاعتبار فينكر ناقلية البيع العرفى لاان ينكر ممنوعية المالك عن التصرف ومحجوريته.

ولوقيل فى مواقف كيف يلتزم بمالكية المحجور عن التصرف قلناهوالمحجور بمعنى لواستقرض وادى دينه يكفى لرفع حجره فلايلغى ملكيته، نعم قدافتى المحققون فى الاماكن المفروقة والواقعة فى الشوارع بزوال اعتبار الملكية وماهذا الالتقومها بالغرض والثمرة فى الاعتبار حدوثاو بقائا.

ثانيها، ان الصحيحى لايجوز له التمسك بالبرائة بعد فرض اجمال الادلة لرفع شرطية ماشك فيه دون الاعمى الا اذاكان صحيحا بالنسبة الى الشرائط العرفية لاالشرعية.

توضيح ذلك الشروط على قسمين:

الصنف الاول هى الشروط العرفية، فان الشك فيها يورث الشك فى ان الباقى بدونه بيع ام لاولايمكن اثبات ذلك بادلة البرائة للزوم كونه مثبتا.

الصنف الثانى هى الشروط الشرعية، فان الباقى هوالبيع عرفا وموضعا. فاذا شك فى شرطية العربية فاطلاقات ادلة البرائة ترفع تلك الشرطية ولاحاجة حينئذ الى اثبات امرحتى يلزم كونه اصلا مثبتا بل المقصود نفى دخالته فى التاثير وفى كونه بيعا فعندذلك يتمكن الاعمى دون الاخصى، لانه اذا شك فى شرطية شيئى يلزم شكه فى ان الباقى بيع عندالشرع والتمسك بالبرائة غيرجايز للزوم كونها مثبتة كمالايخفى.

وقد يقرر جريان البرائة هنا بالوجه الذى مروهوان الرفع الادعايى على الاطلاق لايمكن الابرفع جميع الاثار المحتملة ومنها دخالته فى الاسم والمسمى وهذا ليس من الاصل المثبت لان عدم ترتيب اثار المبنيّة على الباقى ينافى بذاته مع اطلاق دليل الاصل وحيث ثبت له الاطلاق فلابد من ترتيب آثار الناقلية عليه تعبّدا وظاهرا. هذا هوتقريب تمسك الاخصى بها ويمكن ان يقال بان الاعمى لايصح له التمسك فضلا عنه ضرورة ان مجرد الفراغ عن شرطية المشكوك غيركاف للاحتياج الى الامضاء فلوكان لدليل البيع اطلاق فلاحاجة الى اجراء البرائة، وان لم يكن له الاطلاق فبعدرفع المشكوك شرطيته لايمكن الحكم بناقليته لانه من المحتمل واقعا دخالته ودليل الاصل لايتكفل الامضاء والرفع الواقعى، اللهم الا بالتقريب الذى مرانفا فعليه يصح التمسك لكلا الفريقين وتسقط الثمرة.

هذاوالاشكال المشاراليه يأتى فى العبادات ايضا لان مجرد رفع المشكوك جزئيته لايستلزم مشروعية الباقى، فكمانحتاج الى كون الباقى ممضى عندالشرع فى المعاملات لابد من كونه مشروعا فى العبادات ولوكان اطلاق الكتاب يشمل تلك الصلوة فلاحاجة الى البرائة وان لم يكن له الاطلاق فلايكشف مشروعية العبادة ببقية الاجزاء.

اقول، قضية ماتحرر منا فى محله كما اشرنا اليه ان الرفع ليس ادعائيا بل هوعلى عنوان المجهول واقعى والنسبة بين ادلة الاصول وادلة الاحكام الاولية عموم من وجه فعليه يثبت كون الباقى تمام السبب كما يثبت مشروعيته فى العبادة وقضية ماعليه الاصحاب ماذكرناه. اللهم الا ان يقال بان رفع المشكوك على الاطلاق صحيح ولكنه فيما نحن فيه لايكون منه الابامضاء الباقى ولامعنى للالتزام بذلك حتى تكون فيه المنة.

و بعبارة اخرى مافيه الكلفة وفى رفعه المنة مرفوع واما الرفع المستلزم للوضع الذى فيه المنة فهو ليس مشمول الحديث وان كان ذلك يستلزم كون المرفوع فيه المنة فتأمل.

فبالجملة الامر دائر بين جريان البرائة الشرعية على القولين وعدم جريانه على

القولين ولاوجه للتفكيك لان مفاد الحديث الرفع اما يكون رفعا واقعيا كماهو المختار او يكون رفعا ادعائيا. فعلى الاول يستنتج منه مشروعية العبادات و ممضائية المعاملات على القولين، وعلى الثانى اما يكون رفعا على الاطلاق بالوجه الذى مراو يكون رفعا من حيث العقاب او التكليف الفعلى اوهما معادون الغير من المحتملات الاخر فعلى الاول يلزم منه مشروعية العبادات و ممضائية المعاملات على القولين ايضا وربما يمكن الاشكال هنا بان اطلاق الادعاء لايستلزم اثبات المشروعية وامضاء المعاملة لانه يتوقف على كونه لغواوهو ممنوع مع انه لابأس بالالتزام به لان اللغوالممنوع عقلا هى لغوية اصل الجعل دون اطلاقه فليتدبر، وعلى الثانى لايصح التمسك بها على القولين فيسقط الثمرة على كل حال.

وتوهم ان امضاء المعاملة على الاعمى من الاثار الشرعية لحديث الرفع دون الاخصى فانه لابد اولا من اثبات حقيقة البيع برفع المشكوك وهومن الاثار العقلائية فى غير محله لان الاخصى لايريد الااثبات الامضاء الا انه يستكشف زائداعلى مقصوده ان حقيقة البيع هوذلك فلا تغفل وتدبر.

ثالثها، امكان تمسك الاعمى باصالة الصحة فى المعاملات دون الاخصى بالتقريب الذى عرفته فى العبادات مع ان قلت قلتاته نعم اذا التزم بان الموضوع له هوالصحيح عندالعرف فله ايضا التمسك بها الا اذا شك فى اتيان الشرط العرفى وهذا بلافرق بين كون الصحة بمعنى التمامية كما افاده السيد الاستاذ البروجردى اوكان بمعنى اخر فتدبر.

اذا عرفت هذه الامور و تذكرت ان الاخصى لايتمكن من ذكر الجامع فى العبادات فلاوجه للغور فيما يستدل به فى مرحلة الاثبات وحيث قد مضى فساد مذهب **الشيخ** قدس سره ايضا يتعين القول بالاعم كما عليه اكثر ابناء التحقيق، ولعمرى ان القول بالمجازية فى استعمالات الفاظ العبادات فى غير التامة الاجزاء والشرائط اقرب الى افق التحقيق من مختار **الكفاية** واصدقائه كما ان اختيار ان الموضوع له هو الصحيح عند العرف اقرب من ذلك كما سيأتى وجهه فى بيان المختار فى المعاملات.

بل لاوجه للغور فى الادلة التى اقامها الاخصيون قائلين بان الجامع ماهو الامر المجهول المشاراليه بالاثار المستكشف عنها فى الشرع الاقدس ضرورة ان التبادر وصحة السلب بل وصحة الحمل الاولى من الامارات العقلائية على الحقيقة وحدود الموضوع له واذا لم يكن الجامع امراواضحافى مرتكزهم لايصح التمسك بها فما فى **الكفاية** غيرخال عن التأسف. نعم بناء على بعض الجوامع الاخر ربما يمكن التمسك ولكنه ايضا ممنوع لما عرفت منا ان جميع الجوامع المزبورة يحتاج فى تتميمه الى المعرفات الخاصة الواصلة من الشرع و تلك

المعرفات لا تلازم انكشاف الموضوع له بحده الواقعى كشفاتفصيليا ولاارتكازيا اجماليا.

نعم لوفرضنا صحة الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى كان لبعض استدلالات الاخصى وجه ثبوتا مثل تمسكهم بالاخبار المشتملة على القضايا الاخبارية مثل ان الصلوة عمود الدين وناهية عن الفحشاء وقربان كل تقى وهكذا ومثل تمسكهم بالقياس بين الطريقة المألوفة من الشرع والطرق العرفية العقلائية. واما اثباتا فالاخبار المشتملة على القضية الاخبارية فهى ظاهرة فى القضايا المحصورة الحقيقية فيصير مفادها ان كل صلوة عمادالدين وعكس نقيضه يكون ماليس بعماد الدين ليس بصلوة وهوالمطلوب.

وما اورده عليه **صاحب المقالات** وجماعة اخرى من الفضلاء بان الرجوع الى اصالة العموم والاطلاق يكون فى موقف الشك فى المراد دون مالوكان المراد معلوما لانه من الاصول العقلائية العملية فى غير محله لان وجه الاستدلال ليس من باب دوران الامر بين التخصيص والتخصص حتى يقال باولوية الثانى فيجاب بما عرفت. بل الوجه دعوى ظهوره فى هذه التراكيب فى القضية الحقيقية مثل قولهم الانسان حيوان ناطق والنار حار وهكذا ولكن يتوجه اليه باختلاف التراكيب فما كان متكفلا للتحديد الماهوى اوذكرلوازم الماهيات فان الشان فيها هوالحصر الاستغراقى وما كان متكفلا لذكر خواص الاشياء واثارها الوجودية كقولهم اسقمونيا مسهل للصفراء وهكذا من الاشياء والنظائر المتعارفة فى كتب الادوية فان ظاهرها القضية الطبيعية وهوفى حكم المهملة ولااقل من الشك فى الظهور المزبور.

وتوهم انه عام استغراقى ولكنه حكم اقتضائى لافعلى اى كل صلوة عماد الدين بالاقتضاء فهوان يرجع الى الاهمال فهو والايلزم كون الحكم اقتضائيا فى بعض الافراد وفعليا فى الاخر مع وحدة التركيب فلاتختلط.

واما الاخبار المشتملة على القضايا الانشائية كقولهم(ع) لاصلوة الابفاتحة الكتاب وامثاله فهى اجنبية عما نحن فيه لظهورها الحتمى فى الانشاء والاستدلال بها يتوقف على كونه قضايا اخبارية كمالايخفى.

فبالجملة تحصل الى هنا ان عدم امكان تصوير الجامع للاخصى ثبوتا و عدم تمامية مقالة **الشيخ** (ره) اثباتا يؤديان الى تعين القول بالاعم اثباتا بعد الفراغ من تصوير الجامع للاعمى. وقد عرفت ان مع التنزل وتصوير الجامع لايتمكن من الاستدلال ايضا مع ان حديث التبادر وصحة الحمل الاولى وصحة السلب الشايع ممالايرجع الى محصل وقدمر تفصيله فى مبحثه فليراجع.

ان قلت، ظاهر الاخصى هوالاعتقادفى العبادات بانها المخترعات الشرعية وانها الموضوعات لتلك الالفاظ بالوضع التعينى فعليه يصح له الاستدلال بجميع الدلائل لان مقصوده من التبادر هوتبادر المعنى الصحيح عند اذهان المتشرعة لاالعرف وهكذا صحة الحمل والسلب.

قلت اولا: هذا لايتم اثباتا كماهو الواضح لشهادة كل مراجع الى المآثير والاخبار ان استعمال هذه الكلمات فى الفاسد لا تقصر عن عكسه فكيف يمكن حصول العلقة الوضعية بكثرة الاستعمال.

وثانيا: ان الظاهر منهم ظنهم ان الوضع يكون تعينا و لذلك يصح لهم التمسك بالقياس المشاراليه والا فهو مما لامعنى له، لان تقريب القياس على مافى كتبهم هوان ديدن العقلاء على الوضع للاخص وذلك لعدم الحاجة الى الاستعمال فى الفاسد والاعم فاذن يتعين ان تكون طريقة الشرع مثلهم فى ذلك وهذا شاهد قطعى على ارادتهم الوضع التعيينى وانت خبير بما فيه من الاشكالات والموهنات فلا تغفل.

واذا فرغنا عن ذلك، فلاحاجة الى ذكر الادلة للاعمى والذى هوالدليل الوحيد الذى بمراجعته والتدبر فيه يسقط بحث الصحيحة والاعم من رأس ولاينبغى اطالة الكلام حوله الاّ لتشحيذ اذهان المتعلمين حتى يرقى افكارهم الى اوكار الحقايق و يطيراروا حهم على سطوح الدقايق هو ان الالفاظ برمتها من قضها وقضيضها من غير اختصاص طائفة منها موضوعات نفس الطبايع فى الماهيات الاصلية والمؤلفات والمخترعات والاعتباريات فى الجملة، فان بالنظر الى جميع هذه الامور يكشف باب الاعتقاد بمقالة الاعمى من غير الحاجة الى الادلة المذكورة فى المفصلات فان المنصف الخبير كما يطمئن و يعتقد بمراجعة الا ثار الى ربها و بمراجعة الخواص للطبايع الى ثبوت الاقتضاء والعلية بين ذواتها و تلك الخواص والا ثار وجدانا كذلك هوبمراجعة وضع الالفاظ وحالها وكيفية دلالتها على معانيها فى الجواهر والاعراض وفى المؤلفات كالدور والاسواق والشوارع وامثالها وفى المخترعات اليومية كالسيارة والطيارة يجد ان ماهوالموضوع له فى الاعتباريات المسانخة معها كما فى العبادات دون الاعتباريات المخصوصة ببعض الخصوصيات كمافى المعاملات، مثل غيرها. ولعمرى ان بعد التدبرفى ذلك خصوصا فى الالفاظ الموضوعة لانواع الحيوانات والنباتات وانواع المركبات والمخترعات لايجد وجها لعقد البحث اصلا كما اشرنا اليه سابقا، فلانطيل الكلام باعادته.

و اما تمسكاتهم بالتبادر وصحة الحمل الشايع وعدم صحة الحمل الاولى على

خصوص الصحيح و بصحة التقسيم و بكثرة الاستعمال فى الاعم فى المآثير والاخبار فهى قابلة للخدشة الا ان الحاصل من المجموع يؤيد ماسلكناه من المراجعة الى الاشباه والنظائر هذا.

وفى علامية هذه الامور منع ظهر منا وجهه فى محله و تقرر هناك ان الاطلاع على حدود الموضوع له لايمكن الا من امرين على سبيل منع الخلو اما اخبار اهل اللغة بذلك اوالاطراد بالوجه الذى قربناه وهاذان يرجعان قضاء لحق انقطاع التسلسل الى تصريح الواضح اوالواضح المستعمل اوالى قيام القرينة من قبله عليه فلاحظ جيدا.

ان قلت، تعطى المراجعة بعد الدقة فى ان الحاجة الى اللغة مقصورة بالصحيحة لعدم مساس الاحتياج الى وضع اللغة للاعم فعندئذ يعلم ان الطريقة الشرعية فى الفاظها مثل الطريقة العرفية.

قلت، اما فى المقيس اليه فالامرواضح المنع ضرورة ان الاحتياجات مختلفة فتارة يحتاج الى الاستفادة من شيئى فيكون اللفظ هناك ظاهرا فى الصحيح منه كما اذا قصد شرب الماء اواكل الخبز والبطيخ وهكذا اوشراء السيارة والدار وغير ذلك فانه اذا مربها فلابد من كون ارادته الجدية متعلقة بالاخص، واخرى يحتاج الى ارجاع الطبايع الفاسدة اوالمريضة اوالمعيوبة الى من يعالجها فانه عند ذلك لابد من كون المراد الجدى ماهوالفاسد والمريض فاذا امربان يعالج الدكتور اغنامه ومواشيه اوامر بمراجعة اهل الفن الى اصلاح زراعته واراضيه فلايريد الا المعنى الاخص جدا وهوالفاسد ولكن المراد الاستعمالى اعم فى الفرضين، ولاشبهة فى ان هذا دليل على ان الموضوع له هوالاعم اى لايلحظ فيه لحاظ الاعمية ولالحاظ الصحة والفساد معابل معناه عدم لحاظ شيئى وراء لحاظ نفس الطبيعة القابلة للاتصاف بالوصفين.

فتبين ثبوت الحاجة الى الوضع للاعم واذا كانت الطريقتان الشرعية والعرفية واحدة فيثبت المطلوب، ولكن الشأن هوان هذا غير تمام فى المقيس ايضا اذا قلنا باختصاص الشرع بطريقة فى تصديه للوضع التعيينى لانه اذا تصدى لذلك قبال العرف فيمكن ان يحدث الطريقة الخاصة ولكن الحق عدم تصديه لذلك، وان حديث المخترعات الشرعية لايرجع الى محصل الا بالمعنى الذى ذكرناه وهو الوضع التعينى احيانا فى جملة من الالفاظ كالمؤمن والكافر والمسلم وغير ذلك ممامر فتدبر.

فبالجملة ما استدل به الاعمى من الادلة كلها القابلة للمناقشة وجدانا ولكن قضية الحدس القطعى بل الوجدان البديهى اشتراك الالفاظ المستعملة فى الشرايع كثيرا

الى حد الوضع التعينى مع غيرها فى حصول العلقة للمعنى الاعم الاماقام الدليل فى خصوصه على خلاف ذلك عند العرف او الشرع كمايأتى فى المعاملات.

تذييل قديستدل للاعمى بان من نذر ترك الصلوة فى الحمام فقد صح نذره وعليه ان لايحنثه وهذا ممكن للاعمى لان مايأتى به على خلاف نذره صلوة فعليه الكفارة واما الاخصى فلايتمكن من الحنث لعدم كونها صلوة ضرورة بطلان الماتى به وفساده للنهى عنه فلايكون صلوة فلايتحقق الحنث واذا كان عاجزا عن الحنث لاينعقد النذر لاشتراط القدرة على الحنث فى عقده فبالنذر يعجز عن الحنث فيلزم من صحة النذر عدم صحتها وما كان كذلك فهو الممتنع عقلا او يلزم من النهى المولود من النذر، التوجه الى العبادة عدم النهى وهومستحيل.

اقول، لما كان فى كلمات القوم مواقف للنظر وفى تحريراتهم للمسألة جهات قصور لابأس بالاشارة الاجمالية الى ماهوالحق فى ضمن مباحث فى المقام:

المبحث الاول: فى انعقاد هذا النذر وعدمه على القولين فنقول قد يمكن دعوى عدم الانعقاد مطلقا لاجل ان الاشكال المزبور مشترك الورود ضرورة ان الاعمى ينذر ترك الصلوة الصحيحة لامطلق الصلوة وهذا غير ممكن له حنثه و ما لايمكن حنثه لايمكن عقده.

ويمكن دعوى ان النذر ينعقد على القولين لان المعقود للاعمى ترك الصلوة المستجمعة للشرائط والاجزاء التى هى صحيحة لولا النذر اى لولا النهى المتعلق بها من قبل النذر وهذا قابل للحنث واما الاخصى فقدمر سابقا ان الشرائط على ثلاث اقسام ومنها الشرائط العقلية الدخيلة فى الصحة مثل عدم كون الصلوة مزاحما بالاقوى اوعدم كونها منهيا عنها وهذا الصنف من الشرط خارج عندهم عن حريم النزاع فالاخصى والاعمى هنا سيان من هذه الجهة فكما هو يتمكن من الحنث هوايضا مثله.

ان قلت، لارجحان فى ترك الصلوة المستجمعة للشرائط والاجزاء ان كانت باطلة.

قلت، لادليل على اشتراط رجحان متعلق النذر بعد النذر بل المناط كونه راجحا مع قطع النظر عن النذر والامر هنا كذلك نعم بقاء متعلق النذر راجحا شرط وهوهنا حاصل لولا النذر فليتدبر.

وقد يشكل انعقاد النذر لاجل ان معنى الكراهة فى الاماكن المكروهة لايرجع الا الى حدوث المنقصة فى الامر الراجح وعندئذ لامعنى لنذر تركه لانه من قبيل نذر ترك

ماهوالراجح وهو باطل بالضرورة. وقال **الوالد المحقق** مدظله هنا بان الكراهة لا تتعلق بذات الصلوة كى يلزم منه هذا المحذور بل بايقاعها فى الحمام مثلا انتهى. وانت خبير بما فيه ضرورة ان متعلق الانشاء نذر ترك الصلوة لا ترك ايقاعها ورجوعه الى ذلك صحيح الا ان الامر المتعلق بذات الصلوة ايضا يرجع الى ايقاعها فمافيه المصلحة الذاتية الواقعية هوالايجاد المتحد مع الوجود و ان لايتعلق الانشاء به كما تحرر فى محله.

فعليه كيف يعقل كون الايقاع الصلوتى مكروها و وافيا فعليه يعلم بطلان النذر فى هذه المواقف مطلقا، اللهم الا ان يقال بقصور الادلة القائمة على اشتراط رجحان المتعلق بحيث يستلزم بطلان النذر فى هذه الصور بل المرجوحية الاتية من قبل الخصوصيات كافية فى تصحيح النذر المذكور و يشهد لذلك اتفاقهم على صحة مثله. وقديتوهم انعقاد النذر هنالان المسئلة من صغريات بحث الاجتماع والامتناع فلامانع من كون الصلوة واجبة والصلوة فى المكان الكذائى مكروهة، فتكون الكراهة بمعناها الواقعى المجامع خارجا مع الوجوب كما يجتمع الحرمة والوجوب وهذا واضح المنع لان ماصح هناك يختص بما اذا كان بين العنوانين عموما من وجه لاالعموم المطلق فانه محل اشكال بل منع عندنا فليراجع ولا تختلط.

وربما يخطر بالبال دعوى ان القدرة التى هى شرط صحة النذر لا تنافى العجز الاتى من قبله فان الناذر المريد لترك الصلوة يريد التوصل به الى تركها، فلوتمكن من تركها تكوينا فهواولى واحسن، فتعلق النذر مع قطع النذر عنه مقدور و بالنذر معجوز عليه وهوالمطلوب، فالنذر صحيح بل هوهنا اولى بالصحة، لانه اراد تعجيز نفسه تشريعا فصار عاجزاتكوينا. فبالجملة القدرة المعتبرة فى تحقق النذر هى القدرة على المنذور مع قطع النظر عنه ولذلك لايصح نذر ترك الطير فى الهواء واما العجز عن الحنث بالنذر فهو غير مضر وهذا هو السر فى تجويز النهى التشريعى عن المبغوض على الاطلاق.

فتحصل الى هنا ان ماتوهمه الاعمى من اختصاصه بامكان الحنث دون غيره محل البحث من جهات اشيراليها، والذى هوالحق هوان انكار صحة النذرالمزبور غيرممكن بالضرورة فلابد من حل هذه المعضلات، فلوكان المنذور صحيحا بعد النذر كماهو مختار السيد **المحقق الوالد** مدظله و سيأتى فى البحث الاتى فانعقاد النذر بلاشبهة ولااشكال وان كان باطلا كما عليه المشهور فطريق عقده مامرمنا فى خلال البحث. وقديتوهم التفصيل كما فى الكفاية بان المنذور ان كان ترك الصلوة المطلوبة بالفعل بعد النذر فمنع انعقاده بمكان من الامكان، وقال المدقق **المحشى الاصفهانى** (ره) ولم يذهب الى انعقاد هذا النذر

ذومسكةٍ، وان كان ترك الصلوة الصحيحة اللولائية فهو المنعقد. ولعمرى كما يظهر ان العكس اقرب الى افق التحقيق، لان الصحيحة اللولائية ليست ذات رجحان فلاينعقدوالصحيحة الفعلية والمطلوبة بعد النذر ذات رجحان وليست باطلة كما سيأتى ان النهى بعد النذر لايتعلق بالمنذور حتى يستلزم الفساد كمالايخفى.

المبحث الثانى: لوسلّمنا انعقاد النذر، فهل الصلوة بعده تكون باطلة فيها ام لا؟

ظاهرالمشهور هوالاول، ولذلك يقال بان النذر لاينعقد و يشترك فيه الاعمى والاخصى ولكن المعروف انعقاد النذر مع ذهابهم الى البطلان، وقال المحقق الوالد مدظله بالثانى، فيكون النذر صحيحا على القولين، وغاية ما افاده مضافا الى تحريرلنا فى المسئلة هوان المنذور بعد النذر لايكون متعلق الحكم الاخر مما ثلا كان اومضادا، فلونذر الاتيان بالواجب لايتعلق الامر الاخر الى الواجب ولو نذر ترك الصلوة فى الحمام لايتعلق النهى بها ولو نذر ترك شرب الخمر لايتعلق نهى به للزوم الجمع بين الحكمين المتنافيين وارجاع النهى اوالامر الاخر الى التأكيد دون التأسيس يستلزم عدم ترتب الكفارة على التخلف والعصيان لانها من خصوصيات الامر والنهى الاتيين من قبل النذر اللذين هما التاسيسيان. فعليه يعلم ان الناذر بصيغة النذر يجعل على ذمته المنذور و يصير بذلك موردا لخطاب اوفوا بنذوركم و يكون الواجب عليه بعد النذر هوالوفاء به دون متعلقه فانه واجب بالعرض وعقلا لانه لابد يسقط الامر بالوفاء فعناو ين المنذورات الذاتية كلها باقية على حالها باحكامها الواجبة والاستحبابية ولايعقل تعلق الحكم الاخربها تاسيسا ولذلك اذا نذراتيان صلوة الليل فعليه الاتيان بها بداعى امرها الاستحبابى وفاء بالنذر الواجب عليه توصلا فعلى هذه المقالة لامعنى لبطلان الصلوة بعد النذر وعليه يسقط جميع الاشكالات فى المسئلة لانها كلها ناشئة من قبل ابطال الصلوة الا الاشكال الواحد وهوان الكراهة المصطلحة ليست مرادة فى العبادات والكراهة الخاصة بالعبادات ليست مرجوحة حتى ينعقد النذر.

فما فى **الكفاية** وغيره من الكتب الفقهية وغيرها كلها مخالف لما هوالحق عنده وفى المسئلة ان قلت قلتات كثيرة والذى هوالاوفق بالظواهر من الكتاب والسنة ان الوفاء بالنذر واجب ولاحكم وراء ذلك متعلق بالنذر.

ان قلت، حل المعضلة المشارااليها بالوجه الذى مريستلزم جواز نذر ترك زيارة ابى عبدالله (ع) قياساً الى زيارة ابيه صلوات الله تعالى عليه لانها افضل على ماقيل منها، فيكون هى مرجوحة وماكانت مرجوحة بمعنى الاقل ثواباً ينعقد نذرتركها والالتزام بذلك كماترى.

قلت، اولا الالتزام بذلك فيما كان الوقت قاصراً عن الجمع بينهما غير بعيد وثانيا لايقاس مانحن فيه الذى قامت الادلة الشرعية على المرجوحية فيها من قبل المكان لاالمزاحم بتلك المسئلة للفارق كمالايخفى. وعلى كل حال المدافعة عن هذه الشبهة لازمة على المذهبين فى المسألة، واما ساير الشبهات فلواندفعت فهى والافتصير النتيجة عدم جواز النذر المزبور الا اذا قيل بهذه المقالة التى ابدعها المحقق المذكور مدظله، فافهم وتدبر.

المبحث الثالث: استدلال الاعمى بناء على انعقاده وصحةصلوتهساقط من رأس و بناء على عدم انعقاده كذلك واماعلى القول بانعقاده و بطلان الصلوة فعلى القول بخروج الصنف الثانى من الشرائط من حريم النزاع على مامر تفصيله واشيراليه فى البحث الاول فهو ايضا ساقط ضرورة ان الاخصى اذا صلّى بعد النذر فقد حنث نذره لان ما اتى به صلوة عنده لعدم تقّومها بهذه الشروط. واما بناء على ماتقرر منا من كونها داخلة فى حريم النزاع، لان الجهة المبحوثعنها كلى ولغوى ولانظر الى الخصوصيات الداخلة من قبل الشرع فى المأمور به ومما يشهد لذلك استدلالهم بعدم الحاجة الى وضعها للاعم، فانه شاهد على ان الطبيعة الفاسدةخارجة عن محيط الوضع ولاسيما على انهم نوعا قائلون بان العبادات مخترعات شرعية وكان بناء مذهبهم على ذلك، فيكون المراد من الصحة والفساد، الصحة والفساد فى محيط الشرع، فلابداً يدخل الشرائط طراً فى محل النزاع فلا تغفل.

فربما يصح الاستدلال لان الاتيان بالصلوة الجامعة للاجزاء و الشرائط فى المكان المنذور تركها فيه حنث على الاعمى وليس حنثاً على الاخصى لمساوقة مفهوم الفساد عنده مع مفهوم الصلوة كمالايخفى.

ولكنه محل اشكال لان الفساد الاتى من قبل نهى الاتى من قبل النذر ليس مفسداً لان النهى عن العبادة دليل الصحة فلابداً يرجع ذلك الى الاخلال بشرط وهو قصد القربة فانه لايتمشى مع النهى فيلزم عدم تمكنه من الاتيان بجميع الاجزاء و الشرائط المعتبرة لولا النذر. نعم لوقلنا بحصول الحنث حال الغفلة والجهل فيتمّشى منه فى تلك الحال قصد القربة و يلزم الاخلال بشرط آت من قبل المنذور وهوعدم كونها منهياً عنه بناء على دلالته على اشتراطها به فيلزم الحنث على الاعمى دون الاخصى فتدبر.

الخاتمة: فيما هوالتحقيق فى الفاظ المعاملات وتنقيح ذلك يحتاج الى ذكرمقدمات:

المقدمة الاولى: المحتملات التى مرت سابقا كانت كثيرة ولكن عدم وضع الالفاظ ببعضها مما لاشبهة فيها ضرورة ان النقل والانتقال بمعنى مالكية البايع للثمن ومالكية المشترى للمثمن ليس البيع حقيقة لانه اعتبر سببا اوموضوعا لذلك وهذا هواثره وحكمه وايضا نفس الفاظ الايجاب والقبول ليس بيعا ولاجزء البيع بان يكون حقيقة البيع تلك الالفاظ بمالها من المعانى، لان حقيقة البيع تعتبر باقيه ولذلك تقبل الاقالة والفسخ وتلك الالفاظ متصرمة وفانية بوجه فهى خارجة عن حقايق المعاملات.

فيبقى الكلام حول الاحتمالين

احدهما، كونها موضوعة للمعانى الانشائية الحاصلة من تلك الالفاظ وهى ذوات الاسباب اوهى ذوات الموضوعات لاالاسباب بعناو ينها ولاالموضوعات بماهى الموضوعة للحكم حتى لايمكن التخلف بينها و بين الا ثر.

ثانيهما ، كون الموضوع له السبب اوالموضوع بما هوالسبب وبما هوالموضوع حتى لايكون المتخلف منه الا ثر بيعا حقيقة والى ذلك يرجع قول المشهور بان الفاظ المعاملات موضوعات للمسببات، فان المراد من المسبب هوالمنشاء بالالفاظ لاالا ثر، وقالوا ان امر المسببات دائرة بين الوجود والعدم، فكانهم يعتقدون ان حقيقة المعاملات هى المعانى الانشائية التى يترتب عليها الا ثار المطلوبة والاغراض والمقاصد، فتحصل ان الامر دائر بين الاحتمالين ولامانع من الالتزام بكل واحد منهما عقلا وثبوتا.

ان قلت، كون الموضوع له ذات السبب مما لااشكال فيه ثبوتا بخلاف مالو كان عنوان السبب للزوم كون الا ثر داخلا فى ماهية المعاملة لانها باطلاقها اذا لم تكن موضوعة فلابد وان يتقيد باثره وهوممتنع عقلا.

قلت، لامعنى للامتناع فى الوضع وماهوالممتنع هوتقيد العلة بالمعلول فى العلية هذا اولا، وثانيا الواضع يلاحظ الماهية و يعرفها فى مقام الوضع لها بالتى تكون كذا فيلزم التقيد من غير اشكال فلا تغفل.

لايقال،لايعقل كون الموضوع له الامر الباقى والمعنى الانشائى الثابت فى افق الاعتبار لانه معلول الامر المتصرم ولابد من السنخية بين العلة والمعلول، فاذا لم يكن المعنى الانشائى بيعالايكون عنوان السبب ايضا بيعالانه هومعلول تلك الالفاظ، فلايبقى مورد لان يكون موضعا لتلك الالفاظ.

لانا نقول، ليست الالفاظ اسبابا تكوينية حتى يتوهم ماقيل بل هى الالات الايجادية للمعانى الاعتبارية اوهى المظهرات للمعتبرات العقلائية الذهنية فعليه يسقط

التوهم المشاراليه و يبقى الاحتمالان سليما عن الاشكال فى مرحلة الثبوت.

المقدمة الثانية: لاشبهة فى ان جميع الاعتباريات شرعية كانت اوعرفية تابعة لمصالح ولكنها ليست داخلة فى حدود القوانين والاوامروالنواهى بل هى المتقدمة على الامر والجعل ذهنا وتكون علة غائية ومتاخرة على المامور به وجودا وخارجا، مثلا لابد من لحاظ الاثر فى ايجاب الصلوة وهوقربان كل تقى، ولكنه ليس داخلا فى حدود الامر ومتقدمة على الامروداخلة فى سلسلة العلل ومتاخرة عن المامور به وداخلة فى سلسلة المعاليل التكوينية القهرية. ففى هذه الامور الاعتبارية لم يعتبر الصلوة سببالامرو لاموضوعا لاثر ولكن من المعتبرات العرفية والشرعية ماهى ذات المصالح والاثار القهرية كحفظ النظام المترتبة عليها مع عدم كونها داخلة فى الاعتبار اى لايعتبر البيع سببا لحفظ النظام ولكن قديكون الاثر القهرى داخلا فى اعتبار متقدم على ذلك الاثر الذى هوالاعتبار الاخر، وذلك مثل المعاملات، فان هذه الماهيات اعتباريات وليس نظر المعتبرين الى تلك الماهيات مطلقا، بل نظرهم اليها لاجل التوسل بها الى الاعتبار الاخر وهوتبادل الملكية وحصول النقل والانتقال. ولذلك يعتبرون البيع سببا للنقل والانتقال بنحو الكلى، وليس معنى ذلك انهم واقفون على كرسى القانون و يضعون هذه الامور الاعتبارية، بل معناه ان ماحصل عندهم فعلا بعدالارتكازات التى تولدت منذبداية حضارة البشر الى يومنا هذا هوانهم يعتبرون تلك الماهيات اسباب النقل كما مضى تفصيله مرارا. فبالجملة فرق واضح بين باب العبادات والمعاملات، فان العبادات لا تعتبرلامراخر اعتبارى ملحوظ والمعاملات اعتبرت موضوعات اواسبابالاعتبار اخر مترتب عليه قهرا ملحوظ حال اعتبار الامر الاول.

المقدمة الثالثة: الامور الاعتبارية حدوثاو بقاء سعة وضيقا متقومة بالحاجة التى تمس اليها، فان الانسان فى بدوالمعيشة ماكان يحتاج الى التبادل ثم بعد الحاجة اليه توسل الى اعتبار المبادلة وهكذا الى ان انتهى الامر الى زماننا الذى ارتقى نهايته ووصلت الاعتبارات غايته لشدة الاحتياج فى النظام اليها و من تلك الاعتبارات ماهيات المعاملات، فانها بدوا اعتبرت بين الاعيان الخارجية، ثم بعد مساس الحاجة الى اعتبارها فى الكليات استعمل الفاظها مجازا فى الامر الحادث ثم صار حقيقة فيه لمشابهته مع الموضوع له الاول فى جهة الوضع.

ولاشبهة فى ان المعاملات فى بدوالوجود والتاسيس كان على نعت المؤثر الفعلى

لعدم الحاجة الى اعتبار ذاتها الفارغة من الاثر، فما اعتبراولا و بالذات هى الماهية الموضوعة للحكم بحصول النقل والانتقال اوماهية اعتبرت سببا لذلكعلى الاحتمالين فى تلك المسئلة وسيظهر بعد توضيح الحق فى هذه المسئلة ماهو التحقيق فيها فانتظر.

فعلى ماتقرر لابد من وجود الاغراض والمقاصد حتى تمس الحاجة الى توسيع الاعتبار الاول فكما ان الاعتبار الاول يوسع فى بيع الكلى لاساس الحاجة اليه ولايتم الغرض والمقصود الابتلك التوسعة، كذلك لابد من تلك الاغراض والمقاصد حتى يلزم اعتباركون البيع هوذات المؤثر دون عنوانه واثبات ذلك فى غاية الاشكال.

فاذا عرفت تلك المقدمات تقدر على استنتاج المطلوب منها وهوان الماهيات المعاملية ليست الاالطبايع الاعتبارية على وجه التاثير الاعتبارى فى الاثر الاعتبارى اوعلى وجه الموضوعية لحكم العقلاء.

ان قلت، تمس الحاجة الى توسيع البيع مثلا فان البيع فى العهد الاول كان على نعت المعاطاة، ثم بعد الحاجة اعتبرالعقد والالفاظ القائمة مقام الفعل فى الانشاء والتمليك، ثم بعد تحقق البيوع الفضولية من الغاصبين وغيرهم لابد من اعتباركون البيع هوذات السبب والايلزم بطلان بيع المكره والفضولى وعدم قابليته للصحة بعد الاجازة مع ان بناء العقلاء على ذلك، فمنه يعلم ان الفاظ المعاملات موضوعة لذوات الاسباب والموضوعات دون عناوينها.

قلت، لاشبهة فى ان الاثر موقوف على الاجازة فلاحاجة الى اعتباركون ما انشائه الفضولى بيعابل هنا احتمال اخرقويناه فى محله وهوان الاجازة تورث اتصاف ما انشائه الفضولى بالبيع وغيره ولاحاجة الى ازيد من ذلك، فلاتمس الحاجة الى اعتبار ذات السبب بيعا واجارة.

واما اطلاق البيع على بيع المكره والفضولى كاطلاقه على بيع السكنى فى المأثير الكثيرة فان الاطلاق اعم من الحقيقة جدا.

ان قيل، من المباحث الهامة فى الفضولى بحث الكشف والنقل فلوكان الموضوع له ماهوالمؤثر فلايبقى للبحث المزبور موقع وهذه النتيجة والحاجة كافية فى الاعتبار المذكور.

قلنا، نعم الا ان القائلين بالكشف يرجع مرامهم الى انكار الفضولى بالمعنى الذى يريده القائل بالنقل ضرورة ان معنى كاشفية الاجازة هوان الاجازه اذا لحقت تكشف عن التأثير من الاول فما هوالواقع من الفضول هوالبيع المؤثر واذا لم تلحق فهو كاشف عن عدم تحققه فامره عند هم دائر بين الوجود والعدم ولذلك لا تنافى بين مقالة المشهور فى الاصول

وهوان الفاظ المعاملات موضوعة واسام للاخص ومن مقالتهم فى الفقه بالكشف بل هى من مترشحات ذاك بخلاف القائلين بالنقل فانهم لابد عليهم من اثبات كونها اسامى للاعم حتى يتمكنوا من اختيار النقل فافهم واغتنم. فنزاع الكشف والنقل هونزاع الاعم والاخص لبا.

تحصل الى هنا ان الادلة المدعاة على ان الفاظ المعاملات موضوعة لذات المؤثر كلها ساقطة جدا. بل المتبادر منها ليس الا السببية وقد اوضحنا ذلك فى مباحث بيع المكره والفضولى توضيحا اجلى فراجع.

ذنابة: حان وقت الوفاء بالوعد الذى واعدناه انفاو هوان المعتبر عند العقلاء فى ماهيات المعاملات السببية الاعتبارية اوانها تعتبر موضوعات لاحكام عقلائية.

لاشبهة فى ان على التقديرين لااعتبار جزئى فى كل بيع للعقلاء بان يكون لهم المجمع المحيط على جميع البيوع العالمية و يعتبرون عقيب كل بيع الا ثر فلابد من كون ذلك بنحوالقانون الكلى ولاشبهة فى ان هذا القانون الكلى ليس من مقنن قبل مساس حاجتهم اليه ثم بعد الاحتياج راعوه بل هى القوانين المتخذة من المرتكزات الفعلية الموجودة كقوانين الفلسفة المتخذة من الاعيان الخارجية بدوا ومن ادراكات عقلية نتيجة.

فعليه لابد من المراجعة الى العقلاء فى الالفاظ المختلفة الصادرة عنهم فى افادة المعنى المذكور وانا اذا راجعنا هم فى محاوراتهم لانجدالاانهم يرون ان البيع سبب الملكية وانه به يحصل ذلك فيعلم منه ان المعتبر الكلى عندهم هوانه اذا تحقق البيع يحصل به النقل والانتقال بنحو القانون المعلق او بنحو القانون المنجزوهوان البيع وغيره اسباب النقل والانتقال. فاذا تحقق البيع يحصل ذلك بنحو اعتبار السببية والمسببية و يشهد ذلك ذهاب المشهور الى زمان المتاخرين الى استعمال كلمة السبب والاسباب دون الموضوع والحكم.

بل القانون الكلى المتخذ من ارتكازهم ليس الااخبار اعن بنائهم العملى، فماهو مدركهم اتصافا من هذه العلل الاعتبارية ليس الا العلية الاعتبارية جدا.

فبالجملة الاحتمالات ثلاثة:

احدها، كون مايستفاد من بنائهم بنحو الكلى قضية معلقة بنحو اخروهوان البيع اذا وجد يوجد به النقل والانتقال و يترتب عليه الا ثر.

ثانيها، قضية معلقة بنحو اخروهوان البيع اذا تحقق يحصل النقل والانتقال.

ثالثها، قضية منجزة وهوان المعاملات المعاوضية اسباب النقل والانتقال.

ولاشبهة فى ان الاولى والثالثة نص فى اعتبار السببية. واما الثانية فظاهر القضية

الشرطية كون المقدم سببا للتالى، واما توهم ان العقلاء يدركون الانتقال عقيب البيع فهو غير مضر لان الادراك فرع الوجود الاعتبارى السابق عليه كما فى الحقايق. فلاتختلط هذا اخرما اوردناه فى الصحيح والاعم.

وقد وقع الفراغ يوم الثلاثاء الذى مطلنا الدراسة فيه وهو يوم الخامس من ربيع الثانى فى سنة ١٣٨٨ فى النجف الاشرف على صاحبه الاف التحية والثنا.

تحقيق وتنبيه: يظهر من **الوالدالمحقق** مدظله اقامة البرهان على امتناع القول بالاخص وذلك لان الامور الاعتبارية والحقيقية وان كانتا مشتركة فى الاتصاف بالصحة والفساد الا ان الحقيقة تمتازعنها فى امر وهواتصاف المصداق الواحد منها بالصحة والفساد الحيثى. فيكون البطيخ الواحد موصوفا بالصحة فى نصفه و بالفساد فى نصفه ولذلك يمكن ترتب الاثر على نصفه دون نصفه الاخر.

والاعتبارية امرها دائر بين الاتصاف وعدمه ولايعقل الاتصاف الحيثى فلا تكون الصلوة صحيحة وفاسدة، بل هى اما صحيحة على الاطلاق اوفاسدة على الاطلاق.

و بعبارة منا، الاخصى يدعى ان امر الموصوف دائر بين الوجود والعدم، والاعمى يدعى ان امر الموصوف دائر بين الوجود والعدم ولا ثالث، وهوكون الصلوة موصوفا بالصحة بالنسبة الى الاجزاء و بالفساد بالنسبة الى فقد الشرائط وعليه يلزم تعين القول بالاعم قهرا بقوله تحقق الصلوة الموصوفة بالفساد من قبل الشرائط فلا تكون امرها دائرابين الوجود والعدم وتوهم امتناع التفكيك بين الصحة الفعلية بالنسبة الى الاجزاء فيكون بعضها صحيحا بالفعل دون بعض كماعرفت فى الامور الحقيقية دون التفكيك بين الصحة الفعلية والشانية التاهلية فى غير محله. لانها منوطة على القول بان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة النوعية لاالشخصية وهذا غير صحيح، لان تقابلهما التضاد بالضرورة ولو فرضنا ان تقابلهما العدم والملكة فهو بالنسبة الى الفرد القابل لصيرورته صحيحا بالفعل واما ماوقع فاسدا فلاشان لصيرورته صحيحة الابالنسبة الى النوع كمالايخفى.

اقول، لوسلمنا جميع المقدمات المبتنية عليها مقالته لايتم المطلوب عندنا لما عرفت منا جريان النزاع فى جميع الاجزاء والشروط، ضرورة ان الصحيحى يدعى ان الموضوع له هوالصحيح عندالشرع، وهذا لايمكن الا بالتزامه بان الفاسد خارج عنه سواء كان فساده لاجل الاخلال بشرط وجودى شرعى اوعقلى اوعدمى او غير ذلك، هذا مع ان عنوان المسألة مورد الاشكالات الكثيرة فلابد من النظر الى مقصود الاخصى والاعمى كما

مرمرارا. فتصير النتيجة الاخصى ان كان قائـلا بان الموضوع له هى الاجزاء مقابل قول **الشيخ** القائل بانه التامة الاجزاء و الشرائط، فلما افاده **مدظله** وجه، و يقول ان الموضوع له هى الاجزاء وصنف من الشرائط مقابل قوله قدس سره الظاهر فى ان الموضوع له جميع الاجزاء وجميع الشروط من غير فرق بين الاصناف الثلاثة الماضية فايضا لما ذكره وجه، واذا قالوابان الموضوع له ماهوالصحيح عندالشرع كما مضى وعرفت تفصيله وتحقيقه فلايتم ما افاده فلاحظ وتدبر والحمدلله اولا وآخرا.

المبحث العاشر
فى الاشتراك

وقد اختلفت كلمات الاعلام فمنهم من يظهر منه امتناعه مريدا به الامتناع الوقوعى لعدم امتناعه الذاتى قطعا، ظنا ان الوضع ليس مجرد جعل اللفظ علامة على المعنى بل هو عبارة عن جعل اللفظ مرآة تصور المعنى و يكون حاكيا عنه و فانيا فيه و هذا ممالايمكن تحققه للفظ الواحد مرتين.

وفيهم من ظن استحالته بمعنى تقبيح العقل تعدد المعنى للفظ واحد من غير استحالته الاصطلاحية لاذاتا ولاوقوعا، وهما ان الغرض من الوضع ليس الا تفهيم المعنى بتوسطه ودلالته عليه بنفسه لايمئونة امراخروهذا لايمكن مع الاشتراك للزوم الاتكال على القرائن الحالية اوالمقالية. فلوكان الواضع هوالله تعالى يلزم الامتناع الغيرى والوقوعى ولوكان الحكيم الاخر يلزم قبحه العقلى الذى يجتنب عنه واضع اللغات وماتعارف فى العصر المتأخر من ابطال هذه المقالة نقضاً لوقوعه فى اللغات غير مرضى عندى كما سيأتى. ومنهم من يظهر منه وجوب وقوعه مريدا به الوجوب الغيرى لاالذاتى مستدلين بان المعانى غير متناهية بخلاف الالفاظ فنحتاج فى التفهيم اليها كرارا، ويمكن ان يقال بان المراد الوجوب هوحسنه العقلى لاالوجوب الذى هواحد المواد الثلاث وفى تقريره يقال، بان الالفاظ مختلفة من جهة سهولة المخرج وصعوبته و متفاوتة حسب الهيئة فى الحسن والقبح وفى الفصاحة وعدمها، فلوسدباب الاشتراك يلزم التراكيب المستهجنة والمقبحة ولاداعى اليها بعدامكان التوسل بالقرائن الى المرادات من الالفاظ فى الاستعمالات.

ومنهم، وهو الاكثراختاروا امكانه بالمعنيين اى امكانه الوقوعى وحسنه لعدم تمامية الادلة المشارااليها لتعيين احد الطرفين والذى هوالحق ان انكار الاشتراك مع تعدد

اللسان غير صحيح قطعا لان اللغة الواحدة فى الالسنة المختلفة ذات معان كثيرة ولايلزم ماقيل هنا وهكذا مع تعدد الواضع كما فى الاعلام الشخصية ومثله الوضع العام والموضوع له الخاص— وهكذا اذا كان احد المعنيين بالوضع التعيينى والاخر بالوضع التعينى ضرورة ان حصوله امر قهرى خارج عن الاختيار.

فما هو محل النزاع ومصب البحث وهواللايق والجدير به ان الواضع الواحد هل يصح ان يضع اللفظ الواحد لمعنيين فى اللغة الواحدة للزوم الاخلال بغرضه ام لا؟

ولعمرى ان نفى ذلك غير جايز الا ان اثبات وقوعه ايضا غير ممكن لان ماوقع من الاشتراك لعله كان من الاختلاط بين العشائر و القبائل كماهو الظاهر فدعوى عدم تكرر الوضع التعيينى من الواضع الواحد فى اللغة الواحدة قريبة جدا.

ولما كانت اطالة الكلام بذكرالادلة واجوبتها من اللغو المنهى عدلنا عنها وطوينا ذيلها والله ولى التوفيق. ثم ان الترادف فى اللغات من الامر البين و يساعده الذوق للحاجة الى الفاظ المترادفة فى حسن الكلام وتحسين الخطاب، واما التساوق وهوكون المعنيين متلازمين من حيث الصدق وان كانا مختلفين من حيث المعنى فهو ايضا ممكن وواقع وقد تعرض جمع من المنكرين للترادف الى اثبات التساوق بين المعانى. فيقال مثلا ان الانسان والبشر ليسا مترادفين لان الانسان موضوع للحيوان الناطق مقابل انواع الحيوانات و البشر موضوع له مقابل الملك، وفى الكتب العقلية كثيرامايتشبث الى التساوق بين الالفاظ، فيقال مثلا بتساوق الوجود والوحدة والتشخص بل وجميع الكمالات الراجعة الى اصل الوجود وهذا مما لامانع منه اذا ساعده الدليل فليتأمل.

فبالجملة تحصل ان الاشتراك ليس بمستحيل ذاتا ولابالغير ولابواجب ذاتا ولابالغير ولابقبيح ذاتا و لابالغير، لان الواضع ربما يغفل عن الوضع الاول فيوضع ثانيا و لايبعد حسنه فى بعض المواقف. نعم ماهو محل النزاع وهوتصدى الواضع الواجد كلمة واحدة للوضع مرتين فى لغة واحدة كالعربية مثلا بعيد وماهو الواقع اعم من كونه بهذه الطريقة اولاجل الاسباب الاخر التى مرت الاشارة اليها.

المبحث الحادى عشر
فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد

بمعنى انه بعد ثبوت الاشتراك المزبور وان اللفظ الواحد يمكن ان يكون ذا معنيين هل يجوز استعماله فيهما فى الاستعمال الواحد. فهذه المسألة من متفرعات البحث السابق ومنه يعلم ماهو محل النزاع و مصب النفى والاثبات، فما يظهر من القوم من الاطالة حول تحرير محل البحث غير صحيح ولذلك كان فى الكتب الاولية ذكرهذه المسألة ذيل البحث السابق فاستعمال اللفظ الغير المشترك فى الكثير ليس من الاستعمال المقصود فى المقام بالضرورة.

فما يظهر من **العلامة الاراكى** قدس سره من تعميم محل النزاع خال عن التحصيل. نعم يأتى مناجواز البحث الاخر حول استعمال اللفظ الواحد فى الكثير الاعم من الحقيقة والمجاز او من المعنى الحقيقى والكنائى او فى المعنيين المجازيين اوالكنائيين.

ثم ان المراد من الجواز اعم من الجواز العقلائى والعقلى لظهور دلائلهم فى ذلك، فان الظاهر من القوانين الاستدلال على الامتناع العقلى وهكذا صريح المتأخرين.

ومن هنا يظهر اندفاع التناقض المتوهم هنا فى عنوان المسئلة وهو قولهم اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال ضرورة ان المراد من الانفراد والاستقلال ليس ماينا فى قوله فى اكثر من معنى واحد، بل المراد اخراج استعمال اللفظ الموضوع على نعت العام المجموعى فيه واخراج ماهومن قبيل العام الاستغراقى واخراج ماهو من قبيل استعمال الفاظ المركبات ذات الاجزاء فيها وهكذا مما قيل فى المطولات.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فى المسئلة اقوالافمنهم من جوز عقلا وعرفا و منهم من منع

مطلقا ومنهم من جوز عقلا ومنع عرفا. والذى هوالتحقيق جوازه عقلا وممنوعيته عرفا الامع الشواهد كما فى كلمات البلغاء والفصحاء، واما فى الكتاب والسنة فانه بعيد لانه اقرب الى الاهجية من الجد ضرورة لزوم خلو القوانين الموضوعة للارشاد عن تلك الكلمات والاستعمالات حسب الذوق السليم والارتكاز المستقيم. ومايمكن ان يعد وجها للمنع عقلا امور:

الامر الاول: مايظهر من القوانين وهوان الاستعمال فى المعنيين موجب للتناقض لان المعنى الموضوع له مقيد بالوحدة فمرجع الاستعمال فى المعنيين استعماله فى هذا وحده وذاك وحده وهمامعا وان هوالاالمناقضة. وفيه انه انكار للاشتراك وكانه راجع الى ان الوضع هوالتعهد والتبانى الذى قال به **المحقق الرشتى** و **العلامة الاصفهانى** فى الوقاية والوضع الثانوى خلاف التبانى فيكون الاستعمال الثانوى تناقضا وانت خبير بما فى المبنى والبناء.

الامر الثانى: ما افاده **الكفاية** وتبعه جمع من تلامذته وهوان الاستعمال ان كان مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى الموضوع له فلامنع عقلا من ذلك وان كان معناه افناء اللفظ فى المعنى اوكون ذلك لازمه العقلى فلايعقل فناء الشيئى الواحد مرتين بالضرورة لان حقيقة الفناء هى التعلق بالغير ولايمكن ان يتعلق الواحد بالاثنين فى حال الانفراد والاستقلال بحيث لايرجع الى جامع بينهما. وان شئت قلت الجمع بين اللحاظين الاليين محال والاستعمال هنا يستلزم ذلك ضرورة ان نظر المستعمل الى المعنى استقلالى والى اللفظ الى وفى ماكان المعنى متعدد افلابد من تعدد النظر الالى. ووجه امتناع الجمع المذكور رجوعه الى الجمع بين الالى والاستقلالى لان فى الاستعمال الواحد لايرى الا المعنى واذا كان مريدا للمعنيين فلابد من النظر الى اللفظ ثانيا وهذا هوالنظر الاستقلالى فيجمع بينهما و امتناع الجمع بينهما عدمن الضروريات للزوم التناقض وهوالغفلة واللاغفلة كمالايخفى انتهى ببيان منا. ثم ان الظاهر عدم الفرق بين الاستعمالات الافهامية والايجادية التى تختص بطائفة من الهيئات فما قيل غيرتمام فتدبر.

اقول، مقتضى هذا البرهان عدم الفرق بين كون الاستعمال جعل اللفظ علامته اوغيره. لانه على جميع التقادير يكون اللفظ مغفولا عنه و منظورا به ومرادا بالتبع حين الاستعمال. فيلزم الجمع بين النظرين الآليين لاستلزام المعنى الاستقلالى نظرا تبعيا، فاذا تعدد النظر الاستقلالى يتعدد الالى قهرا فلا تغفل.

فماعن صاحب المحجة من اقامة البرهان الاخر على الامتناع على هذا المعنى فى غير محله، لاقتضاء هذا البرهان امتناعه مطلقا، والذى هوالظاهر ان الاستعمال ليس افناء اللفظ بحيث يكون كفناء الوجود فى ربه حتى لايتعقل تعدده بل لوكان هوفناء فهو من الفناء الغير الممنوع عن الكثرة والتعدد.

و بعبارة اخرى، حقيقة الاستعمال هى الاستيفاء عن العلقة الثابتة بين الالفاظ والمعانى واذا كانت تلك العلقة متكثرة وكان بين اللفظ الواحد والمعانى الكثيرة علقات عديدة فتارة يتلقى اللفظ مريدا احدى العلق واحد المعانى واخرى يلقيه و يريد الكثير باقامة القرينة عليها، فما ظنه هولآء الغفلاء من الفناء ليس فناء حقيقيا كمايقول به الصوفية بل ليس هوالاالغفلة وعدم التوجه التفصيلى الى الالفاظ والافلا مانع من توجه الانسان الى اللفظ ولذلك يراعى جانب الادب فى الالفاظ و يلاحظ المحسنات فى نفس الكلمات خصوصا لمن يريد التكلم بلسان ليس من اهله.

فما قيل من لزوم الجمع بين اللحاظين الاليين ممنوع بهذا المعنى كما ان النظر الى المعنى الالى ثانيا جايز وفيما نحن فيه لايلزم الالحاظ المعانى واللفظ مستقلا من غير تقوم الاستعمال بكون النظر الى اللفظ اليا فلوسلمنا امتناع الكبرى المذكورة فلانسلم لزومها هنا كمالايخفى.

فبالجملة الاستعمال ليس الا الاستفادة والانتفاع من علقة الوضع والدلالة وليس متقوما بكون النظر الى الالفاظ اليا ولوكان النظر اليا فى المتعارف ففى الاستعمال فى الاكثر يكون النظر اليها استقلاليا للاحتياج الى الاتيان بالقرينة الدالة على ارادة الاكثر من اللفظ المستعمل.

هذا مع ان الجمع بين النظرين الاليين غير ممنوع لانه ليس معناه الا الغفلة عن اللفظ لاالتوجه والالتفات الى تلك الغفلة وهذا لايرجع الى الجمع بين الالى والاستقلالى بل اذا نظر الى اللفظ فلايكون النظر اليا لعدم تقوم ماهية الاستعمال به حتى يكون من توابعه القهرية اللازمة فلا تغفل ولاتختلط.

ومما ذكرنا يظهر وجه اندفاع توهم ان الجواز فى هذه المسئلة فرع المبنى فى حقيقة الاستعمال وحقيقة الاستعمال تابع المبنى فى الوضع، فان قلنا بمقالة **المحقق الرشتى** بان الوضع هوالتعاهد والتبانى، فلايكون الاستعمال الا تنجيز تلك الحقيقة اى الوضع هوالتعهد بالقضية الشرطية والاستعمال تنجيز تلك القضية الشرطية وهذا هو يرجع الى كون اللفظ علامة المعنى ولامنع من تعدد ذى العلامة ووحدة العلامة. واما اذا كان الوضع هوالهوهوية

وان اللفظ من مراتب المعنى فلايمكن كونه من مراتب المعنيين لان من المعانى ماهو من الماهية الجوهرية ومنها ماهو من ماهية عرضية ولايعقل اندراج الشيئى الواحد تحت المقولتين لاواقعا ولااعتبارا وانت خبير بما فيه من غير الحاجة الى التطو يل وسيتضح لك بعض مافيه.

الامر الثالث: ما افاده **العلامة النائينى** على ما نسب اليه واجماله: ان حقيقة الاستعمال ليست الاعبارة عن ايجاد المعنى باللفظ والقائه الى المخاطب خارجا فيكون المعنى منظورافيه ولايعقل كون الشيئين منظوراً فيه للنفس فى آن واحد فكانه قدس سره قال الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين ممنوع والاستعمال يستلزم ذلك فهو ممنوع عقلا انتهى.

وما فيه غير خفى على الاصاغر ولعله اراد امرا اخر خفى على مقرره والا فاولاً، ان الاستعمال ليس ايجاد المعنى بل ولوكان فهو احضار المعنى لان المعانى فى الاعلام الشخصية غيرقابل للوجود بايجاده وثانيا الجمع بين الانظار والافعال الاستقلالية فى كل آن ممكن وواقع، نعم التوجه التفصيلى الى الشيئين ممنوع لضعفاء النفوس والافهو ليس من الممتنعات الذاتية ولعله اراد ذلك. هذا مع ان الاستعمال لايتقوم بالتوجه التفصيلى، بل يكفى فيه التوجه الاجمالى، ولعل الاستخدام من هذا القبيل كمالايخفى.

الامر الرابع: ما افاده **العلامة الاصفهانى** المحشى فقال: ان حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى فى الخارج باللفظ حيث ان وجود اللفظ فى الخارج وجود لطبيعى اللفظ بالذات ووجود لطبيعى المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل لابالذات، وحيث ان الموجود الخارجى بالذات واحد فلامجال لان يقال بان وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا ووجود لمعنى اخر حيث لاوجود اخركى ينسب الى الاخر بالتنزيل وليس الاستعمال الاايجاد المعنى بنحووجوده اللفظى خارجا، وقد عرفت ان الايجاد والوجود متحدان بالذات وحيث ان الوجود واحد فكذا الايجاد، انتهى.

وفيه **اولا**، ان هذا التقريب يستلزم امتناع الاشتراك وامتناع الاستعمال متفرع على كون اللفظ وجوداًلطبيعى المعنى ولايعقل كون اللفظ الواحد داخلا فى طبيعى المعنيين المختلفين ماهيه.

وثانيا، ليس الاستعمال ايجاد المعنى كمامرانفا وثالثاً، ان الخلط بين الحقايق والاعتباريات غير جايز على مثله الذى هوالواقف على مفاسده ولذلك وقع فيه الان.

ضرورة ان اللفظ من مقولة والمعنى من مقولات شتى ولايعقل الاندراج مطلقا واذا

صح الاندراج فى الجملة اعتبارا فلامضايقة من ذلك بنحو الكلى اذا كان فيه الغرض العقلائى فلاحظ وتدبر جيدا.

فبالجملة القائلون بالامتناع اما يعتقدون بصحة الاستخدام اولا لاسبيل الى الثانى وعلى الاول اما يظنون ان الضمير يستعمل فى الكلمة بمالها من المعنى اوفى نفس المعنى اولا يستعمل الافيما وضع له وهى الاشارة الى المرجع لاسبيل الا الى الثانى وعليه يتعين الاستعمال فى الاكثر لانه حين قوله اذا نزل السماء بارض قوم يريد بالارادة الاستعمالية المعنيين و بالارادة الجدية احد المعنيين بقرينة قوله نزل واذاوصل الى قول الشاعر: وعيبناه وان كانوا... الخ، يريد المعنى الثانى بالارادة الجدية او يقال اراد المعنيين من اول الامر الا انه اظهر مراده بالقرينة فى محله، فلوكان الاستعمال ماتوهمه هولآء القوم وهوايجاد المعنى باللفظ فلايمكن ذلك فى الاستخدام الابالاستعمال فى الاكثر. نعم بناء على ما هوالحق فى الاستعمال وهوالانتفاع من علق الوضع فلك دعوى انه بالضمير الراجع الى اللفظ يتمكن من الانتفاع للزوم الانتقال الى المعنى بذلك الارجاع فتدبر. فتحصل ان دعوى الامتناع غيرقابل للاصغاء اليها.

تذييل: يظهر من **العلامة الاراكى** رحمه الله تعالى تجويز ذلك بعد قوله بالامتناع فى اصل المسألة فى فرض اخر عده المقام الثانى فى المسألة فقال فى جوازاستعمال اللفظ فى اكثر من معنى بلحاظ واحد يكون اللفظ حاكيا عن مفهومين او اكثر ملحوظين للتكلم بلحاظ واحد فى مقام الاستعمال وعدم جواز ذلك عقلاوجهان والتحقيق جوازه بل ادعى بعضهم وقوعه فى الادبيات كثيرا انتهى. وانت خبير بما فيه من التناقض لان اللحاظ الواحد يستدعى الملحوظ بالذات الواحد ولا يعقل وحدته مع تعدده ولوكان الملحوظ بالذات واحدا فيخرج المفروض عن محل النزاع فما ذكره ليس تفصيلا فى المسألة. نعم ربما يخطر بالبال ان يقال بالتفصيل فيجوز ذلك فيما كان المعنيان عرضيين غير متقوم احدهما فى الوجود والتحقق بالاخر ولايجوز فيما كانا طوليين و يقوم احدها بالآخر بالوجود والتحقق.

مثلا لوكان كلمة البيع موضعا للمعنى المعروف وللتملك الذى يتقوم حقيقة البيع به فرضا وليس من دأب الفضلاء الاشكال فى المثال فاذا قال المولى مثلا بع هذا لنفسك فان البيع للنفس لايمكن الابكون المبيع مملوكة حتى يدخل الثمن فى ملكه فلابد من الالتزام باستعمال اللفظ اولا فى التملك ثم البيع حتى يستعمل فى الاكثر من معنى واحد وقد يشكل جواز ذلك عقلا لامتناع توسله بالمقصود بالانشاء الواحد لان المعنيين مترتبان ومتقوم حقيقة البيع بالتملك فى الرتبة السابقة ومجرد لحاظ المستعمل المعنيين لايكفى للزوم تحقق المعنى

الاول فى المرتبة السابقة ولايتكفل الانشاء الواحد لتحقق الاعتبار الثانى الابعد تحقق الاول مع ان الاول لايمكن ان يتحقق الابهذا الاستعمال الوحدانى فلاينبغى الخلط بين المعانى التصورية والتصديقية التى من هذا القبيل فليتأمل.

اقول، هذا ما هوافاده **المحقق الوالد** مدظله فى الفقه ولقد اوردنا عليه هناك بان ذلك ايضا غير ممتنع ضرورة ان وجود الانشائى من كل واحد من التملك والبيع ليس متقوما بالاخر ومترتبا وماهوعمل الاستعمال ليس الاذلك فلو تعدد قبول الطرف اوقلنا بان الابتداء باول كلمة القبول يكفى لتحقق التملك لكونه خفيف المئونة او يكفى الرضا المظهر باى مظهر كان فى تحققه فلامانع من الاستعمال فى الاكثر فتدبر.

بحث و تفصيل واذقد فرغنا عن حكم المسألة عقلا فهل يجوز ذلك على حسب القواعد الادبية، الظاهر نعم، فما يظهر من القوانين من ممنوعية حسبها للزوم الاخلال بالوظيفة فى الاستعمال غير موافق للتحقيق مع ان الواضع لايحق له ان يامر المستعملين بعدم الخروج اذا ساعده الذوق والاعتبار. وحديث اعتبار قيد الوحدة اواعتباركون الاستعمال حال الوحدة بنحو القضية الحينية يضرب على الجدار. نعم قضية حكم العقلاء و بنائهم فى القوانين العرفية المبنية على الارشاد وتنظيم الجوامع البشرية وسدالهرج والمرج عدم جواز ذلك فى الكتاب والسنة ولامانع من الالتزام به مع القرينة القطعية واما اذا كان بلاقرينة فلا.

مثلا اذا ورد الامربالتيمم بـالصعيد المشترك فرضا لفظابين التراب والحجر، فانه وان يمكن دعوى ان عدم نصب القرينة على احد المعنيين دليل على ارادة المعنيين ولكن المراجعة الى الاشباه والنظائر والى الارتكاز والوجدان تعطى ان فى امثال هذه المواقف تكون الجملة مجملة ولوكان يتعين ذلك يجب العمل بقول المولى فى ما اذا وردا ضرب زيدا من ابنائى وكان بينهم اثنان مسميان بزيد مع ان ذلك واضح المنع، واما عمل العقلاء بالعلم الاجمالى فيما اذاورد اكرم زيدا من ابنائى فهو غير عملهم بالدلالة المطابقية، فبالجملة بناء العقلاء على الاجمال فى ماورد فى الكتاب والسنة لاالعمل وعلى الثانى فهل يكون الاظهر العام المجموعى اوالاستغراقى اى فى المثال المذكور يجب التيمم بهما او باحدهما، وجهان الظاهر ان الامثلة مختلفة فى الظهور كمالايخفى.

ذنابة: هل يجوز استعمال اللفظ الواحد اوالهيئة الواحدة فى الاكثر من مصداق واحد اولا، وهذا لايتصور بنحو الحقيقة الا فى الالفاظ والمعانى الموضوعة للجزئيات كمافى الهيئات والاعلام الشخصية، ضرورة ان الكلى لايصح استعماله فى الفرد الامجازا. فبالجملة اذا اراد تكرار الهيئة على المادة الواحدة فتارة يقول اكرم اكرم، فيحصل منها

التأكيد واخريقول اكرم مريدا استعمال الهيئة مكررا. ولعمرى ان تصوير ذلك هنا مشكل، نعم فى ما اذا قال زيد ضرب وجاء واكرم فكما يمكن ان يكون باستعمال واحد يمكن تعدده ضرورة ان كلمة العطف لاتورث تكرار لفظة زيد الآ لحاظاً لاواقعا والاستعمال المتعدد متقوم باللحاظ المتكثر فتدبر. وعليه يلزم امكانه فى الهيئة فيما اذا قال اضرب زيدا وعمرا والله العالم، وبعبارة اخرى ان كان الاستعمال ما افاده القوم على اختلاف تعابيرهم فهذا غير ممكن لان المعنى واحد ولايتعدد بمجرد اللحاظ وان كان معناه ماسلكناه وهوالاستفادة من علقة الوضع فهذا ممكن، لانه بعد قوله زيد ضرب اذا قال واكرم فقد استفاد ثانيا من العلقة باضمارزيد بماله من المعنى فتدبر.

تنبيهات:

١ــ لوسلمنا جواز الاستعمال فى الالفاظ المشتركة فلانسلم ذلك فى الحقيقة والمجاز وهكذا فى المعنى المطابقى والكنائى و ذلك لان المجاز هواستعمال اللفظ فى غيرما وضع له واتيان القرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له وهذالايجتمع مع ارادة الحقيقة ولان الحقيقة والمجاز من الاوصاف المتقابلة ولايعقل اتصاف الشيئى الواحد بهما ولان الاتيان بالقرينة على وجه يستحسنه الطبع غير ميسور والتصريح بارادة المعنيين خروج عن الاستعمال المتعارف العقلائى. وتوهم انتقاض مامر بان الجمع بين المجاز والحقيقة لوكان غير ممكن يلزم ذلك فى اصل المسئلة لان الجمع بين المثلين غيرممكن كالضدين فى غير محله، لان الاستعمال فى الاكثر ليس استعمالا متعددا بل هواستعمال حقيقى واحد فى المعنيين الحقيقيين وفيما نحن فيه استعمال حقيقى ومجازى فى المعنيين الحقيقى والمجازى. فما فى حاشية **العلامة الاصفهانى** على صاحب المحجة غيرمرضى، ضرورة عدم تكرار وصف الحقيقة بتعدد المستعمل فيه لوجود الجامع ومما ذكرنا يظهر حال الاستعمال الكنائى، فان حقيقتها اطلاق اللفظ وارادةلازم المعنى المطابقى فارادة المعنى المطابقى والالتزامى وان لم يكن ممتنعا ولكن خلاف التعهد فى الاستعمال.

اقول، ليس المجاز الااستعمال اللفظ فى الموضوع له وارادةذلك المعنى بدعوى ان المعنى المنطبق عليه اللفظ بماله من المعنى من مصاديق ذلك المعنى حقيقة وادعاءً ، فلايلزم الجمع بين الاوصاف المتقابلة ودفع الشبهة بان هذه الاوصاف اعتبارية ولامانع من الجمع بينها، فلااستحالة حتى على القول بالاستحالة فى اصل المسئلة لعدم لزوم الاستعمال فى الاكثر من معنى واحد فى المجاز والحقيقة واما المنع العقلائى عن ذلك حتى فى الشعر

والخطابة فهو فى غير محله.

لامكان ذلك بوجه يساعده الذوق فيقول مثلا لااجدفارقا بين آساد بلدتكم الافى المشى فمنهم من يمشى على رجليه ومنهم من يمشى على قوائمه. واما فى الاستعمالات الكنائى فلااشكال الامن جهة ان الاتيان بالقرينة لايستلزم انتقال السامع الى ارادته المعنيين المطابقى والكنائى لان تلك القرينة تؤكد المعنى الكنائى لان لازم المدلول المطابقى لازم ملزوم الكنائى قهرا والتصريح خلاف الذوق فى الاستعمال وتوهم ان ذلك من خصائص الكنايات الرائجة فى الاستعمالات كقوله زيد كثيرالرماد وطويل النجاد و مهزول الفصيل وامثالها دون غيرها لايرجع الى محصل لان الدلالات الالتزامية وان كانت مرادة مع الدلالات المطابقية وتابعة لارادتها الا انها ليست من الكنائيات فالكناية تقومه بذلك هذا وليس الاستعمال فى الكنايات فى اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه الاستعمال فى الاكثر بل الاستعمال هنا فى الملزوم بالارادة الاستعمالية والارادة الجدية متعلقة بلازمه فلاتختلط.

فبالجملة الاقوال فى المسألة ثلاثة احدها استحالة الاستعمال فى الاكثر هنا وان امكن فى اصل المسئلة ثانيها استحالته فى المسئلتين، ثالثها انه لواستحال فى تلك المسئلة ولكنه هنا ممكن وذلك لما عرفت ودعوى ان امكانه يرجع الى دعوى بطلان عنوان المسئلة لان الفرض هوالاستعمال فى الاكثر وفى المعنيين والمفروض ان الاستعمال المجازى ليس الااستعمالا حقيقيا فى المعنى الموضوع له فيرجع الى سقوط البحث وليس قولا فى المسألة مسموعة والامر سهل وعليه كما يسقط البحث فى الاستعمال الحقيقى والمجازى كذلك يسقط فى الاستعمال الكنائى.

٢ــ المعروف عدم الفرق بين الفرد و التثنية والجمع فمن قال بالاستحالة احاله على الاطلاق ومن قال بعدم الاستحالة جوزه كذلك وذلك لان الهيئات فى التثنية والجمع لا تدل الا على الكثرة من الطبيعة المدخولة عليها، فان اريد من تلك الطبيعة معنيين فهى تدل على الكثرة منها وان اريد منها المعنى الواحد فهكذا، فلواراد من العين الجارية فهى تدل على تعددها وان اراد منها المعنيين الجارية والباكية فهى تدل على المتعدد من كل واحد منهما.

ان قلت، لوكان الامر كما قيل، واشتهر فما تقول فى تثنية الاعلام الشخصية وجمعها مع شهادة الوجدان على تعدد المعنى الموضوع له بالوضعين عليحدين، فيكون المراد من زيدان شخصين خارجيين.

قلت، اولا: قيام القرينة القطعية كاف فى ارادة الموضوعين لامتناع الكثرة الواقعية

فى الوحدة الشخصية فتكون استعمال الهيئة هنا من باب التوسع والمجاز.

وثانيا ،يمكن دعوى ان المراد من الهيئة هنا الكثرة من المسمى بزيد فيكون من الطبيعة الواحدة.

وثالثا ،يمكن دعوى ان المراد تكثير لفظة زيد بماله من المعنى لااستعمال تلك اللفظة فى المعنى فتصير النتيجة فـردان مسميان بزيد من غير لزوم استعمال الهيئة فى غيرماهو المتبادر منها.

فما يظهر من صاحب المعالم من ترخيص الاستعمال فى التثنية والجمع قائلا انه بنحو الحقيقة وعدم الترخيص فى المفرد ظنا انه بنحو المجاز غير راجع الى التحصيل لاالتفصيل فى ذات المسألة ولا تفصيله فى انه بنحو الحقيقة هناك و بنحو المجاز فى المفرد وذلك لان ماتوهمه دليلا وهوان الهيئة فى التثنية والجمع بمنزلة تكرار مدخولها فلواطلق العين كرارا فقال جئنى بعين وعين واراد منهما المعنيين فانه جايز بالضرورة وهكذا فى التثنية والجمع و يكون بنحو الحقيقة بالبداهة بخلاف المفرد للزوم استعماله فى غيرما هو الموضوع له وهوالمعنى المقيد بالوحدة او يلزم كون الاستعمال مجازيا لتقيد ذلك بارادة المعنى الواحد كمالايخفى. غير موافق للتحقيق اولا كما عرفت وثانيا لوكان الامر كما تخيله فليس هذا من التفصيل فى المسألة لان تكرار اللفظ وارادة المعنيين من كل واحد منهما صحيح بالضرورة وليس من استعمال اللفظ الواحد فى المعنيين. وثالثا ليس هذا من التكرار حقيقة فيلزم استعمال مادة التثنية والجمع مجازالانه من قبيل استعمال المفرد كما لايخفى.

اقول: ربما يخطر بالبال دعوى ان الهيئة فى التثنية والجمع وضعت للدلالة على الكثرة الواحدة اى تدل على تعدد المدخول بنوع من الكثرة فلا تدل على الكثرتين كثرة نوعية وكثرة فردية، فاذا قال رأيت عينين اوالعيون فاما يكون مفاده الكثرة الافرادية من الجارية اوالكثرة الانواعية من الجارية والباكية. واما دلالتها على الكثرة الافرادية والانواعية فهى ممنوعة والاستعمال فى الاكثر هنا يستلزم الجمع.

وفيه، انها تدل على الكثرة الافرادية، واما الكثرة الانواعية فهى اريدت من لفظة العين المستعملة فى تلك الكثرة النوعية بنحو استعمال الواحد فى الاكثر من معنى واحد.

نعم، لوقيل بان قضية التبادر كون الهيئة فى التثنية والجمع دالة على المعنيين بنحو تعدد الوضع فوضعت فى مثل رجلين على الكثرة الافرادية من نوع واحد وفى مثل زيدين على المعنيين الموضوع المعين بالوضعين، وعليهذا كمايمكن استعمال العين فى الكثرة النوعية و استعمال الهيئة فى الكثرة الفردية كذلك يمكن استعمال العين فى احد المعانى واستعمال

الهيئة فى الكثرة النوعية تارة وفى الفردية اخرى لان من يرخص الاستعمال فى الاكثر لايفرق بين الهيئات والمواد كما عرفت مناسابقا، فافهم وتدبر جيدا.

فبالجملة، الالتزام بان المستعمل فيه فى مثل زيدين هوالمسمى يرجع الى المجازية فى استعمال كلمة زيد وهو خلاف الذوق العرفى والتبادر وهكذا الوجه الثالث فلابد من الالتزام بالاشتراك .

او يقال، بان الموضوع له للهيئة هى الكثرة الاجمالية نوعيه كانت اوفردية فاذا قيل زيدان ففاد الهيئة هى الكثرة فى الموضوع له، واذا قيل رجلان ففاده الكثرة الافرادية واذا قيل عينان فقضية الصناعة الكثرة النوعية والفردية من غير لزوم استعمال العين فى الاكثر من معنى واحد اوالالتزام باشتراك الهيئة وتعدد الوضع فيها بل لازم ذلك تعدد العين نوعا بحسب الوضع وتعددها فردا فلاحظ وتدبر جيدا.

وقضية ماسلف منا فى الاستعمالات الكتابية والسنية هوالاجمال لعدم كفاية عدم الاتيان بالقرينة للقرينية على ارادة المعنيين عرفا و بالضرورة.

المبحث الثانى عشر
فى المشتق

اختلفوا فى ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال ام فى الاعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ بعداتفاقهم على مجازيته فيمن يتلبس به وهذا النزاع كان من قديم الايام بين المتكلمين وهوالمعنون فى الكتب العقلية اجمالا وقد تراكمت فى عصرنا مسائله حتى الف فيه الرسالة مستقلة وقبل الخوض فى تحرير محل النزاع لابد من تقديم مقدمة متكفلة لا ثبات معقولية هذا المبحث والايلزم لغو يته ضرورة اشتراط امكان الالتزام بكل واحد من الطرفين حتى يجعل عنوانا للبحث.

فنقول البحث فى هذه المسألة اما عقلى اولغوى، فان قلنابانه عقلى فلاشبهة فى ان العقل يمنع عن امكان انتزاع المفاهيم عن الذوات الخالية عن الاوصاف والمبادى، ولوكان ذلك صحيحا لكان يجوز انتزاع كل شيئى من كل شيئى فيعلم من ذلك ان الذات الفاقدة فعلا عن كل مبدأ غير قابل لنيل المشتق منه لان العناو ين الانتزاعية معاليل لماشئى انتزاعها.

وقديتوهم ان عروض المبدأ والصفة سبب حدوثا و بقاء لصحة الانتزاع ولامكان نيل النفس من الموضوع عنوان الزائد على ذاته وهذا بتقريب ان تلك الصفة تورث حدوث الحيثية الزائدة على الذات الباقية ببقا ئها وهى الحيثية الاعتبارية الباقية فى جميع الازمنة و يكون النزاع على هذا صغرو يا وهوكفاية تلك الحيثية الباقية وعدم كفايتها.

وانت خبير بما افاده السيد الاستاذ **البروجردى** (ره) فانه واضح المنع لعدم حيثية اعتبارية باقية ضرورة ان القيام المضمحل والمنعدم لايعقل بقائه حيثية له فى الجسم وهكذا فى السواد. لان تلك الحيثية لابداً ليست اعتبارية محضة بل هى موجودة فى الجسم فلايعقل

اتصافه بالصفات المضادة للزوم الجمع بين الضدين.

هذا مع ان الضرورة قاضية بان النزاع لغوى قضاء لحق الادلة القائمة فى المسئلة ولحق عنوان البحث، ولوكانت القابلية كافية للبحث لماكان وجه لخروج المتلبس فى المستقبل عن حريم النزاع فلا تكون تلك القابلية سببالامكان اجراء المشتق على الذات الفاقدة.

و ان قلنا، بان البحث لغوى فلابد من تصوير الجامع بين الفاقد والواجد اوالالتزام بالاشتراك اللفظى والثانى يورث سقوط البحث كمالايخفى فيتعين الاول ولاجامع بين الذات الفاقدة والواجدة الانفس الذات وهومضافا الى لزوم فرض الاستقبال فى حريم النزاع ربما يقول من القائلين بالاعم ببساطة المشتق وخلوها عن الذات.

واما توهم كون الجامع الذات الصادر عنه الضرب مثلا فهو غير مفيد لان اخذ مفهوم المشتق فى الموضوع له قبل الوضع غير ممكن، واما دعوى ان الجامع هوالذات التى صدروقع عنه الضرب فهو افسد لان الزمان المستفاد من كلمة صدر ان كان ملحوظا فيه فيلزم كون التلبس بالفعل خارجا وان كان غير ملحوظ فيصير الموضوع له والجامع الذات مع الانتساب الى الحدث لاعم من الوجود بالفعل فيشمل من يتلبس به فى المستقبل ولعله**لذلك** قال **صاحب الحجة** (ره) بان النزاع فى المشتقات ليس فى المفهوم و الوضع، بل النزاع فى الاطلاق وصحة الحمل بعد الاتفاق فى المفهوم ولكنك خبير بان البحث فى صحة الحمل وعدمه ان كان يرجع الى حكم العقل فهو بديهى البطلان كما عرفت وهو قدس سره ايضا معتقد بذلك. وان كان يرجع الى اللغة فلابد من الوضع اولا حتى يصح الحمل حقيقة ضرورة ان البحث فى كون الحمل صحيح ام لايرجع الى حدود الوضع والمفهوم فيعود والمحذور المذكور.

فتحصل الى هنا ان نزاع القوم فى المشتقات غير معقول وتوهم ان ذلك من ادلة القائلين بالاخص فى غير محله لان تصوير الجامع هنا كتصوير الجامع فى نزاع الصحيحى والاعمى فى لزومه اولاً حتى يمكن البحث والتشاح فى المسألة اثباتا فهو من مقدمات النزاع و مربوط بمقام ثبوت المسألة كمالايخفى.

فما افاده **العلامة** فى **التهذيب** مستدلاً للقول بالاعم بان معنى الضارب من حصل منه الضرب لايفى للجامعية لما اشيراليه انفا.

والذى يخطر بالبال ان يقال هوان الجامع الذاتى غيرممكن واما الجامع العنوانى لاسراء الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص ممكن فيقال بأنّ الاخصى بان

الموضوع له هوالملتبس بالفعل والاعمى يقول بان الجامع هوالاعم منه ومن الذى تلبس به سابقا فالواضع لاحظ العنوان المشير الى الخارج واسرى الوضع اليه وهذا وان كان غير معقول عندنا على ماذكرناه فى محله ولكن عدم المعقولية عند بعض لايورث عدم معقولية النزاع اولغويته لذهاب جمع من المحققين الى ان الموضوع له خاص فى الهيئات ولعل القائلين بالاعم ايضا منهم كلا او بعضا فليتدبر جيدا.

فبالجملة تعرض الاصحاب لامتناع تصوير الجامع عندالاستدلال على المسألة فى غير محله كما ان توهم امكان الجامع الذاتى المنطبق على الفردين الموصوف بالفعل والمنقضى عندالمبدأ غيرممكن وتوهم ان القول بالوضع العام والموضوع له الخاص فى حد الاشتراك اللفظى لايقول به الاعمى غير صحيح لان ذلك النفى اولا بلاحجة وثانيا امكان الالتزام كاف فى صحة النزاع.

فما افاده الاصحاب فى المسألة كله خال عن التحصيل حتى **الوالد المحقق** مدظله فليراجع.

ثم انه لوسلمنا امتناع النزاع فى المشتقات فهو شاهد على ماسيظهر منا من ان النزاع فى المسأله ليس كما توهم. القوم بل نزاع.

اذا عرفت تلك المقدمة فلابد لتحرير محل النزاع ومصب الخلاف والتشاح ذكرامور:

الامر الاول:

اعلم ان البحث فى المشتقات حول ان الهيئات الجارية على الذوات الموضوعة بالوضع النوعى من غير النظر الى المواد والموارد الخاصة من الاستعمالات موضوعة للاعم اوالاخص فما كان من الهيئات غير الجارية على الذوات كهيئات الامر والنهى والماضى والمضارع وكالمصادر وامثالها فهى ليست مندرجة فى اصل البحث وان كان يليق بذلك كمايأتى فى بعض الامور الاتية والمراد من قولنا الموضوعة بالوضع النوعى، الاشارة الى ما ارتكبه جمع ومنهم الكفاية والعلامة الاراكى ره من توهم خروج الذاتيات باب الايساغوجى والبرهان وعرضيات باب الاول ايضا لعدم امكان خلوالذات عنها فى زمن حتى يبحث عنه ومنهم العلامة النائينى من تصريحه باختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام احدى المقولات بمحالها. وانت خبير بما فى ذلك لان الخصوصية المزبورة وهوعدم فقدان الذات لتلك الاوصاف وثبوت التلازم العقلى بين الذاتيات الاشتقاقية والذوات جيئت من المواد و تلك الموارد والا فلا تدل الهيئة فى الكل الاعلى المعنى الواحد.

فلاينبغى الخلط بين هذه الامور الواضحة. وتوهم تعدد الوضع فى الهيئات المزبورة افحش فسادا وكانهم ظنوا ان القائل بالاعم يقول بان الهيئة فى كل مورد تدل عليه، فاذا لاحظوا ذلك فى الطوائف الثلاث من المشتقات الجارية على الذوات المشاراليها ورأوا ان ذلك غير معقول هناك قصروا محل البحث فى المقولات والاعراض المصطلحة فى باب البرهان اوالمرادة من المقولات العشر غفلة عن ان الظن لايغنى من الحق شيئا.

فبالجملة عنوان المسئلة وهو قولهم ان الهيئة فى المشتقات الجارية موضوعة لذات المتلبس بالمبدأ بالفعل اوللاعم منه ومما انقضى لايستدعى كون كل مورد من الموارد التى تحمل تلك المشتقات على الذوات ان يكون المبدأ قابلا للزوال عن الذات اوكون موضوعه مندرجا تحت الزمان وداخلا فى الزمانيات.

نعم لوكان فى جميع الموارد التلازم الثبوتى العقلى بين الذوات والمبادى كان البحث لغوا، واما اذا وجدنا الاوصاف المفارقة فالبحث الكلى المزبور ينتج عندزوال تلك الاوصاف، فلاتختلط.

وهم ودفع:

اما الاول فهو المحكى عن **صاحب الفصول** من ان بعض الهيئات كهيئة المفعول وهيئات اسماء المكان والزمان والالة بل وصيغة المبالغة خارجة وذلك لعدم دلالتها الاعلى وقوع الفعل عليه اوامكان صدوره كثيرا عنه اوعلى حقيقته الالية اوانها موضوعة للاعم بالاتفاق.

وقد صدقه بعض الاعلام فى خصوص المفعول لان الهيئة لا تدل الاعلى ان الفعل وقع على الطرف، وهذا امر لايتصور فيه الانقضاء، فيكون من الاوصاف اللازمة للذات غير القابلة للزوال.

ومافيه غير خفى لايحتاج الى البيان ضرورة ان صدق المفعول على الذات كصدق الفاعل، فان كان بلحاظ الحال فقد انقضى عنه لان مجرد كونه قدوقع عليه الضرب لايكفى لان الفاعل فى الافعال اللازمة ايضا يقع عليه المبدأ، فلابد من خروجها فماهو مناط البحث يتصور هنا بلا فرق بين الموارد. فبالجملة ما افيد فى المقام من اخراج بعض الهيئات غير راجع الى محصل.

نعم فى خصوص اسم الزمان شبهة عقلية وهوان جريان النزاع متقوم ببقاء الذات فى الحالة الفاقدة للمبدأ حتى يمكن اجراء المشتق عليها، وهذا فى الحقيقة المتصرمة بالذات المتقضية ماهية غيرممكن ولوامكن حفظ الذات فى الزمان الحال ليلزم كون الزمان زمـانيا

فيلزم التسلسل لامكان اجراء النزاع فى الزمان الثانى ايضا.

اقول، بما يمكن دعوى اجراء البحث فيه مع التصديق بالشبهة العقلية وذلك لان مفعل موضوع لاسم وعاء الفعل الاعم من الوعاء المكانى و الزمانى وقد مران اخراج الاوصاف اللازمة للذوات فى غير محله لعدم مدخليتها فيما هوالمقصود لان وضع الهيئات نوعى فعليه يندرج اسم الزمان فى محط البحث.

ولكنها مضافا الى انهادعوى بلابينة و برهان ضرورة شهادة كلمات القوم على **اختصاص كل واحد** بوضع عليحده والايلزم ان لايقال اسم الزمان واسم المكان بل لابد **وان** يقال و يسمى باسم الوعاء و الـظرف غير تمام عقلا لان ادراجه بهذه الطريقة غير **لازم لعدم** ترتب الثمرة على مثله فلوكان فى ذلك نتيجة للبحث كان المستعمل المزبور حسنا ولكن هذا ايضا يرجع الى انكاردخول اسم الزمان واثبات دخول اسم الوعاء فى محل النزاع **كمالايخفى** فمارامه **السيدالبروجردى** (ره) غير مقبول جدا.

وما فى **الكفاية** من ان انحصار المفهوم العام بفرد كما فى المقام لايوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام والالما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتـعالى و بعبارة اخرى لامانع عقلا من الالتزام بالاعم فى اسم الزمان وان الواضع وضعه للاعم وان كان دائما يستعمل فى الاخص والمتلبس بالفعل، لايخلو من غرابة كما عرفت اولا، انه لايترتب الثمرة على مثل هذا الادراج وثانيا، الوضع الغير المترتب عليه الاستعمال والنتيجة لغو فلاداعى للواضع الى مثل ذلك الوضع وفيما ذكره من المثالين اشكالات مذكورة فى الحواشى وبمثابة الحوبين المزبورين فى قبول الشبهة عقلا وتصو يراندراجه فى محل النزاع ما عن العلامة النائينى زعما ان الذات المأخوذة فى المشتق ان كان شخصيا فهى فانية وان كان كليا فله مصداق باق، فالقائل بالاعم يدعى صدقه عليه والاخصى ينكره فيوم العاشر من المحرم هوالذات الماخوذ فى عنوان مقتل الحسين عليه السلام لا تلك الساعة الخاصة المتصرمة المنقضية انتهى.

وانت خبير بما فيه اولا ان العنوان الكلى الماخوذ يتصور فى بعض الامثلة لافى جميع الحوادث الزمانية واختراع العنوان الكلى خروج عن المتبادر من مفاد هيئة اسم الزمان وثانيا معنى ما افاده جواز اطلاق القائم على من لم يتلبس بالقيام بعد لان عنوان الماخوذ فيه هوالانسان الكذائى اوساير العناو ين القابلة للانطباق على الافراد الاخر فما افاده خروج عن الجهة المبحوث عنها وهوزوال الوصف والمبدأ عن شخص الموصوف و بقائه بشخصه وهو غير متصورهنا كما صرح به نفسه الشريفة رحمه الله تعالى، وثالثها القائلون بالاعم يريدون

اطلاق اسم المقتل على مطلق الايام المتاخره عن اليوم العاشر من المحرم لاعلى الافراد المسانخة معه فى الاسم وهو كل يوم عاشر من المحرم، فافهم ثم انه ربما يتصدى بعض الاعلام لدفع الشبهة العقلية بابقاء الذات وذلك لما تقرر ان الوحدة الشخصية الاتصالية مساوق للوجود والزمان المتصرم واحد بالشخص وليس ذاوحدات وكثرة فعليه للزوم تتالى الانات المنتهية الى امكان الجزء اللايتجزى فلافناء للذات المذكورة والتقاسيم المعروفة خيالية وهمية لاخارجية فكية.

وان شئت قلت،لايقل اتصاف الوجود بالعدم لان الشيئى لايقبل نقيضه وليس الزمان الا معتبرا عن الحركة الطبيعية فى ذوات الاشياء الباقية ولوكان الزمان فان فهو بمثابة فناء الزمانى وكما انه باق فهو تبعه فى ذلك، فلوكان عنوان مقتل منطبقا على الزمان الخيالى فهوباق كما يحكم على الازمنة السابقة بالاحكام الايجابية. وان كان منطبقا على الزمان والتدرج الواقعى التابع للمتدرج فكما ان ذات زيد باق ومتدرج فهو مثله ضرورة ان الحركات العرضية الاينية وغيرها تابعة للحركات الذاتية والايلزم الخلف كماتقرر فى مقامه.

ولو التزم احد من العقلاء فرضا فى العالم بصدق قولنا زيدابيض فى الحال مع انه كان فى اليوم سنه اكثر من مائة وزمان بياضه زمن صغره وطفوليته فلامنع من التزامه بصدق قولنا هذا الزمان مقتل الحسين عليه السلام.

فبالجمله خروج اسماء الزمان لشبهة عقلية يستلزم خروج جميع الهيئات لان التدرج ثابت فى الذوات على الاطلاق والجواب ان كان عرفيا عن الشبهة فى الذوات فهكذا الامر فى الزمان وان كان عقليا فهكذا وكما ان الوحدة الشخصية فى نفس الذات محفوظة فهكذا فى الزمان الذى هومعتبرعن التدرج الذاتى. وبعبارة اخرى كما ان اصل زيد باق والفانى خصوصياته الغير الدخيلة فى تشخصه، كذلك اصل الزمان باق والفانى بعض خصوصياته ومراتبه فماهوالباقى عقلا وعرفا هى الذات ولكنها فاقدة للمبدأ فيكون محل التشاح والنزاع كمالايخفى فافهم واغتنم.

وبعبارة أوضح الزمان والزمانى متحد فى الاعيان ومختلف فى الاذهان والشبهة لاتختص بالزمان بل تسرى فى جميع المتصرمات فيلزم خروج جميع الهيئات وسقوط البحث وماهوالجواب هناك هوالجواب هنا فتدبر.

اقول، هذا كله حول ما يتعلق بالمقام تحريراً لمصب البحث والنزاع.

والذى يخطر بالبال، هوان الالتزام بان الجهة المبحوث عنها فى المشتقات يكون ذلك فى غاية الاشكال؛ فانه كيف يمكن توهم ذهاب جماعة من العقلاء واهل العلم والفكر

الى ان الجسم الذى كان قبل الف سنة اسودوصار عليه التبدل الى الكيفيات المختلفة فى طول هذا الزمن، يصح ان يحمل عليه عنوان الاسود فعلا، والجاهل الذى اتصف بالعلم فى زمن ثم ذهب علمه يصح حمل العالم عليه، والمتحرك الذى كان زمان حركته فى قرون ماضية، وكان ذلك الزمان قصيرا ثم سكن انه يصح حمل المتحرك عليه، وهكذا ضرورة ان وضع الهيئات وان كان نوعيا ويمكن وصفها فرضا للاعم الا ان دلالة المادة الموجودة المصحوبة مع تلك الهيئة ليست مغفولا عنها.

فعليه لايمكن احتمال ذهاب المعتزلة الذين يكثر فيهم من ارباب العقول والتدبر وهكذا ذهاب جمع من الامامية الى مثل هذه المقالة ثم دعوى التبادر عليها ولعمرى ان التشاح فى هذا الامر البديهى لوكان يمكن ليلزم امكان النزاع فى جميع الموضوعات البديهية الاولية.

وتوهم خروج الاوصاف ذات الاضداد من حريم النزاع حذرا من لزوم الجمع بينها فى غير محله لان وضع الهيئات نوعى، فلوكان هيئة الفاعل موضوعا فامرها دائر بين كونها موضوعا للاعم فى جميع المواد اوللاخص فى الجميع، اما كونها موضوعا فى بعضها للاعم دون بعض خلاف ماتسالم عليه المتخاصمان وخلاف ما يستظهر من اللغة والعرف والذوق.

فخيال ان مثل الاسود والابيض والقائم والقاعد خارج ولكن مثل الضارب فى المشتقات والزوج فى الجوامد داخل لعدم مقابلتها بالوصف الوجودى المضاد غير راجع الى محصل مع اشكال صغروى فى المثال الثانى كمالايخفى، فتدبر.

اذا تدبرت فيما تلونا عليك، فاعلم ان الذى يليق بالبحث ويمكن ان يجعل مصبا للنفى والاثبات هوان الاعمى فى المسئلة يكون نظره الى دعوى عدم دلالة الهيئة على ان الذات موصوفة بالمبدأ فعلا، فليست الهيئات موضوعة الالاثبات اصل الاتصاف فالمراد من الحال فى عنوان المسئلة هوهذا وبه يخرج البحث عن الركاكه والابتذال.

فالمراد من تلك الكلمة فى عنوان المسئلة هوالمراد من كلمة فعلا فيقول الاخصى بان الهيئة موضوعة للدلالة على ان الموضوع متصف بالمادة فعلا والاعمى ينكر ذلك ويجوز اجراء المشتقات بلحاظ التلبس السابق لعدم وضع الهيئة على ما اشيراليه فقولنازيد ضارب ليس معناه انه ذوضرب بالفعل ولذلك يصح تقييده بقولنا زيد ضارب فعلا.

فما وقع فيه الاصحاب من التردد والاختلاف فى المراد من كلمة فى الحال منشأه الغفلة والذهول عما هو الجهة المبحوث عنها فى اصل المسألة وسيأتى زيادة توضيح فى تفسير كلمة فى الحال ضمن الامور الآتية ان شاء الله تعالى.

فبالجملة حسب التصور كمايحتمل كون مفاد الهيئة فى الاسماء الجارية على

الذوات اتصاف الذات بالمبدأ بالفعل اواتصاف الذات بالمبدأ حال تلبّسه به اواتصاف الذات به حال الجرى والاطلاق والنسبة الحكمية اواتصافها به فى زمان الحال بناء على كون المفهوم الاول وهوقولنا بالفعل غيرهذا الاخير، كذلك يحتمل كون مفادها نفس الا تصاف واصل تلبس الذات بالمبدأ من غير دلالتها على امر اخر ورائه، فكونهادالا على ان تبلسها بالمبدأ كان فى الزمن الماضى يحتاج الى دليل اخر لفظى اواطلاقى وكذلك كونهادالا على ان تلبسها به فى الحال و بالفعل يحتاج الى دليل اخر والافنفس الهيئة لا تدل على اكثر مما اشيراليه وهذا هو النزاع المعقول.

ويمكن ذهاب جمع من المتفكرين فى العقليات والادبيات الى كل واحد من الطرفين فلاتختلط.

الامر الثانى:

قضية عنوان البحث خروج الجوامد التى تكون من قبيل الزوج والصرورة والحروالعبد والرق و المال وامثال ذلك مما يحمل على الذوات.

وتقتضى ملاك البحث وثمرة النزاع دخول هذه المذكورات فى الجهة المبحوث عنها من غيرالحاجة الى الاستشهاد بكلام جمع من الفقهاء حتى يدخل الاصحاب الاصوليون فى بحث الفقه هنا مع عدم المناسبة ضرورة ان ماهو الملاك هوكون الذات باقية فى الحالتين وكون الصفة من الاوصاف العرضية الزائدة عليها المفارقة اياها احيانا وماهو ثمرة البحث فى الفقه كثير غير خفى.

خصوصا فى مباحث الرضاع وفى مسئلة تجويز نظر الزوج الى الزوجة الميت و بالعكس وجواز لمسها وغير ذلك وفى مسئلة اشتراط المماثلة بين الغاسل والمغسول فانه لوطلق الزوج زوجته ثم تزوجت ثم مات الزوج الثانى ثم ماتت الزوجة فهل يجوز للزوج الاول غلسهاالصدق الزوج والزوجة عليهابناء على الاعمى اولا يجوز بناء على الاخص فافهم وتدبر.

واما توهم شمول العنوان لمثلها كما فى الكفاية فلعله صدرغفلة واما لزوم حصر البحث بما يشمل العنوان فهو اسوء حالا من الاول فلابد من احدالامرين:

اما الالحاق، واما تغيير عنوان المسألة. اما الالحاق، فلامشاحة فيه فيكون البحث فى المذكورات من الاستطراد وهذا غير صحيح لاحتمال وجود العناو ين الاخر القابلة للبحث والمغفول عنها فعلا.

فيتعين حسب الذوق تغيير عنوان المسألة فيقال هل العناو ين الجارية على الذوات

حقيقية فى خصوص حال تلبسها بمباديها اوحقيقة فى الاعم من ذلك فيكفى لذلك نفس الا تصاف واصل التلبس ولوكان فى آن مافى الزمان الماضى.

ان قلت، قضية ذلك العنوان دخول مطلق الجوامد كالشجر والحجر والجسم والملح والكلب والماء فى محل البحث، مع انه لانزاع فى ذلك ولم يعهد من احد من الاصحاب توهم صدق المذكورات على غيرها.

قلت: اولا، صريح العنوان بقاء الذات فى الحالتين ولا معنى لذلك فى الامثلة المزبورة ضرورة ان تغيير الحالة فيها يوجب تغييرا فى الذات. فاذا صار الكلب ملحا فليست الجهة الباقية هى الذات، بل هى قوة الذات، وقد تقرر ان شيئية الشيئى بصورته فعليه لا تندرج هذه الامور فى عنوان المسئلة. والمراد من الذات المحفوظة فى الحالتين هى الذات العرفية لاالعقلية.

فلايردما اورده الوالد المحقق مدظله من انحفاظ الذات فى مثل الثلج والماء والخمر والخلّ ضرورة ان هذه الامور وان كانت داخلة فى العنوان ولكنها فى الفرض المزبور تكون خارجة لاختلاف ذاتهما عرفا. ومن هذا القبيل: البخار والماء و الحرارة والنار وهكذا، وثانيا لابأس بالالتزام بخروجها لا تفاقهم على ان الالفاظ الموضوعة لها وضعت على الوجه الاخص، وثالثا الالتزام بكونها داخلة فى كل البحث مما لابأس به لامكان ترتب الثمرة فى بعض الاحيان، مع ان من الممكن ارادة الاعم من كلمة الذات فانها كما يطلق على الصور النوعية يطلق على الهيولى المنحفظة فى الاحوال والحركات.

كيف وقد قال ارباب المعقول النطفة انسان بالقوة وهكذا فيعلم منه ان الموضوع له فى الجوامد ربما كان على وجه يشمل الاعم بلحاظ المستقبل. فلامنع من اختلاف الاعمى والاخصى فى ان الموضوع له فى الجوامد و الصور النوعية العرفية اوهوالاعم ضرورة ان صدق الانسان على ميتته مبنى على القول بالاعم والافالميت جامد، او يقال ان جميع الالفاظ ذات المصادر الجعلية وتكون هى مبدأ العناوين الجارية او يراد من المبدا فى الجميع المبادى المعنوية فان مبدأ المعنوى فى المشتقات دخيل فى انتزاع عناوينها من الذوات فلولا الضرب الصادر من زيد لاينتزع.

فلايلزم الاشكال و يندرج قهرا فى محل النزاع حتى الاعلام الشخصية، فلوصار زيد ملحا اوميتا فالصورة النوعية بمنزلة الوصف الزائل والمبدأ المعنوى والهيولى المشتركة بمنزلة الذات المحفوظ فى الحالتين فتامل.

هذا ومن الالفاظ الداخلة فى محل النزاع قطعا كلمة الجامد وهومن المشتقات

وكلمة المعدن وهكذا ماشابهها مما لايصدق الاعلى الموجودات التى تفقد الحياة النباتية والحيوانية فعليه لايمكن تصو ير بقاء الذات فى مثل ما اشير اليه لانه بعد ماصارت موضوعها ذات حياة نباتية تبدلت صورته النوعية فتأمل جدا.

ان قلت، ليست الجوامد ذات المبدأ وقضية مافى العنوان دخول ذوات المبادى فى محل البحث.

قلت نعم، الا ان المراد من المبدأ ليس المبدأ اللفظى الاشتقاقى بل المراد اعم من ذلك، فلايكون كلمة الزوج والحروالعبد خالية عن المبدأ بل مباديها الزواج والحرية والعبدية وهكذا.

وان شئت قلت، المراد من المبدأ اعم من المبدأ اللفظى والمعنوى، وقد تعارف ان يقال فى تعابيرهم ان مبدأ اعتبار مفهوم الوجود او يقال مبدأ انتزاع مفهوم الانسان والفوق كمايقال منشأ انتزاع مفهوم كذا كذا فعليه لامنع من الالتزام بذلك فيكون جميع الجوامد والمشتقات داخلا فى محيط البحث والتشاح.

الامر الثالث:

قد مضى تفسير المراد من كلمة فى الحال فى عنوان المسألة و ان النزاع المعقول هوان الاخصى يدعى ان الموضوع له حال التلبس فعلا من غير النظر الى مفهوم الزمان واخذه فى الموضوع له، والاعمى ينكره عليه بدعوى عدم الخصوصية فى ناحية الموضوع له.

وقديتوهم ان المراد من الحال هوحال النطق اوزمان الحال مقابل الماضى والاستقبال، وانت خبير بما فيه ضرورة ان وضع الهيئات نوعى ولوكان الامر كما قيل يلزم تجوزالاستعمال المشتقات فى المجردات الفارغة عن الزمان، ولاريب ان قولنا زيد كان بالامس قائما او يكون فى الاتى عالما، صحيح وحقيقة مع لزوم المجازية بل والغلط ومثل هذا التوهم دعوى ان المراد من الحال حال الجرى والاطلاق، ضرورة ان الاخصى لاينكر صحة استعمال المشتقات بلحاظ تلك الحال فى جميع الازمنة لوامكن ولايدعى المجازية اوالغلطية فى المثال السابق فلامنع من قبله عن اجراء المشتق على المتلبس به سابقا بلحاظ زمان تلبسه الذى مضى وانقضى.

ولورجع القول بان المراد من الحال حال النسبة الحكمية الى ما ذكرناه وهوالمعنى المرادف لكلمة فعلا و بالفعل فهو والافلايتعقل معنى اخرلها.

فبالجملة، لا تنافى بين كون المراد من الحال هوحال التلبس بالمبدأفعلا و بين عدم دلالة الاسماء الاشتقاقية على زمان الحال، لان تلازم الفعلية مع زمان الحال قهرا و بالطبع

غيراعتبار دخوله بمفهومه فى الموضوع له. وقديشكل بان نزاع المشتق متقوم بزمان الحال والماضى ولوخلى عنه على الاطلاق فلامعنى للنزاع وفيه مالا يخفى، فان الاخصى ليس فى مقام اثبات حدود الموضوع له، بل هوفى مقام انكار كفاية التلبس المطلق لصحة الاطلاق وانكار اخذ الزمان فى الموضوع له.

وربما يخطر بالبال ان القاء قيد الزمان عن الموضوع له للهيئات يستلزم تعين قول الاعمى لان تخليته زمان الحال عن الموضوع له يلازم صحة اطلاق المشتق على التلبس فى كل وقت بالضرورة، فلامحيص عن الالتزام بان كلمة فعلا مقابل كلمة الانقضاء وليس هذا الاخذ مفهوم زمان الحال فى الموضوع له.

وفيه، انه فرق بين القيود المأخوذة فى الكلام بعنوان المعرف و بين المأخوذة فيه بعنوان القيد والتقييد وفيما نحن فيه يكون الامر من القسم الاول ضرورة ان الاخصى يريد دعوى ان الموضوع له هى الذات المتصفة بان يكون الوصف ثابتا له والاعمى يريد دعوى انه الاعم منها ومن الذات الفاقدة التى كانت متصفة فافهم وتدبر.

و يظهر من **المحقق الوالد** مدظله اثبات امتناع كون المراد من الحال ساير الازمنة وهوزمان الجرى والاطلاق وزمان النطق والتكلم وزمان النسبة الحكمية لان البحث هنا لغوى وفى مرحلة تصورية وهذه الامور متقومة بالاستعمال الذى هوفى مرحلة تصديقية فلايعقل اخذها فى تلك المفاهيم حال الوضع.

وانت خبير بانه يتم على القول بان الموضوع له خاص، واما على القول بان الموضوع له عام فلابأس باخذ المفاهيم الاسمية من المذكورات فى الموضوع له كماهو خيرة جمع وهكذا لايتم على مقالة شيخه **العلامة الحائرى** من انكارد لالة التصورية للالفاظ الاحين الاستعمال التصديق فلاتختلط.

فتحصل ان الغاء قيد الزمان لايستلزم كون الموضوع له عاما لان العمومية والخصوصية الملحوظة هوالتلبس الفعلى والاعم لاالتلبس فى زمان الحال اوفى الزمانين ولاحاجة الى اثبات امتناع اخذ تلك العناوين فى الموضوع له، بل هذا هوالامر البديهى غيرالمحتاج الى ذلك.

ولعمرى، ان الذى هوالاقرب من افق الصواب ان مراد الباحثين الاقدمين من الحال هوزمانه ولكن نزاع المشتق لايتقوم بذلك كماعرفت، فالاولى تبديل كلمة فى الحال الى كلمة بالفعل اوفعلا.

ان قلت، بناء عليه يلزم كون النزاع فى المشتق من الامر المبتذل الركيك وقد فررتم

من ذلك.

قلت، كلا فان اختلافهم يرجع الى ان الهيئة مثلا موضوع للموصوف بالمبدأ بالفعل بحيث يدل على التلبس الفعلى اولايدل الاعلى اصل الاتصاف بالمبدأ. واما الفعلية وغيرها فيعلم من الدوال الاخر فلو ورداكرم العالم اوجئنى بعالم فلادلالة للهيئة على ذلك. نعم ربما يدل القرائن المتصلة على الاخص وهذا خارج عما نحن بصدده فماتوهمه بعض من ان الجمل الاسمية ظاهرة فى التلبس الفعل، فلعله مربوط بهيئة الجملة او بامراخر من الاستعمال الكثير وغير ذلك، فلاينبغى الخلط بين الظهور الوضعى والاستظهار الاطلاقى. فربمايدعى الاعمى مايدعيه الاخصى فى الاستظهار الاطلاقى من الجمل الاسمية اومن العناوين الجارية على الذوات فى مثل اكرم العالم وجئنى بعالم، فان كل ذلك لقرائن خارجية لدلالة الهيئة التصورية.

وان شئت قلت، النزاع فى المشتق راجع الى ان الهيئة هل هى موضوعة للدلالة على ان الجرى بلحاظ حال التلبس الفعلى اوالاعم. وهذا هومرادنا من كلمة بالفعل، واما ما اراده غيرنا منها، فيرجع الى النـزاع الذى استظهرنا سقوطه وعدم امكان التزام احد من العقلاء بمثله كمامر.

وبعبارة وضحى، اذا قيل زيد ضارب فقضية هيئة الجملة هونحو اتحاد بين الموضوع والمحمول. وكلمة زيد تدل على المسمى المعلوم والضرب على الحدث الواضح، وهيئة المحمول على الاخصى تدل على ان الجرى بلحاظ تلبسه الفعلى اى ان زيد فعلاضارب وصدر منه الضرب بالفعل وفى الحال، وعلى الاعمى انها لاتدل الاعلى صدور الضرب منه واتصافه به. واما صدوره عنه فعلا فيحتاج الى دليل اخر كما ان صدوره عنه فى الزمان الماضى اوالاستقبال يحتاج الى كلمة تدل عليه فلاتغفل.

وعليهذا لابد من تغيير عنوان المسئلة حتى لايكون اجمال فى محل البحث ومصب النفى والاثبات. فنقول فى عنوان البحث هل العناوين الجارية على الذوات موضوعة للدلالة على ان الجرى كان بلحاظ تلبسها بمباديها فعلا، اوهى موضوعة للدلالة على اصل التلبس بها، وتكون جارية عليها لذلك. وغير خفى ان ماصنعه الاصحاب من جعل محط البحث الحقيقة والمجاز غير صحيح، لان الحقيقة والمجاز من الاوصاف الطارية على الاستعمال، والبحث هنا حول الموضوع له وحدوده تصورا ولحاظا فلاتختلط.

ومن هنا يظهر ما اسمعناكم من ان نزاع المشتق على ماتحرر عندهم امر غير معقول الاعلى بعض الوجوه التى اشرنا اليها على اشكال فيها. واما النزاع الذى تصدينا لتحريره فهو

امر معقول وممكن وقريب جدا عقلا ولغة كمالايخفى.

ضرورة عدم لزوم التزام احد من العقلاء بان هذه العناو ين قابلة للحمل على كل شيئى من غير لزوم المرجح الواقعى ولايلزم التزامه بان الهيئة موضوعة وتكون دالة مع قطع النظر عن دلالة المادة بحيث اذا قيل زيد متحرك تكون الهيئة دالة على ان زيداً له الحركة والحركة التى هى المادة لا تدل على شيئى اوتدل على الاعم من التحرك والسكون.

ان قيل، لوكان مفاد الهيئة عند الاخصى الدلالة على ان الذات موصوفة بالفعل بمعنى ان الجرى كان بلحاظ توصيفه الفعلى يكون ذلك من الافادات التصديقية لاالتصورية.

قلنا، مفاد الهيئة التصديقية فى الجملة التامة هوان الذات الكذائى زيد ومفاد هيئة المشتق هوان الجرى بلحاظ اتصافه الفعلى لااصل الا تصاف وهذا هوالمعنى التصورى.

ان قلت، هذا هوالالتزام بخصوص الموضوع له فى الهيئات الاشتقاقية وعند ذلك لايمكن تصو ير الجامع للاعمى ايضا الاعلى التقريب الذى مضى تفصيله فى المقدمة.

قلت، كلا فان كونها موضوعة للدلالة على كذا لايلازم كون الموضوع له خاصا وهذا نظير قولهم ان الاسد موضوع للدلالة على الحيوان المفترس، فربما ضيق المجال يورث بعض التوهمات.

و بعبارة اخرى انها موضوعة للدلالة الا ان عند الاستعمال يكون المستعمل فيه بتبع الموضوع له عاما فلا تذهل.

ايقاظ: كان من الخارج عن عنوان البحث على المشهور المعروف مثل البغدادى والعراقى والنجفى والقمى مع ان الوضع نوعى فى النسبة وعلى ماسلكناه فى هذا المضمار اندراجه فى محط البحث واضح.

اعضال وانحلال: لاشبهة فى ان وضع الهيئات نوعى ولااشكال فى ان الجهة المبحوث عنها فيها هوان مفادها التصورى هوالتلبس الفعلى اوالتلبس الاعم منه، فعلى هذا قديشكل الامر فى طائفة من المشتقات الظاهرة فى الاعم عند الكل وهى مثل المجتهد والمهندس فى اسماء الفاعل ومثل البقال والعطار فى صيغة المبالغة ومثل المثمر واللابن بناء على اطلاقه على الحيوان ومثل التامر واللابن على من لالبن له ولا تمرله، فان كل ذلك يشهد على الاعم و يتعين القول و يسقط النزاع.

اقول، ولعمرى ان هذه اللغات وهذه المشتقات اوقع جماعة كما مضى تفصيله فى الالتزام بخروج طائفة من المشتقات من محل النزاع ومنها اسماء الالات بل وطائفة من

اسماء الاماكن كالمفتاح والمكنسة بل والكنيسة مثلها وحيث ان الالتزام بتعدد الوضع غير ممكن لابد من اخراجها اوالقول بالاعم مطلقا.

واما الاعلام فذهبوا الى ان الهيئة فى الكل لاتدل الاعلى مادل عليه هيئة الضارب والضراب وهيئة ساير المواد الا ان المبادى والمواد فى هذه الطوائف مختلفة.

ضرورة ان منها مايكون من قبيل اوصاف النفس كالعدالة والاجتهاد ومنها مايكون من قبيل اوصاف النفس مع الاشتغال الفعلى فى الجملة بالفعل الذى هولازم المبدأ كالعطار ومنها مايكون المبدأ فيه امرا اقتضائيا كالمفتاح والمكنسه و من هذا السنخ الشمس مشرقة والنار محرقة والسقمونيا مسهل والسم قاتل ومنها مايكون المبدأ فيه امراستعداديا وتهيئيا كالمثمر فى الشجرة ولعله يرجع الى الاقتضاء ايضا.

فعلى هذا التلبس والانقضاء المعتبرين فى العنوان بمعنى واحد مفهوما ومختلف مصداقا وخارجا فاذازال الاجتهاد واعرض عن بيع العطر والبقل وهكذا يأتى نزاع المشتقات وهكذا اذازالت القوة والاقتضاء والاستعداد يأتى البحث المزبور. وظاهرهم الاتفاق على الجواب المشاراليه معتقدين انحلال المعضلة به كما لايخفى ولايستر.

قلت، فى ما افادوه نظر واضح وذلك لان الهيئة فى الكل بمعنى واحد فلايكون اختلاف المبادى مستندا اليها فيبقى كونه مستندا الى المواد فيكون التجارة والنجارة والاجتهاد والبقل والثمرة والقتل والاشراق والاحراق والاسهال وغير ذلك دالة على الحرفة والصناعة والقوة والملكة والاستعداد، وانت خبير بخلوها عن تلك الدلالة التصورية قطعا.

ضرورة ان القتل فى جملة سم قاتل وزيد قاتل بمعنى واحد والتجارة فى جملة زيدتاجر وعمروتاجر بمعنى واحد والبقل فى جملة عندى بقل وفى زيد بقال بمعنى واحد ومثله الاجتهاد والطبابة وغير ذلك فلادلالة فى شئيى منها الاعلى نفس الفعل لوكان مايدل على الفعل مقابل الوصف اوعلى الوصف كالشجاعة والعدالة والشرافة والبخل فلايدل الاعلى اوصاف النفس مقابل الافعال، فمجرد تفسير كلمة التلبس والانقضاء غيركاف فى حل ذلك الاعضال.

فلااختلاف قطعا بين المبادى بالمعنى الذى قرره الاعلام رضوان الله تعالى عليهم. نعم كما اشيراليه انفا تختلف المبادى حسب اختلاف موضوعاتها، فمنها من قبيل اوصاف النفس ومنها من قبيل افعال البدن ولوكانت المواد المذكورة دالة على ماافاده القوم كان مجرد اتخاذ السفر شغلا كالمكارى والجمال كافيا فى تعيّن التمام مع ان الاعلام (ره) التزموا بلزوم السفرة الواحدة الطويلة اوالسفرتين القصيرتين فى انقلاب حكم القصر الى التمام و

من العجيب توهم ان كلمة الاجتهاد تدل على الملكة مع انه اصطلاح حادث غير راجع الى اللغة وفيما ذكروه فى المقام مواضع المناقشة كثيرة الا انه لاحاجة الى ايضاحها بعد ماتبين ان المشكلة والغائلة لاترتفع بذلك.

والذى يخطر بالبال ان هذه الهيئات بمباديها التصورية لاتدل الاعلى ما يدل عليه الاخر، فان قلنا بالاعم فهى مثلها وان قلنا بالاخص فهكذا ولايجوز للاعمى التمسك بالجمل التصديقية لاثبات دعويه لما مضى ان الاستظهار فى الجمل ربما يكون مستندا الى غيرماهو المقصود وهوهيئة المشتق.

واما الامر فى هذه الجمل الظاهرة فى معنى اخر غيرما تقتضى الهيئة ومادته فهو ذووجوه واحتمالات من المجاز ومن الحقيقة الثانويـة بكثرة الاستعمال وصيرورتها من قبيل الجوامد وضعا ومن كون اجراء تلك المشتقات على الذوات بلحاظ حال التلّبس ولاظهور لمطلق القضية الحملية فى كون اجراء المحمول على الموضوع بلحاظ تلبسه الفعلى بل المشتقات مختلفة. ففى مثل زيد عالم وعمروضارب وهكذا يكون ظاهرها التلّبس الفعلى واجرائه بلحاظه و فى مثل زيد تاجر ومجتهد وحمال وجمال والشجرة مثمرة والسم قاتل وهكذا يكون ظاهرها اجراء المشتق بلحاظ زمن الاتصاف. ومن كونها محذوف الجهة وتكون القضية من الموجّهات اى مثلا ان السم قاتل بالامكان والشمس مشرقة بالامكان من غيرالنظر الى اثبات الفعلية ولذلك يلزم التفصيل فى القضايا فى النزاع المعروف بين الشيخ والفارابى من اعتبار الفعلية فى احد الازمنة الثلاثة اواعتبار الامكان، ولاتكون القضايا على نسق واحد ومنهاج فارد ومن الحقيقة الادعائية بدعوى ان الفترات المتوسطة غير مضرة بعنوان التاجر وغيرخفى ان هذه الوجوه ليست كل واحد منها وافية للجواب عن جميع الامثلة ولكن فى الكل غنى وكفاية على سبيل منع الجمع.

فبالجملة لاربط للمسئلة التى نحن فيها وهوالبحث عن المفاهيم التصورية و بين باب القضايا وماتجد من الاختلاف فى القضايا ظهورا فهولايدل على مقالة الاعمى لان وجهة الاستعمال غيرواضحة فافهم و تدبر.

و بعبارة وضحىٰ، الاعمى كان يريد الجاء الاخصى الى القول بالاعم مستدلا بان تلك القضايا صادقة قطعا حال عدم التلّبس وحيث ان الوضع واحد فيكون الكل حقيقة فى الاعم ولكنه غفلة عن ان ذلك غيركاف ضرورة ان الاخصى وان كان يقّر بصدق تلك القضايا التصديقية ولكنه لايذعن بان المفهوم التصورى من التاجر والمثمر هوالاعم فلابد من اثبات الامر الاخر حتى يتم مطلوب الاعمى.

وهوكون الظهور فى الجملة التصديقية مستندا الى الظهور التصورى فى المشتق والا فلوكان ذلك الامر اخرفلايتم مقصوده وكان الاولى ذكرهذه المعضلة بعنوان الدليل للاعمى وعلى كل لادلالة له ولااعضال فيه بعد ما عرفت.

الامر الرابع:

بناء على العنوان الذى جعلناه محط البحث يسقط كلمة الاعم فلاحاجة الى تفسيره حتى يقول الاستاذ **البروجردى** (ره) ان المراد من الاعم ليس الاشمل فى اصطلاح المنطق بل المراد منه هواوسعية زمان الفردية من زمان الاتصاف. فان الاخصى يقول بان ميزان الفردية هوالاتصاف بالمبداء والاعمى يدعى خلافه و يقول الاخر بان المراد هوالاشملية الفردية ضرورة ان زيدا وعمراً اذا كانا عالمين وزال علم احدهما فلافرد للعالم الاواحد على الاخصى وله فردان على الاعمى.

وانت خبير بان البحث تصورى ولاتصل النوبة الى خلط الجهات التصديقية بالمباحث التصورية الافرادية، وبناء على العنوان المزبور قديشكل الامر بان العناو ين الجارية على الذوات غير متصورة الافى الجمل التصديقية وفيه انه عنوان مشيرالى ما هوالمقصود وهوان تلك العناو ين هل هى موضوعة لكذا ام لكذا.

وان شئت قلت، هل العناو ين القابلة للجرى سواءكان جرى فى العالم اولم يكن جرى فلاينبغى الخلط.

ان قلت، ظاهرالعنوان فى المسئلة مفروغية تركب المشتقات لان المفروض اعتبار بقاء الذات فى الحالتين وان النزاع متفرع على ذلك فكيف يتمكن القائل بالبساطه عن البحث فى المشتقات.

قلت، مرادنا من الذات فى العنوان هوالموضوع والمنطبق عليه لاالذات التى مورد النزاع انها داخلة فى مفهوم المشتق اوخارجة عنه فما ذكرناه عنوان لاينافى جميع المذاهب فى مفهوم المشتقات، فما يظهر عن **صاحب المقالات** فى المقام غيروجيه.

ثم ان العنوان الذى افاده القوم لايخلو من اشكال اخر وهوظهور كون المتلبس فى الحال بعنوانه الاولى موضوعا للمشتق مع انه ليس كذلك كما عن **العلامة الاراكى** فى تقريراته وهو بعد ذلك عدل عن عنوان المشهور واتخذ عنوانا اخروالامر بعد ما عرفت منافى المقام سهل لاحاجة الى الاطالة.

ان قلت، كيف يعقل نـــزاع المشتق فى القضايا التى موضوعها المعدوم كالعنقاء

اوالممتنع كشريك البارى مع ان ذلك متقوم بزوال وصف العدم فى الاول وزوال وصف الامتناع فى الثانى مع بقاء الذات فى الحالة الثانية.

قلت، هذا الخلط من قبيل الخلط الذى وقع فيه الجل من اخراج الاوصاف الذاتية عن حريم النزاع غفلة عن عدم جواز الخلط بين خصوصيات المواد فى الموارد و بين مقتضيات الهيئات و فيما نحن فيه بعد كون وضع الهيئات نوعى لامانع من بحث المشتق لعدم اختصاص البحث بهيئة المعدوم والممتنع حتى يقال كما عن **صاحب الحجة** واجيب بما لاربط له بالمقام كما فى **حاشية العلامة الاصفهانى** (ره) فليراجع وليتأمل جيدا.

الامر الخامس:

حول قضية القواعد لدى الشك فى الموضوع له وعند فرض سقوط الادلة تعارضا اوعدم تماميتها فى نفسها والذى لاريب فيه انه لاسبيل للعقل فى مثل هذه المسألة.

واما العقلاء فيمكن دعوى ان بنائهم فيمادار الامر بين الاشتراك المعنوى والحقيقة و بين المجاز على الاول وماقيل من ان البنائات العقلائية عملية لاعلمية فى محله ولكن اذا كان يرجع الى العمل كما فى المقام فلامنع من كونهم ذابناء، فان على القول بالاعم مثلا يرجع الى البرائة فى الامثلة الاتية كمالايخفى.

فما فى تقريرات **العلامة الاراكى** مخدوش نعم وجود تلك البناء ممنوع ولادليل عليه بعد غلبة الاستعمالات المجازية وشيوعها بينهم.

بقى فى المقام دعوى اقتضاء القواعد الشرعية مقالة الاعم ضرورة ان الواضع يحتاج عند الوضع للاخص الى لحاظ الخصوصية بخلاف الوضع للاعم لان المراد من الاعم ليس مفهومه بل عدم ملاحظة الخصوصية مساوق لكون الوضع للاعم وهذا غير مناف لكون مفهوم الاعم والاخصى متباينين والاعمية تكون بلحاظ التطبيق والصدق، فما فى الكفاية وغيره لايخلو من غرابة.

فالاصل الشرعى العدمى النعتى غيرمعارض بمثله نعم فى جريانه الذاتى شبهة المثبتية ولكنها تتم اذا اريد اثبات الظهور فى الكلمة اوفى الجملة واما اذا اريد منه اعمال التعبد فى مقام العمل وان الذى هوشاك فى حد الوضع فعليه ترتيب آثار الوضع للاعم فى مقام العمل فيكون اعميا تعبدا فلايصح له التمسك بالبرائة فى موردالشك كمايأتى تفصيله.

وقديخطر بالبال، ان يقال ان الوضع وان لايحتاج فى وضعه للاعم الى لحاظ العمومية الا انه ربما لاحظ ذلك غفلة ولكنه مدفوع باصالة عدم الغفلة وهى معتبرة بعد

ادائها الى العمل كمالايخفى فتامل.

هذا كله قضية الاصل فى حدالوضع واما مقتضى الاصول العملية فهو مختلف:

فتارة هوالاشتغال لجريان الاستصحاب كما اذا كان زيد عالما ثم زال علمه فشك فى وجوب اكرامه المعلوم سابقا، فان مقتضى الاستصحاب الحكمى ذلك وقديقال بعدم جريان الاصل الحكمى لحكومة الاصل الموضوعى عليه وفيه انه محل اشكال جريانه لان الشبهة مفهومية فكما ان الكرية السابقة لاتحرز بالاستصحاب اذا علم بانه اقل من الكر عند المشهور ويحتمل كونه كرا عند الاخرين، كذلك لايحرز عالميته بالاستصحاب وذلك مماقيل واشتهر ان الاستصحاب لايجرى فى الشبهات المفهومية. واما توهم عدم جريان الاصل الحكمى فهو من الغفلة عن حقيقة الحال ضرورة ان زيدا الخارجى كان واجب الاكرام وشك فى وجوب اكرام ذلك الموجود الخارجى المحفوظ موضوعيته لقضية لا تنقض اليقين بالشك. فما فى **حاشية الايروانى** (ره) لايخلو من تأسف وقدتبعه بعض اخر و بعبارة اخرى عدم اجراء الاستصحاب بعد الاستتار لاينافى جريان استصحاب وجوب الصلوة على المكلف ولاينبغى الخلط بين الموضوع والحكم،

واخرى. هوالاشتغال ايضا لاجل حكم العقل كما اذاورد اكرم زيداالعالم العادل، فان اللازم هوالاحتياط لدوران الامر بين التعيين والتخيير. وقد تقرر فى محله ذلك، وبها يخطر بالبال ان يقال بان الشك الاستصحابى يتصور فيما اذا علمنا بوجوب اكرام زيد ثم شك فى ذلك بعد زوال علمه، واما اذا فرضنا ان زيدا العالم الذى وجب اكرامه فى اليوم يصير جاهلاً فى الغد فان قضية البرائة هوعدم الوجوب والشك البرائتى مقدم فى الوجود على الشك الاستصحابى و يصيرهادماً لموضوعه. وهذا نظيرما اذا شك فى ان مقدار الدين الف اوهو مع زيادة فان الشك البرائتى موجود بالفعل وقضية عدم وجوب الزيادة، واذا ادى دينه المعلوم وهوالالف يكون شاكا فى فراغ الذمة وقضية الاستصحاب بقاء دينه الا ان البرائة هدمت موضوعه فى المرتبة السابقة على وجوده تعبدا كمالايخفى.

فما افاده القوم من التمسك بالاستصحاب فى غير محله.

وثالثة، هو البرائة كما فى الفرض الذى ذكرناه اوفيما اذاورد التكليف بعد زوال العلم اوكان حين التكليف باكرام العلماء معذورابالاعذار الشرعية المورثة لارتفاع الحكم الفعلى واذازال علمه ارتفع عذرالمكلف وعند ذلك يجرى البرائة لعدم العلم بحدوث التكليف. نعم بناء على القول بان تلك الاعذار فى حكم الاعذار العقلية فى عدم ارتباطها بالتكاليف الالهية كما تقرر فى محله فلامعنى للبرائة. بل يتعين الاستصحاب الاعلى اشكال

مضى منا فلاحظ وتدبر جيدا.

ان قلت، استصحاب بقاء الحكم الى الغد مقدم على البرائة كمافى ما اذا شك فى اثناء شهر رمضان ان اليوم الثلاثين يجب الصوم ام لا؟ فانه لايرجع الى البرائة بل المرجع هوالاستصحاب موضوعيا كان اوحكميا.

قلت، لاينبغى الخلط بين كون الواجب مما ينطبق على الزمان كالصوم وشهر رمضان ومالاينطبق كالدين واكرام العالم وبين مايكون الشك فى البقاء الحكم الشخصى واستمراره وبين مايتعدد الحكم بتعدد الازمنة وبين مالايجرى فيه الاصل الموضوعى كما نحن فيه ومايجرى فيه كما فى شهر رمضان على ما تقرر فى محله.

ضرورة ان فى مثل شهر رمضان يجرى الاصل الموضوعى فيجب الصوم فى اليوم المشكوك وان كان حكما مستقلا وليس من استمرار الحكم السابق وفى مثل الدين لامعنى للشك فى البقاء غدا لعدم انطباقه عليه ويجرى قهرا البرائة وفيما نحن فيه ان كان الشك فى حدوث الحكم الشخصى الاخر فى الغد فلا تصل النوبة الى الاستصحاب، واما ان كان الشك فى بقاء الحكم السابق فهو من قبيل الاقل والاكثر.

وحيث قد اتضح فى محله ان البرائة تهدم موضوع الاستصحاب فلا تصل النوبة اليه وفى المسئلة ان قلت قلتات اخر فليتأمل.

اذا عرفت تلك الامور التى تلوناها عليك فاعلم، ان الاقوال فى المسئلة كثيرة والمعروف عن المعتزله وجماعة من الاقدمين انها موضوعة للاعم والمشهور بين الاصحاب انها للاخص وهوالمحكى عن الاشاعرة والقول الثالث وهو الظاهر من الكتب العقلية انها موضوعة للمعنى الاخص من السابق ونتيجة ذلك مجازيتها حتى فى خصوص المتلبس بالفعل لان مابالعرض لابد وان ينتهى الى مابالذات والالتسلسل فما هومصداق الابيض حقيقة هوالبياض والجسم ابيض بالبياض فالتلبس الفعلى لايستلزم الحقيقة والرابع والخامس والسادس الى التاسع والعاشر هوالتفصيل بين انحاء المشتقات تارة وانحاء التلبسات والمبادى اخرى وقدكان ذهب **السيدالبروجردى** الى التفصيل بين ماكان مبدئه ينصرم فانه للاعم وبين مالاينصرم فانه للاخص وذهب **العلامة الايروانى** الى التفصيل الثلاثى فى المسئلة فراجع، وجميع هذه الاقوال حدث غفلة عن حقيقة الحال.

وهو ان وضع الهيئات فى المشتقات نوعى ولايلتزم احد بتعدد الاوضاع فيها وعليه لامعنى لتفصيل بين المبادى المختلفة، واما التفصيل بين انواع الهيئات فهوخال عن هذاالاشكال ولكنك عرفت دخول الكل فى محل التشاح ومحط النزاع.

واما مايترائى من الكتب العقلية فهو خارج عن محيط اللغة وسيأتى توضيحه فى التنبيهات الاتية ان شاءالله تعالى.

واجماله ان نفى مصداقية الجسم للابيض على نحو الحقيقة وفى الواقع ليس الابلحاظ انه ليس مصداقا ذاتيا له واثبات مصداقية البياض ايضا لايكون الا لاجل الفرار من التسلسل مع شهادة الوجدان عليه وهذا هوغير ماهوالمقصود فى المقام لعدم التنافى بين كون الجسم مصداقا عرضيا للابيض عقلا، ولكن الواضع وضع اللغة لمعنى يكون الجسم مصداقه حقيقة اى لامجازافلاينبغى الخلط بين المقامين، فاذنبقى فى المقام قولان وماهو المحرر منا سابقا ان القائلين بالاعم لايريدون اعمية مفهوم المشتق بالمعنى الذى تصوره الاصحاب من ضرورة انه لوسئل عنهم عن معنى العالم والجاهل والقادر والعاجز والبصيروالاعمى لايجيبون الابما يراد فها فى الفارسية وهى كلمة: دانا— نادان، توانا— ناتوان، بينا و نابينا من غير تأمل وتدبر. فالاعمى كالاخصى فى مرحلة الوضع الافرادى وفى المعنى التصورى بالضرورة ولاريب فى ان هذه الالفاظ فى مرحلة الافراد والتصور كالفاظ الجامدات كالشجرو الحجر فى خلوها عن الزمان. فلامعنى لاعتبار الانقضاء واللاّ انقضاء والحال والاستقبال هنا فعليه يعلم ان الكل مشترك فى المعنى الموضوع له فى العناو ين الجارية على الذوات.

و يشهد على ماذكرنا ان العنوان الذى ذكرها القوم كان حول مرحلة التصديق والاستعمال والحقيقة والمجاز وكتاعدلنا عنه لعدم امكان البحث اللغوى فى مفاد الهيئات التصورية الابالوجه الذى عنوناه كمالايخفى.

ان قلت، هذا هوالذى افاده **صاحب المحجة** بان النزاع فى المشتق مخصوص بمرحلة التطبيق والصدق وليس فى مرحلة المفهوم والوضع.

قلت، كلا فان جوابه قدمضى فى مطاوى بحوثنا السابقة ضرورة ان البحث فى التطبيق لايعقل الابعد الفراغ عن الوضع ولايعقل الشك فى التطبيق الابعد الشك فى حدود الموضوع له.

نعم يمكن النزاع فى المشتق بالمعنى الذى ذكرناه وهوان الجملة الحملية مثلا هل هى ظاهرة فى اتصاف الموضوع بالمحمول بالفعل وحين الجرى اولا تدل الاعلى اصل الاتصاف واما الفعلية فيعلم من القرائن.

فتحصل الى هنا سقوط النزاع المعروف قطعا ومايدل عليه اتفاقهم فى صحة استعمال المشتقات بلحاظ الزمان المستقبل، فلوكان كلمة عالم موضوعا فى اللحاظ التصورى للمعنى الاعم كان مجازا فى قولك زيد يصيرعالما اوسيكون بصيرا، وهكذا. فيعلم

من ذلك ان الموضوع له عندالكل واحد وانما الاختلاف فى مفاد القضايا المشتملة على المشتقات الجارية على الذوات والعناو ين الجارية على الموضوعات وانها هل هى تدل على التلبس حال الجرى اولا تدل الاعلى اصل الا تصاف.

فنقول، ان اخرمايمكن ان يستدل به على عدم دلالتها الاعلى اصل التوصيف ان مفاد القضايا الحملية غير مقرونة بالزمان ولادال فى تلك القضايا على التلبس الفعلى لخلوها عنه ضرورة ان الموضوع والمحمول غيردالين الاعلى معانيهما والهيئة فى الجملة لاتحكى الاعن نحو اتحادبين الموضوع والمحمول، فعلى هاتين المقدمتين يتعين خلوها عن الدلالة على التلبس حال الجرى.

فاذا قيل، زيد ضارب اوعالم اوهكذا، فلا تكون الجملة حاكية الاعن الاتحاد فى الجملة. نعم اذا قيل هوضارب امس اوفى الغد اوفعلا تصير بدال اخر ظاهرا فى زمن الا تصاف ومما يؤيد ذلك صحة توصيف الجملة بقولك زيد ضارب فى الحال وفعلا وهكذا ولوكان مفادها ذلك لكان القيد المذكور لغوا.

ومن قبيل هذه القضايا جميع المشتقات والعناو ين الجارية على الذوات. فلوورد اكرم العالم واعن الفاسق اورأيت زوج هند ومررت بزوجة بكر فانها ايضا خالية عن الدلالة على الاكثر مما مضى.

وانت خبير بان القضايا مختلفة ففى مثل زيد مجتهد وعالم وفاضل وعادل وهكذا تكون ظاهرة فى التلبس الفعلى،وفى مثل هوضارب اوقاتل، اوفى مثل الشمس مشرقة والسم قاتل والسيف قاطع وهكذا لايكون الامر كذلك، ولوسلمنا ان الصناعة تقتضى كون الامر كما افيد، ولكن لايمكن صرف النظر عن ظهور هذه القضايا فعليه نقول ان القضية بحسب الوضع لا تدل الاعلى نحو اتحادبين الموضوع والمحمول، ولكن القرائن الاخر اللفظية اوالحالية و المقالية تدل على الاخص وهوالتلبس الفعلى، ومن تلك القرائن المواد المستعملة فى ضمن الهيئات ففى المواد التى لها البقاء والاستمرار عرفا كالعدالة والعلم والاجتهاد والفضل وهكذا قرينته على التلبس الفعلى دون مالابقاء لها.

فبالجملة لايجوز التغافل عن مقتضى القرائن الكلية والجزئية الوجودية والعدمية فى انحاء الاستعمالات والنظر الى تلك القضايا والقرائن اوقع الاصحاب الى اختيار الاقوال الكثيرة فى المسئلة والافقضية الصناعة الاولية هوماذكرناه و مقتضى الاستعمالات المختلفة مع القرائن المتشتتة هوالتفصيل من غير رجوع هذا التفصيل الى اختلاف مفاد الهيئة فى المشتق فلاتختلط ولا تذهل.

ومما يشهد على التفصيل فى القضايا انه اذا قال زيد انا القاتل يؤخذ باقراره مع انه حين الاقرار ليس متلبسا بالقتل فلوكانت الجملة ظاهرة بالوضع فى التلبس الفعلى كان يجب حمل كلامه على الامرالاخر ولايؤخذ باقراره واذا قال زيدا نامديون فلان يؤخذ باقراره لظهور الجملة فى انه مديون بالفعل ولوكان مفاده الاعم مماكان يجب الاخذ به لامكان ادائه بعدكونه مديونا.

ولعمرى ان استفادة القاعدة الكلية بعد الاختلاف الشديد فى انحاءالاستعمالات مشكلة جدا.

فبالجملة تحصل الى الان ان نزاع المشتق فى المعنى الافرادى والتصورى ممنوع وفى التطبيق والصدق غير معقول والذى هوالممكن هوالوجه الثالث، قد عرفت ان الحق على طبق الصناعة العلمية امروعلى طبق القرائن الخارجة عن الوضع امراخرفلاتختلط.

تذييل وتكميل: لوفرضنا ان النزاع يكون فى مفهوم المشتق وانه مفهوم مضيق اوموسع قابل للصدق على التلبس والمنقضى عنه المبدأ فالذى هوالمفروغ عنه بين الاعلام (ره) هوالاول، وقد استدل عليه بوجوه كلها مخدوشة.

احدها، التبادر، وقدعرفت فى محله ان الدور فى التبادر غيرقابل للدفع ولوسلمنا تماميته هناك فها هنا مشكل اخر لان الذى يتبادر من المفاهيم التصورية هى الذات المبهمة مع الوصف والمبدأ، واما ان يكون التلبس بوصف الفعلية اوالاعم فهو مما لايتبادر من اللفظ تصورا نعم المتبادر منه حال التطبيق والصدق هو الفعلية ولكنه لايثبت كون منشأ التبادر هوالوضع فى هيئة المشتق، بل من الممكن كون المنشأ امراًاخرمن غير دخالة هيئة المشتق فى ذلك.

ولوصح ما اشتهر بينهم من ان المتبادر منه هوالذات المتلبس بالمبدأ فعلا لما كان يصح ان يفسر كلمة عالم بانه الذى هوعالم بالفعل فاخذ مفهوم العالم فى التفسير المزبور شاهد على انه خال عن قيد الفعلية. فما صدقه المتأخرون من تبادر الاخص من العناو ين الجارية على الذوات غير قابل للتصديق. ومن العجب تمسكهم فى بيان التبادر بالاستعمالات التصديقية وليس هذا الالعدم العثور على حق البحث فى المسألة.

ثانيها، صحة السلب وقدمر ان علامية هذه فرع الاطلاع على معنى اللغة فلا تصل النوبة اليها حتى تكون هى الدليل على معنى اللغات وحدود الموضوع له.

ثم انها كما تكون فى الحمليات الاولية فيسلب مثلا مفهوم البشرعن الاسد وبالعكس كذلك تكون فى الحمليات الشايعة وهذا فى هذه المسألة ايضا متصور فان زيدا

الجاهل بالفعل يصح سلب العالمية عنه ولكن صحة السلب بالحمل الاولى غيرمعقول لعدم امكان سلب مفهوم العالم عن الذات الموصوفة بالمبدأ، فبالجملة فى صحة سلب مفهوم تصورى عن مفهوم تصورى شهادة على ان المسلوب ليس داخلا فى معنى المسلوب عنه. فاذا سلب مثلا عن مفهوم الشجر مفهوم الحجر وكان ذلك صحيحا فانه يعلم منه حد الوضع وهذا فيما نحن فيه غير ممكن، ضرورة عدم صحة قولنا العالم ليس بعالم الابلحاظ اختلاف حال الجرى، وهذا ايضا شاهد على ما اسسناه فى المسألة فافهم وتدبر.

فبالجملة اذا نظرنا الى وجداننالانجد من المشتقات التصورية الاالذات المبهمة الموصوفة بالمبدأ على وجه الاهمال، اى لادلالة لها على الفعلية ولا دلالة لها على الاطلاق بان يكون الاطلاق ملحوظا حال الوضع، ولوكانت الفعلية ملحوظة فى الموضوع له يلزم صحة سلب العالم عن الذات الموصوفة بالعلم لانه موضوع للذات الموصوفة بالعلم فعلا مع انك ترى ان العالم يحمل بالوجه الصحيح على عنوان الذات المتصفة بالعلم، فيصح ان يقال الذات الموصوفة بالعلم عالم من غير الحاجة الى التقييد بالفعلية.

ولوقلت توصيف الذات بالموصوفة بالعلم من التوصيف بالمشتق فيكون ظاهرا فى الفعلية، قلت صحة تقييدها بالفعلية كاشفة عن عدم دلالتها بالوضع عليها. وان تدل عليها فى الجملة التصديقية للقرينة ثم انه فى تمامية صحة السلب الشايع اشكال تفصيله فى الكتب المفصلة والامر بعد ذلك قداتضح.

ثالثها، يلزم على القول بالاعم الجمع بين المتنافيات عرفا بل وعقلا للزوم صدق الاسود والابيض والجاهل والعالم والكامل والناقص وهكذا على الوجود الواحد بجهة واحدة وهو مستحيل وانت بعد التدبر فيما افدناه لاتكون غافلا عما فى هذا الوجه الذى عده جمع وجيها وهوان الاعمى يدعى ان مفاد الهيئة الناقصة ليس الاصل تلبس الذات، واما الفعلية فهى خارجة عنه فعليه اذا قيل هواسود وابيض صح لان الفعلية مستفاد من امر خارج ومن القرائن الخارجية ومن تلك القرائن امتناع كونه موصوفا بهما فعلا فلابد وان لايكون كلاهما فعليين اواحدهما فلا تغفل.

رابعها، يتعين القول بالاخص قضاء لحق امتناع تصوير الجامع وقدمر تفصيله فى اول البحث وهذا هواحسن شاهد على ان البحث ليس فى المعنى الافرادى مع انه قدعرفت امكان التزام الاعمى بالوضع العام و الموضوع له الخاص ولوكان ظاهرهم الاشتراك المعنوى فهوغير ممكن كما عرفت فيعلم منه ان الاعمى والاخصى مشترك فى ان مفاد العالم والضارب ليس الا معنا ابهاميا من جهتين جهة الذات وجهة التوصيف فكما ان خصوصية

الذات ليست داخلة كذلك خصوصية التوصيف من قبيل الفعلية واللافعلية ليست دخيلة.

فتحصل ان الوجدان شاهد على ان المفاهيم التصورية فى الهيئات خالية عن قيدالفعلية وجميع الاستدلالات المذكورة فى كتب المتأخرين غيرناهضة على خلاف ذلك لقصور القضايا التصديقية عن اثبات المعنى الموضوع له للهيئات الناقصة.

تذنيب اخر: قد استدل الاعمى بامور:

منها، التبادر والمراد منه ان المفهوم من تلك العناوين الجارية ليس الاالمعنى الاهمالى القابل للجرى مطلقا على الوجه الذى عرفت تفصيله.

ومنها، عدم صحة السلب وصحة الحمل فى طائفة من المشتقات وفى طائفة من الهيئات المقرونه بالمواد المعينة وقد مثّلوا للاول فى اسماء المفعول والآلات والاماكن فيعلم من ذلك ان الامر فى الكل على نهج واحد ونسق فارد ويمكن التمثيل للثانى بقولنا السم قاتل والسقمونيا مسهل والسيف قاطع وهكذا فان وحدة الوضع تقتضى كون الهيئة فى الكل بالمعنى الواحد.

ودعوى ان هذه الاستعمالات لاجل الامور الاخر المذكورة فى محله كما مضى تفصيله فى مقدمات البحث غير قابلة للتصديق، ضرورة ان التجزية والتحليل فى القضية المزبورة يورث ان مفاد المشتق ليس التلبس ايضا وكانت الفعلية فى القضايا الاخر مستفادة من القرائن فلاتختلط.

ومن هنا يعلم ان الاشكال عليهم بان قضية ان المتضائفين تتكافئان قوة وفعلا مقتضى صدق القاتل والمقتول على نهج واحد ولايمكن الالتزام بصدق الثانى دون الاول فى غير محله.

وذلك لانهم قصدوا من ذلك اثبات وحدة الوضع فى جميع الهيئات كما اشيراليه ولان اختلاف الصدق لاجل القرينة وليس مستندا الى حاق اللفظ والوضع فلا تغفل.

اقول، قد تحرر منا سقوط سندية التبادر وعدم صحة السلب هذا اولا وثانيا الدليل الثانى ليس الامجرد الاستحسان والافلامانع من دعوى التحاق الموارد التى تكون القضايا فيها ظاهرة فى الاعم بالقضايا الظاهرة فى الاخص بانضمام دعوى ان القرينة قامت فى خصوص تلك القضايا على الاعمية فليتدبر.

ومنها استدلال الامام عليه السلام تأسيا بالنبى الاكرم صلى الله عليه و آله و سلم بقوله تعالى «ولاينال عهدى الظالمين» والاستدلال المزبوريتم بعد التوجه الى مقدمة وهوان الخصم دقيق وعالم بان شمول الكريمة الشريفة لغة لايضر بالخلافة، والمستدل عارف بان

الطريقة فى الاستدلال على المسئلة الاعتقادية تنحصر بالطريقة الثابتة عند العقلاء والمقبولة لديهم.

فعليه لابد من الالتزام بان مفاد المشتق اعم والافلايكفى دعوى انها ناظرة الى الظلم فى الزمان الماضى لان للخصم دعوى خلافه وهكذا دعوى ظهور القضية فى ان الظالم هو المرتكب للظلم فعلا فلايشمل المرتكب التائب كما لا تكفى دعوى ان الخلافة الاسلامية من الامور المهمة العظيم شأنها ولايليق بها الا العادل فى جميع ايام حياته ضرورة انه امر خارج عن محيط العقلاء ومندرج فى مذاق اهل الذوق والعرفان كمالايكون خفيا على ذوات العقول والبرهان.

وتوهم ان الامام عليه السلام يريد اثبات تلبسهم بالظلم حين التصدى والتقمص غيرتمام لانه ان اريد من الظلم نفس التصدى فهى مصادرة وان اريد منه ساير ماصنعوا باهل البيت عليهم السلام فهو مضافا الى ماسبق غير موافق للمحكى فى القضية من ارادة الامر الاخر وهو عبادتهم الاوثان والاصنام فى العهود السابقة فيتعين ان يقال بان الاستدلال لايتم الاعلى مقالة الاعمى.

اقول، اولا، لامانع من الالتزام بعدم تمامية الاستدلال لما انه عليه السلام ربما كان يريد الزام الخصم و يشهد لذلك صحة استدلال الخصم بان التائب من الذنب كمن لاذنب له فلايتم الاستدلال على الاعمى ايضا.

وثانيا، لوكان المتبادر هوالمعنى الاخص فلايمكن رفع اليدعنه بذلك ضرورة ان المعرفه بالموضوع له فى اللغات لا تكون من طريق الرواية والايات، نعم هذا هوالمؤيد لقول الاعم الثابت بالتبادر فرضا.

ومنها، انه لوكان للاخص يلزم اختصاص الحد فى آية السرقة والجلد فى آية الزنى بحالهما مع ان الضرورة قاضية بالخلاف فيعلم انه للاعم.

وفيه، ان مع وجود القرينة القطعية لايمكن استكشاف الموضوع له هذا مع ان مقتضى ان المادة لما تصرم هو ارادة الاعم فلاكاشف عن الوضع، واعجب من الاستدلال المذكور استدلال القائلين بالتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بهاتين الايتين. وقد عرفت ان الهيئة فى الكل موضوعة بوضع واحد نوعى فلامورد له فلاتختلط وقريب من الاستدلال المزبور استدلال الاخصى بآية قتل المشركين والجواب الجواب.

و منها، قوله تعالى «بعولتهن احق بردهن» بناء على ان المطلقة الرجعية ليست زوجة بحسب الاعتبار وان كانت زوجة بحسب الاحكام الشرعية فاطلاق البعل على

الازواج بعد الطلاق مع عدم الاتيان بقرينة تدل على ان الجرى كان بلحاظ الحالة السابقة دليل على الاعم.

وفيه، انه لوكان الجرى بلحاظ الحال لماكان وجه للقول باحقيتهم الى ردهن هذا وفى قولهم المطلقة الرجعية زوجة شهادة على الاخص والا لما كان وجه للتنزيل فيعلم منهم خروجها عن العنوان المزبور بمجرد الطلاق اذ لما كان وجه لبيان شرطية مضى العدة فى حصول البينونة لوضوحه بحسب الوضع واللغة، بل هولا يخرج ابدا على الاعم، فافهم.

فيعلم من جميع هذه الاستدلالات الراجعة الى الاستعمالات وانحائها المختلفة ان المسئلة لا تتضح بها، بل لابد من اقامة الامرالاخر عقلا اونقلا من قبيل التبادر والاطراد على الوجه الذى مضى منا تقريبه، فلاحظ وتدبر جيدا.

بقى فى المقام امور لابأس بالاشارة اليها:

الاول: فى ماهومادة المشتقات

اعلم انه قداختلفت كلمات النحاة فى هذه المسئلة، فالمعروف عن الكوفيين انها المصدر والمنسوب الى البصريين، انها الفعل والمحكى عن شارح الرضى نجم الائمه (ره) ان النزاع فى الحقيقة راجع الى ماهو التقدم فى الوضع لافى الاصلية والفرعية وعن بعض الاعلام انها اسم المصدر.

والذى هوالتحقيق ان المادةالمذكورة لابدوانتكون مطلقة من حيث الهيئة والمعنى والافلايعقل كونها مادة ومبدأ فى المشتقات. اما اشتراط كونها مطلقة من حيث الهيئة فهو واضح ضرورة ان مع تقومها بالهيئة الخاصة لايعقل انحفاظ تلك الهيئة فى ساير الهيئات لتباينها.

فلوكانت المادة مثلا ضرب بالتسكين الموازن لفعل فلايحفظ تلك الهيئة فى ضارب ومضروب بالضرورة. واما اشتراط كونها مطلقة من حيث المعنى فلبداهة ان لكل واحد من المشتقات معنى خاصا ضرورة ان طبيعة الضرب كلما تحققت فى الخارج فلها زائداعلى ذاتها خصوصية هى محكية بتلك الهيئة الطارية عليها فلابد من اطلاقها من تلك الخصوصية حتى تكون منحفظة فى جميع الاطوار والاشكال فما هى المادة هى نفس الطبيعة من غيرالنظر الى وجودها السعى، فانها فى هذه النظرة هى اسم المصدر ومن غير النظر الى صدوره فانها فى هذه اللحظة هى المصدرومن غيرالنظر الى ذات اصدرها فانها فى هذه اللحظة اسم الفاعل وهكذا فى ساير المشتقات.

والسر كل السر ان كل طبيعة لابد فى تحققها الخارجى من الخصوصيات المختلفة الملتحقة بها والمتحدة معها وتكون مادة المشتقات هى اصل الطبيعة والخصوصيات زائدة عليها وليست محكية بها بل حاكيها هى الهيئات العارضة عليها المتحدة معها فى وجودها اللفظى.

فبذلك انقدح سقوط الاقوال ومن العجيب ما افاده نجم الائمة، فان البحث فى مادة المشتقات غير البحث فى كيفية وضعها فان الخلط بين المسئلتين غير جائز كما لا يخفى.

الامر الثانى: فى وضع تلك المادة:

اعلم ان الالفاظ بين ما هو الموضوع بالهيئة والمادة وهى الجامدات بان تكون الهيئة الخاصة ملحوظة فى الموضوع له وهذا هو المراد من الوضع الشخصى، اى ان شخص كلمة الشجر موضوع لمعناه مع ملاحظة الهيئة المعينة ولا تكون الهيئة هنا مخصوصا بالوضع ولا دالاً على خصوصية غير ما تدل عليه المادة وهذا هو الامر البديهى.

و بين ما هو الموضوع بمادته مع قطع النظر عن الهيئة الا هيئة خاصة وهى تقدم كلمة ضاد على راء وكلمة راء على باء فى ضرب واما هيئة فعل فلا تلاحظ فى الموضوع له.

وربما يقال بامتناع ذلك فلا يكون لمادة المشتقات وضع عليحدة سوى الوضع فى الهيئات. ووجه الامتناع ان التلفظ بالمادة من غير الهيئة الخاصة غير ممكنه واسراء الوضع الى تلك المادة المتحدة مع تلك الهيئة بمجرد ارادة الواضع واشتهائة غير ممكن وحيث يشترط الاطلاق فى اللفظ الموضوع من جهة الهيئة كما مضى، فلابد من الالتزام بالوضع الشخصى فى جميع المشتقات لانه وان كان بعيد اولكنه ممكن عقلا بخلافه.

وانت خبير بما فيه لما ان الانشاء وان يتعلق فى الوضع بما يتكلم به الواضع الا ان له اظهار الخصوصية المرادة بالالفاظ الاخر فله الغاء الهيئة فى وضع كلمة ضرب بلاشبهة كما هو كذلك فى الناذر الذى ينشأ ترك شرب التوتون و يتمم كلامه بانه لا يريد خصوصيتها فيكون المنذور ترك مطلق الدخان، فتحصل ان مادة المشتقات لها وضع عليحدة ووضعها نوعى، لان المراد من الوضع النوعى ليس الا كون اللفظ الموضوع غير ملحوظ بالمادة والهيئة جمعا، بل اما يكون المادة ملحوظة فقط كما فى وضع مواد المشتقات، اوتكون الهيئة ملحوظة فقط كما فى الهيئات الاشتقاقية. فما فى تقريرات الوالد مدظله من انكار الوضع النوعى غير تمام، وان اراد منه معنا اخر كما لا يخفى.

ان قلت، لا ثمرة فى وضعها لعدم امكان الاستفادة من تلك المادة الموضوعة الا فى

ضمن هيئة، فالاولى كونها موضوعة فى ضمن احدى الهيئات الدالة على خصوصية فى الطبيعة.

قلت، لايلزم فى ثمرة الوضع كون الموضوع بنفسه قابلا للاستفادة منه بل يكفى هيئته لذلك نظير الهيئات على اختصاصها بوضع عليحدة بالضرورة. وان شئت قلت ينقسم الوضع بهذا اللحاظ الى الوضع الفعلى والتهيئى فمن الاول الجوامد ومن الثانى الحروف ومادة المشتقات والهيئات بل لامعنى للوضع الفعلى الاعلى القول بوضع المركبات مستقلا. ثم ان الهيئة التى يتكلم بها لدى وضع المادة كما يمكن ان لا تكون من الهيئات الموضوعة بالوضع النوعى بل جيئى بها للتمكن من التكلم بالمادة فقط يمكن ان تكون من الهيئات التى لها الوضع النوعى عليحدة ولكنها ليست ملحوظة فى هذا المقام.

فان كانت المادة المتكلم بها متشكلة بالهيئة على الوجه الاول، فيقال ان الاصل لاهذا و لا ذاك و ان كانت متشكلة بالهيئة على الفرض الثانى فيقال ان الاصل هوالفعل مع ان من الممكن وضعها بهيئة اسم الفاعل والمفعول، فالمراد من الاصل فى النزاع ان رجع الى ماذكرناه فهو والافلااصل مثل هذا الاصل كمالايخفى.

ثم ان الظاهر دخالة الهيئة فى المصادر بل وكثير منها قياسى ولايمكن دعوى الاطلاق فى هيئة المصادر بان يقال مصدر ضرب يضرب يكون ضربا بضم الضاد، فعليه لايعقل كونها اصلا و يصح ان يقال بان هيئة المصدر واسم المصدر ليس لها شأن الا تمكن الواضع من التكلم بالمادة فافهم و تدبر جيدا.

ان قيل، بناء عليه يلزم كون هيئة المصدر واسم المصدر ذات معنى زائدا على اصل الطبيعة الدالة عليها المادة.

قلنا، اولا لامنع من الالتزام بكونها ذات هيئة خاصة ولكن لا تدل هى على معنى وثانيا هيئة المصدر واسم المصدر مختلف فى اللحاظ والمعنى، وهذا هوالدليل على اختلافهما فى الدلالة على اصل الطبيعة ولايكون ذلك الخلاف الاناشئا من هيئتهما و لذلك قيل واشتهر ان الحاصل من المصدر خال عن شوب الذات بخلاف المصدر او اشتهر ان الفرق بينهما ليس الا فى الاعتبار ولايمكن ذلك الابلحاظ الهيئة واختصاصها بدلالة وراءدلالة المادة.

وان شئت قلت، نفس الطبيعة خالية عن اعتبار الوجود واللاوجود ذهنيا كان اوخارجيا بخلاف اسم المصدر، فانه اعتبار الطبيعة موجودة فلايكون هوالاصل ايضا كمالا تكون خالية على الدلالة على امر زائد على الطبيعة، فيكون له الوضع بل لاسم

المصدر على مابباالى هيئة خاصة وهوفعل وفى الفارسية ايضا وزن خاص مثل گفتار وكردار ورفتار– فما يظهر من **الوالد المحقق** مدظله من ان الهيئة فى المصدر واسم المصدر لامعنى لها غير صحيح ايضا.

فبالجملة تحصل الى هنا امور:

١– ان ماهو مادة المشتقات نفس طبيعة اللفظ خالية عن جميع التعينات والاشكال الهيئوية وخالية عن الاعتبارات الزائد على معناها المطلقة.

٢– ان لتلك المادة وضعا عليحدة.

٣– ان المراد من اصالة المصدر اوالفعل هى هو ان الهيئة التى تمكن بها الواضع من التكلم هوهذا اوذاك اوهو امراخر فيكون الاصل هوالثالث.

٤– ان وضعها نوعى لاشخصى.

٥– ان تقسيم الوضع الى الفعلى والتهيوئى غير صحيح الاعلى القول باختصاص المركبات بالوضع عليحدة والافجميع الالفاظ موضوعة بالوضع التهيوئى.

٦– ان لهيئة المصدر واسم المصدر معنا زائدا على معنى اصل الطبيعة الذى هومادة المشتقات.

ازاحة شبهة: المحكى عن الاستاذ **السيد الفشاركى** ان ماده المشتقات لوكانت مخصوصة بالوضع ليلزم دلالتها على امر غير مادل عليها الهيئة وهو خلاف الضرورة وحديث البساطة والتركيب غير القول بتعدد المعنى وهذا ممالم يقل به احد وقديقال بان قضية اختصاصها بالوضع دلالتها على المعنى وان كانت الهيئة مجهولة مع ان الامر ليس كذلك.

اقول: قدعرفت ان المحكى بالمادة ليس الانفس الحدث وطبيعة المعنى ولما كانت هى مقرونة بخصوصية اوخصوصيات فى الوجود من الزمان والمكان و الفاعل والمفعول والاسم الذى وقع به وهكذا من الاشتداد والضعف والكثرة والوحدة فلابد من حكايتها بامراخر غير مادل على اصل الطبيعة.

فعندئذ تارة يتوسل الى الوضع الشخصى فيلاحظ الطبيعة مع كل واحد من تلك الخصوصيات فيوضع بازائها لفظ فيكون جميع الالفاظ جامدات وهذا خلاف مابنوا عليه من الوضع النوعى فى هذه المواقف واخرى يتوسل الى الوضع النوعى فيوضع الهيئات الخاصة والاشكال والاطوار المخصوصة للدلالةعلى تلك الخصوصية وعندئذ لابد من الالتزام بتعدد المعنى والموضوع له والدلالة والاستعمال وهكذا ولكن تعدد هذه الامور فيما نحن فيه ليس على نعت التفصيل والتفكيك بحيث يفهمه العرف والعادة، بل المتبادر من اللفظ

المتخصص بهيئة هوالمعنى المتخصص بخصوصية بحيث يتوهم الوضع الشخصى بين اللفظ المزبور مع المعنى المذكور ولولا الاتفاق وحكم الوجدان على ممنوعية الوضع الشخصى كان القول بالوضع المزبور اقرب الى فهم الناس، فيكون مانحن فيه من قبيل وضع آلاف لغة مثلا للناقة فان هذا ليس الابلحاظ الخصوصيات الزائدة على اصل الطبيعة، وقد اخذت تلك الخصوصية فى الموضوع له فصارت الناقة ذات لغات كثيرة بالوضع الشخصى فافهم وتدبر جيدا.

الامر الثالث فى وضع الهيئات:

لاشبهة فى انه نوعى وماقيل على اختصاص المادة بـالوضع من الشبهات والاشكالات يأتى هنا باجوبتها.

ثم ان الهيئات تنقسم الى هيئات تامة وهيئات مركبة ناقصة وهيئات مفردة والبحث حول الطائفة الاولى قدمضى فى ذيل مباحث الوضع وفى وضع الجمل المركبة وهكذا حول الطائفة الثانية كهيئة المضاف والمضاف اليه والموصوف و الصفة. واما حول الطائفة الثالثة كهيئة الافعال وهيئة المشتقات فى البحث حول الهيئات الجارية على الذوات، فسيأتى فى مسئلة بساطة المشتقات و تركبها والذى هو مورد الكلام فى المقام ان هيئة فعل الماضى والمستقبل موضوعة لمعنى مقرون بالزمان ام لا تكون موضوعة الاللمعنى الفارغ عنه ثم ان الموضوع له خاص اوعام واما هيئة الامروالنهى فسيأتى التحقيق حولها فى مباحثها، فالبحث هنايتم فى المقامين:

المقام الاول: قداشتهر عن النحاة ان هيئة الفعلين الماضى والمضارع تدل على صدور الفعل من الفاعل اواتصاف الفاعل بالفعل فى الزمان الماضى وهيئة المضارع تدل على صدوره فى الزمان المستقبل اواتصافه به فيه، والمشهور بين المتأخرين من الاصوليين خلوالافعال طُراً عن الدلالة على الزمان، وهذا واضح فى الامر والنهى والتفكيك بين الفعلين الماضى والمضارع و بين الامر والنهى خلاف الذوق فتكون الافعال كلها خالية عنه، و ربما يقال برجوع مقالة النحاة اليها لعدم دلالة كلماتهم الاعلى ان الافعال تدل على المعانى مقترنة باحد الازمنة الثلاثة ولفظة الاقتران به بما تدل على انهم ارادوا خروج الزمان عن الدليل المطابقية و يكون من الدلالة الالتزامية وهذا يختص فى الافعال المسندة الى الزمان.

فلايلزم على قولهم ايضا مجازية فى اسنادها الى المجردات ونفس الزمان واما مافى **الكفاية** من تأييد المسألة بان المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال ولامعنى له الا ان يكون له خصوص معنى على انطباقه على كل منها لا انه يدل على مفهوم زمان يعمهما انتهى و يدل على الاشتراك المعنوى صحة قولنا زيد يضرب حالا وغدا من غير الحاجة الى الالتزام باستعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد فغير سديد ضرورة ان الالتزام بالاشتراك المعنوى يحتاج الى تصوير الجامع وليس مفهوم عدم الماضى جامعامرادا فى الوضع مع ان المعانى الحرفية ليست ذات جوامع حقيقية ومفاد الهيئات معان حرفية على ما اشتهر بين ابناء التحقيق فعليه لابد من علاج اخر وهوان الفعل فارغ من الزمان مطلقا ودلالته عليه ممنوعة، واما صحة الاستعمال فى الزمانيات فهولايقتضى الادخول الزمان طبعا وقهراً لادلالة ووضعا.

و بالجملة مفاد الماضى هوالتحقق ومفاد المضارع هوالترقب واذا قيس ذلك الى الزمان فلا محيص عن الزمان الماضى فى الاول وعن الزمان الحال والمضارع فى الثانى.

اقول، لاشبهة فى دلالة هيئة الماضى والمضارع على ازيد من اصل الانتساب بالضرورة والايلزم صحة قوله ضرب زيد غدا و يضرب امس ولذلك التزم المتاخرون بان تلك الزيادة هوالتحقق فى الماضى والترقب فى المضارع ولاازيد من ذلك ويمكن دعوى امتناع اخذ الزمان بمفهومه الاسمى فى مفادهما لما عرفت واشيراليه من ان اخذ المفهوم الاسمى فى المعانى الادوية ممتنع.

وانت خبير بان التفاهم البدوى من الماضى والمضارع دون الامر والنهى هوالزمان الماضى والمضارع، والى ذلك اقرب ما عن النحاة كماهو الظاهر فان تم ماعن الاصوليين فهو والافلابد من الاتكاء على المفهوم العرفى بعد خلو كلمات اللغويين عن التعرض لمفاد الهيئات بنحو التفصيل والتحقيق.

والذى يظهر منهم كله قابل للخدشة مثلا تمسكهم بصحة الاستعمالات فى المجردات وهذا غريب لان هذا فى افق اهل اللغة جائزوان كان بحسب الموازين العقلية ممنوعا ضرورة ان الافهام المتعارفة لاتفرغ عن شوب الزمان ولايتمكن الاعلام والعقلاء لتصوير كيفية المجردات الفارغة عن الازمان فضلا عنهم و مثله فى الغرابة تمسكهم بالاستعمال فى نفس الزمان ضرورة ان مضى كل زمانى بزمانه ومضى الزمان بنفس ذاته فلاحاجة الى اعتبار زمان للزمان حتى يلزم المحال.

ومن العجيب ما عن **المحشى المدقق** فى المقام من اثبات المعية القيومية لدفع

الشبهة. وانت خبير بما فيه فلا تغفل. ومثله ايضا تمسكهم بان المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال من غيركون الزمان جامعاضرورة ان ذلك يتم فى المضارع دون الماضى ولامنع من التفكيك اذا ساعده الدليل فان فعل المضارع بعد المراجعة الى الموارد الكثيرة اعم من الاستقبال ولذلك يختص بالحال اذا دخلت عليه اللام ويختص بالاستقبال اذادخلت عليه حروف التسويف كالسين وسوف وهذا غير معهود فى الماضى.

واما تمسك **الكفاية** بصحة استعمال جملة يجيئى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام وجملة جاءزيد فى شهر كذا وهو يضرب فى ذلك الوقت مع انها تدل على المضىّ الاضافى والاستقبال الاضافى لاالحقيقى فى غيرمحله ضرورة ان الزمان الماضى كمايكون له المصداق الحقيقى تخيلا لاواقعا لان الماضى مامضى وقته وانصرم اجله فلاوجودله بعد حتى يحكم عليه فكما ان هذا هومصداقه حقيقة عندالعرف كذلك له المصداق الاعتبارى وهذا فى الافعال المستعملة فى المجردات واوصافها الذاتية او الفعلية كقولهم علم الله كذا اوخلق الله العقل او خلق الله الجسم والزمان وهكذاله المصداق الاضافى فالمدار على المضى عن زمان النسبة الحكمية لاالمدار على زمان النطق. وجميع هذه الاعتبارات مشتركة فى خلوها عن الحقيقة العقلية وفى اتصافها بالمضى.

فالمحصول الى هنا امور:

١— خلوالامروالنهى عن الزمان وعن الخصوصية الزائدة على البعث الى المادة.

٢— دلالة الماضى على الزمان

٣— خلو المضارع عن الزمان و دلالته على الامر الزائد عن اصل النسبة ولايخفى ان اعتبار الترقب فى المضارع لايساعد مع صحة الاستعمال فى المجردات فكما ان الاشكال ينحل بما مضى فى الافعال الماضية كذلك ينحل فى المضارع.

ان قلت، من الافعال الماضية علم و قدر وشرف وعدل مما يدل على الاستمرار فكيف تدل الهيئة على المضى.

قلت، الهيئة لا تدل الاعلى حدوث الحدث فى الزمان الماضى و امام استمراره وعدم استمراره فهومن مقتضيات المادة ولاربط له بها.

المقام الثانى: فى ان الموضوع له عام او خاص او جزئى على مصطلحنا.

اعلم ان المتعارف فى المفاهيم الاسمية كون الموضوع له عاما و المتعارف فى المعانى الجزئية والشخصيات الخارجيه كون الموضوع له خاصا كما فى الاعلام الشخصية على ما

اشتهر بين القوم ومضى تفصيله و نقده فعليه ان كانت معانى الهيئات جزئية خارجية يكون الموضوع له خاصا اوجزئيا وان كانت كلية يكون عاما.

وبعبارة اخرى المعانى الاسمية معان كلية و يكون الموضوع له فيها عاما كالاجناس اوكليا كالاعلام الشخصية على مصطلحنا والمعانى الحرفية ان كانت فى ذاتها غير قابلة للتعقل الاستقلالى وتكون بذاتها جزئيات حقيقية خارجية ولا تنالها النفس الا بالعناو ين الاسمية كعنوان الربط والنسبة و يكون عين حقيقة الوجود الربطى غير قابل للانتقال الى وعاء اخر فيكون الموضوع له فيها جزئيا اوخاصا، وان كانت تلك المعانى غيرمختلفة مع المعانى الاسمية فى الذات والهوية بل هى فى لحاظ الغير حرف وفى لحاظها بذاتها اسم كما عن صاحب الكفاية فيكون الموضوع له عاما و لاحاجة الى اسراء الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص الى المصاديق والافراد.

فهذه المسئلة مبنية على تلك المسئلة فمن قال بان مفاد هيئة ضرب و يضرب معنى حرفى افاد ان الموضوع له خاص **كالوالد المحقق** مدظله و **العلامه المحشى** (ره) ومن اعتقد بان مفادها معنى حرفى ولكن المعانى الحرفية لا تباين الاستقلال الذهنى او ذلك المعانى الحرفية رأسا اوقال بان معانيها اسمية افاد ان الموضوع له عام فكان الالتزام بالموضوع له الخاص يكون فى مورد لامحيص عنه حسب حكم العقل.

والذى هوالحق ان المعانى اما يكون الاستقلال ذاتيها فلاتختلف الذاتى فى انحاء الوجودات بل هى محفوظة فى الذهن والخارج او يكون اللااستقلال ذاتيها فهكذا ومثلها الوجود اما يكون الاستقلال ذاتية كالواجب او يكون اللا استقلال نفس ذاته كالوجود الامكانى ولوكان اللااستقلال والاستقلال من العوارض فلابد من السئوال عن حكم ذاته ولاجواب الابان يقال هوليس واجبا ولاممكنا فى مرحلة ذاته وماكان كذلك خارج عن الوجودات وهومحال وممتنع بالضرورة، فلوكان المعنى الحرفى هوالوجود الرابط، فلابد من الالتزام بلااستقلاله الذاتى ومن الالتزام بانحفاظه فى الذهن والخارج وقدمضى البحث فى هذه المرحلة فى مباحثه فليراجع.

والذى هوالظاهر عندى ان الواضع فى وضعه التصورى لابد من لحاظ المعنى الكلى حتى يتمكن من الوضع واذا اراد وضع هيئة ضرب مثلا لافادة صدور الضرب وتحققه فلابد من لحاظ مفهوم الصدور ومفهوم التحقق وهما مفهومان اسميان ولاخارجية حين الوضع لهما اى لامصداق لهما حين الوضع حتى يتمكن من اسراء الوضع بتلك العناو ين العامة الى تلك المصاديق الخارجية مع انك قدعرفت فيما مضى امتناع الوضع

العام والموضوع له الخاص، فعليه لابد من الالتزام بانه وضع تلك الهيئة لمعنى كلى ملحوظ اسما وان كان هذا المعنى فى الخارج معنى حرفى وقد مضى ان جميع المعانى الاسمية الجوهرية والعرضية ذات مصاديق هى الروابط المحضة حسب ماتقرر فى العلم الالهى ان الوجودات باجمعها عين الربط ونفس التدلى الى ربها وليست ذات روابط حتى يلزم الاستقلال فى رتبة الذوات فلا تغفل.

ثم انه لوسلمنا ان المحكى لهيئة ضرب هوالمعنى الحرفى وهو مصداق الصدور والتحقق لاالمفهوم الاسمى فلايمكن ذلك فى المضارع لعدم تحققه فى الخارج فلايتصورالا معنى كليا ولايمكن له تصور مصداقه الا بمفهوم اسمى فما يوجد بعد ذلك ليس هوالموضوع له بنفسه بل هومصداق الموضوع له بالضرورة فيلزم التفكيك بين هيئة الماضى والمضارع كما فككنا فى مفادهما بحسب الزمان و عدمه.

ذنابة: اختار **الوالد المحقق** مدظله تعدد الوضع فى الماضى اللازم والمتعدى وان هيئة فعل اللازم موضوعة للحكاية عن الحلول والهيئة فى المتعدى موضوعة للحكاية عن الصدور قائلا ان لاجامع بين الحلول والصدور حتى يكون هوالعنوان فى الوضع او يكون هوالموضوع له بناء على كون الموضوع له عاما.

والذى يظهر لى ان ماهوالجامع على مسلكه سهل لانه يكفى على مسلكه مطلق الجامع ولوكان عنوانيا وكافيا للاشارة كما اذا وضع هيئة ضرب مثلا للحكاية عن معنى اعم من الصدور والحلول، فانه فى ذلك غنى وكفاية.

واما على مسلكنا من ان الموضوع له عام فلامنع من كون الجامع هوعنوان التحقق فانه اعم من الصدور والحلول، فتأمل.

الامر الرابع فى بساطة المشتق وتركبه

وقبل الخوض فى حقيقة المسألة لابد من تقديم مقدمتين:

المقدمة الاولى ان المراد من المشتق على مايظهر منهم فى هذه المسألة هوالعناو ين الاشتقاقية الاصطلاحية، فلايندرج فى هذه المسألة الجوامد التى كانت مندرجة فى اصل المسألة، والذى هوالحق عدم الفرق بينها و بين تلك الجوامد ضرورة ان القائلين بالبساطة تمسكوا بدليل هو يقتضى اندراجها فيما نحن فيه.

فان دعوى انقلاب مادة الامكان الى الضرورة قاضية بان المأخوذ فى مفهوم الزوج

ليس الذات ومثلها التمسك بالتبادر، والقائل بالتركيب لايستند فى دعويه الى انحلال المشتق الى المادة والهيئة وان لكل واحد منهما وضعا عليحدة فلابد من كونهما ذات مدلولين بل دليله يقتضى الاعمية ايضا كما لايخفى.

ثم ان دليل المسئلة كمايكون شاهدا على اعمية النزاع كذلك ثمرة البحث تشهد عليه واما ثمرته فعلى ماتقرر فى محله من ان مفهوم الوصف الذى هومورد النزاع فى حجيته هوالوصف المعتمد، فان قلنا بان المشتق مركب واقعا وعرفا فيكون من الوصف المعتمد لان قوله: ان جائكم فاسق، يرجع الى الذى هوفاسق او الى رجل هوفاسق وان قلنا بانه بسيط فلايكون معتمدا فيخرج عن محط النزاع فى تلك المسئلة، فاذا يظهر ان هذه الثمرة لاتختص بالمشتقات الاصطلاحية كما هوغير خفى.

المقدمة الثانية فى المراد من البساطة والتركيب والوجوه المحتملة فيها كثيرة:

احدها، ان يكون المراد من البساطة هى البساطة العقلية البريئة عن جميع الكثرات الخارجية والذهنية والتحليلية والمقدارية كما فى المبدأ الاعلى ومفهوم كلمة المقدسة الله تبارك وتعالى ومن المركب ماكان ذا اجزاء تحليلية عقلية كالمجردات.

ثانيها، انيكون المراد من البساطة، البساطة الخارجية كالاعراض ومن المركب، التركب الخارجى كالجوامد المادية فيكون النزاع فى ان المشتق بوجوده الخارجى مركب او بسيط وهذان الاحتمالان غير مقصودين بالطبع. ومانسب الى بعض من الالتزام بالبساطة بالمعنى الاول فى غير محله لانه امالم يرد ذلك اولم يتوجه الى تلك البساطة.

ثالثها، البساطة العقلائية اى ان المتفاهم من المشتقات ليس الا امرا وحدانيا، والمتبادر منها ليس الامعنا فاردا والتركب هوكون المتفاهم منها كالمتفاهم من غلام زيد، اى فى كون المفهوم منه امران اواكثرتفصيلا.

رابعها، البساطة بالمعنى الاخير بمعنى عدم انحلاله الى الذات والحدث عقلا وان كان مركبا حسب التحليلات العقلية فينحلّ الى المفاهيم الكثيرة حسب الذات والحدث والنسبة وفى مقابلها التركيب بمعنى الانحلال الى الامور المذكورة، فالقائل بالبساطة يريد هذا والقائل بالتركيب يريد انحلاله الى الذات والصفة، والذى هومورد النزاع احد المعنيين الاخيرين فيرجع الامر بعد ذلك الى ان المسئلة ذات احتمالات ثلاثة احدها البساطة العقلائية المجامعة مع التركيب العقلى والبساطة العقلية بمعنى عدم انحلاله الى الذات والمبدأ، وان كان مركبا عقليا لان المبدأ ينحل الى الجنس والفصل فكيف بالمشتق

والتركيب الذى يقابلهما بمعنى واحد وهوالتركيب العقلائى المنحل الى الذات والحدث والنسبة على تفصيل يأتى.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المحتملات فى مفهوم المشتقات كثيرة وقد ذهب الى بعض منها طائفة.

احدها، انه المركب من الذات والنسبة والحدث فتكون جملة زيد ضارب فى المفاد عين كلمة ضارب الا ان الاختلاف فى النسبة التامة والناقصة وفى التفصيل والاجمال وكانه عين كلمة الصلوة فى كونها موضوعا لمعنى واحد ذا اجزاء ومعان واضحة من غير الحاجة الى التحليل العقلى او العقلائى.

وهذا هوالمعروف بين الاصحاب النحويين وكانوا يعلمون الناس بان العادل هوالذى ثبت له العدالة والضارب هوالذات الصادر عنه الضرب وهكذا.

ثانيها، انه المركب من الذات والمبدأ ولانسبة لافى الواقع ولافى الموضوع له كماهو الاقرب الى افق التحقيق، فان وجودات الاعراض اطوار الجواهر والموضوعات اولا نسبة فى الموضوع له وان كانت فى الواقع فيكون المعنى والمفهوم من كلمة القائم هوالذات والقيام فقط.

ثالثها، انه المركب من الذات والانتساب الى المادة والحدث ولايكون الحدث داخلا فى مفاد الهيئة الا بالملازمة العقلية فمعنى كلمة القاعد الذى له القعود ولكن القعود مفاد المادة لاالهيئة.

رابعها، انه بسيط وهى نفس النسبة، واما النسبتان فهما خارجتان عن لحاظ الواضع ولاحقان بالموضوع له بالدلالة الالتزامية وهذا وان كان ممكنا بناء على القول بوجود النسبة فى الخارج زائداعلى الجوهر وطوره ولكن لااظن التزام احد بذلك.

خامسها انه البسيط وهوالمبدأ بنفسه من غير دخول الذات والنسبة فى الموضوع له فيكون مفاد ضارب وضرب واحـــدا الا ان الاختلاف بينهما باللابشرطية والبشرط لائية حسب ماتقرر فى محله ان الاختلاف بين المشتق والمبدأ اختلاف اعتبارى احدهما لايتأبّى عن الحمل بخلاف الاخر.

وان شئت قلت، المبدأ ان لوحظ بنفس ذاته لحاظا اسميا فهو الموضوع له فى المصدر مثلا وان لوحظ فانيا فى الذات فهو مفاد المشتقات. فالهيئة لا تدل الاعلى المبدأ حال الفناء فى الذات ولاجل هذا الفناء يحمل على الذات فما هوالمصحح للحمل هواللابشرطية المجامعة مع الف شرط والمراد من اللابشرطية هوالمعنى الغير القابل للذات والافلايكون لابشرطا بل

هوبشرط لا كمالايخفى.

اقول، ظاهرالقوم ان البشرط لائية واللابشرطية من الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية مقابل الحقايق العينية والماهيات الاصيلة و يكون الفرق بينها ان تلك الامور بيد المعتبرين وتلك الحقايق لها الواقعيات المحفوظة ووجه ذهابهم الى ذلك اقتنائهم فى فهم كلمات القوم العقليين الى ظواهرها واغترارهم بهاوالا فالحكيم العاقل اجل من ان يتوهم ان اللابشرط والبشرط لا والبشرط شـــى من الامور الغير الاصيلة فتكون الصورة فى لحاظ لابشرط وفى آخر بشرط لا.

بل العالم مركب من الصور اللابشرطية والبشرط شيئية والبشرط لائية والتفصيل فى محله فى كتابنا الموسوم بالقواعد الحكمية فلايكون المبدأ والحدث قابلا للحمل فى لحاظ وغير قابل فى لحاظ آخر بل ماهوالقابل للحمل غيرماهو المتقضى واقعا ولوكان الامر كماتوهم يلزم انكار وضع الهيئة للمعنى الذى هومدلوله و يكون هى بتصحيح الحمل على ان الحمل يحتاج الى الاتحاد والهوهو ية الواقعية بين المحمول والموضوع.

فكما ان الالفاظ موضوعة للحكاية عن الواقعيات والمقاصد النفس الامرية فكذلك الهيئات، ولوكان مصحّح الحمل لحاظ الواضع فيلزم جوازه بين المتباينات مع ان الضرورة قاضية بالخلاف فما يظهر من الاعلام من ان مفاد المبدأ والمشتق واحد فى غاية الوهن عقلا وعرفا واماما يظهر من **الوالد المحقق** بان هذه الامور واقعيات غير قابل للتصديق باطلاقه ضرورة ان العقل يجزّى الواحد البسيط الخارجى ويحلله الى الاجزاء العقلية الكثيرة فيلاحظ الجنس والفصل حتى فى البسائط الخارجيةْ وليست تلك الاجزاء ذات محاكى خارجية، بل المحكى بها واحد. فتلك الكثرات الذهنية اعتبارية اى لاواقعية لها مع حفظ كثرتها وهذا هوالمراد من الاعتبار فى الكتب العقلية ولايجوز الخلط بين الاعتباريات فى العلوم الاعتبارية و بين الاعتباريات فى الكتب العقلية والعلوم الحقيقية.

فتحصل ان المعانى اللابشرطية هى المعانى الواقعية ولمكان الاتحاد الواقعى يحمل بعضها على بعض والمعانى البشرط لائية بين ماهى معانى واقعية كالمتباينات اذا قيس بعضها الى بعض و بين ماهى معان متحدة فى الواقع الا ان العقل حللها الى الكثير واعتبر كل واحد منها حذاء الاخر ووضع لها الالفاظ للحكاية عنها حال الكثرة والتجزية. فعند ذلك لايعقل الحمل لما لوحظ كل واحد حذاء الاخر، مثلا حقيقة الصورة العلمية لمكان كونها كمال الجوهر النفسانى ولمكان ان الوجود العرضى ليس الاطور الوجود الجوهرى متحدمع وجود موضوعه وهذا فى الواقع يكون كذلك سواء اعتبرام لم يعتبر. ولولم يكن

هومتحدا معه لما كان كماله بل يصير هو حذائه وغيره و ماليس داخلا فى حقيقة الشـــى لايعد كمال ذلك الشـــى بالضرورة ولاجله يستلزم الحركة فى مقوله الاعراض الحركة فى مقولة الجوهر بالقطع واليقين، ولكن مع ذلك يجوز للعقل التحليل والتجزية بين الشيئى وكماله واذا صنع ذلك ووضع لفظ العلم لتلك الصور ولفظ الجوهر لذلك الشيئى لايعقل حمل احدهما على الاخر لعدم الاتحاد بين الملحوظين واقعا واغتنم.

سادسها، انه المركب من المبدأ والنسبة وتكون الذات خارجة عن المدلول وداخلة بالدلالة العقلية وهذا الاحتمال يجامع مع القول بالبساطة بانه لاينحل الى المبدأ والذات، الا ان القائل بالبساطة ينفى التركيب على الاطلاق بمعنى عدم انحلاله الى المبدأ وغيره من النسبة اوالذات، وان لاينفى التركيب العقلى.

سابعها، انه ينحل الى الحدث حين انتسابه الى الذات بمعنى ان تلك الحصة من الحدث هى مفاد لفظ المشتق، فتكون النسبة والذات معا خارجتين عن دلالة اللفظ ومستفادين بالدلالة العقلية.

وانت خبير بامتناع ذلك لعدم امكان اعتبار القضايا الحينية فى المفاهيم التصورية ولافى الامور الاعتبارية الابعدرجوعها الى التقييد، كما تقرر منا مرارا فهذا اما يرجع الى الاحتمال الخامس اوالى بعض الاحتمالات الاخر الماضية، فما فى كتاب العلامة الاراكى صاحب المقالات لايخلوعن تأسف.

اذا تبين لك هذه الوجوه وتبين امتناع بعضها، فاعلم ان النسبة لاواقعية لها بمعنى الوجود الرابط على ماتقرر منا فى محله فلواريد من النسبة فى هذه الوجوه ذلك الوجود كماهوالظاهر فيمتنع القول بالتركيب من النسبة وشيئى اخر وهكذا القول بان الموضوع له هى ذات النسبة فقط.

فيبقى من الاحتمالات، احتمال كونه مركبا من الذات والمبدأ ومركبا من الذات الملحوظ معها المبدأ، فيكون مفاد ضارب الفاعل والفعل او يكون مفاده فاعل الفعل واما نفس الفعل فهو خارج عن مدلول الهيئة والاحتمال الاول فاسد بالضرورة والايلزم تكرر الدال، لان المادة تدل على الفعل والحدث ولوكان مفاد الهيئة ايضا ذلك يلزم كون كلمة ضارب دالة على الضرب مرتين. ومن هنا يعلم ان القائل بتركيب المشتق من الذات والنسبة والحدث خلط بين مفهوم المشتق، اى مفاد الهيئات الاشتقاقية وبين مفهوم ضارب وعالم بادخال مفاد المادة فى مدلول المشتق، وهذا خلط واضح ضرورة ان الجهة المبحوث عنها هى مفاد الهيئات دون المواد المقارنة معها. فتعين عليهذا كون الهيئة دالة على

الذات بما انها مبدأ الحدث ومصدر الفعل وعلة ذلك اوموضوعه و محله.

وهذا هو موافق للذوق وللتبادر وللبرهان وذلك لان كل طبيعة اذا وجدت فى الخارج فلابد وان يلتحقها الخصوصيات الكثيرة من الزمان والمكان والعلة وامثال ذلك كالكم والكيف وكلية المقولات، واذا لوحظ مثلا الضرب فان لوحظ بنفسه فله لفظ يخصه واذا لوحظ انه صدر من الفاعل فان وضع اللفظ بحذاء صدوره من الفاعل فيكون اللفظ موضوعا للمبدأ بتلك الخصوصية، و يلزم كون الوضع المز بور وضعا شخصيا واما اذا رأى الواضع الحاجة الى الوضع النوعى فلابد من لحاظ الذات التى هى مصدرذلك الضرب فاذاوضع الهيئة لتلك الذات لاحظاً صدور الفعل منه بنحو الاجمال فى الذات و عليتها للفعل يكون الوضع نوعيا و يصير مفاد المشتق هى الذات الملحوظة معها المادة والحدث.

وبهذا التقريب يتم المطلوب فى الجوامد كالزوج والحر والعبد، فان الاستدلال على ان مفاد الهيئة غير المادة لان المشتقات الاصطلاحية ذات وضعين نوعيين فلابد من كون المدلول مركبا ولايكون مفاد الهيئة وحدها المادة ولاامر اخر مع المادة غير واف فى ذاته و غير كاف لتمام المطلوب.

فتحصل، ان المأخوذ فى الهيئة هى الذات المبهمة، فان كانت هى الموضوع له بعنوانه فيكون الموضوع له عاما، وان كانت الذات عنوانا مشيرا الى الخارجيات يكون الموضوع له خاصا.

ولعمرى، ان المسئلة بناء على ماشرحناها تصير بديهية ولاتحتاج الى البراهين ولا تنافيها البراهين التى نشير الى بعضها ان شاءالله تعالى و يصير نتيجة ماحصلناه ان مفاد الهيئة ومفاد كلمة الزوج الذات بما انها علة ومحل لتلك المادة، فان كانت المادة من الافعال المتعدية فتصير الذات علة واذا كانت من الافعال اللازمة تصير الذات موضوعا و محلا وما هو الموضوع له هو الذات المبهمة بجامعية العلة والمحل او يقال بتعدد الوضع فى الهيئة كما اختاره فى الماضى والمضارع **الوالد المحقق** مدظله لعدم معقولية الجامع الصحيح العرفى كمالايخفى فليتأمل.

ان قلت، هل الموضوع له مركب او بسيط ومامريرجع الى البساطة لان القضية حينية وقدمر بطلانها.

قلت، ما هو الموضوع له مركب من المعنى الاسمى وهى الذات والتقيد الحرفى بخروج ذات القيد عن الموضوع له.

ان قلت، قدمران النسبة لاواقعية لها ولانفسية لوجودها فى الاعيان والمعانى الحرفية

معان نسبية.

قلت، مامنعناه هوالوجود الرابط غير الوجود النفسى والرابطى، واما المعانى الحرفية والنسب فكلها ان كانت ترجع الى الرابطى كماهوالحق عندنا فهو والافلاسبيل اليها ففى مما نحن فيه لاننكر ان المشتق مركبا عن الذات والمعنى الحرفى وهوالحاكى عن وجود البياض، واما نفس البياض فى كلمة ابيض فهو مفاد المادة وهو مفهوم الحدث مثلا ولاشيئى اخر وراء مفهوم الذات والتقيد الحاكى عن وجود العرض فى موضوعه.

ان قيل، فلايبطل بعض الاحتمالات الاخر لامكان اختيار هم ذلك، اى يكون مرامهم فى النسبة انها الوجود الرابطى لاالرابط الذى لااساس له.

قلنا، نعم ولكن بطلان تلك الاحتمالات لايحتاج الى اقامة برهان، فان احتمال كون مفاد الهيئة هى النسبة فقط واحتمال كونه المبدأ المنتسب فى غاية الوهن ولذلك لايذهب الى الاول احد وذهاب مثل صاحب المقالات الى الثانى لايخرجه عن الوهن بعد شهادة الوجدان على خلافه مع انه لوكان يصح ما افاده فيلزم تكرار النسبة فى الجملة التصديقية. فان قوله زيد ضارب مشتمل على النسبة التصديقية فيصير معناه زيد ثابت له الضرب المنتسب اى الضرب الثابت له فان كلمة ثابت له مفاد النسبة التصديقية هذا مع انه يأبى عن الحمل ضرورة ان المبدأ الملحوظ قبال الذات لايحمل عليها.

بخلاف الذات المقيد بامر فانها تحمل فهذا القول وهوتركب المشتق من الذات المبهمة محضا ومن المعنى الحرفى وهوتقيده بموضوعيته للمبدأ والحدث اوعليته له مما لامحيص عنه فلا تغفل.

بحث وتحصيل بناءعلى بساطة المشتق اوتركبه من المبدأ والنسبة لايتصور النزاع المعروف لعدم انحفاظ الذات فى الحالتين و بناء على تركيبه يتصور ذلك و هذا مما يشهد على ان النزاع المذكور فى اول المشتق ليس فى المفهوم الافرادى ولافى التطبيق ضرورة ان القائلين بالبساطة لايمكن ان يعدهم من الغافلين عن قضية مسلكهم فى تلك المسئلة.

فيعلم من ذلك ان النزاع فى امر اخر ابدعناه وكشفناه وهوان المشتقات الجارية على الذوات هل هى تكون ظاهرة فى ان الجرى بلحاظ حال التلبس الفعلى اولاتكون ظاهرة فى ذلك ولاموضوعة لذلك وهذا لاينافى القول بالبساطة فى هذه المسئلة كمالايخفى.

ومما يؤيد مسلكنا فى هذه المسألة ظاهر النزاع المعروف فى تلك المسألة فان المغروس فى اذهانهم هوالتركب من الذات والنسبة التقييدية التصورية على الوجه الذى

عرفت.

فبالجملة ان اخذنا بظاهر ماورد عنهم فى تلك المسألة فيعلم منه ان المشتق مركب و ماكان هو امرا مخفيا عليهم، بل كان من الواضح البديهى، وان اوّلنا ذلك فهذا النزاع شاهد قطعى على ان الجهة المبحوث عنها ليس ظاهر ماينسب اليهم، وعلى كل تقدير يعلم الحق فى المسألتين وربما يتوهم ان القول بالبساطة يلازم القول بالاخص والقول بالتركيب يلازم القول بالاعم وكلا الشقين باطل، اما الثانى فواضح واما الاول فلانه من الممكن اختيار التركيب من المبدأ والنسبة كما عن العلامة صاحب المقالات وهواحد معانى البساطة فى المسئلة فلاتختلط.

ارشاد وايقاظ لاشبهة فى ان صحة الحمل متقومه بالاتحاد بين الموضوع والمحمول وهذا لايحصل الابين الشئ ونفسه واقعا واعتبار الاتحاد لايكفى والايلزم صحة حمل كل شيئى على كل شيئى. فلابد من اعتبار الذات فى المحمولات والجوارى على الذوات حتى يصح الحمل. نعم الفرق بين الذات الواقع موضوع القضية الشخصية والذات المأخوذة فى المشتق هوالتحصيل والابهام ولذلك صح الحمل، ففى الحقيقة ماهو الصحيح من الحمل هو حمل الشيئى على نفسه وجمع القضايا الحملية لاشتمالها على حمل الشيئى على نفسه يصح فيها الحمل وتكون الخصوصية المأخوذة مع الذات المبهمة سبب افادة الحمل والذات المأخوذة مع تلك الخصوصية سبب صحة الحمل، فافهم وتأمل.

توضيح و تشريح قدعرفت ان المبادى والموادمختلفة: فمنها ماهى القائمة بالذوات قيام صدور كالضرب والشتم، ومنها ماهى القائمة بها قيام حلول كالحسن والقبح ومنها ماهى القائمة بها قيام تعلق كاللبن والتمر فى اللابن والتامر ومنها ماهى المحققة للذوات والمقومة لها خارجا وان كانت متعلقه بها ذهنا كالوجود بناء على اصالة الوجود فانه متقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فى الاعيان وعارض على الماهيات فى الاذهان.

و فى الجميع يكون الموضوع له هى الذات المبهمة والشخص الابهامى الا ان مجرد لحاظ النسبة غير كاف ضرورة ان جميع المشتقات مشتركه فى ذلك فيلزم الترادف فلابد من ملاحظة النسبة الخاصة كالمحلية والعلية والواجدية وامثال ذلك حتى يختص الوضع باسم الفاعل والصفة المشبهة وحيث ان الذات فى بعض المواد علة لها وفى بعضها محل لها و يكون واجدا اياها فلابد من تصوير الجامع كما اشيراليه فان امكن فهو والافلابأس بالالتزام

بتعدد الوضع كمامر فى السابق تفصيله واشرنا اليه انفا.

واما الموضوع له ففى كونه خاصا اوعاما خلاف ناش من الخلاف الى ان مفاد تلك الذوات الجارية والمشتقات المحمولة معنى حرفى اوهوكلى فمن قال بالاول اختار الاول ومن اختار الثانى قال بالثانى وقدمرمنا ان الملازمة ممنوعة فلامنع من الالتزام بكون المعنى حرفيا والموضوع له عاما لان المعانى الحرفية المتصورة بلحاظات اسمية اعتبرت فى الخارج بمفاهيمها الاسمية فيكون فى الخارج متدليا وفى الذهن مستقلا وقد عرفت منا تفصيل البحث فى المعانى الحرفية بالاصطلاح العقلى والمعانى الحرفية بالمعنى الاعم منها فتدبر.

شبهات وتفصيات الفــ لوكان الماخوذفى المشتق مفهوم الذات يلزم تكرر انسباقها الى الذهن فى الجملة الواحدة. وفيه ان التبادر من الموضوع فى القضية الشخصية هى الذات المعينة والمخصوصة والمتفاهم من المشتق هى الذات المبهمة المرتفع ابهامها بالموضوع ولايعقل تشخص المبهم بامراخروراء موضوعه وهذا امر ضرورى لاغبار فيه فليس معنى زيد قائم زيد زيدله القيام كما فى تقريرات **العلامة النائينى** فلاتختلط.

بــ قدحكى عن **الميرزا الشيرازى** قدس سره ان اخذ الذات فى المشتق يستلزم ان يكون فى مثل جملة زيد ضارب اربع نسب نسبتان تامتان و نسبتان ناقصتان. اما التامتان فاحديهما نسبة الضارب الى زيد التى تكفلها نفس الكلام ثانيهما النسبة التى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب لما تقرر ان كل نسبة تقييدية ناقصة فهى من نتايج النسبة التامة فلابد من وجودها لوجود اثرها.

واما الناقصتان فاحديهما هى النسبة الناقصة التقييديه الموضوع لها هيئة الضارب كما هوالمدعى وثانيهما النسبة الناقصة التقييديه التى تكون نتيجة حمل الضارب على زيد لان كل نسبة تامة مستتبعة للنسبة التقييدية الناقصة فمن وجودها يعلم وجود اثرها على عكس مامر فى الاول.

وفيه ان المقرر فى محله عدم وجود النسبة التامة بين زيد وضارب اصلا واما النسبة الناقصة فى المحمول فلامنع من الالتزام بها وحصول النسبة التامة عقلا من الدلالة اللفظية لايحسب من المداليل اللفظية حتى يقال بانه لادال فى الكلام يدل عليه ولو سلمنا النسبة التامه فى مفاد الجملة فلا منع من الالتزام بتلك النسب العقليتين واللفظيين فعليه تكون النسب فى الجملة المذكور اكثر من هذا مرارا لان ثبوت شيئى لشىء فرع ثبوت المثبت له فيكون زيد مشتملاً على جملة مفادها انه موجود بل ينحل الى ان الجوهر موجود والكم

موجود والكيف موجود لان زيدا مركبا حسب العقل الى مقولة الجوهر والمقولات الاخر والاولى صرف الكلام عن ذكر هذه الامور التى هى الانسب الى امتحان الصبيان من كونه برهانا.

ج– لوكان المشتق مركبا من الذات والنسبة يلزم مجازية حمل الموجود على الوجود وهو خلاف المتبادر العرفى وهكذا حمل الابيض على البياض ولذلك يظهر من الفلاسفة اختيار بساطته وانه عين المبدأ واقعا وغيره اعتبارا وقالوا اذا قيل كل انسان ابيض فهو من القضايا الحقيقية و يكون الفرد مصداقه المجازى.

وفيه اولا يلزم المجازية على البساطة ايضا مما نسب اليهم من المجازية فى القضية المزبورة،

وثانيا يلزم غلطية القيام قائم و الضحك ضاحك والبكاء باك والشعر شاعر والفسق فاسق، فمجرد حسن الاستعمال فى مثل الوجود موجود والبياض ابيض والنور نيّر وهكذا لايستدعى البساطة كما عرفت.

وثالثا الوجود موجود تمام على القول باصالة الوجود، واما على اصالة الماهية فلايتم فلايعتقد القائلون باصالتها صحة الحمل المزبور كما صرح به شيخ الاشراق فى بعض كتبه.

ورابعا الذات المأخوذة فى المشتق ليس عنوانا جوهريا ولامشيرا الى العناوين الجوهرية، بل الذات المأخوذة فى المشتق عنوان اعم من ذلك ومن كل متاصل فى العين اوكل متأصل فى الاعتبار، لانها مبهمة من جميع الجهات و متوغلة فى الابهام بجميع الحيثيات. فالموجود هوالذات التى هى عين حقيقة الوجود، فيكون المشتق فى عالم اللحاظ والذهن الذى لاحظه الواضع بعقله العرفى مركبا وان كان بحسب الخارج والنفس الامر بسيطا كما عرفت ان المراد من التركب والبساطة التركب والبساطة العرفيتين والذهنيتين لاالعقليتين ولاالخارجيتين فلا تغفل.

د– قضية ماتحرر منا سابقا و فى بعض كتبنا الاخران الوجودات العرضية لايحاذيها شيئى فى الاعيان الاطور الجوهر و شأنه وليس الكمالات الخارجية الاكمال الجوهر ونعته، فهى ذاك فى الواقع ولاجل هذا يقال اذا لوحظ زيد مثلا بحسب الذات واصل الوجود يعتبرمنه المفاهيم الجوهرية واذا لوحظ هوايضا بحسب كمالاته ينتزع منه العناوين الكمالية التى هى المقولات العرضية. وقد تقرر ان المعلم الاول فى كتاب المنطق عبرعن المقولات بالعناوين الاشتقاقيه كالمتكمم والمتكيف وهذا هومعنى المقولة لانها معناها المحمول.

فلا تركب فى الاعيان حتى يلزم التركب فى مفاد المشتقات فمفادها كمفاد الفاظ

الشجر والحجر يكون تركيبه عقليا لاعقلائيا لغويا فلافرق بين مفاد كلمة زيد وكلمة قائم فى انه واحد ومتكثر واحد بحسب الدلالة ومتكثربحسب اللب بل كلمة زيد اكثر تكثرا من كلمة قائم كماهوالظاهر.

وهذا يرجع الى انكار الوضع النوعى فى الهيئات والمواد اوالى ان وضعها تهيئى لافعلى بمعنى ان لكل واحد منهما وضعا عليحدة ولكن لا تدل على شـــئ ولاينسبق من ذلك شيئى الى الذهن مادام لم يلحق به الاخر.

اقول، لاينبغى الخلط بين قضية البراهين العقلية التى اقامها مثل **صدرالمتألهين** على مسئلة عقلية وهواثبات موضوع الحركة العرضية مع الجوهر حتى يثبت الحركة الجوهرية باثبات الحركة العرضية وبين قضية التفكيك العقلى واللحاظى الواقع فى الذهن الواضع فانك احطت خبرافيما سلف ان للعقل تجزية الواحد الحقيقى والبسيط الخارجى فاذا حلله الى الكثير فتارة يوضع اللفظ للمعنى المتكثر واخرى يوضع اللفظين اوالالفاظ لتلك المتكثرات الموجودة بوجود واحد. ففى الفرض الاول يلزم الوضع الشخصى كما اذا لاحظ حقيقة الشجر بجنسها وفصلها ثم وضع لفظة الشجر لها وفى الثانى يلزم الوضع النوعى فله تحليل الجوهر الموصوف بوصف القيام المتحدمعه خارجا فادا حلله الى الامرين مثلا ووضع للقيام الملاحظ بذاته لفظة وللذات الواجداه هيئة اولفظة فقهراتصير الدلالة كثيرة، وان كانت فى عرض واحد كدلالة الجامد على معناه وقد فصلنا ذلك سابقا فليراجع.

فبالجملة عدم التركب فى الاعيان اجنبى عن هذه المسئلة فلاتختلط.

هـ— لوكانت الذات مأخوذة فى المشتق يلزم التكرار فى ما اذااخبربان زيدا قائم ثم اخبربان زيدا ذات او شيئى وهكذا لوكانت مركبة منها يلزم التناقض بين قولنا هوانسان وهوليس بقائم مع ان الضرورة قاضية بخلاف ذلك.

اولا، نقضا لولم يكن الذات ماخوذة فيها يلزم التكرار لان قضية قاعدة الفرعية ثبوت زيد وهو يستلزم القضية الثانية قهرا.

وثانيا ،حلا ان مفاد القضية الاولى ليس الا معنا واحدا ولايخل فى الافادة اللفظية الى الكثير والاستفادة العقلية من الدلالة اللفظية لايستلزم التكرار المعقود وهوالذى يحصل من الدلالة اللفظية فلاتختلط.

هذا فى المثال الاول، واما فى المثال الثانى فالامراوضح ضرورة ان التناقض اختلاف القضيتين ولا تعدد فى القضايا والسركل السران التكرار لايحصل حتى فى ما اذا قال زيد ذات وزيد ذات له القيام وهكذا التناقض فيعلم منه ان منشأئه امراخر

لا البساطة.

و- لوكان المشتق مركبا سواء كان تركيبا من الشـــئ والنسبة او المبدأ والنسبة فيلزم على التقدير الاول كون المفهوم العام داخلا فى ذاتيات الشيئى وعلى التقدير الثانى كون النسبة مقوما للجوهر والكل باطل، ولوكان مركبا من ذات الشـــئ وامراخر ليلزم انقلاب مادة الامكان الى الضرورة.

مثلا اذا قيل فى حد الانسان انه حيوان ناطق فان اريد من الناطق شـــئ له النطق يلزم الشق الاول وان اريد منه الذات ونفس الانسان يلزم الشق الثانى فلابد من الالتزام باتحاد المشتق والمبدأ.

وبهذا التقريب يندفع بعض الاشكالات فى المقام كمايتضح ان مافى الكفاية من ان الشريف افاد ان المشتق بسيط ينتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به من الخلط والسهو.

ضرورة انه يريد اثبات وحدة المشتق والمبدأ لاان مفاده الذات بلحاظ كذا فانه يرجع الى التركب من الذات والنسبة بالوجه الذى تحررمنا.

اقول: البحث فى هذه الشبهة من جهات ثلاث:

احديها. البحث حول حقايق الاشياء و كيفية اخذ الاجناس والفصول وحقيقة الاجناس والفصول وماهو مأخذهما من المواد والصور.

وثانيها حول مايؤخذ بعنوان الجنس والفصل كالحيوان والناطق فى الكتب العقلية وان هذا غير تمام ولايكون الحيوان جنسا حقيقة ولاالناطق فصلا واقعا وهاتان الجهتان يتكفلهما العلم الاعلى وقد باحثنا عنهما فى مباحث الماهيات فى القواعد الحكمية.

واما الجهة الثالثة فهى الامرالمشترك فى الهيئات بعد الالتزام بالوضع الواحد فيها وهوان الموضوع له فى مثل الناطق والقائم والضاحك واللابن والتامر واحد فلوكان مفاد المشتق والمبدأ واحدا يلزم كون اللابن هواللبن واللبن والتمر مباين الوجود مع الموضوع بالضرورة.

فلايجوز الخلط بين المتفاهمات العرفية واللغوية من الالفاظ وبين مقتضيات البراهين العقلية فى الحقايق ولنعم ما قال الفاضل الدوانى ان الحقايق الحكمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية وهكذا لايتـعين ولايشخص الحقايق اللغوية و المتبادرات السوقية بالبراهين الفلسفية الحكمية.

هذا ويمكن ان يقال ان هذا الاشكال لايختص بالفصول الذاتية بل يسرى الى

الاسماء الجارية عليه تعالى فان المتبادر من المشتق على القول بتركيبه من الذات والتقيد هوان الحدث والمبدأ زائد عليها زيادة ذهنية اوهى وزيادة خارجية وكلاهما منفيان فى حقه تعالى وتقدس.

بل يلزم المجازية فى قولنا الماهية موجودة لظهور التركيب المزبور فى كون المبدأ والحدث قائما بالذات المأخوذة فى المشتق مع ان الماهية قائمة بالوجود حسب ما تقرر فى محله بل يلزم الاشكال فى مثل البغدادى والطهرانى لان المتبادر من المبدأ هوالحدث القائم اوالصادر وليست بغداد حدثا ولايكون التبغدد مبدأ فى النسبة الى بغداد حتى يقال بانه معنى حدثى بل المبدأ هونفس البغداد والطهران والكاشان والياء للنسبة اليها، فيلزم بناء على مامرمن تفسير المشتق اشكالات نظير اشكال الشريف والجواب عن الكل واحد وتوهم خروج مثل البغدادى عن حريم النزاع فى هذه المسئلة مدفوع بما مرفى اول البحث. وهوان المراد من الذات المأخوذة فى المبدأ ليس الجواهر خصوصها ولا الاعـراض فقط، بل المراد منها ذات كل شئ واجبا كان اوممكنا، جواهرا كان اوعرضا، والمراد من التركب هوالتركب اللحاظى الذى لاحظه الواضع والمراد من التقيد ليس الااخراج الذات عن الاطلاق الى حصـة منها سواء كانت هى ذات متحد مع المبدأ خارجا او ذهنا حسب القواعد العقلية، اوتكون غير المبدأ فى الذهن والخارج.

فاذا قيل الانسان ناطق مريدا به فصله الحقيقى مثلا او قيل زيد ناطق مريدا به الكيف المسموع اوقيل الله تبارك وتعالى عالم وقادر اوقيل زيد عالم اوقيل زيد موجود وهكذا من الامثلة المختلفة كقوله زيد لابن و تامرو بغدادى وهكذا.

فلايراد من الذات الاماجعله الواضع فى لحاظه داخلا فى مفهوم المشتق المتقيد فى لحاظه بامر ولوكان ذلك الامر عين ذاك الذات، فالمراد من الموجود هى الذات المتقيدة بالوجود وليس النظر الى هذا النحو من التقيد، بل النظر الى اصل التقيد باى وجه كان فلايلزم مجازية فى مثل الوجود موجود ولا فى مثل زيد موجود، بل الكل بنحو الحقيقة ولايلزم اخذ الشيئى فى مفهوم المشتق بنحو يكون النطق زائدا على ذلك الشـئ بل الماخوذ فيه هى الذات الاعم من كونها عين المبدأ والمادة الفعليه التى هى حقيقة الفعل خارجا وتمام الصورة الخارجية فى الاعيان اوتكون الماده زائدة عليها، فانها مبهمة من تلك الجهة ايضا كابهامه من ساير الجهات، فالخصوصيات من كونها نفس الذات اوزائدا عليها تعرف من الامور الخارجة عن هذه المرحلة كمالايخفى.

ثم انه كما لا تكون الذات الملحوظة مخصوصة باحدى الذوات كذلك لا تكون تلك

الذات هى الذوات الجوهرية، فيصدق الابيض على البياض والجسم على وجه فارد لان معنى الابيض اى هى الذات المتقيدة بالبياض من غير فرق بين كونه بحسب الخارج عين البياض، فيكون وجود المقيد وهى الذات و القيد المزبور واحدا اومتعددا.

ومن هنا يعلم ان اطلاق الاسماء عليه تبارك وتعالى صحيح وحقيقة فما يظهر من الشريف وغيره فى المسألة لايخلو عن التأسف وانت بعد التدبر فيما افدناه تقدر على نقد مقالات القوم فى المقام.

ثم ان المراد من قولنا فى تفسير المشتق بانه ذات مقيد بالمبدأ ليس ان المبداء قائم بالذات قيام حلول اوصدور، بل من الممكن كون الذات متقوما بالمبدأ كما فى قولنا الماهية موجودة فالمراد من المبدأ ايضا اعم فالمقصود من التركيب ليس الا التركيب اللحاظى الحاصل فى نفس الواضع حين الوضع ملقياً جميع الخصوصيات. ومما ذكرنا يظهر ان المبدأ ايضا اعم من كونه كالاحداث او يكون كالجواهر كقولك زيد لابن وعمرو بغدادى فما هوالموضوع له امر جامع بين جميع هذه المذكورات، فان قلنا بخصوص الموضوع له فتصوير الجامع فى غاية السهولة لعدم الاحتياج الى الجامع الحقيقى وان قلنا بعموم الموضوع له فالجامع ماذكرناه كمالايخفى فافهم واغتنم جدا.

ان قلت، كيف يمكن الالتزام بصحة قولنا الله تعالى علم كله وقدرة كله وصحة قولنا انه عالم وقادر مع الالتزام بتركب المشتق وهل هذا الاّ التناقض فلابد امامن القول بالبساطة اوالقول بالمجازية.

قلت، التركب الخارجى والذهنى الحقيقى لايجامع مع صحة قولنا هوعلم كله ولكن التركب بالمعنى الذى ذكرناه يجامعه فان للعقل تحليل واحد كما عرفت ولايخفى ان حسب القواعد يصح زيد علم وعالم لان المجردات متحدات مع المفاهيم الكمالية فى الخارج والقول بامتناع تحليله تعالى ذهنا صحيح الا ان هذا التحليل كتحليله تعالى بانه العالم القادر فان مجرد التقييد الذهنى لايستلزم التركيب الذهنى ولاالخارجى فلا تغفل.

تذنيب قضية ما تحرر فى محله ان شيئية الشيئى بصورته ولايكون الجواهر الا ان جوهريتها وحقيقتها بفعله الاخير وصورته الاخيرة وهى الصورة الوحدانية البسيطة فلوكان مفهوم المشتق بسيطا يلزم كون حقيقة الانسان مركبا من الحيوان والنطق مع ان تلك الحقيقة عين النطق وعين الادراك وليس الادراك زائدا على ذاته لان علم المجرد بذاته حضورى وهذا حاصل بحضورها لدى ذاتها فعليه يرجع معنى الانسان حيوان ناطق الى ان الانسان حيوان ذات ادراك لا انه حيوان وادراك حتى يكون مركبا فى حقيقته ولاجل ذلك جيىء فى

تحديد الحقايق عندبيان فصله الاخير بالعناوين الاشتقاقية ومن هنا يعلم ان الناطق عين حقيقة الانسان لرجوعه الى انه ذات تمام حقيقة الادراك فما اشتهر من الاشكال فى اخذ الناطق فصلا من انه اما نطقه المسموع او نطقه العلمى الادراكى وهو من مقولة الفعل اوالانفعال اوالكيف ناش عن عدم الوصول الى قصوى المسائل العقلية.

هذا اخر ما اردنا ايراده فى هذا المسئلة وقدتمت بيد الفقير المشتاق الى رحمة ربه الغنى الخلاق فى ليلة الاربعاء من شهرشعبان المعظم من عام الثامن بعد الثمانين بعد ثلاثمأة والف من الهجرة النبوية على مهاجرها الصلوة والتحية والحمدلله اولا وآخرا و ظاهرا و باطنا.

المقصد الثانى

فى الاوامر

الفصل الاول
فيما يتعلق بمادة الامر

وهو امور وقبل الايماء اليهانشير الى نكته وهى ان قضية ماسلف منافى تعريف علم الاصول تكون المباحث السابقة من العلم فتكون هى المقصد الاول فماترى من القوم فى غير محله.

الامر الاول:

المعروف والمشهور ان لفظة الامر لها معان كالطلب والشان والفعل والغرض والحادثة والفعل العجيب وغير ذلك فيكون مشتركا لفظيا فى الكل وفى مقابله انه ذو معنى واحد و مشترك معنوى بين الكل وهذا ما زعمه العلامة النائينى (ره) ولايمكن الالتزام به للزوم الجهل بالجامع مع عدم قيام البرهان على امتناع الاشتراك اللفظى فعليه يطلب منه الدليل.

وقد يستدل على الجامع المزبور لان الاشتراك- المعنوى اقرب الى الصواب بان جميع الاشياء باعتبار صدورها من فاعلها فعل ومن تلك الاشياء القوانين الالهية والجواهر الاعلين والادنين فالكل مشترك فى كونه فعلا وفيه مضافا الى انه ليس متبادر من موارد استعمالات تلك الكلمة فى السنة والكتاب انه غير قابل لكونه مادة المشتقات ضرورة ان وضع تلك المادة نوعى ووضع هذه اللفظة شخصى.

وربما اشتهر بين جماعة من المحققين الاشتراك اللفظى بين معناه الاشتقاقى وهو الطلب وساير معانيه.

وفيه اولا كون الامر بمعنى الطلب ممنوع بل هولازمه وان ترى فى اللغة تفسيره فهو من التفسير الخفى لشهادة الوجدان على خلافه.

وثانيا تصوير الجامع بين ساير المعانى ايضا مشكل وتوهم انه الشيىء اوالشان اوالفعل غير سديد لعدم مساعدة ذلك مع بعض الاستعمالات، فراجع المفصلات.

والذى هوالاقرب الى الصواب ان الاشتراك اللفظى فى المقام حسب ماتقرر منا سابقا واشرنا اليه غير سديد بل غير ممكن لان ماهو مادة المشتقات وضعها نوعى وماهو موضوع للمعانى الجامدة وضعها شخصى ولايعقل كون كلمة واحدة موضوعة بوضعين شخصى ونوعى للزوم الجمع بين المتنافيين بالضرورة والاشتراك المعنوى بين ساير الموارد ثابت بان يقال بان الموضوع له لهذا الكلمة هى الهيئات والصيغ الامرية المستعملة بمالها من المعانى من غير فرق بين كونها من الاوامر التكوينية اوالتشريعية، فماورد فى الكتاب من قوله تعالى «وما امرنا الاواحدة» اوان الروح من امر ربى وقوله تعالى «فلما جاء امرنا وفارالتنور» وهكذا كله من الامر بالمعنى المزبور الا ان الاختلاف فى الخصوصيات واللواحق هنا كالاختلاف فى ساير الاسماء والالفاظ المستعملة فى حقه تعالى و تقدس فلاتختلط.

فعلى ماتقرر ان الامر مشترك معنوى والموضوع له هى الهيئات بمالها من المعانى و بذلك يخرج الاوامر الامتحانية عن كونها اوامر لانهاغير مستعملة فيما هومعانيها حقيقة فتامل.

واما توهم استعمال الامر فى الفعل العجيب فهو غير ثابت ولعله بكسر الهمزة كما فى قوله تعالى لقد جئت شيئا امرا فوقع الخلط، واما توهم استعماله فى الشأن كمايقال شغلنى امر كذا فلايبعد كونه لاجل كونه مورد الامر اومورد الطلب وتوهم استعماله فى مطلق الفعل كما فى قوله تعالى وما امرفرعون برشيد فهوفاسد لانه مسبوق بقوله تعالى «واتبعوا امر فرعون».

فبالجملة الى هنا وصلت الاقوال فى المسئلة الى الاشتراك المعنوى بتصوير الجامع وهوممتنع و باطل الاشتراك اللفظى بين معناه الاشتقاقى والجامد وهوايضا ممتنع الاشتراك المعنوى بارجاع جميع المعانى فى مختلف الاستعمالات الى معنى واحد وهى الهيئات المستعملة فى معانيها، وهذا موافق لما يستفاد من الاستعمالات واما ما يقال ان الامر مجمع على اوامر فيما اذا اريد منه معناه الاشتقاقى ومجمع على امور فيما كان المراد منه المعنى الجامد فهو خلاف ماصرح به اقرب الموارد. وان كنت لابد من الالتزام بالامرين فقل احدهما مادة الامر و هى موضوعة لتلك الصيغ بمالها من المعانى وبما انه امرحدثى كما يقال زيد امرنى اى قال مثلا اضرب او يأمرنى اى يقول اضرب اوزيد مامور من قبل كذا اى قال له مثلا افعل كذا فمنه يعلم ان الموضوع له هى الصيغ بمالها من المعنى الحدثى.

الامر الثانى:

امر مادة وهيئة فانه موضوع لمعنى جامد يجمع على امور وهذا اقرب الى الصواب من ساير المحتملات. نعم لايبعد كون المعنى الثانى موضوعاً بالوضع التخصصى والمعنى الاول موضوعا بالوضع التخصيصى اى ان الامر المصدرى استعمل كرارا فى معنى اخرحتى صاربهيئة ذا وضع اخر كما هومختار بعض الاجلة فى عدة من المشتقات كالمجتهد والكاتب والمعلم والوزير وغير ذلك.

تنبيه: بناء على ماذكرنا فلادلالة فى هذه المادة على الطلب لما عرفت ان الطلب ليس من معانيه ضرورة ان فى حقيقة الامر اعتبرالاستعلاء اوالعلو على سبيل منع الخلو وليس هذا الا لافادة تلك المادة ذلك وهذا ليس متبادر من معنى الطلب بل ربما ينعكس فانه اذا قال احد لصديقه مثلا افعل لى كذا فيسأله اتأمرنى بذلك وهويجيبه كلابل اطلبه منك.

وتوهم تصريح اللغو يين بذلك فاسد لعدم دلالته على انه معناه بالترادف بل بناء اللغو يين على انتقال المطالب الى معنى اللغة بوجه والا فلابد من الالتزام بالترادف فى جميع اللغات المفسرة بعضها ببعض، بل يلزم وجوب الترادف والامتنع تدو ين كتب اللغة.

فاذاورد فى رواية آمرك كـــذا فمعناه انه اقول لك افعله فالمدار فى الوجوب والاستحباب هذه الهيئة دون تلك الهيئة ولامعنى لكونها دالة على غيرماهوالموضوع له، نعم له انشاء مفاد تلك الصيغ الموضوع لها بهذه اللفظ كما فى كثير من المواقف و سيأتى زيادة تنقيح و بما اشرنا اليه يظهر مواضع الاشتباه والخلط فى كلمات الاعلام.

تذنيب:

احدها اذاشك فى مورد فى معنى الامر فمع القرينة فهو والافالرجوع الى المرجحات المذكورة الى الكتب المفصلة غير جايز ومع ثبوت احد المعانى فهو المأخوذ ولوشك فى النقل فاصالة اتحاد العرفين محكمة ومع ثبوت المعنيين اوالاكثر لابد من القرينة المعينة والامر بعد ذلك كله سهل.

ثانيها اختلفت كلماتهم فى اعتبار العلووالاستعلاء فى مفهوم الامر وعدمه الى اقوال فمن قائل بانهما معا معتبران اما الاول فللوجدان والتبادر واما الثانى فلعدم صدقه على طلب المولى من العبد فى محيط الانس والتلطيف واليه ذهب الوالد المحقق مدظله وفيه ان التلطف و الالتماس والاستدعاء، يضر بآمريته لاشتراط اعلامها فى صدق الامر فالدليل اخص من المدعى ومن قائل بعدم اعتبارهما فيه لان الطلب ينقسم الى قسمين طلب يسمى امرا وطلب يسمى ادعاء فرمان و خواهش، فاذا بعث احد احدا بداعى اثبات ان نفس امره

باعث فهو امرواذا كان بداعى انبعاثه عن البعث مع ضم الضمايم الاخر اليه من الالتماس والدعاء فهو ليس امرا فلايعتبر فى مفهومه العلو والاستعلاء. و بعبارة اخرى لاينبغى ان يصدر فى الفرض الاول الا مايعد امرا وفى الفرض الثانى الا مآله يعد امرا.

هذا ما افاده سيدنا **الاستاذ البروجردى** ووهنه واضح لعدم امكان الالتزام بعدم اخذهما اوواحد منهما فى مفهومه مع عدم كونه لايقا الامن الشخص المزبور فالتضييق من غير التقييد ممتنع ومع عدم التقييد فلابد من الصدق فى الفرضين و من قائل ان المأخوذ فيه هوالعلو وعليه اكثر الاعلام و فيه ان مجرد العلوالذاتى الواقعى غير كاف فى صدق الامر وجدانا فان الامر اخص منه كما ان كلمة فرمان فى الفارسية اخص من الامر فانه ماخوذ فيه بعض اللواحق الاخر وقديقال بان المعتبر هوالعلو مع عدم الانخفاض وقديقال باعتبار العلواو الاستعلاء على سبيل منع الخلو والمقصود اعتبار العلو الحقيقى او الادعائى فانه ايضا كاف فى صدقه.

وتوهم امتناع تصوير الجامع كما فى كتاب العلامة الاراكى فى غير محله فان ماهوالجامع هوالعلوالمزبور، فتدبر.

هذا ما عند هم والذى ينبغى الاشارة اليه اولا هوان من الواجبات الالهية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر و بناء الفقهاء الى زماننا هذا على وجوبه العمومى على كافة الناس من غير تقييدبكون الامر لابدوان يكون عاليا مستعليا بل يجب عند هم الامر بالمعروف على السافل بالنسبة الى العالى المستعلى وعند ذلك يلزم احد الامرين. اما الالتزام بعدم اعتبارهما مفهوما و ان مطلق البعث امرولوكان مصحوبا مع الاستدعاء والالتماس. واما الالتزام بان ماهوالواجب ليس مشتركا فيه كافة الناس بل هو مخصوص بجمعية معينة لذلك وهذا من المقامات والمناصب كماهو الان كذلك فى بعض الدول الاسلامية والذى يساعده الذوق و بعض الايات والروايات هوالثانى وماهو قضية الا تفاق والاجماع هوالاول وتوهم ان عمومية الحكم يستفاد من الدليل الاخر غير تمام.

ان قلت، ماهو محل البحث هوالامر المولوى واما ساير الاوامر ومنها الارشاديات فلايعتبر فيها العلو والاستعلاء فعليه يسقط الاشكال من اساسه

قلت: اولا، تقسيم الاوامر الى هذه الاقسام دليل على ان الامر يصدق على تلك البعوث والتحريكات.

وثانيا المسالة لغوية والاصحاب اعتبروا العلو لاجل التبادر وقد ورد فى الكتاب والسنة كلمة الامر بالمعروف الى حد لايعد ولايحصى فالامرين بالمعروف ينحصرون

بالذين لهم العلو الواقعى قضاء لحق كلمة الامر ولعل الامر فى كلمة الناهين كذلك.

وتوهم ان هذه المسئلة اصولية بدعوى ان العلو معتبر فى الاوامر التى يجب اطاعتها دون مطلق الامر غير تمام لمخالفة كلماتهم لذلك اولا ولان الاوامر الواجبة اطاعتها ليست مقيدة بكونها صادرة عن علو، فان اطاعة الزوج والوالد والسيد واجب على الزوجة والولد والعبد مع ان من الممكن علو هؤلاء عليهم فلا تختلط.

والذى هوالحق فى المسئلة الفقهية المشار اليها غير واضح بعد عندى وقد احتملنا اختصاص ذلك بطائفة وان الامر بالمعروف من المناصب التى لابد من كونها بيد الحاكم والوالى والايلزم فى بيان معروف واحد منكرات عديدة كما نشاهدها بالوجدان ولانبالى بالالتزام بذلك، وان قلنا بان العلو غير معتبر فى صدق الامر لان دليل تلك المسالة ليس هذا الوجه فقط بل هذا من المؤيدات.

واما ما هوالحق فى هذه المسئلة ان تقسيم الاوامر الى الاوامر المختلفة كالامتحانية والارشادية والغيرية واطلاق فعل الامر فى الكتب الادبية على الصيغ الخاصة من غير النظر الى القيد الزائد و مقابلة النهى مع الامر وعدم اعتبار قيد العلو والاستعلاء فيه مع انهما يستعملان معا فى الكتاب والسنة وذهاب الفقهاء من الفريقين الى وجوب الامر بالمعروف على كافة الناس بالنسبة الى كل احد من غير استشعار هم خصوصية العلو فى الآمرين وحكاية فعل من بعث العالى الى المعروف بانه امر بكذا من غير استعلاء منه فى ذلك وانه اذا منع ذلك مثل قوله تعالى الآمرين بالمعروف، وقوله تعالى تأمرون بالمعروف وهكذا من غيرانتظاروغير ذلك ممايطلع عليه الفكور كلها شاهدة على عدم اخذالعلو والاستعلاء فى مفهومه.

ولاينبغى لارباب النظر الخلط بين الاستعمالات الخاصة فى افق من الزمان الواضحة مناشئها و بين ماهو معنى اللغة والمادة ومما يؤيد مقالتنا ان الاوامر الصادره من الازواج و الاباء والسادة بالنسبة الى الزوجات والابناء و العبيد واجب الاطاعة مع انها كثيرا مالا تصدر من العالى كيف و يمكن كون الزوجة عالية على زوجه بالعلم والمال والجاه والمقام وهكذا فى الابن والعبد ولوكانت هى الالتماس والاستدعاء لما كان وجه لوجوب الطاعة عند العقلاء كمالايخفى.

وتوهم كفاية الاستعلاء كتوهم ان العلوالاعتبارى المزبور كاف ومن الممكن دعوى ان الاستعلاء المعتبر ليس الا العلو لعدم امكان التفكيك بينهما لان المراد من العلوهوالعنوان المظهر لا الاوصاف الذاتية، فعليه يكفى العلو وهوفى الامثلة المزبورة موجود وانت خبير بفساد ذلك، فان العلو المعتبر هوالمعنى العرفى، فربما تكون لهوءلاء المذكورين علوا

عرفيا على مقابلاتهم مع وجوب اطاعتهم على هؤلآء فلا تغفل.

ومما يؤكد مرا منا تقسيمه الى الاوامر الواجبة والمندوبة مع ان المتفاهم على مايترائى من مراد فاته كمافى الفارسية وهو كلمة فرمان لايناسب النـدب والترخيص فى الترك فيعلم من ذلك ان كلمة فرمان ليست مساوقة للامر ولا كلمة دستور مساوقة له.

ثم ان المراجعة الى كتب اللغة وماوصل منهم الينا تعطى عدم صحة مابنوا عليه والفحص عن المشتقات يؤدى الى الاطمينان بفساد ماقالوا وليس فيها شيئى يعطى اعتبار العلواو الاستعلاء فى صدق هذه اللغة بل المستفاد من اشتقاقاته عكس ذلك. فقال فى الاقرب معنى يأتمرون بك اى يأمر بعضهم بعضا بقتلك وفى قتلك والامير قائد الاعمى والجار والمشاور و زوج المرئه.

وانت تعلم ان الكل مشترك فى معنى واحد وهوالامر وهوالبعث الاعم من العالى اوالدانى. واما اطلاق اولى الامر اوصاحب الامر على الرئيس والسلطان لايستلزم قصور اللغة من الصدق على الاخر فليتدبر ومِمايؤيد ذلك تفسيره فى اللغة بالطلب وعدم اعتبار هما فيه كما اشيراليه. وما ذكرناه سابقاً فهو من باب الزام الخصم.

نعم لاشبهة فى ان الطلب اعم من الامر لانه اذا طلبه بالاشارة او بساير الجمل يقال طلبه حقيقة ولايقال امره الا لكونها مفيدة فائدة الامر.

الامر الثالث:

بناء على كون مادة الامردالة على الطلب فهل هى لمطلق الطلب كما اختاره **العلامة الاراكى** وبعض اخر بالوضع وان كانت مفيدة للوجوب فيما اذا كان لها الاطلاق اوللطلب الالزامى كما عليه **الوالد المحقق** مدظله معللا بالتبادر وقائلا ان المقام ليس موقف التمسك بالاطلاق بل مورده صيغة الامر لامادته اولا هذا ولاذاك كماهومختارنا.

ضرورة ان مادة الامر لاتحكى الاعن الموضوع له وماهو الموضوع له الهيئات المستعملة فى معانيها وتكون هى بنفسها فارغة عن الوجوب والندب مثلا فى قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امرربه ليس انشاء طلب حتى يقال هوالطلب الوجوبى اوالاستحبابى بل هذه افادة حاكية عن صيغ الامر وانها من هذه الاية يعلم كونها موضوعة للوجوب وهكذا قوله تعالى اذا امرتك فانه ناظر الى ما امره به بقوله اسجدواله وغير ذلك مما استشهد به فى المقام كقوله تعالى «يقطعون ما امرالله به ان يوصل» فانه ايضا ليس الادالا على ان الوصل واجب ومورد الامر بالصيغة هكذا تحرر فى الصغير والكبير، فان كل ذلك

اجنبى عن المسئلة. نعم يصح الاستدلال بها فى المسئلة الاتية فى صيغ الامر وانها موضوعة للوجوب ام لا.

فبالجملة كون مادة الامر موضوعة للطلب معناه انه يمكن انشاء الطلب بها مع ان الانشاء من المعانى الحرفية والايجادية التى تكون من خواص الهيئات نوعا دون المواد.

فتلك المادة اجنبية فى اصل وضعها عن كونها للطلب فضلا عن كونها للانشاء و فضلا عن البحث عن انها لمطلق الطلب اوالطلب الالزامى، نعم قديتمكن المستعمل من انشاء الطلب بها كما فى قولك آمرك ان تعيد صلوتك، فان هيئة آمر ليست مستعملة فى المعنى الاستقبالى، بل هى مقيدة المعنى الاخر فهل تُسْتعمَل هى فى الانشاء ام هى استعملت فى المعنى الاخر، ثم ان مادة الامر كيف يمكن استعمالها فى المعنى الطلبى و الانشائى مع انه لايمكن الايجازا ضرورة ان تلك المادة وضعت لهيئات وللصيغ المستعملة فى الانشاء والطلب، ففادها هى الارادة المظهرة والطلب المظهر بغيرها فكيف يصح استعمالها فى المعنى الايجادى كيف يعقل ايجاد شئى بها. فهنا اشكالان:

احدهما مخصوص بهيئة آمر المستعملة فى غير المعنى الموضوع له.

ثانيهما مخصوص بمادة الامر المستعملة فى الانشاء مع انها موضوعة للحكاية بها عن الهيئات المستعملة بمالها من المعانى كمامر تفصيله.

اما الاشكال فى الجهة الاولى فمندفع بان هيئة المضارع على مامر لاتدل على الحكاية عن المستقبل بل هى موضوعة له.

و اما الجهة الثانية فيندفع بان هذه المادة اقيمت مقام هيئة الامر لمناسبة مقتضية وكانه اذا قيل آمرك بكذا، اى اقول لك افعل كذلك. فيحصل المعنى الانشائى بهذه المادة فى خصوص هذه المسئلة تجريدا او غير ذلك مما يمكن توهمه.

فالبحث الذى عنونه الاصحاب فى المقام حول مادة الامر ساقط والاستشهادات التى ذكروها اجنبية كماعرفت واما ان مفاد هذا الانشاء الحاصل بتوسط تلك المادة هومطلق الطلب او الطلب الالزامى. فهو ايضا غير صحيح لان تلك المادة اقيمت مقام الهيئة اى كانها معنى اسمى اقيم مقام المعانى الحرفية كما هوالرايج

فان كانت الهيئة مقيده الوجوب اوالندب اوغير ذلك فهى مثلها من غير زيادة ونقيصه وان كانت تفيد ذلك بمقدمات الحكمه فهى ايضا كذلك فاترى من منع جريان مقدمات الحكمة فى مثلها فى غير محله فافهم واغتنم

الامر الرابع

قد اختلفت كلماتهم فى اتحاد الطلب الذى هومعنى الامر عندهم مع الارادة مفهوما اوهوومصداقا اولا هومفهوما ولامصداقا الى اقوال ثلاثة فمن المشهور من الامامية والمعتزلة هوالاتحاد مصداقا وعن بعض اخر اتحادهما مفهوما وعن الاشاعرة اختلافهما مصداقا ومفهوما.

ومما عرفت منا سقوط المعنى المشهور من كونه بمعنى الطلب بل الامر بمادته موضوعة للصيغ بمالها من المعانى، ولاربط له بالطلب ونحوه فى عالم المفهومية سقط البحث عن هذه المسئلة هنالعدم ربط لها بالمقام والعجب ان الاعلام اوقعوا انفسهم فى مسالة عويصة اجنبية عن هذه المسائل وبعيدة عن افهام المحققين فضلا عن المشتغلين بالعلوم الاعتبارية وكان ذلك لمجرد المساس ولتناسب بعيد جدا. فان من كون الامر بمعنى الطلب ذهب ذهنهم الى الطلب والارادة ومن لغة الارادة سافرادراكهم الى الارادة التكوينية و التشريعية ومن تلك الصفة الى اختياريتها ولااختياريتها و من ذلك الى مسالة الجبر والتفويض.

ومما عرفت منا انقطاع رأس السلسلة واجنبية مادة الامر عن مفهوم الطلب تسقط هذه العواقب المستتبعة ولكن لعدم خلوكتابنا من بعض مايقرب من افهام المحصلين من المسائل المربوطة فى المقام هنا باللغة والاصول والكلام دون الفلسفة العليا نشير الى تلك المسائل فى ضمن جهات.

الجهة الاولى قديستظهر من بعض الافاضل ان المسئلة لغوية وان الاختلاف بين هولآء الفحول يرجع الى اختلاف فى المفهوم اللغوى وان البحث فى هذه المرحلة انجرّ الى المقاتله و سفك الدماء وكان المامون يحبس من الاشاعرة فى الازمنة الطويلة لقولهم باختلاف الارادة والطلب مثلا ولااظن ان يتفوه به بعد ذلك احد فما يظهر من الكفاية وبعض اخر فى غاية الاشكال نعم ربما يمكن تأييد بعض المباحث العلمية بالمتبادرات من المفاهيم اللغوية فيقال بان اختلاف مفهومهما كاشف عن اختلاف الهوية والوجود وفيه ان هذا لوتم لايدل على ذلك انما سمعت باختلاف مفهوم الوجود والوحدة مع اتحادهما مصداقا وغير ذلك من الالفاظ المتساوقة كالانسان والناطق. نعم اذا ثبت اتحادهما مفهوما فلايعقل الالتزام بالاثنينية لامتناع ذلك بالضرورة.

وحيث ان اختلافهما مفهوما مما لاغبار فيه فلاشهادة من ناحية اللغة على البحث العلمى فى المقام.

وربما يخطر بالبال دعوى الاتحاد المفهومى ضرورة ان حسب اللغة تكون كلمة راد يرود بمعنى الطلب والان يستعمل الارادة فى الطلب فى العرف الدارج واستعمال الارادة فى الصفة النفسانية من المجاز للتلازم بين الصفة المزبورة والانشاء والبعث المظهر فاذا قيل فلان ارادك اى طلبك واذا قيل فلان طالب العلم اى يريده.

وفيه ان مادة الارادة راد يرود وفى القرآن الكريم راودته التى هو فى بيتها عن نفسه بمعنى الطلب الخاص، واما الارادة فحسب اللغة فسرت بالتحميل على امر و شئ وبحسب الاستعمال فتارة يرادمنها الاشتهاء كقوله تعالى يريد الله ليذهب عنكم الرجس او اذا اراد شيئا اوتلك الدارالاخرة نجعلها للذين لايريدون وغير ذلك. واخرى يستعمل فى المعنى المظهر والطلب الظاهر كما فى بعض الزيارات وارادة الرب فى مقادير اموره تحبط اليكم فبالجملة ماشلمه الاصحاب (رض) من اختلاف مفهومهما واقعا وبحسب اللغه غير واضح السبيل.

بل لايبعد اتحادهما فى موارد الاستعمالات نعم ربما يستعمل الارادة فى الافعال الراجعة الى المريد من غير صحة استعمال الطلب فلعله شاهد على ان المفاهيم بحسب اللغة مختلفة والامر بعد ماعرفت سهل جدا.

بحث وتذييل: ربمايمكن دعوى ان المسئلة اصوليه وان النزاع فى المقام يرجع الى بحث اصولى لان النزاع يكون فى ان مدلول الامر هل هوالارادة والطلب متحد معها او ينطبق على الكاشف عنها اولا كى تكون كاشفه عن الارادة عند الامامية والمعتزلة وكاشفة ايضا عن الطلب. فيترتب على الصيغة ما يترتب عليها اولا تكون كاشفة عند الاشاعرة فلايترتب عليها مايترتب عليها من الاحكام.

و فيه ان مجرد ذلك لايكفى لاندراجها فى المباحث الاصولية فما يظهر من العلامة الاصفهانى غير سديد هذا مع ان النزاع فى المقام ليس فى مسئلة اصولية بالضرورة كمايظهر من الادلة الاتية مع ان ماهو الموضوع لبناء العقلاء اوحكم العقل من لزوم الامتثال عقيب الامر ليس لاجل انكشاف الارادة بعنوانها او الطلب بمفهومه بالامر حتى اذا انكرنا حقيقة الارادة حتى فى المخلوق و قلنا هى العلم بالصلاح ولاصفة زائدة على القدرة والعلم فى النفس يلزم عدم لزوم الامتثال فعلى هذا تكون المسئلة ذات جنبين احديهما كونها كلامية اذا نظرنا اليها لاجل البحث حول البارى عزاسمه وان فى ذاته تعالى زائدا على اوصافه تكون صفة اخرى مسماة بالطلب والكلام النفسى بالوجه الذى يأتى وان لايساعده اللغة فرضا اولاصفة له تعالى بذلك الاسم قبال علمه و قدرته وحكمته.

ثانيتهما كونها عقلية وفلسفية اذا نظرنا الى ان فى دار التحقق هل يكون

للامرالكذائى حد وماهية ام لا، وعلى الاول ماهوحده وماهيته فالبحث عن اصل تحققه بحث مقدمى فى الفلسفة العليا كالبحث عن اصل تحقق الوجود الاعلى وجه سلكناه فى قواعدنا الحكمية.

الجهة الثانية فى الاشارة الاجمالية الى تاريخ المسئلة فان له قدما فى فهم ماهوالمقصود فى الباب كان الناس فى اول طلوع الاسلام الى زمان التابعين وبعدهم فى مدة قصيرة يأخذون المسائل الاعتقادية عن **النبى الاكرم** (ص) وعن الاصحاب الخواص و**اميرالمؤمنين** عليه صلوات المصلين وكانت شواغلهم فى حياتهم الاجتماعية والسياسية مانعة عن الغور فى المباحث العقلية والموضوعات الاعتقادية وسدا عن التفكر فى ماهو الخارج عن محيطهم البدوى وافقهم البسيط وبعد اختلاط المسلمين بغيرهم وامتزاجهم وبعد تمامية عصر الخلفا وهو عصر اشغال الحواس والافكار شرعوارويدا رويدا فى هذه المباحث بعد ظهور كبرياتها العقلية ومطالبها العالية بنحو الايماء والاشارة عن **اميرالمؤمنين** الى زمان **السجاد والباقر** عليهم السلام.

ومن الباحثين عن تلك الامور والغارين فيها **الحسن البصرى** — امير عين التمر — فانه كان فى حلقة من الحلقات العلمية ويتفكر فى المسائل العقلية الراجعة اليه تعالى وتقدس فاتفق فى يوم تشاح بينه وبين **واصل بن عطا** فى مسئلة فاعتزل عنه فبدأ نشوء المعتزلة باعتزاله حتى وصلت النوبة الى **ابى الحسن الاشعرى** من معاصر **الكلينى** واحفاد **ابى موسى الاشعرى** المعروف فخالف مرامهم وايد ماوصل اليهم من **البصرى** واختلفوافى مذهبه بعدما اندرس فصارت الامة الاسلامية حسب الاعتقادات الكلامية بين هاتين معتزلة واشاعرة وفى مقابلهم الامامية الذين يأخذون المعتقدات من الوحى والتنزيل واصحابه وارباباه.

وتلك المسئلة التى مضت الاشارة اليها كانت مسالة تكلم البارى جل اسمه وسبب النزاع فى هذا هوالتخاصم فى ان القرآن حادث ام قديم، وقد حكى ان التشاجر بين الفريقين بلغ الى حد اريق فيه الدماء الكثيرة والمامون كان من المعتزلة ويحارب المخالفين ويحبسهم لاجل اعتقادهم بقدم القرآن ولما كان البحث حول كلامه تعالى سمى الباحث بالمتكلم.

فتحصل الى هنا ان هذه المسالة نشئت عن مسئلة كلاميه اعتقادية غير راجعة الى مباحث الاصول واللغة قطعا والامامية والمعتزلة يقولون بان الطلب والارادة مختلفان والاشاعرة يدعون الاتحاد وغرضهم من ذلك ان الاشاعرة يدعون ان وراء العلم والقدرة والارادة صفة اخرى تسمى بالكلام النفسى وهؤلآء ينكرون ذلك بانا اذاراجعنا وجداننا

لانجد ورائها امرا اخر يسمى به او ان الاشاعرة يدعون ان وراء الزجرالانشائى والطلب الانشائى زجر وطلب حقيقى ووراء الكلام اللفظى كلام نفسى و يعرب عن ذلك قوله ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفوآد دليلا.

الجهة الثالثة فيما استدل به للاشعرى على اختلاف الطلب والارادة وهو امور:

الاول لاشبهة فى وجود الاوامرالامتحانية ولااشكال فى عدم كون الارادة من مباديها والا يلزم اتحاد تلك الاوامر مع الاوامر الحقيقية فماهو الفارق ليس الآ كون الطلب من مباديها والآ يلزم الا تكون تلك الاوامر اوامر مع انها اوامر بالضرورة، فبالجملة لايشترط فى تحقق الامر الالزامى وهكذا النهى استباقهما بالارادة والكراهة فانهما من المبادى الوجودية للامروالنهى الحقيقتين المتعلقين بالمواد واقعا، بل ربما يكون امراخرورائهما مبدأ لهما وهوالطلب النفسانى والكلام النفسى ولايمكن انكار ذلك لان مجرد التصور والتصديق والقدره غيركاف ولا ثالث الاذلك فلاوجه للتمسك بعدم الوجدان كما فى كلام المعتزلى والامامى لانه اعم والبرهان قائم على لزومه وان خفى عن النفس نيله وتحصيله.

والعجب من **العلامة النائينى** (ره) من تخيل التزام **الاشعرى** بالطلب مجامعا مع الارادة مع ان الامر ليس كذلك بل هوبصدد اثبات الامر الاخر ورائها عند فقدها كماسيظهر من ساير البراهين القائمة عليه.

اقول، فيمامرجهات من النظر ربما تظهر تدريجا فيما يأتى والذى هو مورد البحث هنا هوان الاوامر الامتحانية وغير الامتحانية مشتركة من جميع الجهات فى السلسلة الطولية والمعاليل والغايات من لزوم التصور والتصديق وغير ذلك وانما الاختلاف بينهما فى الدواعى فان الامر اذالاحظ قيام غرضه بالضرب يترشح منه بعد التصديق ارادة الى ايجاد الهيئة الباعثة الى الضرب فيريد ذلك و يتحقق المراد تبع الارادة واذالاحظ امتحان طفله يرى ان هذا لايحصل الابامره نحو شيئى فيوجدالهيئة الباعثة الى الضرب فما هوالداعى فى الاول لايحصل الابالضرب بوجوده الخارجى ولكن لايريد الضرب بل يريد البعث الى الضرب بايجاد الهيئة الموضوعة له.

وماهو الداعى فى الثانى هوالاطلاع على حدود تأثير الامر وحد انقياد المامور والطفل، فلاشيئى وراء الارادة فى جميع الاوامر وتوهم تعلق الارادة بصدور الضرب من الواضح بطلانه كمايأتى.

نعم الارادة بمعنى الحب والاشتهاء والميل والكيف النفسانى متعلق بالضرب

ولكنها غير الارادة بمعنى المبدأ الفعال وبمعني الامر الحاصل بفعالية النفس فلاتختلط.

فتوهم ان البعث والزجر صورى هنا ولا واقعية له منشائه الخلط بين الاغراض والدواعي.

فما يظهر من صاحب الكفاية من تقسيم الارادة الى الانشائية و التكوينية الجدية الحقيقية لوتم فهو بلحاظ ان الارادة التشريعية هى التى تعلقت بالقانون والبعث قبال ارادة الفاعل، فانها تعلقت بالضرب، واما توهم ان الارادة فى التشريع غير الارادة فى التكوين فهو واضح المنع. لان كل فعل صادر من الفاعل المختار مسبوق بالارادة الا ان الاختلاف فى الدواعى ومتعلقات الارادة.

وما افاده العلامة الاراكى (ره) هنا فى غاية الوهن ولاحاجة الى نقله ونقده والعذر منهم انهم ليسوا من اهله.

الثانى لاشبهة فى استحقاق الكفار بل مطلق العصاة للعقاب ولاشبهة فى ان صحة العقوبة منوط بترشح الارادة الجدية من المولى متوجها الى افعالهم واعمالهم ولاكلام فى ان ارادته تعالى علة الايجاد فلايعقل التفكيك بينها و بين متعلقها فلابد من الالتزام بامراخر وراء الارادة وهوالمسمى بالطلب والكلام النفسى والايلزم عدم صحة العقوبة بل وعدم استحقاقهم.

وانت ترى ان الاشعرى التزم بهذه الصفة للبرهان العقلى والا فلامنع من قبله عند فساده من انكار مرامه كما عرفت انه يريد اثبات امر غير الارادة فى موقفها لامجامعا معها و ان المسالة عقلية لالغوية وانه لايمكن الاصلاح بين الفرق المذكورة بحمل حديث الاتحاد والعينية على العينية مفهوما ومصداقا وانشاء وحمل حديث المغايرة والاثنينية على اثنينية الانشائى من الطلب كماهو المتبادر منه بدوا والحقيق من الارادة كما هوالمراد غالبا منها حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظيا.

فما فى الكفاية وغيره من اصلاح ذات البين حسن ولكنه ليس بمصيب فلا تغفل.

اقول، قدعرفت ان ارادة الامرليست متعلقة بالضرب والقتل و بالصوم والصلوة، بل ارادة متعلقة بالبعث اليها والزجر عن المحرمات وعند ذلك لايتخلّف المراد عن الارادة بل هو حاصل، واما ماقيل بان الارادة متعلقة بصدور الفعل من المكلف عن اختيار فهو مضافا الى بطلانه كمامر يلزم منه صدور الفعل مسبوقا بالاختيار لعدم امكان تخلف المراد عنها. بالنسبه الى ارادته تعالىٰ دون ارادتنا فانها ليست عله تامه ولاجزئها الاخير فينا وسيأتى الايماء ليه انشاء الله تعالى.

ويمكن تقريب هذا البرهان بوجه اخروهوانه تعالى وكل مولى اذا كان عالما بالكفر والعصيان لايتمكن من ترشيح الارادة الجدية الى العبد المزبور كمالايعقل ترشيح

الارادة الى بعث الحجر والعاجز والجاهل والناسى مع حفظ العناوين، فاذا يلزم عدم استحقاق هولآء الكفرة الفجرة للعقوبة لعدم امكان تعلق الارادة بالبعث ايضا فلابد من الالتزام بالطلب الذى هو محقق استحقاق العقوبة ولاارادة بعد ذلك راسا. وعند ذلك تحصل المغايرة بين الطلب والارادة بالضرورة.

فانه اذا سئل عنه هل يريد ذلك اواراده فلاجواب الاانه لم يرده لعدم الامر به وعدم اظهاره بعد كون الارادة هى الفعل النفسانى ومن مقولة الفعل تسامحا. واذا سئل عنه هل يطلبه و يشتهيه ويميل اليه فالجواب نعم فيعلم ان هذا المطلب غير الارادة المصطلحة قطعا وان اطلق على كل واحد منها مفهوم الاخر ولكن الغرض اثبات امراخر وراء صفة الارادة والعلم والقدرة والكراهة وهوصفة الطلب الذى هومن مقولة الانفعال اوالكيف النفسانى ولايعقل اتحادهما مع اختلافهما بحسب المقولة.

فتحصل ان تصحيح العقوبة لاينحصر بالارادة المظهرة اوالارادة نفسها اوالطلب الانشائى بل ربما يكون تصحيح العقوبة امراخر وهوالطلب بل والاشتهار النفسانى الغير البالغ الى حدالارادة لاجل الموانع الراجعة الى امتناع العبيد عن الاطاعة والامتثال. ولعمرى انه بعد هذا التقريب لايتمكن الاعلام من حل هذا الاعضال وهذا من غير فرق بين ماذكرناه فى مصب الارادة التشريعية و بين كون مصبها صدورالفعل عن الغير اختيارا و بين كون مصبها ايصال الغير الى الفائده

اقول، الخلط بين الخطابات الشخصية والكلية القانونية يورث اشكالات واوقع الاصحاب فى انحرافات وتفصيل ذلك يطلب من محاله ولعل ذلك يأتى فى مباحث الترتب واجماله ان من شرائط الخطاب الشخصى احتمال تأثير الامر فى المخاطب والمامور والافلا تصدر الارادة الجدية مع فقد الاحتمال ولعل لذلك قال الله تعالى «وقولاله قولالينا» لعدم امكان تقوله تعالى جدا لعلمه بعدم انبعاثه مثلا.

ومن شرائط الخطاب القانونى احتمال تأثير القانون فى المجتمع البشرى من غير ملاحظة الافراد والاشخاص ومن غير انحلال الخطاب الى الخطابات. فاذاكان جميع المجتمع والملة كافرين ومردين وعاصين فلايعقل الخطاب القانونى الجدى ايضا الا من الغافل غيرالملتفت فلاينبغى توهم انحلاله الى الكثير و شرطية احتمال الانبعاث فى كل مخاطب بالخطاب العام بعد الانحلال ضرورة ان الخطاب كالاخبار فكما ان كل نار حارة لايكون اخبارات كثيرة وان كان ينحل الى الاخبار المتعددة كذلك الانشاء الكلى القانونى واحد والمنشاء منحل الى الكثير ولذلك صح الخطاب بجميع الطوايف المشاراليها مما فيهم

العالم والقادر والذاكر وغير المتمرد والمؤمن وغير ذلك بمقدار يصح جعل القانون ويمكن ترشح الارادة الجدية متعلقة بمثل هذا القانون العام. فافهم واغتنم فانه مزال الاقدام وهذا ما افاده السيد **الوالد المحقق** مدظله فى المسائل الاتية، وان تغافل عنه هنا والامر سهل ويمكن ان يقال بان قضية البرهان المزبور عدم صدور التكليف راسا لا كون الطلب مبدؤه.

الثالث قضية البراهين مجبورية العباد والمكلفين فى افعالهم واعمالهم ولا تأثير لقدرتهم فى شيئى منها فلامعنى لتعلق ارادة الله تعالى التشريعية والمولى الحقيقى بهذه الاعمال المعجوز عليها العباد فيلزم عدم تعلق التكاليف بهم وهوخلاف الضرورة، فيعلم ان مبدأ هذه التكاليف ليس الارادة فليسم ذلك الطلب.

اقول، اما مقالة الجبر فهى سخيفة وتفصيلها فى مقام اخرلخروج الكلام عن وضع الكتاب وطلابه و يكفى لفسادها بعد فساد التوهمات الباعثه اليها وقيام البراهين القطعية على امتناعها ولزوم امكان الواجب جل اسمه وكونه معرض الحوادث والتغييرات وغير ذلك من التوالى الفاسدة.

شهادة الوجدان السليم والطبع المستقيم على ان الناس والحيوانات مختارون فى جميع شئونهم وافعالهم واقوالهم وان الكل مشتركون فى القيام بالايجاد بعد الترجيح والاصطفاء وان حركة يدالكاتب الخبير غير حركة يد المرتعش القصير ولاحاجة فى مقابل هذا الوجدان الى اقامة البرهان وربما يقال بان البراهين لا تفيد اكثر من ذلك وماكان مخالفا ففيه جهة القصور والنقصان ولكن فى نفسى شئى لاحتمال دعوى ان الجبار على الاطلاق كما هوالفاعل على الاطلاق ومباشر جميع الافعال والاعمال قادر على ايجاد هذا الوهم وهومختارية العباد فمجرد الوجدان بلاضم البرهان غير سديد الا لبعض النفوس الصافية الخالية عن الشوائب والاوهام.

ثم انه لامعنى للاشعرى من الالتزام بالتكليف لانه لوفرضنا وجود الطلب وراء الارادة المسمى بالكلام النفسى فلايمكن لنا الالتزام بالتكليف بفقد القدرة المعتبرة ولوالتزم بعدم اعتبارها فلاوجه لعدم التزامه بصحة العقوبة فى مورد دون مورد بل هومن المنكرين للحسن والقبح و يقول بصحة عقوبة كل احد بلاوجه لانه تصرف فى سلطانه وصحة انعام كل احد لانه مختار فى مملكته فهذا النحو من الاستدلال غريب عما وصل منهم من المبانى الفاسدة والعقائد الكاسدة.

هذه هى الادلة الناهضة على اثبات الامر الاخر وصفة اخرى نفسانية مسماة بالطلب التى تكون بمنزلة الارادة فى مبدئيتها للاوامر والنواهى والمقصود الاصلى اثباتها فى

المبدأ الاعلى ولكن الادلة تورث ثبوتها فى غيره تعالى.

افادة فيها فائدة ربما يستظهر من بعض الكلمات ان القول بالطلب قبال الارادة هوالقول بالكلام النفسى ولكن الحق خلافه، فان مسالة الكلام النفسى نشأت من اختلاف الاشاعرة والمعتزلة فى كيفية توصيفه تعالى بالتكلم ولانظر عندئذ الى مبادى الاوامر والنواهى كما ان ادلة الكلام النفسى غير ادلة الطلب النفسانى الذى هو مبدأ التكاليف الالهية بالنسبة الى العصاة والكفاردون غيرهم اوالكل بناء على مقتضى البرهان الاخير.

نعم يمكن دعوى ان الطلب النفسانى والكلام النفسى فى المبدأ الاعلى واحد لانه تعالى يوصف بالتكلم لتلك الصفة وهى مبدأ كلامه من الامر والنهى وغير ذلك من الكلمات الصادر عنه تعالى وحياو ايحائاً من الكتب السماو ية والاصوات الحاصلة فى اسماع الانباء من الاشجار وغيرها فعليه ترجع المسألتان فى الحقيقة الى جهة واحدة، فلذلك يصح الاستدلال لهم بالادلة الاخرى المذكورة فى المعضلات حول اثبات الكلام النفسى ونحن نشير الى امتنها وهو.

الرابع، لاشبهة فى توصيفه تعالى وتقدس بصفة المتكلم ولااشكال فى ان الاتصاف والحمل لايعقل الابنحو من الارتباط بين مبدأ المشتق والموضوع وذلك المبدأ اما يكون الالفاظ الصادرة من الفاعل و المتكلم اوتكون محكياتها القائمة بنفس المتكلم فان كان تلك الصوادر فهو غير معقول فيتعين الثانى وهوالمطلوب. واما عدم معقولية الاول فلان قيام تلك الالفاظ ليس قيام حلول لافى المبدأ الاعلى ولافى ساير الموصوفين بالتكلم لانها متصرم الذات متقضى الحقيقة ربما تعد من مقولة الكيف فتكون صادرا من المتكلم وان كانت قائمة بالهواء فليست هى حالة فى نفس المتكلم ولاجسم فتعين كونها قائمة بالمتكلم قيام صدور كالضرب والقتل و يوصف المتكلم به لتلك الجهة ولكنه فى المبدأ الاعلى ممتنع لان هذا الصادرمنه تعالى ليس بلا الواسطة للزوم كونه منقضى الذات و متصرم الصفات ومتجدد الاحوال وملازما للمواد والهيولى تعالى الله عن ذلك علواكبيرا.

وماترى فى بعض كتب فضلاء العصر فى غاية التاسف ونهاية الترحم ولعمرى ان عدم تعرضهم لمثل هذه المسائل كان اولى الى ديانتهم المقدسة ومذهبهم المنزه ولكن التعرض لما لايعلمون والغور فيما هم جاهلون به جدا وحقيقة يورث جواز تفسيقهم بل واحيانا تكفيرهم، فان هذه الاعتقادات الفاسدة الكاسدة من المتفقهين فى الشريعة المقدسة يستلزم انحراف جماعة من الحق الى الضلال ومن النورالى الظلمة والله هوالمستعان.

فانه صرح بعدم لزوم كونه تعالى ذات كمالات قديمة اخذا من ظواهر بعض

النصوص واتكالا على عقول المتكلمين ولايسعنى الان الغور فى هذه البحار التى لاساحل لها وقد حرر المحقق الوالد مدظله مسائل هذه المسئلة فى رسالة عليحدة اعاننى الله تبارك وتعالى على طبعه فى الوقت المناسب.

فبالجملة لوكانت علية الذات مع الوساطة كافية للتوصيف ليلزم صدق هيئات جميع المشتقات على المبدأ الاعلى من النائم و المستيقظ والضارب والقاتل وغير ذلك لان جميع الاشياء ليست خارجة عن حيطة قدرته ولاعن مدارحكومته وارادته بالضرورة من العقل والنقل.

ومن عجيب ما قيل فى المسأله ان عدم صدق بعض الهيئات لقصور فى الوضع اولعدم حسن الاستعمال. وانت خبير بان وضع الهيئات نوعى ولا وجه لعدم حسن الاستعمال الا لاشكال يجده الطبع والعقل لاعدم سماع الاستعمال فقط فلاتختلط ولا تكن من الجاهلين المبعدين غفرالله لهم ولنايوم الدين.

فالمتكلم الذى هومبدأ حمل المشتق فى المبدأ الاعلى هوالامر المتحدمعه تعالى فبناء على اتحاد الذات والصفات اوحال فيه كمايقول به المتكلم وحيث ان المبدأ فى توصيف الممكنات ليس الاماهوالمبدأ فى توصيف الواجب. فلامنع من دعوى ان الكلام اللفظى ليس هوسبب الحمل واتصاف الممكن بالمتكلم بل فى جميع الموضوعات امرواحد وهوالكلام النفسى وهوالمطلوب.

وهذا الكلام النفسى ليس التصور ولاالتصديق ولاالقدرة ولاالعلم بل هو روح الكلام اللفظى ضرورة ان هذه التراكيب الصادرة كالبناء الصادر من المهندس فكما ان نقشه البناء قبل تحققها فى الخارج تقدر فى النفس وتحدد فيها وهوامر وراء تصور مفهوم البناء والتصديق بلزوم وجوده فى الخارج و العين فكذلك الكلمات والحروف تصب فى القوالب الجملية ثم تنشأ فى النشئة العينية وتوجد فى خارج الاذهان فالجمل الخبرية والانشائية حاكيات عن الجمل الذهنية والمنشات النفس الامرية، ولعل ماسلكه بعض اعلام العصر من ان الانشاء هوابراز المعتبرات النفسانية يرجع الى القول بالكلام النفسى لان هذه المعتبارت الموجودة فى النفس قدحصلت بالتصور والتصديق ولكنها بعد كونها موجودة فى الذهن وباقية فيه ليس فى عالم البقاء تصديقا ولا تصورا بل هو وجود ذهنى باعتبار وخارجى باعتبار فكما ان الوجودات الخارجية ليست من التصور والتصديق كذلك الوجودات الذهنية، نعم هى المعلوم ولكنها علوم بمعنى الحاصل من المصدر ولامشاحة فى كونها بهذا المعنى من العلم، ولكنها فى الحقيقة تركيبات نفسانية مسماة بالكلام النفسى،

فافهم وتدبر.

فما ترى فى كتب جماعة من تحليل مفاد الهيئات فى الجمل الاسمية والاخبارية والجمل الانشائية بان موادها لا تدل ولاتحكى الاعن التصورات وهيئاتها الاعن العلم التصديقى والاعتقاد بذلك اوتكون هيئاتها حاكية عن قصد الحكاية عن النسبة التصديقية اوموضوعه للحكاية عن الهوهوية الواقعية اوالادعائية الصادقة اوالكاذبة، ولاشيئى وراء هذه الامور يكون محكيات هذه الكلمات ومداليلها اولا حاكى وراء المواد والهيئات حتى تكون حاكية للامرالثالث. فالقصور اما فى مرحلة الثبوت كمافى كلام جملة من الفضلاء لو فرضنا وجود مثله فالقصور فى مرحلة الاثبات كماهو مختار **العلامه المحشى** (ره) غير سديد وناش بالنسبة الى مرحلة الثبوت عن القصور والتامل فى الوجودات الذهنية وفى التصور والتصديق الذين هما غير المتصور والمتصدق به كما لايخفى فى التفكيك العقلى و بالنسبة الى مرحلة الاثبات ناش عن ان الاشعرى لايريد اثبات كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى بالمطابقة، بل ربما يمكن ان يكون مدعى الكلام النفسى ناظر الى انه مدلول الكلام اللفظى بالالتزام.

فاوامره تعالى ونواهيه وكتبه كلها تحكى بالملازمة عن ذلك الوصف النفسانى فى الاخبار والانشاء هذا غاية مايمكن ان يقال بتقريب منامع قصور افهام الاشاعرة عن الوصول الى هذه المراحل من التدقيق والتحقيق بالضرورة ولاسيما على القول بان الكلام النفسى هوكمال الوجود الذى لابد منه فى اصل الوجود والايلزم التركيب من النقص والكمال الذى هوشرالتراكيب فانه خارج عن افق افهام علماء الامة نوعا وربما يؤيد الكلام النفسى بالشواهد اللغوية كقوله تعالى يقولون فى انفسهم والكلام واحدة كمايقال كلام فى نفسى وهكذا واما الاستشهاد لهم و بقوله تعالى فاسرها يوسف فى نفسه وقوله تعالى ان تبدوا فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله لايخلوعن غرابه.

اقول: الالتزام بمثل هذا الكلام النفسى لايستلزم سقوط الارادة عن المبدئية للتكاليف الالهية الذى هومقصودنا فى مسئلة الطلب والارادة فانه لامانع من اختياران الكلمات التى تصدر من الانسان فى النوم ليس من الصوت الذى يحصل من القرع والقلع ولايسمع بالاذن والسمع ولكنه انّى لك من كونها مبدأ الامر والنهى.

ضرورة ان هذه الوجودات النورية الذهنية الحاصلة فى صقع النفس ليست هى نفس التصور والتصديق ولكنها اذا اشتهينا وجودها فى الاعيان لابدلنامن التصور والتصديق المتعلق بايجادها، ثم الارادة المتعلقة بالايجاد وهكذا فى الاوامر والنواهى فى المبدأ الاعلى.

فنفس الكلام النفسى غير كاف، فلابد للاشعرى من الالتزام بالكلام النفسى فى توصيفه تعالى بالتكلم و بالطلب النفسانى فى تصديه تعالى للامر والنهى وهذا فى نفسه بعيد عن كلماتهم وان كان يمكن دعوى ان فى المقام ثلاثه مسائل مسأله الطلب والارادة ومسئلة الكلام النفسى مسأله الجبر والتفويض وعلى كل تقدير الامر سهل جدا.

ثم ان توصيفه تعالى بالمتكلم ليس لاجل قيام الامر الحلولى او الصدورى لفساد كل واحد منهما، اما الثانى فهو واضح كمامر واما الاول فلان الحلول يستلزم التركيب وهوفى حقه تعالى لممتنع لبساطته جلت آلائه وعظمت كبريائه. فيكون وجه اتصافه بالمتكلم ان الكلام هوالمعرب عما فى الذات وجميع العالم كلامه تعالى واياته تعالى وتقدس وقدورد فى الحديث الشريف ان كلامه تعالى ليس بصوت يقرء ولابكلام يسمع فكلامه تعالى فعله وهو الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية فالكلام النفسى فى حقه تعالى يستلزم المحال الابرجوعه الى كمال الوجود.

و اما مسأله اختصاص الكتب السماو ية بكلامه تعالى ان قضية مامر لزوم كون كل شيئى كتابه فهو بحث اخر خارج عن نطاق الكلام فى المقام وداخل فى مسأله كيفية نزول الوحى والتنزيل وكيفية تنزل الملائكة والروح فليطلب من كتابنا الاخر.

تنبيهات:

١. قد اشتهر بين الافاضل والاعلام ان الارادة هى الشوق المؤكد بل المعروف فى كتب المعقول تفسيرها وتعريفها بذلك وجعلها مقابل الكراهة فى مبدئيتها فى الاوامر ومبدئية الكراهية فى النواهى والزواجر فقالواانااذا تصورنا شيءً ثم صدقنا فائدته فيحصل اليه الاشتياق فيشتد الشوق حتى يحصل العزم والجزم على ايجاده فيوجده و يأتى به وهذا الجزم والاهتمام الشديد ليس الادليل النفسانى فان كان قاصرا فلايتحقق بعده الفعل واذا كمل واشتد يحصل بعده المشوق والمشتاق اليه. وفى مقابلها الكراهة فانها الباعثة على الترك وتلك الارادة والكراهة هى المبدأ فى الامر والنهى.

اقول، لاشبهة فى ان الافعال الاختيارية الصادرة من الانسان تحتاج الى المبادى وهى اولا التصور وثانيا التصديق ولايعتبر التصديق بالفائدة ضرورة ان كثيرا مايصدر الفعل مع التردد نعم اصل التصديق بلزوم وجوده مما يترتب عليه بعض الاغراض الاخر مما لابد منه، و بعبارة اخرى التصديق بفائدة فى المفعول ليس شرطا فى صدور الفعل ولذلك يصدر من السفهاء والغافلين ذلك الفعل بدونها، واما التصديق الاعم منه ومن فائده فى

تصدى الفعل وايجاده المصدرى فلابد منه فما يظهر من القوم من جعلها من المقدمات يرجع الى ذلك كما ان نفيه الاعم كما فى كلام الوالد المحقق ناظر الى ماذكرناه.

واما الشوق والميل وموافقة الطبع فهوليس من المقدمات الحتمية فكيف تكون الارادة الشوق المؤكد ضرورة اقدام الانسان على الامور الغير الملايمة للطيب النفسانى وان كانت موافقة للطيب العقلائى كما فى شرب الادو ية وعمل الانتحار وقطع الاعضاء وغير ذلك فليس الاشتياق والشوق بمعناهما المعروف من المبادى قطعا فضلا عن كون الارادة من تلك المقولة ضرورة ان الارادة من افعال النفس ومن مخلوقاتها القائمة بها قيام صدور فليس من مقولة اصلا اولوكانت فهى من مقوله المضاف اى هى نفس الاضاقة الموجودة بين النفس والمراد قائمة بها قيام الاضافه بالطرفين والشوق من مقوله الكيف النفسانى و يكون من حالاتها وقائمة بها وما ذكرناه موافق للوجد ان والبرهان فالارادة فعل اختيارى والشوق ميل طبيعى.

ضرورة انه كثيرا يتفق الشوق الاكيد الى شئيى ولكنه لايورث وجود الشئيى فى الخارج لما لايجد فى ذلك بعض المصالح العقلانية و ربما لاشوق له اوله الشوق القصير و يريد المشتاق اليه لما فيه بعض المنافع العقلانية.

واما جعل الكراهة مقابلها كما فى الكتب العقلية ايضا فهو من الخلط بين الارادة التى مقصودنا هنا وبين مطلق الميل والاشتياق ومن العجيب توهم ان الكراهة مبدأ النهى فان النهى والامر متفقان فى الحاجة الى تعلق الارادة الى ايجادهما الاعتبارى. فماترى فى كتب الاصوليين اغتراراً بظواهر بما صدرت من ارباب الحكمه خال عن التحصيل.

كما ان توهم انها من مقولة الفعل والانفعال غفلة عن حقيقة تلك المقولة هو انهما من اوصاف الجواهر ولواحقها واما نفس الحراره فى تاثير النار وتأثير الماء فهى كالارادة هنا خارجة عن المقولتين فلاتختلط مع انا انكرنا هاتين المقولتين و بعضها الاخر فى القواعد الحكمية فما هوحدها وماهيتها انها ليست من مقولة لكونها من المضاف الاشراقى ضرورة ان تحقق المراد بالارادة وماكان شأن ذلك يعد من الوجود واشراقها ولاينسلك فى عدادالماهيات. نعم بما ان المراد كان موجودا بالتصور قبل الارادة ثم تعلق به الارادة يعتبر تحققه قبلها فينسلك فى الاضافة المقولية التى توجدها النفس فتكون ربطا بينها و بين المراد، فهى نفس المقولة الحقيقية والطرفان يعدان من المضاف المشهورى كمالايخفى على اهله.

٢. ربما يخطر بالبال شبهات فى اصل وجود الارادة وكان الاولى تقديمها لان ماء الحقيقية متأخر عن هل البسيطه، الا ان مفروغيه وجودها حدانا الى الغور فى ماهيتها اولا

ومن تلك الشبهات.

انها لااصل لها بل هى العلم بالصلاح اما فى اله العالم فهو صريح كلمات الفلاسفة وارباب الحكمة المتعالية فهى فيه علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف فى وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجوده على عدمه ارادة وامافينا فانااذا ادركنا لزوم وجود شيئى تتحرك القوة المنبثة بعد ذلك الادراك نحوه واما اذا قصرا دراكنا عن لزومه وضعف عن لابدية تحققه لجهة من الجهات فلاحركة عقيبه.

بل فى كلامهم ان العلم اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاهق جدار ضيق عرضه اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه فلايستبعد ان يكون العلم الازلى سببا لوجود الكائنات.

اقول، الحق ان الارادة غير العلم حتى فيه تعالى وذلك لان الخلط بين كفاية احدى الصفات عن الصفة الاخرى فى حقه كالخلط الذى ابتلى به المتكلم فى القول بعدم وجود الاوصاف فيه تعالى لكفاية الذات فانه باطل اذا رجع الى فقد كمال الوصف وصحيح اذارجع الى الوحدة المحضة فى حقه تعالى وتقدس ضرورة انه تعالى لكونه صرف الوجود صرف كل كمال وجمال لان جميع الكمالات يرجع الى كمال الوجود واصل الوجود والايلزم التركب فى البسيط الحقيق واذا كان الاختيار والارادة من كمالات الوجود فهما كالعلم والقدرة ثابت فى حقه تعالى فهو فى ذاته مختار ومريد بالاختيار الذاتى والارادة الذاتية فاذا صح ان يقال علمه بالنظام الاتم الالهى الربانى كاف فى تحقق النظام الاكمل الكيانى صح ان يقال ذاته كاف لانه عينها ولكن كفاية ذلك لاجل انه ذات مستجمع بجميع الكمالات اللازمة فى تحقق العالم من الواجب الوجود وبما انه اذا قيس العالم اليه تعالى وانه مختار فى ذاته يقال هذا العالم صادر عن اختيار وبما انه عالم وقدير يقال هو صادر عن علة عالم وقادر وبما انه مريد يصح ان يقال هذا العالم صادر عن المريد بالارادة الذاتية.

نعم هذا النظام والعالم من قضه وقضيضه ومن صدره الى ذيله نفس الارادة الفعلية لاتحاد الارادة الفعلية والمراد وهى الماهيات الامكانية كمايكون الامر كذلك فى الحيوان والانسان، فان النفس ذات علم ذاتى وقدرة ذاتية وارادة ذاتية تكون منشأ التصورات والعلوم فى صقعها وتكون منشأ الارادة فى محيطها وتكون ذات اختيار ذاتى يكون سببا لاختيارية هذه الامور فيريد بالاختيار الذاتى و يوجد الانسان فى ذا صقعه رؤوس كثيرة ويخلق بهمته فى صقعه مايشاء من التخيلات بالاختيار والارادة الذاتية وهكذا نعم بين الكائنات من الحيوانات والاناس و بينه تعالى ومن صقعه تعالى فرق فى ان لمرادنا ومعلومنا

الذاتى مراداً ومعلوما عرضا خارجا وان ارادتنا قد تتخلف عن المراد كمايأتى دون ارادته تعالى فماورد من ان ارادته فعله فى مقام نفى المراد الاخر ورأ نفس تلك الارادة. لايكون فى مقام ان الذات الاحدية الجمعية خالية عن الارادة الذاتية حتى يلزم اما دعوى كفاية العلم او دعوى اجباره تعالى فى خلق الاشياء وكل ذلك سيئة عليه تقدس و تعالى يغفرهالمن يشاء والله الهادى الى الصواب. ثم انه اذاراجعنا وجداننا نجدان العلم ومقولته من الاوصاف الثابتة الحاصلة من الحواس الظاهرة بالعليه اوالاعداد على اختلاف المسالك فى المسأله، واما الارادة فهى من الاوصاف التى اذا تحققت اما تنتهى الى المراد بالتحرك نحوه اوالتحريك بالبعث والزجر اولا تنتهى اليه لامكان التخلف الثبوتى ولكن لايمكن حصول هذا الوصف فى النفس مع عدم الجزم بتحققه اثباتا اى لايعقل حصول الارادة الابعد العلم بان طرفه وهو المراد يوجدو بتحقق وهذا المعنى غير موجود فى العلم بالضرورة فهى من مقولة اخرى وقدمرت مقولته فلاتختلط فافهم واغتنم.

فانه سيأتى بعض المباحث التى ينفعك البيان المز بور و به تنحل المعضلة المشهورة التى جعلت الافهام حيارى والافكار صرعى وقد هرب القوم منها الى كل مهرب ولكن مع الاسف ارعدوا وابرقوا ولم يأتوبشيئى صالح والامراليك فتأمل.

ومنها، ان العلم والقدرة كاف فى تحقق الفعل والاخيره تنوب عن الارادة لانها محققها وما يؤدى الى الفعل اوالترك فلاحاجة الى ثالث ورائها، وانت خبير بان القدرة فسرت بمشية الفعل اوالترك فلابد من المشية هذا مع انه لوكان تفسيرها انها القوة على الفعل اوالترك فيكون المقدور بالنسبة اليها بالامكان مع ان الشيئى مالم يجب لم يوجد، فالذى هوالشيىء بالنسبة اليه واجب هى الارادة التى متعلق بعد الترجيح فيصير جميع الاعلام الممكنة الطارية عليه مسدودا من قبل علته الاالعدم الممكن عليه من قبل عدم علته و يصيرواجبا فيوجد. وقد يتوهم عدم تمامية هذه القاعدة لان الارادة قد تتحقق ولايوجد الشيىء كما يأتى تحقيقه وفيه انه يكشف به عدم وجوبه لان من شرائط تاثير الارادة فينا وجود القوة المنبثه فى العضلات الممكنة للقبض والبسط بالامكان الاستعدادى.

هذا التوهم كتوهم ان هذه القاعدة يستلزم الجبر وقد عرفت ان الارادة مسبوقة بالاختيار والارادة الذاتية فلا شىء خارجا عن الاختيار فان اختيارية احد المبادى ولاسيما مثل الارادة كافية فى عدم الانتهاء الى الجبر فتدبر.

فتحصل الى الان ان حقيقة الارادة امر وراء العلم بالصلاح ووراء الشوق والاشتياق ومما يشهد لذلك ان الارادة هى الامر الاختيارى والشوق والعلم من الامور

الطبيعية ولهذا اشتهر القول بذهاب المكلف بارادة المعاصى ولايعاقب باشتهائها وربما اليه يرجع قوله تعالى «ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه» ومنه يعلم ايضا ان الارادة من الهمة والهمة هى الحالة الحاصلة من فعالية النفس وخلاقيتها وما كان كذلك لا تكون داخله فى احدى المقولات لرجوعا الى حقيقة الاضافة الاشراقية.

افاضة فيها اضافة اعلم ان نسبة المعلوم الى العلم كنسبة المقدور الى القدرة فكما ان اشتداد القدرة لايورث تحقق المقدور بدون العلم فى الفواعل الاختيارية كذلك اشتداد العلم لايقتضى تحقق المعلوم بالعلم بدون القدرة، فما اشتهر بين الفلاسفة حتى ارباب الحكمه المتعالية كما اشير اليه من ان العلم اذا كمل واشتد يصير سببا للتحقق غير صحيح لان ماهية العلم وحقيقته ليس لها هذه الوسعة والاقتضاء وطبيعته وذاته لاتختلف باختلاف الافق والموضوعات بلست اقول انه من المقولات، بل المقصود بيان ماهو لازم هويته وثمرة وجوده فلا تضطرب.

ومن هنا يعلم ان هذه الشبهة وهوان الارادة ليست الاادراك لزوم الوجود غير قابلة للتصديق وان كانت قوية جدا وقريبة من افق التحقيق ولاسيما بعد ذهاب هوءلآء الى ذلك فى حقه تعالى وتقدس والتفصيل يطلب من مقام اخر.

ثم اعلم انه لاضير فى التزام بعدم وجود صفة بعنوان الارادة كمالايدل على ذلك كتب اللغة فان المتبادر منها حسب المراجعة اليها والى مواقف الاستعمال فى الكتاب والسنة ليس الامعنى يرادف الاشتهاء والميل اوالمعنى المظهر كالطلب واذا التزمنا بان ماهو الجزء الاخير هو الادراك المتعقب بالادراك فان التصور والتصديق بالفائدة والصلاح الاجمالى غير كافيين بالضرورة كما يظهر بالوجدان وبعد ذلك نحتاج الى ادراك الصلاح المطلق وادراك لزوم وجوده فانه عند ذلك يتحرك العضلات نحوه وتحصل الحركة عقيبه وهذا النحو من الادراك قديحصل بالاختيار بان يتصدى الانسان للتامل والفكر اطراف ما تصور وصدق ثمرته مثلا اجمالا من دون تصديق فائدته الفورية ولزوم وجوده فورا. وقد لايحصل بالاختيار لامكان ادراك النفس ذلك بلاحاجة الى التامل فلايمكن نفى الثالث ودعوى كفاية العلم باهلها بنحو الاجمال فى ذلك الا ان يقال فى ذلك ضرر لايمكن التخلص منه وهوان الارادة اختيارية النفس فى ايجادها مختارة باختيارها الذاتى ولوكان الجزء الاخير هوالادراك فيلزم خروج الفعل احيانا عن الاختيار، ففى هذا ايضا شهادة قضية على ان الصفة الاخيرة التى تحصل فى النفس هى الارادة لما نجد وجدانا لزوم ذلك وان ادراك لزوم الوجود غير كاف فافهم وتدبر.

٣. بعد الفراغ عن الارادة وجوداً وماهية يقع البحث فى مبادى وجودها وقد مر ايضا تحقيق ذلك وعرفت ان منها التصور ومنها التصديق بلزوم وجوده لابالفائدة فان كثيرا ما يشك فى فائدة امر وثمرته ولكن بالاحتمال يريد الانسان ايجاده ولكن ليس معنى ذلك ان مع التردد اللبى فى النفس يتمكن النفس من خلق الارادة بل لابد من الجزم بلزوم ذلك وان وجوده وان كان محتملا لفائدة احسن من عدمه فاترى فى كتب القوم من اعتبار التصديق بالفائدة ان كان معناه ذلك فهو والافهو ليس من المقدمات الحتمية وليس منها الشوق والميل النفسانى لقيام الانسان على المضار التى بالقياس الى الخيرات العالية اولى من الترك كشرب الادوية وامثال ذلك.

ان قلت، بعد ادراك توقف الخير الكثير على ارادة المكروه يشتاق اليه النفس وتميل اليه وتطلبه.

قلت: قد اشير اليه ان ذلك ليس من الطيب النفسانى والشوق الحيوانى، بل هى الطيبة العقلانية والميل الادراكى ولايمكن ارادة الشوق العقلانى فى ما ذكروه من مبادى الارادة، لان ماجعلوه منها اعم من المبادى لارادة الانسان او الحيوان وهذا الدرك العالى والطيب العقلانى غير متصور فيه. نعم جعل الشوق المزبور اعم من الشوق الحيوانى ممكن ولكن الانصاف عدم صدق الشوق على الدرك العقلى المزبور.

ومن ذلك يعلم تصديق مقالنا الماضيـة من نفى انكار تحديدها بالشوق المؤكد، فافهم واغتنم.

ثم ان من المبادى لها هو القدره على الفعل او احتمالها ومع العلم بالعجز عن الفعل فلايتمشى منه الارادة كماهوالظاهر.

٤. قد اشتهر بين الاصوليين ان الارادة جزء الاخير من العلة التامة، والمشهور فى الكتب العقلية ان من مبادى الفعل القوة المنبثة فى العضلة القابلة للانعطاف وذواستعداد للقبض والبسط فانه كثيرا مايتفق ان الانسان يريد تحريك يده ولكنها لنومها و غلبة الرطبة على المراكز المسلطة عليها النفس توسط الارواح البخارية مثلا فى الحيوانات التى لها الدم السيال تتابى عن قبول الحركة وتعصى عن الانقياد ولا تطيع الامر الصادر من سلطان النفس ذى القدرة والملكوت فلا علية للارادة والذى هوالحق ان القول بانهاء جزء الاخير من العله التامة لاينافى شرطية الامكان الاستعدادى فى الالة التى تفعل بها لانها من قبيل شرطية امكان الماهية فى قبول الارادة الضرورية الازلية الالهية وذلك لانه فيما كان الشرط المذكور موجوداً ليس بين الارادة وحصول الحركة امر اخر متوسط يستند اليها

الحركة استناد الفعل الى الفاعل، بل الاستناد المزبور من قبيل استناد الفعل الى القابل فما هوالمتصور والمتصدق هى الحركة وماهو مورد القدرة والارادة هى الحركة وتلك القوة شرط تأثير الارادة فكون الارادة جزء الاخير من العلة التامة امر وكونها مستتبعة للمراد مطلقا امراخر وماهوالمصدق هوالاول دون الثانى وبذلك يجمع مابين المشهورين عن الفريقين والصلح خير.

وبعبارة اخرى مادام الانسان لم يتحقق منه ارادة الفعل يكون مختارا فى الفعل والترك فبمجرد العلم والقدرة لا يخرج الفعل عن الامكان الى الوجوب ولايكون الامر خارجا عن اختياره وهكذا فى ايجاد الارادة كما اشيراليه و يأتى فى التنبيه الاتى ولكنه بعد ايجادها فلايتمكن من التخلف عن المراد وان يمكن ان لايتحقق المراد فى المحيط التى اراد تحققه لما عرفت من الشرط الاخر فى تحقق الفعل.

فلايمكن نفى كون الارادة جزء الاخير من العلة التامة لان العلية التامة التى يتقيدها النفس وفى تحت قدرتها هى الارادة وبعض مباديها احيانا وماهو شرط التحقق خارج عن القدرة والاختيار كمالايمكن دعوى ان الفعل يتحقق بالارادة لامكان التفكيك فانه عند العلم بالقدرة على تحريك حجريتمشى الارادة الى ذلك ولايتحقق الحركة مثقلة فلاتختلط.

ثم ان علية الارادة وجزئيتها للعلة التامة تابعة لكيفية تعلقها بالمراد وهذا لاينافى ماذكرناه وعليه بناء الواجب المعلق فى الاصول وبه يندفع الاشكال المعروف فى المعقول من ان ارادة الرب ازلية فكيف يوجد المراد فيما لايزال والتفصيل فى محله.

٥. من المباحث المتعلقة بالارادة انها هل هى اختيارية او اضطرارية وان النفس توجدها على ان تكون فاعلها بالاختيار اوهى توجدها على ان تكون علتها الطبيعى والالجائى وعلى التقديرين يلزم اشكال، فانها ان كانت اختيارية فقد سبق ان قلنا ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة فلابد من ارادة أُخرى سابقه عليها فيتسلسل وانكانت توجد قهرا عليها فتكون النفس مضطرا اليها فلايكون الفعل الصادر والحركة المستعقبة لها من الفعل الاختيارى لما قدسبق انها الجزء الاخيرمن العلة التامة اوقد سبق ان ميزان اختيارية الفعل الصادر اختيارية الارادة ضرورة انه بعد تحققها فلااختيار له بعد ذلك وهذا لاينافى الاختيار لما ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار فلايلزم من هنا اشكال على قاعدة ان الشيئى مالم يجب لم يوجد كما لايخفى عليك ان كنت اهل الفن.

ثم ان القوم فى تقرير هذه المسئلة توهموا ان الشبهة ينجر ذيلها الى ارادة الله تعالى

وان الاشكال لايمكن ان يحرّر الابارجاع الارادة فى السلسلة الطولية الى الارادة الازلية القديمة مع انك احطت مما تلوناه عليك بان الاشكال يتم تقريرا من غير مساس الحاجة الى ارجاعها الى ارادته تعالى.

فتحصل ان الارادة لما كانت من الموجودات الواقعية فتحتاج فى تحققها الى العلة والمبادى، فان كانت من قبيل حرارة النار فتحصل وتوجد من النفس قهرا وطبعا فالنفس فاعلها بالطبع وان كانت من قبيل ساير الافعال الاختيارية فتحتاج النفس فى ايجادها الى المبادى الوجودية ومنها الارادة فيتسلسل والكل غير قابل للتصديق بالضرورة والوجدان لان معنى التسلسل عدم تحقق الارادة رأسا وهو واضح المنع ووجه الضرورة فى الاول اوضح وهذه الشبهة هى العويصة المعروفة التى قد جعلت الافهام حيارى والافكار صرعى فهرب كل منهم مهربا واتوا باجوبة لابأس بالاشارة الى بعض منها ومن الذين تصدى وحاول جوابها المعلم العليم الحكيم المعظم وفخر علماء بنى آدم السيد الماجد **الميرمحمد الداماد** قدس سره فقال:

هذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئى فى دفاعه والوجه فى ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا و يعتقد فيه خيرا ما انبعث اليه تشوق اليه لامحاله فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا قيست الى الفعل نفسه وكان هوالملتفت اليه بالذات كانت هى مشوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه هى نفسها لانفس الفعل كانت هى شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر فى ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التى فى استطاعته العقل ان يلتفت اليها بالذات و يلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة تكون بالارادة وهى بالسرّمنضمة فى تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوحدانيه فان ذلك انما يمتنع فى الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لاغير انتهى ماهوالمهم من كلامه رفع فى مقامه.

و يتوجه اليه اولا ان الحالة الشوقية والهيجان المتأكد ممنوعة فى كثير من الارادات كما مر فان الارادة تحصل فى افق النفس لدرك العقل توقف الفرار من الموت على قطع الاعضاء من غير وجود تلك الحالة حتى تكون هى صندوق الارادة كلماشاءت النفس اخرجت منها ارادة

فكانه قدس سره قطع السلسلة بان الارادة الاختيارية ليست معلول الارادة المتقدمة عليها الابهذا المعنى اى ان الشوق الذى اورث الارادة فى الفرض الاول هوالسبب لتحقق ارادة الارادة فى الفرض الثانى وهكذا.

وعليهذا لايتوجه اليه ما اورده عليه تلميذه الاكبر من الاشكالات الثلاثه والعجب انه لم يصل الى مغزى مرامه، وقال هذه الارادات الكثيرة قابلة لان نأخذها ونطلب ان علتها اى شىء هى فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيئى واحد داخلا وخارجا بالنسبة الى شيئى واحد بعينه وهومجموع الارادات و ذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر فى الارادة و هذا هوالحق انتهى كانه قدس سره اخذ هذا التقريب مماقيل فى الاستدلال على بطلان التسلسل من اثبات الغنى بالذات بين السلسه الفقراء الغير المتناهية غفلة عن بطلان القياس واجنبية مارامه السيد عماافاده التلميذ كماعرفت فلا تختلط.

و يتوجه اليه ثانيا ان قطع السلسلة بذلك لايستلزم رفع الشبهة لانه اذا كانت الارادة حاصلة قهرا و بالطبع تكون النفس فاعلة بالطبع بالنسبة اليها و ان كانت حاصلة بالاختيار فلابد من ارادة و الشوق المزبور اما هو نفس الارادة فيلزم عدم اختيارية الفعل لانها غير اختيارى وميل طبيعى واما هوسبب الارادة فيكون المعلول وهى الارادة حاصلة فى النفس بلا اختيار فيكون الفعل بلا اختيار فما هو المهم فى الشك والشبهة المزبور مغفول عنه فى كلامه.

و اما ما اورده عليه المحقق الفحل النحرير فى الفن **الوالد المعظم الجليل** مدظله العالى من ان السلسلة فى الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع النظر كما فى امكان الممكنات و وجوب الواجب و ضرورة القضايا الضرورية و انما الارادة من الحقايق المحتاجة الى العلة و هى اما ارادة اخرى او شيئى من خارج فيتسلسل او يلزم الاضطرار و الجبرانتهى.

فهو غيروجيه لانه يقول بان ارادة الفعل معلول الشوق وارادة ارادة الفعل معلول الشوق المزبور او يقول الشوق المزبور هى ارادة الفعل و سبب ارادة الارادة و هكذا، فلايلزم كونها بلا علة بل علتها الشوق وان كانت عبارته المحكية عنه لاتخلوعن ايهام ان الامر بحسب الواقع تابع الاعتبار ولكن لابد من تنزيه جنابه لمايستظهرمن كلامه بدوا فتحصل ان ما اورده عليه العلمان عفى عنهما فى غير محله و كلام السيدقابل للتاويل بالوجه القريب ولكنه مع ذلك غير صحيح لما عرفت منا فلاحظ و تدبر جيدا.

فتحصل ان **السيد** قدس سره فى مقام قطع التسلسل بدعوى ان فى النفس خزانة الاراده لابمعنى وجود الارادات الطولية بالفعل حتى يتوجه اليه اشكال تلميذه بل بمعنى قوة

خلاقة للارادة اوهى نفس الارادة اذا لوحظت بالنسبة الى الفعل الخارجى و تلك القوة و هى الشوق الاكيد كافيه فى حصول الارادة اذالوحظت الارادة نفسها.

و الذى يتوجه اليه ان بذلك ينقطع السلسلة الا ان تلك القوة اولا ممنوعة و ثانيا التسلسل الذى يلزم لايكون قابلا للد فع لان ما هو المقصود من التسلسل هو ان وصف الاختيار للفعل الاختيارى موقوف على كون ارادته موصوفة بالاختيار و وصف هذه الارادة موقوفة على اتصاف ارادتها فيتسلسل لاحتياج المتأخر الى المتقدم فيلزم الخلف لعدم امكان اتصاف المتاخر الا بعد انقطاع السلسلة فاذا كان المتأخر موصوفا يعلم عدم التوقف و هذا هو التناقض الذى يلزم من صحة التسلسل فافهم واغتنم.

و الذى تصدى لدفع الشبهة **صاحب الحكمة المتعالية** فقال المختار مايكون فعله بارادته لاما يكون ارادته بارادته و الالزم ان لايكون ارادته تعالى عين ذاته و القادر مايكون بحيث ان اراد الفعل صدرعنه الفعل والافلا لاما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والالم يفعل انتهى.

و بعبارة اتى بها **المحقق الوالد** مدظله فى رسالته ان الارادة من الصفات الحقيقية ذات الاضافة و زانها وزان سايرالصفات الكذائية فكما ان المعلوم ماتعلق به العلم لا ما تعلق بعلمه العلم و المحبوب ما تعلق به الحب لا ما تعلق بحبه الحب و هكذا كذلك المراد ماتعلق به الارادة لاماتعلق بارادته الارادة و المختار من يكون فعله بارادة و اختيار لا ارادته و اختياره ولوتوقف الفعل الارادى على كون الارادة المتعلقة به متعلقا للارادة لزم ان لايوجد فـعل ارادى قط حتى ما صدر عن الواجب.

ان قلت: هذا مجرد اصطلاح لايدفع به الاشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الالجائى الاضطرارى فان مبدأ الفعل وهو الارادة اذ الم يكن اختياريا يكون الفعل اضطراريا فلايصح معه العقوبة.

قلت، هاهنامقامان احد هما تشخيص الفعل الاختيارى عن الاضطرارى و ثانيهما تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء، اما المقام الاول فلااشكال فى ان مناط الارادية فى جميع الافعال الصادرة من الفاعل واجبا كان اوممكنا ما عرفت و اما المقام الثانى فلاريب فى ترخيص جميع العقلاء من كافة الملل العقوبة على العصيان و يفرقون بين الحركة الارتعاشية و الحركة الارادية. انتهى ملخص ما افاده و كان يعتمد عليه ولم يوجه اليه اشكالا فى رسالته المعمولة فى الطلب و الارادة.

اقول اولا ان السيد الأستاذ تصدى للدفاع من ناحية لزوم التسلسل و قد عرفت

حاله و هذا النحرير الاكبر و العالم الاعظم و المتكبر المفخم حاول الدفاع عن ناحية اختيارية الفعل و اضطراريته مع ان من المشكل حل كيفية وجود الارادة فى النفس و انه يوجد بالاختيار والارادة ام لامن غير النظر الى مصححات العقوبة و المثوبة.

وثانيا اذا كانت الارادة غير اختيارية وكانت هى السبب الوحيد للفعل وكانت جزء الاخير من العلة التامة تمامية بعد الشرائط على الوجه الماضى تفصيله فكيف يوصف الفعل بالاختيار و مانرى من اتصاف الفعل بالاختيار فهو لاجل رجوع مباديه الى الاختيار ولذلك سبقت قاعدة الامتناع بالاختيار لا تنافى الاختيار ولاريب ان العلم و التصديق و الميل ليس اختياريا فى كثير من الافعال و ماهوالوحيد و الدائم تحت اختيار سلطان النفس ان كانت الارادة فهو، و الافلا وجه لتوصيف الفعل بالاختيار.

و اما النقض بالواجب فهو موكول الى محله تفصيلا و اجماله ان ارادته الفعلية تحصل بالاختيار الذاتى والارادة الذاتية كمايأتى عنا بيانه فلايلزم من كون الفعل مختار عدم كون ارادته تحت الاختيار ان ثبت الاختيار الذاتى.

ثم ان من اعمال القوة النفسانية هى المسماة فى عصرنا بالهيپنوتيزم — و هذا هو تأثير النفس الاخر بالقائها الارادة عليها و اخذ مبادى الفعل تحت سلطانها قبال منيتيزم الذى هو التصرف فى القوة المنبثة فى العضلة و فى امر خارج عن سلطان النفس الاخر و الطرف. فهل يقبل العقل اجراء العقوبة على من صنع به ذلك مع انه فعله بالارادة. و اما ما اتى به **السيد الوالد** مدظله من البرهان فهو يرجع الى تحرير الشبهة، فانه اذا كانت ارادة الفعل محتاجه الى الارادة يلزم التسلسل و قضية بطلانه عدم تحقق الفعل الارادى مطلقا و ليس هذا ا مرا اخر ولادليلا على حل الشبهة كما لايخفى.

وثالثا وان شئت قلت و سادسا:

تحسين العقوبة و تقبيحها بحكم العقلاء، هى الحسن و القبح العرفى و الذى هو مقصود العدلية و الامامية اثبات الحسن و القبح العقلى، فاذا كان بحسب درك العقل حركة اليد المرتعشه كحركة يد غير المرتعش فى عدم كونها بالاختيار ولكن الاولى ليست اختيارية لاجل خروج تلك القوة عن سلطان النفس و الثانية لاجل خروج علتهاعنه فلاتختلط بين الحسنين و القبحين العقلائيين و العقليين فافهم و اغتنم.

ثم انه قدس سره اضاف ذيل كلامه بقوله على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم و كوجود الوجود و لزوم اللزوم من الامورالصحيحة الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبارلا الى حد لكن تنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم

التوقف العلى هناك فى الخارج انتهى.

و انت بعد ماعلمت مغزى كلام استاده **الميرالداماد** قدس سره من انه ايضا تصدى لذلك و عرفت ماوقع هوفيه فلانعيد مواضع الشبهة هنا لمرورك عليها انفا.

فتحصل الى هنا ان المقصود الاقصى والمطلوب الاعلى حل الشبهة من ناحية اختيارية الفعل ولاختياريته ولا ابالى من توصيف الفعل بالارادى فانه يكفى فيه مجرد استباقه بالارادة وان كانت الارادة بالاضطرار وماهو اللازم كون الفعل موصوفا بالاختيار عند العقل الدقيق البرهانى دون الافهام السوقية الساذجة ولاشبهة فى ان وصف الاختيار للفعل متقوم باستباقه بالاختيار واذا كان المبادى والفعل خارجة عنه فكيف هو يصف به فلاتختلط.

و ما ترى فى حاشية **العلامة الاصفهانى** (ره) من توهمه حل الشبهة بما افاده **صدر المتالهين** فى المسئلة لايخلو عن التأسف.

ومن الذين تصدى لحلّها **العلامة الهروى** صاحب الكفاية قدس سره فقال بعد خروجه عن فنه و درج المسألة فيما ليس من اهل و خلطه بين الاصول العقلية و عدم نيله بالقواعد الاولية كما هو الظاهر الواضح على من له ادنى المام بها انما يخرج بذلك عن الاختيار لولم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية و الافلابد من صدورها بالاختيار انتهى مورد الحاجة منه.

و فيه مضافا الى ان اصل الشبهة و هو ان الارادة التى هى من الموجودات المحتاجة الى المؤثر كيف تحصل و توجد فان كان ذلك بارادة اخرى يتسلسل و ان كان بنفسها فيدور وان كان النفس فاعلها بالطبع فهو مضافا الى مخالفته الوجدان لايساعده البرهان الاتى ان مبادى الارادة قدلا تكون اختيارية و هوالعلم و الاقتدار على الفعل و الميل والاشتياق اليه مثلا قديتفق ان يحصل العلم بوجود الحرام فى البيت من اسماع الغير الاختيارية ثم يشوق اليه النفس قهرا و طبعا و تكون لها القوة على الاتيان به بالفطرة، فاذا حصلت هذه المبادى فاين المبدأ الذى هو بالاختيار و ان قلنا بان الارادة اختيارية بالوجدان فهوصحيح ولكن الاشكال المزبور فى كيفية اختياريتها مع احتياجها فى ذلك الى نفسها اوسنخها و فى الكل محذور كما اشيراليه مرارا.

و اما ما يظهر من تلميذه **المحشى** من ارجاع كلامه الى الارادة التشريعية و ان متعلقها الفعل الاختيارى للعبد دون مطلق الفعل فهو غيرسديد، لان الاشكال فى كيفية ارادة الله تعالى امر وفى كيفية ارادة العبد لفعله المباشرى امزاخرو البحث هنافى الثانى،

وان ينجر ذيله الى الاول ولكنك عرفت من انه انجرار غير لازم لان الشبهة متوجهة الى جميع الطوائف من الملل حتى المنكرين للمبدأ الاعلى خذلهم الله تعالى وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم انه يرد عليه ان معنى اختيارية بعض مباديها انه يحصل بالارادة فياتى السئوال عن هذه الارادة المتعلقة بذلك المبدأ الاختيارى وهذا ما اورده عليه **الوالد المحقق** مدظله جزاه الله خيرا.

ومنهم **صاحب الدرر** قدس سره فقال : الارادة قد تتحقق لمصلحة فى نفسها لانا نرى بالوجدان امكان ان يقصد الانسان البقاء فى مكان عشرة ايام و يكون الاثر مترتبا على القصد دون البقاء انتهى.

وفيه نقضا ان تلك الارادة اذا كانت من الحوادث فتحتاج الى ارادة اخرى فيتسلسل وفيه ايضا ان تلك الارادة لوكانت نفس المصلحة فى نفسها كافية فى تحققها فينسد باب اثبات الصانع للزوم جواز الترجح بلاعلة ومرجح، والحل ان الارادة قديتعلق بما فيه الصلاح والمطلوب **النفسى** وقد يتعلق بما فيه الصلاح والمطلوب الغيرية. وعلى الثانى تارة يكون الغيرية لاجل توقف الخير والصلاح فى الامر الخارجى واخرى لاجل الخير والصلاح فى نفس الارادة لكونها موضوعا فى الادلة كما فيما نحن فيه، فالارادة لابد وان يتعلق بالراجح وهوالبقاء ورجحانه من قبل توقف موضوع الادلة على الارادة واذا كانت هى من الصفات ذات الاضافة فيكون المضاف اليه دخيلا بالمعنى الحرفى وخارجا بالمعنى الاسمى فالتقيد داخل والقيد خارج فلا تغفل.

وربما يقال والقائل السيد **الاستاذ البروجردى** فى مباحث التعبدى والتوصلى دفاعا عن الاشكال بان ارادية كل شيئى بالارادة وارادية الارادة بنفسها وهذا كما فى الوجود وامثاله وانت خبير بما فيه من الخلط بين الحيثية التعليلية والتقييدية وربما يرجع ذلك الى ماورد فى الاخبار من ان الله تبارك وتعالى خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها وسيأتى تحقيقه عند ذكر الحق فى المسأله والذى افاده **الوالد مدظله** بعد ما افاض تحقيق المسأله و ياتى بيانه زائدا عليه هو ان النفس فى الافعال الخارجية الصادرة منها لما كانت توجهها الاستقلالى اليها وتكون المبادى من التصور الى العزم والارادة منظورا بها اى بنحو التوسل الى الغير و بنعت الاليه لم تكن متصورة ولامرادة ولامشتاقا اليها بالذات بل التصور والمراد والمشتاق اليه هوالفعل الخارجى الذى يتوسل بها اليه فلامعنى لتعلق الارادة بالارادة ولوفرض امكانه لعدم كونها متصورة ولامشتاقا اليها ولا معتقدا فيها النفع انتهى.

وانت ترى انه حل عرفى وخارج عن حيطة المسأله العقلية وان تمام الشبهة حول كيفية حدوث الارادة حسب القواعد العقلية ولامعنى لمثله فى ما يكون سلطانه العقل وسبيله البرهان و لايقاس بالموضوعات الشرعية هذا مع ان فى بعض الاحيان تكون هى منظورا فيها كما فى قصد الاقامة ولقد حان وقت طلوع مابه تنحل المعضلة وترتفع الشبهة وقدمر اجماله منا فى السلف باثبات الارادة والاختيار الذاتيين للنفس وان السلسلة قهرا تنقطع بذلك. وقبل الخوض فى الجواب نشير الى اعضال اخرفى المقام وهوان فعل الله تعالى اما يكون بالارادة اولا لاسبيل الى الثانى فان كانت بالارادة فهى اما عين ذاته اوزائد عليها لاسبيل الى الثانى للزوم الامكان و التركيب من النقص والكمال و للتسلسل ضرورة ان هذه الارادة اما تحصل بلاارادة اوتحصل بنفسها او بارادة اخرى زائدة والكل ممنوع فيتعين كونها مستندا الى ارادة ذاتية وتوهم كفاية العلم الذاتى والقدرة الذاتية لحصول تلك الصفة الزائدة على الذات غير سديد كما عرفت ضرورة ان المشيه مأخوذة فى القدرة فكيف تكون القدرة ذاتية ولا تكون المشية عين ذاته هذا مع ان نسبة المعلوم والمقدور الى العلم والقدرة بالامكان والشيئى مالم يجب لم يوجد من غير فرق بين العلم الامكانى والوجوبى والقدرة الامكانية والوجوبية لعدم التخصيص فى الاحكام العقلية.

هذا مع ان المقصود الاقصى اثبات الاختيار الذاتى فهو تعالى ذواختيار وليس صفة الاختيار له زائدا على ذاته بالضرورة والايلزم تحققها لذاته بلااختيار فاترى فى كتب المتكلمين وجماعة من الاصوليين من نفى الارادة الذاتية ظانين المصاعب الكثيرة فى ذلك كله ناش عن الجهالة وعدم نيل الحقايق عن الطرق الصحيحة وهذا هو معنى الحديث الشهير ان الاشياء خلقت بالمشية والمشية بنفسها فان المشية الفعلية وهى الوجود المنبسط مثلا معلول المشية الذاتية والا فلايعقل خلق الشيئى بنفسه الشخصية كمالايخفى.

اذا عرفت ذلك فلابد من ان تطلع على ان النفس المتحدة هى من دارالقدرة والملكوت ومن ذوات التجردوالجبروت تكون ظله تعالى فى استجماعها جميع القوى بنحو الكثرة فى الوحدة على وجه لايناقض بساطتها ولايضاد وحدتها وان شئت قلت افعال النفس تنقسم الى الافعال الجوارحى والجوانحى، فما كان من افعالها الجوارحى تحتاج فى وجودها الى المبادى المفصلة المزبورة من التصور الى العزم والارادة، وما كان من افعالها الجوانحى فلامعنى لاحتياجها فى خلقها الى المبادى كماهوالواضح بالوجدان، فاذا لاحظت حال خلق النفس للصور العلمية من انها تقدر على ايجادها لاجل وجود الملكة العلمية اولا جل كونها خلاقة لها لارتفاع الحجب والموانع عن تاثيرها فيها ولا تكون فى ذلك محتاجة الى

تصورها بل هى توجد بنفس التصور.

وكثيرا ما تقدر على ايجاد الصور والمتخيلات بالاختيار اى قد يحصل المعنى التصورى فى النفس بالاسباب والمعدات الخارجية كالسماع والبصيرة وعند ذلك لا تكون هى المختارة فى حصوله ولكن فيما اذا كانت المبادى لتحقيق المعنى التصورى موجودة فى خزينة النفس من قبل وتكون واجبة لمواد المرتسمات الذهنية تكون بالاختيار والخيار فى ذلك احيانا ولكن لااختيار لها على الاطلاق من جميع الجهات كمالاخيار للمبدأ الاعلى فى علمه بذاته و علمه بغيره لالقصور فى حقه تعالى بل لعدم تعلق الاختيار فى الواجبات والضروريات.

اذا لاحظت ذلك تقدر على ان تكون على بصيرة فى الارادة والقصد والعزم التى هى من الافعال الجوانحى فانها خلاقة لها وفعالة اليها من غير حاجة الى الارادة الفعلية والاختيار الزائد على ذاتها بل نفس ذاتها بمالها من الكمالات الاولية وبما انها مستجمعة لجميع النعوت بنحو الجمع والاندماج مع نهاية الضعف والفتور مختارة فى ذلك بل الاختيار من الاوصاف الذاتية الغير المنقسمة الى الاختيار الذاتى والفعلى بخلاف العلم والقدرة والارادة ودليل ذلك عدم المحاكاة له فى الاعيان ولاالاذهان مع وجوده فينا وفى المبدأ بالقطع واليقين.

فعلى ما تقرر الى هنا تندفع الشبهة وانقطعت السلسلة و يثبت الاختيار وهذا الذى ذكرناه مضافا الى موافقته للبرهان يشاهده الوجدان فان من عرف نفسه فقد عرف ربه، فاذ الاحظ كيفية تصدى النفس لخلق هذه الافعال وانها بالنسبة اليها فاعلة بالعناية بل بالتجلى بخلاف فاعليتها لافعالها الجوارحى فانها بالقصدوالالة يتوجه الى كيفية فاعليته تعالى وان كان هذا الامر خارجا عما حاولته هذه الاساطير من التوضيح والتحرير.

ان قلت، هذا فيما اذا كانت الارادة والصور العلمية من الافعال ومخلوقاتها واما اذا كانت من العوارض وحالاتها القائمة بها قيام الحلولى فلايتم ما افيدوتقرر.

قلت، نعم ولكن شهادة الوجدان وقضية البرهان كمامر تفصيله على ان الامر ليس كماتوهم ولاسيما فى الارادة مع ان مقتضى ماهو الاقرب انها بالنسبة الى جميع المدركات الخيالية والوهمية بالايجاد وخلق المماثلات على التفصيل المذكور فى الكتب المفصلة وماهو النافع لنا هنا كون الارادة فعلها وهو كذلك بالضرورة والوجدان. بل الحق بناء على كونها قائمة بالنفس قياما حلوليا ايضا استنادها اليها و تقومها بها فتكون النفس متصدية لوجودها ولكن ذلك لابارادة اخرى زائدة على ذاتها بل بارادة عين ذاتها و اختيار

عين حقيقتها فانها مجمع الكمالات قضاء لحق تجردها ولحق التمسك الخاص الثابت بين انحاء الوجودات ولاسيما المجردات كمالايخفى.

ان قلت، كيف يعقل الارادة الذاتية مع كونها من الصفات ذات الاضافة فيلزم كون جميع المرادات داخلة فى الذات وقديمة الوجود قديما ذاتيا

قلت: هذا فى المبدأ الاعلى مندفع بان المراد نفس ذاته لانه المحب والمحبوب والغاية فى الخلق ذاته بظهورها عليها كما فى الحديث الشريف ونظيره فينا اذا تعلقت الارادة ببقاء الانسان فان المراد نفس الذات خارجا عنها حتى يلزم ماتوهم وليس معنى تعلق الارادة المتعلقة بالذات كون الذات متصدية لايجادها بل ذلك تابع كيفية تعلق الارادة كمامضى هذا فى المبدأ الاعلى واما فينا فربما يشكل لاجل عدم تصدى النفس للارادة دائما بل ربما يريد و ربما لايريد بالارادة الفعلية وتلك الارادة معلول الارادة الذاتية فيلزم الاضطرار لدائم الارادة الذاتية وحله ان المراد من الارادة الذاتية هو تصدى الذات لخلق الارادة الفعلية من غير احتياجاً الىٰ الارادة الاخرى والذات تحتاج فى التصدى الى المبادى واذا حصلت المبادى وادرك الصلاح يختار الارادة من غير الحاجة الى الارادة الاخرى وهذا لايستلزم كون الفعل النفسانى وهى الارادة اضطرارية لااختيارية ذاتية سابقة عليها ان قلت نسبة الارادة الفعلية الى الاختيار الذاتى بالامكان فلابد من الارادة لخروجها من الامكان الى الوجوب.

قلت، لايتقوم الخروج المذكور بثبوت الارادة الذاتية فى النفس بل النفس تتصدى لذلك من غير احتياج اليها كما هوالشاهد بالوجدان، وان شئت قلت ادراك رجحان وجودها كاف فى صرف قدرتها الى طرف فتامل جيدا

ان قلت، لامعنى للارادة الذاتية والاختيار الذاتى فى الممكنات لان المراد من الذاتى اما ذاتى باب الايسا غوجى اوذاتى باب البرهان اما الاول فواضح المنع واما الثانى فهو خارج المحمول الذى لايتصور الا فى حقه تعالى الذى ذاته الوجود والعلم والقدرة والارادة واما فى الممكنات فان لها الماهيات والوجود وكما له خارج عنها ومحمول عليها بالضميمة وان كانت حيثية التعليلية عين الحيثية التقييدية فى المجردات الامرية.

قلت نعم ولكن كمالات الوجود بما هوالوجود كلها خارج المحمول من غير فرق بين انحاء الوجودات، نعم بالقياس الى الحدود والماهيات محمولات بالضميمة فالارادة ذاتية للنفس اى ان وجود النفس واجد لها لوجدانها اصل وجودها لا امرا زائدا عليها كما فى الصور الارتسامية والمعانى الوهمية فانها موجودة لها زائدة على اصل الوجود ظاهره عليها من بطونها بعد ارتفاع الحجب عنها او بعد اتصافها بالملكية الداخلة فى اصل وجودها خلاقة

للصور المفصلة هذا مع ان المعروف بين ابناء الفضيلة ان النفس ومافوقها انيات صرفة لاماهية لها من غير لزوم التنافى مع القاعدة المعروفة كل ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود وللمسأله شأن اخر ومعلم ومتعلم اعلى يطلب من محالها.

وبعبارة اخرى جعل النفس بالجعل البسيط يكفى عن جعل الارادة والاختيار الذاتيين بخلاف الارادة والعلم الزائدتين على اصل وجودها فانهما يحتاجان الى جعل اخر فهذا هوالمراد من الذاتى فى المسأله فلاتختلط ولاتغتر بما فى ظواهر سمعتها والمناط فى تشخيص العناوين الذاتية عن غيرها هو ان كل حيثية كانت النفس عالمه بها بعلم حضورى يعنى ان علمها بنفسها كاف عن العلم بها فهو داخل فى وجود النفس ولايعقل جعل بينهما وبين النفس ولاشبهة وجدانا فى ان الاختيار مما يدركه النفس بادراك ذاته لابصوره زائدة على ذاتها.

ان قلت، الاختيار الزامى والاداره لزاتيه يستلزم لتفويض، **ان قلت**، كلا فانّ لتفويض يستلزم وجوب الوجود والاستقلال في الفعل بلازم الاستقلال فى الزات وهذا غيرلازم من تلك المسأله فتدبر.

٦. من تلك المباحث بحث تقسيمها الى الارادة التكوينية والتشريعية وهذا التقسيم ليس بلحاظ ذاتها لعدم اختلافها فى القسمين بحسب الحقيقة بل التقسيم بلحاظ امر خارج عنها متعلق بها وهو متعلقها وسرايته اليها لاجل كونها من الصفات ذات الاضافة فتلك الارادة فى التشريعية والتكوينية واحدة وانما اختلافها بحسب المراد.

ثم ان الذى حدا هم الى هذا التقسيم مارأوا من القاعدة المعروفة المسبوقة وهوان الارادة جزء الاخير من العلة التامة فبعد ماسمعوا ذلك لاحظوا انتقاضها بالارادة المتعلقة فى الاوامر والنواهى على صدور الفعل عن المكلف مع عدم صدوره منه فانها تتخلف عن المراد فبنوا على تخصيص القاعدة العقلية اوتضييق مصبها وبيان موقفها، فقال الكفاية فى موضع منها جوابا عن النقض المزبور بان استحالة التخلف انما تكون فى الارادة التكوينية وهوالعلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الارادة التشريعية وهوالعلم بالمصلحة فى فعل المكلف ومالا محيص عنه فى التكليف انما هوهذه الارادة التشريعية لاالتكوينية انتهى.

وقد صدقه جماعة من الافاضل فيما افاده ومنهم العلامة الاراكى صاحب المقالات، فقال الارادة التشريعية هى التى تعلقت بصدور الفعل عن غيره بالاختيار والارادة التكوينية ليست كذلك، والاولى تنفك عن المراد دون الثانية.

وقال المحشى العلامة قدس سره ان الارادة التشريعية ليست ماتتعلق بالتحريك

والبعث فانهما من افعاله، فلامقابلة بين التشريعية والتكوينية، بل التشريعية هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا وهذا الشوق يتصور فيما اذا كان لفعل الغير فائدة عائدة الى المريد والافلايعقل تحقق الشوق المزبور ولذلك لايعقل هذا النحو من الارادة فى النفوس النبوية والعلوية انتهى.

فتحصل الى هنا ان جماعة اختاروا التفكيك بين الارادتين وهذا المدقق النحرير وان اشرف على التحقيق ولكنه لم يأت بجميع ماهو الحق فذهب الى اتحاد الارادة التكوينية والتشريعية فى المبدأ الاعلى والمبادى العالية بانكار المقابلة وهذا معناه اختياره الارادة التشريعية فى مقابل التكوينية فى العرف والعقلاء والنفوس الجزئية المستفيدة.

والذى هوالحق ان الارادة التشريعية كالتكوينية من حيث المبادى والاحكام وانما الاختلاف بينهما فى المتعلق وبحسب المراد ضرورة ان الارادة من الاعيان الموجودة فى افق النفس فيحتاج الى العلة بالضرورة من غير فرق بينهما

نعم، اذا اراد الانسان والفاعل المباشر شرب الماء يتحرك نحوه بحركة عضلات اليدوالرجل مثلا وحركة الفم والازدراد حتى يحصل الشرب، واذا يرى ان يتصدى خادمه ذلك فلايريد الاماهو فى اختياره، اى لايتمكن من ارادة شيئى خارج عن اختيار المريد وهو ليس صدور الفعل من المامور به لانه امر خارج عن حيطة سلطانه بل هو يريد تحريكه وبعثه نحواتيان الماء وهذا امر مقدور له فيبعثه نحوه باستعمال الهيئات الموضوعة لذلك، فيتوسل بها الى ماهو غرضه ومقصوده اللبى، عند ذلك يعلم عدم الفرق بين الارادة المتعلقة بتحريك الغير وبين الارادة المتعلقة بحركة نفسه نحواتيان الماء فى الحكم، فتكون هاتان الارادتان غير متخلفين عن المراد، فلافرق بين كون الغرض الفائدة العائدة اليه اوكون الغرض الفائدة العائدة الى المامور.

فان الارادة التشريعية فى جميع الافراد نبياً كان اووليا اوعاديا لا تختلف حسب التعلق والمراد وانما الاختلاف فى المقاصد والاغراض الخارجة عن حيطة الانشاء وابراز المراد كماهوالظاهر.

وبعد هذا البيان القويم البنيان ينقدح مواضع الخلط بين الكلمات هذا مع ان الارادة المتعلقة بفعل الغير اختيارا يستلزم تحقق المراد بالارادة والاختيار، لان ترجيح احد الطرفين بارادة غالبة على الارادة المباشرية لاينافى صدور الفعل عن الارادة والاختيار ولايلزم الخلف المتوهم فى كلمات صاحب المقالات.

ثم ان الظاهر من الكفاية تفسير الارادة فى التكوينية والتشريعية بالعلم بالصلاح،

فقد عرفت ان الارادة بمعنى واحد فى الذاتية والفعلية وفى المبدأ وغيره وانما الاختلاف فى هذه الارادات فى الامور الخارجة عنها اللاحقة بها فتوصيفها بالتشريعية لاجل تعلقها بالتشريع والتقنين.

واما كيفية الارادة التشريعية فى المبدأ الاعلى فهى من المسائل الغامضة التى قلما يتفق لبشر ان يصل الى مغزيها و يكشف لديه مصيرها وموردها فان ذلك من شعب كيفية نزول الوحى وايحاء الكتب الى الانبياء المرسلين وهذا من اسرار الاسفار الاربعة ومن بطون المعارف الالهية وقد فصلناه فى القواعد الحكمية فتكون خارجة عن هذه العلوم الاعتبارية، ولقد اشيرالى بعض مراتبها وطائفة من رموزها فى الكتاب الالهى ولعل منه قوله تعالى «نزل به الروح الامين على قلبك» وقوله تعالى: «انه لقرآن كريم، فى كتاب مكنون، لايمسه الا المطهرون»، وقوله تعالى: «ان هو الاوحى يوحى، علمه شديد القوى، ذومرة فاستوى، وهو بالافق الاعلى، ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين اوادنى، فاوحى الى عبده ما اوحى، ما كذب الفوآد مارأى، أفتمارونه على مايرى ولقدرآه نزلة اخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى» وربما يشير الى تلك البارقة الالهية ما عن الصادق(ع): «والله ماجائت ولاية على (ع) من الارض، ولكن جائت من السماء مشافهة». وقال فى الصافى و فى التعبير عن هذه المعنى بهذه العبارة، اشارة لطيفة الى ان السائر بهذا السير منه سبحانه نزل واليه صعد وان الحركة الصعودية كانت انعطافية وانها لم تقع على نفس المسافة النزولية، انتهى والحمدلله اولا وآخرا وظاهرا و باطنا.

الفصل الثانى
فيما يتعلق بهيئة الامر وضعيتها وضعا

وهو يتم فى المقامين.

وقبل الخوض فى ذلك لابد من الاشارة الى الخلط الواقع فى كلمات الاعلام (ره) وهوان عنوان المسألة اجنبى عن البحث عن الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الانشاء فعلا كان او تركا هذا اولا وثانيا لامعنى لعقد البحث حول دلالة الصيغة على الوجوب مستقلا لان القول الاعرف انها تدل على الطلب الوجوبى، فالبحث عن الوجوب والندب ليس خارجا عن البحث عن حدود الموضوع له.

نعم، بناء على بعض الاقوال وهو ان الموضوع له فى الصيغه هوالطلب المطلق اوالبعث المطلق و بناء على بعض الاقوال الاخر يأتى النزاع الاخر وهوانه هل يمكن استفادة الوجوب والحصة الخاصة من الطلب مثلا ام لا؟ وثالثا ليس بحث التعبدى والتوصلى من المباحثات الراجعة الى هيئة الاوامر، لانه من تقسيمات الواجب ولوكان مجرد المساس الى الهيئة كاف كان ينبغى ذكر جميع المباحث هنا فافهم ولاتختلط. ورابعا كثير من المباحث الا تية كبحث المرة والتكرار والفور والتأخير والنفسية والغيرية خارجة عنها وضعا ومر بوطة بها اطلاقا كمالايخفى.

المقام الاول:

فى انها هل لها معنى واحد، اوالمعانى المتعددة،؟ وعلى الاول هل معناه الواحد هوالطلب اوالبعث البسيط من غير تلونه بلون خاص اوهو الطلب الوجوبى اوالبعث الوجوبى اوالندبى و يصير المحتملات ستة، وعلى الثانى فهل هى حقيقة فى التعدد بالوضع التعيينى

لكثرة الاستعمال مجازا، وتلك المعانى المتعددة كثيرة منها الطلب بقسميه والاغراء والتحديد والاستهزاء والتعجيز والارشاد وغير ذلك من المذكورات فى الكتب المفصلة كما ان الاقوال فى المسالة مختلفه، واما وحدة المعنى وتعدد المستعمل فيه مجازا فهو ساقط كما مر فى المجازات.

اما توهم تعدد المعنى فهو فى غاية الوهن لمافيه مضافا الى البعد عدم شهادة شيئى عليه وتخيل ان كثرة الاستعمالات فى المختلفات من المواقف دليل تعدد الوضع فى غير محله، لان الخلط بين الدواعى استلزم ذلك كما افاده الاصحاب (ره) فالهيئة فى قوله تعالى: «فأتوابسورة من مثله وادعوا شهدائكم» مثلها فى قوله تعالى: «اقيموا الصلوة» الا ان الداعى فى الاولى افادة العجز بلازم الاستعمال وفى الثانية افادة الاستهزاء وفى الثالثة كذلك، اى افادة نفس البعث الى المتعلق مثلا، وهكذا فى التمنى والترجى، بل الامر كذلك فى ساير الهيئات المستعملة فى المختلفات كالاستفهام، فان اداته ليست موضوعة للمتعدد حتى يصير له معنى استفهاميا حقيقيا ومعنا انكاريا وهكذا بل الخصوصيات مستفادة من اللواحق الخارجة عن حدود الموضوع له وقديشكل بانه لابد من الالتزام بالتعدد لان كل استعمال لايخلو عن داع فهو امر لاحق بالهيئة و غير داخل فى الموضوع له ففيما يستعمل فى العجز والاستهزاء والتهديد والانذار يكون المستعمل فيه واحدا والدواعى مختلفته و يريد المستعمل ابراز داعيه بذلك واظهار مقصوده بمثله من غير الاستعمال المجازى اولزوم تعدد الموضوع له، فلابد من كونه كذلك ايضا فى الهيئات المستعملة فى الكتاب تكليفا على العباد فيكون الداعى فى الامر بالصلوة والصوم ابراز شيئى زائد على اصل البعث والطلب وهواللزوم والثبوت والوجوب والتحتم، مع انه غير قابل للتصديق وليس امرا وراء ذلك يمكن ان يعد داعيا فى هذه الاستعمالات فيتعين تعدد الموضوع له.

و بعبارة اخرى ما افاده الكفاية بقوله ان الصيغة لم تستعمل فى واحد منها الافى انشاء الطلب ولكن الداعى الى ذلك كما يكون تارة هوالبعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى يكون اخرى احد هذه الامور كمالايخفى انتهى فى غاية الاشكال لان البعث والتحريك هوتمام مفاد الهيئة وليس داعيا زائد اعلى اصل الموضوع له مع انك عرفت من لزوم الامر الاخر وراء الموضوع له والمستعمل فيه يعد هوالداعى كما فى ساير الاستعمالات.

وما افاده بقوله وقصارى وهوكون الموضوع له هوانشاء الطلب المقيد بداعى البحث والتحريك فيكون مجازا فى ساير الاستعمالات غير سديد عندنا من انكار الاستعمالات المجازية بمعنى الاستعمال فى غير الموضوع له. اللهم الا ان يقال بان الهيئة

للبعث والتحريك الاعتبارى الى المادة واذا لم يكن قرينة على احدى الدواعى فهى تفيد مطلوبية المادة.

ان قلت، ماهو الداعى هوجعل المادة والتعلق على ذمة المكلفين وتكون متكفلة لافادة الجهة الوضعية فى هذا البعث والتحريك الانشائى فى خصوص التكاليف الالهية فالداعى فى صل وامثاله جعل الصلوة فى الذمة ودينا.

قلت، هذا غير معقول للزوم التسلسل ضرورة ان مجرد اشتغال الذمة غير كاف لانبعاث المكلف والقيام نحوه فلابد من ايجاب افراغ الذمة والامر به، واذا كان مفاد الامر الثانى ايضا جعل شيئى فى الذمة يتسلسل فلا تغفل.

فتحصل ان القول بوحدة الموضوع له ليس واضحا سبيله سواء كان المستعمل فيه ايضا واحدافلايكون مجازا اصلا اوكان متعددا ومجازا.

ان قلت لابد من الالتزام بتعدد المستعمل فيه فيكشف منه تعدد الموضوع له، لان الاصل كون الاستعمال على نعت الحقيقة وذلك لان الانشاء هو ابراز المعتبر النفسانى والوجود الذهنى بحيث يكون مابه الانشاء بعد الانشاء مصداقا لذلك المعتبر حقيقة مثلا استعمال الهيئة فى الاستهزاء والتعجيز ونحوهما ليس الابراز ما فى القلب والنفس من السخرية والاستهزاء. وماشاكلهما فالصيغة فى كل مورد منها تبرز معنى يختلف عن الثانى و يغايره فيكون المعنى المستعمل فيه متعددا.

قلت، هذا من الاراء الفاسدة التى اشرنا فى الصحيح والاعم و فى غير موضع الى مفاسده.

ضرورة ان الامور النفسانية بقيد النفسانية غير قابلة للابراز والاظهار وماهوالقابل هو المعانى الاعتبارية مع قطع النظر عن التقيد المزبور فيكون الانشاء هوالايجاد الاعتبارى المستلزم للوجود الاعتبارى فى محط الاعتبار.

فالمستعمل فيه امر وما هو السبب لبروزالدواعى امر اخر فان المستعمل فيه هو المعنى الايجادى بعثا كان اوطلبا اوغير هماوهو الموضوع له، وهذا الاستعمال بعد تحققه كاشف ومبرز لما هوالداعى اليه والمقصود الاصلى منه والمراد الجدى فلاتختلط.

واما توهم ان قضية هذا التقرير تعدد المستعمل فيه دون الموضوع له لان الاستعمال اعم من الحقيقة فهو افسد لما اشيراليه من ان جميع الاستعمالات المجازية حقايق لغوية ومجازات عقلية.

هذا كله بناء على التعدد وامابناء على الوحدة فاحتمال كون الموضوع له الطلب

الندبى اوالبعث الندبى فى غاية الوهن لعدم الشاهد عليه والاستعمال الكثير فى الندب لايقتضى كونه هوالموضوع له و غيره مجازا كما هوالظاهر.

واما احتمال كونه الطلب الوجوبى اوالبعث الوجوبى بمعنى ان الموضوع له مركب ومقيد كما عرفت من **الكفاية** احتماله بل تقويته ولكن المستفاد منه هو القضية الحينية وهو غير معقول فى المقام لرجوعها الى القضية المشروطة، اللهم الا ان يرجع الى تعهد الواضع ممنوعية الاستعمال الافى مقام الداعى الى البعث والتحريك وهذا ايضا غير صحيح جدا.

واما كون القيد هوالوجوب فهو وان يساعده احيانا بعض الانصرافات ولكن المتبادر والمنصرف اليه فى مجموع الهيئات عدم كون الوجوب بمفهومه الاسمى داخلا ولاسيما على القول بان مفادها معان حرفية واستفادة الوجوب عند البعث والتحريك والطلب والاستعمال امراخر كمالايخفى.

فبقى الاحتمالان الاخران، احدهما ماهوالمشهور من انه موضوع الانشاء الطلب، وثانيهما انه موضوع للبعث نحو المادة والمتعلق من غير كون مفهوم الطلب الاسمى واردا فى الموضوع له اوالبعث الاسمى لانها قضية المعنى الجزئى وتفسير مفاد الصيغة بالطلب والبعث والاغراء غير مستلزم لكونها داخلة فى الموضوع له بالمفاهيم الاستقلالية.

والذى هوالاقرب فعلا فى النفس بعد المراجعة الى الموارد المختلفة من استعمالات الصيغ خصوصا فيما تستعمل بالنسبة الى الحيوانات ولاسيما عند مراجعة الابكمين فى افادة المقاصد وخصوصا اذاراجعنا الى حالات البشر قبل التاريخ وان الالفاظ قامت مقام الحركات الصادرة من الاعضاء واليد فى الافادة والاستفادة.

ان الهيئات قائمة مقام الاشارات من الاخـــرين واذا كان رب الكلب يأمر المتعلم نحو الصيد باليد والهيئات الاستعمالية فلايتبادر منه الاانها موضوعة للتحريك الاعتبارى والبعث والاغراء نحو المادة فى عالم الوضع واللغات وساير المفاهيم من الطلب وغيره مستفادة من ذلك للملازمة العقلائية بين هذه الحركات والصيغ وتلك المعانى، فافهم.

ان قلت ، كيف يمكن ترشح الارادة الى البعث جدا فى ساير الاستعمالات كالتعجيز والاستهزاء والاستعمال الاعم خارج عن الموضوع له بالضرورة والايلزم كون البعث المتوجه الى الجدار والدار من البعث حقيقة.

فاحتمال كون المخاطب ينبعث من هذا التحريك الاعتبارى والبعث بالصيغة شرط فى صدق الموضوع له وتحققه، فما فى الكفاية وغيره من انه فى جميع هذه الاستعمالات انشاء الطلب غير قابل للتصديق وهكذا ما افاده **الوالد المحقق** مدظله.

قلت: لامنع من الالتزام بانه لانشاء الطلب الاعم من الجد والهزل وللبعث والاغراء الاعم من الواقعى والصورى، اللهم الا ان يقال كيف يمكن الالتزام بانه صورى وهزل مع ان الاستعمال متقوم بالجد او ان الاستهزاء متقوم به ايضا، والذى هو التحقيق فى المقام ماذكرناه فى الاوامر الامتحانية والاعذارية من ان ترشح الارادة الجدية كما مر تفصيله فى الطلب والارادة فعليه يترشح الارادة الجدية الى البعث والزجر لما فيه المقصود والمطلب وهوالسخرية والتعجيز.

فتحصل الى هنا ان ماهو المتفاهم من الهيئة بعد المراجعة الى قيامها مقام الاشارات هو التحريك و البعث و الاغراء لابمفهومها الانشائى بل بمصداقها الشايع الصناعى.

ان قلت، بناء عليه يلزم كون الموضوع له خاصا مع ان مقتضى ماتحرر عموم الموضوع له فى الهيئات.

قلت، نعم،ولكنه فيمالم يكن دليل يقتضيه.

ان قلت قضية بعض الشبهات السابقة فى الوضع امتناع عموم الوضع وخصوص الموضوع له.

قلت نعم، ولكنه قدمضى امكان ذلك بالاستعمال والغاء الاختصاص بدال اخر وان الواضع كما يمكن له وضع الخاص والموضوع له العام بالاستعمال والغاء الخصوصية يمكن له العكس بالغاء الاختصاص، ففى مقام وضع اسماء الاشارة مثلا يتوصل بالاستعمال الخارجى الى الموضوع له، و بافادة عدم اختصاص هذه اللفظة بهذه الشخصية والهوية يتوصل الى تجويز استعمالها فى ساير المسانخات مع المستعمل فيه والمشابهات معه فافهم واغتنم.

ثم انك قدعرفت فيما مضى ان الوضع فى جميع الهيئات نوعى وهكذا فى المواد لما عرفت ان المناط فى الموضوع الشخصى كون الهيئة والمادة معا موضوعة بوضع واحد كما فى الجوامد وايضا قدمضى انه وضع فعلى لاتهيؤى لان معنى الوضع التهيوئى عدم دلالة الموضوع على شئى الامع الانضمام والمادة والهيئة الموضوعتان وان تدلان على معنى مخصوص ولكن المادة بلا هيئة معلومة اوموضوعة تدل على المعنى التصـــورى ولادال معها على خصوصيتها وهكذا فى جانب الهيئة فلاتختلط.

تذنيب: قضية مامرمنا ان صيغة الامر ليست الاقائمة مقام التحريك باليد فى عالم الاعتبار والمواضعة وعند ذلك قديشكل استعمال ذلك للزوم كونه استعمالا ايجاديا

والاستعمال الايجادى مستحيل لتقدم الاستعمال بتقدم المعنى المستعمل فيه عليه ولو بالرتبة او لوكان معاً فى الزمان بل فى المرتبه ضروره ان الاستعمال فى ساير الالفاظ ليس سبب تحقق لمعنى بل المعنى يتحقق بعله اخرى فتقدمه على الاستعمال واما اذكان نفس الاستعمال عله وجود المعنى فهو متقدم عليه فكيف يصح الاستعمال و يترشح الارادة الى ذلك واليه يشير **العلامة المعظم فى الدرر** فانكر الاستعمال الايجادى

ويمكن حله بان المعانى التى يستعمل فيها الالفاظ يتصورقبل الاستعمال و باستعمالها فيها يعتبر وجود تلك المعانى خارجا فافهم واغتنم.

ايقاظ وارشاد: قضية مامر فى صيغة الامر ان ساير الصيغ الانشائية كالفاظ التمنى والترجى والاستفهام والتشبيه ليست مستعملات فى المعانى المختلفة مجازا اواشتراكا لفظيا حتى فى المبدأ الاعلى تعالى وتقدس.

والذى هوالموضوع له واستعمل فيه هى المعانى الوحدانية وساير الاستعمالات ترجع اليها وتختلف بالدواعى والاغراض وماهو المعنى الوحدانى هوالمعنى الاعتبارى الكلى المتخذ من الامور الواقعية القلبية والوجدانية من غير كونها داخلة فى الموضوع له فاذا قيل: لعل الله يحدث بعد ذلك امرا، اوقيل: لعله يتذكر اويخشى، فليس معناهما الارجاء التحقق من غير دخول ساير اللوازم فى الموضوع له ومنها الجهل والعجز مثلا بل لابد هنا من منشأ وهوالاعم من العلقة الامكانية الملازمة للجهل والعجز او المحبة الوجوبية المقارنة مع العلم والقدرة و بعبارة اخرى جميع الترجيات والتمنيات فى الكتاب والسنة حقيق لان ميزان الحقيق والانشائى هو انه ان كان فى المتكلم محبة وعلقة بالنسبة الى تحقق المرجو والمتمنى فهو حقيق والا فهو انشائى و صورى وهذا يتصور فى حقه تعالى لانه مع علمه و قدرته يحب هداية فرعون و لكن للزوم المفاسد فى النظام الاتم مثلا لايمكن من التخيلات وحملها على المجازات كما اشير اليه غير مرضى لعدم الاحتياج اليه بعد وضوح حملها على الحقيقة و بعد امكان تعلق الرجاء والتمنى بالمستحيلات فافهم واغتنم.

وفى الاستفهام ليس الاطلب الفهم القائم مقام حركة اليد فى الطلب ولكنه كما يحصل بحركة اليد طلب الفهم الواقعى الحقيقى كذلك يحصل معنى الاستفهام الانكارى فاترى فى كتاب ابن هشام من جعل معنى همزة الاستفهام قريبا من السطر الواحد لايخلو عن تاسف. هذا وربما يحسن الكلام بتغافل العالم والقادر عن لوازم الاستعمال فيكون من الاستعمال الحقيقى ايضا ولكنه ادعاء وهذا لايستلزم المجازية فى الكلمة وان كان من المجاز العقلى الذى ذكرناه فى محله وهواختلاف المراد الاستعمالى مع المقصود الجدى فما فى

الكفاية من تقسيم هذه المعانى الى الحقيقى والانشائى لايخلوعن غرابه فان ماهو الحقيقى ليس من الموضوع له رأسا فلاتختلط.

المقام الثانى

بعد ما عرفت وحدة المعنى وانها هو التحريك الاعتبارى بالحمل الشايع من غير اخذ القيد الاخرفيه من الوجوب اوالندب فلابد من الالتزام باحد الامرين: اما عدم لزوم الامتثال عقيبه الامع القرينة اواثبات ان عدم القرينة على ساير المعانى قرينة الوجوب والتحتم من غير لزوم كون الاستعمال مجازيا لاسبيل الى الالتزام بالاول فيتعين الثانى، واما الدليل على الدعوى الاولى ان بناء العرف والعقلاء عليه قطعا و كثرة الاستعمالات الاخر مع القرائن لاتورث قصورا فى بنائهم كماهو الشاهد ودعوى ان بنائهم على الاخذ بالامرلوجود القرينة عليه حالية كانت اومقالية غير بعيدة ولكن المراجعة الى عادتهم يعطى انهم يواخذون عليه ويحتجون بعضهم على بعض من غير التوقف على القرينة ومن غير انتظارها فاصل هذا ولزوم التبعية ممالاشك فيه ايضا وتوهم ان ماهو موضوع البحث ليس مطلق الصيغة بل الصيغة الصادرةعن الاستعلاء والعلوجمعا او على سبيل منع الخلو وفى ذلك كفاية للقرينية من غير الحاجة الى اثبات الدعوى الثابته فاسد ضرورة ان التحقيق فى تلك المسئلة عدم اعتبار هما فى مفهوم الامر رأسا مع ان المعروف بينهم كفاية العلوهذا مع ان الاوامر الندبية صادرة عن المبادى العالية فلايكفى ذلك للقرينية.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان البحث حول الدعوى الثانية يقع فى الجهتين: الجهة الاولى فى امكان التوسل الى افادة الارادة الحتمية اللزومية والى افادة الوجوب واللزوم بالهيئة الموضوعة للمعنى الاخر، الجهة الثانية فى كيفية استفادة الوجوب منها فان مجرد الامكان غير كاف عن المرحلة الثانية ومقام الاستظهار والاثبات.

اما الجهة الاولى فقد يشكل ذلك عقلا لان الالفاظ الموضوعة للمعانى لاتدل الاعلى الموضوع لها ومع فرض كون الاستعمال حقيقيا ومع فرض عدم قيام القرينة كيف يعقل توسل المولى الى افاده الارادة الوجوبية والتكليف اللزومى والغرض الحتمى.

نعم يمكن استظهار العادة الخاصة منه بعد مضى مدة اواعلام رسمى بان يكون بنائهعلى الاتيان بالقرينة الوجودية فى ساير الموارد وعلى عدم الاتيان بالقرينة عندما اذا كانت ارادته حتمية وقصده لزوميا

ولكنه فى المقام غير صحيح لان الاعلام الرسمى غير موجود وبناء العقلاء والعرف على حمل الاوامر الاولية الموجودة فى الكتاب والسنة على الوجوب من اول الامر فلابد من استناد الوجوب الى الوضع وهذا ايضا خلاف المفروض.

ويمكن ان يقال فى الدفاع عن الاشكال المذكور بان بناء العقلاء فى محاوراتهم من قبل الاسلام على ذلك ولاطريقة حديثة له فى هذا الباب فكما انهم يحتجون بذلك فى محاوراتهم فكذلك الامر فى التكاليف الالهية فالمتكلم المريد افادة الارادة اللزومية يتمكن عند ذلك من ترك القرينة على ساير الدواعى التى يمكن ان تكون مقصوده فى الاستعمال.

او اذا كان يجد ان عقل العقلاء يحكم بلزوم التبعية عن الامر الصادر عند احتمال كون الارادة حتمية لزومية فانه عندئذ يتمكن من التوسل الى مرامه ومقصوده اوغير ذلك من الطرق التى استدل بها فى مرحلة الاثبات من دعوى الانصراف اوالكاشفية العقلائية اوامثالها ثم ان قضية مامر من جعل اللزوم والوجوب من الدواعى فى الاستعمال هوامكان ذلك ايضا ولكنه يحتاج الى نصب القرينة على ذلك كمالايخفى فعليه اذا امكن ذلك فى الجملة فلامانع من الالتزام بعدم الدلالة الوضعية للصيغة على الوجوب واللزوم من غير لزوم اشكال ثبوتى.

وان شئت قلت تقرر الاشكال من وجهين تارة بلحاظ امكانه الثبوتى و يندفع بانه لامانع من ارادة تحميل الوجوب من التحريك الاعتبارى بالصيغة كساير الدواعى واخرى بلحاظ حال الاثبات وانه كيف تمشى الارادة من المتكلم المريد وجوب شيئى ولزومه مع عدم استعماله مايدل عليه بالدلالة الوضعية ولامايكون قرينة على مراده وداعيه و يندفع ذلك بانه بعدمايجدان بنائهم على الامتثال وعدم الاعتذار ببعض الاغدار يتمشى منه القصد والارادة واختلافهم فى وجه ذلك لايورث خللا فى ارادته فما افاده جمع من ان قضية التبادر هوالوجوب لايرجع الى محصل للزوم المجازية فى غيره مع شهادة الوجدان على خلافه ولايثبت بعد ذلك استناد التبادر الى حاق اللفظ كماهوالظاهر.

واما الجهة الثانية فى كيفية استفادة الوجوب بعد ثبوت افادتها الوجوب و بعد ما ظهر امكانه عقلا فمنها طرق عديدة مفصلة فى الكتب المطولة ونحن نشير الى عمدها اجمالا:

الطريقة الاولى دعوى الانصراف معللا بغلبة الاستعمال وانت خبير بما فيه من منع الصغرى والكبرى.

الثانية ان الصيغة وان لا تدل بالوضع على اكثر من التحريك الاعتبارى ولكنها

كاشفة عن الارادة الحتمية كشفا عقلائيا وفيه مالايخفى لان الكشف العقلائى منوط بكثرة الاستعمال البالغ الى حد الاتفاق فى الارادة اللزومية مع القرينة حتى يعد من الوضع التخصصى والافلاوجه للكاشفية الظنية فضلا عن العقلائيه.

الثالثة ان عدم القرينة قرينة الوجوب واللزوم ولعمرى انه اقرب الوجوه فان العرف والعقلاء بنائهم على نسبة الوجوب واللزوم الى المولى بعد مارأوامنه الامر والبعث والتحريك فيعلم من النسبة المزبورة ان الصيغة تلازم الوجوب والحتم عند قيام قرينة العدمية.

وان شئت قلت الوجوب والندب من العناو ين المتقابلة ومنشأ تقابلهما اما ذاتهما لما بينهما من الاختلاف الذاتى فى عالم العنوانية اواختلاف منا شئهما وهى الارادة الموجودة فى النفس الموالى واختلاف الارادات ليس كاختلاف المهيات العاليةالجنسية او النوعيةبل الارادة فى الندب والوجوب من نوع واحد واختلافهما بالمنضمات الفردية وماقرع سمعك من التشكيك الخاص فهو ليس فى الفردين من النور والوجود العرضيين بل هوفى النور الواحد الذى له مراتب وما هو فيه التشليك هو الواحد الشخصى بحسب مراتبه من العلية والمعلولية واما بين الافراد العرضية التى ليست بينها العلية والمعلولية فلا تشكيك خاصى فلامعنى لتصو ير التشكيك بين الفردين من الخط الطو يل والقصير فانهما متباينان كزيد وعمرو النور الضعيف الموجود بين وجود القوى ممتازعنه بنفس النورانية لابالنورالاخر هذا التشكيك هو التشكيك العامى.

فبالجملة لايعقل كون الوجوب ناشئاعن الارادة الغير المحدود والندب من الارادة المحدودة وان كانتا مشككة فانه عما نحن بصدد اثباته فاذا كان كل واحد منهما غير الاخر فى الوجود والعلل ومباديها فلا معنى لاحتياج احديهما الى الاخر نعم يمكن كون قرينة احديهما بعدم القرينة فعند ذلك يتم المقصود و يستفاد الوجوب عندالتحريك والبعث فلا تغفل.

الرابعة: ان بناء العقلاء على تمامية الحجة من المولى بالامر ولايصغى الى الاعذار الراجعة الى المحتملات والاستعمالات الكثيرة للصيغة، فكانهم يرون ان تمام الموضوع لوجوب الطاعة هوالبعث والاغراء سواء كان صادرا بالصيغة او بالاشارة ونحوها من غير التوجه الى المسائل العلمية والتشكيك الخاصى بين انحاء الارادات وان الظاهر من طريقتهم ان بعث المولى لابد وان لايكون بلاجواب وانه لابد من الانبعاث نحوه الااذا ادل الدليل على الترخيص.

اقول، هذا ما افاده السيد **المحقق الوالد** مدظله واستظهر ان ذلك هومرام شيخه

العلامة اعلى الله مقامه. وانت بعد المراجعة الى **الدرر** تحيط خبرا بان الامر ليس كما قيل وان ماافاد، غير مقبول ضرورةان العقلاء ينسبون الارادة الحتمية والوجوب واللزوم الى الولى والفقهاء وارباب النظر بناءَهم على الافتاء بالوجوب فى هذه المواقف، ولوكان الامر كما ذكرلما كان لذلك وجه.

الطريقة الخامسة: ان قضية مقدمات الحكمه هوالوجوب واللزوم وذلك لان الوجوب واللزوم من العناو ين الاعتبارية التى لايحتاج فى مقام الافادة والاستفادة الى القيد الزائد بخلاف الاستحباب والندب.

وان شئت قلت، الارادة التى توجد فى النفس لافادة الوجوب لاحد لها بخلاف الارادة التى توجد فيها لافادة الندب. وبعبارة ثالثة ان كل طالب انما يأمر لاجل التوسل الى ايجاد المامور به فلابد وان لايكون طلبه قاصرا عن ذلك والافعليه البيان والطلب الالزامى غير قاصر عنه دون الاستحبابى فلابد ان يحمل عليه الطلب انتهى.

اقول، هذا هوالوجه الذى اعتمد عليه **صاحب المقالات**، ولعمرى انه اسخف الوجوه وكانه نسب اليه مالايرضى به لانه كيف يمكن ان يكون نقاط الضعف فيه مخفية على مثله قدس سره.

فبالجملة كل مفهوم اذاكان مقابل مفهوم اخر اما يكون تقابلهما بتمام ذاتهما البسيطة اوالمركبة اوببعض الذات، فاذا كان ببعض الذات فلابد من الاشتراك فى البعض الاخر، فان كان الوجوب والندب من قبيل الاول اومن قبيل الثانى فلايمكن كفاية الصيغة المطلقة لاستفادة احدهما المعين بالضرورة لاحتياج كل الى القيد والقرينة، وان كان مابه الاختلاف عين ما به الامتياز وتكون النسبة بينهما نسبة الاقل والاكثر فهولايتصور فى العناو ين مطلقا والوجوب والندب منها بالضرورة ولوسلمنا ان المقصود اثبات الامر الاخر وهوالوجوب وعدم الوجوب، اى يكون النظر الى حقيقة خارجية تكون هى منشأ انتزاعهما وليس الوجوب من الامور الاعتبارية بل هى من الانتزاعيات فانه عند ذلك يأتى مامرمنا من ان التشكيك الخاصى بين الارادات لايستلزم كون الارادة فى اول وجودها منشاء لانتزاع مفهوم الوجوب بل الامر بالعكس.

لان الوجوب ينتزع من المرتبة الشديدة ولادليل على وجودهذه المرتبة بل القدر المتيقن هواصل الارادة الذى هومنشأ انتزاع مفهوم اللاوجوب.

فتحصل ان التمسك بمقدمات الحكمة موقوف صحته على اثبات ان الاطلاق يقتضى الوجوب و هو ممنوع لمامر من اختلاف العناو ين بحسب المفهوم واختلاف

الارادات بحسب الوجود واختلافها فى الشدة والضعف تابع لاختلاف المصالح والمفاسد المدركة فى المرادات والمتعلقات وليس ذات الارادة بما هى الارادة ذات تشكيك بل التشكيك فيها يتبع التشكيك فى الجهات الاخر ولوكانت ذواتها مشككة بالتشكيك الخاصى كما لايبعد ذلك فى بادى النظر، ولكنه اجنبى عن المرام والمقصود فى المقام، فينحصر الاستفادة بالطريقة الرابعة، وهوان طريقة العقلاء على استكشاف الارادة الجدية الحتمية من القرينة العدمية وهو عدم ذكر القرينة الوجودية على ساير الدواعى فى الاستعمال

فتحصل ان الشبهة كانت موقوفة على مقدمات احدها كون الصيغة موضوعة للتحريك الاعتبارى اوالبعث والاغراء اوانشاء الطلب اوايقاع النسبة، ثانيها عدم اتكاء المتكلم على القرينة، ثالثها استفادة العرف والعقلاء الوجوب منها، فانه عند تمامية هذه المقدمات يلزم التناقض فانه كيف يعقل الجمع بينها مع كون المفروض هذه الامور الثلاثة.

وكان الجواب انكار المقدمة الثانية باثبات اتكاء المتكلم على القرينة ولكنها عدمية وهذه القرينة والعادة العرفية نشئت من اوائل الامر قبل ظهور الاسلام بل وساير الاديان فلاحظ وتدبر جيدا.

ولعمرى ان المسأله واضحة وما كانت تحتاج الى هذه الاطالة ولاسيما بعد كونها علمية لاعملية الافى بعض الموارد الاتية، ومن العجيب اطالة الاعلام هنا حول بعض مالاربط له بالمقام من ذكر الاقوال واحتمالات فى تعريف الوجوب والندب وعلى ذلك لم يأت بما هوالحق، فان شئت فراجع **نهاية الاصول** للسيد **الاستاذ البروجردى** (ره) حتى تقف على ما اشيراليه.

ثم ان هاهنا طرقا اخر كدعوى حكم العقل بلزوم الاطاعة اودعوى ان العقل يحكم بلزوم الامتثال وامثال ذلك مما غيرخفى وجه ضعفها فى حد ذاتها مع ان مقتضى هذه الطرق عدم جوازافتاء الفقية بالوجوب الشرعى فى المواقف التى وردت الاوامر فى الكتاب اوالسنة مع ان الضرورة عند كل ذى وجدان قاضية بان العقلاء ينتقلون من الصيغ والاشارة والكتابة الى المقاصد والاغراض الحتمية والارادات اللزومية حاكمين ذلك بالالفاظ والمفاهيم الاسمية ناسين كل ذلك الى المولى بلاشائبة شبهة وخطور اشكال.

تذنيب: تظهر ثمرة النزاع فى ما اذاورد الامر فى جملة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة والجنابة بل وفيما اذا ورد الامران فى الجملتين المتعقبين كقوله تعالى: «اطيعوا الله

واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» فمن قال بان الموضوع له هوالوجوب كما ايده الكفاية فيلزم الاشكال العقلى فى الاولى لعدم امكان الجمع العقلائى بين استعمالها فى المجاز والحقيقة، فلابد من دعوى سقوط هذه الجملة عن اثبات الوجوب بها بعد قيام الدليل المنفصل على عدم وجوب غسل الجمعة، و يلزم الاخذ بالجملة الثانية وحملها على الوجوب لان القرينة العقلية على عدم الوجوب الشرعى فى الامر الاول لايورث قصورا فى دلالة الصيغة على الوجوب بالوضع قطعا.

ومن قال بان الموضوع له امروحدانى بسيط على اختلاف التعابير التى اشيرت اليها فله ايجاب غسل الجنابة معللا بان القرينة قائمة على ان الداعى فى غسل الجمعة هوجعل الاستحباب والندب دون غسل الجنابة والقرينة العدمية قائمة على ان الداعى فى الاخر هوجعل الوجوب على الوجه الذى مضى.

نعم، ربما يمكن دعوى ان للمتكلم الاتكاء على القرينة فى غسل الجمعة بان التفكيك خلاف التفاهم العرفى فما يصح للقرينة موجود فى الكلام.

ومن هنا يعلم وجه النظر فى المثال الثانى وانه على مسلكنا ربما يشكل استفادة الوجوب لصحة اتكاء المتكلم على القرينة الموجودة فتأمل.

ولذلك قيل وقلنا فى محله ان قوله تعالى: «ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» قاصر عن اثبات التحريم لقوله تعالى: «تعاونوا على البروالتقوى»، فافهم واغتنم.

ويمكن دعوى ان الوجوب لوكان يستفاد من مقدمات الحكمة فلايثبت هنا لان ما يصلح للقرينة يورث الشك فى تمامية المقدمات، واذا كان يستفاد من القرينة العدمية فيقع المعارضة بين قرينة الوجوب وهوعدم القرينة وماهو القرينة على الندب الصالح للقرينية.

ايقاظ، ربما يمكن الاستدلال على ان الامر واجب الامتثال بقوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن امرربه» وقوله تعالى: «ما منعك ان لا تسجد اذا مرتك» والمراد من الامر هو الهيئة والصيغة المستعملة فى الكتاب على الوجه الذى مضى تفصيله. فهاتان الايتان تدلال على ان نفس الامر بالصيغة كما فى قصة ابليس: «اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الاابليس» تقتضى الامتثال ولزوم التبعية ولكنها لا تدلان على ان ذلك لاجل الدلالة الوضعية بل ربما كان لاجل ما اشرنا اليه فلا تغفل.

فائدةاقداشير الى امراجمالا وهوان موضوع هذه **المسألة** وهوان صيغة الامر هل تدل على الوجوب ام لابل هو مطلق الصيغة ولوكانت ارشاد يا او موضوعها الاوامر المولوية لاسبيل

الى الاول فيأتى اشكال وهو ان الاوامر الصادرة عن الفقية فى مقام الافتاء بل والصادر عن النبى والائمة صلوات الله عليهم فى مقام الافتاء ليست مولوية بل هى المرشدة الى حكم الله تعالى وقانونه فلاوجه لاستفادة الوجوب منها تمسكا ببناء العقلاء والعرف واستدلالاً بطريقة الموالى والعبيد، فما كان فى الكتاب مثلا فهو يعد من الاوامر المولوية وهكذا ما كان نظيرها وماورد فى المآثير من الاوامر ونحوها فلاشهادة من العقلاء بعد كونها مرشدة فهى تابعة للمرشد اليه من كونه وجوبا اوندبا و استفادة ذلك اى ان المرشد اليه واجب او ندب لايمكن الابالقرينة الخاصة والعجب من استادنا **البروجردى** (ره) حيث توجه الى هذه النكته ولكنه مضافا الى قصور فى تقريبه اشكالا غير واصل الى اصل الشبهة وهوعدم لزوم الامتثال فيما اذا ورد الامر فى الاخبار والروايات بشيىءٍ فى العبادات كان اوغيرها مع ان الضرورة قاضية بخلاف ذلك وان العقلاء مع كون موضوع **المسألة** هى الاوامر المولوية يتحركون بتلك التحريكات من الفقهاء كانت او من الائمة عليهم السلام و يكشف بها القانون الالزامى الا اذا قامت القرينة على الخلاف فاذا سئل مثلا عن صلوة الكسوف فقال صل اوعن زكاة الابدان فقال زك وهكذا بنائهم على لزوم القيام والانبعاث واستكشاف القانون والحكم الالزامى بلاشبهة وريب.

والذى هوالحجر الاساسى عدم ورود النص فى ان موضوع **مسألتنا** هذه مخصوص بتلك الاوامراو ان الاوامر الصادرة فى مقام الافتاء تكون مولوية، لان ميزان المولوية ليس كون الامر معاقبا على ترك المامور به كما فى اوامر الاب والزوج بالنسبة الى الابن والزوجة، ولايكون ميزانها كون المامور به فيه صلاح الامر والايلزم عدم كون اوامر الله تعالى مولويا. اللهم الا ان يقال ان المناط صحة العقوبة عليه وهذا لايكون فى امر الفقية والمفتى بالضرورة. نعم هومصحح العقوبة لاجل العلم بالارادة اللزومية من قبل المولى الحقيقى، فهذه الا وامر كواشف عن الارادات المستورة هذا وفى كون الاوامر الالهية التشريعية مولوية اصطلاحية اشكال قوى نشيراليه فى ذيل تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى وعليهذا يسقط الواجب الشرعى، فيكون جميع الواجبات الشرعية الطافا فى الواجبات العقلية.

فتحصل ان بناء العقلاء على الامتثال فى هذه الاوامر ايضا و ما اشتهرمن ان موضوع هذه **المسألة** هى الاوامر المولوية اوقيل ان موضوع البحث هى الاوامر الصادرة عن العالى المستعلى غيروجيه. نعم لابناء من العقلاء على وجوب الامتثال ولا تكون الصيغة كاشفة عندهم عن الارادة الحتمية الافى بعض الصيغ ومجرد كونه صيغة الامر لايكفى

لوجوب الامتثال. واما توهم الملازمة بين كونها امرا و بين كونها واجب الامتثال والانبعاث او واجب الاطاعة والتبعية فهو ناشى ءمن اعتبار مفهوم العلو اوالاستعلاء فى مفهوم الامر وقد مر فساده تفصيلا.

بحث و تفصيل قد تستعمل الجمل الخبرية فى مقام الانشاء وهى تارة تكون فعلية كقوله مثلا يعيد و يتوضأ و يغتسل وكقولهم بعت واشتريت وقبلت واخرى تكون اسمية كقوله انت ضامن اوهو ضامن اوهى طالق وهذا مسجد فهل فى هذه المواقف تكون الاستعمالات مجازية اوتكون حقيقية وعلى كل تقدير يستفاد الوجوب من القسم الاول وهى الجمل الفعلية الاستقبالية ام لا وعلى الاول فما هو طريق فهمه و استفادته، فالكلام يتم فى جهات نشير اليها اجمالا

اوليها فى كيفية الاستعمال ظاهر المشهور انها مجاز لظهور ان الهيئة موضوعة للاخبار واستعمالها فى غيره من المجاز فى الكلمة، وصرح بعض المتاخرين وتبعه جماعة بانها حقيقة لعدم وضعها لذلك، بل الاخبارية والانشائية من الدواعى الخارجة عن الموضوع له، فتارة يستعمل للاعلام والاخبار، واخرى يستعمل للانشاء والايجاد وليس فى كلماتهم ماهوالموضوع له والجامع الذى لابد منه والايلزم الاشتراك اللفظى الذى يفرمنه هولآء كيف وهم يفرون من تعدد المعنى الحقيقى والمجازى فضلا عن تعدد الوضع والموضوع له.

واختار **الوالد المحقق** امرا ثالثا وهو المجازية بالمعنى الذى اختاره فى محله فلايكون الاستعمال الا فى الموضوع له ولتنقل المخاطب الى ماهو المقصود فيكون من باب الادعاء فالجمل الاخبارية مستعملة فى ماهو الموضوع له وهوالاخبار عمايأتى بدعوى تحققه عن المخاطب وانه يقوم به من غير احتياج الى الامر بل سلامة فطرته كافية فى بعثه اليه كما فى امرالوالد ولده بهذه الطريقة المشتملة على التلطيف والاستيناس.

ولايخفى ان ماهو المبحوث عنه فى كلماتهم هنا هوالجمل الفعلية الاستقبالية ومن الممكن دعويهم التفصيل بين هذه الجمل المشارليها، ولكن الذى يظهر لى ان الالتزام بالمجاز غير صحيح لظهور هذه الجملات فى الانشاء مثل ظهور هافى الاخبار، وكما ان الثانى يحتاج الى القرينة كذلك الاول، فتكون القرينة معينة لاصارفة. فبالوضع التخصصى بلغت هذه الهيئات لكثرة الاستعمال الى الحقيقة الثانوية بحيث لايفهم من هذه الاستعمالات مجاز اصلا وان قلنا بالمجاز المشهور.

واما الالتزام بالجامع المعنوى بين الاخبار والانشاء فهو غير ممكن ضرورة ان قياس

مانحن فيه بصيغة الامر مع الفارق فانه فى صيغة الامر كان الموضوع له معينا فى كلماتهم بانه طلب انشائى او بعث اوتحريك اعتبارى او ايقاع للنسبة وهذا فيما نحن فيه غير معلوم لانه لايعقل الجمع بين المعنى الاخبارى والانشائى، فان الاخبار هوالاعلام عن النسبة الواقعية الغير المستندة فى وجودها الى الاستعمال والانشاء هوالمعنى الذى يوجد بالاستعمال فيكون الاستعمال هنا ايجاديا وهناك اخطاريا. نعم بناء على القول برجوع الانشاء الى ابراز مافى الضمير والاخبار عن المعتبر النفسانى فهوله وجه ولكنه فاسد كمامر. ولااظن التزام القائلين بان الانشاء هوالابراز انه عين الاخبار ولكن الاوعية مختلفة فوعاء جملة زيد قائم هوالخارج صدقا وكذبا ووعاء جملة هذا مسجد اوانت طالق وضامن الذهن وقد تكون متحدة كما فى القضايا المعقولة فتدبر جدا.

واما الالتزام بالمجاز فى الارادة الجدية دون الاستعمالية على التقريب الذى عرفته من **السيد الوالد** مدظله، فهو ان صح ثبوتا ولكنه غير مرضى اثباتا، لان كلمة بعت وامثالها وكلمات يعيد و يتوضاء وامثالها ربما تكون فى الكثرة الاستعمالية الى حد لايجد العرف فيه المجازية، بل المتبادر منها هى المعانى الانشائية فتكون من الاشتراك اللفظى نعم الهيئة موضوعة اولا للاخبار ثم استعيرت للانشاء واستعملت فيه حتى عد من معانيها وهذا مما لاضير فيه. نعم فى الجمل الاسمية مختلفة فما كان من قبيل هى طالق فالاشتراك اللفظى قريب جدا وما كان من قبيل هذا المسجد فربما يحتاج الى القرينة الصارفة لاالمعينة لان المتبادر منه بلا قرينة هوالمعنى الاخبارى.

فالمدارفى الفرق بين الاشتراك اللفظى والحقيقة والمجاز انه ان كان اللفظ محتاجا فى فهم المعنى منه الى القرينة مطلقا فهويعد من المشترك اللفظى فى معانه وان كان محتاجا فى فهم احد المعانى اليها فهو مجاز فيه و حقيقة فى غيره. وتوهم ان الالتزام بالاشتراك اللفظى بعيد فى نفسه فى غير محله لانه فيما اذاارد نا اثبات ذلك بالوضع التخصيصى واما اذا اردنا اثبات احد المعنيين بالوضع التخصصى فهو مضافا الى عدم بعده قريب وواقيه وواقيه وجميع الاشتراكات اللفظية من هذا القبيل فلا تغفل.

الجهة الثانية لاشبهة عند العقل والعقلاء فى لزوم **الامتثال** و اكتشاف الارادة **اللزومية من** الجمل المستعملة فى مقام الانشاء بداعى الايجاب والالزام من غير فرق بين الاسمية والفعلية، فاذا اورد **مثلاً** ساله عن صلوة الرجل فقال **يعيد** صلوته فانه يستظهر منه لزومه وعدم ظهور بعض الجمل الاسمية فى افاده الايجاب كزيد قائم فى افاده وجوب القيام لايستلزم منع ساير الجمل لانه تابع الاستعمال و يلزم الوضع الشخصى فى خصوص هذه

الجملة كما التزمنا بذلك فى خصوص هيى طالق وامثاله. وقدمر ان هذا هو الاصل المسلم عند قاطبة العقلاء من غير فرق بين كونها فى مقام انشاء الزامى نفسى او ارشادى افتائى، فانه اذا سئل مثلا عن صلوه الزلزلة فاجاب يصلى او اجاب هو آت بها فانه يكون ظاهرا فى وجوبها و يستكشف منها القانون الوجوبى والحكم الحتمى من غير حاجة الى القرينه الداله على تعيين داعى الوجوب واللزوم.

الجهة الثالثة بعد ما احطت خبرا بما مرمنا فى صيغة الامر تقدر على عرفان امكان افادة اللزوم بهذه الهيئات من غير لزوم اشكال وتقدر على كيفية استفادة الوجوب فان طريقة العرف و بناء العقلاء على حملها على الوجوب واستكشاف الارادة الحتمية منها الا مع القرينة على خلافه، فالقرينة العدمية سبب لكشف المراد الجدى اللزومى.

وايضا تحيط خبرا بما فى مقدمات الحكمة التى افادها **الخراسانى صاحب الكفاية** قدس سره من ان مقدمات الاطلاق تورث الاخذ بالمطلق وتكون النتيجة هى الارادة الندبيه لابعنوانها كما لايخفى وما تفيد الارادة اللزومية هى الاتكاء على القرينة ولكنها قرينة عدمية لاوجودية والامر بعد وضوح اصل المسالة سهل.

الفصل الثالث
فيما يتعلق بهيئة الامر اطلاقا

وقبل الخوض فى مباحثها لابدهن الاشارة الى امرين:

الاول: المراد من الاطلاق هنا ليس ما يراد منه فى باب المطلق والمقيد فانه هواطلاق المورث للتوسعة والمقصود هنا هوالاطلاق المورث للضيق، اى ان القاء الامر وتوجيهه الى المخاطب والمكلفين منصرف وظاهر فى ان ماهو متعلق الامر هوالواجب التعينى لاالتخييرى والنفسى لاالغيرى والعينى لاالكفائى وهكذا كما يأتى فى المباحث المتكفلة لها من ذى قبل.

واما الشك فى كونه واجبا مشروطا، فهو منفى باطلاق الهيئة اوالمادة كساير ماشك فيه من الشرائط والاجزاء، وهكذا اذا شك فى عباديته وانه مشروط بقصد القربة بناء على امكان التمسك به. فعليه يتوجه الى ماصنعه الكفاية من اتيان البحث عن التعبدى والتوصلى هنا اشكال الخروج عن مباحث الصيغة ولذلك عدل عنه صاحب الدرر (ره) واتى بمباحث التعبدى والتوصلى فى تقاسيم الواجب والامر سهل وانى وان سلكت فى مختصرنا النافع فى الاصول الذى الفته فى سنوات سابقة مسلك شيخ مشايخنا فى **الدرر** غافلا عما صنعه و باحث عنها هناك ولكن لابأس بتبعية الاكثر باتيان تلك المسألة هنا لاسهليته.

الثانى: لاشبهة فى جواز التمسك بالاطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة لرفع ماشك فى المأمور به من الاجزاء والشرائط، وانما البحث هنا فى ان هذه المقدمات قابلة للا تمام عند الشك فى قيد القربة وتقييد المأمور به بقصد الطاعة والامتثال اوتعبد الوجوب واللزوم

او بساير العقود الاخر المسانخة مع هذه المقاصد ام لايمكن اتمامها. **فالجهة المبحوث عنها هنا هذا.**

و اما البحث حول انحاء القربات واقسام الاطاعات فهو اجنبي عن هذه المسألة ولكن لاضيرفيه لعدم خلوه عن فائدة. فماترى فى كتاب سيدنا **الاستاذ البروجردى** من جعل اساس البحث حول تفسير الواجب التعبدى والتوصلى غير مرضى. و بعبارة اخرى البحث هنا صغروى وممحض فى امكان تمامية المقدمات وعدمه والاشكال فى ان قصد القربة لايتوقف على تماميتها لانه امر خارج عن الامر ولايحتاج اليه فى ذلك لان حسن الذاتى الثابت بالعقل كاف فى التقرب به من الله تعالى خارج عما نحن بصدده وليس الاصحاب فى موقف البحث عنه وعما به عبادية العبادة فليتدبر.

فالجهة المبحوث عنها هوانه لوفرضنا ان قصد التقرب ليس الاتيان المامور به امتثالاللامر والقربة لاتحصل الابانبعاث عن الامر و بالتحرك نحو المامور به بالتحريك الاعتبارى الثابت من قبل المولى فهل يمكن عندالشك فى اعتبار القيد المزبور اللاحق بالطبيعة قهرا التمسك بالاطلاق اولايمكن للزوم المحاذير الراجعة الى عدم تمامية المقدمات ضرورة ان صحة التمسك بالاطلاق موقوف على امكان التقييد واذا امتنع ذلك فيمتنع ذلك فيتعين الاحتياط.

فبا لجملة و ان يمكن دعوى سقوط البحث الطويل فى المسألة لان منشأه توهم ان معنى قصد القربة هوالامتثال واتيان المأموربه بداعى الامر وعند ذلك يطول البحث ويصبح الكلام في وادٍ آخر ويلزم المحاذير التى توهمها المتأخرون بعد **الشيخ الاعظم** قدس سره تبعاً له غافلين عن انّ الامر ليس كذلك وان النهاى فاسد ضرورة ان قصد لقربة والعمل التعبدى ليس الا الاتيان به بداعى الهى وبنحو مرتبط اليه تعالى من غيراشتراط تعلق الامر في عباديته فتعظيم المولىٰ ومدحه وثناؤهُ اذا كان بقصد التقرب اليه من العبادات وان لم يتعلق به امر لكن لابد من الامر لكشف مايليق بجنابه تعالى واذا تعلق الامر واحرز لياقته بجنابه تعالى يكفى في تحققه عبادة اتيانه بداعى التعظيم ونحوه ولوكان العبودية متقومة بالامر وبالاتيان بداعى الامتثال لما كاوجه منهى عن عبادة الاوثان والاصنام فيعلم من ذلك انه امر جبلى وارتكازى وكثير من مصاديقه العرفية ومابه يتحقق معلوم عند العقلاء كالسجود والركوع وساير مايستلزم منه التعظيم والخضوع.

فماترى فى كتب الاصحاب لايخلوعن غرابة وسيأتى الايماء اليه ولكن مع ذلك كله لايسقط البحث الاصولى لعدم تقومه بذلك بل مناط المسألة محفوظ هذا مع ان كثيراً من

الاعلام لايرتضون بالمقالة المذكورة ويرون مناط العبودية اللامثال للامر وانه بدونه لايمكن اتصاف شيء وعمل بالقربة فافهم واغتنم فتحصل ان هذه القيود كغيرها في امكان تمامية المقدمات الحكمة بلحاظها وصحة التمسك بها لرفعها اذا شك. نعم ربما يجرى بعض الشبهات الاتية على نفى امكان التمسك في مطلق هذه القيود ولكنه ليس مايليق بالذكر فانتظر. اذاعرفت ماتلوناه عليك فاعلم ان الكلام في المقام وهو البحث الاول يتم في مباحث ثلاثة:

الاول امكان اخذ قصد الامر والامتثال فى متعلق الامر وعدمه.

الثانى كبرى المسألهوان هذا شرط ام لا.

الثالث حول قضية الاصول العملية وقبل الخوض فيها لابد من الاشارة الى **مقدمة** وهوان المشهور الى زماننا هذا تقسيم الواجب الى التعبدى والتوصلى، والمعروف بين القدماء فى تفسير هما ان التعبدى مالايكون الغرض فيه معروفا ومعلوما والتوصلى ماهو المعلوم فيه الغرض والمقصود من الامر والبعث.

وقد بلغت تعريفاتهم حولها الى ستة اواكثر ولااظن جواز صرف الوقت فيما لايعنى ولايكون مقيدا فى نفسه ولامرتبطا بالمسئلة اى ارتباط كان والعجب من فضلاء العصر من تفسيره تارة بان التوصلى هوالواجب الذى يسقط بالاتيان به خارجا سواء جاء به نفس المكلف او شخص اخر والذى يقابله هوالواجب الذى لايسقط بفعل الغير.

ثم فتح بحث الاستنابه والنيابه وكيفية ذلك وتوهم هنا بحثا اخر فى المقام لايليق ذلك بهم والامر واضح جدا، ضرورة ان المقام وموقفنا هوالبحث عن الواجب التعبدى والتوصلى لا التوصلى ومايقابله بالغاء التعبدى.

فاذا لوحظت المقابلة بينهما **تنحصر** الجهة المبحوث عنها فى ان الواجب التعبدى هوكذا والتوصلى كذا واذا شك فى مورد انه تعبدى وتوصلى فهل قضية القواعد هى الاول ام الثانى المسمى باصالة التعبدية اوالتوصلية، من غير النظر الى جهة المباشرة نعم سيأتى منا تقسيم اخر ابدعناه فى محله فى الواجبات وهو تقسيمها الى الواجب العينى المباشرى والواجب العينى الاعم منه ومن التسبيب كصلوة الولد عن والده فانه مع انه عينى ليس مباشريا ولا تنافى بين العينية والسببية لان مناط العينية امراخر غيرماتوهمه القوم الى زماننا هذا فافهم وانتظر.

فبالجملة لاينبغى الخلط بين المباحث فاترى فى كتب **العلامة النائينى** وبعض تلاميذه من عقد بحث اخرهنا ناش عن القصورومن الاعاجيب اطلاقه التعبدية على

مايقابل على التوصلية بالتفسير الثانى فيكون عنده رد السلام والتحية تعبديا وهل هذا الاالمجاز فى البحث والتفريط فى القول.

هذا وقد عدل **المحقق الوالد** مدظله من التقسيم الثنائى الى الثلاثى بل الى الرباعى بان الواجب تارة يكون نفس الطبيعة من غير دخالة شيئى اخر فيه الانفسها فيكون تحققه فى الخارج سببا لسقوط الامرسواء كان مباشره نفس المكلف اوغيره وعلى تقديركونه مقيدا بصدوره من نفس المكلف ليس مقيدا بامروراء تحققه فى الخارج كسترالعورة وانقاذ الغريق، واخرى يكون بحيث لايسقط امره الا بقصد عنوانه لانه من العناو ين القصدية من غير لزوم الاتيان به تقربا وللامر بل لايضاده اتيانه ريائا ولاينا فيه كرد السلام واداء الدين والكفارات بناء على عدم اعتبار قصد القربة فيها.

فانه بدون قصد العناو ين المذكورة لايسقط الامر لعدم اتصاف العمل الخارجى بتلك العناو ين الا بالقصدوالنية.

وثالثه مايحتاج فى سقوط امره الى قصد العنوان وقصد القربة كالعبادات، وسى على ضربين: فان منها مايراد فها كلمة «پرستش» فى الفارسية كالصلوة والحج مثلا، ومنها مالايعد عبادة كالقربيات المالية من الاخماس والزكوات وانت خبيربان هذا التقسيم صحيح فى حد نفسه و يساعده الذوق السليم والفهم المستقيم، ولكن اساس البحث حول تعريف التعبدى، فانه ان عرف بانه الواجب الذى لايحصل الغرض منه الاباتيانه بداعى الهى فلايبقى اشكال فى ما اذا شك فى واجب انه تعبدى اوتوصلى بعد تمامية المقدمات من الحمل على التوصلية فاصالة التوصلية هى المرجع قطعا.

وان عرف بانه عبارة عما يعتبرفيه اتيانه بقصد اطاعة الامر المتوجه اليه **تأتى** الاشكالات والمحاذير الاتية، فبالجملة لاغبار فى تعريفها ولاخفاء فى مفهومها حتى يحتاج الى التحديد بل الخفاء فى امراخر يؤخذ فى حده وعلى كل تقدير اذا قلنا بانه هوالواجب الذى لابد من قصد امره فى سقوطه وامتثاله فهل قضية القواعد هى اصالة التعبدية ام التوصلية عند الشك،؟ ولعمرى ان المراجعة الى كلمات القوم فى المقام تورث عدم وصولهم نوعا الى مغزى المرام والمقصود فى الكلام، ومما يشهد على ذلك و يعرب عنه ولايكون دليلا على ما ادعيناه غورهم فى تعريف الواجب التوصلى وتحديده بما لايكون التعبدى مقابله حتى صار التقسيم المزبور متبدلا الى تقسيمه الى التوصلى وغير التوصلى، مع ان اساس البحث هنا حول الواجب التعبدى و بيان حقيقته وحقيقة ما به عبودية العبادة الواجبة او المستحبة من غير النظر الى فهم مفهوم التوصلى وماهيته، ولذلك ذكرنا فى الدورة السابقةعند تحرير

مباحث هذه المسئلة ان المقصود ليس اثبات اصاله التوصلية بعنوانها بل المطلوب نفى اصالة التعبدية سواء ثبت الواجب التوصلى بعنوانه ام لم يثبت ضرورة ان مع عدم جريان مقدمات الاطلاق وجريان اصالة البرائة فرضًا لايثبت التوصلية لان الاصل بالنسبة اليها يصيرمثبتا.

وتوهم ان التوصلية ليس الاعدم التعبدية بالسلب المحصل غير سديد لان تقسيم الشيئى الى القسمين لايمكن الابلحوق القيد على الطبيعة فى الطرفين ولوكان القيد عدميا، فافهم واغتنم وكن على بضيرة من امرك .

ثم انه سيأتى منا فى تنبيهات المسألة قضية اطلاق الامر فيما اذا شك فى ان الامر يسقط باتيان المامور به غفلة ولاعن اختيار و يأتى ايضا هناك مقتضاه عند الشك فى ان الا تيان بالمصداق المحرم كاف فى سقوطه ام لابد من الا تيان بمصداق مباح.

واما قضية الشك فى كفاية تصدى الغير عن المكلف به وعدمه فيأتى تفصيله فى اقسام الواجب حسب ما يؤدى اليه النظر الدقيق فى وجه تقسيم الواجب العينى الى قسمين كما اشيراليه فليتدبر.

ان قلت كما يسقط بحث التعبدى والتوصلى بناء على كون ملاك التعبدية هى الا تيان بداع الهى مضى تفصيله كذلك يسقط بناء على مايستظهر من قوله تعالى: «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» النافى للواجب التوصلى والمثبت لان جميع الواجبات تعبدية فلا تصل النوبة الى الشك.

قلت الالتزام بذلك مما لايكاد يتوهم و تفصيله و بيان المراد من الكريمة الشريفة موكول الى محله وسيأتى الايماء اليه ان شاءالله تعالى.

المبحث الاول

حول امكان اخذ قصد الامر والا تيان بالمأمور به بداعى امره وامتثالا وتحركا بتحريك اعتبارى وانبعاثا بالبعث فى متعلق الامر وعدمه

فالمعروف المفروغ عنه الى زمان **الشيخ الاعظم** قدس سره انه كساير الشروط فى الامكان، وقد منع ذلك وارسله اصحابه وتلامذته ارسال المسلمات وادعى امتناعه الذاتى اوالغيرى واقاموا على ذلك حججا و براهين بعضها يؤدى الى امتناعه فى مرحلة الجعل و بعضها يؤدى الى الامتناع فى مرحلة الامتثال المؤدى قهرا الى الامتناع الغيرى فى مرحلة الجعل ولابد من الاشارة الى تلك الوجوه فى المرحلتين:

المرحلة الاولى فيما اقيم على الامتناع الذاتى وممنوعيته فى مرحلة الجعل والتشريع وهوامور:

احدها لزوم الدور فى مرحلة التصور وهذا امر قبل المرحلتين كما لايخفى وهو ان تصور الامر موقوف على تصور متعلقه فلوكان قصد الامر من اجزائه وقيوده وشرائطه بناء على رجوعها الى تقيد الطبيعة بها لتوقف تصور المتعلق على تصور الامر ايضا لان تصور المركب متوقف على تصوراجزائه وقيوده برمتها.

ثانيها لاشبهة فى تقدم الموضوع على حكمه تقدم المعروض على عرضه تقدما بالرتبة واذا كان الموضوع متوقفا على الامر لاخذ قصد الامر وداعيه فيه فهو موقوف على نفسه، ففى مرحلة الجعل يلزم تقدم الشيئى وهوالامر على نفسه برتبتين رتبة لتقدم جزء الموضوع على الكل ورتبة لتقدم الموضوع على الحكم ورتبة لتقدم الحكم والامر على قصد الامر فما هوالمتأخر عن الأمر المتأخر عن الموضوع ماخوذ فى الموضوع وهذا افحش من الدور فسادا.

ثالثها الامرموقوف على الموضوع والموضوع متوقف على الامر فيلزم الدور فكيف يعقل جعل الحكم على الموضوع بنفس الامر المتعلق به وفى كونه برهانا اخر اشكال بل منع.

رابعها اخذ قصد الامر موجب لتقدم الشيئى على نفسه فى مرحلة الانشاء وذلك لان المأخوذ فى متعلق التكاليف فى القضايا الحقيقية لابد وان تكون مفروض الوجود سواء كان من قبيل الوقت الخارج عن القدرة اومن قبيل الطهور الداخل تحت القدرة، فلواخذ قصد الامتثال قيدا للمأمور به فلامحالة يكون الامر مفروض الوجود وهذا هوتقدم الشيئى على نفسه وفى كونه برهانا اخر نظر بل منع.

واما توهم ان هذا الوجه يرجع الى مستحيل اخروهواتحاد الموضوع والحكم فهو فاسد ولاارى له وجها لان الموضوع المأخوذ مفروض الوجود ليس هوالامر حتى يكون الحكم نفس ذلك الامر فيتحدان بل الموضوع المأخوذ مفروض الوجود مشتمل على اجزاء ومنها قصد الامر فيلزم تقدم الشيئى على نفسه فلاتختلط.

اقول، ظاهر هذه التقريرات فى احداث الاشكال فى المسأله واضح المنع ضرورة انتقاضه اولا بان جميع الفواعل الاختيارية تحتاج فى فاعليتها الى تقدير العلل الغائيةولوكانت العلل الغائية مترتبة على الافعال الاختيارية ليلزم الدور، وثانيا حلا ان ماهو المتقدم ليس عين ماهوالمتأخر فان ماهو المتقدم هوالمعنى التصورى الموجود فى الذهن وماهو المتأخر هوالمعنى الخارجى فهما شخصان من الوجود.

وفيما نحن فيه ايضا ماهوالمتقدم هوالمعنى التصورى من الامر وماهو المتاخر هوالمعنى الواقعى والتصديق اى كما يلاحظ الحاكم ساير القيود و يتعلق حكمه وامره بها كذلك يتصور قصد الامر وهوليس الا مفهوما كساير القيود الماخوذة و يتعلق به يعين تعلقه بالكل و بنفس المقيد والقيد من غير فرق بينهما.

هذا وفى الدفاع عن الاشكال الاول المربوط باصل التصور، فنقول انه لايتوقف تصور مفهوم الامر بالحمل الاولى على الموضوع لعدم التضاعف بينهما. واما فى مرحلة الجعل والانشاء فلادور وان كان توقف فى البين كما عرفت.

خامسها لزوم تقدم المتاخر بالطبع وذلك لان الحكم ليس من العوارض الخارجية كعوارض الوجود ولامن العوارض الذهنية كعوارض الماهية بما هى ذهنية بل هى من قبيل عوارض الماهية اعتبار اووهما، لان المقصود منه ليس نفس الارادة حتى تكون تكوينية وخارجة عن الانشاء والجعل وعن قابليتها للانشاء وتكون خارجة عن المقولات حسب ما عرفت منا سابقا.

فعلى هذا لا تقدم للموضوع على الحكم بل هما معاولاعلية بينهما بل هما معلولا علة ثالثة الا ان الموضوع بما هوالموضوع متقدم بالطبع على الحكم ولواخذ الحكم فيه يلزم تقدمه عليه مع تأخره عنه ولعل غرض المستشكلين كان يرجع الى ذلك لان علية الموضوع للحكم واضحة المنع و بالعكس ومعلولية كل واحد منهما للحاكم المتصور واضح جدا.

اقول، ماله المعية مع الموضوع غير ما هوالمتقدم عليه فان ماهوالمتقدم عليه هوالمعنى التصورى العلمى الذى ليس الا كساير الشرائط والقيود وماهو مع الموضوع هوالحكم بالحمل الشايع وهوشخص الامر المتعلق بالصلوة فبالجمله للحاكم تصوير الصلوة التى اولها التكبير وآخرها التسليم وتصوير الشرائط والقيود ومنها تصوير مفهوم قصد الامر ثم بعد ذلك يقوم و يقول مثلا صلّ مع الطهور و قصد الامر والستر والقبلة.

نعم: لواريد من قصد الامر الماخوذ هوالمعنى المتأخر عن شخص الامر المتعلق بالكل بان يريد اخذ قصد الامر الشخصى لاالطبيعى والنوعى والمفهومى فهو ممتنع بالضرورة وسيأتى امكانه بالدليل المنفصل ان شاءالله تعالى، هذا مع ان امكان قصد الامر العنوانى بالحمل الاولى فى المتعلق كاف لصحة التمسك بالاطلاق، فالامتناع المذكور لايضر بالمقصود فلا تغفل.

سادسها: لزوم الجمع بين اللحاظين الالى والاستقلالى ضرورة ان الامر الة البعث ومغفول عنه قهرا وقصد الامر قيد وملحوظ استقلالا لاحتياجه فى سراية الامر اليه

الى اللحاظ الاستقلالى فلايكون مغفولا والشيئى الواحد كيف يكون مغفولا وغير مغفول، واما اختلاف الزمانين وان كان يثمر لحل الاعضال الا انه لاحاجة اليه هنا وذلك لان ماهو الملحوظ استقلالا هومفهوم قصد الامر وماهو المغفول عنه المغفول عنه هوالامر بالحمل الشايع الحاصل من استعمال هيئة الامر وصيغته، فلايكون الشيئى الواحد مغفولا وغير مغفول، فافهم ولا تكن من الخالطين.

سابعها: لزوم الخلف وذلك لان الامر المتعلق بالصلوة المتقيدة بقصد الامر يكون متعلقه مقيدا مع ان المفروض لزوم الاتيان بالصلوة بداعى امرها، فتكون هى واجبة ومامورابها وبعبارة اخرى ماهو الواجب والمامور به هى الصلوة ولوكانت المقيدة بالامرواجبا لزوم كونها واجبة بالعرض والمجاز اوبالامر الضمنى والغيرى بناء على تصوير هما وهذا خلف ومخالف للوجدان.

اقول، يرد عليه نقضا بساير الاجزاء التحليلية وهى الشرائط والقيود المّاخوذة فى متعلق الامروحلا ان ماهوالمامور به هى الصلوة بقصد الامر، فاذا اشتغل بها قاصدا للامر فهو قداتى بالمامور به والافلايسقط الامر ودعوى ان الواجب هى الصلوة بدون قيد قصد الامر خلف دون العكس.

وان شئت قلت، الواجب هى الصلوة المقيدة ولكنه اذا تحرك بالامر نحوها غافلا عن قصد الامر فقد امتثل الامر وسقط هذا مع ان انحلال الامر الى الاجزاء التحليلية حتى تصير الطبيعة واجبة بالامرالضمنى محل اشكال فلا تغفل.

وللعلامة **صاحب المقالات** كلام يمشى معه فى كثير من المباحث الاصولية والفقهية فتوهم هنا ايضا ان ماهوالمأمور به هى الحصة الغير المتقيدة ومع ذلك ليست مطلقة، فما هو الواجب هى الصلوة مع انها لا تسقط باتيانها على الاطلاق وانت خبير بفساده كمامر مرارا توضيحه ولانطيل بتكراره تفصيلا.

ثامنها، لزوم الجمع بين المتقابلين والمتنافيين و ذلك انه لاريب فى ان موضوع الحكم متقدم فى اللحاظ على حكمه وهو متأخر عنه كما انه لاريب فى ان قصد الامتثال ونحوه يكون مترتبا فى وجوده وتحققه على وجود الامر الذى هو متأخر فى اللحاظ عن الامر ايضا، فيكون متأخرا برتبتين عن موضوع الامر، فاذا اخذ جزء من موضوع الامراوقيدا فيه لزم ان يكون الشيىء الواحد فى اللحاظ الواحد متقدما فى اللحاظ ومتأخرا فيه وهذا مستحيل.

اقول، هذا ما افاده **صاحب المقالات** و اتكاء عليه فى المقام. وانت خبير بانه ان

اريد الامر الشخصى الذى لم يصدر بعد فجميع المحذورات متوجه و تكون المسألة واضحة المنع من غير حاجة الى التأمل والبرهان، وان اريد منه ما اريد من ساير القيود كالستر والاستقبال والطهور مما ليس موجودا حال الامر وتعلق الامر بايجاد الطبيعة المتقيدة بها مع عدم كونها خارجة عن الاختيار ومع عدم لزوم كون المكلف حال الامر واجدا لهذه الشرائط والقيود وان كان من الشرائط ماهو خارج عن الاختيار كالوقت مثلا فهذا ايضا ممكن لحاظه من غير لزوم اشكال وامتناع فى مرحلة الجعل والانشاء واما لزوم الاشكال فى مرحلة الامتثال فهو امر اخر سيأتى تفصيله.

ولعمرى ان المسألة لمكان عدم اتضاح المراد منها وقعت مصب النفى والاثبات والا اذا كان المقصود معلوما فطرفاها من البديهيات ومما يؤسف عليه ان مثل هذا الخلط فى محل التشاح والنزاع كثير **الدور فى المسائل العلمية فلا تغفل.**

تاسعها لوامكن اخذ قصد الامر والامتثال فى متعلق الحكم لامكن اخذ العلم بالحكم فى متعلقه وحيث يكون الثانى مستحيلا، فكذلك الاول، وذلك لان وجه الامتناع لزوم الدور وسر لزوم الدور انه من الانقسامات اللاحقة بالحكم فى مقابل ساير القيود التى هى من الانقسامات السابقة على الحكم ككون الصلوة فى مكان كذا وزمان كذا وفى وضع كذا وهكذا وقصد الامر من تلك الانقسامات بالضرورة فهو ايضايمتنع.

وفيه مضافا الى ان ذلك ليس وجها عليحدة بل تقريب لتثبيت الدور ان العلم وقصد الامر من تلك الانقسامات اذا كان المراد ماهوالعلم بالحمل الشايع وماهو قصد الامر بعد تحققه وجعله ووجوده ومن الانقسامات السابقة على الحكم ان كان المراد منها عنوانهما ومفهومهما بالحمل الاولى، وعند ذلك لايلزم اشكال.

نعم لامعنى لاخذ عنوان العلم بالحكم فى الموضوع، لان المراد هومصداقه بخلاف قصدالامر، فان المراد هواخذ عنوانه حتى يكون الامر باعثا اليه اذا تحقق، فلامعنى للمقايسة بين العلم وقصد الامر فى المقام فلاتختلط.

وربما يخطر بالبال، ان يقال بان اخذ قصد الامر الشخصى غير ممكن، لان الامر بوجوده الشخصى متأخر عن تصور الموضوع، مع انه لابد من تصوير الموضوع حتى يمكن ترشح الارادة ويمكن الامر به والبعث اليه، ولكنه اذا كان ذات الصلوة مثلا متصورة وكانت هى ذات مصلحة باعثة الى الامر بها فاذا تصدى الامر للامربها وخاطب المكلفين بقوله صل فبدى له ان يزيد فيه القيد الاخر، لان المصلحة تكون قائمة بالمقيدة فزاد فى كلامه وقال صل مع قصد هذا الامر المتعلق بها فانه عند ذلك يدعو الى المقيد وقداخذ

القصد فى متعلق الامر الشخصى ولكنه تصوير ممتنع فى حق الشارع المقدس جل وعلاوممكن فى حقنا.

عاشرها، لازم التقييد بداعى الامر هولزوم عدمه من وجوده، وذلك لان اخذ الاتيان بداعى الامر فى متعلق الامر يقتضى اختصاص ماعداه بالامر، وقدتبين فى محله ان الامر لايدعو الا الى متعلقه وهذا مساوق لعدم اخذه فيه اذلا معنى لاخذه فيه الا تعلق الامر بالمجموع من الصلوة والاتيان بداعى الامر فيلزم من اخذه فيه عدم اخذه فيه ومايلزم من وجوده عدمه محال.

اقول هذا ماسطره العلامة المحشى (ره) وفيه مالايخفى فان قيد الاتيان بقصد الامر من القيود الراجعة الى المادة بحسب الثبوت، فلامعنى لتعلق الهيئة فى مقام الاستعمال والانشاء الى غير ماتصوره المقنن ولاوجه لدعوة الامر الى غيرما يتعلق به وهوالمقيد، فالاقتضاء المزبور فى كلامه ممنوع وهذا ايضا ليس من الوجوه المستقلة فى المسئلة كماهوالظاهر.

المرحلة الثانية حول الوجوه الناهضة على امتناعه بالغير واستحالته فى مقام الامتثال والاطاعة وهى كثيرة:

الاول ما افاده الكفاية فقال ماجمله ان القدرة على الامتثال مسلوبة اذا كان قصد الامتثال مأخوذا فى المتعلق، وذلك لان المامور به بداعى الامر ليس الطبيعة المطلقة كالمامور به مع الستر والطهور، بل هى الحصة المقيدة. فالصلوة ليست مأمورا بها وحدهابل الصلوة جزء المامور به، لان ماهوالمامور به مركب بالفرض فكيف يعقل اتيانها بقصد الامتثال، لان معنى اتيانها بداعى امرها انها الواجبة وانها المأموربها انتهى.

وبعبارة اخرى وهومقصوده الاعلى ان العبد لابد من تصور الداعى فى اتيانه بالواجب، فلوكان الداعى داخلا فى المامور به يحتاج الى تصور الداع الاخر وهكذا فيتسلسل، وان شئت جعلته وجها اخر فى بيان الاستحالة فتدبر.

ان ظاهر ما يستظهر من التقرير الاول امتناعه الذاتى فى مرحلة الجعل ايضا والامر سهل.

الثانى ما افاده المحشى المزبور قدس سره كما هو فى **الدرر**، وهوان اخذ قصد الامر فى المتعلق يستلزم داعوية الشيئى الى داعوية نفسه وهذه علية الشيئى لنفسه ضرورة ان الامر هوتحريك المكلف نحوما تعلق به، فلوكان متعلقه هى الصلوة بداعى الامر فقد دعى

الى اتيانها والى داعوية الامر وهذا يرجع الى علية الشيئى لعلية نفسه وهذا مستحيل.، لان العلية وصف ذات العلة من دون التقييد بامر فى ناحية المعلول حتى يلزم الدور اوالتسلسل كما لايخفى.

الثالث الامر الذى لابد من اتيان المامور به بداعيه هوالامر النفسى لانه امر يمكن ان يكون مقربا ولانه امر شرعى مولوى تاسيسى والامر الماخوذ فى المتعلق هوالامر النفسى الاختراعى الذى ليس مما يتقرب به بنفسه، فان قام لاجل الامر الضمنى فلايسقط الامر النفسى وان قام لاجل الامر النفسى فلايتأتى بجميع اجزاء المامور به كما لايخفى.

الرابع العبد اما يتحرك بالامر المتوجه اليه بقوله اغتسل اولا يتحرك فان تحرك به فقداتى بماهوالواجب اللبى وهوالمامور به بقصد الامر وبتحريكه وان لايتحرك به فلاحاجة الى اخذه فيه لانه به لايزداد فى باعثيته فاخذ قصد الامر فى المتعلق لغو غير محتاج اليه.

اقول، الجواب عن هذه التقارير المختلفة الراجعة الى امر واحد فى الواقع هوان المقصود الاصلى فى مرحلة الثبوت هوتحقق المامور به على وجه التعبد والاتيان به على كون الداعى هوالامر المتعلق به قبال الاتيان بذات الفعل مع الغفلة عن امرالمولى فاذا رأى المولى ان هذا الامر يمكن ان يتوسل اليه اذا جعل عنوان قصد الامر فى متعلقه فلابدا يأمر بالصلوة مع قصد الامر وذلك لان المكلف الملتفت الى الامرواطرافه وقيود المامور به ينتقل من هذا التقييد الى ان نفس الصلوة ليست كافية فى سقوط الامر بل لابد من امتثال الامروالانبعاث به لانه يجد العقوبة فى مخالفة الامر فيتحرك قهرا نحوالمامور به.

وبعبارة اخرى التحرك نحوالمامور به لايكون لاجل الامر فقط بل التحرك ناشيىء من اللواحق والجهات الاخر من العقاب والثواب اوالامور العالية الموجودة فى نفوس المقربين، ولكنه اذا كان متوجها الى ان العقاب فى ترك المامور به ويرى ان المامور به الصلوة مع كون الانبعاث نحوها عن الامر فلابدا يتوجه اليها بذلك الامر فيحصل المامور به ويسقط الامر فان ماهو الماخوذ فى متعلق الامر بالحمل الشايع هومفهوم قصد الامر.

واذا كان هو فى الخارج آتيا بالصلوة بداعى الامر فقد امتثل ولكنه اذا اتى بها غفلة عن الامر ثم توجه الى الامر فيجد لزوم اعادتها، فلايكون لغوا ولايكون التحرك بالامر النفسى فان ماهوالقيد هومفهوم الامر الذى لاباعثية له اصلا بل الباعثية من صفات الامر بالحمل الشايع فهو اذا امتثل الامر بالحمل الشايع فقد امتثل الامر الماخوذ فى المتعلق لانه مصداقه وهوالقيد الماخوذ لابشخصه بل بالعنوان المتوسل الى الشخص بعد الاخذ فى

المتعلق.

وبعبارة اخرى ليس قصد الامر داخلا فى المامور به دخول ساير الاجزاء والشرائط، بل هوعنوان مشيرا الى تضيق المرام واخصية المطلوب فلوكان ينحل الامر الى الاوامر الضمنية حسب الاجزاء الذهنية والتحليلية فلاينحل الى هذا الامر الماخوذ فى المتعلق فان مجرد اخذه فى المتعلق غير كاف بل المناط كونه من الامور الدخيلة بعنوانه الذاتى فى المامور به، واما اذا كان مثل قصد الامر الذى لايرى دخالته فى المامور به لسقوط الامر ولوكان جاهلا به اذا كان انبعاثه نحو المامور به بالامر فلاينحل اليه ولايتوجه اليه الامر الضمنى اوالغيرى وسيوافيك بحث ينفعك، فانتظر.

ومن ذلك البيان الوافى والتقرير الكافى يتمكن الخبير البصير من الاطلاع على مواضع الخلط فى كلمات القوم والاعلام

فتحصل انه قادر على الامتثال وعرفت انه لايلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بالانبعاث عن الامر بالحمل الشايع من غير لزوم العلم بالامر بالحمل الاولى فضلا عما اذا كان عالما به كما لايخفى.

واحطت خبرا بعدم لزوم كون الشيئى داعيا الى داعوية نفسه، لانه اذا كان داعيا الى الطبيعة المتقيدة فليس القيد له الداعوية والمحركية رأساحتى يلزم ذلك لان ماهو المحرك هوالبعث الخارجى الذى توجه الى الصلوة واذا امتثل العبد واتى بالصلوة منبعثا عن الامر ومتحركا بتحركه فقداتى بجميع المامور به وقيده وشرطه بدون اشكال من غير فرق بين كون اخذ الامر بعنوان القيدية والشطرية او بنحو اخر كما افاده **العلامة المحشى** (ره) مع ان النحو الاخر غير ممكن لما عرفت سابقا ان التقييد بدون طريان القيد الى الطبيعة غير ممكن.

فتوهم تعلق الامر بذات المقيد اى بهذا الصنف من الصلوة وذات هذه الحصة من حصص الطبيعى فلايلزم محذور فى غاية الوهن لرجوعه اما الى فرض كون القربة حاصلا بغير قصد الامر فهو خلف كما عرفت اوالى كونها مضيقة من غير اللحاظ وهوممتنع.

ان قلت: انا اذاراجعنا وجداننا فلانجد ان اخذ قصد الامر فى المتعلق يوجب تحريك العبد الى الصلوة بل العبد بما عنده من المبادى الخاصة والعلوم المخصوصة بالاثار والتبعات اما يتحرك بالامر فيحصل غرض المولى، واذا كان لايتحرك بالامر فلايحركه اخذ قصد الامر فلاوجه لتقييد الامر به اذا كان الفرض مقيدا.

قلت، قد اشتهر بين العقلاء والعباد التصدى للمامور به لاجل الامر و يقولون انّ المولى والسيد امرنا بكذا فامتثالا لامره ناتى به فهل هذا الاالتحرك بالامر، فاذا اخذ قصد

الامر فى التعلق فان كانوا متحركين نحوه للامر بالحمل الشايع فقد وقع جميع المامور به وان كانوا غافلين عن القيد المزبور لايجب العلم باجزاء المامور به و شرائطه بالضرورة ضرورة كفاية كونه ساترا حين الصلوة وان كان معتقدا عدم وجوبه وان كان تحرك نحوه واتى به غفلة عن الامر ثم توجه الى انه امره بالاتيان بداعى الامر فيعيد صلوته قهرا لانه لوجود المبادى فيه يتحرك بذلك القيد الى الاعادة و يعلم ان ما اتى به غير واقع على ماهوالمطلوب الاعلى والاقصى فتحصل من ذلك التفصيل الطويل الذيل ان قصد الامر المذكور فى ذيل الامر عنوان مشير الى الامر الشخصى المتوجه الى المكلف و ينتقل الى ان المامور به لايكون بحيث كيفما تحقق يكون مسقطا للامر من غير كونه واجبا ضمنيا اصلا وسيأتى زياده توضيح ان شاءالله تعالى و لامعنى من امكان اخذه فى متعلق الاوامر الا ذلك لانه به يتوسل الى تضيق مرامه واذا اخل به يثبت الاطلاق بعد تمامية ساير مقدماته

الوجه الخامس لاشبهة فى شرطية القدرة على المكلف به قبل التكليف حتى يتمكن المكلف والامر من الامر والتكليف وهذا فيما نحن فيه غير حاصل لانه يصير قادرا بالامر وفيه عدم قيام النص عقلا ولاشرعا على الكلية المزبورة بل المناط امكان توسل الآمر الى المامور به ولوكان بالامر فتدبر.

الوجه السادس ما افاده **العلامة النائينى** (ره) واجماله ببيان منا ان مثل قصد الامر مثل استقبال القبلة فكما لامعنى لاخذ الاستقبال الابعد موجودية القبلةوالكعبة كذلك لامعنى لاخذ قصد الامر الابعد وجود الامر فيلزم تقدم الشيئى على نفسه وهذا الوجه من الوجوه الناهضة على الامتناع الذاتى والامتناع فى مرحلة الجعل وقد عرفت مافيه بما لامزيد وان شئت قلت ان فعليه الموضوع متوقفه على تحقق متعلقات ومن تلك المتعلقات هو الامر فضيلة الموضوع متوقفه علىٰ فعلية الامر والحكم فما لم يكن امر فعلى لايمكن قصده فاذا كانت فعلية الحكم ممتنعةيصير انشاء التكليف ممتنعاً بالغير ولكنه غيرخفى بعدم رجوعه الىٰ امتناع في مرحلة الامتثال اللهم الا ان يقال بان الامتناع الغيرى كمايشاء من الامتناع فى مرحلة الفعليه ينشأ من الامتناع في مرحلة الامتثال فيلزم حينئذ فرق بين الامتناع الغيرى المذكور في كلام **الوالد المحقق** مدظله والامتناع في مرحلة الامتثال المزبور في كلام الاستاذ **البروجردى** (ره) والذى يسهل الخطب انه وجه واضح المنع ويلزم حينئذ اشكال على تقسيم السيد الاستاذ لان الامتناع في مرحلةالفعلية غيرراجع الى مرحلة الجعل والامتثال بخلاف التقسيم الذى افاده **الوالد المحقق** مدظله فانه يستوعب جميع الشبهات كما لايخفى وذلك لان الامر المتعلق بالطبيعه اذا القيد الماخوذ فيه غيرراجع الىٰ الموضوع والمكلف لابد من ايجاده

لاطلاق الهيأة فاذا قال طف بالبيت لابد من ايجاده البيت والمطواف حوله الا مع قيام القرينة واذا قال استقبل القبلة فهكذا والميزان الكلى ان القيود ربما تكون راجعه الىٰ عناوين الموضوعات عرفاً كما اذا قال حج اذا استطعت فانه يرجع الىٰ ان المستطيع يجب عليه الحج وفي رجوعه اشكال تفصيله في مقام آخر.

وربما تكون من قيود الطبيعة او قيود قيود الطبيعة فانه يجب حفظاً لاطلاق الهيأة ايجادها كمايجب ايجاد الطبيعة فلاينبغى الخلط بين المأخوذات في المتعلقات كما لايخفى وايضاً غيرخفى ان ما اشتهران الامر لايدعو الا الىٰ متعلقه ليس معناه انه يدعو الى متعلقات المتعلق بل المرادانه لايدعو الىٰ ماهو الاجنبى من المأمور به فلاتختلط.

وثانيها استقبال القبلة كالطهور الوضوئى فلو كان لامر المتعلق بالصلوه مستقبل القبلة غير باعث الىٰ ايجاد القبلة مما كان وجه لباعثيته الى ايجاد الوضوء لان ماهو الشرط والجزء التحليلى هو الطهوراو الكون على الطهارة كوناً رابطاً واما ماهو طرف هذه الاضافه وسبب تحققها وهى الصلات والوضوء فهو خارج كخروج القبله والكعبه عن المأمور به فان القيود خارجه والتقيدات داخله حسب ماتقر في محله.

وثالثاً مامر مناجواباً عن الشبهات وهو ان مقصد الامر ليس مأخوذاً في المتعلق كأخذ ساير الاجزاء والشرائط حتى يكون محتاجاً الىٰ الداعى كمافي غيره بل مقصد الامر اخذ يشير الى ان المرام لضيق وان المأمور به ليس يسقط امره بمجرد تحققه فى الخارج كمافي مثلاً ولقد علمت ان وجدان كل ذى وجدان حاكم بان المكلف العالم بالامر والجاهل بخصوصيته ماخوذه في المتعلق وهو قصد الامر اذا تحرك بالامر واتى بالمأمور به فقد سقط امره وليس ذلك الا ان ماهو الغرض والمقصود حاصل بذلك قطعاً.

واما اذا اضل المولىٰ بأخذه فيه واتى المكلف الجاهل بالأمر بالمأمور به حسب الدواعى النفسانيه فأنه يسقط امره ولكنه اذا توجه الىٰ انه اخذ في المتعلق فيه قصد الامر فيتوجه الى تضيق المرام فينشعب لما فيه من العبادئ الىٰ المكلف به ويعيد صلوته وغسله وهكذا فلابد من اخذ هذا العنوان اشير فيه من غيرانحلال الامر اليه على تقدير انحلاله الى ساير الاجزاء والشرائط.

تذييل فيه توضيح قضية ماسلف منا ان قصد لامر المأخوذ فى المتعلق ليس مورد النظر بعنوانه الاسمى بل المناط اخذ ماهو المشير الىٰ تضيق المرام والمقصود ولذلك يمكن اخذ العناوين الاخر مثل عنوان متحركه بتحريك الامر او انبعاثه بالبعث المتعلق بالطبيعة.

فما توهمه القائلون بالامتناع كالاكثر ساقط جداً كما ان ما افاده المنكر له غيرسالم

لان اخذ قصد الامر والتحرك بالتحريك بالعنوان الذاتى كساير الاجزاء يستلزم الاشكال الفقهى عليهم من انه لابد من اتيان المامور به بجميع اجزائه مع العلم بها ومع ان الامر الواحد باعث الى الكل من غير لزوم الاوامر المتعددة ضرورة ان الاوامر المتعددة ليست تعبدية بل هى ترشحية ضمنية و اختراعية عقلية خارجة عن محيط القانون والعرف. فما افاده بعض الافاضل من ان الالتزام بكون الواجب مركبا من الامر النفسى والضمنى ومن الامر التعبدى والتوصلى فى غاية الوهن واعجب من ذلك توهم ان ماهو الداعى الى الامتثال هوالامر الضمنى فانه لوكان الامر كما توهم ليلزم عدم سقوط الامر النفسى وعدم ترتب الثواب والعقاب على فعله وتركه.

فما هوالواجب بالامر النفسى هوالطبيعة ولاقيد هناك ولكنه لقوله صل مع قصد الامر يتوجه الانسان الى ان فى مقام الخارج و نفس الامر لابد وان يكون التحرك بداعى الامر وان كان غافلا اوجاهلا به وما افاده **الوالد المحقق** مدظله من ان الامر ليس محركا وانه موضوع الطاعة فى غير محله لان الطاعة لاتحصل الا بكون الانبعاث عن البعث.

نعم ليس الامر علة تامة للتحريك كما لاشبهة فى ان مراد القوم من محركية الامر ليس ذلك لشرائط كثيرة فى تحريكه. نعم، هذه الشرائط كلها دخيلة فى قابلية القابل وانبعاث التحرك وعند وجود تلك الشرائط يقال الامر محرك فلاتختلط، كما ان ما افاده هنا من ان الامر المتعلق بالمركب واحد متعلق بعنوان واحد بسيط ذا اجزاء بوجوده الخارجى فى غاية المتانة ولكنه يلزم منه لزوم العلم بالاجزاء فى العبادات القربية و بالشرائط فقها. اللهم الا ان يقال كما مرفى ضمن كلامنا ان المسئلة حسب الفقه غير واضحة ولادليل على عدم سقوط امرالصلوة اذا اتى بها متحركا بتحريكه جاهلا بشرائطها كالستر ونحوه وكونه واجداله

ولكنك عرفت ان هذا الجزء ليس كساير الاجزاء وله خصوصية مختصة به على الوجه الذى عرفت منا، فلا تبتنى المسئلة على الالتزام بوحدانية المتعلق فى الاصول وعلى عدم اعتبار العلم بالاجزاء والقربة فى جميع الاجزاء فى الفقه فافهم واغتنم.

فاذا فرغنا عن هذه الشبهات برمتها والاعضالات بجملتها تبين لك امكان التمسك بالاطلاق عندالشك فى التعبدية والتوصلية وعلمت ان امكان التمسك به لايتوقف على اثبات امكان اخذه فى المتعلق بكونه من اجزاء المامور به شرطا اوشطرا مع انه كان بمكان من الامكان

ان قلت، لوامكن تعلق الوجوب بالمركب من الصلوة وقصد الامر و بالتحرك

بتحريكه ليلزم تعلقه بامر غير اختيارى فان الفعل وان كان بالاختيار و بالارادة الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والا لتسلسلت ليست باختياريه كمالايخفى.

قلت هذا ما فى الكفاية (رد) ولقد علمت منا فى تنبيهات مباحث الطلب والارادة اختيارية الارادة من غير استباقها بارادة زائدة على الذات المجردة المستجمعة بجميع القوى على نعت الضعف والفتور لما ثبت التشكيك بين انحاء المجردات بوجه صحيح هذا اولا

وثانيا قد احطت خبرا بما لاتجده فى غير كتابنا من ان قصد الامر ليس بعنوانه مورد النظر والبحث، بل المقصود هوالتحرك بتحريك الامر وهذا امر اختيارى، اذا كان فى العبد مبادى تلك الحركة كما اشيراليه فتامل.

وثالثا وهوالاساس ماعلمت منا من ان قصد الامر ليس مورد الوجوب لاالوجوب الاستقلالى ولا الضمنى ولاالغيرى، فلايكون الواجب مركبا من الجزء الاختيارى وغير الاختيارى حتى يكون المركب منها غير اختيارى فلايصح تعلق الامر به رأسا.

وبعبارة اخرى متعلق الامر فى العبادات وفى زمرة من المعاملات بالمعنى الاعم هوالفعل المقيد بصدوره عن الارادة ولكنه ليس من القيود التى لاتحصل فى صورة الجهل بها فمنه يعلم ان هذا القيد جيئى به لافادة انتقال المخاطب الى اخصية الغرض وتضيق المرام و يكون من العناو ين الاشارية الى امراخر وهذا المقدار من امكان الاخذ كاف فى صحة التمسك بالاطلاق.

تذنيبان احدهما، لوسلمنا امتناع توصل المولى الى اخذ قصد الامر فى متعلق التكليف، فهل يتمكن من ذلك بالامر الثانى بان يدعوالامر الاول الى الطبيعة والامر الثانى الى بقصد الامرام لا؟ فيه قولان: اختار الكفاية الثانى معللا بان الامر الاول اما يسقط بمجرد الا تيان بالطبيعة فلايبقى مجال لامتثال الامر الثانى لارتفاع موضوعه وانتفاء محله و مورده، لان متعلق الثانى هى الطبيعة مع قصد الامر.

وان كان لايسقط بمجرد الا تيان بها، فلايكون له وجه الاعدم تحقق الغرض الباعث الى الامر، فان الضرورة قاضية بان الا تيان بمتعلق الامر يستلزم سقوطه فاذا كان لايسقط فليس الالبقاء الغرض فلابد من الا تيان بقصد الامر بحكم العقل، ولوكان يشك فى ذلك فبحكمه ايضا يجب فلا تصل النوبه الى الامر الثانى وتلزم اللغوية.

اقول، مرادهم من الامر الثانى هوالامر التاسيسى النفسى وعليه لايعقل تعلق الامر الثانى بالطبيعة المقيدة لما تقرر منا فى محله امتناع ذلك، وان البعث التاسيسى الى شيئى واحد لايمكن الامرة واحدة وما يتعلق به ثانيا يكون تأكيدا واذا كان مشتملا على

القيد يكون ارشادا الى تقييد المتعلق فى الامر الاول.

فتصو ير الامر الثانى ممنوع وممتنع فلايعقل ما فرضه الاصحاب (ره) معقولا هذا ولوسلمنا امكان الامر الثانى التاسيسى المتعلق بالقيد فلاوجه لما افيد فى المقام لان الالتزام بالشق الثانى ممكن ضرورة ان المكلف الملتفت الى العقاب على ترك الامر الثانى لايتبادر الى امتثاله حتى لايبقى موضوع للامر الاول كمن نذر ان يصلى صلوته جماعة اول الظهر، فانه اذا تبادر الى امتثال الامر المتعلق بصلوة الظهر اول الوقت، وان امتثل امره و يسقط امر الفريضة ولكنه عصى وجوب الوفاء بالنذر ولايتمكن من تداركه لانتفاء موضوعه واذا كان يرى ذلك فلايتبادراليه الابالجماعة اول الوقت، فلايكون الامر الثانى لغو اوربما يقال بامكان الالتزام بالشق الاول فى كلامه لامكان الالتزام بلزوم الاعادة بعد كون المصلحة الموجودة فى متعلق الامر الثانى ملزمة و بعبارة اخرى الامتثال عقيب الامتثال مما يمكن فرضه فيما كان الغير الموجب لحدوث الامر الثانى ذا مصلحة الزامية، فاذا تبادر المكلف الى امتثال الامر الاول فهو يسقط ولكنه يجب عليه الاعادة لادراك المصلحة الملزمة المتصوره فى الامر الثانى وهى لا تتدارك الاباتيان الطبيعة بداعى الامر الاول انتهى.

وفيه مالايخفى ضرورة ان الامر الاول اما يسقط اولا فان سقط فلا اعادة فان المامور به بالامر الثانى غير المامور به بالامر الاول وان لم يسقط فلايكون الشق الاول مورد الالتزام، و بعبارة اخرى المصلحة الثانية ان كانت استقلالية فلايتصور الاعادة وان كانت غير استقلالية فلايتصور سقوط الامر الاول، فافهم وتدبر.

فتحصل انه لالغو ية فى الامر الثانى مع ان قضية مايأتى هوالبرائة عند الشك فى التعبدية والتوصلية.

ثم انه ربما يستظهر امتناع الامر الثانى ولوكان ارشاد يا وذلك للغو يته بعد حكم العقل بالاشتغال فما فى الكفاية من البرهان الضعيف يقتضى امتناع الامر الثانى الارشادى ايضا كمالايخفى، فتأمل.

ان قلت، كيف يعقل ترشح الارادة الجدية فى الامر الاول مع ان متعلقها الطبيعة المطلقة التى لامصلحة فيها فاذا كان الامر الاول قاصرا عن الباعثية فكيف يمكن ان يصير باعثها بالامر الثانى المتعلق بالطبيعة المقيدة فيكون ماهو تمام الباعث هوالثانى فلامعنى للامر الاول.

قلت هذه شبهة تردعلى جميع الاوامر الانشائية التى تعلقت بالامور العامة الكلية ثم بعد مضى مدة يجيُ وقت التقييد والتخصيص اوبعد مضى مدة يجيُ وقت العمل بها فكما

انها وان ليست باعثة حين وجودها و تصير بعد الحاق قيودها باعثه كذلك الامرهنا، فان الامرالاول المتعلق بالطبيعة امالايكون الا انشائية فبلحوق الامرالثانى يكشف الجد على طبقة فتعبير باعثا اويكون فعليه، ولكن بعد مضى مدة يصير المصلحة فى الطبيعة المقيدة فيصدر الامرالثانى، فلايلزم عدم باعثية الامرالاول وحيث لايكون الفرض الاول خارجا عن مفروض المسئلة و هوكون الامرين فعليين متعلقين ولكل واحد منهما موافقة و مخالفة يتعين الفرض الثانى و هوكون المسئلة بدوافى الطبيعة المطلقة ثم صارت فى المقيدة فامر بها فانه حينئذ لايلزم عدم باعثية كلا الامرين ولا لغويتهما نعم بناء على ماذكرناه وجها للامتناع و ان الامرالثانى لايكون نفسيا تاسيسيا فلايختص بالموافقة والمخالفة ولايكون ذاعتاب و عقاب وذا امتثال و ثواب يتوجه ايضا ان الامر التأسيسى النفس بحسب الواقع والنفس الامر احدالامرين اما يكون الاول فيكون الثانى اشارة الى القيدية اويكون الثانى فيكون الاول لغوا اومنسوخا وحيث لاسبيل الى الثانى ثبوتا ولو امكن لاوجه له اثباتا يتعين فيما اذا ورد الامران حمل الاول على التأسيس والثانى على الارشاد الى تقيد متعلق الامر الاول كقوله صل و قوله ثانياً صل فى مايؤكل لحمه فافهم واغتنم. نعم فى المثال المزبور هوارشاد الى قيد فى المامور به و فيما نحن فيه اوارشاد الى تضيق المرام واخصية الغرض.

وهم ودفع قال **العلامة المحشى** (ره) فى المقام ان المساعد مع الاعتبار بل الزائد عليه على مايظهرمنه اجمالا ان المركبات المشتملة على الاجزاء والشرائط تحتاج الى الامرين احدهما مايتعلق بالاجزاء الذهنية التى تكون دخيلة فى اقتضاء المركب والثانى مايتعلق بالاجزاء التحليلية التى هى الدخيلة فى تأثير المركب ولايكون هذه الاجزاء التى تعبر عنها بالشرائط فى عرض تلك الاجزاء ولايعقل حينئذ بحسب اللب تعلق الارادة بذات السبب و شرائطه فى عرض واحد فله الامر حينئذ بذات السبب والامر بكل واحد من الشرائط مستقلا و عدم سقوط الامر الاول مع عدم الا تيان بالامرالثانى من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربة و غيرها انتهى ببيان منا.

وانت خبير بان هذاالذى افاده كانه ماخوذ من المركبات الخارجية التكوينية و شرائطها التى ترجع الى مقام تأثيرها مثلا النار من المركبات فرضا والاجزاء التى تحصلها هى المادة والصورة ولكن شرائط تأثيرها خارجة عنها فى مرحلة الماهية ولاحقة بها فى مقام العلية والتاثير، ففيما نحن فيه والمركبات الاعتبارية ايضا يكون الامر مثلها و هذا هوالذى احتملنا فى رسالة حررنا فيها مسائل قاعدة لا تعادو ذكرنا هناك ان لازم هذاالتحرير والتقرير عدم وجوب الاعادة على من اخل بالشرائط لانها شرط كون الصلوة ناهية عن الفحشاء

كماصرح به العلامة المزبور ولايبعد التزامه بذلك جدا كمايستد التزامه بان اللازم كونها ناهية عن الفحشاء بنحوالعام الاستغراقى، ولاشبهة فى ان كثيرا من صلواتنا لاتكون من الناهية عن الفحشاء جدا و نعوذبالله تعالى.

فعليه يسقط الوهم المزبور ويكون جميع الاجزاء داخلة فى الماهية من غير فرق بينها و مجرد كون بعض منها من الاجزاء الاولية و بعضها من الثانوية فى الاعتبار لايستلزم مرتبتها فى مقام الجعل والتشريع فلاتختلط.

شبهة و حل: قضية ماسلف فى الصحيح والاعم ان الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة عن محل النزاع و ليست دخيلة فى المسمى عندالكل بل قيل بامتناع كونها داخلة فعليه يتعين افادة هذاالقيد بالدليل المنفصل.

و انت خبير بمافيه مبنا مما تقرر منافى محله فراجع و بناء مما ان ذلك لايؤدى الى تعين الامرالثانى والبيان المنفصل بل يكفى البيان المتصل ولو قيل لااثر منه فى الاخبار والاجماع كاشف عن الدليل المنفصل.

قلنا نعم ولكن الدليل المتصل، ربما كان من اللبيات فانه صلى الله عليه و آله امربالصلوة مثلا و كانت هذه الصورة التى يعبد بها الرب الجليل مفروغا عنه عند اهل المسجد فى كونها محضه للعبادة التى لاتحصل الا بالقربة فلا تختلط.

نقل وتحصيل: ذهب صاحب المقالات **العلامة الاراكى** (ره) فى بدو الامر على الامتناع فى المسئلة ثم قال و يمكن ان تنفرد عنهم بتحرير يفيد امكان اخذ قصد الامتثال اودعوة الامر فى متعلق شخصه شرطا اوشطرا. و ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة و اجمالها ان الطلبات العرضية كمايمكن ايجادها بانشاء واحد كما فى قوله اكرم العلماء كذلك يمكن ايجاد الطلبات الطولية بانشاء واحد كما فى قوله صدق العادل فانه بانشاء واحد يوجد الوجوبات المتعددة بحيث يكون احد الافراد محققا لموضوع الفرد الاخر، فموضوعه خبرالعادل المحقق وجدانا او تعبدا و بذلك البيان يخل الشبهة المعروفة فى الاخبار مع الواسطة.

حيث ان فى تطبيق الكبرى الشرعية لابد من الامرين احدهما تشخيص صغريها، ثانيهما كونه ذا اثر شرعى، وفى مثل خبر **الشيخ** عن **الصفار** عن **زراره** عنه(ع) لايمكن تطبيقها لافى مبدأ السلسلة ولافى وسطها ولافى آخرها، اما فى المبدأ فلعدم الاثر الشرعى، و اما فى المختم فلعدم الموضوع الوجدانى، و اما فى المتوسط فلعد مهما و تكفل دليل صدق العادل لاثبات موضوع نفسه غيرممكن الابطريق اشيراليه اذاعرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان ينشأ المولى وجوبين طوليين احدهما يحقق موضوع الاخر بانشاء واحد كمالوقال صل مع

قصدالامر اومع قصد امتثال وجوب الصلوة، فتكون هذه العبارة و نحوها انشاء واحد لوجوبين احدهما متعلق بالحصة المقارنة لدعوة الامر وثانيهما وجوب اتيان تلك الحصة بدعوة امرها و بذلك ترتفع المحاذير المزبورة طرا انتهى.

اقول مما اشتبه عليه انه ظن ان البيان المزبور يؤدى الى امكان اخذه فى متعلق الامر الشخصى، و قد عرفت ان ذلك من الممتنع على الشارع المقدس، و ان كان لنا تصويره فينا و قد خلط (ره) بين الامر الشخصى و وحدة الامر و تعدده فانه فى المثال الذى افاده لايكون الماخوذ فى المتعلق الاعنوانا و مفهوما من الامر تصورا و هذا ليس الامر الشخصى بالضرورة.

ثم بعد مفروعية تمامية المقدمة لايتم المقصود بالاصالة، و ذلك لان معنى الطلبات الطولية كون احدالطلبين تاما كما فى الطلبات العرضية، واذا كان احد الطلبات الطولية تاما فلابد من سقوط الوجوب و معنى الطولية ان بسقوط الوجوب المتقدم رتبه لايبقى محل وموضوع للوجوب الاخر و هذا فيما نحن فيه باطل بالضرورة لان اتيان الطبيعة الخالية عن القيد لايكون مطلوبا رأسا فلا طلب الاواحد متعلق بالمقيد فلا تعدد فى الطلب حتى يكون طوليا او عرضيا فلا يستنتج من تلك المقدمة ماقصده و اراده فتدبر.

ايقاظ: يمكن ان يتوصل المولى بالامر الواحد الى مرامه و مقصوده و بالامرين اذاكان ثانيهما ارشاديا كذلك يمكن افادة مرامه من غيرالتوصل الى الامر فبقوله عليک صلوة الليل بقصد الامتثال اويأتى بها بقصد الامر و بداعيه ينتقل المكلف الى ارادة المولى والى تفيق مرامه ولا شبهة فى ان هذا المقدار كاف فى صدق الامتثال المتوقف على الامر، لان الامر بعنوانه غير لازم بل المناط هى الارادة المظهرة باى مظهركان ولا اظن ان يتوهم الامتناع فى هذه التركيب، فليتامل.

اشكال اخر على الامرين: قدمضى اشكال لايمكن الندب عنه و قد تعرضنا لتفصيله فى مباحث اجتماع الامر والنهى و مباحث الترتب و هنا اشكال اخر يشكل الندب عنه و هو ان الامر الاول توصلى لامحاله لانه متعلق بنفس طبيعة الصلوة مثلا، والامر الثانى ايضا توصلى ولكنه لايمكن امتثاله الابوجوبه يستلزم تعبدية الامر الاول، فان المتحرك بتحريک الامر الاول متعلق الامرالثانى، فهذا لايسقط الا اذا تحرک العبد بالامر الاول، فان كان غافلا عن الامر الثانى فيمكن امتثال الامرين، فانه بتحركه من الامر الاول يسقط الامرين قهرا. وان كان ملتفتا الى الامر الثانى فلايعقل تحركه بالامر الاول، بل يتحرك اذا كانت فيه المبادئ الدخيلة فى التحرك بالامر الثانى ولامعنى لتحركه بالامر

الثانى الى التحرك بالامر الاول لعدم امكان التحركين فى شئ واحد اولعدم امكان التحريكين الطوليين بل التحرك يستند الى الجامع او الى الامر الثانى فقط فلايسقط الامران قهرا لان سقوط الامرين متوقف على متحركه بالامرالاول كمالا يخفى.

ان قلت هذا الاشكال بعينه جار فى اصل المسئلة وهواخذ قصدالامر والتحرك به فى متعلق الامر الاول نفسه.

قلت: كلاضرورة ان هذا لايورث الا انتقال المكلف الى تفيق المرام ولايكون امرباعث الى باعثية الامر الاول لااستقلالا ولا تبعا وضمنا فاللا معقولية المزبورة مستندة الى تعدد الامر ولوكان الثانى ضمنيا فتدبر.

فالمحصول مما قدمناه امتناع وصول المولى الى غرضه بالامرين المولويين. نعم يمكن وصوله الى مرامه بالامرالثانى الارشادى المتكفل لبيان الشرطية والجزئية على نحو ساير الاجزاء والشرائط فرق بين المقام و سايرالاجزاء والشرائط، فان الامرالثانى هنا ارشاد الى اخصية المرام وهناك ارشاد الى شرطيه المأمور به بحيث يتعلق الامر المأموربه.

ان قلت: بناء على امتناع اخذ قصدالامر و ما يماثله فى متعلق الامر و امكان التوصل الى بيان حدود فهل يمكن التمسك بالاطلاقات فى الادلة الاولية ام هذا غير صحيح لعدم امكان التقييد فيكون هذا من التمسك بالاطلاق المقامى دون الاطلاق اللفظى على ماهوالمصطلح عليه عندالاصحاب قدس سرهم.

قلت ان قلنا بان الاطلاق صفة اللفظ وان مقدمات الاطلاق تنوب مناب الفاظ العموم و انه هو جمع القيود فلايتم التمسك بناء على ما اشتهر من ان من شرائط تمامية المقدمات امكان التقييد كما هوالمفروض، و سيأتى تفصيله فى البحث الاتى ان شاءالله تعالى، و ان قلنا بان الاطلاق من الدلالات العقلية و ان ذلك مأخوذ من الفعل الاختيارى الصادر من المقنن والمولى العالم المختار و انه لمكان اخذه طبيعة موضوعا لحكم و عدم اتيان شئ اخر قيدالهامع علمها بالواقعة و اختياره فى ذلك، فالتمسك بالاطلاق ممكن من غيرفرق بين هذا الشرط الممتنع اخذه فى متعلق الامر و غيره مما يمكن فيه ذلك لان امتناعه فى متعلقه لايمنع من تمكنه من الارشاد الى القيد بالدليل المنفصل فاذا لم يتذكر ذلك فى محاله يعلم ان ماهو تمام مرامه و مقصده نفس الطبيعة من غير دخالة القيود الاخر فافهم و تدبر.

التذنيب الثانى: فى امكان اخذ سايرالدواعى القربيه فى متعلق الامر و عدمه قولان: **فصاحب الكفاية** اختارالاول، **والعلامة النائينى** ذهب الى الثانى، مدعيا جريان المحاذير

السابقة فى المراحل الثلاثة: الانشاء والفعلية والامتثال هنا، و انت بعد ما احطت خبراً بفساد ما افاده هناك فلا تحتاج الى التكرار الممل والاطناب المبطل، ولا ادرى ان من يقول بالامتناع مطلقا كيف يصنع مع قوله تعالى والتوامح وانعمت حد، و بناء على ماسلف منالاتكون هذه الدواعى داخلة فى متعلق الامر حتى تكون واجبات ضمنية بل هى ايضا مثل قصد الامر والامتثال عناوين مشيرة الى اخصية المرام والمقصد على الوجه الماضى تفصيله.

و اما مافى الكفاية من ان هذه الدواعى غير معتبرة قطعا لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم امكان اخذ فيه انتهى فهو لايرجع الى محصل، لان من الممكن جهل العبد بالامر واذا اتى بالصلوة لاباحدى الدواعى الاخرالقربية كقصد المحبوبية له تعالى او قصد مصلحته الهيته اليه تعالى او سايرالمقاصد الحالية التى لا تنال ايدينابها ولابداعى الامر، فانه عند ذلك تصلى صلوته ولايجب عليه الاعادة لاطلاق الامر.

فبالجملة امتناع اخذ احد الاطراف الكافية فى عبادية العبادة لايورث قصورا فى التمسك بالاطلاق بعدكون غيره من سايرالدواعى ممكن الاخذ، بل هذا امرسارفى جميع الشرائط، فانه لايتمكن العبد من جميع افراد الشرط قطعا، ولكن تمكنه من بعض مصاديقه كاف فى امكان الاطلاق فى حقه، فلا تختلط.

فبالجملة لامحصل مما افاده لان المقصود فى المقام اثبات امكان تمامية مقدمات الاطلاق و اذاامكن ذلك فقضية القاعدة هى اصالة التوصلية ولايلزم اتيان الفعل باحدى الدواعى القربية فقوله بكفاية قصدالامتثال اجنبى عما هوالمقصود بالاصالة ولوكان مقصوده ان التقييد بهذه الدواعى يستلزم عدم اجزاء قصدالامر والامتثال فهو مندفع بحكم العقل بحصول القربة اولا بذلك وبالاجماع ثانيا، فلابد من اخذ هذه الدواعى على سبيل منع الخلو حتى يعلم انه من الواجب التعبدى والتوسعة الثابتة من ناحية غيرها لايضر بلزوم اخذ احديها، واذا طرح التقييد يعلم ان تمام مطلوبه و مرامه نفس الطبيعه باى نحو اتفق.

المبحث الثانى

لوسلمنا امتناع التقييد و امتناع اخذ قصدالامر فى المتعلق فالمعروف المشهور بين الاعلام، امتناع الاطلاق اثباتاً ايضا، واما فى مرحلة الثبوت، فالامتناع الاول يورث وجوب الاطلاق كما عن الشيخ الاعظم انه قال: اذا امتنع التقييد يجب الاطلاق لامتناع الفرض الثالث، و هوالاهمال فى مرحلة الثبوت.

والذى يظهر من الفضلاء ابتناء هذه القاعدة الكلية على فهم تقابل الاطلاق والتقييد، وان التقابل بينهما مماكان تقابل العدم والملكة، فالامتناع فى المقدم استلزم الامتناع فى التالى، واختلفت كلماتهم فى تقابلهما. فمن قائل بانه من تقابل التضاد و كان هذا رأى المشهور الى زمان **سلطان المحققين**، ومن قائل انه تقابل العدم والملكة و هو رأى المشهور من بعده، وقيل بالاول فى مرحلة الثبوت وبالثانى فى مرحلة الاثبات. وربما يظهر من **العلامة المحشى** قدس سره ان تقابلهما تارة يكون من قبيل العدم والملكة كمافيما كان ممكنا، واخرى من قبيل السلب والايجاب كما فيما كان ضروريا انتهى ماافاده فى المواش.

اقول هذا ماعند هم والذى عندنا و يصير خلاصة البحث فى المقام امور.

احدها ان الاطلاق والتقييد لامعنى لهما فى مرحلة الثبوت، لان فى مرحلة الاغراض والمقاصد اذاكان الغرض و مرام المولى نفس الطبيعة فلايعقل التقييد، و اذا كان الغرض حصة منها و تلك الطبيعة مع خصوصيته فلايعقل الاطلاق، فاذا امتنع كل طرف يجب الطرف الاخروالتعبير عن هذا بالتقييد غير صحيح بل هوتفيق المرام و تحدد المطلوب.

فاذا قيل امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق فهو كلام ناظر الى مرحلة التقييد بالنسبة الى الاطلاق التوهم من الكلام فى الابتداء مثلاً اذا قال المولى اكرم العالم فكانه اطلق ثم اذاقال بعد قوله العالم العادل فهو من التقييد اى ان الاطلاق والتقييد هنامن الاطلاق والتقييد التوهمى كالتعارض الوهمى بين العام والخاص والاطلاق والتقييد بعدانعقاد الظهور فى المطلق مثلا.

فما افاده **الشيخ** و تبعه بعض اخر فى المقام اجنبى عن هذه القاعدة المربوطة بمقام الاثبات والجعل والكشف.

ثانيها بناء على صحة قولهم امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق، فلا فرق بين كون تقابلها التضاد اوالايجاب والسلب اوالعدم والملكة، لان سند هذه القاعدة بناء العرف والعقلاء فى احتجاجاتهم ولاسبيل لهذه المصطلحات الصادرة عن غيراهله فى الفنون الاعتبارية والعلوم غيرالحقيقية فى هذاالمقام والميدان، فان استكشاف مرادالمولى والمقنن سته وضيقا تابع لمقدار دلالة الفاظه و سائر القرائن الحالية والمقاليه، فاذا قال اكرم العالم يمكن كشف ان اكرام العالم تمام مرامه و مقصده بشرط عدم كونه فى محذور عقلى عن افادة القيد اومحذور عقلائى معلوم عندهم سواء كان تقابل الاطلاق والتقييد من التضاد اوغيره.

ضرورة انه بعد ماكان تحقق احد الضدين وهوالاطلاق منوطا بامكان تحقق الضد الاخر و هوالتقييد فلابد فى الحكم على تحققه احراز امكانه اثباتا.

ثالثها الاطلاق والتقييد هما من افعال الانسان والمقنن فأنه اذا ارسل كلامه بعدم ذكر قيد معه يقال انه اطلق و كان كلامه مطلقا بلحاظ فعله والتقييد ايضا من افعال القائمة بالانسان قياما صدوريا ولايكون الاطلاق من المعانى الداخلة فى احدى المقولات لعدم شأنية الوجود له حتى يعد فيها كما لايخفى وتفصيله فى المطلق والمقيد، واما تضيق المرام و تحدد المطلوب والمقصود، فهو اجنبى عن التقييد والاطلاق الراجعان الى عالم الاثبات والاظهار، فلا ينبغى الخلط بين مفاد القاعدة المعروفة كلما امتنع التقييد امتنع الاطلاق و بين قول الشيخ (ره) مثلا مما يرجع الى انه اذا امتنع التضيق فى مقام الثبوت يجب الاطلاق و بالعكس. بداهة ان كل انسان بحسب مرامه و مقصوده اماذ و مرام مطلق فيمتنع تضيقه و بالعكس للزوم الخلف.

رابعها القاعدة المعروفة ان اريد منها ان امتناع التقييد متصلا و منفصلا بالامر الارشادى يستلزم امتناع للاطلاق فهو فى غاية المتانة، و اماذا اريد منها ما امتنع تقيده بدليل متصل او منفصل كالامرالثانى المولوى امتنع اطلاقه فهو ممنوع مماعرفت منا ان المراد من الاطلاق فى باب المطلق والمقيد ليس مااشتهر و هو دلالة اللفظ بعد تمامية مقدمات الاطلاق على الاطلاق والسريان بل هو من الدلالات العقلائية والعقلية متخذة عن الفعل الاختيارى الصادر عن الفاعل المختار الملتفت العام بالاطراف و اذا امتنع التقييد بالمتصل فله افادة مرامه بدليل اخر ارشادا اليه، و اذا سكت عن ذلك يعلم ان ماهو تمام الموضوع لمرامه و مقصوده هى نفس الطبيعة و الصلوة ولاخصوصية مأخوذة فيها و ليس هذا من الاطلاق المقامى كما لايخفى.

كما ان المراد من الاطلاق فى القاعدة ليس الاطلاق المقامى والافلا تصح القاعدة مطلقا، فالذى تحصل ان القاعدة غيرقابلة للتصديق على مايستظهر منها و هو ان من شرائط انعقاد الاطلاق امكان التقييد بالمتصل واماعلى مااحتملناه فى مفادها فهى قاعدة صحيحة عرفية بلاشبهة و ريب.

ثم انه ربما يمكن دعوى ان المراد من هذه القاعدة ان كلما امتنع التقييد امتنع الاطلاق هو امتناع الاطلاق لاجل الجهة التى امتنع التقييد لالاجل الامتناع بالغير لان

معنى الاطلاق هوالتقييدات و لحاظ كافة القيود و منها قيد قصدالامر و الامتثال فامتناع الاطلاق ايضا بالذات ولكنه خلاف ظاهرها كما هوالواضح مع ان الاطلاق ليس معناه جميع القيود بل هورفض القيود و تقسيم الاطلاق الى النظرى والطبيعى غيرتمام كمالا يخفى.

فتحصل الى هنا ان ما اشتهر من اصالة التعبدية عندالشک غيرقابل للتصديق، امالعدم تمامية المقدمتين اولعدم تمامية المقدمة الثانية، فتقتضى اطلاق الادلة الاولية عدم التعبدية.

بحث و تفصيل ربما يخطر بالبال دعوى اصالة التعبدية للادلة اللفظية كالكتاب والسنة وقدمرالايماء اليه و هوقوله تعالى: «**وما امروا الا ليعبدوا الله**» والروايات المحكية عن الكافى و غيره: انما الاعمال بالنيات ولاعمل الا بالنية ولكل امرءٍ مانوى و غير ذلك ممايرشد الى شرطية النية فى جميع الاعمال و انه لايكون العمل فى الشرع عملا الا لاجل الاقتران بالنية والقربة والاخلاص، فكلمة انما يفيدان ان ماهوالعمل هوالعمل القربى فقط. فالشك المزبور يرتفع بهذه العمومات والاطلاقات اللفظية.

و يتوجه اليه ان المراجعة الى صدرالاية فى سورة البينة يعطى انها اجنبية عن المسئلة لان المذكور فى الصدر هم الكفار والمشركون واهل الكتاب، فالمراد من الاوامر فيها هى الاوامر المتوجهة اليهم. اللهم الا ان يقال بان الاوامر المتوجهة اليهم ليست كلها قربية بل هم والمسلمون على شرع سواء مع ان اهل الكتاب ماكانوا مشركين فى العبادة حتى يقال بان الاية سيقت لانزجارهم عن الشرك العبادى.

فلا يمكن دعوى ان قوله تعالى: الا ليعبدوا الله تعالى قرينة على ان المراد من الاوامر فى المستثنى منه هى الاوامر الخاصة اى فى امرهم بالعبادة لايكون النظر الاالى العبادة دون الاغراض الاخر و يشهد لذلك قوله تعالى مخلصين له الدين، فبالجملة يجب عليهم توحيد العبادة والاخلاص فيها برفض الشهوات والعلل الدنيوية والاغراض النفسانية ولو كان المعنى اعم فيشكل الالتزام بالتخصيص لان التخصيصات الكثيرة مستهجنة، وان لم تكن احاد المخصص كثيرة جدا ولايمكن ارجاعها الى عنوان واحد هوالخارج كمالايخفى.

هذا مع انه لايمكن التمسك بهذا العام المخصص لرفع الشك فى التعبدية لانه من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية. ثم ان الظاهر من التأثير المذكورة ان المراد من النية ليس القربة والعبودية بل هى وجه العمل و ما به تمتازالافعال المشتركة فى الخارج بعضها

عن بعض كالعناوين الملحوظة تنويعا للطبيعة اوغير ذلک. مثلاً لايقع جواب السلام الابالنية اى بقصد الرد والجواب ولايكون هوالسلام الابتدائى الابالنية فالافعال الخارجية المشتركة بين التعظيم والتحقير لا تكون تعظيما الا بالقصد ولا توهينا الا بالنية.

وربما اليه يرجع قوله (ع) على مافى بعض الاخبار وضع احدى اليدين على الاخرى عمل ولاعمل فى الصلوة فانه يأتى بذلك بعنوان التشريع و انه من الصلوة، فان العمل ليس عملا الا بالنية ولو نوى ذلك الوضع امرا اخر و هو حك جسده او غير ذلك، فلايكون مبطلا للصلوة فافهم واغتنم.

نعم ظاهر قوله لكل امرءٍ مانوى ان المنوى امرذو ثواب او هو نفس الثواب لقرينة اللام فيكون ناظرا الى ان جلب الحسنات بالنية و هذا لايورث ان دفع المضرات والشرور والعقاب بها ايضا كما هوالمعلوم.

ثم انه يلزم لوكان يصح الاستناد اليها عدم صحة الاستناد ممامرمن خروج جمع من الواجبات التوصلية عنه خروجا مستحبا لان ادعاء ان العمل الغير القربى ليس بعمل يناقض ترتيب آثارالعمل على عدة كثيرة من الاعمال التوصلية كمالا يخفى.

هذا كله حول الوجوه اللفظية لاثبات اصالة التعبدية.

ثم ان هيهنا بعضا من الوجوه الاخر التى استند اليها لاصالة التعبدية لابأس بالاشارة اليها:

اولها ماسلكه شيخ مشايخنا **العلامة الحائرى** فى اخريات عمره و بنى عليه جمعا من المسائل العلمية كعدم التداخل فى الاسباب و كظهور الامر فى الفور و دلالته على المرة و هكذا اختار اصالة التعبدية بعد ذهابه الى التوصلية فى **دُرَره** والدورة الاولى من بحثه.

و ملخص ما افاده انه قاس العلل التشريعية بالعلل التكوينية وان الارادة بالنسبة الى المراد كالعلة التكوينية وان لم تكن عينها من جميع الجهات فاذا كانت العلة التكوينية مستتبعة لمعلولها بلاتخلل و بلاتخلف فتلك الارادة الموجودة فى المقنن مثل تلك العلل فمشاية الارادة التشريعية والتكوينية واحدة.

و كما ان علية الارادة التكوينية ليست مقيدة بامرفى ناحية المعلول فلايكون موجديتها منوطا يتقيدها بالمعلول للزوم الدور، ولا تكون مع انها ليست مقيدة مطلقة بحيث يؤثر فى الاحراق القطن كيفما اتفق فلايكون المعلول قيد اولا العلة مطلقة بل ما هوالعلة هى الطبيعة المضيقة التى لا تنطبق الاعلى المقيد وهى المعبر عنها بالحصة اللامه فى كلام شقيقه **العلامة الاراكى** فى مقالا ته.

فعلى هذا لابد من الالتزام بان الامر المتعلق بشيء وان لايكون الشئ مقيداً بجهة من ناحية الامر ولايكون الامر مطلقا ولكن لايكون مجرد تحقق المامور به كافيا فى سقوطه بل ماهوسقطه هى الطبيعة المضيقة التى وجدت بتحريک الامر و هكذا يجب الالتزام بالفورية و بدلالته على المرة لعدم التفكيک بين العلة و معلولها ولعدم اقتضاء العلة الواحدة الامعلولا واحدا انتهى فكانه بمقياس العلل التكوينية و خواصها المختلفة و آثارها الشتى استظهر المسائل المزبورة فاستظهر التضيق الذى هوالحد المتوسط بين الاطلاق والتقييد من التكوين لاجل انه لامطلق ولامقيد كما استظهر **صاحب المقالات** منه ذلك و بنى مشقات المسائل العلمية عليه و حل به الغوامض العقلية من اول الاصول الى اخره و من العجب انه لايجرى هذه المقالة فى هذه المسئلة قائلا بان الحصة التوامة غير واف بحل معضلة اخذ قصد الامرفى المتعلق فراجع واستظهر الفورية من جهة اخرى والمرة من جهة ثالثة و ماهذا الا الاستظهار فلايرد عليه بعض ما اورد عليه **السيد الوالد** مدظله بان وزان العلل الكونية تكون كذا و كذا وان المعاليل ربط الى عللها فانه ماكان فى هذه الموقف و ماكان اهلا لذلك الميدان.

ولكنه لمكان التقريب الى الاذهان و ان العرف يساعد ذلك لاجل مايرون فى التكوين حاول الى هذا القياس الذى هوالممنوع فى الشرع الاقدس الافى هذه المحال فليتدبر جيدا.

اقول ياليت ماكان عادلا عن الفكرة الاولى و ماخطر بباله هذه المقايسة الهلكاء كى يقع فى مالاينبغى ولقد مرمنا فى الصحائف السابقة ان مقايسة العلوم الاعتبارية بالتكوينية غير صحيحة و يورث الترسل الكثير والخطاء غيراليسير، فبالجملة لوسلمنا تمامية جميع المقدمات فان ثبت امكان اخذ قصد الامرفى المتعلق، فلاوجه للتضيق فى خصوص هذا القيد فلابد بناء على مراد من نفى الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود والشرائط وان ثبت امتناعه فلاحاجة الى تلك الاطالة المنعطفة عن جادة الاعتدال والواقع ولايكون طريقة جديدة فى تحرير الاصل فى المسئلة.

ثانيها الامر الصادر من الامر لايكون الالغرض لاحتياجه اليه بالضرورة ولايكون الغرض الاجعل الداعى فيأمر بداعى تحريک الامر فلوكان المأمور منبعثا عن غير هذا الداعى يلزم لغوية الداعى الموجود فى نفس المولى فلايكون الفعل المحقق بغير داعى الامر مسقط امر قهرا و طبعا.

اقول هذه مصادرة ضرورة ان الواجبات التعبدية تكون هكذا و اما الواجبات

التوصلية فاوامرها ليست الا لانتقال المكلفين الى لزوم تحقق متعلقاتها سواء كان الداعى الى ايجاد امرها او امر اخرمن الدواعى الاخر النفسانية هذا مع ان من الممكن دعوى ان غاية الامر امكان جعل الداعى لاالداعى الفعلى فلا تختلط. و بعبارة اخرى الهيئات موضوعة للتحريک الاعتبارى الانشائى سواء صارت محركه بالفعل و باعثه اولم تصر كذلك ثم انه لوكان الامر الصادر من الامر عينى بما قيل ليلزم انكارالواجبات التوصلية راسا و هو فاسد بالضرورة.

ثالثها لاشبهة فى وجوب اطاعة المولى عقلا و نقلا بمعنى ان المستفاد من الكتاب العزيز لزوم انتزاع عنوان الاطاعة من اعمال العباد زائد اعلى حكم العقل بلزوم تبعية العبد عن المولى و مفهوم الطاعة لايتحقق بمجرد التطابق القهرى بيت المأتى به والمأمور به اى مجرد تحقق المأمور به غفلة عن الامر لايكفى لانتزاع هذا المفهوم. بل اللازم فى ذلك كون العبد متحركا بالامر فى امكان انتزاع مفهوم الطاعة والاطاعة فقوله تعالى: «**اطيعوا الله و رسوله**»، اما ارشاد الى حكم العقل فيعلم منه لزوم كون المأتى به متنزعا منه عنوان الطاعة و اما ارشادى الى تقييد متعلق سايرالاوامر بكونه بحيث ينتزع منه هذا المفهوم و هوالمطلوب.

اقول مايحكم به العقل هو لزوم القيام بالوظائف الثابتة بالاوامر ولا يدعو الامر الا الى متعلقه و هى الصلوة، فلاسبيل للعقل الى الحكم بكون المأمور به مقيدا بكذا حتى ينتزع عنه عنوان الطاعة و هكذا فى جانب النواهى فان الترك والانتراك على حد سواء فى اسقاط النهى من غير شرطية الانزجار بالنهى حتى يتضيق دائرة المنهى عنه.

و اما الاية الشريفة فلا ينتقل منهاالعرف الا الى هذا و اما استفادة تقييد متعلق الامر والنهى بكونه قابلا للانتزاع المزبور او استفادة كون المااتى به فى ظرف الامتثال قابلا لانتزاع مفهوم الاطاعة على اختلاف المسالك فى امتناع و امكان احدى الطريقين دون الاخرى فهو فى غاية الاشكال و نهاية الصعوبة والايلزم الابتلاء بكون جميع الاوامر والنواهى متقيدة بحسب الجعل او متضيقة بحسب الامتثال بكون المأمور متحركا بتحريكها و مترجا بزجرها و هذا غير قابل للتصديق ولو كان بعض الواجبات خارجا يسقط الاستدلال ممايكون من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية بل يلزم التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصداقية لدليل المقيد بناء على رجوع التقييدات الكثيرة الى التقييد بالعنوان الواحد كمامضى ذيل الوجه الاول فتأمل.

ويمكن ان يقال بان غاية مايستدل به هو اطلاق الاية لحذف المتعلق على المرام المزبور و هو قابل للتقييد و عندئذ لايتم المقصود كمالا يخفى.

ايقاظ المحكى عن الشيخ الاعظم قدس سره فى تقريراته التى تنسب اليه وهى لجدى لعلامة التحرير الشيخ ابى القاسم الكلانتر قدس سره ان قاعدةالاجزاء تفضى باصالة التوصلية و عدم اعتبار قصدالامر حيث ان الامر لم يتعلق الابذات الاجزاء والشرائط من دون ان يكون له تعلق بقصد الامتثال ولاغير ذلك من الدواعى فعليه يسقط الامر يجر التطابق قهرا و طبعا انتهى.

و فى تقرير العلامة الكاظمى (ره) ان هذا الكلام بمكان من الغرابة لوضوح ان قاعدة الاجزاء انمايكون اذا اتى بجميع ما يعتبر فى المامور به و هذا انما يكون بعد تعيين المامور به و من مجرد الامر بذات الاجزاء والشرائط لايمكن تعيين المامور به. نعم لوكان للامر اطلاق امكن تعيينه من نفس الاطلاق ولكنه مفروض العدم.

اقول مااورده عليه خال عن التحصيل ضرورة ان حدود المامور به تابعة لحدود ماتعلق به الانشاء فلايعقل ارسه المامور به عماتعلق به الامر ولا اضيقه بالضرورة و بعبارة اخرى.

المامور به لايكون ذامر هى تبتين مرتبة الثبوت و مرتبة الاثبات بل المامور به ذومرتبة واحدة و هو مرتبة الاثبات لان الامر لايكون الاذا مرتبة واحدة وهى مرتبة الاثبات، فاذا تعلق الامر انشاء بالصلوة مثلا فهى المامور به ولايعقل كون المامور به امر اخراو هى مع قيدالاخر وان امتنع اخذ القيد المزبور نعم الغرض يكون اضيق والمرام يكون اخص وهو خارج عن محيط الامر والمأمور به فلابد من القول بسقوط الامر قهرا و تبعا وليس هذا الاما هوالمطلوب من اصالة التوصلية.

والذى هوالتحقيق انه مع احتمال عدم سقوط الامر لاجل عدم الايفاء بالغرض الباعث الى الامر وان من الممكن تضييق المرام وهو لايحصل الا باتيان ما هوالوافى به لايمكن العلم بالسقوط الا بالتمسك باحد الامرين: اماالاطلاق و هو مفروض العدم اوالبرائة. فلايكون هذا من الدليل الاجتهادى على اصالة التوصلية الذى هومحل النظر للمتبدل وهوالمقصود بالبحث هنا، فافهم ولاتختلط هذا واستدل اليه الاستاذ الفشاركى على اصالة التوصلية بان الهيئة عرفا تدل على ان متعلقها تمام المقصود اذ لولا ذلك لكان الامر توطئة و تمهيدا لغرض اخر و هو خلاف ظاهرالامر. انتهى وانى بعدالتدبر مافهمت مغزى كلامه اذالملازمة المزبورة ممنوعة.

المبحث الثالث فى مقتضى الاصول العملية

و قبل الخوض فيه لابد من الاشارة الى مقدمة: و هو ان النوبة تصل اليه اذا امتنع اخذ القيد المشكوك فى المتعلق اوامكن وكان دليل المامور به مهملا و حيث لاامتناع ولا اهمال فلا تصل النوبة الى البحث عن مقتضاها.

بل لوسلمنا الامتناع ولا اهمال فلنا التمسك بالاطلاق المقامى بتقريب ان الامر اذاكان فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه و ان لم يكن له دخل فى متعلق امره و مع ذلك سكت فى ذلك المقام ولم ينصب دلالة على قصد الامتثال فى حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله فى غرضه والامكان سكوته نقضاله وخلاف الحكم.

فبالجملة فرق بين الاطلاق الكلامى والمقامى والثانى لايكون مشروطا باللفظ وبامكان التقييد نعم لابد من احراز انه فى مقام افادة الاغراض و عند ذلك و مع السكوت يعلم عدم وجودالغرض له و لقد مضى ان المراد من الاطلاق فى القاعدة المعروفة الا اذا امتنع الاطلاق هو الاطلاق الكلامى لاالمقامى.

اقول ربما يشكل تمامية مقدمات الحكم فى المقام و ذلك لان من تلك المقدمات انه لو لم يبين المولى ماهو الدخيل فى مرامه و غرضه لكان مخلا به وهو خلاف كونه عالما حكيما و معنى ذلك انه لولم يلزم الاخلال بالغرض مما كان واجبا عليه الاشارة القيد فله الامكان على حكم العقل اذا كان يقول بالاستمثال فى الشك فى القيد ولكن ذلك فيما كان القيد مورد الالتفات العمومى فلوكان من القيود والمغفول عنها فلا يمكن الاتكال عليه لعدم انتقال عموم المكلفين اليه. فمجرد حكم العقل بالاشتغال غيركاف للاتكال و هكذا يكون ذلك فيما كان حكم العقل بالاشتغال من الاحكام النظرية الاولية بحيث لايختلف فيه اثنان مثلا. والافلا يجوز الاتكال بالاشتغال. فماتجد فى كلام العلامة الاراكى (ره) من كفاية حكم العقل بالاشتغال غير سديد، فاذا كان القيد من القيود الملتفت اليها على نعت الاحتمال و يخطر احتمال قيدية بذهن الكافة وكان حكم العقل البديهى هوالاشتغال، فلا يلزم ذكرالقيد لعدم الاخلال بالغرض عند ترك التقييد.

وحيث ان اطلاق المقامى كالاطلاق الكلامى فى هذه الجهة فلايتم مقدمات الحكم لهما معا و توهم ان قيد الدعوة من القيود المغفول عنها فى غير محله لاشتهار الواجبات التعبدية من اول طلوع الاسلام الى زمان المتأخرين وان قصد القربة من الامور الواضحة عندالمسلمين فلايلزم الاخلال بالغرض فتدبرجيدا.

قلت اولا: لوكان ماقيل تماما ليلزم سقوط الحاجة الى الاصل العملى لان تمامية

ذلك موقوف على مفروغيته حكم العقل بالاشتغال فما هوالوجه لاساس الاحتياج الى تحرير الاصل العملى هوالوجه سقوطه. اللهم الا ان يقال بان اللازم بعد ذلك هوالمراجعة الى مقتضى الاستصحاب فى المسئلة فلا يسقط الاحتياج بنحو الكلى فليتدبر.

وثانياً: ليس حكم العقل بالاشتغال من الاحكام الضرورية و قد اختلف المحققون فى ذلك فيتم الاطلاق فى الكلام والمقام فلا تصل النوبة الى الاصول العملية، فما افاده العلامة الاراكى (ره) فى المسئلة غير سديد جدا.

ثم انه قدس سره قال بالتفصيل بين الاطلاق اللفظى والمقامى بمالايرجع الى محصل واجماله هو ان قيد الدعوة وان كان من القيود الغير المغفول عنها ولكن حكم العقل بالاشتغال لايمنع عن انعقاد الاطلاق الكلامى و ذلك لان ذلك يستلزم الدور ضرورة ان الاطلاق اذاكان منوطا بالاشتغال كيف يكون هو هاد ماله و نفيا اياه، فلايكون الاطلاق الكلامى منوطا بالاشتغال، بل هو وارد عليه و هو حكم تعليق والسر فى ذلك ان التكلم فى الاطلاق الكلامى ليس فى مقام افادة مرامه بكل ماامكن ولوكان هو الاشتغال عندالشك، بل هو فى مقام افادة مرامه بالالفاظ الموضوعة والايلزم امتناع انعقاد الاطلاق مطلقا، فعليه ينعقد الاطلاق الكلامى اذاكان يمكن بيان مرامه بالالفاظ ولم يبين.

نعم اذا صدرالدليل المقيد فهو مقدم على الاطلاق لجهات محررة فى محله وهذا ليس فى الاطلاق المقامى، فانه ناظر الى عدم الاخلال بغرضه ولو كان متكيا على قاعدة الاشتغال عندالشك، فعليه لايمكن الأخلال بغرضه عند ترك بيانه انتهى.

وانت خبير بمافيه **اولا:** من لزوم الدور فى الاطلاق المقامى لانه من الامارات والحج الاجتهادية فلا تغفل. **وثانيا:** حكم العقل بالاشتغال مانع عن وجود الاطلاق و تحققه، فكيف يعقل ورود هذا الاطلاق عليه. فانتفاء الدور ليس بالالتزام بورود الاطلاق عليه، لان حكم العقل بالاشتغال من علل وجوده، فماهو حل المشكله هو ان الاشتغال اذاكان بحكم العقل الضرورى فلا يتحقق الاطلاق واذاكان بحكم العقل النظرى فيرد عليه الاطلاق لعدم توهمه به هذا مع ان حكم العقل الضرورى بالاشتغال ليس مضاداللاطلاق. بل للمتكلم الاتكال عليه فلا مانع من التصريح بالاطلاق. فاذا صرح به فيرد على الاشتغال الثابت بحكم العقل فاغتنم.

فتحصل ان البحث عن مقتضى الاصول العملية غيرلازم عندنا لتمامية الاطلاقات اللفظية بل ولايبعد تمامية الاطلاق المقامى ايضا ولكن مع ذلك كله لابأس بصرف عنان البحث بعد هذه المقدمة فى ذلك فنقول البحث هنا يقع فى مقامات:

احدها: فى قضية الاستصحاب والظاهر ان مقتضى استصحاب العدم النعتى عدم وجوب اعتبار القيد الزائد فى المامور به و سقوطه بمجرد الا تيان بالاجزاء المعلومة كما فى جريان اصالة البرائة الشرعية ضرورة ان الشک فى سقوطه ناش عن الشك فى لحاظ القيد الزائد اوناش عن الشک فى ان غرضه متعلق بالاكثر اوالاقل، و على كل تقدير نفس التعبد بعدم تعلق الغرض بالقيد الزائد كاف للتعبد بسقوط الامر باتيان نفس الطبيعة.

و فيه: ان الاغراض ليست تدريجية الوجود حتى يصح جريانه فى الزائد، فلاحالة سابقة نعتية هذا مع ان اجراء هذاالتحو من الاستصحاب بلحاظ علم الشرع المقدس غير تمام لامكان الالتزام بالتدريجية فى سايرالموالى دونه تعالى واصل العدم الازلى غير جار اوغير مفيد كما هوالمحرر. ثم ان استصحاب بقاء الغرض الى الا تيان بجميع مايحتمل دخله غيرجار وغير مفيد و تفصيله فى الاقل والاكثر.

ثانيها فى قضية البرائة العقلية والعقلائية فالذى استظهره الشيخ و تبعه **الكفاية** (ره) ان جريان البرائة هنا ممنوع، ولو سلمنا جريانها فى الاقل والاكثر و ذلک لان فى الاقل والاكثر كان يمكن دعوى ان المامور به بحدوده غير معلوم فالشك هناك يرجع الى الشك فى الثبوت و هذه الدعوى هنا غير مسموعة ضرورة ان المامور به بحدوده معلوم ولاشک فى متعلق الامر فكمالا معنى للتمسك بالاطلاق لرفع مثل هذا المشكوک كذلك لامعنى للتمسك بالبرائة لرجوع الشك الى الشك فى السقوط، فلاينبغى الخلط بين الشك فى كيفية الامتثال و فى كميته فان الثانى يرجع البرائة دون الاولى.

و اما اشكال المتأخرين بانه يتمكن من البيان المستقل بالجملة الخبرية اوالانشائية الارشادية الى حدود الغرض فاذا اخل بذلك فيمكن التمسك بالاطلاق المقامى لاالكلامى و بالبرائة العقلية لان مناطها العقاب بلابيان، بل امتناعه عليه تعالى من غيرفرق بين البيان المتصل اوالمنفصل فهو قابل للندب بان له الا تكال على حكم العقل بالاشتغال فانه اذاكان يرى ان الشك فى الكيفية مجرى الاحتياط فلايلزم عليه البيان كمالايلزم عليه بيان العقاب على ترك الحكم الواقعى قبل الفحص لانه بحكم العقل فلاحاجة الى البيان فى امثال المقام.

و اما ما اورد عليه **الوالد المحقق** مدظله و **العلامة المحشى** و **صاحب المقالات** من ان الحجة ليست تامة على الازيد من الغرض الوافى به المامور به فما هو مورد تمامية الحجة من الغرض هوالمقدار من الغرض الوافى به المامور به فى مرحلة الا ثبات والانشاء ولوكان هذاالبيان تاماً لكان يلزم القول بالاشتغال فى الاقل والاكثر مطلقا و هذا مما لا يقول به

الشيخ قدس سره. فهو لا يخلوعن اشكال ضرورة ان الحجة اللفظية مثلا قائمة على المامور به فى عالم الانشاء والاثبات، ولكنها تستلزم تمامية الحجة العقلية لان الامرالمتعلق بالصلوة مثلا لايدعو الا اليها و اذاكان المولى معذورا عقلا فى افادة مرامه بالوضع يكون المامور به ظاهر نفس الطبيعة ولكن سقوطها بمجرد التطابق ممنوع والعقل من الحجج القائمه على لزوم الاحتياط عندالشك فى الكيفية، فالحجة الوضعية غيرناهضة على الغرض الاخص ولكن العقلية منها قائمة على الاحتياط جدا.

ان قلت لابأس باتكاله على قاعدة الاشتغال اذاكان ذلك من الواضحات عند عامة المكلفين و اما فى مثل المقام فلايصح لانه مطرح الانظار المختلفة والاراء المتشتتة.

قلت: لايشترط فى عدم جريان البرائة العقلية كون الاشتغال من الواضحات عندالعامة. نعم هذا شرط فى عدم انعقاد الاطلاق والسر فى ذلك هوان الاطلاق من الادلة الاجتهادية النوعية فيلاحظ فيه القيود على حسب اللحاظ الكلى ولامعنى لاتكال المتكلم على قاعدة الاشتغال بعدم ذكرالقيد المعتبر فى المأموربه للزوم الاخلال بغرضه قهرا عندالقائلين بالبرائة واما فى جريان البرائة العقلية فلايشترط كون المتكلم كساير الناس فى عدم الخروج عن المتعارفات فى افادة اغراضه، بل المدارهناعلى حكم العقل والعقلاءفلا منع من الالتزام بعدم لزوم افادة القيد اذاكان يؤتى به اجمالا، لان غرضه ربما يحصل باتيان جمع فليتدبر.

فبالجملة تحصل ان جريان مقدمات لزوم الاحتياط فى المسئلة مبنى على القول بصحة اتكال المتكلم على حكم العقل بالاشتغال حتى لايكون من العقاب بلابيان. واذا يلزم توقف لزوم الاحتياط على لزوم الاحتياط فهذا باطل بالضرورة. و عند ذلك ان قلنا بان العقاب لايمكن الا مع الحجة الثابتة للمولى على العبد فهى هنا ممنوعة و ان قلنا بان ترك التكليف المحتمل لايجوزا لا مع القطع بالعذر فلابد من الاحتياط، لان عدم امكان الحكم بالاشتغال غيرالحكم بالبرائة كمالايخفى وفى المقام ماهوالثابت هوالاول دون الثانى.

هذابناء على فرض امكان البيان المستقل بالجمل الخبرية اوالانشائية الارشادية ولو فرضنا امتناع وصوله بمثله فظاهرالكل هو الاشتغال مما يظهر منهم فى الجواب عن الاشكال على البرائة بامكان بيان المولى بالاستقلال ولكنه محل بحث ايضا، لان مسئلة قبح العقاب بلابيان ليس الادراك العقل امتناع ذلك عند عدم وصول البيان بطريق عادى فاذا الم يصل ذلک سواء كان لاجل امتناع الايصال او لاجل سايرالمحاذير لا تتم حجة المولى على العبد وهو وصول البيان فلايصح العقاب، واما اتكاله على حكمه بالاشتغال

فالبحث فيه مامرانفا فلوكان ماافيد من لزوم كون حكمه بالاشتغال من الاحكام الضرورية عند عامة الناس فلايتم قاعدة الاحتياط قطعا فافهم و تدبر.

ايقاظ: المعروف بين الاصحاب (ره) ان امكان الايصال ليس شرطا لجريان البرائة العقلية و قدخالفهم السيد الاستاذ **السيد محمد الداماد** رحمه الله تعالى بان حكم العقلاء على خلاف ذلك و ان المولى اذا كان فى محذور عقلى كمانحن فيه او محذور عقلائى كما اذا كان فى الجن او فى التقية و علمنا من حاله وجود اغراض له و تكاليف من قبله فان جريان البرائة ممنوع لشرطية امكان الايصال، فعليه يشكل جريانها فيما نحن فيه وفى الاقل والاكثر الا ان وجه المعذورية مختلف كما هوالظاهر واشرنا اليه انفا.

و انت خبير بانه لوتم فهو فيما كان لايمكن البيان بالمنفصل والمتصل الثالث من الاخبار اوالانشاء الارشادى و هو ممنوع كماعرفت.

وهم و دفع: قال **العلامة النائينى** (ره) ان نسبة الاغراض والمقاصد الى الماهيات المامور بها ليست كنسبة المسببات التوليدية الى اسبابها حتى يقال بالاشتغال بل المقاصد والاغراض معلول الامور المختلفة والعناوين المامور بها معه بالنسبة اليها فلامعنى لوجوب حفظ الغرض وللزوم اتيان مايشك فى دخله فى المقصود. وانت خبيربان مناط البرائة والاشتغال ليس هذا ولاذاك بل لوكان بين المأموربه والغرض عليه ولكن متعلق الامر لابعنوان العلة لايجب الاحتياط كمالو كان بينهما الاعداد والاستعداد و تعلق الامر بالمتعدد كان يمتنع عليه البيان بالنسبة الى المعد لايمكن الحكم بالبرائة لاحتمال شرطية امكان الايصال فى عدم استحقاق العقاب عند ترك الغرض القائم عليه البيان اجمالا كمانحن فيه فليتدبر جيدا.

شبهة و حل: قال **العلامة الاصفهانى** فى هوامش حواشيه ان قضية القواعد هى البرائة فيما نحن فيه وان قلنا بالاشتغال فى الاقل والاكثر بعكس ما اشتهر ضرورة ان حجة المولى فى المقام قاصر عن تنفيذ الجزء المحتمل و مجرد كونه دخيلا فى الغرض غيركاف بعد معلومية المامور به بحده بخلاف باب الاقل والاكثر فان متعلق الامر الشخصى حيث هو بين الاقل والاكثر والغرض كذلك مردد بين مايقوم بالاكثر و مايقوم بالاقل فالامر المعلوم حجة على الغرض المردد فيجب تحصيله انتهى محصله.

و انت خبير بعد مامر بمافى مقالته الاولى و اما لزوم الاحتياط فى الاقل والاكثر فهو بعد انحلال العلم الاجمالى بلاوجه اذا كان الغرض غيروارد فى متعلق الامر فلاينبغى الخلط بين كون الغرض علة واقعية و بين كونه داخلا بعنوانه فى متعلق الامر اوكان هوبنفسه مورد

الامر فلا تختلط.

ذنابة: اعلم ان هيهنا بيانا ثالثا للاشتغال غيرالبيانين الاولين و هو ان ديانة الاسلام على التسهيل بحيث قد مرملاك التسهيل على ساير الملاكات فى كثير من المقامات، فاذا كان يرى ان جماعة من المكلفين مقيدا فى صعوبة التكليف الموهوم والمحتمل، ولايجرى اصالة البرائة الشرعية لايشترط فى جريانها ما هوالفاقد فى المقام فعليه عند ذلك بيان عدم اعتبار قصدالقربة والامتثال فى التكاليف الكذائية حتى لايلزم خلاف اساس الشريعة السهلة السمحة و اذا اخل بذلك فيعلم ان قصد الامر دخيل و من الممكن عندذلك انه بينه ولكن لم يصل الينا البيان اوكان يرى مراعاه السهولة فى الجملة مما فيه ايضا من المصلحة.

فبالجملة من عدم تعرضه لعدم شرطية ذلك فى الاوامر يعلم شرطيته والا كان قضية مامرالاشارة فى الاية والرواية الى اطلاق المرام فلمراعاة التسهيل اجهل فى المقام اوكان قيام جماعة بهذه الطريقة فى اداء الوظائف الواجبة كاف فى ماهو مرامه و مقصوده فاجراء البرائة العقلية مشكل بعد ذلك جدا.

ثالثها فى مقتضى اصالة البرائة الشرعية فان النظر البدوى اليها يؤدى الى جواز التمسك بها لانه من الشك فى جزء المأمور به وان كان خارجا عن محط الامر لان المراد من جزء المأمور به هوالجزء الذى يجب اتيانه ولحاظه حين الامتثال وان كان لايمكن تعلق الامر به ولكن ذلك يشكل من جهات:

اوليها ان كل جزء ليس قابلا للرفع الا اذاكان قابلا للوضع وحيث هو ممتنع وضعه فرضا فيمتنع رفعه شرعا و توهم التمسك بحديث الرفع لحال الجزء العقلى والذهنى الدخيل فى الغرض فاسد لامتناع تعلق الوضع به تشريعا ولايكفى امكان الوضع التكوينى للرفع التشريعى.

ولوقيل بامكانه بالدليل الاخر فهو ايضا محل اشكال كمامضى و كفاية الارشاد الى اخصية المرام لجريان البرائة عن الجزء المشكوك فيه محل منع لان امكان الارشاد الى اخصية الغرض لايستلزم امكان الوضع المعتبر فى امكان الرفع. فاترى فى كتب المتاخرين من التمسك بالبرائة الشرعية لامكان الجعل بالدليل المنفصل ان اريد منه جعله فى متعلق الامر الاول فهو خلاف المفروض من امتناعه بالجعل الاولى والثانوى ولوكان بعنوان المتمم وان اريد منه الارشاد الى اخصية المرام فهو غيركاف لصحه الرفع بناء على مااشتهر.

اقول مااشتهر من شرطية امكان وضع مايرفع فى المامور به غير سديد بل المناط

هوامكان الارشاد الى الدخالة فى المامور به او فى كيفية الامتثال و سبب سقوط الامر وان كان خارجا عن حد المامور به انشائا وجعلا فلا يشترط امكان الوضع فى متعلق الامر ولا امكان الارشاد الى دخالته فى المامور به جزئا اوشرطا بل ذلك كاف والسر فى ذلك ان الرفع يستلزم توهم الضيق من غيركون مصب الضيق تحت الامر اوفوق الامر. و بعبارة اخرى لامنع من اجراء حديث الرفع فى الجزء التكوينى بلحاظ الاثر العملى، فاذا ارتفع ضيق المرام فلايبقى شك فى سقوط الامر باتيان متعلقه فليتدبر.

ولو سلمنا امتناع البيان المنفصل على الاطلاق و ان لايقول به احد قلنا دعوى ان مفاد حديث الرفع هوالكناية عن عدم الوضع فلامعنى لامكان الوضع فى صحة الرفع و هذا عتدى غيربعيد جدا. و اما الاشكال بانه يستلزم اختصاص الاحكام بالعلماء وهو خلاف الاجماع فهو غير مندفع بالالتزام باشتراك العالم والجاهل فى الانشاء فقط دون الجد واذا كانوا مشتركين معهم فى الجد فلابد من حمل الحديث على رفع المواخذة اواجرائه فى غيرالشبهات الحكمية والتفصيل فى محله.

ثانيها اذا قلنا بالاشتغال العقلى يشكل التمسك بحديث الرفع لعدم تمامية مقدمات الاطلاق و فيه مامضى تفصيله سابقا و نزيد عليه ان فقد مقدمة الاطلاق يستلزم الاهمال على الاطلاق ولامعنى منفى الاطلاق الحيثى و هذا واضح الفساد فى حديث الرفع و فيما مضى سابقا لان الاطلاق ليس الا ان ماهو مصب الجعل والحكم تمام الموضوع ولاقيد له و اما انه تمام الموضوع من حيث دون حيث فهو لايتم الاعلى القول بان الاطلاق هو جمع القيود لارفضها فانه عند ذلك يمكن جمع طائفة من القيود دون الاخرى.

و توهم ان هذا خلاف ماهوالتالم عليه فى الفقه من نفى الاطلاق من حيث واثباته من حيث غير صحيح لان الحيثيات مختلفة فان انكار الاطلاق من حيث الاجزاء فيما نحن فيه و اثباته من حيث الشرائط ممكن و هكذا اثباته من حيث الحكم التكلفى وانكاره من حيث الحكم الوضعى ممكن و هكذا و اما اثباته من حيث الحكم الوضعى الصلوة و انكاره من حيث الحكم الوضعى فى الصوم فهو غير صحيح و فيما نحن فيه يكون الامر كذلك لتمسكهم باطلاقه فى جميع الشرائط والاجزاء الابعضا منها، فانه لامعنى لكونه مستحيا بهذا النحو من البحث الاعلى ماقيل فى معنى الاطلاق واشتهر من انه جمع القيود لارفضه فافهم واغتنم.

وعلى هذا تقدر على رفع الشبهات الواضحة فى كلمات العلامة الاراكى وبعض تلاميذه.

ثالثها بناء على امتناع اخذ القيد المشكوك فى المتعلق حتى يكون امر الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطين يلزم مثبتية الاصل فى المقام لان اثبات ان ماهو تحت الامر الاول هو تمام المأمور به ليس الا بحكم العقل بعد رفع القيد المشكوك القابل للوضع بالامر الثانى مثلا و توهم ان هذا الاشكال سارفى مطلق الاقل والاكثر مندفع بخفاء الواسطة هناك وعدمه هنا كما التزم به **صاحب المقالات** وبنى اندفاع هذه الشبهة وماقبلها على الاشكال فى المعنى و هذامنه فى غاية الغرابة.

و ما افاده **الوالد المحقق** للدفاع عن هذه الشبهة ولوكان فى حد نفسه تماما الا ان فى المقام نكتة اخرى مخفية على القوم و هو ان المأمور به ليس مورد الشك ولا ابهام فى حدوده حتى تحتاج الى اثبات ان الباقى تمام المامور به كمافى عبارة الفاضل المزبور او قلنا بعدم الاحتياج الى اثباته بل المدار على ماقام عليه الحجة سواء كان عنوان تمام المطلوب والمامور به اولم يكن كمافى عبارة المحقق المذكور.

بل المفروض امتناع اخذه فى تحت الامر فكيف يمكن الشبهة فى حد المامور به كما مضى فى كلام **الشيخ الاعظم** قدس سره فاذا كان الامر كما سمعت فالشك يرجع الى ماهو المورث لتضيق المرام استلزم لعدم سقوط الامر و عند ذلك كيف يعقل اجراء الحديث، والا فاذا اجريناه فلا كلام فى عدم مثبتيته.

نعم بناء على امتناع اخذه فى متعلق الامر الاول و امكان جعله بالمتمم فلابد من الثبت بخفاء الواسطة وهو عندنا غير سديد لعدم الفرق بين الجلى والخفى كماحررناه وحققه الوالد فى محله و خفى عليه امره هنا ولم يشر اليه اوالتثبت بما اشيراليه انفا.

فبالجملة لاموقع لتوهم المثبتية راسا و اما اجراء حديث الرفع، فان قلنا بان الامر الاخر متكفل بتكليف المستقل ناظرا الى الامر الاول، فالتكليف المستقل قابل للرفع بذاته. و ان قلنا بانه ارشاد الى تضيق المرام فالضيق قابل للرفع بحسب الاثرالعملى ولاحاجة الى افادة كون ماتعلق به الامرالاول يسقط باتيان نفس الطبيعة بل هو بعد رفع الضيق قهرى لارتفاع الشك فى السبب، فليتدبرجيدا.

وبالجملة **صاحب الكفاية** ومن تبعه توهم ان مجرى البرائه هى الجزء القابل للجعل واذاارتفعت قابليته فلايمكن رفعه و من اورد عليه الاشكال ظن ان امكان الجعل بالدليل الثانى كاف فى صحة الرفع مع ان الامر ليس كما تخيلوا بل المرفوع هو عنوان ضيق التكليف وضيق المرام بلحاظ اثره و هو التوسعة فى مقام الامتثال و سقوط الامر باتيان الطبيعة كما فى رفع المكروه والمضطر، فلايكون الاصل ممنوع الجريان ولامثبتا اصلا. وان

شئت قلت ماهو المرفوع هنا امر تكوينى بلحاظ اثره كمافى الشبهات الموضوعية ولايشترط قابلية الاثر للوضع فى متعلق الامر الاول، بل يكفى امكان افادة اخصية الغرض بالاطلاق المقامى فى رفع ما شك فيه بلحاظ التضييق الاتى من قبله فى مقام الامتثال فليتدبر جيدا.

رابعها قدتقرر فى محله ان جريان البرائة فى الاقل والاكثر مخصوص بمااذا لم يكن فى المحصلات العقلية والعادية فان فيها لامن الاحتياط واذاشك فى مانحن فيه سقوط الامر لاجل دخالة القيد فى الغرض فهو يرجع الى كون المأمور به من المحصلات العقلية والعادية فلابد من الاحتياط و بعبارة اخرى اذا كان المامور به معلوم الحد و مع ذلك صح الشك فى سقوط امره فلا يعقل ذلك الابرجوع المامور به فى الظاهر الى ان المامور به امر اخر محصل و ماهو فى الظاهر متعلق الامر يحصله فكيف يمكن التمسك بالبرائة النقلية.

اقول اولا: هذا، ليس من المحصلات العقلية اوالعادية، بل هو يعد من المحصلات الشرعية ولكن المعروف فيها ايضا هو الاشتغال وان لايحكم بانه حسب الفهم العرفى مطلوب بذاته كما هو مختار السيد الفشاركى قدس سره فى تقريب اصالة التوصلية ولكنك عرفت مامضى فيه.

و ان شئت قلت ليس الشك المذكور مستلزم ماللانقلاب بل هو يستلزم كون الكيفية الخاصة فى مقام الامتثال معتبرا فى سقوط الامر وهى لاتستلزم كون الغرض الاخص موردالطلب، فتامل جدا.

فتحصل ان ما افاده العلامة النائينى (ره) تقريرا مما فى الكفاية حول الاشتغال وان كان بعيدا عن ظاهرها ولكنه بعدانضمام البيان المزبور منااليه صار وجها على حده للاحتياط فى المسئلة والله العالم بحقايق الامور.

و ايضا تحصل ان الشك فى سقوط الامر بعد معلومية حدودالمامور به لايستلزم الانقلاب الا احتمالا و هذا يصير من الشبهة فى ان المسئلة من صغريات الاقل والاكثر اومن صغريات المتحصل والمحصل ولايمكن عند ذلك اجراء البرائة اللفظية، اللهم الا ان يقال بان المتفاهم العرفى هوكون متعلق الامر هوالمطلوب بذاته فيتعين المامورية ولكن بعد امتناع الاخذ فى المتعلق لايمكن اجراء البرائة الشرعية الابالوجه الذى مضى منا سبيله.

والتمسك بأستصحاب عدم وجودالغرض الزائد على ما تعلق به الامر اوعدم وجود مايورث انقلاب هذاالظاهر الى كون الواجب هوالغرض لايخلو عن اشكال فتدبر جيدا.

وان شئت قلت الشك المزبور يرجع الى الشك فى ان غرض المولى هوما يفى به المامور به الظاهرى اى ماتعلق به الامر والجعل اويكون غرضه الاخص فلايفى به ما تعلق به

الامر فى مرحلة الانشاء والجعل فاذا لم يكن اجراء البرائة فى نفس المامور به امكن اجرائه فى رفع الضيق فى المرام على التفصيل الماضى.

خامسها ان المستفاد من الكتاب هو ان العبادة مورد الامر وهى تحصل بما تعارف فى الخارج كالصلوة والصوم فهى معنى حاصل منهما وهى واجبة والافعال الخارجية محققها فلابد عندالشك من الاحتياط والامر المتوجه الى العبادة توصلية ومرشد الى لزومها عندالمولى.

اقول لوكان هذا حقا فيلزم الاحتياط فى مطلق الاقل والاكثر والتفصيل فى محله مع ان مجرد كون الواجب من المحصلات الشرعية لايستلزم الاحتياط كمافصلناه فى مقامه.

تنبيهات التنبيه الاول استفادة التقيد به على طريقتنا ممكنة بالامر الاول، فيؤخذ عنوان قصدالامر فى المتعلق و يصير هذا سببا لانتقال المكلفين الى اخصية المرام والمقصد من غير تعلق الامر بهذا القيد لانه عنوان مشيرة الى امر اخر و ممكن بالامر الثانى الارشادى ارشادا الى ما سلف. واماالارشاد الى انه جزء المامور به و شرطه حتى يكون فى الانحلال مثلا يخل اليه الامر فهو غيرمحتاج اليه بل ربما لا يساعده بعض مامرمنا فى الاشكال على الامر الثانى فتامل جدا.

و مما ذكرنا يظهر ان التمسك بالمتمم للجعل يتوهم ان الامرالاول ممتنع ان يشمل هذا القيد ولكن يتمم ذلك بالامر الثانى كما افاده **العلامة النائينى** فى غاية السقوط، فان الامر الثانى لايمكن ان يكون باعثا الى باعثية الامر الاول كما مضى ولايمكن ان يرشد الى قيد فى المامور به الاول للزوم الامتناع والخلف كماهوالظاهر.

فمن يقول بالامتناع لايمكن له ان يتوسل الى استفادة العبادية من الالفاظ ولو كانت ارشادية الا بالوجه الذى ابدعناه فى المسئلة.

و اما ما افاده **السيد المجدد الشيرازى** فى المقام من ان العبادية انماهى كيفية فى المامور به وعنوان له ويكون قصدالامر اوالوجه اوغير ذلك من المحققات لذلك العنوان ومحصلا له من دون ان يكون متعلقا للامر ولامأخوذا فى المامور به و بالجملة العبادة هى عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها العبد فالصلوة المأتى بها بعنوان التعبد واظهار للعبودية هى المأمور بها والامر بها على هذا الوجه بكان من الامكان انتهى.

ففيه اولاً: ان هذا هوالوجه الذى يستلزم سقوط بحث التعبدى والتوصلى كما شرحناه سابقا و ذكرنا ان هذه المسئلة مبنية على تقوم عبادية العبادة بقصدالامر والامتثال وان المشكلة التى حدت الاعلام الى فتح هذا الباب ان العبادية معناها الاتيان بداعى

الامر و كيف يعقل اخذه فى متعلق الامر.

و ثانياً: هذا يستلزم الاشتغال لان الواجب بناء عليه كما مضى منا يصير عنوان العبادة و عند ذلك اما يتعين الاحتياط مطلقا فى الاقل والاكثر الافى التوصليات او يتعين الاشتغال فى المحصلات الشرعية ولا اظن التزامه بذلك.

وثالثاً: يلزم كون الامر التوجه الى العبادات توصلية وان مناط العبادية كون الفصل صادرا عن داع الهى و هذا ايضا بعيد مع انه مناقض مما افاده من كفاية الاتيان بالفعل بداعى الامر فى العبادية فراجع و تدبر.

و اما استفادة العبادية من الاطلاق المقامى فهو ايضا محل المناقشة لانه فيما اذا امكن افادتها بالالفاظ و هى على ما اشرنا اليه على ماسلكه القوم ممتنع. نعم هى ممكنة لوكانت هى الارشاد الى اخصية المرام وضيق الطلب دون ان يكون ارشادا الى قيد فى المتعلق لانه يستلزم الامتناع المزبور.

التنبيه الثانى: قدسلك جمع عن الاصحاب هنا حول ان الواجبات التعبدية اعم من القربيات و مما يعتبر فيه قيد المباشرة والاختيار و كون الفرد المحرم سقطا له والامرفى الاصطلاح سهل و قد اشرنا سابقاً الى ان مسئلة المباشرة والتسبيب تأتى فى اقسام الواجب، و قدذكرنا هناك ان الواجب العينى ينقسم بوجه الى العينى المباشرى والعينى التسبيبى و نذكرهناك قضية القاعدة العملية عندالشك والاحالة هنا اولى من الاطالة.

و اما مسئلة الاختيار والاضطرار و ان الاوامر المتعلقة بالعباد تقتضى اختيارية الفعل ام لا فيكفى اذا صدرالفعل لاعن اختيار فهى محل الخلاف و قديتصدى لهاهذا التنبيه.

فنقول قد ذهب العلامة النائينى قدس سره الى اصالة التعبدية فى هذه المسئلة كما فى اصل المسئلة و فى المسئلة المشارليها و خالفه بعض تلاميذه تبعا للاستاد العلامة الشيخ الاراكى قدس سره و قال بالتوصلية فى هذه المسئلة والكلام يقع فى المقامين.

المقام الاول ذلك لان القدرة والاختيار ليس من قيود التكليف، بل هى من الموجبات لتحيز الخطاب و تعذرالعبد الخلاف فاذا توجه الى العباد اغسلوا ايديكم من ايوال مالا يؤكل لحمه و نظايره ممالايحتاج فى تحقق فى الخارج قضاء لحق المادة الى امر زائد غن اصل صدورالفعل فلايجب الاالغسل سواء صدر عن الاختيارا و عن اللاختيار.

و ان شئت قلت العناوين المأخوذة فى متعلق الاوامر مختلفة بعد عدم كونها قربية فان منها مايحتاج الى قصدالعنوان كرد السلام والتعظيم و اداء الدين والوفاء بالنذرو اداء

الكفارات فانها لابد من الاختيار فيها لاقتضاء المادة ذلك و منها مالايكون محتاجا الى امر مربوط بالنية والقصد كالغسل واحراق الكتب الضالة و قلع مادة الفساد و كسرآلات القمار و امثالها مما لايحتاج الى امر ذهنى، فان المادة ساكتة ولااقتضاء من قبل الهيئة اصلا لانها ليست الا لتحريك المطلعين الى العمل والفعل فى الخارج.

و توهم ان الامر ليس معناه الا توجيه ارادته نحو المطلوب و ايجاد الداعى فيه الى المقصود و هذا يؤدى الى شرطية الاختيار فى السقوط كما وقع فى كلمات الميرزا النائينى (ره) فاسد جدا لما مضى ان الامر ليس الا لامكان الداعوية اوليس الالتوجيه المكلفين الى لزوم تحقق المأمور به خارجا، و اما ساير الجهات فهى خارجة ولوكان حقيقة الامر و هويته ذلك لاامكن افادة الاطلاق فى متعلقه و فى كلماته مواضع كثيرة من الخلط نقصد رفع الابهام عنها ولعله يطلع عليها الخبير البصير.

و مما ذكرنا يظهر الخدشة فى كلام العلامة الاراكى قدس سره ايضا لانه توهم ان الهيئة وان كانت مقيدة بالقدرة ولكن كاشفيتها عن مصلحة المادة على الاطلاق باقية فاذا كان الامر كذلك فلاوجه لاصالة القيدية، و انت خبير بان الهيئة اذا كانت مقيدة فهى غيرقابلة للكشف لان مطلوبية المتعلق سعة و ضيقا تابع لدائرة الهيئة اطلاقا و تقييد اولا يعقل اطلاق المادة بعد تضييق الهيئة و ان كان الضيق من قبل حكم العقل لان من المحتمل اتكال المولى على حكمه فى عدم الاتيان بالكاشف عن تصور المصلحة فتدبر. فالوجوه التى استندت اليها اواشيرت اليها كلها مزيفة على ماسلكتاه فى محله.

ولو فرضنا تقييد الهيئة بالقدرة فهى و ان كانت بحسب الثبوت ذات احتمالين احتمال كون المتعلق مضيقا فى المطلوبية والمصلحة واحتمال كون القدرة معتبرالصحة الخطاب دون مصلحة المتعلق ولكن ذلك بحسب الثبوت لايورث رفع الابهام اثباتا فلابد فى مرحلة الاثبات من دليل على اعمية المصلحة بعد تصور كاشفها احتمالا فتبصير الادلة الاجتهادية عند ذلك قاصرة عن اثبات احدى الاصلين اصالة التعبدية والتوصلية.

المقام الثانى قضية الاصل العملى هى البرائة لرجوع الشبهة الى الشبهة فى ان الزائد على لزوم تحقق المأمور به فى الخارج معتبر و هو قيد صدوره عن القدرة والاختيار والارادة ام لا، فاذا كان نائما تحت السماء فامطرت السماء فغسلت يداه فان الامر بالغسل ساقط لانه قد تحقق و مازاد عليه مشكوك نفى بالبرائة العقلية والعقلائية والشرعية و غيرخفى ان البرائة هنا مقدم على الاستصحاب التوهم لافتقاره الشك بجريانها قبل حدوثه تعبداً.

شبهة: قد يشكل تصويرالشك فى ان الواجب هل هوالمعنى الاختيارى اوالاعم منه

و من الغير الاختيارى الابرجوعه الى ان مفاد الهيئة ليس الا ان المادة واجبة التحقق و هذا مع كون الامر مستلزما للخطاب شكل لان الخطاب يستلزم المباشرة والفعل الصادر لاعن اختيار لايعد من فعل الانسان مباشرة حتى يكون كافيا اذا صدر لاعن اختيار مثلاً اذا ورد اغسل ثوبک واتفق نزول المطر عليه فانه و ان اغتسل ثوبه ولكنه لايعد هذا فعله المباشرى فاذا كان ظاهر الخطاب مباشرة الفعل فلابد من الالتزام باصالة التعبدية فى ناحية الاختيار ايضا. ثم ان من المحتمل دعوى اختلاف فهم العرف بين ما اذا ورد افادة المطلوب بالمضارع المجهول فيقال مثلا يغسل ثوبه و بين ما اذا قال اغسل ثوبه بالامر و فيما اذا قال يغسل ثوبه بالمعلوم ايضا مثل الامر نفى الاولى لايستفاد المباشرة ولا الاختيارية بخلاف الصورتين الاخيرتين.

و اما اذا قالت القرينة على احد الاطراف فهو المتبع فان فهم العرف ربما يكون فى بعض الاعيان الى ان قيد المباشرة الاختيار لاخصوصية له اصلا كما فى الامر بالغسل و احراق الكتاب و كسرالاصنام و ربما يجد ذلك قيدا كما فى القربيات و ربما لايجد امرا و يتردد كمافى بعض الامثلة النادرة كجواب السلام والتحية مثلا.

التنبيه الثالث: هل الخطاب باطلاقه يقتضى الاتيان فى مقام الامتثال بالمصداق المباح فلايسقط الامر بالمصداق المحرم ام قضية الاطلاق هوالتوسعة كمافى جميع المواقف و قبل الاشارة الى مقتضى الدليل الاعتبارى لابد من تحرير محل النزاع ولقد خفى على الباحثين كلهم فوقوعهم فى بحث جواز اجتماع الامر والنهى و فى مسئلة النهى عن العبادات و هو يعيد عن ساحتهم مع توغلهم فى الاصول و ذلك لان الجهة المبحوث عنها هنا هو ان بعد مفروغية امكان الامتثال بالفرد المحرم عقلا فهل هوكاف عرفا و عندالعقلاء ام لابد من الامتثال بالفرد المباح فكون الواجب تعبد يا ينافى الحرمة اوكون النسبة عموما مطلقا يناقض اطلاق الملاك فى المطلق و كون التركيب اتحاديا يضاد حفظ الخطاب والتكليف كلها اجنبية عما نحن فيه فهذه المسئلة كسابقها مسئلة عقلائية استظهارية من ارسال الخطاب مع امكان الامتثال حسب درك العقل بدوا و لذلك تكون الجهة المبحوث عنها اعم من كون المأمور به مصداق المحرم بعنوان اخر منطبق عليه كالغسل والتصرف فى ماء الغير و كالصلوة فى الدار المغصوبة و بين كونه مستلزما للمحرم او متوقفا عليه. فعليه نقول ان المراد من الاطلاق هنا ليس الاطلاق المصطلح عليه فى باب المطلق والمقيد كما عرفت منا تفصيله، بل المراد من الاطلاق هوالارسال مع الاتكاء على القرينة العدمية و هو عدم ذكر القيد على الخصوصية فانه عند عدم ذكرها يكشف لاجل تلك القرينة العدمية و هو

عدم ذكر القيد ان الواجب نفى عينى تعينى مباشرى و هكذا فاذا عرفت ذلك فهل الاطلاق تعينى كون الفرد مباحا لان بناء العرف على الاتكال على الاطلاق عند مايريد كون النافى به محللا و مباحا و غير مستلزم للمحرم و اذا كان المراد اعم كان بنائهم على ذكر الاعمية بافادة اطلاق المطلوب والمرام باللفظام الاطلاق فى هذه المسئلة من هذه الجهة قاصرة وجهان لا يبعد الاول لعدم امكان التزام العقلاء بان الشرع فى الواجب يلتزم بانه واجب ولوكان مستلزما للمحرم او متحدا معه مصداقا لاعنوانا فانه غير معقول.

فعليه لايبعد دعوى فهم العقلاء من الاوامر والواجبات ان المادة ليست مطلوبة على الاطلاق خصوصا مع الاختيار والمندوحة كما هو مفروض البحث فى المسئلة. فجميع ماقيل فى المقام اجنبى عن اساس البحث، فاغتنم وكن على بصيرة من امرك.

و اما التمسك بالاطلاق المصطلح عليه فى محله فهو هنا و ان كان ممكنا ولكنه يورث التوسعة و هو خلاف فهم العرف كمافى اثبات العينية والنفسية والتعينية فان قضية الاطلاق المصطلح عدم هذه الامور قضاء لحق الارسال مع ان مقتضى الاطلاق هنا هوالتضيق وهولا يمكن الا بالوجه المشارالیه فلا ينبغى الخلط.

و بعبارة اخرى انقسام الواجب الى النفى والعرى الى العينى والكفائى و هكذا يقتضى كون المراد عندالاطلاق هوالجامع بينهما لااحد القسمين و اذا كان المراد من التمسك بالاطلاق اثبات احدهما فلابد من كونه غيرالاطلاق المحررفى باب المطلق والمقيد كما لايخفى.

هذا كله قضية الادلة الاجتهادية، و اذا شك فى ذلك فالمرجع هى البرائة لعدم الكاشف عن ضيق المرام، بل مع اقتضاء الاطلاق المصطلح التوسعة لاتصل النوبة الى البرائة و هذا امر عجيب لان مقتضى الاطلاق الاول هوالتضيق و اذا سقط هذا فقضية الاطلاق الثانى هوالتوسعة و اذاسقطا فالمرجح هى البرائة ولامعنى للاشتغال لان الشك فى ثبوت التكليف الزائد.

وربما يخطر بالبال دعوى ان التفصيل الذى ذكرناه فى كيفية افادة المطلوب فى التنبيه السابق يأتى هنا ايضا، و نتيجة ذلك انه فيما اذا ورد الدليل بصورة الامر او بصورة الفعل المضارع المعلوم فهو ظاهر فى المباشرة بخلاف ما اذاكان بصورة الفعل المضارع المجهول فانه ظاهر فى ان المطلوب نفس المادة كيفما اتفق الامع القرينة كمناسبات الحكم والموضوع.

و عند ذلك اذاكان الدليل قاصرا عن اثبات لزوم كون المأتى به غير محرم مصداقا

او غير مستلزم للمحرم او غير متوقف عليه فلاجل ظهوره فى الصورتين الاوليتين فى المباشرة يتعين الاشتغال لان الشك يرجع الى مقام السقوط بالمصداق المحرم ولكنك خبير بفساده لانه سبب عن الشك فى تقيد المأمور به والانفى جميع موارد الاقل والاكثر يلزم الاحتياط فجريان البرائة اذا كان الدليل قاصرا مما لاشبهة فيه، ولا تصل النوبة الى الاستصحاب محكومة البرائة عليه و هذا ليس لاجل حكومة اصل غيرالمحرز على المحرز بل هو لاجل دفع الشك الاستصحابى بها لارفعه و بينهما فرق واضح كما لايخفى.

فاترى فى كلمات العلامة الاراكى من حكومة البرائة على الاستصحاب خلاف الاصطلاح والامر سهل. و توهم ان الاتيان بصيغة المجهول لايستلزم تصورالدليل فى افاده كون الواجب غير مستلزم للحرام و غير منطبق عليه عنوان المحرم و غير متوقف عليه لاشتراك فهم العرف فى مطلق الاساليب غير بعيد جدا.

ثم ان ثمرة هذا الاصل كثيرة لان جميعا من الفقهاء بنواعلى الاشكال فى شرطيه اباحة مكان الموضوع والغسل او اباحة الماء اواباحة مكان المصلى وهكذا من اول الفقه الى آخره معللين بعدم الدليل على التقييد ولايقتضى القواعد العقلية ذلك، و نحن نبينا على التقيد لهذا الوجه.

هذا كله فيما كان المكلف فى التوسعه و اما اذاكان منحصرا بالمحرم فيدور الامر بين الملاكين ولابد حينئذ من المراجعة الى الاهم و مع التساوى يكون هوبالخيار و هذا خارج عما هوالمقصود بالبحث هنا فلا تختلط.

ايقاظ: لايختص الشبهات المزبورة فى صدرالمسئلة بالواجبات التعبدية بل هى لولا كلها تأتى فى المحرمات القربية كتروك الاحرام فأخذ قصد الامتثال والطاعة فى متعلق النهى ايضا محل البحث، فمايظهر من القوم من اختصاص النزاع فى مسئلة اصالة التعبدية بالاوامر فى غير محله والاشكال هو الصغروى هنابان تروك الاحرام ليس من المحرمات القربية فى غير محله قطعا بل ترك القواطع فى الصلوة ايضا يعد منها.

نعم على القول بعدم حرمتها الذاتية وانها من المبطلات فقط لا يتم المقصود ولكنه فى الصلوة و قواطعها يمكن الالتزام به واما فى الحج فالتحقيق ان الحج لايبطل بترك تروكه الانادرا منها ولوكان من اول الامر قاصد الايتامنها مما تقرر ان احرام الحج كاحرام الصلوة وتكون التروك من احكام المحرم فتكون من المحرمات القربية الذاتية فياتى فيها النزاع المعروف ايضا فافهم و تدبرجيدا.

المبحث الرابع ممايتعلق ماهية الامر اطلاقا

قد عرفت ان قضية اطلاق الصيغة كون البعث وجوبيا فهل قضية كونه نفسيا تعينيا عينيا ايضا؟

نعم، و ذلك لارتكاز العقلاء قطعا و عليه بنائهم يقينا والذى هوالظاهر منهم ايضا ان من الاطلاق المزبور مستكشف الحكم الجدى و يحتج بعضهم على بعض بان مرام المولى كذا وارادته كذا و انه يريد كذا فيعلم من طريقتهم هذا الامر النفسانى ايضا، فاترى فى الدر و تبعه الوالد مدظله من ان الامر سبب تمامية الحجة من قبل المولى على العبد فلايصفى بالاعذار والاحتمالات النافية للنفسية والعينية والتعيينية غير وجيه جدا بل هى تورث تمامية الحجة و يكشف بها المراد الجدى للمولى والافلا يصح الافتاء على طبق هذه الاطلاقات بان الامر الكذائى واجب نفسى عينى تعيينى ثم ان كلمات القوم فى توجيه طريقة العقلاء مضطربة.

والذى هوالتحقيق ان الواجب فى الشريعة على انواع نفس و غيرى تعيينى و تخييرى و عينى و كفائى ولاشبهة فى ان التقسيم يحتاج الى الجامع الاسمى والى خصوصيات ترد على المقسم حتى يمتازالاقسام بعضها عن بعض والكى عن المقسم و اما كيفية تصويرالجامع الاسمى من المعانى الحرفية كمفهوم الربط والنسبة فقد مضى فى محله فعليه لامعنى للتمسك بالاطلاق المصطلح فى باب المطلق والمقيد لاثبات احدالقسمين لان اثر ذاك الاطلاق كون المجعول هوالمعنى الكلى الجامع و حيث هو فرضا ممتنع يلزم الاجمال فى الدليل لعدم وجود القرينة على احد القسمين.

فاترى فى كتب القوم من التمسك بالاطلاق المقطع فى ذلك الباب ساقط و ما افاده الوالد المحقق مدظله من ان الجامع غير معقول فى المعانى الحرفية فلابد من القول تمامية حجة المولى على العبد غير سديد لان قضية امتناع جعل الجامعين بين الوجوبين النفسى والغيرى اجمال الدليل المتكفل للجعل فلابد من استكشاف وجه ارتكاز العقلاء الناهض على فهم مراد المولى من الاطلاق فى المقام و هذا غيرممكن الابالوجه السديد الذى اشرناالیه سابقا و هو ان القرائن على قسمين وجودية جزئية و عدمية كلية فربما يتكلم المتكلم على القرينة الوجودية و اخرى على العدمية النوعية و من الثانى سكوته بعدالامر فانه شاهد على انه بعث وجوبى و شاهد على انه نفسى و عينى و تعيينى فان بنائهم على افادة الندب والغيرية و امثالها بالقرينة الوجودية الجزئية و على افادة الوجوب والتغيير مثلاً بالقرينة العدمية النوعية و هذه ايضا قرينة فلا معنى محمل الاطلاق فى هذه المباحث على الاطلاق

المصطلح بل المراد منه هنا هوالالقاء بلا قرينة وجودية تشيد على ان المراد قسم خاص من القسمين .فيرفع الاجمال والابهام لاجل هذه القرينة العدمية ولايحتاج حينئذ الى مقدمات الاطلاق واحرازها بل مجرد الامر كاشف عن حدود الارادة و تعينها من غير توقف على احراز كونه فى مقام البيان و ساير المقدمات بلاشبهة واشكال.

و اما مافى الكفاية من اقتضاء الحكمة ذلك فهو ممنوع لان كثيرا مايقع الاجمال فى الادلة فلابرهان على لزوم كون الكلام خارجا عن اللغوية مع انه لايكون لغوا اذا اتى بغيره لانه من آثاره فلو قال صل و احتمل كفاية الصدقة عنه فتصدق فانه لايلزم اللغوية لانه تصدق لاجل قوله صل فلابد من تحرير المسئلة على وجه مفيد فى جميع المقامات والفروض، هذا بناء على حمل كلامه على ان المراد من الحكمة هى صون كلام الحكيم عن اللغوية و اما بناء على ماهو الاظهر من ارادته مقدمات الحكمة فالاستدلال ينتج العكس قطعا كماعرفت بما لا مزيد عليه.

فتحصل الى هنا ان الهيئة الموضوعة للتحريك الاعتبارى الاعم من النفسى و الغيرى لاينصرف الى احدهما المعين الابالدليل والقرينة سواء امكن جعل الجامع بهاام لم يمكن جعله بها.

وان شئت قلت التحريک الاعتبارى بالحمل الشايع و ان لايكون جامعاذاتيا بين النفسى والغيرى ولكن النفسية والغيرية كساير الدواعى تستفاد من القرائن كمامر فى استعمال الهيئة فى المعانى المختلفة من غير لزوم المجازيه والاشتراك فلايفى مقدمات الاطلاق كون الوجوب والتحريك متعلقا بالمطلوب النفسى العينى التعيينى.

ان قلت يمكن التمسك باطلاق دليل ماثبت نفسيته عندالشك فى النفسية والغيرية فان معنى احتمال الوجوب الغيرى فى مثل غسل الجمعة مثلاً فى قوله اغتسل للجمعة والجنابة تضيق وجوب الصلوة به واذاكان لدليلها اطلاق فيرفع الضيق و لازمه العقلايى ان غسل الجمعة واجب نفسى.

قلت هذا غير واف بتمام المطلوب لعدم ثبوت الاطلاق فى جميع موارد الشك مع ان بناء العقلاء على حملها على النفسية مطلقا من غيرالنظر الى حال دليل ما يحتمل غيريته بالنسبة اليه بالضرورة مع ان من المحتمل احتمال غيريته بالنسبة الى ما هوالمقطوع عدم وجوبه فى زمان الغيبه مثلا كصلوة الجمعة و فى كون بناءالعقلاء على كشف حال هذا المشكوك باصالة الاطلاق فى الدليل الاخر كلام و يمكن الالتزام بانه اصل عقلائى حيثى كاصالة الصحة فلا تختلط.

ان قلت يمكن التمسك بالاطلاق الحالى المصطلح فى باب المطلق والمقيد هنالان معنى الواجب التخييرى والكفائى هوالواجب المشروط على ماتقرر فى محله فكما يتمسك باطلاق الهيئة لرفع القيد المحتمل كذلك الامرهنا.

قلت نعم ولكنه مبنى فاسد و اساس باطل ذكرناه فى محله هذا مع ان الضرورة قاضية بان بناء العقلاء على حمل الامرعلى النفسى والعينى من غير انتظار احراز مقدمات الحكم ولوكان وجه الحمل اطلاق الكلام يلزم عدم ذهابهم الى حمله كلى النفس و من فى بعض الموارد مع انه لايوجد فى الفقه مورد الاويحمل الامر فيه على النفسى والعينى التعيينى بل توقف على امر اخر ولوكان مراد القوم من الاطلاق هنا هوالاطلاق الاحوالى المتصور للمادة والهيئة لمكان فينبغى ان يقال اطلاق الامر يقتضى النفسى العينى التعيينى المطلق المنجز و هكذا مقابل المقابلات و منها احتمال المشروطية والتعليق و ربما يمكن دعوى ان التعليق ايضا من الاحتمالات التى ترتفع بالاطلاق المصطلح فى المقام لعدم تضيق فى الارادة بخلاف الشروط هوالمضيق فلا تغفل.

فبالجملة الاولى ان يقال ان القاء الامر متوجها الى المخاطب يقتضى كون المادة واجبة نفسية عينية مباشرية مقابل العينى الغير المباشرى على ما تصورناه والامر بعد ذلك كله سهل جدا.

المبحث الخامس فى الامر الواقع عقيب الخطر

اعلم ان هذه المسئلة فى الحقيقة تذييل للمباحث السابقة و ذلك لان البحث هنا حول ان الامر اذاكان محفوفا بما يصلح للقرينة هل يستفاد منه ايضا الوجوب والنفسية والعينية والتعيينية و غيرها ام لا؟

و بعبارة اخرى ليس الجهة المبحوث عنها هنا امرا جزئيا و بحثا خاصا بالامرالواقع عقيب الخطر بل الجهة المقصودة معنى اعم من ذلك و من الهيئة المقارنة مع مايصلح للقرينة على خلاف مايستفاد منه اطلاقا ضرورة انها مع وجود القرينة على الندب والغيرية و غيرها يحمل عليها و مع عدم القرينة يحمل على الوجوب والنفسى الخ و اذاكان فى الكلام مايصلح للقرينة على الندب والغيرية كقوله اغتسل للجمعة والجنابة فان الجنابة قرينة على ان الهيئة فى الجمعة غيرية بناء على مفروغية استفادة الغيرية منه و ان غسل الجنابة ليس مطلوبا نفسيا و من هذا القبيل الامرالواقع عقيب المنع التحريمى اوالتنزيهى اوالواقع عقيب توهم المنع كقوله تعالى: فاذا حللتم فاصطادوا.

فبالجملة المقصود بالبحث كلى لايختص بالوجوب بل يشمل النفسية و اخواتها ولا يختص يكون الامر عقيب الخطر بل يشمل كل ماكان في كلام صالحاً للقرينة على مقابلاتها. اذاعرفت ذلك فاعلم ان استفاده الوجوب والنفسية ان كانت لاجل عدم القرينة الذى هوالقرينة عليها فاذا كان الكلام محفوفا بالصالح لها يلزم الشك المستند والمستقر العقلائى فى تمامية الحجة واستكشاف اللزوم والنفسية.

نعم، لوقلنا بان الهيئة موضوعة للوجوب و مجاز فى الندب اوقلنا بانها موضوعة لافادة المطلوب النفسى و مجاز فى ماكان مستعلا فى الغيرى فلا يبعد تعين الاخذ بالمدلول المطابقى اللهم الا ان يقال ان المجاز المشهور يمنع عن الحمل على الحقيقة لعدم التعبد فى اجراء اصالة الحقيقة من ناحية الشرع فاذا كانت هى ساقطة لكثرة الاستعمال المجازى فلايمكن استفاده الوجوب على جميع المبانى اى سواء قلنا بمقالة السيد اوقلنا بمقالة الوالد عفى عنهما اوقلنا بانها كاشفة عقلائية لاجل القرينة العدمية عن الارادة اللزومية والمطلوب النفس فانه على جميع التقادير لايمكن ذلك كما لايخفى.

ثم ان الانظار كثيرا ماتختلف بالنسبة الى صغرى المصالح للقرينة والمناط هوالمصالح النوعى لاالشخصى فاحتمال الخطر الشخصى غيركاف الافى الخطابات الجزئية الشخصية والوهم والتوهم الغير العقلائى لايكفى فلا تغفل. و مماذكرناه يظهر قصور كتب القوم عن افادة ماهوالشأن فى البحث.

هذا كله فى كبرى المسئلة، وامافى صغريها التى تعرضت لها الاصحاب رض وهوالامر العقيب الخطر فالاحتمالات ربما تكون اربعة من الوجوب والندب والاباحة والكراهة لان من الممكن كون الامر لرفع اشتداد المبغوضية بل وهى خمسة بناء على كون الاذن المطلق غيرالاباحة الخاصة و ربما يختلف باب التعبديات عن غيرها فيكون القدر المتيقن فى الباب الاول هوالاستحباب و فى الباب الثانى هى الاباحة. فلايتم مااشتهر من عدم دلالة الامر على احد المحتملات.

نعم، لايمكن تعيين احدى الاحتمالات بنحو الكلى لاختلاف مواقف الاستعمالات حسب القرائن الكلية والجزئية فلا تختلط وكن على بصيره من امرك.

ايقاظ: ربما يخطر بالبال دعوى ان بناء العقلاء كماتكون على عدم الاعتناء باحتمال وجودالقرينة الغير الواصل الينا كذلك تكون على عدم الاعتناء باحتمال قرينة الموجود و باحتمال صالحيته للقرينة لان معنى المصالح للقرينية ليس الا احتمال اتكاء المتكلم على مايصلح لها و هذا امر غير جايز عندالعقلاء فى حق المقننين فان القانون والمقنن

المتكفل له لابد من كونه بريئا من مايوجب الاخلال بالغرض واذا كان الكلام ناقداً للقرينة الواضحة يعلم لن مرام المولى هوالوجوب النفس التعيينى.

فبالجملة الاحتمال المزبور فى حقه ممنوع فتصير النتيجة عكس ما اشتهر و ذكر فليتدبر جيدا.

الفصل الرابع
فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر او بمادة صيغ الاوامر

وهو بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وامثالها ممّا يأتي فالكلام يقع في المقامات

المقام الاول
في المرة والتكرار وقبل الخوض في ما هو الحق في المقام لابد من تقديم الامرين.

احدهما في المراد من المرة والتكرار، و قديقال هوالوجود والوجودات، و ان كانت في دفعة واحده، و قد يقال بانه الدفعه و الدفعات، و ان كانتا وجودين و الثالث انه الاعم و غيرذلك مما في المطولات والذى هو مورد النظر هوانه هل يمكن ان يلتزم احد من العقلاء في ما اذاورد اكرم زيدابتكرار الاكرام و وجوب ذلك في دفعات اووجوب ادامه الاكرام والضيافة و هل يصح اسناد هذاالامر الفاحش فساده عندالصغير والكبير الى جماعة من الافاضل والاعلام كما يترائى من كلمات المتأخرين و لذلك لم يذهب احد منهم الى التكرار بل هم بين القائلين بعدم الدلالة على شيئى منهما كما هوالاكثر و بين قائل بالمرة كما نسب الى العلامة الحائرى في درسه و قدعرفت منا سابقا وجهه نقلا عنه.

و هل يصح طرح البحث على الوجه الذى لا يذهب الكل فيه الاالى جانب واحد البحث عن ان الامر هل يدل على الايجاد ليلا اونها را اوهما معا اولا يدل على شيئى منها.

اذا اتأملت في ذلك فاعلم ان الذى يظهر لى ان البحث ما كان في الهيئة والمادة وضعا و اطلاقا بل البحث يكون فيما اذا كان الكلام مشتملا على جهة اخرى غير اصل الطبيعة و الموضوع كما اذاورد اكرم زيدايوم الجمعة اوقال ان جائك زيد اكرمه

من الاسباب الممكنة لاقتضاء الكثرة بان يتوهم وجوب تكرارالاكرام بتكرار يوم الجمعة اولزوم تكراره بتكرار مجيئى زيد.

فلوكان البحث حول الهيئة ففى اكرم زيدالامعنى للقول بالتكرار والدفعات بل لا يتصور فيه الوجودات دفعة و عرضا فالنزاع فيه يرجع الى لزوم ادامته الاكرام و جواز قطعه لانه لايلتزم احد بان الهيئة اوالمادة اوا لمجموع منهما تدل على القطع والوصل قضاء لحق مفهوم التكرار فى مثل اكرم زيدا فيعلم من عنوان البحث ان الجهة المبحوث عنها هوالكلام المشتمل على الجهة المقتضية بالوضع والطبع للقطع والوصل كما فى المثالين ضرورة ان يوم الجمعة و مجئيى زيد و سنة الحج و وقت الصلوة يتكرر خارجا و يسقط الحكم بمضى يوم الجمعة و بانتقاء المجئيى قهرا فاذا استجمع الشرايط ثانيا فهل يجب ثانيا ام لا، فبالجملة بعد المراجعة الى عنوان البحث و ان فى الشريعة كانت احكام متكررة بتكرر الجهات المقتضية له وقع النزاع فى ان ذلك مستند الى نفس القضية اوالقرائن الخارجية فمن قال مثلا بالمرة او بعدم دلالتها عليها و على التكرار استندت الى الامور الخارجه و من قال بالتكرار استند الى اقتضاء نفس القضية ذلك. و ان شئت قلت يرتفع النزاع و يجمع بين الاقوال لان القائل بعدم الدلالة هيئة و مادة و جمعا وضعا واطلاقا على المرة والتكرار ارادمالا يريده القائل بالدلالة على التكرار لانه يريد دلالة القضية المشتملة على الجهة المزبورة على التكرار وهوو ان كانت ممنوعة حسب الصناعة العلمية ولكنها قابلة للتصديق حسب الاستظهار العرفى كما يأتى انشاء الله تعالى.

فبالجملة تحصل ان ما تخيله القوم من ان النزاع هنا حول دلالة الهيئة اوالمادة اوهما معا على المرة والتكرار غيروجيه جدا. بل النزاع بعد مراجعة ماورد من الشريعة فى قوانيننا من لزوم تكرار عدة من الواجبات حسب استجماع الشرايط مكررا كالعبادات اليومية والصوم السنوية و عدم وجوب تكرار بعضها كالحج و ان استجمع الشرايط فى السنة الاتية بعداداء الحج فى الاولى.

يكون فى القانون المشتمل على ما يستلزم التكرار طبعا و يتكرر استجماع الشرائط فى الازمنة المختلفة خارجا كالامثلة المزبورة. و بناء على هذا يكون المراد من المرة والتكرار هى الدفعة والدفعات دون الوجود والوجودات ولاالاعم، لان البحث يرجع الى ان تكرار الجهة المقتضية للتكرار فى الحكم يستلزم التكرار فيه ام لا؟ و ايضا يكون المراد من الدفعات التكرار ابد اعند استجماع الشرائط ثانيا و ثالثا لا التكرار الى حد خاص مقابل المرة وهذا ايضا من الشواهد على ان الجهة المبحوث عنها هنا هوالذى ذكرناه.

الامر الثانى: اذا كان الكلام خاليا عن تلك الجهة:

كما اذاورد اكرم زيدا ان كان فى الشريعة قليل الوقوع لان الاحكام المتعارفة فى الشريعة كلها بين مالها الاسباب المذكورة فى نفس القانون و بين كونها موقتات يتكرر اوقاتها فى اليوم والليلة او فى الاسبوع او فى الشهر او فى السنة و هذا ايضا من الشواهد على ان النظر الاصلى فى بحث المرة و التكرار كان الى الذى ذكرناه فاغتنم جدا.

ولو فرضنا وقوعه كما فى الامر با لوفاء بالنذر المطلق فهل يجب التكرار اويجب الاستدا مة ام يجوز الاقتصار على المرة مثلا اذ انذر ان يصلى فهل عليه ادامة الصلوة او تكرارها او يكفى صلوة واحدة و هذانزاع ساقط جدالعدم امكان التزام احد بتكرار الصلوة لعدم الوجه له عقلا و عرفا ولا يتصور الادامة لانها مشروعة على الوجه الذى لايمكن فرض ادامتها بخلاف ما اذانذر مثلا اكرام زيد فان مصداق الاكرام لا انتهاء له ولم يعتبر فيه الحد فى الشريعة فانه يمكن ادامته و عند ذلك فيمكن توهم وجوب الادامة لعدم سقوط الامر الا اذا رفع اليد عن الاكرام عقلا فاذا كان الامر كذلك فيمكن توهم وجوب الادامة عرفا لان مقتضى الحدوث والبقاء و احد كما لا يخفى.

و لكنه مع ذلك بحكم العقلاء يجوزالاكتفاء بعد رفع اليدعنه ولا يجب الاستمرار قطعالا لاقتضاء الهيئة اوالمادة ذلك بل لفهم العقلاء بل وحكم العقل بالسقوط بعد صدق الطبيعة على الماتى به عرفا.

ثم انه قديتوهم دلالة الهيئة على المرة كما عرفت سابقا و مضى فساده و توهم اقتضاء مقدمات الحكمة ذلك مدفوع بما مرايضا لان المرة من الخصوصيات الزائدة على اصل الطبيعة و دعوى ان الاطلاق بالمعنى المذكور فى البحث السابق يقتضى ذلك لاحتياج التكرار الى القرينة الوجودية مسموعة الا ان ذلك مما لا حاجة اليه بعد اقتضاء الاطلاق الامر الى ايضا ذلك فتدبر.

ثم ان قضية الاصول العملية فى هذه المسئلة هى البرائة لان مرجع الشك بعد فرض تحقق المصداق للمامور به والطبيعة با دل افرد او بقطع الادامة الى ان الوجود الملحوظ هى السارية و ان الواجب بنحوالعموم الاستراى ام لا فلا معنى لاستصحاب الوجوب المعلوم لانتفائه با دل المصداق ولا يحتمل بقائه الشخصى.

اذ اعرفت هذين الامرين فالذى هوالحق فى النزاع على الوجه الذى حررناه هو ان قضية الصناعة العلمية بعد فرض كون الكلام مطلقا لا عاما عدم وجوب التكرار عنداستجماع الشرائط، ثانيا مثلا اذاورد قضية ان جائك زيد اكرمه فاكرمه بعد مجيئة ثم

جاء ثانيا فاستفاده تكرار وجوب الاكرام يحتاج الى دال وهو مفقود و مجرد استفادة علية المجيئى للوجوب لايكفى لكونه علة على نحو مقتضى التكرار لان احتمال كونه علة تامة باول وجوده غير قابل للدفع و توهم ان هذا مندفع باطلاق جملة الشرط او باطلاق القيد الواقع فى الكلام كقوله اكرم زيدا يوم الجمعة فاسد ضرورة ان الاطلاق لا يقتضى الاكون الموضوع للوجوب هوالمجيئى و اماالتكرار عندالتكرار فهو خارج عن عهدته.

هذا مع ان استفادة العلية من الجملة الشرطية خصوصا و من القيد الواقع فى المثال المزبور محل اشكال بل منع كما تقرر فى بحث المفهوم والمنطوق.

و مما يشهد بل يدل على عدم دلالة الجملة المزبورة على التكرار عند التكرار ماورد فى الحج على مابالى من السئوال عن تكرار الحج حسب كل عام فقيل فى جوابه اما تخاف لوقلت نعم لكان واجبا فان المستظهر منه و من بعض المآثيرالاخر عدم دلالة الاية على الاكثر من مرة واحدة، و مثلها سايرالايات كقوله تعالى: و من شهد منكم الشهر فليصمه، و قوله: اقم الصلوة لدلوك الشمس، و هكذا مما يتكرر شرائطه و يوجد و ينعدم فان لزوم التكرار لايستفاد منها قطعا بل الدليل عليه القرائن والادلة الخارجية.

نعم ربما يختلف فهم العرف مع مقتضى الصناعة و هوفيما اذا كان احتمال دخالة اول الوجود فى ثبوت الحكم بعيد اغايته بل العرف يجد علية الشرط للجزاء و معنى ذلك تكرار المعلول بتكرار علته.

و لذلك اشتهر وجوب تكرار المسبب اذا تخلل بين المصداقين من السبب فى الكفارات و صلوات الايات و هكذا كما فى الضمانات فان الضرورة قاضية بعدم جواز الاكتفاء بالمرة بل الامر فى الضمان على عدم تداخل المسببات و ان لم يتخلل المسبب بين الاسباب فلا ينبغى الخلط ين المواضيع، فافهم و كن على بصيرة.

ان قلت قضية الاطلاق هو ان الحكم لازمه ماهية الموضوع والجزاء لازم ماهية الشرط فيتكرر بتكراره.

قلت: لايعقل كون الماهية ملحوظة بما هى هى فى البعث اليها فلابدمن لحاظ امر زائد عليها و هوامر صرف الوجود و ناقض العدم اوالوجود السريانى اجمالا اوالوجود السريانى اطلاقا و عموما و كل واحد من هذه اللحاظات قيود زائدة على اصل الطبيعة فاذا لامعنى لاقتضاء الاطلاق احدها دون الاخر فيرجع الى الاهمال من هذه الجهة و ان كان له الاطلاق من جهات آخر.

و دعوى انه يرجع الى الاطلاق بالمعنى المصطلح فى المعانى الحرفية وقد مر تفصيله

فيكون عدم اتيان القرينة على صرف الوجود اوالوجود السارى الاجمالى قرينة على اللحاظ الثالث غير ممنوعة لعدم بناء من العقلاء على ذلك بل فى مثل قوله ان جائك زيد اكرمه بنائهم على عدم اكرامه اذا تكرر منه المجيئى فلا تختلط بين القرائن والارتكازات الخاصة ولوكان لاية الحج اطلاق من هذه الجهة يلزم التقييد المستهجن ولوكان الاستهجان لاجل العموم لكان يلزم عدم التخصيص المستهجن مطلقا عند من يرى الحاجة فى العمومات الى مقدمات الحكم ايضا فليتدبر.

هذا ولو سلمنا ان المتكلم لا يلاحظ احدى الوجودات بل العقل يحكم بذلك على المكلف فيكون الحكم لازم الماهية فى الاعتبار فهو ايضا لا يقتضى التكرار كما لا يخفى فتأمل ثم انه لاينبغى توهم ان هذاالبحث هوالبحث المحرر فى المفاهيم ضرورة ان ماهناك هو مسئلة تداخل المسببات والاسباب و هو فيما لم يتخلل بين المصداقين من السبب امتثال و بعبارة آخر ما هناك حول ان بعد مفروغية التكرار فى ناحية المسبب يصح الاكتفاء بالمرة اولابد من الامتثالات و هكذا فى ناحية الاسباب، فهذاالبحث اجنبى عن المباحث المحررة فى المفهوم والمنطوق مع ان الجهة المبحوث ههنا اعم من كون الجهة المقتضية للتكرار كانت الاسباب او ساير القيود التى تتكرر فتوجد و تنعدم كما عرفت.

و مما ذكرناه فى الامرالثانى يعلم قضية الاصول العملية هنا وهى البرائة فيما اذا كان الكلام قاصرا عن افادة احدالطرفين.

تنبيهان احدهما اذا تعلق الامر بالطبيعة القابلة للكثرة الطولية والعرضية فجمع المكلف بين الافراد العرضية كما اذا قال اكرم العالم و كان نفس اكرامه مسقطالامره و ما كان يجب عليه اكرام كل عالم بوجه الانحلال المتصور فى امثال المقامات فهل اكرام المجموع منهم دفعة واحدة امتثال واحد او امتثالات كثيرة او هوتابع لقصد المكلف فان قصد الامتثال بالمجموع امتثال واحد و ان قصد الامتثال بكل واحد فهو امتثالات اولا امتثال راسا.

اما الاحتمال الاخير فهو فى مفروض المسئلة غير سديد. نعم اذا كان المستفاد من الدليل وجوب اكرام فرد من العالم كان لاحتمال الاخير وجه بدعوى ظهوره فى الفرد بشرط لا و اما دعوى ان وجوب اكرام العالم فيما اذا كان يسقط الامر باول المصداق يرجع الى اعتبار صرف الوجود و اعتبار ناقض العدم عرفا و ان لم يمكن ذلك عقلا فى الطبايع فاذا اقدم على الاكرام مجموع العلماء فوحدة الاكرام يقتضى وحدة الموضوع و هو مجموع العلماء فى لحاظ الجمع و هو ليس بعالم فلا يسقط الامر فهى غير ممنوعة عرفالشهادة العقل بسقوط

الامرلا كرامه العالم قطعا.

و اما الاحتمال الاول فهو مختار السيدالاستاذ البروجردى قدس سره حيث قال بان للطبيعة ليست وجود اواحدا فيما اذا رجوت بالوجودات العرضية فلا معنى لكونه امتثالا و احدا نظيرالواجب الكفائى فانه لواتى به جماعة دفعة واحدة فقد امتثلوا الاوامرالمتعددة لان القول بان لكثرة الطبيعة وجودا واحدا فى غاية الضعف.

و اما الاحتمال الثالث فهو منسوب فى كلامه الى العلامة الخراسانى (ره) و لعله كان فى تقريراته لانه ليس فى كفايته ولا يذكر تلميذه و جهاله استضعه و لعله استند فى ذلك الى ان بناء العرف على ذلك.

و سيظهر لك فى التنبيه الثانى ان الامتثال من الامور الاختيارية بحسب الارتكازات العقلائية و ان الامتثال عقيب الامتثال جايز فى الاعتبار و ان التخيير بين الاقل والاكثر ممكن، و هكذا مما يترتب على هذه المقالة فانتظر.

احد هما مايرجع الى تعدد الامر واقعا و يكون لكل واحد من الاوامر امتثال و عقاب و ثواب كما فى مثل اكرم كل عالم.

و ثانيهما مايرجع الى تعدد الامر فى ناحية الثواب دون العقاب، فان امتثل المجموع يتحقق الثوابات و ان ترك لا يتحقق الا عقابا واحدا.

و هو فيما نحن فيه على عكس الواجب الكفائى و ذلك لان قوله اكرم العالم لا بدله من سقط ولا يعقل كون احدى الاكرامات معينا مسقطا ولا احدها الغير المعين ولا المجموع لانه ليسروراء الاجا خارجا فعيله يقال لا منع من دعوى ان قضية قوله اكرم العالم هو استحقاق المثوبات لان كل واحد من الاكرامات المتعلقة بالعالم مورد طلبه بلا شبهة لعدم ميز بينها.

فاذا فرض جعل المثوبة على اكرم العالم فيجب تكرارها لتعدد الامتثال فما اتى به القوم طرا غير يقول.

١— و يصح ان يحتج للمولى بان كل واحد من هذه الاكرامات واجبة و موصوف بالوجوب.

نعم ما افاده الاستاذ (ره) من انه الامتثالات فى محله و لكنه لم يبين وجهه و لذلك يرد عليه ما اورده الوالد مدظله عليه. ثم انه غير خفى ان مختارالمحقق الخراسانى قدس سره لايستلزم رفع الشبهة العقلية فى المسئلة فان البحث على احتماله يأتى فيما اذا قصدالامتثال بالكل و انه فى هذاالفرض هل يتعدد الامتثال اولايمكن فلا تختلط.

فبالجملة لابد من الالتزام باحدالامرين: اما يكون المجموع امتثال واحد و هذالا يمكن الا بكون المجموع مورد الامر و هو خلف و اما يكون الامر ينحل فى ما اذا اتى بالافراد العرضية الى الاوامر و لكنها لا تستتبع العقابات لعدم نشوها عن الملاكات المختلفة و المتعددة. فما ترى فى كلام الوالد مد ظله من دعوى الملازمة بين الاوامر المتعددة والعقابات و الثوابات فهى غير مسموعة، بل التعدد المستلزم لتعدد الملاك يستلزم تعدد العقاب والثواب. و مما يدل على ان الاوامر المتعددة لا يستلزم العقاب المتعدد الا فى الصورة السابقة ما اذا امرالمولى باكرام زيد ثم غفل عن امره و امر ثانيا بذلك فان الامر الثانى مع الغفلة عن الامر الاول لايكون تاكيد ابل هو يقع تأ سيسا لانه يريد بالارادة الجديدة وجوب اكرامه فاذا امتثل الامرين باكرامه لايتحقق الا ثوابا واحدا ولا يعاقب الامرة واحدة عند تخلفهما، فاذاامكن الجمع بين الاكرامين فقد امتثل الامرين و يتحقق الثوابين والجعلين لان كلامه يقتضى ذلك وقضية الادلة هوالتعدد فلوكان لايريد الا ثوابا واحدً ايجب عليه جعل القانون على وجه لا يتحقق المكلف حسب التفاهم العرفى زائد اعليه فاتيانه الطبيعة متعلق الامر يورث الاستحقاق الاكثر ولا يتحقق عندالتخلف الاالعقاب الواحد اذا تبين ذلك ان فى المسئلة امتثالات كثيرة و عقاب واحدةً ضرورة ان العقاب بحكم العقل و العقلاء هو فى المثل المزبور واحد قطعاً لعدم جعل العقاب على ترك الامتثال فرضا و اما تعدد الثواب فهو تابع لما يستظهر من اطلاق جعله فلا تختلط.

فتحصل ان هنا طريقين لتصوير الامتثال عقيب الامتثال احدهما متفرع على ان الامر الاول لايسقط رأسا بل الساقط غرض الزامى. ثانيهما ان الامرالاول يسقط و لكن للعبد اعتبار عوده للاتيان بالمصداق الاتم ولواريد الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الامر شخصا وانعدامه بالامتثال الاول فهو مستحيل و لكنه ليس مقصودهم بل التبادر من المنكرين هو ان الامر المتعلق بالطبيعة يسقط ولا يعقل له الوجود ثانيا حتى يعتبر الامتثال مكررا، و انت عرفت ما فيه فر تختلط.

فبالجملة قدتوهم الاصحاب سقوطالامر و امتناع عوده فحكموا بامتناع الامتثال عقيب الامتثال لان معنى الامتثال عدم الامر و معنى الامتثال عقيب الامتثال وجوده و هو تناقض، و انت بعد ما احطت خبرا بما اشرنااليه عرفت امكانه بل وقوعه فى الشريعة كما هو صريح الاخبار فى المعاده.

ولذلك قوينا ان صلوة المعادة تكون على صفة الوجوب كماهوالمفتى به فى كلام بعض فقهاء العصر، فراجع ثم انه غيرخفى ان المقصود ليس اثبات امكان الامتثال عقيب

الامتثال فى جميع الاوامر بل المقصود اثبات امكانه فى الجملة. و ان شئت قلت قضية الوجه الاول جوازالامتثال عقيب الامتثال و مقتضى الثانى جواز تبديل الامتثال بالامتثال الاخر، فتدبر.

ان قلت على الوجه الاول يلزم الانحلال وهوخلف.

قلت: كلا، فان الانحلال الخلف هوانحلال التكليف الوجود الى التكاليف الكثيرة حسب الافراد والمصاديق والتكليف فيما نحن فيه لاينحل.

نعم، لايسقط باعثية البقاء الفرض الغير اللازم استيفائه ولو استعد فى فلايبقى له الباعثية فى المرحلة الامتثال الثالث مثلا و هذا شاهد على عدم الانحلال.

ثم: ان فى المسئلة ان قلت فلتات ترجع الى مباحث الفقه و تكون خارجة عن كبريها و من شاء فليرجع اليها.

المقام الثانى فى الفور والتراخى

اعلم انه لايوجد احد يقول بدلالة الهيئة اوالمادة اومايقوم مقام الهيئة الامرية كهيئة المضارع مثلا على التراخى، بل الامر دائربين دعوى الدلالة على الفور و عدم الدلالة عليه و تكون النتيجة التراخى مما يظهر من العنوان فى غير محله.

ولايوجد ايضا احد يدعى دلالة احدهما اوالمجموع منهما بناء على احتمال دلالة ثالثة لهما للموضع الاخر على الفور ولو كانت القرينة على خلافه، ولا اظن التزام احد بوجوب الفور والمبادرة الى الواجب فيماكان من الواجبات الموسعة ضرورة ان مقدمات الاطلاق تنفى ذلك، فالبحث والكلام فى المقام حول الاوامر الصادرةعن الموالى الخالية عن الاعراض.

نعم يمكن دعوى دلالة بعض الايات الاتية على وجوب المبادرة حتى فى الواجبات الموسعة ولكنه بحث اخر خارج عن الجهة المبحوث عنها هنا و سياتى الايماء اليه ان شاءالله تعالى.

اذ اعرفت ذلك واحطت حبرأالمورد النزاع و محل التشاح، فاعلم ان المشهور المعروف بين الاعلام والمحققين عدم دلالة الهيئة والمادة على الفور كما عرفت فى المرة والتكرار و مجرد امكان الاستدلال غير كاف كما ان مجرد امكان دعوى دلالة الهيئة فقط اوالمادة فقط على الفور غير كافية مع ان فى امكان دلالة المادة على الفورية اشكال بل منع، فلو امكن لاحد دعوى الوضع على الفور فهو فى جانب الهيئة فانها كما تدل على الطلب تكون

ظاهرة لاجل فهم العرف الكاشف عن الوضع على لزوم المبادرة و يمكن دعوى دلالتها على استحباب المبادرة و لزوم اصل الطبيعة ولكن الخبير الواقف باطراف المسأله و موارد الاستعمالات يعلم بضعف هذه الدعاوى و عدم امكان الالتزام بها وضعاللزوم المجاز فى كثير من الاستعمالات. فالدلالة الوضعية منتفية جدا بقى الكلام فيما يمكن ان يكون وجهاللفورية عقلا اونقلا او عرفا، وهى امور:

احدها ما اختاره شيخ مشايخنا (ره) فى مجلس بحثه قياسا بين العلل التكوينية والتشريعية و ان هذه المقايسة يورث قوة ظهور الامرفى حليته لتحقق الطبيعة فلمكان عدم الانفكاك بينهما يتعين الفورية واحتمله العلامة الاراكى، وانت قد احطت خبرا بما فى تقريبه ولا زائد عليه.

ثانيها المراجعة الى الاوامرالعرفيه و مراعاة الجهة المقتضية للامر من الاحتياج الى المامور به فى الموارد الكثيرة تعطى الظهور الثانوى العرفى فى الفورية و لوكان الولى فى مقام البعث الى الطبيعة فقط دون فوريتها كما كان وجهه معتد به فى المبادرة الى الامر، فان عند ذلك يعلم ان الغرض فورى فزمان الامر يورث ظهوره فى الفورية دون الهيئة والمادة و لذلك اذا قال المولى لعبده اكرم زيدا واضرب عمرا و ترک ذلك الى زمان معتذرا بعدم دال على الفورية فله المواخذة و هذا هوالمتعارف فعلا بين الموالى والعبيد.

اقول: كنت فى سالف الزمان نؤيد هذه المقالة ظنا ان الاوامر المتعارفة بين العباد والموالى مبنية على الفور كما هى بينة على الوجوب و لكن الذى يظهر لى ان سر ذلك امران احدهما تصدى الموالى للامر عندالحاجة الى المامور به، ثانيهما ان المولى العرفى يصاحب عبده فلا وجه للمبادرة الى الامرو عند انتفاء ذلك فلادليل على الفورية و لذلك اذا كان يريدالسفر فيصدرالاوامر فانها ليست على الفور والامر فى القوانين الكلية الالهية مثله مع عدم احتياجه الى المامور به، فالمقايسة بين الاوامر العرفية والاوامر الواقعة فى الشريعة فى غيرمحله كالقياس بين التكوين و التشريع. فما ترى من العلامة المحشى الايروانى هنا غير سديد، فلو ورد الامر بالصلوة عند الكسوف والخسوف والزلزلة و هكذ افلا ظهور له فى الفورية العرفية.

ثالثها ان اطلاق الامر كما يقتضى الوجوب النفسية يقتضى الفورية لتعارف ذكرالتراخى بالقيود الوجودية فاذا كان الكلام فاقد اعنها فيستفاد منه الفورية للقرينة العدمية و هو عدم ذكرالقرينة على التراخى كما سلف فى امثاله.

و فيه انه يتم فى اوامر العرفية امكانا و لكنه غير تمام فى القوانين الكلية التى

هى المقصود بالاصالة، فهذاالمتعارف هناك ممنوع و لزوم عدم خروج القوانين الاسلامية عن المتعارف بين الموالى والعبيد فى الطريقة صحيح لوكان الامر عرفا كذلك فى القوانين العرفية و لكنه غير ثابت جدا. فاذاورد الامر بالقضاء بعد مضى وقت الاداء فلا شاهد على المضايقة و هكذا ماورد فى الضمانات والديات.

رابعها: اذاكان الوجوب مستفاد امن الامر و كان الامر حجة تامة على المولى فاخرالعبد ولم يتمكن من الاتيان فقد ترك المامور به الفعلى بلاعذر و بعبارة اخرى ترك الواجب الموسع فى الوقت لايورث استحقاق العقوبة بخلاف الواجب غيرالوقت فانه ترك بلاحجة.

وفيه: اذا فرضنا قصورالدليل الاجتهادى عن اثبات الفورية فلا معنى لصحة الاحتياج على العبد و يكون اعتذاره بعدم وجوب المبادرة مقبولاً ولواحتمل عدم تمكنه من اتيانه بعد مضى برهة من الزمان.

خامسها: لوامكن الالتزام بجواز التراخى ليلزم الالتزام بجوازالتأخير على الاطلاق لعدم امكان التفكيك فيلزم ترخيص ترك الواجبات الغيرالموقتة معتذرا بانها ما كانت مبنية على الفور فلابد من الالتزام بالفورية، فلونذران يصلى ركعتين فالامرالمتوجه اليه بالوفاء بالنذر يورث المبادرة والايلزم جواز تركه الى ان يموت فاذاسئل عنه لم تركت الوفاء بالنذر؟ فيجيب بانه ما كان واجبا على الفور و هكذا.

اقول: وانت خبير بما تقرر فى محله من دلالة بعض الاخبار على عدم جواز التراخى الى حد التهاون بالتكليف اولا و ثانيا لا تلازم بين الفورية و عدم التراخى لان مرتكز العقلاء على جواز التأخير الى حد لا مطلقا كما لا يخفى.

سادسها: الاغراض بحسب الثبوت مختلفة. فمنها ما يكون مبينا على الفور بنحو وحدة المطلوب و منها ما يكون على الفور بنحو تعدد المطلوب و هذا على وجهين احدهما ما يكون على نعت الفور كالنفور ثانيهما ما يكون على نعت التراخى بعد الفور و منها ما يكون بنحو التراخى العرفى ور بما يمكن ان يكون الغرض بنحو التراخى العقلى فلايسقط بموته. فاذا ورد الامر الخالى عن القرائن ففيه الاحتمالات و منها انه اذا تركه فقط عصى وفوت على المولى مصلحته و عند ذلك قداخل بالواجب فهل يجوز ترك المبادرة عقلا بعد تمامية الحجة على اصل الوجوب قطعا كلا.

اقول هذا من صغريات الاقل والاكثر فان الاخلال بالاكثرربما يؤدى الى ترك المامور به راسا و لكنه مع ذلك لا يقتضى وجوبه فاصل وجوب الاقل معلوم و الزائد منفى

بالبرائات الثلاثة العقلية والعرفية و الشرعية.

اقول قضية المتبادر من المغفرة استباق الذنب والعصيان عرف و حيث لاذنب فلا فور فى طلب المغفرة فلا يثبت المطلوب اى لا موضوع للمغفرة مع ان الواجبات ليست اسباب المغفرة للذنوب الااحيانا كما لا يخفى فالاية اجنبية عن هذه المسئلة.

نعم: يمكن توهم دلالة الاية الاولى على الفور فاذا عصى فتدل الثانية على الفور ففور لتحقق موضوعها فتأمل جدا.

ذنابة: بناء على دلالة الامر على الفور ففى دلالته على الفور ففور ثبوتا و اثباتا اشكال، بل منع و يظهر النظر بعد التدبر فى ان الاغراض تختلف فمنها ما هو المقيد فيكون فى الزمان الثانى مبغوضا مثلا و منها ما يكون القيد فيه مطلوبا ثانيا فى المرتبة الاولى دون الثانية فيكون الفورية مطلوبا فى الزمان الاول واصل الطبيعة مطلوبا فى الزمان الثانى من غير تقييد بالفورية و منها ما يكون القيد مطلوبا فى جميع الازمنة على صفة الوجوب و منها ما يكون مطلوبا على صفة الندب.

فمن يرى دلالة الامر على الفور لايتمكن من اثبات الفور فالفور بمجر اثبات تعدد المطوب كما اشير اليه فما فى الكفاية و غيرها من توهم ان الفور فالفور متفرع على اثبات تعدد المطلوب غير وجيه، فلابد من دعوى ان الهيئة تدل وضعا او اطلاقا او غير ذلك على تعدد المطلوب بسبيل الفور ففور وانى له اثبات مثل ذلك و يمكن دعوى عدم معقوليته لان تصدى الخطاب الواحد للامرين المترتبتين طولا المقيد ثانيهما بعصيان الاول غير ممكن.

اللهم الا ان يقال باستعمال الهيئة فى الاكثر من معنى و احد فيكون فى الان الاول واجبا تنجيزيا و بالنسبة الى حال العصيان واجبا معلقالا مشروطا او يكون منجزا و العصيان شرط متاخر و يمكن دعوى ان باستعمال الهيئة فى المعنى الواحد و باختلاف النسب والمتعلقات كما عرفت فيما مضى يثبت الوجه بان المنجز والمطلق من غير لزوم اعتبار الجامع بين الوجوبين حتى يقال بامتناعه فى المعانى الحرفية.

تتمة بناء على الفور فهل العصيان بحسب الانات او بحسب الازمنة القابلة لوقوع الواجب فيها مثلا اذا كانت صلوة الزلزلة واجبة فورا ففورا فهل مجرد التاخير محرم فيكون فى زمان قصير محرمات كثيرة اولابد من كون الزمان قابلا لوقوع الواجب فيه فيلزم مثلا فى نصف ساعة ارتكاب المعصية خمس مرات او يختلف باختلاف الاشخاص فى صلوتهم. و هذه المسأله مشكلة جدا و ما وجد نا فى كتبهم من تعرض لهذه الجهة و تحتاج الى مزيد تامل خارج عن الكتاب.

المقام الثالث حول متعلق الاوامر و مايتعلق به الامر فى مقام الانشاء والجعل

فاعلم، انه قديظهر من بعضهم ان المسئلة لغوية و ان البحث يكون حول مفاد الهيئة و ما يقوم مقامها، كالاشارة والجمل الخبرية و انها هل هى موضوعه لطلب الوجود والايجاد او هى موضوعه للتحريک الاعتبارى و البعث الى جانب المادة المتعلقة له.

و اما احتمال كون المواد موضوعه للطبايع بماهى موجودة اولا موجود فهو باطل، والا يلزم المجاز فى سلب الوجود عنها و حمل العدم عليها فهى اى المواد فارغة بالقطع و اليقين عن كونها موضوعة للطبيعة الموجودة اوالمعدومة او هما معافى اللحاظ.

فالصلوة والصوم و الضرب موضوعة لنفس الطبايع من غير اشراب مفهوم الوجود و العدم كما يؤمى اليه الاجماع المحكى عن السكاكى من ان المصدر الخالى عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرط.

وربما يظهر من بعضهم ان البحث هنا حول ان المطلوب ماذا فى الاوامر بل وفى النواهى، و لا يكون البحث حول مسئلة انشائية لفظية بل البحث حول الفحص عن المطلوب و انه هل هو ايجاد الطبيعة و وجودها او نفسها، و من ثالث احتمال الثلاثة و ان البحث حول ان المتعلق اوالمطلوب هوالوجود المضاف الى الطبيعة اوفردها اونفسها لما تقرر من الفرق بين وجود الطبيعة و فردها، فان وجودها عار عن جميع الخصوصيات المفردة و فردها مشتمل على جميع الخصوصيات المفردة من المقولات التسع العرضية.

ور بما يقال كما فى كلام العلامة المحشى (ره) من ان المسئلة عقلية و نشئت من ان الطبايع بنفسها فى الخارج او بمصداقها و بفردها او فهى ناشئة من بحث اصالة الوجود والماهية جعلا لا تحققا، فان كانت الماهية متعلق الجعل فهى مورد الامر وان كان الوجود اصلا فى الجعل فهو متعلق الامر و هكذا من الاقاويل المشروحة فى المطولات.

والذى لايكاد ينقضى عنه تعجبى ان المادة عندالمحققين ليست موضوعة الالنفس الطبيعة والهيئة ليست الالبعث نحوها والتحريك الى جانبها اولا يقاع النسبة اوللطلب الفارغ عن قيدالوجود والعدم، فاذا تعلقت الهيئة بالمادة ولم يكن هناك وضع عليحده فمن اين جاء مفهوم الوجود فى الاوامر و مفهوم العدم فى النواهى.

و اما ارجاع البحث من مقام الانشاء و الاستعمال الى مقام الارادة والطلب النفسانى فهو فى غاية الفساد، لان متعلق الامر فى مقام الاثبات لا يمكن ان ينقلب الى امر اخر فما هوالمامور به ليس الاالطبيعة بحسب مقام الانشاء ولواقتضى البرهان ان المقصود الاصلى امر اخر غيرها و يكون من لوازمها فهو لا يستدعى تعلق الامر به فى مقام الجعل

قطعا.

و بعبارة اخرى الخلط بين متعلق الاوامر و النواهى و بين ما هوالمطلوب الذاتى والمقصود الاصلى احدث هذه الغائلة بين اربابها و اصحابها والافالامرهى الهيئة و متعلقها هى المادة ولا شيئى بين هذين الامرين. فما وجه هذاالتشاح و النزاع الطويل ذيله والعديم نفعه و هكذا توهم ان متعلق الامر هوالفرد بمفهومه و عنوانه لا بواقعيته و خارجيته فانه لا يكون متعلق الامر ولا ذلك ايضا لان الطبيعة لا تكون حاكية الاعن معناها.

نعم للامر ان يبعث تارة الى وجود الطبيعة فيقول اوجد الضرب واخرى الى فرده فيقول اوجد فردا من الضرب بالغاء خصوصية الوجود الملحوظ مع الهيئة و ثالثه الى الطبيعة نفسها فقط.

فتحصل ان الجهة المبحوث عنها هنا هوان متعلق الامر و النهى ماذا و هو تابع لما جعله المتكلم مورد هما و مصبهما و لايعقل الانقلاب فى مقام الاثبات، فلاوجه بهذا النزاع. نعم، هنا نزاع اخر و هو ان المطلوب الاصلى و مايتعلق به الشوق هل هى ما تعلق به الامروالنهى ظاهرا ام هوامر اخر من الوجود و الفرد، فافهم و اغتنم.

ثم ان توهم كون النزاع عقليا فى غاية السقوط ضرورة ان المسائل العقلية المشارليها بعيدة عن اذهان المحققين فضلا عن غيرهم، نعم، فيما جعلناه مطرحا للبحث يمكن دعوى ان المطلوب هوالوجود ارتكازا و هذا من الشواهد على اصالة الوجود كمايأتى و اما توهم ان النزاع لغوى فهوا فحش ضرورة ان المتبادر عن المادة ليس الانفس الطبيعة و الهيئة ليست الالاحد الامور مشارليها من البعث والتحرك والطلب وايقاع النسبة من غير ملاحظة الوجود فيها و لذلك ترى ان المرتكز العقلائى فى شرح قولنا اضرب زيد هواطلب وجود الضرب اوايجاده او ابعث الى الايجاد و هكذا فيكون الوجودد اخلافى المتعلق مع ان الضرورة قاضية بعدم اشتمال الطبيعة على الوجود، فهذا التفسير ناش عن المطلوب النفسانى دون الطلب الانشائى فلا تختلط.

اذا عرفت ذلك و احطت خبرا الضعف ماقيل او يقال فى المقام و تخليط الاعلام بين مقام الثبوت و الاثبات فلابد من الاشارة الى شبهة عقلية فى المسأله على جميع التقادير ولعلها اورثت ذهاب جمع غفيرآلى صرف الظهور فى مقام الاثبات و الالتزام بان متعلق الامر ليس ماهو الماخوذ فيه ظاهرا و هو ان المحتملات والاقوال فى متعلق الاوامر و النواهى متعددة و مختلفة و فى الكل لا يخلوعن شبهة، والحق كون المتعلق نفس الطبيعة كما هومختار الوالد المحقق مدظله و السيد الاستاذ البروجردى و هوالظاهر من الدرر و يشكل بان

الطبيعة من حيث هى غير وافية بالغرض و غير شاملة للمصلحة فان المصالح من آثار الوجود فكيف يعقل كونها متعلق الامر فبحكم العقل متعلقه الايجاد والوجود دون الطبيعة و دون الفرد لخروج الخصوصيات عن الاغراض.

وربما يجاب اولا بالنقص بان الطبيعة بوجودها الخالى عن خصوصيات مفردة فى هذه النشئة غير مشتملة على المصلحة و لوامكن فرض التخلية هنالا مكن هذا الفرض هناك ايضا.

و ثانيا انها و ان كانت من حيث هى ليست الاهى لا مطلوبة ولا لامطلوبه و لكنها بلحاظ خارج عن ذاتها يتعلق بها الطلب ولا يلزم تعلق الطلب بوجودها، فما ترى فى كتب القوم غير خال عن التحصيل.

بل الحق ان متعلق الارادة والعلم والشوق والميل النفسانى ليس الا تلك الماهية لا الامرالزائد عليها فى اللحاظ الاول. نعم، فى اللحاظ الثانى توصف بانها كذا و كذا فلاجل كون هذه الامور من الاوصاف ذات الاضافة لا يلزم كون طرف الاضافة غير ذات الماهية، ففى الامر و النهى ايضا كذلك. و لوقيل ان الطبيعة المبعوث اليها قابلة للوجود فى الذهن والخارج فلوكان مراد المولى و مطلوبه نفسها الاعم من الوجود فى النشئتين يلزم كفاية تصورها الذهنى فى سقوط الامر و ان كان المراد وجودها الخارجى فيختلف متعلق الامر والمطلوب الحقيقى. فان الاول هى الماهية والثانى وجودها الخارجى و هو خلاف الظاهر من الدليل الناطق بان المطلوب ما تعلق به الامروالبعث من حيث هوهو. فعليه لابد من التصرف فى ما تعلق به الامر و جعل المتعلق وجودها الخارجى بمفهوم الاسمى مثلا كمايأتى، هذا مع ان الطبيعة من حيث هى و ان كانت قابلة لتعلق الطلب بها فتصير مطلوبه بالامر الزائد على ذاتها و لكنها فارغة عن الصلاح والفساد فكيف يتعلق بها الامر والنهى فعليه يكون ماهو المتعلق فى مرحلة الا نشاء والا ثبات غير ماهوالمطلوب والمقصود فى مرحلة الثبوت والارادة.

اقول: قضية ما تحرر منافى تحرير محل النزاع ان المراد من متعلق الامر ليس الا ما تعلق به الهيئة فى مقام الانشاء لعدم امكان تعلق الامر بشيئى فى مقام الثبوت لانه ليس من الامور التى كانت له المرحلتان: مرحلة الثبوت والا ثبات، بل هو منحصر بمرحلةواحدة وهى الا ثبات فلا يعقل فى مثل صل واضرب الا ان يتعلق الهيئة بالمفهوم الكلى والامر مرالاعتبارى والطبيعى ولوشاء الامر ان يتعلق امره بشىء اخر غيرذلك فعليه ان بشيئى بوجه اخر كما مضى سبيله.

ولكن كون المطلوب الواقعي والمراد الحقيقي امرا اخراً و هووجودها الخارجي بعنوانه لايستلزم الانقلاب فى متعلق الامر لعدم فائدة فى هذاالانقلاب و ذلك لان مفهوم ايجاد الطبيعة كمفهوم الطبيعة فى عدم اشتماله على المصلحة و عدم كونه مطلوبا واقعاً ، فان ماهو المطلوب هو وجودها الخارجى الذى لايعقل تعلق الامر به فتحصل الى هنا ان الشبهة منحصرة فى ان الواجب بحسب اللب هل هو الصلوة والصوم ام الواجب ايجاد الصلوة والصوم ام الواجب هى الصلوة بما هى مرآة الى الخارج و حاكية عن الوجود فى الاعيان ، مع ان المفروض تعلق الهيئة بالطبيعة المقتضى لكون الواجب نفسها لا امر اخر ورائها ام الواجب فرد الصلوة والصوم ، وربما يوجد فى كلام الوالد مدظله ان المتعلق هى الطبيعة ولكن الطبيعة ليست طبيعة الا اذاصارت خارجية و انت خبير بان ما تعلق به الامر ليس الا عنوانا و مفهوما كلما جعل و فى اىّ صقع من الاصقاع تحقق يكون هو ذاك العنوان بالضرورة و قياس الطبايع الاصيلية بالعناوين الاعتبارية مع الفارغ فان ماقرع سمعه المبارك تمام فرضا فى الماهيات الاصلية فلا تختلط.

و ربما يوجد فى كلام شيخه العلامة و هوايضا ان البعث الى الطبيعة يلازم عرفا انتقال العبد الى ايجادها فى الخارج و الى اتيانها فى عمود الزمان و هذا مخدوش بان الامر و ان كان كذلك ولكن يلزم بناء عليه كون البعث الى الطبيعة من الكنايات الى ماهوالواجب والمامور به و هوالايجاد و هذا خلف لان المقصود اثبات ان الواجب حقيقة هى الطبيعة لا الامر الاخر الملازم معها من الوجود اوساير الخصوصيات المفردة.

فتحصل الى هنا ان ما افاده القوم فى تحرير محل النزاع ساقط و سببه القصور عن نيل حقايق الامور ، فالمحصول مما قدمنا مع الاصالة التى لا تخلو عن الاملال ان العاقل لايمكن ان يتفوه بان متعلق الامر غير الطبيعة مع ان المراد من الامر ليس الا الهيئة والمقصود من المادة ليست الا الطبيعة اللابشرط.

فعليه كل من التزم بخلاف ذلك فقد حداه اليه امرمن الامور العقلية و برهان من البراهين العقلائية ، فمن قال بان المتعلق هى الطبيعة بماهى مراة و حاكية عن الخارج و متحدة معه ، فقد راى ان الطبيعة من حيث هى ليست الاهى لامطلوبه ولا لامطلوبه و من اعتقد ان المتعلق هو وجودها و يكون البعث الى ايجاد ذلك الوجود فى الاعيان و فى صفحة التكوين فقط رأى ان الطبيعة لا تتعلق بها الجعل وهى من الامور الانتزاعية المجعولة بالعرض و من ظن ان المتعلق هوالفرد فقد راى ان ماهو ممكن التحقق فى الخارج هى الافراد لا الطبايع بنفسها.

و من قال بان المتعلق هى الطبيعة بماهى هى ابتلى باشكال لم يذهب عنه فى كلماتهم و هو ان تلك الطبيعة ليست ذات المصالح والمفاسد مع ان قضية المذهب و كون متعلق التكاليف الا لهية ذات المصالح والمفاسد، فعلى ما تقرر الى هنا يتوجه الى جميع المقالات اشكال لابد من الدفاع عنه.

و انت بعد ما عرفت منا تقدر على وقع توهم كون المتعلق هوالفرد ضرورة ان الطبيعة ليست حاكية عنه ولا وجودها بداهة ان الوجود لوكان داخلافى الطبيعة يلزم كونها واجب الوجود فينحصرالامر بالامرين ولا سبيل الى الالتزام بان متعلق الامر الطبيعة بماهى مراة الى الخارج لعدم امكان اخذها عنوانا مشيرالى ان الخارج متعلق فقهراتصيرهى المتعلق بالذات، ولواريد من ذلك التعبير ايقاع المخاطب الى الايجاد فى الخارج، لان المطلوب خارجية الطبيعة فهولا يتوقف على ذلك بل لك الاتكال على فهم العقلاء من البعث الى الطبيعة ذلك و ان الامراذا كان يجد وصوله الى مرامه بذلك النحو فقهرا تصدر الارادة الى جعل الهيئة متعلقة بالطبيعة فلاتختلط.

والذى هوالحق كما اشيراليه ان المتعلق هى الطبيعة و ان الواجب هى الصلوة والصوم بل الذى يتعلق به الارادة التكوينية هى الماهيات اما الاخير و ذلك لان الارادة لوتعلقت بامر اخر غيرالطبيعة يلزم كون الامرالاخر هوالوجود ليس الافيكون الطبيعة ذات وجود وهوخلف لانها ليست مع قطع النظر عن الارادة الاهى لاموجودة ولالاموجودة و هكذا تكون المطلوب والمعشوق والمتصور والمعلوم نفس الطبيعة لاالامر الاخرالقائم به. نعم، وجودالطبيعة هى الارادة المتعلقة بها و يكون ماهوالمجعول بالذات هى الارادة و هوالمجعول بالارادة و بالعرض هى الطبيعة فالايجاد متعلق بالطبيعة و يكون وجود الطبيعة مورد الجعل.

هذا كله فى الارادة التكوينية من غير فرق بين ارادة الرب والمربوب.

و اما الاول وهى الهيئات فانها ايضا متعلقات بالماهيات الاعتبارية كالصلوة و الصوم اوالحقيقه كالضرب والقتل، ولكن ميزان الواجب النفسى والغيرى ليس ما توهم من ان الواجب النفسى هوالذى فيه الملاك والمصلحة والغيرى مالايكون كذلك بل ميزان النفسى والغيرى امراثباتى اى ماتعلق به الامر و يكون هوالمامور به ظاهر النفسه لا لامراخر هوالواجب النفسى، و ان كان الغرض الاقصى امر اخر وراء ذلك كماياتى فى محله تفصيله فعليه لايشترط كون متعلق الامر والنهى ذات مصلحة شخصية او مفسدة بل الاوامر والنواهى حسب مذهب العدلية لابد و ان تكون ذات مصالح و مفاسد و ان لم يكن فى

شخص المتعلق مصلحة او مفسدة.

فاذاامر المولى بالصلوة و كان يرى ان المصالح المقصودة تحصل من وجودها فلا يلزم من كون الواجب و متعلق الامر وجودها بل انتهاء المتعلق الى المصلحة المقصودة كاف فى نفسية المتعلق و وجوبه و كونه متعلق الامر واقعا. فما قد يتوهم من الاشكال على تعلق الامر بالطبيعة من خلوها من المصلحة والمفسدة غير وارد. مع ان جماعة من العقلاء يزعمون ان المصالح للطبايع والوجود اعتبارى او بالوجود تظهر اثار الماهيات فلا تختلط. فتعلق الامر بالطبيعة حسب الظاهر قطعى و هو حسب الواقع والجد ايضا كذلك.

واما الاشكال بان الهيئة لا تكون باعثة الانحو ماتعلق به وهى الملهية ليس الا فهو كما اشيراليه قابل للذب بان الامر المتوجه الى ان العقلأ لايفهمون من ذلك الا لزوم الاتيان بها خارجا فلا منع من جعل الامر متعلقا بها كما انه لوجعل متعلق الامر وجود الطبيعة يعلم اذينتقل منه العبيد الى ايجاده فالا تكال على القرائن القطعية دأب قاطبة العقلاء فى محاوراتهم.

نعم، لوجعل المتعلق نفس الطبيعة فالقائل باصالة الوجود والماهية ينبعث نحوه كما عرفت ولو جعل المتعلق وجودها فللقائل باصالة الماهية الابأعنه لان المتعلق غيرقابل للتحقق فى الخارج فافهم و تدبر جيدا.

ان قلت هذا يستلزم الاستعمال الكنائى ايضا اى يكون الهيئة بحسب الارادة الاستعمالية متعلقة بالمادة و بحسب الارادة الجديده متعلقة بالايجاد فيكون الواجب النفسى ايجاد الصلوة لاالصلوة.

قلت: فرق بين الاستعمال الكنائى و بين توقف الفرار من اللغوية فى الاستعمال المطابقى على انتقال المخاطب الى الامرالاخر الملازم له او الى المطلوب ذاتا و واقعا والا مرفيما نحن فيه من القسم الثانى فان المجعول المطابقى والواجب حسب الانشاء هى الطبيعة وكون المراد من ذلك لبا امرااخرلا يستلزم الاستعمال الكنائى كما لايخفى. مع انك قد عرفت ان جعل الماهية متعلق الامر بداعى حث المخاطب الى ايقاعها فى الخارج او اتيانها خارجا اوغيرذلك من التعابير هوالاوفق من جعل احدالمفاهيم المضافه الى تلك الماهية مورد الامر مع انه اسوء حالا من الماهية. ضرورة انها تاتى فى الخارج بخلاف مفهوم الوجود و انها تكون ذات آثار تظهر بالوجود مثلا بخلاف مفهوم الايجاد والايقاع وغيرذلك من التعابير المختلفة.

فما ترى فى كتب القوم غير صحيح لاعقلا و لا عرفا لا واقعا ولبا ولا ظاهراً و انشاءً.

فذلكة الكلام: ان متعلق الامر لابد وان يكون شيئا قابلا للتحقق فى النشئتين نشئة الذهن ونشئة الخارج، لان الامر بداعى ذلك و ما كان شانه ذلك منحصر بالماهية فان الوجود الحقيق نفس الخارجية ولا يعقل ذهنية والا انقلبت عما هو عليه و مفهوم الوجود والعدم ذهنى لايعقل خارجيته ولا شيئى وراء الماهية حتى يكون هو مركز الامر و مهبط الهيئة بالضرورة و لما كان المولى واصلا الى مرامه و مقصوده بجعل الماهية واجبا فلاوجه لصرف ذلك الى غيره و ان كان ذلك الغير هوالغرض الاعلى و هو ذوالمصلحة فليتد برجيدا.

تذنيب: بناء على مامر يكون التخيير عقليا بل هو مقتضى جميع المسالك لان المقصود ليس اسراء الحكم الى جميع الوجودات والافراد والايلزم الجمع بينها و يمكن تصوير التخيير الشرعى بجعل الماهية عنوانا مشيرا الى خصوصيات مختلفة فى الافراد و هذا ضرورى البطلان.

المقام الرابع

المعروف بين اكثر المخالفين اوالا شاعرة فقط جواز امرالامر مع العلم بانتقاء شرطه والمشهور بين المتاخرين عدم جوازه و اختار السيد المحقق الوالد مدظله جوازه فى الخطابات الكلية القانونية فى الجملة.

و قبل الاشارة الى ماهوالتحقيق فى المسئلة لابد من الاشارة الى مقدمه نافعه و هوان القوم توهموان النزاع فى مسئلة علمية نافعة فى الفقه و يكون كساير المسائل الاصولية قابلة للاستنباط بها فى المسائل الفرعية و خاضوا فى المراد من عنوان البحث و من القيود الواقعه فى محط النزاع من احتمالات ثلاثة فى كلمة يجوز والاحتمالات الاربعة فى الشرط والاحتمالين فى الانتفاء فبضرب بعضها ببعض تحصل الاحتمالات اكثر من عشرين مثلا.

و هكذا غافلين عن ان هذه المسأله جواب عن الشبهة الواقعة فيه الناس كلا و لابد لكل احد من ذبها و حلها و تلك الشبهة هى ان الله تبارك و تعالى يكون عالما بالمكلفين و حالاتهم و يكون هوالامر والمقنن و هوالناهى فاذا كان الامر كذلك فهل يمكن ترشح الارادة الجدية والامرالحقيق عن العالم بالوقايع و هو عصيان العبيد و طغيانهم فلا ياتمرون ولا ينتهون و عند ذلك كيف يعقل صدورالامر والنهى منه جل وعلامن غير اختصاص بالامر بل النهى مثله فى الجواز وعدمه.

فالمراد انتفاء شرط الامر و هواحتمال الانبعاث اوالقطع به اوانتفاء مايؤدى الى

انتفاء هذاالشرط وهوالعجز عن المامور به و اما توهم ان انتفاء الشرط بعدالاقرار بالشرطية يستلزم انتفاء الامر كما فى الفصول والكفاية فى غيرمحله ضرورة ان من الممكن الالتزام بان الاوامر الا متحانية والاعتذاريه امر يورث استحقاق العقوبة كما مرمنا تصديقه فلا تختلط .

و اما جعل هذه المسأله من متفرعات بحث الطلب والارادة فهو فى غير محله و لقد علمت منا الادلة الناهضة على تعدد الطلب والارادة و ما كان فيها هذه المسئلة فانها لا تنتهى الى الالتزام بالتعدد ضرورة ان تلك المسئلة حول وحدة الطلب والارادة و هذه المسئلة راجعة الى الامر وهو مقام الانشاء والجعل ولوكان من متفرعات تلك المسئلة كان على الاشاعرة انكارامكان الامر مع العلم بانتفاء شرطه دون الطلب حتى يثبت بذلك تعدد الامر و هوالارادة المظهرة مع الطلب فما ترى فى كتب اصحابنا الاصوليين ايضالا يخلوعن تاسف.

فبالجملة البحث فى المقام يكون حول تصوير اصدار الامر والنهى من العالم بانتفاء شرط تنفيذهما و شرط نافعيتهما وعدم كونهما لغوا و هذا مشكل و اعضال لابد من حله.

فارجاع البحث الى ان الامر مع العلم بانتفاء شرط وجوده كما فى الفصول والكفاية بعد الاعتراف بالشرطية او ارجاع البحث الى فقد شرط المامور به والمكلف به كما فى كلام جمع اخرين غير سديد بل البحث يرجع الى ان فقد شرط الامر مع العلم بفقدانه هل يستلزم امتناع صدورالارادة والجد من المولى العالم الحكيم ام لا؟

فهذه المسأله سيقت لرفع شبهة عقلية و راجعة الى مقام الاثبات و هو فرض علم الامر بعدم تاثيرالامر و لغويته فكيف يمكن العقاب على عصاة الناس مع عدم امكان توجيه الخطاب الجدى اليهم من غير فرق بين الكفار و من بحكمهم و من غير فرق بين كون الحكم الصادر من العالم بانتفاء الشرط كلا تكليفيا اووضعيا فان جعل الاحكام الوضعية بلحاظ الثمرات المترتبة عليها فاذا كان عالما بانتفاء الثمرة و هى التكاليف المستتبعة لها لايعقل صدورالجد منه الى جعلها فليتد برجيدا.

ثم ان انتفاء الشرط تارة يكون لاجل عصيان المامور و خبث سريرته و انه يعاند الامر و يستهزِءُ و اخرى يكون لاجل عجزه وجهله والكل شريك فى امتناع توجيه الخطاب الجدى اليهم المستتبع للعقاب. فتحصل ان المراد ليس انتفاء شرط الامر مع الاقرار بشرطيته فانه يناقض نفس العنوان.

بل المراد ان ماتوهمه المشهور من الشرطية لصدورالامر و هو احتمال الانبعاث اوالقطع بالانبعاث شرط عام او يمكن تحقق الامر بدونه و اختارالثانى جماعة وهى دليل ادل على الشىء من وقوعه، فان عصاة الناس يعاقبون على الفروع والتكاليف وهى لا تصير

تكليفا الا بالامرالجدى لاالامتحانى ولاالاعذارى و بعد ماعرفت ذلك يعلم ان مجرد اشتراك لغة الامر اورث اختيار هذاالبحث فى الاوامر والافهو اجنبى عن المسئلة الاصولية.

نعم ما هوالبحث الناتج هوان احتمال الانبعاث اوالقطع به من شرائط تحقق الامر ام لا واذاكان هومن الشرائط فلا يمكن وجوده بدونه واذالم يكن من الشرائط فيمكن.

و حيث ان التحقيق على مامران الاوامر الامتحانية والاعذارية تكون امرا واقعا و حقيقة دون ميزان الصحيح للعقوبة ليس كون الامر بداعى الانبعاث بل ماهوالمصحح اعم من ذلك فلا منع من تحققه بدون الشرط المزبور.

هذاكله تمام الكلام فى امكان تصويرالامر مع فقد الشرط المراد فى العنوان واما حل الشبهة المشاراليها فهو من طريقين:

الطريق الاول: ما مرمنا فى مباحث الطلب والارادة من ان استحقاق العقوبة لايتوقف على الامر بداعى الانبعاث ولا على غير من الاوامرالامتحانية اوالاعذارية فان عدم ترشح الارادة الجدية من قبل المولى تارة يكون لاجل عدم المقتضى فى المتعلق اولوجود المانع واخرى يكون لاجل علمه بعدم قيام المكلف بالوظيفة فانه عند ذلك يتحقق العقوبة عندالعقلاء بالضرورة لان المكلف عارف بغرض المولى قهرا فلابد من القيام على طبقه فلايلزم من امتناع امرالامر عند فقد شرطه عدم استحقاقه العقوبة.

الطريق الثانى: ماسلكه الوالد المحقق مدظله من ان الخطابات القانونية لا تنحل الى خطابات عديدة حتى يلزم مراعاة شرط الخطاب الشخصى فى تلك الخطابات طرا و ذلك الشرط هواحتمال الانبعاث و المكلف العاصى والعاجز والجاهل غيرمخاطب بالخطاب الجدى قطعا.

بل الخطابات القانونية لا تنحل الى الكثير فيكون الخطاب واحد او المخاطب كثيرا، فان كان جميع المخاطبين فاقدين لقابلية التاثير فهو خطاب لغو غيرممكن ترشح الجد على طبقه، و ان كانوا مختلفين كما هوالمتعارف فارادة الجد مترشح على العنوان الكلى المنطبق ولايكون لاحد عذرا عندالعلم والقدرة فيكون الحكم بالنسبة الى العصاة جديا مع فقد شرطه فترتفع الشبهة و تصير النتيجة امكان امرالامر مع العلم بانتفاء شرطه فى بعض المواقف فليتدبر.

فذلكة البحث: ان الكلام هنا فى المرحلتين: اوليهافى ان احتمال الانبعاث اوالقطع به هل هومن شرائط الامر ام لا؟ والجواب ماقد اشيراليه و مرفى محله من ان حقيقة الامر قابلة للتحقق فى الاوامر الامتحانية والاعذارية و يكفى تلك الاوامر لصحة العقوبة خصوصاً بالنسبة

الى المولى الحقيق و عبيده لان ميزان العقاب امراخر غير ما اشتهر. ثانيهما بناء على الشرطية و ان ميزان صحة العقاب صدور الامر متوجها الى العبد بداعى الانبعاث كيف يمكن تصحيح عقاب الكفار والعصاة بل والعاجزين والجواب ماعرفت فافهم و اغتنم.

المقام الخامس اذا فسخ الوجوب فهل يبقى الجواز اوالاستحباب ام لا؟

اعلم، ان الجهة المبحوث عنها اعم مما اذا كان الحكم السابق وجوبا اوتحريما اواستحبابا اوكراهة، فانه ياتى النزاع فى بقاء امرالا انه على بعض التقادير يحتمل بقاء الامرين مثلا وعلى بعض التقادير يحتمل بقاء اصل الاباحة بناء على كونها من الاحكام الشرعية المجعولة كما هوالمشهور.

و هكذا هى الاعم لما كان الدليل الثانى ناسخا لمفاد الدليل الاول نسخا ممكنا شرعا اوكان من قبيل الحكومة والتخصيص ضرورة ان قضية الحكومة والتخصيص هوانكشاف قصورالارادة من الاول ولكن لهذاالبحث مجال فى ان مقتضاهما قصورها بالمرة اوعدم وصول الارادة بالنسبة الى مورد التخصيص والحكومة الى نصاب الحتم و ميقات البت و مما يؤيد ذلك وقوع الاعلام فى هذاالبحث عند تعرض الاصحاب لدليل رفع القلم عن الصبى و عندالبحث عن صحة عباداته فانه لوكان دليل الرفع رافعالاصل الالزام فيبقى الاطلاقات الاولية والعمومات الكلية باقية فى بعث الصبى الى العبادة اللازم منه صحته قهرا.

فبالجملة هل قضية الجمع بين الادلة القابلة للجمع بالتخصيص و الحكومة والتقييد ارتفاع الحكم فى مواردها طراام لا؟ بل يمكن استفادة الندب والكراهة من العام المخصص مثلا فلا تختلط ولا تغفل اذا علمت ذلك كله فالبحث حول المسئلة يقع فى جهات:

الجهة الاولى: فى حقيقة الحكم و جوبيا كان او تحريميا، ندبيا كان او تنزيهيا.

اعلم ان الحكم من الامور الاعتبارية الايقاعية وله الوجود الاعتبارى الباقى ببقاء علل اعتباره و لكل واحد من الامور الاعتبارية علل واقعية تكوينية و تلك العلل تنتهى الى الارادة المتعلقة من رب الاعتبار الى ذلك الامر الاعتبارى سواء كان متقوما بارادة واحد نافذ فى الامراوكان متقوما بارادة المجتمع البشرى كالامورالاعتبارية الوجودية تبعا او بنحو اخر قررناه فى مواضع مختلفة كالملكية و الزوجية والطلاق والحرية و هكذا من العناوين

الكلية فى المعاملات بل والعبادات والمخترعات الاسلامية و غيرالاسلامية. و ما هو محط النسخ و يقال هوالمنسوخ هوهذاالامر الاعتبارى. فاذا عرفت ذلك فهل سبيل الى اعدام هذاالامر الاعتبارى مع بقاء الامرالاخر عقلا و ثبوتا ام لا ؟ لا شبهة عندنا فى تعين الامتناع من غير فرق بين كون الارادة ذات مراتب اوكون الوجوب ذامراتب بناء على تصوير الاشتداد والضعف فى الامور الاعتبارية كما هوالحق.

و ذلك لان معنى التشكيك ليس بقاء الارادة الضعيفة عند انتفاء الارادة القوية و الشديدة لان الارادة القوية والضعيفة ارادتان كوجود زيد ووجود النبى (ص) بخلاف مراتب السواد والبياض، فان الاشتداد والضعف فى مراتب الاعراض الحالة موجود و مما يدل على ذلك وجدانك انتفاء الارادة عند انتفاء المصلحة الملزمة وحدوث الارادة الاخرى لا انتفاء شدة الارادة و بقاء الارادة الضعيفة كما توهم الاصحاب هنا طرا الا من هو نحرير هذاالنص و هوالوالد المحقق مدظله و مما يدل عليه مضافااليه ان الارادة معلول النفس و تشخص بالمراد ثم ان اعتبار الاشتداد والضعف فى الاعتباريات لايستلزم التشكيك فى الوجوب الذى هو امر بسيط و تعريفه بالعناوين المختلفة المتكثره كتعريف البسائط لايستلزم تركيبه الواقعى و تشكيكه الخاصى فى كل مرتبة فانه يستلزم انتفاء ذات المشكك كلا كما هوالمحرر فى محله و مقامه فافهم و اغتنم.

فما ترى فى كتب جمع من ان القول با مكان بقاء الجواز وعدمه والاستحباب وعدمه تابع للقول بالتشكيك فى مفهوم الوجوب والاعتباريات فى غيرمحله لان الالتزام بالتشكيك لافى الارادة ولا فى الوجوب لاينتج ذلك و كيف يعقل انتفاء المراد و بقاء الارادة فلا يقاس العرض القائم بالمحل كالسواد والبياض بالمعاليل الصادرة عن النفس كالعلم والارادة نعم لوامكن الالتزام بالتشكيك فى الوجوب المجعول الواحد بالوحدة الشخصية العددية لكان الالتزام ببقاء المجعول فى الاعتبار ممكنا ولكنه بمعزل عن التحقيق ولا يقول به الامن هوالاجنبى عن المباحث العقلية.

هذاكله حسب الصناعة العقلية و لكنك احطت خبرا فيما مضى على ان الاعتباريات لايأتيها الامتناع واللاامتناع الا من قبل امرواحد وهواللغوية واللالغوية، فان محيط العقلاء محيط خارج عن مسالة الدور والتسلسل والتشكيك و غيرذلك من العناوين المخصوصة بالعلوم العقلية.

ولايكون فى وعاء الاعتبار شيئى ممتنع الااذاكان اعتباره لغوا و بلا اثر و لذلك قلنا بامكان اعتبار المناقضة والمضادة اذا كان فيه الاثر المقصود للعقلاء كما يتصور المناقضة

والمضادة فى الحكم عليه بالامتناع ، فبالجمله فيما نحن فيه لامعنى لامتناع نسخ الحكم .

بعد مانجد توصيفه بالالزام وعدمه فان هذا التوصيف دليل التجزية و توهم ان وصف الالزام من قبيل الاوصاف الممنوعة فلا يعقل نسخ الوصف و بقاء الجنس اوالامر الاخر المباين معه فى غيرمحله لانه من الخلط بين العقليات والاعتباريات ضرورة ان بناء العقلاء على نفى الالزام فى عالم التشريع بالصراحة فيقال فى مقام الانشاء بعد الايجاب نسخت لزوم الحكم المزبور فانه ينتقل العرف منه الى بقاء اصل الحكم و هو مساوق للندب وان لم يكن عينه نجده ولعل الى ذلك يرجع قول من يريد ابقاء الندب او الجواز باثبات التركيب والتشكيك فى الوجوب وان كان لانحتاج الى اعمال قاعدة التشكيك حتى يتوجه اليه ان المسأله ليست من صغرياتها. فتحصل ان المدار على الاثر فاذا كان فى التجزية اثر مقصود فهو ممكن بلاشبهة و اشكال فلواقتضى ظاهرالدليل تلك التجزية فلاباس من المصير اليه.

الجهة الثانية: ظاهرالقوم و صريح الوالدمدظله ان الالتزام بالامتناع فى الجهة الاولى يورث سقوط امكان الالتزام ببقاء الجوازاوالندب من طريق اخر. والذى هوالحق ان التفكيك ممكن بان تلزم بامتناع نسخ الحكم و بقاء الجواز و مع ذلك نقول بان قضية الجمع بين الادلة هو بقاء الجواز لاالجواز الجنسى الذى لايبقى مع ذهاب الالزام الفصلى بل الجوازالاخر.

و هوان دليل المنسوخ مع قطع النظر عن القرينة القائمة على ترخيص الترك كاشف عن الارادة الالزامية حسب ما تقرر منا فى محله و مع قيام القرينة على جوازالترك لا ينقلب الدليل الاول عن مفاده لانه كان يستكشف منه الارادة الالتزامية لاجل عدم القرينة، فاذا ثبتت القرينة فى العصر المتاخر على رخصة الترك يؤخذ بالدليلين و تصيرالنتيجة هوالاستحباب اوالكراهة و تكون النتيجة فى الجمع بين العمومات وحديث رفع القلم عن الصبى صحة عبادة الصبى لاستحبابها.

فبالجملة مانحن فيه من قبيل القرينة المفصلة القائمة على ارادة الندب فى جملة اغتسل للجمعه والجنابة من الجمعة فان ذلك كما لايضر ثبوتا بارادة الالزام فى الاخر كذلك فيما نحن فيه لما تقرر ان الهيئة ليست موضوعة فى الاوامر الالتحريك الاعتبارى الفارغ عن سايرالقيود.

فلا مانع من الالتزام ثبوتا بان دليل المنسوخ باق على دلالته الوضعية و هوالتحريك الاعتبارى الى بعد زمان صدور دليل الناسخ و هكذاالعمومات والمطلقات.

هذاكله حسب التصور الثبوتى واما بحسب التصديق فربما يشكل الجمع بين الدليلين بجهل دليل الناسخ على كونه قرينة على الترخيص فى الترك ، بل ربما هو ناظر الى رفع الحكم المجعول.

نعم، اذا كان التناسب بين الحكم والموضوع مقتضيا لذلك حتى فى مثل دليل الناسخ الحاكم اوالمخصص بلسان الحكومة فلا تمنع من الالتزام به و هذا مما لايمكن ان لايصار اليه فى الجمع بين الادلة الاولية و حديث رفع القلم ، فانه قضاء الحق مناسبة الحكم والموضوع ناظر الى رفع القلم الالزامى لا مطلق القلم فانه لامنة فيه بل المنة فى خلافه كما لا يخفى .

و مما ذكرنا يظهر مواضع النظر فى كلمات القوم و مواقف الخلط حتى فى كلام المحقق الوالد مدظله. و ان شئت قلت لوكان الحكم الالزامى مستفادا من الدلالة الوضعية فلا يمكن المصير الى ابقاء الجواز الاعلى القول بامكان تجزية الحكم حسب ماتحرر.

و اذا كان مستفاد امن الاطلاق فلا منع من الالتزام المذكور سواء قلنا بامكان تجزية الحكم امتناعه. فما ترى فى كتب القوم من الحكم بالامكان مطلقا او بالامتناع مطلقا فى غير محله فليتد برجيدا.

الجهة الثالثة فى مقتضى الاصول العملية: اما قضية الاستصحاب فهو مختلف فيه فمن قائل بانه لايفيد هنا شيئا حتى على القول بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى لان الحكم المنسوخ معدوم قطعا و ما هو محتمل البقاء ليس من الحكم المجعول الشرعى بل هوالعنوان الجامع الانتزاعى و هذا هورای الوالد المحقق مدظله و من قائل بجريانه بناء على كون الندب والاستحباب من مراتب الوجوب والكراهة من مراتب الحرمة والاباحة والجواز من مراتب الحكم ، فان وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة محفوظة بذهاب مرتبة و بقاء مرتبة فيستصحب بقاء اصل الحكم كما يستصحب بقاء البياض و هذا هوالاستصحاب الشخصى لاالكلى ولكنه غيرصحيح لما عرفت منا ان الاستحباب والندب بعنوانه وحده غيرمجامع مع الوجوب و ما هوالمجامع معه وهواصل الحكم و ان كان قابلا للبقاء حسب ما تحرر و لكنه فى مرتبة تعلق اليقين لا تكثر فى الحكم اللهم الا ان يقال اذاامكن التجزية فى الحكم اعتبارا لما فيه الاثر المقصود فلابد من تكثيراليقين و هو حاصل و يكفى ذلك و لوكان فى رتبة الشك اى عندالشك فى بقاء اصل الحكم يتذكر الى ثبوت اليقين باصل الحكم فى الزمان السابق فافهم و تدبرجيدا.

فتحصل ان استصحاب الشخصى جار بناء على ما تقرر من تجزية الحكم فى الاعتبار مما فيه من الاثار. و من قائل بجريان الاستصحاب الكلى من القسم الثالث كما فى الكفاية بناء على جريانه و فيه ماهر فى كلام الوالد المحقق مدظله من انه على تقدير جريانه فيه لايجرى هنا لان الباقى فى ظرف الشك امرانتزاعى لا حكم شرعى ولا موضوع ذى حكم شرعى. اللهم الا ان يقال بان المستصحب قديكون امرا ثالثا و هوعدم الوجوب والحرمة فانهمالا يكونان كذلك فلابد من الاثر و هنا هو حاصل فليتدبر. و هنا كلام اخر اشرناالیه فى المرحلة السابقة و هو امكان استصحاب الحكم الشخصى من طريق اخر و هو ان الوجوب المنسوخ لايستفاد من دليل المنسوخ وضعابل الوجوب مستفاد من عدم قيام القرينة على الندب، فاذا قامت القرينة و شك فى بقاء الحكم والبعث الثابت بدليل المنسوخ يصح الاستصحاب و يكون المستصحب الحكم المستفاد من الهيئة فتامل.

هذاكله بناء على جريان الاستصحاب فى الاحكام التى يشك فى نسخها و اما بناء على ما تقررمنا من عدم جريانه لاجل بعض شبهات يتعلق بها لا الشبهة المعروفة عن النراقى من المعارضة فانهاداهية فلا يجرى الاستصحاب هنا كمالا يجرى فى مطلق الاحكام الكلية حتى الاحكام العدمية اى لايجرى حتى استصحاب عدم الوجوب والحرمة الازلى والتفصيل والتحقيق حوله يطلب من مظانه.

ور بما يشكل جريان الاستصحاب الشخصى على النحو الاخير كما توهمه العلامة المحشى (ره) و ذلك لان المستصحب لا يكون البعث بداعى الانبعاث لانه من الموضوعات ولا اثر شرعى له فلابد ايكون حكما و حيث لا تعين له من الوجوب والندب فيكون المستصحب اصل الحكم الجامع فيرجع الى استصحاب الشخصى على الوجه الاول المقرر فتدبر. والمراد من الجامع ليس الجامع العنوانى حتى يكون كليا بل هو كجامعية زيدلحالى العلم والجهل فلا تغفل.

المقام السادس هل الامر بالامر بشيى امر بذلك الشيئى ام لا

و كان المسئلة بحسب مقام الثبوت مفروغا عنها و اختلاف الاعلام فيها حول مقام الاثبات. و انت خبير بان الامر ليس الامعنا ايجاد يا و بعثا انشائيا قائما بالباعث والمحرك قياما صدوريا ولا يكون له المرحلتان: مرحلة الثبوت والاثبات بل الامر تمام هويته فى مرحلة الاثبات فعليه لامعنى لكون الامر بالامر بشى امرا بذلك الشيىء بالضرورة و اما نقل امرالغير بالفاظ الحكاية فهو ليس من استعمال ايجادى اوانشاء

اعتبارى بل هو حكاية لما اوجده الباعث، فاذا قال الرسول قال الله تعالى افعل كذا فانه و ان كان بحسب التكوين كلمة افعل صادرامن الرسول ولكن هى حكاية الامر المسموع و هوخارج عن هذاالمسأله.

بل الكلام فى المقام حول ما اذاانشاء المامور الاول الامر الثانى و تصدى هو للبعث و التحريك بنفسه و هذا واضح المنع جدا فما ترى فى الكفاية من صحته ثبوتا و فى غيرها من صحته اثباتا من الغفلة قطعا.

فتحصل ان الامر الاول هيئته و مادته غيرالامر الثانى فكيف يستند الامر الثانى الى الامرالاول، هذا وتوهم ان صحة عبادات الصبى متقومة بكون الامر بالامر بشيئى امرابذلك الشيئى فاسد لان فى صحتها يكفى العلم بالغرض والطلب، فاذا ورد مثلا مخاطبا الى الاولياء مرواطفالكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين فلايكون هذا امرابالصلوة من جنابه صلى الله عليه وآله قطعا. و لكنه يستفاد منه عرفا انه ذو غرض فى ذلك و طالب له و اذا كان كذلك فيكون عباداته صحيحة، فلا ينبغى الخلط بين عنوان المسأله و بين ما هوالمستفاد من الدليل عرفا. و اما احتمال كون المصلحة فى امرالاولياء فقط اوفى امرهم والصلوة معا فهووان كان ممكنا عقلا الاانه بعيد عرفا و هذانظير ما يستفاد من قوله تعالى فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون.

فانه لايكون امرا بالاتمام و ترتيب الاثار بعد السئوال و لكنه معلوم منه لزوم ترتيب الاثر وانه لابد من صحة ما يترتب عليه من الاثار فاذاسئل عن اهل الذكر شيئى فقال افعل كذا يجب تبعية امره مما فيه حسب الاية من المصلحة و يكون صحيحا شرعا من غيركونه امرامن الله تعالى اوالرسول الاعظم صلى الله عليه وآله بذلك الشيئى.

و من ذلك يعلم مواقف الخلط والاشتباه الواقع فى كلمات الاعلام قدس سرهم. وربما يخطر بالبال دعوى ان مجردكون العبادة مامورا بها غيركاف لصحتها لان الامر المصحح لها هوالامر الصادر بداعى الانبعاث و اما الامر الصادر بداعى الامتحان و ان كان عندنا امرا و لكنه لايستلزم صحتها ولاقرينة على تعيين الاول بل القرينة بمناسبة المقام تساعد الثانى فليتدبر.

ثم ان من الممكن توهم توقف صحة العبادة على انبعاثهم عن بعث المولى لابعث آبائهم و عليه لابد من كون الامر الثانى اما امرالاول او يكون امرا ارشاد يا كاوامر الانبياء والرسل.

و فيه ان فى باب الامر بالمعروف يكون الامر للامر و يكون الانبعاث عن الامر

الصادر من الامر و مع ذلك تكون العبادة صحيحة والا يلزم كون الامر بالمعروف امرا بالمنكر و هو خلف قطعا.

فيعلم من ذلك ما تقرر منا فى محله من ان هذاالنحو من الانبعاث لايضر بصحة العبادة والتفصيل فى مقام اخر.

المقام السابع

الامر الواقع عقيب الامر الاخر مع وحدة المادة والمتعلق لايكون الامثل الامر الاول استعمالا وعلة و غاية.

نعم، يعتبر بعد تحقق الاستعمال ان الثانى تاكيد للاول و ليس هذا الامن قبيل التاكيد فى الجملة التامة الخبرية اوالناقصة تكرارالموضوع فى ضرب زيد زيد و منشا اعتبار التاكيد وحدة الارادة الاصلية و وحدة الغاية و دعوى ان التاسيس اولى من التاكيد فلابد من حمل اطلاق المادة على التقييد بحيث يلزم منه تعدد المتعلق فيقتضى تعدد الامتثال ليس من الاصول العقلائية.

و غير خفى ان التاسيس بدون التقييد غيرممكن لان الارادة والحب والتصور والتصديق والتادية بحسب السنخ هنا واحده فلوكان يمكن تعلق الارادتين التاسيتين بشىء واحد لامكن تعلق الحبين والشوقين به مع انه واضح المنع، فما من الارادة سبب لوجوب الامتثال مثلا هى الارادة الاصلية الموجبة لارادة اصدارالفظ والهيأة ولارادة اخرى متعلقة باصدارالفظ الاخر شخصا ولكنه عين الاول سنخا و هذا الاختلاف الشخصى لايستلزم تعدد الارادة الاصلية بالضرورة فعليه يعلم ان التقييد بلادليل و ما فى الكفاية من ان اطلاق الهيئة يقتضى التاسيس غيرواضح بل الهيئة لاتورث الاالبعث والتحريك اعتبارا من غيركونها موضوعة لامراخر.

ولو اريد من الاطلاق ما مضى سابقا من انه عند الاطلاق يحمل على النفسى العينى التعيينى فهو يتم عند عدم القرينة على الخلاف و هو المسبوقية بالامرالاول فتامل جيدا.

ثم ان فى المسأله شقوقا اخر لايهمنا تعرضها و ان يظهر من الفصول التردد بين التاسيس والتاكيد فى بعضها والامر بعد ذلك كله سهل والله من وراء القصد.

فتحصل ان المسئلة بحسب مقام الثبوت واضحة و توهم ان تعدد البعث كاشف عن تعدد الارادة كما اشيراليه فى غيرمحله لان منكشفه ليس ارادة اصيلة بل هى الارادات

الاخر كما فى باب المقدمة.

و بحسب مقام الاثبات لايمكن الالتزام بالتاكيد الا فى مواضع خاصة والا فيحمل على التقييد وان المراد والمامور به فى كل غيرالاخر ولا يشترط كون القيد الوارد على الطبيعة عنوانا فى المامور به بل القيد الذى يدرك لزومه فراراعن الاشكال العقلى هوالقيد المورث لكثرة المتعلق و تعدده.

نعم، ربما يستظهر احيانا فى بعض المواقف ذلك كما اذا قال ان اجنبت اغتسل ثم ورد فى دليل اخر فى الاعصار المتاخرة ان ادركت يوم الجمعة اغتسل فانه لايمكن الالتزام بالتاكيد فلابد من التقييد و يكون القيد عنوانا عرفا فيشترط قصده حين الامتثال ففيما اذا كان الامر مثله يكون المامور به مقيد او منوعا فلا تغفل.

ثم، ان من الواضح امتناع الارادتين المناسبتين بشيئى واحد من شخص واحد مع التوجه والالتفات واما من الابوين فيمكن ذلك و ياتى حينئذ البحث عن التداخل و عدمه والتداخل واضح جداكما اشيراليه سابقا فى بعض المباحث الماضية كماانه ممكن مع الغفلة ولكنه لا يستلزم الامتثال التعدد لان مدار تعدد الامتثال على تعدد الجهة المقتضية لذلك الامر و كانت تلك الجهة والغرض قريبا دون الجهة البعيدة فلا تختلط.

فما يظهر من الكفاية من ان مجرد التعدد التاسيس كاف لتعدد الامتثال فى غيرمحله بالضرورة.

الفصل الخامس
فى الاجزاء

والكلام فيما يتعلق به يتم فى ضمن مقدمة و مواقف:

المقدمة

فيما يتعلق بما جعله القوم عنوانا و ظنوا انه العنوان الجامع لمباحث الاجزاء فذكر الفصول ان الامر بشيئى اذااتى به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا؟ و حيث قيل عليه ان الامر لايكون موضوعا لاكثر من البعث الى الطبيعة والمادة لاكثرمن الطبيعة اللابشرط عدل عنه الاخرون وقالوا ان المسأله عقلية لا لفظية فعنونوا ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا وحيث ان الاقتضاء ليس من لوازم الاتيان لا بنحو العليه ولا بنحوالاعداد و تكون النسبة مجازية بل هو دليل تمامية انه الارادة و سقوط الغرض عدل عنه المحقق الوالد مدظله باسقاط كلمة الاقتضاء.

و حيث ان كلمة على وجهه من القيود الماخوذة فى كلمات القدماء و ليس ما توهمه الكفاية فى محله من انها نشير الى القيود المعتبرة فى المامور به عقلا كقصد القربة فانه على مامرتمنع اخذه فيه ضرورة ان هذه الشبهة من زمن الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره، فتكون اجنبية عن هذاالبحث بالمرة فلابد من حملها اما على التوضيح كما عليه الاكثر اوحملها على ماافاده السيد الاستاذ البروجردى قدس سره من انهاربما كانت زايدة فى العنوان لاجل شبهة اوقعها القاضى عبدالجبار فى الرى من قبل الديالمه و هو ان من صلى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف خلافه يعيد ولا يجزى مع امتثاله الامرالاستصحابى ووجه رده بتلك الزيادة كما افاده هوان المامور به فى هذاالمثال لم يؤت به على وجهه من جهة ان الطهارة

الحدثية بوجودها الواقعى شرط. و انت خبير بان الحمل الاول خلاف القاعدة والثانى اوضح فساداً لانه يلزم منه خروج مباحث الاجزاء التى هى الا هم وتكون المسأله منحصرة بالبحث عن اجزاء المامور به عن امره المتعلق به الذى لا بحث فيه عندالقوم وعد من الضروريات الاولية.

والذى هوالاقرب على تقدير صحة العنوان المزبور ان قيد على الوجه اشارة الى اتيان المامور به على الشرائط المعتبرة فيه حسب الادلة حين الاتيان ولا نظر فى بحث الاجزاء و فى تلك المسئلة الى اجزاء الامرالاضطرارى والظاهرى عن الواقعى فقيد على وجهه يفيد اخراج مالا بحث فيه و يورث تركيزالبحث فيماهو المهم فى مباحث المسأله فلا تختلط.

اقول: لا شبهة فى لزوم كون العنوان الموضوع للبحث هنا شاملا للمباحث المختلفة التى يذكر تحتها و جامعا لشتاتها و هو هنا مشكل بل ممنوع، و ذلك لان مباحث هذه المسئلة على المعروف ثلاثة، و على ما هوالحق اربعة احدها البحث عن اجزاء الاتيان بالمامور به عن امره واقعا كان اواضطرارياً، ثانيها اجزاء الاتيان بالمامور به الاضطرارى عن الامرالواقعى على ما هوالمعروف فى تعابيرالقوم اوعن المامور به الواقعى على ما فى بعض التعابير الاخر، ثالثها اجزاء الاتيان بالمامور به الظاهرى عن الامر الواقعى او عن المامور به الواقعى على ما عرفت من الاختلاف فى التعبيرين.

رابعها ان ترك المامور به حسب الدليل الظاهرى هل يورث الاجزاء اى سقوط القضاء خارج الوقت ام لا؟ مثلا لوادى نظرالمجتهد الى جواز ترك صلوة الكسوف و استند اليه المقلد فتركه ثم قلد الاخر وقال بوجوب القضاء فهل عليه ذلك ام هو مثل ترك جزء المامور به مستندا الى فتواه فى عدم لزوم الاعادة و هكذااذا ترك اعطاء الخمس و الزكوة فى ظرفه لاجل الدليل ثم بعد مضى السنوات تبدل راى المقلد مثلا. فبالجملة الدليل المقتضى لعدم وجوب الاعادة والقضاء عندالتخلف بالنسبة الى الاجزاء والشرائط هو بعينه يقتضى ذلك عندالتخلف عن الكل كما ياتى من غير فرق ولعل الاصحاب يقولون بالاجزاء فى المسأله تبدل راى المجتهدحتى فيما اذاترك المامور به مستندا الى فتوى مجتهده و سياتى تحقيقه فعلى هذالايعقل الجامع بين هذه المسائل بالضرورة.

و اما بناء على كون مباحثه ثلاثة فايضا يشكل تصويره ضرورة ان مجرد الاجمال فى العنوان كما افاده الوالد المحقق مدظله غيركاف، فان قوله اتيان المامور به على وجهه هل يجزى ام لا؟ يشمل اتيان الصلوة والاجزاء عن الصوم و ايتان المامور به الواقعى والاجزاء عن الاضطرارى مع انه غير مقصود بالبحث فلابد من التقييد حتى يشمل المباحث الثلاثة

و عند ذلك يخرج البحث الاول ولوكان الاجمال كافيا فالاولى جعل عنوان البحث كلمة الاجزاء من غير اضافة شيئى اخراليها لعدم الحاجة عندهم اليه لكونه ضروريا فينحصر التقييد بالمبحث الثانى و الثالث وهذا معنى عدم الجامع فلا تغفل.

ايقاظ: بناء على ما سلكناه فى بحث المرة والتكرار فى تحرير محل البحث من ان الكلام هناك حول ان الجهة المقتضية للتكرار طبعا هل تورث لزوم التكرار بتكرارها لاوجه لتوهم اتحاد البحثين او اغناء ذاك عن هذا، و اما على ماسلكه القوم هناك من ان القائل بالتكرار يقول ان الهيئة قاضية بذلك من غيرفرق بين كون الماتى به الاول طبيعة اضطرارية اوظاهرية او واقعية اولية فانه اذا اتى بكل واحد منها فلابد عليه من التكرار اذارتفع موضوع الحكم الظاهرى او الواقعى الثانوى فعليه لايبقى وجه لهذاالنزاع.

و من العجب توهم القوم جريان النزاع بالنسبة الى اجزاء المامور به عن امر نفسه فانه لوسلمنا ذلك ولكنه ليس من النزاع الاساسى فى هذه المسئلة، فان المبحوث عنه هنا هوالبحثان الاخران و هواجزاء المامور به الاضطرارى والظاهرى عن المامور به الواقعى فبالجملة يلزم سقوطه على القول بالتكرار هناك اماراسا او نتيجة. نعم على القول بعدم دلالته على المرة ولا التكرار اودلالته على المرة فلابد من هذاالبحث كمالايخفى.

ثم: انه لا ربط بين هذه المسأله و المسأله تبعية القضاء للاداء فان البحث هناك على المشهور حول ان القضا بامرجديد اوالامرالاول يكفى فان قلنا بانه يكفى فلا كفاية عن هذه المسأله لما يمكن الالتزام بعدم وجوبه لكفاية الماتى به فى الوقت عما هو خارج الوقت فلامساس بين المسألتين حتى المسأله الرابعة التى احدثناها ضررة انه وان ترك المأموربه في الوقت ولكنه مستند الى الدليل وما هو موضوع تلك المسألة هو ترك المأموربه في الوقت فاذا قلنا بالاجزاء فلامعنى للقضاء فتلك المسألة فى حكم الكبرى لهذه المسألة اذا عرفت ذلك فالبحث في مسائل الاجزاء يتم في مواقف

الموقف الاول

المعروف والمشهور بين ابناء التحقيق ان اتيان المأموربه على قيوده وشرائطه عليه تامة لسقوط الامر وحصول الغرض فلامعنى للبحث عن الاجزاء بالنسبة الى الامر المتعلق بذلك المأموربه واقعياً كان او اضطراريا او ظاهرياً وبعبارة اخرى الامر الداعى الى الصلوة الماتية بعد الاتيان بها يسقط قطعاً وهكذا ماهو الداعى الى الترابية او الطهارة الاستصحابية الظاهرية فأنه بمجرد الاتيان بكل واحد منها لايبقى له اثر ولامعنى للتقيد به ثانياً وثالثاً

من غيرالحاجة الى البرهان فكما ان الامتثال عقيب الامتثال تمنع كذلك تبديل بالامتثال الاخر تمنع والامتثال عقيب العصيان مع فرض وحده الامر والطلب تمنع وبالعكس وكل ذلك لملاك واحد وهو ان مفهوم الامتثال والعصيان تقوم بالامر وحيث لاامر لسقوط لايمكن ان يتحقق احد هذين المعنويين ثانياً.

واما سقوط الامر بعد الامتثال فهو واضح فأنه كسقوط الارادة في الافعال المباشر فيه فكما لايعقل بقاء الارادة مع تحقق المراد لايعقل بقاء الامر مع تحقق المأموربه على الوجه المعتبرومع جامعيته لما اعتبرفيه وقد مرشطر من الكلام حول المقام في مباحث المرة و التكرار ولا نعيده هذا ما عندهم، و اما ماخطر ببال الكفاية فهوخروج عن البحث كما فصلناه فى السابق فلانطيله، و اما ما عند نافهوان الامتثال ليس من الامور القهرية بل هو من الامور الاختيارية كساير الاختياريات. وقد شرحنا ذلك فى تلك المسأله مستوفا واجمال ما اقوله هنا هو ان الامر الصادر فى القوانين الكلية لا يسقط بامتثال المامور ضرورة ان ذلك بعث بنحو الى كلى ولا يعقل سقوطه بمعنى انخلاع المادة عن الهيئة و فناء الهيئة فلابد ايراد من السقوط اى سقوطه عن الباعثية ثانيا بعدالاتيان بالمامور به.

فان كان الوجود فى الادلة نفس الدليل الاول فلادليل على بقاء الباعثية بنحو الباعثية الالزامية ولا الباعثية الاستحبابية والندبية اى التى رخص ترك متعلقه فى مثلا و اما اذا قام دليل على بقاء الباعثية الاولى اى الالزامية فيعلم منه تعدد الامر و يكون خارجا عن مفروض البحث و هووحدة الامر. و ان قام الدليل على بقاء الامر مع ترخيص الترك فلا يكون الامرالثانى غيرالامر الاول ضرورة ان وجه ايفاء عدم كون الماتى به مستوفيا لتمام المصلحة و حيث ان المصلحة الندبية باقية فيبقى الامر الشخصى الاول و يدعوالى متعلقه مع الترخيص الى تركه كما ترى فى اخبار صلوة المعاده فالامتثال الثانى و ان كان يحتاج الى الامر قطعا الا ان الامتثال الاول لا يورث سقوط الامر بمعنى اعدامه بل يورث سقوطه بمعنى تصور باعثية الالزامية فلا تختلط واغتنم جدا.

فبالجملة ان اريد من الاجزاء هنا ان الماتى به الواجد للشرائط سبب لسقوط الامر عن الباعثية الالزامية فهو مسلم ولا ريب فيه للزوم الخلف والمناقضة و غير ذلك من التوالى الفاسدة و ان اريد منه سقوط الامر بالمرة و عدم بقاء داعويته الى الطبيعة ثانيا و ثالثا بنحوالندب فهو ممنوع ولانريد من الامتثال عقيب الامتثال الا ذلك و هذا غير تعدد الامروانحلاله ضرورة ان الاوامرالانحلالية تابعة للاغراض المختلفة فى الوجود و فيما نحن فيه لا يكون كذلك و ايضا ان الانحلال فيها من اول الامر فلاينبغى الخلط جدا.

و ما قیل اویمکن ان یقال فی بحث صلوة المعادة من الاحتمالات والوجوه کلها بعیدة عن الصواب و تفصیله فی محاله.

ثم: ان الاولی والاحسن فی هذه المسئلة وجه اخر ابدعناه و ذکرناه سابقا واجماله ان السقوط کما عرفت بمعنی عدم بقاءالامر علی صفة الباعثیة و هذه الصفة کماتزول بایجاد المامور به خارجا تعود باعدام ذلك الفرد واقعا اوفی الاعتبار مثلا اذاقال المولی تصدق درهما فاعطا الدرهم یورث تمامیته باعثیة الامر ولکنه اذاتمکن من اعدام ذلك الاعطاء واقعا متعقبه بالمن والاذی او اعتبارا تعود تلك الصفة لان معنی الاعدام عدم تحقق الامتثال.

فاذا ورد فی الشریعة یجعلها فریضة او انشاء جعلها فریضة فیعلم ان ذلك فی اختیارالعبد فاذا جعل ماتی به اولا تسبیحا فکانه ما صلی بعد فعلیه اعادته وجوبا.

فبالجملة الاجزاء بمعنی عدم وجوب الاعادة والقضاء و بمعنی عدم التعبد ثانیا مع قطع النظر عن الدلیل الاخر قطعی و بمعنی امتناع بقاءالامر الواحد الشخصی او بمعنی امتناع اعدام الامتثال الاول حتی یوجد محل للامتثال الثانی ممنوع بل واقع.

فما اشتهر من ان الامتثال والاجزاء امر قهری غیراختیاری صحیح بمعنی ان ذلك یؤدی الی سقوط الباعثیة الالزامیة مثلا فی التکالیف الالزامیة او سقوط الباعثیة بالنسبة الی المصلحة الملزمة اوالمصلحة الاهم و هذا لایستلزم سقوط اصل باعثیة اذا قامت القرینة علیه ضرورة ان اوصاف الباعثیة من الالزام والندب مستفاد من القرائن الخارجیة ولا تشتمل الهیئة الا فیما هو موضوعها وهو التحریك الاعتباری، و غیر صحیح بمعنی امکان الامتثال عقیب الامتثال و امکان تبدیله بالاخر و هکذا مع اعتبار الوحدة فی الامر فیما اذاتی به ثم اعدم وافنی فی الاعتبار ما تی به وهذا هوالمقصود فی الباب. واما لوارید من تصویر الامتثال عقیب الامتثال و غیرذلك تصویره بدون الامر، فهو غیرممکن وغیر مقصود کما ذکرنا تفصیله فی مباحث المرة والتکرار.

ثم: ان المراجعة الی اخبار الجماعة والصلوة المعاده والی ماورد فی صلوة الایات یورث الاطمینان بان کل واحد من الطریقتین اللتین اشرنا الیهما قابل لحمل المآثیرعلیها، و لکن قضیة ماورد فی المعاده ان الثانیة هی المرادة و قضیة ماورد فی الکسوف ان الاولی مراده والله العالم، فلاحظ و تدبر جیدا و ربما یخطر بالبال دعوی ان الاعادة لایناسب الامع اعتبار اعدام الماتی به فی الرتبة السابقة کمالایخفی.

ثم: ان مقتضی الطریقة الاولی ان المعاده مستحبة والامر الاولی والانشاء الابتدائی

باق على نعت الندبية لقيام القرينة و قضية الطريقة الثانية ان المعادة تنوى وجوبا و عليه فتوى بعض المعاصرين.

و ان قلت بناء على الاخيرة و هى الاوفق بالادلة يلزم وجوب المعادة اذا اعتبر عدم امتثال الاول بجعله تسبيحا و غيرصلوة والالتزام بذلك مشكل جدا.

قلت: لا دليل على نفوذ اعدامه و تبديل الصلوة تسبيحا الا اذا تعقبه بحسب الواقع صلوة المعادة، فان اعتبره تسبيحا ثم ترك المعاده يعلم انه ليس ينقلب صلوته بذلك لا صلوة حتى يجب عليه الاعادة.

ان قلت اعتبار الانقلاب يستلزم انعدام الامر لان ماهو المنقلب هى الصلوة بقصد الوجوب والمامور به فاذا انقلبت انعدم الامر للتضائف والملازمة.

قلت: قدمضى ان الامتثال لا يورث سقوط الامر ولا يوصف الماتى به بالمامور به بالوصف الخارجى بل معنى السقوط هو سقوط الباعثية و هو يجامع مع بقاء الامر الانشائى الذى لا روح له لسقوط الغرض المستلزم لسقوط الارادة، و لكنه اذا اعتبر تبديل الامتثال و جعله تسبيحا فلابد ايعود الغرض و تعود الارادة ولا يكون الانشاء باعثه هذا مع ان فى سقوط الغرض بنحو الكلى لا الارادة اشكال المشير اليه فى الطريقة الاولى، و لعمرى ان من تدبر فيما اسمعناكم لا يحصل له الا الاطمينان بان ظاهر اخبار المسأله ذلك.

و فى المسأله ان قلت قلتات ترجع الى جهات فقهية خارجة عن هذه المسئلة و من شاء فليرجع هناك والذى هوالمقصود بالبحث ان ما اشتهر فى هذه المسأله و كان مفروغا عنه عند الكل مخدوش جدا.

الموقف الثانى

هل امتثال الامر الاضطرارى باتيان متعلقه يورث الاجزاء والاكتفاء به عن المامور به الواقعى ام لا؟

مثلا اذا اتى بالترابيه او اتى بالصلوة قاعدا اومضطجعا او مع الموانع الشرعية و هكذا ثم زال الاضطرار و تبدلت حالته فهل يجب عليه الاعادة فى الوقت و القضاء خارجة ام لا و تمام البحث هنا يستدعى ذكر امور.

احدها: لا شبهة فى عقلية المسأله السابقة وانما الشبهة فى ان هذه المسأله عقلية اولفظية قيل هى العقلية لان دليل المسئلة لا يستلزم لفظية المسأله و قيل هى لفظية

لان البحث حول نسبة الادلة و حول مایستفاد من الادلة فی الاحکام الواقعیة الثانو یة .

والذی هوالحق ان من یقول بتعدد المامور به والامر فلابد و ان یقول بان المسأله لفظیة لان اجزاء الطبیعة الفاقدة عن الواجدة حسب حکم العقل ممتنع بعد ثبوت کونهما مأمورا بهما فلابد من التصرف بحسب الادلة الشرعیة فی واحد من المامور بهما حتی یمکن الاجزاء والذی یقول بوحدة الامر والمامور به و ان التعبیر بالامرالاضطراری والواقعی المامور به الاضطراری والواقعی غلط یقول بان المسئلة عقلیة لانها تصیر کالمسئلة الاولی المذکورة فی موقف الاول والامر بعد ذلك کله سهل.

ثانیها: قد ذکر جمع و فیهم العلامة النائینی (ره) والوالد المحقق مدظله البحث فی هذاالموقف فی المقامین فی الاعادة والقضاء و انت خبیر بانه ان قلنا بالاجزاء فی العذرالغیر المستوعب، ففی المستوعب بطریق اولی وان قلنا بعدم الاجزاء فی الغیرالمستوعب فهولاجل عدم تحقق موضوع المسئلة و هوالاضطرار الممنوع ان کان صرف وجوده فلا اعادة ولا قضاء الاعلی وجه یاتی، و ان کان وجوده المستوعب فلا بحث عن القضاء وتجب الاعادة لعدم تحقق موضوع هذه المسئلة و هوالا تیان بالمأموربه الاضطراری و لذلك لا تجد من یقول بالتفصیل بین الاجزاء بالنسبة الی القضاء و بعدمه بالنسبة الی الاعادة او عکسه فتأمل والامر سهل جدا.

ثالثها: قد تعرض الکفایة و جمع من المحشین و منهم العلامة المحشی قدس سره والعلامة صاحب المقالات حول المقامین مقام الثبوت و مقام الا ثبات فجعلوا محورالکلام فی مقام الثبوت حول التصورات الممکنة حسب المصالح والمفاسد و ان المأمور به الاضطراری تارة یکون وافیا بتمام الاختیاری و اخری لا و علی الاول کذاوعلی الثانی کذا حتی بلغت الی ثمانیة بل تسعة بحسب المصالح المتصورة فی المأمور به او المصالح فی نفس الامر و منها ان مصلحة الاضطراری یمکن ان تکون فی عرض الواقعی کمصلحة القصروالا تمام حتی یصح التبدیل اختیارا کما افتی به المحقق فی المعتبر و صدقه الاستاذ السید البروجردی هناوهو من عجایب ماصدر منهما قدس سرهما.

و انت خبیر بان هذا بحث لایرجع الی محصل ضرورة ان الاصولی والفقیه خادم الادلة والاطلاق والعموم ولا یلاحظ ماهوالخارج عن افق عقله وحد فکره فضلا عن حدود علمه و فنه. فاللازم علیه التفتیش عن حال الادلة بمقداریسعه المقام ثم ایکال الامر الی

محله حسب اختلاف صور الاضطرار مع امكان اختلاف الادلة حسب تلك الصور بلاشبهة واشكال.

رابعها: النزاع فى بحث الاجزاء فى المواقف الثلاثة الاخيرة ليس حول مفاد الادلة تصديقا بل الجهة المبحوث عنها هنا هوالبحث الاثباتى التصورى بمعنى انه ان كان مفاد الادلة فى ابواب الاضطرار كذا فلابد من القول بالاجزاء و ان كان مفادها كذا فلابد من القول بعدمه و ان كان كذا فيفصل بين الاداء والقضاء و هكذا، فاترى من البحث حول الادلة اثباتا فى غير محله لان تصديق الاحتمالات يحتاج الى مؤنة على المسئلة الاصولية ثم ان البحث ايضا ليس الابعد الفراغ عن كون المأمور به الاضطرارى مورد الامر الاضطرارى واقعا لا تخيلا و توهما، فانه اذاكان القول بعدم الاجزاء لعدم تحقق الامرالاضطرارى بموضوعه فهو خارج عن محل الكلام، فما هو مورد البحث والنزاع هوان الاتيان بفرد الطبيعة الناقص مع كونه متعلق الامر واقعا و حقيقة و يكون واقعيا ثانويا يكفى عن الواقعى الاولى ام لا. فما يظهر من بعض من الاشكال بعدم الاجزاء لاجل ان الاضطرار المسوغ هوالاضطرار المستوعب فهو فى غيرمحل كماافاده المحقق الوالد مدظله و ادام الله وجوده.

فالبحث هنا بعد فرض كون الموضوع محققا او بعد تصديقه فقهاً، و مما يشهد على ما عرفت ان البحث فى هذاالموقف بعدالفراغ عن الموقف الاول وكان المفروض هناك لسقوط الامرالاضطرارى بمصداقه و متعلقه فلاينبغى الخلط بين الجهات كما خلطوا.

خامسها: ظاهر جماعة ان هنا امرين و مأمورين بهما احدهما الامر الاضطرارى المتعلق بالطبيعة الناقصة ثانيهماالامر الاختيارى المتعلق بالمأمور به الواقعى الاولى وهوالاختيارى و صريح بعض منهم و فيهم الاستاذين البروجردى (ره) و السيد الوالد مدظله و لعله يستظهر من الدرر ان هنالیس الاامراواحدا او خطابافاردا. و انما الاختلاف فى حالات المكلفين المستلزم لاختلاف المأمور به بحسب الاجزاء والشرائط فيكون الواجب على الواجد الصلوة المائية و على الفاقد الترابية.

وعليه بنوامرامهم فى هذاالموقف من الاجزاء وادعوا وضوح هذه المسئلة بعد ذلك و قالوا لوكان هنا امران و مأموران بهما ليلزم امتناع الاجزاء كيف ولايعقل الاجزاء بين الصوم والصلوة كذلك الامرهنا بخلاف ما اذا كان هنا امراواحدا فانه ممتثلا قهرا

لتحقق موضوعه و هوالاضطرار اناما كما قد عرفت ذلك، فانه لا يعقل انكارالاجزا لرجوعه الى الخلف كمالايخفى.

اقول: ان قلنابان الامر واحد وان الباعث نحوالمأمور به الاضطرارى هوالباعث نحوالاختيارى و انهما بحسب اختلاف الحالات يختلف نقيصة و كمالا فيلزم بناء عليه جواز تبديل الحال و هذاضرورى الفساد اما بيان الاستلزام فلان معنى ذلك هو وحدة الطلب والمطلوب و انما اختلاف المطلوب كما و كيفا ليس الامن جهة تبادل الاحوال المعتبرة فى الادلة كالسفروالحضر.

و لذلك ترى ان من يقول بذلك و تذكر الى هذه الملازمة التزم بهذا التالى. فبالجملة قالواان الداعى الى الركعتين فى السفر كما يكون قوله تعالى: «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» و هوالداعى الى اربع ركعات فى الحضر و الاختلاف يعلم من الدليل المنفصل كذلك هوالداعى الى الترابية والمائية واختلاف حدود المأمور به يعلم من الدليل الاخر كتابا كان اوسنة. وقد تقرر فى محله امكان جعل الجزئية والشرطية ورفعهما مستقلا من غيرالحاجة الى رفع الامرعن الطبيعة وانشائها ثانيا على الطبيعة الناقصة حتى يحتاج الى الامرين، وفى كلام الوالد المحقق مدظله الاشارة الى ان وجه اختيار تعدد الامر ربما كان عندهم امتناع جعل الجزئية والشرطية و رفعهما بدون رفع الامر عن الطبيعة كلها و هوباطل.

فبالجملة تحصل ان لازم ذلك ذاك من غير شبهة كما ذكره الفقيه البروجردى قدس سره. و اما بيان فساده فهو موكول الى محله ولااظن التزام احد به وان يظهر منه قدس سره و لكنه خطاء قطعا كما يظهر من حواشيه على العروة و مجرد ذهاب المعتبرالية لايورث فعلا فى ظهور فساد مختاره و به يشهد الكتاب والسنة افترضى ان تقول بوجوب الفحص عن الماء مدة مديدة ثم بعد العثور عليه يهريقه و يتيمّم فهل هذا الاالجزاف المنسوب الى الشريعة المطهرة.

فاذا لابد من الالتزام بالمطلوب الا على والادنى والمطلوب الاولى والثانوى و لايعقل تعدد المطلوب مع وحدة الامروالطلب بالضرورة و بعبارة اخرى لابد من الالتزام بان هناك طبيعة كاملة ناقصة و انه لايرضى بالناقصة عن الكاملة الافى مواقف خاصة مثلا وانما البحث فى تشخيصها. وبالجملة هنا امران: ان قلنا بانهما فعليان احدهما متعلق بالاضطرارى والثانى بالواقعى و كل يدعوالى متعلقه فهوايضا باطل سواء قلنا بانهما تعيينيين او تخييريا فانه على الاول يلزم الجمع و هو واضح المنع و على الثانى يلزم مضافا الى جواز

تبديل الحال الواضح فساده و لزومه انه لايكون من الاجزاء ضرورة ان احد فردى الواجب التخييرى لا يكون مجزيا عن الاخر فان الاجزاء هو اعتبار بين الامرين الطوليين لا العرضيين. فماترى من التعبير بالاجزاء على التخيير فهو فى غيرمحله.

و اما توهم ان التخيير ممتنع لانه من التخيير بين الاقل والاكثر فهو فاسد لاختلاف زمان الواجبين فكما يمكن التخيير بين الاقل والاكثر اذاكان مكانهما مختلفا فيكون مخيرا بين الركعتين هنا واربع ركعات على راس ثمانية فراسخ بناء على كونهما واجبا مخيراولا مشاحة فى المثال كذلك يمكن التخيير بينهما فيمااختلف زمانهما فيكون مخيرا بين اعطاء درهم الان وثلاث دراهم فى الليل فانه تخيير جايز بل واقع. فلاباس بكونهما مخيرا بين الناقصة والكاملة بان ياتى بالاولى اول الوقت و بالثانية اخره فيماترى فى كلام بعض الاعلام من ان التغيير بين الاقل والاكثر غير جايز فهو محل منع صغرابل و كبرى كمايأتى فى محل انشاء الله تعالى، فانتظر.

و ان قلنا بان احدهما فعلى والاخر شأنى فلابدمن كون الفعلى هوالامر الاضطرارى و الانشائى هوالامرالاختيارى ضرورة انه فى عكسه يلزم الخلف مما مضى ان المفروض تحقق موضوع الامرالاضطرارى ولا يعقل مع ذلك الفرض شأنية الامر و انشائية فيتعين على هذاكون الامرالاضطرارى فعليا بمعنى ان المولى ذامطلوب اعلى وهى الصلوة المائية فى الوقت مع اغراض اخر فى نفسها و جعلها ثم بعد ذلك اذاكان يرى اختلاف الناس واختلاف قدرتهم و تمكنهم فى الوقت من اوله الى آخره، ولا يمكن حفظ جميع المطلوب مع هذاالاختلاف الشديد الواضح يتنزل عن مطلوبه الاعلى لحفظ المصالح الاخر السياسية و غيرالسياسية و من السياسة تسهيل الامر على المكلفين لئلا يرتدعوا من الشريعة المطهرة ولا يقع فى انفسهم انها صعب يشكل المشى معها ولايناسب الاهل العطلة و جماعة خاصة كمالا يخفى فليوسع عليهم الامر مع شدة طلبة للصلوة الجامعة للشرائط طلبانفسانيا غيرمظهر بايجاب مستتبع للعقاب، و هذا مما يمكن جدا كماترى من حالنا بالمقايسة الى مطلوباتنا من عبيدنا فلا تذهل.

فاذا وسع عليهم الامر بترخيص الاتيان بالناقصة مع عدم بنائه على الايجاب ثانيا عند تبديل الحال ورفع الاضطرار فلابدا يرفع اليد عن الكاملة بقبول الناقصة وليس هذا الاالاجزاء و هوالاكتفاء بالناقصة عن الكاملة التى مطلوبها الاعلى فافهم واغتنم. فتحصل ان ماهو بحسب الجعل الاولى مورد الطلب هى الكاملة فلايمكن تفويت المصلحة لاستلزامه المنقصة و لكنه اذا ارتكب ذلك فيجزى بحسب الحكم الوضعى لتحقق موضوعه

حسب الادلة المتعرضة للحكم الواقعى الثانوى والمطلوب الادنى.

ان قلت لا منع من الالتزام بتحقق موضوع الامر الاضطرارى و لكنه اذاتبدل الحال يجب عليه التدارك بالتكرار و عدم وجوب التكرار فى الصلوة فهوللنص والاجماع فلامنع من الالتزام به فى غيرها.

قلت: لا يعقل الترخيص الابعد رفع اليد عن الواقع الاولى لانه اذا كان طلبه الجدى باقيا بالنسبة الى الكاملة فلايدعو االاليها فلايرخص فى اول الوقت فى اتيان مالايطلبه.

نعم: يمكن دعوى ايجاب الاضطرارى والواقعى الاولى لان الاضطرارى مشتمل مثلا على مصلحة اول الوقت والاختيارى مشتمل على مصلحة المائية فاذاتى بهما ادرك المصلحتين و لكنه مجرد احتمال لان من المحتمل ارتباطه المصلحتين كما هوالاوفق بالادلة.

فبالجملة هذاخروج عن بحث الاجزاء لان مفروض الكلام حول ان الواجب ليس متعدد اولوامكن ذلك فهو بحث الفرض من الاقل والاكثر الارتباطى بمعنى عدم امكان استيفاء تمام المصلحة الا بمصداق واحد لا بالمصداقين كمالايخفى ولاينبغى الخلط جدا كما خلطوا. فماقديقال من ان الاجزاء لوتم فهو فى مثل الصلوة للاجماع على مقدار الواجب منها فهو فى غيرمحله. و مقتضى ماذكرناه انه اذا كان فى اول الوقت مختارا فتخلف عصيانا اونسيانا و كان آخرالوقت مضطرافانه لايسقط عنه الامر بل الواجب عليه عندذلك هى الناقصة.

فترخيص المولى اول الوقت لا يمكن الاعلى الوجه الذى اشيراليه المورث للاجزاء و تعيين المائية اول الوقت مع العلم بحصول الاضطرار اخره لا يورث سقوط الامر بعد تفويت مصلحة المائية كما لايخفى.

و بعبارة اخرى، هذه المسئلة شبيهة بمسئلة الترتب فكما ان هناك ليس الامرين: احدهما فعلى و الاخر شأنى، كذلك الامرهنا و لكنه فى تلك المسئلة يكون الاهم والمهم متباينين فى الماهية والوجود بخلافه هنا ضرورة ان الاختلاف الناقصة والكاملة ربماتكون فى الكيف و اخرى يكون فى الكم كما هوالظاهر، و ايضا فى تلك المسئلة يكون المهم والاهم بحسب الامر طوليا و بحسب الزمان عرضيا.

و هنا يكون الاختيارى والاضطرارى بحسب الزمان ايضا طوليا و لذلك ربما يكون المهم من اول الامر فعلياهنا بخلافه هناك فان الاهم فعلى فى جميع فروض البحث والافليس من الترتب المصطلح و كما ان امتثال المهم لايعقل الابعد مضى المولى عن الاهم

اوسقوطه بالعصيان كذلك الامر هنا. فان امتثال الاضطرارى لايعقل الابعد تحقق موضوعه و رفع اليد عن الاهم و هى المائية و ان كان ذلك ليس لاجل العصيان الافيما كان فى اول الوقت مختارا و عصى بتفويت المائية فليتد بر جيدا.

ايقاظ: ولا يخفى عليك ان الالتزام بالعصيان فى تفويت المائية لا يمكن الابرجوعه الى عصيان الامرالنفسى ولايكون الامر المتوجه الى الطهارة نفسيا بالضرورة فيكون الامر بالطبيعة ساقطا ثم بعد عصيانه يوجد الامرالاخر متوجها اليها مع الترابية، فقوله تعالى: «فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيباً» اشارة الى انه صل مع المائية و ان لم يوجد الماء اووجدوا واريق فصل مع الترابية فهناك امران: احدهما متوجه الى المطلوب الاعلى والثانى الى الادنى بعد الاضطرار اليه و عدم التمكين من الاتيان بالاول فافهم و تأمل.

ثم انّ الاشكال المتوجه الى الترتيب لا يتوجه الى هذه المسئلة لاختلاف وقتها فان وقت المهم و الاهم هناك واحد بخلاف وقت الاضطرارى والاختيارى، هذا مع ان فقدان الماء فى اول الوقت يستلزم حسب الادلة تعين الامر و فعلية فلايكون شرط عصيان الاهم بخلاف باب الترتب فلا تختلط.

فالمحصول مما قدمناه ان الاجزاء لا يكون الابرفع اليد عما هوالمطلوب الاعلى حفظا على مصالح اخر و امادعوى انه يمكن بالحكومة بان يكون دليل الواقعى الثانوى مكفلا لتنزيل منزلة الواقعى الاولى فهو غير مسموعة لان تلك الدعوى لايكون الابعد سقوط الطلب الجدى الاولى ثبوتا وهى كاشفة عنه اثباتا. و اما توهم الاجزاء لاجل استيفاء المصلحة الاعلى بالاضطرارية فهو باطل للزوم جوازتبديل الحال اختيارا، مع ان مفهوم الاجزاء شاهد على فرض ان الماتى به اقل ملاكا من المطلوب الاولى.

تنبيه: بناءعلى ما سلكناه فى وجه الاجزاءفلا فرق بين كون دليل الاضطرارله الاطلاق او الاهمال لان الاهمال المورث للشك فى تحقق موضوع الاضطرار يستلزم الخروج عن الجهة المبحوث عنها و اذا كان موضوعه تحققا فلا حاجة الى الاطلاق من جهات اخراى لاحاجة الى اثبات بدليته على الاطلاق، فان اصل البدلية اناما يستلزم الاجزاء والاكتفاء به عما هوالمطلوب الاعلى قهراكما عرفت. و هكذاالكلام فى اطلاق المبدل منه و اهماله فانه على تقدير اهماله رجع الى الشك فى رفع اليد عن المطلوب الاولى، فلا يتحقق موضوع البحث و على تقدير تحقق موضوعه فلاحاجة اليه من جهة اخرى.

ان قلت الملازمة كما اشيراليه ممنوعه ضرورةان من الممكن جوازالبدار والترخيص فى الاتيان بالبدل الاضطرارى و يكون النتيجة والتخيير بين المصداقين الاضطرارى

والاختيارى و لكنه اذا تبدل الحال آخرالوقت يتعين عليه الاختيارى لعدم وفاء الاضطرارى بتمام المطلوب و مجرد الاحتمال كاف لعدم امكان الحكم بالاجزاء.

و تصير النتيجة على هذا لزوم الجمع بين الاداء والقضاء لانه بذلك لا يفوت شىء من المصلحة اللازم دركها.

قلت من توهم ذلك كما هو عن جماعة من الافاضل فهو لعدم العثور بمغزى المرام فى المقام، و هوان الجهة المبحوث عنها فى مسئلة الاجزاء هو ان الاتيان بالطبيعة الناقصة يجزى عن الطبيعة الكاملة ام لا كالاتيان بمصاديق الصلوة الاضطرارى عن الواقعى والصوم الاضطرارى عن الواقعى و هكذا، اوالاتيان بمايعد صلوة مجازا كصلوة الغرقى عن الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط منجر امر لا مما يرجع الى الاقل والاكثر واقعا او اعتبارا الراجع الى الاقل والاكثر فى الملاك ايضا، اى كما لا معنى لان يصلى حال الاختيارى صلوة مع النجس و صلوة مع الطاهر بتوهم ان الصلوة الاولى واجدة لمصلحة اول الوقت والصلوة الثانية واجدة لمصلحة الطهارة كذلك الامر حال الاضطرار و سرذلك هوان الملاك ايضا من قبيل الاقل والاكثر الارتباطى القائم بمصداق واحد لابالمصاديق الكثيرة المختلفة حتى انه اذاصرح دليل بوجوب الاختيارية اخرالوقت مع الاتيان بالاضطرارية فهو لا يكشف عن عدم الاجزاء بل هو كاشف عن اجنبية المصداق الاضطرارى عن الاختيارى و يكون الباعث الى الترخيص جهة اخرى كمالا يخفى.

ان قلت انانرى بالوجدان امكان كون المطلوب الاعلى مباينافى الطبيعة مع المطلوب الادنى كما اذا امرالمولى باشتراءالبطيخ ثم افاد انه اذا لم يوجد البطيخ فليشترالرقى فان الثانى منجز عن الاول لكونه مصداقا اضطراريا للمطلوب الجامع مع كونه مباينامعه فى الطبيعة.

قلت: هذا غير صحيح لان الغرض الاقصى ليس مورد الامر ولا الغرض الجامع بين الاعلى والادنى، بل الذى هو مورد الامر هوالطبيعة، فان كان بين الاضطرارى و الاختيارى جامعا بحسب الطبيعة فيصح ان يقال هل الاتيان بمصداق الاضطرارى كاف عن الاختيارى ام لا؟ والا فلايصح ضرورة ان الرقى ليس مصداق الاضطرارى البطيخ بالضرورة بخلاف الترابية بالنسبة الى المائية. فى الجهة المبحوث عنهافى بحث الاجزاء لابدمن التوجه والالتفات الى هذه النكتة و كان ينبغى ان نذكرهذه الجهة من الامور مستقلا.

ان قيل: بناء عليه لابد من الالتزام بوحدة الامرحتى يكون المامور به الواحد ذامصداقين: اضطرارى وواقعى.

قلنا: كلابل لابد من كون الطبيعة محفوظة بين المصداقين و ان كان الامر المتوجه الى الاضطرارى غيرالامر المتوجه الى الاختيارى.

فاذا احطت خبرابما اسمعناك تقدمه على استخراج الاجزاء بحكم العقل الضرورى فان ترخيص البدار لايعقل الا بعد رفع اليد عن المطلوب الاعلى فما هو المامور به فعلا قداتى به ما هوالمطلوب الاعى والواقعى الاولى حسب الجعل والتشريع قد رفع اليد عنه و مضى عن خصوصيته قهرا و طبعا.

سادسها: اذا شک فى الاجزاء فالصور لاختلاف مناشى الشک كثيرة نذكر مهماتها:

الصورة الاولى: اذا فرضنا تحقق موضوع البدل الاضطرارى و لكن شک فى ان البدل المزبور يكفى عن المصلحة ثبوتا ام لابد من التكرار حتى يدرک مافات منها فالظاهر جريان البراءه بعد مفروضية الاهمال، لان ذلک يرجع الى الشک فى حدوث التكليف اخرالوقت و هذا من غير فرق بين كون الامر بالمبدل غيرالامر بالمبدل منه او يكون هما واحد اوالاختلاف فى الامرالغيرى و هوالامر بالمائية والترابية لاختلاف حالات المكلفين فانه بعدالاتيان بالبدل الاضطرارى يشک فى حدوث الامرالغيرى الى المائية سيأتى زيادة توضيح من ذى قبل ان شاءالله تعالى.

الصورة الثانية: فى الفرض السابق اذا كان فى اول الوقت مختاراً فترک ثم بعد ذلک تبدلت حالته فلاشبهة فى لزوم الاتيان بالاضطرارى بناء على المشهور فى العبادات و امثالها و انما البحث فى القضاء فان قلنا انه بالامرالجديد فتجرى البراءة و ان قلنا هو بالامرالاول فلا بدمن القضاء لانه بعدالعلم بالمامور به المأتى لابد من الفراغ عنه و هو لايحصل احتمالا بالفرد الاضطرارى فى الوقت.

وربما يختلف الحكم على القول بوحدة الامر و تعدده فانه على الاول يمكن الالتزام فى القضاء بانه بالامر الاول و اما على الثانى فالامر بالاختيارى يسقط لسقوط موضوعه و هو واجدالماء والامر بالاضطرارى يحدث فلايبقى امر يمكن استصحابه بعدالوقت لان الامرالحادث فى اول الوقت قد زال قطعا لتبدل الموضوع و الامر الثانى الحادث اخرالوقت قد امتثل و سقط لان موضوعه و هو العذر المستوعب قد تحقق.

نعم، اذا شک فى ان موضوع الاضطرارى اخرالوقت هل هوالاضطرار من الاثناء الى آخرالوقت ام هوالاضطرار فى مجموع الوقت فانه عند ذلک لولا الادلة الثانوية يجرى البرائة

عن التكليف لانه حال الاختيار قد عصى او نسى و حال الاضطرار يشک فی حدوث التكليف. نعم، يمكن الالتزام بان الامر الاول لايسقط بسقوط المطلوب الاعلى و هوالمائية كما هو ان القضاء بالامر الاول فعندذلک يجرى الاستصحاب الحكمى فليتدبر جيدا.

و اما التمسک باستصحاب الموضوعى و هو عدم الاتيان بالمامور به و فريضته لاثبات القضاء، فهو محل اشكال من جهتين: تارة من جهة ان الموضوع هو الفوت لا عدم الاتيان و اخرى من جهة انه اصل مثبت والمسأله على ما ببالى محل البحث و ليس ما اشتهر من ان موضوع القضاء هو الفوت ولكن البحث فی انه فوت الفريضة اوفوت المصلحة فی محله و مورد التصديق والتفصيل يطلب من الفقه وربما يمكن دعوى عدم ترتب ثمرة على الاستصحاب لان مع فرض تحقق موضوع البدل الاضطرارى و هو الاضطرار من الاثناء الى آخر الوقت لا يمكن اجراء استصحاب عدم الاتيان بالفريضة نعم، يمكن اجراء عدم ادراكه تمام المصلحة بالفرد الاضطرارى على نحو العدمى لانه ... لا يكون فی حد نفسه واضح الجريان و لايكون موضوع القضاء قطعا ثم انه ربما يظهر من بعض الاعلام لزوم الاحتياط فی نظير المقام لان احتمال بقاء المصلحة الملزمة يستلزم الاحتياط للشک فی القدرة بعد العلم بتمام المصلحة فلايلزم فی الاحتياط الشک فی القدرة مع العلم بالتكليف الفعلى بل لوكان مطلوب اعلى و شک فی سقوطه بالادنى و احتمل بقاء المطلوب الاولى و احتمل امكان استيفائه بالاعادة فلابدمن الاحتياط و ان لم يكن علم فعلى بالتكليف و نظيره اطراف العلم الا جمالى بعد خروج بعض الاطراف عن دائرة العلم استلزم لانتفائه فانه لا يكون علم فعلا بالتكليف و لكنه يجب الاحتياط مع الشک فی القدرة كما لايخفى و انت خبير بمافيه و بمافى المقايسة.

الصورة الثالثة: لوكان فی اول الوقت مضطرا و شک فی ان موضوع البدل هوالعذر المستوعب اومطلق العذر فاتى بالبدل بناء على جوازه و عدم حرمته تشريعا فهل يجب الاعادة فی الوقت و القضاء خارجة عند تبدل حاله فی الوقت ام لا؟ صريح الكفاية هوالثانى تمسكا بالبرائة عن التكليف المشكوک حدوثه و قال انه فی القضاء بطريق اولى.

و قال السيد الاستاذ البروجردى هذا فاسد جدالان المكلف قد علم باشتغال ذمته بالامر الواقعى فيكون مرجع شكه الى السقوط بالفرد الاضطرارى و افاد المحقق الوالد مدظله ان من يقول بالامرين فالبراءة محكمة و من يقول بالامر الواحد فالاشتغال محكم. واضاف العلامة الاراكى قدس سره بان المسأله من صغريات دوران الامر بين التعيين

والتخيير لانه اذاترک الاضطرارى يتعين عليه الاختيارى و لا يجب عليه البدار الى الاضطرارى فيكون هو مخيرا بين الفرد الاختيارى و الاضطرارى او يكون الاختيارى متعينا عليه فلابد من الاحتياط سواء كان هناک امران او امر واحد لتنجيزالعلم الاجمالى الامور المتدرجة كغيرها.

و قيل بانه وان كان منها الا ان محكمية الاشتغال فى جميع فروض دوران الامر بين التعيين والتخيير ممنوعة بل هوفى بعض الموارد كمايظهر تفصيله فى محله و هذاليس اشكالا فى المسئله كما لايخفى.

اقول الاشتغال من طريقين:

الاول هوان المأمور بهبحدوده و قيوده و منها الطهارة المائية مثلافى اول الوقت معلوم و لوكان المكلف فاقد الماء فاذا علم باشغال ذمته به فيرجع الشک الى سقوطه به فيجب الاحتياط بالتكرار و لا يجب القضاء لعدم علمه بموضوعه بناء على كون الموضوع عنوان الفوت، و اما اذا قلنا بان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان بالفريضة فيجرى الاستصحاب الموضوعى كما لايخفى.

و يتوجه اليه انه كيف يعقل تنجيز المأمور به بتمام قيوده و حدوده مع عجزه عن القيد فانه كما لايعقل ذلک فى اصل الخطاب لايعقل ذلک فى قيد المكلف به و دعوى ان ماهوالمعلوم هوالجامع بين المقيد و المطلق اوالمقيد بالقيد الكذائى و الكذائى مسموعه لانه يرجع الى الاقل و الاكثر فيكون الجامع و اجبا معلوما والقيود مشكوكا يجرى فيه البرائة ان قيل هو قادر بلحاظ جميع الوقت فيكون بلحاظ حاله الفعلى مشكوک القدرة، قلنا: نعم، الا انه لايعقل توجيه الخطاب الفعلى المنجزاليه، و غاية مايمكن ان يقال فى تقريب الاشتغال هناهو القدرة والعجز خارجان عن المامور به و لايكون الخطاب حسب ماتحرر فى محله منحلا الى الخطابات حسب حالات الافراد، فاذا يجوز كون الواجب على كافة المكلفين هوالصلواة المائية و حيث يكون فيهم من هوالقادر عليها فيكفى حدود الخطاب الجدى بالنسبة الى الكل فعليه لابد من الاحتياط لرجوع الشک الى كفاية الفرد الاضطرارى عنه. و كان على الوالد المحقق قدس سره التوصل الى هذه التقريب فى افادة الاشتغال كما لايخفى.

و فيه: ان ذلک اصل لاغبار فيه و يستثمرمنه الاثار العديدة و تنحل به المعضلات الكثيرة و لكنه هنا غير نافع لان مقتضي ما تحرر فى محله ان التمكن من المائية و عدم التمكن منه مأخوذ فى الدليل و عند ذلک لايمكن جعل الخطاب بالنسبة الى العاجز

اعم فاذا قيل: و من كان مريضا اوعلى سفر فلم يجد ماء فتيمم صعيدا طيبا ، فيعلم خروجه عن الخطاب الاولى و اختصاصه بواجد الماء، فلايعقل تصوير كون الواجب على الفاقد هى المائية حتى يمكن تثبيت الاشتغال فلا تغفل و لا تختلط.

و توهم امكانه بنحوالواجب المعلق بان يقال بان الوجب حين الفقدان فعلى بلحاظ حال الوجدان و هو آخرالوقت غير نافع مع فرض الشک فى ان موضوع الاضطرار هو مطلق العذر ام هو العذرالمستوعب يشک فى وجوبه التعليقى و لا يمكن العلم به لان مع احتمال رفع اليد عن المطلوب الا على لايمكن بالطلب المعلق الفعلى.

نعم، يعد بالمعلق المشروط بعدم الاتيان بالبدل، فبالجملة لابد من كون متعلق التكليف فى لزوم الخروج عن عهدته عندالشک معلوما من جميع الحدود و القيود، و اذا دخل الوقت اما يكون الواجب هى الطبيعة الجامعة بين الافراد من غير معلومية الخصوصيات كالترابية و المائية فمقتضي البرائة فى الاقل و الاكثرعدم وجوب الاكثر و ان كانت الطبيعة و احدة و الامرواحد و ان كان ماهوالمعلوم هى الطبيعة المائية فيدعوالامرالىها فلابد من الاحتياط الاانه غير صحيح لانه مع احتمال كونه موضوع الترابية لايعلم الخصوصية و ان قلنا بان ماهوالمعلوم من الاول هى الترابية، فلاوجه للاشتغال و معنى ان ماهوالواجب هى الترابية هوان الصلوة واجبة و تقع بصفة الوجوب و لكنها من جهة خصوصية المصداق و هى الترابية مورد الرخصة و انه يجوز له التاخير الى آخرالوقت كماهوشأن جميع الواجبات الموسعة فانها تقبح بصفة الوجوب اذا تحققت فى اول الوقت و لكنه يجوز تاخيرها و الاتيان بمصاديق اخر مع الخصوصيات الاخرى كمالايخفى.

الثانى: ان هذه المسئة من صغريات مسئلة دوران الامر بين التعيين و التاخيير، فلابد من القول بالاحتياط و قد عرفت فى طى البحث وجهه فلانعيده.

اقول: اولا ان مقتضى ما تحرر منافى محله ان المسئلة من صغريات دوران الامر بين كونه من الواجب التعيينى الذاتى اوالواجب العينى العرضى على ما اصطلحنا عليه فى اقسام الواجب مثلافى مسئلة صلوة الجمعة و الظهرليس الوجوب تخييريا بل الواجب بالذات هى الظهر والجمعة تكون مجزية عنه و هذاليس من الواجب التخييرى اصطلاحا الذى يكون التخييرفيه مجعولا من اول الامر.

و تظهرالثمرة فى صورة الشک فانه على ما ذكرناه يتعين الاشتغال اذالم يكن الدليل ناهضا للاجزاء بخلاف الامر على ما افاده القوم فانه يمكن اختيار البرائة بنأ على جريانها فى دوران الامر بين التعيين و التخيير و على هذا تعرف ان مسئلتنا هذه لوكانت من

صغريات مسئلة فهى من صغريات هذه المسئلة لاذاك فلا تغفل.

وثانيا: ليست هذه المسئلة من صغريات المسئلتين السابقتين ضرورة ان الواجب معلوم فى اصله و الامر النفسى والعينى واضح من اول الوقت و انما الشبهة فى خصوصياتها فان كان المكلف موضوع البدل فيجوزله البدار الى الترابية فيكون ما هوالمدعو اليه هى الصلوة الترابية من غير كونها واجبة عليه بالتعيين، و ان لم يكن مضوعها فلابد من الصبرو الانتظار حتى يأتى بالمائية فما هوالواجب عليه موسعاهى الصلوة و لا شبهة فى ذلک و لا ترديد فيه اصلا.

و حيث لادليل على حدود المكلف به من اول الوقت لا سبيل الى ايجاب التأخير و لوأتى به اول الوقت يشک فى ثبوت الامر بالخصوصية بعد ماصار واجدا للماء والشک فى سقوط التكليف ينشساء من الشک فى حدوده و حيث لا دليل عليه فالمراجع هى البرائة كما افاده الكفاية بلا شبهة و اشكال. فتحصل ان مع الاتيان بالبدل الاحتمالى لايبقى موقف للعلم بالتكليف مع الخصوصية.

نعم، لوقلنا بعدم جوازالبدار عندالشبهة و قلنا ببطلان الترابية فلابد من الصبر و الانتظار و هذا كانه خروج عن موضوع البحث و لايضر بالجهة المبحوث عنها هناكما لا يخفى.

و ان شئت قلت لا يمكن ان يقال بالتخيير بين الترابية و المائية لان الترابية فى طول المائية و حيث لايكون فى اول الوقت يجب عليه المائية لفقدانه فيكون من المحتمل رفع اليدعنها بالاتيان بالترابيه فالتكليف بالمائيةاى بالخصوصية لا تنجز بعد ذلک لان ترک البدل من شروطه و مماذكرنا يظهر عدم حصول الفرق بين وحدة الامر و تعدده كما انه اذاتجرى البرائة بالنسبة الى الاعادة فالنسبة الى القضاء بطريق اولى و ذلک لان تقريب الاشتغال بادراج المسئلة و صغريات دوران الامر بين التعيين و التخيير لايمكن بالنسبة الى القضاء و هكذا التقريب الاول.

ثم انه يظهر من حكم ماسبق حكم الصورة الرابعة و هو ما اذاكان مختارا فى اول الوقت وصار مضطر اوشک فى انه موضوع الاضطرار فأتى بالبدل الاحتمالى ثم فى الوقت و جد الماء او خارجه فالظاهر تعين المائية للعلم بها والشک فى الخروج عن عهدته. و اذا ترک البدل يتعين القضا و امالواتى به ففى و جوب القضاء بحث مضى و القاعدة هى البرائة على تامل تفصيله فى مباحث القضاء فى الفقه. و اما وجوب الاتيان بالبدل الاحتمالى فهو محل اشكال الافى موارد الاجماع على ان الصلوة لا تترک بحال و موارد العلم

الاجمالى بوجوب الاداء عليه فى الوقت اوالقضاء خارجه فانه يجب الاحتياط بالجمع. نعم، ربمايشكل تنجيز هذا العلم لان موضوع القضاء هوالفوت و هذا يورث قصور العلم بالتكليف الفعلى على اى تقدير كما هوالظاهر اللهم الا ان يقال بان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان بالفريضة و عند ذلک يحرز بالاستصحاب.

والذى هو اساس البرائة هوان الترخيص الى البدل لايمكن الابرفع اليد عن المطلوب الا على كمامر.

و مع احتمال الترخيص لايمكن العلم بالطلب الاعلى و مع عدم العلم به لا سبيل الى الاشتغال.

الموقف الثالث: فى الاجزاء بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى

بمعنى انه لواتى بالناقصة حسب مايؤدى اليه اصل من الاصول او امارة من الامارات ثم تبين النقصان، فهل تجب الاعادة والقضاء ام لا؟ و بعبارة اخرى يجوز ترتيب الاثر الثابت حسب الادلة الاولية للمركب الكامل على المركب الناقص مكتفى بالصلوة بلاسورة اومع الجنس و لا يعيد و لا يقضيها و بالصوم مع الاتيان ببعض المفطرات اومع الافطارفى الوقت حسب الاستصحاب اوالدليل و لايقضيه، و بالحج مع تبين انه لم يكن مستطيعا حسب الواقع و لكن حسب الاستصحاب بقاء امواله او قيام الامارة كان يجب عليه الحج و هكذافى جميع المركبات التى اتى المكلف بالناقص منها حسب الوظيفة الظاهرية و اما مع ترک الكل فهو موكول الى البحث الرابع الذى اشرنا اليه و ادرجناه فى مباحث الاجزاء خلافا للاعلام.

و من صغريات هذه المسئلة الطهارات الثلاث حسب مايظهر من ظواهر الكلمات، فلوتوضئى او اغتسل او تيمم حسب قاعدة الطهارة اواستصحابها بالماء المشكوک طهارته اوالتراب المشكوک طهارته ثم تبين نجاستهافهل يعيدام لا؟ و هكذالو عفر الاناء والولوغ بالتراب المشكوک حاله ثم تبين نجاستها فلافرق بين المركبات المطلوبة نفسها و المركبات المجعولة للغيرمع انها مطلوبة نفسيا ندبافى دخول الكل فى محط البحث و مثلها المركبات الاخر المعتبرة فى المعاملات كالعقود و الايقاعات فلوتمسک باصالة البرائة الشرعية لرفع اعتبار قيد شرعا فيها بناء على جريانه فى مثله ثم تبين خلافه اوقام الدليل على ان زيدا يعرف العقد العربى ثم تبين انه عقد فارسيا و كان لايعرف ذلک اوقلنا بجواز الاتكاء على استصحاب علمه بالعربية فأوكل الامر اليه فتبين الخلاف فهل يجزى هذا

الناقص عن الكامل ويجوز ترتيب آثاره عليه ام لا؟ فلا فرق بين الاصول و الامارات الجارية فى الشبهات الموضوعية اوالحكمية كماصرح به بعضهم فى دخول الكل فى محط البحث.

ان قلت بناء على هذا يجرى النزاع حتى فى مثل التذكية و فى مثل التصرف فى مال الغير بدون الاذن الواقعى اذكان الاذن محرزا بالاستصحاب مع ان مفهوم الاجزاء و ان المأمور به الظاهرى عن الواقعى يجزى ام لا يأبى عن ذلک لعدم تعلق الامر بذلک.

قلت ليس عنوان الا جزاء فى الدليل و ليس الباحث عن هذه المسأله من يتبع قوله فعليه لابد من ملاحظة ملاک البحث والمقصود الاصلى فيه و هو اعم من ذلک ضرورة ان المقصود هو ان الاتيان بطبيعه ناقصة تكفى من الكاملة فى ترتب الاثار الشرعية عليها المخصوصة بالكاملة حسب الفرض الاولى ام لا تكفى فلا يختص البحث بالعبادات ولا بالمركبات الخاصة بل البحث جار حتى في مثل المركب من الجزئين اذا اتى باحدهما واحرز الاخر بالاصل كما في تصرفه في مال الغير فأنه اذا احرز شرط جواز التصرف بالاستصحاب ثم تبين خلافه يأتى البحث فى انه ضامن ام لا وهكذا في ان صلوته في ثوبه صحيحة ام لا فعلى ماتقرر لايشترط كون الناقص مأمورا به بل المناط اعم ثم انه ربما يخطر بالبال الفرق بين المركبات التى لها المسببات الباقية اعتباراً وبين ماليس كذلك فان مثل الصلوة والصوم والحج وهكذا لايعتبر لها ابقاء ومثل الطهارات والعقود والايقاعات والحليه في التذكية وامثال ذلك يعتبر بها ابقاء.

فما كان من قبيل الاول يأتى فيه النزاع وماكان من قبيل الثانى فبالنسبة الى الاثار السابقة يأتى ايضاً فيه البحث مثلاً اذا توضأ بالماء النجس الواقعى والطاهر الظاهرى تصح صلواته ولكنه بعد ماتبين فلانزاع في لزوم التوضى للصلوات الانية وهكذا اذا صام شهر رمضان ثم تبيين انه جنب فأنه يأتى البحث في صحة صوم شهر رمضان ولايأتى في لزوم تحصيل الطهارة للاتية.

واما بالنسبة الى الاثار الانية فلد يأتى النزاع كما اشير اليه وعرفت المقصود. وانت خبير بأن العقود والايقاعات يأتى النزاع بالنسبة الى الاثار الاتية ولعل المشهور هو الاجزاء فيها فلايجب اعادة العقد بالعربى لترتيب الاثار بعد ذلك نعم ربما يخطر دعوى الفرق بين ماكان من الشرط حدوثاً فقط كالعربية والماضوية كالحديد في تحقق التذكية والقابلية وهكذا وبين ماكان منها شرطاً حدوثا وبقاء كطيب المالك لجواز التصرف فأنه لامعنى لترخيص التصرف بعد تبيين عدم الطيب بخلاف امكان الترخيص بالنسبة الىٰ الصلات الانية بدعوى ان

طهارة الماء المحرزة بالاصل او الامارة كافية في ازالة الحدث والخبث فلايكون بعد ذلك جنابة حتى يحتاج الى الازاله بالنسبة الى الاعمال الا تية المشروطة بالطهارة فافهم واغتنم. فتحصل الى هنا اوسعية بحث الاجزاء في المقام عما يظهر من بعض كلماتهم ولاوجه للاختصار بما ينطق عليه عنوان المسئلة من كون الطبيعة الناقصة مأموراً بها بل لوكان من الامور الرخيصة ومن الشرائط لامور اخر كالتذكية بالنسبة الىٰ جواز الاكل فهو ايضاً داخل في ملاك البحث والا يلزم خروج مباحث العقود والايقاعات عنها لعدم تعلق الامر بها لاذياً ولا وجوباً الا في بعض المواقف علىٰ تأمل فيه فلا تغفل اذا عرفت ذلك فاعلم ان تمام الكلام في المقامين.

المقام الاول في الامارات وقبل الخوض في اصل المقصود لابد من تقديم امور:

احدها المراد من الامارات اعم من الامارات العقلائية الممضاة الجاريه في الاحكام والموضوعات كخبر الثقة و البينة و قاعدة اليد و غيرها، و من الامارات التاسيسية الشرعية التى يستظهرمن ادلتها ان الشرع المقدس مثلا اعتبرها كالامارة حتى تكون بثباتها حجة و هو من جهة الصغرى محل الكلام و ربما يمكن دعوى ان الاستصحاب منها او راى الفقيه و المجتهد من هذا القبيل مماتقرر فى محله من سقوطه عن الحجية العقلائية لاختلافهم فى مسأله واحدة مرارا و كرارا و لكن ربما اعتبر شرعا كالامارات الاخر.

ثم: ان بناء الاصحاب الى زماننا هذا اخراج مثل القطع عن هذه المسأله حتى من القائل بالا جزاء فى الامارات و لعل سر ذلک عندهم ان حجيته ذاتية لا تناله يدالجعل والتشريع فلا ربط لعالم الشرع بهذه الامارة العقلية ولا تصرف منه و لا امضأ من قبله و لا تتميم كشفه و لا غير ذلک من العبائر المختلفة،: والذى هوالحق عندى ان حجية القطع ليست ذاتيه بل هوكغيرها يحتاج الى دليل الامضاء لان الحجية ليست ذاتية لا بالمعنى المصطلح عليه فى باب الايساغوجى و الكليات الخمس و لافى باب البرهان بل الحجية من الاعتبارات العقلائية ربما امكن للشرع اسقاطه عنها فلايكون عذرا و اذا توجه المكلف الى ذلک فلايرد فى واد يحصل له القطع و لا يدخل فى مقام يوجد له العلم فيرتدع عن هذا و لا يسعک سبيلا يؤدى الى وقوعه فى العلم نعم بعد ما كان عالما لا يمكن ردعه و تفصيل ذلک فى محله و لعل هذا ممايستفاد من عبائرالشيخ الانصارى قدس سره كماصرح به الوالد مدظله، ولو سلمنا ان حجيته ذاتية فهو داخل فى محل البحث ايضا و ذلک على بعض الوجوه الا تية فى تقريب الاجزاء فى الامارات مثلا لوقلنا بان وجه الاجزاء فيها ان الشرع

بعد امضاء الامارة العقلائية المؤدية الى خلاف الواقع لايكون باقيا على ارادته الاولية بل لابد من رفع اليد عند ذلک عنه جمعا بين الحكمين فعليه ياتى هذا الوجه هنا لان هذا الشرع والمقنن هو الله تعالى الذى خلق كل شيئ و بيده كل شيئى و من تلک الاشياء القطع المؤدى الى خلاف شريعته و قانونه فكيف يمكن ترشح الارادة الجدية منه تعالى فى مورد خطاء الطريق التكوينى الذى امر خلقته بيده فلابد من رفع اليد عن الحكم التشريعى فيحصل الاجزاء قهرا. فبالجملة جميع الامارات داخلة فى محط البحث و موضوع الكلام فلا تختلط و لا تغفل.

ثانيها: البحث هنا مقصور على مسلک الحق فى باب حجية الطرق و الامارات من الطريقية و لا ينبغى تشقيق الشقوق و تكثير الكلام على السببية بانحائها بعد عدم رضاية احد من العقلاء بها لا السببية التى ابدعها الاشاعرة من انكار الاحكام الواقعية راسا و لا التى اخترعها المعتزلة من قلب الواقع عما كان عليه عند تخلف مؤدى الامارة عن الواقع. و اما السببية بمعنى المصلحة السلوكية فهو ليس من انحاء السببية لان صاحبها يابى عنه.

و ربما يؤدى نظره الى التفصيل بين الاعادة و القضاء هنا فيكون رأى ثالث فى مسأله الاجزاء كما لايخفى.

فبالجملة الاجزاء على راى العامة فى الطرق ضرورى بل لامعنى لعدمه و على راى الامامية محل البحث. سواء قلنا بالمصلحة السلوكية اولم نقل لان و فاء تلک المصلحة بذاک غير ثابت ثبوتا كماياتى الا يماء اليه. و سواء قلنابان الطرق اعذار و منجزات و لاشيىء وراء ذلک و تكون صحيحا بين الموالى والعبيد من غير ارتباط بعالم الواقع و نفس الامر كماهوالحق الظاهر عند كل عاقل و خبير اوقلنا بانها مجعولة بملاک غلبة الاصابة للواقع فتكون حسب مأمورياتها احكام مجعولة مماثلة للاحكام الواقعية كما هوالمنسوب فى التعليقه الى المشهور.

و على كل حال نزاع الاجزاء منوط بالالتزام بالحكمين الظاهرى و الواقعى و انه عند انكشاف الواقع و لدى تخلف الظاهرى عن الواقعى هل يجوز ترغيب الاثار على الماتى به الغير الواجد للشرط اوالجزء اوالواجد للمانع ام لا؟ و امامع انكار احد الحكمين الواقعى كان ام الظاهرى فلامعنى لانه على الاول يتعين الاجزاء و على الثانى يتعين الاحتياط فلايجزى قهر اوقطعا.

ثم ان السببية فى الطرق باطلة على اطلاقها فتوهم الفرق بين الطرق القائم على اصل الحكم و بين القائمة على قيود الموضوع كالشرط والجزء و انهافى الاولى باطله دون

الثانية فى غير محله ضرورة ان مجرد امكان الالتزام بالسببية لايورث صحته ذلک و الافهى ممكنه حتى بالنسبة الى اصل الحكم و الموضوع كما لايخفى.

فماترى فى كلام العلامة الاراكى قدس سره من نفى الاستبعاد عنه لا يخلوعن غرابة. ضرورة ان دليل حجيتها فى الكل واحد و لايستفاد من قوله لاعذر لا حد من موالينا فى التشكيک فيما يرو يه عنا ثقاتنا الا المعذرية و المخبرية حسب الدلالة المطابقة فى الاولى و الالتزام فى الثانى.

ان قلت تدارک المصلحة الفائتة بالمصلحة السلوكية و الالتزامية يورث الاجزاء فهذا مثل السببية فان مضى الوقت فيتدارک جميع مافات منه فى الوقت و لايجب عليه القضاء عند انكشاف الخلاف بعد الوقت و ان انكشف الخلاف فى الوقت فعليه القضاء.

قلت: اولا يمكن دعوى ان السلوک انا ما يكفى و يتدارک جميع ما يمكن ان يفوت منه فلا يجب الاداء و الاعادة كالقضاء و اما عند الشک فهو تابع للبحث الاخرالاتى فى محله، و ثانيا لا تلازم بين تدارک مافات منه و بين الاجزاء لان شخص مصلحة الواقع باق على حاله و يكون الامرالواقعى تابع تلک المصلحة و هذا كثيرالنظير فى العرفيات ، فلا تغفل.

فما افاده بعض اشكالا على القول بالمصلحة السلوكية من انها موءدى الى الاجزاء و التفصيل بين الاعادة و القضاء فى غير محله و لعل معنى ان للمصيب اجران و للمخطى اجرا واحدا يرجع الى ذلک. نعم ما افاده العلامة النائينى قدس سره هنا بقوله و من المعلوم ان المصلحة السلوكية لا تقتضى الا جزاء عند انكشاف الخلاف فان المصلحة السلوكية على القول بها انما هولتدارک فوت مصلحة الواقعية لايتحقق انتهى يستلزم الا جزاء اذا مضى الوقت و لم ينكشف لانه بعد الوقت لايمكن تحصيل المصلحة الواقعية لا رتباطيه مصلحة الصلوة و الوقت حسب الفرض، فليتدبر.

ثم: انه قديترائى فى كلام بعض الافاضل و الاعلام من ان ماهو محل البحث و يمكن الالتزام بالاجزاء فيه هو الطريق المستوفى لشرائط الحجية دون موهوم الحجية مثلا اذا قام طريق على شرطية السورة ثم قام طريق اقوى منه على عدم شرطيتها اواقتضى العموم اوالاطلاق عدم شرطية المركب بشيئى ثم تبين وجود مخصص يقتضى شرطيته او وجدت قرينه صارفه اومعينه على خلافهما اووجدت مزية للرواية المتروكة على الرواءه على ان ابن سنان فى السند هو محمد ثم تبين انه عبدالله و هكذا فانه فى جميع هذه المواقف لايكون الاجزاء حتى على السببية لان من يقول بها يقول فيما هو مستوف لجهات الحجيه لافيما

هو موهوم الحجية و ينكشف بعد ذلک انه ماكان حجة واقعا انتهى.

وانت خبير بما فيه من القصور و الفتور ضرورة اولا ان فى الشبهات الحكمية الكلية يكون جميع الانكشافات من هذا القبيل و لا معنى للحجية الواقعية الا بمعنى انه اذا اخل بوظيفته من الفحص ثم تبين وجود الطريق فانه عند ذلک يكون الطريق الاول موهوم الحجة و الافهو حجة و عذر.

وثانيا ما هو ملاک الاجزاء عندنا هو انه مع ترخيص الشرع بالاخذ والتطرق لايمكن الا امضاء الماتى به وهو الاجزاء و هذا المناط يجرى فى مطلق الحجة سواء كانت على الاحكام اوالموضوعات، نعم، ما اشير اليه خارج لعدم كونه حجة الا بعد احراز الشرط و هوالفحص الكافى عن مقدار الدليل و معارضاته و قيوده من القرائن و غيرها.

الجهة الثالثة لاينبغى الخلط بين بحث الاجزاء هنا و بحث الاجزاء فى الاجتهادوالتقليدو لاينبغى ادراج تلک المسأله و خصوصياتها فى هذه المسأله، فان الجهة المبحوث عنها هنا هو انه اذا تبين نقصان الماتى به عن المامور به الواقعى فهل يكفى الناقص عن الكامل ام لا؟ و لا نظر الى كيفية التبين انه قطعى اوظنى اوغير ذلک، والجهة المبحوث عنها فى تلک المسأله هو انه اذا اختلفت آراء المجتهدين و تقليد المقلدين فهل يكون الراى الاول حجة الى زمان التبدل اولا او يفصل بين ما اذا كان الراى الاخير مستندا الى القطع بالخلاف و ماكان مستندا الى الدليل الظنى.

فاترى من المخالطة و ان لابأس به و لكنه خروج عماعليه القوم فى المباحث و الا يلزم تكرار المسأله فى الاصول، و ان شئت قلت لا اهمال فى كيفية التبين هنا بل المراد هوما اذا استند فى العمل الاول الى الطريق العقلى اوالعقلائى او الشرعى ثم تبين له بطلان ذلک الطريق قطعا لشواهد كثيرة قد خفيت عليه و على كل حال مايأتى فى توجيه الاجزاء لا تختلف فيه الصور المزبوره كما ستعرف ان شاء الله تعالى.

اذا عرفت تلک الجهات فاعلم ان المنسوب الى الشهرة القديمة والحديثة الى عصرالشيخ الاعظم الانصارى قدس سره هو الاجزاء فى الامارات و ظاهرالمدعى عدم الفرق بين انحاء الامارات كما يظهر منه عدم الفرق بين الامارات فى الاحكام و الموضوعات، هذا و يظهر مما استند من الشهيد ان القول بالاجزاء من التصويب المجمع على بطلانه و حيث ان المسأله هنا تدار مدارالقاعدة العقلية من غير النظر الى خصوصيات اخر من الادلة اللفظية فى بعض المركبات اوالاجماع فى بعض فلابد من النظر الى ما هو قضية الصناعة العلمية.

فالمعروف بين ابناء الفضل والتحقيق فى العصر عدم الاجزاء و قد خالفهم السيد الاستاد البروجردى قدس سره و كان يصر على الاجزاء و كنا من اول الامر نوافقه و كان ذلک عندنا من الواضحات. فنقول ان هذه المسأله من متفرعات مسأله كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية، فان قلنا هناک بانحفاظ الحكم الواقعى على ماهو عليه من الجد و الالزام فى جميع النواحى فلابد من القول بعدم الاجزاء لان الطرق ليست الا معذرات و منجزات و اذا قلنا بعدم انحفاظ الاحكام الواقعية فى مرتبة الحكم الظاهرى و الترخيص و الامضاء والرضا بالطرق الموء دية الى خلافها احيانا و لابد من القول بالاجزاء و ذلک لامتناع الجمع عقلا، فانه لايعقل ترشح الارادة الجدية من المولى الملتفت الى جعل السورة مثلا جزء على جميع التقادير مع عدم رفع اليد عن جزئيتها سواء ادت على خلافها و مع ذلک يترشح منه الارادة و الرضا بجعل الطرق و الامارات بل يجب عليه حينئذ السكوت و احالة الامر الى العقل و اعلام عدم الرضا بالطرق اوجعل الاحتياط و ثمرة هذا القول هو الالتزام بان الطرق و الامارات منجزات عند الاصابة و ليست معذرات لعدم بقاء الارادة على حالها كما لايخفى.

اذا احطت خبر ابماتلوناه عليک فيظهر لک ان دليل الامضاء و اظهارالرضا لايفرق بين الامارات التى لايكشف خلافها اوالتى كشف خلافها لوحدة الدليل و الامضاء فاذا لايفهم العقلاء من تلک الادلة الا ان الشرع الاقدس فى مورد المخالفة رفع اليد عن الواقع و مضى عن مطلوبه الاعلى لمصالح عالية من حفظ النظام و من تسهيل الامر و ترغيب الناس الى اساس الديانة و الاسلام و غير ذلک.

و بعبارة اخرى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى فى مورد الامارات لايمكن ثبوتا الا بمااشير اليه و هو مختار السيد و الوالد المحقق مدظله ايضا و توهم انه من التصو يب المجمع على بطلانه فى غير محله مع ان الاجماع على امر غير معقول لايورث شيئا و لذلک التزم الكفاية قدس سره بان الحكم الواقعى انشائى و هذا يرجع الى عدم ارادة جدية على الحكم الواقعى.

و اما الا جزاء فيمكن دعوى عدمها هنا لانه لا مانع من الالتزام برفع اليد عن الواقع بالنسبة الى ماينكشف خلافه مثلا اذا قام دليل على عدم وجوب السورة اوعدم مفطرية الارتماس اوعدم لزوم طهارة ماء الوضوء اوعلى ان القبلة هكذا او غير ذلک من الاحكام و الموضوعات الوضعية و التكليفية و كان بحسب الواقع تحب السورة و هكذا فى الصلوة و غيرها، فان الترخيص الى التطرق والعمل بالامارات الغير المنكشفة الى آخر العمر

اوآخرالوقت المضروب للطبيعة لايعقل مع بقاء الجد و الارادة الالزامية على الشرطية. فقهرا بالنسبة اليها تضمحل الارادة و لكن بالنسبة الى الامارة التى ينكشف فى اثناء الوقت بحسب الواقع و اللب، فلا تضمحل الارادة بل الواقع محفوظ فلايكون حينئذ تصويب اصطلاحى الافى صورة واحدة، فعليه تجب الاعادة و مما يجب القضاء اذا تبين خارج الوقت و قام دليل على تعدد المطلوب لانه بحسب الفور كان قد رفع اليد عن مصلحة الوقت و لكنه لايرفع اليد عن مصلحة الطبيعة.

فبالجملة لا الزام ثبوتا على الاجزاء و لكنه يتم اثباتا بعد وجدة دليل امضاء الامارة وبعد عدم التعرض الشرع للامارات التى ينكشف خلافها فانه عند ذلك لايفهم الارفع اليد بمجرد قيام الامارة.

ان قلت اذا كان الاجماع على بطلان التصويب وكانت بعض الروايات المتعرضه ــ لامعناء الطرق والامارات ناظرة الى المعذرية والمنجزية قالقدر المتيقن من لزوم رفع اليد هوالمتعين وهوما اذا ينكشف خلافه، واما لوكشف انحلاف حتى بعدالموت فيترتب آثار الاحكام الواقعية ويجب على الوصى العمل بوظائفه وعلى الولد الاكبر قضاء مافات منه وهكذا.

قلت اما الاجماع المزبور فلايفيد الابطلان التصويب قبال التخطئه وهذا مما لا يقول به الامامية والذى نقول به هوصرف نظر الشرع عن الواقع فيما نحن فيه لامراهم و هذا مما لادليل على بطلانه هذا مع ان حجية الاجماع المزبور ممنوعة لما يظهر من الشيخ فى العدة ان المسأله عقلية لاشرعية فراجع.

واما توهم دلالته مثل قوله (ع): لاعذر لاحد من موالينا فى التشكيك، فيما يرو يه عنا ثقاتنا على المعذرية والمنجزية ولامعنى للمعذرية الامحفوظية الاحكام الواقعية فى رتبة الظاهرية والا فلاحكم حتى يسئل عنه و يحتاج العبد الى الاعتذار بتادية الطرق خلاف الواقع فهو غير سديد ضرورة انه دليل على منجزية الطرق وانه اذا قامت الطرق وخبر الثقة على حكم فلا عذر لاحد فى ترک العمل به احتمال عدم كونه موافقا للواقع فانه لايكون عند الاصابة معذورا واما ان الطريق عذر عند المخالفة فلايستكشف منه ان لم نقل بدلالته على منجزيتها فقط فماترى فى حاشية العلامة المحشى قدس سره فى غير محله.

فتحصل ان قضية وحدة دليل الامارات بعد كونها مستلزمة لصرف النظر و رفع اليد عن الواقع فى صورة عدم كشف الخلاف هوالا جزاء عرفا حتى فى صورة كشف الخلاف، فتكون الامارات منجزات لا المعذرات. و بعبارة اخرى يمكن دعوى ان فهم

العقلاء و العرف فی الجمع بین الاحکام الواقعیة والظاهریة یختلف، فان لوحظ النسبة بین الواقعیات النفسیة کوجوب صلوة الجمعة و وجوب الحج و غیر ذلک و بین ادلة تنفیذ الطرق والامارات متعین و ان یقال بانحفاظ الواقع مع امکان الاستیفاء.

فلو دل دلیل علی عدم وجوب شیء نفسی ثم قبل مضی وقته تبین وجوبه فانه لا معنی لرفع الیدعن الواقع واما اذا لاحظنا النسبة بین الاحکام الغیریة وتلك الادلة فحیث ان الامر الداعی الی الطبیعة یدعو الیها فی جمیع الوقت فلا یستفاد من الجمیع بین هذه الادلة الا انه اذا صادف دلیل الامارة مع الواقع فهو والا فقد رفع المولی یده لمصالح عن واقعه و مطلوبه و حینئذ یکون الناقص و المأتی به الفاقد للشرط والجزء والواجد للمانع مسقطا لامره المتعلق بالطبیعة.

ان قلت لادلیل علی حجیة الامارات والطرق الا امضاء الشرع والسکوت و عدم الردع و عند ذلک یتعین الاخذ باطلاق الاحکام الواقعیة و انحفاظها حتی یخرج وقتها و لایتمکن العبد من امتثالها و علی هذا یلزم التفصیل بین الامارات الامضائیة و بین الامارات التاسیسیة کالاستصحاب مثلا وفتوی الفقیه و غیرهما مماقام الدلیل الشرعی علی حجیته علی نعت حجیة الامارات.

قلت: اولا قد تواترت النصوص علی حجیة خبر الثقات والعدول و من شاء فلیرجع الی مقدمات کتاب جامع الاحادیث للاستاد البروجردی قدس سره و ثانیا العقلاء یستکشفون من السکوت رضاء الشرع بالطرق فلابد ایتوجهون الی المناقضة بین الواقعیات و هذا الرضا و الطیب فینتقلون منه الی صورة التخلف عن الواقع و منه الی سکوت الشرع حذاء ذلک فانه یعلم من ذلک عدم الفرق بین الصورتین صورة عدم انکشاف الخلاف و صورة کشف الخلاف فلیتأمل جیدا.

وان شئت قلت انا اذا راجعنا الی دلیل الصلوة ووجوبها من اول الوقت الی آخره و الی دلیل عدم وجوب السورة مثلا فیها و الی دلیل جواز العمل بخبر الثقة لانجد الا ان الشرع اراد من ایجاب العمل بقوله و ترخیص التبعیة عنه الا التسهیل علی العباد و لا یکون للتسهیل معنی محصلا الا جواز ترتیب آثار الواقع علی الصلوة بدون السورة.

و الایلزم وجوب الاعادة و هو خلاف المنة المرعیة فی ذلک مثلا اذا قام دلیل علی عدم وجوب السورة و دلیل علی عدم وجوب جلسة الاستراحة و دلیل علی عدم شرطیة الاجهارفی المغرب و دلیل علی عدم مانعیة مشعر الیه و هکذا، فقام و صلی صلوة کذائیة ثم وجوب السورة فاعاد و بعد ساعة اخری تبین وجوب جلسة الاستراحة و هکذا. فهل تری

عن نفسک من نسبة هذا الى الشرع المبعوث على الشريعة السهلة السمحة و توهم عدم اتفاق ذلک لايستلزم صحة النسبة لان القانون لابد و ان يكون بحيث لايلزم منه امثال هذه اللوازم.

ولوكان تجب الاعادة فى الوقت و يجب القضاء خارج الوقت و على الولد الاكبر بعد الموت كان عليه ان يامر بالاحتياط الى اواخر الوقت او يقول بعدم جواز الاتكاء الاعلى البينة و غير ذلک حتى يحافظ على حكمه الواقعى و لا يستلزم مثل هذ المحاذير هذا و لا سيما فيما اذا تعين العمل بخبر الثقة كمافى ضيق الوقت فانه لو لم يرفع اليد عن السورة مثلافى ضيق الوقت فلايكون ترخيص العمل بخبر الثقة الا لحفظ مصلحة الوقت و انه لمكان احتمال الاصابة يجب عليه الطبيعة لامكان تدارک الوقت مع ان الضرورة فارضة فى ان ترخيص الشرع للعمل بالطرق و الامارات ليس الاقبال ايجاب الاحتياط المستلزم لوقوع الامة الا سلامية فى الصعوبة اوكان يؤدى احيانا الى الانزجار عن اساس الديانة.

و من هنا يظهروجه القول بالاجزاء بالنسبة الى خارج الوقت و عدم الا جزاء بالنسبة الى الاداء و الاعادة

تذنيب: ربما يظهرلى بعد التدبر ان من آثار القول بان الخطابات الشرعية قانونية كلية لا شخصية جزئية ان الجمع بين الاحكام الظاهربه و الواقعية ممكن مع الالتزام بفعلية تلک الاحكام و بقاء ارادة المولى على حالها من الجدوالحتم ضرورة ان الاحكام الواقعية متساوى النسبة الى من قام عنده الطريق المصيب و من قام عندها الطريق المخطئ و على الثانى ايضا يتساوى نسبته الى من انكشف تخلف طريقه لديه فى الوقت اوخارجه او بعد موته و من لم ينكشف طريقه ابدا اوالى حال لاثمرة لانكشاف خلافه، و لاخصوصية ملحوظة حين جعل الاحكام الواقعية بل الموضوع لها هوالمكلف و الانسان والموءمن و امثال هذه العناو ين الكلية فلاخطاب خاص الى من تخلف طريقه من الواقع و لاينكشف ابدا حتى يقال بامتناع ترشح الارادة الجدية والمتحتمية مع ترشح الرضا والطيب الى جعل الطرق والامارات والعمل بها فافهم و اغتنم.

نعم، هذالايتم فيما اذاكان المتخلف بالنسبة الى تعلق الاحكام و متعلقات التعلق فانه اذا قام دليل على عدم حرمة الخمر مثلا فدليل التنفيذ لايجامع مع كون الخمر محرما واقعيا فما افيد يختص بما اذاكان التخلف بالنسبة الى قيود الموضوع كما اشيراليه.

ولكنک عرفت ان ذلک لايستلزم خلاف ما اسمعناک الى الان بداهة ان مقصودنا اثبات الاجزاء بدعوى ان فهم العقلاء والعرف ينتهى فى الجمع بين امضاء الطرق

والامارات و جعل القوانين والواقعيات بعد ملاحظة ان الامضاء ليس الا تسهيل الامر الى الاجزاء و سقوط الشرطية والجزائية والمانعية و هكذا، و توهم ان معذريتها للعقاب والعتاب كاف لرعاية حق الناس والمكلفين و جانبها فاسد جدا مما مرمن لزوم المشقات الكثيرة النافية لملاک التسهيل.

ان قلت فى مثل الصلوة والحج باستثناء بعض افعالها لايجب الاعاده عند ترک الافعال و الاعمال.

قلت نعم: ولكن هل ترى من نفسک انه اذا اختل المكلف الجاهل الى بعض شرائط الوضوء والغسل والتيمم كما هوالكثير طول عمره و هكذا فى الصوم و غير ذلک من المركبات انه يجب عليه قضاء مافاته الى اخرالعمر و اذا لاحظت شرائط الطهارات الثلاث لكثرتها تعلم ان ذلک من المشقة التى لا يتحمل عادة و ان كان يمكن قضاء مافاته عقلا اوعادةً فى الزمان الطويل و هكذا فى الصوم فانه لوقام عنده دليل على عدم مفطرية الارتماس و كان قد ارتمس فى جميع حياته مثلا فانه هل ترى من نفسک الزامه بوجوب القضاءو هكذا فى ساير المركبات.

ان قلت هذه التقاريب المختلفة تنتج الاجزاء بالنسبة الى الاحكام الغيرية المرتبطة بالاحكام النفسية و اما بالنسبة الى الاحكام الوضعية التى لاامر للشارع حولها بل تلک المركبات كالعقود و الايقاعات و مثلها التذكية مثلا اعتبرت لترخيص الشرع بالتصرف فى الممنوعات و المحرمات كالتصرف فى مال الغير والامتناع من الاجنبية و اكل اللحوم و هكذا فاذالا معنى للاجزاء هنابل قضية طريقة الامارات بقاء الحكم الوضعى على حاله من القيدية و الجزئية و عدم جواز ترتيب الاثار بعد انكشاف الخلاف فلايجوز بعد ذلک التصرف و لا الاستمتاع و لا الاكل.

قلت: قد عرفت منا ان جهة النزاع اعم مما كان المركب مورد الامركالعبادات او كان مورد الشيئى الاخر بل المقصود فى مسأله الاجزاء هوان قضية الادلةهل هى كفاية المركب الفاقد عن الكامل فى الاثار ام لا؟

فعليه نقول اذاكان التصرف فى مال الغير و الاستمتاع من الاجنبية و اكل اللحوم قبل التذكية مبغوضا و محرما شرعا، فان كان الشرع يلاحظ على مبغوضه الواقعى فيلزم عند العقلاء جعل الاحتياط فى الجملة حتى لايتخلفون عن مرامه و مطلوبه و مبغوضه حتى الامكان الا اذاكان يوء دى الى خلاف التسهيل اوالمشقة الغير المتحملة عادةً، ولكن بعد مانجد التوسعة فى الطرق والامارات و انه مرخص فى العمل بمايعلمون به العرف و العقلاء

فلابداً يعلم منه عرفا و عقلاً انه لاشيئى مبغوض عنده عندالتخلف عن الواقع من غير النظرالى حال كشف الخلاف، فاذا عقد ثم تبين بطلانه اوذكى ثم تبين ان الالة كانت من غير الحديد و مع دلک كانت الشريعة ترخص فى التبعية عن هذه الامارات المتحلفه احيانا اوكثيرا فيعلم سقوط الشرطية و القيدية بل مع ملاحظة حرمة التبذير والاسراف فى الاموال يعلم رفع اليد عن شرطية الحديد فى محللية التذكية فافهم و اغتنم.

لايقال قد اشتهر الاجماع فى الاعصار المتاخرة على بطلان التصويب و هذا من التصويب، لانا نقول قد مضى شطر من البحث حول هذه الشبهة وعرفت ان رفع اليد عن الايجاب غيرالتصويب فان من يقول بالتصويب يقول بعدم الارادة الواقعية و الشوق للمولى بالنسبة الى الاحكام الواقعية بالحكم الواقعى موء دى الامارات و اما نحن فنقول ان محبوب المولى هو الاتيان بالسورة و هو مطلوبه ولكن ليس كل مطلوب يجب مراعاته على العالم به ولابعد الايجاب والانشاء والابراز فاذا لاحظ المولى ملاكات اخر فيرفع اليدعن التحميل و هذا هو معنى رفع اليد عن الواقع و لا يلزم منه عدم بقاء حبه و شوقه اليه، فلاحظ نفسک فى امورک تعرف ربک فى قوانينه.

ان قيل فلاداعى الى اطلاق جعل المولى من الاول بل المجعول مشروط و هذا هوالدور المستحيل والمعروف فى اختصاص الحكم بالعالم قلنا نعم، ولانبالى من الالتزام بالاختصاص فى مقام الايجاب من اول الامر لعدم امكان سريان الجهل الى الشرع الاقدس و لكنه لايلزم منه الدور لماتقرر منافى محله من امكان توقف فعلية الحكم على العالم بالحكم الانشائى ولا عكس فلادور مثلا الشرع يعتبر وجوب السورة فى الصلوة فمن قام عنده طريق اليه وعلم بهذا الحكم الانشائى يتعين عليه السورة ومن قام عنده طريق الى عدم وجوبه او اصل الى عدم وجوبه فلافعلية له فلا شرطية و حيث انه قداتى بما هو وظيفته حسب الخطاب المشتمل على اهل التكليف فلا مورد لبقاء الشرطية فلا تختلف و اغتنم جدا هذا كله ما عندنا من الاجزاء فى الامارات و لا نسمى مثل هذا التقديم اى تقديم ادلة الامارات على الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية حكومة اصطلاحية بل ذلک فهم المرام من القرائن المختلفه و كشف تضيق الواقع من الامارات الخاصة فتدبر.

و اماهنا، فوجوه اخرى ربما يؤدى الى الاجزاء فى الامارات فى الجملة و لابأس بالاشارة الا جمالية اليها.

فمنها ما افاده السيد الاستاذ البروجردى قدس سره وآخر نظره مع ما اطاله هو دعوى حكومة الادلة الظاهرية على الادلة الواقعية و يعرف تلک الحكومة بعد فهم

الاحكام الظاهرية فى الامارات و هو ان الامارة بما انها من الطرق التكوينية الى الوقايع لا تعد حكما ظاهريا باعتبار دليل تنفيذها و هو قوله مثلا صدق العادل المنحل الى قضايا عديدة.

فاذا وردفى الشرع ان الصلوة لابدوان تكون فى الثوب الطاهر و قام خبر الثقة على طهارة الثوب فيرجع قوله صدق العادل الى تصديقه العملى و هوليس الاالبناء على طهارة الثوب فكانه قال ابن على طهارة هذا الثوب و اذا لاحظنا الدليلين يلزم التوسعة فى الطهارة المعتبرة فى الصلوة و هكذافيعلم من ذلک ان ماهو المعتبر اعم من الواقع و مماقام عليه الطرق.

و اما الاشكال على هذه الحكومة بانها حكومة ظاهرية لا واقعية والفرق بين الحكومتين ان للحكومة الواقعية لا تخلف عن الواقع حتى يكشف بخلاف الحكومة الظاهرية فانها قد يختلف عن الواقع و تجب الاعاده و يترتب آثار الواقع بعدالانكشاف. فهو يند فع بان ذلک صحيح فيما اذا بنينا على انحفاظ الاحكام الواقعية بعد قيام الامارة و اما اذا بنينا على انهاليست محفوظة فلاكما هوالظاهر و لكنك تعلم ان ذلک لايعد من الحكومة بل هوامر آخر ذكرناه و اوضحناه و هوان العقلاء بعد ملاحظة الا طراف يفهمون ان الشرع الاقدس لايلتزم بواقعه على جميع التقادير و هذا يورث الاجزاء.هذا مع ان فى مثل قيام الامارة على عدم جزئية السورة ليس من الحكومة والتوسعة بل هورفع اليد عن اطلاق دليل الشرط فافهم و لاتختلط. فما توهمه العلامة النائينى من ان الحكومة ظاهرية فلا اجزاء فهوليس برهانا على المسئلة بل هو اعادة المدعى بصورة الاصطلاح كما هو دابه و عادته نوعا و غالبا كما ان ماتخيله الاستاذ البروجردى من الحكومة غير كاف لتمام المقصود بل لايتم حتى فى مورد كما لايخفى.

و منها: اذا كان المركب مشروطا شرعا بالطهارة فانه عند ذلک يجب بمقتضى العلم بالشرطية بالفحص عن الماء الطاهر و الثوب الطاهر تنجزهما حسب العلم على المكلف و ليس الطريق القائم منجزاللحكم بل هوليس الا توسعة فى الواقع و قناعة عن الواقع بالظاهر و سره ان جعل الحكم الظاهرى هـنا ليس لغرض المنجزية و المعذرية لان الحكم منجز بالعلم السابق فاذا لا بد من كونه بلحاظ الامر الاخر و هو ليس الا تسهيل المؤدى الى التوسعة.

اقول: هذا ما استخرجته من مطاوى كلمات السيد الاستاذ قدس سره و جعلناه وجها عليحده و لكنه مضافا الى عدم و فائه بتمام المقصود لجريان البرائة فى بعض

الشبهات الموضوعية و جميع الشبهات الحكمية، فلا تنجز للمشكوك قبل قيام الامارة ان مع الالتزام بانحفاظ الحكم الواقعى لا مانع من الالتزام بالمعذرية هنا لانه مع التخلف عن الشرط بلا عذر يكون معاقبا بخلاف ما اذا اتى بالصلوة بدون الطهارة اللباسية مع قيام الطريق على الطهارة توهما و تخيلا فانه لايستحق العقوبة.

فماترى فى كلامه من دعوى انحصار وجه المنجزية بالتوسعة فى غير محله نعم هوالمستفاد العقلائى على الوجه الذى عرفت مناتفصيله.

ومنها انه لابد من تدارک المصلحة عندفوت المصلحة الواقعية فاذا تدارک ذلک يلزم الاجزأ.

وفيه: ان الشرع المقدس لابد و ان يكون قوانينه النفسية و الطريقية على نهج عقلائى و ملاكات واقعية حقيقية او اعتبارية و اما وجوب تدارک مافات لا جل لحاظ المصالح العالية النوعية فهو ممنوع مثلا ان الشارع يلاحظ سهولة الامر و رغبة الناس الى الديانة فى قوانينها فاذا يجد لزوم ترخيص المكلفين الى العمل بالطرق و الامارات لئلا يقعوا فى الاشكالات و الانحراف عن الديانة المقدسة و هو يرى ان كثيرا من الطرق يخطى و لاينكشف خلافه فيبادر الى ذلک ممافيه المصلحة العالية الاجتماعية فلا دليل على الالزام المزبور هذا اولا و ثانيا ربما لايمكن التدارک و ثالثا لوامكن ذلك فلا بأس بالالتزام بالوجوب التخييرى بين المصلحة السلوكية من الاساطير الا ولية و قد مضى شطرمنه.

ومنها: ان دليل الامارة لوسلمنا عدم افادته الاجزأ ولكن موردها دائما من موارد حديث الرفع حيث ان الواقع الذى اخطات عنه الامارة مجهول فياتى الاجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الادلة الواقعية على موارد الامارات هذا ما يوجد فى خلال كلمات المحشى المدقق قدس سره.

وفيه: اولا ان العمومية ممنوعة لامضى ان فى الموارد التى كان الحكم منجزا بالعلم كما اذا اشترط المركب بشيئى معلوم كالطهارة مثلا فانه لابد من احرازها مع قطع النظر عن قيام الطريق على تعين الصغرى فعلى التخلف لايجرى حديث الرفع نعم اذا انضم هذا الوجه الى الوجه الثانى يتم وجه كامل و لكنه غير وجيه لما عرفت و تعرف.

و ثانيا ان الظاهر من حديث الرفع ان ماكان غير ناهض عليه حجة شرعية مرفوع و ان المراد ممالا يعلم مالا حجة عليه فلايشمل موارد الامارات. اللهم الا ان يقال بان هذا هوقضية حكومة الامارة على الاصل و لكن لازم كون المورد تكوينا مورد انطباق الاصل هوالاجزاء لان مع مجهولية الواقع و جريان حديث الرفع ذاتا يستكشف عدم فعلية

المجهول فی الفرض و تحت هذا مطلوبنا و هو الاجزاء فليتامل جيدا و اما توهم جريانه الترتبی و التقديری فهو غير كاف لانه يرجع الی عدم جريانه الفعلی كمالايخفی.

ومنها: قضية الاطلاق المقامی هوالاجزاء و تقريبه ان ادلة تنفيذ الامارات ساكتة عن حال الطرق بعد انكشاف الخلاف مع انه من المسائل المبتلی بها و كان كثير الدور فی العصور الا ولية. و بعبارة اخری سكوت الشرع قبال العمل بالطرق و الامارات و عدم تعرضه لحال انكشاف الخلاف شاهد اشتراک المركبات الشرعية و العرفية فی الحكم و هو الاجزاء فاذا لا حظ العقلاء ان فی مثل الصلوة اجتزی بالناقص و هكذا فی الطواف بناء علی عموم التنزيل وهو اهم المركبات الاسلامية فيعرفون من ذلک ان الامر كذلك فی الكلی لاقياسا بل سكوته بضميمة ذلک يورث ما اشرنا اليه.

فما قيل كمافی كلمات العلامة الا راكی قدس سره من ان اطلاق الاحكام الواقعية كاف لكونه بيانا لحكم العمل علی طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف غير سديد لان العقلاء و الناظرين الی اطراف المسئلة يجمعون بين تلك الاحكام و هذه التنفيذات للطرق والامارات من دون ملاحظة كشف الخلاف بان الشرع المقدس لابد ارفض الواقع فی مواقف التخلف مع ان ملاحظة الصلوة و هذا السكوت الممتد اقوی دلالة علی المطلوب من اطلاق والعموم الوقوف علی عدم قيام هذه الامور مع خلافه فی حجيته و كاشفيته عن الارادة الجدية فلاحظ و لا تكن من الغافلين.

ومنها: ان عدم الاجزاء يستلزم العسرو الحرج المنفيين فی الشريعة و فيه ما لا يخفی صغری و كبری.

ومنها: الاجماع المدعی فی كلمات جمع و قضية الجمع بينه و بين الاجماع القائم علی بطلان التصويب حمل الثانية علی التصويب فی اصل الحكم دون الاحكام الغيرية من الشرطية و الجزئية و المانعية. هذا مع ان كل واحد من الاجماعين غير حجتين لاستناد المجمعين فی الاول الی الامور الاخر احتمالا و قد عرفت ان قضية تاريخ المسئلة التخطئة و التصويب يؤدی الی ان المسئلة عقلية و ان الاجماع المزبور من المتكلمين الا ماميين قبال الاشاعرة و المعتزلة و الذی افاده السيد الاستاذ قدس سره هوان منشاء النزاع فی هذه المسئلة هوالنزاع فی احوال صحابة النبی (ص) و انهم هل من العدول والثقات ام لا؟ فذهب جمع من المتكلمين من اهل السنة الی ان كل صحابی لايخطئی فضلا عن صدور الفسق عنه، فوصلت النوبة الی حل اشكال خلاف معاوية عليه الهاوية مع امير المؤمنين صلوات الله تعالی عليه بان هذا نشاء من اختلاف اجتهاد هما و عن جماعة منهم و هم

المعتزلة فصلوا فى صورة الاصابة و الخطاء و عن بعض منهم ان الصحابى يكون فاسقا فضلا عن صدور الخطاء منه و هذا هوالراى الشاذ و يعبر عنه فى عرفهم بانه راى اصحاب البدع فافهم و تدبر جيدا.

فماترى فى كلام العلامة النائينى قدس سره من تقسيم المسئلة الى اقسام ثلا ثة زاعما وجود الاجماع فى العبادات فهو خال عن التحصيل.

ومنها: بعض الوجوه الاخر المخصوصة بباب الاجتهاد و التقليد و حيث قد عرفت منا اختصاص البحث هنا بما اذا تكشف الخلاف على الوجه الواضح المعلوم و ان مسئلة تبدل الا راء و التقليد موكولة الى مباحث الاجتهاد فتلك الوجوه موكولة الى هناك لئلايلزم التكرار و الحمدلله على كل حال .

ثم آن هنا شبهات مشتركة بين القول بالاجزاء فى الامارات و الاصول و لتلك الجهة نذكر مابعد الفراغ عن البحث الاتى ان شأ الله تعالى.

تذنيب: اذا شك فى الاجزاء فهل قضية الاصول العملية ايضا ذلك ام لا او يفصل فى المسئلة وجوه و الذى يستدعيه التحقيق فى المقام ان صور الشك كثيرة لانه تارة يشك فى ان حجية الامارة هل تكون على السببية و الموضوعية ام الطريقية و الكاشفية و اخرى يشك فى ان قاعدة التجاوز و الاستصحاب مثلا امارة اواصل بعد الفراغ عن عدم الاجزاء فى الامارات دون الاصول و ثالثه يشك فى ان القرائن التى اقمناها على استكشاف رفع اليد عن الواقع تامة ام لا؟

الصورة الاولى: فظاهر الكفاية هو الاشتغال توهما ان هذا هو قضية استصحاب عدم الاتيان بما يسقط الواجب الواقعى و مراد من هذا الاصل هوالاشتغال العقلى بعدالعلم باصل التكليف الالزامى فى الوقت و هوالصلوة مع السورة عند قيام الامارة الثانية على وجوبها. نعم اذا انكشف الخلاف خارج الوقت فلايجب القضاء لان موضوعه الفوت و هو مشكوك. و انت خبير بمافيه نقضامن جريان هذا الاصل فى الاقل و الاكثر ايضا. و حلا ان مع احتمال السببية لايقين بالتكليف الالزامى الا بمقداراتى به و بعد انكشاف الخلاف لا برهان على بقاء الحكم الالزامى لاحتمال السببية و هو مساوق لعدم انكشاف الخلاف كما لا يخفى.

نعم ان قلنا بان حكم الواقعى و لو على السببية باق و يكون هوالحكم الواقعى الاولى و هو فعلى و مؤدى الامارات من قبيل حكم ثانوى كما فى باب الاضطرار فان انكشف الخلاف يتنجز الحكم الواقعى الاولى و هو يقتضى الاعادة فى الوقت و مع الشك

فی الطريقية و السببية لا بد من الاعادة فلاتختلط.

و توهم ان امكان الاستيفاء مشكوک بعد الاتيان بالمصداق الناقص فی محله. و لكنه لابد من الاحتياط لانه من الشک فی القدرة بعدالعلم بالمصلحة العالية الالزامية فتامل جدا.

الصورة الثانية: اذا شک فی امارية شیء و اصليته، فان قلنا بان وجه الاجزاء فی الاصول هی الحكومة فلابد من الاحتياط لانه بعد كشف الخلاف يشک فی كفاية ما اتی به عما ثبت عليه مثلا اذا اصلی مع اللباس النجس بحسب الاصل ثم يبين الخلاف و قلنا بان الاصل يورث التوسعة فی ماهوالشرط و هی الطهارة فالطهارة واجبة و معلوم و لكنه بعد انكشاف الخلاف يشک فی سقوط ما وجب عليه و ان قلنابان وجه الاجزاء هوالمضی عن الواقع و عن شرطية الطهارة عند الشک كما هو كذلک فی الشبهات الحكمية فانه لايتصور هناک حكومة فانه يجری البرائة لان معنی رفع اليد عن الواقع ليس ان المولی اراد بعد دخول الوقت ارادة الزامية ثم بعد مايری قيام الامارة علی الخلاف يرفع يده عن الواقع فانه فی حقه تعالی ممتنع بل هذا يرجع الی عدم تحقق الارادة فی الازل بالنسبة الی صورة التخلف و اذا شک فی الامارية الاصلية يرجع الشک الی انه اراد شرطية السورة ام لا؟ فيكون المرجع هوالشک فی الثبوت فتجری البرائة.

الصورة الثالثة: لوترددالامر بين تقدم اطلاق دليل الواقع وادلة تنفيذالامارات لاجل عدم حصول القطع بالمسأله بعد المراجعة الی القرائن التی ذكرناها و شرحناها فمع فرض ثبوت الاطلاق و العموم فی ادلة الاحكام الواقعية فيكون هوالمرجع، اللهم الا ان يقال بان مع قيام مايصلح للقرينية يشكل انعقاد الاطلاق فيكون المرجع هی البرائة لرجوع الشک الی الشرطية فی ذلک الحال. و توهم التفصيل بين العمومات و الاطلاقات لعدم الحاجة فی الاولی الی مقدمات الاطلاق فی غير محله مع ان الفرق غير ثابت و مع الشک ايضا لايمكن الاتكال علی تلک الادلة. نعم فی اضرار مايصلح للقرينة بالاطلاق اشكال مضی منا فليتد برجيدا.

هذا تمام البحث فيما يتعلق بالاجزاء فی الامارات فی المقام الاول.

المقام الثانی فيما يتعلق بالاجزاء فی الاصول فالمعروف بين المتاخرين انكاره واختار الكفاية ذلك فی مثل اصالتی الحل والطهارة واستقوی ذلك فی الاستصحاب، وتبعه الوالد المحقق مدظله وقال به فی جميع الاصول الشرعية حتی قاعدتی التجاوز والفراغ

وحتى فى الاصول العدمية.

و الذى هوالحق ان الاجزاء فى الامارات ان تم فهوفى الاصول تمام و الا فيشكل و لذلک لم يستند التفصيل الى الاصحاب قدس سرهم بل المنسوب اليهم هوالاجزاء على الاطلاق.

اذا علمت ذلک فلنذكر اولا ماهو قضية التحقيق ثم نردفه بما اتى به القوم فى المسألة على سبيل الاجمال فنقول قضية الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية اشتراک الكل فى الحكم و انحفاظ رتبة الاحكام الواقعية فى جميع المراحل و بالنسبة الى جميع المكلفين و اذا لاحظناهامع الادلة المتكفلة لتاسيس الاصول الشرعية المنتهية احيانا الى خلاف تلک الادلة نجد ان الشرع فى مقام التسهيل على المكلفين فكما عرفت التقريب فى الامارات على الاجزاء كذلک الامرهنا و هنا اولى.

لان تاسيسها بيد الشرع فانه كان يمكن ان يقنع بالامارات و لكنه رفقة بالامة الاسلامية و شفقة بهم ابتدع المبدعات الجديدة التى لاسبيل لعقول الناس اليها و هى مودى الى خلاف مرامه و مقصده كثيرا و مع ذلک ارتضى بذلک حذر اعن ايقاع الامرفى الكلفة و المشقة.

فهل ترضى عن نفسک ايجاب الاعادة و القضاء و عدم ترتيب الاثار على ما وقع ناقصا يتوهم ان للواقع محفوظ، فبالجملة اذاصلى مع الظاهرى الطاهرى اوتوضأ بالماء الطاهر الظاهرى و هكذا ثم تبين الخلاف يعلم عدم شرطية الطهارة حال الشک و الشبهة لان شرط الماء المتوضى به يكون اعم من الطاهر الواقعية و الظاهرية.

ان قلت ان الظاهر من حديث اصالة الحل و الطهارة جعل الطهارة و الحلية على موضوع خاص و هوالشک فى الموضوع او الحكم فاذا قيس لسانها الى دليل شرطية ثوب الطاهر فى الصلوة و الطواف مثلا يقدم عليه حكومة لمايلزم منه التوسعة فى المحمول فيستفاد من المجموع ان الشرط هى الطهارة الاعم من الواقعية و الظاهرية **قلت** هذا احد الاحتمالات فى ادلة الاصول اوهاتين الاصلين و منها ان جعل الطهارة فى حال الشک لحال الشک لا جعلها فى حال الشک للاعم و من حال العلم بالخلاف فيكون بناء عليه هذا الاصل عذر اللمتخلف عن الواقع لا توسعة فى دليل الواقع مع ان المتعارف فى التوسعة كون دليل الحاكم متكفلا الامر الواقعى لابصورة الشک و ان كان ذلک ممكنا عقلا فلا تغفل. فبالجملة ما سلكه **السيد الوالد المحقق** مدظله يستلزم صحة الوضوء بالماء الطاهر الظاهرى وصحة البيع اذا كان المبيع من الاعيان النجسة و لا يتوهم ان ذلک نتيجة

حكومة ادلة الاصول على ادلة النجاسات كمافى كلامه مدظله فانه ايضامن حكومة تلك الادله على ادلة اشتراط الطهارة فى المعقود عليه و هكذا فعلى ماتقرر لايمكن فهم الاجزاء من لسان الادلة فى الاصول.

بل الاجزاء تنحصر بوجه واحد و هو ماسلكناه من دعوى اسقاط شرطية الطهارة مثلا فى مايشترط بالمكافات و هذا من غير فرق بين الامثلة. و ماترى فى كلماتهم من عدم شرطية الطهارة يعلم ان دليل الواقع فى خصوصه باق على حاله.

و بعبارة اخرى على هذاالمسلك يمكن التفكيك بحسب الموارد المختلفة لماان فى بعض منها يعرف انحفاظ حكم الواقع و فى بعض منها يعرف سقوط الحكم و رفع اليد عنه لاقوائيه ملاک التسهيل كما لايخفى على المتأمل المتدبر.

ثم ان هنا وجها اخر للاجزاء سلكناه فى مباحث الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية و هو ان فى مودى الاصول ليس حكما ظاهريا بل كلها احكام واقعية و ذلک لان النسبة بين موضوعى الحكمين عموم من وجه مثلا موضوع الحرمة فى ادلة تحريم الخمر هى الخمر و موضوع الحلية فى ادلة تحليل المشكوک هو مشكوک الخمر بما هو مشكوک و همايتصادقان فى الخمر الواقعى المشكوک و يختلفان فى الخمر المعلوم و فى المشكوک الذى ليس خمرا بحسب الواقع فتصير النتيجة ان هذه المسأله كمسائل المتزاحمين فى الادلة الواقعية فكما ان هناک يجمع بينهما اذا امكن و يطرح احدهما اذا تعين و يكون المكلف بالتخيير اذا تساويا ملاكا كذلک الامر هنا الا ان الامر بحسب مقام الاثبات تعين فى تقديم ادلة الشكوک على ادلة الواقع الافى مثل الشبهات المهتم بها فان هناک يقدم حفظ الواقع و لابد من الاحتياط و لاجل ذلک قررنا تجويز ارتكاب جميع الاطراف فى الشبهات المقرونة بالعلم الافى مواضع خاصة دل الدليل هناک على وجوب التحفظ على الواقع مطلقا اوفى الجملة.

فعلى هذا اذا شک فى حلية شيئ اونجاسة شيئ فهما بما هما مشكوكان طاهران واقعا و بما هما خمر مثلا محرم و نجس واقعا و لامنع فى ذلک بعد اختلاف العناوين فى مرحلة الجعل و التشريع كما تقرفى اجتماع الامروالنهى فكما يجوز ابقاء حرمة النصب و وجوب الصلوة على حالهما مع وحدة المصداق لاختلاف العناوين و مراكز الاحكام كذلک فيمانحن

فاذا دل الدليل على ان الصلوة مشروط بالثوب الطاهر و قام الاصل على ان الثوب المشكوک طاهر فلا حكومة فى البين بل هومن باب تعيين الموضوع والمصداق كما اذا

قامت البينة على الطهارة الواقعية للثوب.

فبالجملة مشكوك النجاسة طاهر والدم نجس واذا كان شيئى واحد دماً و مشكوك الدمية اثباتا فهو نجس و طاهر باختلاف عنوانى الذاتى و العرضى و حيث يتعين تقدم ادلة الشكوك على ادلة نجاسة الدم فى موردالاختلاف للزوم لغوية العكس يلزم الاجزأ و فى المسأله ان قلت قلتات تعرضنا له فى تلك المسئلة فراجع.

نعم، هنا شبهة استظهارية لاباس بالاشارة اليها و هوان الظاهر من ادلة قاعدتى الحل والطهارة ان موضوع الطهارة الظاهرية هوالشيء لا المشكوك و هذا حيث لا يكون ممكنا فلا بد من حمل جعل الطهارة على ترتيب آثارها عندالشك فيكون الطهارة الظاهرية معناها العذر عندالمخالفة و ترخيص الاتيان بالعمل المشروط بالطهارة.

و يندفع بان الامروان كان فى بادى النظر كما توهم الا ان بلحاظ الغاية و بلحاظ ظهورالجملة فى جعل الطهارة و بلحاظ ان الطهارة المجعولة الظاهرية لا يعقل كون موضوعها العنوان الذاتى يعلم ان الموضوع هو الشيئى المشكوك بماهو مشكوك لاالشيئى بعنوانه الذاتى اذا كان مشكوكا بنحوالقيدية او بنحوالخارجة عن الموضوع كمالا يخفى. بعبارة اخرى الحيثيات التعليلية ترجع الى الحيثيات التقييدية فيكون موضوع الطهارة المجعولة الى المشكوك و حيث ان الشيئى فيه الايهام و الكناية فلا ينتقل منه العرف الا الى ان ماهو تمام الموضوع هوالمشكوكية لا الامر الاخر فتدبر.

هذا كله حول الاصلين الحلية والطهارة و اما الاستصحاب فلا يبعد كونه بحسب دليله امارة شرعية فالسببية او بلحاظ الكشف الناقص ولكنه محكوم باحكام الامارات لان اعتباره بقاءاليقين و هو اس الامارات...

و لذلك يكون مسقطاتها حجة و اذا قلنا بعدم الاجزاء فى الامارات فهو كذلك هنا و لكنك عرفت التحقيق هناك ايضا. و اما قاعدتا التجاوز والفراغ ففى كونهما امارة شرعية اواصل شرعى حيثى خلاف لاختلاف لسان اخبارها و حيث ان التحقيق عندنا هوالاجزاء على كل تقدير تصيرالنتيجة ايضاذلك. نعم بناء على كونها امارة فوجه الاخر لذا ماسلكناه فى الامارات و بناء على كونهما اصلين فوجه الاجزاء ايضا هوالوجه الاول لا باء ادلتهما من جعل امروراء ماهوالمجعول اولا نعم قضية الجمع بين الادلة هو رفع اليد عن الجزئية بعدالدخول فى الغير.

و اما اصالة البراءة الشرعية فالاحتمالات فيها كثيرة فان قلنا بان مفادها رفع المجهول ادعاء بلحاظ رفع جميع الاثار و منها الشرطية والجزئية والمانعية فتصيرالنتيجة

الاجزاء لان ماتی به تمام ماهوالمأمور به فی ظرف الاتیان فیسقط الامر قهرا فلا تصل النوبة الی عودالامر بالطبیعة حتی یکون الامر بالسورة باعثا نحوها. وان قلنابان مفاد جعل المجعول والمشکوک جزئیته و شرطیته مرفوعاً کما فی اصالتی الحل والطهارة فایضا یتعین الاجزاء، و اما سایرالاحتمالات فهی لا ترجع الی محصل و فی بعضها احتمال ینتهی الی الاجزاء ایضا فتدبر.

اشکال و دفع: لوسلمنا ان مفاد اصالتی الحل والطهارة جعل الطهارة والحل علی المشکوک و سلمنا تقدم دلیل الشک علی دلیل الواقع و لکنه یتم مادام الشک فاذ زال الشک یتبین انه صلی فی النجس الواقعی الذاتی و تقتضی ذلک هوالاعادة ممادل الدلیل علی ان النجاسة مانعة عن صحة الصلوة و هواعم مماذا لم یصل او کان صلی ثم تبین له ذلک فقضیة اطلاق دلیل مانعیة النجاسة و شرطیة الطهارة الاعادة والقضاء

و یندفع ذلک بانه اذا کان حین الشک واجدا لما هوالشرط واقعا و کان بین الدلیلین عموما من وجه. و قلنا بتقدیم ادلة الشک فلازمه صحة الصلوة و سقوط الامر واقعا و هذالاینافی ما نعیة النجاسة الواقعیة الذاتیة لان ملاکه تصورالملاک الثانی والافحکمه الفعلی ایضا هی المانعیة کما قررنافی محله.

فبالجملة کما ان الصلوة مستحبة والغصب حرام و لکن الشرع لا یتصرف فی احدالقانونین و یقول العقل بترک الصلوة لا قوائیه ملاک الحرمة و لکنه مع ذلک لوصلی سقط امرالصلوة لذلک الامر فیما نحن فیه.

فبالجملة **فذلکة البحث** ان الاجزاء یتصور من طریقین احدهما اثبات عدم شرطیة ماترکه حین الشک و الشبهة علی خلاف اطلاق دلیل الشرط والجزء اوالمانع ثانیهما اثبات واجدیة الماتی به مما هوالشرط حسب الدلیل الاولی الاجتهاد مثلا ولو کان قضیة الدلیل هی الشرطیة او الجزئیة اوالمانعیة علی کل تقدیر ولم یکن الماتی به واجداله فیلزم بقاءالامر و عدم الاجزاء.

و هذان الوجهان والطریقان قد اتخذنا هما فی الامارات والاصول علی سبیل منع الخلو فذکرنا فی موردالامارات رفع الید عن الشرطیة والجزئیة والمانعیة، وذکرنا فی موردالاصول امکان جریانهما وربمایکون الوجه الثانی فی مجری قاعدتی الحل والطهارة اقوی و اقرب الی لسان ادلتهما من الاول والوجه الاول اقرب الی سایر الاصول کمالا یخفی. و علی هذا یلزم سقوط مااشتهر من الحکم الظاهری فی مؤدی الاصول الشرعیة بل الاصول الشرعیة بین ما یکون کالامارات فی النتیجة و بین ما یکون موضوعه الاعم عن موضوع دلیل الواقع

اعم من وجه.

ان قلت يلزم فى ظرف الشک کون الصلوة فى الطاهر الواقعى والنجس الواقعى معالان الثوب المشکوک اذا کان بحسب الواقع دماً یکون نجسا و بماانه مشکوک یکون طاهرا واقعا وهذا امر غیر معقول.

قلت: لا منع فى ذلک بعد کونهما الاعتباریین وحیث ان الصلوة تکون واجدة للطهارة تکون صحیحة و حیث یستکشف بعد ذلک وجودالنجاسة فى الثوب ولا تکون هى تقاوم الطهارة الموجودة لا تورث الاعادة والقضاء و سیاتى زیادة توضیح حول مفاد الاصلین و یظهرما هوالاقوى فى مفاد هما المنتهى الى القول بالاجزاء.

ایقاظ: قد اشتهر بین ابناءالعلم ان یقال بان اصالة الصحة من الاصول العقلائیة فهل یاتى الاجزاء اذاکان هواصلا ممضاة شرعاام لا؟ والذى هوالتحقیق ان المراد من الاصل العقلائى لیس ان العقلاء بنائهم على ترتیب آثار الواقع على الشک کما فى الاصول الشرعیة التاسیسیة بل المقصود ان هذا الاصل لیس مثل الامارات فى حجیة مثبتاتها بل هوامارة حیثى بمعنى ان الکاشفیة فیها لیست تامة عندهم وان کان بلحاظ الغلبة و بلحاظ ان النسیان والسهوفى التخلف عن اتیان القیود المعتبرة فى المرکب خلاف الاصل.

فعلى هذاهى ایضاامارة على وجدان المرکب المشکوک مما یعتبرفیه و یترتب علیه آثار ذلک المرکب لا الاخر فتندرج فى زمرة الامارات و تکون فى النتیجة مثلها فلا تغفل عنها.

بحث و تحصیل: قدعرفت ان الا شهر بین ابناءالعصر عدم الاجزاء و غایةمایتخیلوه لذلک ان هذاهو مقتضى کونهامؤدى الاصول احکاماظاهریةفان معنى الحکم الظاهرى لیس الا ترتیب آثارالواقع مادام الشک و اذ ازال الشک و انکشف الاخلال بالواقع فلا بد من حفظ الواقع لا طلاق دلیله فعلیه الاعادة والقضاء ولا یجوز ترتیب الاثار على المرکب الناقص عقود اکانت اوایقاعات بناء على امکان اجراء بعض الاصول فیها فى الشبهة الحکمیة و اما ما یقوله صاحب الکفایة والوالد المحقق مدظله و عفى عنهما من حدیث الحکومة والتوسعة فهو یرجع الى انکار کون الاصلین فى المفاد حکما ظاهریا کما عرفت منا و تصیر النتیجة على رایهم ان ماهوالموضوع للطهارة الظاهریة هوالمشکوک و هکذاللحلیة الظاهریة و هذا لیس من الحکومة لاختلاف الموضوعین و عند ذلک لا معنى للحکومة راسا بل هو مصداق الطهارة الواقعیة و هذا فى حد ذاته صحیح الا انه خلاف بنائهم فى الاصول من ان مؤدیها الاحکام الظاهریة.

فان معنى ذلک ان ماهو موضوع النجاسة والحرمة هو موضوع الحلية والطهارة حال الشک و لذلک يلزم التضاد و اجتماع المثلين و يرتفع ذلک التعاند بان الثانى ادعائى بلحاظالا ثر لا واقعى و عند ذلک لايعقل تعرضهما لحال ارتفاع الموضوع و هوالشک فاذا زال الشک يعلم بقاءالامر بالطبيعة لا معنى لدعوى انه قداتى بالوظيفة وقد سقطالامر ولا امر اخر متعلقابها كما ترى فى كلماته مدظله فلاحظ و تدبر جيدا

فذلكة الكلام فى المقام: ان الاحتمالات فى قاعدتى الحل والطهارة ثلاثة:

احدها: ما اختاره جمع من المنكرين للاجزاء و هوان مفادهما الحلية والطهارة العذرية حال الشک ولا يجوز ترتيب آثارالواقع بعد زوال الشک و هذا هوالمراد من الطهارة و الحلية الظاهريتين.

ثانيها: ماسلكناه فى هذاالمضمار من ان مفادهما جعل الحلية و الطهارة على عنوان مستقلا فتكونا واقعيين و ليست تقدمها على ادلة الشرائط بالحكومة لان معنى الحكومة هوالتوسعة فى الحكم مع انتفاء الموضوع تكوينا كما اذاورد لا سهو لمن اقرعلى نفسه بالسهوفانه يورث زوال حكم السهو عن كثيرالسهو بالتضييق فى دائرة دليل المحكوم تعبداً واذاورد ان الظن شک فانه يلتحق به احكام الشک بالتوسعة فى دائرة. واما جعل الطهارة على موضوع اخر مباين لموضوع دليل المحكوم بالعموم من وجه فهو لايورث الحكومة فى هذه المسأله كماهوالظاهر جدا و هذا هوالظاهر من الكفاية و تهذيب الاصول وان كانا غافلين عن لازم مرامهما من انكاركونهما من الاصول المنتهية الى الاحكام الظاهرية.

ثالثها: و هوالاقرب الى لسان الادلة ان مفادهما تقييد ادلة حرمة المحرمات و نجاسة القذرات الشرعية، فكما ان نتيجة ملاحظة دليل حرمة الميتة ولحم الخنزير و دليل قاعدة الحل هوان الميتة ولحم الخنزير حلالان حال الشبهة والشک و يكون الحاصل تقييد ادلة الاولية بها و هذا من غير فرق بين الشبهات الموضوعية التى يمكن التقييد فيها والشبهات الحكمية التى ياتى فيها الدورالمندفع بما تقرر فى محله.

كذلک الامر عند ملاحظة دليل النجاسات و دليل قاعدة الطهارة فيلزم بناء عليه طهارة الدم عندالشک والشبهة و يكون هذا مقدما على دليل الواقع بالضرورة و يصيرالنتيجة الاجزاء لان المأتى به بناء عليه واجد للشرط.

و هذا تقريب جديد للاجزاء غيرالتقريبين السابقين و يمكن اجرائه فى استصحاب الطهارة والحلية ايضا الا ان قضية ماعرفت منا انه من الامارات الا بداعية الشرعية

ولعمرى ان هذا التقريب اقرب الى افق التحقيق من الاولين الا انه يخص بمثل

هذين الا صلين.

و ما ترى من الالتزام بالحكم الظاهرى والعذرالشرعى غير موافق للانصاف ضرورة ان من ياكل لحم الخنزير و هولا يعلم لايكون مرتكب الحرام و معذورا بل هو مرتكب الحلال واقعا و حقيقة فهكذافى جانب النجاسات هذا مع انه لابد عليهم من الالتزام بالاجزاء ايضاضرورة ان دعوى الطهارة والحلية تحتاج الى المصحح العقلائى والاثرالواضح المصحح لذلک هو سقوط الاعادة والقضاء و اما مجرد الرخصة التكليفية بصورة العبادة فى مقابل توهم التشريع المحرم مثلا فهو لا يكفى مع هذا الادعاء انصافا و جدا.

فكما ان رفع المجهول فى حديث الرفع يحتاج الى المصحح و تصيرالنتيجة اختصاص روح الحكم بالعالم كذلک الامر هنافلا ينبغى الخلط بين ما اذاورد من شک فى طهارة شيىء و نجاسته تجوزله الصلوة فيه جوازا تكليفيا و بين قوله كل شيئى طاهر من ادعاء الطهارة والحمل و الهوهوية لا يصح الامع رعاية اظهرالاثار و اطلاقه يورث جواز ترتيب مطلق الاثار.

فتحصل انه على جميع الاحتمالات يشكل الفرار من الاجزاء و انما الاختلاف فى طريق استفادته.

ثم: ان من الاحتمالات و هورابعها جعل الطهارة للدم النجس لو كان المشكوک دما لا للدم فانه يلزم التهافت بين الحكم الواقعى و الظاهرى و يحتاج الى الدفاع بخلاف ما اذا كان موضوع الطهارة الدم النجس فانه لا منع من كون احدالمتقابلين موضوع المتقابل الاخر كما يكون السطح عارض الجسم التعليمى والخط عارض السطح و عند ذلک ايضايلزم صحة الاجزاء لان هذه الطهارة واقعية لا ظاهرية.

فاذا ثبت فى الفقه ان ماهوالشرط طهارة الثوب فهى حاصلة و اذا قلنابان هذا شرط والنجاسة مانعة يشكل مرحله بما عرفت

شبهات عدم القول بالاجزاء لا بد من الدفاع عنها و تتوجه الى الامارات والاصول:

١: لو كان مفاد الامارات عندالشک فى طهارة شيئى و نجاسته هوالكاشفية التكوينية بحسب طبعها و لكن هذاالمقدار غير كاف لجواز ترتيب الاثار على الكشف بل لابد من لحوق امضاء الشرع اليها و هو يرجع الى الترخيص على البناءالعموم على طبقها فاذا

ورد صدق العادل فه منا انه ابن على طهارة الثوب والماء المشكوكين وهكذا فبناء على هذا يلزم طهارة ملاقيه فيصير الثوب طاهر اومالاقاه ليس بنجس لعدم لاقاته الامع الطاهر ولان من شرائط مطهرية الماء كونه طاهرا فاذا ورد من الشرع لزوم البناء العملى على طبقها فلابد من الاخذ باثاره ومنها ذلک وهذا فى الاصول بطريق اولى.

و توهم عدم توجه هذه الشبهة الى من يقول بالطهارة الظاهرية العذرية عندالشک غير صحيح لان قضية ادعاء الطهارة هوترتيب آثارها اجمالا و تقتضى اطلاق الادعاء ترتيب جميع الا ثار و من الا ثارالبارز فى الماء طهارة ملاقيه و عدم نجاسة مالاقاه تعبداً او ادعاءً ولو انكشف الخلاف وتوهم ان طهارة الملاقى ليس من آثار الملاقات شرعا فى غير محله لان المقصود هوعدم لزوم ترتيب آثارالنجاسة على الملاقى بعدالملاقاة و هذا هوغير ممكن بعد تعبدالشرع بطهارة الملاقى بالفتح.

٢: بناء على هذايلزم الاجزاء فى الوضوء والغسل والتيمم و كل شيئى اشترط بالطهارة فى تاثيره او موضوعيته للا ثر مثل طهارةالارض لمطهريته والتراب لمطهريته فى الولوغ و هكذا كطهارة المعقود عليه و يلزم عدم لزوم الاعادة بالنسبة الى ذات الطهارات الثلاث، لانهاوقعت من اول الامر صحيحة و لا يلتزم بهذه التوالى احد من الفقهاء.

٣: يلزم بناء على الاجزاء صحة العقد والايقاع واقعا ولو كان على المحرمات الرضاعية والنسبية مثلا لوعقد على من شک فى حصول رضاعه ثم تبين الخلاف انه يصح العقد و يترتب عليه آثاره، و هكذالوا ستصحب مالكية زيد لفلان ثم باعه ثم تبين الخلاف وانه صح البيع و يجوزله ترتيب آثار ملک زيد حتى بعد الانكشاف و هكذا من الاشباه والنظائر.

٤: بناء على ان النجاسة مانعة عن صحة البيع فى الاعيان النجسة و يلتحق بهاالتنجسات الغيرالقابلة للتطهير فلوشک و اجرينا البرائة الشرعية عن المانعية بناء على عدم كونها مثبتا هنا كمافى المركبات العبادية فيصح البيع و يترتب عليه الا ثار الى الابد و يصير المشترى مالكا للمثمن وهكذا.

٥: لوصح الاجزاء يلزم جوازاكل الذبيحة اذا اتكل على اصل من الاصول فى صحة الذبح ظاهرا ثم تبين الخلاف مثلا لوشک فى اسلام الذابح و استصحب اوفى حديدية القاطع فاستصحب اوفى بقاء القابلية فاستصحب ثم تبين خلاف الكل فانه يترتب آثارالحلية حتى بعدالتبين و من هنا يظهرالشبهات الاخر الكثيرة فى ادوار الفقه على هذاالمعنى الحديث. ومنها انكارالضمان اذااتلف مال الغير بتوهم انه ماله استصحابا

فتامل، **و منها** الاجزاء فى مستثنى قاعدة لا تعاد فلوصلى باستصحاب الطهور او باستصحاب بقاءالوقت ثم تبين الخلاف فلايعيد مع ان ضرورة الفقه على خلافه **و منها** غير ذلک.

اقول: قديشكل تارة بان الاصول الجارية فى كثير من الامثلة المزبورة مثبتة و فيه ان ذلک ممنوع الافيما شذ مع ان الاستصحاب عندنا حجة فى مثبتاتها و الاشكالات مشترک الورود بين الامارات والاصول فلابد من حل هذه المعضلات جدا واخرى بان قضية ماسلف من اشتهار القول بالاجزاء حتى فى الامارات هوالالتزام بهذه الامور و فيه ان القدر المتيقن منها فى الصلوة ولادليل على ذهاب الامامية الى الاجزاء فى مطلق المركبات ولعل استناد هم فيها الى قاعدة لا تعادلا القواعد العامة فليتامل جيدا.

والذى هوالحق ان وجه الاجزاء فى الامارات كان امرا وحيدا و هوالاستظهار من ادلة تنفيذه بان الشرع المقدس لايكون ملتزما بواقعياته على كل تقدير و قد فرغنا عن سدثغوره فاذاان امكن فى كل موردالالتزام بالاجزاء فهووالا فيعلم من الخارج ان الواقع محفوظ على جميع التقادير.

و بعبارة اخرى الواقعيات مختلفة المراتب فطائفة منها محفوظة على جميع التقادير بحيث لا يجوزالشرع العمل على طبق الامارات والاصول بل يوجب الاحتياط والتورع و بعض منها يرخص فى العمل على طبق الامارات دون الاصول و بعض منها يرخص على الاطلاق و لكنه بعد انكشاف الخلاف يعلم انه لا يتجاوز عن واقعه و بعض منها يكون موردالتجاوز ولا يوجب الاعادة والقضاء كما فى مثل الصلوة مثلا بالنسبة الى كثير من اجزائها و شروطها و هكذا.

فعلى هذا ان لم يقم دليل من الاجماع والعقل اوالنقل على محفوظية تلک الواقعيات فقضية القاعدة الاوليه هوالاجزاء فالتفكيک بناء على هذا بين الاحكام المتمم بها و بين غيرها ممكن جدا.

و من تلک الامارات هوالاستصحاب على راينا فاذا راينا ان مفادالنصوص الخاصة هى الاعادة بعدالتوجه الى فقد الصلوة للطهور والوقت فيعلم من ذلک ان الشرع ملتزم بذلک ولا يكون رافع اليد عنه فاغتنم. فكثير من الاشكالات المزبور كان منشائها التمسک بالاستصحاب و يكون طريق الحل والدفاع منحصرا بذلک، و اما مجرد استيحاش الفقهاء فى العصر عن الالتزام بامر فهو غير كاف للكشف عن الاهمية عندالشرع و لذلک يمكن الالتزام بحلية الذبيحة بعد انكشاف الخلاف فى الموارد التى اشرنا اليها.

هذا فى الامارات، و اماالاصول، فقد عرفت منا وجوها للاجزاء و كان اول هذه

الوجوه الوجه الذی اخترناه للاجزاء فی الامارات، فعلی هذا فی موردالاصول ایضا یمکن التفکیک کمالا یخفی. و علیهذا لا یتوجه الشبهة الاولی الینا لان رفع الید عن الواقعیات الاولیة فی مواردالامارات و الاصول لا یورث الحکم بطهارة ملاقی النجس اوالحکم بعدم نجاسته لا جنبیة ذلک عما هوالمقصود.

نعم یلزم رفع الیدعن شرطیةطهارة الماء فی الوضوءو غیره و عن شرطیة طهارة الثوب فی الصلوة لا عن شرطیة طهارة الماء فی رفع النجاسة عن الثوب الملاقی ایاه ولوقلنا بانه یلزم علیه رفع الید عن شرطیة الصلوة بالطهور لاعن شرطیة الوضوء بالماء الطاهر کان اولی لا نه بناء علیه یلزم علیه الوضوء للصلوة الا تیة و تجب علیه الاعادة الصلوة و قضائها لا نها تکون صلوة بلاطهور و قضیة المستثنی فی قاعدة لا تعاد و بعض النصوص الاخر اهمیة هذا الشرط، فیعلم من هنا عدم رفع الید عن واقعه و هواشتراط الصلوة بالوضوء

و مما یؤید ذلک ان ماهوالمطلوب النفسی هوالقیاس فی المقام لا المطلوبات الغیریة کالطهارات الثلاث. فعلی ماتقررهنا ارتفعت الشبهة الثانیة ایضا لان التوسع فی الواقعیات والمضی عنها بمقدار الضرورة واللازم بحکم العقل فلا معنی للحکم بطهارة باطن القدم او الولوغ بل غایة ما یغمض الشرع عنه نظره هی القیود المعتبرة فی الواجبات النفسیة. فهذه الطریقة قابلة للذب بها عن الشبهات کلها، مثلا فی مثل العقود والا یقاعات لا معنی لتصحیح الشرع ایاها حتی یترتب علیها آثارالصحة من الاول الی حین الکشف اوالی الابد بل الشرع یرفع الید عن المحرم والمبغوض الذی له فی البین و هوالنظر الی الاجنبیة والدخول الیها و التصرف فی مال الغیر بغیر الاذن لان ما لا یجامع مع الترخیص الی العمل بالامارات والاصول ذلک لاذاک فلوتبین الخلاف و علم فقد العقد او الایقاع للجزء اوالشرط فلا بد من اعادته و فی مثل رفع مانعیة النجاسة عن صحة العقد فرضا یرفع الیه عن حرمة اکل الثمن فلا معنی للبناء علی الصحة. و فی مثل الذبح بغیرالشرائط الاولیة یرفع الید عن حرمة اکل الذبیحة الفاسدة لا نجاستها و هکذا. فبناءً علیه تبین الی هنا ان القول بالاجزاء فی الامارات والاصول لایستلزم هذه الشبهات راساً مما ان الوجه فی ذلک غیرالوجوه التی توهمها الاصحاب قدس سرهم.

و اما بناء علی بعض الوجوه فی الاجزاء فی الاصول فالشبهة یختص بطائفة القائلین بالاجزاء و لکن قد عرفت ان الاجزاء هو مقتضی جمیع التقاریرفی مفاد قاعدة الحل و الطهارة فلا بد من الدفاع عنها، و یدور الامر بین احد الامرین اما انکار اطلاق القاعدتین

بل و حديث الرفع بدعوى ان مطلق الاثار ليس مرفوعا ولامترتبا على الحل والطاهر الظاهريين و اختيار الاجزاء على الوجه الذى فصلناه و اما الالتزام بهذه التوالى بدعوى عدم الدليل على بطلانها والله العالم.

وعلى كل تقدير لا مسير للفرار عن الاجزاء فى الجملة و فيما يلزم منه الفقه الجديد لا يلتزم به للنص الخاص مثلا فلا تختلط.

فتحصل الى هنا ان الاجزاء لا يكون الامن وجهين: احدهما اسقاط شرطية ماهو الشرط حال الجعل و عدم الاطلاع على الواقع، ثانيها اثبات واجدية الماتى به للشرط لا نه اعم من الشرط الواقعى الاولى. فان التزمنا بالاول لا يلزم شبهة الابعض مادافعنا عنها فى تقرير اصل المسئلة و ان التزمنا بالثانى يلزم الشبهات العديدة لا يمكن الفرار عنها الا بالتزام بها و غير خفى انه بناء على ماسلكناه من الاجزاء لابدمن القول به فى جميع خصوصيات المامور به فى جميع ابواب الفقه كالحج والصوم والخمس والزكاة مثلا اذا امتثل حسب الادلة فادى وظيفته فى الوقت المضروب له ثم تبين نقصان ماتى به فهو يجزى عن الواقع و الكامل، نعم فيما لاوقت له شرعا بحث ياتى ان شاالله تعالى

تذنيب: قد عرفت قضية الاصول العملية عندالشک فى الاجزاء فى مباحث الامارات و من هنا يظهرالنظر فى مقتضاها هنا، فلو شک فى الاجزاء فان كان منشاء الشک الشک فى اصلية شيئى و اماريته فقد مضى البحث عنه و ان كان منشاء الشک الشبهة فى ان ادلة الاصول تنهض قرينة على رفع اليد عن الواقع فى موردالتخلف و يكون مفادها جعل الاحكام الظاهرية قبال الاحكام الواقعية ام لا؟ بل هى ناظرة الى جعل الاحكام الواقعية على عنوان الشک اوتخصيص ادلة الواقع بماوراء الشک والشبهة، فهل مقتضى الاصول العملية يكون الاشتغال والاحتياط اوالبرائة و جهان مضى سبلها سابقا و تحقيقه ان المفروض فى المسألة هوالبناء على اطلاق ادلة الواقع و ان ماهوالشرط مثلا شرط على اى تقدير فاذا شک فى مفاد ادلة الاصول فلابد من الاحتياط لان الشک فى الواقع و شرطية ماشک فيه يرتفع باطلاق دليل الواقع. اللهم الا ان يقال بالاجزاء على جميع الاحتمالات فى مفاد ادلة الاصول كما عرفت منا فعند ذلک يتعين الاجزاء. نعم لو فرضنا عدم القول بالاجزاء على بعض التقاريب فى ادلة الاصول فالمرجع اطلاق دليل الشرط فيلزم الاعادة والقضاء

الموقف الرابع:

لواتكل على امارة اواصل فی ترک الطبيعة الموقتة ثم تبين بعد مضی الوقت وجوبها فيه فهل يجب القضاء بعد ثبوت الدليل عليه ام لا؟ لان الترک المستند اليه كاشف عن رفع اليد عنها عندالتخلف مثلا اذا قلنا حسب الدليل الاجتهادی اوالبرائة الشرعية بعدم وجوب صلوة الكسوف ثم تبين بعد ذلک وجوبه فی الوقت والقضاء خارج الوقت و كان لدليل القضاء اطلاق ولكنه ليس نصافی ذلک، فهل يجب القضاء ام لا؟ و جهان و يوجه الثانی بان الترک المستند الی الدليل مع ملاحظة امضاءالشرع الطرق و تاسيس اصالة البرائة الظاهرة فی رفع اليد و رفع مالا يعلم ادعاء بحسب جميع آثاره شواهد علی عدم وجوب تلک الصلوة علی هذاالمكلف، نعم لوتركها عمدافی وقتها فعليه القضاء، وبالجملة قضية ماسلف منا هوالاجزاء بالمعنی الاعم ای يسقط التكليف الاولی و بعبارة اخری يكشف عدم ثبوته بالنسبة اليه.

ولعمری ان من يلتزم بالاجزاء فی المسأله الثالثة لابدوان يلتزم به هنا لاتحاد الملاک والمناط، و هكذا اذااستند الی الاستصحاب فی بقاء شعبان ثم تبين انه من رمضان اواستند اليه فی بقاءالوقت فترک الصلوة بظن سعة الوقت ثم تبين خروجه و هكذا. نعم فيما اذا علمنا من الخارج اهمية الواجب و ان الشرع لا يمضی و لا يتجاوز عنه فعليه التدارک خارج الوقت كما عرفت تفصيله، ثم ان مقتضی اصول العملية عندالشک هی البرائة لان القضاء بالامرالجديد و موضوعها الفوت و هوغير محرز ضرورة ان الفوت فرع وجودالتكليف و مع التجاوز عن التكليف لافوت. اللهم الا ان يقال قضية اطلاق دليل الواقع بطلان ماتی به فعليه القضاء.

ان قلت التجاوز عن التكليف لا جل المزاحمة مع مصلحة التسهيل لايورث قصورا فی مصلحة الواجب فلو تخلف وتركه يصح ايجاب القضاء عليه لصدق الفوت.

قلت: هذا بحسب التصور والثبوت و من المحتمل دخالة عدم المزاحمة علی مصلحة التسهيل فی مطلوبية العبادة مثلا فلا يمكن كشف مطلوبية المادة بعد سقوط الهيئة لاجل المزاحمة. فتحصل ان الاجزاء فی الواجبات الموقتة بمعنی عدم وجوبهاعندالاستناد فی تركه الی سبب شرعی متعين و يمكن دعوی عدم سقوط الهيئة الا ان الشرع يرفع اليد عن ايجاب القضاء علی مثله تقتضی تسبيبه الی الترک فيكون فی فسحة عن التكليف منة عليه فاغتنم و تدبر.

ذنابة: الواجبات الغير الموقته شرعا سواء كانت واجبة علی سبيل الفور فالفور كصلوة

الزلزلة اوكانت واجبة على الاطلاق كالكفارات مثلا فان اتى بها ناقصا لاجل الاستناد الى امارة او اصل فالاصل يقتضى الاجزاء فيها على ما تقرر فلو ادى فى الزكوة من الغلات حنطة نازلة ثم تبين وجوب اداء الحنطة الغالية او من كل حنطة تعلقت بها الزكوة فانه يجزيه ما اداه و هكذا فى ساير ما يتعلق بها الزكوة.

و اما اذا تركها مستندا الى دليل شرعى فاخر صلوة الزلزلة مستندا الى عدم الدليل على وجوبها اوترک اداء الخمس مستندا اليه ثم تبين وجوبه اوترک كفارة الدخول حال الحيض مثلا ثم تبين وجوبها فهل عليه الاداء ام لا؟ وجهان: ولكن الاظهر ثبوته لان الترخيص الى التمسک بالطرق و الاصول لايزاحم مرامه و مقصوده حسب الفهم البدوى وهذا نظير التمسک بالدليل فى ترک الطبيعة فى بعض الوقت ثم فى الوقت تبين وجوبها.

و بعبارة اخرى قضية حديث الرفع فى ساير الموارد هوالرفع بجميع آثاره من القضاء والاداء و فيما نحن فيه يكون رفعا للتكليف بآثاره و ليس من آثاره الاعادة والقضاء ولايكون الحكم موضوعا واقعا حتى يشک فى حدوثه بعدالعلم فيكون الحكم ثابتا بعد رفع الجهالة فافهم و اغتنم ولا تكن من الجاهلين.

بل لک دعوى عدم جريان حديث الرفع فى الواجب الموسع المشكوک وجوبه قبل ان يضيق وقته بان يكون فى تاخيره التهاون فانه لا منة فى رفعه كمالا يخفى.

و بعبارة اخرى بعد اطلاق الواجب بحسب الازمنة فلا وجه لرفع اليد عنه فى موردالتخلف لعدم حصول التزاحم المزبور فى المضيقات والموقتات فاذاتبين وجوب صلوة الزلزلة ووجوب الخمس و هكذا فعليه الاداء

و توهم ان قضية ذلک انكار الاجزاء فى الموقتات الموسعة اذا تبين وجوبها فى الوقت فى محله الا ان اهم الواجبات الموسعة هى الصلوات و قضية ماتقرر فى محله استحباب الاتيان بها فورا و فورا و هذا يرجع الى ملاحظة الملاكات و نتيجة ماذكرناه تقديم ملاک التسهيل فى الترخيص بالعمل بالطرق والامارات والاصول. هذا آخرما اردناه فى هذه المسأله وقد خرجنا عن اقتضاء الكتاب الا ان ذلک كان مقتضى الباب لابتلاء الاصحاب بها فى كثير من الابواب فليعذرنى اخوانى فى الخروج عنه والله ولى التوفيق و اليه حسن مآب.

الفصل السادس
فى مقدمة الواجب

والبحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم امور:

الامر الاول:

فى تحرير محل النزاع و مقام التشاح و ما يمكن ان يقع موردالبحث عندالاعلام من بدو حدوثها، و كان ذلک بين العامة والخاصة معنونا فى كتبهم الاصولية ولا يحضرنى الان تاريخ البحث مع قلة جدويها و على كل تقدير.

لا شبهة فى انه اذا كان شيئى واجبا وكان فى وجوده الخارجى محتاجا الى المبادى الخاصة والمقدمات المعينة من الشرائط والعلل ورفع الموانع وهكذا وكان هذا واضحا عند العقل فالعقل يدرک لابدية ذلک قضاء لحق امتناع المعلول بدون علته فبعد ادراک العلية و تشخيص العلة يدرک لزوم ذاک عند ارادة ايجاد الواجب وذى المقدمة و هذا لايعقل ان يقع موردا لنفى حتى يبحث عنه عاقل و ايضاليس البحث حول ان الارادة المتعلقة بالواجب والوجوب الثابت لذى المقدمة يترشح بنفسه الى المقدمات الدخيلة فى تحققه لان معنى ذلک كون المقدمات داخلافى اجزاءالواجب فهو خلف و لا يقول احد بان هذاالترشح قهرى لعدم امكان تعلق الشيئى بعدالاضافة الى شيىء آخر بشيىء ثان لانه قد تشخص بذلک المضاف فالارادة المتعلقة بالبعث الى الصلوة لا يتجاوز عنه الى مقدماتها الخارجة عن ماهيتها قهرا و لا يمكن اختيارا ايضا الابارجاعها الى اجزائها فى الماهية مثلا و لا ايضا فى ان المولى والامر بعد ادراک الابدية العقلية هل يوجب المقدمة ايجابا انشائيا كما يوجب ذى المقدمة لانه كثيرا مايحتاج الواجب الى المقدمات ولا يكون لا يجابها فى الاخبار والا ثار

اثر فلا معنى لالزام الشرع على ايجاب المقدمة بعد ايجاب ذى المقدمة.

ولا ايضا فى ان الوجوب الثابت بنحوالحقيقة يستند حقيقة الى المقدمة ام مجازا فيكون البحث لغويا ولا يعقل ان يكون البحث فى اصل الملازمة بين ارادة الشيئى و ارادة المقدمات ملازمة طبيعية تكوينية لان المقدمات كثيرا مامذهولة مع ان ارادة المقدمة ليست معلول ارادة ذى المقدمة و مخلوقها بل هى مخلوق النفس و معلولها كارادة ذى المقدمة. نعم هى من مبادى تلك الارادةولكن مجرد كونها من مبادى ارادة المقدمة لا يستلزم تحقق الارادة التشريعية فى نفس المولى قهرا عليه.

فتحصل ان الوجوب و الايجاب ليس بمجرد درک التوقف الثابت فى نفس الامر و لو كان عالما بالمقدمات على الاطلاق كمافى المولى الحقيقى والشرع الواقعى فانه امرا عتبارى انشائى يقوم بالاظهارولا ايضا فى ان المولى هل له طلب نفسانى من العبد بالنسبة الى المقدمات و عنوان مايتوقف عليه الواجب لان هذا بحسب الثبوت غير قابل للانكار ضرورة ان الامر المتوجه العالم بجميع المقدمات والطالب لشيئى طلبا جدياً والشائق اليه شوقا عاليا يطلب بحسب الطبع النفسانى و بحسب الارتكاز الوجدانى ولا جل العشق الى المطلوب الا على طلبا نفسانيا اى يكون ذاعلاقة بذلک و ذامحبة والاشتياق اليه ولكنها ليست ارادة فانها صفة فعالة للنفس و مخلوق صادر منها على ماتقررمنا فى محله وفى هذاالكتاب و لا يكون من اللوازم لتلك الارادة كسايراللوازم بل الذى يمكن ان يقع محل النفى والا ثبات.

هوان الامر بعدالامر بالشيئى و بعد درک اللابدية القهرية و بعد ثبوت الشوق اليها طبعا فهل يريد ذلک كما ارادالواجب الاصلى و ذاالمقدمة ام لا؟ او يقال هل ابرازالطلب الى الشيئى و انشاءالارادة التشريعية قرينة عقلائية و كاشف عرفى عن حصول تلك الارادة منه الى تلك المقدمات بعد امكان ذلک ام لا فمن اوجب استظهر ذلک و من انكر اقتنع على مقتضى الصناعة بعد فقدالدليل اللفظى عليها و مما تذكرناه يظهر مواضع الخلط والاشتباه فى كلمات القوم حتى الوالد المحقق مدظله و من العجب ماتوهمه القوم من ان البحث هنا حول ترشح الارادة قهرا عن ارادة ذى المقدمة وانت خبير بان ذلک يرجع الى كون الارادة الثابتة مخلوق الارادة الاولى و هذاواضح المنع. ومافاده الوالد مدضله من جعل الملازمة بين ارادة الواجب و ارادة مايراه المولى مقدمة مورد البحث ضرورة ان الكلام حول ما اذا كان المولى فرضا عالما بالمقدمة و عالما بالتوقف و شائقا نحوه فانه هل يمكن هنا القول بالوجوب ام لا اويمكن ان يقال بانه يريد ذلک زائدا

على الشوق والاشتياق ام لا؟

ولوكان الوجوب والارادة قهرى الوجود بعد تلک الارادة لانهاليست الاالشوق المؤكد و هو حاصل فلا يبقى موردللنزاع و يصيرالقول بوجوب المقدمة قطعيا لان الشوق والميل الطبيعى قطعى ووجدانى. فتحصل ان مقدمة الواجب ليس موردالبحث وجوبها بالمعنى الاعتبارى الانشائى فانه ممنوع قطعا الافى مقدمات اوجبهاالشرع بالفاظ الايجاب بل المراد هو حصول الارادة التشريعية فى نفس المولى كالارادة التشريعية الموجودة فى نفسه بالنسبة الى ذى المقدمة.

فيكون عليهذا ماهو محط البحث ان الارادة المتعلقة بطبيعة او ايجاب امر هل يتعقب الارادة الاخرى متعلقة بمقدماتها ام لا. وان شئت قلت هل مقدمة الواجب تكون مرادة بارادة تشريعية اخرى ام لا؟.

واماالتعبير بالوجوب فهو غلط لان الوجوب والايجاب فرع الانشاء والابراز ولا معنى لارادة اللزوم العقلى منه لانه امر مفروغ عنه كما هوالواضح.

ولا يخفى ان الفرق بين الارادتين هوان الاولى ليست من مباديها الوجودية ارادة بخلاف الثانية والارادة المتعلقة بالمقدمة فانها من مباديها الارادة الاولى المتعلقة بايجاب كذا وليست المبادى الموجودة فى النفس موجبة لاجبارها على خلقها حتى يقال باضطرارها اليه لماتقرر منا انالنفس مختارة فى ذلک ولوحصلت مباديها التى توهمها القوم مباديا لها.

ضرورة ان مع الشوق الاكيد اليها لامانع من عدم تجمع النفس على ابداعها لملاحظة مصالح اخر و منهاالثمرات المترتبة على القول بالوجوب فى باب المقدمة فانه يمكن ان لا يتصدى لايجادها بلحاظ ان لا يترتب تلک الثمرات عليها فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين.

ثم ان العنوان الجامع هوعنوان مايتوقف عليه الواجب فلوالتزم احد بوجوب المقدمة فلا يقول بان مايراه المولى مقدمه هو الواجب اومايراه العبد مقدمه هواللازم لاختلاف تشخيص المولى عبده فى ماهو الموقوف عليه احيانا وحيث ان البحث لا يختص بالمولى الحقيق الواقف على كل الامور فلابد من اعتبار عنوان جامع يشمل ماهو الموقوف عليه واقعا و يشترک فيه جميع الموالى وهو"هذا كمالا يخفى.

الامرالثانى

اختلفت كلمات الاعلام فى ان هذه المسأله من اية مسائل من العلوم، فهل هى

مسألة كلامية يتوهم ان المتكلم يبحث عن صحة العقوبة على الواجب المقدمى وعدمه و هذا غير صحيح لان ذلک بعدالفراغ عن اصل وجوبها والافلا معنى لذلک البحث، ام هى مسألة تعد من مبادى الاحكام كما اختاره السيد الاستاد البروجردى قدس سره تبعا للحاجبى والبهائى و هو مختار المحشى المدقق قدس سره معللا بان القدماء كانوا يباحثون فى فصل عن معاندات الاحكام و ملازماتها و يسمونها المبادى الاحكامية و هذا منها ولا يكون من مباحث الاصول، لان موضوعه هو الحجة فى الفقه ولا معنى للبحث عن الحجية هنا بل البحث عنها بعدالفراغ عن اصل وجودها و ما هو محل البحث هى الملازمة لحجية احد المتلازمين على الاخر واضحة ولا معنى للبحث و ان لم تكن ملازمة فلا معنى للحجية. و انت خبير بما مر منا فى محله من ان المعتبر فى العلوم هى المبادى التصورية والتصديقية و ليست مبادى الاحكام. الاراجعا الى احديهما هذا مع ان ما هو محط البحث هو حجية الملازمة ولايلزم فى المسائل التى يحمل عليها الحجية كونها محل الخلاف كحجية القطع، فبعد ثبوت الملازمة يبحث عن حجيتها فتصير بحث المقدمة من المبادى التصديقية لموضوع هذه المسأله.

او هى من المسائل الفقهية لان البحث حول المقدمة يرجع الى انه واجب شرعا ام لا؟ وفيه: ان المنظور فيه هو استكشاف الملازمة بين الارادتين ملازمة عرفية فان ثبتت الملازمة فيحكم بالوجوب. و بعبارة اخرى اذا سئل عن الفقيه ما الدليل على وجوبها فلا بداً يتمسک بمثل ذلک ولكنک عرفت بان عنوان البحث ماذكرناه و هو انه اذا اوجب الشرع شيئا فهل تكون مقدماتها مراده ام لا؟ و هذا معناه انه هل العقلاء والعرف يرون الملازمة حتى يحكمون بوجود اللازم ام لا؟ فليتدبر

ام هى من المسائل الا صولية كما هو المشهور بين ابناء التحصيل و المعروف بين اهل النظر معللين بان ميزان المسأله الاصولية منطبقة عليها لوقوعها فى طريق الاستنباط الحكم الكلى الفرعى اوهى مسألة فلسفية وجوه وجهات.

فبالجملة يدور الامر بين المسلكين، فان قلنا بان موضوع العلم هى الحجة فى الفقه والدليل عليه و مسائله مقومة تشخيص تعينات تلک الحجة و مصاديقها فالبحث عن هذه المسأله يكون من المبادى التصديقية.

و ان قلنا بان موضوع العلم ما يمكن ان يقع اعم و مسائله كذافالمسأله عن مسائل الاصول فتكون النتيجة تابعة لبحث اخر. والذى عرفت منا ان هذه المسأله من المبادى الا انه بعدالفراغ عن الملازمة عنوان الملازمة من مصاديق الحجة و تعيناتها بمعنى ان احد المتلازمين حجة على الاخر فتدبر.

ثم: ان الظاهرمن کتب القدماء کالعده وکتاب ابی الحسین البصری ان المسأله لفظیة و بناءالمتاخرین علی انها عقلیة صرفه و محضه اوعقلائیة غیردخیلة فیهااللفظ و ما یتمسک به من الدلالة الالتزامیة علی وجود تلک الارادة غیر واقع فی محله کما اوضحه السیدالوالد المحقق مدظله و علی کل تقدیر تختلف الادلة القائمة ولو کان الاستدلال میزان اللفظیة والعقلیة فهی مسألة عقلیة و عرفیة و لفظیة فتدبر جیدا.

الامرالثالث

مقتضی مایظهر من القوم ان ماهو محطالبحث هومقدمة الواجب و هوالفعل الذی وجب بحسب الشرع فیکون الترک الواجب فی المحرمات خارجاعن حریم الکلام و لذلک عقدوا له بابا فی الفصل الاخر ولقد عدل عماذکره القوم فی الدرر وقال الاولی جعل عنوان البحث هکذا بل الارادات الحتمیة للمرید سواء کانت متعلقة بالفعل ابتداء او بالترک من جهة مبغوضیة الفعل تقتضی ارادة ما یحتاج ذلک المراد الیه انتهی. وانت خبیر بما تقرر فی محله من ان فی المحرمات لیست ارادة متعلقة بترک الفعل راساوالایلزم ان لا یصدر عنه الفعل قهرا و جبرا بل الذی هوالمراد هوالزجر عن المادة و فی الامر هوالبعث الیها و التحریک نحوها. فلا بد من اثبات الملازمة بین الارادة المتعلقة بالزجر وارادةالترک والبعث نحوه.

ثم بعد اثبات تلک الملازمة یستکشف ملازمة اخری بین الارادة الثانیة و ارادة ثالثة اخری و هذا غیر موافق للتحقیق. فما هو موردالبحث هنا هو مقدمة الواجب. نعم، اذاکان الترک مبعوثاالیه فی مورد فهو موردالنزاع و یکون هو من الواجبات الشرعیة کالفعل.فلیتدبر جیدا.

الامرالرابع

المعروف والمشهور ان المسئلة ثنائی الطرف و یکون امرالمقدمة دائرابین الوجوب الشرعی الغیری وعدمه بعد مفروغیة لزومها العقلی ضرورة ان الملازمة ان ثبتت فهی واجبة والافلا، ولکنک احطت خبرا و سیأتی زیادة توضیح بان من الممکن الالتزام باستحباب المقدمة شرعا مثلا اذاکان الحج واجبا والمشی الیه واجبا عقلا و کان المولی یجدان الناس مختلفون فی الانبعاث عن امر الحج فمنهم من ینبعث عنه بلا لحاظ شیء اخرو منهم من یلاحظ التجارة فی ذلک و منهم من لا ینبعث الا اذا کان فیه النفع الکثیر،

فاذا راى المولى ذلک فتارة يلا حظ الشيئى والاقدام فى نفسه فلا يكون فى ذلک مصلحة اصلا و اخرى يلا حظ ان هذه الاقدام تنتهى الى الواجب فتجعل حذاء كل قدم ثوابا و يكون هذه الاقدام مستحبة و موردالامر التشريعى الناشى من الامر بذى المقدمة والسر فى ذلک ان الملازمة بين الارادتين ليست عقلية بل يمكن التفكيک بينهما ولكن يمكن دعوى كونها نوعية و غالبية. فاذاكانت الارادة الثانية تحت سلطان المولى فربمايريد ارادة تشريعية الزامية و اخرى يريد ارادة تشريعيةندبيـة و من ذلک تنحل شبهة الثواب على المشى الى زيارة المولى الكل اميرالمؤمنين عليه السلام ذهابا و ايابا والى زيارة السيد الشهيد عليه السلام ذهابا و هكذا.

الامرالخامس

مناط البحث والملاک فى مسئلة مقدمة الواجب هوان يكون بين ذى المقدمة و المقدمة احداقسام التقدم حتى يمكن ان يكون الارادة الثانية متعلقة بامر غير ماهو ذوالمقدمة ضرورة امتناع تعدد الارادة التاسيسية مع وحدة المراد فاذا كان الميزان هوالغيرية الواقعية بحسب الاعتبار لا بحسب الوجود يندرج كل شيئى يكون بينه و بين الاخر عنوان المقدمية وذى المقدمية و لو كانا بحسب العين والخارج متحدالوجود فى سبب النزاع.

وذلك لان محل تعلـق ارادة التشريعيـة على ما تقرر في مبـحث تعلق الا وامر ليس الخـارج ولا الطبيعية الخـارجية بل محط تعلق الامـر عالم وراء عالم الذهن والخارج و داخل فيها كما فى عـالم الاعـتباريـات والمـاهيات فـلاحظ اذا احطت خبـرا بهـذالمختصر نـبين لك امورا:

احدها: دخول العلة التامة والمعلول فى بحث المقدمة لان ملاک التقدم هى العلية و ملاک السبق هى السببية. فلوكان الواجب عنوان المسبب يقع البحث فى تحقق الارادة الاخرى متعلقا بالعلة والسبب، و ان كانت العلة والمعلول مختلفين بالرتبة و متحدين فى معنى اخر.

ثانيها: دخول الوجود بالنسبة الى الماهية فى محل النزاع بناء على تجريدالوجود منها فانه لو كان العقل يدرک ان الطبيعة لا تصير قابلة للاثر الابالوجود فيقع البحث المزبور هنا و يكون الوجود مقدما على الطبيعة تقدما بالحقيقة على ماهوالمصطلح عليه فى الكتب العقلية، فاذاامر بالضرب تحصل على القول بوجوب المقدمةارادة اخرى الى ايجادها خارجا مقدمة.

ثالثها: يدخل العلل الناقصة و المعدات الوجودية التى يكون تقدمها على ذى المقدمة مقدما بالطبع و يكون تأخر ذى المقدمة عنه تأخرا بالطبع و هذا هوالقدر المتيقن عندالاصحاب فى محط النزاع.

رابعها: دخول اجزاءالمركب فان ذات كل جزء اذالوحظ بالنسبة الى المركب التاليفى كالبيت والاعتبارى كالصلوة بل والحقيقى كالجسم على اشكال منافى تركبه ولقد تحرر فى كتابناالقواعد الحكمية بساطته فهو امرمباين للكل ولا يعتبرمنه عنوان الجزئية فى هذا اللحاظ لان المنظور هوذاته لا عنوان الجزء و يصح فى هذااللحاظ سلب عنوان الصلوة عن الركوع والسجود و هكذا كل واحد من الاجزاء اذالوحظ مستقلا و بعنوانه الذاتى الدخيل فى تحقق الكل.

وهذا قسم اخر من التقدم والسبق فلک ان يعبر عنه بالتقدم بالطبع لان الصورة والمادة كل واحد مقدم على الجسم بالطبع و ان كان الجسم فى ماهية مركباتهما على المشهور اوسمه باسم اخر و هوالتقدم بالذات مثلا و سيأتى شبهات على اندراج بعض هذه الاقسام فى محل النزاع مع دفعها.

خامسها: اندراج اجزاءالمركب بما هى الاجزاء فان كل جزء وان كان لا ينتزع عنه عنوان الجزئية الامع انتزاع عنوان الكلية عن الكل و لكن الكل والجزء على قسمين: احدهما مالا يصدق الطبيعة على الكل بدون هذاالجزءالخاص، ثانيهما ما يصدق مثلا تارة يلاحظ الشيئى المركب الذى ليس له الا جزآن فاذااعتبر احدالجزئين مقابل الكل لا يصدق على البقية اسم الطبيعة فى هذه المرتبة و اخرى يلاحظ المركب ذااجزاء كثيرة كالصلوة فاذالوحظ جزئها فلا يسلب عنوان الصلوة عن البقية فعليه مايكون من قبيل القسم الاول يكون تقدمه على المركب تقدما بالتجوهر و ما يكون من القسم الثانى يكون تقدمه بالذات او بالطبع ايضا.

و يكون عنوان الجزء غير منتزع عن الجزء الملحوظ حذاءالمركب و ينتزع فى الفرض الثانى لان كلية الكل باق بالاخريات فلامانع من انتزاع الجزئية نعم مع ذلك كله لايعقل انتزاع الجزئية على وصف العفلية وان كانت البقية كلا فانها ليست كلابالقياس الى هذا الجزء الاشانا كما ان هذا الجزء ليس جزء له الاشانا ولكن مناط تعلق الارادة الثانية موجود وهى الغيرية فى مرحلة اللحاظ والتشريع.

سادسها: دخول قيودالمركب فى محل النزاع ايضا ضرورة ان المركب قد يكون ذا اجزاء كالركوع والسجود وقد يكون ذاقيود و شروط كالطهور والستر والاستقبال وهكذا،

فان كل واحد من الاجزاء سواء كان جزء متدرج الوجود غير محفوظ مع الطبيعة كالاجزاء الاولية اوجزء محفوظا معها من اول وجودها الى آخرها كالشروط والقيود المزبورة فانها متعلق الامرالاول والارادة الاولى بعين تعلقه بالكل الاجمالى و كل واحد منها غيرالمركب و يسلب عنه عنوان الصلوة فتثبت الغيرية و يحصل مناط تعلق الارادة الثانية به.

فبالجملة المناط والميزان بعد فرض كونها مقدمه وذاالمقدمة لمتعلق الارادة الاخرى بالمقدمه هى الغيرية فى عالم الاعتبار واللحاظ الموافق للواقع الاعتبارى لاالخارجى والعينى والتكوين فلا تختلط.

سابعها: دخول امثال الطهارات الثلاث فى محل البحث ايضالان كونها محصلات القيود المعتبرة فى المركب لايضر بكونها بنحو من مقدماته ولذلك اشتهر هذا فى الاندراج ايضا فليتأمل.

فتحصل حتى الان ان مناط دخول شيئى فى محط البيت ثبوت الغيرية بينه و بين ذى المقدمة مع توقف ذى المقدمة عليه نحوامن التوقف سواء كان ذلک يرجع الى التوقف فى الوجود اوالتوقف فى الاسم والماهية. وقد عرفت ان ظرف الغيرية هو ظرف تعلق الا رادة والجعل اى يعتبرالغيرية فى مقام الجعل والتشريع و مقام تحقق الارادة الثانية التشريعية التأسيسية و ان سلبت الغيرية بحسب الوجود والخارج. و مما ذكرناه يظهر مواقف الضعف فى كلمات القوم ره و ينقدح طريق الدفاع عن الشبهات المتوجهة فى المسئلة لكن لمكان ابتلاء الفضلاء والمحققين بالاشكالات والانحرافات لابد من التفصيل فى الامر والله من ورائها محيط.

شبهات و تفصيات

١ــ ليست الاسباب التوليدية والعلل التامة داخلة فى محط البحث و ذلک لان الامرالاول والارادة الاولى ترجع من مصبها بحسب اللفظ والانشاء الى العلة والسبب لازمه موردالقدرة والاختيار دون ذاک، و لان العلة والمعلول لا يختلفان الا بالاعتبار فى الخارج. فان حركة اليد والمفتاح واحدة تنسب الى اليد تارة والى المفتاح اخرى فلا يمكن ترشيح الارادة الثانية الى العنوان الاخر بعد كونها بحسب الوجود واحدا.

وفيه: **اولا:** ان ماهوالمحرر فى محله امكان كون الواجب الشرعى هوالسبب و يكفى لاختياريته اختيارية سببه ولا داعى الى تبديل مصب الارادة الاولى هذا مع ان ماهوالمامور

به نوعا يكون له الاسباب المتفرقة الناقصة التى تجمعها فى العين يستلزم وجودالمعلول والمسبب و مجرد تخلل الارادة لا يستلزم تجويز كون الواجب فى هذه المواقف نفس ماهوالمامور به انشاء و فى العلل التامة علته و سببه بل مع ملاحظة ان ماهو مورد الاختيار حقيقة هى الارادة الفاعلية لا الفعل فانه مختار باختيارية الارادة لايلزم انقلاب جميع الواجبات الشرعية الى الامر الاخر فليتدبر.

وثانيا : ليس معنى العلية وحدة وجود العلة والمعلول وان قلنابان معنى العلية هى التشأن كماهوالمقرر عند اهله.

وثالثا: ليست العلية بين حركة اليد والمفتاح كما اشتهر بل المفتاح بمنزلة الاصبع يكون حركته كحركة جالس السفينة مجازية لا حقيقة و حركة المعلول حقيقة مجازية.

ورابعا: يكفى الاختلاف العنوانى الكاشف عن اختلاف الاعتبارين فى تحصل الارادة الثانية ضرورة ان المولى اذا قال حرك المفتاح فانه غير ماذاقال حرك يدك و اذا كان بين العنوانين فى عالم التشريع اختلاف و غيرية فلابأس بتعدد الارادتين حسب ما عرفت من الميزان والملاك فى موضوع البحث فما اشتهر فى الاسباب التوليدية كالالقاء والاحراق والقتل والضرب بالبندقة والتقبيل والرجوع فى المطلقة الرجعية غير تمام لاختلاف العنوانين حسب الاعتبار واقعافى محط التشريع، ومما ذكرناه يظهر مكان توسعة هذه الشبهة الى العلة الناقصة بالبيان الذى تحرر مع مامر من جوابه و بعبارة اخرى لوتمت هذه الشبهة وهى رجوع الحكم المتعلق بالمعلول والمسبب الى العلة والسبب ليلزم اولا انكار جميع الواجبات الشرعية لان اختيارية تلك الافعال باختيارية ارادة تعلقت بها على ما تقرر فى مباحث الارادة، و ثانيا خروج جميع المقدمات الخارجية والداخلية عن حريم البحث لان المعلول لا يحصل الابعد تجمع العلل الناقصة و حيث ان العلة و المعلول مختلفان وجودافى الاعتبار و هو غير كاف لتعددالارادة ليلزم عدم حصول الارادة الثانية متعلقة بمجموع العلل فتأمل.

٢: ليس المركب الا الاجزاء الداخلية بالاسر فاذن لا يعتبر الغيرية والبينونة بين المقدمة وذى المقدمة. و بعبارة اخرى لا يمكن تعلق الارادة التأسيسية الثانية التشريعية بالاجزاء للزوم كون الشيئى الواحد متعلق الارادتين التأسيسيتين المستقلتين وهذا محال بالبديهة.

وقد يقال ان المركب و ذوالمقدمة هوالاجزاء بشرط الاجتماع والمقدمة هى الاجزاء بالاسر. وانت خبير بما فيه وان قال به الكفاية ضرورة ان الاجزاء بالاسر لايعقل لحاظه

الامجتمعا فيكون هذاالتعبير والتعبيرالاول واحدا. و بعبارة اخرى لا يمكن سلب المركب عن الاجزاء بالاسر ولاالعكس لما تحررفى محله ان الاجزاء بالاسر موردالحاظ الا جمالى قهرافيكون هو والمركب و هوالاجزاء فى لحاظ الاجتماع واحدا فلا تغفل.

والذى هوالحق مماعرفت من ان المركب يكون تحت عنوان واحد و موصوفا بمفهوم فارد مثل الصلوة والحج والاعتكاف والعسكروالثريا والفوج والدار من غير فرق بين المركبات الاعتبارية والمركبات المؤلفة والمركبات الحقيقية كالبيت والعسكر والجسم، فاذاكان الجزء المزبور يلاحظ حيال الكل و حذاء المركب كالركوع قبال الصلوة فيسلب الكل وهو عنوان الصلوةعنه و يسلب هو عن الصلوة، فيحصل الغيرية فى عالم اللحاظ و يكفى ذلك لتحقق الارادة الثانية واذا انضم الى الجزء المزبور جزء اخر كذكر الركوع فالامر كذلك ولكنه اذا تراكمت الاجزاء الملحوظة قبال الكل بحيث صارت الصلوة صادقة على تلك الاجزاء الملحوظة اجتماعا قبال الكل فلايكون هى المقدمة بل هى نفس ذى المقدمة والمركب، ولايحصل الغيرية حينئذ حتى يحصل المتعلق الاخر للارادة الثانية.

فماترى فى كلمات العلمين **البروجردى والوالدالخمينى** عفى عنهما فهو فى غاية المتانة فى حل هذه المشكلة ولكن لا يخلو عن قصور مما لايلزم مراعاة كل جزء عليحده، بل المناط هى ملاحظة مقدار من الاجزاء بحيث لا ينتفى عنوان المسمى عن الباقية. فاذالوحظت ثلاثة اجزاء من الصلوة فهى ايضا مقدمه و هكذا الاثنان منها والاربعة.

و اما توهم امكان لحاظ الجزء قبال الكلى مع لحاظ الجزء الا خرفى عرض اللحاظ الاول حتى يلزم عدم صدق المركب على الباقى ولا على الجزء الملحوظ فهو غير تمام لان الجمع بينهماغيرممكن لان اللحاظ الاول تقوم بان يكون حذاء الجزء مركبا ولو كان فى عرضه لحاظ الجزء الاخر ممكنالميلزم انحلال المركب راسا لالحاظ الجزء قبال الكل فليتدبر.

ان قلت: اذاكان المركب ذاجزئين اولوحظ نصف اجزاء الصلوة بحيث لا يصدق على كل واحد من القسمين عنوان الصلوة فيلزم خروج هذا عن حريم النزاع، و بعبارة اخرى بناء على هذا يلزم خروج الاجزاء المتقدمة بالتقدم المتجوهرى عن محط التشاح لان الطبيعة ليست صادقة على الجزء الاخر.

قلت: يلاحظ الجزء تارة بعنوان الجزئية حذاء الكلية و يكون عنوانها فعلين و اخرى ذات الجزء حذاء الكل فانه اذالوحظ الاول فلا تقدم ولا تاخر و يكون لمكان التضائف بين العنوانين ملازمة فى الاعتبار والانتزاع، واذالوحظ الثانى فلا يلزم عدم صدق الكل لان مافى الكل هو عنوان الكل والجزءمفغول عنه و فان فيه فيصدق ان يقال:

الجسم المركب واحدالجزئين منه الصورة، فان قولنا احد جزئية الصورة فى حال لحاظ الجسم اجمالا وفانيا فيه ماهوجزئه الواقعى بالفعل لا ماهوجزئه الثانى فما هوجزئه الواقعى الفعلى هو موجود معه ومورث لصدق الجسم ولحاظه وماهو ليس لجزئه الفعلى يقع حذاء الجسم ولايورث سلب صدق الجسم وعدم امكان لحاظ الاجمالى، فافهم واغتنم جدا.

ان قلت ليس الجزء الداخلى من المقدمات الخارجية كما ترى و لا من الداخلية لان الكل و هوالمركب يتحقق بدونه مثلاالركوع على هذا جزء المركب ولكنه يتحقق بدونه لصدق المركب على ما تقررفى الصحيح والاعم على تقييدالاجزاء فما هوالمقدمة مالا يتحقق المركب الابه و ما لايتحقق المركب الا به يكون على ما فرضتم غير مقدمه. و بعبارة اخرى لحاظ كل جزء مقدمة لايستلزم الاعدم كونه مقدمه لتحقق المركب بدونه و لحاظ المجموع بالاسر مقدمه كما صنفه **الكفاية** لايستلزم الا كون المقدمة نفس المركب فعليه تكون الا جزاء خارجة عن محط البحث كما افاده **العلامة الاراكى** قدس سره.

قلت: الجزء تارة يلاحظ الى الطبيعة بماهى الطبيعة و اخرى يلاحظ الى الكل والطبيعة بماهى المامور بها فعلى الاول الامركما تحقق و ليس البحث حوله و على الثانى ليس كما توهم لان المامور به لا يتحقق الا به و هذا هو محل النزاع.

٣: قد استشكل **العلامة** المحشى **للمعالم** قدس سرهما اشكالا اخر على الاجزاء الداخلية بان دخولها يستلزم اتصاف الشيئى الواحد بالوجوبين: احدهما النفسى المتعلق بالكل والثانى غيرى متعلق بالاجزاء و حيث انها ليست الا الكل، فيلزم اتحاد موضوعهما. وانت خبير بان مشاهدة الشبهة عدم امكان كيفية تصويرالجزء والكل والخلط بين ماهوالموقوف عليه و ما هوالموقوف و بعد مااحطت احاطة كاملة على ان الموضوع للوجوب النفسى هوالكل و الموضوع للوجوب الغيرى هوالجزء الملحوظ حال الكل فلايبقى لهذه الشبهة مورد.

وربما يتخيل امكان اجتماع الوجوبين كما فى موارد النذر و فى مثل صلوة الظهر بالنسبة الى العصر، وانت خبير بان فى موردالاول لا يبقى الوجوبان بحالهما بل يرجعان الى الواحد على مااشتهر و هذا فيما نحن فيه غير صحيح للزوم كون الارادة الثانية والارادة النفسية متداخله فيرجع الى الارادة الواحدة النفسية الشديدة بالنسبة الى الظهروهى غير كاف لما هوالغرض فى بحث المقدمة من الثمرة الفرضية الاتى بيانها مع ان قضية ماسلف منا ان مورد الارادة النفسية العبادية فى الواجب المنذور هى الظهر و موردالارادة النفسية التوصلية عنوان الوفاء بالنذر فلا معنى للتداخل وفى المورد الثانى ليس الظهر بما هوالظهر مورد

الارادة المقدمية بل هو بعنوان التوقف والوقوف عليه و هذا متحد مع عنوان الظهر فى الخارج و مختلف معه فى محط التشريع والجعل فلا تغفل وتامل.

٤: مامرمن الشبهات على الاجزاء الداخلية يأتى على القيود الماخوذة فى الطبيعة و خروج هذه القيود عن مسمى الطبايع كما فى الاعم والصحيح على ماقيل خلافاللحق لا يستلزم خروجها عن محيط النزاع فى هذه المسئلة لان مناط البحث هوان ايجاب شيئى هل يستلزم الايجاب الاخرا و ارادة اخرى ام لا؟ واذا كانت القيود واردة فى محل الهيئة فهى كالاجزاء و توهم خروجها عن منصرف كلمات الاعلام لا يورث قصورافى ملاک البحث.

٥: ربما يشكل.دخول امثال الطهارات الثلاث فى محل البحث و ذلک لان ماهو قيدالمامور به ليس الغسل والوضوء والتيمم بل القيد هوالمعنى المحصل منهافكل ماكان من هذاالقبيل فهو خارج لان دخوله و اندراجه فى البحث فرع ثبوت الملازمة بين ارادة الكل و ارادة القيد حتى يقال بان الارادة الثانية المتعلقة بالقيد يستتبع الارادة الثالثة المتعلقة بمحصلات القيود بناء على اعميـة موردالبحث عن الملازمة بين ارادة ذى المقدمة اوارادة مقدمة المقدمة و بناء على دخول العلة التامة فى البحث كما مضى و عرفت.

وفيه: ان ما هوالا قوى عند بعض هوان المقدمة والواجب الشرطى ليس الاهذه الغسلات الخارجية مع عدم تخلل احدى النواقض بينها و بين المركب. و اما حصول الامر النفسانى منها فى النفس و انه هوالشرط فهو غير مبرهن عليه و يصير هذا من قبيل شرطيه الظهر للعصر هذا اولا فتامل.

وثانيا: لا يمكن التفكيک بين الارادة الثانية فمن التزم بالملازمة فهو لاجل ملاک يأتى فى المرحلة المتأخر ايضاو هكذاولا معنى لكون البحث حول الملازمة بين الارادة النفسية و غيرها بل الجهة المبحوث عنها اعم منها و من ذلک و ملاکه هوان الارادة المتعلقة لشيئى هل يستتبع الارادة الاخرى متعلقة بما يتوقف عليه ذاک الشيئى ام لا؟ سواء كانت تلک الارادة نفسيةام مقدمية و لذلک لابد من كون عنوان البحث هكذا لا ان ايجاب شيئى هل يكون كذاام لا؟ حتى يقال بان خصوصية الايجاب والانشاء والابراز داخلة فى محط الكلام.

و مما يترتب على العنوان المزبور شمول البحث لما اذا كانت ارادة المولى معلومة بالقرائن لا بالانشاء فانه ايضا مندرج فى محط النزاع كمالا يخفى.

وثالثا: ان مقدمة المقدر ومحصل المقدمة وعلة القيد والجزء اذا لوحظت نسبة

الكل اليه يكون بينهما الغيرية و التوقف، فيكون داخل البحث ولايلزم مراعاة المقدمات القريبة حتى يشكل الامر هنا كما هو الظاهر. فالمحصول مما قدمناه الى هنا اندراج جميع هذه الامور فی محط البحث ومصب التشاح بلاشبهة.

نعم الجزء بما هوالجزء و هوالفانی فی الكل لا يمكن لحاظه لانه باللحاظ يخرج عن الجزئية الفعلية و يصير جزءً شأنيا. وعليه لا يعقل اعتبارالاثنينية بين الجزء الفعلی لان حقيقة الجزء الفعلی مرهون الغفلة و اذانظرنااليه فهوبحذاء الكل فما ترى فی كلمات المدقق **المحشی** قدس سره لا يخلوعن التأسف والبحث بعد كونه عرفيالانرد مناهله العقلية.

٦: ربما يشكل اندراج الاجزاء الخارجية التعبدية و هی فی اصطلاح الصحيح مثل الطهارات الثلاث قبال المقدمات الوجودية والاجزاء الداخلية والقيود والشروط لاجل ان الالتزام بالملازمة يستلزم سقوطها عن المقدمية. و بعبارة اخرى الاجزاء الخارجية التعبدية لا يمكن ان تكون وارده موردالبحث بخلاف الخارجية التوصلية و ذلک لان مقدميتها موقوف على عدم ثبوت الاراده الثانية والايلزم عدم كونها قابلة لكونها مقدمه و ذلک كما سيأتی تفصيله فی تقسيم الواجب الى النفسی والغيری وان الواجب الغيری ليس تعبديا و قربيا، فاذن لا يمكن الاتيان بالطهارات الثلاث على وجه التقرب والعبادة لان الباعث نحوها الامر الغيری و ما يمكن ان ينبعث عنه العبد هوالامرالغيری و من وجوده يلزم عدمه لانه يدعوالى المقدمة و ماهوالموقوف عليه ولا يعقل امتثال مثله ضرورة ان الامرالمتعلق بالصلوة لا يعقلا ان يكون توصليا فالامرالمتعلق بالوضوء كذلک و هكذا.

اقول: قد اجيب عن هذه الشبهة فی تلک المسألة باجوبة عديدة كلها غير مصدقة ولعل امتن الاجوبة هو ان عبادية الشیء ليس الا بالانبعاث عن الامر والامتثال فقط بل عبادة الشيئی تابعة لما عرفت تفصيله فی التعبدی والتوصلی فيكون على هذا ماهوالمبعوث اليه بالامر الغيری عبادة ولا يتقوم عنوان العبادة الابكون العمل مما يتقرب عرفا اوشرعا ولو كانت العبادة متقومة بالامر ليلزم ان يكون نهی المشركين عن عبادة الاوثان غير جدی مع انهم كانوايعبدون الاصنام فنهاهم الشرع الاقدس وهل هذا الانها ليست متقومة بالامر ولا يضر الانبعاث عن الامر الغيری بالعبادية بعد كون الامرداعيا الى متعلقه و هی العبادة و ماهوالموضوع لان يعبد و يتقرب به الله تعالى.

٧: المشهور فی السنة جماعة ان الاجزاء واجبة بالوجوب الضمنی فلا يعقل اتصافها بالوجوب الغيری لانها كالوجوب والحرمة فی التعاند والتخالف ومعنى الوجوب الضمنی هو الوجوب الانبساطی فهی واجبات بمثله.

وانت خبير بان العناو ين المركبه بسائط عرفية و تكون الاجزاء فى طرف لحاظها موضوعا للامر مغفولا عنها. وان المولى لايرى الاالصلوة والحج فلا معنى للوجوب الانبساطى رأسا وانه من الاغلاط الاولية الشايعة بين الفضلاء ولا يتوجهون الى مايقولون من التجزية فى الامر فالتجزية فى الامور الاعتبارية يمكن كما ذكرناه فى العقد الواقع على المجموع المركب من ماله و مال غيره من غير الانحلال الى العقدين ولكنه فى موقف اساس الحاجة لتقدم البناءات العقلائيه عليه لاجزافا و قهرا ولا ثمرة لهذه التجزية فى المقام بعد ارتباطيه المركب حسب الفرض و بعبارة اخرى لا يعقل تجزية الواحد الاعتبارى الابلحاظ متعلقه واذا تجزى فيصير كل واجبا مستقلا ولا يعقل حينئذ اعتبارالاقل والاكثر و هذا خلف ولا شبهة على التجزى ما افاده القوم في ارث الخبار ولكنك تعلم انه يرجع الى استقلال كل من الواراث. في اعمال حصته من الخيار فيما نحن فيه غير مطلوب قطعاً.

هذا مع ان متعلق الوجوب الضمنى غير متعلق الوجوب الغيرى فان الاجزاء الموصوفة بالضمنية هى حال فنائها فى الكل حتى يكون الكل و تلك الاجزاء واحدة حتى يكون واجبا ضمنيا نفسيا و ماهو الموصوف بالوجوب الغيرى هوذات الجزء الملحوظ ازاء الكل و قباله على الوجه الذى عرفت مع ان الجمع بين الوجوبين لا يلزم مع قطع النظر عما سمعت لان ما هو مصب الامرالغيرى هو عنوان الموقوف عليه والمحتاج اليه لاذات الجزء فلا تختلط جدا. هذامع ان قضية الانحلال الى الوجوبات الضمنية الانحلال الى القيود الموجودة كالطهارة والقيود العدمية كعدم القران و هكذا ولا اظن التزامهم، ولو كان التحرز المزبور صحيحا لكان ينبعث عن تلك الاوامر الجزئية مع عدم اطلاعه على عنوان الصلوة و امرالكل ولا اظن التزامهم به فالوجوب الضمنى من المجازات لاالحقايق فلا تختلط.

ولعمرى ان اساس شبهات الاعلام فى المقام قصورهم عن الاطلاع على كيفية اعتبارالمركبات و اجزائها مع خلطهم بين الاتحاد والغيرية فى الخارج و محيط التشريع ولذلک ترى انه نسب الى **العلامة الاراکی** ره اوغيره بل **والشيخ الانصارى** قدس سره ان دخول الاجزاء فى محط النزاع منوط بكون مصب الاوامر الصور الذهنية لا لخارج و حيث ان المامور به هو الوجود لا الصورة ولاالطبيعة فلا يعقل التعدد بين الكل والجزء لاتحادهما فى الوجود. وانت خبير بان من يقول بان المامور به هو الوجودات ليس مقصوده الوجود بالحمل الشايع فاذن لابدا يلزم التفكيک فى محيط التشريع مع انک قد عرفت ان متعلق

الامر هی الطبیعة و مسألة الوجود والایجاد من اللوازم العقلیة التی تدخل فی محط البحث هنا ایضا وان کان الوجود والطبیعة فی الخارج متحدین هویة.

بقی شیء ذکر **العلامة الاراکی** قدس سره ان ثمرة القولین تظهر فی مسألة الاقل والاکثر الارتباطیین فی جهة الرجوع الی البراءة والاشتغال فانه علی القول بدخول الاجزاء فی محل النزاع و ثبوت الملازمه ربما یتعین الاشتغال کما اختاره الکفایة نظراً الی حصول العلم الاجمالی بالتکلیف و عدم امکان حله بالعلم التفصیلی بالاقل الاعم من النفسی والغیری لتولد مثله من العلم الاجمالی السابق علیه. واما علی القول بعدم دخولها فی محط النزاع فلا تکون واجبة، فینحل العلم لانه اجمالی تخیلی لاواقعی ضرورة رجوعه الی العلم التفصیلی والشک البدوی انتهی بعد تصرفنا فیما هو مقصوده والافما نسب الیه لا یخلوعن التأسف.

واما توهم ان هذه الثمرة یترتب علی القول بالوجوب الضمنی فهو لایضرلان ذلک لا یورث عدم ترتبها علی الوجوب الغیری. نعم، ربما یخطر بالبال دعوی ان مع الالتزام بالوجوب الغیری یمکن اجراء البراءة العقلیة و ذلک لان مجرد عدم انحلال العلم الاجمالی لا یورث تمامیة البیان علی الجزء المشکوك ولا یصحح العقوبة علیه و بعبارة اخری یلزم من الانحلال محذور علمی ولکنه لا یستلزم تمامیة الحجة العقلیة علی موردالشک ولذلک تجری البراءة الشرعیة فی طرف مثل هذاالعلم الاجمالی مع ان موضوعها مالا حجة علیه شرعا و عقلا.

هذا و قضیة ما سلف فی کیفیة دخول جزء المرکب فی محل النزاع ان کل جزء اذا کان یلا حظ بحیال الکل و یکون عنوان الکل عنه مسلوبا و هو مسلوب عن عنوان الکل کالرکوع والصلوة فهو غیرالمرکب و یحتاج المرکب الیه واما فی ماتعارف فی الاقل والاکثر من مشکوکیة الجزء العاشر فلا یکون الاجزاء التسعة موردالوجوب الغیری لانها والطبیعة واحدة ولا یسلب عن الاجزاء التسعة عنوان الصلوة لانها هی فلا تکون واجبة بالوجوب الغیری فلا یمکن استشهاد الانحلال المزبور من هذه المسألة فلا تغفل و اغتنم جداً.

و اما توهم ان هذا لیس من نتائج القول بدخول الجزء فی محط البحث بل هو من ثمرات القول بالوجوب الغیری فهو فی غیر محله لان الوجوب الغیری لا یمکن الا بعد امکان البحث عنه و هذا لایتحقق الا مع ادراج الجزء فی محل النزاع کمالا یخفی.

ثم: ان الاصحاب قسموا المقدمة الی عقیلة و شرعیة و عادیة و الی مقدمة الوجود والصحة و العلم والوجوب و حیث لا تکون من المسائل العلمیة ولا من التقاسیم الصحیحة

عدلنا عن اطالة البحث عنها والله ولى التوفيق.

الامرالسادس

مقتضى ماتحررمنا فى ملاک بحث المقدمة عدم الفرق بين المقدمات المتقدمة زمانا كالمقدمات و بين الامورالدخيلة فى تحصل المامور به المقارنة معه زمانا و بين ما هوالمتاخر عنه زمانا الدخيلة فى تحققه خارجا و حيث لا شبهة فى الاولى والثانية تصل النوبة الى الشبهة العقلية فى الثالثه الاتية من ذى قبل ان شاءالله تعالى.

ان قلت: تقدم العلل الناقصة على المعلول و انحفاظها الى حال استجماع شرائط التاثير مما لاباس به كما هوالمترائى فى جميع العلل الزمانية واما تقدم تلک العلة و افتنائها فهو ايضا غير ممكن لان فرض كونها علة ناقصة يناقض مع امكان تحقق المعلول عند عدمها.

قلت: هذا ما يظهر من **الكفاية** حيث اجرى الشبهة العقلية بالنسبة الى المقدمة المتقدمة زمانا واستشكل جل من تاخر عنه بان الوجدان فى المعدات على خلافه غافلين عن ان مقصود **الكفاية** ليس ما هوالظاهر فساده بل مقصوده هوان فرض العلة الناقصة وانعدامها حين تحقق الاثر ممالا يجامع عقلا، وذلک مثل العقد المتصرم بالنسبة الى تحقق المعلول و هى المعنى الانشائى والملكية الانشائية. فانه كيف يعقل حصول الامورالمتاخرة تاخرا علّيا مع عدم وجود العلة التامة.

و توهم ان **آدم (ع)** معد بالنسبة الى النبى الاعظم و معدوم غير نافع لان الالتزام ببقاء اثرالمعد الاول مع المعد الاخر يكفى لرفع الشبهة كما هو كذلك فى المعدات المترتبة ولكن لايمكن الالتزام بذلک هنا ضرورة ان الالفاظ المعتبرة فى الايجاب والحروف اللازم استعمالها فى تحقق الامر الانشائى ليست ذات اثر محفوظ فى التاخر بالضرورة حتى يقال بان الحرف الاخير والحرف الاول كالاب والجد بالنسبة الى الملكية والابن. و بعبارة اخرى الامر هناليس كالامرفى صدورالفعل من الفاعل فان القدرة والعلم من شرائط تحقق الفعل ولكن الارادة هى العلة التى اليها يستندالفعل و يعتبر بقاء القدرة والعلم حين تاثير الارادة، واماالحرف الاخير من الفاظ الايجاب ليس علة حصول الملكية الانشائية بل الملكية يستند الى الفاظ الايجاب باجمعها. فلا ينبغى الخلط بين ذوات المعدات و بين آثارها اللازمة فى حصول المستعد فى ظرفه.

فعليه كما يشكل الامر فى المقدمة المتأخرة يشكل الامر فى المقدمة المتقدمة زمانا ولايصح ان يقاس ذلک بالصلوة فان الصلوة ليست معتبرة علة حتى يقال بان تصرم

اجزائها ينافى اعتبارالعلية للمجموع بل الصلوة نفس المامور بها فاذا تحقق الجزء الاخير قد تحقق المركب الاعتبارى فيسقط امره لاانها علة للسقوط كما مضى فى بحث الاجزاء. نعم اذا لا حظنا انها علة المعراج و سبب التقرب فيشكل بان المعلول و هوالتقرب اما يحصل بالجزء الاخير و هو معلوم العدم اويحصل تدريجا و اما امكان حصول ذلك مستندا الى التكبيرة الى السلام و مع ذلك عند تحققه لا يكون للتكبيرة وجود الا بنحو التموج الهوائى فهو مما لايمكن الالتزام به عقلا.

نعم، يتوجه الى **الكفاية** ان البحث هنا حول ان الوجوب المتعلق بذى المقدمة يستلزم وجوبا اخر،ام لا وهذه المسألة ومسألة بيع الفضولى و امثالها خارجة عن الجهة المبحوث عنها فى المقام و لا يكون فى الواجبات الاصيله الاوتكون المقدمات المتقدمة عليها زمانا باقية بآثارها حال الاتيان بالمركب فيكون الشرائط المعتبرة فى تحققه صحيحا حاصلا عندالاتيان به وقد مضى ان جميع المقدمات الوجودية والاجزاء الخارجية بذاتها الداخلية بآثارها و هوالتقيد المعتبر فى المركب داخل فى حريم النزاع و محط البحث.

واما حل هذه المعضلة فهو هيّن بعد المراجعة الى اوسعية الامور الاعتبارية عن هذه التوهمات الباردة وان العقود ليست عللا واقعية للمعاليل الاعتبارية بل هى موضوعات او اعتبار العلل واما مسأله صحة البيع الفضولى المفروض لحوق الاجازة به من الاول فهى عندنا ممنوعة اولا و ياتى ماهو حل امثال هذه الشبهة ثانيا ان شاءالله تعالى.

فبالجملة تحصل ان اساس الشبهة ماخوذ من مقايسة التكوين بالتشريع والاعتبار هنا ضرورة ان فى التكوين لايعقل كون العلة متصرم الوجود و متقضى الذات والمعلول آنى الوجود ودفعى التحقق ولكن فى الاعتباريات ليست علية ومعلولية الا اعتبارها ومعنى ذلك عدم المنع عقلا من الوحدة العرفية بين الاجزاء المتصرمة و لذلك اعتبرت الموالاة كمالايخفى.

وربما يتوهم من اجل هذه الشبهة صاحب المقالات بان الانشاء ليس ايجادا بل الانشاء هو ابراز مافى الخيال فيكون المعانى الانشائية موجودات فى النفس ومظهرات بالالفاظ فان هذا لايستلزم اشكالا بخلاف ما اذا قلنا بالايجاد فان الايجاد بالمتصرم بالذات لايعقل بعد تصرم الجزء الاول عند تحقق المعلول الانشائى ولكنك احطت خبرا بان اعتبار المبادلة مثلا قبل الابراز ان كان بيعا فقد تحقق فلايحتاج الى الابراز فيكون الوفاء واجبا وان لايكن متحققا فيعلم انه يتحقق فى الابراز والاستعمال وحيث لاسبيل الى الاول يتعين الثانى و ما هوالجواب عنه ما عرفت من ان الايجاد الاعتبارى لايقاس بالايجاد

الحقيق.

ثم: انك بعد الاحاطة بما اسمعناك تجدان البحث عن شرائط التكليف المتقدمة زمانا عليه او المتاخرة عنه او المقارنه معه خارج عن محط البحث فيما نحن فيه ضرورة ان الكلام هنا حول الملازمة بين الارادة الموجودة المتعلقة بذى المقدمة والارادة اخرى متعلقة بالمقدمة واما شرط نفس متعلق الارادة الاولى فهو بحث اخر ومجرد اشتراك الكلى فى المحذور العقلى لايصحح اسراء الكلام الى غير المقام.

وغير خفى ان المراد من شرائط التكليف المتقدمة زمانا اوالمتاخرة زمانا هوما اذا تخلل الزمان بين الشرط و المشروط فيكون فى الزمان الاول الشرط موجودا ثم انعدم و بلغ الزمان الثانى الذى هوزمان التكليف. او انقضى زمان التكليف ثم بلغ زمان الشرط مثل العقد الفضولى بالنسبة الى الاجازة وصلوة استحاضة بالنسبة الى الاغسال الليلية وهذا مثل ما اذا فرضنا ان قدرة المكلف فى الخارج شرط التكليف فان كانت هى حاصلة حين التكليف فهو وان لافان كان حينه معدوما ثم وجدت حين الامتثال فانه داخل فى محط البحث اوقلنا بان فى مثل ان جاءت زيد فاكرمه غدا يكون الوجوب بعد تحقق المجيىء وهوالشرط حاصلا بعد مضى اليوم لابعد تحقق المجىء بلافصل فانه يندرج فى محط البحث.

واما ارجاع هذا الى الشرط المقارن وان ماهوالشرط هوالوجود اللحاظى والذهنى ولايكون القدرة بالحمل الشايع شرط تحقق الارادة الجدية لافى الخطاب الشخصى ولافى القانونى فهو خروج عن الجهة المبحوث عنها، والا فهو من الواضح الذى لاغبار عليه فى التكاليف الشخصية فى القضايا الخارجية. **نعم**، ربما استشكل العلامة **النائينى** فى الخطابات الكلية التى تكون بنحو القضايا الحقيقية معللابان المجعول والجعل والفعلية والانشاء فى الخطاب الشخصى متحدالزمان ولايكون تفكيك بين زمانى الجعل الانشائى وزمان فعلية التكليف محصول شرطه وفى القضايا الحقيقية مختلف الزمان فانه يمكن ان يتحقق الحكم الانشائى ولايكون هذا فعليا لعدم استجماع شرائطه و شرائط هذا هى الامور الخارجية الموجودة فى عمود الزمان لاالذهنية واللحاظية لانها من قيود الموضوعات وقيود الموضوعات للتكاليف لابد من تحققها لان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، وانت خبير بان هذا التفصيل ايضا اجنبى عن البحث لان معنى هذا هوان فعلية التكليف لاتحصل الا مع اقترانها بالقيود المعتبرة فيها زمانا وهذا لاينافى ماسلكه الكفاية وغيره لانهم ليس بصدد بيان جميع مراحل التكليف بل هم بصدد الدفاع عن الشبهة المعروفة وهوان مع

عجز المكلف حين التكليف كيف يمكن ترشح الارادة الجديد من المولى الملتفت فاجيب بان ماهو شرط الفعل الاختيارى ليس القدرة بالحمل الشايع بل الميزان علم المكلف بالقدرة فانه كاف مع ان القدرة على الامتثال فى ظرفه كافية لحصول الجد من الاول لان الغرض يحصل بها سواء كانت حاصله حين التكليف ام لم تكن. وهذا نظيره فى الوضعيات بيع السلف فان العجز حين النقل لايورث قصورا فى الارادة الجديه كما هوالظاهر.

فتحصل ان الاعلام مع ورودهم فيما هو الخارج عن البحث فى هذه المسألة لم يكونوا واردين فيما هومورد البحث فى الشرط المتقدم والمتاخر زمانا، فان البحث حول مايكون متقدما زمانا و يكون هوشرطا لااثره الباقى كالطهارة والوضوء. فبالجملة لوسلمنا ان شرائط التكليف قابلة لادراجها فى هذه المسألة.

لان بعد فرض تحقق الوجوب فعلا قبل تحقق شرطه ياتى الكلام وهوان بين هذه الارادة وارادة الشرطية ايضا ملازمة ام لا؟ لان من الممكن ترشح الارادة الاخرى بعد فعلية الارادة الاولى ومتعلقه بالشرط المتاخر. اللهم الا ان يقال بان هذا خلف لرجوعه الى الوجوب الغير المشروط لانه اذا وجب تحصيل الشرط يلزم ذلك فيكون لاجله شرط التكليف خارجا عن بحث الملازمة.

فتحصل انه لاينبغى الخلط بين الجهة المبحوث عنها فى بحث المقدمة و بين شرائط التكليف ولاينبغى ايضا الخلط بين ماهو الشبهة فى شرائط المامور به و بين ماهو شرط التكليف فى مثل القدرة المعتبرة فى تحقق الارادة فان ماهو مصحح حصول الارادة ليس الا الصور العلمية الحاصلة فى نفس المولى وهذا ليس كما عرفت حلا للشبهة فاذا عرفت ذلك، فالحق انه مع امكان الالتزام بالشرط المتاخر فى شرائط المامور به يمكن ذلك فى شرائط التكليف ايضا قطعا لان مایاتى من الاجوبة لتصحيح الشرط المتاخر واقعا ياتى جوابا عنها فى هذه المسألة فانتظر وما هو الصحيح من بين تلك الاجوبة هوالصحيح هنا لوحدة المناط والملاك شبهة فافهم وتدبر جيدا.

اذا تبين لك محط البحث وحدود النزاع فى بحث مقدمة الواجب فادراج المقدمة المتاخرة فى محل البحث مورد الشبهة عقلا كما عرفت الشبهات الكثيرة فى ادراج كثير من المقدمات فى دخولها فى حريم النزاع و تلك الشبهة هنا قوية وذلك لان العقل البديهى حاكم بان كل شيئى تكوينى كان او اعتبارى اذا فرض معلوليته لشىء آخر فلابد من تمامية اجزاء العلة وشرائطها فى الرتبة السابقة حتى يتحقق المعلول والايلزم الخلف و يقع التناقض فى الاعتبار فانه كيف يمكن القول بان صوم المستحاضة قبل مجيىء الاغسال

الليلية صحيحة بالفعل، وقد سقط امره كساير المركبات الاعتبارية ومع ذلك مشروط بشرط مستقبل وهى تلك الاغسال اوكيف يمكن دعوى العقد الفضولى قبل لحوق الاجازة اثراثره وانتقل الملك الى صاحبه واقعا وثبوتا ومع ذلك تكون الاجازة شرطا دخيلا فى ذلك فاذا لايعقل ذلك لايعقل ترشح الارادة الغيرية اليها و لذلك واصبحت الاصحاب صرعى وحيارى وكل اخذ مهر بافمنهم من انكراصل الشرطية ومنهم من تصرف فى معنى الشرط ومنهم من خرج عن اصل الشبهة غفلة واشتباها ومنهم من تصرف فيما هوالشرط ومن بينهم من تصدى لحل هذه المعضلة ونشيراليها اجمالا. فاما من انكر اصل الشرطية فهو فى راحة وجوابه فى الفقه. واما من خرج عن الخصوصية فى المسألة فهو **العلامة النائينى** فانه قدس سره اعتبرالمتاخر شرطا لاالشرط متاخرا فقال هذا المتاخر الذى هوالشرط كاجزاء المركب الداخلية فكما تكون صحة الركعة الاولى مشروطه بالاخيره و باتيانها يصح الكل كذلك الامر هنا وانت خبير بان الاعضال فى المقام ناشىء من القول بالصحة الفعلية للمتقدم وان صلوتها صحيحة فعلية اذا كان الغسل فى ظرفه موجود الا الصحة التاهلية والمراعاتية وان العقد صحيح فعلى مؤثر من الاول اذا كان بحسب الثبوت يلحقه الاجازة لا تاهلا والافهو امرواضح الامكان ورايج الوقوع. واما من تصرف فى معنى الشرط فهو **العلامة الاراكى** ره وملخص ما افاده مرارا و بنى عليه المسائل العلمية و به انحل عنده العو يصات والشبهات ان الشرط ليس جزء دخيلا فى الاثر وان اطلق عليه فى بعض الاحيان فهو هنا غير مقصود بل الشرط هو طرف ما يحدد المقتضى وطرف مايحصل به الخصوصية اللازمة لتاثير المقتضى اثره و بعبارة اخرى لامعنى لتاثير طبيعى النار فى طبيعى القطن ولالطبيعى الصلوة فى طبيعى القرب اوفى سقوط الامر بل كما فى التكو ين يكون النار بحصتها الخاصة مؤثرة كذلك الصوم والصلوة بحصتهما الخاصة مؤثرة. وكما ان تلك الخصوصية تحصل للنار من الاضافة الى القطن وتحصل المماسة التى هى شرط التاثير للمقتضى وليس هومن اجزاء العلة كذلك تحصل الخصوصية التى بها يكون العقد صحيحا والصوم صحيحا بالاضافة. واما هذه الخصوصية فكما يحصل من الاضافة الى المقارن والمتقدم والمتاخر فى التكو ين كذلك الامر فى التشريع.

اقول: قدمر منا ما هوالجواب عن مقالته واجماله اولا ان فى التكو ين ايضا لايعقل حصول الاضافة الفعلية من الطرف المعدوم الفعلى. وثانيا ان الامور التكو ينية الخارجية تكون المؤثرات فيها والتاثرات عنها تابعة للوجود وهولايكون طبعيا فلابد من الشخصية الخارجية حتى يحصل الاثر وهذا فى الاعتباريات التى تكون امور كليه ومفاهيم خاليه عن

الشخصية غير معقول بل التخصص لايعقل ان يحصل الا بالتقييد فاذا كان قيدالكلى والطبيعى فعليا فما هو منشاء هذا القيد لايعقل معدوميته بل اذا لاحظنا نسبة القيد الى ماهو منشؤهُ فهو يكون بالعلية فكيف يمكن تاثير المعدوم فى الوجود اوحصول المعلول قبل علته.

ولعمرى ان ماكان يفيده فى هذه المقالة غيرما استفاد منه بعدها فان مايفيدهو ان التخصص لايعتبر ان يكون بالتقييد كمانرى فى التكوين والايلزم تقيد العلة بالمعلول فى التاثير وهو دورواضح هذا صحيح واما ما استفاده منه فهو ان هذا التخصص يحصل بالاضافة الى التاخر والتقدم و يكون هذا جاريا فى الاعتباريات وهذا غيرصحيح جدا كما عرفت تفصيله.

واما من تصرف فيما هوالشرط فهم جماعة احدهم الفاضل الخبير **صاحب الفصول** (ره) فقال ان الشرط هو عنوان التعقب بالاغسال او الاجازه وثانيهم العلامه **صاحب الكفاية** (ره) فقال ان الشرط هو الاضافة الى التاخر فان الاشياء تختلف حسب اختلافات الاضافة فى الحسن والقبح فلانفع من اتصاف التقدم بالحسن اذا اضيف الى المتاخر فيكون سبب الحسن هى الاضافة الى المتاخر فماهوالقرين مع المتقدم وهوالاضافة شرط هذا هوثمرة كلامه وان لايخلو عبائره عن التاسف ولعل اليه يرجع كلام **العلامة الاراكى** ايضا كمالايخفى كما ان هذا ماخوذ ايضا مماسبق من الفصول فلا تغفل.

وانت خبير بان الاضافة الفعلية لاتحصل مع انعدام الطرف فان المتضائفين متكافئان وجود او فعلية وقوة وهكذا هذا مع ان الشرط هوالغسل والاجازة حسب الدليل وتوهم ان الاضافة تحصل من لحاظ الاجازة المتاخرة والتعقب يوجد بلحاظ الغسل فهوافحش لانه يرجع الى اسقاط الشرطية لان لحاظ الغسل المتاخر لايستلزم ايجابه ووجوب الاتيان. فبالجملة لاشبهة فى مدخلية المتاخر فى الجملة ولو للعنوان الفعلى المقترن، وهذا بعد كونه معدوما غير ممكن. ولعمرى ان هذا الخلط قد وقع فى كلامهم جملة منهم زاعمين ان الاضافة قليل المؤنه اوغافلين عن ان طرف الاضافة ليس امرا ذهنيا مع ان طرفها الاخر خارجى وهوالفعل الذى اتى به مع ان الذهنية المحضه لا تكون شرطا.

نعم، ربما يخطر بالبال دعوى ان مقصودهم ان الشرط مقارن وهوالامر المعتبر وضعا للفعل وهوالعقدوالصوم وذلك الامر عنوان التعقب اوغير ذلك وهذا العنوان تقوم بالطرف و يكفى لذلك كونه امراذهنيا ولكن لامجرد الذهنية بل الصورة الذهنية المحاكية عن الخارج التى تصير صادقه و يتحقق محاكاة بعد ذلك.

وانت خبير بان عنوان التعقب لايعقل ان يحصل من الاضافة الى الطرف المقارن ولوكان ذهنيا بل هو متقوم بالمتاخر فيكون الطرف مافى الخارج وهومعدوم وكلام **الكفاية** صريح فى افادة ان الاضافة الى التاخر تورث الحسن للمتقدم وهذا ايضا غير تمام. نعم، ان قلنا بأن الشرط هوالمقارن مع الصورة الذهنية التى اذا تعقبته الاغسال الليلية والاجازة مثلا وهذا اقل محذورا مما اشتهر فى كلماتهم ولكنه خلاف الادلة اثباتا و يلزم بناء عليه بطلان صوم استحاضة اذا كان بنائها على عدم الاتيان بالاغسال الليلية والالتزام بذلك مشكل الا من جهة الاخلال بقصد القربة. وهكذا يلزم بطلان العقد الفضولى الصادرمن الغاصب البانى على عدم الحاق الاجازة فلاحظ وتدبر جيداً.

واما من تصدى لتصوير الشرط المتاخر من غير التصرف فى الشرط ومن غير الخروج عن محل البحث مع عدم الذهول عن ان الاضافة الى المتاخر غير معقول فهو **الوالد المحقق** مدظله فقال ان للحقايق المتصرمة الخارجية كالزمان والحركة بما انها متصرمة ومتقضية الذات اجزاء طولية قهرا وتكون تلك الاجزاء بعضها متقدما على الاخر لابالتقدم العنوانى ولابالتقدم الاضافى والاعتبارى بل هذا هوالمعبرعنه بواقع التقدم فانه لايمكن انكار ذلك وجدانا بان اليوم متقدم على الغد لابمفهوم التقدم حتى يلزم انخرام القاعدة العقلية وهوان المتضائفين متكافئان قوة وفعلا بل اليوم له التقدم الذاتى و بالذات على الغد سواء لوحظ ذلك ام لم يلحظ هذا فى نفس اجزاء المتدرج الذاتى، واما الحوادث الواقعة فى افق الازمنة فلها ايضا هذا النحو من التقدم والتاخر بالتبع وتصير حينئذ الحوادث الواقعة فى هذا الزمان مثلا متقدمة بواقع التقدم لابمفهومه الاضافى على الحوادث الاتية.

اذا تبين لك ذلك تقدر على حل المعضلة لان هذا المعنى الواقعى لايكون موجودا بواقعية التقدمية الا اذا لحقه المتاخر. فان جاءت الاجازة والاغسال الليلية يكون العقد والصوم مقدما عليهما بواقع التقدم والافلايكونا متقدمين بهذا المعنى من التقدم من غير لزوم تاثير المعدوم المتاخر فى الوجود المتقدم، بل هذا امر حاصل من طبع الزمان والزمانى مما فيه التصرم الذاتى الذى عرفت معناه.

اقول: لوكان التقدم والتاخر بالمعنى المزبور ذاتيا يلزم كون الشيئى الواحد ذا ذاتين متخالفين فان اليوم ذاتية التقدم على الغد وذاتية التاخر عن الامس، وقد صرح بهذا الذاتى كرارا. وكيف يمكن ان يقال بان الحادث فى اليوم له التقدم الواقعى على الحادث فى الغدوليس له التقدم الواقعى لما لم يحدث فى الغدولايحدث فيه مع ان التقدم لوكان ذاتيا فلا تفكيك.

و بالجملة عنوان الذاتى هنا اطلق على الذاتى فى باب البرهان وهو خارج المحمول واذا كان التقدم بواقع التقدم تقدما بالذات فيعتبر منه هذا العنوان سواء كان شيئى او لم يكن واذا قطعنا النظر عن عنوان الذات والعرض ونظرنا الى الواقعيات فلايكون هناك خارج المحمول وذاتى باب البرهان.

ولايحكم هنا الا على شىء متقضى الذات ومتصرم الوجود ولايكون تقدم ولا تاخر بل هناك امر عينى وهوالزمان والحركة وماترى فى الكتب العقلية من التعبير بواقع التقدم اريد منه ماهوالامر الخارجى المتصرم والا بمجرد توجيه اللحاظ الى ما وراء التكوين من العناوين الاخر يلزم مالايلتزم به الخبير البصير.

ثم ان ماسلكه غير موافق للفقه لان الظاهر ان المتاخر دخيل فى التاثير لا ان العقد والصوم المتقدمين بواقع التقدم تمام الموضوع للحكم بالصحة فتدبر.

واما التمسك بذيل العرف بان هذه العناوين كالتقدم والتاخر والتعقب من الانتزاعيات عن المتدرجات كالزمان ومن الزمانيات بالتبع فهو لحلّ معضلة انخرام القاعدة العقلية وهوان المتضائفين متكافئان قوةً وفعلا فهو مما لاباس به ولكنه خلاف الظواهر من دخالة التاخر اعتبارا فى النقل والصحة ومن ان نفس الاجازة والاغسال الليلية شرط لاالعناوين الانتزاعية بالانتزاعات العرفية حتى يسامح عقلا فى ذلك.

بقى شيئٌ و هو ان الامور الاعتبارية بيدالمعتبرين سعة وضيقا وان الملكية منها وان نسبة العقد الى الملكية نسبة الموضوع الى الحكم ولاعلية فى البين فلامنع من اعتبار الملكية عند تحقق العقد الفضولى اذا كان يتعقب الاجازة فلااطلاق ولا تقييد بل هناك التزام بالامرين احدهما حصول الملكية من الاول بموضوعيته العقد الفضولى، ولكن اذا كان هذا متعقبا بالاجازة فلايقيد بالمفهوم الاضافى حتى يلزم الاشكال.

وانت خبير بان مثل هذا لايورث انحلال الشبهة فى الصوم فان الصوم الذى اراده المولى اذا كان صحيحا فيتم الارادة وهذا اثر تكوينى من الصحة الاعتبارية فكيف يعقل تحقق الامر وانتهاء الارادة قبل حصول الاغسال الدخيلة مع ان انقلاب عنوان الاضافة الى القضية الشرطية يستلزم عدم انخرام قاعدة ان المتضائفين متكافئان ولايستلزم عدم انخرام قاعده ان المتاخر لايعقل كونه دخيلا فى صحة التقدم وهذا فيما نحن فيه معناه ذلك لان العقد المتقدم ان اثراثره ولاقيد له راسا بنحو السالبة المحصلة فلاوجه للزوم لحوق الاجازة وان كان هناك حالة انتظارية فيلزم تدخل المتاخر فى المتقدم وهذا اشد اشكالا واصعب على المتاخرين من انخرام القاعدة الاولى.

تنبيه: قديتوهم ان الشرط المتاخر واقع وذلك فى مثل الحمامى والمستحمم فان رضا الحمامى مشروط باداء المستحمم حين الخروج فالرضا متقدم والخروج متاخر ولعمرى ان الضحك عليه اولى من انخراط هولآء فى عداد الفضلاء ومن العجيب خلط هذه المعاضل بين الكشف الحقيقى والانقلابى فتوهم ان اشكال الشرط المتاخر ينحل فلاحظ وتامل

اذا احطت خبراوعلمت ان هذه الوجوه كلها لا تغنى ولاتسمن من الجوع لاتشفى العليل ولا تروى الغليل فاعلم ان الامور الاضافيه والمتدرجات الزمانية والحوادث الكونية المتصرمة بذواتها من قضها الى قضيضها لهاوجهتان واليها ينظر من مقامين و بذلك يختلف احكامها وآثارها العقلية والاعتبارية فان لاحظناها من افق الزمان وكان اللاحظ زمانيا من الحوادث المتقضية بذاتها الداخلة فى احكام المادة والمدة فلايجد العالم الاحقيقة متصرمة زائلة وداثرة تمام هو يتها بين حالتى الوجود والعدم وكل جزء منه محفوف بالعدمين لابقاء للمتقدم عند المتاخر ولاللمتاخر عند المتقدم.

وهذه هى الحركة القطعية ولتلك الاجزاء والحوادث الزمانية صورة جمعية فى النفوس البشرية و بلحاظ تلك الصورة يتوهم انقسام الزمان والحركة الى الاجزاء و يتخيل تقسيم المتدرج الذاتى الى الشيئين كالامس والغد والى الشهر والاسبوع والمتقدم والمتاخر وهكذا من غير كون موضوع محمول المتقدم محفوظا عند موضوع مفهوم المتاخر حسب العين ولكنهما كالامكان والوجوب لاخارجية لهما بل الخارج ظرف الا تصاف.

وان لاحظنا ان من يلاحظ الازمنة فارغ عنها ومن يكون ناظرا الى المتدرجات خارج عن افقها وحيطتها وانه على سطح اخراعلى و ارفع وفى وعاء اوسع وابسط بحيث تكون تلك المتدرجات الزمانية مجتمعات عنده وهذه المتفرقات الكونية مطو يات بيمينه فلايمكن الحكم بالتقدم والتاخر بل الكل عنده و بالقياس اليه موجودات محصلة فعلية بوجود غير زمانى وانت اذا كنت فى بئر ناظر منها الى من يعبر عليه فتحكم من ذلك المكان بذهاب واحد و مجيئى اخر مع انك اذا كنت على سطح ترى الكل لاتحكم بذلك قطعا وهذا الا ان الاحكام تختلف بلحاظ اماكن الحاكم واذا نظرت الى هذه السجلات اليومية تجدان المتاخر موجود عندك فعلا فان الخطابة المحفوظة فى الشرايط لها الاجزاء بحيث اذا شرع فى الافادة يتقدم بعضها على بعض مع ان الكل عندك مجتمع وحاضر وبهذا القياس الباطل من جهات والمقرب من جهة واحدة وبهذه الشمعة سر فى الافاق العلو ية وفوق تلك الافاق المجردة فى الازمنة الناسية لها المعبر عنها بالدواهر والدهر فلاتجد هناك الا ان الكل

بصورة واحده جمعية كما ان الحركة الخارجية توجد بصورة واحدة واذا كان فى نفسك هذا التدرج الذاتى موجودا جمعا فالعالم المتدرج بجوهره يكون هكذا عند السميع البصير فالصوم لايكون متقدما ولا العقد بل هما مع الاغسال والاجازه عند المقنن الحقيق والشرع الاسلامى وحيث ان الحاكم بالصحة فى هذه الديانة المقدسه ليس من الزمانيات والواقعيات تحت احكام الطبايع حتى يكون الامر كما توهم فلايقاس بالحاكم الزمانى ومن الخلط بين القوانين العرفية التى حاكمها العرف والقوانين الشرعية التى حاكمها الشرع الحقيق وقعت هذه الالتباسات والاشتباهات فالمتاخر ليس الامع المتقدم فلااعضال، وبهذا تحفظ الظواهر و ترتفع الشبهة ولانخرج عن حريم البحث فافهم واغتنم جيداً.

فالمحصول من ذلك ان جميع المقدمات داخلة فى محط النزاع فى بحث المقدمه كما ان اشكال الشرط المتاخر ينحل فى الاحكام والوضعيات والمكلف بها.

نعم، قد عرفت ان مع فعلية الحكم لايمكن القول بدخول المتاخر والمتقدم فى محط البحث للزوم الخلف ومع الالتزام بصحة الصوم فعلا لايبقى وجوب ذى المقدمه حتى يترشح منه ارادة الى المقدمة المتاخرة ولكن يمكن ادراجهما فى المسألة كما عرفت ان اصل البحوث العلمية يرجع الى مقام لا تقدم ولا تاخر عنده فلامانع من ذلك عقلايضا.

ان قلت: كيف و يلزم بناء عليه كون الواجب المشروط هو واجب التحصيل شرطه وهو ممالايلتزم به قطعاً.

قلت: نعم، الا انه لانظير له فى الفقه ولامثال له فى الشريعة ولايلزم منه تحصيل شرط الواجب على الاطلاق لان الوجوب مشروط بما ليس موجود فى الزمان لابما هوالموجود فى افق اخرحتى يلزم الانقلاب فلاتختلط.

وان شئت قلت الكلام بعد الفراغ عن مرحلة الاثبات وهو دلالة الدليل على ان الحكم فعلى ومشروط بالمتقدم والمتاخر او المامور به والحكم الوضعى فعلى ومشروط بالمتقدم والمتاخر واما لودل الدليل على عدم فعلية الحكم فلايلزم تحصيل الشرط لعدم العلم بفعلية الحكم كما هوالظاهر الواضح.

فالى الان بحمدالله وله الشكر تبين حدودماهى الجهة المبحوث عنها فى بحث مقدمة الواجب، واتضح ان فعلية الحكم وصحة المامور به الفعلية لاينافى مع التقيد بالمتاخر ولايلزم منه خروج المتاخر عن حريم النزاع وهكذا بالنسبة الى المتقدم ولوقيل المعية فى لحاظ الشرع الحقيق لايستلزم بقاء الارادة التشريعية بعد الاتيان بذى المقدمة فعليه لايبقى وجه لارادة المقدمة بعد انتفاء تلك الارادة.

قلنا: هذا على راى من يتوهمه ان الارادة الثانية ترشح عن الاولى و يتولد منها واما على راى الحق وهو ان الثانية كالاولى فى ان النفس يختار فى انشائها وماهو الفرق بينهما لايستلزم جبر النفس فى جعلها وخلقها وذلك ان الاولى من مبادى الثانية ولاعكس وهذه المبدئية كمبدئية العلة للمعلول فلا تكن من الغافلين واشكرواغتنم.

ان قلت: الحل المزبور يستلزم كون الشرط هوالاجازة بوجودها الدهرى او الاغسال الليلية بوجودها العلوى الجمعى وهذا خلاف الظواهر الشرعية،

قلت: كلا فان وجودهـــا الزمانى مطوى ولادليل الاعلى ان العقد مشروط بالاجازة وهوحاصل وهكذا فى صوم المستحاضة.

ذنابة: الى الان تبين حدود ماهوالداخل فى محط النزاع فى المقدمة بحمدالله وله الشكر، فهل يندرج تحته الموانع الوجودية ضرورة ان الشيئى يحتاج فى تحققه الى استجماع الشرائط والمقتضيات ورفع الموانع والمضادات ام لا؟ الظاهر نعم، لان الملاك واحد والمناط فارد ومجرد كون الملازمة هناك بين الارادتين احدهما متعلقة بذى المقدمة والاخر بالمقدمة وهنا بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة والارادة المتعلقة بالزجر عن المانع او باعدام المانع لايورث خللا وعد مثل هذه الارادة فى الكتب المتعارفة بالكراهة من السهو وهوناش من غفلة ارباب المعقول ايضا حتى **صدرالمتالهين** ره فالامر سهل.

نعم، بناء على ماسلكناه من امتناع المضادة والممانعة الوجودية فى الامور الاعتبارية وانها ترجع الى اعتبار الاعدام شرطا فى المامور به وقيدا له لايمكن ادراج مثلها فى محط البحث ومن تخيل امكانه فلابد من ادراجها فى محيط النزاع كماهوالظاهر.

الامرالسابع فى تقاسيم الوجوب

وانما عدلنا عن تعبير القوم وهو تقسيمات الواجب لان الجهة المبحوث عنها فى المقام ترجع الى لزوم فهم اقسام الوجوب لان الكلام حول ان الوجوب المتعلق بشيىء يستلزم الوجوب الاخر اوالارادة المتعلقة بشيىء تستتبع الارادة الاخرى ام لا من غير النظر الى فهم المراد والواجب ومن هنا يظهروجه النظر فى ماصنعه **العلامة النائينى** ره من تخليط المباحث بتوهم ان البحث فى مقدمة الواجب لا يستدعى البحث من اقسام الواجب مع ان الضرورة قاضية بان فهم اقسام الوجوب لازم حتى يعلم اى قسم منها يستدعى وجوب المقدمة وبالجملة هى كثيرة

اوليها: تقسيمه الى الوجوب المطلق والوجوب المشروط وقد عرف الاطلاق

والاشتراط بتعاريف شتى لايهمنا الخوض فيها والبحث عن تلك الرسوم مع قصور الكل وقلة الجدوى والذى لاباس بالايماء اليه هو ان المطلق تارة يطلق و يراد منه المطلق على الاطلاق كما فى اقسام الماهيات، فالماهية المطلقة هى التى تكون كافة القيود خارجة عن ذاتها حتى وقيد الاطلاق وهذا هوالمراد فى بحث المطلق والمقيد عندنا واختار جمع ان المطلق فى تلك المسألة جمع القيود لارفضها.

واخرى يطلق و يرسل و يراد منه المطلق الحيثى والاضافى اى انه بلحاظ شيئى مقيد و بلحاظ اخر مطلق ولايكون مقيدا وهذا ايضا يراد منه فى تلك المسألة وهوالمراد هنا فالوجوب المطلق معناه انه بالقياس الى شيئى مطلق ومقابله المشروط وهوانه بالقياس الى ذلك الشىء المفروض مشروط وان كانا ينعكسان بالقياس الى الشيىء الثالث.

واما المشروط هنا فهو المقيد فى تلك المسأله بعينه ولكن لما كان عند المشهور يرجع القيد فى هذه المسألة الى الوجوب عبر عنه بالمشروط اخذا عن القضية الشرطية المتعلقة فى العلوم الادبية وفى الميزان.

اذا عرفت ذلك، فاعلم: ان المشهور الى عصر الشيخ الاعظم **الانصارى** قدس سره كانوا على تصحيح هذا التقسيم وهوالمعروف عن العامة ايضا ولكنه قدس سره استشكل عليهم بان هذا غير موافق للعقل والدليل اللبى وان كان مقتضى القواعد الادبية رجوع الشرط والقيد الى الهيئة الا ان العدول عنها واجب بحكم العقل فالبحث فى هذه المسألة يقع فى جهات:

الجهة الاولى فى مقتضى القواعد الادبية حول القضية الشرطية ومحتملات المسألة: لاشبهة ان فى القضايا الاخبارية تكون القيود راجعة الى مفاد هيئة الجملة، فقولنا زيد كاتب فى السوق وان كان فيه الاحتمالات الثلاثة احدها ان زيدا الموجود فى السوق كاتب فيكون القيد راجعا الى عقد الوضع. و **ثانيها**: ان زيدا ثابت له الكتابة الموجودة فى السوق فيكون القيد راجعا الى عقد الحمل، و **ثالثها**: ان زيدا ثابت له فى السوق الكتابة فيكون راجعا الى مفاد الجملة والهيئة وهذا هوالظاهر المقطوع به فى كلماتهم.

و اما فى القضايا الانشائية مثل قولناان جائك زيد اكرمه فهل هى تفيد الملازمة بين العقدين والمقدم والتالى فلايكون تقييد فى البين لا تقييد المادة ولا تقييد الهيئة كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فان الحكم على موجودية النهار ليس مقيداً مادة و هيئة بطلوع الشمس ولا يعقل ذلك، بل هو لافادة الملازمة بين الجزاء والشرط و

اثبات العلية او انهما معلولا علة ثالثة واما ما قد يتوهم من ان المادة مشروطة و هو وجود النهار بالشمس كما فى تقريرات **العلامة النائينى** ره فهو غفلة عن حقيقة الشرط فان المعلول ليس مشروطا بالعله و حقيقةً لامجازا و اطلاق العلة التامة على المقدم بالنسبة الى الجزاء و التالى فى بحث المفاهيم من التوسعة ضرورة ان الوجوب معلول الايجاب والبعث الصادر من المولى كمالا يخفى. فبالجملة القضية الشرطية الاخبارية ليس معناها ان المقدم شرط اصطلاحى بالنسبة الى التالى و هوكونه قيد اله مادة اوهيئة بل ربما سبقت الافادة الامر الاخر فتدبر.

و من هذا القبيل القضايا الحقيقية المنحلة الى قضية شرطية مثل قولنا كل نارحارة فانه يرجع بحسب الثبوت الى قولنا كل شيئى صدق عليه انه نار صدق انه حار من غير تقييد فى المادة والحكم بل الحكم فعلى ولذلك تكون القضايا الحقيقية من القضايا التعبية لاالفرضية والتقديرية فلاتختلط. هذه **احدى** الاحتمالات فى القضايا الانشائية.

ثانيها: كونها كالقضايا الا تفاقية مثل قولك اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فلا ربط بين الشرط والجزاء فتامل جداً.

ثالثها: وهوالمختارالمشهور ان الشرط راجع الى مفاد الهيئة فى الجزاء اى ان اكرام زيد واجـــب ان جائك اومفاد المحمول اذا كان يؤدى المعنى الحرفى بقالب اسمى كما فى المثال المزبور فتكون القضية معلقة.

رابعها: وهومختار **الشيخ الانصارى** قدس سره و من تبعه و هو ان القيد راجع الى المادة و تصير معناها ان الاكرام المتقيد بمجيىء زيد واجب كما يقال الصلوة المتقيدة بالستروالاستقبال واجبة و ربما قيل ان الشيخ ماكان بصدد ارجاع القيد الى المادة بل كان فى مقام اثبات امتناع رجوعه الى الهيئة و مفادها وان ما نسب اليه فى تقريرات جدى العلامة قدس سره اشتباه ولكنه فى غير محله بعد اقامة البرهان اللبى على المسألة كماياتى.

خامسها: وهو مختار **العلامة النائينى** ره وهوان الشرط يرجع الى عنوان الموضوع فيكون اكرام زيدالجائى واجب والحج على المستطيع واجب و هكذا.

ثم ان من المحتمل ارجاع الشرط الى كل واحد من المعنى الحرفى والمتعلق الذى هى المادة و متعلق المتعلق الذى هوالموضوع اوالى اثنين منها فبالضرب تصير الاقسام كثيرة ولكن بعضها يستحيل و بعضها ممالايكاد ان ينظرفيه و اما ما اطال فى المقام **العلامة النائينى** ره من رجوع الشرط الى المعنى الافرادى والتركيبى اوالانشاء اوالمنشاء او غير ذلك فلا يرجع الى

محصل بعد ملاحظة ما فى الهامش والاقسام المتصورة لا تكون خارجة عماحررناه وابدعناه كما ان ماذكره من التوالى الفاسدة على بعض الاحتمالات لايخلوعن غرابه.

تنبيه: اذا قلنا بان الشرط هنا اعم من الشرط الاصطلاحى يشمل وجود العلة بالنسبة الى وجود المعلول يصح ان يفصل فى القضايا فيقال ان الشرط فى القضايا الاخبارية والحملية راجع الى المادة وفى القضايا الانشائية الى الهيئة او المادة على الخلاف الاتى ففى قوله تعالى: **ثم اذا شاء انشره** يكون النشر مشروطا بالمشية وفى قوله تعالى: **ان جائكم فاسق** يكون وجوب التبين مشروطا واما توهم ان ماهو المشروط هو التبين الواجب فهو لايخلو عن سخافة للزوم التناقض لظهور القيد فى الفعلية كمالايخفى.

ايقاظ: اداة الشرط حسب القواعد الادبية مختلفة فمنها مايستعمل مع علم المتكلم بتحقق المقدم مثل اذ واذا ومنها مايستعمل حال جهل المتكلم بالتحقق مثل ان، ومنها مايستعمل حال علم المتكلم بامتناع المقدم لامتناع التالى او بالعكس مثل لو ولعل كلمة كلما ايضا حسب مايترائى فى الكتاب العزيز تكون مثل كلمة لوالشرطية فعليه يمكن التفصيل بين المواقف فى احتمالات المسألة فاذا استعملت كلمة اذا فالشرط راجع الى المادة واذا استعملت كلمة لو فلايعقل رجوع الشرط الى المادة لامتناع الطلب الفعلى والمطلوب ممتنع واقعا اوفى علم المتكلم فلا تذهل.

الجهة الثانية حول آثار ولوازم هذه الاحتمالات فنقول ان كان مفاد القضية ثبوت الملازمة بين الشرط والجزاء و يكون الجزاء معلول الشرط فلايثبت المعلول قبل العلة ولايعقل بناء عليه اقتضاء للوجوب قبل تحقق المجيىء ولايثبت له الداعوية والباعثية نحو شيىء لان ذلك ليس الا مجرد الانشاء و محض الصورة. وان كانت الملازمة بين المقدم والتالى بنحو الملازمة الثابتة بين المعلولين لعلة واحدة فالامر كما تحرر وذلك لان قبل المجىء لايعلم ثبوت الحكم و بالمجيىء يكشف العلة وبها يكشف المعلول الاخر. وان كان الشرط يرجع الى الهيئة والمفاد التركيبى كما فى القضايا الاخبارية و يكون وسطالاثبات الوجوب على المادة وعلة اوجزء العلة لباعثية الهيأة نحو المادة المطلوبة بها فالامر كما تحرر لعدم فعليته للحكم قبل ذلك والحكم الانشائى حكم مجازى لاواقعى. وما قد يتوهم من ان المفاد التركيبى غير مفاد الهيئة كما فى تقريرات الفاضل المزبور لايخلو عن التاسف.

وان كان الشرط يرجع الى المتعلق والماده فيكون الهيئة مطلقة اى يجب الاكرام المقيد اى اوجد الاكرام عند المجيىء فحينئذ لابد من ايجاد المجىء حتى يوجد الاكرام عنده

لانه من قبيل قيود المتعلق كالستروالاستقبال والطهارة مما يجب فى الصلوة لان الهيئة مطلقة.

وتوهم مفروضية وجود القيد كمفروضية وجود الموضوع فى غير محله لان مفروضية وجود القيد يرجع الى الاحتمال الخامس واما عدم وجوب ايجاد الموضوع عند هذا فذلك لانه امر مفروغ خروجه عن تحت القدرة و يكون فوق دائرة الطلب والافقضية القواعد هو ايضاذلك فاذا قال المولى صل فى المسجد وكانت الهيئة مطلقة فالواجب تحصيل المسجد ولو بالبناء كمايقال فى الطواف بالبيت.

والعجب من **الميرزاالنائينى** قدس سره وغيره مما سلك سلكه حيث توهم عدم اختلاف الاثار حسب اختلاف مرجع الشرط، وان قلنابان مرجع الشرط هوالموضوع فيكون الاكرام المطلق واجبا على الاطلاق عند زيد الجائى، فانه من قبيل مامرفى عدم الاقتضاء للهيأة قبل تحقق موضوعه ولكن الحكم ليس مشروطا بناء على هذا بل الحكم فعلى لفعلية القضايا البتية والحقيقيه. نعم اذا علم بتحقق الشرط فى المستقبل فلابد من المحافظة على مقدماته المفوته وغير خفى ان الحكم والموضوع ليسا من قبيل العلل والمعاليل: بل الحكم معلول النفس واعتبرت الملازمة او يكون لتشخص الحكم بالموضوع فيتقدم الموضوع عليه تقدما بالطبع ولايكون الحكم مشروطا بوجود الموضوع شرطيته تستلزم انشائيته الحكم بل هذه الشرطية لا تنافى الفعلية فى الوجود لانها شرطية فرضية لاواقعية كما يقال كلما كان المعلول موجودا فالعلة موجودة وهذا لايورث استناد العلة الى المعلول ولااشتراطها به وجودا كمالايخفى.

الجهة الثالثه: حول مقتضى القاعدة اولا: وما يمكن ان يكون سببا لرفع اليد عنه، **ثانيا:** فالمعروف بينهم ان قضية الفهم العرفى فى القضية الشرطية رجوع الشرط والقيد الى الهيئة ومفاد الجملة الناقصة والمعنى التركيبى، والذى هوالحق ان هذا ليس ظهورا مستندا الى الموضوع بل القضايا تختلف فى الظهور و ذلك لاختلاف الاداة وعدم ثبوت الوضع لها على نحو معين فتكون القضايا بحسب الهيئة التركيبية والمواد المستعملة فيها مختلفة ظهورا ولايمكن اخذ القاعدة الكلية والقياس الواحد كما عرفت فى الجهة الاولى اختلاف القضايا الشرطية واختلاف موادها فى مختلف الفنون والعلوم.

نعم، لايبعد دعوى ظهورها فى القضايا المستعملة فى القوانين الاعتبارية الشرعية وغير الشرعية فى افادة مدخلية المقدم فى مفاد الجملة الناقصة المركبه و يكون شرطا للهيئة

افادة كما عليه كافة ارباب العقول.

نعم، هنا شبهات ربما حدت الى اختيار خلاف ذلك من رجوعه الى المادة او الموضوع حسب اختلاف الجهات الاخر التى بها يستقر ظهورها فى احدى الاخيرتين فلابدمن صرف النظر الى تلك الشبهات ومقتضاها:

الاولى: ان تقييد الهيأة غير ممكن ضرورة ان معانى الهيئات جزئية والمعانى الجزئية غير قابلة للتقييد لان التقييد يستلزم التقسيم وتقسيم الامر الجزئى غير ممكن بالضرورة.

وفيه: ان جزئية المعانى الحرفية محل الخلاف والذى هوالحق انها فى مقام الوضع كليه و فى مقام الاستعمال جزئية من غير لزوم المجازعلى مامر تفصيله وتحقيقه ولكن كبرى امتناع تقييد الجزئى ممنوع لان الاشخاص الخارجية قابلة للتقييد بحسب الحالات هذا ما افاده **الوالد المحقق** مدظله ولكنه غير مرضى.

لان الهيأة المستعملة فى البعث بالحمل الشايع اذا لم تكن قابلة للبعث الفعلى وتامة للباعثية من قبل الوضع لامن قبل الشرايط المعتبرة فى المكلفين للانبعاث فلا تكون مستعملة حقيقة فى المعنى الموضوع له حتى يكون مفادها الجزئى الغير القابل للتقييد بل هى لا تكون مستعملة فى البعث بالحمل الشايع الابعد تحقق الشرط، فقبل التحقق لايتحقق المعنى الجزئى، وبعبارة اخرى الهيأة موضوعة للبعث بالحمل الشايع وهذا لايكون الاعند فعلية التكليف ولايجامع مع التكليف المشروط فاذا كان مفادها مشروطا فيلزم ان يكون حين الاستعمال مجازيا اولايكون هذا استعمالا بل هو امراعدادى لحصول شرائط الاستعمال وهو بعد تحقق الشرط فيصير بعد ذلك جزئيا فلايكون فى البين قبل تحقق الشرط معناً جزئيا حتى يقيد اولا يقيد.

نعم، هو باعث بالقوه و يصير باعثا بالفعل وكما ان باعثيته بالاعتبار كذلك كونها باعثة بالقوة و بالفعل، فعليه تحصل ان ماتخيله **العلامة الاراكى** قدس سره من انها باعثة بالفعل على التقدير غير تمام كما ان ما افاده الاخرون من امكان تقييد الجزئى او ان الموضوع له كلى وهكذا المستعمل فيه ولكن الخصوصية والجزئية جاءت من قبل الاستعمال كما هو مختار **الكفاية** غير تمام و باطل بل الهيئة تكون ملغاة وليست مستعملة فى معناها وهوالبعث نحوالمادة بعثا فعليا و يصير بعد حصول الشرط باعثا نحو المطلوب، والمراد من الفعلية ليس كونها مستتبعا للانبعاث فلاتختلط. ولايكون الاستعمال كمامرآلا الاستيفاء من علق الوضع سواء كان حين الالغاء او بعد الالغاء كما فى مواضع الاستخدام بناء على ان لا يكون مرجع

الضمير مستعملا فى الاكثر من معنى واحد.

فاذا ورد ان جاءك زيد فاكرمه يكون الشرط وسطا بين باعثية الهيأة ومانعا عن تحقق الاستعمال الحقيقى فى الاعتبار واذا تحقق الشرط يرتفع المنع والمحذور و يصير المعنى التعليقى فعليا بمعنى ان الهيئة تصير باعثة و يكون بعد ذلك استعمال حقيقى فى المعنى الموضوع له.

ومن هذا القبيل البيع المعلق على مجيىء زيد اوعلى مجيىء الجمعة فانه بعد تحقق الفاظ البيع لايكون الامجرد الالقاء ولايستعمل الهيئات فى معانيها بل المتكلم وظيفته الالغاء، واما حصول المعانى الموضوع لها فهو خارج عن اختيار المتكلم وتابع لنحو الاستعمال والالقاء، فاذا تحقق المجيىء و يوم الجمعة يحصل المسبب والمعنى المقصود لان الشرط والقيد كان فى الاعتبار مانعا عن حصول تلك المعانى وعن تحقق الاستعمال الحقيقى فلايتوهم انه بعد ذلك يحتاج الى اعادة الايجاب او اعادة الامر فيما نحن فيه بل الالقاء مقدمة حصول الاستعمال وهو الاستيفاء من علق الوضع فليتدبر واغتنم.

الثانية: ان معانى الهيئات جزئية والمعانى الجزئية آبية عن التعليق بل امرهادائر بين الوجود والعدم، فاذا تحققت القضية الشرطية فقد تحقق المعنى الجزئى وهوالبعث فلابد من رجوع القيد الى المادة اوالموضوع. وقد اجيب بان الخلط بين التكوين والتشريع والاعتبار اوقع الاشتباهات الكثيرة فى النفوس العاليه ومنها هى لان الايجاد الحاصل بالة الهيئة اعتبارى قابل للتعليق و يكون هذا المعنى الحاصل المعلق فى قبال العدم المطلق وهذا فى حد نفسه حق صرف لاغبار فيه الا ان فيما نحن فيه يمكن ان يقال كما عرفت بان المعنى الجزئى امره دائربين الوجود والعدم ولا يعتبر فيه التعليق ولكن ذلك لايستلزم فعلية الهيئة مفاداً بل الهيئة لاجل وجود الشرط لها الحالة الانتظارية حتى تكون مفيدة والمتكلم بعد الاتيان بالشرط احدث مانعا عن افادتها المعنى الموضوع له فاذا ارتفع المانع وتحقق الشرط يكون ظرف الاستعمال الواقعى موجودافلا تختلط.

واما ما قد يتوهم من ان الاستعمال الايجادى من الاكاذيب الممتنعة فالهيئات مستعملات فى المعانى المعتبرة ذهنا و تورث تضييق المعانى الاسمية فقد سلف ما يتعلق به مرارا ولانعيده حذر الاطالة

الثالثة: ان المعانى الحرفية لايعقل تقييدها للزوم الجمع بين المتنافيين ضرورة ان التقييد يستلزم اللحاظ الاسمى ولو قيل ان التقييد بلحاظ ثان بعد اللحاظ الاول بل جميع التقييدات باللحاظ الاخر وماهوالممنوع هوالجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى فى ان

واحد.

قلنا: ليس الاشكال ذلك حتى يتوجه اليه ما اشيراليه بل الاشكال ان حرفية المعانى الحرفية واقعية ولاتختلف باختلاف الانظار ولوكانت متاخرة اومتقدمة والمعنى الحرفى بالحمل الشايع لايعقل ان ينظر اليه حتى يقيد والتقييد يحتاج الى اللحاظ بالضرورة فما افاده الوالد المحقق مدظله هنا غير وجيه وهكذا ما افاده بعض اخر.

و بعبارة اخرى التقييد متوقف على ان يكون القابل له منظوراً اليه ومنظوراً فيه ولوكان المعنى الحرفى منسلخا عن حرفيته بالنظرفيه فلايكون المقيد بحسب اللب مفاد الهيئة لانه حرفى وذلك المقيد اسمى وان بقى على حرفيته فلايقبل التقييد لانه متوقف بكون المنظور فيه اسما وهذا غير الاشكال الاول.

وانت خبير بما فيه بعد الاحاطة بما تلوناه عليك انفا وهوان فيما نحن فيه لا يحصل تقييد بعد الاطلاق بل هنا خلق المعنى المضيق وهذا المعنى المضيق فى المعانى الاسمية هوان يكون المعانى المقصوده محكية بالقوالب والالفاظ وفى المعانى الاسمية المقيده بالمعانى الحرفية فى عالم التصور والذهن هوان ينشاء فى نشأة الاعتبار تلك الاعتبارات التصورية والتخيلية فعليه لايكون المعنى الحرفى قبل تحقق الشرط موجودا حتى يقيد بالشرط فاذا تحقق الشرط يتحقق المعنى الحرفى وهوالبعث الى الاكرام فلا تقييد بل هو قبل تحقق الشرط ممنوع عن العمل والبعث كمااشير اليه مرارا.

واما توهم ان انكار تقييد الهيئة انكار للوجوب المشروط وتثبيت لهذه الشبهات فهو فاسد جدا لان منكر الوجوب المشروط يثبت فعلية الوجوب بمجرد ايقاع المتكلم تلك القضية المشروطه، ولكنهم بين من يقول بالفعليه المطلقة و بين من يقول بالفعلية على تقدير والفعلية المطلقة يناقض المقصود وهو عدم قصد الباعثية من الهيئة قبل الشرط والفعلية التقديرية يناقض صدرا وذيلا، واما نحن فنقول بعدم فعلية التكليف بعد الالقاء والايقاع من غير تقييد لمفاد الهيئة. فانك اذا فرضت ان المخاطب **النبى الاكرم** (ص) الموجود فيه جميع شرائط الانبعاث وخوطب بقوله: ان جائك زيد فاكرمه، فانه لاينبعث بمجرد استماع هذه القضية، فلوكانت الهيئة مستعملة فى معناها الموضوع له وهوالبعث الاعتبارى بالحمل الشايع كان الانبعاث مسلما لاجتماع ساير الشرايط المعتبرة فى المكلف، فلابد اما من القول بان الموضوع له معنى كلى حتى بعد الاستعمال او يقال بفعلية البعث والتكليف الاولى خلاف حرفية المعنى والثانى خلاف المقصود من القضية، واما الثالث وهوكونه قيد الموضوع خلاف ظاهر القضايا الشرطية.

وما ذهب اليه **العلامة النائينى** قدس سره من اطالة البحث هنا حول القضايا الحقيقية والخارجية مضافا الى انه لم يصل الى حقيقة تلك القضيتين توهم ان القضية الشرطية من القضايا الحقيقية او القضية الحقيقية من الشرطيات اللزومية وكلاهما غلط واضح.

فيتعين **الرابع** وهو توقف الاستعمال على تحقق الشرط وليس الاستعمال الا الاستيفاء المقصود من علق الوضع والموجود بين سلسلة الالفاظ وقافلة المعانى وتلك الاستيفاء قديكون حين الالقاء كما فى نوع الموارد واخرى يكون بعد الالقاء كما فيما نحن فيه فليتدبر جيدا.

ثم. ان هنا شبهة اخرى وهى الرابعة واشير اليها فى اثناء البحث وهو ان الاستعمال مبنى على الغفلة عن خصوصياته والتقييد مبنى على الالتفات، فيلزم الجمع بين المعنى الالى والاستقلالى وفيه ان ذلك لايختص بما نحن فيه والحل ان التقييد بلحاظ ثان مع ان المعانى قبل الاستعمال تصير مرتبة فى النفس ثم يستعمل المستعمل فيها الكلمات الموضوعة لها فلا تقييد بل هومن خلق المضيق من الاول كما عرفت.

الخامسة: ان المقيد والمشروط هوالوجوب، والوجوب ليس داخلا فى حدود معانى الهيئة وهكذا فى ناحية النهى ان المشروط هى الحرمة وهى خارجة عن مفاد النواهى لغة ووضعا حسب ما يؤدى اليه نظر المدققين كما عرفت فى محله و ياتى فى النواهى بل الوجوب والحرمة من الاعتبارات المتاخرة عن الاستعمال و من الانتزاعيات الحاصلة من البعث والزجر فكما انا اذا راجعنا البعث بالاشارة والتحريك الخارجى وراجعنا الزجر بالاشارة الخارجية والمنع اليدوى لانجد هناك وجوبا ولاتحريما بل الاشارة التكوينية كاشفة عقلا وعرفا عن الارادة اللزومية المورثة لاعتبار الوجوب اوالحرمة كذلك الامر فى الهيئات القائمة مقامها فى الاعتبار وكما انه لاتحريك خارجى فى الوجوب المشروط ولافى الحرمة المشروطة فكذلك لاتحريك اعتبارى فى المشروط منهما ايضا. فاذا فرضنا ان الهيئة موضوعة وقائمة مقام ذلك المعنى فى الاعتبار فلايكون موجبا لحصول معنى الوجوب والحرمة حتى يصيرا مشروطا فتلك الهيئة معلقة بحسب الاستعمال لا ان مفادها معلق على الشرط المذكور فى القضية حتى يقال بانه مستعمل فى معناها فانه لوكان مستعملا فى معناها فلابد من اعتبار الوجوب قهرا ومن اعتبار التحريك الخارجى مقامه طبعا.

وهذا هوغاية مقصودنا فى بيان الوجوب المشروط مع انكار رجوع المقيد الى مفاد الهيئة فلوكان جميع الشبهات التى افادها الاعلام ره لرجوع القيد الى الهيئة تامة ماكان يلزم

منه الالتزام برجوع المقيد الى الماده ولعل لذلك قيل ان الشيخ الاعظم **الانصارى** ماكان بصدد اثبات ارجاع القيد الى المادة بل كان بصدد اثبات امتناع رجوع القيد الى الهيئة ولكنك عرفت انه ليس ممتنعا على مسلك كلية المعنى الحرفى بل لوسلمنا جواز تقييد المعنى الشخصى كما فى الجزئيات الخارجية، لانسلم الامر هنا لما عرفت عن الخلف فى المعنى المفروض للهيئة فافهم واغتنم جداً.

السادسه: و هوالبرهان اللبى الذى قررناه فى المقام فى رجوع القيد بحسب الثبوت والتصور الى الماده اوالى متعلق الماده والموضوع، ولايكون على اى تقدير راجعاالى الهيئة وذلك لانه اذاراجعنا وجداننا فى المثال المزبور فامانجد انفسنا طالبين الاكرام على الاطلاق كما فى ما اذا تعلق الغرض باستقبال العالم على الاطلاق واتفق ان العالم دخل المدينة قبلا فانه لابد من اخراجه عنه اولا ثم استقباله واما نجد انفسنا طالبين لاكرام زيد اذا تحقق المجىء فماهو المطلوب فى انفسنا فعلاهو اكرامه عند المجىء وهذا المطلب موجود فى النفس بالفعل نظير الوجوب المعلق فى الواجبات المعلقة حسب القيود الغير الاختيارية كالاوقات فلايكون النفس غير شاغلة لشيئى اذا كان يدرك لزوم الاكرام عند المجىء وهذا يجتمع مع كون المجىء مبغوضا له ايضا، فالطلب النفسانى لايكون مشروطا ولاقابلا لان يكون مشروطا لانه امرتكوينى.

ثم ان القيود الاختيارية خالية عن الشبهة والقيود الغير الاختيارية المعلوم تحققها كالاوقات ايضا خارجة عن الاشكال وانما الاشكال فى القيود الغير الاختيارية الغير المعلوم تحققهااو المعلوم عدم تحققها كقول الطبيب اذا مرضت؛ فاشرب المسهل بعد العلم بان المطلوب ليس ايجاد المرض حتى يتحقق الشرب فانه فى الصورة الاولى القضية الذهنية تكون المادة مطلوبة وهوالاكرام عند المجيىء على ان يكون ولا تقييد فى الهيئة وهذا المطلب موجود فى النفس واذا سئل المولى عنه فلايجب الابانه يطلب ذلك و يكون ذلك مطلوبه حين مجىء زيد وهكذا فى الصورة الثانية فانه قبل الوقت يريد الصلوة فى الوقت و يطلبه طلبا فعليا لامر متاخر بناء على امكان الوجوب المعلق.

واما فى الصورة الثالثة فهل نجد فى نفس الطبيب طلبا فعليا للشرب عند المرض من غير كونه امرا بتحصيل المرض بل ذلك مبغوضه اولا يكون ذلك للعلم بعدم تحققه فى الخارج. والذى هوالظاهر وجود الطلب ايضا فى الخفايا ولايتمكن من انكار ذلك اذا محضنا عن زوايا قلبه ولايشترط العلم او الشك فى تحقق الشرط كما تخيلناه سابقا بل هذا ممكن حتى مع العلم بالامتناع لان ما فى نفسه هوالمطلب المتعلق بالعنوان لابالمعنون.

فاين الوجوب المشروط وكون الطلب مشروطا بل فى الكل يكون مفاد الهيئة مطلقا ومن العجيب ماتوهمه العلمان السيد ان البروجردى والخمينى عفى عنهما من ان فى مثل قوله اذا قدرت على الانقاذ فانقذ لايكون الشرط بحسب الثبوت راجعا الا الى الهيئة وفى مثل اذا مرضت فاشرب المسهل يمتنع كونه راجعا الى غير الهيئة مع ان ما فى نفس المولى امران احدهما الحب والاخر هوالطلب، اما الحب فيتعلق بانقاذه على الاطلاق، واما الطلب فيتعلق بالانقاذ عند القدرة فهو طالبه، عند القدرة ولوسئل عنه فلايكون الجواب الانعم.

وهكذا فى المثال الثانى فانه وان كان ينتفى الرضا به ولكنه طالب حب ما فى نفسه من القواعد شرب المسهل عند المرض طلبا فعليا فلايحص عليهذا من الالتزام بان الطلب لايكون مقيدا وهذا يتم وجدانا و برهانا.

ومما ذكرناه يظهر الوجه فى الامثلة الاخرى الواردة فى الشريعة فى الكفارات فان قوله ان ظاهرت فاعتق رقبه وقوله ان اصبت الصيد فى الحرم فعليك كذا يرجع بحسب اللب الى طلب الكفارة عندالعصيان وهذا طلب فعلى وان كان اصل تحصيل القيد مبغوضا ومن هذا القبيل ايجاب التوبة عند العصيان.

وليس معنى عدم رجـــوع القيد الى الهيئة كون الطلب منجزا بل القيد الراجع الى غير الهيئة بين مايلتزم كون الطلب منجزا و بين ما يستلزم كون الطلب معلقا والذى يظهر من العلمين عفى عنهما انهما كانما ظنا ان مراجعة القيد الى غير الهيئة يستلزم الطلب الفعلى الباعث نحو المادة المقيدة و بامر بتحصيل القيدكلا بل الامر ليس الاماشرحناه و بعبارة اخرى الامر بحسب الثبوت واللب دائر بين القضيتين: القضية المقيدة والقضية الحينية فالقضية المقيدة متكفلة لايجاب الطبيعة المقيدة على الاطلاق كما فى الصلوة فانه لابد من ايجاد الصلوة بقيودها الشرعية والقضية الحينية متكفلة لايجاب الطبيعة المطلقة حين اتصاف الموضوع بوصف اوحين مجيئى زمان كذا كالحج والصلوة قبل الوقت فانه يجب الحج حين الاستطاعة والصلوة قبل الوقت واجبة حين الزوال. فتحصل ان القضية المشروطة والوجوب المشروط بحسب اللب والثبوت يرجع الى الوجوب المعلق ولقد تقرر فى محله ان الوجوب فى الواجب المعلق غير مشروط فلاتختلط.

هذا وان شئت قلت ان الشرط بحسب اللب يرجع الى عنوان الموضوع فيكون داخلا فى رتبة موضوع الحكم فكما ان الحكم فعلى فى القضايا الكلية التبعيه وان لم يكن موضوعه موجودا بمصداقه الخارجى كما فى القضايا الحقيقية كذلك الامر هنا فالحج واجب

على المستطيع ولايعقل باعثية هذا الوجوب نحو قيد موضوعه كما لايكون باعثا نحو موضوعه وهذا هو المرام الذى اختاره العلامة النائينى فى رجوع القضية الشرطية الى القضية الحقيقية برجوع القيد والشرط الى الموضوع وان اخطاء قدس سره فى تفسير القضايا الحقيقية والخارجية بالاحاجة الى رفع النقاب عنها.

ولوقيل ان القضايا الحينية فى الامور الانشائية والطلبيه ترجع الى المقيده لاستحالة اطلاق الطلب بالنسبة الى القيد لانه دخيل فى المصلحة وليس اجنبيا عن حدود المامور به فما هوالواجب وذو مصلحة هوالحج عن استطاعة اوالصلوة الموقتة لاالحج حين الاستطاعة بحيث يكون الاستطاعة غير دخيل فى المصلحة الايجابية وهكذا الوقت.

قلنا نعم، وهذا ما ذكرناه كرارا فى الفقه ولكن لايلزم منه كون القيد واجب التحصيل بعد فرض اطلاق الهيأة لانه يرجع اما الى عنوان الموضوع كما اشيراليه اوالى مفروضية تحققه كما فى قوله: صل فى المسجد، فان العرف لاينتـــقل منه الى ايجاب بناء المسجد مع ان القيد دخيل فى مصلحة الصلوة فهذا لاجل ان العرف ينتقل من هذه القضية الى مفروضية وجود القيد الداخل فى المامور به وفى مصلحة فلايرى وجوب تحصيله عند الفقدان كما هوالظاهر واما توهم ان فى امثال هذه المواقف تكون المادة مطلقة فى المصلحة ولكن الشرع رعاية لحال المكلفين لايبعث الى تلك المادة حال الاستطاعة مثلا كما فى تقريرات **السيد البروجردى** قدس سره فهو من الغرائب لان المراد من المصلحة ليست الا المصلحة لضرب القانون وهى مقيده فان المقنن يرى ان الحج على الاطلاق يكون فيه المفسدة وهى الانزجار عن الشريعة فيلاحظ الجهات بكثرة حتى يضرب قانونا فما افاده من ان الهيئة كثيرا ما يفسد لاجل وجود المانع واتى بالاشد الكثرة لايخلوعن تاسف جدا.

هذا كله ماعندنا فى تقريب الدليل اللبى فى المقام حول القضية الشرطية مع الدفاع عما قيل فى المقام من غير توجه شبهة اليه، واماما عن **الشيخ الانصارى** قدس سره من لزوم رجوع القيد الى المادة على اى تقدير فهو محبط الاشكالات لما عرفت فى كلام **العلمين** من ان كثيرامن القضايا الشرطية لايكون فيها مفاد المادة مقيدة بل يستحيل لان تقييد المادة يستلزم اطلاق الهيئة وجوب تحصيل القيد فيجب فى الحج تحصيل الاستطاعة وهكذا ما سطر فى الكتب ولايمكن الدفاع عنها الابرجوعه الى ما شرحناه وذكرناه.

ومن العجيب انه قدس سره قد تصدى للدفاع عن النقض المذكور بما لاينبغى صدور منه ولعله وقع خلط فى مانسب اليه وملخص ما افاده دفاعا ان الاحكام الشرعية مما كانت على مذاق العدلية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنه فى المتعلقات وكانت المصالح

والمفاسد مما تختلف بالوجوه والاعتبارات، فتارة يكون الفعل كذا الى ان قال: واخرى ان يكون كذا الى ان قال: وثالثه يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة بشرط ان لايكون قيده واقعا تحت الامر بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به دخل فى كون الفعل حسنا و ذا مصلحة فلامحاله يجب على المولى فى الصورة الثالثة الامر بالمقيد بنحو لايسرى الى قيده ولايصير تحصيله واجبا وعليهذا يمكن ان يكون مثال الحج ونظائره من هذا القبيل، انتهى ملخص ما اردنا نقله.

وانت خبير بانه مناقضة ضرورة انه اذا كان شيئى قيدا فى متعلق الامر فقهرا يكون الامر باعثا نحوه مع انه لوكان شرط مطلوبية الحج عدم كون الاستطاعة مطلوبا فهو شرط حاصل دائما فلابد من ايجاد الحج لاطلاق طلبه.

نعم، بناء على ماسلكناه من ان القيد يمكن ان يكون دخيلا بحسب الثبوت فى المصلحة ولكن ليس واردا فى متعلق الامر بل هو مفروض الوجود ولايعقل الامر نحوه لان الامر لايجاد المعدوم وما هو مفروض وجوده لايحتاج الى الامر فيكون المبعوث اليه حسب الصناعة نفس الطبيعة بنحو القضية الحينية وان كانت بحسب المصالح مقيدة كما عرفت فى قولنا: صل فى المسجد، فان المصلحة قائمة بالصلوة فى المسجد فى المثال ولكن لايدعوالهيأة الى تعمير المسجد اذا كان معدوما لانه ظاهر فى مفروضية وجود المسجد ولذلك لاينبعث احد من العقلاء من هذا المثال الى لزوم بناء المسجد عند فقدانه، ومما ذكرناه تبين انه لاوجه لتعين ارجاع القيد والشرط الى عنوان الموضوع كما صنعه بعض الافاضل ره لان فرض وجود القيد يستلزم خاصية ذلك كمالايخفى فليتدبر جيداً.

فذلكة الكلام: ان الاقسام المتصورة بحسب الثبوت ثلاثة وفى الكل يكون الطلب النفسانى موجودا بالفعل الاول مايكون الماده مطلوبه على الاطلاق كاكرام زيد فى قوله: اكرم زيدا، والثانى ماهو يكون المادة المقيدة مطلوبه على الاطلاق كالصلوة مع الستروالطهور والقبلة فانه يجب تحصيل القيود لقيام المصالح بالمادة المقيدة وتكون لازمة التحصيل، والثالث مايكون الماده المقيدة ذات مصلحة ولكن القيد مفروض الوجود فيكون المطلوب هى المادة عند وجود القيد على الاطلاق، ولكن المقرر فى محله ان هذا الطلب كما لايدعو الفرض الاول الى تحصيل موضوعه وهوزيد فى المثال المذكور، كذلك لايمكن ان يدعو الى القيد المفروض وجوده سواء قلنا برجوعه الى العنوان للموضوع اوقلنا ببقائه على قيديته بل اللازم هو ابقاؤهُ على قيديته لان رجوعه الى الموضوع يستلزم كون علة الحكم هوالمقيد لاالقيد مع ان ماهو بحسب الثبوت قيد وعلة يكون ظاهر القضية هو الشرط فقط فليتدبر.

اذا احطت خبرا بما فى هذه المقالة فى مرحلة الثبوت تصل النوبة الى مرحلة الاثبات فى القضية الشرطية فان كانت تلك القضية من قبيل قوله تعالى: **لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا**، فهو ظاهر فى انه اعتبر قيد الاستطاعة مفروض الوجود فان الوجوب المطلق والموضوع له الاطلاق والقيد المأتى به بصيغة الماضى لافادة مفروضية وجوده عند الايجاب وهذا من الواضح البين عند المنصف الخبير الواقف باساليب العربية.

واما فى القضايا الشرطية المتعارفة مثل قوله تعالى: **ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا** والمثال المعروف: ان جائك زيدفاكرمه فلاشبهة فى انه ليس ظاهرا فى مفروضية وجود المجيئى ولافى رجوعه الى عنوان الموضوع ولا فى كونه قيد المادة اللازم تحصيله فيبقى الاحتمالان الآخران: **احدهما** ماعن المشهور من كونه قيد مفاد الهيئة وهو الوجوب وقد عرفت الاشكال فيه، **ثانيهما** ما عليه بنائنا واخترعناه وهو ان الشرط مورث لتعليق الاستعمال و يكون الهيئة قبل تحقق الشرط غير مفيد لفائدته وهو البعث والاغراء و التحريك الاعتبارى نحو المطلوب وهذا الوجه هو الموافق لظاهر الاسلوب والمساعد للبرهان الماضى تفصيله

ان قلت: بناء عليه يلزم الاختلاف بين مرحلتى الثبوت والاثبات فانه فى مرحلة الثبوت يكون الطلب قبل المجيىء فعليا وفى مرحلة الاثبات يكون الهيئة غير مقيد للطلب النفسانى واذا لابدمن صرف الظاهر الى ماهو المعلوم ثبوتا لان الاثبات تابع الثبوت بعد معلوميته بالدليل الخارج.

قلت نعم، ولكن لايلزم ذاك وذلك لان الاطلاع على ارادة المولى من الخارج وان كان يستلزم الاطاعة حسب حكم العقل لعدم الخصوصية للالفاظ والاظهار بطريق الاستعمال ولكن اذا كان المولى بصدد جعل الحكم على وجه لايورث المشقة ولايولد الصعوبة على المكلفين او احتملنا ذلك فله ان يأتى لافادة مرامه بالقضية الشرطية حتى يظهر ان العباد فى توسعة من تحصيل المقدمات.

وتوهم انه لايختلف بين كون الوجوب فعليا والقيد مفروض الوجود و بين كونه غير فعلى فاسد جداً ضرورة ان الطلب الفعلى باعث نحو المقدمات بناء على ثبوت الملازمة اوبحكم العقل فانه اذا كان الاكرام واجبا عند مجيئى زيد وكان مجيئى زيد معلوما وماهو مفروض الوجود معلوما تحققه يجب على العبد تحصيل مقدمات الضيافة والاكرام بخلاف الطلب الانشائى وما بحكمه فانه لايجب عند الاكثر وان اوجبه شيخ المشايخ **العلامة**

الحائرى ره كما ياتى فاذا كان الامر كذلك فمن المحتمل ان الشرع كان فى هذا الموقف فاعتبر الاستعمال المعلق وان كان بحسب الواقع ليس تعليقا فى الارادة والطلب ولافى مفاد الهيئة وهذا الاعتبار لافادة ذلك فلاينبغى الخلط بين المقامين الثبوت والاثبات وبين الموقفين موقف افادة تمام مرامه على ما فى طلبه ونفسه وتوقف تسهيله على العباد وعدم ايقاعهم فى المضيقة والمشقة فعلى هذا لايجب التبعية عن مرحلة الثبوت بعد هذا الاحتمال فى مرحلة الاثبات.

فتحصل ان الوجوب المشروط ثبوتا غير معقول والوجوب المشروط اثباتا يرجع الى مشروطية الاستعمال والى التعليق فى كون الهيئة مفيدة ومستعملة فيما هوالموضوع له وان اللازم هوالمتعاقبة عن مقام الثبوت مادام لم يعلم ان المولى فى مقام افادة الامر الاخر اثباتا وفى مقام التسهيل عملا كما نحن فيه فانه بالنظر الى مرحلة الثبوت واللب لابد من المحافظة على المقدمات المفوته وبالنظر الى مقام الاثبات والتعليق لايجب التحفظ عليها حسب الصناعة العلمية لانه فى مقام افادة عدم فعلية الحكم وعدم فعلية روح الحكم وهوالارادة وان كان روح الحكم فعليا وبعبارة اخرى فى مقام افادة جواز ترتيب آثار الوجوب المشروط قبل تحقق شرطه وان كان طلبه النفسانى فعليا وداعيا ومقتضيا فليتدبر جيداً.

ذنابة: بناء على ما عرفت تبين ان الحكم فى الوجوب المشروط ليس فعليا ان كان هو المعنى المعتبر عن البعث او كان هو نفس البعث ويكون فعليا ان كان تعبيرا عن الارادة الايجابية والطلب الوجوبى او نفس الطلب القلبى ولايكون فعليا ان كان معتبرا عن الارادة الفعلية المظهرة او كان هونفس الارادة المظهرة. والذى هو الحق هوان الحكم بمفهومه متقوم بمقام الانشاء والابراز فلايكون هنا حكم فعلى قبل تحقق الشرط.

الجهة الرابعة بعد ماعرفت حقيقة الوجوب المشروط بحسب مقام الثبوت والاثبات فان فى مقام الثبوت تكون القضية المشروطة قضية حينية وفى مقام الاثبات باقية على حالها من التعليق ولكن فرق بين التعليق الذى افاده المشهور وهوان مفاد الهيئة معلق وبين التعليق الذى ذكرناه وهوان الاستعمال معلق والهيئة قبل تحقق الشرط لاتكون مستعملة بالحمل الشايع فى المعنى الموضوع له. وايضا تبين ان اللازم هومراعاة مقام الاثبات بحسب الاثار فيما نحن فيه دون الثبوت فربما يشكل الامر فى ايجاب المشهور تحصيل المقدمات الوجودية قبل تحقق الشرط فى مثل الصلوة بالنسبة الى المحافظة على الطهارة قبل الوقت ضرورة ان مع كون الصلوة مشروطة بالوقت وجوبا فلافعلية لحكمها قبل الوقت واذا كانت فعلية الحكم منتفية

بل لاحكم اصلا لعدم افادة الهيئة بعثا نحو المادة قبل مجيئى الشرط وهوالوقت، فلا معنى لوجوب المقدمة سواء قلنا بانها واجبة شرعا اوواجبة عقلا.

واما على الاول كما هوالمعروف فلانه لايعقل ترشح الارادة الفعلية من الارادة المتعلقة بذى المقدمة الغير المظهرة اوغير البالغة حد الفعلية ولا تولد البعث الفعلى والحكم الايجابى عن الحكم الذى لايتحقق بعده واما على الثانى فلان العقل لايدرك الالزوم القيام بطلب المولى وحكمه الفعلى واذا كان الحكم فعلا غير باعث ولا نافذ فلايجب و يصح له الاعتذار بعدما تحقق بالعجز ونحوه هذا، ولوسلمنا حكم العقل بذلك ولكن المشهور قالوا بالوجوب الغيرى للمقدمة قبل الوقت ولاجله التزموا به فليلاحظ.

فما اشتهر من المراعاة والمحافظة على الطهارة قبل مجيئى الوقت شرعا ليس موافقا للقاعدة كلا.

وهذه الشبهة عويصة جدا وقد اختلف انظارهم فى حلها واتخذ كل مهربا **فصاحب الفصول** قدس سره انتقل منه الى الوجوب المعلق والى التقسيم الاخر فى انحاء الواجبات فقال: ان من اقسامها الواجب المعلق وهوماكان وجوبه فعلياً والواجب استقبالياً ووجوب الصلوة حسب كثير من النصوص من هذا القبيل وربما يمكن استكشاف ذلك من الشهرة المزبورة على وجوب تحصيل المقدمة الوجودية قبل حصول شرطه.

و يتوجه اليه انه لوسلمنا الوجوب المعلق ثبوتا فلانسلم انحصار طريق ايجاب المقدمة الوجودية بالالتزام بصحته وذلك لان قضية ماسلف منا ان الوجوب فى الواجب المشروط بحسب الثبوت فعلى والتزمنا اثباتنا بالوجوب المشروط لاختلاف آثاره مع الوجوب الفعلى فلوكان ذلك الاثر غير مترتب عليه كما فى المقام فلامحيص الامن انكار تبعية مقام الثبوت لمقام الاثبات واثبات ان الملاك والمناط هو ملاحظة الطلب النفسانى واذا كان فى المثال المزبور قيد الوجوب وهو الوقت مفروض الوجود معلوم التحقق فلابد من المحافظة على المقدمات الوجودية قبل مجيىء الوقت لان الوجوب فعلى والارادة النفسانية موجودة

وان شئت قلت الوجوب المعلق الذى اعتبره **الفصول** مما لامحيص عنه بحسب مقام التصور و يكون ذلك منشـــأ لايجاب تلك المقدمات ولكنه لوكان الدليل اثباتا متكفلا فى ظاهره لاعتبار الوجوب المشروط فيؤخذبه وهذا فيمانحن فيه بعد قيام الثمرة غير ممكن اى يقتضى الشهرة هو ان القضية الشرطية الظاهرة فى الوجوب المشروط راجعة الى القضية الحينية التى يكون الوجوب فى مرحلة الاثبات ايضا فعلياً وسيظهر مزيد بيان حول المسالك الاخر و ينفعك ان شاءالله تعالى.

المسلك الثانى: ما افاده **العلامة الاراكى** من دعوى فعلية الوجوب فى الواجب المشروط ثبوتا واثباتا ولكنها فعلية تقديرية وقد عرفت ان الفعلية التقديرية لامعنى معقول لها ومعنى المعقول فى المسالة هو الفعلية بنحو القضية الحينية اى الحج واجب حين الاستطاعة اوالصلوة واجبة حين الزوال اوالصوم واجب حين طلوع الفجر على الوجه الذى عرفت مرارا هذا مع ان القول بالفعلية يستلزم اتصاف جميع المقدمات مفوّتة كانت اوغير مفوّتة بالوجوب الغيرى ومن غير فرق بين صورة العلم يتحقق القيد المفروض وجوده كالاستطاعة والوقت اومع الشك ولااظن التزامه بذلك فى جميع الابواب بل الاشكال باق على حاله لعدم معقولية البعث المنجر الى المقدمة مع انه ناش من البعث على التقدير.

المسلك الثالث: ان الوجوب فعلى ولكن شرط التكليف الفعلى متاخر وهو الوقت فاذا كان الشرط معلوم التحقق فلابد من المحافظة واذا كان مشكوك التحقق فلايجب وهذا هو معنى الشرط المتاخر فى التكليف الذى قد فرغنا عن تصويره ولازمه ايجاب تحصيل الشرط المتاخر ولوكان للتكليف قضاء لحق فعليه الحكم قبل تحققه وهذا مما لايمكن الالتزام به فى الواجبات المشروطة على الاطلاق ولافى خصوص المقام لانه لايفى بتمام المطلوب واما ما افاده سيدنا **الاستاذ البروجردى** قدس سره من تصويره للشرط المتاخر بان من شرائط التكليف هى القدرة فى ظرف الامتثال فالشرط متاخر ففيه ان الشرط المتكلف هوالعلم بالقدرة فى ظرف الامتثال لان التكليف وهوالايجاب متقوم بذلك لابالقدرة الواقعية فلاينبغى الخلط بين التكليف المصدرى والتكليف الحاصل المصدرى. فبالجملة فعلية التكليف قبل الوقت يستلزم وجوب تحصيل الوقت ان امكن فى هذه الازمنة واما توهم اختصاص ذلك بالشرط المتاخر الغير المقدور كالوقت فهو سخيف لان المقدمات المفوتة واجبة حتى فى مثل الحج المشروط بالاستطاعة الاختيارية فلاتختلط ولا ان هذا المسلك موجود فى تقريرات **العلامة النائينى** ره ايضا.

المسلك الرابع: ما ادعاه شيخ مشايخنا **العلامة الحائرى** قدس سره وهوان الوقت شرط الوجوب ولافعلية للحكم قبل الوقت ولكن بناء العقلاء على المحافظة على المقدمات الوجودية المفوتة اذاكان الشرط معلوم التحقق ولايعتنون بمعذريته العجز فيما نحن فيه بعد الالتفات الى اطراف المسألة وهذا هو الصريح من **الكفاية** ذيل الواجب المعلق.

و بتقريب اخر منا ان العجز عذر إذا كانت القدرة الماخوذة فى موضوع الدليل قيد او شرطا فانه يصح تبديل عنوان المقتدر الى عنوان العاجز فى عنوان المسافر والحاضر وهكذا ساير العناوين كالمستطيع وغيره وليس عذرا اذا كانت القدرة شرطا عقليا لاشرعيا

وكانت معتبرة بحكم العقل فانه عند ذلك لابد من المحافظة على مطلوب المولى كلما امكن وغير فاذا كان يقتدر على الامتثال بالنسبة الى التكليف الاتى قيده و شرطه فلايكون العجز الطارى بسوءالاختيار عذرا عقلا و عرفا والعجز بالاختيار لاينافى صحة العقوبة واستحقاق العذاب.

وهذا نظير ما اذا علم الانسان ان بدخوله فى الداريكره على شرب الخمر فان دليل رفع ما استكرهوا عليه منصرف عن مثله ولايكون الاكراه الحاصل بسوء الاختيار عذرا عند العقلاء ولذلك لايشك احدمنهم فى عدم صحة الدخول بعد العلم بذلك فعلى هذا لابد من تحصيل الطهور وغيره قبل الوقت.

واما التمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار فهو فى غير محله لانها قاعده سيقت قبال قاعدة الشىء مالم يجب لم يوجد فاذا وجب وجد لافادة ان هذا الوجوب النافى للاختيار لاينافى الاختيار لانه وجوب جاء بالاختيار ولاربط لها بالوجوب التكليفى حتى يقيد بانه لاينافيه عقابالا خطابا والامر بعد ماعلم سهل لاغبار فيه هذا مع ان المقرر فى محله ان التقييد المزبور بلاوجه ضرورة امكان توجيه الخطاب القانونى الى كلية الاحاد و يكون العجز عذرا والتفصيل فى محله فما عن **ابى هاشم** موافق لغاية الفكر ونهاية النظر فتدبر

واما تقسيم القدرة الشرعية الى الثلاثة اوالاربعة بانها اما تكون معتبرة كالقدرة العقلية على الاطلاق ولاتكون دخيلة فى شيئى من الملاك وعلى الثانى اما تكون معتبرة على الاطلاق او معتبرة بعد الوجوب وقبل زمان الواجب اوغير ذلك من الصورة فهو غير محتاج اليه ويمكن هذا التقسيم الى انحاء كثيرة.

والذى هوالمهم فى المقام:

اولا: ان هذا الوجه لوتم يستلزم وجوب المقدمات المفوتة عقلا لاشرعا مع ان الظاهر من المشهور ان المقدمات الوجودية واجبة وجوبا غيريا شرعيا فلاتنحل المعضلة بذلك.

وثانيا: ان القدرة كلما كانت لاتخلو عن احد الامرين اما تكون فيه الهيئة فلاوجوب حال العجز و يصح التعجيز قبل فعلية الوجوب من قبل عدم تحقق شرط الاخر ولايجب تحصيلها لان معنى ذلك هو ان المصلحة قائمة بالمادة حين الاقتدار المفروض وجوده على الوجه الماضى سبيله وان كانت قيدالمادةفهى تارة تكون داخله تحت دائرة الطلب فلابد من ابقائها و المحافظة عليها واخرى تكون دخيله فى المصلحة وخارجه عن دائرة الطلب والايجاب لمفروضية وجودها فلايجب الابقاء ولكنها اذا كانت باقيه الى حال

فعلية الحكم من ساير النواحى لايجوزاعدامها.

وربما يكون عنوان القادر والعاجز موضوعا فى الدليل كالمسافر والحاضر فانه حينئذ يجوز الافناء والاخراج عنه وان صار الحكم منجزا لعدم امكان تصدى الحكم لمحافظة موضوعه.

ولوكان مفاد القضية الشرطية راجعا الى عنوان الموضوع يلزم ذلك ولايلتزم به من يدعيه كما فى المستطيع والعاجز فليتدبر.

وثالثا: اذا كان الحكم قبل الوقت غير فعلى وبعد الوقت يكون المكلف عاجزا والعجز يمنع عن حدوث الخطاب فمن اين يمكن العلم بالمصلحة الملزمة التى لابد من المحافظة على مقدماتها المفوتة مع ان طريق استكشاف المصالح والمفاسد هى الهيئات الكاشفة عن الطلبات والزجرات.

وبعبارة اخرى الخطاب الانشائى يورث وجود المصلحة عند تحقق شرط الوجوب والقدرة وان يمكن ان لايكون بحسب التصور قيد المصلحة وتكون المادة مطلوبة على الاطلاق وممنوعية الخطاب لمحذور عقلائى وهوالقبح اوعقلى وهو القبح فى حقه تعالى وان حقيقة البعث لاتجامع مع العجز ولكن ذلك لايستلزم كون نفس الامر كذلك لاحتمال اتكال المقنن على حكم العقل بان الخطاب بدونه محال واذا لايتمكن من كشف المصلحة للمادة على كل تقدير.

فماترى فى كتب الاصحاب مشحونة فى صفحات كثيرة خالية عن التحصيل وهذا ينفك فى كثير من المقامات مما كثر دور هذا النحو من الاستدلال فى الكتب الاصولية والفقهية فحكم العقل مع هذا غير ثابت وغير مرضى. نعم، بناء على ما تقرر فى محله من ان العاجز والقادر كالجاهل والعالم مشترك فى الخطاب بذاتهما وخارج عنه بعنوانهما يصح ما افيدلان القدرة عقلية ولايورث العجز فى الوقت قصورا فى شمول الخطاب وهذا هوالوجه فى استنكار العقلاء عن دخول الدار مع العلم بالاستكراه فيها على شرب الخمر فتدبر.

المسلك الخامس ماسلكه **الاردبيلى** قدس سره وتلميذاه المدارك والمعالم واحتمله السيد **الاستاذ البروجردى** ولم يرده وهوان هذِهِ المقدمات المفوتة واجبة بالدليل الاخر لابالملازمة بين المقدمة وذى المقدمة وتلك تصير واجبة للغير لاواجبة بالغير و يسمى بالوجوب النفسى التهيوئى.

اقول: جميع الواجبات النفسية موصوفة بمثله لانه للغير فى الكل ضرورة ان المطلوب الاعلى فيها الوصول الى فناءِ الرب والتحلى بجلبات الربوبى والتخلق باسمائه

وصفاته وفى المعاملات والسياسات هوالنظام الاتم المدنى والملكى ولا يعتبر فى الواجبات النفسية كون المصلحة الاقصى فى موردها ومصبها هذا مع ان المشهور كما عرفت حسب اطلاق كلامهم التزموا بالوجوب الغيرى للمقدمات المفوتة وغيرها ولا تنحل بذلك تلك المعضلة ايضا.

المسلك السادس: مااختاره العلامة النائينى ره وانتهى به الى التفصيل بين تحصيل المقدمات المفوتة كتحصيل الماء والسترو بين اعلام المقدمات الموجودة المفوتة كاراقة الماء واحراق الستر فجوز تركه فى الاول ومنع الاخلال بالمحافظة فى الثانى وملخص مرامه ان قاعدة الملازمة العقلية المستكشفة بها الاحكام الشرعية جارية فى المقام وذلك لان الملاك قبل الوقت تام لعدم تقيده بالقدرة فالمصلحة الملزمة النفسية الثابتة لذى المقدمة كماتدعو الى الحكم الشرعى وايجاب الصلوة مثلا كذلك تلك المصلحة داعية الى ايجاب تلك المقدمات لتقوم جلب المصلحة عليها وهذا هوحكم غيرى لانفسى لانه ناش من ملاك ذى المقدمة وليس غيريا ترشحيا لعدم الارادة الفعلية لذى المقدمة حتى يعقل ترشح هذه الارادة منها.

فهذا قسم اخر يثبت بمتمم الجعل اى يكون الملاك الواحد داعيا الى الجعلين جعل الحكم النفسى وجعل الحكم الغيرى فيتوصل المولى الى مطلوبه بهذا الجعل المتمم كما فى التعبدى والتوصلى الا انه فرق بين مانحن فيه وهناك بالتقديم والتاخير كما لايخفى.

وتوهم ان هذا الحكم الشرعى ناش من حكم العقل بالامن من العقاب فيكون داخلا فى سلسلة معاليل الاحكام والقاعدة تجرى فى سلسلة علل الاحكام وهى المصالح الكامنة فى متعلقات الفعل فى غير محله لما عرفت ان الداعى الى الجعل الثانى ملاك ذى المقدمة

اقول: قضية هذا التقريب بعد فرض اطلاق المصلحة الملزمة وان القدرة ماخوذة عقلا عدم الفرق بين المقدمات المفوتة وانه لابد من حفظ القدرة ومن تحصيلها بعد ثبوت القدرة على القدرة، نعم اذا اخذت القدرة بوجه خاص كان للتفصيل المزبور وجه ولكنه خلف.

ثم: انه قدس سره قداهتم لاثبات توصيف الوجوب العقلى الارشادى الذى يقول به **الكفاية** وغيره بالوجوب الشرعى الغيرى وليس هذا طريقا اخر فى حل المشكلة وحيث قد عرفت منا ان كشف المصلحة الملزمة غير معقول فى هذه المواقف الامن قبل الهيئات وانها تورث وجود المصلحة الملزمة واذا كانت هى قبل الوقت غير فعلية وهكذا بعده فلاسبيل الى تلك المصلحة الملزمة فى الوقت لامكان قصور المقتضى حين العجز

واتكال. المولى على ادراك العقل فى افادة هذا القصور. فليس العجز سببا للقصور حتى يقال بالقطع بعدمه بل القصور من اجل امراخر اتفق مع العجز خارجا و اذا لم يكن حال العجز تكليف فعلى حتى يستكشف المصلحة الملزمة اتكل المولى فى مرامه على هذا الحكم العقلى فلاتختلط. فموضوع قاعدة الملازمة غير محرز.

ولو سلمنا ذلك فاعلم ان قاعدة الملازمة من اكاذيب القواعد و ذلك لان العقل

اولا: لايحكم بشيئى بل العقل يدرك لزوم شيئى والملازمة بين ادراك لزوم شىء وحكم الشرع بلاوجه بل الشرع ايضا يدرك لزومه وهذا غير الارادة الباعثة.

وثانيا: لاوجه لالجاء الشرع الى الارادة الباعثة الغيرية بعد قيام العقل بلزوم تلك الارادة ولاينبغى الخلط بين الارادة الفاعلية والارادة الامرية فان الارادة تستلزم الارادة الغيرية لانها تتعلق باصدارالفعل فاذا كان المتوقف معلوما فقهرا تحصل الارادة الاخرى متوجهة الى المقدمات بخلاف الارادة الامرية فانها متعلقة بالبعث و تبعث المكلفين نحو المطلوب وهذه لا تستلزم تلك الارادة لعدم بنائه على المبادرة الى ايجاد الفعل فى الخارج حتى يتوقف وجوده على شيئى لابد من ارادته.

وهذه الارادة تسمى بالارادة التشريعية واما توهم ان متعلق الارادة الامرية صدور الفعل عن الفاعل المكلف عن اختيار وتكون هى غير الارادة الفاعلية لامكان تخلف المراد عنها دونها فهو غير مرضى وجدانا و برهانا كما تعرضنا لذلك فى تنبيهات بحث الطلب والارادة ولوكان الامر كمازعم فالمقصود اظهر لان القياس مع الفارق الواضح ومن ابتلى بالقياس بين الارادتين ابتلى بكثير من الاشكالات والشبهات. ومما يعرب عن ذلك ان الامر والمامور مختلفان بحسب التشخيص فى ما يتوقف عليه المامور به والمكلف به فربما يلزم ارادة الامر تتعلق بمايراه مقدمة وهو ليس بمقدمة ولاشبهة فى لزوم تبعية المامور عن تشخيصه لا تشخيص المولى، فهذا شاهد على ان المولى يتكل فى ذلك الى العقل ولايكون ملجاء فى تلك الارادة حتى يثبت بالملازمة والذى هو مقصود مريد هذه القاعدة ان مذهب العدلية وادراك العقل على ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فاذا ادرك العقل شيئا حسنا وقبيحا فالشرع بما انه عقل محض و يكون مداره على المصالح والمفاسد يصدق ذلك الادراك تنجيزا وعذراً لانه يريد بالارادة التشريعية الامرية ذلك والايلزم تعدد العقاب فى جميع المحرمات والواجبات ضرورة ان الغصب محرم شرعا بعنوانه الذاتى والظلم بادراك العقل قبيح فيكون محرما شرعا، فاذا تحقق الغصب تحقق الظلم فيعاقب اما كرارا او عقابا شديدا لتعدد جهة البغض فلا تغفل

المسلك السابع ماسلكه السيد **المحقق الوالد** مدظله وهوالاقرب الى افق التحقيق من الاخريات وهو ان الارادة الغيرية ليست مترشحة عن الارادة النفسية ترشح المعلول عن العلة حتى يقال بامتناع تحقق الاولى بدون الثانى للزوم التفكيك بين العلة والمعلول. بل ارادة الغير معلول النفس وذلك بعد ادراكها التوقف بين ذى المقدمة والمقدمة فاذا كان يرى ان ذى المقدمة فى محله لايحصل الابالطهور وهذا الطهور فى الوقت غير ممكن تحصيله فيريده كما فى الارادة الفاعلية من غير حصول الارادة الثانية فى النفس لعدم تحقق شرط الوجوب، وهذا ليس معناه انكار الملازمة بل الملازمة ممكن دعوها اذا كانت الارادة النفسية فعليه ولكن هذا انكار لكون الارادة الغيرية ملازمة للارادة النفسية دون العكس فالارادة الغيرية لازم الاعم فافهم.

اقول: ما افاده لاغبار فيه الا ان قضية ماسلكناه هوانه بحسب الثبوت لايعقل الوجوب المشروط ولايعقل كون الارادة قبل حصول الشرط معدومة و بعده تصير موجودة بل هى فعلية ولكن متعلقها امريقع فى المتاخر على الوجه الذى عرفت مناو ياتى تفصيله فى الوجوب المعلق ولوكان ما افيد وافادوه صحيحا يلزم حدوث الارادة فى المبدء الاعلى بعد تحقق الشرط وهومنزه عن الحوادث، فقبل الشرط و بعده لايفترق الثبوت وهذا برهان قويم على ماذكرناه ولايناله من لاحظ له من العقليات وتوهم ان الشرط يرجع الى قيد الموضوع فيكون الحكم فعليا على موضوعه دائما كما فى القضايا الحقيقية غير نافع لان رجوع قيد الاستطاعة الى عنوان الموضوع وان امكن ثبوتا و لكن لاينحل به الاعضال لانه اذا كان مستطيعا قبل الموسم يجب عليه الحج فى الموسم فتكون الارادة فعلية والمرادفيما لايزال وسياتى زيادة تحقيق حول المسئلة فى الوجوب المعلق ان شاءالله تعالى وانه لامحيص عن الاقرار به تكوينا وتشريعا. نعم، الوجوب مشروط بحسب الاثبات بلحاظ الاثر المترتب عليه اعتبارا وتعبدا على النحو الذى ابدعناه فى المقام وعليهذا تكون الارادة الاولى الغيرية معلول النفس لاتصافها بتلك الارادة والطلب النفسانى وهذا هوالوجدان فى الارادة الفاعلية بلاشك ومرية.

تنبيه وتذنيب: قضية ما عرفت منا عدم وجوب المقدمات الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب حسب الصناعة الاولية حفظا للقضية الشرطية على ظاهرها ويمكن الخروج عن ذلك بان تصير تلك القضية منقلبة من ظاهرها الى القضية الحينية التى يكون الوجوب فيها فعليا مطابقا للثبوت اذا اقتضاه الدليل. هذا فى المقدمات الوجودية المشترك فيها البالغ وغير البالغ الذى يبلغ فى الوقت و اما المقدمات العلمية المشترك فيها ايضاً البالغ و غير البالغ

فهل هي ايضا تجب ام لا و على الاول يكون وجوبا نفسيا او غيريا و على الاول وجوبا نفسيا مطلقا او تهيوءً على ماهو المنسوب الى **الاردبيلى** و تلميذيه كما اشيراليه فى اصل المسألة وجوه يذكر فى ضمن المسئلتين:

المسألة الاولى: ان عدم فعلية الخطاب بالنسبة الى غير البالغ لايمنع عن صحة العقوبة على ترك الواجب والاخلال به بعد التكليف والبلوغ اذا كان رشيدا يدرك المصالح والمفاسد ومن اعظم المجتهدين البالغين اعلى مدارج الكمال لما عرفت من فعلية الارادة بحسب مرحلة الثبوت.

نعم، اذا لم يكن دليل من الشرع على المحافظة على تلك المقدمات فى حقه

وكان ظاهر الادلة هو شرطية البلوغ فلايجب ولايتحقق العقوبة لان اعتبار القضية الشرطية لاجل ترخيص المكلفين الى التوسعة فى تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط واذاصار عاجزا عن الاحتياط والجمع واخل بالواقع فهو عذر.

وفى **المسألة الثانية** فهو ان ترك التعلم المؤدى الى ترك الواجب مع العلم بذلك لايكون محرما شرعيا بل ذلك يورث صحة العقوبة على الواجب النفسى وذلك لالعدم امكان جعل العقاب عليه ثبوتا اولعدم امكان اعتباروجوب النفسى للتعلم اثباتا فان كل ذلك بمكان من الامكان بل لعدم مساعدة الادلة اثباتا على ذلك بعد كونه من المسائل العرفية والعقلائية الرائجة بين الموالى والعبيد والشايعة فى القوانين الملكية والسياسية المدنية بين الدول والرعية والملة

وليس للاسلام طريق بديع فى المقام وقوله (ع) على ما فى بعض الاخبار هلا تعلمت ليس معناه صحة العقوبة على ترك التعليم بل هوبيان لان يعلم منه ان مطلق الجهل ليس عذرا بالنسبة الى ترك المامور به والمطلوب النفسى

ثم: ان ذلك مقتضى الادلة مع قطع النظر عن ظاهر القضية الشرطية والافلامنع من ترخيص ذلك ولايستحق العقوبة اذا اخل بالمطلوب النفسى لاجل الجهل فيصير عاجزا عن الجمع والاحتياط.

مما عرفت ان اعتبار القضية الشرطية توسعة المكلفين فى تحصيل المقدمات كلها وان المولى فى جعل قانونه بنحو القضية الشرطية قد انصرف عن مصلحة الملزمة اذا اخل بها لاجل تقصير او قصور فى شرائطه قبل الشرط. نعم، بعد تحقق الشرط لابد من القيام بالميسور والاحتياط مهما امكن الا اذا علم بان الميسور لايكون مطلوباً وان ما يحتاطه لايفى بشىء كاجزاء المركب الاعتبارى مثلا فليتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر حال ساير الصور الكثيرة من ترك التعلم المؤدى الى الاخلال بالتميز وغيره مما سطر فى المفصلات، وايضا ظهر ان حال الشك ليس اسوء من حال العلم فاذا كان عالما بالابتلاء بالاحكام وكان شرط فعليتها مفقودا غير واجب عليه التعلم فكيف بحال الشك؟

نعم، اذا فرضنا قيام الاجماع اوالشهرة على وجوب التعلم الكاشف بهما ان القضية الشرطية ساقطة من حيث الظهور، فقد عرفت لزوم التعلم لصحة العقوبة ولوشك فى تمامية هذه الشهرة والاجماع فالقضية الشرطية باقية على حالها، فماترى من الاصحاب قدس سرهم فى هذه المسألة من الالتزام بالوجوب حتى حال الشك فهو ناش عن ملاحظة المسألة الالزامية فى الوقت غافلين عن ان تلك المصلحة تارة تؤدى بالقضية الحينية فهو يقتضى فعلية التكليف المورث لوجوب المقدمات ووجوب التعلم واخرى تؤدى بالقضية الشرطية التى لا ترجع حسب الصناعة الى قضية اخرى، بل هى باقية على حالها ومن آثارها عدم وجوب المقدمات وجواز ترك التعلم قبل تحقق الشرط فافهم واغتنم.

الجهة الخامسة هل الواجب المشروط بعد تحقق شرطه ينقلب الى الواجب المطلق ام هو باق على مشروطيته و مبنى هذه المسأله هو ان الشرط الظاهر فى انه واسطة فى ثبوت الحكم للموضوع حدوثا يورث دخالته بقاء و يكون الحكم دائرا مدار الشرط فى الحدوث والبقاء حتى لايمكن ان يكون حافظا لبقاء الشرط وموجبا للتحفظ عليه على المكلف ام لا؟ اوان شئت قلت مبنى هذه المسالة هوان الشرط فى القضية الشرطية هل يرجع الى عنوان الموضوع فيكون مع بقاء الموضوع فعليا ولكن يجوز اعدام الموضوع لعدم امكان تعلق الحكم على نحو يورث حفظ الموضوع ام لامثلا اذا ورد جملة ان سافرت فقصر فان قلنا بان السفرعلة حدوث القصر فقط فعليه التقصير وان انعدم السفر لانه واسطة ثبوت الحكم للمكلف وعليه يترتب حكم من قال بان المناط فى القصر والا تمام اول الوقت وتفصيله فى الفقه وعليهذا يصير الواجب المشروط واجبا مطلقا.

وان قلنا بان السفرعلة الحكم حدوثا وبقاء فيرتفع بانعدام السفر ولامعنى لكون الحكم حافظا لعلته للزوم كون المعلول علة علته وهذا واضح البطلان، وهكذا اذا قلنا بان جملة الشرط تصير عنوانا للموضوع فيكون القضية بتية وهو ان المكلف المسافر يقصر فعند ذلك ايضا تكون القضية وان كانت بتية ولكنها فى حكم الشرطية بقاء الوجوب المشروط على مشروطيته ولايصير مطلقا.

ان قلت: الحيثيات التعليليةترجع الى الحيثيات التقييدية فتكون النتيجة بقاء الوجوب المشروط بحاله.

قلت: ماهوالمشهور فى محله هورجوع الحيثيات التعليلية الى التقييدية فى الاحكام العقلية لا الاحكام الاعتبارية والتشريعية مثلا اذا قلنا بان الغصب قبيح لانه ظلم يرجع هذا التعليل الى ان ماهوالقبيح بالذات هو الظلم والغصب المقيد بالظلم قبيح بما انه ظلم بخلاف ما اذا قلنابان الغصب حرام والخمر حرام لانه ظلم او لانه مسكرفان هذا التعليل باق فى الاعتبار على عليته فيكون ما هو الموضوع للحكم بالحرمة عنوان الغصب والخمر لاعنوان الظلم والمسكر ولاعنوانهما المقيد بهما حتى يكون قيد الموضوع.

اذا علمت ذلك فالذى لاينبغى الارتياب فيه هو ظهور القضية الشرطية فى ان الشرط دخيل فى الحدوث و يكون واسطة فى الثبوت من غير وساطة الموضع فى ذلك ولوكان يرجع الى عنوان الموضوع فلايبقى ذلك الظهور بحاله لاحتمال مدخلية الموضوع المركب فى الحكم، فاذا قال المولى اكرم زيداالعالم فيحتمل دخالة زيد فى الحكم اجمالا و يكون الاحتمال قريبا عرفا بخلاف ما اذا علقه على العلم فانه اقوى فى دخالته فى الحكم وعليته له ولذلك اشتهر اقوائية ظهور القضية الشرطية فى المفهوم عن القضية المقيدة

ثم: انه لوامكن ارجاع القيد والشرط الى الموضوع يلزم جواز اعدامه كما عرفت و هذا مما لايمكن الالتزام به فى مثل قوله تعالى: لله على الناس حج البيت بعدم جواز اعدام موضوعه بعد تحققه ولو كان هذا مثل ذلك فيكون تبديل العنوان جايزا فاذا قال المستطيع يحج و غير المستطيع لايحج فهو كقوله المسافر يقصر والحاضر لايقصر مع انه لايجوز بعد فعلية الموضوع فى مثل الحج اعدامه و ليس ذلك الا لاجل ان الاستطاعة ليست قيدالموضوع ولا ينبغى توهم الفرق بين المثالين ضرورة انه بعد دخول الوقت و تنجيزالحكم عليه يجوز تبديل العنوان.

ثم: ان القضية الشرطية ليست الاظاهرة فى دخالة الشرط فى الجملة فانتفاء الحكم فى جملة الجزاء بانتفاء الشرط ممنوع كماتقرر فى مباحث المفاهيم ولذلك يجب الحج متسكعا وتفصيل البحث من هذه الجهة يطلب من المباحث الاتية فى المفاهيم و ينقلب الوجوب المشروط الى الوجوب المطلق بعد تحقق الشرط. وان شئت قلت الواجبات المشروطة مشروطة دائما الا انها تصير منجزه بعد تحقق الشرط و تكون متنجزة دائميا الا اذاقامت القرينة على ان الشرط واسطة فى العروض فتدبر. ولوشك فى ذلك فقضية الاستصحاب هوبقاء الحكم الثابت قبل زوال الشرط كمالايخفى.

الجهة السادسة لوشك فى مرجع القيد الماخوذ فى الجملة انه راجع الى الهيئة او الى المادة، فهل هناك اصل لفظى يصح الاتكال عليه لرفع الشبهة اولا بد من المراجعة الى الاصول العملية وحيث ان صور الشك كثيرة جدا نشيراليها والى تقاسيمها اجمالا نتعرض لاهمها مع رعاية الاختصار.

فنقول ان الاحتمالات بحسب الثبوت فى مرجع القيد كثيرة لانه كما يحتمل فى قوله ان سافرت فقصرا وفى قوله قصر مسافرا ان يكون القيد راجعا الى الموضوع يحتمل كونه راجعا الى المادة فيجب ايجاد الصلوة فى السفر قصرابايجاد السفر اولا ثم الصلوة فيه قصرا وكما يحتمل كونه راجعا الى الهيئة كذلك يحتمل كونه راجعا الى غير المادة والهيئة بل يكون من قبيل الظرف فيجب القصر حين السفر من قبيل الوجوب المعلق اوراجعا اليهما فيكون السفر غير واجب تحصيله ولكنه اذا سافر يجب ابقاء سفره حتى ياتى بالصلوة قصرا فالسفر على احتمال كونه قيد الهيئة شرط الحدوث لاالبقاء وعلى احتمال كونه قيد هما شرط الحدوث والبقاء مع كون الهيئة بعد تحقق الشرط داعيا الى الصلوة قصرا فى السفر على الاطلاق

و بالاصطلاح العلمى ان القضية الشرطية كما عرفت بحسب الثبوت يمكن ان تكون شرطية ويمكن ان تكون مقيدة بورود القيد فى جانب الموضوع اومقيدة بورود القيد على المادة او مقيدة بورود القيد عليها اوحينية يكون القيد مقدر الوجود كما فى القيود الغير الاختيارية اومقيدة حدوثا لامطلقا فالاحتمالات الرئيسه خمسة.

ثم: ان دليل القيد تارة يكون متصلا واخرى يكون منفصلا وعلى الثانى تارة يكون لفظيا واخرى يكون لبيا. فعلى هذا تكون صور الشك والشبهة تارة خماسية واخرى رباعية وثالثة ثلاثية ورابعه ثنائية اى العلم الاجمالى تارة يكون اطرافه الاحتمالات كلها واخرى يكون اطرافها بعض منها.

ان قلت: قدافاده العلامة **المحشى المعالم** قدس سره ان تقييد الهيأة يستلزم تقييد المادة فلايمكن تصوير كون القيد راجعا الى الهيأة فقط فيسقط بعض الصور والاحتمالات،

قلت: انه قدس سره كانه نظر الى مثال صل متطهرا فى ان تقييد الهيأة بالطهور يستلزم كون المادة او الموضوع موصوفا بالطهارة حين الامتثال وغفل عن ان من القيود مايكون قيد الهيأة حدوثا فيكون واسطة فى ثبوت الحكم على موضوعه من غير دخالة له فى البقاء كما فى مثالنا فان من الممكن كون السفر قيد الهيأة ولكن لايكون قيد المادة فيجوز ان يكون الواجب عليه القصر ولوكان حين الامتثال حاضر اومثله الحج فان الاستطاعة قيد

الحدوث لاالبقاء ولذلك يصح الحج عن المتسكع بالضرورة. فما افاده وظن انه يستلزم رفع الشبهة عند الشك فى مرجع القيد غير تمام فلاتختلط.

لايقال العلم الاجمالى الخماسى الاطراف غير معقول لتكرر المعلوم بالاجمال اذا كان احد الاطراف الهيئة والاخر المادة والثالث مجموعهما فانه لايقع مجموع الطرفين طرفا للعلم. لانا نقول نعم، فى مثل الانائات يمكن دعوى المناقضه ولكن ذلك هنا غير مخدوش لاختلاف الموارد من هذه الجهة وهذا نظير ماتقرر فى مباحث الفضولى فى شرائط نفوذ العقد فانه هناك يحصل علم الاجمالى بانها شرائط العقد او شرائط الاجازة اوشرائطهما وهذا امرواضح امكانه.

اذا عرفت ذلك واحطت خبرا بصور المسالة فاعلم انه لااصل لفظى وعقلائى يمكن ان يكون هوالمرجع عند الشك والشبهة فتصل النوبة الى الاصول العملية ومقتضاهما هى البرائة فى نوع الصور لان مع كون احد الاطراف احتمال كون القيد راجعا الى الهيئة اواحتمال كون القيد راجعا الى الموضوع اواحتمال كون القيدراجعا الى الهيئة والمادة يكون التكليف قبل تحقق الشرط كما هو مفروض البحث مشكوكا.

نعم، فيما اذا علمنا اجمالابان القيد اما راجع الى المادة فيكون التكليف مطلقا منجزا ويجب تحصيل القيد لامكان تحصيله كماهو المفروض او يكون القيدراجعا الى المتعلق فيكون ظرفا وتكون القضية حينية و يصيرالواجب معلقا بناء على تصو ير الوجوب المعلق حتى فى صورة اختيارية الظرف وما اخذ بعنوان الحين كقوله صل حين السفر فيكون الظرف غير واجب التحصيل ولكنه اذا حصل يتنجز الوجوب الثابت قبله بنحو المعلق فان علمنا من الخارج بتحقق القيد فعليه لابد من القيام بالوظيفة والمقدمات الوجودية حذرا عن الوقوع فى مالايعد عذرا عقلا كما مضى تفصيله واذا كان شاكا فى حصول الظرف والقيد فلاشيئى عليه لعدم العلم بتنجزالتكليف بعد ذلك والاحتمال ليس منجزا وحيث ان المنسوب الى شيخ المحشين **العلامة الاصفهانى** فى **الهداية** والى **الشيخ الانصارى** ترجع احد الاطراف فى بعض صور المسالة والتمسك بالاصل اللفظى لانحلال العلم الاجمالى فلابد من الايماء الى ما افاده اويمكن افادته:

الاول قدعرفت من **الهداية** ان فى دوران الامر بين رجوع القيد الى الهيئة والمادة ان الاصل يقتضى الثانى لان التقييد على خلاف الاصل وتقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة ولاعكس فدار الامر بين تقيـيد المادة وهوتقييد واحد وتقييد الهيئة وهو تقييدان. وقد عرفت منا:

اولا: انه لاملازمة ثبوتا بين مراجعة القيد الى الهيئة والمادة ولا تلازم من كلا الطرفين.

وثانيا: تقييد الهيئة لايستلزم تقييد المادة بل يستلزم بطلان مورد الاطلاق فى ناحية المادة اى يستلزم عدم انعقاد الاطلاق فى جانب المادة بالنسبة الى القيد الاتى من قبل الهيئة مثلا اذا قال المولى صل متطهرا وشك فى انه قيد الهيئة فلايجب تحصيل الطهارة او قيد المادة فيجب تحصيل الطهارة واتيان الصلوة متطهرا فاذارجع الى الهيئة فمعناه انه تجب الصلوة عن طهارة فلاينعقد الاطلاق فى ناحية المادة والمتعلق.

ان قلت: محل النزاع ليس فى القيد المتصل بل الجهة المبحوث عنها اما يكون اعم او ينحصر بما اذا ورد دليل القيد منفصلا مثلا اذا ورد صل ثم ورد ولا تصل الامتطهرا او شك فى انه قيد الهيئة اوالمادة فانه عند ذلك يلزم الدوران المزبور و يصيرالامرمرددا بين الاقل والاكثر ولذلك يظهر من **الكفاية** الميل الى هذا التقريب.

قلت: لافرق بين المتصل والمنفصل فى ان تقييد الهيئة يستلزم تضيق المادة و يكون المطلوب مقيدا وحصة خاصة ولامعنى لرجوع القيد الى الهيئة الابان يكون المطلوب مضيقا من الاول وكاشفا عن تضييق المراد من رأس وهذا ليس خلاف الاصول العقلائية لانه عند كشف تضيق المراد لايلزم المجاز ولا التقييد و بعبارة اخرى كل واحد من اطلاق الهيئة والمادة قابل للتمسك به بعد انعقاد الظهور ولكنه اذا فرضنا رجوع القيد الى الهيئة فهو يستلزم قهرا بطلان مورد اطلاق المادة كمافى المستقبل فلايدور الامر بين تقييد وتقييدين الافى صورة عدم الملازمة وعند ذلك لايلزم الا تقييد واحد اما متوجه الى الهيئة اوالى المادة فافهم واغتنم.

واما ما افاده **المحقق الوالد** مدظله من ان هذا النحو من الاستلزام ينعكس فى جانب تقييد المادة بدعوى ان الهيئة فى قوله اكرم زيدا وفى قوله اكرم زيدا اكراما مقيدا لمجيئه مختلف فان الاولى تدعو الى المطلق والثانية تدعو الى المضيق فهو بعيد عن ساحته ضرورة ان الهيأة ليست الاللبعث نحو المادة والمتعلق ولوكان المتعلق مقيدا بقيد يجب تحصيله فهو مع ما اذا كان متعلقه مطلقا واحد والاختلاف فى امراخر فتقييد الهيأة ربما يستلزم تقييد المادة وتضييق المطلوب ولاعكس فلاحظ جيداً.

واما ما افاده بعض الفضلاء المعاصرين من انكار الملازمة فهو حق صرف كما عرفت ولكن ذلك ليس على اطلاقه حتى يكون عدم الملازمة كليا بل ربما يكون الملازمة من الخارج ثابتا كما فى نسبة الصلوة الى الطهور والوقت فان الطهور والوقت قيد الهيئة والمادة

فاذا امكن ذلك فربما يكون فى حال الشك ثبوت الملازمة مفروغا عنه فلا تنحل الشبهة اساسا الابوجه ذكرناه و بهذا ينقدح ما افاده الشيخ **الانصارى** قدس سره.

وجهااولاللترجيح، وهو ان تقييد الهيأة وان لايستلزم التقييد و يورث نتيجة التقييد ولكن لافرق فى ذلك وهورجحان رجوع القيد بين كون الدوران بين التقييد والتقييدين او بين التقييد والتقييد ونتيجة التقييد فى ان الاصل هوالبناء على الاقل، وانت قد عرفت ان ماهو خلاف الاصل هوالتقييد عند الشك فى اصل ورود القيد واما فى خصوص مرجع القيد فلا اصل عقلائى يعين ذلك ضرورة ان بناء العقلاء عملى وهو متوقف على كون هذا الفرض مورد الابتلاء حتى يعلم حالة منها لايقال ان **الشيخ الانصارى** قدس سره فى مخلص من هذه الشبهة لامتناع رجوع القيد عنده الى الهيئة فيكون البحث لديه تقديريا لانا نقول انه وان يكون فى مهرب من خصوص هذا العلم الاجمالى ولكن هناك علم اجمالى اخر وهو دوران كون القيد راجعا الى المادة فيكون واجبا منجزا اوانه قيد اخذ مفروض الوجود فيكون واجبا معلقا اى اخذ القيد ظرفا و بنحو القضية الحينية فيكون فوق دائرة الطلب فى مقام البعث والايجاب.

وماقد توهم من انه يمكن تصوير العلم الاجمالى الاول بين الهيأة والمادة على مسلكه قدس سره ايضا فيما اذاافيدالوجوب بالجملة الاسمية فهو لايخلو عن التاسف لان مفاد الهيئات الاسمية والفعلية مشتركة فى كونها حرفية لان الموضوع له فى الكل جزئى وخاص فلاتختلط.

ذنابة المحكى عن **العلامة النائينى** قدس سره هوان العلم الاجمالى ينحل لدوران الامر بين الاقل والاكثر فيكون المرجع على كل تقدير فى المتصل والمنفصل هوالمادة لانها اما مقيدة بذاتها اومقيدة بالتبع، فاطلاق الهيأة محفوظ بحاله واورد عليه بانكار الملازمة والجواب عنه انه وان كان الامر كذلك ثبوتا و لكن قديتفق الملازمة ومع ذلك يكون العلم الاجمالى موجودا فلابد من تحصيل جواب اخر للدفاع عن هذا التقريب اوتصديقه فى خصوص هذا الفرض حتى تكون الاقوال فى المسالة اربعة: الاول قول الشيخين ره وهو الرجوع الى المادة الثانى الاجمال مطلقا وهو مختارنا ومختار جمع وفيهم **الوالد المحقق** مدظله، الثالث التفصيل بين كون دليل القيد متصلا ومنفصلا وهومختار **الكفاية** و بعض اخر وان امر ره فيها بالتامل وهوالظاهر فى اسرائه الاجمال حتى فى المنفصل والرابع هوالتفصيل بين القيود فما كان منها قيد الهيأة والمادة معا ثبوتا اذا كان قيد الهيأة اثباتا و بين ما لايكون كذلك وتكون النسبة عموما من وجه وهذاهو الذى يقرب عندنا احتمالا.

وهناك احتمال خامس اوقول وهو التفصيل فى مبنى الاطلاق فى ماكان دليل المقيد منفصلاً فان قلنا بان الاطلاق معلق على عدم ورود القيد الى الابد كما نسب الى الشيخ قدس سره وقال بورود دليل القيد على معارضه فهو يسرى اجماله الى المطلق، وان قلنا بان الاطلاق معلق على عدم وجود القيد فى مقام التخاطب كما عن الاكثر وهو الاقرب فلايسرى ولكنه عندنا غير صحيح لانه لا منع من الالتزام بهذا المعنى ومع ذلك نقول بالسراية فى القوانين ووضعها والذى هو الجواب ان هذا العلم التفصيلى المتولد من العلم الاجمالى لايورث انحلاله كماتحرر.

هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات ففى كثير من الموارد يمكن التفكيك بين الاثار فتجرى القاعدة الموضوعة للشك و يصير مورد الشك صحيحا ظاهريا ولكن ذلك هنا غير ممكن لعدم وجود دليل على ذلك كمالايخفى فافهم واغتنم. مثلا اذا علمنا ببطلان الظهر اوالعصر وقلنا باشتراط الترتيب واقعا بينهما فتعلم تفصيلا ببطلان العصر اما لذاته اولاجل بطلان الظهر ولكن هذا العلم الاجمالى لاينحل بمثل هذا المعلوم التفصيلى بتقومه به نعم، تجرى قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة فى الظهر بلامعارض فيأتى بالعصر حسب الظاهر فى مقام التفكيك بين الاثار واللوازم هكذا تحرر فى محله، فالمحصول بعد ذلك كله ان الدليل يصير مجملا وتجب المراجعة الى مقتضى الاصول العملية كما وهو قد مضى سبيله.

وغير خفى ان الوجه الاول يحرر على ثلاثة اوجه والكل بحسب اساس التقريب واحد و لذلك ادمجنا بعضها فى بعض.

الوجه الثانى مافى تقريرات جدى **العلامة** قدس سره منسوبا الى **الشيخ** قدس سره ايضاوهو ان قضية القواعد تقديم العام والاطلاق الشمولى على العام والاطلاق البدلى وهذا لايخص بما اذاكان التعارض بين الاطلاقين اوالعام الشمولى والاطلاق البدلى بل ملاك الترجيح يجرى فى مطلق الشمولى والبدلى وذلك لان الاطلاق البدلى حجة معلقة والشمولى حجة منجزة والثانية مقدمة على الاولى كما افاده فى بحث التعادل والترجيح.

واما العموم البدلى كما اذا قال لاتكرم اى فاسق فانه لايقام قوله اكرم العلماء لان دلالته على البدلى وعرضى ودلالته على الشمول وطولى والطولية تدل على سريان الحكم قبل ان يسرى حكم البدلى الى ذلك الفرد وهو الفاسق فكانه سرايته الى ذلك الفرد معلق على عدم تقدم دال اخر على حكم ضد حكمه وهذا وان لايكون فى كلامه قدس سره ولكن الذى يظهر جوازتوهم تقديم الشمولى على البدلى حتى فى الدلالات الوضعية فتامل.

هذه مقدمة ومقدمة اخرى وهوان اطلاق الهيئة شمولى واطلاق المادة بدلى ولوكانا

متعانقين فى الدلالة ومتلازمين فى الافادة وذلك لان فى قوله صل دالان احدهما الهيئة والاخر مادة اما الهيئة فمفادها طبيعة الوجوب لاوجوب ما اى ان المنشأ هوالوجوب على كل تقدير سواء كان القيد المشكوك فيه موجودا اومعدوما فالوجوب ينشاء بالنسبة الى التقادير الممكنة عرضا ولكن المادة ليست مطلوبة بجميع آحادها وافرادها فيكون المطلوب فردما. هذا غاية مايمكن ان يقرب به الاطلاقان الشمولى والبدلى فى الكلام الواحد بالنسبة الى الهيئة والمادة فعلى هاتين المقدمتين يتعين فيما نحن فيه ارجاع القيد الى المادة دون الهيئة فيكون الواجب فيما تردد بين المشروط والمطلق وفيما تردد بين المنجزوالمعلق هوالمنجز فعلى المكلف المبادر الى تحصيل القيد ولايجوز له التاخير الى ان يحصل القيد طبعاً.

اقول: تارة ينظر الى ما اشتهر من تقسيم الاطلاق الى الشمولى والبدلى فيقال بانه قسمة ضيزى غير صحيح جدا لان الاطلاق هو رفض القيود وجعل الطبيعة تمام الموضوع للحكم فيكون فعل الجاعل المختار العاقل دليلا على ان ماهو مورد الحكم تمام الموضوع فلادلالة للفظة على الاطلاق حتى تكون شمولية او بدلية نعم ربما يستفاد الشمولية والبدلية كما فى احل الله البيع واكرم عالماً من مناسبات الحكم والموضوع او من بعض الدلالات كدلالة التنوين احيانا وان التقسيم المذكور راجع الى العموم كما تقرر فى مقامه واخرى ينظر الى ان ترجيح الشمولى على البدلى بلا اساس فى الاطلاقات لاتحاد الكل فى وجه الدلالة وماقرع سمعكم فهو مخصوص فرضا بالعام الشمولى المعارض مع الاطلاق سواء كان شموليا او بدليا لان دلالة العام بالوضع دون الاطلاق بل يمكن ترجيح البدلى الدال عليه وضعا على الشمولى الثابت بمقدمات الحكمة كما فى **الكفاية**.

وثالث ينظر الى ان ترجيح الشمولى على البدلى فى الاطلاقات يصح فيما اذا كان المعاندة بين الدليلين بالذات ومانحن فيه ليس المعارضه بالذات حتى يقدم اقوى الظهورين على الاخر بل هنا تعرض المعاندة من العلم الاجمالى الحاصل عن الخارج بان القيد اما راجع الى الهيئة اوالى المادة والافلاتهافت بينهما بالذات.

ورابع ينظر الى انه لامحصل للاطلاق الشمولى اوالبدلى فيما نحن فيه لوكان تقسيم الاطلاق اليهما صحيحا وقلنا بتقديم الاطلاق الشمولى على البدلى حتى فى صورة المعارضة بالعرض وذلك لان الشمول فى الهيئة يوجب كون اطلاق المادة شموليا ايضا ضرورة ان معنى الشمول فى الهيأة هو البعث على كل تقدير وتعلق الارادة على كل فرض وان شئت قلت معناه هو البعث على جميع التقادير بحيث يكون فى كل تقدير ايجاب ووجوب ومعه كيف يمكن ان يكون اطلاق الماده بدليا اذ كيف تتعلق ارادات وايجابات فى عرض واحد

على فردما.

فتحصل الى هنا ان الشبهات والنظرات فى مقالة الشيخ الاعظم **الانصارى** من نواحى شتى وكل واحد من ناظر واكثر والنظرة الاولى **للوالد المحقق** مدظله **والعلامة الاراكى** من انكار اساس البحث والثانية **للعلامة الخراسانى** ره من انكار كبرى المسألة والثالثة لبعض المعاصرين من انكار صغرى المسألة والرابعة **للوالد** مدظله من انكار تصور المسألة بوجه معقول. والذى هو التحقيق ان كل ذلك فى غير محله لجهة من الجهات.

اما انكار اساس البحث والتقسيم فهو فى محله ولكن ذلك لايورث رفع الغائلة واندفاع ما قيل فى مقام الترجيح لانه لايرجع الى افكار الاطلاق الشمولى والبدلى حتى مع دلالة الدليل الاخر ضرورة ان قوله تعالى، **احل الله البيع** شمولى مما يفهم من مناسبات خارجة عن دلالة الفاظ الكتاب وقوله اكرم العالم بدلى ايضا بلاشبهة من غير دلالة من اللفظ عليه بل هو ايضا يفهم من الخارج فاذا ثبت ان الشمولية والبدلية ليست من تقسيمات الاطلاق كما فى العموم ولكن يكون المطلقات بين البدلية والشمولية لمناسبات اخر ودلالات اخرى فلنا ان نقول ان اطلاق الهيئة شمولى والمادة بدلى لتلك المناسبات فانكار تقسيمه الذاتى اليها لايستلزم عدم كون المطلقات بجهات اخر بين البدلية والشمولية فاذا لابد من انكار الجهات الاخر حتى يتوجه الاشكال التقريب المزبور. هذا مايتوجه الى النظرة الاولى.

واما ما يتوجه الى **النظرة الثانية** فهو ان مقدمات الحكمه تقوم مقام اداة العموم فان قامت مقام اداة العموم الشمولى فهو مثلها فى احكامها العقلائية لصيرورة القضية بها قضية حقيقية منحلة الى قضايا كثيرة غير متناهية عرضاً. وان قامت مقام اداة العموم البدلى كلفظة اى مثلا — و يرادفه فى الفارسية هر كدام — فهو مثلها فى ذلك لانحلاله الى القضايا الكثيرة طولا فيقدم الاول على الثانى فى المعارضة كما يقدم العموم الشمولى على البدلى على ما عرفت تقريبه ففيما نحن فيه يقدم مفاد الهيئة على المادة لعين ما عرفت فى الدليلين المنفصلين.

واما ما يتوجه الى **النظرة الثالثة** فهو انه قد خلط بين المعارضة والتعارض الذى يكون موضوعا للادلة العلاجية من كون الخبرين بنفسهما متعارضين و بين ما نحن فيه ضرورة ان فى تلك المسألة يمكن ان يقال بظهور قوله اذا جاء عنكم الخبر المتعارضان فى ان التعارض وصف الخبرين بالذات فلايشمل معارضه اخبار وجوب الجمعة والظهر لانها ليست متكاذبة ومتعارضه بالذات.

واما فيما نحن فيه فما هو الدليل هو حكم العقلاء بترجيح الشمولى على البدلى ولوكان الشرط ثبوت المعارضة بالذات فى ترجيح الشمولى على البدلى لما كان مورد لذلك الحكم لان الدليلين اللذين بينهما العموم من وجه ليسا متعارضين بالذات بل التعارض فى الخارج عن محيط الدلالة واللفظ فعلى هذا لامعنى للاشكال الصغروى، نعم، يمكن دعوى ان بناء العقلاء ثابتة فى الدليلين المنفصلين ولكنها ان كانت تامة فى اصلها فهى لا تفترق بين الصورتين فليتدبر.

واما ما يتوجه الى **النظرة الاخيرة** فهو ما قد عرفت منا فى كيفية التقريب فليتامل. والذى هو الحق ان تصوير الاطلاقين فى المقام احدهما للهيئة والثانى للمادة بحيث يكون كل واحد منهما ذو مقدمات الحكمه عليحدة غير صحيح، بل المتكلم بعدما يرى المصلحة فى الصلوة مثلا مادة دون الهيئة ايضا لاتحتاج الى قيد يقول للمكلف صل فبمقدمات الحكمه الواحدة يثبت الاطلاق للهيئة والمادة ولا تنحل تلك المقدمات الى المقدمتين فتكون احديهما مفيدة الشمول والاخرى مفيدة البدلى فاذا ورد القيد المجمل المردد بين رجوعه الى الهيئة والمادة يعلم عدم تمامية مقدمات الحكمه وانه لم يكن فى مقام افادة تمام الخصوصيات لمصالح فان تبين مرجع القيد فهو والا فيصير المقيد مجملا.

وهذا على مسلك من يقول بعدم دلالة الهيئة والمادة على المعنى التصورى اوضح وعلى مسلكنا ايضا واضح ضرورة ان المعنى التصديق لايحصل الامن تعانق المادة والهيئة فكما ان المعنى التصديق للكلام لايتحقق الا من تعانقهما كذلك مقدمات الحكمة الواحدة تكفى لحصول الاطلاق لكل واحدمن الهيئة والمادة. فلو تردد الامر بين الاطراف الثلاثة او الاربعة اوالخمسة او باعتبار اشتمال الكلام على القيود الاخر تردد بين الاكثر يصير دليل المقيد مجملا بلااشكال.

الجهة السابعة بعد البناء على صحة الوجوب المشروط ولو فى الاعتبار وبحسب الاثار فكما ان مقدمات الوجوب المطلق داخلة فى محيط النزاع فى مسألة مقدمة الواجب كذلك مقدمات الوجوب المشروط ولكن الوجوب الغيرى المتصور فى الغرض الاول مطلق تبعا لاطلاق وجوبه النفسى وفى الفرض الثانى مشروطا تبعا لمشروطية وجوب ذى المقدمة فهو تابع فى الاشتراط والاطلاق لذى المقدمة اشتراطا واطلاقا.

ثم: انه كما يكون من تلك الجهة تابعا لذاك فهل هوفى الشرط ايضا تابع فيتحد شرط ذى المقدمة والمقدمة ام يختلف، فلوقال صل ان كنت طاهرا فارادة الصلوة اذا كانت

مستتبعة لارادة متعلقه بمقدمتها وهوالتسترفهل يكون وجوب الغيرى للتسترمشروطا بالطهارة او يكون مشروطا بفعلية خطاب ذى المقدمة والكل محتمل كما لايخفى.

ثانيها: المعروف عن **صاحب الفصول** قدس سره تقسيم الواجب الى المنجز والمعلق وربما يقال انه قسم المطلق الى المنجز والمعلق او يقال انه جعل اقسام الوجوب ثلاثة المشروط والمنجز والمعلق والبحث عن ذلك ليس داب المحققين كما ان البحث عن ان مختارا**لشيخ الانصارى** فى الواجب المشروط يرجع الى معلق الفصول اوتكون النسبة عموما من وجه اومطلقا وما افاده الشيخ من الشروط بعد اختيار امتناع رجوع القيد الى الهيئة هومعنى التعليق لان الهيئة بلاقيد فيكون معناه فعليا والمادة ليست واجبة فى زمان وجود الوجوب فيكون غير منجز فاذا لم يكن مشروطا ولامنجزا فهوالمعلق او شيئى اخرفسمه اى اسم شئت ايضا ليس دأبنا والذى هوالمهم عندنا بالبحث قبل ورودنا فى اساس المسألة هوالايماء الى بعض الامور حتى لايلزم الخلط و يتضح مصب النزاع والتشاح و يتحد موقف النفى والاثبات.

الامرالاول اعلم ان الوجوب المطلق كما عرفت لايكون ثابتا على الاطلاق فى الشريعة فالنظر فيه الى ماهو المطلق من حيث الاضافة الى قيد فاذا لاحظنا قيد افتارة يكون هذا القيد قيد الهيئة واخرى يكون قيد المادة وثالثا لايكون قيد الهيئة ولاالمادة بحسب مقام الجعل والايجاب بل يكون القيد ظرف المتعلق ومن متعلقات الفعل مثلا الاستطاعة تارة يكون قيد الهيئة فالواجب بالنسبة اليها مشروط واخرى تكون قيد المادة فالواجب بالنسبة اليها مطلقا و يكون المتعلق مقيدا ويجب تحصيل القيد.

ففى الاول يكون الوجوب مشروطا و استقباليا والواجب ايضا استقباليا وفى الثانى يكون الوجوب والواجب حاليا وثالثه تكون الاستطاعة ظرف القضية ومفادها اى لاقيد الهيئة ولاقيد المادة فالهيئة مطلق بالنسبة اليها وان كانت من نظر اخر مشروطا والماده غير مقيده ومطلقه ايضا بلحاظها وان كانت مقيدة بقيود اخر فهى تكون خارجة عنها اى تصير القضية حينية لامشروطة ولامقيده بل مطلقه حينيه اى يجب الحج حين الاستطاعة. وهذا هو الوجوب المعلق المجامع مع الشروط والمقيد بشرط اخر وقيد اخر غير قيد الاستطاعة فلاتختلط فى ماهو روح البحث واساس المسألة

ثم ان محط النزاع لايخص بما اذا كان القيد المزبور غير اختيارى بل لافرق بينه و بين الاختيارى فى امكان التصو ير وعدمه، فاترى فى كلمات القوم من ان الفصول هل قال كذا اولم يقل وان الشيخ هل صنع كذا اولم يصنع خارج عن وظيفتنا. فبالجملة لافرق

بين الفرضين فى اصل المسألة ضرورة ان من يقول بان القيد الغير الاختيارى يرجع الى قيد الهيئة فيكون الواجب مشروطا يقول بان القيد الاختيارى يرجع اما الى المادة او الهيأة فالفرق فى ناحية اخرى لافى اساس البحث.

الامرالثانى لايقول مثبت الوجوب المعلق بان الارادة التى هى منشاء اعتبار الوجوب بعد الظهور تنفك عن المراد بالذات حتى ينكر عليه من استوحش عن هذا التقسيم فيقول ان الارادة متشخصة بالمراد فلايعقل تحقق الارادة بلامراد من غير فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية. بل من يريد اثبات المعلق يريد تفكيك الارادة عن المراد بالعرض وما هو الفعل الخارجى. فالبحث يكون فى المقام حول ان الارادة والوجوب هل يمكن ان يتعلق بالمتاخر زمانا بمعنى ان تكون الارادة السابقة المتشخصة بصورة المراد ذهنا والموجودة بوجود المراد الذهنى علة وجود المراد فيما لايزال وفى الزمان المستقبل ام لا؟

فبالجملة من يدعى الوجوب المعلق لايريد اثبات تحقق الارادة بدون المراد فى ظرف وجود الارادة، اى لايتمكن من ان يدعى تحققها بلاالمراد بالذات بل الارادة عنده كالعلم لابدلها من طرف لكونها من الافعال الذات الاضافة اومن صفات ذات الاضافة وعلى كل حال لايعقل تصورها بحمل الشايع الامع طرف فى ظرف وجودها وحصولها لانها متشخصة بالمراد و يكون المراد فى المرتبة السابقة عليها وجودا اى المراد بالذات لاالمراد بالعرض.

اذا عرفت هذه المسألة ومحل النزاع وماهو المقصود من الوجوب المعلق تصورا فالان حان وقت تحقيق المسألة تصديقا ولابأس بذكر بعض المقدمات سابقة على ماهو المطلوب حتى لايبقى محل اشكال للاخرين:

الاولى: قد تقرر فى مباحث الطلب والارادة ان الارادة من افعال النفس وليست جزء الاخير من العلة التامة بل يحصل الفكاك بين المعلول والارادة فى افعالنا وهى حركة العضلات والقبض والبسط المتصور لها فكثيرا ما نريدشيءً وهى حركة العضلة ولاتحصل تلك الحركة فى الخارج لعدم تمامية شرط وجودها فى العضو وهو امكانه الاستعدادى لقبول صورة الحركة لحصول الرخوة فى الروح البخارى مثلا ومران الارادة ليست هى الشوق المؤكد بل الشوق والاشتياق من مقولة الانفعال ومن اوصاف النفس والارادة فعل النفس وخارجة عن اية مقولة حتى ان يفعل لعدم حصولها تدريجا بل هى آنى الوجود و بعد تمامية مقدمات وجودها وشرائط تحققها فلانطيل الكلام بذكر هذه الامور تفصيلا. وايضا قدتقرر منا مرارا ان الارادة التكوينية والتشريعية لاتختلف فى حقيقة الارادة ولايكون المراد فى

الثانى متخلفا عن الارادة بل الارادة التكوينية فى الفاعل تتعلق بما يريد ايجاده توسط الحركة التى توجد فى العضلات مثلا والارادة الثانية ايضا تكوينية متعلقة ببعث العباد الى المادة وهو يحصل بلاتخلف ومايشتهر من ان متعلق الارادة التشريعية فعل الغير من الغلط الواضح وتوهم امكان دفع الاشكال المتوجه اليه بانه يلزم التخلف مع ان الارادة علة تامة فى الفاعل الالهى بان المراد هو صدور الفعل عنه عن اختيار ولا تنافى بين ذلك وبين اختيارية الفعل فتامل.

فبالجملة الوجدان حاكم ان ماهو يريد الشرع والامر هو البعث نحو المادة وان كان يشتاق فعل الغير وصدوره منه او يطلبه بعد التوجه الثانى ولكنه لايريده لعدم امكان تعلق الارادة بماهو الخارج عن حيطة قدرته ولا معنى للارادة التشريعية حتى يقال بانها تكون هكذا لا الارادة الفاعلية نعم المراد من الارادة التشريعية هو ان المراد تشريع القانون بعث الغير نحو المطلوب فلاحظ.

الثانيه: قضية ماتقرر فى الكتب العقلية هو ان الله تبارك وتعالى نافذ قدرته وارادته ولاشيئى خارج عن حكومته وهذا هوالظاهر من الكتاب حين مايقول هوالذى خلقكم وماتعبدون و يقول خالق كل شيئى وعن الاشياء افعال العباد وكان مايعبدون هى الصورة التى كانت تصنعها ايديهم فى الخشب لامادة الخشب فاغتنم وافهم. وايضا تقرر فى محله انه تعالى منزه عن الحوادث ولايوصف بها بل الحوادث كلها خلائق الله تعالى فاذا تحدث مشكلة ومعضلة جدا وهوانه كيف يمكن استناد المخلوق الزمانى فيما لايزال الى الوجود الازلى المنزه عن حوادث الصفات ومنها الارادة لان الحوادث الزمانية اما المستندة اليه تعالى اما تستلزم حدوث الارادة اوتكون الحوادث قديمة زمانا والكل ممنوع عقلا ووجدانا وماهو الحجر الاساسى حلا لمثل هذه الشبهة هو ان الارادة عليتها تابعة لكيفية تعلقها.

فاذا تعلقت الارادة بوجود زيد فعلا فلابدا يتحقق المراد وهو زيد واذا تعلقت الارادة بوجود زيد غدا فلابد ايتحقق المراد فى الغد فلوتحقق المراد فى الحال فقد تخلف المراد عن الارادة لانها تعلقت بتلك الكيفية لابهذه الكيفية فهو تعالى الغنى بالذات يريد فى الازل خلق زيد مثلا او فعل المكلف مثلا فيما لايزال فتكون الارادة ازلية والمراد حادثا فى الزمان المتاخر وفى عصر كذا.

واما كيفية تصوير هذه الارادة وكيفية المراد بالذات و بالعرض فى حقه تعالى فهو موكول الى ارباب النص ولقد تعرضنا فى القواعد الحكمية لقصارى هذه المسائل ومن شاء فليرجع هناك وانه من مزال الاقدام لايجوز للعالم الاصولى سلوك هذه المسالك الخطيرة لوقوعه فى

ما لاينبغى ولا يعد معذورا لجهله بجهله والمقصود من هذا التمثيل تصوير ان الارادة لا تستتبع المراد على كل حال ويمكن الفكاك بينهاوهوتابع لكيفية تعلقها به

هذا حسب البرهان العقلى المشعوف بالعرفان والشهود العلمى واما بحسب الوجدان فانظر الى ما تريده فى كربلاء وانت فى النجف فان الضرورة قاضية بان ارادة كربلاء توجب لكونها احدى مبادى ارادة مقدماته ارادة فى وجودك نحو تلك المقدمة وهى اخذ السيارة وتحصيل مايرتبط به حتى توصلك اليه لزيارة الحسين روحى فداه ليلة الجمعة فهل انت بالنسبة الى الزيارة لست مريدا ام انت مريدها بالضرورة فهل انت اذا كنت مريدا فهل تحصل الزيارة بلاانتظار ام الارادة حاصلة والزيارة تحصل بعد ذلك

فتحصل الفكاك بين الارادة والمراد ام فى الارادة الفاعلية فلا شبهة فى ان الامر تحرر من تحققها قبل تحقق المراد زمانا طويلا وليس هذا التفكيك الا لاجل ان الارادة تعلقت بالمتاخر ولكن التاخر المعلوم فعلا مراد بالذات فعلا ومتاخر فى الوجود زمانا.

وتوهم ان كربلاء ليست مراده بل هى مشتاق اليها وتميل النفس اليها ميلا كاملا وعند ذلك تريد المقدمات فكل مقدمة قريبة فى الوجود هى المراده ولا تفكيك وكل متاخر فى الوجود مشتاق اليه ومعلوم الصلاح ثم تتعلق به الارادة عند استجماع ساير الشرائط فلايلزم تفكيك واذاسئل عن وجدان احد بانك تريد كربلاء وتقصد، فيجيب، نعم فهو بمعنى الطلب والميل لاالارادة التى هى الجزء الاخير للعلة التامة.

مدفوع بما عرفت والعجب من **العلامة المحشى الاصفهانى** حيث توهم ذلك ونظر فى امكان تعلق الارادة التكوينية بالتاخر غفلة عن البرهان والوجدان وتبعه بعض افاضل تلاميذه فى التكوينية دون التشريعية مع تصريحه بعدم الفرق بين الارادتين.

ان قلت: الارادة ليست الااختيار النفس مايرى فيه صلاح وجوده وهذا المعنى كيف يمكن تخلفه عنها.

قلت: نعم، الا ان معنى اختياره ليس عدم التفكيك بينه و بين تحققه و بعبارة اخرى النفس تختار ولكنه يتعلق اختياره بالمتاخر وهوزيارة كربلاء المقدسة ولذلك الاختيار يثبت الارادة الثانية من الارادة الاولية والايلزم نشو الارادة المقدسية من الشوق والميل او من العالم بالصلاح الغير البالغ الى حدالعزم والتصميم والجزم نعم، قدعرفت منا شبهة فى اصل صفة الارادة ووجودها مع دفاعها فى تنبيهات مباحث الطلب والارادة فليراجع هناك لعل الله يهديک و يكون لى ذخرا اليوم الفقر والفاقة فعلى ما تقرر يجوز كون الوجوب فعليا والواجب استقباليا بل يجب ان يكون جميع القوانين هكذا فان المولى يريد فى الازل بعث

العباد فيمالايزال بل جميع القوانين الالهيئة لابد وان تكون بحسب الثبوت كما تقرر منا فى الوجوب المشروط هكذا والا يلزم حدوث الارادة فيه تعالى عن ذلك علواكبيرا.

فبالجملة جميع القوانين الالهية من الواجبات المعلقة لان الارادة التقنينية من شعب الارادة التكوينية فلايختلف المراد عن الارادة لانها تعلقت بهذه الكيفية وليست الارادة الازلية متعلقة بقوانين الاسلام على سبيل الابداع حتى يوجد قانون الاسلام مثل فى افق اخراو فى زمان متقدم على العصر المتاخر وهذا ايضا برهان اخر. نعم يحصل الفرق بين المطلق والمعلق فى الخصوصيات فاذا ارادة الصلوة من العبد بالارادة الازلية فيما لايزال وفى افق الحوادث والزمانيات وتحقق العبد البالغ ووجه فى الخارج فعليه اتيان الصلوة من غير انتظار واذا اراد بتلك الارادة من البالغ حج عند الاستطاعة فبعد مايوجد المكلف فى عمود الزمان لايجب عليه الحج لحالة انتظارية للحج وهى الاستطاعة.

وامّا الوجوب المشروط فهوثبوتاً معلق و اثباتاً بحسب الا ثار واللوازم مشروط ادعاءً لا مشروط واقعاً ولباً وعند ما تبين ذلك ظهر عدم الفرق بين القيد الاختيارى وغير الاختيارى فى الوجوب المعلق ضرورة امكان تشكيل القضية الحينية من القيدين فيقال صل حين الزوال او يقال حج حين الاستطاعه.

واما ماافاده **العلامة الخراسانى** ره من عدم الفرق بين المعلق والمنجز فى الا ثر لان المعلق وجوبه الفعلى وهو مشترك مع المنجز فى تلك الجهة واثرهما واحد و تاخير الواجب فى احدهما دون الاخر كالحجر جنب الانسان لايقتضى التقسيم الصحيح. و بعبارة اخرى انه ره يريد ان كلا منهما واجب مطلق ومنجز ولكن احدهما منجز بمعنى وقوعه صحيحا بعد تحقق وجوبه والاخر لايقع صحيحا الابعد حصول الشرط الاخر والقيد المعتبر طرفا له فما اورده على مقالته فى الحاشية فى غير محله فالا ثر المقصود من هذا التقسيم يحصل بدعوى ان الصلوة مثلاً قبل الوقت واجب مطلق وليس مشروطا بالوقت وهو منجز ايضا لانه لابد اذا كان مطلقا ولم يكن تقسيم اخر فيكون منجز اقبال الشروط الذى هو ليس مطلقا ولا منجزا فهو فى غيرمحله لانه اذا كان مطلقا فلابد من تحصيل القيد المتاخر اذا امكن كالاستطاعة، لانه منجز ومعنى المنجز عدم امكان اعدام مايورث اعدامه و بعبارة اخرى التكليف المنجز مايصح العقوبة على التخلف عنه الا تبديل موضوعه كمنجزية القصر للمسافر واذاكان موضوعه عنوان الانسان مثلا كالحج فان كان الحج قبل الموسم واجبا معلقا على الاستطاعة فلامعنى لداعوية امره اليها ويجوز اعدام الاستطاعة بمعنى ايجاد المانع عن تحققه بخلاف ما اذاكان تكليف الحج منجزا قبل حصول الاستطاعة فانه يدعوالى الاستطاعة فالتقسيم الى

المعلق والمنجز فى محله لاختلاف آثارهما من بعض الجهات الاخر فتدبر.

فبالجملة تحصل حتى الان ان الوجوب المعلق قابل للتحقق من غير فرق بين القضايا الكلية المستعملة فى القوانين وبين القضايا الشخصية الجزئية.

بل قضية مامرمنا ان جميع الاحكام والقوانين الالهية لابد وان تكون من قبيل الواجبات المعلقة لان ارادة جعلها ازلية والمراد منها الحوادث الكونية وانما اختلاف المنجز والمعلق والمشروط فى ناحية اخرى وهو انه كما عرفت تارة يريد فى الازل بعث زيد الى الصلوة من غير شرط اخر وحالة انتظارية فهو يعد من المطلق المنجز بعد ما وجد زيد بالارادة التكوينية فى عصره واخرى يريد بعثه نحو الحج عندالاستطاعة، فما يظهر من الاعلام كلا ان فى الوجوب المنجز لايكون بين الارادة والمراد تخلف وانما التخلف منحصر بالوجوب المعلق فى غير محله بل التخلف عمومى وحيث قد عرفت حال الوجوب المشروط وانه معلق لبا فيكون المجعول التكوينى والتشريعى مشتركا فى عمومية التعليق فما من وجود فى الحوادث الاوارادة وجوده ازلية وما من قانون الاوارادة تشريعه ازلية فافهم واغتنم جيداً.

شبهات وتفصيات

١ــ قد عرفت من **الكفاية** الشبهة فى ان هذا التقسيم لااثرله ولايترتب عليه الثمرة وبذلك ايضا صرح الاستاذان **البروجردى والخمينى** عفى عنهما فقال الاول ان الالتزام بالشرط المتاخر والوجوب المتقدم كاف لترتب ثمرة الخلاف بين المعلق والمنجز والثانى يقول ان التقسيم صحيح و لكنه عادم الثمرة بالنسبة الى المقدمات المفوته التى اثبت وجوبها وانت فى سعة من حل هذه الشبهة لمامر ان الوجوب المشروط بالتاخر وان امكن على نحو ماذكرناه

ولكنه يستلزم بعد ثبوت فعلية عدم جوازاعدام الشرط المتأخر وعدم جواز الفرار من القيد الاتى مثلا اذا كانت الصلوة قبل الوقت واجبة بالوجوب الفعلى المنجز فلايجوز للمكلف الفرار عن الزوال اذا تمكن لان الارادة الحاصلة لذى المقدمة على الاطلاق تدعوالى تحصيل المقدمة والشرط المتاخر.

ومن عجيب ما افاده قدس سره ان التكليف مشروط بالقدرة وهى تحصل حين الامتثال فالمشروط مقدم على شرطه وانت قد عرفت سابقا ان صدور الارادة الجدية من المولى مشروط بعلم المولى بحصول القدرة لابالقدرة الواقعية. نعم، القدرة الواقعية ينجز التكليف والعجز الواقعى يعذر العبد فلاتختلط.

واما ايجاب المقدمات المفوتة فى الوجوب المشروط فهو غير ممكن لما عرفت ان اعتبار الوجوب المشروط متقوم بان المولى يريد تسهيل العبد بالنسبة الى تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط فاذا كانت الصلوة واجبة مشروطة بحسب الدليل الاثباتى فلابد من عدم وجوب مقدماته على الاطلاق وان علمنا بحصول الشرط نعم اذا علمنا عن دليل منفصل كالاجماع ونحوه بوجوب المقدمات فى خصوص الصلوة مثلا فيعلم من ذلك ان الشرع الى ظاهر القضية ولاحظ الوجوب بحسب اللب وهو الوجوب المعلق فايجاب المقدمات لاجل اعتبار الوجوب المعلق كما تحرر تفصيله.

٢– لوسلمنا الوجوب المعلق ثبوتا و لكنه غيرممكن اثباتا بل هوفى جميع القضايا شرطية كانت اوحينية يكون من الوجوب المشروط.

و بعبارة اخرى الوجوب المشروط بحسب اللب معلق والوجوب المعلق بحسب مقام الاستعمال مشروط وذلك لان البعث يكون فى القضية المشروطة غير حاصل الابعد تحقق الشرط ولايكون مفاد الهيئة فى القضية المشروطة مفادا انشائيا حتى يصير فعليا بل الهيئة لا تستعمل فى معناها قبل تحققه كذلك الامرهنا فى قولك صل حين الزوال ضرورة ان هيئة صل موضوعة للمعنى الجزئى او لابدا تستعمل فى الجزئى.

فاذا لايكون شرائط الانبعاث موجودا فلابعث فعليا ولاوجوب فعلى حتى يقال بان الواجب استقبالى فتلك الشبهة التى اوردتم على الوجوب المشروط الذى ذكره الجمهور يرد عليكم هنا فلا تغفل، لانقول ان من شرائط استعمال الهيئة فى ماهو وضع له انبعاث العبد عقيب البعث حتى يقال بان البعث مطلقا لايكون علة الانبعاث بل الانبعاث معلول المبادى الاخر النفسانية وفى صورة العصيان وترك الطاعة يلزم ان لايكون بعث، بل باعثية الهيئة لابدوان تكون من قبل المولى بالغة الى حد الفعلية ولايكون هناك حالة انتظارية من قبل القانون كما فى الوجوب المشروط وما نحن فيه تقصر الهيئة عن افادة البعث لاخذ القضية حينية فالقضية الحينية ترجع الى الشرطية حسب الاستعمال.

فلايتصور البعث الفعلى هنا لانه اذا كان البعث فعليا فى الوجوب المعلق لابد وان ينبعث العبدنحو المادة اذاكان شرائط الانبعاث فى نفس المخاطب موجودة مع انه لاينبعث نحو المطلوب ولوكان المخاطب النبى (ص) وهذه الشبهة لاتختص بمسلكنا فى الوجوب المشروط بل يشترك فيها الجمهور ايضا لانه اذا كان مفاد الهيئة بعثا فعليا غير مشروط واقعا فلايه جهة لاينبعث نحو المادة المخاطب والمكلف المستفاد لمولاه وهل هذه الا لانه ليس بعثا فعليا بل مشروط وهذا من غير فرق بين كون القضايا حقيقية اوخارجية او شخصية. فلايتصور

البعث الفعلى وان كانت الارادة فعليه والطلب فعليا بحسب اللب والثبوت.

اقول اما الشبهة فيمكن الـذب عنها على مسلك من يقول باستعمالها فى البعث الفعلى نحو المتاخر ولايلزم من ذلك تصور فى مفاد الهيئة ولاكونها موضوعا لامر كلى عام او ان الموضوع له عام و كلى وهكذا المستعمل فيه و ذلك لان القيد الماخوذ فى القضية الشرطية قيد البعث و يصير لاجله وجوبا مشروطا والقيد الماخوذ فى القضية الحينية قيد الانبعاث، فيكون البعث مطلقا وفعليا واما عدم انبعاث المكلف عقيب هذا العبث الفعلى فلعدم تحقق ذاك الحين وهو الزوال والاستطاعة والقصور فى باعثية الامر كانه من قبيل القصور المتصور فى العاصى لا من قبيل القصور المتصور من قبل القانون واعتبار الشرط.

ولايمكن الـذب عنها على ما سلكناه نعم ولكن لنا ان نقول بان المولى اذا كان ذا مرام وهو الصلـوة مع الستر فان افاده ذلك المراد بقوله صل مع الستر فيعلم منه وجوبه المنجز واذا افاده مرامه بقوله صل ان كان الستر موجودا فيعلم منه انه فى مقام التسهيل الامر على العباد و يكون الوجوب مشروطا واذا افاد مرامه بقوله صل حين وجود الستر فيعلم منه انه فى مقام افادة الامر الثالث وفى موقف ابراز مرامه على وجه اخر بين الوجهين وهو الوجوب الفعلى مع عدم ايجاب الستر كالاول ومع عدم مراعاة التسهيل بحسب مقدمات الوجود كالثانى وان كان لا يمكن لنا حسب النظر العلمى استعمال الهيئة فى معناها الموضوع له ولكن تلك الهيئة فى تلك الجملة تفيد مرامه و مسلكه وتبرز مقصوده واماله وهذا هوالمتبع فافهم واغتنم جيداً.

٣ـ ان القيد الذى فرضه **صاحب الفصول** قيدا للواجب انما هو غير اختيارى كالزمان وهذا لايمكن توجه التكليف والطلب اليه لانه غير مقدور فلابد من اخذه مفروض الوجود ومعه يعود القيد الى الحكم الوجوب دون المادة و متى كان كذلك استحال تحقق الوجوب قبل تحقق القيد بناء على ماتقرر وتقدم من استحالة الشرط المتاخر فعليه فالوجوب منحصر بين مشروط ومطلق ولا ثالث. وانت خبير بما فيه اولا ان هذا التقريب لايفى استحالة الوجوب المعلق بالنسبة الى القيد الممكن تعلق التكليف به بل غير خفى انه لوامكن و تعلق به التكليف ليخرج عن الوجوب المعلق فكانه قدس سره لم يصل الى مغزى المرام فى الوجوب المعلق حسب ماقرره بعض تلاميذه.

و **ثانيا** ليس القيد فى الوجوب المعلق مورد التكليف بل التقيد مورد التكليف وهوممكن التحصيل ضرورة امكان ايجاد الصلوة بعد الزوال وان لم يكن جرالزوال الى ماقبله

فبالجملة القيد الماخوذ فى الدليل بنحو القضية الحينية اى اخذ القيد خارجا عن مصب الامر لايـجب تحصيله ولكن عدم وجوب تحصيله لايستلزم كون الحكم بالنسبة اليه مشروطا بحسب الاعتبار بل الحكم بالنسبة اليه معلق اى الوجوب موجود وظرف الانبعاث متاخر لاظرف البعث كما هو ممكن فى البعد المكانى فهذه الشبهة وما قبلها ليست مهمة بالذكر نعم ما فى كلمات **العلامة النائينى** على ما فى تقريرات بعض تلاميذ الاخر اقرب الى كونه شبهة فى المسألة واحرى بالذكر.

٤— القيد المزبور فى القضية الحينية اما يكون ذاصلاح ومصلحة فى الامر والمامور به او يكون بلامصلحة راسا لاسبيل الى الثانى للزوم تجويز الاتيان بالحج والصلوة قبل الاستطاعة والزوال.

وعلى الاول فان كانت ذات مصلحة ملزمة فلابد من الامر بتحصيله وهذا يستلزم كون الوجوب مطلقا منجزا و يستلزم ايجاب جرالزمان الى السابق وتحصيل الاستطاعة فلاوجوب معلق وان كانت ذا مصلحة غير الملزمة فان كانت مصلحة الصلوة والحج ملزمة فتعين ايجابهما قبل الوقت والاستطاعة وان صارت مصلحتهما بتلك المصلحة ملزمة فلابد من عدم الايجاب بعد حصول المصلحة فاين تصوير الوجوب المعلق. وهذا هو بتقريب منا يوجد فى خلال كلماته قدس سره مع تغيير ما فى تفسيرمرامه ومقصوده فى الاشكال والشبهة.

اقول: قد عرفت منا ان النظر الى مرحلة اللب و الثبوت يعطى انكار الوجوب المشروط لاالمعلق ضرورة ان الانسان اما يكون طالبا للصلوة مع الستر فيكون الطلب والمطلوب متحد الزمان وهو الواجب المنجز واما يكون طالبا للصلوة حين الستر وطالبالاكرام زيد حين المجىء والحج حين الاستطاعة وهكذا، فيكون زمان الطلب الفعلى وزمان المطلوب بالعرض مختلفا هذا ما قداقمنا عليه البرهان و الوجدان فانكار الوجوب المشروط بحسب اللب مما لامحيص عنه جدا.

واما تحليل المصلحة والمفسدة فقدمران القيد ربما يكون ذامصلحة ملزمة الا ان الشرع بملاحظة ملاك التسهيل لابوجه التكليف اليه ولكن يرى صحة التكليف اذا حصل لاعن كلفه وتكليف كما فى الاستطاعة فعند ذلك لايرجع الوجوب الى المشروط لان الطلب فعلى فى النفس بالنسبة الى الحج حين الاستطاعة لا ان الارادة تصير مشروطة والطلب يصير مشروطا كماتوهم لعدم معقولية الاشتراط فى التكوين لوامكن فى التشريع فما هو عقدة هذا الفاضل العلامة فى الوجوب المعلق هو انه كان يرى عند عدم تحقق الوجوب المنجز ماهو الحكم هو الوجوب المشروط لاغير وكان ياخذالمدعى فى الدليل كما هو

كثيرا ما سلك هذا المسلك فافهم وتدبر.

٥— ومما ذكرناه يظهر وكما ظهر من بحث الوجوب المشروط ان القضية الحينية فى الامور الاعتبارية لااساس لها بل القضايا تابعة للملاك النفس الامرى فالقيود اذا كانت دخيلة فى المصلحة فتكون القضية شرطية واذا كانت غيردخيلة واجنبية تكون القضية حينية ولاشبهة فى دخال الاستطاعة والوقت فى الحكم فكيف تكون القضية بالنسبة اليها حينية لان القضايا الحينية من القضايا البتية لاالمشروطة فلا تذهل.

اقول: نعم الاكما حرر الا ان الشرع المقدس لمصالح اخريلاحظ فى الاعتبار ما هو الدخيل فى المصلحة غير الداخل ولكن لابنحو لا مدخلية له اصلا حتى يكون ايجاب الحج والصلوة حين الاستطاعة والزوال لغوا بل للارادة والتسهيل اعتبر هكذا فاذا تحقق القيد طبعا يتنجز ماهو الواجب.

٦— ومن عجيب ما قيل فى المقام ايضا ان جميع القيود الماخوذة فى التكليف لابد وان تكون من قيود الموضوع والتكليف فى جميع القضايا الحقيقية بالنسبة الى القيود المزبورة مشروطا من غير فرق بين القيد الاختيارى وغير الاختيارى فعلى هذا فما الجهه فى عد الواجب بالنسبة الى الوقت مثلا او الى الاستطاعة معلقا دون ساير القيود.

اقول: هذه جملة بما سبقت فى كلمات بعض الافاضل ايضا وانت بعد ما احطت خبيرا بميزان القيود والملاكات وان الامر بحسب اللب لايكون خارجا عن الوجوبين المعلق والمنجز فلاتحتاج الى مؤنة زائدة فى حل امثاله.

فالمحصول مما قدمناه الى هنا هوان فى القضايا الشرعية يمكن ان يؤخذ بعض القيود ولايكون هو راجعا الى الهيئة ولا الى المادة بل يكون فى الاعتبار ماخوذا ظرف الانبعاث وان كان بحسب الثبوت داخلا فى مصلحة المادة، واما الشبهة التى توهمها ركن الشبهات وهو لزوم التفكيك بين العلة والمعلول والارادة والمراد فقدمر بحمدالله ذبها بما لامزيد عليه فى مقدمات المسألة فلا تغفل ولاتختلط.

اذا تبين ذلك فان كان القيد الماخوذ فى الدليل ظرفا للانبعاث وتكون القضية الحينية معلوم التحقق فى الاستقبال كالزوال والاستطاعة مثلا فلابد من تحصيل المقدمات الوجودية ولايكون القيد المزبور مورد الامر الغيرى بناء على الملازمة و يكون خارجا عن محط البحث للزوم الخلف وهوكون الوجوب المعلق منجزافهو ماخوذ خارجا عن الامروعن دائرة الطلب و يكون مفروض الوجود اى اعتبر وجوده فى لحاظ المولى على الوجه المذكور وهذا لاشبهة فيه.

وانما الاشكال والشبهة فى انه اذا شك فى تحقق الزوال و الاستطاعة فرضا فهل يجب الاحتياط بالنسبة الى المقدمات الموجودة ام لا؟ وجهان من ان معنى فعلية الحكم فى الوجوب المعلق ان كل انسان محكوم بهذا الحكم و يكون الحكم فعليا بالنسبة اليه وهو مخاطب بخطاب حج وصل عند الاستطاعة والزوال فهو الان يعلم بتكليفه بالحج حين الاستطاعة فلورخل بالمقدمات الوجودية ثم اتفقت استطاعته فقد رخل بالوجوب والمرام من غير عذر. ومن ان المخاطب فى دليل الحج من يتفق بحسب علم الله له الاستطاعة واذا شك فى تحقق الاستطاعة يشك فى توجيه الخطاب المعلق اليه فلايكون الخطاب معلوما ولامعنى لكون فرد من افراد الناس مخاطبا بالحج عند الاستطاعة للغوية خطاب من لايتفق له هذا الحين وظرف الانبعاث بالحج فلابدا يتعين الوجه الثانى. اللهم الا ان يقال هذا فى الخطابات الشخصية او القانونية المنحله الى الخطابات الشخصية واما الخطابات القانونية فلامانع من لغوية بعض منها كماتحرر فى محله. نعم يمكن التشبث باستصحاب عدم تحقق الاستطاعة لرفع وجوب الاحتياط العقلى وليس هذا من المثبت فتامل جيدا.

ثالثها: تقسيمه الى النفسى والغيرى فتارة ينسب الى الشهرة انهم عرفوا بان الواجب النفسى ماوجب لالواجب اخر والواجب الغيرى ماوجب لـواجب اخر واخرى ينسب اليهم بان الواجب النفسى ما وجب لاللتوصل به الى واجب اخر والغيرى ما وجب للتوصل به الى واجب اخر وثالثه ان الواجب النفسى ماتعلق به الوجوب لذاته و بما هو هو والواجب الغيرى ما تعلق به البعث لالذاته بل للتوصل به الى اخر ورابعه على المحكى عن تقريرات جدى العلامة قدس سره بان القوم عرفوهما بان النفسى ما امر به لنفسه والغيرى ما امر به لغيره.

وحيث اعتقد **الكفاية** قصور الاخير بعدم العكس فى الاول لعدم شموله للمعرفة من الواجبات النفسية و بعدم الطرد فى الثانى لان الواجبات النفسية غير المعرفة تصير غيرية لاجل ترتب المصالح الاخر عليها فتجاوز عن هذا و قال بما فى التقريرات وهوان طلب شيئى وايجابه لايكاد يكون بلاداع فان كان الداعى فيه هو التوصل به الى واجب لايكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى والا فالواجب نفسى سواء كان الداعى محبوبيته الذاتية كالمعرفة بالله اومحبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كاكثر الواجبات وحيث ان تفسيره للواجب النفسى مورد الاشكال لاجل ان الارادة الباعثة نحو الصلوة والصوم مولود الارادة الاخر سابقة عليها وهى ارادة تحقق تلك المصالح الكامنة تحت تلك الطبايع فلا تكون هى الاغيرية ولان المحبوبية بماله من الفائدة يستلزم كون الغيرية نفيه ايضا عدل

عنه الاخرون حتى وصلت النوبة الى السيد المحقق **الاستاذ البروجردى** قدس سره فقال ان الواجب النفسى عبارة عما توجه اليه نظر المولى ولاحظ بحدوده و اطرافه ثم بعث العبد نحوه ببعث متصل.

والواجب الغيرى عبارة عمالم يتوجه اليه بما هو هو بعث مستقل بل البعث المتوجه اليه ظلى بناء على الوجوب الغيرى.

وقال **الوالد المحقق** مدظله ان البعث اذا تعلق بشيئى لاجل التوصل الى مبعوث اليه فوقه فهو غيرى وان تعلق بشيئى من غير ان يكون فوقه مبعوث اليه فهو نفسى.

ولاتحتاج المسألة الى النظر الاجمالى فى ان ماهو المقسم فى الوجوب النفسى والغيرى هل هى الشوق والمحبة والمصالح الكلية التى تكون الاحكام تابعة لها ام المقسم لهما هو الوجوب والحكم او الطلب والارادة النفسانية، فنقول لاشبهة فى ان ما هو المحبوب الذاتى والمشتاق اليه فى السلسلة الطولية المركبة من الاشتياقات ليس هذه الافعال والحركات الصادرة من الانسان فى الارادة التكوينية ولافى الارادة التشريعية، بل ماهو المطلوب الاقصى ليس هى المعرفة لما تقرر فى محله ان العلم النظرى والحكمة النظرية مطلوبة للغير وهى صيرورة الانسان الامكانى غنيا بالغير و باقيا بالوجوب الذاتى الابدى ومتخلقا باوصافه و صفاته و منطويا فى ذاته و مستجمعا لكمالا ته الباقية بصفة الوجوب فان خيرة الانسان و فطرته تعشق الكمال المطلق وتتحرك نحو ذلك الكمال على الاطلاق حتى لايقف اشتهاؤه عند وصوله الى جميع الكمالات الوجوبية الا اذا صار واجب الوجود بالغير وفانيا فيكون باقيا بتلك الصفة الوجوبية الازلية وقادرا وخالقا وكاملا على الاطلاق.

فما ترى فى كتب القوم من ان غاية اشتهاء الانسان هى المعرفة فهو فى غير محله ولعله ماخوذ من بعض الروايات اغترارا بها غفلة عن اختلاف الناس حسب اختلاف الخطابات الوارده عن الائمة المعصومين صلوات الله تعالى عليهم اجمعين واما توهم ان ايجاب ذلك غير ممكن عقلا لامتناع تعلق الامر بما لايتعلق به القدرة فهو غير صحيح ضرورة ان القدرة على المقدمات تكفى لتصحيح ذلك، ولابرهان من قبل العقل على لزوم كون المشروعات الشرعية واجبات نفسية الهية و بالجملة مراد الانسان فى الارادة الفاعلية على هذا الاجمال يكون هكذا وتحصل ان النظر ان كان الى ماهو المقصود والغرض فى الارادة الفاعلية وما هو المشتاق والمطلوب والغاية فى الارادة الانسانية فهو ليس معرفة الله تعالى كما اشتهر بل هو البقاء بالوجود الوجوبى. فهل ترى من نفسك فى هذه النظرة ان يكون الواجب الشرعى هذا المعنى البعيد عن اذهان عامة عائلة البشر وهذا الرقيق الذى لا تناله ايادى الاوحد يين

فضلا عن غيرهم فلوكان مدار الوجوب النفسى والذاتى على ماهو المطلوب الاقصى والمحبوب الذاتى كان يلزم ان يكون الواجب الشرعى مثل هذا. فيعلم من ذلك ان تقسيم الوجوب النفسى والغيرى ليس المطلوب الذاتى والمحبوب الاقصى ولاالمصالح والاغراض. .

وتوهم امتناع جعله واجبا شرعيا لاجل عدم امكان توصل كافة عائلة البشر اليه صحيح ولكـنه يستلزم سقوط التكاليف قهرا كمالايخفى.

ونتيجة ذلك هوكون المحرمات الشرعية ممنوعات لكونها موانع الوصول الى هذا المقصد الاعلى وواجباتها مقتضيات لذلك.

ثم: ان الاصحاب ره بمجرد توهم ان ماهو المطلوب الذاتى للانسان بماهو الانسان وهى معرفة الله تبارك وتعالى وقعوا فى اشتباه اخر وهو توهم ان الواجب النفسـى هى معرفة الله. مع ان معرفة الله ليس مقصود الاصلى فى الواجبات النفسانية ضرورة ان معرفة الله يمكن ان يكون المقصود الاصلى للارادة الفاعلية ولكن لايمكن ان تكون الغاية للارادة الامرية والالهية بل غاية فعله تعالى ليست الامتحدا مع مبداء الفعل لما تقرر فى محله ان العالى لايصنع للدانى وان المستعلى بالذات غنى فى التوصل الى الغير ولذلك قيل ان حبه بذاته غاية فعله فان حبه بذاته يستلزم الحب بصفاته والحب بالصفات يستلزم الحب بلوازم الصفات المستتبعة للاعيان الثابته العلمية ثم لتلك الاعيان فى النشئة العينية. فهل ترى من نفسك كون الواجب النفسى فى الارادة التشريعية مثل ذلك فلايجوز ان يتدخل الانسان فيماهوخارج عن افق تعقله وتدبره ولاينبغى الخلط بين ماهو المقسم فى الواجبات النفسية والغيرية التى تكون معروفة عند العوام والخواص وبين ماهوالخارج عن محيط افكار الناس واخص الخواص.

ومجرد ماقيل ان الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية لايستلزم نقض خط العلوم الاعتبارية فان معنى هذه الجملة لاينافى الواجبات النفسية والغيرية والمحرمات الشرعية بالضرورة لان ملحظ العقل هو ذاك وملحظ الشرع والقانون هذا الامر الاعتبارى وهو الوجوب المنتزع عن الارادة البارزة اوهو نفس الارادة على ما يفهمه العقلاء من الارادة فى جعل القوانين العرفية على وجه لايكون خارجا عن افق التحقيق حسب ماقرر فى كتب العقلية فليتأمل.

اذا تبين لک هذا المجمل، فاعلم ان الوجوب النفسى والغيرى مشترك فى اصل الوجوب وممتازفى خصوصية النفسية والغيرية فماهوالوجوب وماهى الجهة المشتركة فهل هى الحكم وهو الامر الاعتبارى لعقلائى المنتزع عن البعث كما اختاره **الوالد المحقق** مدظله فعليه

يكون الوجوب النفسى ماهو المبعوث اليه بالبعث الذى لايكون فوقه بعث اخر اولايكون لاجل المبعوث اليه الاخر والغيرى ماهو كذلك.

او الوجوب يعتبر عن البعث بما انه كاشف عن الارادة الموجودة فى نفس الامر فاذا كان بهذا اللحاظ يعتبر الوجوب فلايكون المقسم هو الحكم بل المقسم اعم من الحكم ومن الارادة البارزة بغير هيئة البعث بل لوظهرت تلك الارادة بمظهر اخر فهو ايضا ينتزع منه الحكم بل واذا اطلع انسان على تلك الارادة فى نفس المولى فيعتبر الوجوب واللزوم ويجد المعنى المقابل للانقسام الى النفسى والغيرى لابشخصه بل بنوعه بل لواطلع على مرام المولى ومقصوده ايضا يكون الامر كذلك و يكون هذا ايضا مثل ذاك ولكن لابالمعنى الذى اشيراليه وهو المقصود الذاتى بل لو اطلع على مقصود المولى منه اى من العبد وهذا غير المقصود الذاتى فانه اى هذا المقصود والمطلوب منه ايضا نفسى ويمكن ان يكون غيريا بالوجه الذى اشيراليه.

وهذا الاخير اى ماهو مقسم الوجوب النفسى والغيرى هذا لاذاك نعم مفهوم الحكم ربما لاينتزع الابعد البعث ومفهوم الوجوب اوسع منه و ينتزع من الارادة الموجودة الغير المظهرة لمانع ولكن النفسية والغيرية تردان على المعنى الاعم وهو المطلوب والمقصود المضاف الى العبد، فعند ذلك يظهر ضعف ماقيل او يقال فى هذه المقالة ولما كان صدق مقالتنا يظهر من توجيه المتعلمين الى مثال فان فى ذلك برهانا وارشادا وتنبيها للوجدان فنقول فى الموالى العرفية اذا اراد المولى تاسيس بناء مسجد فلاشبهة فى ان غرضه الذاتى ربما ينجر الى الوصول الى تلك المقامات التى اشرنا اليها و لكنه تبعا لغرض تاسيس البناء واحتياج البناء الى الخوادم والعمال تارة يامر المهندس بايجاد خريطة المسجد واخرى يامر المعمار بتركيب هذه الخريطة والنقشة على القاع المهياة للمسجد وثالثه يامرالبناء ببناء المسجد ورابعه يامر السائق بجلب المصالح للمسجد وخامسه يامر صانع الطابوق بطبخ الطابوق للمسجد وسادسه يامر العمال بتعاون البناء فى امر المسجد و بنائه و سابعه غير ذلك فاذا نظرنا الى المولى البانى لبناء المسجد فلانجد منه الا الاوامر النفسية متوجهة الى الاشخاص المختلفين وعلى كل واحد منهم يجب امتثال الامر المتوجه اليه لانه طلب منه شيءٍ و بعثه نحوه من غير كون هذا البعث فى هذا اللحاظ بالنسبة الى هذا العامل غيريا لان الغيرى هو البعث او الارادة المترشحة اوالمتولد منه متوجهة اليه على مقدمات ماهو المبعوث اليه. ففى شان المزبور كان قد امر صانع الطابوق لصنعة الطابوق وهذه الصنعة متوقفة على مقدمات وشرائط وجوديه وتلك المقدمات والشرائط اذا كانت مورد الارادة والبعث يكون

عن البعث الغيرى ولايصح عتاب صانع الطابوق بانك لم ما اشتريت التراب وا ... الخ. حتى تتمكن من طبخ الطابوق لانه امر غيرى ومطلوب غيرى بالنسبة اليه وماهو المطلوب النفسى منه و يصح العقاب والعتاب عليه تحويل الطابوق و طبخه وهكذا بالنسبة الى المهندس والمعمار.

فالنفسية والغيرية اضافية فيمكن ان يكون الشيء الواحدنفسيا بالنسبة الى شخص وغيريا بالنسبة الى شخص اخر. ثم انه بعد ما عرفت ذلك فان علمنا من المولى ارادة الخريطة من المهندس وهكذا الى اخر مامر ولكن لم يظهر تلك الارادة فانه يصح العقوبة على المرادات النفسيه ولايصح على الغيرية و ينقسم المراد الى النفسى والغيرى وان لاينقسم الوجوب والحكم لتقومهما بالظهور باى مظهر كان مثلا. وهكذا اذا كان المولى نائما ولكن فهمنا من الخارج تعلق غرضه ببناء المسجد وتعلق غرضه بالنسبة الى زيد لمهندسية المسجد ولعمرولمعمارية المسجد وهكذا يجب الاتباع و يصح التقسيم ويحصل النفسى والغيرى ايضا فافهم واغتنم جيدا.

بحث وتفصيل لوتردد الوجوب بين النفسية والغيرية فقد تقررمنا فى اوائل مباحث الهيئة مايرتبط بهذه المسألة ولكن لما تصدى الاصحاب للبحث المزبور هنا تفصيلا فلاباس بالاشارة الاجمالية اليه هنا فنقول الكلام هنايقع فى المرحلتين.

المرحلة الاولى: فى مقتضى الاصل اللفظى ولاريب عند احد فى ان عند الشك يحمل المشكوك على النفسية سواء قلنا بان المعانى الهيويه جزئيه حرفيه والموضوعات للهيئات خاصة شخصية اوقلنا بكليتها فى الوضع والاستعمال وسواء قلنا بامكان تقييد الهيئات اوامتناعها عنه فاصل المسألة مما لاشبهة فيه.

انما الكلام فى وجه المسألة فقد اخذ كل مسلكا وسبيلا فقيل بالانصراف كما يظهر من **الكفاية** ومن **تهذيب الاصول** فى ابتداء كلامه، وقيل بان حجة المولى تامة بالنسبة الى مفاد الكلام فلا يعتذرالعبد بعذره ولايجوز له التقاعد لعدم مقبولية العذر هنا عند العقلاء وهذا ايضا يظهر من **تهذيب الاصول** فراجع، وقيل ان النفسية قضية الاطلاق لان الغيرى يحتاج الى المؤنة الزائدة وهذا مايظهر من **الكفاية** ايضا ومن **العلامة الاراكى** ره و جملة اخرين وقيل ان الشك فى الوجوب النفسى والغيرى يرجع الى الشك فى تقييد المادة مثلا الاخرى المفروض وجوبها النفسى مثلا اذا شك فى نفسية الوضوء وغيريته فالشك المزبور يرجع الى الشك فى ان الصلوة واجبة على الاطلاق او مشروطه بالطهور صحة فاذا كان

لدليل الصلوة اطلاق فيرفع الشك فيما نحن فيه و يصير المشكوك فيه نفسيا لان لوازم الاطلاقات اللفظية حجة عند العقلاء.

وانت خبير بقصور كل هذه المسالك، اما الانصراف فلانه بلاوجه بعد كثرة الواجبات الغيرية واما تمامية الحجة فلانه لايستلزم كونه نفسيا فلايكشف النفسية بذلك مع ان الكلام فى كيفية كشف النفسية والانتمامية الحجة قطعية منه الكل، واما التمسك بالاطلاق فلما تقرر منا مرارا ان الاطلاق المصطلح عليه فى بحث المطلق والمقيد غير الاطلاق المذكور هنا فى مباحث الهيئة فان الاطلاق هناك يفيد التوسعة وان الحكم ثابت مما هو الموضوع له ولايكون الامر الاخردخيلا فيه ولايعقل افادة الاطلاق احد القسمين.

مثلا اذا ورد اكرم العالم لايعقل افادة الاطلاق وجوب اكرام العالم الهاشمى فهكذا اذا ورداكرم زيدا لايعقل افادة اطلاقه كونه واجبا نفسيا لانه مقابل الوجوب الغيرى ولهما الجامع الاسمى فيكون ثمرة الاطلاق كـون المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع.

و بعبارة اخرى ان تمامية المقدمات الحكمه كما تفيد فى اكرم العالم بالنسبة الى الموضوع والمتعلق ان نفس طبيعة العالم والاكرام واجب الاكرام وواجب كذلك تلك المقدمات تفيد ان ماهو المبعوث اليه هونفس الوجوب الجامع بين الغيرى والنفسى فما كان اثر الوجوب الجامع يترتب عليه ولامعنى لوجوب ترتيب آثار الوجوب الخاص من النفسى والغيرى.

ان قلت: لايعقل الجامع بين المعانى الحرفية ولوفرضنا الجامع فلانتصور كونه مورد الاستعمال بل الاستعمال فى الهيئات لايخلوا ما يكون فى النفسى او الغيرى بحسب البرهان او بحسب الوجدان، فاذا كان الوجوب الغيرى محتاجا الى مؤنة زائدة فيتعين النفسى فالاحتمالات الثلاث مدفوع اولها بان الجامع مفروغ عنه انه غير مستعمل فيه والثانى مدفوع بانه يحتاج الى البيان الزائد فيتعين الثالث وهو النفسى.

قلت: نعم الا ان احتياج الغيرى الى المؤنة الزائدة ممالا اصل له ضرورة ان الوجوب بمفهومه الاسمى ينقسم الى النفسى والغيرى فلابد من لحاظ قيد حتى يحصل القسمان و بداهة ان الارادة فى النفسية تحتاج الى المبادى الوجودية من التصور والتصديق حتى تحصل فى افق النفس وهكذا فى الغيرية لانها ايضا ارادة توجد فى النفس حسب المبادى الوجودية.

و بديهة امكان ابراز المولى عند قوله اكرم العالم اكرمه اكراما نفسيا او يقول اكرمه اكراما غيريا وجوبا غيريا فاين جاء ما اشتهر من احتياج الغيرى الى المؤنة الزائدة دون

النفس. فتحصل ان جميع ماقيل فى هذا المقام مما يكاد يصغى اليه و اذا تبين ذلك **نقول:** اولا غير خفى ان مورد النزاع هو ما اذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى ولم يكن الوجوب النفسى الذى يحتمل غيرية هذا الوجوب بالنسبة اليه معلوما من رأس اولوكان ذلك النفسى معلوما فلا اطلاق له مثلا اذا تردد وجوب الغسل انه نفسى اوغيرى ولم يكن لدليل الصلوة اطلاق فهل يكون هناك اصل لفظى يرجع اليه ام لا.

فتلك الصورتان مورد الكلام فى المقام واما الصورة الثالثة وهو ما كان لدليل الصلوة اطلاق لفظى فهو خارج عن الجهة المبحوث عنها ضرورة امكان رفع الغائلة من طريق الاطلاق المزبور فانه اذا قلنا بان الصلوة لايعتبر فيها الطهور فلايبقى الاشكال والشك فى الغسل لما قيل ان مثبتات الاطلاقات اللفظية حجة.

فاترى فى كلمات العلامتين **النائينى والعراقى** وغيرهما من الخوض حول هذه الصلوة فهو من الغفلة عن اساس المسألة مع ان الاطلاق ان كان رفض القيود كما هو الحق ليس يتمسك به لرفع الشبهة هنا لان المقدار الثابت من بناء العقلاء هو عدم الاعتبار باحتمال قيد فى دليل الصلوة وعدم الاعتناء باحتمال الغيرية مع عدم وجود القرينة المعتبرة.

واما رفع الشك بالاطلاق فى دليل الصلوة فهو بحث علمى وليس من حدود الوظائف العقلائيه، نعم، اذاكان الاطلاق عند العقلاء هولحاظ جميع القيود اجمالا ومنها قيد الطهارة يمكن ان يقال بارتفاع الغائلة هنا باطلاق دليل الصلوة التى هى المشروط احتمالا بالغسل وعند ذلك يمكن التفصيل فى الصورة الثالثة بين المسالك و بين كون دليل الصلوة فى المثال المزبور عاما اومطلقا بناء على اختلافهما فى الافادة والمفاد فلاتختلط. واما فى الصورتين الاوليتين اللتين هما مصب البحث ومورد الكلام فهو بعد ما عرفت ان بناء العقلاء قائمة على الاخذ بالنفسية فى ما اذالم يكن قرينة على الغيرية او قرينة صالحة على احتمال ارادة الغيرية بحيث يصير الشك عند العقلاء شكا مستقرا فى انفسهم وكان البحث حول مايمكن ان يعد وجها علميا للمسألة فما هو الوجه الوجيه عندنا ما قد مضى تفصيله منا فى مباحث الهيئات و كيفية استفادة الوجوب والنفسية والعينية والتعيينية هناك واجماله:

هوان القرائن بين ماهى كلية وجزئية و بين ماهى وجودية وعدمية والقرائن الوجودية هى التى استفيدت من دأب المتكلم وعادته وطريقته و سجيته اذا علمنا من عادة المتكلم انه اذا كان يريد شيءً على نعت الالزام لاعلى نعت الاستحباب لا يلتحق بكلامه شيءً مما فيه الشفقة و الرحمة فانه عند ذلك يعرف الوجوب لاجل القرينة العدمية وهو عدم اتيانه

بالقرينة بعد كونه باقيا على القرينة بغيره فهذا هوالقرينة العدمية.

والتى هى المعروفة من طرق العقلاء فى محاوراتهم انهم فى مقام افادة النفسية والتعينية والعينية والوجوب والتنجز وغير ذلك من اقسام الواجبات لايأتون بالقرينة الوجودية فى كلماتهم على افادتها فهى قرينة عدمية على مرامهم فى الاستعمالات فكما يستفاد القسيم وهو الغيرى والندب من القرينة يستفاد القسيم الاخر ايضا من القرينة فلافرق بين النفسى والغيرى فى ان الهيئة بالنسبة الى الكل على السويه استعمالا ووضعا وان النفسية والغيرية مشتركة فى المبادى والحاجة الى اللحاظ والتصور الخاص.

ولكن الفرق بينهما فى امر خارج عنهاوهو ان مرام المولى فكما يتفق ان يتعلق بالاجمال بل مرام المتكلمين بين افادة النفسى والغيرى والوجوب اوالندب فاذا علم من طريقتهم ذلك فكل واحد من النفسى والغيرى يستفاد من القرينة الخارجية المتصلة الا انها فى طرف الغيرى وجوديه وفى طرف النفسى عدميه فافهم واغتنم.

ذبابة: اذا فرضنا الجامع الاسمى بين الحروف كمفهوم الربط والوجوب فلا مانع من التمسك بالاطلاق.

وفيه: نعم الا انه يفيد المعنى الجامع لاالمعنى الخاص وهو النفسى وهذا من عجيب ما قيل فى المقام مع ان تصوير الجامع الاسمى بين الحروف من المشكلات التى ذكرنا ها فى مباحث الحروف وان المولى اذا قال الصلوة فريضة اوالغسل واجب اما يريد النفسى اوالغيرى ولايريد الجامع ومايمكن يتقيد لايكون مراده ومنشؤهُ وماهو منشؤهُ لايكون جامعا فلاتختلط.

تذنيب: كان البحث حول ما اذا تردد الوجوب بين النفسية والغيرية على سبيل المنفصلة الحقيقية. ولو تردد على سبيل منع الخلو فاحتملنا ان الوجوب النفسى واجب غيرى كما فى صلوة الظهر بالنسبة الى العصر فلاشبهة فى لزوم ترتيب آثار النفسية واما الاثر الغيرى فهو محتاج الى الدليل ولااصل عند العقلاء مثلا اذا شك فى ان الغسل يوم الجمعة واجب نفسى اوغيرى بحيث احتملنا الجمع فانه يجب الغسل واما لزوم المحافظة على الطهارة الى صلوة الجمعة فهو منفى باطلاق دليل الجمعة او بالبراءة الشرعية والعقلية.

المرحلة الثانية لواستقر الشك ولم يتمكن من رفع الشبهة عند الاطلاق امالعدم تمامية ماسبق او لوجود ما يصلح للقرينيه على الغيريه كما اذا ورد اغتسل للجمعة والجنابة وكانت الجنابة واجبة بالغير فانه يشك فى غيرية الجمعة ونفسية ولاطهور للهيأة فى النفسية يقام مايصلح للقرينة على الغيرية وهى الجنابة.

فهل قضية الاصول العملية هو وجوب الاغتسال و وجوب المحافظة عليه للصلوة الجمعة ام لا او يفصل فى صور المسألة

الصورة الاولى: ما اذا علم فى المثال المزبور بوجوب صلوة الجمعة تفصيلا وكان وجوبه فعليا منجزا كما كان بعد دخول الوقت وشك فى وجوب الاقامة انه نفسى اوغيرى مشروط بها الصلوة و يعتبر مع فرض غيريته تقديمها عليها وعدم الفصل الطويل بينها و بين الصلوة.

فعند ذلك فاصل وجوب الجمعة مما لاريب فيه كما ان اصل وجوب الاغتسال مما لاريب فيه لان غسل الجمعة اما واجب نفسى اوغيرى ولافرق بين كون الغيرى واجبا شرعيا او عقليا لانه على اى تقدير يعلم بلزوم اتيان غسل الجمعة اما لاجل نفسية اولاجل شرطية النفسى الاخر المعلوم تفصيلا فعليته وانما الاشكال فى لزوم المحافظة على الطهارة اولزوم المحافظة على الترتيب فى المثال وعدم الاخلال بالموالاة وغير ذلك من احكام الغيرية.

فقال **العلامة النائينى** ره بالبراءة لانه من صغريات الاقل والاكثر وهكذا العلامة المحشى **الاصفهانى**(ره) بل هو الظاهر من **الكفاية** حيث اوجب الغسل لانه معلوم الوجوب مشكوك وهو صريح والغيرى وهو لايضر وهوصريح **العلامة الاراكى** ايضا.

وقيل بان بالبراءة هنا تابعة لجريانها فى الاقل والاكثر، وقيل ان الوجوب الجامع معلوم و خصوصية كل واحد منهما مشكوكه فاذا جرت بالبراءة عن خصوصية الغيرية تجرى فى خصوصية النفسية فيقع المعارضة بين الاصلين فلابد من الاحتياط بالمحافظة على غسل الجمعة الى صلوة الجمعة وعلى الاقامة بتقديمها عليها وعدم الاتيان بالفعل المضر وهكذا، والذى يحصل لنا انه هنا صورتان: **احديها** ما اذا كان الوجوب الغيرى غير ذى اثر خاص بل غيريته ليست الاشرطية وجودها بمفاد كان التامة سواء تقدم اوتاخر ولايعتبر له العدم حتى ينعدم بالفعل او يكون من الشرط المطلق متقدما كان او متاخرافانه فى هذه الصورة لاتجرى البراءة بالنسبة الى التقييد لعدم الاثر الشرعى له ولايثبت به عنوان النفسية حتى يقال بان قضية اصالة التعبدية اذا شك فى التعبدية والتوصلية هى الاحتياط فلابد من قصد القربة بالنسبة الى ما شك فى نفسيته وغيريته. نعم اذا كان قربيا على كل تقدير كما فى الوضوء بالنسبة الى الصلوة فلابد من قصدها كمالايخفى.

ثانيهما ما اذا كان الوجوب الغيرى ذا اثر شرعى كما فى الامثلة المزبورة. فهنا ايضا صورتان:

احديهما ما اذا كان للوجوب النفسى اثر وهو قصد القربة مثلا فانه لاتجرى البراءة

بالنسبة الى الاكثر والتقييد لمعارضتها بالبراءة بالنسبة الى خصوصية النفسية فلابد من الاحتياط بان يغتسل قربة الى الله تعالى و يحافظ عليها الى ان ياتى بالجمعة او ان يأتى بالوضوء قربة الى الله و يقدمه على الصلوة ولايبطله.

ثانيها ما اذا لم يكن للنفسى اثر فانه عند ذلك تجرى البراءة بالنسبة الى آثار خاصة بالغيرية لعدم جريان البراءة عن خصوصية النفسية لعدم الاثر لها و لذلك اشتهر بينهم اجراء البراءة وكانهم فرضوا هذه الصورة فى كلماتهم فافهم واغتنم. هذا كله فيما لم يكن مما شك فى نفسيته وغيريته حالة سابقة من النفسية والغيرية والافيؤخذ بها.

اوكان الوجوب الغيرى المشكوك عقليا لاشرعيا حتى لايفيد الاستصحاب بناء على عدم جريانه هنا وجريانه هناك كما لايخفى.

ولوكان التردد بين النفسية والغيرية على سبيل منفصلة مانعة الخلو فيمكن ان تحصل المعارضة بين استصحاب النفسية والبراءة عن الغيرية فلاتختلط بين صور المسألة وما يطرأها من الاحكام والاعتبارات.

ثم: ان هنا صورة رابعة هوما اذا كان الوجوب النفسى ذا اثر شرعى دون الغيرى بل كان اصل وجوده شرطا على تقدير ثبوت وجوبه الغيرى فانه فى هذه الصورة تجرى البراءة عن خصوصية النفسية مثلا لوتردد الوجوب بين كونه نفسيا قربيا اوغيريا غير قربى وكان كما اشيراليه فانه يجب عليه الاتيان به ولكنه تجرى البراءة بالنسبة الى وجوب قصد القربة نعم بناء على اصالة التعبدية لابد من الاحتياط ولكنها خلاف التحقيق كما عرفت تفصيله فى محله.

هذا كله اذا كان الواجب النفسى الذى يكون الغيرى المحتمل غيريا بالنسبة اليه معلوما بالتفصيل كما فى غسل الجمعة بالنسبة الى صلوة الجمعة واما اذا كان معلوما بالاجمال فى صورة تنجيز العلم الاجمالى اطرافه كما اذا كان فى المثال المذكور يعلم اجمالا بان غسل الجمعة اما واجب نفسى اوغيرى وعلى تقدير غيريته اما شرط ومقدمه وجودية لصلوة الجمعة اوالظهر المعلوم وجوبها اجمالا فالظاهر عدم الفرق فى الصور التى اشرنا اليها من اختلافها فى جريان البرائة وعدمه هذا وغير خفى ان الصورة الاصلية الرئيسة هى هذه الصورة المشتملة على تلك الصور الكثيرة.

لان مفروض البحث هوما اذا كان المعلوم بالاجمال النفسية والغيرية اى يكون كل واحد منهما مع قطع النظر عن الاخر واجبا فعليا منجزا واما الصورة التى لايكون الوجوب على تقدير غيريته فعليا فهو خارج عما يتفاهم من فرض العلم الاجمالى كما لايخفى.

الصورة الثانية : اذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى وعلى تقدير كونه واجبا غيريا وشرطا للصحة بالنسبة الى المعنى الاخر لايكون ذلك النفسى الاخر واجبا بالفعل بل هو محتمل الوجوب كغسل الجمعة بالنسبة الى صلوة الجمعة فى عصر الغيبة فانه لاوجه لايجاب ماتردد امـره فلايكون الغسل واجبا وهذا يجتمع مع احتمال حرمة ذلك الامر النفسى المحتمل وجوبه بل يجتمع مع تمامية الحجة بالنسبة الى حرمتها فان احتمال الوجوب سار فلا تغفل.

الصورة الثالثة : فى المثال المزبور يتردد فى الوجوب النفسى والغيرى ولكنه على تقدير كونه غيريا بالنسبة الى صلوة الجمعة لا تكون الصلوة واجبة فعلا بل هو واجب مشروط غير موجود شرطه اى شرط الهيأة.

وهذا تارة يكون شرطه غير حاصل كما فى الصورة الاولى فقد عرفت حكمها واخرى يكون شرط ممكن الحصول فالامر كما حرر لانه اذا شك فى تحقق الشرط للوجوب فى الواجب النفسى يشك فى فعلية الوجوب بالنسبة ماتردد فيه وهو غسل الجمعة مثلا اذا تردد فى وجوب الطواف عليه نفسيا اوغيريا ولكنه غيرى بالنسبة الى الحج الذى وجوبه مشروط بالاستطاعة التى ليست حاصلة فعلا ولكنها يمكن ان تحصل فانه لايجب عليه الطواف بالضرورة، وارجاع العلم الاجمالى المزبور الى انه يعلم بوجوب الطواف اوالحج المتقيد بالطواف لايفى لان احد طرفى العلم اذا كان وجوده مشروطا لايورث التنجيز فى الطرف الاخر بالبداهة.

وثالثه يعلم بتحقق الشرط فعند ذلك تختلف المسالك فعلى ماسلكه القوم لابد من الاحتياط لانه يرجع الى العلم الاجمالى فى التدريجيات وهو ان المعلوم بالاجمال مردد بين كونه غسل الجمعة اوصلوة الجمعة مع الغسل و يكون على التقدير الثانى منجزا ايضا لكونها من المقدمات المفوتة والمنحلة بالفرض الالزامى اذا تركه قبل الظهر.

واما على ماسلكناه من ان اعتبار الوجوب المشروط متقوم بتسهيل المولى على العبد بالنسبة الى المقدمات الوجودية قبل الوقت والاينقلب الى المعلق كما تحرر سابقا فما دام لم يثبت اجماع على وجوب تلك المقدمات لايجب بحكم العقل فتجرى البراءة ولوعلم تحقيقه لعدم العلم بفعلية التكليف والهيأة ومع عدم فعلية الهيأة لايعقل استكشاف المصلحة الملزمة حسب ماتحرر منا فى السابق.

هذا ولايختلف بين ما اذا كان الغسل المردد وجوبه بين النفسى والغيرى مضيقا بحسب الوقت على التقديرين اوكان موسعا على التقدير الثانى فانه لابد من تكراره اذا دخل

الوقت فاجراء البراءة على المسلك المشهور غير صحيح وان كان يجرى فى الاقل والاكثر والعجب عن بعض الاصحاب حيث توهم اجراء البراءة هنا فى هذه الصورة مع انه يصر بلزوم المحافظة على المقدمات المفوتة و تنجيزالعلم الاجمالى فى التدريجيات والامر بعد ذلك سهل. ولعل مصب كلامه غير هذه الصورة الاخيرة من الصور الثلاث المشاراليها والخلط بين الصور اوقع الاصحاب ره فيما لاينبغى وقد عرفت تعيين البراءة فى الصور الثلاثة من هذه الصورة ايضا.

ومن هنا يعلم وجه جريان البراءة عن النفسية اذا كان الواجب الاخر الذى يكون مشروطا به غير منجز وجوبه لاحدى الجهات الموجبة لعدم التنجيز من كون الاطراف غير محصورة او خارجة عن محل الابتلاء اوغير ذلك بناء على الفرق بين هذه الصور فى تنجيز العلم الاجمالى وعدمه، لان مناط امكان اجراء البراءة عن وجوبه النفسى عدم وجود العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى حتى لايلزم منه المخالفة العملية فتجرى البراءة عن وجوبه الغيرى والنفسى من غير لزوم محذور.

بقى شيئى فى المقام وهوان **العلامة النائينى** ره قال: فيما اذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى واحتمل الوجوب الاخـــر كما فى الصورة الثانية بجريان البراءة عن الاخر والاشتغال بالنسبة الى المردد وجوبه مثلا اذا علم بانه اما يجب عليه الطواف نفسيا اوغيريا واحتمل وجوب الحج بالنسبة الى نفسه لاحتمال كونه مستطيعا يجب عليه الطواف ولايجب عليه الحج وذلك لانه من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر ومن قبيل التوسط فى التنجيز الذى عليه يبتنى جريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطى اذ كما ان العلم بوجوب ما عدى الصورة مع الشك فى وجوبها يقتضى وجوب امتثال ماعلم ولايجوز اجراء البراءة فيه مع انه يحتمل كون ماعدى السورة واجبا غيريا ومقدمة للصلوة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما الا فيماليس بفارق كما لايخفى.

ولعل مراده من التوسط في المنجزان العلم الاجمالى بوجوب الاقل ولاكثر لايورث تنجيز الاكثر ولكنه منجز الاقل و ذلكِ لان اجراء البراءة في الظاهر عن الاكثر لايستلزم عدم تنجز الاقل فى الظاهر وان كان من اجزاء المركب والكل فكما ان فى الاقل والاكثر يحتمل كون الاقل بلااثر و بلاملاك وثمرة كذلك يحتمل هنا فكيف يتنجز التكليف هناك ولايتنجز هنا ,وتوهم ان ملاك البراءة فى الاقل والاكثر كون الاقل اما واجبا نفسيا و اوضمنيا وهو من النفسى ايضا وهذا الانحلال لايتصور هنالان الوضوء المردد بين كونه واجبانفسيا اوغيريا ليـــس من الواجبات النفسية بالنسبة الى الصلوة غير صحيح لما عرفت ان الوجوب النفسى

من الاكاذيب الاوليه ولايتصور له معنى معقول فماهو ملاك الاشتغال بالنسبة الى الاقل والبرائة بالنسبة الى الاكثر ليس الا تنجز الاقل بالعلم التفصيلى وعدم تنجز الاكثر للشك البدوى ولوسلمنا عدم انحلال العلم الاجمالى كما تحرر هناك فتصل النوبة الى البرائة الشرعية فلامعنى لاجراء البرائة عن الاقل فعليه يجب الوضوء والغسل والطواف والاقامة فى الامثلة المزبورة طى البحث. فبالجملة اذا كان المقدمات الداخلية والخارجية مشتركة فى الوجوب الغيرى فلابد من الاحتياط قطعا.

اقول: والذى هوالحق ان وجه جريان البراءة فى الاقل والاكثر والاشتغال بالنسبة الى الاقل ان حجة المولى بالنسبة الى الاقل تامة وهى الاجزاء المسماة بالصلوة مثلا ولايمكن الوجوب مرددا بين النفسى والغيرى لما ياتى ان الوجوب الغيرى لايتم لابالنسبة الى المقدمات الداخلية ولاالخارجية، بل الامردائر بين كون بقية الاجزاء واجبة اوغير واجبة ولكن لما كانت بقية الاجزاء مورد الامر فلامعنى للقعود عن الوظيفة باحتمال عدم الوجوب، وان كان الامر لااطلاق له كماهو المفروض فى بحث الاقل والاكثر فافهم واغتنم جدا.

وهذا الوجه لايجرى فى المقام لان غسل الجمعة مرددبين كونه واجبا نفسيا متعلق الامر وواجبا غيريا لايتعلق به الامر الشرعى بل هو واجب عقلى محض، فعند ذلك لا تتم حجة المولى بالنسبة اليه وعليهذا يصح التفصيل بين ما اذا قلنا بوجوب المقدمات الخارجية وجوبا شرعيا وبين وجوبها العقلى فعلى الاول ياتى الوجه المزبور. ولايتم الاشكالات المترائى عن تلاميذه مستوردين عليه قدس سره وعلى المسلك المنصور تجرى البراءة هنا لا فى الاقل والاكثر. ثم ان ههنا صورا اخر تظهر احكامها خلال النظر فيما سبق والايجاز المخل اولى من الاطناب الممل، فافهم وتامل.

تذنيب: لبعض المناسبات وقع البحث هنا حول الثواب والعقاب وان الواجبات النفسية تقتضى الثواب بالاستحقاق اوالتفضل اوالغيرية تقتضى الثواب ام لا؟ ولاباس بالاشارة الاجمالية الى بعض مباحث المسالة و يتم ذلك فى ضمن جهات:

الجهة الاولى: قدعرفت معنى النفسى والغيرى وصحة انقسام الوجوب اليهما بالضرورة وانما الشبهة فى ان القوانين الالهية مشتملة على الواجبات النفسية كساير القوانين العرفية ام جميع الاوامر فى الاحكام الاسلامية ارشادية وليست مولوية حتى تكون بعضها نفسية و بعضها غيرية.

و بعبارة اخرى بين العقلاء طائفتان من الاوامر، طائفة منها نفسية يعاقب على مخالفتها و يؤخذ العاصى فان كان مقبول العذر فهو والا فيضرب عنقه ويحبس حسب الجزاء المفروض اوحسب الاستحقاق المعلوم عند العقول. وطائفة ثانية هى الارشادية كاوامرالاطباء الجسمانيين فانها ليست الا اوامر ارشادية مما يرون مصالح الاشياء ومفاسدها فيرشدون المراجعين اليها ويحذورنهم عن عواقبها الراجعة اليهم من حسنها وسوئها ونقصها وكمالها، فيكون لاعمالهم تبعات قهرية طبيعية وتكوينية تحصل بمجرد الاتيان بها والاطباء كاشفون هذه الخواص والاثار ومبعوثون من قبل الله تعالى بنحو من البعث لاكبعث الانبياء والرسل على كافة الخلق و يرشدونهم الى مايصلح حالهم و يمنعهم عن المضرات والمفسدات.

فهل عند ذلك يعقل كون امرالطبيب امرا مولويا اوهل يعقل كون امرالله ونهيه بالنسبة الى تلك المصالح والمفاسد مولويا اذا كان لايترتب على مخالفته وعصيانه غير الاثر السوء وغير تبعات تلك الاعمال ولايكون العقاب الاخر مجعولا على المخالفة بل كان لايترتب على مخالفة شرب المسهل الاسوء المزاج و يبقى على حاله من سوءحاله وانحراف طبيعته ولايكون شيىء اخر وراء ذلك وهكذا اذا كان لايترتب على موافقة تلك الاوامر الا تبعاتها القهرية وآثارها التكوينية وكان عقابها منحصرا بذلك فهل يعقل كون الاوامر فى هذا المحيط و تلك الصورة نفسية ومولوية بل لابدا هى ارشادية الى تلك التبعات لعدم معنى للمواخذة عن المخالف لابتلاء العاصى بالعقاب الا باذن الله والمطيع بالثواب الاباذن الله.

اذا لاحظت فى دقيق نظرك هذه المقالة يخطر ببالك الشبهة فى الواجبات والمحرمات الالهية فانها ربما كانت كالواجب والمحرم فى محيط الطبيب والمريض و يكون الانبياء اطباء الروح ويخبرون عما لايطلع عليه البشر فى هذه النشئة ولذلك يجب على الله تعالى بعث الرسل وانزال الكتب لاعلام الناس بهذه المصائب والمثوبات، وان الاعمال فى هذه النشئة تلازم الصور الموذية والملذة فينهى عن الموذية و يأمر بالملذة وتكون الصور البرهوتية التى تحسن عندها القردة والخنازير من تبعات غلبة الشهوات والغضب فلابد عقلا عن تعديل القوى الثلاثة حتى لايتبع الانسان بتلك الصور المفصلة فى الكتب الاخر.

وهكذا الصور البرزخية وغيرها المناسبة مع الطبع الملتذة بها النفوس فى الحشر والمعاد وتكون هى حاصلة لها والمصاحبه اياها فى البرازخ وغيرها. فعند ذلك كيف يعقل الامر المولوى نفسيا كان اوغيريا عن صاحب الشريعة اذا كان يرى ذلك ويحيط بتلك المصالح والمفاسد.

فبالجملة اذا كان الثواب والعقاب متجسما من الاعمال وخاصة الاذكار والافكار كما ربما تقتضيه بعض الاثار وكثير من البراهين بل والايات المسطورة فى الرق المنشور فلايعقل النفسية والغيرية و يتم البحث المزبور المسطور فى اساطير السابقين و يسقط ما اشتهرمن القول بالواجبات النفسيه والغيرية فى الشرايع الالهية نعم هى فى غيرها موجودة

ان قلت: لايمكن الالتزام بذلك لان الواجبات القربية متوقفة يكون اوامرها مولوية.

قلت: كلا وقد تحرر ان العبادة ليست متقومة بالامر بل المشركون كانوا يعبدون الاصنام، فلوكانت هى متقومة بالامر لما كان وجه لنهيهم عنها لعدم امكان صدور الامر من الاوثان والاصنام كماهوالظاهر، فالعبادة متقومة باكتشاف النبى(ص) ان العمل الكذائى يليق ان يعبدبه الله تعالى و يؤتى به عبادة له تعالى والتى يرشد الى عدم لياقة العمل الكذائى لحضرته الربوبية فلاتختلط.

ان قلت: لايعقل انكار الوجوب النفسى لان ترك الواجبات يستلزم العقاب والترك ليس بعمل حتى يستتبع تلك الصور المزبورة من الموذية وهكذا ترك المحرمات مع ان الضرورة قاضية بان تارك الصلوة فى الجحيم و تارك المحرمات يثاب على تركه فلابد من كون الثواب و العقاب غير ماتخيل وتوهم.

قلت: اما ترك المحرمات اذا كان بلا توجه الى المحرم او بلا كف عنه فهولايثاب عليه عند جملة من الاصحاب بل قيل ان ذلك ليس منهيا لان النهى هوالكف وهولايتصور الامع الابتلاء فاذا كان ذلك عبارة عن الكف فهو فعل النفس وحبس القوى وهذا يستلزم الصور الملذة والحسنة من الحور والقصور وفاكهة ورمان.

واما ترك الواجبات مع التوجه والالتفات فهو ايضا كذلك واما الجاهل المقصر فهو ينحصر بالملتفت ولايكون من اقسام الجاهل المقصر من لايلتفت الى جهله بالسلب المحصل فلايلزم اشكال لان كل ذلك قابل الذب فلا تغفل.

فتحصل انه لاضرورة تقابل هذه الشبهة حتى يمكن توهم اندفاعها بدعوى العلم الاجمالى ببطلانها وان لم يكن لنا تعيين النقطة الباطلة فى الشبهة بل قضية هذه الشبهة والمقالة فى الثواب والعقاب انكار الوجوب المولوى لاانكار العقاب والثواب فلاتختلط.

و بناء على تلك المقالة لامعنى للثواب والعقاب على الغيرى بما هوالغيرى ضرورة ان تبعات الافعال لا تكشف بالاوامر الغيرية، نعم ربما يترتب الاثار والخواص قهرا وان كان يصدر الفعل جهلا كما فى الاثار الطبيعية ولكنه خلاف ما عليه الشريعة قطعا ولذلك

يمكن دعوى ان من شرائط ترتب الاثار العلم بالامر اواحتمال الامر مع عدم العذر الموجه فان هذه الخطورات الذهنية والصور العلميه دخيلة فى الاستتباع فلاتختلط.

ان قلت: يكفى لحصول الارادة المولوية والايجاب المولوى شرطية العلم بالامر فى ترتب اللوازم والاثار.

قلت: اذا كان يكفى اصل الامر الاعم من الارشادى والمولوى فى الترتب المزبور فلامصلحة فى اعتبار مولويته وهنا مذهب اخر وجواب صحيح خارج عن افق الباحثين، ولاسيما محصلى الاصول ولذلك يكون العدول اولى.

ذنابة: ربما يستدل على امتناع كون الاوامر فى الشرايع الالهية مولوية بان الامر الصادر منه تعالى اذا كان لايستلزم خلافه ولاوفاقه ثمرة واثراله تعالى بل جميع المنافع والمضار فى الامر والنهى عائدة الى العباد فكيف يكون هى مولوية ولكنه قابل للذب كما هوغير خفى على المقنن العارف وبما سلكناه فى حقيقة النفسية والغيرية واما حديث امتناع صدور الامر التشريعى من العالى بالنسبة الى الدانى فهو طويل الذيل يطلب من محالة.

ايقاظ وتنبيه: يظهر من **الوالد المحقق** مدظله احتمال ترتب الثواب على هذه المقالة على الغيرى لان وجه الترتب صفاء النفس الحاصل من الافعال والنيات الخيرة والمقاصد الكاشفة عن حسن الذات وغير ذلك و يظهر من بعض عبائره ان ترتب الاثار اختيارى للنفس وانها تصير ذات قدرة خلاقة على خلق الصور البهية اوعلى خلق الصور الموذية وهذا غير ظاهر عندنا.

اما ترتب الثواب على المقدمات المأتية بعنوان المطلوبية للمولى فهو خارج عن الجهة المبحوث عنها لان ما ذكرناه فى تلك المقالة ان الثواب والعقاب يترتبان على الافعال فان كانت هى عبادية وتكون الاوامر الشرعية الكاشفة عن التوابع تكشف عن تعبديتها فلابد من الاتيان بها تعبدا والاثر مترتب عليه على هذه الكيفية. وان كانت توصلية فيعلم من الامر الشرعى والارشاد الالهى ان الاثر مترتب على نفس الفعل وان اتى به لغير الله فما اشتهر بين الاعلام من ان الثواب مترتب على الفعل بشرط الاتيان به بقصد القربة والنية الخالصة غير صحيح لان اطلاق الامر كاشف عن ان التوابع للفعل الاعم.

ثم: انه لوكان الاثر فعلا اختياريا للنفس وتكون النفس بعد التلبس بالاستعداد الكافى وبعد صيرورته كاملة بتلك الافعال مختارة فى ايجادها فيكون العقاب اختياريا وهذا ضرورى الفساد والالتزام بالتفكيك غير جايز مع ان الظاهر من الشريعة ان امر الانسان دائر بين الثواب والعقاب ولايكون خارجا عنها ولوكان اختياريا يلزم امكان

كونه فى غير الجنة والنار والله العالم بحقايق الامور فليتدبر جيدا.

ومما ذكرناه يظهر ان مجرد الاتيان بالفعل موجها اياه بوجهة الله غير كاف لكونه ذا اثر وتابع مطلوب وحسن بل ذلك تابع لمقدار الكشف الثابت بالشرايع اومن يحصل له الكشف اجمالا فى هذه المراحل فرضا وتخيلا والافمجرد ذلك غير ثابت جدا.

نعم، لايبعد دعوى ان ذلك ثابت فى الشريعة الالهية هوان كل فعل اذا صنعه العبدلله تعالى قاصدا اياه وخيره يترتب عليه الاثار المطلوبة والصور الملذة. والادلة المتكفلة لحشر العبد مع ماحبه ومع مانوى يقتضى ذلك كمالايخفى.

الجهة الثانية ذهب جمع من المتشرعه الى ان الجمع بين العقاب بالمعنى المزبور والعقاب بالمعنى الذى اختاره المتشرعة وهوانه جعلى وهكذا الثواب بمكان من الامكان وهذا هو الراى الجامع بين الادلة العقلية والنقلية ولابرهان تام على امتناع كون العقاب والثواب على طريق الجعالة كما فى الثواب والعقاب المتعارفين بين العباد والموالى العرفية.

فعلى هذا تصوير الوجوب المولوى ممكن و يكون الواجبات بين كونها ارشادية ومولوية بين كونها نفسية وغيرية و يكون البحث هنا حول ان الاوامر المولوية الغيرية تكون ذات ثواب بعد الاتفاق على انها ليست ذات عقاب حتى على فرض كونها من الاسباب والمسببات التوليدية على وجه عرفت منا خلافا لماتوهمه **العلامة النائينى** ره من الالتزام بذلك فى التوليديات توهما ان السبب والمسبب اذا كانا موجودا بالوجود الواحد ومختلفا بالعنوان والجهة يكون كل واحد منهما مامورا به بالامر النفسى وقد عرفت فساده مع ان ذلك لايستلزم الثواب على الغيرى والعقاب عليه بل هو يرجع الى ان الامر بالسبب نفسيا يتجاوز الى السبب فلايكون تخلفا عن الاصل المعروف وهوان الغيرى لايعاقب عليه قطعا.

فتحصل ان العقاب منتف وانما البحث فى الثواب عليه وكانهم فارغون عن اصل مولوية الامر فى الوجوب الغيرى، فوقع البحث عندهم حول ان هذا الامر المولوى الغيرى يستتبع استحقاق الثواب ام لا؟

اقول: هنا بحثان:

الاول: ان قضية بعض ما اشيراليه فى الجهة الاولى انكار الاوامر المولوية حتى على المسلك الاخير فى العقاب والثواب لان من براهينه ان الله تبارك وتعالى عال ذاتا وفعلا ولايعقل ان يتكفل العالى للدانى على ما تحرر فى محله ولايصنع المستعلى بالذات

لما هو دونه بل كل موجود متوجه الى العلو ليرقى اليه وهوتعالى لايتصور له الرقاء فغايرفعله ذاته تعالى وتقدس فكيف يصدر منه الارادة التشريعية التى من جملة الارادة النظامية لغرض الانبعاث فيشكل تصديق الامر المولوى على هذا المسلك ايضا.

ثم: ان الاوامر الغيرية كيف يمكن ان تكون مولوية وماهوا لمختلف فيه هوانه هل يترشح من البعث والارادة النفسية ارادةاخرى متوجهة الى العبد ام لا؟ واما انها ارادة مولوية غيرية فهو غير معلوم ومجرد تعبير القوم عنه بالوجوب الغيرى او يكفى لاثبات انها الارادة المولوية الغيرية. ولعمرى انى لاافهم مولوية الارادة الغيرية لان معنى المولوى والوجوب المولوى هواستتباع العقاب والعقاب عند الترك والافلايتصور للمولوية معنى اخرومجرد توجيه الامر مستعليا وعاليا لايكفى لمولويته فاذا سقط عن المولوية لايثبت له الثواب لانه لوكان للامر الغيرى ثواب فهو فيما اذا كان مولويا لاارشاديا اللهم الا ان يقال هى كالاوامر الندبية ولكنه ايضاقياس غيرتام يأتى فى الجهة الثالثة تفصيله.

الثانى: بناء على كون الثواب والعقاب على نعت الجعالة فترتبهما على الغيرى بل والواجبات التوصلية تابع لكيفية الجعالة والجعل ولامعنى بعد ذلك فى ان الثواب يتحقق على المقدمات ام لا، ضرورة ان المستأجر اذا استأجر احداً الزيارةالحسين عليه السلام فتارة يجعل حذاء الزيارة اجرا واخرى يجعل حذاء كل خطوه اجرا وعلى الثانى تارةيجعل حذاء الخطوات الموصلة اجرا وثالثه على الخطوات وان لم تكن موصلة اجرا فانه على كل تقدير يمكن لذلك من غير احتياج ذلك الى الامر اصلا ضرورةان من يقول فى عقد الجعالة من رد ضالتى فله درهم لايأمراحدا برد الضالة ولكن كل من ردهايستحق ذلك او يكون له المرجح فى اعطاء الدرهم اليه و سيأتى البحث حول الاستحقاق والتفصيل فى الاتى ان شاءالله تعالى.

فبالجملة بعد فرض صحة هذا المسلك اومسلك من يقول بانحصار العقاب والثواب بالجعالة ولا تبعات للاعمال، فالعقاب والثواب تابع الجعل. **نعم،** لابد فى جعل العقاب من مراعاة العدل والسنخية بين العمل وجزائه فانه لايجوز عقلا جعل جزاء ترك جواب السلام خلود النار فانهربمايعد قبيحا وظلما عند العدلية كما لايخفى.

واما توقف ترتب الثواب على التعبديها والتقرب وقصد الخير والثواب فهو مناف لاطلاق الادلة ولادليل على التقييد ومجرد ماورد من ان للمرء مانوى ولاعمل الا بالنية لايكفى للتقييد لان تلك الادلة لايورث ان الثواب يستتبع قصد القربة على ما تقرر فكما ان ترك التوصليات يورث العقاب كذلك اتيانها يستلزم الثواب المجعول وهكذا فى الاوامر

الغيرية.

بل قد عرفت عدم الحاجة الى الامر فى ترتب الثواب لامكان جعل الثواب على الخطوات من غير ان يأمــربها فماترى فى كتب القوم ره لايخلو عن تأسف والامر بعد ذلك سهل.

الجهة الثالثه قد يقال ان الثواب والعقاب تابعان لعنوانى الاطاعة والعصيان ولاحد لهما الافى بعض الواجبات اوالمحرمات، والافالمدار الكلى على الاطاعة والعصيان فمن اطاع مولاه يستحق او يكون الترجيح معه فى الاعطاء ومن عصاه فيستحق العقوبة او يكون عنده المرجح للعقاب اذا اراد المولى عقابه.

فعلى هذا ان كانت الاوامر الغيرية ذات اطاعه فله ذلك والافلا بعد الفراغ عن انها ليست ذات عقاب وعصيان قطعا، وغير خفى ان هذا ليس مسلكا ثالثا فى كيفية العذاب والعقاب، بل الاختلاف فى جهة اخريأتى بيانه، وبالجملة يمكن ان يقال بان الاوامر الغيرية وان لم تكن مستلزمه عند الترك للعقاب لعدم الاعتبار العصيان لها ولكنها كالاوامر الندبية والاستحباب يستتبع الثواب مما يفرض لها الاطاعة والامتثال فبناء على ثبوت الملازمة بين الارادتين و بعبارة اخرى بناء على الوجوب الغيرى يترتب الثواب لاعتبار عنوان الطاعة لانها ليست الاموافقة الامر الصادر عن المولى وامتثاله بالانبعاث عنه.

وتوهم ان الاوامر الغيرية ليست باعثة لان العبد اما ينبعث بالامر النفسى فلاينبعث بالامر الغيرى وان لاينبعث بالامر النفسى فلايعقل باعثية الامر الغيرى بالنسبة اليه فلايتحقق منه الاطاعة بالنسبة الى الاوامر الغيريةز ومجرد التوافق لايورث صدق عنوان الاطاعة كما ان مجردالتخلف لايستلزم صدق عنوان العصيان قابل للذب بان العبد ربما لاينبعث نحو الواجب النفسى لما لايجد فيه الخير الكثير و ينبعث نحوه اذا كان يجد ان فى مقدماته التبعات المطلوبة وهو الثواب ولاسيما اذا كان الثواب معلوما حده و كان كثيرا فعليه يمكن ان يكون الامر الغيرى باعثا بضميمة الامر النفسى وهذا الانضمام لايضر بترتب الثواب كما لايخفى.

ان قلت: يلزم الدور لانه يتوقف تحقق عنوان الاطاعة على كون الامر مولويا باعثا و يتوقف باعثيته على كونه ذا ثواب مع ان الثواب لايكون الابالاطاعة والطاعة

قلت: يندفع ذلك بان المولى اذا كان يرى ان العبد يكون هكذا فيترشح منه الارادة الامرية الباعثة، فبالجملة اذا كان الامر الغيرى مولويا باعثا يتحقق عنوان الطاعة

وكذلك عرفت منا الشبهة فى مولوية الاوامر الغيرية وذكرنا هناك ان القياس فى غير محله لان ترك المستحبات الشرعية يستلزم التبعات والكدورة و بعض الندامات وهذا لايتصور فى ترك الواجبات الغيرية بما هى غيرية. فبالجملة لاافهم وجها محصلا للوجوب الغيرى المولوى حتى يمكن اعتبار الانبعاث عنه فيحصل عنوان الاطاعة ولولا هذه الشبهة كان للقول بامكان ترتب الثواب على مطلق الاوامر الغيرية وجه قوى جدا.

الجهة الرابعة هل العقاب والثواب بالاستحقاق اوكلاهما بالتفضل الالهى ام العقاب بالاستحقاق دون الثواب اولا بالتفضل ولابالاستحقاق او يكون العقاب من التفضل والثواب بالاستحقاق وجوه واحتمالات واقوال لايصح لنا ولايجوز لباحث العلوم الاعتبارية التدخل فى هذه العلوم الغريبة عن اذهان العالمين منهم فضلا عن المحصلين ولنا فى هذه المباحث مكتوبات اخر من شاء فليراجع هناك ونشيراشارة اجمالية من غير النظر التصديق الى ماهوالحق ولكن نشير الى بعض ما قيل من المذاهب الفاسدة.

فالاشعرى يقول بان الله تبارك وتعالى يصنع فى ملكه مايشاء فيعذب من يشاء و يعطى من يشاء بيده الملك وليس لاحدان يتدخل فى سلطانه و يتجاوز فى حكومته. فالعقاب والثواب ليسا بالاستحقاق لان العباد مجبورون فى افعالهم واذا كانوا كذلك فلايستحقون العقاب ولكن يجوز له تعالى ذلك ولايحتاج سؤ مقالته ومبناه الى تجشم الاستدلال والمعروف عن المذهب ان الثواب والعقاب بالاستحقاق ونسب الى المفيد وجماعة ان الثواب بالتفضل والعقاب بالاستحقاق.

والذى ظهر لك مما قد مضى ان العقاب والثواب على المسلك الاول ليسا بالتفضل ولابالاستحقاق وعلى المسلك الثانى فالعقاب بالاستحقاق والثواب وان لم يكن بالاستحقاق ولكنه يجب عليه تعالى الوفاء بالوعدفان التخلف اما كذب اوقبيح ان كان انشاءً.

ويمكن دعوى انه بالاستحقاق لان ما قيل ان الانسان بجميع قواه الملكية والملكوتية وجميع معدات فعله مملوكه تعالى خروج عن الطرق العقلائية المتبعه فى هذه المباحث فكما ان العقاب بالاستحقاق والافيمكن تقريب ذلك بوجه لايستتبع الخير ولااستحقاق العقاب كذلك الثواب بالاستحقاق وهذه الدعوى قريبة جدا.

واما على المسلك الثالث فهو ايضا لايخلو عن احد المسلكين من حيث ان العقاب والثواب من التوابع القهرية او من قبيل الجعالة ولكنه ثالث المسالك فى الموضوع الذى

يستتبع ذلك العقاب والثواب مثلا.

على المسلك الاول اتيان الصلوة عبادة يستتبع قهرا صورة ملذة وعلى الثانى يورث استحقاقها او بالتفصيل والثالث يقول بان تلك الصورة سواء كانت بالاستتباع او بالتفضل والاستحقاق لاتحصل الا اذا انطبق على المأتى به عنوان الاطاعة والامتثال المتقوم بالامر فلايعد هذا مقابل المسلك الاول والثانى فى كيفية العقاب فما يظهر من تقريرات الوالد مدظله لايخلو عن غرابة.

فعلى هذا ان كان يقول بعد تحقق الطاعة مثلا بالاستتباع فلااستحقاق ولا تفضل وان كان يقول بالثانى فيستحق العقاب بل والثواب على التقريب المشاراليه.

ان قلت: بناء العقلاء فى المماليك عدم الاستحقاق نعم فى الاجراء يثبت استحقاق اجرة المثل.

قلت: لانسلم ذلك فيما اذا جعل المولى على العبيد جعالة حذاء افعالهم واشغالهم مثلا لوقال المولى لعبده اصنع كذلك فلك على كذا فأنه يستحق عند القوم عليه جعله بالضرورة.

ولااريد ان اقول ان العبد يستحق على الرب شيئا حتى يعد من التجاسر نعوذبالله تعالى عن ذلك بل المقصود اثبات استحقاق العبد بالنسبة الى الجعل والاجرة المجعولة وانه يثبت له حق على ذلك المجعول فلاتختلط.

ثم: انه غير خفى ان مع عدم ثبوت الاستحقاق يكون الامتثال والاطاعة والاتيان بالاعمال الحسنة مرجحا لتوجيه التفضلات الالهية بالنسبة اليه والا لوكان هذا العبد والعاصى متساوى النسبة بالنسبة اليها فهومن الغلط ولايقول به مثل المفيد فنفى الاستحقاق ليس معناه استواء النسبة فافهم وتدبرجيداً.

ارشادوافاضة: اعلم ان العقاب بمعنى اللوازم القهرية والاثار والخواص للافعال و التروك المنهية على الوجه الماضى تفصيله مما ثبت بالكتاب والسنة فى الجملة وبمعنى الموجود الخارجى فى البرزخ والقيامة فيكون القبر حفرة من حفرالنيران مما يساعده الكتاب والسنة وفيه خلاف بين اهالى العقول البرهانية ولكنه عندنا ممالابرهان على امتناعه بعداعتضاده بالظواهر النقلية بل يشهد عليه الشواهد والمكاشفات القطعية بل هوقضية بعض البراهين المحرره فى محله وملخص البحث فى هذه المرحلة:

ان الانسان بما انه فى هذه النشأة مشفوع بالاخلاق الرذيلة والملازمات الكدرة والسجايا الخبيثه و الرذائل اللفيه يحتاج الى التصفية فى هذه النشأة عن جميع هذه الامور

لاقترانها بالمادة والمده فان حصلت له الصفاء الباطنية من تبعية الانبياء فى الدستورات والفرامين وصار لايقا للفوز بالجنة ودخول المحافل الالهية والحشر مع الوجودات الطيبة فهو والا فلابد من تهذيبه عنها فى الاعقاب والعقبات المتاخرة توسط الملائكة الالهية بما يتوجه اليه من اول الامر وهو حال النزع الى آخر منازل البرزخ و احكامها، فان حصلت له تلك البهجة وذلك التجلى والجلوة الطاهرة فيدخل فى زمرة الاولياء و الاصفياء و يليق ان يتشرف الى محضر الربوبى فى جنة النعيم.

وان لم يحصل من تلك المضيقات ولم يتحلى بحلية الالهى وبجلبات الملكوتى و بقى فى السجين فالرحمة الالهية لا تغادره و تشمله حتى لايبقى على حالها من تلك الرفقاء والاصدقاء الموذية وغير المأنوسة التى ليست من جنسها بل تكون من الاجناس الشيطانية والشهوية والغضبية. فتكون النار الخارجية كالنار المحماة التى تستعمله ارباب الصنايع لتخليص الذهب والفضة عن الرصاص والمس فان الذهب بلسان ذاته ينادى و يشتهى تلك النار حتى يخلصه عن هذا الصديق والجار السؤ واليه يشير قوله تعالى: **ونزعنا ما فى صدورهم من غل** فان حصلت له اللياقة بعد ذلك ليدخل دارالبقاء و يصاحب مع الانبياء والمؤمنين فهو والافيبقى فى الجحيم خالدا مادامت السموات والارض الى ماشاء الله تعالى. فبالجملة اخر الدواء الكى فالكى دواء و رحمة من الله تبارك وتقدس. فانظر الى قوله تعالى كيف عد العذاب من الالاء: «**يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران، فبای آلاء ربكما تكذبان؟**»

فعلى هذا يمكن ان يقال بان الجنة التى هى ظل النفس الراقية ليست بالاستحقاق ولكن الجنة الموجودة فى الاخرة والبرزخ فى القوس النزول بالاستحقاق على الوجه المشاراليه والعقاب الذى هوتبعة الملكات الباطلة والرذيلة ليست بالاستحقاق بالمعنى المتعارف منه والافهو ايضا بالاستحقاق لانها من قبل سوء الاختيار ابتلى بها. والعقاب الذى هو فى البرازخ والقيامة بالتفضل لانه تعالى انعاما على العباد وارفاقا بهم حتى يتسرع فى ازالة الرذيلة الموذية الابدية بالنار وطبقاتها اوقدها فليعذرنى اخوانى فى الخروج عما يناسب هذا الفـــن ومن كان اهلا لبعض المطالب يكفيه ذلك وليس ماوراء عبادان قرية.

فذلكة الكلام فى المقام هوان اللطف العام الالهى والمحبة الكاملة الربانية كما تؤدى الى ارسال الرسل وانزال الكتب فى هذه النشأة المادية كذلك يقتضى العناية الربوبية والحكمة البارعة الالهية ان لايخيب العـبد بدعائه واستغاثته بارسال الزبانية واللهبات النارية لقلع مادة الفساد ونزع التبعات الحاصلة من الملكات والاستعدادات فى

النشئات البعدية البرزخية كانت اوالقيامة والله العالم بحقايق الامور فانزع اللهم ما فى الصدور يا الله.

الجهة الخامسة قد اشكل الامر فى الطهارات الثلاث من نواحى ثلاثة

الاولى: فى انها كيف تكون ذوات مثوبات مع انها واجبات غيرية وقد تقرر ان الوجوب الغيرى لايثاب عليه ولايعاقب على تركه.

والجواب والحل ان من الممكن دعوى انها ذوات اوامر نفسية استحبابية ولا تكون المثوبة الا لاجلها لا لاجل الاوامر الغيرية هذا اولا

وثانيا: قد عرفت ان الثواب اذا كان بعنوان الجعالة كما هورأى المتشرعة فلايلزم كون مايثاب عليه واجبا نفسيا ومورد الامر اصلا بل يمكن جعل الثواب على التوصليات وعلى بعض الافعال وان لم يكن مامورا به كما فى مثل جعل الجعالة فى عقد الجعالة فان من يرد عبده الضال يستحق الاجرمن غيرصدور الامر من قبل الجاعل كما لايخفى.

وثالثا: ان الثواب ربما يترتب على كيفية النية فاذا نوى العبد من الطهارات الثلاث قصد التوصل الى المحبوب النفسى فقد اتى بما يكشف عن حسن سر يرته وقيامه بالوظائف وهذا كاف عند العقلاء لاستحقاق المثوبة اوالتفضل عليه.

فلو اشكل الامر فى التيمم بانه ليس من المستحبات النفسية فيكون هذا وجه انحلال الاشكال فيه بناءعلى كون مناط الثواب ابراز قصدالاطاعة ولو للامر المتعلق بذى المقدمة

نعم: يشـــكل حل الاعضال بناء على كون الثواب من آثار امتثال الامر النفسى ومع ذلك يثاب على الطهارات الثلاث اذا اتى بها المكلف امتثالا للامر الغيرى بناء على ثبوته و ثبوت الملازمة وصحتها ما نسب الى المشهور وغاية مايمكن تخيله هنا هوان الامر النفسى متعلق بالطهارة بماهى هى والامر الغيرى ايضا متعلق بما هوالمقدمة بذاتها لابعنوان اخر منطبق عليها فيجتمع الامر الندبى القربى و الوجوبى التوصلى وحيث لايعقل بقائهما على حالهما لامتناع اجتماعهما مع وحدة المتعلق لابد من تساقطهما و ثبوت الامر الواحد القربى اللزومى وهذا امر يحصل من الفعل والانفعال بين الامرين كما فى موارد النذر والاستيجار وغيرهما، فيصح الوضوء و يثاب عليه وتكون الصحة لاجل امتثال الامر الغيرى فينحل الاشكال والاعضال.

وهذا هوالذى يظهر من العلامة النائينى فى بعض المواقف.

وفيه: بعدالغض عمافيه من الاشكالات يلزم كون ثواب الامر الواجبى والمستحبى واحدا وهذا خلاف المفروض و بعد الغض عن ان المفروض ترتب جواب للامر الغيرى لا للنفسى القربى الوجوبى فلاينحل به الاشكال فى مفروض المسألة.

واما الاشكالات التى ترد عليه فهى كثيرة واجمالها ان الامر النفسى لايتعلق بالذات الخالية عن قيد القربة لما تقرر من امكان ذلك فى محله وان الامر الغيرى يتوقف بما هو الموقوف عليه لابما هو الذات فلايتحد المتعلقان حتى يسقط الامران ولوتعلق الامر النفسى بعنوان الوضوء ولكن الامر الغيرى يتعلق بعنوان الوضوء القربى لانه هى المقدمة لاالذات فلايدعوالى ماهو الشرط

الثانية: قداشتهر جواز اتيان الطهارات الثلاث للامر الغيرى مع انه قد تقرر ان الامر الغيرى توصلى لا تعبدى فكيف يمكن تصحيح تلك الطهارات المأتى بها لاجل الاوامر الغيرى المتعلقة بها.

واما ما اتى به **الكفاية** من ان الامر الغيرى يتعلق بما هى العبادة و يدعو الى الاتيان بالطهارات امتثالا لامرهما فهو مضافا الى الخلف وهوان المشهور قالوا بصحة وضوء المأتى للامر الغيرى مع الغفلة عن الاوامر النفسية ان الامر الغيرى اذا تعلق بالوضوء القربى فان انبعث المكلف نحو الوضوء بالامر النفسى فهو خلف لان المفروض انبعاثه بالامر الغيرى وان انبعث بالامر الغيرى نحو الوضوء فلايعقل كون الامر النفسى داعيا اياه نحوه ضرورة ان الحركة التى تحصل فى عضلات العبد لايمكن ان تكون مستندة الى الامر النفسى لاجل الامر الغيرى. بل هو يتحرك بالامر الغيرى و يكون الامر النفسى مخطورا بباله لاباعثا اياه نحو الوضوء والغسل والتيمم والعجب ان الاصحاب المتاخرين غفلوا عن هذه النكتة حتى **الوالد المحقق** مدظله وتوهم صحة مافى **الكفاية** مع انه واضح الفساد.

بداهة ان المكلف لوكان ينبعث عن الامر فلاينبعث الا عن الامر الواحد او المجموع عرضا لاطولا وفيما نحن فيه ارادوا اثبات انبعاثه من الامرين الطوليين وهذا واضح المنع واما طولية الامرين فواضحة لان الامر الغيرى يدعو الى الوضوء المامور به بالامر الموجود بالحمل الشايع، والامر النفسى يدعو الى الوضوء المقيد امتثاله بامتثال الامر المتعلق به ولكنه امر بالعنوان الماخوذ فى المتعلق لابالحمل الشايع فلاينبغى الخلط بين المسألتين الطولية والعرضية.

والذى هوالجواب ان الامر لايكون تعبديا ولا توصليا بل التعبدية والتوصلية من اوصاف المتعلقات كما تحرر تفصيله هناك. واما مناط التعبدية والتوصلية فهو يعلم من

الشرع احيانا و من العرف نوعا. وقد عرفت منا ان العابدين للاوثان والاصنام كانوا مشركين فى العبادة مع عدم وجود امر فى البين وقد نهى الشرع الاقدس عن عبادتهم للاوثان فالافعال التى تصلح للعبودية او تكون صالحة من قبل الشرع لان يأتى بها عبادة ليست متعلقة للامر العبادى بل الامر يدعو الناس الى الاتيان بها للتقرب بها منه تعالى وتكون الاوامر الشرعية كواشف عن تلك الصلوحية.

وفيما نحن فيه استكشف صلاحية الطهارات الثلاث لذلك من الاجماع والادلة الخاصة مثلا فاذا انبعث العبد من الامر الغيرى نحوها فلايكون هذا الانبعاث نصرا بعباديتها ان لم يكن مؤكدا لها وكانبعاث تارك الصلوة من امر الامر بالمعروف نحوها فانه لايضر بعبادتها والا يلزم كونه امرا بالمنكر لابالمعروف كما لايخفى.

فلوكانت عبادية الطهارات الثلاث بالاوامر الغيرية يلزم الاشكال المزبور والا فلا اشكال من راس.

ثم: ان هنا اجوبة اخرى حلاللاعضال السابق لاخير فى تعرضها ولكن نشير اليها اجمالا

الاول: ما عرفت من **العلامة النائينى** فى الناحية الاولى من الفعل والانفعال المتخيل بين الامر النفسى والغيرى وقد عرفت بما لامزيد عليه مع انه لابأس بالالتزام بسقوط الامرين النفسى والغيرى وابقاء المطلوبية الذاتية الكافية للعبادية.

والثانى: ايضا منه وهومن الغرائب ظنا ان المقدمات الداخلية والخارجية مورد الاوامر الضمنية النفسية وقد مر ما فيه بناء ومبناً مع ان الاوامر الضمنية مما لااساس لها حتى فى الداخلية فضلا عن الخارجية.

والثالث: ان الامر الغيرى اذا كان باعثا نحو الشىء و يكون المكلف منبعثا به نحو المقدمة يكون عباديا لان المراد من العبادية ليست الا الامتثال، فاذايحصل المطلوب وهى صحة الطهارات الثلاث عبادةً وهذاهو الذى ربما يكون اقوى الاجوبة فى المسألة بعد عدم وجود برهان على ميزان التعبدية والتوصلية حتى يقال بقيام الاجماع على توصلية الاوامر الغيرية بل المكلف اذا اتى للامر الغيرى بمعنى انه انبعث نحوها به فقداتى بما هوالعبادة والتقرب به الى الله تعالى. و بعبارة اخرى عبادية الشيئى كما تكون يكشف الشرع المقدس صلوحيـة الفعل للتعبدية وان لم يكن امر فى البين يمكن ان يكون لاجل الانبعاث والامتثال كما هوكذلك عندالعرف والعقلاء

وهنا شق ثالث وهو تطبيق عنوان حسن عقلى اوعقلائى عليه والاتيان به كما فيما

نحن فيه اذا اتى بها لاجل المطلوب الاعلى والمحبوب الذاتى المتقوم به وان لم يكن هناك امر غيرى من راس

والرابع: ما افاده **العلامة الاراكى** ره وهو ان الارادة الغيرية تنبسط على ذوات هذه الافعال وعلى قيد الدعوة فاذا انبسط على المجموع المركب من الامر الذهنى والحركات الخارجية باخذ كل نصيبه و يصير واجبا ضمنيا الا ان الارادة المنحلة الى الارادتين يكون على الانحلال الطولى لا العرضى وذلك بطولية متعلقهما حيث ان نسبة قصد الدعوة الى الاجزاء الخارجية نسبة العرض الى الموضوع

فيكون الانبعاث نحو الخارج من الامر المتعلق به والانبعاث من الانبعاث عن هذا الامر من الامر الغيرى وماهو مصحح عبادية الذوات الخارجية هو الامر الاول وماهو الموصوف بالوجوب الغيرى هو المجموع المركب. وانت بعد ما احطت خبرا بما اسمعناك حول مقالة **الكفاية** من الامتناع العقلى فى الانبعاث الطولى لا الارادة الطولية فلاينحل بذلك تلك المعضلة واجماله ان المكلف بحسب اللب والواقع يكون متحركا نحو الوضوء بالامر الغيرى ويخطر بباله الامر المتعلق بذوات الافعال ولايكون تحركه نحو الافعال لاجل الامر الغيرى والا لوكان الامر الغيرى محركا اياه كان يتحرك من غير الحاجة الى تصور الامر الغيرى.

فبالجملة لوكان التحرك احيانا مستندا الى الامر لا الى المبادى النفسانية فما هو المحرك هو الامر الغيرى ولايعقل التحريك الى التحرك من التحريك الاخر فان التحرك الذى يحصل له فى الخارج لايكون الا واحدا وهو معلول الامر الغيرى لا النفسى الندبى. نعم لو امكن كون المكلف متحركا بتحركين كان لما قيل وجه ولكنه تمنع بالضرورة

وهم ودفع: التيمم ليس من العباديات النفسية فلاينحل الاعضال بالوجه الاسبق.

وقيل هو مثل الوضوء والغسل ونزل منزلتهما لقوله (ع): التراب احد الطهورين وفيه ان الطهور ليس مورد الامر بل المقدمه هى الوضوء والغسل العباديين ولادليل على تنزيله منزلتهما ومجرد التعبير السابق لايكفى لاستفادة قربية التيمم كمالايخفى. **نعم،** اذا كان دليل متكفلا لتنزيل التيمم منزلة الوضوء اوالغسل كان الاستظهار المزبور فى محله.

وقال **الوالد المحقق** مدظله يمكن استكشاف قربيته من اعتبار قصد القربة فى صحته ولكنه لامنع من الالتزام بانه قربى نفسى فى حال دون حال وهذا فى حد نفسه ممكن ولكنه بعيد لانه ان كان قربيا و من القربات فلايتقوم بقصد احدى الغايات ومن ذلك يعلم ان قربيته للامر الغيرى او لفرض الاتيان باحدى الغايات الشرعية فيبقى

الاشكال فى خصوصه على حاله

ولكن الجواب هو ماعرفت منا فى زمرة الاجوبة من ان عبادية العبادات ليست متقومة بالامر النفسى ولابالامرراسا فعليه يثبت الفرق بين التعليم وغيره بان الغسل و الوضوء يمكن ان يؤتى بهما للامر النفسى بخلاف الترابى فانه لايمكن ان يقع عبادة الا لاجل تطبيق عنوان حسن عليه وهو توقف المطلوب عليه و لذلك لايمكن اتيان ساير الشرائط تعبديا ولكنه لايشترط بذلك فلاتختلط.

وايضا هنا جواب اخر ذكرناه وهو ان الاوامر الغيرية يمكن ان تكون لقربه كالنفسية لاتحاد المناط والملاك كماهو الواضح.

الثالثة: المشهور امكان اتيان الطهارات الثلاث لامرها الغيرى وتعبير عبادة بذلك ولكنه ممتنع للزوم الدور وذلك لان الامر الغيرى لايترشح الا الى ماهو المقدمة وهى الطهارة العبادية فلابد وان تكون عبارة بغير الامر الغيرى فاذا كانت متوقفة عباديتها بالامرالغيرى يتوقف عباديتها على عباديتها او يتوقف العبادية على الامر والامر على العبادية وهذا دور صريح

واما الجواب عنه باتيانها للاوامر النفسية فهو فى غير محله لما ان المفروض فى الاشكال صحة اتيانها عبادة للاوامر الغيرية فهذا ليس مخلصا عن الاشكال بل هو تصديق له و علاج لكيفية عبادية المقدمة وقد عرفت ذلك بما لامزيد عليه من الطرق الثلاثة.

ولعمرى ان الاصحاب ره لم يقرروا الاشكال حقه وتوهموا ان الشبهة فى كيفية عبادية الطهارات الثلاث ووجهها ولكنه ليس باشكال فى المسألة حتى يقال او قيل بمقالات كثيرة فى هذا التقريب من الشبهة كماترى فى **الكفاية** وفى تقريرات **النائينى** ايرادا عليه وفى غيره جوابا ودفاعا عنه فان كل ذلك خال عن التحصيل و تبعيد للمسافة وماهواساس الشبهة المغروس فى الاذهان صحة الطهارات الثلاث اذا اتى بها للامر الغيرى وان الاوامر الغيرية ليست مقربات واذا فرض مقربيته يلزم الدور كما تحرر والجواب عن الدور ما عرفت فى مسألة التعبدى والتوصلى من امكان اخذ قصد الامر فى المتعلق فلايكون هذا اشكالا حديثا فى المسالة واما الاشكال بانه مع فرض الامكان لايكون الغيرى مقربافقد عرفت حله من طريقين ولازائدا عليه فيما اظنه والله العالم بالوراء

وان شئت قلت هذا الاشكال الاخير ليس شبهة فى الطهارات الثلاث بل هو شبهة على الطريق الثانى الذى ابدعناه جوابا لحل الاعضال من امكان كون الاوامر الغيرية مقربات وجوابها ما تحرر فى تلك المسألة فما افاده الشيخ الانصارى فى كتاب الطهارة من

لزوم الدور ان كانت عباديتها للامر الغيرى ومن لزوم الخلف ان كان متعلقا بما ليس بعبادة لان ماهو المقدمة هى العبادة لاذوات الطهارات الثلاث فى غير محله لانه الاشكال السابق فى تلك المسئلة والامر الغيرى يكون قابلا لان يتقرب به مع ان العبادية ليست متقومة بالأمر كما تحرر.

الرابعة: قضية ماتحرر واشتهر عدم مقربية الامر الغيرى وحيث لايمكن اجتماعه مع الامر النفسى فكيف يعقل اتيان المقدمات العبادية وايجادها اما عدم امكان الاجتماع فلما مضى من ان الاحكام متضادة فى الاعتبار او غير قابلة للاجتماع لعدم امكان اجتماع الارادتين مع وحدة المراد ومع كونهما تأسيسيتين تسقط الارادتان فلايتمكن من تحصيل تلك المقدمات ولامن ايجاد غيرها عبادة مع ان الضرورة قاضية بامكان ذلك فى الطهارات الثلاث وفى غيرها.

اقول: يتوجه اليه **اولا** ان الطهارات الثلاث وغيرها قبل تحقق شرط وجوب ذى المقدمة كالوقت مثلا بالنسبة الى الصلوات قابلة لان يؤتى بها عبادة اما لاجل اوامرها النفسية بناء على كون الترابية ايضا مستحبة نفسا اولاجل تطبيق العنوان الاخر المستحسن عليه وهوكونه ممايتوقف عليه المحبوب الذى يكون واجبا فان هذا المقدار كاف فى التقرب.

وقد عرفت ان الشرع لايحدث طريقا خاصا فى انواع المقربات وانحائها بل هى من الامور العقلائية وللشرع ايضا بعض الدخالة فى الموضوعات وفيما يليق ان يتقرب به منه تعالى.

فلا امر غيرى قبل الوقت حتى لايجتمع مع الامر النفسى، اللهم الا ان يقال بان الواجبات المشروطة واجبة ممتعة ثبوتا فلايعقل الجمع ويمكن دفعه بانه وان كان كذلك ثبوتا ولكنه قابل لاعتبار خلافه اثباتا نظرا الى الاثر المترتب عليه وهو بقاء الامر النفسى والمحبوبية الذاتية ومن هنا يظهر وجه صحة الطهارات قبل الوقت وهذاهو سر صحة الوضوء التهيئى وان المكلف يريد المحبوب لا المامور به الفعلى ولاينبعث عن الامر الغيرى بل ينبعث عن التوجه الى المولى ومحبوبه الذى يريد منه فى الاتى.

وثانيا: اذا كان الامر الغيرى قبل الوقت اوبعده يتعلق بذات العبادات والطهارات الثلاث فهو فيما اذا لم يكن مزاحم له فى الاعتبار وهوالحكم الاستحبابى والامر النفسى السابق فانه يمنع عن حدوث مثله واشتداد الارادة الوجوبية من الارادة الندبية لا تستلزم اعدامها كما فى الاعراض الخارجية وتوهم ان قبل الوقت لا تقدم للامر النفسى حتى يمنع عنها فى غير محله لانه لايقول احد بالوجوب الغيرى الافى الوقت القريب فلاتختلط.

نعم، يمكن ان يقال الامر النفسى بحكم الدليل الشرعى وهذا لايقاوم حكم العقل بالملازمة بين الارادتين فانه لايمكن التخصيص فى ذلك فاذا ثبتت الملازمة لابد من الالتزام بالوجوب الغيرى لا الندب، اللهم الا ان يقال بان الملازمة المدعاة ليست عقلية بل هى لوكانت عقلائية فى الارادة التشريعية دون الفاعلية فانها هناك عقلية كما تحرر فى المباحث الاولى من هذه المسألة. او يقال ان دليل الاستحباب النفسى يقاوم مع دليل الوجوب النفسى للصلوة فى هذا الفرض كمالايخفى فليتدبر.

وثالثا: ما هو مصب الارادة الغيرية ليس ذات الافعال الخارجية بل هى موردها بالعرض لانطباق عنوان عليه وهوكونه الموقوف عليه وهذاهو الحيثية التعليلية التى ترجع فى الاحكام العقلية الى الحيثيات التقييدية وتكون عنوانا للاحكام العقلية نعم فى خصوص بعض المقدمات الواردة فيها الامر الغيرى يمكن ان يلزم الاجتماع كما فى الوضوء والغسل حسب ما يستظهر من الكتاب ويمكن دعوى رجوعه حسب الفهم العرفى الى عنوان المقدمة والموقوف عليه كمالايخفى.

واماما فى **الكفاية** من ان الامر الغيرى يتعلق بالعبادة و بذوات تلك الافعال بما هى عبادة غير صحيح لان الامر الغيرى يتعلق بكل ماهو الموقوف عليه فيتعلق بالذوات لانهامما يتوقف عليها و بعباديتها لانه ايضا كذلك ولايكون منحصرا فى تعلقه بما هو العلة التامة اوالعلة الناقصة الكاملة كالوضوء العبادى بل يتعلق بكل جزء جزء فلا تغفل. وان شئت قلت الامر الغيرى واحد يتعلق بالعنوان الواحد من غير انحلال.

واما ما مرمنا سابقا من امكان الالتزام بالتزاحم و بعدم حدوث الامر الثالث المتوهم فى كلمات **العلامة النائينى** ره كما عرفت فهو يصح على القول بالملازمة العقلائية دون العقلية فانه على الثانى لايعقل الاهمال فلابد من الالتزام بانتفاء الامر النفسى وتعلق الامر الغيرى اللهم الا ان يقال بتعارض دليل الاستحباب النفسى والوجوب النفسى لذى المقدمة فافهم و اغتنم.

و بعبارة اخرى تقع المعارضة بالعرض بين الدليلين للعلم بعدم امكان الجمع بينهما من الخارج كما هوالظاهر ومن هنا يظهر وجه صحة الاتيان بالطهارات الثلاث بعد دخول الوقت للامر النفسى والغيرى ولوكان غافلا عنهما واتى بهما لاجل ادراكه ان المطلوب والمحبوب لايتم الا به فتقع ايضا.

فمن كان معتقدا بعدم وجوب المقدمة غيريا و بعدم استحباب الطهارات الثلاث نفسيا يمكن ان يكون معتقدا بانها مقدمات عبادية فياتى بها على هذا الوجه وتصير

صحيحة وعبادة مقربة.

تذنيب: لاشبهة فى دخول مقدمات الواجب النفسى فى محط النزاع ومصب البحث فى باب المقدمة وانما الاشكال فيما اذا ورد فى الدليل الشرعى الامر الغيرى كقوله تعالى: **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم»** فهل هذا الامر وهذه الارادة الغيرية ايضا داخلة فى تلك المسالة ام لا، وبعبارة اخرى القائل بالملازمة يدعى التلازم بين الوجوب النفسى ومقدماته او بين وجوب ذى المقدمة ومقدماته وان كان وجوب ذى المقدمة غيريا بالنسبة الى الوجوب الاخر كالصلوة

ووجوبا مماله المقدمة كالوضوء بالنسبة الى تحصيل الماء وشرائه.

والجواب ان الملازمة المدعاة ان كانت عقلية فجميع المقدمات مورد الامر الغيرى الناشى من الامر والارادة النفسية لملاك التوقف والمقدمية حسب ما اشيراليه و ياتى تفصيله.

وان كانت الملازمة المدعاة عقلائية و عرفية وتكون هى مورد النزاع فيمكن دعوى ان الامر النفسى يستتبع الامر الغيرى والارادة النفسية تلازم الارادة الغيرية بشرط عدم ابراز المولى تلك الارادة الغيرية فاذا اظهرها واعتبرها فى التشريع والكتاب والسنة فلا تكون ملازمة و بين ارادة مقدمة هذه المقدمة وذلك الواجب النفسى بل لوكانت ملازمه فهى بين ارادة المقدمة وارادة مقدمة المقدمة وعند ذلك يمكن توهم التفكيك فافهم وتدبر جيدا.

الامرالثامن

قد عرفت فى مطاوى بحوثنا السابقة ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها فى الاطلاق والاشتراط فمن قال بالملازمة بين الوجوبين اوالارادتين اعتبر ذلك فلايوجد من يقول بعدم التبعيه بينهما اما فيما اذا كان ذوالمقدمه مشروطا فمشروطية المقدمة مما لايكاد ينكر واما اذا كان ذوالمقدمة مطلقا فقد نسب الى المعالم اشتراط وجوبها بارادة الفاعلى اتيان ذى المقدمة. و يتوجه اليه بان هذا غير لايق منه لان ارادة المقدمة ظل الارادة الاصلية فان كانت هى موجودة فلابد اتترشح تلك الارادة من ارادة ذى المقدمة الى المقدمة قهرا وطبعا ولامعنى لمشروطيته بارادة الفاعل لان مناط الترشح وملاك الوجوب هوالتوقف وهذا لايتوقف على ارادته ذا المقدمة.

اقول: قد عرفت فيما مضى فى مسألة المقدمات المفوتة ان الملازمة بين ذى المقدمه

والمقدمه وان كانت تستلزم الارادة الغيرية والمقدمية ولكن لامنع عقلا من ايجادالامر ارادة مقدمية قبل تحقق شرط وجوب ذى المقدمة فاذا كان يرى ان الصلوة مشروطة بالوقت والطهور والمكلف قبل الوقت لاينبعث نحو الطهور وتفوت مصلحة الصلوة فى الوقت فيريد الطهور بارادة مستغلة غيرية ناشئة عن الملاك لا الارادة الفعلية

فيمكن ان توجد الارادة الفعلية المقدمية قبل تحقق شرط ذى المقدمة نعم، لا تكون هى مترشحة وظلالتلك الارادة كمالايعقل ذلك مطلقا وسيظهر وجهه تفصيلا وقد تقدم اجماله.

واما ما افاده **المعالم** فان كان يثبت الملازمة العقلية بين ذى المقدمة وارادته بناط التوقف فلايرجع كلامه الى معنى معقول لما اشيراليه. وان كان يرى ان التوقف يكون فى حال ارادة ذى المقدمة فهو ايضا واضح المنع. وان كان يرى ان العقل لايتمكن من درك التلازم الابحسب الضرورة وانه لامعنى لايجابها قبل ارادة ذيها لانه لغو فيتوجه اليه انه بعد الارادة ايضا لغو لانه اذا كان يريد الفعل فتحصل فى نفسه ارادة مقدمته طبعا وقهرا.

نعم يمكن ان يقال بان الامر الغيرى حسابه غير حساب الامر النفسى فان النفسى من قبل المولى يتعلق بالصلوة وتدعو اليها و لامعنى لتضيقه وجودا اى ان هذا الامر موجود و باعث سواء حصل الانبعاث ام لابخلاف الامر الغيرى فانه بحكم العقل فلايكون وجوده اوسع مما يدركه العقل والذى هو الثابت عند ذلك هو الامر الغيرى الباعث المنتهى الى انبعاث العبدلا الاعم فيحصل فرق بينهما فى الوجود سعة وضيقا بل الارادة الغيرية لا تترشح الافى مورد يـــعلم المريد انبعاث العبد الى المقدمة المطلقة او الموصلة فعلى هذا لايكون قول **المعالم** فى عرض الاقوال الاخر فى هذه المسألة بل هو قول اخر فى مسألة اخرى نبهنا عليها وقد غفل عنه الاعلام طرا، وهذا الاحتمال الاخير هوالظاهر من عبارة **المعالم** فراجع.

فبالجملة يمكن دعوى ان **المعالم** اخذ مقالته من الكتاب العزيز من قوله تعالى: **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم**، فان الظاهر منه ان وجوب الغسل مشروط بارادة اقامة الصلوة ولايستلزم مشروطية المقدمة مشروطية ذى المقدمة اذا كان الشرط ارادة الصلوة وكان هذا واجبا تحصيله بحسب العقل.

فماترى فى كتب القوم اشكالا عليه من ان الارادة الغيرية مترشحة عن ارادة ذى المقدمة فلايعقل وجود العلة بدون المعلول وايضا اشكالا اخر عليه ان مشروطية المقدمة يستلزم مشروطية ذى المقدمة خـــال عن التحصيل لانه يريد اثبات ان الملازمة لا تكون الا

فى هذا الموقف فلاتختلط.

الامر التاسع

لو سلمنا الملازمة بين الارادتين فهل معروض الارادة الثانية وهى ارادة المقدمة هى ذات المقدمة المطلقة او هى المقدمة التى يقصد بها التوصل الى صاحبها او المقدمة الموصلة اوالمقدمة حال الايصال او معروض الوجوب هى المقدمة بقصد التوصل مع كونها موصلة او حال الايصال فيجمع بين القيدين ام الواجب هو عنوان الموقوف عليه توقفا ناقصا او توقفا تاما بمعنى ان الواجب هو عنوان ما يتوقف عليه وكان بحسب الواقع موقوفا عليه بالفعل ام معروضه هى المقدمة الموصلة بالفعل المسماة عندى بالمنتهية الى الواجب وجوه واقوال.

فالمنسوب الى الفصول ان الواجب هى المقدمة الموصلة واختاره **الوالد المحقق** مدظله و ذهب **الكفاية** الى ان الواجب هى المقدمة المطلقة وهو مختار **العلامة النائينى** ره و نسب فى تقريرات جدى **العلامه** ره الى **الشيخ** ان الواجب هى المقدمة بقصد التوصل الى ذيها وان كانت النسبة محل التامل والامر سهل.

واختار صاحب **الدرر** عليه الرحمه ان الواجب هى المقدمة حال الايصال وهو المحكى عن بعض اخر فهذه هى الاقوال الاربعة المشهور عن المشايخ فى هذه المسألة.

ومن الممكن دعوى ان الواجب ليس ذات المقدمة حتى يلزم الاوامر الكثيرة لكثرة المقدمات ومقدمات المقدمات، بل الواجب شيئى واحد هو عنوان الموقوف عليه وهنا احتمالان:

احدهما كون الواجب عنوان مايتوقف عليه سواء كان مترتبا عليه الفعل والمطلوب ام لم يمكن بل يكفى لوجوبه شأنيته لذلك.

ثانيهما كون الواجب مايتوقف عليه بعنوانه مع كونه منتهيا الى المطلوب فيكون الواجب شيئى واحد وهو عنوان الموقوف عليه فعلا ولايكفى الشأنية لعروض الوجوب و بين الاول و مقالة **الكفاية** والثانى ومقالة **الفصول** فرق واضح.

فان مقالة **الكفاية** تنتهى الى ان الواجب ذات ما يتوقف عليه لاعنوان الموقوف عليه فيكون الاوامر كثيرة وهذا الاحتمال وان كان يجتمع مع ذلك ولكن مقصودنا حصر الامر على عنوان الموقوف عليه من غير الانحلال الى الكثير بل الكثرة فى معروض العنوان لافى نفسه حتى يلزم كثرة الاوامر. و مقالة **الفصول** ظاهرة فى ان الواجب ذات المقدمة الموصلة والاحتمال الثانى يفيد ان الواجب هو عنوان لاينطبق الاعلى العلة التامة المنتهية

الى ذى المقدمة من غير فرق بين كون العلة متكثر الاجزاء كالاقدام بالنسبة الى الحج او بسيطا لما عرفت من دخوله فى محل البحث فى ابتداء المسألة.

ايقاظ وارشاد: قد عرفت منا ان الملازمة التى نبحث عنها فى الاتى ان شاء الله تعالى يمكن ان تكون عقليه و يمكن ان تكون عقلائية بل الظاهر هو مورد البحث قديما فان الملازمة العقلية ممنوعة عند العقول القاصرة فضلا عن غير هم فعلى هذا يمكن التفكيك فان قلنا فرضا بالملازمة العقلية يكون معروض الوجوب مثلا هى الموصلة وان قلنا بالملازمة العرفية يكون معروض الوجوب هى المطلقة اوغير ذلك.

اذا عرفت ذلك فلابد من الاشارة والايماء الى ماحرره القوم لتشحيذ الاذهان و تقديما لفهم ماهو مرامنا فى المسألة، فنقول المسالك كثيرة

المسلك الاول ما عن **الشيخ الاعظم** قدس سره بناء على صحة النسبة من اعتبار قصد المقدمة فى معروض الوجوب.

و يتوجه اليه ان التقييد المزبور ان كان راجعا الى الهيأة ووجوب المقدمة فهو يرجع الى مقالة **المعالم** فى تلك المسالة وقد صرح المقرر بتبعية وجوب المقدمة لذيها فى الاطلاق والاشتراط. وان كان راجعا الى المادة فهو بلاوجه لان ملاك اتصافها بالوجوب اما التوقف الناقص او التام وهذا يحصل خارجا سواء قصد ام لم يقصد فمعروض الوجوب لايكون مقيدا بذلك.

ان قلت: الوجدان يحكم بان الدخول فى الدار المغصوبة لاجل انقاذ الغريق جايز وان لم ينته الى الانقاذ وغير جايز اذا لم يقصد الانقاذ.

فيعلم من ذلك ان الارادة الترشحية مخصوصة بصورة قصد التوصل حتى فى المقدمات المباحة لئلايلزم التفكيك فى الحكم العقلى ولايلزم تخصيص الاحكام العقلية.

قلت: نعم ولكن الوجدان حاكم بمعذوريته لاجلية التصرف مطلقا فان من الممكن ان يكون الواجب هى الموصلة فان دخل وانتهى الى الانقاذ فقد انكشف وجوبه فى نفس الامر وهو متجرى وان دخل مع قصد الانقاذ ولم ينته الى الانقاذ فقد ارتكب المحرم ولكنه معذور فما هو مورد الوجدان هو المعذورية لا المحللية فلاتختلط.

واما ما فى تقريرات **العلامة الاراكى** قدس سره من استحالة مقالة الشيخ لاجل رجوعها الى اشتراط وجوب المقدمة بارادتها اذ لايعقل قصد التوصل بها الى ذيها من دون تعلق ارادة المكلف بها فهو غير صحيح لما عرفت فى الامر السابق من امكان كون وجوب

المقدمة مشروطا بارادة ذيها كما هو ظاهر الكتاب وذلك لان الصلوة واجبة على الاطلاق فعلى المكلف ارادتها بحكم العقل واذا ارادها يحصل شرط وجوب المقدمة ولاشبهة فى تقدم ارادة ذى المقدمة على المقدمة وان كان ذوالمقدمة متاخرا فى الوجود فاذا سبقت ارادته بالنسبة الى ذى المقدمة حصل شرط وجوب المقدمة شرعا وهو الوضوء فاذا يريد الوضوء فقد اراد ماهو الواجب. فما توهمه هذا الفاضل هنا وعند ايراده على مقالة **المعالم** فى غير محله جدا.

بحث وتحقيق: يستظهر من تقريرات جدى **العلامه** قدس سره ان **الشيخ** يريد من التقييد المزبور امرا اخر وهو ان الامتثال الامر الغيرى لايحصل الافيما اذا قصد التوصل به الى الواجب النفسى. فما هو معروض الوجوب ليس المقدمة المطلقة وان كان بها يحصل الغرض وهو التمكن من الواجب ولكنها لا توصف بالوجوب الغيرى الا اذا قصد به التوصل الى الواجب لان الموصوف بالوجوب هو المعنى الذى يصدر عن اختيار.

ربما يتوجه اليه بان امتثال الامر لايتقوم الا بقصد الامر المزبور فامتثال الامر النفسى لايكون الا اذا كان الانبعاث عن ذلك الامر وامتثال الامر الغيرى لايكون الا اذا كان الانبعاث من الامر الغيرى وهذا المعنى لايمكن الافيما كان متوجها الى الامر النفسى لان تصور الامر الغيرى لايعقل الامع تصور الامر النفسى فيحصل فى نفسه قصد امتثال الامر الغيرى لاجل التوصل به الى النفسى.

ولكن ذلك لايمنع من اتصاف الفعل المقدمى بصفة الوجوب اذا اتى به لالاجل التوصل.

وفيه: انه بعد التوجه الى ان معنى وجوب الشىء هو ان الشرع بعث المكلف نحو ايجاده وخاطب بذلك الزاما فاذا اتى به عن اختيار يكون هو الواجب ولوكان توصليا واما اذا اتفق صدوره منه وان كان يحصل به الغرض وهو الغسل مثلا ولكنه لايوصف بالوجوب.

وحيث ان الامر الغيرى التوصلى تقوم فى اللحاظ بلحاظ الامر النفسى فقهرا يحصل قصد التوصل به الى الواجب فما هو معروض الوجوب هو المقدمة بقصد التوصل وماهو يورث تمكنه عن الواجب اعم من ذلك.

فتحصل من هذا التقريب البديع ان ماهو الموصوف بالوجوب ومعروض هذه الصفة غيرماهو معروض المطلوب وموصوف هذه الصفة فان للمولى بعد الامر بالصلوة بناء على وجود الملازمة شيأين: احدهما ماهو مطلوبه ومحبوبه وثانيهما ماهومامور به و مورد تشريعه

اما الاول: فهى مطلق المقدمة لانه بها يتمكن من الواجب النفسى وهذه الملازمة

مما لايكاد ينكر عند منكرى الملازمة فى الفرض الثانى .

واما الثانى: المقدمة بقصد التوصل اى المقدمة التى تصدر عن اختيار لان معنى ايجابه هوبعث العبد بصرف قدرته فى ناحية الوجود والايجاد فيكون المطلوب التشريعى هوالمعنى المصدرى وان كان المطلوب التكوينى هوالوجود والمعنى الاسم المصدرى.

فاذا اعتبر صدوره عن اختيار فى اتصافه بالوجوب حتى فى التوصليات النفسية فاذا كان الواجب غيريا فهو كالمتضائفين بالنسبة الى الواجب النفسى فلاينفك تصوره عن تصور ذاك فيكون معروض الوجوب هى المقدمة بشرط قصد التوصل به الى الواجب النفسى فافهم واغتنم.

ومما ذكرناه وحررناه يظهر مواقف النظر فى كلمات القوم والاعلام فى المقام من غير الحاجة الى التشبث ببعض المقدمات التى قررها بعض المدققين من المحشين مع ما فيها من الاشكال او الاشكالات و لايرد على مقالة **الشيخ** ره الا ماذكره فى الاتى من ان المحبوب هى الموصلة لاالمطلقة والمشروع ايضا تابع المحبوب فانتظر.

وسيظهر فى اصل المسألة ان ايجاب الشىء تاسيسا وشرعا لايعقل الا فيما اذا كان المطلوب هووجوده الصادر عن اختيار والا فلوكان مطلوب المولى اصل وجوده باى نحواتفق فلامعنى لايجابه التشريعى بل الامر هنا يرجع الى الارشاد الى المطلوبية المطلقة ولذلك لايعقل تشريع المقدمة وايجابها فافهم و اغتنم.

والذى هوالتحقيق ان الامتثال متقوم بالالتفات والانبعاث من الامر، واما اتصاف الفعل بالوجوب فلايتقوم بذلك فلو صدقنا ان الوجوب يقتضى اختيارية الفعل والغيرية يقتضى قصد التوصل قهرا.

ولكن لايستلزم ذلك الالتفات والتوجه، فلو توضأ احد للامر النفسى الاستحبابى غافلا عن الامر الغيرى اومعتقد اعدمه ثم تبين بعد ذلك وجود ذلك الامر الغيرى فانه يستكشف اتصاف العمل بالوجوب بالضرورة فلاينبغى الخلط بين ماهو شرط اتصاف الفعل بالوجوب و بين ماهو شرط اتصاف المكلف بالممثل والمطيع.

تذنيب: قدطالبواعن **الشيخ** ره دليل اعتبار قصد التوصل فى معروض الوجوب الغيرى وله ان يجيبهم بان الدليل فى المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث هى قاعدة الاشتغال لعدم جريان البراءة فى المحصلات الشرعية فلوكانت عبادية الطهارات الثلاث بالامر الغيرى على بعض الوجوه السابقة فلابد من القصد المزبور.

وانت خبير بما فيه من جهات الضعف ولوسلمنا جميعها فلايستكشف من تلك

القاعدة ان معروض الوجوب الغيرى هى المقدمة بقصد التوصل لان مجرد حكم العقل بالاشتغال لايكشف عن دخالة القيد فى الحكم واقعا.

ذنابة لوتم وجه لمقالة **الشيخ** ره وتبين فى الاتى ان ماهو معروض الوجوب هى الموصلة يلزم القول الاخر فى المسألة وهوكون الواجب المقدمة الموصلة بقصد التوصل ومما يعد وجها لما افاده قدس سره.

هوان قضية حكم العقل فى باب المقدمة ان الواجب ليس ذاتها بل الواجب هوالتوصل لاالشيئى لاجل التوصل لان الحيثيات العقلية فى الاحكام العقلية ترجع الى الحيثيات التقييدية فالغضب لاجل الظلم لايكون قبيحا بل الظلم قبيح و ينطبق على الغضب والايلزم انتزاع العنوان الواحد من الكثير بما هو الكثير كما لايخفى وانت خبير بان هذا الدليل لايورث كون الواجب فى المقدمة قصد التوصل لانه ليس موقوفا عليه فهو لوتم برهانا يفيد ان الواجب و معروض الوجوب هو الموصل بعنوانه لاالذات الخارجية لاجل الايصال وهذا اجنبى عن مقالة تنسب الى **الشيخ** وسيظهر تحقيقه عند بيان مسلك الفصول فى المسألة.

المسلك الثانى ما نسب الى المشهور وهو وجوب ذات المقدمة المطلقة واختاره **الكفاية** و بعض اخر وذلك لاجل ان مناط الوجوب هوالتوقف وهذا سبب معروض الوجوب على المقدمة و يكون واسطة فى الثبوت كوساطة الغايات لايجاب الواجبات النفسية.

اقول: اولا ان الواجب لوكان مطلق المقدمة بملاك التوقف فلايكون ذاتها لان الارادة التشريعية الشأنية ليست فى الادلة الشرعية الاماشذ فلامعنى للقياس بينها و بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة بملاك المصالح والغايات المترتبة عليه فاذا كان دليل هذا الوجوب هو العقل ودركه فلابد وان يلاحظ ولاريب ان العقل لايدرك الاوجوب عنوان الموقوف عليه لاذاته وهو الوضوء والغسل والستر مثلا مع ان المكلف والمكلف ربما يختلفان فيماهو الموقوف عليه فيكون شىء عند المولى موقوفا ولايكون موقوفا عليه عند المكلف و بالعكس وعند ذلك لايطلع العبد على ما يراه المولى موقوفا عليه فلابد وان يكون الواجب امرا معلوما عند الكل وهو الموقوف عليه واما مصداقه فهو تابع لدرك المكلفين فى المقدمات العقلية والعرفية والعادية.

نعم، يمكن الالتزام بذلك فى خصوص المقدمات الشرعية ولكنه لامعنى للتفكيك بينها فيقال بان معروض الوجوب فى تلك المقدمات عنوان الموقوف عليه وفى هذه المقدمات

ذواتها بل العقل يدرك الكل على نسق واحد. ولعمرى ان القائل بالمقدمة المطلقة لوكان يريد ذلك كان كلامه اقرب الى افق الاعتبار والدقة وابعد عن الاشكالات والموهنات.

فانه بناء على القول بوجوب ذات المقدمة يلزم الوجوبات الكثيرة الغير المتناهية احيا لان جميع الحركات والمعدات السابقة على صلوة الظهر من يوم الخميس مقدمة اعدادية لها فيلزم كون الكل مورد الارادات التشريعية مع ان ضرورة العقول قاضية بعدم انقداح تلك الكثرات فى النفوس وان كان يمكن فى ناحية المولى الحقيق عزاسمه.

واما بناء على مامر فيمكن ان يقال بان الارادة الثانية تعلقت بعنوان الموقوف عليه وتنحل حسب مصاديقه ولايلزم تكثرها التكوينى حتى يستبعد ذلك.

وايضا اذا كان الواجب هو عنوان الموقوف عليه لاذات المقدمة لايلزم الوهن الاخر عليه وهو ان فى الدخول فى الارض المغصوبة مع عدم قصد انقاذ الغريق يلزم كون الدخول واجبا لانه الموقوف عليه واقعا وهذا الوجوب لايجتمع مع الحرام فلابد من علاج المزاحمة اما بدعوى ان ذلك ليس محرما وهو واضح الفساد او بدعوى انه ليس واجبا فيلزم تخصيص حكم العقل بالملازمة اللهم الا ان يقال بان الملازمة المدعاة هى العرفية العقلائية وهى قابلة للتخصيص.

ولكن هذه الشبهة على القول بان الواجب هو عنوان الموقوف عليه تندفع بالالتزام بان الدخول محرم والواجب عنوان الموقوف عليه فلايلزم اجتماع الحرام والواجب فان كان بقصد التوصل فهوله عذر والافلا يعذر فى ارتكابه المحرم وايضا فيما اذا كان للشىء مقدمات عديدة عرضية محرمة ومباحة يلزم ان يترشح الارادات المقدمية الى كل واحد منها وهذا غير لازم بحكم العقل القائل بالملازمة بل لابد من اختصاص الارادة بالمحلله وفى المحللات بما هو الجامع بيننا واما اخراج المقدمة المحرمة عن حريم النزاع فسيأتى توضيح فساده ان شاء الله تعالى.

والعجب من **الكفاية** حيث ارجع الواجبات التخييرية الى الواجب الواحد معللاً بان الواحد لايصدر الاعن الواحد. فالحكم فى الواجبات المخيره مما هو الجامع بينها ولم يتنبه هنا الى هذه المسألة مع ان ماذكره هناك غير تمام وفساد تعليله لاهله واضح وعذره انه لم يكن واردا فى هذا الميدان فافهم و تامل جيدا.

ايفاظ: المراد من وجوب مطلق المقدمة ان وجوبها له الاطلاق فيقال عليه بان ذلك غير ممكن لان التقييد بالايصال ممتنع والاطلاق تابع للتقييد امكانا وامتناعا.

والجواب عنه **اولا:** ان المراد عنه ليس كما توهم بل المراد ان معروض الارادة

الترشحية هو مطلق ما يتمكن به العبد من الواجب فى مقابل من يقول بان معروضها من الاول مضيق وهو مثلا عنوان الموصل الى الواجب وكل منهما مشترك فى اطلاق الهيأة على موضوعها ومختلف فى سعة الموضوع وضيقه حين ترشح الارادة

وثانيا: لانسلم امتناع التقييد كماياتى، **وثالثا:** ان ما اشتهر بين الاعلام من ان امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق غير مرضى، وذلك لما تقرر منا امتناع التقييد لاينافى تمامية الاطلاق ثبوتا بالضرورة فاذا امكن ان يخبر عن حدود مرامه ولم يخبر يتم الاطلاق اثباتا.

نعم لوكان الاطلاق منوطا باللحاظ فهو غير ممكن بالنسبة الى القيد الممتنع لابالنسبة الى ساير القيود، فما افاده العلامة **النائينى** هنا واتى به **العلامة الاراكى** جوابا كلاهما غير موافق للتحقيق فليتدبر جيدا.

ثم ان الظاهر من القائلين بالمقدمة المطلقة هو ان معروض الوجوب مايتمكن به العبد من الواجب سواء كان مـانع عقلى عن وجوده ام لم يكن وسواء علم بذلك المانع المكلف او جهل به فان الملاك هوالتمكن وهو حاصل وهذا فى غاية الغـرب من التحقيق، فلعمرى انهم يختصون معروض الوجوب بما اذا لم يكن مانع عقلا عن ايجاد الواجب لا انهم يرون سقوط التكليف حال العجز فيسقط الامر الغيرى قهرا ولوقلنا بصحة التكليف.

المسلك الثالث ماسلكه العلمان صاحب **الدرر** و **المقالات** ره مع اختلافهما فى التقريب فقال فى **الدرر** ويمكن ان يقال ان الطلب متعلق بالمقدمات فى لحاظ الايصال لامقيدا به حتى يلزم المحذورات السابقة والمراد ان الامر بعد تصور المقدمات باجمعها يريدها بذواتها لان تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصلى ولو لاحظ مقدمة منفكة عما عديها لايريدها جزءً فان ذاتها وان كانت مورد الارادة لكن لما كانت المطلوبية فى ظرف ملاحظة باقى المقدمات وهذا الذى ذكرناه مساوق للوجدان ولايرد عليه ماورد على القول باعتبار الايصال قيدا وان اتحد معه فى الاثر انتهى.

وانت خبير بما فيه من المناقضة اولا فانه كيف يمكن الجمع بين قوله فان ذاتها وان كانت مورد الارادة وبين قوله ولكن فان مقتضى الاول ان الواجب هو مطلق المقدمة ومقتضى الاستدراك انها ليست مورد الارادة على الاطلاق فاذا لـم تكن مورد الارادة على الاطلاق فلابد من وجود مايورث الضيق والتضيق حتى لا تتعلق الارادة الابالمضيق فان كان الضيق المتصور جائيا من قبل لحاظ الامر كما هو المفروض وكان لحاظ انضمام ساير

المقدمات فلايكون مورد الارادة الاماهو الموصل بالحمل الشايع وان لم يكن عنوان الموصل وكانه قدس سره كان يرى جميع اشكالات المقدمه الموصله تحت امرواحد وهوكون معروض الوجوب عنوان الموصل والايصال لاخارجه ومعروضه وعليهذا يكون مورد الارادة هى المقدمات بذواتها المنتظمة فى لحاظ المنتهية الى ذى المقدمة بحسب الواقع ونفس الامر وسيجيىء كما مضى ان هذا غير ممكن فى المقام لان العقل ليس شرعا حتى يدرك الملاك والمناط و يشرع الحكم على موضوع اخر فيه المناط على الاجمال والاهمال كما فى الواجبات الشرعية، بل العقل يرجع الحيثيات التعليلية الى التقييدية والايلزم انتزاع الواحد عن الكثير بما هو الكثير كما سيظهر فعند ذلك يتعين ان يكون مورد الارادة والطلب والحب والملاك والمناط واحدا و يستكشف عليه التشريع الالهى مثلا لاغير.

وقال فى تقريرات **العلامة الاراكى** والتحقيق فى المقام هوالقول بان الواجب ليس مطلق المقدمة ولاخصوص المقدمة المقيدة بالايصال بل الواجب هى المقدمة فى ظرف الايصال بنحو القضية الحينية و بعبارة اخرى الواجب هى الحصة من المقدمة التوأمة مع وجود ساير المقدمات الملازم لوجود ذى المقدمة.

وهذا هو المسلك الذى ابدعه وسلكه فى مهام المشكلات والمعضلات و به حل الغوامض العلمية و المشاكل البحثية. وقد عرفت بمالامزيد عليه فى الكتاب تقريبا وجوابا وفيا بالعلل التكو ينية، وهو قدس سره فى مقام الفرار من الاطلاق واثبات التضييق بدون التقييد فى الامور الاعتبارية قياسا بالتكو ينية واستنباطا من القضايا الحينية التى لا تكون معتبره فى الاعتباريات والشرعيات فلايفيدولاتختلط.

و بالجملة ما افاده قدس سره من ان الطبيعة فى جميع التقييدات لا تكون مطلقة ولامقيدة بالاطلاق ولابالاهمال بل القيد يرد بعدرؤ ية الحصة الخاصة من الطبيعة من غير كون التقييد وارداعلى الاطلاق غير راجع الى محصل.

ضرورة امتناع كون الطبيعة مرآة للخصوصية الخارجة عن حدود الموضوع له فما يرد عليه القيد هى الطبيعة نفسها من غير كونها مطلقة لحاظا ولامقيدة بل هى غير ملحوظ بالسلب المحصل مع شيئى وتكون الخصوصية واردة عليها فى القضية اللفظية الدالة على القضية الذهنية الموافقة للخارج من غير كون ما فى الخارج محكيا الابالالفاظ والدلالات فلاتختلط جدا وكن من الشاكرين.

وفى تقرير ثالث ان الغرض من وجوب المقدمة ليس الا التوصل الى ذى المقدمة وتحققه فى الخارج ومن الواضح البديهى ان ذلك لايترتب على كل مقدمة بالاستقلال وانما

هو اثر لمجموع المقدمات و بعبارة اخرى ان الغرض الداعى الى ايجاب كل مقدمه من مقدمات الواجب وان كان هو الحفظ وجود ذى المقدمة من ناحية تلك المقدمه كماتقدم الا ان محبوبيته ذلك للمولى ودعوته الى ايجاب المقدمة تختص بصورة انضمامها الى ساير المقدمات و نتيجة ذلك. وهو ان الغرض من ايجاب مقدمات الواجب ليس الاحفظ وجود الواجب فى الخارج ولازمه ترشح امر غيرى واحد من الوجوب النفسى الى مجموع المقدمات لان المفروض وحدة الغرض الداعى الى ايجاب المقدمات فينبسط ذلك الامر الغيرى على كل مقدمه انبساط الوجوب على اجزاء الواجب النفسى فتأخذ كل مقدمه حصة من ذلك الامر الغيرى وتكون واجبة بالوجوب الغيرى الضمنى و يترتب على ذلك ان متعلق كل امر ضمنى من تلك الاوامر الغيرية حصة من المقدمة وهى المقارنة لوجود سائر المقدمات.

فمتعلق الوجوب الغيرى لامطلق من حيث سائر المقدمات ولامقيد بوجودها، بل هو المقدمة حين تحقق الباقى منها وحال الانضمام كما فى اجزاء الواجب بعينها كمالايخفى.

والفرق بين هذا التقريب وما مضى ان فى الاول وصريح الثانى تكون الاوامر الغيرية متعددة مستقلة المتلازمة فى الثبوت والسقوط من غير استلزام الملازمة فى الثبوت والسقوط وحدة الحكم لان وحدة الحكم منشاءها وحدة الغرض والامر.

وفى هذا التقريب يكون الامر الغيرى واحدا متقسطا على الاجزاء كما فى نفس ذى المقدمة.

اقول: لاشبهة فى ان فى وحدة الملاك والمناط وحدة الحكم فى لحاظ الجاعل والحاكم واذا كان مناط وجوب كل واحد من المقدمات هو التوصل لاالتمكن فلايعقل كون وجوب كل مقدمه مستقلا وتاسيسا. فاذا كان الوجوب والحكم واحد الوحدة الغرض والملاك فلابد وان يكون متعلق الحكم واحد العدم امكان تعلق الحكم الواحد بالكثير بما هو الكثير فعليه لابد من لحاظ جامع بين تلك الكثرات حتى يكون هو مورد الامر والوجوب ولاجامع بينها الاعنوان الموصلية.

فاذا تقرر ذلك يلزم سقوط جميع هذه التقاريب والعجب من **العلامة الاراكى** حيث ظن ان هنا ملاكات كثيرة لاختلاف المقدمات فى الشرطية والاعداديه والاقتضائية وانت خبير بانه لو فرضنا تعدد هذه الامور ذاتا ولكن كلها لجهة واحدة مورد التعلق وهو التوصل فاختلاف الذوات غير كاف لاختلاف الحكم كما فى الصلوة فان التكبيرة والقراءة والركوع مختلفة ولكنها بملاك واحد مورد نظر الجاعل والحاكم ولذلك لايعقل تعدد

الاوامر والمتلازمه سقوطا وثبوتا فى الطبيعة الواحدة الابرجوعها كل واحد منها الى لحاظ خاص حيال الجزء الاخر.

هذا اولا، وثانيا هذه الملازمه ليست طبيعة فلابد وان تكون لحاظية فلابد وان يكون كل واحد منها اما قيد هيأة الاخر او مادته على سبيل منع الخلو فيصير الامر بعد ذلك افحش.

ولذلك ليست الواجب فى المركب الاعتبارى ولاعنوان واحد ولاحكم للاجزاء ولالحاظ لها راسا، و يتوجه الى التقريب الذى افاده العلمان هنا من ارجاع القضية المقيدة الى القضية الحينية بعد مفروضية ان القضية ليست شرطية ولامطلقة فان الشرطية مقالة المعالم اوالشيخ مثلا والمطلقة مقالة المشهور **والكفاية** والقيدة مقالة **الفصول** وفى كل ذلك اشكال عقلى. فلامنع من اعتبار كونها حينية.

وانت عرفت فى سالف المباحث ان القضايا الحينية المعتبرة فى المنطق هى القضايا الاتفاقية وهى مالايكون على نعت اللزوم ولايكون بين الجزاء والشرط اى دخالة كما اذا قال الصلوة واجبة حين كون الصوم واجبا والحمارناهق حين كون الانسان ناطقا.

وفى اعتبار اخر بينهما الامكان بالقياس وفى اعتباره حتى فى هذه القضايا اشكال حررناه فى **القواعد الحكمية** فعلى هذا ليست القضية الحينية من الامور الاختيارية و بيد نابل لها الملاك الواقعى والمناط النفس الامرى فلامعنى لاعتبار الايصال والوصل حالا وظرفا لما ان له المدخلية الثبوتية والملاك الواقعى فعليه لايكون مورد الامر الامقيدا بهذا العنوان وحيث انه تمام العلة كما عرفت.

فيكون معروض الوجوب نفس هذا القيد بالذات وفى اتصاف الاخر به نوع مسامحة كمالايخفى فمجرد امتناع القضية المقيدة وكون المعروض هوعنوان الموصلية لايكفى لكون المعروض فى ذات المقدمات حال الايصال.

ان قلت كيف لايمكن والامر بيد الشرع وان لم يكن بيدنا فاذا اعتبر الشرع ماهو الدخيل لبا ظرف الواجب فلابد وان يكون المعروض امرا اخر فى الاعتبار والتشريع وان كان بحسب اللب والثبوت له الدخالة عقلا.

قلت: لوامضى الشرع فى اللحاظ والادعاء هذه المدخلية فيكون هذه الحال لغوا وتصير النتيجة وجوب مطلق المقدمة فلاتختلط. وغير خفى ان التقريب الاخير مشتمل على الجهتين: **الاولى**، ان مفروض الوجوب الغيرى الاصلى هى الوصلة لانه اعتبرالجامع بين المقدمات الكثيرة لما صرح بوحدة الامر الغيرى وهى تقتضى ذاك الجامع ولاجامع

الابلحاظ ماهوالناظم منها.

الثانية: ان ذوات المقدمات ايضا تكون معروض الوجوب الغيرى وان كان ضمنيا فان كنا بصدد اثبات اتصاف ذوات المقدمات بالوجوب ولوكان ضمنيا كان لما افاده وجه والا فان كنا بصدد نفى معزوضية العنوان للوجوب فلاوجه لماذكره لما يتوجه اليه جميع المحاذير المتوجهه الى المقدمة الموصلة.

ثم انه لوسلمنا الوجوب الضمنى فيلزم بعد البناء على دخول الاجزاء الداخلية فى محل النزاع من ترشح الامر الغيرى الى تلك الاجزاء لعدم الفرق بين اجزاء الواجب النفسى والغيرى فيرجع البحث الى معروض الوجوب المترشح من الوجوب الغيرى على اجزاء الواجب الغيرى فيعود البحث الاول فتامل تعرف.

هذا وقد تقرر منا ان الوجوب الضمنى افحش وافسد من الوجوب الغيرى لعدم امكان تصوره بخلافه فانه غير صحيح تصديقا.

و يتوجه الى هذه المقاله انه لوسلمنا ان القضية حينية ولكن المقدمات الكثيرة لا تكون فى حال كثرتها مورد الامر الغيرى فمعروض الوجوب جامع يعتبره الامر طبعا وقهرا بين تلك الكثرات.

المسلك الرابع ما نسب الى الفصول وظاهره انه بعد مارای ان اخاه صاحب الحاشية اعتبر فى معروض الوجوب حال الايصال على ماهو المحكى عنه تذكر الى ان يقول بان المعروض هى الموصله و ربما يستظهر انهما فى مقام واحد لعدم ذكره فى المحكى عنه هذا الفرض وهو الوجوب حال الايصال فكانهما يقولان بشيئى واحد وهوان الواجب هى المقدمة اذا كان يترتب عليها فعل الغير فجعل معروض الوجوب الحصة من المقدمة المنتهية الى ذى المقدمة لاعنوان الموصل فراجع والامر سهل.

ثم لوكان المقصود من كون معروض الوجوب هو عنوان الموصل فليس هذا من العناو ين القصدية عنده حتى يعتبر فى اتصافها بالوجوب الى قصد الموصلية والايصال.

كما يظهر من تقريرات السيد **البروجردى** قدس سره بل كلامه كالنص فى ان معروض الوجوب عنده ليس متصديا لما ان معنى الموصلية امر يحصل فى الخارج عند ترتب ذى المقدمة على المقدمة سواء قصد ذلك ام لم يقصد.

فبالجملة الضرورة قاضية بانها ليست من العناو ين القصدية. **ان قلت** فما الفرق بين مقالة **الفصول** ومقالة من يقول بان الواجب هو السبب والمقدمة المتسبب بها الى ذى

المقدمة کمایاتی عند ذکر الاقوال فی وجوب المقدمه.

قلت: هذا ما اورده علیه سیدنا **البروجردی** ره ظنا عدم الفرق وانت خبیر بان معروض الوجوب علی مقالته قابل للتصدیق من ناحیة ان الملاك ومناط الوجوب هو التوصل وفی الاحکام العقلیه لابد من ارجاع الحیثیات التعلیلیة الی التقییدیة کما عرفت فیکون الخارج والسبب والمقدمة الموصلة بالحمل الشایع معروض الموصل الذی هو معروض الوجوب واما کونها بذاتها معروض الوجوب فیتوجه الیه مامرفی ساير المسالك فلاتختلط جدا

ان قلت: الارجاع المزبور یصح فی تلك الاحکام لافی الاحکام الشرعیة المستکشفة بالعقل

قلت: نعم الا ان العقل یحلل ویجزی فی الملاکات و یصل فی هذه المسالة الی ان ماهو مناط الوجوب هو الموصلیة والتوصل فان کان من الشرع دلیل لفظی علی وجوب ذات المقدمة لعلة خارجیة کان ذلك مسموعا والافلاشأن للعقل ان یدرك ان المشروع ومعروض الوجوب هی الذات المقارنه مع الملاك اوالذات لاجل المناط وهو الایصال بل العقل لایدرك ازید من ان معروض الارادة الثانیة المترشحیه لیس الا ماهو محبوبه و مطلوبه وهو الموصل الی مرامه و مطلوبه الاصلی دون امراخر. وقد وقع هذا الخلط بین کلمات جمع من افاضل البحث کماوقع سهو الکثیر فی حدود المسألة و یظهر مما حررناه فلانشیر الیه حذرا من الاطالة.

ان قلت: ما یمکن ان یکون ملاکا للوجوب فی جمیع المقدمات الداخلیة والخارجیة لاینحصر بالتوصل بل یمکن ان یکون هو المتمکن او المتوقف الاعم من التوصل والتمکن وهذا هومراد جدی العلامه فی التقریرات من ان الملاك الجامع هو الاستلزام العدمی وهوما یستلزم من عدمه العدم فبالجملة لابد من اثبات انحصار الملاك بالتوصل حتی یکون معروض الوجوب هذا الملاك والافلاوجه لسلب معروضیة العنوانین الاخیرین عن الوجوب .

قلت: الدلیل هو الوجدان و البرهان،

اما الاول: فلان الضرورة قاضیة بان النظر الی المقدمات لیس الاالیاً الی الغیر ومرآة الی مطلوب اخر فما هو مورد الطلب والحب لیست ذواتها المطلقة فهو مقیدة قهرا بالمطلوب الاول.

واما الثانی: فلان اللغویة غیر جایزعلی الشرع وفی مفروض المسالة تلزم لغویة تشریع الوجوب علی التمکن او التوقف الاعم من التوصل.

ولذلك لایعتبر قصد التوصل لعدم دخالته فی الوصول والایصال وان کان للشرع

اعتبار ذلك لبعض الجهات فى بعض الاحيان و المقدمات ولكن مقدار المشروع الشرعى المستكشف بالعقل فرضا ليس الاصرف المواصلية.

وغير خفى انالسنا فى اثبات ان **الفصول** ذهب الى هذا المسلك بل الظاهر انه اعتبر معروض الوجوب المقدمة اذا كان يترتب عليها فعل الغير فراجع وهذه العبارة تؤمى الى المقالة السابقة الباطل سندها واعتبارها.

فالمحصول مما قدمناه هوان مقتضى الذوق البدوى ان ماهو معروضه هى الموصلة بل هو الايصال الفارغ عن الذات اوهى المواصلة بالذات و مصداقها الذاتى هو الايصال ولاخصوصية لقيد اخر فيكون تمام الموضوع هى الموصلية ولا دخالة لقصد التوصل.

وذلك لان الملاك والمناط هو ذاك و ما هو الملاك هو الموضوع فى العقليات ولابرهان على مداخلة شيئى اخر فهو تمام الموضوع. وهذا هوالبرهان التام العقلى على هذا المسلك.

والذى يظهر لى ان ماهو معروض الوجوب ليس الموصله حتى يقال بان الواجب من قبل الشرع والاطلاق من حيث الترتب الفعلى وعدمه، وان الارادة التشريعية الثانية تعلقت بالعنوان المزبور كما تعلقت الارادة التشريعية الاولى بعنوان المطلوب بالاصالة من غير مدخلية ارادة الامر فى التعلق والايلزم ان لايكون واجبا بدون ارادته وهو خلف.

بل ماهو معروضه هى الموصلة بالفعل فلايكون خطاب تشريعى بالنسبة الى الموصلة بالنسبة الى الكافر بناء على تعلق الخطاب النفسى به و بالنسبة الى العاصى ومن لاينبعث نحو المامور به بخلاف الخطاب النفسى فانه حسب ما تقرر فى محله متعلق بالكافر والعاصى لانه عند عدمه لايستلزم صحة العقوبة الاعلى بعض الوجوه السابقة.

فعلى هذا فرق بين الخطابين الغيرى والنفسى فان الاول يختص بالمطيع ومن يريد الواجب النفسى وذلك لانه كما لامعنى لتشريع مطلق المقدمة لان ماهو مورد طلبه وحبه هى الموصلة كذلك لامعنى لتشريع مطلق الموصله بل مطلوبه هى الموصله بالحمل الشايع والا تلزم اللغويه لعدم وجه لخطابه بالنسبة الى مالايكون موصلا بالفعل لما لايترتب عليه الاثر والذى يترتب على الخطاب النفسى.

ان قلت: مقالة **المعالم** و **الفصول** متوجه اليهما اشكالاتهما ولواندفع ما يتوجه الثانى فكيف يمكن حل معضلة الاول؟

قلت: اما حل مايتوجه الى الثانى فسيأتى من ذى قبل واما حل المعضلة الاولى فقد مرتفصيله وذكرنا فى البحث السابق امكان كون الارادة العامل شرطالوجوب المقدمه

واستظهرنا ذلك من الكتاب العزيز هذا ولكنا لسنا ان نقول هنا بانها قيد الهيأة ولانقول بان ارادة المكلف والعامل قيد الماده حتى يكون معروض الوجوب هى الموصلة بالقوة ايضا بل ارادة العامل والمكلف معرف حدود ارادة الامر والشرع و يستكشف اتصاف الموصلة بالوجوب عند ارادة العامل وترتب العمل والفعل عليه لعدم ملاك للاعم ولاختصاص مناط الترشح بهذا الصوره.

ان قلت: هذِهِ هى القضية الحينية التى فررتم منها فى هذه المسائل لان معنى ذلك هو ان ترشح الارادة الثانية يكون حين ارادة العامل المكلف به.

قلت: قد تذكرنا هناك ان انعقاد القضية الحينية بالنسبة الى قيد الايصال غير جايز لان للايصال مدخلية فى الحكم وفى القضية فيكون هوالموضوع حقيقة لاظرفا وحينا وهنا نقول بان ماهو المناط هو الايصال بالفعل لاعنوان الموصلة سواء تحقق الواجب النفسى ام لم يتحقق فاذا اخذناقيد ارادة المكلف فلايكون ذلك الاللمعرفيه الى ان مناط الوجوب اضيق من السابق وهذا نظير ما اذا قال المولى اكرم العالم العادل وكان نظره من اخذ العدل الى بيان ان مناط وجوب اكرام العالم قاصر ولايشمل كل العلماء لبعض جهات اخر ولامدخلية للعدل فى الحكم بل اخذ العدل للمعرفية فلايكون القيود كلاللمدخلية الملاكية فلاتختلط.

فتحصل الى الآن ان ما افاده القوم فى معروض الوجوب كله خال عن التحصيل وماهو المعروض والواجب على تقدير الملازمه عقلية كانت او عقلائية هى الموصلة بالفعل وان شئت فسمها المقدمة المنتهية الى الواجب وهذا البيان لمعرفية ضيق المناط والملاك عند العقل ولسنا بصدد تعريف معروض التشريع الالهى بعنوانه الذاتى.

فبالجملة من الممكن دعوى ظهورقوله تعالى: **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا** فى ان مصب الهيأة الغيريه حين القيام و ارادة الصلوة هوالوضوء والغسل لامطلقا. واما استظهار ان مصب الوجوب الغيرى ذات المقدمه لاعنوان الموصله والمنتهيه فهو فى غير محله لانه فى مورد خاص والعقل يابى عنه كما عرفت.

ان قلت: لوكانت الارادة الثانيه مختصة بصورة ارادة المكلف اتيان الفعل فهى تكون لاغية.

قلت: هذا هواشكال ياتى فى اصل المسألة والملازمة ولك ان تقول بكفاية الفرار من اللغوية بان المقدمه اذا كانت واجبه بحسب الشرع فصورة كونها محرمة ذاتا يلزم التهافت والتضاد فاذا قلنا بعدم حرمتها لاجل عدم امكان اجتماعها مع وجوبها فلايلزم التجرى فى

بعض الصور وهذا كاف وتفصيل المسألة ياتى من ذى قبل ان شاء الله تعالى

ان قلت: من يقول بالموصله لايريد الا ماهو الموصل بالحمل الشايع اى يختص معروض الوجوب بالموصلة بالفعل.

قلت: هذا خلاف مابنوا عليه من ان وجوب المقدمه اطلاقا واشتراطا تابع لذى المقدمه فانه على راينا لايكون كذلك فان وجوب ذى المقدمه اعم من صورة ارادة العامل اتيان العمل وعدمه بخلاف وجوب المقدمه فانه لايترشح الاحين ارادة الاتيان من غير كون الارادة المزبورة قيد الهيأة اوالماده. فبالجملة القائل بالمقدمة المطلقه يقول بان معروض الوجوب هى الموقوف عليه سواء كان توقفا تاما او ناقصا لان ملاكه هو التمكن وهذا حاصل فى الصورتين والقائل بالموصله يقول بان معروضه هى الموصله اى ان الخطاب ينادى بان الصلوة واجبه والموصل اليها واجب غيرى من غير النظر الى حال المكلفين من اتيان المكلف به وعدمه.

واما نحن فنقول باختصاص الملازمة بصورة ارادة اتيان ذى المقدمة من غير كون هذه الارادة دخيلة بل هى معرف ضيق مصب الاراده والملاك والمناط على الوجه الماضى تفصيله فلاتختلط.

لايقال بناء على هذا لودخل الارض المغصوبه ثم اراد انقاذ الغريق يكون الدخول محرما ولايكون معذور الان ارادة ذى المقدمه حصلت بعد الاتيان بالمقدمة لانا نقول بعد ما عرفت ان الارادة المزبورة ليست الامعرفة و كاشفة فلايفرق بين كونها موجودة قبل الدخول او بعده فانه اذا تبين انه يريد الانقاذ يعلم ان الدخول كان معروض الوجوب الغيرى او يكون عنوان الموصله بالفعل معروضه كما هوالحق لاالدخول فيكون عليهذا معذورا فى ارتكاب المحرم لاان الدخول يوصف بالمحرم لما تقرر فى محله من عدم سقوط الاحكام الشرعيه عند التزاحم فلاتكن من الغافلين.

وسياتى زيادة توضيح عند ذكر المحاذير العقليه للمقدمة الموصلة.

تذنيب: يشتمل على المبحثين:

المبحث الاول حول الادلة المستدل بها على وجوب الموصله غير مامر من الدليل الوحيد الفريد

منها: ما نسب الى **الفصول** من ان للامر ان يصرح بعدم ارادة غير الموصوله وهذا كاشف عن عدم وجود الملاك فى المطلقة وله ان يصرح بارادته الموصلة فيكون فيها الملاك والمناط، وقداوردعليه صاحب **الكفايه** ان فى ما افاده جزافا صرفا لعدم جواز تصريحه بذلك بعد كون الملاك هو التمكن وهو حاصل فى الموصله وغيرها.

والحق ان ما اورده عليه غير لايق الصدورمنه ضرورة ان العقول كلها على ان المطلوب والمحبوب ليس الاعم فلوكان المعروض اعم فلابد وان يكون لاقتضاء البرهان لاالوجدان.

ولكن مع ذلك لايتم استدلال **الفصول** اما تصريحه بان الواجب هى الموصله فلامنع لامكانه و اما تصريحه بان غير الموصله غيرمراد وانه لايريد المطلقه فهو لازم اعم من اصل ارادة المقدمة ومن ارادة المقدمة الموصله ولعله اذا صرح بعدم ارادته غير الموصلة فهو لاجل عدم ارادة مطلق المقدمه موصلة كانت او غير موصلة فلابد من ضم امر اخر اليه حتى يتم الاستدلال.

وهو التصريح بالموصلة ونفى المطلقة معاً حتى يستكشف وهذا فى الحقيقة ليس دليلا عليحده لان منشأ صحة الاستدلال المزبور مامر من الوجدان والبرهان على الموصله

ومنها: ان الوجدان شاهد على ان الانسان اذا اشتاق الى شيئى فيشتاق الى مقدماته التى توصله الى ما اراده و اشتاق اليه فلايشتاق الى الطبيب الافى صورة تنتهى الى التداوى لالزيادة البيت ونحوه واورد عليه **الكفايه** ان الغاية من الايجاب ليس الا التمكن وهو حاصل.

والذى يظهر لى ان ادلة **الفصول** واهية لرجوعها الى امر واحد ومناقشات **الكفايه** اوهن منها لرجوعها الى شىء فارد وهوان الموصله ليست مقدورة وماهو المقدور هى المطلقه فان المكلف بالمقدمة الاولى يتمكن من الثانية و بالثانيه من الثالثه فما هو معروض الوجوب مايحصل منه تمكنه بالنسبة الى ذى المقدمة فلايكون الموصله من الاول معروض الوجوب فما هو من الاول مورد تعلق الارادة الثانيه هى المقدمة الاولى وهى بوحدتها ليست موصله وكان فى ذهنه الشريف ذلك فناقش فى الوجدانيات.

وانت خبير بان القدرة على المكلف به موجوده من الاول بالقدره على مقدماته الكثيرة وهذه القدره هى مصححة التكليف بالنسبة الى المعلول من دون علته واسبابه وعلله و شرائطه فانها كلها ليست مورد التكليف مثلا اذا علمنا بان الدخول فى دار زيد يلازم الاكراه على شرب الخمر فهل يتمكن عاقل من تجويز ذلك مستدلابان ماهو مورد القدره هى المقدمة المطلقه وهى ليست محرمة وماهو المحرم هوالشرب وهوليس مقدورا مثلا لانه مكروه عليه فيكون معذورا فى الارتكاب.

فاذا تبين ان ماهو ملاك التكليف بذى المقدمه هى القدرة على المقدمة والقدره عليها حاصله وكان ينبغى ان نذكر ذلك من المحاذير فى المسألة ولكنه لكونه اكثر

نفعاذكرناه هنا.

ومنها: ما نسب الى السيد **اليزدى** صاحب العروة قدس سره وهوان العقل يرخص فى تحريم المقدمه غير الموصله مع انه يستحيل تحريم مطلق المقدمه الاعم من الموصلة وغيرها وهذا دليل على ان الواجب هى الموصله لاغير.

وقد اورد عليه صاحب **الكفايه** بان المقدمات غير المباحه خارجة عن محل البحث فعدم اتصاف المحرمه بالوجوب الغيرى لاجل وجود المانع لالعدم المقتضى فتحريم المقدمه غير الموصله لايدل على ان الموصله واجبه بل للشرع تحريم بعض الموصلات وهذا دليل على ان محل البحث هى المقدمات المباحه.

فبالجمله لايكون عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب الغيرى فى المفروض من المسألة لاجل ان ملاك الوجوب هو التوصل بل ملاك الوجوب هو التمكن وفى هذا الفرض

اقول: هذا غير وجيه لان معروض الوجوب ليس عين معروض الحرمه حتى تمنع الحرمه عن عروض الوجوب ضرورة ان ما اوجبه الشرع هو عنوان الموصله مثلا وما حرمه هو عنوان الدخول فى الارض المغصوبه سواء كان مطلقه او الموصله المنحصره او غير المنحصره فاذا قلنابان مقدمة العنوان كاف للالتزام بالحكمين المتنافيين فلايلزم خروج المحرمه عن محل النزاع.

هذاولوفرضنا ان الشرع حرم عين العنوان المزبور فان قلنابان الملازمة المدعاة هى العقلية فلافرق عند العقل للكشف بين سبق الحرمة وعدمه لان للعقل كشف الوجوب الغيرى على وجه يستكشف انتهاء امد التحريم فى خصوص تلك المقدمة وان قلنا بانها عقلائيه فلخروج المقدمات المحرمه عن حريم النزاع وجه وقدمر بعض الكلام حول هذه المسألة فراجع.

فعلى هذا اذا حرم الشرع المقدمات غير الموصله بحسب الواقع لاسبيل للعقل ان يكشف الوجوب الغيرى المزاحم معها فيعلم منه ان الوجوب الغيرى منحصر بالموصله

و بعبارة اخرى يمكن ان يكون محرما اما يكون غير ماهو معروض الوجوب الغيرى عنوانا فلا تزاحم لما تقرر فى محله من امكان الاجتماع ولوكان عينه بان يكون المحرم عين ما هو معروض الوجوب، اما لاجل اقتضاء لسان الدليل فى الفرض ذلك اولاجل امتناع الاجتماع

فحينئذ نقول اذا كانت الملازمة المدعاة عقلية وان ملاك الوجوب هو التمكن او التوقف والتوصل او الانتهاء كما جعلناه الملاك فلايعقل عدم ترشح الوجوب الى اخص منه

لانه من قبيل تخصيص الحكم العقلى وعند ذلك لابد من الالتزام بارتفاع المانع وهى الحرمة وهذا هو ينكشف بحكم العقل واذا كانت الملازمة المدعاة عقلائية فلاباس بتخصيص نصب العروض واخراج المقدمات المحرمة عن حريم النزاع كمالايخفى

فتحريم الشرع المقدمات غير الموصلة اوتحريمه الموصلة المعينة من الموصلات المتعددة مع كون الملاك هو التمكن اوالتوصل غير ممكن عقلا ولوصح ذلك فهو دليل على عدم ثبوت الملازمة راسا كماياتى. فعلى ما تقرر انقدح ان ما اشتهر بينهم من خروج المقدمات المحرمة عن حريم النزاع غير صحيح. ثم بناء على هذا فهل يتم استدلال صاحب **العروه** كلا ضرورة ان ملاك الوجوب ان كان التمكن فيكشف عدم الحرمة بالنسبة الى غير الموصلة وان كان التوصل فيكشف ايضا عدمها بالنسبة الى احدى الموصلات وان كان الانتهاء الى الواجب وهو التوصل بالفعل فيكشف عدم الحرمة فيما كان محرما تلك الموصلة المنحصرة فان ماهو الموصل بالفعل ليس الاواحد اولايتعدد. فينقلب النزاع الى ماهو الملاك فلايكون ما ذكره و افاده دليلا مستقلا لانه قدس سره كانه اخذالمدعى فى الدليل لما قال يجوز تحريم غير الموصلة لان الملاك هو التوصل وهذاهو اول الكلام فلاتختلط.

ثم ان من صاحب **الكفايه** يستظهر اشكالا اخر منشؤه بعض المحاذير الاتية للموصلة فتفصيله هناك ولنافى تقريب الاشكال الاخر بيانا اخر، وهوان تحريم المقدمات غير الموصلة يستلزم عدم وجوب الموصلة وذلك لان الموصلة هى المركبة من المطلقة وتكون المطلقة احدى اجزائها فاذا كانت هى محرمة شرعا يستلزم عجز العبد عن الموصلة فيسرى عجزه الى الواجب النفسى فاذا سقط الوجوب النفسى فلاوجوب غيرى حتى يعرض الموصلة فمن تحريم المطلقة يكشف عدم عروض الوجوب الغيرى على الموصلة.

والجواب ان الجزء الاول من اجزاء المقدمة الموصلة مشكوك انه يتعقبه بساير الاجزاء فيشك فى حرمته لانه من الشبهة الموضوعية للمقدمة المطلقه فيجوز ان يتبدر و يبادر اليه فان اتى ببقية الاجزاء بحسب الواقع فقد اتصف بالموصلة فلايكون محرما والا فقد انكشف انه قدارتكب المحرم و لكنه معذور، فتحريم المطلقة لايستلزم عدم جواز صرف العبد قدرته فى الموصلة فافهم و اغتنم.

المبحث الثانى فى المحاذير التى ذكروها لوجوب الموصلة سواء اريد منها ماهو الظاهر منهم من ان المقدمة الموصلة قابلة للتعدد والتكرر و يكون الكل معروض الوجوب بعروضه على العنوان المزبور او اريد منها ماهو المختار من ان الموصلة هى المقدمة المنحصرة بالواحدة التى يعرف بمامر تفصيله، فلايكون معروض الوجوب الاواحد وماهو الموصوف وفى الخارج معروض

هذا العنوان ايضا الاواحدا

منها الدور بتقريب ان عنوان الموصلية الذى هو معروض الوجوب يتوقف تحققه على تحقق ذى المقدمة لانه بدونه لايمكن ان يوجد ولايمكن ان يوصف المقدمة بالموصلية الا بعد التعقب بذى المقدمة فعليه يكون ذوالمقدمة من المقدمات الوجودية لوجود المقدمه فيكون يترشح اليه الوجوب الغيرى وتوقف ذى المقدمة على المقدمه ضرورى فيلزم توقف المقدمه على نفسها و هناك تقاريب اخر كلها بلامحصل.

والذى هوالحل ان ذات ذى المقدمة فى الخارج يتوقف على ذات المقدمة توقف المعلول على علته ولكن وصف المقدمة وهو عنوان الموصلية متوقف على تعقبه بذى المقدمة نظير ان ذات المعلول متوقف على ذات علته ولكن وصف العلية موقوف على تحقق ذات المعلول فاذا تحقق هو و تحقق ذاك عقبه يوصفان معا بالعلية والمعلولية وان كان توصيف ذات العله بالعلية لايمكن الابعد وجود المعلول فلاينبغى عد هذه الامور من المحاذير انصافا.

ومنها يلزم اتصاف ذى المقدمة بالوجوبين النفسى والغيرى وهو محال للزوم اجتماع المثليـــن وذلك لان الحج مثلا واجب نفسى وبما ان وصف الموصلية لوتوقف على تحقق الحج فالحج واجب غيرى فيلزم كونه معروض الوجوبين وحديث اندكاك احدهما فى الاخر مما يضحك عليه الثكلى للزوم كونه واجبا غيريا لامكان اندكاك النفسى فى الغيرى فيلزم عدم النفسى راسا وهذا محال لانه خلف ولامكان اندكاك الغيرى فى النفسى فيلزم عدم ترشح الارادة بالنسبة اليه بعد الاندكاك وهوتخصيص بلامخصص والالتزام بهما جمعا ممتنع لامتناع كون الواحد معروض الواجبين التاسيسيين.

والجواب ان مصب الوجوب النفسى هوالحج بذاته ومصب الوجوب الغيرى هو عنوان اخر وهو الموصلية ولايتجاوز الامر الغيرى من متعلقه الى شىء اخر فلا يسرى الى الحج بل الحج فى هذا اللحاظ ليس الا مايتوقف عليه عنوان الموصلية فمعروض الوجوبين مختلف وهذا الخلط كثيرا اوقعهم فى الاشتباه وتوهم امكان الجمع بينهما لان احدهما نفسى والاخر فى لحاظ اخر وهو الغيرية كما فى صلوة المغرب والظهر بالنسبة الى العشاء والعصر غير نافع، لان معنى اللحاظ الغيرى هو ان ماهو معروض وجوبه الغيرى عنوان التوقف والتمكن والتوصل مثلا لاعنوان الظهرية. فلوقلنا بسراية الامر الى المعنون ولايكفى تعدد العنوان لتعدد الامر فالشبهة غير قابلة للاندفاع.

ان قلت: كيف لايمكن ولنا ان نقول بان معروض الوجوب النفسى هو ذات العمل وهوفى المثال الحج و معروض الوجوب الغيرى ليس عنوان الموصل ولاقيدية للايصال

فى العنوان المزبور بل معروض الوجوب هى السلسلة من المقدمات الملازمة مع وجود ذى المقدمة دون المفارقة.

قلت: قد عرفت هذا فى كلام سيدنا **البروجردى** اشكالا على الموصلة بعدم الفرق بينها و بين القائل بان معروض الوجوب هى المقدمة السببية لا المفارقة وجوابه ايضا من ان القائل بالموصلة يريد اثبات ان معروض الوجوب هو عنوان الموصلة لا الذات الخارجية.

هذا مع ان للوجوب الغيرى العارض على العلة الملازمة ملاك ولابد وان يكون هو معروضة لما تقرر فلا نكرر فلاينبغى الخلط بين الاحكام الشرعية المستكشفة بالعقل و بين ما جعلها الشارع وتصدى تشريعه نفس الشريعة فان موضوعها فى الاول ملاكها و فى الثانى ماجعله الشرع موضوعا لها

فبالجملة الامر الغيرى والنفسى فى مانحن فيه اما يمكن ابقائهما على حالهما لان ملاك الاول غير الثانى وان كان الموضوع واحد افلايكون الاجتماع محذورا واما يكون موضوع احدهما غير الاخر فلايلزم محذور ايضا واما حديث الاندكاك فهو كحديث الاجتماع على وحدة الملاك لايمكن الالتزام به فليتدبر، والامثلة السابقة لا تفيد اكثر من ذلك فلامحذور فى كون معروض الوجوب هى الموصلة.

وربما يخطر بالبال دعوى ان فى معروضية الموصلة لوكان محذورا لعروض الوجوب يلزم كون غير الموصلة الماخوذة بشرط لاعن الايصال معروضه فهل يمكن الالتزام بذلك.

اما بيان الاستلزام لان القائل بالمطلقة يقول بالموصلة ولايقول بان العنوان الاعم بما هو الاعم الملحوظ فيه اللاوصول والوصول معروضه فيقول بان المعروض يكون الموصلة والمطلقة وهذه المطلقة تقابل الموصلة فيكون هوالماخوذ بشرط لاحتى تقابلها فينحصر المعروض بالمقدمة التى لا توصل فتامل.

ومنها انه يلزم من وجوب الموصلة كون ذى المقدمة مورد الوجوب الغيرى بعنوانها وهذا محذور اخر لما عرفت من لزوم تعدد المعروضين فى مانحن فيه لاعتبار الغيرية والتعدد ولو فى عالم العنوانية بين ذى المقدمة والمقدمة فلوكان بين ذى المقدمة والمقدمة وحدة عنوانية يلزم كون الشىء مقدمه لنفسه ولايعقل هذا.

اما بيان الاستلزام فلان الحج الواجب النفسى يستلزم الامر الغيرى المتعلق بالموصلة و بما ان وصف الموصلية متوقف على تحقق الحج فلابد من ترشح الامر الغيرى الاخر الى الحج لملاك التوصل فيكون الحج مقدمة وذا المقدمة ولايكون بينهما تغاير مع اعتبار التغاير بالضرورة وتوهم ان الامر الغيرى الاول المترشح من امر الحج متعلق بعنوان الموصله

وهو غير عنوان الحج والامر الغيرى الثانى فى المتعلق بالحج مترشح من الامر الغيرى المتعلق بالموصلة وهما ايضا متغايران فيحصل الشرط وهى الغيرية بين مصب الامرين.

غير صحيح لما عرفت فى بعض المقدمات السابقة ان الامر الغيرى المترشح من الامر النفسى مورد الكلام والنزاع فى باب الملازمة اذا كانت عقلية فلايكون الامر الغيرى المتعلق بالمقدمة منشاء لترشح الامر الغيرى الاخر بمقدمة المقدمة وهكذا بل جميع المقدمات مصب الاوامر الترشحية من ذى المقدمة وان كانت بينها التقدم و التاخر والعلية والمعلولية فالامر الغيرى المتعلق بالحج مترشح من الامر بالحج وان توسط بينهما الامر الغيرى الاخر

اقول: هذا محذور يتوجه الى القول بان معروض الوجوب قديكون موصلة وقديكون مطلقة فانه عند ذلك يلزم ترشح الارادة الغيرية الى الموصلة و يكون الحج خارجا لانه مقوم عنوان الموصله ومحققه لاموصوفه ومعروضه فان معروضها هى المقدمات لاذى المقدمه فعليه لابد من امر اخر ترشح اليه من النفسى.

واما اذا قلنا بان الموصلة معروض الوجوب مطلقا فلابد من كون مورد النزاع اعم من الواجب الغيرى والنفسى اى ان البحث فى ان مقدمة الواجب واجبة ام لا اعم من كون الواجب المزبور نفسيا او غيريا فاذا كان السيرالموصل واجبا غيريا وكان وصف الموصلية متقوما بالحج و يكون الحج موصلا الى ذلك الوصف يكون هو ايضا معروض الوجوب ولكن بوصف الموصلية وتحت هذا العنوان فافهم واغتنم وكن من الشاكرين.

ولا تتوهم ان هذه الشبهة عين الشبهة الاولى ضرورة ان من الممكن التزام احد بامكان اجتماع الواجبين ولايمكن لاحد ان يختار عدم اعتبار الغيرية بين معروض النفسى والغيرى كما عرفت فيما سبق

ومن العجيب فى تقريرات **السيد الوالد** مدظله من توهمه ان توقف وصف الموصلية الى الصلوة لايستلزم تعلق الوجوب اليها انتهى.

ولست ادرى وجهه لان ملاك الترشح والوجوب اذا كان موجودا فلامعنى لعدم تعلقه بها فالحل ماعرفت منا من اعمية المراد من الواجب فى عنوان المسألة فلا تغفل.

نعم، اذا قلنا بان الملازمة المدعاة هى العقلائية فيمكن دعوى عدم عروض الوجوب الى الصلوة والحج فى مانحن فيه لعدم قيام الدليل عليه.

ومنها: التسلسل بتقريب ان معروض الوجوب هى الموصلة والمشتقات مركبة من الذات والوصف وكل مركب ينحل الى الاجزاء فتكون الاجزاء واجبة بالغير لدخولها حسب ما تقرر فى محط النزاع و اذا كانت الاجزاء واجبة بالغير فلابد وان تكون بقيد

الايصال فكل جزء موصل الى المركب الموصل الى الواجب واجب فراس السلسلة ايضا يشتمل على عنوان مشتق منحل الى الاجزاء وهكذا فيلزم التسلسل المحال لعدم امكان توقف الارادة الغيرية الى حدمعين.

وكان ينبغى ان يجيب الميرزا **النائينى** قدس سره عن هذه الشبهة بان الاجزاء الداخلية خارجة عن محط النزاع كما صرح به الطائفة الاخرون فلايتوجه على مبناه اشكاله الى **الفصول.**

وتوهم ان وصف الموصلية خارج كما عرفت فيما سبق فاسد لما عرفت واما ما افاده **الوالد** المحقق مدظله من ان الواجب هى الموصلة الى ذى المقدمة لاالموصلة الى المقدمة افسد ضرورة ان التخصيص غير جايز بعد وجود الملاك ، نعم على القول بالملازمة العرفية فلاباس به

والجواب ان اجزاء المركبة بوصف الموصلية الى المركب واجب ولكن معروض الوجوب فى الموصلة هى المنحصرة بالواحدة كما عرفت منا وعلمت ان ماهو الواجب الغيرى هى المقدمة المنتهية الى الواجب الموصلة بالفعل اى الموصلة عند ارادة اتيان الواجب لاغير.

فلايكون المركب ذا اجزاء ومقدمات كثيرة موصلة بل له مقدمة واحدة موصوفة بالموصلة هذا اولا اذا عرفته فليعلم ان الاجزاء باسرها اذا كانت بوصف الموصلية واجبة فهولايكون شيئا وراء المركب الموصل لان الاجزاء بالاسر هو المركب كما مرفى المباحث السابقة.

فتمام الشبهة (نشأت) من تحليل المركب الى القيد والمقيد ومن تكثير المقدمة الموصلة مع ان الموصلة بحسب الواقع واحدة وهو فى المركب نفس الاجزاء فلايلزم التسلسل.

و بعبارة اخرى اذا كان الحج واجبا فمقدمته الموصلة واجبة واذا حللناها الى الذات والوصف فلايكون كل واحد منها واجبا لعدم كون كل واحد ذاملاك اووحدة ولابلحاظ قيد الايصال اما وحده فهو واضح واما بلحاظ قيد الايصال فلما عرفت ان ماهو الموصل الى المطلوب النفسى لايمكن ان يكون بحسب الواقع متعددا وان كان بحسب الامكان كثيرا. فاذا ينحصر بان يكون الواجب شيئى واحد وهو عنوان الموصل الى الواجب النفسى والمنتهى اليه وهو بحسب الخارج هى الذات و يصير متصفا بالموصلية بعد لحوق ذى المقدمة بها.

و بعبارة ثالثة الذات الموصوفة بالايصال لوكانت معروضةً للوجوب فلايكون وصفه امرا اخر غير الايصال الاول الذى انحل عنوان الموصلة اليه والى الذات هى فيلزم

التسلسل وذلك لان كل ما كان منتهيا الى الواجب النفسى هو معروض الوجوب وهو الذات الموصلة بالفعل، فاذا انحلت الى الذات والوصف وقلنا ان الذات الموصلة الى المتصلة واجبة فهو الواجب الاول لاالثانى لان الواجب الاول لالون له الاعنوان الذات الموصله فالتحليل الى الكثير لايستلزم تعدد الامر فتدبر.

ثم: ان **الوالد** المحقق مدظله له كلام اخر لما فى تقريب التسلسل افاد تقريبا اخر و اجمال ما افاده ان انحلال الموصلة الى الذات والايصال وان كان يقتضى كون الذات بوصف الايصال واجبة ايضاً ولكن لايمكن ان يقتضى كون الايصال ايضا بوصف الايصال واجبا بل الايصال واجب بذاته وغيره واجب به انتهى وهذا هو ماقيل ان كل شيئى موجود بالوجود والوجود موجود بذاته والالتسلسل ولايعقل اعتبار الايصال العرضى والوصـــفى للايصال فالايصال موصل بذاته وهذا مصداق بسيط للمشتق فلاينحل كما تقرر. و بعبارة اخرى الذات بين ماهى مطلقة وموصله فلابد وان يكون معروض الوجوب هى الموصله ولكن الايصال لايكون بين المطلقة والموصله بل الايصال موصل على الاطلاق فلا تسلسل. وهذا جواب تبين فى تلك الناحية واما المعضله فهى باقية فى الناحية الاخرى والجواب ما عرفت.

ومنها: ان الايصال اما يكون قيد الهيئة فيكون الوجوب الترشح بعد تحقق المقدمة وذى المقدمة وهذا محال لامتناع الترشح بعد انتفاء سببه وهذا هو تحصيل الحاصل. وتوهم انه شرط الشبهة بنحو المتاخر وان كان ممكنا عقلا ولكن العقل فى هذا المقام يجد وجود الملازمة من غير انتظار امر لايكون اتصاف المقدمة بالوجوب مشروطا بالمتاخر بحيث يكون المتأخر شرط الوجوب. واما يكون قيد المادة والواجب وعند ذلك فان كان السبب المنتهى الى ذى المقدمة من الاسباب التوليدية فهو يمكن اتصافه بالموصلية الا ان ماهو الواجب بحسب اللب والحقيقة هو السبب، فانه تحت الاختيار فيلزم اجتماع النفسى والغيرى وكون ماهو المقدمة عين ماهو الواجب النفسى وهذا ايضا محال.

وان كان السبب المقدمات المتسلسلة المنتهية الى الوجوب ولايكون من التوليديات فهو ايضالا يتصف بالموصلية فيكون بناء على هذا قول **الفصول و المعالم** واحدا بل وقول من يقول بالمقدمة المسببية دون غيرها ولايلتزم به ارباب القول بالموصلة.

اقول: هذا ما يستظهر من العلمين **الكفايه و التقريرات** و هو فى غاية الضعف ضرورة ان وصف الموصلية ثابت من الاول لاول الاجزاء وللمقدمات التى بحسب الواقع تنتهى الى الواجب وان كان بحسب الاثبات غير معلوم لنا وللمكلف هذا وسياتى مزيد

بيان حول ذلك فانتظروتامل.

واما ارجاع الوجوب المتعلق بالمسبب الى المسبب التوليدى من الامر الواضح فساده كما مر مرارا وسياتى فى محله مزيد توضيح ضرورة ان اختيارية السبب كافية لجعل الوجوب على المسبب ولاستحقاق العقاب عليه كما لايخفى وفيما مر بتقريب منا فى تقريب الشبهة اشكالات اخرولاحاجة الى ذكرها.

ومنها: ما مر من **الكفايه** بتقريب منا، وهو ان وجه وجوب المقدمة هو توقف القدرة على اتيان الواجب عليها و القدره على الا تيان الواجب موقوفه على المطلقة لا الموصله لعدم تخلل القدره بين الموصله وذى المقدمه. فلابد على هذا ان يكون معروض الوجوب مايتخلل بينه وبين ذى المقدمه والقدرة عليه و بعبارة اخرى لابد وان لايلزم من تحقق المقدمة خروج ذى المقدمة عن تحت اختيار العبد وهذا ينحصر بالمطلقه.

والجواب: ان تخلل القدرة ليس شرطا بمعنى انه لايلزم ان يفرغ المكلف من المقدمة الواجب وفى نفس الوقت لم يات بذى المقدمة بل الشرط هى القدرة على ذى المقدمه بالقدرة على المقدمة وهو حاصل فى الموصله والا يلزم ان يختص الوجوب بغير الموصله لابالجامع بينها والمطلقه وغير خفى انه وان لايستفاد من كلامه ذلك الا ان مقتضى تقريبه لايجاب المطلقه ذاك فليتدبر.

ومنها: انه لوكانت الموصله واجبه ليلزم كون الارادة فى نوع الواجبات الاماشذ منها مورد الايجاب الغيرى والالتزام بوجوب الارادة التزام بالتسلسل.

فمن القول بوجوب الموصله يلزم التسلسل ولكنه بتقريب اخر وفى مورد اخر.

اقول: هذا ما يستظهر من **الكفايه** ولابد وان نقول لايخرج منه الواجبات التوليدية ايضا فالاستثناء المزبور غير صحيح لان الاحراق اذا كان واجبا فالموصل اليه هو ارادة الالقاء ونفس الالقاء فيكون فى التوليديات ايضا معروض الوجوب منبسطا على الارادة ووجوبها يستلزم التسلسل. وذلك لان الارادة الواجبة تحتاج الى الارادة فى تحققها وهكذا الثانية الى الثالثة فيتسلسل.

والجواب: اولا على مبنى القوم ان الارادة الاولى داخلة فى معروض الوجوب دون الثانية لان الاولى موصلة الى الواجب والثانية الى المقدمة فلايجب ولكنه عندنا غير تمام كمامر.

وثانيا: قد تقرر منا فى مباحث الطلب والاراده ان الاراده اختيارية وتتعلق بها التكليف كما فى ارادة اقامة عشرة ايام وهى توجد بارادة ذاتية يتعدى لها النفس من غير

حاجة الى الارادة الفعلية وان كان فى تسميتها ارادة ذاتية اشكال ولكن اختياريتها كان على اقسام وغير خفى ان **الكفايه** واكثر الاصحاب قائلون بان مثل الاراده ليست متعلق الامر الغيرى حتى فيما كان معروض الوجوب المقدمة المطلقه لانها علة تامة اوجزء الاخير من العلة التامه و العلل التامه خارجه عند كثير منهم عن حريم النزاع فى مبحث وجوب المقدمه فلايتوجه اليهم هنا اشكال اخر وراء ما اختاروه من المبنى الفاسد وهو خروج مثلها عن محط الكلام فى المقام.

ومنها ما عن العلامه **الخراسانى** ره ايضا من ان الا تيان بالمقدمة المطلقه اما يستلزم سقوط الامر المقدمى فهو المطلوب اولايستلزم و يكون باقيا فهو خلاف الوجدان لان المأتى به وافق المامور به

وانت خبير بان المأتى به يوافق المامور به اذا كانت المطلقه مورد الامر لاالموصلة فبدعوى **الكفايه** يرجع الى ان الوجدان حاكم بان المطلقه واجبة وهذا ليس اشكالا ومحذورا فى المسئلة كما لايخفى.

ومنها: وهو اخرها ولعله اصعبها هو ان ماهو الواجب فيما فرضناه هو عنوان الموصله ولاشبهه فى ان الموصلة من العناو ين المضائفه مع العنوان الآخر فى التصور كالفوقيه والتحتيه والعليه والمعلوليه ففى مقام الجعل يتصور المولى واجبه النفسى كالحج و يعلق الوجوب عليه ثم يتصور الموصله الى الحج ولايمكن ان يتصور الموصله على الاطلاق فاذاتصورالموصله الى الحج يعلق عليه الوجوب الغيرى فيكون الواجب عنوان الموصله الى الحج مثلا وهذا مما لامحذور فيه فى عالم الذهن واللحاظ وانما المحذور فى عالم التطبيق والخارج و ذلك ان الخطوه الاولى بحسب الخارج لايمكن ان تكون مضافة الى الحج الخارجى لعدم وجود للحج بعد فلا توصف بالموصلية فعلا واذا تحقق الحج لابقاء لذات الخطوه حتى توصف بالموصلية بعد ذلك.

و بعبارة اخرى وصف الموصلية تقوم بالمتقدم الزمانى والمتاخر الزمانى ولايعقل اجتماعهما فى زمان واحد ولايكفى لحاظ المتاخر فى توصيف الخطوه بالموصلية الى الحج ففيما تحققت الخطوه لاتحقق للحج حتى يمكن توصيفها بالموصلية وفيما يتحقق الحج لابقاء للخطوه حتى يمكن التوصيف لان المعدوم لايوصف بشيئى ولايمكن ان يكون دخيلا فى توصيف الخطوة بشيئى.

فبالجمله المتضائفان متكافئان قوة وفعلا ولاشبهة فى ان بين وصف الموصلية فى المقدمه و وصف التوصل العينية فى ذى المقدمه تضائف بين ذاتيتها وترتب زمانى خارجى

فكيف يعقل اتصاف المتقدم بالوصف فعلا على عدم وجود الطرف المتاخر فى هذا الزمان وفيما يوجد الطرف وهو الحج لابقاء للمتقدم.

نعم، لوكانت المقدمه وذى المقدمه من الاسباب والمسببات التوليديه فيمكن توهم الا تصاف بالفعل ولكنك احطت خبرا بان اراده الالقاء بالنسبه الى الاحراق ليس من الاسباب التوليديه وهى ان كانت حاصلة فالالقاء حاصل و بعده الاحراق وان كانت غير حاصلة فيكون داخله فى محط الوجوب الغيرى فالتصور المزبور غير ممكن تحققه خارجا.

فان بين الالقاء والاحراق وان لم يكن ترتب وجودى لكونهما معا فى الوجود ولكن بين ارادة الالقاء والاحراق ترتب وجودى وتخالف فى الوجود، هذا ولكن قد مضى منا ان الالقاء اذا كان فى عالم العنوان غير الاحراق يكون محط الامر الغيرى وداخلا فى مصب النزاع و يكفى لذلك ترتبهما العقلى فانه صحيح ان يـقال القاه فاحرقه فلا تغفل.

والذى هو الجواب عن هذه العو يصه هو ان مسألة معروض الوجوب الغيرى مسألة عقلية صرفه فلابد من مداخلة العقل فى ذلك فيكون حسب ادراكه عنوان الموصل عند ارادة الفعل اوعنوان المنتهى الى الواجب معروضه لاغير.

واما مسألة اتصاف السير والخطوات بالموصلية الى الواجب بالفعل من اول وجودها اذا كان بحسب الواقع ينتهى العبد بها الى المطلوب النفسى و بعبارة اخرى مسالة تطبيق معروض الوجوب على الخارج فهى ليست عقلية بل هى عرفية وعقلائية لان معروض الوجوب الشرعى المستكشف بالعقل عنوان من العناو ين كساير العناو ين الماخوذه فى التشريعيات النفسيه والغيريه فكما هناك متبع فهم العرف فى اتصاف العمل الخارجى بالصلوة والصوم والوضوء والغسل كذلك الامر هنا.

فاتصاف هذه الخطوه بالموصلية بنظر العرف وهو بلاشبهة ناهض على ذلك اما لما يجد ان ذى المقدمه حاصل او يجد بعد تحققه بقاء الخطوة فى نظره العرفى فيصح التوصيف والشاهد على هذه المقاله عدم توجه ار باب الدقه والفضل الى هذه المعضله وما كان ذلك الالاجل بعده عن الافهام العلميه فضلا عن السوقيه فليغتنم.

المبحث الثالث فى ثمره القول بوجوب المطلقه او الموصله او ماقصد به التوصل وهكذا، وحيث ان الاقوال فى معروض الوجوب كثيرة فلابد من ملاحظة ثمرة كل قول مع القول الاخر، مثلا هل للقول بوجوب المقدمة المطلقه ثمرة حذاء ساير الاقوال ام لا. وهل للقول بوجوب المقدمه حال الايصال ثمرة مقابل ساير الاقوال ام لا و هكذا والاصحاب ره ذكروا ثمره واحدة اوثمرتين للقول بوجود المطلقة والموصله ولم يذكروا اولم يلاحظوا هذه الجهة فى هذا

الموقف وان كان يستظهر من **الشيخ** الاعظم قدس سره ثمرات لمقالته مقابل المقدمة المطلقه والامر بعد ذلك سهل ونشير الى ذلك فى اثناء البحث:

فمنها: وهو اهمها ان الازالة اذا كانت واجبة وكانت اهم من الصلوه فى المسجد كما فى وسع الوقت تكون الصلوة محرمة و باطله على القول بوجوب المطلقه اما انها محرمة فلاجل ان ترك الصلوة مما يتوقف عليه فعل الازاله فيكون هو واجبا غيريا واذا كان هو واجبا غيريا ففعل الصلوة الذى هو ضده العام يكون مورد النهى لان الامر بالشيئى يقتضى النهى عن ضده العام على المشهور بينهم فيكون محرما واما بطلانها فلان النهى عن العباده يستلزم بطلانها لما تقرر فى محله فتكون باطلة هذا واما على القول بمقاله **المعالم** و **الشيخ** و **صاحب الفصول** وعلى ما اخترناه فلاوجوب لترك الصلوة لان ماهو معروض الوجوب هو الترك الخاص المنتهى الى فعل الازالة اوالترك حال الايصال او الترك عند ارادة اتيان الواجب او الترك اذا قصد به ازالة النجاسة عن المسجد لامطلق الترك المورث لتمكن العبد من الازالة وان كان مشغولا بفعل اخر غير الصلوة والازالة.

ان قلت: يمكن تحليل هذه الثمرة الى ثمرتين احديهما ان وجوب الترك يستتبع الحرمه التكليفية. ثانيهما انه يستتبع الحرمة الوضعية ولولا الحرمة التكليفية يشكل القول بالحرمة الوضعية، وذلك لان النهى عن العبادة لايجتمع على الامر بها فاذا لم تكن هى ماموربها فتكون محرمه تشريعاً.

قلت: اذا كان الوجوب المتعلق بالترك اى ترك الصلوة غيريا فكيف يعقل كون النهى عن ضده نفسيا ذاتيا فتلك الحرمة ليست الا ارشادا الى الفساد على اشكال بل منع ذكرناه فى محله من ان مطلق النهى لايدل على الفساد.

اللهم الا ان يقال بان النهى المزبور اذا كان غير مجامع مع الامر بالصلوة يستتبع سقوط الامر واذا كان الامر ساقطا تحرم الصلوة لاجل الملازمة القهرية بين الحرمة وعدم الامرفى العبادات ولكنه ليس ثمرة عليحده بل اثران مترتبان بناء على تمامية هذه المقدمات وليس كل واحد فى عرض الاخر لتلازمهما.

فعلى المقدمة المطلقه يعاقب تارة لترك الازالة والفور واخرى لاتيانها الصلوة الغير المشروعه مع انها باطله ومع ساير المقالات لايعاقب الامرة واحدة وتصح صلوته.

ان قلت: تماميه هذه الثمرة موقوفة على تمامية المقدمات الكثيرة التى كلها غيرتامة عندنا فانه كما لايكون الامر بالشيئى مقتضيا للنهى راسا واصلا لايكون نهيه مورثا للفساد ايضا ولايكون الصلوة بدون الامر باطلة وهكذا، فكيف يعد مثل ذلك ثمرة فى هذه

قلت: لا تتقوم الثمرة بكونها مورد التصديق لكل احد بل ثمرة المسألة الاصولية **هى** كونها قابلة لان يترتب عليها تلك الثمرة عندطائفة وان لم تكن مترتبة عنداخرى لتقومها بالمبانى الاخر المخدوشه لديهم فلاينبغى الخلط كما خلطوا فى كثيرمن المقامات.

وغير خفى ان هذه المسئلة اصولية لاشتراكها مع غيرها فى الجهة التى بها تكون المسائل اصولية و يستنتج منها المسئلة الفقهيه بالامكان و لايشترط فى الاصولية الاستنتاج الفعلى كما عرفت.

تنبيه و ارشاد: لانحتاج فى تتميم هذه الثمرة الى التمسك بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و نقيضه والى التمسك بان النهى عن العبادة تورث الفساد حتى يشكل كل ذلك، بل يكفى فى المسألة كون الامر الغيرى بترك الصلوه غير قابل لان يجتمع مع الامر النفسى بالصلوة ضرورة امتناع كون الشىء ونقيضه مامورا به فاذا كان الترك واجبا فلابد وان تكون الصلوة بلاامرفتكون هى باطله للحاجة الى الامر فى صحتهااوانكشاف حسنهاو يعاقب على فعلها للتشريع.

نعم، يمكن تصحيح الصلوة بوجه اخر يسمى بالترتب ولكنه فاسد على مسلكنا فعلى مسلك المشهور من بطلان العباده بلا امر يترتب الثمرة المزبوره من غيرامساس الحاجة الى تلك المبانى.

ايقاظ: لوقلنا بان الواجب هو عنوان الموصلة الاعم من الموصل بالفعل او بالقوه كما هو ظاهر القائلين بالموصلة فانهم يقولون بان تارك الواجب النفسى مامور بالامر الغيرى المتعلق بالموصله و يقولون بان الموصله يتعدد ولا تكون منحصرة دائما فى الواحده فلنا ان نقول ببطلان الصلوة على هذه الموصله لان ماهو الواجب ومعروض الوجوب هو ترك الصلوة وارادة فعل الازالة فيكون المحرم والمنهى فعل الصلوة وعدم الاراده فاذاترك فعل الازالة واشتغل بالصلوة فقد اتى بالمحرم والمنهى عنه وهو الصلوة وعدم ارادة الفعل الازالة فتكون باطلة، فما افاده **الشيخ** الاعظم من انكار الثمرة قابل للتوجيه كمايأتى تفصيله. نعم على ماسلكناه انه اذا ترك فعل الازالة لايستكشف وجود الامر الغيرى حتى يتعلق بالترك وحتى يزاحم امر الصلوة فعليه تكون الصلوة صحيحة لبقاء امرها بحالها او يقال بانه يقتضى النهى عن ضده فيقتضى الفساد فافهم واغتنم ولايخفى ان المحكى عن عبارة **الفصول** هنا يدل على انه قدس سره اراد من الموصله ما اصطلحنا عليه وهى المنتهية اى الموصلة بالمعنى الاخص فراجع كتابه

وهم ودفع ربما يقال ان الصلوة فى مفروض المسألة باطلة لضديتها مع الازالة ولايمكن الجمع بينهما فيسقط امرالمهم فتبطل لكفاية عدم الامر فى بطلانها

وفيه: ان الثمرة لا تنتفى بذلك لما يمكن دعوى صحة الصلوة لاجل الترتب او لاجل امكان لغو ية الامرين الفعليين العرضيين فمجرد بطلانها على مسلك لايورث سقوط الثمرة من المسألة فلاتختلط

اعضال وانحلال: قد ذكر **الشيخ الانصارى** قدس سره على ما نسب اليه فى تقريرات جدى العلامه قدس سره ان الصلوة فى مفروض المسألة باطلة وان قلنا بصحة جميع المبانى المترتبة عليها تلك الثمرة فان الاشكال بتقريب منا فى تلك المبانى لا يستلزم سقوط ثمرة المسألة لما ان طائفة اعتقدوا بتلك المبانى وهذا يكفى.

وذلك لان نقيض ترك الصلوة الموصل ليس الصلوة بل نقيضه ترك الترك الخاص لان نقيض كل شيئى رفعه واذا كان المرفوع خاصا ومقيدا فنقيضه الاعم لما تقرر ان نقيض الاخص اعم، فاذا يكون المنهى عنه عنوان كلى ذوفردين احدهما الصلوة والاخر هو الترك المطلق والمجرد فكما ان فى ما كان الواجب هو الترك المطلق يكون نقيضه وهو ترك الترك حراما و منهيا عنه وهو متحد مع الصلوة وتكون الصلوة باطله كذلك فيما كان الواجب هو الترك الخاص فان نقيضه و هو ترك الترك الخاص منطبق على الصلوة وتكون الصلوة من افرادها فهى باطلة لاتحاد الكلى ومصداقه.

وقد اورد عليه **العلامة الخراسانى** ره بان الحرمة والنهى فيما كان المنهى عنه عنوان ترك الترك الخاص لايسرى الى الصلوة لان حرمة الشيء لا تسرى الى مايلازمه فضلا عن مقارناته فكانه ره ظن ان الملازمة تكون بين المنهى عنه و الماتى به والاتحاد العينى لازم فى فساد الماتى به وهو هنا منتف.

وقد تعرض **الوالد المحقق** مدظله لجميع مافى كلامه هنا صدرا وذيلا و اوضح مفاسد مرامه مما لامزيد عليه فمن شاءفليرجع وعلى كل تقدير لايمكن المساعدة مع ما افاده.

ضرورة ان الكلى المنهى و هو عنوان.ترك الترك الخاص عين عنوان ترك الترك المطلق فلوكان يكفى للبطلان الثانى فيكفى الاول ولاوجه لتوهم الفرق بينهما بعد اقراره بان نقيض كل شيء رفعه

و بعبارة اخرى ليس عنوان المنهى عنه مفارقا لعنوان الصلوة خارجا الا عند انتفاء موضوعه وهى الصلوة وهذا لايستلزم عدم السراية فلوكان يمكن تحقق الصلوة ولا الاعم والاخص المطلق وعدم السراية مخصوص بما اذا كان بين العنوانين عموم من وجه و ينحل

اعضال **الشيخ** قدس سره بان ما اشتهر من ان نقيض كل شيء رفعه من الاغلاط ضرورة ان التناقض من احكام القضايا ورفع الشيئى من الاحكام التصورية كقولنا زيد ولازيد مما يعتبر فيه تقابل الايجاب والسلب فاذا يكون معنى التناقض اختلاف القضيتين فى الكيف بعد الاتحاد فى الامور المعروفه المحررة البالغه الى التسعة او الثمانية بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى، فالصلوة وتركها من المتقابلين سلبا و ايجابا فلامعنى لاخذ النقيض من ترك الصلوة و هو ترك الترك كمالامعنى لما افاده **الوالد** المحقق مدظله من ان نقيض كل شيئى رفعه اومرفوعه لانه وان كان كذلك الا انه اجنبى عن موضوع الاحكام الشرعية التى هى امور تصوريه لا تصديقيه. فبالجمله يسقط جميع ما افاده القوم وحرره **الوالد** مدظله تفصيلا حول التناقض فى هذه المسألة فافهم واغتنم.

فعلى ما تقرر الى هنا ان الترك الواجب يقتضى النهى عن ضده العام وهو مقابله لانقيضه ومقابله هو فعل الصلوة والايلزم ان لايكون لاحد المتقابلين مقابل، فانه لوكان ترك الصلوة مقابله ترك الترك فلايكون بين فعل الصلوة وتركها مقابلة مع ان عنوان المقابل من التضايف المتكرر فيه النسبة، فلابد وان يكون الصلوة مقابله لا ترك الترك نعم على القول بوجوب الموصله يكون مقابل ترك الصلوة الموصل ترك هذا الترك لافعل الصلوة فيحتاج فى بطلانها على هذا المبنى من انضمام الامر الاخر.

واما ما افاده **الوالد** مدظله من ان نقيض كل شيء واحد فيكون نقيض الترك الخاص ترك الترك الخاص بعنوانه الوحدانى فلا يكون الصلوة نقيضه والايلزم كون الترك المجرد نقيضه الاخر فهو فى حد ذاته صحيح الا ان فيما نحن فيه يستلزم تعلق النهى بعنوان الترك المزبور بطلان الصلوة لما تقرر عند طائفة سراية النهى من الكلى الى مصداقه.

وتوهم ان الصلوة لايعقل ان تكون مصداق الترك الخاص فى محله لما ان الصلوة لا تكون عقلا مصداق احدى المقولات لانها اعتباريه الا انه لايلاحظ فى التشريع تلك الدقة فهى مصداق الترك عرفا فلوصح ماقيل من السراية يمكن ابطال الصلوة لاجل ذلك فلا تغفل

فما هو المهم فى الجواب هوانه اذا كان معروض الوجوب هو الترك الموصل فعند الاشتغال بالصلوة اوعند الاشتغال بغيرها يستكشف عدم هذا الوجوب الغيرى فلايبقى وجه لابطالها كما لايخفى.

و بعبارة اخرى اذا كان ماهو الواجب هو الترك الموصل فان اشتغل المكلف بالازالة يكون الترك المزبور معروض الوجوب فى ظرفه و يعلم ذلك بعد ذاك وان لم يشتغل

المكلف بحسب الواقع بالازالة او اشتغل بفعل اخر فلايترشح الوجوب الى الترك الموصل.

سواء قلنا بان نقيض كل شيئى رفعه او رفعه ومرفوعه او قلنابان الترك متحد مع ما فى الخارج او غير متحد او غير ذلك من المقالات المسطورة فى الكتب المفصلة فان كل هذه المقالات لايفى بشىء بعد كون الاشتغال بغير الازالة كاشفا عن عدم ترشح الارادة الثانية والوجوب الغيرى الى شيء وان شئت قلت بالتفصيل هو انه ان قلنا بالموصلة وقلنا بان نقيض كل شيئى رفعه فتبطل على كل تقدير وان قلنا بالمنتهية حسب اصطلاحنا فهى صحيحة سواء قلنابان نقيض كل شيئى رفعه اوهو ومرفوعه فافهم واغتنم.

شبهة وازاحة: كما يمكن ان يقال ببطلان الصلوة على جميع المسالك فى المقدمة فتسقط الثمرة يمكن توهم صحة الصلوة ايضا لامن ناحية الاشكال فى بعض المبانى السابقة التى ابتنيت الثمرة عليها بل من نواحى اخر.

الاولى ان ترك الصلوة واجب ونقيض هذا هو ترك الترك وهوحرام ومنهى ولامعنى لبطلان الصلوة بانطباق عنوان اخر عليها لان المنهى امر خارج عنها و ينطبق عليها و ماهو يورث الفساد والحرمة هو النهى المتعلق بعنوان العبادة لا بالعنوان المنطبق عليها.

والجواب: ما عرفت من ان مسألة التناقض مخصوصة بالقضايا والتقابل ثابت بين الترك والفعل كما مر.

الثانيه: لوسلمنا جميع المبانى السابقة فلنا الاشكال فى بطلانها على جميع المسالك والاقوال وهو ان ماهو المامور به بالامر الغيرى هو عنوان الموقوف عليه سواء قلنا بالمقدمة المطلقة اوالموصلة اوالمنتهية ولايكون ذات المقدمة مورد الامر، فعلى هذا يكون النهى متعلقا بضد هذا العنوان اى مقتضى الامر الغيرى وجوب ايجاد مايتوقف عليه الازالة وهو ترك الصلوة ومقتضى النهى حرمة ترك مايتوقف عليه الازالة و هو الصلوة.

فكيف تسرى الحرمة الى الصلوة حتى تكون باطلة لعدم تعلق النهى بها واما كونها مصداق المنهى عنه او محقق العصيان فهو لايورث البطلان من ناحية النهى فى العبادة بل هو لو استلزم البطلان فهو لاجل الامر الاخر الذى فيه الخلاف و بعبارة اخرى لايمكن تتميم هذه الثمرة على الوجه المحرر فى كتب القوم من التمسك بالنهى المتعلق بالعبادة ونحتاج لاثبات الفساد والحرمة من التمسك بالجهة الاخرى فى المسألة كمالايخفى.

اقول: اولا ظاهر **الكفاية** وصريح بعض اخر ان مصب الامر الغيرى هى ذات المقدمة لاالعنوان المزبور فاذاً تصير الصلوة منهية لان المامور به هو تركها نعم بناء على القول بان معروض الحرمة هو ترك مايتوقف عليه الازالة كان لهذه الشبهة وجه فلايسقط الثمرة

راسا.

وثانيا: على القول بالمقدمة المطلقه يكون مصداق المنهى عنه منحصرا بالصلوة وهذا يورث الفساد بخلاف ما اذا كان المصداق متعددا كما على القول الاخر فليتدبر.

ويمكن ان يقال بان المحرم عنوان والواجب هى الصلوة وهو عنوان اخر ولكن بين العنوانين اذا كان عموما من وجه يمكن الالتزام ببقاء الامر والنهى وترشح الارادتين واما اذا كان بينهما التساوى اوالعموم والخصوص المطلق فلايمكن ذلك كما تحرر فى مباحث اجتماع الامروالنهى. فلايمكن تصحيح الصلوة بعد فرض اهمية الازالة منها كما هو المفروض الا على القول بالموصلة بالمعنى الاخص، فانه بالاشتغال بالصلوة يكشف عدم وجود الامر الغيرى من الاول.

اللهم الا ان يقال بان الامر الغيرى واحد وان كانت الاوامر النفسية كثيرة وذلك لان المولى لايترشح منه عند كل واجب نفسى امر غيرى مخصوص به بل هو اوجب مايتوقف عليه واجبه فيكون النسبة بين ما اوجبه بالامر الغيرى وهو عنوان ما يتوقف عليه الواجب و بين الصلوة عموما من وجه فتصير الصلوة صحيحة عند القائلين بالاجتماع فافهم واغتنم.

فبالجملة بناء على كون معروض الوجوب احد العنوانين الموقوف عليه او الموصلة فالنهى يتعلق بترك العنوان المزبور وهو ينطبق على الصلوة خارجا وان كان المعروض ذات المقدمة وهو ترك الصلوة فالمنهى عنه هى الصلوة على المقدمة المطلقة مما تقرر ان الصلوة تقابل تركها وتكون منهيا عنها واما على المقدمة الموصلة فالمنهى عنه ليس عنوان الصلوة.

لان المامور به هو الترك المقيد والعدم المقيد ليس مقابله الوجود المطلق بل مقابله عدم هذا الترك المقيد فلايتعلق النهى بالصلوة مع انه اذا كان يشتغل بالصلوة يكشف عن عدم وجود الامر الغيرى راسا فلانهى فلافساد.

فعلى هذا يشكل القول بفساد الصلوة على القول بان معروض الوجوب هو الموصلة سواء قلنا بان معروضه ذات المقدمة الموصلة او قلنا بان معروضه هو العنوان.

اللهم الا ان يقال بان مقابل ترك الصلوة الموصل ليس ترك هذا الترك بل هى الصلوة المزاحم مع الايصال فيكون النهى متعلقا بالصلوة المزاحم معه فتصير باطلة و ذلك لان مقابل المقيد وان لم يكن الوجود المطلق ولكنه يكون الوجود المقيد لاعدم ذاك الترك المقيد لماعرفت من اقتضاء مفهوم التقابل تكرار النسبة الاضافية الى طرفيها.

وفيه: انه غير تمام لامكان ارتفاعهما مع بان المتقابلين بالسلب والايجاب

لايرتفعان و ذلك لان الترك المجرد والجلوس فى المسجد ليس بصلوة ولابالترك الموصل الى فعل الازالة فلايقاس هذا بعدم زيد فى السوق فان مقابله زيد الذى فى السوق لا تصاف زيد بالسوق فى الحالتين بخلاف الصلوة فانها لا توصف بالموصلية فى حالتى العدم والوجود اى عدمها يوصف ولكن وجودها لايوصف.

وتوهم ان مقابل ترك الصلوة الموصل هى الصلوة واللاموصل فاسد لان مقابل كل شىء شىء واحد فمقابل السلب الواحد الايجاب الواحد و بالعكس والايلزم الارتفاع فيكون على هذا مقابل ترك الصلوة هى الصلوة و مقابل ترك الصلوة الموصل ترك هذا الترك .

اذا تحرر ذلك فالبطلان على المطلقه واضح وعلى الموصلة نحتاج الى ضم مقدمة اخرى غير المقدمات المشتركة بينهما وهو ان النهى المتعلق بالعنوان الاعم من عنوان العبادة عموما مطلقا يستلزم فسادها فليتامل جيداً.

الثالثة: لوسلمنا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام وهذا النهى يقتضى الفساد ولكن هنا دقيقه يشكل ذلك لاجل ان النهى ان تعلق بعنوان الصلوة فيكون ارشادا الى البطلان ولكنه ان تعلق بعنوان الترك فلايكون الاتحريما نفسيا لعدم وجه للقول بفساد الترك فلابد من التمسك بان النهى يورث الحرمة التكليفية وهى تدل على الفساد وهذا محل منع من جهتين:

الاولى: ان دلالة النهى التحريمى على الفساد قابل للمناقشة كما ياتى فى محله حتى فى العبادات.

الثانية: لامعنى لكونه نهيا تحريميا لان هذا النهى مولود الامر الغيرى فكيف يعقل كونه نفسيا.

هذا مع ان حرمة ترك الترك تكليفا لا تستلزم فساد الصلوة فتكون المسألة مندرجة فى المتزاحمين لان الصلوة واجبه وترك الترك حرام و العبد لايتمكن من امتثالهما.

والجواب مامر من ان ترك الترك ليس ضده العام بل الصلوة ضد العام فتكون هى منهية وليس النهى مولويا بل هوارشاد الى فسادها واعتبار شرط فيها وهو عدم كونها مزاحما بالاهم فافهم.

ارشاد وايقاظ: بناء على اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده العام يمكن دعوى انحلال هذا النهى الى النواهى فعلى هذا اذا كان متعلق الامر الغيرى ترك الصلوة الموصل فتعلق النهى ترك هذا الترك الخاص وهو ينحل الى النهيين نهى متوجه الى الترك المجرد واخر متوجه الى

الصلوة فيلزم فسادها على المذهبين فيسقط الثمرة.

اللهم الا ان يقال بانه من قبيل انحلال الامر الى الاوامر الضمنية وهو عندنا من الاباطيل ضرورة ان المنهى ليس كليا ذا مصاديق بل هو عنوان ذا اجزاء فى الاعتبار فليتدبر جيداً.

ثم ان هذا النهى ان تعلق بالصلوة فيمكن ان يكون ارشاداً وان تعلق بعنوان الترك فلا معنى لكونه ارشاداً الى فساد الترك و بطلانه فيكون تحريما وهو هنا غير ممكن لانه مولود الامر الغيرى كما لايخفى.

بقى شيئى وهو التحقيق الحقيق فى المقام، اعلم ان الاوامر الغيرية لا تكون متعلقة الابالعناو ين المنطبقة على العباده و تكون على نعت القانون الكلى كساير القوانين الكليه وقضية الخطابات القانونية صحة الالتزام بوجوب الاهم و المهم معاً عرضا كماياتى تفصيله.

فعلى هذا تكون الصلوة فى مفروض المسألة صحيحة وان كان العبد اثما ولوكان ترك الموقوف عليه حراما لان خطاب الازالة والصلوة ليس شخصيا حتى يلاحظ النسبة الشخصية بينهما فيلزم مالزم والتفصيل معلوم لاهله.

ومنها: اى من الثمرات ان مقتضى الاقوال مختلف بالنسبة الى المقدمة المحرمة، ان قلنابان المحرمة داخلة فى محل النزاع والعجب ممن توهم خروجها عنه ومع ذلك جعلها ثمرة المسألة، فبالجمله ان قلنا ان معروض الوجوب هى ذات المطقة فتصير المحرمة واجبة لامتناع بقاء الحرمة مع الوجوب وان قلنا بان الواجب هى المقدمة بقصد التوصل فتزول الحرمة فى حال قصد التوصل وهكذا فزوال الحرمة دائر مدار مصب الوجوب فان قلنا بالموصلة بالمعنى الاخص فتزول فيما اذا سلك الارض المغصوبة وانتهى سلوكه الى الانقاذ خارجا.

ولو قلنابان الواجب هو عنوان الموقوف عليه سواء قلنا بالمطلقة اوالموصلة او المنتهية اى عنوان ما يتوقف عليه الواجب ولوكان توقفا ناقصا او عنوانه اذاكان توقفا تاما او كان توقفا تاما بالحمل الشايع وانتهى الى الواجب والانقاذ فلا تزول الحرمة لاختلاف موضوعها مع موضوع الوجوب ولكنه ان سلك المغصوبة لاجل الانقاذ يكون معذورا وان لم ينقذ وان سلكها لالاجله ولكن اتفق له الانقاذ تستحق العقوبة على السلوك لانه ارتكب المحرم بلاعذر، وقد فرغنا عن ذلك فى محله واشرنا اليه فى السابق فعلى هذا تسقط الثمرة المزبورة على هذا الراى الاخير وفى المسئلة ان قلت قلتات تطول والعدول اولى.

ومنها: ما فى تقريرات جدى **العلامه** قدس سره ناسبا الى **الشيخ** ذاكرا انه ثمرة

القول بوجوب المقدمة بقصد التوصل,وهو الفروع الكثيرة نشير الى بعض منها:

الاول: فيما اذا جهل المكلف القبلة وتعين عليه حسب العلم الاجمالى الصلوة الى اربع جهات وهكذا فى ساير المواقف التى يجب التكرار كما فى الثوبين وغير ذلك فاتى بصلوة واحدة فان كان من قصده الاتيان بالبقية وصادفت الاولى مع القبلة صحت ولاشىء عليه والافتكون هى باطلة ولوصادفت الواقع لان الاتيان بها الى جهة واحدة او فى ثوب واجد انما هو مقدمة لتحصيل الواجب النفسى والمفروض انه لم يقصد التوصل والمقدمية للواجب النفسى فكيف تكون صحيحة فعليه اعادتها.

وانت خبير بما فيه مضافا الى الخلط بين المقدمة العلمية والمقدمة الوجودية ان الاتيان بها بدون قصد التوصل يمنع عن توصيفه بالوجوب الغيرى ولكن لايمنع عن تحقق المامور به النفسى فانه فى مفروض البحث يكون مقربا لما قصد الامر الواقعى وصادف الواقع فلاشىء عليه وراء ذلك.

واما عدم كفاية الامتثال الاحتمالى مع القدرة على الامتثال التفصيلى فهواجنبى عن هذه المسألة لان المفروض عدم قدرته على تحصيل القبلة فشرع فى الصلوات واتفق اشتمال الاولى عليها هذا مع ان مسألة تقديم الامتثال التفصيلى على الظنى والاحتمالى مما لايعقل الابالرجوع الى تقييد المامور به بقيد كساير القيود وهو غير ممكن للعقل ولادليل من الشرع عليه و تفصيله فى محله فما فى تقريرات **العلامة النائينى** وتقريرات جدى **العلامه** مما لايرجعان الى محصل فتامل.

الثانى: فيما لوتوضأ المكلف لغاية خاصة فعلى القول بوجوب المقدمة بقصد التوصل يجوز البدار الى تلك الغاية دون ساير الغايات.

وعن **جدى** العلامه قدس سره انه يتم فى الاغسال دون الوضوئات لانها لاتختلف ماهية باختلاف الغايات بخلاف الاغسال وكانه قدس سره خلط بين الاسباب والغايات فان الفرق بين الوضوء والغسل هوان الوضوء لايتعدد ماهية بتعدد اسبابه بخلاف الغسل فبحسب الغاية كل مشترك فى توحد الماهية كمالايخفى.

وانت خبير بان استيفاء الغاية الاخرى جايز بعد الغاية الاولى والا يلزم كون الشك الوضوء فى الوضوء من الشك فى المقتضى وقد منع الشيخ عن جريان الاستصحاب فيه ضرورة انه لوكان باتيان الغاية ينتهى امد الوضوء فيكون عند الشك فى بقائه شاكا فى انتهاء امد وجوده باتيان غايته.

و يلزم على القول بوجوب الموصلة اوحال الايصال عدم تحقق الوضوء اذا لم يترتب

الغاية وهذا غير ممكن الالتزام به فيعلم من ذلك ان مسألة الوضوئات والاغسال ليست داخلة فى بحث مقدمة الواجب وانها من المستحبات النفسية ولوكانت غيرية فغايتها نفس الكون على الطهارة.

الامرالعاشر فى تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى

وسيظهر وجه اختصاص هذا التقسيم بالمقام ان شاء الله تعالى.

اعلم ان اريد من ذلك ان الواجب تارة يكون مدلول الخطاب المطابق واخرى مدلوله الالتزامى. فالاول اصلى والثانى تبعى كما عن الفصول و القوانين واليه مال **السيد الوالد** مدظله فهو غريب لان الانقسامات يصير اكثر من ذلك حسب التضمن والالتزام البين وغير البين وحسب الاشارة وفحوى الكلام والاولوية وامثال ذلك وان اريد من ذلك ان الواجب تارة يكون مورد الارادة الاستقلالية والاخرى تبعية وتكون الثانية كالاولى فى انها موجودة بالفعل تبعا فهذا ليس تقسيما عليحدة وراء تقسيمه الى النفسى والغيرى.

وان اريد ان الواجب قدتكون ارادته فعلية وقد تكون تقديرية فهذا لايناسب التعبير عنه بالتبعية فان الواجب النفسى قديكون تقديريا كما فى ما اذا وقع طفل من المولى فى الماء فانه يجب انقاذه لما انه لو التفت ليريد وهكذا فى الواجب الغيرى ولايعتبر كون تلك الارادة ارتكازية فانها فعلية بل هى فى هذه الصورة تقديرية محضة.

فلابد هنا من تفسير يناسب المقام من جهتين الاولى يناسب كونه من مقدمات بحث المقدمة وكانه لدفع الشبهة اعتبروه والا فكثير من الواجبات الاخر غير مذكورة هنا ولاجل ذلك اختص بالذكر فى الكفايه والامر سهل. والثانية يناسب مفهوم الاصلى والتبعى.

فنقول ان قضية الملازمة بين الارادتين هوكون الارادة الثانية حسب ما افادوه رشح الارادة الاولى وظلها واذا كانت تلك الارادة موجودة فى النفس فلابد وان تكون هى موجودة قضاء لحق الملازمة ولايعقل التقدير وكونها مقدرة الوجود ولكن هذه الارادة تارة تكون فعلية تفصيلية واخرى فعلية ارتكازية مغفول عنها وغير ملتفت اليها و اذا كانت هى هكذا فهل يمكن اعتبار الوجوب منها وجوبا فعليا ام يعتبر فى اعتبار الوجوب كونها مورد الالتفات التفصيلى وفى مقدم النفس جلية. وعند ذلك يشكل نوع الواجبات الغيرية فى الا تصاف بالوجوب الغيرى ان قلنا بان الوجوب ينتزع عن الارادة التفصيلية دون الاجمالية الارتكازيه.

فعند ذلك لابد من الدفاع عن هذه الشبهة فدفعوها باعتبار لتقسيم الاخر فى الواجب وهو انه قديكون اصليا وقد يكون تبعيا والتبعى ايضا واجب فيوصف المقدمة بالوجوب الغيرى و يكون مزاحما مع الحرمة المتعلقة بها احيانا.

وغير خفى ان معنى التبعية لغة تناسب مع هذا الاصطلاح نوعا لا كلالا مكان كون الواجب النفسى احيانا غير مورد الالتفات التفصيلى هذا والذى يسهل الخطب ان اعتبار الالتفات واللاالتفات فى هذا التقسيم لايصح بالنسبة الى حضرته تعالى وتقدس فيكون جميع الواجبات الاسلامية نفسية كانت او غيرية اصلية لا تبعية فتندفع الشبهة من هذه الناحية والامر بعد ذلك كله سهل وهنا بعض احتمالات اخر لا ثمرة مهمة فى نقلها ونقدها والله العالم.

الامرالحادى عشر

لوسلمنا الملازمة والوجوب الغيرى ففيما اذا اظهر المولى ارادته الغيرية فهو من الواجب الغيرى الواضح سبيله وهكذا اذا ثبت من طريق اخر تلك الارادة فى نفسه واما فيما لوكان غافلا عن تلك الارادة وكان يريد الارادة الغيرية اذا توجه والتفت الى التوقف فهل يكون المقدمة ايضا واجبا بالفعل مع ان الوجوب اعتبار متقوم بالابراز والاظهار او بوجود الارادة فى النفس ولايكفى الارتكاز ام لايكون الا واجبا بالقوة و واجبا تقديريا ومجازاً.

وغير خفى ان الواجب التقديرى يجتمع مع الحرمة الفعلية لعدم التنافى بعد امكان غفلة المولى ولعمرى ان هذه المسألة اوقع الباحثين فى اعتبار التقسيم الاخر فى اقسام الواجب وهو انقسامه الى الاصلى والتبعى و بنوا على ان الواجب الغيرى قديكون اصليا وقديكون تبعيا بخلاف النفسى فانه مطلقا يكون اصليا نعم اذا فسرالتبعى بوجه اخر يوصف النفسى به ايضا فبالجملة قضية التحقيق ان الوجوب بمعنى اللزوم لايتقوم بالانشاء والاظهار وكذا بمعنى الثبوت فلوكان المولى مريدا الاكرام واطلع العبد عليه يجب عليه تبعية ارادته بالضرورة و يكون الاكرام واجبا و ثابتا عليه.

ولوكان الوجوب معنى اعتباريا منتزعا من الانشاء وابراز الارادة فلايوصف فى الفرض السابق الاكرام بالوجوب كما ان الحكم كذلك عند المتبادر والمتفاهم البدوى.

وهنا شق ثالث وهوما لو اطلع المولى ليريده سواء كان ذلك فى المطلوب النفسى او الغيرى ففيما اذا اظهر ارادته فى القالب اللفظى او الاشارة فهو من الواجب الاصلى ومقابله التبعى وهذا تفسير غير صحيح لان معنى التبعية هوكون الوجوب تبعا للوجوب

الاخر.

او اذا كانت الارادة فى نفسه موجودة بالفعل ولكنها غير مظهرة بعد فيكون هذا مع سابقه اصليا والاخر تبعيا اى مقابله وهو مالا تكون الارادة فى نفسه موجودة كما فى حال النوم ولكنه لوتوجه ليريد فيكون هذا تبعيا وهذا ايضا خلاف الظاهر من التبعية فجميع هذه الانحاء من الواجبات الاصلية فيبقى التبعية وهوما كان بحسب الثبوت والاثبات تبعا وهو ينحصر فى الوجوب الغيرى فان الارادة فيه تابعة للارادة الاخرى لابمعنى الترشح بل بمعنى ان من مبادى وجود الارادة التبعية وجود الارادة الاصلية بحسب مقام الثبوت و يستظهر ذلك بعد ظهور الارادة الاصلية من المولى فعلى هذا لايتوجه الاشكال بان الوجوب الغيرى غير صحيح لان الوجوب معنى متقوم بالبروز والظهور والارادة الغيرية مخفية ولها شانية الوجود احيانا.

ومما ذكرناه يظهر ما فى كلمات القوم فى هذا المقام مع ان المسألة قليلة الجدوى وكانهم لذهولهم عما هو مقصود الباحثين عن هذا التقسيم وقعوا فى معركة تفسير الاصلى والتبعى بما هو خارج عن التحقيق. و بالجمله لست اقول ان الوجوب التبعى هو الوجوب المجازى كالوجود التبعى بل الوجوب التبعى هو الوجوب واقعا و فى مرتكز النفس و لكنه تابع لامراخر والدليل على وجود هذا المعنى الارتكازى هو الوجوب البارز الظاهر بالفعل.

وان شئت قلت الواجب بالوجوب التبعى موصوف بالوجوب مجازا و تقديرا بعلاقة الاول هذا بحسب الثبوت والدليل على هذا المجاز هو الوجوب المستدعى لذلك البارز الظاهر بقالب لفظى مثلاً.

والذى يسهل الخطب ان الغفلة والذهول واللاالتفات لايتصور فى مقنن الاسلام و مشرع هذه الشريعة فجميع الواجبات الاسلامية نفسية كانت او غيرية مورد الالتفات الفعلى فيكون كلها من الواجبات الاصلية لعدم التقديرفيها.

و مماذكرنا يظهر ان تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى لايصح بالنسبة الى حال المقنن فى الاسلام ولايحتاج اليه و يظهران **الكفايه** ذكر هذه المسألة مستقلة ولعله كان يذكره تحت عنوان الامر الخامس لابتناء دفع الشبهة عن الواجب الغيرى على ذلك ولم يكن ينبغى ان يذكره فى ذيل الامر الثالث لان الامر الثالث انعقد لذكرالواجبات التى تكون مقدماتها داخلة فى محط النزاع لامطلق الواجبات والامر بعد ذلك كله سهل فافهم واغتنم و تامل جيداً.

ذنابة: بناء على ان الاصلى والتبعى ليس بلحاظ حال الثبوت كما فى **الكفايه** وتقريرات

الشيخ ره ولابلحاظ الاثبات كما هو مختار **الوالد** واحدى محتملات كلامهما بل هو بلحاظ الثبوت والاثبات معا اى الواجب الاصلى هو الواجب الفعلى وارادته فعلية والواجب التبعى هو ما كان ارادته تقديرية و تابعة للارادة الاخرى و تكون تلك الارادة الثانيه دليلا على ذلك الوجوب التقديرى لاجل استتباعها ذلك .

فهل تجرى الاصول العمليه عند الشك فى ذلك ام لا ظاهر القوم اجرائها وان قيل بمثبتيتها والتحقيق ان ذلك غير صحيح لان الوجوب التقديرى غير متصور بالنسبة الى المقنن الحقيقى فلاتختلط .

الامر الثانى عشر حول ثمرة اصل مسألة مقدمة الواجب

و قبل الايماء الى تلك الثمرات لابد من الاشارة الى ملاك المسألة الاصولية و ثمرتها و قدمر تفصيله فى اول الكتاب واجماله هو هذا.

اعلم ان المسألة الاصولية هى الحجة والواسطة فى الثبوت و تقع كبرى فى قياس الاستنباط او مايؤدى الى تلك الحجج تأدية عامه ذكرنا وجه هذا الذيل فى محله.

ثم ان المسألة الاصولية تارة تكون عقلية ولايحتاج الى اعمال دليل على ثبوت محمولها لموضوعها واخرى تحتاج الى الاستدلال والدليل على تلك المسألة ليست اصوليه فعلى هذا يقال الوضوء مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب. و اما دليل تلك الكبرى فهو حكم العقل مثلا بالملازمة بين الارادتين فانه عند هذا الحكم تثبت هذه المسألة فما فى كلام **العلامه** المحشى قدس سره غيرلائق و من شاء فليراجع محله.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب قد ذكروا ثمرات لهذه المسئلة لابأس من بذكرها اجمالا:

الاولى: انه لو نذر ان ياتى بواجب من غيرالنظر الى خصوصية الوجوب فانه اذا اتى بمقدماته فقد وفى بالنذر و مافى **الكفايه** وغيرها من الاشكال الصغروى فى خصوص النذر غير جايز و لعمرى ان ما افاده وافاد غيره هنا خارج عن البحث جدا لان من الممكن فرض كون المنذور هو الواجب الاعم اذلم يلاحظ اية خصوصية حتى يكون منصرفا الى النفسى اوغيرذلك.

وهكذا لو نذر ان ياتى بالواجب المقدمى فانه على القول بالملازمه يكون النذر منعقدا لما انه راجح والافربما لايكون منعقد افى بعض الصور كما لايخفى.

وفيه: ان ملاك ثمرة المسألة الاصوليه كونها نتيجة للقياس الذى كانت تلك

المسئلة كبريها و فيما نحن فيه تكون تلك المسألة محقق موضوع المنذور الثابت فى الشرع الوفاء به اى مقتضى النذر وجوب الوفاء به باتيان واجب و تلك المسألة اثبتت مصداقا لذلك الواجب المنذور او اثبتت مصداق المنذور كما فى الفرض الثانى والقياس الذى ينعقد هنا هو هكذا مقدمة الواجب واجبة ويجب الوفاء بالنذر باتيان واجب فيجب لاجل النذر مقدمة الواجب وفاء بالنذر على سبيل البدلية لاالتعيين كمالا يخفى.

نعم لوقلنا بكفايه مطلق الاثر لان المقصود هو الخروج عن لغوية البحث فهذا يكفى فليتامل.

ثم: اعلم ان هذه الثمره يمكن ان يذكر ثمرة فى المسألة السابقه و هو المسألة معروض الوجوب فانه ان قلنا بالمقدمة المطلقة فيكون الاتيان ببعض من المقدمات ابراء للنذر والا فلايبرء الاباتيان ذى المقدمه فيحصل البرء به فلا فائدة فى ذلك . اللهم الا ان يقال بانه اذا كان بحسب الواقع ياتى بذى المقدمه يحصل البرء بالمقدمه و يسقط امره به فما تخيل من ان الابراء يحصل بالواجب النفسى فهو فى غير مقامه.

الثانيه: توسعة دائرة التقرب بالمقدمة فان من الممكن التقرب بها لاجل امرها و من الممكن التقرب بها لاجل التوصل بها الى المطلوب الاخر وان لم يكن مورد الامر راسا و ما قيل بانه يمكن التقرب لاجل التوصل ولو لم يكن واجبا شرعا ساقط لانه يكفى لذلك امكان التقرب و توهم ان الاوامر الغيرية ليست مقربة فاسد مضى تفصيله.

فبالجملة يمكن ان يقصد المكلف الامر الغيرى المتوجه الى الوضوء و ياتى امتثالا لذلك الامر فانه يصح وضؤهُ ولايلزم اتيان الوضوء للحسن الذاتى او للامر النفسى او لغير ذلك .

نعم يتوجه اليها مامر من انها ليست ثمرة المسألة الاصولية. اللهم الا ان يقال بكفاية ذلك كما اشيراليه

الثالثه: بناء على وجوبها يثبت ضمان الآمر بالنسبة الى الاجير اذا كان قد امر ببناء البيت فهيئى الاجير مقدمات البناء ولم يات بما استوجر عليه اذا نهى عنه الامر فتامل.

و ما استشكل عليه **الوالد** مدظله من ان الامر الغيرى ليس باعثا نحو المقدمات فلايستند اليه الضمان مطلقا فهو اشكال فى اصل ثبوت الوجوب الغيرى كمالا يخفى و سيأتى تحقيقه مع ان مشروطية الضمان بكون المامور منبعثا عن الامر ممنوعة والايلزم عدمه اذا كان ينبعث عن دواعى نفسانية فيكفى للضمان توجيه الامر والخطاب فلا تغفل.

و ما قيل بان الضمان مستند الى اللابدية العقلية غير صحيح للزوم ثبوت الضمان حتى فى صورة تخلف الاجير عن العمل مع ان الضرورة قاضية بان ذلك غير صحيح و مع ان اللابدية ليست من اسباب الضمان. و توهم ثبوت الضمان لاجل الاستيفاء ولايحتاج ذاك الى الامر غير ضائر لان فى بعض المواقف يكون نفس الاستيفاء مورثا للضمان على خلاف فيه ولكن يكفى للثمرة احتياجها الى الامر فى الجملة مع ان ذهاب طائفة الى الحاجة فى الضمان الى الامر ايضا يكفى لترتب الثمرة كمالا يخفى.

فبالجمله فى المفروض من المسألة يترتب الثمرة، اللهم الا ان يقال بان الضمان مستند الى ان فعل المسلم محترم.

وفيه: انه لاباس بكون الضمان مستندا الى السببين فى ما اذا كان الاجير مسلما والى الامر فيما كان الاجير غير محترم فعله فليتامل.

ثم: ان هذه الثمرة تنحصر بالمطلقة و ما ضاهاها و اما مثل الموصله و المنتهيه فلا. اللهم الا ان يقال بان المقدمات توصف بالموصلية اذا انصرف المولى من الامر النفسى و انتهى امد الحكم نسخا كما فى مفروض البحث فان الامر بعد انتهاء الاجير الى مشروعه فى بناء البيت اذا انصرف عن البناء يكون الاجير اتيا بالموصلة فتامل.

و بعبارة اخرى على الموصلة ايضا يترتب الثمرة لبقاء الامر الى حال الاشتغال بالبناء و بعد الشروع فى البناء فتارة ينصرف الاجير فهو لايكون اتيا بما يوجب الضمان على الموصلة و بعبارة ثالثة الانصراف تارة يستند الى الاجير و اخرى الى الموجر فان استند الى الاجير فلاضمان بالضرورة سواء قلنا بالموصلة او غيرها وان استند الى الموجر فيثبت الضمان على المطلقة و اما على الموصلة فيشكل جدا. نعم لنا ان نقول بانه اذا استاجره للبناء غافلا عن ان المقدمات ليست موجودة فى البلدة فبنى المامور البيت خارجا عن مقتضى الاجاره فيكون ضامنا لما صرفه فى جلب تلك المقدمات فتدبر واغتنم و غير خفى ان المقدمات لابدوان تكون اما داخلة فى مورد الاجارة مثلا يلزم الغرر فيخرج عن محل الكلام اوملحوظة فى الاجاره لاختلاف قيم الاجارة باختلافها بالضرورة فعند ذلك يتصور الثمرة المزبورة. اللهم الا ان يقال بعدم فساد الاجارة من هذا الغرر و نحوه فيكون فى هذه الصورة الاخيرة ثمرة الموصلة مترتبة لثبوت الضمان.

الرابعة: قد اشتهر عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات فبناء على عموم الحكم الكلى واجب غيرى كفائى و غيره يلزم حرمته هنا بناء على الملازمة والافلا ولا يختص ذلك بالمطلقة بل يحرم على الموصلة ايضا كمالا يخفى.

والاشكال المبنوی فی الكبرى الفقهية خارج عن التحصيل لان عدم ارتضاء بعض بالكبرى الكلية لايورث سقوط الثمرة لماعرفت مرارا ان ملاك الثمرة كونها مترتبة على المسألة الاصولية ولوكان عند بعض ولايعتبرا تفاقهم عليه كمالا يخفى.

فبناء على مزاحمة صفة الوجوب للاجرة يحرم ذلك ولا تصح الاجارة و قريب من التوهم السابق توهم ان المقدمات العباديه يكون اخذ الاجرة عليها باطلا و حراما لاجل عباديتها، ضرورة ان استناد الحرمة الى السببين لايورث سقوط الثمرة مع ان من الممكن دعوى عدم التمانع بين العبادة واخذ الاجرة بل التمانع بين الوجوب والاجازه فلاتختلط وكن على بصيرة من امرك بل لنا دعوى ان البطلان و الحرمة يستند الى العلة الاعم و هو الوجوب لا الاخص و هى العبادة لعدم امكان نعم يتوجه اليها انها لليست ثمرة المسألة الاصولية بالتقريب الماضى و يتوجه اليه ما احتملناه فاغتنم.

الخامسة: قد ذكرفى **الكفاية** فى خلال الثمرات و ان منها حصول الاصرار على الذنب و تحقق الفسق بترك الواجب الذى له المقدمات ولامعنى لذلك بعد عدم كون الاوامر الغيرية ذات عقاب وعصيان ولعله اضيف الى كلامه ره والا فهو اجل من امثال هذه الامور.

و ما توهمه اشكالا عليه بان ترك احدى المقدمات يورث امتناع الواجب عليه فلايحصل الاصرار فى غير محله لان سقوط الامر النفسى و ساير الاوامر الغيرية يستند الى سوء اختياره فهو بترك احدى المقدمات عصى الاوامر الكثيرة ولاوجه لتوهم اشتراط وجوب ساير المقدمات بوجود الاولى كمالا يخفى.

نعم هنا اشكال اخر و هو ان حصول الاصرار بالذنوب الكثيرة الدفعيه اناً ما محل اشكال فلا تغفل.

السادسة: قد حكى عن **الوحيد البهبهانى** قدس سره ان من ثمرات القول بالوجوب اندراج المسألة فى مسألة اجتماع الامر والنهى فيما اذا كانت المقدمة محرمة ضرورة ان موضوع الوجوب عنوان غير عنوان المحرم وتكون النسبة بينهما عموما من وجه سواء قلنا بان معروض الوجوب الغيرى هو عنوان المقدمة او قلنا انه عنوان الموقوف عليه وتوهم ان معروضه ذات المنهى عنه فان كان عبادة يكون من النهى عن العباده وان كانت معاملة فمن النهى عنها فى غير محله لما تقرر منا ان معروض الوجوب هى الحيثية التقيدية فى الاحكام العقلية وفيما نحن فيه بالضرورة ولما ان دخوله فى تلك المسألة ايضا يعد من ثمرات القول بالوجوب الغيرى ونتيجة ذلك جواز ترك الواجب النفسى او وجوبه بناء على اقتضاء النهى حرمة

المقدمة.

وثالثا: دخوله فى تلك المسألة فرع كون عباديته من الامر الغيرى منحصرا فيه فما فى **الكفايه** خال عن التحصيل جدا.

فبالجملة ربما يشكل بان النسبة بين المحرم والواجب عموم مطلق لان المحرم هو عنوان ذاتى الفعل كالتصرف فى الارض المغصوبة وله الاطلاق والواجب هوعنوان عرضى للفعل فان كان جميع المقدمات محرمة فالامر الغيرى المتعلق بموقوف عليه الواجب المزبور لايتجاوز عن هذا العنوان و لكنه يكون بينه و بين المحرم عموم و خصوص مطلق فلا تندرج فى هذه المسألة وهذا الاشكال لايورث سقوط الثمرة لان المقصود من الثمرة ليس ان كل امر غيرى له ثمرة كذائية بل المقصود ترتب الثمرة اجمالا على القول المزبور. هذا مع ان بعضا من الاصحاب التزموا بجريان نزاع الاجتماع وفى هذه الصورة ايضا خلافا لما تقرر منا فى محله.

ان قلت: كيف يتصور الثمرة على الموصلة المحرمة فانه على المطلقة اذا كانت احدى المقدمات محرمة تكون النسبة عموما من وجه لان الامر الغيرى معلق بكل مايتوقف عليه الواجب محرما كان او مباحا والنهى متعلق بالتصرف فى مال الغير مقدمة كانت او غير مقدمة. واما على الموصلة اذا كانت هى محرمة فلايتصور العموم من وجه.

قلت: الجواب الجواب المذكور انفا فى صورة انحصار المقدمة فى الحرمة على القول بوجوب المطلقة وهنا جواب اخر اهم وهو ما اشيراليه فى السابق من ان الامر الغيرى فى الشريعة واحد متعلق على عنوان ما يتوقف عليه الواجب و يكون المترشح عن جميع الواجبات الشرعيه امرواحد ينحل والا فلايكون يترشح من كل واجب امر واحد حتى يلاحظ النسبة بينه و بين المحرم فعليه تكون النسبة بين العنوانين دائما عموم من وجه فتندرج المسألة تحت بحث اجتماع الامر والنهى.

لايقال، من شرائط اندراج المسألة وجود المندوحة واذا كانت هى موجودة فيكون هو الواجب الغيرى فلاوجه لعد ذلك ثمرة هذه المسألة.

لانا نقول بان المندوحة ليست شرطا مع ان مقدمه الحرام مورد الامر الغيرى لاجل انطباق عنوان الواجب الغيرى عليه. و بعبارة اخرى قد عرفت دخول المحرمات فى حريم النزاع فما فى **الكفايه** هنا خال عن التحصيل.

ان قيل: المقدمة اما توصلية اوتعبدية فان كانت توصلية فالغرض منها يحصل سواء كانت واجبة اولم تكن وان كانت تعبدية كالطهارات الثلاث.

فان قلنا: بامتناع الاجتماع حكم ببطلانها اذا كانت محرمه سواء قلنا بوجوب

المقدمة اولم نقل **وان قلنا** بجواز الاجتماع صحت على القول بعدم الوجوب ايضا وذلك لاجل ان عباديتها لايستند الى الامر الغيرى وقد يستظهر من العلامة **النائينى** الارتضاء بمثله وهومن الاشكالات المذكورة فى **الكفاية.**

قلنا: نعم الا انه يكفى لكون عباديتها قابلة للاستناد الى الامر الغيرى فلواتفق فى المثال المزبور ان تعبد العبد وتقرب بالامر الغيرى فى مورد الاجتماع صحت المقدمة وان كانت هى قابله لان تكون عبادية لاجل الجهات الاخر الا انها كانت مغفولا عنها عنده.

نعم يتوجه الى هذه الثمرة ان مجرد الاندراج فى تلك المسألة لوكان كافيا ليلزم عدم اختصاصه بذلك لامكان الاندراج فى جميع المسائل الاصولية الباحثه عن خصوصيات الامر مثلا تندرج فى مسألة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وفى مسألة الامر عقيب الحاظر وهكذا فيما اذا كانت الملازمة عقلائية وهذا ليس ثمرة للمسألة كما لايخفى.

ولوكان الثمرة لاجل انتهائها الى العمل فهولايتوقف على الاندراج المزبور لما عرفت فى خلال الثمرات ان التوسعة فى التقرب منها.

الامر الثالث عشر

لو فرضنا قصور الادلة الاجتهادية الاتية عن اثبات احد طرفى هذه المسألة من الملازمة وعدمها فهل قضية الاصول العملية ماذا.

والكلام هنا حول المسلكين:

احدهما: ما اذا كانت الملازمة المدعاة عقلية صرفة و يكون المقدمة من لوازم ذى المقدمة قهرا كساير اللوازم التى لايتخلله الجعل الاستقلالى.

ثانيهما: ما اذا كانت الملازمة المدعاة عقلائية ولايكون بينهما التلازم الطبيعى قطعا بحيث كان يترشح وجوب المقدمة وارادتها وجميع خصوصياتها الفعلية و الشانية عن ذى المقدمة ترشحا طبيعيا كساير المعاليل بالنسبة الى العلل الطبيعية اولوكانت اختيارية لكان يجب عقلا ايجاد تلك الارادة التبعية و يسلب الاختيار من المولى بعد ايجاد الواجب النفسى.

اما على المسلك الاول الذى هوظاهر الاصحاب وقدبينا فى محله امتناعه وسياتى زيادة توضيح حوله فالبحث فى المسألتين الاصولية والفقهية.

اما فى المسألة الاصولية فحيث ان الملازمة كساير العناوين ذات ماهية ووجود فاذا نظرنا اليها مع قطع النظر عن تحققها الخارجى تبعا لتحقق طرفيها فلااثر شرعى يترتب

على نفس التعبد بعدمها مع ان هذا العدم لاحالة سابقة لها لاحتمال وجود الملازمه فى الازل فاجراء البراءة والاستصحاب الموضوعيين لافائدة فيه كما هو الظاهر.

واذا نظرنا الى تحققها التبعى فيمكن ان يتوهم ان مع وجود الحالة السابقة له انه ذو اثر ضرورة ان التعبد بعدمها الى زمان وجود الطرف وهو ذوالمقدمة يقتضى عدم وجوب المقدمة لانه من قبيل استصحاب اعدام الموضوعات لسلب احكامها وهذا هو استصحاب جار عند الكل وان ناقش فيه **الوالد** مدظله.

اللهم الا ان يقال بان التعبد بعدم الملازمة ليس من التعبد بعدم الموضوع لان وجوب المقدمة موضوعة المقدمة لاالملازمة فهو من قبيل التعبد بعدم العلة لانتفاء المعلول والذى هو المهم ان المثبت من الاستصحاب عندنا حجة فالاشكال ينحصر بعدم جريانه الذاتى راساً.

فلاوجه للاصول العملية من البراءة والاستصحاب ولامن استصحاب العدم المحمولى ولامن النعتى فانه اظهر فسادا كما هو الظاهر.

واما فى المسألة الثانية وهى الفرعية فاجراء البراءة والاستصحاب الحكميين محل الخلاف والاشكال وقديشكل ذلك بانه لاثمرة فى نفى الوجوب الشرعى بعد اللابدية العقلية.

وفيه: ما قد عرفت من الاثار الممكنة على وجوبها الشرعى من حرمة اخذ الاجرة وغير ذلك مما يمكن وان كان فقها مورد المناقشة الا انه لايضر اذا كان لاحد من الفقهاء اختياره كما لايخفى.

و يشكل ثانيا بان البراءة الشرعية تحتاج الى الامتناع ولاعقاب على المقدمة حتى يكون فى رفع الوجوب امتنانا.

وفيه: ان الامتناع لاينحصر بالعقاب فاذا كان يرتفع الوجوب يجوز ترتيب الاثار السابقة عليه من حلية اخذ الاجرة وعدم ثبوت الضمان وهكذا.

وربما يشكل ثالثا بان مع فرض الوجوب ذى المقدمة يكون المقدمة واجبة على تقدير الملازمة ومع الشك فى الملازمة يشك فى امكان التعبد فلابد من احراز امكان التعبد اولا حتى يمكن التعبد بعدم الوجوب ثانيا.

وفيه: ان عدم الاحراز كاف ومن الدليل الاجتهادى المنطبق على المورد او من الدليل الفقاهتى يستكشف الامكان كما تحرر فى اوائل مباحث المنطق فتامل.

و بعبارة اخرى اذا كانت الملازمة مشتبهة بالشبهة الحكمية الكلية فلاضير فى

التفكيك بين الوجوبين ولوكانت مشتبهة بالشبهة الموضوعية فرضا لو امكن فالتفكيك غير جايز لان معناه عدم كلية الملازمة وهو خلف.

وهنا اشكال رابعا من السيد الاستاذ **البروجردى** قدس سره واجماله ان فى موارد جريان البراءة والاستصحاب الترخيصى لابدو ان يكون المولى راضيا بترك الواقع عند المخالفة و يتمكن من المضى عن الواقع مثلا اذا شك فى وجوب صلاة الجمعة فمع جريان الاصلين لابد وان يصح ان يقال لوكان واجبا لمضى عنه والا فلايعقل الترخيص الى مايؤدى خلاف مرامه بحسب الثبوت.

وفيما نحن فيه لايكون الامر هكذا وذلك لان مع فرض الوجوب النفسى واحتمال الملازمة العقلية القهرية لايعقل احتمال مضى الشرع من الوجوب الغيرى لانه مساوق لاحتمال التفكيك وهو غير معقول ضرورة ان الوجوب الغيرى ظل الوجوب النفسى فى جميع المراتب من الاقتضاء الى الشانية والفعلية فينجز بتنجزه والوجوب الغيرى تابع النفسى تبعية قهرية خارجة عن حدود الاختيار.

ولايعقل احتمال عدم الوجوب النفسى لانه خلف لما فرض وجوبه فلا يعقل الترخيص فلابد من ايجاب الاحتياط.

اقول: نعم هذا فيما اذا فرضنا العلم بالوجوب النفسى وهو مجرد الفرض واما اذا قامت الحجة على الوجوب النفسى كما هو المتعارف فى انواع الواجبات فلامنع من الاخذ باطلاق دليل الاصلين والالتزام بالتفكيك اثباتا لان نفى الوجوب الغيرى لايجتمع مع الوجوب النفسى الواقعى لامع الوجوب النفسى القائم عليه الحجة فافهم و اغتنم.

تنبيه: قضية ما تحرر منا فى محله عدم جريان الاستصحابات الحكمية الكلية وجودية كانت اوعدمية و ذلك لما قيل كمقالة **النراقى** وغيره بل لامر اخر و يكون وجه عدم جريانها فى الطائفة الاولى غير الوجه لعدم جريانها فى الثانية فيكون الاصل الجارى فى هذه المسألة منحصرا (بالبراءة) الشرعية دون العقلية ولا العقلائية لان اثرهما نفى استحقاق العقاب وهو هنا منتف موضوعا.

واما على المسلك الثانى فالبحث فى المسألة الفرعية هنا فمثل مامر فى المسلك الاول طابق النعل بالنعل واما فى المسألة الاصولية واجراء الاصل الموضوعى فهو ممكن لان الشك فى الملازمة العقلائية يرجع الى الشك فى ان الارادة الاولى تستتبع الارادة الثانية بحسب الخارج والغالب وبحسب فهم العقلاء ام لا بعد عدم الملازمة العقلية بينهما لانها ليست من عوارض وجود الاولى ولامن عوارض ماهيتها بالضرورة ولايكون المولى مضطرا فى ايجادها

عقيب ايجاد الاولى.

فبالجملة بعد تحقق الارادة النفسية يشك فى انه اراد الارادة الثانية ام لا وهى مسبوقة بالعدم وقضية التعبد بعدمها عدم الوجوب لانهما واحد فى الحقيقة ولو اختلفا فى الاعتبار.

نعم بناء على ما تقرر منا من الاشكال فى جريان استصحاب عدم ارادته تعالى للمقدمة ينحصر الاصل بالبرائة الشرعية ايضا.

اذا تمت هذه الامور الكثيرة واحطت خبرا بما ذكرناه فى طيها فحان وقت البحث عن اصل المسألة وهى الملازمة بين الاوامر النفسية واوامر اخرى تسمى غيرية متعلقة بالمقدمات على الوجه الماضى تفصيله او هى الملازمة بين الارادة النفسية وارادة اخرى متعلقة بما يتوقف عليه الواجب توقفا تاما اولا تكون الملازمة لافى مقام الانشاء والظهور ولافى مقام الثبوت وحيث ان الملازمة المدعاة يمكن ان تكون عقلية اوتكون عقلائية لاختلاف الادلة الناهضة فى المسألة لابد من عقد البحثين الا انا نذكر الادلة متداخلة حذرا عن التطويل.

وبالجمله الادلة فى هذه المسألة بين مايكون ناهضة على عدم ثبوت الملازمة ردا على من يقيم الدليل على الملازمة وبين ما تكون ناهضة على امتناع الملازمة عقلا وعرفا، فالمبحث يقع فى الناحيتين وغير خفى ان الاقوال فى المسألة كثيرة تاتى الاشارة اليها ان شاء الله تعالى.

الناحية الاولى فى نقد ما استدل به على الملازمة مطلقا سواء كان المقدمة سببا او غير سبب اوشرطا شرعيا او غيره وهو مختار الاكثر والمشهور وهو المعروف بين المتاخرين الامن شذ وهو كثير.

فمنها ما نسب الى رئيس المعتزلة **ابى الحسين البصرى** الاصولى المتوفى ٤٣٦ وهو انه لوجاز ترك المقدمة شرعا لكان اما يجوز ترك ذى المقدمة وهو خلف لانه واجب على الاطلاق او يجوز التكليف بما لايطاق وهو قبيح بالضرورة.

واجيب بانه لامنافاة بين جواز تركه شرعا ووجوب ايجاده عقلا حسب اقتضاء الوجوب النفسى واما اطالة الكلام حول ما افاده من القضية الشرطية انها اقترانية او استثنائية فهى من اللغو المنهى عنه بعد وضوح المسألة ومقصودة.

ومنها ما يخطر بالبال انه ما من واقعة الاوالشرع ذوحكم فيها فاذا سئل عن حكم

المقدمة فامايجيب بالحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة والوجوب لاسبيل الى الثلاثة الاولى ولا الى الرابعة لما تقرر انها ليست حكما مجعولاشرعيا فيتعين الخامس وهو المطلوب فتامل.

او يقال لاسبيل الى الرابع لان جعل الرخصة وترشح ارادة الترخيص لايجتمع مع ان الجاعل يجد عقله اللابدية العقلية ولزوم اتيانها فالاباحه لاتجتمع مع لزوم تلك الارادة فى مقام العمل.

وفيه: ان جعل الاباحة ان كان بلحاظ درك العقل لزومه فهوغير ممكن ولاسبيل اليه وان كان بلحاظ عدم ترتب العقاب على فعله فهو مما لامنع منه ولاشبهة فى ان جاعلها يريد الثانى.

فبالجملة حسب الشرع تكون المقدمة بعناو ينها الذاتية ذات احكام خاصة و بعنوان المقدمة مباحة شرعا فلاتختلط.

ومنها: ما فى الكفايه وغيرها من وجود الاوامر الغيرية فى الشرعيات و العرفيات مولو ية ولايكاد يتعلق تلك الاوامر الغيرية لملاك فى نفس المتعلقات فهى بملاك التوقف وهذا هو الملاك السارى فى جميع مقدمات الواجبات فيكون الكل مورد الامر اوالارادة التفصيلية او الارتكازية.

و بذلك التقريب يندفع ما يتوجه اليه بانه اذا كانت ارادة ذى المقدمة علة فلابد لها من معلول موجود بالفعل لابالتقدير فلامعنى لكون الارادة الثانية تقديرية وانه لوالتفت ليريد.

فان من الممكن ان يكون نظره الى انها ارتكازية دائما وتصير تفصيلية عند الالتفات ويمكن ان يقال بان المراد من الترشح فى كلامه ليس ما نسب الى القائلين به من استناد الارادة الثانية الى الاولى استناد المعلول الى علته بل معنى الترشح هوانه اذا كان المولى يريد شيء فعليه ان يريد مقدماته للتوقف فتكون الارادة الثانية معلول النفس كالاولى وتكون الاولى من مبادى وجودها كما لايخفى واورد عليه السيد **البروجردى** قدس سره بان الاوامر الغيرية المبرزه ليست فى الحقيقة و بالنظر الدقيق الاباعثا نحو المطلوب النفسى ولايعد تلك الأوامر امرا حتى يوصف بالمولو ية بل هى مؤكدات للمطلوب الاصلى ولذلك لايعد اطاعات عند امتثال الاوامر الغيرية ولااطاعة واحدة بناء على الموصلة انتهى ملخص ما افاده بتفصيله ببيان منا وانت خبير بما فيه ضرورة ان كل واحد من الامر المتعلق بالدخول فى السوق و باشتراء اللحم والشحم بعث عليحده وله المبادى المستقلة وله

المواد الخاصة فاين يعقل كون احدهما عين الاخر واما حصول التاكيد فهو لاينافى مولوية تلك الاوامر بل مولويتها تؤكد كونها تاكيد للمطلوب النفسى.

و بشدة انس الذهن بالاوامر المولوية النفسية لايخطر بالبال كون الاوامر الغيرية مولوية وكانه يظهر فى بادى الامر ان المولوى مايستتبع العقاب والعتاب او الثواب مع ان من المولوى ما لايترتب عليه شيء لاجل ذاته بل لاجل الامر الاخر المترتب عليه يترتب عليه الامور المطلوبة.

ثم ان العلامة المحشى **الاصفهانى** قدس سره اورد عليه بان الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط ظاهرة فى الارشاد الى الشرطية والجزئية و يؤيد ذلك نفس الاوامر المتعلقة بالاجزاء مع انه لاوجوب مقدمى لها واضف اليه ان الاوامر المقدمية فى العرفيات و الشرعيات ايضا ارشاد الى المقدمة اوتاكيد انتهى مع اضافة منا.

وفيه: ان الامر المولوى ليس معناه الا مايصدر من المولى بداعى البعث سواء كان بعثا الى المطلوبات النفسية اوالغيرية ولوكان للامر المولوى معنى اخر لما كان له مصداق الا الاوامر المولوية النفسية فيكون هذا دليلا على امتناع صدور الامر الغيرى فبالجملة اذا صدر من المولى الامر بداعى البعث فهو مولوى ولكنه تارة يستفاد منه الجزئية والشرطية والمانعية واخرى امراخر وهذه الامور لا تنافى مولوية الاوامر فما اشتهر من جعل الاوامر الارشادية فى المعاملات والعبادات والاجزاء و الشرائط مقابل الاوامر المولوية من الامر الواضح بطلانه.

واما خروج الاجزاء الداخلية عن محل النزاع فيكون اوامره ارشادية من الغلط لما تقرر منادخولها قطعا و من الادله القطعية على ذلك نفس تعلق الاوامر المولوية بالاجزاء فانه فى هذا اللحاظ يكون الجزء مقابل الكل فى اللحاظ كما لايخفى فاغتنم.

وتوهم ان الامر المولوى ما روعى فيه المولوية والتغليظ فهو واضح المنع لوجود الاوامر الندبية وهكذا فى ناحية النواهى المولوية فلاحظ وتدبر جيدا.

اقول: الحق وجوب المقدمه وجوبا مولويا غيريا فيما اذا اظهر المولى بعثه وارادته فيكون مافى **الكفايه** الى هنا فى محله ولكنه استنبط هنا ما لايكون موافقا للتحقيق وهو قوله ان من ذلك يعلم وجود تلك الاوامر فى مطلق الواجبات لوجود الملاك وهذا واضح المنع والفساد.

وسيظهر وجه ذلك تفصيلا فى الاتى ان شاء الله تعالى واجماله انه لاينبغى الخلط بين الشوق والعلقة بالمقدمة و بين الوجوب والارادة التشريعية وماهو الثابت السارى هو الاول دون الثانى و يتضح ان حديث ترشح الارادة الثانية من الاولى فتكون هى دائمة

الوجود مما لااصل له

ومنها ما عن الشيخ الاعظم **الانصارى** قدس سره وقال فى **الدرر** وهذا هو اسدها وامتنها وهو دعوى شهادة الوجدان على ذلك ولانقول ان الوجدان شاهد على فعلية الارادة الغيرية عند الارادة النفسية حتى يقال بغفلة الامر كثيرا عن المقدمات بل المقصود هوانه لوتوجه لامر بذلك.

وفيه:

اولا: هذا يرجع الى انكار الملازمة العقلية بين الارادتين والايلزم دعوى فعلية وجودها مع دعوى انها ارتكازيه لا تفصيلية كما اشيراليه انفا.

وثانيا: بناء على دعوى الملازمة العقلائية فمجرد الارادة التقديرية غير كاف للوجوب الشرعى واما فى مثل انقاذ الابن عندما كان المولى نائما فهو ليس لاجل الارادة التقديرية بل لاجل الملاك القطعى الفعلى و يصح العقوبة عند العقلاء على تركه من غير اشتراط صحة العقوبة بتلك القضية التقديرية.

فبالجملة يمكن دعوى انه اى المولى فى المثال لكان يريد الانقاذ وفيما نحن فيه لايرى لزوم الايجاب لما ان العقل يجد اللابدية فاذا كانت الملازمة العقلائية مورد الدعوى فاثباتها بتلك الشهادة ممنوع جداوالملازمة العقلية لا تناسب مع كون الارادة الثانية مقدر الوجود.

ومنها عن العلامة **النائينى** و **الاراكى** وغيرهما من مقايسة التكوين بالتشريع فكما ان فى الارادة الفاعلية لابد من الارادة الثانية والمتعلقه بالمقدمات كذلك فى الارادة الامرية.

و ما اوردعليهم الاستاذ **البروجردى** قدس سره من ان الارادة التشريعية ليس معناه ما توهموه فى محله كما عرفت ضرورة ان متعلق الارادة التشريعية صدور الفعل من المامور بل متعلقها بعث المكلفين نحو المامور به ولذلك لايتخلف متعلق هذه الارادة عنها دائما فى الحق الاول ايضا، ولكنه لايضر بمقصودهم هنا وهو انه كما فى الفاعلية تكون الامر كذا ففى الامرية مثلها فى تلك الجهة. والذى يتوجه اليهم ان القياس مخدوش لعدم الدليل على لزوم اشتراك الارادتين فى تلك الجهة ضرورة ان فى الفاعلى لابد عقلا من ذلك لمكان توقف المعلول على علته.

واما فى الامرى فيمكن ان يصرح المولى بعدم ايجابه المقدمات وانها غير داخلة فى مورد البعث واما تعلق حبه بالمقدمات و شوقه اليها فهو اعم من الارادة مما يمكن الشوق الاكيد ولايكون عقيبه الارادة والبعث وقدمضى منا فى محله ان الشوق الاكيد من مقولة

الكيف النفسانى والارادة من فعل النفس فلاينبغى الخلط بينهما. و لايظهر لى بعد التامل انهم كيف يرون الملازمة العقلية بين ارادة الشىء وارادة مقدماته بمعنى جعلها واجبا كجعل ذى المقدمة واجبا، وكيف خلطوا بين الحب والشوق و بين الارادة التشريعية و كيف اعتقدوا ان المولى اذا سئل عنه ليجيب بالوجوب مع انه ربما لايمكن الاحالة الى العقل مع ان الوجوب التقديرى غيرما هو المطلوب وهو الوجوب الغيرى الفعلى واعجب من ذلك كله توهم العلقة بين الارادتين ومع ذلك يقول العلامة **الاراكى** صريحا بان الارادة الثانية هى الارادة التبعية ومراده من التبعية هى التقديرية ولعمرى انهم مع الغفلة عن اطراف المسئلة وقعوا فى حيص و بيص والامر سهل.

ومنها: ما نسب الى الفاضل **السبزوارى** فى الدرر وقد بسط فيه الكلام و نقل عنه الدليلين الواهنين وهما يرجعان الى واحد بتقريب منا وهو احسن مماقربه وهو انه لابد وان يكون المقدمة واجبالان ما هو تحت الاختيار هى المقدمة واما ذوالمقدمة فليس مورد الاختيار فلا تكليف بالنسبة اليه فعليا وان كان هو المطلوب النفسى فالعقاب على ترك المقدمة ولكن الثواب على اتيان ذى المقدمة فالامر الغيرى مصحح العقاب لاالامر النفسى ولولم يكن الوجوب الغيرى فما يستحق العقاب.

وغير خفى ان مثل ذلك مافى موضع من **الكفايه** ايضا ولعمرى ان ما افاده من ان من ثمرات الوجوب الغيرى حصول الفسق بالاصرار على ترك الواجب كان منشأة هذا التقريب. وانت خبير بما فيه كمامر مرارا ولاحاجة الى التطويل والاطناب، فافهم وتدبر جيدا.

الناحية الثانية قد عرفت ان الادلة الناهضة على الملازمة قاصرة وذكرنا انه اذا اظهر المولى ارادته الغيرية و بعث نحو المقدمه يكون المقدمه واجبا بالغير والافلا، وعليهذا يلزم التفصيل الجديد فى المسأله وهو ثبوت الوجوب الغيرى فى كل مورد ابرز المولى ذلك الوجوب والافلا وجوب غيرى ولاارادة.

وحيث ان قضية بعض البراهين امتناع الملازمه فان ثبت ذلك فلابد من جعل تلك الاوامر الغيريه على غير الوجوب الغيرى المولوى والا فيؤخذ بما تقتضيه الظواهر من الوجوب الغيرى المولوى وغاية مايمكن ان يستدل به على الامتناع ما افاده **الوالد** المحقق مدظله ولاجله اعتقد الامتناع ونحن نذكر ذلك بزيادة تقريب منا حتى يتم جميع جهات البرهان.

اعلم ان الملازمة المتصورة عقلية كانت او عقلائيه اما تكون بين البعث الى ذى

المقدمه والبعث الى المقدمه او بين الارادة المتعلقه به وبها او بين البعث المتعلق بذى المقدمه وارادة المقدمه ولاسبيل الى الاحتمال الرابع وان امكن ضرورة ان البعث الى المقدمه معلول ارادة ذى المقدمه و يكون كاشفا عن سبق تلك الارادة فلا تبعية كمالايخفى

اما التلازم بين البعثين فهو ممنوع قطعا ولايقول به احد لان حقيقة البعث هو ظهور الارادة الامرية التشريعية المتعلقة ببعث العبد نحو المامور به وكثيرا يوجد الاوامر النفسيه فى الشريعة من غير تعقبها بذلك البعث اوتقدم ذاك البعث عليه فى الظهور والابراز.

فيكون الامردائرا بين الاحتمالين كون الارادة الثانية لازم الاولى اولازم البعث الاول والامر النفسى مثلا، فلنا ان نسئل عن هذا اللزوم فهل الثانى من لوازم ماهية الاولى اوالاول اومن لوازم وجودهما لاسبيل اليها قطعا ضرورة ان لوازم الماهيات اعتباريات كاعتبارية انفسها ولوازم الوجود معاليل ذلك الوجود وليست الارادة الثانية مفاضة بالاولى ولابالبعث النفسى اما الثانى فهو واضح واما الاول فلان ارادة المولى قاصرة عن كونها خلافة لشيء فى نفسه بحيث يستند اليها فى الوجود من غير مداخلة النفس.

لما عرفت ان الملازمة المدعاة اعم من الملازمة فى حقه تعالى او فى حق ساير الموالى ولاشبهة فى ان كثيرا من الموالى يكون غافلا عن تلك الارادة فلوكانت بينهما العلية فلايعقل ذلك، بل لابد من دعوى تحققها فى النفس دائما مع عدم الالتفات اليها وهو خلاف الوجدان بالضروره. فبالجمله عدم العلية بين الارادتين مما لايكادیخفى.

فاين الملازمه وعند ذلك فلنا ان نقول انه وان كان الامر كذلك ولكن المولى مجبور فى تلك الارادة بالاختيار بمعنى انه مختار فى ارادة ذى المقدمه والبعث اليه ولكنه اذا حصلت فى نفسه تلك الارادة يمتنع عليه ان لايريد اما فى المولى الحقيقى فواضح لالتفاته الى التوقف واما فى غيره فيريده عند الالتفات اوتكون الارادة مرتكزة فى نفسه ولكنه غير ملتفت اليها فتلك الاراده معلول النفس مثلا والاراده الاولى اوالبعث الاول من المبادى الوجوديه لها كما لايخفى.

اقول: الاشياء على ثلاثه:

احدها: ما يكون ذات مقام ثبوتى واثباتى كالصفات الحسنه والرذيله مثلا السخاوه والشجاعه الثبوتيه ماهى من الكيفيات النفسانيه القارة فى النفس وهما فى مرحلة الاثبات مايكون ظاهرا بآثارهما من الافعال السخيه والبطولية و هكذا غيرهما.

ثانيها: مايكون ذات مقام اثباتى ولا ثبوت له كالحكم والبيع وامثالهما فانه لماهيته مرهون الاثبات ومقام الاظهار والابراز ولايكون فى عالم الثبوت بيع ولاحكم وان كان

قديتخيل ومن هذا القبيل الارادة.

ثالثها: مايكون عكس ذلك ومثاله الاختيار.

فبالجملة الارادة ليست ذات مقام ثبوت بل هى فى كل موقف لابدلها من متعلق يكون هوالمراد وهو فى الارادة الفاعلية الحركة مثلا وفى الارادة الامرية البعث بابراز الالفاظ الموضوعه له وهكذا واما فى الارادة الذاتيه فهى حقيقة هو المعنى المشفوع مع الاختيار الذاتى ولذلك فسرت بالعلم بالصلاح فان الذات المشفوعه بالاختيار الذاتى الملازم مع العلم بالفلاح لها خاصية تلك الارادة وتفصيله فى محله و قد تعرضنا ببعض هذه المباحث فى اوائل هذا المقصد فعلى هذا كيف يعقل الارادة الامرية فى نفس المولى وهى غير ظاهره باحدى مظاهرها من اللفظ والاشاره وماشابهما.

وقد مضى ان ماهو مطابق لوجدان كل ذى وجدان هى الملازمة بين الارادة المتعلقه بالبعث الى ذى المقدمه وبين الشوق والحب الى المقدمات ولكنهما ليسا الارادة ولايكفيان لاعتبار الوجوب والحكم فماهوفى نفس المولى ليس الاهذه الامور دون الاراده.

ان قلت: نعم ولكن للمولى البعث نحو المقدمات احيانا كما وقع فى الكتاب والسنة كثير اولا سيما بالنسبه الى المقدمات الداخليه فيستكشف بذلك التلازم العقلائى مطلقا.

قلت: لايعقل ان يكون هذا البعث مولويا وذلك لان العبد لايخلو عن احدى الحالتين لانه اما يكون ينبعث من الامر النفسى ام لاينبعث منه فان كان ينبعث منه فلاوجه لانبعاثه من الامر الغيرى وان كان لاينبعث منه فلاوجه ايضا لانبعاثه منه لانه امر غيرى لاعقاب عليه ولا ثواب. فعلى كل تقدير لا ثمرة يترتب على هذا الامر الغيرى فيكون لغوا ضرورة ان غرض الامر من الامر ليست الابعث العبد نحو المامور به وهذا مما لايحصل من الامر الغيرى فالامر الغيرى لابدوان يكون ارشادا الى حكم العقل فى المقدمات الوجوديه العقليه والى الشرطية والجزئية فى المقدمات الشرعية الداخلية والخارجية.

اقول: الامر كما حقق ولاشبهة عندنا فى عدم الملازمة العقليه ولاالعقلائيه بين الارادتين ولكن لنا ان فى الدفاع عن اجبار المولى فى ارادته الغيرية بالوجه المزبور ان الوجدان حاكم بصحة نداء المولى بانه ما اوجب على كل احد المقدمه فما اراد من المكلفين ارادة مولوية جميع المقدمات من المطلقة الى الموصلة والمنتهية فهل ترى فى ذلك عبثا ولعبا فى الكلام ام تجد ان هذا موافق للعقل لانه بعد ما كان العقل يرى اللابدية فما كان لزوما فى تلك الاراده وذلك الايجاب فتحصل حتى الان ان الملازمة ممنوعة والزام المولى على تلك

الاراده ايضا ممنوع واما فى الدفاع عن شبهة **الوالد** المحقق مدظله بيانا للامتناع فلنا دعوى ان للمولى جعل الثواب على كل خطوة موصلة ومنتهية الى الواجب فان العبد اذا كان يرى الثواب الكثير فينبعث فلا تلزم اللغو يه فيكون الاوامر الغيريه الوارده فى الشريعة باقية على وجوبها الغيرى المولوى. ثم ان العبد تارة يكون ناظرا الى مايترتب من الاثار على المامور به فعلا وتركا فيكون انبعاثه من تلك المبادى لامن الامر فكيف يكون فى هذه المواقف الغرض من الامر بعث العبد.

واخرى يكون ناظرا الى القيام بالشكر وانه يستقبح التخلف عن فرمان المولى و اوامره من غير النظر الى كيفية المطلوب والامر فيكون فيما اذا امر بقوله قم فصل منبعثا عن الامر الاول فى قيامه وعن الثانى فى صلوته ولذلك يقول امرنى ان اقوم واصلى فقمت وصليت وهل اكثر من ذلك يعتبر فى ثمرة الامر فانه بذلك تحصل الاطاعة المرغوب فيها بالنسبة الى الامرين الغيرى والنفسى.

فتحصل حتى الان ان هذه الاقوال الاربعه كلها غير نقية والحق هوالقول الخامس فى المسألة وهوان فى كل مورد ورد الامر الغيرى فى الكتاب والسنة فهو مولوى و يكون مورده واجبا غيريا دون ساير الموارد فالوجوب الغيرى كالوجوب النفسى تابع للانشاء والاراده من المولى والتجاوز عنها الى غيرها بلاشاهد ودليل وحمل هذه الموارد على غير الامر المولوى الغيرى ايضا بلاوجه. نعم لوقامت القرينة على عدم كونه امرا مولويا فلاباس بالاخذ بتلك القرينة كماهو الظاهر.

تذنيب: قد اشير انفا الى ان من الطائفة من فصل بين السبب وغير السبب والمراد من السبب هو العلة التى تكون هى مورد القدره دون السبب و يتحدان فى الوجود ويختلفان فى اللحاظ والعنوان و يعبر عنه بالاسباب التوليدية ولوكان المراد مطلق السبب والمسبب ليلزم دعوى ان نوع الواجبات الشرعية من قبيل الاسباب والمسببات لان ماهو مورد القدره حتى فى مثل الصلوة بالذات هى الاراده و الحركة واما وجود الصلوة بعنوانه الذاتى فلايتعلق به الاراده كما تحرر فى الكتب العقليه بالنسبة الى المركبات التاليفية والاعتبار مثلها فى هذه الجهه فان الهيأة العرضيه تعرض الخارج من غير تعلق الاراده بها بالذات والصورة الصلوتية مثلها كما هوالواضح.

ونظر المفصل الى ان معروض الوجوب النفسى هوالمطلوب النفسى لاالمطلوب الغيرى وهو المسبب حتى يتوجه اليه، ما اورد عليه المتاخرون فانه يفصل بين وجوب المقدمه وما نسب اليهم ليس تفصيلا فى هذه المسألة. فعلى هذا اريد امر اخر وهوان صحة العقوبة

على المسبب غير ممكنة بمجرد تعلق الامر النفسى به واختيارية السبب وان كان كافيا لجعل المسبب واجبا ولكنه لايكفى لتوجيه العقاب نحوه فلابد من الامر المصحح لاستحقاق العقوبه وهو الامر الغيرى فانه وان لايكون ذاعقاب ولااثواب ولكنه مصحح العقوبة على المسبب واتيان المسبب مصحح الثواب لا السبب.

وانت خبير بما فيه اساسا مع ان اثبات الارادة الغيرية لايمكن الا بما سبق.

ذنابة: عن بعض اخر التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره فان كان ذلك يرجع الى ان فى مقام الاثبات يفهم الشرط من الاوامر الغيرية نوعا فهو يقرب مما ذكرناه لان فى الكتاب والسنة قلما يتفق الامر بالمقدمات الوجوديه كما انه قلما يتفق ذكر الشروط فى حال بيان ماهية الصلوة،بل المتعارف اما يكون نفس الشرط متعلق الامر كقوله تعالى: **اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا**ـ الايه ـ او يرجع الامر الى ذلك كقوله(ص) مثلا صل مع الطهور فانه ليس امر امولويا لما ان الصلوة قد وجب بالكتاب ووجوبه واضح لايحتاج الى التاكيد بل هو راجع الى قوله كن مع الطهور فى الصلوة او اوجد الطهور حال الصلوة فيكون الشروط الشرعيه مورد الاوامر الغيريه دون الارشاديه لما عرفت منا.

وما اشتهر فى محله واشير فى كلام العلامه **الاراكى** هنا ان جعل الشروط بالاوامر الغيرية غير ممكن بل الشروط اعتبرت فى الماهية و يكون الامر النفسى المتعلق بها داعيا اليها فهو من اللغو المنهى وقدتبين فساده فى مواضع كثيرة.

وما افاده **الوالد** مدظله س الدور لوكان الشرطيه فى مقام الثبوت متوقفا على الامر الغيرى فى غير محله لان من المحتمل ثبوتا كون الشرطيه عندالله تعالى للصلوة تابعا لامر الرسول الاعظم (ص) والالتزام بذلك غيرالالتزام بان جميع الاحكام الكلية الالهية بيده (ص) فلاتختلط.

واما لوكان نظر المفصل الى ان مطلق الشرط الشرعى واجب بالغير كما يستظهر مما اقيم له اواستدل به فهولا يرجع الى محصل لما تقرر ان الوجوب الغيرى تابع الايجاب والاراده فان تعلق بالشرط الشرعى فيكون هوالواجب الغيرى ومع ذلك ينتزع منه الشرطيه لان معنى الوجوب الغيرى ليس الا ذلك وان تعلق بساير المقدمات فهكذا.

كما ان بيان الشرطيه لاينحصر بالامر الغيرى لامكان ان يقال بان الطهور شرط فى الصلوة اولازم فيها وهكذا مثل ان يقال لاصلوة الابالطهور فانه عند ذلك لايصير هوواجبا شرعيا غيريا مولوياً.

هذا تمام البحث حول مقدمة الواجب ومما ذكرنا يظهر البحث حول مقدمة

المستحب وانه لا تلازم بين الارادتين ولابعثين ولايلجىء المولى على ارادة المقدمه ولكنه له جعلها مستحبا للغير.

تذنيب: فى مقدمة الحرام، وانها هل هى محرمة شرعا بالغير ام لا او يفصل وقبل الخوض فيما هو محل النزاع ومصب الاقوال لابد من الاشارة الى حكم المقدمه التى تكون هى من الاسباب التوليدية بالنسبة الى الفعل المحرم بحيث لايكون الفعل المزبور مورد الارادة والقدرة ولاصادرا من المكلف ثم ينظر الى غيرها من المقدمات التى ليست هكذا.

اما الحق فى هذه المواقف فهو عدم الحرمه لا تبعاولانفسيا خلافا للكفاية و العلامة **الاراكى** حيث اختار حرمتها التبعية وخلافا للعلامة **النائينى** حيث اختار حرمته النفسية ظاهرا على ما نسب اليه اما عدم حرمته النفسيه فلان عدم مقدوريته بلاواسطة لايستلزم انتقال التكليف الى السبب كمامر مرارا من كفاية الاقتدار عليه بالواسطه.

واما عدم حرمته التبعية فلان الملازمة الخارجية الوجودية تنافى كون احد المتلازمين محكوما بحكم مضاد للحكم الاخر واما لزوم محكوميته بحكم المماثل فلاوتوهم ترشح الارادة من باب الملازمه الثابته فى باب مقدمة الواجب فقد فرغنا عنه و عن بطلانها الضرورى جدا.

فبالجمله حركة المفتاح لوكانت فرضا معلول حركة اليد فهى ان كانت محرمة فلايستلزم محرمية حركة المفتاح وان كان بينها العليه ولايتوسط بينها الاختيار ولاالاراده ولايصدر تلك الحركه من المكلف لانها مستندة الى مايستند اليه ولكن مع ذلك كله هو فعل المكلف مع الوسط كساير افعاله فان الاحراق فعل النار وفعل المكلف ويجوز تحريم احراق الكتب المحترمه عليه مع كون الالقاء غير محكوم بحكم.

نعم بناء على عدم خلو الوقايع عن الاحكام فلابد من حكم ثابت للسبب وهو الحرمه قهرا. اللهم الا ان يقال بانه الاباحه شرعا ومعناها عدم الحرمه وان كان بحكم العقل واجب الترك فلاتختلط.

اذا تبين ذلك يقع البحث فى المقدمات الاخر التى يتوسط بينها و بين ذيها الاختيار والاراده فهل تكون هى محرمة مطلقا ام حال الايصال كما افاده العلامه **الاراكى** قدس سره او ليست هى محرمة مطلقا او تكون المقدمة الاخيرة محرمة ام تكون احدى المقدمات على التخيير واجب الترك. و يتعين فى الاخيره احيانا ام المحرم ما قصد به التوصل الى الحرام ام يفصل بين كون المحرم عنوانا وان لم يصدر من الاختيار وان كان لاعقاب الاعلى صدوره بالاختيار و بين ما كان المحرم هو الفعل الصادر عن الاختيار والاراده كما عن

العلامه **الحائرى** قدس سره.

او يفصل بين كون معنى النهى طلب الترك وبين كون معناه الزجر عن الفعل كما يظهر من الاستاذ **البروجردى** قدس سره وجوه بل اقوال لاباس بالاشاره الاجمالية الى بعض منها بعد التنبيه الى ماهو الحق الحقيق بالتصديق.

وهو ان الحرام حسب ما تحرر فى محله ليس الا ما منع عنه الشرع وزجر المكلفين عن ايجاده فيكون ماهو مصب الزجر والمنع ومورد الانشاء والاراده المتعلقه بالزجر عنه محرما شرعا ويؤخذ به ويستحق العقوبه عليه لاعلى. امر اخر.

ولا شبهة فى ان العقل حاكم بلزوم تركه ولا معنى لحرمة شئ اخر ولا لزوم ترک الشئ الاخر وعليهذا فما وجه تحريم المقدمه الا ان يقال بان الملازمة الثابتة بين الاراده الواجب النفسى وبين المقدمة ثابتة هنا ايضا وقد فرغنا عن ذلك وعدم ثبوت تلك الملازمة فلا تختلط.

فما يظهر من **السيد الاستاذ** قدس سره من التفصيل فهو فى غير محله لانه ان قلنا بالملازمة فلا فرق بين المسألتين وان انكرنا فهكذا فتوهم انه على القول بان النهى زجر عن الفعل لايلزم منه الزجر الى المقدمات فى غير محله لانه اذا كان توقف الزجرعنه فى الخارج على الانزجار عن المقدمه فلابد من ارادة تعلقت بالزجر الثانى نعم معروض المحرم الغيرى والارادة الثانيه يختلف مع معروض الوجوب الغيرى كما ياتى.

وبعبارة اخرى البغض الموجب للنهى والزجر عن المبغوض يورث البغض الى ما يتمكن العبد عليه فيزجره عنه حسب اقتضاء الاراده والبغض الاول للارادة والبغض الثانى العرضى الغيرى فما افاده غير مرضى.

واما ما اختاره العلامة **الاراكى** قدس سره من ان المحرم هوالمقدمه حال الايصال الى المحرم فنظره الى ان معروض الحرام بعد ثبوت الملازمه هو هذا دون مطلق المقدمه فيكون المبغوض هى السلسله التى تلازم بحسب الخارج وجود المبغوض النفسى وتنتهى اليه.

وانت خبير بما فيه لما انه من باب الملازمة العقلية التى ادعاها فى الواجب اختاره هنا وقد مر فسادها ولاسيما مافى مختاره من ان المعروض هى الذات حال الايصال فانه من الممتنع فيما نحن فيه كمامر تفصيله.

وربما يقال ان الاخيرة محرمة و يكون المطلوب تركها وهى الاراده فقط وذلك لان وجود المعلول فى الواجب النفسى لايمكن الاباجتماع اجزاء علته فلابد من جميع العلل حتى يتمكن المكلف من الواجب النفسى بخلاف ترك المعلول وعدمه فانه بانعدام احدى علل

وجوده يتحقق.

فاذا كان ضرب اليتيم مثلا وهو المحرم موقوفا فى وجوده الى اشتراء العود والمشى وغيرهما فلابد من ايجادهما و اذا اريد اعدامه فى الخارج فلايتوقف على ترك المقدمات كلا حتى يكون الكل مورد البغض والاراده والكراهه بل نفس عدم الاراده كاف فى عدم تحققه فيكون المبغوض ومورد الزجر الاراده او يكون المطلوب العرضى عدم الاراده بناء على كون مفاد النهى طلب الترك فيحدث طلب متعلق بترك الاراده.

وما قيل ان الاراده ليست قابلة لتعلق التكليف به فى غير محله لما تقرر و برهن عليه مرارا. وانت خبير بما فيه ضرورة ان المولى الزاجر عن ضرب اليتيم اذا كان يجد ان المكلف يتمكن من ايجاد مبغوضه اذا اشترى العود ومشى الى محله كذا فلابد من ان يزجره عن كل مايمكنه و يورث انتهائه الى المبغوض ومن تلك المبادى هى الارادة فيزجره عنها.

وهنا قول اخر وهو ان مقتضى كون المطلوب ترك الضرب فى المثال المزبور والترك يتحقق بترك احدى المقدمات فالواجب ترك احديها على التخيير لان بتركها يترك الحرام قطعا.

و بعبارة اخرى ان كان مفاد النهى طلب الترك فالواجب ترك احدى المقدمات وان كان مفاده الزجر عن الفعل فالمحرم جميع المقدمات لانه بها يتمكن من المبغوض النفسى فلابد من ان يزجره المولى عن الكل عكس ما تخيله السيد **البروجردى** قدس سره.

و اما توهم ان الاخيره وهى الاراده ليست اختياريه فلايكون الواحد من بينها لا واجبا تعيينا ولا تخييرا اما عدم وجوبه التعيينى فلما اشير اليه واما عدم وجوبه التخييرى فلان عدم اختيارية احدالاطراف ينافى التكليف فهوغير تمام.

لما ان الارادة اختيارية ولان على تقدير ذلك يكون باقى الاطراف مورد التكليف التخييرى ولا وجه لسقوطه راسا لان المولى يتشبث لان يجد وسيلة الى مرامه وهوعدم وقوع مبغوضه فى الخارج فعند ذلك يزجر اولا عن المبغوض وثانيا عما يتمكن العبد منه ويمكن تكليفه به فلا تختلط.

وانت خبير بما فيه من فساد المبنى فان المنهى ليس الا منع المكلفين عن ايقاع المادة والمبغوض مع ان واجب الترك من المقدمات معلوم عنوانا وهو مايورث عجز العبد عن المبغوض فليتدبر واغتنم.

وربما يتوهم ان المحرم هو خصوص ما قصد به الحرام فلواشترى العود لضرب اليتيم فهو محرم غيرى فلابد من تركه وكانه لما راى ان مجرد المقدمه المنتهيه الى المحرم لايعقل ان

يلتزم بحرمته فلابد من القيد المزبور حتى نخرج عن هذا الاستبعاد.

وانت خبير بانه غير كاف لترشح الارادة الزاجرة اليه لما تقرر فى مقدمة الواجب نعم، يمكن توهم حرمة ذلك من باب اخر اما لاجل حرمة التجرى بان حرمة التجرى بالمعنى الاعم يستلزم حرمته والا فهو ليس من التجرى المصطلح فانه ما اذا ضرب فى المثال المزبور يتيما ثم تبين انه كان واجب الضرب او جايزه او دعوى اقتضاءِ طائفة من الاخبار ممنوعية مثله لما روى ان نية المحرم محرمة كما فى قصة القاتل والمقتول كلاهما فى النار فسئل رسول الله (ص) حسب بعض الاخبار هذا القاتل فما بال المقتول قال انه نوى قتل صاحبه و بالجملة هوالمحرم النفسى الاجنبى عما نحن فيه.

او دعوى الغاء الخصوصية عن آية حرمة التعاون فانه من معاونة نفسه على المحرم فافهم و تامل جيداً.

واما ما فى **الدرر** لشيخ مشايخنا العظام قدس اسرارهم من التفصيل بين العنوان المبغوض على الاطلاق و بين مايكون الارادة دخيلة فى المبغوضية فلعمرى انه غير راجع الى محصل ولاسيما بعد انتهائه فى تحرير تفصيله الى القول بوجوب ترك المقدمه فانه واضح السقوط جداً.

والذى هوالحق الحقيق بالتصديق على تقدير الملازمه هو ان الكلام فى المقام يدور حول معروض الحرمة الغيريه وانه هو كل مايتمكن العبد من المبغوض او يكون المحرم كل مايوصل العبد الى المبغوض النفسى او ينتهى الى المبغوض الاصلى والنفسى.

وبعد ما عرفت البحث فى مسألة مقدمة الواجب يتضح لك ان ما هو معروض الحرمه وهوالمبغوض بالعرض هى العلة المنهيه الى المبغوض تحت عنوان الموصل والمنتهى فيكون الشرع قدنهى وزجر عن شرب الخمر مثلا وعن ايجاد الموصل اليه والعلة المنهيه اليه ولكن المكلف تارة يعجز عن الشرب بترك المقدمة الاولى من المقدمات الطولية وعند ذلك يمتثل الامر الغيرى لانه بتعجيز نفسه عن الشرب بترك المقدمه الاولى امتثل النهى الغيرى و ترك الموصل الى الشرب.

فالفرق بين الواجب والحرام فى المقدمه ليس الافى هذه الجهة وهو انه ناحية امتثال الامر الغيرى لابد من اتيان جميع المقدمات المنهية الى الواجب وفى ناحية امتثال النهى الغيرى لايحتاج الى ترك جميع المقدمات المنهية الى المبغوض الذاتى بل ترك الاولى كاف. فلو لم يترك الاولى لايعد بالنسبة الى النهى الغيرى غير ممتثل لامكان ترك الثانية و هكذا الى انِ ينتهى الى الارادة والفعل المحرم فان ترك الارادة فقد امتثل النهى الغيرى

والا فان اراد وتحقق الفعل فقد اتصف المقدمات بالحرمة الغيريه، ولواراد ولم يتحقق الفعل لعصيان الاعصاب والاوتار عن تبعية فرمان المخ والنفس كما قد يتفق فلايتحقق التخلف عن النهى الغيرى ايضا لان المحرم بالحرمة الغيريه هى الموصلة بالفعل لاالموصل الشأنى كما تحرر فى مقدمة الواجب.

فبالجمله ماترى فى كلمات القوم من الصدرو الذيل فهو ساقط وقد خلطوا فيما هوإساس البحث فى المسئلة وهو ان فى مقام التشريع والجعل لافرق بين الواجب والحرام فى مقدمتها وماهو معروض الوجوب والحرمه ان فى المحرم ينهى المولى على الملازمة عن ايجاد عنوان الموصل وفى الواجب يامر بايجادها.

واما فى مقام الاطاعه والامتثال فبينهما فرق واضح فربما فى ناحيه المحرم يتحقق امتثال النهى الغيرى بترك المقدمة الاولى اوالثانية او الثالثة فى المقدمات الطولية التى يعجز العبد بترك كل واحد منها عن المحرم النفسى و يتمكن من المحرم بفعل كل واحد منها، كما فى المثال المزبور فى السابق.

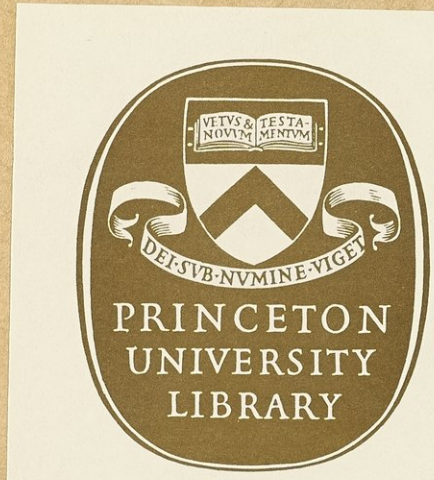
فالبحث عن ان الاراده متعلق التكليف اوليس متعلقا اوالبحث عن ان مطلق المقدمه واجب تركه او واحد منها او غير ذلك كله ناش عن عدم الوصول الى مغزى البحث فليتدبر.

وهكذا البحث عن ان الموصوف بالحرمه هى المقدمات اوالاخيرة فان ذلك تابع لما تعلق به النهى كما لايخفى.

ذنابة: لاباس بالالتزام بالحرمة الغيرية فى النواهى الشرعية الوارده فى المركبات الزاجرة عن اشياء فانها نواهى تحريمية مولوية غيرية و تورث المانعية والقاطعية او شرطية العدم حسب ماتحرر وتقرر فى الوجوب الغيرى.

فما اشتهر بين اهل الفضل من حمل هذه الاوامر على الارشاد من التوهم الناشىء من ان الاوامر الارشادية غير الاوامر المولوية الغيريه مع ان الغيرية من الاوامر معناها النظر الى الامر الاخر والمولوية معناها يكون الامر فى مقام التكليف و بيان وظائف العباد فافهم واغتنم وكن من الشاكرين.

ايقاظ: قد ذكرنا فى اوائل هذا الفصل ان البحث فى وجوب المقدمه ينتهى الى الملازمه بين الامر بالشيء والنهى عن مضاداته ومعانداته الوجوديه لان الملاك المتقضى لوجوب المقدمه يقتضى حرمة ضده و ممنوعية معانده حرمة غيرية فلوثبت الملازمة فهو والا فالكل على حد سواء وهنا نذكر ان النواهى الغيريه لايلزم ان تكون ناشئة عن المحرمات النفسيه فقط.


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 061496186

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

۱۲۰۰ ریال