

تَجَرُّبَاتُ فِي الْأَصُولِ

لِلْإِسْلَامِ الْعَالِمَةِ الشَّهِيدِ أَبِي اللَّهِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَمْدِيِّ
وَسْتَرَهُ

مطبعة ومطبع
السيد محمد الحجابي

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.*

تَجَرُّبَاتُ فِي الْأَصُولِ

Khumayni

تَجَرُّبَاتِي فِي الْأَصُولِ

لِلْأُسْتَاذِ الْعَلَامَةِ الشَّهِيدِ أَبِي اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ

مَدَسَّسِهِ

(RECAP)

~~(Arab)~~

KBL

.K485

1986

mujallad 1

فروع الفقه

مكتبة الميرزا محمد باقر

تحريرات في الاصول
للاستاذ العلامة الشهيد آية الله
السيد مصطفى الخميني (قدس سره)

الناشر:

مؤسسة الطبع والنشر
وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي

الطبعة الاولى: ذيحجة الحرام ١٤٠٧

العدد: ٣٠٠٠

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL>



32101 021971070

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

الحمد لله المتعالى ذكره المنير وجهه الكرم العميم لطفه الذى اشرفت السموات والارضون بنوره فاضاء له كل شئ وصلح به امر الاولين والآخرين فهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهوبكل شئ علم.

والصلوة والسلام على نور الانوار وسر الاسرار محمد واله الاخيار الابرار، الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا سيما ناموس الدهر بقية الله الاعظم امام العصر اراوحنا 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 واجتهدوا لكشف الشريعة التى شرعها الله تعالى ليحيى من حى عن بينة ويهلك من هلك عن بينة واصل هذا العلم واصوله ممتد من عصر الرسالة المحمدية (صلى الله عليه وآله) من المدينة المنورة وتسلست المدارس العلمية الى عصرنا هذا نعم لم يكن مدونا ومبوبا و مفصلا على هذا النمط بل كان اكثرها مرتكزا للاذهان ومستقرا 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 فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين» اتس اساس التفقه وبنى 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 فاز بما تيسر له من الفنون والعلوم الاسلامية على ضوء المقالات النبوية والفيوضات العلوية و علم الاصول يجول فى تاريخ الاسلام فتطورت مسائله حينما 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 في علم الاصول ولا ريب في ان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله بعد ارتحاله (ص) صاروا مراجع للمسلمين ونفروا الى البلاد وكانوا يجتهدون ويفتون للناس.

والائمة عليهم السلام يأمرون بذلك ويعلمون مبادئ الاصول ويشوقون بان يجلسوا

في المسجد ويفتوا للناس فنشير الى واحد منها:

وهو مارواه اسماعيل بن جابر قابل: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يقول: إنَّ الله تبارك وتعالى بعث محمداً فحتم به الأنبياء، فلانبيي بعده، وأنزل عليه كتاباً فحتم به الكتب، فلا كتاب بعده، أحلَّ فيه حلالاً، وحرم حراماً، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فيه شرعكم، وخبر من قبلكم وبعدكم.

وجعله النبي صلى الله عليه وآله علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم الناس، وهم الشهداء على أهل كلِّ زمان، وعدلوا عنهم، ثم قتلوهم واتبعوا غيرهم، وأخلصوا لهم الطاعة، حتى عاندوا من أظهر ولاية ولادة الأمر، وطلب علومهم، قال الله سبحانه: «فنسوا حظاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم»^١ وذلك أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض، واحتجوا بالمنسوخ، وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالمتشابه، وهم يرون أنه المحكم، واحتجوا بالخاص وهم يقدِّرون أنه العام، واحتجوا بأوَّل الآية، وتركوا السبب في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يحتمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلوا وأضلوا.

واعلموا رحمكم الله أنه من لم يعرف من كتاب الله عزَّ وجلَّ الناسخ من المنسوخ، والخاص من العام والمحكم من المتشابه، والرخص من العزائم والمكي والمدني، وأسباب التنزيل، والمبهم من القرآن في ألفاظه المقطعة والمؤلفة، وما فيه من علم القضاء والقدر، والتقديم والتأخير، والمبين والعميق، والظاهر والباطن والابتداء والاعحاء، والسؤال والجواب، والقطع والوصل، والمستثنى منه والجاري فيه، والصفة لما قبل مما يدلُّ على ما بعد، والمؤكد منه، والمفصل، وعزائمه ورخصه، ومواضع فرائضه وأحكامه، ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون، والموصول من الألفاظ والمحمول على ما قبله، وعلى ما بعده، فليس بعالم بالقرآن، ولا هو من أهله، ومتى ما ادعى معرفة هذه الأقسام مدَّعٍ بغير دليل، فهو كاذب مرتاب، مفتر على الله الكذب ورسوله، ومأويه جهنم وبئس المصير.

ولقد سألت أمير المؤمنين صلوات الله عليه شيعته عن مثل هذا، فقال: إنَّ الله تبارك وتعالى

أنزل القرآن على سبعة أقسام كلُّ منها شاف كاف، وهي أمر، وزجر وترغيب، و

ترهيب، وجدل، ومثل، وقصص. وفي القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه، وخاص و
عام، ومقدم ومؤخر، وعزائم ورخص، وحلال وحرام، وفرائض وأحكام، ومنقطع و
معطوف، ومنقطع غير معطوف، وحرف مكان حرف.

ومنه ما لفظه خاص، ومنه ما لفظه عام محتمل العموم، ومنه ما لفظه واحد ومعناه
جمع، ومنه ما لفظه جمع ومعناه واحد، ومنه ما لفظه ماض ومعناه مستقبل، ومنه ما لفظه
على الخبر ومعناه حكاية عن قوم آخر، ومنه ما هو باق محرف عن جهته، ومنه ما هو على
خلاف تنزيله، ومنه ما تأويله في تنزيله، ومنه ما تأويله قبل تنزيله، ومنه ما تأويله بعد
تنزيله.

ثم ان اصحابنا على ضوء الاثار دونوا ما اثر عن الائمة اهل البيت في كتب خاصة
لهم كالشيخ محمد بن الحر العامل مؤلف وسائل الشيعة فانه الف كتابا في القواعد الكلية
المروية عن ائمة اهل البيت عليهم السلام اصولية كانت ام فقهية وسماه الفصول المهمة
في اصول الائمة وهكذا السيد هاشم بن زين العابدين الخوانساري الاصفهاني كتب اصول
آل الرسول الاصلية.

وجمع المحقق الفيض الكاشي ره كتابا سماه الاصول الاصلية المستفادة من الكتاب
والسنة.

ويعزز ذلك ان بعض اصحاب الائمة عليهم السلام الفوا رسائل في المسائل الاصلية
كهشام بن الحكم من اصحاب الامام الصادق عليه السلام الذي الف رسالة في الالفاظ.
اما بداية التأليف والتدوين ولوبشكل غير وافي بالمقصود كانت من ابن عقيل وابن
جنيد والشيخ المفيد والسيد المرتضى ره فمنهم بدأ التطور الاصولي.

ثم ازدهر هذا العلم ونمى على يد الشيخ الطوسي ره والعلامة الحلي (ره) والشهيد
لاول (ره).

ثم تحولت وتداولته الافكار العالية بصرف جهود وعناية كبيرة من العلماء سيما الوحيد
البيهاني ره.

حتى وصل الامر الى الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره فاسس بنيانه على قواعد
رفيعة وقيمة جدا بحيث كانت المدارس والمحافل العلمية في الحوزات الدينية تبحث عن
منهجه الاصولي ومبانيه ومنهم السيد المجدد ميرزا حسن الشيرازي قدس سره والمحقق الخراساني
المحقق النائيني والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني قدس سرهم ومؤسس الحوزة العلمية
القرن الاخير في قم العلامة الخائري الشيخ عبد الكريم قدس سره صاحب الدرر في علم

الاصول وقد خرج من دراساته السامية فقهاء ومحققين ومنهم استاذنا الاعظم محيي الشريعة المحمدية (ص) و مكسر الاصنام في القرن الحاضر آية الله العظمى الامام خميني دامت بركاته العالية ودامت اظلاله على رؤس المسلمين.

فهو مفتح الابواب العلمية والعرفانية لطلاب العلم و لعشاق المعارف و بنى مدرسته العلمية في قم على مستوى عال بنقل الاقوال و نقدها و التحقيق حولها فطوى لمن استضاء بنوره و هنيئاً لمن استفاد من افاضاته.

و قد خرج من مدرسته جم غفير من الفقهاء العظام و منهم سيدنا العلامة الاستاذ الشهيد اية الله الحاج السيد مصطفي الخميني قدس سره فانه ولد ابيه جساً و روحاً قد ورث من ابيه علومه و معارفه و ان سيدنا الاستاذ قد تربي في حضانة العلم و العرفان و استرضع من ثدى الايمان و التقوى فطار في سماء الفضيلة بجناحين جناح العلم و جناح التقوى فاسس دراساته على التهذيب و التحقيق بمنفاه النجف الاشرف على صاحبها الاف التحية و الثناء فهو يعلم و يزكي تلامذته.

محاضرات سيدنا الاستاذ تحتوي على تحقيقات اعيان المحققين من السلف الصالح مع نقدها و اصلاحها و تبينها و منهجه في الاصول دقيق عميق و قد كشف حقائقها و استثمر من قواعدها ثمرات تسرها الفضلاء الكرام فكتابه عصارة افكار الماضين من المحققين و ثمرة لتلك الشجرة القوية المباركة.

ان شهيدنا الراحل قدس سره كانت حياته طيبة مباركة عاملاً بما علمه و مجاهداً في سبيل الله له نشاط سياسي مستمر لاحقاق حقوق المستضعفين ان حياته السياسية قد بدت من بداية النهضة الاسلامية في ايران و له مواقف شجاعة و صريحة ضد الظلم و الطغيان فهو حليف ابيه الامام القائد دامت بركاته العالية فهو يظله 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 و الحبس ثم ابعده عن وطنه الى تركيا و بعد السنتين الى النجف الاشرف فما هن و ما ضعف و ما استكان في جهاده المقدس في جوار القدس العلوي عليه الصلوة و السلام حتى استشهد مظلوماً محتسباً فثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها شئ فسلام عليه يوم ولد و يوم استشهد و يوم يبعث حياً.

ترجمة المؤلف:

ان سماحة شهيدنا الراحل اية الله السيد مصطفى خميني رضوان الله تعالى عليه اكبر ولد الامام الخميني دامت بركاته قد ولد في سنة الف وثلثمائة وتسع واربعين في شهر رجب في قم بلدة النور والقيام فنشأ في حجابيه ابى الامة الاسلامية انه بدأ الدراسات العلمية في العلوم الاسلامية من فنون الادب فحفظ الالفية ولم ينسها الى آخر عمره الشريف ثم اشتغل بدروس السطح من آيات العظام سماحة الشيخ المرتضى الحائري والشهيد الصدوق وسماحة السيد السلطاني وسماحة الشيخ محمد جواد الاصفهاني.

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

ان فقيدنا الراحل ذوحظ عظيم في المعقول والمنقول وقد استفاد الحكمة المتعالية من الاستاذ العلامة السيد ابوالحسن القزويني والاستاد العلامة السيد محمدحسين الطباطبائي ولم يبلغ الثلثين وهو جامع المعقول والمنقول.

وله مواقف سياسية صريحة وشجاعة من السنة الواحد والاربعين وفي سنة اثنين واربعين بعد ما هجموا على بيتهم لاسارة الامام الخميني دامت بركاته وقد اسقط من زوجته جنينا.

وحينا كان الامام دام ظله غائبا عن الامة وكان تحت مراقبة الساواك كان هو يهدى الامة وبعد اخراج الامام دام ظله عن وطنه ابعده الى تركيا في سنة ثلث واربعين في شهر آبان، اخذ وسجن في «قرل قلعه» وبعد مضي شهرين استخلص ورجع الى الحوزة العلمية بقم واستقبله الناس وخافت الحكومة من مواقفه العالية ولذلك اخذوه و

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

و تحت هذا الضغط العمومي اضطروا الى ارسال الامام دام ظلّه مع ابنه العزيز الى العراق و استقر الامام دام ظلّه في النجف الاشرف فشهيدنا الراحل حليف الامام حضرا و سفرا و قد بذل مجهوده لاستهداف مرام الامام دام ظلّه حتى الشهادة و كان يكرر هذا القول بانّا نهدى شهداء و قتلاً كثيرة في سبيل الحرية و النصر ثمرة الصمود و المقاومة. وله آثار علمية و كتب قيمة في مختلف العلوم الاسلامية:

١- كتاب البيع و الخيارات

٢- كتاب الاجارة

٣- تعليقة على العروة الوثقى

٢- تفسير القرآن الكريم المطبوع في اربع مجلدات

٣- الفلسفة: قواعد الحكمة

تعليقات على الاسفار

٤- اصول الفقه الذي بين يدي القراء الكرم.

فان سيدنا الاستاذ له حوزة دراسية في النجف الاشرف يدرس الاصول و كان ملاذا للفضلاء و الطلاب الكرام و قد جمع الدراسات حتى صارت موسوعة اصولية قيمة و هي التي بين ايديكم الان.

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

المقصد الاول

١٩

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

المبحث الثاني في الوضع

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

المبحث الثالث في الاستعمالات المجازية

٨٧	الطريقة الاولى
٨٧	

٨٨	الطريقة الثانية
٨٩	الطريقة الثالثة
٩١	المبحث الرابع- في استعمال اللفظ في اللفظ
٩٥	المبحث الخامس- في وضع الفاظ
٩٩	المبحث السادس- في علائم الحقيقة والمجاز
١٠٧	المبحث السابع- في تعارض الاحوال
١٠٩	المبحث الثامن- في الحقيقة الشرعية
١٠٩	الجهة الاولى في تحرير محل النزاع
١١٠	الجهة الثانية فيما هو التحقيق في المسئلة
١١٢	الجهة الثالثة في ثمره القولين
١١٥	المبحث التاسع- في الصحيح والاعم
١١٥	الامر الاول
١١٦	الامر الثاني
١١٩	الامر الثالث
١٢١	الامر الرابع
١٢٣	الموقف الاول: فيما يمكن ان يكون جامعاً للاخص
١٢٧	الموقف الثاني
١٣٦	الامر الخامس
١٣٦	المقام الاول: في العبادات
١٤٥	المقام الثاني: في ثمره القولين في العبادات
١٥٣	المبحث الاول: في انعقاد هذا النذر وعدمه على القولين
١٥٥	المبحث الثاني: لو سلمنا انعقاد النذر، فهل الصلوة بعده تكون باطلة فيها ام لا؟
١٥٦	المبحث الثالث
١٥٦	الخاتمة
١٥٧	المقدمة الاولى

١٥٨	المقدمة الثانية
١٥٨	المقدمة الثالثة
١٦١	تحقيق وتنبیه

١٦٣

المبحث العاشر- في الاشتراك

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

١٧٥

المبحث الثانى عشر- في المشتق

١٧٧	الامر الاول
١٨٢	الامر الثانى
١٨٤	الامر الثالث
١٩٠	الامر الرابع
١٩١	الامر الخامس
٢٠٠	الاول: في ماهو مادة المشتقات
٢٠١	الامر الثانى: في وضع تلك المادة
٢٠٤	الامر الثالث: في وضع الهيئات
٢٠٨	الامر الرابع: في بساطة المشتق وتركبه

٢٢٣

المقصد الثانى: في الاوامر

٢٢٥	الفصل الاول- فيما يتعلق بمادة الامر
٢٢٥	الامر الاول
٢٢٧	الامر الثانى
٢٣٠	الامر الثالث

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

٢٦١	الفصل الثاني— فيما يتعلق بهيئة الامر وضعيتها وضعا
٢٦١	المقام الاول
٢٦٧	المقام الثاني
٢٦٧	الجهة الاولى
٢٦٨	الجهة الثانية
٢٧٤	بحث وتفصيل

٢٧٧	الفصل الثالث— فيما يتعلق بهيئة الامر اطلاقا
٢٧٧	الاول
٢٧٧	الثاني
٢٨١	المبحث الاول
٢٩٨	المبحث الثاني
٢٩٩	احدها
٢٩٩	ثانيتها
٣٠٠	ثالثها
٣٠٠	رابعها
٣٠١	بحث وتفصيل
٣٠٦	المبحث الثالث— في مقتضى الاصول العمليه
٣٢١	المبحث الرابع— مما يتعلق ماهية الامر اطلاقا
٣٢٣	المبحث الخامس— في الامر الواقع عقيب الخطر

٣٢٧	الفصل الرابع— فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر او بمادة صيغ الاوامر
٣٢٧	المقام الاول
٣٣٤	المقام الثاني— في الفور والتراخي
٣٣٨	المقام الثالث— حول متعلق الاوامر وما يتعلق به الامر في مقام الانشاء والجعل

- ٣٤٤ المقام الرابع
 ٣٤٧ المقام الخامس - اذا فسخ الوجوب فهل يبقى الجواز او الاستحباب ام لا؟
 ٣٤٧ الجهة الاولى
 ٣٤٩ الجهة الثانية
 ٣٥٠ الجهة الثالثة في مقتضى الاصول العملية
 ٣٥١ المقام السادس - هل الامر بالامر بشي امر بذلك الشئى ام لا
 ٣٥٣ المقام السابع

الفصل الخامس - في الاجزاء

- ٣٥٥ المقدمة
 ٣٥٥ الموقف الاول
 ٣٥٧ الموقف الثانى
 ٣٦٠ الموقف الثالث: في الاجزاء بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى
 ٣٧٣ المقام الاول في الامارات
 ٣٧٥ المقام الثانى فيما يتعلق بالاجزاء في الاصول
 ٣٨٩ شبهات على القول بالاجزاء
 ٣٩٦ الموقف الرابع
 ٤٠١

الفصل السادس - في مقدمة الواجب

- ٤٠٣ الامر الاول
 ٤٠٣ الامر الثانى
 ٤٠٥ الامر الثالث
 ٤٠٧ الامر الرابع
 ٤٠٧ الامر الخامس
 ٤٠٨ الامر السادس
 ٤١٨ الامر السابع في تقاسيم الوجوب
 ٤٢٨
 ٤٢٩ الجهة الاولى في مقتضى القواعد الادبية حول القضية الشرطية
 ٤٣١ الجهة الثانية حول آثار و لوازم هذه الاحتمالات
 ٤٣٢ الجهة الثالثة: حول مقتضى القاعدة
 ٤٤٢ الجهة الرابعة

الجهة الخامسة هل الواجب المشروط بعد تحقق شرطه ينقلب الى الواجب المطلق ام

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

المقصد الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة
الدائمة على اعدائهم و المعاندين. اجعين الى قيام يوم الدين.
اعلم انه يجب قبل الخوض في مقاصد الكتاب، ان نذكر المسائل المتعارف ذكرها
في ضمن مباحث وان شئت جعلتها المقصد الاول كماياتى وجهه.

المبحث الاول فيما يتعلق بموضوع العلم

ويتم الكلام فيه في نواحي شتى.

الناحية الاولى:

في اصل الحاجة الى الموضوع في 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 باحواله و اطواره
و خصوصياته و آثاره و احكامه.

و قد خالفهم **الوالد المحقق مدظله** بانكاره عليهم اشد الانكار ذاكراً ان العلوم
ما كانت في عصر التدوين الاعددة قضايا متشعبة تجمعها خصوصية كامنة في نفس المسائل
بها امتازت عن ساير العلوم. ولم يعهد من ارباب التاليف و التصنيف ذكر الموضوع الواحد
بالعنوان الخاص حتى يكون موضوع العلم و يشهد لما افاده ما حكى عن **المعلم الاول** من
انا ماورثنا عن تقدمنا في الاقيسة الاضوابط غير مفصلة و اما تفصيلها و افراد كل قياس

بشروطه و ضروره فهو امر كدنا فيه انفسنا و اسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن يأتي بعدنا زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسنده انتهى .

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

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

ثم ان الذى يلجئه الى الانكار المزبور عدم امكان تصوير الموضوع بالمعنى المعروف فيهم، من انه ما يبحث 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 لا الوحدة السخية فان الوجودات ليست عند المحققين منهم متباينات .

و من العلوم ما هو موضوعه الكل كعلم الجغرافيا ولا يكون كليا، ثم ان كثيرا من مسائل العلوم خارجة عن العوارض الذاتية سواء فسرناها بما اعتقده القدماء او بما عليه المتأخرون كصدر المتأهين 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 و شؤونها بل القضايا السالبة المعمول بها فى جميع العلوم تكون خارجة عنها. لان التحقيق ان المسلوب فيها الربط لان السلب فيها مربوط فهى صادقة بانتفاء الموضوع، فكيف تكون من عوارض الموضوع مثلا فى الفصل المنعقد لاحكام الوجود انعقاد باب انه ليس بجوهر و لا عرض و ليس بمركب و هكذا، و هذه المسائل من الفلسفة مع انها صادقة بلا استلزام لوجود الموضوع كما هو الظاهر.

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

والذى هو التحقيق ان مسائل كل علم مرتبطة و متساختة بعضها مع بعض و فيها كما اقر به سنخية و خصوصية كما منة في نفسها مع انا اذار اجعنا مثلا مسائل علم النحو نجد ان بعضها منها مع بعض متحد في الموضوع فيقال المبتداء مرفوع و المبتداء لا بد و ان يكون معرفا و بعضها متحد مع البعض في المحمول كما يقال الحال منصوب و التميز منصوب و بعضها مختلف مع البعض في الموضوع و المحمول و النسبة فرعها كما يقال الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، و هكذا في الفلسفة تختلف المسائل كثيرا مع الاخرى منها في الموضوع و المحمول، فاذا كان الامر كذلك في تلك الخصوصية الكامنة في نفس المسائل المختلفة حتى تكون المشتتات مرتبطة بها و تكون هي كالخيط الداخلة فيها و الرابط بينها، فعندئذ لا بد من الاقرار بوجود الجهة الجامعة بينها و تكون المسائل واردة حولها و متعرضة لما يرتبط بها و يتساخت معها المعبر عنها بموضوع العلم و الفن المتصدى له متكفل بطرح تلك القضايا و المسائل حتى يترتب الغاية و الغرض المقصود في تحريرها و تنظيمها عليها بعد الاطلاع عليها و العورفها.

فبا لجملة، عدم امكان تصحيح تعريف القوم من موضوع العلم و عدم امكان تطبيق ما افادوه في ذلك على المسائل المطروحة في العلم لا يودى الى انكار تلك الجهة الكامنة المصرح بها في كلامه دام ظله التي هي الموضوع حقيقة.

و ما عرفت من الشواهد فبعض منها لاشهادة لها و بعض منها خلط بين موضوع العلم و وحدة العلم. اما كلام المعلم الاول فهو لا يشهد على ان القضايا الواصلة اليها غير متساختة حتى لا يكون لها الموضوع.

و توهم لزوم اطلاع الباحث عن الموضوع بخصوصيته فاسد، ضرورة ان المتعلمين يشتغلون في اثناء المباحث بمسائل العلم من غير الاطلاع التفصيلي على الموضوع، فلو جعل الانسان مثلا الوجود موضوعا للعلم و لا يكون مطلعا على جميع مسائلها فما صنع قبيحا، بل يحول العلم بعد ابداعه الى الخلف الصالح بعده و يصير علما كاملا، فجهالة المتعلمين بالموضوع تفصيلا لا يورث انتفاء الموضوع واقعا.

و اما خلو الكتب العصرية عن ذلك، فهو ايضا لا يشهد على العدم لانهم في موقف طرح المسائل النافعة دون مطلق المسائل فانه دأب فضلاؤنا، فانهم لا يبالون به و يطرحون

كل ما فيه نفع و لو كان لتشحيذ الاذهان، واما تشعب العلم الواحد الى العلوم الكثيرة كالتباعد وارجوع العلوم الكثيرة الى العلم الواحد كالجغرافيا بناء على كون المملكة في ابتداء نشوها هي موضوعها لا الارض باقاليها الخمسة، فهو لا يدل على ما قصده بل هو دليل ان وحدة العلم ليست واقعية بالواقع المحفوظ بل لها الواقعية بالواقع المتبدل حسب اختلاف الازمان والموجبات الموجودة فيها كما سيأتي تفصيله، فعلى ما تقرر الى هنا تبين لك لابدية الجهة الجامعة بين المسائل و الموضوع الواحداني و الفرداني بين القضايا المستعملة في العلم. واما التمسك بقاعدة امتناع صدور الواحد من الكثير لا يجاب الموضوع في العلم فهو لا يخلو من غرابة و لعمري ان ارباب العلوم لا بد منهم مراعاة الاحتياط في ما ليسوا اهلا له فلا تغفل.

الناحية الثانية: في 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 خارجاً وان كان يغيرها مفهوماً بغير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و افراده انتهى، حتى ينتقض بالعلوم المشار إليها، فكانهم لاحظوا بعض العلوم بعلم النحو و ظنوا ان جميع العلوم مثله فما التفتوا الى ان موضوع العلم في الفلسفة محمول في المسائل و موضوع العرفان واحد خارجاً و مفهوماً في العلم و المسئلة و لا تباين بينها بنحو الكلي و الفرد بل ملاحظة موضوع علم النحو يعطى خلاف ظنهم لتعدد الموضوع في النحو و توهم ان موضوعه الكلمة اللابشرط الموضوعه غير تمام لان بها لا تحصل الكلام متقومة بالنسبة و الهوهويه فلا تغفل كما ليس المراد منه الموضوع في مقابل المحمول حتى ينتقض بان ماهو الموضوع في الفلسفة محمول في القضايا و المسائل و يرد النقص بانقلاب القضية كما صنعها الحكيم السبزواري ره في مختصره. و هكذا ينتقض بعلم الصرف و النحو و ساير العلوم التي يمتاز موضوعه بالقيود الوارد على الجهة الجامعة للمسائل و الرابطة بين المشتتات المشار إليه في بعض العلوم بعناوين البسيطة، كالوجود في الفلسفة و الجسم الطبيعي في الطبيعي، و في بعضها بالعناوين المركبة كالكلمة و الكلام من حيث الاعراب و البناء في النحو و من حيث الصحة و الاعتلال في الصرف و كالدالة الاربعة في الاصول و هكذا يمكن اضافة كلمة او ما يؤدي اليه على موضوع الفقه و هو فعل المكلف، حتى تجتمع فيه جميع مباحث الفقه ولا يلزم 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 مالا موضوع 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 كما هو 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 لا المحمول فى المسئلة بل الموضوع للعلم هو جامع المحمولات المبينة فى المسائل و يكون فى الحقيقة موضوعا لموضوعات المسائل و تكون تلك الموضوعات محمولاته.

بيان ذلك مع رعاية الاختصار، ان موضوع العلم ما يجعل مصب النظر و يبحث عن طوارئه و عوارضه و تعييناته و شئونه و هو فى الفلسفة الوجود و الموجود فان البحث فيها حول تعيينات الوجود و مظاهره و انه هل يتعين بتعين الجوهرى او العرضى او المجرد 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 و الوجود مجرد و الوجود عرض و الوجود فلك و ملك، فان هذه الماهيات عوارض الوجود عرضا تحليليا كما ياتى تفصيله فى ذيل العوارض الذاتية.

ففى الحقيقة طالب الفلسفة تتفحص عن شئون الوجود و اطواره و احكامه و تعييناته و تشناته فما هو المحمول فى المسئلة هو الموجود و الذى يثبت موضوع المسئلة حصه من الوجود او مرتبة خاصة منه و الذى هو جامع تلك الحصص و المراتب، هو الحقيقة 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 و الا فالكل متحد حد الكون و الخارج، و هكذا فى النحو ما هو الموضوع جامع المحمولات و ان لا يكون بعنوانه موضوعا فيه.

و ذلك الجامع هو الاعراب و البناء او هى حالة آخر الكلمة فتلك الحالة رفع و نصب و جر و لها الاسباب المختلفة، فالرفع من شئون تلك الحالة و هكذا الضم و الفتح و الكسر و القضية المنعقدة تكون هكذا حالة آخر الكلمة نصب و رفع و جر، و القضية المستعملة فى العلم ان الفاعل مرفوع و المفعول منصوب فما هو الجامع لتلك المحاميل فى الاعراب و البناء هو تلك الحالة و الحركة التى هو فى الحقيقة موضوع العلم.

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

وتكون هي اعراض ذاتية له مع ان الامر ليس كذلك حتى في علم النحو الذي مثل به، فان موضوع المسئلة وهو الفاعل والمفعول ليس من عوارض ذلك الجامع في الفلسفة وبعض العلوم الاخر مما يكون كذلك، ولكنه ليس كذلك في مثل علم العرفان، فان محمولات المسائل جامعها موضوع العلم وهو نفس موضوعات المسائل عينها ومفهوما، بل الامر حسب ما يؤدي اليه نظر المحققين كذلك في الفلسفة، لان موضوعه ليس مفهوم الوجود بالضرورة فانه من المعقولات الذهنية والمفاهيم الواضحة التي لا خارجية لها فموضوعها خارج الوجود وحقيقته الخارجية وهي ليست محمول المسائل، فالموضوعات اعراض ذاتية لتلك الحقيقة وهي الواحدة بالوحدة الشخصية اذ القول بالحقايق المتباينة باطل عندهم فيتحد موضوع العلم وموضوعات المسائل.

ولو قيل: بناء على هذا يلزم صحة تفسير الكفاية هنا، قلت: هذا هو غير موافق للتحقيق عندنا على ما فسرناه في القواعد الحكيمة وقلنا ان القائلين باصالة الماهية من اعظم الفلاسفة مع انكارهم تلك الحقيقة فليس الوجود ولا مفهومه موضوعها، بل موضوعها الامر الجامع بين الوجود والماهية وهي الواقعية بعد الفراغ عن ثبوتها في الجملة. وهكذا ربما لا يتم في مثل علم الجغرافيا ولا يمكن اتمامه في علم النحو بناء على ان موضوعه الكلمة والكلام ولا يمكن ارجاع الثاني الى الاول، لان الكلمة المطلقة ليست مورثة للكلام والكلمة المقيدة بالانتساب لا تنطبق على الكلمة المطلقة عن النسبة كالحروف النواصب والجوازم فعلى هذا لا يعقل الجامع بين محمولات العلوم التي يتعدد موضوعها ضرورة ان كثيرا من مباحث النحو مربوط باعراب الجمل والاعراب المحلية و كثيرا يقع البحث في المعاني المربوطة بالجملة كغير باب الاول من الابواب الثمانية في المعنى.

ودعوى ان النحو علمان و يكون الباب الاول من معنى اللبيب علم وسائر الابواب علم اخر فاسدة بالبديهة ولا يمكن الالتزام بما افادوه في علم المنطق فان موضوعه المعقولات الثانية وجامع محمولات المسائل معقول رابع فالبحث عن الذاتيه والعرضية والقياس والبرهان واحكام القضايا من الموجبات والسوالب في البسائط والمختلطات يجمعها فرضا عنوان كلى وليس موضوع المنطق بل موضوعه الطبيعة المعقولة.

مع ان تصوير الجامع بين محمولات مسائل المنطق غير ممكن لان نسبة بعض مسائله كالمعرفية والجنسية والفصلية وامثالها الى بعضها كالقياس والبرهان نسبة الكلمة الى الكلام ولا جامع بينها بنحو يفيد تمام المطلوب كامالا يخفى، ولا في علم الفقه فان

موضوعه اذا كان جامع المحمولات فهو الحكم الاعم من الوضع او التكليف او هو الثاني فقط بناء على تاخر الوضع عن التكليف في الاعتبار كما قيل به.

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

فعلى ما عرفت من فساد المبنيين و هو كون المراد من الموضوع فى العبارة الواصلة من الاقدمين نفس موضوعات المسائل او جامع محمولات المسائل تعرف ان المقصود من الموضوع ما هو الجامع الرابط بين المسائل المشتتة و القضايا المتباينة و يكون نظر المتعلم الفحص عما يرتبط به و يتساخ معه من الاعراض و غيرها و هذا قد يكون نفس موضوعات المسائل و قد يكون جامع المحمولات.

و قد لا يكون الا العنوانين كالكلمة و الكلام، و قد يحتاج الى ايراد قيد الحيثية و قد يحتاج الى ذكر القيد بعد ذكر الحيثية كالاغراب و البناء و لا يبرهان على ان الموضوع لا بد وان يفسر بمعنى واحد و مفهوم فارد. تحصل الى هنا ان الموضوع فى العبارة المشار اليها ما هو المفعول للنظر فيه و يكون مصب النفي و الاثبات للخصوصيات المختلفة فيه و هو الجامع بين الشتات.

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

الشتات

قلنا: نعم هذا ما قديتوهم و قد اشيراليه ولكنه بمعزل عن التحقيق. ضرورة ان الغرض و الغاية و الفائدة من العناوين 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 ما هو الجامع بمعنى الموضوع فى العلم غير الغرض فيه و قد تصدى ارباب

العلوم بعد ذكر الموضوع لذكر الفائدة و الثمرة و الغرض و الغاية.

وان شئت قلت ما هو الغاية هنا هى ما لاجله الحركة لا ما ليه الحركة و ما 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 ويراد منه ماهو الخارج عن الشيئى وملحقابه، بمعنى ان العقل يدركه منه وهذا هو العرض فى المنطق فى الايساغوجى اى الكليات الخمس، وهذا هو الاعم من العرض فى باب مشاركة الحدوالبرهان، فان العرض هنا ماهو الخارج عن ذات الشيئى سواء كان قابلا للجعل اولى يمكن 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 ومن خارج المحمول الذى لاتناله 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 ويكون العرض من الوجودات الخارجية.

وثالثة، لابد من اللحاظ الزائد الا انه قيد فى الموضوع كالحرارة بالنسبة الى الماء وهذا ايضا قديكون القيد الزائد ثابتا لذى الواسطة وهى النارفى المثال المذكور، وقد لا يكون كما فى ما اذا كانت الشمس واسطة بناء على راي 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 فى الماهية والاعتبار كالاجناس بالنسبة الى الفصول وبالعكس فان كل جنس عرضى بالنسبة الى الفصل، فالحيوان عرض للنطاق وبالعكس.

ولمكان الاتحاد يصح الحمل وهذا هو المعروف بالاعراض التحليلية ومن مثالها الوجود والماهية فان كل واحد منها عرضى الاخر ويحمل عليه، فيقال الماهية تعرض الوجود ومن عوارضها والوجود يعرضها والكل بحسب الذهن دون الخارج لاتحادهما هوية وعينا وقد لا يكون متحدا مع الشيئى فى الوجود ايضا كالحرارة بالنسبة الى النار، فانها من آثارها والتعجب والضحك بالنسبة الى طبيعة الانسان.

وقد يطلق العرض ويراد منه مقابل الجوهر الذى لا يكون وجوده الا فى الموضوع وهو المقولات التسع العرضية وهذه العوارض تثبت لموضوعاتها لاجل الحثيات التقييدية الثابتة

فيها من الخصوصيات والاضافات ولذلك تعد من المحمولات بالضميمة.

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

النظر الثالث: بعد ما عرفت جملة من اقسام الاعراض وتقسيماته على الاختصار. فعن القدماء تفسير العرض الذاتي بما يعرض للشيئ بحيث يكون هو كافيا في العروض او يكون الواسطة مساويا له في الصدق كالوحدة والوجود وساير العناوين المساوقة معه، فان نفى قابلية القسمة عن الوجود خارجا لاجل وحدته واثبات التورانية لتلك الوحدة لاجل الوجود وهذه السراية لاجل الاتحاد.

ومن هذا القبيل النوع والفصل فان ما يثبت للفصل يثبت للنوع وبالعكس مع اختلافهما في المفهوم وهذا هو المعروف في كلام جماعة بالجزء الداخلي، فان الفصل هو الجزء الداخلي للنوع المساوي معه في الصدق.

وقال الآخرون بان الاعراض الذاتية هي التي تعرض للشيئ بمعنى ان يكون صفة له بحال نفسه لاجل متعلقه، فانه بالعرض والمجاز ووجه الابتلاء بهذا التفسير توهمهم ان المراد من العوارض الذاتية في الجملة الواصلة بينا في تعريف موضوع العلم هو العرض الذاتي المصطلح عليه في العلم الاعلى.

مع ان الامر ليس كذلك كما يأتي ولو كان الابتلاء بالاشكال موجبا للتدخل في المراد من كلمات القوم وتفسيره بوجه اخر لجل الاشكال لكان ذلك بابا واسعا في حل الشبهات وربما يأتي بعد زماننا هذا من يفسره بالامر الاخر لاستلزامه الاشكالات الاخر فتدبر.

والذي 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 الذاتي اي يخص بذات دون الذوات الاخر ولا شريك لتلك الذات من امراخ يعرضه هذا العرض ولا شريك لتلك الذات دخيل في عروضه عليها من العلل.

فالعرض الذاتي ما يخص بذات، وقهرا تكون تلك الذات موضوع الاعتبار المذكور وعلة العرض المزبور، فلا يكون الزوجية من عوارض الاربعة الذاتية لاشترك الستة معها

فيها ولا التعجب من العوارض الذاتية للانسان لاشترك الانواع الاخر المشابهة معه في الادراك الكلي، فهذا العرض غريب واجنبي عن الذات المعنية المخصوصة بالنظر وهكذا كل عرض يكون كذلك هو العرض الغريب.

فما لا يعرض للشيئى حقيقة و يعرض له لاجل الجهة المعانقة معه من الاجزاء الداخلية والامور الخارجية سواء كانت اعم واخص او مبين 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 هو المراد من الاعراض الذاتية في العبارة الواصلة عن الاقدمين .

فان كانت هى ما افاده المشهور الى عصر صدر المتأهين قدس سره فكثير من مباحث العلوم خارج عن التفسير المذكور لان موضوعات المسائل انواع واصناف 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 الحكيمه وديباجة المباحث العقلية والمسائل الفلسفية، ومما ظن الحكيم المتأله صاحب الحكمة المتعالية ان المقصود من العوارض الذاتية فى تلك العبارة هو ذلك 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 هو الالتزام به والخروج عما هو الطريق المألوف والاداب المجبول كما لا يخفى . مع انه ربما لا يمكن تميمه على تفسيره .

قال فى كتابه الكبير بعد البحث الطويل، نعم كل ما يلحق الشئى لامر اخص وكان ذلك الشئى مفتقرا فى حقوقه له الى ان يصير نوعا متبها لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب، كما ان ما يلحق الموجود قبل ان يصير كذلك عرض ذاتى، ضرورة ان حقوق الفصول لطبيعة الجنس كالاتقامة والانحاء 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 لا يضر بالعرض الذاتى بل المناط فى العرضين الذاتى والغريب عنده الوساطة الخارجية للمفهومية اى جميع اعراض النوع بالنسبة الى الجنس والفصل بالنسبة الى الاجناس وبالعكس اعراض ذاتيه ولكن عوارض الجسم الطبيعى فى

العلم الطبيعي والجسم التعليمي في المجسمات والكم المنفصل في الحساب كلها اعراض غريبة للزوم الخصوصية في الموضوع لان 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 وهو قدس سره يريد ان القدماء ايضا مقصودهم من العرض الذاتى هو ذلك فما اشتهر من نسبة التفسير الاول اليهم والتفسير الثانى اليه لا يخلو من اشكال كما في 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 في خصوصها صرح في الكتاب الكبير قائلا: ويتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي دار الاسرار الالهية ان الماهيات اعراض ذاتية لتلك الحقيقة انتهى.

اللهم الا ان يقال: المسائل المعروفة في العلم الالهى من الاعراض الذاتية ولكن كل ما يرجع الى الموضوع فهو ليس منه مثل البحث عن اصالة الوجود والماهية وتركبه وعدمه و بساطته وعدمه وانه لاحد عليه، لان موضوع العلم ليس موضوع مسألة بل موضوع المسئلة عرض ذاتى للعلم كالماهيات و يكون موضوع العلم نفس موضوعات المسائل المختلف معها عنوانا والمتحد خارجا كما مر، هذا مع ان ما ثبت في العلم عنده انه العرض الذاتى ليس من الاعراض الذاتية في العلم عند الاكثر، وهذا غير تمام للزوم كون الشئى عرضا ذاتيا على المذهبين، ولذلك قيل واشتهر ان ماهو المفهوم المردد في المسألة هو العرض الذاتى، لان المسألة باية طرف منها ثبتت تكون من مسائل العلم و يكون محموله من عوارض الموضوع الكلى فليستدبر. 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 والمقدر والمادى والجنة والنار من انواع الموجودات المقدره في القوس النزول، وبالنسبة الى الجنة والنار غير الخارجيتين يكون البحث من عوارض النفس وانه باقية بعد خراب البدن وانه خلاقه للصور المقدره في القوس الصعود وقادر على احضار الكائنات والمبتدعات بوجه تقرر في محله.

نعم، هذا لا يتم على الدقة العقلية في تفسيره للعرض الذاتي لتخصص النفس التي من عوارض الموجود بخصوصية خارجية وتتهيؤها من قبل غير الوصف العارض في 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 لا بشرط، فالحكم بان الجوهر هو الموجود لافي موضوع ثابت لانواعه كما ان الحكم بان النفس موجود مجرد ذاتا لافعلا ثابت للموجود المطلق فيلزم جواز كون موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم، وهذا يستلزم تداخل مسائل العلم الاعلى في العلم الادنى كما لا يخفى.

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

وفيه: ان القضايا هي السوالب المحصلة بعد اعتبار وجود الموضوع خارجا، وهذا اعتبار لازم في المسائل والا كثيرا مالا يبحث عن شئى 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 ولا عرض وان كان من مسائل العلم وليس المحمول اثبات الامر العدمى حتى تكون القضية معدولة، بل الثابت بهذه القضية المحصلة ببساطة الوجود في الخارج و الذهن واثبات انه الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية فكانه تكون المسئلة معنونة هكذا في ان الوجود واحد بجميع الوحدات المعتبره في العقل والخارج.

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

هذا مع ان ما يستفاد من كلام القوم ان مقصودهم من العرض الذاتي هو ما ذكرناه والحق الامر المساوى، لدعوى ان تساوق النسبتين في الصدق كالمترشحين في الذات، والا فهو ايضا عرض اجنبى عن الذات غير مربوط بها.

وما افاده الحكم المزبور من ان مقصودهم ذلك لاذك غير قابل للتصديق، لانهم في العبارة الواصلة عنهم في تفسيره صرحوا بان ما يعرض للامر المساوى من العرض الذاتي، وهذا مما لا يمكن تفسيره بالامر الاخر. نعم اذا اجلوا في التعبير كان لاستكشاف العرض الذاتي بالمعنى الاخير من عبارتهم وجه ولكنه غير ممكن جدا.

وتصريح الشيخ في بعض كتبه بما يوافق مذهبه في تفسيره لا يورث تعينه فيه كما هو الظاهر البارز. فعلى ما تقرر الى هنا تعين ان يكون المراد من العوارض الذاتية غير ما اصطلاح عليه في المنطق والفلسفة.

ان قلت: ما المانع من تفسيرها بما يعرض للشيئي حقيقة قبال ما يعرض للشيئي على نعت المجاز وبالعرض كما اشير اليه. قلت: هذا ما افاده الحكيم السبزواري ولعله يرجع الى مارامه صدر المتألهين، قال في حواشي الاسفار.

والحق في معنى العرضى الذاتى ان يقال: هو ما يكون عارضا للشيئي ووصفاله بالحقيقة بلاشائبة مجاز وكذب، اى يكون من قبيل ما يقال له عند اهل العربية الوصف بحال الشيئي لا الوصف بحال متعلق الشيئي. وبعبارة اخرى العرض الذاتى ما لا يكون له واسطة في العروض لكن بعض انحائها التى كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها انتهى. فعليه تكون جميع الاعراض للموضوعات الاعم والايخص اعراضا ذاتية، كما صرح به في ذيل ذلك وقال والسبب في ان احوال الفصل هى احوال الجنس ان الجنس اذا اخذ لابطراط كان متحدا مع الفصل فكانت احوال احدهما هى احوال الاخر بالحقيقة انتهى.

وانت خبير بما فيه كما اشير اليه ضرورة ان لازمه جوازاً دخال مسائل العلم الاعلى في العلم الادنى، لان عوارض الكم المطلق عوارض ذاتية للكم المنفصل الذى هو موضوع الحساب او الكم المتصل الذى هو موضوع الهندسة لان الجنس متحد مع الفصل وتكون هى ثابتة له على نعت الحقيقة فافهم وتدبر جيدا.

فعلى هذا لنادعوى ان الموضوع في هذه العبارة ليس منحصرا بالموضوع في مقابل المحمول بل هو الاعم منه، والمقصود هى الرابطة الموجودة بين المسائل المختلفة والجهة المشتركة بين القضايا المستعملة في العلوم سواء كان موضوع المسئلة جامع للمحمولات او نفس موضوعات المسائل او كان بسيطا او مركبا او مقيدا. ولا يعقل كون جميع المسائل لموضوع النحو المركب اعراضه سواء كانت ذاتية او غريبة خصوصا بعد كونه مركبا من ثلاثة اجزاء: اعراب آخر الكلمة وبنائها والكلام، وهكذا في الصرف فانه فيه صحة الكلمة واعتلاها وهذه المفاهيم هى الجول الداخلة في خلق مسائل العلم فتكون جامعة. كذلك الاعراض الذاتية ليست منحصرة بالاعراض الذاتية المصطلحة في المنطق بل هى الاعم منها ومما يلحق بالشيئي لسنخية هى اقوى من السنخية المقتضية للبحث عنه في العلم الاخر ولذلك كثيرا ما يتفق اتحاد المسئلة واختلاف العلم، فيبحث عنها في العلوم الكثيرة للسنخية التى تورث ذلك ولومع الوسائط. فيقع البحث عن كلمة الصعيد في اللغة وعنها في

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

فذلك البحث فيما هو الموضوع عندنا: موضوع كل علم ما يبحث فيه عما يرتبط به ارتباطا خاصا يدركه العقل السليم ويجهه الذوق الخالص من الشوائب والاوهام، وهذه قد تكون عوارض ذاتية بالتفاسير الماضية، وقد لا تكون منها كمباحث النجوم والتاريخ والجغرافيا، وقد تكون من اللواحق المسانحة مع الموضوع المفروض كمسائل النحو والصرف، فان عدة من مسائله من عوارض الكلمة وعدة منها من مسائل الكلمة وتكون بين الجميع سنخية معلومة لارتباط المحمولات بعضها بعض او الموضوعات بعضها بعض، ويجمعها الكلمة والكلام وهكذا الصرف بل علم الاصول بناء على المشهور ايضا كذلك وهكذا موضوع علم الفقه فانه هو فعل الانسان او ما يؤدي اليه فافهم وتدبر.

فبالجملة قد علمت ان العوارض الذاتية في العبارة الواصلة مما لا يمكن الالتزام بها بالمعاني الممكنة لها المصطلح عليها في المنطق، فلا بد اما الالتزام بخلاف الظاهر فيها وجعلها الاعم كما اشرنا اليها او تغيير العبارة بالوجه الذي سمعت منا انفا والامر بعد تلك الاطالة سهل غفر الله لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا.

الناحية الثالثة في موضوع علم الاصول

فالمعروف الى العصور الاخيرة ان موضوعه الادلة الاربعة بما هي الادلة كما يستظهر من الفاضل القمي قدس سره وعدل عنه الفصول وقال موضوعه الادلة بذاتها، ظنا ان الاشكالات المتوهمة في المسئلة تندفع بذلك. وقال جماعة بعدم الموضوع له وقيل موضوعه كل ما كان من عوارضه واقعة في طريق الاستنباط الحكم الشرعي او ما ينتهي اليه العمل. وقال في الكفاية موضوعه هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة.

وذهب الوالد المحقق (مدظله) وبعض السادة من اساتيدنا انه الحجة في الفقه ظنا انه غير مناسب الى الاكثر. مع ان الامر ليس كذلك فان ما هو الموضوع عنوان الدليل بما هو

الدليل وهو الصادق على الاربعة، نعم لا بد من التقييد بقولهم في الفقه لثلا يشترك معه العلوم الاخرى التي يحتاج فيها بتلك الادلة.

وبعبارة اخرى، موضوع الاصول ليس مثل موضوع النحو مركبا حتى يكون هي الاربعة بل هو العنوان الواحد المقيد وهو الدليل في الفقه، وعدم ذكر القيد في كلام القائلين به لوضوحه.

ان قلت: يلزم خروج جميع مباحث الاصول المباحث الراجعة الى تعارض الادلة، لان البحث عن خصوصيات الموضوع واصل تحققه ليس الامن المبادئ التصورية في العلم وهذا مما لا يمكن الالتزام به. والعدول الى ما في الفصول لا يخلو من التاسف، لانه مضافا الى عدم حل الشبهة به ضرورة ان البحث في 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 هي الحججة الفعلية لا الاعم منها ومن الحججة الذاتية. قلت: هذا بناء على التوهيم المشهور من كون موضوع العلم جامع موضوعات المسائل واما على ما عرفت من انه جامع محمولات المسائل فلا يلزم الاشكال وقدمر بيان الكبرى الكلية في ذلك. وفي مقام تطبيقها على موضوع الاصول تقول موضوع كل علم، اما هو الثابت بالضرورة او يثبت في العلم الاعلى واما في نفس العلم فهو الامر الواضح و يكون البحث في الجهات المجهولة والامور الغير المعلومة التي من عوارضه الذاتية. فاصل وجود الحججة على الاحكام الثابتة في الشريعة المقدسة مما لاشبهة فيه فاننا نعلم بالتكاليف ونعلم بلزوم الخروج عن عهدة تلك الوظائف الالهية، ولانعلم ان ما هو الحججة اى شئنى و اى امر يكون هو الدليل على تلك الوظائف، فيقع هذا مورد الفحص والبحث فهل الخبر الواحد حجة او الشهرة حجة او الاستصحاب حجة او الخبر المتعارض حجة وهكذا.

وكون الحججة محمولا في تلك القضايا لا يستلزم عدم كون الجامع موضوعا للعلم لعدم البرهان على لزوم ذلك كما عرفت، وان شئت قلت: ما هو موضوع العلم هنا ايضا جامع الموضوعات، الا ان حقيقة قضايا المستعملة في العلم ان الحججة المعلوم بالاجمال هل هي الشهرة ام الاجماع او السنة او الكتاب او غير ذلك، فالاصولى يفحص عن تعيينات الحججة وتطوراتها ومظاهرها كما في العلم الالهى الاعظم.

ان قلت: الامر كما اشير اليه في كثير من مباحث العلم كالظواهر والاستصحاب والخبر الواحد ولكن اكثر المسائل الاصولية تكون خارجة كالبحث عن مسألة اجتماع الامر والنهى ووجوب المقدمة ومسائل البرائة والاشتغال مما لا اسم عن الحججة فيها.

قلت: كلا فان المراد من كون موضوع علم الاصول هي الحجة هوان الاصول يتفحص مما يمكن ان يحتج به في الفقه، سواء كان الاحتجاج لاثبات حكم او نفيه كحجية خبر الثقة والاستصحاب او لاثبات العذر او قطعه كمسائل البرائة والاشتغال، وبعبارة اخرى مسائل علم الاصول اما هي القواعد الشرعية كحجية الاستصحاب او قواعد عقلائية كحجية الظواهر او القواعد العقلية التي يثبت به الحكم الشرعي كمسائل الاجتماع و المقدمة وحرمة الضد او القواعد العقلية لاثبات العذر وقطعه كمسائل البرائة والاشتغال، و كل ذلك حجة الفقيه في الاستنباط، وليس مسئلة من المسائل الاصولية الا ويحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها انه هو الحجة في الفقه.

ان قيل: بناء عليه وان يندرج جل المسائل الاصولية في ماهو الموضوع وهو الدليل في الفقه، بل مباحث الاجتهاد والتقليد مندرجة، لان الجهة المبحوث عنها هي حجية فتوى الفقيه لنفسه ولغيره وحجية التقليد وحجية العلم الاجمالي الكبير والصغير وهكذا الا ان مباحث الضد واجتماع الامر والنهي خارجة عنه لعدم البحث فيها حول الحجة، بخلاف مثل مباحث البرائة والاشتغال والتعارض والتخير كما هو الواضح.

قلنا: مناط كون المسئلة من مسائل العلم انطباق عنوان الموضوع عليها و كونها من العوارض الذاتية لها سواء كانت مسئلة ضرورية اونظرية، فان في العلوم مسائل مختلفة وفي تلك المسائل ماهي الضروريات الاولية كمسئلة امتناع اعادة المعدوم مثلا وهكذا ومسئلة حجية القطع مع انها من مسائل العلم فعليه لامانع من كون البحث في حجية المفاهيم ايضا من مباحث العلم لان كون النزاع صغرويا لا يورث عدم كونها من مسائل العلم. نعم البحث عن وجود المفهوم وعدمه من المبادئ لتلك المسئلة التي هي المفروغ عنها وثابت بالضرورة كمسئلة القطع بل والعلم الاجمالي دون الحجة الاجمالية فلا تختلط.

اذا عرفت ذلك فاعلم، ان الجهة المبحوث عنها في المسائل المشار اليها وان لم تكن من مسائل العلم الا ان ذلك في حكم الصغرى ومن المبادئ هو الحجة بالضرورة، فاذا ثبتت الملازمة مثلا بين الارادة الاصلية والارادة المتعلقة بالمقدمة فلا بد ان يجب شرعا ذلك، الا ان ثبوت تلك الارادة محل البحث كثبوت القطع في قطع القطع فانه يبحث عنه في ان قطعه هو القطع الحجة اولى هو ذلك.

فبالجملة، يمكن ادراج تلك المسائل في موضوع العلم، ولكنه مع ذلك ربما يشكل الامر لان مناط المسئلة الاصولية هو امكان كونها واقعة في طريق الاستنباط امكانا ذاتيا ووفوعيا و استعداديا قريبا لابعيدا، وعند ذلك يخرج مباحث المعاني الحرفية والوضع

والمشتقات والصحيح والاعم وكثير من مباحث الامر والنهي والمسائل المشار اليها من هذا القبيل ولوصح ادراج تلك المسائل بالتقريب المزبور في الموضوع المذكور فيلزم ادراج مباحث اللغة والنحو والصرف ايضا التي ربما يحتاج اليها الاصولي في تحرير مسائلها، فخرج هذه المباحث من علم الاصول مما لا بد منه.

وان شئت قلت: المراد من الحجة والدليل ان كان كل ما يمكن احتجاج الفقيه به في اثبات محمول المسئلة لموضوعها في الفقه فهو اعم من الكبريات الاصولية بالضرورة، وان كان المراد منه هي الحجة بمعنى الوسط في الاثبات، فباحث البرائة والاشتغال خارجة بل مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد وهكذا ايضا تخرج فتدبر جيدا هذا مع شموله القواعد الفقهية فلا يكون الموضوع المزبور جامعا ولا مانعا.

والذي هو التحقيق: ان علم الاصول دُونَ لاجل الفقه والمقصود فيه تحرير المسائل التي يبستلى به الفقيه في المسائل الفرعية ولاجل الفرار من التكرار ولاغراض الاخر، بنوا على تدوين علم تكفل لتلك المسائل والمباحث وصار بعد المختصرات السابقة علما كاملا للعلوم المشتتة راقيا في قضاياها وعليها لا ينبغي تصوير الموضوع الجامع بين تلك المسائل الشتي بل لا يعقل، لاختلاف الذاتي بين مباحث المعاني الحرفية والمشتقات والصحيح والاعم ومباحث حجج العقلانية كالخبر الواحد والشهرة والقطع والظن وغير ذلك، فان الاوليات من مباحث الادب واللغة بتلك المسائل اقرب والسنخية الشديدة بينها وبين تلك العلوم الادبية موجودة بالضرورة.

فعلى هذا لا بد من تصوير الجامع الصحيح الذي هي 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 يك هو الموضوع 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، فلا بد ان يراد منه العنوان المشير فكيف يكون هو موضوع العلم فلا بد من كون الموضوع جامعا ذاتيا او عرضيا منظور فيه، والا يلزم تعدد العلم لتعدد الموضوع بتعدد المسئلة كما لا يخفى، وهو الدليل والحجة الا انه لا بد من ان يقال بان موضوع علم الاصول هو الدليل والحجة على المسئلة الفقهية او ما يؤدي اليه تأدية عامة. والمراد من الحجة ليس ما يحتاج به العبد على المولى وبالعكس في مقام الامتثال، ضرورة ان من الممكن احتجاجهم بعضهم ببعض بالمسائل اللغوية، فلوعصى العبد وشرب الخمر بدعوى انه ليس

موضوعا للمسكرك فيحتج عليه المولى بتصريح اللغويين على انه المسكرك، وهكذا القواعد الفقهية.

فما افاده العلمان في تحرير ما ذكره لايتم، فالمراد من الحجة هي الوسط في اثبات ما هو الحكم والمحمول في المسئلة الفقهية لموضوعها، والمراد من المحمول اعم مما هو الامر الايجابى الثابت للموضوع والامر العدمى او سلب امر من الامور المحتملة فلوشك في وجوب شيى فهو مسئلة فقهيه. والجواب عنها انه ليس بواجب او يحرام 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 المشار اليها فانها تؤدى الى تنجز الحكم في مورد وعدمه في اخر وتامة الحجة وعدمها وهكذا فلا تختلط.

واما القواعد الفقهية فهي 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 هي الواسطة في الثبوت والقواعد الفقهية هي الواسطة في العروض، ضرورة ان الشهرة اجنبية عن موضوع المسئلة وهو فعل المكلف الذى اريد اثبات الوجوب مثلا له وقاعدة ما يضمن بصحيحة منطبقة على مصاديقها الذاتية وبعد الانطباق يثبت الحكم قهرا فافهم واغتم. هذا والذى يسهل الخطب ان علم الاصول ليس بعلم كساير العلوم الحقيقية والاعتبارية وذلك لان الذى كان في اول الامر مدونا اصول الفقه ولما كان الفقيه محتاجا الى تحرير بعض المسائل التى يكثر الابتلاء بها في الفقه وكان يرى لزوم تكرارها في الكتب العديدة بل والمسائل المختلفة من اول الفقه الى آخره دون في ديباجة الكتاب وفي مقدمته ما يكون شاملا لهذه المباحث.

ثم بعد الاستكمال صار ذلك كثير المسائل فراه انه بلغ الى حد يلى بالاستقلال ولذلك ترى المباحث فيه مختلفة تجمعها السنخية، الا ان بينها الاختلاف فان منها ما هو اللغوى المحض ومنها ما هو عقلى 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 او طائفة منها مع ان الامر ليس كماتوهموه، وقال الآخرون بالا بهام والاجمال كما مضى تفصيله وهكذا

يشكل تعريفه كما يأتي، فعلى ما ذكرنا يمكن ادراج المبادئ التصورية والتصديقية التي ليست من العلم داخله فيه فيكون جل لولا كل المسائل المبحوث عنها في علم الاصول فعل العلم من . وتوهم تعدد الموضوع في العلم الواحد مندفع بما سمعت منا تفصيلا في تحرير موضوع العلوم و معناه.

الناحية الرابعة: في وحدة العلوم وسائر احكامها.

لاشبهة في انها وحدة اعتبارية، ضرورة ان المسائل المختلفة موجودة بالوجودات وليست للوجود الحقيقي وحيث ان العلم ليس الاعددة قضايا كثيرة فتلك الوحدة اعتبارية بالضرورة.

ان قلت: قديكون موضوع العلم الواحد الحقيقي كما في علم العرفان بل وعلم الفلسفة فلا منع من الوحدة الحقيقية في 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 الحقيقي واخرى يكون واحد بالسرخ كسائر العلوم، فلا ينبغي الخلط بين وحدة الموضوع ووحدة العلم.

ثم ان العلوم مختلفة من هذه الجهة فان منها ما يكون موضوعه الواقع المحفوظ الى زماننا، كعلوم الفلسفة والعرفان والنحو والصرف وان يمكن انقلابه وتكرره فيما اذا تراكمت المسائل، ومنها ما يكون موضوعه الواقع غير المحفوظ كالطب، فانه كان موضوعه بدن الانسان، ثم تشعب الى الشعب الكثيرة، فصار كل عضو موضوعا لعلم عليه ومثلها النحو والصرف، فانها كانا اولاعلما واحدا ثم صاراعلمين، ومن العلوم ما يكون موضوعه الامر الاعتباري ولا واقعية لها، ومنها ما يكون موضوعه الامر الذهني بالمنطق، ومنها ما يكون موضوعه الامر الذهني المتعلق بالخارج كالحساب، فوحدة العلم وكثرته اعتبارية كما اشرفنا 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 المشتته ونسبة المسائل بعضها الى بعض مختلفة وقد فصلنا في الناحية الثانية ما يتعلق به، والذي يظهر ان مسائل العلوم هي الموضوعات والمحمولات قبل ثبوتها لها لابعدها للزوم الخروج عن كونها مسألة قبل

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

واما تمايز العلوم فهو على ما عرفت بالموضوعات على التفسير التي ذكرناه وهذا احسن شاهد على ان المشهور ارادوا من الموضوعات امرا اخر غير ما هو المقابل للمحمول وتوهم ان من العلوم ما يكون تمايزه بالموضوعات ومنها بالاغراض ومنها بالحیثیات كما عن الفصول وجماعة آخريين فاسد بالضرورة، لان الموضوع هو الاعم اولا وثانيا الاغراض في المرتبة المتأخرة عن العلم، فان العلم علم مع قطع النظر عن المدون والمتعلم، فلا ينبغي الخلط بين الجهات الذاتية المتقدمة والجهات العرضية المتأخرة، سواء كان المراد من الغرض القدرة على حفظ اللسان عن الخطأ في علم النحو وهكذا في امثاله او الحفظ الفعلي والصون بالحمل الشايع ضرورة ان السخية في نفس المسائل تورث تمييز العلوم بعضها عن بعض وتلك السخية هو الموضوع في العلم على التفصيل الذي عرفت. فيصح حينئذ ان يقال كما هو المشهور المعروف بان تمايز العلوم بالموضوعات.

نعم، قد يندرج بعض المسائل من علم في العلم الاخر وهذا تارة يكون من المبادئ التصورية او التصديقية في العلم الاخر كالبحت في الفقه عن الصعيد او عن مسئلة اصولية فانه ليس من مسائل العلم الا ان توقف حكم المسئلة في هذا العلم يلزم الفقيه الى الورود في العلوم الاخرى ولو كان ما ذكره كثير من فضلاء العصر حفظهم الله تعالى والمعاصرين رحمهم الله تعالى، من ان وحدة الغرض سبب للتمايز في طائفة من العلوم يلزم تجويز ادراج جميع المسائل من علم في علم اخر لتوقف استكشاف الحكم في علم على مسائل العلوم الاخر فهذا احسن شاهد على فساد مختارهم.

واخرى، تكون السخية مشتركة بين مسئلة وعلمين فانه لو كان السخية اقوى في احدهما كما مضى الايماء اليه فلا بد يعد من مسائل ذلك العلم والبحث عنه في العلم الاخر للاحتياج اليه في فهم مسئلة فيه، وان كانت السخية فرضا متقاربة فلا منع من درجها في العلمين الا انه مجرد فرض ولا يلزم من ذلك تداخل المسائل من علمين لانه يرجع الى وحدة العلم قهرا كما عرفت. واما الغرض في العلوم فهو ليس معلول المسائل لانها ليست عللة الطبيعية، بل هي الاعداد لقدرة النفس على الاستيفاء منه اذا اراد وقد مر شطر من الكلام حوله، فاحكى عن العلامة العراقي (ره) من توهم النسبة العلية بينها واضح البطلان بالبرهان والوجدان.

الناحية الخامسة: في تعريفه.

وقد اضطرت عبارتهم في ذلك فالمعروف انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية.

ولما كان شاملا للقواعد الفقهية وغير شامل للظن على الحكومة بل ولطلق الاحكام العقلية الثابتة وظيفة في الفروع اوتوهم انتقاضه بالاصول العملية الجارية في الشبهات الحكيمة عدل عنه بعض الافاضل فقال هو انه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط الاحكام اوالتي ينتهي اليها في مقام العمل.

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

فعدل عنه **الوالد مدظله** وقال انه هو القواعد الالية التي يمكن ان تقع في كبرى استنتاج الاحكام الفرعية الالهية او الوظيفة العملية فتخرج القواعد الفقهية بالالية وتدرج الاصول العملية بالآخر، ولكن كثير من المباحث اللفظية خارج ايضا، فالاولى في تعريفه ان يقال هي القواعد التي يمكن ان يحتج بها على الوظائف الثابتة من المولى على العباد او ما يؤدي الى تلك الحجج تأدية عامة، وعلى هذا يندرج جميع المباحث وتخرج القواعد الفقهية، اما خروجها فلما عرفت من ان المراد من الحجة هي الوساطة في الثبوت وتلك القواعد وسائط في العروض، واما دخول مباحث العقلية والاصول العملية فلان الوظائف هي الاعم من جميع المجهولات الوضعية والتكليفية والظاهرية والواقعية والوجودية والعدمية والعزائم والرخص والمراد من الثبوت اعم من الثابت بالعلم الاجمالي او بالاحتمال قبل الفحص والمراد من الجملة الاخيرة اخراج ساير المباحث اللغوية التي تكون منافعا قليلة في تحصيل تلك الحجج الواقعة في الوسط لاثبات الاحكام، واما ادخال المباحث الالفاظ التي تكون خارجة حقيقة عن مسائل العلم وتكون من المبادئ التصورية وتكون عام المنفعة في الفقه وفي المسائل التي هي بالذات مسائل اصولية فبالقيده الاخير، والملازمات العقلية كمباحث الضد والمقدمة واجتماع الامروالنهى ايضا مندرجة فيه.

فتحصل ان مباحث علم الاصول على اقسام، قسم منها المبادئ التصورية وتكون مما يعم الابتلاء به في الفقه والاصول، وقسم منها المباحث العقلية التي يستكشف

بها الحكم الالهي الواقعي كما لمباحث المشار اليها انفا، وقسم منها المباحث العقلانية التي يستكشف بها الاحكام الواقعية كمباحث العمومات و الظهورات، والمراد من الواقعية هنا اعم من الواقعية مقابل الظاهرية، وقسم منها المباحث العقلية التي يستكشف بها الوظيفة الفعلية في مقام العمل كمباحث العلم الاجمالي والظن على الحكومة ولا نظر فيها الى الاحكام الواقعية ولا الظاهرية، نعم المقصود الاقصى حفظ الحكم الواقعي، وقسم منها المباحث التي يستكشف بها الاحكام الظاهرية كالاصول العملية.

فلا بد من تعريف شامل لتلك المباحث الخمسة وطارد للقواعد الفقهية وسائر المباحث اللغوية والرجالية، ثم ان المراد من قولنا يمكن هو ان علم الاصول علم سواء ترتب عليه استنباط الحكم الالهي او ترتب عليه استنباط الاحكام العرفية في القوانين الحكومية والحقوقية ولم يترتب عليه شيئٌ فالتقييد بقولهم لاستنباط غريب. اللهم الا ان يحمل اللام على انه للغاية بمعنى ما لاجلها الحركة لا ما اليها الحركة فلا تغفل.

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

خاتمه

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

ولا يخفى انها من المسائل الاصولية بناء على ما جعلناه موضوعا ويكون داخلا في تعريفنا بخلاف ما جعله القوم موضوعا ومعرفا فانه خارج عنه كما لا يخفى.

ثم المبادئ التصديقية هي البراهين المستعملة في 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 الموضوعية وفى غير الصور المذكورة تسمى بالمصادرة ضرورة ان اثبات مسئلة بدعوى اخرى منضمة اليها لا يكون صحيحا كما لا يخفى.

المبحث الثاني فى الوضع

ولما كان هو حقيقة ذات اضافة الى الواضع تارة، والى لحاظه اخرى، والى الموضوع له الثالثة وتكون ذات وحدة نوعية قابلة للقسمة الى الكثير من جهة التعيين 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 شئى حتى يستظهر من هذه اللغة ما هو المقصود الاساسى فى البحث، ضرورة انه كما يمكن عنوان المبحث بالوجه المعروف يمكن عنوان المبحث بعناو بين اخرى مرادفة معه فى المعنى او المتقاربة معه فيه فليس النظر فى مفهومه بالحمل الاولى.

فالذى هو موضوعنا ومحل فحصنا ومورد النظر لنا هو ان مجتمع البشر الان ذو شئون كثيرة ومن شئونها التوصل الى اللغات والالفاظ التى هى ليست الاحركات واصوات خاصة لادارة السياسات الفردية والاجتماعية والتمسك بالجمل والمفردات لابرار ما يتراد القائه. وهذا امر واقع بايدينا فى كل صباح ومساء فلابحس عن اصل اللغات ولا المعانى ولا فى اصل الارتباط الاجمالى والعلقة المهملة والاختصاص وغير ذلك من التعابير الممكنة بل البحث حول حقيقة ذلك والجهات الراجعة الى ذلك المعنى الاضافى التى اشير اليها.

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

المعاني اوهم متخيلون ان الامر بيدهم في تعهد هم و تباينهم، بل الواقع و الامر بيد الله تعالى و بين الاسماء والمسميات جهات طبيعية وواقعية يكون الواضع الجزء الاخير من العلل المادية والغيبية في الوضع و الجعل، اى الابرار والاظهار بتلك الطريقة الوهمية وهو الانشاء فالاسماء تنزل من السماء.

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

فهى على التحقيق من الامور الاعتبارية المضافة بين الشئيين من غير النظر الى اللحاظ الاخر ورائها بذاتها والامور الاعتبارية وان لا ظرف لها وراء الاذهان الا انها تارة يعتبر في الخارج كالملكية واخرى لايعتبر الانفسها وهى مثل تلك الملازمة الجعلية الموجودة بين الالفاظ والمعاني المتباينة معها.

وتوهم بقائها مع انتفاء طرفي الاضافة فاسد، لعدم امكانه فما عن العلامة العراقية (ره) لا يرجع 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 والتعيين قائلين انه جعل الشئى حداً على الشئى للغاية المخصوصة كوضع الحجر والعلم لاعلام الدرسخ والميل.

وهذا باطل مما عرفت في المقدمة و يظهر من قوم اخر انه التعهد والتباني والهوهوية وغير ذلك من العبائر وهذا ايضا فاسد ضرورة ان الوضع بالمعنى المصدرى ليس هو التعهد ولاغيره وبالمعنى الحاصل المصدرى وهو المعنى الذى يشترك بين اللفظ والمعنى ايضا ليس متحد المفهومه مع مفهوم هذه العبائر بالضرورة.

نعم، تلك العلامة والملازمة التي 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 علاقة الدلالة بين اللفظ والمعنى، فعندئذ توجد تلك العلاقة

الاعتبارية اولا وبالذات وتنااله يدالجعل لكونها اعتبارية، فإ توهمه العلامة الحائري من امتناعه ناش من الغفلة عن حقيقة الامر وماهية المسئلة وكما يمكن ان يتوصل الواضع بنحو التعهد و التبانى بان يقول عاهدت ان اريد المعنى الكذائى عند القاء اللفظ الكذائى مما يمكن ان يفيد ذلك بالحمل الشايح الصناعى، فيقول هذازيد، فان الاتحاد والهوهوية لايمكن الا بالاتحاد في الوجود حقيقة اودعاء وهذا كما يمكن دعواه على ان يكون اللفظ من مراتب المعنى له العكس ويجعل المعنى من لوازم ماهية اللفظ فيحمل عليه لان لازم الشئى متحد معه، فإ عن النهاوندى واتباعه و بعض الفضلاء واصدقائه غير صالح وتوهم ان الالفاظ وضعت للمعانى بالجعل والتشريع نوعا لا بالوجوه الاخر لو كانت مسموعة لا تفيد مما نحن فيه شيئا كما لا يخفى.

فإ رأه العلمان: الاصفهانى والوالد مدظله ايضا غير تمام

فبالجملة، توهم ان الدلالة اللفظية الوضعية متقومة باحد الامور المذكورة وجودا اوهى احديها مفهوما فاسد قطعاً، بل الدلالة اللفظية تعتبر من 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 باختصاص وهى من مقولة الانفعال على تسامح فيها ربما كان لاجل الايماء الى ماقررناه وحررناه والافهوم من الواضح الذى لاينبغى صدوره منه ره

فتحصل، ان ماوضح ان يتنازع فيه ليس مفهوم الوضع لغة لعدم امكان اختلاف المحققين فيه بعد صراحة اهل اللغة فيه ولا هوتلك العلاقة والارتباط الموجود بين قافلة الالفاظ وسلسلة المعانى من حيث مفاد كان التامة ولا الناقصة، نعم في 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 فضلا عن 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، فبانفتاهم ينتفى قهرا، وهذا ليس معناه انه تقوم بهم مفهوما، بل

هو المتقوم في الوجود والتحقق، فما هو الصحيح بان يتنازع فيه، هو السبب الذي يتعقبه التلازم والعلاقة والربط المذكور وانه اى شئى، وقد عرفت تحقيقه، وما يظهر منهم من ان الوضع هو التبانى او هو التعاهد او هو الاختصاص او هو الجعل او غير ذلك كله بضرب من التسامح لان تلك العلاقة المفروغ وجودها بين القافتين ليست هى هذه الامور لا بالحمل الاولى ولا بالشايع الصناعى، من غير فرق بين ان اريد منه المعنى اللغوى والمفهوم الاولى المصدرى الحدثى او اريد منه المعنى الحاصل منه لان المعنى الحاصل من الوضع ليس الا الانجعال والاتضاع دون الاختصاص والربط 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 في ذلك اختلاف المحققين.

قلنا: بعد ما عرفت من امكان استناد الربط المزبور بانحاء الاسباب المختلفة لا يمكن لنا كشف ما هو السبب من بينها لامكان اختلاف الواضعين في ذلك، بل الواضع الواحد. فعليه يسقط النزاع المشهور في الوضع و يتبين ان الغفلة عن حقيقة المسئلة اوقعهم في ذلك، ان قيل ظاهر القول بان الوضع ليس الا التبانى والتعهد انكار وجود الربط الاعتبارى بين اللفظ والمعنى فضلا عن غيره، قلنا: هذا غير ظاهر اولا، وثانيا غير تمام لان حصول تلك العلقه ليس امرا اختياريا بل هى تحصل قهرا كما في الاستعمالات الكثيرة، وثالثا هذا يرجع الى النزاع الاخر غير النزاعين المعروفين، فيلزم البحث في مفاد كان التامة واصل وجود العلقه ثم في انها واقعية او طبيعية او اعتبارية، ثم بعد ذلك في ان الاسباب المورثة لها واحده ام كثيره، فتحصل ان الجهة المتنازع فيها ليست مفهوم الوضع المصدرى ولا معنى الحاصل منه ولا في تحقق العلاقة والربط المشهود بين الالفاظ والمعانى، بل ما يمكن ان يتنازع فيه اجمالا هو السبب الموجد لتلك العلقه الاعتبارية وهو الاعم لما توهم. فعليه يصح ان يقال ان جميع ما قيل في 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 وتحديد به، وان شئت قلت الوضع هو انشاء الربط بين الالفاظ والمعانى والانشاء المذكور يتصور بطرق مختلفه منها التعهد ومنها التبانى ومنها بقوله انشئت عقد الدلالة بين اللفظ والمعنى ومنها جعلت ووضعت ومنها الهوويه ومنها الجمل الخبرية المفيدة للانشاء. ومنها الاستعمال ومنها كثرة الاستعمال ومنها غير ذلك، نعم بناء عليه لا يعد الوضع التعينى من الوضع بهذا المعنى.

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

تورث تلك العلة والارتباط المتقوم بها الدلالة الوضعية اللفظية كذلك الاستعمال في الجملة التصديقية التي اريد بها افهام مقصد من مقاصده يورث ذلك الامر الاعتباري الا انه قد يشكل الثاني بان ذلك يستلزم الجمع بين اللحاظين الالي والاستقلالي، ضرورة ان النظر في استيفاء الغرض باللفظ آلى وفي جعل اللفظ موضوعا للمعنى باحداث تلك العلة استقلالي ويلزم الدور، لان صحة الاستعمال متوقفة على الدلالة المتوقفة على الوضع، والوضع معلول الاستعمال وهو دور صريح بالضرورة.

وتوهم ان الملحوظ في الالي هو الشخص وفي الاستقلالي هو النوع كما افاده العلامة العراقي في غاية الوهن، لان ما يتكلم به ليس الالفاظ وهو الجزئي الخارجي نعم، ترتفع الغائلة بعد تصديق امتناع الجمع بان الاستعمال يكون بلحاظ واحد سواء كان اليا او استقلاليا الا ان الغرض والداعي متعدد ولا يمنع من ذلك بعد وجود القرينة على الدواعي الكثيرة.

فكما يصح الاستعمال لافادة حياته ونطقه وغرضه وبلاغته وفصاحته وادبه وغير ذلك، يصح كله مع افادة الوضع ايضا، فعلى هذا يصح تقسيم الوضع الى التعييني والتعيني ويرتفع الشبهة من الجهتين، الا ان المقصود ليس تقسيم ذات شيئي الى شيئين، بل المقصود بيان ان تلك العلاقة والربط بين قوافل الالفاظ وسلاسل المعاني كما تحصل يجعلها بالذات وتحصل بالجعل التبعي كذلك تحصل بالقهر والغلبة، وان شئت قلت هذا هو ايضا تعييني الا ان الواضع ليس شخصا معينا لاحظا ذلك بل هو الافراد الكثيرة الذين استعملوا اللفظ في معناه مع القرينة حتى صار ظاهر افيه بدونها فحصلت تلك العلاقة بعد ذلك مستندة اليهم. واما الدور المتوهم فيندفع فيما نحن فيه، ضرورة استناد الدلالة الى اللفظ مع القرينة وما افيدتم اذا كان مستندا اليه فقط.

الجهة الثانية في الواضع

فالمحكى عن الاشاعرة انه هو الله تبارك وتعالى بتوسيط الالهام والانبياء واوليائه، ظنا انه قضية امتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع احاطة البشر على خصوصيات غير متناهية.

وهذا هو مختار بعض فضلاء مقارني عصرنا، ولعمري انه مما لا ينبغي اطالة الكلام حوله لكونه من اللغز المنهني، بداهة ان الاشياء من قضاه وقضيضها معلوله تعالى وانه الواهب للصور الا ان ذلك ليس معناه كونه تعالى واضع اللغة، فيكون في الاعلام

الشخصية والمخترعات العصرية كذلك او يكون منحصرًا باسماء الاجناس كما قيل .
فالذى هو الامر الوجدانى والبرهانى ان الواضع فى كل نوع من الانواع هو الطبيعى
لا الفرد الخاص حتى يلزم امتناع الاحاطة وقصة الترجيح بلا مرجع تندفع بالمرجح
الموجودة عند كل واضع من الانس فهو باللغة والشرع و التعصبات القومية وغير ذلك فكان
اللغات الموضوعة فى بدو نشر 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 لا ينافى دخالة الالهامات والايحاء فى وضع طوائف من اللغات
لانه ايضا من طبيعى الانسان الذى هو الواضع ولعله مما يطمئن به فى بعض اللغات التى
مشحونة فى الهيئات والمواد بالدقائق فان القوانين المترائى فى لسان العرب لا تستند الى نفس
الطبايع الغريزية فانه معلوم البطلان فلا مانع من الالتزام بدخالة الانبياء والحكماء و
العلماء و ارباب العقول فى ذلك ولعل يعرب بن قحطان منهم ولست ادرى خلافه . فلا منع
من كون ذلك بيد الرسل فى الجملة حتى يتمكن الانسان الذى علمه البيان من الوضع على
حسب ماتعلم من الاوضاع . ثم ان ما افاده العلامة النائينى (ره) من انه هو الله تعالى بنحو
الالهام الذى هو الحد الوسط بين التكوين والتشريع لا يخلو من غرابة مع ان التشريع عين
التكوين ايضا كما تقرر فى محله و كانه (ره) توهم المجتمع البشرى البالغ الى ملايين بلالغة
ثم بعد ذلك وضعت اللغات فقال بما قال ، والافاذا كان وضع اللغات تدريجيا حسب
الحاجات كما نجهه اليوم بالنسبة الى الحادثات لما كان يتفوه بما لا ينبغى فلا تغفل .

هذا مع ان ما قيل لا يستقيم فى الوضع التعينى ولا فى الوضع الاستعمالى ، بل الوضع
هو الانشاء لا الاخبار والمنشىء ليس هو تعالى بالضرورة والا يلزم استناد جميع الانشادات
اليه تعالى كلية وجزئية فالمنشىء هو الانسان مثلا فهو الواضع ولكن علمه بذلك وانتقاله
الى الاطراف بامداد غيبى وهذا لا يختص بالاوضاع ، فالواضع فى الاعلام الشخصية هو الالاء
وهكذا فى الاعلام الجنسية كما فى المستحدثات اليومية يكون الامر كذلك فلا تختلط ، وربما
يشير الى ما ذكرنا قوله تعالى «ان هى الاسماء سميتموها انتم و آباؤكم» ومع ذلك
يستند اليه تعالى ايضا كما فى قوله تعالى : «و بشرناه بغلام اسمه يحيى ، ولم نجعل له من قبل
سميا» فافهم واغتم .

الجهة الثالثة في ما اشتهر من تقسيم الوضع الى الاقسام والكلام فيه يتم في ضمن مقامات

المقام الاول- فيما تصوره القوم وهي على المشهور ثلاثة توهمها ان الوضع الخاص والموضوع له العام ممتنع، ضرورة ان الامر الموجود في الذهن والملحوظ الذهني لا يعقل ان يكون مرآتآو وجهها للعام لان تلك الخصوصيات تأبى عن ذلك وتمنع عن سريان الوضع الى المصاديق المشتركة مع الملحوظ في ما يريد في الوضع.

مثلا اذا اراد الواضع ان يضع الانسان للحيوان الناطق فيتصور زيدا فلا يمكن له جعل اللفظ بازاء المعنى المشترك وهي الانسانية الموجودة في زيد لان تعريته من تلك الخصوصيات خروج عن مفروض البحث وبقائه في اللحاظ مع تلك الخصوصيات مانع عن امكان اسراء الوضع الى جميع المصاديق. وهكذا اذا اراد ان يضع لفظ الجسم حذاء تلك الجسمية الموجودة فيه او الجوهرية وهكذا ساير ما يريد الواضع وضع اللغة حذائه فانه في جميع الفروض اما يلزم الوضع العام لا الخاص اولا يمكن الواضع من البلوغ الى امله ومقصوده وان صنع ذلك بتخييل امكانه فلا يقع على ما هو، لان الممتنع لا يصير ممكنا بالتخيال. ومن الممكن دعوى جعل تلك اللفظ بحذاء زيد لانه ذوابعاد ثلاثة او بما فيه الجسمية اولاشتماله على الجوهرية وهكذا فانه لا يتعري زيد الى الطبيعة والخصوصيات حال اللحاظ الا ان النتيجة عموم الموضوع له وبعبارة 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 للمعاني العامة لتنصيب الواضع بالعموم. و يظهر ان شاء الله تعالى حال تلك المقالة من ذي قبل. فبالجملة ما افاده المحقق الرشتي قدس سره الذي هو عندى في 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 فلا يلزم التجريد والتحليل حتى يكون من الوضع العام فيخرج عن موضوع الكلام.

وما قيل عليه في كلام المدقق المحشى الاصفهاني (ره) من ان اللحاظ الذي لا بد منه في الوضع للكل لحاظ نفسه ولحاظ الفرد من حيث فرديته او لحاظ الكل الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكل بما هو كل انتهى غير تمام ضرورة ان الملحوظ هنا يعلم من التعليل واللحاظ لا يتعلق الا بالخاص فلا يلزم لحاظ الكل مستقلا حين لحاظ الخاص.

وما افاده العلمان الاستاذ الحائري وتلميذه المحقق الوالد عفى عنها غير تمام، اماما في الدرر من المثال المجرد لا يخلو من غرابة والخلط العظيم. فبالجملة ربما يكون الواضع لاحظا عنوان العام على نعت الاجمال وهذا ليس من الوضع الخاص، واماما في تهذيب الاصول من امتناع القسم الثاني والثالث والرابع بوجه وامكانها بوجه فهو يتم في الثاني. دون الرابع، ضرورة ان الواضع المرید اسراء الوضع الى الخصوصية المشتركة يلزم عليه قهرا تحليل ما في لحاظه من الخاص وتعريته من الخصوصيات قهرا وبلاختيار قصر من الوضع العام. فلا يخفى ان الوضع العام كما يمكن ان يتحقق بالارادة والتجزئة والتحليل قبل ارادة الوضع كذلك يتحقق في زمن ارادة التسرية والا يكون الملحوظ واللحاظ واحداً فيلزم خصوص الموضوع و الوضع.

فلا بد من حيلة جامعة بين اسراء الوضع الى العموم وهو الملحوظ وعدم تعرية اللحاظ وهو الخصوص وهذا لا يمكن الا بالوجه المزبور من غير لزوم الالتزام بالمقالة المشهورة بين ارباب العقول في بعض الفنون العقلية مما اشير اليه، 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 فلا واقع له وان كان بحسب التصور ممكنا واما في الخاص فما هو الموضوع له هو الخاص 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 في المركب الاعتبارى واستعمال لفظة الموضوعة للكل في الجزء من المجاز المرسل فلا يكون قسما خامسا او يكون لحاظ العموم موجبا لكونه امر ذهنيا فلا يكون الموضوع الا خاصا وجزئيا ذهنيا.

وليس في الخاص الخصوص بما هو الخصوص بالحمل الاوّل مورد الوضع واللحاظ، بل اللحاظ تعلق بالجزئى من غير لحاظ جزئيته فلا تغفل.

ان قلت: لا يعقل عموم الوضع اى لحاظ متعلق بامر كلى لان اللحاظ معنى حرفى قائم بالامر الجزئى وهو النفس وطرفه لا بد وان يكون جزئيا ففى جميع المواقف يكون اللحاظ خاصا ولو تم امتناع الوضع الخاص والموضوع له العام يلزم امتناع عموم الموضوع له رأسا.

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

المورثة لبروز آثارها واما ظل النفس فهو متعلق بنفس الطبيعة ولا يعقل تعلقه بالوجود الذهني للزوم التسلسل والادور، نعم بعد تعلقه بنفس الطبيعة تكون الطبيعة ذهنية في النظر الثانوي.

وان شئت قلت كما ان الوجود في العين متعلقه نفس الماهية لا بما هي الخارجية بل تسير خارجيه بذلك الوجود كذلك هي في الذهن الا ان التعرية من اشراق النفس تؤدي الى امكان الحكم على الطبيعة بما هي هي ولا يمكن التحليل في الخارج، لان الطبيعة فيها معروض الوجود المخصوص به فلا تختلط وللمسئلة مقام اخر وحوها ان قلت قلتات كثيرة وقد تعرضنا في القواعد الحكيمة بيان الفرق بين الطبيعة الذهنية والطبيعة الخارجية بما لا غبار عليه.

المقام الثاني- فيما يمكن تصوره في الوضع واقسامه: وهو حسب ما يؤدي اليه

النظر بدواسته عشرقسما وذلك لان ملاحظة حالات الموضوع له والخصوصيات الموجودة فيه تورث ان عموم الموضوع وكونه كلياً مثل اعلام الاشخاص، فان الموضوع له فيها هي الكليات المنحصرة بالفرد ضرورة ان القيود اللاحقة بالطبايع لا توجب الشخصية مادام لم يلحق بها الوجود ولم يلتصق بهالون الخارجية وهي حقيقة الوجود، ولاشبهة في ان زيدا موجود قضية ممكنة ولو كان الموضوع له خاصا كانت القضية ضرورية بشرط المحمول ولاريب في ان زيدا معدوم صحيح ولو كان لحاظ الوجود داخلا في المسمى كان ذلك غلطا ولاشبهة في ان انقسام زيد الى موجود ومعدوم صحيح ولو كان الامر كماتوهم لكان ذلك باطلا فعلم ان الموضوع قديكون عاما وقديكون كلياً منحصرًا بالفرد.

وتوهم انه من العام اذا كانت جميع افراده معدومة الالفرد الواحد فاسد ضرورة ان الفرق بينها واضح ولاينبغي الخلط بين عدم الصدق لعدم المصدق وبين عدم قابلية الصدق.

ثم ان من اقسام الموضوع له ماهوالجزئي كما في اسم الجلالة الله تبارك وتعالى وكل اسم لوحظ في مسماه الوجود بنحو الجزئية وكان هو تمام المسمى، ومن تلك الاقسام وهوالقسم الرابع ماهو الموضوع خاص في اصطلاحنا كما في اسماء الاشارة، فان الموضوع هو الاشارة بالحمل الشايع الى الفرد المذكور من غيرالنظر الى الخصوصيات اللاحقة به وان كان لا بد منها في تحقق المسمى وهوالفرد المذكور اوفي تحقق طرف المسمى بناء على ماياتي في تحقيق اسماء الاشارة.

فبالجملة في الاقسام الاربعة الا القسم الثالث لا يلاحظ الوجود في الموضوع له وان كان في تحققه دخيلا واساسا ومما يشهد على ان خصوصيات المصاديق في الالفاظ التي موضوعاتها الخاص ليست داخلة ان بلفظة هذا يصح الاشارة الى فاقد جميع الخصوصيات بل لوامكن تحقق المفرد المذكور بدون جميع اللواحق حتى الوجود صح الاشارة اليه بكلمة هذا و ما كان ذلك مجازا بالضرورة.

فتحصل الى هنا ان اقسام الموضوع له بحسب التصور اربعة واذا ضرب في حالات الواضع بحسب امكان لحاظها تصير ستة عشر الا ان كثير منها غير صحيح .
اما في الموضوع له العام فيمكن الوضع العام والوضع الكلي حسب اصطلاحنا على ما عرفت في المقام الاول والوضع الجزئي لامكان لحاظ زيد بوجوده الذهني فانه عند ذلك يصير جزئيا حقيقيا خارجيا وجعل لفظه الانسان حذائه ثم التسرية الى جميع المصاديق بالتعليل على الوجه المذكور.

كما يمكن جعل الانسان لزيد الخارجى مشيرا الى وجوده في الخارج ثم تعميم الموضوع له بذكر العلة على نحو ما سبق، واما الوضع الخاص فرما لا يمكن لانه اذا لوحظ زيد بوجوده الذهني فان جعل اللفظ حذائه فيكون من الوضع الجزئي وان جعل حذاء المسمى مع قطع النظر عن الوجود فيكون من الوضع الكلي .

واما الموضوع له الكلي فبالوضع الكلي ممكن كما هو الظاهر وبالوضع الخاص ايضا ممكن اذا افاد العاء الوجود بدال آخر واما بالوضع الجزئي فهو ايضا ممكن بالوجه الانف واما بالوضع العام فهو غير ممكن لان العام لا يكون مرآتالاخص بما هو الاخص وبمجرد المراتبة الاجمالية مع كون الواضع قاصدا الى اسراء الوضع الى الاخص غير كاف لان المدار في الواضع على الانشاء دون القصد والغرض .

واما الموضوع له الخاص فبالوضع العام واضح الاعلى شبهة تأتي وبالوضع الكلي فكذلك لانه يجعل مثلا لفظه الانسان لزيد وما يشاركه في الذاتيات القريبة ودعوى انه من تعدد الوضع بالعطف والمقصود تمكنه بالوضع الواحد غير بعيدة ومثله بالوضع الجزئي اذا جعل اللفظة حذاء زيد بقتيد الوجود واما بالوضع الخاص فهو ايضا مثل ما مرلنوع مما اشيراليه ضرورة ان الوجود في الوضع الكلي وان اخذ بشرط لا وفي الوضع الجزئي وان اخذ بشرط شيئي وفي الوضع الخاص وان اخذ لا بشرط الا انه في الواقع اما يقع اللفظ في لحاظ الواضع حذائه اولايقع فان وقع فهو الجزئي وان لا يقع فهو الكلي ولاشق ثالث في هذه المرتبة كما هو الظاهر.

واما الموضوع له الجزئى فلا يمكن^١ الا بالوضع الكلى ضرورة ان لحاظ العام لا يورث انحصار الوضع به ولحاظ الجزئى لا يورث ذلك ايضا للزوم صحة الحمل وهى عند ذلك منفية لعدم السراية الى الخارج ولحاظ الخاص يرجع الى احد اللحاظين كما مر مثلا اذا اريد وضع كلمة الشريفة الله لخالق السموات والارض فلا بد من لحاظ ما لا ينطبق الاعليه كالواجب بالذات و امثاله، واما لحاظ ذلك العنوان بقيد الوجود الذهني فيمنع عن صحة حمل كلمة الله عليه تعالى وتقدس فعليه يتعين في مثله وما اخذ الوجود الخارجى في نحو حقيقته من اللحاظ الكلى الغير القابل للصدق الاعليه حتى يتحقق الوضع.

تنبيه: الوضع والموضوع له العام يتصور على انحاء وذلك لان الملحوظ وهو الموضوع له واللحاظ وهو الوضع واحدا ومتعدد وعلى الثانى اما يكون بينهما التساوق او يكون الملحوظ لازم للحاظ او بالعكس، مثلا تارة يلاحظ الحيوان الناطق فيضع لفظه الانسان له واخرى يلاحظ الماشى المستوى القامة فيضع لفظه الانسان مما يساوقه وهو الحيوان الناطق وثالثة يلاحظ الضاحك فيضع لفظه الانسان لمعرضه وملزومه وهو الحيوان الناطق ورابعة يعكس فيضع لفظه الضاحك مما هو لازم للحيوان الناطق فتصير حسب التصور تسعة عشر قسما ويزداد عليها بالوجه الاخير حسب مراعاة المساوقات واللوازم والملزومات في ساير الموضوعات لها فلا تغفل.

ذنباءة: يمكن دعوى امتناع الوضع العام والموضوع له الخاص ضرورة ان العناوين المأخوذة للمراتبة والحكاية ليست الا المعانى الاسمية فقهرها يقع اللفظ حذاء تلك العناوين المأخوذة بعنوان المشير، وبعبارة اخرى ما اشتهر من ان العناوين بعضها منظور فيها وبعضها منظور بها كاذب باطل ومجرد توهم عاطل بداهة ان ذلك يرجع الى كونها ممر الوضع والة اسراء الوضع الى الموضوع له وهذا امر غير معقول في المقام بالضرورة فاذا اريد ان يجعل لفظه الانسان لمصاديق الحيوان الناطق فلا يكون الملحوظ وللحاظ الامصاديق الحيوان الناطق وهذا عنوان كلى كساير العناوين، ومثله ما اذا قال وضعت لفظه الانسان لكل فرد من افراد الانسان فانه لا يستلزم خصوص الموضوع له وتشخصه ضرورة ان الموضوع المتشخص مالم يحظ فيه الوجود لانه مبداء الشخصية فهذا العنوان وان يورث تكثر العنوان العام الا ان مجرد ايراث الكثرة بالاضافة المشاهدة بين كلمة كل وحيوان الناطق لا يقتضى جزئية الموضوع له فعليهذا يكون في ما اذا جعل لفظه الانسان حذاء الحيوان الناطق بنحو كان الموضوع له نفس الطبيعة جميع المصاديق مما هو الحيوان الناطق مصداق الموضوع له بل هو نفسه على ما تقرر في الكتب العقلية.

وفما اذا جعله حذاء كل مصداق من الحيوان الناطق يكون المصداق موضوعات لها بما هو منطبق عليها عنوان المصدقية فامكان حذف عنوان المصداق ومفهومه بالحمل الاولى واسراء الحكم والوضع الى واقع المصداق وحمله الشايع ممنوع. وان شئت قلت قلت اشتهاى الواضع وان كان اىصال الوضع الى الخارجيات الجزئية الا ان المدار على ما ينشئه مما عرفت ان الوضع عبارة عن انشاء علقه الدلالة بين اللفظ والمعنى وما هو متعلق هذا الانشاء ليس الخارج لعدم امكان نيئه وما هو النائل ليس الالمفاهيم فيلزم كونها موضوعات لها فيكون الموضوع له عاما.

المقام الثالث: فيما هو الواقع من تلك الصور الممكنة. لاشبهه فى عموم الموضوع له فى اسماء الاجناس، واما كون 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 تعلق بها انظار الكاشفين معنيون لها اسما خاصا لبعض المناسبات و كثيرا ما يكون الاسم الموضوع لها اسم الكاشف، وهو لا يرى الا ما هو فى يده ولكنه يجعل له اسما من غير الاخذ بالخصوصية فيه بخلاف الاعلام الشخصية فانها موضوعة على المسميات مع الخصوصيات المهمة لا المشخصة الجزئية كما هو الظاهر.

فما قيل ان الوضع فيها العموم فلا دليل 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 فرما يكون خاصا لعدم التزامه بخصوصيات الوجود وتوابعه الا ان تلك الخصوصيات داخله فى الموضوع له فعليه يلزم كونه جزئيا اللهم الا ان يستتبط العله كما امر تفصيله وهكذا يكون الوضع بنحو الكلى مما يتصور مفهومها لا ينطبق الاعليه، واما فى الاسم الجلالة فالمعروف انها العلم الا ان قضية ما ذكرنا فى امتناع الوضع العام امتناع الوضع الكلى والموضوع له الجزئى لانه لا يمكن اسراء الوضع الى الخارج بالعناوين المشيرة لعدم الاساس لتلك العناوين وماترى فى بعض المواقف من مشيريتها فهو بالنظر الى طلب المولى ومقصده فلا تختلط. فعلى هذا تكون الجلالة اسما لمعنى كلى لا ينطبق الا عليه تعالى وتقدس وليس علما ولذلك تكون قضية الله تعالى موجود قضية ضرورية فان وجهه هو كون الموضوع له واجب الوجود ولو كان موضوعة المصداق الخارجى اى خالق السموات والارض فلا بد من اثبات ضرورة تلك القضية فليتدبر.

واما في الحروف وماضاهاها كاسماء الاشارة والمبهمات كالموصلات ونحوها كالهيات فالمشهور بين المتعرضين ان الموضوع له خاص، واختار صاحب الكفاية والمقاتلات عموميه وقضية مامرنا هو الثاني لما عرفت ان الوضع العام والموضوع له الخاص ممتنع ولاشبهه في انها ليست من الوضع الخاص والموضوع له الخاص للزوم تعدد الوضع وهو قطعي الفساد، فيتعين كون الموضوع له فيها عاما ايضا.

هذا ولكن لما كان في المقام شبهات على عموم الموضوع له فيها فلا باس بصرف عنان الكلام الى ماهو والتحقيق في المعاني الحرفية حتى يتبين حالها وحال ماذهب اليه ارباب المعقول والاصول فيها من المفاصد الكثيرة، فنقول بالبحث في هذه المرحلة يتم في ضمن مقدمة وجهات.

اما المقدمة فهو انه لاشبهه في ان المعاني الاسمية والمراد منها مقابل المعاني الحرفية سواء كانت ذاتية اوحدثية مختلفة بحسب الالوعية، فن المعاني الاسمية ما يكون وعانها الذهن ولا تطرق لها الى الخارج والعين كمعاني الانواع و الاجناس والذاتية والعرضية والمعرفية وغير ذلك من الموضوعات المبحوث عنها في المنطق.

ودعوى انها بمعانها الاولية تكون في الخارج مسموعة الا ان ماهو الموضوع لها فعلا ينحصر به ومنها ما لا يكون الا في الخارج كمفهوم الوجود وكلمة الجلالة بناء على كون ماوضع فيها جزئيا حقيقيا ومنها ما لا خصوصية لها حسب الالوعية كاسماء الطبائع فانها ذوات مصاديق ذهنية وخارجية دنيوية واخروية.

اذا عرفت ذلك فالبحث يقع اولا في اصل المعنى الحرفي ثم في ان المعاني الحرفية كالمعاني الاسمية مختلفه حسب الالوعية اوكلها تختص بوعاء خاص من الذهن او الخارج ثم في انها معان واقعية ام اعتبارية او مختلفة فنها الواقعية ومنها الاعتبارية في ان الموضوع له بناء على امكان الوضع العام كما هو المشهور المعروف عام ام خاص.

الجهة الاولى: في بيان المعاني الحرفية فن ابن الحاجب في الكافية في حد الاسم انه ما دل على معنى في نفسه وفي حد الحرف انه ما دل على معنى في غيره وعن الشارح الرضى (ره) الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في نفس تلك الكلمة والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها انتهى.

وعن الجامي ان المعنى الاسمي مفهوم تحصل بنفسه لا يحتاج في تحصيله ذهننا الى معنى اخر بخلاف المعنى الحرفي فانه تحصل في الذهن وتحقق فيه بتبع غيره من المعاني، وعن صاحب الحاشية ان معاني الاسماء معان متحصلة في نفس الامر ومعاني 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 المشتتة التى لا ارتباط بينها فى حد ذاتها مع قطع النظر عن المعانى الحرفية انتهى .
والذى يحصل من المجموع ان المعانى الحرفية هى المعانى الاندكائية الغير المتحصلة فى ذاتها وتكون متحصلة بالغير والحروف تدل على تلك المندكات والفانيات فى المعانى الاسمية القاومات بها المورثة 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 بها واليه يشير الشريف فى حواشيه على المطول ان معانى الاسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها ومعانى الحروف معان الية حيث انها تلحظ بنحو الالية والمرآتية لملاحظة غيرها. ثم الذى يحصل من بعض تعابير هم ان المعانى الحرفية وعانها الذهن ولاخارجية لها وسنحقق ذلك من ذى قبل انشاء الله تعالى.

الجهة الثانية: فى وعاء المعانى الحرفيه. فالمشهور بين ارباب العقول واصحاب الاصول ان الوجود بحسب المراتب اربعة، فنه ما بذاته ولذاته و فى ذاته وهو الواجب عزاسمه ومنه مالذاته و فى ذاته وبغيره فهى الجواهر الاعلون والادنون ومنه ما فى ذاته وبغيره وبغيره فهى الاعراض فى الجملة، فانها اذا وجدت وجدت فى الموضوع والقسم الرابع هو الوجود الرابط الذى لانفسية له قبال الثلاثة التى تعدو وجودا محموليا لوقوع الوجود فيها محمول القضية الثنائية وسمى القسم الثالث بالوجود الرابطى والثانى بالوجود النفسى ايضا.

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

الاول: ان المقولات التسع بعضها وهو الكيف والكم او المتكيف والمتكلم وجودات رابطية بخلاف السبعة الاخر فانها نسب واضافات وهيات فهى وجودات ربطية بين الشئين ومحمولات بالضميمة فلا بد من حصولها فى الخارج .
وفيه، ان هذا ليس برهاننا على المطلوب بل هو من التمسك بالاجماع فى المسئلة العقلية، والحق احق ان يتبع من عقول الرجال وآرائهم وقد تقرر منا انكار تلك المقولات فى حواشى الاسفار وفى القواعد الحكيمية.

الثاني: لولا هذا الوجود لما الرباط كان يرتبط المعاني الاسمية بعضها ببعض مثلاً في قولنا زيد له البياض او الجدار له الفوقية كما يكون الموضوع زيدا الموجود و يكون لفظه زيد حاكيا عنه وهو الوجود الجوهرى و يكون المحمول البياض الموجود و يكون كلمة البياض حاكيه عنه وهو الوجود العرضى والرباطى كذلك يكون بينها الوجود الثالث المتعلق به الجار والمجرور وتكون كلمة له دليلا عليه وهو الوجود الربطى . فتكون القضية هكذا زيد الموجود موجود وثابت له البياض الموجود، فعليه يعلم الوجودات الثلاثة فى القضية ولا معنى لعدم تطابق القضية المعقولة مع القضية الخارجية مع ان الالفاظ موضوعة للدلالة على ماهو فى العين فيستكشف الوجود الرباط فى الخارج وتكون العين مشمولة به ايضا .

وفيه، اولاً - لو كان كلمة الجار مقيدا لذلك الوجود لما كان وجه لاعادتها بعد اظهاره بالمعنى الاسمى مع انه لا بد منه بالضرورة، وثانياً - التقسيم المعروف فى الكتب العقلية غير صحيح، ضرورة ان المقسم اما الوجود او الماهية فان كان الوجود فلامعنى لما يقال فى هذا المقام بان العرض هو المعنى المستقل فى الذهن و ان كان غير مستقل فى العين قبال المعنى الرابع وهو ما لا يستقل فى الذهن و العين، وان كان الماهية فلامعنى لاخذ الوجود فى تعريفها مع ان ماهية الوجود الرباط 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 نحو وجودها فى نفسه عين كونه لغيره فهو ايضا ربط بالجواهر وطوره و شأنه فكيف تكون له الماهية المستقلة فى الذهن و اللحاظ .
وتوهم كون المقسم هو الموجود باطل، لانه وان كان واحدا فى العين الا ان فى مقام التعريف يحلله العقل الى شىء و شىء و الا يلزم اخذ الماهية فى تفسيره من زيادة الحد على المحدود وهو هنا غير مغتفر كما لا يخفى .

وثالثا، موجود بجميع معانيه ربط صرف الى علته على ما صرح به الاصحاب حتى قالوا ليس هوشينا له الربط للزوم الاستقلال الذاتى، فعليه كيف يعقل الوجود الجوهرى بعد كون الجواهر متديليات الى الرب و نفس الروابط الى العله، والعجب من الحكيم السبزواري 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 هو الحق فى المسئلة ان الموجودات جميعا روابط الا ان بعضا منها ربط بالعله ربطا صدوريا بعض منها ربط بالعله ربطا حلوليا فما كان من الاول فهو الجوهر و ما كان من الثانى فهو العرض .
واما مسأله اشتمال العين بالوجود الرباط فهى ممنوعة بل الماهية العرضية منتسبة

الى الجوهر بوجودها الذى هو عين كونها للغير و يكون من اطواره وتبعاته والا فلا يعقل الحمل
المقتضى للهو هو به ففهو البياض اجنبى عن الجوهر ولكن وجوده ربط الى علته وهو الجوهر
بل الوجود الواحد ينسب الى الجوهر فى لحاظ والى العرض فى اخر كما صرح حوا به فى
كيفية وجود الجسم التعليمى مع الجسم الطبيعى واتحادهما فى الخارج.

فعلية 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
فلا بد من 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
فلا يمكن ذلك بالبرهان فلا بد 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 هما المصاديق الواقعية ولكنها فى التوسعة اعتبر الملكية الاعتبارية والوضع
الاعتبارى الحاصل بين الالفاظ والمعانى مع انه ليس اللفظ موضوعا على المعنى كموضوعية
اللبننة على اللبنة والحجر على الحجر فى الاعلام وقد تعرضنا لذلك المبحث فى الكتب
الفقيهيه بتفصيل.

ومن تلك المفاهيم الربط والاضافة والنسبة فانها معانى تكوينية بين العلة والمعلول
ولكن توسعة اعتبر بين المتباينين لافادة الحمل كما مر فى بيان معنى الهو هوية فى الوضع، ولكن
الذى هو المحكى بها فى القضايا الحقيقية ليس الوجود العرض فانه ربط بالعلة وشانها
وطورها ومتحد معها حتى يصح حملها عليه.

فلا شئى وراء الجوهر وطوره بل قد عرفت انكار وجود العرض الاعمى وجوده فى
غيره و لذلك تكون المقولات محمولات على الموضوعات ولا يعقل الحمل الابالاتحاد
فلا واسطة والا يلزم عدم امكان الحمل كما لا يخفى.

فبالجملة لو كان المراد من واقعية المعانى الحرفية والوجودات الربطية هى وجودات
العرض فيكون مفهوم العرض امراً مستقلا ذهنيا ووجوده معنى حرفيا فلا يمنع من الالتزام

بل لنا البرهان على امتناعه وذلك لان هذا النحو من الوجود لا بد له من جاعل لعدم كونه واجب الوجود وحيث لا يتعلق به الجعل استقلالاً لانه الربط بين الشئين فهو مجعول الشئين ولا يعقل كونه مجعول الكثير مع انه واحد بالشخص ولا يكون احدهما علة لعدم المعين ولزوم الترجيح بالمرجح فكونه مجعولا يتبع مجعولية الجوهر والعرض لا يستلزم عدم كونه مجعولا للفاعل الموجب كما في حرارة النار فهي مجعولة النار بالضرورة فما اشتهر من المقولات السبع النسبية فان رجع الى وجود العرض الفاني في الجوهر وجودا فهو والآ فلا واقعية لها بل النفس يخترع من المقاييس معانٍ كثيرة من غير كونها ذات مصاديق مستقلة ولا مستتعبة فلا تختلط .

بقي في المقام شيئي وقد اشرنا اليه وهو كيفية نيل المعنى الاسمي من المصاديق الحرفية بل كيفية المعنى والمفهوم الجوهرى من الموجودات التي هي عين الروابط الى عللها ولو كانت روابط صدورية وهذه الشبهة لا تختص بالمعاني الخاصة كالنسبة والربط بل على ماتقرر تشترك فيها ساير العناوين الاستقلالية فيلزم اما كون جميع العناوين حروفاً واليه قيل يشعروقه من علمنى حرفاً فقد صيرنى عبداً اى من علمنى حرفية العوالم من رأسها الى قدمها او يلزم كون جميع الحروف اسماً ومعنىً جوهرياً ولا ثالث. ولعل تعريفهم للجوهر والعرض بالقضية الشرطية لافهام انما في الخارج ليس بجوهر ولا بعرض ولكنها لو فرض تحققها في الاعيان فلا يكون الا بالنحو المذكور في القضية، ولعل المراد من الخارج في القضية الخارج عن ذهن الانسان والخارج عن حيطه البارى عزاسمه وكلاهما ممتنعان ولا منع من عقد القضية الشرطية من الممتنعين كما هو الظاهر البارز وسيوافيك تمام البحث في الاق.

فذلك الكلام في المقام، هو ان الموجود في الاعيان ليس الا الجوهر وكمالاته التي هي شؤونها وتربطه بها، والمفاهيم الجوهرية تنتزع من اصل الوجود والمفاهيم الكمالية العرضية تنتزع من كمالاته واطواره وليست لتلك الكمالات وجودات حىال وجود الموضوعات والا فليست هي كمالات ذلك الوجود.

فالانسان والعالم مختلفان في المفهومية ومتفقان في المصادق الا ان مصداق الانسان هو اصل الوجود المشترك بين جميع المصاديق والافراد ومصداق العالم هو الوجود مع كماله الخاص به الفاني فيه المتحدمعه والا فلا يصح الحمل ولا يكون كماله فالمقولات ليست الا المجمولات الكاشفات عن اصل الوجود وكماله واليه يشير ارسطو معلم الاول في تفسير

المقولة بانه المتكلم والمتكيف.

ولا وجود ثالث وراء الوجود المبداء لاعتبار الجوهر وكماله المبداء لاعتبار المفاهيم

الاشتقاقية.

وليس اختيار الاعيان بيد الاعتبار حتى يكون هناك وجود ثالث او يكون الوجود الذى لانفسية له فى العين بل هو كونه فى نفسه عين كونه لغيره قابلا لان يكون حيا لوجود الموضوع بل هو مربوط به وقائم فيه مع تسامح فى هذه التعابير. فما اشتهر من ان الفرق بين المشتقات والمبادئ بالاعتبار خال عن التحصيل.

واما كيفية اعتبار مفهوم العرض والكم والكيف فهى تاتي فى الاقنى حول البحث

عن عموم الموضوع له فى الحروف وخصوصه فانظر.

الجهة الثالثة: بعد الاطلاع على ما اسمعناك تقدر على تعريف المعانى الحرفية ونيل تلك الحقيقة وانها هى الخصوصيات الكمالية القائمة بالمعانى الجوهرية المورثة لتحديد 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 ومختمه الكوفه وتلك الخصوصيات خارجة عن مفهوم السير وقائمة بوجوده المرتبط بالوجود الفاعلى ويكون 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 وتحكى الحروف عن الخصوصيات اللاحقة بالطبايع ولا تحكى عنها نفسها لان الموضوع له فيها نفس الطبايع اللابشرى فما اشتهر ان المعانى الحرفية هى الوجودات الرابطة حيا لوجودات الجوهرية والعرضية فاسد وباطل عاطل. وتوهم ان المعانى الحرفية لا واقعية لها من الامر البين فساده بل قد عرفت ان جميع المعنونات معان حرفية فالمعانى الحرفية فى اصطلاح الفيلسوف يشمل الجواهر الاعلى والادنين حسب ما برهن عليه كما اشير اليه.

وحسب ما اصطلاح عليه الادب وعلماء اللغة هى ما عرفت فى طى كلماتهم

السابقة واشير اليه انفا.

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

ذهنية فما قد يقال بان المعاني الحرفية روابط ذهنية بين الجمل خبرية كانت او انشائية وتوجد في النفس ولا واقعية لها في 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 اماراة بل تكون مباينة مع ذى الامارة قهرا وطبعاً.

هذا مع ان لنا الاستغناء عن الحروف بوضع الاسماء لتلك الطبايع على نعت التقييد بالخصوصيات الطارئة عليها في العين والخارج، فيقوم مقام سرت من البصرة الى الكوفة سافرت الى الكوفة بان تكون كلمة سافر موضوعاً من اول الامر للسير من البصرة، فعندئذ يتخير المتكلم بين اداء ما وقع في الخارج بالجملة كما هو الظاهر، ولتلك الجهة وضعت للنفاة الف لغة وما هذا الا لحاظ الخصوصيات التي لانفسية لها في العين بل تكون وجوداتها عين وجودها لغيرها على وجه عرفت تفصيله.

فعلم مامران المعاني الحرفية امور واقعية عينية كالمعاني الاسمية نعم كما تكون من المعاني الاسمية ماهى اعتبارية كذلك من المعاني الحرفية ماهى اعتبارية وكما مران المعاني الاعتبارية الاسمية متخذة من المعاني التكوينية الاسمية وليست هى معان اختراعية كذلك المعاني الحرفية الاعتبارية مثل ما يعتبر به النداء والقسم وامثالها من التمنى والترجى متخذة من المعاني الحرفية الواقعية التكوينية، فان ماهو النداء بالحمل الشائع ليس الا خصوصية قائمة بالحقيقة الجوهرية وتكون من كمالاتها وهكذا التمنى والترجى من النفوس القدسية فانها مستلزمة لحصول المعنى منها وصدوره عنها ومن غيرهم لا تكون الاعتراف ذلك المعنى فلا تختلط.

ومن جميع ما اشير اليه تبين ان المعاني الحرفية والاسمية مختلفة بالتجوهر وبينها الخلاف والافتراق في الواقع ونفس الامر وتكون المعاني الاسمية من قبيل الماهيات المختلفة في الوعاء والمعاني الحرفية من قبيل الوجودات الجزئية الغير المتبدل بحسب الاوعية فما كان نفس حقيقة الخارجية لا تاتي في الذهن وما هو حقيقته الذهنية والمعقولة لا تاتي في الخارج. فما يظهر من صاحب الكفاية والدرر ان المعاني الحرفية والاسمية سيان حسب المعنى والمفهوم ومختلفان حسب لحاظ الواضع كما في الكفاية او حسب الحاجة في التحقق الى الامور الاخر كما في الدرر لا يرجع الى محصل ضرورة ان الخصوصيات اللاحقة بالمعاني الاسمية امور غير مرتبطة بعالم الوضع واللحاظ والاحتياج الى الامور الاخر في التحقق مشترك بين المعاني الاسمية والحرفية، فتكون الاسمية حرفية لعدم الميز بينها حسب ما يترأى منه

فراجع.

وتبين ان المعاني الحرفية خارجية جزئية لاذهنية.

ولوقيل فكيف يصح قولنا ابتداء سيرى البصرة وانتهائه الكوفة فلو كانت هي المعاني الخارجية الحرفية فكيف تكون محكية بالعناوين الاسمية؟ قلنا اولاً قد اشرفنا الى ذلك بانه دليل على ان الحروف مما ليس واجبا استعمالها في افادة المعاني المقصودة فلا تكون هي المعاني الذهنية المخلوقة في النفس لانسجام الكلام. وثانياً سيظهر لك ان المفاهيم الاختراعية المأخوذة من الامور الخارجية ربما تكون مستقلة ذهنياً الا ان مصاديقها التي هي تلك المفاهيم بالحمل الشائع امور حرفية جزئية وعند ذلك تنحل هذه المعضلة.

وتبين ان المفاهيم الحرفية قد تكون ذهنية كالكليات المخصوصة بخصوصية التعقل التي بهاتكون مصاديق لمفاهيم الاجناس والانواع والفصول وامثالها فخصوصية كون الطبيعي معقولة كخصوصية كون البصرة مبدء السير فكما ان تلك الخصوصية قائمة بها او بالمتحرك منها كذلك هي قائمة بتلك الصورة الحاضرة في النفس، وتبين ان المعاني الحرفية قد تكون اعتبارية. فافهم هذه الامور التي تليها حتى يكفك عما في المبطلات ثم ان شئت الضابط للفرق بين المعاني الاسمية والحرفية والامتياز بينها فكل شيئى تحمل الاشارة الحسية مستقلاً في هذه النشئة الكائنة في عمود الزمان المعنى الاسمى، وكل شيئى لا يتحمل تلك الاشارة الحسية فهو المعنى الحرفى وتكون من سنخ الوجود الفانى والقائم بالغير بمعنى انه في نفسه عين كونه لغيره وذلك هو وجود الاعراض لانفسها وتوهم ان ذلك يرجع الى انكار المقولات النسبية في غير محله ضرورة ان الوجود الخارجى كما ينتزع منه عنوان المتكيف والمتكلم، ينتزع منه عنوان المتمتى والمتأتين ويكون التمتى والتأتين بمنزلة الكيف والكم، نعم مقولة الاضافة بمعنى النسبة المتكررة مما لا اساس لها وتفصيلها يطلب من حواشينا على طبيعيات الاسفار ومن كتابنا الموسوم بالقواعد الحكمية .

ان قلت، كثيراً ما يطلق الحروف ولا تكون لها المحكيات الخارجية بالمعنى المزبور، مثلاً 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 في وضعها فيعلم انها لا واقعية لها الا الارتباط بين الجمل كما افاده صاحب التقريرات ره.

قلت تنحل هذه الشبهة بعد الغور فيما هو الموضوع له في الحروف والذي هو محل الكلام في المقام نقضاً وحلاً هو ان المعانى على وتيرة واحدة مع قطع النظر عن الالفاظ

ووضعها او تكون المعاني مختلفة فان بعضها مع بعض منها متفاوتة في الحقيقة ومتباينة في الواقع والنفوس الامر ولعدم الميز بين المبحثين وقع الخلط في كلمات الاعلام رضوان الله تعالى عليهم. فتحصل ان ما اشتهر ان المعاني الحرفية الابداعية على نعت الكلي او اخطارية واحضارية على نعت الكلي غير تمام بل هي متفاوتة لان منها ما لها الواقعية في الاعيان ومنها ما لها الواقعية الاعتبارية وان كانت متخذة من الواقعية الا انها فعلا تكون اعتبارية ومثلها الاسماء فانها اخطارية وابداعية بالمعنى المشار اليه فليتدبر. فما اشتهر ان المعاني في الاسماء كلها اخطارية ايضا غير تمام وكانه الامر المفروق عنه في كتبهم.

نعم يمكن دعوى ان جميع المعاني الاسمية والحرفية احضارية لان المعاني الاسمية كالمملكية والرقية والحرية وغيرها من المفاهيم النفس الامرية كما ذكرناه سابقا، ثم المعتبرين من باب الاتساع للاغراض العقلانية اعتبروا وتحقق ذلك المفهوم الاسمي السابق في الوجود عقيب الانشائات فيكون من باب تطبيق المعنى الكلي على المورد الجزئي لامن باب الابداع اي المعتبر عند العقلاء هو المعنى الكلي على نعت القضية الشرطية اي عند تحقق البيع يعتبر الملكية ثم بعدما تحقق السبب يترتب المسبب من باب تحقق صغرى تلك القضية الكلية المعتبرة. فلا يعتبر في كل معاملة باعتبار خاص الملكية والرقية والزوجية وامثالها فعليه تكون الاسماء كلها اخطارية وبتلك المثابة تكون المعاني الحرفية ايضا كذلك. فبالجملة ما افاده صاحب الحاشية من التفصيل بين الحروف ان يرجع الى ان ابداعية حروف التاكيد والقسم والتمني والنداء والتشبيه وامثالها بمعنى صيرورة ما ليس الى الاليس فهو غلط وان اريد تحقق هذه المعاني بعد تحقق موضوعاتها واسبابها في عالم الاعتبار فالحروف كالاسماء فتكون المعاني الاسمية كذلك فلا تختلط.

فتحصل، ان المراد من ابداعية المعاني الحرفية ليس الاعتراف بها والمقصود من اعتباريتها ليس انها توجد بالحروف كما هو الظاهر من القائلين بها حتى الوالد المحقق مدظله الفصل بين معانيها بل الحروف موضوعات وتلك المعاني من قبيل احكامها او انها اسباب و تلك المعاني مسبباتها كما في اسباب العقود والايقاعات فانه لا يعتبر عقيب كل سبب سبب اعتبار جزئي متعلق به بل القضية المعتبرة كلية ثم بعدما تحقق السبب او موضوعها يترتب المسبب والحكم قهرا كما عرفت انفا وبذلك ينحل الشبهة في الاستعمال الابداعي، ضرورة ان صحة الاستعمال موقوفة على وجود المستعمل فيه في المرتبة السابقة فكيف يعقل تاخره عن الاستعمال وحدوثه به وان شئت قلت ان الاستعمال في الاخطاريات هو افناء اللفظ في المعنى او هو الاستثمار من العلق الموجوده بين الالفاظ والمعاني او هو تنجيز الوضع

وفي الحروف هو إيجاد العلامة فانها علامات على المعانى وهكذا في جميع الابداعات فتأمل .
الجهة الرابعة. في وضع الحروف:

ظاهر القوم ابتداء المسئلة على التحقيق في المعانى الحرفية فان كانت معان كلية كالاسمية فالموضوع له فيها العام والا فهو الخاص والذي هو الحق ان المعانى الحرفية من انحاء الوجودات ولا تكون الاجزئية خارجية وسيتضح لك حال الوضع في امثال حروف التنى 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 سلمنا امكان الوضع عاما والموضوع له خاصا لكان المتعين في 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 في العين ليس الالوجود جعللا وتحققا والماهيات الجوهرية والعرضية هي العناوين المخترة من الخارج بالملاحظات بين الوجودات وما هو في الخارج جعللا ليس الالوجود المعلول الذي هو الربط بالعلة وائى ربط اعظم من ربط المعلول الى علته فانه اشد من ربط المقبول الى قابله والعرض الى موضوعه او ربط القابل الى مقبوله كما في الهوى والصورة فعليه كيف يعقل اخذ المفاهيم الاسمية من الوجودات الرابطة بل التي هي نفس الربط فاذا امكنك ذلك فهذا يقتضى امكانه في المعانى الحرفية بالمعنى الاخص .

والذى هو السر في ذلك ان النفس الانسانية قادرة على اخذ المعانى الكلية بالملاحظات اللازمة بين الامور الخارجية فاذا لاحظ ان الوجودات المعلولة الصادرة المربوبة بالعلة ربطا صدوريا هي لا تكون قائمة إلا بالعلة فع قطع النظر عن القيام بها وان كان هوليس شيئا في نفس الامر ولكنه لا يقتضى قصور النفس عن هذا اللحاظ ، فيشاهد اشتراك المعاليل بنحو الكلى في ربطهم الى العلة الا ان منها ما هي الربط اليها بلاوسط او مع الوسط بلا ان يكون قائما بها قياما حلوليا فعندئذ يرى الفرق بين انحاء الوجودات فهنا ما هو الواجب عزاسمه و منها ما هو وجود الجواهر ومنها ما هو وجود الاعراض فمفاهيم الجواهر مفاهيم ماخوذة من تلك الوجودات ومصاديقها النفس الامرية ليست الا الحروف والربطيات الصرفة ونفس تلك الوجودات القائمة بالعلل صدورا ومن هذا القبيل المفاهيم في المعانى الحرفية التي هي الروابط الى تلك الموضوعات المربوبة بذاتها

الحالة فيها والقائمة عليها قياما حلوليا.

فان تلك المفاهيم وان تكن كلية واسمية الا ان مصاديقها النفس الامرية ليست الا الروابط المخصصة الفانيات في محالها فكما للعقل اخذ معنى الجوهر من تلك الوجودات فله اخذ مفهوم الابتداء والانتفاء والظرفية والملكية والغاية والاستثناء وغير ذلك من هذه الوجودات وكما لا تكون مصاديق تلك المفاهيم الا الربطيات الصرفة كذلك مصاديق هذه المفاهيم فلا ينبغي الخلط بين مقام الواقع والتكوين ومقام الوضع واللغات فما هو الموضوع له امر وما هو مصداقه امر اخر وتحت هذا سرجواز استعمال تلك المفاهيم الكلية مقام الحروف ويصح ان يقال مبدء سيرى البصرة ومنتهاؤه الكوفة كما يصح جعل لفظه حذاء المعنى المركب وهو السير من البصرة مثلا او الوصول الى الكوفة وهكذا فانه عندئذ يستغنى من تلك الادوات وما هذا الا لأجل ان ما هو الربط هي تلك المعاني سواء أقيت بالحروف او الاسماء وتوهم ان هذا من التوسل الى الهيئات ويكون الموضوع له فيها الخاص فاسد كما يتضح لك مع انه لو سلمنا هناك لا يلزم الامر هنا لما نجد ان الربط المخصوص بين السير والبصرة يمكن حكايتها بتلك المفاهيم المتخذة من ذلك الوجودات.

نعم قد يشكل ذلك بلزوم الاستعمال المجازى دائما لان ما هو الموضوع له غير ما هو المستعمل فيه. ولكنه مندفع بان ما هو الموضوع له هو الا ابتداء وليس الابتداء ابتداء الابل الوجود و اذا كان هو في الخارج معنا ربطيا فما هو المستعمل فيه و الموضوع له واحد الا ان الاختلاف بحسب الموطن كاختلاف مفاهيم الجواهر ومصاديقها. وتوهم ان العناوين الذهنية على قسمين احد هما ماهى الماهيات الاصيلية التى ظرف تحققها الذهن والخارج معا، ثانيها ماهى العناوين للمعنونات الخارجية وتكون من قبيل خارج المحمول فما كان كذلك فهو لا خارجية لها الا بخارجية مبدء انتزاعها كالوجود مفهومها ومصادقا ومعاني الابتداء والانتفاء والظرفية والملكية وغير ذلك من المتخذات العقلية كلها ليست خارجية بل تكون عناوين لما هو الخارج. فلا بد من خصوص الموضوع له بل في اصطلاحنا من جزئية الموضوع له للزوم كونه الوجودات و هى تساوق الجزئية في غير محله ضرورة انه لو لم يكن حيثية خارجية لما كان الحكاية عنها بعنوانها الاسمى كقولنا مبدء سيرى البصرة صحيحا مع ان الوجدان قاض بصحة ذلك ولا يكون من الاستعمال المجازى فيعلم منه ان ما هو في الخارج وان لا يأتى في النفس وبالعكس الا ان مشابهته مشابهة الجوهر والعرض فان ما هو في الذهن عرض قائم حال بالنفس جوهر في الخارج من غير لزوم كون الجوهر والعرض معنا واحدا فافهم وتدبر.

فذلك المرام ونهاية الفكر في المقام هو السؤال من الاعلام عن مسألة كيفية اخذ النفس المفاهيم الاسمية من المعاني الحرفية مع التباين والتفارق الجوهرى بينها فكيف يؤخذ عنوان المعاني الحرفية من الروابط الخارجية التى نفس حقيقتها الخارجية مع ان العنوان المشار اليه مفهوم اسمى، فهل هذا يشهد على عدم الفرق بين تلك المعاني الاحسب الاوطان فلا يكون الفرق جوهريا او يشهد على ان تلك المفاهيم حرفية، او كيف تكون تلك المفاهيم حاكية عن المباينات، فكيف يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لا يعقل ذلك الا بمرآتية العنوان الجامع الكاشف والحاكى عن مصاديقه عرضية كانت او ذاتية فعليه لابد من تفويض الامر الى الملك العلام، او يقال بعد ذلك بان المعاني الحرفية فى الاعيان تباين المعاني الاسمية فيها ولاشبهة فى ان الخارج مشغول بالمعنيين معنا اسميا ومعنا مرتبطا او اندكاكيا ولكنه كما تكون الطبيعة الواحدة مختلفة الحكم بالجوهريّة 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 اللحظات 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 المعاني 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 لا يؤخذ الا من المعنى الحرفى لعدم امكان تعقل المصداق الاسمى له كما هو الظاهر، فعليه لابد من حل المعضلة وهو لا يمكن بالتوصل بذيل الوضع العام والموضوع له الخاص كما عرفت مع امتناعه فى ذاته، فيعلم منه ان ماهو الموضوع له هو امر كلى ذهني لو كان فى الخارج يكون جزئيا حرفيا فكما ان ماهو فى الذهن عرض وكلى واذا وجد فى الخارج يكون جوهريا جزئيا، كذلك مفهوم الابتداء والانتهاى والظرفية وغيرها وكما يكون الموضوع له فى الجواهر معنى جوهريا لاعرضا ذهنيا كذلك الموضوع له هنا معنى اسميا وان هو فى الخارج معنى حرفي 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 المقترنة بالخصوصيات الزائدة على ذات الموضوع له كما في اسماء الاشارة ودون الموضوع له الكلى كما في الاعلام الاشخاص .

قلت نعم، وهذا هو الحق الصرف ولكنه فرق بين كون الموضوع له بالوضع الانشائي في الحمل الاولي والموضوع له بالحمل الشايع فما هوالموضوع له بالذات هوالعالم والعنوان الا ان هذه العناوين ليست انفسها حقيقة الا بالمصادق والوجود، وقد عرفت ان العناوين الذهنية بين ماتكون معتبرة في الخارج والذهن حقيقة وبنفسها كالماهيات والطبايع وبين ماهو المتحد في القضية مع الموضوع خارجا وان كان الخارج ظرف لها بالعرض لبالحقيقة ولكنه هوفى الخارج بمناسئ اعتبارها واتخاذها ولوكان بين مفهوم الوجود والوجود تباينا بالخارجية والذهنية لما صح الحمل، وهكذا بين حيثية الابتداء التي هي الوجود الرابط وبين الابتداء لما صح الحمل ولما صح الاستفادة من مشتقات الابتداء مقام كلمة من.

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

قلنا، لايلزم اتخاذ جميع المفاهيم من الخارج حتى يكون بخذائه في 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 في العقل ومفهوم اجتماع الضدين والنقيضين من البسائط التصورية كذلك مفهوم الكيف والكم يتخذ من المتكلم والتكيف بعدما صح التحليل، والافلا حذاء في الخارج للكيف للزوم كون ما في الخارج وجودا تابعا للحاظنا وهو واضح المنع.

وما اشتهران الفرق بين المبدء والمشتق اعتبارى و يكون الاول بشرط لاوالثانى لابشرط مما لاساس له والتفصيل في مقام اخر. فبالجملة المفاهيم المتخذة من انحاء الوجودات الخارجية التي 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 عما هو محظ النظر في المقام فليعذرني الاخوان لانه من مزال الاقدام.

وبذلك الذى اسمعناك واسلفناك تقدر على حل شبهة وهي ما عرفت من استعمال الادوات في الماديات والمجردات مع عدم خصوصية حرفية قائمة بتلك الوجودات

المجردة البسيطة خصوصا المبدء الاعلى. وذلك لان معنى الابتداء والانتها والظرفية وامثال ذلك بين ماهو الواقع في النفس الامر كما في قولنا زيد في الدار وقولنا سرت من البصرة الى الكوفة وتكون الحروف كالاسماء ذات مدليل خارجية بالضرورة والوجدان وبين ماهو الملحق به ادعاء وفي التشبيه والتنظير وامثال من التلاعبات المتعارفة في انحاء الاستعمالات، ففي قولنا زيد في الخارج او قولنا الوجود من الله تعالى نازل الى الهوى وهكذا فانه ليس في زيد معنى حرفي كحرفية الابتداء والظرفية في المثال الاول الا انه من باب الادعاء والاتساع لا الحقيقة وهكذا الابتداء والانتها في المثال الثاني فانه من باب توهم المبدئية الحرفية والآ فهو تعالى حقيقة المبدئية لسائر الموجودات الا انه ليس خصوصية قائمة به تعالى بخلاف التحرك من البصرة.

ولعدم نبيل هذا قيل بان المعاني الحرفية من عالم المفهوم وتكون المعاني الحرفية تضييق المعاني الاسمية ظنا انه بذلك تنحل هذه الشبهة غفلة عن ان المعاني الحرفية الخارجية من المبرهنات العقلية والمركزات الوجدانية. فبالجملة ماترى في كتب الادب من قولهم بان كلمة من للابتداء وكلمة الى للانتها وكلمة في للظرفية وكلمة على للاستعلاء وهكذا هو بظاهره موافق لافق التحقيق وحقيق بالتصديق.

هذا تمام الكلام في الحروف الحاكية واما حروف النداء وغيرها مما يضا هيها في دخولها على الجمل التصديقية فهي ليست موضوعة لمعنى ذهني ولا الحقيقة خارجية بل هي الاسباب الموضوعية لاعتبار المعاني الخارجية المترتبة على الاسباب التكوينية وتكون موضوعات لاعتبارها في الخارج وقد عرفت توضيحه واجماله هوان التمني والترجى والنداء مصاديق خارجية عينية كالمعاني الاسمية ومعاني اعتبارية ولكن الاسماء موضوعة للمعاني الاسمية والحروف موضوعة لاعتبار تلك المعنويات عقيها فلا دلالة لها الا من قبيل دلالة الاعلام على الفراسخ فانها دلالة لا بالوضع المتعارف في اللغات بل هي من قبيل الانتقال من الضد الى الضد فانه ليس الاسود موضوعا للابيض مع دلالاته وسببته للانتقال وهذه الحروف على ما يحللها الوجدان ليست الاعناوين وليست لها الحكاية عن شئى ولا ايجاد الشئى بل الامر الكلى المعتبر عند العقلاء على ما عرفت ينطبق بالقاء هذه الادوات.

وان شئت قلت ان لجميع هذه المعاني الاسمية محكيات خارجية وحيثيات في نفس الامر شاغلة للعين ومعان اعتبارية اخذت منها واعتبرت فما كان من قبيل الاول يكون تلك الحروف بالنسبة اليها حاكيات وما كان من قبيل الثاني تكون الحروف بالنسبة اليها موجودات بمعنى ان تلك المعاني على نعت الكلى اعتبرت عقيها من غير استعماها فيها

بل هو امر اخر وهو اللقاء قبالة استعمال وسيوضح لك حقيقة اللقاء والاستعمال في الامور الاتية انشاء الله تعالى. فما قيل الحروف كلها حاكيات او كلها موجودات او بعض منها حاكيات وبعضها موجودات كله الغفلة والذهول.

بل الحروف كلها حاكيات فيما كانت المعاني المستعمل فيها معانيها الاولية والواقعية وكلها موجودات فيما كانت المعاني المستعمل فيها الاعتبارية كاعتبار الابتداء في المبدء الاعلى اوفى الزمان واعتبار المظروفية له تعالى وهكذا فلا تختلط.

فما قد يتوهم من ان صحة استعمال الادوات في المجردات والبسائط الخارجية كقولنا من يوم السبت الى الخميس او من العشرة الى العشرين دليل على ان المعاني الحرفية ليست الا واقعيات في عالم المفهوم فاسد جدا لما اشير اليه، ولو كان الاطلاق والاستعمال دليلا عليه لكان يلزم من صحة استعمال قضية البصرة موجودة عدم اصالة الوجود ويستلزم كون الوجود من المفاهيم الذهنية ضرورة لعدم الوجود المخصوص بالبصرة لانها من المؤلفات الاعتبارية فلا ينبغي الخلط بين الحقائق والاعتباريات وبين الاطلاقات المبنية على الحقيقة الاولية والثانوية، وتوهم لزوم الاشتراك اللفظي بين الحروف المستعملة في المركبات التي تكون المعاني الحرفية قائمة بها وبين البسائط اولزوم المجازي غير محمله لان تلك الادوات موضوعة للابتداء والانتها على الوجه الذي عرفت من غير اخذ خصوصية المستعمل فيه فيها من كونه معنا واقعي بل هي موضوعة للابتداء وهو بذاته ذات حيثية خارجية في هذه النسبة وذات حيثية اعتبارية في البسائط واختلاف المصاديق في الحقيقة لا يستلزم عدم امكان الجامع المقصود في باب الوضع والالفاظ.

ومما ذكرنا يظهر صحة قول المولى لعبده سر من البصرة الى الكوفة فان الابتداء هنا اعتباري لا واقعي واذا تحقق السير فلا بتداء مصداق خارجي واقعي ولذلك يمكن قبل تحققه دعوى ان الحد في العبارة للمحدود لالامثال ولكنه بعد ما تحقق لا يمكن قلبه بالضرورة فما هو مبدء السير لا ينقلب عما هو عليه كما لا يخفى.

تذنيب: المشهور في بعض العلوم ان الالفاظ موضوعة للمعاني العامة مثلا الكتاب موضوع لما ينتقش فيه سواء كان ماديا او مجردا وسواء كان نقشه معقولا او محسوسا او متخيلا او موهوما وهكذا غيره من الالفاظ المستعملة في الكتاب والسنة كالسقاء والارض والجنة والنار والحساب والميزان والصراط والدار والشجر والماء والعسل وغير ذلك من العناوين والدرجات في التأثير والاخبار المتعلقة باحكام المجردات واحوال المعاد والقيامة والجنة والنار ولو كانت الموضوعات لها المعاني الخاصة الملحوظ بلحاظ الواضعين المقصرين ليلزم المجازات

الكثيرة. وبعد ما اتضح من صحة الوضع الخاص والموضوع له العام فلا منع من الالتزام بذلك.

اقول نعم، الا ان ما عرفت من امكانه ما اذا صرح الواضع الى العلة حتى يسرى الوضع الى عموم الموضوع له وما نحن فيه من العلة المستنبطة بالمنصوصة مع ان الوضع متوقف بالانشاء وحدود الانشاء اذا كانت مضيقه فلا يسرى الى المعنى الاعم وبمجرد فرض السؤال عن الواضع لا يكفي لعموم الموضوع له بل لابد من لحاظ العموم، فدعوى ان هذه الالفاظ موضوعة للمعاني العامة كما صرح به الحكيم السبزواري قدس سره والوالد المحقق مدظله في بعض كتبه في بعض العلوم مطابقة للذوق الا انه غير موافق للبرهان.

واما لزوم المجاز والكناية فهو مما لا بأس به بعد كون المقصود من المجاز هو التلاعب في المعاني لا الالفاظ كما سيأتي تفصيله فلا مانع من اطلاق الجنات والتيران على ما في الاخرة المشابهة لها في الاثروان كانت مختلفة بالحقيقة فرضا.

الجهة الخامسة في وضع الهيئات - وهي من الامور التي وقعت انظار المحققين فيها مختلفة وانها هل هي مثل الاعلام الشخصية او مثل الاسماء الجنسية او هي الموضوع له فيها الخاص والوضع عام و يتم البحث حولها في ضمن امور:

الاول: لاشبهة في ان الهيئة في الجوامد تابعة لمادتها في الوضع خصوصا وعموما جزئيا وكليا واما هي في المشتقات فالمشهور على ان الوضع فيها نوعي وليس بشخصي وهذا تقسيم اخر على الوضع بعد تقسيمه الى التعيني والتعيني، والمراد من الوضع النوعي هو ان هيئة الفاعل موضوعة بالوضع النوعي لمطلق من يصدر عنه الفعل وليس مخصوصا بتلك المادة وهي مادة فعل وهذا المعنى يكون وضع المادة في المشتقات مثلها في النوعية.

نعم يبقى الاشكال في انه من الوضع الخاص والموضوع له العام الذي اصر القوم بامتناعه ضرورة ان الهيئة غير قابلة للتعلق بالامادة وبالعكس فاهو متعلق للحاظ امر خاص وهي كلمة فاعل والتفكيك لا يمكن الا بذكر العلة بعد ذلك والا يلزم استقلال الهيئة في التصور او بذكر كلمة هيئة فاعل حتى يسرى الوضع الى ساير المواد فيكون المادة مغفولاعنها الا ان الغفلة ليست دائمية، فلوم يتمكن الواضع من الغفلة يلزم على المشهور امتناع اسراء الوضع الى مطلق المادة كما يلزم امتناعه بالنسبة الى ساير الهيئات الطارئة على المادة الموضوعية لطبيعة من الطبايع في ضمن هيئة من الهيئات مع ان الامر ليس كذلك. فيعلم ان الوضع خاص واما الموضوع له عام او خاص او جزئي فهو يأتي من ذي قبل انشاء الله تعالى.

الامر الثاني: الهيئات المستعملة في الكلام مختلفة، فمنها الهيئة في الجملة الخبرية

ومنها المستعملة في الانشائية ومنها المستعملة تامة ومنها الناقصة، ومنها المستعملة في الجمل الاسمية ومنها في الجمل الفعلية ومنها الخبرية المستعملة في الانشاء ومنها غير ذلك، فهل لتلك الهيئات المختلفة وضع خاص ام يكفي الوضع في المفردات عن الوضع في المركبات لاشبهه في عدمه، نعم قديتوهم الاستثناء في خصوص الجمل الفعلية اوفى مطلق الجمل بدعوى ان الفعل والهيئة اذا كان موضوعين وكان الجامد موضوعا فلاحاجة بعده الى الوضع الرابع هيئة الجملة، فالوضع في الهيئات الناقصة مما يحتاج اليه دون الهيئات التامة فاذا قال زيد قائم اوضارب ضرب فانه يفهم منه المعنى من دون الحاجة الى وضعها عليحدة. ولكنه غير تمام بل لو انعكس الامر فهو الاولى بان يجعل الواضع بوضع الجملة وضع ساير المواد والمفردات فاذا قال هيئة زيد قائم لكذا فلامعنى للاحتياج الى وضع الهيئة الناقصة بخلاف ما لو وضع الهيئة الناقصة فانها لا تفيد فائدة يصح السكوت عليها كما لا يخفى.

فتحصل ان قضية السهولة هوالتوصل الى وضع مادة المشتقات وهيئاتها وهيئات الجملة التامة والناقصة على نحو الوضع النوعى بالوجه الذى عرفت وغيرخفى ان الهيئات التامة قد تكون ذات افادة خاصة كما في تقديم الخبر على المبتداء والجار والمجرور على الفعل وهكذا.

واما توهم الوضع الخامس لمطلق الجمل فهو مما لامعنى له ولا حاجة اليه وان لا محذور فيه عقلا ولعله يأتي الاشارة اليه من ذى قبل.

الامر الثالث: الجمل الخبرية التامة على انحاء فمنها ما يكون مفاده الهووية كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق او ممكن اوتنوع اوانه تعالى موجود والوجود نور والبياض ابيض مما يكون مفاد الكل واحد وهي الهووية التي لازيادة عليها ولا واسطة بين الموضوع والمحمول حتى تسمى نسبة وما اشتران النسبة موجودة في القضية فهي في القضايا الاخرى ونها نعم النسبة الحكمية التي هي مفاد الجملة التصديقية غير النسبة الخارجية التي هي الوجود الزائد على الموضوع.

ومنها ما يكون مفاده الهووية الا انه في القضايا المتعارفة في 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 ما عرفت منا عدم تمامية النسبة لان اللا بشرط من مراتب الجوهر فما هو المحمول من كمالاته الفانية له وشؤنه القائمة به فما افاده الوالد مدظله من انكار النسبة في هذه القضايا حق محض لاشبهه فيه مع شهادة

البرهان لانه لو كان الامر كما قيل يلزم اما المجاز او تعدد الوضع اوزيادة الصفات على الذات الاحدية في القضايا المستعملة في حقه تعالى، مع ان الوجدان شاهد على خلافه.
فعناو ين المشتقات المأخوذة من الذوات بكالاتها لا تكون زائدة عليها خصوصا بناء على اعتبار الذات فيها كما لا يخفى.

ومنها ما يكون من قبيل زيده البياض وهو في الدار من القضايا المسماة بالمؤولة فانها عند الكل مشتملة على النسبة ولكنه غير تمام ضرورة ان معنى هذه الجملة هوان زيد كائن له البياض وثابت في الدار، فادام لم يعتبر المشتق لا يصح الحمل والمشتق معتبر من الذات بالحيشية الكمالية الملحوظة معها الفانية فيها حتى يكون كمالها والآ فهو الاجنبي عنها ولا يكون مصححاً للحمل كما هو الظاهر.

فالحروف في هذه الجمل حاكيات عن وجودات الاعراض القائمة بالذوات، اى ان مفهوم البياض ومفهوم الجسم المتباينين بحسب التقرر مرتبطان بحسب الخارج ولا رابط بينهما الا بوجود العرض الذى لانفسية له الا في الغير. فاهو المحكى بالحروف غير ما هو المحكى بالهيئة فان المحكى بالحروف نفس الوجود في الموضوع والمحكى بالهيئة فناء ذلك مع ما يتعلق به في الموضوع وانه كماله وجماله وشأنه وطوره وهكذا من العبارات المختلفة. فوجود النسبة في القضايا بنحو الكلي ممنوع من غير فرق بين انحائها و مما يشهد لذلك صحة اعتبار القضايا المؤولة في الماهيات ولوازمها مع عدم لحاق الوجود بها في هذا الاعتبار فتأمل جيدا.

فتحصل ان مفاد الحملات لا بدوان يكون الهووية من غير فرق بين انحائها واذا كانت هي كذلك فلا محكى لها الا الاتحاد والوحدة واقعية كانت او اعتبارية او ادعائية.

ثم ان انحاء الحمل ثلاثة اولية ذاتية وثانوية عرضية وشائعة صناعية فالاول كالانسان حيوان ناطق مما يكون مفاده التحديدات المنطقية سواء كانت التحديدات التامة باخذ جميع الاجناس العالية والسافلة والفصول فيها او كانت ناقصة باخذ الفصل الاخير او هومع الجنس الاخير فيها كما هو الشايح.

والثاني، كالانسان نوع وممكن مما لا دخالة للوجود في الحمل، بل نفس تقرر الماهية كافية في صحة الحمل ولا يكون المحمول من اجزاء الماهية والموضوع ولامن عوارضه الخارجية ومن المحمولات بالضميمة بان يكون الضميمة مصداقا ذاتيا للمحمول والموضوع مصداقا عرضيا فان المعقولة الملحوظة في موضوع القضية المذكورة ليست مصداق النوع بل النوع مصداقه الانسان العقلى وبذلك يظهر ان المناط في المحمولات بالضميمة والخارج المحمول ماذا، ويتبين ان هذا ايضا ثلث اقسام المحمولات بالضميمة والخارج المحمول والخارج

المحمول بالضميمة كالانسان نوع

والثالث ، ما كان المحمول من العوارض الخارجية للموضوع ويكون من الكمالات الوجودية او العدمية له ومفاده الهووية في الوجود لافي التقرر كما في القسم الثاني ولا يكون الفرق بينها بالاجمال والتفصيل كما في القسم الاول .

الامر الرابع : مناط الصدق كون مفاد الجملة التصديقية مطابقا للواقع المناسب له ومناط الكذب عدم هذه المطابقة وتفصيل البحث حول هذا الامر يأتي في المباحث الالية من ذي قبل انشاء الله تعالى .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان البحث حول وضع المشتقات وكيفيةها يأتي في مباحث المشتقات والبحث حول وضع المركبات عليحدة زائدا على وضع المفردات ، والهيئات يأتي في بعض المباحث الالية على سبيل الاجمال كما اشير اليه اجمالا والذي هو مورد البحث هنا وضع الهيئات المركبة التامة كاجمل الاخبارية والانشائية والناقصة ، اما الناقصة فلا يشهد في 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 اله 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 لها وان كانت اعتبارية في الخارج اى اعتبر خارجيتها والبنوة والابوة من المتضافات في المفهومية وليست من مقولة الاضافة وان توهمه القوم في كتبهم فان مقولة الاضافة غير المتضاف في المفاهيم المشتركة فيها المجردات و الماديات فلا تغفل ، وثالثة لا واقع له الا في عالم المفهومية مثل غلام زيد في القضية المفروضة التصورية . فتلك الاضافة لفظية كانت او معنوية او بيانية مشتركة في افادة المعنى الثالث وهو وجود الربط الاجمالى سواء كانت الرابطة المفروضة قابلة للحكاية التصديقية مثل الاضافة البيانية واطافة الصفة والموصوف او غير قابلة لذلك ، فانه في هذا اللحظ لا يكون المحكى بهذه الهيئة الناقصة الا الربط الاجمالى الغير القابل للسكوت عليه فتلك الهيئة موضوعة للاحداث الربط والالحكاية عن الربط واللدلالة عليه ، بل هي موضوعها الربط الخاص . نعم بعد الوضع له تكون حاكية او دالة عليه حكاية تصويرية او دالة ناقصة .

فما في كتب القوم من وضع الهيئة للدلالة وهكذا كما سياتى غير خال من الخلط بين الموضوع له وما يترتب عليه اثرا . واما الهيئات التامة التي يصح السكوت عليها فهي في الاخبارية على ما في كتب القوم موضوعة للدلالة على النسبة التصديقية او للدلالة على

الهووية التصديقية اولا برز قصد الحكاية والاخبار عن الواقع ونفس الامر.

وانت خبير باشتراك الكل في اشكال وهوان الدلالة من متفرعات الوضع وابرار القصد من الغايات المترتبة على الوضع فاللام المأخوذ في هذه العبارة غير اللام في قولهم من للابتداء فان الموضوع له في الكلمة معنا تصوريا والموضوع له في الجملة معنا تصديقا فكون قصد الحكاية اوبراز قصد الحكاية موضوعا لها من المناقضة بين ماهو الموضوع وماهو الموضوع له. واختصاص الاولين بان القضايا الكاذبة من القضايا الحقيقية اى تكون الهيئة فيها مستعملة فيما وضع لها مع انها لامحاكاة ولامدلول ولانسبة لها وراء وهم الكاذب اللهم الا ان يقال هى موضوعة للاستدلال وهواعم من المطابقة واللامطابقة. واختصاص الثالث بان مناط القضايا الكاذبة عدم موافقة مضمون الجملة مما في الواقع ونفس الامر وعليه يلزم اما صدق جميع القضايا وهو واضح المنع واما كون الهيئة ذامفادين ومضمونين احدهما صادق دائما وثانيها صادق وكاذب حسب التطابق وعدمه وهذا ايضا واضح المنع. ضرورة ان الهيئة موضوعة لمعنى واحد بسيط كساير اللغات والهيئات التصورية فلاينبغى الخلط وتدبر. فعلى ما عرفت لا يمكن تصور الموضوع له في الهيئات التصديقية لان تصور الهيئة التصديقية ليس الا تصور امر بسيط والهيئة التصديقية مركبة فلا يعقل اسراء الوضع الى ماهو المقصود لانه غير ماهو المقصود بالوضع.

ان قلت: نعم الا انه كالحروف والمعاني الاسمية الحاكية عنها في حال الوضع فكما ان بتلك العناوين الاسمية كان يمكن ذلك فكذلك الامر هنا و كما ان هناك كان الموضوع له عاما كذلك هنا.

قلت: ليس الامر كما قيل، ضرورة ان ما ذكرناه هناك هو ان الامر الواحد البسيط وهى حيثية الابتداء يمكن ان يكون معنا اسميا في موطن وحرفيا في موطن كما التزم المشهور من الفلاسفة في الجوهر والعرض في مباحث الوجود الذهني واما المركب والبسيط والقضية والتصور غير قابل للانقلاب حسب الخارج والذهن.

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

وبعبارة اخرى، اخذ المفاهيم التصورية من الهيئات التصديقية واسراء الوضع الى تلك الهيئات كما وضعوا ذلك في الحروف مما لا يعقل ولو سلمنا تعقله فهو مما لا يورث السراية لما عرفت في اصل المسئلة ولخصوصية في المقام.

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

كما في الحروف غير تمام في الهيئات الناقصة لانها وان تكن دالة وكاشفة في الجمل الاخبارية عن حيثية غيرحيثية المضاف والمضاف اليه بالضرورة الا ان المستكشف بها كما قد عرفت مختلف الالوعية حسب اوعية المضاف والمضاف اليه والجامع لها ليس الامرا كليا ولادليل على لزوم كونه جامعا ذاتيا بل هو باختيار الواضع فما يأخذه من الشتات والمتباينات هو الجامع في عالم الوضع والالفاظ وان كان وهميا وعنوانيا وعرضيا واذا كان الوضع امرا اعتباريا فما هو الالابد منه كونه قابلا للاعتبار في الخارج وهذا مما لاشبهة تعتريه .

فعليه كما يعتبر الواضع الجامع موضوعه فيكون كليا كذلك يعتبره في الخارج فيكون ما هو الجامع موجودا في الخارج سنخ موجودة الطبيعية في الخارج وبهذا تنحل الشبهة في الحروف ايضا وهذا طريق اخر لحل الشبهات في عموم الموضوع له في الحروف وحل الشبهة في اخذ المفاهيم الاسمية من المصاديق الحرفية وحلها عليها .

واما في الهيئات التامة فقد عرفت الشبهة فيها وقال صاحب المقالات بعموم الموضوع له في الهيئات التامة والناقصة قائلا ان الهيئة الناقصة تحكى عن النسبة الثابتة والهيئة التامة تحكى عن ايقاع النسبة نحو زيد قائم وعبدي حرفي مقام انشاء العتق والانسان يرى بالوجدان ان المتكلم يرى الموضوع عاريا عن النسبة التي يريد اثباتها اخبارا واوانشاء وهو بالحمل والانشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول بخلاف النحو الاول فان المتكلم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع اوالمحمول انتهى ما هولب مرامه .

وانت خبير بما فيه لما عرفت ان في قولنا الربط بين غلام زيد ربط اضافي جملة صحيحة ولا واقعية للنسبة الناقصة، فيعلم ان المحكى بالهيئة الناقصة والمدلول عليه مختلف فتارة يكون تكويننا مقدما لطرف الاضافة كقولنا اله العالم فان هذه الاضافة تحكى عن الاضافة الاشرافية واخرى يكون من قبيل بياض الجسم وثالثة يكون من قبيل غلام زيد ورابعة من قبيل ما اشير اليه وخامسة غير ذلك والذي هو الجامع هو الموضوع 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 بحل هذه الامور بطريق خارج عن المتعارف بعد عدم لزومه مستهجن .

هذا في قوله تحكى عن ايقاع النسبة تناقض ظاهر وكان ينبغي أن يقال آله لايقاع النسبة وسيظهر ما هو التحقيق في مفاد الهيئة التامة انشاء الله تعالى .

والذي هو التحقيق فيها، ان الواضع في هذه المواقف بالاستعمال يتمكن من اداء وظيفته فاذا اراد افادة مفاد القضية فيقول زيد قائم مریدا به ان الهيئة فيه تكون ذات دلالة

على امر غير مايدل عليه المفردات هيئة ومادة، وفي هذا الاستعمال لا يلتزم بالصدق والكذب بل المقصود فيه المعنى الاعم من ذلك لا مكان اداء وظيفته بقوله شريك الباري موجود فيعلم من ذلك ان ماهو مفاده اثبات الاتحاد والهوية في الحملات، واما في الفعلية من الجملة وهكذا في الاسمية غيرالحملية فلعل الهيئة فيها موضوعة بوضع اخر يتطلب تفصيله في المشتقات. لالحكاية عن الهوية ولايقاع النسبة كما لا يخفى والعجب عن صاحب المقالات ره حيث توهم ان الفرق بين مفاد الناقصة والتامة هوان في الاولى يكون المحكى هى النسبة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وفي الثانية هو وجودها انتهى وانت خبير بان عمدة البحث في الهيئات الناقصة هى الواقعات في الجمل التامة كقولنا زيد العالم قائم و غلام زيد فاضل وهكذا ولو كان القائم والفاضل زيد الجاهل و غلام عمر ولو كان هو الكاذب بالضرورة و يؤخذ كذبه من عدم المحكى للنسبة الناقصة المستلزمة لعدم النسبة التامة كما هو الواقع فليتدبر. وما قيل ان مناط كذبه عدم مطابقة مضمون الهيئة التامة للواقع ان كان يرجع الى ما اشرنا اليه فهو و الا فهو ضرورى الفساد بالوجدان، فما افاده بقوله مع قطع النظر عن وجودها لافائدة فيه.

فتحصل ان الهيئة تكون موضوعة لمعنى تصديقي فلا يكون وعائه الخارج لانه وعاء الوجود وكماله، واما التصديق والاذعان فهو من الامور الذهنية والنفسانية و وعائه الذهن فما هو في الخارج كما يمكن لحاظه بالنسبة التصورية يمكن لحاظه بالنسبة التصديقية، فهذا كاشف عن ان هذه الامور ليست واقعية بل تختلف ذلك باختلاف الاغراض والمقاصد، نعم لا بد من ملاك الاتحاد في الحمل بلاشبهة ولكنه غير ماهو الموضوع له في الهيئة.

ضرورة ان العنوان الذاتي كعنوان الانسان والعنوان العرضى كالعالم ونحوه لا يكونان متحدين في الخارج بل ماهو المتحد هو وجود الاعراض مع الجواهر اتحاد الشئى مع كماله فجميع العناوين اختراعى والحمل بينها ابداعى والهيئة موضوعها اثبات الاتحاد وقدمضى ان ملاك الصدق ليس الاتمامية مضمون الجملة مما في نفس الامر والمراد من نفس الامراع من الخارج والذهن ودرك العقل صحة الحمل كما في قولنا الانسان انسان فلا محكى في مجموع القضايا حتى تكون الهيئة موضوعة للحكاية او لابرار قصد الحكاية او لامثالها مما لا يخفى.

فبالجملة لا ينبغي الخلط بين حيثية الحمل وحيثية الاتحاد، فان الاولى ذهنية والثانية خارجية، فالذى هو الحامل بين العنوانين هى نفس الانسانية والهيئة لا تكون الاموضوعة مما يتصدى له النفس وهو حمل شئى على شئى. وتوهم ان الموضوع له كلى اذا

كان ذهنياً في غير محله لتشخصه به كما لا ينبغي الخلط بين مباحث الالفاظ ومسائل الفلسفة، وقد وقع ذلك في هذه المباحث واشباهها لكثير من اهل الفضل والعلم وارتباط مسائلها ببعضها ببعض احيانا لا يورث جوازه. ولا يستلزم اقتناص الحقايق الحكيمية من الاطلاقات العرفية والاستعمالات الدارجة فليتأمل فالتحفظ عليه صعب جدا.

ثم ان في قولنا ان مفاد الهيئة التامة اثبات الاتحاد اشكالا او اشكالين. وذلك لان اثبات الاتحاد يستلزم دوام الصدق ولان مفاد القضايا في الحملات الاولية هو الاتحاد في الذات والمفهوم وفي الشايع الصناعي هو الاتحاد في الوجود وفي مثل الانسان نوع هو الامر الاخر، ويمكن حل الاول بان الاثبات اعم من الثبوت الواقعي، فان كان ثابتا فالقضية صادقة والا فهي كاذبة، وحل الثاني بان المراد من الاتحاد وهو المهمل منه لا القسم الخاص فاذا كان بين الموضوع والمحمول نوع اتحاد في وعاء من الاوعية فالهيئة متكفلة لاثباته والحكم به. وان شئت قلت مفاده اثبات نوع اتحاد بين الموضوع والمحمول واما خصوصيات الاتحاد فتعرف في مرتبة الاستعمال.

الامر الرابع في وضع الهيئات الانشائية: وهي على ثلاثة اصناف: منها ما يختص بالانشاء كالا و امر والنواهي وعمدة البحث فيها على مباحث الامر والنهي، ومنها ما هو الظاهر في الاخبار وقد يستعمل في الانشاء كفعل المضارع وبعض الجمل الحملية كهذا مسجد او مملوك. ومنها بعكس ذلك كفعل الماضي المستعمل كثيرا في الادعية وصيغ العقود والايقاعات وبعض الجمل الحملية كهي طالق وهو حر وضامن، ولما كان اختلاف الاعلام في الموضوع له ناشئا من اختلافهم في حقيقة الانشاء فلا بد من الاشارة الى تلك الحقيقة. فنقول جميع المعبرات العقلية التي عليها تدور رحي معاش الناس متخذات من الامور التكوينية فاذا كان المأخذ امرا معلوما واضحا فلا وجه للاختلاف في المأخوذ وقدم منا الايماء الى هذه القاعده سابقا.

هذا هو اجماله وتفصيله انا اذ ارا جعنا كل واحد من الاعتبارات نجد انها ذات شىء خارجية مناسبة جدا للمعتبر العقلائي، مثلا الملكية الاعتبارية ماخوذ من الملكية الواقعية الثابتة للنفس بالنسبة الى القوى والله تعالى بالنسبة الى العالم ولما كان اعتبار الملكية لاجل السلطان على المملوك والاقتدار عليه يعد صاحب الدار مالكا لما نجد له السلطنة عليها في التصرفات والبيع هو مبادلة مال بمال وتلك المبادلة تكوينية اذا كانت في المكان واعتبارية اذا كانت في الملكية والاجارة مثله وهكذا النكاح والطلاق والعقود فان لكل واحد منها معنى تكويني ثم بعد ذلك اعتبر في المجتمع البشري لادارة السياسة

المدنية والحكومية ولحفظ نظام العالم من الوقوع في المفاسد والمهالك المترتبة على المهرج والمرج.

ومن هذا القبيل مامرنا في الوضع فانه اعتبار من الوضع التكويني وهكذا الانشاء فانه اعتبار الایجاد لان معناه التكويني ايجاد الشئى كما قيل انشاء الخلائق بقدرته.

ثم انّ المعتبرات العقلانية ابدية الا اذا ضمحت الاقوام والملل اوزالت الجهات المورثة لحدوثها وليست باختيار الاحاد بما هم احاد فهى الامور الموجودة في وعاء الاعتبار الا ان نحو الاعتبار قضية تعليلية على نعت الكلى كما عرفت منا ايضا تفصيله.

فلا معنى لتوهم اعتبار الملكية من قبل المالكين واعتبار الطلاق والزواج من قبل الافراد وهكذا بل هذه الامور بمعناه الواقعى ليست اختيارية بيد الافراد والاحاد والذى هو باختيارهم امر اعتبر بنحو الكلى سببا لها وهذا بيد الافراد والاحاد وهو عناوين العقود والايقاعات كالبيع والاجارة والصلح وهكذا وهذه العناوين لها لغات موضوعة لها فيكون جميع هذه اللغات اسباب لفظية لتحصل المعبر العقلانى الذى هو مفاد تلك اللغات وهو فى الحقيقة موضوعات لتلك المعتبرات الكلية الخارجة عن اختيار العقلاء وهو الملكية والنقل والانتقال والزواج والطلاق بالحمل الشايع وهكذا.

فهنا ثلث امور اللفظ ومعناه المنشاء به والاثر المترتب عليه اما اللفظ فهو باختياره ويوجد بانشائه التكويني واما معناه فهو باختياره مع الوسط و يكون بين اللفظ وهذا المعنى اعتبار السببية والایجاد، واما الاثر فهو مترتب على فعله الاختيارى وهذا الاثر هو الذى يترتب عليه عند العقلاء بعد امضائهم القانون الكلى وهو ان كل من تنطق بهذه الالفاظ بما لها من المعانى مريدا ذلك المعنى فهو مالك الثمن وذاك مالك المثلثن او غير 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 لا بد من تصوره ما يترتب على انشائه وما هو المنشاء وهكذا فادام لم يتصور ذلك ولا يصدق الاثر المترتب عليه لا يكون كلامه سببا ولا ما يحصل منه موضوعا لتلك القضية الكلية.

اذا عرفت ذلك علمت ان ما افاده العلمان الاصفهاني والتميني الوالد عنى عنها صحيح ولكنها لم بينا وجه المسئلة وما افاده غيرهما كصاحب الكفاية والمقالات واتباعها فهو الغفلة والذهول والخروج عما هو يليق بالتحقيق، والعجب عن صاحب المقالات حيث ينسب اليه ان الانشاء هو ابراز المعبر النفسانى بمرز خارجى وهذا ان يرجع الى لزوم تصور

المبادلة قبل انشاء البيع فهو امر واقعى مطابق للتحقيق وقد اشرنا اليه، وان يرجع الى امر اخر فهو واضح المنع ضرورة ان المعتبر النفساني لا يمكن ابرازه لانه امر ذهني لا يعتبر وراء النفس فلا بد من كون المعتبر امرا مطلقا من الذهن ويكون في الاعتبار خارجيا كما يقال زيد مالك و بايع خارجا لاذنها، وان اريد اظهر ما في الخيال فجميع القضايا مبرزات ما في النفس اخبارية كانت او انشائية هذا مع انه يلزم كفاية الاخبار عما صنعه في الذهن من المبادلة الذهنية، فانها ليست مبادلة اعتبارية بل هي مبادلة وهمية او خيالية، اى بدل بين الصور العلمية الموجودة عنده من الاثمان والمثمنات.

فما قيل بكفاية الامر النفساني عن الابراز باطل ومنشأ الغفلة عن ان الامور الاعتبارية موجودات معلقة على طريق القوانين الكلية فادام لم يوجد المقدم لا يتحقق التالي ووجود المقدم هو المعتبر خارجا وما كان وجوده اعتباريا في الخارج لا يتحقق بصرف الوهم والخيال.

فما هو القانون الكلي هو انه اذا تحقق البيع في الخارج تحقق الملكية و يتبادل الاملاك والبيع الوهمى غير البيع الاعتبارى بالضرورة فان وعاء الاعتبار اخذ من وعاء الخارج لا الذهن فاغتم.

ثم أنك ان شئت قلت الانشاء هو تحقيق المعتبرات العقلانية اى ايجادها والباسها لباس الخارجية. اذا عرفت ذلك فلا بد من الالتزام بان الموضوع له فيها الخاص لما عرفت ان مفاد القضية والهيئات المركبة غير قابل لشمول العنوان الواحد له حتى يكون هو الموضوع له.

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

ومن هذا القبيل الهيئات في الجمل الاسمية الاخبارية الحمليّة كقولهم هذا مسجد او انت ضامن او هى طالق وهذا مملوك في مقام الوقف الى مقام انشاء البيع، فان الكل بنحو المجاز والادعاء ومصحح هذه الدعوى الاثار المقصودة بها، وربما تكون الجملة الحمليّة كثير الاستعمال في الانشاء بحيث ربما تكون حقيقة ثانوية كما في الطلاق والضمنان، ولا يستلزم صحة استعمال تلك الجملة في مواقف خاصة صحتها على الاطلاق كما توهم،

فلا يجوز ان يقال زيد قائم في مقام الامر بالقيام بخلاف قولهم زيدضامن في مقام الامر بالاداء او هو يعيدصلوته في مقام الامر بالاعادة فلا تغفل.

وربما يخطر بالبال عدم صحة المجاز والادعاء في هذه الجملة الحملية لان المقصود افادة الطلاق والملكية والوقفية، فلا بد من كونها بنحو الحقيقة فاذا قال هذا مسجد فلا بد من استعمال الهيئة في المعنى الابدائي الاعتباري و يكون الموضوع من افراد المحمول الكلي الذي هو ذواحكام خاصة.

نعم في ما اذا قال هذا مملوكك في مقام افادة البيع فربما كان ذلك من باب الكناية باستعمال اللازم واردة المزوم والافهول يقع بيعا بهذه الجملة يتمكن من مطلق التملك بناء على جوازه وعندئذ تارة يلزم كون الموضوع من مصاديق المحمول كما في المثال الاول واخرى ليس الامر كذلك كما في المثال الثاني لان الكلي المملوك مضاف الى زيد وهوليس مالكالشيئي فرضا فتامل.

ان قلت لا يعقل الاستعمال الابدائي لان صحته تتوقف على وجود المستعمل فيه قبل الاستعمال فكيف يعقل وجوده متأخر عنه. قلت: هذا ما يظهر من موضع من الدرر فيه مامر في المعاني الحرفية.

الامر الخامس: في وضع اسماء الاشارة و الضمائر والموصولات

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

وهذا هو قول ظاهر من الفاضل اغشى الاصفهاني و بعض تلامذته وما فيه ظاهر ضرورة ان الاشارة تتحقق بدون الاسباب المورثة لتحقيقها الخارجى تحققا اعتباريا على نحو ما عرفت منا ومعنى تحقق الاشارة خارجا ليس الا التحقق الوهمي لا التحقق التكويني، فالاشارة قسمان: وهمي واعتباري، فالوهمي ما يحصل من الاصبع، والاعتباري ما يحصل من اللفظة القائم مقام الاصبع من دون لزوم ذلك في التحقق الاعتباري.

ثانها، انها موضوعة للاشارة المقيدة بالمشاراليه.

ثالثها، انها موضوعة للمشاراليه لابعنوانه بل بعنوان اخر فيكون كلمة

هذا موضوعا للمفرد المذكور لا للمفرد المذكور المشاراليه.

رابعا، انها موضوعة له بعنوان المشار اليه ولكن لامن تلك الاشارة الاعتبارية بل من الاشارة الخارجية.

خامسا، انها موضوعة لايجاد الاشارة الاعتبارية، ولعله هو الظاهر من الوالد المحقق مدظله،

سادسا، انها موضوعة للاشارة الاعتبارية واما وجودها فهو يحصل من الاستعمال في الجمل التصديقية فيدل الهيئة التصديقية على الابدان دون الهيئة التصورية وهذا هو الظاهر من بعض سادة اساتيدنا (ره)

والذي يستظهر من اهل الادب انها موضوعة للاشارة وهي المسند اليه وهذا هو التناقض غير القابل للجمع، ضرورة ان ماهو الموضوع للاشارة بالحمل الشايع معنا حرفي و هو لا يكون المسند اليه اجماعا.

ولذلك صرح الوالد مدظله بان المسند اليه هو المشار اليه لا الاشارة كما يعلم ذلك من اشارة الاخرس. والذي يتوجه اليهم ان المشار اليه ليس دخيلا في الموضوع له لتحقق الاشارة بدونه في ما اذا قال هذا زيد مع عدم وجود له وانه توهم وجوده للظلمة الشديدة، فان الاشارة قد تحقق هنا بلا شبهة مع ان المشار اليه لا تحقق له فجميع الاقوال الاخذة فيه المشار اليه في الموضوع له فاسد.

فيبقى كونها موضوعة للاشارة الاعتبارية فيكون مدلولها تلك الاشارة كما عليها تدل اصعب الاخرس دلالة غير وضعية او وضعية غير لفظية، وماترى في كلام الوالد المحقق مدظله من انها موضوعة لايجاد الاشارة اعتبارا غير موافق للتحقيق لعدم اعتبار الوجود في الموضوع له فهي موضوعة له فهي موضوعة الحيثية الاشارة الاعتبارية. نعم اعتبار الوجود والابدان يأتي بالاستعمال في الجملة التصديقية على نحو ما اشير اليه انفا.

وحيث قد تقرر عدم امكان الوضع العام والموضوع له الخاص، فالموضوع له هنا هو العام من غير لزوم التوصل الى الوضع بالاستعمال، كما عرفت في الهيئات المركبة لان ماهو الموضوع له هو عنوان الاشارة وهي تعبير في الخارج فتكون مصاديقها معان حرفية والمفهوم الذهنى اسمى كما في الحروف واشباهها.

ولذلك ترى انه اذا قال هذا عالم يصح الحكاية عنه بانه اشار اليه بانه عالم فيعلم ان ماصنعه في الخارج مصداق الاشارة فيكون مفهوم الاشارة كمفهوم الانسان في الخارج فلا تغفل ولا تختلط.

نعم في الطبيعي الحقيقى هو موجود حقيقة بالوجود الأعلى بعض المذاهب الراقية و

في مفهوم الربط والنسبة والاشارة هي الوجودات في الخارج اعتبارا.

واما الضمائر فالقول الوحيد في ضمير المتكلم انه ليس موضوعا للانفس المتكلم وليس في البين اشارة ولاخطاب، نعم مختار الوالد المحقق مدظله ان الموضوع له خاص قائلا ان المتبادر منه هو الهوية الشخصية الخارجية بالوضع العام، ومختارنا ان الموضوع له هو المتكلم وانه منطبق عليه لاجل كونه متكلمها ولو كان 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 المعاني الخارجية حروف واما كونها اشارة لللتبادر والى هذا يرجع قول النحوى الذى قال وفي جملة ربه هو كذلك بان كلمة رب اضيفت الى النكرة لان المناط في ذلك هو المرجع فما اشتهر ان الضمائر من المعارف كلا غير صحيح بل في الغائب تابع له في ذلك.

فما تخيله النحاة والاصوليون من ان الموضوع لها المراجع المهمة واضح المنع ويشهد لذلك صحة توهم المرجع وارجاع الضمير اليه فانه اذا صنع ذلك فقد اشار الى الغائب بالضرورة مع توهم المشار اليه، فيعلم انه غير دخيل في الموضوع له، فكلمة هو مثل كلمة او وكلمة هذا مثل كلمة اين في الفارسية فليتدبر جدا يعرف، واما الموضوع له فهو خاص عنده وعمام عندى لانه هو الاشارة الى الغائب كما كانت كلمة هذا موضوعة للاشارة الى الحاضر على نحو ما عرفت من غير كون القيد وهو الحاضر والغائب داخلا في الموضوع له.

واما ضمائر الخطاب، فهي على صنفين: منها ما هي الموضوعة لاعتبار الخطاب فيوجد بها الخطاب في الاستعمال، فلا تكون موضوعة لانفس المخاطبين حتى يكون من اسمائه تعالى كلمة اياك مثلا، بل هي الموضوعة كاخواتها للخطاب والمخاطبة من دون كون المخاطب داخلا في الموضوع له، فما عرفت من الاقوال في اساء الاشارة فهو الاتي في الضمائر والخطابات والتحقيق في الكل ان الموضوع له معنى اسمى كلى ومصاديقه معان حرفية وبذلك يعلم الفرق بين الموضوع له في المعاني الاسمية والحرفية، فان المعاني الاسمية ما هي المستقلات في الوطنين والمعاني الحرفية ما هي المستقلات في النفس والمتدليات في العين والخارج بوجه مضى سبيله.

فعدول الوالد المحقق من المشهور الى ان هذه ادوات لاسماء في محله اذا كان المناط مصاديق تلك الموضوعات، ولكن الحق ان ما هو المناط هو الموضوع له وهو المعنى الاسمى دون مصاديقه التي معان حرفية ولورجع قول الكفاية واتباعه الى ما استسناه فهو والا فهو كغيره

في الضعف والفساد.

ثانيها التي هي علامات و رموز وليست موضوعة حتى تدل على معنى يكون هو في عالم الدلالة والاستعمال حرفا وفي عالم الوضع والتصوير اسما وهي كالفاظ المستعملة عقيب اسماء الاشارة مثل قوله تعالى ذلكما مما علمنى ربى، فان الظاهر والمتبادر من قوله ذلكما ليس الا الاشارة الى معنى معلوم وليس في هذا المقام خطاب اليها، بل قوله كما علامة كون المخاطبين من النساء، بخلاف ما اذا قيل فذلكن الذى لمتنى فيه فانه فيه زائدا على الاشارة خطاب والامر سهل، فان ابنت عن ذلك فتقول ان جميع الفاظ الخطاب موضوعة للمخاطبة فيوجد بها في مقام الاستعمال الخطاب وما هو السر في توهم كون المشار اليه داخلا في الموضوع له وهكذا المرجع او المخاطب هوان مصاديق هذه المعاني 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 المعاني ليست كحرفية وجود الاعراض بالنسبة الى وجود الجواهر بل هي حرفية اعتبارية وتلك حرفية خارجية عينية والذى هو المناط في تشخيص كون مفاد جملة او كلمة انها معنى اسمى او حرفى هوان المعاني الاسمية ليست لها مفاهيم اخر حاكية عنها الانفيسها بخلاف المعاني الحرفية فان لها مفاهيم اخراسمية يحكى بها فلحيثية المعنى الحرفى في كلمة من معنى اسمى هو الابتداء وهكذا ولحيثية المعنى الحرفى في كلمة هذا واخواتها معنى اسمى هي الاشارة والخطاب وهذا دليل على ان الضماير الغائية مفادها الاشارة وان ادوات الخطاب مفادها معان حرفية لامكان حكايتها بالمفهوم الاسمى وهو الخطاب. فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين يصح ان يقال هو مخاطب ربه هكذا.

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

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

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

ولا يبعد ان يكون هو المتبادر منها عند اطلاقها وهوان يقال انها موضوعة لايجاد الاشارة الى مبهم يتوقع رفع ابهامه بحيث يكون عملها امرين احدهما اصل الاشارة وثانيها افهام المشار اليه المتوقع للتوصيف فيكون معنى الذى والتى معنى مبهم مشار اليه بايجاد الاشارة اليه هذا فى غير من وما واوى، واما فيها فالظاهر انها اسماء وضعت لعناوين مبهمة والامر سهل انتهى .

والذى هو التحقيق بعد المراجعة الى النظر الدقيق هوان الموصولات مختلفة، فمنها ما اشرب فيه الاشارة ولكنها ليست لمجرد الاشارة بل هى موضوعة للاشارة الى المفروض قبال الاشارة الى الموجود الحاضر او الاشارة الى الموجود الغائب من غير كون القيد داخلين كما تقرر فقوله الذى يطعمنى فيه الاشارة الى موجود فرضى الا ان هذا قد يكون مطابقا للواقع كما فى المثال المذكور وقد يكون فرضيا صرفا كقوله الذى يحاربنى لم تلده امه وقد يكون فرضيا متوقع الوجود كقوله الذى يقرض الله قرضا حسنا ومرادفه بالفارسية آن كسى كه . ومنها ما يكون مفاده المعنى الاسمى المبهم ولا اشارة فيه بوجه مثل قوله من رد عبدى وقوله رفع ما لا يعلمون، فان المفهوم منه معنى كلى قابل للصدق على الكثيرين ولا يصدق الاعلى ما يصدق عليه الصلة ومرادفه بالفارسية «چيزى كه» او «كسى كه» فعليه اطلاق القولين الاولين ممنوع وما افاده بعنوان الاحتمال هو الاوفق بالصواب .

فبالجملة الموصولات تفارق الضمائر والاشارات، فان منها ما يكون مفاده المركب من معنى حرفى ومعنى اسمى كالذى والتى ومنها ما يكون مفاده معنى اسميا 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 للمعنيين 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 كما هو المختار بل قد عرفت ان المعانى الحرفية فى وعاء الوضع معان اسمية وفى وعاء الاستعمال مصاديق حرفية فتلك المعانى فى وعاء غير مختلفة وفيها هى المختلفة فهو الخارج عن باب الوضع وعلقة الدلالة .

هذا كله بناء على كون كلمة الذى مرادف لكلمة — آن كسى كه — فى الفارسية والافهوه 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 هو استعمال اللفظ فى غير ما هو الموضوع له لمناسبة وعلاقة خاصة بين المعانى الحقيقية والمجازية، واختلفوا فى انه جائز مطلقا ولا بد من الوضع الشخصى او النوعى او المناسبة الخاصة المصرح بها فى كلمات القوم، فلا يجوز التعدى عما وصل اليه من الاستعمالات المجازية الى غيرها، بل لابد من الاقتصار على العلاقات المعينة البالغة الى خمسة وعشرين مثلا فذهب الى كل احتمال جمع والذى اختاره الكفاية هو الاول فلا ضيق 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 ولما نجد من جوازه فيما لم يصل منهم بالنسبة اليه الاذن والترخيص كما فى استعمال اللفظ فى نوعه ومثله.

اقول يتوجه الى هذه الطريقة اولا ان الوضع الشخصى او النوعى اما لا معنى له فى المقام او يستلزم خروج الكلام فى المقام عما هو المقصود والمرام فعليه ينحصر الامر باشتراط الاذن والترخيص وهو غير مبرهن لالعدم كون الواضع اهلا لذلك كما فى كلام القوم بل لان الشرطية تحتاج الى الدليل وهو غير منكور، وثانيا اطلاق اللفظ وارادة معناه الموضوع له امر وكون ذلك المعنى مقصودا بالاصالة امراخر وبعبارة اخرى قديتفق اطلاق اللفظ فى مورد لا يصح الحاقه بالكلمات الموروثة من البلغاء حتى يندرج فى الطريقة الاتية عن السكاكى

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

فعلى هذا لا يأتي ما افاده اهل الذوق من المعاصرين في جميع الاستعمالات ولكن لا يلزم مع ذلك كله استعمال اللفظ في غير ما هو الموضوع له بل في المثال المذكور وفي جميع المواقف لا يستعمل الهيئات ولا المواد الا في ما هو الموضوع له ولكنه تارة يكون هو المقصود بالذات والاتصال واخرى يكون هو السبب لانتقال السائل الى امر اخر فلا حذف في المقام و لا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد، اما كونه سببا لذلك فهو الواضح واما عدم كونه مجازا في الحذف والكلمة فلان السببية للنقل معناها عدم حذف المضاف وكون الكلمة مستعملة فيما هو الموضوع له بالارادة الاستعمالية ايضا مانع عن كونه مجازا في الكلمة واما عدم كونه مجازا في الاسناد فلان المناط في ذلك كونه مرادا بالاتصال وهو ممنوع فرضا. اللهم الا ان يقال ان المناط في ذلك هي ارادة الاستعمالية وموجودة فلا تغفل. فبالجملة المجاز بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له غير مرضى والمجاز بمعنى انه معبر ما هو المقصود بالاتصال محقق والذي هو المصحح لتلك الاستعمالات المجازية التسهيل في الامر و اداء المقصود باسهل ما يمكن لان النظر ليس مقصورا في مفاد الجمل مطابقه بل المنظور الاصل هو الامر الاخر، فتدبر.

الطريقة الثانية: ما افاده السكاكي في خصوص الاستعارات وهو السبب لانتقال الشيخ ابى محمد رضا الاصفهاني (ره) في الوقاية الى تهذيبه وتوسعته فهذه بدعوى ان اللفظ لا يستعمل في خصوصيات المورد فيما اذا قيل رأيت اسدا يرمى فانه يستلزم المجازية حتى في المصداق الحقيقي ووسعه بعدم اختصاص ذلك في الاستعارة بل هو الجارى في جميع المجازات حتى المركبات والكنيات.

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

اعادة لفظ الملك خلوا عن معناه لوجود يوسف وجعلها متحدين في الاسم بل لان الملك استعمل في الماهية المعهودة من الروحانيين واطلق اللفظ عليها واستعمل فيها وادعى انطباقها على المعنى الادعائي وقس عليه قولنا رايت اسد اوحاتها فان لفظى الحاتم والاسد استعملتا في معناهما ولكن ادعى ان زيادا هو الاسد وهو الحاتم.

وما افاده يسرى في جميع الكلمات المجازية المستعملة في القرآن و اشعار الفصحاء والبلغاء ولايشذ عنه شيى من المجاز المرسل وغيره حتى المركبات ففي قول الفرزدق:

هذا الذى تعرف البطحاء وطئته والسبيت يعرفه والحل والحرم
يكون الاستعمال فيما وضع له بضميمة ادعاء انه في الشهرة بالغة الى حد يعرفه كل شيى وفي قولهم اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لا يستعمل المفردات ولا الهيئات الا في الموضوع له ولا معنى لدعوى استعمال هذه الجملات في الرجل المتردد بل هذا هو بيان حال مثله، والى هذه المقالة خضع جمع من الاعلام كالوالد و السيد البروجردى وهوما لاينكر بنحو الاجمال بالضرورة.

اقول، قد عرفت ان ما افاده لا يتم في المجازات الراجحة في كلمات اراذل الناس وعوام الامة فلا حاجة الى ضميمة الادعاء الا في مواقف خاصة وكلمات الاولياء والخبراء من الفن. فبالجملة ما افاده من قبيل الحكومة المصطلحة في هذا الفن فاذا قيل لاسهولمن اقر على نفسه بالسهو او قيل الطواف بالبيت صلوة فلا يراد منه الا اننى المتلواو دعوى انه عين المحمول وما هذا الاسلب الحكم او اثباته واسراء الحكم الى الموضوع ولكنه غير خفى ان ما يجده الذوق السليم والطبع المستقيم في هذه المواقف لا يلازم كونه مطابقا للواقع لخلو كلمات كثيرة حتى من ابناء الخطابة احيانا من هذا الدعاوى. فلا بد من قرينة على هذا والافيندرج فيما ذكرناه من ان الاستعمال كثيرا ما يكون بداعى الانتقال الى المعانى الاخر المقصودة بالذات فافهم وتدبر جيدا.

الطريقة الثالثة: ما مررنا في مباحث الوضع وهوان الالفاظ ليست موضوعة الاللمعانى العامة، فاذا اطلق الميزان والكتاب والقسطاس والصراط وامثال ذلك وارىد منه غير ما هو الموضوع له بدوا فليس هو الا لاجل توهم ان دائرة الموضوع له مضيقه واما اذا كان هو الموضوع لامر اعم فيكون الميزان موضوعا لما يوزن به وهكذا غيره فايراد من هذه التعابير من المجاز بل هى عين الحقيقة لانه موضوع لمعنى اعم؛ فارادة يوسف من الملك الكرم من هذا القبيل لانه موضوع لكل ما كان فيه غلبة الروحانية سواء كانت في المادة ام

لم تكن، فالحكومة بالانخراج في قوله ما هذا بشر ليست الالعدم انطباق المعنى الموضوع له عليه واقعا بالادراج في قوله ان هو الاملك كريم ايضا مثله.

اقول، قدمرما في هذا المنهج المصر به بعض ارباب التفسير والعرفان في كتبهم ولوصح ذلك في بعض اللغات فلا يمكن المشى بها في هذا الموقف ضرورة ان في مثل واسئل القرية والعر التي كنافيا وفي قوله والبيت يعرفه لا يتم هذه المقالة وهكذا في الاستعمالات المتعارفة وفي المجازات المركبة فلا ينبغي الخلط فتحصل ان الطريقة الاولى غير صحيحة والطريقتين الاخيرتين غير كافية، بل لا بد من تأسيس امراخر كما اشيراليه.

المبحث الرابع في استعمال اللفظ في اللفظ

اذا قيل زيد لفظ او ثلاثي او كيف مسموع اوقيل ضرب فعل ماض اوقيل زيد في قولك هذا ضرب زيد فاعل اوقيل زيد في جملة ضرب زيد فاعل فهل هذا من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الا ان المعنى هنا هو اللفظ فيكون استعمال اللفظ في اللفظ، او هو من سنخ اخر في باب المحاورات العرفية وليس استعمالا به بل هو الالتقاء والاطلاق والايجاد. فيكون من قبيل الاشارة الى الموجود الخارجى والحكم عليه بانه عالم اوقائم فلا تكون القضية الملفوطة ذات موضوع ملفوظ بل هو محذوف ومعلوم فتكون القضية مركبة من الموضوع الخارجى والمحمول اللفظى، فههنا طريقان المشهور هو الاول والذى اختاره بعض السادة من اساتيدنا هو الثانى وكنافى سالف الزمان تؤيده والذى يخاطر بالبال هو التفصيل بين ما كان من قبيل الاطلاق والالتقاء واردة الشخص كما فى المثال الاول فانه من قبيل الثانى وما كان من قبيل الاستعمال واردة النوع والمثل والصنف كما فى الامثلة الاخرى فهو من قبيل الاول وذلك لشهادة الوجدان ومساعدة البرهان.

ضرورة ان كلمة زيد فى الجملة المعروفة لا يكون حاكيا ولا دالا فلا يكون مستعملا فى شئى لان الاستعمال يلزم الدلالة والحكاية ولا قول هذا للزوم اتحاد الدال والمدلول حتى تصبح المسألة فى واد اخر خارج عن المقام بل الوجدان قاض بذلك فما هو الموضوع فى القضية موجود خارجى ولو كان حاكيا عن امر ذهنى تكون القضية كاذبه.

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

الإشارة بالأصبع إلى العين الخارجية والحكم عليها بأنها كذا وكذا وليس ذلك معناه نيل الخارج حتى يلزم الخلف لأن ما هو في الخارج إذا نالته الانفس يكون ذهنياً بل لو كان ذلك منقلبا إلى الذهن يلزم كذب القضية فزيد في قولنا زيد لفظ وان كان مسبباً لحصول الصورة المعقولة من الكيف المسموع الغير القار الا ان المحكوم عليه ليس تلك الصورة لانها ليست ملفوظة فما كان هو الملفوظ هي الحركة الخارجية صادرة من مخارج الحروف المركبة منها كلمة زيد وسائر الكلمات والحروف والجمل وهذا هو الموضوع للقضية دون الامر الاخر.

كما اذا قيل العدم موجود مريدابه وجوده اللفظي او الكتبي فان الموضوع في هذه القضية ايضا نفس ما هو الصادر ولا امر وراء ذلك حتى يكون العدم والا عليه وحاكيا عنه.

واما حديث الاختلاف الاعتباري بين الدال والمدلول فيكون مانحن فيه من قبيل الاستعمال فهو مضافا إلى 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 ذلك في نوع الاستعمالات دون مهيته فيكون الاستعمال في المقام بمعنى سببية لفظ الموضوع لحضور الصورة المعقولة منه ثم بعد ذلك تنطبق تلك الصورة المعقولة على الموضوع الملفوظ المحكوم عليه بانه لفظ او ثلاثي او كيف مسموع او غير ذلك فلا تعدد في اللحاظ بل التعدد يحصل بالاستعمال الابداعي فانه ايضا نوع من الاستعمال فلانسلم كون ما نحن فيه من هذا القبيل لشهادة الذوق السليم على خلافه مع ان ما ذكرناه في الحروف الابدائية ليس من الاستعمال فحروف النداء موضوعات لاعتبار النداء بعد الالقاء والابداد وليست مستعمالات في المعاني الموجودة بها فتامل. ومما يشهد على ما ذكرناه قولنا ديزقلب زيد فان ما ذكرناه فيه من الواضح كالتار على النار، هذا مع ان الاختلاف الاعتباري بين الدال والمدلول لا يستلزم تعين كون ماصدره رالا وهو بنفسه مدلولا لامكان العكس ولا معين في البين فعلى ماتقرر تكون القضية المعروفة زيد لفظ قضية موضوعها الموجود الخارجى وعموله المعنى الكلى بالاستعمال الحقيقى ولا برهان على لزوم كون القضية الملفوظة حذاء القضية الخارجية.

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

واما فيما وراء ذلك مما كان الموضوع غير مشمول للمحمول كما في الامثلة الاخر، ومنها ما اذا اطلق اللفظ واريد منه جنسه كقوله ضرب فعل ماض فان المتبادر منه الانتقال من هذه اللفظة الى المصاديق المستعملة منه في الجمل ولا يكون المقصود فيها اذا اطلق واريد منه نفس الطبيعة النوعية لانها ليست فعل ماض، فما هو الفعل الماضى هو المستعمل في الجمل، فعلى هذا يكون في الحقيقة استعمال الا انه مجازى ولكنه لا بمعنى استعمال اللفظ في غير ما هو الموضوع له بل بالمعنى الذى عرفت منا في الاستعمالات المجازية.

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

قلت، نعم اذا اريد منه الاستعمال الحقيقي واما الاستعمال المجازى فهو ليس الا الانتقال من اللفظ الى ما اريد به وما هو المقصود للمتكلم حين الاستعمال فحقيقة الاستعمال هو الاستيفاء من اللفظ لاحضار امر ذهنى هو مقصود المتكلم ومرامه ومراده و بهذا المعنى يمكن استعمال البياض في السواد وبالعكس، فتحصل ان كلمة ضرب اطلقت واريد منه ما هو المستعمل في الجملة التصديقية وهذا هو الاستعمال، اى الاستفادة من اللفظ لاحضار ما هو الامر الغائب عن الناس و يكون ذهنيا ونفسانيا فما ذهب اليه بعض الاعلام مع الالتزام بالتكلفات الباردة غير لازم جدا فلا تغفل.

واجماله، هوان المتكلم الموجد للفظه ضرب اذا اتى بعد ذلك بقوله لفظ فهو القرينة على انه اراد منه شخص هذا اللفظ واذا اتى بعد ذلك بقوله فعل ماض فهو القرينة على انه اراد منه الطبيعة مع الغاء الخصوصية او عدم لحاظها واذا اتى بقوله فعل ماض في قولى ضرب زيد فهو القرينة على ارادته ما يماثله في خصوص هذه الجملة واذا اتى بقوله فعل ماض في جملة ضرب زيد فهو القرينة على ارادة الصنف منه في جميع الصور يكون القاء اللفظ وايجاد الموضوع وباختلاف الحكم يعلم نظره وفيه نقضا انه يلزم كون الموضوع في هذه القضايا مشمول للمحمول مع ان الامر واضح المنع وتوهم انه مما لا بأس بالالتزام به من افحش المناسد والغرائب.

ضرورة ان كلمة ضرب ليس فعلا ماضيا بل الفعلية والماضوية والمضارعية من اوصاف المعانى لا الالفاظ حتى يقال بانها في هذه الجملة ايضا فعل ماض ولكنه لم يستعمل في الفعل الماضى فلا تختلط وحلاً، ان الوجدان قاض باختلاف ارادة المتكلم الذى يريد الاخبار عن ماضوية ضرب في جميع الجمل بنحو القضية الحقيقية والذى يريد ايجاد اللفظ وارادة النوع منه فان بين المتكلمين بعد التحليل فرق واضح وعليه يمكن الاخذ بالمسلكين الاستعمال واللقاء ولكن الذى هو المتفاهم العرفى هو الاول دون الثانى، اللهم

الا ان يقال بان الاستعمال المجازى فرع الاستعمال الحقيقي فاذا لم يكن الاستعمال الحقيقي فيما نحن فيه لعدم الوضع الاخر لكلمة ضرب غير الوضع النوعى لمادته وهيئته لامعنى للاستعمال المجازى ويمكن دعوى الاستعمال الحقيقي مما عرفت من امكان الوضع بالاستعمال فللمتكلم وضع كلمة ضرب الوضع الشخصى . الآانه 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 فى 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 فلا يكون تقييد فى جانب الموضوع له ولكن مع ذلك لا اطلاق فى مقام الوضع لان التقييد يستلزم المحذور وهكذا الاطلاق.

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

اقول، البحث هنا مخلوط وقد وقع الاعلام فى الخلط بين الاغراض والمقاصد المتأخرة وهى التى تكون ملحوظة فى الاستعمالات وبين ماهو الملحوظ تصورا حين الوضع وانشاء العلقة الاعتبارية، والذى هو محل الكلام فى المقام هو الثانى والاوّل من توابعه ولا يجوز لحاظ الجهات الموجودة فى مرحلة الاستعمال فى مرحلة الوضع والانشاء.

وحيث قد تترتب ان تلك العلقة بين الالفاظ والمعانى تحصل بالاسباب المختلفة ومنها التعهد والتباني فانه يورث حصولها وان لم يكن استعمال والا يلزم عدم الموضوع له للالفاظ ويكون كتب اللغة لغوا لان ماهو الموضوع له هو المعانى حال الاستعمال لا الاعم مع ان ضرورة الوجدان قاضية على خلافهم فمافى الدرر لشيخ مشايخنا الحائرى (ره) لا يخلو 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 وهو ان المتكلم بقوله الاسد

يرمى مادام لم يفرغ من الكلام لا يخطر بالبال لاجل الوضع من كلامه شيئى بل الخطور لاجل الانس اولاً ثم بعد تمامية قوله يرمى يخطر ثانياً لاجل الوضع والالتزام بهذا المحذور كالاتزام بالتناقض جداً فما نسب الى العلمين البلخي والطوسي (ره) من انكار الدلالة الوضعية واثبات انحصار الدلالة بالتصديقية اى بالجمل المستعملة اونسب اليها من كون الموضوع له مقيدا بالارادة والقصد غير قابل للتصديق ضرورة ان القضية مركبة من الدلالة التصورية والتصديقية ولا يعقل دلالة الموضوع على التصديق اوعلى التصور والتصديق كما لا يعقل انكار دلالاته ولا شبهة فى ان الدلالة من متفرعات الوضع وعدم دلالة كلمة الاسد على شيئى بالوضع عند الالقاء لاينافى دلالاته عليه حين افادة الجملة مع ان الارادة لايتعلق بالمعنى التصورى بل يتعلق بالمعنى التصديقى، فالمتكلم ناهض ومريد لا ثبات رمى الاسد وانه يرمى ولا يكون مريد اللاسد فالاسد يدل على المعنى مع انه ليس مراداً قطعاً والارادة المتعلقة بالاستعمال موجودة فيما اذا اراد القاء الاسد يعلم ان المخاطب يفهم منه شيئاً ويخطر بباله معناه لا فهى مشتركة بين الصورتين والفرضين فتحصل ان احتمال دخول الارادة فى الوضع منشائه الغفلة عن ان تلك الصفة من الاوصاف المتعلقة بالمعاني التصديقية ولا يعقل تعلقها بالمعاني التصورية سواء كانت هى مصحوبة بالتصديقية او كانت خلوا عنها وكانت لمجرد الاطلاع على ان المخاطب عالم باللغة ام لا.

وما يستظهر من كلمات القوم صدر او ذيل لا يخلو من مناقشات لآخر في اظهارها وافشائها هذا وكان الاولى ان يجعل عنوان البحث حول ان الهيئات التامة موضوعة للمعاني المرادة ام لا، حتى يقال بانها موضوعة لاثبات المعاني المرادة كما عرفت منا تفصيله.

فما اشتهر فى عنوان البحث لا يخلو من التناقض، لان معاني الالفاظ ليست قابلة لتعلق الارادة بها وما هو قابل لتعلق الارادة به فرضاً هو معنى الهيئات فافهم وتدبر جيداً. وان شئت قلت، ما يمكن ان يجعل عنواناً فى البحث هنا هو ان الالفاظ هل هى الموضوعة للمعاني المتصورة بما هى المتصورة ام لا والجواب هو انها لذوات المعاني بحكم التبادر ولك احداث البحث الاخر حول ما هو الموضوع للهيئات التامة كما اشير اليه والجواب ما عرفت الايماء اليه وهو ان الضرورة قاضية بان الارادة تتعلق باثبات المحمول للموضوع واثبات نحو من الاتحاد بينها فهى علة وذاك معلول ولا وجه لكون العلة بعنوانها قيداً لمعلولها مع ان التبادر من معنى الهيئات هو الامر الخالى من هذه الجهات وما قيل من لزوم اللغوية واضح المنع، لان اللغو الباطل هو الوضع للمعنى مع العلم بعدم الاستعمال ابدًا دون الوضع

للمعنى مع العلم بالاستعمال فى الجملة ولا حاجة الى جعل الالفاظ موضوعة للمعانى المضيقّة
الغير القابلة للانطباق الاعلى المراد.

المبحث السادس في علائم الحقيقة والمجاز

المتعارف جعل العنوان المتكفل لجهة البحث قبل الورد فيه ولكن العلامة الخراساني (ره) لم يعنون ذلك وما هذا الالزوم الشبهة فيما عنونه القوم الاخر فعنون جماعة منهم البحث هنا في علائم الحقيقة والمجاز و اماراتها 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 في ذلك قطعا.

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

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

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

العلاقة فهو امر اخر ربما يكون جعل الواضع اوغير ذلك من الامور التي ذكرناها، فالتبادر ليس الادليل تلك العلاقة اثباتا ولامدخلية له في مرحلة الثبوت فبذلك يستكشف وجودها ولايتوقف وجودها عليه بل هو معلول الامور الاخر.

اقول لامعنى لكونه دليلا عليه مع تقوم دليлите بالدليل الاخر وهو العلم من الخارج بتلك العلة ضرورة عدم معقولية الانسباق الابد العلم بتلك العلة ومع العلم بها لامعنى لانكشافها ثانيا لان الشئى لاينكشف مرارا بل الصورة الثانية مع انها صورة علمية الا انها ليست كاشفة بالتاسيس الامع الغفلة والذهول ولذلك ذكرنا في محله امتناع قيام البراهين بالحمل الشايح على الامر الواحد كما لا يخفى. ومن هنا يعلم ضعف ماسلكه القوم في المقام بان التبادر موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع موقوف على التبادر، فاجيب بما اجيب مع ما في اجوبتهم من النقوضات الكثيرة فالعلم بالوضع لايتوقف على التبادر بل هو يحصل من طريق اخر بمعنى ان اخبار المطلعين يورث العلم بان معنى الاسد هو الحيوان المفترس ثم بعد ذلك يتبادر منه ذاك وليس منشاء هذا التبادر العلم بالوضع والاعتقاده، واما حديث الاجمال والتفصيل فهو غير صحيح. واحسن ما قيل في تقريره ما عن الشيخ الرئيس فى نظائر المقام وهوان العلم التفصيلى بان معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر وهوليس موقوفا على هذا العلم التصديقي المحتاج الى التصور الموضوع والمحمول، بل يحصل بالعلم الارتكازى من مباديه وعلمه كعلم الاطفال بمعانى الالفاظ و مفاد اللغات انتهى.

وانت خبير بان حدود العلم التفصيلى تابعة لمقدار انكشاف المعلوم بالعلم الاجمالى وما فى كلامه من التمثيل دليل على ان علم الاطفال بمعانى اللغات هو العلم التصديقي ولا يعقل ذلك الآ بعد التصور ولا يلزم علمهم بالاصطلاح وهو مفهوم التصور والتصديقي؛ فعلم الاطفال بمعانى اللغات ليس الا العلم بالمعنى التصديقي الذى هو العلم الموقوف عليه، فيكون الموقوف والموقوف عليه واحدا كما لا يخفى.

فبالجملة لامعنى لكون التبادر كاشفا للوضع ولتلك العلة ولكون المعنى المنسقب الى الذهن مستند الى حاق اللفظ وصريح الكلمة او حاق الهيئة وصريح الجملة لعدم اختصاص الجهة المبحوث عنها بمعانى اللغات.

واعجب من هذا ما فى الكفاية من ان المتعلم يرجع الى العلماء فالتبادر عندهم سبب حصول علم الجاهل وجه التعجب هوان علم هؤلاء العلماء من اين جاء وهم كيف صاروا عالمين فلا يندفع الدور بذلك ولا يكون علم المتعلم بمعنى اللغة لاجل التبادر القائم

عنده بل هولاجل اخبار المطلاعين والاطلاع على فهمهم ذلك من اللغة بالقرائن المختلفة المتنوعة كماמר في كلامنا السابق.

مع ان ماهو المقصود في الكلام هوان يحصل العلم بالتبادر حتى لا يكون لغوا ولادورا وهو ممنوع كما عرفت هذا ولو كان التبادر دليل الوضع يلزم فيما اذا تبادر احد المعاني من المشترك اللفظى اختصاصه بما تبادر فيكون مجازا في غيره مع ان ذلك واضح المنع فالنطاق في الحقيقة والمجاز ليس التبادر وعدمه.

ولوقيل خطور المعنى من اللفظ الى الذهن امر وكونه مستندا اليه من غير دخالة الامر الاخر امراخر والاول هو العلم الاجمالى والثانى هو التفصيلى فيندفع الدور.

فلنا نعم، الا ان العلم التفصيلى هنا يرجع الى العلم الاخر بامراخر وهو أنّ هذا المعنى يخطر من هذا اللفظ الى الذهن ثم يتوجه تفصيلاً الى انه لادخيل في ذلك بل هو مستند الى حاق اللفظ فكانه كان شاكاً في ذلك فيبدل شكه الى العلم لا ان علم الاجمالى بدل الى التفصيلى فافهم وتدبرا جدا. وبعبارة وضحي لا يندفع الدور الا اذا كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين بالشخص اوفى المرتبة، واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو ليس دافعا للدور لوحدة الشخص كما لا يخفى فهو ممنوع وان كان يستدل به على الاعم منه ومن التعيين فلامعنى له لان معنى وضع الجامع للقسمين ليس الاكون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه المعنى وهو نفس التبادر انتهى.

اقول، هذا ما افاده سيدنا الاستاذ البروجردى (ره) وما فيه غير خفى ضرورة ان التبادر ليس من اسباب حصول العلقه بين اللفظ والمعنى، فرما تحصل العلقه ولادليل على حصولها الاخبار المطلاعين او التبادر بناء على امكان كونه دليلا.

تنبيه: ان الاطلاع بمعانى اللغات بعد المراجعة الى اهل المحاوره والغور معهم فيها ممكن واضح ولكن لا يثبت بذلك كون المعنى الموجود هو المعنى الملحوظ في حال الوضع فلعله مهجور وهذا طارئ عليه وهذا مملا شبهة فيه ولكنه ان اريد بذلك نفي جواز التمسك بكلمات السابقين فهو ممنوع لاصالة اتحاد العرفين وهو الاصل العقلانى.

ومن عجيب ما قيل في المقام هو التمسك بالاستصحاب القهقرى ظنا انه الاصل العقلانى في خصوص المسئلة وانت خبير بان هذا غفلة وذهول عن حقيقة الاستصحاب وهو التقوم بالشك المستقر دون الاحتمال العقلى. فلو كان دليل حجته بناء العقلاء فلا بد من فرض شكهم في ذلك واستقرار ذلك الشك في نفوسهم ولا يمكن ذلك الامع القرينة القائمة العقلانية كما لو فرضنا ان معنى الاسد فعلا هو الحيوان المفترس وفرضنا انه كان

معناه في زمن من الازمنة غير ذلك. فهل ترى من نفسك تمسكهم بهذا الاستصحاب القهقري حتى يرجعون بذلك الى فهم مراد المولى في كلامهم المردد انه استعمل في المعنى الاول والمعنى الثاني، او يلاحظون النسبة بين الاصلين المتعارضين و يقدمون احدهما على الثاني، فما هذا الا الوهم الخالي من التحصيل، فاهو الدليل المرجع للعقلاء اضالة عدم النقل او اصاله اتحاد العرفين وهي مثل اصاله الظهور اى ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذه التسويات الباطلة لا ان بنائهم على العمل بالاستصحاب مع وجود الشك الفعلي المستقر في نفوسهم فانهم عند ذلك لا يعنون ولا ينعقد الظهور بمثل هذا الاصل كما هو الظاهر.

تذنيب: لاشبهة في عدم ثبوت المعنى الموضوع له باصاله عدم القرينة سواء كانت اصلا شرعيا وعقلاويا وانما الاشكال في طرد الشك في ان المعنى المفهوم من اللفظ هل هو مستند الى حاقة او الى قرينة وجودية كانت او عدمية داخلية كانت او خارجية.

ضرورة ان الامر دائرين العلم بانه يفهم منه ذلك وبين العلم بانه لا يفهم منه ذلك ولا وجه لفهم اللفظ منه واحتمال استناده الى القرينة فافى كلام القوم مجرد احتمال وبحث ولا واقعية له كما لا يخفى.

ذنابة: قيل عدم التبادر او تبادر الغير علامة المجاز وقيل عدم التبادر اعم فلا يكون علامة والذي هو الظاهر انه لا معنى لتبادر الغير فانه لو كان دليلا فهو لاجل عدم تبادر المعنى المقصود لا لاجل تبادر الغير.

واما عدم التبادر فان كان مستوعبا اى لا يتبادر منه المعنى عند الكل فيعلم عدم وجود العلاقة الفعلية التي هي الوضع وسبقها وهجرانها لا يستلزم الوضع الفعلي فيكون عدم التبادر دليلا على عدم وجود الربط بين اللفظ والمعنى فعلا. وان كان الاستيعاب مشكوكا فلا يكون علامة عدم وجود العلاقة لاعميته كما هو الظاهر. نعم هو دليل عدم الربط والعلاقة في تلك المنطقة، واما عدم التبادر عند الاحاد الخاصة فهو والاعم مطلقا لان من شرائط العلم الارتكازى واذا كان هو معدوما فلا تبادر لانتفاء الشرط وما يظهر من العلامة الاراكي من الاعمية في غير محله ضرورة ان عدم الوجدان هنا دليل عدم الوجود لان وعاء الربط المذكور بين اللفظ والمعنى اذهان الناس واذا كانت هي خالية بعدم التبادر فيعلم عدم وجوده كما لا يخفى.

ومنها، صحة الحمل المعبر عنها بعدم صحة السلب اى نجد جواز الحمل ولا يشترط في ذلك الحمل الشايع، فامكان الحمل وعدم امكان السلب كاف في ذلك اى في كونه

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 في التبادر فلا يمكن دفعه هنا فلا علامة الا اخبار المطلعين او الغور في المحاورات والاستعمالات واستكشاف معاني اللغات ابتداء بالقرائن الخاصة كما لا يخفى.

هذا وقد استشكل الوالد مدظله في هذه العلامة وغيرها الا التبادر باستباق التبادر عليها فلا تصل النوبة اليها وذلك لان المعاني التصورية تحظر بالبال تفصيلا وهو معنى التبادر فلامعنى لاعمال الهيئة التصديقية لكشف حال المحمول المشكوك وتوهم الغفلة والذهول عن التبادر في غير محله لان من يريد استعمال حال الوضع لا يكون غافلا وذاهلا فاقبل بالاجمال والتفصيل في مسألة التبادر لا يأتي هنا لانه اذا كان بصدد اقامة البرهان على المعنى الموضوع له فقها يتبادر من الموضوع الى ذهنه ما يتبادر من المحمول ويكون عالما بان المحمول اعم من الموضوع او هو اخص او هو متساوى او يكون الحمل اوليا او ثانويا او غير ذلك.

اقول، ان كان ما هي العلامة والدليل هو الحمل الشائع نحو الانسان بشر او زيد انسان حتى يستكشف منه المعنى الموضوع له تصديقا بعد مسبوقية ذهنه بذلك اجمالا وارتكازا فللغفلة عن خصوص مابه تستكشف الوضع وهو التبادر وجه ممكن لانه وان كان بصدد استعمال المعنى الموضوع له ولكنه يغفل عن خصوص الطريق وهو التبادر لاعتنا اصل الطريق وهو الحمل وما هو غير ممكن. هو الغفلة عن جميع الطرق لابعض منها وان كان ما هو الدليل والعلامة امكان الحمل كما هو الظاهر فلا يعقل انكشاف المعنى بالحمل بل ذلك يستكشف بالتبادر وحيث ان التبادر ايضا ليس علامة كامرا، فلا يعقل ادراك صحة الحمل وعدم صحة السلب الا بعد الاطلاع التام على خصوصيات اللغات والمعاني فافهم ولا تغفل.

ثم ان التحقيق يظهر في علامة عدم صحة الحمل وجواز السلب للمجازية اى عدم كون المعنى المشكوك فيه هو الموضوع له او هو الداخلى في حدود الموضوع له ضرورة ان الحكم بذلك لا يمكن الا باستكشاف المعنى من غير هذه الطريقة فلا تصل النوبة اليها. مع لزوم الدور ايضا هنا مع عدم جريان جوابه ايضا كما لا يخفى.

هذا واما اطالة البحث حول اقسام الحمل وتقسيماته الذاتية ثم اقسام الحمل الشائع وتفصيل البحث حول ما هو الدليل وما ليس بدليل غير صحيحة جدا ضرورة ان الجهة المبحوث عنها كونها علامة بنحو الاجمال وفي مورد ما او كون الحمل الاولى الذاتى علامة لكشف اصل المعنى الموضوع له والشائع الصناعى علامة حدوده وبسطه وضيقة، واما

سائر الموارد فهي خارجه واذا كان كاشفية الاجالية ممنوعة فلا يصل النوبة الى هذه الاقسام المسطورة في 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 والحمول بحسب المفهوم وكان كل واحد منها بسيطا كقولنا المطر غيث او التراب صعيد والانسان بشر وهكذا وهو غير مقبول وغير موافق لافق التحقيق.

ومن هنا يعلم ان عدم صحة الحمل وصحة السلب ايضا كذلك ضرورة ان الحال المشكوكه لا يعلم من السلب بالحمل الشايع بل هو مستكشف من ادراك صحة السلب و من تجويز العقل السلب بين الموضوع والحمول ولا يمكن ادراك ذلك الا بادراك عدم الاتحاد وان ما يفهم من المحمول غير ما يفهم من الموضوع فلا يستكشف من السلب شيئا الا وقد كشف قبله لان من شرائط درك صحة السلب ذلك وليس هذا هو تقريب الدور حتى يقال بما قيل هناك بل هو بيان اخر لابطال كاشفية هذه الامارة وان كان الدور جازيا كما لا يخفى.

ومنها الاطراد ولعل المراد منه ما اشرنا اليه وهو ان المتعلم اذا راجع اهل المحاوره ولاحظ اللفظ مستعملا في الموارد المختلفة من الاستعمالات السلبية والايجابية وكان المستعملون يريدون منه المعنى الخاص فانه عندئذ يحصل له كشف الموضوع له واذا كان ذلك كثير الدور في الكلمات بحيث يرى عدم تقييدهم بالقيود الخاصة من العلائق الكلية او حسن الاستعمال يجيد المعنى من الاطراد وشيوع الاستعمال وهذا احد الطريقين لفهم المعنى الموضوع له الذي مر الايماء اليه سابقا.

فالمقصود من الاطراد حسب الظاهر ذلك فيكون من الواحق للاستعمال وليس من قبيل التبادر او درك جواز الحمل حتى يلزم الاشكال فهو بعد الغور في الملل والاقوام يحصل له بالقرائن غير الكلامية اصل المعنى ثم بعد ما يجيد شيوعه وعدم تقييدهم بامر في الاستعمال يحصل له العلم بالموضوع له وهذا هو الاجتهاد الذي صنعه ارباب اللغات بالتقلب في القرى والقصبات.

وعليه يعلم ان عدم الاطراد دليل عدم الوضع لانه لو كان موضوعاً كان مطردا للزوم الخلف. اللهم الا ان يحتمل الاشتراك فلا يكون اماره على عدم الوضع كما لا يخفى. فعلى ما تقرر يظهر ان التقادير الاخر حوله لا تخلو من تاسف وكانهم ظنوا ان الاطراد هو الشيوع بحسب استعمال المستعلم او تكرار اللغة في الموارد المختلفة فرضا فهجموا

المبحث السادس- في علامم الحقيقة والمجاز _____ ١٠٥
عليه من كل جانب ومنهم الوالد المحقق مدظله فقال ان الاستعمال ان كان في 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 ولا يأتي
جوابه. وقد عرفت معنى الاطراد فلا يتأتى اليه الاشكال الا لاجل القصور في التقرير مع ان
الاستعمال اعم من الحمل.

المبحث السابع فى تعارض الاحوال

فانه عند الدوران بين التجوز والاضمار والكناية والاشترك والنقل والاستخدام والتخصيص والتقييد مع عدمها فلاشبهة فى الرجوع الى اعدامها اى الى الحقيقة وعدم الاضمار والكناية وعدم النقل والاستخدام وعدم التخصيص والتقييد، ولا يخفى 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 هو الظاهر المفهوم منه فعلا وكل واحد من الاحتمالات المذكورة فيه جارية ولكنها مند فعة بالاصول العقلانية حتى مسألة الاستخدام.

فان المراد منه ارادة المعنى الاخر بعد مفروغية الاشتراك اللفظى وعند ذلك ايضا لانباء منهم على العدول من الجملة الثانية بدعوى الاجمال خصوصا بناء على مامر من ان الضماير حروف الاشارة فلا يمكن الارادة الامن اللفظ الاول على سبيل استعمال اللفظ فى المعنيين وهو اما ممتنع او مستبعد عن الازهان 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 والاشترك وهكذا وتردد الامر بين التخصيص والتقييد بعد العلم بورود القرينة وتردد الامر بين حل الكلام الواصل على المعنى المفهوم منه فعلا او على المعنى المفهوم منه قبل عصر صدوره ولكنه مشكوك ان عصر الاستعمال متحد مع هذا العصر او مع العصر السابق، وتردد بين استخدامه المعنى الاشتراكى او المجازى والكنائى بعد ثبوت اصل الاستخدام. ففى هذه المواقف هل يمكن الرجوع اليهم

الى تعيين انحاء الاستعمالات ام تصير الكلمات والجمل مجملة فيما لم يكن المراد معلوما
اوليست مجملة ولكن لابناء من العقلاء بعد العلم بالوظيفة على تعيين نوع الاستعمال
حقيقة كانت او مجازا في الكلمة كان اوفى الاسناد حتى في التخصيص والتقييد وجهان:
ظاهر هما الثاني ضرورة ان الاصول العقلائية هي الاصول العملية ولا ربط لها بعالم
الالفاظ ومحاسن الاستعمالات فالمدارك كما قيل على ما هو الظاهر من اسلوب الكلام وقضية
اصالة اتحاد العرفين واصالة التطابق بين الجدوالاستعمال انه هو مراد المتكلم ولا يثبت بها
شيئى 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 او المعاملات او غيرها كلها حقايق معنوية ولا تصرف للشرع المقدس فى ذلك والابداع منه فى وضع لغة لمعنى ولو كان 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 لا يورث 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 هو حقيقة او مجاز اولاً هذا ولاذاك، فيمكن الجواب بالثلاثة كما لا يخفى.

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 ثانياً وحيث ان الاول معلوم العدم لعدم تلك الالفاظ باعيننا فيتعين الثانى لامكانه فما افاده المشهور من خروج الالفاظ الموضوعية للمعانى غير المستحدثة عن حريم النزاع غير مقبول كما ان ما افاده العلامة

الاراكى (ره) من وضع الالفاظ الاخرها مجرد وهم لا يمكن المسيراليه او يفصل بين الالفاظ فالغالب منها تكون حقايق لغوية الا انه قد يوجد بعض الالفاظ يكون من الحقيقة الشرعية ولعل منها لفظه الحق والباطل وفي كتاب الصلوة لفظه السهوفانه حسب ما يترأى من الاخبار يطلق على الشك بحيث صار حقيقة فيه على ما قيل في محله وايداه العلامة الحائرى (ره) في كتاب الصلوة وقد ذكرنا في كتاب البيع ان كلمة الحق والباطل مختلفة المفاهيم حسب الافاق المختلفة وليس المعنى العرفى منه محفوظا في المصطلحات الشرعية. فبالجملة حصر محل النزاع بطائفة من الالفاظ او حصره بما اذا كانت المعانى مستحدثة غير موجه بل لاعمى له فيما كانت الالفاظ مستحدثة وان كانت معانها غير مستحدثة فان المدار على الاول فلان من كون هذه المخترعات سابقة على الاسلام الا ان اطلاق هذه الالفاظ عندها كان من الشرع ولم يعهد من العرف ذلك قبل البعثة ومن هنا يظهر مواضع الخلط في كلمات القوم.

الجهة الثانية فيما هو التحقيق في المسئلة

لاشبهة في ان معانى المعاملات واكثر الامور ليست مستحدثة ولوتوهم استحداث معنى فهو في العبادات كالصلوة والصوم والحج والاعتكاف وامثالها كالوضوء والغسل والتيمم وامثالها كالحيض والنفاس والمستحاضة وغير ذلك. ومن الاستفادة من الكتاب المؤيد بالوجدان عدم حدوث هذه المعانى بنحو الابداع والاختراع وذلك ما يستفاد من الشرايع السابقة وجود الصلوة والزكوة والحج والصوم وامثالها فيها والالتزام بالوضع الثانوى على الوضع الماضى مما لاعمى له لعدم الحاجة اليه بعد ذلك.

نعم فيما كانت المعانى المرادة منها في الشرع بعيدة من المعانى العرفية بحيث يمكن دعوى الاختلاف والبيوتونة بينها فانه عند ذلك يشكل نفي الحقيقة الشرعية. اللهم الا ان يقال بالمجاز ولكنه مندفع بانه مجاز في بدوالاستعمال لا بعد مضى مدة فانه بعد ذلك يصير حقيقة شرعية. ثم انه قديقال بان الصلوة والحج والصوم والاعتكاف من تلك المعانى لانها بمعنى الدعاء او الميل واللطف وعلى كل تقدير لا يناسب مع ما هو المراد منها في الشريعة وبمجرد كونها مصداق الميل واللطف لا يكفي كما في حاشية الوحيد الاصفهاني (ره) كما لا يخفى.

والحج بمعنى القصد، والصوم هو الامساك، وهكذا والاعتكاف بمعنى الخضوع المشترك فيه لغة الركوع والسجود ولكن المراد منها في الشرع امر اخر وتكون تلك الالفاظ

منصرفة اليها. فتكون حقيقة شرعية بل استعمال الكلي في المصداق بخصوصياته الفردية مجاز فيكون بعد مضي مدة حقيقة شرعية فلا تختلط.

ان قلت الحقيقة الشرعية تنحصر بالوضع التعيني واما الوضع التعيني الحاصل لكثرة الاستعمال فهو ليس من الحقيقة الشرعية كما هو الظاهر من التوصيف بل هي من الحقيقة المتشعبة او المخلوطة منها.

قلت هذا ما يظهر من القوم ولكنه غير تمام ضرورة ان كثرة الاستعمال من ارباب الشريعة مع القرينة اذا وصلت الى حد صارت حقيقة فيه وموضوعه له تكون مقابل الحقيقة اللغوية ولا تريد من الحقيقة الشرعية الا ذلك اى حدوث الربط الوضعي في محيط الشرع والتقنين.

هذا هو التحقيق في المسئلة ولا يلزم بناء عليه حصر الوضع بالاستعمال في المقام حتى يقال بامتناعه كما عرفت تفصيله، فعل هذا انكار الحقيقة الشرعية في غاية الاشكال بداهة ان الفاظ الطهارات الثلث موضوعة لمعان خاصة اى منصرفه بالوضع التعيني اليها وهكذا كثير من الالفاظ التي اريد منها المعاني المركبة فبالجملة لاشبهة في احتياج القوانين والشرايع الى المصطلحات الخاصة حتى العرفية منها وليست هي الابعنى انها الفاظ ظاهرة في المعنى الخاص وهذا لا يكون الامن الحقيقة الشرعية لان استعمال الالفاظ في الخصوصيات اللاحقة بالمعاني الكلية مجاز واذا كان بحد شائع في الشريعة يصير حقيقة فيه والالفاظ المستعملة في الشريعة من هذا القبيل كما هو الظاهر الواضح.

واما احتمال الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني بكلا قسميه بعيد وباطل جداً لعدم مساعدة الوجدان معه واما احتمال حدوث الالفاظ المستعملة في الماهيات السابقة على الشريعة المقدسة الاسلامية ايضا ممنوع للزوم اشتغال الكتاب على ما لا يفهمه المخاطبون في عصر الخطاب، فالالتزام بالحقيقة الشرعية في اول الاسلام غير موافق للذوق السليم ولكنه بعد الاستعمالات الراجحة والاطلاقات الكثيرة تحصل تلك الحقيقة الشرعية مما عرفت من البيئونة بين المعاني ومن استعمال تلك الالفاظ في خصوصيات المصداق ومن عدم انحصار الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني.

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

يستبعد الوضع التعيّن بكثرة الاستعمال. قلنا لوجه له بدهة انه بذاته امر مستبعد حتى قيل بامتناعه بخلاف الثاني فان اطلاق الالفاظ وارادة المعاني الخاصة منها وان ليس من الاستعمال المجازى عندنا ولكنه مجاز بمعنى عدم اتحاد المراد الجدى والاستعمالى واذا كان ذلك كثيرا يصبح تلك الالفاظ ظاهرة في مرادات الشرع المقدس فيحصل الربط قهرا والوضع بلاختيار.

ودعوى احتياج ذلك الى القرينة وهى مفقودة الا فى بعض المواقف الشاذة مسموعة ولكنها لاتضر وذلك لان القرائن المنفصلة كافية فيما كانت القوانين المجعولة فى الكتاب والسنة غير قابلة 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 فهو غير مبرهن كما اشيراليه فلا تختلط.

الجهة الثالثة فى ثمره القولين:

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

وهكذا لو فرضنا تاريخ الاستعمال بعد كثرة استعمال الوضوء فى المعنى الاصطلاحى فانه ايضا يحمل عليه كما افقى به العامة وجعلوه من النواقض لحصول العلقه الوضعية قبل الاستعمال وهذه ايضا ثمره.

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 الخبر المزبور لان من المحتمل اتكاء المتكلم على القرينة المنفصلة معتقدا كفايته وهذه ثمره اخرى. ثم ان من المعلوم اشتراط مهورية المعنى اللغوى فى الحمل على المعنى الاصطلاحى الا اذا كان بالوضع التعيّنى فانه لا يحتاج الى الهجر المزبور فما افاده صاحب الدرر غير مقبول ضرورة انه بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لا بد من حمل مايرد فى استعمالات الشرع

عليها والايلازم لغوية الفرض المذكور.

اقول، هذا النزاع لاثمرة عملية له الا بالنسبة الى البحث الاتي لو التزمنا هناك باختصاص محل البحث بصورة خاصة كما يأتي تفصيله، واما بالنسبة الى ما قبل فالظاهر ان القرائن المنفصلة قد بلغت الى حد صار مراد المولى معلوما في عصرنا فليس في الشرع كلمة الاوهى معلوم من هذه الجهة وتوهم امكان حمل كلمة على معناها اللغوي بعد وضوح المعنى الاصطلاحى اذا كان في الجملة الواصلة بينا من النبي الاكرم (ص) من غير طريق المعصومين في غاية الفساد لانه بعد ذلك لا بد من حمله عليه كما هو الظاهر. 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 كما لا يخفى.

هذا كله فيما يمكن ان يصغى اليه واما البحث عن الاصول الشرعية الجارية حول النقل ومهجورية المعنى اللغوي والاستعمال وحصول الوضع فهو غير لازم وقد مضى منا ملاك جريان مثلها فلاحظ وتدبر.

ذنبابة: يحظر بالبال المناقضة من التوصيف المعروف وهو الحقيقة الشرعية ضرورة ان مقتضى كونه حقيقة تبادر المعنى من حاق اللفظ من غير دخالة القيد والقرينة متصلة كانت او منفصلة، حالية كانت او مقالية وقضية كونها شرعية دخالة محيط الشرع والمنطقة الاسلامية و المتكلمين المخصوصين في التبادر المزبور ولولم تكن القرينة العامة دخيلة في ذلك ولا القرينة الخاصة فهي تصير حقيقة لغوية ومنشأها افراد الشرع ورب الشريعة لا بما هم اصحاب الشرع الخاص فعليه لا يعقل حصول الحقيقة.

نعم يمكن دعوى ان المراد من العنوان المذكور هي الحقيقة المصطلحة عليها هنا وهو ما يقابل المجاز الذى يحتاج الى القرائن الخاصة الجزئية دون ما لا يحتاج الى مطلق القرينة حتى الكلية العامة، ومما يشهد لذلك عدم لزوم مهجورية المعنى اللغوي في حصول تلك الحقيقة، فلان من كون افراد الشرع يدركون المعنى الثانى في محيط التشريع عند استعمال الالفاظ الخاصة ويدركون المعنى الاول منها في المحيط الاخر وتوهم ان هذه القرينة هي القرينة المعينة المحتاج اليها في الفاظ المشترك في غاية الوهن كما ترى.

المبحث التاسع فى الصحيح والاعم

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 لا يختص 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 لا يورث اخصية البحث اما ترى 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 والاوزاع ومن الحالات الاخر الطارئة عليه فى الازمنة المختلفة وبالجملة المقولات الزائدة على ماهيتها ووجودها وهى امارات تشخصها وتعينها مختلفة فهل المعنى والموضوع لها الشجرة التامة الكاملة حتى يكون الفاقد للاوصاف الكمالية غير داخل فى مسمائها. ام المسمى امراعى فتكون الشجرة فى جميع شئونها وشتات حيوتها وخصوصياتها موضوعة لها وتكون الحالات مختلفة فمنها ماهى الداخلة فى الموضوع لها مثل كون اجزائها ذات حيوه نباتية فى الجملة ومنها ماهى الخارجة مثل كمالاتها الاخر صغرا وكبرا، كيفا وكما ووضعها

ونقصا وكامالا وغير ذلك. فاذا كانت الشجرة بلاروح نباتي مثل الامثال والاشباح الموجودة في 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 في المسألة وتبين ان الجهة المبحوث عنها هي هذه وهذا امر ساروجار في جميع الالفاظ ومنها الالفاظ المستعملة في الامور الاعتبارية عبادية كانت او معاملية، فاذا كانت الشجرة مطلقة من حيث ترتب الثمرة عليها وعدمه فتلك الالفاظ ربما تكون مثلها كما لا يخفى.

فتحصل ان مصب النزاع هنا هذا الذي ابدعناه وتصير النتيجة ان الصحيحى يقول بان موضوع له للشجرة هي الكاملة المثمرة ومثلها الصلوة التي ثمرتها قربان كل تقى ومعراج كل مؤمن وناهية عن الفحشاء وسقوط الامر وامثال ذلك، والاعمى ينكر ذلك ويدعى ان الشجرة صادقة على القصيرة غير المثمرة المشحونة بالنواقص والالام ومثلها الصلوة وغير ذلك من الالفاظ الموضوعية للاجناس والمخترعات اليومية بل للاشخاص كما لا يخفى. وتوهم ان القوم يقولون بالاعم في جميع الالفاظ ويختلفون في هذه الالفاظ الخاصة واضح المنع كما سياتى في بعض الامور الاتية.

الامر الثاني:

فما يمكن ان يجعل عنوانا للبحث، وقد جعل الاصحاب عنوانه هكذا في ان الفاظ العبادات والمعاملات اسام للصحيح منها اوللاعم، وفي كتاب الدرر في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة بازاء خصوص الصحيحة والاعم وقال الوالد المحقق مدظله الاولى ان يعنون البحث هكذا ان الاصل في استعمال الشارع لالفاظ العبادات والمعاملات ماذا انتهى.

وقد يشكل الامر تارة لاجل ما ذكرناه كما عرفت واخرى لاجل ان الوضع التعيني ليس بوضع فلا يشمل عنوان الموضوعه لثله ولو شمل قولهم الاسامى للوضع التعيني فلا يشمل الاستعمالات المجازى، فان تلك الالفاظ ليست اسامى للمراتد منها فيأتى النزاع المذكور في المجازات مع قصور عنوان البحث عن شموله، فعليه يلزم شمول البحث لتلك الالفاظ بناء على القول بالحقيقة الشرعية بالوضع التعيني دون التعيني والمجاز ويمكن حله بدعوى ان الوضع التعيني والتعيني كليهما ليسا بوضع على ما تقرر، فان ما هو المقصود في مباحث الوضع امر اخر غيرهما او هما كلاهما وضع نظرا الى الاسباب المورثة لتلك العلقه

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

ضرورة ان الاسد موضوع للحيوان المفترس ولكنه لامدخلية للشجاعة في موضوعه ولذلك يصدق على الجبان منه والميت منه والصغير منه فعليه يأتي فيه البحث ولكنه اذا اريد منه الرجل الشجاع فلامعنى لصدقه على من لاشجاعة فيه فعليه يتعين المجازات في صورة وجود العلقه والسبب الادعاى فاذا كانت الصلوة المستعملة في الكتاب والسنة مجازا في المركب المقصود بالاصالة والمراد الجدى فلا بد من لحاظ اشتغالها على الدعاء او الميل والعطف فلا يمكن حفظ هذا الاستعمال على وجه الصحيح الاعم وجودها فيتعين في المجازات القول بالاخص. اللهم الا ان يقال بان سبب الادعاء هي هذه الامور ولا منافاة بين بطلانها وفسادها من ناحية اخرى فهي صلوة لاشتمالها على الدعاء ولكنها فاسدة لفقدانها الجزء او الشرط الكذائى.

نعم، هذا يرجع الى النزاع الاخر وهو كيفية 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 في المقام كما لا يخفى.

وبالجمله، ظاهر العنوانين خروج المجازات عن حريم النزاع واختصاصه بالوضع سواء كان من قبيل الحقيقة الشرعية او كانت من قبيل الحقيقة اللغوية وتوهم لغوية النزاع حينئذ لعدم صحة الحقيقة الشرعية في غير محله وذلك لان المراد من الحقيقة الشرعية اعم من الحاصلة بالوضع التعيينى والتعيينى، والثانى مما لا يكاد ينكر بالنسبة الى طائفة من الالفاظ كما مضى ولان كثيرا من المخترعات الشرعية كانت سابقة ببيئاتها وموادها على الاسلام كالصلوة والحج وامثالها فهي من الحقايق اللغوية والتصرفات اليسيرة لا تورث الاستعمال المجازى حتى يفتح 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 وهو انتقال من المعنى المستعمل فيه الى المراد الجدى من المعنى اللغوى فان حقيقة المجاز وهو المعبر عنه كما مضى. فتحصل اننا اصبحنا وقد استغنت الشريعة عن المجاز والاستعمال بالمصحح والاسباب المصححة لحصول الحقيقة الشرعية بكثرة الاستعمال او كانت الحقيقة من اول الامر لغوية فلاحاجة الى ادراج المجازات في عنوان المسألة لو فرضنا امكان ادراجها فيه.

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

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

قلت: اولا لاوجه للالتزام بالعنوان المذكور، وثانيا ان من الممكن دعوى ان القرينة اللازمة هي المعينة فتأمل. وثالثا لا مانع من الاخلاق 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 لا يحصل الا بالاستعمال ولكنه لا يورث قصر النزاع فيه كما مضى فى بحث علائم الحقيقة وألجاز 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 لا يرجع الى ذلك ولاوجه لارجاعه اليه كما هو الواضح هذا مع ان حيثية البحث مغفول عنها فى العنوان المذكور مع انه لا بد من معلوميتها فيه.

ضرورة ان من الممكن ان يقال بعد العنوان المزبور جوابا عنه بان الاصل فى استعمالات الشرع هو الحقيقة ثم بعد ذلك يقع البحث فى ان الموضوع له خاص او اعم فالعنوان المأخوذ فى كلامه غير وافر بتمام المقصود، كما هو الظاهر فتدبر.

ثم انه يتوجه ثالثا الى العنوان الذى ذكره القوم بان الصحيح لا يريد 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 ماسيا فى تفصيله من ان الصحة والفساد امران يعتبران حسب اضافة الماهية الى الخارج وتحققها فيه فان كانت متحققة فيه وجامعة لجميع ما يترقب منه ينتزع منه الصحة والا فالمنتزع منه هو مفهوم الفاسد ولا معنى لاتصاف مفهوم وعنوان بالصحة والفساد وهذا امر واضح على جميع المباني فى حقيقة الصحة والفساد فعلى هذا يتعين العدول عن العنوان المزبور.

وتوهم عدم لزومه اذا فسرا بالتامة والنقصان فى غير محله لما يلزم الاشكال الاول لان معنى التمام حسب حالات الافراد مختلف فيلزم كونه حقيقة فى شئ واحد ومجازا فيه ايضا وهذا ضرورى البطلان فى باب تحديد معانى اللغات وتفسير حدود الموضوعات مع ان المعانى والماهيات فى عالمها لا توصف بالتامة والنقصان. فتحصل من ذلك ان الصحيح

يريد دعوى ان الموضوع له مالا ينطبق الاعلى المصدق الذي ينتزع منه مفهوم الصحة والاعمى يقول بالاعم وقد اخذ عنوان الصحة مشيراً الى ذلك ولا يكون داخلاً في المسمى اصلاً ولكنه خلاف المتفاهم من العنوان فلا بد من العدول عنه الى العنوان الاخر.

وان شئت قلت، لا يوصف الشيئي بشيء الا باعتبار امر زائد على ذاته واقعا او اعتباراً كما ان الجسم لا يوصف بالبياض والسواد والحركة والسكون الا بلحاظ وجوده الخارجى ولا يوصف بالامكان والشيئية الا باعتبار امر زائد عليه ولحاظ امر وراء اصل حقيقته كاتصافه تعالى بالعلم فانه في لحاظ انكشاف الاشياء لديه كذلك الطبايع والمعاني الكلية لا توصف بهذه الامور من الصحة والفساد والسلامة والعيب واتمام والنقص الا بعد تحققها في الخارج فاذن لامعنى لتوهم كون الالفاظ موضوعة لها.

الامر الثالث:

قضية ماتقزر منا في تحرير حدود محل النزاع هو انه ان فرغنا واخترنا الاخص يلزم كون الفاظ العبادات مثلاً موضوعة للمالا يكون الاصحى على الاطلاق اى لطبيعة اذا تحققت ينتزع منها العنوان المزبور ويتحقق به الامتثال ويسقط به الامر والطلب وان اخترنا الاعم تكون النتيجة هنا هو الاعم.

ان قلت، النزاع في الصحيح والاعم حيثى اى يقول الاخصى بان ماهو الداخل في المسمى ليس مطلق ماهو الدخيل في سقوط الامر والدخيل في الامتثال وحصول المطلوب ضرورة ان الشرائط على اقسام. فنها ماهو من قبيل الستر والطهارة والاستقبال مما يمكن اخذه في متعلق الامر وقد اخذ بنحو التقييد، ومنها ما يمكن ان يؤخذ ولم يؤخذ كعدم كون الأمور به منها عنه بوجه اخر او عدم كونه مزاحماً بالاهم او بالمثل، ومنها مالا يمكن اخذه فيه كقصد القرية والامر والوجه ووجه الوجه وهكذا فما كان من قبيل الاول فهو الداخل في 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 الراكى (ره) غير تمام لصحة قولهم صل مع الركوع وكونها خارجاً عن الاجزاء غير كونها خارجاً عن المسمى ولو صح ما قيل يلزم صحة اخراج بعض الاجزاء ايضا عن حرم النزاع اذا كانت غير دخيلة في الغرض الا في الجملة فلا تحتلظ.

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

الموانع دخيلة في المسمى ضرورة ان هذه الموانع ليست موانع بالحمل الشائع الا بعد امكان تحقق المسمى مع قطع النظر عنها.

بل لوضح اعتبار الموانع في الاعتباريات لا يعقل ادراجها في محل النزاع لانها اجنبية عن المسمى وما كان من قبيل الثالث فامكانه محل منع لان هذه الامور من اللواحق المتأخره عن الامر المتأخر عن المامور به فكيف يعقل دخالتها في المسمى الذي هو المامور به. اقول، مع ان ما افاده العلامة النائيني (ره) وغيره في المقام وكان محصله ما شرحناه غير تمام لجهات مذكورة في محالها ولسنا هنا نخوض فيها لايتم ما افادوه هنا لو كان تماما في حد ذاته وذلك لما يظهر من عنوانهم المسألة ان البحث لغوى وان الجهة المبحوث عنها فيه لها الاطلاق فيكون المراد ان الصحيحى يقول ان المسمى والموضوع له هي الطبيعة التي اذا وجدت في الخارج ينتزع منها عنوان الصحة والتامة والسلامه وای شيئى تريد ان تعبر عنه ويفيد هذا المعنى والاعمى ينكره ويدعى ان العناوين المذكورة ليست امارات حدود الموضوع له بل هو الاعم فلواتنزع منها المقابلات لها فهو ايضا من المسمى وحصرا لخصه في الصحة الحثية والمخصوصة بناحية الاجزاء دون غيرها مما لا شاهد له. فلو تحققت الطبيعة ولم ينتزع منها الصحة والتامة سواء كان ذلك لاجل فقدانها الاجزاء المقدارية او التحليلية او الشرائط الاتية من قبل الامر او كان لاجل وجود المانع بناء على امكان تصويره في الاعتباريات فهي ليست مصداق المسمى والموضوع له عند الاخصى بخلاف الاعمى توهمه القوم كله الغفلة عن حقيقة الحال والذهول عن ان الصحة والفساد والتامة ليست واردة بعناوينها في المسمى حتى يتوهم ان قصد القرية متأخر عنها فكيف يعقل اعتباره فيها. فبالجملة النزاع في هذه الجهة ايضا غير متصور بما يظهر من بعض الاعلام، مع ان كلمات القوم بشتاتها تتأدى باعمية النزاع من هذه الجهة ايضا هذا ما في الكفاية حيث قال ان وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر فان الاثر مترتب على تام الاجزاء والشرائط انتهى وفي الفصول ما هو الظاهر في الاعمية وعلى كل تقدير لاعمى لما افاده القوم ومنهم الوالد المحقق مدظله فتدبر.

ان قلت، نعم ولكن الصحة والتامة وما يقارها من العناوين كلها منتزعة من الماهية التي تكون اجزائها الواقعية والمقابلة للشرائط موجودة سواء كانت الشرائط موجودة او لم تكن فحقيقة هذه العناوين قاصرة بذاتها وليست معلقة في الانتزاع من الخارج على كونه صحيحا في مصطلح الفقهاء والمتكلمين.

قلت، هذا مما لا يصدق العقل ولا الخصم وذلك لان سقوط الامر وموافقة الشريعة

وان لم يكن معناها معنى الصحة بالحمل الاولى ولكنه تفسير بما هو اللازم الخاص لها ولا معنى لدعوى الاصطلاح الخاص في مفهومها لهؤلاء الاعلام، فالصحة معناها واضحة واختلاف الناس في الشرائط والاجزاء الدخيلة في تحققها غير الاختلاف في مفهومها والخصم ينكر دخول الشرائط لبراهين عقلية وليس من هذا الوجه في كلامهم عين ولا اثر فتدبر. اذا عرفت ذلك فاعلم ان الذى يمكن ان يكون عنوانا لهذه المسألة هو ان المعانى المتبادر من الالفاظ هل هي القابلة للاتصاف بالصحة والسلامة والتامة ومقابلاتها حتى تكون المسميات اعم او ليست قابلة لذلك ولا تكون هذه الاوصاف الكمالية وصفها حتى يكون خارجا عن ذاتها بل هي ينتزع منها بعد تحققها فيكون المسمى اخص.

ولا يذهب عليك بان البحث لغوى وهذا عنوان معنوى لانه في العنوان كذلك ولكن الواقع ونفس الامر يكون بحثاً لغوياً لرجوعه الى كشف حال الواضعين ولحاظهم بالقرائن والشواهد. وان شئت قلت، البحث هنا حول ان الالفاظ هل هي موضوعة واسام للمعاني التي اذا تحققت ينتزع منها مفهوم الصحة والسلامة اوهى للاعم والامر بعد وضوحه سهل. ثم انك قد اطلعت خيراً على ان البحث عن مفهوم الصحة والفساد لا وجه له لان الجهة المبحوث عنها اعم من الموضوعات الموصوفة بهما او الموصوفة بعناوين اخرى من السلامة والعيب والتامة والنقصان وغيرها. فالصحيح لا يقصر النزاع في ذلك حتى لو اصبح احدو يقول بعدم اتصاف المركبات الشرعية بالصحة يكون هو الفارغ عن البحث بل نظره الى بيان اخصية الموضوع له حسب الكمال والنقص، اى ان ما هو الموضوع له هو ما ينتزع منه العناوين الكمالية المترتبة بعد ما تحقق في الخارج فلا حظ ولا تختلط

الامر الرابع:

بعد مفروغية كون الموضوع له عاماً سواء كان الوضع عاماً او خاصاً فلا بد من تصوير الجامع على كلا المذهبين وذلك لان المصاديق والافراد مختلفة الشئون والحيثيات ومتشعبة الجهات والحالات ومتفاوتة في الخصوصيات ولا يعقل اخذ جميع الخصوصيات المتباينة في الموضوع له بالضرورة للزوم الخلف وهو كون الموضوع له خاصاً. بل ربما يحتاج الى الجامع المعانق مع جميع الاطوار والنشآت في الاعلام الشخصية ايضا ضرورة ان المسمى بزيد ليس المتكلم والمتكيف في الصغر ولا في الكبر فما هو الموضوع له هو المصادق على الوجود الخارجى في جميع هذه الحالات حتى في البرزخ، فما يظهر من القوم من الاحتياج الى القدر الجامع في ما كان الموضوع له عاماً فقط غير مقبول كما ان كون

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

واما الحاجة الى الجامع فيما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا فهي مخدوشة لان هذا الجامع هو العنوان المشير ولو كان مأخوذاً من الاثار والواحق كمعراج المؤمن وما هو الجامع المحتاج اليه في الموضوع له العام هو الجامع الحقيقي الايسا غوجى او المقولى او ما يقرب منها المحمول عليه الاسم والمتخدمه في الحمل الاولى كما لا يخفى. بل ربما لاحتياج الى لحاظ المعنى العام ويكون الايماء بالفاظ الاشارة كافيا في ذلك كما لو كان جميع افراد العام موجودا في محيط فيقول الواضع وضعت لفظه اذا عرفت ذلك فاعلم ان المنسوب في تقارير جدى المحقق الى الشيخ الاعظم الارتضاء والميل الى انكاركون جميع الافراد الطولية والعرضية مصاديق الصلوة مثلا حتى يحتاج الى الجامع لاجبغنى الالتزام بالاشترك اللفظى ولا بمعنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا وما في تقارير العلامة النائنى هنا لا يخلومن غرابة بل بمعنى ان ماهو الموضوع له هى الطبيعة الجامعة للاجزاء والشرايط الاولية المجعولة بدوا على المكلفين، فيكون الموضوع له عاما ولا حاجة مع ذلك الى الجامع المقصود في المقام واما مطلق الجامع فهو ضرورى كما لا يخفى. وذلك لان اطلاقها على غير الطبيعة المزبورة سواء كانت فاسدة او صحيحة حسب اختلاف حالات المكلفين ليس اطلاقا حقيقيا بل هو مجاز سواء كان من قبيل المجاز الذى يقول به المشهور او من قبيل المجاز الذى يقول به السكاكى او الشيخ الاصفهانى (ره) في الوقاية.

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

ان قلت اطلاق، الصلوة مثلا على الواجد للاجزاء والهيئات الناقصة ممكن عرفا للمشابهة والمشاكله مع التامة والكاملة ولكنه ممنوع في 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 في غاية الاشكال هناك كذلك الامر هنا ويندفع بان هذا يستكشف جوازه من اطلاق الشرع عليه. ثم بعد ما ثبت ذلك من

الشرع يستعمل تلك اللفظة فيها عرفا ونتيجة هذا سقوط التمسك باطلاق ادلة الاجزاء والشرائط لان موضوعها وهى الصلوة غير معلوم 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 الا المرتبة 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 ما كانت تطلق عليها هذه اللفظة على نسق واحد في بدو الامر بالضرورة بل القرائن الخاصة كانت تصحح ذلك.

والذى هو الحجر الاساس ان هذه اللفظة ليست موضوعة بالوضع التعيينى لتلك الطبيعة في الشرع الانور قطعاً وتقتضى مامرنا ان هذه الطبيعة كانت قبل الاسلام متداولة وكان يطلق عليها تلك اللفظة فهذه اللفظة وسائر الالفاظ الموضوعية لسائر الطبايع على نهج واحد ونسق فارد. فكما ان لفظ البقرة والحمار ولفظة الشجر والجدار ولفظة المئذنة والمنار تطلق على جميع المصاديق المختلفة من غير تكلف الادعاء و التنزيل و تأسف المجاز والتاويل ولا يختر ببال احدكون هذه الالفاظ موضوعة للمرتبة العليا والطبيعة الواحدة لجميع الشرائط والاجزاء كذلك الامر هنا.

فما افاده يمكن توهمه لو كان الوضع تعيينا ولاظن لالتزامه والتزام احد به هذا ونفى جواز التمسك بالاطلاق على المعنى المزبور محل منع اطلاقه ضرورة انه لو كانت الصلوة في محيط الشرع تطلق كثيرا على ما يشابه 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 اذ هو ضرورى في الوضع التعيينى والتعيينى وانكار الوضع التعيينى والحقيقة المتشعبة والشرعية الحاصلة لكثرة الاستعمال في 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 في هذا المقام وقد عرفت ما فيه بقى الكلام فيما هو المهم في البحث وهو تصوير الجامع للصحيحى والاعمى، فالبحث يقع في الموقفين.

الموقف الاول: فيما يمكن ان يكون جامعا للاخص وهو وجوه:

الاول، ما افاده الكفاية وهوان المسمى وان لا يمكن التعبير عنه للزوم الاشكال في

كل ما جعل جامعا ولكن الاشارة اليه بالاثار المشتركة بين الافراد الصحيحة ممكنة وما هو المشير هي العناوين الواردة من الشرع كمعراج المؤمن والناحية عن الفحشاء وقربان كل تقى، فان من الاشتراك في الاثر يستكشف الاشتراك في المؤثر للقاعدة المعروفة بين اهلها انتهى.

وما افاده لا يخلو من قصور لان اللازم اثبات كون جميع الافراد مشتركة في الحيثية التي هي المسمى بالصلوة وهذا مما لا يثبت لامكان الاشتراك في الحيثية التي تكون آثارها مشتركة وليست هي المسماة بالصلوة، فالاولى ان يقال بان ما هو المسمى لا يمكن ان يكون معظم الاجزاء ولا الاجزاء المجملة للزوم النقص طرد او عكسا ولكن حيث ثبت ان جميع الافراد الصحيحة مشتركة في الشرع في 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 لا يتمكن من بيانه وليس هذا معناه كون الموضوع له والمسمى هو عنوان المعراج والناحية وهكذا وبناء على هذا التقريب لا نحتاج الى اعمال القاعدة المعروفة حتى يتوجه لنا انها قاعدة مضروبة للواحد البسيط الحقيقي ولا معنى للتمسك بها هنا الاغفلة وذو هولا ولعمري ان هذا التقرير احسن ما يمكن ان يحرر في المقام ولكنه مع الاسف غير تمام.

ضرورة ان ذلك ينتج كون الاطلاقات على الصحيحة الافراد المتوسطة بل والنازلة والدانية غير معلوم عندنا وانها على نعت الحقيقة او المجاز والغلط لان المستعمل مادام لم يعلم المسمى لا يتمكن من الاستعمال الحقيقي مع اننا نجد ان استعمال الصلوة في الافراد الصحيحة والبعيدة حسب الاجزاء والشرائط عن الافراد الصحيحة الجامعة لها يكون على الحقيقة فلا بد من عرفان المسمى ويكون هو المعلوم عند مرتكزنا، فدعوى ان المسمى معلوم للشرع دوننا غير قابلة للتصديق جدا.

والعجب عن بعض المعاصرين حيث اطال الكلام في المقام حول اجنبية القاعدة عن المسألة وكان هودأبه ولكنه منه بعجيب لانه قريب الافق الى مذاق الاخباريين. فقال في طي كلامه ان هذه القاعدة وان كانت تامة في العلل الطبيعية لا يحاله دون الارادية انتهى، وانت خبير بان اجنبي من الغور في هذه المواقف، والذر عند كرام الناس مقبول والتفصيل موكول الى اهله ومحلّه.

الوجه الثاني، ما افاده صاحب الحاشية المدقق الاصفهاني (ره) وغير خفي انه لتمثيله بالمسائل العقلية وخروجه عن طور الاعتبار اوقع المتأخرون في مقصوده حيارى

واوردوا عليه الايرادات. والذي يظهر منه انه في مقام اثبات الجامع الحقيقي الذي ليس عنوانيا حتى يكون باطلا ولا مقوليا حتى يكون ممتنعاً بل الامور الاعتبارية كما تكون خارجة عن المقولات تكون خارجة عن الاشكالات والتوالى الفاسدة المترتبة عليها. فان الاعتباريات سهل التناول وهي بيد المعبرين لافادة الاغراض والمقاصد فعليه يقال بان الصلوة معجون اعتباري من الحركات والاقوال والافعال الخاصة التي لا تلحظ تلك الخصوصيات الموجودة والثابتة لتلك الحركات فيها.

بل هي المجموعة الاعتبارية من هذه الامور فانيا فيها بحسب الزيادة والنقصان ملحوظا فيها بعض هذه الامور على نعت الاجمال والابهام. فلو كان المعجون المذكور ملحوظا فيه ثلاثة اجزاء معينة فهو ينتفي عند الانتفاء. واما اذا لوحظت ثلاث اجزاء على البديل ويكون معها المشترك في ذلك وهو المسمى فلا ينتفي المسمى بانتفائها. وان شئت قلت في الاعتباريات الابهام الذاتي غير ممنوع وفي الموضوعات الاعتبارية تعدد الذاتيات جازي كما هو الظاهر منه، فانه لا ينبغي نسبة الغفلة اليه عن هذا الامر الواضح. فلو كان الحمار موضوعا للحيوان المنفصل باحد الفصول المنوعة فما هو المهية المتحصلة الحقيقية لا يمكن ان يتردد امر فصله بين الامور، بخلاف باب التسمية والاعتبار فانه يمكن ان يجعل الاسم للمسمى المبهم من هذه الجهة او من جهة الجنس والفصل، وهكذا فعليه يمكن ان يقال بان ماهو الموضوع له والمسمى هي الطبيعة الفانية فيها الاجزاء بخصوصياتها مع عدم خروجها عن الاجزاء المعتبرة البالغة مجموعها الى عشرة وعليهذا يلزم كونه جامعا للاعمى ولكنه قال انه هو الجامع للاخص لان ماهو المعروف والملازم له عنوان الناهية عن الفحشاء ومعراج المؤمن، نعم لو كان المعروف المذكور عنوان الناهية بالاقتضاء كان هو الجامع للاعمى ايضا، فعليه يتصور الجامع على كلا الرايين والمذهبين.

اقول، لو اغمضنا عن جميع ما يتوجه اليه من الخدشات والمناقشات الواردة عليه في كلام القوم لا يمكن لنا تصديق ما افاده لان معنى ذلك جهل العرف بالموضوع له لان هذه المعارف ان كانت عرفية كان لما افاده الوجه القريب لرجوعه احيانا الى مانقول في الجامع للاعمى، ولكنه عندئذ لا حاجة الى العرف. واما اذا كانت شرعية فلازمه اما كون الفاظ العبادات موضوعه لتلك المعارف في الشرع وقد عرفنا عن بطلان الحقيقة الشرعية مطلقا في الفاظ الصلوة وامثالها بل والشرعية بل هي مثل ساير الالفاظ استعملها الشرع لافادة مقصوده استعمالا عرفيا فما جعل معرفا فهو الاثر المترتب على طائفة من تلك الطبيعة الواسعة والمطلقة او كون المسمى معروفا لدى الشرع فقط وهذا خلاف ما عليه الصحيحى لتمسكه بالتبادر في

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 المعارف الاشارات الى طائفة من الصلوة فلا تختلط.

الوجه الثالث، ما افاده العلامة الراكى 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 ولا الجامع المقولى لعدم الجنس الجامع بين الاجناس العالية ولكن مع ذلك كله هنا امران اخران احدهما مفهوم الوجود والاخر حقيقة، فان قلنا بان الموضوع له هو مفهوم الوجود المشترك بين تلك المقولات فهو مضافا الى لزوم صدق الصلوة على جميع الاشياء يلزم كون الجامع عنوانيا كماليس بخفى.

واما لو كان الموضوع له هى الحقيقة الخارجية على ارسالها فيلزم كون الموضوع له لجميع الالفاظ واحدا فما هى الموضوع له لها تلك الحقيقة المعرفة بتلك المعارف، فتكون الحصة الخاصة من تلك السارية فى تلك المقولات هو الموضوع له والمسمى انتهى بتحرير منا كما هو بدأ 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 فلا تختلط

الوجه الرابع، ان يقال بان الموضوع له هو المعنى اللغوى وجميع الاستعمالات الشرعية يكون كذلك واردة الخصوصيات من قبيل الشرائط للمسمى والاجزاء كلها بدليل منفصل فتكون الضمائم الخارجة عنه. نعم هو الدعاء المعرف بتلك المعارف المزبورة من غير كونها قيذا فما هو المسمى هو الدعاء الذى كان كذا المطلقه والاعمى فى راحة من تصويره لانه هو هذا مع الغاء تلك الجهة ايضا.

وفيه مضافا الى ما مر من انه ليس جامعا فى محيط العرف واللغة انها ولو كانت

موضوعه لغة للدعا ولكنها صارت قبل الاسلام حقيقة في الهيئة الخاصة الخضوعية والعبودية والان كذلك فلا بد من الجامع على هذا التقدير لما مر ان الاحتياج اليه على الوضعين التعييني والتعيني ثابت بالضرورة

تذنيب: اذا عرفت عدم امكان تصوير الجامع للاخص، فاعلم انه يمكن اقامة البرهان على امتناعه ضرورة ان الغرض من ذكر الجامع هو بيان ما تصوره الواضع حين الوضع واذا لم يكن الواضع هو الله تعالى او احد المبادئ العالية وكان هو المتعارف من الناس وكانت تلك الالفاظ ايضا موضوعة لمعانيها في محيط العرف والعقلاء كساير الالفاظ فكيف يمكن فرض كون المسمى موجودا عند ثلاثة اجزاء ومفقودا عند تسعة اجزاء وهذا هو البرهان التام لاما فاده بعض الاعلام في المقام.

تنبيه: ما جعلناه الوجه الرابع قريبا مما جعله الاستاذ البروجردى (ره) جامعا للاخص مع قصور في بيانه لانه ترك مايورث كون الحالة الخاصة الموجودة من اول الاجزاء الى آخرها جامعا للاخصى، فراجع. وملخص مقاله هو ان الصلوة ليست عبارة عن نفس الاقوال والافعال المتباينة المتدرجة بحسب الوجود حتى لا يكون لها حقيقة باقية الى اخر الصلوة محفوظة في جميع المراتب. ويترتب على ذلك عدم كون المصلي في حالة السكونات المتخللة مشتغلا بالصلوة بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها ويبقى بقاء الاجزاء والشرايط ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة لها مراتب متفاوتة منتزعة في كل مرتبة عما اعتبر جزء لها انتهى.

وانت خير بان ما افاده مضافا الى عدم مساعدة اللغة والعرف لها لا يمكن مساعدة البرهان معه ضرورة ان قيام الاجزاء بل والافعال في وجه بالانسان قيام صدور وقيام تلك الحالة قيام حلول فكيف تتحد تلك الحالة مع تلك الاجزاء والافعال، هذا مع ان هذه الحالة ليست في 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 كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فيما يمكن ان يعد جامعا للاخصى، وقد عرفت عدم وجوده بل عدم امكانه

الموقف الثاني: في ذكر عمدة الوجوه الممكنة لان يكون جامعا للاعمى فنها

مانسب الى صاحب القوانين ره من ان الموضوع له هي الاركان بعرضها العريض لا بجدها الخاص واما ساير الاجزاء والشرايط فهي الداخلة في المأموره بالادلة المنفصلة لا لاقتضاء الاسم ذلك، وهذا هو مختار بعض المعاصرين، وقد دافع عما توجه اليه في كلمات القوم

ولكن الذى يتوجه اليه وليس مدفوعا عنه ولا يمكن دفعه هوان المسمى والموضوع له ليس الامر الشرعى والمعنى المخترع الاسلامى، حتى يقال بان الصلوة بدون الركن ليست بصلوة ولو كانت مستجمعة بجميع الاجزاء والشرائط او يتشبهت بالادلة اللفظية كما تشبهت بها الفاضل المذكور، بل مسمى هذه اللفظة كغيرها مأخوذ من العرف ومن العابدين بها الله تعالى قبل الاسلام، ولم يتصرف الشرع فى التسمية كما مضى 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 وهو الطهور حسب الادلة الموجودة.

وبعبارة اخرى كما ان البحث لغوى وان يكون حول الموضوع له بهذه الالفاظ طرا اعم واخص 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 فلا بد من بيانها والافهى الاغراء الى الجهالة ولعمري ان جعل الاركان جامعا للاخصى كان اولى من جعله للاعمى خصوصا مع الالتزام بالاهمال فى ناحية عدد الاركان كما مضى تفصيله من صاحب الحاشية بتقريب منا.

وما يتوجه الى هذه المقالة من ان ساير الاجزاء و الشرائط ان كانت داخله فلا تحقق 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 جزءا فى الماهية و مأمورا با مرنا فيجب وان كان مستجبا بامراخر فلا منع من الاحداث قبله وحينه لخروجه قبله من الصلوة ويكون هوالتعقيب لها واجماله ان من الاجزاء ماهى الدخيلة فى تحقق الاسم ومنها ماهى لوالتحق بالمسمى يدخل ويطلق عليه الكل قهرا ولولم يلتحق به يتحقق المسمى بما هوالدخيل. كما فى عنوان الدار والبيت والسوق والحمام فلاحظ وتدبر جيدا، وقد عبر عن هذا الوالد المحقق مدظله بلواحق المصداق فى قبال قيود الطبيعة و مقوماتها.

ومنها، ما نسبه شيخ مشايخنا الى المشهور وهوان المسمى معظم الاجزاء وتحرير ذلك بوجه لا يتوجه 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 في كل صلوة بالنسبة الى احوال المصلين هوالموضوع له حتى يلزم كون الموضوع له خاصا والوضع عاما كما يظهر من الفاضل الايرواني ظنا انه مقصود هم بل المقصود ان المسمى واقع اكثرية الاجزاء، اى لو كانت صلوة المختار عشرة اجزاء واكل الصلوات جزأ هي 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 ولعلمهم يلتزمون بذلك بدعوى مساعدة العرف لمجازية تسمية صلوة الغرقى والميت وبعض الافراد الاخر صلوة كمايلتزم به الآخرون ولاداعى الى تصوير الجامع الكذائى بل هوغير معقول كما لايجب.

و يتوجه اليها ثانيا بان المراد من المعظم ان كان ما هوالعظيم من حيث الدخالة في الاسم بنظر العرف فهو مجهول وان كان بنظر الشرع فهي الرجعة الى القول الاول في الجامع وان اريد منه اكثرية الاجزاء لا الاركان كما هو المتفاهم منه فكثير من الصلوة المشتملة على الركوع والسجدة والتكبير والسلام او بعض الاجزاء الاخر عرضا كما ذكرناها صلوة عرفا وفاقد للمعظم، وبعبارة اخرى ما هوالمشتمل على الخمسة من العشرة صلوة عرفا اذا كان من تلك الخمسة ما هوالقائم به بعض الهيئة المعتبرة في الصلوة فلا تختلط. ومنها، الوجوه الاخر التي ذكرنا ها في طى الوجوه للاخصى، فان كثيرا منهم جعل ما هوالجامع للاخصى جامعا للاعمى على الاختلاف في المعرف مثلا الشيخ العلامة صاحب الحاشية قدس سره بعد افادة الجامع الاعتبارى بمعرفة معراج المؤمن قال هذا هوالجامع للاعمى بمعرفة المعراجية بالشأن والاقتضاء.

وفيه، ان هذا الجامع لا يحتاج الى المعرف لان ما هوالمسمى لا بد وان يكون معلوما بحده لا مجملا 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 في جامع الاخصى ما هوالاولى للجامعة الاعمى وقد مضى تفصيله، وعرفت ان الحالة المنطبقة على الاجزاء ليست هي الصلوة بل لا يعقل 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 ذلك على هذا كما لا يخفى.

وقد عرفت ايضا امكان جعل الدعاء جامعا لالاعمى لا الدعاء المطلق، فانه المعنى الاول بل الدعاء بطرز بديع وشكل خاص من غير خروجه عن شكل الدعاء فقوله: صل كما رأيتومنى اصلى اى ادعوكما ادعو، ففهوم الدعاء ذوعرض عريض والصلوة مثلها الا انها فى الشرع يطلق على الدعاء الخاص المعروف عند المتشعبة المعروف بقابليته للنهى عن الفحشاء ومعراج المؤمن وهكذا وفيه ما لا يخفى.

ومنها، الوجوه الاجمالية من غير ذكر ماهوالمسمى حقيقة كما عرفت فى جعل الدعاء جامعا فان هذه الوجوه غير كافية لان معلومية المسمى عند المتشعبة غير قابلة للانكار وهكذا فى اللغة والايام والاشارة والتمثيل بالاعلام المشخصة غير مفيد فيما هوالمقصود فى المسألة، مثلا قديقال، بان المسمى ماهوالمعروف عندالعرف من اطلاقها فى بعض الاعيان على بعض الافراد، ومن عدم الاطلاق على الافراد الاخر وفيه انه لا بد 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 للمعاني المقدارية بالدقة العرفية ولا تعينى بالاطلاقات المسامحة. 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 ما شرحناه سابقا من اخذالاجزاء الثلاثة المهملة من العشرة المفصلة المعلومة موضوعا ولكنه لا يتم فى الاعلام الشخصية للزوم الامتناع فيها بدهاه ان ماهوالمسمى فى تلك الاعلام من الحقايق الخارجية ولا يعقل الاهمال فيها فى تجوهر ذاتها ولا يمكن تبدل الذات، فان الذاتيات لا تختلف ولا تتخلف فى انحاء الوجودات، فلا يصح قياس الاعتباريات بالحقايق، فان فيه الزلل الكثير وبعيد عن محيط الشرع والتقتين كما هو 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، فلا بد من النظر الى ماهو الجامع بالنسبة الى جميع الالفاظ الموضوعية على سبيل الاشتراك المعنوى للمعاني المختلفة افرادها ومصاديقها اختلافا فاحشا من جميع الجهات والمقولات وايضا علمت ان

قصر النظر في مفهوم الصحة والفساد غير جازبل 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 المترتبة منها وما هو الفاقدها يعد منها مجازا ومشابهة سواء اتصفت تلك الطبيعة بعنوان الصحيح كما فى طائفة من الموضوعات واتصفت بعنوان السلامة كما فى اخرى منها او بعنوان التامة كما فى ثالثة منها.

وايضا علمت ان البحث حيث يكون لغويا فلامعنى لكون المراد من الصحة والفساد فيه فرضا هى الصحة الشرعية والاعم منها ومن الصحة والفساد العرفيين بل النظر مقصور الى ما هو مفهومهما ومفهوم السلامة والمعيب ومفهوم التامة والنقصان فى محيط العرف، فما يظهر من الوالد مدظله من ان الصحة والفساد فى ما نحن فيه ليسا حثيين لان الصلوة لاتتصف بالصحة الفعلية من حيث بل هى موصوفة باحد الوصفين بالفعل ولايوصف بالآخر.

واذا وجدنا انها مع فقد الشرط يكون فاسداً فيتعين القول بالاعم ويلزم تصوير الجامع ويسقط احتمال القول بالاحص لما عرفت من خروج بعض الشرائط عن محل النزاع فى غير مقامه ضرورة ان الطبيعة الفاقدة للشرط توصف بالفساد الا انه توصيف شرعى اذا كان ذلك الشرط شرعيا واذا كان شرطا عرفيا فللاخصى دعوى المجازية كما ادعاه فى ما كان فاسد اللاخلال بالاجزاء.

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

قلت، ما ذكرناه هناك هو امر ادق واجماله ان الجهة المبحوث عنها ليس الجزء ولا الشرط بل هى ان الالفاظ هل تكون معانها وما هو الموضوع لها هل هى الطبيعة المرسله ام هى الطبيعة المستجمعة مما يترب منها وينتظر عنها من الاثار والخواص الدنيوية والاخروية، فعندئذ تدخل الشرائط فى محل النزاع اذا كانت لها الدخالة فى ذلك عرفا واستكشفت بالشرع فصدقه العرف كما ربما يستكشف بالطب بعض خواص اللبطيخ فانه عند فقده ذلك الاثر لا يكون بطيخا عند الاخصى فلا تغفل ولا تختلط.

فاذ قد تبين ذلك كله، فاعلم ان الماهيات على صنفين: اصيلية وغير اصيلية، فالماهيات الاصيلية مركبة كانت كالمواليد الثلاث الجمادات والنباتات والحيوانات او بسيطة كالاعراض والمقولات كلها ذات اجناس وفصول ويكون الجامع فيها معلومة لانا قابلة للذكر بعنوانه او بالائماء والاشارة باخذ العناوين اللازمة فصولا كما هو الاكثر

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.

ويترتب على هذا الثمرة الفعلية الفقهية مثلا الادلة المتكفلة للكفارات فى تروك الحج اذا كانت مطلقة ولم يرد مقيد لها يؤخذ باطلاقها ويطرح الشك فى كون الشاة سميئا اوسالما اوغير ذلك 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 الموضوعه لها بجامع واحد وهى الهيئة الخاصة للابشرط صفراوكبرا الى حد معين ولا تكون مادة هذه المسميات دخيلة فى الاسم كما ترى.

واما المركبات منها كالدار والحمام 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 ويضاف اليها، فيقال هذا رأس القليان اوهذا وسطه، فماهوالموضوع له للقليان هى الهيئة والشكل المعين للابشرط صفراوكبرا سواد اوبياضا صحيحا وسالما فلوم يمكن الاستيفاء منه للتدخين فهولايضر لان ماهو الجامع هوالشكل المحفوظ فى الحالين.

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 امرارواء تلك الاجزاء، ومن العجب ظن بعض المتفلسفين فى عصرنا المسمى بالفيلسوف الاكبر الاسلامى ان اول الدليل على وجود النفس وراء البدن مايقال بان هذا يدي وهذا رجلى وهذا رأسى فن هوالمتكلم بهذه الكلمات وماهذا الاالروح ولم يتفطن هذا المرء الى اطلاق قوله ونفسى وروحي نقضا والى

ما ذكرنا في القليان مع بدهاة عدم وجود الامر البسيط المجرد وراء هذه الاجزاء المضافة اليه وحلّ الشبهة ما عرفت من ان ماهوالموضوع له هي الهيئة والشكل وتلك الاجزاء غير منظور اليها في التسمية بل غير داخلة فيها والاضافة اليه لكونها موضوعا للشكل والهيئة التي هوالجامع حقيقة.

ومن التدبر في امثال هذه الامور ونظائرها يسهل الاطلاع على ماهو الجامع في 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 يكفي عدة منها وان فقدت بعضها يبقى المسمى كما عرفت في مثال القليان، فان رأسه وان هو داخل بحسب الهيئة الخاصة في تلك الهيئة الكاملة المشتملة على الهيئات الجزئية الفانية في تلك الهيئة الكلية ولكنه مع ذلك ليس دخيلا ومقوما لبقاء الجامع بدونه. نعم مع فقدان الرأس والوسط لا يبقى والصلوة مثله فانه بدون القيام الركوع بابدالهما العرفية ليست صلوة.

فما افاده الوالد المحقق مدظله وان هو قريب من التحقيق الا انه يلزم عليه الالتزام بان ماهوالجامع هنا امر لمانع من ترده بين الامور وقد تحاشى عن ذلك برهانان بان الاهمال في 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 كما يأتي في ذكر ثمرة البحث يحصل بذلك الينا ضرورة ثبوت الفرق بين انكار الجامع والالتزام بالمجازية المطلقة واثبات الجامع بين الافراد المتعارفة المتقاربة واثبات المجازية في الجملة فان التمسك بالاطلاق في كثير من المواقف ممكن عندئذ. نعم فيما شك في شيئي واحتمل واقعا دخالته في المسمى فعندئذ لا يمكن التمسك بالاطلاق ولكنه مجرد احتمال لا واقعية له فانتظر واغتم.

ان قلت، قضية ما تحرد دخول الفاظ المعاملات في حريم التشاح ومورد النزاع فلا بد من تصوير الجامع هنا كغيرها.

قلت، ماهو التحقيق في اسام المعاملات يأتي عند ذكر التحقيق في اصل المسئلة وما هو المحتملات فيها فهي كثيرة فانه يحتمل تارة بان يكون المسمى هنا هو الاثر القهري الحاصل من الملكية والانتقال الذي هو حكم العقلاء بعد وجود الاسباب والمؤثرات وهذا الحكم كما مضى تفصيله سابقا يكون على نعت الكلي بنحو القضية التعليقية وهو انه اذا

تحقق البيع اوسبب النقل تحصل الملكية والانتقال فلا تحتلط وعندئذ لا يمكن الجامع لدوران هذا الامر المتأخر المعلول والاثر مما تقدم عليه بين الوجود والعدم ولا اظن التزام احد بذلك اى بان هذا هو المسمى فلا يعقل الجامع وما ربما يتوهم من عبارة بعض الاصحاب من كون اسام المعاملات موضوعة للمسبب ليس هذا فانه الاثر المترتب بحكم العقلاء على ما هو السبب المقصود فى كلامهم فلا تغفل.

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

وثالثة، يحتمل كونها اسام لتلك الالفاظ بما لها 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 هو السبب بالنسبة الى المعانى المنشاء بها وهذا لا يتصف بالصحة والفساد ولا بالتام والنقصان لان ما اوجده من الالفاظ الغير الموجدتها المعانى الانشائية غير قابل للالتزام حتى يقال بانه سبب ناقص.

فبالجملة، ترتب المسبب وهو المعنى الانشائى على الالفاظ ترتب قهرى اى لا يمكن تحقق تلك الالفاظ بما لها من المعانى مع عدم تحقق تلك المعانى فيدور امر سببها لها بين الوجود والعدم فلا جامع 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 العقلاى الحاصل من الالفاظ ان كانت دائما موضوع حكم العقلاء يترتب الاثر فلا يدور امره الابين الوجود والعدم. واما لو كانت النتيجة غير دائمية كما فى الفضولى على مقالة المشهور، فان ما يصنعه الفضولى عين ما يوجده المالك حسب الالفاظ ومعانيها، ولكن الفرق حاصل بينها بترتب الاثر على منشأ المالك دون الفضولى، فاذن يصح ان يقال بلحاظ ترتب الاثر يتصف بالصحة وبلحاظ عدم ترتب النتيجة يتصف بالباطل والفساد فلا يدور امره بين الوجود واللاوجود.

ولوقيل، لا يوصف الشئى بالصحة بلحاظ الاثر وبالفساد بلحاظ عدمه فان الاثر حاصل من الصحيح وما ليس بصحيح لا اثر له. وبعبارة اخرى لا يكون المركبات

الاعتبارية التي ذات اجزاء الاوهى ان كانت مستجمعة للشرائط والاجزاء يترتب عليه الاثر فهو في المرتبة السابقة عليه يوصف بالصحة واذا لم يترتب عليه الاثر يكشف عن الاخلال بما هو الشرط في التأثير والجزء المعتبر قواما فلا يوصف بالافساد.

قلنا، لانبالي بذلك بعد ما عرفت منافي ان الكلام ليس محصورا في مفهوم الصحة والسلامة او التامة بل هو الاعم من ذلك فاذا وصف بالتامة هنا فهو ايضا كاف مع ان فقد الاثر اذا كان لفقد قيد فهو يستلزم صحة التوصيف بالصحة ايضا فبالجملة امكان الجامع قد اتضح هنا فيصح النزاع المذكور فما يظهر من جمع من خروج الفاظ المعاملات عن حريم البحث غير تمام ولا سيما بعد اشتها صحة الفضولى عندهم مع انه غير تمام بحسب السبب والعلية فليتماثل جيدا، كما ان ما يظهر من جمع بان تلك الالفاظ ان كانت اسامي للاسباب يجرى النزاع غير ظاهر الا اذا رجع الى ما ذكرناه من السبب الثاني الذي هو موضوع حكم العقلاء او اعتبر سببا للملكية و توهم ان النزاع غير صحيح لان المعروف بينهم انها اما للاسباب وهي الالفاظ بما لها من المعاني والمسببات بمعنى الاثر والملكية في غير محله لذهاب الاكثر الى ما شرعناه وان كان في كلماتهم الاجمال والاهمال مع ان المقصود تحرير النزاع المعقول و من هذا القبيل و هما ان الثمرة لا تترتب على هذا النزاع و سيأتى دفعه مع ان البحث الكلي لا بد و ان يكون مثمرا في الجملة ولا يلزم كونه في جميع جهاته و حيثياته ذات ثمرة كما لا يخفى.

وخامسة، يحتمل كونها اسام لما هو المؤثر بالفعل لا المسبب ولا السبب الناقص بل السبب التام و عندئذ لا يجرى النزاع لعدم وجود الجامع بين الصحيح والفاسد. وسادسة، يحتمل كونها اسام للمعتبر النفساني و ان لم يكن مبرزاً باحدى المبرزات فان كان هذا المعتبر النفساني والتبادل الذهني من الذي يليق بذلك يكون معتبره صحيحا والافهو فاسد، فاذا اعتبره البالغ الرشيد يكون صحيحا عرفا و شرعا و اذا اعتبره المميز الرشيد يكون صحيحا عرفا فقط و فاسد اشراعا و اذا اعتبره غير المميز يعد فاسدا على الاطلاق.

ثم انه قد يقال بامكان تصوير الجامع بالنظر الى الشرائط الشرعية فيكون المسمى ما هو المستجمع للشرائط العرفية فان كانت جامعة للشرائط الشرعية ايضا فهي الصحيحة والا فهي الفاسدة فالصحة والفساد تارة يلاحظان في افق العرف بالنسبة الى الماهية العرفية، فعندئذ لا يدور الامر الا بين وجودها و عدمها و اخرى يلاحظان في نظر الشرع بالنسبة الى تلك الماهية فعندئذ تتصف تلك الماهية بالصحة والفساد، و تامة النزاع على

هذا متوقف على امكان الالتزام بالحقيقة الشرعية في المعاملات، حتى يقال بان الشرع تصرف في محيط العرف و لغتهم و اختار وضع تلك الالفاظ مما هو الصحيح عنده والمؤثر في نظره ولكنه مما لا يلتزم به الاخصى لرجوعه الى ان الاعمى يدعى ان ما هو المسمى هو المؤثر العرفي و ان كان باطلا شرعا والاخصى يدعى ان ما هو المسمى هو المؤثر الشرعى الذى اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصحة. وربما يخطر بالبال ان يقال بان مفهوم الصحة والفساد ليس الا ما هو المستجمع المؤثر وما لا يكون مستجمعا لشرائط التأثير والسببية او الموضوعية يكون فاسدا.

فاذا كانت معاملة عند الشرع باطلة فليس يعقل ذلك الا باعتبار قيد او شرط في التأثير والموضوعية، فيلزم التصرف القهرى بنحو القانون الكلى في ماهية البيع و نحوها باعتبار الجزء او الشرط فيها. فعندئذ لا بد من الالتزام بالاخص في تلك الالفاظ، او يلزم صحة الاحتمال المذكور فيجوز النزاع المشهور. و اما نظر العرف فان كان من الملة الاسلامية مثلاً التابعة للقوانين الالهية فبعد مضى المدة الطويلة تصير تلك الالفاظ حقيقة عرفية ثانوية عندهم فيما هو المؤثر في القانون الاسلامى ضرورة انقلاب العنايات العرفية حسب اعمال القوانين الشرعية كانت او القوانين العرفية المخلوقة لمجامع البشر، فافهم و تدبر.

و بالجملة الاعتبارات المخلوقة للبشر الاسبق لا تكون دائمة الوجود بل هى دائماً تابع المعبرين فاذا تبدل في محيط و افق بناء المعبرين على تغيير القانون الموجود عندهم او تصرفوا في قيوده نفيًا او اثباتًا تتبدل المعبريات الموجودة وتضمحل الى ما اعتبر بعد ذلك فلا يكون ما هو السبب للملكية في الاسبق سبباً في تلك الحيطه لا انه سبب عند الاخرين، فيتصف بالفساد عند اللاحقين، بل هو ما هيته ينعدم نعم الاعتبار الانفرادى او من القانون الغير النافذ في ملته لا يورث تغيير المعبريات قهراً فيبقى ما كان نافذاً بينهم على حاله فيلاحظ حينئذ الشرائط على قسمين شرائط نافذة في الملة و ما ليس نافذاً ولكنه دخيل عند القانون فافهم و تدبر فيما اسمعناك و سيزيدك توضيحاً من ذى قبل انشاء الله تعالى.

الامر الخامس:

في ثمره القولين في العبادات والمعاملات فالبحث يقع في المقامين:

المقام الاول: في العبادات، وقد ذكروا للمسئلة ثمرات.

احديها، انه على الاخصى لا يصح التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة لان التمسك به فرع احراز موضوعها واذا شك في شرطية شيئى بناء على كونها داخلة في مورد النزاع وعدمها اوفى الجزئية والممانعية فيرجع الى الشك في ان ما بيده بدون ذلك المشكوك صلوة اوحج او صوم او اعتكاف او غير ذلك، ام هي ليست بها وعندئذ كيف يعقل التمسك لانه من التمسك بالعموم والاطلاق في الشبهة الموضوعية واما على الاعمى فالتمسك بعد تمامية المقدمات الاخرى ممكن لان الشك المزبور لا يرجع الى الشك في الموضوع.

وقد يشكل ذلك تارة بان التمسك بالاطلاقات المتصدية لتشريع في الكتاب والسنة غير جائز لفقد الشرط الاخر وهو كونها في مقام البيان، فلا ثمرة على القولين من تلك الجهة مع ان الصحيحى يتمكن من كشف حال الموضوع من الاطلاق المقامى الثابت لبعض المآثر مثل صححة حماد ونحوها فانه بعد كونه في مقام بيان ماهية الصلوة صدر اوذيلاً ولم يبين الامر الاخر وراء تلك الامور يتمكن الاخصى من التمسك بالاطلاق لامر اخر يستلزم نفى الشرطية والجزئية والممانعية وذلك الامر نفى دخالة المشكوك في موضوعية الموضوع، واذا ثبت التلازم بين عدم الوجوب وعدم الدخالة في الاسم يرفع الوجوب بارتفاع الثانى كما هو الظاهر.

والعجب من جمع من اصحاب حيث دفعوا الاشكال باحداث الفرق بين الاطلاق اللفظى والمقامى وان الاخصى لا بد من التمسك بالاطلاق الثانى والاعمى تمسك بالاول وذلك لانه ليس من الثمرة لهذا البحث الطويل الذليل فلا بد من كون ثمرة المسئلة الاصولية مسئلة فقهية عملية لا المسئلة العلمية.

فبا جملة اما لا يصح للاعمى ايضا التمسك بالاطلاقات اللفظية او يجوز للاخصى التمسك بالاطلاقات المقامية. اقول، مناط الثمرة في المسئلة الاصولية ليس كونها مثمر لجميع الباحثين عن تلك المسئلة بالفعل، بل المناط امكان الاستثمار منها في الفقه لا مجرد الامكان المحض او الامكان الوقوعى لبعض الباحثين النادر جداً، بل الامكان الوقوعى لطائفة من الفقهاء والاصوليين كما نحن فيه، فان انكار اطلاق ادلة الطبائع طراوان صدر من جمع ولكنه لا يصدقه الاخرون، وعندئذ لا يمنع من البحث المزبور لكل اصولى حتى ينقح المسئلة للاخرين مثلاً لا يمنع من البحث عن حجية الاطلاق او العام المخصص بالمنفصل مثلاً مع انكاره عدم اطلاق في الادلة او عدم وجود عام مخصص الا وتخصيصه يرجع الى الاتصال وهكذا فلا تحتلط كما خلط بعض الاعلام.

و اما تمسك الاخصى بالاطلاق المقامى فهو مضافاً الى عدم تماميته في ساير

العبادات لعدم وجود مثل صحيحة حماد فيها غير تمام في الصلوه، لان كثير من الشرائط داخل في محل النزاع والاختصى يدعى ان الصحة الداخلة في المسمى هي الصحة من قبيل الاجزاء و تلك الشرائط كشرطية الطهور والقبلة والسرّ و امثالها مع ان تلك الصحيحة ليست متذكرة لها، و احتمال الاطلاق والتقييد لا يخلو من الغرابة بان يتمسك بالاطلاق المقامى فيما وراء القيد كما لا يخفى هذا وقضية مامرنا جريان النزاع في جميع الشرائط والموانع الالتزام بالتقييد غير جائز عندئذ.

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

و بعبارة اخرى كما لا يجوز ولا يعقل رفع الشك في الشبهة الموضوعية للعام والمطلق بها كذلك لا يعقل ذلك في المطلق المقيد بدليل اخر منفصلا كان او كالمفصل كما نحن فيه. فان اعتبار قيد الصحة في المأمور به وان لا يساعده الدليل اللفظى ولكنه يصدقه العقل.

وتوهم ان الصحة ليست قيدابل ولا يعقل ان تكون قيدا في المأمور به لتأخرها عنه لانه منتزعة من تطابق المأمور به والمأتى به في غير محله من جهات و منها ان الصحة عند الاختصى ليست قيدا في الموضوع له كما عرفت، بل ولا يعقل ذلك هناك فها هو مراد الاختصى هو ان المسمى هي الطبيعة التي اذا تحققت ينتزع منه ذلك و يوصف المصدق بها وهكذا المراد من تقييد المأمور به بالصحة.

ولكنك تعلم ان عدم كونها قيدا في لحاظ الواضع عند الاختصى لا يورث صحة تمسكهم بالاطلاق لانه يشك في الانتزاع المزبور ولا دليل له حتى يتشبه به والاعمى يتمسك بالاطلاق النافى للجزئية فيتمكن من الانتزاع المشار اليه لانه بعد ثبوت عدم جزئية شيئى للمأمور به يتوافق المأتى به مع المأمور به المعلوم بحدوده و ينتزع عنوان الصحة، وان شئت قلت ما هو المأمور به هو نفس الطبيعة لاطلاق الدليل، ولولم يكن الا تلك الاطلاقات

كان الواجب ما صدق عليه تلك الطبيعة فقط، واذا كانت الادلة الخاصة متكفلة للقيود والشرائط لها فلا بد من الاتيان بها مع تلك القيود واذا اتى بها فقد اسقط الامر وانتزع مما اتى به الصحة، واذا اشك في قيدها يتمسك بتلك الاطلاقات.

فما في كلام العلامة الراكى قدس سره من ان المأمور به يضيق قهرا لعدم الاطلاق له حتى يشمل الفاسد في محله، الا ان ذلك لا يرجع الى تعنونه بعنوان الصحيح فانه غير معقول لما مر ان العناوين الكلية لا يوصف بمثلها. بل غايته ان العقل يحكم بلزوم كون المأني به على وجه ينتزع منه الصحة وفيما نحن فيه يكون الامر كذلك على الاعمى بعد نفي جزئية المشكوك بالاطلاق لا يكون كذلك على الاخصى فان الاعمى يكون اذا تحقق ينتزع منه الصحة فلا يتمسك بالاطلاق والاخصى لا يجد ذلك ورفع الوجوب المشكوك متوقف على كون ما بيده صلوة وكونها صلوة متوقف على رفع المشكوك وهو الدور الصريح كما لا يخفى.

واما دفع الشبهة بان دليل المقيد وهو الصلوة الصحيحة ليس العقل الارتكازى حتى يمنع عن التمسك بالاطلاق بل هو العقل النظرى في غير مقامه لانه ممنوع صغرى وكبرى والتفصيل في محاله.

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

فان اراد من الصحة عند العرف فله التمسك بالاطلاقات ايضا بالنسبة الى ماشك في جزئته شرعا، وان اراد منها الصحة عند العرف والشرع فلا يصح التمسك، والذي يظهر من تمسكهم بالاطلاقات في المعاملات مع ذهابهم الى الاخص هو انهم هناك اختاروا ان المراد من الصحة هي الصحة عند العرف وهذا هو المستظهر من عنوان المسئلة ومن ادلتهم كالتبادر ونحوه، ولكن يتنافى ذلك الاستظهار عدم تمسكهم بها هنا وتصديهم لذكر الجامع بين الافراد الصحيحة الشرعية والعرفية مع انهم اعتقدوا بتأسيس الشرع واحداث المختصرات في العبادات. فيعلم من ذلك تفكيكهم في المراد منها فعليه يشكل جواز تمسكهم بذلك. نعم لو ادعى احد بان الالفاظ اسامى للاخص عند العرف قبال الاخصى والاعمى فيكون قولاً ثالثاً قبال القولين المعروفين وقبال قول الشيخ فانه اخص الخواص، ولعله اقرب

الى الصواب من القائل بالاختصاص على الاطلاق فله التمسك بالاطلاقات كالاغصمى .
 اللهم الا ان يقال بان اعتبار الشرع قيودا واجزاء فى الصلوة العرفية يستلزم كونها
 قيودا عرفية كما مر من ان القوانين النافذة فى الملة التابعة لها تورث انقلاب الاعتباريات
 البدوية الى الاعتباريات الراقية المولودة من تلك القوانين العالية فيصير ما ليس جزءا عرفيا
 من الاجزاء العرفية فيشكل حينئذ التمسك ايضا لانه يدعى ان الموضوع له هو الصحيح عند
 العرف فيشكل فى ان الصلوة بلاسورة صلوة ام لا .

نعم له دعوى ان المشكوك جزئيته معلوم عدم كونه جزءا عرفيا لان مناط صيرورة
 الجزء الشرعى جزءا عرفيا نفوذ القوانين فى الملة وهذا غير حاصل كما لا يخفى .

افادة وفذلكة: الاشكالات على الثمرة الاولى بين ما يكون متوجها الى اطلاق الثمرة
 المزبورة وهوان الاختصى كالاغصمى يتمسك لرفع ماشك فى المانعية وبعض الشرائط
 ولا يتمسك لرفع ماشك فى جزئيته وبعضها الاخر وهذا مدفوع بما مر من ان جريان النزاع فى
 مطلق الشرائط وبين ما يكون متوجها الى ان الاختصى كالاغصمى فى جواز التمسك وبين
 ما يكون متوجها الى ان الاختصى كالاغصمى فى جواز التمسك وبين ما يكون متوجها الى ان
 الاغصمى كالاختصى فى عدم جواز التمسك، والى الان اوردنا الاشكالات الاربعة ومع هذه
 المناقشة فى اطلاق الثمرة بلغت الى خمسة وهنا اشكال سادس وهوان الاختصى يتمكن من
 التمسك باطلاق، وذلك لان قوله تعالى مثلا اقم الصلوة... الخ، ليس مورثا لتعلق الوجوب
 بالعنوان البسيط المحصول من الاجزاء والشرائط ويكون هو المسمى ولا مورثا 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 او مجازا ولاظن التزام
 الفقيه بطلان صلوة من يأتى بالاجزاء وحدودها معقداً انها صلوة مجازا وتكون هى العنوان
 المشير الى تلك الاجزاء وهى تكون العنوان الخاص المستعمل فى معناه اللغوى لانتقال
 الناس الى ما هو المراد الجدى منه الثابت بتفسير الرسول العظيم (ص) واولاده (ص)
 فالاختصى فى بحثه العلمى يقول بالاختصاص فى الاوضاع واللغات.

ولكنه فى الواقع ونفس الامر لا يستفيد من الادلة الا ذلك فبعد قصور ادلة الاجزاء
 والشرائط اذا شك فى وجوب شئى فيتمسك باطلاق قوله اقم اى اقم هذه الاجزاء وان
 خبير بما فيه ولا يحتاج الى البيان.

ثانيتها، ان القائلين بالاعم بين ما يقول بالبرائة العقلية فى الاقل والاكثر لانحل

العلم الاجمالي بالتكليف ولو انحلالا حيثيا كما افاده سيدنا الاستاذ البروجردى (ره) وبين قائل بالاشتغال عقلا لعدم الانحلال واهمال الخطاب واما القائلون بالاخصى فلا بد من اختيارهم الاشتغال، وذلك لان مناط البرائة هو الشك في الثبوت ومناط الاشتغال هو الشك في السقوط ولا ريب ان الاخصى شك في سقوط ما ثبت.

بمعنى ان الاخصى اذا شك في وجوب شئى يصير شاكاً في ان ما بيده بدونه صلوة ام لا، فلا بد من الاتيان بالمشكوك لانه كالمقدمة العلمية مما يثبت وجوبه والاعمى اذا شك فهو في مخلص منه لان ما بيده صلوة وقد امرها والشك في السورة شك فيا ليس داخلا في المسمى واحتمال دخالته الشرعية في سقوط الامر المتوجه الى المسمى مدفوع بالبرائة العقلية او هي والعقلانية والشرعية.

فتوهم ان ترك الجزء المشكوك غير جازي لاعمى ايضا لانه بتركه شك في اتيان ما ثبت وجوبه في غير محله، لان منشأ الشك الثانى مرفوع بالاصل فلا اثر له بخلاف الاخصى، فانه شك في الاتيان بالصلوة المأمورها. وبعبارة اخرى كل واحد منهم لا بد وان يأتى بما اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصلوة وتكون صلوة بالحمل الشايخ، وهذا حاصل للاعمى دون الاخصى، نعم هما مشتركان في عدم لزوم الاتيان بمصداق ينتزع منه الصحة عند الشرع لانها مع احتمال دخالة الجزء المشكوك غير ممكن وماتكفل نفيه هو الاصل العملى دون الاطلاق اللفظى، ومن هذا البيان يعلم تعين الاحتياط على الاخصى من غير فرق بين كون الجامع الذى يقول به هو العنوان البسيط الخارج عن الاجزاء المعلول لها او كونه عنوانا بسيطا منتزعا عنها و متخدمها اتحاد المنتزع مع منشئه او كونه جامعا اعتباريا ويعد حقيقياً في وعاء الاعتبار فيكون هو بنفسه في الخارج كالطبيعى او غير ذلك مما يمكن توهمه وتخيله، نعم تعين الاشتغال على بعض الفروض اظهر من بعض والعجب من العلامة النائبي (ره) حيث هوتصدى بنفسه للجامع للاخصى وبنى بحثه عليه واستشكل عليهم بانهم لا يمكن لهم التمسك بالبرائة فراجع.

واستشكلوا في هذه الثرة فعن الشيخ الاعظم ان الاشتغال والبرائة دائر مدار انحلال العلم وعدمه فان قلنا بالحلالة فلاخصى اجراء البرائة والافليس للاعمى اجرائها وصدقه المتأخرون ولعله هو الظاهر من الوالد المحقق مدظله ايضا لانه قال والحاصل ان القائل بالصحيح لوجعل الجامع عنوانا بسيطا معلوما باحد العناوين والاشارات لما كان له مناص عن القول بالاشتغال انتهى وظاهره امكان تمسكه بها اذ لا يقول بمثله في الجامع. وقد صرح بذلك صاحب الكفاية قائلاً ان الجامع ليس امرا خارجيا و وراء الاجزاء بل هو امر

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 في ذلك ضرورة ان المقدار الواجب المعلوم هو عنوان الصلوة فلا بد وان يكون ذلك صادقا على المأتى به بالقطع واليقين لانه امر معلوم وواضح فاذا اتى الاخصى بالاقفل يشك في صدقها عليه بخلاف الاعمى فهو شاك في سقوط ماثبت وهو وجوب الصلوة وذلك شاك في ثبوت المشكوك وهو وجوب السورة واجراء البرائة لا يورث رفع الشك في انه صلوة حتى يقال بان المأتى به بعد اجرائها مصداق الصلوة كما لا 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 هو الصحيح عند العرف لا الاعم منه حتى يكون الصحيح الشرعى موضوعا له وعند ذلك يجوز اجرائها مع ان المتبع هو البرهان دون عقول الرجال.

ان قلت، ليست الصلوة الا الاجزاء بالاسر فاذا تعلق الامر بتلك الاجزاء وشك في الجزء الاخر فلا بد من الاتيان بها واجراء البرائة عن المشكوك سواء كان المسمى هو الباقي او كان المسمى الاجزاء المعلومة مع الجزء المشكوك.

قلت، ان اريد بذلك ان الواجب ليس عنوان الصلوة بل الواجب هي الاجزاء سواء صدق عليها الصلوة عند الاعمى او الاخصى فهو ولكنه بمعزل عن التحقيق بالضرورة فان الايات والسنة ناطقة باعلى الصوت بان ما هو الواجب ليس الا الصلوة فلا بد من الالتزام بتحققها في الخارج فاذا هي وان لم تكن الا الاجزاء بالاسر الا ان تلك الاجزاء هي الصلوة في لحاظ الوحدة وفي عدم لحاظها بجياها والا اذا لوحظت بكثرتها الغير الفانية في الوحدة الاعتبارية ليست صلوة بل هي نفس الاجزاء بالحمل الاولى فعلى ذلك كيف يتمكن الاخصى من ايجادها مع ان ايجاد تلك الاجزاء الغير الفانية في العنوان الواحد بكثرتها الملحوظة غير كاف عما وجب عليه وهو عنوان الصلوة فافهم واغتنم جدا وبعبارة اخرى الصلوة عندهما ليست الا الاجزاء بالاسر ولكنها عند الاعمى تنحل الى غير المشكوك جزئيتها وعند الاخصى تنحل الى الاجزاء المعلومة وما هو المشكوك على نحو الاجمال وبدونه يشك في انحلالها الى ما سواه.

وبعبارة وضحى الاخصى يعتقد بان ادلة الاجزاء والشرايط متكفلة لبيان حدود المسمى والموضوع له لا المأمور به، فان المأمور به هو الصلوة ولكنها مجملة من حيث ما هو الدخيل في الاسم، فاذا تبين ذلك بها فيكشف المأمور به قهرا بخلاف الاعمى فعليه

اذا شك في وجوب شيئى مع عدم الدليل الخاص او العام على عدم جزئيته للمسمى فلا بد من الاتيان به حتى يعلم بسقوط الامر المتعلق بعنوان لا بد من تحققه.

لا يقال، الاعمى يرى ان ما بيده بدون السورة صلوة وقد امر ان يأتي بها فعليه ذلك واذا شك في وجوب السورة فله اجراء البرائة عنها والاخصى لا يجبد المسمى فيكون المأمور به مجملا وعند ذلك لا وجه للاشتغال لعدم تمامية حجة المولى بالنسبة الى الامر المعلوم مفهومه مع انه لازم في القول بالاحتياط.

لانا نقول، بناء عليه يجوز للاخصى ترك الاجزاء الاخر لانه شك في انها هي الصلوة حتى تجب عليه واحتمال كونه صلوة لا يورث تنجز الحكم حتى يقال بلزوم الاحتياط في الشك في القدرة كما هو الظاهر وحل الشبهة هو انه كما في الشبهة التحريمية لا بد من ترك المصداق المعلوم مصداقيته للفناء كذلك الامر هنا لان ترك الصلوة اذا كان ممنوعا قطعيا فلا بد من الاتيان بالمصداق المعلوم بعدما كانه فاجراء البرائة عن الجزء المشكوك فيه غير صحيح للاخصى فامره دائر بين ترك تمام الاجزاء او الاتيان بالمشكوك وحيث ان الاول واضح المنع تعين الثانى.

فبالجملة في ما قامت الحجة على العنوان المجمل موضوعا لاسبيل الى اجراء البرائة عن الخصوصية المستلزمة لكون ما ورائها شبهة موضوعية وتوهم ان البرائة العقلية لا تجرى في الشبهات الموضوعية لوم كما اصر به السيد الاستاذ البروجردى والعلامة الايروانى (ره) فهو فيما كان العنوان مبينا كما لا يخفى.

وقد يحظر بالبال ان يقال بان الاخصى لا يتمكن من اجراء البرائة العقلية ولا العقلية لان الحجة على الصلوة اذا كانت تامة وهى دعوة اقم الصلوة جميع المكلفين الاعمى والاخصى اليها فيتم على ما يحصل به اليقين بالبرائة.

ولا يمكنه رفع الشك المسببى عن كون ما بيده صلوة بالبرائة العقلية كان او العقلية ولكنه يتمكن من ذلك بالشرعية لان رفع المجهول في عالم الادعاء يرفع جميع الاثار اذا كان لدليل الرفع اطلاق، فاذا شك في وجوب السورة فهو المرتفع من جميع الجهات وعند ذلك يعلم كون الباقي هى الصلوة لان الشك في صلواته سبب عن الشك في وجوب السورة فانه مع هذا يحتمل دخالته في الاسم فاذا ارتفع المنشأ ادعاء بجميع آثاره يحكم بان الباقي تمام المسمى ويكون بحيث اذا تحقق ينتزع منه عنوان الصلوة وتكون هى الصحيحة قهرا وليس هذا من الاصل المثبت لان لازم اطلاقه ذلك والا يلزم عدم اطلاقه وهو خلف.

اقول، حل هذا الاشكال على مبنى القوم مشكل، اللهم الا ان يقال بعدم الامتنان في اطلاقه لانه عند ذلك يتمسك بالبرائة عن اصل التكليف ووضوح بطلانه ليس لاجل الشبهة في 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 في المتزاحمين وان النسبة بين الطائفتين عموم من وجه فلا دعاء فليتدبر جيدا.

الثالثة، ان الاعمى يتمكن من التمسك باصالة الصحة بعد العمل اذا شك فيها بخلاف الاخصى لان الشك المزبور على الاعمى يرجع الى الشك في اتيان ما هو الدخيل في المأمور به بعد احراز عنوان العمل وهي الصلوة وعلى الاخصى يرجع الى الشك في عنوان العمل وقد تقرر في محله انه لا تجرى اصالة الصحة مع الشك في عنوان المأق به.

وبعبارة اخرى على الاخصى لا يعقل التفكيك بين عنوان الصلوة والصحيح في الصديق لان ما ليس بصحيح عنده ليس بصلوة واما على الاعمى يلزم التفكيك فلا بد من كون مجرى اصالة الصحة امره دائرا بين الصحة والفساد لا الوجود والعدم والاخصى يقول بان امر الصلوة دائما دائرين الوجود والعدم فلا تصل التوبة الى اصالة الصحة وتوهم ان اصالة الصحة غير معقول لان الشك في الصحة والفساد دائما يرجع الى الشك في الاخلال بالاجزاء و الشرائط والاصل المقدم عليها اذا كان متكفلا للاتيان بالشرائط والاجزاء وعدم الاتيان بالمواع فلا تصل اليها التوبة مطلقا بل الصحة ليست قابلة للجعل والتعبد الا بالتعبد في منشئة كما لا يخفى.

ولا يضر بالمقصود لان المراد من اصالة الصحة هوان السيرة العقلانية على عدم الاعتناء بمثل هذا الشك، اى الشك في اتيان المأمور به بجميع الاجزاء والشرائط فلا بد من مفروعية صورة العمل وهي الصلوة والشك في اتيان خصوصياتها وهذا مما لا يمكن للاخصى لانه شاك في ان ما بيده صلوة نعم اذا قلنا بان الاخصى هنا يقول بان المراد من الصحة الدخيلة في المسمى هي الصحة عند العرف لا الصحة عند الشرع كان هو ايضا في مخلص من اجرائها، ويرجع عند ذلك الشك في اتيان الجزء الغير الدخيل في المسمى عرفا الى مفاد كان الناقصة وتصير القضية ثلاثية، ولو قيل بنائه على الاتيان بالصلوة كاف في اجرائها، فاذا كان بانيا وتليس بالعمل فبناء العقلاء على اتيانه بما قصده وهي الصلوة، قلنا ما هو بناء العرف والعقلاء هي الحمل على الصحيح وهذا من الشواهد القطعية على بطلان مرامهم ومبناهم، واما على فرض المبنى الفاسد فلا يعهد من بنائهم شيئا.

واستكشاف عنوان الصلوة بالحمل على الصحة لانه اذا كان عملا صحيحا فهي الصلوة قهرا للملازمة غير ممكن بل يستلزم الدور لانها في جريانها متوقف على كون عنوان العمل صلوة ولو كان يكفي العمل للاتصاف بالصحة لكان يلزم عليهم في المثال المعروف وهوما اذا علم بانه تكلم مع زيدو يشك في انه سبه اوسلم عليه، وان يقال بان اصل العمل معلوم فيحمل على الصحة فيعلم منه انه كان سلاما فيجب الرد مع انه مما لا يلتزم به الاخصى قطعا. وهذا هو كذلك حتى فيما كان من قصده السلام، ولكنه لا يدرى الامر بعد ذلك ويكفي لنا الشك في بناء العقلاء فتدبر.

تنبيه: قد ذكروا هذه المسئلة الاصولية ثمرة اخرى وهوانه لونذر اعطاء دينار لمن صلى فعليه ذلك على الاعمى اذا صلى ولو كانت فاسدة وليس عليه الوفاء والبر على الاخصى وهذا من غريب الامر لان متعلق النذر على الاعم ان كان اعم فلا رجحان له وان كان على الاخص فهو كالاخصى ونظير ذلك في كل مورد وقع النهى عن الجمع بين الصلوة كما في الجمعة في الاقل من فرسخ وكما في الفرادى والجماعة اذا استلزم هتك الامام وكما في المرء والمرئة فانه على الاعمى لا بد من ترك الثانية دون الاخصى وانت خبير بما فيه ولا ينبغي البحث حوله ولا ينبغي جعله ثمرة لهذه المسئلة، لانه من قبيل استكشاف نفاذ اللغة وحدود الموضوع له فيما لونذر وكان العنوان بحسب اللغة غير واضح فلا تغفل.

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

المقام الثانى: في ثمرة القولين في العبادات وهي ثلاثه:

اولها، ان الاخصى لا يتمكن من التمسك باطلاقات ادلة المعاملات عند الشك في شرطية شئى اوجزئيته او مانعته بناء على كون هذه الامور ايضا داخله في محل النزاع في المعاملات كما عرفت في العبادات بخلاف الاعمى ضرورة ان الشك المزبور سبب عند

الاخصى لكون الفاقد للمشكوك شبهة موضوعية لتلك الادلة كما في العبادات وممنوعة التمسك بها في الشبهة الموضوعية ليست خلافة هذا اذا كان مقصوده من الوضع للصحاح هي الصحاح الشرعية، اى تلك الالفاظ موضوعة لما هو المؤثر شرعا لا ان تقييد الشرع يرجع الى اعتبار النقل والملكية مع المنع عن ترتيب الاثار تعبدا، فانه غير صحيح للزوم امضائه الملكية الاعتبارية اولزوم كشفه عن الملكية العرفية والغاء جميع آثارها وهذا غير ممكن قطعا.

واما لو كان الاخصى يريد الصحاح العرفية، فعند ذلك يتمكن من التشبث بالاطلاق والعموم لعدم استلزام الشك المذكور الشك في الموضوع ولا يلزم منه انقلاب الشبهة في شرطية شيئى الى الشبهة الموضوعية.

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

قلت، بعد البناء على كون الموضوع له لتلك الالفاظ ماهو المؤثر عند الشرع وبعد دخالة الشرع في اعتبار شرط فيها فلا بد من كون المراد من تلك الالفاظ ماهو المؤثر عنده، فان المتفاهم عرفا من القوانين الصادرة هو ارادة تلك العناوين المأخوذة فيها على الوجه البين عنده ومما يشهد ذلك تصرفه في المؤثرات العرفية فانه شاهد على ان المسمى ماهو الصحيح عنده لانه هو الصحيح عند العرف فلا تغفل جدا.

فما يظهر من جملة من فضلاء العصر من التمسك بالاطلاق المقامى غير موجه ومثله التمسك بالاطلاق اللفظى ضرورة ان الاخصى يدعى انصراف القوانين الالهية الى ماهو البيع في محيط القانون والى ماهو الاجارة والصلح في محيط الشرايع وبعد مراعاة الشرائط الاتية من قبل صاحب الاسلام فلا تختلط، ومن الغريب ما في الكفاية من رمى الاخصى الى انه لا يختلف مع العرف في مفهوم البيع ضرورة ان مفهوم البيع عند العرف هو المؤثر والاخصى يدعى ايضا ذلك ولكن اختلافهم في القيود والمصاديق وهذا واضح المنع لان الاخصى اذا كان يرى ان المؤثر هو البيع الواجد للشرعى يكذب العرف في التطبيق على المصاديق، ولا يعقل ذلك الا بالمكاذبة معه في المفهوم وهكذا العرف يكذبه. نعم، ما افاده يتم بناء على كون التأثير والاثر من الحقايق النفس الامرية فانه عند ذلك تصبح مقالة شيخ الفضلاء في هداية المسترشدين ان الملكية لها الواقعية والطرق الشرعية والعرفية كواشف عنها وانت خبير بما فيها. فبالجملة على هذا المبني الفاسد

لايتمكن الاخصى من التمسك بالاطلاق ايضا لما عرفت منا وهوان الصحيحى اذا ادعى ان حقيقة البيع ماهوالمؤثر في محيط الشرع لابدوان يدعى ان هذا هو مراد صاحب الشرع والالتزام بالتفكيك غير صحيح كما لا يخفى.

وتوهم ان تمسك الشهرة بالاطلاقات مع ذهابهم الى الاخصية كاشف عن التزامهم بالتفكيك وان المراد من البيع في المطلقات هو البيع 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 لا الشرعية كما عرفت مرارا والالتفكيك غير ممكن جدا ومن تأمل فيما افدناه لا يخطر على باله جواز التمسك بها مع المبنى المذكور فليتدبروا غنم.

ولو قيل، يلزم بناء عليه عدم فهم المخاطبين حين نزول هذه الايات المعنى المقصود منها او كان فهمهم غلطا لعدم اطلاعهم على المفهوم الشرعى منها،

قلنا، نعم وهذا هو الذى التزموا به فى العبادات فلو كان الامر هناك هينا فكذلك هنا فلا يحصى بناء عليه من طرح التمسك والالتزام باتيان القيود المشكوكه، فبالجملة يتوقف صحة التمسك بها على اثبات ان الصحيح عند الشرع هو الصحيح عند العرف 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 لا يجوز لما لكهما انحاء التصرف فيها غير صحيح للزوم اعتبار الملك من غير ترتب ثمرة عليه وجعل التمسك بالاطلاق ثمرة واضح الفساد. فاذا لم يكن البيع ناقلا للملك شرعا فلا بد من عدم كونه يبيعا عنده فيلزم عدم جواز التمسك قهرا ولا اقل من احتمال كون الادلة المخصصة ترجع الى التخصص فى وعاء التشريع والاعتبار فينكر ناقلية البيع العرفى لان ينكر ممنوعية المالك عن التصرف ومجوريته.

ولو قيل فى مواقف كيف يلتزم بالكية المحجور عن التصرف قلنا هو المحجور بمعنى لو استقرض وادى دينه يكتفى لرفع حجره فلا يلغى ملكيته، نعم قداقتى المحققون فى الاماكن المفروقة والواقعة فى الشوارع بزوال اعتبار الملكية وما هذا الا لتقومها بالعرض والثمرة فى الاعتبار حدوثا وبقانا.

ثانيها، ان الصحيحى لا يجوز له التمسك بالبرائة بعد فرض اجمال الادلة لرفع شرطية ماشك فيه دون الاعمى الا اذا كان صحيحا بالنسبة الى الشرائط العرفية لا الشرعية.

توضيح ذلك الشروط على قسمين:

الصنف الاول هي الشروط العرفية، فان الشك فيها يورث الشك في ان الباقي بدونه بيع ام لا ولا يمكن اثبات ذلك بادلة البرائة للزوم كونه مثبتا.

الصنف الثاني هي الشروط الشرعية، فان الباقي هو البيع عرفا وموضعا. فاذا شك في شرطية العربية فاطلاقات ادلة البرائة ترفع تلك الشرطية ولا حاجة حينئذ الى اثبات امرحتى يلزم كونه اصلا مثبتا بل المقصود نفي دخالته في التأثير وفي كونه بيعا فعند ذلك يتمكن الاعمى دون الاخصى، لانه اذا شك في شرطية شيى يلزم شكه في ان الباقي بيع عندالشرع والتمسك بالبرائة غيرجائز للزوم كونها مثبتة كما لا يخفى.

وقد يقرر جريان البرائة هنا بالوجه الذى مروهوان الرفع الادعاى على الاطلاق لا يمكن الابرفع جميع الاثار المحتملة ومنها دخالته في الاسم والمسمى وهذا ليس من الاصل المثبت لان عدم ترتيب اثار المبنية على الباقي ينافى بذاته مع اطلاق دليل الاصل وحيث ثبت له الاطلاق فلا بد من ترتيب آثار الناقلية عليه تعبدا وظاهرا. هذا هو تقريب تمسك الاخصى بها ويمكن ان يقال بان الاعمى لا يصح له التمسك فضلا عنه ضرورة ان مجرد الفراغ عن شرطية المشكوك غير كاف للاحتياج الى الامضاء فلو كان لدليل البيع اطلاق فلاحاجة الى اجراء البرائة، وان لم يكن له الاطلاق فبعدرفع المشكوك شرطيته لا يمكن الحكم بناقليته لانه من المحتمل واقعا دخالته ودليل الاصل لا يتكفل الامضاء والرفع الواقعى، اللهم الا بالتقريب الذى مرانفا فعليه يصح التمسك لكلا الفريقين وتسقط الثمرة. هذا والاشكال المشاراليه يأتى في العبادات ايضا لان مجرد رفع المشكوك جزئيته لا يستلزم مشروعية الباقي، فكما نحتاج الى كون الباقي مضمى عندالشرع في المعاملات لا بد من كونه مشروعاً في العبادات ولو كان اطلاق الكتاب يشمل تلك الصلوة فلاحاجة الى البرائة وان لم يكن له الاطلاق فلايكشف مشروعية العبادة ببقية الاجزاء.

اقول، قضية ما تحرر منا في محله كما اشرنا اليه ان الرفع ليس ادعائيا بل هو على عنوان المجهول واقعى والنسبة بين ادلة الاصول وادلة الاحكام الاولية عموم من وجه فعليه يثبت كون الباقي تمام السبب كما يثبت مشروعيته في العبادة وقضية ماعليه الاصحاب ما ذكرناه. اللهم الا ان يقال بان رفع المشكوك على الاطلاق صحيح ولكنه فيما نحن فيه لا يكون منه الابامضاء الباقي ولا معنى للالتزام بذلك حتى تكون فيه المنة.

وبعبارة اخرى مافيه الكلفة وفي 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 كما هو المختار او يكون رفعا ادعائيا. فعلى الاول يستنتج منه مشروعية العبادات و مضمائية المعاملات على القولين، وعلى الثاني اما يكون رفعا على الاطلاق بالوجه الذي مراو يكون رفعا من حيث العقاب او التكليف الفعلي اوهما معادون الغير من المحتملات الاخر فعلى الاول يلزم منه مشروعية العبادات و مضمائية المعاملات على القولين ايضا وربما يمكن الاشكال هنا بان اطلاق الادعاء لا يستلزم اثبات المشروعية وامضاء المعاملة لانه يتوقف على كونه لغوا وهو ممنوع مع انه لا بأس بالالتزام به لان اللغوا الممنوع عقلا هي لغوية اصل الجعل دون اطلاقه فليتدبر، وعلى الثاني لا يصح التمسك بها على القولين فيسقط الثمرة على كل حال.

وتوهم ان امضاء المعاملة على الاعمى من الاثار الشرعية لحديث الرفع دون الاخصى فانه لا بد اولا من اثبات حقيقة البيع برفع المشكوك وهو من الاثار العقلائية في غير محله لان الاخصى لا يريد الاثبات الامضاء الا انه يستكشف زائدا على مقصوده ان حقيقة البيع هو ذلك فلا تغفل وتدبر.

ثالثها، امكان تمسك الاعمى باصالة الصحة في المعاملات دون الاخصى بالتقريب الذي عرفته في العبادات مع ان قلت قلتاته نعم اذا التزم بان الموضوع له هو الصحيح عند العرف فله ايضا التمسك بها الا اذا شك في اتيان الشرط العرفي وهذا بلا فرق بين كون الصحة بمعنى التمامية كما افاده السيد الاستاذ البروجردى او كان بمعنى اخر فتدبر. اذا عرفت هذه الامور و تذكرت ان الاخصى لا يتمكن من ذكر الجامع في العبادات فلاوجه للغور فيما يستدل به في مرحلة الاثبات وحيث قد مضى فساد مذهب الشيخ قدس سره ايضا يتعين القول بالاعم كما عليه اكثر ابناء التحقيق، ولعمري ان القول بالمجازية في استعمالات الفاظ العبادات في 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 في بيان المختار في المعاملات.

بل لاوجه للغور في الادلة التي اقامها الاخصيون قائلين بان الجامع ما هو الامر المجهول المشار اليه بالاثار المستكشف عنها في الشرع الا قدس ضرورة ان التبادر وصحة السلب بل وصحة الحمل الاولى من الامارات العقلائية على الحقيقة وحدود الموضوع له واذا لم يكن الجامع امرا واضحا في مرتكزهم لا يصح التمسك بها فاف في الكفاية غير خال عن التأسف. نعم بناء على بعض الجوامع الاخر ربما يمكن التمسك ولكنه ايضا ممنوع لما عرفت منا ان جميع الجوامع المزبورة يحتاج في تنميمة الى المعارف الخاصة الواصلة من الشرع وتلك

المعرفات لا تلازم انكشاف الموضوع له بحده الواقعي كشافاتفصيليا ولا ارتكازيا اجماليا .
 نعم لو فرضنا صحة الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني كان لبعض استدالات
 الاخصى وجه ثبوتا مثل تمسكهم بالاخبار المشتملة على القضايا الاخبارية مثل ان الصلوة
 عمود الدين ونهاية عن الفحشاء وقربان كل تقى وهكذا ومثل تمسكهم بالقياس بين
 الطريقة المألوفة من الشرع والطرق العرفية العقلائية . واما اثباتا فالاخبار المشتملة على
 القضية الاخبارية فهي ظاهرة في القضايا المحصورة الحقيقية فيصير مفادها ان كل صلوة
 عماد الدين وعكس نقيضه يكون ما ليس بعماد الدين ليس بصلوة وهو المطلوب .

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

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

واما الاخبار المشتملة على القضايا الانشائية كقولهم (ع) لاصلوة الابفاحة الكتاب
 وامثاله فهي اجنبية عما نحن فيه لظهورها الحتمى في الانشاء والاستدلال بها يتوقف على
 كونه قضايا اخبارية كما لا يخفى .

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 لا يتمكّن من الاستدلال ايضا
 مع ان حديث التبادر وصحة الحمل الاولى وصحة السلب الشايع مما لا يرجع الى محصل
 وقدمر تفصيله في محثه فليراجع .

ان قلت، ظاهر الاخصى هو الاعتقاد فى العبادات بانها المخترعات الشرعية وانها الموضوعات لتلك الالفاظ بالوضع التعينى فعليه يصح له الاستدلال بجميع الدلائل لان مقصوده من التبادر هو تبادر المعنى الصحيح عند اذهان المشرعة لا العرف وهكذا صحة الحمل والسلب.

قلت اولاً: هذا لا يتم اثباتا كما هو الواضح لشهادة كل مراجع الى المآثر والاخبار ان استعمال هذه الكلمات فى الفاسد لا تقصر عن عكسه فكيف يمكن حصول العلقه الوضعية بكثرة الاستعمال.

وثانياً: ان الظاهر منهم ظنهم ان الوضع يكون تعينا ولذلك يصح لهم التمسك بالقياس المشار اليه والا فهو مما لا معنى له، لان تقريب القياس على ما فى كتبهم هو ان 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 التعينى وانت خبير بما فيه من الاشكالات والموهنات فلا تغفل.

واذا فرغنا عن ذلك، فلاحاجة الى ذكر الادلة للاعمى والذى هو الدليل الوحيد الذى بمراجعته والتدبر فيه يسقط بحث الصحيحة والاعم من رأس ولا ينبغى اطالة الكلام حوله الا لتشحيذ اذهان المتعلمين حتى يرقى افكارهم الى اوكار الحقايق ويطير ارواحهم على سطوح الدقايق هو ان الالفاظ برمتها من قضها وقضبضها 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 المنتصف الخبير كما يطمئن ويعتقد بمراجعة الاثار الى رها و بمراجعة الخواص للطبايع الى ثبوت الاقتضاء والعلية بين ذواتها وتلك الخواص والاثر وجدانا كذلك هو بمراجعة وضع الالفاظ وحالها وكيفية دلالتها على معانيها فى الجواهر والاعراض وفى المؤلفات كالدور والاسواق والشوارع وامثالها وفى المخترعات اليومية كالسيارة والطارئة يجد ان ما هو الموضوع له فى الاعتباريات المسانحة معها كما فى العبادات دون الاعتباريات المخصوصة ببعض الخصوصيات كما فى المعاملات، مثل غيرها. ولعمري ان بعد التدبر فى ذلك خصوصا فى الالفاظ الموضوعه لانواع الحيوانات والنباتات وانواع المركبات والمخترعات لا يجد وجها لعقد البحث اصلا كما اشرنا اليه سابقا، فلانظيل الكلام باعادته.

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

خصوص الصحيح وبصحة التقسيم وبكثرة الاستعمال في الاعم في المآثر والاخبار فهى قابلة للخدشة الا ان الحاصل من المجموع يؤيد ماسلكناه من المراجعة الى الاشباه والنظائر هذا.

وفي علامة هذه الامور منع ظهر منا وجهه في محله وتقرر هناك ان الاطلاع على حدود الموضوع له لا يمكن الا من امرين على سبيل منع الخلو اما اخبار اهل اللغة بذلك او الاطراد بالوجه الذى قربناه وهاذان يرجعان قضاء لحق انقطاع التسلسل الى تصريح الواضح او الواضح المستعمل اولى قيام القرينة من قبله عليه فلا حظ جيدا.

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

قلت، اما في المقيس اليه فالامرواوضح المنع ضرورة ان الاحتياجات مختلفة فتارة يحتاج الى الاستفادة من شئى فيكون اللفظ هناك ظاهرا في الصحيح منه كما اذا قصد شرب الماء او اكل الخبز والبطيخ وهكذا اوشراء السيارة والدار وغير ذلك فانه اذا مرها فلا بد من كون ارادته الجدية متعلقة بالاخص، واخرى يحتاج الى ارجاع الطبايع الفاسدة او المريضة او المعيوبة الى من يعالجها فانه عند ذلك لا بد من كون المراد الجدى ما هو الفاسد والمريض فاذا امر بان يعالج الدكتور اغنامه ومواشيه او امر بمراجعة اهل الفن الى اصلاح زراعته وارضيه فلا يريد الا المعنى الاخص جدا وهو الفاسد ولكن المراد الاستعمال اعم في الفرضين، ولاشبهة في ان هذا دليل على ان الموضوع له هو الاعم اى لا يلحظ فيه لحاظ الاعمى ولا لحاظ الصحة والفساد معا بل معناه عدم لحاظ شئى وراء لحاظ نفس الطبيعة القابلة للتصاف بالوصفين.

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

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

الى حد الوضع التعيني مع غيرها في حصول العلقه للمعنى الاعم الاما قام الدليل في خصوصه على خلاف ذلك عند العرف او الشرع كما يأتي في المعاملات.

تذييل قديستدل للاعمى بان من نذر ترك الصلوة في الحمام فقد صح نذره وعليه ان لا يحنثه وهذا ممكن للاعمى لان ما يأتي به على خلاف نذره صلوة فعليه الكفارة واما الاخصى فلا يتمكن من الحنث لعدم كونها صلوة ضرورة بطلان الماتى به وفساده للنهى عنه فلا يكون صلوة فلا يتحقق الحنث واذا كان عاجزا عن الحنث لا ينعقد النذر لاشتراط القدرة على الحنث في 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 وهو مستحيل.

اقول، لما كان في كلمات القوم مواقف للنظر وفي تحريراتهم للمسألة جهات قصور لابأس بالاشارة الاجمالية الى ما هو الحق في ضمن مباحث في المقام:

المبحث الاول: في انعقاد هذا النذر وعدمه على القولين فنقول قد يمكن دعوى

عدم الانعقاد مطلقا لاجل ان الاشكال المزبور مشترك الوجود ضرورة ان الاعمى ينذر ترك الصلوة الصحيحة لامطلق الصلوة وهذا غير ممكن له حنثه و ما لا يمكن حنثه لا يمكن عقده.

ويمكن دعوى ان النذر ينعقد على القولين لان المعقود للاعمى ترك الصلوة المستجمعة للشرائط والاجزاء التي هي صحيحة لولا النذر اى لولا النهى المتعلق بها من قبل النذر وهذا قابل للحنث واما الاخصى فقد مر سابقا ان الشرائط على ثلاث اقسام ومنها الشرائط العقلية الدخيلة في الصحة مثل عدم كون الصلوة مزاحما بالاقوى او عدم كونها منبها عنها وهذا الصنف من الشرط خارج عندهم عن حريم النزاع فالاخصى والاعمى هنا بيان من هذه الجهة فكما هو يتمكن من الحنث هو ايضا مثله.

ان قلت، لارجحان في 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 وهو هنا حاصل لولا النذر فليتدبر.

وقد يشكل انعقاد النذر لاجل ان معنى الكراهة في الاماكن المكروهة لا يرجع الا

الى حدوث المنقصة في الامر الراجح وعندئذ لامعنى لنذر تركه لانه من قبيل نذر ترك

ما هو الراجح وهو باطل بالضرورة. وقال الوالد المحقق مدظله هنا بان الكراهة لا تتعلق بذات الصلوة كى يلزم منه هذا المنذور بل بايقاعها فى الحمام مثلا انتهى. وانت خير 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 هو الايجاد المتحد مع الوجود و ان لا يتعلق الانشاء به كما تحرر فى محله.

فعليه كيف يعقل كون الايقاع الصلوتى مكروها و واقفا 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 ويشهد لذلك اتفاقهم على صحة مثله. وقد يتوهم انعقاد النذر هنالان المسئلة من صغريات بحث الاجتماع والامتناع فلامانع من كون الصلوة واجبة والصلوة فى المكان الكذائى مكروهة، فتكون الكراهة بمعناها الواقعية المجمع خارجا مع الوجوب كما يجتمع الحرمة والوجوب وهذا واضح المنع لان ماصح هناك يختص بما اذا كان بين العنوانين عموما من وجه لا العموم المطلق فانه محل اشكال بل منع عندنا فليراجع ولا تحتلط.

وربما يخطر بالبال دعوى ان القدرة التى هى شرط صحة النذر لا تنافى العجز الاتى من قبله فان الناذر المرید لترك الصلوة يريد التوصل به الى تركها، فلو تمكن من تركها تكوننا فهو اولى واحسن، فتعلق النذر مع قطع النذر عنه مقدور وبالنذر معجوز عليه وهو المطلوب، فالنذر صحيح بل هو هنا اولى بالصحة، لانه اراد تعجيز نفسه تشريعا فصار عاجزاتكوننا. فبالجملة القدرة المعتبرة فى تحقق النذر هى القدرة على المنذور مع قطع النظر عنه ولذلك لا يصح نذر ترك الطير فى الهواء واما العجز عن الحنث بالنذر فهو غير مضر وهذا هو السر فى تجوز النهى التشريعى عن المبعوض على الاطلاق.

فتحصل الى هنا ان ماتوهمه الاعمى من اختصاصه بامكان الحنث دون غيره محل البحث من جهات اشيراليها، والذى هو الحق هو انكار صحة النذر المزبور غير ممكن بالضرورة فلا بد من حل هذه العضلات، فلو كان المنذور صحيحا بعد النذر كما هو مختار السيد المحقق الوالد مدظله و سياقى فى البحث الاتى فانعقاد النذر بلاشبهة ولا اشكال وان كان باطلا كما عليه المشهور فطريق عقده مامرنا فى خلال البحث. وقد يتوهم التفصيل كما فى الكفاية بان المنذور ان كان ترك الصلوة المطلوبة بالفعل بعد النذر فنع انعقاده بامكان من الامكان، وقال المدقق الخشى الاصفهاني (ره) ولم يذهب الى انعقاد هذا النذر

ذومسكية، وان كان ترك الصلوة الصحيحة اللوائية فهو المنعقد. ولعمري كما يظهر ان العكس اقرب الى افق التحقيق، لان الصحيحة اللوائية ليست ذات رجحان فلا ينعقد والصحيحة الفعلية المطلوبة بعد النذر ذات رجحان وليست باطلة كما سيأتي ان النهى بعد النذر لا يتعلق بالمنذور حتى يستلزم الفساد كما لا يخفى.

المبحث الثاني: لو سلمنا انعقاد النذر، فهل الصلوة بعده تكون باطلة فيها ام لا؟

ظاهر المشهور هو الاول، ولذلك يقال بان النذر لا ينعقد ويشترك فيه الاعمى والاخصى ولكن المعروف انعقاد النذر مع ذهابهم الى البطلان، وقال المحقق الوالد مدظله بالثاني، فيكون النذر صحيحا على القولين، وغاية ما افاده مضافا الى تحريرنا في المسئلة هو ان المنذور بعد النذر لا يكون متعلق الحكم الاخر مماثلا كان اومضادا، فلونذر الاتيان بالواجب لا يتعلق الامر الاخر الى الواجب ولونذر ترك الصلوة في الحمام لا يتعلق النهى بها ولونذر ترك شرب الخمر لا يتعلق نهى به للزوم الجمع بين الحكيم المتنافيين وارجاع النهى او الامر الاخر الى التأكيد دون التأسيس يستلزم عدم ترتب الكفارة على التخلف والعصيان لانها من خصوصيات الامر والنهى الاتيين من قبل النذر اللذين هما التامسيان. فعليه يعلم ان الناذر بصيغة النذر يجعل على ذمته المنذور و يصير بذلك موردا لخطاب او فوا بنذوركم ويكون الواجب عليه بعد النذر هو الوفاء به دون متعلقه فانه واجب بالعرض وعقلا لانه لا بد يسقط الامر بالوفاء بعناوين المنذورات الذاتية كلها باقية على حالها باحكامها الواجبة والاستجابية ولا يعقل تعلق الحكم الاخرها تاسيسا ولذلك اذا نذرتان صلوة الليل فعليه الاتيان بها بداعي امرها الاستجابي وفاء بالنذر الواجب عليه توصلا فعلى هذه المقالة لاعمى لبطلان الصلوة بعد النذر وعليه يسقط جميع الاشكالات في المسئلة لانها كلها ناشئة من قبل ابطال الصلوة الا الاشكال الواحد وهو ان الكراهة المصطلحة ليست مرادة في العبادات والكراهة الخاصة بالعبادات ليست مرجوحة حتى ينعقد النذر. فما في الكفاية وغيره من الكتب الفقهية وغيرها كلها مخالف لما هو الحق عنده وفي المسئلة ان قلت قلتات كثيرة والذي هو الاوفق بالظواهر من الكتاب والسنة ان الوفاء بالنذر واجب ولا حكم وراء ذلك متعلق بالنذر.

ان قلت، حل المعضلة المشار اليها بالوجه الذي مريستلزم جواز نذر ترك زيارة ابى عبدالله (ع) قياساً الى زيارة ابيه صلوات الله تعالى عليه لانها افضل على ما قيل منها، فيكون هي مرجوحة وما كانت مرجوحة بمعنى الاقل ثواباً ينعقد نذر تركها والالتزام بذلك كما ترى.

قلت، اولاً الالتزام بذلك فيما كان الوقت قاصراً عن الجمع بينها غير بعيد وثانياً لا يقياس مانحن فيه الذي قامت الادلة الشرعية على المرجوحية فيها من قبل المكان لا المزاحم بتلك المسئلة للفارق كما لا يخفى. وعلى كل حال المدافعة عن هذه الشبهة لازمة على المذهبين في المسئلة، واما ساير الشبهات فلواندفعت فهي والافتصير النتيجة عدم جواز النذر المزبور الا اذا قيل بهذه المقالة التي ابدعها المحقق المذكور مدظله، فافهم وتدبر.

المبحث الثالث: استدلال الاعمى ببناء على انعقاده وصحة صلوته ساقط من رأس وبناء على عدم انعقاده كذلك واما على القول بانعقاده وبطلان الصلوة فعلى القول بخروج الصنف الثاني من الشرائط من حريم النزاع على ما مر تفصيله واشيراليه في البحث الاول فهو ايضا ساقط ضرورة ان الاخصى اذا صلى بعد النذر فقد حنث نذره لان ما اتى به صلوة عنده لعدم تقومها بهذه الشروط. واما بناء على ما تقرر منا من كونها داخلة في حريم النزاع، لان الجهة المبحوث عنها كلى ولغوى ولا ننظر الى الخصوصيات الداخلة من قبل الشرع في الأمور به وما يشهد لذلك استدلالهم بعدم الحاجة الى وضعها للاعمى، فانه شاهد على ان الطبيعة الفاسدة خارجة عن محيط الوضع ولا سيما على انهم نوعاً قائلون بان العبادات مختزعات شرعية وكان بناء مذهبهم على ذلك، فيكون المراد من الصحة والفساد، الصحة والفساد في محيط الشرع، فلا بدأ يدخل الشرائط طراً في محل النزاع فلا تغفل.

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

ولكنه محل اشكال لان الفساد الاتى من قبل نهى الاتى من قبل النذر ليس مفسداً لان النهى عن العبادة دليل الصحة فلا بدأ يرجع ذلك الى الاخلال بشرط وهو قصد القربة فانه لا يتمشى مع النهى فيلزم عدم تمكنه من الاتيان بجميع الاجزاء و الشرائط المعتبرة لولا النذر. نعم لو قلنا بحصول الحنث حال الغفلة والجهل فيتمشى منه في تلك الحال قصد القربة و يلزم الاخلال بشرط آت من قبل المنذور وهو عدم كونها منياً عنه بناء على دلالة على اشتراطها به فيلزم الحنث على الاعمى دون الاخصى فتدبر.

الخاتمة: فيما هو التحقيق في الفاظ المعاملات وتنقيح ذلك يحتاج الى ذكر مقدمات:

المقدمة الاولى: المحتملات التي مرت سابقا كانت كثيرة ولكن عدم وضع الالفاظ ببعضها مما لاشبهه فيها ضرورة ان النقل والانتقال بمعنى مالكية البائع للمثمن ومالكية المشتري للمثمن ليس البيع حقيقة لانه اعتبر سببا او موضوعا لذلك وهذا هو اثره وحكمه وايضا نفس الفاظ الايجاب والقبول ليس بيعا ولا جزء البيع بان يكون حقيقة البيع تلك الالفاظ بما لها من المعاني، لان حقيقة البيع تعتبر باقيه ولذلك تقبل الاقالة والفسخ وتلك الالفاظ متصرمة وفانية بوجه فهي خارجة عن حقايق المعاملات.

فيبقى الكلام حول الاحتمالين

احدهما، كونها موضوعة للمعاني الانشائية الحاصلة من تلك الالفاظ وهي ذوات الاسباب او هي ذوات الموضوعات لالاسباب بعناوينها ولا الموضوعات بما هي الموضوعات للحكم حتى لا يمكن التخلف بينها وبين الاثر.

ثانيهما، كون الموضوع له السبب او الموضوع بما هو السبب وبما هو الموضوع حتى لا يكون المتخلف منه الاثر بيعا حقيقة والى ذلك يرجع قول المشهور بان الفاظ المعاملات موضوعات للمسببات، فان المراد من المسبب هو المنشاء بالالفاظ لا الاثر، وقالوا ان امر المسببات دائرة بين الوجود والعدم، فكانهم يعتقدون ان حقيقة المعاملات هي المعاني الانشائية التي يترتب عليها الاثار المطلوبة والاعراض والمقاصد، فتحصل ان الامر دائر بين الاحتمالين ولا مانع من الالتزام بكل واحد منها عقلا وثبوتا.

ان قلت، كون الموضوع له ذات السبب مما لاشكال فيه ثبوتا بخلاف مالو كان عنوان السبب للزوم كون الاثر داخلا في ماهية المعاملة لانها باطلاقها اذا لم تكن موضوعة فلا بد وان يتقيد باثره وهو متمتع عقلا.

قلت، لاعمى للامتناع في الوضع وما هو المتمتع هو تقيد العلة بالمعلول في العلية هذا اولا، وثانيا الواضع يلاحظ الماهية ويعرفها في مقام الوضع لها بالتى تكون كذا فيلزم التقيد من غير اشكال فلا تغفل.

لا يقال، لا يعقل كون الموضوع له الامر الباقي والمعنى الانشائي الثابت في افق الاعتبار لانه معلول الامر المتصرم ولا بد من السنخية بين العلة والمعلول، فاذا لم يكن المعنى الانشائي بيعا لا يكون عنوان السبب ايضا بيعا لانه هو معلول تلك الالفاظ، فلا يبقى مورد لان يكون موضعا لتلك الالفاظ.

لانا نقول، ليست الالفاظ اسبابا تكوينية حتى يتوهم ما قيل بل هي الالات الابداعية للمعاني الاعتبارية او هي المظهرات للمعتبرات العقلية الذهنية فعليه يسقط

التوهم المشار اليه و يبقى الاحتمال ان سلبا عن الاشكال في مرحلة الثبوت.

المقدمة الثانية: لاشبهه في ان جميع الاعتباريات شرعية كانت او عرفية تابعة لمصالح ولكنها ليست داخله في حدود القوانين والاورام والنواهي بل هي المتقدمة على الامر واجعل ذهننا وتكون علة غائية ومتاخرة على المامور به وجودا وخارجا، مثلا لا بد من لحاظ الاثر في ايجاب الصلوة وهو قربان كل تقى، ولكنه ليس داخلا في حدود الامر ومتقدمة على الامر وداخلة في سلسلة العلل ومتاخرة عن المامور به وداخلة في سلسلة المعاليل التكوينية القهرية. ففي هذه الامور الاعتبارية لم يعتبر الصلوة سببا لامر ولا موضوعا لاثر ولكن من المعتبرات العرفية والشرعية ماهى ذات المصالح والاثار القهرية كحفظ النظام المترتبة عليها مع عدم كونها داخله في الاعتبار اى لا يعتبر البيع سببا لحفظ النظام ولكن قديكون الاثر القهرى داخلا في اعتبار متقدم على ذلك الاثر الذى هو الاعتبار الاخر، وذلك مثل المعاملات، فان هذه الماهيات اعتباريات وليس نظر المعتبرين الى تلك الماهيات مطلقا، بل نظرهم اليها لاجل التوسل بها الى الاعتبار الاخر وهو تبادل 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 ما حصل عندهم فعلا بعد الارتكازات التى تولدت منذ بداية حضارة البشر الى يومنا هذا هو انهم يعتبرون تلك الماهيات اسباب النقل كما مضى تفصيله مرارا. فبالجملة فرق واضح بين باب العبادات والمعاملات، فان العبادات لا تعتبر لامر اخر اعتبارى ملحوظ والمعاملات اعتبرت موضوعات او اسباب الاعتبار اخر مترتب عليه قهرا ملحوظ حال اعتبار الامر الاول.

المقدمة الثالثة: الامور الاعتبارية حدوثا وبقاء سعة وضيقا متقومة بالحاجة التى تمس اليها، فان الانسان فى بدو المعيشة ما كان يحتاج الى التبادل ثم بعد الحاجة اليه توسل الى اعتبار المبادلة وهكذا الى ان انتهى الامر الى زماننا الذى ارتقى نهايته ووصلت الاعترافات غايته لشدة الاحتياج فى النظام اليها و من تلك الاعترافات 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 لمشايبته مع الموضوع له الاول فى جهة الوضع.

ولاشبهه فى ان المعاملات فى بدو الوجود والتاسيس كان على نعت المؤثر الفعلى

لعدم الحاجة الى اعتبار ذاتها الفارغة من الاثر، فما اعتبر اولاً وبالذات هي الماهية الموضوعية للحكم بحصول النقل والانتقال او ماهية اعتبرت سبباً لذلك على الاحتمالين في تلك المسئلة وسيظهر بعد توضيح الحق في هذه المسئلة ما هو التحقيق فيها فانتظر.

فعلى ماتقرر لا بد من وجود الاغراض والمقاصد حتى تمس الحاجة الى توسيع الاعتبار الاول فكما ان الاعتبار الاول يوسع في بيع الكلي لاساس الحاجة اليه ولا يتم الغرض والمقصود الابتك التوسعة، كذلك لا بد من تلك الاغراض والمقاصد حتى يلزم اعتبار كون البيع هو ذات المؤثر دون عنوانه واثبات ذلك في غاية الاشكال.

فاذا عرفت تلك المقدمات تقدر على استنتاج المطلوب منها وهوان الماهيات المعاملية ليست الا لطبايع الاعتبارية على وجه التأثير الاعتباري في الاثر الاعتباري او على وجه الموضوعية لحكم العقلاء.

ان قلت، تمس الحاجة الى توسيع البيع مثلاً فان البيع في العهد الاول كان على نعت المعاطاة، ثم بعد الحاجة اعتبار العقد والالفاظ القائمة مقام الفعل في الانشاء والتملك، ثم بعد تحقق البيوع الفضولية من الغاصبين وغيرهم لا بد من اعتبار كون البيع هو ذات السبب والاي لزم بطلان بيع المكروه والفضولى وعدم قابليته للصحة بعد الاجازة مع ان بناء العقلاء على ذلك، فنه يعلم ان الفاظ المعاملات موضوعة لذوات الاسباب والموضوعات دون عناوينها.

قلت، لاشبهة في ان الاثر موقوف على الاجازة فلا حاجة الى اعتبار كون ما انشائه الفضولى بيعاً بل هنا احتمال اخر قويناه في محله وهوان الاجازة تورث اتصاف ما انشائه الفضولى بالبيع وغيره ولا حاجة الى ازيد من ذلك، فلا تمس الحاجة الى اعتبار ذات السبب بيعاً واجارة.

واما اطلاق البيع على بيع المكروه والفضولى كاطلاقه على بيع السكنى في المأثر الكثيرة فان الاطلاق اعم من الحقيقة جداً.

ان قيل، من المباحث الهامة في الفضولى بحث الكشف والنقل فلو كان الموضوع له ما هو المؤثر فلا يبيح للبحث المزبور موقع وهذه النتيجة والحاجة كافية في الاعتبار المذكور.

قلنا، نعم الا ان القائلين بالكشف يرجع مرامهم الى انكار الفضولى بالمعنى الذى يريده القائل بالنقل ضرورة ان معنى كاشفية الاجازة هوان الاجازة اذا لحقت تكشف عن التأثير من الاول فما هو الواقع من الفضولى هو البيع المؤثر واذا لم تلحق فهو كاشف عن عدم تحققه فامرهم عند هم دائرين الوجود والعدم ولذلك لا تنافى بين مقالة المشهور في الاصول

وهوان الفاظ المعاملات موضوعة واسام للاخص ومن مقالتهن في الفقه بالكشف بل هي من مترشحات ذلك بخلاف القائلين بالنقل فانهم لا بد عليهم من اثبات كونها اسامى للاعم حتى يتمكنوا من اختيار النقل فافهم واغتم. 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 في مباحث بيع المكره والفضولى توضيحا اجلى فراجع.

ذنابة: حان وقت الوفاء بالوعد الذي واعدناه انفاو هوان المعتبر عند العقلاء في ماهيات المعاملات السببية الاعتبارية اوانها تعتبر موضوعات لاحكام عقلانية.

لاشبهة في ان على التقديرين لاعتبار جزئى في كل بيع للعقلاء بان يكون لهم المجمع المحيط على جميع البيوع العالمية ويعتبرون عقيب كل بيع الاثر فلا بد من كون ذلك بنحوالقانون الكلى ولاشبهة في ان هذا القانون الكلى ليس من مقنن قبل مساس حاجتهم اليه ثم بعد الاحتياج راعوه بل هي القوانين المتخذة من المرتكزات الفعلية الموجودة كقوانين الفلسفة المتخذة من الاعيان الخارجية بدوا ومن ادراكات عقلية نتيجة.

فعلية لا بد من المراجعة الى العقلاء في الالفاظ المختلفة الصادرة عنهم في افادة المعنى المذكور وانا اذا راجعنا هم في محاوراتهم لانجد الانهم 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 ويشهد ذلك ذهاب المشهور الى زمان المتأخرين الى استعمال كلمة السبب والاسباب دون الموضوع والحكم.

بل القانون الكلى المتخذ من ارتكازهم ليس الاخبار اعن بنائهم العمل، فاهو مدركهم اتصافا من هذه العلل الاعتبارية ليس الا العلية الاعتبارية جدا.

فبالجملة الاحتمالات ثلاثة:

احدها، كون مايستفاد من بنائهم بنحو الكلى قضية معلقة بنحو اخر وهوان البيع اذا وجد يوجد به النقل والانتقال و يترتب عليه الاثر.

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

ثالثها، قضية منجزة وهوان المعاملات المعاوضية اسباب النقل والانتقال.

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

الشرطية كون المقدم سببا للتالي، واما توهم ان العقلاء يدركون الانتقال عقيب البيع فهو غير مضر لان الادراك فرع الوجود الاعتباري السابق عليه كما في الحقايق. فلا تختلط هذا اخرما اوردناه في الصحيح والاعم.

وقد وقع الفراغ يوم الثلاثاء الذي مطلنا الدراسة فيه وهو يوم الخامس من ربيع الثاني في سنة ١٣٨٨ في النجف الاشرف على صاحبه الاف التحية والثناء.

تحقيق وتنبية: يظهر من الوالد المحقق مدظله اقامة البرهان على امتناع القول بالاخص وذلك لان الامور الاعتبارية والحقيقية وان كانتا مشتركة في الاتصاف بالصحة والفساد الا ان الحقيقة تمتاز عنها في امر وهو اتصاف المصدق الواحد منها بالصحة والفساد الحيثي. فيكون البطيخ الواحد موصوفا بالصحة في نصفه وبالفساد في نصفه ولذلك يمكن ترتب الاثر على نصفه دون نصفه الاخر.

والاعتبارية امرها دائريين الاتصاف وعدمه ولا يعقل الاتصاف الحيثي فلا تكون الصلوة صحيحة وفسادة، بل هي اما صحيحة على الاطلاق او فاسدة على الاطلاق. وعبارة منا، الاخصى يدعى ان امر الموصوف دائريين الوجود والعدم، والاعمى يدعى ان امر الموصوف دائريين الوجود والعدم ولا ثالث، وهو كون الصلوة موصوفا بالصحة بالنسبة الى الاجزاء وبالفساد بالنسبة الى فقد الشرائط وعليه يلزم تعين القول بالاعم قهرا بقوله تحقق الصلوة الموصوفة بالفساد من قبل الشرائط فلا تكون امرها دائريين الوجود والعدم وتوهم امتناع التفكيك بين الصحة الفعلية بالنسبة الى الاجزاء فيكون بعضها صحيحا بالفعل دون بعض كما عرفت في الامور الحقيقية دون التفكيك بين الصحة الفعلية والشانية التاهلية في غير محله. لانها منوطة على القول بان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة النوعية لا الشخصية وهذا غير صحيح، لان تقابلها التضاد بالضرورة ولو فرضنا ان تقابلها العدم والملكة فهو بالنسبة الى الفرد القابل لصيرورته صحيحا بالفعل واما ما وقع فاسدا فلا شان لصيرورته صحيحة الا بالنسبة الى النوع كما لا يخفى.

اقول، لوسلمنا جميع المقدمات المبتنية عليها مقالته لا يتم المطلوب عندنا لما عرفت منا جريان النزاع في جميع الاجزاء والشروط، ضرورة ان الصحيحى يدعى ان الموضوع له هو الصحيح عند الشرع، وهذا لا يمكن الا بالتزامه بان الفاسد خارج عنه سواء كان فساده لاجل الاخلال بشرط وجودى شرعى او عقلى او عدمى او غير ذلك، هذا مع ان عنوان المسألة مورد الاشكالات الكثيرة فلا بد من النظر الى مقصود الاخصى والاعمى كما

مرمرارا. فتصير النتيجة الاخصى ان كان قائلابان الموضوع له هي الاجزاء مقابل قول الشيخ القائل بانه التامة الاجزاء و الشرائط، فلما افاده مدظله وجهه، و يقول ان الموضوع له هي الاجزاء و صنف من الشرائط مقابل قوله قدس سره الظاهر في ان الموضوع له جميع الاجزاء و جميع الشروط من غير فرق بين الاصناف الثلاثة الماضية فايضا لما ذكره وجهه، و اذا قالوا بان الموضوع له ماهو الصحيح عندالشرع كما مضى و عرفت تفصيله و تحقيقه فلا يتم ما افاده فلاحظ و تدبر و الحمد لله اولا و آخرا.

المبحث العاشر فى الاشتراك

وقد اختلفت كلمات الاعلام ففهم من يظهر منه امتناعه مریدا به الامتناع الوقوعى لعدم امتناعه الذاتى قطعاً، ظنا ان الوضع ليس مجرد جعل اللفظ علامة على المعنى بل هو عبارة عن جعل اللفظ مرآة تصور المعنى ويكون حاكياً عنه و فانيا فيه و هذا مما لا يمكن تحققه للفظ الواحد مرتين.

وفيه من ظن استحالته بمعنى تقبيح العقل تعدد المعنى للفظ واحد من غير استحالته الاصطلاحية لاذاتا ولا وقوعاً، وهما ان الغرض من الوضع ليس الاتفهم المعنى بتوسطه ودلالته عليه بنفسه لاثبوتة امراخر وهذا لا يمكن مع الاشتراك للزوم الاتكال على القرائن الحالية اوالمقالية. فلو كان الواضع هو الله تعالى يلزم الامتناع الغيرى والوقوعى ولو كان 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 مریدا به الوجوب الغيرى لاالذاتى مستدلين بان المعانى غير متناهية بخلاف الالفاظ فنحتاج فى التفهم اليها كرارا، ويمكن ان يقال بان المراد الوجوب هو حسنه العقلى لاالوجوب الذى هو واحد 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 الاكثر اختاروا امكانه بالمعنيين اى امكانه الوقوعى وحسنه لعدم تمامية الادلة المشار اليها لتعيين احد الطرفين والذى هو الحق ان انكار الاشتراك مع تعدد

اللسان غير صحيح قطعاً لان اللغة الواحدة في الالسنة المختلفة ذات معان كثيرة ولايلزم ما قيل هنا وهكذا مع تعدد الواضع كما في الاعلام الشخصية ومثله الوضع العام والموضوع له الخاص - وهكذا اذا كان احد المعنيين بالوضع التعييني والاخر بالوضع التعيني ضرورة ان حصوله امر قهري خارج عن الاختيار.

فما هو محل النزاع ومصعب البحث وهو اللابق والجدير به ان الواضع الواحد هل يصح ان يضع اللفظ الواحد لمعنيين في اللغة الواحدة للزوم الاخلال بغرضه ام لا؟
ولعمري ان نفي ذلك غير جائز الا ان اثبات وقوعه ايضا غير ممكن لان ما وقع من الاشتراك لعله كان من الاختلاط بين العشائر والقبائل كما هو الظاهر فدعوى عدم تكرار الوضع التعييني من الواضع الواحد في اللغة الواحدة قريية جدا.

ولما كانت اطالة الكلام بذكر الادلة واجوبتها من اللغو المنهى عدلنا عنها وطوينا ذيلها والله ولى التوفيق. ثم ان الترادف في اللغات من الامر البين ويساعده الذوق للحاجة الى الفاظ المترادفة في حسن الكلام وتحسين الخطاب، واما التساوق وهو كون 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 المعاني. فيقال مثلا ان الانسان والبشر ليسا مترادفين لان الانسان موضوع للحيوان الناطق مقابل انواع الحيوانات والبشر موضوع له مقابل الملك، وفي الكتب العقلية كثيرا ما يتشبه الى التساوق بين الالفاظ، فيقال مثلا بتساوق الوجود والوحدة والتشخص بل وجميع الكمالات الراجعة الى اصل الوجود وهذا مما لا مانع منه اذا ساعده الدليل فليتأمل.

فبالجملة تحصل ان الاشتراك ليس بمستحيل ذاتا ولا بالغير ولا بواجب ذاتا ولا بالغير ولا بقبيح ذاتا ولا بالغير، لان الواضع ربما يغفل عن الوضع الاول فيوضع ثانيا و لا يبعد حسنه في بعض المواقف. نعم ما هو محل النزاع وهو تصدى الواضع الواحد كلمة واحدة للوضع مرتين في لغة واحدة كالعربية مثلا بعيد وما هو الواقع اعم من كونه بهذه الطريقة اولاجل الاسباب الاخر التي 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 فيها فى الاستعمال الواحد. فهذه المسألة من متفرعات البحث السابق ومنه يعلم ماهو محل النزاع و مصب النفي والاثبات، فما يظهر من القوم من الاطالة حول تحرير محل البحث غير صحيح ولذلك كان فى الكتب الاولية ذكر هذه المسألة ذيل البحث السابق فاستعمال اللفظ الغير المشترك فى الكثير ليس من الاستعمال المقصود فى المقام بالضرورة.

فما يظهر من العلامة الراكى قدس سره من تعميم محل النزاع خال عن التحصيل. نعم يأتى منا جواز البحث الاخر حول استعمال اللفظ الواحد فى الكثير الاعم من الحقيقة والمجاز او من المعنى الحقيقى والكنائى او فى المعنيين المجازيين او الكنائيين. ثم ان المراد من الجواز اعم من الجواز العقلاى 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 ماهو من 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 اقوالا فنفهم من جوز عقلا وعرفا و منهم من منع

مطلقا ومنهم من جوز عقلا ومنع عرفا. والذي هو التحقيق جوازه عقلا وممنوعيته عرفا الامع الشواهد كما في كلمات البلغاء والفصحاء، واما في الكتاب والسنة فانه بعيد لانه اقرب الى الابهجية من الجد ضرورة لزوم خلو القوانين الموضوعية للارشاد عن تلك الكلمات والاستعمالات حسب الذوق السليم والارتكاز المستقيم. وما يمكن ان يعد وجها للمنع عقلا امور:

الامر الاول: ما يظهر من القوانين وهوان الاستعمال في المعنيين موجب للتناقض لان المعنى الموضوع له مقيد بالوحدة فرجع الاستعمال في المعنيين استعماله في هذا وحده وذلك وحده وهما معا وان هو الا المناقضة. وفيه انه انكار للاشتراك وكأنه راجع الى ان الوضع هو التعهد والتباني الذي قال به المحقق الرشدي و العلامة الاصفهاني في الوقاية والوضع الثانوي خلاف التباني فيكون الاستعمال الثانوي تناقضا وانت خبير بما في المبني والبناء.

الامر الثاني: 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 في المعنى او كون ذلك لازمه العقلي فلا يعقل فناء الشئ الواحد مرتين بالضرورة لان حقيقة الفناء هي التعلق بالغير ولا يمكن ان يتعلق الواحد بالاثنين في حال الانفرد والاستقلال بحيث لا يرجع الى جامع بينها. وان شئت قلت الجمع بين اللحاظين الايين محال والاستعمال هنا يستلزم ذلك ضرورة ان نظر المستعمل الى المعنى استقلالي والى اللفظ الى وفي ما كان المعنى متعدد افلابد من تعدد النظر الا الى. ووجه امتناع الجمع المذكور رجوعه الى الجمع بين الا الى والاستقلالي لان في الاستعمال الواحد لا يرى الا المعنى واذا كان مريدا للمعنيين فلا بد من النظر الى اللفظ ثانيا وهذا هو النظر الاستقلالي فيجمع بينها و امتناع الجمع بينها عدمن الضروريات للزوم التناقض وهو الغفلة واللاغفلة كما لا يخفى انتهى ببيان منا. ثم ان الظاهر عدم الفرق بين الاستعمالات الافهامية والايجابية التي تختص بطائفة من الهيئات فما قيل غير تمام فتدبر.

اقول، مقتضى هذا البرهان عدم الفرق بين كون الاستعمال جعل اللفظ علامته او غيره. لانه على جميع التقادير يكون اللفظ مغفولا عنه و منظورا به ومرادا بالتبع حين الاستعمال. فيلزم الجمع بين النظريين الآيين لاستلزام المعنى الاستقلالي نظرا تبعا، فاذا تعدد النظر الاستقلالي يتعدد الا الى قهرا فلا تغفل.

فماعن صاحب المحجة من اقامة البرهان الاخر على الامتناع على هذا المعنى فى غير محله، لاقضاء هذا البرهان امتناعه مطلقا، والذى هو الظاهر ان الاستعمال ليس افناء اللفظ بحيث يكون كفاء الوجود فى ربه حتى لا يتعقل تعدده بل لو كان هوفناء فهو من الفناء الغير الممنوع عن الكثرة والتعدد.

وبعبارة اخرى، حقيقة الاستعمال هى الاستيفاء عن العلة الثابتة بين الالفاظ والمعانى واذا كانت تلك العلة متكثرة وكان بين اللفظ الواحد والمعانى الكثيرة علاقات عديدة فتارة يتلقى اللفظ مريدا احدى العلق واحد المعانى واخرى يلقيه ويريد الكثير باقامة القرينة عليها، فما ظنه هولآ الغفلاء من الفناء ليس فناء حقيقيا كما يقول به الصوفية بل ليس هولالغفلة وعدم التوجه التفصيلى الى الالفاظ والافلا مانع من توجه الانسان الى اللفظ ولذلك يراعى جانب الادب فى الالفاظ ويلاحظ المحسنات فى نفس الكلمات خصوصا لمن يريد التكلم بلسان ليس من اهله.

فما قيل من لزوم الجمع بين اللحاظين الالبيين ممنوع بهذا المعنى كما ان النظر الى المعنى الالى ثانيا جازى وفيما نحن فيه لا يلزم الاحاظ المعانى واللفظ مستقلا من غير تقوم الاستعمال بكون النظر الى اللفظ اليا فلوسلمنا امتناع الكبرى المذكورة فلانسلم لزومها هنا كما لا يخفى.

فبالجملة الاستعمال ليس الا الاستفادة والانتفاع من علة الوضع والدلالة وليس متقوما بكون النظر الى الالفاظ اليا ولو كان النظر اليا فى المتعارف فى الاستعمال فى الاكثر يكون النظر اليا استقلاليا للاحتياج الى الايتان بالقرينة الدالة على ارادة الاكثر من اللفظ المستعمل.

هذا مع ان الجمع بين النظرين الالبيين غير ممنوع لانه ليس معناه الا الغفلة عن اللفظ لا التوجه والالتفات الى تلك الغفلة وهذا لا يرجع الى الجمع بين الالى والاستقلالى بل اذا نظر الى اللفظ فلا يكون النظر اليا لعدم تقوم ماهية الاستعمال به حتى يكون من توابعه القهرية اللازمة فلا تغفل ولا تختلط.

ومما ذكرنا يظهر وجه اندفاع توهم ان الجواز فى هذه المسئلة فرع المبني فى حقيقة الاستعمال وحقيقة الاستعمال تابع المبني فى الوضع، فان قلنا بمقالة المحقق الرشقى بان الوضع هولتعاهد والتباني، فلا يكون الاستعمال الا تنجز تلك الحقيقة اى الوضع هولتعهد بالقضية الشرطية والاستعمال تنجز تلك القضية الشرطية وهذا هو يرجع الى كون اللفظ علامة المعنى ولا منع من تعدد ذى العلامة ووحدة العلامة. واما اذا كان الوضع هولوهوية

وان اللفظ من مراتب المعنى فلا يمكن كونه من مراتب المعنيين لان من المعاني ماهو من الماهية الجوهرية ومنها ماهو من ماهية عرضية ولا يعقل اندراج الشئى الواحد تحت المقولتين لا واقعا ولا اعتبارا وانت خير بما فيه من غير الحاجة الى التطويل وسيوضح لك بعض مافيه .

الامر الثالث: ما افاده العلامة النائبي على ما نسب اليه واجماله: ان حقيقة الاستعمال ليست الا عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ والقائه الى المخاطب خارجا فيكون المعنى منظورا فيه ولا يعقل كون الشئين منظورا فيه للنفس في 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 ولو كان فهو احضار المعنى لان المعاني فى الاعلام الشخصية غير قابل للوجود بايجاده وثانيا الجمع بين الانظار والافعال الاستقلالية فى كل آن ممكن وواقع، نعم التوجه التفصيلى الى الشئين ممنوع لضعفاء النفوس والافهو ليس من الممتنعات الذاتية ولعله اراد ذلك. هذا مع ان الاستعمال لا يتقوم بالتوجه التفصيلى، بل يكفى فيه التوجه الاجمالى، ولعل الاستخدام من هذا القبيل كما لا يخفى.

الامر الرابع: ما افاده العلامة الاصفهاني 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 لبالذات، وحيث ان الموجود الخارجى بالذات واحد فلا مجال لان يقال بان وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا ووجود لمعنى اخر حيث لا وجود اخر كى ينسب الى الاخر بالتنزيل وليس الاستعمال الا ايجاد المعنى بنحو وجوده 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 وجودا طبيعى المعنى ولا يعقل كون اللفظ الواحد داخلا فى طبيعى المعنيين المختلفين ماهيه.

وثانيا، ليس الاستعمال ايجاد المعنى كما مرانفا وثالثاً، ان الخلط بين الحقايق والاعتباريات غير جائز على مثله الذى هو الواقف على مفاسده ولذلك وقع فيه الان. ضرورة ان اللفظ من مقولة والمعنى من مقولات شتى ولا يعقل الاندراج مطلقا واذا

المبحث الحادى عشر- فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد ————— ١٦٩
صح الاندراج فى الجملة اعتبارا فلامضايقة من ذلك بنحو الكلى اذا كان فيه الغرض
العقلاى فلاحظ وتدبر جيدا.

فبالجملة القائلون بالامتناع اما يعتقدون بصحة الاستخدام اولا لاسبيل الى الثانى
وعلى الاول اما يظنون ان الضمير يستعمل فى الكلمة بما لها من المعنى اوفى نفس المعنى اولا
يستعمل الا فيما وضع له وهى الاشارة الى المرجع لاسبيل الا الى الثانى وعليه يتعين
الاستعمال فى الاكبر لانه حين قوله اذا نزل السماء بارض قوم يريد بالارادة الاستعمالية
المعنيين وبالارادة الجدية احد المعنيين بقريظة قوله نزل واذا وصل الى قول الشاعر: وعييناه
وان كانوا... الخ، يريد المعنى الثانى بالارادة الجدية او يقال اراد المعنيين من اول الامر
الا انه اظهر مراده بالقرينة فى محله، فلو كان الاستعمال ماتوهمه هولاء القوم وهو ايجاد المعنى
باللفظ فلا يمكن ذلك فى الاستخدام الا بالاستعمال فى الاكثر. نعم بناء على ما هو الحق فى
الاستعمال وهو الانتفاع من علق الوضع فلك دعوى انه بالضمير الراجع الى اللفظ يتمكن
من الانتفاع للزوم الانتقال الى المعنى بذلك الارجاع فتدبر. فتحصل ان دعوى الامتناع
غير قابل للاصغاء اليها.

تذييل: يظهر من العلامة الراكى رحمه الله تعالى تجوز ذلك بعد قوله بالامتناع
فى اصل المسألة فى فرض اخر عده المقام الثانى فى المسألة فقال فى جواز استعمال اللفظ فى
اكثر من معنى بلحاظ واحد يكون اللفظ حاكيا عن مفهومين او اكثر ملحوظين للتكلم
بلحاظ واحد فى مقام الاستعمال وعدم جواز ذلك عقلا وجهان 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 ولو كان 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 والتحقيق بالاخر ولا يجوز فيما كانا طوليين ويقوم احدهما بالآخر بالوجود والتحقيق.

مثلا لو كان كلمة البيع موضعا للمعنى المعروف وللمتلك الذى يتقوم حقيقة البيع
به فرضا وليس من دأب الفضلاء الاشكال فى المثال فاذا قال المولى مثلا بع هذا لنفسك
فان البيع لنفس لا يمكن الا يكون المبيع مملوكة حتى يدخل الثمن فى ملكه فلا بد 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 مرتبان ومتقوم حقيقة
البيع بالتملك فى الرتبة السابقة وبمجرد لحاظ المستعمل المعنيين لا يكتفى للزوم تحقق المعنى

الاول في المرتبة السابقة ولا يتكفل الانشاء الواحد لتحقيق الاعتبار الثاني الا بعد تحقق الاول مع ان الاول لا يمكن ان يتحقق الا بهذا الاستعمال الواحداني فلا ينبغي الخلط بين المعاني التصورية والتصديقية التي من هذا القبيل فلي تأمل.

اقول، هذا ما هو افاده المحقق الوالد مدظله في الفقه ولقد اوردنا عليه هناك بان ذلك ايضا غير ممتنع ضرورة ان وجود الانشائي من كل واحد من التملك والبيع ليس متقوما بالآخر ومرتبا وما هو عمل الاستعمال ليس الا ذلك فلو تعدد قبول الطرف اوقلنا بان الابتداء باول كلمة القبول يكفي لتحقيق التملك لكونه خفيف المئونة او يكفي الرضا المظهر باى مظهر كان في تحققه فلان من الاستعمال في الاكثر فتدبر.

بحث وتفصيل واذ قد فرغنا عن حكم المسألة عقلا فهل يجوز ذلك على حسب القواعد الادبية، الظاهر نعم، فما يظهر من القوانين من ممنوعة حسبها للزوم الاخلال بالوظيفة في الاستعمال غير موافق للتحقيق مع ان الواضع لا يحق له ان يامر المستعملين بعدم الخروج اذا ساعده الذوق والاعتبار. وحديث اعتبار قيد الوحدة او اعتبار كون الاستعمال حال الوحدة بنحو القضية الحينية يضرب على الجدار. نعم قضية حكم العقلاء وبنائهم في القوانين العرفية المبنية على الارشاد وتنظيم الجموع البشرية وسدالهرج والمرج عدم جواز ذلك في الكتاب والسنة ولا مانع من الالتزام به مع القرينة القطعية واما اذا كان بلا قرينة فلا.

مثلا اذا ورد الامر بالتييمم بالصعيد المشترك فرضا لفظا بين التراب والحجر، فانه وان يمكن دعوى ان عدم نصب القرينة على احد المعنيين دليل على ارادة المعنيين ولكن المراجعة الى الاشياء والنظائر والى الارتكاز والوجدان تعطى ان في امثال هذه المواقف تكون الجملة مجملة ولو كان يتعين ذلك يجب العمل بقول المولى في ما اذا وردا ضرب زيدا من ابنائى وكان بينهم اثنان مسميان بزید مع ان ذلك واضح المنع، واما عمل العقلاء بالعلم الاجمالى فيما اذا ورد اكرم زيدا من ابنائى فهو غير عملهم بالدلالة المطابقة، فبالجملة بناء العقلاء على الاجمال فى ماورد فى الكتاب والسنة لا العمل وعلى الثانى فهل يكون الاظهر العام المجموعى او الاستغراقى اى فى المثل المذكور يجب التييمم بها او باحدهما، وجهان الظاهر ان الامثلة مختلفة فى الظهور كما لا يخفى.

ذنباً: هل يجوز استعمال اللفظ الواحد او الهيئة الواحدة فى الاكثر من مصداق واحد اولاً، وهذا لا يتصور بنحو الحقيقة الا فى الالفاظ والمعانى الموضوعية للجزئيات كما فى الهيئات والاعلام الشخصية، ضرورة ان الكلى لا يصح استعماله فى الفرد الاجزاء. فبالجملة اذا اراد تكرار الهيئة على المادة الواحدة فتارة يقول اكرم اكرم، فيحصل منها

المبحث الحادى عشر- فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد ————— ١٧١

التأكيد واخر يقول اكرم مریدا استعمال الهيئة مكررا. ولعمري 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 لا تورث تكرار لفظة زيد اللاحظاً لا واقعا والاستعمال المتعدد متقوم باللاحظ المتكثرتدبر. 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 ولا يتعدد بمجرد اللاحظ وان كان معناه ماسلكناه وهو الاستفادة من علة الوضع فهذا ممكن، لانه بعد قوله زيد ضرب اذا قال واكرم فقد استفاد ثانيا من العلة باضمار زيد بما له من المعنى فتدبر.

تنبيهات:

١- لوسلمنا جواز الاستعمال فى الالفاظ المشتركة فلانسلم ذلك فى الحقيقة والمجاز وهكذا فى المعنى المطابق والكنائى وذلك لان المجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له واتيان القرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له وهذا لا يجتمع مع ارادة الحقيقة ولان الحقيقة والمجاز من الاوصاف المتقابلة ولا يعقل اتصاف الشيئ الواحد بها ولان الاتيان بالقرينة على وجه يستحسنه الطبع غير ميسور والتصريح بارادة المعنيين خروج عن الاستعمال المتعارف العقلانى. وتوهم انتقاض ما مر بان الجمع بين المجاز والحقيقة لو كان غير ممكن يلزم ذلك فى اصل المسئلة لان الجمع بين المثليين غير ممكن كالضدين فى غير محله، لان الاستعمال فى الاكثر ليس استعمالا متعدد بل هو استعمال حقيقى واحد فى المعنيين الحقيقيين وفيما نحن فيه استعمال حقيقى ومجازى فى المعنيين الحقيقى والمجازى. فما فى حاشية العلامة الاصفهاني على صاحب المحجة غير مرضى، ضرورة عدم تكرار وصف الحقيقة بتعدد المستعمل فيه لوجود الجامع وما ذكرنا يظهر حال الاستعمال الكنائى، فان حقيقتها اطلاق اللفظ وارادة لازم المعنى المطابق فارادة المعنى المطابق والالتزامى وان لم يكن ممنوعا ولكن خلاف التعهد فى الاستعمال.

اقول، ليس المجاز الاستعمال اللفظ فى الموضوع له وارادة ذلك المعنى بدعى ان المعنى المنطبق عليه اللفظ بما له من المعنى من مصاديق ذلك المعنى حقيقة وادعاءً، فلا يلزم الجمع بين الاوصاف المتقابلة ودفع الشبهة بان هذه الاوصاف اعتبارية ولا مانع من الجمع بينها، فلا استحالة حتى على القول بالاستحالة فى اصل المسئلة لعدم لزوم الاستعمال فى الاكثر من معنى واحد فى المجاز والحقيقة واما المنع العقلانى عن ذلك حتى فى الشعر

والخطابة فهو في غير محله.

لامكان ذلك بوجه يساعده الذوق فيقول مثلا لاجدافارقا بين آساد بلدتكم الا في المشى فمنهم من يمشى على رجليه ومنهم من يمشى على قوائمه. واما في الاستعمالات الكنائى فلا اشكال الامن جهة ان الاتيان بالقرينة لا يستلزم انتقال السامع الى ارادته المعنيين المطابق والكنائى لان تلك القرينة تؤكد المعنى الكنائى لان لازم المدلول المطابق لازم ملزوم الكنائى قهرا والتصريح خلاف الذوق في الاستعمال وتوهم ان ذلك من خصائص الكنايات الرائجة في الاستعمالات كقوله زيد كثيرالمراد وطويل النجاد ومهزول الفصيل وامثالها دون غيرها لا يرجع الى محصل لان الدلالات الالتزامية وان كانت مرادة مع الدلالات المطابقة وتابعة لارادتها الا انها ليست من الكنايات فالكناية تقومه بذلك هذا وليس الاستعمال في الكنايات في اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه الاستعمال في الاكثر بل الاستعمال هنا في الملزوم بالارادة الاستعمالية والارادة الجدية متعلقة بلازمه فلا تختلط.

فبالجملة الاقوال في المسألة ثلاثة احدها استحالة الاستعمال في الاكثر هنا وان امكن في اصل المسئلة ثانيها استحالته في المسئلتين، ثالثها انه لو استحال في تلك المسئلة ولكنه هنا ممكن وذلك لما عرفت ودعوى ان امكانه يرجع الى دعوى بطلان عنوان المسئلة لان الفرض هو الاستعمال في الاكثر وفي المعنيين والفروض ان الاستعمال المجازى ليس الاستعمالا حقيقيا في المعنى الموضوع له فيرجع الى سقوط البحث وليس قولنا في المسألة مسموعة والامر سهل وعليه كما يسقط البحث في الاستعمال الحقيقي والمجازى كذلك يسقط في الاستعمال الكنائى.

٢- المعروف عدم الفرق بين الفرد و التثنية والجمع فن قال بالاستحالة احواله على الاطلاق ومن قال بعدم الاستحالة جوزه كذلك وذلك لان الهيئات في التثنية والجمع لا تدل الا على الكثرة من الطبيعة المدخولة عليها، فان اريد من تلك الطبيعة معنيين فهي تدل على الكثرة منها وان اريد منها المعنى الواحد فهكذا، فلواراد من العين الجارية فهي تدل على تعددها وان اراد منها المعنيين الجارية والباكية فهي تدل على المتعدد من كل واحد منها.

ان قلت، لو كان الامر كما قيل، واشتهر فما تقول في تثنية الاعلام الشخصية وجمعها مع شهادة الوجدان على تعدد المعنى الموضوع له بالوضعين عليحدين، فيكون المراد من زيدان شخصين خارجيين.

قلت، اولاً: قيام القرينة القطعية كاف في ارادة الموضوعين لامتناع الكثرة الواقعية

المبحث الحادى عشر- فى جواز استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد ————— ١٧٣
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 بما له من المعنى لاستعمال تلك اللفظة
فى المعنى فتصير النتيجة فردان مسميان بزيد من غير لزوم استعمال الهيئة فى غيرما هو
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
لالتفصيل فى ذات المسألة ولا تفصيله فى انه بنحو الحقيقة هناك وبنحو المجاز فى المفرد وذلك
لان ماتوهمه دليلا وهوان الهيئة فى التثنية والجمع بمنزلة تكرار مدخولها فلواطق العين
كرارا فقال جئنى بعين وعين واراد منها المعنيين فانه جازى 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
كما لا يخفى. غير موافق للتحقيق اولا كما عرفت وثانيا لو كان الامر كما تخيله فليس هذا من
التفصيل فى المسألة لان تكرار اللفظ وارادة المعنيين من كل واحد منها 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 لا يخفى.

اقول: ربما يخظر 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، لو قيل 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 زيدتين على
المعنيين الموضوع المعين بالوضعين، وعليهذا كما يمكن استعمال العين فى الكثرة النوعية و
استعمال الهيئة فى الكثرة الفردية كذلك يمكن استعمال العين فى احد المعانى واستعمال

الهيئة في الكثرة النوعية تارة وفي الفردية اخرى لان من يرخص الاستعمال في الاكثر لايفرق بين الهيئات والمواد كما عرفت مناسبقا، فافهم وتدبر جيدا.
فبالجملة، الالتزام بان المستعمل فيه في مثل زيدين هوالمسمى يرجع الى المجازية في استعمال كلمة زيد وهو خلاف الذوق العرفي والتبادر وهكذا الوجه الثالث فلابد من الالتزام بالاشترك .

او يقال، بان الموضوع له للهيئة هي الكثرة الاجمالية نوعيه كانت اوفردية فاذا قيل زيدان ففداد الهيئة هي الكثرة في الموضوع له، واذا قيل رجلان ففداده الكثرة الافراضية واذا قيل عينان فقضية الصناعة الكثرة النوعية والفردية من غير لزوم استعمال العين في الاكثر من معنى واحد اوالالتزام باشتراك الهيئة وتعدد الوضع فيها بل لازم ذلك تعدد العين نوعا بحسب الوضع وتعدددها فردا فلاحظ وتدبر جيدا.

وقضية ماسلف منا في الاستعمالات الكتابية والسنية هوالاجمال لعدم كفاية عدم الاتيان بالقرينة للقرينية على ارادة المعنيين عرفا وبالضرورة.

المبحث الثاني عشر فى المشتق

اختلفوا فى ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال ام فى الاعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ بعد اتفاقهم على مجازيته فيمن يتلبس به وهذا النزاع كان من قديم الايام بين المتكلمين وهو المعنون 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 لاثبات معقولية هذا المبحث والايلزم لغويته ضرورة اشتراط امكان الالتزام بكل واحد من الطرفين حتى يجعل عنوانا للبحث.

فنتقول البحث فى هذه المسألة اما عقلى اولغوى، فان قلنا بان عقلى فلاشبهة فى ان العقل يمنع عن امكان انتزاع المفاهيم عن الذوات الخالية عن الاوصاف والمبادئ، ولو كان ذلك صحيحا لكان يجوز انتزاع كل شئى من كل شئى فيعلم من ذلك ان الذات الفاقدة فعلا عن كل مبدأ غير قابل لنيل المشتق منه لان العناوين الانتزاعية معاليل لمناشئ انتزاعها.

وقديتوهم ان عروض المبدأ والصفة سبب حدوثا وبقاء لصحة الانتزاع ولا مكان نيل النفس من الموضوع عنوان الزائد على ذاته وهذا بتقريب ان تلك الصفة تورث حدوث الحيثية الزائدة على الذات الباقية ببقائها وهى الحيثية الاعتبارية الباقية فى جميع الازمنة ويكون النزاع على هذا صغرو يا وهو كفاية تلك الحيثية الباقية وعدم كفايتها.

وانت خير بما افاده السيد الاستاذ البروجردى (ره) فانه واضح المنع لعدم حيثية اعتبارية باقية ضرورة ان القيام المضمحل والمنعدم لا يعقل بقاءه حيثية له فى الجسم وهكذا فى السواد. لان تلك الحيثية لا بدأ ليست اعتبارية محضة بل هى موجودة فى الجسم فلا يعقل

اتصافه بالصفات المضادة للزوم الجمع بين الضدين.

هذا مع ان الضرورة قاضية بان النزاع لغوى قضاء لحق الادلة القائمة في المسئلة ولحق عنوان البحث، ولو كانت القابلية كافية للبحث لما كان وجه لخروج المتلبس في المستقبل عن حريم النزاع فلا تكون تلك القابلية سبباً لاماكان اجراء المشتق على الذات الفاقدة.

و ان قلنا، بان البحث لغوى فلا بد من تصوير الجامع بين الفاقد والواجد او الالتزام بالاشتراك اللفظي والثاني يورث سقوط البحث كما لا يخفى فيتعين الاول ولا جامع بين الذات الفاقدة والواجدة الانفس الذات وهو مضافاً الى لزوم فرض الاستقبال في حريم النزاع ربما يقول من القائلين بالاعم ببساطة المشتق وخلوها عن الذات.

واما توهم كون الجامع الذات الصادر عنه الضرب مثلاً فهو غير مفيد لان اخذ مفهوم المشتق في الموضوع له قبل الوضع غير ممكن، واما دعوى ان الجامع هو الذات التي صدر ووقع عنه الضرب فهو افسد لان الزمان المستفاد من كلمة صدر ان كان ملحوظاً فيه فيلزم كون التلبس بالفعل خارجاً وان كان غير ملحوظ فيصير الموضوع له والجامع الذات مع الانتساب الى الحدث لاعم من الوجود بالفعل فيشمل من يتلبس به في المستقبل ولعله لذلك قال صاحب المحجة (ره) بان النزاع في المشتقات ليس في المفهوم والوضع، بل النزاع في الاطلاق وصحة الحمل بعد الاتفاق في المفهوم ولكنك خبير بان البحث في صحة الحمل وعدمه ان كان يرجع الى حكم العقل فهو بديهي البطلان كما عرفت وهو قدس سره ايضا معتقد بذلك. وان كان يرجع الى اللغة فلا بد من الوضع اولا حتى يصح الحمل حقيقة ضرورة ان البحث في كون الحمل صحيح ام لا يرجع الى حدود الوضع والمفهوم فيعود والمحذور المذكور.

فتحصل الى هنا ان نزاع القوم في المشتقات غير معقول وتوهم ان ذلك من ادلة القائلين بالاختصاص في غير محله لان تصوير الجامع هنا كتصوير الجامع في نزاع الصحيحى والاعمى في لزومه اولاً حتى يمكن البحث والتشاح في المسئلة اثباتاً فهو من مقدمات النزاع ومربوط بمقام ثبوت المسئلة كما لا يخفى.

فما افاده العلامة في التهذيب مستدلاً للقول بالاعم بان معنى الضارب من حصل منه الضرب لا يفي للجامعية لما اشير اليه انفا.

والذي يخظر بالبال ان يقال هو ان الجامع الذاتي غير ممكن واما الجامع العنواني لاسراء الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص ممكن فيقال بأن الاختصاص بان

الموضوع له هو الملتبس بالفعل والاعمى يقول بان الجامع هو الاعم منه ومن الذى تلبس به سابقا فالواضع لاحظ العنوان المشير الى الخارج واسرى الوضع اليه وهذا وان كان غير معقول عندنا على ما ذكرناه في محله ولكن عدم المعقولية عند بعض لا يورث عدم معقولية النزاع اولغويته لذهاب جمع من المحققين الى ان الموضوع له خاص في الهيئات ولعل القائلين بالاعم ايضا منهم كلا او بعضا فليتدبر جيدا.

فبالجملة تعرض الاصحاب لامتناع تصوير الجامع عند الاستدلال على المسألة في غير محله كما ان توهم امكان الجامع الذاتى المنطبق على الفردين الموصوف بالفعل والمنقضى عند المبدأ غير ممكن وتوهم ان القول بالوضع العام والموضوع له الخاص في حد الاشتراك اللفظى لا يقول به الاعمى غير صحيح لان ذلك النفي اولا بلا حجة وثانيا امكان الالتزام كاف في صحة النزاع.

فما افاده الاصحاب في المسألة كله خال عن التحصيل حتى الوالد المحقق مدظله فليراجع.

ثم انه لو سلمنا امتناع النزاع في المشتقات فهو شاهد على ماسيظهر منا من ان النزاع في المسألة ليس كما توهم. القوم بل نزاع. اذا عرفت تلك المقدمة فلا بد لتحرير محل النزاع ومصعب الخلاف والتشاح ذكر امور:

الامر الاول:

اعلم ان البحث في المشتقات حول ان الهيئات الجارية على الذوات الموضوعة بالوضع النوعى من غير النظر الى المواد والموارد الخاصة من الاستعمالات موضوعة للاعم او الاخص فما كان من الهيئات غير الجارية على الذوات كهيئات الامر والنهى والماضى والمضارع وكالمصادر وامثالها فهي ليست مندرجة في اصل البحث وان كان يليق بذلك كما يأتى في بعض الامور الاتية والمراد من قولنا الموضوعة بالوضع النوعى، الاشارة الى ما ارتكبه جمع ومنهم الكفاية والعلامة الراكى ره من توهم خروج الذاتيات باب الايساغوجى والبرهان وعرضيات باب الاول ايضا لعدم امكان خلواتها عنها في زمن حتى يبحث عنه ومنهم العلامة النائينى من تصريحه باختصاص النزاع بالاعوان العرضية المتولدة من قيام احدى المقولات بمجالها. وانت خبير بما في ذلك لان الخصوصية المزبورة وهو عدم فقدان الذات لتلك الاوصاف وثبوت التلازم العقلى بين الذاتيات الاشتقاقية والذوات حيث من المواد وتلك الموارد والا فلا تدل الهيئة في الكل الاعلى المعنى الواحد.

فلا ينبغي الخلط بين هذه الامور الواضحة. وتوهم تعدد الوضع في الهيئات المزبورة افحش فسادا وكانهم ظنوا ان القائل بالاعم يقول بان الهيئة في كل مورد تدل عليه، فاذا لاحظوا ذلك في الطوائف الثلاث من المشتقات الجارية على الذات المشار اليها ورأوا ان ذلك غير معقول هناك قصرنا محل البحث في المقولات والاعراض المصطلحة في باب البرهان او المرادة من المقولات العشر غفلة عن ان الظن لا يغني عن الحق شيئا.

فبالجملة عنوان المسئلة وهو قولهم ان الهيئة في المشتقات الجارية موضوعة لذات المتلبس بالمبدأ بالفعل اوللاعم منه ومما انقضى لا يستدعى كون كل مورد من الموارد التي تحمل تلك المشتقات على الذات ان يكون المبدأ قابلا للزوال عن الذات او كون موضوعة مندرجا تحت الزمان وداخلا في الزمانيات.

نعم لو كان في جميع الموارد التلازم الثبوتى العقلى بين الذات والمبادئ كان البحث لغوا، واما اذا وجدنا الاوصاف المفارقة فالبحث الكلى المزبور ينتج عند زوال تلك الاوصاف، فلا تختلط.

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 او امكان صدوره كثيرا عنه او على حقيقته الالية او انها موضوعة للاعم بالاتفاق. وقد صدقه بعض الاعلام في خصوص المفعول لان الهيئة لا تدل الاعلى ان الفعل وقع على الطرف، وهذا امر لا يتصور فيه الاتقضاء، فيكون من الاوصاف اللازمة للذات غير القابلة للزوال.

ومافيه غير خفى لا يحتاج الى البيان ضرورة ان صدق المفعول على الذات كصدق الفاعل، فان كان بلحاظ الحال فقد انقضى عنه لان مجرد كونه قد وقع عليه الضرب لا يكفي لان الفاعل في الافعال اللازمة ايضا يقع عليه المبدأ، فلا بد من خروجها فاهو مناط البحث يتصور هنا بلا فرق بين الموارد. فبالجملة ما افيد في المقام من اخراج بعض الهيئات غير راجع الى محصل.

نعم في خصوص اسم الزمان شبهة عقلية وهوان جريان النزاع متقوم ببقاء الذات في الحالة الفاقدة للمبدأ حتى يمكن اجراء المشتق عليها، وهذا في الحقيقة المتصرمة بالذات المتقضية ماهية غير ممكن ولو امكن حفظ الذات في الزمان الحال ليلزم كون الزمان زمانيا

فيلزم التسلسل لامكان اجراء النزاع في الزمان الثاني ايضا.

اقول، بما يمكن دعوى اجراء البحث فيه مع التصديق بالشبهة العقلية وذلك لان مفعل موضوع لاسم وعاء الفعل الاعم من الوعاء المكاني و الزماني وقد مران اخراج الاوصاف اللازمة للذوات في غير محله لعدم مدخليتها فيما هو المقصود لان وضع الهيئات نوعي فعليه يندرج اسم الزمان في محط البحث.

ولكنها مضافا الى انها دعوى بلاينة وبرهان ضرورة شهادة كلمات القوم على اختصاص كل واحد بوضع عليه والاي لزم ان لا يقال اسم الزمان واسم المكان بل لا بد وان يقال ويسمى باسم الوعاء و السظرف غير تمام عقلا لان ادراجه بهذه الطريقة غير لازم لعدم ترتب الثمرة على مثله فلو كان في ذلك نتيجة للبحث كان المستعمل المزبور حسنا ولكن هذا ايضا يرجع الى انكار دخول اسم الزمان واثبات دخول اسم الوعاء في محل النزاع كما لا يخفى فارامه السيد البروجردى (ره) غير مقبول جدا.

وما في الكفاية من ان انحصار المفهوم العام بفرد كما في المقام لا يوجب 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 وتعالى وبعبارة اخرى لامانع عقلا من الالتزام بالاعم في اسم الزمان وان الواضع وضعه للاعم وان كان دائما يستعمل في الاخص والمتلبس بالفعل، لا يخلو من غرابة كما عرفت اولا، انه لا يترتب الثمرة على مثل هذا الادراج وثنانيا، الوضع الغير المترتب عليه الاستعمال والنتيجة لغو فلا داعي للواضع الى مثل ذلك الوضع وفيما ذكره من المثالين اشكالات مذكورة في الحواشي وبمثابة الحوبين المزبورين في قبول الشبهة عقلا وتصوير اندراجه في محل النزاع ما عن العلامة النائيني زعما ان الذات المأخوذة في المشتق ان كان شخصا فهي فانية وان كان كليا فله مصداق باق، فالقائل بالاعم يدعى صدقه عليه والاخصى ينكره فيوم العاشر من المحرم هو الذات الماخوذ في عنوان مقتل الحسين عليه السلام لا تلك الساعة الخاصة المتصرمة المنقضية انتهى.

وانت خبير بما فيه اولا ان العنوان الكلي الماخوذ يتصور في بعض الامثلة لاني جميع الحوادث الزمانية واخترع العنوان الكلي خروج عن المتبادر من مفاد هيئة اسم الزمان وثنانيا معنى ما افاده جواز اطلاق القائم على من لم يتلبس بالقيام بعد لان عنوان الماخوذ فيه هو الانسان الكذائي اوساير العناوين القابلة للانطباق على الافراد الاخر فما افاده خروج عن الجهة المبحوث عنها وهو زوال الوصف والمبدأ عن شخص الموصوف وبقائه بشخصه وهو غير متصور هنا 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 المسانحة معه في الاسم وهو كل يوم عاشر من المحرم، فافهم ثم انه ربما يتصدى بعض الاعلام لدفع الشبهه العقلية بابقاء الذات وذلك لما تقرر ان الوحدة الشخصية الاتصالية مساوق للوجود والزمان المتصرم واحد بالشخص وليس ذاوحدات وكثرة فعلية للزوم تتالى الانات المنتهية الى امكان الجزء اللايتجزى فلانفاء للذات المذكورة والتقسيم المعروفة خيالية وهمية لآخارجية فكية.

وان شئت قلت، لايقبل اتصاف الوجود بالعدم لان الشئى لايقبل نقيضه وليس الزمان الا معتبرا عن الحركة الطبيعية في ذوات الاشياء الباقية ولوكان الزمان فان فهو بمثابة فناء الزمانى وكما انه باق فهو تبعه في ذلك، فلوكان عنوان مقتل منطبقا على الزمان الخيالى فهو باق 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 والايلىزم الخلف كما تقرر في مقامه. ولو التزم احد من العقلاء فرضا في العالم بصدق قولنا زيديابيض في الحال مع انه كان في اليوم سنه اكثر من مائة وزمان بياضه زمن صغره وطفوليته فلان منع من التزامه بصدق قولنا هذا الزمان مقتل الحسين عليه السلام.

فبالجملة خروج اسماء الزمان لشبهه عقلية يستلزم خروج جميع الهيئات لان التدرج ثابت في الذوات على الاطلاق والجواب ان كان عرفيا عن الشبهه في الذوات فهكذا الامر في الزمان وان كان عقليا فهكذا وكما ان الوحدة الشخصية في نفس الذات محفوظة فهكذا في الزمان الذى هو معتبر عن التدرج الذاتى. وبعبارة اخرى كما ان اصل زيد باق والفانى خصوصياته الغير الدخيلة في تشخصه، كذلك اصل الزمان باق والفانى بعض خصوصياته ومراتبه فاهوالباق عقلا وعرفا هى الذات ولكنها فاقدة للمبدأ فيكون محل التشاح والنزاع كما لا يخفى فافهم واغتنم.

وبعبارة أوضح الزمان والزمانى متحد في الاعيان ومختلف في الازهان والشبهه لا تختص بالزمان بل تسرى في جميع المتصرمات فيلزم خروج جميع الهيئات وسقوط البحث وما هو الجواب هناك هو الجواب هنا فتدبر.

اقول، هذا كله حول ما يتعلق بالمقام تحريراً لمصعب البحث والنزاع.

والذى يخطر بالبال، هو ان الالتزام بان الجهة المبحوث عنها في المشتقات يكون ذلك في 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 في طول هذا الزمن، يصح ان يحمل عليه عنوان الاسود فعلا، والجاهل الذى اتصف بالعلم في زمن ثم ذهب علمه يصح حمل العالم عليه، والمتحرك الذى كان زمان حركته في 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 ولعمري ان الشاح في هذا الامر البديهي لو كان يمكن ليلزم امكان النزاع في جميع الموضوعات البديهية الاولية. وتوهم خروج الاوصاف ذات الاضداد من حريم النزاع حذرا من لزوم الجمع بينها في غير محله لان وضع الهيئات نوعي، فلو كان هيئة الفاعل موضوعا فامرهما دائرين كونها موضوعا للاعم في جميع المواد اوللاخص في الجميع، اما كونها موضوعا في 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 في المشتقات والزوج في الجوامد داخل لعدم مقابلتها بالوصف الوجودى المضاد غير راجع الى محصل مع اشكال صفروى في المثال الثانى كما لا يخفى، فتدبر.

اذا تدبرت فيما تلونا عليك، فاعلم ان الذى يليق بالبحث ويمكن ان يجعل مصبا للنفي والاثبات هوان الاعمى في المسئلة يكون نظره الى دعوى عدم دلالة الهيئة على ان الذات موصوفة بالمبدأ فعلا، فليست الهيئات موضوعة الا لاثبات اصل الاتصاف فالمراد من الحال في عنوان المسئلة هو هذا وبه يخرج البحث عن الركاكه والابتدال.

فالمراد من تلك الكلمة في عنوان المسئلة هو المراد 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 فقولنا زيد ضارب ليس معناه انه ذوضرب بالفعل ولذلك يصح تقييده بقولنا زيد ضارب فعلا.

فما وقع فيه الاصحاب من التردد والاختلاف في المراد من كلمة في الحال منشأ الغفلة والذهول عما هو الجهة المبحوث عنها في اصل المسئلة وسيأتى زيادة توضيح في تفسير كلمة في الحال ضمن الامور الآتية ان شاء الله تعالى.

فبالجملة حسب التصور كما يحتمل كون مفاد الهيئة في الاسماء الجارية على

الذوات اتصاف الذات بالمبدأ بالفعل واتصاف الذات بالمبدأ حال تلبسه به واتصاف الذات به حال الجرى والاطلاق والنسبة الحكيمية واتصافها به في زمان الحال بناء على كون المفهوم الاول وهو قولنا بالفعل غير هذا الاخير، كذلك يحتمل كون مفادها نفس الاتصاف واصل تلبس الذات بالمبدأ من غير دلالتها على امر اخر ورائه، فكونها لا على ان تلبسها بالمبدأ كان في الزمن الماضي يحتاج الى دليل اخر لفظي او اطلاق وكذلك كونها لا على ان تلبسها به في الحال وبالفعل يحتاج الى دليل اخر والافئس الهينة لا تدل على اكثر مما اشيراليه وهذا هو النزاع المعقول.

ويمكن ذهاب جمع من المتفكرين في العقليات والادبيات الى كل واحد من الطرفين فلا تختلط.

الامر الثاني:

قضية عنوان البحث خروج الجوامد التي تكون من قبيل الزوج والضرورة والحروالعبد والرق والمال وامثال ذلك مما يحمل على الذوات. وتقتضى ملاك البحث وثمره النزاع دخول هذه المذكورات في الجهة المبحوث عنها من غير الحاجة الى الاستشهاد بكلام جمع من الفقهاء حتى يدخل الاصحاب الاصوليون في بحث الفقه هنا مع عدم المناسبة ضرورة ان ماهو الملاك هو كون الذات باقية في الحالتين وكون الصفة من الاوصاف العرضية الزائدة عليها المفارقة اياها احيانا وما هو ثمره البحث في الفقه كثير غير خفي.

خصوصا في مباحث الرضاع وفي مسألة تجوز نظر الزوج الى الزوجة الميت وبالعكس وجواز لمسها وغير ذلك وفي مسألة اشتراط المماثلة بين الغاسل والمغسول فانه لو طلق الزوج زوجته ثم تزوجت ثم مات الزوج الثاني ثم ماتت الزوجة فهل يجوز للزوج الاول غلسها لصدق الزوج والزوجة عليها بناء على الاعمى او لا يجوز بناء على الاخص فافهم وتدبر.

واما توهم شمول العنوان لمثلها كما في الكفاية فلعله صدر غفلة واما لزوم حصر البحث بما يشمل العنوان فهو اسوء حالا من الاول فلا بد من احد الامرين:

اما اللاحق، واما تغيير عنوان المسألة. اما اللاحق، فلما مشاحة فيه فيكون البحث في المذكورات من الاستطراد وهذا غير صحيح لاحتمال وجود العناوين الاخر القابلة للبحث والمغفول عنها فعلا.

فيتعين حسب الذوق تغيير عنوان المسألة فيقال هل العناوين الجارية على الذوات

حقيقية في خصوص حال تلبسها بمبادئها اوحقيقة في الاعم من ذلك فيكفي لذلك نفس الاتصاف واصل التلبس ولوكان في آن ما في الزمان الماضي.

ان قلت، قضية ذلك العنوان دخول مطلق الجوامد كالشجر والحجر والجسم والملح والكلب والماء في محل البحث، مع انه لانزاع في ذلك ولم يعهد من احد من الاصحاب توهم صدق المذكورات على غيرها.

قلت: اولاً، صريح العنوان بقاء الذات في الحالتين ولا معنى لذلك في الامثلة المزبورة ضرورة ان تغيير الحالة فيها يوجب تغييراً في الذات. فاذا صار الكلب ملحاً فليست الجهة الباقية هي الذات، بل هي قوة الذات، وقد تقرر ان شيئية الشيء بصورته فعليه لا تندرج هذه الامور في عنوان المسئلة. والمراد من الذات المحفوظة في الحالتين هي الذات العرفية لا العقلية.

فلايردما اورده الوالد المحقق مدظله من انخفاض الذات في مثل الثلج والماء والخمر والخل ضرورة ان هذه الامور وان كانت داخلة في العنوان ولكنها في الفرض المزبور تكون خارجة لاختلاف ذاتها عرفاً. ومن هذا القبيل: البخار والماء والحرارة والنار وهكذا، وثانياً لآبأس بالالتزام بخروجها لاتفاقهم على ان الالفاظ الموضوعه لها وضعت على الوجه الاخص، وثالثاً للالتزام بكونها داخلة في كل البحث مما لآبأس به لامكان ترتب الثرة في بعض الاحيان، مع ان من الممكن ارادة الاعم من كلمة الذات فانها كما يطلق على الصور النوعية يطلق على الهوى المنحفضة في الاحوال والحركات.

كيف وقد قال ارباب المعقول النطقة انسان بالقوة وهكذا فيعلم منه ان الموضوع له في الجوامد ربما كان على وجه يشمل الاعم بلحاظ المستقبل. فلان منع من اختلاف الاعمى والاخصى في ان الموضوع له في الجوامد و الصور النوعية العرفية او هو الاعم ضرورة ان صدق الانسان على ميته مبنى على القول بالاعم والافالميت جامد، او يقال ان جميع الالفاظ ذات المصادر الجعلية وتكون هي مبدأ العناوين الجارية او يراد من المبدأ في الجميع المبادئ المعنوية فان مبدأ المعنوى في المشتقات دخيل في انتزاع عناوينها من الذوات فلولا الضرب الصادر من زيد لا ينتزع.

فلا يلزم الاشكال ويندرج قهراً في محل النزاع حتى الاعلام الشخصية، فلوصار زيد ملحاً او ميتاً فالصورة النوعية بمنزلة الوصف الزائل والمبدأ المعنوى والهوى المشتركة بمنزلة الذات المحفوظ في الحالتين فتأمل.

هذا ومن الالفاظ الداخلة في محل النزاع قطعاً كلمة الجامد وهو من المشتقات

وكلمة المعدن وهكذا ماشابهها مما لا يصدق الاعلى الموجودات التي تفقد الحياة النباتية والحيوانية فعليه لا يمكن تصوير بقاء الذات في مثل ما اشير اليه لانه بعد ما صارت موضوعها ذات حياة نباتية تبدلت صورته النوعية فتأمل جدا.

ان قلت، ليست الجوامد ذات المبدأ وقضية ما في العنوان دخول ذوات المبادئ في محل البحث.

قلت نعم، الا ان المراد من المبدأ ليس المبدأ اللفظي الاشتقاقي بل المراد اعم من ذلك، فلا يكون كلمة الزوج والحرو والعبد خالية عن المبدأ بل مبادئها الزواج والحرية والعبدية وهكذا. وان شئت قلت، المراد من المبدأ اعم من المبدأ اللفظي والمعنوي، وقد تعارف ان يقال في تعابيرهم ان مبدأ اعتبار مفهوم الوجود او يقال مبدأ انتزاع مفهوم الانسان والفوق كما يقال منشأ انتزاع مفهوم كذا كذا فعليه لا يمنع من الالتزام بذلك فيكون جميع الجوامد والمشتقات داخلا في محيط البحث والتشاح.

الامر الثالث:

قد مضى تفسير المراد من كلمة في الحال في عنوان المسألة و ان النزاع المعقول هو ان الاخصى يدعى ان الموضوع له حال التلبس فعلا من غير النظر الى مفهوم الزمان واخذه في الموضوع له، والاعمى ينكره عليه بدعوى عدم الخصوصية في ناحية الموضوع له. وقد يتوهم ان المراد من الحال هو حال النطق اوزمان الحال مقابل الماضي والاستقبال، وانت خبير بما فيه ضرورة ان وضع الهيئات نوعى ولو كان الامر كما قيل يلزم تجوز الاستعمال المشتقات في المجرى الفارغة عن الزمان، ولاريب ان قولنا زيد كان بالامس قائما او يكون في الاتى عالما، صحيح وحقيقة مع لزوم المجازية بل والغلط ومثل هذا التوهم دعوى ان المراد من الحال حال الجرى والاطلاق، ضرورة ان الاخصى لا ينكر صحة استعمال المشتقات بلحاظ تلك الحال في جميع الازمنة لوامكن ولا يدعى المجازية او الغلطية في المثال السابق فلان منع من قبله عن اجراء المشتق على التلبس به سابقا بلحاظ زمان تلبسه الذى مضى وانقضى.

ولورجع القول بان المراد من الحال حال النسبة الحكمية الى ما ذكرناه وهو المعنى المرادف لكلمة فعلا وبالفعل فهو والا فلا يتعقل معنى اخرها.

فبالجملة، لا تنافي بين كون المراد من الحال هو حال التلبس بالمبدأ فعلا وبين عدم دلالة الاسماء الاشتقاقية على زمان الحال، لان تلازم الفعلية مع زمان الحال قهرا وبالطبع

غيراعتبار دخوله بمفهومه في الموضوع له. وقد يشكل بان نزاع المشتق متقوم بزمان الحال والماضى ولو خلى عنه على الاطلاق فلامعنى للنزاع وفيه مالا يخفى، فان الاخصى ليس في مقام اثبات حدود الموضوع له، بل هو في مقام انكار كفاية التلبس المطلق لصحة الاطلاق وانكار اخذ الزمان في الموضوع له.

وربما يخطر بالبال ان القاء قيد الزمان عن الموضوع له للهيئات يستلزم تعيين قول الاعمى لان تخليته زمان الحال عن الموضوع له يلزم صحة اطلاق المشتق على التلبس في كل وقت بالضرورة، فلامحيص عن الالتزام بان كلمة فعلا مقابل كلمة الانقضاء وليس هذا الاخذ مفهوم زمان الحال في الموضوع له.

وفيه، انه فرق بين القيود المأخوذة في الكلام بعنوان المعرف وبين المأخوذة فيه بعنوان القيد والتقييد وفيما نحن فيه يكون الامر من القسم الاول ضرورة ان الاخصى يريد دعوى ان الموضوع له هي الذات المتصفة بان يكون الوصف ثابتا له والاعمى يريد دعوى انه الاعم منها ومن الذات الفاقدة التي كانت متصفة فافهم وتدبر.

ويظهر من اخذ قول الوالد مدظله اثبات امتناع كون المراد من الحال ساير الازمنة وهوزمان الجرى والاطلاق وزمان النطق والتكلم وزمان النسبة الحكمية لان البحث هنا لغوى وفي مرحلة تصورية وهذه الامور متقومة بالاستعمال الذي هو في مرحلة تصديقية فلا يعقل اخذها في تلك المفاهيم حال الوضع.

وانت خبير بانه يتم على القول بان الموضوع له خاص، واما على القول بان الموضوع له عام فلا بأس باخذ المفاهيم الاسمية من المذكورات في الموضوع له كما هو خيرة جمع وهكذا لا يتم على مقالة شيخه العلامة الحائري من انكار دلالة التصورية للالفاظ الاحين الاستعمال التصديقي فلا تختلط.

فتحصل ان الغاء قيد الزمان لا يستلزم كون الموضوع له عاما لان العمومية والخصوصية الملحوظة هو التلبس الفعلي والاعم لا التلبس في زمان الحال اوفي الزمانين ولا حاجة الى اثبات امتناع اخذ تلك العناوين في الموضوع له، بل هذا هو الامر البدهي غير المحتاج الى ذلك.

ولعمري، ان الذي هو الاقرب من افق الصواب ان مراد الباحثين الاقدمين من الحال هوزمانه ولكن نزاع المشتق لا يتقوم بذلك كما عرفت، فالاولى تبديل كلمة في الحال الى كلمة بالفعل او فعلا.

ان قلت، بناء عليه يلزم كون النزاع في المشتق من الامر المبذل الركيك وقد فررت

من ذلك.

قلت، كلا فان اختلافهم يرجع الى ان الهيئة مثلا موضوع للموصوف بالمبدأ بالفعل بحيث يدل على التلبس الفعلي اولاً يدل الاعلى اصل الاتصاف بالمبدأ. واما الفعلية وغيرها فيعلم من الدوال الاخر فلو ورد اكرم العالم اوجثنى بعالم فلا دلالة للهيئة على ذلك. نعم ربما يدل القرائن المتصلة على الاخص وهذا خارج عما نحن بصدده فاتوهمه بعض من ان الجمل الاسمية ظاهرة في التلبس الفعل، فلعلمه مربوط بهيئة الجملة او بامراخ من الاستعمال الكثير وغير ذلك، فلا ينبغي الخلط بين الظهور الوضعي والاستظهار الاطلاقى. فربما يدعى الاعمى ما يدعيه الاخصى في الاستظهار الاطلاقى من الجمل الاسمية او من العناوين الجارية على الذوات في مثل اكرم العالم وجثنى بعالم، فان كل ذلك لقرائن خارجية لدلالة الهيئة التصورية.

وان شئت قلت، النزاع في المشتق راجع الى ان الهيئة هل هي موضوعة للدلالة على ان الجرى بلحاظ حال التلبس الفعلي او الاعم. وهذا هو مرادنا من كلمة بالفعل، واما ما اراده غيرنا منها، فيرجع الى النزاع الذى استظهرنا سقوطه وعدم امكان التزام احد من العقلاء بمثله كما مر.

وبعبارة وضحي، اذا قيل زيد ضارب فقضية هيئة الجملة هونحو اتحاد بين الموضوع والحمول. وكلمة زيد تدل على المسمى والمعلوم والضرب على الحدث الواضح، وهيئة الحمول على الاخصى تدل على ان الجرى بلحاظ تلبسه الفعلي اى ان زيد فعلا ضارب وصدر منه الضرب بالفعل وفي الحال، وعلى الاعمى انها لا تدل الاعلى صدور الضرب منه واتصافه به. واما صدوره عنه فعلا فيحتاج الى دليل اخر كما ان صدوره عنه في الزمان الماضى او الاستقبال يحتاج الى كلمة تدل عليه فلا تغفل.

وعليهذا لا بد من تغيير عنوان المسئلة حتى لا يكون اجمال في محل البحث ومصعب النفي والاثبات. فنقول في عنوان البحث هل العناوين الجارية على الذوات موضوعة للدلالة على ان الجرى كان بلحاظ تلبسها بمبادئها فعلا، او هي 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 الطارئة على الاستعمال، والبحث هنا حول الموضوع له وحدوده تصورا ولحاظا فلا تختلط.

ومن هنا يظهر ما اسمعناكم من ان نزاع المشتق على ما تحرر 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 كما لا يخفى.

ضرورة عدم لزوم التزام احد من العقلاء بان هذه العناوين قابلة للحمل على كل شئى من غير لزوم المرجح الواقعى ولا يلزم التزامه بان الهيئة موضوعة وتكون دالة مع قطع النظر عن دلالة المادة بحيث اذا قيل زيد متحرك تكون الهيئة دالة على ان زيدا له الحركة والحركة التى هى المادة لا تدل على شئى اوتدل على الاعم من التحرك والسكون. ان قيل، لو كان مفاد الهيئة عند الاخصى للدلالة على ان الذات موصوفة بالفعل بمعنى ان الجرى كان بلحاظ توصيفه الفعلى يكون ذلك من الافادات التصديقية لا التصورية.

فلنا، مفاد الهيئة التصديقية فى الجملة التامة هوان الذات الكذائى زيد ومفاد هيئة المشتق هوان الجرى بلحاظ اتصافه الفعلى لاصل الاتصاف وهذا هو المعنى التصورى. ان قلت، هذا هو الالتزام بخصوص الموضوع له فى الهيئات الاشتقاقية وعند ذلك لا يمكن تصوير الجامع للاعمى ايضا الاعلى التقريب الذى مضى تفصيله فى المقدمة. قلت، كلا فان كونها موضوعة للدلالة على كذا لا يلزم كون الموضوع له خاصا وهذا نظير قولهم ان الاسد موضوع للدلالة على الحيوان المفترس، فرما ضيق المجال يورث بعض التوهّمات.

وبعبارة اخرى انها موضوعة للدلالة الا ان عند الاستعمال يكون المستعمل فيه يتبع الموضوع له عاما فلا تذهل.

ايقاظ: كان من الخارج عن عنوان البحث على المشهور المعروف مثل البغدادى والعراقى والتنجى 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 ولا اشكال فى ان الجهة المبحوث عنها فيها هوان مفادها التصورى هو التلبس الفعلى او التلبس الاعم منه، فعلى هذا قد يشكل الامر فى طائفة من المشتقات الظاهرة فى الاعم عند الكل وهى مثل المجتهد والمهندس فى اساء الفاعل ومثل البقال والطارى فى صيغة المبالغة ومثل المشر واللابن بناء على اطلاقه على الحيوان ومثل التامر واللابن على من لابين له ولا تمرله، فان كل ذلك يشهد على الاعم ويتعين القول و يسقط النزاع.

اقول، ولعمري ان هذه اللغات وهذه المشتقات اوقع جماعة كما مضى تفصيله فى الالتزام بخروج طائفة من المشتقات من محل النزاع ومنها اساء الالات بل وطائفة من

اسماء الاماكن كالمفتاح والمكنسة بل والكنيسة مثلها وحيث ان الالتزام بتعدد الوضع غير ممكن لابد من اخراجها او القول بالاعم مطلقا.

واما الاعلام فذهبوا الى ان الهيئة في الكل لا تدل الاعلى مادل عليه هيئة الضارب والضراب وهيئة ساير المواد الا ان المبادئ والمواد في هذه الطوائف مختلفة.

ضرورة ان منها مايكون من قبيل اوصاف النفس كالعدالة والاجتهاد ومنها مايكون من قبيل اوصاف النفس مع الاشتغال الفعلي في الجملة بالفعل الذي هو لازم المبدأ كالعطار ومنها مايكون المبدأ فيه امرا اقتضائيا كالمفتاح والمكنسة ومن هذا السنخ الشمس مشرقة والنار محرقة والسقمونيا مسهل والسهم قاتل ومنها مايكون المبدأ فيه امرا استعداديا وتبنييا كالمشمر في الشجرة ولعله يرجع الى الاقتضاء ايضا.

فعلى هذا التلبس والانقضاء المعتبرين في العنوان بمعنى واحد مفهوما ومختلف مصداقا وخارجا فاذا زال الاجتهاد واعرض عن بيع العطر والبقل وهكذا يأتي نزاع المشتقات وهكذا اذا زالت القوة والاقتضاء والاستعداد يأتي البحث المزبور. وظاهرهم الاتفاق على الجواب المشار اليه معتقدين انحلال المعضلة به كما لا يخفى ولا يستر.

قلت، في ما افادوه نظر واضح وذلك لان الهيئة في الكل بمعنى واحد فلا يكون اختلاف المبادئ مستندا اليها فيبقى كونه مستندا الى المواد فيكون التجارة والنجارة والاجتهاد والبقل والثرثرة والقتل والاشراق والاحراق والاسهال وغير ذلك دالة على الحرفة والصناعة والقوة والملكة والاستعداد، وانت خبير بخلوها عن تلك الدلالة التصورية قطعاً.

ضرورة ان القتل في جملة سم قاتل وزيد قاتل بمعنى واحد والتجارة في جملة زيد تاجر وعمر تاجر بمعنى واحد والبقل في جملة عندى بقل وفي زيد بقل بمعنى واحد ومثله الاجتهاد والطبابة وغير ذلك فلا دلالة في شئيه منها الاعلى نفس الفعل لو كان مما يدل على الفعل مقابل الوصف اوعلى الوصف كالشجاعة والعدالة والشرافة والبخل فلا يدل الاعلى اوصاف النفس مقابل الافعال، فجرد تفسير كلمة التلبس والانقضاء غير كاف في حل ذلك الاعضال.

فلاختلاف قطعاً بين المبادئ بالمعنى الذي قرره الاعلام رضوان الله تعالى عليهم.

نعم كما اشير اليه انفا تختلف المبادئ حسب اختلاف موضوعاتها، فمنها من قبيل اوصاف النفس ومنها من قبيل افعال البدن ولو كانت المواد المذكورة دالة على ما افاده القوم كان مجرد اتخاذ السفر شغلا كالمكارى والجمال كافيا في تعيين اتمام مع ان الاعلام (ره) التزموا بلزوم السفر الواحدة الطويلة او السفرتين القصيرتين في انقلاب حكم القصر الى اتمام و

من العجيب توهم ان كلمة الاجتهاد تدل على الملكة مع انه اصطلاح حادث غير راجع الى اللغة وفيما ذكروه في المقام مواضع المناقشة كثيرة الا انه لا حاجة الى ايضاحها بعد ماتيين ان المشكلة والغائلة لا ترتفع بذلك .

والذى يحظر بالبال ان هذه الهيئات بمبادئها التصورية لا تدل الاعلى ما يدل عليه الاخر، فان قلنا بالاعم فهى مثلها وان قلنا بالاخص فهكذا ولا يجوز للاعمى التمسك بالجمل التصديقية لاثبات دعويه لما مضى ان الاستظهار فى الجمل ربما يكون مستندا الى غير ما هو المقصود وهو هيئة المشتق .

واما الامر فى هذه الجمل الظاهرة فى معنى اخر غير ما تقتضى الهيئة ومادته فهو ذو وجوه واحتمالات من المجاز ومن الحقيقة الثانوية بكثرة الاستعمال وصيرورتها من قبيل الجوامد وضعا ومن كون اجراء تلك المشتقات على الذوات بلحاظ حال التلبس ولا ظهور لمطلق القضية الحملية فى كون اجراء المحمول على الموضوع بلحاظ تلبسه الفعلى بل المشتقات مختلفة. ففى مثل زيد عالم وعمروضارب وهكذا يكون ظاهرها التلبس 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 غير النظر الى اثبات الفعلية ولذلك يلزم التفصيل فى القضايا فى النزاع المعروف بين الشيخ والفارابى من اعتبار الفعلية فى احد الازمنة الثلاثة او اعتبار الامكان، ولا تكون القضايا على نسق واحد ومنهاج فارد ومن الحقيقة الادعائية بدعوى ان الفترات المتوسطة غير مضرة بعنوان التاجر وغير خفى ان هذه الوجوه ليست كل واحد منها وافية للجواب عن جميع الامثلة ولكن فى الكل غنى وكفاية على سبيل منع الجمع .

فبالجملة لا ربط للمسئلة التى نحن فيها وهو البحث عن المفاهيم التصورية وبين باب القضايا وما تجب من الاختلاف فى القضايا ظهورا فهو لا يدل على مقالة الاعمى لان وجهة الاستعمال غير واضحة فافهم وتدبر .

وبعبارة وضحى، الاعمى كان يريد الجاء الاخصى الى القول بالاعم مستدلا بان تلك القضايا صادقة قطعاً حال عدم التلبس وحيث ان الوضع واحد فيكون الكل حقيقة فى الاعم ولكنه غفلة عن ان ذلك غير كاف ضرورة ان الاخصى وان كان يقّر بصدق تلك القضايا التصديقية ولكنه لا يدع عن بان المفهوم التصورى من التاجر والمثمر هو الاعم فلا بد من اثبات الامر الاخر حتى يتم المطلوب الاعمى .

وهو كون الظهور في الجملة التصديقية مستندا الى الظهور التصوري في المشتق والا فلو كان ذلك الامر اخر فلا يتم مقصوده وكان الاولى ذكر هذه المعضلة بعنوان الدليل للاعمى وعلى كل لادلالة له ولا اعضاء فيه بعد ما عرفت.

الامر الرابع:

بناء على العنوان الذي جعلناه محط البحث يسقط كلمة الاعم فلاحاجة الى تفسيره حتى يقول الاستاذ البروجردى (ره) ان المراد من الاعم ليس الاشمل في اصطلاح المنطق بل المراد منه هو اوسعية زمان الفردية من زمان الاتصاف. فان الاخصى يقول بان ميزان الفردية هو الاتصاف بالمبدء والاعمى يدعى خلافه ويقول الاخر بان المراد هو الاشملية الفردية ضرورة ان زيدا وعمراً اذا كانا عالمين وزال علم احدهما فلا فرد للعالم الا واحد على الاخصى وله فردان على الاعمى. وانت خبير بان البحث تصوري ولا تصل النوبة الى خلط الجهات التصديقية بالمباحث التصورية الافرادية، وبناء على العنوان المزبور قد يشكك الامر بان العناوين الجارية على الذوات غير متصورة الا في الجمل التصديقية وفيه انه عنوان مشير الى ما هو المقصود وهو ان تلك العناوين هل هي موضوعة لكذا ام لكذا. وان شئت قلت، هل العناوين القابلة للجري سواء كان جرى في العالم اولم يكن جرى فلا ينبغي الخلط.

ان قلت، ظاهر العنوان في المسئلة مفروغية تركيب المشتقات لان المفروض اعتبار بقاء الذات في الحالتين وان النزاع متفرع على ذلك فكيف يتمكن القائل بالبساطة عن البحث في المشتقات.

قلت، مرادنا من الذات في العنوان هو الموضوع والمنطبق عليه لا الذات التي مورد النزاع انها داخله في مفهوم المشتق او خارجة عنه فما ذكرناه عنوان لا ينافي جميع المذاهب في مفهوم المشتقات، فما يظهر عن صاحب المقالات في المقام غير وجيه.

ثم ان العنوان الذي افاده القوم لا يخلو من اشكال اخر وهو ظهور كون المتلبس في الحال بعنوانه الاولى موضوعا للمشتق مع انه ليس كذلك كما عن العلامة الراكى في تقريراته وهو بعد ذلك عدل عن عنوان المشهور واتخذ عنوانا اخر والامر بعد ما عرفت منافي المقام سهل لاحاجة الى الاطالة.

ان قلت، كيف يعقل نزاع المشتق في القضايا التي موضوعها المعدوم كالعقلاء

اوالممتنع كشرىك 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 وبين 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 المحجة واجيب بما لاربط له بالمقام كما فى حاشية العلامة الاصفهاني (ره) فليراجع وليتأمل جيدا .

الامر الخامس :

حول قضية القواعد لدى الشك فى الموضوع له وعند فرض سقوط الادلة تعارضا اوعدم تماميتها فى نفسهاوالذى لاريب فيه انه لاسبيل للعقل فى مثل هذه المسألة . واما العقلاء فيمكن دعوى ان بنائهم فيما دار الامر بين الاشتراك المعنوى والحقيقة وبين المجاز على الاول وما قبل من ان البنائات العقلانية عملية لاعلمية فى محله ولكن اذا كان يرجع الى العمل كما فى المقام فلانعم من كونهم ذابناء ، فان على القول بالاعم مثلا يرجع الى البرائة فى الامثلة الاتية كما لا يخفى .

فا 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 لا يخلو من غرابة .

فالاصل الشرعى العدمى النعتى غير معارض بمثله نعم فى جريانه الذاتى شبهة المثبتية ولكنها تتم اذا اريد اثبات الظهور فى الكلمة او فى 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 فلا يصح له التمسك بالبرائة فى مورد الشك كما يأتى تفصيله . وقد يخطئ بالبال ، ان يقال ان الوضع وان لا يحتاج فى وضعه للاعم الى لحاظ العمومية الا انه ربما لاحظ ذلك غفلة ولكنه مدفوع باصالة عدم الغفلة وهى معتبرة بعد

ادائها الى العمل كما لا يخفى فتأمل.

هذا كله قضية الاصل في حدالوضع واما مقتضى الاصول العملية فهو مختلف: فتارة هو الاشتغال لجريان الاستصحاب كما اذا كان زيد عالماً ثم زال علمه فشك في وجوب اكرامه المعلوم سابقاً، فان مقتضى الاستصحاب الحكمي ذلك وقد يقال بعدم جريان الاصل الحكمي لحكومة الاصل الموضوعي عليه وفيه انه محل اشكال جريانه لان الشبهة مفهومية فكما ان الكرية السابقة لا تحرز بالاستصحاب اذا علم بانه اقل من الكر عند المشهور ويحتمل كونه كرا عند الاخرين، كذلك لا يحرز عالميته بالاستصحاب وذلك مما قيل واشتهر ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية. واما توهم عدم جريان الاصل الحكمي فهو من الغفلة عن حقيقة الحال ضرورة ان زيدا الخارجي كان واجب الاكرام وشك في وجوب اكرام ذلك الموجود الخارجي المحفوظ موضوعيته لقضية لا تنقض اليقين بالشك. فاف في حاشية الايرواني (ره) لا يخلو من تأسف وقد تبعه بعض اخر وبعبارة اخرى عدم اجراء الاستصحاب بعد الاستتار لا ينافي جريان استصحاب وجوب الصلوة على المكلف ولا ينبغي الخلط بين الموضوع والحكم،

واخرى. هو الاشتغال ايضا لاجل حكم العقل كما اذاورد اكرم زيدا العالم العادل، فان اللازم هو الاحتياط لدوران الامر بين التعيين والتخير. وقد تقرر في محله ذلك، وبها يخطر بالبال ان يقال بان الشك الاستصحابي يتصور فيما اذا علمنا بوجوب اكرام زيد ثم شك في ذلك بعد زوال علمه، واما اذا فرضنا ان زيدا العالم الذي وجب اكرامه في اليوم يصير جاهلاً في الغد فان قضية البرائة هو عدم الوجوب والشك البرائتي مقدم في الوجود على الشك الاستصحابي ويصير هادماً لموضوعه. وهذا نظير ما اذا شك في ان مقدار الدين الف او هو مع زيادة فان الشك البرائتي موجود بالفعل وقضية عدم وجوب الزيادة، واذا ادعى دينه المعلوم وهو الف يكون شاكاً في فراغ الذمة وقضية الاستصحاب بقاء دينه الا ان البرائة هدمت موضوعه في المرتبة السابقة على وجوده تعبداً كما لا يخفى.

فما افاده القوم من التمسك بالاستصحاب في غير محله.

وثالثة، هو البرائة كما في الفرض الذي ذكرناه اوفياً اذاورد التكليف بعد زوال العلم او كان حين التكليف باكرام العلماء معذوراً بالاعذار الشرعية المورثة لارتفاع الحكم الفعلي واذا زال علمه ارتفع عذر المكلف وعند ذلك يجري البرائة لعدم العلم بحدوث التكليف. نعم بناء على القول بان تلك الاعذار في حكم الاعذار العقلية في عدم ارتباطها بالتكاليف الالهية كما تقرر في محله فلامعنى للبرائة. بل يتعين الاستصحاب الاعلى اشكال

مضى منافلا حظ وتدبر جيدا.

ان قلت، استصحاب بقاء الحكم الى الغد مقدم على البرائة كما في ما اذا شك في اثناء شهر رمضان ان اليوم الثلاثين يجب الصوم ام لا؟ فانه لا يرجع الى البرائة بل المرجع هو الاستصحاب موضوعيا كان او حكما.

قلت، لا ينبغي الخلط بين كون الواجب مما ينطبق على الزمان كالصوم وشهر رمضان وما لا ينطبق كالدين واکرام العالم وبين ما يكون الشك في البقاء الحكم الشخصي واستمراره وبين ما يتعدد الحكم بتعدد الازمنة وبين ما لا يجري فيه الاصل الموضوعي كما نحن فيه وما يجري فيه كما في شهر رمضان على ما تقرر في محله.

ضرورة ان في مثل شهر رمضان يجري الاصل الموضوعي فيجب الصوم في اليوم المشكوك وان كان حكما مستقلا وليس من استمرار الحكم السابق وفي مثل الدين لا معنى للشك في البقاء غدا لعدم انطباقه عليه ويجري قهرا البرائة وفيما نحن فيه ان كان الشك في حدوث الحكم الشخصي الاخر في الغد فلا تصل النوبة الى الاستصحاب، واما ان كان الشك في بقاء الحكم السابق فهو من قبيل الاقل والاكثر.

وحيث قد اتضح في محله ان البرائة تهدم موضوع الاستصحاب فلا تصل النوبة اليه وفي المسئلة ان قلت قلتان اخر فليأمل.

اذا عرفت تلك الامور التي تلونها عليك فاعلم، ان الاقوال في المسئلة كثيرة والمعروف عن المعتزلة وجماعة من الاقدمين انها موضوعة للاعم والمشهور بين الاصحاب انها للاخص وهو المحكى عن الاشاعرة والقول الثالث وهو الظاهر من الكتب العقلية انها موضوعة للمعنى الاخص من السابق ونتيجة ذلك مجازيتها حتى في خصوص المتلبس بالفعل لان ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات والاتسلسل فما هو مصداق الابيض حقيقة هو البياض والجسم ابيض بالبياض فالتلبس الفعلي لا يستلزم الحقيقة والرابع والخامس والسادس الى التاسع والعاشر هو التفصيل بين انحاء المشتقات تارة وانحاء التلبسات والمبادئ اخرى وقد كان ذهب السيد البروجردى الى التفصيل بين ما كان مبدئه ينصرم فانه للاعم وبين ما لا ينصرم فانه للاخص وذهب العلامة الايرواني الى التفصيل الثلاثي في المسئلة فراجع، وجميع هذه الاقوال حدث غفلة عن حقيقة الحال.

وهو ان وضع الهيئات في المشتقات نوعي ولا يلتزم احد بتعدد الاوضاع فيها وعليه لا معنى لتفصيل بين المبادئ المختلفة، واما التفصيل بين انواع الهيئات فهو حال عن هذا الاشكال ولكنك عرفت دخول الكل في محل التشاح ومحط النزاع.

واما مايتراءى من الكتب العقلية فهو خارج عن محيط اللغة وسيأتى توضيحه في التنبيهات الاتية ان شاء الله تعالى.

واجماله ان نفي مصداقية الجسم للابيض على نحو الحقيقة وفي الواقع ليس الابلحاط انه ليس مصداقا ذاتيا له واثبات مصداقية البياض ايضا لا يكون الا لاجل الفرار من التسلسل مع شهادة الوجدان عليه وهذا هو غير ماهو المقصود في المقام لعدم التنافي بين كون الجسم مصداقا عرضيا للابيض عقلا، ولكن الواضع وضع اللغة لمعنى يكون الجسم مصداقه حقيقة اى لايجاز افلا ينبغي الخلط بين المقامين، فاذن بقى في المقام قولان وما هو المحرر منا سابقا ان القائلين بالاعم لا يريدون اعمية مفهوم المشتق بالمعنى الذى تصوره الاصحاب من ضرورة انه لو سئل عنهم عن معنى العالم والجاهل والقادر والعاجز والبصير والاعمى لا يجيبون الا بما يراد فيها في الفارسية وهى كلمة: دانا- نادان، توانا- ناتوان، بينا و نايينا من غير تأمل وتدبر. فالاعمى كالاخصى في مرحلة الوضع الافرادى وفي المعنى التصورى بالضرورة ولا ريب في ان هذه الالفاظ في مرحلة الافراد والتصور كالفاظ الجامدات كالشجر والحجر في خلوها عن الزمان. فلالمعنى لاعتبار الانقضاء واللاّ انقضاء والحال والاستقبال هنا فعليه يعلم ان الكل مشترك في المعنى الموضوع له في العناوين الجارية على الذوات.

ويشهد على ما ذكرنا ان العنوان الذى ذكرها القوم كان حول مرحلة التصديق والاستعمال والحقيقة والمجاز وكنا عدلنا عنه لعدم امكان البحث اللغوى في مفاد الهيئات التصورية الابلوجه الذى عنوانه كما لا يخفى.

ان قلت، هذا هو الذى افاده صاحب المحجة بان النزاع في المشتق مخصوص بمرحلة التطبيق والصدق وليس في مرحلة المفهوم والوضع.

قلت، كلا فان جوابه قدمضى في مطاوى بحثنا السابقة ضرورة ان البحث في التطبيق لا يعقل الا بعد الفراغ عن الوضع ولا يعقل الشك في التطبيق الا بعد الشك في حدود الموضوع له.

نعم يمكن النزاع في المشتق بالمعنى الذى ذكرناه وهوان الجملة الحملية مثلا هل هى ظاهرة في اتصاف الموضوع بالمحمول بالفعل وحين الجرى اولاتدل الاعلى اصل الاتصاف واما الفعلية فيعلم من القرائن.

فتحصل الى هنا سقوط النزاع المعروف قطعا ومما يدل عليه اتفاقهم في صحة استعمال المشتقات بلحاظ الزمان المستقبل، فلو كان كلمة عالم موضوعا في اللحاظ التصورى للمعنى الاعم كان مجازا في قولك زيد يصير عالما اوسيكون بصيرا، وهكذا. فيعلم

من ذلك ان الموضوع له عند الكل واحد وانما الاختلاف في مفاد القضايا المشتمة على المشتقات الجارية على الذوات والعناوين الجارية على الموضوعات وانها هل هي تدل على التلبس حال الجرى اولاً تدل الاعلى اصل الاتصاف.

فنعقول، ان اخر ما يمكن ان يستدل به على عدم دلالتها الاعلى اصل التوصيف ان مفاد القضايا الحملية غير مقرونة بالزمان ولادال في تلك القضايا على التلبس الفعلى لخلوها عنه ضرورة ان الموضوع والمحمول غير دالين الاعلى معانيها وهيئة في الجملة لا تحكى الاعن نحو اتحاديين الموضوع والمحمول، فعلى هاتين المقدمتين يتعين خلوها عن الدلالة على التلبس حال الجرى.

فاذا قيل، زيد ضارب او عالم او هكذا، فلا تكون الجملة حاكية الاعن الاتحاد في الجملة. نعم اذا قيل هو ضارب امس اوفى الغد اوفعلا تصير بدال اخر ظاهرا في زمن الاتصاف ومما يؤيد ذلك صحة توصيف الجملة بقولك زيد ضارب في الحال وفعلا وهكذا ولو كان مفادها ذلك لكان القيد المذكور لغوا.

ومن قبيل هذه القضايا جميع المشتقات والعناوين الجارية على الذوات. فلورود اكرم العالم واعن الفاسق اورأيت زوج هند ومررت بزوجة بكر فانها ايضا خالية عن الدلالة على الاكثر مما مضى.

وانت خبير بان القضايا مختلفة في مثل زيد مجتهد وعالم وفاضل وعادل وهكذا تكون ظاهرة في التلبس الفعلى، وفي مثل هو ضارب اوقاتل، اوفى مثل الشمس مشرقة والسهم قاتل والسيف قاطع وهكذا لا يكون الامر كذلك، ولوسلمنا ان الصناعة تقتضى كون الامر كما افيد، ولكن لا يمكن صرف النظر عن ظهور هذه القضايا فعليه نقول ان القضية بحسب الوضع لا تدل الاعلى نحو اتحاديين الموضوع والمحمول، ولكن القرائن الاخر اللفظية او الحالية والمقالية تدل على الاخص وهو التلبس الفعلى، ومن تلك القرائن المواد المستعملة في ضمن الهيئات ففي المواد التي لها البقاء والاستمرار عرفا كالعادلة والعلم والاجتهاد والفضل وهكذا قرينته على التلبس الفعلى دون مالا بقاء لها.

فبالجملة لا يجوز التغافل عن مقتضى القرائن الكلية والجزئية الوجودية والعدمية في انحاء الاستعمالات والنظر الى تلك القضايا والقرائن اوقع الاصحاب الى اختيار الاقوال الكثيرة في المسئلة والاففضية الصناعة الاولى هو ما ذكرناه ومقتضى الاستعمالات المختلفة مع القرائن المشتتة هو التفصيل من غير رجوع هذا التفصيل الى اختلاف مفاد الهيئة في المشتق فلا تختلط ولا تذهل.

ومما يشهد على التفصيل في القضايا انه اذا قال زيد انا القاتل يؤخذ باقراره مع انه حين الاقرار ليس متلبسا بالقتل فلو كانت الجملة ظاهرة بالوضع في التلبس الفعلي كان يجب حمل كلامه على الامر الاخر ولا يؤخذ باقراره واذا قال زيدا نامديون فلان يؤخذ باقراره لظهور الجملة في انه مديون بالفعل ولو كان مفاده الاعم مما كان يجب الاخذ به لامكان ادائه بعد كونه مديونا.

ولعمري ان استفادة القاعدة الكلية بعد الاختلاف الشديد في انحاء الاستعمالات مشكلة جدا.

فبالجملة تحصل الى الان ان نزاع المشتق في المعنى الافرادى والتصورى ممنوع وفى التطبيق والصدق غير معقول والذى هو الممكن هو الوجه الثالث، قد عرفت ان الحق على طبق الصناعة العلمية امر وعلى طبق القرائن الخارجة عن الوضع امر اخر فلا تختلط.

تذييل وتكميل: لو فرضنا ان النزاع يكون في مفهوم المشتق وانه مفهوم مضيق او موسع قابل للصدق على التلبس والمنقضى عنه المبدأ فالذى هو المفروغ عنه بين الاعلام (ره) هو الاول، وقد استدل عليه بوجوه كلها مخدوشة.

احدها، التبادر، وقد عرفت في محله ان الدور في التبادر غير قابل للدفع ولوسلمنا تماميته هناك فها هنا مشكل اخر لان الذى يتبادر من المفاهيم التصويرية هى الذات المهمة مع الوصف والمبدأ، واما ان يكون التلبس بوصف الفعلية او الاعم فهو مما لا يتبادر من اللفظ تصورا نعم المتبادر منه حال التطبيق والصدق هو الفعلية ولكنه لا يثبت كون منشأ التبادر هو الوضع في هيئة المشتق، بل من الممكن كون المنشأ امرأ اخر من غير دخالة هيئة المشتق في ذلك.

ولوضح ما اشتهر بينهم من ان المتبادر منه هو الذات المتلبس بالمبدأ فعلا لما كان يصح ان يفسر كلمة عالم بانه الذى هو عالم بالفعل فاخذ مفهوم العالم في التفسير المزبور شاهد على انه خال عن قيد الفعلية. فما صدقه المتأخرون من تبادر الاخص من العناوين الجارية على الذوات غير قابل للتصديق. ومن العجب تمسكهم في بيان التبادر بالاستعمالات التصديقية وليس هذا الالعدم العثور على حق البحث في المسألة.

ثانيها، صحة السلب وقد مر 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 في الحملات الاولى فيسلب مثلا مفهوم البشر عن الاسد وبالعكس كذلك تكون في الحملات الشائعة وهذا في هذه المسألة ايضا متصور فان زيدا

الجاهل بالفعل يصح سلب العالمية عنه ولكن صحة السلب بالحمل الاولى غير معقول لعدم امكان سلب مفهوم العالم عن الذات الموصوفة بالمبدأ، فبالجملة في صحة سلب مفهوم تصورى عن مفهوم تصورى شهادة على ان المسلوب ليس داخلا في 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 الابلحاض اختلاف حال الجرى، وهذا ايضا شاهد على ما استسناه في المسألة فافهم وتدبر.

فبالجملة اذا نظرنا الى وجداننا لانجد من المشتقات التصويرية الا الذات المهمة الموصوفة بالمبدأ على وجه الاهمال، اى لادلالة لها على الفعلية ولا دلالة لها على الاطلاق بان يكون الاطلاق ملحوظا حال الوضع، ولو كانت الفعلية ملحوظة في 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 في الفعلية، قلت صحة تقييدها بالفعلية كاشفة عن عدم دلالتها بالوضع عليها. وان تدل عليها في الجملة التصديقية للقرينة ثم انه في تمامية صحة السلب الشايح اشكال تفصيله في الكتب المفصلة والامر بعد ذلك قد اتضح.

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 لا تكون غافلا عما في هذا الوجه الذى عده جمع وجبها وهوان الاعمى يدعى ان مفاد الهيئة الناقصة ليس الاصل تلبس الذات، واما الفعلية فهى خارجة عنه فعليه اذا قيل هو اسود وابيض صح لان الفعلية مستفاد من امر خارج ومن القرائن الخارجية ومن تلك القرائن امتناع كونه موصوفا بها فعلا فلا بد وان لا يكون كلاهما فعليين او احدهما فلا تغفل.

رابعها، يتعين القول بالاخص قضاء لحق امتناع تصوير الجامع وقدم تفصيله في اول البحث وهذا هو احسن شاهد على ان البحث ليس في المعنى الافرادى مع انه قد عرفت امكان التزام الاعمى بالوضع العام والموضوع له الخاص ولو كان ظاهرهم الاشتراك المعنوى فهو غير ممكن كما عرفت فيعلم منه ان الاعمى والاخصى مشترك في 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 في الهيئات خالية عن قيد الفعلية وجميع الاستدلالات المذكورة في كتب المتأخرين غير ناهضة 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 الالمعنى الالهالى القابل للجرى مطلقا على الوجه الذى عرفت تفصيله.

ومنها، عدم صحة السلب وصحة الحمل في طائفة من المشتقات وفي طائفة من الهيئات المقرونة بالمواد المعينة وقد مثلوا للاول في اسماء المفعول والآلات والاماكن فيعلم من ذلك ان الامر في الكل على نهج واحد ونسق فارد ويمكن التمثيل للثاني بقولنا السم قاتل والسقمونيا مسهل والسيف قاطع وهكذا فان وحدة الوضع تقتضى كون الهيئة في الكل بالمعنى الواحد.

ودعوى ان هذه الاستعمالات لاجل الامور الاخر المذكورة في محله كما مضى تفصيله في مقدمات البحث غير قابلة للتصديق، ضرورة ان التجزية والتحليل في القضية المزبورة يورث ان مفاد المشتق ليس التلبس ايضا وكانت الفعلية في القضايا الاخر مستفادة من القرائن فلا تحتلط.

ومن هنا يعلم ان الاشكال عليهم بان قضية ان المتضائفين تتكافئان قوة وفعلا مقتضى صدق القاتل والمقتول على نهج واحد ولا يمكن الالتزام بصدق الثاني دون الاول في غير محله.

وذلك لانهم قصدوا من ذلك اثبات وحدة الوضع في جميع الهيئات كما اشير اليه 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 الثاني ليس الا مجرد الاستحسان والافلامانع من دعوى التحاق الموارد التي تكون القضايا فيها ظاهرة في الاعم بالقضايا الظاهرة في الاخص بانضمام دعوى ان القرينة قامت في خصوص تلك القضايا على الاعمية فليتدبر.

ومنها استدلال الامام عليه السلام تأسيا بالنبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى «ولا ينال عهدى الظالمين» والاستدلال المزبور يتم بعد التوجه الى مقدمة وهوان الخصم دقيق وعالم بان شمول الكريمة الشريفة لغة لا يضر بالخلافة، والمستدل عارف بان

الطريقة في الاستدلال على المسئلة الاعتقادية تنحصر بالطريقة الثابتة عند العقلاء والمقبولة لديهم.

فعليه لا بد من الالتزام بان مفاد المشتق اعم والافلايكنى دعوى انها ناظرة الى الظلم في الزمان الماضى لان للخصم دعوى خلافه وهكذا دعوى ظهور القضية في ان الظالم هو المرتكب للظلم فعلا فلايشمل المرتكب التائب كما لا تكفى دعوى ان الخلافة الاسلامية من الامور المهمة العظيم شأنها ولا يليق بها الا العادل في جميع ايام حياته ضرورة انه امر خارج عن محيط العقلاء ومندرج في مذاق اهل الذوق والعرفان كما لا يكون خفيا على ذوات العقول والبرهان.

وتوهم ان الامام عليه السلام يريد اثبات تلبسهم بالظلم حين التصدى والتقمص غير تمام لانه ان اريد من الظلم نفس التصدى فهي مصادرة وان اريد منه ساير ماصنعوا باهل البيت عليهم السلام فهو مضافا الى ماسبق غير موافق للمحكى في القضية من ارادة الامر الاخر وهو عبادتهم الاوثان والاصنام في العهود السابقة فيتعين ان يقال بان الاستدلال لا يتم الاعلى مقالة الاعمى.

اقول، اولاً، لامانع من الالتزام بعدم تمامية الاستدلال لما انه عليه السلام ربما كان يريد الزام الخصم ويشهد لذلك صحة استدلال الخصم بان التائب من الذنب كمن لا ذنب له فلا يتم الاستدلال على الاعمى ايضا.

وثانياً، لو كان المتبادر هو المعنى الاخص فلا يمكن رفع اليد عنه بذلك ضرورة ان المعرفة بالموضوع له في اللغات لا تكون من طريق الرواية والايات، نعم هذا هو المؤيد لقول الاعم الثابت بالتبادر فرضاً.

ومنها، انه لو كان للاخص يلزم اختصاص الحد في آية السرقة والجلد في آية الزنى بحالهما مع ان الضرورة قاضية بالخلاف فيعلم انه للاعم.

وفيه، ان مع وجود القرينة القطعية لا يمكن استكشاف الموضوع له هذا مع ان مقتضى ان المادة لما تصرم هو ارادة الاعم فلا كاشف عن الوضع، واعجب من الاستدلال المذكور استدلال القائلين بالتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بهاتين الايتين. وقد عرفت ان الهيئة في الكل موضوعة بوضع واحد نوعى فلامورد له فلا تختلط وقريب من الاستدلال المزبور استدلال الاخصى بآية قتل المشركين والجواب الجواب.

ومنها، 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 بقريته تدل على ان الجرى كان بلحاظ الحالة السابقة دليل على الاعم.

وفيه، انه لو كان الجرى بلحاظ الحال لما كان وجه للقول باحقيتهم الى ردهن هذا وفي 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 مضي العدة في حصول البيونة لوضوحه بحسب الوضع واللغة، بل هولاء يخرج ابدأ على الاعم، فافهم.

فيعلم من جميع هذه الاستدلالات الراجعة الى الاستعمالات وانحائها المختلفة ان المسئلة لا تتضح بها، بل لا بد من اقامة الامرالآخر عقلا اونقلا من قبيل التبادر والاطراد على الوجه الذى مضى منا تقريبه، فلاحظ وتدبر جيدا.

بقى في المقام امور لا بأس بالاشارة اليها:

الاول: في ماهو مادة المشتقات

اعلم انه قد اختلفت كلمات النحاة في هذه المسئلة، فالمعروف عن الكوفيين انها المصدر والمنسوب الى البصريين، انها الفعل والمحكى عن شارح الرضى نجم الاثمه (ره) ان النزاع في الحقيقة راجع الى ماهو التقدم في الوضع لافى الاصلية والفرعية وعن بعض الاعلام انها اسم المصدر.

والذى هو التحقيق ان المادة المذكورة لا بد وان تكون مطلقة من حيث الهيئة والمعنى والافلا يعقل كونها مادة ومبدأ في المشتقات. اما اشتراط كونها مطلقة من حيث الهيئة فهو واضح ضرورة ان مع تقومها بالهيئة الخاصة لا يعقل انحفاظ تلك الهيئة في ساير الهيئات لتباينها.

فلو كانت المادة مثلا ضرب بالتسكين الموازن لفعل فلا يحفظ تلك الهيئة في ضارب ومضروب بالضرورة. واما اشتراط كونها مطلقة من حيث المعنى فليداهة ان لكل واحد من المشتقات معنى خاصا ضرورة ان طبيعة الضرب كلما تحققت في الخارج فلها زائد اعلى ذاتها خصوصية هي محكية بتلك الهيئة الطارئة عليها فلا بد من اطلاقها من تلك الخصوصية حتى تكون منحفظة في جميع الاطوار والاشكال فاما هي المادة هي نفس الطبيعة من غير النظر الى وجودها السعى، فانها في هذه النظرة هي اسم المصدر ومن غير النظر الى صدور فانها في هذه اللحظة هي المصدر ومن غير النظر الى ذات اصدرها فانها في هذه اللحظة اسم الفاعل وهكذا في ساير المشتقات.

والسر كل السران كل طبيعة لا بد في 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 انقذ 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 لعناه مع ملاحظة الهيئة المعينة ولا تكون الهيئة هنا مخصوصا بالوضع ولا دالاً على خصوصية غير ما تدل عليه المادة وهذا هو الامر البديهي.

وبين ما هو الموضوع بمادته مع قطع النظر عن الهيئة الائمة 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 التلطف بالمادة من غير الهيئة الخاصة غير ممكن واسراء الوضع الى تلك المادة المتحدة مع تلك الهيئة بمجرد ارادة الواضع واشتهائه غير ممكن وحيث يشترط الاطلاق فى اللفظ الموضوع من جهة الهيئة كما مضى، فلا بد من الالتزام بالوضع الشخصى فى جميع المشتقات لانه وان كان بعيد ولكنه 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 النادر الذى ينشأ ترك شرب التوتون ويتم 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، او تكون الهيئة ملحوظة فقط كما فى الهيئات الاشتقاقية. فما فى تقريرات الوالد مدظله من انكار الوضع النوعى غير تمام، وان اراد منه معنى اخر كما لا يخفى.

ان قلت، لا ثمرة فى وضعها لعدم امكان الاستفادة من تلك المادة الموضوعة الا فى

ضمن هيئة، فالاولى كونها موضوعة في ضمن احدى الهيئات الدالة على خصوصية في الطبيعة.

قلت، لا يلزم في ثمرة الوضع كون الموضوع بنفسه قابلا للاستفادة منه بل يكفي هيئته لذلك نظير الهيئات على اختصاصها بوضع عليحدة بالضرورة. وان شئت قلت ينقسم الوضع بهذا اللحاظ الى الوضع الفعلي والتهيئى فمن الاول الجوامد ومن الثانى الحروف ومادة المشتقات والهيئات بل لاعمى 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 في هذا المقام.

فان كانت المادة المتكلم بها متشكلة بالهيئة على الوجه الاول، فيقال ان الاصل لاهذا ولا ذلك وان كانت متشكلة بالهيئة على الفرض الثانى فيقال ان الاصل هو الفعل مع ان من الممكن وضعها بهيئة اسم الفاعل والمفعول، فالمراد من الاصل في النزاع ان يرجع الى ما ذكرناه فهو والا فلاصل مثل هذا الاصل كما لا يخفى.

ثم ان الظاهر دخالة الهيئة في المصادر بل وكثير منها قياسى ولا يمكن دعوى الاطلاق في هيئة المصادر بان يقال مصدر ضرب يضرب يكون ضربا بضم الضاد، فعليه لا يعقل كونها اصلا ويصح ان يقال بان هيئة المصدر واسم المصدر ليس لها شأن الا يمكن الواضع من التكلم بالمادة فافهم وتدبر جيدا.

ان قيل، بناء عليه يلزم كون هيئة المصدر واسم المصدر ذات معنى زائدا على اصل الطبيعة الدالة عليها المادة.

قلنا، اولا لا منع من الالتزام بكونها ذات هيئة خاصة ولكن لا تدل هى على معنى وثانيا هيئة المصدر واسم المصدر مختلف في اللحاظ والمعنى، وهذا هو الدليل على اختلافهما في الدلالة على اصل الطبيعة ولا يكون ذلك الخلاف الاناشئا من هيئتهما ولذلك قيل واشتهر ان الحاصل من المصدر خال عن شوب الذات بخلاف المصدر او اشتهر ان الفرق بينها ليس الا في الاعتبار ولا يمكن ذلك الا بلحاظ الهيئة واختصاصها بدلالة وراء دلالة المادة.

وان شئت قلت، نفس الطبيعة خالية عن اعتبار الوجود واللاوجود ذهنيا كان اواخرجيا بخلاف اسم المصدر، فانه اعتبار الطبيعة موجودة فلا يكون هو الاصل ايضا كما لا تكون خالية على الدلالة على امر زائد على الطبيعة، فيكون له الوضع بل لاسم

المصدر على ما يبالى هيئة خاصة وهو فعل وفي الفارسية ايضا وزن خاص مثل گفتار وكردار ورفتار- فما يظهر من الوالد المحقق مدظله من ان الهيئة في المصدر واسم المصدر لا معنى لها غير صحيح ايضا.

فبالجملة تحصل الى هنا امور:

- ١- ان ماهو مادة المشتقات نفس طبيعة اللفظ خالية عن جميع التعيينات والاشكال الهيئية وخالية عن الاعتبارات الزائد على معناها المطلقة.
- ٢- ان لتلك المادة وضعا عليحدة.
- ٣- ان المراد من اصالة المصدر والفعل هي هوان الهيئة التي تمكن بها الواضع من التكلم هو هذا اوداك او هو امر اخر فيكون الاصل هو الثالث.
- ٤- ان وضعها نوعى لاشخصى.
- ٥- ان تقسيم الوضع الى الفعلى والتهيوئى غير صحيح الاعلى القول باختصاص المركبات بالوضع عليحدة والافجيميع الالفاظ موضوعة بالوضع التهيوئى.
- ٦- ان هيئة المصدر واسم المصدر معنا زائدا على معنى اصل الطبيعة الذى هو مادة المشتقات.

ازاحة شبهة: المحكى عن الاستاذ السيد الفشاركى ان ماده المشتقات لو كانت مخصوصة بالوضع ليلزم دلالتها على امر غير مادل عليها الهيئة وهو خلاف الضرورة وحديث البساطة والتركيب غير القول بتعدد المعنى وهذا مما لم يقل به احد وقد يقال بان قضية اختصاصها بالوضع دلالتها على المعنى وان كانت الهيئة مجهولة مع ان الامر ليس كذلك.

اقول: قد عرفت ان المحكى بالمادة ليس الانفس الحدث وطبيعة المعنى ولما كانت هي مقرونة بخصوصية او خصوصيات في الوجود من الزمان والمكان و الفاعل والمفعول والاسم الذى وقع به وهكذا من الاشتداد والضعف والكثرة والوحدة فلا بد من حكايتها بامر اخر 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 ما بنوا عليه من الوضع النوعى في هذه المواقف واخرى يتوسل الى الوضع النوعى فيوضع الهيئات الخاصة والاشكال والاطوار المخصوصة للدلالة على تلك الخصوصية وعندئذ لا بد 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 هو المعنى 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 ما نحن فيه من قبيل وضع آلاف لغة مثلا للناقة فان هذا ليس الابحاط 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 وما قيل على اختصاص المادة بالوضع 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 والصفة. واما حول الطائفة الثالثة كهيئة الافعال وهيئة المشتقات فى البحث حول الهيئات الجارية على الذات، فسيأتى فى مسألة بساطة المشتقات و تركيبها والذى هو مورد الكلام فى المقام ان هيئة فعل الماضى والمستقبل موضوعة لمعنى مقرون بالزمان ام لا تكون موضوعة الالمعنى الفارغ عنه ثم ان الموضوع له خاص او عام واما هيئة الامر والنهى فسيأتى التحقيق حولها فى مباحثها، فالبحث هنايم فى المقامين:

المقام الاول: قد اشتر عن النحاة ان هيئة الفعلين الماضى والمضارع تدل على صدور الفعل من الفاعل واتصاف الفاعل بالفعل فى الزمان الماضى وهيئة المضارع تدل على صدوره فى الزمان المستقبل واتصافه به فيه، والمشهور بين المتأخرين من الاصوليين خلوا الافعال طراً عن الدلالة على الزمان، وهذا واضح فى الامر والنهى والتفكيك بين الفعلين الماضى والمضارع وبين الامر والنهى خلاف الذوق فتكون الافعال كلها خالية عنه، وربما يقال يرجوع 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 المطابقة ويكون من الدلالة الالتزامية وهذا يختص فى الافعال المسندة الى الزمان.

فلا يلزم على قولهم ايضا مجازية في اسنادها الى المجردات ونفس الزمان واما ما في الكفاية من تأييد المسألة بان المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال ولا معنى له الا ان يكون له خصوص معنى على انطباقه على كل منها لا انه يدل على مفهوم زمان يعمها انتهى ويدل على الاشتراك المعنوي صحة قولنا زيد يضرب حالا وغدا من غير الحاجة الى الالتزام باستعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد فغير سديد ضرورة ان الالتزام بالاشتراك المعنوي يحتاج الى تصوير الجامع وليس مفهوم عدم الماضي جامع مرادا في الوضع مع ان المعاني الحرفية ليست ذات جوامع حقيقية ومفاد الهيئات معان حرفية على ما اشتهر بين ابناء التحقيق فعليه لا بد من علاج اخر وهو ان الفعل فارغ من الزمان مطلقا ودلالته عليه ممنوعة، واما صحة الاستعمال في الزمانيات فهو لا يقتضى الادخول الزمان طبعاً وقهراً لادلالة ووضعاً.

وبالجمله مفاد الماضي هو التحقق ومفاد المضارع هو الترقب واذا قيس ذلك الى الزمان فلا محيص عن الزمان الماضي في الاول وعن الزمان الحال والمضارع في الثاني.

اقول، لاشبهة في دلالة هيئة الماضي والمضارع على ازيد من اصل الانتساب بالضرورة والايلازم صحة قوله ضرب زيد غدا و يضرب امس ولذلك التزم المتأخرون بان تلك الزيادة هو التحقق في الماضي والترقب في المضارع ولا يزيد من ذلك ويمكن دعوى امتناع اخذ الزمان بمفهومه الاسمي في مفادهما لما عرفت واشيراليه من ان اخذ المفهوم الاسمي في المعاني الادوية ممتنع.

وانت خبير بان التفاهم البدوي من الماضي والمضارع دون الامر والنهي هو الزمان الماضي والمضارع، والى ذلك اقرب ما عن النحاة كما هو الظاهر فان تم ما عن الاصوليين فهو والافلابد من الاتكاء على المفهوم العرفي بعد خلو كلمات اللغويين عن التعرض لمفاد الهيئات بنحو التفصيل والتحقيق.

والذى يظهر منهم كله قابل للخدشة مثلا تمسكهم بصحة الاستعمالات في المجردات وهذا غريب لان هذا في افق اهل اللغة جائز وان كان بحسب الموازين العقلية ممنوعا ضرورة ان الافهام المتعارفة لا تفرغ عن شوب الزمان ولا يتمكن الاعلام والعقلاء لتصوير كيفية المجردات الفارغة عن الازمان فضلا عنهم و مثله في الغرابة تمسكهم بالاستعمال في نفس الزمان ضرورة ان مضى كل زمانى بزمانه ومضى الزمان بنفس ذاته فلا حاجة الى اعتبار زمان للزمان حتى يلزم المحال.

ومن العجيب ما عن المحشى المدقق في المقام من اثبات المعية القيومية لدفع

الشبهة. وانت خبير بما فيه فلا تغفل. ومثله ايضا تمسكهم بان المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال من غير كون الزمان جامعا ضرورة ان ذلك يتم في المضارع دون الماضى ولا منع 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 اذا دخلت عليه حروف التسوييف كالسين وسوف وهذا غير معهود في الماضى.

واما تمسك الكفاية بصحة استعمال جملة يجيئى زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام وجملة جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت مع انها تدل على المضى الاضافى والاستقبال الاضافى لا الحقيقى في غير محله ضرورة ان الزمان الماضى كما يكون له المصداق الحقيقى تخيلا لا واقعا لان الماضى ماضى وقته وانصرم اجله فلا وجود له بعد حتى يحكم عليه فكما ان هذا هو مصداقه حقيقة عند العرف كذلك له المصداق الاعتبارى وهذا في الافعال المستعملة في المجردات واوصافها الذاتية او الفعلية كقولهم علم الله كذا او خلق الله العقل او خلق الله الجسم والزمان وهكذا المصداق الاضافى فالمدار على المضى عن زمان النسبة الحكيمية لا المدار على زمان النطق. وجميع هذه الاعتبارات مشتركة في خلوها عن الحقيقة العقلية وفي اتصافها بالمشى.

فالمحصل الى هنا امور:

١- خلوا الامر والنهى عن الزمان وعن الخصوصية الزائدة على البعث الى المادة.

٢- دلالة الماضى على الزمان

٣- خلوا المضارع عن الزمان ودلالته على الامر الزائد عن اصل النسبة ولا يخفى ان

اعتبار الترتيب في المضارع لا يساعد مع صحة الاستعمال في المجردات فكما ان الاشكال ينحل بما مضى في الافعال الماضية كذلك ينحل في 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 في الزمان الماضى وامام استمراره وعدم استمراره فهومن مقتضيات المادة ولا ربط له بها.

المقام الثانى: في ان الموضوع له عام او خاص او جزئى على مصطلحنا.

اعلم ان المتعارف في المفاهيم الاسمية كون الموضوع له عاما و المتعارف في المعانى الجزئية والشخصيات الخارجيه كون الموضوع له خاصا كما في الاعلام الشخصية على ما

اشتهر بين القوم ومضى تفصيله ونقده فعليه ان كانت معاني الهيئات جزئية خارجية يكون الموضوع له خاصا او جزئيا وان كانت كلية يكون عاما.

وبعبارة اخرى المعانى الاسمية معان كلية ويكون الموضوع له فيها عاما كالاجناس او كليا كالاتلام الشخصية على مصطلحنا والمعانى الحرفية ان كانت في ذاتها غير قابلة للتعلق الاستقلالى وتكون بذاتها جزئيات حقيقية خارجية ولا تنالها النفس الا بالعناوين الاسمية كعنوان الربط والنسبة ويكون عين حقيقة الوجود الربطى غير قابل للانتقال الى وعاء اخر فيكون الموضوع له فيها جزئيا او خاصا، وان كانت تلك المعانى غير مختلفة مع المعانى الاسمية في الذات والهوية بل هي في لحاظ الغير حرف وفي لحاظها بذاتها اسم كما عن صاحب الكفاية فيكون الموضوع له عاما ولا حاجة الى اسراء الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص الى المصاديق والافراد.

فهذه المسئلة مبنية على تلك المسئلة فمن قال بان مفاد هيئة ضرب ويضرب معنى حرفي افاد ان الموضوع له خاص **كالوالد المحقق** مدظله **والعلامة المحشى** (ره) ومن اعتقد بان مفادها معنى حرفي ولكن المعانى الحرفية لا تباين الاستقلال الذهنى او ذلك المعانى الحرفية رأسا او قال بان معانيها اسمية افاد ان الموضوع له عام فكان الالتزام بالموضوع له الخاص يكون في مورد لا محيص عنه حسب حكم العقل.

والذى هو الحق ان المعانى اما يكون الاستقلال ذاتها فلا تختلف الذاتي في انحاء الوجودات بل هي محفظة في الذهن والخارج او يكون الاستقلال ذاتها فهكذا ومثلها الوجود اما يكون الاستقلال ذاتية كالواجب او يكون الاستقلال نفس ذاته كالوجود الامكانى ولو كان الاستقلال والاستقلال من العوارض فلا بد من السؤال عن حكم ذاته ولا جواب الابان يقال هوليس واجبا ولا ممكنا في مرحلة ذاته وما كان كذلك خارج عن الوجودات وهو محال وممتنع بالضرورة، فلو كان المعنى الحرفي هو الوجود الرابط، فلا بد من الالتزام بلا استقلاله الذاتي ومن الالتزام بانحفاظه في الذهن والخارج وقدمضى البحث في هذه المرحلة في مباحثه فليراجع.

والذى هو الظاهر عندي ان الواضع في وضعه التصورى لا بد من لحاظ المعنى الكلى حتى يتمكن من الوضع واذا اراد وضع هيئة ضرب مثلا لافادة صدور الضرب وتحققه فلا بد من لحاظ مفهوم الصدور ومفهوم التحقق وهما مفهومان اسميان ولا خارجية حين الوضع لهما اى لامصداق لهما حين الوضع حتى يتمكن من اسراء الوضع بتلك العناوين العامة الى تلك المصاديق الخارجية مع انك قد عرفت فيما مضى امتناع الوضع

العام والموضوع له الخاص، فعليه لا بد من الالتزام بانه وضع تلك الهيئة لمعنى كلى ملحوظ اسما وان كان هذا المعنى في الخارج معنى حرفي وقد مضى ان جميع المعاني الاسمية الجوهرية والعرضية ذات مصاديق هي الروابط المحضة حسب ماتقرر في العلم الالهي ان الوجودات باجمعها عين الربط ونفس التدلى الى رها وليست ذات روابط حتى يلزم الاستقلال في رتبة الذوات فلا تغفل.

ثم انه لو سلمنا ان المحكى هيئة ضرب هو المعنى الحرفي وهو مصداق الصدور والتحقق لا المفهوم الاسمي فلا يمكن ذلك في المضارع لعدم تحققه في الخارج فلا يتصور الا معنى كليا ولا يمكن له تصور مصداقه الا بمفهوم اسمي فما يوجد بعد ذلك ليس هو الموضوع له بنفسه بل هو مصداق الموضوع له بالضرورة فيلزم التفكيك بين هيئة الماضي والمضارع كما فككنا في مفادها بحسب الزمان وعدمه.

ذنبه: اختار الوالد المحقق مدظله تعدد الوضع في الماضي اللازم والمتعدى وان هيئة فعل اللازم موضوعة للحكاية عن الحلول والهيئة في التعدى موضوعة للحكاية عن الصدور قائلا ان لاجامع بين الحلول والصدور حتى يكون هو العنوان في الوضع او يكون هو الموضوع له بناء على كون الموضوع له عاما.

والذي يظهر لي ان ما هو الجامع على مسلكه سهل لانه يكفى على مسلكه مطلق الجامع ولو كان عنوانيا وكافيا للاشارة كما اذا وضع هيئة ضرب مثلا للحكاية عن معنى اعم من الصدور والحلول، فانه في ذلك غنى وكفاية.

واما على مسلكنا من ان الموضوع له عام فلا منع من كون الجامع هو عنوان التحقيق فانه اعم من الصدور والحلول، فتأمل.

الامر الرابع في بساطة المشتق وتركيبه

وقبل الخوض في حقيقة المسألة لا بد من تقديم مقدمتين:

المقدمة الاولى ان المراد من المشتق على ما يظهر منهم في هذه المسألة هو العناوين الاشتقاقية الاصطلاحية، فلا يندرج في هذه المسألة الجوامد التي كانت مندرجة في اصل المسألة، والذي هو الحق عدم الفرق بينها وبين تلك الجوامد ضرورة ان القائنين بالبساطة تمسكوا بدليل هو يقتضى اندراجها فيما نحن فيه.

فان دعوى انقلاب مادة الامكان الى الضرورة قاضية بان المأخوذ في مفهوم الزوج

ليس الذات ومثلها التمسك بالتبادر، والقائل بالتركيب لا يستند في دعويه الى انحلال المشتق الى المادة والهئية وان لكل واحد منها وضعا عليحدة فلا بد من كونها ذات مدلولين بل دليله يقتضى الاعمية ايضا كما لا يخفى.

ثم ان دليل المسئلة كما يكون شاهدا على اعمية النزاع كذلك ثمرة البحث تشهد عليه واما ثمرته فعلى ما تقرر في محله من ان مفهوم الوصف الذى هو مورد النزاع فى حجتيه هو الوصف المعتمد، فان قلنا بان المشتق مركب واقعا وعرفا فيكون من الوصف المعتمد لان قوله: ان جائكم فاسق، يرجع الى الذى هو فاسق او الى رجل هو فاسق وان قلنا بانه بسيط فلا يكون معتمدا فيخرج عن محط النزاع فى تلك المسئلة، فاذا يظهر ان هذه الثمرة لا تختص بالمشتقات الاصطلاحية كما هو غير 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 ما كان ذا اجزاء تحليلية عقلية كالمجردات.

ثانيها، ان يكون المراد من البساطة، البساطة الخارجية كالاعراض ومن المركب، التركيب 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 امام يرد ذلك اولم يتوجه الى تلك البساطة.

ثالثها، البساطة العقلية اى ان المتفاهم من المشتقات ليس الامرا وحدانيا، والمتبادر منها ليس الامعنا فاردا والتركيب هو كون المتفاهم منها كالمفاهم من غلام زيد، اى فى كون المفهوم منه امران او اكثر تفصيلا.

رابعها، البساطة بالمعنى الاخير بمعنى عدم انحلاله الى الذات والحدث عقلا وان كان مركبا حسب التحليلات العقلية فينحل 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 هو مورد النزاع احد المعنيين الاخيرين فيرجع الامر بعد ذلك الى ان المسئلة ذات احتمالات ثلاثة احدها البساطة العقلية 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 يقابلها معنى واحد وهو التركيب العقلانى 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 العقلانى.

وهذا هو المعروف بين الاصحاب النحويين وكانوا يعلمون الناس بان العادل هو الذى ثبت له العدالة والضارب هو الذات الصادر عنه الضرب وهكذا.

ثانيها، انه المركب من الذات والمبدأ ولان نسبة لافى الواقع ولا فى الموضوع له كما هو 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 هو الذات والقيام فقط.

* ثالثها، انه المركب من الذات والانتساب الى المادة والحدث ولا يكون الحدث داخلا فى مفاد الهيئة الا بالملازمة العقلية فعنى كلمة القاعد الذى له القعود ولكن القعود مفاد المادة لاهيئة.

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 زائدا على الجوهر وطوره ولكن لاظن التزام احد بذلك.

خامسها انه البسيط وهو المبدأ بنفسه من غير دخول الذات والنسبة فى الموضوع له فيكون مفاد ضارب وضرب واحدا الا ان الاختلاف بينها بالابشرية والبشرى لائية حسب ما تقرر فى محله ان الاختلاف بين المشتق والمبدأ اختلاف اعتبارى احدهما لا يتأبى عن الحمل بخلاف الاخر.

وان شئت قلت، المبدأ ان لوحظ بنفس ذاته لحاظا اسما فهو الموضوع له فى المصدر مثلا وان لوحظ فانها فى الذات فهو مفاد المشتقات. فالهيئة لا تدل الاعلى المبدأ حال الفناء فى الذات ولاجل هذا الفناء يحمل على الذات فما هو المصحح للحمل هو الابشرية الجامعة مع الف شرط والمراد من الابشرية هو المعنى الغير القابل للذات والا فلا يكون لابشرى بل

هو بشرط لا كما لا يخفى .

اقول، ظاهراً القوم ان البشرط لائية واللابشرطية من الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية مقابل الحقايق العينية والماهيات الاصلية ويكون الفرق بينهما ان تلك الامور بيد المعتبرين وتلك الحقايق لها الواقعيات المحفوظة ووجه ذهابهم الى ذلك اقتنائهم في فهم كلمات القوم العقليين الى ظواهرها واغترارهم بها والا فالحكيم العاقل اجل من ان يتوهم ان اللابشرط والبشرط لا والبشرط شسى من الامور الغير الاصلية فتكون الصورة في لحاظ لابشرط وفي آخر بشرط لا .

بل العالم مركب من الصور اللابشرطية والبشرط شئبة والبشرط لائية والتفصيل في محله في كتابنا الموسوم بالقواعد الحكيمة فلا يكون المبدأ والحدث قابلا للحمل في لحاظ وغير قابل في لحاظ آخر بل ماهو القابل للحمل غير ماهو المتقضى واقعا ولو كان الامر كما توهم يلزم انكار وضع الهيئة للمعنى الذى هو مدلوله ويكون هى بتصحيح الحمل على ان الحمل يحتاج الى الاتحاد والهوية الواقعية بين المحمول والموضوع .

فكما ان الالفاظ موضوعة للحكاية عن الواقعيات والمقاصد النفس الامرية فكذلك الهيئات، ولو كان مصحح الحمل لحاظ الواضع فيلزم جوازه بين المتباينات مع ان الضرورة قاضية بالخلاف فما يظهر من الاعلام من ان مفاد المبدأ والمشتق واحد في غاية الوهن عقلا وعرفا واماما يظهر من الوالد المحقق بان هذه الامور واقعيات غير قابل للتصديق باطلاقه ضرورة ان العقل يجزى الواحد البسيط الخارجى ويحلله الى الاجزاء العقلية الكثيرة فيلاحظ الجنس والفصل حتى في البسائط الخارجية وليست تلك الاجزاء ذات محاكى خارجية، بل المحكى بها واحد. فتلك الكثرات الذهنية اعتبارية اى لا واقعية لها مع حفظ كثرتها وهذا هو المراد من الاعتبار في الكتب العقلية ولا يجوز الخلط بين الاعتباريات في العلوم الاعتبارية وبين الاعتباريات في 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 وبين ماهى معان متحدة في الواقع الا ان العقل حللها الى الكثير واعتبر كل واحد منها حذاء الاخر ووضع لها الالفاظ للحكاية عنها حال الكثرة والتجزية. فعند ذلك لا يعقل الحمل لما لوحظ كل واحد حذاء الاخر، مثلا حقيقة الصورة العلمية لمكان كونها كمال الجوهر النفسانى ولمكان ان الوجود العرضى ليس الا طور الوجود الجوهرى متحدمع وجود موضوعه وهذا في الواقع يكون كذلك سواء اعتبارا لم يعتبر. ولولم يكن

هو متحدًا معه لما كان كماله بل يصير هو حدائه وغيره و ما ليس داخلا في حقيقة الشئى لا يعد كمال ذلك الشئى بالضرورة ولا جله يستلزم الحركة في مقوله الاعراض الحركة في مقولة الجوهر بالقطع واليقين، ولكن مع ذلك يجوز للعقل التحليل والتجزئة بين الشئى و كماله واذا صنع ذلك ووضع لفظ العلم لتلك الصور ولفظ الجوهر لذلك الشئى لا يعقل حل احدهما على الاخر لعدم الاتحاد بين الملحوظين واقعا واغتم.

سادسها، انه المركب من المبدأ والنسبة وتكون الذات خارجة عن المدلول وداخلة بالدلالة العقلية وهذا الاحتمال يجامع مع القول بالبساطة بانه لا ينحل الى المبدأ والذات، الا ان القائل بالبساطة ينفي التركيب على الاطلاق بمعنى عدم انحلاله الى المبدأ وغيره من النسبة والذات، وان لا ينفي التركيب العقلي.

سابعها، انه ينحل الى الحدث حين انتسابه الى الذات بمعنى ان تلك الحصة من الحدث هي مفاد لفظ المشتق، فتكون النسبة والذات معا خارجتين عن دلالة اللفظ ومستفادين بالدلالة العقلية.

وانت خبير بامتناع ذلك لعدم امكان اعتبار القضايا الحينية في المفاهيم التصويرية ولا في الامور الاعتبارية الابعدرجوعها الى التقييد، كما تقرر منا مرارا فهذا اما يرجع الى الاحتمال الخامس والى بعض الاحتمالات الاخر الماضية، فما في كتاب العلامة الاراكي صاحب المقالات لا يخلو عن تأسف.

اذا تبين لك هذه الوجوه وتبين امتناع بعضها، فاعلم ان النسبة لا واقعية لها بمعنى الوجود الرابط على مائقرر منا في محله فلواريد من النسبة في هذه الوجوه ذلك الوجود كما هو الظاهر فيمتنع القول بالتركيب من النسبة وشئى اخر وهكذا القول بان الموضوع له هي 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 ولو كان 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 في مدلول المشتق، وهذا خلط واضح ضرورة ان الجهة المبحوث عنها هي مفاد الهيئات دون المواد المقارنة معها. فتعين عليها كون الهيئة دالة على

الذات بما انها مبدأ الحدث ومصدر الفعل وعلّة ذلك اوموضوعه ومحلّه .

وهذا هو موافق للذوق وللتبادر وللبرهان وذلك لان كل طبيعة اذا وجدت في الخارج فلا بد وان يلتحقها الخصوصيات الكثيرة من الزمان والمكان والعلّة 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 بجذاء صدره من الفاعل فيكون اللفظ موضوعا للمبدأ بتلك الخصوصية، ويلزم كون الوضع المزبور وضعاً شخصياً واما اذا رأى الواضع الحاجة الى الوضع النوعي فلا بد من لحاظ الذات التي هي مصدر ذلك الضرب فاذا وضع الهيئة لتلك الذات لاحظاً صدور الفعل منه بنحو الاجمال في الذات وعليتها للفعل يكون الوضع نوعياً ويصير مفاد المشتق هي الذات الملحوظة معها المادة والحدث .

وبهذا التقريب يتم المطلوب في الجوامد كالزوج والحرب والعبد، فان الاستدلال على ان مفاد الهيئة غير المادة لان المشتقات الاصطلاحية ذات وضعين نوعيين فلا بد من كون المدلول مركباً ولا يكون مفاد الهيئة وحدها المادة ولا امر اخر مع المادة غير واف في ذاته وغير كاف لتمام المطلوب .

فتحصل، ان المأخوذ في الهيئة هي الذات المهمة، فان كانت هي الموضوع له بعنوانه فيكون الموضوع له عاماً، وان كانت الذات عنواناً مشيراً الى الخارجيات يكون الموضوع له خاصاً .

ولعمري، ان المسئلة بناء على ما شرحناها تصير بديهية ولا تحتاج الى البراهين ولا تنافها البراهين التي تشير الى بعضها ان شاء الله تعالى و يصير نتيجة ما حصلناه ان مفاد الهيئة ومفاد كلمة الزوج الذات بما انها علّة ومحل لتلك المادة، فان كانت المادة من الافعال المتعدية فتصير الذات علّة واذا كانت من الافعال اللازمة تصير الذات موضوعاً ومحلّاً وما هو الموضوع له هو الذات المهمة بجماعية العلّة والمحل او يقال بتعدد الوضع في الهيئة كما اختاره في الماضي والمضارع والوالد المحقق مدظله لعدم معقولية الجامع الصحيح العرفي كما لا يخفى فليتأمل .

ان قلت، هل الموضوع له مركب او بسيط وامر يرجع الى البساطة لان القضية حينية وقدمر بطلانها .

قلت، ما هو الموضوع له مركب من المعنى الاسمي وهي الذات والتقييد الحرفي بخروج ذات القيد عن الموضوع له .

ان قلت، قدمران النسبة لا واقعية لها ولا نفسية لوجودها في الاعيان والمعاني الحرفية

معان نسبية.

قلت، مامنعناه هو الوجود الرابط غير الوجود النفسى والرابطى، واما المعانى الحرفية والنسب فكلها ان كانت ترجع الى الرابطى كما هو الحق عندنا فهو والا فلا سبيل اليها ففى مما نحن فيه لاننكر ان المشتق مركبا عن الذات والمعنى الحرفى وهو الحاكى عن وجود البياض، واما نفس البياض فى كلمة ابيض فهو مفاد المادة وهو مفهوم الحدث مثلا ولا شئى اخر وراء مفهوم الذات والتقييد الحاكى عن وجود العرض فى موضوعه.

ان قبل، فلا يبطل بعض الاحتمالات الاخر لامكان اختيار هم ذلك، اى يكون مرامهم فى النسبة انها الوجود الرابطى لا الرابط الذى لا اساس له.

قلنا، نعم ولكن بطلان تلك الاحتمالات لا يحتاج الى اقامة برهان، فان احتمال كون مفاد الهيئة هى النسبة فقط واحتمال كونه المبدأ المنتسب فى غاية الوهن ولذلك لا يذهب الى الاول احد وذهاب مثل صاحب المقالات الى الثانى لا يخرج عن الوهن بعد شهادة الوجدان على خلافه مع انه لو كان 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 قبل الذات لا يحمل عليها.

بخلاف الذات المقيد بامر فانها تحمل فهذا القول وهو تركيب المشتق من الذات المهمة محضا ومن المعنى الحرفى وهو تقيده بموضوعيته للمبدأ والحدث او عليته له مما لا محيص عنه فلا تغفل.

بحث وتحصيل بناء على بساطة المشتق وتركيبه من المبدأ والنسبة لا يتصور النزاع المعروف لعدم انحفاظ الذات فى الحالتين وبناء على تركيبه يتصور ذلك وهذا مما يشهد على ان النزاع المذكور فى اول المشتق ليس فى المفهوم الافرادى ولا فى التطبيق ضرورة ان القائلين بالبساطة لا يمكن ان يعدهم من الغافلين عن قضية مسلكتهم 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 ولا موضوعة لذلك وهذا لا ينافى القول بالبساطة فى هذه المسئلة كما لا يخفى.

ومما يؤيد مسلكنا فى هذه المسئلة ظاهر النزاع المعروف فى تلك المسئلة فان المغروس فى اذهانهم هو التركيب من الذات والنسبة التقييدية التصورية على الوجه الذى

عرفت .

فبالجملة ان اخذنا بظاهر ماورد عنهم في تلك المسألة فيعلم منه ان المشتق مركب و ماكان هو امرا مخفيا عليهم، بل كان من الواضح البديهي، وان اولنا ذلك فهذا النزاع شاهد قطعى على ان الجهة المبحوث عنها ليس ظاهر ماينسب اليهم، وعلى كل تقدير يعلم الحق في المسألتين وربما يتوهم ان القول بالبساطة يلزم القول بالاختصاص والقول بالتركيب يلزم القول بالاعم وكلا الشقين باطل، اما الثانى فواضح واما الاول فلانه من الممكن اختيار التركيب من المبدأ والنسبة كما عن العلامة صاحب المقالات وهو احد معانى البساطة في المسئلة فلا تختلط .

ارشاد وايفاظ لاشبهة في ان صحة الحمل متقومه بالاتحاد بين الموضوع والمحمول وهذا لا يحصل الابين الشئى ونفسه واقعا واعتبار الاتحاد لا يكفي والا يلزم صحة حمل كل شئى على كل شئى . فلا بد من اعتبار الذات فى المحمولات والجوارى على الذوات حتى يصح الحمل . نعم الفرق بين الذات الواقع موضوع القضية الشخصية والذات المأخوذة فى المشتق هو التحصيل والابهام ولذلك صح الحمل، ففي الحقيقة ما هو الصحيح من الحمل هو حمل الشئى على نفسه وجمع القضايا الحملية لاشتمالها على حمل الشئى 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 وتشريح قد عرفت ان المبادئ والمواد مختلفة: فمنها ماهى القائمة بالذوات قيام صدور كالضرب والشم، 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 متعلقة بها ذهنا كالوجود بناء على اصالة الوجود فانه متقدم على الماهية تقدا بالحقيقة فى الاعيان وعارض على الماهيات فى الازهان .

و فى الجميع يكون الموضوع له هى الذات المبهمة والشخص الابهامى الا ان مجرد لحاظ النسبة غير كاف ضرورة ان جميع المشتقات مشتركة فى ذلك فيلزم الترادف فلا بد 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 فلا بد من تصوير الجامع كما اشير اليه فان امكن فهو والا فلا بأس بالالتزام

بتعدد الوضع كما مر في السابق تفصيله واشرنا اليه انفا .
 واما الموضوع له ففي كونه خاصا او عاما خلاف ناش من الخلاف الى ان مفاد تلك
 الذوات الجارية والمشتقات المحمولة معنى حرفي او هوكل فبن قال بالاول اختار الاول ومن
 اختار الثاني قال بالثاني وقدمرنا ان الملازمة ممنوعة فلان منع من الالتزام بكون المعنى حرفيا
 والموضوع له عاما لان المعاني الحرفية المتصورة بلحاظات اسمية اعتبرت في الخارج
 بمفاهيمها الاسمية فيكون في الخارج متديا وفي الذهن مستقلا وقد عرفت منا تفصيل
 البحث في المعاني الحرفية بالاصطلاح العقلي والمعاني الحرفية بالمعنى الاعم منها فتدبر.

شبهات وتفصيلات الف- لو كان الماخوذ في المشتق مفهوم الذات يلزم تكرار انساقها الى الذهن في
 الجملة الواحدة. وفيه ان التبادر من الموضوع في القضية الشخصية هي الذات المعينة
 والمخصوصة والمتفاهم من المشتق هي الذات المهمة المرتفع اهامها بالموضوع ولا يعقل
 تشخص المبهم بامراخرواء موضوعه وهذا امر ضروري لا غبار فيه فليس معنى زيد قائم زيد
 زيد له القيام كما في تقريرات العلامة النائبي فلا تختلط.

ب- قدحكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره ان اخذ الذات في المشتق يستلزم
 ان يكون في مثل جملة زيد ضارب اربع نسب نسبتان تامتان و نسبتان ناقصتان. اما
 التامتان فاحديها نسبة الضارب الى زيد التي تكفلها نفس الكلام ثانيها النسبة التي تكون
 نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب لما تقرر ان كل نسبة تقييدية ناقصة
 فهي من نتائج النسبة التامة فلا بد من وجودها لوجود اثرها.

واما الناقصتان فاحديها هي النسبة الناقصة التقييدية الموضوع لها هيئة الضارب
 كما هو المدعى وثانيها النسبة الناقصة التقييدية التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد
 لان كل نسبة تامة مستتعبة للنسبة التقييدية الناقصة فن وجودها يعلم وجود اثرها على
 عكس مامر في الاول.

وفيه ان المقرر في محله عدم وجود النسبة التامة بين زيد وضارب اصلا واما النسبة
 الناقصة في المحمول فلان منع من الالتزام بها وحصول النسبة التامة عقلا من الدلالة اللفظية
 لا يحسب من المدليل اللفظية حتى يقال بانه لا دال في الكلام يدل عليه ولو سلمنا النسبة
 التامة في مفاد الجملة فلا منع من الالتزام بتلك النسب العقلية واللفظية فعليه تكون
 النسب في الجملة المذكور اكثر من هذا مرارا لان ثبوت شئى لشيء فرع ثبوت المثبت له
 فيكون زيد مشتقاً 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 التي هي الانسب الى امتحان الصبيان من كونه برهانا.

ج- لو كان المشتق مركبا من الذات والنسبة يلزم مجازية حمل الموجود على الوجود وهو خلاف المتبادر العرفي 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 في القضية المزبورة،

وثانيا يلزم غلطية القيام قائم والضحك ضاحك والبكاء باك والشعر شاعر والفسق فاسق، فجرد حسن الاستعمال في مثل الوجود موجود والبياض ابيض والنور نير وهكذا لا يستدعى البساطة كما عرفت.

وثالثا الوجود موجود تمام على القول باصالة الوجود، واما على اصالة الماهية فلا يتم فلا يعتد القائلون باصالتها صحة الحمل المزبور كما صرح به شيخ الاشراق في بعض كتبه.

ورابعا الذات المأخوذة في المشتق ليس عنوانا جوهريا ولا مشيرا الى العناوين الجوهرية، بل الذات المأخوذة في المشتق عنوان اعم من ذلك ومن كل متاصل في العين اوكل متاصل في الاعتبار، لانها مبهمة من جميع الجهات و متوغلة في الابهام بجميع الحثيات. فالوجود هو الذات التي هي عين حقيقة الوجود، فيكون المشتق في عالم اللحاظ والذهن الذي لاحظه الواضع بعقله العرفي مركبا وان كان بحسب الخارج والنفس الامر بسيطا كما عرفت ان المراد من التركب والبساطة التركب والبساطة العرفيتين والذهنيتين لإالعقليتين والالخارجيتين فلا تغفل.

د- قضية ماتحرر منا سابقا وفي بعض كتبنا الاخران الوجودات العرضية لا يحاذيها شيى في الاعيان الاطور الجوهر وشأنه وليس الكمالات الخارجية الاكمال الجوهر ونعته، فهي ذاك في الواقع ولاجل هذا يقال اذا لوحظ زيد مثلا بحسب الذات واصل الوجود يعتبر منه المفاهيم الجوهرية واذا لوحظ هو ايضا بحسب كمالته ينتزع منه العناوين الكمالية التي هي المقولات العرضية. وقد تقرر ان المعلم الاول في كتاب المنطق عبر عن المقولات بالعناوين الاشتقاقية كالتكمم والمتكيف وهذا هو معنى المقولة لانها معناها المحمول.

فلا تركب في الاعيان حتى يلزم التركب في مفاد المشتقات ففادها كمفاد الفاظ

الشجر والحجر يكون تركيبه عقليا لاعقلا لثيا لغويا فلا فرق بين مفاد كلمة زيد وكلمة قائم في انه واحد ومتكثر واحد بحسب الدلالة ومتكثر بحسب اللب بل كلمة زيد اكثر تكررا من كلمة قائم كما هو الظاهر.

وهذا يرجع الى انكار الوضع النوعى في الهيئات والمواد اولى ان وضعها تبيى لافعلى بمعنى ان لكل واحد منها وضعاً عليحدة ولكن لا تدل على شى ولا ينسب من ذلك شى الى الذهن مادام لم يلحق به الاخر.

اقول، لا ينبغي الخلط بين قضية البراهين العقلية التي اقامها مثل صدر المتأهين على مسألة عقلية وهواثبات موضوع الحركة العرضية مع الجوهر حتى يثبت الحركة الجوهرية باثبات الحركة العرضية وبين قضية التفكيك العقلي واللحاظى الواقع في الذهن الواضع فانك احطت خبرافيا سلف ان للعقل تجزية الواحد الحقيقى والبسيط الخارجى فاذا حلله الى الكثير فتارة يوضع اللفظ للمعنى المتكثر واخرى يوضع اللفظين او الالفاظ لتلك المتكثرات الموجودة بوجود واحد. ففي الفرض الاول يلزم الوضع الشخصى كما اذا لاحظ حقيقة الشجر بجنسها وفصلها ثم وضع لفظه الشجر لها وفي الثانى يلزم الوضع النوعى فله تحليل الجوهر الموصوف بوصف القيام المتحدمه خارجا فاذا حلله الى الامرين مثلا ووضع للقيام الملاحظ بذاته لفظه وللذات الواجده هيئة اولفظه فقهراتصير الدلالة كثيرة، وان كانت في عرض واحد كدلالة الجامد على معناه وقد فصلنا ذلك سابقا فليراجع.

فبالجملة عدم التركب في الاعيان اجنبى عن هذه المسئلة فلا تختلط.

٥- لو كانت الذات مأخوذة في المشتق يلزم التكرار في ما اذا خبر بان زيدا قائم ثم خبر بان زيدا ذات او شى وهكذا لو كانت مركبة منها يلزم التناقض بين قولنا هوانسان وهوليس بقائم مع ان الضرورة قاضية بخلاف ذلك. اولاً، نقضا لولم يكن الذات مأخوذة فيها يلزم التكرار لان قضية قاعدة الفرعية ثبوت زيد وهوليس يلزم القضية الثانية قهرا.

وثانياً، حلا ان مفاد القضية الاولى ليس الا معنا واحدا ولا يخل في الافادة اللفظية الى الكثير والاستفادة العقلية من الدلالة اللفظية لا يستلزم التكرار المعقود وهو الذى يحصل من الدلالة اللفظية فلا تختلط.

هذا في المثال الاول، واما في المثال الثانى فالامراوضح ضرورة ان التناقض اختلاف القضيتين ولا تعدد في القضايا والسر كل السر ان التكرار لا يحصل حتى في ما اذا قال زيد ذات وزيد ذات له القيام وهكذا التناقض فيعلم منه ان منشأه امراخ

لا البساطة.

و لو كان المشتق مركبا سواء كان تركيبا من الشئ والنسبة او المبدأ والنسبة فيلزم على التقدير الاول كون المفهوم العام داخلا في ذاتيات الشئ وعلى التقدير الثاني كون النسبة مقوما للجوهر والكل باطل، ولو كان مركبا من ذات الشئ وامراخر ليلزم انقلاب مادة الامكان الى الضرورة.

مثلا اذا قيل في حد الانسان انه حيوان ناطق فان اريد من الناطق شئ له النطق يلزم الشق الاول وان اريد منه الذات ونفس الانسان يلزم الشق الثاني فلا بد من الالتزام باتحاد المشتق والمبدأ.

وهذا التقريب يندفع بعض الاشكالات في المقام كما يتضح ان مافي 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 لان مفاده الذات بلحاظ كذا فانه يرجع الى التركيب من الذات والنسبة بالوجه الذي تخرمنا.

اقول: البحث في هذه الشبهة من جهات ثلاث:

احديها. البحث حول حقايق الاشياء و كيفية اخذ الاجناس والفصول وحقيقة الاجناس والفصول وما هو مأخذها من المواد والصور.

وانيسا حول ما يؤخذ بعنوان الجنس والفصل كالحیوان والناطق في الكتب العقلية وان هذا غير تمام ولا يكون الحيوان جنسا حقيقة ولا الناطق فصلا واقعا وهاتان الجهتان يتكفلهما العلم الاعلى وقد باحثنا عنهما في مباحث الماهيات في القواعد الحكيمة.

واما الجهة الثالثة فهي الامر المشترك في الهيئات بعد الالتزام بالوضع الواحد فيها وهوان الموضوع له في مثل الناطق والقائم والضاحك واللابن والتامر واحد فلو كان مفاد المشتق والمبدأ واحدا يلزم كون اللابن هو اللبب واللبن والتامر مابين الوجود مع الموضوع بالضرورة.

فلا يجوز الخلط بين المتفاهات العرفية واللغوية من الالفاظ وبين مقتضيات البراهين العقلية في الحقايق ولنعم ما قال الفاضل الدواني ان الحقايق الحكيمة لا تقتنص من الاطلاقات العرفية وهكذا لا يتعين ولا يشخص الحقايق اللغوية و المتبادرات السوقية بالبراهين الفلسفية الحكيمة.

هذا ويمكن ان يقال ان هذا الاشكال لا يختص 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 في حقه تعالى وتقدس.

بل يلزم المجازية في قولنا الماهية موجودة لظهور التركيب المزبور في كون المبدأ والحدث قائما بالذات المأخوذة في المشتق مع ان الماهية قائمة بالوجود حسب ما تقرر في محله بل يلزم الاشكال في مثل البغدادي والظهراني لان المتبادر من المبدأ هو الحدث القائم او الصادر وليست بغداد حدثا ولا يكون التبغدد مبدءا في النسبة الى بغداد حتى يقال بانه معنى حدثي بل المبدأ هو نفس البغداد والظهران والكاشان والياء للنسبة اليها، فيلزم بناء على ما مر من تفسير المشتق اشكالات نظير اشكال الشريف والجواب عن الكل واحد وتوهم خروج مثل البغدادي عن حريم النزاع في هذه المسئلة مدفوع بما مرفى اول البحث. وهوان المراد من الذات المأخوذة في المبدأ ليس الجواهر خصوصها ولا الاعراض فقط، بل المراد منها ذات كل شئ واجبا كان او ممكنا، جواهرها كان او عرضا، والمراد من التركيب هو التركيب اللحاظي الذي لاحظته الواضع والمراد من التقيد ليس الاخراج الذات عن الاطلاق الى حصة منها سواء كانت هي ذات متحد مع المبدأ خارجا او ذهنا حسب القواعد العقلية، وتكون غير المبدأ في الذهن والخارج.

فاذا قيل الانسان ناطق مريدا به فصله الحقيقي مثلا او قيل زيد ناطق مريدا به كيف المسموع اوقيل الله تبارك وتعالى عالم وقادر اوقيل زيد عالم اوقيل زيد موجود وهكذا من الامثلة المختلفة كقوله زيد لابن و تامر وبغدادى وهكذا.

فلا يراد من الذات الاما جعله الواضع في لحاظه داخلا في مفهوم المشتق المتقيد في لحاظه بامر ولو كان ذلك الامر عين ذلك الذات، فالمراد من الموجود هي الذات المتقيدة بالوجود وليس النظر الى هذا النحو من التقيد، بل النظر الى اصل التقيد باى وجه كان فلا يلزم مجازية في مثل الوجود موجود ولا في مثل زيد موجود، بل الكل بنحو الحقيقة ولا يلزم اخذ الشئ في مفهوم المشتق بنحو يكون النطق زائدا على ذلك الشئ بل الماخوذ فيه هي الذات الاعم من كونها عين المبدأ والمادة الفعلية التي هي حقيقة الفعل خارجا وتمام الصورة الخارجية في الاعيان وتكون المادة زائدة عليها، فانها مبهمة من تلك الجهة ايضا كما بهامه من ساير الجهات، فالخصوصيات من كونها نفس الذات او زائدا عليها تعرف من الامور الخارجة عن هذه المرحلة كما لا يخفى.

ثم انه كما لا تكون الذات الملحوظة مخصوصة باحدى الذوات كذلك لا تكون تلك

الذات هي الذوات الجوهرية، فيصدق الابيض على البياض والجسم على وجه فارد لان معنى الابيض اى هي الذات المتقيدة بالبياض من غير فرق بين كونه بحسب الخارج عين البياض، فيكون وجود المقيد وهي الذات و القيد المزبور واحدا او متعددا.

ومن هنا يعلم ان اطلاق الاسماء عليه تبارك وتعالى صحيح وحقيقة فما يظهر من الشريف وغيره في المسألة لا يخلو عن التأسف وانت بعد التدبر فيما افدناه تقدر على نقد مقالات القوم في المقام.

ثم ان المراد من قولنا في تفسير المشتق بانه ذات مقيد بالمبدأ ليس ان المبدأ قائم بالذات قيام حلول او صدور، بل من الممكن كون الذات متقوما بالمبدأ كما في قولنا الماهية موجودة فالمراد من المبدأ ايضا اعم فالمقصود من التركيب ليس الا التركيب اللحاظي الحاصل في نفس الواضع حين الوضع ملقياً جميع الخصوصيات. ومما ذكرنا يظهر ان المبدأ ايضا اعم من كونه كالاتحاد او يكون كالجواهر كقولك زيد لابن وعمرو وبغدادى فما هو الموضوع له امر جامع بين جميع هذه المذكورات، فان قلنا بخصوص الموضوع له فتصوير الجامع في غاية السهولة لعدم الاحتياج الى الجامع الحقيقي وان قلنا بعموم الموضوع له فالجامع ما ذكرناه كما لا يخفى فافهم واغتم 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 الا التناقض فلا بد امان القول بالبساطة والقول بالمجازية.

قلت، التركب الخارجى والذهنى الحقيقي لا يجامع مع صحة قولنا هو علم كله ولكن التركب بالمعنى الذى ذكرناه يجامعه فان للعقل تحليل واحد كما عرفت ولا يخفى 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 التقيد الذهنى لا يستلزم التركيب الذهنى ولا الخارجى فلا تغفل.

تذنيب قضية ما تحرر فى محله ان شيئية الشئى بصورته ولا يكون الجواهر الا ان جوهريتها وحقيقتها بفعله الاخير وصورته الاخيرة وهى الصورة الوجدانية البسيطة فلو كان 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 في اخذ الناطق فصلا من انه اما نطقه المسموع او نطقه العلمى الادراكى وهو من مقولة الفعل او الانفعال او الكيف ناش عن عدم الوصول الى قصوى المسائل العقلية.

هذا اخر ما اردنا ايراده في هذا المسئلة وقد تمت بيد الفقير المشتاق الى رحمة ربه الغنى الخلاق في ليلة الاربعاء من شهر شعبان المعظم من عام الثامن بعد الثمانين بعد ثلاثمائة والف من الهجرة النبوية على مهاجرها الصلوة والتحية والحمد لله اولا وآخرا و ظاهرا وباطنا.

المقصد الثاني

في الاوامر

الفصل الاول فيما يتعلق بمادة الامر

وهو امور وقيل الايماء اليهانشير الى نكته وهى ان قضية ماسلف منافى تعريف علم
الاصول تكون المباحث السابقة من العلم فتكون هى المقصد الاول فاترى من القوم فى غير محله .

الامر الاول:

المعروف والمشهور ان لفظه 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 معنى بين الكل وهذا ما زعمه العلامة الثائنى (ره) ولا يمكن
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
الاعلى والادنى 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 اشتر بين جماعة من المحققين الاشتراك اللفظى بين معناه الاشتقاقى وهو
الطلب وسائر معانيه .

وفيه اولا كون الامر بمعنى الطلب ممنوع بل هو لازمه وان ترى فى اللغة تفسيره فهو
من التفسير الحق لشهادة الوجدان على خلافه .

وثانيا تصوير الجامع بين ساير المعاني ايضا مشكل وتوهم انه الشىء والشان
او الفعل غير سديد لعدم مساعدة ذلك مع بعض الاستعمالات، فراجع المفصلات.
والذى هو الاقرب الى الصواب ان الاشتراك اللفظى فى المقام حسب ما تقرر منا
سابقا واشرنا اليه غير سديد بل غير ممكن لان ماهو مادة المشتقات وضعها نوعى وما هو
موضوع للمعاني الجامدة وضعها شخصى ولا يعقل كون كلمة واحدة موضوعة بوضعين
شخصى ونوعى للزوم الجمع بين المتنافيين بالضرورة والاشترار المعنوى بين ساير الموارد
ثابت بان يقال بان الموضوع له لهذا الكلمة هى الهيئات والصيغ الامرية المستعملة بما لها
من المعانى من غير فرق بين كونها من الاوامر التكوينية او التشريعية، فاورد فى الكتاب من
قوله تعالى «وما امرنا الا واحدة» وان الروح من امر ربي وقوله تعالى «فلما جاء امرنا
وفارالتور» وهكذا كله من الامر بالمعنى المزبور الا ان الاختلاف فى الخصوصيات
واللواحق هنا كالاختلاف فى ساير الاسماء والالفاظ المستعملة فى حقه تعالى و تقدر
فلا تختلط.

فعل ما تقرر ان الامر مشترك معنوى والموضوع له هى الهيئات بما لها من المعانى
وبذلك يخرج الاوامر الامتحانية عن كونها اوامر لانها غير مستعملة فيما هو معانيها حقيقة فتأمل.
واما توهم استعمال الامر فى الفعل العجيب فهو غير ثابت ولعله بكسر الهمة كما
فى قوله تعالى لقد جئت شيئا امرا فوق الخلط، واما توهم استعماله فى الشأن كما يقال
شغلنى امر كذا فلا يبعد كونه لاجل كونه مورد الامر او مورد الطلب وتوهم استعماله فى
مطلق الفعل كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد فهو فاسد لانه مسبوق بقوله تعالى
«واتبعوا امر فرعون».

فبالجملة الى هنا وصلت الاقوال فى المسئلة الى الاشتراك المعنوى
بتصوير الجامع وهو ممتنع وباطل الاشتراك اللفظى بين معناه الاشتقاقى والجامد وهو ايضا
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 يجمع على اوامر فيما اذا اريد منه معناه الاشتقاقى ويجمع على امور فيما كان المراد منه
المعنى الجامد فهو خلاف ما صرح به اقرب الموارد. وان كنت لا بد من الالتزام بالامرين
فقل احدهما مادة الامر وهى موضوعة لتلك الصيغ بما لها من المعانى وبما انه امر حدثى كما
يقال زيد امرنى اى قال مثلا اضرب او يأمرنى اى يقول اضرب او زيد مامور من قبل كذا
اى قال له مثلا افعل كذا فنه يعلم ان الموضوع له هى الصيغ بما لها من المعنى الحدثى.

الامر الثانى:

امر مادة وهيته فانه موضوع لمعنى جامد يجمع على امور وهذا اقرب الى الصواب من ساير احتمالات. نعم لا يبعد كون المعنى الثانى موضوعاً بالوضع التخصصى والمعنى الاول موضوعاً بالوضع التخصصى اى ان الامر المصدرى استعمل كرارا فى معنى اخرحتى صار هيته ذا وضع اخر كما هو مختار بعض الاجلة فى عدة من المشتقات كالمجتهد والكاتب والمعلم والوزير وغير ذلك.

تنبيه: بناء على ما ذكرنا فلادلالة فى هذه المادة على الطلب لما عرفت ان الطلب ليس من معانيه ضرورة ان فى حقيقة الامر اعتبار الاستعلاء والعلو 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 انا امرنى بذلك وهو يحببه كلابل اطلبه منك.

وتوهم تصريح اللغويين بذلك فاسد لعدم دلالة على انه معناه بالترادف بل بناء اللغويين على انتقال المطالب الى معنى اللغة بوجه والا فلا بد من الالتزام بالترادف فى جميع اللغات المفسرة بعضها ببعض، بل يلزم وجوب الترادف والامتنع تدوين كتب اللغة.

فاذا ورد فى رواية امر كذا فعناه انه اقول لك افعله فالمدار فى الوجوب والاستحباب هذه الهية دون تلك الهية ولا معنى لكونها دالة على غير ما هو الموضوع له، نعم له انشاء مفاد تلك الصيغ الموضوع لها بهذه اللفظ كما فى كثير من المواقف وسيأتى زيادة تنقيح وبما اشرنا اليه يظهر مواضع الاشتباه والخلط فى كلمات الاعلام.

تذنيب:

احدها اذا شك فى مورد فى معنى الامر فع القرينة فهو والا فالرجوع الى المرجحات المذكورة الى الكتب المفصلة غير جازم ومع ثبوت احد المعانى فهو المأخوذ ولوشك فى النقل فاصالة اتحاد العرفين محكمة ومع ثبوت المعنيين او الاكثر لا بد من القرينة المعينة والامر بعد ذلك كله سهل.

ثانيها اختلفت كلماتهم فى اعتبار العلو والاستعلاء فى مفهوم الامر وعدمه الى اقوال فن قائل بانها 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 والالتماس والاستدعاء، يضر بآمره 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 وخواهش، فاذا بعث احد احدادى ادعى اثبات ان نفس امره

باعث فهو امر واذا كان بداعى انبعائه عن البعث مع ضم الضمايم الاخر اليه من الالتماس والدعاء فهو ليس امرا فلا يعتبر في مفهومه العلو والاستعلاء. وعبارة اخرى لا ينبغي ان يصدر في الفرض الاول الا ما يعد امرا وفي الفرض الثاني الا ما له يعد امرا.

هذا ما افاده سيدنا الاستاذ البروجردى ووهنه واضح لعدم امكان الالتزام بعدم اخذها او واحد منها في مفهومه مع عدم كونه لايقا الامن الشخص المزبور للتضييق من غير التقييد ممتنع ومع عدم التقييد فلا بد من الصدق في الفرضين و من قائل ان المأخوذ فيه هو العلو وعليه اكثر الاعلام و فيه ان مجرد العلو الذاتي الواقعي غير كاف في صدق الامر وجدانا فان الامر اخص منه كما ان كلمة فرمان في الفارسية اخص من الامر فانه مأخوذ فيه بعض اللواحق الاخر وقد يقال بان المعتبر هو العلو مع عدم الانخفاض وقد يقال باعتبار العلو والاستعلاء على سبيل منع الخلو والمقصود اعتبار العلو الحقيقي او الادعائي فانه ايضا كاف في صدقه.

وتوهم امتناع تصوير الجامع كما في كتاب العلامة الاراكي في غير محله فان ما هو الجامع هو العلو المزبور، فتدبر.

هذا ما عند هم والذي ينبغي الاشارة اليه اولا هو ان من الواجبات الالهية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبناء الفقهاء الى زماننا هذا على وجوبه العمومي على كافة الناس من غير تقييد بكون الامر لابدوان يكون عاليا مستعليا بل يجب عندهم الامر بالمعروف على السافل بالنسبة الى العالى المستعلى وعند ذلك يلزم احد الامرين. اما الالتزام بعدم اعتبارهما مفهوما و ان مطلق البعث امر ولو كان مصحوبا مع الاستدعاء والالتماس. واما الالتزام بان ما هو الواجب ليس مشتركا فيه كافة الناس بل هو مخصوص بجمعية معينة لذلك وهذا من المقامات والمناصب كما هو الان كذلك في بعض الدول الاسلامية والذي يساعده الذوق وبعض الايات والروايات هو الثاني وما هو قضية الاتفاق والاجماع هو الاول وتوهم ان عمومية الحكم يستفاد من الدليل الاخر غير تمام.

ان قلت، ما هو محل البحث هو الامر المولوى واما ساير الاوامر ومنها الارشادات فلا يعتبر 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 في الكتاب والسنة كلمة الامر بالمعروف الى حد لا يعد ولا يخصى فالامر بالمعروف ينحصر

بالذين هم العلو الواقعي قضاء لحق كلمة الامر ولعل الامر في كلمة الناهين كذلك. وتوهم ان هذه المسئلة اصولية بدعوى ان العلو معتبر في الاوامر التي يجب اطاعتها دون مطلق الامر غير تمام مخالفة 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.

والذي هو الحق في المسئلة الفقهية المشار اليها غير واضح بعد عندي وقد احتملنا اختصاص ذلك بطائفة وان الامر بالمعروف من المناصب التي لا بد من كونها بيد الحاكم والوالي والايلزم في بيان معروف واحد منكرات عديدة كما نشاهدها بالوجدان ولانبالي بالالتزام بذلك، وان قلنا بان العلو غير معتبر في صدق الامر لان دليل تلك المسئلة ليس هذا الوجه فقط بل هذا من المؤيدات.

واما ما هو الحق في هذه المسئلة ان تقسيم الاوامر الى الاوامر المختلفة كالامتحانية والارشادية والغيرية واطلاق فعل الامر في الكتب الادبية على الصيغ الخاصة من غير النظر الى القيد الزائد ومقابلة النهي مع الامر وعدم اعتبار قيد العلو والاستعلاء فيه مع انها يستعملان معا في الكتاب والسنة وذهب الفقهاء من الفريقين الى وجوب الامر بالمعروف على كافة الناس بالنسبة الى كل احد من غير استشعارهم خصوصية العلو في الآمرين وحكاية فعل من بعث العالى الى المعروف بانه امر بكذا من غير استعلاء منه في ذلك وانه اذا منع ذلك مثل قوله تعالى الامر بالمعروف، وقوله تعالى تأمرون بالمعروف وهكذا من غير انتظار وغير ذلك مما يطلع عليه الفكور كلها شاهدة على عدم اخذ العلو والاستعلاء في مفهومه. ولا ينبغي لارباب النظر الخلط بين الاستعمالات الخاصة في افق من الزمان الواضحة مناقشتها وبين ماهو معنى اللغة والمادة ومما يؤيد مقالتنا ان الاوامر الصادرة من الازواج والاباء والسادة بالنسبة الى الزوجات والابناء والعبيد واجب الاطاعة مع انها كثيرا ما تصدر من العالى كيف ويمكن كون الزوجة عالية على زوجها بالعلم والمال والجاه والمقام وهكذا في الابن والعبد ولو كانت هي الالتماس والاستدعاء لما كان وجه لوجوب الطاعة عند العقلاء كما لا يخفى.

وتوهم كفاية الاستعلاء كتوهم ان العلو الاعتباري المزبور كاف ومن الممكن دعوى ان الاستعلاء المعتبر ليس الا العلو لعدم امكان التفكيك بينها لان المراد من العلو هو العنوان المظهر لا الاوصاف الذاتية، فعليه يكفي العلو وهو في الامثلة المزبورة موجود وانت خبير بفساد ذلك، فان العلو المعتبر هو المعنى العرفي، فرما تكون لهؤلاء المذكورين علوا

عريفيا على مقابلاتهم مع وجوب اطاعتهم على هؤلاء فلا تغفل .
 وما يؤكد مرا منا تقسيمه الى الاوامر الواجبة والمندوبة مع ان المتفاهم على ما يترأى من مراد فاته كما في الفارسية وهو كلمة فرمان لا يناسب الندب والترخيص في الترك فيعلم من ذلك ان كلمة فرمان ليست مساوقة للامر ولا كلمة دستور مساوقة له .
 ثم ان المراجعة الى كتب اللغة وما وصل منهم الينا تعطى عدم صحة ما بنوا عليه والفحص عن المشتقات يؤدي الى الاطمينان بفساد ما قالوا وليس فيها شيى يعطى اعتبار العلوا والاستعلاء في صدق هذه اللغة بل المستفاد من اشتقاقاته عكس ذلك . فقال في الاقرب معنى يأترون بك اى يأمر بعضهم بعضا بقتلك وفي قتلك والامير قائد الاعمى والجار والمشاور وزوج المرثه .

وانت تعلم ان الكل مشترك في معنى واحد وهو الامر وهو البعث الاعم من العالى والدانى . واما اطلاق اولى الامر اوصاحب الامر على الرئيس والسلطان لا يستلزم قصور اللغة من الصدق على الاخر فليتدبر ومما يؤيد ذلك تفسيره في اللغة بالطلب وعدم اعتبارهما فيه كما اشير اليه . وما ذكرناه سابقا فهو من باب الزام الخصم .
 نعم لاشبهة في ان الطلب اعم من الامر لانه اذا طلبه بالاشارة او بساير الجمل يقال طلبه حقيقة ولا يقال امره الا لكونها مفيدة فائدة الامر .

الامر الثالث:

بناء على كون مادة الامر دالة على الطلب فهل هى لمطلق الطلب كما اختاره العلامة الاراكي وبعض اخر بالوضع وان كانت مفيدة للوجوب فيما اذا كان لها الاطلاق اول للطلب الالزامى كما عليه الوالد المحقق مدظله معللا بالتبادر وقائلا ان المقام ليس موقف التمسك بالاطلاق بل مورده صيغة الامر لامادته اولاهذا ولاذاك كما هو مختارنا .
 ضرورة ان مادة الامر لا تحكى الاعن الموضوع له وما هو الموضوع له الهيئات المستعملة في معانيها وتكون هى بنفسها فارغة عن الوجوب والندب مثلا في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ليس انشاء طلب حتى يقال هو الطلب الوجوبى او الاستجابى بل هذه افادة حاكية عن صيغ الامر وانها من هذه الالية يعلم كونها موضوعة للوجوب وهكذا قوله تعالى اذا امرتك فانه ناظر الى ما امره به بقوله اسجدوا له وغير ذلك مما استشهد به في المقام كقوله تعالى «يقطعون ما امر الله به ان يوصل» فانه ايضا ليس الادالا على ان الوصل واجب ومورد الامر بالصيغة هكذا تحرر في 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 والايجابية 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 آمرک ان تعيد صلوتك، فان هيئة أمر ليست مستعملة فى المعنى الاستقبالى، بل هى مقيدة المعنى الاخر فهل تستعمل هى فى الانشاء ام هى استعملت فى المعنى الاخر، ثم ان مادة الامر كيف يمكن استعمالها فى المعنى الطلبى و الانشائى مع انه لايمكن الاجازا ضرورة ان تلك المادة وضعت لهيئات وللصيغ المستعملة فى الانشاء والطلب، ففادها هى الارادة المظهرة والطلب المظهر بغيرها فكيف يصح استعمالها فى المعنى الياجادى كيف يعقل ايجاد شئى بها. فهنا اشكالان:

احدهما مخصوص بهيئة أمرالمستعملة فى غير المعنى الموضوع له.

ثانيهما مخصوص بمادة الامر المستعملة فى الانشاء مع انها موضوعة للحكاية بها عن الهيئات المستعملة بما لها من المعانى كما مر تفصيله.

اما الاشكال فى الجهة الاولى فنُدفع بان هيئة المضارع على مامر لا تدل على الحكاية عن المستقبل بل هى موضوعة له.

و اما الجهة الثانية فيندفع بان هذه المادة اقيمت مقام هيئة الامر لمناسبة مقتضية و كانه اذا قيل آمرک بكذا، اى اقول لك افعل كذلك. فيحصل المعنى الانشائى بهذه المادة فى خصوص هذه المسئلة تجريدا او غير ذلك مما يمكن توهمه.

فالبحت الذى عنونه الاصحاب فى المقام حول مادة الامر ساقط والاستشهادات التى ذكروها اجنبية كما عرفت واما ان مفاد هذا الانشاء الحاصل بتوسط تلك المادة هو مطلق الطلب او الطلب الالزامى. فهو ايضا غير صحيح لان تلك المادة اقيمت مقام الهيئة اى كانها معنى اسمى اقيم مقام المعانى الحرفية كما هو الراجح

فان كانت الهيئة مقبده الوجوب والندب اوغير ذلك فهى مثلها من غير زيادة ونقيصه وان كانت تفيد ذلك بمقدمات الحكمه فهى ايضا كذلك فترى من منع جريان مقدمات الحكمة فى مثلها فى غير محله فافهم واغتم

الامر الرابع

قد اختلفت كلماتهم في اتحاد الطلب الذي هو معنى الامر عندهم مع الارادة مفهوما او هو مصداقا اولا هو مفهوما ولا مصداقا الى اقوال ثلاثة فمن المشهور من الامامية والمعتزلة هو الاتحاد مصداقا وعن بعض اخر اتحادهما مفهوما وعن الاشاعرة اختلافهما مصداقا ومفهوما.

ومما عرفت منا سقوط المعنى المشهور من كونه بمعنى الطلب بل الامر بمادته موضوعا للصيغ بما لها من المعاني، ولا ربط له بالطلب ونحوه في عالم المفهومية سقط البحث عن هذه المسئلة هنا لعدم ربطها بالمقام والعجب ان الاعلام اوقعوا انفسهم في مسالة عويصة اجنبية عن هذه المسائل وبعيدة عن افهام المحققين فضلا عن المشتغلين بالعلوم الاعتبارية وكان ذلك مجرد 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 اختيارياتها ولا اختيارياتها ومن ذلك الى مسالة الجبر والتفويض. ومما عرفت منا انقطاع رأس السلسلة واجنبية مادة الامر عن مفهوم الطلب تسقط هذه العواقب المستتعبة ولكن لعدم خلوكتابنا من بعض ما يقرب من افهام المحصلين من المسائل المربوطة في المقام هنا باللغة والاصول والكلام دون الفلسفة العليا نشير الى تلك المسائل في ضمن جهات.

الجهة الاولى قديستظهر من بعض الافاضل ان المسئلة لغوية وان الاختلاف بين هولاء الفحول يرجع الى اختلاف في المفهوم اللغوي وان البحث في هذه المرحلة انجر الى المقاتله و سفك الدماء وكان المامون يجبس من الاشاعرة في الازمنة الطويلة لقوهم باختلاف الارادة والطلب مثلا ولاظن ان يتفوه به بعد ذلك احد فما يظهر من الكفاية وبعض اخر في غاية الاشكال نعم ربما يمكن تأييد بعض المباحث العلمية بالمتبادرات من المفاهيم اللغوية فيقال بان اختلاف مفهومها كاشف عن اختلاف الهوية والوجود وفيه ان هذا لو تم لايدل على ذلك افما سمعت باختلاف مفهوم الوجود والوحدة مع اتحادهما مصداقا وغير ذلك من الالفاظ المتساوقة كالانسان والناطق. نعم اذا ثبت اتحادهما مفهوما فلا يعقل الالتزام بالاثنية لامتناع ذلك بالضرورة.

وحيث ان اختلافهما مفهوما مما لا غبار فيه فلا شهادة من ناحية اللغة على البحث العلمي في المقام.

وربما يخطئ 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 يراد منها الاشتهاء كقوله تعالى يريد الله ليذهب عنكم الرجس او اذا اراد شيئا اوتلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون وغير ذلك. واخرى يستعمل فى المعنى المظهر والطلب الظاهر كما فى بعض الزيارات و ارادة الرب فى مقادير اموره تحبط اليكم فبالجملة ما شلمه الاصحاب (رض) من اختلاف مفهوما واقعا وبحسب اللغة غير واضح السبيل.

بل لا يبعد اتحادهما فى موارد الاستعمالات نعم ربما يستعمل الارادة فى الافعال الراجعة الى المرید من غير صحة استعمال الطلب فلعله شاهد على ان المفاهيم بحسب اللغة مختلفة والامر بعد ما عرفت سهل جدا.

بحث وتذييل: ربما يمكن دعوى ان المسئلة اصوليه وان النزاع فى المقام يرجع الى بحث اصولى لان النزاع يكون فى ان مدلول الامر هل هو الارادة والطلب متحد معها او ينطبق على الكاشف عنها اولا كى تكون كاشفه عن الارادة عند الامامية والمعتزلة وكاشفة ايضا عن الطلب. فيترب على الصيغة ما يترتب عليها اولا تكون كاشفة عند الاشاعرة فلا يترتب عليها ما يترتب عليها من الاحكام.

وفيه ان مجرد ذلك لا يكتفى لاندراجها فى المباحث الاصولية فما يظهر من العلامة الاصفهاني غير سديد هذا مع ان النزاع فى المقام ليس فى مسئلة اصولية بالضرورة كما يظهر من الادلة الاتية مع ان ماهو الموضوع لبناء العقلاء او حكم العقل من لزوم الامتثال عقيب الامر ليس لاجل انكشاف الارادة بعنوانها او الطلب بمفهومه بالامر حتى اذا انكرنا حقيقة الارادة حتى فى المخلوق وقلنا هى العلم بالصلاح ولاصفة زائدة على القدرة والعلم فى النفس يلزم عدم لزوم الامتثال فعلى هذا تكون المسئلة ذات جنين احديها 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 ولاصفة له تعالى بذلك الاسم قبال علمه وقدرته وحكمته.

ثانيهما كونها عقلية وفلسفية اذا نظرنا الى ان فى دار التحقق هل يكون

للامر الكذائي حدوماهية ام لا، وعلى الاول ماهوحدو وماهيته فالبحث عن اصل تحققه بحث مقدمى في الفلسفة العليا كالبحث عن اصل تحقق الوجود الاعلى وجه سلكتنا في قواعدنا الحكيمية.

الجهة الثانية في الاشارة الاجمالية الى تاريخ المسئلة فان له قدما في فهم ماهوالمقصود في الباب كان الناس في اول طلوع الاسلام الى زمان التابعين وبعدهم في مدة قصيرة يأخذون المسائل الاعتقادية عن النبي الاكرم (ص) وعن الاصحاب الخواص واميرالمؤمنين عليه صلوات المصلين وكانت شواغلهم في حياتهم الاجتماعية والسياسية مانعة عن الغور في المباحث العقلية والموضوعات الاعتقادية وسدا عن التفكير في ماهو الخارج عن محيطهم البدوى وافقهم البسيط وبعد اختلاط المسلمين بغيرهم وامتزاجهم وبعد تمامية عصر الخلفا وهو عصر اشغال الحواس والافكار شرعوارو يدارو يدا في 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 في حلقة من الحلقات العلمية ويتفكر في المسائل العقلية الراجعة اليه تعالى وتقصد فاتفق في يوم تشاح بينه وبين واصل بن عطا في مسئلة فاعتزل عنه فبدأ نشوء المعتزلة باعتزاله حتى وصلت النبوة الى ابى الحسن الاشعري من معاصر الكليني واحفاد ابى موسى الاشعري المعروف فخالف مرامهم وايد ماوصل اليهم من البصرى واختلفوا في مذهبه بعدما اندرس فصارت الامة الاسلامية حسب الاعتقادات الكلامية بين هاتين معتزلة واشاعرة وفي مقابلهم الامامية الذين يأخذون المعتقدات من الوحي والتنزيل واصحابه واربابه.

و تلك المسئلة التي مضت الاشارة اليها كانت مسالة تكلم البارى جل اسمه وسبب النزاع في هذا هوالتخاصم في ان القرآن حادث ام قديم، وقد حكى ان التشاجرين الفريقيين بلغ الى حد اريق فيه الدماء الكثيرة والمامون كان من المعتزلة ويحارب المخالفين ويحبسهم لاجل اعتقادهم بقدم القرآن ولما كان البحث حول كلامه تعالى سمي الباحث بالمتكلم. فتحصل الى هنا ان هذه المسالة نشئت عن مسئلة كلاميه اعتقادية غير راجعة الى مباحث الاصول واللغة قطعاً 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 وهؤلاء ينكرون ذلك بانا اذارجعنا وجداننا

لانجد ورائها امرا اخر يسمى به او ان الاشاعرة يدعون ان وراء الزجر الانشائي والطلب الانشائي زجر وطلب حقيقى ووراء الكلام اللفظى كلام نفسى و يعرب عن ذلك قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

الجهة الثالثة فيما استدل به للاشعري على اختلاف الطلب والارادة وهو امور:

الاول لاشبهة في وجود الاوامر الامتحانية ولا اشكال في عدم كون الارادة من مبادئها والا يلزم اتحاد تلك الاوامر مع الاوامر الحقيقية فاهو الفارق ليس الا كون الطلب من مبادئها والا يلزم الا تكون تلك الاوامر اوامر مع انها اوامر بالضرورة، فبالجملة لا يشترط في تحقق الامر الانزامى وهكذا النهى استباقها بالارادة والكرهه فانها من المبادئ الوجودية للامر والنهى الحقيقيين المتعلقين بالمواد واقعا، بل ربما يكون امرا اخر ورائها مبدأ لها وهو الطلب النفساني والكلام النفسى ولا يمكن انكار ذلك لان مجرد التصور والتصديق والقدرة غير كاف ولا ثالث الا ذلك فلا وجه للتمسك بعدم الوجدان كما في كلام المعتزلى والامامى لانه اعم والبرهان قائم على لزومه وان خفى عن النفس نيله وتحصيله.

والعجب من العلامة النائبي (ره) من تخيل التزام الاشعري بالطلب مجامعا مع الارادة مع ان الامر ليس كذلك بل هو بصدد اثبات الامر الاخر ورائها عند فقدها كما سيظهر من ساير البراهين القائمة عليه.

اقول، فيما مرجحات من النظر ربما تظهر تدريجا فيما يأتي والذي هو مورد البحث هنا هو ان الاوامر الامتحانية وغير الامتحانية مشتركة من جميع الجهات في السلسلة الطولية والمعاليل والغايات من لزوم التصور والتصديق وغير ذلك وانما الاختلاف بينها في الدواعى فان الامر اذا لاحظ قيام غرضه بالضرب يترشح منه بعد التصديق ارادة الى ايجاد الهيئة الباعثة الى الضرب فيريد ذلك ويتحقق المراد تبع الارادة واذا لاحظ امتحان طفله يرى ان هذا لا يحصل الا بامره نحو شيئى فيوجد الهيئة الباعثة الى الضرب فما هو الداعى في الاول لا يحصل الا بالضرب بوجوده الخارجى ولكن لا يريد الضرب بل يريد البعث الى الضرب بايجاد الهيئة الموضوعه له.

وما هو الداعى في الثانى هو الاطلاع على حدود تأثير الامر وحد انقياد المامور والطفل، فلا شيئى وراء الارادة في جميع الاوامر وتوهم تعلق الارادة بصدور الضرب من الواضح بطلانه كما يأتي.

نعم الارادة بمعنى الحب والاشتهاء والميل والكيف النفساني متعلق بالضرب

ولكنها غير الارادة بمعنى المبدأ الفعال وبمعنى الامر الحاصل بفعالية النفس فلا تحتلظ.
فتوهم ان البعث والزجر صوري هنا ولا واقعية له منشأه الخلط بين الاغراض والدواعي.
فما يظهر من صاحب الكفاية من تقسيم الارادة الى الانشائية و التكوينية الجدية
الحقيقية لثم فهو بلحاظ ان الارادة التشريعية هي التي تعلقت بالقانون والبعث قبال ارادة
الفاعل، فانها تعلقت بالضرب، واما توهم ان الارادة في التشريع غير الارادة في التكوين
فهو واضح المنع. لان كل فعل صادر من الفاعل المختار مسبوق بالارادة الا ان الاختلاف
في الدواعي ومتعلقات الارادة.

وما افاده العلامة الراكبي (ره) هنا في غاية الوهن ولا حاجة الى نقله ونقده
والعذر منهم انهم ليسوا من اهله.

الثاني لاشبهة في استحقاق الكفار بل مطلق العصاة للعقاب ولاشبهة في ان صحة
العقوبة منوط بترشح الارادة الجدية من المولى متوجها الى افعالهم واعمالهم ولا كلام في ان
ارادته تعالى علة اليجاد فلا يعقل التفكيك بينها وبين متعلقها فلا بد من الالتزام بامراخر
وراء الارادة وهو المسمى بالطلب والكلام النفسى والا يلزم عدم صحة العقوبة بل وعدم استحقاقهم.
وانت ترى ان الاشعري التزم بهذه الصفة للبرهان العقلي والا فلا منع من قبله عند
فساده من انكار مرامه كما عرفت انه يريد اثبات امر غير الارادة في موقفها لاجتماعها معها
ان المسالة عقلية لا لغوية وانه لا يمكن الاصلاح بين الفرق المذكورة بجمل حديث الاتحاد
والعينية على العينية مفهوما ومصداقا وانشاء وحمل حديث المغايرة والاثنينية على اثنينية
الانشائي من الطلب كما هو المتبادر منه بدوا والحقيقي من الارادة كما هو المراد غالبا منها
حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظيا.

فما في الكفاية وغيره من اصلاح ذات البين حسن ولكنه ليس بمصيب فلا تغفل.
اقول، قد عرفت ان ارادة الامر ليست متعلقة بالضرب والقتل وبالصوم والصلوة،
بل ارادة متعلقة بالبعث اليها والزجر عن المحرمات وعند ذلك لا يتخلف المراد عن الارادة بل
هو حاصل، واما ما قيل بان الارادة متعلقة بصدور الفعل من المكلف عن اختيار فهو مضافا
الى بطلانه كما مر يلزم منه صدور الفعل مسبوqa بالاختيار لعدم امكان تخلف المراد عنها.
بالنسبة الى ارادته تعالى دون ارادتنا فانها ليست عله تامه ولا جزئها الاخير فينا وسيأتي
الاياء ليه انشاء الله تعالى.

ويمكن تقريب هذا البرهان بوجه اخر وهو انه تعالى وكل مولى اذا كان عالما
بالكفر والعصيان لا يتمكن من ترشيح الارادة الجدية الى العبد المزبور كما لا يعقل ترشيح

الارادة الى بعث الحجر والعاجز والجاهل والناسى مع حفظ العناوين، فاذا يلزم عدم استحقاق هولاء الكفرة الفجرة للعقوبة لعدم امكان تعلق الارادة بالبعث ايضا فلا بد من الالتزام بالطلب الذى هو محقق استحقاق العقوبة ولا ارادة بعد ذلك راسا. وعند ذلك تحصل المغايرة بين الطلب والارادة بالضرورة.

فانه اذا سئل عنه هل يريد ذلك او اراده فلا جواب الا انه لم يرده لعدم الامر به وعدم اظهاره بعد كون الارادة هى الفعل النفسانى ومن مقولة الفعل تسامحا. واذا سئل عنه هل يطلبه ويشتهيه ويميل اليه فالجواب نعم فيعلم ان هذا المطلب غير الارادة المصطلحة قطعاً وان اطلق على كل واحد منها مفهوم الاخر ولكن الغرض اثبات امراخر وراء صفة الارادة والعلم والقدرة والكراهة وهو صفة الطلب الذى هو من مقولة الانفعال او الكيف النفسانى ولا يعقل اتحادهما مع اختلافهما بحسب المقولة.

فحصل ان تصحيح العقوبة لا ينحصر بالارادة المظهرة او الارادة نفسها او الطلب الانشائى بل ربما يكون تصحيح العقوبة امراخر وهو الطلب بل والاشتهار النفسانى الغير البالغ الى حد الارادة لاجل الموانع الراجعة الى امتناع العبيد عن الاطاعة والامتثال. ولعمري انه بعد هذا التقريب لا يتمكن الاعلام من حل هذا الاعضال وهذا من غير فرق بين ما ذكرناه فى مصب الارادة التشريعية وبين كون مصبها صدور الفعل عن الغير اختيارا وبين كون مصبها اتصال الغير الى الفائده

اقول، الخلط بين الخطابات الشخصية والكلية القانونية يورث اشكالات وواقع 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 والمأمور 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. فاذا كان جميع المجتمع والملة كافرين وممردين وعاصين فلا يعقل الخطاب القانونى الجدى ايضا الا من الغافل غير الملتفت فلا ينبغى توهم انحلاله الى الكثير وشرطية احتمال الانبعاث فى كل مخاطب بالخطاب العام بعد الانحلال ضرورة ان الخطاب كالاخبار فكما ان كل نار حارة لا يكون اخبارات كثيرة وان كان ينحل الى الاخبار المتعددة كذلك الانشاء الكلى القانونى واحد والمنشاء منحل الى الكثير ولذلك صح الخطاب بجميع الطوائف المشار اليها مما فهم

العالم والقادر والذاكر وغير المتمرد والمؤمن وغير ذلك بمقدار يصح جعل القانون ويمكن ترشح الارادة الجدية متعلقة بمثل هذا القانون العام. فافهم واغتمم فانه مزال الاقدام وهذا ما افاده السيد الوالد المحقق مدظله في المسائل الاتية، وان تغافل عنه هنا والامر سهل ويمكن ان يقال بان قضية البرهان المزبور عدم صدور التكليف راسا لاكون الطلب مبدؤه.

الثالث قضية البراهين مجبورية العباد والمكلفين في افعالهم واعمالهم ولا تأثير لقدرتهم في شيى منها فلامعنى لتعلق ارادة الله تعالى التشريعية والمولى الحقيقى بهذه الاعمال المعجوز عليها العباد فيلزم عدم تعلق التكليف بهم وهو خلاف الضرورة، فيعلم ان مبدأ هذه التكليف ليس الارادة فليس ذلك الطلب.

اقول، اما مقالة الجبر فهى سخيقة وتفصيلها في مقام اخر لخروج الكلام عن وضع الكتاب وطلابه ويكفى لفسادها بعد فساد التوهامات 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 في جميع شؤونهم وافعالهم واقوالهم وان الكل مشتركون في القيام بالايجاد بعد الترجيح والاصطفاء وان حركة يدالكاتب الخبير غير حركة يد المرتعش القصير ولا حاجة في مقابل هذا الوجدان الى اقامة البرهان وربما يقال بان البراهين لا تفيد اكثر من ذلك وما كان مخالفا ففيه جهة القصور والنقصان ولكن في نفسى شئى لاحتمال دعوى ان الجبار على الاطلاق كما هو الفاعل على الاطلاق ومباشر جميع الافعال والاعمال قادر على ايجاد هذا الوهم وهو مختارية العباد فجرد الوجدان بلاضم البرهان غير سديد الا لبعض النفوس الصافية الخالية عن الشوائب والاوهام.

ثم انه لامعنى للاشعري من الالتزام بالتكليف لانه لو فرضنا وجود الطلب وراء الارادة المسمى بالكلام النفسى فلا يمكن لنا الالتزام بالتكليف بفقد القدرة المعتبرة ولو التزم بعدم اعتبارها فلاوجه لعدم التزامه بصحة العقوبة في مورد دون مورد بل هو من المنكرين للحسن والقبح ويقول بصحة عقوبة كل احد بلاوجه لانه تصرف في سلطانه وصحة انعام كل احد لانه مختار في مملكته فهذا النحو من الاستدلال غريب عما وصل منهم من المباني الفاسدة والعقائد الكاسدة.

هذه هي الادلة الناهضة على اثبات الامر الاخر وصفة اخرى نفسانية مسماة بالطلب التى تكون بمنزلة الارادة في مبدئيتها للاوامر والنواهي والمقصود الاصلى اثباتها في

المبدأ الاعلى ولكن الادلة تورث ثبوتها في غيره تعالى.

افادة فيها فائدة ربما يستظهر من بعض الكلمات ان القول بالطلب قبال الارادة هو القول بالكلام النفسى ولكن الحق خلافه، فان مسالة الكلام النفسى نشأت من اختلاف الاشاعرة والمعتزلة في كيفية توصيفه تعالى بالتكلم ولا نظر عندئذ الى مبادئ الاوامر والنواهي كما ان ادلة الكلام النفسى غير ادلة الطلب النفسانى الذى هو مبدأ التكليف الالهية بالنسبة الى العصاة والكفار دون غيرهم او الكل بناء على مقتضى البرهان الاخير. نعم يمكن دعوى ان الطلب النفسانى والكلام النفسى في المبدأ الاعلى واحد لانه تعالى يوصف بالتكلم لتلك الصفة وهى مبدأ كلامه من الامر والنهى وغير ذلك من الكلمات الصادر عنه تعالى وحيوا وياحياً من الكتب السماوية والاصوات الحاصلة في اسماع الانبياء من الاشجار وغيرها فعليه ترجع المسألتان في الحقيقة الى جهة واحدة، فلذلك يصح الاستدلال لهم بالادلة الاخرى المذكورة في العضلات حول اثبات الكلام النفسى ونحن نشير الى امتنها وهو.

الرابع، لاشبهة في توصيفه تعالى وتقدس بصفة المتكلم ولا اشكال في ان الاتصاف والحمل لا يعقل الابنحو من الارتباط بين مبدأ المشتق والموضوع وذلك المبدأ اما يكون الالفاظ الصادرة من الفاعل والمتكلم او تكون محكياتها القائمة بنفس المتكلم فان كان تلك الصوادر فهو غير معقول فيتعين الثانى وهو المطلوب. واما عدم معقولية الاول فلان قيام تلك الالفاظ ليس قيام حلول لافى المبدأ الاعلى ولا فى ساير الموصوفين بالتكلم لانها متصرم الذات متقضى الحقيقة ربما تعد من مقولة الكيف فتكون صادرا من المتكلم وان كانت قائمة بالهواء فليست هى حالة في نفس المتكلم ولا جسم فتعين كونها قائمة بالمتكلم قيام صدور كالضرب والقتل ويوصف المتكلم به لتلك الجهة ولكنه في المبدأ الاعلى ممتنع لان هذا الصادر منه تعالى ليس بلا الوساطة للزوم كونه منقضى الذات و متصرم الصفات ومتجدد الاحوال وملازما للمواد والهيولى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وماترى في بعض كتب فضلاء العصر في غاية التاسف ونهاية الترحم ولعمري ان عدم تعرضهم لمثل هذه المسائل كان اولى الى ديانتهم المقدسة ومذهبهم المنزه ولكن التعرض لما لا يعلمون والغور فيما هم جاهلون به جدا وحقيقة يورث جواز تفسيقهم بل وحيانا تكفيرهم، فان هذه الاعتقادات الفاسدة الكاسدة من المتفقهين في الشريعة المقدسة يستلزم انحراف جماعة من الحق الى الضلال ومن النورالى الظلمة والله هو المستعان.

فانه صرح بعدم لزوم كونه تعالى ذات كمالات قديمة اخذا من ظواهر بعض

النصوص واتكالا على عقول المتكلمين ولايسعني الان الغور في هذه البحار التي لاساحل لها وقد حرر المحقق الوالد مدظله مسائل هذه المسئلة في رسالة عليحدة اعانني الله تبارك وتعالى على طبعه في الوقت المناسب.

فبالجملة لوكانت عليية الذات مع الوساطة كافية للتوصيف ليلزم صدق هيئات جميع المشتقات على المبدأ الاعلى من النائم و المستيقظ والضارب والقائل وغير ذلك لان جميع الاشياء ليست خارجة عن حيطة قدرته ولاعن مدارحكومته وارادته بالضرورة من العقل والنقل.

ومن عجيب ما قيل في المسألة ان عدم صدق بعض الهيئات لقصور في الوضع اولعدم حسن الاستعمال. وانت خبير بان وضع الهيئات نوعى ولا وجه لعدم حسن الاستعمال الا لاشكال يجده الطبع والعقل لاعدم سماع الاستعمال فقط فلا تحتلظ ولا تكن من الجاهلين المبعدين غفرا لله لهم ولنايوم الدين.

فالمتكلم الذى هو مبدأ حمل المشتق في المبدأ الاعلى هو الامر المتخدمه تعالى فبناء على اتحاد الذات والصفات اوحال فيه كمايقول به المتكلم وحيث ان المبدأ في توصيف الممكنات ليس الاماهوالمبدأ في توصيف الواجب. فلانمع من دعوى ان الكلام اللفظى ليس هو سبب الحمل واتصاف الممكن بالمتكلم بل في جميع الموضوعات امر واحد وهو الكلام النفسى وهو المطلوب.

وهذا الكلام النفسى ليس التصور ولا التصديق ولا القدرة ولا العلم بل هو روح الكلام اللفظى ضرورة ان هذه التراكيب الصادرة كالبناء الصادر من المهندس فكما ان نقشه البناء قبل تحققها في الخارج تقدر في النفس وتحدد فيها وهو امر وراء تصور مفهوم البناء والتصديق بلزوم وجوده في الخارج والعين فكذلك الكلمات والحروف تصب في القوالب الجملية ثم تنشأ في النشئة العينية وتوجد في خارج الاذهان فالجمل الخبرية والانشائية حاكيات عن الجمل الذهنية والمنشآت النفس الامرية، ولعل ماسلكه بعض اعلام العصر من ان الانشاء هو ابراز المعتبرات النفسانية يرجع الى القول بالكلام النفسى لان هذه المعتبارات الموجودة في النفس قد حصلت بالتصور والتصديق ولكنها بعد كونها موجودة في الذهن وباقية فيه ليس في 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 في كونها بهذا المعنى من العلم، ولكنها في الحقيقة تركيبات نفسانية مسماة بالكلام النفسى،

فافهم وتدبر.

فا ترى في كتب جماعة من تحليل مفاد الهيئات في الجمل الاسمية والابخازية والجمل الانشائية بان موادها لاتدل ولا تحكى الاعن التصورات وهيئاتها الاعن العلم التصديقي والاعتقاد بذلك وتكون هيئاتها حاكية عن قصد الحكاية عن النسبة التصديقية او موضوعه للحكاية عن الموهوية الواقعية او الادعائية الصادقة او الكاذبة، ولاشئى وراء هذه الامور يكون محكيات هذه الكلمات ومدليلها اولا حاكى وراء المواد والهيئات حتى تكون حاكية للامر الثالث. فالتصور اما في مرحلة الثبوت كما في كلام جملة من الفضلاء لو فرضنا وجود مثله فالتصور في مرحلة الاثبات كما هو مختار العلامة المحشى (ره) غير سديد وناش بالنسبة الى مرحلة الثبوت عن القصور والتامل في الوجودات الذهنية وفي التصور والتصديق الذين هما غير المتصور والمتصدق به كما لا يخفى في التفكيك العقلي وبالنسبة الى مرحلة الاثبات ناش عن ان الاشعري لا يريد 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 النفساني في الاخبار والانشاء هذا غاية ما يمكن ان يقال بتقريب منافع قصور افهام الاشاعرة عن الوصول الى هذه المراحل من التدقيق والتحقيق بالضرورة ولا سيما على القول بان الكلام النفسى هو كمال الوجود الذى لا بد منه في اصل الوجود والا يلزم التركيب من النقص والكمال الذى هو شر التراكيب فانه خارج عن افق افهام علماء الامة نوعا وربما يؤيد الكلام النفسى بالشواهد اللغوية كقوله تعالى يقولون في انفسهم والكلام واحدة كما يقال كلام في نفسى وهكذا واما الاستشهاد لهم بقوله تعالى فاسرها يوسف في نفسه وقوله تعالى ان تبدوا في انفسكم او تحفوه يحاسبكم به الله لا يخلوعن غرابه.

اقول: الالتزام بمثل هذا الكلام النفسى لا يستلزم سقوط الارادة عن المبدئية للتكاليف الالهية الذى هو مقصودنا في مسألة الطلب والارادة فانه لامانع من اختياران الكلمات التى تصدر من الانسان في النوم ليس من الصوت الذى يحصل من القرع والقلع ولا يسمع بالاذن والسمع ولكنه اتى لك من كونها مبدأ الامر والنهى.

ضرورة ان هذه الوجودات النورية الذهنية الحاصلة في صقع النفس ليست هي نفس التصور والتصديق ولكنها اذا اشتبهنا وجودها في الاعيان لابدلنا من التصور والتصديق المتعلق بايجادها، ثم الارادة المتعلقة بالايجاد وهكذا في الاوامر والنواهي في المبدأ الاعلى.

فنفس الكلام النفسى غير كاف، فلا بد للاشعرى من الالتزام بالكلام النفسى في توصيفه تعالى بالتكلم وبالطلب النفسانى في تصديه تعالى للامر والنهى وهذا في نفسه بعيد عن كلماتهم وان كان يمكن دعوى ان في المقام ثلاثة مسائل مسأله الطلب والارادة ومسئله 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 منها، اما الثانى فهو واضح كما مر واما الاول فلان الحلولى يستلزم التركيب وهو في حقه تعالى لممتع لبساطته جلت آلائه وعظمت كبريائه. فيكون وجه اتصافه بالمتكلم ان الكلام هو المعرب عما في الذات وجميع العالم كلامه تعالى واياته تعالى وتقدس وقد ورد في الحديث الشريف ان كلامه تعالى ليس بصوت يقرأ ولا بكلام يسمع فكلامه تعالى فعله وهو الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية فالكلام النفسى في حقه تعالى يستلزم المحال الا برجوعه الى كمال الوجود.

واما مسأله اختصاص الكتب السماوية بكلامه تعالى ان قضية ما مر لزوم كون كل شئى كتابه فهو بحث اخر خارج عن نطاق الكلام في المقام ودخل في مسأله كيفية نزول الوحي والتنزيل وكيفية تنزيل الملائكة والروح فليطلب من كتابنا الاخر.

تنبيهات:

١. قد اشتهر بين الافاضل والاعلام ان الارادة هي الشوق المؤكد بل المعروف في كتب المعقول تفسيرها وتعريفها بذلك وجعلها مقابل الكراهة في مبدئيتها في الاوامر ومبدئية الكراهية في النواهي والزواجر فقالوا انا اذا تصورنا شئاً ثم صدقنا فائدته فيحصل اليه الاشتياق فيشتد الشوق حتى يحصل العزم والجزم على ايجاده فيوجده ويأتى به وهذا الجزم والاهتمام الشديد ليس الادليل النفسانى فان كان قاصراً فلا يتحقق بعده الفعل واذا كمل واشتد يحصل بعده المشوق والمشتاق اليه. وفي مقابلها الكراهة فانها الباعثة على الترك وتلك الارادة والكراهة هي المبدأ في الامر والنهى.

اقول، لاشبهة في ان الافعال الاختيارية الصادرة من الانسان تحتاج الى المبادئ وهي اولاً التصور وثانياً التصديق ولا يعتبر التصديق بالفائدة ضرورة ان كثيراً ما يصدر الفعل مع التردد نعم اصل التصديق بلزوم وجوده مما يترتب عليه بعض الاغراض الاخر مما لا بد منه، وبعبارة اخرى التصديق بفائدة في المفعول ليس شرطاً في صدور الفعل ولذلك يصدر من السفهاء والغافلين ذلك الفعل بدونها، واما التصديق الاعم منه ومن فائده في

تصدى الفعل وإيجاده المصدرى فلا بد منه فما يظهر من القوم من جعلها من المقدمات يرجع الى ذلك كما ان نفيه الاعم كما في كلام الوالد المحقق ناظر الى ما ذكرناه.

واما الشوق والميل وموافقة الطبع فهوليس من المقدمات الحتمية فكيف تكون الارادة الشوق المؤكد ضرورة اقدام الانسان على الامور الغير الملايمة للطيب النفساني وان كانت موافقة للطيب العقلاني كما في شرب الادوية وعمل الانتحار وقطع الاعضاء وغير ذلك فليس الاشتياق والشوق بمعناهما المعروف من المبادئ قطعاً فضلاً عن كون الارادة من تلك المقولة ضرورة ان الارادة من افعال النفس ومن مخلوقاتنا القائمة بها قيام صدور فليس من مقولة اصلاً اولو كانت فهي من مقوله المضاف اى هي نفس الاضافة الموجودة بين النفس والمراد قائمة بها قيام الاضافة بالطرفين والشوق من مقوله الكيف النفساني ويكون من حالاتها وقائمة بها وما ذكرناه موافق للوجدان والبرهان فالارادة فعل اختياري والشوق ميل طبيعي.

ضرورة انه كثيراً يتفق الشوق الاكيد الى شئى ولكنه لا يورث وجود الشئى في الخارج لما لا يجد في ذلك بعض المصالح العقلانية وربما لاشوق له اوله الشوق القصير ويريد المشتاق اليه لما فيه بعض المنافع العقلانية.

واما جعل الكراهة مقابلها كما في الكتب العقلية ايضاً فهو من الخلط بين الارادة التي مقصودنا هنا وبين مطلق الميل والاشتياق ومن العجيب توهم ان الكراهة مبدأ النهى فان النهى والامر متفقان في الحاجة الى تعلق الارادة الى ايجادها الاعتبارى. فاترى في 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 انها من اوصاف الجواهر ولواحقها واما نفس الحراره في تأثير النار وتأثير الماء فهي كالارادة هنا خارجة عن المقولتين فلا تحتلظ مع انا انكرنا هاتين المقولتين وبعضها الاخر في القواعد الحكمية فما هو حدها وما هيها انها ليست من مقولة لكونها من المضاف الاشراقى ضرورة ان تحقق المراد بالارادة وما كان شأن ذلك يعد من الوجود واشراقها ولا ينسلك في عداد الماهيات. نعم بما ان المراد كان موجوداً بالتصور قبل الارادة ثم تعلق به الارادة يعتبر تحققه قبلها فينسلك في الاضافة المقولية التي توجد في النفس فتكون ربطاً بينها وبين المراد، فهي نفس المقولة الحقيقية والطرفان يعدان من المضاف المشهورى كما لا يخفى على اهله.

٢. ربما يخطئ بالبال شبهات في اصل وجود الارادة وكان الاولى تقديمها لان ماء الحقيقية متأخر عن هل البسيطه، الا ان مفروغيه وجودها حدانا الى الغور في ماهيتها اولاً

ومن تلك الشبهات.

انها لا اصل لها بل هي العلم بالصلاح اما في اله العالم فهو صريح كلمات الفلاسفة وارباب الحكمة المتعالية فهي فيه علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجوده على عدمه ارادة واما فينا فانا اذا ادركنا لزوم وجود شئى تتحرك القوة المنبثقة بعد ذلك الادراك نحوه واما اذا قصرنا دراكننا عن لزومه وضعف عن لا بديهية تحققه لجهة من الجهات فلا حركة عقبيه.

بل في كلامهم ان العلم اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كما ماشى على شاهق جدار ضيق عرضه اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه فلا يستبعد 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 في حقه كالخلط الذى ابتلى به المتكلم في القول بعدم وجود الاوصاف فيه تعالى لكفاية الذات فانه باطل اذا رجع الى فقد كمال الوصف وصحيح اذ رجع الى الوحدة المحضة في حقه تعالى وتقدر ضرورة انه تعالى لكونه صرف الوجود صرف كل كمال وجمال لان جميع الكمالات يرجع الى كمال الوجود واصل الوجود والايلىزم التركب في البسيط الحقيقى واذا كان الاختيار والارادة من كمالات الوجود فهما كالعلم والقدرة ثابت في حقه تعالى فهو في ذاته مختار ومريد بالاختيار الذاتى والارادة الذاتية فاذا صح ان يقال علمه بالنظام الاتم الالهى الربانى كاف في تحقق النظام الاكمل الكيانى صح ان يقال ذاته كاف لانه عينها ولكن كفاية ذلك لاجل انه ذات مستجمع بجميع الكمالات اللازمة في تحقق العالم من الواجب الوجود وبما انه اذا قيس العالم اليه تعالى وانه مختار في 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 قضاة وقضياته ومن صدره الى ذيله نفس الارادة الفعلية لاتحاد الارادة الفعلية والمراد وهى الماهيات الامكانية كما يكون الامر كذلك في الحيوان والانسان، فان النفس ذات علم ذاتى وقدرة ذاتية و ارادة ذاتية تكون منشأ التصورات والعلوم في صفتها وتكون منشأ الارادة في محيطها وتكون ذات اختيار ذاتى يكون سببا لاختيارية هذه الامور فيريد بالاختيار الذاتى ويوجد الانسان في ذاصقه رؤوس كثيرة ويخلق بهمته في صقعه ما يشاء من التخيلات بالاختيار والارادة الذاتية وهكذا نعم بين الكائنات من الحيوانات والاناس وبينه تعالى ومن صقعه تعالى فرق في ان لمرادنا ومعلومنا

الذاتي مراداً ومعلوماً عرضاً خارجاً وان ارادتنا قد تتخلف عن المراد كما يأتي دون ارادته تعالى فماورد من ان ارادته فعله في مقام نفي المراد الاخر ورأ نفس تلك الارادة. لا يكون في مقام ان الذات الاحدية الجمعية خالية عن الارادة الذاتية حتى يلزم اما دعوى كفاية العلم او دعوى اجباره تعالى في خلق الاشياء وكل ذلك سيئة عليه تقدس وتعالى يغفرها لمن يشاء والله الهادي الى الصواب. ثم انه اذ اراجعنا وجداننا نجد ان العلم ومقولته من الاوصاف الثابتة الحاصلة من الحواس الظاهرة بالعليه والاعداد على اختلاف المسالك في المسألة، واما الارادة فهي من الاوصاف التي اذا تحققت اما تنتهي الى المراد بالتحرك نحوه او التحريك بالبعث والزجر واولا تنتهي اليه لا يمكن التخلف الثبوتى ولكن لا يمكن حصول هذا الوصف في النفس مع عدم الجزم بتحقيقه اثباتاً اى لا يعقل حصول الارادة الا بعد العلم بان طرفه وهو المراد يوجد بتحقيق وهذا المعنى غير موجود في العلم بالضرورة فهي من مقولة اخرى وقدمت مقولته فلا تختلط فافهم واغتنم.

فانه سيأتي بعض المباحث التي ينفعك البيان المزبور وبه تنحل العضلة المشهورة التي جعلت الافهام حيارى والافكار صرعى وقد هرب القوم منها الى كل مهرب ولكن مع الاسف ارعدوا وابرقوا ولم يأتو بشيئ صالح والامريك فتأمل.

ومنها، ان العلم والقدرة كاف في تحقق الفعل والاخيره تنوب عن الارادة لانها محققها وما يؤدي الى الفعل او الترك فلاحاجة الى ثالث ورائها، وانت خبير بان القدرة فسرت بمشية الفعل او الترك فلا بد من المشية هذا مع انه لو كان تفسيرها انها القوة على الفعل او الترك فيكون المقدور بالنسبة اليها بالامكان مع ان الشئى مالم يجب لم يوجد، فالذى هو الشئىء بالنسبة اليه واجب هي الارادة التي متعلق بعد الترجيح فيصير جميع الاعلام الممكنة الطارية عليه مسدودا من قبل علته الالعدم الممكن عليه من قبل عدم علته و يصير واجبا فيوجد. وقد يتوهم عدم تمامية هذه القاعدة لان الارادة قد تتحقق ولا يوجد الشئىء كما يأتي تحقيقه وفيه انه يكشف به عدم وجوبه لان من شرائط تاثير الارادة فينا وجود القوة المنبثه في العضلات الممكنة للقبض والبسط بالامكان الاستعدادى.

هذا التوهم كتوهم ان هذه القاعدة يستلزم الجبر وقد عرفت ان الارادة مسبوقة بالاختيار والارادة الذاتية فلا شئىء خارجاً عن الاختيار فان اختيارية احد المبادئ ولا سيما مثل الارادة كافية في عدم الانتهاء الى الجبر فتدبر.

فتحصل الى الان ان حقيقة الارادة امر وراء العلم بالصلاحي ووراء الشوق والاشتياق وما يشهد لذلك ان الارادة هي الامر الاختيارى والشوق والعلم من الامور

الطبيعية ولهذا اشتهر القول بذهاب المكلف بارادة المعاصى ولا يعاقب باشتائها وربما اليه يرجع قوله تعالى «ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه» ومنه يعلم ايضا ان الارادة من الهمة والهمة هي الحالة الحاصلة من فعالية النفس وخلقيتها وما كان كذلك لا تكون داخله في احدى المقولات لرجوعا الى حقيقة الاضافة الاشرافية.

افاضة فيها اضافة اعلم ان نسبة المعلوم الى العلم كنسبة المقدور الى القدرة فكما ان اشتداد القدرة لا يورث تحقق المقدور بدون العلم في الفواعل الاختيارية كذلك اشتداد العلم لا يقتضى 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 لا تختلف باختلاف الافق والموضوعات ليست اقول انه من المقولات، بل المقصود بيان ما هو لازم هويته وثمرته وجوده فلا تضطرب. ومن هنا يعلم ان هذه الشبهة وهوان الارادة ليست الادراك لزوم الوجود غير قابلة للتصديق وان كانت قوية جدا وقريبة من افق التحقيق ولا سيما بعد ذهاب هوءاء الى ذلك في حقه تعالى وتقدس والتفصيل يطلب من مقام اخر.

ثم اعلم انه لا ضير في التزام بعدم وجود صفة بعنوان الارادة كما لا يدل على ذلك كتب اللغة فان المتبادر منها حسب المراجعة اليها والى مواقف الاستعمال فى الكتاب والسنة ليس الامعنى يرادف الاشتهاء والميل او المعنى المظهر كالطلب واذا التزمنا بان ما هو 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 قد يحصل بالاختيار بان يتصدى الانسان للتأمل والفكر اطراف ما تصور وصدق ثمرته مثلا اجمالا من دون تصديق فائدته الفورية ولزوم وجوده فورا. وقد لا يحصل بالاختيار لامكان ادراك النفس ذلك بلا حاجة الى التأمل فلا يمكن نفي الثالث ودعوى كفاية العلم باهلها بنحو الاجمال فى ذلك الا ان يقال فى ذلك ضرر لا يمكن التخلص منه وهوان الارادة اختيارية النفس فى ايجادها مختارة باختيارها الذاتى ولو كان الجزء الاخير هو الادراك 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 في مبادئ وجودها وقد مر ايضاً تحقيق ذلك وعرفت ان منها التصور ومنها التصديق بلزوم وجوده لبالفائدة فان كثيراً ما يشك في فائدة امر وثمرته ولكن بالاحتمال يريد الانسان ايجاده ولكن ليس معنى ذلك ان مع التردد اللبى في النفس يتمكن النفس من خلق الارادة بل لا بد من الجزم بلزوم ذلك وان وجوده وان كان محتملاً لفائدة احسن من عدمه فاترى في كتب القوم من اعتبار التصديق بالفائدة ان كان معناه ذلك فهو الافهوليس من المقدمات الحتمية وليس منها الشوق والميل النفساني لقيام الانسان على المضار التي بالقياس الى الخيرات العالية اولى من الترك كشرب الادوية وامثال ذلك.

ان قلت، بعد ادراك توقف الخير الكثير على ارادة المكروه يشقائق اليه النفس وتميل اليه وتطلبه.

قلت: قد اشير اليه ان ذلك ليس من الطيب النفساني والشوق الحيواني، بل هي الطيبة العقلانية والميل الادراكي ولا يمكن ارادة الشوق العقلاني في ما ذكره من مبادئ الارادة، لان ما جعلوه منها اعم من المبادئ لارادة الانسان او الحيوان وهذا الدرك العالى والطيب العقلاني غير متصور فيه. نعم جعل الشوق المزبور اعم من الشوق الحيواني ممكن ولكن الانصاف عدم صدق الشوق على الدرك العقلي المزبور.

ومن ذلك يعلم تصديق مقالنا الماضيه من نفي انكار تحديدها بالشوق المؤكد، فافهم واغتنم.

ثم ان من المبادئ لها هو القدره على الفعل او احتمالها ومع العلم بالعجز عن الفعل فلا يتمشى منه الارادة كما هو الظاهر.

٤. قد اشتهر بين الاصوليين ان الارادة جزء الاخير من العلة التامة، والمشهور في الكتب العقلية ان من مبادئ الفعل القوة المنبثه في العضلة القابلة للانعطاف وذوا استعداد للقبض والبسط فانه كثيراً ما يتفق ان الانسان يريد تحريك يده ولكنها لتومها و غلبة الرطبة على المراكز المسلطة عليها النفس توسط الارواح البخارية مثلاً في الحيوانات التي لها الدم السيلال تتابى عن قبول الحركة وتعصى عن الانقياد ولا تطيع الامر الصادر من سلطان النفس ذى القدرة والملكوت فلا علية للارادة والذى هو الحق ان القول بانها جزء الاخير من العلة التامة لا ينافى شرطية الامكان الاستعدادى في الالة التي تفعل بها لانها من قبيل شرطية امكان الماهية في 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 هو المتصور والمتصدق هي الحركة وما هو مورد القدرة والارادة هي الحركة وتلك القوة شرط تأثير الارادة فكون الارادة جزء الاخير من العلة التامة امر وكونها مستتعبة للمراد مطلقا امراخر وما هو المصدق هو الاول دون الثاني وبذلك يجمع ما بين المشهورين عن الفريقين والصلح خير.

وبعبارة اخرى مادام الانسان لم يتحقق منه ارادة الفعل يكون مختارا في الفعل والترك فبمجرد العلم والقدرة لا يخرج الفعل عن الامكان الى الوجوب ولا يكون الامر خارجا عن اختياره وهكذا في ايجاد الارادة كما اشيراليه وياتي في التنبيه الاتي ولكنه بعد ايجادها فلا يتمكن من التخلف عن المراد وان يمكن ان لا يتحقق المراد في المحيط التي اراد تحققه لما عرفت من الشرط الاخر في تحقق الفعل.

فلا يمكن نفي كون الارادة جزء الاخير من العلة التامة لان العلية التامة التي يتقيدها النفس وفي تحت قدرتها هي الارادة وبعض مبادئها احيانا وما هو شرط التحقق خارج عن القدرة والاختيار كما لا يمكن دعوى ان الفعل يتحقق بالارادة لامكان التفكيك فانه عند العلم بالقدرة على تحريك حجر يتمشى الارادة الى ذلك ولا يتحقق الحركة مثقلة فلا تختلط.

ثم ان علية الارادة وجزئيتها للعلة التامة تابعة لكيفية تعلقها بالمراد وهذا لا ينافي ما ذكرناه وعليه بناء الواجب المعلق في الاصول وبه يندفع الاشكال المعروف في المعقول من ان ارادة الرب ازلية فكيف يوجد المراد فيما لا يزال والتفصيل في محله.

٥. من المباحث المتعلقة بالارادة انها هل هي اختيارية او اضطرارية وان النفس توجد على ان تكون فاعلها بالاختيار او هي توجد على ان تكون علتها الطبيعي والاجائي وعلى التقديرين يلزم اشكال، فانها ان كانت اختيارية فقد سبق ان قلنا ان الافعال الاختيارية مسبوقه بالارادة فلا بد من ارادة اخرى سابقه عليها فيتسلسل وان كانت توجد قهرا عليها فتكون النفس مضطرا اليها فلا يكون الفعل الصادر والحركة المستتعبة لها من الفعل الاختياري لما قد سبق انها الجزء الاخير من العلة التامة او قد سبق ان ميزان اختيارية الفعل الصادر اختيارية الارادة ضرورة انه بعد تحققها فلا اختيار له بعد ذلك وهذا لا ينافي الاختيار لما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا يلزم من هنا اشكال على قاعدة ان الشئى ما لم يجب لم يوجد كما لا يخفى عليك ان كنت اهل الفن.

ثم ان القوم في تقرير هذه المسئلة توهموا ان الشبهة ينجر ذيلها الى ارادة الله تعالى

وان الاشكال لا يمكن ان يحرر الابراجاع الارادة في السلسلة الطولية الى الارادة الازلية القديمة مع انك احطت مما تلوناه عليك بان الاشكال يتم تقريراً من غير مساس الحاجة الى ارجاعها الى ارادته تعالى.

فتحصل ان الارادة لما كانت من الموجودات الواقعية فحتاج في تحققها الى العلة والمبادئ، فان كانت من قبيل حرارة النار فتحصل وتوجد من النفس قهراً وطبعاً فالنفس فاعلها بالطبع وان كانت من قبيل ساير الافعال الاختيارية فحتاج النفس في ايجادها الى المبادئ الوجودية ومنها الارادة فيتسلسل والكل غير قابل للتصديق بالضرورة والوجدان لان معنى التسلسل عدم تحقق الارادة رأساً وهو واضح المنع ووجه الضرورة في الاول اوضح وهذه الشبهة هي العويصة المعروفة التي قد جعلت الافهام حيارى والافكار صرعى فهرب كل منهم مهرباً واتوا باجوبة لا بأس بالاشارة الى بعض منها ومن الذين تصدى وحاول جوابها المعلم العليم الحكيم المعظم وفخر علماء بنى آدم السيد الماجد المير محمد الداماد قدس سره فقال:

هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه والوجه في ذلك انه اذا انسقت العلة والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلاً ويعتقد فيه خيراً ما انبعث اليه تشوق اليه لاحاله 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 هو الملتفت اليه بالذات كانت هي مشوقاً اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه هي نفسها لانفس الفعل كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعته العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة تكون بالارادة وهي بالسر منضمة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوجدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير انتهى ما هو المهم من كلامه رفع في مقامه.

و يتوجه اليه اولاً ان الحالة الشوقية والهيجان المتأكد ممنوعة في كثير من الارادات كما مر فان الارادة تحصل في افق النفس لدرك العقل توقف الفرار من الموت على قطع الاعضاء من غير وجود تلك الحالة حتى تكون هي صندوق الارادة كلما شاءت 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 الثلاثة والعجب
انه لم يصل الى مغزى مرامه، وقال هذه الارادات الكثيرة قابلة لان تأخذها ونطلب ان
علتها اى شىء هى فان كانت ارادة اخرى لزم كون شئى واحد داخلا وخارجا بالنسبة
الى شئى واحد بعينه وهو مجموع الارادات وذلك محال وان كان شئيا اخر لزم الجبر فى
الارادة وهذا هوالحق انتهى كانه قدس سره اخذ هذا التقريب مما قيل فى الاستدلال
على بطلان التسلسل من اثبات الغنى بالذات بين السلسله الفقراء الغير المتناهية غفلة عن
بطلان القياس واجنبية مارامه السيد عما افاده التلميذ كما عرفت فلا تختلط.

و يتوجه اليه ثانيا ان قطع السلسلة بذلك لا يستلزم رفع الشبهة لانه اذا كانت
الارادة حاصلة قهرا وبالطبع تكون النفس فاعلة بالطبع بالنسبة اليها وان كانت حاصلة
بالاختيار فلا بد من ارادة و الشوق المزبور اما هو نفس الارادة فيلزم عدم اختيارية الفعل
لانها غير اختيارى وميل طبيعى واما هو سبب 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 وانما الارادة من الحقايق المحتاجة الى العلة و
هى اما ارادة اخرى او شئى من خارج فيتسلسل او يلزم الاضطرار والجبر انتهى.

فهو غير وجهه لانه يقول بان ارادة الفعل معلول الشوق و ارادة ارادة الفعل معلول
الشوق المزبور او يقول الشوق المزبور هى ارادة الفعل و سبب ارادة الارادة و هكذا،
فلا يلزم كونها بلا علة بل علتها الشوق وان كانت عبارته المحكية عنه لا تخلو عن ايهام ان الامر
بحسب الواقع تابع الاعتبار ولكن لا بد من تنزيه جنبه لما يستظهر من كلامه بدوا فتحصل ان
ما اورده عليه العلمان عفى عنها فى غير محله و كلام السيد قابل 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
الارادة لابعنى وجود الارادات الطولية بالفعل حتى يتوجه اليه اشكال تلميذه بل بمعنى قوة

خلافة للإرادة اوهى نفس الارادة اذا لوحظت بالنسبة الى الفعل الخارجى و تلك القوة و هى الشوق الاكيد كافيته فى حصول الارادة اذلوحظت الارادة نفسها.

و الذى يتوجه اليه ان بذلك ينقطع السلسلة الا ان تلك القوة اولا ممنوعة و ثانيا التسلسل الذى يلزم لا يكون قابلا للذفع 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 المتأخر الا بعد انقطاع السلسلة فاذا كان المتأخر موصوفا يعلم عدم التوقف و هذا هو التناقض الذى يلزم من صحة التسلسل فافهم واغتم.

و الذى تصدى لدفع الشبهة صاحب الحكمة المتعالية فقال المختار ما يكون فعله بارادته لاما يكون ارادته بارادته و الا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته و القادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدرعنه الفعل و الا فلا لاما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل و الا لم يفعل انتهى .

و بعبارة اتى بها المحقق الوالد مدظله فى رسالته ان الارادة من الصفات الحقيقية ذات الاضافة و زانها و 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 اختيارلا ارادته و اختياره و لتوقف الفعل الارادى على كون الارادة المتعلقة به متعلقا للارادة لزم ان لا يوجد فعل ارادى قط حتى ما صدر عن الواجب.

ان قلت: هذا مجرد اصطلاح لايدفع به الاشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الاجائى الاضطرارى فان مبدأ الفعل وهو الارادة اذ لم يكن اختياريا يكون الفعل اضطراريا فلايصح معه العقوبة.

قلت، هاهنا مقامان احد هما تشخيص الفعل الاختيارى عن الاضطرارى و ثانيهما تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء، اما المقام الاول فلا اشكال فى ان مناط الارادية فى جميع الافعال الصادرة من الفاعل واجبا كان او ممكنا 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 الاستاذ تصدى للدفاع من ناحية لزوم التسلسل و قد عرفت

حاله و هذا التحرير الاكبر و العالم الاعظم و المتكبر المفخم حاول الدفاع عن ناحية اختيارية الفعل و اضطرارته مع ان من المشكل حل كيفية وجود الارادة في النفس و انه يوجد بالاختيار و الارادة ام لا من غير النظر الى مصححات العقوبة و المثوبة.

وثانيا اذا كانت الارادة غير اختيارية و كانت هي السبب الوحيد للفعل و كانت جزء الاخير من العلة التامة تمامية بعد الشروط على الوجه الماضي تفصيله فكيف يوصف الفعل بالاختيار و ما نرى من اتصاف الفعل بالاختيار فهو لاجل رجوع مبادئه الى الاختيار و لذلك سبقت قاعدة الامتناع بالاختيار لا تنافي الاختيار و لا ريب ان العلم و التصديق و الميل ليس اختياريا في كثير من الافعال و ما هو الوحيد 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 الذاتي و الارادة الذاتية كما يأتي عن بيانها فلا يلزم من كون الفعل مختار عدم كون ارادته تحت الاختيار ان ثبت الاختيار الذاتي.

ثم ان من اعمال القوة النفسانية هي المسماة في عصرنا بالهينوتيزم — و هذا هو تأثير النفس الاخر بالقائها الارادة عليها و اخذ مبادئ الفعل تحت سلطانها قبال منيتيزم الذي هو التصرف في القوة المنبثة في العضلة و في 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 محتاجة الى الارادة يلزم التسلسل و قضية بطلانه عدم تحقق الفعل الارادي مطلقا و ليس هذا امرا اخر و لا دليلا على حل الشبهة كما لا يخفى.

وثالثا وان شئت قلت و سادسا:

تحسين العقوبة و تقبيحها بحكم العقلاء، هي الحسن و القبح العرفي و الذي هو مقصود العدالة و الامامية اثبات الحسن و القبح العقلي، فاذا كان بحسب درك العقل حركة اليد المرتعشه كحركة يد غير المرتعش في عدم كونها بالاختيار ولكن الاولى ليست اختيارية لاجل خروج تلك القوة عن سلطان النفس و الثانية لاجل خروج علمها عنه فلا تختلط بين الحسنين و القبحين العقلانيين و العقليين فافهم و اغتتم.

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 الامور الصحيحة الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن تنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم

التوقف العلى هناك فى الخارج انتهى .

و انت بعد ما علمت مغزى كلام استاده الميرالد امام قدس سره من انه ايضا تصدى لذلك وعرفت ما وقع 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 يكتفى فيه بمجرد استباقه بالارادة وان كانت الارادة بالاضطرار وما هو اللازم كون الفعل موصوفا بالاختيار عند العقل الدقيق البرهانى دون الافهام السوقية الساذجة ولاشبهة فى ان وصف الاختيار للفعل متقوم باستباقه بالاختيار واذا كان المبادئ والفعل خارجة عنه فكيف هو يصف به فلا تختلط .

وما ترى فى حاشية العلامة الاصفهاني (ره) من توهمه حل الشبهة بما افاده صدر المتألمين فى المسئلة لا يخلو عن التأسف .

ومن الذين تصدى لحلها العلامة الهروى صاحب الكفاية قدس سره فقال بعد خروجه عن فنه و درج المسئلة فىا ليس من اهل و خلطه بين الاصول العقلية و عدم نياله بالقواعد الاولية كما هو الظاهر الواضح على من له ادنى المام بها انما يخرج بذلك عن الاختيار لولم يكن تعلق الارادة بها مسبوقه بمقدماتها الاختيارية و الافلابد من صدورها بالاختيار انتهى مورد الحاجة منه .

وفيه 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 الاق ان مبادئ الارادة قدلا تكون اختيارية و هو العلم و الاقتدار على الفعل و الميل والاشتياق اليه مثلا قديتفق ان يحصل العلم بوجود الحرام فى البيست من اسماع الغير الاختيارية ثم يشوق اليه النفس قهرا و طبعا و تكون لها القوة على الاتيان به بالفطرة، فاذا حصلت هذه المبادئ فاين المبدأ الذى هو بالاختيار و ان قلنا بان الارادة اختيارية بالوجدان فهو صحيح 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 و فى كيفية ارادة العبد لفعله المباشرى امزخرو البحث هنا فى 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 خذهم الله تعالى وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم انه يرد عليه ان معنى اختيارية بعض مبادئها انه يحصل بالارادة فياتي السؤال عن هذه الارادة المتعلقة بذلك المبدأ الاختيارى وهذا ما اورده عليه الوالد المحقق مدظله جزاه الله خيرا.

ومنهم صاحب الدرر قدس سره فقال ان الارادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها لانا نرى بالوجود ان امكان ان يقصد الانسان البقاء في مكان عشرة ايام و يكون الاثر مرتباً على القصد دون البقاء انتهى.

وفيه نقضا ان تلك الارادة اذا كانت من الحوادث فتحتاج الى ارادة اخرى فيتسلسل وفيه ايضا ان تلك الارادة لو كانت نفس المصلحة في نفسها كافية في تحققها فينسب باب اثبات الصانع للزوم جواز الترجيح بلاعلة ومرجح، والحل ان الارادة قد يتعلق بما فيه الصلاح والمطلوب النفسى وقد يتعلق بما فيه الصلاح والمطلوب الغيرية. وعلى الثاني تارة يكون الغيرية لاجل توقف الخير والصلاح في الامر الخارجى واخرى لاجل الخير والصلاح في نفس الارادة لكونها موضوعا في الادلة كما فيما نحن فيه، فالارادة لا بد وان يتعلق بالراجح وهو البقاء ورجحانه من قبل توقف موضوع الادلة على الارادة واذا كانت هى من الصفات ذات الاضافة فيكون المضاف اليه دخيلا بالمعنى الحرفى وخارجا بالمعنى الاسمى فالتقييد داخل والتقييد خارج فلا تغفل.

وربما يقال والقائل السيد الاستاذ البروجردى في مباحث التعبدى والتوصلى دفاعا عن الاشكال بان ارادية كل شئى بالارادة و ارادية الارادة بنفسها وهذا كما في الوجود وامثاله وانت خير بما فيه من الخلط بين الحيثية التعليلية والتقييدية وربما يرجع ذلك الى ماورد في الاخبار من ان الله تبارك وتعالى خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها وسيأتى تحقيقه عند ذكر الحق في المسألة والذى افاده الوالد مدظله بعد ما افاض تحقيق المسألة وياتى بيانه زائدا عليه هو ان النفس في الافعال الخارجية الصادرة منها لما كانت توجهها الاستقلالى اليها وتكون المبادئ من التصور الى العزم والارادة منظورا بها اى بنحو التوصل الى الغير وبنعت الاليه لم تكن متصورة ولا مرادة ولا مشتقا اليها بالذات بل التصور والمراد والمشتاق اليه هو الفعل الخارجى الذى يتوصل بها اليه فلامعنى لتعلق الارادة بالارادة ولو فرض امكانه لعدم كونها متصورة ولا مشتقا اليها ولا معتقدا فيها النفع انتهى.

وانت ترى انه حل عرفى وخارج عن حيطه المسأله العقلية وان تمام الشبهه حول كيفية حدوث الارادة حسب القواعد العقلية ولا معنى لمثله فى ما يكون سلطانة العقل وسيله البرهان ولا يقاس بالموضوعات الشرعية هذا مع ان فى بعض الاحيان تكون هى منظورا فيها كما فى قصد الاقامة ولقد حان وقت طلوع مابه تنحل المعضلة وترتفع الشبهه وقدم اجماله منا فى السلف باثبات الارادة والاختيار الذاتيين للنفس وان السلسلة قهرا تنقطع بذلك. وقبل الخوض فى الجواب نشير الى اعضاء اخرى فى المقام وهوان فعل الله تعالى اما يكون بالارادة اولا لاسبيل الى الثانى فان كانت بالارادة فهى اما عين ذاته او زائد عليها لاسبيل الى الثانى للزوم الامكان والتركيب من النقص والكمال وللتسلسل ضرورة ان هذه الارادة اما تحصل بلا ارادة او تحصل 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 شديد كما عرفت ضرورة ان المشبه 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 والوجودى 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 والا يلزم تحققها لذاته بلا اختيار فاترى فى كتب المتكلمين وجماعة من الاصوليين من نفي 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 فلا يعقل خلق الشئى بنفسه الشخصية كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فلا بد من ان تطلع على ان النفس المتحدة هى من دار القدرة والملكوت ومن ذوات التجرد والجبروت تكون ظله تعالى فى اجتماعها جميع القوى بنحو الكثرة فى الوحدة على وجه لا يناقض بساطتها ولا يصادم وحدتها وان شئت قلت افعال النفس تنقسم الى الافعال الجوارحى والجوانحى، فما كان من افعالها الجوارحى تحتاج فى وجودها الى المبادئ المفصلة المزبورة من التصور الى العزم والارادة، وما كان من افعالها الجوانحى فلامعنى لاحتياجها فى خلقها الى المبادئ كما هو الواضح 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 تأثيرها فيها ولا تكون فى ذلك محتاجة الى

تصورها بل هي توجد بنفس التصور.

وكثيرا ما تقدر على ايجاد الصور والمتخيلات بالاختيار اى قد يحصل المعنى التصورى فى النفس بالاسباب والمعدات الخارجية كالسمع والبصيرة وعند ذلك لا تكون هى المختارة فى حصوله ولكن فيما اذا كانت المبادئ لتحقيق المعنى التصورى موجودة فى خزينه النفس من قبل وتكون واجبة لمواد المرسمات الذهنية تكون بالاختيار والخيار فى ذلك احيانا ولكن لا اختيار لها على الاطلاق من جميع الجهات كما لا خيار للمبدأ الاعلى فى علمه بذاته و علمه بغيره لا لقصور 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 بما لها 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 ولا الازهان مع وجوده فينا وفى المبدأ بالقطع واليقين.

فعلى ما تقرر الى هنا تندفع الشبهة وانقطعت السلسلة ويثبت الاختيار وهذا الذى ذكرناه مضافا الى موافقته للبرهان يشاهده الوجدان فان من عرف نفسه فقد عرف ربه، فاذا لاحظ كيفية تصدى النفس لخلق هذه الافعال وانها بالنسبة اليها فاعلة بالعناية بل بالتجلى بخلاف فاعليتها لافعالها الجوارحى فانها بالقصد والالة 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 ومخلوقاتهما واما اذا كانت من العوارض وحالاتها القائمة بها قيام الحلولى فلا يتم ما افيد وتقرر.

قلت، نعم ولكن شهادة الوجدان وقضية البرهان كما مر تفصيله على ان الامر ليس كما توهم ولا سيما فى الارادة مع ان مقتضى ما هو الاقرب انها بالنسبة الى جميع المدركات الخيالية والوهمية بالايجاد وخلق المماثلات على التفصيل المذكور فى الكتب المفصلة وما هو النافع لنا هنا كون الارادة فعلها وهو كذلك بالضرورة والوجدان. بل الحق بناء على كونها قائمة بالنفس قيما حلولى ايضا استنادها اليها وتقومها بها فتكون النفس متصدية لوجودها ولكن ذلك لابرادة اخرى زائدة على ذاتها بل بارادة عين ذاتها واختيار

عين حقيقتها فانها مجمع الكمالات قضاء لحق تجردها ولحق التمسك الخاص الثابت بين انحاء الوجودات ولاسيما المجردات كما لا يخفى.

ان قلت، كيف يعقل الارادة الذاتية مع كونها من الصفات ذات الاضافة فيلزم كون جميع المرادات داخلية في الذات وقديمة الوجود قديما ذاتيا

قلت: هذا في المبدأ الاعلى مندفع بان المراد نفس ذاته لانه المحب والمحبوب والغاية في الخلق ذاته بظهورها عليها كما في الحديث الشريف ونظيره فينا اذا تعلققت 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 كما مضى هذا في المبدأ الاعلى واما فينا فرما يشكل لاجل عدم تصدى النفس للارادة دائما بل ربما يريد وربما لا يريد بالارادة الفعلية وتلك الارادة معلول الارادة الذاتية فيلزم الاضطرار لدايم الارادة الذاتية وحله ان المراد من الارادة الذاتية هو تصدى الذات لخلق الارادة الفعلية من غير احتياجاً الى الارادة الاخرى والذات تحتاج في التصدى الى المبادئ واذ حصلت المبادئ وادرك الصلاح يختار الارادة من غير الحاجة الى الارادة الاخرى وهذا لا يستلزم كون الفعل النفساني وهي الارادة اضطرارية لا اختيارية ذاتية سابقة عليها ان قلت نسبة الارادة الفعلية الى الاختيار الذاتي بالامكان فلا بد من الارادة لخروجها من الامكان الى الوجوب.

قلت، لا يتقوم الخروج المذكور بثبوت الارادة الذاتية في النفس بل النفس تتصدى لذلك من غير احتياج اليها كما هو الشاهد بالوجدان، وان شئت قلت ادراك رجحان وجودها كاف في صرف قدرتها الى طرف فتأمل جيدا

ان قلت، لا معنى للارادة الذاتية والاختيار الذاتي في الممكنات لان المراد من الذاتي اما ذاتي باب الايساغوجي واذاتي باب البرهان اما الاول فواضح المنع واما الثاني فهو خارج المحمول الذي لا يتصور الا في حقه تعالى الذي ذاته الوجود والعلم والقدرة والارادة واما في الممكنات فان لها الماهيات والوجود وكما له خارج عنها ومحمول عليها بالضميمة وان كانت حيثية التعليلية عين الحيثية التقييدية في المجردات الامرية.

قلت نعم ولكن كمالات الوجود بما هو الوجود 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 في الصور الارتسامية والمعاني الوهمية فانها موجودة لها زائدة على اصل الوجود ظاهره عليها من بطونها بعد ارتفاع الحجب عنها او بعد اتصافها بالملكية الداخلة في اصل وجودها خلافة

للصور المفصلة هذا مع ان المعروف بين ابناء الفضيحة ان النفس وما فوقها انيات صرفة لا ماهية لها من غير لزوم التنافي مع القاعدة المعروفة كل ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود وللمسألة شأن اخر ومعلم ومتعلم اعلى يطلب من محالها.

وبعبارة اخرى جعل النفس بالجعل البسيط يكفى عن جعل الارادة والاختيار الذاتيين بخلاف الارادة والعلم الزائدين على اصل وجودها فانها يحتاجان الى جعل اخر فهذا هو المراد من الذاتى فى المسألة فلا تختلط ولا تغتر بما فى ظواهر سمعتها والمناطق فى تشخيص العناوين الذاتية عن غيرها هو ان كل حيثة كانت النفس عالمه بها بعلم حضورى يعنى ان علمها بنفسها كاف عن العلم بها فهو داخل فى وجود النفس ولا يعقل جعل بينها وبين النفس ولا شبهة وجدانا فى ان الاختيار مما يدركه النفس باذراك ذاته لا بصوره زائدة على ذاتها .

ان قلت، الاختيار الزامى والاداره لذاته يستلزم لتفويض، ان قلت، كلا فان تفويض يستلزم وجوب الوجود والاستقلال فى الفعل بل لازم الاستقلال فى الذات وهذا غير لازم من تلك المسألة 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 والنواهي 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 وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الارادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف ومالا يحيص عنه فى التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية انتهى .

وقد صدقه جماعة من الافاضل فيما افاده ومنهم العلامة الراكى صاحب المقالات، فقال الارادة التشريعية هى التى تعلق بصدر الفعل عن غيره بالاختيار والارادة التكوينية ليست كذلك، والاولى تنفك عن المراد دون الثانية.

وقال المحشى العلامة قدس سره ان الارادة التشريعية ليست ماتعلق بالتحريك

والبعث فانها من افعاله، فلامقابلة بين التشريعية والتكوينية، بل التشريعية هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا وهذا الشوق يتصور فيما اذا كان لفعل الغير فائدة عائدة الى المرید والافلايعقل تحقق الشوق المزبور ولذلك لايعقل هذا النحو من الارادة في النفوس النبوية والعلوية انتهى.

فتحصل الى هنا ان جماعة اختاروا التفكيك بين الارادتين وهذا المدقق التحرير وان اشرف على التحقيق ولكنه لم يأت بجميع ماهو الحق فذهب الى اتحاد الارادة التكوينية والتشريعية في المبدأ الاعلى والمبادئ العالية بانكار المقابلة وهذا معناه اختياره الارادة التشريعية في مقابل التكوينية في العرف والعقلاء والنفوس الجزئية المستفيدة.

والذي هوالحق ان الارادة التشريعية كالتكوينية من حيث المبادئ والاحكام وانما الاختلاف بينها في المتعلق وبحسب المراد ضرورة ان الارادة من الاعيان الموجودة في افق النفس فيحتاج الى العلة بالضرورة من غير فرق بينها

نعم، اذا اراد الانسان والفاعل المباشر شرب الماء يتحرك نحوه بحركة عضلات اليدوالرجل مثلا وحرارة الفم والازدراد حتى يحصل الشرب، واذا يرى ان يتصدى خادمه ذلك فلايريد الاماهو في اختياره، اى لايمكن من ارادة شئى خارج عن اختيار المرید وهو ليس صدور الفعل من المامور به لانه امر خارج عن حیطة سلطانه بل هو يريد تحريكه وبعثه نحواتيان الماء وهذا امر مقدور له فيبعثه نحوه باستعمال الهيئات الموضوعه 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 في الحكم، فتكون هاتان الارادتان غير متخلفين عن المراد، فلا فرق بين كون الغرض الفائدة العائدة اليه اوكون الغرض الفائدة العائدة الى المامور.

فان الارادة التشريعية في جميع الافراد نبياً كان اووليا اوعاديا لا تختلف حسب التعلق والمراد وانما الاختلاف في المقاصد والاغراض الخارجة عن حیطة الانشاء وابرار المراد كماهو الظاهر.

وبعد هذا البيان القويم البنيان يتقدح مواضع الخلط بين الكلمات هذا مع ان الارادة المتعلقة بفعل الغير اختيارا يستلزم تحقق المراد بالارادة والاختيار، لان ترجيح احد الطرفين بارادة غالبية على الارادة المباشرة لاينافى صدور الفعل عن الارادة والاختيار ولايلزم الخلف المتوهم في كلمات صاحب المقالات .

ثم ان الظاهر من الكفاية تفسير الارادة في التكوينية والتشريعية بالعلم بالصلاح،

فقد عرفت ان الارادة بمعنى واحد في الذاتية والفعلية وفي المبدأ وغيره وانما الاختلاف في هذه الارادات في الامور الخارجة عنها اللاحقة بها فتوصيفها بالتشريعية لاجل تعلقها بالتشريع والتقنين.

واما كيفية الارادة التشريعية في المبدأ الاعلى فهى من المسائل الغامضة التى قلما يتفق لبشر ان يصل الى مغزىها ويكشف لديه مصيرها وموردها فان ذلك من شعب كيفية نزول الوحي وايحاء الكتب الى الانبياء المرسلين وهذا من اسرار الاسفار الاربعة ومن بطون المعارف الالهية وقد فصلناه في القواعد الحكيمية فتكون خارجة عن هذه العلوم الاعتبارية، ولقد اشير الى 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، لا يمسسه الا المطهرون»، وقوله تعالى: «ان هو الاوحى يوحى، علمه شديد القوى، ذومرمة فاستوى، وهو بالافق الاعلى، ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى، فاوحى الى عبده ما اوحى، ما كذب الفواد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى ولقد رآه نزلة اخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى» وربما يشير الى تلك البارقة الالهية ما عن الصادق (ع): «والله ماجئت ولاية على (ع) من الارض، ولكن جاءت من السماء مشافهة». وقال فى الصافي وفى 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 والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا.

الفصل الثانى فيما يتعلق بهيئة الامر وضعيتها وضعا

وهو يتم في المقامين.

وقبل الخوض في ذلك لابد من الاشارة الى الخلط الواقع في كلمات الاعلام (ره) وهوان عنوان المسألة اجنبى عن البحث عن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء فعلا كان او تركا هذا اولا وثانيا لاعمى 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 وهوان الموضوع له في الصيغه هوالطلب المطلق والبعث المطلق وبناء على بعض الاقوال الاخرىأتى النزاع الاخر وهوانه هل يمكن استفادة الوجوب والحصة الخاصة من الطلب مثلا ام لا؟ وثالثا ليس ببحث 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 ولا تختلط. ورابعا كثير من المباحث الاتية كبحث المرة والتكرار والفور والتأخير والنفسية والغيرية خارجة عنها وضعا ومربوطة بها اطلاقا كما لا يخفى.

المقام الاول:

في انها هل لها معنى واحد، اوالمعاني المتعددة،؟ وعلى الاول هل معناه الواحد هوالطلب اوالبعث البسيط من غير تلونه بلون خاص اوهوالطلب الوجوبى اوالبعث الوجوبى والندبى ويصير المحتملات ستة، وعلى الثانى فهل هى حقيقة فى التعدد بالوضع التعيينى

لكثرة الاستعمال مجازا، وتلك المعاني المتعددة كثيرة منها الطلب بقسميه والاغراء والتحديد والاستهزاء والتعجيز والارشاد وغير ذلك من المذكورات في الكتب المفصلة كما ان الاقوال في المسألة مختلفه، واما وحدة المعنى وتعدد المستعمل فيه مجازا فهو ساقط كما مر في المجازات.

اما توهم تعدد المعنى فهو في غاية الوهن لما فيه مضافا الى البعد عدم شهادة شئى عليه وتخيل ان كثرة الاستعمالات في المختلفات من المواقف دليل تعدد الوضع في غير محله، لان الخلط بين الدواعى استلزم ذلك كما افاده الاصحاب (ره) فالهيئة في قوله تعالى: «فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم» مثلها في قوله تعالى: «أقيموا الصلوة» الا ان الداعى في الاولى افادة العجز بل لازم الاستعمال وفي الثانية افادة الاستهزاء وفي الثالثة كذلك، اى افادة نفس البعث الى المتعلق مثلا، وهكذا في التمنى والترجى، بل الامر كذلك في ساير الهيئات المستعملة في المختلفات كالاتفهام، فان اداته ليست موضوعة للمتعدد حتى يصير له معنى استفهاميا حقيقيا ومعنا انكاريا وهكذا بل الخصوصيات مستفادة من اللواحق الخارجة عن حدود الموضوع له وقد يشكل بانه لا بد من الالتزام بالتعدد لان كل استعمال لا يخلو عن داع فهو امر لاحق بالهيئة وغير داخل في الموضوع له ففما يستعمل في العجز والاستهزاء والتهديد والانذار يكون المستعمل فيه واحدا والدواعى مختلفته ويريد المستعمل ابراز داعيه بذلك واظهار مقصوده بمثله من غير الاستعمال المجازى اولزوم تعدد الموضوع له، فلا بد من كونه كذلك ايضا في الهيئات المستعملة في الكتاب تكليفا على العباد فيكون الداعى في الامر بالصلوة والصوم ابراز شئى زائد على اصل البعث والطلب وهو اللزوم والثبوت والوجوب والتحتّم، مع انه غير قابل للتصديق وليس امرا وراء ذلك يمكن ان يعد داعيا في هذه الاستعمالات فيتعين تعدد الموضوع له.

وبعبارة اخرى ما افاده الكفاية بقوله ان الصيغة لم تستعمل في واحد منها الا في انشاء الطلب ولكن الداعى الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى يكون اخرى احد هذه الامور كما لا يخفى انتهى في غاية الاشكال لان البعث والتحريك هو تمام مفاد الهيئة وليس داعيا زائدا على اصل الموضوع له مع انك عرفت من لزوم الامر الاخر وراء الموضوع له والمتمعمل فيه يعد هو الداعى كما في ساير الاستعمالات. وما افاده بقوله وقصارى وهو كون الموضوع له هو انشاء الطلب المقيد بداعى البحث والتحريك فيكون مجازا في ساير الاستعمالات غير سديد عندنا من انكار الاستعمالات المجازية بمعنى الاستعمال في غير الموضوع له. اللهم الا ان يقال بان الهيئة

الفصل الثاني- فيما يتعلق بهيئة الامر ووضعيته وضمها _____ ٢٦٣
للبعث والتحرك الاعتبارى الى المادة واذا لم يكن قرينة على احدى الدواعى فهى تفيد
مطلوبية المادة.

ان قلت، ماهو الداعى هو جعل المادة والتعلق على ذمة المكلفين وتكون متكفلة
لافادة الجهة الوضعية فى هذا البعث والتحرك الانشائى فى خصوص التكليف الالهية
فالداعى فى صل وامثاله جعل الصلوة فى الذمة وديننا.

قلت، هذا غير معقول للزوم التسلسل ضرورة ان مجرد اشتغال الذمة غير كاف
لانبعث المكلف والقيام نحوه فلا بد من ايجاب افراغ الذمة والامر به، واذا كان مفاد الامر
الثانى ايضا جعل شئى فى الذمة يتسلسل فلا تغفل.

فتحصل ان القول بوحدة الموضوع له ليس واضحا سبيله سواء كان المستعمل فيه
ايضا واحدا فلا يكون مجازا اصلا او كان متعددا ومجازا.

ان قلت لا بد 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 الا ابراز ما فى القلب والنفس من
السخرية والاستهزاء. وماشاكلهما فالصيغة فى كل مورد منها تبرز معنى يختلف عن الثانى
وغيره فيكون المعنى المستعمل فيه متعدد.

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 وما هو القابل
هو المعانى الاعتبارية مع قطع النظر عن التقيد المزبور فيكون الانشاء هو الايجاد الاعتبارى
المستلزم للوجود الاعتبارى فى محط الاعتبار.

فالمستعمل فيه امر وما هو السبب لبروز الدواعى امر اخر فان المستعمل فيه هو المعنى
الايجادى بعثا كان او طلبا او غيرهما وهو الموضوع له، وهذا الاستعمال بعد تحققه كاشف
ومبرز لما هو الداعى اليه والمقصود الاصلى منه والمراد الجدى فلا تختلط.

واما توهم ان قضية هذا التقرير تعدد المستعمل فيه دون الموضوع له لان
الاستعمال اعم من الحقيقة فهو افسد لما اشير اليه من ان جميع الاستعمالات المجازية
حقايق لغوية ومجازات عقلية.

هذا كله بناء على التعدد واماناء على الوحدة فاحتمال كون الموضوع له الطلب

الندبى او البعث الندبى فى غاية الوهن لعدم الشاهد عليه والاستعمال الكثير فى الندب لا يقتضى كونه هوالموضوع له و غيره مجازا كما هو الظاهر.

واما احتمال كونه الطلب الوجوبى او البعث 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 ممنوعة الاستعمال الا فى مقام الداعى الى البعث والتحرك وهذا ايضا غير صحيح جدا.

واما كون القيد هو الوجوب فهو وان يساعده احيانا بعض الانصرافات ولكن المتبادر والمنصرف اليه فى مجموع الهيئات عدم كون الوجوب بمفهومه الاسمى داخلا ولا سىما على القول بان مفادها معان حرفية واستفادة الوجوب عند البعث والتحرك والطلب والاستعمال امر اخر كما لا يخفى.

فبقى الاحتمالان الاخران، احدهما ما هو المشهور من انه موضوع الانشاء الطلب، وثانيهما انه موضوع للبعث نحو المادة والمتعلق من غير كون مفهوم الطلب الاسمى واردا فى الموضوع له او البعث الاسمى لانها قضية المعنى الجزئى وتفسير مفاد الصيغة بالطلب والبعث والاغراء غير مستلزم لكونها داخلة فى الموضوع له بالمفاهيم الاستقلالية.

والذى هو الاقرب فعلا فى النفس بعد المراجعة الى الموارد المختلفة من استعمالات الصيغ خصوصا فيما تستعمل بالنسبة الى الحيوانات ولا سىما عند مراجعة الابكيمين فى افادة المقاصد وخصوصا اذ اراجعنا الى حالات البشر قبل التاريخ وان الالفاظ قامت مقام الحركات الصادرة من الاعضاء واليد فى الافادة والاستفادة.

ان الهيئات قائمة مقام الاشارات من الاخرين واذا كان رب الكلب يأمر المتعلم نحو الصيد باليد والهيئات الاستعمالية فلا يتبادر منه انها موضوعة للتحرك الاعتبارى والبعث والاغراء نحو المادة فى عالم الوضع واللغات وسائر 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 سائر الاستعمالات كالتعجيز والاستهزاء والاستعمال الاعم خارج عن الموضوع له بالضرورة والا يلزم 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 الواقعی والصوری، اللهم الا ان يقال كيف يمكن الالتزام بانه صوری وهزل مع ان الاستعمال متقوم بالجد او ان الاستهزاء متقوم به ايضا، والذي هو التحقيق في المقام ماذكرناه في الاوامر الامتحانية والاعذارية من ان ترشح الارادة الجدية كما مر تفصيله في الطلب والارادة فعلیه يترشح الارادة الجدية الى البعث والزجر لما فيه المقصود والمطلب وهو السخرية والتعجيز.

فتحصل الى هنا ان ماهو المتفاهم من الهيئة بعد المراجعة الى قيامها مقام الاشارات هو التحريك والبعث والاغراء لا بمفهومها الانشائي بل بمصدقها الشايح الصناعي.

ان قلت، بناء عليه يلزم كون الموضوع له خاصا مع ان مقتضى ما تحرر عموم الموضوع له في الهيئات.

قلت، نعم، ولكنه فيما لم يكن دليل يقتضيه.

ان قلت قضية بعض الشبهات السابقة في الوضع امتناع عموم الوضع وخصوص الموضوع له.

قلت نعم، ولكنه قد مضى 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، ففي مقام وضع اسماء الاشارة مثلا يتوصل بالاستعمال الخارجي الى الموضوع له، وبافادة عدم اختصاص هذه اللفظة بهذه الشخصية والهوية يتوصل الى تجويز استعمالها في ساير المسانحات مع المستعمل فيه والمشابهات معه فافهم واغتنم.

ثم انك قد عرفت فيما مضى ان الوضع في جميع الهيئات نوعي وهكذا في المواد لما عرفت ان المناط في الموضوع الشخصي كون الهيئة والمادة معا موضوعة بوضع واحد كما في الجوامد وايضا قد مضى انه وضع فعلي لانه لا تهوي لان معنى الوضع التهيؤي عدم دلالة الموضوع على شئ الاعم الانضمام والمادة والهيئة الموضوعتان وان تدلان على معنى مخصوص ولكن المادة بلا هيئة معلومة او موضوعة تدل على المعنى التصوري ولا دال معها على خصوصيتها وهكذا في جانب الهيئة فلا تختلط.

تذنيب: قضية ما مرنا ان صيغة الامر ليست الاقامة مقام التحريك باليد في عالم الاعتبار والمواضعة وعند ذلك قد يشكل استعمال ذلك للزوم كونه استعمالا ايجاديا

والاستعمال الابداعي مستحيل لتقدم الاستعمال بتقدم المعنى المستعمل فيه عليه ولولبارية او لو كان معاً في الزمان بل في المرتبة ضروره ان الاستعمال في ساير الالفاظ ليس سبب تحقق لمعنى بل المعنى يتحقق بعله اخرى فتقدمه على الاستعمال واما اذ كان نفس الاستعمال عله وجود المعنى فهو متقدم عليه فكيف يصح الاستعمال و يترشح الارادة الى ذلك واليه يشير العلامة المعظم في الدرر فانكر الاستعمال الابداعي

ويمكن حله بان المعاني التي يستعمل فيها الالفاظ يتصور قبل الاستعمال وباستعمالها فيها يعتبر وجود تلك المعاني خارجا فافهم واغتنم.

ابقاظ وارشاد: قضية ما مر في صيغة الامران ساير الصيغ الانشائية كالفاظ التمني والترجي والاستفهام والتشبيه ليست مستعملات في المعاني المختلفة مجازا واشتركا لفظيا حتى في المبدأ الاعلى تعالى وتقدس.

والذى هو الموضوع له واستعمل فيه هي المعاني الوجدانية وسائر الاستعمالات ترجع اليها وتختلف بالدواعى والاغراض وما هو المعنى الوجداني هو المعنى الاعتباري الكلي المتخذ من الامور الواقعية القلبية والوجدانية من غير كونها داخله في الموضوع له فاذا قيل: لعل الله يحدث بعد ذلك امرا، اوقيل: لعله يتذكر او يخشى، فليس معناها الارضاء التحقق من غير دخول ساير اللوازم في الموضوع له ومنها الجهل والعجز مثلا بل لا بد هنا من منشأ وهو الاعم من العلقه الامكانية الملازمة للجهل والعجز او المحبة الوجدانية المقارنة مع العلم والقدرة وبعبارة اخرى جميع الترجيات والتمنيات في الكتاب والسنة حقيق لان ميزان الحقيقى والانشائي هو انه ان كان في المتكلم محبة وعلقه بالنسبة الى تحقق المرجو والتمنى فهو حقيقى والا فهو انشائي وصورى وهذا يتصور في حقه تعالى لانه مع علمه وقدرته يجب هداية فرعون ولكن لزوم المفسد في النظام الاثم مثلا لا يمكن من التخيلات وحملها على المجازات كما اشير اليه غير مرضى لعدم الاحتياج اليه بعد وضوح حملها على الحقيقة وبعد امكان تعلق الرجاء والتمنى بالمستحيلات فافهم واغتنم.

وفي الاستفهام ليس الاطلب الفهم القائم مقام حركة اليد في الطلب ولكنه كما يحصل بحركة اليد طلب الفهم الواقعي الحقيقى كذلك يحصل معنى الاستفهام الانكارى فأتري في كتاب ابن هشام من جعل معنى همزة الاستفهام قريبا من السطر الواحد لا يخلو عن تاسف. هذا وربما يحسن الكلام بتغافل العالم والقادر عن لوازم الاستعمال فيكون من الاستعمال الحقيقى ايضا ولكنه ادعاء وهذا لا يستلزم المجازية في الكلمة وان كان من المجاز العقلي الذى ذكرناه في محله وهو اختلاف المراد الاستعمالى مع المقصود الجدى فما في

الفصل الثاني- فيما يتعلق بهيئة الامر وضعيتها وضعا _____ ٢٦٧
الكفاية من تقسيم هذه المعاني الى الحقيقي والانشائي لا يخلو عن غرابه فان ما هو الحقيقي ليس
من الموضوع له رأسا فلا تختلط.

المقام الثاني

بعد ما عرفت وحدة المعنى وانها هو التحريك الاعتباري بالحمل الشايح من غير
اخذ القيد الاخر فيه من الوجوب او الندب فلا بد من الالتزام باحد الامرين: اما عدم لزوم
الامتثال عقبيه الامع القرينة او اثبات ان عدم القرينة على ساير المعاني قرينة الوجوب
والتحتم من غير لزوم كون الاستعمال مجازيا لاسبيل الى الالتزام بالاول فيتعين الثاني، واما
الدليل على الدعوى الاولى ان بناء العرف والعقلاء عليه قطعا و كثرة الاستعمالات الاخر
مع القرائن لا تورث قصورا في بنائهم كما هو الشاهد ودعوى ان بنائهم على الاخذ
بالامر لوجود القرينة عليه حالية كانت او مقالية غير بعيدة ولكن المراجعة الى عاداتهم يعطى
انهم يواخذون عليه ويحتجون بعضهم على بعض من غير التوقف على القرينة ومن غير
انتظارها فاصل هذا ولزوم التبعية مما لا شك فيه ايضا وتوهم ان ما هو موضوع البحث ليس
مطلق الصيغة بل الصيغة الصادرة عن الاستعلاء والعلوجعا او على سبيل منع الخلو وفي ذلك
كفاية للقرينة من غير الحاجة الى اثبات الدعوى الثابتة فاسد ضرورة ان التحقيق في تلك
المسئلة عدم اعتبارهما في مفهوم الامر رأسا مع ان المعروف بينهم كفاية العلوهذا مع ان
الوامر الندبية صادرة عن المبادئ العالية فلا يكفي ذلك للقرينية.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان البحث حول الدعوى الثانية يقع في الجهتين: الجهة
الاولى في امكان التوسل الى افادة الارادة الحتمية للزومية والى افادة الوجوب واللزوم
باليئة الموضوع للمعنى الاخر، الجهة الثانية في كيفية استفادة الوجوب منها فان مجرد
الامكان غير كاف عن المرحلة الثانية ومقام الاستظهار والاثبات.

اما الجهة الاولى فقد يشكل ذلك عقلا لان الالفاظ الموضوع للمعاني لا تدل
الاعلى الموضوع لها ومع فرض كون الاستعمال حقيقيا ومع فرض عدم قيام القرينة كيف
يعقل توسل المولى الى افاده الارادة الوجوبية والتكليف للزومية والغرض الحتمى.

نعم يمكن استظهار العادة الخاصة منه بعد مضى مدة او اعلام رسمى بان يكون
بنائه على الاتيان بالقرينة الوجودية في ساير الموارد وعلى عدم الاتيان بالقرينة عندما اذا
كانت ارادته حتمية وقصده لزوميا

ولكنه في المقام غير صحيح لان الاعلام الرسمي غير موجود وبناء العقلاء والعرف على حمل الاوامر الاولى الموجودة في الكتاب والسنة على الوجوب من اول الامر فلا بد من استناد الوجوب الى الوضع وهذا ايضا خلاف المفروض.

ويمكن ان يقال في الدفاع عن الاشكال المذكور بان بناء العقلاء في محاوراتهم من قبل الاسلام على ذلك ولاطريقة حديثة له في هذا الباب فكما انهم يحتاجون بذلك في محاوراتهم فكذلك الامر في التكاليف الالهية فالتكلم المرید افادة الارادة للزومية يتمكن عند ذلك من ترك القرينة على ساير الدواعى التي يمكن ان تكون مقصوده في 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 مراده ومقصوده او غير ذلك من الطرق التي استدلت بها في مرحله الاثبات من دعوى الانصراف او الكاشفية العقلائية او امثالها ثم ان قضية مامر من جعل اللزوم والوجوب من الدواعى في الاستعمال هو امكان ذلك ايضا ولكنه يحتاج الى نصب القرينة على ذلك كما لا يخفى فعليه اذا امكن ذلك في الجملة فلا مانع 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 لا مانع من ارادة تحميل الوجوب من التحريك الاعتبارى بالصيغة كساير الدواعى واخرى بلحاظ حال الاثبات وانه كيف تمشى الارادة من المتكلم المرید وجوب شئى ولزومه مع عدم استعماله ما يدل عليه بالدلالة الوضعية ولا ما يكون قرينة على مراده وداعيه و يندفع ذلك بانه بعد ما يجد ان بنائهم على الامتثال وعدم الاعتذار ببعض الاغدار يتمشى منه المقصد والارادة واختلافهم في وجه ذلك لا يورث خلافا في ارادته فما افاده جمع من ان قضية التبادر هو الوجوب لا يرجع الى محصل للزوم المجازية في غيره مع شهادة الوجدان على خلافه ولا يثبت بعد ذلك استناد التبادر الى حاق اللفظ كما هو الظاهر.

واما الجهة الثانية في كيفية استفادة الوجوب بعد ثبوت افادتها الوجوب وبعد ما ظهر امكانه عقلا فنها طرق عديدة مفصلة في الكتب المطولة ونحن نشير الى عمدتها 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 كاشفا عقلايا وفيه ما لا يخفى لان الكشف العقلائي منوط بكثرة الاستعمال البالغ الى حد الاتفاق في الارادة اللزومية مع القرينة حتى يعد من الوضع التخصصي والافلاوجه للكاشفية الظنية فضلا عن العقلائية.

الثالثة ان عدم القرينة قرينة الوجوب واللزوم ولعمري انه اقرب الوجوه فان العرف والعقلاء بنائهم على نسبة الوجوب واللزوم الى المولى بعد مارأمنه الامر والبعث والتحرك فيعلم من النسبة المزبورة ان الصيغة تلازم الوجوب والحتم عند قيام قرينة العدمية.

وان شئت قلت الوجوب والندب من العناوين المتقابلة ومنشأ تقابلها اما ذاتها لما بينها من الاختلاف الذاتي في عالم العنوانية او اختلاف مناشئها وهي الارادة الموجودة في النفس المولى واختلاف الارادات ليس كاختلاف المهيئات العالية الجنسية او النوعية بل الارادة في الندب والوجوب من نوع واحد واختلافها بالمنضومات الفردية وما قرع سمعك من التشكيك الخاص فهو ليس في الفردين من النور والوجود العرضيين بل هو في النور الواحد الذي له مراتب وما هو فيه التشليك هو الواحد الشخصي بحسب مراتبه من العلية والمعلولية واما بين الافراد العرضية التي ليست بينها العلية والمعلولية فلا تشكيك خاصي فلما معني لتصوير التشكيك بين الفردين من الخط الطويل والقصير فانها متباينان كزيد وعمرو والنور الضعيف الموجود بين وجود القوى ممتاز عنه بنفس النورانية لابلنورا الاخر هذا التشكيك هو التشكيك العامي.

فبالجملة لا يعقل كون الوجوب ناشئا عن الارادة الغير المحدود والندب من الارادة المحدودة وان كانتا مشككة فانه عما نحن بصدد اثباته فاذا كان كل واحد منها غير الاخر في الوجود والعلل ومباذبا فلا معنى لاحتياج احديهما الى الاخر نعم يمكن كون قرينة احديهما بعدم القرينة فعند ذلك يتم المقصود ويستفاد الوجوب عند التحريك والبعث فلا تغفل.

الرابعة: ان بناء العقلاء على تمامية الحجة من المولى بالامر ولا يصغى الى الاعذار الراجعة الى الاحتمالات والاستعمالات الكثيرة للصيغة، فكانهم يرون ان تمام الموضوع لوجوب الطاعة هو البعث والاغراء سواء كان صادرا بالصيغة او بالاشارة ونحوها من غير التوجه الى المسائل العلمية والتشكيك الخاصي بين انحاء الارادات وان الظاهر من طريقهم ان بعث المولى لا بد وان لا يكون بلا جواب وانه لا بد من الانبعاث نحوه الا اذا ادل الدليل على الترخيص.

اقول، هذا ما افاده السيد المحقق الوالد مدظله واستظهر ان ذلك هو مرام شيخه

العلامة اعلى الله مقامه. وانت بعد المراجعة الى الدرر تحيط خبرا بان الامر ليس كما قيل وان ما افاد، غير مقبول ضرورة ان العقلاء ينسبون الارادة الحتمية والوجوب واللزوم الى الولى والفقهاء وارباب النظر بناءً هم على الافتاء بالوجوب في هذه المواقف، ولو كان الامر كما ذكرنا كان لذلك وجه.

الطريقة الخامسة: ان قضية مقدمات الحكمه هو الوجوب واللزوم وذلك لان الوجوب واللزوم من العناوين الاعتبارية التي لا يحتاج في مقام الافادة والاستفادة الى القيد الزائد بخلاف الاستحباب والتدب.

وان شئت قلت، الارادة التي توجد في النفس لافادة الوجوب لاحد لها بخلاف الارادة التي توجد فيها لافادة التدب. وبعبارة ثالثة ان كل طالب انما يأمر لاجل التوسل الى ايجاد المأموره فلا بد وان لا يكون طلبه قاصراً عن ذلك والافعليه البيان والطلب الالزامى غير قاصر عنه دون الاستحبابى فلا بد ان يحمل عليه الطلب انتهى.

اقول، هذا هو الوجه الذى اعتمد عليه صاحب المقالات، ولعمري انه اسخف الوجوه وكانه نسب اليه ما لا يرضى به لانه كيف يمكن ان يكون نقاط الضعف فيه مخفية على مثله قدس سره.

فبالجملة كل مفهوم اذا كان مقابل مفهوم اخر اما يكون تقابلها بتمام ذاتها البسيطة او المركبة او ببعض الذات، فاذا كان ببعض الذات فلا بد من الاشتراك في البعض الاخر، فان كان الوجوب والتدب من قبيل الاول او من قبيل الثانى فلا يمكن كفاية الصيغة المطلقة لاستفادة احدهما المعين بالضرورة لاحتياج كل الى القيد والقرينة، وان كان ما به الاختلاف عين ما به الامتياز وتكون النسبة بينها نسبة الاقل والاكثر فهو لا يتصور في العناوين مطلقا والوجوب والتدب منها بالضرورة ولوسلمنا ان المقصود اثبات الامر الاخر وهو الوجوب وعدم الوجوب، اى يكون النظر الى حقيقة خارجية تكون هى منشأ انتزاعها وليس الوجوب من الامور الاعتبارية بل هى من الانتزاعيات فانه عند ذلك يأتى مامرنا من ان التشكيك الخاصى بين الارادات لا يستلزم كون الارادة فى اول وجودها منشأ لانتزاع مفهوم الوجوب بل الامر بالعكس.

لان الوجوب ينتزع من المرتبة الشديدة ولادليل على وجود هذه المرتبة بل القدر المتيقن هو اصل الارادة الذى هو منشأ انتزاع مفهوم اللاوجوب.

فتحصل ان التمسك بمقدمات الحكمة موقوف صحته على اثبات ان الاطلاق يقتضى الوجوب و هو ممنوع لما مر من اختلاف العناوين بحسب المفهوم واختلاف

الارادات بحسب الوجود واختلافها في الشدة والضعف تابع لاختلاف المصالح والمفاسد المدركة في المرادات والمتعلقات وليس ذات الارادة بما هي الارادة ذات تشكيك بل التشكيك فيها يتبع التشكيك في الجهات الاخر ولو كانت ذواتها مشككة بالتشكيك الخاصي كما لايبعد ذلك في بادى النظر، ولكنه اجنبي عن المرام والمقصود في المقام، فينحصر الاستفادة بالطريقة الرابعة، وهوان طريقة العقلاء على استكشاف الارادة الجدية الحتمية من القرينة العدمية وهو عدم ذكر القرينة الوجودية على ساير الدواعى في الاستعمال

فتحصل ان الشبهة كانت موقوفة على مقدمات احدها كون الصيغة موضوعة للتحريك الاعتبارى او البعث والاغراء او انشاء الطلب او ايقاع 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 وسائر الاديان فلاحظ وتدبر جيداً.

ولعمري ان المسألة واضحة وما كانت تحتاج الى هذه الاطالة ولا سيما بعد كونها علمية لاعملية الا في بعض الموارد الآتية، ومن العجيب اطالة الاعلام هنا حول بعض ما لاربط له بالمقام من ذكر الاقوال واحتمالات في تعريف الوجوب والندب وعلى ذلك لم يأت بما هوالحق، فان شئت فراجع نهاية الاصول للسيد الاستاذ البروجردى (ره) حتى تفق على ما اشيراليه.

ثم ان هاهنا طرقاً اخر كدعوى حكم العقل بلزوم الاطاعة اودعوى ان العقل يحكم بلزوم الامتثال وامثال ذلك مما غير خفى وجه ضعفها في حد ذاتها مع ان مقتضى هذه الطرق عدم جوازافتاء الفقيه بالوجوب الشرعى في المواقف التي وردت الاوامر في الكتاب او السنة 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 في ما اذاورد الامر في جملة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة والجنابة بل وفيما اذا ورد الامران في الجملتين المتعقبين كقوله تعالى: «اطيعوا الله

واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» فمن قال بان الموضوع له هو الوجوب كما ايده الكفاية فيلزم الاشكال العقلي في الاولى لعدم امكان الجمع العقلائي بين استعمالها في المجاز والحقيقة، فلا بد من دعوى سقوط هذه الجملة عن اثبات الوجوب بها بعد قيام الدليل المنفصل على عدم وجوب غسل الجمعة، ويلزم الاخذ بالجملة الثانية وحملها على الوجوب لان القرينة العقلية على عدم الوجوب الشرعي في الامر الاول لا يورث قصورا في دلالة الصيغة على الوجوب بالوضع قطعا.

ومن قال بان الموضوع له امر وحداني بسيط على اختلاف التعابير التي اشيرت اليها فله يجب غسل الجنابة معللا بان القرينة قائمة على ان الداعي في غسل الجمعة هو جعل الاستحباب والندب دون غسل الجنابة والقرينة العدمية قائمة على ان الداعي في الاخر هو جعل الوجوب على الوجه الذي مضى.

نعم، ربما يمكن دعوى ان للمتكلم الاتكاء على القرينة في غسل الجمعة بان التفكيك خلاف التفاهم العرفي فا يصح للقرينة موجود في الكلام.

ومن هنا يعلم وجه النظر في المثال الثاني وانه على مسلكتنا ربما يشكل استفادة الوجوب لصحة اتكاء المتكلم على القرينة الموجودة فتأمل.

ولذلك قيل وقلنا في محله ان قوله تعالى: «ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» قاصر عن اثبات التحريم لقوله تعالى: «تعاونوا على البر والتقوى»، فافهم واغتم.

ويمكن دعوى ان الوجوب لو كان يستفاد من مقدمات الحكمة فلا يثبت هنا لان ما يصلح للقرينة يورث الشك في تمامية المقدمات، واذا كان يستفاد من القرينة العدمية فيقع المعارضة بين قرينة الوجوب وهو عدم القرينة وما هو القرينة على الندب الصالح للقرينة.

يقاظ، ربما يمكن الاستدلال على ان الامر واجب الامتثال بقوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن امره» وقوله تعالى: «ما منعك ان لا تسجد اذا مرتك» والمراد من الامر هو الهيئة والصيغة المستعملة في الكتاب على الوجه الذي مضى تفصيله. فهاتان الايتان تدلان على ان نفس الامر بالصيغة كما في قصة ابليس: «اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس» تقتضى الامتثال ولزوم التبعية ولكنها لا تدلان على ان ذلك لاجل الدلالة الوضعية بل ربما كان لاجل ما اشيرنا اليه فلا تغفل.

فائدة اقداشير الى امراجالا وهوان موضوع هذه المسألة وهوان صيغة الامر هل تدل على الوجوب ام لا بل هو مطلق الصيغة ولو كانت ارشاديا او موضوعها الاوامر المولوية لاسبيل

الى الاول فيأتى اشكال وهو ان الاوامر الصادرة عن الفقيه في مقام الافتاء بل والصادر عن النبي والائمة صلوات الله عليهم في مقام الافتاء ليست مولوية بل هي المرشدة الى حكم الله تعالى وقانونه فلاوجه لاستفادة الوجوب منها تمسكا ببناء العقلاء والعرف واستدلالاً بطريقة المولى والعبيد، فما كان في الكتاب مثلاً فهو يعد من الاوامر المولوية وهكذا ما كان نظيرها وماورد في المآثر من الاوامر ونحوها فلاشهادة من العقلاء بعد كونها مرشدة فهي تابعة للمرشد اليه من كونه وجوباً او ندباً واستفادة ذلك اى ان المرشد اليه واجب او ندب لا يمكن الابل بالقرينة الخاصة والعجب من استنادنا البروجردى (ره) حيث توجه الى هذه النكته ولكنه مضافاً الى قصور في تقريره اشكالا غير واصل الى اصل الشبهة وهو عدم لزوم الامتثال فيما اذا ورد الامر في الاخبار والروايات بشيىء في العبادات كان او غيرها مع ان الضرورة قاضية بخلاف ذلك وان العقلاء مع كون موضوع المسألة هي الاوامر المولوية يتحركون بتلك التحريكات من الفقهاء كانت او من الائمة عليهم السلام ويكشف بها القانون الالزامى الا اذا قامت القرينة على الخلاف فاذا سئل مثلاً عن صلوة الكسوف فقال صل او عن زكاة الابدان فقال زك وهكذا بناههم على لزوم القيام والانبعاث واستكشاف القانون والحكم الالزامى بلاشبهة وريب.

والذى هو الحجر الاساسى عدم ورود النص في ان موضوع مسألتنا هذه مخصوص بتلك الاوامر وان الاوامر الصادرة في مقام الافتاء تكون مولوية، لان ميزان المولوية ليس كون الامر معاقباً على ترك المأمور به كما في اوامر الاب والزوج بالنسبة الى الابن والزوجة، ولا يكون ميزانها كون المأمور به فيه صلاح الامر والا يلزم عدم كون اوامر الله تعالى مولوية. اللهم الا ان يقال ان المناط صحة العقوبة عليه وهذا لا يكون في امر الفقيه والمفتى بالضرورة. نعم هو مصحح العقوبة لاجل العلم بالارادة اللزومية من قبل المولى الحقيقي، فهذه الاوامر كواشف عن الارادات المستورة هذا وفي كون الاوامر الالهية التشريعية مولوية اصطلاحية اشكال قوى نشير اليه في ذيل تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى وعليهذا يسقط الواجب الشرعى، فيكون جميع الواجبات الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية.

فتحصل ان بناء العقلاء على الامتثال في هذه الاوامر ايضا وما اشتهر من ان موضوع هذه المسألة هي الاوامر المولوية اوقيل ان موضوع البحث هي الاوامر الصادرة عن العالى المستعلى غير ورجيه. نعم لابناء من العقلاء على وجوب الامتثال ولا تكون الصيغة كاشفة عندهم عن الارادة الحتمية الا في بعض الصيغ ومجرد كونه صيغة الامر لا يكفي

لوجوب الامتثال. واما توهم الملازمة بين كونها امرا وبين كونها واجب الامتثال والانبعاث او واجب الاطاعة والتبعية فهو ناشى عن اعتبار مفهوم العلو والاستعلاء في مفهوم الامر وقد مر فسادة تفصيلا.

بحث وتفصيل قد تستعمل الجمل الخبرية في مقام الانشاء وهى تارة تكون فعلية كقوله مثلا يعيد ويتوضأ ويغتسل وكقولهم بعت واشتريت وقبلت واخرى تكون اسمية كقوله انت ضامن او هو ضامن او هى طالق وهذا مسجد فهل في هذه المواقف تكون الاستعمالات مجازية او تكون حقيقية وعلى كل تقدير يستفاد الوجوب من القسم الاول وهى الجمل الفعلية الاستقبالية ام لا وعلى الاول فاهو طريق فهمه واستفادته، فالكلام يتم في جهات نشير اليها اجمالا

اولها في كيفية الاستعمال ظاهر المشهور انها مجاز لظهور ان الهيئة موضوعة للاخبار واستعمالها في غيره من المجاز في الكلمة، وصرح بعض المتأخرين 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 في كلماتهم ما هو الموضوع له والجامع الذى لا بد منه والايلزم الاشتراك اللفظى الذى يفرمته هوالآء كيف وهم يفرون من تعدد المعنى الحقيق والمجازى فضلا عن تعدد الوضع والموضوع له.

واختار **الوالد المحقق** امرا ثالثا وهو المجازية بالمعنى الذى اختاره في محله فلا يكون الاستعمال الا في الموضوع له ولتنقل المخاطب الى ما هو المقصود فيكون من باب الادعاء فالجمل الاخبارية مستعملة في ما هو الموضوع له وهو الاحبار عما يأتى بدعوى تحققه عن المخاطب وانه يقوم به من غير احتياج الى الامر بل سلامة فطرته كافية في بعثه اليه كما في امرالوالد ولده بهذه الطريقة المشتملة على التلطيف والاستيناس.

ولا يخفى ان ما هو المبحوث عنه في كلماتهم هنا هو الجمل الفعلية الاستقبالية ومن الممكن دعوهم التفصيل بين هذه الجمل المشار اليها، ولكن الذى يظهر لى ان الالتزام بالمجاز غير صحيح لظهور هذه الجملات في الانشاء مثل ظهورها في الاخبار، وكما ان للثاني يحتاج الى القرينة كذلك الاول، فتكون القرينة معينة لاصارفة. فبالوضع التخصصى بلغت هذه الهيئات لكثرة الاستعمال الى الحقيقة الثانوية بحيث لا يفهم 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 في صيغة الامر كان الموضوع له معينا في كلماتهم بانه طلب انشائي او بعث او تحريك اعتباري او ايقاع للنسبة وهذا فيما نحن فيه غير معلوم لانه لا يعقل الجمع بين المعنى الاخباري والانشائي، فان الاخبار هو الاعلام عن النسبة الواقعية الغير المستندة في وجودها الى الاستعمال والانشاء هو المعنى الذي يوجد بالاستعمال فيكون الاستعمال هنا ايجاديا وهناك اخطاريا. نعم بناء على القول برجوع الانشاء الى ابراز مافي الضمير والاخبار عن المعتبر النفساني فهو له وجه ولكنه فاسد كامامر. ولاظن التزام القائلين بان الانشاء هو الابراز انه عين الاخبار ولكن الوعية مختلفة فوعاء جملة زيد قائم هو الخارج صدقا وكذبا ووعاء جملة هذا مسجد اوانت طالق وضامن الذهن وقد تكون متحدة كما في القضايا المعقولة فتدبر جدا.

واما الالتزام بالمجاز في الارادة الجديدة دون الاستعمالية على التقريب الذي عرفته من السيد الوالد مدظله، فهو ان صح ثبوتها ولكنه غير مرضى اثباتا، لان كلمة بعث وامثالها وكلمات يعيد و يتوذا وامثالها ربما تكون في الكثرة الاستعمالية الى حد لا يجد العرف فيه المجازية، بل المتبادر منها هي المعاني الانشائية فتكون من الاشتراك اللفظي نعم الهيئة موضوعة اولاً للاخبار ثم استعيرت للانشاء واستعملت فيه حتى عد من معانيها وهذا مما لاضير فيه. نعم في الجمل الاسمية مختلفة فما كان من قبيل هي طالق فلاشترك اللفظي قريب جدا وما كان من قبيل هذا المسجد فرما يحتاج الى القرينة الصارفة لا المعينة لان المتبادر منه بلا قرينة هو المعنى الاخباري.

فالمدار في الفرق بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز انه ان كان اللفظ محتاجا في فهم المعنى منه الى القرينة مطلقا فهو يعد من المشترك اللفظي في معانه وان كان محتاجا في فهم احد المعاني اليها فهو مجاز فيه وحقيقته في غيره. وتوهم ان الالتزام بالاشتراك اللفظي بعيد في نفسه في غير محله لانه فيما اذا اردنا اثبات ذلك بالوضع التخصيصي واما اذا اردنا اثبات احد المعنيين بالوضع التخصيصي فهو مضافا الى عدم بعده قريب وواقيه وواقيه وجميع الاشتراكات اللفظية من هذا القبيل فلا تغفل.

الجهة الثانية لاشبهة عند العقل والعقلاء في لزوم الامتثال و اكتشاف الارادة اللزومية من الجمل المستعملة في مقام الانشاء بداعي الايجاب والالزام من غير فرق بين الاسمية والفعلية، فاذا اورد مثلاً سأل عن صلوة الرجل فقال يعيد صلوته فانه يستظهر منه لزومه وعدم ظهور بعض الجمل الاسمية في افاده الايجاب كزيد قائم في افاده وجوب القيام لا يستلزم منع ساير الجمل لانه تابع الاستعمال و يلزم الوضع الشخصي في خصوص هذه

الجملة كما التزمنا بذلك في خصوص هي طالق وامثاله. وقدم ان هذا هو الاصل المسلم عند قاطبة العقلاء من غير فرق بين كونها في مقام انشاء الزامى نفسى او ارشادى افتائى، فانه اذا سئل مثلا عن صلوه الزلزلة فاجاب يوصلى او اجاب هوأت بها فانه يكون ظاهرا في وجوبها ويستكشف منها القانون الوجوبى والحكم الحتمى من غير حاجة الى القرينه الداله على تعيين داعى الوجوب واللزوم.

الجهة الثالثة بعد ما احطت خبرا بما مررنا في صيغة الامر تقدر على عرفان امكان افادة اللزوم بهذه الهيئات من غير لزوم اشكال وتقدر على كيفية استفادة الوجوب فان طريقة العرف وبناء العقلاء على حملها على الوجوب واستكشاف الارادة الحتمية منها الامع القرينة على خلافه، فالقرينة العدمية سبب لكشف المراد الجدى للزومى. وايضا تحيط خبرا بما في مقدمات الحكمة التى افادها الحراسانى صاحب الكفاية قدس سره من ان مقدمات الاطلاق تورث الاخذ بالمطلق وتكون النتيجة هى الارادة التندبيه لابعنوانها كما لا يخفى وما تفيد الارادة اللزومية هى الاتكاء على القرينة ولكنها قرينة عدمية لاجودية والامر بعد وضوح اصل المسألة سهل.

الفصل الثالث فيما يتعلق بهيئة الامر اطلاقا

وقبل الخوض في مباحثها لابد من الاشارة الى امرين:

الاول: المراد من الاطلاق هنا ليس ما يراد منه في باب المطلق والمقيد فانه هو اطلاق المورث للتوسعة والمقصود هنا هو الاطلاق المورث للضييق، اي ان القاء الامر وتوجيهه الى مخاطب والمكلفين منصرف وظاهر في ان ما هو متعلق الامر هو الواجب التعيني لا التخييري والنفسي لا الغيري والعيني لا الكفائي وهكذا كما يأتي في المباحث المتكفلة لها من ذي قبل.

واما الشك في كونه واجبا مشروطا، فهو منفي باطلاق الهيئة او المادة كساير ماشك فيه من الشرائط والاجزاء، وهكذا اذا شك في عباديته وانه مشروط بقصد القرية بناء على امكان التمسك به. فعليه يتوجه الى ما صنعه الكفاية من اتيان البحث عن التعبدى والتوصلي هنا اشكال الخروج عن مباحث الصيغة ولذلك عدل عنه صاحب الدرر (ره) واتى بمباحث التعبدى والتوصلي في تقاسيم الواجب والامر سهل واتي وان سلكت في مختصرنا النافع في الاصول الذي الفتة في سنوات سابقة مسلك شيخ مشايخنا في الدرر غافلا عما صنعه وباحث عنها هناك ولكن لا بأس بتبعية الاكثر باتيان تلك المسألة هنا لاسهليته.

الثاني: لاشبهة في جواز التمسك بالاطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة لرفع ماشك في المأمور به من الاجزاء والشرائط، وانما البحث هنا في ان هذه المقدمات قابلة للاتمام عند الشك في قيد القرية وتقييد المأمور به بقصد الطاعة والامتثال وتعبد الوجوب واللزوم

او بساير العقود الاخر المسانحة مع هذه المقاصد ام لا يمكن 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. فاترى في كتاب سيدنا الاستاذ البروجردى من جعل اساس البحث حول تفسير الواجب التعبدى والتوصلى غير مرضى. وبعبارة اخرى البحث هنا صغرى وممحض في امكان تمامية المقدمات وعدمه والاشكال في ان قصد القرية لا يتوقف على تماميتها لانه امر خارج عن الامر ولا يحتاج اليه في ذلك لان حسن الذائق الثابت بالعقل كاف في التقرب به من الله تعالى خارج عما نحن بصدده وليس الاصحاب في موقف البحث عنه وعما به عبادية العبادة فليتدبر.

فالجهة المبحوث عنها هوانه لو فرضنا ان قصد التقرب ليس الايتان المامور به امتثالاً للامر والقرية لا تحصل الابانبعث عن الامر وبالتحرك نحو المامور به بالتحريك الاعتبارى الثابت من قبل المولى فهل يمكن عند الشك في اعتبار القيد المزبور اللاحق بالطبيعة قهراً التمسك بالاطلاق اولاً لا يمكن للزوم المحاذير الراجعة الى عدم تمامية المقدمات ضرورة ان صحة التمسك بالاطلاق موقوف على امكان التقييد واذا امتنع ذلك فيمتنع ذلك فيتعين الاحتياط.

فبا جملة و ان يمكن دعوى سقوط البحث الطويل في المسألة لان منشأ توهم ان معنى قصد القرية هو الامتثال وايتان المأمور به 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 ان الامر ليس كذلك وان النهاى فاسد ضرورة ان قصد لقرية والعمل التعبدى ليس الا ايتان به بداعى الهى وبنحو مرتبط اليه تعالى من غير اشتراط تعلق الامر في عباديته فتعظيم المولى ومدحه وثنائوه اذا كان بقصد التقرب اليه من العبادات وان لم يتعلق به امر لكن لا بد من الامر لكشف ما يلىق بجنابه تعالى واذا تعلق الامر واحرز لياقته بجنابه تعالى يكتفى في تحققة عبادة ايتانه بداعى التعظيم ونحوه ولو كان العبودية متقومة بالامر وبالايتان بداعى الامتثال لما كاوجه منهى عن عبادة الاوثان والاصنام فيعلم من ذلك انه امر جبلى وارتكازى وكثير من مصاديقه العرفية وما به يتحقق معلوم عند العقلاء كالسجود والركوع وساير ما يستلزم منه التعظيم والخضوع.

فاترى في كتب الاصحاب لا يخلو عن غرابة وسيأتى الايماء اليه ولكن مع ذلك كله لا يسقط البحث الاصولى لعدم تقومه بذلك بل مناط المسألة محفوظ هذا مع ان كثيراً من

الاعلام لا يرتضون بالمقالة المذكورة ويرون مناط العبودية اللامثال للامروانه بدونه لا يمكن اتصاف شي وعمل بالقربة فافهم واغتم 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. اذ اعرفت ماتلوناه عليك فاعلم ان الكلام في المقام وهو البحث الاول يتم في مباحث ثلاثة:

الاول امكان اخذ قصد الامر والامثال في متعلق الامر وعدمه.

الثاني كبرى المسألة وان 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 في تفسيرهما ان التعبدى ما لا يكون الغرض فيه معروفا ومعلوما والتوصلى ما هو المعلوم فيه الغرض والمقصود من الامر والبعث.

وقد بلغت تعريفاتهم حولها الى ستة اواكثر ولاظن جواز صرف الوقت فيما لايعنى ولا يكون مقيدا في نفسه ولا مرتبظا بالمسئلة اى ارتباط كان والعجب من فضلاء العصر من تفسيره تارة بان التوصلى هو الواجب الذى يسقط بالاتيان به خارجا سواء جاء به نفس المكلف او شخص اخر والذى يقابله هو الواجب الذى لا يسقط بفعل الغير.

ثم فتح بحث الاستنابه والنيابه وكيفية ذلك وتوهم هنا بحثا اخر في المقام لا يلىق ذلك بهم والامر واضح جدا، ضرورة ان المقام وموقفنا هو البحث عن الواجب التعبدى والتوصلى لا التوصلى وما يقابله بالغاء التعبدى.

فاذا لوحظت المقابلة بينها تنحصر الجهة المبحوث عنها في ان الواجب التعبدى هو كذا والتوصلى كذا واذا شك في مورد انه تعبدى وتوصلى فهل قضية القواعد هى الاول ام الثانى المسمى باصالة التعبدية او التوصلية، من غير النظر الى جهة المباشرة نعم سيأتى منا تقسيم اخر ابداعه في محله في الواجبات وهو تقسيمها الى الواجب العينى المباشرى والواجب العينى الاعم منه ومن التسبب كصلوة الولد عن والده فانه مع انه عينى ليس مباشريا ولا تنافى بين العينية والسببية لان مناط العينية امر اخر غير ماتوهمه القوم الى زماننا هذا فافهم وانتظر.

فبالجملة لا ينبغي الخلط بين المباحث فاترى في كتب العلامة النائنى وبعض تلاميذه من عقد بحث اخرها ناش عن القصور ومن الاعاجيب اطلاقه التعبدية على

مايقابل على التوصلية بالتفسير الثاني فيكون عنده رد السلام والتحية تعبديا وهل هذا الاجاز في البحث والتفريط في القول.

هذا وقد عدل المحقق الوالد مدظله من التقسيم الثنائي الى الثلاثي بل الى الرباعي بان الواجب تارة يكون نفس الطبيعة من غير دخالة شئى اخر فيه الانفسها فيكون تحققه في الخارج سببا لسقوط الامر سواء كان مباشره نفس المكلف او غيره وعلى تقدير كونه مقيدا بصدوره من نفس المكلف ليس مقيدا بامروراء تحققه في الخارج كسترالعورة وانقاذ الغريق، واخرى يكون بحيث لايسقط امره الا بقصد عنوانه لانه من العناوين القصدية من غير لزوم الاتيان به تقربا وللامر بل لايضاده اتيانه ريانا ولاينا فيه كرد السلام واداء الدين والكفارات بناء على عدم اعتبار قصد القرية فيها.

فانه بدون قصد العناوين المذكورة لايسقط الامر لعدم اتصاف العمل الخارجى بتلك العناوين الا بالقصد والنية.

وثالثه ما يحتاج في سقوط امره الى قصد العنوان وقصد القرية كالعبادات، وسى على ضربين: فان منها مايرادفها كلمة «پرستش» في الفارسية كالصلوة والحج مثلا، ومنها ما لا يعد عبادة كالتقريبات المالية من الاخماس والزكوات وانت خبير بان هذا التقسيم صحيح في حد نفسه و يساعده الذوق السليم والفهم المستقيم، ولكن اساس البحث حول تعريف التعبدى، فانه ان عرف بانه الواجب الذى لا يحصل الغرض منه الاباتيانه بداعى الهى فلا يبقى اشكال فى ما اذا شك فى واجب انه تعبدى او توصلى بعد تمامية المقدمات من الحمل على التوصلية فاصالة التوصلية هى المرجع قطعاً.

وان عرف بانه عبارة عما يعتبر فيه اتيانه بقصد اطاعة الامر المتوجه اليه تأتى الاشكالات والمخاير 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 هو الواجب الذى لا بد من قصد امره فى سقوطه وامثاله فهل قضية القواعد هى اصالة التعبدية ام التوصلية عند الشك،؟ ولعمري ان المراجعة الى كلمات القوم فى المقام تورث عدم وصولهم نوعا الى مغزى المرام والمقصود فى الكلام، ومما يشهد على ذلك و يعرب عنه ولا يكون دليلا على ما ادعيناه غورهم فى تعريف الواجب التوصلى وتحديدده بما لا يكون التعبدى مقابله حتى صار التقسيم المزبور متبدلا الى تقسيمه الى التوصلى وغير التوصلى، مع ان اساس البحث هنا حول الواجب التعبدى وبيان حقيقته وحقيقته ما به عبودية العبادة الواجبة او المستحبة من غير النظر الى فهم مفهوم التوصلى وماهيته، ولذلك ذكرنا فى الدورة السابقة عند تحرير

مباحث هذه المسئلة ان المقصود ليس اثبات اصالة التوصلية بعنوانها بل المطلوب نفي اصالة التعبدية سواء ثبت الواجب التوصلي بعنوانه ام لم يثبت ضرورة ان مع عدم جريان مقدمات الاطلاق وجريان اصالة البرائة فرصا لايثبت التوصلية لان الاصل بالنسبة اليها يصير مثبتا.

وتوهم ان التوصلية ليس الاعدم التعبدية بالسلب المحصل غير شديد لان تقسيم الشئى الى القسمين لايمكن الابلحوق القيد على الطبيعة فى الطرفين ولوكان القيد عدميا، فافهم واغتمم وكن على بضيرة من امرك .

ثم انه سيأتى منا فى تنبيهات المسئلة قضية اطلاق الامر فيما اذا شك فى ان الامر يسقط باتيان الماموره غفلة ولاعن اختيار ويأتى ايضا هناك مقتضاه عند الشك فى ان الاتيان بالمصدق المحرم كاف فى سقوطه ام لا بد من الاتيان بمصدق 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 العيني الى قسمين كما اشير اليه فليتدبر.

ان قلت كما يسقط بحث التعبدى والتوصلى بناء على كون ملاك التعبدية هى الاتيان بداع الهى مضى تفصيله كذلك يسقط بناء على ما يستظهر 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 لا يكاد يتوهم وتفصيله وبيان المراد من الكريمة الشريفة موكول الى محله وسيأتى الايماء اليه ان شاء الله تعالى.

المبحث الاول

حول امكان اخذ قصد الامر والاتيان بالمأموره بداعى امره وامتنالا 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 والغيرى واقاموا على ذلك حججا وبراهين بعضها يؤدى الى امتناعه فى مرحلة الجعل وبعضها يؤدى الى الامتناع فى مرحلة الامتثال المؤدى قهرا الى الامتناع الغيرى فى مرحلة الجعل ولا بد من الاشارة الى تلك الوجوه فى المرحلتين:

المرحلة الاولى فيما اقيم على الامتناع الذاتي وممنوعيته في مرحلة الجعل والتشريع

وهوامور:

احدها لزوم الدور في مرحلة التصور وهذا امر قبل المرحلتين كما لا يخفى وهو ان تصور الامر موقوف على تصور متعلقه فلو كان قصد الامر من اجزائه وقيوده وشرائطه بناء على رجوعها الى تفيد الطبيعة بها لتوقف تصور المتعلق على تصور الامر ايضا لان تصور المركب متوقف على تصور اجزائه وقيوده برمتها.

ثانيها لاشبهة في تقدم الموضوع على حكمه تقدم المعروض على عرضه تقدما بالرتبة واذا كان الموضوع متوقفا على الامر لاختص قصد الامر وداعيه فيه فهو موقوف على نفسه، ففي مرحلة الجعل يلزم تقدم الشئى وهو الامر على نفسه برتبتين رتبة لتقدم جزء الموضوع على الكل ورتبة لتقدم الموضوع على الحكم ورتبة لتقدم الحكم والامر على قصد الامر فما هو المتأخر عن الامر المتأخر عن الموضوع ماخوذ في الموضوع وهذا افحش من الدور فسادا.

ثالثها الامر موقوف على الموضوع والموضوع متوقف على الامر فيلزم الدور فكيف يعقل جعل الحكم على الموضوع بنفس الامر المتعلق به وفي كونه برهانا اخر اشكال بل منع.

رابعها اخذ قصد الامر موجب لتقدم الشئى على نفسه في مرحلة الانشاء وذلك لان المأخوذ في متعلق التكاليف في القضايا الحقيقية لا بد وان تكون مفروض الوجود سواء كان من قبيل الوقت الخارج عن القدرة او من قبيل الطهور الداخل تحت القدرة، فلو اخذ قصد الامتثال قيذا للامور به فلا محالة يكون الامر مفروض الوجود وهذا هو تقدم الشئى على نفسه وفي كونه برهانا اخر نظربل منع.

واما توهم ان هذا الوجه يرجع الى مستحيل اخر وهو اتحاد الموضوع والحكم فهو فاسد ولا ارى له وجهها لان الموضوع المأخوذ مفروض الوجود ليس هو الامر حتى يكون الحكم نفس ذلك الامر فيتحدان بل الموضوع المأخوذ مفروض الوجود مشتمل على اجزاء ومنها قصد الامر فيلزم تقدم الشئى على نفسه فلا تختلط.

اقول، ظاهر هذه التقارير في احداث الاشكال في المسألة واضح المنع ضرورة انتقاضه اولاً بان جميع الفواعل الاختيارية تحتاج في فاعليتها الى تقدير العلة الغائية ولو كانت العلة الغائية مترتبة على الافعال الاختيارية ليلزم الدور، وثانياً حلاً ان ماهو المتقدم ليس عين ماهو المتأخر فان ماهو المتقدم هو المعنى التصورى الموجود في الذهن وماهو المتأخر هو المعنى الخارجى فيها شخصان من الوجود.

وفيا نحن فيه ايضا ما هو المتقدم هو المعنى التصورى من الامر وما هو المتأخر هو المعنى الواقعى والتصديقى اى كما يلاحظ الحاكم ساير القيود ويتعلق حكمه وامره بها كذلك يتصور قصد الامر وهو ليس الا مفهومهما كساير القيود الماخوذة و يتعلق به يعين تعلقه بالكل وبنفس المقيد والقيود من غير فرق بينهما.

هذا وفى الدفاع عن الاشكال الاول المرربوط باصل التصور، فنقول انه لا يتوقف تصور مفهوم الامر بالحمل الاول على الموضوع لعدم التضاعف بينهما. واما فى مرحلة الجعل والانشاء فلا دور وان كان توقف فى البين كما عرفت.

خامسها لزوم تقدم المتأخر بالطبع وذلك لان الحكم ليس من العوارض الخارجية كعوارض الوجود ولا من العوارض الذهنية كعوارض الماهية بما هى ذهنية بل هى من قبيل عوارض الماهية اعتبار او وهما، 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 معا واولوية بينهما بل هما معلولا علة ثالثة الا ان الموضوع بما هو الموضوع متقدم بالطبع على الحكم ولو اخذ الحكم فيه يلزم تقدمه عليه مع تأخره عنه ولعل غرض المستشكلين كان يرجع الى ذلك لان اولية الموضوع للحكم واضحة المنع وبالعكس ومعلولية كل واحد منها للحاكم المتصور واضح جدا.

اقول، ماله المعية مع الموضوع غير ما هو المتقدم عليه فان ما هو المتقدم عليه هو المعنى التصورى العلمى الذى ليس الا كساير الشرائط والقيود وما هو مع الموضوع هو الحكم بالحمل الشايح وهو شخص الامر المتعلق بالصلوة فبالجملة للحاكم تصوير الصلوة التى اوفا التكبير وآخرها التسليم وتصور الشرائط والقيود ومنها تصوير مفهوم قصد الامر ثم بعد ذلك يقوم و يقول مثلا صلّ مع الظهور وقصد الامر والستر والقبلة.

نعم: لو اريد من قصد الامر الماخوذ هو المعنى المتأخر عن شخص الامر المتعلق بالكل بان يريد اخذ قصد الامر الشخصى لا الطبيعى والنوعى والمفهومى فهو ممتنع بالضرورة وسيأتى امكانه بالدليل المنفصل ان شاء الله تعالى، هذا مع ان امكان قصد الامر العنوانى بالحمل الاول فى المتعلق كاف لصحة التمسك بالاطلاق، فالامتناع المذكور لا يضر بالمقصود فلا تغفل.

سادسها: لزوم الجمع بين اللحاظين الاى والاستقلالى ضرورة ان الامر الة البعث ومغفول عنه قهرا وقصد الامر قيد وملحوظ استقلالا لاحتياجه فى سراية الامر اليه

الى اللحاظ الاستقلالي فلا يكون مغفولا والشئى الواحد كيف يكون مغفولا وغير مغفول، واما اختلاف الزمانين وان كان يثمر لحل الاعضال الا انه لاحاجة اليه هنا وذلك لان ماهو الملحوظ استقلالا هو مفهوم قصد الامر وماهو المغفول عنه المغفول عنه هو الامر بالحمل الشايح الحاصل من استعمال هيئة الامر وصيغته، فلا يكون الشئى الواحد مغفولا وغير مغفول، فافهم ولا تكن من الخاطئين.

سابعا: لزوم الخلف وذلك لان الامر المتعلق بالصلوة المتقيدة بقصد الامر يكون متعلقه مقيدا مع ان المفروض لزوم الاتيان بالصلوة بداعى امرها، فتكون هى واجبة ومأمورابها وبعبارة اخرى ماهو الواجب والمأمور به هى الصلوة ولو كانت المقيدة بالامر واجبا لزوم كونها واجبة بالعرض والمجاز او بالامر الضمنى والغيرى بناء على تصوير هما وهذا خلف ومخالف للوجدان.

اقول، يرد عليه نقضا بساير الاجزاء التحليلية وهى الشرائط والقيود الماخوذة فى متعلق الامر وحلا ان ماهو المأمور به هى الصلوة بقصد الامر، فاذا اشتغل بها قاصدا للامر فهو قد اتى بالمأمور به والا فلا يسقط 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 امثل الامر وسقط هذا مع ان انحلال الامر الى الاجزاء التحليلية حتى تصير الطبيعية واجبة بالامر الضمنى محل اشكال فلا تغفل.

وللعلامة **صاحب المقالات** كلام يمشى معه فى كثير من المباحث الاصولية والفقهية فتوهم هنا ايضا ان ماهو المأمور به هى الحصة الغير المتقيدة ومع ذلك ليست مطلقة، فما هو الواجب هى الصلوة مع انها لا تسقط باتيانها على الاطلاق وانت خير بفساده كما مر مرارا توضيحه ولا نطيل بتكراره تفصيلا.

ثامنا، لزوم الجمع بين المتقابلين والمتنافيين وذلك انه لا ريب فى ان موضوع الحكم متقدم فى اللحاظ على حكمه وهو متأخر عنه كما انه لا ريب 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 الامر اوقيدا فيه لزم ان يكون الشئى الواحد فى اللحاظ الواحد متقدما فى اللحاظ ومتأخرا فيه وهذا مستحيل.

اقول، هذا ما افاده **صاحب المقالات** و اتكأ عليه فى المقام. وانت خير باناه ان

اريد الامر الشخصى الذى لم يصدر بعد فجميع المحذورات متوجه وتكون المسألة واضحة المنع من غير حاجة الى التأمل والبرهان، وان اريد منه ما اريد من ساير القيود كالستر والاستقبال والظهور 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 ما هو 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.

ولعمري ان المسألة لمكان عدم اتضاح المراد منها وقعت مصب النفي والاثبات والا اذا كان المقصود معلوما فطرفاها من البدييات 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 ايضا امتنع.

وفيه مضافا الى ان ذلك ليس وجها عليحده بل تقريب لتثبيت الدور ان العلم وقصد الامر من تلك الانقسامات اذا كان المراد ما هو العلم بالحمل الشايع وما هو قصد الامر بعد تحققه وجعله ووجوده ومن الانقسامات السابقة على الحكم ان كان المراد منها عنوانها ومفهوما بالحمل الاولى، وعند ذلك لا يلزم اشكال.

نعم لاعمى لاخذ عنوان العلم بالحكم فى الموضوع، لان المراد هو مصداقه بخلاف قصد الامر، فان المراد هو اخذ عنوانه حتى يكون الامر باعثا اليه اذا تحقق، فلامعنى للمقايسة بين العلم وقصد الامر فى المقام فلا تختلط.

وربما يخطر بالبال، ان يقال بان اخذ قصد الامر الشخصى غير ممكن، لان الامر بوجوده الشخصى متأخر عن تصور الموضوع، مع انه لا بد 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 للامر بها 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 القيد وقد اخذ

القصد في متعلق الامر الشخصى ولكنه تصوير ممتنع في حق الشارع المقدس جل وعلا ويمكن في حقنا.

عاشرها، لازم التقييد بداعى الامر هولزوم عدمه من وجوده، وذلك لان اخذ الاتيان بداعى الامر في متعلق الامر يقتضى اختصاص ماعده بالامر، وقد تبين في محله ان الامر لا يدعوا الا الى متعلقه وهذا مساوق لعدم اخذه فيه اذلا معنى لاخذه فيه الاتعلق الامر بالمجموع من الصلوة والاتيان بداعى الامر فيلزم من اخذه فيه عدم اخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه محال.

اقول هذا ماسطره العلامة المحشى (ره) وفيه ما لا يخفى فان قيد الاتيان بقصد الامر من القيود الراجعة الى المادة بحسب الثبوت، فلامعنى لتعلق الهيئة في مقام الاستعمال والانشاء الى غير ماتصوره المقنن ولاوجه لدعوة الامر الى غير ما يتعلق به وهو المقيد، فالافتضاء المزبور في كلامه ممنوع وهذا ايضا ليس من الوجوه المستقلة في المسئلة كما هو الظاهر.

المرحلة الثانية حول الوجوه الناهضة على امتناعه بالغير واستحالاته في مقام الامتثال والاطاعة وهي كثيرة:

الاول ما افاده الكفاية فقال ما مجمله ان القدرة على الامتثال مسلوبة اذا كان قصد الامتثال مأخوذا في المتعلق، وذلك لان المامور به بداعى الامر ليس الطبيعة المطلقة كالمامور به مع السر والظهور، بل هي الحصنة المقيدة. فالصلوة ليست مأمورا بها وحدها بل الصلوة جزء المامور به، لان ما هو المامور به مركب بالفرض فكيف يعقل اتيانها بقصد الامتثال، لان معنى اتيانها بداعى امرها انها الواجبة وانها المأمور بها انتهى.

وبعبارة اخرى وهو مقصوده الاعلى ان العبد لا بد من تصور الداعى في اتيانه بالواجب، فلو كان الداعى داخلا في المامور به يحتاج الى تصور الداع الاخر وهكذا فيتسلسل، وان شئت جعلته وجها اخر في بيان الاستحالة فتدبر.

ان ظاهر ما يستظهر من التقرير الاول امتناعه الذاتي في مرحلة الجعل ايضا والامر سهل.

الثاني ما افاده المحشى المزبور قدس سره كما هو في الدرر، وهو ان اخذ قصد الامر في المتعلق يستلزم داعوية الشئى الى داعوية نفسه وهذه عليية الشئى لنفسه ضرورة ان الامر هو تحريك المكلف نحو ما يتعلق به، فلو كان متعلقه هي الصلوة بداعى الامر فقد دعى

الى اتيانها والى داعوية الامر وهذا يرجع الى عليية الشئى لعلية نفسه وهذا مستحيل. لان العلية وصف ذات العلة من دون التقييد بامر فى ناحية المعلول حتى يلزم الدور والتسلسل كما لا يخفى.

الثالث الامر الذى لا بد من اتيان المامور به بداعيه هو الامر النفسى لانه امر يمكن ان يكون مقربا ولانه امر شرعى مولوى تاسيسى والامر الماخوذ فى المتعلق هو الامر النفسى الاختراعى الذى ليس مما يتقرب به بنفسه، فان قام لاجل الامر الضمنى فلا يسقط الامر النفسى وان قام لاجل الامر النفسى فلا يتأتى بجميع اجزاء المامور به كما لا يخفى.

الرابع العبد اما يتحرك بالامر المتوجه اليه بقوله اغتسل اولا يتحرك فان تحرك به فقد اتى بما هو الواجب اللبى وهو المامور به بقصد الامر وبتحريكه وان لا يتحرك به فلا حاجة الى اخذه فيه لانه به لا يزداد فى باعثيته فاخذ قصد الامر فى المتعلق لغو غير محتاج اليه.

اقول، الجواب عن هذه التقارير المختلفة الراجعة الى امر واحد فى الواقع هو ان المقصود الاصلى فى مرحلة الثبوت هو تحقق المامور به على وجه التعبد والاتيان به على كون الداعى هو الامر المتعلق به قبال الاتيان بذات الفعل مع الغفلة عن امر المولى فاذا رأى المولى ان هذا الامر يمكن ان يتوسل اليه اذا جعل عنوان قصد الامر فى متعلقه فلا بد يأمر بالصلوة مع قصد الامر وذلك لان المكلف الملتفت الى الامر واطرافه وقيود المامور به ينتقل من هذا التقييد الى ان نفس الصلوة ليست كافية فى سقوط الامر بل لا بد من امتثال الامر والانبعث به لانه يجد العقوبة فى مخالفة الامر فيتحرك قهرا نحو المامور به.

وبعبارة اخرى التحرك نحو المامور به لا يكون لاجل الامر فقط بل التحرك ناشىء من اللواحق والجهات الاخرى من العقاب والثواب او الامور العالية الموجودة فى نفوس المقربين، ولكنه اذا كان متوجها الى ان العقاب فى ترك المامور به ويرى ان المامور به الصلوة مع كون الانبعث نحوها عن الامر فلا بد ان يتوجه اليها بذلك الامر فيحصل المامور به ويسقط الامر فان ما هو الماخوذ فى متعلق الامر بالحمل الشايع هو مفهوم 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 اعادةها، فلا يكون لغوا ولا يكون التحرك بالامر النفسى فان ما هو التقييد هو مفهوم الامر الذى لا باعثية له اصلا بل الباعثية من صفات الامر بالحمل الشايع فهو اذا امتثل الامر بالحمل الشايع فقد امتثل الامر الماخوذ فى المتعلق لانه مصداقه وهو التقييد الماخوذ لا بشخصه بل بالعنوان المتوسل الى الشخص بعد الاخذ فى

المتعلق.

وبعبارة اخرى ليس قصد الامر داخلا في الماموره دخول ساير الاجزاء والشرائط، بل هو عنوان مشيرا الى تضييق المرام واخصية المطلوب فلو كان ينحل الامر الى الاوامر الضمنية حسب الاجزاء الذهنية والتحليلية فلا ينحل الى هذا الامر الماخوذ في المتعلق فان مجرد اخذه في المتعلق غير كاف بل المناط كونه من الامور الدخيلة بعنوانه الذاتي في الماموره، واما اذا كان مثل قصد الامر الذى لا يرى دخاله في الماموره لسقوط الامر ولو كان جاهلا به اذا كان انبعثه نحو الماموره بالامر فلا ينحل اليه ولا يتوجه اليه الامر الضمنى او الغيرى وسيوافيك بحث ينفعك، فانظر.

ومن ذلك البيان الوافى والتقرير الكافى يتمكن الخبير البصير من الاطلاع على مواضع الخلط في كلمات القوم والاعلام

فتحصل انه قادر على الامتثال وعرفت انه لا يلزم التسلسل لانقطاع السلسلة بالانبعاث عن الامر بالحمل الشايع من غير لزوم العلم بالامر بالحمل الاولى فضلا عما اذا كان عالما به كما لا يخفى.

واحطت خبرا بعدم لزوم كون الشئى داعيا الى داعوية نفسه، لانه اذا كان داعيا الى الطبيعة المتقيده فليس القيد له الداعوية والمحركة رأسا حتى يلزم ذلك لان ماهو المحرك هو البعث الخارجى الذى توجه الى الصلوة واذا امثل العبد واتى بالصلوة منبعا عن الامر ومتحركا بتحركه فقد اتى بجميع الماموره وقيده وشرطه بدون اشكال من غير فرق بين كون اخذ الامر بعنوان القيدية والشرطية 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 الحصنة من حصص الطبيعى فلا يلزم محذور فى غاية الوهن لرجوعه اما الى فرض كون القرية حاصلا بغير قصد الامر فهو خلف كما عرفت او الى كونها مضيقه من غير اللحاظ وهو ممتنع.

ان قلت: انا اذا راجعنا وجداننا فلانجد ان اخذ قصد الامر فى المتعلق يوجب تحريك العبد الى الصلوة بل العبد بما عنده من المبادئ الخاصة والعلوم المخصوصة بالاثار والتبعات اما يتحرك بالامر فيحصل غرض المولى، واذا كان لا يتحرك بالامر فلا يتحرك اخذ قصد الامر فلا وجه لتقييد الامر به اذا كان الفرض مقيدا.

قلت، قد اشتهر بين العقلاء والعباد التصدى للماموره لاجل الامر ويقولون ان المولى والسيد امرنا بكذا فامتثالا لامره نأبى به فهل هذا الا التحرك بالامر، فاذا اخذ قصد

الامر في التعلق فان كانوا متحركين نحوه للامر بالحمل الشايع فقد وقع جميع المأمور به وان كانوا غافلين عن القيد المزبور لا يجب العلم باجزاء المأمور به و شرائطه بالضرورة ضرورة كفاية كونه ساتراً حين الصلوة وان كان معتقداً عدم وجوبه وان كان تحرك نحوه واتى به غفلة عن الامر ثم توجه الى انه امره بالاتيان بداعي الامر فيعيد صلوته قهراً لانه لوجود المبادئ فيه يتحرك بذلك القيد الى الاعادة و يعلم ان ما اتى به غير واقع على ما هو المطلوب الاعلى والاقصى فتحصل من ذلك التفصيل الطويل الذيل ان قصد الامر المذكور في ذيل الامر عنوان مشير الى الامر الشخصي المتوجه الى المكلف و ينتقل الى ان المأمور به لا يكون بحيث كيفما تحقق يكون مسقطاً للامر من غير كونه واجباً ضمنياً اصلاً وسيأتي زياده توضيح ان شاء الله تعالى ولا معنى من امكان اخذه في متعلق الاوامر الا ذلك لانه به يتوسل الى تضييق مراده واذا اخل به يثبت الاطلاق بعد تمامية ساير مقدماته

الوجه الخامس لاشبهة في شرطية القدرة على المكلف به قبل التكليف حتى يتمكن المكلف والامر من الامر والتكليف وهذا فيما نحن فيه غير حاصل لانه يصير قادراً بالامر وفيه عدم قيام النص عقلاً ولا شرعاً على الكلية المزبورة بل المناط امكان توسل الامر الى المأمور به ولو كان بالامر فتدبر.

الوجه السادس ما افاده العلامة النائيني (ره) واجماله ببيان منا ان مثل قصد الامر مثل استقبال القبلة فكما لا معنى لاختذ الاستقبال الا بعد موجودية القبلة والكعبة كذلك لا معنى لاختذ قصد الامر الا بعد وجود الامر فيلزم تقدم الشيئ على نفسه وهذا الوجه من الوجوه الناهضة على الامتناع الذاتي والامتناع في مرحلة الجعل وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد وان شئت قلت ان فعلية الموضوع متوقفه على تحقق متعلقات ومن تلك المتعلقات هو الامر فضيلة الموضوع متوقفه على فعلية الامر والحكم فالمراد لا يمكن قصده فاذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير انشاء التكليف ممتنعاً بالغير ولكنه غير خفي بعدم رجوعه الى امتناع في مرحلة الامتثال اللهم الا ان يقال بان الامتناع الغيري كما يشاء من الامتناع في مرحلة الفعلية ينشأ من الامتناع في مرحلة الامتثال فيلزم حينئذ فرق بين الامتناع الغيري المذكور في كلام الوالد المحقق مدظله والامتناع في مرحلة الامتثال المزبور في كلام الاستاذ البروجردى (ره) والذي يسهل الخطب انه وجه واضح المنع ويلزم حينئذ اشكال على تقسيم السيد الاستاذ لان الامتناع في مرحلة الفعلية غير راجع الى مرحلة الجعل والامتثال بخلاف التقسيم الذي افاده الوالد المحقق مدظله فانه يستوعب جميع الشبهات كما لا يخفى وذلك لان الامر المتعلق بالطبيعه اذا القيد الماخوذ فيه غير راجع الى الموضوع والمكلف لا بد من ايجاده

لاطلاق الهياة فاذا قال طف بالبيت لابد من ايجاده البيت والمطوف حوله الامع قيام القرينة واذا قال استقبل القبلة فهكذا والميزان الكلى ان القيود ربما تكون راجعه الى عناوين الموضوعات عرفاً كما اذا قال حج اذا استطعت فانه يرجع الى 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 الهياة ايجادها كما يجب ايجاد الطبيعة فلا ينبغي الخلط بين المأخوذات في المتعلقةات كما لا يخفى وايضاً غير خفي ان ما اشتهران الامر لا يدعو الا الى متعلقه ليس معناه انه يدعو الى متعلقةات المتعلقة بل المراد انه لا يدعو الى ما هو الاجنبي من المأمور به فلا تختلط.

وثانها استقبال القبلة كالظهور الوضوءى فلو كان لامر المتعلقة بالصلوة مستقبل القبلة غير باعث الى ايجاد القبلة مما كان وجه لباعثيته الى ايجاد الوضوء لان ما هو الشرط والجزء التحليلي هو الظهور والكون على الطهارة كوناً رباطاً واما ما هو طرف هذه الاضافة وسبب تحققها وهى الصلوات والوضوء فهو خارج كخروج القبلة والكعبه عن المأمور به فان القيود خارجه والتقييدات داخله حسب ماتقر في محله.

وثالثاً مامر منا جواباً عن الشبهات وهو ان مقصد الامر ليس مأخوذاً في المتعلقة كأخذ ساير الاجزاء والشرائط حتى يكون محتاجاً الى الداعى كما في غيره بل مقصد الامر اخذ يشير الى ان المرام لضيق وان المأمور به ليس يسقط امره بمجرد تحققه في الخارج كما في مثلاً ولقد علمت ان وجدان كل ذى وجدان حاكم بان المكلف العالم بالامر والجاهل بخصوصيته ماخوذه في المتعلقة وهو قصد الامر اذا تحرك بالامر واتى بالمأمور به فقد سقط امره وليس ذلك الا ان ما هو الغرض والمقصود حاصل بذلك قطعاً.

واما اذا اضل المولى بأخذه فيه واتى المكلف الجاهل بالأمر بالمأمور به حسب الدواعى النفسانية فإنه يسقط امره ولكنه اذا توجه الى انه اخذ في المتعلقة فيه قصد الامر فيتوجه الى تضيق المرام فينشعب لما فيه من العبادى الى المكلف به ويعيد صلوته وغسله وهكذا فلا بد من اخذ هذا العنوان اشير فيه من غير انحلال الامر اليه على تقدير انحلاله الى ساير الاجزاء والشرائط.

تذييل فيه توضيح قضية ماسلف منا ان قصد لامر المأخوذ في المتعلقة ليس مورد النظر بعنوانه الاسمى بل المناط اخذ ما هو المشير الى تضيق المرام والمقصود ولذلك يمكن اخذ العناوين الاخر مثل عنوان متحركه بتحريك الامر او انبعاثه بالبعث المتعلقة بالطبيعة. فما توهمه القائلون بالامتناع كالاكثر ساقط جداً كما ان ما افاده المنكر له غير سالم

لان اخذ قصد الامر والتحرك بالتحريك بالعنوان الذاتي كساير الاجزاء يستلزم الاشكال الفقهي عليهم من انه لا بد من اتيان المأمور 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 هي ترشحية ضمنية واختراعية عقلية خارجة عن محيط القانون والعرف. فما افاده بعض الافاضل من ان الالتزام بكون الواجب مركبا من الامر النفسى والضمنى ومن الامر التعبدى والتوصيى في غاية الوهن واعجب من ذلك توهم ان ماهو الداعى الى الامتثال هو الامر الضمنى فانه لو كان الامر كما توهم ليلزم عدم سقوط الامر النفسى وعدم ترتب الثواب والعقاب على فعله وتركه.

فما هو الواجب بالامر النفسى هو الطبيعة ولا قيد هناك ولكنه لقوله صل مع قصد الامر يوجه الانسان الى ان في مقام الخارج و نفس الامر لا بد وان يكون التحرك بداعى الامر وان كان غافلا اوجاهلا به وما افاده الوالد المحقق مدظله من ان الامر ليس محركا وانه موضوع الطاعة في غير محله لان الطاعة لا تحصل الا يكون الانبعاث عن البعث.

نعم ليس الامر علة تامة للتحريك كما لاشبهة في ان مراد القوم من محركية الامر ليس ذلك لشرائط كثيرة في تحريكه. نعم، هذه الشرائط كلها دخيلة في قابلية القابل وانبعاث التحرك وعند وجود تلك الشرائط يقال الامر محرك فلا تختلط، كما ان ما افاده هنا من ان الامر المتعلق بالمركب واحد متعلق بعنوان واحد بسيط ذا اجزاء بوجوده الخارجى في غاية المتانة ولكنه يلزم منه لزوم العلم بالاجزاء في العبادات القريبة وبالشرائط فقها. اللهم الا ان يقال كما مرفى ضمن كلامنا ان المسئلة حسب الفقه غير واضحة ولادليل على عدم سقوط امر الصلوة 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 بوحداية 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 عند الشك فى التعبدية والتوصلية وعلمت ان امكان التمسك به لا يتوقف على اثبات امكان اخذه فى المتعلق بكونه من اجزاء المأمور به شرطا او شطرا مع انه كان بمكان من الامكان

ان قلت، لو امكن تعلق الوجوب بالمركب من الصلوة وقصد الامر وبالتحرك

بتحريكه ليلزم تعلقه بامر غير اختياري فان الفعل وان كان بالاختيار وبالارادة الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والا لتسلسلت ليست باختياريه كما لا يخفى.

قلت هذا ما في الكفاية (رد) ولقد علمت منا في تنبيهات مباحث الطلب والارادة اختيارية الارادة من غير استيقاها بارادة زائدة على الذات المجردة المستجمعة بجميع القوى على نعت الضعف والفتور لما ثبت التشكيك بين انحاء المجردات بوجه صحيح هذا واولا وثانيا قد اخطت خبرا بما لا تجده في غير كتابنا من ان قصد الامر ليس بعنوانه مورد النظر والبحث، بل المقصود هو التحرك بتحريك الامر وهذا امر اختياري، اذا كان في العبد مبادئ تلك الحركة كما اشير اليه فتأمل.

وثالثا وهو الاساس ما علمت منا من ان قصد الامر ليس مورد الوجوب لا الوجوب الاستقلالي ولا الضمني ولا الغيري، فلا يكون الواجب مركبا من الجزء الاختياري وغير الاختياري حتى يكون المركب منها غير اختياري فلا يصح تعلق الامر به رأسا.

وبعبارة اخرى متعلق الامر في العبادات وفي زمرة من المعاملات بالمعنى الاعم هو الفعل المقيد بصدوره عن الارادة ولكنه ليس من القيود التي لا تحصل في صورة الجهل بها فنه يعلم ان هذا القيد جيئى به لافادة انتقال المخاطب الى اخصية الغرض وتضييق المرام ويكون من العناوين الاشارية الى امراخر وهذا المقدار من امكان الاخذ كاف في صحة التمسك بالاطلاق.

تذنيبان احدهما، لوسلمنا امتناع توصل المولى الى اخذ قصد الامر في متعلق التكليف، فهل يتمكن من ذلك بالامر الثاني بان يدعو الامر الاول الى الطبيعة والامر الثاني الى بقصد الامرام لا؟ فيه قولان: اختار الكفاية الثاني معللا بان الامر الاول اما يسقط بمجرد الاتيان بالطبيعة فلا يبقى مجال لامثال الامر الثاني لارتفاع موضوعه وانتفاء محله و مورد، لان متعلق الثاني هي الطبيعة مع قصد الامر.

وان كان لا يسقط بمجرد الاتيان بها، فلا يكون له وجه الاعدم تحقق الغرض الباعث الى الامر، فان الضرورة قاضية بان الاتيان بمتعلق الامر يستلزم سقوطه فاذا كان لا يسقط فليس الالبقاء الغرض فلا بد من الاتيان بقصد الامر بحكم العقل، ولو كان يشك في ذلك فبحكمه ايضا يجب فلا تصل النوبة الى الامر الثاني وتلزم اللغووية.

اقول، مرادهم من الامر الثاني هو الامر التاسيسي النفسى وعليه لا يعقل تعلق الامر الثاني بالطبيعة المقيدة لما تقرر منا في محله امتناع ذلك، وان البعث التاسيسى الى شئى واحد لا يمكن الامرة واحدة وما يتعلق به ثانيا يكون تأكيدا واذا كان مشتملا على

القيد يكون ارشادا الى تقييد المتعلق في الامر الاول.

فتصوير الامر الثاني ممنوع وممتنع فلا يعقل ما فرضه الاصحاب (ره) معقولا هذا ولوسلمنا امكان الامر الثاني التاسيسي المتعلق بالقيد فلاوجه لما افيد في المقام لان الالتزام بالشق الثاني ممكن ضرورة ان المكلف الملتفت الى العقاب على ترك الامر الثاني لا يتبادر الى امثاله حتى لا يبق موضوع للامر الاول كمن نذر ان يصلى صلوته جماعة اول الظهر، فانه اذا تبادر الى امثال الامر المتعلق بصلوة الظهر اول الوقت، وان امثل امره و يسقط امر الفريضة ولكنه عصى وجوب الوفاء بالنذر ولا يتمكن من تداركه لانتفاء موضوعه واذا كان يرى ذلك فلا يتبادر اليه الا بالجماعة اول الوقت، فلا يكون الامر الثاني لغوا وربما يقال بإمكان الالتزام بالشق الاول في كلامه لامكان الالتزام بلزوم الاعادة بعد كون المصلحة الموجودة في متعلق الامر الثاني ملزمة وبعبارة اخرى الامتثال عقيب الامتثال مما يمكن فرضه فيما كان الغير الموجب لحدوث الامر الثاني ذا مصلحة الزامية، فاذا تبادر المكلف الى امثال الامر الاول فهو يسقط ولكنه يجب عليه الاعادة لادراك المصلحة الملزمة المتصوره في الامر الثاني وهي لا تتدارك الا باتيان الطبيعة بداعي الامر الاول انتهى.

وفيه ما لا يخفى ضرورة ان الامر الاول اما يسقط اولا فان سقط فلا اعادة فان المأمور به بالامر الثاني غير المأمور به بالامر الاول وان لم يسقط فلا يكون الشق الاول مورد الالتزام، وبعبارة اخرى المصلحة الثانية ان كانت استقلالية فلا يتصور الاعادة وان كانت غير استقلالية فلا يتصور سقوط الامر الاول، فافهم وتدبر.

فتحصل انه لا لغوية في الامر الثاني مع ان قضية ما يأتي هو البرائة عند الشك في التعبدية والتوصيلية.

ثم انه ربما يستظهر امتناع الامر الثاني ولو كان ارشادا يا وذلك للغويته بعد حكم العقل بالاشتغال فما في الكفاية من البرهان الضعيف يقتضى امتناع الامر الثاني الارشادي ايضا كما لا يخفى، فتأمل.

ان قلت، كيف يعقل ترشح الارادة الجديدة في الامر الاول مع ان متعلقها الطبيعة المطلقة التي لامصلحة فيها فاذا كان الامر الاول قاصرا عن الباعثية فكيف يمكن ان يصير باعثها بالامر الثاني المتعلق بالطبيعة المقيدة فيكون ما هو تمام الباعث هو الثاني فلامعنى للامر الاول.

قلت هذه شبهة ترد على جميع الاوامر الانشائية التي تعلقت بالامور العامة الكلية ثم بعد مضي مدة يجبي وقت التقييد والتخصيص او بعد مضي مدة يجبي وقت العمل بها فكما

انها وان ليست باعثة حين وجودها وتصير بعد الحاق قيودها باعثة كذلك الامر هنا، فان الامرالاول المتعلق بالطبيعة اما لا يكون الا انشائية فبلحوق الامرالثاني يكشف الجد على طبقة فتعبير باعثا او يكون فعليه، ولكن بعد مضي مدة يصير المصلحة في الطبيعة المقيدة فيصدر الامرالثاني، فلا يلزم عدم باعثة الامرالاول وحيث لا يكون الفرض الاول خارجا عن مفروض المسئلة و هوكون الامرين فعليين متعلقين ولكل واحد منها موافقة و مخالفة يتعين الفرض الثاني و هوكون المسئلة بدوافي الطبيعة المطلقة ثم صارت في المقيدة فامر بها فانه حينئذ لا يلزم عدم باعثة كلا الامرين ولا لغويتها نعم بناء على ما ذكرناه وجهها للامتناع و ان الامرالثاني لا يكون نفسيا تاسيسيا فلا يختص بالموافقة والمخالفة ولا يكون ذاعتاب و عقاب وذا امتثال و ثواب يتوجه ايضا ان الامر التأسيسي النفس بحسب الواقع والنفس الامر احدا الامرين اما يكون الاول فيكون الثاني اشارة الى القيدية او يكون الثاني فيكون الاول لغوا او منسوخا وحيث لا سبيل الى الثاني ثبوتا ولو امكن لاوجه له اثباتا يتعين فيما اذا ورد الامران حمل الاول على التأسيس والثاني على الارشاد الى تقييد متعلق الامر الاول كقوله صل و قوله ثانياً صل في ما يؤكل لحمه فافهم واغتم. نعم في المثال المزبور هو ارشاد الى قيد في المامور به وفيما نحن فيه او ارشاد الى تضيق المرام واخصية الغرض.

وهم ودفع قال العلامة المحشى (ره) في المقام ان المساعد مع الاعتبار بل الزائد عليه على ما يظهر منه اجمالا ان المركبات المشتملة على الاجزاء والشرائط تحتاج الى الامرين احدهما ما يتعلق بالاجزاء الذهنية التي تكون دخيلة في اقتضاء المركب والثاني ما يتعلق بالاجزاء التحليلية التي هي الدخيلة في تأثير المركب ولا يكون هذه الاجزاء التي تعبر عنها بالشرائط في عرض تلك الاجزاء ولا يعقل حينئذ بحسب اللب تعلق الارادة بذات السبب و شرائطه في عرض واحد فله الامر حينئذ بذات السبب والامر بكل واحد من الشرائط مستقلا و عدم سقوط الامر الاول مع عدم الاتيان بالامر الثاني من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربة وغيرها انتهى ببيان منا.

وانت خبير بان هذا الذي افاده كانه ماخوذ من المركبات الخارجية التكوينية و شرائطها التي ترجع الى مقام تأثيرها مثلا النار من المركبات فرضا والاجزاء التي تحصلها هي المادة والصورة ولكن شرائط تأثيرها خارجة عنها في مرحلة الماهية ولا حقة بها في مقام العلية والتاثير، ففما نحن فيه والمركبات الاعتبارية ايضا يكون الامر مثلها وهذا هو الذي احتملنا في رسالة حررنا فيها مسائل قاعدة لا تعادو ذكرنا هناك ان لازم هذا التحرير والتقرير عدم وجوب الاعداد على من اخل بالشرائط لانها شرط كون الصلوة ناهية عن الفحشاء

كما صرح به العلامة المزبور ولا يبعد التزامه بذلك جدا كما يستد التزمه بان اللازم كونها ناهية عن الفحشاء بنحو العام الاستغراق، ولا شبهة في ان كثيرا من صلواتنا لا تكون من الناهية عن الفحشاء جدا ونعوذ بالله تعالى.

فعليه يسقط الوهم المزبور ويكون جميع الاجزاء داخلة في الماهية من غير فرق بينها و مجرد كون بعض منها من الاجزاء الاولية وبعضها من الثانوية في الاعتبار لا يستلزم مرتبتها في مقام الجعل والتشريع فلا تختلط.

شبهة و حل: قضية ماسلف في الصحيح والاعم ان الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة عن محل النزاع وليست دخيلة في المسمى عند الكل بل قيل بامتناع كونها داخلة فعليه يتعين افادة هذا القيد بالدليل المنفصل.

و انت خبير بما فيه مبنا مما تقرر منافي محله فراجع و بناء مما ان ذلك لا يؤدي الى تعين الامر الثاني والبيان المنفصل بل يكفي البيان المتصل ولو قيل لاثرت منه في الاخبار والاجماع كاشف عن الدليل المنفصل.

قلنا نعم ولكن الدليل المتصل، ربما كان من اللبيات فانه صلى الله عليه وآله امر بالصلاة مثلا و كانت هذه الصورة التي يعبد بها الرب الجليل مفروغا عنه عند اهل المسجد في كونها محضة للعبادة التي لا تحصل الا بالقربة فلا تختلط.

نقل و تحصيل: ذهب صاحب المقالات العلامة الراكعي (ره) في بدو الامر على الامتناع في المسئلة ثم قال و يمكن ان تنفرد عنهم بتحريم يفيد امكان اخذ قصد الامتناع اودعوة الامر في متعلق شخصه شرطا او شطرا. و ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة و اجاها ان الطلبات العرضية كما يمكن ايجادها بانشاء واحد كما في قوله اكرم العلماء كذلك يمكن ايجاد الطلبات الطولية بانشاء واحد كما في قوله صدق العادل فانه بانشاء واحد يوجد الوجوبات المتعددة بحيث يكون احد الافراد محققا لموضوع الفرد الاخر، فوضوعه خبر العادل المحقق وجدانا او تعبدا و بذلك البيان يخل الشبهة المعروفة في الاخبار مع الوسطة.

حيث ان في تطبيق الكبرى الشرعية لا بد من الامرين احدهما تشخيص صغرها، ثانيهما كونه ذا اثر شرعي، وفي مثل خبر الشيخ عن الصفار عن زراره عنه (ع) لا يمكن تطبيقها لافي مبدأ السلسلة ولا في وسطها ولا في آخرها، اما في المبدأ فلعدم الاثر الشرعي، و اما في الختم فلعدم الموضوع الوجداني، و اما في المتوسط فلعدم مهمها و تكفل دليل صدق العادل لاثبات موضوع نفسه غير ممكن الا بطريق اشيراليه اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان ينشأ المولى وجوبين طوليين احدهما يحقق موضوع الاخر بانشاء واحد كما لو قال صل مع

قصد الامر اومع قصد امتثال وجوب الصلوة، فتكون هذه العبارة و نحوها انشاء واحد لوجوبين احدهما متعلق بالحصة المقارنة لدعوة الامر وثانيها وجوب اتيان تلك الحصة بدعوة امرها وبذلك ترتفع المحاذير المزبورة طرانتى .

اقول مما اشبهه عليه انه ظن ان البيان المزبور يؤدي الى امكان اخذه في 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 في المثال الذى افاده لا يكون الماخوذ في المتعلق الاعنونا و مفهوما من الامر تصورا و هذا ليس الامر الشخصى بالضرورة.

ثم بعد مفروعية تامة المقدمة لا يتم المقصود بالاصالة، وذلك لان معنى الطلبات الطولية كون احد الطلبين تاما كما في الطلبات العرضية، و اذا كان احد الطلبات الطولية تاما فلا بد من سقوط الوجوب و معنى الطولية ان بسقوط الوجوب المتقدم رتبة لا يبقى محل وموضوع للوجوب الاخر و هذا فيما نحن فيه باطل بالضرورة لان اتيان الطبيعة الخالية عن القيد لا يكون مطلوبا رأسا فلا طلب الاواحد متعلق بالمقيد فلا تعدد في 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 اذا كان ثانيها ارشاديا كذلك يمكن افادة مرامه من غير التوصل الى الامر بقبوله عليك صلوة الليل بقصد الامتثال او يأتي بها بقصد الامر و بداعيه ينتقل المكلف الى ارادة المولى و الى تفيق مرامه ولا شبهة في ان هذا المقدار كاف في صدق الامتثال المتوقف على الامر، لان الامر بعنوانه غير لازم بل المناط هي الارادة المظهرة باى مظهر كان ولا اظن ان يتوهم الامتناع في هذه التركيب، فليتامل.

اشكال اخر على الامرين: قدمضى اشكال لا يمكن النذب عنه و قد تعرضنا لتفصيله في مباحث اجتماع الامر والنهى و مباحث الترتب و هنا اشكال اخر يشكل النذب عنه و هو ان الامر الاول توصل لا محاله لانه متعلق بنفس طبيعة الصلوة مثلا، و الامر الثاني ايضا توصل ولكنه لا يمكن امثاله الا بوجوبه يستلزم تعبدية الامر الاول، فان المتحرك بتحريك الامر الاول متعلق الامر الثاني، فهذا لا يسقط الا اذا تحرك العبد بالامر الاول، فان كان غافلا عن الامر الثاني فيمكن امثال الامرين، فانه بتحركه من الامر الاول يسقط الامرين قهرا. وان كان ملتفتا الى الامر الثاني فلا يعقل تحركه بالامر الاول، بل يتحرك اذا كانت فيه المبادئ الدخيلة في التحرك بالامر الثاني ولا معنى لتحركه بالامر

الثاني الى التحرك بالامر الاول لعدم امكان التحركين في شيء واحد اولعدم امكان التحريكين الطويلين بل التحرك يستند الى الجامع او الى الامر الثاني فقط فلا يسقط الامران قهرا لان سقوط الامرين متوقف على متحركه بالامر الاول كما لا يخفى .

ان قلت هذا الاشكال بعينه جار في اصل المسئلة وهو اخذ قصد الامر والتحرك به في متعلق الامر الاول نفسه .

قلت: كلا ضرورة ان هذا لا يورث الا انتقال المكلف الى تفيق المرام ولا يكون امر باعث الى باعثة الامر الاول لاستقلاله ولا تبعا وضمنا فاللا معقولة المزبورة مستندة الى تعدد الامر ولو كان الثاني ضمنيا فتدبر .

فالمحصل مما قدمناه امتناع وصول المولى الى غرضه بالامرين المولويين . نعم يمكن وصوله الى مرامه بالامر الثاني الارشادي المتكفل لبيان الشرطية والجزئية على نحو ساير الاجزاء والشرائط فرق بين المقام و ساير الاجزاء والشرائط ، فان الامر الثاني هنا ارشاد الى اخصية المرام وهناك ارشاد الى شرطيه المأموره بحيث يتعلق الامر المأموره .

ان قلت: بناء على امتناع اخذ قصد الامر و ما يماثله في متعلق الامر و امكان التوصل الى بيان حدود فهل يمكن التمسك بالاطلاقات في الادلة الاولية ام هذا غير صحيح لعدم امكان التقييد فيكون هذا من التمسك بالاطلاق المقامى دون الاطلاق اللفظى على ما هو المصطلح عليه عند الاصحاب قدس سرهم .

قلت ان قلنا بان الاطلاق صفة اللفظ وان مقدمات الاطلاق تنوب مناب الفاظ العموم و انه هو جمع القيود فلا يتم التمسك بناء على ما اشتهر من ان من شرائط تمامية المقدمات امكان التقييد كما هو المفروض ، و سيأتى تفصيله في البحث الاقنى ان شاء الله 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 شيء اخر قيد الهامع علمها بالواقعة و اختياره في ذلك ، فاتمسك بالاطلاق ممكن من غير فرق بين هذا الشرط الممتنع اخذه في متعلق الامر و غيره مما يمكن فيه ذلك لان امتناعه في متعلقه لا يمنع من تمكنه من الارشاد الى القيد بالدليل المنفصل فاذا لم يتذكر ذلك في محاله يعلم ان ما هو تمام مرامه و مقصده نفس الطبيعة من غير دخالة القيود الاخر فافهم و تدبر .

التذنيب الثاني: في امكان اخذ ساير الدواعى القريبه في متعلق الامر و عدمه قولان: فصاحب الكفاية اختار الاول ، والعلامة النائبي ذهب الى الثاني ، مدعيا جريان المحاذير

السابقة في المراحل الثلاثة: الانشاء والفعلية والامثال هنا، و انت بعد ما احطت خبراً بفساد ما افاده هناك فلا تحتاج الى التكرار الممل والاطناب المبطل، ولا ادري ان من يقول بالامتناع مطلقا كيف يصنع مع قوله تعالى والتوامح وانعمت حد، وبناء على ما سلف منالاتكون هذه الدواعى داخلة في متعلق الامر حتى تكون واجبات ضمنية بل هي ايضا مثل قصد الامر والامثال عناوين مشيرة الى اخصية المرام والمقصد على الوجه الماضى تفصيله.

و اما ما في الكفاية من ان هذه الدواعى غير معتبرة قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامثال الذى عرفت عدم امكان اخذ فيه انتهى فهو لا يرجع الى محصل، لان من الممكن جهل العبد بالامر واذا اتى بالصلوة لا باحدى الدواعى الاخر القربية كقصد المحبوبة له تعالى او قصد مصلحته الهيته اليه تعالى او ساير المقاصد الحالية التى لاتنال ايدينا بها ولا بداعى الامر، فانه عند ذلك تصلى صلوته ولا يجب عليه الاعادة لاطلاق الامر.

فبالجملة امتناع اخذ احد الاطراف الكافية في عبادية العبادة لا يورث قصورا في التمسك بالاطلاق بعد كون غيره من ساير الدواعى ممكن الاخذ، بل هذا امر سارفي جميع الشرائط، فانه لا يتمكن العبد من جميع افراد الشرط قطعاً، ولكن تمكنه من بعض مصاديقه كاف في امكان الاطلاق في حقه، فلا تختلط.

فبالجملة لا محصل مما افاده لان المقصود في المقام اثبات امكان تمامية مقدمات الاطلاق و اذامكن ذلك فقضية القاعدة هي اصالة التوصلية ولا يلزم اتيان الفعل باحدى الدواعى القربية فقوله بكفاية قصد الامثال اجنبى عما هو المقصود بالاصاله ولو كان مقصوده ان التقييد بهذه الدواعى يستلزم عدم اجزاء قصد الامر والامثال فهو مندفع بحكم العقل بحصول القربة اولا بذلك وبالاجماع ثانياً، فلا بد من اخذ هذه الدواعى على سبيل منع الخلو حتى يعلم انه من الواجب التعبدى والتوسعة الثابتة من ناحية غيرها لا يضر بلزوم اخذ احديها، واذا طرح التقييد يعلم ان تمام مطلوبه و مرامه نفس الطبيعه باى نحو اتفق.

المبحث الثاني

لوسلمنا امتناع التقييد و امتناع اخذ قصد الامر في المتعلق فالمعروف المشهور بين الاعلام، امتناع الاطلاق اثباتاً ايضاً، واما في مرحلة الثبوت، فالامتناع الاول يورث وجوب الاطلاق كما عن الشيخ الاعظم انه قال: اذا امتنع التقييد يجب الاطلاق لامتناع الفرض الثالث، وهو الاهمال في مرحلة الثبوت.

والذى يظهر من الفضلاء ابتناء هذه القاعدة الكلية على فهم تقابل الاطلاق والتقييد، وان التقابل بينهما مما كان تقابل العدم والملكة، فالامتناع فى المقدم استلزم الامتناع فى التالى، واختلفت كلماتهم فى تقابلها. فمن قائل بانها 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 تقابلها تارة يكون من قبيل العدم والملكة كما فيما كان ممكنا، واخرى من قبيل السلب والايجاب كما فيما كان ضروريا انتهى ما افاده فى المواش.

اقول هذا ما عند هم والذى عندنا و بصير خلاصة البحث فى المقام امور.

احدها ان الاطلاق والتقييد لامعنى لهما فى مرحلة الثبوت، لان فى مرحلة الاغراض والمقاصد اذا كان الغرض و مرام المولى نفس الطبيعة فلا يعقل التقييد، واذا كان الغرض حصة منها و تلك الطبيعة مع خصوصيته فلا يعقل الاطلاق، فاذا امتنع كل طرف يجب الطرف الاخر والتعبير عن هذا بالتقييد غير صحيح بل هو تفتيق 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 اذا قال بعد قوله العالم العادل فهو من التقييد اى ان الاطلاق والتقييد هنا من الاطلاق والتقييد التوهمى كالتعارض الوهمى بين العام والخاص والاطلاق والتقييد بعد انعقاد الظهور فى المطلق مثلاً.

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 والايجاب والسلب او العدم والملكة، لان سند هذه القاعدة بناء العرف والعقلاء فى احتجاجاتهم ولا سبيل لهذه المصطلحات الصادرة عن غيراهله فى الفنون الاعتبارية والعلوم غيرالحقيقية فى هذا المقام والميدان، فان استكشاف مراد المولى والمقنن سته وضيقا تابع لمقدار دلالة الفاظه و ساير القرائن الحالية والمقالية، فاذا قال اكرم العالم يمكن كشف ان اكرام العالم تمام مرامه ومقصده بشرط عدم كونه فى محذور عقلى عن افادة القيد او محذور عقلاى معلوم عندهم سواء كان تقابل الاطلاق والتقييد من التضاد او غيره.

ضرورة انه بعد ما كان تحقق احد الضدين وهو الاطلاق منوطا بامكان تحقق الضد الاخر وهو التقييد فلا بد في الحكم على تحققه احراز امكانه اثباتا.

ثالثها الاطلاق والتقييد هما من افعال الانسان والمقنن فإنه اذا ارسل كلامه بعدم ذكر قيد معه يقال انه اطلق و كان كلامه مطلقا بلحاظ فعله والتقييد ايضا من افعال القائمة بالانسان قياما صدوريا ولا يكون الاطلاق من المعاني الداخلة في احدى المقولات لعدم شأنية الوجود له حتى يعد فيها كما لا يخفى وتفصيله في المطلق والمقيد، واما تضيق المرام وتحدد المطلوب والمقصود، فهو اجنبى عن التقييد والاطلاق الراجعان الى عالم الاثبات والاظهار، فلا ينبغي الخلط بين مفاد القاعدة المعروفة كلما امتنع التقييد امتنع الاطلاق و بين قول الشيخ (ره) مثلا مما يرجع الى انه اذا امتنع التضيق في مقام الثبوت يجب الاطلاق و بالعكس. بدهاه 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 في غاية المتانة، و اما اذا اريد منها ما امتنع تقيده بدليل متصل او منفصل كالامر الثاني المولوى امتنع اطلاقه فهو ممنوع معارفت منا ان المراد من الاطلاق في باب المطلق والمقيد ليس ما اشتهر و هو دلالة اللفظ بعد تمامية مقدمات الاطلاق على الاطلاق والسريان بل هو من الدلالات العقلية 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 ما هو تمام الموضوع لمرامه و مقصوده هي نفس الطبيعة و الصلوة و لخصوصية مأخوذة فيها و ليس هذا من الاطلاق المقامى كما لا يخفى.

كما ان المراد من الاطلاق في القاعدة ليس الاطلاق المقامى والافلا تصح القاعدة مطلقا، فالذى تحصل ان القاعدة غير قابلة للتصديق على ما يستظهر منها و هو ان من شرائط انعقاد الاطلاق امكان التقييد بالمتصل و اما على ما احتملناه في مفادها فهي قاعدة صحيحة عرفية بلا شبهة 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 لاجل الامتناع بالغير لان

معنى الاطلاق هوالتقييدات و لحاظ كافة القيود و منها قيد قصد الامر و الامتثال فامتناع الاطلاق ايضا بالذات ولكنه خلاف ظاهرها كما هو الواضح مع ان الاطلاق ليس معناه جميع القيود بل هو فرض القيود و تقسيم الاطلاق الى النظرى والطبيعى غير تمام كما لا يخفى .

فتحصل الى هنا ان ما اشتهر من اصالة التعبدية عند الشك غير قابل للتصديق، اما لعدم تمامية المقدمتين اولعدم تمامية المقدمة الثانية، فتقتضى اطلاق الادلة الاولية عدم التعبدية .

بحث و تفصيل ربما يحظر بالبال دعوى اصالة التعبدية للادلة اللفظية كالكتاب والسنة وقد مر الايماء اليه و هو قوله تعالى: «وما امروا الا ليعبدوا الله»، والروايات المحكية عن الكافي وغيره: انما الاعمال بالنيات ولاعمل الا بالنية ولكل امرء ما نوى وغير ذلك مما يرشد الى شرطية النية في جميع الاعمال و انه لا يكون العمل في الشرع عملا الا لاجل الاقتران بالنية والقربة والاخلاص، فكلمة انما يفيدان ان ما هو العمل هو العمل القرني فقط. فالشك المزبور يرتفع بهذه العمومات والاطلاقات اللفظية.

ويتوجه اليه ان المراجعة الى صدرالاية في سورة البينة يعطى انها اجنبية عن المسئلة لان المذكور في الصدر هم الكفار والمشركون واهل الكتاب، فالمراد من الاوامر فيها هي الاوامر المتوجهة اليهم. اللهم الا ان يقال بان الاوامر المتوجهة اليهم ليست كلها قريبة بل هم والمسلمون على شرع سواء مع ان اهل الكتاب ما كانوا مشركين في 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 في المستثنى منه هي الاوامر الخاصة اى فى امرهم بالعبادة لا يكون 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 ولا يمكن ارجاعها الى عنوان واحد هو الخارج كما لا يخفى . هذا مع انه لا يمكن التمسك بهذا العام المخصص لرفع الشك فى التعبدية لانه من التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية. ثم ان الظاهر من التأثير المذكورة ان المراد من النية ليس القربة والعبودية بل هى وجه العمل و ما به تمتاز الافعال المشتركة فى الخارج بعضها

عن بعض كالعناوين الملحوظة تنوعا للطبيعة اوغير ذلك. مثلاً لايقع جواب السلام الابالنية اى بقصد الرد والجواب ولايكون هوالسلام الابتدائى الابالنية فالافعال الخارجية المشتركة بين التعظيم والتحقير لا تكون تعظيماً الا بالقصد ولا توهيناً الابالنية.

وربما اليه يرجع قوله (ع) على ما في بعض الاخبار وضع احدى اليدين على الاخرى عمل ولاعمل في الصلوة فانه يأتي بذلك بعنوان التشريع وانه من الصلوة، فان العمل ليس عملاً الابالنية ولو نوى ذلك الوضع امراً اخر وهو حرك جسده اوغير ذلك، فلايكون مبطلا للصلوة فافهم واغتم.

نعم ظاهر قوله لكل امرء ما نوى ان المنوى امر ذو ثواب او هونفس الثواب لقرينة اللام فيكون ناظراً الى ان جلب الحسنات بالنية وهذا لا يورث ان دفع المضرات والشور والعقاب بها ايضا كما هوالمعلوم.

ثم انه يلزم لوكان يصح الاستناد اليها عدم صحة الاستناد مما مر من خروج جمع من الواجبات التوصيلية عنه خروجاً مستحباً لان ادعاء ان العمل الغير القرني ليس بعمل يناقض ترتيب آثار العمل على عدة كثيرة من الاعمال التوصيلية كما لا يخفى. هذا كله حول الوجوه اللفظية لاثبات اصالة التعبدية.

ثم ان هيئنا بعضاً من الوجوه الاخر التي استند اليها لاصالة التعبدية لآبأس بالاشارة اليها:

اولها ماسلكه شيخ مشايخنا العلامة الحائري في اخريات عمره وبنى عليه جمعا من المسائل العلمية كعدم التداخل في الاسباب و كظهور الامر في الفور ودلالته على المرة و هكذا اختار اصالة التعبدية بعد ذهابه الى التوصيلية في درره والدورة الاولى من بحثه. وملخص 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 مستتعبة لمعلولها بلا تخلل و بلا تخلف فتلك الارادة الموجودة في المقنن مثل تلك العلل فشاية الارادة التشريعية والتكوينية واحدة.

و كما ان عليا الارادة التكوينية ليست مقيدة بامر في ناحية المعلول فلايكون موجوديتها منوطا بتقيدها بالمعلول للزوم الدور، ولا تكون مع انها ليست مقيدة مطلقة بحيث يؤثر في الاحراق القطن كيفما اتفق فلايكون المعلول قيد اولا العلة مطلقة بل ما هو العلة هي الطبيعة المضيقفة التي لا تنطبق الاعلى المقيد وهي المعبر عنها بالحصة اللامه في كلام شقيقه العلامة الاراكي في مقالاته.

فعلى هذا لا بد من الالتزام بان الامر المتعلق بشئء وان لا يكون الشئ مقيداً بجهة من ناحية الامر ولا يكون الامر مطلقاً ولكن لا يكون مجرد تحقق المأمور به كافيًا في سقوطه بل ماهوسقطه هي الطبيعة المضيقّة التي وجدت بتحريك الامر وهكذا يجب الالتزام بالفورية و بدلالته على المرة لعدم التفكيك بين العلة و معلولها ولعدم اقتضاء العلة الواحدة الامعلولا واحدا انتهى فكانه بمقياس العلل التكوينية و خواصها المختلفة و آثارها الشتي استظهر المسائل المزبورة فاستظهر التضيق الذي هو الحلد المتوسط بين الاطلاق والتقييد من التكوين لاجل انه لامطلق ولا مقيد 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 في هذه المسئلة قائلًا بان الحصة التوامة غير واف بجل معضلة اخذ قصد الامر في المتعلق فراجع واستظهر الفورية من جهة اخرى والمرة من جهة ثالثة و ما هذا 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 ما كان في هذه الموقف و ما كان اهلا لذلك الميدان.

ولكنه لمكان التقريب الى الازهان و ان العرف يساعد ذلك لاجل مايرون في التكوين حاول الى هذا القياس الذي هو الممنوع في الشرع الاقدس الا في هذه المحال فليتدبر جيدا.

اقول ياليت ما كان عادلا عن الفكرة الاولى و ماخطر بباله هذه المقايسة الهلكاء كى يقع في مالايينغى ولقد مررنا في الصحائف السابقة ان مقايسة العلوم الاعتبارية بالتكوينية غير صحيحة و بورث الترسل الكثير والخطاء غير اليسير، فبالجملة لوسلمنا تمامية جميع المقدمات فان ثبت امكان اخذ قصد الامر في المتعلق، فلاوجه للتضيق في خصوص هذا القيد فلا بد بناء على مراد من نفى الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود والشرائط وان ثبت امتناعه فلا حاجة الى تلك الاطالة المنعطفة عن جادة الاعتدال والواقع ولا يكون طريقة جديدة في تحرير الاصل في المسئلة.

ثانها الامر الصادر من الامر لا يكون الا لغرض لاحتياجه اليه بالضرورة ولا يكون الغرض الاجعل الداعى فيأمر بداعى تحريك الامر فلوكان المأمور منبعتا عن غير هذا. الداعى يلزم لغوية الداعى الموجود في نفس المولى فلا يكون الفعل المحقق بغير داعى الامر مسقط امر قهرا و طبعا.

اقول هذه مصادرة ضرورة ان الواجبات التعبدية تكون هكذا و اما الواجبات

التوصيلية فاوامرها ليست الا لانتقال المكلفين الى لزوم تحقق متعلقاتها سواء كان الداعى الى ايجاد امرها او امر اخر من الدواعى الاخر النفسانية هذا مع ان من الممكن دعوى ان غاية الامر امكان جعل الداعى لا الداعى الفعلى فلا تحتلظ. و بعبارة اخرى الهيئات موضوعة للتحريك الاعتبارى الانشائى سواء صارت محركه بالفعل و باعته اولم تصر كذلك ثم انه لو كان الامر الصادر من الامر عينى بما قيل ليلزم انكار الواجبات التوصيلية راسا و هو فاسد بالضرورة.

ثالثها لاشبهة فى وجوب اطاعة المولى عقلا و نقلا بمعنى ان الاستفادة من الكتاب العزيز لزوم انتزاع عنوان الاطاعة من اعمال العباد زائد اعلى حكم العقل بلزوم تبعية العبد عن المولى و مفهوم الطاعة لا يتحقق بمجرد التطابق القهرى بيت المأتى به و المأمور به اى مجرد تحقق المأمور به غفلة عن الامر لا يكفي لانتزاع هذا المفهوم. بل اللازم فى ذلك كون العبد متحركا بالامر فى امكان انتزاع مفهوم الطاعة و الاطاعة فقولته تعالى: «اطيعوا الله ورسوله»، اما ارشاد الى حكم العقل فيعلم منه لزوم كون المأتى به متنزعا منه عنوان الطاعة و اما ارشادى الى تقييد متعلق ساير الاوامر بكونه بحيث ينتزع منه هذا المفهوم و هو المطلوب.

اقول ما يحكم به العقل هو لزوم القيام بالوظائف الثابتة بالاوامر ولا يدعو الامر الا الى متعلقه و هى الصلوة، فلا سبيل للعقل الى الحكم بكون المأمور به مقيدا بكذا حتى ينتزع عنه عنوان الطاعة و هكذا فى جانب النواهي فان الترك و الانتزاع على حد سواء فى اسقاط النهى من غير شرطية الانزجار بالنهى حتى يتضيق دائرة النهى عنه.

و اما الاية الشريفة فلا ينتقل منها العرف الا الى هذا و اما استفادة تقييد متعلق الامر و النهى بكونه قابلا للانتزاع المزبور او استفادة كون المأتى به فى ظرف الامتثال قابلا لانتزاع مفهوم الاطاعة على اختلاف المسالك فى امتناع و امكان احدى الطريقتين دون الاخرى فهو فى غاية الاشكال و نهاية الصعوبة و الايلزم الابتلاء بكون جميع الاوامر و النواهي متقيدة بحسب الجعل او متضيقه بحسب الامتثال بكون المأمور متحركا بتحريكها و مترجا بزجرها و هذا غير قابل للتصديق ولو كان بعض الواجبات خارجا يسقط الاستدلال مما يكون من التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية بل يلزم التمسك بالاطلاق فى الشبهة المصدقية لدليل المقيد بناء على رجوع التقييدات الكثيرة الى التقييد بالعنوان الواحد كما مضى ذيل الوجه الاول فتأمل.

ويمكن ان يقال بان غاية ما يستدل به هو اطلاق الاية لحذف المتعلق على المرام المزبور و هو قابل للتقييد و عندئذ لا يتم المقصود كما لا يخفى.

ابقاظ المحكى عن الشيخ الاعظم قدس سره في تقريراته التي تنسب اليه وهي لجدى لعلامة التحرير الشيخ ابي القاسم الكلاتر قدس سره ان قاعدة الاجزاء تفضى باصالة التوصيلية و عدم اعتبار قصد الامر حيث ان الامر لم يتعلق الابذات الاجزاء والشرايط من دون ان يكون له تعلق بقصد الامتثال ولا غير ذلك من الدواعى فعليه يسقط الامر بجر التطابق قهرا وطبعا انتهى.

و في تقرير العلامة الكاظمي (ره) ان هذا الكلام بمكان من الغرابة لوضوح ان قاعدة الاجزاء انما يكون اذا اتى بجميع ما يعتبر في المامور به و هذا انما يكون بعد تعيين المامور به و من مجرد الامر بذات الاجزاء والشرايط لا يمكن تعيين المامور به. نعم لو كان للامر اطلاق امكن تعيينه من نفس الاطلاق ولكنه مفروض العدم.

اقول ما اورده عليه خال عن التحصيل ضرورة ان حدود المامور به تابعة لحدود ماتعلق به الانشاء فلا يعقل ارسه المامور به عماتعلق به الامر ولا اضيقه بالضرورة و بعبارة اخرى.

المامور به لا يكون ذا امر هي تبين مرتبة الثبوت و مرتبة الاثبات بل المامور به ذو مرتبة واحدة و هو مرتبة الاثبات لان الامر لا يكون الا اذا مرتبة واحدة وهي مرتبة الاثبات، فاذا تعلق الامر انشاء بالصلوة مثلا فهي المامور به ولا يعقل كون المامور به امر اخر او هي مع قيد الاخر وان امتنع اخذ القيد المزبور نعم الغرض يكون اضيق والمرام يكون اخص وهو خارج عن محيط الامر والمأمور به فلا بد من القول بسقوط الامر قهرا و تبعا وليس هذا الا ما هو المطلوب من اصالة التوصيلية.

والذي هو التحقيق انه مع احتمال عدم سقوط الامر لاجل عدم الايفاء بالغرض الباعث الى الامر وان من الممكن تضيق المرام وهو لا يحصل الا باتيان ما هو الوافي به لا يمكن العلم بالسقوط الا بالتمسك باحد الامرين: اما الاطلاق و هو مفروض العدم او البرائة. فلا يكون هذا من الدليل الاجتهادي على اصالة التوصيلية الذي هو محل النظر للمتبدل وهو المقصود بالبحث هنا، فافهم ولا تختلط هذا واستدل اليه الاستاذ الفشاركي على اصالة التوصيلية بان الهيئة عرفا تدل على ان متعلقها تمام المقصود اذ لولا ذلك لكان الامر توطئة و تمهيدا لغرض اخر و هو خلاف ظاهر الامر. انتهى واني بعد التدبر ما فهمت مغزى كلامه اذ الملازمة المزبورة ممنوعة.

المبحث الثالث في مقتضى الأصول العملية

وقبل الخوض فيه لابد من الإشارة الى مقدمة: وهو ان النوبة تصل اليه اذا امتنع اخذ القيد المشكوك في المتعلق او امكن وكان دليل المأمور به مهملا وحيث لا امتناع ولا اهمال فلا تصل النوبة الى البحث عن مقتضاها. ذلك بخلاف ما سبق قلنا ما يمنع بل لو سلمنا الامتناع ولا اهمال فلنا التمسك بالاطلاق المقامى بتقريب ان الامر اذا كان في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه وان لم يكن له دخل في متعلق امره ومع ذلك سكت في ذلك المقام ولم ينصب دلالة على قصد الامتناع في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه والامكان سكوته نقصاله وخلاف الحكم. فبالجملة فرق بين الاطلاق الكلامي والمقامي والثاني لا يكون مشروطا باللفظ وبامكان التقييد نعم لابد من احراز انه في مقام افادة الاغراض وعند ذلك ومع السكوت يعلم عدم وجود الغرض له ولقد مضى ان المراد من الاطلاق في القاعدة المعروفة الا اذا امتنع الاطلاق هو الاطلاق الكلامي لا المقامى.

اقول ربما يشكل تمامية مقدمات الحكم في المقام وذلك لان من تلك المقدمات انه لو لم يبين المولى ما هو الدخيل في مراده وغرضه لكان محلا به وهو خلاف كونه عالما حكما ومعنى ذلك انه لو لم يلزم الاخلال بالغرض مما كان واجبا عليه الاشارة القيد فله الامكان على حكم العقل اذا كان يقول بالاستمثال في الشك في القيد ولكن ذلك فيما كان القيد مورد الالتفات العمومي فلو كان من القيود والمعقول عنها فلا يمكن الاتكال عليه لعدم انتقال عموم المكلفين اليه. ف مجرد حكم العقل بالاستشغال غير كاف للاتكال وهكذا يكون ذلك فيما كان حكم العقل بالاستشغال من الاحكام النظرية الاولى بحيث لا يختلف فيه اثنان مثلا. والافلا يجوز الاتكال بالاستشغال. فتعبد في كلام العلامة الاراكي (ره) من كفاية حكم العقل بالاستشغال غير سديد، فاذا كان القيد من القيود الملتفت اليها على نعت الاحتمال و يحظر احتمال قيدي بذهن الكافة وكان حكم العقل البديهي هو الاستشغال، فلا يلزم ذكر القيد لعدم الاخلال بالغرض عند ترك التقييد. انه سبحانه يستغله بالتمسك

وحيث ان اطلاق المقامى كالاتفاق الكلامي في هذه الجهة فلا يتم مقدمات الحكم لها معا وتوهم ان قيد الدعوة من القيود المعقول عنها في غير محله لاشتهار الواجبات التعبدية من اول طلوع الاسلام الى زمان المتأخرين وان قصد القرينة من الامور الواضحة عند المسلمين فلا يلزم الاخلال بالغرض فتدبر جيدا.

قلت اولاً: لو كان ما قيل تماما ليلزم سقوط الحاجة الى الاصل العملي لان تمامية

ذلك موقوف على مفروغيته حكم العقل بالاشتغال فما هو الوجه لاساس الاحتياج الى تحرير الاصل العمل هو الوجه سقوطه. اللهم الا ان يقال بان اللازم بعد ذلك هو المراجعة الى مقتضى الاستصحاب في المسئلة فلا يسقط الاحتياج بنحو الكلي فليتدبر.

وثانياً: ليس حكم العقل بالاشتغال من الاحكام الضرورية وقد اختلف المحققون، في ذلك فيتم الاطلاق في الكلام والمقام فلا تصل النوبة الى الاصول العملية، فما افاده العلامة الاراكي (ره) في المسئلة غير سديد جدا.

ثم انه قدس سره قال بالتفصيل بين الاطلاق اللفظي والمقامي بما لا يرجع الى محصل واجماله هو ان قيد الدعوة وان كان من القيود الغير المغفول عنها ولكن حكم العقل بالاشتغال لا يمنع عن انعقاد الاطلاق الكلامي وذلك لان ذلك يستلزم الدور ضرورة ان الاطلاق اذا كان منوطا بالاشتغال كيف يكون هو هاد ماله ونفيا اياه، فلا يكون الاطلاق الكلامي منوطا بالاشتغال، بل هو وارد عليه وهو حكم تعليق والسر في ذلك ان التكلم في الاطلاق الكلامي ليس في مقام افادة مرامه بكل ما يمكن ولو كان هو الاشتغال عند الشك، بل هو في مقام افادة مرامه بالالفاظ الموضوعية والايلازم امتناع انعقاد الاطلاق مطلقا، فعليه يتعقد الاطلاق الكلامي اذا كان يمكن بيان مرامه بالالفاظ ولم يبين.

نعم اذا صدر الدليل المقيد فهو مقدم على الاطلاق لجهات محررة في محله وهذا ليس في الاطلاق المقامي، فانه ناظر الى عدم الاخلال بغرضه ولو كان متكيا على قاعدة الاشتغال عند الشك، فعليه لا يمكن الأخلال بغرضه عند ترك بيانه انتهى.

وانت خبير بما فيه اولا: من لزوم الدور في الاطلاق المقامي 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، فمما هو حل المشكله هو ان الاشتغال اذا كان بحكم العقل الضروري فلا يتحقق الاطلاق واذا كان بحكم العقل النظري فيرد عليه الاطلاق لعدم توهمه به هذا مع ان حكم العقل الضروري بالاشتغال ليس مضادا للاطلاق. بل للمتكلم الاتكال عليه فلا مانع من التصريح بالاطلاق. فاذا صرح به فيرد على الاشتغال الثابت بحكم العقل فاغتم.

فتحصل ان البحث عن مقتضى الاصول العملية غير لازم عندنا لتامة الاطلاقات اللفظية بل ولا يبعد تمامية الاطلاق المقامي ايضا ولكن مع ذلك كله لا بأس بصرف عنان البحث بعد هذه المقدمة في ذلك فنقول البحث هنا يقع في مقامات:

احدها: في قضية الاستصحاب والظاهر ان مقتضى استصحاب العدم النعتي عدم وجوب اعتبار القيد الزائد في المأمور به وسقوطه بمجرد الاتيان بالاجزاء المعلومة كما في جريان اصالة البرائة الشرعية ضرورة ان الشك في سقوطه ناش عن الشك في لحاظ القيد الزائد اوناش عن الشك في ان غرضه متعلق بالاكثر والاقل، و على كل تقدير نفس التعبد بعدم تعلق الغرض بالقيد الزائد كاف للتعبد بسقوط الامر باتيان نفس الطبيعة.

وفيه: ان الاغراض ليست تدريجية الوجود حتى يصح جريانه في الزائد، فلاحالة سابقة نعتية هذا مع ان اجراء هذاالتحو من الاستصحاب بلحاظ علم الشرع المقدس غير تمام لامكان الالتزام بالتدريجية في سايرالموالى دونه تعالى واصل العدم الازلي غير جار اوغير مفيد كما هوالمحرر. ثم ان استصحاب بقاء الغرض الى الاتيان بجميع مايمتثل دخله غيرجار وغير مفيد وتفصيله في الاقل والاكثر.

ثانيها في قضية البرائة العقلية والعقلانية فالذى استظهره الشيخ وتبعه الكفاية (ره) ان جريان البرائة هنا ممنوع، ولو سلمنا جريانها في الاقل والاكثر وذلك لان في الاقل والاكثر كان يمكن دعوى ان المأمور به بمحدوده غير معلوم فالشك هناك يرجع الى الشك في الثبوت وهذهالدعوى هنا غير مسموعة ضرورة ان المأمور به بمحدوده معلوم ولاشك في متعلق الامر فكلاما معنى للتمسك بالاطلاق لرفع مثل هذا المشكوك كذلك لامعنى للتمسك بالبرائة لرجوع الشك الى الشك في السقوط، فلاينبغي الخلط بين الشك في كيفية الامتثال وفي كميته فان الثاني 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 لالكلامى و بالبرائة العقلية لان مناطها العقاب بلابيان، بل امتناعه عليه تعالى من غيرفرق بين البيان المتصل اوالمتفصل فهو قابل للندب بان له الاتكال على حكم العقل بالاشتغال فانه اذا كان يرى ان الشك في الكيفية مجرى الاحتياط فلايلزم عليه البيان كمايلازم عليه بيان العقاب على ترك الحكم الواقعى قبل الفحص لانه بحكم العقل فلاحاجة الى البيان في 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 المأمور به فما هو مورد تمامية الحجة من الغرض هوالمقدار من الغرض الوافى به المأمور به في مرحلة الاثبات والانشاء ولوكان هذاالبيان تاماً لكان يلزم القول بالاشتغال في الاقل والاكثر مطلقا وهذا مما لا يقول به

الشيخ قدس سره. فهو لا يخلو عن اشكال ضرورة ان الحجة اللفظية مثلا قائمة على المأمور به في عالم الانشاء والاثبات، ولكنها تستلزم تامة الحجة العقلية لان الامر المتعلق بالصلوة مثلا لا يدعو الا اليها و اذا كان المولى معذورا عقلا في افادة مرامه بالوضع يكون المأمور به ظاهر نفس الطبيعة ولكن سقوطها بمجرد التطابق ممنوع والعقل من الحجج القائمة على لزوم الاحتياط عند الشك في الكيفية، فالحجة الوضعية غير ناهضة على الغرض الاخص ولكن العقلية منها قائمة على الاحتياط جدا.

ان قلت لا بأس باتكاله على قاعدة الاشتغال اذا كان ذلك من الواضحات عند عامة المكلفين واما في مثل المقام فلا يصح لانه مطرح الانظار المختلفة والآراء المشتتة.

قلت: لا يشترط في عدم جريان البرائة العقلية كون الاشتغال من الواضحات عند العامة. نعم هذا شرط في عدم انعقاد الاطلاق والسري في ذلك هوان الاطلاق من الادلة الاجتهادية النوعية فيلاحظ فيه القيود على حسب اللحاظ الكلي ولا معنى لا تكال المتكلم على قاعدة الاشتغال بعدم ذكر القيد المعبر في المأمور به للزوم الاخلال بغرضه قهرا عند القائلين بالبرائة واما في جريان البرائة العقلية فلا يشترط كون المتكلم كساير الناس في عدم الخروج عن المتعارفات في افادة اغراضه، بل المدار هنا على حكم العقل والعقلاء فلا منع من الالتزام بعدم لزوم افادة القيد اذا كان يؤتى به اجمالا، لان غرضه ربما يحصل باتيان جمع فليتبر.

فبالجملة تحصل ان جريان مقدمات لزوم الاحتياط في المسئلة مبنى على القول بصحة اتكال المتكلم على حكم العقل بالاشتغال حتى لا يكون من العقاب بلا بيان. و اذا يلزم توقف لزوم الاحتياط على لزوم الاحتياط فهذا باطل بالضرورة. و عند ذلك ان قلنا بان العقاب لا يمكن الا مع الحجة الثابتة للمولى على العبد فهي هنا ممنوعة و ان قلنا بان ترك التكليف المحتمل لا يجوز لا مع القطع بالعدر فلا بد من الاحتياط، لان عدم امكان الحكم بالاشتغال غير الحكم بالبرائة كما لا يخفى وفي المقام ما هو الثابت هو الاول دون الثاني.

هذا بناء على فرض امكان البيان المستقل بالجملة الخبرية او الانشائية الارشادية ولو فرضنا امتناع وصوله بمثله فظاهر الكل هو الاشتغال مما يظهر منهم في الجواب عن الاشكال على البرائة بامكان بيان المولى بالاستقلال ولكنه محل بحث ايضا، لان مسئلة قبح العقاب بلا بيان ليس الادراك العقل امتناع ذلك عند عدم وصول البيان بطريق عادي فاذا لم يصل ذلك سواء كان لاجل امتناع الايصال او لاجل ساير المحاذير لا تتم حجة المولى على العبد وهو وصول البيان فلا يصح العقاب، واما اتكاله على حكمه بالاشتغال

فالبحث فيه مامرانا فلو كان ما فإيد من لزوم كون حكمه بالاشتغال من الاحكام الضرورية عند عامة الناس فلا يتم قاعدة الاحتياط قطعا فافهم وتدبر.

إيقاظ: 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 معذور عقلى كما نحن فيه او معذور عقلاى 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 هو الظاهر و اشرنا اليه انفا.

و انت خبير بانه لو تم فهو فيما كان لا يمكن البيان بالمنفصل والمتصل الثالث من الاخبار و الانشاء الارشادى و هو ممنوع كما عرفت.

وهم و دفع: قال العلامة النائى (ره) ان نسبة الاغراض و المقاصد الى الماهيات المامور بها ليست كنسبة المسببات التوليدية الى اسبابها حتى يقال بالاشتغال بل المقاصد و الاغراض معلول الامور المختلفة و العناوين المامور بها معه بالنسبة اليها فلامعنى لوجوب حفظ الغرض و للزوم اتيان ما يشك فى دخله فى المقصود. و انت خبير بان مناط البرائة و الاشتغال ليس هذا و لاذك بل لو كان بين المأمور به و الغرض عليه ولكن متعلق الامر لا بعنوان العلة لا يجب الاحتياط كما لو كان بينها الاعداد و الاستعداد و تعلق الامر بالمتعدد كان يمتنع عليه البيان بالنسبة الى المد لا يمكن الحكم بالبرائة لاحتمال شرطية امكان الايصال فى عدم استحقاق العقاب عند ترك الغرض القائم عليه البيان اجمالا كما نحن فيه فليتدبر جيدا.

شبهة و حل: قال العلامة الاصفهانى فى هوامش حواشيه ان قضية القواعد هى البرائة فيما نحن فيه و ان 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 غير كاف بعد معلومية المامور به بجده بخلاف باب الاقل والاكثر فان متعلق الامر الشخصى حيث هو بين الاقل والاكثر و الغرض كذلك مردد بين ما يقوم بالاكثر و ما يقوم بالاقل فالامر المعلوم حجة على الغرض المردد فيجب تحصيله انتهى محصله.

و انت خبير بعد مامر بما فى مقاله الاولى و اما لزوم الاحتياط فى الاقل والاكثر فهو بعد انحلال العلم الاجمالى بلاوجه اذا كان الغرض غير وارد فى متعلق الامر فلا ينبغى الخلط بين كون الغرض علة واقعية و بين كونه داخلا بعنوانه فى متعلق الامر او كان هو بنفسه مورد

الامر فلا تختلط .

ذنباً: اعلم ان ههنا بياناً ثالثاً للاشتغال غير البيانين الاولين و هو ان ديانة الاسلام على التسهيل بحيث قد مر ملاك التسهيل على ساير الملاكات في كثير من المقامات، فاذا كان يرى ان جماعة من المكلفين مقيدا في صعوبة التكليف الموهوم والمحتمل، ولايجرى اصالة البرائة الشرعية لايشترط في جريانها ما هو الفاقد في المقام فعليه عند ذلك بيان عدم اعتبار قصد القرية والامثال في التكليف الكذائية حتى لايلزم خلاف اساس الشريعة السهلة السمحة و اذا اخل بذلك فيعلم ان قصد الامر دخيل ومن الممكن عند ذلك انه بينه ولكن لم يصل اليه البيان او كان يرى مراعاة السهولة في الجملة ممافيه ايضا من المصلحة .

انما: فبالجملة من عدم تعرضه لعدم شرطية ذلك في الاوامر يعلم شرطيته والا كان قضية ما امر الاشارة في الاية والرواية الى اطلاق المرام فلمراعاة التسهيل اجهل في المقام او كان قيام جماعة بهذه الطريقة في اداء الوظائف الواجبة كاف في ما هو مراده ومقصوده فاجراء البرائة العقلية مشكل بعد ذلك جدا .

ثالثها في مقتضى اصالة البرائة الشرعية فان النظر البدوي اليها يؤدي الى جواز التمسك بها لانه من الشك في جزء المأمور به وان كان خارجا عن محط الامر لان المراد من جزء المأمور به هو الجزء الذي يجب اتيانه ولحاظه حين الامثال وان كان لا يمكن تعلق الامر به ولكن ذلك يشكل من جهات:

اولها ان كل جزء ليس قابلا للرفع الا اذا كان قابلا للوضع وحيث هو ممتنع وضعه فرضا فيمتنع رفعه شرعا وتوهم التمسك بمحدث الرفع لحال الجزء العقلي والذهني الدخيل في الغرض فاسد لامتناع تعلق الوضع به تشريعا ولايكني امكان الوضع التكويني للرفع التشريعي .

ثانيا ولوقيل بامكانه بالدليل الاخر فهو ايضا محل اشكال كما مضى وكفاية الارشاد الى اخصية المرام لجريان البرائة عن الجزء المشكوك فيه محل منع لان امكان الارشاد الى اخصية الغرض لا يستلزم امكان الوضع المعبر في امكان الرفع .

فأترى في كتب المتأخرين من التمسك بالبرائة الشرعية لامكان الجعل بالدليل المنفصل ان اريد منه جعله في متعلق الامر الاول فهو خلاف المفروض من امتناعه بالجعل الاولى والثانوى ولو كان بعنوان المتمم وان اريد منه الارشاد الى اخصية المرام فهو غير كاف لصحة الرفع بناء على ما اشتهر .

اقول ما اشتهر من شرطية امكان وضع ما يرفع في المأمور به غير شديد بل المناط

هو امكان الارشاد الى الدخالة في المامور به او في كيفية الامتثال و سبب سقوط الامر وان كان خارجا عن حد المامور به انشائا وجعلا فلا يشترط امكان الوضع في متعلق الامر ولا امكان الارشاد الى دخالته في المامور به جزئا او شرطا بل ذلك كاف والسرف في ذلك ان الرفع يستلزم توهم الضيق من غيركون مصب الضيق تحت الامر اوفوق الامر. و بعبارة اخرى لامنع من اجراء حديث الرفع في الجزء التكويني بلحاظ الاثرالعملي، فاذا ارتفع ضيق المرام فلا يبقى شك في سقوط الامر باتيان متعلقه فليتدبر.

ولو سلمنا امتناع البيان المنفصل على الاطلاق و ان لا يقول به احد قلنا دعوى ان مفاد حديث الرفع هو الكناية عن عدم الوضع فلامعنى لامكان الوضع في صحة الرفع وهذا عتدى غير بعيد جدا. و اما الاشكال بانه يستلزم اختصاص الاحكام بالعلماء وهو خلاف الاجماع فهو غير مندفع بالالتزام باشتراك العالم والجاهل في الانشاء فقط دون الجدد واذا كانوا مشتركين معهم في الجدد فلا بد من حمل الحديث على رفع المواخذة او اجرائه في غيرالشبهات الحكيمة والتفصيل في محله.

ثانيها اذا قلنا بالاشتغال العقل يشكل التمسك بحديث الرفع لعدم تمامية مقدمات الاطلاق و فيه ماضى تفصيله سابقا و نزيد عليه ان فقد مقدمة الاطلاق يستلزم الاهمال على الاطلاق ولامعنى منفي الاطلاق الحيثي و هذا واضح الفساد في حديث الرفع و فيما مضى سابقا لان الاطلاق ليس الا ان ماهو مصب الجعل والحكم تمام الموضوع ولا قيد له و اما انه تمام الموضوع من حيث دون حيث فهو لا يتم الاعلى القول بان الاطلاق هو جمع القيود لارفضها فانه عند ذلك يمكن جمع طائفة من القيود دون الاخرى.

و توهم ان هذا خلاف ما هو التالم عليه في الفقه من نفي 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 التكنفي وانكاره من حيث الحكم الوضعي ممكن و هكذا و اما اثباته من حيث الحكم الوضعي الصلوة و انكاره من حيث الحكم الوضعي في الصوم فهو غير صحيح و فيما نحن فيه يكون الامر كذلك لتمسكهم باطلاقه في جميع الشرائط والاجزاء الابعضا منها، فانه لامعنى لكونه مستحيا بهذا النحو من البحث الاعلى ما قيل في معنى الاطلاق واشتهر من انه جمع القيود لارفضه فافهم واغتنم.

وعلى هذا تقدر على رفع الشبهات الواضحة في كلمات العلامة الاراكي وبعض

ثالثها بناء على امتناع اخذ القيد المشكوك في المتعلق حتى يكون امر الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطين يلزم مثبتية الاصل في المقام لان اثبات ان ماهو تحت الامر الاول هو تمام المأمور به ليس الا بحكم العقل بعد رفع القيد المشكوك القابل للوضع بالامر الثاني مثلا و توهم ان هذا الاشكال سارفي مطلق الاقل و الاكثر مندفع بخفاء الوساطة هناك وعدمه هنا كما التزم به صاحب المقالات وبنى اندفاع هذه الشبهة و ما قبلها على الاشكال في المعنى و هدامنه في غاية الغرابة.

و ما افاده الوالد المحقق للدفاع عن هذه الشبهة ولو كان في حد نفسه تماما الا ان في المقام نكتة اخرى مخفية على القوم و هو ان المأمور به ليس مورد الشك ولا ابهام في حدوده حتى تحتاج الى اثبات ان الباقي تمام المأمور به كما في عبارة الفاضل المزبور او قلنا بعدم الاحتياج الى اثباته بل المدار على ما قام عليه الحجة سواء كان عنوان تمام المطلوب و المأمور به اولم يكن كما في عبارة المحقق المذكور.

بل المفروض امتناع اخذه في تحت الامر فكيف يمكن الشبهة في حد المأمور به كما مضى في كلام الشيخ الاعظم قدس سره فاذا كان الامر كما سمعت فالشك يرجع الى ماهو المورث لتضييق المرام استلزم لعدم سقوط الامر وعند ذلك كيف يعقل اجراء الحديث، والا فاذا اجريناه فلا كلام في عدم مثبتيته.

نعم بناء على امتناع اخذه في متعلق الامر الاول و امكان جعله بالمتمم فلا بد من الثبت بخفاء الوساطة وهو عندنا غير سديد لعدم الفرق بين الجلي والخبى كما حذرناه وحققه الوالد في محله و خفي عليه امره هنا ولم يشر اليه او التثبت بما اشير اليه انفا.

فبالجملة لا موقع 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 تضييق المرام فالضيق قابل للرفع بحسب الاثر العملي ولا حاجة الى افادة كون ما يتعلق به الامر الاول يسقط باتيان نفس الطبيعة بل هو بعد رفع الضيق قهري لارتفاع الشك في السبب، فليتدبر جيدا.

و بالجملة صاحب الكفاية ومن تبعه توهم ان مجرى البرائه هي الجزء القابل للجعل و اذا ارتفعت قابليته فلا يمكن رفعه و من اورد عليه الاشكال ظن ان امكان الجعل بالدليل الثاني كاف في صحة الرفع مع ان الامر ليس كما تخيلوا بل المرفوع هو عنوان ضيق التكليف و ضيق المرام بلحاظ اثره و هو التوسعة في مقام الامتثال و سقوط الامر باتيان الطبيعة كما في رفع المكروه و المضطر، فلا يكون الاصل ممنوع الجريان و لا مثبتا اصلا. وان

شئت قلت ماهو المرفوع هنا امر تكويني بلحاظ اثره كما في الشبهات الموضوعية ولا يشترط
قابلية الاثر للوضع في متعلق الامر الاول، بل يكفي امكان افادة اخصية الغرض بالاطلاق
المقامى في رفع ما شك فيه بلحاظ التضييق الاقنى من قبله في مقام الامتثال فليتدبر جيدا.
رابعها قد تقرّر في محله ان جريان البرائة في الاقل والاكثر مخصوص بما اذا لم يكن
في المحصلات العقلية والعادية فان فيها لامن الاحتياط واذاشك في مانحن فيه سقوط الامر
لاجل دخالة القيد في الغرض فهو يرجع الى كون المأمور به من المحصلات العقلية والعادية
فلا بد من الاحتياط وبعبارة اخرى اذا كان المأمور به معلوم الحد ومع ذلك صح الشك في
سقوط امره فلا يعقل ذلك الا برجوع المأمور به في الظاهر الى ان المأمور به امر اخر محصل و
ماهو في الظاهر متعلق الامر يحصله فكيف يمكن التمسك بالبرائة الثقيلة.
اقول اولاً: هذا، ليس من المحصلات العقلية او العادية، بل هو يعد من المحصلات
الشرعية ولكن المعروف فيها ايضا هو الاشتغال وان لا يحكم بانه حسب الفهم العرفي
مطلوب بذاته كما هو مختار السيد الفشاركي قدس سره في تقريب اصالة التوصلية ولكنك
عرفت ماضى فيه. الفصل في معرفة ما اذا كان الغرض من الامر هو اشتغاله به
وان شئت قلت ليس الشك المذكور مستلزم مالا انقلاب بل هو يستلزم كون
الكيفية الخاصة في مقام الامتثال معتبرا في سقوط الامر وهي لا تستلزم كون الغرض
الاخص مورد الطلب، فتأمل جدا. الفصل في معرفة ما اذا كان الغرض من الامر هو اشتغاله به
فتحصل ان ما افاده العلامة النائني (ره) تقريراً مما في الكفاية حول الاشتغال وان
كان بعيداً عن ظاهرها ولكنه بعد انضمام البيان المزبور من االيه صار وجهها على حده
لاحتياط في المسئلة والله العالم بحقايق الامور. الفصل في معرفة ما اذا كان الغرض من الامر هو اشتغاله به
وايضاً تحصل ان الشك في سقوط الامر بعد معلومية حدود المأمور به لا يستلزم
الانقلاب الاحتمالاً وهذا يصير من الشبهة في ان المسئلة من صغريات الاقل والاكثر
او من صغريات المتحصل والمحصل ولا يمكن عند ذلك اجراء البرائة اللفظية، اللهم الا ان
يقال بان المتفاهم العرفي هو كون متعلق الامر هو المطلوب بذاته فيتعين المأمور به ولكن بعد
امتناع الاخذ في المتعلق لا يمكن اجراء البرائة الشرعية الا بالوجه الذي مضى منا سبيله.
والتمسك بأستصحاب عدم وجود الغرض الزائد على ما تعلق به الامر او عدم وجود
ما يورث انقلاب هذا الظاهر الى كون الواجب هو الغرض لا يخلو عن اشكال فتدبر جيداً.
وان شئت قلت الشك المزبور يرجع الى الشك في ان غرض المولى هو ما يقى به
المأمور به الظاهري اى ما تعلق به الامر والجعل لو يكون غرضه الاخص فلا يقى به ما تعلق به

الامر في مرحلة الانشاء والجعل فاذا لم يكن اجراء البرائة في نفس المامور به امكن اجرائه في رفع الضيق في المرام على التفصيل الماضى.

خامسها ان المستفاد من الكتاب هو ان العبادة مورد الامر وهى تحصل بما تعارف في الخارج كالصلوة والصوم فهى معنى حاصل منها وهى واجبة والافعال الخارجية محققها فلا بد عند الشك من الاحتياط والامر المتوجه الى العبادة توصلية ومرشد الى لزومها عند المولى.

اقول لو كان هذا حقا فيلزم الاحتياط في مطلق الاقل والاكثر والتفصيل في محله مع ان مجرد كون الواجب من المحصلات الشرعية لا يستلزم الاحتياط كما فصلناه في مقامه.

تنبيهات التنبيه الاول استفادة التقيد به على طريقتنا ممكنة بالامر الاول، فيؤخذ عنوان قصد الامر في 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. واما الارشاد الى انه جزء المامور به و شرطه حتى يكون في الانحلال مثلا يخل اليه الامر فهو غير محتاج اليه بل ربما لا يساعده بعض مامرنا في الاشكال على الامر الثانى فتامل جدا.

و مما ذكرنا يظهر ان التمسك بالتمم للجعل يتوهم ان الامر الاول ممتنع ان يشمل هذا القيد ولكن يتم ذلك بالامر الثانى كما افاده العلامة النائنى في غاية السقوط، فان الامر الثانى لا يمكن ان يكون باعشا الى باعشية الامر الاول كما مضى ولا يمكن ان يرشد الى قيد في المامور به الاول للزوم الامتناع والخلف كما هو الظاهر.

فن يقول بالامتناع لا يمكن له ان يتوسل الى استفادة العبادية من الالفاظ ولو كانت ارشادية الا بالوجه الذى ابدعناه في المسئلة.

و اما ما افاده السيد المجدد الشيرازى في المقام من ان العبادية انما هى كيفية في المامور به وعنوان له ويكون قصد الامر او الوجه او غير ذلك من المحققات لذلك العنوان ومحصلا له من دون ان يكون متعلقا للامر ولا مأخوذا في المامور به وبالجملة العبادة هى عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها العبد فالصلوة المأتى بها بعنوان التعبد واطهار للعبودية هى المأمورها والامر بها على هذا الوجه بكان من الامكان انتهى.

ففيه اولاً: ان هذا هو الوجه الذى يستلزم سقوط بحث التعبدى والتوصلى كما شرحناه سابقا و ذكرنا ان هذه المسئلة مبنية على تقوم عبادية العبادة بقصد الامر والامتناع وان المشكلة التى حدت الاعلام الى فتح هذا الباب ان العبادية معناها الاتيان بداعى

الامر وكيف يعقل اخذه في متعلق الامر.

و ثانياً: هذا يستلزم الاشتغال لان الواجب بناء عليه كما مضى منا يصير عنوان العبادة وعند ذلك اما يتعين الاحتياط مطلقاً في الاقل والاكثر الا في التوصيليات او يتعين الاشتغال في المحصلات الشرعية ولا اظن التزامه بذلك .

وثالثاً: يلزم كون الامر التوجه الى العبادات توصلية وان مناط العبادة كون الفصل صادراً عن داع الهى وهذا ايضا بعيد مع انه مناقض مما افاده من كفاية الايتان بالفعل بداعى الامر في العبادة فراجع وتدبر.

و اما استفادة العبادة من الاطلاق المقامى فهو ايضا محل المناقشة لانه فيما اذا امكن افادتها بالالفاظ وهى على ما اشرنا اليه على ماسلكه القوم ممتنع. نعم هى ممكنة لو كانت هى الارشاد الى اخصية المرام وضيق الطلب دون ان يكون ارشادا الى قيد في المتعلق لانه يستلزم الامتناع المزبور.

التنبيه الثاني: قدسلك جمع عن الاصحاب هنا حول ان الواجبات التعبدية اعم من القربيات و مما يعتبر فيه قيد المباشرة والاختيار و كون الفرد المحرم سقطاً له والامر في الاصطلاح سهل وقد اشرنا سابقاً الى ان مسألة المباشرة والتسبيب تأتى في اقسام الواجب، وقد ذكرنا هناك ان الواجب العيني ينقسم بوجه الى العيني المباشرى والعيني التسبيبي و نذكرهناك قضية القاعدة العملية عند الشك والاحالة هنا اولى من الاطالة.

و اما مسألة الاختيار والاضطرار و ان الاوامر المتعلقة بالعباد تقتضى اختيارية الفعل ام لا فيكفى اذا صدر الفعل لاعن اختيار فهى محل الخلاف و قد يتصدى لها هذا التنبيه.

فنقول قد ذهب العلامة النائى قدس سره الى اصالة التعبدية في هذه المسئلة كما فى اصل المسئلة و فى المسئلة المشار اليها و خالفه بعض تلاميذه تبعاً للاستاد العلامة الشيخ الاراكي 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 تعذر العبد الخلاف فاذا توجه الى العباد اغسلوا ايديكم من ايوال مالا يوكل لحمه و نظايره مما لا يحتاج فى تحقق فى الخارج قضاء لحق المادة الى امر زائد عن اصل صدور الفعل فلا يجب الا الغسل سواء صدر عن الاختيار او عن اللاختيار.

و ان شئت قلت العناوين المأخوذة فى متعلق الاوامر مختلفة بعد عدم كونها قريبة فان منها ما يحتاج الى قصد العنوان كرد السلام والتعظيم و اداء الدين والوفاء بالندرو اداء

الكفارات فانها لا بد من الاختيار فيها لاقتضاء المادة ذلك و منها ما لا يكون محتاجا الى امر مربوط بالنية والقصد كالغسل واحراق الكتب الضالة و قلع مادة الفساد و كسر آلات القمار و امثالها مما لا يحتاج الى امر ذهني، فان المادة ساكنة ولاقتضاء من قبل الهيئة اصلا لانها ليست الا لتحريك المطلعين الى العمل والفعل في الخارج.

و توهم ان الامر ليس معناه الا توجيه ارادته نحو المطلوب و ايجاد الداعي فيه الى المقصود و هذا يؤدي الى شرطية الاختيار في السقوط كما وقع في كلمات الميرزا الثاني (ره) فاسد جدا لما مضى ان الامر ليس الا لامكان الداعوية وليس الا لتوجيه المكلفين الى لزوم تحقق المأمور به خارجا، و اما ساير الجهات فهي خارجة ولو كان حقيقة الامر و هويته ذلك لا يمكن افادة الاطلاق في متعلقه و في كلماته مواضع كثيرة من الخلط نقصد رفع الابهام عنها ولعله يطالع عليها الخبير البصير.

و مما ذكرنا يظهر الخدشة في كلام العلامة الراكى قدس سره ايضا لانه توهم ان الهيئة وان كانت مقيدة بالقدرة ولكن كاشفتها عن مصلحة المادة على الاطلاق باقية فاذا كان الامر كذلك فلاوجه لاصالة القيديّة، و انت خبير بان الهيئة اذا كانت مقيدة فهي غير قابلة للكشف لان مطلوبة 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 في عدم الاتيان بالكاشف عن تصور المصلحة فتدبر. فالوجه التي استندت اليها و اوشيرت اليها كلها مزيفة على ماسلكتها في محله.

ولو فرضنا تقييد الهيئة بالقدرة فهي و ان كانت بحسب الثبوت ذات احتماليين احتمال كون المتعلق مضيقا في المطلوبة و المصلحة و احتمال كون القدرة معتبرا للصحة الخطاب دون مصلحة المتعلق ولكن ذلك بحسب الثبوت لا يورث رفع الابهام اثباتا فلا بد في مرحلة الاثبات من دليل على اعمية المصلحة بعد تصور كاشفها احتمالا فتبصير الادلة الاجتهادية عند ذلك قاصرة عن اثبات احدى الاصلين اصالة التبعية و التوصلية.

المقام الثاني قضية الاصل العمل هي البرائة لرجوع الشبهة الى الشبهة في ان الزائد على لزوم تحقق المأمور به في الخارج معتبر و هو قيد صدوره عن القدرة و الاختيار و الارادة ام لا، فاذا كان نائما تحت السماء فامطرت السماء فغسلت يده فان الامر بالغسل ساقط لانه قد تحقق و ما زاد عليه مشكوك نفي بالبرائة العقلية و العقلائية و الشرعية و غير خفي ان البرائة هنا مقدم على الاستصحاب التوهم لافتقاره الشك بجريانها قبل حدوثه تعبداً.

شبهة: قد يشكل تصوير الشك في ان الواجب هل هو المعنى الاختياري او الاعم منه

و من الغير الاختيارى الابرجوعه الى ان مفاد الهيئة ليس الا ان المادة واجبة التحقق وهذا مع كون الامر مستلزما للخطاب شكل لان الخطاب يستلزم المباشرة والفعل الصادر لاعن اختيار لا يعد من فعل الانسان مباشرة حتى يكون كافيا اذا صدر لاعن اختيار مثلاً اذا ورد اغسل ثوبك واتفق نزول المطر عليه فانه و ان اغتسل ثوبه ولكنه لا يعد هذا فعله المباشري فاذا كان ظاهر الخطاب مباشرة الفعل فلا بد من الالتزام باصالة التعبدية في ناحية الاختيار ايضا. ثم ان من المحتمل دعوى اختلاف فهم العرف بين ما اذا ورد افادة المطلوب بالمضارع المجهول فيقال مثلاً يغسل ثوبه و بين ما اذا قال اغسل ثوبه بالامر وفيما اذا قال يغسل ثوبه بالمعلوم ايضا مثل الامر نفي الاولى لا يستفاد المباشرة ولا الاختيارية بخلاف الصورتين الاخيرتين.

و اما اذا قالت القرينة على احد الاطراف فهو المتبع فان فهم العرف ربما يكون في بعض الاعيان الى ان قيد المباشرة الاختيار لخصوصية له اصلا كما في الامر بالغسل و احراق الكتاب و كسر الاصنام و ربما يجد ذلك قيذا كما في القربيات و ربما لا يجد امرا و يتردد كما في بعض الامثلة النادرة كجواب السلام والتحية مثلاً.

التنبيه الثالث: هل الخطاب باطلاقه يقتضى الاتيان في مقام الامتثال بالمصداق المباح فلا يسقط الامر بالمصداق المحرم ام قضية الاطلاق هو التوسعة كما في جميع المواقف و قبل الاشارة الى مقتضى الدليل الاعتبارى لا بد من تحرير محل النزاع ولقد خفي على الباحثين كلهم فوقوعهم في بحث جواز اجتماع الامر والنهي و في مسألة النهي عن العبادات و هو يعيد عن ساحتهم مع توغلهم في الاصول و ذلك لان الجهة المبحوث عنها هنا هو ان بعد مفروغية امكان الامتثال بالفرد المحرم عقلاً فهل هو كاف عرفاً و عند العقلاء ام لا بد من الامتثال بالفرد المباح فكون الواجب تعبدى ينافى الحرمة او كون النسبة عموماً مطلقاً يناقض اطلاق الملاك في المطلق و كون التركيب اتحادياً يضاد حفظ الخطاب والتكليف كلها اجنبية عما نحن فيه فهذه المسئلة كسابقتها مسئلة عقلانية استظهارية من ارسال الخطاب مع امكان الامتثال حسب درك العقل بدواً و لذلك تكون الجهة المبحوث عنها اعم من كون المأمور به مصداق المحرم بعنوان اخر منطبق عليه كالغسل والتصرف في ماء الغير و كالصلوة في الدار المغصوبة و بين كونه مستلزماً للمحرم او متوقفاً عليه. فعليه نقول ان المراد من الاطلاق هنا ليس الاطلاق المصطلح عليه في باب المطلق والمقيد كما عرفت منا تفصيله، بل المراد من الاطلاق هو الارسال 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 نفي عني تعني مباشرة وهكذا فاذا عرفت ذلك فهل الاطلاق تعني كون الفرد مباحا لان بناء العرف على الاتكال على الاطلاق عند ما يريد كون النافي به محلا و مباحا و غير مستلزم للمحرم و اذا كان المراد اعم كان بنائهم على ذكر الاعمية بافادة اطلاق المطلوب والمرام باللفظ اطلاق في هذه المسئلة من هذه الجهة قاصرة وجهان لا يبعد الاول لعدم امكان التزام العقلاء بان الشرع في الواجب يلتزم بانه واجب ولو كان مستلزما للمحرم او متحدا معه مصداقا لا عنوانا فانه غير معقول .

فعليه لا يبعد دعوى فهم العقلاء من الاوامر والواجبات ان المادة ليست مطلوبة على الاطلاق خصوصا مع الاختيار والمندوحة كما هو مفروض البحث في المسئلة . فجميع ما قيل في المقام اجنبي عن اساس البحث ، فاعثم وكن على بصيرة من امرك .

و اما التمسك بالاطلاق المصطلح عليه في محله فهو هنا و ان كان ممكنا ولكنه يورث التوسعة و هو خلاف فهم العرف كما في اثبات العينية والنفسية والتعينية فان قضية الاطلاق المصطلح عدم هذه الامور قضاء لحق الارسال مع ان مقتضى الاطلاق هنا هو التضييق وهو لا يمكن الا بالوجه المشار اليه فلا يتبع الخلل .

و بعبارة اخرى انقسام الواجب الى النفي والعري الى العيني والكفائي وهكذا يقتضى كون المراد عند الاطلاق هو الجامع بينهما لاحد القسمين و اذا كان المراد من التمسك بالاطلاق اثبات احدهما فلا بد من كونه غير الاطلاق المحرري باب المطلق والمقيد كما لا يخفى .

كما في هذا كله قضية الادلة الاجتهادية ، و اذا شك في ذلك فالمرجع هي البرائة لعدم الكاشف عن ضيق المرام ، بل مع اقتضاء الاطلاق المصطلح التوسعة لا تصل النوبة الى البرائة و هذا امر عجيب لان مقتضى الاطلاق الاول هو التضييق و اذا سقط هذا فقضية الاطلاق الثاني هو التوسعة و اذا سقط فالمرجح هي البرائة ولا معنى للاشتغال لان الشك في ثبوت التكليف الزائد .

و ربما يحظر بالبال دعوى ان التفصيل الذي ذكرناه في كيفية افادة المطلوب في التنبيه السابق يأتي هنا ايضا ، ونتيجة ذلك انه فيما اذا ورد الدليل بصورة الامر او بصورة الفعل المضارع المعلوم فهو ظاهر في المباشرة بخلاف ما اذا كان بصورة الفعل المضارع المجهول فانه ظاهر في ان المطلوب نفس المادة . كيفما اتفق الامع القرينة كمناسبات الحكم والموضوع .

و عند ذلك اذا كان الدليل قاصرا عن اثبات لزوم كون المائي به غير محرم مصداقا

او غير مستلزم للمحرم او غير متوقف عليه فلاجل ظهوره في الصورتين الاوليتين في المباشرة يتعين الاشتغال لان الشك يرجع الى مقام السقوط بالمصدق المحرم ولكنك خبير بفساده لانه سبب عن الشك في تقييد المأمور به والانفي جميع موارد الاقل والاكثر يلزم الاحتياط فجريان البرائة اذا كان الدليل قاصرا مما لاشبهة فيه، ولا تصل التوبة الى الاستصحاب محكمة البرائة عليه وهذا ليس لاجل حكومة اصل غير المحرز على المحرز بل هو لاجل دفع الشك الاستصحابي بها لارفعه وبينها فرق واضح كما لا يخفى.

فاترى في كلمات العلامة الراكى من حكومة البرائة على الاستصحاب خلاف الاصطلاح والامر سهل. و توهم ان الاتيان بصيغة المجهول لا يستلزم تصور الدليل في افاده كون الواجب غير مستلزم للحرام و غير منطبق عليه عنوان المحرم و غير متوقف عليه لاشتراك فهم العرف في مطلق الاساليب غير بعيد جدا.

ثم ان ثمرة هذا الاصل كثيرة لان جميعا من الفقهاء بنواعى الاشكال في شرطيه اباحة مكان الموضوع والغسل او اباحة الماء او اباحة مكان المصلى وهكذا من اول الفقه الى آخره معللين بعدم الدليل على التقييد ولا يقتضى القواعد العقلية ذلك، ونحن نبينا على التقييد لهذا الوجه.

هذا كله فيما كان المكلف في التوسعه و اما اذا كان منحصر بالمحرم فيدور الامر بين الملاكين ولا بد حينئذ من المراجعة الى الاله و مع التساوى يكون هو بالخيار وهذا خارج عما هو المقصود بالبحث هنا فلا تختلط.

يقاظ: لا يختص الشبهات المزبورة في صدر المسئلة بالواجبات التعبدية بل هي لولا كلها تأتى في المحرمات القريبة كتروك الاحرام فأخذ قصد الامثال والطاعة في متعلق النهى ايضا محل البحث، فايظهر من القوم من اختصاص النزاع في مسئلة اصالة التعبدية بالاوامر في غير محله والاشكال هو الصغروى هنان بان تروك الاحرام ليس من المحرمات القريبة في غير محله قطعاً بل ترك القواطع في الصلوة ايضا يعد منها.

نعم على القول بعدم حرمتها الذاتية وانها من المبطلات فقط لا يتم المقصود ولكنه في الصلوة وقواطعها يمكن الالتزام به واما في الحج فالتحقيق ان الحج لا يبطل بترك تروكه الانادرا منها ولو كان من اول الامر قاصد الايتامنها مما تقرر ان احرام الحج كاحرام الصلوة وتكون التروك من احكام المحرم فتكون من المحرمات القريبة الذاتية فياتي فيها النزاع المعروف ايضا فافهم وتدبر جيدا.

المبحث الرابع مما يتعلق ماهية الامر اطلاقاً

قد عرفت ان قضية اطلاق الصيغة كون البعث وجوبياً فهل قضية كونه نفسياً

تعينياً عينياً ايضاً؟

نعم، وذلك لارتكاز العقلاء قطعاً وعليه بنائهم يقيناً والذي هو الظاهر منهم ايضاً ان من الاطلاق المزبور مستكشف الحكم الجدى و يحتج بعضهم على بعض بان مرام المولى كذا و ارادته كذا و انه يريد كذا فيعلم من طريقتهم هذا الامر النفساني ايضاً، فأترى في الدر و تبعه الوالد مدظله من ان الامر سبب تمامية الحجة من قبل المولى على العبد فلا يصفى بالاعذار والاحتمالات النافية للنفسية والعينية والتعينية غير وجيه جداً بل هي تورث تمامية الحجة و يكشف بها المراد الجدى للمولى والافلا يصح الافتاء على طبق هذه الاطلاقات بان الامر الكذائى واجب نفسى عينى تعينى ثم ان كلمات القوم فى توجيه طريقة العقلاء مضطربة.

والذى هو التحقيق ان الواجب فى الشريعة على انواع نفس و غيرى تعينى و تخبيرى و عينى و كفايى ولاشبهة فى ان التقسيم يحتاج الى الجامع الاسمى الى خصوصيات ترد على المقسم حتى يمتاز الاقسام بعضها عن بعض والكى عن المقسم و اما كيفية تصوير الجامع الاسمى من المعانى الحرفية كمفهوم الربط والنسبة فقد مضى فى محله فعليه لامعنى للتمسك بالاطلاق المصطلح فى باب المطلق والمقيد لاثبات احد القسمين لان اثر ذاك الاطلاق كون المجعول هو المعنى الكلى الجامع و حيث هو فرضاً 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 فلا بد من القول تمامية حجة المولى على العبد غير سديد لان قضية امتناع جعل الجامعين بين الوجوبين النفسى والغيرى اجمال الدليل المتكفل للجعل فلا بد من استكشاف وجه ارتكاز العقلاء الناهض على فهم مراد المولى من الاطلاق فى المقام و هذا غير ممكن الا بالوجه السديد الذى اشرنا اليه سابقاً و هو ان القرائن على قسمين وجودية جزئية و عدمية كلية فرمما يتكلم المتكلم على القرينة الوجودية و اخرى على العدمية النوعية و من الثانى سكوته بعد الامر فانه شاهد على انه بعث وجوبى و شاهد على انه نفسى و عينى و تعينى فان بنائهم على افادة الندب والغيرية و امثالها بالقرينة الوجودية الجزئية و على افادة الوجوب والتغير مثلاً بالقرينة العدمية النوعية و هذه ايضاً قرينة فلا معنى محمل الاطلاق فى هذه المباحث على الاطلاق

المصطلح بل المراد منه هنا هو الالقاء بلا قرينة وجودية تشيد على ان المراد قسم خاص من القسمين. فيرفع الاجمال والابهام لاجل هذه القرينة العدمية ولا يحتاج حينئذ الى مقدمات الاطلاق واحرازها بل مجرد الامر كاشف عن حدود الارادة وتعيينها من غير توقف على احراز كونه في مقام البيان وسائر المقدمات بلاشبهة واشكال.

و اما ما في الكفاية من اقتضاء الحكمة ذلك فهو ممنوع لان كثيرا ما يقع الاجمال في الادلة فلا يبرهان على لزوم كون الكلام خارجا عن اللغوية مع انه لا يكون لغوا اذا اتى بغيره لانه من آثاره فلو قال صل و احتتمل كفاية الصدقة عنه فتصدق فانه لا يلزم اللغوية لانه تصدق لاجل قوله صل فلا بد من تحرير المسئلة على وجه مفيد في جميع المقامات والفروض، هذا بناء على حمل كلامه على ان المراد من الحكمة هي صون كلام الحكيم عن اللغوية و اما بناء على ما هو الاظهر من ارادته مقدمات الحكمة فالاستدلال ينتج العكس قطعاً كما عرفت بما لا مزيد عليه.

فتحصل الى هنا ان الهيئة الموضوعية للتحريك الاعتباري الاعم من النفسى و الغيرى لا ينصرف الى احدهما المعين الا بالدليل والقرينة سواء امكن جعل الجامع بهام لم يمكن جعله بها.

وان شئت قلت التحريك الاعتباري بالحمل الشايع و ان لا يكون جامعا ذاتيا بين النفسى والغيرى ولكن النفسية والغيرية كسائر الدواعى تستفاد من القرائن كما مر في استعمال الهيئة في المعانى المختلفة من غير لزوم المجازية والاشترك فلا يفي مقدمات الاطلاق كون الوجوب والتحريك متعلقا بالمطلوب النفسى العيني التعيينى.

ان قلت يمكن التمسك باطلاق دليل ماثبت نفسيته عند الشك في النفسية والغيرية فان معنى احتمال الوجوب الغيرى في مثل غسل الجمعة مثلاً في قوله اغتسل للجمعة والجنابة تضيق وجوب الصلوة به و اذا كان لدليلها اطلاق فيرفع الضيق و لازمه العقلابى ان غسل الجمعة واجب نفسى.

قلت هذا غير واف بتمام المطلوب لعدم ثبوت الاطلاق في جميع موارد الشك مع ان بناء العقلاء على حملها على النفسية مطلقاً من غير النظر الى حال دليل ما يحتمل غيريته بالنسبة اليه بالضرورة مع ان من المحتمل احتمال غيريته بالنسبة الى ما هو المقطوع عدم وجوبه في زمان الغيبه مثلاً كصلوة الجمعة و في كون بناء العقلاء على كشف حال هذا المشكوك باصالة الاطلاق في الدليل الاخر كلام و يمكن الالتزام بانه اصل عقلاى حيثى كاصالة الصحة فلا تختلط.

ان قلت يمكن التمسك بالاطلاق الحالى المصطلح فى باب المطلق والمقيد هنالان معنى الواجب التخييرى والكفائى هو الواجب المشروط على ما تقرر فى محله فكما يتمسك باطلاق الهيئة لرفع القيد المحتمل كذلك الامر هنا.

قلت نعم ولكنه مبنى فاسد و اساس باطل ذكرناه فى محله هذا مع ان الضرورة قاضية بان بناء العقلاء على حمل الامر على النفسى والعينى من غير انتظار احراز مقدمات الحكم ولو كان وجه الحمل اطلاق الكلام يلزم عدم ذهابهم الى محله كلى النفس ومن فى بعض الموارد مع انه لا يوجد فى الفقه مورد الاو يحمل الامر فيه على النفسى والعينى التعيينى بل توقف على امر اخر ولو كان مراد القوم من الاطلاق هنا هو الاطلاق الاحوالى المتصور للمادة والهيئة لمكان فينبغى ان يقال اطلاق الامر يقتضى النفسى العينى التعيينى المطلق المنجز وهكذا مقابل المقابلات ومنها احتمال المشروطة والتعليق وربما يمكن دعوى ان التعليق ايضا من الاحتمالات التى ترتفع بالاطلاق المصطلح فى المقام لعدم تضيق فى الارادة بخلاف الشروط هو المضيق فلا تغفل.

فبالجملة الاولى ان يقال ان القاء الامر متوجها الى المخاطب يقتضى كون المادة واجبة نفسية عينية مباشرة 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 وذلك لان البحث هنا حول ان الامر اذا كان مخفوا بما يصلح للقرينة هل يستفاد منه ايضا الوجوب والنفسية والعينية والتعيينية وغيرها ام لا؟

وبعبارة اخرى ليس الجهة المبحوث عنها هنا امرا جزئيا وبمحا خاصا بالامر الواقع عقيب الخطر بل الجهة المقصودة معنى اعم من ذلك ومن الهيئة المقارنة مع ما يصلح للقرينة على خلاف ما يستفاد منه اطلاقا ضرورة انها مع وجود القرينة على الندب والغيرية وغيرها يحمل عليها ومع عدم القرينة يحمل على الوجوب والنفسى الخ و اذا كان فى الكلام ما يصلح 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 ومن هذا القبيل الامر الواقع عقيب المنع التحريمى او التنزهى او الواقع عقيب توهم المنع كقوله تعالى: فاذا حللتم فاصطادوا.

فبالجملة المقصود بالبحث كلى لا يختص بالوجوب بل يشمل النفسية واخواتها ولا يختص بكون الامر عقيب الخطر بل يشمل كل ما كان في كلام صالحاً للقريئة على مقابلاتها. اذ عرفت ذلك فاعلم ان استفاده الوجوب والنفسية ان كانت لاجل عدم القرينة الذى هو القرينة عليها فاذا كان الكلام مخفواً بالصالح لها يلزم الشك المستند والمستقر العقلاني في تمامية الحجة واستكشاف اللزوم والنفسية.

نعم، لوقلنا بان الهيئة موضوعة للوجوب و مجاز في الندب او قلنا بانها موضوعة لافادة المطلوب النفسى و مجاز في ما كان مستعلا في الغيرى فلا يبعد تعين الاخذ بالمدلول المطابق اللهم الا ان يقال ان المجاز المشهور يمنع عن الحمل على الحقيقة لعدم التعبد في اجراء اصاله الحقيقة من ناحية الشرع فاذا كانت هى ساقطة لكثرة الاستعمال المجازى فلا يمكن استفاده الوجوب على جميع المباني اى سواء قلنا بمقالة السيد او قلنا بمقالة الوالد عفى عنها او قلنا بانها كاشفة عقلانية لاجل القرينة العدمية عن الارادة اللزومية والمطلوب النفس فانه على جميع التقادير لا يمكن ذلك كما لا يخفى.

ثم ان الانظار كثيرا ما تختلف بالنسبة الى صغرى المصالح للقرينة والمناطق هو المصالح النوعى لا الشخصى فاحتمال الخطر الشخصى غير كاف الا في الخطابات الجزئية الشخصية والوهم والتوهم الغير العقلاني لا يكفي فلا تغفل. و مما ذكرناه يظهر قصور كتب القوم عن افادة ما هو الشأن في البحث.

هذا كله في كبرى المسئلة، واما في صغرها التي تعرضت لها الاصحاب رض وهو الامر العقيب الخطر فالاحتمالات ربما تكون اربعة من الوجوب والندب والاباحة والكرهه لان من الممكن كون الامر لرفع اشتداد المبعوضة بل وهى خمسة بناء على كون الاذن المطلق غير الاباحة الخاصة وربما يختلف باب التعدييات عن غيرها فيكون القدر المتيقن في الباب الاول هو الاستحباب و في الباب الثانى هى الاباحة. فلا يتم ما اشهر من عدم دلالة الامر على احد المحتملات.

نعم، لا يمكن تعيين احدى الاحتمالات بنحو الكلى لاختلاف مواقف الاستعمالات حسب القرائن الكلية والجزئية فلا تختلط وكن على بصيره من امرك .

ايقاف: ربما يخطر بالبال دعوى ان بناء العقلاء كما تكون على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الغير الواصل الينا كذلك تكون على عدم الاعتناء باحتمال قرينة الوجود و باحتمال صالحيته للقرينة لان معنى المصالح للقرينية ليس الاحتمال اتكاء المتكلم على ما يصلح لها وهذا امر غير جازع عند العقلاء في حق المقننين فان القانون والمقنن

المتكفل له لا بد من كونه بريئاً من ما يوجب الاخلال بالغرض واذا كان الكلام ناقداً
للقريئة الواضحة يعلم لن مرام المولى هو الوجوب النفس التعيينى.

فبالجملة الاحتمال المزبور فى حقه ممنوع فتصير النتيجة عكس ما اشتهر و ذكر

فليتدبر جيداً.

الفصل الرابع فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر او بمادة صيغ الاوامر

وهو بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وامثالهما متى أتى 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، وقد يقال هو الوجود والوجودات، وان كانت في دفعة واحدة، وقد يقال بانه الدفعه والدفعات، وان كانتا وجودين والثالث انه الاعم وغير ذلك مما في المطولات والذي هو مورد النظر هو انه هل يمكن ان يلتزم احد من العقلاء في ما اذا ورد اكرم زيدا بتكرار الاكرام ووجوب ذلك في دفعات او وجوب ادامة الاكرام والضيافة و هل يصح اسناد هذا الامر الفاحش فساده عند الصغير والكبير الى جماعة من الافاضل والاعلام كما يترأى من كلمات المتأخرين ولذلك لم يذهب احد منهم الى التكرار بل هم بين القائلين بعدم الدلالة على شيئي منها كما هو الاكثر وبين قائل بالمره كما نسب الى العلامة الحائري في درسه وقد عرفت منا سابقا وجهه نقلا عنه.

و هل يصح طرح البحث على الوجه الذي لا يذهب الكل فيه الا الى جانب واحد البحث عن ان الامر هل يدل على الابدان ليل او انها را اوهما معا ولا يدل على شيئي منها. اذا تأملت في ذلك فاعلم ان الذي يظهر لي 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 اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة اوقال ان جائك زيد اكرمه

من الاسباب الممكنة لاقتضاء الكثرة بان يتوهم وجوب تكرار الاكرام بتكرار يوم الجمعة اولزوم تكراره بتكرار مجيئى زيد.

فلو كان البحث حول الهيئة في اكرم زيدا المعنى للقول بالتكرار والدفعات بل لا يتصور فيه الوجودات دفعة و عرضا فالنزاع فيه يرجع الى لزوم ادامته الاكرام و جواز قطعه لانه لا يلتزم احد بان الهيئة او المادة او لمجموع منها تدل على القطع والوصل قضاء لحق مفهوم التكرار في مثل اكرم زيدا فيعلم من عنوان البحث ان الجهة المبحوث عنها هو الكلام المشتمل على الجهة المقتضية بالوضع والطبع للقطع والوصل كما في المثالين ضرورة ان يوم الجمعة و مجيئى زيد و سنة الحج و وقت الصلوة يتكرر خارجا و يسقط الحكم بمضى يوم الجمعة و بانتقاء المجيئى قهرا فاذا استجمع الشرايط ثانيا فهل يجب ثانيا ام لا، فبالجملة بعد المراجعة الى عنوان البحث و ان في الشريعة كانت احكام متكررة بتكرار الجهات المقتضية له وقع النزاع في ان ذلك مستند الى نفس القضية او القرائن الخارجية فن قال مثلا بالمرة او بعدم دلالتها عليها و على التكرار استندت الى الامور الخارجة 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 و وضع و اطلاقا على المرة و التكرار اراد ما لا يريد القائل بالدلالة على التكرار لانه يريد دلالة القضية المشتملة على الجهة المزبورة على التكرار وهو ان كانت ممنوعة حسب الصناعة العلمية ولكنها قابلة للتصديق حسب الاستظهار العرفي كما يأتي انشاء الله تعالى.

فبالجملة تحصل ان ما تخيله القوم من ان النزاع هنا حول دلالة الهيئة او المادة اوها معا على المرة و التكرار غير وحيه جدا. بل النزاع بعد مراجعة ماورد من الشريعة في قوانيننا من لزوم تكرار عدة من الواجبات حسب استجماع الشرايط مكررا كالعبادات اليومية والصوم السنوية و عدم وجوب تكرار بعضها كالحج و ان استجماع الشرايط في السنة الاتية بعد اداء الحج في الاولى.

يكون في القانون المشتمل على ما يستلزم التكرار طبعا و يتكرر استجماع الشرايط في الازمنة المختلفة خارجا كالامثلة المزبورة. و بناء على هذا يكون المراد من المرة و التكرار هي الدفعة و الدفعات دون الوجود و الوجودات و لا الاعم، لان البحث يرجع الى ان تكرار الجهة المقتضية للتكرار في الحكم يستلزم التكرار فيه ام لا؟ و ايضا يكون المراد من الدفعات التكرار ابد عند استجماع الشرايط ثانيا و ثالثا لا التكرار الى حد خاص مقابل المرة وهذا ايضا من الشواهد على ان الجهة المبحوث عنها هنا هو الذى ذكرناه.

الامر الثاني: اذا كان الكلام خاليا عن تلك الجهة:

كما اذاورد اكرم زيدا ان كان في الشريعة قليل الوقوع لان الاحكام المتعارفة في الشريعة كلها بين مالها الاسباب المذكورة في نفس القانون و بين كونها موقفات يتكرر اوقاتها في اليوم والليلة او في الاسبوع او في الشهر او في السنة و هذا ايضا من الشواهد على ان النظر الاصلى في بحث المرة و التكرار كان الى الذى ذكرناه فاغتنم جدا.

ولو فرضنا وقوعه كما في الامر با لوفاء بالنذر المطلق فهل يجب التكرار او يجب الاستدانة ام يجوز الاقتصار على المرة مثلا اذ انذر ان يصلى فهل عليه ادامة الصلوة او تكرارها او يكفي صلوة واحدة و هذانزاع ساقط جدالعدم امكان التزام احد بتكرار الصلوة لعدم الوجه له عقلا و عرفا ولا يتصور ادامة لانها مشروعة على الوجه الذى لا يمكن فرض ادامتها بخلاف ما اذ انذر مثلا اكرام زيد فان مصداق الاكرام لا انتهاء له ولم يعتبر فيه الحد في الشريعة فانه يمكن ادامته و عند ذلك فيمكن توهم وجوب ادامة لعدم سقوط الامر الا اذا رفع اليد عن الاكرام عقلا فاذا كان الامر كذلك فيمكن توهم وجوب ادامة عرفا لان مقتضى الحدوث والبقاء واحد كما لا يخفى.

و لكنه مع ذلك بحكم العقلاء يجوز الاكتفاء بعد رفع اليد عنه ولا يجب الاستمرار قطعا لا لاقتضاء الهيئة اوالمادة ذلك بل لفهم العقلاء بل و حكم 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 مر ايضا لان المرة من الخصوصيات الزائدة على اصل الطبيعة و دعوى ان الاطلاق بالمعنى المذكور في 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 في هذه المسئلة هي البرائة لان مرجع الشك بعد فرض تحقق المصداق للمامور به والطبيعة با دل افرد او بقطع ادامة الى ان الوجود الملحوظ هي السارية و ان الواجب بنحو العموم الاستراى ام لا فلا معنى لاستصحاب الوجوب المعلوم لانتفائه با دل المصداق ولا يحتمل بقائه الشخصى.

اذ عرفت هذين الامرين فالذى هوالحق في 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 مجيئه ثم

جاء ثانيا فاستفاده تكرر وجوب الاكرام يحتاج الى دال وهو مفقود و مجرد استفادة عليية المجيشى للوجوب لا يكفي 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 في الكلام كقوله اكرم زيدا يوم الجمعة فاسد ضرورة ان الاطلاق لا يقتضى الاكون الموضوع للوجوب هو المجيشى و اما التكرار عند التكرار فهو خارج عن عهده.

هذا مع ان استفادة العلية من الجملة الشرطية خصوصا و من القيد الواقع في المثال المزبور محل اشكال بل منع كما تقرر في بحث المفهوم والمنطوق.

و مما يشهد بل يدل على عدم دلالة الجملة المزبورة على التكرار عند التكرار ماورد في الحجج على مايبالى من السؤوال عن تكرر الحجج حسب كل عام فقيل في جوابه اما تخاف لوقلت نعم لكان واجبا فان المستظهر منه و من بعض المآثر الاخر عدم دلالة الاية على الاكثر من مرة واحدة، و مثلها ساير الايات 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 لا يستفاد منها قطعا بل الدليل عليه القرائن والادلة الخارجية.

نعم ربما يختلف فهم العرف مع مقتضى الصناعة و هو فميا اذا كان احتمال دخالة اول الوجود في ثبوت الحكم بعيد اغايته بل العرف يجد عليية الشرط للجزاء و معنى ذلك تكرر المعلول بتكرار علته.

و لذلك اشتهر وجوب تكرر المسبب اذا تخلل بين المصدقين من السبب في الكفارات و صلوات الايات و هكذا كما في الضمانات فان الضرورة قاضية بعدم جواز الاكتفاء بالمرة بل الامر في الضمان على عدم تداخل المسببات و ان لم يتخلل المسبب بين الاسباب فلا ينبغي الخلط بين المواضيع، فافهم و كن على بصيرة.

ان قلت قضية الاطلاق هو ان الحكم لازمه ماهية الموضوع و الجزء لازم ماهية الشرط فيتكرر بتكراره.

قلت: لا يعقل كون الماهية ملحوظة بما هي هي في البعث اليها فلا بد من لحاظ امر زائد عليها و هو امر صرف الوجود و ناقض الوجود السرياني اجمالا او الوجود السرياني اطلاقا و عموما و كل واحد من هذه اللحاظات قيود زائدة على اصل الطبيعة فاذا لامعنى لاقتضاء الاطلاق احدها دون الاخر فيرجع الى الالهال من هذه الجهة و ان كان له الاطلاق من جهات آخر.

و دعوى انه يرجع الى الاطلاق بالمعنى المصطلح في المعاني الحرفية وقد مر تفصيله

فيكون عدم اتيان القرينة على صرف الوجود او الوجود 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 ولو كان لاية الحج اطلاق من هذه الجهة يلزم التقييد المستهجن ولو كان 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 لا ينبغى توهم ان هذا البحث هو البحث المحرر فى المفاهيم ضرورة ان ماهناك هو مسألة تداخل المسببات والاسباب و هو فيما لم يتخلل بين المصدرين من السبب امثال و بعبارة آخر ما هناك حول ان بعد مفروغية التكرار فى ناحية المسبب يصح الاكتفاء بالمرة اولابد من الامتثالات و هكذا فى ناحية الاسباب، فهذا البحث 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 وتنعدم كما عرفت.

و مما ذكرناه فى الامر الثانى يعلم قضية الاصول العملية هنا وهى البرائة فيما اذا كان الكلام قاصرا عن افادة احد الطرفين.

تنبهان احدهما اذا تعلق الامر بالطبيعة القابلة للكثرة الطولية والعرضية فجمع المكلف بين الافراد العرضية كما اذا قال اكرم العالم و كان نفس اكرامه مسقطا لمره 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 اولاً 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 المصدرين يرجع الى اعتبار صرف الوجود و اعتبار ناقض لعدم 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 عرفا لشهادة العقل بسقوط

الامرلا كرامه العالم قطعاً.

و اما الاحتمال الاول فهو مختار السيد الاستاذ البروجردى قدس سره حيث قال بان للطبيعة ليست وجود او احدا فيما اذا رجوت بالوجودات العرضية فلا معنى لكونه امتثالا واحدا نظير الواجب الكفائي فانه لو اتى به جماعة دفعة واحدة فقد امتثلوا الاوامر المتعددة لان القول بان لكثرة الطبيعة وجودا واحدا في غاية الضعف.

و اما الاحتمال الثالث فهو منسوب في كلامه الى العلامة الخراساني (ره) ولعله كان في تقريراته لانه ليس في كفايته ولا يذكر تلميذه وجهاله استضعه ولعله استند في ذلك الى ان بناء العرف على ذلك.

و سيظهر لك في التنبيه الثاني ان الامثال من الامور الاختيارية بحسب الارتكازات العقلية و ان الامثال عقيب الامثال جازي في الاعتبار و ان التخيير بين الاقل والاكثر ممكن، و هكذا مما يترتب على هذه المقالة فانظر.

احد هما ما يرجع الى تعدد الامر واقعا و يكون لكل واحد من الاوامر امتثال و عقاب و ثواب كما في مثل اكرم كل عالم.

و ثانيها ما يرجع الى تعدد الامر في 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 الكفائي و ذلك لان قوله اكرم العالم لا بدله من سقط ولا يعقل كون احدى الاكرامات معينة مسقطا ولا احدها الغير المعين ولا المجموع لانه ليس وراء الاجا خارجا فعليه يقال لا منع من دعوى ان قضية قوله اكرم العالم هو استحقاق الثوابات لان كل واحد من الاكرامات المتعلقة بالعالم مورد طلبه بلا شبهة لعدم مميز بينها.

فاذا فرض جعل المثوبة على اكرم العالم فيجب تكرارها لتعدد الامثال 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 الامثالات في محله و لكنه لم يبين وجهه و لذلك يرد عليه ما اورده الوالد مدظله عليه. ثم انه غير خفي ان مختار المحقق الخراساني قدس سره لا يستلزم رفع الشبهة العقلية في المسئلة فان البحث على احتماله يأتي فيما اذا قصد الامثال بالكل و انه في هذا الفرض هل يتعدد الامثال اولا يمكن فلا تختلط.

فبالجملة لا بد من الالتزام باحد الامرين: اما يكون المجموع امثال واحد وهذا لا يمكن الا بكون المجموع مورد الامر وهو خلف واما يكون الامر ينحل في ما اذا اتى بالافراد العرضية الى الاوامر ولكنها لا تستتبع العقوبات لعدم نشوها عن الملاكات المختلفة و المتعددة. فما ترى في كلام الوالد مد ظله من دعوى الملازمة بين الاوامر المتعددة والعقوبات والثوابت فهي غير مسموعة، بل التعدد المستلزم لتعدد الملاك يستلزم تعدد العقاب والثواب. ومما يدل على ان الاوامر المتعددة لا يستلزم العقاب المتعدد الا في الصورة السابقة ما اذا امر المولى باكرام زيد ثم غفل عن امره و امر ثانيا بذلك فان الامر الثاني مع الغفلة عن الامر الاول لا يكون تاكيد ابل هو يقع تأسيسا لانه يريد بالارادة الجديدة وجوب اكرامه فاذا امثال الامرين باكرامه لا يتحقق الاثوابا واحدا ولا يعاقب الامرة واحدة عند تخلفها، فاذا امكن الجمع بين الاكرامين فقد امثال الامرين و يتحقق الثوابين والجعلين لان كلامه يقتضى ذلك وقضية الادلة هوالتعدد فلو كان لا يريد الاثوابا واحداً يجب عليه جعل القانون على وجه لا يتحقق المكلف حسب التفاهم العرفي زائد اعليه فاتيانه الطبيعة متعلق الامر يورث الاستحقاق الاكثر ولا يتحقق عندالتخلف الاالعقاب الواحد اذا تبين ذلك ان في المسئلة امثالات كثيرة و عقاب واحدة ضرورة انالعقاب بحكم العقل و العقلاء هو في المثل المزبور واحد قطعاً لعدم جعل العقاب على ترك الامتثال فرضا واما تعدد الثواب فهو تابع لما يستظهر من اطلاق جعله فلا تختلط.

فتحصل ان هنا طريقتين لتصوير الامتثال عقيب الامتثال احدهما متفرع على ان الامر الاول لا يسقط رأسا بل الساقط غرض الزامى. ثانيها ان الامر الاول يسقط ولكن للعبد اعتبار عوده للاتيان بالمصدق الا تم ولو اريد الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الامر شخصا وانعدامه بالامتثال الاول فهو مستحيل ولكنه 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 قد توهم الاصحاب سقوط الامر و امتناع عوده فحكموا بامتناع الامتثال عقيب الامتثال لان معنى الامتثال عدم الامر ومعنى الامتثال عقيب الامتثال وجوده وهو تناقض، و انت بعد ما احطت خبرا بما اشرنا اليه عرفت امكانه بل وقوعه في الشريعة كما هو صريح الاخبار في المعاده.

ولذلك قوينا ان صلوة المعادة تكون على صفة الوجوب كما هو المفتى به في كلام بعض فقهاء العصر، فراجع ثم انه غير خفي ان المقصود ليس اثبات امكان الامتثال عقيب

الامتثال في جميع الاوامر بل المقصود اثبات امكانه في الجملة. وان شئت قلت قضية الوجه الاول جواز الامتثال عقيب الامتثال و مقتضى الثاني جواز تبديل الامتثال بالامتثال الاخر، فتدبر.

ان قلت على الوجه الاول يلزم الانحلال وهو خلف.

قلت: كلا، فان الانحلال الخلف هو انحلال التكليف الوجود الى التكليف الكثيرة حسب الافراد والمصاديق والتكليف فيما نحن فيه لا ينحل. نعم، لا يسقط باعثة البقاء الفرض الغير اللازم استيفائه ولو استعد في فلا يبقى له الباعثة في المرحلة الامتثال الثالث مثلا وهذا شاهد على عدم الانحلال. ثم: ان في المسئلة ان قلت فلتات ترجع الى مباحث الفقه وتكون خارجة عن كبرها ومن شاء فليرجع اليها.

المقام الثاني في الفور والتراخي

اعلم انه لا يوجد احد يقول بدلالة الهيئة او المادة او ما يقوم مقام الهيئة الامرية كهيئة المضارع مثلا على التراخي، بل الامر دائرين دعوى الدلالة على الفور وعدم الدلالة عليه وتكون النتيجة التراخي مما يظهر من العنوان في غير محله. ولا يوجد ايضا احد يدعى دلالة احدهما او المجموع منها بناء على احتمال دلالة ثالثة لها للوضع الاخر على الفور ولو كانت القرينة على خلافه، ولا اظن التزام احد بوجود الفور والمبادرة الى الواجب فيما كان من الواجبات الموسعة ضرورة ان مقدمات الاطلاق تنفي ذلك، فالبحث والكلام في المقام حول الاوامر الصادرة عن الموالى الحالية عن الاعراض.

نعم يمكن دعوى دلالة بعض الايات الاتية على وجوب المبادرة حتى في الواجبات الموسعة ولكنه بحث اخر خارج عن الجهة المبحوث عنها هنا و سياتى الايماء اليه ان شاء الله تعالى.

اذ اعرفت ذلك واحطت حبر المورد النزاع و محل التشاح، فاعلم ان المشهور المعروف بين الاعلام والمحققين عدم دلالة الهيئة والمادة على الفور كما عرفت في المرة والتكرار و مجرد امكان الاستدلال غير كاف كما ان مجرد امكان دعوى دلالة الهيئة فقط او المادة فقط على الفور غير كافية مع ان في امكان دلالة المادة على الفورية اشكال بل منع، فلو امكن لاحد دعوى الوضع على الفور فهو في جانب الهيئة فانها كما تدل على الطلب تكون

الفصل الرابع- فما يمكن تعلقه بهيئة الامر او بمادة صيغ الاوامر _____ ٣٣٥
ظاهرة لاجل فهم العرف الكاشف عن الوضع على لزوم المبادرة ويمكن دعوى دلالتها على
استحباب المبادرة و لزوم اصل الطبيعة ولكن الخبر الواقف باطراف المسألة و موارد
الاستعمالات يعلم بضعف هذه الدعاوى و عدم امكان الالتزام بها وضعا للزوم المجاز في
كثير من الاستعمالات. فالدلالة الوضعية منتفية جدا بقى الكلام فيما يمكن ان يكون
وجها للفورية عقلا او نقلا او عرفا، وهى امور:

احدها ما اختاره شيخ مشايخنا (ره) في مجلس بحثه قياسا بين العلل التكوينية
والتشريعية و ان هذه المقايسة يورث قوة ظهور الامر في حليته لتحقيق الطبيعة فلمكان عدم
الانفكاك بينها يتعين الفورية واحتمله العلامة الاراكي، وانت قد احطت خيرا بما في
تقريبه ولا زائد عليه.

ثانيها المراجعة الى الاوامر العرفية و مراعاة الجهة المقتضية للامر من الاحتياج الى
المأمور به في الموارد الكثيرة تعطى الظهور الثانوى العرفى في الفورية و لو كان الولى في مقام
البعث الى الطبيعة فقط دون فوريته كما كان وجهه معتد به في المبادرة الى الامر، فان عند
ذلك يعلم ان الغرض فوري فزمان الامر يورث ظهوره في الفورية دون الهيئة والمادة و لذلك
اذا قال المولى لعبده اكرم زيدا واضرب عمرا و ترك ذلك الى زمان معتذرا بعدم دال
على الفورية فله المواخذة و هذا هو المتعارف فعلا بين الموالى والعبيد.

اقول: كنت في سالف الزمان نؤيد هذه المقالة ظنا ان الاوامر المتعارفة بين العباد
والموالى مبنية على الفور كما هى بيئة على الوجوب و لكن الذى يظهر لى ان سر ذلك امران
احدهما تصدى الموالى للامر عند الحاجة الى المأمور به، ثانيها ان المولى العرفى يصاحب عبده
فلا وجه للمبادرة الى الامر وعند انتفاء ذلك فلا دليل على الفورية و لذلك اذا كان
يريد السفر فيصدر الاوامر فانها ليست على الفور والامر في القوانين الكلية الالهية مثله مع
عدم احتياجه الى المأمور به، فالمقايسة بين الاوامر العرفية والاوامر الواقعة في الشريعة في
غير محله كالقياس بين التكوين و التشريع. فما ترى من العلامة المحشى الايروانى هنا غير
سديد، فلو ورد الامر بالصلوة عند الكسوف والخسوف والزلزلة وهكذا افلا ظهور له
في الفورية العرفية.

ثالثها ان اطلاق الامر كما يقتضى الوحوب النفسية يقتضى الفورية لتعارف
ذكر التراخى بالقيود الوجودية فاذا كان الكلام فاقد اعنها فيستفاد منه الفورية للقرينة
العدمية و هو عدم ذكر القرينة على التراخى كما سلف في امثاله.
و فيه انه يتم في اوامر العرفية امكانا و لكنه غير تمام في القوانين الكلية التى

هي المقصود بالاصالة، فهذا المتعارف هناك ممنوع ولزوم عدم خروج القوانين الاسلامية عن المتعارف بين المولى والعبيد في الطريقة صحيح لو كان الامر عرفا كذلك في القوانين العرفية و لكنه غير ثابت جدا. فاذاورد الامر بالقضاء بعد مضي وقت الاداء فلا شاهد على المضايقة و هكذا ماورد في الضمانات والديات.

رابعها: اذا كان الوجوب مستفاد امن الامر و كان الامر حجة تامة على المولى فاخر العبد ولم يتمكن من الاتيان فقد ترك المامور به الفعلي بلاعذر و بعبارة اخرى ترك الواجب الموسع في الوقت لا يورث استحقاق العقوبة بخلاف الواجب غير الوقت فانه ترك بلا حجة.

وفيه: اذا فرضنا قصور الدليل الاجتهادي عن اثبات الفورية فلا معنى لصحة الاحتياج على العبد و يكون اعتذاره بعدم وجوب المبادرة مقبولاً ولو اُحتمل عدم تمكنه من اتيانه بعد مضي برهة من الزمان.

خامسها: لو امكن الالتزام بجواز التراخي ليلزم الالتزام بجواز التأخير على الاطلاق لعدم امكان التفكيك فيلزم ترخيص ترك الواجبات الغير الموقته معتذرا بانها ما كانت مبنية على الفور فلا بد من الالتزام بالفورية، فلونذر ان يصلى ركعتين فالامر المتوجه اليه بالوفاء بالنذر يورث المبادرة والا يلزم جواز تركه الى ان يموت فاذا سئل عنه لم تركت الوفاء بالنذر؟ فيجيب بانه ما كان واجبا على الفور و هكذا.

اقول: وانت خبير بما تقرر في محله من دلالة بعض الاخبار على عدم جواز التراخي الى حد التهاون بالتكليف اولا و ثانيا لا تلازم بين الفورية و عدم التراخي 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 التراخي بعد الفور و منها ما يكون بنحو التراخي العرفي و ربما يمكن ان يكون الغرض بنحو التراخي العقلي فلا يسقط بموته. فاذا ورد الامر الخالي عن القرائن ففيه الاحتمالات و منها انه اذا تركه فقط عصي وفوت على المولى مصلحته و عند ذلك قد اخل بالواجب فهل يجوز ترك المبادرة عقلا بعد تمامية الحجة على اصل الوجوب قطعاً كلا.

اقول هذا من صغريات الاقل والاكثر فان الاخلال بالاكثر ربما يؤدي الى ترك المامور به راسا و لكنه مع ذلك لا يقتضى وجوبه فاصل وجوب الاقل معلوم و الزائد منفي

بالبرائنات الثلاثة العقلية والعرفية و الشرعية.

اقول قضية المتبادر من المغفرة استباق الذنب والعصيان عرف و حيث لا ذنب فلا فور في طلب المغفرة فلا يثبت المطلوب اى لا موضوع للمغفرة مع ان الواجبات ليست اسباب المغفرة للذنوب الاحيانا 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.

ذناية: بناء على دلالة الامر على الفور ففي دلالاته على الفور ففور ثبوتوا اثباتا اشكال، بل منع و يظهر النظر بعد التدبر في ان الاغراض تختلف فمنها ما هو المقيد فيكون في الزمان الثاني مبغوضا مثلا و منها ما يكون القيد فيه مطلوبا ثانيا في المرتبة الاولى دون الثانية فيكون الفورية مطلوبا في الزمان الاول واصل الطبيعة مطلوبا في الزمان الثاني من غير تقييد بالفورية و منها ما يكون القيد مطلوبا في جميع الازمنة على صفة الوجوب و منها ما يكون مطلوبا على صفة الندب.

فمن يرى دلالة الامر على الفور لا يتمكن من اثبات الفور فالفور بمجر اثبات تعدد المطوب كما اشير اليه في الكفاية وغيرها من توهم ان الفور فالفور متفرع على اثبات تعدد المطلوب غير وجيه، فلا بد من دعوى ان الهيئة تدل وضعا او اطلاقا او غير ذلك على تعدد المطلوب بسبيل الفور ففور واني له اثبات مثل ذلك و يمكن دعوى عدم معقوليته لان تصدى الخطاب الواحد للامرين المتربتين طولا المقيد ثانيها بعصيان الاول غير ممكن.

اللهم الا ان يقال باستعمال الهيئة في الاكثر من معنى و احد فيكون في الان الاول واجبا تنجزيا و بالنسبة الى حال العصيان واجبا معلقا مشروطا او يكون منجزا و العصيان شرط متاخر و يمكن دعوى ان باستعمال الهيئة في المعنى الواحد و باختلاف النسب و المتعلقات كما عرفت فيما مضى يثبت الوجه بان المنجز و المطلق من غير لزوم اعتبار الجامع بين الوجوبين حتى يقال بامتناعه في المعاني الحرفية.

تتمه 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 في زمان قصير محرمات كثيرة اولابد من كون الزمان قابلا لوقوع الواجب فيه فيلزم مثلا في نصف ساعة ارتكاب المعصية خمس مرات او يختلف باختلاف الاشخاص في صلوتهم. و هذه المسألة مشكلة جدا و ما وجد نافي كتبهم من تعرض لهذه الجهة و تحتاج الى مزيد تأمل خارج عن الكتاب.

المقام الثالث حول متعلق الاوامر وما يتعلق به الامر في 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 هي موضوعه لطلب الوجود والايجاد او هي موضوعه للتحريك الاعتبارى و البعث الى جانب المادة المتعلقة له. و اما احتمال كون المواد موضوعه للطبايع بماهى موجودة اولا موجود فهو باطل، والا يلزم الجواز في سلب الوجود عنها و حمل العدم عليها فهى اى المواد فارغة بالقطع و اليقين عن كونها موضوعة للطبيعة الموجودة او المعدومة او هما معافى للحاظ. 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 اللا بشرط.

وربما يظهر من بعضهم ان البحث هنا حول ان المطلوب ماذا في الاوامر بل وفي النواهي، 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 او المطلوب هو الوجود المضاف الى الطبيعة او فردها او نفسها 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.

وربما يقال كما في كلام العلامة المحشى (ره) من ان المسئلة عقلية و نشئت من ان الطبايع بنفسها في الخارج او بمصداقها و بفردها و فهى ناشئة من بحث اصالة الوجود و الماهية جعللا لا تحققا، فان كانت الماهية متعلق الجعل فهى مورد الامر و ان كان الوجود اصلا في الجعل فهو متعلق الامر و هكذا من الاقاويل المشروحة في المطولات.

والذى لا يكاد ينقضى عنه تعجبى ان المادة عند المحققين ليست موضوعة للانفس الطبيعة و الهيئة ليست الالبعث نحوها و التحريك الى جانبها اولا يقاع النسبة او للطلب الفارغ عن قيد الوجود و العدم، فاذا تعلقت الهيئة بالمادة و لم يكن هناك وضع عليه فن اين جاء مفهوم الوجود في الاوامر و مفهوم العدم في النواهي.

و اما ارجاع البحث من مقام الانشاء و الاستعمال الى مقام الارادة و الطلب النفسانى فهو في غاية الفساد، لان متعلق الامر في مقام الاثبات لا يمكن ان ينقلب الى امر اخر فما هو المأمور به ليس الا الطبيعة بحسب مقام الانشاء و لواقضى البرهان ان المقصود الاصلى امر اخر غيرها و يكون من لوازمها فهو لا يستدعى تعلق الامر به في مقام الجعل

وبعبارة اخرى الخلط بين متعلق الاوامر والنواهي وبين ما هو المطلوب الذاتى والمقصود الاصلى احدث هذه الغائلة بين اربابها واصحابها والا فالامر هي الهيئة ومتعلقها هي المادة ولا شئى بين هذين الامرين . فما وجه هذا التشاح و النزاع الطويل ذيله والعدم نفعه وهكذا توهم ان متعلق الامر هو الفرد 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 وثالثه الى الطبيعة نفسها فقط .

فتحصل ان الجهة المبحوث عنها هنا هوان متعلق الامر والنهى ماذا وهو تابع لما جعله المتكلم مورد هما ومصيها ولا يعقل الانقلاب فى مقام الاثبات ، فلوجه بهذا النزاع . نعم ، هنا نزاع اخر و هوان المطلوب الاصلى و ما يتعلق به الشوق هل هي ما تعلق به الامر والنهى ظاهرا ام هو امر اخر من الوجود و الفرد ، فافهم و اغتم .

ثم ان توهم كون النزاع عقليا فى غاية السقوط ضرورة ان المسائل العقلية المشار اليها بعيدة عن اذهان المحققين فضلا عن غيرهم ، نعم ، فيما جعلناه مطرحا للبحث يمكن دعوى ان المطلوب هو الوجود ارتكازا و هذا من الشواهد على اصالة الوجود كماياتى و اما توهم ان النزاع لغوى فهو فحش ضرورة ان المتبادر عن المادة ليس الانفس الطبيعية و الهيئة ليست الا احد الامور مشار اليها من البعث و التحرك و الطلب و ايقاع النسبة من غير ملاحظة الوجود فيها و لذلك ترى ان المرتكز العقلاى فى شرح قولنا اضرب زيد هو اطلب وجود الضرب او ايجاد او ابعث الى الابدان و هكذا فيكون الوجود 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 خبر الضعف ما قيل او يقال فى المقام و تخليط الاعلام بين مقام الثبوت و الاثبات فلا بد من الاشارة الى شبهة عقلية فى المسألة على جميع التقادير ولعلها اورثت ذهاب جمع غفير الى صرف الظهور فى مقام الاثبات و الالتزام بان متعلق الامر ليس ما هو الماخوذ فيه ظاهرا و هو ان المحتملات و الاقوال فى متعلق الاوامر و النواهي متعددة و مختلفة و فى الكل لا يخلو عن شبهة ، و الحق كون المتعلق نفس الطبيعة كما هو مختار الوالد المحقق مدظله و السيد الاستاذ البروجردى و هو الظاهر من الدرر و يشكل بان

الطبيعة من حيث هي غير وافية بالعرض و غير شاملة للمصلحة فان المصالح من آثار الوجود فكيف يعقل كونها متعلق الامر فبحكم العقل متعلقه الابدان والوجود دون الطبيعة ودون الفرد لخروج الخصوصيات عن الاغراض .

وربما يجاب اولاً بالنقص بان الطبيعة بوجودها الخالي عن خصوصيات مفردة في هذه النشئة غير مشتملة على المصلحة ولوامكن فرض التخلية هنالا مكن هذا الفرض هناك ايضاً .

و ثانياً انها وان كانت من حيث هي ليست الالهى لا مطلوبة ولا لا مطلوبه و لكنها بلحاظ خارج عن ذاتها يتعلق بها الطلب ولا يلزم تعلق الطلب بوجودها، فما ترى في كتب القوم غير خال عن التحصيل .

بل الحق ان متعلق الارادة والعلم والشوق والميل النفساني ليس الا تلك الماهية لا الامرازائد عليها في اللحاظ الاول . نعم، في اللحاظ الثاني توصف بانها كذا و كذا فلاجل كون هذه الامور من الاوصاف ذات الاضافة لا يلزم كون طرف الاضافة غير ذات الماهية، ففي الامر و النهى ايضاً كذلك . و لوقيل ان الطبيعة المبعوث اليها قابلة للوجود في الذهن والخارج فلوكان مراد المولى و مطلوبه نفسها الاعم من الوجود في النشئتين يلزم كفاية تصورهما الذهني في سقوط الامر و ان كان المراد وجودها الخارجي فيختلف متعلق الامر والمطلوب الحقيقي . فان الاول هي الماهية والثاني وجودها الخارجي و هو خلاف الظاهر من الدليل الناطق بان المطلوب ما تعلق به الامر والبعث من حيث هو هو . فعليه لا بد من التصرف في ما تعلق به الامر و جعل المتعلق وجودها الخارجي بمفهوم الاسمى مثلاً كماياتي، هذا مع ان الطبيعة من حيث هي 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 في مرحلة الانشاء والاثبات غير ماهوالمطلوب والمقصود في مرحلة الثبوت والارادة .

اقول: قضية ما تحرر منافي تحرير محل النزاع ان المراد من متعلق الامر ليس الا ما تعلق به الهيئة في مقام الانشاء لعدم امكان تعلق الامر بشيئى في مقام الثبوت لانه ليس من الامور التي كانت له المرحلتان: مرحلة الثبوت والاثبات، بل هو منحصراً بمرحلة واحدة وهي الاثبات فلا يعقل في مثل صل واضرب الا ان يتعلق الهيئة بالمفهوم الكلى والامر مرالاعتبارى والطبيعى ولوشاء الامر ان يتعلق امره بشيء اخر غير ذلك فعليه ان بشيئى بوجه اخر كما مضى سبيله .

ولكن كون المطلوب الواقعي والمراد الحقيقي امراً آخرأ وهو وجودها الخارجى بمنزلة لا يستلزم الانقلاب فى متعلق الامر لعدم فائدة فى هذا الانقلاب وذلك لان مفهوم إيجاد الطبيعة كمفهوم الطبيعة فى عدم اشتماله على المصلحة وعدم كونه مطلوباً واقعاً، فان ماهو المطلوب هو وجودها الخارجى الذى لا يعقل تعلق الامر به فتحصل الى هنا ان الشبهة منحصرة فى ان الواجب بحسب اللب هل هو الصلوة والصوم ام الواجب إيجاد الصلوة والصوم ام الواجب هى الصلوة بما هى مرآة الى الخارج وحاكية 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 اذا صارت خارجية وانت خبير بان ما تعلق به الامر ليس الا عنواناً ومفهوماً كلما جعل وفى اى صقع من الاصقاع تحقق يكون هو ذلك العنوان بالضرورة وقياس الطبايع الاصلية بالعناوين الاعتبارية مع الفارغ فان ماقرع سمعه المبارك تمام فرضاً فى الماهيات الاصلية فلا تختلط.

وربما يوجد فى كلام شيخه العلامة وهو ايضا ان البعث الى الطبيعة يلزم عرفاً انتقال العبد الى ايجادها فى الخارج و الى اتيانها فى عمود الزمان وهذا مخدوش بان الامر و ان كان كذلك ولكن يلزم بناء عليه كون البعث الى الطبيعة من الكنايات الى ما هو الواجب والمأمور به وهو الايجاد وهذا 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 وسببه القصور عن نيل حقايق الامور، فالحصول مما قدمنا مع الاصاله التى لا تخلو عن الاملال ان العاقل لا يمكن ان يتفوه بان متعلق الامر غير الطبيعة مع ان المراد من الامر ليس الالهية والمقصود من المادة ليست الا الطبيعة اللابشرط.

فعليه كل من التزم بخلاف ذلك فقد حدها اليه امر من الامور العقلية وبرهان من البراهين العقلانية، فمن قال بان المتعلق هى الطبيعة بماهى مرآة وحاكية عن الخارج و متحدة معه، فقد رآى ان الطبيعة من حيث هى ليست الالهى لا مطلوبه ولا لا مطلوبه و من اعتقد ان المتعلق هو وجودها ويكون البعث الى ايجاد ذلك الوجود فى الاعيان وفى صفحة التكوين فقط رآى ان الطبيعة لا تتعلق بها الجعل وهى من الامور الانتزاعية المجعولة بالعرض و من ظن ان المتعلق هو الفرد فقد رآى ان ماهو ممكن التحقق فى الخارج هى الافراد لا الطبايع بنفسها.

و من قال بان المتعلق هي الطبيعة بماهي هي ابتلى باشكال لم يذهب عنه في كلماتهم وهو ان تلك الطبيعة ليست ذات المصالح والمفاسد مع ان قضية المذهب وكون متعلق التكاليف الالهية ذات المصالح والمفاسد، فعلى ما تقرر الى هنا يتوجه الى جميع المقالات اشكال لا بد من الدفاع عنه.

و انت بعد ما عرفت منا تقدر على وقع توهم كون المتعلق هو الفرد ضرورة ان الطبيعة ليست حاكية عنه ولا وجودها بدهة ان الوجود لو كان داخل في الطبيعة يلزم كونها واجب الوجود فينحصر الامر بالامرين ولا سبيل الى الالتزام بان متعلق الامر الطبيعة بماهي مرارة الى الخارج لعدم امكان اخذها عنوانا مشير الى ان الخارج متعلق فقهراتصيرهي المتعلق بالذات، ولواريد من ذلك التعبير ايقاع المخاطب الى الابد في الخارج، لان المطلوب خارجية الطبيعة فهو لا يتوقف على ذلك بل لك الاتكال على فهم العقلاء من البعث الى الطبيعة ذلك و ان الامرا اذا كان يجد وصوله الى مرامه بذلك النحو فقهرها تصدر الارادة الى جعل الهيئة متعلقة بالطبيعة فلا تختلط.

والذي هو الحق كما اشير اليه ان المتعلق هي الطبيعة و ان الواجب هي الصلوة والصوم بل الذي يتعلق به الارادة التكوينية هي الماهيات اما الاخير وذلك لان الارادة لتتعلقت بامر اخر غير الطبيعة يلزم كون الامر الاخر هو الوجود ليس الا فيكون الطبيعة ذات وجود وهو خلف لانها ليست مع قطع النظر عن الارادة الالهية لا موجودة ولا موجودة هكذا تكون المطلوب والمعشوق والمتصور والمعلوم نفس الطبيعة لا الامر الاخر القائم به. نعم، وجود الطبيعة هي الارادة المتعلقة بها و يكون ما هو المجمعول بالذات هي الارادة و هو المجمعول بالارادة و بالعرض هي الطبيعة فالابدان متعلق بالطبيعة و يكون وجود الطبيعة مورد الجعل.

هذا كله في الارادة التكوينية من غير فرق بين ارادة الرب والمربوب.

و اما الاول وهي الهيئات فانها ايضا متعلقات بالماهيات الاعتبارية كالصلوة والصوم او الحقيقه كالضرب والقتل، ولكن ميزان الواجب النفسى والغيرى ليس ما توهم من ان الواجب النفسى هو الذى فيه الملاك والمصلحة والغيرى ما لا يكون كذلك بل ميزان النفسى والغيرى امراتباتى اى متعلق به الامر و يكون هو المأمور به ظاهر نفسه لا لامر اخر هو الواجب النفسى، و ان كان الغرض الاقصى امر اخر وراء ذلك كما ياتى في محله تفصيله فعليه لا يشترط كون متعلق الامر والنهى ذات مصلحة شخصية او مفسدة بل الاوامر والنواهي حسب مذهب العدالة لا بد و ان تكون ذات مصالح و مفاسد و ان لم يكن في

فاذا المر 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 في نفسية المتعلق ووجوبه وكونه 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 الانحومات تعلق به وهى الملهية ليس الا فهو كما اشير اليه قابل للذب بان الامر المتوجه الى ان العقلاً لا يفهمون من ذلك الا لزوم الاتيان بها خارجا فلا منع من جعل الامر متعلقا بها كما انه لو جعل متعلق الامر وجود الطبيعة يعلم اذ ينتقل منه العبيد الى ايجاده فلا تكال على القرائن القطعية دأب قاطبة العقلاء في محاوراتهم.

نعم ، لو جعل المتعلق نفس الطبيعة فالقائل باصالة الوجود والماهية ينبعث نحوه كما عرفت ولو جعل المتعلق وجودها فللقائل باصالة الماهية الاباعنه لان المتعلق غير قابل 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 لا الصلوة.

قلت: فرق بين الاستعمال الكنائى وبين توقف الفرار من اللغوية فى الاستعمال المطابق على انتقال المخاطب الى الامر الاخر الملازم له او الى المطلوب ذاتا و واقعا والا مرفيا نحن فيه من القسم الثانى فان المجعول المطابق والواجب حسب الانشاء هى الطبيعة وكون المراد من ذلك لبا امر اخر لا يستلزم الاستعمال الكنائى كما لا يخفى. مع انك قد عرفت ان جعل الماهية متعلق الامر بداعى حث المخاطب الى ايقاعها فى الخارج او اتيانها خارجا او غير ذلك من التعابير هو الاوفق من جعل احد المفاهيم 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 وغير ذلك من التعابير المختلفة.

فما ترى فى كتب القوم غير صحيح لاعقلا و لا عرفا لا واقعا ولبا ولا ظاهراً و

فذلكة الكلام: ان متعلق الامر لابد وان يكون شيئاً قابلاً للتحقق في النشئين نشئة الذهن ونشئة الخارج، لان الامر بداعي ذلك وما كان شأنه ذلك منحصر بالماهية فان الوجود الحقيقي نفس الخارجية ولا يعقل ذهنية والا انقلبت عما هو عليه و مفهوم الوجود والعدم ذهني لا يعقل خارجيته ولا شئى وراء الماهية حتى يكون هو مركز الامر ومهبط الهيئة بالضرورة و لما كان المولى واصلا الى مرامه و مقصوده يجعل الماهية واجبا فلاوجه لصرف ذلك الى غيره وان كان ذلك الغير هو الغرض الاعلى و هو ذو المصلحة فليتد برجيذا.

تذنيب: بناء على مامر يكون التخيير عقليا بل هو مقتضى جميع المسالك لان المقصود ليس اسراء الحكم الى جميع الوجودات والافراد والايئزم الجمع بينها ويمكن تصوير التخيير الشرعى بجعل الماهية عنوانا مشيرا الى خصوصيات مختلفة في الافراد وهذا ضرورى البطلان.

المقام الرابع

المعروف بين اكثر المخالفين او الا شاعرة فقط جواز امر الامر مع العلم بانتقاء شرطه والمشهور بين المتأخرين عدم جوازه و اختار السيد المحقق الوالد مدظله جوازه في الخطابات الكلية القانونية في الجملة.

و قبل الاشارة الى ماهو التحقيق في المسئلة لابد من الاشارة الى مقدمه نافع و هو ان القوم توهموا ان النزاع في مسئلة علمية نافعة في الفقه و يكون كساير المسائل الاصولية قابلة للاستنباط بها في المسائل الفرعية و خاضوا في المراد من عنوان البحث و من القيود الواقعة في محط النزاع من احتمالات ثلاثة في كلمة يجوز والاحتمالات الاربعة في الشرط والاحتمالين في الانتفاء فبضرب بعضها ببعض تحصل الاحتمالات اكثر من عشرين مثلاً.

و هكذا غافلين عن ان هذه المسألة جواب عن الشبهة الواقعة فيه الناس كلا و لابد لكل احد من ذبها و حلها و تلك الشبهة هي ان الله تبارك و تعالى يكون عالما بالمكلفين و حالاتهم و يكون هو الامر والمقنن و هو الناهى فاذا كان الامر كذلك فهل يمكن ترشح الارادة الجدية والامر الحقيقي عن العالم بالوقايح و هو عصيان العبيد و طغيانهم فلا ياتمرون ولا ينتهون و عند ذلك كيف يعقل صدور الامر والنهى منه جل و علا من غير اختصاص بالامر بل النهى مثله في الجواز وعدمه.

فالمراد انتفاء شرط الامر و هو احتمال الانبعاث او القطع به و انتفاء ما يؤدى الى

انتفاء هذا الشرط وهو العجز عن المأمور به و اما توهم ان انتفاء الشرط بعد الاقرار بالشرطية يستلزم انتفاء الامر كما في الفصول والكفاية في غير محله ضرورة ان من الممكن الالتزام بان الاوامر الا متحانية والاعتذارية امر يورث استحقاق العقوبة كما مرنا تصديقه فلا تختلط .

و اما جعل هذه المسألة من متفرعات بحث الطلب والارادة فهو في 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 وهذه المسئلة راجعة الى الامر وهو مقام الانشاء والجعل ولو كان من متفرعات تلك المسئلة كان على الاشاعرة انكار امكان الامر مع العلم بانتفاء شرطه دون الطلب حتى يثبت بذلك تعدد الامر وهو الارادة المظهرة مع الطلب فما ترى في كتب اصحابنا الاصوليين ايضا لا يخلو عن تاسف . فبالجملة البحث في المقام يكون حول تصوير اصدار الامر والنهي من العالم بانتفاء شرط تنفيذهما و شرط نافعيتها و عدم كونها لغوا و هذا مشكل و اعضاء لا بد من حله .

فارجاع البحث الى ان الامر مع العلم بانتفاء شرط وجوده كما في الفصول والكفاية بعد الاعتراف بالشرطية او ارجاع البحث الى فقد شرط المأمور به والمكلف به كما في كلام جمع اخرين غير سديد بل البحث يرجع الى ان فقد شرط الامر مع العلم بفقده هل يستلزم امتناع صدور الارادة والجد من المولى العالم الحكيم ام لا؟

فهذه المسألة سيقت لرفع شبهة عقلية و راجعة الى مقام الاثبات و هو فرض علم الامر بعدم تاثير الامر 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 كلاتكليفيا او وضعيا فان جعل الاحكام الوضعية بلحاظ الثمرات المترتبة عليها فاذا كان عالما بانتفاء الثمرة و هى التكاليف المستتعبة لها لا يعقل صدور الجدل منه الى جعلها فليتد برجيديا .

ثم ان انتفاء الشرط تارة يكون لاجل عصيان المأمور و خبث سريره و انه يعاند الامر ويستهنه و اخرى يكون لاجل عجزه وجهله والكل شريك في 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 لصدور الامر و هو احتمال الانبعاث او القطع بالانبعاث شرط عام او يمكن تحقق الامر بدونه و اختار الثاني جماعة و هى دليل ادل على الشئ من وقوعه ، فان عصاة الناس يعاقبون على الفروع والتكاليف و هى لا تصير

تكليفا الا بالامرا الجدى لا الامتحانى ولا الاعذارى و بعد ما عرفت ذلك يعلم ان مجرد اشتراك لغة الامر اورث اختيار هذا البحث في الاوامر والافهوا جنبي عن المسئلة الاصولية. نعم ما هو البحث الناتج هوان احتمال الانبعاث او الققطع به من شرائط تحقق الامر ام لا واذا كان هو من الشرائط فلا يمكن وجوده بدونها واذالم يكن من الشرائط فيمكن. و حيث ان التحقيق على ما مران الاوامر الامتحانية والاعذارية تكون امرا واقعا و حقيقة دون ميزان الصحيح للعقوبة ليس كون الامر بداعى الانبعاث بل ما هو المصحح اعم من ذلك فلا منع من تحققه بدون الشرط المزبور.

هذا كله تمام الكلام في امكان تصوير الامر مع فقد الشرط المراد في العنوان واما حل الشبهة المشار اليها فهو من طريقين:

الطريق الاول: ما مرنا في مباحث الطلب والارادة من ان استحقاق العقوبة لا يتوقف على الامر بداعى الانبعاث ولا على غير من الاوامر الامتحانية والاعذارية فان عدم ترشح الارادة الجدية من قبل المولى تارة يكون لاجل عدم المقتضى في المتعلق او لوجود المانع واخرى يكون لاجل علمه بعدم قيام المكلف بالوظيفة فانه عند ذلك يتحقق العقوبة عند العقلاء بالضرورة لان المكلف عارف بغرض المولى قهرا فلا بد من القيام على طبقه فلا يلزم من امتناع امر الامر عند فقد شرطه عدم استحقاقه العقوبة.

الطريق الثاني: ما سلكه الوالد المحقق مدظله من ان الخطابات القانونية لا تنحل الى خطابات عديدة حتى يلزم مراعاة شرط الخطاب الشخصى في تلك الخطابات طرا وذلك الشرط هو احتمال الانبعاث و المكلف العاصى والعاجز والجاهل غير مخاطب بالخطاب الجدى قطعاً.

بل الخطابات القانونية لا تنحل الى الكثير فيكون الخطاب واحد او مخاطب كثيرا، فان كان جميع المخاطبين فاقدين لقابلية التأثير فهو خطاب لغو غير ممكن ترشح الجدى على طبقه، وان كانوا مخلفين كما هو المتعارف فارادة الجدى مترشح على العنوان الكلى المنطبق ولا يكون لاحد عذرا عند العلم والقدرة فيكون الحكم بالنسبة الى العصاة جديا مع فقد شرطه فترتفع الشبهة و تصير النتيجة امكان امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه في بعض المواقف فليتدبر.

فذلكة البحث: ان الكلام هنا في المرحتين: اوليها في ان احتمال الانبعاث او الققطع به هل هو من شرائط الامرام لا؟ والجواب ما قد اشير اليه و مرفى محله من ان حقيقة الامر قابلة للتحقق في الاوامر الامتحانية والاعذارية و يكفي تلك الاوامر لصحة العقوبة خصوصا بالنسبة

الفصل الرابع- فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر وايجاد صيغ الاوامر _____ ٣٤٧
الى المولى الحقيقى وعبيده لان ميزان العقاب امر اخر غير ما اشتهر. ثانيها بناء على الشرطية و
ان ميزان صحة العقاب صدور الامر متوجها الى العبد بداعى الانبعاث كيف يمكن
تصحيح عقاب الكفار والعصاة بل والعاجزين والجواب ما عرفت فافهم و اغتم.

المقام الخامس اذا فسخ الوجوب فهل يبقى الجواز او الاستحباب ام لا؟
اعلم، ان الجهة المبحوث عنها اعم مما اذا كان الحكم السابق وجوبا او تحريما
او استحبابا او كراهة، فانه ياتى النزاع فى بقاء امر الا انه على بعض التقادير يحتتمل بقاء
الامر ين مثلا وعلى بعض التقادير يحتتمل بقاء اصل الاباحة بناء على كونها من الاحكام
الشرعية المجعولة كما هو المشهور.

و هكذا هى الاعم لما كان الدليل الثانى ناسخا لمفاد الدليل الاول نسخا ممكنا
شرعا او كان من قبيل الحكومة والتخصيص ضرورة ان قضية الحكومة والتخصيص
هوانكشاف قصور الارادة من الاول ولكن لهذا البحث مجال فى ان مقتضاها قصورها بالمره
او عدم وصول الارادة بالنسبة الى مورد التخصيص والحكومة الى نصاب الحتم وميقات
البت و مما يؤيد ذلك وقوع الاعلام فى هذا البحث عند تعرض الاصحاب لدليل رفع القلم
عن الصبي وعند البحث عن صحة عباداته فانه لو كان دليل الرفع رافعا لاصل الالتزام فيبقى
الاطلاقات الاولى والعمومات الكلية باقية فى بعث الصبي الى العبادة اللازم منه صحته
قهرا.

فبالجملة هل قضية الجمع بين الادلة القابلة للجمع بالتخصيص والحكومة
والتقييد ارتفاع الحكم فى موارد طرام 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، نديبا كان او تنزيها.
اعلم ان الحكم من الامور الاعتبارية الايقاعية وله الوجود الاعتبارى الباقي ببقاء
علل اعتباره و لكل واحد من الامور الاعتبارية علة واقعية تكوينية وتلك العلة تنتهى الى
الارادة المتعلقة من رب الاعتبار الى ذلك الامر الاعتبارى سواء كان متقوما بارادة واحد
نافذ فى الامر او كان متقوما بارادة المجتمع البشرى كالا مور الاعتبارية الوجودية تبعا او بنحو
اخر قررناه فى مواضع مختلفة كالملكية و الزوجية والطلاق والحرية و هكذا من العناوين

الكلية في المعاملات بل والعبادات والمخترعات الاسلامية وغير الاسلامية. وما هو محط النسخ ويقال هو المنسوخ هو هذا الامر الاعتباري. فاذا عرفت ذلك فهل سبيل الى اعدام هذا الامر الاعتباري مع بقاء الامر الاخر عقلا وثبوتا ام لا؟ لا شبهة عندنا في تعين الامتناع من غير فرق بين كون الارادة ذات مراتب او كون الوجوب ذات مراتب بناء على تصوير الاشتداد والضعف في الامور الاعتبارية كما هو الحق.

وذلك لان معنى التشكيك ليس بقاء الارادة الضعيفة عند انتفاء الارادة القوية و الشديدة لان الارادة القوية والضعيفة اريدتان كوجود زيد ووجود النبي (ص) بخلاف مراتب السواد والبياض، فان الاشتداد والضعف في مراتب الاعراض الحالة موجود ومما يدل على ذلك وجدانك انتفاء الارادة عند انتفاء المصلحة الملزمة وحدوث الارادة الاخرى لانتفاء شدة الارادة وبقاء الارادة الضعيفة كما توهم الاصحاب هنا طرا الا من هو نحرير هذا النص و هو الوالد المحقق مدظله و مما يدل عليه مضافا اليه ان الارادة معلول النفس و هذا النص تشخص بالمراد ثم ان اعتبار الاشتداد والضعف في الاعتباريات لا يستلزم التشكيك في الوجوب الذي هو امر بسيط و تعريفه بالعناوين المختلفة المتكثرة كتعريف البسائط لا يستلزم تركيبه الواقعي و تشكيكه الخاصي في كل مرتبة فانه يستلزم انتفاء ذات المشكك كلا كما هو المحرر في محله و مقامه فافهم و اغتم.

فما ترى في كتب جمع من ان القول بامكان بقاء الجواز وعدمه والاستحباب وعدمه تابع للقول بالتشكيك في مفهوم الوجوب والاعتباريات في غير محله لان الالتزام بالتشكيك لافي الارادة ولا في الوجوب لا ينتج ذلك و كيف يعقل انتفاء المراد و بقاء الارادة فلا يقاس العرض القائم بالحل كالسواد والبياض بالمعاليل الصادرة عن النفس كالعلم والارادة نعم لوامكن الالتزام بالتشكيك في الوجوب المجمعول الواحد بالوحدة الشخصية العددية لكان الالتزام ببقاء المجمعول في الاعتبار ممكنا ولكنه بمعزل عن التحقيق ولا يقول به الامن هو الاجنبي عن المباحث العقلية.

هذا كله حسب الصناعة العقلية و لكنك احطت بخبر افيا مضى على ان الاعتباريات لا ياتيها الامتناع واللامتناع الا من قبل امر واحد وهو اللغوية واللغوية، فان محيط العقلاء محيط خارج عن مسألة الدور والتسلسل والتشكيك و غير ذلك من العناوين المخصوصة بالعلوم العقلية.

ولا يكون في وعاء الاعتبار شيئي ممتنع الا اذا كان اعتباره لغوا و بلا اثر و لذلك قلنا بامكان اعتبار المناقضة والمضادة اذا كان فيه الاثر المقصود للعقلاء كما يتصور المناقضة

والمضادة في الحكم عليه بالامتناع ، فبالجملة فيما نحن فيه لامعنى لامتناع نسخ الحكم .
 بعد ما نجد توصيفه بالالزام وعدمه فان هذا التوصيف دليل التجزية و توهم ان وصف الالزام من قبيل الاوصاف الممنوعة فلا يعقل نسخ الوصف وبقاء الجنس او الامر الاخر المباين معه في غير محله لانه من الخلط بين العقليات والاعتباريات ضرورة ان بناء العقلاء على نفي الالزام في عالم التشريع بالصرحة فيقال في 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 في الوجوب وان كان لا يحتاج الى اعمال قاعدة التشكيك حتى يتوجه اليه ان المسألة ليست من صغرياتها . فتحصل ان المدار على الاثر فاذا كان في التجزية اثر مقصود فهو ممكن بلا شبهة و اشكال فلو اقتضى ظاهر الدليل تلك التجزية فلا باس من المصير اليه .

الجهة الثانية: ظاهر القوم و صريح الوالد مدظله ان الالتزام بالامتناع في الجهة الاولى يورث سقوط امكان الالتزام ببقاء الجواز والندب من طريق اخر . والذى هو الحق ان التفكيك ممكن بان تلزم بامتناع نسخ الحكم و بقاء الجواز ومع ذلك نقول بان قضية الجمع بين الادلة هو بقاء الجواز لا الجواز الجنسي الذى لا يبق مع ذهاب الالزام الفصلى بل الجواز الاخر .

و هو ان دليل المنسوخ مع قطع النظر عن القرينة القائمة على ترخيص الترك كاشف عن الارادة الالزامية حسب ما تقرر منا في محله ومع قيام القرينة على جواز الترك لا ينقلب الدليل الاول عن مفاده لانه كان يستكشف منه الارادة الالزامية لاجل عدم القرينة ، فاذا ثبتت القرينة في العصر المتأخر على رخصة الترك يؤخذ بالدليلين و تصير النتيجة هو الاستحباب او الكراهة و تكون النتيجة في الجمع بين العمومات وحديث رفع القلم عن الصبي صحة عبادة الصبي لاستحبابها .

فبالجملة ما نحن فيه من قبيل القرينة المفصلة القائمة على ارادة الندب في جملة اغتسل للجمعه والجنابة من الجمعة فان ذلك كما لا يضر ثبوتنا بارادة الالزام في الاخر كذلك فيما نحن فيه لما تقرر ان الهيئة ليست موضوعة في الاوامر الاللتحريك الاعتبارى الفارغ عن ساير القيود .

فلا مانع من الالتزام ثبوتنا بان دليل المنسوخ باق على دلالة الوضعية و هو التحريك الاعتبارى الى بعد زمان صدور دليل الناسخ و هكذا العمومات والمطلقات .

هذا كله حسب التصور الثبوتي واما بحسب التصديق فربما يشكل الجمع بين الدليلين بجهل دليل الناسخ على كونه قرينة على الترخيص في الترك ، بل ربما هو ناظر الى رفع الحكم المجعول.

نعم ، اذا كان التناسب بين الحكم والموضوع مقتضيا لذلك حتى في مثل دليل الناسخ الحاكم اوالمخصص بلسان الحكومة فلا تمنع من الالتزام به وهذا مما لايمكن ان لايصار اليه في الجمع بين الادلة الاولية وحديث رفع القلم ، فانه قضاء الحق مناسبة الحكم والموضوع ناظر الى رفع القلم الالزامى لا مطلق القلم فانه لامنة فيه بل المنة في خلافه كما لا يخفى .

و مما ذكرنا يظهر مواضع النظر في كلمات القوم و مواقف الخلط حتى في كلام المحقق الوالد مدظله . و ان شئت قلت لو كان 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 في كتب القوم من الحكم بالامكان مطلقا او بالامتناع مطلقا في غير محله فليتدبر جيدا .

الجهة الثالثة في مقتضى الاصول العملية: اما قضية الاستصحاب فهو مختلف فيه فن قائل بانه لايفيد هنا شيئا حتى على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي لان الحكم المنسوخ معدوم قطعاً و ما هو محتمل البقاء ليس من الحكم المجعول الشرعى بل هوالعنوان الجامع الانتزاعى و هذا هو راى الوالد المحقق مدظله و من قائل بجريانه بناء على كون الندب والاستحباب من مراتب الوجوب والكرهية من مراتب الحرمة والاباحة والجواز من مراتب الحكم ، فان وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة محفوظة بذهاب مرتبة وبقاء مرتبة فيستصحب بقاء اصل الحكم كما يستصحب بقاء البياض و هذا هو الاستصحاب الشخصى لا الكلي ولكنه غير صحيح لما عرفت منا ان الاستحباب والندب بعنوانه وحده غير مجامع مع الوجوب و ما هو المجامع معه وهو اصل الحكم و ان كان قابلا للبقاء حسب ما تحرر ولكنه في مرتبة تعلق اليقين لا تكثر في الحكم اللهم الا ان يقال اذا امكن التجزية في الحكم اعتبارا لما فيه الاثر المقصود فلا بد من تكثير اليقين و هو حاصل و يكفى ذلك و لو كان في رتبة الشك اى عند الشك في بقاء اصل الحكم يتذكر الى ثبوت اليقين باصل الحكم في الزمان السابق فافهم و تدبر جيدا .

فتحصل ان استصحاب الشخصى جار بناء على ما تقرر من تجزية الحكم فى الاعتبار مما فيه من الاثار. ومن قائل بجريان الاستصحاب الكلى من القسم الثالث كما فى الكفاية بناء على جريانه وفيه ما مر فى كلام الوالد المحقق مدظله من انه على تقدير جريانه فيه لايجرى هنا لان الباقي فى ظرف الشك امرانتراعى لا حكم شرعى ولا موضوع ذى حكم شرعى. اللهم الا ان يقال بان المستصحب قديكون امراثالثا وهو عدم الوجوب والحرمة فانهمالا يكونان كذلك فلا بد من الا ثرو هنا هو حاصل فليتدبر. وهنا كلام اخر اشرناليه فى المرحلة السابقة وهو امكان استصحاب الحكم الشخصى من طريق اخر وهو ان الوجوب المنسوخ لا يستفاد من دليل المنسوخ وضعا بل الوجوب مستفاد من عدم قيام القرينة على التذب، فاذا قامت القرينة و شك فى بقاء الحكم والبعث الثابت بدليل المنسوخ يصح الاستصحاب ويكون المستصحب الحكم المستفاد من الهيئة فتأمل.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب فى الاحكام التى يشك فى نسخها واما بناء على ما تقررنا من عدم جريانه لاجل بعض شبهات يتعلق بها لا الشبهة المعروفة عن التراقى من المعارضة فانهادهية فلا يجرى الاستصحاب هنا كما لا يجرى فى مطلق الاحكام الكلية حتى الاحكام العدمية اى لايجرى حتى استصحاب عدم الوجوب والحرمة الازلى والتفصيل والتحقيق حوله يطلب من مظانه.

وربما يشكل جريان الاستصحاب الشخصى على النحو الاخير كما توهمه العلامة المحشى (ره) وذلك لان المستصحب لا يكون البعث بداعى الانبعاث لانه من الموضوعات ولا اثر شرعى له فلا بد اىكون حكما و حيث لا تعين له من الوجوب والتذب 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 بشى امر بذلك الشىئى 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 المرحتان: مرحلة الثبوت والاثبات بل الامر تمام هويته فى مرحلة الاثبات فعليه لامعنى لكون الامر بالامر بشى امرا بذلك الشىئء بالضرورة و اما نقل امرالغير بالفاظ الحكاية فهو ليس من استعمال ايجادى او انشاء

اعتبارى بل هو حكاية لما اوجده الباعث، فاذا قال الرسول قال الله تعالى افعل كذا فانه و ان كان بحسب التكوين كلمة افعل صادرا من الرسول ولكن هي حكاية الامر المسموع و هو خارج عن هذه المسألة.

بل الكلام في المقام حول ما اذا انشاء المامور الاول الامر الثاني و تصدى هو للبعث و التحريك بنفسه و هذا واضح المنع جدا فما ترى في الكفاية من صحته ثبوتا و في غيرها من صحته اثباتا من الغفلة قطعاً.

فتحصل ان الامر الاول هيئته و مادته غير الامر الثاني فكيف يستند الامر الثاني الى الامر الاول، هذا و توهم ان صحة عبادات الصبي متقومة بكون الامر بالامر بشيئى امر ابذلك الشيئى فاسد لان في صحتها يكفى العلم بالغرض والطلب، فاذا ورد مثلا مخاطبا الى الاولياء مروا اطفالكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين فلا يكون هذا امرا بالصلوة من جنابه صلى الله عليه وآله قطعاً. ولكنه يستفاد منه عرفا انه ذو غرض في ذلك و طالب له و اذا كان كذلك فيكون عباداته صحيحة، فلا ينبغي الخلط بين عنوان المسألة و بين ما هو المستفاد من الدليل عرفاً. و اما احتمال كون المصلحة في امر الاولياء فقط اوفى امرهم و الصلوة معا فهو وان كان ممكنا عقلا الا انه بعيد عرفاً و هذا نظير ما يستفاد من قوله تعالى فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون.

فانه لا يكون امرا بالاتمام و ترتيب الاثار بعد السؤال و لكنه معلوم منه لزوم ترتيب الاثر و انه لا بد من صحة ما يترتب عليه من الاثار فاذا سئل عن اهل الذكر شيئى فقال افعل كذا يجب تبعية امره مما فيه حسب الاية من المصلحة و يكون صحيحا شرعا من غير كونه امرا من الله تعالى و الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله بذلك الشيئى .

و من ذلك يعلم مواقف الخلط و الاشتباه الواقع في كلمات الاعلام قدس سرهم. وربما يخطر بالبال دعوى ان مجرد كون العبادة مأمورا بها غير كاف لصحتها لان الامر المصحح لها هو الامر الصادر بداعى الانبعاث و اما الامر الصادر بداعى الامتحان و ان كان عندنا امرا و لكنه لا يستلزم صحتها ولا قرينة على تعيين الاول بل القرينة بمناسبة المقام تساعد الثانى فليتدبر.

ثم ان من الممكن توهم توقف صحة العبادة على انبعاثهم عن بعث المولى لابعث آباؤهم و عليه لا بد من كون الامر الثانى اما امرا الاول او يكون امرا ارشاديا كاوامر الانبياء و الرسل.

و فيه ان في باب الامر بالمعروف يكون الامر للامر و يكون الانبعاث عن الامر

الفصل الرابع- فيما يمكن تعلقه بهيئة الامر او مادة صيغ الاوامر ٣٥٣
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 في محله من ان هذا النحو من الانبعاث لا يضر بصحة
العبادة والتفصيل في مقام اخر.

المقام السابع

الامر الواقع عقيب الامر الاخر مع وحدة المادة والمتعلق لا يكون الامثل الامر الاول
استعمالا وعلّة وغاية.

نعم ، يعتبر بعد تحقق الاستعمال ان الثاني تأكيد للاول وليس هذا الامن قبيل
التأكيد في الجملة التامة الخبرية او الناقصة تكرار الموضوع في ضرب زيد زيد ومنشا اعتبار
التأكيد وحدة الارادة الاصلية و وحدة الغاية و دعوى ان التأسيس اولى من التأكيد فلا بد
من حل اطلاق المادة على التقييد بحيث يلزم منه تعدد المتعلق فيقتضى تعدد الامتثال ليس
من الاصول العقلائية.

و غير خفي ان التأسيس بدون التقييد غير ممكن لان الارادة والحب والتصوير
والتصديق والتادية بحسب السنخ هنا واحده فلو كان يمكن تعلق الارادتين التاسيتين بشيء
واحد لا يمكن تعلق الحبين والشوقين به مع انه واضح المنع ، فما من الارادة سبب لوجوب
الامتثال مثلا هي الارادة الاصلية الموجبة لارادة اصدار اللفظ والهيئة ولارادة اخرى متعلقة
باصدار اللفظ الاخر شخصا ولكنه عين الاول سنخا وهذا الاختلاف الشخصي لا يستلزم
تعدد الارادة الاصلية بالضرورة فعليه يعلم ان التقييد بلا دليل وما في الكفاية من ان
اطلاق الهيئة يقتضى التأسيس غير واضح بل الهيئة لا تورث الالبعث والتحريك اعتبارا
من غير كونها موضوعة لامر اخر.

ولو اريد من الاطلاق ما مضى سابقا من انه عند الاطلاق يحمل على النفسى
العينى التعيينى فهو يتم عند عدم القرينة على الخلاف وهو المسبوقية بالامر الاول فتأمل
جيدا.

ثم ان في المسألة شقوا. اخر لا يهنا تعرضها و ان يظهر من الفصول التردد
بين التأسيس والتأكيد في بعضها والامر بعد ذلك كله سهل والله من وراء القصد.

فتحصل ان المسئلة بحسب مقام الثبوت واضحة وتوهم ان تعدد البعث كاشف
عن تعدد الارادة كما اشير اليه في غير محله لان منكشفه ليس ارادة اصيلة بل هي الارادات

الاخر كما في باب المقدمة.

و بحسب مقام الاثبات لايمكن الالتزام بالتاكيد الا في مواضع خاصة والا فيحمل على التقييد وان المراد والمأمور به في كل غير الاخر ولا يشترط كون القيد الوارد على الطبيعة عنوانا في المأمور به بل القيد الذي يدرك لزومه فرارعا عن الاشكال العقلي هو القيد المورث لكثرة المتعلق وتعدده.

نعم، ربما يستظهر احيانا في بعض المواقف ذلك كما اذا قال ان اجنبت اغتسل ثم ورد في دليل اخر في الاعصار المتاخرة ان ادركت يوم الجمعة اغتسل فانه لايمكن الالتزام بالتاكيد فلا بد من التقييد و يكون القيد عنوانا عرفا فيشترط قصده حين الامتثال ففيا اذا كان الامر مثله يكون المأمور به مقيد او منوعا فلا تغفل .

ثم، ان من الواضح امتناع الارادتين المناسبين بشيئ واحد من شخص واحد مع التوجه والالتفات واما من الابوين فيمكن ذلك وياق حينئذ البحث عن التداخل و عدمه والتداخل واضح جدا كما اشيراليه سابقا في بعض المباحث الماضية كما انه 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 في غير محله

بالضرورة.

الفصل الخامس فى الاجزاء

والكلام فيما يتعلق به يتم فى ضمن مقدمة و مواقف:

المقدمة

فما يتعلق بما جعله القوم عنوانا و ظنوا انه العنوان الجامع لمباحث الاجزاء فذكر
الفصول ان الامر بشيئى اذا اتى به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا؟ و حيث قيل عليه
ان الامر لا يكون موضوعا لاكثر من البعث الى الطبيعة والمادة لاكثر من الطبيعة اللابشرط
عدل عنه الاخرون وقالوا ان المسألة عقلية لا لفظية فعنونوا ان اتيان المامور به على وجهه هل
يقتضى الاجزاء ام لا و حيث ان الاقتضاء ليس من لوازم الاتيان لا بنحو العلية ولا
بنحو الاعداد 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 القدمات و ليس ما
توهمه الكفاية فى محله من انها نشير الى القيود المتبعة فى المامور به عقلا كقصد القرية فانه على
مامر تمنع اخذه فيه ضرورة ان هذه الشبهة من زمن الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره،
فتكون اجنبية عن هذا البحث بالمرّة فلا بد من حملها اما على التوضيح كما عليه الاكثر او حملها
على ما افاده السيد الاستاذ البروجردى قدس سره من انها ربما كانت زائدة فى العنوان لاجل
شبهة اوقعها القاضى عبد الجبار فى الرى من قبل الديالمة و هو ان من صلى مع الطهارة
المستصحبة ثم انكشف خلفه يعيد ولا يجزى مع امثاله الامر الاستصحابى و وجه رده بتلك
الزيادة كما افاده هو ان المامور به فى هذا المثال لم يؤت به على وجهه من جهة ان الطهارة

الحدثية بوجودها الواقعي شرط. و انت خبير بان الحمل الاول خلاف القاعدة والثاني اوضح فساداً لانه يلزم منه خروج مباحث الاجزاء التي هي الالههم وتكون المسألة منحصرة بالبحث عن اجزاء المأمور به عن امره المتعلق به الذي لا بحث فيه عند القوم وعد من الضروريات الاولى.

والذي هو الاقرب على تقدير صحة العنوان المزبور ان قيد على الوجه اشارة الى اتيان المأمور به على الشرائط المتبعة فيه حسب الادلة حين الاتيان ولا نظر في بحث الاجزاء و في تلك المسئلة الى اجزاء الامر الاضطراري والظاهري عن الواقعي فقيد على وجهه يفيد اخراج ما لا بحث فيه ويورث تركيز البحث فيما هو المهم في مباحث المسألة فلا تختلط. اقول: لا شبهة في لزوم كون العنوان الموضوع للبحث هنا شاملاً للمباحث المختلفة التي يذكر تحتها وجامعا لشتاتها و هو هنا مشكل بل ممنوع، وذلك لان مباحث هذه المسئلة على المعروف ثلاثة، و على ما هو الحق اربعة احدها البحث عن اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره واقعا كان او اضطرارياً، ثانيها اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن الامر الواقعي على ما هو المعروف في تعابير القوم او عن المأمور به الواقعي على ما في بعض التعابير الاخر، ثالثها اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الامر الواقعي او عن المأمور به الواقعي على ما عرفت من الاختلاف في التعبيرين.

رابعها ان ترك المأمور به حسب الدليل الظاهري هل يورث الاجزاء اى سقوط القضاء خارج الوقت ام لا؟ مثلاً لو ادى نظراً لمجتهد الى جواز ترك صلوة الكسوف و استند اليه المقلد فتركه ثم قلد الاخر وقال بوجوب القضاء فهل عليه ذلك ام هو مثل ترك جزء المأمور به مستندا الى فتواه في عدم لزوم الاعادة وهكذا اذا ترك اعطاء الخمس و الزكوة في ظرفه لاجل الدليل ثم بعد مضي السنوات تبدل رأى المقلد مثلاً. فبالجملة الدليل المقتضى لعدم وجوب الاعادة والقضاء عند التخلف بالنسبة الى الاجزاء والشرائط هو بعينه يقتضى ذلك عند التخلف عن الكل كما ياتي من غير فرق ولعل الاصحاب يقولون بالاجزاء في المسألة تبدل رأى المجتهد حتى فيما اذا ترك المأمور به مستندا الى فتوى مجتده و سياق تحقيقه فعلى هذا لا يعقل الجامع بين هذه المسائل بالضرورة.

و اما بناء على كون مباحثه ثلاثة فايضا يشكل تصويره ضرورة ان مجرد الاجمال في العنوان كما افاده الوالد المحقق مدظله غير كاف، فان قوله اتيان المأمور به على وجهه هل يجزى ام لا؟ يشمل اتيان الصلوة والاجزاء عن الصوم و اتيان المأمور به الواقعي والاجزاء عن الاضطراري مع انه غير مقصود بالبحث فلا بد من التقييد حتى يشمل المباحث الثلاثة

وعند ذلك يخرج البحث الاول ولو كان الاجمال كافيا فالاولى جعل عنوان البحث كلمة الاجزاء من غير اضافة شيئى اخر اليها لعدم الحاجة عندهم اليه لكونه ضروريا فينحصر التقييد بالمبحث الثانى والثالث وهذا معنى عدم الجامع فلا تغفل .

ايقاظ: بناء على ما سلكتناه 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 الباحثين او اغناء ذلك عن هذا، واما على ماسلكه القوم هناك من ان القائل بالتكرار يقول ان الهيمه قاضية بذلك من غير فرق بين كون الماتى به الاول طبيعة اضطرارية او ظاهرية او واقعية اولية فانه اذا اتى بكل واحد منها فلا بد عليه من التكرار اذ ارتفع موضوع الحكم الظاهرى او الواقعى الثانوى فعليه لايبقى وجه لهذا النزاع .

ومن العجب توهم القوم جريان النزاع بالنسبة الى اجزاء المأموره عن امر نفسه فانه لو سلمنا ذلك ولكنه ليس من النزاع الاساسى فى هذه المسئلة، فان المبحوث عنه هنا هو الباحثان الاخران و هو اجزاء المأموره الاضطرارى والظاهرى عن المأمور به الواقعى فبالجملة يلزم سقوطه على القول بالتكرار هناك اماراسا او نتيجة . نعم على القول بعدم دلالة على المرة ولا التكرار اودلالته على المرة فلا بد من هذا البحث كاملا يخفى .

ثم: انه لا ربط بين هذه المسألة والمسألة تبعية القضاء للاداء فان البحث هناك على المشهور حول ان القضا بامر جديد او الامرالاول يكفى فان قلنا بانه يكفى فلا كفاية عن هذه المسألة لما يمكن الالتزام بعدم وجوبه لكفاية الماتى به فى الوقت عما هو خارج الوقت فلامساس بين المسألتين حتى المسألة الرابعة التى احدثناها ضرورة انه وان ترك المأموره فى الوقت ولكنه مستند الى الدليل وما هو موضوع تلك المسألة هو ترك المأموره فى الوقت فاذا قلنا بالاجزاء فلامعنى للقضاء فتلك المسألة فى حكم الكبرى لهذه المسألة اذا عرفت ذلك فالبحث فى مسائل الاجزاء يتم فى مواقف

الموقف الاول

المعروف والمشهور بين ابناء التحقيق ان اتيان المأموره على قيوده وشرائطه عليه تامة لسقوط الامر وحصول الغرض فلامعنى للبحث عن الاجزاء بالنسبة الى الامر المتعلق بذلك المأموره واقعياً كان او اضطرارياً او ظاهرياً وبعبارة اخرى الامر الداعى الى الصلوة الماتية بعد الاتيان بها يسقط قطعاً وهكنا ماهو الداعى الى الترابية او الطهارة الاستصحابية الظاهرية فأنه بمجرد الاتيان بكل واحد منها لايبقى له اثر ولامعنى للتقييد به ثانياً وثالثاً

من غير الحاجة 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 لامر لسقوط لا يمكن ان يتحقق احد هذين المعنويين ثانياً.

واما سقوط الامر بعد الامتثال فهو واضح فانه كسقوط الارادة في الافعال المباشر فيه فكما لا يعقل بقاء الارادة مع تحقق المراد لا يعقل بقاء الامر مع تحقق المأمور به على الوجه المعتبر ومع جامعيته لما اعتبر فيه وقد مرشطر من الكلام حول المقام في مباحث المرة و التكرار ولا نعيده هذا ما عندهم ، واما ماخطر ببال الكفاية فهو خروج عن البحث كما فصلناه في السابق فلانظيله ، واما ما عند نافهوان الامتثال ليس من الامور القهرية بل هو من الامور الاختيارية كساير الاختيارات. وقد شرحنا ذلك في تلك المسألة مستوفيا واجمال ما اقله هنا هو ان الامر الصادر في القوانين الكلية لا يسقط بامتثال المامور ضرورة ان ذلك بعث بنحوالى كلى ولا يعقل سقوطه بمعنى اغتلاص المادة عن الهيئة وفناء الهيئة فلا بد ايراد من السقوط اى سقوطه عن الباعثية ثانيا بعد الاتيان بالمامور به.

فان كان الوجود في الادلة نفس الدليل الاول فلا دليل على بقاء الباعثية بنحو الباعثية الالزامية ولا الباعثية الاستجابية والتدبئية اى التى رخص ترك متعلقه في مثالا و اما اذا قام دليل على بقاء الباعثية الاولى اى الالزامية فيعلم منه تعدد الامر ويكون خارجا عن مفروض البحث وهو وحدة الامر. وان قام الدليل على بقاء الامر مع ترخيص الترك فلا يكون الامر الثانى غير الامر الاول ضرورة ان وجه ايفاء عدم كون الماتى به مستوفيا لتمام المصلحة و حيث ان المصلحة التدبئية باقية فيبقى الامر الشخصى الاول ويدعوى متعلقه مع الترخيص الى تركه كما ترى في اخبار صلوة المعاده فالامتثال الثانى وان كان يحتاج الى الامر قطعاً الا ان الامتثال الاول لا يورث سقوط الامر بمعنى اعدامه بل يورث سقوطه بمعنى تصور باعثية الالزامية فلا تختلط واغتمم 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 وغير ذلك من التوالى الفاسدة و ان اريد منه سقوط الامر بالمرة وعدم بقاء داعويته الى الطبيعة ثانيا و ثالثا بنحوالندب فهو ممنوع ولانريد من الامتثال عقيب الامتثال الا ذلك و هذا غير تعدد الامر وانحلاله ضرورة ان الاوامر الانحلالية تابعة للاغراض المختلفة في الوجود و فيما نحن فيه لا يكون كذلك و ايضا ان الانحلال فيها من اول الامر فلا ينبغي الخلط جدا.

وما قيل او يمكن ان يقال في بحث صلوة المعادة من الاحتمالات والوجوه كلها بعيدة عن الصواب وتفصيله في محاله.

ثم: ان الاولى والاحسن في هذه المسئلة وجه اخرا بدعناه وذكرناه سابقا واجماله ان السقوط كما عرفت بمعنى عدم بقاء الامر على صفة الباعثية وهذه الصفة كما تنزل بايجاد المأمور به خارجا تعود باعدام ذلك الفرد واقعا وفي الاعتبار مثلا اذا قال المولى تصدق درهما فاعطا الدرهم يورث تماميته باعثية الامر ولكنه اذا تمكن من اعدام ذلك الاعطاء واقعا متعقبه بالمن والاذى او اعتبارا تعود تلك الصفة لان معنى الاعدام عدم تحقق الامتثال.

فاذا ورد في الشريعة يجعلها فريضة او انشاء جعلها فريضة فيعلم ان ذلك في اختيار العبد فاذا جعل ما اتى به اولا تسبيحا فكانه ما صلى بعد فعله اعادته وجوبا.

فبالجملة الاجزاء بمعنى عدم وجوب الاعادة والقضاء وبمعنى عدم التعبد ثانيا مع قطع النظر عن الدليل الاخر قطعي و بمعنى امتناع بقاء الامر الواحد الشخصى او بمعنى امتناع اعدام الامتثال الاول حتى يوجد محل للامتثال الثانى ممنوع بل واقعا.

فما اشتهر من ان الامتثال والاجزاء امر قهرى غير اختياري صحيح بمعنى ان ذلك يؤدي الى سقوط الباعثية الالزامية مثلا في التكاليف الالزامية او سقوط الباعثية بالنسبة الى المصلحة الملزمة او المصلحة الالهة وهذا لا يستلزم سقوط اصل باعثية اذا قامت القرينة عليه ضرورة ان اوصاف الباعثية من الالزام والندب مستفاد من القرائن الخارجية ولا تشمل الهيئة الا فيما هو موضوعها وهو التحريك الاعتبارى، وغير صحيح بمعنى امكان الامتثال عقيب الامتثال و امكان تبديله بالآخر وهكذا مع اعتبار الوحدة في الامر فيما اذا اتى به ثم اعدم وافنى في الاعتبار ما اتى به وهذا هو المقصود في الباب. واما لو اريد من تصوير الامتثال عقيب الامتثال وغير ذلك تصويره بدون الامر، فهو غير ممكن وغير مقصود كما ذكرنا تفصيله في مباحث المرة والتكرار.

ثم: ان المراجعة الى اخبار الجماعة والصلوة المعادة والى ما ورد في صلوة الايات يورث الاطمينان بان كل واحد من الطريقتين اللتين اشرنا اليهما قابل لحمل المآثر عليها، و لكن قضية ماورد في المعادة ان الثانية هي المرادة وقضية ماورد في الكسوف ان الاولى مراده والله العالم، فلاحظ و تدبر جيدا وربما يخطر بالبال دعوى ان الاعادة لا يناسب الامع اعتبار اعدام المآثر به في الرتبة السابقة كما لا يخفى.

ثم: ان مقتضى الطريقة الاولى ان المعادة مستحبة والامر الاولى والانشاء الابتدائى

باق على نعت الندبية لقيام القرينة وقضية الطريقة الثانية ان المعادة تنوى وجوبا وعليه فتوى بعض المعاصرين.

و ان قلت بناء على الاخيرة و هي الاوفق بالادلة يلزم وجوب المعادة اذا اعتبر عدم امتثال الاول يجعله تسيحا وغير صلوة والالتزام بذلك مشكل جدا.

قلت: لا دليل على نفوذ اعدامه و تبديل الصلوة تسيحا الا اذا تعقبه بحسب الواقع صلوة المعادة، فان اعتبره تسيحا ثم ترك المعادة يعلم انه ليس ينقلب صلوته بذلك لا صلوة حتى يجب عليه الاعادة.

ان قلت اعتبار الانقلاب يستلزم انعدام الامر لان ما هو المنقلب هي الصلوة بقصد الوجوب والمأمور به فاذا انقلبت انعدم الامر للتضائف والملازمة.

قلت: قدمضى ان الامتثال لا يورث سقوط الامر ولا يوصف الماتى به بالمأمور به بالوصف الخارجى بل معنى السقوط هو سقوط الباعثية وهو يجامع مع بقاء الامر الانشائى الذى لا روح له لسقوط الغرض المستلزم لسقوط الارادة، ولكنه اذا اعتبر تبديل الامتثال و جعله تسيحا فلا بد ايعود الغرض و تعود الارادة ولا يكون الانشاء باعثة هذا مع ان فى سقوط الغرض بنحو الكلى لا الارادة اشكال المشير اليه فى الطريقة الاولى، و لعمري ان من تدبر فيما اسمعناكم لا يحصل له الا الاطمينان بان ظاهراخبار المسألة ذلك.

وفى المسألة ان قلت قلتات ترجع الى جهات فقهية خارجة عن هذه المسئلة و من شاء فليرجع هناك والذى هو المقصود بالبحث ان ما اشتهر فى هذه المسألة و كان مفروغا عنه عند الكل مخدوش جدا.

الموقف الثاني

هل امتثال الامر الاضطرارى باتيان متعلقه يورث الاجزاء والاكتفاء به عن المأمور به الواقعى ام لا؟

مثلا اذا اتى بالترابيه او اتى بالصلوة قاعدا ومضطجعا او مع الموانع الشرعية وهكذا ثم زال الاضطرار و تبدلت حالته فهل يجب عليه الاعادة فى الوقت والقضاء خارجة ام لا و تمام البحث هنا يستدعى ذكر امور.

احدها: لا شبهة فى عقلية المسألة السابقة وانما الشبهة فى ان هذه المسألة عقلية اولفظية قيل هى العقلية لان دليل المسئلة لا يستلزم لفظية المسألة و قيل هى لفظية

لان البحث حول نسبة الادلة وحول ما يستفاد من الادلة في الاحكام الواقعية الثانوية .
والذى هو الحق ان من يقول بتعدد المأمور به والامر فلا بد و ان يقول بان المسألة
لفظية لان اجزاء الطبيعة الفارقة عن الواجدة حسب حكم العقل ممتنع بعد ثبوت كونها
مأمورا بها فلا بد من التصرف بحسب الادلة الشرعية في واحد من المأمور بها حتى يمكن
الاجزاء والذى يقول بوحدة الامر والمأمور به و ان التعبير بالامر الاضطرارى والواقعى
المأمور به الاضطرارى والواقعى غلط يقول بان المسئلة عقلية لانها تصير كالمسئلة الاولى
المذكورة في موقف الاول والامر بعد ذلك كله سهل .

ثانيها: قد ذكر جمع وفيهم العلامة النائينى (ره) والوالد المحقق مدظله البحث في
هذا الموقف في المقامين في الاعادة والقضاء و انت خبير بانه ان قلنا بالاجزاء في العذر الغير
المستوعب، ففي المستوعب بطريق اولى وان قلنا بعدم الاجزاء في الغير المستوعب فهو لاجل
عدم تحقق موضوع المسئلة وهو الاضطرار المنوع ان كان صرف وجوده فلا اعادة ولا قضاء
الاعلى وجه ياتى، و ان كان وجوده المستوعب فلا بحث عن القضاء وتجب الاعادة لعدم
تحقق موضوع هذه المسئلة وهو الاتيان بالمأمور به الاضطرارى و لذلك لا تجد من يقول
بالتفصيل بين الاجزاء بالنسبة الى القضاء و بعدمه بالنسبة الى الاعادة او عكسه فتأمل
والامر سهل جدا .

ثالثها: قد تعرض الكفاية و جمع من المحشين و منهم العلامة المحشى قدس سره
والعلامة صاحب المقالات حول المقامين مقام الثبوت و مقام الاثبات فجعلوا محور الكلام
في مقام الثبوت حول التصورات الممكنة حسب المصالح والمفاسد و ان المأمور به
الاضطرارى تارة يكون واقيا بتمام الاختيارى و اخرى لا و على الاول كذا وعلى الثانى كذا
حتى بلغت الى ثمانية بل تسعة بحسب المصالح المتصورة في المأمور به او المصالح في نفس
الامر و منها ان مصلحة الاضطرارى يمكن ان تكون في عرض الواقعى كمصلحة
القصر والاطمأن حتى يصح التبديل اختيارا كما افق به المحقق في المعبر و صدقه الاستاذ
السيد البروجردى هنا وهو من عجائب ماصدر منها قدس سرهما .

و انت خبير بان هذا بحث لا يرجع الى محصل ضرورة ان الاصولى والفقيه خادم
الادلة والاطلاق والعموم ولا يلاحظ ما هو الخارج عن افق عقله وحد فكره فضلا عن حدود
علمه و فنه . فاللازم عليه التفتيش عن حال الادلة بمقدار يسعه المقام ثم ايكال الامر الى

محلّه حسب اختلاف صور الاضطرار مع امكان اختلاف الادلة حسب تلك الصور بلاشبهة واشكال .

رابعها: النزاع في بحث الاجزاء في المواقف الثلاثة الاخيرة ليس حول مفاد الادلة تصديقا بل الجهة المبحوث عنها هنا هو البحث الاثباتي التصوري بمعنى انه ان كان مفاد الادلة في ابواب الاضطرار كذا فلا بد من القول بالاجزاء وان كان مفادها كذا فلا بد من القول بعدمه وان كان كذا فيفصل بين الاداء والقضاء وهكذا، فاترى من البحث حول الادلة اثباتا في غير محله لان تصديق الاحتمالات يحتاج الى مؤنة على المسئلة الاصولية ثم ان البحث ايضا ليس الابد الفراع عن كون المأمور به الاضطرارى مورد الامر الاضطرارى واقعا لا تخيلا و توها، فانه اذا كان القول بعدم الاجزاء لعدم تحقق الامر الاضطرارى بموضوعه فهو خارج عن محل الكلام، فاهو مورد البحث والنزاع هوان الاتيان بفرد الطبيعة الناقص مع كونه متعلق الامر واقعا و حقيقة و يكون واقعا ثانويا يكتفى عن الواقعى الاولى ام لا. فها يظهر من بعض من الاشكال بعدم الاجزاء لاجل ان الاضطرار المسوغ هو الاضطرار المستوعب فهو في غير محل كما افاده المحقق الوالد مدظله و ادام الله وجوده.

فالبحت هنا بعد فرض كون الموضوع محققا و بعد تصديقه فقهاً، و مما يشهد على ما عرفت ان البحث في هذا الموقف بعد الفراع عن الموقف الاول وكان المفروض هناك لسقوط الامر الاضطرارى بمصدقه و متعلقه فلا ينبغي الخلط بين الجهات كما خلطوا.

خامسها: ظاهر جماعة ان هنا امرين و مأمورين بها احدهما الامر الاضطرارى المتعلق بالطبيعة الناقصة ثانيهما الامر الاختيارى المتعلق بالمأمور به الواقعى الاولى وهو الاختيارى و صريح بعض منهم و فيهم الاستاذين البروجردى (ره) و السيد الوالد مدظله و لعله يستظهر من الدرر ان هنا ليس الامرا واحدا او خطا بافاردا. و انما الاختلاف في حالات المكلفين المستلزم لاختلاف المأمور به بحسب الاجزاء والشرايط فيكون الواجب على الواجد الصلوة المائئة و على الفاقد الترابية.

وعليه بنوامرهم في هذا الموقف من الاجزاء و ادعوا وضح هذه المسئلة بعد ذلك و قالوا لو كان هنا امران و مأموران بها ليلزم امتناع الاجزاء كيف ولا يعقل الاجزاء بين الصوم و الصلوة كذلك الامر هنا بخلاف ما اذا كان هنا امرا واحدا فانه ممثلا قهرا

لتحقق موضوعه وهو الاضطرار انما كما قد عرفت ذلك، فانه لا يعقل انكار الاجزا لرجوعه الى الخلف كما لا يخفى.

اقول: ان قلنا بان الامر واحد وان الباعث نحو المأمور به الاضطرارى هو الباعث نحو الاختيارى وانها بحسب اختلاف الحالات يختلف نقيصة وكمالا فيلزم بناء عليه جواز تبديل الحال وهذا ضرورى الفساد اما بيان الاستلزام فلان معنى ذلك هو وحدة الطلب والمطلوب وانما اختلاف المطلوب كما وكيفا ليس الامن جهة تبادل الاحوال المعتبرة فى الادلة كالسفر والحضر.

ولذلك ترى ان من يقول بذلك وتذكر الى هذه الملازمة التزم بهذا التالى. فبالجملة قالوا ان الداعى الى الركعتين فى السفر كما يكون قوله تعالى: «اقم الصلوة لذكور الشمس الى غسق الليل» وهو الداعى الى اربع ركعات فى الحضر والاختلاف يعلم من الدليل المنفصل كذلك هو الداعى الى الترابية والمائبة واختلاف حدود المأمور به يعلم من الدليل الاخر كتابا كان او سنة. وقد تقرر فى محله امكان جعل الجزئية والشرطية ورفعها مستقلا من غير الحاجة الى رفع الامر عن 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 ورفعها بدون رفع الامر عن الطبيعة كلها وهو باطل.

فبالجملة تحصل ان لازم ذلك ذلك من غير شبهة كما ذكره الفقيه البروجردى قدس سره. واما بيان فسادة فهو موكول الى محله ولا اظن التزام احد به وان يظهر منه قدس سره و لكنه خطأ قطعاً كما يظهر من حواشيه على العروة و مجرد ذهاب المعتبر اليه لا يورث فعلا فى ظهور فساد مختاره و به يشهد الكتاب والسنة افتراضى ان تقول بوجود الفحص عن الماء مدة مديدة ثم بعد العثور عليه يهريقه ويتيمم فهل هذا الاجزاف المنسوب الى الشريعة المطهرة.

فاذا لابد من الالتزام بالمطلوب الا على والادنى والمطلوب الاولى والثانوى ولا يعقل تعدد المطلوب مع وحدة الامر والطلب بالضرورة وبعبارة اخرى لابد من الالتزام بان هناك طبيعة كاملة ناقصة وانه لا يرضى بالناقصة عن الكاملة الا فى مواقف خاصة مثلا وانما البحث فى تشخيصها. وبالجملة هنا امران: ان قلنا بانها فعليان احدهما متعلق بالاضطرارى والثانى بالواقعى و كل يدعوى متعلقه فهو ايضا باطل سواء قلنا بانها تعيينيين او تخييريين فانه على الاول يلزم الجمع وهو واضح المنع وعلى الثانى يلزم مضافا الى جواز

تبديل الحال الواضح فساده و لزومه انه لا يكون من الاجزاء ضرورة ان احد فردى الواجب التخييري لا يكون مجزيا عن الاخر فان الاجزاء هو اعتبار بين الامرين الطولين لا العرضيين. فترى من التعبير بالاجزاء على التخيير فهو في غير محله.

و اما توهم ان التخيير ممتنع لانه من التخيير بين الاقل والاكثر فهو فاسد لاختلاف زمان الواجبين فكما يمكن التخيير بين الاقل والاكثر اذا كان مكانها مختلفا فيكون مخيرا بين الركعتين هنا واربع ركعات على راس ثمانية فراسخ. بناء على كونها واجبا مخيرا ولا مشاحة في المثال كذلك يمكن التخيير بينها فيما اختلف زمانها فيكون مخيرا بين اعطاء درهم الان وثلاث دراهم في الليل فانه تخير جازيل بل واقع. فلا باس بكونها مخيرا بين الناقصة والكاملة بان ياتي بالاولى اول الوقت و بالثانية اخره فيما ترى في كلام بعض الاعلام من ان التخيير بين الاقل والاكثر غير جازيل فهو محل منع صغرابل و كبرى كما ياتي في محل انشاء الله تعالى، فانتظر.

و ان قلنا بان احدهما فعلى والاخر شأنى فلا بد من كون الفعل هو الامر الاضطرارى و الانشائي هو الامر الاختياري ضرورة انه في عكسه يلزم الخلف مما مضى ان المفروض تحقق موضوع الامر الاضطرارى ولا يعقل مع ذلك الفرض شأنية الامر و انشائية فيتعين على هذا كون الامر الاضطرارى فعليا بمعنى ان المولى دامطوب اعلى وهى الصلوة المائتية في الوقت مع اغراض اخر في نفسها و جعلها ثم بعد ذلك اذا كان يرى اختلاف الناس واختلاف قدرتهم و تمكنهم في الوقت من اوله الى آخره، ولا يمكن حفظ جميع المطلوب مع هذا الاختلاف الشديد الواضح يتنزل عن مطلوبه الاعلى لحفظ المصالح الاخر السياسية و غير السياسية و من السياسة تسهيل الامر على المكلفين لئلا يرتدعوا من الشريعة المطهرة ولا يقع في انفسهم انها صعب يشكل المشى معها ولا يناسب الاهل العطلة و جماعة خاصة كما لا يخفى فليوسع عليهم الامر مع شدة طلبه للصلوة الجامعة للشرايط طلبا نفسانيا غير مظهر بايجاب مستتبع للعقاب، و هذا مما يمكن جدا كما ترى من حالنا بالمقايسة الى مطلوباتنا من عبيدنا فلا تذهل.

فاذا وسع عليهم الامر بترخيص الاتيان بالناقصة مع عدم بنائه على الايجاب ثانيا عند تبدل الحال ورفع الاضطرار فلا بد ان يرفع اليد عن الكاملة بقبول الناقصة وليس هذا الا الاجزاء و هو الاكتفاء بالناقصة عن الكاملة التي مطلوبها الاعلى فافهم واغتنم. فتحصل ان ما هو بحسب الجعل الاولى مورد الطلب هي الكاملة فلا يمكن تفويت المصلحة لاستلزامه المنقصة و لكنه اذا ارتكب ذلك فيجزى بحسب الحكم الوضعي لتحقيق موضوعه

حسب الادلة المتعرضة للحكم الواقعي الثانوى والمطلوب الادنى.

ان قلت لا منع من الالتزام بتحقيق موضوع الامر الاضطرارى و لكنه اذا تبدل الحال يجب عليه التدارك بالتكرار وعدم وجوب التكرار فى الصلوة فهو للنص والاجماع فلا منع من الالتزام به فى غيرها.

قلت: لا يعقل الترخيص الابعد رفع اليد عن الواقع الاوى لانه اذا كان طلبه الجدى باقيا بالنسبة الى الكاملة فلا يدعوا الا اليها فلا يخصص فى اول الوقت فى اتيان ما لا يطلبه.

نعم: يمكن دعوى ايجاب الاضطرارى والواقعي الاوى لان الاضطرارى مشتمل مثلا على مصلحة اول الوقت والاختيارى مشتمل على مصلحة المائىة فاذا تى بها ادرك المصلحتين ولكنه مجرد احتمال لان من المحتمل ارتباطه المصلحتين كما هو الاوفق بالادلة. فبالجملة هذا خروج عن بحث الاجزاء لان مفروض الكلام حول ان الواجب ليس متعدد اولوا يمكن ذلك فهو بحث الفرض من الاقل والاكثر الارتباطى بمعنى عدم امكان استيفاء تمام المصلحة الابصداق واحد لا بالمصدقين كما لا يخفى ولا ينبغى الخلط جدا كما خلطوا. فاقديقال من ان الاجزاء لوم فى مثل الصلوة للاجماع على مقدار الواجب منها فهو فى غير محله. ومقتضى ما ذكرناه انه اذا كان فى اول الوقت مختارا فتخلف عصيانا اونسيانا و كان آخر الوقت مضطرافانه لا يسقط عنه الامر بل الواجب عليه عند ذلك هى الناقصة.

فترخيص المولى اول الوقت لا يمكن الاعلى الوجه الذى اشيراليه المورث للاجزاء و تعيين المائىة اول الوقت مع العلم بحصول الاضطرار اخره لا يورث سقوط الامر بعد تفويت مصلحة المائىة كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى، هذه المسئلة شبيهة بمسئلة الترتب فكما ان هناك ليس الامرين: احدهما فعلى والاخر شأنى، كذلك الامر هنا ولكنه فى تلك المسئلة يكون الالم والمهم متباينين فى الماهية والوجود بخلافه هنا ضرورة ان الاختلاف الناقصة والكاملة ربما تكون فى الكيف و اخرى يكون فى الكم كما هو الظاهر، و ايضا فى تلك المسئلة يكون المهم والالم بحسب الامر طوليا و بحسب الزمان عرضيا.

و هنا يكون الاختيارى والاضطرارى بحسب الزمان ايضا طوليا ولذلك ربما يكون المهم من اول الامر فعليا هنا بخلافه هناك فان الالم فعلى فى جميع فروض البحث والافليس من الترتب المصطلح و كما ان امثال المهم لا يعقل الابعد مضى المولى عن الالم

اوسقوطه بالعصيان كذلك الامر هنا. فان امثال الاضطراري لا يعقل الابدع تحقق موضوعه ورفع اليد عن الهم وهي المائية و ان كان ذلك ليس لاجل العصيان الا فيما كان في اول الوقت مختارا وعصى بتفويت المائية فليتدبر جيدا.

ايقاظ: ولا يخفى عليك ان الالتزام بالعصيان في تفويت المائية لا يمكن الا برجوعه الى عصيان الامر النفسى ولا يكون الامر المتوجه الى الطهارة نفسيا بالضرورة فيكون الامر بالطبيعة ساقطا ثم بعد عصيانه يوجد الامر الاخر متوجها اليها مع الترابية، فقولته تعالى: «فلم تجدوا ماء فتميموا صعيدا طيباً» اشارة الى انه صل مع المائية و ان لم يوجد الماء او وجدوا و اريق فصل مع الترابية فهناك امران: احدهما متوجه الى المطلوب الاعلى والثاني الى الادنى بعد الاضطرار اليه وعدم التمكين من الاتيان بالاول فافهم وتأمل.

ثم ان الاشكال المتوجه الى الترتيب لا يتوجه الى هذه المسئلة لاختلاف وقتها فان وقت المهم والاهم هناك واحد بخلاف وقت الاضطراري والاختياري، هذا مع ان فقدان الماء في اول الوقت يستلزم حسب الادلة تعيين الامر و فعلية فلا يكون شرط عصيان الهم بخلاف باب الترتب فلا تختلط.

فالمحصل مما قدمناه ان الاجزاء لا يكون الا برفع اليد عما هو المطلوب الاعلى حفظا على مصالح اخر و امدعوى انه يمكن بالحكومة بان يكون دليل الواقعي الثانوى مكفلا لتنزيل منزلة الواقعي الاولى فهو غير مسموعة لان تلك الدعوى لا يكون الابدع سقوط الطلب الجدى الاولى ثبوتا وهي كاشفة عنه اثباتا. و اما توهم الاجزاء لاجل استيفاء المصلحة الاعلى بالاضطرارية فهو باطل للزوم جواز تبديل الحال اختيارا، مع ان مفهوم الاجزاء شاهد على فرض ان الماقي به اقل ملاكا من المطلوب الاولى.

تنبيه: بناء على ما سلكناه في وجه الاجزاء فلا فرق بين كون دليل الاضطراره الاطلاق او الاهمال لان الاهمال المورث للشك في تحقق موضوع الاضطرار يستلزم الخروج عن الجهة المبحوث عنها و اذا كان موضوعه تحققا فلا حاجة الى الاطلاق من جهات اخرى لاحاجة الى اثبات بدليته على الاطلاق، فان اصل البدلية انما يستلزم الاجزاء والاكتفاء به عما هو المطلوب الاعلى قهرا كما عرفت. و هكذا الكلام في اطلاق المبدل منه و اهماله فانه على تقدير اهماله رجع الى الشك في رفع اليد عن المطلوب الاولى، فلا يتحقق موضوع البحث و على تقدير تحقق موضوعه فلا حاجة اليه من جهة اخرى.

ان قلت الملائمة كما اشير اليه ممنوعه ضرورة ان من الممكن جواز البدار والترخيص في الاتيان بالبدل الاضطراري و يكون النتيجة والتخير بين المصدقين الاضطراري

والاختياري و لكنه اذا تبدل الحال آخر الوقت يتعين عليه الاختياري لعدم وفاء الاضطراري بتمام المطلوب و مجرد الاحتمال كاف لعدم امكان الحكم بالاجزاء. و تصير النتيجة على هذا لزوم الجمع بين الاداء والقضاء لانه بذلك لا يفوت شيء من المصلحة اللازم دركها.

قلت من توهم ذلك كما هو عن جماعة من الافاضل فهو لعدم العثور بمغزى المرام في المقام، و هوان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجزاء هو ان الاتيان بالطبيعة الناقصة يجزى عن الطبيعة الكاملة ام لا كالاتيان بمصاديق الصلوة الاضطراري عن الواقعي والصوم الاضطراري عن الواقعي و هكذا، اوالاتيان بما يعد صلوة مجازا كصلوة الغرق عن الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط منجر ام لا مما يرجع الى الاقل والاكثر واقعا او اعتبارا الرجوع الى الاقل والاكثر في الملاك ايضا، اى كما لا معنى لان يصلح حال الاختياري 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 سذلك هوان الملاك ايضا من قبيل الاقل والاكثر الارتباطى القائم بمصداق واحد لا بالمصاديق الكثيرة المختلفة حتى انه اذا صرح دليل بوجوب الاختيارية اخر الوقت مع الاتيان بالاضطرارية فهو لا يكشف عن عدم الاجزاء بل هو كاشف عن اجنبية المصداق الاضطراري عن الاختياري ويكون الباعث الى الترخيص جهة اخرى كما لا يخفى.

ان قلت انارى بالوجدان امكان كون المطلوب الاعلى مابينافى الطبيعة مع المطلوب الادنى كما اذا امر المولى باشتراء البطيخ ثم افاد انه اذا لم يوجد البطيخ فليشتر الرقى فان الثاني منجز عن الاول لكونه مصداقا اضطراريا للمطلوب الجامع مع كونه مباينامعه في الطبيعة.

قلت: هذا غير صحيح لان الغرض الاقصى ليس مورد الامر ولا الغرض الجامع بين الاعلى والادنى، بل الذى هو مورد الامر هو الطبيعة، فان كان بين الاضطراري والاختياري جامعا بحسب الطبيعة فيصح ان يقال هل الاتيان بمصداق الاضطراري كاف عن الاختياري ام لا؟ والا فلا يصح ضرورة ان الرقى ليس مصداق الاضطراري البطيخ بالضرورة بخلاف الترابية بالنسبة الى المائية. ففي الجهة المبحوث عنها في بحث الاجزاء لا بد من التوجه والاتفات الى هذه النكته و كان ينبغي ان نذكر هذه الجهة من الامور مستقلا.

ان قيل: بناء عليه لا بد من الالتزام بوحدة الامر حتى يكون المأمور به الواحد ذامصداقين: اضطراري وواقعي.

قلنا: كلابل لا بد من كون الطبيعة محفوظة بين المصدقين و ان كان الامر المتوجه الى الاضطراري غير الامر المتوجه الى الاختياري.

فاذا احطت خبرا بما اسمعناك تقدمه على استخراج الاجزاء بحكم العقل الضروري فان ترخيص البدار لا يعقل الا بعد رفع اليد عن المطلوب الاعلى فما هو المأمور به فعلا قداق به ما هو المطلوب الاعلى والواقعي الاولى حسب الجعل والتشريع قد رفع اليد عنه و مضى عن خصوصيته قهرا و طبعاً.

سادسها: اذا شك في الاجزاء فالصور لاختلاف مناشي الشك كثيرة نذكر مهماتها:

الصورة الاولى: اذا فرضنا تحقق موضوع البديل الاضطراري و لكن شك في ان البديل المزبور يكفي عن المصلحة ثبوتاً ام لا بد من التكرار حتى يدرك مافات منها فالظاهر جريان البراءة بعد مفروضية الاهمال، لان ذلك يرجع الى الشك في حدوث التكليف اخر الوقت و هذا من غير فرق بين كون الامر بالمبديل غير الامر بالمبديل منه او يكون هما واحد او الاختلاف في الامر الغيرى و هو الامر بالمائية والترابية لاختلاف حالات المكلفين فانه بعد الاتيان بالبديل الاضطراري يشك في حدوث الامر الغيرى الى المائية سيأتي زيادة توضيح من ذى قبل ان شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: في الفرض السابق اذا كان في اول الوقت مختاراً فترك ثم بعد ذلك تبدلت حالته فلاشبهة في لزوم الاتيان بالاضطراري بناء على المشهور في العبادات و امثالها و انما البحث في القضاء فان قلنا انه بالامر الجديد فتجرى البراءة و ان قلنا هو بالامر الاول فلا بد من القضاء لانه بعد العلم بالمأمور به المائي لا بد من الفراغ عنه و هو لا يحصل احتمالاً بالفرد الاضطراري في الوقت.

وربما يختلف الحكم على القول بوحدة الامر و تعدده فانه على الاول يمكن الالتزام في القضاء بانه بالامر الاول و اما على الثاني فالامر بالاختياري يسقط لسقوط موضوعه و هو واجد الماء والامر بالاضطراري يحدث فلا يبقى امر يمكن استصحابه بعد الوقت لان الامر الحادث في اول الوقت قد زال قطعاً لتبدل الموضوع و الامر الثاني الحادث اخر الوقت قد امتثل و سقط لان موضوعه و هو العذر المستوعب قد تحقق.

نعم، اذا شك في ان موضوع الاضطراري اخر الوقت هل هو الاضطرار من الاثناء الى آخر الوقت ام هو الاضطرار في مجموع الوقت فانه عند ذلك لولا الادلة الثانوية يجرى البراءة

عن التكليف لانه حال الاختيار قد عصى اونسى و حال الاضطراب يشك في حدوث التكليف. نعم، يمكن الالتزام بان الامر الاول لا يسقط بسقوط المطلوب الاعلى و هو المائىة كما هو ان القضاء بالامر الاول فعند ذلك يجرى الاستصحاب الحكى فليتدبر جيدا.

و اما التمسك باستصحاب الموضوعى و هو عدم الاتيان بالماوربه 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 والمسألة على ما يبالى محل البحث و ليس ما اشتهر من ان موضوع القضاء هو الفوت ولكن البحث في انه فوت الفريضة او فوت المصلحة في محله و مورد التصديق والتفصيل يطلب من الفقه وربما يمكن دعوى عدم ترتب ثمرة على الاستصحاب لان مع فرض تحقق موضوع البديل الاضطرارى و هو الاضطراب 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 في حد نفسه واضح الجريان و لا يكون موضوع القضاء قطعاً ثم انه ربما يظهر من بعض الاعلام لزوم الاحتياط في نظيرالمقام لان احتمال بقاء المصلحة الملزمة يستلزم الاحتياط للشك في القدرة بعد العلم بتمام المصلحة فلا يلزم في الاحتياط الشك في القدرة مع العلم بالتكليف الفعلى بل لو كان مطلوب اعلى و شك في سقوطه بالادنى و احتمال بقاء المطلوب الاولى و احتمال امكان استيفائه بالاعادة فلا بد من الاحتياط و ان لم يكن علم فعلى بالتكليف و نظيره اطراف العلم الاجمالى بعد خروج بعض الاطراف عن دائرة العلم استلزم لانتفائه فانه لا يكون علم فعلاً بالتكليف ولكنه يجب الاحتياط مع الشك في القدرة كما لا يخفى و انت خير بما فيه و بما فى المقايسة.

الصورة الثالثة: لو كان في اول الوقت مضطراً و شك في ان موضوع البديل هو العذر المستوعب او مطلق العذر فاتى بالبديل بناء على جوازه و عدم حرمة تشريعاً فهل يجب الاعادة في الوقت و القضاء خارجة عند تبديل حاله في الوقت ام لا؟ صريح الكفاية هو الثانى تمسكا بالبرائة عن التكليف المشكوك حدوثه و قال انه في القضاء بطريق اولى. و قال السيد الاستاذ البروجردى هذا فاسد جدلان 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. و اضاف العلامة الراكى قدس سره بان المسألة من صغريات دوران الامر بين التعيين

والتخيير لانه اذا ترك الاضطرارى يتعين عليه الاختيارى ولا يجب عليه البدار الى الاضطرارى فيكون هو مخيرا بين الفرد الاختيارى و الاضطرارى او يكون الاختيارى متعينا عليه فلا بد من الاحتياط سواء كان هناك امران او امر واحد لتنجز العلم الاجمالى الامور المتدرجة كغيرها.

وقيل بانه وان كان منها الا ان محمية الاشتغال في جميع فروض دوران الامر بين التعيين والتخيير ممنوعة بل هو في بعض الموارد كما يظهر تفصيله في محله وهذا ليس اشكالا في المسئلة كما لا يخفى.

اقول الاشتغال من طريقين:

الاول هوان المأمور به بمحدوده و قيوده ومنها الطهارة المائية مثلا في اول الوقت معلوم ولو كان المكلف فاقد الماء فاذا علم باشغال ذمته به فيرجع الشك الى سقوطه به فيجب الاحتياط بالتكرار ولا يجب القضاء لعدم علمه بموضوعه بناء على كون الموضوع عنوان الفوت، و اما اذا قلنا بان موضوعه اعم منه و من عدم الاتيان بالفريضة فيجوز الاستصحاب الموضوعى كما لا يخفى.

و يتوجه اليه انه كيف يعقل تنجز المأمور به بتمام قيوده و حدوده مع عجزه عن القيد فانه كما لا يعقل ذلك في اصل الخطاب لا يعقل ذلك في قيد المكلف به و دعوى ان ماهوالمعلوم هو الجامع بين المقيد و المطلق او المقيد بالقيد الكذائى و الكذائى مسموعه لانه يرجع الى الاقل و الاكثر فيكون الجامع واجبا معلوما والقيود مشكوكا يجرى فيه البرائة ان قيل هو قادر بلحاظ جميع الوقت فيكون بلحاظ حاله الفعلى مشكوك القدرة، قلنا: نعم، الا انه لا يعقل توجيه الخطاب الفعلى المنجزاليه، و غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاشتغال هنا هو القدرة والعجز خارجان عن المأمور به ولا يكون الخطاب حسب ما تحرر في محله منحلا الى الخطابات حسب حالات الافراد، فاذا يجوز كون الواجب على كافة المكلفين هو الصلوة المائية و حيث يكون فيهم من هو القادر عليها فيكفى حدود الخطاب الجدى بالنسبة الى الكل فعليه لا بد من الاحتياط لرجوع الشك الى كفاية الفرد الاضطرارى عنه. و كان على الوالد المحقق قدس سره التوصل الى هذه التقريب في افادة الاشتغال كما لا يخفى.

و فيه: ان ذلك اصل لا غبار فيه ويستثمر منه الاثار العديدة و تنحل به المعضلات الكثيرة و لكنه هنا غير نافع لان مقتضى ما تحرر في محله ان تتمكن من المائية و عدم تتمكن منه مأخوذ في الدليل و عند ذلك لا يمكن جعل الخطاب بالنسبة الى العاجز

اعم فاذا قيل: و من كان مريضا او على سفر فلم يجد ماء فتيمم صعيدا طيبا، فيعلم خروجه عن الخطاب الاولى و اختصاصه بواجد الماء، فلا يعقل تصوير كون الواجب على الفاقد هي المائية حتى يمكن تثبيت الاشتغال فلا تغفل ولا تحتلط.

و توهم امكانه بنحو الواجب المعلق بان يقال بان الواجب حين فقدان فعلى بلحاظ حال الوجدان و هو آخر الوقت غير نافع مع فرض الشك في ان موضوع الاضطرار هو مطلق العذر ام هو العذر المستوعب يشك في وجوبه التعليق و لا يمكن العلم به لان مع احتمال رفع اليد عن المطلوب الاعلى لا يمكن بالطلب المعلق الفعلي.

نعم، يعد بالمعلق المشروط بعدم الاتيان بالبدل، فبالجملة لا بد من كون متعلق التكليف في لزوم الخروج عن عهده عند الشك معلوما من جميع الحدود و القيود، و اذا دخل الوقت اما يكون الواجب هي الطبيعة المجامعة بين الافراد من غير معلومية الخصوصيات كالترابية و المائية فقتضي البرائة في الاقل و الاكثر عدم وجوب الاكثر و ان كانت الطبيعة و احدة و الامرواحد و ان كان ما هو المعلوم هي الطبيعة المائية فيدعوا لامر ايها فلا بد من الاحتياط الا انه غير صحيح لانه مع احتمال كونه موضوع الترابية لا يعلم الخصوصية و ان قلنا بان ما هو المعلوم من الاول هي الترابية، فلا وجه للاشتغال و معنى ان ما هو الواجب هي الترابية هو ان الصلوة واجبة و تقع بصفة الوجوب و لكنها من جهة خصوصية المصداق و هي الترابية مورد الرخصة و انه يجوز له التاخير الى آخر الوقت كما هو شأن جميع الواجبات الموسعة فانها تقبح بصفة الوجوب اذا تحققت في اول الوقت و لكنه يجوز تاخيرها و الاتيان بمصداق اخر مع الخصوصيات الاخرى كما لا يخفى.

الثاني: ان هذه المسئلة من صغريات مسئلة دوران الامر بين التعيين و التاخير، فلا بد من القول بالاحتياط و قد عرفت في طى البحث وجهه فلا نعيده.

اقول: اولاً ان مقتضى ما تحرر منافي محله ان المسئلة من صغريات دوران الامر بين كونه من الواجب التعييني الذاتي او الواجب العيني العرضي على ما اصطالحنا عليه في اقسام الواجب مثلاً في مسئلة صلوة الجمعة و الظهر ليس الوجوب تخييرياً بل الواجب بالذات هي الظهر و الجمعة تكون مجزية عنه و هذا ليس من الواجب التخيري اصطلاحاً الذي يكون التخيري فيه مجعولاً من اول الامر.

و تظهر الثرة في صورة الشك فانه على ما ذكرناه يتعين الاشتغال اذ لم يكن الدليل ناهضاً للاجزاء بخلاف الامر على ما افاده القوم فانه يمكن اختيار البرائة بناً على جريانها في دوران الامر بين التعيين و التخير و على هذا تعرف ان مسئلنا هذه لو كانت من

صغريات مسئلة فهي من صغريات هذه المسئلة لاذاك فلا تغفل.

وثانئا: ليست هذه المسئلة من صغريات المسئلتين السابقتين ضرورة ان الواجب معلوم في اصله و الامر النفسى والعينى واضح من اول الوقت واما الشبهة في خصوصياتها فان كان المكلف موضوع البديل فيجوز له البدار الى الترابية فيكون ما هو المدعو اليه هي الصلوة الترابية من غير كونها واجبة عليه بالتعيين، و ان لم يكن مضوعها فلا بد من الصبر و الانتظار حتى يأتى بالمائة فما هو الواجب عليه موسعا هي الصلوة و لا شبهة في ذلك و لا ترديد فيه اصلا.

و حيث لا دليل على حدود المكلف به من اول الوقت لا سبيل الى ايجاب التأخير و لو أتى به اول الوقت يشك في ثبوت الامر بالخصوصية بعد ما صار واجدا للماء والشك في سقوط التكليف ينشأ من الشك في حدوده و حيث لا دليل عليه فالمراجع هي البرائة كما افاده الكفاية بلا شبهة و اشكال. فتحصل ان مع الاتيان بالبديل الاحتمالى لا يبقى موقف للعلم بالتكليف مع الخصوصية.

نعم، لو قلنا بعدم جواز البدار عند الشبهة و قلنا ببطلان الترابية فلا بد من الصبر و الانتظار و هذا كانه خروج عن موضوع البحث و لا يضر بالجهة المبحوث عنها هناكما لا يخفى.

و ان شئت قلت لا يمكن ان يقال بالتخير بين الترابية و المائة لان الترابية في طول المائة و حيث لا يكون في اول الوقت يجب عليه المائة لفقدانه فيكون من المحتمل رفع اليد عنها بالاتيان بالترابية فالتكليف بالمائة اى بالخصوصية لا تنجز بعد ذلك لان ترك البديل من شروطه و مما ذكرنا يظهر عدم حصول الفرق بين وحدة الامر و تعدده كما انه اذا تجرى البرائة بالنسبة الى الاعادة فالنسبة الى القضاء بطريق اولى و ذلك لان تقريب الاشتغال بادراج المسئلة و صغريات دوران الامر بين التعيين و التخير لا يمكن بالنسبة الى القضاء و هكذا التقريب الاول.

ثم انه يظهر من حكم ماسبق حكم الصورة الرابعة و هو ما اذا كان مختارا في اول الوقت و صار مضطرا و شك في انه موضوع الاضطرار فأتى بالبديل الاحتمالى ثم في الوقت و جد الماء او خارجه فالظاهر تعين المائة للعلم بها والشك في الخروج عن عهده. و اذا ترك البديل يتعين القضا و امالواتى به ففي وجوب القضاء بحث مضى و القاعدة هي البرائة على تامل تفصيله في مباحث القضاء في الفقه. و اما وجوب الاتيان بالبديل الاحتمالى فهو محل اشكال الا في موارد الاجماع على ان الصلوة لا تترك بحال و موارد العلم

الاجمالي بوجود الاداء عليه في الوقت والقضاء خارجه فانه يجب الاحتياط بالجمع. نعم، ربما يشكل تنجيز هذا العلم لان موضوع القضاء هو الفوت وهذا يورث قصور العلم بالتكليف الفعلي على اى تقدير كما هو الظاهر اللهم الا ان يقال بان موضوعه اعم منه ومن عدم الاتيان بالفريضة وعند ذلك يحرز بالاستصحاب.

والذى هو اساس البرائة هوان الترخيص الى البدل لا يمكن الا برفع اليد عن المطلوب الا على كمامر.

ومع احتمال الترخيص لا يمكن العلم بالطلب الاعلى ومع عدم العلم به لا سبيل الى الاشتغال.

الموقف الثالث: في الاجزاء بالمأمور به الظاهري عن الواقعي

بمعنى انه لواتى بالناقصة حسب ما يؤدى اليه اصل من الاصول او امارة من الامارات ثم تبين النقصان، فهل تجب الاعادة والقضاء ام لا؟ وبعبارة اخرى يجوز ترتيب الاثر الثابت حسب الادلة الاولية للمركب الكامل على المركب الناقص مكتفى بالصلوة بلاسورة او مع الجنس ولا يعيد ولا يقضيها وبالصوم مع الاتيان ببعض المفطرات او مع الافطار في الوقت حسب الاستصحاب والدليل ولا يقضيه، وبالحج مع تبين انه لم يكن مستطيعا حسب الواقع ولكن حسب الاستصحاب بقاء امواله او قيام الامارة كان يجب عليه الحج وهكذا في جميع المركبات التي اتى المكلف بالناقص منها حسب الوظيفة الظاهرية واما مع ترك الكل فهو موكول الى البحث الرابع الذى اشرنا اليه وادرجناه في مباحث الاجزاء خلافا للاعلام.

و من صغريات هذه المسئلة الطهارات الثلاث حسب ما يظهر من ظواهر الكلمات، فلوتوضى او اغتسل او تيمم حسب قاعدة الطهارة واستصحابها بالماء المشكوك طهارته والتراب المشكوك طهارته ثم تبين نجاستها فهل يعيد ام لا؟ وهكذا لو عفر الاناء والولوغ بالتراب المشكوك حاله ثم تبين نجاستها فلا فرق بين المركبات المطلوبة نفسها والمركبات المجعولة للغير مع انها مطلوبة نفسيا ندباني دخول الكل في محط البحث و مثلها المركبات الاخر المعبرة في المعاملات كالعقود والايقاعات فلوتمسك باصالة البرائة الشرعية لرفع اعتبار قيد شرعا فيها بناء على جريانه في مثله ثم تبين خلافه واقام الدليل على ان زيدا يعرف العقد العرى ثم تبين انه عقد فارسي و كان لا يعرف ذلك او قلنا 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 في الشبهات الموضوعية والحكمية كما صرح به بعضهم في دخول الكل في محط البحث.

ان قلت بناء على هذا يجرى النزاع حتى في مثل التذكية و في مثل التصرف في مال الغير بدون الاذن الواقعي اذ كان الاذن محرزا بالاستصحاب مع ان مفهوم الاجزاء و ان المأمور به الظاهري عن الواقعي يجزى ام لا يأبى عن ذلك لعدم تعلق الامر بذلك.

قلت ليس عنوان الاجزاء في الدليل و ليس الباحث عن هذه المسألة من يتبع قوله فعليه لا بد من ملاحظة ملاك البحث والمقصود الاصلى فيه و هو اعم من ذلك ضرورة ان المقصود هو ان الاتيان بطبيعته ناقصة تكفى من الكاملة في ترتب الاثار الشرعية عليها المخصوصة بالكاملة حسب الفرض الاوّل 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 فانه اذا احرز شرط جواز التصرف بالاستصحاب ثم تبين خلافه يأتى البحث في انه ضامن ام لا وهكذا في ان صلوته في ثوبه صحيحة ام لا فعلى ماتقرر لا يشترط كون الناقص مأموراً به بل المناط اعم ثم انه ربما يخطر بالبال الفرق بين المركبات التي لها المسببات الباقية اعتباراً وبين ماليس كذلك فان مثل الصلوة والصوم والحج وهكذا لا يعتبر لها ابقاء ومثل الطهارات والعقود والايقاعات والحلية في التذكية وامثال ذلك يعتبرها ابقاء.

فما كان من قبيل الاول يأتى فيه النزاع وما كان من قبيل الثاني فبالنسبة الى الاثار السابقة يأتى ايضاً فيه البحث مثلاً اذا توضأ بالماء النجس الواقعي والظاهر الظاهري تصح صلواته ولكنه بعد ماتبين فلانزاع في لزوم التوضي للصلوات الانية وهكذا اذا صام شهر رمضان ثم تبين انه جنب فانه يأتى البحث في صحة صوم شهر رمضان ولا يأتى في لزوم تحصيل الطهارة للاتية.

واما بالنسبة الى الاثار الانية فلدى يأتى النزاع كما اشير اليه وعرفت المقصود. وانت خبير بأن العقود والايقاعات يأتى النزاع بالنسبة الى الاثار الاتية ولعل المشهور هو الاجزاء فيها فلا يجب اعادة العقد بالعربي لترتيب الاثار بعد ذلك نعم ربما يخطر دعوى الفرق بين ما كان من الشرط حدوثاً فقط كالعربية والماضوية كالحديد في تحقق التذكية والقابلية وهكذا وبين ما كان منها شرطاً حدوثاً وبقاء كطيب المالك لجواز التصرف فانه لامعنى لترخيص التصرف بعد تبين عدم الطيب بخلاف امكان الترخيص بالنسبة الى الصلوات الانية بدعوى ان

طهارة الماء المحرزة بالاصل او الامارة كافية في ازالة الحدث والخبث فلا يكون بعد ذلك جنابة حتى يحتاج الى الازالة بالنسبة الى الاعمال الاتية 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 الى 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 على 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 العقلانية المضاة الجارية في الاحكام والموضوعات كخبر الثقة والبينة وقاعدة اليد وغيرها، ومن الامارات التأسيسية الشرعية التي يستظهر من ادلتها ان الشرع المقدس مثلاً اعتبرها كالامارة حتى تكون بشايتها حجة وهو من جهة الصغرى محل الكلام وربما يمكن دعوى ان الاستصحاب منها او راي الفقيه والمجتهد من هذا القبيل مما تقرر في محله من سقوطه عن الحجية العقلانية لاختلافهم في مسأله واحدة مرارا وكرارا 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 في الامارات ولعل سر ذلك عندهم ان حجيتة ذاتية لا تناله يدالجعل والتشريع فلاربط لعالم الشرع بهذه الامارة العقلية ولا تصرف منه ولا امضاً من قبله ولا تميم كشفه ولا غير ذلك من العباثر المختلفة، والذي هو الحق عندي ان حجية القطع ليست ذاتية بل هو كغيرها يحتاج الى دليل الامضاء لان الحجية ليست ذاتية لا بالمعنى المصطلح عليه في باب الايساغوجي والكليات الخمس ولا في باب البرهان بل الحجية من الاعتبار العقلانية ربما امكن للشرع اسقاطه عنها فلا يكون عذرا و اذا توجه المكلف الى ذلك فلا يرد في واد يحصل له القطع ولا يدخل في مقام يوجد له العلم فيرتدع عن هذا ولا يسعك سبيلا يؤدي الى وقوعه في العلم نعم بعد ما كان عالما لا يمكن ردعه وتفصيل ذلك في محله ولعل هذا مما يستفاد من عبارة الشيخ الانصاري قدس سره كما صرح به الوالد مدظله، ولو سلمنا ان حجيتة ذاتية فهو داخل في محل البحث ايضا وذلك على بعض الوجوه الاتية في تقريب الاجزاء في الامارات مثلاً لوقلنا بان وجه الاجزاء فيها ان الشرع

بعد امضاء الامارة العقلانية المؤدية الى خلاف الواقع لا يكون باقيا على ارادته الاولية بل لابد من رفع اليد عند ذلك عنه جمعا بين الحكمين فعليه ياتي هذا الوجه هنا لان هذا الشرع والمقنن هو الله تعالى الذي خلق كل شئ وبيده كل شئى ومن تلك الاشياء القطع المؤدى الى خلاف شريعته وقانونه فكيف يمكن ترشح الارادة الجدية منه تعالى في مورد خطأ الطريق التكويني الذى امر خلخته بيده فلا بد من رفع اليد عن الحكم التشريعى فيحصل الاجزاء قهرا. فبالجملة جميع الامارات داخلة في محط البحث و موضوع الكلام فلا تختلط ولا تغفل.

ثانيها: البحث هنا مقصور على مسلك الحق في باب حجية الطرق والامارات من الطريقة ولا ينبغي تشقيق الشقوق وتكثير الكلام على السببية بانحائها بعد عدم رضاية احد من العقلاء بها لا السببية التي ابدعها الاشاعرة من انكار الاحكام الواقعية راسا ولا التي اخترعها المعتزلة من قلب الواقع عما كان عليه عند تخلف مؤدى الامارة عن الواقع. و اما السببية بمعنى المصلحة السلوكية فهو ليس من اغناء السببية لان صاحبها يابى عنه. وربما يؤدى نظره الى التفصيل بين الاعادة والقضاء هنا فيكون رأى ثالث في مسأله الاجزاء كما لا يخفى.

فبالجملة الاجزاء على رأى العامة في الطرق ضرورى بل لامعنى لعدمه وعلى رأى الامامية محل البحث. سواء قلنا بالمصلحة السلوكية اولم نقل لان و فاء تلك المصلحة بذاك غير ثابت ثبوتا كما ياتي الايماء اليه. و سواء قلنا بان الطرق اعذار و منجزات و لاشيىء وراء ذلك و تكون صحيحا بين الموالى والعبيد من غير ارتباط بعالم الواقع و نفس الامر كما هو الحق الظاهر عند كل عاقل و خبير او قلنا بانها مجعولة بملاك غلبة الاصابة للواقع فتكون حسب مأمورياتها احكام مجعولة مماثلة للاحكام الواقعية كما هو المنسوب في التعليقه الى المشهور.

وعلى كل حال نزاع الاجزاء منوط بالالتزام بالحكمين الظاهري و الواقعي و انه عند انكشاف الواقع و لدى تخلف الظاهري عن الواقعي هل يجوز ترغيب الاثار على الماتى به الغير الواجد للشرط او الجزء او الواجد للمانع ام لا؟ و امامع انكار احد الحكمين الواقعي كان ام الظاهري فلامعنى لانه على الاول يتعين الاجزاء و على الثاني يتعين الاحتياط فلا يجزى قهر او قطعاً.

ثم ان السببية في الطرق باطلة على اطلاقها فتوهم الفرق بين الطرق القائم على اصل الحكم و بين القائمة على قيود الموضوع كالشرط و الجزء و انها في الاولى باطلة دون

الثانية في غير محله ضرورة ان مجرد امكان الالتزام بالسببية لا يورث صحته ذلك والافهى
ممكته حتى بالنسبة الى اصل الحكم والموضوع كما لا يخفى.

فاترى في كلام العلامة الراكى قدس سره من نفى الاستبعاد عنه لا يخلو عن
غرابة. ضرورة ان دليل حجيتها في الكل واحد ولا يستفاد من قوله لاعذر لا حد من
موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتانا الا المعذرية والمخبرية حسب الدلالة المطابقة في
الاولى والالتزام في الثانى.

ان قلت تدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة السلوكية والالتزامية يورث الاجزاء
فهذا مثل السببية فان مضى الوقت فيتدارك جميع مافات منه في الوقت ولا يجب عليه
القضاء عند انكشاف الخلاف بعد الوقت وان انكشف الخلاف في الوقت فعليه القضاء.

قلت: اولا يمكن دعوى ان السلوك انا ما يكفى ويتدارك جميع ما يمكن ان يفوت
منه فلا يجب الاداء والاعادة كالقضاء واما عند الشك فهو تابع للبحث الاخر الاقوى في
محله، وثانيا لا تلازم بين تدارك مافات منه وبين الاجزاء لان شخص مصلحة الواقع باق
على حاله ويكون الامر الواقعى تابع لتلك المصلحة وهذا كثير النظير في العرفيات، فلا
تغفل.

فما افاده بعض اشكالا على القول بالمصلحة السلوكية من انها موعدى الى الاجزاء
والتفصيل بين الاعادة والقضاء في غير محله ولعل معنى ان للمصيب اجران وللمخطى
اجرا واحدا يرجع الى ذلك. نعم ما افاده العلامة النائى قدس سره هنا بقوله ومن المعلوم
ان المصلحة السلوكية لا تقتضى الاجزاء عند انكشاف الخلاف فان المصلحة السلوكية
على القول بها انما هولتدارك فوت مصلحة الواقعية لا يتحقق انتهى يستلزم الاجزاء اذا
مضى الوقت ولم ينكشف لانه بعد الوقت لا يمكن تحصيل المصلحة الواقعية لا رتباطيه
مصلحة الصلوة والوقت حسب الفرض، فليتدبر.

ثم: انه قديترائى في كلام بعض الافاضل والاعلام من ان ما هو 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 او اقتضى العموم
او الاطلاق عدم شرطية المركب بشيئى ثم تبين وجود مخصص يقتضى شرطيته او وجدت
قرينه صارفه او معينه على خلافها او وجدت مزية للرؤية المتروكة على الرواءه على ان ابن
سنان في السند هو محمد ثم تبين انه عبدالله وهكذا فانه في جميع هذه المواقف لا يكون
الاجزاء حتى على السببية لان من يقول بها يقول فيما هو مستوفى لجهات الحجية لافيا

هو موهوم الحجية و ينكشف بعد ذلك انه ما كان حجة واقعا انتهى .

وانت خبير بما فيه من القصور و الفتور ضرورة واولا ان في الشبهات الحكيمة الكلية يكون جميع الانكشافات من هذا القبيل و لا معنى للحجبة الواقعية الا بمعنى انه اذا اخل بوظيفته من الفحص ثم تبين وجود الطريق فانه عند ذلك يكون الطريق الاول موهوم الحجية و الافهو حجة و عذر .

وثانيا ما هو ملاك الاجزاء عندنا هو انه مع ترخيص الشرع بالاخذ و التترقق لا يمكن الا امضاء الماتى به و هو الاجزاء و هذا المناط يجرى في مطلق الحجبة سواء كانت على الاحكام او الموضوعات، نعم، ما اشير اليه خارج لعدم كونه حجة الا بعد احراز الشرط و هو الفحص الكافي عن مقدار الدليل و معارضاته و قيوده من القرائن و غيرها .

الجهة الثالثة لا ينبغي الخلط بين بحث الاجزاء هنا و بحث الاجزاء في الاجتهاد و التقليد و هو انه اذا تبين نقصان الماتى به عن المأمور به الواقعي فهل يكفي الناقص عن الكامل ام لا؟ و لا نظر الى كيفية التبين انه قطعي او ظني او غير ذلك، و الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة هو انه اذا اختلفت آراء المجتهدين و تقليد المقلدين فهل يكون الراى الاول حجة الى زمان التبدل واولا او يفضل بين ما اذا كان الراى الاخير مستندا الى القطع بالخلاف و ما كان مستندا الى الدليل الظني .

فاترى من المخالطة و ان لا بأس به ولكنه خروج عما عليه القوم في المباحث و الا يلزم تكرار المسألة في الاصول، و ان شئت قلت لا اهمال في كيفية التبين هنا بل المراد هو ما اذا استند في العمل الاول الى الطريق العقلي او العقلاني او الشرعي ثم تبين له بطلان ذلك الطريق قطعاً لشواهد كثيرة قد خفيت عليه و على كل حال ما ياتي في توجيه الاجزاء لا تختلف فيه الصور المزبوره كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

اذا عرفت تلك الجهات فاعلم ان المنسوب الى الشهرة القديمة و الحديثة الى عصر الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره هو الاجزاء في الامارات و ظاهر المدعى عدم الفرق بين انحاء الامارات كما يظهر منه عدم الفرق بين الامارات في الاحكام و الموضوعات، هذا و يظهر مما استند من الشهيد ان القول بالاجزاء من التصويب الجمع على بطلانه و حيث ان المسألة هنا تدار مدار القاعدة العقلية من غير النظر الى خصوصيات اخر من الادلة اللفظية في بعض المركبات و الاجماع في بعض فلا بد من النظر الى ما هو قضية الصناعة العلمية .

فالمعروف بين ابناء الفضل والتحقيق في العصر عدم الاجزاء وقد خالفهم السيد الاستاد البروجردى قدس سره و كان يصصر على الاجزاء و كنا من اول الامر نوافقه و كان ذلك عندنا من الواضحات. فنقول ان هذه المسألة من متفرعات مسأله كيفية الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية، فان قلنا هناك بانحفاظ الحكم الواقعي على ما هو عليه من الجد و الالتزام في جميع النواحي فلا بد من القول بعدم الاجزاء لان الطرق ليست الا معذرات و منجزات و اذا قلنا بعدم انحفاظ الاحكام الواقعية في مرتبة الحكم الظاهري و الترخيص و الامضاء و الرضا بالطرق الموء دية الى خلافها احيانا و لا بد من القول بالاجزاء و ذلك لامتناع الجمع عقلا، فانه لا يعقل 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 ذلك يترشح منه الارادة و الرضا بجعل الطرق و الامارات بل يجب عليه حينئذ السكوت و احالة الامر الى العقل و اعلام عدم الرضا بالطرق او جعل الاحتياط و ثمرة هذا القول هو الالتزام بان الطرق و الامارات منجزات عند الاصابة و ليست معذرات لعدم بقاء الارادة على حالها كما لا يخفى.

اذا احطت خبر اجماعنا عليك فيظهر لك ان دليل الامضاء و اظهار الرضا لا يفرق بين الامارات التي لا يكشف خلافها اوالتي كشف خلافها لوحدة الدليل و الامضاء فاذا لا يفهم العقلاء من تلك الادلة الا ان الشرع الاقدس في 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 ذلك.

و بعبارة اخرى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في مورد الامارات لا يمكن ثبوتها الا بماشير اليه و هو مختار السيد و الوالد المحقق مدظله ايضا و توهم انه من التصويب المجمع على بطلانه في غير محله مع ان الاجماع على امر غير معقول لا يورث شيئا و لذلك التزم الكفاية قدس سره بان الحكم الواقعي انشائي و هذا يرجع الى عدم ارادة جدية على الحكم الواقعي.

و اما الاجزاء فيمكن دعوى عدمها هنا لانه لا مانع من الالتزام برفع اليد عن الواقع بالنسبة الى ما ينكشف خلافه مثلا اذا قام دليل على عدم وجوب السورة او عدم مفطرة الارتماس او عدم لزوم طهارة ماء الوضوء او على ان القبلة هكذا او غير ذلك من الاحكام و الموضوعات الوضعية و التكليفية و كان بحسب الواقع تحب السورة و هكذا في الصلوة وغيرها، فان الترخيص الى التطرق والعمل بالامارات الغير المنكشفة الى آخر العمر

اوآخر الوقت المضروب للطبيعة لايقل مع بقاء الجدد والارادة الالزامية على الشرطية. فقهرها بالنسبة اليها تضمحل الارادة و لكن بالنسبة الى الامارة التي ينكشف في اثناء الوقت بحسب الواقع و اللب، فلا تضمحل الارادة بل الواقع محفوظ فلا يكون حينئذ تصويب اصطلاحى الا في 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 لا يرفع اليد عن مصلحة الطبيعة.

فبالجملة لا الزام ثبوتاً على الاجزاء و لكنه يتم اثباتاً بعد وحدة دليل امضاء الامارة و بعد عدم التعرض الشرع للامارات التي ينكشف خلافها فانه عند ذلك لا يفهم الرفع اليد بمجرد قيام الامارة.

ان قلت اذا كان الاجماع على بطلان التصويب وكانت بعض الروايات المتعرضه— لامعناء الطرق والامارات ناظرة الى المعذرية والمنجزية فالقدر المتيقن من لزوم رفع اليد هو المتعين وهو اذا ينكشف خلافه، واما لو كشف انحلاف حتى بعد الموت فيترتب آثار الاحكام الواقعية و يجب على الوصى العمل بوظائفه و على الولد الاكبر قضاء ما فات منه وهكذا.

قلت اما الاجماع المزبور فلا يفيد الا بطلان التصويب قبال التخطئه وهذا مما لا يقول به الامامية والذي نقول به هو صرف نظر الشرع عن الواقع فيما نحن فيه لامرهم و هذا مما لا دليل على بطلانه هذا مع ان حجية الاجماع المزبور ممنوعة لما يظهر من الشيخ في العدة ان المسألة عقلية لاشريعة فراجع.

واما توهم دلالة مثل قوله (ع): لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك، فيما يرويه عنا ثقاتنا على المعذرية والمنجزية ولامعنى للمعذرية المحفوظية الاحكام الواقعية في رتبة الظاهرية والا فلا حكم 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 و خبر الثقة على حكم فلا عذر لاحد في ترك العمل به احتمال عدم كونه موافقا للواقع فانه لا يكون عند الاصابة معذورا واما ان الطريق عذر عند المخالفة فلا يستكشف منه ان لم نقل بدلالته على منجزيتها فقط فاترى في حاشية العلامة المحشى قدس سره في غير محله.

فتحصل ان قضية وحدة دليل الامارات بعد كونها مستلزمة لصرف النظر و رفع اليد عن الواقع في صورة عدم كشف الخلاف هو الاجزاء عرفاً حتى في صورة كشف الخلاف، فتكون الامارات منجزات. لا المعذرات. وعبارة اخرى يمكن دعوى ان فهم

العقلاء والعرف في الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية يختلف، فان لوحظ النسبة بين الواقعيات النفسية كوجوب صلوة الجمعة ووجوب الحج وغير ذلك وبين ادلة تنفيذ الطرق والامارات متعين وان يقال بانحفاظ الواقع مع امكان الاستيفاء.

فلو دل دليل على عدم وجوب شىء نفسى ثم قبل مضى وقته تبين وجوبه فانه لا معنى لرفع اليد عن الواقع واما اذا لاحظنا النسبة بين الاحكام الغيرية وتلك الادلة فحيث ان الامر الداعى الى الطبيعة يدعو اليها في جميع الوقت فلا يستفاد من الجمع بين هذه الادلة الا انه اذا صادف دليل الامارة مع الواقع فهو والا فقد رفع المولى يده لمصالح عن واقعه و مطلوبه وحينئذ يكون الناقص و الماتى به الفاقد للشرط والجزء والواجد للمانع مسقطا لامره المتعلق بالطبيعة.

ان قلت لادليل على حجية الامارات والطرق الا امضاء الشرع والسكوت وعدم الردع وعند ذلك يتعين الاخذ باطلاق الاحكام الواقعية وانحفاظها حتى يخرج وقتها و لا يتمكن العبد من امتثالها و على هذا يلزم التفصيل بين الامارات الامضائية و بين الامارات التأسيسية كالا ستصحاب مثلا وفتوى الفقيه وغيرهما بمقام الدليل الشرعى على حجيته على نعت حجية الامارات.

قلت: اولا قد تواترت النصوص على حجية خبر الثقات والعدول ومن شاء فليرجع الى مقدمات كتاب جامع الاحاديث للاستاد البروجردى قدس سره و ثانيا العقلاء يستكشفون من السكوت رضاء الشرع بالطرق فلا بد ان يتوجهون الى المناقضة بين الواقعيات و هذا الرضا و الطيب فينتقلون منه الى صورة التخلف عن الواقع و منه الى سكوت الشرع حذاء ذلك فانه يعلم من ذلك عدم الفرق بين الصورتين صورة عدم انكشاف الخلاف و صورة كشف الخلاف فليتامل جيدا.

وان شئت قلت انا اذا راجعنا الى دليل الصلوة ووجوبها من اول الوقت الى آخره و الى دليل عدم وجوب السورة مثلا فيها و الى دليل جواز العمل بخبر الثقة لانجد الا ان الشرع اراد من ايجاب العمل بقوله و ترخيص التبعية عنه الا التسهيل على العباد و لا يكون للتسهيل معنى محصلا الا جواز ترتيب آثار الواقع على الصلوة بدون السورة.

و الا يلزم وجوب الاعادة و هو خلاف المنة المرعية في ذلك مثلا اذا قام دليل على عدم وجوب السورة و دليل على عدم وجوب جلسة الاستراحة و دليل على عدم شرطية الاجهاري المغرب و دليل على عدم مانعية مشعر اليه و هكذا، فقام و صلى صلوة كذائية ثم وجوب السورة فاعاد و بعد ساعة اخرى تبين وجوب جلسة الاستراحة و هكذا. فهل ترى

عن نفسك من نسبة هذا الى الشرع المبعوث على الشريعة السهلة السمحة و توهم عدم اتفاق ذلك لا يستلزم صحة النسبة لان القانون لا بد و ان يكون بحيث لا يلزم منه امثال هذه اللوازم.

ولو كان تجب الاعادة في الوقت و يجب القضاء خارج الوقت و على الولد الاكبر بعد الموت كان عليه ان يامر بالاحتياط الى اواخر الوقت او يقول بعدم جواز الاتكاف الاعلى البينة و غير ذلك حتى يحافظ على حكمه الواقعي و لا يستلزم مثل هذا المحاذير هذا و لا سيما فيما اذا تعين العمل بخبر الثقة كما في ضيق الوقت فانه لو لم يرفع اليد عن السورة مثلاً في ضيق الوقت فلا يكون ترخيص العمل بخبر الثقة الا لحفظ مصلحة الوقت و انه لمكان احتمال الا صابة يجب عليه الطبيعية لامكان تدارك الوقت مع ان الضرورة فارضة في ان ترخيص الشرع للعمل بالطرق و الامارات ليس الاقبال ايجاب الاحتياط المستلزم لوقوع الامة الاسلامية في الصعوبة او كان يؤدي احيانا الى الانزجار عن اساس الديانة.

و من هنا يظهر وجه القول بالاجزاء بالنسبة الى خارج الوقت و عدم الاجزاء

بالنسبة الى الاداء و الاعادة

تذنيب: ربما يظهر بعد التدبر ان من آثار القول بان الخطابات الشرعية قانونية كلية لا شخصية جزئية ان الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية ممكن مع الالتزام بفعالية تلك الاحكام و بقاء ارادة المولى على حالها من الجد والحتم ضرورة ان الاحكام الواقعية متساوية النسبة الى من قام عنده الطريق المصيب و من قام عندها الطريق المخطئ و على الثاني ايضا يتساوى نسبه الى من انكشف تخلف طريقه لديه في الوقت او خارجه او بعد موته و من لم ينكشف طريقه ابدا و الى حال لاثمرة لانكشاف خلافه، و لخصوصية ملحوظة حين جعل الاحكام الواقعية بل الموضوع لها هو المكلف و الانسان والموء من و امثال هذه العناوين الكلية فلا خطاب خاص الى من تخلف طريقه من الواقع و لا ينكشف ابدا حتى يقال بامتناع ترشح الارادة الجدية و المتحتمية مع ترشح الرضا والطيب الى جعل الطرق و الامارات و العمل بها فافهم و اغتم.

نعم، هذا لا يتم فيما اذا كان المتخلف بالنسبة الى تعلق الاحكام و متعلقات التعلق فانه اذا قام دليل على عدم حرمة الخمر مثلا فالدليل التنفيذي لا يجامع مع كون الخمر محرما واقعيًا فما افيد يختص بما اذا كان التخلف بالنسبة الى قيود الموضوع كما اشير اليه.

ولكنك عرفت ان ذلك لا يستلزم خلاف ما اسمعناك الى الان بداهة ان مقصودنا اثبات الاجزاء بدعوى ان فهم العقلاء و العرف ينتهي في الجمع بين امضاء الطرق

والامارات وجعل القوانين والواقعات بعد ملاحظة ان الامضاء ليس الا تسهيل الامر الى الاجزاء وسقوط الشرطة والجزائية والمانعية وهكذا، وتوهم ان معذريتها للعقاب والعتاب كاف لرعاية حق الناس والمكلفين و جانبها فاسد جدا مما مر من لزوم المشقات الكثيرة النافية لملاك التسهيل.

ان قلت في مثل الصلوة والحج باستثناء بعض افعالها لا يجب اعاده عند ترك الافعال والاعمال.

قلت نعم: ولكن هل ترى من نفسك انه اذا اختل المكلف الجاهل الى بعض شرائط الوضوء والغسل والتيمم كما هو الكثير طول عمره وهكذا في الصوم وغير ذلك من المركبات انه يجب عليه قضاء ما فاتته الى اخر العمر و اذا لاحظت شرائط الطهارات الثلاث لكثرتها تعلم ان ذلك من المشقة التي لا يتحمل عادة و ان كان يمكن قضاء ما فاتته عقلا اوعادة في الزمان الطويل وهكذا في الصوم فانه لوقام عنده دليل على عدم مفطرة الارتماس و كان قد ارتمس في جميع حياته مثلا فانه هل ترى من نفسك الزامه بوجود القضاء وهكذا في ساير المركبات.

ان قلت هذه التقاريب المختلفة تنتج الاجزاء بالنسبة الى الاحكام الغيرية المرتبطة بالاحكام النفسية و اما بالنسبة الى الاحكام الوضعية التي لا امر للشارع حولها بل تلك المركبات كالعقود والايقاعات ومثلها التذكية مثلا اعتبرت لترخيص الشرع بالتصرف في الممنوعات والمحرمات كالتصرف في مال الغير والامتناع من الاجنبية و اكل اللحوم وهكذا فاذا لا معنى للاجزاء هنا بل قضية طريقة الامارات بقاء الحكم الوضعي على حاله من القيدية والجزئية و عدم جواز ترتيب الاثار بعد انكشاف الخلاف فلا يجوز بعد ذلك التصرف ولا الاستمتاع ولا الاكل.

قلت: قد عرفت منا ان جهة النزاع اعم مما كان المركب مورد الامر كالعبادات او كان مورد الشيئي الاخر بل المقصود في مسأله الاجزاء هو ان قضية الادلة هل هي كفاية المركب الفاقد عن الكامل في الاثار ام لا؟

فعليه نقول اذا كان التصرف في مال الغير والاستمتاع من الاجنبية و اكل اللحوم قبل التذكية مبغوضا ومحرم شرعا، فان كان الشرع يلاحظ على مبغوضه الواقعي فيلزم عند العقلاء جعل الاحتياط في الجملة حتى لا يتخلفون عن مرامه و مطلوبه و مبغوضه حتى الامكان الا اذا كان يوء دى الى خلاف التسهيل او المشقة الغير المتحملة عادة، ولكن بعد مانجد التوسعة في الطرق والامارات و انه مرخص في العمل بما يعلمون به العرف و العقلاء

فلا بد أن يعلم منه عرفاً و عقلاً انه لاشيئى مبغوض عنده عند التخلف عن الواقع من غير النظر الى حال كشف الخلاف، فاذا عقد ثم تبين بطلانه اودكى ثم تبين ان الالة كانت من غير الحديد و مع ذلك كانت الشريعة ترخص في التبعية عن هذه الامارات المتخلفة احياناً او كثيراً فيعلم سقوط الشرطية و القيدية بل مع ملاحظة حرمة التبذير و الاسراف في الاموال يعلم رفع اليد عن شرطية الحديد في محلبة التذكية فافهم و اغتتم.

لا يقال قد اشتهر الاجماع في الاعصار المتاخرة على بطلان التصويب و هذا من التصويب، لانا نقول قد مضى شطر من البحث حول هذه الشبهة و عرفت ان رفع اليد عن الايجاب غير التصويب فان من يقول بالتصويب يقول بعدم الارادة الواقعية و الشوق للمولى بالنسبة الى الاحكام الواقعية بالحكم الواقعى موءدى الامارات و اما نحن فنقول ان محبوب المولى هو الايتان بالسورة و هو مطلوبه و لكن ليس كل مطلوب يجب مراعاته على العالم به و لا بعد الايجاب و الانشاء و الابرار فاذا لاحظ المولى ملاكات اخر فيرفع اليد عن التحميل و هذا هو معنى رفع اليد عن الواقع و لا يلزم منه عدم بقاء حبه و شوقه اليه، فلاحظ نفسك في امورك تعرف ربك في قوانينه.

ان قيل فلاداعى الى اطلاق جعل المولى من الاول بل المجعل مشروط و هذا هو الدور المستحيل و المعروف في اختصاص الحكم بالعالم قلنا نعم، و لانبالي من الالتزام بالاختصاص في مقام الايجاب من اول الامر لعدم امكان سريان الجهل الى الشرع الاقسط و لكنه لا يلزم منه الدور لما تقرر من ان محله من امكان توقف فعليه الحكم على العالم بالحكم الانشائى و لا عكس فلادور مثلاً الشرع يعتبر وجوب السورة في الصلوة فن قام عنده طريق اليه و علم بهذا الحكم الانشائى يتعين عليه السورة و من قام عنده طريق الى عدم وجوبه او اصل الى عدم وجوبه فلا فعليه له فلا شرطية و حيث انه قد اتى بما هو وظيفته حسب الخطاب المشتمل على اهل التكليف فلا مورد لبقاء الشرطية فلا تختلف و اغتتم جدا هذا كله ما عندنا من الاجزاء في الامارات و لا نسعى مثل هذا التقديم اى تقديم ادلة الامارات على الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية حكومة اصطلاحية بل ذلك فهم المرام من القرائن المختلفة و كشف تضيق الواقع من الامارات الخاصة فتدبر.

و اما هنا، فوجه اخرى ربما يؤدى الى الاجزاء في الامارات في الجملة و لا بأس بالاشارة الاجمالية اليها.

فتها ما افاده السيد الاستاذ البروجردى قدس سره و آخر نظره مع ما اطاله هو دعوى حكومة الادلة الظاهرية على الادلة الواقعية و يعرف تلك الحكومة بعد فهم

الاحكام الظاهرية في الامارات و هو ان الامارة بما انها من الطرق التكوينية الى الوقائع لا تعد حكما ظاهريا باعتبار دليل تنفيذها و هو قوله مثلا صدق العادل المنحل الى قضايا عديدة.

فاذا ورد في الشرع ان الصلوة لا بد وان تكون في الثوب الطاهر و قام خبر الثقة على طهارة الثوب فيرجع قوله صدق العادل الى تصديقه العملي و هوليس الالبناء على طهارة الثوب فكانه قال ابن على طهارة هذا الثوب و اذا لاحظنا الدليلين يلزم التوسعة في الطهارة المعتبرة في الصلوة و هكذا فيعلم من ذلك ان ما هو المعتبر اعم من الواقع و مما قام 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 بعد الانكشاف. فهو يندفع بان ذلك صحيح فيما اذا بنينا على انحفاظ الاحكام الواقعية بعد قيام الامارة و اما اذا بنينا على انها ليست محفوظة فلا كما هو الظاهر و لكنك تعلم ان ذلك لا يعد من الحكومة بل هو امر آخر ذكرناه و اوضحناه و هو ان العقلاء بعد ملاحظة الاطراف يفهمون ان الشرع الاقدس لا يلتزم بواقعه على جميع التقادير و هذا يورث الاجزاء. هذا مع ان في مثل قيام الامارة على عدم جزئية السورة ليس من الحكومة و التوسعة بل هو رفع اليد عن اطلاق دليل الشرط فافهم و لا تختلط. فما توهمه العلامة النائيني من ان الحكومة ظاهرية فلا اجزاء فهو ليس برهاننا على المسئلة بل هو اعادة المدعى بصورة الاصطلاح كما هو دابته و عادته نوعا و غالبا كما ان ماتخيله الاستاذ البروجردى من الحكومة غير كاف تمام المقصود بل لا يتم حتى في مورد كما لا يخفى.

و منها: اذا كان المركب مشروطا شرعا بالطهارة فانه عند ذلك يجب بمقتضى العلم بالشرطية بالفحص عن الماء الطاهر و الثوب الطاهر تنجزهما حسب العلم على المكلف و ليس الطريق القائم منجز للحكم بل هوليس الا توسعة في الواقع و قناعة عن الواقع بالظاهر و سره ان جعل الحكم الظاهري هنا ليس لغرض المنجزية و المعذرية لان الحكم منجز بالعلم السابق فاذا لا بد من كونه بلحاظ الامر الاخر و هوليس الا تسهيل المؤدى الى التوسعة.

اقول: هذا ما استخرجته من مطاوى كلمات السيد الاستاذ قدس سره و جعلناه وجهها عليه و لكنه مضافا الى عدم و فانه بتمام المقصود لجريان البرائة في بعض

الشبهات الموضوعية وجميع الشبهات الحكمية، فلا تنجز للمشكوك قبل قيام الامارة ان مع الالتزام بانحفاظ الحكم الواقعي 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 وتخيلا فانه لا يستحق العقوبة.

فأترى في كلامه من دعوى انحصار وجه المنجزية بالتوسعة في غير محله نعم هو المستفاد العقلاني على الوجه الذي عرفت مناتفصيله.

ومنها انه لا بد من تدارك المصلحة عند فوت المصلحة الواقعية فاذا تدارك ذلك

يلزم الاجزاء.

وفيه: ان الشرع المقدس لا بد و ان يكون قوانينه النفسية و الطريقية على نهج عقلاني و ملاكات واقعية حقيقية او اعتبارية و اما وجوب تدارك مافات لا جل لحاظ المصالح العالية النوعية فهو ممنوع مثلا ان الشارع يلاحظ سهولة الامر و رغبة الناس الى الديانة في قوانينها فاذا يجد لزوم ترخيص المكلفين الى العمل بالطرق و الامارات لتلا يقعوا في الاشكالات و الانحراف عن الديانة المقدسة و هو يرى ان كثيرا من الطرق يخطى و لا ينكشف خلافه فيبادر الى ذلك ممافيه المصلحة العالية الاجتماعية فلا دليل على الالتزام المزبور هذا اولا و ثانيا ربما لا يمكن التدارك و ثالثا لوامكن ذلك فلا بأس بالالتزام بالوجوب التخييري بين المصلحة السلوكية من الاساطير الالوية و قد مضى شطرنه.

ومنها: ان دليل الامارة لوسلمنا عدم افادته الاجزاء ولكن موردها دائما من موارد حديث الرفع حيث ان الواقع الذي اخطات عنه الامارة مجهول فياتي الاجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الادلة الواقعية على موارد الامارات هذا ما يوجد في خلال كلمات المحشى المدقق قدس سره.

وفيه: اولا ان العمومية ممنوعة لما مضى ان في الموارد التي كان الحكم منجزا بالعلم كما اذا اشترط المركب بشيئ معلوم كالطهارة مثلا فانه لا بد من احرازها مع قطع النظر عن قيام الطريق على تعين الصغرى فعلى التخلف لايجرى حديث الرفع نعم اذا انضم هذا الوجه الى الوجه الثاني يتم وجه كامل و لكنه غير وجيه لما عرفت و تعرف.

و ثانيا ان الظاهر من حديث الرفع ان ما كان غير ناهض عليه حجة شرعية مرفوع و ان المراد ممالا يعلم مالا حجة عليه فلايشمل موارد الامارات. اللهم الا ان يقال بان هذا هو قضية حكومة الامارة على الاصل و لكن لازم كون المورد تكويننا مورد انطباق الاصل هو الاجزاء لان مع مجهولية الواقع و جريان حديث الرفع ذاتا يستكشف عدم فعالية

المجهول في الفرض وتحت هذا مطلوبنا وهو الاجزاء فليتامل جيدا واما توهم جريانه الترتيبي والتقديرى فهو غير كاف لانه يرجع الى عدم جريانه الفعلى كما لا يخفى .
ومنها: قضية الاطلاق المقامى هو الاجزاء و تقريبه ان ادلة تنفيذ الامارات ساكته عن حال الطرق بعد انكشاف الخلاف مع انه من المسائل المبتلى بها و كان كثير الدور فى العصور الاولية. و بعبارة اخرى سكوت الشرع قبال العمل بالطرق و الامارات و عدم تعرضه لحال انكشاف الخلاف شاهد اشتراك المركبات الشرعية و العرفية فى الحكم و هو الاجزاء فاذا لا حظ العقلاء ان فى مثل الصلوة اجتزى بالناقص و هكذا فى الطواف بناء على عموم التنزيل و هو اهم المركبات الاسلامية فيعرفون من ذلك ان الامر كذلك فى الكلى لاقياسا بل سكوته بضميمة ذلك يورث ما اشرنا اليه .

فما قيل كما فى كلمات العلامة الراكى قدس سره من ان اطلاق الاحكام الواقعية كاف لكونه بيانا لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف غير سديد لان العقلاء و الناظرين الى اطراف المسئلة يجمعون بين تلك الاحكام و هذه التنفيذات للطرق و الامارات من دون ملاحظة كشف الخلاف بان الشرع المقدس لا يبد ارفض الواقع فى مواقف التخلف مع ان ملاحظة الصلوة و هذا السكوت الممتد اقوى دلالة على المطلوب من اطلاق و العموم الوقوف على عدم قيام هذه الامور مع خلافه فى حجتيه و كاشفيته عن الارادة الجدية فلاحظ و لا تكن من الغافلين .

ومنها: ان عدم الاجزاء يستلزم العسر و الحرج المنفيين فى الشريعة و فيه ما لا يخفى

صغرى و كبرى .

ومنها: الاجماع المدعى فى كلمات جمع و قضية الجمع بينه و بين الاجماع القائم على بطلان التصويب حمل الثانية على التصويب فى اصل الحكم دون الاحكام الغيرية من الشرطية و الجزئية و المانعية. هذا مع ان كل واحد من الاجماعين غير حجتيين لاستناد المجمعين فى الاول الى الامور الاخر احتمالا و قد عرفت ان قضية تاريخ المسئلة التخطئة و التصويب يؤدى الى ان المسئلة عقلية و ان الاجماع المزبور من المتكلمين الامامين قبال الاشاعرة و المعتزلة و الذى افاده السيد الاستاذ قدس سره هوان منشاء النزاع فى هذه المسئلة هو النزاع فى احوال صحابة النبي (ص) و انهم هل من العدول و الثقات ام لا؟ فذهب جمع من المتكلمين من اهل السنة الى ان كل صحابى لا يخطئ فضلا عن صدور الفسق عنه، فوصلت النوبة الى حل اشكال خلاف معاوية عليه الهاوية مع امير المؤمنين صلوات الله تعالى عليه بان هذا نشاء من اختلاف اجتهادهما و عن جماعة منهم و هم

المعتزلة فصلوا في صورة الاصابة والخطاء وعن بعض منهم ان الصحابي يكون فاسقا فضلا عن صدور الخطاء منه وهذا هو الراي الشاذ ويعبر عنه في عرفهم بانه راي اصحاب البدع فافهم وتدبر جيدا.

فها تارى في كلام العلامة النائيني قدس سره من تقسيم المسئلة الى اقسام ثلاثة زاعما وجود الاجماع في العبادات فهو حال عن التحصيل.

ومنها: بعض الوجوه الاخر المخصوصة بباب الاجتهاد والتقليد وحيث قد عرفت منا اختصاص البحث هنا بما اذا تكشف الخلاف على الوجه الواضح المعلوم وان مسئلة تبدل الراء والتقليد موكولة الى مباحث الاجتهاد فتلك الوجوه موكولة الى هناك لتلايلزم التكرار والحمد لله على كل حال .

ثم ان هنا شبهات مشتركة بين القول بالاجزاء في الامارات والاصول وتلك الجهة نذكر مابعد الفراغ عن البحث الاق ان شاء الله تعالى.

تذنيب: اذا شك في الاجزاء فهل قضية الاصول العملية ايضا ذلك ام لا او يفصل في المسئلة وجوه والذى يستدعيه التحقيق في المقام ان صور الشك كثيرة لانه تارة يشك في ان حجية الامارة هل تكون على السببية والموضوعية ام الطريقتية والكاشفية و اخرى يشك في ان قاعدة التجاوز والاستصحاب مثلا اماراة او اصل بعد الفراغ عن عدم الاجزاء في الامارات دون الاصول وثالثه يشك في ان القران التي اقناها على استكشاف رفع اليد عن الواقع تامة ام لا؟

الصورة الاولى: فظاهر الكفاية هو الاشتغال توها ان هذا هو قضية استصحاب عدم الاتيان بما يسقط الواجب الواقعي ومراد من هذا الاصل هو الاشتغال العقلي بعد العلم باصل التكليف الالزامى في الوقت وهو الصلوة مع السورة عند قيام الامارة الثانية على وجوبها. نعم اذا انكشف الخلاف خارج الوقت فلا يجب القضاء لان موضوعه الفوت وهو مشكوك. وانت خبير بما فيه نقضامن جريان هذا الاصل في الاقل والاكثر ايضا. وحلا ان مع احتمال السببية لايقين بالتكليف الالزامى الا بمقداراتي به وبعد انكشاف الخلاف لا برهان على بقاء الحكم الالزامى لاحتمال السببية وهو مساوق لعدم انكشاف الخلاف كما لا يخفى.

نعم ان قلنا بان حكم الواقعي ولو على السببية باق ويكون هو الحكم الواقعي الاولى وهو فعلى ومؤدى الامارات من قبيل حكم ثانوى كما في باب الاضطرار فان انكشف الخلاف ينتجز الحكم الواقعي الاولى وهو يقتضى الاعادة في الوقت ومع الشك

في الطريقة والسببية لا بد من الاعادة فلا تختلط.

و توهم ان امكان الاستيفاء مشكوك بعد الاتيان بالمصداق الناقص في محله. و لكنه لا بد من الاحتياط لانه من الشك في القدرة بعد العلم بالمصلحة العالية اللازمة فتامل جدا.

الصورة الثانية: اذا شك في امارية شيء و اصليته، فان قلنا بان وجه الاجزاء في الاصول هي الحكومة فلا بد من الاحتياط لانه بعد كشف الخلاف يشك في كفاية ما اتى به عمائث عليه مثلا اذا اصلى مع اللباس النجس بحسب الاصل ثم يبين الخلاف و قلنا بان الاصل يورث التوسعة في ما هو الشرط و هي الطهارة فالطهارة واجبة و معلوم و لكنه بعد انكشاف الخلاف يشك في سقوط ما وجب عليه و ان قلنا بان وجه الاجزاء هو المضى عن الواقع و عن شرطية الطهارة عند الشك كما هو كذلك في الشبهات الحكمية فانه لا يتصور هناك حكومة فانه يجرى البرائة لان معنى رفع اليد عن الواقع ليس ان المولى اراد بعد دخول الوقت ارادة الزامية ثم بعد ما يرى قيام الامارة على الخلاف يرفع يده عن الواقع فانه في حقه تعالى ممتنع بل هذا يرجع الى عدم تحقق الارادة في الازل بالنسبة الى صورة التخلف و اذا شك في الامارية الاصلية يرجع الشك الى انه اراد شرطية السورة ام لا؟ فيكون المرجع هو الشك في الثبوت فتجربى البرائة.

الصورة الثالثة: لو تردد الامر بين تقدم اطلاق دليل الواقع و ادلة تنفيذ الامارات لاجل عدم حصول القطع بالمسألة بعد المراجعة الى القرائن التي ذكرناها و شرحناها فمع فرض ثبوت الاطلاق و العموم في ادلة الاحكام الواقعية فيكون هو المرجع، اللهم الا ان يقال بان مع قيام ما يصلح للقرينية يشكل انعقاد الاطلاق فيكون المرجع هي البرائة لرجوع الشك الى الشرطية في ذلك الحال. و توهم التفصيل بين العمومات و الاطلاقات لعدم الحاجة في الاولى الى مقدمات الاطلاق في غير محله مع ان الفرق غير ثابت و مع الشك ايضا لا يمكن الاتكال على تلك الادلة. نعم في اضرار ما يصلح للقرينة بالاطلاق اشكال مضي منا فليتدبر جيدا.

هذا تمام البحث فيما يتعلق بالاجزاء في الامارات في المقام الاول.

المقام الثاني فيما يتعلق بالاجزاء في الاصول فالمعروف بين المتأخرين انكاره واختار الكفاية ذلك في مثل اصالتي الحل والطهارة واستقوى ذلك في الاستصحاب، وتبعه الوالد المحقق مدظله وقال به في جميع الاصول الشرعية حتى قاعدتي التجاوز والفراغ

وحتى في الاصول العدمية.

والذى هو الحق ان الاجزاء في الامارات ان تم فهوى الاصول تمام والافيشكل
ولذلك لم يستند التفصيل الى الاصحاب قدس سرهم بل المنسوب اليهم هو الاجزاء على
الاطلاق.

اذا علمت ذلك فلنذكر اولاً ما هو قضية التحقيق ثم نردفه بما اتى به القوم في
المسألة على سبيل الاجمال فنقول قضية الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية اشتراك الكل في
الحكم وانحفاظ رتبة الاحكام الواقعية في جميع المراحل وبالنسبة الى جميع المكلفين و اذا
لاحظناها مع الادلة المتكفلة لتأسيس الاصول الشرعية المنتهية احياناً الى خلاف تلك
الادلة نجد ان الشرع في مقام التسهيل على المكلفين فكما عرفت التقريب في الامارات على
الاجزاء كذلك الامر هنا وهناك.

لان تاسيسها بيد الشرع فانه كان يمكن ان يقع بالامارات ولكنه رقيقة بالامة
الاسلامية وشفقة بهم ابتدع المبدعات الجديدة التي لاسبيل لعقول الناس اليها وهى مودى
الى خلاف مرامه ومقصده كثيراً ومع ذلك ارتضى بذلك حذراً عن ايقاع الامر في
الكلفة والمشقة.

فهل ترضى عن نفسك ايجاب الاعادة والقضاء وعدم ترتيب الاثار على ما وقع
ناقصاً يتوهم ان للواقع محفوظ، فبالجملة اذا صلب مع الظاهري الطاهري اوتوضاً بالماء
الطاهر الطاهري وهكذا ثم تبين الخلاف يعلم عدم شرطية الطهارة حال الشك والشبهة
لان شرط الماء المتوضى به يكون اعم من الطاهر الواقعية والظاهرية.

ان قلت ان الظاهر من حديث اصالة الحل والطهارة جعل الطهارة والحلية على
موضوع خاص وهو الشك في الموضوع او الحكم فاذا قيس لسانها الى دليل شرطية ثوب
الطاهر في الصلوة والطواف مثلاً يقدم عليه حكومة لما يلزم منه التوسعة في المحمول فيستفاد
من المجموع ان الشرط هو الطهارة اعم من الواقعية والظاهرية قلت هذا احد
الاحتمالات في ادلة الاصول او هاتين الاصلين ومنها ان جعل الطهارة في حال الشك
لحال الشك لا جعلها في حال الشك للاعم ومن حال العلم بالخلاف فيكون بناء عليه
هذا الاصل عذر للمتخلف عن الواقع لا توسعة في دليل الواقع مع ان المتعارف في التوسعة
كون دليل الحاكم متكفلاً الامر الواقعي لا بصورة الشك وان كان ذلك ممكناً عقلاً
فلا تغفل. فبالجملة ما سلكه السيد الوالد المحقق مدظله يستلزم صحة الوضوء بالماء الطاهر
الظاهري وصحة البيع اذا كان المبيع من الاعيان النجسة ولا يتوهم ان ذلك نتيجة

حكومة ادلة الاصول على ادلة النجاسات كما في كلامه مدظله فانه ايضا من حكومة تلك الادلة على ادلة اشتراط الطهارة في المعقود عليه و هكذا فعلى ماتقرر لا يمكن فهم الاجزاء من لسان الادلة في الاصول.

بل الاجزاء تنحصر بوجه واحد و هو ما سلكناه من دعوى اسقاط شرطية الطهارة مثلا في ما يشترط بالمكافات و هذا من غير فرق بين الامثلة. و ماترى في كلماتهم من عدم شرطية الطهارة يعلم ان دليل الواقع في خصوصه باق على حاله.

و بعبارة اخرى على هذا المسلك يمكن التفكيك بحسب الموارد المختلفة لما ان في بعض منها يعرف انحفاظ حكم الواقع و في بعض منها يعرف سقوط الحكم و رفع اليد عنه لاقوائيه ملاك التسهيل كما لا يخفى على المتأمل المتدبر.

ثم ان هنا وجه اخر للاجزاء سلكناه في مباحث الجمع بين الاحكام الظاهرية و الواقعية و هو ان في مودى الاصول ليس حكما ظاهريا بل كلها احكام واقعية و ذلك لان النسبة بين موضوعي الحكمين عموم من وجه مثلا موضوع الحرمة في ادلة تحريم الخمر هي الخمر و موضوع الحلية في ادلة تحليل المشكوك هو مشكوك الخمر بما هو مشكوك و هما يتصادقان في الخمر الواقعي المشكوك و يختلفان في الخمر المعلوم و في المشكوك الذي ليس خمرًا بحسب الواقع فتصير النتيجة ان هذه المسألة كمسائل المتزاحمين في الادلة الواقعية فكما ان هناك يجمع بينها اذا امكن و يطرح احدهما اذا تعين و يكون المكلف بالتخير اذا تساوى ملاكا كذلك الامر هنا الا ان الامر بحسب مقام الاثبات تعين في تقديم ادلة الشكوك على ادلة الواقع الا في مثل الشبهات المهتم بها فان هناك يقدم حفظ الواقع و لا بد من الاحتياط و لاجل ذلك قررنا تجويز ارتكاب جميع الاطراف في الشبهات المقرونة بالعلم الا في مواضع خاصة دل الدليل هناك على وجوب التحفظ على الواقع مطلقا و في الجملة.

فعلى هذا اذا شك في حلية شئ او نجاسة شئ فيها بما هما مشكوكان طاهران واقعا و بما هما خمر مثلا محرم و نجس واقعا و لا منع في ذلك بعد اختلاف العناوين في مرحلة الجعل و التشريع كما تقر في اجتماع الامروالنهى فكما يجوز ابقاء حرمة النصب و وجوب الصلوة على حالهما مع وحدة المصداق لاختلاف العناوين و مراكز الاحكام كذلك فيما نحن

فاذا دل الدليل على ان الصلوة مشروط بالثوب الطاهر و قام الاصل على ان الثوب المشكوك طاهر فلا حكومة في البين بل هو من باب تعيين الموضوع و المصداق كما اذا

قامت البينة على الطهارة الواقعية للثوب.

فبالجملة مشكوك النجاسة طاهر والدم نجس واذا كان شيئاً واحداً دماً و مشكوك الدمية اثباتاً فهو نجس و طاهر باختلاف عنوانى الذائق و العرضى و حيث يتعين تقدم ادلة المشكوك على ادلة نجاسة الدم في مورد الاختلاف للزوم لغوية العكس يلزم الاجزأ و في المسأله ان قلت قلتان تعرضنا له في تلك المسئلة فراجع.

نعم، هنا شبهة استظهارية لابس بالاشارة اليها و هوان الظاهر من ادلة قاعدتى الحل و الطهارة ان موضوع الطهارة الظاهرية هو الشئ لا المشكوك و هذا حيث لا يكون ممكناً فلا بد من حمل جعل الطهارة على ترتيب آثارها عند الشك فيكون الطهارة الظاهرية معناها العذر عند المخالفة و ترخيص الاتيان بالعمل المشروط بالطهارة.

و يندفع بان الامروان كان في بادى النظر كما توهم الا ان بلحاظ الغاية و بلحاظ ظهور الجملة في جعل الطهارة و بلحاظ ان الطهارة المجعولة الظاهرية لا يعقل كون موضوعها العنوان الذائق يعلم ان الموضوع هو الشئ المشكوك بما هو مشكوك لا الشئى بعنوانه الذائق اذا كان مشكوكاً بنحو القيدية او بنحو الخارجة عن الموضوع كما لا يخفى. بعبارة اخرى الحثيات التعليلية ترجع الى الحثيات التقييدية فيكون موضوع الطهارة المجعولة الى المشكوك و حيث ان الشئى فيه الايهام و الكناية فلا ينتقل منه العرف الا الى ان ماهو تمام الموضوع هو المشكوكية لا الامر الاخر فتدبر.

هذا كله حول الاصلين الخلية و الطهارة و اما الاستصحاب فلا يبعد كونه بحسب دليله اماره شرعية فالسببية او بلحاظ الكشف الناقص ولكنه محكوم باحكام الامارات لان اعتباره بقاء اليقين و هو اس الامارات...

و لذلك يكون مسقطاتها حجة و اذا قلنا بعدم الاجزاء في الامارات فهو كذلك هنا و لكنك عرفت التحقيق هناك ايضا. و اما قاعدتا التجاوز و الفراغ ففي كونها اماره شرعية او اصل شرعى حيثى خلاف لاختلاف لسان اخبارها و حيث ان التحقيق عندنا هو الاجزاء على كل تقدير تصير النتيجة ايضا ذلك. نعم بناء على كونها اماره فوجه الاخر لذا ماسلكناه في الامارات و بناء على كونها اصلين فوجه الاجزاء ايضا هو الوجه الاول لا بآء ادلتها من جعل امروء ما هو المجعول اولاً نعم قضية الجمع بين الادلة هو رفع اليد عن الجزئية بعد الدخول في الغير.

و اما اصالة البراءة الشرعية فالاحتمالات فيها كثيرة فان قلنا بان مفادها رفع المجعول ادعاء بلحاظ رفع جميع الاثار و منها الشرطية و الجزئية و المانعية فتصير النتيجة

الاجزاء لان ما تاتي به تمام ما هو المأمور به في ظرف الاتيان فيسقط الامر قهرا فلا تصل النوبة الى عود الامر بالطبيعة حتى يكون الامر بالسورة باعثا نحوها. وان قلنا بان مفاد جعل المجعول والمشكوك جزئيه و شرطيه مرفوعاً كما في اصالتى الحل والطهارة فايضا يتعين الاجزاء، واما ساير الاحتمالات فهى لا ترجع الى محصل و في بعضها احتمال ينتهى الى الاجزاء ايضا فتدبر.

اشكال و دفع: لوسلمنا ان مفاد اصالتى الحل والطهارة جعل الطهارة والحل على المشكوك و سلمنا تقدم دليل الشك على دليل الواقع و لكنه يتم مادام الشك فاذا زال الشك يتبين انه صلى في النجس الواقعى الذاتى و تقتضى ذلك هو الاعادة مما دل الدليل على ان النجاسة مانعة عن صحة الصلوة و هواعم مما اذا لم يصل او كان صلى ثم تبين له ذلك فقضية اطلاق دليل مانعية النجاسة و شرطية الطهارة الاعادة والقضاء

و يندفع ذلك بانه اذا كان حين الشك واجدا لما هو الشرط واقعا و كان بين الدليلين عموما من وجه. و قلنا بتقديم ادلة الشك فلازمه صحة الصلوة و سقوط الامر واقعا و هذا لا ينافى ما نعية النجاسة الواقعية الذاتية لان ملاكه تصور الملاك الثانى والافحكه الفعلى ايضا هى المانعية كما قررنا في محله.

فبالجملة كما ان الصلوة مستحبة والغصب حرام و لكن الشرع لا يتصرف في احد القانونين و يقول العقل بترك الصلوة لا قوائمه ملاك الحرمة و لكنه مع ذلك لو صلى سقط امر الصلوة لذلك الامر فيما نحن فيه.

فبالجملة فذلكم البحث ان الاجزاء يتصور من طريقتين احدهما اثبات عدم شرطية ما تركه حين الشك و الشبهة على خلاف اطلاق دليل الشرط والجزء او المانع ثانيهما اثبات واجدية الماتى به مما هو الشرط حسب الدليل الاولى الاجتهاد مثلا ولو كان قضية الدليل هى الشرطية او الجزئية او المانعية على كل تقدير ولم يكن الماتى به واجداله فيلزم بقاء الامر و عدم الاجزاء.

و هذان الوجهان والطريقتان قد اتخذنا هما في الامارات والاصول على سبيل منع الخلو فذكرنا في مورد الامارات رفع اليد عن الشرطية والجزئية والمانعية، وذكرنا في مورد الاصول امكان جريانها وربما يكون الوجه الثانى في مجرى قاعدتى الحل والطهارة اقوى و اقرب الى لسان ادلتها من الاول والوجه الاول اقرب الى ساير الاصول كما لا يخفى. و على هذا يلزم سقوط ما اشتهر من الحكم الظاهرى في مؤدى الاصول الشرعية بل الاصول الشرعية بين ما يكون كالامارات في النتيجة و بين ما يكون موضوعه الاعم عن موضوع دليل الواقع

اعم من وجه.

ان قلت يلزم في ظرف الشك كون الصلوة في الطاهر الواقعي والنجس الواقعي معالان الثوب المشكوك اذا كان بحسب الواقع دماً يكون نجساً وبما انه مشكوك يكون طاهراً واقعا وهذا امر غير معقول.

قلت: لا منع في ذلك بعد كونها الاعتباريين وحيث ان الصلوة تكون واجدة للطهارة تكون صحيحة وحيث يستكشف بعد ذلك وجود النجاسة في الثوب ولا تكون هي تقاوم الطهارة الموجودة لا تورث الاعادة والقضاء وسيقاى زيادة توضيح حول مفاد الاصلين و يظهرهما هو الاقوى في مفادهما المنتهى الى القول بالاجزاء.

ابقاظ: قد اشتهر بين ابناء العلم ان يقال بان اصالة الصحة من الاصول العقلائية فهل ياتي الاجزاء اذا كان هواسلا ممضاة شرعاً ام لا؟ والذي هو التحقيق ان المراد من الاصل العقلائى ليس ان العقلاء بنائهم على ترتيب آثار الواقع على الشك كما في الاصول الشرعية التأسيسية بل المقصود ان هذا الاصل ليس مثل الامارات في حجية مثبتاتها بل هو امارة حيثى بمعنى ان الكاشفية فيها ليست تامة عندهم وان كان بلحاظ الغلبة وبلحاظ ان النسيان والسهو في التخلف عن اتيان القيود المعبرة في المركب خلاف الاصل.

فعلى هذا هي ايضا امارة على وجدان المركب المشكوك مما يعتبر فيه و يترتب عليه آثار ذلك المركب لا الاخر فتندرج في زمرة الامارات وتكون في النتيجة مثلها فلا تغفل عنها.

بحث وتحصيل: قد عرفت ان الا شهر بين ابناء العصر عدم الاجزاء و غاية ما يتخيلوه لذلك ان هذا هو مقتضى كونها مؤدى الاصول احكاماً ظاهرية فان معنى الحكم الظاهري ليس الا ترتيب آثار الواقع مادام الشك و اذ ازال الشك و انكشف الاخلال بالواقع فلا بد من حفظ الواقع لا طلاق دليله فعليه الاعادة والقضاء ولا يجوز ترتيب الاثار على المركب الناقص عقود اكانت او ايقاعات بناء على امكان اجراء بعض الاصول فيها في الشبهة الحكمية و اما ما يقوله صاحب الكفاية والوالد المحقق مدظله و عني عنهما من حديث الحكومة والتوسعة فهو يرجع الى انكار كون الاصلين في المفاد حكماً ظاهرياً كما عرفت منا وتصير النتيجة على رايهم ان ما هو الموضوع للطهارة الظاهرية هو المشكوك و هكذا للحلية الظاهرية و هذا ليس من الحكومة لاختلاف الموضوعين و عند ذلك لا معنى للحكومة راساً بل هو مصداق الطهارة الواقعية و هذا في حد ذاته صحيح الا انه خلاف بنائهم في الاصول من ان مؤديها الاحكام الظاهرية.

فان معنى ذلك ان ماهو موضوع النجاسة والحرمة هو موضوع الحلية والطهارة حال الشك و لذلك يلزم التضاد واجتماع المثليين ويرتفع ذلك التعاند بان الثاني ادعائى بلحاظلا اثر لا واقعى وعند ذلك لا يعقل تعرضهما لحال ارتفاع الموضوع وهو الشك فاذا زال الشك يعلم بقاء الامر بالطبيعة لا معنى لدعوى انه قد اتى بالوظيفة وقد سقط الامر ولا امر اخر متعلقا بها كما ترى في كلماته مدظله فلاحظ و تدبر جيدا

فذلكة الكلام فى المقام: ان الاحتمالات فى قاعدتى الحل والطهارة ثلاثة:

احدها: ما اختاره جمع من المنكرين للاجزاء وهوان مفادهما الحلية والطهارة العذرية حال الشك ولا يجوز ترتيب آثارالواقع بعد زوال الشك وهذا هوالمراد من الطهارة والحلية الظاهريتين.

ثانيها: ماسلكناه فى هذاالمضمار من ان مفادهما جعل الحلية والطهارة على عنوان مستقلا فتكونا واقعيين و ليست تقدمها على ادلة الشرائط بالحكومة لان معنى الحكومة هوالتوسعة فى الحكم مع انتفاء الموضوع تكويننا كما اذاورد لا سهو لمن اقرعلى نفسه بالسهوفانه يورث زوال حكم السهو عن كثيرالسهو بالتضييق فى دائرة دليل المحكوم تعبدأ واذورد ان الظن شك فانه يلتحق به احكام الشك بالتوسعة فى دائرة. واما جعل الطهارة على موضوع اخر مباين لموضوع دليل المحكوم بالعموم من وجه فهو لا يورث الحكومة فى هذه المسألة كما هو الظاهر جدا وهذا هو الظاهر من الكفاية و تهذيب الاصول وان كانا غافلين عن لازم مرامهما من انكاركونها من الاصول المنتهية الى الاحكام الظاهرية.

ثالثها: وهو الاقرب 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 حللان حال الشبهة والشك ويكون الحاصل تقييد ادلة الاولية بها وهذا من غير فرق بين الشبهات الموضوعية التى يمكن التقييد فيها والشبهات الحكمية التى ياتى فيها الدورالمندفع بما تقرر فى محله.

كذلك الامر عند ملاحظة دليل النجاسات و دليل قاعدة الطهارة فيلزم بناء عليه طهارة الدم عندالشك والشبهة ويكون هذا مقدما على دليل الواقع بالضرورة و يصيرالنتيجة الاجزاء لان الماتى به بناء عليه واجد للشرط.

وهذا تقريب جديد للاجزاء غيرالتقريبين السابقين ويمكن اجرائه فى استصحاب الطهارة والحلية ايضا الا ان قضية ما عرفت منا انه من الامارات الابداعية الشرعية ولعمرى ان هذا التقريب اقرب الى افق التحقيق من الاولين الا انه يخص بمثل

هذين الاصلين.

و ما ترى من الالتزام بالحكم الظاهري والعدر الشرعي غير موافق للانصاف ضرورة ان من ياكل لحم الخنزير و هو لا يعلم لا يكون مرتكب الحرام و معذورا بل هو مرتكب الحلال واقعا و حقيقة فهكذا في جانب النجاسات هذا مع انه لا بد عليهم من الالتزام بالاجزاء ايضا ضرورة ان دعوى الطهارة والحلية تحتاج الى المصحح العقلائي والاثر الواضح المصحح لذلك هو سقوط الاعادة والقضاء و اما مجرد الرخصة التكليفية بصورة العبادة في مقابل توهم التشريع المحرم مثلا فهو لا يكفي مع هذا الادعاء انصافا و جدا.

فكما ان رفع المجهول في حديث الرفع يحتاج الى المصحح وتصير النتيجة اختصاص روح الحكم بالعالم كذلك الامر هنا فلا ينبغي الخلط بين ما اذا ورد من شك في طهارة شئ و نجاسته تجزله الصلوة فيه جوازا تكليفيا و بين قوله كل شئ طاهر من ادعاء الطهارة والحمل و الهوهوية لا يصح الامع رعاية اظهر الاثار و اطلاقه يورث جواز ترتيب مطلق الاثار.

فتحصل انه على جميع الاحتمالات يشكل الفرار من الاجزاء و اما الاختلاف في طريق استفادته.

ثم: ان من الاحتمالات و هو رابعها جعل الطهارة للدم النجس لو كان المشكوك دما لا للدم فانه يلزم التهاوت بين الحكم الواقعي و الظاهري و يحتاج الى الدفاع بخلاف ما اذا كان موضوع الطهارة الدم النجس فانه لا منع من كون احدا المتقابلين موضوع المتقابل الاخر كما يكون السطح عارض الجسم التعليمي و الخط عارض السطح و عند ذلك ايضا يلزم صحة الاجزاء لان هذه الطهارة واقعية لا ظاهرية.

فاذا ثبت في النقح ان ما هو الشرط طهارة الثوب فهي حاصلة و اذا قلنا بان هذا شرط و النجاسة مانعة يشكل مرحله بما عرفت

شبهات عنى القول بالاجزاء لا بد من الدفاع عنها و تتوجه الى الامارات

والاصول:

١: لو كان مفاد الامارات عند الشك في طهارة شئ و نجاسته هو الكاشفية التكوينية بحسب طبعها و لكن هذا المقدار غير كاف لجواز ترتيب الاثار على الكشف بل لا بد من لحوقة انشاء الشرع اليها و هو يرجع الى الترخيص على البناء العموم 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 او مالاقيه ليس بنجس لعدم لاقاته الامع الطاهر ولان من شرائط مطهرية الماء كونه طاهرا فاذا ورد من الشرع لزوم البناء العملي على طبقها فلا بد من الاخذ باثاره ومنها ذلك وهذا في الاصول بطريق اولى.

وتوهم عدم توجه هذه الشبهة الى من يقول بالطهارة الظاهرية العذرية عند الشك غير صحيح لان قضية ادعاء الطهارة هو ترتيب آثارها اجمالا و تقتضى اطلاق الادعاء ترتيب جميع الاثار ومن الاثار البارز في الماء طهارة ملاقيه وعدم نجاسة مالاقيه تعبداً او ادعاءً ولو انكشف الخلاف وتوهم ان طهارة الملاقى ليس من آثار الملاقات شرعا في غير محله لان المقصود هو عدم لزوم ترتيب آثار النجاسة على الملاقى بعد الملاقاة وهذا هو غير ممكن بعد تعبد الشرع بطهارة الملاقى بالفتح.

٢: بناء على هذا يلزم الاجزاء في الوضوء والغسل والتيمم و كل شيئى اشترط بالطهارة في تأثيره او موضوعيته للاثر مثل طهارة الارض لمطهرته والتراب لمطهرته في الولوج وهكذا كطهارة المعقود عليه و يلزم عدم لزوم الاعادة بالنسبة الى ذات الطهارات الثلاث، لانه وقعت من اول الامر صحيحة ولا 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 شك في حصول رضاعه ثم تبين الخلاف انه يصح العقد و يترتب عليه آثاره، وهكذا لو استصحب مالكية زيد لفلان ثم باعه ثم تبين الخلاف وانه صح البيع و يجوز له ترتيب آثار ملك زيد حتى بعد الانكشاف وهكذا من الاشباه والنظائر.

٤: بناء على ان النجاسة مانعة عن صحة البيع في الاعيان النجسة و يلتحق بها التنجسات الغير القابلة للتطهير فلوشك و اجرينا البرائة الشرعية عن المانعية بناء على عدم كونها مثبتا هنا كما في المركبات العبادية فيصح البيع و يترتب عليه الاثار الى الابد و يصير المشتري مالكا للمثمن وهكذا.

٥: لوصح الاجزاء يلزم جواز اكل الذبيحة اذا اتكل على اصل من الاصول في صحة الذبح ظاهرا ثم تبين الخلاف مثلا لوشك في اسلام الذابح و استصحب اوفى حديدية القاطع فاستصحب اوفى بقاء القابلية فاستصحب ثم تبين خلاف الكل فانه يترتب آثار الحلية حتى بعد التبين و من هنا يظهر الشبهات الاخر الكثيرة في ادوار الفقه على هذا المعنى الحديث. ومنها انكار الضمان اذا تلف مال الغير بتوهم انه ماله استصحابا

فتامل، ومنها الاجزاء في مستثنى قاعدة لا تعاد فلوصلى باستصحاب الطهور او باستصحاب بقاء الوقت ثم تبين الخلاف فلا يعيد مع ان ضرورة الفقه على خلافه ومنها غير ذلك.

اقول: قديشکل تارة بان الاصول الجارية في كثير من الامثلة المزبورة مثبتة وفيه ان ذلك ممنوع الا فيما شذ مع ان الاستصحاب عندنا حجة في مثبتاتها والاشكالات مشترک الورد بين الامارات والاصول فلا بد من حل هذه المعضلات جدا واخرى بان قضية ماسلف من اشتهار القول بالاجزاء حتى في الامارات هو الالتزام بهذه الامور وفيه ان القدر المتيقن منها في الصلوة ولا دليل على ذهاب الامامية الى الاجزاء في مطلق المركبات ولعل استنادهم فيها الى قاعدة لا تعادلا القواعد العامة فليتامل جيدا.

والذي هو الحق ان وجه الاجزاء في الامارات كان امرا وحيدا وهو الاستظهار من ادلة تنفيذه بان الشرع المقدس لا يكون ملتزما بواقعياته على كل تقدير وقد فرغنا عن سد ثغوره فاذا ان امكن في كل مورد الالتزام بالاجزاء فهو والا فيعلم من الخارج ان الواقع محفوظ على جميع التقادير.

وبعبارة اخرى الواقعيات مختلفة المراتب فطائفة منها محفوظة على جميع التقادير بحيث لا يجوز الشرع العمل على طبق الامارات والاصول بل يوجب الاحتياط والتورع و بعض منها يرخص في العمل على طبق الامارات دون الاصول و بعض منها يرخص على الاطلاق ولكنه بعد انكشاف الخلاف يعلم انه لا يتجاوز عن واقعه و بعض منها يكون مورد التجاوز ولا يوجب الاعادة والقضاء كما في مثل الصلوة مثلا بالنسبة الى كثير من اجزائها وشروطها وهكذا.

فعلى هذا ان لم يقم دليل من الاجماع والعقل والنقل على محفوية تلك الواقعيات فقضية القاعدة الاولى هو الاجزاء فالتفكيك بناء على هذا بين الاحكام المتمم بها وبين غيرها ممكن جدا.

و من تلك الامارات هو الاستصحاب على رايها فاذا رايها ان مفاد النصوص الخاصة هي الاعادة بعد التوجه الى فقد الصلوة للطهور والوقت فيعلم من ذلك ان الشرع ملتزم بذلك ولا يكون رافع اليد عنه فاغتنم. فكثير من الاشكالات المزبورة كان منشأها التمسك بالاستصحاب ويكون طريق الحل والدفاع منحصرًا بذلك، واما مجرد استيحاش الفقهاء في العصر عن الالتزام بامر فهو غير كاف للكشف عن الاهمية عند الشرع ولذلك يمكن الالتزام بحلية الذبيحة بعد انكشاف الخلاف في الموارد التي اشرنا اليها.

هذا في الامارات، واما الاصول، فقد عرفت منا وجوها للاجزاء و كان اول هذه

الوجوه الوجه الذي اخترناه للاجزاء في الامارات، فعلى هذا في مورد الاصول ايضا يمكن التفكيك كما لا يخفى. وعلية لا يتوجه الشبهة الاولى اليها لان رفع اليد عن الواقعات الاولى في موارد الامارات و الاصول لا يورث الحكم بطهارة ملاقي النجس او الحكم بعدم نجاسته لا جنبية ذلك عما هو المقصود.

نعم يلزم رفع اليد عن شرطية طهارة الماء في الوضوء وغيره و عن شرطية طهارة الثوب في الصلوة لا عن شرطية طهارة الماء في رفع النجاسة عن الثوب الملاقى اياه ولو قلنا بانه يلزم عليه رفع اليد عن شرطية الصلوة بالطهور لاعن شرطية الوضوء بالماء الطاهر كان اولى لا نه بناء عليه يلزم عليه الوضوء للصلوة الاتية و تجب عليه الاعادة الصلوة و قضائها لا نها تكون صلوة بلاطهور و قضية المستثنى في قاعدة لا تعاد و بعض النصوص الاخر اهمية هذا الشرط، فيعلم من هنا عدم رفع اليد عن واقعه و هو اشتراط الصلوة بالوضوء

و مما يؤيد ذلك ان ما هو المطلوب النفسى هو القياس في المقام لا المطلوبات الغيرية كالطهارات الثلاث. فعلى ما تقرر هنا ارتفعت الشبهة الثانية ايضا لان التوسع في الواقعات والمضى عنها بمقدار الضرورة واللازم بحكم العقل فلا معنى للحكم بطهارة باطن القدم او الولوغ بل غاية ما يغمض الشرع عنه نظره هي القيود المعتبرة في الواجبات النفسية. فهذه الطريقة قابلة للذب بها عن الشبهات كلها، مثلا في مثل العقود والايقاعات لا معنى لتصحيح الشرع اياها حتى يترتب عليها آثار الصحة من الاول الى حين الكشف اولى الابد بل الشرع يرفع اليد عن المحرم والمبغوض الذي له في البين و هو النظر الى الاجنبية والدخول اليها و التصرف في مال الغير بغير الاذن لان ما لا يجامع مع الترخيص الى العمل بالامارات والاصول ذلك لاذاك فلو تبين الخلاف و علم فقد العقد او الايقاع للجزء او الشرط فلا بد من اعادته و في مثل رفع مانعية النجاسة عن صحة العقد فرضا يرفع اليه عن حرمة اكل الثمن فلا معنى للبناء على الصحة. و في مثل الذبح بغير الشرائط الاولى يرفع اليد عن حرمة اكل الذبيحة الفاسدة لا نجاستها وهكذا. فبناءً عليه تبين الى هنا ان القول بالاجزاء في الامارات والاصول لا يستلزم هذه الشبهات راساً مما ان الوجه في ذلك غير الوجوه التي توهمها الاصحاب قدس سرهم.

و اما بناء على بعض الوجوه في الاجزاء في الاصول فالشبهة يختص بطائفة القائلين بالاجزاء و لكن قد عرفت ان الاجزاء هو مقتضى جميع التقارير في مفاد قاعدة الحل و الطهارة فلا بد من الدفاع عنها، و يدور الامر بين احد الامرين اما انكار اطلاق القاعدتين

بل و حديث الرفع بدعوى ان مطلق الاثار ليس مرفوعا ولا مترتبا على الحل والظاهر 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 تحتلط.

فتحصل الى هنا ان الاجزاء لا يكون الامن و جهين: احدهما اسقاط شرطية ماهو الشرط حال الجعل و عدم الاطلاع على الواقع، ثانيها اثبات واجدية الماتى به للشرط لانه 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 الفراز عنها الا بالترام بها و غير خفى انه بناء على ماسلكناه من الاجزاء لا بد من القول به فى جميع خصوصيات الامور به فى جميع ابواب الفقه كالحج والصوم والخمس والزكاة مثلا اذا امثل حسب الادلة فادى وظيفته فى الوقت المضروب له ثم تبين نقصان ماتى به فهو يجزى عن الواقع و الكامل، نعم فيما لا وقت له شرعا بحث ياتى ان شاء الله تعالى

تذنيب: قد عرفت قضية الاصول العملية عندالشك فى الاجزاء فى مباحث الامارات و من هنا يظهر النظر فى مقتضاها هنا، فلو شك فى الاجزاء فان كان منشاء الشك الشك فى اصلية شئى و اماريته فقد مضى البحث عنه و ان كان منشاء الشك 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 الشك او تخصيص ادلة الواقع بماوراء الشك والشبهة، فهل مقتضى الاصول العملية يكون الاشتغال والاحتياط او البرائة و جهان مضى سبلها سابقا و تحقيقه ان المفروض فى المسئلة هو البناء على اطلاق ادلة الواقع و ان ماهو الشرط مثلا شرط على اى تقدير فاذا شك فى مفاد ادلة الاصول فلا بد من الاحتياط لان الشك فى الواقع و شرطية ماشك فيه يرتفع باطلاق دليل الواقع. اللهم الا ان يقال بالاجزاء على جميع الاحتمالات فى مفاد ادلة الاصول كما عرفت منا فعند ذلك يتعين الاجزاء. نعم لو فرضنا عدم القول بالاجزاء على بعض التقاريب فى ادلة الاصول فالمرجع اطلاق دليل الشرط فيلزم الاعداء والقضاء

الموقف الرابع:

لواتكل على امانة او اصل في ترك الطبيعة الموقته ثم تبين بعد مضي الوقت وجوبها فيه فهل يجب القضاء بعد ثبوت الدليل عليه ام لا؟ لان الترك المستند اليه كاشف عن رفع اليد عنها عند التخلف مثلا اذا قلنا حسب الدليل الاجتهادى او البرائة الشرعية بعدم وجوب صلوة الكسوف ثم تبين بعد ذلك وجوبه في الوقت والقضاء خارج الوقت و كان لدليل القضاء اطلاق ولكنه ليس نصافي ذلك، فهل يجب القضاء ام لا؟ وجهان ويوجه الثاني بان الترك المستند الى الدليل مع ملاحظة امضاء الشرع الطرق وتأسيس اصالة البرائة الظاهرة في رفع اليد ورفع مالا يعلم ادعاء بحسب جميع آثاره شواهد على عدم وجوب تلك الصلوة على هذا المكلف، نعم لو تركها عمدا في وقتها فعليه القضاء، وبالجملة قضية ماسلف منا هو الاجزاء بالمعنى الاعم اى يسقط التكليف الاولى و بعبارة اخرى يكشف عدم ثبوته بالنسبة اليه.

ولعمري ان من يلتزم بالاجزاء في المسألة الثالثة لا بدوان يلتزم به هنا لاتحاد الملاك والمناطق، وهكذا اذا استند الى الاستصحاب في بقاء شعبان ثم تبين انه من رمضان او استند اليه في بقاء الوقت فترك الصلوة بظن سعة الوقت ثم تبين خروجه وهكذا. نعم فيما اذا علمنا من الخارج اهمية الواجب وان الشرع لا يمضى ولا يتجاوز عنه فعليه التدارك خارج الوقت كما عرفت تفصيله، ثم ان مقتضى اصول العملية عند الشك هى البرائة لان القضاء بالامر الجديد وموضوعها الفوت وهو غير محرز ضرورة ان الفوت فرع وجود التكليف ومع التجاوز عن التكليف لا فوت. اللهم الا ان يقال قضية اطلاق دليل الواقع بطلان ماقي به فعليه القضاء.

ان قلت التجاوز عن التكليف لا جل المزاحمة مع مصلحة التسهيل لا يورث قصورا في مصلحة الواجب فلو تخلف وتركه يصح ايجاب القضاء عليه لصدق الفوت.

قلت: هذا بحسب التصور والثبوت و من المحتمل دخالة عدم المزاحمة على مصلحة التسهيل في مطلوية العبادة مثلا فلا يمكن كشف مطلوية المادة بعد سقوط الهيئة لاجل المزاحمة. فتحصل ان الاجزاء في الواجبات الموقته بمعنى عدم وجوبها عند الاستناد في تركه الى سبب شرعى متعين و يمكن دعوى عدم سقوط الهيئة الا ان الشرع يرفع اليد عن ايجاب القضاء على مثله تقتضى تسببيه الى الترك فيكون في فسحة عن التكليف منه عليه فاغتم وتدبر.

ذنا به: الواجبات الغير الموقته شرعا سواء كانت واجبة على سبيل الفور فالفور كصلوة

الزلزلة او كانت واجبة على الاطلاق كالكفارات مثلا فان اتى بها ناقصا لاجل الاستناد الى امانة او اصل فالاصل يقتضى الاجزاء فيها على ما تقرر فلو ادى في الزكوة من الغلات حنطة نازلة ثم تبين وجوب اداء الحنطة الغالية او من كل حنطة تعلقت بها الزكوة فانه يجزيه ما اداه وهكذا في ساير ما يتعلق بها الزكوة.

واما اذا تركها مستندا الى دليل شرعى فاخر صلوة الزلزلة مستندا الى عدم الدليل على وجوبها او ترك اداء الخمس مستندا اليه ثم تبين وجوبه او ترك كفارة الدخول حال الحيض مثلا ثم تبين وجوبها فهل عليه الاداء ام لا؟ وجهان: ولكن الاظهر ثبوته لان الترخيص الى التمسك بالطرق والاصول لا يزاحم مرامه ومقصوده حسب الفهم البدوى وهذا نظير التمسك بالدليل في ترك الطبيعة في بعض الوقت ثم في الوقت تبين وجوبها.

وبعبارة اخرى قضية حديث الرفع في ساير الموارد هو الرفع بجميع آثاره من القضاء والاداء وفيما نحن فيه يكون رفعا للتكليف بآثاره وليس من آثاره الاعادة والقضاء ولا يكون الحكم موضوعا واقعا حتى يشك في حدوثه بعد العلم فيكون الحكم ثابتا بعد رفع الجهالة فافهم واغتمم ولا تكن من الجاهلين.

بل لك دعوى عدم جريان حديث الرفع في الواجب الموسع المشكوك وجوبه قبل ان يضيق وقته بان يكون في تاخيره التهاون فانه لا منته في رفعه كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى بعد اطلاق الواجب بحسب الازمنة فلا وجه لرفع اليد عنه في مورد التخلف لعدم حصول التزام المزبور في المضيقات والموقتات فاذا تبين وجوب صلوة الزلزلة وجوب الخمس وهكذا فعليه الاداء

وتوهم ان قضية ذلك انكار الاجزاء في الموقتات الموسعة اذا تبين وجوبها في الوقت في محله الا ان اهم الواجبات الموسعة هي الصلوات وقضية ماتقرر في محله استحباب الايتان بها فورا وفورا وهذا يرجع الى ملاحظة الملاكات ونتيجة ما ذكرناه تقديم ملاك التسهيل في الترخيص بالعمل بالطرق والامارات والاصول. هذا آخر ما اردناه في هذه المسألة وقد خرجنا عن اقتضاء الكتاب الا ان ذلك كان مقتضى الباب لابتناء الاصحاب بها في كثير من الابواب فليعذرني اخواني في الخروج عنه والله ولى التوفيق واليه 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 مورد البحث عند الاعلام من بدو حدوثها، و كان ذلك بين العامة و الخاصة معنونا فى كتبهم الاصولية ولا يحضرنى الان تاريخ البحث مع قلة جدوها و على كل تقدير.

لا شبهة فى انه اذا كان شئى واجبا و كان فى وجوده الخارجى محتاجا الى المبادئ الخاصة و المقدمات المعينة من الشرائط و العلل و رفع الموانع و هكذا و كان هذا واضحا عند العقل فالعقل يدرك لابدية ذلك قضاء لحق امتناع المعلول بدون علته فبعد ادراك العلية و تشخيص العلة يدرك لزوم ذاك عند ارادة إيجاد الواجب و ذى المقدمة و هذا لا يعقل ان يقع مورد النفي حتى يبحث عنه عاقل و ايضا ليس البحث حول ان الارادة المتعلقة بالواجب و الوجوب الثابت لذى المقدمة يترشح بنفسه الى المقدمات الدخيلة فى تحققه لان معنى ذلك كون المقدمات داخلا فى اجزاء الواجب فهو خلف و لا يقول احد بان هذا الترشح قهرى لعدم امكان تعلق الشئى بعد الاضافة الى شئى آخر بشئى ء ثان لانه قد تشخص بذلك 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 و الامر بعد ادراك الابدية العقلية هل يوجب المقدمة ايجابا انشائيا كما يوجب ذى المقدمة لانه كثيرا ما يحتاج الواجب الى المقدمات و لا يكون لا يجابها فى الاخبار و الاثار

اثر فلا معنى لالزام الشرع على ايجاب المقدمة بعد ايجاب ذى المقدمة.
ولا ايضا في ان الوجوب الثابت بنحو الحقيقة يستند حقيقة الى المقدمة ام مجازا
فيكون البحث لغويا ولا يعقل ان يكون البحث في اصل الملازمة بين ارادة الشئى و ارادة
المقدمات ملازمة طبيعية تكوينية لان المقدمات كثيرا مامذهوة مع ان ارادة المقدمة
ليست معلول ارادة ذى المقدمة و مخلوقها بل هى مخلوق النفس و معلوها كارادة ذى
المقدمة. نعم هى من مبادئ تلك الارادة ولكن مجرد كونها من مبادئ ارادة المقدمة لا
يستلزم تحقق الارادة التشريعية فى نفس المولى قهرا عليه.

فتحصل ان الوجوب و الايجاب ليس بمجرد درك التوقف الثابت فى نفس الامر
و لو كان عالما بالمقدمات على الاطلاق كما فى المولى الحقيقى و الشرع الواقعى فانه
امرا اعتبارى انشائى يقوم بالظهار ولا ايضا فى ان المولى هل له طلب نفسانى من العبد بالنسبة
الى المقدمات و عنوان ما يتوقف عليه الواجب لان هذا بحسب الثبوت غير قابل للانكار
ضرورة ان الامر المتوجه العالم بجميع المقدمات و الطالب لشئى طلبا جدياً و الشائق اليه
شوقا عاليا يطلب بحسب الطبع النفسانى و بحسب الارتكاز الوجدانى و لا جل العشق الى
المطلوب الا على طلبا نفسانيا اى يكون ذاعلاقة بذلك و ذاعجة و الاشتياق اليه ولكنها
ليست ارادة فانها صفة فعالة للنفس و مخلوق صادر منها على ماتقرر منا فى محله و فى
هذا الكتاب و لا يكون من اللوازم لتلك الارادة كساير اللوازم بل الذى يمكن ان يقع محل
النفي و الاثبات.

هوان الامر بعد الامر بالشئى و بعد درك اللابدية القهرية و بعد ثبوت الشوق
اليها طبعا فهل يريد ذلك كما اراد الواجب الاصلى و ذالمقدمة ام لا؟ او يقال هل
ابراز الطلب الى الشئى و انشاء الارادة التشريعية قرينة عقلائية و كاشف عرفى عن
حصول تلك الارادة منه الى تلك المقدمات بعد امكان ذلك ام لا فن اوجب استظهر
ذلك و من انكر اقتنع على مقتضى الصناعة بعد فقد الدليل اللفظى عليها و مما تذكرناه
يظهر مواضع الخلط و الاشتباه فى كلمات القوم حتى الوالد المحقق مدظله و من العجب
ماتوهمه القوم من ان البحث هنا حول ترشح الارادة قهرا عن ارادة ذى المقدمة و انت
خبير بان ذلك يرجع الى كون الارادة الثابتة لمخلوق الارادة الاولى و هذا واضح المنع.
وما افاده الوالد مدظله من جعل الملازمة بين ارادة الواجب و ارادة ما يراه 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 او يمكن ان يقال بانه يريد ذلك زاندا

على الشوق والاشتياق ام لا؟

ولو كان الوجوب والارادة قهرى الوجود بعد تلك الارادة لانها ليست الا الشوق المؤكد و هو حاصل فلا يبقى مورد للنزاع و يصير القول بحجوب المقدمة قطعيا لان الشوق والميل الطبيعى قطعى ووجدانى. فتحصل ان مقدمة الواجب ليس مورد البحث وجوبها بالمعنى الاعتبارى الانشائى فانه ممنوع قطعيا الا فى مقدمات اوجها الشرع بالفاظ الايجاب بل المراد هو حصول الارادة التشريعية فى نفس المولى كالارادة التشريعية الموجودة فى نفسه بالنسبة الى ذى المقدمة.

فيكون عليها ما هو 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؟.

واما التعبير بالوجوب فهو غلط لان الوجوب والايجاب فرع الانشاء والابرار ولا معنى لارادة اللزوم العقلى منه لانه امر مفروغ عنه كما هو الواضح.

ولا يخفى ان الفرق بين الارادتين هوان الاولى ليست من مبادئ الوجودية ارادة بخلاف الثانية والارادة المتعلقة بالمقدمة فانها من مبادئ الارادة الاولى المتعلقة بايجاب كذا وليست المبادئ الموجودة فى النفس موجبة لاجبارها على خلقها حتى يقال باضطرارها اليه لما تقرر منا ان النفس مختارة فى ذلك ولو حصلت مبادئها التى توهمها القوم مباديا لها.

ضرورة ان مع الشوق الاكيد اليها لا مانع من عدم تجمع النفس على ابداعها لملاحظة مصالح اخر ومنها الثمرات المترتبة على القول بالوجوب فى باب المقدمة فانه يمكن ان لا يتصدى لايجادها بلحاظ ان لا يترتب تلك الثمرات عليها فافهم و اغتمم و كن من الشاكرين.

ثم ان العنوان الجامع هو عنوان ما يتوقف عليه الواجب فلواتزم احد بوجوب المقدمة فلا يقول بان ما يراه المولى مقدمه هو الواجب او ما يراه العبد مقدمه هو اللازم لاختلاف تشخيص المولى عبده فى ما هو الموقوف عليه احيانا وحيث ان البحث لا يختص بالمولى الحقيقى الواقف على كل الامور فلا بد من اعتبار عنوان جامع يشمل ما هو الموقوف عليه واقعا و يشترك فيه جميع الموالى وهو هذا كما لا يخفى.

الامر الثانى

اختلفت كلمات الاعلام فى ان هذه المسألة 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 ذلك بعد الفراغ عن اصل وجوبها والافلا معنى لذلك البحث، ام هي مسألة تعد من مبادئ الاحكام كما اختاره السيد الاستاد البروجردى قدس سره تبعا للحاجي والبهائي وهو مختار المحشى المدقق قدس سره معللا بان القدماء كانوا يباحثون في فصل عن معانداة الاحكام وملازماتها ويسمون المبادئ الاحكامية وهذا منها ولا يكون من مباحث الاصول، لان موضوعه هو الحجة في الفقه ولا معنى للبحث عن الحجية هنا بل البحث عنها بعد الفراغ عن اصل وجودها وما هو محل البحث هي الملازمة لحجية احد المتلازمين على الاخر واضحة ولا معنى للبحث وان لم تكن ملازمة فلا معنى للحجية. و انت خبير بما مرنا في محله من ان المعتبر في العلوم هي المبادئ التصورية والتصديقية وليست مبادئ الاحكام. الاراجعا الى احديها هذا مع ان ما هو محط البحث هو حجية الملازمة ولا يلزم في المسائل التي يحمل عليها الحجية كونها محل الخلاف كحجية القطع، فبعد ثبوت الملازمة يبحث عن حجيتها فتصير بحث المقدمة من المبادئ التصديقية لموضوع هذه المسألة.

او هي 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 بدأ يتمسك بمثل ذلك ولكنك عرفت بان عنوان البحث ما ذكرناه و هو انه اذا اوجب الشرع شيئا فهل تكون مقدماتها مراده ام لا؟ وهذا معناه انه هل العقلاء والعرف يرون الملازمة حتى يحكمون بوجود اللازم ام لا؟ فليتدبر

ام هي من المسائل الاصولية كما هو المشهور بين ابناء التحصيل والمعروف بين اهل النظر معللين بان ميزان المسألة الاصولية منطبقة عليها لوقوعها في طريق الاستنباط الحكم الكلي الفرعى او هي مسألة فلسفية وجوه وجهات.

فبالجملة يدور الامر بين المسلكين، فان قلنا بان موضوع العلم هي الحجة في الفقه والدليل عليه و مسائله مقومة تشخيص تعيينات تلك الحجة و مصاديقها فالبحث عن هذه المسألة يكون من المبادئ التصديقية.

وان قلنا بان موضوع العلم ما يمكن ان يقع اعم و مسائله كذا فالمسألة عن مسائل الاصول فتكون النتيجة تابعة لبحث اخر. والذي عرفت منا ان هذه المسألة من المبادئ لانها بعد الفراغ عن الملازمة عنوان الملازمة من مصاديق الحجة و تعييناتها بمعنى ان احد المتلازمين حجة على الاخر فتدبر.

ثم: ان الظاهر من كتب القدماء كالعده وكتاب ابى الحسين البصرى ان المسألة لفظية وبناء المتأخرين على انها عقلية صرفه ومعضه او عقلائية غير دخيلة فيها اللفظ و ما يتمسك به من الدلالة الالتزامية على وجود تلك الارادة غير واقع في محله كما اوضحه السيدالوالد المحقق مدظله و على كل تقدير تختلف الادلة القائمة ولو كان الاستدلال ميزان اللفظية والعقلية فهى مسألة عقلية و عرفية و لفظية فتدبر جيدا.

الامر الثالث

مقتضى ما يظهر من القوم ان ما هو محط البحث هو مقدمة الواجب وهو الفعل الذى وجب بحسب الشرع فيكون الترك الواجب فى المحرمات خارجا عن حريم الكلام و لذلك عقدوا له بابا فى الفصل الاخر ولقد عدل عما ذكره القوم فى الدرر وقال الاولى جعل عنوان البحث هكذا بل الارادات الحتمية للمريد سواء كانت متعلقة بالفعل ابتداء او بالترك من جهة مبغوضية الفعل تقتضى ارادة ما يحتاج ذلك المراد اليه انتهى. وانت خبير بما تقرر فى محله من ان فى المحرمات ليست ارادة متعلقة بترك الفعل راسا ولا يلزم ان لا يصدر عنه الفعل قهرا و جبرابلى الذى هو المراد هو الزجر عن المادة و فى الامر هو البعث اليها و التحريك نحوها. فلا بد من اثبات الملازمة بين الارادة المتعلقة بالزجر و ارادة الترك والبعث نحوه.

ثم بعد اثبات تلك الملازمة يستكشف ملازمة اخرى بين الارادة الثانية و ارادة ثالثة اخرى وهذا غير موافق للتحقيق. فما هو مورد البحث هنا هو مقدمة الواجب. نعم، اذا كان الترك مبعوثا اليه فى مورد فهو مورد النزاع و يكون هو من الواجبات الشرعية كالفعل. فليتدبر جيدا.

الامر الرابع

المعروف والمشهور ان المسئلة ثنائى الطرف و يكون امر المقدمة دائرا بين الوجوب الشرعى الغيرى وعدمه بعد مفروغية لزومها العقلى ضرورة ان الملازمة ان ثبتت فهى واجبة والافلا، ولكنك احطت خبرا و سياتى زيادة توضيح بان من الممكن الالتزام باستحباب المقدمة شرعا مثلا اذا كان الحج واجبا والمشى اليه واجبا عقلا و كان المولى يجدان الناس مختلفون فى الانبعاث عن امر الحج فمنهم من ينبعث عنه بلا لحاظ شىء اخرو منهم من يلاحظ التجارة فى ذلك و منهم من لا ينبعث الا اذا كان فيه النفع الكثير

فاذا ارادى المولى ذلك فتارة يلا حظ الشئى والاقدام فى نفسه فلا يكون فى ذلك مصلحة اصلا واخرى يلا حظ ان هذه الاقدام تنتهى الى الواجب فجعل حذاء كل قدم ثوبا و يكون هذه الاقدام مستحبة ومورد الامر التشريعى الناشى من الامر بذى المقدمة والسرى فى ذلك ان الملازمة بين الارادتين ليست عقلية بل يمكن التفكيك بينها ولكن يمكن دعوى كونها نوعية وغالبية. فاذا كانت الارادة الثانية تحت سلطان المولى فرمما يريد ارادة تشريعية الزامية واخرى يريد ارادة تشريعية نديية ومن ذلك تنحل شبهة الثواب على المشى الى زيارة المولى الكل اميرالمؤمنين عليه السلام ذهابا و اياها الى زيارة السيد الشهيد عليه السلام ذهابا و هكذا.

الامر الخامس

مناط البحث والملاك فى مسألة مقدمة الواجب هوان يكون بين ذى المقدمة و المقدمة احداقسام التقدم حتى يمكن ان يكون الارادة الثانية متعلقة بامر غير ماهو ذومقدمة ضرورة امتناع تعدد الارادة التأسيسية مع وحدة المراد فاذا كان الميزان هو الغيرية الواقعية بحسب الاعتبار لا بحسب الوجود يندرج كل شئى يكون بينه وبين الاخر عنوان المقدمة و ذى المقدمة ولو كانا بحسب العين والخارج متحد الوجود فى سبب النزاع. وذلك لان محل تعلق ارادة التشريعية على ما تقرر فى مبحث تعلق الاوامر ليس الخارج ولا الطبيعية الخارجية بل محط تعلق الامر عالم وراء عالم الذهن والخارج و داخل فيها كما فى عالم الاعتباريات و الماهيات فلاحظ اذا احطت خبرا بهذا المختصر نبين لك امورا:

احدها: دخول العلة التامة والمعلول فى بحث المقدمة لان ملاك التقدم هى العلية و ملاك السبق هى السببية. فلو كان الواجب عنوان المسبب يقع البحث فى تحقق الارادة الاخرى متعلقا بالعلة والسبب، و ان كانت العلة والمعلول مختلفين بالرتبة و متحدين فى معنى اخر.

ثانها: دخول الوجود بالنسبة الى الماهية فى محل النزاع بناء على تجريد الوجود منها فانه لو كان العقل يدرك ان الطبيعة لا تصير قابلة للاثر الابل الوجود فيقع البحث المزبور هنا و يكون الوجود مقدما على الطبيعة تقدما بالحقيقة على ماهو المصطلح عليه فى الكتب العقلية، فاذا امر بالضرب تحصل على القول بوجود المقدمة ارادة اخرى الى ايجادها خارجا مقدمة.

ثالثها: يدخل العلل الناقصة و المعدات الوجودية التي يكون تقدمها على ذى المقدمة مقدما بالطبع و يكون تأخر ذى المقدمة عنه تأخرا بالطبع و هذا هو القدر المتيقن عند الاصحاب في محط النزاع.

رابعها: دخول اجزاء المركب فان ذات كل جزء اذالو حظ بالنسبة الى المركب التالي كالبيت والاعتبارى كالصلوة بل والحقيقى كالجسم على اشكال منافي تركبه ولقد تحرر في كتابنا القواعد الحكيمة بساطته فهو امر مباين للكل ولا يعتبر منه عنوان الجزئية في هذا اللحاظ لان المنظور هو ذاته لا عنوان الجزء و يصح في هذا اللحاظ سلب عنوان الصلوة عن الركوع والسجود و هكذا كل واحد من الاجزاء اذالو حظ مستقلا و بعنوانه الذاتي الدخيل في تحقق الكل.

وهذا قسم اخر من التقدم والسبق فلك ان يعبر عنه بالتقدم بالطبع لان الصورة والمادة كل واحد مقدم على الجسم بالطبع و ان كان الجسم في ماهية مركباتها على المشهور اوسمه باسم اخر و هو التقدم بالذات مثلا و سياتى شبهات على اندراج بعض هذه الاقسام في محل النزاع مع دفعها.

خامسها: اندراج اجزاء المركب بما هي الاجزاء فان كل جزء و ان 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 هذا الجزء الخاص، ثانيها ما يصدق مثلا تارة يلاحظ الشئ المركب الذى ليس له الا جزآن فاذا اعتبر احدا الجزئين مقابل الكل لا يصدق على البقية اسم الطبيعة في هذه المرتبة و اخرى يلاحظ المركب ذا اجزاء كثيرة كالصلوة فاذا لوظ جزئها فلا يسلب عنوان الصلوة عن البقية فعليه ما يكون من قبيل القسم الاول يكون تقدمه على المركب تقدا بالتجوهر و ما يكون من القسم الثانى يكون تقدمه بالذات او بالطبع ايضا.

و يكون عنوان الجزء غير منتزع عن الجزء الملحوظ حذاء المركب و ينتزع في الفرض الثانى لان كلية الكل باقى بالآخرى فلا مانع من انتزاع الجزئية نعم مع ذلك كله لا يعقل انتزاع الجزئية على وصف العفلية و ان كانت البقية كلا فانها ليست كلا بالقياس الى هذا الجزء الاشانا كما ان هذا الجزء ليس جزء له الاشانا ولكن مناط تعلق الارادة الثانية موجود وهى الغيرية في مرحلة اللحاظ والتشريع.

سادسها: دخول قيود المركب في محل النزاع ايضا ضرورة ان المركب قد يكون ذا اجزاء كالركوع والسجود وقد يكون ذاقيد و شروط كالطهور والستر والاستقبال وهكذا،

فان كل واحد من الاجزاء سواء كان جزء متدرج الوجود غير محفوظ مع الطبيعة كالاجزاء الاولى او جزء محفوظا معها من اول وجودها الى آخرها كالشروط والقيود المزبورة فانها متعلق الامر الاول والارادة الاولى بعين تعلقه بالكل الاجمالي و كل واحد منها غير المركب و يسلب عنه عنوان الصلوة فتثبت الغيرية و يحصل مناط تعلق الارادة الثانية به.

فبالجملة المناط والميزان بعد فرض كونها مقدمه وذالمقدمة لمتعلق الارادة الاخرى بالمقدمه هي الغيرية في عالم الاعتبار واللحاظ الموافق للواقع الاعتباري لالخارجي والعيني والتكوين فلا تختلط.

سابعا: دخول امثال الطهارات الثلاث في محل البحث ايضا لان كونها محصلات القيود المعتمدة في المركب لا يضر بكونها بنحو من مقدماته ولذلك اشتهر هذا في الاندراج ايضا فليتأمل.

فتحصل حتى الان ان مناط دخول شيئي في محط البيت ثبوت الغيرية بينه وبين ذي المقدمة مع توقف ذي المقدمة عليه نحوامن التوقف سواء كان ذلك يرجع الى التوقف في الوجود او التوقف في الاسم والماهية. وقد عرفت ان ظرف الغيرية هو ظرف تعلق الارادة والجعل اى يعتبر الغيرية في مقام الجعل والتشريع ومقام تحقق الارادة الثانية التشريعية التأسيسية وان سلبت الغيرية بحسب الوجود والخارج. و مما ذكرناه يظهر مواقف الضعف في كلمات القوم ره وينقح طريق الدفاع عن الشبهات المتوجهة في المسئلة لكن لمكان ابتلاء الفضلاء والمحققين بالاشكالات والانحرافات لابد من التفصيل في الامر والله من ورائها محيط.

شبهات وتفصيلات

١- ليست الاسباب التوليدية والعلل التامة داخله في محط البحث وذلك لان الامر الاول والارادة الاولى ترجع من مصها بحسب اللفظ والانشاء الى العلة والسبب لازمه مورد القدرة والاختيار دون ذاك، ولان العلة والمعلول لا يختلفان الا بالاعتبار في 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: اولاً: ان ماهو المحرر في محله امكان كون الواجب الشرعي هو السبب و يكفي لاختياريته اختياريه سببه ولا داعى الى تبديل مصب الارادة الاولى هذا مع ان ماهو المأمور

به نوعا يكون له الاسباب المتفرقة الناقصة التي تجمعها في العين يستلزم وجود المعلول والمسبب و مجرد تخلل الارادة لا يستلزم تجويز كون الواجب في هذه المواقف نفس ماهو الامور به انشاء و في العلة التامة علتة و سببه بل مع ملاحظة ان ماهو مورد الاختيار حقيقة هي الارادة الفاعلية لا الفعل فانه مختار باختيارية الارادة لا يلزم انقلاب جميع الواجبات الشرعية الى الامر الاخر فليتدبر.

وثانيا : ليس معنى العلية وحدة وجود العلة والمعلول وان قلنا بان معنى العلية هي الشأن كما هو المقرر 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 العنواني الكاشف عن اختلاف الاعتبارين في تحصل الارادة الثانية ضرورة ان المولى اذا قال حرك المفتاح فانه غير ما اذا قال حرك يدك و اذا كان بين العنوانين في عالم التشريع اختلاف و غيرية فلا بأس بتعدد الارادتين حسب ما عرفت من الميزان والملاك في موضوع البحث فما اشتهر في الاسباب التوليدية كاللقاء والاحراق والقتل والضرب بالبندقة والتقبيل والرجوع في المطلقة الرجعية غير تمام لاختلاف العنوانين حسب الاعتبار واقعا في محط التشريع ، ومما ذكرناه يظهر مكان توسعة هذه الشبهة الى العلة الناقصة بالبيان الذي تحرر مع مامر من جوابه و بعبارة اخرى لومت هذه الشبهة وهي 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 في مباحث الارادة ، وثانيا خروج جميع المقدمات الخارجية والداخلية عن حريم البحث لان المعلول لا يحصل الا بعد تجمع العلة الناقصة و حيث ان العلة و المعلول مختلفان وجودا في الاعتبار و هو غير كاف لتعدد الارادة ليلزم عدم حصول الارادة الثانية متعلقة بمجموع العلة فتأمل .

٢ : ليس المركب الا الاجزاء الداخلية بالاسر فاذن لا يعتبر الغيرية والبيئونة بين المقدمة وذى المقدمة . و بعبارة اخرى لا يمكن تعلق الارادة التأسيسية الثانية التشريعية بالاجزاء للزوم كون الشئى الواحد متعلق الارادتين التأسيسيتين المستقلتين وهذا محال بالبديهة .

وقد يقال ان المركب و ذوالمقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع والمقدمة هي الاجزاء بالاسر . وانت خبير بما فيه وان قال به الكفاية ضرورة ان الاجزاء بالاسر لا يعقل لحاظه

الاجتمعا فيكون هذا التعبير والتعبير الاول واحدا. و بعبارة اخرى لا يمكن سلب المركب عن الاجزاء بالاسر ولا العكس لما تحرفى محله ان الاجزاء بالاسر مورد اللحاظ الاجمالى قهرا فيكون هو والمركب و هو الاجزاء في لحاظ الاجتماع واحدا فلا تغفل.

والذى هو الحق ما عرفت من ان المركب يكون تحت عنوان واحد و موصوفا بمفهوم فارد مثل الصلوة والحج والاعتكاف والعسكر والثريا والفوج والدار من غير فرق بين المركبات الاعتبارية والمركبات المؤلفة والمركبات الحقيقية كالبيت والعسكر والجسم، فاذا كان الجزء المزبور يلاحظ حيال الكل و حذاء المركب كالركوع قبال الصلوة فيسلب الكل وهو عنوان الصلوة عنه و يسلب هو عن الصلوة، فيحصل الغيرية في عالم اللحاظ و يكفى ذلك لتحقيق الارادة الثانية و اذا انضم الى الجزء المزبور جزء اخر كذكر الركوع فالامر كذلك ولكنه اذا تراكت الاجزاء الملحوظة قبال الكل بحيث صارت الصلوة صادقة على تلك الاجزاء الملحوظة اجتماعا قبال الكل فلا يكون هى المقدمة بل هى نفس ذى المقدمة والمركب، ولا يحصل الغيرية حينئذ حتى يحصل المتعلق الاخر للارادة الثانية.

فاترى في كلمات العلمين البروجردى والوالد الخمينى عنى عنها فهو في غاية المتانة في حل هذه المشكلة ولكن لا يخلو عن قصور مما لا يلزم مراعاة كل جزء عليه، بل المناط هى ملاحظة مقدار من الاجزاء بحيث لا ينتفى عنوان المسمى عن الباقية. فاذا لوحظت ثلاثة اجزاء من الصلوة فهى ايضا مقدمه و هكذا الاثنان منها والاربعة.

و اما توهم امكان لحاظ الجزء قبال الكلى مع لحاظ الجزء الاخرى عرض اللحاظ الاول حتى يلزم عدم صدق المركب على الباقي ولا على الجزء الملحوظ فهو غير تمام لان الجمع بينهما غير ممكن لان اللحاظ الاول تقوم بان يكون حذاء الجزء مركبا ولو كان في عرضه لحاظ الجزء الاخر ممكنا يلزم انحلال المركب راسا لا لحاظ الجزء قبال الكل فليتدبر. ان قلت: اذا كان المركب ذا جزئين او لوحظ 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 فعلى و اخرى ذات الجزء حذاء الكل فانه اذا لوحظ الاول فلا تقدم ولا تاخر و يكون لمكان التضائف بين العنوانين ملازمة في الاعتبار والانتزاع، واذ لوحظ الثاني فلا يلزم عدم صدق الكل لان ما فى الكل هو عنوان الكل والجزء مفعول عنه و فان فيه فيصدق ان يقال:

الجسم المركب واحدا جزئيين منه الصورة، فان قولنا احد جزئية الصورة في حال لحاظ الجسم اجمالا وفانيا فيه ما هو جزئه الواقعي بالفعل لا ما هو جزئه الثاني فما هو جزئه الواقعي الفعلي هو موجود معه ومورث لصدق الجسم ولحاظه وما هو ليس لجزئه الفعلي يقع حذاء الجسم ولا يورث سلب صدق الجسم وعدم امكان لحاظ الاجمالي، فافهم واغتم جدا.

ان قلت ليس الجزء الداخلى من المقدمات الخارجية كما ترى ولا من الداخلية لان الكل و هو المركب يتحقق بدونه مثلا الركوع على هذا جزء المركب ولكنه يتحقق بدونه لصدق المركب على ما تقررى الصحيح والاعم على تقييد الاجزاء فما هو المقدمة مالا يتحقق المركب الابيه وما لا يتحقق المركب الا به يكون على ما فرضتم غير مقدمه. وبعبارة اخرى لحاظ كل جزء مقدمة لا يستلزم الاعدم كونه مقدمه لتحقق المركب بدونه ولحاظ المجموع بالاسر مقدمه كما صنفه الكفاية لا يستلزم الا كون المقدمة نفس المركب فعليه تكون الاجزاء خارجة عن محط البحث كما افاده العلامة الراكى قدس سره.

قلت: الجزء تارة يلاحظ الى الطبيعة بماهى الطبيعة و اخرى يلاحظ الى الكل والطبيعة بماهى المامور بها فعلى الاول الامر كما تحقق وليس البحث حوله وعلى الثانى ليس كما توهم لان المامور به لا يتحقق الا به وهذا هو محل النزاع.

٣: قد استشكل العلامة المحشى للمعالم قدس سرهما اشكالا اخر على الاجزاء الداخلية بان دخولها يستلزم اتصاف الشئى الواحد بالوجوبين: احدهما النفسى المتعلق بالكل والثانى غيرى متعلق بالاجزاء وحيث انها ليست الا الكل، فيلزم اتحاد موضوعهما. وانت خبير بان مشاهدة الشبهة عدم امكان كيفية تصوير الجزء والكل والخلط بين ما هو الموقوف عليه و ما هو الموقوف و بعد ما احطت احاطة كاملة على ان الموضوع للوجوب النفسى هو الكل و الموضوع للوجوب الغيرى هو الجزء الملحوظ حال الكل فلا يبق لهذه الشبهة مورد.

وربما يتخيل امكان اجتماع الوجوبين كما فى موارد النذر و فى مثل صلوة الظهر بالنسبة الى العصر، وانت خبير بان فى مورد الاول لا يبقى الوجوبان بحالهما بل يرجعان الى الواحد على ما اشتهر و هذا فيما نحن فيه غير صحيح للزوم كون الارادة الثانية والارادة النفسية متداخله فيرجع الى الارادة الواحدة النفسية الشديدة بالنسبة الى الظهر وهى غير كاف لما هو الغرض فى بحث المقدمة من الثمرة الفرضية الاتى بيانها مع ان قضية ماسلف منا ان مورد الارادة النفسية العبادية فى الواجب المنذور هى الظهر و مورد الارادة النفسية التوصيلية عنوان الوفاء بالنذر فلا معنى للتداخل و فى المورد الثانى ليس الظهر بما هو الظهر مورد

الارادة المقدمة بل هو بعنوان التوقف والوقوف عليه و هذا متحد مع عنوان الظاهر في الخارج و مختلف معه في محط التشريع و الجعل فلا تغفل و تأمل .

٤: ما مر من الشبهات على الاجزاء الداخلية يأتي على القيود الماخوذة في الطبيعة و خروج هذه القيود عن مسمى الطبايع كما في الاعم و الصحيح على ما قيل خلافا للحق لا يستلزم خروجها عن محيط النزاع في هذه المسئلة لان مناط البحث هوان ايجاب شيئي هل يستلزم الايجاب الاخر او ارادة اخرى ام لا؟ و اذا كانت القيود واردة في محل الهيئة فهي كالاجزاء و توهم خروجها عن منصرف كلمات الاعلام لا يورث قصورا في ملاك البحث.

٥: ربما يشكل دخول امثال انطهارات الثلاث في محل البحث و ذلك لان ما هو قيد المأمور به ليس الغسل و الوضوء و التيمم بل القيد هو المعنى المحصل منها فكل ما كان من هذا القبيل فهو خارج لان دخوله و اندراجه في 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 اعمية مورد البحث عن الملازمة بين ارادة ذي المقدمة او ارادة مقدمة المقدمة و بناء على دخول العلة التامة في البحث كما مضى و عرفت .

وفيه: ان ما هو الاقوى عند بعض هوان المقدمة و الواجب الشرطي ليس الا هذه الغسلات الخارجية مع عدم تخلل احدى النواقض بينها و بين المركب . و اما حصول الامر النفساني منها في النفس و انه هو الشرط فهو غير مبرهن عليه و يصير هذا من قبيل شرطية الظهر للعصر هذا اولا فتأمل .

وثانيا: لا يمكن التفكيك بين الارادة الثانية فمن التزم بالملازمة فهو لاجل ملاك يأتي في المرحلة المتأخر ايضا و هكذا ولا معنى لكون البحث حول الملازمة بين الارادة النفسية و غيرها بل الجهة المبحوث عنها اعم منها و من ذلك و ملاكه هوان الارادة المتعلقة لشيئي هل يستتبع الارادة الاخرى متعلقة بما يتوقف عليه ذاك الشيئي ام لا؟ سواء كانت تلك الارادة نفسية ام مقدمة و لذلك لا بد من كون عنوان البحث هكذا لان ايجاب شيئي هل يكون كذا ام لا؟ حتى يقال بان خصوصية الايجاب و الانشاء و الابراز داخله في محط الكلام .

و مما يترتب على العنوان المزبور شمول البحث لما اذا كانت ارادة المولى معلومة بالقرائن لا بالانشاء فانه ايضا مندرج في محط النزاع كما لا يخفى .

وثالثا: ان مقدمة المقدر و محصل المقدمة و علة القيد و الجزء اذا لوحظت نسبة

الكل اليه يكون بينها الغيرية و التوقف، فيكون داخل البحث ولا يلزم مراعاة المقدمات القريبة حتى يشكل الامر هنا كما هو الظاهر. فالمحصل مما قدمناه الى هنا اندراج جميع هذه الامور في محط البحث ومصب التشاح بلاشبهة.

نعم الجزء بما هو الجزء و هو الفاني في الكل لا يمكن لحاظه لانه بالحفاظ يخرج عن الجزئية الفعلية و يصير جزءاً شأنياً. وعليه لا يعقل اعتبار الالثنينية بين الجزء الفعلي لان حقيقة الجزء الفعلي مرهون الغفلة و اذ انظرنا اليه فهو خذاء الكل فما ترى في كلمات المدقق المحشى قدس سره لا يخجلون ألتأسف والبحث بعد كونه عرفيا لاندرد مناهله العقلية.

٦: ربما يشكل اندراج الاجزاء الخارجية التعبدية و هي في اصطلاح الصحيح مثل الطهارات الثلاث قبال المقدمات الوجودية والاجزاء الداخلية والقيود والشروط لاجل ان الالتزام بالملازمة يستلزم سقوطها عن المقدمة. و بعبارة اخرى الاجزاء الخارجية التعبدية لا يمكن ان تكون وارده مورد البحث بخلاف الخارجية التوصيلية و ذلك لان مقدميتها موقوف على عدم ثبوت الارادة الثانية والايلزم عدم كونها قابلة لكونها مقدمه و ذلك كما سيأتى تفصيله في تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى وان الواجب الغيرى ليس تعبديا و قريبا، فاذن لا يمكن الاتيان بالطهارات الثلاث على وجه التقرب والعبادة لان الباعث نحوها الامر الغيرى و ما يمكن ان ينبعث عنه العبد هو الامر الغيرى و من وجوده يلزم عدمه لانه يدعوى المقدمة و ما هو الموقوف عليه ولا يعقل امتثال مثله ضرورة ان الامر المتعلق بالصلوة لا يعقلا ان يكون توصليا فالامر المتعلق بالوضوء كذلك و هكذا.

اقول: قد اجيب عن هذه الشبهة في تلك المسألة باجوبة عديدة كلها غير مصدقة ولعل امتن الاجوبة هو ان عبادية الشيء ليس الا بالانبعاث عن الامر والامتثال فقط بل عبادة الشئى تابعة لما عرفت تفصيله في التعبدى والتوصلى فيكون على هذا ما هو المبعوث اليه بالامر الغيرى عبادة ولا يتقوم عنوان العبادة الا بكون العمل مما يتقرب عرفا او شرعا ولو كانت العبادة متقومة بالامر ليلزم ان يكون نهى المشركين عن عبادة الاوثان غير جدى مع انهم كانوا يعبدون الاصنام فنهاهم الشرع الاقدس وهل هذا الا انها ليست متقومة بالامر ولا يضر الانبعاث عن الامر الغيرى بالعبادية بعد كون الامر داعيا الى متعلقه و هي العبادة و ما هو الموضوع لان يعبد و يتقرب به الله تعالى.

٧: المشهور في السنة جماعة ان الاجزاء واجبة بالوجوب الضمنى فلا يعقل اتصافها بالوجوب الغيرى لانها كالوجوب والحرمة في التعاند والتخالف ومعنى الوجوب الضمنى هو الوجوب الانبساطى فهى واجبات بمثله.

وانت خبير بان العناوين المركبة بسائط عرفية وتكون الاجزاء في طرف لحاظها موضوعا للامر مغفولا عنها. وان المولى لا يرى الا الصلوة والحج فلا معنى للوجوب الانبساطي رأسا وانه من الاغلاط الاولى الشائعة بين الفضلاء ولا يتوجهون الى ما يقولون من التجزية في الامر فالتجزية في الامور الاعتبارية يمكن كما ذكرناه في العقد الواقع على المجموع المركب من ماله و مال غيره من غير الانحلال الى العقدين ولكنه في موقف اساس الحاجة لتقدم البناءات العقلية عليه لاجزافا وقهرا ولا ثمرة لهذه التجزية في المقام بعد ارتباطه المركب حسب الفرض وبعبارة اخرى لا يعقل تجزية الواحد الاعتباري الا بلحاظ متعلقه و اذا تجزى فيصير كل واجبا مستقلا ولا يعقل حينئذ اعتبارا لقل والاكثر وهذا خلف ولا شبهة على التجزى ما افاده القوم في ارث الخبار ولكنك تعلم انه يرجع الى استقلال كل من الوارث. في اعمال حصته من الخيار فيما نحن فيه غير مطلوب قطعاً.

هذا مع ان متعلق الوجوب الضمني غير متعلق الوجوب الغيرى فان الاجزاء الموصوفة بالضمنية هي حال فنائها في الكل حتى يكون الكل وتلك الاجزاء واحدة حتى يكون واجبا ضمنيا نفسيا وما هو الموصوف بالوجوب الغيرى هو ذات الجزء الملحوظ ازاء الكل وقبالة على الوجه الذي عرفت مع ان الجمع بين الوجوبين لا يلزم مع قطع النظر عما سمعت لان ما هو مصب الامر الغيرى 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 وهكذا ولا اظن التزامهم، ولو كان التحرز المزبور صحيحا لكان ينبعث عن تلك الاوامر الجزئية مع عدم اطلاعه على عنوان الصلوة و امر الكل ولا اظن التزامهم به فالوجوب الضمني من المجازات لا الحقايق فلا تختلط.

ولعمري ان اساس شبهات الاعلام في المقام قصورهم عن الاطلاع على كيفية اعتبار المركبات و اجزائها مع خلطهم بين الاتحاد والغيرية في الخارج ومحيط التشريع ولذلك ترى انه نسب الى العلامة الراكى ره او غيره بل والشيخ الانصارى قدس سره ان دخول الاجزاء في محط النزاع منوط بكون مصب الاوامر الصور الذهنية لا لخارج و حيث ان المامور به هو الوجود لا الصورة ولا الطبيعة فلا يعقل التعدد بين الكل والجزء لاتحادهما في الوجود. وانت خبير بان من يقول بان المامور به هو الوجودات ليس مقصوده الوجود بالحمل الشائع فاذن لا بد ان يلزم التفكيك في محيط التشريع مع انك قد عرفت ان متعلق

الامر هي الطبيعة و مسألة الوجود والايجاد من اللوازم العقلية التي تدخل في محط البحث هنا ايضا وان كان الوجود والطبيعة في الخارج متحدين هوية.

بقى شيء ذكر العلامة الراكى قدس سره ان ثمرة القولين تظهر في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين في جهة الرجوع الى البراءة والاشتغال فانه على القول بدخول الاجزاء في محل النزاع و ثبوت الملازمة ربما يتعين الاشتغال كما اختاره الكفاية نظراً الى حصول العلم الاجمالي بالتكليف و عدم امكان حله بالعلم التفصيلي بالاقل الاعم من النفسى والغيرى لتولد مثله من العلم الاجمالي السابق عليه. واما على القول بعدم دخولها في محط النزاع فلا تكون واجبة، فينحل العلم لانه اجمالى تخيلى لاواقعى ضرورة رجوعه الى العلم التفصيلي والشك البدوى انتهى بعد تصرفنا فيما هو مقصوده والاذا نسب اليه لا يخلو عن التأسف.

واما توهم ان هذه الثمرة يترتب على القول بالوجوب الضمنى فهو لا يضر لان ذلك لا يورث عدم ترتبها على الوجوب الغيرى. نعم، ربما يخطر بالبال دعوى ان مع الالتزام بالوجوب الغيرى يمكن اجراء البراءة العقلية وذلك لان مجرد عدم انحلال العلم الاجمالي لا يورث تمامية البيان على الجزء المشكوك ولا يصح العقوبة عليه وعبارة اخرى يلزم من الانحلال محذور علمى ولكنه لا يستلزم تمامية الحجة العقلية على مورد الشك ولذلك تجرى البراءة الشرعية في طرف مثل هذا العلم الاجمالي مع ان موضوعها مالا حجة عليه شرعا و عقلا.

هذا وقضية ما سلف في كيفية دخول جزء المركب في محل النزاع ان كل جزء اذا كان يلا حظ بجيال الكل و يكون عنوان الكل عنه مسلوبا و هو مسلوب عن عنوان الكل كالركوع والصلوة فهو غير المركب و يحتاج المركب اليه واما في ماتعارف في الاقل والاكثر من مشكوكية الجزء العاشر فلا يكون الاجزاء التسعة مورد الوجوب الغيرى لانا والطبيعة واحدة ولا يسلب عن الاجزاء التسعة عنوان الصلوة لانا هي فلا تكون واجبة بالوجوب الغيرى فلا يمكن استشهداد الانحلال المزبور من هذه المسألة فلا تغفل و اغتم جداً.

واما توهم ان هذا ليس من نتائج القول بدخول الجزء في محط البحث بل هو من ثمرات القول بالوجوب الغيرى فهو في غير محله لان الوجوب الغيرى لا يمكن الا بعد امكان البحث عنه و هذا لا يتحقق الا مع ادراج الجزء في محل النزاع كما لا يخفى.

ثم: ان الاصحاب قسموا المقدمة الى عقيلة و شرعية و عادية و الى مقدمة الوجود والصحة و العلم والوجوب و حيث لا تكون من المسائل العلمية ولا من التقاسيم الصحيحة

عدلنا عن اطالة البحث عنها والله ولي التوفيق .

الامر السادس

مقتضى ما تحررنا في ملاك بحث المقدمة عدم الفرق بين المقدمات المتقدمة زمانا كالمقدمات و بين الامور الدخيلة في تحصل المامور به المقارنة معه زمانا و بين ما هو المتاخر عنه زمانا الدخيلة في تحققه خارجا و حيث لا شبهة في الاولى والثانية تصل النوبة الى الشبهة العقلية في الثالثة الاتية من ذى قبل ان شأ الله تعالى .

ان قلت: تقدم العلة الناقصة على المعلول و انحفاظها الى حال استجماع شرائط التأثير مما لا باس به كما هو المترئى في جميع العلل الزمانية و اما تقدم تلك 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 و استشكل جل من تاخر عنه بان الوجدان في المعدات على خلافه غافلين عن ان مقصود الكفاية ليس ما هو الظاهر فساده بل مقصوده هوان فرض العلة الناقصة و انعدامها حين تحقق الاثر مما لا يجامع عقلا، وذلك مثل العقد المتصرم بالنسبة الى تحقق المعلول و هى المعنى الانشائى و الملكية الانشائية . فانه كيف يعقل حصول الامور المتاخرة تاخرا عليا مع عدم وجود العلة التامة .

و توهم ان آدم (ع) معد بالنسبة الى النبي الاعظم و معدوم غير نافع لان الالتزام ببقاء اثر المعد الاول مع المعد الاخر يكفي لرفع الشبهة كما هو كذلك في المعدات المترتبة ولكن لا يمكن الالتزام بذلك هنا ضرورة ان الالفاظ المعتبرة في الايجاب و الحروف اللازمة استعمالها في تحقق الامر الانشائى ليست ذات اثر محفوظ في التاخر بالضرورة حتى يقال بان الحرف الاخير و الحرف الاول كالاب و الجد بالنسبة الى الملكية و الابن . و بعبارة اخرى الامر هنا ليس كالامر فى صدور الفعل من الفاعل فان القدرة و العلم من شرائط تحقق الفعل ولكن الارادة هى العلة التى اليها يستند الفعل و يعتبر بقاء القدرة و العلم حين تأثير الارادة، و اما الحرف 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 .

فعلية كما يشكل الامر فى المقدمة المتأخرة يشكل الامر فى المقدمة المتقدمة زمانا و لا يصح ان يقاس ذلك بالصلوة فان الصلوة ليست معتبرة علة حتى يقال بان تصرم

اجزائها ينافي اعتبار العلية للمجموع بل الصلوة نفس المأمور بها فاذا تحقق الجزء الاخير قد تحقق المركب الاعتباري فيسقط امره لانها علة للسقوط كما مضى في بحث الاجزاء. نعم اذا لا حظنا انها علة المعراج و سبب التقرب فيشكل بان المعلول و هو التقرب اما يحصل بالجزء الاخير و هو معلوم العدم او يحصل تدريجاً و اما امكان حصول ذلك مستندا الى التكبير الى السلام و مع ذلك عند تحققه لا يكون للتكبير وجود الانحوا التمجج الهوائى فهو مما لا يمكن الالتزام به عقلاً.

نعم، يتوجه الى الكفاية ان البحث هنا حول ان الوجوب المتعلق بذى المقدمة يستلزم وجوباً اخرام لا وهذه المسألة و مسألة بيع الفضولى و امثالها خارجة عن الجهة المبحوث عنها فى المقام و لا يكون فى الواجبات الاصيله الا وتكون المقدمات المتقدمة عليها زماناً باقية بآثارها حال الاتيان بالمركب فيكون الشرائط المعتمدة فى تحققه صحيحاً حاصلًا عند الاتيان به و قد مضى ان جميع المقدمات الوجودية و الاجزاء الخارجية بذاتها الداخلية بآثارها و هو التقيد المعترفى بالمركب داخل فى حريم النزاع و محط البحث.

واما حل هذه المعضلة فهو هين بعد المراجعة الى اوسع الامور الاعتبارية عن هذه التوهّمات الباردة و ان العقود ليست عللاً واقعية للمعايل الاعتبارية بل هى موضوعات او اعتبار العلل و اما مسأله صحة البيع الفضولى المفروض لحوق الاجازة به من الاول فهى عندنا ممنوعة اولاً و ياتى ما هو حل امثال هذه الشبهة ثانياً ان شاء الله تعالى.

فبالجملة تحصل ان اساس الشبهة ماخوذ من مقايسة التكوين بالتشريع و الاعتبار هنا ضرورة ان فى التكوين لا يعقل كون العلة متصرم الوجود و متقضى الذات و المعلول آتى الوجود و دفعى التحقق و لكن فى الاعتباريات ليست علية و معلولية الا اعتبارها و معنى ذلك عدم المنع عقلاً من الوحدة العرفية بين الاجزاء المتصرمة و لذلك اعتبرت الموالة كما لا يخفى.

وربما يتوهم من اجل هذه الشبهة صاحب المقالات بان الانشاء ليس ايجاداً بل الانشاء هو ابراز ما فى الخيال فيكون المعانى الانشائية موجودات فى النفس و مظهرات بالالفاظ فان هذا لا يستلزم اشكالا بخلاف ما اذا قلنا بالايجاد فان الابدان بالمتصرم بالذات لا يعقل بعد تصرم الجزء الاول عند تحقق المعلول الانشائى و لكنك احطت خبراً بان اعتبار المبادلة مثلاً قبل الابراز ان كان بيعاً فقد تحقق فلا يحتاج الى الابراز فيكون الوفاء واجباً و ان لا يمكن متحققاً فيعلم انه يتحقق فى الابراز و الاستعمال و حيث لا سبيل الى الاول يتعين الثانى و ما هو الجواب عنه ما عرفت من ان الابدان الاعتبارية لا يقاس 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 وبمجرد اشتراك الكلى في المحذور العقلي لا يصح اسراء الكلام الى غير المقام.

وغير خفى ان المراد من شرائط التكليف المتقدمة زمانا او المتاخرة زمانا هو ما اذا تخلل الزمان بين الشرط و المشروط فيكون في الزمان الاول الشرط موجودا ثم انعدم وبلغ الزمان الثانى الذى هو زمان 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 او قلنا بان فى مثل ان جاءت زيد فاكرمه غدا يكون الوجوب بعد تحقق المجيء وهو الشرط حاصلا بعد مضى اليوم لا بعد تحقق المجيء بلا فصل فانه يندرج فى محط البحث.

واما ارجاع هذا الى الشرط المقارن وان ما هو الشرط هو الوجود للحاظى والذهنى ولا يكون القدرة بالحمل الشايع شرط تحقق الارادة الجدية لافى الخطاب الشخصى ولا فى القانونى فهو خروج عن الجهة المبحوث عنها، والا فهو من الواضح الذى لا غبار عليه فى التكاليف الشخصية فى القضايا الخارجية. نعم، ربما استشكل العلامة النائبي فى الخطابات الكلية التى تكون بنحو القضايا الحقيقية معللابان المجمعول والجعل والفعلية والانشاء فى الخطاب الشخصى متحد الزمان ولا يكون تفكيك بين زمانى الجعل الانشائى وزمان فعلية التكليف محصول شرطه وفى القضايا الحقيقية مختلف الزمان فانه يمكن ان يتحقق الحكم الانشائى ولا يكون هذا فعليا لعدم استجماع شرائطه وشرائط هذا هى الامور الخارجية الموجودة فى عمود الزمان لا الذهنية واللاحاظية لانها من قيود الموضوعات وقيود الموضوعات للتكاليف لا بد من تحققها لان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، وانت خبير بان هذا التفصيل ايضا اجنبى عن البحث لان معنى هذا هو ان فعلية التكليف لا تحصل الا مع اقتراها بالقيود المعتبرة فيها زمانا وهذا لا ينافى ماسلكه الكفاية وغيره لانهم ليس بصدد بيان جميع مراحل التكليف بل هم بصدد الدفاع عن الشبهة المعروفة وهو ان مع

عجز المكلف حين التكليف كيف يمكن ترشح الارادة الجديد من المولى الملتفت فاجيب بان ماهو شرط الفعل الاختيائى ليس القدرة بالحمل الشايع بل الميزان علم المكلف بالقدرة فانه كاف مع ان القدرة على الامتثال في ظرفه كافية لحصول الجد من الاول لان الغرض يحصل بها سواء كانت حاصله حين التكليف ام لم تكن. وهذا نظيره في الوضعيات بيع السلف فان العجز حين النقل لا يورث قصورا في الارادة الجديه كما هو الظاهر.

فتحصل ان الاعلام مع ورودهم فيما هو الخارج عن البحث في هذه المسألة لم يكونوا واردين فيما هو مورد البحث في الشرط المتقدم والمتاخر زمانا، فان البحث حول ما يكون متقدما زمانا و يكون هو شرطا لاثره الباقي كالطهارة والوضوء. فبالجملة لوسلمنا ان شرائط التكليف قابلة لادراجها في هذه المسألة.

لان بعد فرض تحقق الوجوب فعلا قبل تحقق شرطه ياتي الكلام وهوان بين هذه الارادة و ارادة 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 لا ينبغي الخلط بين الجهة المبحوث عنها في بحث المقدمة وبين شرائط التكليف ولا ينبغي ايضا الخلط بين ماهو الشبهة في شرائط المامور به وبين ماهو شرط التكليف في مثل القدرة المعتبرة في تحقق الارادة فان ماهو مصحح حصول الارادة ليس الا الصور العلمية الحاصلة في نفس المولى وهذا ليس كما عرفت حلا للشبهة فاذا عرفت ذلك، فالحق انه مع امكان الالتزام بالشرط المتاخر في شرائط المامور به يمكن ذلك في شرائط التكليف ايضا قطعاً لان ما ياتي من الاجوبة لتصحيح الشرط المتاخر واقعا ياتي جوابا عنها في هذه المسألة فانتظر وما هو الصحيح من بين تلك الاجوبة هو الصحيح هنا لوحدة المناط والملاك شبهة فافهم وتدبر جيدا.

اذا تبين لك محط البحث وحدود النزاع في بحث مقدمة الواجب فادراج المقدمة المتاخرة في محل البحث مورد الشبهة عقلا كما عرفت الشبهات الكثيرة في ادراج كثير من المقدمات في دخولها في حريم النزاع وتلك الشبهة هنا قوية وذلك لان العقل البديهي حاكم بان كل شئى تكويني كان او اعتباري اذا فرض معلوليته لشيء آخر فلا بد من تمامية اجزاء العلة وشرائطها في الرتبة السابقة حتى يتحقق العلول والايلزم الخلف ويقع التناقض في الاعتبار فانه كيف يمكن القول بان صوم المستحاضة قبل مجيئ الاغسال

الليلية صحيحة بالفعل، وقد سقط امره كساير المركبات الاعتبارية ومع ذلك مشروط بشرط مستقبل وهي تلك الاغسال او كيف يمكن دعوى العقد الفضولى قبل لحوق الاجازة اثره وانتقل الملك الى صاحبه واقعا وثبوتا ومع ذلك تكون الاجازة شرطا دخيلا في ذلك فاذا لا يعقل ذلك لا يعقل ترشح الارادة الغيرية اليها ولذلك واصبحت الاصحاب صرعى وحيارى وكل اخذ مهر بافئهم من انكراصل الشرطية ومنهم من تصرف في معنى الشرط ومنهم من خرج عن اصل الشبهة غفلة واشتباها ومنهم من تصرف فيما هو الشرط ومن بينهم من تصدى لحل هذه المعضلة ونشير اليها اجمالا. فاما من انكر اصل الشرطية فهو في راحة وجوابه في الفقه. واما من خرج عن الخصوصية في المسألة فهو العلامة النائني فانه قدس سره اعتبر المتأخر شرطا لا الشرط متأخرا فقال هذا المتأخر الذى هو الشرط كاجزاء المركب الداخلية فكما تكون صحة الركعة الاولى مشروطة بالاخيره وباتيانها يصح الكل كذلك الامر هنا وانت خبير بان الاعضال في المقام ناشىء من القول بالصحة الفعلية للمتقدم وان صلوتها صحيحة فعلية اذا كان الغسل في ظرفه موجود الا الصحة التأهيلية والمراعاتية وان العقد صحيح فعلى مؤثر من الاول اذا كان بحسب الثبوت يلحقه الاجازة لا تأهلا والافهوامر واضح الامكان ورايح الوقوع. واما من تصرف في معنى الشرط فهو العلامة الاراكي ره وملخص ما افاده مرارا وبنى عليه المسائل العلمية وبه اغل عنده العويصات والشبهات ان الشرط ليس جزء دخيلا في الاثر وان اطلق عليه في بعض الاحيان فهو هنا غير مقصود بل الشرط هو طرف ما يحدد المقتضى وطرف ما يحصل به الخصوصية اللازمة لتاثير المقتضى اثره وبعبارة اخرى لامعنى لتاثير طبيعي النار في طبيعي القطن ولاطبيعي الصلوة في طبيعي القرب او في سقوط الامر بل كما في التكوين يكون النار بحصتها الخاصة مؤثرة كذلك الصوم والصلوة بحصتها الخاصة مؤثرة. وكما ان تلك الخصوصية تحصل للنار من الاضافة الى القطن وتحصل المماساة التي هي شرط التاثير للمقتضى وليس هو من اجزاء العلة كذلك تحصل الخصوصية التي بها يكون العقد صحيحا والصوم صحيحا بالاضافة. واما هذه الخصوصية فكما يحصل من الاضافة الى المقارن والمتقدم والمتأخر في التكوين كذلك الامر في التشريع.

اقول: قدمنا ما هو الجواب عن مقاله واجاله اولا ان في التكوين ايضا لا يعقل حصول الاضافة الفعلية من الطرف المعدوم الفعل. وثانيا ان الامور التكوينية الخارجية تكون المؤثرات فيها والتاثيرات عنها تابعة للوجود وهولا يكون طبيعيا فلا بد من الشخصية الخارجية حتى يحصل الاثر وهذا في الاعتباريات التي تكون امور كليه ومفاهيم خالية عن

الشخصية غير معقول بل التخصص لا يعقل ان يحصل الا بالتقييد فاذا كان قيد الكلي والطبيعي فعليا فما هو منشاء هذا القيد لا يعقل معدوميته بل اذا لاحظنا نسبة القيد الى ماهو منشؤه فهو يكون بالعلية فكيف يمكن تاثير المعدوم في الوجود او حصول المعلول قبل علته .

ولعمري ان ما كان يفيد في هذه المقالة غير ما استفاد منه بعدها فان ما يفيد هو ان التخصص لا يعتبر ان يكون بالتقييد كما نرى في التكوين والايلزم تقييد العلة بالمعلول في التأثير وهو دور واضح هذا صحيح واما ما استفاد منه فهو ان هذا التخصص يحصل بالاضافة الى التاخر والتقدم و يكون هذا جاريا في الاعتباريات وهذا غير صحيح جدا كما عرفت تفصيله .

واما من تصرف فيما هو الشرط فهم جماعة احدهم الفاضل الخبير صاحب الفصول (ره) فقال ان الشرط هو عنوان التعقب بالاغسال او الاجازة وثانيهم العلامة صاحب الكفاية (ره) فقال ان الشرط هو الاضافة الى التاخر فان الاشياء تختلف حسب اختلافات الاضافة في الحسن والقبح فلانفع من اتصاف التقدم بالحسن اذا اضيف الى المتاخر فيكون سبب الحسن هي الاضافة الى المتاخر فاهو القرين مع المتقدم وهو الاضافة شرط هذا هو ثمرة كلامه وان لا يخلو عبارته عن التأسف ولعل اليه يرجع كلام العلامة الراكى ايضا كما لا يخفى كما ان هذا ماخوذ ايضا مما سبق من الفصول فلا تغفل .

وانت خبير بان الاضافة الفعلية لا تحصل مع انعدام الطرف فان المتضائفين متكافئان وجودا وفعلية وقوة وهكذا هذا مع ان الشرط هو الغسل والاجازة حسب الدليل وتوهم ان الاضافة تحصل من لحاظ الاجازة المتاخرة والتعقب يوجد بلحاظ الغسل فهو افحش لانه يرجع الى اسقاط الشرطية لان لحاظ الغسل المتاخر لا يستلزم ايجابه ووجوب الايتان . فبالجملة لاشبه في مدخلية المتاخر في الجملة ولوللعنوان الفعلي المقترن، وهذا بعد كونه معدوما غير ممكن . ولعمري ان هذا الخلط قد وقع في كلامهم جملة منهم زاعمين ان الاضافة قليلة المؤثه او غافلين عن ان طرف الاضافة ليس امرا ذهنيا مع ان طرفها الاخر خارجي وهو الفعل الذي اتى به مع ان الذهنية المحضه لا تكون شرطا .

نعم، ربما يخطر بالبال دعوى ان مقصودهم ان الشرط مقارن وهو الامر المعبر وضعا للفعل وهو العقد والصوم وذلك الامر عنوان التعقب او غير ذلك وهذا العنوان تقوم بالطرف ويكفي لذلك كونه امرا ذهنيا ولكن لا بمجرد الذهنية بل الصورة الذهنية المحاكية عن الخارج التي تصير صادقه و يتحقق محاكاة بعد ذلك .

وانت خبير بان عنوان التعقب لا يعقل ان يحصل من الاضافة الى الطرف المقارن ولو كان ذهنيا بل هو متقوم بالتاخر فيكون الطرف مافي الخارج وهو معدوم وكلام الكفاية صريح في افادة ان الاضافة الى التاخر توثر الحسن للمتقدم وهذا ايضا غير تمام. نعم، ان قلنا بأن الشرط هو المقارن مع الصورة الذهنية التي اذا تعقبته الاغسال الليلية والاجازة مثلا وهذا اقل محذورا مما اشتهر في كلماتهم ولكنه خلاف الادلة اثباتا ويلزم بناء عليه بطلان صوم استحاضة اذا كان بنائها على عدم الاتيان بالاغسال الليلية والالتزام بذلك مشكل الا من جهة الاخلال بقصد القرية. وهكذا يلزم بطلان العقد الفضولي الصادر من الغاصب الباني على عدم الحاق الاجازة فلاحظ وتدبر جيدا.

واما من تصدى لتصوير الشرط المتاخر من غير التصرف في 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 لا بالتقدم العنواي ولا بالتقدم الاضافي والاعتباري بل هذا هو المعبر عنه بواقع التقدم فانه لا يمكن انكار ذلك وجدانا بان اليوم متقدم على الغد لا بمفهوم التقدم حتى يلزم انحزام القاعدة العقلية وهوان المتضائنين متكافئان قوة وفعلا بل اليوم له التقدم الذاتي وبالذات على الغد سواء لوحظ ذلك ام لم يلحظ هذا في نفس اجزاء المتدرج الذاتي، واما الحوادث الواقعة في افق الازمنة فلها ايضا هذا النحو من التقدم والتاخر بالتبع وتصير حينئذ الحوادث الواقعة في هذا الزمان مثلا متقدمة بواقع التقدم لا بمفهومه الاضافي على الحوادث الاتية.

اذا تبين لك ذلك تقدر على حل المعضلة لان هذا المعنى الواقعي لا يكون موجودا بواقعية التقديمية الا اذا لحقه المتاخر. فان جاءت الاجازة والاغسال الليلية يكون العقد والصوم مقدما عليها بواقع التقدم والافلا يكونا متقدمين بهذا المعنى من التقدم من غير لزوم تاثير المعدوم المتاخر في الوجود المتقدم، بل هذا امر حاصل من طبع الزمان والزمان مما فيه التصرم الذاتي الذي عرفت معناه.

اقول: لو كان التقدم والتاخر بالمعنى المزبور ذاتيا يلزم كون الشئ الواحد ذا ذاتين متخالفين فان اليوم ذاتية التقدم على الغد وذاتية التاخر عن الامس، وقد صرح بهذا الذاتي كرارا. وكيف يمكن ان يقال بان الحادث في اليوم له التقدم الواقعي على الحادث في الغد وليس له التقدم الواقعي لما لم يحدث في الغد ولا يحدث فيه مع ان التقدم لو كان ذاتيا فلا تفكيك.

وبالجملـة عنوان الذاقـي هنا اطلق على الذاقـي في باب البرهان وهو خارج المحمول واذا كان التـقدم بواقع التـقدم تقـدمـا بالذات فيعتبر منه هذا العنـوان سـواء كان شـيئـى او لم يكن واذا قطعنا النظر عن عنوان الذات والعرض ونظرنا الى الواقعيـات فلا يكون هناك خارج المحمول وذاقـي باب البرهان.

ولا يحكم هنا الا على شـيء متقضى الذات ومتصرم الوجود ولا يكون تقدم ولا تاخر بل هناك امر عيني وهو الزمان والحركة وماترى في الكتب العقلية من التعبير بواقع التـقدم اريد منه ماهو الامر الخارجى المتصرم والا بمجرد توجيه اللحاظ الى ما وراء التكوين من العناوين الاخر يلزم مالا يلزم به الخبير البصير.

ثم ان ماسلكه غير موافق لفقـه لان الظاهر ان المتاخر دخيل في التاثير لا ان العقد والصوم المتقدمين بواقع التـقدم 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 انخزام القاعدة العقلية وهوان المتضائفين متكافئان قوة وفعلا فهو مما لا باس به ولكنه خلاف الظواهر من دخالة التاخر اعتبارا في النقل والصحة ومن ان نفس الاجازة والاغسال الليلية شرط لالعناوين الانتزاعية بالانتزاعات العرفية حتى يـسامح عقلا في ذلك.

بقى شـيئـى وهو ان الامور الاعتبارية بيد المعترين سعة وضيقا وان الملكية منها وان نسبة العقد الى الملكية نسبة الموضوع الى الحكم ولاعلية في البين فلان منع من اعتبار الملكية عند تحقق العقد الفضولى اذا كان يتعقب الاجازة فلاطلاق ولا تقييد بل هناك التزام بالامرين احدهما حصول الملكية من الاول بموضوعيته العقد الفضولى، ولكن اذا كان هذا متعقبا بالاجازة فلا يقيد بالمفهوم الاضافى حتى يلزم الاشكال.

وانت خبير بان مثل هذا لا يورث انحلال الشبهة في 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 انخزام قاعدة ان المتضائفين متكافئان ولا يستلزم عدم انخزام قاعده ان المتاخر لا يعقل كونه دخيلا في صحة التـقدم وهذا فيما نحن فيه معناه ذلك لان العقد المتقدم ان اثره ولا قيد له راسا بنحو السالبة المحصلة فلاوجه للزوم لحوق الاجازة وان كان هناك حالة انتظارية فيلزم تدخل المتاخر في المتقدم وهذا اشد اشكالا واصعب على المتأخرين من انخزام القاعدة الاولى.

تنبيه: قديتوهم ان الشرط المتأخر واقع وذلك في مثل الحمامى والمستحم فان رضا الحمامى مشروط باداء المستحم حين الخروج فالرضا متقدم والخروج متأخر ولعمري ان الضحك عليه اولى من انخراط هولاء في عداد الفضلاء ومن العجيب خلط هذه المعاضل بين الكشف الحقيقي والانقلابي فتوهم ان اشكال الشرط المتأخر ينحل فلاحظ وتامل

اذا احطت خبرا وعلمت ان هذه الوجوه كلها لا تغنى ولا تسمى من الجوع لا تشفى العليل ولا تروى الغليل فاعلم ان الامور الاضافية والمتدرجات الزمانية والحوادث الكونية المتصرمة بذواتها من قضها الى قضيتها لها وجهتان واليهما ينظر من مقامين وبذلك يختلف احكامها وآثارها العقلية والاعتبارية فان لاحظناها من افق الزمان وكان اللاحظ زمانيا من الحوادث المتقضية بذاتها الداخلة في احكام المادة والمدة فلا يجد العالم الاحقيقة متصرمة زائلة ودائرة تمام هويتها بين حالتي الوجود والعدم وكل جزء منه محفوف بالعدمين لابقاء للمتقدم عند المتأخر وللمتأخر عند المتقدم.

وهذه هي الحركة القطعية ولتلك الاجزاء والحوادث الزمانية صورة جمعية في النفوس البشرية وبلحاظ تلك الصورة يتوهم انقسام الزمان والحركة الى الاجزاء ويتخيل تقسيم المتدرج الذاتي الى الشيثين كالامس والغد والى الشهر والاسبوع والمتقدم والمتأخر وهكذا من غير كون موضوع محمول المتقدم محفوظا عند موضوع مفهوم المتأخر حسب العين ولكنها كالاتيان والوجوب لا خارجية لها بل الخارج ظرف الاتصاف.

وان لاحظنا ان من يلاحظ الازمنة فارغ عنها ومن يكون ناظرا الى المتدرجات خارج عن افقها وحيثها وانه على سطح اخراعى وارفع وفي وعاء اوسع وابسط بحيث تكون تلك المتدرجات الزمانية مجتمعات عنده وهذه المتفرقات الكونية مطويات بيمينه فلا يمكن الحكم بالتقدم والتأخر بل الكل عنده وبالقياس اليه موجودات محصلة فعلية بوجود غير زمانى وانت اذا كنت فى بئر ناظر منها الى من يعبر عليه فتحكم من ذلك المكان بذهاب واحد ومجيئى اخر مع انك اذا كنت على سطح ترى الكل لا تحكم بذلك قطعا وهذا الا ان الاحكام تختلف بلحاظ اماكن الحاكم واذا نظرت الى هذه السجلات اليومية تجدان المتأخر 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 وهذا القياس الباطل من جهات والمقرب من جهة واحدة وبهذه الشمعة سر فى الافاق العلوية وفوق تلك الافاق المجردة فى الازمنة الناسية لها المعبر عنها بالدواهر والدهر فلا تجد هناك الا ان الكل

بصورة واحدة جمعية كما ان الحركة الخارجية توجد بصورة واحدة واذا كان في نفسك هذا التدرج الذاتي موجودا جمعا فالعالم المتدرج بجوهره يكون هكذا عند السميع البصير فالصوم لا يكون متقدما ولا العقديل هما مع الاغسال والاجازة عند المقنن الحقيقي والشرع الاسلامي وحيث ان الحاكم بالصحة في هذه الديانة المقدسه ليس من الزمانيات والواقعيات تحت احكام الطبايع حتى يكون الامر كما توهم فلا يقاس بالحاكم الزماني ومن الخلط بين القوانين العرفية التي حاكمها العرف والقوانين الشرعية التي حاكمها الشرع الحقيقي وقعت هذه الالتباسات والاشتباكات فالمتاخر ليس الامع المتقدم فلا اعضاء، وبهذا تحفظ الظواهر وترتفع الشبهة ولا يخرج عن حريم البحث فافهم واغتم جيدا.

فالمحصل من ذلك ان جميع المقدمات داخله في محط النزاع في بحث مقدمه كما ان اشكال الشرط المتاخر ينحل في الاحكام والوضعيات والمكلف بها.

نعم، قد عرفت ان مع فعلية الحكم لا يمكن القول بدخول المتاخر والمتقدم في محط البحث للزوم الخلف ومع الالتزام بصحة الصوم فعلا لا يبق وجوب ذي مقدمه حتى يترشح منه ارادة الى المقدمة المتاخرة ولكن يمكن ادراجهما في المسألة كما عرفت ان اصل البحوث العلمية يرجع الى مقام لا تقدم ولا تاخر عنده فلا مانع من ذلك عقلا ايضا.

ان قلت: كيف ويلزم بناء عليه كون الواجب المشروط هو واجب التحصيل شرطه وهو مما لا يلتزم به قطعاً.

قلت: نعم، الا انه لا نظير له في الفقه ولا مثال له في الشريعة ولا يلزم منه تحصيل شرط الواجب على الاطلاق لان الوجوب مشروط بما ليس موجود في الزمان لا بما هو الموجود في افق اخر حتى يلزم الانقلاب فلا تحتلط.

وان شئت قلت الكلام بعد الفراغ عن مرحلة الاثبات وهو دلالة الدليل على ان الحكم فعلى ومشروط بالمتقدم والمتاخر او المأمور به والحكم الوضعي فعلى ومشروط بالمتقدم والمتاخر واما لودل الدليل على عدم فعلية الحكم فلا يلزم تحصيل الشرط لعدم العلم بفعلية الحكم كما هو الظاهر الواضح.

فالى الان بحمد الله وله الشكر تبين حدود ما هي الجهة المبحوث عنها في بحث مقدمة الواجب، وأتضح ان فعلية الحكم وصحة المأمور به الفعلية لا ينافي مع التقيد بالمتاخر ولا يلزم منه خروج المتاخر عن حريم النزاع وهكذا بالنسبة الى المتقدم ولوقيل المعية في لحاظ الشرع الحقيقي لا يستلزم بقاء الارادة التشريعية بعد الاتيان بذى المقدمة فعليه لا يبق وجه لارادة المقدمة بعد انتفاء تلك الارادة.

قلنا: هذا على رأى من يتوهم ان الارادة الثانية ترشح عن الاولى و يتولد منها واما على رأى الحق وهو ان الثانية كالاولى في ان النفس يختار في انشائها وما هو الفرق بينها لا يستلزم جبر النفس في جعلها وخلقها وذلك ان الاولى من مبادئ الثانية ولاعكس وهذه المبدئية كمبدئية العلة للمعلول فلا تكن من الغافلين واشكرواغنتم.

ان قلت: الحل المزبور يستلزم كون الشرط هو الاجازة بوجودها الدهرى او الاغسال الليلية بوجودها العلوى الجمعى وهذا خلاف الظواهر الشرعية، قلت: كلا فان وجودها الزمانى مطوى ولادليل الاعلى ان العقد مشروط بالاجازة وهو اصل وهكذا في صوم المستحاضة.

ذنابة: الى الان تبين حدود ما هو الداخلى في محط النزاع في المقدمة بحمد الله وله الشكر، فهل يندرج تحته الموانع الوجودية ضرورة ان الشئى يحتاج في تحققه الى استجماع الشرائط والمقتضيات ورفع الموانع والمضادات ام لا؟ الظاهر نعم، لان الملاك واحد والمناطق 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 لا يورث خلافا وعد مثل هذه الارادة في الكتب المتعارفة بالكراهة من السهو وهوناش من غفلة ارباب المعقول ايضا حتى صدر المتأهين ره فالامر سهل.

نعم، بناء على ماسلكناه من امتناع المضادة والممانعة الوجودية في الامور الاعتبارية وانها ترجع الى اعتبار الاعدام شرطا في المامور به وقيده لا يمكن ادراج مثلها في محط البحث ومن تخيل امكانه فلا بد من ادراجها في محيط النزاع كما هو الظاهر.

الامر السابع في تقاسيم الوجوب

وانما عدلنا عن تعبير القوم وهو تقسيمات الواجب لان الجهة المبحوث عنها في المقام ترجع الى لزوم فهم اقسام الوجوب لان الكلام حول ان الوجوب المتعلق بشئىء يستلزم الوجوب الاخر او الارادة المتعلقة بشئىء تستتبع الارادة الاخرى ام لا من غير النظر الى فهم المراد والواجب ومن هنا يظهر وجه النظر في ما صنعه العلامة النائينى ره من تخليط المباحث بتوهم ان البحث في 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

اولها: تقسيمه الى الوجوب المطلق والوجوب المشروط وقد عرف الاطلاق

والاشتراط بتعاريف شتى لايهمنا الخوض فيها والبحث عن تلك الرسوم مع قصور الكل وقلة الجدوى والذي لا باس بالايماء اليه هو ان المطلق تارة يطلق ويراد منه المطلق على الاطلاق كما في اقسام الماهيات، فالماهية المطلقة هي التي تكون كافة القيود خارجة عن ذاتها حتى وقيد الاطلاق وهذا هو المراد في بحث المطلق والمقيد عندنا واختار جمع ان المطلق في تلك المسألة جمع القيود لارفضها.

واخرى يطلق ويرسل ويراد منه المطلق الحيثي والاضافي اى انه بلحاظ شيئي مقيد وبلحاظ اخر مطلق ولا يكون مقيدا وهذا ايضا يراد منه في تلك المسألة وهو المراد هنا فالوجوب المطلق معناه انه بالقياس الى شيئي مطلق ومقابلته المشروط وهو انه بالقياس الى ذلك الشيء المفروض مشروط وان كانا ينعكسان بالقياس الى الشيء الثالث.

واما المشروط هنا فهو المقيد في تلك المسألة بعينه ولكن لما كان عند المشهور يرجع القيد في هذه المسألة الى الوجوب عبر عنه بالمشروط اخذا عن القضية الشرطية المتعلقة في العلوم الادبية وفي الميزان.

اذا عرفت ذلك، فاعلم: ان المشهور الى عصر الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره كانوا على تصحيح هذا التقسيم وهو المعروف 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 فالبحت في هذه المسألة يقع في جهات:

الجهة الاولى في مقتضى القواعد الادبية حول القضية الشرطية ومحمتمات المسألة: لاشبهة ان في القضايا الاخبارية تكون القيود راجعة الى مفاد هيئة الجملة، فقولنا زيد كاتب في السوق وان كان فيه الاحتمالات الثلاثة احدها ان زيدا الموجود في السوق كاتب فيكون القيد راجعا الى عقد الوضع. وثانيها: ان زيدا ثابت له الكتابة الموجودة في السوق فيكون القيد راجعا الى عقد الحمل، وثالثها: ان زيدا ثابت له في السوق الكتابة فيكون راجعا الى مفاد الجملة والهيئة وهذا هو الظاهر المقطوع به في كلماتهم.

واما في القضايا الانشائية مثل قولنا ان جانيك زيد اكرمه فهل هي تفيد الملازمة بين العقدين والمقدم والتالى فلا يكون تقييد في البين لا تقييد المادة ولا تقييد الهيئة كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فان الحكم على موجودية النهار ليس مقيداً مادة و هيئة بطولع الشمس ولا يعقل ذلك، بل هو لافادة الملازمة بين الجزاء والشرط و

اثبات العلية او انها معلولا علة ثالثة واما ما قد يتوهم من ان المادة مشروطة وهو وجود النهار بالشمس كما في تقارير العلامة النائبي ره فهو غفلة عن حقيقة الشرط فان المعلول ليس مشروطا بالعله و حقيقة لا مجازا 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 هو كونه قيد اله مادة او هيئة بل ربما سبقت الافادة الامر الاخر فتدبر.

و من هذا القبيل القضايا الحقيقية المنحلة الى قضية شرطية مثل قولنا كل نار حارة فانه يرجع بحسب الثبوت الى قولنا كل شئى صدق عليه انه نار صدق انه حار من غير تقييد فى المادة والحكم بل الحكم فعلى ولذلك تكون القضايا الحقيقية من القضايا التعبية لالفرضية والتقديرية فلا تختلط. هذه احدى الاحتمالات فى القضايا الانشائية.

ثانها: كونها كالقضايا الاتفاقية مثل قولك اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فلا ربط بين الشرط والجزاء فتامل جداً.

ثالثها: وهو المختار المشهور ان الشرط راجع الى مفاد الهيئة فى الجزاء اى ان اكرام زيد واجب ان جائك او مفاد المحمول اذا كان يؤدى المعنى الحرفى بقالب اسمى كما فى المثال المزبور فتكون القضية معلقة.

رابعها: وهو مختار الشيخ الانصارى قدس سره و من تبعه و هو ان القيد راجع الى المادة و تصير معناها ان الاكرام المتقيد بمجيبى زيد واجب كما يقال الصلوة المتقيدة بالستر والاستقبال واجبة و ربما قيل ان الشيخ ما كان بصدد ارجاع القيد الى المادة بل كان فى مقام اثبات امتناع رجوعه الى الهيئة و مفادها وان ما نسب اليه فى تقارير جدى العلامة قدس سره اشتباه ولكنه فى غير محله بعد اقامة البرهان اللبى على المسألة كما ياتى.

خامسها: وهو مختار العلامة النائبي ره وهو ان الشرط يرجع الى عنوان الموضوع فيكون اكرام زيد الجائى 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 هو الموضوع او الى اثنين منها فبالضرب تصير الاقسام كثيرة ولكن بعضها يستحيل و بعضها مما لا يكاد ان ينظر فيه و اما ما اطال فى المقام العلامة النائبي ره من رجوع الشرط الى المعنى الافرادى والتركيبى او الانشاء او المنشاء او غير ذلك فلا يرجع الى

محصل بعد ملاحظة ما في الهامش والاقسام المتصورة لا تكون خارجة عما حررناه وابدعناه كما ان ماذكره من التوالى الفاسدة على بعض الاحتمالات لا يخلو عن غرابه.

تنبيه: اذا قلنا بان الشرط هنا اعم من الشرط الاصطلاحي يشمل وجود العلة بالنسبة الى وجود المعلول يصح ان يفصل في القضايا فيقال ان الشرط في القضايا الاخبارية والحملية راجع الى المادة وفي القضايا الانشائية الى الهيئة او المادة على الخلاف الاق في قوله تعالى: ثم اذا شاء انشره يكون النشر مشروطا بالمشية وفي قوله تعالى: ان جائكم فاسق يكون وجوب التبين مشروطا واما توهم ان ماهو المشروط هو التبين الواجب فهو لا يخلو عن سخافة لزوم التناقض لظهور القيد في الفعلية كما لا يخفى.

ايقاظ: اداة الشرط حسب القواعد الادبية مختلفة فمنها ما يستعمل مع علم المتكلم بتحقيق المقدم مثل اذا واذا ومنها ما يستعمل حال جهل المتكلم بالتحقق مثل ان، ومنها ما يستعمل حال علم المتكلم بامتناع المقدم لامتناع التالى او بالعكس مثل لو ولعل كلمة كلما ايضا حسب ما يترأى في الكتاب العزيز تكون مثل كلمة لوالشرطية فعليه يمكن التفصيل بين المواقف في احتمالات المسألة فاذا استعملت كلمة اذا فالشرط راجع الى المادة واذا استعملت كلمة لو فلا يعقل رجوع الشرط الى المادة لامتناع الطلب الفعلى والمطلوب ممتنع واقعا وفي علم المتكلم فلا تذهل.

الجهة الثانية حول آثار ولوازم هذه الاحتمالات فنقول ان كان مفاد القضية ثبوت الملازمة بين الشرط والجزاء ويكون الجزاء معلول الشرط فلا يثبت المعلول قبل العلة ولا يعقل بناء عليه اقتضاء للجواب قبل تحقق المجيب ولا يثبت له الداعوية والباعثية نحو شىء لان ذلك ليس الا مجرد الانشاء ومحض الصورة. وان كانت الملازمة بين المقدم والتالى بنحو الملازمة الثابتة بين المعلولين لعلة واحدة فالامر كما تحرر وذلك لان قبل المجيب لا يعلم ثبوت الحكم وبالمجيب يكشف العلة وبها يكشف المعلول الاخر. وان كان الشرط يرجع الى الهيئة والمفاد التركيبي كما في القضايا الاخبارية ويكون وسطا لثبات الوجوب على المادة وعللة او جزء العلة لباعثية الهيئة نحو المادة المطلوبة بها فالامر كما تحرر لعدم فعليته للحكم قبل ذلك والحكم الانشائي حكم مجازى لا واقعى. وما قد يتوهم من ان المفاد التركيبي غير مفاد الهيئة كما في تقريرات الفاضل المزبور لا يخلو عن التأسف.

وان كان الشرط يرجع الى المتعلق والمادة فيكون الهيئة مطلقة اى يجب الاكرام المقيد اى اوجد الاكرام عند المجيب فحينئذ لا بد من ايجاد المجيب حتى يوجد الاكرام عنده

لانه من قبيل قيود المتعلق كالستروالاستقبال والظهاره مما يجب في الصلوة لان الهيئه مطلقة.

وتوهم مفروضية وجود القيد كمفروضية وجود الموضوع في 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 ويكون فوق دائرة الطلب والافقضية القواعد هو ايضا ذلك فاذا قال المولى صل في المسجد وكانت الهيئه مطلقة فالواجب تحصيل المسجد ولولوبالبناء كما يقال في الطواف بالبيت.

والعجب من الميرزا النائيني قدس سره وغيره مما سلك سلكه حيث توهم عدم اختلاف الاثار حسب اختلاف مرجع الشرط، وان قلنا بان مرجع الشرط هو الموضوع فيكون الاكرام المطلق واجبا على الاطلاق عند زيد الجاني، فانه من قبيل ما مر في عدم الاقتضاء للهيئة قبل تحقق موضوعه ولكن الحكم ليس مشروطا بناء على هذا بل الحكم فعلى لفعلية القضايا البتية والحقيقيه. نعم اذا علم بتحقق الشرط في المستقبل فلا بد من المحافظة على مقدماته المفوته وغير خفي ان الحكم والموضوع ليسا من قبيل العلل والمعاليل: بل الحكم معلول النفس واعتبرت الملازمة او يكون لتشخص الحكم بالموضوع فيتقدم الموضوع عليه تقديما بالطبع ولا يكون الحكم مشروطا بوجود الموضوع شرطيته تستلزم انشائيته الحكم بل هذه الشرطية لا تنافي الفعلية في الوجود لانها شرطية فرضية لا واقعية كما يقال كلما كان المعلول موجودا فالعلة موجودة وهذا لا يورث استناد العلة الى المعلول ولا اشتراطها به وجودا كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: حول مقتضى القاعدة اولا: وما يمكن ان يكون سببا لرفع اليد عنه، ثانيا: المعروف بينهم ان قضية الفهم العرفي في القضية الشرطية رجوع الشرط والقيد الى الهيئه ومفاد الجملة الناقصة والمعنى التركيبي، والذي هو الحق ان هذا ليس ظهورا مستندا الى الموضوع بل القضايا تختلف في الظهور وذلك لاختلاف الاداة وعدم ثبوت الوضع لها على نحو معين فتكون القضايا بحسب الهيئه التركيبية والمواد المستعملة فيها مختلفة ظهورا ولا يمكن اخذ القاعدة الكلية والقياس الواحد كما عرفت في الجهة الاولى اختلاف القضايا الشرطية واختلاف موادها في مختلف الفنون والعلوم.

نعم، لا يبعد دعوى ظهورها في القضايا المستعملة في القوانين الاعتبارية الشرعية وغير الشرعية في افادة مدخلية المقدم في مفاد الجملة الناقصة المركبه ويكون شرطا للهيئة

افادة كما عليه كافة ارباب العقول.

نعم، هنا شبهات ربما حدث الى اختيار خلاف ذلك من رجوعه الى المادة او الموضوع حسب اختلاف الجهات الاخر التي بها يستقر ظهورها في احدى الاخيرتين فلا بد من صرف النظر الى تلك الشبهات ومقتضاها:

الاولى: ان تقييد الهياة غير ممكن ضرورة ان معاني الهيئات جزئية والمعاني الجزئية غير قابلة للتقييد لان التقييد يستلزم التقسيم وتقسيم الامر الجزئي غير ممكن بالضرورة.

وفيه: ان جزئية المعاني الحرفية محل الخلاف والذي هو الحق انها في مقام الوضع كليه وفي مقام الاستعمال جزئية من غير لزوم المجاز على ما مر تفصيله وتحقيقه ولكن كبرى امتناع تقييد الجزئي ممنوع لان الاشخاص الخارجية قابلة للتقييد بحسب الحالات هذا ما افاده الوالد المحقق مدظله ولكنه غير مرضى.

لان الهياة المستعملة في البعث بالحمل الشايح اذا لم تكن قابلة للبعث الفعلي وتامة للباعثة من قبل الوضع لامن قبل الشرايط المعتبرة في المكلفين للانبعاث فلا تكون مستعملة حقيقة في المعنى الموضوع له حتى يكون مفادها الجزئي الغير القابل للتقييد بل هي لا تكون مستعملة في البعث بالحمل الشايح الا بعد تحقق الشرط، فقبل التحقق لا يتحقق المعنى الجزئي، وبعبارة اخرى الهياة موضوعة للبعث بالحمل الشايح وهذا لا يكون الا عند فعلية التكليف ولا يجامع مع التكليف المشروط فاذا كان مفادها مشروطا فيلزم ان يكون حين الاستعمال مجازيا ولا يكون هذا استعمالا بل هو امر اعدادى لحصول شرائط الاستعمال وهو بعد تحقق الشرط فيصير بعد ذلك جزئيا فلا يكون في البين قبل تحقق الشرط معنأ جزئيا حتى يقيد اولا يقيد.

نعم، هو باعث بالقوه ويصير باعثا بالفعل وكما ان باعثته بالاعتبار كذلك كونها باعثة بالقوة وبالفعل، فعليه تحصل ان ما تخيله العلامة الاراكى قدس سره من انها باعثة بالفعل على التقدير غير تمام كما ان ما افاده الاخرون من امكان تقييد الجزئي او ان الموضوع له كلى وهكذا المستعمل فيه ولكن الخصوصية والجزئية جاءت من قبل الاستعمال كما هو مختار الكفاية غير تمام وباطل بل الهية تكون ملغاة وليست مستعملة في معناها وهو البعث نحو المادة بعثا فعليا ويصير بعد حصول الشرط باعثا نحو المطلوب، والمراد من الفعلية ليس كونها مستتبعا للانبعاث فلا تختلط. ولا يكون الاستعمال كما مر الا الاستيفاء من علق الوضع سواء كان حين الالغاء او بعد الالغاء كما في مواضع الاستخدام بناء على ان لا يكون مرجع

الضمير مستعملا في الاكثر من معنى واحد.

فاذا ورد ان جاءك زيد فاكرمه يكون الشرط وسطا بين باعثة الهياة ومانعا عن تحقق الاستعمال الحقيقي في الاعتبار واذا تحقق الشرط يرتفع المنع والمحذور ويصير المعنى التعليقي فعليا بمعنى ان الهية تصير باعثة ويكون بعد ذلك استعمال حقيقي في المعنى الموضوع له.

ومن هذا القبيل البيع المعلق على مجيء زيد او على مجيء الجمعة فانه بعد تحقق الفاظ البيع لا يكون الا مجرد الالتقاء ولا يستعمل الهيئات في معانيها بل المتكلم وظيفته الالتقاء، واما حصول المعاني الموضوع لها فهو خارج عن اختيار المتكلم وتابع لنحو الاستعمال والالتقاء، فاذا تحقق المجيء و يوم الجمعة يحصل المسبب والمعنى المقصود لان الشرط والقيد كان في الاعتبار مانعا عن حصول تلك المعاني وعن تحقق الاستعمال الحقيقي فلا يتوهم انه بعد ذلك يحتاج الى اعادة الايجاب او اعادة الامر فيما نحن فيه بل الالتقاء مقدمة حصول الاستعمال وهو الاستيفاء من علق الوضع فليتدبر واغتم.

الثانية: ان معاني الهيئات جزئية والمعاني الجزئية آية عن التعليق بل امرها دائرين الوجود والعدم، فاذا تحققت القضية الشرطية فقد تحقق المعنى الجزئي وهو البعث فلا بد من رجوع القيد الى المادة او الموضوع. وقد اجيب بان الخلط بين التكوين والتشريع والاعتبار واقع الاشتباهات الكثيرة في النفوس العاليه ومنها هي لان الايجاد الحاصل باله الهية اعتباري قابل للتعليق ويكون هذا المعنى الحاصل المعلق في قبيل العدم المطلق وهذا في حد نفسه حق صرف لا غبار فيه الا ان فيما نحن فيه يمكن ان يقال كما عرفت بان المعنى الجزئي امره دائرين الوجود والعدم ولا يعتبر فيه التعليق ولكن ذلك لا يستلزم فعلية الهية مفاداً بل الهية 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 الواقعي موجودا فلا تختلط.

واما ما قد يتوهم من ان الاستعمال الايجادي من الاكاذيب الممتنعة فالهيئات مستعملات في المعاني المعتبرة ذهنيا وتورث تضييق المعاني الاسمية فقد سلف ما يتعلق به مرارا ولا نعيده حذر الاطالة

الثالثة: ان المعاني الحرفية لا يعقل تقييدها للزوم الجمع بين المتنافيين ضرورة ان التقييد يستلزم اللحاظ الاسمي ولو قيل ان التقييد بلحاظ ثان بعد اللحاظ الاول بل جميع التقييدات باللحاظ الاخر وما هو الممنوع هو الجمع بين اللحاظ الاولي والاستقلالي في ان

واحد.

قلنا: ليس الاشكال ذلك حتى يتوجه اليه ما اشير اليه بل الاشكال ان حرفية المعاني الحرفية واقعية ولا تختلف باختلاف الانظار ولو كانت متأخرة او متقدمة والمعنى الحرفي بالحمل الشائع لا يعقل ان ينظر اليه حتى يقيد والتقييد يحتاج الى اللحاظ بالضرورة فا افاده الوالد المحقق مدظله هنا غير وجيه وهكذا ما افاده بعض اخر.

وبعبارة اخرى التقييد متوقف على ان يكون القابل له منظوراً اليه ومنظوراً فيه ولو كان المعنى الحرفي منسلخا عن حرفيته بالنظر فيه فلا يكون المقيد بحسب اللب مفاد الهيئة لانه حرفي وذلك للمقيد اسمى وان بقى على حرفيته فلا يقبل 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 في المعاني الاسمية هوان يكون المعاني المقصوده محكية بالقوالب والالفاظ وفي المعاني الاسمية المقيدة بالمعاني الحرفية في عالم التصور والذهن هوان ينشاء في نشأة الاعتبار تلك الاعتبارات التصورية والتخيلية فعليه لا يكون المعنى الحرفي قبل تحقق الشرط موجودا حتى يقيد بالشرط فاذا تحقق الشرط يتحقق المعنى الحرفي وهو البعث الى الاكرام فلا تقييد بل هو قبل تحقق الشرط ممنوع عن العمل والبعث كما اشير 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 المشروطة، ولكنهم بين من يقول بالفعليه المطلقة وبين من يقول بالفعليه على تقدير والفعليه المطلقة يناقض المقصود وهو عدم قصد الباعثية من الهيئة قبل الشرط والفعليه التقديرية يناقض صدرا وذيلا، واما نحن فنقول بعدم فعليه التكليف بعد الالقاء والايقاع من غير تقييد لمفاد الهيئة. فانك اذا فرضت ان المخاطب النبي الاكرم (ص) الموجود فيه جميع شرائط الانبعاث وخوطب بقوله: ان جائك زيد فاكرمه، فانه لا ينبعث بمجرد استماع هذه القضية، فلو كانت الهيئة مستعملة في معناها الموضوع له وهو البعث الاعتباري بالحمل الشائع كان الانبعاث مسلما لاجتماع ساير الشرايط المعترية في المكلف، فلا بد اما من القول بان الموضوع له معنى كلى حتى بعد الاستعمال او يقال بفعليه البعث والتكليف الاولى خلاف حرفية المعنى والثاني خلاف المقصود من القضية، واما الثالث وهو كونه قيد الموضوع خلاف ظاهر القضايا الشرطية.

وما ذهب اليه العلامة النائيني 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 المعاني وتلك الاستيفاء قديكون حين الالتقاء كما في نوع الموارد واخرى يكون بعد الالتقاء كما فيما نحن فيه فليتدبر جيدا.

ثم ان هنا شبهة اخرى وهى الرابعة واشير اليها في اثناء البحث وهو ان الاستعمال مبنى على الغفلة عن خصوصياته والتقييد مبنى على الالتفات، فيلزم الجمع بين المعنى الاالى والاستقلالى وفيه ان ذلك لا يختص بما نحن فيه والحل ان التقييد بلحاظ ثان مع ان المعانى قبل الاستعمال تصير مرتبة في النفس ثم يستعمل المستعمل فيها الكلمات الموضوعية لها فلا تقييد بل هو من خلق المضيق من الاول كما عرفت.

الخامسة: ان المقيد والمشروط هو الوجوب، والوجوب ليس داخلا في حدود معانى الهيئة وهكذا في ناحية النهى ان المشروط هى الحرمة وهى خارجة عن مفاد النواهي لغة ووضعاً حسب ما يؤدي اليه نظر المدققين كما عرفت في محله ويأتى في النواهي بل الوجوب والحرمة من الاعتبارات المتاخرة عن الاستعمال و من الانتزاعيات الحاصلة من البعث والزجر فكما اننا اذا راجعنا البعث بالاشارة والتحريك الخارجى و راجعنا الزجر بالاشارة الخارجية والمنع اليدوى لانجدهناك وجوبا ولا تحريما بل الاشارة التكوينية كاشفة عقلا وعرفا عن الارادة اللزومية المورثة لاعتبار الوجوب او الحرمة كذلك الامر في الهيئات القائمة مقامها في الاعتبار وكما انه لا تحريك خارجى في الوجوب المشروط ولا في الحرمة المشروطة فكذلك لا تحريك اعتبارى في المشروط منها ايضا. فاذا فرضنا ان الهيئة موضوعة وقائمة مقام ذلك المعنى في الاعتبار فلا يكون موجبا لحصول معنى الوجوب والحرمة حتى يصير مشروطا فتلك الهيئة معلقة بحسب الاستعمال لا ان مفادها معلق على الشرط المذكور في القضية حتى يقال بانه مستعمل في معناها فانه لو كان مستعملا في معناها فلا بد من اعتبار الوجوب قهرا ومن اعتبار التحريك الخارجى مقامه طبعاً.

وهذا هو غاية مقصودنا في بيان الوجوب المشروط مع انكار رجوع المقيد الى مفاد الهيئة فلو كان جميع الشبهات التى افادها الاعلام ره لرجوع القيد الى الهيئة تامة ما كان يلزم

منه الالتزام برجوع القيد الى المادة ولعل لذلك قيل ان الشيخ الاعظم الانصارى ما كان يصدد اثبات ارجاع القيد الى المادة بل كان يصدد 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 واغتم جداً.

السادسه: وهو البرهان اللبى الذى قررناه فى المقام فى رجوع القيد بحسب الثبوت والتصور الى المادة اولى متعلق بالمادة والموضوع، ولا يكون على اى تقدير راجعاً الى الهيئة وذلك لانه اذا راجعنا وجدنا فى المثال المزبور فاما نجد انفسنا طالبين الاكرام على الاطلاق كما فى ما اذا تعلق الغرض باستقبال العالم على الاطلاق واتفق ان العالم دخل المدينة قبلا فانه لا بد من اخراجه عنه اولا ثم استقباله واما نجد انفسنا طالبين لاكرام زيد اذا تحقق الجبىء فاهو المطلوب فى انفسنا فعلا هو اكرامه عند الجبىء وهذا المطلب موجود فى النفس بالفعل نظير الوجوب المعلق فى الواجبات المعلقة حسب القيود الغير الاختيارية كالاقوات فلا يكون النفس غير شاغلة لشيئى اذا كان يدرك لزوم الاكرام عند الجبىء وهذا يجتمع مع كون الجبىء مبغوضا له ايضا، فالطلب النفسانى لا يكون مشروطا ولا قابلا لان يكون مشروطا لانه امر تكويى.

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 تحققها او 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 وهو الاكرام عند الجبىء على ان يكون ولا تقييد فى الهيئة وهذا المطلب موجود فى النفس واذا سئل المولى عنه فلا يجب الابانه يطلب ذلك و يكون ذلك مطلوبة حين جبىء زيد وهكذا فى الصورة الثانية فانه قبل الوقت يريد الصلوة فى الوقت ويطلبه 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 هو الظاهر وجود الطلب ايضا فى الخفايا ولا يتمكن من انكار ذلك اذا محضنا عن زوايا قلبه ولا يشترط العلم والشك فى تحقق الشرط كما تخيلناه سابقا بل هذا ممكن حتى مع العلم بالامتناع لان ما فى نفسه هو المطلب المتعلق بالعنوان لا بالعنوان.

فاين الوجوب المشروط وكون الطلب مشروطا بل في الكل يكون مفاد الهيئة مطلقا ومن العجيب ماتوهمه العلمان السيد ان البروجردى والخميني عفى عنها من ان في مثل قوله اذا قدرت على الانقاذ فانقذ لايكون الشرط بحسب الثبوت راجعا الا الى الهيئة وفي مثل اذا مرضت فاشرب المسهل يمتنع كونه راجعا الى غير الهيئة مع ان ما في 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 في المثال الثاني فانه وان كان ينتفى الرضابه ولكنه طالب حب ما في نفسه من القواعد شرب المسهل عند المرض طلبا فعليا فلايخص عليهذا من الالتزام بان الطلب لايكون مقيدا وهذا يتم وجدانا وبرهانا.

ومما ذكرناه يظهر الوجه في الامثلة الاخرى الواردة في الشريعة في الكفارات فان قوله ان ظاهرت فاعتق رقبه وقوله ان اصبحت الصيد في الحرم فعليك كذا يرجع بحسب اللب الى طلب الكفارة عندالعصيان وهذا طلب فعلي وان كان اصل تحصيل القيد مبغوضا ومن هذا القبيل يجاب التوبة عند العصيان.

وليس معنى عدم رجوع القيد الى الهيئة كون الطلب منجزا بل القيد الراجع الى غير الهيئة بين مايلتزم كون الطلب منجزا وبين ما يستلزم كون الطلب معلقا والذي يظهر من العلمين عفى عنها انها كانما ظنا ان مراجعة القيد الى غير الهيئة يستلزم الطلب الفعلي الباعث نحو المادة المقيدة وبامر بتحصيل القيد كلا بل الامر ليس الاماشرحناه وبعبارة اخرى الامر بحسب الثبوت واللب دائر بين القضيتين: القضية المقيدة والقضية الحينية فالقضية المقيدة متكفلة لايجاب الطبيعة المقيدة على الاطلاق كما في الصلوة فانه لا بد 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 في محله ان الوجوب في الواجب المعلق غير مشروط فلا تختلط.

هذا وان شئت قلت ان الشرط بحسب اللب يرجع الى عنوان الموضوع فيكون داخلا في رتبة موضوع الحكم فكما ان الحكم فعلي في القضايا الكلية التبعية وان لم يكن موضوعه موجودا بمصداقه الخارجى كما في القضايا الحقيقية كذلك الامر هنا فالحج واجب

على المستطيع ولا يعقل باعثة هذا الوجوب نحو قيد موضوعه كما لا يكون باعثاً نحو موضوعه وهذا هو المرام الذي اختاره العلامة النائبي في رجوع القضية الشرطية الى القضية الحقيقية برجوع القيد والشرط الى الموضوع وان اخطاء قدس سره في تفسير القضايا الحقيقية والخارجية بما لا حاجة الى رفع النقاب عنها.

ولوقيل ان القضايا الحينية في الامور الانشائية والطلبية ترجع الى المقيده لاستحالة اطلاق الطلب بالنسبة الى القيد لانه دخيل في المصلحة وليس اجنبيا عن حدود المأمور به فما هو الواجب وذو مصلحة هو الحج عن استطاعة او الصلوة الموقته لالحج حين الاستطاعة بحيث يكون الاستطاعة غير دخيل في المصلحة الايجابية وهكذا الوقت.

فلنا نعم، وهذا ما ذكرناه كرارا في الفقه ولكن لا يلزم منه كون القيد واجب التحصيل بعد فرض اطلاق الهبة لانه يرجع اما الى عنوان الموضوع كما اشيراليه اولى مفروضية تحققه كما في قوله: صل في المسجد، فان العرف لا ينتقل منه الى ايجاب بناء المسجد مع ان القيد دخيل في مصلحة الصلوة فهذا لاجل ان العرف ينتقل من هذه القضية الى مفروضية وجود القيد الداخل في المأمور به وفي مصلحة فلا يرى وجوب تحصيله عند فقدان كما هو الظاهر واما توهم ان في امثال هذه المواقف تكون المادة مطلقة في المصلحة ولكن الشرع رعاية لحال المكلفين لا يبعث الى تلك المادة حال الاستطاعة مثلا كما في تقريرات السيد البروجردى قدس سره فهو من الغرائب لان المراد من المصلحة ليست الا المصلحة لضرب القانون وهي مقيده فان المقتن يرى ان الحج على الاطلاق يكون فيه المفسدة وهي الانزجار عن الشريعة فيلاحظ الجهات بكثرة حتى يضرب قانونا فما افاده من ان الهبة كثيرا ما يفسد لاجل وجود المانع واتي بالاشد الكثرة لا يخلو عن تاسف جدا.

هذا كله ما عندنا في تقريب الدليل اللبي في المقام حول القضية الشرطية مع الدفاع عما قيل في المقام من غير توجه شبهة اليه، واما ما عن الشيخ الانصاري قدس سره من لزوم رجوع القيد الى المادة على اى تقدير فهو محبط الاشكالات لما عرفت في كلام العلمين من ان كثير من القضايا الشرطية لا يكون فيها مفاد المادة مقيدة بل يستحيل لان تقييد المادة يستلزم اطلاق الهبة وجوب تحصيل القيد فيجب في الحج تحصيل الاستطاعة وهكذا ما سطر في الكتب ولا يمكن الدفاع عنها الا برجوعه الى ما شرحناه وذكرناه.

ومن العجيب انه قدس سره قد تصدى للدفاع عن النقض المذكور بما لا ينبغي صدور منه ولعله وقع خلط في مانسب اليه وملخص ما افاده دفاعا ان الاحكام الشرعية مما كانت على مذاق العدلية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في 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 لا يكون قيده واقعا تحت الامر بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به دخل في كون الفعل حسنا و ذا مصلحة فلان محاله يجب على المولى في الصورة الثالثة الامر بالمقيد بنحو لا يسرى الى قيده ولا يصير تحصيله واجبا وعليهذا يمكن ان يكون مثال الحج ونظائره من هذا القبيل، انتهى ملخص ما اردنا نقله.

وانت خبير بانها مناقضة ضرورة انه اذا كان شيئا قيذا في متعلق الامر فقهرها يكون الامر باعثا نحوه مع انه لو كان شرط مطلوبة الحج عدم كون الاستطاعة مطلوبا فهو شرط حاصل دائما فلا بد من ايجاد الحج لاطلاق طلبه.

نعم، بناء على ما سلكتناه من ان القيد يمكن ان يكون دخيلا بحسب الثبوت في المصلحة ولكن ليس واردا في متعلق الامر بل هو مفروض الوجود ولا يعقل الامر نحوه لان الامر لا ييجاد المعدوم وما هو مفروض وجوده لا يحتاج الى الامر فيكون المبعوث اليه حسب الصناعة نفس الطبيعة بنحو القضية الحينية وان كانت بحسب المصالح مقيدة كما عرفت في قولنا: صل في المسجد، فان المصلحة قائمة بالصلوة في المسجد في المثال ولكن لا يدعوا الهياة الى تعمير المسجد اذا كان معدوما لانه ظاهر في مفروضية وجود المسجد ولذلك لا ينبعث احد من العقلاء من هذا المثال الى لزوم بناء المسجد عند فقدانه، ومما ذكرناه تبين انه لا وجه لتعين ارجاع القيد والشرط الى عنوان الموضوع كما صنعه بعض الافاضل ره لان فرض وجود القيد يستلزم خاصية ذلك كما لا يخفى فليتدبر جيدا.

فذلك الكلام: ان الاقسام المتصورة بحسب الثبوت ثلاثة وفي الكل يكون الطلب النفساني موجودا بالفعل الاول ما يكون المادة مطلوبة على الاطلاق كاكرام زيد في قوله: اكرم زيدا، والثاني ما هو يكون المادة المقيدة مطلوبة على الاطلاق كالصلوة مع الستر والطهور والقبلة فانه يجب تحصيل القيود لقيام المصالح بالمادة المقيدة وتكون لازمة التحصيل، والثالث ما يكون المادة المقيدة ذات مصلحة ولكن القيد مفروض الوجود فيكون المطلوب هي المادة عند وجود القيد على الاطلاق، ولكن المقرر في محله ان هذا الطلب كما لا يدعوا الفرض الاول الى تحصيل موضوعه وهوزيد في المثال المذكور، كذلك لا يمكن ان يدعوا الى القيد المفروض وجوده سواء قلنا برجوعه الى العنوان للموضوع او قلنا ببقائه على قيديته بل اللازم هو ابقاؤه على قيديته لان رجوعه الى الموضوع يستلزم كون علة الحكم هو المقيد لا القيد مع ان ما هو بحسب الثبوت قيد وعلة يكون ظاهر القضية هو الشرط فقط فليتدبر.

إذا احطت خيرا بما في هذه المقالة في مرحلة الثبوت تصل النوبة الى مرحلة الاثبات في القضية الشرطية فان كانت تلك القضية من قبيل قوله تعالى: لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، فهو ظاهر في انه اعتبر قيد الاستطاعة مفروض الوجود فان الوجوب المطلق والموضوع له الاطلاق والقيد الماتى به بصيغة الماضى لافادة مفروضية وجوده عند الايجاب وهذا من الواضح البين عند المنصف الخبير الواقف باساليب العربية.

واما في القضايا الشرطية المتعارفة مثل قوله تعالى: ان جائكم فاسق فبناء فتيبنا والمثال المعروف: ان جائك زيدفاكرمه فلاشبهة في انه ليس ظاهرا في مفروضية وجود الجيئى ولافي رجوعه الى عنوان الموضوع ولا في كونه قيد المادة اللازم تحصيله فيبقى الاحتمالان الآخران: احدهما معن المشهور من كونه قيد مفاد الهيئة وهو الوجوب وقد عرفت الاشكال فيه، ثانيها ما عليه بنائنا واخترعناه وهو ان الشرط مورث لتعليق الاستعمال ويكون 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 في مرحلة الثبوت يكون الطلب قبل الجيئى فعليا وفي مرحلة الاثبات يكون الهيئة غير مقيد للطلب النفسانى واذا لا بد من 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 والاطهار بطريق الاستعمال ولكن اذا كان المولى بصدد جعل الحكم على وجه لا يورث المشقة ولا يولد الصعوبة على المكلفين او احتملنا ذلك فله ان يأتى لافادة مرامه بالقضية الشرطية حتى يظهر ان العباد في توسعة من تحصيل المقدمات.

وتوهم انه لا يختلف بين كون الوجوب فعليا والقيد مفروض الوجود وبين كونه غير فعلى فاسد جداً ضرورة ان الطلب الفعلى باعث نحو المقدمات بناء على ثبوت الملازمة اويحكم 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 يحكمه فانه لا يجب عند الاكثر وان اوجبه شيخ المشايخ العلامة

الحائري ره كما ياتي فاذا كان الامر كذلك فمن المحتمل ان الشرع كان في هذا الموقف فاعتبر الاستعمال المعلق وان كان بحسب الواقع ليس تعليقا في الارادة والطلب ولا في مفاد الهيئة وهذا الاعتبار لافادة ذلك فلا ينبغي الخلط بين المقامين الثبوت والاثبات وبين الموقفين موقف افادة تمام مرامه على ما في طلبه ونفسه وتوقف تسهيله على العباد وعدم ايقاعهم في المضيق والمشفقة فعلى هذا لايجب التبعية عن مرحلة الثبوت بعد هذا الاحتمال في مرحلة الاثبات.

فتحصل ان الوجوب المشروط ثبوتا غير معقول والوجوب المشروط اثباتا يرجع الى مشروطة الاستعمال والى التعليق في كون الهيئة مفيدة ومستعملة فيما هو الموضوع له وان اللازم هو المتعاقبة عن مقام الثبوت مادام لم يعلم ان المولى في مقام افادة الامر الاخر اثباتا وفي مقام التسهيل عملا كما نحن فيه فانه بالنظر الى مرحلة الثبوت واللب لا بد من المحافظة على المقدمات المفوته وبالنظر الى مقام الاثبات والتعليق لايجب التحفظ عليها حسب الصناعة العلمية لانه في مقام افادة عدم فعلية الحكم وعدم فعلية روح الحكم وهو الارادة وان كان روح الحكم فعليا وبعبارة اخرى في مقام افادة جواز ترتيب آثار الوجوب المشروط قبل تحقق شرطه وان كان طلبه النفساني فعليا وداعيا ومقتضيا فليتدبر جيدا.

ذنابة: بناء على ما عرفت تبين ان الحكم في الوجوب المشروط ليس فعليا ان كان هو المعنى المعبر عن البعث او كان هو نفس العيب ويكون فعليا ان كان تعبيراً عن الارادة الايجابية والطلب الوجوي او نفس الطلب القلبي ولا يكون فعليا ان كان معتبرا عن الارادة الفعلية المظهرة او كان هو نفس الارادة المظهرة. والذي هو الحق هو ان الحكم بمفهومه متقوم بمقام الانشاء والابراز فلا يكون هنا حكم فعلى قبل تحقق الشرط.

الجهة الرابعة بعد ما عرفت حقيقة الوجوب المشروط بحسب مقام الثبوت والاثبات فان في مقام الثبوت تكون القضية المشروطة قضية حينية وفي 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 لا تكون مستعملة بالحمل الشائع في المعنى الموضوع له. وايضا تبين ان اللازم هو مراعاة مقام الاثبات بحسب الاثار فيما نحن فيه دون الثبوت فرما يشكل الامر في ايجاب المشهور تحصيل المقدمات الوجودية قبل تحقق الشرط في مثل الصلوة بالنسبة الى المحافظة على الطهارة قبل الوقت ضرورة ان مع كون الصلوة مشروطة بالوقت وجوبا فلا فعلية لحكمها قبل الوقت واذا كانت فعلية الحكم منتفية

بل لاحكم اصلا لعدم افادة الهيئة بعثا نحو المادة قبل مجيئى الشرط وهو الوقت، فلا معنى لوجوب المقدمة سواء قلنا بانها واجبة شرعا او واجبة عقلا.

واما على الاول كما هو المعروف فلانه لا يعقل ترشح الارادة الفعلية من الارادة المتعلقة بذى المقدمة الغير المظهرة او غير البالغة حد الفعلية ولا تولد البعث الفعلى والحكم الايجابى عن الحكم الذى لا يتحقق بعده واما على الثانى فلان العقل لا يدرك الالزوم القيام بطلب المولى وحكمه الفعلى واذا كان الحكم فعلا غير باعث ولا نافذ فلا يجب ويصح 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 وهو ما كان وجوبه فعليا 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.

ويتوجه 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 فلو كان ذلك الاثر غير مترتب عليه كما فى المقام فلا يحصى 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 فلا بد من المحافظة على المقدمات الوجودية قبل مجيئى الوقت لان الوجوب فعلى والارادة النفسانية موجودة

وان شئت قلت الوجوب المعلق الذى اعتبره الفصول مما لا يحصى عنه بحسب مقام التصور ويكون ذلك منشأ لايجاب تلك المقدمات ولكنه لو كان الدليل اثباتا متكفلا فى ظاهره لاعتبار الوجوب المشروط فيؤخذ به وهذا فيما نحن 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 فعليا وسيظهر مزيد بيان حول المسالك الاخر وينفعك ان شاء الله تعالى.

المسلك الثاني: ما افاده العلامة الاراكي من دعوى فعلية الوجوب في الواجب المشروط ثبوتاً واثباتاً ولكنها فعلية تقديرية وقد عرفت ان الفعلية التقديرية لامعنى معقول لها ومعنى المعقول في المسألة هو الفعلية بنحو القضية الحينية اى الحج واجب حين الاستطاعة او الصلوة واجبة حين الزوال او الصوم واجب حين طلوع الفجر على الوجه الذى عرفت مرارا هذا مع ان القول بالفعلية يستلزم اتصاف جميع المقدمات مقوثة كانت او غير مقوثة بالوجوب الغيرى ومن غير فرق بين صورة العلم يتحقق القيد المفروض وجوده كالاستطاعة والوقت او مع الشك ولاظن التزامه بذلك فى جميع الابواب بل الاشكال باق على حاله لعدم معقولية البعث المنجرالى 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 فلا بد من المحافظة واذا كان مشكوك التحقق فلا يجب وهذا هو معنى الشرط المتاخر فى التكليف الذى قد فرغنا عن تصويره ولازمه ايجاب تحصيل الشرط المتاخر ولو كان للتكليف قضاء لحق فعليه الحكم قبل تحققه وهذا مما لا يمكن الالتزام به فى الواجبات المشروطة على الاطلاق ولا فى خصوص المقام لانه لاينى 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 فيه ان الشرط المتكلف هو العلم بالقدرة فى ظرف الامتثال لان التكليف وهو الايجاب متقوم بذلك لبالقدرة 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 سخي ف لان المقدمات المفوثة واجبة حتى فى مثل الحج المشروط بالاستطاعة الاختيارية فلا تختلط ولا ان هذا المسلك موجود فى تقريرات العلامة النائينى ره ايضا.

المسلك الرابع: ما ادعاه شيخ مشايخنا العلامة الحائرى قدس سره وهو ان الوقت شرط الوجوب ولا فعلية للحكم قبل الوقت ولكن بناء العقلاء على المحافظة على المقدمات الوجودية المفوثة اذا كان الشرط معلوم التحقق ولا يعتنون 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 شرطاً فانه يصح تبديل عنوان المقتدر الى عنوان العاجز فى عنوان المسافر والحاضر وهكذا ساير العناوين كالمستطيع وغيره وليس عذراً اذا كانت القدرة شرطاً عقلياً لاشرعياً

وكانت معتبرة بحكم العقل فانه عند ذلك لا بد من المحافظة على مطلوب المولى كلما امكن وغير فاذا كان يقتدر على الامتثال بالنسبة الى التكليف الاقوى قيده وشرطه فلا يكون العجز الطارى بسوء الاختيار عذرا عقلا و عرفا والعجز بالاختيار لا ينافى صحة العقوبة واستحقاق العذاب.

وهذا نظير ما اذا علم الانسان ان بدخوله في الدار يكره على شرب الخمر فان دليل رفع ما استكرهوا عليه منصرف عن مثله ولا يكون الاكراه الحاصل بسوء الاختيار عذرا عند العقلاء ولذلك لا يشك احد منهم في عدم صحة الدخول بعد العلم بذلك فعلى هذا لا بد من تحصيل الطهور وغيره قبل الوقت.

واما التمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو في غير محله لانها قاعده سيقت قبال قاعدة الشىء ما لم يجب لم يوجد فاذا وجب وجد لا فائدة ان هذا الوجوب النافى للاختيار لا ينافى الاختيار لانه وجوب جاء بالاختيار ولا ربط لها بالوجوب التكليفي حتى يقيد بانه لا ينافيه عقابا لا خطابا والامر بعد ما علم سهل لا غبار فيه هذا مع ان المقرر في محله ان التقييد المزبور بلاوجه ضرورة امكان توجيه الخطاب القانوني الى كلية الاحاد ويكون العجز عذرا والتفصيل في محله فما عن ابى هاشم موافق لغاية الفكر ونهاية النظر فتدبر

واما تقسيم القدرة الشرعية الى الثلاثة او الاربعة بانها اما تكون معتبرة كالقدرة العقلية على الاطلاق ولا تكون دخيلة في شئى من الملاك وعلى الثانى اما تكون معتبرة على الاطلاق او معتبرة بعد الوجوب وقبل زمان الواجب او غير ذلك من الصورة فهو غير محتاج اليه ويمكن هذا التقسيم الى انحاء كثيرة.

والذى هو المهم في المقام:

اولا: ان هذا الوجه لو تم يستلزم وجوب المقدمات المفوتة عقلا لاشرا مع ان الظاهر من المشهور ان المقدمات الوجودية واجبة وجوبا غيريا شرعيا فلا تنحل المعضلة بذلك.

وثانيا: ان القدرة كلما كانت لا تخلو عن احد الامرين اما تكون فيه الهية فلا وجوب حال العجز ويصح التعجيز قبل فعلية الوجوب من قبل عدم تحقق شرط الاخر ولا يجب تحصيلها لان معنى ذلك هو ان المصلحة قائمة بالمادة حين الاقتدار المفروض وجوده على الوجه الماضى سبيله وان كانت قيد المادة فهى تارة تكون داخله تحت دائرة الطلب فلا بد من ابقائها والمحافظة عليها واخرى تكون دخيلة في المصلحة وخارجة عن دائرة الطلب والايجاب لمفروضية وجودها فلا يجب الابقاء ولكنها اذا كانت باقية الى حال

فعلية الحكم من ساير النواحي لايجوز اعدامها.

وربما يكون عنوان القادر والعاجز موضوعا في الدليل كالمسافر والحاضر فانه حينئذ يجوز الافناء والاخراج عنه وان صار الحكم منجزا لعدم امكان تصدى الحكم لمحافظة موضوعه.

ولو كان مفاد القضية الشرطية راجعا الى عنوان الموضوع يلزم ذلك ولا يلتزم به من يدعيه كما في 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 التي لا بد من المحافظة على مقدماتها المفوتة مع ان طريق استكشاف المصالح والمفاسد هي الهيئات الكاشفة عن الطلبات والزجرات.

وبعبارة اخرى الخطاب الانشائي يورث وجود المصلحة عند تحقق شرط الوجوب والقدرة وان يمكن ان لا يكون بحسب التصور قيد المصلحة وتكون المادة مطلوبة على الاطلاق ومنوعية الخطاب لمحذور عقلائي وهو القبح او عقلي وهو القبح في حقه تعالى وان حقيقة البعث لا تتجمع مع العجز ولكن ذلك لا يستلزم كون نفس الامر كذلك لاحتمال اتكال المقتن على حكم العقل بان الخطاب بدون محال واذا لا يتمكّن من كشف المصلحة للمادة على كل تقدير.

فاترى في كتب الاصحاب مشحونة في صفحات كثيرة خالية عن التحصيل وهذا ينفك في كثير من المقامات مما كثر دور هذا النحو من الاستدلال في الكتب الاصولية والفقهية فحكم العقل مع هذا غير ثابت وغير مرضى. نعم، بناء على ما تقرر في محله من ان العاجز والقادر كالجاهل والعالم مشترك في الخطاب بذاتها وخارج عنه بعنوانها يصح ما افيد لان القدرة عقلية ولا يورث العجز في الوقت قصورا في شمول الخطاب وهذا هو الوجه في استنكار العقلاء عن دخول الدار مع العلم بالاستكراه فيها على شرب الخمر فتدبر.

المسلك الخامس ماسلكه الاربىلى قدس سره وتلميذاه المدارك والعالم واحتمله السيد الاستاذ البروجردى ولم يرده وهو ان هذه المقدمات المفوتة واجبة بالدليل الاخر لا بالملازمة بين المقدمة وذى المقدمة وتلك تصير واجبة للغير لا واجبة بالغير ويسمى بالوجوب النفسى التيهوئى.

اقول: جميع الواجبات النفسية موصوفة بمثله لانه للغير في الكل ضرورة ان المطلوب الاعلى فيها الوصول الى فناء الرب والتحلّى بجلبات الربوبى والتخلق باسمائه

وصفاته وفي المعاملات والسياسات هو النظام الاثم المدني والملكى ولا يعتبر في الواجبات النفسية كون المصلحة الاقصى في موردها ومصبتها هذا مع ان المشهور كما عرفت حسب اطلاق كلامهم التزموا بالوجوب الغيرى للمقدمات المفوتة وغيرها ولا تتحل بذلك تلك المعضلة ايضا.

المسلك السادس: ما اختاره العلامة النائينى ره وانتهى به الى التفصيل بين تحصيل المقدمات المفوتة كتحصيل الماء والسترو بين اعلام المقدمات الموجودة المفوتة كإراقة الماء واحراق السترفجوز تركه في الاول ومنع الاخلال بالمحافظة في الثانى وملخص مراده ان قاعدة الملازمة العقلية المستكشفة بها الاحكام الشرعية جارية في المقام وذلك لان الملاك قبل الوقت تام لعدم تقيده بالقدرة فالمصلحة الملزمة النفسية الثابتة لذى المقدمة كما تدعو الى الحكم الشرعى وايجاب الصلوة مثلا كذلك تلك المصلحة داعية الى ايجاب تلك المقدمات لتقوم جلب المصلحة عليها وهذا هو حكم غيرى لانفسى لانه ناش من ملاك ذى المقدمة وليس غيريا ترشحا لعدم الارادة الفعلية لذى المقدمة حتى يعقل ترشح هذه الارادة منها.

فهذا قسم اخر يثبت بتمم الجعل اى يكون الملاك الواحد داعيا الى الجعلين جعل الحكم النفسى وجعل الحكم الغيرى فيتوصل المولى الى مطلوبه بهذا الجعل المتمم كما في التعبدى والتوصل الا انه فرق بين ما نحن فيه وهناك بالتقديم والتاخير كما لا يخفى.

وتوهم ان هذا الحكم الشرعى ناش من حكم العقلى بالامن من العقاب فيكون داخلا في سلسلة معاليل الاحكام والقاعدة تجرى في سلسلة علل الاحكام وهى المصالح الكامنة في متعلقات الفعل في 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 لا بد 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 قدهم لا ثبات توصيف الوجوب العقلى الارشادى الذى يقول به الكفاية وغيره بالوجوب الشرعى الغيرى وليس هذا طريقا اخر في حل المشكلة وحيث قد عرفت منا ان كشف المصلحة الملزمة غير معقول في هذه المواقف الامن قبل الهيئات وانها تورث وجود المصلحة الملزمة واذا كانت هى قبل الوقت غير فعلية وهكذا بعده فلا سبيل الى تلك المصلحة الملزمة في الوقت لا مكان قصور المقتضى حين العجز

واتكال. المولى على ادراك العقل في افادة هذا القصور. فليس العجز سببا للقصور حتى يقال بالقطع بعده بل القصور من اجل امراخر اتفق مع العجز خارجا و اذا لم يكن حال العجز تكليف فعلى حتى يستكشف المصلحة الملزمة اتكل المولى في مرامه على هذا الحكم العقلي فلا تختلط. فوضوح قاعدة الملازمة غير محرز.

ولو سلمنا ذلك فاعلم ان قاعدة الملازمة من اكاذيب القواعد وذلك لان العقل
اولا: لا يحكم بشيئ بل العقل يدرك لزوم شيئ والملازمة بين ادراك لزوم
 شىء وحكم الشرع بلاوجه بل الشرع ايضا يدرك لزومه وهذا غير الارادة الباعثة.
وثانيا: لاوجه لاجاء الشرع الى الارادة الباعثة الغيرية بعد قيام العقل بلزوم تلك
 الارادة ولاينبغي الخلط بين الارادة الفاعلية والارادة الامرية فان الارادة تستلزم الارادة
 الغيرية لانها تتعلق باصدارالفعل فاذا كان المتوقف معلوما فقهرها تحصل الارادة الاخرى
 متوجهة الى المقدمات بخلاف الارادة الامرية فانها متعلقة بالبعث وتبعث المكلفين نحو
 المطلوب وهذه لا تستلزم تلك الارادة لعدم بنائه على المبادرة الى ايجاد الفعل في الخارج حتى
 يتوقف وجوده على شيئ لا بد 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 وبرهانا 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 والمأمور مختلفان بحسب التشخيص فى ما يتوقف عليه المأمور به والمكلف به فرعا يلزم
 ارادة الامر تتعلق بمايراه مقدمة وهو ليس بمقدمة ولاشبهة فى لزوم تبعية المأمور عن تشخيصه
 لا تشخيص المولى، فهذا شاهد على ان المولى يتكل فى ذلك الى العقل ولايكون ملجأ فى تلك
 الارادة حتى يثبت بالملازمة والذى هو مقصود مرید هذه القاعدة ان مذهب العدلية وادراك
 العقل على ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فاذا ادرك العقل شيئا حسنا وقييحا
 فالشرع بما انه عقل محض ويكون مداره على المصالح والمفاسد يصدق ذلك الادراك تنجيذا
 وعذراً لانه يريد بالارادة التشريعية الامرية ذلك والايلزم تعدد العقاب فى جميع المحرمات
 والواجبات ضرورة ان الغضب محرم شرعا بعنوانه الذاتي والظلم بادراك العقل قبيح فيكون
 محرما شرعا، فاذا تحقق الغضب تحقق الظلم فيعاقب اما كرارا او عقابا شديدا لتعدد جهة
 البغض فلا تغفل

المسلك السابع ماسلكه السيد المحقق الوالد مدظله وهو الاقرب الى افق التحقيق من الاخريات وهو ان الارادة الغيرية ليست مترشحة عن الارادة النفسية ترشح المعلول عن العلة حتى يقال بامتناع تحقق الاولى بدون الثاني للزوم التفكيك بين العلة والمعلول. بل ارادة الغير معلول النفس وذلك بعد ادراكها التوقف بين ذى المقدمة والمقدمة فاذا كان يرى ان ذى المقدمة في محله لا يحصل الا بالطهور وهذا الطهور في الوقت غير ممكن تحصيله فيريده كما في الارادة الفاعلية من غير حصول الارادة الثانية في 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 هو انه بحسب الثبوت لا يعقل الوجوب المشروط ولا يعقل كون الارادة قبل حصول الشرط معدومة وبعده تصير موجودة بل هي فعلية ولكن متعلقها امر يقع في المتأخر على الوجه الذي عرفت مناوياً في تفصيله في الوجوب المعلق ولو كان ما افيد وافادوه صحيحاً يلزم حدوث الارادة في المبداء الاعلى بعد تحقق الشرط وهو منزه عن الحوادث، فقبل الشرط وبعده لا يفترق الثبوت وهذا برهان قويم على ما ذكرناه ولا يناله من لاحظه من العقليات وتوهم ان الشرط يرجع الى قيد الموضوع فيكون الحكم فعلياً على موضوعه دائماً كما في القضايا الحقيقية غير نافع لان رجوع قيد الاستطاعة الى عنوان الموضوع وان امكن ثبوتاً ولكن لا ينحل به الاعضال لانه اذا كان مستطاعاً قبل الموسم يجب عليه الحج في الموسم فتكون الارادة فعلية والمراد فيها لا يزال وسياتي زيادة تحقيق حول المسئلة في الوجوب المعلق ان شاء الله تعالى وانه لا يحصى عن الاقرار به تكويننا وتشريعنا. نعم، الوجوب مشروط بحسب الاثبات بلحاظ الاثر المترتب عليه اعتباراً وتعبداً على النحو الذي ابدعناه في المقام وعليهذا تكون الارادة الاولى الغيرية معلول النفس لا تصافها بتلك الارادة والطلب النفساني وهذا هو الوجدان في الارادة الفاعلية بلاشك ومرية.

تنبيه وتذنيب: قضية ما عرفت من عدم وجوب المقدمات الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب حسب الصناعة الاولى حفظاً للقضية الشرطية على ظاهرها ويمكن الخروج عن ذلك بان تصير تلك القضية منقلبة من ظاهرها الى القضية الحينية التي يكون الوجوب فيها فعلياً مطابقاً للثبوت اذا اقتضاه الدليل. هذا في المقدمات الوجودية المشتركة فيها البالغ وغير البالغ الذي يبلغ في الوقت واما المقدمات العلمية المشتركة فيها ايضاً البالغ وغير البالغ

فهل هي ايضا تجب ام لا وعلى الاول يكون وجوباً نفسياً او غيرياً وعلى الاول وجوباً نفسياً مطلقاً او تهيؤاً على ما هو المنسوب الى **الاردبيلي** و تلميذه كما اشيراليه في اصل المسألة وجوه يذكر في ضمن المسئلتين:

المسألة الاولى: ان عدم فعلية الخطاب بالنسبة الى غير البالغ لا يمنع عن صحة العقوبة على ترك الواجب والاخلال به بعد التكليف والبلوغ اذا كان رشيداً 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 في حقه وكان ظاهر الادلة هو شرطية البلوغ فلا يجب ولا يتحقق العقوبة لان اعتبار القضية الشرطية لاجل ترخيص المكلفين الى التوسعة في تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط واذا صار عاجزاً عن الاحتياط والجمع واخل بالواقع فهو عذر.

وفي **المسألة الثانية** فهو ان ترك التعلم المؤدى الى ترك الواجب مع العلم بذلك لا يكون محرماً شرعياً بل ذلك يورث صحة العقوبة على الواجب النفسى وذلك لالعدم امكان جعل العقاب عليه ثبوتاً او لعدم امكان اعتبار وجوب النفسى للتعلم اثباتاً فان كل ذلك بمكان من الامكان بل لعدم مساعدة الادلة اثباتاً على ذلك بعد كونه من المسائل العرفية والعقلائية الرائجة بين المولى والعبيد والشايعة في القوانين الملكية والسياسية المدنية بين الدول والرعية والملة

وليس للاسلام طريق بديع في المقام وقوله (ع) على ما في بعض الاخبار هلا تعلمت ليس معناه صحة العقوبة على ترك التعليم بل هو بيان لان يعلم منه ان مطلق الجهل ليس عذراً بالنسبة الى ترك المأمور به والمطلوب النفسى

ثم: ان ذلك مقتضى الادلة مع قطع النظر عن ظاهر القضية الشرطية والافلامع من ترخيص ذلك ولا يستحق العقوبة اذا اخل بالمطلوب النفسى لاجل الجهل فيصير عاجزاً عن الجمع والاحتياط.

مما عرفت ان اعتبار القضية الشرطية توسعة المكلفين في تحصيل المقدمات كلها وان المولى في جعل قانونه بنحو القضية الشرطية قد انصرف عن مصلحة الملزمة اذا اخل بها لاجل تقصير او قصور في شرائطه قبل الشرط. نعم، بعد تحقق الشرط لا بد من القيام بالميسور والاحتياط مهما امكن الا اذا علم بان الميسور لا يكون مطلوباً وان ما يحتاجه لا يفي بشيء كاجزاء المركب الاعتبارى مثلاً فليتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر حال ساير الصور الكثيرة من ترك التعلم المؤدى الى الاخلال بالتمييز وغيره مما سطر في 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 مجال الشك؟

نعم، اذا فرضنا قيام الاجماع او الشهرة على وجوب التعلم الكاشف بها ان القضية الشرعية ساقطة من حيث الظهور، فقد عرفت لزوم التعلم لصحة العقوبة ولوشك في تمامية هذه الشهرة والاجماع فالقضية الشرعية باقية على حالها، فاترى من الاصحاب قدس سرهم في هذه المسألة من الالتزام بالوجوب حتى حال الشك فهو ناش عن ملاحظة المسألة الالزامية في الوقت غافلين عن ان تلك المصلحة تارة تؤدى بالقضية الحينية فهو يقتضى فعلية التكليف المورث لوجوب المقدمات ووجوب التعلم واخرى تؤدى بالقضية الشرعية التي لا ترجع حسب الصناعة الى قضية اخرى، بل هى باقية على حالها ومن آثارها عدم وجوب المقدمات وجواز ترك التعلم قبل تحقق الشرط فافهم واغتم.

الجهة الخامسة هل الواجب المشروط بعد تحقق شرطه ينقلب الى الواجب المطلق ام هو باق على مشروطيته ومبنى هذه المسألة هو ان الشرط الظاهر في انه واسطة في ثبوت الحكم للموضوع حدوثا يورث دخالته بقاء ويكون الحكم دائرا مدار الشرط في الحدوث والبقاء حتى لا يمكن ان يكون حافظا لبقاء الشرط وموجبا للتحفظ عليه على المكلف ام لا؟ وان شئت قلت مبنى هذه المسألة هو ان الشرط في القضية الشرعية هل يرجع الى عنوان الموضوع فيكون مع بقاء الموضوع فعليا ولكن يجوز اعدام الموضوع لعدم امكان تعلق الحكم على نحو يورث حفظ الموضوع ام لا مثلا اذا ورد جملة ان سافرت فقصر فان قلنا بان السفر علة حدوث القصر فقط فعليه التقصير وان انعدم السفر لانه واسطة ثبوت الحكم للمكلف وعليه يترتب حكم من قال بان المناط في القصر والاتمام اول الوقت وتفصيله في الفقه وعليهذا يصير الواجب المشروط واجبا مطلقا.

وان قلنا بان السفر علة الحكم حدوثا وبقاءه فيرتفع بانعدام السفر ولا معنى لكون الحكم حافظا لعلته للزوم كون المعلول علة علته وهذا واضح البطلان، وهكذا اذا قلنا بان حملة الشرط تصير عنوانا للموضوع فيكون القضية بتية وهو ان المكلف المسافر يقصر فعند ذلك ايضا تكون القضية وان كانت بتية ولكنها في حكم الشرعية بقاء الوجوب المشروط على مشروطيته ولا يصير مطلقا.

ان قلت: الحثيات التعليلية ترجع الى الحثيات التقييدية فتكون النتيجة بقاء الوجوب المشروط بحاله.

قلت: ماهو المشهور في محله هو رجوع الحثيات التعليلية الى التقييدية في الاحكام العقلية لا الاحكام الاعتبارية والتشريعية مثلا اذا قلنا بان الغصب قبيح لانه ظلم يرجع هذا التعليل الى ان ماهو القبيح بالذات هو الظلم والغصب المقيد بالظلم قبيح بما انه ظلم بخلاف ما اذا قلنا بان الغصب حرام والخمر حرام لانه ظلم او لانه مسكر فان هذا التعليل باق في الاعتبار على عليته فيكون ما هو الموضوع للحكم بالحرمة عنوان الغصب والخمر لاعنوان الظلم والمسكر ولاعنوانها المقيد بها حتى يكون قيد الموضوع.

اذا علمت ذلك فالذي لاينبغي الارتباب فيه هو ظهور القضية الشرطية في ان الشرط دخيل في الحدوث ويكون واسطة في الثبوت من غير واسطة الموضوع في ذلك ولو كان يرجع الى عنوان الموضوع فلا يبقى ذلك الظهور بحاله لاحتمال مدخلية الموضوع المركب في الحكم، فاذا قال المولى اكرم زيدا العالم فيحتمل دخالة زيد في الحكم اجمالا ويكون الاحتمال قريبا عرفا بخلاف ما اذا علقه على العلم فانه اقوى في دخالته في الحكم وعليته له ولذلك اشتهر اقوائية ظهور القضية الشرطية في المفهوم عن القضية المقيدة

ثم: انه لوامكن ارجاع القيد والشرط الى الموضوع يلزم جواز اعدامه كما عرفت و هذا مما لا يمكن الالتزام به في مثل قوله تعالى: لله على الناس حج البيت بعدم جواز اعدام موضوعه بعد تحققه ولو كان هذا مثل ذلك فيكون تبديل العنوان جائزا فاذا قال المستطيع يحج وغير المستطيع لا يحج فهو كقوله المسافر يقصر والحاضر لا يقصر مع انه لا يجوز بعد فعليه الموضوع في مثل الحج اعدامه وليس ذلك الا لاجل ان الاستطاعة ليست قيد الموضوع ولا ينبغي توهم الفرق بين المثالين ضرورة انه بعد دخول الوقت وتنجز الحكم عليه يجوز تبديل العنوان.

ثم: ان القضية الشرطية ليست الاظاهرة في دخالة الشرط في الجملة فانتفاء الحكم في جملة الجزاء بانتفاء الشرط ممنوع كما تقرر في مباحث المفاهيم ولذلك يجب الحج متسكعا وتفصيل البحث من هذه الجهة يطلب من المباحث الاتية في المفاهيم وينقلب الوجوب المشروط الى الوجوب المطلق بعد تحقق الشرط. وان شئت قلت الواجبات المشروطة مشروطة دائما الا انها تصير منجزه بعد تحقق الشرط وتكون متنجزه دائما الا اذا قامت القرينة على ان الشرط واسطة في العروض فتدبر. ولوشك في ذلك فقضية الاستصحاب هو بقاء الحكم الثابت قبل زوال الشرط كما لا يخفى.

الجهة السادسة لوشك في مرجع القيد الماخوذ في الجملة انه راجع الى الهيئة او الى المادة، فهل هناك اصل لفظي يصح الاتكال عليه لرفع الشبهة او لا بد من المراجعة الى الاصول العملية وحيث ان صور الشك كثيرة جدا نشير اليها والى تقاسيمها اجمالاً نتعرض لاهمها مع رعاية الاختصار.

ف نقول ان الاحتمالات بحسب الثبوت في مرجع القيد كثيرة لانه كما يحتمل في قوله ان سافرت فقصرنا وفي قوله قصر مسافرا ان يكون القيد راجعا الى الموضوع يحتمل كونه راجعا الى المادة فيجب ايجاد الصلوة في 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 اليها فيكون السفر غير واجب تحصيله ولكنه اذا سافر يجب ابقاء سفره حتى ياتي بالصلوة قصرا فالسفر على احتمال كونه قيد الهيئة شرط الحدوث لالبقاء وعلى احتمال كونه قيد هما شرط الحدوث والبقاء مع كون الهيئة بعد تحقق الشرط داعيا الى الصلوة قصرا في السفر على الاطلاق

وبالاصطلاح العلمي ان القضية الشرطية كما عرفت بحسب الثبوت يمكن ان تكون شرطية ويمكن ان تكون مقيدة بورود القيد في جانب الموضوع او مقيدة بورود القيد على المادة او مقيدة بورود القيد عليها او حينية يكون القيد مقدر الوجود كما في القيود الغير الاختيارية او مقيدة حدوثا لامطلقا فالاحتمالات الرئيسية خمسة.

ثم: ان دليل القيد تارة يكون متصلا واخرى يكون منفصلا وعلى الثاني تارة يكون لفظيا واخرى يكون لبيا. فعلى هذا تكون صور الشك والشبهة تارة خماسية واخرى رباعية وثلاثة ثلاثية ورابعة ثنائية اى العلم الاجمالي تارة يكون اطرافه الاحتمالات كلها واخرى يكون اطرافها بعض منها.

ان قلت: قدا فاده العلامة المحشى المعالم قدس سره ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة فلا يمكن تصوير كون القيد راجعا الى الهيئة فقط فيسقط بعض الصور والاحتمالات، قلت: انه قدس سره كانه نظر الى مثال صل متطهرا في ان تقييد الهيئة بالظهور يستلزم كون المادة او الموضوع موصوفا بالطهارة حين الامتثال وغفل عن ان من القيود ما يكون قيد الهيئة حدوثا فيكون واسطة في ثبوت الحكم على موضوعه من غير دخالة له في البقاء كما في مثالنا فان من الممكن كون السفر قيد الهيئة ولكن لا يكون قيد المادة فيجوز ان يكون الواجب عليه القصر ولو كان حين الامتثال حاضر او مثله الحج فان الاستطاعة قيد

الحدوث لالبقاء ولذلك يصح الحجج عن المتسكع بالضرورة. فما افاده وظن انه يستلزم رفع الشبهة عند الشك في مرجع القيد غير تمام فلا تحتلط.

لا يقال العلم الاجمالي الخماسي الاطراف غير معقول لتكرار المعلوم بالاجمال اذا كان احد الاطراف الهيئة والاخر المادة والثالث مجموعها فانه لا يقع مجموع الطرفين طرفا للعلم. لانا نقول نعم، في مثل الاناثات يمكن دعوى المناقضة ولكن ذلك هنا غير مخدوش لاختلاف الموارد من هذه الجهة وهذا نظير ماتقرر في مباحث الفصولى في شرائط نفوذ العقد فانه هناك يحصل علم الاجمالي بانها شرائط العقد او شرائط الاجازة او شرائطها وهذا امر واضح امكانه.

اذا عرفت ذلك واحطت خيرا بصور المسالة فاعلم انه لا اصل لفظى وعقلاى يمكن ان يكون هو المرجع عند الشك والشبهة فتصل التوبة الى الاصول العملية ومقتضاها هي البرائة في نوع الصور لان مع كون احد الاطراف احتمال كون القيد راجعا الى الهيئة او احتمال كون القيد راجعا الى الموضوع واحتمال كون القيد راجعا الى الهيئة والمادة يكون التكليف قبل تحقق الشرط كما هو مفروض البحث مشكوكا.

نعم، فيما اذا علمنا اجمالا بان القيد اما راجع الى المادة فيكون التكليف مطلقا منجزا ويجب تحصيل القيد لامكان تحصيله كما هو المفروض او يكون القيد راجعا الى المتعلق فيكون ظرفا وتكون القضية حينية و يصير الواجب معلقا بناء على تصوير الوجوب المعلق حتى في 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 لا بد من القيام بالوظيفة والمقدمات الوجودية حذرا عن الوقوع في ما لا يعد عذرا عقلا كما مضى تفصيله واذا كان شاكا في حصول الظرف والقيد فلا شئى عليه لعدم العلم بتنجز التكليف بعد ذلك والاحتمال ليس منجزا وحيث ان المنسوب الى شيخ المحشين العلامة الاصفهاني في الهداية والى الشيخ الانصارى ترجع احد الاطراف في بعض صور المسالة والتمسك بالاصل اللفظى لانحلل العلم الاجمالي فلا بد من الايماء الى ما افاده او يمكن افادته:

الاول قد عرفت من الهداية ان في دوران الامر بين رجوع القيد الى الهيئة والمادة ان الاصل يقتضى الثانى لان التقييد على خلاف الاصل وتقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة ولا عكس فدار الامر بين تقييد المادة وهو تقييد 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 لا يستلزم تقييد المادة بل يستلزم بطلان مورد الاطلاق في ناحية المادة اى يستلزم عدم انعقاد الاطلاق في جانب المادة بالنسبة الى القيد الاقوى من قبل الهيئة مثلا اذا قال المولى صل متطهرا وشك في انه قيد الهيئة فلا يجب تحصيل الطهارة او قيد المادة فيجب تحصيل الطهارة واتبان الصلوة متطهرا فاذا رجع الى الهيئة فعنايه انه تجب الصلوة عن طهارة فلا ينعقد الاطلاق في ناحية المادة والمتعلق.

ان قلت: محل النزاع ليس في 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 في انه قيد الهيئة او المادة فانه عند ذلك يلزم الدوران المزبور و يصير الامر مرددا بين الاقل والاكثر ولذلك يظهر من الكفاية الميل الى هذا التقريب.

قلت: لافرق بين المتصل والمنفصل في ان تقييد الهيئة يستلزم تضيق المادة و يكون المطلوب مقيدا وحصه خاصة ولا معنى لرجوع القيد الى الهيئة الابان يكون المطلوب مضيقا من الاول وكاشفا عن تضيق المراد من رأس وهذا ليس خلاف الاصول العقلانية لانه عند كشف تضيق المراد لا يلزم المجاز ولا التقييد وبعبارة 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 كما في المستقبل فلا يدور الامر بين تقييد وتقييدين الا في صورة عدم الملازمة وعند ذلك لا يلزم الاتقييد واحد اما متوجه الى الهيئة او الى المادة فافهم واغتنم.

واما ما افاده المحقق الوالد مدظله من ان هذا النحو من الاستلزام ينعكس في جانب تقييد المادة بدعوى ان الهيئة في قوله اكرم زيدا وفي قوله اكرم زيدا اكراما مقيدا لجيئه مختلف فان الاولى تدعو الى المطلق والثانية تدعو الى المضيق فهو بعيد عن ساحته ضرورة ان الهيئة ليست الا للبعث نحو المادة والمتعلق ولو كان المتعلق مقيدا بقيد يجب تحصيله فهو مع ما اذا كان متعلقه مطلقا واحد والاختلاف في امراخر فتقييد الهيئة ربما يستلزم تقييد المادة وتضييق المطلوب ولا عكس فلاحظ جيدا.

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 في نسبة الصلوة الى الطهور والوقت فان الطهور والوقت قيد الهيئة والمادة

فاذا امكن ذلك فربما يكون في حال الشك ثبوت الملازمة مفروغا عنه فلا تنحل الشبهة اساسا الابوجه ذكرناه وبهذا ينقدح ما افاده الشيخ الانصارى قدس سره .
 وجها والالترجيح، وهوان تقييد الهياة وان لا يستلزم التقييد ويورث نتيجة التقييد ولكن لافرق في ذلك وهورجحان رجوع القيد بين كون الدوران بين التقييد والتقييد او بين التقييد والتقييد ونتيجة التقييد في ان الاصل هو البناء على الاقل، وانت قد عرفت ان ماهو خلاف الاصل هوالتقييد عند الشك في اصل ورود القيد واما في خصوص مرجع القيد فلا اصل عقلائي يعين ذلك ضرورة ان بناء العقلاء عملي وهو متوقف على كون هذا الفرض مورد الابتلاء حتى يعلم حالة منها لايقال ان الشيخ الانصارى قدس سره في مخلص من هذه الشبهة لامتناع رجوع القيد عنده الى الهية فيكون البحث لديه تقديريا لانا نقول انه وان يكون في مهرب من خصوص هذا العلم الاجمالي ولكن هناك علم اجمالي اخر وهودوران كون القيد راجعا الى المادة فيكون واجبا منجزا او انه قيد اخذ مفروض الوجود فيكون واجبا معلقا اي اخذ القيد ظرفا وبنحو القضية الحينية فيكون فوق دائرة الطلب في مقام البعث والايجاب .

وماقد توهم من انه يمكن تصوير العلم الاجمالي الاول بين الهياة والمادة على مسلكه قدس سره ايضا فيما اذا افيد الوجوب بالجملة الاسمية فهو لا يخلو عن التاسف لان مفاد الهيئات الاسمية والفعلية مشتركة في كونها حرفية لان الموضوع له في الكل جزئي وخاص فلا تختلط .

ذنابة المحكى عن العلامة النائيني قدس سره هوان العلم الاجمالي ينحل لدوران الامر بين الاقل والاكثر فيكون المرجع على كل تقدير في المتصل والمنفصل هوالمادة لانها اما مقيدة بذاتها اومقيدة بالتبع، فاطلاق الهياة محفوظ بحاله واورد عليه بانكار الملازمة والجواب عنه انه وان كان الامر كذلك ثبوتا ولكن قديتفق الملازمة ومع ذلك يكون العلم الاجمالي موجودا فلا بد من تحصيل جواب اخر للدفاع عن هذا التقريب او تصديقه في خصوص هذا الفرض حتى تكون الاقوال في المسئلة اربعة: الاول قول الشيخين ره وهو الرجوع الى المادة الثاني الاجمال مطلقا وهو مختارنا ومختار جمع وفيهم الوالد المحقق مدظله، الثالث التفصيل بين كون دليل القيد متصلا ومنفصلا وهو مختار الكفاية وبعض اخر وان امره فيها بالتامل وهو الظاهر في اسرته الاجمال حتى في المنفصل والرابع هو التفصيل بين القيود فما كان منها قيد الهياة والمادة معا ثبوتا اذا كان قيد الهياة اثباتا وبين ما لا يكون كذلك وتكون النسبة عموما من وجه وهذا هو الذي يقرب عندنا احتمالا .

وهناك احتمال خامس اقول وهو التفصيل في مبنى الاطلاق في ما كان 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 في مقام التخاطب كما عن الاكثر وهو الاقرب فلا يسرى ولكنه عندنا غير صحيح لانه لا منع من الالتزام بهذا المعنى ومع ذلك نقول بالسراية في القوانين ووضعها والذي هو الجواب ان هذا العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي لا يورث انحلاله كما تحرر.

هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات ففي كثير من الموارد يمكن التفكيك بين الاثار فتجرى القاعدة الموضوعية للشك و يصير مورد الشك صحيحا ظاهريا ولكن ذلك هنا غير ممكن لعدم وجود دليل على ذلك كما لا يخفى فافهم واغتنم. مثلا اذا علمنا ببطلان الظهر او العصر وقلنا باشتراط الترتيب واقعا بينها فتعلم تفصيلا ببطلان العصر اما لذاته او لاجل بطلان الظهر ولكن هذا العلم الاجمالي لا ينحل بمثل هذا المعلوم التفصيلي بتقومه به نعم، تجرى قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة في الظهر بلا معارض فيأتي بالعصر حسب الظاهر في مقام التفكيك بين الاثار واللوازم هكذا تحرر في محله، فالحصول بعد ذلك كله ان الدليل يصير مجملا وتجب المراجعة الى مقتضى الاصول العملية كما وهو قد مضى سبيله. وغير خفي ان الوجه الاول يحرر على ثلاثة اوجه والكل بحسب اساس التقريب واحد و لذلك ادمجنا بعضها في بعض.

الوجه الثاني ما في تقارير جدى العلامة قدس سره منسوباً الى الشيخ قدس سره ايضا وهو ان قضية القواعد تقديم العام والاطلاق الشمولى على العام والاطلاق البدلى وهذا لا يخص بما اذا كان التعارض بين الاطلاقين والعام الشمولى والاطلاق البدلى بل ملاك الترجيح يجري في مطلق الشمولى والبدلى وذلك لان الاطلاق البدلى حجة معلقة والشمولى حجة منجزة والثانية مقدمة على الاولى كما افاده في بحث التعادل والترجيح. واما العموم البدلى كما اذا قال لا تكرم اى فاسق فانه لا يقيم قوله اكرم العلماء لان دلالاته على البدلى وعرضى ودلالاته على الشمولى 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 لا يكون في كلامه قدس سره ولكن الذى يظهر جواز توهم تقديم الشمولى على البدلى حتى في الدلالات الوضعية فتأمل. هذه مقدمة ومقدمة اخرى وهوان اطلاق الهيئة شمولى واطلاق المادة بدلى ولو كانا

متعاقبين في الدلالة ومتلازمين في الافادة وذلك لان في قوله صل دالان احدهما الهيئة والاخر مادة اما الهيئة ففادها 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 في 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 موردالحكم تمام الموضوع فلا دلالة للفظه على الاطلاق حتى تكون شمولية او بدلية نعم ربما يستفاد الشمولية والبدلية كما في احل الله البيع واكرم عالماً من مناسبات الحكم والموضوع او من بعض الدلالات كدلالة التنوين احيانا وان التقسيم المذكور راجع الى العموم كما تقرر في مقامه واخرى ينظر الى ان ترجيح الشمولى على البدلى بلا اساس في الاطلاقات لاتحاد الكل في 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 في الكفاية.

وثالث ينظر الى ان ترجيح الشمولى على البدلى في 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 اولى المادة والافلاتهافت بينها بالذات.

ورابع ينظر الى انه لا محصل للاطلاق الشمولى اوالبدلى فيما نحن فيه لو كان تقسيم الاطلاق اليها صحيحا وقلنا بتقديم الاطلاق الشمولى على البدلى حتى في صورة المعارضة بالعرض وذلك لان الشمول في الهيئة يوجب كون اطلاق المادة شموليا ايضا ضرورة ان معنى الشمول في الهيئة هو البعث على كل تقدير وتعلق الارادة على كل فرض وان شئت قلت معناه هو البعث على جميع التقادير بحيث يكون في كل تقدير ايجاب ووجوب ومعه كيف يمكن ان يكون اطلاق المادة بدليا اذ كيف تتعلق ارادات وايجابات في عرض واحد

على فردما .

فحصل الى هنا ان الشبهات والنظرات في مقالة الشيخ الاعظم الانصارى من نواحي شتى وكل واحد من ناظر واكثر والنظرة الاولى للوالد المحقق مدظله والعلامة الاراكي من انكار اساس البحث والثانية للعلامة الخراساني ره من انكار كبرى المسألة والثالثة لبعض المعاصرين من انكار صغرى المسألة والرابعة للوالد مدظله من انكار تصور المسألة بوجه معقول. والذي هو التحقيق ان كل ذلك في غير محله لجهة من الجهات .

اما انكار اساس البحث والتقسيم فهو في محله ولكن ذلك لا يورث رفع الغائلة واندفاع ما قيل في مقام الترجيح لانه لا يرجع 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 في العموم ولكن يكون المطلقات بين البدلية والشمولية لمناسبات اخر ودلالات اخرى فلنا ان نقول ان اطلاق الهيئة شمولى والمادة بدلى لتلك المناسبات فانكار تقسيمه الذائق اليها لا يستلزم عدم كون المطلقات بجهات اخر بين البدلية والشمولية فاذا لا بد من انكار الجهات الاخر حتى يتوجه الاشكال التقريب المزبور. هذا ما يتوجه 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 في احكامها العقلانية لصيرورة القضية بها قضية حقيقية منحلة الى قضايا كثيرة غير متناهية عرضاً. وان قامت مقام اداة العموم البدلى كلفظة اى مثلاً- ويرادفه في الفارسية هر كدام- فهو مثلها في ذلك لانخلاله الى القضايا الكثيرة طولاً فيقدم الاول على الثانى في المعارضة كما يقدم العموم الشمولى على البدلى على ما عرفت تقريبه ففياً نحن فيه يقدم مفاد الهيئة على المادة لعين ما عرفت في الدليلين المنفصلين.

واما ما يتوجه الى النظرة الثالثة فهو انه قد خلط بين المعارضة والتعارض الذى يكون موضوعاً للدلالة العلاجية من كون الخبرين بنفسهما متعارضين وبين ما نحن فيه ضرورة ان في تلك المسألة يمكن ان يقال بظهور قوله اذا جاء عنكم الخبر المتعارضان في ان التعارض وصف الخبرين بالذات فلا يشمل معارضه اخبار وجوب الجمعة والظهور لانها ليست متكاذبة ومعارضه بالذات.

واما فيما نحن فيه فما هو الدليل هو حكم العقلاء بترجيح الشمولى على البدلى ولو كان الشرط ثبوت المعارضة بالذات في ترجيح الشمولى على البدلى لما كان مورد لذلك الحكم لان الدليلين اللذين بينها العموم من وجه ليسا متعارضين بالذات بل التعارض في الخارج عن محيط الدلالة واللفظ فعلى هذا لامعنى للاشكال الصغرى، نعم، يمكن دعوى ان بناء العقلاء ثابتة في الدليلين المنفصلين ولكنها ان كانت تامة في اصلها فهي لا تفترق بين صورتين فليتدبر.

واما ما يتوجه الى النظرة الاخيرة فهو ما قد عرفت منا في كيفية التقريب فليتامل. والذي هو الحق ان تصوير الاطلاقين في المقام احدهما للهيئة والثاني للمادة بحيث يكون كل واحد منها ذو مقدمات الحكمه عليحدة غير صحيح، بل المتكلم بعدما يرى المصلحة في الصلوة مثلا مادة دون الهيئة ايضا لا يحتاج 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 المحمل المردد بين رجوعه الى الهيئة والمادة يعلم عدم تمامية مقدمات الحكمه وانه لم يكن في 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 التصديقي لا يحصل الامن تعانق المادة والهيئة فكما ان المعنى التصديقي للكلام لا يتحقق الا من تعانقها كذلك مقدمات الحكمة الواحدة تكفى لحصول الاطلاق لكل واحد من الهيئة والمادة. فلوتردد الامر بين الاطراف الثلاثة او الاربعة والخمسة او باعتبار اشمال الكلام على القيود الاخر تردد بين الاكثر يصير دليل المقيد مجملا بلا اشكال.

الجهة السابعة بعد البناء على صحة الوجوب المشروط ولو في الاعتبار وبحسب الاثار فكما ان مقدمات الوجوب المطلق داخلة في محيط النزاع في مسألة مقدمة الواجب كذلك مقدمات الوجوب المشروط ولكن الوجوب الغيرى المتصور في الغرض الاول مطلق تبعا لاطلاق وجوبه النفسى وفي الغرض الثانى مشروطا تبعا لمشرولية وجوب ذى المقدمة فهو تابع في الاشتراط والاطلاق لذى المقدمة اشتراطا واطلاقا.

ثم: انه كما يكون من تلك الجهة تابعا لذلك فهل هو فى الشرط ايضا تابع فيتحد شرط ذى المقدمة والمقدمة ام يختلف، فلو قال صل ان كنت طاهرا فارادة الصلوة اذا كانت

مستتعبة لارادة متعلقه بمقدمتها وهوالتسترفههل يكون وجوب الغيرى للتستمرشروطا بالطهارة او يكون مشروطا بفعلية خطاب ذى المقدمة والكل محتمل كما لا يخفى.

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 مختار الشيخ الانصارى في الواجب المشروط يرجع الى معلق الفصول او تكون النسبة عموما من وجه او مطلقا وما افاده الشيخ من الشروط بعد اختيار امتناع رجوع القيد الى الهيئة هو معنى التعليق لان الهيئة بلا قيد فيكون معناه فعليا والمادة ليست واجبة في زمان وجود الوجوب فيكون غير منجز فاذا لم يكن مشروطا ولا منجزا فهو المعلق او شئى اخر فسمه اى اسم شئت ايضا ليس دأبنا والذي هو الماهم عندنا بالبحث قبل ورودنا في اساس المسألة هو الايماء الى بعض الامور حتى لا يلزم الخلط و يتضح مصب النزاع والتشاح و يتحد موقف النفي والاثبات.

الامر الاول اعلم ان الوجوب المطلق كما عرفت لا يكون ثابتا على الاطلاق في الشريعة فالنظر فيه الى ما هو المطلق من حيث الاضافة الى قيد فاذا لاحظنا قيد افتارة يكون هذا القيد قيد الهيئة واخرى يكون قيد المادة وثالثا لا يكون قيد الهيئة ولا المادة 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.

ففي الاول يكون الوجوب مشروطا واستقباليا والواجب ايضا استقباليا وفي الثاني يكون الوجوب والواجب حاليا وثالثه تكون الاستطاعة ظرف القضية ومفادها اى لا قيد الهيئة ولا قيد المادة فالهيئة مطلق بالنسبة اليها وان كانت من نظر اخر مشروطا والمادة غير مقيدة ومطلقه ايضا بلحاظها وان كانت مقيدة بقيود اخر فهي تكون خارجة عنها اى تصير القضية حينية لامشروطة ولا مقيدة بل مطلقه حينية اى يجب الحج حين الاستطاعة. وهذا هو الوجوب المعلق المجامع مع الشروط والمقيد بشرط اخر وقيد اخر غير قيد الاستطاعة فلا تختلط في ما هو روح البحث واساس المسألة

ثم ان محط النزاع لا يخص بما اذا كان القيد المزبور غير اختياري بل لافرق بينه وبين الاختياري في امكان التصوير وعدمه، فاترى في كلمات القوم من ان الفصول هل قال كذا ولم يقل وان الشيخ هل صنع كذا ولم يصنع خارج عن وظيفتنا. فبالجملة لافرق

بين الفرضين في اصل المسألة ضرورة ان من يقول بان القيد الغير الاختياري يرجع الى قيد الهيئة فيكون الواجب مشروطا يقول بان القيد الاختياري يرجع اما الى المادة او الهيئة فالفرق في ناحية اخرى لافي اساس البحث.

الامر الثاني لايقول مثبت الوجوب المعلق بان الارادة التي هي منشاء اعتبار الوجوب بعد الظهور تنفك عن المراد بالذات حتى ينكر عليه من استوحش عن هذا التقسيم فيقول ان الارادة متشخصة بالمراد فلا يعقل تحقق الارادة بلا مراد من غير فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية. بل من يريد اثبات المعلق يريد تفكيك الارادة عن المراد بالعرض وما هو الفعل الخارجى. فالبحث يكون في المقام حول ان الارادة والوجوب هل يمكن ان يتعلق بالمتاخر زمانا بمعنى ان تكون الارادة السابقة المتشخصة بصورة المراد ذهنا والموجودة بوجود المراد الذهني علة وجود المراد فيما لايزال وفي الزمان المستقبل ام لا؟

فبالجملة من يدعى الوجوب المعلق لا يريد اثبات تحقق الارادة بدون المراد في ظرف وجود الارادة، اى لايمكن من ان يدعى تحققها بلا المراد بالذات بل الارادة عنده كالعلم لا بد لها من طرف لكونها من الافعال الذات الاضافة او من صفات ذات الاضافة وعلى كل حال لا يعقل تصورهما بحمل الشايح الامع طرف في ظرف وجودها وحصولها لانها متشخصة بالمراد ويكون المراد في المرتبة السابقة عليها وجودا اى المراد بالذات لا المراد بالعرض.

اذا عرفت هذه المسألة ومحل النزاع وما هو المقصود من الوجوب المعلق تصورا فالان حان وقت تحقيق المسألة تصديقا ولا بأس بذكر بعض المقدمات سابقة على ما هو المطلوب حتى لايبقى محل اشكال للاخرين:

الاولى: قد تقرر في مباحث الطلب والارادة ان الارادة من افعال النفس وليست جزء الاخير من العلة التامة بل يحصل الفكك بين المعلول والارادة في افعالنا وهي حركة العضلات والقبض والبسط المتصور لها فكثيرا ما نريد شىءً وهي حركة العضلة ولا تحصل تلك الحركة في الخارج لعدم تمامية شرط وجودها في العضو وهو امكانه الاستعدادى لقبول صورة الحركة لحصول الرخوة في الروح البخارى مثلا ومران الارادة ليست هي 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 هي آتى الوجود وبعد تمامية مقدمات وجودها وشرايط تحققها فلانطيل الكلام بذكر هذه الامور تفصيلا. وايضا قد تقرر منا مرارا ان الارادة التكوينية والتشريعية لا تختلف في حقيقة الارادة ولا يكون المراد في

الثاني متخلفا عن الارادة بل الارادة التكوينية في الفاعل تتعلق بما يريد ايجاده توسط الحركة التي توجد في العضلات مثلا والارادة الثانية ايضا تكوينية متعلقة بعث العباد الى المادة وهو يحصل بلاثتلف وما يشتهر من ان متعلق الارادة التشريعية فعل الغير من الغلط الواضح وتوهم امكان دفع الاشكال المتوجه اليه بانه يلزم التخلف مع ان الارادة علة تامة في الفاعل الالهى بان المراد هو صدور الفعل عنه عن اختيار ولا تنافي بين ذلك وبين اختيارية الفعل فتأمل.

فبالجملة الوجدان حاكم ان ما هو يريد الشرع والامر هو البعث نحو المادة وان كان يشترك فعل الغير وصدوره منه او يطلبه بعد التوجه الثاني ولكنه لا يريده لعدم امكان تعلق الارادة بما هو الخارج عن حيطه 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.

الثانية: قضية ماتقرر في الكتب العقلية هو ان الله تبارك وتعالى نافذ قدرته و ارادته ولا شئى خارج عن حكومته وهذا هو الظاهر من الكتاب حين ما يقول هو الذى خلقكم وماتعبدون ويقول خالق كل شئى وعن الاشياء افعال العباد وكان ما يعبدون هي الصورة التي كانت تصنعها ايديهم في الخشب لامادة الخشب فاغتم وافهم. وايضا تقرر في محله انه تعالى منزه عن الحوادث ولا يوصف بها بل الحوادث كلها خلقت الله تعالى فاذا تحدثت مشكلة ومعضلة جدا وهوانه كيف يمكن استناد المخلوق الزماني فيا لا يزال الى الوجود الازلي المنزه عن حوادث الصفات ومنها الارادة لان الحوادث الزمانية اما المستندة اليه تعالى اما تستلزم حدوث الارادة وتكون الحوادث قديمة زمانا والكل ممنوع عقلا ووجدانا وما هو الحجر الاساسي حلا لمثل هذه الشبهة هو ان الارادة عليها تابعة لكيفية تعلقها.

فاذا تعلقت الارادة بوجود زيد فعلا فلا بد ان يتحقق المراد وهو زيد واذا تعلقت الارادة بوجود زيد غدا فلا بد ان يتحقق المراد في الغد فلو تحقق المراد في الحال فقد تخلف المراد عن الارادة لانها تعلقت بتلك الكيفية لانه الكيفية فهو تعالى الغنى بالذات يريد في الازل خلق زيد مثلا او فعل المكلف مثلا فيا لا يزال فتكون الارادة ازلية والمراد حادثا في الزمان المتأخر وفي عصر كذا.

واما كيفية تصوير هذه الارادة وكيفية المراد بالذات وبالعرض في حقه تعالى فهو موكول الى ارباب النص ولقد تعرضنا في القواعد الحكمية لقضايا هذه المسائل ومن شاء فليرجع هناك وانه من مزال الاقدام لا يجوز للعالم الاصولى سلوك هذه المسالك الخطيرة لوقوعه في

ما لا ينبغي ولا يعد معذورا لجهله بجهله والمقصود من هذا التمثيل تصوير ان الارادة لا تستتبع المراد على كل حال ويمكن الفكك بينها وهوتابع لكيفية تعلقها به

هذا حسب البرهان العقلي المشعوف بالعرفان والشهود العلمي واما بحسب الوجدان فانظر الى ما تريده في كربلاء وانت في النجف فان الضرورة قاضية بان ارادة كربلاء توجب لكونها احدى مبادئ ارادة مقدماته ارادة في وجودك نحو تلك المقدمة وهي اخذ السيارة وتحصيل مايرتبط به حتى توصلك اليه لزيارة الحسين روى فداء ليلة الجمعة فهل انت بالنسبة الى الزيارة لست مريدا ام انت مريدها بالضرورة فهل انت اذا كنت مريدا فهل تحصل الزيارة بلا انتظار ام الارادة حاصلة والزيارة تحصل بعد ذلك

فتحصل الفكك بين الارادة والمراد ام في الارادة الفاعلية فلا شبهة في 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 في الوجود زمانا.

وتوهم ان كربلاء ليست مراده بل هي مشتاق اليها وتميل النفس اليها ميلا كاملا وعند ذلك تريد المقدمات فكل مقدمة قريبة في الوجود هي المراده ولا تفكيك وكل متاخر في الوجود مشتاق اليه ومعلوم الصلاح ثم تعلق به الارادة عند استجماع ساير الشرائط فلا يلزم تفكيك واذا سئل عن وجدان احد بانك تريد كربلاء وتقصد، فيجيب، نعم فهو بمعنى الطلب والميل لا الارادة التي هي الجزء الاخير للعلة التامة.

مدفوع بما عرفت والعجب من العلامة المحشى الاصفهاني حيث توهم ذلك ونظر في امكان تعلق الارادة التكوينية بالتاخر غفلة عن البرهان والوجدان وتبعه بعض افاضل تلاميذه في التكوينية دون التشريعية مع تصريحه بعدم الفرق بين الارادتين.

ان قلت: الارادة ليست الاختيار النفس ما يرى فيه صلاح وجوده وهذا المعنى كيف يمكن تخلفه عنها.

قلت: نعم، الا ان معنى اختياره ليس عدم التفكيك بينه وبين تحققه وبعبارة اخرى النفس تختار ولكنه يتعلق اختياره بالمتاخر وهو زيارة كربلاء المقدسة ولذلك الاختيار يثبت الارادة الثانية من الارادة الاولية والا يلزم نشو الارادة المقدسية من الشوق والميل او من العالم بالصلاح الغير البالغ الى حد العزم والتصميم والجزم نعم، قد عرفت منا شبهة في اصل صفة الارادة ووجودها مع دفاعها في تنبيهات مباحث الطلب والارادة فليراجع هناك لعل الله يهديك ويكون لي ذخر اليوم الفقر والفاقة فعلى ما تقرر يجوز كون الوجوب فعليا والواجب استقباليا بل يجب ان يكون جميع القوانين هكذا فان المولى يريد في الازل بعث

العباد فيما لا يزال بل جميع القوانين الالهية لا بد وان تكون بحسب الثبوت كما تقرر منا في الوجوب المشروط هكذا والا يلزم حدوث الارادة فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فبالجملة جميع القوانين الالهية من الواجبات المعلقة لان الارادة التقينية من شعب الارادة التكوينية فلا يختلف المراد عن الارادة لانها تعلقت بهذه الكيفية وليست الارادة الازلية متعلقة بقوانين الاسلام على سبيل الابداع حتى يوجد قانون الاسلام مثل في افق اخر وفي زمان متقدم على العصر المتأخر وهذا ايضا برهان اخر. نعم يحصل الفرق بين المطلق والمعلق في الخصوصيات فاذا ارادة الصلوة من العبد بالارادة الازلية فيما لا يزال وفي افق الحوادث والزمانيات وتحقق العبد البالغ ووجه في الخارج فعليه اتيان الصلوة من غير انتظار واذا اراد بتلك الارادة من البالغ حج عند الاستطاعة فبعد ما يوجد المكلف في عمود الزمان لا يجب عليه الحج لحالة انتظارية للحج وهي الاستطاعة.

واما الوجوب المشروط فهو ثبوتاً معلق واثباتاً بحسب الاثار واللوازم مشروط ادعاء لا مشروط واقعاً ولباً وعند ما تبين ذلك ظهر عدم الفرق بين القيد الاختياري وغير الاختياري في الوجوب المعلق ضرورة امكان تشكيل القضية الحينية من القيد فيقال صل حين الزوال او يقال حج حين الاستطاعة.

واما ما افاده العلامة الخراساني ره من عدم الفرق بين المعلق والمنجز في الاثر لان المعلق وجوبه الفعلي وهو مشترك مع المنجز في تلك الجهة واثريهما واحد وتأخير الواجب في احدهما دون الاخر كالحجر جنب الانسان لا يقتضى التقسيم الصحيح. وبعبارة اخرى انه ره يريد ان كلا منها واجب مطلق ومنجز ولكن احدهما منجز بمعنى وقوعه صحيحا بعد تحقق وجوبه والاخر لا يقع صحيحا الا بعد حصول الشرط الاخر والقيد المعتبر طرفا له فما اوردته على مقالته في الحاشية في غير محله فالأثر المقصود من هذا التقسيم يحصل بدعوى ان الصلوة مثلاً قبل الوقت واجب مطلق وليس مشروطاً بالوقت وهو منجز ايضا لانه لا بد اذا كان مطلقاً ولم يكن تقسيم اخر فيكون منجز اقبال الشروط الذي هو ليس مطلقاً ولا منجزاً فهو في غير محله لانه اذا كان مطلقاً فلا بد من تحصيل القيد المتأخر اذا امكن كالاستطاعة، لانه منجز ومعنى المنجز عدم امكان اعدام ما يورث اعدامه وبعبارة اخرى التكليف المنجز ما يصح العقوبة على التخلف عنه الا بتبديل موضوعه كمنجزية القصر للمسافر واذا كان موضوعه عنوان الانسان مثلاً كالحج فان كان الحج قبل الموسم واجبا معلقاً على الاستطاعة فلما معنى لداعوية امره اليها ويجوز اعدام الاستطاعة بمعنى ايجاد المانع عن تحققه بخلاف ما اذا كان تكليف الحج منجزاً قبل حصول الاستطاعة فانه يدعوى الى الاستطاعة فالتقسيم الى

المعلق والمنجز في محله لاختلاف آثارهما من بعض الجهات الاخر فتدبر.
 فبالجملة تحصل حتى الان ان الوجوب المعلق قابل للتحقق من غير فرق بين
 القضايا الكلية المستعملة في القوانين وبين القضايا الشخصية الجزئية.
 بل قضية مامرنا ان جميع الاحكام والقوانين الالهية لا بد وان تكون من قبيل
 الواجبات المعلقة لان ارادة جعلها اذلية والمراد منها الحوادث الكونية وانما اختلاف المنجز
 والمعلق والمشروط في ناحية اخرى وهو انه كما عرفت تارة يريد في الازل بعث زيد الى
 الصلوة من غير شرط اخر وحالة انتظارية فهو يعد من المطلق المنجز بعد ما وجد زيد بالارادة
 التكوينية في عصره واخرى يريد بعثه نحو الحج عند الاستطاعة، فإظهار من الاعلام كلا
 ان في الوجوب المنجز لا يكون بين الارادة والمراد تخلف وانما التخلف منحصر بالوجوب
 المعلق في غير محله بل التخلف عمومي وحيث قد عرفت حال الوجوب المشروط وانه معلق
 لبا فيكون المفعول التكويني والتشريعي مشتركا في عمومية التعليق فإ من وجود في
 الحوادث الاواردة وجوده اذلية وما من قانون الاواردة تشريعه اذلية فافهم واغتم جيدا.

شبهات وتفصيلات

١- قد عرفت من الكفاية الشبهة في ان هذا التقسيم لا اثر له ولا يترتب عليه الثمرة
 وبذلك ايضا صرح الاستاذان البروجردى والحميني عنى عنها فقال الاول ان الالتزام
 بالشرط المتأخر والوجوب المتقدم كاف لترتب ثمرة الخلاف بين المعلق والمنجز والثاني
 يقول ان التقسيم صحيح ولكنه عادم بالثمرة بالنسبة الى المقدمات المفوتة التي اثبت وجوبها
 وانت في سعة من حل هذه الشبهة لمامر ان الوجوب المشروط بالتأخر وان امكن على نحو
 ما ذكرناه

ولكنه يستلزم بعد ثبوت فعلية عدم جواز اعدام الشرط المتأخر وعدم جواز الفرار
 من القيد الا في مثلا اذا كانت الصلوة قبل الوقت واجبة بالوجوب الفعلي المنجز فلا يجوز
 للمكلف الفرار عن الزوال اذا تمكن لان الارادة الحاصلة لذى المقدمة على الاطلاق
 تدعوى تحصيل المقدمة والشرط المتأخر.

ومن عجيب ما افاده قدس سره ان التكليف مشروط بالقدرة وهي تحصل حين
 الامتثال فالمشروط مقدم على شرطه وانت قد عرفت سابقا ان صدور الارادة الجدية من
 المولى مشروط بعلم المولى بحصول القدرة لا بالقدرة الواقعية. نعم، القدرة الواقعية ينجز
 التكليف والعجز الواقعي يعذر العبد فلا تختلط.

واما ايجاب المقدمات المفوتة في 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 الاثباتي فلا بد من عدم وجوب مقدماته على الاطلاق وان علمنا بحصول الشرط نعم اذا علمنا عن دليل منفصل كالاتحاد ونحوه بوجوب المقدمات في خصوص الصلوة مثلا فيعلم من ذلك ان الشرع الى ظاهر القضية ولا حظ الوجوب بحسب اللب وهو الوجوب المعلق فايجاب المقدمات لاجل اعتبار الوجوب المعلق كما تحرر تفصيله.

٢ - لو سلمنا الوجوب المعلق ثبوتا ولكنه غير ممكن اثباتا بل هو في جميع القضايا شرطية كانت او حينية يكون من الوجوب المشروط.

وبعبارة اخرى الوجوب المشروط بحسب اللب معلق والوجوب المعلق بحسب مقام الاستعمال مشروط وذلك لان البعث يكون في القضية المشروطة غير حاصل الا بعد تحقق الشرط ولا يكون مفاد الهيئة في القضية المشروطة مفادا انشائيا حتى يصير فعليا بل الهيئة لا تستعمل في معناها قبل تحققه كذلك الامر هنا في قولك صل حين الزوال ضرورة ان هيئة صل موضوعة للمعنى الجزئي او لا بد تستعمل في الجزئي.

فاذا لا يكون شرائط الانبعاث موجودا فلا بعث فعليا ولا وجوب فعلى حتى يقال بان الواجب استقبالي فتلك الشبهة التي اوردتم على الوجوب المشروط الذي ذكره الجمهور يرد عليكم هنا فلا تغفل، لانقول ان من شرائط استعمال الهيئة في ما هو وضع له انبعاث العبد عقيب البعث حتى يقال بان البعث مطلقا لا يكون علة الانبعاث بل الانبعاث معلول المبادئ الاخر النفسانية وفي صورة العصيان وترك الطاعة يلزم ان لا يكون بعث، بل باعثة الهيئة لا بد وان تكون من قبل المولى بالغة الى حد الفعلية ولا يكون هناك حالة انتظارية من قبل القانون كما في الوجوب المشروط وما نحن فيه تقصر الهيئة عن افادة البعث لاخذ القضية حينية فالقضية الحينية ترجع الى الشرطية حسب الاستعمال.

فلا يتصور البعث الفعلي هنا لانه اذا كان البعث فعليا في الوجوب المعلق لا بد وان ينبعث العبد نحو المادة اذا كان شرائط الانبعاث في نفس المخاطب موجودة مع انه لا ينبعث نحو المطلوب ولو كان المخاطب النبي (ص) وهذه الشبهة لا تختص بمسلكنا في الوجوب المشروط بل يشترك فيها الجمهور ايضا لانه اذا كان مفاد الهيئة بعثا فعليا غير مشروط واقعا فلا يه جهة لا ينبعث نحو المادة المخاطب والمكلف الاستفادة لمولاه وهل هذه الا لانه ليس بعثا فعليا بل مشروط وهذا من غير فرق بين كون القضايا حقيقية او خارجية او شخصية. فلا يتصور

البعث الفعلي وان كانت الارادة فعلية والطلب فعليا بحسب اللب والثبوت.

اقول اما الشبهة فيمكن الذب عنها على مسلك من يقول باستعمالها في البعث الفعلي نحو المتأخر ولا يلزم من ذلك تصور في مفاد الهيئة ولا كونها موضوعا لامر كلي عام او ان الموضوع له عام و كلي وهكذا المستعمل فيه و ذلك لان القيد الماخوذ في القضية الشرطية قيد البعث و يصير لاجله وجوبا مشروطا والقيد الماخوذ في القضية الحينية قيد الانبعاث، فيكون البعث مطلقا وفعليا واما عدم انبعاث المكلف عقيب هذا البعث الفعلي فلعدم تحقق ذلك الحين وهو الزوال والاستطاعة والقصور في باعية الامر كانه من قبيل القصور المتصور في العاصي لا من قبيل القصور المتصور من قبل القانون واعتبار الشرط.

ولا يمكن الذب عنها على ما سلكناه نعم ولكن لنا ان نقول بان المولى اذا كان ذا مرام وهو الصلوة 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 في مقام التسهيل الامر على العباد و يكون الوجوب مشروطا واذا افاد مرامه بقوله صل حين وجود الستر فيعلم منه انه في مقام افادة الامر الثالث وفي موقف ابراز مرامه على وجه اخربين الوجهين وهو الوجوب الفعلي مع عدم ايجاب الستر كالأول ومع عدم مراعاة التسهيل بحسب مقدمات الوجود كالثاني وان كان لا يمكن لنا حسب النظر العلمي استعمال الهيئة في معناها الموضوع له ولكن تلك الهيئة في تلك الجملة تفيد مرامه و مسلكه وتبرز مقصوده وامله وهذا هو المتبع فافهم واغتم جيدا.

٣- ان القيد الذي فرضه صاحب الفصول قيدا للواجب انما هو غير اختياري كالزمان وهذا لا يمكن توجه التكليف والطلب اليه لانه غير مقدور فلا بد من اخذه مفروض الوجود ومعه يعود القيد الى الحكم الوجوب دون المادة ومتى كان كذلك استحالة تحقق الوجوب قبل تحقق القيد بناء على ما تقرر وتقدم من استحالة الشرط المتأخر فعليه فالوجوب منحصر بين مشروط ومطلق ولا ثالث. وانت خبير بما فيه اولا ان هذا التقريب لا يفي استحالة الوجوب المعلق بالنسبة الى القيد الممكن تعلق التكليف به بل غير خفي انه لو امكن وتعلق به التكليف ليخرج عن الوجوب المعلق فكانه قدس سره لم يصل الى مغزى المرام في الوجوب المعلق حسب ما قرره بعض تلاميذه.

و ثانيا ليس القيد في الوجوب المعلق مورد التكليف بل التقيد مورد التكليف وهو يمكن التحصيل ضرورة امكان ايجاد الصلوة بعد الزوال وان لم يكن جواز الزوال الى ما قبله

فبالجملة القيد الماخوذ في الدليل بنحو القضية الحينية اى اخذ القيد خارجا عن مصب الامر لايجب تحصيله ولكن عدم وجوب تحصيله لا يستلزم كون الحكم بالنسبة اليه مشروطا بحسب الاعتبار بل الحكم بالنسبة اليه معلق اى الوجوب موجود وظرف الانبعاث متاخر لاظرف البعث كما هو ممكن في البعد المكاني فهذه الشبهة وما قبلها ليست مهمة بالذکر نعم ما في كلمات العلامة النائيني على ما في تقارير بعض تلاميذ الاخر اقرب الى كونه شبهة في المسألة واحرى بالذكر.

٤- القيد المزبور في القضية الحينية اما يكون ذاصلاح ومصلحة في الامر والمأمور به او يكون بلامصلحة راسا لاسبيل الى الثانى للزوم تجويز الاتيان بالحج والصلوة قبل الاستطاعة والزوال.

وعلى الاول فان كانت ذات مصلحة ملزمة فلا بد من الامر بتحصيله وهذا يستلزم كون الوجوب مطلقا منجزا ويستلزم ايجاب جرائز الى السابق وتحصيل الاستطاعة فلا وجوب معلق وان كانت ذا مصلحة غير الملزمة فان كانت مصلحة الصلوة والحج ملزمة فتعين ايجابها قبل الوقت والاستطاعة وان صارت مصلحتها بتلك المصلحة ملزمة فلا بد من عدم الايجاب بعد حصول المصلحة فاين تصوير الوجوب المعلق. وهذا هو بتقريب منا يوجد في خلال كلماته قدس سره مع تغيير ما في تفسير مرامه ومقصوده في الاشكال والشبهة.

اقول: قد عرفت منا ان النظر الى مرحلة اللب والثبوت يعطى انكار الوجوب المشروط لا المعلق ضرورة ان الانسان اما يكون طالبا للصلوة مع الستر فيكون الطلب والمطلوب متحد الزمان وهو الواجب المنجز واما يكون طالبا للصلوة حين الستر وطالبا لآكرام زيد حين الحجى والحج حين الاستطاعة وهكذا، فيكون زمان الطلب الفعلى وزمان المطلوب بالعرض مختلفا هذا ما قد اقمنا عليه البرهان والوجدان فانكار الوجوب المشروط بحسب اللب مما لا يحصى عنه جدا.

واما تحليل المصلحة والمفسدة فقد مر ان القيد ربما يكون ذامصلحة ملزمة الا ان الشرع بملاحظة ملاك التسهيل لا بوجه التكليف اليه ولكن يرى صحة التكليف اذا حصل لاعن كلفه وتكليف كما في الاستطاعة فعند ذلك لا يرجع الوجوب الى المشروط لان الطلب فعلى في النفس بالنسبة الى الحج حين الاستطاعة لا ان الارادة تصير مشروطة والطلب يصير مشروطا كما توهم لعدم معقولية الاشتراط في التكوين لو امكن في التشريع فإ هو عقدة هذا الفاضل العلامة في الوجوب المعلق هو انه كان يرى عند عدم تحقق الوجوب المنجز ما هو الحكم هو الوجوب المشروط لا غير وكان ياخذ المدعى في الدليل كما هو

كثيرا ما سلك هذا المسلك فافهم وتدبر.

٥- وما ذكرناه يظهر وكما ظهر من بحث الوجوب المشروط ان القضية الحينية في الامور الاعتبارية لاساس لها بل القضايا تابعة للملاك النفس الامرى فالقيود اذا كانت دخيلة في المصلحة فتكون القضية شرطية واذا كانت غير دخيلة واجنبية تكون القضية حينية ولاشبهة في دخال الاستطاعة والوقت في الحكم فكيف تكون القضية بالنسبة اليها حينية لان القضايا الحينية من القضايا البتية لا المشروطة فلا تدهل.

اقول: نعم الاكما حرر الا ان الشرع المقدس لمصالح اخر يلاحظ في الاعتبار ما هو الدخيل في المصلحة غير الداخلة ولكن لابنحو لا مدخلية له اصلا حتى يكون ايجاب الحج والصلوة حين الاستطاعة والزوال لغوا بل للارادة والتسهيل اعتبر هكذا فاذا تحقق القيد طبعا ينتجز ما هو الواجب.

٦- ومن عجيب ما قيل في المقام ايضا ان جميع القيود الماخوذة في التكليف لا بد وان تكون من قيود الموضوع والتكليف في جميع القضايا الحقيقية بالنسبة الى القيود المزبورة مشروطة من غير فرق بين القيد الاختياري وغير الاختياري فعلى هذا فما الجهمه في عد الواجب بالنسبة الى الوقت مثلا او الى الاستطاعة معلقا دون ساير القيود.

اقول: هذه جملة بما سبقت في كلمات بعض الافاضل ايضا وانت بعد ما احطت خبيرا بميزان القيود والملاكات وان الامر بحسب اللب لا يكون خارجا عن الوجوبين المعلق والمنجز فلا تحتاج الى مؤنة زائدة في حل امثاله.

فالمحصل مما قدمناه الى هنا هو ان في القضايا الشرعية يمكن ان يؤخذ بعض القيود ولا يكون هو راجعا الى الهيئة ولا الى المادة بل يكون في الاعتبار ماخوذا ظرف الانبعاث وان كان بحسب الثبوت داخلا في مصلحة المادة، واما الشبهة التي توهمها ركن الشبهات وهو لزوم التفكيك بين العلة والمعلول والارادة والمراد فقدمر بحمد الله ذبها بما لا مزيد عليه في مقدمات المسألة فلا تغفل ولا تختلط.

اذا تبين ذلك فان كان القيد الماخوذ في الدليل ظرفا للانبعاث وتكون القضية الحينية معلوم التحقق في الاستقبال كالزوال والاستطاعة مثلا فلا بد من تحصيل المقدمات الوجودية ولا يكون القيد المزبور مورد الامر الغيرى بناء على الملازمة ويكون خارجا عن محط البحث للزوم الخلف وهو كون الوجوب المعلق منجزا فهو ماخوذ خارجا عن الامر وعن دائرة الطلب ويكون مفروض الوجود اى اعتبر وجوده في لحاظ المولى على الوجه المذكور وهذا لاشبهة فيه.

وانما الاشكال والشبهة في انه اذا شك في تحقق الزوال و الاستطاعة فرضا فهل يجب الاحتياط بالنسبة الى المقدمات الموجودة ام لا؟ وجهان من ان معنى فعلية الحكم في 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 في دليل الحج من يتفق بحسب علم الله له الاستطاعة واذا شك في تحقق الاستطاعة يشك في توجيه الخطاب المعلق اليه فلا يكون الخطاب معلوما ولا معنى لكون فرد من افراد الناس مخاطبا بالحج عند الاستطاعة للغوية خطاب من لا يتفق له هذا الحين وظرف الانبعاث بالحج فلا بد ان يتعين الوجه الثاني. اللهم الا ان يقال ان هذا في الخطابات الشخصية او القانونية المنحلة الى الخطابات الشخصية واما الخطابات القانونية فلانواع من لغوية بعض منها كما تحرر في محله. نعم يمكن التشبث باستصحاب عدم تحقق الاستطاعة لرفع وجوب الاحتياط العقلي وليس هذا من المثبت فتأمل جيدا.

ثالثها: تقسيمه الى النفسى والغيرى فتارة ينسب الى الشهرة انهم عرفوا بان الواجب النفسى ماوجب لالواجب اخر والواجب الغيرى ماوجب لواجب اخر واخرى ينسب اليهم بان الواجب النفسى ما وجب لالتوصل به الى واجب اخر والغيرى ما وجب للتوصل به الى واجب اخر وثالثه ان الواجب النفسى ماتعلق به الوجوب لذاته وبما هو. والواجب الغيرى ما تعلق به البعث لالذاته بل للتوصل به الى اخر ورابعه على المحكى عن تقارير جدى العلامة قدس سره بان القوم عرفوها بان النفسى ما امر به لنفسه والغيرى ما امر به لغيره.

وحيث اعتقد الكفاية قصور الاخير بعدم العكس في الاول لعدم شموله للمعرفة من الواجبات النفسية وبعدم الطرد في الثانى لان الواجبات النفسية غير المعرفة تصير غيرية لاجل ترتب المصالح الاخر عليها فتجاوز عن هذا وقال بما في التقارير وهو ان طلب شئى ويجابه لا يكاد يكون بلا داع فان كان الداعى فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى والا فالواجب نفسى سواء كان الداعى محبوبته الذاتية كالمعرفة بالله او محبوبته بما له من فائدة مترتبة عليه كالكثير 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 المحبوبة بما له 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 واطرافه ثم بعث العبد نحوه ببعث متصل .

والواجب الغيرى عبارة عما لم 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 فوجه فهو غيرى وان تعلق بشيئى من غير ان يكون فوجه مبعوث اليه فهو نفسى .

ولاحتياج 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 لها 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 ولا فى 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 وباقيا بالوجوب الذاتى الابدى ومتخلفا باوصافه وصفاته ومنطويا فى ذاته ومستجمعا لكمالاته 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 الوجودية الا اذا صار واجب الوجود بالغير وفانيا فيكون باقيا بتلك الصفة الوجودية الازلية وقادرا وخالقا وكاملا على الاطلاق .

فما ترى فى كتب القوم من ان غاية اشتهاؤ الانسان هى المعرفة فهو فى غير محله ولعله ماخوذ من بعض الروايات اغترارها بها غفلة عن اختلاف الناس حسب اختلاف الخطابات الواردة 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 وبالجملة 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 كما اشتهر بل هو البقاء بالوجود الوجودى . فهل ترى من نفسك فى هذه النظرة ان يكون الواجب الشرعى هذا المعنى البعيد عن اذهان عامة عائلة البشر وهذا الرقيق الذى لاتناله ايادى الاوحديين

فضلا عن غيرهم فلو كان مدار الوجوب النفسى والذاتى على ماهو المطلوب الاقصى والمحجوب الذاتى كان يلزم ان يكون الواجب الشرعى مثل هذا. فيعلم من ذلك ان تقسيم الوجوب النفسى والغيرى ليس المطلوب الذاتى والمحجوب الاقصى ولا المصالح والاغراض. . وتوهم امتناع جعله واجبا شرعيا لاجل عدم امكان توصل كافة عائلة البشر اليه صحيح ولكنه يستلزم سقوط التكاليف قهرا كما لا يخفى.

ونتيجة ذلك هو كون المحرمات الشرعية ممنوعات لكونها موانع الوصول الى هذا المقصد الاعلى وواجباتها مقتضيات لذلك .

ثم: ان الاصحاب ره بمجرد توهم ان ماهو المطلوب الذاتى للانسان بما هو الانسان وهى معرفة الله تبارك وتعالى وقعوا فى اشتباه اخر وهو توهم ان الواجب النفسى 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 لا يمكن ان تكون الغاية للارادة الامرية والالهية بل غاية فعله تعالى ليست الامتثالا مع مبداء الفعل لما تقرر فى محله ان العالى لا يصنع 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 المستتعبة للاعيان الثابتة العلمية ثم لتلك الاعيان فى النشئة العينية. فهل ترى من نفسك كون الواجب النفسى فى الارادة التشريعية مثل ذلك فلا يجوز ان يتدخل الانسان فيما هو خارج عن افق تعقله وتدبره ولا ينبغى الخلط بين ماهو المقسم فى الواجبات النفسية والغيرية التى تكون معروفة عند العوام والخواص وبين ماهو الخارج عن محيط افكار الناس واخص الخواص.

وبمجرد ما قيل ان الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية لا يستلزم نقض خط العلوم الاعتبارية فان معنى هذه الجملة لا ينافى الواجبات النفسية والغيرية والمحرمات الشرعية بالضرورة لان ملحظ العقل هو ذلك وملحظ الشرع والقانون هذا الامر الاعتبارى وهو الوجوب المنتزع عن الارادة البارزة او هو نفس الارادة على ما يفهمه العقلاء من الارادة فى جعل القوانين العرفية على وجه لا يكون خارجا عن افق التحقيق حسب ما قرر فى كتب العقلية فليتأمل.

اذا تبين لك هذا المجمل، فاعلم ان الوجوب النفسى والغيرى مشترك فى اصل الوجوب وممتاز فى خصوصية النفسية والغيرية فاهو الوجوب وماهى الجهة المشتركة فهل هى الحكم وهو الامر الاعتبارى لعقلانى المنتزع عن البعث كما اختاره الوالد المحقق مدظله فعليه

يكون الوجوب النفسى ماهو المبعوث اليه بالبعث الذى لا يكون فوقه بعث اخر اولا يكون لاجل المبعوث اليه الاخر والغيرى ماهو كذلك.

او الوجوب يعتبر عن البعث بما انه كاشف عن الارادة الموجودة في نفس الامر فاذا كان بهذا اللحاظ يعتبر الوجوب فلا يكون 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 في نفس المولى فيعتبر الوجوب واللزوم ويجد المعنى المقابل للانقسام الى النفسى والغيرى لاشخصه بل بنوعه بل لو اطلع على مرام المولى ومقصوده ايضا يكون الامر كذلك ويكون هذا ايضا مثل ذلك ولكن لا بالمعنى الذى اشير اليه 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 اشير اليه.

وهذا الاخير اى ماهو مقسم الوجوب النفسى والغيرى هذا لاذك نعم مفهوم الحكم ربما لا ينتزع الا بعد 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 ما قيل او يقال في هذه المقالة ولما كان صدق مقالتنا يظهر من توجيه المتعلمين الى مثال فان في ذلك برهانا وارشادا وتنبيها للوجدان فنقول في الموالى العرفية اذا اراد المولى تاسيس بناء مسجد فلاشبهة في ان غرضه الذاتى ربما ينجر الى الوصول الى تلك المقامات التى اشيرنا اليها ولكنه تبع الغرض تاسيس البناء واحتياج البناء الى الخوادم والعمال تارة يامر المهندس بايجاد خريطة المسجد واخرى يامر المعمار بتركيب هذه الخريطة والنقشة على القاع المهيأة للمسجد وثالثه يامر بالبناء ببناء المسجد ورابعه يامر السائق بجلب المصالح للمسجد وخامسه يامر صانع الطابوق بطبخ الطابوق للمسجد وسادسه يامر العمال بتعاون البناء في امر المسجد وبنائه وسابعه 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 شىء وبعثه نحوه من غير كون هذا البعث في هذا اللحاظ بالنسبة الى هذا العامل غيريا لان الغيرى هو البعث او الارادة المترشحة او المتولد منه متوجهة اليه على مقدمات ماهو المبعوث اليه. ففي 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 ولا يصح عتاب صانع الطابوق بانك لم ما اشترت التراب وال... الخ. حتى تتمكن من طبخ الطابوق لانه امر غيرى ومطلوب غيرى بالنسبة اليه وما هو المطلوب النفسى منه ويصح العقاب والعتاب عليه تحويل الطابوق وطبخه وهكذا بالنسبة الى المهندس والمعمار.

فالنفسية والغيرية اضافة فيمكن ان يكون الشئ الواحد نفسيا 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 النفسية ولا يصح على الغيرية و ينقسم المراد الى النفسى والغيرى وان لا ينقسم 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 ولعمرو لمعمارية المسجد وهكذا يجب الاتباع ويصح التقسيم ويحصل النفسى والغيرى ايضا فافهم واغتم جيدا.

بحث وتفصيل لوتردد الوجوب بين النفسية والغيرية فقد تقرر منا في اوائل مباحث الهيئة ما يرتبط بهذه المسألة ولكن لما تصدى الاصحاب للبحث المزبور هنا تفصيلا فلا باس بالاشارة الاجمالية اليه هنا فنقول الكلام هنا يقع في المرحلتين.

المرحلة الاولى: في مقتضى الاصل اللفظى ولاريب عند احد في ان عند الشك يحمل المشكوك على النفسية سواء قلنا بان المعانى الهيوية جزئيه حرفيه والموضوعات للهيئات خاصة شخصية او قلنا بكليتها في الوضع والاستعمال وسواء قلنا بامكان تقييد الهيئات او امتناعها عنه فاصل المسألة مما لاشبهه فيه.

انما الكلام في وجه المسألة فقد اخذ كل مسلكا وسبيلا فقيل بالانصراف كما يظهر من الكفاية ومن تهذيب الاصول في ابتداء كلامه، وقيل بان حجة المولى تامة بالنسبة الى مفاد الكلام فلا يعتذر العبد بعذره ولا يجوز 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 ما يظهر من الكفاية ايضا ومن العلامة الاراكى ره وجملة اخرين وقيل ان الشك في الوجوب النفسى والغيرى يرجع الى الشك في تقييد المادة مثلا الاخرى المفروض وجوبها النفسى مثلا اذا شك في نفسية الضوء وغيريته فالشك المزبور يرجع الى الشك في ان الصلوة واجبة على الاطلاق او مشروطه بالظهور صحة فاذا كان

لدليل الصلوة اطلاق فيرفع الشك فيما نحن فيه ويصير 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 في كيفية كشف النفسية والانتمائية الحجة قطعية منه الكل، واما التمسك بالاطلاق فلما تقرر منا مرارا ان الاطلاق المصطلح عليه في بحث المطلق والمقيد غير الاطلاق المذكور هنا في مباحث الهيئة فان الاطلاق هناك يفيد التوسعة وان الحكم ثابت مما هو الموضوع له ولايكون الامر الاخر دخيلا فيه ولايعقل افادة الاطلاق احد القسمين.

مثلا اذا ورد اكرم العالم لايعقل افادة الاطلاق وجوب اكرام العالم الهاشمي فهكذا اذا ورد اكرم زيدا لايعقل افادة اطلاقه كونه واجبا نفسيا لانه مقابل الوجوب الغيري ولهما الجامع الاسمي فيكون ثمرة الاطلاق كون المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع.

وبعبارة اخرى ان تمامية المقدمات الحكمه كما تفيد في 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 الغيري والنفسى فما كان اثر الوجوب الجامع يترتب عليه ولامعنى لوجوب ترتيب آثار الوجوب الخاص من النفسى والغيري.

ان قلت: لايعقل الجامع بين المعاني الحرفية ولوفرصنا الجامع فلانتصور كونه مورد الاستعمال بل الاستعمال في الهيئات لايتخلوا ما يكون في النفسى او الغيري بحسب البرهان او بحسب الوجدان، فاذا كان الوجوب الغيري محتاجا الى مؤنة زائدة فيتعين النفسى فالاحتمالات الثلاث مدفوع اولها بان الجامع مفروغ عنه انه غير مستعمل فيه والثاني مدفوع بانه يحتاج الى البيان الزائد فيتعين الثالث وهو النفسى.

قلت: نعم الا ان احتياج الغيري الى المؤنة الزائدة بمالا اصل له ضرورة ان الوجوب بمفهومه الاسمي ينقسم الى النفسى والغيري فلايد من لحاظ قيد حتى يحصل القسمان وبداهة ان الارادة في النفسية تحتاج الى المبادئ الوجودية من التصور والتصديق حتى تحصل في افق النفس وهكذا في الغيرية لانها ايضا ارادة توجد في النفس حسب المبادئ الوجودية.

وبديهة امكان ابراز المولى عند قوله اكرم العالم اكرمه اكراما نفسيا او يقول اكرمه اكراما غيريا وجوبا غيريا فاين جاء ما اشتهر من احتياج الغيري الى المؤنة الزائدة دون

النفس. فتحصل ان جميع ما قيل في هذا المقام مما يكاد يصغى اليه و اذا تبين ذلك نقول: اولا غير خفي 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 في 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 في الغسل لما قيل ان مثبتات الاطلاقات اللفظية حجة.

فاترى في كلمات العلامتين النائبي والعراقي وغيرهما من الخوض حول هذه الصلوة فهو من الغفلة عن اساس المسألة مع ان الاطلاق ان كان رفض القيود كما هوالحق ليس يتمسك به لرفع الشبهة هنا لان المقدار الثابت من بناء العقلاء هو عدم الاعتبار باحتمال قيد في دليل الصلوة وعدم الاعتناء باحتمال الغيرية مع عدم وجود القرينة المعتمدة. واما رفع الشك بالاطلاق في دليل الصلوة فهو بحث علمى وليس من حدود الوظائف العقلية، نعم، اذا كان الاطلاق عند العقلاء هو لحاظ جميع القيود اجمالا ومنها قيد الطهارة يمكن ان يقال بارتفاع الغائلة هنا باطلاق دليل الصلوة التى هى المشروط احتمالا بالغسل وعند ذلك يمكن التفصيل في الصورة الثالثة بين المسالك وبين كون دليل الصلوة في المثال المزبور عاما واطلاقا بناء على اختلافها في الافادة والمقادير فلا تختلط. واما في الصورتين الاوليتين اللتين هما مصب البحث ومورد الكلام فهو بعد ما عرفت ان بناء العقلاء قائمة على الاخذ بالنفسية في ما اذا لم يكن قرينة على الغيرية او قرينة صالحة على احتمال ارادة الغيرية بحيث يصير الشك عند العقلاء شكا مستقرا في انفسهم وكان البحث حول ما يمكن ان يعد وجها علميا للمسألة فما هو الوجه الوجيه عندنا ما قد مضى تفصيله منا في مباحث الهيئات و كيفية استفادة الوجوب والنفسية والعينية والتعيينية هناك واجاله:

هوان القرائن بين ماهى كلية وجزئية وبين ماهى وجودية وعدمية والقرائن الوجودية هى التى استفيدت من دأب المتكلم وعاداته وطريقته وسجيته اذا علمنا من عادة المتكلم انه اذا كان يريد شىء على نعت الالزام لاعلى نعت الاستحباب لايلتحق بكلامه شىء مما فيه الشفقة والرحمة فانه عند ذلك يعرف الوجوب لاجل القرينة العدمية وهو عدم اتيانه

بالقرينة بعد كونه باقيا على القرينة بغيره فهذا هو القرينة العدمية.

والتي هي المعروفة من طرق العقلاء في محاوراتهم انهم في مقام افادة النفسية والتعينية والعينية والوجوب والتنجز وغير ذلك من اقسام الواجبات لا يأتون بالقرينة الوجودية في كلماتهم على افادتها فهي قرينة عدمية على مرامهم في الاستعمالات فكما يستفاد القسم وهو الغيرى والندب من القرينة يستفاد القسم الاخر ايضا من القرينة فلا فرق بين النفسى والغيرى في ان الهيئة بالنسبة الى الكل على السوية استعمالا ووضعاً وان النفسية والغيرية مشتركة في المبادئ والحاجة الى اللحاظ والتصوير الخاص:

ولكن الفرق بينها في امر خارج عنها وهو ان مرام المولى فكما يتفق ان يتعلق بالاجمال بل مرام المتكلمين بين افادة النفسى والغيرى والوجوب والندب فاذا علم من طريقهم ذلك فكل واحد من النفسى والغيرى يستفاد من القرينة الخارجية المتصلة الا انها في طرف الغيرى وجوديه وفي طرف النفسى عدميه فافهم واغتنم.

ذباية: اذا فرضنا الجامع الاسمى بين الحروف كمفهوم الربط والوجوب فلا مانع من التمسك بالاطلاق.

وفيه: نعم الا انه يفيد المعنى الجامع لالمعنى الخاص وهو النفسى وهذا من عجب ما قيل في المقام مع ان تصوير الجامع الاسمى بين الحروف من المشكلات التي ذكرناها في مباحث الحروف وان المولى اذا قال الصلوة فريضة او الغسل واجب اما يريد النفسى او الغيرى ولا يريد الجامع وما يمكن يتقيد لا يكون مراده ومنشؤه وما هو منشؤه لا يكون جامعا فلا تختلط.

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 في صلوة الظهر بالنسبة الى العصر فلاشبهة في لزوم ترتيب آثار النفسية واما الاثر الغيرى فهو محتاج الى الدليل ولا اصل عند العقلاء مثلا اذا شك في ان الغسل يوم الجمعة واجب نفسى او غيرى بحيث احتملنا الجمع فانه يجب الغسل واما لزوم المحافظة على الطهارة الى صلوة الجمعة فهو منى باطلاق دليل الجمعة او بالبراءة الشرعية والعقلية.

المرحلة الثانية لو استقر الشك ولم يتمكن من رفع الشبهة عند الاطلاق اما لعدم تمامية ما سبق او لوجود ما يصلح للقرينية على الغيريه كما اذا ورد اغتسل للجمعة والجنابة وكانت الجنابة واجبة بالغير فانه يشك في غيرية الجمعة ونفسية ولا ظهور للهيئة في النفسية يقام ما يصلح للقرينة على الغيرية وهي الجنابة.

فهل قضية الاصول العملية هو وجوب الاغتسال ووجوب المحافظة عليه للصلوة الجمعة ام لا او يفصل في صور المسألة

الصورة الاولى: ما اذا علم في المثال المزبور بوجوب صلوة الجمعة تفصيلا وكان وجوبه فعليا منجزا كما كان بعد دخول الوقت وشك في وجوب الاقامة انه نفسى او غيرى مشروط بها الصلوة و يعتبر مع فرض غيريته بتقديمها عليها وعدم الفصل الطويل بينها وبين الصلوة.

فعند ذلك فاصل وجوب الجمعة مما لا ريب فيه كما ان اصل وجوب الاغتسال مما لا ريب فيه لان غسل الجمعة اما واجب نفسى او غيرى ولا فرق بين كون الغيرى واجبا شرعيا او عقليا لانه على اى تقدير يعلم بلزوم اتيان غسل الجمعة اما لاجل نفسية او لاجل شرطية النفسى الاخر المعلوم تفصيلا فعليته وانما الاشكال في لزوم المحافظة على الطهارة اولزوم المحافظة على الترتيب في المثال وعدم الاخلال بالموالاته وغير ذلك من احكام الغيرية. فقال العلامة النائبي ره بالبراءة لانه من صغريات الاقل والاكثر وهكذا العلامة المحشى الاصفهاني(ره) بل هو الظاهر من الكفاية حيث اوجب الغسل لانه معلوم الوجوب مشكوك وهو صريح والغيرى وهو لا يضر وهو صريح العلامة الراكى ايضا. وقيل بان بالبراءة هنا تابعة لجريانها في الاقل والاكثر، وقيل ان الوجوب الجامع معلوم و خصوصية كل واحد منها مشكوكه فاذا جرت بالبراءة عن خصوصية الغيرية تجرى في خصوصية النفسية فيقع المعارضة بين الاصلين فلا بد من الاحتياط بالمحافظة على غسل الجمعة الى صلوة الجمعة وعلى الاقامة بتقديمها عليها وعدم الاتيان بالفعل المضر وهكذا، والذي يحصل لنا انه هنا صورتان: احدهما ما اذا كان الوجوب الغيرى غير ذى اثر خاص بل غيريته ليست الاشرطية وجودها بمفاد كان التامة سواء تقدم اوتأخر ولا يعتبر له العدم حتى ينعدم بالفعل او يكون من الشرط المطلق متقدما كان او متأخرافانه في هذه الصورة لا تجرى البراءة بالنسبة الى التقييد لعدم الاثر الشرعى له ولا يثبت به عنوان النفسية حتى يقال بان قضية اصالة التعبدية اذا شك في التعبدية والتوصلية هى الاحتياط فلا بد من قصد القربة بالنسبة الى ما شك في نفسيته وغيريته. نعم اذا كان قربا على كل تقدير كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة فلا بد من قصدها كما لا يخفى.

ثانيها ما اذا كان الوجوب الغيرى ذا اثر شرعى كما في الامثلة المزبورة. فهنا ايضا صورتان:

احدهما ما اذا كان للوجوب النفسى اثر وهو قصد القربة مثلا فانه لا تجرى البراءة

بالنسبة الى الاكثر والتقييد لمعارضتها بالبراءة بالنسبة الى خصوصية النفسية فلا بد من الاحتياط بان يغتسل قربة الى الله تعالى و يحافظ عليها الى ان ياتي بالجمعة او ان ياتي بالوضوء قربة الى الله و يقدمه على الصلوة ولا يبطله.

ثانيتها 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 في كلماتهم فافهم واغتم. هذا كله فيما لم يكن مما شك في نفسيته و غيريته حالة سابقة من النفسية والغيرية والافيوخذ بها.

او كان الوجوب الغيرى المشكوك عقليا لاشرعيا حتى لا يفيد الاستصحاب بناء على عدم جريانه هنا وجريانه هناك كما لا يخفى.

ولو كان التردد بين النفسية والغيرية على سبيل منفصلة مانعة الخلو فيمكن ان تحصل المعارضة بين استصحاب النفسية والبراءة عن الغيرية فلا تختلط بين صور المسألة وما يطرأها من الاحكام والاعتبارات.

ثم: ان هنا صورة رابعة هو ما اذا كان الوجوب النفسى ذا اثر شرعى دون الغيرى بل كان اصل وجوده شرطا على تقدير ثبوت وجوبه الغيرى فانه في هذه الصورة تجرى البراءة عن خصوصية النفسية مثلا لو تردد الوجوب بين كونه نفسيا قريبا او غيريا غير قرنى 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 في محله.

هذا كله اذا كان الواجب النفسى الذى يكون الغيرى المحتمل غيريا بالنسبة اليه معلوما بالتفصيل كما في غسل الجمعة بالنسبة الى صلوة الجمعة واما اذا كان معلوما بالاجمال في صورة تنجز العلم الاجمالى اطرافه كما اذا كان في المثال المذكور يعلم اجمالا بان غسل الجمعة اما واجب نفسى او غيرى وعلى تقدير غيريته اما شرط ومقدمه وجودية لصلوة الجمعة او الظاهر المعلوم وجوبها اجمالا فالظاهر عدم الفرق في الصور التى اشرنا اليها من اختلافها في جريان البرائة وعدمه هذا وغير خفى ان الصورة الاصلية الرئيسة هى هذه الصورة المشتملة على تلك الصور الكثيرة.

لان مفروض البحث هو ما اذا كان المعلوم بالاجمال النفسية والغيرية اى يكون كل واحد منها مع قطع النظر عن الاخر واجبا فعليا منجزا واما الصورة التى لا يكون الوجوب على تقدير غيريته فعليا فهو خارج عما يتفاهم من فرض العلم الاجمالى كما لا يخفى.

الصورة الثانية: اذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى وعلى تقدير كونه واجبا غيريا وشرطا للصحة بالنسبة الى المعنى الاخر لا يكون ذلك النفسى الاخر واجبا بالفعل بل هو محتمل الوجوب كغسل الجمعة بالنسبة الى صلوة الجمعة في عصر الغيبة فانه لاوجه لايجاب ما تردد امره فلا يكون 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: في المثال المزبور يتردد في 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 الهياة.

وهذا تارة يكون شرطه غير حاصل كما في الصورة الاولى فقد عرفت حكمها واخرى يكون شرط ممكن الحصول فالامر كما حرر لانه اذا شك في تحقق الشرط للوجوب في الواجب النفسى يشك في فعلية الوجوب بالنسبة ما تردد فيه وهو غسل الجمعة مثلا اذا تردد في 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 لا يورث التنجيز في الطرف الاخر بالبداهة.

وثالثه يعلم بتحقق الشرط فعند ذلك تختلف المسالك فعلى ماسلكه القوم لا بد من الاحتياط لانه يرجع الى العلم الاجمالى في التدرجيات وهوان المعلوم بالاجمال مردد بين كونه غسل الجمعة اوصلوة الجمعة مع الغسل ويكون على التقدير الثانى منجزا ايضا لكونها من المقدمات المفوتة والمنحلة بالفرض الالزامى اذا تركه قبل الظهور.

واما على ماسلكناه من ان اعتبار الوجوب المشروط متقوم بتسهيل المولى على العبد بالنسبة الى المقدمات الوجودية قبل الوقت والايقلب الى المعلق كما تحرر سابقا فما دام لم يثبت اجماع على وجوب تلك المقدمات لايجب بحكم العقل فتجرى البراءة ولو علم تحقيقه لعدم العلم بفعلية التكليف والهياة ومع عدم فعلية الهياة لا يعقل استكشاف المصلحة الملزمة حسب ما تحرر منا في السابق.

هذا ولايختلف بين ما اذا كان الغسل المردد وجوبه بين النفسى والغيرى مضيقا بحسب الوقت على التقديرين او كان موسعا على التقدير الثانى فانه لا بد من تكراره اذا دخل

الوقت فاجراء البراءة على المسلك المشهور غير صحيح وان كان يجرى في الاقل والاكثر والعجب عن بعض الاصحاب حيث توهم اجراء البراءة هنا في هذه الصورة مع انه يصر بلزوم المحافظة على المقدمات المفوتة و تنجيز العلم الاجمالي في التدرجيات والامر بعد ذلك سهل. ولعل مصب كلامه غير هذه الصورة الاخيرة من الصور الثلاث المشار اليها والخلط بين الصور اوقع الاصحاب ره فيما لاينبغي وقد عرفت تعيين البراءة في 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 او غير ذلك بناء على الفرق بين هذه الصور في تنجيز العلم الاجمالي وعدمه، لان مناط امكان اجراء البراءة عن وجوبه النفسى عدم وجود العلم الاجمالي بالتكليف الفعلى حتى لايلزم منه المخالفة العملية فتجرى البراءة عن وجوبه الغيرى والنفسى من غير لزوم محذور.

بقى شئى في المقام وهوان العلامة النائبي ره قال: فيما اذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى واحتمل الوجوب الاخر كما في 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 في التنجيز الذى عليه يبتنى جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطى اذ كما ان العلم بوجوب ما عدى الصورة مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم ولايجوز اجراء البراءة فيه مع انه يحتمل كون ما عدى السورة واجبا غيريا ومقدمة للصلوة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينها الا فيما ليس بفارق كما لاينحى.

ولعل مراده من التوسط في المنجزان العلم الاجمالي بوجوب الاقل ولاكثر لايبورت تنجيز الاكثر ولكنه منجز الاقل وذلك لان اجراء البراءة في الظاهر عن الاكثر لايستلزم عدم تنجز الاقل في الظاهر وان كان من اجزاء المركب والكل فكما ان في الاقل والاكثر يحتمل كون الاقل بلاثر وبلاملاك وثمره كذلك يحتمل هنا فكيف يتنجز التكليف هناك ولايتنجز هنا وتوهم ان ملاك البراءة في الاقل والاكثر كون الاقل اما واجبا نفسيا ووضميا وهو من النفسى ايضا وهذا الانحلال لايتصور هنالان الوضوء المردد بين كونه واجبا نفسيا اوغيريا ليس من الواجبات النفسية بالنسبة الى الصلوة غير صحيح لما عرفت ان الوجوب النفسى

من الاكاذيب الاولية ولا يتصور له معنى معقول فاهو ملاك الاشتغال بالنسبة الى الاقل والبرائة بالنسبة الى الاكثر ليس الا تنجز الاقل بالعلم التفصيلي وعدم تنجز الاكثر للشك البدوي ولوسلمنا عدم انحلال العلم الاجمالي كما تحرر هناك فتصل النوبة الى البرائة الشرعية فلامعنى لاجراء البرائة عن الاقل فعليه يجب الوضوء والغسل والطواف والاقامة في الامثلة المزبورة طى البحث. فبالجملة اذا كان المقدمات الداخلية والخارجية مشتركة في الوجوب الغيرى فلا بد من الاحتياط قطعاً.

اقول: والذي هوالحق ان وجه جريان البراءة في الاقل والاكثر والاشتغال بالنسبة الى الاقل ان حجة المولى بالنسبة الى الاقل تامة وهى الاجزاء المسماة بالصلوة مثلا ولا يمكن الوجوب مرددا بين النفسى والغيرى لما ياتى ان الوجوب الغيرى لا يتم لابلانسبة 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 لا اطلاق له كما هو المفروض فى بحث الاقل والاكثر فافهم واغتم جدا.

وهذا الوجه لايجرى فى المقام لان غسل الجمعة مرددين كونه واجبا نفسيا متعلق الامر وواجبا غيرى 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. ولا يتم 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؟ ولا باس بالاشارة الاجمالية الى بعض مباحث المسالة و يتم ذلك فى ضمن جهات:

الجهة الاولى: قد عرفت 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 وبعضها غيرية.

وبعبارة اخرى بين العقلاء طائفتان من الاوامر، طائفة منها نفسية يعاقب على مخالفتها ويؤخذ العاصي فان كان مقبول العذر فهو والا فيضرب عنقه ويحبس حسب الجزاء المفروض او حسب الاستحقاق المعلوم عند العقول. وطائفة ثانية هي الارشادية كماوامر الاطباء الجسمانيين فانها ليست الا اوامر ارشادية مما يرون مصالح الاشياء ومفاسدها فيرشدون المراجعين اليها ويحذرونهم عن عواقبها الرجعة اليهم من حسناتها وسوئها ونقصها وكما لها، فيكون لاعمالهم تبعات قهرية طبيعية وتكوينية تحصل بمجرد الاتيان بها والاطباء كاشفون هذه الخواص والاثار ومبعوثون من قبل الله تعالى بنحو من البعث لا كبعث الانبياء والرسل على كافة الخلق و يرشدونهم الى ما يصلح حالهم ويمنعهم عن المضرات والمفسدات.

فهل عند ذلك يعقل كون امر الطبيب امرا مولويا او هل يعقل كون امر الله ونبيه بالنسبة الى تلك المصالح والمفاسد مولويا اذا كان لا يترتب على مخالفته وعصيانه غير الاثر السوء وغير تبعات تلك الاعمال ولا يكون العقاب الاخر مجموعا على المخالفة بل كان لا يترتب على مخالفة شرب المسهل الاسوء المزاج ويبقى على حاله من سوء حاله وانحراف طبيعته ولا يكون شىء اخر وراء ذلك وهكذا اذا كان لا يترتب على موافقة تلك الاوامر الاتبعاتها القهرية وآثارها التكوينية وكان عقابها منحصرا بذلك فهل يعقل كون الاوامر في هذا المحيط وتلك الصورة نفسية ومولوية بل لا بد اى ارشادية الى تلك التبعات لعدم معنى للمواخذة عن المخالف لابتلاء العاصي بالعقاب الا باذن الله والمطيع بالثواب الا باذن الله. اذا لاحظت في دقيق نظرك هذه المقالة يخطر ببالك الشبهة في الواجبات والمحرمات الالهية فانها ربما كانت كالواجب والمحرم في محيط الطبيب والمريض ويكون الانبياء اطباء الروح ويخبرون عما لا يطلع عليه البشر في هذه النشئة ولذلك يجب على الله تعالى بعث الرسل وانزال الكتب لاعلام الناس بهذه المصائب والثواب، وان الاعمال في هذه النشئة تلازم الصور الموزية والملذة فينبى عن الموزية ويأمر بالملذة وتكون الصور البرهوتية التي تحسن عندها القردة والخنازير من تبعات غلبة الشهوات والغضب فلا بد عقلا عن تعديل القوى الثلاثة حتى لا يتبع الانسان بتلك الصور المفصلة في الكتب الاخر.

وهكذا الصور البرزخية وغيرها المناسبة مع الطبع الملتذة بها النفوس في الحشر والمعاد وتكون هى حاصلة لها والمصاحبه اياها في البرازخ وغيرها. فعند ذلك كيف يعقل الامر المولى نفسيا كان او غيريا 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 في الرق المنشور فلا يعقل النفسية والغيرية ويتم البحث المزبور المسطور في اساطير السابقين ويسقط ما اشتهر من القول بالواجبات النفسية والغيرية في الشرايع الالهية نعم هي في غيرها موجودة ان قلت: لا يمكن الالتزام بذلك لان الواجبات القريبة متوقفة يكون اوامرها مولوية.

قلت: كلا وقد تحرر ان العبادة ليست متقومة بالامر بل المشركون كانوا يعبدون الاصنام، فلو كانت هي متقومة بالامر لما كان وجه لنهيم عنها لعدم امكان صدور الامر من الاوثان والاصنام كما هو الظاهر، فالعبادة متقومة باكتشاف النبي(ص) ان العمل الكذائي يليق ان يعبد به الله تعالى ويؤتى به عبادة له تعالى والتي يرشد الى عدم لياقة العمل الكذائي لحضرة الربوبية فلا تختلط.

ان قلت: لا يعقل انكار الوجوب النفسي لان ترك الواجبات يستلزم العقاب والترك ليس بعمل حتى يستتبع تلك الصور المزبورة من المؤذية وهكذا ترك المحرمات مع ان الضرورة قاضية بان تارك الصلوة في الجحيم وتارك المحرمات يثاب على تركه فلا بد من كون الثواب والعقاب غير ماتخيل وتوهم.

قلت: اما ترك المحرمات اذا كان بلا توجه الى المحرم او بلا كف عنه فهو لا يثاب عليه عند جملة من الاصحاب بل قيل ان ذلك ليس منها لان النهي هو الكف وهو لا يتصور الامع الابتلاء فاذا كان ذلك عبارة عن الكف فهو فعل النفس وحسب القوى وهذا يستلزم الصور الملمذة والحسنة من الحور والقصور وفاكهة ورمان.

واما ترك الواجبات مع التوجه والالتفات فهو ايضا كذلك واما الجاهل المقصر فهو ينحصر بالملتفت ولا يكون من اقسام الجاهل المقصر من لا يلتفت الى جهله بالسلب المحصل فلا يلزم اشكال لان كل ذلك قابل الذب فلا تغفل.

فتحصل انه لاضرورة تقابل هذه الشبهة حتى يمكن توهم اندفاعها بدعوى العلم الاجمالي ببطلانها وان لم يكن لنا تعيين النقطة الباطلة في الشبهة بل قضية هذه الشبهة والمقالة في الثواب والعقاب انكار الوجوب المولوي لانكار العقاب والثواب فلا تختلط.

وبناء على تلك المقالة لامعنى للثواب والعقاب على الغيرى بما هو الغيرى ضرورة ان تبعات الافعال لا تكشف بالاوامر الغيرية، نعم ربما يترتب الاثار والخواص قهرا وان كان يصدر الفعل جهلا كما في الاثار الطبيعية ولكنه خلاف ما عليه الشريعة قطعا ولذلك

يمكن دعوى ان من شرائط ترتب الاثار العلم بالامر واحتمال الامر مع عدم العذر الموجه فان هذه الخطورات الذهنية والصور العلمية دخيلة في الاستتباع فلا تخلط.

ان قلت: يكفي لحصول الارادة المولوية والايجاب المولوى شرطية العلم بالامر في

ترتب اللوازم والاثار.

قلت: اذا كان يكفي اصل الامر الاعم من الارشادى والمولوى في الترتب المزبور

فلامصلحة في اعتبار مولويته وهنا مذهب اخر وجواب صحيح خارج عن افق الباحثين، ولا سيما محصلي الاصول ولذلك يكون العدول اولى.

ذنبه: ربما يستدل على امتناع كون الاوامر في الشرايع الالهية مولوية بان الامر الصادر منه تعالى اذا كان لا يستلزم خلافه ولا وفاقه ثمرة واثرا له تعالى بل جميع المنافع والمضار في الامر والنهي عائدة الى العباد فكيف يكون هي مولوية ولكنه قابل للذب كما هو غير خفى على المقنن العارف وبما سلكناه في حقيقة النفسية والغيرية واما حديث امتناع صدور الامر التشريعى من العالى بالنسبة الى الدانى فهو طويل الذيل يطلب من محالة.

ابقاظ وتنبية: يظهر من الوالد المحقق مدظله احتمال ترتب الثواب على هذه المقالة على الغيرى لآء وجه الترتب صفاء النفس الحاصل من الافعال والنيات الخيرة والمقاصد الكاشفة عن حسن الذات وغير ذلك و يظهر من بعض عبارته ان ترتب الاثار اختيارى للنفس وانها تصير ذات قدرة خلاقة على خلق الصور البهية اوعلى خلق الصور المودية وهذا غير ظاهر عندنا.

اما ترتب الثواب على المقدمات المأتمية. بعنوان المطلوبة للمولى فهو خارج عن الجهة المبحوث عنها لان ما ذكرناه في تلك المقالة ان الثواب والعقاب يترتبان على الافعال فان كانت هي عبادية وتكون الاوامر الشرعية الكاشفة عن التوابع تكشف عن تعبديتها فلا بد 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 اقب 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 لو كان الاثر فعلا اختياريا للنفس وتكون النفس بعد التلبس بالاستعداد الكافى وبعد صيرورته كاملة بتلك الافعال مختارة في ايجادها فيكون العقاب اختياريا وهذا ضرورى الفساد والالتزام بالتفكيك غير جائز مع ان الظاهر من الشريعة ان امر الانسان دائر بين الثواب والعقاب ولا يكون خارجا عنها ولو كان اختياريا يلزم امكان

كونه في 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 بالشرائع اومن يحصل له
 الكشف اجمالا في هذه المراحل فرضا وتخيليا والاف مجرد ذلك غير ثابت جدا.
 نعم، لايبعد دعوى ان ذلك ثابت في الشريعة الالهية هوان كل فعل اذا صنعه
 العبد لله تعالى قاصدا اياه وخيره يترتب عليه الاثار المطلوبة والصور الملمدة. والادلة المتكفلة
 لحشر العبد مع ما احبه ومع مانوى يقتضى ذلك كما لا يخفى.

الجهة الثانية ذهب جمع من المتشرعة 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 الجمالة كما في الثواب والعقاب المتعارفين بين العباد والمولى العرفية.
 فعلى هذا تصوير الوجوب المولوى ممكن ويكون الواجبات بين كونها ارشادية
 ومولوية بين كونها نفسية وغيرية ويكون 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 لما توهمه العلامة النائيني ره
 من الالتزام بذلك في التوليدات توهما ان السبب والمسبب اذا كانا موجودا بالوجود الواحد
 ومختلفا بالعنوان والجهة يكون كل واحد منها مامورا به بالامر النفسى وقد عرفت فساده مع
 ان ذلك لا يستلزم الثواب على الغيرى والعقاب عليه بل هو يرجع الى ان الامر بالسبب
 نفسيا يتجاوز الى السبب فلا يكون تخلفا عن الاصل المعروف وهوان الغيرى لا يعاقب عليه
 قطعا.

فتحصل ان العقاب منتف وانما البحث في الثواب عليه وكانهم فارغون عن اصل
 مولوية الامر في الوجوب الغيرى، فوقع البحث عندهم حول ان هذا الامر المولوى الغيرى
 يستتبع استحقاق الثواب ام لا؟

اقول: هنا بحثان:

الاول: ان قضية بعض ما اشير اليه في الجهة الاولى انكار الاوامر المولوية حتى
 على المسلك الاخير في العقاب والثواب لان من براهينه ان الله تبارك وتعالى عال ذاتا
 وفعلا ولا يعقل ان يتكفل العالى للدانى على ما تحرف في محله ولا يصنع المستعلى بالذات

لما هو دونه بل كل موجود متوجه الى العلوليرقى اليه وهو تعالى لا يتصور له الرقاء فغاير فعله ذاته تعالى وتقدس فكيف يصدر منه الارادة التشريعية التي من جملة الارادة النظامية لغرض الانبعاث فيشكل تصديق الامر المولوى على هذا المسلك ايضا.

ثم: ان الاوامر الغيرية كيف يمكن ان تكون مولوية وما هو مختلف فيه هو انه هل يترشح من البعث والارادة النفسية ارادة اخرى متوجهة الى العبد ام لا؟ واما انها ارادة مولوية غيرية فهو غير معلوم وبمجرد تعبير القوم عنه بالوجوب الغيرى او يكفى لاثبات انها الارادة المولوية الغيرية. ولعمري انى لا افهم مولوية الارادة الغيرية لان معنى المولوى والوجوب المولوى هو استتباع العقاب والعقاب عند الترك والافلا يتصور للمولوية معنى اخر وبمجرد توجيه الامر مستعليا وعاليا لا يكفى لمولويته فاذا سقط عن المولوية لا يثبت له الثواب لانه لو كان للامر الغيرى ثواب فهو فيما اذا كان مولويا لارشاديا اللهم الا ان يقال هي كالاوامر النندية ولكنه ايضا قياس غير تام يأتى في الجهة الثالثة تفصيله.

الثاني: بناء على كون الثواب والعقاب على نعت الجمالة فترتبها على الغيرى بل والواجبات التوصيلية تابع لكيفية الجمالة والجعل ولا معنى بعد ذلك في ان الثواب يتحقق على المقدمات ام لا، ضرورة ان المستأجر اذا استأجر احداً الزيارة الحسين عليه السلام فتارة يجعل حذاء الزيارة اجرا واخرى يجعل حذاء كل خطوه اجرا وعلى الثانى تارة يجعل 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 ضرورة ان من يقول في عقد الجمالة من رد ضالتي فله درهم لا يأمر احدا برد الضالة ولكن كل من ردها يستحق ذلك او يكون له المرحح في اعطاء الدرهم اليه وسيأتى البحث حول الاستحقاق والتفصيل في الاق ان شاء الله تعالى.

فبالجملة بعد فرض صحة هذا المسلك او مسلك من يقول بانحصار العقاب والثواب بالجمالة ولا تبعات للاعمال، فالعقاب والثواب تابع الجعل. نعم، لا بد في جعل العقاب من مراعاة العدل والسنخية بين العمل وجزائه فانه لا يجوز عقلا جعل جزاء ترك جواب السلام خلود النار فانه ربما يعد قبيحا وظلما عند العدلية كما لا يخفى.

واما توقف ترتب الثواب على التعبد بها والتقرب وقصد الخير والثواب فهو مناف لاطلاق الادلة ولادليل على التقييد وبمجرد ماورد من ان للمرء مانوى ولاعمل الا بالنية لا يكفى للتقييد لان تلك الادلة لا يورث ان الثواب يستتبع قصد القرية على ما تقرر فكما ان ترك التوصليات يورث العقاب كذلك اتيانها يستلزم الثواب المجمعول وهكذا في الاوامر

الغيرية .

بل قد عرفت عدم الحاجة الى الامر في ترتب الثواب لامكان جعل الثواب على الخطوات من غير ان يأمر بها فاترى في كتب القوم ره لا يخلو عن تأسف والامر بعد ذلك سهل .

الجهة الثالثة قد يقال ان الثواب والعقاب تابعان لعنواني الاطاعة والعصيان ولاحد لها الا في بعض الواجبات او المحرمات، والا فالمدار الكلي على الاطاعة والعصيان فن اطاع مولاه يستحق او يكون الترجيح معه في 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 قطعاً، وغير خفي ان هذا ليس مسلماً ثالثاً في كيفية العذاب والعقاب، بل الاختلاف في جهة اخرياً في بيانه، وبالجملة يمكن ان يقال بان الاوامر الغيرية وان لم تكن مستلزمة عند الترك للعقاب لعدم الاعتبار بالعصيان لها ولكنها كالاوامر النديبة والاستحباب يستتبع الثواب مما يفرض لها الاطاعة والامتثال فبناء على ثبوت الملازمة بين الارادتين وبعبارة اخرى بناء على الوجوب الغيري يترتب الثواب لاعتبار عنوان الطاعة لانها ليست الموافقة الامر الصادر عن المولى وامثاله بالانبعاث عنه .

وتوهم ان الاوامر الغيرية ليست باعثة لان العبد اما ينبعث بالامر النفسى فلا ينبعث بالامر الغيري وان لا ينبعث بالامر النفسى فلا يعقل باعثة الامر الغيري بالنسبة اليه فلا يتحقق منه الاطاعة بالنسبة الى الاوامر الغيرية ومجرد التوافق لا يورث صدق عنوان الاطاعة كما ان مجرد التخلف لا يستلزم صدق عنوان العصيان قابل للذب بان العبد ربما لا ينبعث نحو الواجب النفسى لما لا يجد فيه الخير الكثير و ينبعث نحوه اذا كان يجد ان في مقدماته التبعات المطلوبة وهو الثواب ولا سيما اذا كان الثواب معلوما حده و كان كثيراً فعليه يمكن ان يكون الامر الغيري باعثاً بضميمة الامر النفسى وهذا الانضمام لا يضر بترتب الثواب كما لا يخفى .

ان قلت: يلزم الدور لانه يتوقف تحقق عنوان الاطاعة على كون الامر مولوياً

باعثاً و يتوقف باعثيته على كونه ذا ثواب مع ان الثواب لا يكون الا بالاطاعة والطاعة

قلت: يندفع ذلك بان المولى اذا كان يرى ان العبد يكون هكذا فيترشح منه

الارادة الامرية الباعثة، فبالجملة اذا كان الامر الغيري مولوياً باعثاً يتحقق عنوان الطاعة

وكذلك عرفت منا الشبهة في مولوية الاوامر الغيرية وذكرنا هناك ان القياس في غير محله لان ترك المستحبات الشرعية يستلزم التبعات والكدورة وبعض الندامات وهذا لا يتصور في ترك الواجبات الغيرية بما هي غيرية. فبالجملة لا افهم وجهها 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 او كلاهما بالتفضل الالهى ام العقاب بالاستحقاق دون الثواب اولا بالتفضل ولا بالاستحقاق او يكون العقاب من التفضل والثواب بالاستحقاق وجوه واحتمالات واقوال لا يصح لنا ولا يجوز لباحث العلوم الاعتبارية التدخل في هذه العلوم الغريبة عن اذهان العالمين منهم فضلا عن المحصلين ولنا في هذه المباحث مكتوبات اخر من شاء فليراجع هناك ونشير اشارة اجمالية من غير النظر التصديقي الى ما هو الحق ولكن نشير الى بعض ما قيل من المذاهب الفاسدة.

فلاشعري يقول بان الله تبارك وتعالى يصنع في ملكه ما يشاء فيعذب من يشاء ويعطى من يشاء بيده الملك وليس لاحدان يتدخل في سلطانه ويتجاوز في حكمته. فالعقاب والثواب ليسا بالاستحقاق لان العباد مجبورون في افعالهم واذا كانوا كذلك فلا يستحقون العقاب ولكن يجوز له تعالى ذلك ولا يحتاج سؤ مقاله 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 ولا بالاستحقاق وعلى المسلك الثانى فالعقاب بالاستحقاق والثواب وان لم يكن بالاستحقاق ولكنه يجب عليه تعالى الوفاء بالوعد فان التخلف اما كذب او قبيح ان كان انشاء.

ويمكن دعوى انه بالاستحقاق لان ما قيل ان الانسان بجميع قواه الملكية والملكوية وجميع معدات فعله مملوكه تعالى خروج عن الطرق العقلانية المتبعة في هذه المباحث فكما ان العقاب بالاستحقاق والافيمكن تقريب ذلك بوجه لا يستتبع الخير ولا استحقاق العقاب كذلك الثواب بالاستحقاق وهذه الدعوى قريبة جدا.

واما على المسلك الثالث فهو ايضا لا يخلو عن احد المسلكين من حيث ان العقاب والثواب من التوابع القهرية او من قبيل الجمالة ولكنه ثالث المسالك في الموضوع الذى

يستتبع ذلك العقاب والثواب مثلاً.

على المسلك الاول اتيان الصلوة عبادة يستتبع قهراً صورة ملذة وعلى الثاني يورث استحقاقها او بالتفصيل والثالث يقول بان تلك الصورة سواء كانت بالاستتباع او بالفضل والاستحقاق لا تحصل الا اذا انطبق على المأثى به عنوان الاطاعة والامثال المتقوم بالامر فلا يعد هذا مقابل المسلك الاول والثاني في كيفية العقاب فما يظهر من تقريرات الوالد مدخله لا يخلو عن غرابة.

فعلى هذا ان كان يقول بعد تحقق الطاعة مثلاً بالاستتباع فلا استحقاق ولا تفضل وان كان يقول بالثاني فيستحق العقاب بل والثواب على التقريب المشار اليه.
ان قلت: بناء العقلاء في الممالك عدم الاستحقاق نعم في الاجراء يثبت استحقاق اجرة المثل.

قلت: لانسلم ذلك فيما اذا جعل المولى على العبيد جملة حذاء افعالهم واشغالهم مثلاً لوقال المولى لعبده اصنع كذلك فلك على كذا فإنه يستحق عند القوم عليه جعله بالضرورة.

ولا اريد ان اقول ان العبد يستحق على الرب شيئاً حتى يعد من التجاسر نعوذ بالله تعالى عن ذلك بل المقصود اثبات استحقاق العبد بالنسبة الى الجعل والاجرة المجعولة وانه يثبت له حق على ذلك المجعول فلا تختلط.

ثم: انه غير خفي ان مع عدم ثبوت الاستحقاق يكون الامثال والاطاعة والاتيان بالاعمال الحسنة مرجحاً لتوجيه التفضلات الالهية بالنسبة اليه والا لو كان هذا العبد والعاصي متساوي النسبة بالنسبة اليها فهو من الغلط ولا يقول به مثل المفيد فنفى الاستحقاق ليس معناه استواء النسبة فافهم وتدبر جيداً.

ارشاد وافاضة: اعلم ان العقاب بمعنى اللوازم القهرية والاثار والخواص للافعال و التروك المنهية على الوجه الماضى تفصيله مما ثبت بالكتاب والسنة في الجملة وبمعنى الموجود الخارجى في البرزخ والقيامة فيكون القبر حفرة من حفر النيران مما يساعده الكتاب والسنة وفيه خلاف بين اهالى العقول البرهانية ولكنه عندنا مما لا يبرهان على امتناعه بعد اعتضاده بالظواهر الثقيلة بل يشهد عليه الشواهد والمكاشفات القطعية بل هو قضية بعض البراهين المحرره في محله وملخص البحث في هذه المرحلة:

ان الانسان بما انه في هذه النشأة مشفوع بالاخلاق الرذيلة والملازمات الكدرة والسجايا الخبيثة و الرذائل اللفيه يحتاج الى التصفية في هذه النشأة عن جميع هذه الامور

لاقتراها بالمادة والمدة فان حصلت له الصفاء الباطنية من تبيعة الانبياء في الدستورات والفرامين وصار لايقال للفوز بالجنة ودخول المحافل الالهية والحشر مع الوجودات الطيبة فهو والا فلا بد من تهذيبه عنها في الاعقاب والعقبات المتاخرة توسط الملائكة الالهية بما يتوجه اليه من اول الامر وهو حال النزاع الى آخر منازل البرزخ و احكامها، فان حصلت له تلك البهجة وذلك التجلي والجلوة الطاهرة فيدخل في زمرة الاولياء والاصفياء و يليق ان يتشرف الى محضر الربوبى في جنة النعيم.

وان لم يحصل من تلك المضيقات وم يتحل بجليه الالهى ويجلبات الملكوتى وبقى في السجين فالرحمة الالهية لا تغادره وتشمله حتى لايبقى على حالها من تلك الرفقاء والاصدقاء المؤذية وغير المأنوسة التى ليست من جنسها بل تكون من الاجناس الشيطانية والشهوية والغضبية. فتكون النار الخارجية كالنار المحماة التى تستعمله ارباب الصنایع لتخليص الذهب والفضة عن الرصاص والمس فان الذهب بلسان ذاته ينادى ويشتهى تلك النار حتى يخلصه عن هذا الصديق والجار السؤواليه يشير قوله تعالى: ونزعنا ما فى صدورهم من غل فان حصلت له اللياقة بعد ذلك ليدخل دارالبقاء ويصاحب مع الانبياء والمؤمنين فهو والافيبقى فى الجحيم خالدا مادامت السموات والارض الى ماشاء الله تعالى. فبالجملة اخراالدواء الكى فالكى دواء ورحمة من الله تبارك وتقدس. فانظر الى قوله تعالى كيف عدالعذاب من الالاء: «يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران، فباى آلاء ربكما تكذبان؟»

فعل هذا يمكن ان يقال بان الجنة التى هى ظل النفس الراقية ليست بالاستحقاق ولكن الجنة الموجودة فى الآخرة والبرزخ فى القوس النزول بالاستحقاق على الوجه المشار اليه والعقاب الذى هو تبيعة الملكات الباطلة والرذيلة ليست بالاستحقاق بالمعنى المتعارف منه والافهو ايضا بالاستحقاق لانها من قبل سوء الاختيار ابتلى بها. والعقاب الذى هو فى البرازخ والقيامة بالفضل لانه تعالى انعاما على العباد وارقا بهم حتى يتسرع فى ازالة الرذيلة المؤذية الابدية بالنار وطبقاتها اوقدها فليعذرني اخواني فى الخروج عما يناسب هذا الفن ومن كان اهلا لبعض المطالب يكفيه ذلك وليس ماوراء عبادان قرية.

فذلكة الكلام فى المقام هو ان 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 لا يخيب العبد بدعائه واستغاثته بارسال الزبانية واللهبات النارية لقلع مادة الفساد ونزع التبعات الحاصلة من الملكات والاستعدادات فى

النشآت البعدية البرزخية كانت او القيامة والله العالم بمحاييق الامور فانزع اللهم ما في الصدور يا الله.

الجهة الخامسة قد اشكل الامر في الطهارات الثلاث من نواحي ثلاثة الاولى: في انها كيف تكون ذوات مثوبات مع انها واجبات غيرية وقد تقرر ان الوجوب الغيرى لا يثاب عليه ولا يعاقب على تركه.

والجواب والحل ان من الممكن دعوى انها ذوات اوامر نفسية استحبابية ولا تكون المثوبة الا لاجلها لا لاجل الاوامر الغيرية هذا اولاً

وثانياً: قد عرفت ان الثواب اذا كان بعنوان الجعالة كما هو رأى المتشعبة فلا يلزم كون ما يثاب عليه واجبا نفسيا ومورد الامر اصلا بل يمكن جعل الثواب على التوصليات وعلى بعض الافعال وان لم يكن مأمورا به كما في مثل جعل الجعالة في عقد الجعالة فان من يرد عبده الضال يستحق الاجر من غير صدور الامر من قبل الجاعل كما لا يخفى.

وثالثاً: ان الثواب ربما يترتب على كيفية النية فاذا نوى العبد من الطهارات الثلاث قصد التوصل الى المحبوب النفسى فقد اتى بما يكشف عن حسن سريره وقيامه بالوظائف وهذا كاف عند العقلاء لاستحقاق المثوبة والتفضل عليه.

فلو اشكل الامر في التيمم بانه ليس من المستحبات النفسية فيكون هذا وجه انحلال الاشكال فيه بناء على كون مناط الثواب ابراز قصد الاطاعة ولو للامر المتعلق بذى المقدمة

نعم؛ يشكل حل الاعضال بناء على كون الثواب من آثار امتثال الامر النفسى ومع ذلك يثاب على الطهارات الثلاث اذا اتى بها المكلف امثالاً للامر الغيرى بناء على ثبوته و ثبوت الملازمة وصحتها ما نسب الى المشهور وغاية ما يمكن تخيله هنا هو ان الامر النفسى متعلق بالطهارة بماهى هى والامر الغيرى ايضا متعلق بما هو المقدمة بذاتها لابعنوان اخر منطبق عليها فيجتمع الامر الالذبى القرئى والوجوبى التوصلى وحيث لا يعقل بقائهما على حالهما لامتناع اجتماعهما مع وحدة المتعلق لا بد من تساقطهما و ثبوت الامر الواحد القرئى اللزومى وهذا امر يحصل من الفعل والانفعال بين الامرين كما في موارد النذر والاستيجار وغيرهما، فيصح الوضوء و يثاب عليه وتكون الصحة لاجل امتثال الامر الغيرى فينحل الاشكال والاعضال.

وهذا هو الذى يظهر من العلامة النائينى فى بعض المواقف.

وفيه: بعد الغض عما فيه من الاشكالات يلزم كون ثواب الامر الواجب والمستحبي واحدا وهذا خلاف المفروض وبعد الغض عن ان المفروض ترتب جواب للامر الغيرى لا للنفسى القرى الوجوى فلا ينحل به الاشكال في مفروض المسألة.

واما الاشكالات التى ترد عليه فهى كثيرة واجمالها ان الامر النفسى لا يتعلق بالذات الخالية عن قيد القرية لما تقرر من امكان ذلك فى محله وان الامر الغيرى يتوقف بما هو الموقوف عليه لاجلها هو الذات فلا يتحد المتعلقان حتى يسقط الامر ولو تعلق الامر النفسى بعنوان الوضوء ولكن الامر الغيرى يتعلق بعنوان الوضوء القرى لانه هى المقدمة لا الذات فلا يدعى الى ما هو الشرط

الثانية: قد اشتر جواز اتيان الطهارات الثلاث للامر الغيرى مع انه قد تقرر ان الامر الغيرى توصلى لا تعبدى فكيف يمكن تصحيح تلك الطهارات الماتى بها لاجل الاوامر الغيرى المتعلقة بها.

واما ما اتى به الكفاية من ان الامر الغيرى يتعلق بما هى العبادة ويدعو الى الاتيان بالطهارات امثالاً لامرهما فهو مضافاً الى الخلف وهو ان المشهور قالوا بصحة وضوء الماتى للامر الغيرى مع الغفلة عن الاوامر النفسية ان الامر الغيرى اذا تعلق بالوضوء القرى فان انبعث المكلف نحو الوضوء بالامر النفسى فهو خلف لان المفروض انبعثه بالامر الغيرى وان انبعث بالامر الغيرى نحو الوضوء فلا يعقل كون الامر النفسى داعياً اياه نحوه ضرورة ان الحركة التى تحصل فى عضلات العبد لا يمكن ان تكون مستندة الى الامر النفسى لاجل الامر الغيرى. بل هو يتحرك بالامر الغيرى ويكون الامر النفسى مخطوراً بiale لابعث اياه نحو الوضوء والغسل والتيمم والعجب ان الاصحاب المتأخرين غفلوا عن هذه النكته حتى الوالد المحقق مدظله وتوهم صحة ما فى الكفاية مع انه واضح الفساد.

بداهة ان المكلف لو كان ينبعث عن الامر فلا ينبعث الا عن الامر الواحد او المجموع عرضاً لاطولاً وفيما نحن فيه ارادوا اثبات انبعثه من الامرين الطويلين وهذا واضح المنع واما طولية الامرين فواضحة لان الامر الغيرى يدعو الى الوضوء المأمور به بالامر الموجود بالحمل الشايح، والامر النفسى يدعو الى الوضوء المقيد امثاله بامثال الامر المتعلق به ولكنه امر بالعنوان الماخوذ فى المتعلق لاجل الحمل الشايح فلا ينبغى الخلط بين المسألتين الطولية والعرضية.

والذى هو الجواب ان الامر لا يكون تعبدى ولا توصلياً 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 في العبادة مع عدم وجود امر في البين وقد نهى الشرع الاقدس عن عبادتهم للاوثان فالافعال التي تصلح للعبودية او تكون سالحة من قبل الشرع لان يأتي بها عبادة ليست متعلقة للامر العبادي بل الامر يدعو الناس الى الاتيان بها للتقرب بها منه تعالى وتكون الاوامر الشرعية كواشف عن تلك الصلوحية.

وفيا نحن فيه استكشف صلاحية الطهارات الثلاث لذلك من الاجماع والادلة الخاصة مثلا فاذا انبعث العبد من الامر الغيري نحوها فلا يكون هذا الانبعاث نصرا بعبادتها ان لم يكن مؤكدا لها وكانبعث تارك الصلوة من امر الامر بالمعروف نحوها فانه لا يضر بعبادتها والا يلزم كونه امرا بالمنكر لا بالمعروف كما لا يخفى.

فلو كانت عبادة الطهارات الثلاث بالاوامر الغيرية يلزم الاشكال المزبور والا فلا اشكال من راس.

ثم: ان هنا اجوبة اخرى حلاللاعضال السابق لخير في تعرضها ولكن نشير اليها اجمالا

الاول: ما عرفت من العلامة النائبي في الناحية الاولى من الفعل والانفعال المتخيل بين الامر النفسى والغيرى وقد عرفت بما لامزيد عليه مع انه لا بأس بالالتزام بسقوط الامرين النفسى والغيرى وابقاء المطلوبة الذاتية الكافية للعبادية.

والثاني: ايضا منه وهو من الغرائب ظنا ان المقدمات الداخلية والخارجية مورد الاوامر الضمنية النفسية وقدم ما فيه بناء ومبنا مع ان الاوامر الضمنية مما لا اساس لها حتى في الداخلية فضلا عن الخارجية.

والثالث: ان الامر الغيرى اذا كان باعنا نحو الشىء ويكون المكلف منبعا به نحو المقدمة يكون عباديا لان المراد من العبادة ليست الا الامتثال، فاذا يحصل المطلوب وهي صحة الطهارات الثلاث عبادة وهذا هو الذى ربما يكون اقوى الاجوبة في 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 فقد اتى بما هو العبادة والتقرب به الى الله تعالى. وبعبارة اخرى عبادة الشىء كما تكون يكشف الشرع المقدس صلوحية الفعل للتعبدية وان لم يكن امر في البين يمكن ان يكون لاجل الانبعاث والامتثال كما هو كذلك عند العرف والعقلاء

وهنا شق ثالث وهو تطبيق عنوان حسن عقلى او عقلاى عليه والاتيان به كما فيا

نحن فيه اذا اتى بها لاجل المطلوب الاعلى والمحجوب الذاق المتقوم به وان لم يكن هناك امر غيرى من راس

والرابع: ما افاده العلامة الراكى ره وهو ان الارادة الغيرية تنبسط على ذوات هذه الافعال وعلى قيد الدعوة فاذا انبسط على المجموع المركب من الامر الذهني والحركات الخارجية باخذ كل نصيبه و يصير واجبا ضمنيا الا ان الارادة المنحلة الى الارادتين يكون على الانحلال الطولى لا العرضى وذلك بطولية متعلقها 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 وما هو مصحح عبادية الذوات الخارجية هو الامر الاول وما هو 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 فلا ينحل بذلك تلك العضلة واجماله ان المكلف بحسب اللب والواقع يكون متحركا نحو الوضوء بالامر الغيرى ويخطر بباله الامر المتعلق بذوات الافعال ولا يكون تحركه نحو الافعال لاجل الامر الغيرى والا لو كان الامر الغيرى محركا اياه كان يتحرك من غير الحاجة الى تصور الامر الغيرى.

فبالجملة لو كان التحرك احيانا مستندا الى الامر لا الى المبادئ النفسانية فما هو المحرك هو الامر الغيرى ولا يعقل التحريك الى التحرك من التحريك الاخر فان التحرك الذى يحصل له فى الخارج لا يكون الا واحدا وهو معلول الامر الغيرى لا النفسى الندبى. نعم لو امكن كون المكلف متحركا بتحريكين كان لما قبل وجه ولكنه تمنع بالضرورة وهم ودفع: التيمم ليس من العباديات النفسية فلا ينحل الاعضال بالوجه السابق.

وقيل هو مثل الوضوء والغسل ونزل منزلتها لقوله (ع): التراب احد الطهورين وفيه ان الطهور ليس مورد الامر بل المقدمه هى الوضوء والغسل العباديين ولادليل على تنزيله منزلتها وبمجرد التعبير السابق لا يكتفى لاستفادة قربية التيمم كما لا يخفى. نعم، اذا كان دليل متكفلا لتنزيل التيمم منزلة الوضوء او الغسل كان الاستظهار المزبور فى محله.

وقال **الوالد المحقق** مدظله يمكن استكشاف قربيته من اعتبار قصد القربة فى صحته ولكنه لا يمنع من الالتزام بانه قرى نفسى فى حال دون حال وهذا فى حد نفسه ممكن ولكنه بعيد لانه ان كان قريبا ومن القربات فلا يتقوم بقصد احدى الغايات ومن ذلك يعلم ان قربيته للامر الغيرى او لفرض الاتيان باحدى الغايات الشرعية فيبقى

الاشكال في خصوصه على حالة

ولكن الجواب هو ما عرفت منا في زمرة الاجوبة من ان عبادية العبادات ليست متقومة بالامر النفسى ولا بالامر راسا فعليه يثبت الفرق بين التعليم وغيره بان الغسل و الوضوء يمكن ان يؤتى بها للامر النفسى بخلاف الترابى فانه لا يمكن ان يقع عبادة الا لاجل تطبيق عنوان حسن عليه وهو توقف المطلوب عليه و لذلك لا يمكن اتيان ساير الشرائط تعبديا ولكنه لا يشترط بذلك فلا تختلط.

وايضا هنا جواب اخر ذكرناه وهو ان الاوامر الغيرية يمكن ان تكون لقربه كالنفسية لاتحاد المناط والملاك كما هو الواضح.

الثالثة: المشهور امكان اتيان الطهارات الثلاث لامرها الغيرى وتعبير عبادة بذلك ولكنه ممتنع للزوم الدور وذلك لان الامر الغيرى لا يترشح الا الى ما هو المقدمة وهى الطهارة العبادية فلا بد وان تكون عبارة بغير الامر الغيرى فاذا كانت متوقفة عباديتها بالامر الغيرى يتوقف عباديتها على عباديتها او يتوقف العبادية على الامر والامر على العبادية وهذا دور صريح

واما الجواب عنه باتيانها للاوامر النفسية فهو في غير محله لما ان المفروض في الاشكال صحة اتيانها عبادة للاوامر الغيرية فهذا ليس مخلصا عن الاشكال بل هو تصديق له و علاج لكيفية عبادة المقدمة وقد عرفت ذلك بما لامزيد عليه من الطرق الثلاثة.

ولعمري ان الاصحاب ره لم يقرروا الاشكال حقه وتوهموا ان الشبهة في كيفية عبادية الطهارات الثلاث ووجهها ولكنه ليس باشكال في المسألة حتى يقال او قيل بمقالات كثيرة في هذا التقريب من الشبهة كما ترى في الكفاية وفي تقارير النائينى ايرادا عليه وفي غيره جوابا ودفاعا عنه فان كل ذلك خال عن التحصيل و تبعيد للمسافة وما هو اساس الشبهة المغروس في الازهان 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 في مسألة التعبدى والتوصلى من امكان اخذ قصد الامر في المتعلق فلا يكون هذا اشكالا حديثا في المسألة واما الاشكال بانه مع فرض الامكان لا يكون الغيرى مقربا فقد عرفت حله من طريقين ولا زائدا عليه فيما اظنه والله العالم بالوراء

وان شئت قلت هذا الاشكال الاخير ليس شبهة في الطهارات الثلاث بل هو شبهة على الطريق الثانى الذى ابدعناه جوابا لحل الاعضال من امكان كون الاوامر الغيرية مقربات وجوابها ما تحرر في تلك المسألة فما افاده الشيخ الانصارى في كتاب الطهارة من

لزوم الدور ان كانت عباديتها للامر الغيرى ومن لزوم الخلف ان كان متعلقا بما ليس بعبادة لان ماهو المقدمة هي العبادة لاذوات الطهارات الثلاث في غير محله لانه الاشكال السابق في تلك المسئلة والامر الغيرى يكون قابلا لان يتقرب به مع ان العبادة ليست متقومة بالامر كما تححر.

الرابعة: قضية ماتححر واشتهر عدم مقربة الامر الغيرى وحيث لا يمكن اجتماعه مع الامر النفسى فكيف يعقل اتيان المقدمات العبادية وايجادها اما عدم امكان الاجتماع فلما مضى من ان الاحكام متضادة في الاعتبار او غير قابلة للاجتماع لعدم امكان اجتماع الارادتين مع وحدة المراد ومع كونها تأسيسييتين تسقط الارادتان فلا يمكن من تحصيل تلك المقدمات ولا من ايجاد غيرها عبادة مع ان الضرورة قاضية بامكان ذلك في الطهارات الثلاث وفي 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 واولا لاجل تطبيق العنوان الاخر المستحسن عليه وهو كونه مما يتوقف عليه المحبوب الذى يكون واجبا فان هذا المقدار كاف في التقرب. وقد عرفت ان الشرع لا يحدث طريقا خاصا في انواع المقربات وانحائها بل هي من الامور العقلائية وللشرع ايضا بعض الدخالة في الموضوعات وفيما يليق ان يتقرب به منه تعالى.

فلا امر غيرى قبل الوقت حتى لا يجتمع مع الامر النفسى، اللهم الا ان يقال بان الواجبات المشروطة واجبة ممتعة ثبوتا فلا يعقل الجمع ويمكن دفعه بانه وان كان كذلك ثبوتا ولكنه قابل لاعتبار خلافه اثباتا نظرا الى الاثر المترتب عليه وهو بقاء الامر النفسى والمحبوبة الذاتية ومن هنا يظهر وجه صحة الطهارات قبل الوقت وهذا هو سر صحة الوضوء التهيئى وان المكلف يريد المحبوب لا المأمور به الفعلى ولا ينبعث عن الامر الغيرى بل ينبعث عن التوجه الى المولى ومحبوه الذى يريد منه فى الاقى.

وثانيا: اذا كان الامر الغيرى قبل الوقت او بعده يتعلق بذات العبادات والطهارات الثلاث فهو فيما اذا لم يكن مزاحم له فى الاعتبار وهو الحكم الاستجابى 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 لا يقول احد بالوجوب الغيرى الا فى الوقت القريب فلا تحتلظ.

نعم، يمكن ان يقال الامر النفسى بحكم الدليل الشرعى وهذا لايقاوم حكم العقل بالملازمة بين الارادتين فانه لايمكن التخصيص فى ذلك فاذا ثبتت الملازمة لا بد من الالتزام بالوجوب الغيرى لا الندب، اللهم الا ان يقال بان الملازمة المدعاة ليست عقلية بل هى لو كانت 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 للمصلوة فى هذا الفرض كما لا يخفى فليتدبر.

وثالثا: ما هو مصب الارادة الغيرية ليس ذات الافعال الخارجية بل هى موردها بالعرض لانطباق عنوان عليه وهو كونه الموقوف عليه وهذا هو الحثية التعليلية التى ترجع فى الاحكام العقلية الى الحثيات 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 كما لا يخفى.

واما فى الكفاية من ان الامر الغيرى يتعلق بالعبادة وبذوات تلك الافعال بما هى عبادة غير صحيح لان الامر الغيرى يتعلق بكل ما هو الموقوف عليه فيتعلق بالذوات لانها مما يتوقف عليها وعباديتها لانه ايضا كذلك ولا يكون منحصرًا فى تعلقه بما هو العلة التامة او العلة 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 مرنا سابقا من امكان الالتزام بالتزام و بعدم حدوث الامر الثالث المتوهم فى كلمات العلامة النائينى ره كما عرفت فهو يصح على القول بالملازمة العقلائية دون العقلية فانه على الثانى لا يعقل الاهمال فلا بد من الالتزام بانتفاء الامر النفسى وتعلق الامر الغيرى اللهم الا ان يقال بتعارض دليل الاستحباب النفسى والوجوب النفسى لذى المقدمة فافهم و اغتم.

وبعبارة اخرى تقع المعارضة بالعرض بين الدليلين للعلم بعدم امكان الجمع بينهما من الخارج كما هو الظاهر ومن هنا يظهر وجه صحة الاتيان بالطهارات الثلاث بعد دخول الوقت للامر النفسى والغيرى ولو كان غافلا عنها واتى بها لاجل ادراكه ان المطلوب والمحجوب لا يتم الا به فتقع ايضا.

فن كان معتقدا بعدم وجوب المقدمة غيريا و بعدم استحباب الطهارات الثلاث نفسيا يمكن ان يكون معتقدا بانها مقدمات عبادية فيأتى بها على هذا الوجه وتصير

صحيحة وعبادة مقربة.

تذنيب: لاشبهة في دخول مقدمات الواجب النفسى في محط النزاع ومصعب البحث في باب المقدمة وانما الاشكال فيما اذا ورد في الدليل الشرعى الامر الغيرى كقوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم» فهل هذا الامر وهذه الارادة الغيرية ايضا داخلة في تلك المسألة 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 بماله المقدمة كالوضوء بالنسبة الى تحصيل الماء وشراؤه.

والجواب ان الملازمة المدعاة ان كانت عقلية فجميع المقدمات مورد الامر الغيرى الناشى من الامر والارادة النفسية لملاك التوقف والمقدمية حسب ما اشيراليه وياتى تفصيله.

وان كانت الملازمة المدعاة عقلائية وعرفية 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 في التشريع والكتاب والسنة فلا تكون ملازمة و بين ارادة مقدمة هذه المقدمة وذلك الواجب النفسى بل لو كانت ملازمه فهى بين ارادة المقدمة و ارادة مقدمة المقدمة وعند ذلك يمكن توهم التفكيك فافهم وتدبر جيدا.

الامر الثامن

قد عرفت في مطاوى بحثنا السابقة ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذىها في الاطلاق والاشتراط فمن قال بالملازمة بين الوجوبين او الارادتين اعتبر ذلك فلا يوجد من يقول بعدم التبعية بينهما اما فيما اذا كان ذوا المقدمه مشروطا فشرطية المقدمة مما لا يكاد ينكر واما اذا كان ذوا المقدمة مطلقا فقد نسب الى المعالم اشتراط وجوبها بارادة الفاعل اتيان ذى المقدمة. ويتوجه اليه بان هذا غير لائق منه لان ارادة المقدمة ظل الارادة الاصلية فان كانت هى موجودة فلا بد اترشح تلك الارادة من ارادة ذى المقدمة الى المقدمة قهرا وطبعا ولا معنى لشرطيته بارادة الفاعل لان مناط الترشح وملاك الوجوب هو التوقف وهذا لا يتوقف على ارادته ذا المقدمة.

اقول: قد عرفت فيما مضى في مسألة المقدمات المفوتة ان الملازمة بين ذى المقدمه

والمقدمه وان كانت تستلزم الارادة الغيرية والمقدمية ولكن لامنع عقلا من ايجاد الامر ارادة مقدمية قبل تحقق شرط وجوب ذى المقدمة فاذا كان يرى ان الصلوة مشروطة بالوقت والظهور والمكلف قبل الوقت لا ينبعث نحو الظهور وتفوت مصلحة الصلوة في الوقت فيريد الظهور بارادة مستغلة غيرية ناشئة عن الملاك لا الارادة الفعلية فيمكن ان توجد الارادة الفعلية المقدمة قبل تحقق شرط ذى المقدمة نعم، لا تكون هي مترشحة وظلال تلك الارادة كما لا يعقل ذلك مطلقا وسيظهر وجهه تفصيلا وقد تقدم اجماله.

واما ما افاده المعلم فان كان يثبت الملازمة العقلية بين ذى المقدمة و ارادته بنطاق التوقف فلا يرجع كلامه الى معنى معقول لما اشير اليه. وان كان يرى ان التوقف يكون في حال ارادة ذى المقدمة فهو ايضا واضح المنع. وان كان يرى ان العقل لا يتمكن من درك التلازم الاجسب الضرورة وانه لا معنى لا يجابها قبل ارادة ذىها لانه لغو فيتوجه اليه انه بعد الارادة ايضا لغو لانه اذا كان يريد الفعل فتحصل في نفسه ارادة مقدمته طبعاً وقهراً. نعم يمكن ان يقال بان الامر الغيرى حسابه غير حساب الامر النفسى فان النفسى من قبل المولى يتعلق بالصلوة وتدعو اليها ولا معنى لتضييقه وجودا اى ان هذا الامر موجود وباعث سواء حصل الانبعاث ام لا بخلاف الامر الغيرى فانه بحكم العقل فلا يكون وجوده اوسع مما يدركه العقل والذي هو الثابت عند ذلك هو الامر الغيرى الباعث المنتهى الى انبعاث العبد لا اعم فيحصل فرق بينها في الوجود سعة وضيقة بل الارادة الغيرية لا تترشح الا في مورد يعلم المرید انبعاث العبد الى المقدمة المطلقة او الموصلة فعلى هذا لا يكون قول المعلم في عرض الاقوال الاخر في هذه المسألة بل هو قول اخر في مسألة اخرى نبهنا عليها وقد غفل عنه الاعلام طراً، وهذا الاحتمال الاخير هو الظاهر من عبارة المعلم فراجع.

فبالجملة يمكن دعوى ان المعلم اخذ مقالته من الكتاب العزيز من قوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم، فان الظاهر منه ان وجوب الغسل مشروط بارادة اقامة الصلوة ولا يستلزم مشروطة المقدمة مشروطة ذى المقدمة اذا كان الشرط ارادة الصلوة وكان، هذا واجبا تحصيله بحسب العقل.

فاترى في كتب القوم اشكالا عليه من ان الارادة الغيرية مترشحة عن ارادة ذى المقدمة فلا يعقل وجود العلة بدون المعلول وايضا اشكالا اخر عليه ان مشروطة المقدمة يستلزم مشروطة ذى المقدمة خال عن التحصيل لانه يريد اثبات ان الملازمة لا تكون الا

في هذا الموقف فلا تختلط.

الامر التاسع

لوسلمنا الملازمة بين الارادتين فهل معروض الارادة الثانية وهي ارادة المقدمة هي ذات المقدمة المطلقة او هي المقدمة التي يقصد بها التوصل الى صاحبها او المقدمة الموصلة او المقدمة حال الايصال او معروض الوجوب هي المقدمة بقصد التوصل مع كونها موصلة او حال الايصال فيجمع بين القيدتين 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 هي المقدمة الموصلة بالفعل المسماة عندى بالمنتبهة الى الواجب وجوه واقوال.

فالمنسوب الى الفصول ان الواجب هي المقدمة الموصلة واختاره الوالد المحقق مدظله وذهب الكفاية الى ان الواجب هي المقدمة المطلقة وهو مختار العلامة النائيني ره و نسب في تقارير جدى العلامة ره الى الشيخ ان الواجب هي المقدمة بقصد التوصل الى ذبها وان كانت النسبة محل التأمل والامر سهل.

واختار صاحب الدرر عليه الرحمه ان الواجب هي المقدمة حال الايصال وهو المحكى عن بعض اخر فهذه هي الاقوال الاربعة المشهور عن المشايخ في هذه المسألة. ومن الممكن دعوى ان الواجب ليس ذات المقدمة حتى يلزم الاوامر الكثيرة لكثرة المقدمات ومقدمات المقدمات، بل الواجب شيئى واحدهو عنوان الموقوف عليه وهنا احتمالات:

احدهما كون الواجب عنوان ما يتوقف عليه سواء كان مترتبا عليه الفعل والمطلوب ام لم يمكن بل يكفي لوجوبه شأنيته لذلك .

ثانيهما كون الواجب ما يتوقف عليه بعنوانه مع كونه منتبها الى المطلوب فيكون الواجب شيئى واحد وهو عنوان الموقوف عليه فعلا ولايكفى الشأنية لعروض الوجوب وبين الاول ومقالة الكفاية والثاني 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 في معروض العنوان لاني نفسه حتى يلزم كثرة الاوامر. ومقالة الفصول ظاهرة في ان الواجب ذات المقدمة الموصلة والاحتمال الثاني يفيد ان الواجب هو عنوان لا ينطبق الاعلى العلة التامة المنتبهة

الى ذى المقدمة من غير فرق بين كون العلة متكثر الاجزاء كالاقدام بالنسبة الى الحج او بسيطا لما عرفت من دخوله في محل البحث في ابتداء المسألة .

ايقظ وارشاد: قد عرفت منا ان الملازمة التي نبحث عنها في الاق ان شاء الله تعالى يمكن ان تكون عقلية و يمكن ان تكون عقلائية بل الظاهر هو مورد البحث قديما فان الملازمة العقلية ممنوعة عند العقول القاصرة فضلا عن غيرهم فعلى هذا يمكن التفكيك فان قلنا فرضا بالملازمة العقلية يكون معروض الوجوب مثلا هي الموصلة وان قلنا بالملازمة العرفية يكون معروض الوجوب هي المطلقة او غير ذلك.

اذا عرفت ذلك فلا بد من الاشارة والاياء الى ما حرره القوم لتشحيذ الاذهان و تقديما لفهم ما هو مرادنا في المسألة، فنقول المسالك كثيرة

المسلك الاول ما عن الشيخ الاعظم قدس سره بناء على صحة النسبة من اعتبار قصد المقدمة في معروض الوجوب.

و يتوجه اليه ان التقييد المزبور ان كان راجعا الى الهياة ووجوب المقدمة فهو يرجع الى مقالة المعالم في تلك المسألة وقد صرح المقرر بتبعية وجوب المقدمة لذيها في 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 فعروض الوجوب لا يكون مقيدا بذلك .

ان قلت: الوجدان يحكم بان الدخول في الدار المغصوبة لاجل انقاذ الغريق جازي وان لم ينته الى الانقاذ وغير جازي اذا لم يقصد الانقاذ.

فيعلم من ذلك ان الارادة الترشيحية مخصوصة بصورة قصد التوصل حتى في المقدمات المباحة لتلايلزم التفكيك في الحكم العقلي ولايلزم تخصيص الاحكام العقلية.

قلت: نعم ولكن الوجدان حاكم بمعذوريته لاجلية التصرف مطلقا فان من الممكن ان يكون الواجب هي الموصلة فان دخل وانتهى الى الانقاذ فقد انكشف وجوبه في نفس الامر وهو متجربى وان دخل مع قصد الانقاذ ولم ينته الى الانقاذ فقد ارتكب المحرم ولكنه معذور فاما هو مورد الوجدان هو المعذورية لا المحللية فلا تختلط .

واما ما في تقريرات العلامة الاراكى قدس سره من استحالة مقالة الشيخ لاجل رجوعها الى اشتراط وجوب المقدمة بارادتها اذ لا يعقل قصد التوصل بها الى ذبيها من دون تعلق ارادة المكلف بها فهو غير صحيح لما عرفت في الامر السابق من امكان كون وجوب

المقدمة مشروطا بارادة ذهابها كما هو ظاهر الكتاب وذلك لان الصلوة واجبة على الاطلاق فعلى المكلف ارادتها بحكم العقل واذا ارادها يحصل شرط وجوب المقدمة ولاشبهة في تقدم ارادة ذى المقدمة على المقدمة وان كان ذواالمقدمة متاخرا في الوجود فاذا سبقت ارادته بالنسبة الى ذى المقدمة حصل شرط وجوب المقدمة شرعا وهو الوضوء فاذا يريد الوضوء فقد اراد ما هو الواجب. فما توهمه هذا الفاضل هنا وعند اراده على مقالة المعالم في غير محله جدا. بحث وتحقيق: يستظهر من تقارير جدى العلامة قدس سره ان الشيخ يريد من التقييد المزبور امرا اخر وهو ان الامتثال الامر الغيرى لا يحصل الا فيما 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 لا يتقوم الا بقصد الامر المزبور فامتثال الامر النفسى لا يكون الا اذا كان الانبعاث عن ذلك الامر وامتثال الامر الغيرى لا يكون الا اذا كان الانبعاث من الامر الغيرى وهذا المعنى لا يمكن الا فيما كان متوجها الى الامر النفسى لان تصور الامر الغيرى لا يعقل الا مع تصور الامر النفسى فيحصل في نفسه قصد امتثال الامر الغيرى لاجل التوصل به الى النفسى.

ولكن ذلك لا يمنع من اتصاف الفعل المقدمى بصفة الوجوب اذا اتى به لالاجل التوصل.

وفيه: انه بعد التوجه الى ان معنى وجوب الشيء هو ان الشرع بعث المكلف نحو ايجاده وخاطب بذلك الزاما فاذا اتى به عن اختيار يكون هو الواجب ولو كان توصليا واما اذا اتفق صدوره منه وان كان يحصل به الغرض وهو الغسل مثلا ولكنه لا يوصف بالوجوب.

وحيث ان الامر الغيرى التوصلى تقوم فى اللحاظ بلحاظ الامر النفسى فقها را يحصل قصد التوصل به الى الواجب فما هو معروض الوجوب هو المقدمة بقصد التوصل وما هو يورث تمكنه عن الواجب اعم من ذلك .

فتحصل من هذا التقريب البديع ان ما هو الموصوف بالوجوب ومعروض هذه الصفة غير ما هو معروض المطلوب وموصوف هذه الصفة فان للمولى بعد الامر بالصلوة بناء على وجود الملازمة شيأين: احدهما ما هو مطلوبه ومحبوبه وثانيها ما هو مأموره و مورد تشريعه اما الاول: فهى مطلق المقدمة لانه بها يتمكن من الواجب النفسى وهذه الملازمة

مما لا يكاد ينكر عند منكرى الملازمة في الفرض الثاني .

واما الثاني: المقدمة بقصد التوصل الى المقدمة التي تصدر عن اختيار لان معنى ايجابه هو بعث العبد بصرف قدرته في ناحية الوجود والايجاد فيكون المطلوب التشريعي هو المعنى المصدرى وان كان المطلوب التكويني هو الوجود والمعنى الاسم المصدرى .
فاذا اعتبر صدوره عن اختيار في اتصافه بالوجوب حتى في التوصليات النفسية فاذا كان الواجب غيريا فهو كالمتضادين بالنسبة الى الواجب النفسى فلا ينفك تصوره عن تصور ذلك فيكون معروض الوجود هي المقدمة بشرط قصد التوصل به الى الواجب النفسى فافهم واغتنم .

ومما ذكرناه وحررناه يظهر مواقف النظر في كلمات القوم والاعلام في المقام من غير الحاجة الى التشبث ببعض المقدمات التي قررها بعض المدققين من المحشين مع ما فيها من الاشكال او الاشكالات و لا يرد على مقالة الشيخ ره الا ما ذكره في الاق من ان المحبوب هي الموصلة لا المطلقة والمشروع ايضا تابع المحبوب فانظر .

وسيظهر في اصل المسألة ان ايجاب الشيء تاسيسا وشرعا لا يعقل الا فيما اذا كان المطلوب هو وجوده الصادر عن اختيار والا فلو كان مطلوب المولى اصل وجوده باى نحو اتفق فلا معنى لا ييجابه التشريعي بل الامر هنا يرجع الى الارشاد الى المطلوبية المطلقة ولذلك لا يعقل تشريع المقدمة وايجابها فافهم و اغتنم .

والذى هو التحقيق ان الامتثال متقوم بالالتفات والانبعث من الامر، واما اتصاف الفعل بالوجوب فلا يتقوم بذلك فلو صدقنا ان الوجوب يقتضى اختيارية الفعل والغيرية يقتضى قصد التوصل قهرا .

ولكن لا يستلزم ذلك الالتفات والتوجه، فلو توضحاً احد للامر النفسى الاستجابى غافلا عن الامر الغيرى او معتقدا اعدمه ثم تبين بعد ذلك وجود ذلك الامر الغيرى فانه يستكشف اتصاف العمل بالوجوب بالضرورة فلا ينبغي الخلط بين ما هو شرط اتصاف الفعل بالوجوب وبين ما هو شرط اتصاف المكلف بالممثل والمطيع .

تذنيب: قد طالبوا عن الشيخ ره دليل اعتبار قصد التوصل في معروض الوجوب الغيرى وله ان يجيبهم بان الدليل في المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث هي قاعدة الاشتغال لعدم جريان البراءة في المحصلات الشرعية فلو كانت عبادية الطهارات الثلاث بالامر الغيرى على بعض الوجوه السابقة فلا بد من القصد المزبور .

وانت خبير بما فيه من جهات الضعف ولو سلمنا جميعها فلا يستكشف من تلك

القاعدة ان معروض الوجوب الغيرى هي المقدمة بقصد التوصل لان مجرد حكم العقل بالاشتغال لا يكشف عن دخالة القيد في الحكم واقعا.

ذنبه لوتم وجه لمقالة الشيخ ره وتبين في الاتي ان ماهو معروض الوجوب هي الموصلة يلزم القول الاخر في المسألة وهو كون الواجب المقدمة الموصلة بقصد التوصل وبما يعد وجها لما افاده قدس سره.

هوان قضية حكم العقل في باب المقدمة ان الواجب ليس ذاتها بل الواجب هو التوصل لالشيئى لاجل التوصل لان الحثيات العقلية في الاحكام العقلية ترجع الى الحثيات التقييدية فالغضب لاجل الظلم لا يكون قبيحا بل الظلم قبيح وينطبق على الغضب والايلزم انتزاع العنوان الواحد من الكثير بما هو الكثير كما لا يخفى وانت خير بان هذا الدليل لا يورث كون الواجب في المقدمة قصد التوصل لانه ليس موقوفا عليه فهو لوتم برهانا يفيد ان الواجب و معروض الوجوب هو الموصل بعنوانه لالذات الخارجية لاجل الايصال وهذا اجنبى عن مقالة تنسب الى الشيخ وسيظهر تحقيقه عند بيان مسلك الفصول في المسألة.

المسلك الثاني مانسب الى المشهور وهو وجوب ذات المقدمة المطلقة واختاره الكفاية وبعض اخر وذلك لاجل ان مناط الوجوب هو التوقف وهذا سبب معروض الوجوب على المقدمة ويكون واسطة في الثبوت كوساطة الغايات لايجاب الواجبات النفسية.

اقول: اولا ان الواجب لو كان مطلق المقدمة بملاك التوقف فلا يكون ذاتها لان الارادة التشريعية الشأنية ليست في الادلة الشرعية الاماخذ فلامعنى للقياس بينها وبين الارادة المتعلقة بذى المقدمة بملاك المصالح والغايات المترتبة عليه فاذا كان دليل هذا الوجوب هو العقل ودركه فلا بد وان يلاحظ ولاريب ان العقل لا يدرك الاوجوب عنوان الموقوف عليه لاذاته وهو الوضوء والغسل والستر مثلا مع ان المكلف والمكلف ربما يختلفان فيما هو الموقوف عليه فيكون شىء عند المولى موقوفا ولا يكون موقوفا عليه عند المكلف وبالعكس وعند ذلك لا يطلع العبد على ما يراه المولى موقوفا عليه فلا بد وان يكون الواجب امرا معلوما عند الكل وهو الموقوف عليه واما مصداقه فهو تابع لدرك المكلفين في المقدمات العقلية والعرفية والعادية.

نعم، يمكن الالتزام بذلك في خصوص المقدمات الشرعية ولكنه لا معنى للتفكيك بينها فيقال بان معروض الوجوب في تلك المقدمات عنوان الموقوف عليه وفي هذه المقدمات

ذواتها بل العقل يدرك الكل على نسق واحد. ولعمري ان القائل بالمقدمة المطلقة لو كان 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 انتقاد تلك الكثرات في النفوس وان كان يمكن في ناحية المولى الحقيقي عزاسمه.

واما بناء على ما مرفيممكن ان يقال بان الارادة الثانية تعلقت بعنوان الموقوف عليه وتنحل حسب مصاديقه ولا يلزم تكررها التكويني حتى يستبعد ذلك.

وايضا اذا كان الواجب هو عنوان الموقوف عليه لاذات المقدمة لا يلزم الوهن الاخر عليه وهو ان في الدخول في الارض المغصوبة مع عدم قصد انقاذ الغريق يلزم كون الدخول واجبا لانه الموقوف عليه واقعا وهذا الوجوب لا يجتمع مع الحرام فلا بد من علاج المزاخمة 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 هي العرفية العقلانية وهي قابلة للتخصيص.

ولكن هذه الشبهة على القول بان الواجب هو عنوان الموقوف عليه تندفع بالالتزام بان الدخول محرم والواجب عنوان الموقوف عليه فلا يلزم اجتماع الحرام والواجب فان كان بقصد التوصل فهو له عذر والا فلا يعذر في ارتكابه المحرم وايضا فيما اذا كان للشئ مقدمات عديدة عرضية محرمة ومباحة يلزم ان يترشح الارادات المقدمة الى كل واحد منها وهذا غير لازم بحكم العقل القائل بالملازمة بل لابد من اختصاص الارادة بالمحل وفي المحللات بما هو الجامع بيننا واما اخراج المقدمة المحرمة عن حرم النزاع فسيأتي توضيح فساده ان شاء الله تعالى.

والعجب من الكفاية حيث ارجع الواجبات التخيرية الى الواجب الواحد معللاً بان الواحد لا يصدر الا عن الواحد. فالحكم في الواجبات تخيره مما هو الجامع بينها ولم يتنبه هنا الى هذه المسألة مع ان ما ذكره هناك غير تمام وفساد تعليله لاهله واضح وعذره انه لم يكن واردا في هذا الميدان فافهم وتامل جيدا.

ايفاظ: المراد من وجوب مطلق المقدمة ان وجوبها له الاطلاق فيقال عليه بان ذلك غير ممكن لان التقييد بالاىصال 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 في مقابل من يقول بان معروضها من الاول مضيق وهو مثلا عنوان الموصل الى الواجب وكل منها مشترك في اطلاق الهياة على موضوعها ومختلف في سعة الموضوع وضيقه حين ترشح الارادة

وثانيا: لانسلم امتناع التقييد كماياتي، وثالثا: ان ما اشتهر بين الاعلام من ان امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق غير مرضى، وذلك لما تقررنا امتناع التقييد لاينا في تمامية الاطلاق ثبوتا بالضرورة فاذا امكن ان يخبر عن حدود مرامه ولم يخبر يتم الاطلاق اثباتا.

نعم لو كان الاطلاق منوطا باللحاظ فهو غير ممكن بالنسبة الى القيد الممتنع لا بالنسبة الى ساير القيود، فما افاده العلامة النائبي هنا واتي به العلامة الراكى جوابا كلاهما غير موافق للتحقيق فليتدبر جيدا.

ثم ان الظاهر من القائلين بالمقدمة المطلقة هوان معروض الوجوب ما يتمكن به العبد من الواجب سواء كان مانع عقلي عن وجوده ام لم يكن وسواء علم بذلك المانع المكلف او جهل به فان الملاك هو التمكن وهو حاصل وهذا في غاية الغرب من التحقيق، فلعمري انهم يحتصون 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 والمقالات ره مع اختلافها في التقريب فقال في الدرر ويمكن ان يقال ان الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الايصال لامقيدا به حتى يلزم المحذورات السابقة والمراد ان الامر بعد تصور المقدمات باجمعها يريد بها بذواتها لان تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصلى ولولا حظ مقدمة منفكة عما عديها لا يريد بها جزءا فان ذاتها وان كانت مورد الارادة لكن لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقى المقدمات وهذا الذى ذكرناه مساوق للوجدان ولا يرد عليه ماورد على القول باعتبار الايصال قيدا وان اتحد معه في 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 لم تكن مورد الارادة على الاطلاق فلا بد من وجود مايورث الضيق والتضيق حتى لا تتعلق الارادة الا بالمضيق فان كان الضيق المتصور جاثيا من قبل لحاظ الامر كما هو المفروض وكان لحاظ انضمام ساير

المقدمات فلا يكون مورد الارادة الاماهو الموصل بالحمل الشايح وان لم يكن عنوان الموصل وكانه قدس سره كان يرى جميع اشكالات المقدمه الموصله تحت امر واحد وهو كون معروض الوجوب عنوان الموصل والايصال لالخارج ومعروضه وعليهذا يكون مورد الارادة هي المقدمات بذواتها المنتظمة في لحاظ المنتهية الى ذى المقدمة بحسب الواقع ونفس الامر وسيجيبىء كما مضى ان هذا غير ممكن في المقام لان العقل ليس شرعا حتى يدرك الملاك والمناط ويشرع الحكم على موضوع اخر فيه المناط على الاجمال والاهمال كما في الواجبات الشرعية، بل العقل يرجع الحيشيات التعليلية الى التقييدية والايلازم انتزاع الواحد عن الكثير بما هو الكثير كما سيظهر فعند ذلك يتعين ان يكون مورد الارادة والطلب والحب والملاك والمناط واحدا ويستكشف عليه التشريع الالهى مثلا لاغير.

وقال في تقريرات العلامة الاراكي والتحقيق في المقام هو القول بان الواجب ليس مطلق المقدمة ولا خصوص المقدمة المقيدة بالايصال بل الواجب هي المقدمة في ظرف الايصال بنحو القضية الحينية وبعبارة اخرى الواجب هي الحصة من المقدمة التوأمة مع وجود ساير المقدمات الملازم لوجود ذى المقدمة.

وهذا هو المسلك الذى ابدعه وسلكه في مهام المشكلات والمعضلات وبه حل الغوامض العلمية والمشاكل البحثية. وقد عرفت بما لا مزيد عليه في الكتاب تقريبا وجوابا وفيما بالعلل التكوينية، وهو قدس سره في مقام الفرار من الاطلاق واثبات التضييق بدون التقييد في الامور الاعتبارية قياسا بالتكوينية واستنباطا من القضايا الحينية التي لا تكون معتبره في الاعتباريات والشرعيات فلا يفيد ولا تختلط.

وبالجمله ما افاده قدس سره من ان الطبيعة في جميع التقييدات لا تكون مطلقة ولا مقيدة بالاطلاق ولا بالاهمال بل القيد يرد بعدرؤية الحصة الخاصة من الطبيعة من غير كون التقييد واردا على الاطلاق غير راجع الى محصل.

ضرورة امتناع كون الطبيعة مرآة للخصوصية الخارجة عن حدود الموضوع له فما يرد عليه القيد هي الطبيعة نفسها من غير كونها مطلقة لحاظا ولا مقيدة بل هي غير ملحوظ بالسلب المحصل مع شئى وتكون الخصوصية واردا عليها في القضية اللفظية الدالة على القضية الذهنية الموافقة للخارج من غير كون ما في الخارج محكيا الا بالالفاظ والدلالات فلا تختلط جدا وكن من الشاكرين.

وفي تقرير ثالث ان الغرض من وجوب المقدمة ليس الا التوصل الى ذى المقدمة وتحققه في الخارج ومن الواضح البديهي ان ذلك لا يترتب على كل مقدمة بالاستقلال وانها

هو اثر لمجموع المقدمات وبعبارة اخرى ان الغرض الداعى الى ايجاب كل مقدمه من مقدمات الواجب وان كان له حفظ وجود ذى المقدمة من ناحية تلك المقدمه كما تقدم الا ان محبوبيته ذلك للمولى ودعوته الى ايجاب المقدمة تختص بصورة انضمامها الى ساير المقدمات ونتيجة ذلك. وهو ان الغرض من ايجاب مقدمات الواجب ليس الاحتفاظ بوجود 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 ويترتب على ذلك ان متعلق كل امر ضمى من تلك الاوامر الغيرية حصة من المقدمة وهى المقارنة لوجود سائر المقدمات.

فتعلق الوجوب الغيرى لامطلق من حيث سائر المقدمات ولا مقيد بوجودها، بل هو المقدمة حين تحقق الباقي منها وحال الانضمام كما فى اجزاء الواجب بعينها كما لا يخفى. والفرق بين هذا التقريب وما مضى ان فى الاول وصریح 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 والمناطق وحدة الحكم فى لحاظ الجاعل والحاكم واذا كان مناط وجوب كل واحد من المقدمات هو التوصل لا التمكن فلا يعقل كون وجوب كل مقدمه مستقلا وتاسيسا. فاذا كان الوجوب والحكم واحد الوحدة الغرض والملاك فلا بد وان يكون متعلق الحكم واحد العدم امكان تعلق الحكم الواحد بالكثير بما هو الكثير فعليه لا بد من لحاظ جامع بين تلك الكثرات حتى يكون هو مورد الامر والوجوب ولا جامع 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 التكبير والقراءة والركوع مختلفة ولكنها بملاك واحد مورد نظر الجاعل والحاكم ولذلك لا يعقل تعدد

الاورام والمتلازمه سقوطا وثبوتا في الطبيعة الواحدة الابرجوعها كل واحد منها الى لحاظ خاص حيال الجزء الاخر.

هذا اولاً، وثانياً هذه الملازمة ليست طبيعة فلا بد وان تكون لحاظية فلا بد وان يكون كل واحد منها اما قيد هيئة الاخر او مادته على سبيل منع الخلو فيصير الامر بعد ذلك افحش.

ولذلك ليست الواجب في المركب الاعتبارى ولا عنوان واحد ولا حكم للاجزاء ولا لحاظ لها راساً، ويتوجه الى التقريب الذى افاده العلمان هنا من ارجاع القضية المقيدة الى القضية الحينية بعد مفروضية ان القضية ليست شرطية ولا مطلقة فان الشرطية مقالة المعالم او الشيخ مثلاً والمطلقة مقالة المشهور والكفاية والقيدة مقالة **الفصول** وفي كل ذلك اشكال عقلى. فلان منع من اعتبار كونها حينية.

وانت عرفت في سالف المباحث ان القضايا الحينية المعتبرة في المنطق هي القضايا الاتفاقية وهى ما لا يكون على نعت اللزوم ولا يكون بين الجزاء والشرط اى دخالة كما اذا قال الصلوة واجبة حين كون الصوم واجبا والحمارناحق حين كون الانسان ناطقاً. وفي اعتبار اخر بينها الامكان بالقياس وفي اعتباره حتى في هذه القضايا اشكال حرزناه في **القواعد الحكمية** فعلى هذا ليست القضية الحينية من الامور الاختيارية ويبد نابل لها الملاك الواقعى والمناطق النفس الامرى فلان معنى لاعتبار الايصال والوصل حالاً وظرفاً لما ان له المدخلية الثبوتية والملاك الواقعى فعليه لا يكون مورد الامر الا مقيداً بهذا العنوان وحيث انه تمام العلة كما عرفت.

فيكون معروض الوجوب نفس هذا القيد بالذات وفي اتصاف الاخر به نوع مسامحة كما لا يخفى فجرد امتناع القضية المقيدة وكون المعروض هو عنوان الموصلية لا يكفي لكون المعروض في ذات المقدمات حال الايصال.

ان قلت كيف لا يمكن والامر بيد الشرع وان لم يكن بيدنا فاذا اعتبر الشرع ماهو الدخيل لها ظرف الواجب فلا بد وان يكون المعروض امراً اخر في الاعتبار والتشريع وان كان بحسب اللب والثبوت له الدخالة عقلاً.

قلت: لو امضى الشرع في اللحاظ والادعاء هذه المدخلية فيكون هذه الحال لغوا وتصير النتيجة وجوب مطلق المقدمة فلا تختلط. وغير خفى ان التقريب الاخير مشتمل على الجهتين: الاولى، ان مفروض الوجوب الغيرى الاصلى هى الوصلة لانه اعتبر الجامع بين المقدمات الكثيرة لما صرح بوحدة الامر الغيرى وهى تقتضى ذلك الجامع والاجامع

الابحاط ما هو الناظم منها.

الثانية: ان ذوات المقدمات ايضا تكون معروض الوجوب الغيرى وان كان ضمنيا فان كنا بصدد اثبات اتصاف ذوات المقدمات بالوجوب ولو كان ضمنيا كان لما افاده وجه والا فان كنا بصدد نفي معروضية العنوان للوجوب فلا وجه لما ذكره لما يتوجه اليه جميع المحاذير المتوجهه الى المقدمة الموصلة.

ثم انه لو سلمنا الوجوب الضمنى فيلزم بعد البناء على دخول الاجزاء الداخلية في 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 تصويره بخلافه فانه غير صحيح تصديقا.

ويتوجه الى هذه المقالة انه لو سلمنا ان القضية حينية ولكن المقدمات الكثيرة لا تكون في حال كثرتها مورد الامر الغيرى فمعروض الوجوب جامع يعتبره الامر طبعا وقهرا بن تلك الكثرات.

المسلك الرابع ما نسب الى الفصول وظاهره انه بعدما راى ان اخاه صاحب الحاشية اعتبر في معروض الوجوب حال الايصال على ما هو المحكى عنه تذكر الى ان يقول بان المعروض هو الموصله وربما يستظهر انها في مقام واحد لعدم ذكره في المحكى عنه هذا الفرض وهو الوجوب حال الايصال فكانها يقولان بشيئى واحد وهوان الواجب هو المقدمة اذا كان يترتب عليها فعل الغير فجعل معروض الوجوب الحصه من المقدمة المنتهية الى ذى المقدمة لاعنوان الموصل فراجع والامر سهل.

ثم لو كان المقصود من كون معروض الوجوب هو عنوان الموصل فليس هذا من العناوين القصدية عنده حتى يعتبر في اتصافها بالوجوب الى قصد الموصلية والايصال.

كما يظهر من تقريرات السيد البروجردى قدس سره بل كلامه كالنص في ان معروض الوجوب عنده ليس متصديا لما ان معنى الموصلية امر يحصل في الخارج عند ترتب ذى المقدمة على المقدمة سواء قصد ذلك ام لم يقصد.

فبالجملة الضرورة قاضية بانها ليست من العناوين القصدية. ان قلت فما الفرق بين مقالة الفصول ومقالة من يقول بان الواجب هو السبب والمقدمة المتسبب بها الى ذى

المقدمة كما ياتي عند ذكر الاقوال في وجوب المقدمة.

قلت: هذا ما اورده عليه سيدنا البروجردى ره ظنا عدم الفرق وانت خبير بان معروض الوجوب على مقالته قابل للتصديق من ناحية ان الملاك ومناطق الوجوب هو التوصل وفي الاحكام العقلية لا بد من ارجاع الحثيات التعليلية الى التقييدية كما عرفت فيكون الخارج والسبب والمقدمة الموصلة بالحمل الشايح معروض الموصل الذي هو معروض الوجوب واما كونها بذاتها معروض الوجوب فيتوجه اليه مامرفى ساير المسالك فلا تختلط جدا ان قلت: الارجاع المزبور يصح في تلك الاحكام لافي الاحكام الشرعية المستكشفة بالعقل قلت: نعم الا ان العقل يحلل ويجزى في الملاكات ويصل في هذه المسألة الى ان ماهو مناط الوجوب هو الموصلية والتوصل فان كان من الشرع دليل لفظي على وجوب ذات المقدمة لعل خارجية كان ذلك مسموعا والافلاشأن للعقل ان يدرك ان المشروع ومعروض الوجوب هي الذات المقارنه مع الملاك او الذات لاجل المناطق وهو الايصال بل العقل لا يدرك ازيد من ان معروض الارادة الثانية المترشحيه ليس الا ماهو محبوبه و مطلوبه وهو الموصل الى مرامه و مطلوبه الاصلى دون امراخر. وقد وقع هذا الخلط بين كلمات جمع من افاضل البحث كما وقع سهو الكثير في حدود المسألة ويظهر مما حررناه فلانشير اليه حذرا من الاطالة.

ان قلت: ما يمكن ان يكون ملاكا للوجوب في جميع المقدمات الداخلية والخارجية لا ينحصر بالتوصل بل يمكن ان يكون هو المتمكن او المتوقف الاعم من التوصل واتمكن وهذا هو مراد جدى العلامة في التقريرات من ان الملاك الجامع هو الاستلزام العدمى وهو ما يستلزم من عدمه العدم فبالجملة لا بد من اثبات انحصار الملاك بالتوصل حتى يكون معروض الوجوب هذا الملاك والافلاوجه لسلب معروضية العنوانين الاخيرين عن الوجوب .

قلت: الدليل هو الوجدان والبرهان،

اما الاول: فلان الضرورة قاضية بان النظر الى المقدمات ليس الا لياً الى الغير ومرآة الى المطلوب اخر فما هو مورد الطلب والحب ليست ذواتها المطلقة فهو مقيدة قهرا بالمطلوب الاول.

واما الثانى: فلان اللغوية غير جازية على الشرع وفي مفروض المسألة تلزم لغوية تشريع الوجوب على التمكن او التوقف الاعم من التوصل. ولذلك لا يعتبر قصد التوصل لعدم دخالته في الوصول والايصال وان كان للشرع

اعتبار ذلك لبعض الجهات في بعض الاحيان و المقدمات ولكن مقدار المشروع الشرعى المستكشف بالعقل فرضا ليس الاصرف المواصلية.

وغير خفى اننا لسنا في 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.

فالمحصل مما قدمناه هو ان مقتضى الذوق البدوى ان ماهو معروضه هي الموصلة بل هو الايصال الفارغ عن الذات او هي الموصلة بالذات و مصداقها الذاتي هو الايصال ولا خصوصية لقيده اخر فيكون تمام الموضوع هي الموصلية ولا دخالة لقصد التوصل. وذلك لان الملاك والمناط هو ذاك و ما هو الملاك هو الموضوع في العقليات ولا برهان على مداخلة شئى اخر فهو تمام الموضوع. وهذا هو البرهان 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 في التعلق والايلازم ان لا يكون واجبا بدون ارادته وهو خلف.

بل ماهو معروضه هي الموصلة بالفعل فلا يكون خطاب تشريعى بالنسبة الى الموصلة بالنسبة الى الكافر بناء على تعلق الخطاب النفسى به وبالنسبة الى العاصى ومن لا ينبعث نحو المامور به بخلاف الخطاب النفسى فانه حسب ما تقرر في محله متعلق بالكافر والعاصى لانه عند عدمه لا يستلزم 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 ووجهه هي الموصلة كذلك لامعنى لتشريع مطلق الموصله بل مطلوبه هي الموصله بالحمل الشايح والالتزم اللغوي لعدم وجه لخطابه بالنسبة الى ما لا يكون موصلا بالفعل لما لا يترتب عليه الاثر والذى يترتب على الخطاب النفسى.

ان قلت: مقالة المعالم و **الفصول** متوجه اليها اشكالاتها ولو اندفع ما يتوجه الثانى فكيف يمكن حل معضلة الاول؟

قلت: اما حل ما يتوجه الى الثانى فسيأتى من ذى قبل واما حل المعضلة الاولى فقد مرتفصيله وذكرنا في البحث السابق امكان كون الارادة العامل شرط الوجوب المقدمه

واستظهرنا ذلك من الكتاب العزيز هذا ولكننا لسنا ان نقول هنا بانها قيد الهياة ولا نقول بان ارادة المكلف والعامل قيد المادة حتى يكون معروض الوجوب هي الموصلة بالقوة ايضا بل ارادة العامل والمكلف معرف حدود ارادة الامر والشرع ويستكشف اتصاف الموصلة بالوجوب عند ارادة العامل وترتب العمل والفعل عليه لعدم ملاك للاعم ولاختصاص مناط الترشح بهذا الصورة.

ان قلت: هذه هي القضية الحينية التي فرتم منها في 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 جازي لان للايصال مدخلية في الحكم وفي القضية فيكون هوالموضوع حقيقة لاظرفا وحيننا وهنا نقول بان ما هوالمناط هو الايصال بالفعل لاعنوان الموصلة سواء تحقق الواجب النفسى ام لم يتحقق فاذا اخذنا قيد ارادة المكلف فلا يكون ذلك الاللمعريفه 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 في الحكم بل اخذ العدل للمعرفية فلا يكون القيود كلاللمدخلية الملاكية فلا تختلط.

فتحصل الى الآن ان ما افاده القوم في معروض الوجوب كله خال عن التحصيل وما هو المعروض والواجب على تقدير الملازمة عقلية كانت او عقلائية هي الموصلة بالفعل وان شئت فسمها المقدمة المنتهية الى الواجب وهذا البيان لمعرفة ضيق المناط والملاك عند العقل ولسنا بصدد تعريف معروض التشريع الالهى بعنوانه الذاتى.

فبالجملة من الممكن دعوى ظهورقوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا في ان مصب الهياة الغيرية حين القيام و ارادة الصلوة هو الوضوء والغسل لامطلقا. واما استظهار ان مصب الوجوب الغيرى ذات المقدمة لاعنوان الموصلة والمنتبه فهو في غير محله لانه في مورد خاص والعقل يابى عنه كما عرفت.

ان قلت: لو كانت الارادة الثانية مختصة بصورة ارادة المكلف اتيان الفعل فهى تكون لاغية.

قلت: هذا هو اشكال ياتى في اصل المسألة والملازمة ولك ان تقول بكفاية الفرار من اللغوية بان المقدمة اذا كانت واجبه بحسب الشرع فصورة كونها محرمة ذاتا يلزم التهافت والتضاد فاذا قلنا بعدم حرمتها لاجل عدم امكان اجتماعها مع وجوبها فلا يلزم التجرى في

بعض الصور وهذا كاف وتفصيل المسألة يأتي من ذى قبل ان شاء الله تعالى
ان قلت: من يقول بالموصله لا يريد الا ما هو الموصل بالحمل الشايح اى يختص
معروض الوجوب بالموصله بالفعل.

قلت: هذا خلاف ما بنوا عليه من ان وجوب المقدمه اطلاقا واشتراطا تابع لذى
المقدمه فانه على رايانا لا يكون كذلك فان وجوب ذى المقدمه اعم من صورة ارادة العامل
اتيان العمل وعدمه بخلاف وجوب المقدمه فانه لا يترشح الا حين ارادة الاتيان من غير
كون الارادة المزبورة قيد الهياة اوالماده. فبالجملة القائل بالمقدمه المطلقه يقول بان معروض
الوجوب هى الموقوف عليه سواء كان توقفا تاما او ناقصا لان ملاكه هو التمكن وهذا حاصل
في 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 المقدمه من غير كون
هذه الارادة دخيلة بل هى معرف ضيق مصب الاراده والملاك والمناطق على الوجه الماضى
تفصيله فلا تختلط.

لا يقال بناء على هذا لودخل الارض المغصوبه ثم اراد انقاذ الغريق يكون الدخول
محرم ولا يكون معذور الان ارادة ذى المقدمه حصلت بعد الاتيان بالمقدمه لانا نقول بعد ما
عرفت ان الارادة المزبورة ليست الامعرفة و كاشفة فلا يفرق 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 هو الحق لا الدخول فيكون عليها معذورا في
ارتكاب المحرم لان الدخول يوصف بالمحرم لما تقرر فى محله من عدم سقوط الاحكام
الشرعيه عند التزاحم فلا تكن من الغافلين.

وسياتى زيادة توضيح عند ذكر المحاذير العقلية للمقدمه الموصله.

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 الموصله
وهذا كاشف عن عدم وجود الملاك فى المطلقة وله ان يصرح بارادته الموصله فيكون فيها
الملاك والمناطق، وقد اورده عليه 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 الصدور منه ضرورة ان العقول كلها على ان المطلوب والمحبوب ليس الاعم فلو كان المعروض اعم فلا بد وان يكون لاقتضاء البرهان لا الوجدان.

ولكن مع ذلك لا يتم استدلال **الفصول** اما تصريحه بان الواجب هي الموصلة فلا منع لامكانه و اما تصريحه بان غير الموصلة غير مراد وانه لا يريد المطلقه فهو لازم اعم من اصل ارادة المقدمة ومن ارادة المقدمة الموصلة ولعله اذا صرح بعدم ارادته غير الموصلة فهو لاجل عدم ارادة مطلق المقدمة موصلة كانت او غير موصلة فلا بد من ضم امر اخر اليه حتى يتم الاستدلال.

وهو التصريح بالموصلة ونفي المطلقة معاً حتى يستكشف وهذا في الحقيقة ليس دليلاً عليه لانه منشأ صحة الاستدلال المزبور ما مر من الوجدان والبرهان على الموصلة **ومنها:** ان الوجدان شاهد على ان الانسان اذا اشتاق الى شئ فيشتاق الى مقدماته التي توصله الى ما اراده و اشتاق اليه فلا يشتاق الى الطبيب الا في صورة تنتهي الى التداوى لازيادة البيت ونحوه واورد عليه **الكفايه** ان الغاية من الايجاب ليس الا التمكن وهو حاصل.

والذي يظهر لي ان ادلة **الفصول** واهية لرجوعها الى امر واحد ومناقشات **الكفايه** او هن منها لرجوعها الى شئ فارد وهو ان الموصلة ليست مقدورة وما هو المقدور هي المطلقة فان المكلف بالمقدمة الاولى يتمكن من الثانية وبالثانية من الثالثة فما هو معروض الوجوب ما يحصل منه تمكنه بالنسبة الى ذى المقدمة فلا يكون الموصلة من الاول معروض الوجوب فما هو من الاول مورد تعلق الارادة الثانية هي المقدمة الاولى وهي بوحدتها ليست موصلة وكان في ذهنه الشريف ذلك فناقش في الوجدانيات.

وانت خبير بان القدرة على المكلف به موجوده من الاول بالقدرة على مقدماته الكثيرة وهذه القدرة هي مصححة التكليف بالنسبة الى العلول من دون علته واسبابه وعلله و شرائطه فانها كلها ليست مورد التكليف مثلاً اذا علمنا بان الدخول في دار زيد يلزم الاكراه على شرب الخمر فهل يتمكن عاقل من تجويز ذلك مستدلاً بان ما هو مورد القدرة هي المقدمة المطلقة وهي ليست محرمة وما هو المحرم هو الشرب وهو ليس مقدوراً مثلاً لانه مكروه عليه فيكون معذوراً في الارتكاب.

فاذا تبين ان ما هو ملاك التكليف بذى المقدمة هي القدرة على المقدمة والقدرة عليها حاصله وكان ينبغي ان نذكر ذلك من المحاذير في المسألة ولكنه لكونه اكثر

نفعاً ذكرناه هنا.

ومنها: ما نسب الى السيد اليزدى صاحب العروة قدس سره وهو ان العقل يرخص في تحريم المقدمه غير الموصلة مع انه يستحيل تحريم مطلق المقدمه الاعم من الموصلة وغيرها وهذا دليل على اى الواجب هى الموصلة 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 الموصلة لايدل على ان الموصلة واجبه بل للشرع تحريم بعض الموصلات وهذا دليل على ان محل البحث هى المقدمات المباحه.

فبالجملة لا يكون عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب الغيرى في المفروض من المسألة لاجل ان ملاك الوجوب هو التوصل بل ملاك الوجوب هو التمكن وفي هذا الفرض **اقول:** هذا غير وجيه لان معروض الوجوب ليس عين معروض الحرمة حتى تمنع الحرمة عن عروض الوجوب ضرورة ان ما اوجبه الشرع هو عنوان الموصلة مثلاً وما حرمه هو عنوان الدخول في الارض المغصوبه سواء كان مطلقه او الموصلة المنحصره او غير المنحصره فاذا قلنا بان مقدمة العنوان كاف للالتزام بالحكمين المتنافيين فلا يلزم خروج المحرمه عن محل النزاع.

هذا ولو فرضنا ان الشرع حرم عين العنوان المزبور فان قلنا بان الملازمة المدعاة هى العقلية فلا فرق عند العقل للكشف بين سبق الحرمة وعدمه لان للعقل كشف الوجوب الغيرى على وجه يستكشف انتهاء امد التحريم في خصوص تلك المقدمة وان قلنا بانها عقلائية فلخروج المقدمات المحرمه عن حريم النزاع وجه وقد مر بعض الكلام حول هذه المسألة فراجع.

فعلى هذا اذا حرم الشرع المقدمات غير الموصلة بحسب الواقع لاسبيل للعقل ان يكشف الوجوب الغيرى المزاحم معها فيعلم منه ان الوجوب الغيرى منحصر بالموصلة وبعبارة اخرى يمكن ان يكون محرماً اما يكون غير ما هو معروض الوجوب الغيرى عنواناً فلا تزاحم لما تقرر في محله من امكان الاجتماع ولو كان عينه بان يكون المحرم عين ما هو معروض الوجوب، اما لاجل اقتضاء لسان الدليل في الفرض ذلك اولاً لاجل امتناع الاجتماع

فحينئذ نقول اذا كانت الملازمة المدعاة عقلية وان ملاك الوجوب هو التمكن او التوقف والتوصل او الانتفاء كما جعلناه الملاك فلا يعقل عدم ترشح الوجوب الى اخص منه

لانه من قبيل تخصيص الحكم العقلي وعند ذلك لا بد من الالتزام بارتفاع المانع وهى الحرمة وهذا هو ينكشف بحكم العقل واذا كانت الملازمة المدعاة عقلانية فلا باس بتخصيص نصب العروض واخراج المقدمات المحرمة عن حريم النزاع كما لا يخفى

فتحريم الشرع المقدمات غير الموصلة او تحريمه الموصلة العينة من الموصلات المتعددة مع كون الملاك هو التمكن او التوصل غير ممكن عقلا ولوصح ذلك فهو دليل على عدم ثبوت الملازمة راسا كما ياتى. 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 **العروة** 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 ما هو الموصلة بالفعل ليس الا واحد ولا يتعدد. فينقلب النزاع الى ما هو الملاك فلا يكون ما ذكره وافاده دليلا مستقلا لانه قدس سره كانه اخذ المدعى فى الدليل لما قال يجوز تحريم غير الموصلة لان الملاك هو التوصل وهذا هو اول الكلام فلا تختلط.

ثم ان من صاحب **الكفايه** يستظهر اشكالا اخر منشؤه بعض المحاذير الاتية للموصلة فتفصيله هناك ولتافى تقريب الاشكال الاخر بيانا اخر، وهو ان 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 فلا وجوب غيرى حتى يعرض الموصلة فن تحريم المطلقة يكشف عدم عروض الوجوب الغيرى على الموصلة.

والجواب ان الجزء الاول من اجزاء المقدمة الموصلة مشكوك انه يتعقبه بساير الاجزاء فيشك فى حرمة لانه من الشبهة الموضوعية للمقدمة المطلقة فيجوز ان يتبدر ويبادر اليه فان اتى ببقية الاجزاء بحسب الواقع فقد اتصف بالموصلة فلا يكون محرما والا فقد انكشف انه قد ارتكب المحرم و لكنه معذور، فتحريم المطلقة لا يستلزم عدم جواز صرف العبد قدرته فى الموصلة فافهم و اغتم.

المبحث الثانى فى المحاذير التى ذكروها لوجوب الموصلة سواء اريد منها ما هو الظاهر منهم من ان المقدمة الموصلة قابلة للتعدد والتكرار ويكون الكل معروض الوجوب بعروضه على العنوان المزبور او اريد منها ما هو المختار من ان الموصلة هى المقدمة المنحصرة بالواحدة التى يعرف بامر تفصيله، فلا يكون معروض الوجوب الا واحد وما هو الموصوف وفى الخارج معروض

هذا العنوان ايضا الاوحدا

منها الدور بتقريب ان عنوان الموصلية الذى هو معروض الوجوب يتوقف تحققه على تحقق ذى المقدمة لانه بدونه لا يمكن ان يوجد ولا يمكن 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 وهناك تقاريب اخر كلها بلا محصل.

والذى هو الحل 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 وتحقق ذاك عقبه يوصفان معا بالعلية والمعلولية وان كان توصيف ذات العله بالعلية لا يمكن الا بعد وجود المعلول فلا ينبغي عد هذه الامور من المحاذير انصافا. ومنها يلزم اتصاف ذى المقدمة بالوجوبين النفسى والغيرى وهو محال للزوم

اجتماع التليين وذلك لان الحج مثلا واجب نفسى وبما ان وصف الموصلية لتوقف على تحقق الحج فالحج واجب غيرى فيلزم كونه معروض الوجوبين وحديث اندكاهما فى الاخر مما يضحك عليه الثكلى للزوم كونه واجبا غيريا لا يمكن اندكاه النفسى فى الغيرى فيلزم عدم النفسى راسا وهذا محال لانه خلف ولا يمكن اندكاه الغيرى فى النفسى فيلزم عدم ترشح الارادة بالنسبة اليه بعد الاندكاه وهو تخصيص بلا مخصص والالتزام بهما جمعا ممتنع لامتناع كون الواحد معروض الواجبين التاسيسيين.

والجواب ان مصب الوجوب النفسى هو الحج بذاته ومصب الوجوب الغيرى هو عنوان اخر وهو الموصلية ولا يتجاوز الامر الغيرى من متعلقه الى شىء اخر فلا يسرى الى الحج بل الحج فى هذا اللحاظ ليس الا ما يتوقف 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 الظهيرية. فلوقلنا بسراية الامر الى المعنون ولايكفى تعدد العنوان لتعدد الامر فالشبهة غير قابلة للاندفاع.

ان قلت: كيف لا يمكن ولنا ان نقول بان معروض الوجوب النفسى هو ذات العمل وهو فى المثال الحج ومعروض الوجوب الغيرى ليس عنوان الموصل ولا قيديا للايصال

في العنوان المزبور بل معروض الوجوب هي السلسلة من المقدمات الملازمة مع وجود ذى المقدمة دون المفارقة.

قلت: قد عرفت هذا في كلام سيدنا البروجردى اشكالا على الموصلة بعدم الفرق بينها وبين القائل بان معروض الوجوب هي المقدمة السببية للمفارقة وجوابه ايضا من ان القائل بالموصلة يريد اثبات ان معروض الوجوب هو عنوان الموصلة لالذات الخارجية. هذا مع ان للوجوب الغيرى العارض على العلة الملازمة ملاك ولا بد وان يكون هو معروضة لما تقرر فلان كرر فلا ينبغى الخلط بين الاحكام الشرعية المستكشفة بالعقل وبين ما جعلها الشارع وتصدى تشريعه نفس الشريعة فان موضوعها في الاول ملاكها وفي الثانى ما جعله الشرع موضوعا لها

فبالجملة الامر الغيرى والنفسى في مانحن فيه اما يمكن ابقائهما على حالهما لان ملاك الاول غير الثانى وان كان الموضوع واحدا فلا يكون الاجتماع محذورا واما يكون موضوع احدهما غير الاخر فلا يلزم محذور ايضا واما حديث الاندكاك فهو كحديث الاجتماع على وحدة الملاك لا يمكن الالتزام به فليتدبر، والامثلة السابقة لا تفيد اكثر من ذلك فلا محذور في كون معروض الوجوب هي الموصلة.

وربما يخظر بالبال دعوى ان في معروضية الموصلة لو كان محذورا لعروض الوجوب يلزم كون غير الموصلة الماخوذة بشرط لاعن الايصال معروضه فهل يمكن الالتزام بذلك.

اما بيان الاستلزام لان القائل بالمطلقة يقول بالموصلة ولا يقول بان العنوان اعم بما هو الاعم الملحوظ فيه اللاوصول والوصول معروضه فيقول بان المعروض يكون الموصلة والمطلقة وهذه المطلقة تقابل الموصلة فيكون هو الماخوذ 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 في مانحن فيه لاعتبار الغيرية والتعدد ولو في عالم العنوانية بين ذى المقدمة والمقدمة فلو كان بين ذى المقدمة والمقدمة وحدة عنوانية يلزم كون الشىء مقدمه لنفسه ولا يعقل هذا.

اما بيان الاستلزام فلان الحج الواجب النفسى يستلزم الامر الغيرى المتعلق بالموصلة و بما ان وصف الموصلية متوقف على تحقق الحج فلا بد من ترشح الامر الغيرى الاخر الى الحج لملاك التوصل فيكون الحج مقدمة وذا المقدمة ولا يكون بينهما تغاير مع اعتبار التغاير بالضرورة وتوهم ان الامر الغيرى الاول المترشح من امر الحج متعلق بعنوان الموصلة

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 فلا يكون الامر الغيرى المتعلق بالمقدمة منشاء لترشح الامر الغيرى الاخر بمقدمة المقدمة وهكذا بل جميع المقدمات مصب الاوامر الترشيحية من ذى المقدمة وان كانت بينها التقدم والتاخر والعلية والمعلولية فالامر الغيرى المتعلق بالحج مترشح من الامر بالحج وان توسط بينها 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 مقدمه فعليه لا بد من امر اخر ترشح اليه من النفسى.

واما اذا قلنا بان الموصلة معروض الوجوب مطلقا فلا بد 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 السير الموصل 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 واغتمم وكن من الشاكرين.

ولا تتوهم ان هذه الشبهة عين الشبهة الاولى ضرورة ان من الممكن التزام احد بامكان اجتماع الواجبين ولا يمكن 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 لا يستلزم تعلق الوجوب اليها انتهى.

ولست ادرى وجهه لان ملاك الترشح والوجوب اذا كان موجودا فلامعنى لعدم تعلقه بها فالحل ما عرفت 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 فلا بد 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 ينبغي ان يجيب الميرزا النائيني قدس سره عن هذه الشبهة بان الاجزاء الداخلية خارجة عن محط النزاع كما صرح به الطائفة الاخرون فلا يتوجه 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 هي الموصلة الى ذى المقدمة لا الموصلة الى المقدمة افسد ضرورة ان التخصيص غير جازم بعد وجود الملاك ، نعم على القول بالملازمة العرفية فلا باس به

والجواب ان اجزاء المركبة بوصف الموصلية الى المركب واجب ولكن معروض الوجوب في الموصلة هي المنحصرة بالواحدة كما عرفت منا وعلمت ان ماهو الواجب الغيرى هي المقدمة المنتهية الى الواجب الموصلة بالفعل اى الموصلة عند ارادة اتيان الواجب لاغير. فلا يكون 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 فهو لا يكون شيئا وراء المركب الموصل لان الاجزاء بالاسر هو المركب كما مر في المباحث السابقة.

فتمام الشبهة (نشأت) من تحليل المركب الى القيد والمقيد ومن تكثير المقدمة الموصلة مع ان الموصلة بحسب الواقع واحدة وهو في المركب نفس الاجزاء فلا يلزم التسلسل.

وبعبارة اخرى اذا كان الحج واجبا فقدمته الموصلة واجبة واذا حللناها الى الذات والوصف فلا يكون كل واحد منها واجبا لعدم كون كل واحد ذاملاك او وحدة ولا بلحاظ قيد الايصال اما وحده فهو واضح واما بلحاظ قيد الايصال فلما عرفت ان ماهو الموصل الى المطلوب النفسى لا يمكن ان يكون بحسب الواقع متعددا وان كان بحسب الامكان كثيرا. فاذا ينحصر بان يكون الواجب شيى واحد وهو عنوان الموصل الى الواجب النفسى والمنتهى اليه وهو بحسب الخارج هي الذات و يصير متصفا بالموصلية بعد لحوق ذى المقدمة بها.

وبعبارة ثالثة الذات الموصوفة بالايصال لو كانت معروضة للوجوب فلا يكون وصفه امرا اخر غير الايصال الاول الذى انحل عنوان الموصلة اليه والى الذات هي 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 لالثانى لان الواجب الاول لالون له الاعنوان الذات الموصلة فالتحليل الى الكثير لا يستلزم تعدد الامر فتدبر.

ثم: ان الوالد المحقق مدظله له كلام اخر لما في تقريب التسلسل افاد تقريبا اخر واهمال ما افاده ان انحلال الموصلة الى الذات والايصال وان كان يقتضى كون الذات بوصف الايصال واجبة ايضا ولكن لا يمكن ان يقتضى كون الايصال ايضا بوصف الايصال واجبا بل الايصال واجب بذاته وغيره واجب به انتهى وهذا هو ما قيل ان كل شئ موجود بالوجود والوجود موجود بذاته والالتسلسل ولا يعقل اعتبار الايصال العرضى والوصفى للايصال فالايصال موصل بذاته وهذا مصداق بسيط للمشتق فلا ينحل كما تقرر. و بعبارة اخرى الذات بين ماهى مطلقة وموصلة فلا بد وان يكون معروض الوجوب هى الموصلة ولكن الايصال لا يكون بين المطلقة والموصلة بل الايصال موصل على الاطلاق فلا تسلسل. وهذا جواب تبين في تلك الناحية واما المعضلة فهى باقية في 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 المتأخر وان كان ممكنا عقلا ولكن العقل في هذا المقام يجد وجود الملازمة من غير انتظار امر لا يكون اتصاف المقدمة بالوجوب مشروطا بالتأخر 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 ولا يكون من التوليدات فهو ايضا لا يتصف بالموصلية فيكون بناء على هذا قول الفصول والمعالم واحدا بل وقول من يقول بالمقدمة السببية دون غيرها ولا يلزم به ارباب القول بالموصلة.

اقول: هذا ما يستظهر من العلمين الكفاية والتقريرات وهو في 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 وسياتي مزيد

بيان حول ذلك فانتظرو تأمل.

وأما إرجاع الوجوب المتعلق بالمسبب إلى المسبب التوليدي من الأمر الواضح فساده كما مر مرارا وسيأتي في محله مزيد توضيح ضرورة أن اختيارية السبب كافية لجعل الوجوب على المسبب ولاستحقاق العقاب عليه كما لا يخفى وفيما مر بتقريب منا في تقريب الشبهة اشكالات أخرى ولا حاجة إلى ذكرها.

ومنها: ما مر من الكفاية بتقريب منا، وهو أن وجه وجوب المقدمة هو توقف القدرة على إتيان الواجب عليها والقدرة على إتيان الواجب موقوفه على المطلقة لا الموصلة لعدم تخلل القدرة بين الموصلة وذى المقدمه. فلا بد على هذا أن يكون معروض الوجوب ما يتخلل بينه وبين ذى المقدمه والقدرة عليه وبعبارة أخرى لا بد وأن لا يلزم من تحقق المقدمة خروج ذى المقدمة عن تحت اختيار العبد وهذا ينحصر بالمطلقة.

والجواب: أن تخلل القدرة ليس شرطا بمعنى أنه لا يلزم أن يفرغ المكلف من المقدمة الواجب وفي نفس الوقت لم يات بذى المقدمة بل الشرط ممي القدرة على ذى المقدمه بالقدرة على المقدمة وهو حاصل في الموصلة واللا يلزم أن يختص الوجوب بغير الموصلة لا بالجامع بينها والمطلقة وغير خفي أنه وأن لا يستفاد من كلامه ذلك إلا أن مقتضى تقريبه لا يجاب المطلقة ذلك فليتدبر.

ومنها: أنه لو كانت الموصلة واجبه ليلزم كون الإرادة في نوع الواجبات الأماشد منها مورد الإيجاب الغيرى والالتزام بوجوب الإرادة التزام بالتسلسل.

فمن القول بوجوب الموصلة يلزم التسلسل ولكنه بتقريب آخر وفي مورد آخر، أقول: هذا ما يستظهر من الكفاية ولا بد وأن نقول لا يخرج منه الواجبات التوليدية أيضا فلا استثناء المزبور غير صحيح لأن الإحراق إذا كان واجبا فالموصل إليه هو إرادة الإلقاء ونفس الإلقاء فيكون في التوليدات أيضا معروض الوجوب منبسطا على الإرادة ووجوبها يستلزم التسلسل. وذلك لأن الإرادة الواجبة تحتاج إلى الإرادة في تحققها وهكذا الثانية إلى الثالثة فيتسلسل.

والجواب: أولا على مبنى القوم أن الإرادة الأولى داخلية في معروض الوجوب دون الثانية لأن الأولى موصلة إلى الواجب والثانية إلى المقدمة فلا يجب ولكنه عندنا غير تمام كما مر.

وثانيا: قد تقرر منا في مباحث الطلب والإرادة أن الإرادة اختيارية وتتعلق بها التكليف كما في إرادة إقامة عشرة أيام وهي توجد بإرادة ذاتية يتعدى لها النفس من غير

حاجة الى الارادة الفعلية وان كان في تسميتها ارادة ذاتية اشكال ولكن اختياريها كان على اقسام وغير خفي ان الكفايه واكثر الاصحاب قائلون بان مثل الاراده ليست متعلق الامر الغيرى حتى فيما كان معروض الوجوب المقدمة المطلقة لانها علة تامة اوجزه الاخير من العلة التامه والعلل التامه خارجه عند كثير منهم عن حريم النزاع في مبحث وجوب مقدمه فلا يتوجه اليهم هنا اشكال اخر وراء ما اختاروه من المبني الفاسد وهو خروج مثلها عن محط الكلام في المقام.

ومنها ما عن العلامة الخراساني ره ايضا من ان الاتيان بالمقدمة المطلقة اما يستلزم سقوط الامر المقدمى فهو المطلوب ولا يستلزم ويكون باقيا فهو خلاف الوجدان لان الماتى به وافق المامور به

وانت خبير بان الماتى به يوافق المامور به اذا كانت المطلقة مورد الامر لا الموصلة فبدعوى الكفايه يرجع الى ان الوجدان حاكم بان المطلقة واجبة وهذا ليس اشكالا ومخدورا في المسئلة كما لا يخفى.

ومنها: وهو اخرها ولعله اصعبها هو ان ماهو الواجب فيما فرضناه هو عنوان الموصلة ولاشبهه في ان الموصلة من العناوين المضائفة مع العنوان الآخرى في التصور كالفوقيه والتحتيه والعليه والمعلوليه ففي مقام الجعل يتصور المولى واجبه النفسى كالحج و يعلق الوجوب عليه ثم يتصور الموصلة الى الحج ولا يمكن ان يتصور الموصلة على الاطلاق فاذا تصور الموصلة الى الحج يعلق عليه الوجوب الغيرى فيكون الواجب عنوان الموصلة الى الحج مثلا وهذا مما لا محذور فيه في عالم الذهن واللحاظ وانما المحذور في عالم التطبيق والخارج وذلك ان الخطوه الاولى بحسب الخارج لا يمكن 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.

وبعبارة اخرى وصف الموصلية تقوم بالمتقدم الزمانى والمتاخر الزمانى ولا يعقل اجتماعهما في زمان واحد ولا يكتفى لحاظ المتاخر في توصيف الخطوه بالموصلية الى الحج فقيا تحققت الخطوه لا تحقق للحج حتى يمكن توصيفها بالموصلية وفيما يتحقق الحج لابقاء للخطوه حتى يمكن التوصيف لان المعدوم لا يوصف بشيئى ولا يمكن ان يكون دخيلا في توصيف الخطوه بشيئى.

فبالجملة المتضائفان متكافئان قسوة وفعلا ولاشبهه في ان بين وصف الموصلية في مقدمه ووصف التوصل العينية في ذى مقدمه تضائف بين ذاتيهما وترتب زمانى خارجى

فكيف يعقل اتصاف المتقدم بالوصف فعلا على عدم وجود الطرف المتأخر في هذا الزمان وفيما يوجد الطرف وهو الحج لابقاء للمتقدم.

نعم، لو كانت المقدمة وذى المقدمه من الاسباب والمسببات التوليدية فيمكن توهم الاتصاف بالفعل ولكنك احطت خبرا بان ارادة الالقاء بالنسبة الى الاحراق ليس من الاسباب التوليدية وهى ان كانت حاصلة فالالقاء حاصل وبعده الاحراق وان كانت غير حاصلة فيكون داخله في محط الوجوب الغيرى فالتصور المزبور غير ممكن تحققة خارجا.

فان بين الالقاء والاحراق وان لم يكن ترتب وجودى لكونها معا في الوجود ولكن بين ارادة الالقاء والاحراق ترتب وجودى وتخالف في الوجود، هذا ولكن قد مضى منا ان الالقاء اذا كان في عالم العنوان غير الاحراق يكون محط الامر الغيرى وداخلا في مصب النزاع و يكفي لذلك ترتبها العقلى فانه صحيح ان يقال القاه فاحرقه فلا تغفل.

والذى هو الجواب عن هذه العويصه هو ان مسألة معروض الوجوب الغيرى مسألة عقلية صرفه فلا بد من مداخلة العقل في ذلك فيكون حسب ادراكه عنوان الموصل عند ارادة الفعل او عنوان 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 وبعبارة اخرى مسألة تطبيق معروض الوجوب على الخارج فهى ليست عقلية بل هى عرفية وعقلانية لان معروض الوجوب الشرعى المستكشف بالعقل عنوان من العناوين كساير العناوين الماخوذة في التشريعات النفسية والغيرية فكما هناك متبع فهم العرف في اتصاف العمل الخارجى بالصلوة والصوم والوضوء والغسل كذلك الامر هنا.

فاتصاف هذه الخطوة بالموصلية بنظر العرف وهو بلاشبهة ناهض على ذلك اما لما يجد ان ذى المقدمه حاصل او يجد بعد تحققة بقاء الخطوة في نظره العرفى فيصح التوصيف والشاهد على هذه المقالة عدم توجه ارباب الدقه والفضل الى هذه المعضلة وما كان ذلك الا لاجل بعده عن الافهام العلمية فضلا عن السوقيه فليغتم.

المبحث الثالث في ثمره القول بوجوب المطلقة او الموصلة او ما قصد به التوصل وهكذا، وحيث ان الاقوال في معروض الوجوب كثيرة فلا بد من ملاحظة ثمرة كل قول مع القول الاخر، مثلا هل للقول بوجوب المقدمة المطلقة ثمرة حذاء ساير الاقوال ام لا. وهل للقول بوجوب المقدمة حال الايصال ثمرة مقابل ساير الاقوال ام لا وهكذا والاصحاب ره ذكروا ثمره واحدة او ثمرتين للقول بوجود المطلقة والموصلة ولم يذكروا ولم يلاحظوا هذه الجهة في هذا

الموقف وان كان يستظهر من الشيخ الاعظم قدس سره ثمرات لمقالته مقابل المقدمة المطلقة
والامر بعد ذلك سهل ونشير الى ذلك في اثناء البحث:

فمنها: وهو اهمها ان الازالة اذا كانت واجبة وكانت اهم من الصلوة في المسجد
كما في وسع الوقت تكون الصلوة محرمة وباطله على القول بوجود المطلقه اما انها محرمة
فلاجل ان ترك الصلوة مما يتوقف عليه فعل الازاله فيكون هو واجبا غيريا واذا كان
هو واجبا غيريا ففعل الصلوة الذي هو ضده العام يكون مورد النهي لان الامر بالشئ
يقتضى النهي عن ضده العام على المشهور بينهم فيكون محرما واما بطلانها فلان النهي عن
العبادة يستلزم بطلانها لما تقرر في محله فتكون باطلة هذا واما على القول بمقاله المعالم و
الشيخ و صاحب الفصول وعلى ما اخترناه فلا وجوب لترك الصلوة لان ماهو معروض
الوجوب هو الترك الخاص المنتهى الى فعل الازاله او الترك حال الاتصال 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 ثمريتين احديهما ان وجوب الترك يستتبع
الحرمه التكليفية. ثانيهما انه يستتبع الحرمة الوضعية ولولا الحرمة التكليفية يشكل القول
بالحرمة الوضعية، وذلك لان النهي عن العبادة لا يجتمع على الامر بها فاذا لم تكن هي
ماموراها فتكون محرمة تشريعاً.

قلت: اذا كان الوجوب المتعلق بالترك اى ترك الصلوة غيريا فكيف يعقل كون
النهي عن ضده نفسيا ذاتيا فتلك الحرمة ليست الا ارشادا الى الفساد على اشكال بل منع
ذكرناه في محله من ان مطلق النهي لا يدل على الفساد.

اللهم الا ان يقال بان النهي المزبور اذا كان غير مجامع مع الامر بالصلوة يستتبع
سقوط الامر واذا كان الامر ساقطا تحرم الصلوة لاجل الملازمة القهرية بين الحرمة وعدم
الامر في العبادات ولكنه ليس ثمرة عليه بل اثران مترتبان بناء على تمامية هذه
المقدمات وليس كل واحد في عرض الاخر لتلازمها.

فعلى المقدمة المطلقة يعاقب تارة لترك الازالة والفور واخرى لا تيانها الصلوة الغير
المشروع مع انها باطلة ومع ساير المقالات لا يعاقب الامرة واحدة وتصح صلوته.

ان قلت: تمامية هذه الثمرة موقوفة على تمامية المقدمات الكثيرة التي كلها غير تامّة
عندنا فانه كما لا يكون الامر بالشئ مقتضيا للنهي راسا واصلا لا يكون نهي مورثا
للفساد ايضا ولا يكون الصلوة بدون الامر باطلة وهكذا، فكيف يعد مثل ذلك ثمرة في هذه

قلت: لا تتقوم الثمرة بكونها مورد التصديق لكل احد بل ثمرة المسئلة الاصولية هي كونها قابلة لان يترتب عليها تلك الثمرة عند طائفة وان لم تكن مترتبة عند اخرى لتقومها بالمباني الاخر المحدثه لديهم فلا ينبغي الخلط كما خلطوا في كثير من المقامات.

وغير خفي ان هذه المسئلة اصولية لاشتراكها مع غيرها في الجهة التي بها تكون المسائل اصولية و يستنتج منها المسئلة الفقهيه بالامكان ولا يشترط في الاصولية الاستنتاج الفعلي كما عرفت.

تنبيهه وارشاده: لا يحتاج في 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 يكفي في المسئلة كون الامر الغيرى بترك الصلوه غير قابل لان يجتمع مع الامر النفسى بالصلوة ضرورة امتناع كون الشىء ونقيضه مامورا به فاذا كان الترك واجبا فلا بد وان تكون الصلوة بلا امر فتكون هي باطله للحاجة الى الامر في صحتها وانكشف حسنها ويعاقب على فعلها للتشريع.

نعم، يمكن تصحيح الصلوة بوجه اخر يسمى بالترتب ولكنه فاسد على مسلكتنا فعلى مسلک المشهور من بطلان العباده بلا امر يترتب الثمرة المزبوره من غير اساس الحاجة الى تلك المباني.

إيقاظ: 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 منحصره دائما في الواحد فلنا ان نقول ببطلان الصلوة على هذه الموصله لان ما هو الواجب ومعروض الوجوب هو ترك الصلوة وارادة فعل الازالة فيكون المحرم والمنهى فعل الصلوة وعدم الاراده فاذا ترك فعل الازالة واشتغل بالصلوة فقد اتى بالمحرم والمنهى عنه وهو الصلوة وعدم ارادة الفعل الازالة فتكون باطله، فما افاده الشيخ الاعظم من انكار الثمرة قابل للتوجيه كما يأتى تفصيله. نعم على ما سلكتنا انه اذا ترك فعل الازالة لا يستكشف وجود الامر الغيرى حتى يتعلق بالترك وحتى يزاحم امر الصلوة فعليه تكون الصلوة صحيحة لبقاء امرها بجهاها او يقال بانه يقتضى النهى عن ضده فيقتضى الفساد فافهم واغتنم ولا يخفى ان المحكى عن عبارة **الفصول** هنا يدل على انه قدس سره اراد من الموصله ما اصطلاحنا عليه وهى المنتهى اى الموصلة بالمعنى الاخص فراجع كتابه

وهم ودفع ربما يقال ان الصلوة في مفروض المسألة باطلة لضديتها مع الازالة ولا يمكن الجمع بينها فيسقط امرالمهم فتبطل لكفاية عدم الامر في بطلانها وفيه: ان الثمرة لا تنتفي بذلك لما يمكن دعوى صحة الصلوة لاجل الترتب او لاجل امكان لغوية الامرين الفعلين العرضيين فمجرد بطلانها على مسلك لا يورث سقوط الثمرة من المسألة فلا تختلط

اعضال وانحلال: قد ذكر الشيخ الانصارى قدس سره على ما نسب اليه في تقارير جدى العلامة قدس سره ان الصلوة في مفروض المسألة باطلة وان قلنا بصحة جميع المباني المترتبة عليها تلك الثمرة فان الاشكال بتقريب منا في تلك المباني لا يستلزم سقوط ثمره المسألة لما ان طائفة اعتقدوا بتلك المباني وهذا يكفي.

وذلك لان نقيض ترك الصلوة الموصل ليس الصلوة بل نقيضه ترك الترك الخاص لان نقيض كل شئى رفعه واذا كان المرفوع خاصا ومقيدا فنقيضه الاعم لما تقرر ان نقيض الاخص اعم، فاذا يكون المنهى عنه عنوان كلى ذو فردين احدهما الصلوة والاخر هو الترك المطلق والمجرد فكما ان في ما كان الواجب هو الترك المطلق يكون نقيضه وهو ترك الترك حراما ومنهيا عنه وهو متحد مع الصلوة وتكون الصلوة باطلة كذلك فيما كان الواجب هو الترك الخاص فان نقيضه وهو ترك الترك الخاص منطبق على الصلوة وتكون الصلوة من افرادها فهى باطلة لاتحاد الكلى ومصادقه.

وقد اورد عليه العلامة الخراسانى ره بان الحرمة والمنهى فيما كان المنهى عنه عنوان ترك الترك الخاص لا يسرى الى الصلوة لان حرمة الشئ لا تسرى الى ما يلازمه فضلا عن مقارناته فكانه ره ظن ان الملازمة تكون بين المنهى عنه و الماتى به والاتحاد العيني لازم في فساد الماتى به وهو هنا منتف.

وقد تعرض الوالد المحقق مدظله لجميع ما في كلامه هنا صدرا وذويلا ووضح مفاصد مرامه مما لا مزيد عليه فن شاء فليرجع وعلى كل تقدير لا يمكن المساعدة مع ما افاده. ضرورة ان الكلى المنهى وهو عنوان ترك الترك الخاص عين عنوان ترك الترك المطلق فلو كان يكفي للبطلان الثانى فيكفى الاول ولا وجه لتوهم الفرق بينها بعد اقراره بان نقيض كل شئى رفعه

وبعبارة اخرى ليس عنوان المنهى عنه مفارقا لعنوان الصلوة خارجا الا عند انتفاء موضوعه وهى الصلوة وهذا لا يستلزم عدم السراية فلو كان يمكن تحقق الصلوة ولا الاعم والاخص المطلق وعدم السراية مخصوص بما اذا كان بين العنوانين عموم من وجه وينحل

اعضال الشيخ قدس سره بان ما اشتهر من ان نقيض كل شيء رفعه من الاغلاط ضرورة ان التناقض من احكام القضايا ورفع الشئى من الاحكام التصورية كقولنا زيد ولازيد مما يعتبر فيه تقابل الايجاب والسلب فاذا يكون معنى التناقض اختلاف القضيتين في الكيف بعد الاتحاد في الامور المعروفة 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 وهو ترك الترك كما لامعنى لما افاده الوالد المحقق مدظله من ان نقيض كل شئى رفعه او مرفوعه لانه وان كان كذلك الا انه اجنبى عن موضوع الاحكام الشرعية التى هى امور تصوريه لا تصديقيه. فبالجملة يسقط جميع ما افاده القوم وحرره الوالد مدظله تفصيلا حول التناقض في هذه المسألة فافهم واغتم.

فعلى ما تقرر الى هنا ان الترك الواجب يقتضى النهى عن ضده العام وهو مقابله لانقيضه ومقابله هو فعل الصلوة والايلىزم ان لا يكون لاحد المتقابلين مقابل، فانه لو كان ترك الصلوة مقابله ترك الترك فلا يكون بين فعل الصلوة وتركها مقابلة مع ان عنوان المقابل من التضاييف المتكرر فيه النسبة، فلا بد وان يكون الصلوة مقابله لا ترك الترك نعم على القول بوجوب الموصلة يكون مقابل ترك الصلوة الموصلة ترك هذا الترك لافعل الصلوة فيحتاج في بطلانها على هذا المبنى من انضمام الامر الاخر.

واما ما افاده الوالد مدظله من ان نقيض كل شىء واحد فيكون نقيض الترك الخاص ترك الترك الخاص بعنوانه الواحدانى فلا يكون الصلوة نقيضه والايلىزم كون الترك المجرد نقيضه الاخر فهو في 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 لا يعقل ان تكون مصداق الترك الخاص في محله لما ان الصلوة لا تكون عقلا مصداق احدى المقولات لانها اعتباريه الا انه لا يلاحظ في التشريع تلك الدقة فهى مصداق الترك عرفا فلوصح ما قيل من السراية يمكن ابطال الصلوة لاجل ذلك فلا تغفل

فما هو المهم في الجواب هو انه اذا كان معروض الوجوب هو الترك الموصل فعند الاشتغال بالصلوة او عند الاشتغال بغيرها يستكشف عدم هذا الوجوب الغيرى فلا يبق وجه لا بطلانها كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى اذا كان ما هو الواجب هو الترك الموصل فان اشتغل المكلف بالازالة يكون الترك المزبور معروض الوجوب في ظرفه ويعلم ذلك بعد ذلك وان لم يشتغل

المكلف بحسب الواقع بالازالة او اشتغل بفعل اخر فلا يترشح الوجوب الى الترك الموصل .
سواء قلنا بان نقيض كل شيئى رفعه او رفعه ومرفوعه او قلنا بان الترك متحد مع
ما في الخارج او غير متحد او غير ذلك من المقالات المسطورة في الكتب المفصلة فان كل
هذه المقالات لا يفي بشيء 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 فهي
صحيحة سواء قلنا بان نقيض كل شيئى رفعه او هو ومرفوعه فافهم واغتم.

شبهة وازاحة: كما يمكن ان يقال بطلان الصلوة على جميع المسالك في المقدمة فتسقط الثمرة يمكن
توهم صحة الصلوة ايضا لان ناحية الاشكال في بعض المباني السابقة التي ابتنت الثمرة
عليها بل من نواحي اخر.

الاولى ان ترك الصلوة واجب ونقيض هذا هو ترك الترك وهو حرام ومنهى
ولامعنى لبطلان الصلوة بانطباق عنوان اخر عليها لان المنهى امر خارج عنها وينطبق عليها
وما هو 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.

الثانية: لوسلمنا جميع المباني السابقة فلنا الاشكال في بطلانها على جميع المسالك
والاقوال وهو ان ماهو المأمور به بالامر الغيرى هو عنوان الموقوف عليه سواء قلنا بالمقدمة
المطلقة او الموصلة او المنتهية ولا يكون ذات المقدمة مورد الامر، فعلى هذا يكون النهى متعلقا
بضد هذا العنوان اى مقتضى الامر الغيرى وجوب ايجاد ما يتوقف عليه الازالة وهو ترك
الصلوة ومقتضى النهى حرمة ترك ما يتوقف عليه الازالة وهو الصلوة.

فكيف تسرى الحرمة الى الصلوة حتى تكون باطلة لعدم تعلق النهى بها واما كونها
مصدق المنهى عنه او محقق العصيان فهو لا يورث البطلان من ناحية النهى في العبادة بل هو
لو استلزم البطلان فهو لاجل الامر الاخر الذى فيه الخلاف وبعبارة اخرى لا يمكن تتميم
هذه الثمرة على الوجه المحرر في كتب القوم من التمسك بالنهى المتعلق بالعبادة ونحتاج
لا ثبات الفساد والحرمة من التمسك بالجهة الاخرى في المسألة كما لا يخفى.

اقول: اولا ظاهر الكفاية وصريح بعض اخر ان مصب الامر الغيرى هي ذات
المقدمة لا العنوان المزبور فاذا تصير الصلوة منبهة لان المأمور به هو تركها نعم بناء على القول
بان معروض الحرمة هو ترك ما يتوقف عليه الازالة كان لهذه الشبهة وجه فلا يسقط الثمرة

راسا.

وثنانيا: على القول بالمقدمة المطلقة يكون مصداق المنهى عنه منحصرًا بالصلوة وهذا يورث الفساد بخلاف ما اذا كان المصداق متعددًا كما على القول الاخر فليتدبر.

ويمكن ان يقال بان المحرم عنوان والواجب هي الصلوة وهو عنوان اخر ولكن بين العنوانين اذا كان عموما من وجه يمكن الالتزام ببقاء الامر والمنهى وترشح الارادتين واما اذا كان بينها التساوى او العموم والخصوص المطلق فلا يمكن ذلك كما تحرر في مباحث اجتماع الامر والمنهى. فلا يمكن تصحيح الصلوة بعد فرض اهمية الازالة منها كما هو المفروض الاعلى 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 لا يترشح منه عند كل واجب نفسى امر غيرى مخصوص به بل هو واجب ما يتوقف عليه واجبه فيكون النسبة بين ما اوجبه بالامر الغيرى وهو عنوان ما يتوقف عليه الواجب وبين الصلوة عموما من وجه فتصير الصلوة صحيحة عند القائلين بالاجتماع فافهم واغتم.

فبالجملة بناء على كون معروض الوجوب احد العنوانين الموقوف عليه او الموصلة فالمنهى يتعلق بترك العنوان المزبور وهو ينطبق على الصلوة خارجا وان كان المعروض ذات المقدمة وهو ترك الصلوة فالمنهى عنه هي الصلوة على المقدمة المطلقة مما تقرر ان الصلوة تقابل تركها وتكون منهيًا عنها واما على المقدمة الموصلة فالمنهى عنه ليس عنوان الصلوة.

لان المأمور به هو الترك المقيّد والعدم المقيّد ليس مقابله الوجود المطلق بل مقابله عدم هذا الترك المقيّد فلا يتعلق المنهى بالصلوة مع انه اذا كان يشتغل بالصلوة يكشف عن عدم وجود الامر الغيرى راسا فلانها 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 هي الصلوة المزاحم مع الايصال فيكون المنهى متعلقًا بالصلوة المزاحم معه فتصير باطلة وذلك لان مقابل المقيّد وان لم يكن الوجود المطلق ولكنه يكون الوجود المقيّد لعدم ذلك الترك المقيّد لما عرفت من اقتضاء مفهوم التقابل تكرار النسبة الاضافية الى طرفيها.

وفيه: انه غير تمام لامكان ارتفاعهما مع بان المتقابلين بالسلب والايجاب

لا يرتفعان وذلك لان الترك المجرد والجلوس في المسجد ليس بصلوة ولا بالترك الموصل الى فعل الازالة فلا يقاس هذا بعدم زيد في السوق فان مقابله زيد الذي في السوق لا تصاف زيد بالسوق في الحالتين بخلاف الصلوة فانها لا توصف بالموصلية في حالتي العدم والوجود اى عدمها يوصف ولكن وجودها لا يوصف.

وتوهم ان مقابل ترك الصلوة الموصل هي الصلوة واللاموصل فاسد لان مقابل كل شىء شىء واحد فقابل السلب الواحد الايجاب الواحد وبالعكس والا يلزم الارتفاع فيكون على هذا مقابل ترك الصلوة هي الصلوة ومقابل ترك الصلوة الموصل ترك هذا الترك.

اذا تحرر ذلك فالبطالان على المطلقة واضح وعلى الموصلة نحتاج الى ضم مقدمة اخرى غير المقدمات المشتركة بينها وهوان 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 فلا يكون الاتحراما نفسيا لعدم وجه للقول بفساد الترك فلا بد من التمسك بان النهى يورث الحرمة التكليفية وهي تدل على الفساد وهذا محل منع من جهتين:

الاولى: ان دلالة النهى التحريمى على الفساد قابل للمناقشة كما ياتي في محله حتى في العبادات.

الثانية: لاعمى 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 في المتزاحمين لان الصلوة واجبه وترك الترك حرام والعبد لا يتمكن من امتثالهما. والجواب مامر من ان ترك الترك ليس ضده العام بل الصلوة ضد العام فتكون هي منية وليس النهى مولويا بل هو ارشاد الى فسادها واعتبار شرط فيها وهو عدم كونها مزاحما بالاهم فافهم.

ارشاد وإيقاظ: بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ضده العام يمكن دعوى انحلال هذا النهى الى النواهي 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 في الاعتبار فليتدبر جيدا.

ثم ان هذا النهى ان تعلق بالصلوة فيمكن ان يكون ارشاداً وان تعلق بعنوان الترك فلا معنى لكونه ارشاداً الى فساد الترك وبطلانه فيكون تحريماً وهو هنا غير ممكن لانه مولود الامر الغيرى كما لا يخفى.

بقي شئى وهو التحقيق الحقيق في المقام، اعلم ان الاوامر الغيرية لا تكون متعلقة بالايعنوين المنطبقة على العبادة وتكون على نعت القانون الكلى كساير القوانين الكليه وقضية الخطابات القانونية صحة الالتزام بوجود الهمم والمهم معاً عرضاً كماياتى تفصيله.

فعلى هذا تكون الصلوة في مفروض المسألة صحيحة وان كان العبد اثماً ولو كان ترك الموقوف عليه حراماً لان خطاب الازالة والصلوة ليس شخصياً حتى يلاحظ النسبة الشخصية بينها فيلزم ما لزم والتفصيل معلوم لاهله.

ومنها: اى من الثمرات ان مقتضى الاقوال مختلف بالنسبة الى المقدمة المحرمة، ان قلنا بان المحرمة داخلة في محل النزاع والعجب ممن توهم خروجها عنه ومع ذلك جعلها ثمرة المسألة، فبالجملة ان قلنا ان معروض الوجوب هى ذات المطقة فتصير المحرمة واجبة لامتناع بقاء المحرمة مع الوجوب وان قلنا بان الواجب هى المقدمة بقصد التوصل فتزول المحرمة في حال قصد التوصل وهكذا فزوال المحرمة دائر مدار مصب الوجوب فان قلنا بالموصلة بالمعنى الاخص فتزول فيما اذا سلك الارض المغصوبة وانتهى سلوكه الى الانقاذ خارجاً.

ولو قلنا بان الواجب هو عنوان الموقوف عليه سواء قلنا بالمطلقة او الموصلة او المنتهية اى عنوان ما يتوقف عليه الواجب ولو كان توقفاً ناقصاً او عنوانه اذا كان توقفاً تاماً او كان توقفاً تاماً بالحمل الشايع وانتهى الى الواجب والانقاذ فلا تزول المحرمة لاختلاف موضوعها مع موضوع الوجوب ولكنه ان سلك المغصوبة لاجل الانقاذ يكون معذوراً وان لم ينقذ وان سلكها لالاجله ولكن اتفق له الانقاذ تستحق العقوبة على السلوك لانه ارتكب المحرم بلاعذر، وقد فرغنا عن ذلك في محله واشرنا اليه في السابق فعلى هذا تسقط الثمرة المزبورة على هذا الراى الاخير وفي المسئلة ان قلت قلتات تطول والعدول اولى.

ومنها: ما فى تقريرات جدى العلامة قدس سره ناسباً الى الشيخ ذاكرا انه ثمرة

القول بوجود المقدمة بقصد التوصل وهو الفروع الكثيرة نشير الى بعض منها:

الاول: فيما اذا جهل المكلف القبلة وتعين عليه حسب العلم الاجمالي الصلوة الى اربع جهات وهكذا في ساير المواقف التي يجب التكرار كما في الثوبين وغير ذلك فاتي بصلوة واحدة فان كان من قصده الاتيان بالبقية وصادفت الاولى مع القبلة صحت ولاشئ عليه والافتكون هي باطلة ولوصادفت الواقع لان الاتيان بها الى جهة واحدة او في ثوب واحد انما هو مقدمة لتحصيل الواجب النفسى والمفروض انه لم يقصد التوصل والمقدمة 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 لا يمنع عن تحقق المامور به النفسى فانه في مفروض البحث يكون مقربا لما قصد الامر الواقعى وصادف الواقع فلاشئ عليه وراء ذلك.

واما عدم كفاية الامتثال الاحتمالى مع القدرة على الامتثال التفصيلى فهو اجنبى عن هذه المسألة لان المفروض عدم قدرته على تحصيل القبلة فشرع في الصلوات واتفق اشتمال الاولى عليها هذا مع ان مسألة تقديم الامتثال التفصيلى على الظنى والاحتمالى مما لا يعقل الا بالرجوع الى تقييد المامور به بقيد كساير القيود وهو غير ممكن للعقل ولادليل من الشرع عليه و تفصيله في محله فما في تقريرات العلامة النائنى وتقريرات جدى علامه مما لا يرجعان الى محصل فتأمل.

الثانى: فيما لتوضأ المكلف لغاية خاصة فعلى القول بوجود المقدمة بقصد التوصل يجوز البدار الى تلك الغاية دون ساير الغايات.

وعن جدى علامه قدس سره انه يتم في الاغسال دون الوضوءات لانها لا تختلف ماهية باختلاف الغايات بخلاف الاغسال وكانه قدس سره خلط بين الاسباب والغايات فان الفرق بين الوضوء والغسل هو ان الوضوء لا يتعدد ماهية بتعدد اسبابه بخلاف الغسل فبحسب الغاية كل مشترك في توحيد الماهية كما لا يخفى.

وانت خبير بان استيفاء الغاية الاخرى جائز بعد الغاية الاولى والا يلزم كون الشك الوضوء في الوضوء من الشك في المقتضى وقد منع الشيخ عن جريان الاستصحاب فيه ضرورة انه لو كان باتيان الغاية ينتهى امد الوضوء فيكون عند الشك في بقائه شاكا في انتهاء امد وجوده باتيان غايته.

و يلزم على القول بوجود الموصلة احوال الايصال عدم تحقق الوضوء اذا لم يترتب

الغاية وهذا غير ممكن الالتزام به فيعلم من ذلك ان مسألة الوضوءات والاغسال ليست داخلية في بحث مقدمة الواجب وانها من المستحبات النفسية ولو كانت غيرية فغايتها نفس الكون على الطهارة.

الامر العاشر في تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى

وس يظهر 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 والقوانين 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 في انها موجودة بالفعل تبعا فهذا ليس تقسيما عليحدة وراء تقسيمه الى النفسى والغيرى .

وان اريد ان الواجب قد تكون 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 .

فلا بد 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 هو كون الارادة الثانية حسب ما افادوه رشح الارادة الاولى وظلها واذا كانت تلك الارادة موجودة فى النفس فلا بد 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 الاتصاف بالوجوب الغيرى ان قلنا بان الوجوب ينتزع عن الارادة التفصيلية دون الاجمالية الارتكازية .

فعند ذلك لا بد من الدفاع عن هذه الشبهة فدفعوها باعتبار لتقسيم الاخر في الواجب وهو انه قديكون اصليا وقد يكون تبعيا والتبعي 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 والالتفاتات في هذا التقسيم لا يصح 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 ثمره مهمة في نقلها ونقدها والله العالم.

الامر الحادى عشر

لوسلمنا الملازمة والوجوب الغيرى ففيا اذا اظهر المولى ارادته الغيرية فهو من الواجب الغيرى الواضح سبيله وهكذا اذا ثبت من طريق اخر تلك الارادة في نفسه واما فيما لو كان 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 في النفس ولايكفى الارتكاز ام لا يكون الا واجبا بالقوة وواجبا تقديريا وبمجازاً.

وغير خفى ان الواجب التقديرى يجتمع مع الحرمة الفعلية لعدم التنافى بعد امكان غفلة المولى ولعمري ان هذه المسألة اوقع الباحثين في اعتبار التقسيم الاخر في اقسام الواجب وهو انقسامه الى الاصلى والتبعي وبنوا على ان الواجب الغيرى قديكون اصليا وقديكون تبعيا بخلاف النفسى فانه مطلقا يكون اصليا نعم اذا فسرالتبعي بوجه اخر يوصف النفسى به ايضا فبالجملة قضية التحقيق ان الوجوب بمعنى اللزوم لا يتقوم بالانشاء والاظهار وكذا بمعنى الثبوت فلو كان المولى مريدا الاكرام واطلع العبد عليه يجب عليه تبعية ارادته بالضرورة و يكون الاكرام واجبا وثابتا عليه.

ولو كان الوجوب معنى اعتباريا منتزعا من الانشاء وابرز الارادة فلا يوصف في الفرض السابق الاكرام بالوجوب كما ان الحكم كذلك عند المتبادر والمتفاهم البدوى.

وهنا شق ثالث وهو ما لو اطاع المولى ليريده سواء كان ذلك في المطلوب النفسى او الغيرى ففيا اذا اظهر ارادته في القالب اللفظى او الاشارة فهو من الواجب الاصلى ومقابلته التبعية وهذا تفسير غير صحيح لان معنى التبعية هوكون الوجوب تبعا للوجوب

الآخر.

او اذا كانت الارادة في نفسه موجودة بالفعل ولكنها غير مظهرة بعد فيكون هذا مع سابقه اصليا والاخر تبعيا اى مقابله وهو مالا تكون الارادة في نفسه موجودة كما في حال النوم ولكنه لوتوجه ليريد فيكون هذا تبعيا وهذا ايضا خلاف الظاهر من التبعية فجميع هذه الانحاء من الواجبات الاصلية فيبقى التبعية وهو ما كان بحسب الثبوت والاثبات تبعا وهو ينحصر في الوجوب الغيرى فان الارادة فيه تابعة للارادة الاخرى لابعنى الترشح بل بمعنى ان من مبادئ وجود الارادة التبعية وجود الارادة الاصلية بحسب مقام الثبوت ويستظهر 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 في كلمات القوم في هذا المقام مع ان المسألة قليلة الجدوى وكانهم لذهولهم عما هو مقصود الباحثين عن هذا التقسيم وقعوا في معركة تفسير الاصلى والتبعى بما هو خارج عن التحقيق. وبالجملة لست اقول ان الوجوب التبعى هو الوجوب المجازى كالوجود التبعى بل الوجوب التبعى هو الوجوب واقعا و في مرتكز النفس و لكنه تابع لامر اخر والدليل على وجود هذا المعنى الارتكازى هو الوجوب البارز الظاهر بالفعل. وان شئت قلت الواجب بالوجوب التبعى موصوف بالوجوب مجازا وتقدير ابغلافة الاول هذا بحسب الثبوت والدليل على هذا المجاز هو الوجوب المستدعى لذلك البارز الظاهر بقلب لفظى مثلاً.

والذى يسهل الخطب ان الغفلة والذهول واللالاتفات لايتصور في مقنن الاسلام و مشروع هذه الشريعة فجميع الواجبات الاسلامية نفسية كانت او غيرية مورد الالتفات الفعلى فيكون كلها من الواجبات الاصلية لعدم التقدير فيها.

و مما ذكرنا يظهر ان تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى لايصح بالنسبة الى حال المقنن في الاسلام ولا يحتاج اليه و يظهر ان الكفاية ذكر هذه المسألة مستقلة ولعله كان يذكره تحت عنوان الامر الخامس لابتناء دفع الشبهة عن الواجب الغيرى على ذلك ولم يكن ينبغي ان يذكره في ذيل الامر الثالث لان الامر الثالث انعقد لذكر الواجبات التى تكون مقدماتها داخله في محط النزاع لامطلق الواجبات والامر بعد ذلك كله سهل فافهم واغتم و تأمل جيداً.

ذئابة: بناء على ان الاصلى والتبعى ليس بلحاظ حال الثبوت كما في الكفاية وتقريرات

الشيخ ره ولا يلاحظ الاثبات كما هو مختار الوالد واحدى احتمالات كلامها 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 الثانية دليلا على ذلك الوجوب التقديرى لاجل استتباعها ذلك .

فهل تجرى الاصول العمليه عند الشك فى ذلك ام لا ظاهر القوم اجرائها وان قيل بمبثبتيها والتحقيق ان ذلك غير صحيح لان الوجوب التقديرى غير متصور بالنسبة الى المقنن الحقيقى فلا تختلط .

الامر الثاني عشر حول ثمره اصل مسألة مقدمة الواجب

وقبل الايماء الى تلك الثمرات لابد من الاشارة الى ملاك المسألة الاصولية وثمرتها وقدمر تفصيله فى اول الكتاب واجماله هو هذا .

اعلم ان المسألة الاصولية هى الحجة والواسطة فى الثبوت وتقع كبرى فى قياس الاستنباط او ما يؤدى الى تلك الحجج تأدية عامه ذكرنا وجه هذا الذيل فى محله .

ثم ان المسألة الاصولية تارة تكون عقلية ولا يحتاج الى اعمال دليل على ثبوت عمومها لموضوعها واخرى تحتاج الى الاستدلال والدليل على تلك المسألة ليست اصولية فعلى هذا يقال الوضوء مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب . واما دليل تلك الكبرى فهو حكم العقل مثلا بالملازمة بين الارادتين فانه عند هذا الحكم تثبت هذه المسألة ففى كلام العلامة المحشى قدس سره غير لائق ومن 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 غير النظر الى خصوصية الوجوب فانه اذا اتى بمقدماته فقد وفى بالنذر وما فى الكفايه وغيرها من الاشكال الصغرى فى خصوص النذر غير جازىز و لعمري ان ما افاده وافاد غيره هنا خارج عن البحث جدا لان من الممكن فرض كون المنذور هو الواجب الاصلى اذ لم يلاحظ اية خصوصية حتى يكون منصرفا الى النفسى او غير ذلك .

وهكذا لو نذر ان ياتى بالواجب المقدمى فانه على القول بالملازمة يكون النذر منعقدا لما انه راجح والافريما لا يكون منعقدا فى بعض الصور كما لا يخفى .

وفيه: ان ملاك ثمره المسألة الاصولية كونها نتيجة للقياس الذى كانت تلك

المسئلة كبرها و فيما نحن فيه تكون تلك المسألة محقق موضوع المنذور الثابت في الشرع الوفاء به اى مقتضى النذر وجوب الوفاء به باتيان واجب و تلك المسألة اثبتت مصداقاً لذلك الواجب المنذور او اثبتت مصداق المنذور كما في الفرض الثاني والقياس الذى يعقد هنا هو هكذا مقدمة الواجب واجبة و يجب الوفاء بالنذر باتيان واجب فيجب لاجل النذر مقدمة الواجب وفاء بالنذر على سبيل البدلية لا التعيين كما لا يخفى .

نعم لو قلنا بكفايه مطلق الاثر لان المقصود هو الخروج عن لغوية البحث فهذا يكفى فليتامل .

ثم : اعلم ان هذه الثمره يمكن ان يذكر ثمره في المسألة السابقة وهو المسألة معروض الوجوب فانه ان قلنا بالمقدمة المطلقة فيكون الاتيان ببعض من المقدمات ابراء للنذر والا فلا يبرء الا باتيان ذى المقدمه فيحصل البرء به فلا فائدة في ذلك . اللهم الا ان يقال بانه اذا كان بحسب الواقع ياتى بذى المقدمه يحصل البرء بالمقدمه و يسقط امره به فا تخيل من ان البراء يحصل بالواجب النفسى فهو في غير مقامه .

الثانية: توسعه 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 وضوءه و لا يلزم 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 اشير اليه

الثالثة: بناء على وجوبها يثبت ضمان الأمر بالنسبة الى الاجير اذا كان قد امر ببناء البيت فهى الاجير مقدمات البناء ولم يات بما استوجر عليه اذا نهى عنه الامر فتأمل .

و ما استشكل عليه الوالد مدظله من ان الامر الغيرى ليس باعنا نحو المقدمات فلا يستند اليه الضمان مطلقا فهو اشكال في اصل ثبوت الوجوب الغيرى كما لا يخفى و سياتى تحقيقه مع ان مشروطية الضمان بكون المامور منبعثا عن الامر ممنوعة و الا يلزم عدمه اذا كان ينبعث عن دواعى نفسانية فيكفى للضمان توجيه الامر والخطاب فلا تغفل .

وما قيل بان الضمان مستند الى اللابدية العقلية غير صحيح للزوم ثبوت الضمان حتى في صورة تخلف الاجير عن العمل مع ان الضرورة قاضية بان ذلك غير صحيح ومع ان اللابدية ليست من اسباب الضمان. وتوهم ثبوت الضمان لاجل الاستيفاء ولا يحتاج ذلك الى الامر غير ضائر لان في بعض المواقف يكون نفس الاستيفاء مورثا للضمان على خلاف فيه ولكن يكفي للثمرة احتياجها الى الامر في الجملة مع ان ذهاب طائفة الى الحاجة في الضمان الى الامر ايضا يكفي لترتب الثمرة كاملا يحق.

فبالجملة في المفروض من المسألة يترتب الثمرة اللهم الا ان يقال بان الضمان مستند الى ان فعل المسلم محترم.

وفيه: انه لا باس بكون الضمان مستندا الى السببين في ما اذا كان الاجير مسلما والى الامر فيما كان الاجير غير محترم فعلة فليتامل.

ثم: ان هذه الثمرة تنحصر بالمطلقة وما ضاهاها واما مثل الموصلة والمنتبه فلا. اللهم الا ان يقال بان المقدمات توصف بالموصلية اذا انصرف المولى من الامر النفسى و انتهى امد الحكم نسحا كما في مفروض البحث فان الامر بعد انتهاء الاجير الى مشروعه في 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 في البناء فتارة ينصرف الاجير فهو لا يكون اتيا بما يوجب الضمان على الموصلة و بعبارة ثالثة الانصراف تارة يستند الى الاجير و اخرى الى الموجر فان استند الى الاجير فلا ضمان بالضرورة سواء قلنا بالموصلة او غيرها وان استند الى الموجر فيثبت الضمان على المطلقة واما على الموصلة فيشكل جدا. نعم لنا ان نقول بانه اذا استاجر المبنى غافلا عن ان المقدمات ليست موجودة في البلدة فبنى المامور البيت خارجا عن مقتضى الاجاره فيكون ضامنا لما صرفه في جلب تلك المقدمات فتدبر واغتم و غير خفي ان المقدمات لا بدوان تكون اما داخلة في مورد الاجارة مثلا يلزم الغرر فيخرج عن محل الكلام او ملحوظة في الاجاره لاختلاف قيم الاجارة باختلافها بالضرورة فعند ذلك يتصور الثمرة المزبورة. اللهم الا ان يقال بعدم فساد الاجارة من هذا الغرر ونحوه فيكون في هذه الصورة الاخيرة ثمرة الموصلة مترتبة لثبوت الضمان.

الرابعة: قد اشتهر عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات فبناء على عموم الحكم الكلى واجب غيرى كفاى وغيره يلزم حرمة هنا بناء على الملازمة والافلا ولا يختص ذلك بالمطلقة بل يحرم على الموصلة ايضا كاملا يحق.

والاشكال المبني في الكبرى الفقهية خارج عن التحصيل لان عدم ارتضاء بعض بالكبرى الكلية لا يورث سقوط الثمرة لما عرفت مرارا ان ملاك الثمرة كونها مترتبة على المسألة الاصولية ولو كان عند بعض ولا يعتبر اتفاقهم عليه كما لا يخفى.

فيناء على مزاحمة صفة الوجوب للاجرة يحرم ذلك ولا تصح الاجارة وقريب من التوهم السابق توهم ان المقدمات العبادية يكون اخذ الاجرة عليها باطلا وحراما لاجل عبادتها، ضرورة ان استناد الحرمة الى السببين لا يورث سقوط الثمرة مع ان من الممكن دعوى عدم التمانع بين العبادة واخذ الاجرة بل التمانع بين الوجوب والاجازة فلا تحتلظ وكن على بصيرة من امرك بل لنا دعوى ان البطلان و الحرمة يستند الى العلة الاعم و هو الوجوب لا الاخص و هي العبادة لعدم امكان نعم يتوجه اليها انها ليست ثمرة المسألة الاصولية بالتقريب الماضي و يتوجه اليه ما احتملناه فاغتنم.

الخامسة: قد ذكر في الكفاية في خلال الثمرات و ان منها حصول الاصرار على الذنب و تحقق الفسق بترك الواجب الذي له المقدمات ولا معنى 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 فلا يحصل الاصرار في 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 كما لا يخفى.

نعم هنا اشكال اخر و هو ان حصول الاصرار بالذنوب الكثيرة الدفعية انا ما محل اشكال فلا تغفل.

السادسة: قد حكى عن الوحيد البهبهاني قدس سره ان من ثمرات القول بالوجوب اندراج المسألة في مسألة اجتماع الامر والنهي 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 العبادة وان كانت معاملة فن النهى عنها في غير محله لما تقرر منا ان معروض الوجوب هي الحيثية التقيدية في الاحكام العقلية وفيما نحن فيه بالضرورة ولما ان دخوله في 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 في تلك المسألة فرع كون عباديته من الامر الغيرى منحصرافيه فما في الكفايه خال عن التحصيل جدا.

فبالجملة ربما يشكل بان النسبة بين المحرم والواجب عموم مطلق لان المحرم هو عنوان ذاتي الفعل كالصرف في الارض المغصوبة وله الاطلاق والواجب هو عنوان عرضي للفعل فان كان جميع المقدمات محرمة فالامر الغيرى المتعلق بموقوف عليه الواجب المزبور لا يتجاوز عن هذا العنوان ولكنه يكون بينه وبين المحرم عموم وخصوص مطلق فلا تندرج في هذه المسألة وهذا الاشكال لا يورث 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 وفي هذه الصورة ايضا خلافا لما تقرر منا في 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 ما يتوقف عليه الواجب محرما كان او مباحا والنهي متعلق بالصرف في مال الغير مقدمة كانت او غير مقدمة. واما على الموصلة اذا كانت هي محرمة فلا يتصور العموم من وجه.

قلت: الجواب الجواب المذكور انفا في صورة انحصار المقدمة في الحرمة على القول بوجود المطلقة وهنا جواب اخر اهم وهو ما اشيراليه في السابق من ان الامر الغيرى في الشريعة واحد متعلق على عنوان ما يتوقف عليه الواجب ويكون المترشح عن جميع الواجبات الشرعية امر واحد ينحل والا فلا يكون يترشح من كل واجب امر واحد حتى يلاحظ النسبة بينه وبين المحرم فعليه تكون النسبة بين العنوانين دائما عموم من وجه فتندرج المسألة تحت بحث اجتماع الامر والنهي.

لا يقال، من شرائط اندراج المسألة وجود المندوحة واذا كانت هي موجودة فيكون هو الواجب الغيرى فلا وجه 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 في حريم النزاع فما في الكفايه هنا خال عن التحصيل.

ان قيل: المقدمة اما توصيلية او تعبدية فان كانت توصيلية فالغرض منها يحصل سواء كانت واجبة اولم تكن وان كانت تعبدية كالطهارات الثلاث.

فان قلنا: بامتناع الاجتماع حكم ببطلانها اذا كانت محرمة سواء قلنا بوجود

المقدمة اولم نقل وان قلنا بجواز الاجتماع صحت على القول بعدم الوجوب ايضا وذلك لاجل ان عباديتها لا يستند الى الامر الغيرى وقد يستظهر من العلامة النائى الارتضاء بمثله وهومن الاشكالات المذكورة فى الكفاية.

قلنا: نعم الا انه يكتفى 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 الثرة ان مجرد الاندراج فى تلك المسألة لو كان 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 الخاطر وهكذا فيما اذا كانت الملازمة عقلائية وهذا ليس ثمره للمسألة كما لا يخفى. ولو كان الثرة لاجل انتهائها الى العمل فهو لا يتوقف 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 ويكون المقدمة من لوازم ذى المقدمة قهرا كساير اللوازم التى لا يتخلله الجعل الاستقلالى.

ثانيهما: ما اذا كانت الملازمة المدعاة عقلائية ولا يكون بينها 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 اولو كانت اختيارية لكان يجب عقلا ايجاد تلك الارادة التبعية ويسلب الاختيار من المولى بعد ايجاد الواجب النفسى.

اما على المسلك الاول الذى هو ظاهر الاصحاب وقد بينا فى محله امتناعه وسياتى زيادة توضيح حوله فالبحت 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 لتحقيق طرفها فلا اثر شرعى يترتب

على نفس التعبد بعدمها مع ان هذا العدم لاحالة سابقة لها لاحتمال وجود الملازمة في الازل فاجراء البراءة والاستصحاب الموضوعيين لافائدة فيه كما هو الظاهر.

واذا نظرنا الى تحققها التبعي فيمكن ان يتوهم ان مع وجود الحالة السابقة له انه ذو اثر ضرورة ان التعبد بعدمها الى زمان وجود الطرف وهو ذو المقدمة 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 للملازمة فهو من قبيل التعبد بعدم العلة لانتفاء المعلول والذي هو المهم ان المثبت من الاستصحاب عندنا حجة فالاشكال ينحصر بعدم جريانه الذاتي راساً.

فلاوجه للاصول العملية من البراءة والاستصحاب ولا من استصحاب العدم المحمول ولا من النعتي فانه اظهر فسادا كما هو الظاهر.

واما في المسألة الثانية وهي الفرعية فاجراء البراءة والاستصحاب الحكيمين محل الخلاف والاشكال وقد يشكك ذلك بانه لا ثمرة في نفي الوجوب الشرعي بعد اللابدية العقلية.

وفيه: ما قد عرفت من الاثار الممكنة على وجوبها الشرعي من حرمة اخذ الاجرة وغير ذلك مما يمكن وان كان فقها مورد المناقشة الا انه لا يضر اذا كان لاحد من الفقهاء اختياره كما لا يخفى.

ويشكل ثانيا بان البراءة الشرعية تحتاج الى الامتناع ولا عقاب على المقدمة حتى يكون في رفع الوجوب امتنانا.

وفيه: ان الامتناع لا ينحصر 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 في الملازمة يشك في امكان التعبد فلا بد 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 الفقاهتي يستكشف الامكان كما تحرر في اوائل مباحث المنطق فتامل.

وبعبارة اخرى اذا كانت الملازمة مشتبهة بالشبهة الحكيمة الكلية فلاضير في

التفكيك بين الوجوبين ولو كانت مشتبهة بالشبهة الموضوعية فرضا لو امكن فالتفكيك غير جائز لان معناه عدم كلية الملازمة وهو خلف.

وهنا اشكال رابعا من السيد الاستاذ البروجردى قدس سره واجماله ان في موارد جريان البراءة والاستصحاب الترخيصى لا بد وان يكون المولى راضيا بترك الواقع عند المخالفة ويتمكن من المضى عن الواقع مثلا اذا شك في وجوب صلاة الجمعة فمع جريان الاصلين لا بد وان يصح ان يقال لو كان واجبا لمضى عنه والا فلا يعقل الترخيصى الى ما يؤدى خلاف مراده بحسب الثبوت.

وفيما نحن فيه لا يكون الامر هكذا وذلك لان مع فرض الوجوب النفسى واحتمال الملازمة العقلية القهرية لا يعقل احتمال مضى الشرع من الوجوب الغيرى لانه مساوق لاحتمال التفكيك وهو غير معقول ضرورة ان الوجوب الغيرى ظل الوجوب النفسى في جميع المراتب من الاقتضاء الى الشانية والفعلية فينجز بتنجزه والوجوب الغيرى تابع النفسى تبعية قهرية خارجة عن حدود الاختيار.

ولا يعقل احتمال عدم الوجوب النفسى لانه خلف لما فرض وجوبه فلا يعقل الترخيصى فلا بد 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 في انواع الواجبات فلا منع من الاخذ باطلاق دليل الاصلين والالتزام بالتفكيك اثباتا لان نفي الوجوب الغيرى لا يجتمع مع الوجوب النفسى الواقعى لامع الوجوب النفسى القائم عليه الحجة فافهم واغتم.

تنبيه: قضية ما تحرر منا في محله عدم جريان الاستصحابات الحكيمية الكلية وجودية كانت او عدمية وذلك لما قيل كمقالة النراقى وغيره بل لامر اخر و يكون وجه عدم جريانها في الطائفة الاولى غير الوجه لعدم جريانها في الثانية فيكون الاصل الجارى في هذه المسألة منحصر (بالبراءة) الشرعية دون العقلية ولا العقلانية لان اثرهما نفي استحقاق العقاب وهو هنا منتف موضوعا.

واما على المسلك الثانى فالبحت في المسألة الفرعية هنا فثل مامر في المسلك الاول طابق النعل بالنعل واما في المسألة الاصولية واجراء الاصل الموضوعى فهو ممكن لان الشك في الملازمة العقلانية يرجع الى الشك في ان الارادة الاولى تستتبع الارادة الثانية بحسب الخارج والغالب وبحسب فهم العقلاء ام لا بعد عدم الملازمة العقلية بينها لانها ليست من عوارض وجود الاولى ولا من عوارض ماهيتها بالضرورة ولا يكون المولى مضطرا في ايجادها

عقيب ايجاد الاولى.

فبالجملة بعد تحقق الارادة النفسية يشك في انه اراد الارادة الثانية ام لا وهي مسبوقة بالعدم وقضية التعبد بعدمها عدم الوجوب لانها واحد في الحقيقة ولو اختلفا في الاعتبار.

نعم بناء على ما تقرر منا من الاشكال في جريان استصحاب عدم ارادته تعالى للمقدمة ينحصر الاصل بالبرائة الشرعية ايضا.

اذا تمت هذه الامور الكثيرة واحطت خبرا بما ذكرناه في طها فحان وقت البحث عن اصل المسألة وهي الملازمة بين الاوامر النفسية واوامر اخرى تسمى غيرية متعلقة بالمقدمات على الوجه الماضى تفصيله او هي الملازمة بين الارادة النفسية واردة اخرى متعلقة بما يتوقف عليه الواجب توقفا تاما اولا تكون الملازمة لافى مقام الانشاء والظهور ولا فى مقام الثبوت وحيث ان الملازمة المدعاة يمكن ان تكون عقلية او تكون عقلانية لاختلاف الادلة الناهضة فى المسألة لا بد من عقد البحثين الا انا نذكر الادلة متداخلة حذرا عن التطويل.

وبالجملة الادلة فى هذه المسألة بين ما يكون 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 او شرطا شرعيا او غيره وهو مختار الاكثر والمشهور وهو المعروف بين المتأخرين 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 لا يطاق 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 يحظر بالبال انه ما من واقعة الاوالشرع ذوحكم فيها فاذا سئل عن حكم

المقدمة فاما يجيب بالحرمه والكراهة والاستحباب والاباحة والوجوب لاسبيل الى الثلاثة الاولى ولا الى الرابعة لما تقرر انها ليست حكما مجعولا شرعيا فيتعين الخامس وهو المطلوب فتأمل.

او يقال لاسبيل الى الرابع لان جعل الرخصة وترشح ارادة الترخيص لا يجتمع مع ان الجاعل يجد عقله اللابدية العقلية ولزوم اتيانها فالاباحة لا تجتمع مع لزوم تلك الارادة في مقام العمل.

وفيه: ان جعل الاباحة ان كان بلحاظ درك العقل لزومه فهو غير ممكن ولا سبيل اليه وان كان بلحاظ عدم ترتب العقاب على فعله فهو مما لا يمنع منه ولا شبهة في ان جاعلها يريد الثاني.

فبالجملة حسب الشرع تكون المقدمة بعناوينها الذاتية ذات احكام خاصة وبعنوان المقدمة مباحة شرعا فلا تختلط.

ومنها: ما في الكفاية وغيرها من وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات مولوية ولا يكاد يتعلق تلك الاوامر الغيرية لملاك في نفس المتعلقة فهي بملاك التوقف وهذا هو الملاك السارى في جميع مقدمات الواجبات فيكون الكل مورد الامر والارادة التفصيلية او الارتكازية.

وبذلك التقريب يندفع ما يتوجه اليه بانه اذا كانت ارادة ذى المقدمة علة فلا بد لها من معلول موجود بالفعل لا بالتقدير فلامعنى لكون الارادة الثانية تقديرية وانه لو التفت ليريد.

فان من الممكن ان يكون نظره الى انها ارتكازية دائما وتصير تفصيلية عند الالتفات ويمكن ان يقال بان المراد من الترشح في كلامه ليس ما نسب الى القائلين به من استناد الارادة الثانية الى الاولى استناد المعلول الى علته بل معنى الترشح هو انه اذا كان المولى يريد شيء فعليه ان يريد مقدماته للتوقف فتكون الارادة الثانية معلول النفس كالاولى وتكون الاولى من مبادئ وجودها كما لا يخفى واورد عليه السيد البروجردى قدس سره بان الاوامر الغيرية المبرزة ليست في الحقيقة وبالنظر الدقيق الاباعثا نحو المطلوب النفسى ولا يعد تلك الاوامر امرا حتى يوصف بالمولوية بل هي مؤكدات للمطلوب الاصلى ولذلك لا يعد اطاعات عند امثال الاوامر الغيرية ولا اطاعة واحدة بناء على الموصلة انتهى ملخص ما افاده بتفصيله ببيان من اذنت خبير بما فيه ضرورة ان كل واحد من الامر المتعلقة بالدخول في السوق وباشترى اللحم والشحم بعث عليه وله المبادئ المستقلة وله

المواد الخاصة فاين يعقل كون احدهما عين الاخر واما حصول التاكيد فهو لاينافي مولوية تلك الاوامر بل مولويتها تؤكد كونها تاكيد للمطلوب النفسى .

وبشدة انس الذهن بالاوامر المولوية النفسية لايمخطر بالبال كون الاوامر الغيرية مولوية وكأنه يظهر فى بادية الامر ان المولى مايستتبع العقاب والعتاب او الثواب مع ان من المولى 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 واذف اليه ان الاوامر المقدمة فى العرفيات و الشرعيات ايضا ارشاد الى المقدمة و تاكيد انتهى مع اضافة منا .

وفيه: ان الامر المولى ليس معناه الا ما يصدر من المولى بداعى البعث سواء كان بعثا الى المطلوبات النفسية او الغيرية ولو كان للامر المولى 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 والممانعية 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 قطعاً و من الادله القطعية على ذلك نفس تعلق الاوامر المولوية بالاجزاء فانه فى هذا اللحاظ يكون الجزء مقابل الكل فى اللحاظ كما لا يخفى فاغتنم .

وتوهم ان الامر المولى ما روعى فيه المولوية والتغليظ فهو واضح المنع لوجود الاوامر النديبة وهكذا فى ناحية النواهى المولوية فلاحظ وتدبر جيدا .

اقول: الحق وجوب مقدمه وجوبا مولويا غيريا فيما اذا اظهر المولى بعثه وارادته فيكون مافى الكفايه الى هنا فى محله ولكنه استنبط هنا ما لا يكون موافقا للتحقيق وهو قوله ان من ذلك يعلم وجود تلك الاوامر فى مطلق الواجبات لوجود الملاك وهذا واضح المنع والفساد .

وسيطهر وجه ذلك تفصيلا فى الاتى ان شاء الله تعالى واجماله انه لاينبغى الخلط بين الشوق والعلقة بالمقدمة وبين الوجوب والارادة التشريعية وماهو الثابت السارى هو الاول دون الثانى و يتضح ان حديث ترشح الارادة الثانية من الاولى فتكون هى دائمة

الوجود مما لا اصل له

ومنها ما عن الشيخ الاعظم الانصارى قدس سره وقال في الدرر وهذا هو اسدها وامتها 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 هو انه لوتوجه لامر بذلك.

وفيه:

اولا: هذا يرجع الى انكار الملازمة العقلية بين الارادتين والايلازم دعوى فعلية وجودها مع دعوى انها ارتكازية لاتفصيلية كما اشيراليه انفا.

وثانيا: بناء على دعوى الملازمة العقلانية فجرد 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 لا يرى لزوم الايجاب لما ان العقل يجد اللابدية فاذا كانت الملازمة العقلانية مورد الدعوى فاثابتها بتلك الشهادة ممنوع جدا والملازمة العقلية لا تناسب مع كون الارادة الثانية مقدر الوجود.

ومنها عن العلامة النائبى و الراكى وغيرهما من مقايسة التكوين بالتشريع فكما ان فى الارادة الفاعلية لا بد من الارادة الثانية والمتعلقه بالمقدمات كذلك فى الارادة الامرية.

و ما اورده عليهم 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 الماموره ولذلك لا يتخلف متعلق هذه الارادة عنها دائما فى الحق الاول ايضا، ولكنه لا يضر بمقصودهم هنا وهو انه كما فى الفاعلية تكون الامر كذا فى الامرية مثلها فى تلك الجهة. والذى يتوجه اليهم ان القياس مخدوش لعدم الدليل على لزوم اشتراك الارادتين فى تلك الجهة ضرورة ان فى الفاعلى لا بد عقلا من ذلك لمكان توقف المعلول على علته.

واما فى الامرى فيمكن ان يصرح المولى بعدم ايجابه المقدمات وانها غير داخله فى مورد البعث واما تعلق حبه بالمقدمات و شوقه اليها فهو اعم من الارادة مما يمكن الشوق الاكيد ولا يكون عقبيه الارادة والبعث وقدمضى منا فى محله ان الشوق الاكيد من مقولة

الكيف النفساني والارادة من فعل النفس فلا ينبغي الخلط بينهما. ولا يظهر لي بعد التأمل انهم كيف يرون الملازمة العقلية بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته بمعنى جعلها واجبا كجعل ذى المقدمة واجبا، وكيف خلطوا بين الحب والشوق وبين الارادة التشريعية و كيف اعتقدوا ان المولى اذا سئل عنه ليجيب بالوجوب مع انه ربما لا يمكن الاحالة الى العقل مع ان الوجوب التقديرى غير ما هو المطلوب وهو الوجوب الغيرى الفعلى واعجب من ذلك كله توهم العلقة بين الارادتين ومع ذلك يقول العلامة الازاكي صريحا بان الارادة الثانية هى الارادة التبعية ومراده من التبعية هى التقديرية ولعمري انهم مع الغفلة عن اطراف المسئلة وقعوا في حيص وبيص والامر سهل.

ومنها: ما نسب الى الفاضل السبزواري في الدرر وقد بسط فيه الكلام ونقل عنه الدليلين الواهين وهما يرجعان الى واحد بتقريب منا وهو احسن مما قر به وهو انه لا بد وان يكون المقدمة واجبالان ما هو تحت الاختيار هى المقدمة واما ذوا المقدمة 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 لا الامر النفسى ولولم يكن الوجوب الغيرى فما يستحق العقاب.

وغير خفى ان مثل ذلك ما في موضع من الكفايه ايضا ولعمري ان ما افاده من ان من ثمرات الوجوب الغيرى حصول الفسق بالاصرار على ترك الواجب كان منشأة هذا التقريب. وانت خبير بما فيه كما مرارا ولا حاجة الى التطويل والاطناب، فافهم وتدبر جيدا.

الناحية الثانية قد عرفت ان الادلة الناهضة على الملازمة قاصرة وذكروا انه اذا اظهر المولى ارادته الغيرية وبعث نحو مقدمه يكون مقدمه واجبا بالغير والافلا، وعليهذا يلزم التفصيل الجديد في المسألة وهو ثبوت الوجوب الغيرى في كل مورد ابرز المولى ذلك الوجوب والافلا وجوب غيرى ولا ارادة.

وحيث ان قضية بعض البراهين امتناع الملازمة فان ثبت ذلك فلا بد من جعل تلك الاوامر الغيرية على غير الوجوب الغيرى المولى والا فيؤخذ بما تقتضيه الظواهر من الوجوب الغيرى المولى وغاية ما يمكن 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 عقلائية اما تكون بين البعث الى ذى

المقدمه والبعث الى المقدمه اوبين الارادة المتعلقة به وبها اوبين 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 كما لا يخفى

اما التلازم بين البعثين فهو ممنوع قطعاً ولايقول به احد لان حقيقة البعث هو ظهور الارادة الامرية التشريعية المتعلقة ببعث العبد نحو المأمور به وكثيرا يوجد الاوامر النفسية في الشريعة من غير تعقبها بذلك البعث او تقدم ذلك البعث عليه في الظهور والابراز.

فيكون الامردائرا بين الاحتمالين كون الارادة الثانية لازم الاولى اولازم البعث الاول والامر النفسى مثلا، فلنا ان نسل عن هذا اللزوم فهل الثانى من لوازم ماهية الاولى او الاول او من لوازم وجودهما لاسبيل اليها قطعاً ضرورة ان لوازم الماهيات اعتباريات كاعتبارية انفسها ولوازم الوجود معاليل ذلك الوجود وليست الارادة الثانية مفاضة بالاولى ولا بالبعث النفسى اما الثانى فهو واضح واما الاول فلان ارادة المولى قاصرة عن كونها خلافة لشيء في نفسه بحيث يستند اليها في الوجود من غير مداخلة النفس.

لما عرفت ان الملازمة المدعاة اعم من الملازمة في حقه تعالى او في حق ساير الموالى ولاشبهة في ان كثيرا من الموالى يكون غافلا عن تلك الارادة فلو كانت بينها العلية فلا يعقل ذلك، بل لا بد من دعوى تحققها في النفس دائما مع عدم الالتفات اليها وهو خلاف الوجدان بالضرورة. فبالجملة عدم العلية بين الارادتين مما لا يكاد يخفى.

فاين الملازمة وعند ذلك فلنا ان نقول انه وان كان الامر كذلك ولكن المولى مجبور في تلك الارادة بالاختيار بمعنى انه مختار في ارادة ذى المقدمه والبعث اليه ولكنه اذا حصلت في نفسه تلك الارادة يمتنع عليه ان لا يريد اما في المولى الحقيقى فواضح لالتفاتاته الى التوقف واما في غيره فيريده عند الالتفات وتكون الارادة مرتكزة في نفسه ولكنه غير ملتفت اليها فتلك الاراده معلول النفس مثلا والاراده الاولى والبعث الاول من المبادئ الوجودية لها كما لا يخفى.

اقول: الاشياء على ثلاثة:

احدها: ما يكون ذات مقام ثبوتى واثباتى كالصفات الحسنه والرذيله مثلا السخاوه والشجاعه الثبوتيه ماهى من الكيفيات النفسانية القارة في النفس وهما في مرحلة الاثبات ما يكون ظاهرا بآثارهما من الافعال السخيه والبطولية وهكذا غيرهما.

ثانيها: ما يكون ذات مقام اثباتى ولا ثبوت له كالحكم والبيع وامثالها فانه لما هيته مرهون الاثبات ومقام الاظهار والابراز ولا يكون في عالم الثبوت بيع ولا حكم وان كان

قد يتخيل ومن هذا القبيل الإرادة.

ثالثها: ما يكون عكس ذلك ومثاله الاختيار.

فبالجملة الإرادة ليست ذات مقام ثبوت بل هي في كل موقف لا بد لها من متعلق يكون هو المراد وهو في الإرادة الفاعلية الحركة مثلا وفي الإرادة الامرية البعث بابرار الالفاظ الموضوعه له وهكذا واما في الإرادة الذاتية فهي حقيقة هو المعنى المشفوع مع الاختيار الذاتي ولذلك فسرت بالعلم بالصلاح فان الذات المشفوعه بالاختيار الذاتي الملازم مع العلم بالفلاح لها خاصية تلك الإرادة وتفصيله في محله وقد تعرضنا ببعض هذه المباحث في اوائل هذا المقصد فعلى هذا كيف يعقل الإرادة الامرية في نفس المولى وهي غير ظاهره باحدى مظاهرها من اللفظ والاشارة وماشابهها.

وقد مضى ان ماهو مطابق لوجدان كل ذى وجدان هي الملازمة بين الإرادة المتعلقة بالبعث الى ذى مقدمه وبين الشوق والحب الى المقدمات ولكنها ليسا الإرادة ولا يكفيان لاعتبار الوجوب والحكم فما هو في نفس المولى ليس الا هذه الامور دون اراده. ان قلت: نعم ولكن للمولى البعث نحو المقدمات احيانا كما وقع في الكتاب والسنة كثير اولاسيا بالنسبه الى المقدمات الداخليه فيستكشف بذلك التلازم العقلائي مطلقا.

قلت: لا يعقل ان يكون هذا البعث مولويا وذلك لان العبد لا يخلو عن احدى الحالتين لانه اما يكون ينبعث من الامر النفسى ام لا ينبعث منه فان كان ينبعث منه فلاوجه لانبعاثه من الامر الغيرى وان كان لا ينبعث منه فلاوجه ايضا لانبعاثه منه لانه امر غيرى لاعتقابه عليه ولا ثواب. فعلى كل تقدير لا ثمره يترتب على هذا الامر الغيرى فيكون لغوا ضرورة ان غرض الامر من الامر ليست الابعث العبد نحو المامور به وهذا مما لا يحصل من الامر الغيرى فالامر الغيرى لا بدوان يكون ارشادا الى حكم العقل في المقدمات الوجوديه العقليه والى الشرطية والجزئية في المقدمات الشرعية الداخلية والخارجية.

اقول: الامر كما حقق ولاشبهة عندنا في عدم الملازمة العقليه والالعلائييه بين الارادتين ولكن لنا ان في الدفاع عن اجبار المولى في 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 في ذلك عبثا ولعبا في الكلام ام تجد ان هذا موافق للعقل لانه بعد ما كان العقل يرى اللابديه فما كان لزوما في تلك الاراده وذلك الايجاب فتحصل حتى الان ان الملازمة ممنوعة والزمام المولى على تلك

الارادة ايضا ممنوع واما في 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 به فيكون الاوامر الغيرية الواردة في الشريعة باقية على وجوبها الغيري للمولى. ثم ان العبد تارة يكون ناظرا الى ما يترتب من الاثار على المأمور به فعلا وتركا فيكون انبعاثه من تلك المبادئ لامن الامر فكيف يكون في هذه المواقف الغرض من الامر بعث العبد.

واخرى يكون ناظرا الى القيام بالشكر وانه يستتبع التخلف عن فرمان المولى واوامره من غير النظر الى كيفية المطلوب والامر فيكون فيما اذا امر بقوله قم فصل منبعثا عن الامر الاول في قيامه وعن الثاني في صلوته ولذلك يقول امرني ان اقوم واصلى فقامت واصلت وهل اكثر من ذلك يعتبر في ثمرة الامر فانه بذلك تحصل الاطاعة المرغوب فيها بالنسبة الى الامرين الغيري والنفسي.

فتحصل حتى الان ان هذه الاقوال الاربعة كلها غير نقية والحق هو القول الخامس في المسألة وهو ان في كل مورد ورد الامر الغيري في الكتاب والسنة فهو مولوى ويكون مورده واجبا غيريا دون ساير الموارد فالوجوب الغيري كالوجوب النفسي تابع للانشاء والارادة من المولى والتجاوز عنها الى غيرها بلا شاهد ودليل وحمل هذه الموارد على غير الامر للمولى الغيري ايضا بلا وجه. نعم لوقامت القرينة على عدم كونه امرا مولويا فلا باس بالاخذ بتلك القرينة كما هو الظاهر.

تذنيب: قد اشير انفا الى ان من الطائفة من فصل بين السبب وغير السبب والمراد من السبب هو العلة التي تكون هي مورد القدره دون السبب ويتحدان في الوجود ويختلفان في اللحاظ والعنوان ويعبر عنه بالاسباب التوليدية ولو كان المراد مطلق السبب والمسبب ليلزم دعوى ان نوع الواجبات الشرعية من قبيل الاسباب والمسببات لان ما هو مورد القدره حتى في مثل الصلوة بالذات هي الارادة والحركة واما وجود الصلوة بعنوانه الذاتي فلا يتعلق به الارادة كما تحرر في الكتب العقلية بالنسبة الى المركبات التاليفية والاعتبار مثلها في هذه الجهة فان الهيئة العرضية تعرض الخارج من غير تعلق الارادة بها بالذات والصورة الصلوتية مثلها كما هو الواضح.

ونظر المفضل الى ان معروض الوجوب النفسي هو المطلوب النفسي لا المطلوب الغيري وهو المسبب حتى يتوجه اليه، ما اورد عليه المتأخرون فانه يفصل بين وجوب مقدمه وما نسب اليهم ليس تفصيلا في هذه المسألة. فعلى هذا اريد امر اخر وهو ان صحة العقوبة

على المسبب غير ممكنة بمجرد تعلق الامر النفسى به واختيارية السبب وان كان كافيا لجعل السبب واجبا ولكنه لا يكفي لتوجيه العقاب نحوه فلا بد من الامر المصحح لاستحقاق العقوبة وهو الامر الغيرى فانه وان لا يكون ذاعقاب ولا ذاثواب ولكنه مصحح العقوبة على المسبب واتيان المسبب مصحح الثواب لا السبب.

وانت خير بما فيه اساسا مع ان اثبات الارادة الغيرية لا يمكن الا بما سبق.

ذناية: عن بعض اخر التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره فان كان ذلك يرجع الى ان في مقام الاثبات يفهم الشرط من الاوامر الغيرية نوعا فهو يقرب مما ذكرناه لان في الكتاب والسنة قلما يتفق الامر بالمقدمات الوجودية كما انه قلما يتفق ذكر الشروط في حال بيان ماهية الصلوة، بل المتعارف اما يكون نفس الشرط متعلق الامر كقوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الايه— او يرجع الامر الى ذلك كقوله (ص) مثلا صل مع الطهور فانه ليس امر امولوا لما ان الصلوة قد وجب بالكتاب ووجوبه واضح لا يحتاج الى التاكيد بل هو راجع الى قوله كن مع الطهور في الصلوة او وجد الطهور حال الصلوة فيكون الشروط الشرعية مورد الاوامر الغيرية دون الارشادية لما عرفت منا.

وما اشتهر في محله واشير في كلام العلامة الراكى هنا ان جعل الشروط بالاوامر الغيرية غير ممكن بل الشروط اعتبرت في الماهية ويكون الامر النفسى المتعلق بها داعيا اليها فهو من اللغو المنهى وقد تبين فساده في مواضع كثيرة.

وما افاده الوالد مدظله س الدور لو كان الشرطية في مقام الثبوت متوقفا على الامر الغيرى في غير محله لان من المحتمل ثبوتا كون الشرطية عند الله تعالى للصلوة تابعا لامر الرسول الاعظم (ص) والالتزام بذلك غير الالتزام بان جميع الاحكام الكلية الالهية بيده (ص) فلا تختلط.

واما لو كان نظر المفصل الى ان مطلق الشرط الشرعى واجب بالغير كما يستظهر مما اقيم له او استدل به فهو لا يرجع الى محصل لما تقرر ان الوجوب الغيرى تابع الايجاب والارادة فان تعلق بالشرط الشرعى فيكون هو الواجب الغيرى ومع ذلك ينتزع منه الشرطية لان معنى الوجوب الغيرى ليس الا ذلك وان تعلق بساير المقدمات فهكذا.

كما ان بيان الشرطية لا ينحصر بالامر الغيرى لا مكان ان يقال بان الطهور شرط في الصلوة اولازم فيها وهكذا مثل ان يقال لاصلوة الا بالطهور فانه عند ذلك لا يصير هو واجبا شرعيا غيريا مولويا.

هذا تمام البحث حول مقدمة الواجب وما ذكرنا يظهر البحث حول مقدمة

المستحب وانه لا تلازم بين الارادتين ولابعثين ولايلجىء المولى على ارادة المقدمه ولكنه له جعلها مستحبا للغير.

تذنيب: في مقدمة الحرام، وانها هل هي محرمة شرعا بالغيرام لا او يفصل وقيل الخوص فيما هو محل النزاع ومصعب الاقوال لا بد من الاشارة الى حكم المقدمه التي تكون هي من الاسباب التوليدية بالنسبة الى الفعل المحرم بحيث لا يكون الفعل المزبور مورد الارادة والقدرة ولاصادرا من المكلف ثم ينظر الى غيرها من المقدمات التي ليست هكذا.

اما الحق في هذه المواقف فهو عدم الحرمة لا تبعا ولا نفسيا خلافا للكفاية والعلامة الاراكي حيث اختار حرمتها التبعية وخلافا للعلامة النائبي حيث اختار حرمة النفسية ظاهرا على ما نسب اليه اما عدم حرمة النفسية فلان عدم مقدوريته بلا واسطة لا يستلزم انتقال التكليف الى السبب كما مر مرارا من كفاية الاقتدار عليه بالواسطة.

واما عدم حرمة التبعية فلان الملازمة الخارجية الوجودية تنافي كون احد المتلازمين محكوما بحكم مضاد للحكم الاخر واما لزوم محكوميته بحكم المماثل فلا وتوهم ترشح الارادة من باب الملازمة الثابته في باب مقدمة الواجب فقد فرغنا عنه وعن بطلانها الضروري جدا.

فبالجملة حركة المفتاح لو كانت فرضا معلول حركة اليد فهي ان كانت محرمة فلا يستلزم محرمة حركة المفتاح وان كان بينها عليه ولا يتوسط بينها الاختيار ولا الارادة ولا يصدر تلك الحركة من المكلف لانها مستندة الى ما يستند اليه ولكن مع ذلك كله هو فعل المكلف مع الوسيط كساير افعاله فان الاحراق فعل النار وفعل المكلف ويجوز تحريم احراق الكتب المحترمة عليه مع كون الالتقاء غير محكوم بحكم.

نعم بناء على عدم خلو الوقائع عن الاحكام فلا بد من حكم ثابت للسبب وهو الحرمة قهرا. اللهم الا ان يقال بانه الاباحه شرعا ومعناها عدم الحرمة وان كان بحكم العقل واجب الترك فلا تختلط.

اذا تبين ذلك يقع البحث في المقدمات الاخر التي يتوسط بينها وبين ذبيها الاختيار والارادة فهل تكون هي محرمة مطلقا ام حال الايصال كما افاده العلامة الاراكي قدس سره او ليست هي محرمة مطلقا او تكون المقدمة الاخيرة محرمة ام تكون احدى المقدمات على التخيير واجب الترك. ويتعين في الاخير احيانا ام المحرم ما قصد به التوصل الى الحرام ام يفصل بين كون المحرم عنوانا وان لم يصدر من الاختيار وان كان لاعتقاب الاعلى صدوره بالاختيار وبين ما كان المحرم هو الفعل الصادر عن الاختيار والارادة كما عن

العلامة الحائري قدس سره.

او يفصل بين كون معنى النهي طلب الترك وبين كون معناه الزجر عن الفعل كما يظهر من الاستاذ البروجردى قدس سره وجوه بل اقوال لا باس بالاشاره الاجمالية الى بعض منها بعد التنبيه الى ماهو الحق الحقيقي بالتصديق.

وهو ان الحرام حسب ما تحرر في محله ليس الا ما منع عنه الشرع وزجر المكلفين عن ايجاده فيكون ماهو مصب الزجر والمنع ومورد الانشاء والاراده المتعلقة بالزجر عنه محرما شرعا ويؤخذ به ويستحق العقوبه عليه لاعلى. امراخر.

ولا شبهة في ان العقل حاكم بلزوم تركه ولا معنى لحرمة شئ اخرولا لزوم ترك الشئ الاخر وعليهذا فما وجه تحريم المقدمه الا ان يقال بان الملازمة الثابتة بين الارادة الواجب النفسى وبين المقدمة ثابتة هنا ايضا وقد فرغنا عن ذلك وعدم ثبوت تلك الملازمة فلا تختلط.

فا يظهر من السيد الاستاذ قدس سره من التفصيل فهو في غير محله لانه ان قلنا بالملازمة فلا فرق بين المسألتين وان انكرنا فهكذا فتوهم انه على القول بان النهي زجر عن الفعل لايلزم منه الزجر الى المقدمات في غير محله لانه اذا كان توقف الزجر عنه في الخارج على الانتزاج عن المقدمة فلا بد 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 المبعوض 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 الراكى قدس سره من ان المحرم هوالمقدمه حال الايصال الى المحرم فنظره الى ان معروض الحرام بعد ثبوت الملازمة هو هذا دون مطلق المقدمه فيكون المبعوض هى السلسله التى تلازم بحسب الخارج وجود المبعوض النفسى وتنتهى اليه.

وانت خبير بما فيه لما انه من باب الملازمة العقلية التى ادعاها فى الواجب اختاره هنا وقد مرفسادهها ولاسيما ما فى مختاره من ان المعروض هى الذات حال الايصال فانه من الممتنع فيما نحن فيه كما مرفصيله.

وربما يقال ان الاخيرة محرمة ويكون المطلوب تركها وهى الارادة فقط وذلك لان وجود المعلول فى الواجب النفسى لايمكن الا باجتماع اجزاء علته فلا بد 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 في وجوده الى اشتراء العود والمشى وغيرهما فلا بد من ايجادهما و اذا اريد اعدامه في الخارج فلا يتوقف على ترك المقدمات كلا حتى يكون الكل مورد البغض والاراده والكراهه بل نفس عدم الاراده كاف في عدم تحققه فيكون المبعوض 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 في غير محله لما تقرر وبرهن عليه مرارا. وانت خبير بما فيه ضرورة ان المولى الزاجر عن ضرب اليتيم اذا كان يجد ان المكلف يتمكن من ايجاد مبعوضه اذا اشترى العود ومشى الى محله كذا فلا بد من ان يزجره عن كل ما يمكنه و يورث انتهائه الى المبعوض ومن تلك المبادئ هي الارادة فيزجره عنها. وهنا قول اخر وهو ان مقتضى كون المطلوب ترك الضرب في المثال المزبور والترك يتحقق بترك احدى المقدمات فالواجب ترك احديها على التخيير لان بتركها يترك الحرام قطعا.

وبعبارة اخرى ان كان مفاد النهى طلب الترك فالواجب ترك احدى المقدمات وان كان مفاده الزجر عن الفعل فالمحرم جميع المقدمات لانه بها يتمكن من المبعوض النفسى فلا بد من ان يزجره المولى عن الكل عكس ما تخيله السيد البروجردى قدس سره. واما توهم ان الاخيريه وهى الاراده ليست اختياريه فلا يكون الواحد من بينها لا واجبا تعيينا ولا تخييرا اما عدم وجوبه التعيينى فلما اشير اليه واما عدم وجوبه التخييرى فلان عدم اختيارية احد الاطراف ينافي التكليف فهو غير تمام.

لما ان الارادة اختيارية ولان على تقدير ذلك يكون باقى الاطراف مورد التكليف التخييرى ولا وجه لسقوطه راسا لان المولى يتشبه لان يجد وسيلة الى مرامه وهو عدم وقوع مبعوضه في الخارج فعند ذلك يزجره اولا عن المبعوض وثانيا عما يتمكن العبد منه ويمكن تكليفه به فلا تختلط.

وانت خبير بما فيه من فساد المبني فان المنهى ليس الا منع المكلفين عن ايقاع المادة والمبعوض مع ان واجب الترك من المقدمات معلوم عنوانا وهو ما يورث عجز العبد عن المبعوض فليتدبر واغتنم.

وربما يتوهم ان المحرم هو خصوص ما قصد به الحرام فلواشترى العود لضرب اليتيم فهو محرم غيرى فلا بد من تركه وكأنه لما رأى ان مجرد مقدمه المنتهيه الى المحرم لا يعقل ان

يلتزم بحرمته فلا بد من القيد المزبور حتى نخرج عن هذا الاستبعاد.

وانت خبير بانه غير كاف لترشح الارادة الزاجرة اليه لما تقرر في مقدمة الواجب نعم، يمكن توهم حرمة ذلك من باب اخر اما لاجل حرمة التجري بان حرمة التجري بالمعنى الاعم يستلزم حرمة والا فهو ليس من التجري المصطلح فانه ما اذا ضرب في المثال المزبور يتبين انه كان واجب الضرب او جايزه او دعوى اقتضاء طائفة من الاخبار ممنوعية مثله لما روى ان نية المحرم محرمة كما في قصة القاتل والمقتول كلاهما في النار فسئل رسول الله (ص) حسب بعض الاخبار هذا القاتل فما بال المقتول قال انه نوى قتل صاحبه و بالجمله هو المحرم النفسى الاجنبى عما نحن فيه.

او دعوى الغاء الخصوصية عن آية حرمة التعاون فانه من معاونة نفسه على المحرم فافهم وتامل جيداً.

واما ما في الدرر لشيخ مشايخنا العظام قدس اسرارهم من التفصيل بين العنوان المبعوض على الاطلاق وبين ما يكون الارادة دخيلة في المبعوضة فلعمري انه غير راجع الى محصل ولا سيما بعد انتهائه في تحرير تفصيله الى القول بوجود ترك المقدمه فانه واضح السقوط جداً.

والذى هو الحق الحقيقي بالتصديق على تقدير الملازمه هو ان الكلام في المقام يدور حول معروض الحرمة الغيريه وانه هو كل ما يتمكن العبد من المبعوض او يكون المحرم كل ما يوصل العبد الى المبعوض النفسى او ينتهى الى المبعوض الاصلى والنفسى.

وبعد ما عرفت البحث في مسألة مقدمة الواجب يتضح لك ان ما هو معروض الحرمة وهو المبعوض بالعرض هي العلة المنهيه الى المبعوض تحت عنوان الموصل والمنتهى فيكون الشرع قد نهى وزجر عن شرب الخمر مثلاً وعن إيجاد 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 في المقدمه ليس الا في هذه الجهة وهو انه ناحية امتثال الامر الغيرى لا بد من اتيان جميع المقدمات المنهيه الى الواجب وفي ناحية امتثال النهى الغيرى لا يحتاج الى ترك جميع المقدمات المنهيه الى المبعوض الذاتى بل ترك الاولى كاف. فلو لم يترك الاولى لا يعد بالنسبة الى النهى الغيرى غير ممتثل لامكان ترك الثانية وهكذا الى ان ينتهى الى الارادة والفعل المحرم فان ترك الارادة فقد امتثل النهى الغيرى

والا فان اراد وتحقق الفعل فقد اتصف المقدمات بالحرمة الغيريه، ولو اراد ولم يتحقق الفعل لعصيان الاعصاب والاورار عن تبعية فرمان المخ والنفس كما قد يتفق فلا يتحقق التخلف عن النهي الغيرى ايضا لان المحرم بالحرمة الغيريه هي الموصلة بالفعل لا الموصل الشأنى كما تحرر في مقدمة الواجب.

فبالجملة ماترى في كلمات القوم من الصدرو الذيل فهو ساقط وقد خلطوا فيما هو اساس البحث في المسئلة وهو ان في مقام التشريع والجعل لافرق بين الواجب والحرام في مقدمتها وما هو معروض الوجوب والحرمة ان في المحرم ينهى المولى على الملازمة عن ايجاد عنوان الموصل وفي الواجب يامر بايجادها.

واما في مقام الاطاعة والامتثال فيبينها فرق واضح فرما في ناحيه المحرم يتحقق امتثال النهي الغيرى بترك المقدمة الاولى او الثانية او الثالثة في المقدمات الطولية التي يعجز العبد بترك كل واحد منها عن المحرم النفسى و يتمكن من المحرم بفعل كل واحد منها، كما في المثال المزبور في السابق.

فالبحث عن ان الارادة متعلق التكليف اوليس متعلقا او البحث 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 بالحرمة هي المقدمات او الاخيرة فان ذلك تابع لما تعلق به النهي كما لا يخفى.

ذناية: لابس بالالتزام بالحرمة الغيرية في النواهي الشرعية الوارده في المركبات الزاجرة عن اشياء فانها نواهي تحريمية مولوية غيرية و تورث المانع والقاطعية او شرطية العدم حسب ما تحرر وتقرر في الوجوب الغيرى.

فما اشتهر بين اهل الفضل من حمل هذه الاوامر على الارشاد من التوهم الناشء من ان الاوامر الارشادية غير الاوامر المولوية الغيريه مع ان الغيرية من الاوامر معناها النظر الى الامر الاخر والمولوية معناها يكون الامر في مقام التكليف و بيان وظائف العباد فافهم واغتمم وكن من الشاكرين.

ايقاظ: قد ذكرنا في اوائل هذا الفصل ان البحث في وجوب المقدمه ينتهى الى الملازمة بين الامر بالشيء والنهى عن مضاداته ومعانداته الوجوديه لان الملاك المتقضى لوجوب المقدمه يقتضى حرمة ضده و ممنوعية معانده حرمة غيرية فلو ثبت الملازمة فهو والا فالكل على حد سواء وهنا نذكر ان النواهي الغيريه لا يلزم ان تكون ناشئة عن المحرمات النفسيه فقط.



Princeton University Library



32101 061496186



کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۱۲۰۰ ریال