تهذيب الأصول

تقرير البحث سيدنا

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى

مولانا الإمام الحاج آقا حسين الله تعالى في رحمته

أدام الله ظله العالي

موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
گرافیک، چاپ، نشر، صحافی و جلدسازی
ایران - قم - تلفن ۲۵۲۱۲

31

Princeton University Library
32101 073383083

IR-AR-86-930954

V, I

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15, 1995

JUN 15 2005

Subḥānī

تهذيب الأصول

تقريراً لبحث سيدنا

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى

مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

أدام الله ظله العالي

بقلم

الشيخ جعفر السبحاني التبريزي

مؤسسة اسماعيليان

للطباعة والنشر والتوزيع

قم - ايران - تلفون ٢٥٢١٢

(RECAP)

(Arab)
KBL
.592
Taq
1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
وبعد فقد شاء الله تعالى على يد العبد الفقير حسن من فاضل وعلم فضل وعلم أعلم الله تعالى
منهم بالعلم الغزير حسب الكثير الثاقب والفكر الصائب الفاضل الجليل الشيخ محمد الشيرازي
وفقه الله تعالى لرضاه وكثر به أمثاله وقد جد واجتهد في تنقيح مباحث الألفاظ من هذا
الكتاب الشريف المسمى بالجوهر الفريد في أصول التوحيد والله تعالى يتقبل منه ويجعله
من مستحقي رحمته ورضوانه بمحمد وآله الطاهرين وذلك بقلم العبد الفقير الحقير
فقير رحمة ربه الغني الشيخ محمد حسن المامقاني
في يوم الجمعة ٢٢ شهر ربيع الأول سنة ١٣٠٥ من هجرة من له العز والشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين؛ باري الخلايق اجمعين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

اما بعد، فان العلم من اهم البضائع المعنوية، واعظم الكمالات النفسانية، وقد شرف علم الفقه من بين ذلك؛ لاتصاله بالله سبحانه، وحفظه نظام المكلفين بالنسبة الى معادهم ومعاشهم جميعاً، كما شرف بشرفه علم الاصول لتوقف الفقه والفقاهة عليه، وانني بامداد الله سبحانه ممن توفق للغور في هذا الفن والتحرير والدراسة فيه، و قد جعلت؛ محور استفادتي في هذا الفن، بحث سيدنا الاستاذ الاكبر، الحاج آغا روح الله الخميني (ادام الله اظلاله على رؤس المسلمين) فجاء بحمد الله ما كان افاده و القاه في حوزة درسه، مجتمعاً في هذه الاوراق والصحايف، و بعد ان تم نظامه و تمسك بحمد الله ختامه، طلب مني غير واحد من الاجلاء الكرام والاصدقاء العظام تزيينه بالطبع و النشر ليعم نفعه ويكثر فيضه، فاجبت مسئولهم، وسميته بـ (تهذيب الاصول) واسأل الله ان يوفقنا لمراضيه، ويجعل مستقبل امرنا خيراً من ماضيه

وكتابنا هذا يحتوى مقدمة ومقاصد

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 017531342

مقدمه

قبل الخوض فى تحقيق المسائل الاصولية يبحث عن امور جرت السيرة على البحث عنها وهى امور وموضوعات لها ارتباط با لمسائل المعنونة فى المبا حث الا صولية

الاول فى حال العلوم و موضو عها و وحدتها و مسا ئلها و تميز بعضها عن بعض وغيرها، فنقول انك اذا تفحصت العلوم المدونة الدائرة بين ابناء عصرنا من علمية وعملية وحقيقية و اعتبارية، يتضح لك تكامل العلوم فى عصر بعد عصر من مر تبة ناقصة الى مرتبة كاملة بحيث كانت فى اول يومها الذى دونت وانتشرت؛ عدة مسائل متشتة تجمعها خصوصية كامنة فى نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم وبها عدت علماً واحداً، فجاء الخلف بعد السلف فى القرون الغابرة، وقد اضافوا اليها ما تمكنوا عنه وما طار اليه فكرتهم، حتى بلغ مابلغ، بحيث تعد با لاف من المبا حث بعد ماكانت اول نشوها با لغاً عدد الاصا بع

وينبئك عن هذا مانقله الشيخ الرئيس فى تدوين المنطق عن المعلم الاول من انا ما ورثنا عمن تقدمنا فى الا قيسه الا ضوا بط غير منفصلة واما تفصيلها و افراد كل قيا س بشروطه فهو امر قد كددنا فيه انفسنا (واما مك) علم الطب فقد تشعب وانقسم عدة شعبات من كثرة المباحث وغزارة المسائل حتى ان الرجل لايتمكن اليوم من الاحاطة بكل مسائله اوجلها بل يتخصص فى بعض نواحيه بعد ماكان جميع مسائله مجتمعاً فى كتاب وكان من المرسوم الدائر قيا م الرجل الواحد بمداواة جميع الامراض والعلل (وهذ اهو الفقه) فانظر تطوره وتكامله من زمن الصدوقين الى عصورنا الحاضرة

ثم ان وحدة العلوم ليست وحدة حقيقية بل وحدة اعتبا رية لامتناع حصول الوحدة الحقيقية التى هى مساوقة للوجود الحقيقى من القضايا المتعددة لان المر كب من جزئين او اجزاء ليس موجوداً آخر وراء ما تر كب منه. اللهم اذا حصل الكسر والانكسار، واخذت الا جزاء صورة عليحده غير موجودة فى نفسها وهو الذى يعبر عنه با لمر كب الحقيقى (اضف) اليه ان سنخ وحدة العلم تابع لسنخ وجوده بل عينه على وجه دقيق وليس العلم الا عدة قضايا متشتة ولهذه المتشتات ارتباط خاص وسنخية واحدة وخصوصية فاردة،

لاجلها قام العقلاء بتدوينها وعدوها شيئاً واحدا فهي في عين تكثرها واحد بالاعتبار، و لاجله تجمع في كتاب اورسالة لكي يبحث عنه في الجوامع وليس موجوداً واحداً مشخصاً وراء الاعتبار فيكون ذا صورة و مادة او جنس و فصل حتى يتقوم مهيته بالوجود الحقيقي

ثم ان ما اشتهر في الالسن وتلقاه الاعلام بالقبول من ان قضايا العلوم ليست الاقضايا حقيقية وان نسبة موضوع المسائل الى موضوع العلم كنسبة الطبيعي الى افراده (انما يصح) في بعض منها كالعلوم العقلية والفقه و اصوله فان غالب قضاياها حقيقية او كالحقيقية والنسبة ما ذكروه في جملة من مسائلها دون جميع العلوم، اذ قد يكون قضايا بعض العلوم قضايا جزئية كالجغرافيا واكثر مسائل علم الهيئة والتاريخ و تكون النسبة بين موضوع المسائل و ماقيل انه موضوع العلم نسبة الجزء الى الكل؛ وربما يتفق الاتحاد بين الموضوعين كالعرفان فان موضوعه هو الله جل اسمه وموضوع جميع مسائله ايضاً هو سبحانه و ليسا مختلفين بالطبيعي و فرده و الكل و جزئه

واسوء حالا من هذا ما اشتهر من ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية سواء فسرت بما نقل عن القدماء او بما عن بعض المتأخرين بانها ما لايكون لها واسطة في العروض، اذ هو ينتقض بعلمي الجغرافيا والهيئة وما شابههما مما يكون النسبة بين الموضوعين نسبة الكل الى اجزائه فان عوارض موضوعات مسائلها لاتصير من العوارض الذاتية لموضوع العلم على التفسيرين الابنحو من التكلف، ضرورة ان عارض الجزء وخاصته عارض لنفس الجزء الذي هو قسمة من الكل ومتشعب عنه، لا لنفس الكل الذي تركب منه ومن غيره ! اللهم اذا تشبث القائل بالمجاز في الاسناد!

واعطف نظرك الى علم الفقه فتراه ذا مسائل ومبادٍ مع ان البحث عنها ليس بحثا عن الاعراض فضلا عن كونها اعراضاً ذاتية، اذ الاحكام الخمسة ليست من العوارض بالمعنى الفلسفي «اولا» اللهم الا ان تعمم الاعراض للمحمولات الاعتبارية بضرب من التأويل، ولو سلم كونها اعراضاً في حد نفسها فليست اعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل «ثانياً» اذ الصلوة بوجودها الخارجي لاتكاد تتصف بالوجوب لان الخارج اعني اتيان المأمور به ظرف السقوط بوجه لا العروض؛ ولا بوجودها الذهني لظهور عدم كونه هو المأمور به وعدم كون المكلف قادراً

علی امتثال الصورة العلمية القائمة بنفس المولی؛ و القول بكون المهية معروضة لها مدفوع بان الوجدان حاكم، على عدم كونها مطلوبة بل معنى وجوبها ان الامر نظر الى المهية و بعث المكلف الى ايجادها فيقال ان الصلوة واجبة من غير ان يحل فيها شی و يعرضها عارض؛

وهناك مشكلة اخرى وهوان القوم قدالتزموا عدا بعض المحققين من متأخريهم على وجود موضوع للعلم ينطبق على موضوعات المسائل وربما يتمسك فی اثباته بقاعدة الواحد؛ التی لايكاد يخفى بطلان التمسك بها هنا على من له ادنى المام بالعلوم العقلية اذهی تختص بالبسيط الحقيقی ولاتجری فی مثل العلوم التی هی قضايا كثيرة يترتب على كل قضية فائدة غير مايترتب على الاخرى وان كان بين الفائدتين وحدة وربط با لسنخ؛ مع ان حديث تاثير الجامع اذا اجتمعت المؤثرات على اثر واحد قول فاسد لاينطبق الا على قول الرجل الهمدانی

وان شئت قلت ان السبر والتتبع فی العلوم ناهض على خلاف ماالتزموا ه اذ العلوم كما سمعت لم تكن الاقضايا قليله قدتكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون، مشخصاً حتى يجعل البحث عن احواله وماتقدم من علم الجغرافيا اصدق شاهد اذ العلم باوضاع الارض من جبالها ومياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسر الا بمجاهدة الرجال قدقام كل على تأليف كتاب فی اوضاع مملكته الخاصة به حتى تم العلم ولم يكن الهدف فی هذا البحث لدى هؤلاء الرجال العلم با وضاع الارض حتى يكون البحث عن احوال مملكته بحثاً عن عوارضها؛ و نظيره علم الفقه فلم تكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً ولاحظاً فعل المكلف حتى يجعله موضوعاً لمايحمله عليه ومايسلبه عنه مع ان ماتخيلوه موضوعاً للعلم لاينطبق على اكثر مسائل باب الضمان و لارث والمطهرات والنجاسات وساير الاحكام الوضعية مماهی من الفقه بالضرورة كماان ماتصوره موضوعاً للفن الاعلى لايطرد لا ستلزامه خروج مباحث المهيات، التی هی من ادق مسائله عنه و نظيرها مباحث كيفية المعاد والاعدام والجنة والنار والقول بالاستطراد او التمسك ما ذكره بعض الاكابر غير تام مع ان القضايا السلبية التحصيلية موجودة فی مسائل العلوم و هی لاتحتاج الى وجود الموضوع ولم تكن احكامها من قبيل الاعراض للموضوعات بناء على التحقيق

فيها من كون مفادها سلب الربط فتلخص ان الالتزام بانه لابد لكل علم من موضوع جامع بين موضوعات المسائل ثم الالتزام بانه لابد من البحث عن عوارضه الذاتية ثم ارتكاب تكلفات غير تامة لتصحيحه والذهاب الى استطراد كثير من المباحث المهمه التى تقضى الضرورة بكونها من العلم مما لا ارى وجهاً صحيحاً له ولاقام به برهان بل البرهان على خلافه

في تمايز العلوم

كما ان منشأ وحدة العلوم انما هو تسانخ القضايا المتشتته التى يناسب بعضها بعضاً فهذه السنخية و التنا سب مو جودة فى جو هر تلك القضا يا وحقيقتها ولاتحتاج الى التعليل «كذلك» تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها فقضايا كل علم مختلفة ومتميزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة الى التكلفات الباردة اللازمة من كون التميز بالموضوع وقد عرفت عدم الحاجة الى نفس الموضوع فضلا عن كون التميز به، او كون التميز با لاغراض وهو ايضاً سخيف اذ الغرض سواء كان غرض التدوين ام التعلم متأخر عن نفس المسائل، اذ هى فوائد مترتبة عليها فيكون التميز بنفس المسا ئل فى الرتبة السابقة! وعليك بالاختبار اترى التناسب الواقع بين مر فوعية الفاعل و منصوبية المفعول موجوداً بين واحد منها وبين المسائل الرياضية او العقلية و هكذا مباحث سائر العلوم التى بايدينا فترى جهة التوحد والتميز هو تسانخ القضايا وتمايزها بالطبع! وتداخل العلوم فى بعض المسائل لايوجب ان يكون التميز بالاغراض، اذ كل علم مركب من قضايا كثيرة و اكثر مسائله ممتاز غير متداخل فيه ولكنه فى بعضها و لعله القليل متحد ومتداخل، وعليه فهذا المركب بما انه مركب وواحد اعتبارى مختلف ومتميز ايضاً بذاته عن غيره، لاختلاف اكثر اجزاء هذا المركب مع اجزاء ذاك المركب وان اتحد فى بعض، ولكن النظر الى المركب بنظر التركب والمركب بما هو كك ممتاز عن غيره، وان اشترك معه فى بعض الاجزاء

وبذلك يتضح ان اكثر المباحث العقلية او اللفظية التى يكون البحث فيها اعم لا بأس بان يعد من المسائل الاصولية اذا اشترك مع سائر مسائل الاصولى فى الخصوصية التى بها عدت علماً واحداً فالمسئلة المتداخلة قضية واحدة لها سنخية مع هذا المركب وذلك المؤلف و يكون ادبية لحصول ما يبتغيه الا ديب من تأسيس قاعدة لفهم كلام العر ب

واصولية يطلبها الاصولى لفهم كلام الشارع

بقى الكلام فى تعريفه

وفيه تحديد مسائل الاصول ـ التعاريف المتداولة فى السنة القوم لايخلو واحد منها من اشكال طرداً و عكساً واشهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية واورد عليه بخروج الظن على الحكومة والاصول العملية فى الشبهات الحكمية وقد عدل المحقق الخراسانى الى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام او التى ينتهى اليها فى مقام العمل و يمكن ان يكون التعبير بالصناعة لاجل انه من العلوم العملية كالهندسة العملية وكالمنطق اوللاشارة بكونه آلة بالنسبة الى الفقه كالمنطق بالنسبة الى الفلسفة

و ظنى ان هذا التعريف اسوء التعاريف المتداولة لانه لا ينطبق الاعلى مبادى المسائل لان مايعرف به القواعد الكذائية هو مبادى المسائل ولم يذهب احد الى ان العلم هو المبادى فقط بل هو اما نفس المسائل اوهى مع مباديها، هذا مضافاً الى دخول بعض القواعد الفقهية فيه، اللهم الا ان يراد بالصناعة العلم الآلى المحض ويرد الاشكال الاخير على تعريف بعض الاعاظم من انه عبارة عن العلم بالكبريات التى لو انضمت اليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى وقد تصدى لدفع الاشكال فى اوائل الاستصحاب بما لايخلو من غرابة فراجع، ويتلوه فى الضعف ما ذكره بعض المحققين من ان المدار فى المسئلة الاصولية على وقوعها فى طريق الاستنباط بنحو يكون ناظرا اما الى اثبات نفس الحكم او الى كيفية تعلقه بموضوعه وان المسائل الادبية لاتقع الا فى استنباط موضوع لحكم من غير نظر الى كيفية تعلقه عليه و ليت شعرى اى فرق بين مبحث المشتق ودلالة الفعل على الاختيار وما ضاها هما من الابحاث اللغوية، وبين مبحث مفاد الامر والنهى وكثير من مباحث العام والخاص التى يبحث فيها عن معنى الكل والالف و اللام بل المفاهيم مطلقا، حيث اخرج الطائفة الاولى وادخل الثانيه مع ان كلها من باب واحد تحرز بها اوضاع اللغه و تستنتج منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه، مضافاً الى ورود القواعد الفقهية عليه ايضاً

و يمكن ان يقال بانه هو القواعد الالية التى يمكن ان تقع فى كبرى استنتاج

الاحكام الكلية الفرعية الالهية او الوظيفة العملية، فيخرج بالالية القواعد الفقهية فان المراد بها كونها آلة محضة ولاينظر فيها بل ينظر بها فقط والقواعد الفقهية ينظر فيها فتكون استقلاليه لا آليه، لان قاعدة ما يضمن وعكسها حكم فرعي الهي منظور فيها على فرض ثبوتها و قواعد الضرر والحرج والفرر كذلك فانها مقيدات للاحكام بنحو الحكومه، فلا يكون آلية لمعرفة حال الاحكام وأما خروج بعض الاصول العملية فلاغرو فيه على فرضه وانما قلنا يمكن ان تقع لان مناط الاصوليه هو الامكان لا الوقوع الفعلي فالبحث عن حجية القياس والشهرة والاجماع المنقول بحث اصولي، وخرج مباحث سائر العلوم بقولنا تقع كبرى ولم نقيد الاحكام بالعملية، لعدم عملية جميع الاحكام كالوضعيات و كثير من مباحث الطهارة و غيرها، واضافة الوظيفة لادخال مثل الظن على الحكومة، ولم نكتف بانه ما يمكن ان تقع كبرى استنتاج الوظيفة لعدم كون النتيجة وظيفة دائماً كالامثلة المتقدمة وانتهائها الى الوظيفة غير كونها وظيفة ،ثم ان المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره ككثير من مباحث الالفاظ مثل ما يبحث فيه عن الاوضاع اللغوية كدلالة طبيعة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة ودلالة اداة الحصر على مدلولها و كمدالبل المفردات والمركبات، يمكن ادخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة فالاصولي يبحث عنها بعنوان الالية والوقوع في كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلالية اولجهات آخر ويمكن الالتزام بخروجها وانما يبحث الاصولي عنها لكونها كثير الدوران في الفقه ولذا لم يقتنع بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه والامر سهل

القول في الوضع

ان من العسير جدا تحليل اصول الالسنة المتنوعة المنتشرة في ارجاء الدنيا واطراف العالم ، والذي يمكن الاعتماد عليه ويؤيده العلم والتجربة هو تكامل الانسان قرناً بعد قرن في شئونه واطواره ؛ في عيشته وحياته، و فيما يرجع اليه من النواحي الاجتماعية والمدنية، بعدما كان خلواً من هذه الجهات الحيوية .

ومن تلك النواحي تكثر لسانه وتزايد افراده، بل توسع لسان واحد على حسب مرور الزمان، ووقوفه امام تنوع الموجودات و المصنوعات - فاللسان الواحد كالعربي او العبري لم يكن في بدء نشأته الا عدة لغات معدودة تكملت على حسب وقوفهم على الاشياء

،مع احتياجهم او اشتياقهم الى اظهار مافى ضمائرهم الى ان بلغت حداً وافيا، كما هو المشاهد،من المخترعين واهل الصنعة فى هذه الايام - نعم تنوع افراده انما هو لاجل تباعد الملل وعدم الروابط السهلة بين الطوائف البشرية فاحتاج كل فى افهام مقاصده الى وضع الفاظ وتعيين لغات

وعليه فليس الواضع شخصاً واحداً معيناً بل اناس كثيرة و شرذمة غير قليلة على اختلافهم فى العصور وتباعدهم فى الزمان .

وماعن بعض الاشاعرة من ان الواضع هو الله تعالى،وقد الهم بها انبيائه واوليائه مستدلا بلزوم العلاقة بين الالفاظ ومعانيها دفعاً للترجيح بلامرجح، وامتناع احاطة البشر على خصوصيات غير متناهيه،غير مسموع اذ المرجح لاينحصر فى الرابطة بين اللفظ و المعنى بل قد يحصل الترجيح بامور اخر كسهولة ادائه او حسن تركيبه اوغير ذلك ، على ان الامتناع مسلم لو كان الواضع شخصاً معيناً محدوداً عمره ووقته .

ثم ان دعوى وجود المناسبة الذاتية بين الالفاظ ومعانيها كافة قبل الوضع مما يبطله البرهان المؤيد بالوجدان - اذ الذات البحت البسيط الذى له عدة اسماء متخالفة من لغة واحدة او لغات اما ان يكون لجميعها الربط به اولبعضها دون بعض اولا ذا ولا ذاك -فالاول يوجب تركب الذات وخروجه من البساطة المفروضه ، والاخيران يهدمان اساس الدعوى،والتمسك بانه لولا العلاقة يلزم الترجيح بغير المرجح، قد عرفت جوابه وان الترجيح قد يحصل بغير الربط ، واما حصوله بعد الوضع فواضح البطلان ، لان تعيين لفظ لمعنى لايصير علة لحصول علاقة واقعية تكوينية اذ الاعتبار لايصير منشأ لحصول امر واقعى حقيقى ،والانتقال الى المعنى اما لاجل بناء المستعملين على كون استعمالهم على طبق الوضع ، اولجهة الانس الحاصل من الاستعمال ، و ماربما يقال من ان حقيقة الوضع لو كانت اعتبارية ودائرة مدار الاعتبار، يلزم انعدام هذه العلقة بعد انقراض المعتبرين وهلاك الواضعين والمستعملين، فلا ضير فى الالتزام به - اذ هذا هو الفرق بين القوانين الحقيقية الفنية، كقانون الجاذبة وسير النور واوزان الاجسام ، وبين الاعتبارية ، كقانون الازدواج والنظام- فان الاولى ثابتة محققة، كشفت اولا، لوحظ خلافها ام لم يلحظ، بخلاف الثانية فان سيرها وامد عمرها مربوط بامتداد الاعتبار - فاللغات المتروكة البائد اهلها، المقبورة

ذواتها وكتبها، مسلوبة الدلالة ، معدومة العلقة، كقوانينها الاعتبارية .

(واما حقيقة الوضع،) فهى على مايظهر من تعاريفها عبارة عن جعل اللفظ للمعنى وتعيينه للدلالة عليه، - وما يرى فى كلمات المحققين من التعبير بالاختصاص او التعهد، فهو من آثار الوضع ونتائجه، لانفسه

واما ما اقيم عليه من البرهان من انه لا يعقل جعل العلاقة بين امرين لا علاقة بينهما وانسا المعقول هو تعهد الواضع والتزامه بانه متى ارادافهام المعنى الفلانى تكلم بلفظ كذا، فهو حق لو كان الوضع ايجاد العلاقة التكوينية، واما على ماحققناه من انه تعيين اللفظ للمعنى فهو بمكان من الامكان بل ربما يكون الواضع غافلا عن هذا التعهد كما يتفق ان يكون الواضع غير المستعمل بان يضع اللفظ لاجل ان يستعمله الغير ، وبه يتضح بطلان تقسيمه الى التعيينى و التعينى، لان الجعل والتعيين الذى هو مداره، مفقود فيه

(الامر الثالث) - ينقسم الوضع على حسب التصور، الى عموم الوضع والموضوع له، وخصوصهما، وعموم الاول فقط، وعموم الثانى كذالك - وربما يسلم امكان القسم الثالث دون الرابع، بزعم ان العام يمكن ان يكون وجهاً للخاص وآلة للحاظ افراده وان معرفة وجه الشىء معرفته بوجه، بخلاف الخاص فلا يقع مرآتاً للعام ولا لسائر الافراد لمحدوديته - (قلت) الحق انهما مشتركان فى الامتناع على وجه والامكان على نحو آخر ، اذ كل مفهوم لا يحكى الا عما هو بحذائه ويمتنع ان يكون حاكيا عن نفسه وغيره ، و الخصوصيات وان اتحدت مع العام وجوداً الا انها تغايره عنواناً وماهية - فحينئذ ان كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الاقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه ومرآت له فهما سيان فى الامتناع ، اذا العنوان العام كالانسان لا يحكى الا عن حيثية الانسانية دون مايقارنها من العوارض والخصوصيات لخروجها من حريم المعنى اللا بشرطى ، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وان كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود امر يوجب الانتقال اليه فالانتقال من تصور العام الى تصور مصاديقه او بالعكس بمكان من الامكان - والظاهر كفاية الاخير بان يؤخذ العنوان المشير الاجمالى آلة للوضع لا فراده، ولا يحتاج الى تصورها تفصيلا ، بل ربما يمتنع لعدم تناهيها.

وبذالك يظهر ضعف ماعن بعض الافاضل من ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظه

مهملة جامدة يمكن لحاظها سارية فى افرادها منذ رجة فى مصاديقها، وعليه تكون عين الخارج ونفس المصاديق ضرورة اتحاد الماهية والوجود فى الخارج ، والا نفصال انما هو فى الذهن ، فتصح مرآتيتها للافراد- اذ الاتحاد الخارجى لا يصحح الحكاية و الا لكانت الاعراض حاكية عن جواهرها، ومن الواضح ان المشخصات غير داخلة فى مفهوم العام فكيف يحكى عنها ، والحكاية تدور مدار الوضع والدخول فى الموضوع له .

(ثم) ان هناك قسماً خامساً بحسب التصور وان كان ثبوته فى محل المنع ، وهو ان عموم الموضوع له قد يكون بوضع اللفظ لنفس الطبايع والماهيات كاسماء الاجناس فانها موضوعة لما هو عام بالحمل الشايع من دون اخذ مفهوم العموم فيه، و الا يلزم التجريد والتجوز دائماً لكونها بهذا القيد آبية عن الحمل - واخرى يكون الموضوع له هو العام بما هو عام كما انه فى الخاص كذلك دائما اذا الموضوع له هو الخاص بما هو خاص

نقل و تنقيح

ان بعض المحققين من المشايخ ذهب الى ان لعموم الوضع والموضوع له معنى آخر، وملخص ما افاده هو ان للطبيعى حصصاً فى الخارج متكثرة الوجود ولها جامع موجود فى الخارج بالوجود الساعى ملاصقا للخصوصيات واحداً بالوحدة الذاتية بدليل انتزاع مفهوم واحد منها، ولامتناع تأثير العلتين فى معلول واحد - وللصور الذهنية ايضا جامع كذلك والالم تكن تام الانطباق على الخارج ، ولازم ذلك عدم تحقق المعنى المشترك فى الذهن الا فى ضمن الخصوصيات (فح) يمكن ملاحظة هذه الجهة المتحدة السارية فى الخصوصيات، المطابقة لما فى الخارج بتوسيط معنى اجمالى فيوضع اللفظ لها لا للخصوصيات فى قبال وضعه للجامع المجرد عنها، وهذا ايضا من قبيل الوضع العام والموضوع له كذلك ولكن لازمه انتقال النفس فى مقام الاستعمال الى صور الافراد :و لا ينافى هذا كون الطبيعى بالنسبة الى الافراد كالاباء الى الاولاد .

(وانت خبير) بان نخبة المقال فى تحقيق الوجود الطبيعى و كيفية وجوده وتكثره بتكثر الافراد وان ما ينال العقل من الطبيعى من كل فرد مغاير من كل ما يناله من فرد آخر عددا : وان كان عينه سنخا ، لا بدان يطلب من محل آخر و لكن عبارة ذلك هو : ان كل فرد من افراد اى كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كليه و طبيعيه، فكل

فرد يتحقق فيه الطبيعي بتمام اجزائه :فاذاً انسانية زيد غير انسانية عمرو وهكذا سائر الافراد فكل فرد انسان تام بنفسه- والسر في ذلك ان الماهية اللا بشرط كمفهوم الانسان توجد في الخارج بنعت الكثرة وتنطبق على آلاف من المصاديق كل واحد منها حائز حقيقة تلك الماهية بتمام ذاتها-(نعم) العقل بعد التجريد وحذف المميزات والمشخصات يجد في عالم (الذهن) منها شيئاً واحداً وحدة ذاتية نوعية، وهي لاتنافي الكثرة العددية في وعاء الخارج وهذا هو مراد من قال ان للماهية نشأتين، نشأة خارجية هي نشأة الكثرة المحضه ونشأة عقلية وهي نشأة الوحدة النوعية، و ان الطبيعي مع افراده كالاباء مع الاولاد ولكن ماذكره المحقق المذكور قدس سره صريح في ان الكلي الطبيعي امر واحد جامع موجود في الخارج بنعت الوحدة ينتزع منه المفهوم الكلي - وهو وان فرعن ذلك قائلا بان الحصص متكثرة الوجود لئلا يلزم الوحدة العددية للطبيعي، ولكن التزامه بالجامع الموجود في عالم الخارج بالوجود السعي الذي جعله منشاء لانتزاع المفهوم الواحد اعني مفهوم الطبيعي، يوهم او يصرح بخلافه و ينطبق لما ينسب الى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصية - اذا القول بوجود الجامع الخارجي بنعت الوحدة يساوق كونه موجوداً بالوحدة العددية.

هذا واعطف نظرك الى ما اقامه برهاناً لما اختاره، اما ما ذكره من قضية عدم انتزاع مفهوم واحد الاعن منشاء واحد، ففيه انه لايثبت ان يكون في الخارج امر واحد موجود بنعت الوحدة بل يجامع ما اسمعناك من تجريد الافراد عن اللواحق ايضا،فعند ذلك ينال العقل من كل فرد ما ينال من الاخر، اذالتكثر ناش عن ضم المشخصات فعند حذفها لامناص عن التوحد في الذهن-واما ماذكره من ان الجامع هو المؤثر عند اجتماع العلل على معلول واحد، فالظاهر انه جواب عما ربما يورد على القاعدة المسلمة في محلها من انه لايصدر الواحد، الاعن الواحد، حيث ينتقض ذلك بالبنادق المؤثرة في قتل حيوان وباجتماع عدة اشخاص لرفع حجر عظيم - فيجاب بان المؤثر في امثال هذه الموارد هو الجامع الموجود بين العلل.

ولكن الاشكال والجواب لم يصدر الاعمن لم يقف على مغزى القاعدة ومورد ثبوتها ولم ينقح كيفية تعلق المعلول بالعلة في الفاعل الالهي، اعني مفيض الوجود و معطي

الهوية، اذا صحاب التحقيق فى هاتيك المباحث خصصوا القاعدة، تبعاً لبرهانها؛ بالواحد البحت البسيط من جميع الجهات، والمتكثرات خصوصاً العلل المادية اجنبية عنها فلا حاجة الى دفع نقوضها. مع انها واضحة الفساد لدى اهله

اضف الى ذلك ان الواحد بالنوع والذات، اعنى المفهوم لايمكن ان يكون مؤثرا ولامتأثراً الا بالعرض، بل المؤثر والمتأثر هى الهوية الوجودية الواحدة بالوحدة الحقيقية - وح فالحق الصراح هو امتناع. وجود الجامع بماهو جامع فى الخارج والذهن كليهما بعد ماعرفت من ان الوجود مدار الوحدة وهو لايجتمع مع الجامعية و الكلية - نعم تصوير اخذ الجامع انما هو من ناحية تجريد الافراد عن الخصوصيات كماسبق وسيوافيك تفصيل القول فى هذه المباحث عند التعرض بمتعلق الاوامر (فارتقب حتى حين)

هذا ولو سلمنا وجود ماتصور من الجامع او فرضنا وضع اللفظ له، لكنه لايوجب احضار الخصوصيات فى الذهن بعد فرض وضع اللفظ لنفس الجامع اللابشرط الموجود بالوجود السعى، ولصوقه بهاو اتحاده معها فى الخارج لايوجب احضارها بلفظ لم يوضع لها، ولو كان مجرد الاتحاد الخارجى كافياً فى الاحضار لكفى فيما اذا كان اللفظ موضوعاً لنفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها السعى، لانها متحدة معها خارجاً و لو بنعت الكثرة

«وهم ودفع»

اما الاول فهو انه قد يتخيل امتناع عموم الوضع مطلقاً، لان الملحوظ بعد تنوره بنور الوجود فى افق الذهن لامحالة يصير جزئياً ذهنياً مشخصاً علمياً، فان الوجود يساوق الوحدة، وغفلة اللاحظ عن لحاظه و قطع نظره عن تشخصه لايوجب انقلاب الجزئى كلياً.

واما الثانى فهو ان المراد من الملحوظ، ماهو ملحوظ بالعرض لا ما بالذات ولا طريق لنا اليه الا بالماهية الملحوظة كذلك، والملحوظية بالعرض كافية فى الوضع و فى صيرورته عاماً و خاصاً، و الالصار الوضع للخارجيات ممتنعاً كلية، لعدم نيل النفس اياها الا بواسطة الصورة الملحوظة بالذات، كما انه لايمكن لها النيل لنفس الماهية المعراة عن جميع الخصوصيات حتى عن كونها ملحوظة فى الذهن الا بواسطة فرد ذهنى يشير به اليها، وهذا هو الحال فى الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لايخبر عنه وعن شريك البارى

بانه ممتنع.

الامر الرابع

لااشكال عند هم ولاخلاف فى تحقق عموم الوضع والموضوع له و خصوصهما فى الخارج، ومثلوا للاول باسماء الاجناس و للثانى بالاعلام- ولكن فى النفس من التمثيل بالاعلام للثانى شيئاً، اذلو كانت موضوعة لنفس الخارج والهوية الوجودية، لزم ان يكون قولنا زيد موجود قضية ضرورية، ومن قبيل حمل الشيء على نفسه؛ ومجازية قولنا زيد معدوم اوزيد اماموجود واما معدوم، لاحتياجها الى عناية التجريد، مع انا لانجد الفرق بينها و بين ما اذا كان المحمول لفظ قاعد او قائم - و الذى يناسب الارتكاز هو القول بكونها موضوعة لمهية لاتنطبق الاعلى فرد واحد! لاللمهية المنطبقة على الكثيرين ولا للفرد المشخص، و على هذا الارتكاز جرت سيرة العوام فى الاخبار عن معدومية المسميات فى زمان وموجوديتها فى زمان آخر ويقال لم يكن زيد فى ذلك الزمان بل وجد بعده. فيستكشف ان الوضع لم ينحدر على الهوية الوجودية بل على ماهية مخصصة باضافات كثيرة وحدود وافرة، ولو ارتكازاً، لينطبق على المشخص المعين.

واما القسم الثالث اعنى عموم الوضع وخصوص الموضوع له فقد مثلوا له بالحروف فلنبه بتحقيق معانيها حتى تتضح كيفية وضعها، فنقول: انك اذا امعنت النظر ولاحظت الموجود ات من شديدها الى ضعيفها ترى بعين الدقة انقسام الموجودات الامكانية الى اقسام وشعب، «فمنها» ماهو تام ماهية و وجوداً، اى يوصف حقيقتها و يدرك جوهرها مستقلة فى المدارك العقلية بلا توسيط شيء، كما انه يتحقق و يحصل فى الاعيان كذلك من دون ان يعتمد على شيء اويحصل فى موضوع، كالجواهر بانواعها العالية والسافلة ويعبر عنه بالموجود لنفسه وفى نفسه، (ومنها) ماهو تام ماهية ومفهوماً ويتصور ماهية العقلانية فى نشئة الذهن بحيالها و لا يحتاج فى التحديد الى امر آخر، ولكنه غير تام وجوداً ولايمكن ان يتحقق فى نفسه مستقلا! ولا ان يشغل الاعيان الا بالحصول فى موضوع والعروض على معروض، كالاعراض باسرها (ومنها) ماهو قاصر فى كلتا النشاتين فلايحصل فى الذهن الاتبعاً و تطفلا للغير، و لايوجد فى الخارج الامندكا فى طرفيه؛ كالنسب والاضافات، والوجودات الرابطة، فان لها محكيات و مسميات فى الخارج لاتخرج

من حدود الوجود ولهاحظ منه، تجدجميع هذه فى قولنا: الجسم له البياض، فان محكى الجسم والبياض غير حصول البياض للجسم، وحصوله للجسم ليس كلاحصوله و وقوع زيد فى الدار ليس كلا وقوعه- نعم ليس لهذا القسم الاخير ماهية معقولة مستقلة، بان يدرك ماهو ربط بالحمل الشايع من دون ادراك الاطراف، كما ان موجوديته ايضاً بعين موجودية الطر فين .

واما مفهوم الربط والنسبة التى تدرك مستقلة فليس نسبة ولا ربطاً الا بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشايع، اذ للعقل ان ينتزع منها مفهوماً مستقلا يجعله حا كيا عن الروابط الحقيقية و مشيراً اليها بنحو من الحكاية والاشارة، لا كحكاية الماهية عن مصداقها، اذ لا يمكن استحضار حقا ئق النسب فى الذهن بذاتها بتوسط هذه العنا وين ولا يتعقل ذواتها بنحو استقلال لا بالذات ولا بالعرض، اذ ا لمفروض ان حقيقتها عين الربط بالطرفين والفنآء والاندكاك فيهما فلا يمكن الاستحضار الا تبعاً لهما كما لا يوجد فى وعاء الخارج الا كذلك.

وان شئت قلت: ان الفرق بين القضية المعقولة وما تنطبق عليه خارجاً ليس الا باختلاف الموطن، بحيث لو امكن قلب احدهما الى الاخر لحصل التطابق بلا زيا ده و نقصان، فح فكما ان الربط التكوينى بين الجواهر والاعراض انما هو بوجود النسب والوجودات الرابطة بحيث لولاها لا يستقل كل فى مكانه، ولم يكن زيد مثلا مر تبطاً بالدار ولا الدار مرتبطة بزيد، فكذلك حال المعقولات فانه لا يلتئم الجواهر المعقولة مع الاعراض فى الذهن الا ببر كة النسب و الاضا فات الذهنية

والحاصل انه قد يكون المعقول منا مطابقاً لما فى الخارج كما اذا تصورنا الجسم والبياض مرتبطاً وجود احدهما بالاخر، من دون ان يكون لهذا الارتباط صورة مستقلة، ففى هذا النحو من التعقل يكون حقيقة الربط والنسبة متحققين فى الذهن كتحققهما فى الخارج، اعنى مندكاً فى الطرفين وقد يكون المعقول منا مخالفاً لما فى العين كما اذا تعقلنا مفهومى الانسان والدار ومفهوم الربط بالحمل الاولى فيكون الكل مفاهيم مفردة استقلا لية لا يرتبط بعضها ببعض- هذا حال العين والذهن مع قطع النظر عن الو ضع والدلالة، واما بالنظر اليهما فان اراد المتكلم ان يحكى عن ارتباط الجواهر با لاعراض

فى الخارج او عن الصورة المعقولة المرتبط بعضها ببعض لا محيص له الا بالتشبث باذيال الحروف والهيئات، فلو تكلم موضعها بالفاظ مفردة اسمية، من الابتداء والانتهاء والربط، لايكون حاكيا عن نفس الامر ولم ينسجم كلماته. وبالجملة لولا محكيات الحروف ومعانيها لم يرتبط الجواهر باعراضها فى الخارج ولا الصور المعقولة الحاكية عن الخارج بعضها ببعض، ولولا الفاظها لم يرتبط الكلمات ولم تحصل الجمل

والخلاصة ان حصول الربط بها ليس معناه انها موضوعة لايجاد الربط فقط كما سيجيى نقله، بل حصوله انما هو لاجل حكايتها عن معان خاصه مختلفة مندكة فانية، من الابتداء والانتهاء والاستعلاء و الحصول الاليات التى بها حصل الربط فى الخارج وفى وعاء التكوين، فاوجب حكاية هذه المعانى المختلفة بالفاظ مخصوصة، الربط فى الكلام و انسجام الجمل فتدبر

«تتميم»

ماذكرنا من كون الحروف حاكيات عن معان مختلفه، هى بنفسها عين الربط والتدلى، مع اختلافها فى المفهوم ليس حكماً كلياً، اذ بعض منها ليس من شأنه الحكاية عن معنى واقع فى الخارج، بل هو موجد لمعناه حال التكلم به وليس له واقع يطابقه اولا، وذلك كحروف القسم والتأكيد والتحضيض والردع، فانها وضعت آلة لايجاد معانيها فى وعاء صدورها من قائلها من دون حكاية عن واقع محفوظ مع صرف النظر عن ظرف التكلم. فاتضح من ذلك ان الحروف على قسمين، حاكيات وايجاديات، وقد عرفت ان حكاية القسم الاول عن معان واقعة فى الخارج غير مناف لا يجادها الربط فى الكلام، كما ان ايجاد الثانى لمعان متنوعه من القسم والتحضيض يجتمع مع ايجادها الربط الكلامى، فاذن ايجاد الربط فى الجمل انما هو بركة المعانى المختلفة محكية كانت اوموجدة.

فالان حان حين التنبيه على كلمة صدرت عن بعض الاعاظم و على مافيه، حيث قال بعد تقسيم المعانى الى اخطارية و هى معانى الاسماء، و ايجادية. ان معانى الحروف كلها ايجادية حتى ما افاد منها النسبة؛ لان شأن ادوات النسبة ليس الا ايجاد الربط بين جزئى الكلام الذى لايحصل بدونها. وبعد ايجاد الربط يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبين فان كان له خارج يطابقه كان صدقاً والافلا (انتهى ملخصاً) و الضعف فيه من

وجهين: «الاول» ان حصول الربط في الكلام ببركة الحروف والادوات امر (مسلم الان) شأنها ليس منحصراً فيه؛ والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة اصدق شاهدين على ان هذا متفرع على استعمالها في معانيها المختلفة الالية؛ و انها بلا دلالة على معنى. غير مو جدة للر بط.

اضف الى ذلك مافي قوله «من ملاحظة مجموع الكلام» اذ لاوضع لمجموعه بعد وضع مفرداته الان يرجع الى ماسنذكره من دلالة هيئآت الجمل على تحقق النسب؛ والحروف على الاضافات التصورية.

الثاني انه لا تقابل بين الاخطارى بمعنى اخطار المعنى بالبال؛ و الا يجادى بالمعنى الذى فسره وهو ايقاعها الربط بين اجزاء الكلام - فانك اذا قصدت الحكاية عن ربط الجوهر بالعرض في قولك «الجسم له البياض» مثلا؛ تخطر معا نيها ببالك وتحضر في وعاء ذهنك لامحالة؛ و يصير اجزاء كلا مك مرتبطاً بعضها ببعض كما انه لا تقا بل بينه و بين الايجادى بالمعنى الذى ذكر نا فان الحروف سواء كانت حاكية عن الواقع المقرر، ام موجدة لمعانيها بالاستعمال؛ توجب الانتقال من الفاظها الى معانيها على كل حال - نعم انما يتصور التقابل بين الحكاية و «الايجاد».

والحاصل ان الحروف كافة تحضر معانيها في الذهن وتخطر معانيها بالبال سواء قلنا بانها موجدة للنسبة الكلامية كما ذكره؛ ام قلنا بانها توجد معانيها في الخا رج كما اختر ناه في عدة من الحروف؛ او قلنا بانها تحكى عن معانيها الخارجية كما ذكر ناه في بعضها فتدبر جيداً

ثم ان بعض المحققين من المشائخ. بعد تسليم ايجادية بعض الحروف انكر كون الفرد المو جود به معناه الموضوع له، و استدل عليه بوجوه:

أحدها ان معنى اللفظ ومدلوله با لذات هو مايحضر في الذ هن عند سماع اللفظ المو ضوع له، و لاريب ان المو جود الخا رجى لا يمكن حضوره في الذهن فالخارج هو المدلول عليه بالعرض من جهة فناء المدلول عليه با لذات فيه

وفيه «اولا» انه منقوض بالاعلام الشخصية على مبنى المشهور وقد اعترف هو قده ونحن بامكانه وان نا قشنا في وقوعه

«و ثانياً» ان الغاية من وضع الالفاظ واستعمالها هي الافادة والاستفادة باحضار المعاني في الذهن من غير فرق من بين ان يكون حضورها بالعرض او بالذات، والقائل بوضع بعض الالفاظ للموجود في الخارج ينكر كون الموضوع له هو المعلوم بالذات بل يعترف بانه المعلوم بالعرض

«وثالثاً» ان الموضوع له في اغلب الاوضاع او جميعها غير ما يحضر في الذهن بالذات؛ يرشدك اليه اسماء الاجناس حيث انها وضعت للطبيعة الصرفة العارية عن كل قيد حتى قيد كونها موجودة في نشأتي الذهن والخارج فاذا اطلقت فلا ينتقل السامع الا الى هذا المعنى النفس الامري لا الى الموجود في ذهنه ولا الى ما في ذهن متكلمه .

وبالجملة، الصورة الذهنية مرآت للمعنى المفهوم الذي هو الموضوع له، ولازم ذلك هو كونها مغفولا عنها و قس عليه الاعلام ؛ اذا لانتقال الى الخارج الموضوع له انما هو بالصورة الذهنية لاغير.

(وثانيها) ان هذا الموجود الخارجي الذي هو بالحمل الشايع نداء مثلا؛ لايتحقق في الخارج الا بنفس الاستعمال فيكون متأخراً عنه تأخر المعلول عن علته؛ و لاريب في ان المستعمل فيه مقدم على الاستعمال بالطبع فاذا كان هذا الموجود هو المستعمل فيه لزم تقدم الشيء على نفسه؛

(وفيه) انه لادليل على تقدم المستعمل فيه على الاستعمال و ان كانت لفظة «في» توهم ذلك ، فان ملاك التقدم منتف فيه حتى في الحاكيات؛ والتقدم في بعضها اتفاقي لاطبعي بملاكه؛ والقائل بايجادية بعض الالفاظ ينكر لزومه- والحاصل ان الالفاظ قد تكون حاكيات عن الواقع المقرر وقد تكون موجدة لمعانيها في الوعاء المناسب لها؛ والكل يشترك في كونها موجبة لاخطار معانيها في الذهن ولو بالعرض ولا دليل على ازيد من ذلك و لزوم تقدم المستعمل فيه غير ثابت لولم يثبت خلافه.

(وثالثها) ان الادوات الايجادية كالنداء والتشبيه قد تستعمل في غير ما يكون نداء حقيقتاً بداعي التشويق و السخرية فلا يكون الموجود بهذا الاستعمال نداء او تشبيها بالحمل الشايع -فاما ان يكون الاستعمالات المزبورة في تلك المعاني بنحو من المجاز فهو مما لايقول به المفصل، واما ان تكون استعمالا في معانيها الحقيقية ولكن بداعي

التشويق او غيره؛ فيلزم ان يكون معانيها غير مايوجد بهاحتى فى ماستعمل بداعى افادة ماهو الموضوع له؛ وفيه ان من المحقق عند العارف باساليب الكلام ومحاسن الجمل، هو ان المجاز ليس الاستعمال اللفظ فيما وضع له بدواع عقلائية من التمسخر و المبا لغة والتشويق حتى فى مثل اطلاق الاسد على الجبا ن و لفظ يوسف على قبيح المنظر والا لصار الكلام خالياً عن الحسن و مبتذلا مطروحاً

(وعليه) فالشاعر المفلق فى قوله «ياكوكباً» ما كان اقصر عمره» قداستعمل حرف النداء فى النداء بالحمل الشايع و اوجد فرداً منه، لكن بداع آخر من التضجر وغيره، ولكن ارادة الجد بخلافه- فماقال من عدم كونها مجازاً ممنوع؛ بل مجاز و مطلق المجاز يستعمل لفظه فى معناه الحقيقى بداعى التجاوز الى غيره و سيأتى زيادة تحقيق فى ذلك انشاءالله.

«ثم» انه (قدس سره) قداختار ان الحروف كلها اخطارية موضوعة للاعراض النسبية التى يعبر عنها وعن غيرها من سائر الاعراض «با الوجودات الرابطية» وان مداليل الهيئآت هى «الوجود الرابط» اى ربط العرض بموضوعه اذ لفظة «فى» فى قولنا: زيد فى الدار تدل على العرض الاينى العارض على زيد والهيئة تدل على ربطه بجوهره (وماقيل) من ان مدلول الحروف اذا كان عرضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه فلاحاجة الى جعل الهيئة لذلك، مدفوع، بان مدلول الهيئة يفصل مادل عليه الحروف مجملا»

(قلت) ان الصدر مخا لف لما فى الذيل؛ حيث افاد فى صدر كلامه ان مداليل الحروف من قبيل الاعراض النسبية اى غير الكم و الكيف من الا عراض قا طبة؛ فهى وجودات رابطية مستقلات فى المفهومية ؛ وان مداليل الهيئآت عبا رة عن ربط الاعراض بموضوعاتها؛ اى وجودات رابطة متدلية الذوات غير مستقلة المفاهيم، ولكن مافى الجواب يصرح وينادى بتسا ويهما فى المفهوم والمعنى وان الفرق بالاجمال والتفصيل فقط اضف الى ذلك ان مارامه خلف من القول و انحراف عما اخذه ائمة الا دب والاصول خطة مسلمة؛ من كون معانى الحروف غير مستقلة فى المفهومية وانها لاتكون محكوماً عليها ولا بها ولاتقع طرف الربط؛ وقداشرنا اليه فى تحقيق المختار. وما اختاره من كون معانيها هى الاعراض النسبية والوجودات الرابطية عين القول بالوجود المحمو لى والا ستقلا ل

فى المفهوم

«ثم» ليت شعرى ان الحروف الايجادية كحروف النداء و شبهها كحروف القسم كيف تحكى عن الاعراض النسبية، مع حكمه كلياً بان الحروف كلها حاكيات عن الاعراض النسبية مع بداهة ان القائل فى قوله: «وامن حفر بئر زمزماه» و «ياايها الرسول» لايحكى عن نداء خارجى اوذهنى بل يوجد فرداً منه حين الاستعمال.

«ثم» ان هذا لايتم فيما كان المحمول و طرف الربط فى القضية من مقولة الكم والكيف كما فى قولنا: زيد له البياض والجسم له طول وعرض. فهل اللام موضوع للعرض النسبى واستعمل هنا فى معنى مجازى وهو نفس الربط والاضافة بينهما مع انه خلاف الارتكاز . والتحقيق ان اللام يفيد الاضافة بالمعنى التصورى والهيئة تدل على تحققها وسيأتى زيادة تحقيق لذلك

«تكميل» و اما وضع الحروف فقد اختلف الاقوال و تكثرت الاراء فيه. الا انا لانتعرض الا لجملة منها مشهورة ثم نعقبه بما هو المختار مشفوعا بالبرهان.

«فمنها» ما اختاره المحقق الخراسانى من عموم الوضع والموضوع له مستدلا بان الخصوصية المتوهمة ان كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح ان المستعمل فيه كثيراً مايكون كلياً. وان كانت هى الموجبة لكون المعنى جزئياً ذهنياً للحاظه حالة لمعنى آخر فهى لاتوجب اخذه فى المستعمل فيه بل لايصح. لحديث اجتماع اللحاظين. واحتياجه الى التجريد والغاء الخصوصية فى استعمال الا وامر.

«وانت خبير» بالمغالطة الواقعة فيه حيث ان ما رتبه من البرهان على نفى الجزئية مبنى على تسليم الاتحاد بين الاسماء والحروف وانهما من سنخ واحد جوهراً وتعقلا ودلالة فحينئذ يصح ان يبنى عليه مابنى، من انه لامخصص ولامخرج من العمومية. مع انك عرفت التغاير بينهما فى جميع المراحل. وسياتى ان الموضوع له فى مورد نقضه من قوله: «سر من البصرة الى الكوفه» مما يتوهم كلية المستعمل فيه. خاص ايضا. فار تقب.

«ومنها» ما فى تقريرات «بعض الاعاظم» من عمومها لا بالمعنى الذى فى الاسماء بل بمعنى ان الموجد بالحروف فى جميع مواطن الاستعمالات شىء واحد بالهوية وان الخصوصيات اللاحقة لها خارجة عن الموضوع له ولازمة لوجوده. كالاعراض المحتاجة

فى الوجود الى المحل مع انه خارج عن هوية ذاتها من غير ان يكون الموضوع له معنى كلياً قابلا للصدق على الكثيرين كالكلية فى الاسماء. وذلك لانه ليس لها مفاهيم متقررة يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم امتناعه. واحتياجها الى الخصوصيات فى موطن الاستعمال لا يوجب جزئية الموضوع له. كما ان كونها ايجادية وموضوعة لايجاد الربط لا يوجبها بعد قبول وجود الكلى الطبيعى. فان التشخص والوجود يعرضان له دفعة (انتهى ملخصا)

«وفيه اولا. ان الهوية الواحدة التى ذكرها ان كانت امراً فى قبال الوجود كما جعلها فى قباله فى قوله «ان وجود المعنى الحرفى خارجاً يتقوم بالغير لا هويته» وحقيقته» وفى قبال الماهية القابلة للصدق على الكثيرين ايضاً. كما نفاها فى الحروف. ومع ذلك تكون امرا واحداً موجداً للربط فهو كما ترى. فانا لا نتعقل له معنى محصلا- وان كانت وجوداً بنعت السعة مشتركاً بين الروابط اوماهية كذلك لكن بنعت الوحدة الخارجية فهو فاسد لعدم الجامع الخارجى بنعت الوحدة بين الوجودات لامن سنخ الوجود ولامن سنخ الماهية. اما الاول فللزوم وحدة الروابط وجوداً وهوية فى جميع القضايا. واما الثانى فلما حقق فى محله واشرنا اليه آنفا من ان الماهية فى الخارج موجودة بنعت الكثرة ولا جامع اشتراك خارجى بنعت الوحدة بين الافراد فان الوحدة تساوق الوجود فيلزم موجوديتها بوجود واحد.

وان تعجب فعجب قوله «ان كونه ايجادياً لا ينافى كلية المعنى بناء على وجود الطبيعى» لان نسبة المعانى الحرفية الى وجوداتها ان كانت كالطبيعى الى افراده فلازمها كونها قابلة الصدق على الكثيرين. وان لم يكن كذلك فلا وجه لابتناء وجودها على وجوده

واظنك اذا رعيت مامر بك فى وجود الكلى الطبيعى تقدر على كشف حال ماذهب اليه بعض المحققين فى وضع الحروف. من انها موضوعة للقدر المشترك وان كان لا يتصور تلك الجهة الجامعة بينها الا فى ضمن الخصوصيات- فان ما اختاره (قدس سره) اشبه شىء بالقول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج بوجود واحد شخصى كما نسب الى الرجل الهمدانى. بل يشعر بذلك ايضاً عبارات كثير من الاعلام حيث يعبرون فى كلماتهم بالحصة والجزء وما اشبههما

(ومنها) ما نسب الى بعض الفحول من كون معناها جزئياً اضافياً. وهو لما وقف على

المثال المعروف «سر من البصرة الى الكوفه» توهم كلية المستعمل فيه

(ومنها) ان الكلية او الجزئية تابعة لكلية الطرفين اوجزئيتهما. ويقرب من ذينك القولين مارجحه بعضهم من انها موضوعة للاخص من المعنى الملحوظ قائلا بان القول بوضعها للجزئي الحقيقي الخارجي اوالذهني من قبيل لزوم مالا يلزم .

(هذا) ولكن القول بايجادية بعض الحروف بنفس الاستعمال وعدم استقلال الحروف في المفهومية والمعقولية والوجود مطلقا يثبت ماهو المختار من كون الوضع مطلقا عاماً والموضوع له خاصاً. امافي الايجادية منها كحروف النداء والتوكيد فواضح جداً بعدما عرفت من انها وضعت لايجاد معانيها من النداء وشبهه بالحمل الشايع من غير فرق بين ان يكون المنادى واحداً او كثيراً. فانك اذاقلت يازيداوقلت يايها الناس فالنداء واحد شخصي. ينادى به مسمى مايليه ولم توضع للحكاية عن معان مستقرة في مواطنهامع قطع النظر عن الاستعمال. لعدم واقعية لهامع قطع النظر عنه. فهي آلات لايجاد المعاني بنفس الاستعمال. والوجود حتى الايقاعي منه يسادق بوجه الوحدة التي هي عين جزئية المستعمل فيه وخصوصية الموضوع له- واما القسم الاخر اعني الحاكيات من الحروف فتوضيحه :انك قدعرفت ان معاني الحروف نفس الربط والتدلي بالغير والقيام بشيء آخر خارجاً وذهناً فهي اذن لاتتقوم في الخارج الا بالوجودات المستقلة مفهوماً ووجوداً كالجواهر اومفهوماً فقط كالاعراض. كمانه لاتتقوم في الذهن الاان تلحظ حالة للغير ومندكة فيه والا لزم الانقلاب فيهاوخرجت عن كونها معان حرفية- وقس على هذا مقام الدلالة. اصلها وكيفيتها فلايستفاد من الحروف المجردة معناً مالم يضم اليهاشيء من الاسماء كماان كيفية دلالتها. اعني دلالتها على الوحدة والكثرة. ايضاً كذلك. فتدل على الواحد عند كون اطرافها واحدة وعلى الكثير عند كونها كثيرة

تجد جميع ذلك اعني عدم استقلالها في المراحل الاربعة (الوجود الخارجي والذهني والدلالة وكيفيتها) عند التأمل في قولنا: زيد في الدار اوكل عالم في الدار- اذلاشك ان لفظة زيد تحكي عن الواحد الشخصي ولفظة كل عن الكثرة التفصيلية ولفظة عالم تدل على المتلبس بالمبدء، والظرف اعني (الدار) على المكان المعهود، فاذن هلم فحاسب مفاد لفظة «في» فانك لاتشك- مهما شككت في شيء - ان مفهومها في المثال

الثاني هو الروابط الحاصله بين كل واحد من افراد العالم وبين الدار، و انتساب كل فرد اليها، كما ان معناها في الاول هو انتساب واحد فقط- وماذلك الامن جهة اختلاف الطرفين بالوحدة والكثرة لامن جهة نفس الرابطة مستقلة، هذامع ان التبعية في الدلالة لاتجامع الاستقلال في كيفيتها.

اذاتمهد ذلك فنقول: المعنى الذى هذا شأنه الموصوف بانه لايستقل جوهراً وجوداً ودلالة وكيفية، لايتصور له جامع كلى ينطبق على افراده ويحكى عن مصاديقه لان الجامع على فرضه يجب ان يكون من سنخ المعانى الحرفية فلابدوان يكون ربطاً بالحمل الشايع والا انقلب معناً اسمياً و كونه ربطاً بالحمل الشايع يلازم فرديته وهو خلف- بل لابد عند الوضع من التوسل ببعض العناوين الاسميه التى لاتكون جامعاً ذاتياً لها ولايمكن ايقاع الربط بها، كمفهوم الابتداء الالى والنسبة، ممالاتكون من سنخ المعانى الحرفية فلابد(ح) من الالتزام بخصوص الموضوع له فى الحروف كافة بعد عموم وضعها فالواضع لامناص له الان يتصور معنى اسمياً كالابتداء ونحوه مشيراً به الى افراده ومصاديقه بالحمل الشايع فيضع لفظة(من) مثلا لماهو مصداق بالحمل الشايع وقدعرفت ان دلالتها على الوحدة والكثرة تابعة لحال الطرفين.

«فان قلت:» انه على القول بخصوصية الموضوع له يكون استعمالها فى الكثير من قبيل استعمال كلى منطبق على كثيرين اومن قبيل استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد والاول ممتنع، لوضوح امتناع فرض جامع حرفى يكون نسبته الى الافراد نسبة الطبيعى الى مصاديقه، والثانى خلافى اوغير مجوز للبرهان القائم فى محله.

(قلت) ان حكاية الحروف فى الموارد التى يتوهم كلية المستعمل فيه ليست الاحكاية الواحد عن الكثير لاعن المنطبق على الكثير وكم فرق بين التعبيرين- وان شئت قلت انه من قبيل استعمال اللفظ فى المعانى الكثيرة لااستعماله فى كلى منطبق على كثيرين، وما اقيم من البرهان فى محله على الامتناع لوصح فانما هو فى الاسماء التى لاتبعية لها فى دلالتها لا كيفيتها لغيرها، لافى الحروف التى استعمالها ودلالتها وتعلقها وتحققها تبعية غير مستقلة، فيكون هذا النحو من الاستعمال فى الكثير والحكاية عنه ممالا محذور فيه بل وان كان المحكى غير متناه، بعدما عرفت من ان التكثر فى الدلالة والاستعمال تبعى لااستقلالى- وان اردت زيادة توضيح فاستوضح الامر من المثال المعروف (سرمن البصرة الى الكوفة)

فانك اذا قطعت النظر عن ورود هيئة الامر تجد دلالة الحرفين على نسبتى الا بتدائية و الانتهائية بين طبيعة السير المنقطع من الطرفين دلالة تصورية من غير تكثر فى محكيها واذا بعث الى هذا السير المحدود من الطرفين القابل للانطباق على افراد كثيرة صارت الحدود متكثرة بالتبع. وان ابيت عن ذلك فلنا ان نقول فى مثل «كل رجل فى الدار» ان الحرف مستعمل فى معنى جزئى وينحل بنظر العرف الى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بانشاء واحد الى احكام عديده .

القول فى الهيئآت

وحيث انتهى الكلام الى هنا لا بأس بصرف عنانه الى تحقيق القول فى معانى الهيئآت. والبحث عن كل واحد منها بعد ما لم يكن لها ميزان كلى. فنقول: ان من المسلمات عند اكابر القوم هو تركب القضايا، موجباتها وسوالبها ومعدولاتها، من اجزاء ثلثة، الموضوع والمحمول والنسبة، وهم يرون ان لجميعها محكيات فى الخارج، وان الالفاظ من حيث انها نقوش الخارج ومرايا الواقع، مشتملة على ما اشتمل عليه الواقع من الاجزاء الثلثه:

(هذا) ولكنك اذا تأملت حقه تجد الحمليات عارية عن النسبة كافة فى جميع المراحل، لفظية كانت او معقولة او خارجية. ومجمل القول فى ذلك انك لا تجد اثراً من النسبة فى محكى قولنا: «الانسان انسان» لامتناع جعل الربط بين الشىء ونفسه لاستلزامه جواز سلب الشىء عن نفسه وكونه غير نفسه خارجاً ليجعل بينهما الربط ويحصل الاضافة ولا فى قولنا «الانسان حيوان ناطق» اذ ليس الحد غير المحدود بل هو نفسه ،وانما يفترقان بالاجمال و التفصيل، و ليس الغرض الابيان الهوهوية لاحصول احدهما للاخر. ولا فى قولنا: «زيد موجود» لاستلزامه وقوع الماهية التى ليست فى ذاتها شيئاً طرف النسبة فى الخارج وان تكون فى قبال الوجود فى الخارج وان يكون زائداً عليها فيه. واوضح من ذلك قولنا: «الله تعالى موجود» مع انه الوجود البحت لايدانيه شوب التركيب ولا يقرب منه وهم الاثنينية ولا تحيط به الماهية والحدود. وكذلك قولنا: «زيد ممكن او شريك البارى ممتنع» اذ لو اشتملا على النسبة الخارجية لزم كون الامكان والشيئية من الامور العامة الزائدة على موضوعاتها خارجاً. ومثلها قولنا: «البياض ابيض» مما حمل فيه المشتق على مصداقه الذاتى، لامتناع توسط النسبة بين الشىء ومصداقه الحقيقى .

فالتدبر التام يقضي بخلو الخارج عن النسبة التي زعموها في هذه القضايا - وان شئت تفصيل المقام فنقول :

ان القوم قد قسموا الحملية باعتبار الاتحاد في المفهوم والماهية او الاتحاد في الوجود فقط. الى الحملي الاولى الذاتي والشايع الصناعي - وقسموا الثاني ايضاً باعتبار كون الموضوع مصداقاً حقيقياً لماهو المحمول نحو قولنا: البياض ابيض، او مصداقاً عرضيا له كحمله على الجسم الى الحمل الشايع بالذات والحمل الشايع بالعرض - فلا بدلنا من النظر الى الخارج المحكى اولا (ثم) الى الهيئات التي جعلت آلة المحكاية عنه فنقول: الحق خلو صحيفة الوجود عن النسبة والربط والاضافة في جميع هذه الموارد لبداهة امتناع دعوى النسبة في محكى الاوليات والبسائط بحسب نفس الامر فان الحدعين المحدود وتفصيل نفس حقيقته فلا يمكن فرض اضافة واقعية بينهما في وعاء تقرر الماهية - وكذا الحال في الهليات البسيطة فانه لا يعقل تحقق الاضافة بين موضوعها ومحمولها والالزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج وغيرها من المحاذير - كما انه لا يعقل في حمل الشيء على نفسه او حمله على مصداقه الذاتي، و كذلك ما يكون كمصداقه الذاتي مثل قولنا: الوجود موجود؛ او الله تعالى موجود؛ فتبين ان محكيات تلك القضايا الكثيرة خالية عن الاضافة والنسبة. هذا حال الخارج واما القضايا اللفظية والمعقولة فلا شك في كونها مطابقه للخارج فلا تحكى الا عما اشتملت عليه صحيفة الوجود بلا زيادة و لا نقصان لانه لا معنى لاشتمالها على الاضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج ومع الحكاية عن الخارج تصير كاذبة غير مطابقة للواقع ونفس الامر - فتلخص من جميع ذلك انه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج ولا في القضية المعقولة ولا في القضية اللفظية ولا المفهومة منها

«واما» الشايعات من الحملية التي لا يحمل فيها المحمول على مصداقه الذاتي مثل «زيد ابيض فالمختار فيها انها ايضاً لا تدل الا على الهو هوية - لانا ان قلنا بكون الذات مأخوذاً في المشتق فحالها حال الحمل الشايع بالذات لعدم تعقل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجاً، وان قلنا ببساطة المشتق وان الفرق بينه وبين مبدئه هو اللا بشرطية والبشرط لائية فبما ان اللابشرط لا يأبى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متحداً مع المحمول وتتحقق الهو هوية التي هي المقصود، والقضية حاكية

عنها- وكونها عرضية الحمل انما هو بالبرهان الدقيق كموجودية الماهية بالعرض.

فاذن لم يبق من الحمليات الموجبة مايتوهم اشتمالها على النسبة سوى الحمليات المؤولة مما يتخلل فيها الاداة نحو قولنا: زيد في الدار وزيد على السطح؛ وهي ليست حمليات حقيقية ولذلك تتأول بكائن او حاصل، و دلالتها لفظاً على النسبة الخارجية مما لا اشكال فيه كما ان الاضافات لها نحو تحقق في الخارج اذ هي بشهادة التبادر تحكي عن النسبة بين الاشياء بعضها مع بعض ولفظة «في» وما اشبهها تدل على نحو اضافة و حصول بينهما هذا حال الموجبات في الحمليات- فمن ذلك كله ظهر عدم صحة ماعليه بعض المحققين من ان مدلول الهيئة هو ربط العرض بموضوعه وان ذلك هو المعبر عنه بالوجود الرابط، فان فيه وجوها من الخلل لاتخفى على المتامل.

(فان قلت:) لاى شيء وضعت الهيئة في الحمليات الحقيقية الخالية عن النسبة و كذا المؤولة منها مما تشتمل على النسبة.

(قلت:) اما الاولى فالهيئة فيها وضعت للدلالة على الهوهوية التصديقية مقابل الهوهوية التصورية كما سيأتي في المركبات الناقصة و مفادها ان المحمول عين الموضوع خارجاً، كما ان الهيئة في الثانية وضعت لتدل على تحقق النسبة دلالة تصديقية؛ فهي تشتمل على التصديق لامحالة على اختلاف في المتعلق من الهوهوية او ثبوت النسبة- ومن هنا يتضح حال السوالب؛ فانها عند المحققين ليست لحمل السلب او حمل هو السلب بل لسلب الحمل و نفي الهوهوية بنحو التصديق في الحمليات غير المؤولة كقولنا: زيد ليس حجراً؛ ولسلب الحصول و نفي النسبة والكينونة تصديقاً في المؤولة منها، نحو زيد ليس في الدار وعمرو ليس له البياض فالحمليات الحقيقية السالبة لاتشتمل على النسبة مطلقا والمؤولة منها يؤخذ لفظ الدال على النسبة فيها، لايقاع السلب عليها اما الجمل الفعلية فسيأتي تحقيق حالها في مباحث المشتق

فاتضح مما ذكرنا عدم صحة امور تتسالم عليها القوم:

(الاول) ماربما يقال في توضيح الفرق بين الانشاء والاخبار من ان للثاني نسبة في الخارج والذهن وانهما تارة تتطابقان واخرى تختلفان، بخلاف الانشاء

(الثاني) ما هو المعروف الدائر بينهم من ان العلم ان كان اذعانا للنسبة

فتصديق والافتصور

(الثالث) مايقال من ان تقوم القضايا من اجزاء ثلثه: من النسبة والموضوعين

(الرابع) تفسير الصدق والكذب بتطابق النسبة وعدمه .

(تنبيه)- للحمل تقسيمات واعتبارات -(منها) تقسيمها الى التامة وغيرها و(منها) تقسيم التامة الى مايحتمل الصدق والكذب ومالايكون كذلك وسيجيء الكلام مستوفى فى هذا التقسيم «بعون الله العزيز» عند تحقيق الفرق بين الانشاء والاخبار، واما الاول فقد عرفت آنفا مفاد الهيئآت فى القسم الاول منه اعنى الجمل التامة الاخبارية التى يصح السكوت عليها وانها تدل بنحو التصديق على الهوهوية فيمالم يتخللها الاداة؛ وعلى النسبة فيما اذا تخلل الاداة بينها

اما الناقصة فلاشك فى ان حكمها حكم المفردات لا تحكى الاحكاية تصورية ، ولذا لاتتصف بالصدق والكذب ولاتحتملهما- وبعبارة اوضح ان هيئات الجمل التامة انما تحكى عن تحقق شيء اولاتحققه او كون شيء شيئاً اولا كونه، حكاية تصديقية، ولكنها فى الناقصة منها كغلام زيد تدل على نفس الربط و الاضافة لاعلى تحققها، وعلى الهوهوية بنحو التصور لاعلى ثبوتها فى الخارج- نعم تنقسم كانقسام التامة الى ان المحكى بالحكاية التصورية تارة يكون هو الهوهويه والاتحاد كجملة الموصوف والصفة مثل «زيد العالم» و لذلك يصح حملها على موصوفها بلاتخلل الاداة بان يقال: زيد عالم؛ واخرى يكون هو الانتساب والاضافة التصورية كجملة المضاف والمضاف اليه و لذلك لا يصح الحمل فيها ولاتنعقد القضية منها الا بتخلل الاداة، نحو زيد له الغلام حتى فيما اذا كانت الاضافة بيانية فتدبر .

وبذلك يظهر ضعف ما افاده بعض المحققين حيث فرق بين المركبات الناقصة والتامة بان الاولى تحكى عن النسبة الثابتة التى تعتبر قيداً مقوماً للموضوع او المحمول و(اما الثانية) فتحكى عن ايقاع النسبة فان المتكلم يرى بالوجدان الموضوع عارياً عن النسبة التى يريد اثباتها وهو بالحمل والانشاء يوقعها بين الطرفين ولهذا يكون مفاد التركيب الاول متأخراً عن الثانى تأخر الوقوع عن الايقاع .

(وفيه) ان المركبات الناقصة لاتحكى عن النسبة الثابتة الواقعية ان كان مراده من النسبة

الثابتة هي الواقعة بحسب نفس الامر كما هو الظاهر من مقابلتها لايقاع النسبة، ضرورة ان الحكاية عن الواقع امر تصديقي لا تصوري، وايضا ان المركبات التامة تحكي عن النسبة الثابتة الواقعية تارة وعن الهوهوية التصديقية اخرى ولا معنى لحكايتها عن ايقاع المتكلم نسبة ذهنية او كلامية و لذا لا ينتقل السامع الا الى الثبوت الواقعي و يكون ايقاع المتكلم مغفولا عنه الا باللحظ الثاني، هذا في الحمليات، واما الانشائيات فسيأتي حالها عن قريب (هذا) مضافاً الى ان تأخر الوقوع عن الايقاع انما هو فيما اذا كان الاول معلول الثاني وليست النسبة في الجمل الناقصة معلولة لايقاع النسبة في التامة فلا وجه للتأخر مع فقد مناطه (هذا كله) اذا كان المراد من النسبة الثابتة هي النفس الامرية واما اذا كان المراد منها هي النسبة اللفظية فلا ريب في كونها في الجملتين بايقاع المتكلم بوجه استجراري تبعاً للاخبار عن الواقع على ما هو عليه في الجمل الاخبارية المشتملة على النسبة لا كما ذكره من ان المتكلم يرى الموضوع عارياً عن النسبة فيوقعها ضرورة ان المتكلم حين التكلم لا يتوجه الى كلامه استقلالا ولا ينظر الى خلوه عن النسبة

في الانشاء والاخبار

اعلم ان الجمل الانشائيه على ضربين ضرب يستعمل في ابواب العقود والايقاعات و آخر في ابواب الامر والنهي، اما الاول فحاصل القول فيه ان هيئاتها تكون آلة لايجاد شيء من الاعتباريات التي يحتاج اليها البشر، فبعت الانشائي بهيئته آلة لايجاد مادتها اعني حقيقة البيع التي تكون من الحقائق الاسمية ذات الاضافة الى الثمن والمثمن والبايع والمشتري، والتاء فيه تدل على كون الصدور منتسباً الى المتكلم، فيكون معنى الهيئة فيه نفس الايجاد الذي هو صرف التعلق بالفاعل ومحض الاضافة بينه وبين الفعل بازاء الايجاد التكويني ولكن هيئة بعت الخبرى تحكي عن نفس هذا الايجاد كهيئة ضربت الحاكية عن الايجاد التكويني - وقس عليه سائر العقود والايقاعات. فالهيئة في المقامين معنى حرفي لا يستقل بالمفهومية و الموجودية

(نعم) يختلف المنشأ والمفاد في هذه الانشائات كاختلافه في الاخبار، اذ يتعلق القصد تارة بايجاد الهوهوية في وعاء الاعتبار نحو انت حر وانت طالق وانا ضامن، فيصير الموضوع مصداقاً للمحمول بعد تمام الكلام في وعاء الاعتبار ويترتب عليه آثاره فالاعتبار

فی امثالها بانشاء الهوهوية -(واخرى) بايجاد الاضافة والكون الرابط كما فی قوله: من رد ضالتی فله هذا الدينار المعين فينشأ الكون الرابط اعنی كون الدينار له -و(ثالثة) بانشاء ماهية ذات اضافة الی متضايفاتها كالبيع والاجارة -و (رابعة) بانشاء كون شیء علی عهدته كما فی النذر والعهد- والنظر فی جميع هذه الاقسام وان كان الی تحقق ماهو مدار الاثر الان اعتبار الهوهوية وانشائها يغاير فی عالم الاعتبار مفهوما مع اعتبار آخر غيره، من انشاء ماهية ذات اضافة او شبهها- هذا واما الضرب الثانی فتوضيح مفاد هيئآتها سيوافيك انشاء الله فی محله

فی الفاظ الاشارة واخواتها

انك اذا راجعت وجدانك و احفيت الحقيقة من موارد استعمال الالفاظ الاشارة واخواتها، تجدان مازعمه القوم من الادباء و غيرهم فی توضيح معانيها بعيد عن الصواب وغير خال عن التعسف - اذهم قائلون بان لفظة «هذا» مثلا موضوعة لنفس المشار اليه اعنی المفرد المذكر وان كان بعض تعبيراتهم ايضاً يناسب مااخترناه، وكذلك الضمائر الغائبة فانها عندهم لافراد الغائب علی اختلافها، فعليه يكون مفادها معان اسمية مستقلة

هذا ولكن التحقيق انها موضوعة لنفس الاشارة، اعنی لايجادها، اما الی الحاضر كما فی الفاظ الاشاره، اوالی الغائب كما فی بعض الضمائر- فعليه لايكون المشار اليه داخلا فی معناه رأساً بل تمام الموضوع له فيها ليس الا نفس الاشارة، واحضار المشار اليه فی ذهن السامع علی اختلاف فی المتعلق، تبعی كاحضاره باشارة الاخرس من غير ان يكون دخيلا فی الموضوع له فالاشارة الی الحاضر لاتتوقف الا علی حضور المشار اليه حقيقتاً وحكماً، كما ان الاشارة الی الغائب تحتاج الی كونه معهوداً او مذكوراً من قبل حتی يمكن الاشارة اليه- وعلی هذا فيندرج تلك الالفاظ برمتها فی باب الحروف وتنسلك فی عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهوماً ووجوداً.

والدليل عليه مضافاً الی ان العرف ببابك، انك لاتجد فرقاً فی احضار الموضوع بين الاشارة اليه بالاصبع وبين ذكر اسم الاشارة المناسب، بل ربما يقوم احدهما مقام الاخر عند عدم التمكن منه كما فی اشارة الاخرس ، فترى ان الجميع بميزان واحد، آلة لايجاد الاشارة من غير فرق بينها، غاية الامر انه يترتب عليه احضار المشار اليه فی

الذهن قهراً من دون ان يكون الوضع منحدراً عليه وقد اشار الى ما ذكرنا بعض الاجلة دام ظله (وصحة) التركيب ووقوعها مخبراً عنها فى قولنا هذا قائم و«هو قائم» واشباههما لا تثبت ما راموه، اذ لا نسلم ان المخبر عنه فى هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار بها اليه - فترى الفرق بين قولنا زيد قائم وبين هذا قائم اوهو قائم فلفظة زيد فى الاول تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما، فانها يحضران المحكوم عليه فى ذهن السامع كما فى الاشارة بالاصبع، من غير ان يكونا موضوعين له ومن دون ان يكون دلالتهما عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه.

نعم يفترق الثانى عن الثالث بالاشارة الى الحاضر والايماء الى الغائب ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول ابن مالك فى الفيته:

« بذا لمفرد مذكر اشر بذى وذه تى تا على الانثى اقتصر »

ولا يشذ عن ذلك لسان الفرس وغيرهم حيث ترى مرادفاتها فى تلك الالسنة ايضاً كذلك

القول فى الموصولات

الظاهر انها لا تفترق عن الفاظ الاشارة واخواتها فى انها موضوعة لنفس الاشارة الى المبهم المتعقب بصفة ترفع ابهامه فتفترق عما تقدم بالتفاوت فى المشار اليه كما تتفرق اسماء الاشارة (على قولهم) وحروف الاشارة (على المختار) عن ضمائر الغيبة به ايضا نعم هنا احتمال آخر ربما يصعب تصوره ولا يبعد ان يكون هو المتبادر منها عند اطلاقها وهو ان يقال: انها موضوعة لايجاد الاشارة الى مبهم يتوقع رفع ابهامه بحيث يكون عملها امرين احدهما اصل الاشارة وثانيهما افهام المشار اليه المتوقع للتوصيف فيكون معنى الذى والتى معنى مبهم مشار اليه بايجاد الاشارة اليه فتكون الموصولات متضمنة للمعنى الحرفى وهذا وان يصعب تصوره لكن بعد التصور يسهل تصديقه و يفترق عن اسماء الاشارة (هذا) فى غير من وما واى واما فيها فالظاهر انها اسماء وضعت لعناوين مبهمة والامر سهل واما ضمائر الخطاب والتكلم فليست للاشارة قطعاً متصلها ومنفصلها، بل الثانى موضوع لنفس المتكلم بهويته المعينة، كما ان الاول موضوع للمخاطب بهويته الشخصيه ولجميع هذه مرادفات فى جميع الالسنه تعطى معناها

واما حال الوضع من خصوص الموضوع له او عمومه فما كان من سنخ المعانى الحرفيه،

ومنها الاشارة فانها بالحمل الشايع مما تتحصل وتتقوم بالمشير والمشار اليه ولا يمكن تعقلها بذاتها ولا يستقل وجودها فى الخارج كما لا يمكن احضارها فى ذهن السامع كذلك، وقد عرفت انها بهذا المعنى هى الموضوع له لالفاظ الاشارة فعندئذ لا يجد الباحث ملجاء فى مقام تحقيق وضعها الا القول بخصوص الموضوع له فيها، لا متناع الجامع الحرفى اى مايكون ربطاً ومتدلياً بالحمل الصناعى بين المعانى الحرفية لا ذهناً ولا خارجاً كما تقدم

ولا تقصر الموصولات عن ذلك اذ هى على كلا المعنيين من سنخ الحروف سواء قلنا بتضمنها معنى الحرف ام لا - لكن تفترق ضمائر التكلم والخطاب عنها و عن اشباهها فى كون مفادها معان اسمية مستقلة الا انهما متحدان حكماً ، اذ المتبادر منهما هو الهوية الشخصية لا مفهوم المتكلم او المخاطب - فتحصل ان الموضوع له فى الجميع خاص بحكم التبادر

(بقى هناك شىء) - وهو انه يقف الباحث عند تتبع كلمات القوم على كلمة دارجة بينهم وهى ان المعانى الحرفية آلات لملاحظة الغير وانها مغفول عنها فى الذهن، ويترتب عليه امتناع وقوعها مخبراً عنها وبها، وعلى ذلك بنوا انكار الواجب المشروط و مفهوم الشرط لامتناع تقييد معنى الهيئة وارجعوا القيود كلها الى المادة - هذا وفى المبنى و ما رتب عليه نظر بل الدليل قائم على بطلانهما

(اما) الاول فلانك تجدان الغرض الاقصى فى الجمل والقضايا ليس الا افهام المعانى الحرفية فكيف تكون مغفولا عنها - اذ مقصود المتكلم فى افق نفسه فى تركيب القضايا اما افادة الهوهوية بين الموضوع والمحمول او الانتساب و الكون الرابط بين المعانى الاسمية على تفصيل قد عرفت من ان المقصد الاسى فى مثل «زيد موجود» هو بيان الهوهوية لا افهام زيد ولا تفهيم موجود وقس عليه مثل «زيد فى الدار» - و عليه فهى متوجه اليها البتة كالاسماء لكن لما كانت معانيها غير مستقلات فى التعقل والوجود يكون افهاما تبعياً لا استقلالياً - وكم فرق بين كون شىء مغفولا عنه ومرآة للحاظ غيره وبين تبعية شىء لشىء فى التعقل والتحقق

(اما) الثانى فيرد عليه بعد ابطال اصله؛ ان المراد من عدم وقوعها مخبراً عنها وبها؛ ان كان عدم وقوعها كذلك على وزان الاسماء، فمسلم ولكن الاخبار عنها وبها لا ينحصر فى ذلك - وان كان المراد عدم الاخبار عنها وبها بقول مطلق كالعدم المحض و المجهول المطلق

حيث لايتوجه اليهما القصد ولايتعلق بهما الغرض ، فهو قول كاذب بشهادة الوجدان و ضرورة العقل بامكان الخبر بهاوعنها في التراكيب الكلامية تبعاً لاسمائها وليس الغرض من قولنا: ضربت زيداً يوم الجمعه في السوق، الافهام حدوث الضرب منا،في مكان كذا ووقت كذا. فهذه القيود قيود للمعنى الحرفي وهو النسبة الكلامية كما هو ظاهر.

الامر الخامس عرف المجاز غير واحد من الادباء بانه استعمال اللفظ في غير ماوضع له بعلاقة معتبره وقرينة معاندة وشذعنهم السكاكي في قسم واحد من اقسامه، وهو الاستعارة وراى ان ذلك حقيقة لغوية وان التصرف انما هو في امر عقلي وهو جعل ما ليس بفرد فرداً- واستدل عليه بانه لولاه لماصح التعجب في قوله:

«قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس»

ولما كان للنهي عن التعجب مورداً في قول الشاعر:

لاتعجبوا من بلى غلالته قدزر ازراره على القمر

وماربما يقال في رده، من ان التعجب والنهي عنه مبنيان على نسيان التشبيه قضاء لحق المبالغة، مردود بانه لولاالادعاء لماكان لنسيان التشبيه معنى،ولايقضي حق المبالغة بل الادعاء هو الذي يصحح نسيانه ويودي به الغرض من المبالغة.

فهذا القول يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له،لوضوح ان استعمال اللفظ في المصداق الحقيقي للموضوع له بخصوصه مجاز فكيف بالفرد الادعائي فماذهب اليه من ان الادعاء المزبور يجعله حقيقة لغوية غير تام- و يرد عليه مضافاً الى ما ذكر،انه وان كان اقرب من قول المشهور الى الذوق السليم؛ الا انه لايتم في الاعلام الشخصية مثل «حاتم» و«مارد» الا بتأويل بارد

ثم انك قدعرفت ان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة اللابشرط المعراة عن كل قيد في مصاديقها الواقعية مجاز فضلا عماجعل مصداقاً بالادعاء ولاينتقض هذا بمثل زيد انسان اذ المحمول مستعمل في الماهية المطلقة لافي الفرد الخاص والهيئة الحملية تفيد الاتحاد والهو هوية

(ثم) اني ارى خلاف الانصاف ان ارتضى رايا في هذا المقام غير ماوقفت على تحقيقه من العلامة ابي المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (قدس الله سره) في وقايته واستفدت

منه شفاها.

وملخص ما افاده ان اللفظ فی عامة المجازات استعارة کانت او مجازاً مرسلا، مفرداً کانت او مرکباً، کنایة کانت او غیرها، لم یستعمل الا فیما وضع له ـ غایة الامر ما هو المراد استعمالا غیر ما هو مراد جداً، وان شئت قلت انه لتطبیق ما هو الموضوع له علی غیره اما بادعاء کونه مصداقاً له کما فی الکلیات او کونه عینه کما فی الاعلام ـ والفرق بین المذهبین مضافاً الی ما عرفت من ان المستعمل فیه بالارادة الاستعمالیة، هو نفس الموضوع له علی رای شیخنا (قده) وان کان الجد علی خلافه، دون ما ذهب الیه السکاکی فان المتعلق للارادة عنده استعمالیة کانت او جدیة شیء واحد، ان الادعاء علی المذهب الاخیر وقع قبل الاطلاق ثم اطلق اللفظ علی المصداق الادعائی، ولکن علی ما رآه شیخنا وقع بعد استعمال اللفظ حین تطبیق الطبیعة الموضوع لها علی المصداق.

و بالجملة ان حقیقة المجاز لیست الا تبادل المعانی والتلاعب بها لا باستعارة الالفاظ وتبادلها وانما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهیم الی ما لا یسعه وضع الفاظها ولا یشمله نفس تلک المفاهیم ابتداء ولکن بعد ادعاء کون هذا منه تشمله حکماً، مثلا: فی قوله تعالی «ان هذا الا ملک کریم» لیس حسن المجاز المستعمل فیه من جهة اعارة لفظ الملک خلوا عن معناه لوجود یوسف وجعلهما متحدین فی الاسم، بل لان الملک استعمل فی الماهیة المعهودة من الروحانیین واطلق اللفظ علیها و استعمل فیها وادعی انطباقها علی المصداق الادعائی ـ وقس علیه قولنا: رایت اسداً وحاتماً، فان لفظی الحاتم والاسد استعملا فی معناهما ولکن ادعی ان زیداً هو الحاتم او الاسد

ثم لا یخفی علیک ان ما اختاره (قدس سره) لا ینحصر بالاستعارة بل المجاز المرسل وهو ما تکون العلاقة فیه غیر التشبیه من سایر العلاقات، ایضاً من هذا الباب، اعنی ان اللفظ فیه ایضاً لم یستعمل الا فیما وضع له وجعل طریقاً الی الجد بدعوی من الدعاوی ـ فاطلاق العین علی الربیئة لیس الا بادعاء کونه عینا باصرة بتمام وجوده لکمال مراقبته واعمال ما هو اثر خاص له الا بعلاقة الجزئیة والکلیة، وقس علیه اطلاق المیت علی المشرف للموت بدعوی کونه میتاً واطلاق القریة علی اهلها بتخیل انها قابلة للسئوال، او ان القضیة بمثابة من الشهرة حتی یجیب عنها القریة والعیر کما فی قول الفرزدق: «هذا الذی

تعرف البطحاء و طائفة، القصيدة ».

وجعل هذا واشباهه من المجاز بالحذف يوجب انحطاطه من ذروة البلاغة الى حضيض الابتذال- وتجد تحقيق الحال فى المجاز المركب مما ذكرنا ايضاً، فانك اذا قلت للمتردد «اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى» وعلمت ان مفرداتها لم تستعمل الا فى معانيها الحقيقية وانه ليس للمركب وضع عليحدة، ليكون اجزائه بمنزلة حروف الهيجا فى المفردات ليستعمل فى معنى لم يوضع له، تعرف انك لم تتفوه بهذا الكلام الا بعد ادعاء ذوقك ان هذا الرجل المتردد المتحير شخص متمثل كذلك وان حاله وامره يتجلى فى هذا المثل كانه هو .

هذه قضاء الوجدان و شهادة الذوق السليم بل ما ذكرنا فى المركبات من اقوى الشواهد على المدعى، وبه يحفظ لطائف الكلام و جمال الاقوال فى الخطب والاشعار و بذلك يستغنى عن كثير من المباحث الطفيفة الفائدة مثل ان المجاز هل يحتاج الى الرخصة من الواضع اولا و(ان وضع العلائق شخصى او نوعى)، لما قد عرفت من ان الاستعمال فى جميع المجازات ليس الا فى الموضوع له، وان كان صحة الادعاء وحسن وقوعه امراً مربوطاً بالذوق السليم .

فى استعمال اللفظ فى اللفظ

(اعلم) ان له اقساماً «اولها» اطلاق اللفظ وارادة شخصه، والتحقيق انه من باب ايجاد صورة الموضوع فى ذهن السامع لينتقل منه الى نفس الموضوع ، لا من باب كون اللفظ دالا على نفسه ولا مستعملا فى نفسه -وذلك لان الحروف المتصرمة اذا صدرت عن المتكلم وتمت الكلمة وخلصت عن مقاطع فمه؛ يحصل منها صورة فى ذهن السامع من قرع الهواء وتموجه فى ناحية الصماخ حتى يمر، عن الحس المشترك والخيال ويصل الى النفس؛ و ليس الموجود فيها عين الموجود فى عالم الخارج عيناً وشخصاً والا انقلب الذهن خارجاً و(ح) اذا حمل عليه مايكون من خواص هذا اللفظ فى الخارج وقام قرينة عليه يتوجه ذهنه من الصورة المتصورة الى اللفظ الصادر اولا- والحاصل ان ذاك الموجود المتصرم يوجد فى نفس السامع مايصير حاكياً عنه فى الان المأخر، لا كحكاية اللفظ من معناه، اذا الصورة الذهنية للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ.

وان شئت قلت: ان الانتقال فيه كالحركة الانعطافية اذ ينتقل فيه من اللفظ الى صورة اللفظ الموجودة فی النفس ومنها الی اللفظ الخارجی و هذا بخلاف الدلالة والاستعمال لانه ينتقل فيهما من اللفظ الی صورته ومنها الی المعنی . نعم لا مشاحة فی اطلاق الدلالة علی الاول ایضاً بجعل اللفظ دالا بواسطة ایجاد کاشفه. ومدلولا فی الان المتأخر لانکشافه به واما جعله من قبیل الدلالة الوضعیة بالمعنی المصطلح فغیر معقول لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، والتعدد الاعتباری لایجدی، اذ عنوان الصادریة وماقاربها امر منتزع بعد صدور اللفظ فکیف یکون امراً مصححاً للاستعمال الواقع قبله

اضف الی ذلك انه یستلزم الجمع بین اللحاظین المختلفین فی شیء واحد، ضرورة ان اللفظ عند الاستعمال لایلاحظ الا آلیا، والمعنی المراد لایقصد الا استقلالیاً، وهو لازم کونه دالا ومدلولا. واما حمل ذلك علی القاء الموضوع فی ذهن السامع فهو افسد؛ اذ الموضوع للحکم لیس الا الهویة الخارجیة ولاتنال النفس متن الاعیان ولایمکن القائها فی ذهن السامع

(ومنها:) اطلاقه وارادة مثله، بان لایکون الحکم لخصوص ما تکلم به و اوجده متصرماً بل لشیء آخر مثله واقع فی کلامه او کلام الغیر. (والحق) انه من قبیل الاستعمال والدلالة، لا القاء الموضوع بنفسه لماعرفت من امتناع احضار الخارج فی اوح النفس بذاته، مضافاً الی ان الحکم لیس للفظ الصادر منه فعندئذ لابأس بجعله من قبیل استعماله فی مماثله ویکون دلالته علیه کدلالة اللفظ علی معناه وان کان یفترق عنه بکون الاستعمال هنا فی غیر ما وضع له. والحاصل ان اللفظ یجعل وسیلة و آلة للحاظ مماثله وتصوره بالعرض بواسطة الصورة الذهنیة الحاصلة بایجاده، والانتقال منها الی المماثل هنا کالانتقال منها الی المعنی بالسرعة الارتکازیة

(نعم) ربما یتعلق الغرض باثبات الحکم للصورة الحاصلة فی الذهن من دون تجاوز منها الی شیء آخر فیقال: زید الحاصل فی ذهنك بهذا اللفظ معلومك بالذات، ففی مثله یتحقق الموضوع بایجاده: فالاستعمال هنا ایجادی لا للمعنی بل لصورة اللفظ بخلاف مامر فی باب الحروف فتدبر جیداً

(ومنها:) اطلاقه وارادة نوعه وصنفه فربما یقال بکونه من قبیل القاء الموضوع بنفسه

ايضاً، نظراً الى ان السامع بعد سماعه يغفل عن التشخصات الزمانية والمكانية وغيرهما فيكون من باب ايجاد الكلي وايداعه في نفسه بذاته، ولو قيد بدال آخر لفهم الصنف منه كان من القاء الصنف .

وانت خبير بان كون شيء فرداً او كلياً تابع لواقعه، ولا تناله يد الاعتبار، والفرد الحقيقي لا يصير كلياً ولو اغمض عن عوارضه الف مرة؛ واثر كل منهما من امتناع الصدق على كثيرين وعدمه تابع لنفس الامر .

وبالجملة ان الصورة الحاصلة في ذهنه جزئي حقيقي وهي المعلومة بالذات، ولها عوارض وتشخصات لا تسلب عنها بالغفلة فلا تصير في نفس الامر كلياً- نعم لو كان المراد من كليتها ان المخاطب بما انه غافل عن الخصوصيات يفهم من هذه الصورة المعلومة بالذات؛ نفس الطبيعة بالعرض وينتقل اليها في المرة الثانية فهو حق لا غبار عليه، ولكن جعل ذلك من باب الالقاء امر غريب، اذ لا يشذ ذلك عن الاستعمال والدلالة، ولا مانع من ان يقال: ان اللفظ في قولنا ضرب فعل ماض حاك ودال على نوعه او صنفه، اذ ليست الدلالة والحكاية الا كون الشيء يفهم منه المعنى ويكون اللفظ الصادر آلة لايجاد الصورة في الذهن و وسيلة لانتقال المخاطب منه الى المراد اعني طبيعة اللفظ .

(فان قلت) يلزم من استعمال اللفظ في نوعه اتحاد الدال والمدلول لان اللفظ المستعمل في نوعه اما ان يكون طبيعي اللفظ او شخصه وعلى الاول يلزم الاتحاد وهو واضح و على الثاني يلزم ذلك فيما اذا كان الحكم شاملا لموضوع القضية الملفوظة مضافا الى تباين الشخص مع الطبيعي لانه مركب منه ومن التشخص والمركب من المباين مباين فعلى فرض الامكان لا يصح الاستعمال للمباينة (قلت) ما ذكرت مردود اصله وباطل فرعه، لان اللفظ المستعمل انما هو شخصه لا طبيعته فيكون الشخص هو الدال، واما المدلول فليس الا نفس الكلي بما هو هو وبما انه لا يدل على الافراد والخصوصيات التي ربما ينطبق عليها، فارتفع اتحاد الدال والمدلول- وكون الكلي منطبقاً على فرد كما مثله (قدس سره) لا يلزم ان يكون ذلك الفرد جزء لمدلول ذلك الكلي حتى يلزم الاتحاد فيما اذا كانت القضية شاملة لموضوع القضية اذ الدال هو الشخص والمدلول هو الطبيعي وشموله له لا يوجب كونه جزء المدلول بل هي الطبيعة المرسلة الخالية عن التكثر- وتخيل كون المباينة من موانع

الاستعمال؛ غرابة بعد غرابة، اذ صحة الاستعمال تدور مدار المناسبة باى وجه حصلت - وبذلك يتضح ان اطلاق المجاز على هذه الاستعمالات ليس على وزان سائر المجازات على كلا القولين فى تحقيق المجاز، اذ لا ادعاء ولا تاول هنا ولا اختلاف بين الارادتين بل المناسبة بين اللفظ ونوعه ومثله وصنفه اوجب احضار المستعمل فيه، كما انه لو كان المدار فى المجاز هو المناسبات والعلائق الذوقية الطبيعية كما هو آخر الرأى بين مشاهير القوم لايكون المقام من المجاز المشهور الدائر الرائج بينهم، لان العلاقة هنا هى المناسبة الصورية وهى مع وجودها غير منظورة للمستعمل قطعاً بل لاتخطر بباله قط

الامر السادس التحقيق ان الالفاظ موضوعة للمعانى الواقعية تعلقت بها الارادة اولا، ولادخل لها فيها لاشطرا ولاشرطا، ويتضح حالها ببيان امرين :

(الاول) ما اسمعناك فى صدر الكتاب، من ان حقيقة الوضع ليس الا تعيين اللفظ فى مقابل المعنى من دون حصول علاقة تكوينية- وماربما يقال من التعهد والالتزام فى تفسيره، فهو تفسير له بالاثار والنتائج وقد تقدم الكلام فيه- فبطل مايؤيد به القول الشاذ المخالف للتحقيق من ان الوضع فى الالفاظ وضع حيثى؛ بمعنى انه لايجعل اللفظ فى مقابل المعنى الا بحيث لو اطلقه الواضع اوغيره لكان مريداً المعناه، وذلك لما ترى من بنائه على القول المردود فى باب الوضع من حديث التعهد والالتزام فى تفسير معنى الوضع

«الثانى» قد قام البرهان فى محله على ان الافعال الصادرة من ذوى العقول والشعور معللة باغراض وغايات حتى فيما يراه العرف عبثاً ولغواً، كيف والعلة الغائية واقعة فى سلسلة العلل وتعد علة لفاعلية الفاعل وانكانت تتأخر بوجودها العينى لكنها مؤثرة فى تحريك الفاعل بوجودها الذهنى و(ح) فالمعلول بما انه رشحة من رشحات العلة، اومظهر ناقص لها، ولا استقلال له الا مما اكتسبه من جانب علته فهو لا محالة يتضيق بضيقها ولايمكن له ان يكون اوسع منها، لكن لاعلى نحو التقييد بل تضيقاً ذاتياً تابعاً لاستعداده، فاذن يقع الكلام فى ان الغاية لفعل الواضع التى هى اظهار المرادات واعلان المقاصد، هل توجب تضيقاً فى المعنى الموضوع له ليكون الوضع للمعنى المراد، من جهة ان الوضع لذات المعنى على اطلاقه بعد كون الداعى منحصراً فى افادة المراد لغو، اولا توجب ذلك- التحقيق ان الغاية للوضع شىء آخر غير ماتصوروه، فان الغرض منه افادة ذوات المرادات

لابماهی کذلك بل بماهی نفس الحقائق، فان المتکلم انمایرید افادة نفس المعانی الواقعیة لابماهی مرادة-علی ان کونها مرادة انمایکون عندالاستعمال اومن مقدماته التی لاترتبط بالوضع، بل کونها مرادة مغفول عنه للمتکلم والسامع

اضف الیه لوسلمنا کون الغایة هی افادة المرادات لکن کون شیء واقعاً فی سلسلة العلل الفاعلیة یقتضی حصوله عندحصول الوضع والمواضعة بین اللفظ والمعنی واماأخذه فی المعنی الموضوع له فلا .

واعجب منه ماستدل به علیه، من انه لولم توضع للمراد منها لزم اللغویة. اذذلك انمایلزم لولم یترتب علی وضعه لذات المعنی اثر اصلا واماإذا ترتب الاثر علیه ولو علی نوع منه- وهوما اذاکان المعنی متعلقاً للارادة- فلاتلزم اللغویة کماهو ظاهر؛ وسیوافیك ان جعل الحکم علی الطبیعة یخالف فی کثیر من الاحکام، لجعله علی الانواع والاصناف والافراد. و منها هذا المقام

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بکو نها موضوعة للمرادة من المعا نی یتصور علی و جوه .

(منها) اخذ الارادة بالحمل الاولی جزء للموضوع له، وهومالایلتزم به ذومسکة «ومنها» ان تکون موضوعة لماهو بالحمل الشایع مراد ومقصود بالذات، اعنی الصورة القائمة بالنفس قیاماً صدوریاً اوحلولیا، اذالارادة کالعلم انماتکون من شئون النفس و هی لاتنال الخارج عن حیطتها، فلاتنال من الخارج الاصورة ذهنیة. کمان شئونها کالارادة لاتتعلق الابالصورة المتقومة بالنفس (فح) ماهوالمراد بالذات ای وقع متعلقاً للارادة فی افق النفس لیس الاالصورة العلمیة الحاکیة عن الخارج وبذلك تصیرهی مرادة بالذات والخارج مراداً بالعرض فهوالمراد بوجه والمطلوب فی المرتبة الثانیة لفناء الصورة فیه و آلیتها له- وعلیه لووضعت الالفاظ للمراد بالذات لماصح الحمل ولم تنطبق علی الخارج ولومع التجرید؛ مضافاً الی لزوم کون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فی جمیع الاوضاع «ومنها» کونها موضوعة للمراد بالعرض فیرد علیه مضافاً الی خصوصیة الموضوع له، عدم صحة الحمل الابالتجرید مع بداهة صحته بدونه .

وهناك قسم آخر وان شئت فسمه رابع الاقسام وهو ان یکون الوضع للمعنی

المراد علی نحو الحینیة الممکنه لاعلی نحو المشروطة العامة لیکون الوصف من قیودها وعناوینها؛ وقدعرفت مایمکن الاستدلال به علیه من حدیث الغایة والغرض کما عرفت دفعه ایضاً

والی ذلك یمکن صرف کلام العلمین من کون الوضع لذات المراد بلاتقییدوان کان بعیداً عن مساق کلامهما- وابعد منه توجیه المحقق الخراسانی من صرف کلامهما الی الدلالة التصدیقیة وکونها مرادة للافظها تابعة لارادته، تبعیة مقام الاثبات للثبوت، اذعبارة العلامة فی «جوهر النضید» التی نقلهاعن استاذه وشیخه المحقق الطوسی صریح فی الدلالة الوضعیة، علی ان هذاالتوجیه توجیه مبتذل لایناسب مقامهما الشامخ- بل لیس صحیحاً فی نفسه لان نسبة المتکلم الی انه اراد معنی تلك الالفاظ تتوقف علی امر آخر لایکفی فیه مجرد وضع الالفاظ للمرادات بل لابدمن ضم قاعدة عقلائیة من اصالة تطابق الجد والاستعمال

الامر السابع قدوقع الکلام فی انه هل لمجموع الجمل من المادة والهیئة وضع اولا- ومجمل القول فیه هوان اللغات الحیة والالسنة العالمیة الراقیة بین ابناء البشر کلها کافلة لافادة الاغراض، و طرح المعانی فی قالب الالفاظ، تصدیقیة کانت او تصوریة وان کان الاول اکثر اهتماماً به واعلی درجة فی سلسلة المقاصد التی یقصدافهامها- ومن البعید غایته بل من الممتنع عادة عدم وضع لفظ للمعانی التصدیقیة فی هذه اللغات الوسیعة- ونحن قدتصفحنا فلم نجد مایدل علی المعانی التصدیقیة فی کلام العرب سوی الهیئات المزدوجة مع المواد، وقدتقدم ان الحملیة منهاتدل علی الهوهویة التصدیقیة، کماان المؤولة، المتخلل فیهاالادات تدل علی النسب التصدیقیة- و مفردات القسمین دالة علی معانیها التصوریة بالبراهین التی مضت (وعلیه) فلم یبق لهذا النزاع معنی صحیح بعدتعیین مفادالهیئات والمواد- اللهم الاان یقال ان الکلام هنا فی ان الدال علی المعانی التصدیقیة هل هوالهیئات اومجموع الجملة فالمشهور علی الاول وشرذمة علی الثانی

وکیفکان فمار بما یقال من ان مراد القائل من الوضع للمجموع هووضع جدیدله من غیر افادة شیء واضح الفساد لایلیق ان ینسب الی ذی فضل.

واظن ان تحریر النزاع بماذکرنا من ان وجود معان تصدیقیة محتاجة الی دوال

لفظية متسالم عليه بينهم، وان الخلاف في ان تلك الدوال هي الهيئات او المجموع ؛ اولى و احسن .

ثم ان هناك احتمالا آخر وهو كون المجموع موضوعاً لافادة ماتفيده الهيئة على سبيل الترادف وعلى كل حال يرد على الوضع للمجموع مانقل عن «ابن مالك» في «شرح المفصل» من ان المركبات لو كان لها وضع لما كان لنا ان نتكلم بكلام لم نسبق اليه، اذا المركب الذي احدثناه لم يسبق اليه احد وهذا المؤلف لم يكن موجوداً عند الواضع فكيف وضعه الواضع (انتهى كلامه) وهو كلام متين صدر عن اديب بارع- وتوضيحه: ان الجمل الاسمية وان كانت تشترك في الهيئة ولكنها مختلفة بحسب المادة والوضع النوعي انما يتصور في الهيئات فقط، لوحدتها النوعية لا بالنسبة الى المجموع منها ومن المواد، لعدم حصر المواد وتنوعها جدا مثل قيام زيد وقعود عمرو؛ وهلم جرا، وليس هناك جامع واحد وعنوان نوعي تجتمع المواد تحته كي يشار به اليها كما يوجد في الهيئآت ،فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالزام بوضع كل جملة جملة وضعاً شخصياً ، وهو مع امتناعه عادة يستلزم القول بان الجمل التي احدثها المتكلم من المواد المختلفة غير موضوعة - وبذلك يظهر النظر في كلام «بعض الاعيان» من المحشين حيث جعل محل النزاع ماهو بديهي البطلان وحمل كلام «ابن مالك» عليه، قائلا انه لايخفى على مثله ان الوضع هنا نوعي لاشخصي فراجع وتامل

تكميل - ان احتمال كون الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية بماهي كذلك مما يبعد عن ساحة كل من انتسب بالفضل اذ الحق الواضح انها بمفرداتها ومركباتها موضوعة للمعاني الواقعية النفس الامرية ، لان هيئات الحملية في الجمل الخبرية وضعت للهوهوية الواقعية والمؤولة منها للاكوان الرابطة النفس الامرية ، واوضح منها الاعلام الشخصية والجنسية من الاسماء خصوصاً على رأي الجمهور في الاولى وكذلك مايليها من المبهمات والمعاني الحرفية مما يفيد الخصوصيات الواقعة في الخارج

(وما اختاره) «صاحب الفصول» من كون الجمل الخبرية موضوعة للنسب الذهنية من حيث كشفها عن الواقع ، تكلف وتعسف، اذ المتبادر من الالفاظ انما هو نفس الحقائق الواقعية ، ليس الا ،والصور الذهنية الحاصلة للمتكلم والمخاطب في بعض المقامات مغفول

عنها ، على ان الغرض من الوضع هو افهام الواقعيات والحقائق التكوينية في الغالب فلا معنى لجعلها لغيرها ؛ من الصور الذهنية - وتوقف انفهام الخارج على التصور غير كون الموضوع له هو المتصور ، وكان الخلط انما وقع في ذلك

ولعل الذي دعا هذا القائل ومن وافقه على مقالته الى هذا القول هو تخيل انه لو كانت الجمل موضوعة للنسب الواقعية لما كان لها معنى في الاخبار الكاذبة، لانتفاء النسب الخارجية هناك

ولكنهم غفلوا عن شيء وهو ان هذا الاشكال مشترك الورود على القولين فانها لو كانت موضوعة للنسب الذهنية الكاشفة توجه الاشكال ايضاً لانه لا معنى للكشف من دون مكشوف خارجي فان الكشف والايضاح اشبه شيء بالتضايف و«المتضايفان متكافئان قوة وفعلا» والاخبار الكاذبة لا تحقق لنسبتها في وعاء العين حتى تكشف عنها الصور الذهنية - والقول بان المراد من الكاشف ماهو كذلك بالقوة وماله صلاحية له ، رجوع عن المبنى والتزام بكونها موضوعة للصور الذهنية بماهي هي، اذ شأنية الكشف ثابتة لها، مطلقا وهو واضح الفساد

وحل العقدة انه ليس الاستعمال الا جعل اللفظ وسيلة لانتقال ذهن السامع الى المعنى الخارجي انتقالا بالعرض لا بالذات ، وفي هذا الانتقال بالعرض لا يلزم ان يكون المعنى محققاً - وان شئت قلت. ان الاستعمال وان كان طلب عمل اللفظ في المعنى الا ان مرجعه الى ارائة المعنى للمخاطب وانتقاله من سماعه اليه وهذا يشترك فيه الاخبار الصادقة والكاذبة ولا يلزم ان يكون للمنتقل اليه وجود في الخارج بل يتوقف على مجرد تصوره والظاهر انه قد غره ظاهر لفظ الاستعمال ، مع انك خبير بانه يصح اطلاقه حتى في الموارد التي ليست معانيها متحققة في الخارج كما في قولنا «شريك الباري ممتنع» و« المجهول المطلق لا يخبر عنه» والاستعمال في الجميع بوزان واحد ، والمخبر عن امتناعه انما هو شريك الباري الواقعي لا الذهني، فقد استعمل هنا لفظ شريك الباري في معناه الواقعي مع انه لا وجود له في الخارج

الامر الثامن في العلائم التي يمتاز بها المعنى الحقيقي من غيره وليس الكلام مقصورا في تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي في موارد الاستعمال مع العلم بمراد المتكلم والشك فيهما حتى يقال ان اللفظ في المجاز مستعمل في معناه الحقيقي فالسامع اذا استقر

ذهنه في المعنى المراد ولم يتجاوز منه الى غيره حكم بانه حقيقة، وان تجاوز الى غيره حكم بان ذلك الغير مجاز كما قيل، بل من تلك العلائم اوغالبها تعرف المعنى الحقيقي واولم يكن استعمال اولم نكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي اوالمجازي

فلو شككنا في كون الماء موضوعاً للجسم السيال المعهود يكون التبادر طريقاً الى اثباته، استعمل اولا ، بل ربما يدور امر الاستعمال بين الحقيقة والغلط لا المجاز - كما ان تعبير هم بعلائم الوضع ليس بسديد ، اذ الرابطة الاعتبارية كما تحصل بالوضع وقد تحصل بكثرة الاستعمال حتى يصير حقيقة، وقد عرفت ان الوضع التعيني ليس بوضع (وتوهم) قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى (فان قلت:) ان الوضع بمعناه المصدري وان كان مفقوداً هنا ؛ الا انه بمعنى اسم المصدر ونتيجته موجود فيه -(قلت) : المصدر واسمه واحدان بالحقيقة ، مختلفان بالاعتبار بانتسابه الى الفاعل وعدمه ؛ فلا يعقل وجود واحد منهما في نفس الامر مع فقدان الاخر.

ومن علائم ذلك الربط المعهود « التبادر» - و المراد منه ظهور المعنى من اللفظ بنفسه من غير قرينة ، لاسرعة حصول المعنى في الذهن بالنسبة الى معنى آخر، اوسبقه عليه واورد عليه الدور المعروف من ان التبادر موقوف على العلم بالوضع فلو توقف ذلك عليه لدار، واجاب عنه بعض المحققين بانه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصاً والتغاير بين العلم الشخصي الحاصل من التبادر وبين العلم الشخصي الذي يتوقف التبادر عليه واضح وان قلنا بان مايتوقف عليه التبادر هو العلم التفصيلي ايضاً - ولكنه من عجائب الكلام اذ لا يتصور الانكشاف بعد الانكشاف الا بتعدد متعلق العلم خارجاً او بتخلل الذهول والنسيان عند وحدته ، وكلاهما مفقودان في محل الكلام .

والحاصل انه لا يعقل الكشف التفصيلي في حال واحد عن شيء مرتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا ،لا يعقل كون التبادر موجباً لحصول مصداق آخر له مع توحد الحال - نعم لامانع من تكرر الصورة الذهنية بماهو معلوم بالذات؛ولكن لا يعقل الكشف عن المعلوم بالعرض مكرراً - هذا ولكن الحق في دفع الاشكال ماعن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من ان العلم التفصيلي بان معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية، موقوف على التبادر وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقي المحتاج الى تصور

الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مباديه وعلله كعلم الاطفال بمعاني الالفاظ ومفاد اللغات .

«ثم» انه لااشكال في اشتراط كاشفية التبادر بكونه مستنداً الى حاق اللفظ ، لا الى القرينة، ولكنه هل لنا طريق مضبوط الى اثباته من الاطراد وغيره بان يقال ان التبادر من اللفظ مطرداً دليل على كونه مستنداً الى الوضع - الظاهر عدمه، لان كون الاطراد فقط موجباً للعلم بذلك ممنوع وخروج عن البحث ،وتوهم كونه طريقاً عقلائياً مع عدم حصول العلم منه واضح الفساد - اذلم يثبت لنا من العقلاء التمسك به ولو عند احتمال كون الانفهام مستنداً الى قرينة عامة بين اهل التخاطب ، كما ان اصالة عدم القرينة انما يحتج به العقلاء لاثبات المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز لاعلى تعيين واحد منهما بعد العلم بالمراد .

ومن تلك العلائم صحة الحمل والسلب،والظاهر ان المراد بهما صحتهما عند نفسه لاعند غيره اذ الثاني يرجع الى تنصيص اهل اللغة واللسان ،لان العلم (ح) بصحة الحمل و كونه حملا اولياً او شايعاً بالذات ، لايحصل الا بتصريح الغير فيرجع الى تنصيصهم - واما صحة عند نفسه فالتحقيق ان الاستكشاف و استعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصور الموضوع ، السابق على الحمل وسلبه ، فيكون اسناده الى الحمل اوسلبه في غير محله ، توضيح ذلك : ان الحاكم المستعلم بحماه لابد ان يتصور الموضوع اولا بماله من المعنى الارتكازي حتى يجده متحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ؛ ثم يحمل المحمول المتصور على الموضوع المعلوم حملا اولياً ولولا ذلك لماكان لحكمه وزن ولاقيمة ، وعندئذ اذا وجده في عالم التصور متحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ، ولم يبق لتاثير صحة الحمل في رفع الستر مجال واما الحمل الشايع فلايكون علامة الا اذا كان شايعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقي كمافي قولنا البياض ابيض ، لا عرضياً (وح) ان كان المستعلم مردداً في كون الحمل ذاتياً اوعرضياً لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل ؛ وان كان عالماً بكونه حملا ذاتياً ؛ وانه من قبيل حمل الكلي على بعض مصاديقه الحقيقية ؛ فقد علم المعنى

قبل الحمل، اذ العلم بکونه مصداقا حقیقیا ذاتیاً مستلزم للعلم بکونه موضوعاً للطبیعة المطلقة؛ و القول بان التبادر مغفول عنه غیر مسموع، کالقول بان صحة الحمل و السلب الارتکازیین موجبة للحمل التفصیلی کما مر نظیره فی التبادر، وذلك لان الباحث المستعلم للوضع لایتصور له الغفلة عن ضالته المنشودة؛ ابداولو قبل الوصول الی الحمل وسلبه، ومما ذکرنا یعلم حال صحة السلب فی جعله دلیلا علی المجازیة لان العلم بصحته یتوقف علی العلم بتغایر الطرفین مفهوماً او مصداقاً فی عالم التصور ومعه لاحاجة الی سلب الحمل

وهناك تفصیل یترائی من بعض الکلمات بین الحمل المتداول بین اللغویین کما فی قولهم «ان الغیث هو المطر» فیصح فیه، و بین الحمل الاولی الدائر بین اهل الفن من حمل الذاتیات علی الذات کما فی قولنا «الانسان حیوان ناطق» فلایمکن استکشاف الوضع بصحته، لان الحد مفهوم مرکب مفصل ویمتنع ان یکون مفهوم الانسان لان مفهوم کل مفرد بسیط مجمل.

وفیه انا نقول بان الغرض من الحمل لیس اثبات وضع اللفظ لذلك المفصل بل لماهیة بسیطة یکون هذا المفصل حداً لها، بحیث اذا انحلت رجعت الیه، (و با لجمله) هذا المبین حاك عن الذات البسیط المجمل والشك فی وضع اللفظ لذاك المجمل دون الاول المفصل - وربما یعلل کاشفیة صحة الحمل عن الوضع و صحة السلب عن عدمه بان الوجود اللفظی نحو وجود للمعنی ومن مراتبِ وجوده واللفظ لماکان فانیاً فیه صار نحو تحقق له وبذلك تتنافر الطباع عن سلبه عنه ویراه بمنزلة سلب الشیء عن نفسه وبذلك ایضاً خرج عن مشابهة ما تتنافر عن سلبه عنه من اللفظ الذی لم یوضع له

قلت الظاهر ان ماهو العلامة انما هو صحة سلب اللفظ وعدمها بماله من المعنی لابما هو لفظ، والا فنفس اللفظ بماهو حروف تصح سلبها عن معناها، وماذیل به کلامه من حدیث التنافر اقوی شاهد علیه، اذما تتنافر الطباع عنه هو اللفظ بماهو مرآت المعنی لابما هو صورة وعرض فعاد المحذور المتقدم

ومنها الاطراد وعدمه، وقد قرر بوجوه؛ امتنها انه: اذا اطرد استعمال لفظ فی افراد کلی بحیثیة خاصة؛ کرجل باعتبار الرجولیة فی زید وعمرو، مع القطع بکونه

غیر موضوع لکل واحد علیحدة ،استکشف منه وجود علاقة الوضع بینها و بین ذاك الکلی وعلم انه موضوع للطبیعی من المعنی، واحتمال کونها مجازاً بالعلاقة ، مدفوع بعدم الاطراد فی علائق المجاز ـ کما ان عدم الاطراد یدل علی عدم الوضع اذ معه یطرد الاستعمال

ولکنه مخدوش بان استعمال اللفظ الموضوع للکلی فی افراده بمالها من الخصوصیة والعوارض یکون مجازاً مع العلاقة اوحسن الاستعمال وغلطاً بدونهما، فاحتمال کون ذلك الاستعمال حقیقة مننف رأساً ، بل امره دائر بین الغلط والمجاز ، کما ان تطبیق المعنی الارتکازی علیها مطرداً بلاارادة الخصوصیة یوجب التخلف فی العلامة ، اذ العلامة (ح) هی صحة الحمل ، وقد عرفت ار جاعها الی التبادر ایضاً ، لما عرفت من ان التطبیق فرع العلم بکون المعنی قابلا للانطباق علی الافراد ، و بذلك یتضح الجواب عن تقریر آخر له، بان یقال ان الاستعمال فی الموضوع له لایتوقف علی غیر الوضع فیطرد، ولکن المجاز یتوقف علی مصحح الادعاء وحسن الاستعمال قبول الطباع علی المختار فی باب المجازات وهما لایطردان

وجه الفساد ان العلم بصحة الاستعمال مطرداً یتوقف علی فهم المعنی الموضوع له ، کما ان العلم بحسن الادعاء ومصححه یتوقف علی تشخیص الموضوع له فتحصل مما مر ان التبادر هو العلامة وغیره مسبوق به اوراجع الیه

الامر التاسع ـ قد ذکروا فی باب تعارض الاحوال مرجحات ظنیة لم یقم دلیل علی اعتبارها والمتبع لدی اهل المحاورة هو الظهور فان تحقق فهو والا فلا تعتبر نعم یقع الکلام فی ان مالدی العقلاء فی اخذ المراد وصحة الانتساب هل هو اصالة الظهور: او اصالة الحقیقة ، اواصالة عدم القرینه؛ فعندما احتف الکلام بما یحتمل القرینیة، فالظهور متبع علی الاول والثانی ، ان کان اصل الحقیقة اصلا تعبدیاً، دون الثالث اذ القدر المتیقن حجیته لدیهم اذا شك فی اصل وجود القرینة لافی قرینیة الموجود و سیاتی تحقیق الحال فیها انشاء الله

(ثم) ان هنا اصلا لفظیاً عند دوران الامر بین النقل وعدمه، قد افرط بعضهم فی الاحتجاج به ، وهو اصالة عدم النقل ویقال انها اصل عقلائی حجة مع جمیع مثبتاتها ـ والحق ان

اعتمادهم عليها انما هو فيما اذا شك في اصل النقل لا مع العلم به والشك في تقدمه على الاستعمال وتاخره عنه - والمدرك لهذا الاصل عندهم في الاول هو حكم الفطرة الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجة بلا حجة، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال لا الاستصحاب العقلائي اذ هو مما لا اصل له كما سيوافيك (انشاء الله) في محله وان عملهم عليه في بعض الموارد لاطمينانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف لضعفه وهو غير مسئلة الاستصحاب ولما عدم حجيته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال ، فلعدم ثبوت ذلك منهم. لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا العلامة حيث ذهب الى الاحتجاج بالقسم الاخير قائلا بان الحجة لا يرفع اليد عنها الا بحجة مثلها . وان الوضع السابق حجة فلا يتجاوز عنه الا بعد العلم بالوضع الثاني - وانت خبير بان المتبع لديهم والحجة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشك في تقدم الثاني منهما على الاستعمال وتاخره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر - اضف الى ذلك انه لا معنى للفرق بين الاقسام بعد كون الوضع الاول هو المتبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني للوضع الاول حال الاستعمال.

(ثم) انه قد يترائى من بعض المحققين تفصيل اعجب ، فانه حكم بجريان الاصل المزبور اذا علم تاريخ الاستعمال و جهل تاريخ النقل، واثبت به استعمال اللفظ في المعنى الاول لحجية مثبتاته، وحكم بلزوم التوقف فيما علم تاريخ النقل وجهل تاريخ الاستعمال، قائلا بان العقلاء ليس لهم بناء عملي في الاستعمال، كما انه حكم بلزوم التوقف ايضا في مجهولي التاريخ لا لما قيل من تساقط الاصلين بالمعارضة بل لعدم احراز موضوع الاثر لانه مترتب على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال، ومن المعلوم ان مفاد الاصل هو جر العدم في جميع اجزاء الزمان المشكوك فيه، لا اثباته بالاضافة الى امر آخر، وعليه لا يمكن احراز عدم الوضع حين الاستعمال به؛ لا لعدم احراز عنوان «المقارنة والتقييد» حتى يقال ان الاصل العقلائي حجة مع مثبتاته؛ بل لان نفس القيد اعني الاستعمال مشكوك فيه حين اجرائه كالوضع فلا يمكن احراز موضوع الاثر بالاصل نعم لو كان مفاد الاصل جر العدم بالاضافة الى امر آخر لامكن احراز الموضوع في المقام لكنه خلاف التحقيق و هذا بخلاف القسم الاول اذ الاصل والوجدان هناك يحققان موضوع الاثر. (انتهى

ملخصا) و فيه مواقع للنظر :

(منها:) ان الظاهر منه ان اصالة عدم النقل عبارة عن الاستصحاب العقلائى (فح) يكون اركانه موجودة فى جميع صور الشك، فمع الشك فى تأخر الاستعمال والعلم بتاريخ الوضع يجرى الاصل ويثبت لوازمه، مثل كون الاستعمال فى حال الوضع الثانى مع العلم بهجر الاول وكذا الحال فى مجهولى التاريخ- ودعوى عدم بناء عملى على عدم الاستعمال غير مسموعة، كدعوى عدم امكان احراز موضوع الاثر؛ وماقد يتوهم من ان الاصل جار فى النقل لندرته دون الاستعمال واضح الفساد، لان النادر اصل النقل، و لكن الكلام فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحققه.

(ومنها) ان اجراء الاصل فى عمود الزمان ان لم يثبت نفس الاستعمال، لا يثبت استعماله فى المعنى الاول ايضاً فانه حادث كنفس القيد، ومايكون محرزاً هو اصل الاستعمال لا الاستعمال فى المعنى الاول، مع ان اصل الاستعمال وجدانى فى الصورتين كما ان المستعمل فيه مشكوك فى فى كلتيهما- ولو قيل ان استصحاب العدم هو جره فقط لا الى كذا وكذا فهو مع فساده، يستلزم عدم الانتاج فى الصورة الاولى ايضاً، فاذا امكن جره الى الزمان المعلوم امكن جره الى الزمان المعين واقعاً المجهول عندنا .

(ومنها:) ان ماذكره من احراز موضوع الاثر بالاصل والوجدان فى الصورة الاولى غير تام، لان عدم النقل و نفس الاستعمال ليسا موضوعين للاثر، بل الموضوع هو مايثبت بالاستعمال اى المعنى المراد، ولو سلم ذلك فلا فارق بين الصورتين .

الامر العاشر فى ثبوت الحقيقة الشرعية فى الفاظ العبادات والمعاملات فى لسان الشارع تعييناً او تعيناً و عدمه- يرى الواقف على كتب القوم حديثها وقديمها، ان الاستدلالات الواقعة فى نقضها و اثباتها جلها تخرصات على الغيب، اذ التاريخ الموجود بين ايدينا الحافظ لسيرة النبى الاعظم (ص) وحياته وافعاله حتى العادى منها فضلا عما له ربط بالتشريع، لم يحفظ ذكراً عن الوضع التعيينى، مع انه لو كان هناك شىء لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله .

كما ان الايات القرآنية، مكيتها ومدنيتها، قريبتها عن البعثة وبعيدتها، تعطى الطمانينة بان هذه الالفاظ من لدن نزول الذكر الحكيم استعملت فى تلك المعانى من غير احتفاف فيها

بالقرينة لامقالية كماهو واضح، ولاحالية ودعوى وجود الحالية كماترى. و وجودها في حديث واحد في قولها(ص) صلوا كما رأيتمونى اصلى. لايدل على وجودها في غيره.

الست اذا نظرت الى قوله تعالى في سورة المزمل المكية النازلة في اوائل البعثة «واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة» ومافى المدثر المكية «قالوا لم نك من المصلين» ومافى سورة القيامة والاعلى والعلق المكيات. تعلم ان كلها شواهد بينة على ان الفاظ العبادات كانت معلوم المفهوم لدى النبى (ص) واصحابه ومعاصريه من الكفار. و كانوا يفهمون معانيها بلامعونة قرينة.

فعند ذلك لابد لك من احد امرين: اما القول بمعهودية هذه العبادات والمعاملات لدى العرب المتشرعة في تلك الاعصار وكان الفاظها مستعملة في تلك الماهيات ولو مع اختلاف في بعض الخصوصيات، سيما مع ملاحظة معهودية تلك العبادات قبل النبى(ص) في الامم السالفة. وانه لم يظهر من سيرة النبى (ص) اختراع عبادة جديده، سوى شيء لايذكر، كما انه لم يظهر منه (ص) اختراع معاملة محدثة حتى في مثل الخلع والمبارات سوى المتعة لاحتمال كونها مخترعة ولكنها ايضاً ليست ماهية برأسها. بل هى قسم من النكاح.

او القول بثبوت الوضع منه(ص) بنفس الاستعمال وماقد يتوهم من لزوم الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى. مدفوع مضافاً الى منع لزوم الغفلة عن اللفظ حين الاستعمال دائماً، بانه يمكن ان يكون من باب جعل ملزوم بجعل لازمه ويكون الاستعمال كناية عن الوضع من غير توجه الى الجعل حين الاستعمال وان التفت اليه سابقاً او سيلتفت بنظرة ثانية. وهذا المقدار كاف في الوضع.

او يقال ان المستعمل شخص اللفظ والموضوع له طبيعته وكلا الوجهين لايخلو من تأمل، مع ان الاول مخالف لماهو المألوف في الاستعمالات الكنائية. وكيف كان اثبات الوضع ولو بهذا النحو موقوف على ثبوت كون العبادات اوهى مع المعاملات من مخترعات شرعنا وانها لم تكن عند العرب المتشرعة في تلك الازمنة بمعهودة وانى لنا باثباته.

وعلى كل حال الثمرة المعروفة او الفرضية النادرة الفائدة مما لاطائل تحتها عند التأمل حيث انا نقطع بان الاستعمالات الواردة في مدارك فقهنا انما يراد منها هذه المعانى التى عندنا فراجع وتدبر

الامر الحادى عشر «في الصحيح والاعم» ولنذكر قبل الشروع

فى البحث اموراً:

(الاول:) الظاهر ان التعبير الدائر بين القوم فى عنوان هذا البحث. من ان الفاظ العبادات اوالمعاملات هل هى موضوعة للصحيح اوالاعم اوهى اسام للصحيح او الاعم انماهو لاجل سهولة التعبير، والافلا يخلو من قصور لكونه غير جامع للاراء لان استعمال الفاظ العبادات والمعاملات فى المعانى المصطلحة كما يحتمل ان يكون من باب الوضع التعيينى يحتمل ان يكون من باب الوضع التعينى بل يحتمل كونه من باب المجاز - وقد مر ان الوضع التعينى ليس بوضع حقيقة فعلى التعبير الاول يخرج كلا الرأيين اعنى كونه من باب الوضع التعينى او من باب المجاز عن محل البحث وعلى التعبير الثانى يخرج المجاز فقط كما لا يخفى

والاولى ان يعنون البحث هكذا: «ان الاصل فى استعمالات الشارع لالفاظ العبادات والمعاملات ماذا» فيدخل فيه الجميع حتى المجاز سيما على ماقويناه من كونه عبارة عن الاستعمال فيما وضع له مع ادعاء انطباقه على المصداق المجازى فيقال ان الاصل هو الادعاء بالنسبة الى المصداق الصحيح اوالاعم- فماقد يقال من لغوية البحث بناء عليه ليس بشىء بل يمكن القول بجريان البحث المثمر حتى على مذهب الباقلانى من دون ورود مااورده عليه بعض اعاظم العصر، حيث قال: ان القرينة ان دلت على جميع مايعتبر فى المأمور به فلاشك ليتمسك بالاطلاق (ح) وان دلت على اعتبارها بنحو الاجمال فليس هناك اطلاق لفظى، واما الاطلاق المقامى فهو جار على كلا القولين.

وجه الاشكال انه يمكن ان يقال بناء على هذا القول: هل الاصل فى القرينة الدالة على الاجزاء والشرائط هو اقامة القرينة المجملة على ماينطبق على الصحيحة لكى لايجوز التمسك بالاطلاق اوعلى ماينطبق على الاعم حتى يجوز وبالجملة لافرق بين هذا القول وبين القول بالمجاز والامر سهل

(الثانى:) ان العناوين المعروفة فى عقد الباب كلها لاتخلو من تكلف والاولى عنوانه هكذا: «بحث» فى تعيين الموضوع له فى الالفاظ المتداولة فى الشريعة. اوفى تعيين المسمى لها. اوفى تعيين الاصل فى الاستعمال «فيها» على اختلاف فى الاراء والمشارب- اذ ما افاده القوم غير خال عن النظر والظاهر ان الذى اوقعهم فيه انماهو سهولة عبارته فعبروا عن الشىء بلازم وجوده مع انه غير تام.

توضیح المقام: انه لاوقع للقول بان المراد من لفظی الصحیح والاعم هو الصحیح بالحمل الاولی حتی تقید الصلوة بمفهوم الصحة وضده. کما انه لاوقع لارجاعه الی ان المراد به ماهو صحیح بالحمل الشایع. اذ الصحیح من الصلوة الخارجیة ان کان موضوعاً له بنحو الوجود السعی فهو یستلزم وجود الجامع فی الخارج بنحو الوحدة الحقیقیة وقد عرفت استحالته وان کان بنحو الفردیة والمصداقیة فهو مستلزم لکون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً - اذا الفرد الواقعی قد یتصادق علیه العنوانان والافکل عنوان یباین الاخر مفهوماً (اضف الیه) ان الصحیح تحقیقا هو ما حاز جمیع مایعتبر فیه حتی مایتاتی من قبل الامر مع خروج مثلها عن حریم النزاع - والتشبث بکون الصحة امراً اضافیاً فتکون صحیحة مع قطع النظر عن الشرائط التی تاتی من قبل الامر، مما لایساعده العرف واللغة.

وتوهم اصطلاح خاص للاصولی کماتری. ولا یقصر عنه التمحل بان المراد من الصحة هو الصحة التعلیقیة. اعنی ماذا انضم الیه جمیع مایعتبر فیها صار صحیحاً (والحاصل) ان اخذ الصحیح فی عنوان البحث والقول بانه الموضوع له لایصح بای معنی فرض

والاولی ان یجعل الموضوع له هو الماهیة الاعتباریة لا عنوانی الصحیح والاعم و یقال: ان لفظة الصحیح وضده عنوانان مشیران الی تلك المرتبة ویقال هل الموضوع له هو الماهیة التی اذا وجدت فی الخارج ینطبق علیها عنوان الصحیح او الاعم

واولی منه اسقاط لفظی الصحیح والاعم من عنوان البحث اذلاملزم لابقاء العنوان علی حاله والتزام تکلفات باردة لتشدیده فیقال فی عنوانه بحث (فی تعیین الموضوع له فی الالفاظ المتداولة فی الشریعة اوفی تعیین المسمی لها اوفی تعیین الاصل فی الاستعمال فیها) علی اختلاف التعبیرات کماهر

ومایقال من ان الصلوة مثلا موضوعة للماهیة المتصورة فی الذهن مرآة الی الخارج وهی بماانها فرد موجود ذهنی صحیحة بالحمل الشایع. لاینبغی الاصغاء الیه. اذا الصحة والفساد من لوازم الوجود الخارجی دون الماهیة الذهنیة وعلیه فالفرد الذهنی لایمکن ان یکون مصداقاً لواحد منهما - هذا وقد ذکر بعضهم للصحیح معنی آخر وهو کونه بمعنی التمامیة عرفاً ولغة واستراح به عن بعض الاشکالات. وهو لم یذکر له مصدراً و مرجعاً مع ان العرف واللغة اللذین تشبث بذیلهما ینادیان بخلاف مادعاه.

کیف وبین الصحة والفساد تقابل التضاد کما ان بین النقص والتمام تقابل العدم

والملكة (وتوضيح ذلك) ان الصحة والفساد كيفيتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية، فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما انه اذا اتصف بكيفية منافرة او باثر لا يترقب من نوعه يقال انه فاسد كمرارته اوفساده وهذا بخلاف النقص والتمام فان ملاك الا طلاق فيهما انما هو جا معيته للاجزاء والشرائط وعدمها، مثلا الانسان الذى له عين اويد واحدة يقال انه ناقص لا فاسد و فى مقابله التمام، نعم يطلق عليه الصحة باعتبار كيفيته المزاجية لا من جهة الاعضاء

(فان قلت:) فعليه لابد ان لا يصح توصيف الكيفيات والحقائق البسيطة با لتمام وضده لفقدان التركيب فيهما (قلت:) الظاهر ان الاطلاق فى اشباه ذلك انما هو باعتبار لحاظ الدرجات، فيقال للوجود الشديد انه وجود تام و للضعيف انه ناقص وقس عليه النور وشبهه، كما ان اطلاق الصحة والفساد بالمعنى المذكور على الماهيات الاعتبارية كالصلوة والصوم، من باب التوسع فى الاطلاق، لان اجزاء تلك الماهيات لها وحدة فى وعاء الاعتبار وهيئة اتصالية ولذا يقال انه قد قطع صلوته او افطر صومه اذا اتى بما ينافيه، فعروض الفساد لها انما هو من جهة فقدانها بعض ماهو معتبر فيها كما فى الموجودات الخارجية الحقيقية، لكن باعتبار تخلف الاثر وادعاء ترتب كيفية منافرة عليها

هذا والطريق الوحيد للتخلص عما تقدم من الاشكال لمن اشتهى ابقاء البحث على حاله ليس الا بالقول باستعمال الصحة والفساد فى التمام والنقص اعنى استعمال ذاك المفهوم فى هذا المفهوم ولكنه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بينهما و اتحاد هما بحسب المصداق لا يصحح العلاقة .

(الثالث) يجد المتتبع فى خلال كلمات القوم ان عباراتهم فى تحرير محل البحث مشوشة جداً فبعضهم خصه بالاجزاء واخرج الشرائط عنه مطلقا، سواء كانت مما اخذت فى متعلق الامر كالطهور والستر ام لم تؤخذ فيه، وسواء امكن اخذها وان لم توخذ فعلا كالشروط العقلية المحضة مثل اشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضده الاهم او كونه غير منهى عنه بالفعل، او كان مما وقع الخلاف فى امكان اخذه فيه كالشرط الذى يأتى من قبل الامر، كقصده وقصد الوجه - وبالجملة قد قصر هذا القائل البحث على الاجزاء واخرج الشرائط باجمعها عن حريمه .

و استدل عليه بان رتبة الاجزاء رتبة المقتضى ورتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضى فلايسوغ ادخالها في المسمى لتستوى مع الاجزاء في المرتبة (انتهى)

ولحن الاستدلال يتضمن جوابه، لان مجرد وقوع الشيء في مرتبة على شيء بحسب التكوين او الاعتبار لا يمنع من جعل اسم واحد للمجموع ، لوقو عها في افق النفس دفعة واحدة

وبما يجاب عنه بالتمسك بذيل الحصة، بيان ذلك ان الموضوع له هو الاجزاء المقترنة بالشرائط، اعنى تلك الحصة الخاصة من الاجزاء دون مطلقها، و«ح» لا يصدق مع فقد بعض الشرائط بناء على القول بالصحيح- واما على الاعم فالموضوع له هو مطلق الطبيعة لا الحصة الخاصة منها «انتهى» .

هذا ولكن يعود السؤ ال عليه بان المقارنة والتحصص ان اخذت على نحو القيدية فقد عاد الاشكال ودخلت الشرائط تحت المسمى، وان اخذت على سبيل الحينية فما وجه الامتياز بين هذه الحصة وغيرها في عالم التصور وما الدليل على انحصار صدقها على المقترنة فقط دون الفاقدة، بعد الاعتراف بوضع اللفظ للطبيعة المطلقة من دون اخذ قيد فيها.

(ثم) ان بعضهم لما رأى التفريط في الرأى المتقدم عدل عنه و اخذ برأى متوسط وادخل من الشرائط ماكان ماخوذاً بالفعل في المأمور به، دون مايأتى من قبل الامر دون الشرائط العقلية التي يمكن اخذها- ولكنه جوز ادخال ذلك كله في محل النزاع و ان لم يكن داخلا بالفعل. خلافاً لمن ادعى عدم امكانه رأساً نظراً الى ان تعيين المسمى مقدم على الامر المتقدم على قصده وقصد وجهه وكذلك مقدم على ابتلائه بالضد او تعلق النهي به فلا يمكن اخذ مايأتى من قبله في الموضوع له (انتهى).

ولكن الحق امكان دخول الجميع في النزاع، اما على القول بامكان اخذ مالا يأتى الامن قبل الامر في المتعلق فواضح واما على الامتناع فلجواز دعوى كون المسمى غير ما يتعلق به الطلب، ولزوم تقدم المسمى على الطلب لادليل عليه

(ان قلت:) يلزم (ح) اللغوية في التسمية لانها مقدمة على البعث اليها. «قلت» الكلام انما هو في الامكان العقلي لا في الوقوعي

هذا بحسب الثبوت واما بحسب الا ثبات فالشواهد على ما ادعيناه لا ئحة متى

تفحصت استدلالات القوم، حيث ترى ان الاعمى يسوق برهانه بانه يلزم على قول الخصم تكرار معنى الطلب فى الاوامر المتعلقة بها، لان الامر (ح) يرجع الى الامر بالمطلوب فيكون المعنى طلب مطلوبه ويلزم الدور لتوقف الصحة على الطلب وهو عليها، فراجع الفصول. وتجد ان المطلوب منها هو التام جزءاً وشرطاً وترى الصحيحى لم يستشكل عليه بكون النزاع فى غير هذه الشرائط

ويشهد له ايضاً قول المحقق الخراسانى فى استدلاله بان وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر فان الاثر مترتب على تام الاجزاء والشرائط مطلقا. وحمله على المؤثر الاقتضائى او التعليقى او بعض المؤثر تعسف ظاهر .

هذا ولكن بعد ما عرفت من ان الموضوع له ليس عنوانى الصحيح والاعم يمكن ان يقال ان الشرائط ليست على سنخ واحد، بل بعضها من قيود المسمى بحيث ينحل المسمى الى اجزاء وتقيدات، وبعضها الاخر من شروط تحقق المسمى خارجاً ولا دخالة له فى الماهية. او من موانع تحققه فى الخارج من دون ان يكون عدمه دخيلا فى الماهية ايضاً ولا يبعد ان يكون ما يأتى من قبل الامر من شروط التحقق كما ان الشرائط العقلية، مثل عدم ابتلائه بالضد وعدم كونه منهياً عنه من قبيل نفى موانع التحقق- فهما غير داخلين فى الماهية وخارجان عن محل البحث والنزاع- ففى الحقيقة النزاع يرجع الى ان الشروط ايها من شرائط المسمى بحيث لا يصدق على الفاقد، و ايها من شروط الصحة و التحقق حتى يصدق على فاقد ها، هذا بالنسبة الى الشرائط

واما الاجزاء فيقع النزاع فيها فى ان جميعها من مقومات ماهية المسمى او بعضها خارج عنها ويكون من اجزائه اذا فرض تحققه فى الخارج، كالاجزاء المستحبة بناء على كونها توابع الموجود من غير اخذها فى مقومات الماهية فتدبر، وسيجيء للكلام تتميم والمسئلة بعد لا تخلو من غموض و اشكال

الرابع انه لابد من تصوير جامع على كلا الرأيين- فان الثمرة المعروفة اعنى جواز التمسك بالاطلاق وعدمه تتوقف عليه لامحاله، مضافاً الى اتفاقهم على عموم الوضع والموضوع له وعدم تعدد الاوضاع بالاشتراك اللفظى- فنقول ان هناك بيانات فى تصوير الجامع :

منها ما عن المحقق الخراسانى من انه لا اشكال فى امكان تصويره على القول

بالصحيح وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بالصلوة مثلا بالناهية عن الفحشاء وماهو معراج المؤمن (انتهى)

وما اظنك اذا تاملت في عبائر كتابه ان تنسب اليه انه قائل بان الصلوة موضوعة لنفس الاثر او للمقيد به او للمقيد با لملاكات سيما بعد تصريحه بان الاثر انما يشار به اليه ،لانه الموضوع له. وبذلك يظهر الخلل فيما اورده عليه بعض الاعاظم من ان الملاكات انما تكون من باب الدواعي لا المسببات التوليدية وليست الصلوة بنفسها علة تامة لمعراج المؤمن، .بل تحتاج الى مقدمات آخر؛ من تصفية الملائكة وغيرها، (فح) لا يصح التكليف بها لا بنفسها ولا باخذ ها قيداً لمتعلق التكليف اذ يعتبر في المكلف به كونه مقدوراً عليه بتمام قيوده وعليه لا يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد او كاشفاً عنه اذ الكاشف والمعرف يعتبر فيه ان يكون ملازماً للمعرف بوجه (انتهى)

(وانت خبير) بان الشيء اذا كان علة لحصول اثر وحداني او كان الاثر الوحداني قائماً به لا باس بوضع اللفظ لذات ذاك المؤثر؛ او ما قام به الاثر، ويمكن الاشارة اليهما بالاثر والملاك ويتعلق التكليف بذاته من دون تقييده بالملاك والاثر - هذا مضافاً الى انه لو فرضناه قيداً للمامور به يمكن تحصيله ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لما نعلم من تعقب هذه الاركان بتصفية الملائكة وشبهها فلا مانع لنا من تحصيل هذا القيد ايضا.

«نعم» الذى يرد على ماذكر من تصوير الجامع بالبيان المذكور، انه لو صح فانما يصح في الواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحة التركيب (تبعاً لبرهانها الذى يعرفه اهل الفن كما تقدم) لا في الواحد الاعتبارى على ان اثر الصلوة بناء على ماذكره كثير اذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا ، فلو كان الكل صادراً عنها لزم ان يكون فيه حيثيات متكثرة حسب تكثر تلك الاثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حا له - بل يمكن ان يقال انه لا معنى لنهيها عن الفحشاء الا كونها مانعة ودافعة عنها ومن المعلوم ان الفحشاء له اقسام وانواع، . فاذن لابدان تكون فيها حيثيات تكون بكل حيثية ناهية عن بعضها

ودعوى ان ذكر هذه الاثار في كلام الشارع من قبيل التفنن في العبارة والا فالجميع

يرجع الى معنى واحد ويشير الى شيء فارد وهو الكمال الحاصل للمصلى بسبب عمله القربى، تخرص على الغيب

ومنها ماعن بعض محققى العصر وهو ان الجامع لاينحصر فى العنوانى حتى لا يلتزم به احد ولا فى المقولى حتى يقال بان الصلوة مركبة من مقولات مختلفة وهى متباينات ولا جامع فوق الاجناس العالية، بل هناك جامع آخر وهو مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة الماهية فتكون الصلوة امراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل والكثير لكون مابه الاشتراك عين مابه الامتياز، فان الوجود اخذ لابشرط - الى ان قال - (ان قلت): بناء على هذا يكون مفهوم الصلوة مثلا هو تلك الحصة من الوجود السارى فى المقولات المزبورة وهو فاسد - (قلت): مفهوم الصلوة كسائر مفاهيم الالفاظ منتزع من مطابق خارجى ولكن عند التحليل نقول انه هو الحصة الخاصة المقترنة بالمقولات الخاصة نحو مفهوم المشتق فانه بسيط ولكنه عند التحليل يقال انه مركب من ذات وحدث.

فاتضح ان هناك جامعاً لاماهويا ولاعنوانيا وهو مرتبة خاصة من الوجود السارى فى جملة من المقولات (انتهى كلامه قده) - وفيه غرائب من الكلام ويرد عليه امور (منها:) ان الحصة الخارجية لايمكن ان تنطبق على الافراد انطباق الكلى على افراده ومنها ان الوجود الخارجى كيف صار وجود المقولات المختلفة بالذات وما معنى هذا السريان المذكور فى كلامه ثم ان الوجود الخارجى اذا كان جامعاً ومسمى بالصلوة فلازمه تعلق الامر امابه او بغيره وفساد هما لا يحتاج الى البيان (ومنها) ان ماذكره اخيراً من ان مفهومها كساير المفاهيم منتزع عن مطابقه الخارجى، يناقض ماجعله جامعاً من الحصة الخارجية او الوجود السعى وان اراد من الحصة الخارجية الكلى المقيد، على وجه التسامح، يصير اسوء حالا من سابقه لان الكلى المقيد يكون من سنخ المفاهيم، فيكون مفهوم الصلوة مساوقاً لمفهوم الوجود المقيد الذى لاينطبق الا على تلك المقولات الخاصة، وهو لايلتزم بذلك - اضف اليه ان الجامع يصير عنوانياً مع انه بصدد الفرار عنه

(ثم انه) قدس سره قاس الجامع فى الصلوة بالكلمة والكلام حيث قال: ان الجامع بين افراد هما عبارة عن المركب من جزئين على نحو يكون ذلك المعنى المركب بشرط شيء من طرف القلة ولابشرط من طرف الزيادة كذلك حال الجامع بين افراد الصلوة (انتهى)

وانت خبير بانه ايضا لايغنى شيئاً اذ صدق الكلمة على المختلفات ليس الا لكونها عبارة عن لفظ موضوع لمعنى مفرد وهو صادق على الجميع حتى البسائط من الكلمات، لا لما ذكره (قدس سره) من اخذها لا بشرط من جانب الكثرة وبشرط لا من جانب القلة ـ وبالجملة لا ارى لكلامه وجها صحيحاً ولعل غموض المسئلة و صعوبة تصوير الجامع دعاه الى هذه التكلفات اوقرع سمعه اصطلاح بعض فى الوجود السارى فاشتهى ايراده فى المقام مع كونه اجنبا منه

و منها ماافاده بعض الاعيان من المحققين ومحصله ان سنخ المعانى والماهيات على عكس الوجود كلما كان الابهام فيها اكثر كان الشمو ل والا طلاق فيها اوفر، فان كانت الماهيات من الحقايق كان الابهام فيها بلحاظ الطوارى والعوارض مع حفظ نفسها وان كانت من الامور المؤتلفة من عدة امور بحيث تزيد وتنقص كما و كيفا فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها ان تلاحظ على نحو مبهم فى غاية الابهام بمعرفية بعض العناوين غير المنفكة عنها كالخمر فهى مبهمة من حيث اتخاذها من المواد المختلفة من العنب والتمر و من حيث اللون والطعم ومرتبة الاسكار فلايمكن وضعها للمايع الخاص الا بمعرفية المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا

وفى مثل الصلوة مع اختلاف الشديد بين مراتبها لابد ان يوضع لفظها لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء والمنكر ، بل العرف لاينتقلون من سماعها الا الى سنخ عمل مبهم من جميع الجهات الا من حيث كونه مطلوباً فى الاوقات المعلومة وهذا غير النكرة فانه لم يوخذ فيها خصوصية البدلية (انتهى)

وفيه بعد تسليم تعاكس المعانى والوجودات فى الاطلاق والشمول مع غمض النظر عما يتوجه اليه ، انه على اى حال لابد للصلوة من جامع متواط يصدق على افراده ويكون امراً متعيناً متحصلا فى مقام تجوهر ذاتها ، يعرضه الابهام بلحاظ الطوارى والعوارض، والا لزم ان يكون من قبيل الفرد المردد مما دخل الابهام فى حد ذاته ومرتبة تحصله، وقد فر منه «قدس سره» ـ (فح) هذا الامر الذى يسمى جامعاً امايكون من العناوين الخارجية أو من المقولات ، و كلاهما فاسدان كما لايخفى ، مع انه لم تنحل العقدة بما ذكره ، بل اوكل الامر الى معنى مبهم وامر مجهول ، بل الظاهر ان كلامه لايخلوا عن مصادرة فتدبر

وبالجملة ان ماهية الصلوة تقال على افرادها بالتواطى فلابد لها من جامع صادق عليها بحيث يكون امراً متعيناً فى حدذاته ولو بالاعتبار ويكون عروض الابهام له بلحاظ الطوارى و العوارض، لوضوح ان الابهام فى نفس الذات لايتصور الا فى الفرد المردد وقد عرفت انه (قدس سره) قد فر منه، (فح) امايقول بانه جامع عنوانى خارجى اومقولى وقد علمت فسادهما

واما المختار فيتوقف بيانه على تقديم مقدمة وهى:

ان محط البحث للاعلام انما هو تصوير جامع كلى قابل الانطباق على الافراد المختلفة كيفاً وكماً (فح) مرتبة فرض الجامع متقدمة على مرتبة عروض الصحة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من انهما من عوارض وجود العبادات خارجاً

وتوهم كونهما من الامور الاضافية بحيث يجوز ان تكون ماهية صحيحة من حيثية و فاسدة من اخرى كماترى، بل هما من الامور المتضادة وبينهما تقابل التضاد كما مر نعم ربما يكون ماهية موجودة من الطبايع الحقيقية بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، و ذلك مثل البطيخ الذى فسد نصفه وبقى الاخر صحيحاً، ولكن الصلوة اذا فقدت بعض اجزائها اوشرائطها لاتتصف بالصحة والفساد لابهذا المعنى ولابالمعنى الاضافى - بل هذه الصلوة الموجودة مع فقدان بعض شروطها اووجود بعض موانعها فرد من الصلوة عرضها الفساد فقط فى الخارج وليست بصحيحة كما انها لاتكون صحيحة من جهة وفاسدة من اخرى، ولاصحيحة فى النصف وفاسدة فى النصف الاخر.

ومن ذلك يظهر لك ان بعض ماهو من الشرائط ويكون دخيلا فى اتصافها بالصحة خارجاً، غير داخل فى محط البحث لماعرفت من ان البحث فى المرتبة المتقدمة على الوجود الخارجى، ومايعرضه من الصحة ومقابلها - وعلى هذا لامناص عن الاعتراف بكون الموضوع له امراً ينطبق على مقالة الاعمى لماعلمت من ان الماهية التى وضعت لها لفظة «الصلوة» اذا وجدت فى الخارج مجردة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له؛ تتصف لامحالة بالفساد ولايمكن اتصافها بالصحة فى هذا الحال، فلاتكون الماهية الموضوع لها الصلوة متصفة فى الخارج بالصحة دائماً، وهذا بعينه مقالة الاعمى وان كان لفظه قاصراً عن افادته - وقدتقدم ان النزاع ليس فى وضع هذه الالفاظ لمفهومى الصحيح والاعم و لا للماهية المتقيدة بمفهوم الصحة، بل لايمكن الوضع لماهية ملازمة لها، لان المفهوم الصحة

وحقيقتها غير لازمين للماهية لانها من عوارض الوجود، كما انه لا يمكن وضعها الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة، لما عرفت آنفا من خروج بعض شروط الصحة من حريم النزاع ؛ فظهر من ذلك كله ان الماهية الموضوع لها الصلوة لا تكون ملازمة للصحة و كذلك سائر ما اشبهها فلا مجال (ح) للنزاع الامع الغاء عنوانى الصحيح والاعم ويقال هل الالفاظ موضوعة لمهية تامة للاجزاء والشرايط الكذائية اوماهو ملازم لها او لا ولعل نظر القوم ذلك لكن تخلل الصحيح والاعم لسهولة التعبير، فتدبر

واذ قد عرفت ذلك :فاعلم ان المركبات الاعتبارية اذا اشتملت على هيئة ومادة يمكن ان يؤخذ كل منهما فى مقام الوضع لا بشرط ، لا بمعنى لحاظه كذلك فانه ينافى اللابشرطية بل بمعنى عدم اللحاظ فى مقام التسمية الا للمادة والهيئة بعرضهما العريض ، وذلك كالمخترعات من الصنايع المستحدثة ، فان مخترعها بعد ان احكمها من مواد مختلفه والفها على هيئة خاصة وضع لها اسم الطيارة أو السيارة او ما اشبههما ولكن اخذ كلا من موادها وهيئآتها لا بشرط ، ولذا ترى ان تكامل الصنعة كثيراً مايوجب تغييراً فى موادها او تبديلا فى شأن من شئون هيئتها ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما فى السابق ، وليس ذلك الا لاخذ الهيئة والمادة لا بشرط اى عدم لحاظ مادة وهيئة خاصة فيها.

توضيح الكلام ان المركبات الاعتبارية على قسمين، قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معينة، كالعشرة ،فانها واحدة فى قبال العشرين والثلاثين لكن لوحظ فيها كثرة معينة ؛ بحيث تنعدم بفقدان واحد منها ، فلا يقال للتسعة عشرة - وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتبارى بهيئته وصورته العرضية ولم يلحظ فيه كثرة معينة فى ناحية المادة بحيث مادام هيئتها وصورتها العرضية موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع وان تقلل مواد ها او تكثرت او تبدلت - وان شئت قلت : ان الهيئة قد ابتلعت هذه المواد والاجزاء و صارت مقصودة فى اللحاظ كما فى مثال السيارة بالنسبة الى هيئتها القائمة باجزائها - هذا حال المادة

واما الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعين واخرى بنحو اللا بشرط مثل مادتها بعرضها العريض كمامر - والحاصل ان المركبات غير الحقيقية قد تؤخذ موادها فانية فى هيئآتها او يقصر النظر الى الهيئآت ومع ذلك توخذ الهيئة ايضاً لا بشرط ، وذلك مثل الدار والسيارة

والبیت ونحوها التی یشار الیها بلفظ واحد الی جامع عرضی بین افرادها بعد فقدان الجامع الحقیقی المؤلف من الجنس والفصل فیها ، وبالجملة لایمکن الاشارة الی الجامع بینها الا بعناوین عرضیة کالعبادة الخاصة فی الصلوة والمرکوب الخاص او المسکن الخاص فی مثل السیارة والدار والبیت - فاذن البیت بیت، سواء اخذ مواده من الحجر والطین اومن الجص والخزف ، بنی علی هیئة المربع او المثلث اوغیرهما، اذا الواضع وضع هذا اللفظ لهیئة مخصوصة تکون الموادفانیة فیه' ومع ذلک لم یلحظ الهیئة ایضاً معینة من جمیع الجهات

اذا عرفت هذا ، فنقول انه لامنع عن القول بکون الصلوة واضرابها موضوعة لنفس الهیئة اللا بشرطیة الموجودة فی الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وماوجب علی الصحیح والمریض باقسامها ، الا بعض المراتب التی لاتکون صلوة کصلوة الغرقی.

والحا صل انها وضعت لهیئة خاصة مأ خوذة علی النحو اللا بشرط فا نیة فیها موادها الخاصة ،من ذکر وقر آن ورکوع وسجود ،تصدق علی المیسور من کل واحد منها؛ وهیئتها صورة اتصالیة خاصة حافظة لمادتها اخذت لابشرط فی بعض الجهات - نعم فرق بینها وبین ما تقدم من الا مثلة کالدار والسیارة ، حیث انه فی المقام نحو تضییق فی المواد من التکبیر الی التسلیم ، الا انه مع ذلک التحدید لها عرض عریض اذ کل واحد من اجزاء موادها مثل الرکوع والسجود جزء بعرضه العریض ولکن الغرض متوجه الی الهیئة الخضوعیة التی تصدق علی فاقد الحمد والتشهد وغیرها من الاجزاء مع بقاء ما یحفظ به صورتها.

ثم بعد ما اسمعناک حقیقة الوضع فی المرکبات الاعتباریة تعرف ان الشرائط کلها خارجة عن الماهیة وانها عبارة عن الهیئة الخاصة الحالة فی اجزاء خاصة تتحد معها اتحاد الصورة مع المادة ، .کما ان عنوانی الصحیح والاعم خارجان عن الموضوع له رأسا.

الخامسة لعلک تتوهم من هذا البیان انه یلزم علیه عدم امکان التمسک بالبرائة عند الشک فی جزئیة شیء للمأمور به، اذ نسبة الاجزاء الی الهیئة نسبة المحصل الی المحصل، والشک فی دخالة شیء فی المادة یرجع الی الشک فی محقق الهیئة البسیطة المعلومة من حیث المفهوم ولکنک اذا نظرت الیه بعین الدقة تری سقوط التوهم المذکور، اذ فرق بین القول بان الصلوة مثلا موضوعة للناهیة عن الفحشاء والمنکر اومایکون ملزوم ذلک ،

وبين ماذكرنا، اذالهيئة الخضوعية والصلوتية مشاهدة معلومة لافراد المسلمين ومرتكزة لاهل القبلة لايشك فيها العاكف والبادى، والمسمى محقق و لو عند فقدان مايشك فى وجوبه؛ بل وعند فقدان بعض مايعلم وجوبه ايضاً؛ (فح) الشك لايرجع الى الشك فى تحقق المسمى بل الى شرطية شيء اوجزئيته للمأمور به زائداً على ما يتحقق به المسمى

وان شئت قلت: ان المأمور به هو الهيئة الوحدانية الحاصلة من تلك المواد من دون ان يتعلق النظر الى الكثرات والمواد، وهى متحدة معها اتحاد الصورة مع المادة، وليس هنا من المحصل والمحصل عين ولا اثر - فعند ذلك اذا تعلق الامر بتلك الهيئة التى اتخذت لنفسها حقيقة وحدانية يكون ذلك بعثاً الى الاجزاء والمواد التى تنحل الماهية اليها، اذالامر بايجاد صورة البيت او بناء المسجد عند التحليل امر وبعث الى تهيئة اجزائها بهيئة معلومة، من دون تعلق الامر مستقلا بتلك المواد ولاالامر الضمنى والمقدمى على القول بهما فالامر بالواحد امر بالكثرات عند التحليل فاذاشك فى نظر الانحلال الى جزئية شيء اوشرطيته للمأمور به يرجع ذلك الى اصل تعلق الامر به فى لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلقه بسائرها (وان ابيت) الاعن القول بكون المواد من المحصلات للهيئات فيجاب بامكان اجراء البرائة فى نفس الهيئة البسيطة الموجودة فى الخارج بوجود اجزائه القابلة للزيادة والنقصية كما فى مثل الخط اذاشك فى كون الواجب منه مطلق وجوده الذى يصدق على الطويل والقصير والقليل والكثير اومقداراً خاصاً منه فتجرى البرائة بالنسبة الى الخصوصية المشكوكة «والحاصل» ان الشيء المشكوك فيه بماله دخل فى زيادة الهيئة كمية وكيفية يكون مرجع الشك فيه الى الشك فى خصوصية زائدة على اصل المسمى لماهو المفروض من صدقه بدونه .

(واما) على ما ذكره المحقق الخراسانى فى مقام تصوير الجامع فالظاهر عدم امكان اجراء البرائة وان قلنا باتحاد الامر الانتزاعى مع الاجزاء خارجاً بل لافرق بين اختيار كون المأمور به هو عنوان معراج المؤمن والقول بانه الامر البسيط الذى يكون مبدءاً لهذا الاثر، وسواء قيل بتقييد المأمور به، به املا

توضيح ذلك: ان حديث الانحلال الى معلوم ومشكوك انما يصح اذالم يتعلق الامر بعنوان معلوم، وان كانت معلوميته مستندة الى انه مبدء لاثر خاص، او كان ذلك الاثر عنواناً مشيراً اليه لاقيداً لان الكل مشترك فى تعلق الامر بشيء بسيط معلوم بوجه، فلابد

من تحصیل الیقین بالفراغ منه، والشك فی جزء منه یکون راجعاً الی الشك فی تحقق ذلك المعلوم وجوبه، فلابد من الاتیان به لاحتمال ان لایکون المأتی بدونه عین ماقامت علیه الحجة وتعلق به العلم تفصیلا .

والعجب مما صدر عن بعض القائلین بالصحیح من جریان الاصل هنا علی مبناه ایضاً، وانکر بذلك جعل القول بجریان البرائة والاشتغال ثمرة لهذا النزاع، وملخص ما افاده: ان المأمور به اذا کان بسیطاً ذا مراتب یتحقق بعض مراتبه بتحقق بعض الامور المحصلة له، فان شك فی دخالة شیء آخر فی تحقق مرتبته العلیا، لکان مورداً للبرائة .

توضیح خلله: انك قد عرفت ان احسن ما یمکن ان یوجه به مقالة القائل بالصحیح ان یقال: ان الالفاظ وضعت لماهیة اذا وجدت فی الخارج انطبق علیها عنوان الصحیح بالحمل الشایع، (فح) لابد ان یکون الموضوع له عنواناً یلازم الصحة خارجاً؛ وعندذلك اذا وقع العنوان الملازم للصحة مورداً للامر یکون الشك فی جزئیة شیء له اوشرطیته راجعاً الی الشك فی تحقق ذلك العنوان الملازم للصحة ویکون المرجع هو الاشتغال بعد معلومیة المأمور به؛ ولایتفاوت فی ذلك کون العنوان البسیط قابلا للنقص والکمال او الزیادة والنقصان وعدمه، لان الشك فی جمیع الحالات راجع الی تحقق المتعلق المعلوم کونه ملازماً للصحة خارجاً ومع ذلك لایمکن احراز حال الفرد.

وما ذکره من ان الشك انما هو فی دخل شیء فی مرتبته العلیا مع تحقق المسمی المأمور به بدونه، عدول عن المبنی لان الشك انما هو فی دخالة شیء فی تحقق اصل العنوان المأمور به لافیما اذا علم به وشك فیما یوجب الزیادة والفضیلة فیه- و الحاصل ان مراده من العلم بتحقق بعض المراتب انکان ما یلازم الصحة فی الخارج فلامعنی للشك فی دخالة شیء فیه بعد ذلك؛ للعلم بانه غیر واجب. وان کان الغرض تحقق بعض مراتبه مع الشك فی صحته فهذا عین القول با لاعم- نعم لو فسرنا مقالة الصحیحی بانها موضوعة بازاء الماهیة الجامعة للشرائط والاجزاء. وان اطلاقها علی غیرها مجاز. اوفسرناها با لصحة الشأنیة کان لجریان البرائة وجه- الاان الاول بعید مع کثرة الاستعمالات فی الاخبار فی غیرها مضافاً الی ان التبادل یدفعه والثانی عین القول بالاعم

والحاصل ان القائل بالصحیح لوجعل الجامع عنواناً بسیطا معلوماً باحد العناوین

والاشارات. لما كان له مناص عن القول بالا شتغال.

هذا وقد يترتب على هذا النزاع ثمرة اخرى وهى صحة التمسك بالاطلاق على الاعم دون الصحيح- وضعفها بعضهم بفقدان الصغرى. وانه ليس فى الكتاب والسنة اطلاق يحتج به- وزيفها بعض آخر بانه تكفى الثمرة الفرضية فى هذا البحث الطويل الذيل - و نقده ثالث من جانب آخر بان المسمى وان كان اعم على الفرض الا ان المأمور به هو الصحيح على القولين والاخذ بالاطلاق بعد التقييد اخذ بالشبهة المصداقية .

ولكن لايخفى مافى جميع ذلك. اذ كيف ينكر الفقيه المتتبع فى الابواب وجود الاطلاق فيها. ام كيف يرتضى المجيب رمى الاكابر بصرف العمر فيهما لاطائل تحته. وان الثالث كيف اشتبه عليه الامر اذ البحث لم يتعلق بعنوان الصحيح اومايلازمه بل تعلق بنفس العناوين على الاعم، فاذا ثبت كونها فى مقام البيان اخذنا باطلاقها مالم يرد لها مقيد، ووجود قيد منفصل لايكشف عن بطلان الاطلاق الدائر بين الادلة كما لا يخفى

واما ماقد يجاب به عن هذا الا شكال من ان المخصص لبى غير ارتكازى و فى مثله يصح التمسك بالاطلاق والعموم فى الشبهة المصداقية؛ اضعف من اصل الاشكال، لماستعرف من انه بعد سقوط اصالة الجد لدى العقلاء فى افراد المخصص لايحتج بالعام لديهم فى الافراد المشكوكة ولافرق عندهم فى ذلك بين اللفظى وغيره فانتظر حتى حين.

فى ادلة القولين

واذ قد عرفت ماتقدم فاعلم: انه قد ادعى غير واحد من القوم التبادر للمعنى الذى اختاره وارتضاه المحقق الخراسانى لما استقر به من القول بالصحيح ولكن يرد على ماادعاه اشكال، حاصله: ان للماهية فى و عاء تقررها تقدماً على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما انها متقدمة على لوازم الوجود بمرتبتين ، لتوسط الوجود بينها وبين لوازم الوجود؛ واذا اضفت ذلك الى ماقد علمت سابقاً من ان النهى عن الفحشاء و كونها معراج المؤمن وما اشبههما من لوازم الوجود لامن آثار الماهية لعدم كونها منشاء لتلك الاثار فى حد نفسها، تعرف انه لاوجه لهذا التبادر اصلا لان تلك العناوين كلها فى مرتبة متأخرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو قلنا انها من عوارض الماهية اولوازمها كانت ايضاً متأخرة عنه فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلوة مثلا.

وان شئت توضيحاً لذلك فاعلم: انما يتبادر عند اطلاق الفاظ العبادات وغيرها اولاهو نفس الماهية ثم لولم يكن لهالازم ماهوى ينتقل الى ماهو مصداقها الخارجى بواسطة الانس والممارسة، ثانياً، ثم الى عوارضها الوجودية من الصحة والفساد والاثار المطلوبة بواسطة الارتكاز العقلائى اوبيان الشارع، ثالثا. و(ح) نقول ان التبادر هوفهم المعنى من ذات اللفظ وحاقه ولامعنى لتبادر شيء لم يوضع له اللفظ؛ والانتقال الى اللوازم الذهنية اوالخارجية، الدائمية اوالاتفاقية انماهو بعد، تبادر اصل المعنى، لاجل الانس و غيره، فاذاكان الموضوع له ماهية بسيطة مجهولة الامن ناحية بعض العناوين المتأخرة فلابد لمدعى التبادر ان يدعى تبادر نفس المعنى مقدماً على فهم تلك العناوين، و«ح» لا يعقل ان تكون تلك العناوين معرفة للمعنى فى ظرف التبادر لتأخر رتبتها عنه اما بمرتبتين او بمرتبة واحدة

(وعلى هذا) يبقى الموضوع له مجهول العنوان والحقيقة فى وعاء التبادر من جميع الجهات وان كان معروف العنوان وواضح الحقيقة فى رتبتين بعده. والحاصل انا لانتكر ان الشيء قديعرف بمعاليله وآثاره وعوارضه كمافى التعريف بالرسم ناقصا كان اوتاماً؛ الاان وعاء التبادر وخطور الملزوم فقط من اللفظ مقدم على تصور تلك العناوين ، فضلا عن كونها معرفة وموضحة للحقائق والمعرف فى ظرف التبادر لابد ان يكون واقعاً فى رتبة معرفه، وما ذكروه كلها معرفات بعد رتبة التبادر فيصير المعنى فى هذه الدرجة مجهولا مطلقاً ولامعنى لتبادره؛ والخلط انما نشاء من عدم الفرق بين تبادر المعنى الذى لايتصف بالصحة والفساد فى مرتبة ذاته وبين فهم الامور الخارجة عن المعنى، مما هومن عوارض المصاديق لاجل انس الذهن.

والخلاصة ان مدعى التبادر للصحيح لابدان يتصور معنى و يعين له عنواناً يساوق الصحيح فى ظرف التبادر حتى يدعى ان المتبادر هوالصحيح، وما ذكروه وان كان مما يساوقه الاانه ليس مما يخطر بباله فى وعائه بل بعده برتبتين وهذا لا يصحح امر التبادر، اذللاعمى ان يدعى ان الصلوة المعرفة بهذه العناوين قسم من المسمى فتدبر جيداً

ومن ذلك يعرف حال صحة السلب عن الفاسد اذلا يخلو اما ان يصح سلب لفظ الصلوة مثلا عن تلك الماهية بلامعرفية هذه العناوين المتأخرة واما بمعونتها. والاول باطل اذهى

مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض فكيف يسلب المجهول بماهو مجهول عن شيء والثانى ايضاً مثله، اذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحة الفعلية فيرجع الى صحة سلب الصلوة الصحيحة عن الفاسدة وهى مما لا يقبل الانكار. والحاصل ان صحة سلب المعنى بماهو هو مما لا يمكن الوصول اليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرفية هذه الامور بعد فرض كونها معرفات للصحيح غير مفيد اصلا

وتوهم ان تلك العناوين اخذت ظرفا لا قيداً قد مر مافيه، اذ غاية الامر عدم اخذها قيداً الا انها فى هذه الحالة لا تنطبق الا على الصحيح، ولا فائدة فى صحة سلبها عن الفاسدة.

هذا ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحة السلب، امكاناً لا وقوعاً؛ بتقريب ان من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجدان المطرد بينهم هو وضع الالفاظ بمقدار يرفع الحاجة ومهما وقفوا على اشياء او اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عينوا بازائها الفاظاً تفيد معانيها عند الاطلاق. ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الاشياء باجناسها وفصولها، اذ قلما يتفق ذلك لبشر، الا الاوحدى من الفلاسفة و علماء الطبيعة بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق الى جامع ارتكازى، يصلح ان يكون جامعاً بين الافراد من الصورة النوعية وغيرها مما يصلح وقوعه جامعا، وقد ايدت التجربة ان من اخترع سيارة او استكشف حيواناً، يشير الى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسميه باسم، لا بما انه اسم لشخص خاص فى زمانه ومكانه بل يشير بالتوجه اليه الى نفس الجامع و يضع اللفظ بازائه، بمعرفية هذا العنوان من غير نظر الى خصوصيته الشخصية بل لجامعه وطبيعته النوعية و بذلك يتضح ان الوضع فى غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصاً والموضوع له امراً عاماً.

نعم لا يلزم تصور الجامع تفصيلا والعلم بحقيقته بل يكفى تصوره اجمالا وارتكازاً فعند ذلك يسوغ للصحيحى ان يدعى ان الصلوة بحسب ارتكاز اهل الشرع يتبادر منها معنى اجمالى وهو الجامع الذى لا ينطبق الا على الافراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلوة مبهماً ومجهولا فى ظرف التبادر وبذلك يندفع الاستحالة التى ذكرناها وهذا وان كان يصحح دعوى تبادر الصحيح بحسب الامكان العقلى الا انه بعد ممنوع وقوعاً، لان الانصاف

ان من اخترع السيارة وعين لفظاً خاصاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود الا الى نفس الجامع الارتكازى من غير لحاظ الخصوصيات من الصحة والفساد- كما ان المتبادر من الفاظ العبادات هو نفس طبايعها بماهى، لا بما انها ملزومة للوازم ومعروضة للعوارض، والمتتبع فى الاثار يجد ذلك فى عصر النبى (ص) و زمان الصادقين «ع»: عصر نشر الاحكام و فتح بابها بمصراعيها.

فی بعض ادلة القول بالاعم

قد يستدل للقول بالاعم بانه لااشكال فى صحة النذر بترك الصلوة فى الاماكن المكروهة وحنث النذر بفعلها فيها، ولو كانت موضوعة للصحيحة لزم عدم قدرة المكلف على مخالفة هذا النذر ومعه لايتحقق الحنث ابداً- فيلزم من صحة النذر عدم صحته

وانت خبير ماوقع تحت النذر هو الصحيح من الصلوة وان قلنا بمقالة الاعمى فى اصل الوضع، اذا المكروه فى تلك الامكنة ماهو مكتوب على المكلفين لاالاجزاء الرئيسة ولاالصورة المعهودة فيصير الاشكال مشترك الورود.

نعم قديقال بعدم صحة النذر هنا من جهة اخرى، وهى ان نسبة الصلوة الواقعة فى الحمام بالنسبة الى سائر افرادها كنسبة الصلوة الواقعة فى المسجد الجامع مثلا الى الحرمين من دون ان يكون فى الفرد الادنى حزازة فى ذاته بل غاية مايتصور هنا من معنى الكراهة هو كونها اقل ثواباً من غيرها ومثل ذلك غير كاف فى صحة النذر بالترك (هذا) و لكن ماذكر ايضاً غير وجيه لان الكراهة لم تتعلق بذات الصلوة كى يلزم منه هذا المحذور بل بايقاعها فى الحمام مثلا مضافاً الى ان لازمه اتصاف الصلوات كلها مع اختلافها فى مراتب المطلوبية، بالكراهة ماسوى الفرد الاعلى الذى ليس فوقه فرد آخر- و هو كما ترى- فصحة النذر فى امثال المقام مما لاغبار عليها.

وهناك اجوبة عن الاشكال- منها: ماافاده شيخنا العلامه (اعلى الله مقامه) وتوضيحه ان الامر المتعلق بعنوان لايمكن ان يتجاوز عنه ويسرى الى الأفراد والخصوصيات: اذ الامر بعث الى الطبيعة وهى لاتحكى الا عن نفس مفادها المعراة عن كل قيد، فالمأمور به فى قوله تعالى: اقم الصلوة لدلوك الشمس الى آخر الاية، ليس الا نفس طبيعة الصلوة من

غير لحاظ الخصوصيات فيها زمانية كانت او مكانية من المسجد والحمام. و(ح) ماتعلق به النهي التنزيهي ليس عين ماتعلق به الامر، بل هو انما تعلق بالكون الرابط - وهو وقوعها في الحمام - وعلى هذا لامانع من صحة الصلوة في مفروض البحث لان الكراهة والنهي يتعلقان بايقاعها في الحمام او ساير الاماكن المكروهة، والمفروض انه قد اوقعها فيحنث بذلك .

هذا ولايخفى ان اكثر الكلمات الواقعة في المقام ناش من الخلط بين متعلق امر الصلوة وبين متعلق امر النذر: فان متعلق الاول وان كان ذات الصلوة بما هي هي؛ الاان متعلق الاخر هو عنوان الوفاء في قول الشارع مثلا: اوفوا بالنذر، من غير ان يتجاوز عنه نعم المصداق الخارجي لهما واحد - توضيح ذلك: ان الصلوة المنذور تركها في الحمام لها عناوين ثلث، «عنوان الصلوة» وهو عنوان ذاتي لها، كما ان الموجود مصداق حقيقي له، و«عنوان كونها في الحمام» وهو تحيثه باين كذا ووقوعها فيه، وهذا العنوان عنوان عرضي لنفس الفرد الخارجي كما انه مصداق عرضي له، و«عنوان كونها» مخالفة للنذر وهذا العنوان ايضاً عرضي كمصداقه - و(الحاصل) ان مايدخل في جوهره وحقيقته هو الاول دون الاخيرين بل هما ينتزعان من وقوعه في الخارج في اين مخصوص؛ ومن كونه بفعله مخالفة للامر بالوفاء وعلى هذا لوفرض تعلق النذر بترك ذات الصلوة وفرض صحته لاالكون الرابط، لايوجب صيرورتها محرمة اذ المحرم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض فتأمل، كما ان الواجب بالذات هو طبيعة الصلوة المنطبقة على الفرد الخارجي بالذات. ومن هنا ذكرنا في محله ان نذر المستحبات مثل صلوة الليل وغيرها لايوجب اتصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء و صلوة الليل مثلا باقية على استحبابها وسيأتي زيادة توضيح لذلك في بعض المقامات الاتية انشاء الله فانتظر. واما غائلة اجتماع البعث والزجر في شيء واحد فيرفعها اختلاف متعلقيهما في مقام تعلق الحكم

القول في المعاملات

وينبغي رسم امور: (الاول) المعروف عدم جريان النزاع فيها بناء على وضعها للمسببات لان امرها دائر بين الوجود والعدم اذ الماهيات امور اعتبارية متقومة بالاعتبار، فالشرع ان وافق العرف فيها تحقق المسبب وان خالفهم كما في نكاح بعض المحارم وفي البيع

الربوى فلا- لرجوع مخالفته الى اعدام الموضوع ونفى الاعتبار، واعتباره مع نفى جميع الاثار لغو لا معنى له، ولو سلم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرعة، لان نكاح المحارم والبيع الربوى غير واقع رأسا عندهم؛ فاذن يدور امر المسببات دائماً بين الوجود والعدم- اللهم الا ان يقال باطلاق الفاسد عليها باعتبار تحققها فى محيط اهل العرف فيما كان العرف مساعداً لتحققها مع عدم ترتب الاثار عليها فى محيط التشريع، اما مع لحاظ كل محيط فالامر فيه دائر بين الوجود والعدم كما ذكرنا، واما الالتزام بكون المسببات اموراً واقعية كشف عنها الشارع، وان ردعه يرجع الى عدم ترتب الاثار بعد تحققها فهو امر واضح البطلان .

الثانى بناء على ان الاسامى موضوعة للصحيح من الاسباب يلزم اجمال الخطاب لان الاختلاف بين الشرع والعرف (ح) يرجع الى مفهومها لا الى المصاديق فقط كما التزم به المحقق الخراسانى، لان الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الاولى ولا الشايع لوضوح بطلانهما كما مر نظيره فى العبادات، فاذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية اذا وجدت لا تنطبق الا على الصحيح المؤثر (فح) لابد من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتى لا ينطبق الا عليه، ولا يعقل رجوع الاختلاف الى المصداق مع الاتفاق فى المفهوم- وبناء على ذلك يلزم الاجمال فى الخطابات وعدم جواز التمسك باطلاقاتها- فمع احتمال دخالة شىء فيها يرجع الى الشك فى الموضوع ويكون الشبهة مصداقية، بخلاف ما اذا كان الوضع للاعم او للصحيح عرفاً، لجواز التمسك بالاطلاق «ح» بعد احراز الموضوع، وبه يرتفع الشك عن القيود والشروط المحتملة.

الثالث ربما يقال انه بناء على كون الاسامى للمسببات لا يجوز التمسك بالاطلاق عند الشك لان امر المسبب دائر بين الوجود والعدم كما تقدم، فالتمسك باطلاق ادلة الامضاء للمسببات المعتبرة عرفاً، موقوف على رجوع الادلة الرادعة الى نفى الاثار والخروج تخصيصا الى نفى اصل الاعتبار، لكنك قد عرفت ان نفى الاثار مع امضاء اصل الموضوع لغو جدا بل مخالف لارتكاز اهل الشرع فلابد من القول برجوع الردع الى نفى الموضوع واخراجه تخصصاً عن ادلة الامضاء، و «ح» يشكل التمسك بالاطلاق لصيرورة الشبهة مصداقية.

لا يقال بناء على كون الاسامى للمسبب لا نسلم اختلاف الشرع مع العرف فى المفهوم ضرورة ان مفهوم البيع هو المبادلة المعهودة والاجارة هى نقل المنفعة بالعوض مثلا عند

الشرع والعرف ، (فح) يرجع الردع الى عدم اعتبار المصداق واعدام الموضوع فعدم صدق البيع على الغرري والربوي ليس للتضييق المفهومي بل لعدم اعتبار المصداق بعد التخصيص الراجع الى التخصص فلا مانع من التمسك بالاطلاق والعموم لعدم جواز رفع اليد عن الحجة الا بالحجة .

فانه يقال : انما ينتج التمسك بالاطلاق اذا لم يكن اجمال في الصدق وانطبق العنوان على المصداق، ولاريب في انه مع احتمال عدم اعتبار الشارع معاملة خاصة بكيفية خاصة . يرجع الشك الى الصدق فلا ينتج الاطلاق ؛ وبالجملة اذا رجع ردع الشارع الى اعدام الموضوع فمع الشك في ردعه يشك في تطبيق عنوان البيع الماخوذ في دليل الامضاء عليه وتكون الشبهة مصداقية ، فالتحقيق ان يقال:

ان الادلة الامضائية ليست الا تصديقاً للمعاني المرتكزة في اذهان اهل العرف، اذ اعاظم اصحاب النبي (ص) بل كلهم - وهم العرب الاقحاح - لم يفهموا من قوله تعالى: احل الله البيع ، ومن قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : الصلح جائز بين المسلمين ؛ الا ما كان يفهمون من نظائرهما قبل نزول الوحي ، ولم يكن منطق النبي (ص) الا كمنطق بعضهم مع بعض (فح) لا تكون ادلة الردع الا تخصيصاً حكميا لا اعداماً للموضوع واخراجاً تخصيصياً - اذ الموضوع هو المعنى العرفي فاخراج الربوي عنه موضوعاً ، اما يراد به اخراجه عن محيط العرف وهو باطل لرجوعه الى اعدام اعتبار اهل العرف وهو ليس في قوة التشريع كما هو واضح ، واما عن محيط الشرع وهو مسلم لما عرفت من ان رفع الحكم عنه يلازم الغاء موضوعيته دفعاً للغوية ، لكن هذا المعنى لا يوجب اخراجه عن تحت ادلة الامضاء موضوعاً ، لان المفروض ان موضوعها عرفي لا شرعي - ولا ينافي ذلك مامر من ان البيع الربوي ونكاح المحارم في اذهان المتشرعة خارج موضوعاً اذ ذلك لا يستلزم كونه كذلك في ناحية بناء العقلاء، الذي يتوجه اليه العمومات والاطلاقات ويكون هو المرجع فيها

هذا وقد يتمسك هنا بالاطلاق المقامي لكشف حال الموضوع ولكن ذلك اذا لم يثبت اطلاق لفظي والا استغنى به عنه

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان التبادر وارتكاز المتشرعة وغيرهما تساعد على كون اسماء المعاملات اسامي للمسببات اعني تبادل المالين ؛ في البيع وما اشبهه في ساير

المعاملات ، والمراد من المسبب مايحصل بالاسباب و يوجدبها -وتخيل كونها موضوعة لنفس الاسباب المحصلة لها، اوالنتيجة الحاصلة من الاسباب والمسببات من صيرورة العوض ملكاللمشترى والثمن للبايع مثلا،(مدفوع) بكون الارتكازعلى خلاف الاول، واما الثانى اعنى كونها موضوعة لنفس النتيجة فيرده عدم صحة اطلاق عنوان البيع او الاجارة او غيرهماعلى النتيجة، وقدعرفت سابقاً انه بناء على كونها موضوعة للمسببات يرتفع النزاع من البين لدوران امرها (ح) بين احد الامرين ،الوجود والعدم -نعم على القول بكونها موضوعة للاسباب فالتبادر يساعدالقول بالاعم مضافاً الى ماعرفت من كيفية الوضع .

خاتمة

ولنختم هذا البحث بتصوير جزء الفرد وشرطه فى المركبات الاعتبارية بعداشتمالها على مقومات الماهية ، اذتصوير هما فى الافراد الخارجية للماهيات الحقيقية واضح جداً لان الماهية ولو ازمها وعوارضها وعوارض وجودها وان كانت متغايرة فى عالم التصور الا ان الوجود يجمع تلك الشتات بنحو الوحدة والبساطة ، بحيث يكون الفرد الخارجى بهويته الشخصية عين الماهية وعوارضها وجوداً (فح) لامانع للعقل من تحليلها الى مقومات وعوارض بحسب الوجود او الماهية بحيث يقال هذا من علل قوامها وذاك جزء للفرد ومن عوارض وجوده -ولكن تصويره فى الاعتبارات لايخلو من غموض ،وذلك لان الموجود منها حقيقة هو الاجزاء واما الهيئة التركيبية فليس لها وجودالا بالاعتبار ،(فح) يقع الاشكال فى تصوير جزء الفرد، اذكلما وجدفى الخارج من الزوائد فهوموجود بحياله وله تشخص خاص، وليس هناك شيء يربطه بسائر الاجزاء السابقة سوى اعتبار مجموعها بنحو الوحدة مرة اخرى، ومن المعلوم انه يكون (ح) ماهية اعتبارية اخرى فى قبال الاولى ويكون المصداق الخارجى مصداقاً لتلك الماهية مع هذه الزيادة؛ وبدونها يكون مصداقاً للاولى

والحاصل ان اجزاء الفرد وشرائطه هى مايكون من كمالات الموجود ولامحالة تتحد معه خارجاً وهذا لايتحقق فى الماهيات الا عتباريه لفقدان مابه الاتحاد فيها الافى عالم الاعتبار وهو موجب لصيرورة الاجزاء دخيلة فى نفس الماهية لافى الفرد

هذا ولكن يمكن دفع الاشكال بان يقال: ان لبعض المركبات غير الحقيقية هيئة خاصة يكون المركب متقوماً بها كما عرفت فى مقام تصوير الجامع ،فالبيت والقصر حقيقتهما

متقومة بهيئة ما ، لا بشرط ، ولا تحقق لهما فى الخارج الا بوجود موادهما على وضع خاص (فح) نقول كل ماله هيئة قائمة باجزاء يكون حسن الهيئة وتفاضلها باعتبار التناسب الحاصل بين الاجزاء فالحسن اينما وجد يكون مرهون التناسب فحسن الصوت والخط عبارة عن تناسب اجزائهما - فلا يقال الشعر حسن الا اذا تناسبت جمله ، ولا للدار الا اذا تناسبت مرافقها، وغرفاتها، فربما تكون غرفة فى دار توجب حسنها لايقاعها التناسب بين الاجزاء وكذلك الصلوة فانها ليست نفس الاجزاء بالاسر، بل لها هيئة خاصة لدى المتشرعة زائدة على اجزائها فيمكن ان يكون تفاوت افرادها فى الفضيلة لاجل تفاوتها فى المناسبة الموجودة بين اجزائها وان كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا - فلا يبعد ان يكون للقنوت دخالة فى حسن الهيئة الصلوئية و يكون المصداق الذى وجد فيه احسن صورة من فاقده مع خروجه عن الماهية رأساً - و علك لو تاملت فى اشباه المقام و نظائره يسهل لك تصديق ما ذكرنا

فى الاشتراك

الامر الثانى عشر الحق وقوع الاشتراك فضلا عن امكانه ، ومنشأه اما تداخل اللغات او حدوث الاوضاع التعينية بالاستعمال فيما يناسب المعنى الاول اوغير ذلك من الاسباب .

وقد افرط جماعة فذهبوا الى وجوبه لتناهى الالفاظ وعدم تناهى المعانى. وفيه انه ان اريد من عدم التناهى معناه الحقيقى فمردود بعدم الحاجة الى الجميع؛ لو سلمنا عدم التناهى فى نفس الامر مع ان فيه اشكالا ومنعاً - وان اريد منه الكثرة العرفية فنمنع عدم كفايتها مع كثرة الوضع للكليات .

كما فرط اخرون فاختاروا امتناعه استناداً الى ان الوضع عبارة عن جعل اللفظ عنوانا مرآتياً للمعنى وفانياً فيه - وقد يقال فى توضيح ذلك: ان الوضع يستعد اللفظ للمرآتية وبالاستعمال تصير فعليا - والجواب ان صيرورة اللفظ فانياً فى المعنى غير معقولة، ان قصرنا النظر اليهما وقطعنا النظر عن لحاظ المتكلم - و توهم كونه فى لحاظ المتكلم كذلك ، وانه يلاحظ اللفظ منظوراً به لا منظوراً فيه ، لا يوجب امتناع جعله مرآتين

ومن ذلك يظهر فساد ما برهن به ايضا على الامتناع من ان الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى اوما يستلزمها ‘(فح) يلزم من الوضع لمعنيين ان يحصل عند تصور اللفظ انتقالان مستقلان دفعة واحدة - و انت خبير بما فيه ‘ اذ لم يقم البرهان على كون الاستقلال بمعنى عدم وجود انتقال آخر معه‘ من لوازم الوضع،وان اريد من الاستقلال مايكون فى مقابل الانتقال الى معنى واحد منحل الى اثنين‘ كمفهوم الاثنين حيث يكون الانتقال الى الواحد فى ضمنه ‘ ففيه مضافاً الى عدم لزومه لو استعمل فى واحد واقيم قرينة عليه،انا لانسلم امتناعه بل هو واقع كما سيجئى عن قريب انشاء الله

الامر الثالث عشر التحقيق جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ومورد النزاع ما اذا كان كل من المعنيين متعلقاً للنفى والاثبات بحياله، فخرج من حريم البحث ما اذا استعمل فى معنى واحد ذى اجزاء اوذى افراد.

والدليل على ما اخترناه وقوعه فى كلمات الادباء والشعراء‘ وما استدل به للامتناع وجوه غير تامة نتعرض لمهماتها

الاول ماذكره صاحب الكفاية من لزوم اجتماع اللحاظين الآليين فى لفظ واحد وهو محال- وتقرير الملازمة بوجهين- احدهما ان الاستعمال هو افناء اللفظ فى المعنى فيكون لحاظه تبعا للحاظه، فاذا استعمل فى شيئين يكون تابعاً لهما فى اللحاظ فيجتمع فيه لحاظان آليان بالتبع- (ثانيهما) ان لحاظ اللفظ والمعنى لابد منه فى كل استعمال‘ لامتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما ‘ فاذا استعمل فى شيئين لزم لحاظ اللفظ مرتين فاجتمع اللحاظان

ويمكن تقرير بطلان التالى ‘بان تشخص الملحوظ بالذات انما هو باللحاظ وتعين اللحاظ بالملحوظ ‘ كما ان الامر كذلك فى باب العلم و المعلوم ‘ بل ما نحن فيه من قبيله، (فح) اجتماع اللحاظين فى شيء يساوق كون الشى الواحد شيئين ، وتعلق العلمين بمعلوم واحد يستلزم كون الواحد اثنين‘ بل لايمكن الجمع فى الملحوظ بالعرض ايضاً للزوم كون المعلوم بالعرض‘ التابع للمعلوم بالذات فى الانكشاف، منكشفاً فى آن واحد مرتين وهو محال .

ويجاب عنه بمنع الملازمة ، اما على الوجه الاول فلان المنظور من التبعية ان كان

ان المتكلم يتصور المعنى ويتبعه الانتقال الى اللفظ، فلا يجب من تصور المعنيين عرضا، انتقالان الى اللفظ، بل لا ينتقل اليه الا انتقالا واحداً كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين الى ملزوم واحد - وكون النظر هناك الى اللازمين استقلاليا دون اللفظ لا يوجب الفرق بينهما فيما نحن بصدده - وان كان المراد اجتماع اللحاظين في السامع فلا نسلم لزومه، لان السامع ينتقل من اللفظ الى المعنى وان كان اللفظ آلة، فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ و سماعه، كما ان الناظر الى الكتابة يدرك نقش المكتوب اولا فينتقل منه الى المعنى (فح) اذا كان اللفظ دالا على معنيين انتقل منه اليهما من غير لزوم محذور ابداً

وبالجملة لا يلزم من تبعية الانتقال جمع اللحاظين والانتقالين في اللفظ، كما لا يلزم اجتماعهما في المعنى اذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعة

فان قلت المراد من تبيعة لحاظ اللفظ للمعنى هو سراية اللحاظ من المعنى الى اللفظ فيلزم من الاستعمال في معنيين لحاظان آليان، او ان المراد كون اللحاظ متعلقاً بالمعنى بالذات وبا للفظ بالعرض فيتعدد بتعددها بالذات

قلت: ان ذا من العجب اذ كيف يترشح من اللحاظ الاستقلالي لحاظ آلي، وما هذا الا انقلاب، كما ان ما ذكره ذيلا خلاف المفروض؛ اذ لا يلزم منه اجتماع اللحاظين لعدم اللحاظ في اللفظ حقيقة

واما الجواب عن الوجه الثاني فهو ان ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظية اللفظ والمعنى وعدم كونهما مغفولا عنهما حاله، واما لزوم لحاظه في كل استعمال لحاظاً عليحدة فلم يقم عليه دليل، ولا هو لازم الاستعمال، الا ترى ان قوى النفس كالباصرة والسامعة آلات لها في الادراك وقد تبصر الشيئين وتسمع الصوتين في عرض واحد، ولا يوجب ذلك ان يكون للاثنين حضور ان لدى النفس بواسطة استعمالها في ادراك الشيئين

الثاني: ان الاستعمال افناء ويمتنع افناء الشيء الواحد في شيئين وبعبارة اخرى ان الاستعمال جعل اللفظ بتمامه قالباً للمعنى ولا يمكن ان يكون مع ذلك قالباً لمعنى آخر

والجواب: ان الاستعمال ليس الا جعل اللفظ آلة للافهام فان كان المراد من الفناء وكونه قالبا اومرآتا اومارا دفها، هو صيرورة اللفظ نفس المعنى في نفس الامر، فهو واضح البطلان، اذ لا يمكن له الفناء بحسب وجوده الواقعي بحيث لا يبقى في الواقع

الا شیئیة المعنی ، لان اللفظ باق علی فعلیته ومع ذلك لایعقل فنائه ، وان اریدمنه ان القصد معطوف بالذات الی افهام المعنی دونه ، فامتناع التالی ممنوع ، اذا للفظ یکون منظوراً به والمعنیان منظوراً فیهما، ومالهج به بعض اهل الذوق فی بعض المقامات غیر مربوط بهذه المباحث فلیطلب من محالها

الثالث : ما عن بعض الاعیان ان حقیقة الاستعمال ایجاد المعنی فی الخارج باللفظ حیث ان وجود اللفظ خارجاً وجود لطبیعی اللفظ بالذات ولطبیعی المعنی بالجعل و المواضعة لا بالذات ، اذ لا یکون وجود واحد وجودا لما هیتین بالذات کماهو ظاهر ، وحیث ان الموجود الخارجی واحد بالذات فلا مجال للقول بان وجود اللفظ وجود لهذا المعنی خارجاً ووجود آخر لمعنی آخر ، حیث لاوجود آخر هناك کی ینسب الیه بالتنزیل.

ولا یخفی انه بالمغالطة اشبه منه بالبرهان ، ولعل مبناه ماعن بعض اهل الذوق من ان الوجود اللفظی من مراتب وجود الشیء، وهو ان صح لیس معناه الا کونه موضوعاً للمعنی ومرآتاله بالمواضعة الاعتباریة، وعلیه لو کان الموضوع له متعدداً اوالمستعمل فیه کذلك لایلزم منه کونه ذاوجودین او کونه موجودین، اذالمفروض انه وجود تنزیلی واعتباری وهو لایوجب التکثر فی الوجود الواقعی فکون شیء وجوداً تنزیلیاً لشیء لایستنبط منه سوی کونه بالاعتبار کذلك لا بالذات والحقیقة.

الرابع : مافی بعض الکلمات من استحالة تصور النفس شیئین واستحالة کون اللفظ علة لحضور معنیین فی الذهن لحدیث امتناع صدور الکثیر عن الواحد

وانت خبیر بانه تلفیق محض ، واخراج الشیء عن مجراه، اذالبداهة قاضیة بصحة تصور الشیئین والالماصح التصدیق بکون شیء شیئاً اذلابد عند الاذعان من تصور الطرفین معاً، کما ان التمسك بالقاعدة العقلیة فی امثال هذه الموارد؛ اوهن من بیت العنکبوت، اذ الدلالة لیست من قبیل صدور شیء عن شیء مع انها لو کانت من هذا القبیل لایمکن اجراء القاعدة فیها اذهی مختصة بالبسیط من جمیع الجهات

ثم ان هناك تفصیلا اعجب من اصل القول بالامتناع قال به بعض محققی العصر (قدس سره) وهو انه اختار الامتناع فیمالوحظ کل واحد من المعنیین بلحاظ خاص به، لبعض الوجوه السابقة، والجواز فیما کان اللفظ حاکیاً عن مفهومین ملحوظین بلحاظ واحد و

هذا من عجيب القول، اذ وحدة اللحاظ مع تعدد المعنى ان كانت لاجل وقوع المعنيين تحت جامع وحداني تجمع ماتفرق، بلحاظ واحد، فقد اسمعناك فى صدر المبحث انه خارج من حريم النزاع - وان كان مع كون كل من المعنيين ملحوظاً بحياله ومستعملا فيه ومع ذلك يكونان ملحوظين بلحاظ واحد، فهو غير قابل للقبول بل مدفوع بالموازين العلمية - اذ فرض كون الشيئين موجودين بنعت الكثرة فى الذهن مع وحدة اللحاظ، فرض وحدة الكثير مع كثرته.

والحاصل ان لحاظ النفس ليس الا علمها بالشيء وتصورها اياه فلو وقع المعلوم بنعت الكثرة فى لوح النفس و صفحة الادراك فقد وقع العلم عليه كذلك، اذ التصور والادراك وما رادفهما من سنخ الوجود فى عالم الذهن ولا معنى لوجود المتكثر بما هو متكثر بوجود واحد- فتلخص انه لا مانع من استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد عقلا، واما المنع من جهة القواعد الادبية او من جهة اشتراط الواضع فضعيف جداً لا ينبغى البحث عنه- واما ماورد من ان للقرآن سبعين بطناً فمن غوامض الكلام لا يقف على مغزاه الا الخائض فى لجج العلم و بحار المعارف فليطلب عن مواضعه، وعلى كل حال لا يرتبط بالمقام.

الكلام فى المشتق

(الامر الرابع عشر:) فى افاضة القول فى المشتق وانه موضوع لخصوص المتلبس او الاعم منه ومما انقضى عنه المبدء ولنقدم امام المقال اموراً

الاول الظاهر ان المسئلة لغوية وان البحث معقود لتعيين الموضوع له و ذهب بعض الاعيان الى كونها عقلية لاجل ان حمل شيء على شيء انما هو لكون الموضوع متحيثاً بحيثية و واجداً لمبدء به يصح الحمل، والا لجاز حمل كل شيء على كل شيء ثم ان حدوث ذاك المعنى فى الموضوع آناً ما ربما يكفى فى صحة الحمل وان لم يكن له بقاء واستمرار كالابوة وهى امر آنى ناش من تخلق الابن من مائه ولكن العرف يراه امراً مستمراً، ثم فرع على ذلك قول صاحب المحجة: من ان القائل بعدم صحة الاطلاق على ما انقضى عنه المبدء يرى سنخ الحمل فى الجوامد والمشتقات واحداً و القائل

بالاطلاق یری التفاوت بینهما، وانه فی الجوامد من قبیل هو هو فلا یقال للهواء انه ماء و فی المشتقات من سنخ ذی هو یکفی، فیه مجرد الخروج من العدم الی الوجود (انتهی محصل ما افاده)

ولکنك خبیر بان البحث (ح) یندرج فی عداد الحقایق ومن الواضح انه لا معنی للنزاع فی ان الفاقد للمبدء بعدما کان واجداً له هل یقع مصداقاً له بالفعل بحسب متن الامر اولا، وسخافته غیر مخفیة اذ میزان الصدق وعدمه دائر مدار اشتماله علی المبدء وعدمه، ولا یعقل صدقه علی الفاقد حقیقة حتی یختاره القائل بالاعم، و هذا بخلاف ما اذا کان البحث لفظیاً لان الواضع، له الخیار فی تعیین حدود الموضوع له، فله وضع اللفظ للمتلبس اوللاعم منه، کما انه بالخیار فی تعیین الالفاظ

الثانی فی تقسیم العناوین الجاریة علی الذات فان لها اقساماً «منها» : ما یکون منتزعاً عن حاق الذات من غیر دخالة شیء مطلقاً سواء کان الخارج مصداقاً ذاتیاً له کالاجناس والانواع والفصول، ام کالمصداق الذاتی له کما فی انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجیة۔ و«منها» ما یکون منتزعا عنه باعتبار تلبسه بشیء وجودیاً کان اوعدمیاً، والامر الوجودی تارة یکون امراً حقیقیاً کانتزاع العالم والابیض باعتبار مبدئیهما، واخری امراً انتزاعیا واعتباریاً، لاحظ له من الوجود الافی وعاء اعتبار العقل وتصویره فالاول کانتزاع الامکان عن الممکنات۔ والثانی کالملکیة والرقیة وغیرهما۔ هذا وربما یمثل لدخالة الامر العدمی بالامکان لانه سلب الضرورتین عن الذات سلباً تحصیلیاً ولامشاحة فی المثال و نظیره الاعمی و الامی۔ و(منها) ما یکون العنوان امراً اشتقاقیاً کالضارب والناطق وقد یکون جامداً کالماء والنار و الزوج۔ و«منها» ما یکون ملازماً للذات فی الموطنین اعنی الذهن والخارج اوفی واحد منهما وقد یکون مفارقاً عنه کالاعراض المفارقة۔ وهناك اقسام آخر، ضربنا عنها صفحاً، وعلی کل حال، التحقیق خروج العناوین غیر الاشتقاقیة الصادقة علی الذات بذاته کالماء والانسان، عن محل النزاع وقد یعلل وجه خروجها «کما عن بعض الاعاظم» بان شیئیة الشیء بصورته لا بمادته، فاذا فرضنا تبدل الانسان تراباً فما هو ملاك الانسانیة، وهو الصورة النوعیة، قد زال واما المادة المشترکة الباقیة، وهی القوة الصرفة لافاضة الصورة، فهی غیر متصفة بالانسانیة ـ وهذا بخلاف

المشتقات العرضية، فان المتصف فيها هو الذات وهو باق بعد انتفاء وصفه «انتهى»

لكنك خبير بان النزاع في المقام لغوي، لا عقلي حتى يتشبث بان فعلية الشيء بصورته لا بمادته، و«ح» لا مانع من وضع الانسان مثلا للاعم، بعد ما كان عنوان الوضع بيد الواضع اذ التسمية لا تدور مدار هوية الشيء، اضف اليه ان انقضاء المبدء لا يوجب مطلقا زوال الصورة النوعية ولو عرفاً كما في تبدل الخمر خلا، فانهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متحدان في الذاتيات متفارقان في الاوصاف عرفا ومثلهما الماء والثلج، فانهما ايضاً ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف، اعني اتصال اجزائهما و عدمه هذا مع ان النزاع لو كان عقليا لا يعقل صدق المشتق عقلا على ما زال عنه المبدء فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلا بالضرورة، والظاهر ان وجه خروجها عن محط البحث هو اتفاقهم على كونها موضوعة لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبس بها ولو في زمان ما ـ وهذا بخلاف المشتقات فان دخول الذات فيها امر مبحوث عنه غير مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع

واما الهيئآت في المشتقات الاسمية فلا ريب في دخولها جميعا في محل النزاع، سواء كانت منتزعة من نفس الذات كالموجود، املا، وسواء كان المبدء فيها لازماً للذات كالممكن او مقوماً للموضوع كالموجود بالنسبة الى الماهية، املا ـ وكذا لو كانت منتزعة عن مرتبة الذات في بعض مصاديقه كالعالم بالنسبة الى الباري دون بعض، فجميع ذلك داخل تحته ولا يختص بما يمكن زواله عن الذات حتى يتصور له الانقضاء وذلك لان النزاع وقع في عنوان عام اعني هيئة المشتق ووضعها نوعي، وحيث ان زنة الفاعل وضعت نوعياً لاتصاف خاص من غير نظر الى المواد وخصوصيات المصاديق، بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما مما ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدء عنها، اذ قد عرفت ان النزاع عنون بعنوان عام وهو كافل لادخالها تحته، ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد او الموارد متكثراً.

واما العناوين المنتزعة بعناية دخول امر وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري مما ليس من العناوين الاشتقاقية كالزوجية والرقية سواء كانت موضوعة وضعاً شخصياً ام نوعياً كهيئة الاسم المنسوب الى شيء كالبغدادي والحمامي، فالظاهر دخولها في حريم

البحث كما يظهر من فخر المحققين (قده) والشهيد ره، فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول باحديهما، حيث قال لا اشكال في تحريم المرضعة الاولى والصغيرة و اما المرضعة الثانية ففي تحريمها اشكال اختاره والدي المصنف «قدس سره» وابن ادريس تحريمها فانه يصدق عليها انها ام زوجته لعدم اشتراط بقاء المبدء في المشتق. «قلت» ان الموجود في النصوص هو «امهات النساء» لا «ام الزوجة» فتحليل المسئلة من طريق المشتق ساقط من اصله والقول بجريانه في مثل (امهات نسائكم) باعتبار كونه بمعنى زوجاتكم، كما ترى وان كان يظهر من الجواهر جريانه فيه ايضاً وكيف كان لا عتب علينا في البحث عنها وما افيد في هذا المقام فنقول ومنه جل شأنه التوفيق:

قد ذهب بعض الاعيان من المحققين الى اتحاد المرضعتين في الحكم و الملاك نظراً الى ان امومة المرضعة الاولى وبنتية المرتضعة من المتضائفين وهما متكافئان قوة وفعلا، وبنتية المرتضعة و زوجيتها متضادتان شرعاً ففي مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنتية المرتضعه و تلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة. فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة الى زوجية المرتضعة حتى تحرم بسبب كونها ام الزوجة «انتهى» وقد سبقه صاحب الجواهر «قدس سره» اليه واجاب عنه بان ظاهر النص والفتوى الاكتفاء بالامية المقارنة لانفساخ الزوجية في صدق البنتية، اذ البنتية والامية وانفساخ الزوجية متحدات في الزمان (ضرورة) كونها معلولات لعلة واحدة فاخر زمان الزوجية متصل باول ازمنة صدق الامية و لعل هذا المقدار كاف في الاندراج تحت عنوان «امهات نسائكم» وفيه ان الصدق هنا مسامحي حتى بنظر العرف وهو غير كاف الا على القول بوضع المشتق للاعم حتى يكون الصدق حقيقيا

وقال بعض الاعاظم ما حاصله: ان الرضاع المحرم علة لتحقق عنوان الامومة والبنتية وعنوان البنتية للزوجة المرتضعة علة لانتفاء عنوان الزوجية عنها فانتفاء عنوان الزوجية عن المرتضعة متأخر بحسب الرتبة عن عنوان البنتية لها ولامحالة انها تكون زوجة في رتبة تحقق عنوان البنتية لاستحالة ارتفاع النقيضين ففي تلك المرتبة تجتمع الزوجية والبنتية وكونها ام الزوجة

ولكن ضعفه ظاهر لان الاثر مترتب على ما هي ام زوجة بالحمل الشايع في انظار اهل العرف ولادليل شرعي يدل على العلية بين الحكمين حتى يتكلف بتقدير الزوجية

فى الرتبة كى يقع مصداقاً للعمومات- وبعبارة اوضح: ان بنتية المرتضعة ليست علة تكوينية لرفع الزوجية بل لابد فى استفادة العلية او التمانع بينهما من مراجعة الادلة الشرعية ولا يستفاد من قوله تعالى: «وامهات نسائكم» سوى التمانع وان الزوجية لاتجتمع مع العناوين المحرمة وهو ينافى اجتماعهما فى آن، او رتبة

والتحقيق ان تفريق الفخر «قدس سره» بين المرضعتين ليس لاجل وجود فارق بينهما فى الابتناء على وضع المشتق حتى يقال بان تسليم حرمة الاولى والخلاف فى الثانية مشكل- بل تسليمه لحرمة المرضعة الاولى لاجل الاجماع والنص الصحيح فى موردها دون الثانية ولذلك بنى الثانية على مسئلة المشتق دون الاولى واوضح الحكم فيها من طريق القواعد لعدم وجود طريق شرعى فيها- ففى صحيحة محمد بن مسلم، عن «ابى جعفر» «ع»، والحلبى عن ابى عبدالله(ع) قالا: لو ان رجلا تزوج بجارية رضيعة فارضعتها امرأته فسد النكاح فان الظاهر فساد نكاح الرضيعة ويحتمل فساد نكاحهما -واما حرمة الثانية فليست اجماعية، و دعوى وحدة الملاك غير مسموعة، والنص الوارد فيها من طريق «على بن مهز يار» الذى صرح بحرمة المرضعة الاولى دون الثانية غير خال عن الارسال وضعف السند بصالح بن ابى حماد فراجع، ولهذا ابتناها بمسئلة المشتق

الثالث الحق خروج اسماء الزمان من محط البحث لان جوهر ذاته جوهر تصرم وتقض، فلا يتصور له بقاء الذات مع انقضاء المبدء، وعليه لا يتصور له مصداق خارجى ولا عقلى كذلك- ولامعنى لحفظ ذاته مع انه متصرم ومتقض بالذات.

وقد اجيب عن هذا الاشكال باجوبة غير تامة- «منها»: ماافاده المحقق الخراسانى من ان انحصار مفهوم عام بفرد؛ كما فى المقام لايوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، كالواجب الموضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تعالى- وانت خبير بضعفه، اذ الغاية من الوضع هى افهام مايقع فى خاطر المتكلم ذهنياً كان او خارجياً، واما؛ مالا يحوم الفكر حوله وليس له مصداق فى كلا الموطنين كما عرفت فى الزمان؛ فالوضع له لغو وعاطل، واما مفهوم الواجب فلانسلم وحدة مصداقه اذ ماهو المنحصر هو الواجب بالذات دون الواجب مطلقا حتى الواجب بالغير والواجب بالقياس الى الغير؛ والمركب من اللفظين (اعنى الواجب بالذات) ليس له وضع عليحده- واما الشمس والقمر فلا يبعد كونهما علمين

کلفظ الجلالة وعلی فرض کونها موضوعة للمعانی الکلیة کالذات الجامع للکمالات ولمهیة الشمس والقمر لعله للاحتیاج الی افهام معانیها العامة احیاناً لان الاخیر مثلا بالنظر الی مفهومه لایابی عن الکثرة فی بدء النظر، وانما یثبت وحدته بالادلة العقلیة ؛ فملاك الوضع موجود فی امثال هذه الموارد، بخلاف الزمان المبحوث عنه فانه آب عن البقاء مع انقضاء المبدء عند العقل والعرف ابتداء فالفرق بین اللفظین واضح .

ومنها ماعن بعض الاعاظم من ان اسماء الزمان مثلا کالیوم العاشر من المحرم وضع لمعنی کلی متکرر فی کل سنة وکان ذلك الیوم الذی وقع فیه القتل فردا من افراد ذاك المعنی العام المتجدد فی کل سنة ـ فالذات فی اسم الزمان انما هو ذلك المعنی العام و هو باق حسب بقاء الحرکة الفلکیة وقد انقضی عنه المبدء .

وفیه ان الکلی القابل للصدق علی الکثیرین ای، الیوم العاشر من المحرم غیر وعاء الحدث وماهو وعائه هو الموجود الخارجی وهو غیر باق قطعاً، و بعبارة اخری: ان الامر الزمانی لابد وان یحصل فی زمان خاص لافی زمان کلی ـ فعلی هذا اذا تعین الکلی فی ضمن مصداق معین وفرضنا ارتفاع ذاك المصداق بارتفاع مبدئه، ارتفع الکلی المتعین فی ذلك المصداق، والمصداق الاخر الذی فرض له مخالف مع الاول فی التشخص والوجود ، فاذن لامعنی لبقائه مع انقضاء المبدء وهو واضح

ومنها : ماعن بعض الاعیان : من ان اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث من غیر خصوصیة الزمان والمکان فیکون مشترکا معنویاً موضوعاً للجامع بینهما (فح) عدم صدقه علی ما انقضی عنه المبدء فی خصوص الزمان لایوجب لغویة النزاع ـ ولکن هذا الکلام عن مثل هذا القائل بعید فی الغایة ، اذ الجامع الحقیقی بین الوعائین غیر موجود، ووقوع الفعل فی کل، غیر وقوعه فی الاخر والجامع العرضی الانتزاعی کمفهوم الوعاء والظرف و ان کان متصوراً الاانه بالحمل الاولی باطل جداً لانه خلاف المتبادر من اسمی الزمان والمکان ضرورة انه لایفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بینهما او مفهوم ظرفه واما اخذ الوعاء بالحمل الشایع فهو موجب لخصوصیة الموضوع له مع عدم دفع الاشکال معه هذا مضافاً الی ان الظاهر ان وعائیة الزمان انما هی بضرب من التشبیه لاحاطة الزمان بالزمانی باحاطة المکان بالمتمکن؛ والافهو لیس ظرفا فی الحقیقة ،بل امر منتزع

او متولد من تصرم الطبيعة وسيلانها وتوضيحه موكول الى محله

وهنها : ما افاده بعض محققى العصر من ان الزمان هوية متصلة باقية بالوحدة الوجودية والالزم تتالى الانات واستحالته معلومة كاستحالة الاجزاء الفردة، وعليه يكون الزمان بهويته باقياً وان انقضى عنه المبدء ولولا كون الالفاظ موضوعة للمعانى العرفية لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوية الزمانية الى آخر الابد، وكان مقتل الحسين (عليه السلام) مثلا صادقاً على الزمان الى الابد، ولكن العرف بعد حكمه بان للزمان قسمة و قسمه الى اقسام حسب احتياجاته لم يجز ذلك و لكن اذا وقع القتل مثلا فى حد من حدود اليوم فهو يطلق المقتل على ذاك اليوم ولو بعد انقضاء التلبس به، لما يرى من بقاء اليوم الى الليل (انتهى ملخصاً).

والظاهر ان الخلط نشأ من عدم الوصول الى ان انظار اهل العرف كالعقل تتفاوت فى بقاء الزمان والزمانى وانهم يفرقون بينهما - توضيحه ان العرف كما يدرك الوحدة الاتصالية للزمان كذلك يدرك تصرمه وتقضيه، ويرى اول اليوم غير وسطه و آخره، فاذا وقعت واقعة فى حده الاول لا يرى زمان الوقوع باقياً وقد زال عنه المبدء بل يرى اليوم باقيا وزمان الوقوع متقضياً، وبين الامرين فرق ظاهر، وما هو معتبر فى بقاء الذات فى المشتق هو بقاء زمان الوقوع اعنى بقاء الشخص الذى تلبس بالمبدء عيناً وما نحن بصدده ليس كذلك فتدبر

الرابع : فى وضع المشتقات وفيه ينقح عدة مسائل

الاولى : اعلم انه قد وقع الكلام بين الاعلام فى تعيين المادة الاولى و كيفية وضعها، بعد اتفاقهم على وجودها بين المشتقات - والمحكى عن الكوفيين انها المصدر وعن البصريين انها الفعل، وربما يظهر من نجم الائمة ان النزاع بين الطائفتين ليس الا فى تقدم تعلق الوضع بهذا او ذاك لا فى الاصلية والفرعية - و كيف كان فبطلان الرأيين واضح لان المادة المشتركة لابد وان تكون سائرة فى فروعها بتمام وجودها. اعنى حروفها وهيئتها ومن المعلوم انهما ليسا كذلك اذ هيئتهما آبية عن ورود هيئة اخرى عليهما، اللهم الا ان يوجه بما سياتى بيانه

والتحقيق ان لماده المشتقات التى هى عاريه عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات الا عن ترتيب حروفها، وضعا مستقلا ولولا ذلك للزم الالتزام بالوضع الشخصى فى

جميع المشتقات لعدم محفوظية مايدل على المادة لو لا وضعها كك وهو خلاف الوجدان والضرورة بل يلزم اللغوية منه مع امكان ذلك مع ما نشاهد من اتقان الوضع ويشهد لذلك اناقد نعلم معنى مادة وتجهل معنى الهيئة كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الالة فى مضراب مع العلم بمعنى الضرب فلا اشكال فى انا نفهم ان للضرب هيهنا تطورا وشانا وليس هذا الا للوضع كما ان دلالة الهيئة على معناها مع الجهل بمعنى المادة دليل على وضعها مستقلا نوعياً مع ان بعض المصادر قياسى فلا بد له من مادة سابقة ثم ان وضع المادة شخصى ولا يلزم من تطورها بالهيئات ان يكون نوعياً كما قيل وهى الحقيقة العارية عن جميع فعليات الصور فكانها ماهيولى عالم الالفاظ نظير هيولى عالم التكوين على راى طايفة من اهل النظر فان قلت ان اللفظ الموضوع لابد وان يكون قابلا للتلفظ به والمادة الخالية عن التحصل يمتنع التلفظ بها

قلت : ان الغاية من وضعها ليست الافادة الفعلية حتى تستلزم فعلية امكان التنطق بها، والحاصل ان المواد موضوعة بالوضع التهيئى لان تتلبس بهيئة موضوعة، ومثلها لايلزم ان يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلم به

لا يقال : المشهور بين اهل الادب ان اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة ناقصة او تامة ، بل المصدر ايضا، كما هو المتبادر منهما ، وعلى هذا فوضعهما للحدث لابشرط بعد وضع المادة له ايضا فاقد لملاك الوضع لان الهيئة فيهما لابد لها من وضع و افادة زائدة على المادة

لانا نقول . ان الغاية من وضع المصدر واسمه انما هو لامكان التنطق بالمادة من دون ان يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادتها . والحاصل ان المادة وضعت لنفس الحدث لكن لايمكن التنطق بها وربما يقع فى الخواطر اظهار ذلك فوضعت هيئتها لالافادة معنى من المعانى، بل لكونها آلة للتنطق بالمادة وبذلك يصح قول الكوفيين باصالة المصدر وقول بعض الاعلام بكون الاصل هو اسم المصدر، لانهما كالمادة بلازيادة

فان قلت : ان لازم ذلك هو دلالة المادة على معناها وان تحققت فى ضمن هيئة غير موضوعة (قلت : ان وضع المواد تهيئى للازدواج مع الهيئآت الموضوعة و بذلك يحصل لها ضيق ذاتى لامجال معه لتوهم الدلالة و لو فى ضمن المهملات وسيا تى ان دلالة المواد

كنفسها وتحصلها مندكة في الصورة وبه يدفع هذا الاشكال

(ثم) ان هنا اشكالا آخر اشار اليه سيد مشايخنا المحقق السيد محمد الفشاركي (قدس سره) وهو انه يلزم على القول باستقلال كل من المادة والهيئة في الوضع دلالتهما على معنيين مستقلين، وهو خلاف الضرورة، وحديث البساطة والتركب غير القول بتعدد المعنى، وهذا مما لم يقل به احد.

قلت : ان دلالة المادة على معناها كوجودها مندكة في دلالة الهيئة وتحصلها بحيث لا يفهم منها الا معنى مندك في معنى الهيئة - وبالجملة ان المادة متحصلة بتحصل صورتها وهي مركبة معها تركيباً اتحادياً ودلالتها على المعنى ايضا كذلك فبين معاني المشتقات كالفاظها و دلالتها نحو اتحاد مثل اتحاد الهيولى مع صورتها - واما ما اجاب به المحقق المزبور (قدس سره) من ان المادة ملحوظة ايضا في وضع الهيئات فيكون الموضوع هو المادة المتهيئة بالهيئة الخاصة، وهو الوضع الحقيقي الدال على المعنى وليس الوضع الاول الامقدمة لهذا الوضع ولا نبالي بعدم تسمية الاول وضعاً، اذ تمام المقصود هو الثاني - فلا يخلو من غموض ؛ اذ ما يرجع الى الواضع هو الوضع فقط، واما الدلالة فهي امر قهري الحصول بعد الاعتبار، و كونه مقدميا لا يوجب عدم الدلالة (فح) يلزم التعدد في الدلالة على نفس الحدث اذ يستفاد من الوضع الاول ذات الحدث ومن الثاني الحدث المتحيث بمفاد الهيئة (فح) يلزم التركيب مع تعدد الدلالة وهو افحش من الاشكال الاول، على ان هنا في الوضع الثاني تاملا ؛ اذ وضع كل مادة مع هيئتها يستلزم الوضع الشخصي في المشتقات، ولو صح هذا لاستغنى عن وضع المادة مستقلا ؛ والقول بان معنى الوضع النوعي هو ان المشتقات وضعت بالوضع النوعي في ضمن مادة ما ؛ فاسد غير معقول، اذ مادة ما بالحمل الشايع غير موجودة لانه يساوق وجود المادة المستلزم لتعينها وخروجها عن الابهام، و بالحمل الاولي لا ترجع الى معنى معقول، فالتحقيق في دفع الاشكال هو ما عرفت

الثانية : في وضع الهيئات - وليس هنا مانع الا عدم امكان تصورها فارقة عن المواد، او عدم امكان التنطق بها بلا مادة، ولكنك خبير بانهما غير مانعين عن الوضع، اذ للواضع تصورها او التلفظ بها في ضمن بعض المواد مع وضعها لمعنى من المعاني مع الغاء خصوصية المورد، اعني تلك المادة (هذا) والمشتقات اسمية وفعلية و قد مر بعض الكلام في

الاسمیة منها

واما الفعلیة منهافهی اما حاکیات کالماضی والمضارع او موجدات کالا وامر وسیأتی الکلام فی الثانیة فی محلهافانتظر- واما الحاکیات فالذی یستظهر من عبائر بعض النحاة کونهاموضوعة بازاء الزمان، اما الماضی او المستقبل، او بازاء السبق واللحوق، علی نسق المعانی الاسمیة، بحیث یکون هناك دلالات ومدلولات من الحدث والزمان الماضی او بدیله، والصدور او الحلول' (هذا) ولکن الضرورة تشهد بخلافه

و التحقیق ان هیئات الافعال کالحروف لاتستقل معانیها بالمفهومیة والموجودیة ویکون وضعها ایضا کالحروف عاما والموضوع له فیها خاصا، علی التفصیل السابق، اما کون معانیها حرفیة فلان هیئة الماضی علی ماهو المتبادر منها وضعت للحکایة عن تحقق صدور الحدث من الفاعل وهومعنی حرفی او تحقق حلوله کبعض الافعال اللازمة مثل (حسن وقبح) ومعلوم ان الحکایة لاتکون عنهما بالحمل الاولی بل بالشایع وهوحرفی عین الربط بفاعله وکذا فی المضارع الاان الفرق بینهما ان «الاول» یحکی عن سبق تحقق الحدث «والثانی» عن لحوقه لکن لا بمعنی وضع اللفظ بازاء الزمان او السبق واللحوق بل اللفظ موضوع لمعنی ینطبق علیهما فان الایجاد بعد الفراغ عنه، سابق (لامح) والذی یصیر متحققا بعد؛ یکون لاحقا ویمکن ان یقال بدلالتهما علی السبق واللحوق بالحمل الشایع فانهما بهذا الحمل من المعانی الحرفیة والاضافات، التی لاتکون موجودة ومفهومة الا تبعا فیکون الماضی دالا علی الصدور السابق بالحمل الشایع، ولایلزم منه الخروج عن الحرفیة ولا الترکیب فیها (والتحقیق) ان دلالة الافعال علی الحدث وعلی سبق الصدور ولحوقه وعلی البعث الیه لیست دلالات مستقلة متعددة بل لها نحو وحدة فکما ان المادة والهیئة کانهما موجودتان بوجود واحد قابل للتحلیل (فکك) انهما کالدالتین بدلالة واحدة قابلة للتحلیل علی معنی واحد؛ قابل له' «بیانه ان تحقق الصادر والصدور لیس تحققین کما ان للحال والحلول (کك) لکنهما قابلان للتحلیل وفی ظرفه

وعلی هذا هما دالان علی السبق واللحوق بالحمل الشایع و یستفاد من الماضی الصدور السابق بالاضافة حقیقة ومن المضارع الصدور اللاحق بالاضافة «کذلك»، ولیس الزمان ماضیاً کان اومضارعاً جزءاً لمدلولهما بل من لوازم معناهما و توابعه، حیث ان

وقوع الشيء او لحوق وجوده يستلزمهما طبعاً. نعم لابد من الالتزام بتعدد الوضع فى المتعدى واللازم لان قيام المبدء بالذات فى الاول بالصدور وفى الثانى بالحلول.

والحاصل انا لا ننكر استفادة السبق والحدث او الصدور او الحلول من الماضى مثلا بل ننكر تبادر هذه المعانى بنحو المعنى الاسمى و بنعت الكثرة، بل المتبادر امر وحدانى وهو حقيقة هذه المعانى بالحمل الشايع وان كان يتحلل عند العقل الى معان كثيرة وان شئت فاستظهر الحال من لفظ الجسم ومعناه؛ حيث ان معناه امر مركب قابل للتحليل وكذلك الفعل فيما نحن فيه، نعم الفرق بينهما ان لفظ «ضرب» كمعناه مركب من مادة وصورة وكذا دلالته على معناه دلالة واحدة منحلة الى دلالات متعددة دون لفظ «الجسم» ودلالته. فكما ان وحدة حقيقة الجسم لاتنافى التحليل كذلك وحدة فعل الفاعل ووحدة اللفظ الدال عليه لاتنافيه.

فتحصل من جميع ذلك ان لحاظ التحليل العقلى اوسع من متن الواقع، اذ فيه يفك، الصادر عن الصدور، والحال عن الحلول، والربط عن المربوط ويلاحظ كل واحد مستقلا بالملحوظية، لكن اذا لوحظ الواقع على ما هو عليه لايكون هناك تكثر فى الصدور والصادر واشباههما

الثالثة لااشكال فى اختلاف فعل المضارع فى الدلالة، فمنه مايدل على المستقبل ولايطلق على الحال الا شذوذاً، مثل (يقوم ويقعد ويذهب ويجئ ويجلس) الى غير ذلك، فلا يطلق على المتلبس بمباديها فى الحال ومنه مايطلق على المتلبس فى الحال بلا تاول مثل (يعلم ويحسب ويقدر ويشتهى ويريد)، ومنه الافعال التى مباديها تدريجية الوجود، و مايقال من ان استعمال المضارع فى التدريجيات باعتبار الاجزاء اللاحقة، ممنوع، لانه لايتم بالنسبة الى الامثلة المتقدمة مما كانت مباديها دفعية، ولها بقاء فلا فرق من حيث المبدء (بين يقدر ويعلم وبين يقوم ويقعد) والالتزام بتعدد الوضع بعيد؛ ولايبعد ان يقال ان هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالى لكنها استعملت فى بعض الموارد فى الحال حتى صارت حقيقة فيه، «ثم» ان هناجهات اخرى، من البحث مربوطة بالمشتقات الاسمية سيأتى الكلام فيها

الرابعة اختلاف مبادى المشتقات من حيث كون بعضها حرفة وصنعة او قوة وملكة

لايوجب اختلافا فى الجهة المبحوث عنها؛ وانما الاختلاف فى انحاء التلبس والانقضاء وهذا مما لا اشكال فيه، انما الكلام فى وجه هذه الاختلافات، فانا نرى ان مفهوم التاجر والصائغ والحائك وامثالها تدل على الحرفة والصناعة، لاعلى الحدوث، كما ان اسماء الالات والمكان قد تدل على كون الشيء معداً لتحقق الحدث بها اوفيها بنحو القوة لابنحو فعلية تحقق الحدث بها او فيها، فما السر فى هذا الاختلاف، لانا نرى ان المصداق الخارجى من المفتاح يطلق عليه انه مفتاح قبل ان يفتح، وعلى المسجد انه مسجد قبل ان يصلى فيه

ربما يقال ان هذه المشتقات مستعملة فى المعانى الحدثية كسائر المشتقات وانما الاختلاف فى الجرى على الذوات، فقولنا هذا مسجد وهذا مفتاح كقولنا هذا كاتب بالقوة حيث ان الكاتب مستعمل فى معناه لافى الكاتب بالقوة وكذا الكلام فى اسماء الازمنة والامكنة والالات فان الجرى فيها بلحاظ القابلية والاستعداد، واما مايدل على الحرفة فسر الاطلاق فيه مع عدم التلبس انه باتخاذه تلك المبادى حرفة، صار كانه ملازم للمبدء دائما انتهى ملخصا.

وفيه ان تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى والحمل تفيد معانى غير معانى المشتقات المتعارفه، فالمسجد بمفهومه التصورى يدل على المكان المتهيىء للعبادة وكذا المفتاح وقس عليه التاجر والحائك حيث، يدل كل واحد بمفهومه التصورى على الحرفة والصنعة قبل الجرى والحمل.

ويمكن ان يقال بعد عدم الالتزام بتعدد الاوضاع، ان مايدل على الصنعة والحرفة قد استعمل فى تلك المعانى اولا بنحو المجاز حتى صارت حقيقة، اما باستعمال المواد فى الصنعة والحرفة او استعمال مجموع المادة والهيئة مجازا باعتبار ان المشتقات كانها كلمة واحدة مادة وهيئة كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا ايضا لايخلو من بعد. وعلى فرض صحته ليست العناية المصححة فرض الفترات كالاعدام، ورؤية المبدء الفعلى حاصلا لكون ذلك خلاف المتبادر، فانا لانفهم من التاجر ومثله الامن كان حرفته كذلك، لا المشتغل بفعل التجارة دائما كما هو واضح.

ومما ذكرنا يتضح الحال فى اسماء المكان والالات، مع انه يمكن ان يقال فى المسجد والمحراب ونظائرهما انها قد انقلبت عن الوصفية الى الاسمية فكانها اسماء اجناس لايفهم

العرف منها الاذات تلك الحقائق، ولا ينسبق المبادى الى الذهن راسا، وكذا فى اسماء الالات، بل يمكن ان يقال ان المفهوم من مكان السجدة، وآلة الفتح ليس الا مايعد لهما لا المكان الحقيقى الذى تضاربت فيه آراء الحكماء والمتكلمين، و لا الالة الفعلية للفتح (فح) يمكن ان يلتزم بان هيئة اسم الالة وضعت لها و تكون فى نظر العرف بمعنى مايعد لكذا وهيئة اسم المكان لمكان الحدث اعنى المكان الذى يراه العرف معداً لتحقق الشىء فيه لكنه لايطرد ذلك بالنسبة الى الثانى، وان كان غير بعيد بالنسبة الى الاول وبعد فالمسئلة لاتخلو من اشكال.

فى المراد من الحال

(الخامس) بعدما اشرنا الى ان الكلام فى المشتق انما هو فى المفهوم اللغوى التصورى يتضح لك ان المراد بالحال فى العنوان. ليس زمان الجرى والاطلاق ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية لان كل ذلك متأخر عن محل البحث ودخالتها فى الوضع غير ممكنة وبما ان الزمان خارج عن مفهوم المشتق لايكون المراد زمان التلبس، بل المراد ان المشتق هل وضع لمفهوم لاينطبق الاعلى المتصف بالمبدء او لمفهوم اعم منه، (وان شئت قلت) ان العقل يرى ان بين افراد المتلبس فعلا جامعا انتزاعيا؛ فهل اللفظ موضوع لهذا الجامع او الاعم منه، ومما ذكرنا من ان محط البحث هو المفهوم التصورى يندفع ماربما يتوهم ان الوضع للمتلبس بالمبدء ينافى عدم التلبس به فى الخارج خصوصا اذا كان التلبس ممتنعا كالمعدوم والممتنع للزوم انقلاب العدم الى الوجود والامتناع الى الامكان (وجه الدفع) ان التالى انما يلزم على اشكال فيه، لو كان المعدوم مثلا وضع لمعنى تصديقى وهو كون الشىء ثابتا له العدم، ومعه يلزم الاشكال ولو مع الوضع للاعم ايضا، وسيأتى ان معنى المشتقات ليس بمعنى شيىء ثبت له كذا حتى يتمسك بالقاعدة الفرعية

واما ماربما يجاب بان كون الرابط لاينافى الامتناع الخارجى للمحمول فلايدفع الاشكال به وذلك لان الكون الرابط و ان كان لاينافى كون المحمول عدما اوممتنعا على تأمل فيه، لكن لايمكن تحققه اذا كان الموضوع معدوما او ممتنعا كما فيما نحن فيه، اذ فى مثل زيد معدوم؛ وشريك البارى ممتنع، لايمكن تحقق الكون الرابط، وسيوافيك ان هذه القضايا فى قوة المحصلات من القضايا السالبة، فارتقب

فى بعض ما يستدل به على المختار وتحقيق الحال فى المقام

(السادس)- التحقيق وفاقا للمحققين ان المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدء على الذى عرفناك معناه، وبما ان البحث لغوى يكون الدليل الوحيد فى الباب هو التبادر، وماسوى ذلك لايغنى من الحق شيئا، لماتقدم ان صحة السلب لاتصلح لان تكون علامة الحقيقة وما استدل به لما اخترناه من الوجوه العقلية كلها ردية، الا ان يكون الغرض تقريب وجه التبادر وتوضيحه، و اليك بيانها

(منها) ماربما يقال من انه لاريب فى مضادة الاوصاف المتقابلة، التى اخذت من المبادى المتضادة، فلو كان موضوعا للاعم لارتفع التضاد (وفيه) انه لولا التبادر لما كان بينها تضاد ارتكازا، اذ حكم العقل بان الشىء لايتصف بالمبدئين المتضادين صحيح، لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الابيض والاسود ببركة التبادر وان معنى كل واحد بحكمه؛ هو المتلبس بالمبدء عند التحليل، ومع التبادر لايحتاج الى هذا الوجه العقلى بل لامجال له فتدبر

(ومنها) ماافاده بعض الاعيان من ان الوصف بسيط سواء كانت البساطة على مايراه الفاضل الدوانى من اتحاد المبدء والمشتق ذاتا، واختلافها اعتبارا، او كانت البساطة على مايساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على النهج الوحدانى، اما على الاول فلان مع زوال المبدء لاشىء هناك حتى يعقل لحاظه من اطوار موضوعه فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدء مع الذات فى مرحلة الحمل مع عدم قيامه به، واما على الثانى فلان مطابق هذا المعنى الوحدانى ليس الا الشخص على ماهو عليه من القيام، مثلا، ولايعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة الى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان، ومع ذلك يصدق على فاقد التلبس انتهى ملخصا

(وفيه) ان بساطة المشتق وتركبه فرع الوضع وطريق اثباته هو التبادر لا الدليل العقلى، وسيأتى ان ماأقيم من الادلة العقلية على البساطة مما لايسمن فانتظره

و(منها) ان الحمل والجرى لابد له من خصوصية والالزم جواز حمل كل شىء على مثله؛ والخصوصية هنا نفس المبادى، ولايمكن الحمل على الفاقد المنقضى عنه المبدء لارتفاع الخصوصية، والقائل بالاعم اما ان ينكر الخصوصية فى الجرى وهو خلاف الضرورة

اويدعى بقاء الخصوصية بعد الانقضاء وليس بعده شيء الا بعض العناوين الانتزاعية (انتهى) «قلت» قد اسلفنا ان البحث لغوى دائر حول الكلمة المفردة، والحمل والجرى متأخران عن الوضع، اضف الى ذلك انه لو امكن وضع اللفظ للجامع بين المتلبس وفاقد التلبس على فرض تصويره، لصح الحمل بعد انقضائه ايضا، (و التحقيق) فى نقد مقالة الاعمى ان يقال مضافا الى ماعرفت من كون المتبادر هو المتلبس، انه لامحيص للقائل بالاعم عن تصوير جامع بين المتلبس والمنقضى عنه المبدء حتى يصير الاشتراك معنويا اذ لولاه يلزم الاشتراك اللفظى او كون الوضع عاما والموضوع له خاصا والقائل يعترف بفساد هما، ولو امتنع تصوير الجامع بينهما يسقط دعواه من دون ان نحتاج الى اقامة برهان ومزيد بيان.

ولكن التدبر التام يعطى امتناع تصور جامع بينهما، اذ الجامع الذاتى بين الواجد والفاقد والموجود والمعدوم لايتصور اصلا، اذ المدعى ان الفاقد يصدق عليه المشتق فى حال فقدانه لاجل التلبس السابق لانه لاجل الجرى عليه بلحاظ حال التلبس. اذ هو حقيقة حتى فيما سيأتى اذا كان الجرى بلحاظ حال تلبسه بالاتفاق، واما الانتزاعى البسيط فممتنع ايضا، اذ المدعى انه حقيقة فى الواجد والفاقد، فعلا ان كان متلبسا فيما قبل، والمفهوم البسيط لايمكن ان يتكفل لافادة هذا المعنى المركب على نحو يدخل فيه هذان المعنيان ويخرج مايتلبس بعد، واما الجامع البسيط المنحل الى المركب، فهو ايضا غير متصور، اذ هو لابد ان ينتزع من الواقع، والانتزاع عنه فرع صلاحية الواقع له

وماربما يقال من ان الجامع مطلق ما خرج من العدم الى الوجود (مدفوع) بانه يستلزم ان يكون حقيقة فى الماضى فقط، ولو اضيف اليه قيد آخر لادخال المتلبس بالفعل، يوجب ذلك تركيبه على نحو افحش ولااظن ان يرضى به القائل بالاعم مع ان وضعه لهذا المفهوم اى ماخرج الى الوجود اوماتلبس فى الجملة او كونهما خلاف الضرورة «اضف» الى ذلك ان الالتزام بالتركيب التفصيلى من غير جامع وحدانى، مساوق للالتزام بالاشتراك ولو بوضع واحد، وذلك من غير فرق بين القول باخذ الزمان فى المشتق وعدمه او اخذ الذات و عدمه لعدم الوضع للذات او الزمان بماهما، بل لابد من تقييد هما با لتلبس و الا نقضاء مع عدم الجامع بينهما مطلقا (فح) ليس للقائل بالاعم مفر

واحسب، ان القائل اعتمد على اطلاق المشتق احيانا على من انقضى عنه المبدء

وزعم انه حقيقة، من دون ان يتفكر في جامعه، اهو بسيط او مركب، والبسيط مقولي او انتزاعي، ثم الانتزاعي اهو قابل للانحلال اولا، (و بالجملة) ان عجزه في تصوير الجامع كاف في بطلان مرامه، والاولى الصفح، عما استدل به على مختاره مثل دعوى التبادر في المقتول والمضروب وان المتبادر هو الاعم، مع ان فيه منعاً واضحاً لان استعمال المضروب وامثاله انما هو بلحاظ حال التلبس، والافاى فرق بينه وبين اسم الفاعل اذ الضاربية والمضروبية متضائفتان، وهما متكافئتان قوة وفعلاً عرفاً وعقلا

والعجب من بعض الاعاظم حيث تسلم دليل الخصم والتجأ الى اخراج اسم المفعول قائلا بانه موضوع لمن وقع عليه الحدث وهو امر لا يعقل فيه الانقضاء، و«فيه» انه اى فرق بينه وبين اسم الفاعل لانه يمكن ان يقال فيه ايضا انه موضوع لمن صدر منه الضرب وهو امر لا يعقل فيه الانقضاء بالمعنى الذى لا يعقل في اسم المفعول

استدلالات الاعمى

قلنا ان الاحرى، الاعراض عما استدل به القائل بالاعم لكن استيفاءاً للبحث نشير الى بعضها فنقول، «منها» التمسك بقوله تعالى، الزانية والزانى فاجلد واكل واحد منهما مأة جلدة، وقوله سبحانه، السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، بتقريب ان الجلد والقطع ثابتان لمن صدق عليه عنوانا الزانى والسارق، ولو لا صدقهما على من انقضى عنه مبدئهما لزم انتفاء الموضوع حين اجراء حكمهما، «وفيه» ان الحد ليس دائراً على صدق العنوان الانتزاعي عليه، بل على صدور الامر الشنيع الذى دعى الشارع او المقنن العرفى الى تأديبه وسياسته؛ (وح) فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي لا صدق العنوان الانتزاعي فالسارق يقطع لاجل سرقته وفي مثله يكون السارق والزانى اشارة الى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته وهو العمل الخارجي لا العنوان المنتزع فكانه قال الذى صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورها منه، و(منها) ما استدل به الامام «ع» على بطلان خلافة من عبد الاصنام بقوله سبحانه لا ينال عهدى الظالمين من انه اى ظلم اعظم من عبادة الصنم، وهو يتوقف على الوضع للاعم لانهم غير عابدين للصنم حين التصدى، «و فيه» ان الامامة والزعامة الدينيه تستتبعان التسلط على نفوس الناس واعراضهم واموالهم وغيرها من الامور المهمة العظيمة التى لا يتحملها مثل ابراهيم خليل الرحمن، (ذلك القائد الدينى

انذى محص باطنه واظهر مكنونه) الابعد ابتلاء من الله و امتحان منه، (فح) فزعامة هذا خطرها وعظمتها، كيف يليق ان يتصدى بها الظالم ولو برهة من الزمن و مناسبة الحكم والموضوع وسوق الاية يشهد بان الظالم ولو آناما، والعابد للصنم ولو في مقدار من عمره غير لايق بهذا المقام، ولعل استدلال الامام «ع» من هذا الباب، اضف الى ذلك ان الظلم يشمل الظلم المتصرم وغير المتصرم لكون جميعها ظلما بقول واحد، ولكن منصب الامامة امر مستمر باق كما ان موضوع المنصب هو ذوات الاشخاص وان كانوا متلبسين بمثل المبادى التى هى آنيات التحقق، فمن صدر منه قتل وظلم، ثم تاب فورا تشمله الاية فانه ظالم حال الصدور فهو غير لايق بالمنصب الذى هو امر مستمر، فلابد ان يكون المقصود منها ان المتلبس بالظلم ولو آناما لا يناله عهدى مطلقا فتأمل

بقي امور مهمة

(الاول) في بساطة المشتق و تركبه، و كونه مخصوصا بهذا النزاع دون الجوامد لعدم اشتمالها على المادة والهيئة اللتين لكل واحد منهما وضع مستقل كما في المشتقات حتى يتوهم فيها ايضا حديث البساطة والتركيب؛ والوجوه المحتملة، ثلثة

(الاول) ان مفاد المشتق ومعناه الموضوع له، مركب تفصيلي بتقريب أن وزان المادة والهيئة في عالم الوضع والدلالة، وزان لفظي غلام زيد، في الدلالة على معنيين متميزين دلالة مستقلة مفصلة، وهذا المعنى المركب اما هو الذات والحدث والنسبة، او الحدث والنسبة او الحدث و الذات، وجوه محتملة، ولكن لا اظن احدا يلتزم بذلك فتكون المسئلة ظاهراً ذات قولين

(الثانى) القول بان الموضوع له في المشتق امر بسيط محض غير قابل للانحلال لادلالة ولامدلولا، لابدءاً ولاتعملا، بتقريب ان الهيئة لم توضع لمعنى بل وضعت لقلب المعنى الذى هو بشرط لا، الى معنى لابشرط، وجعله غير آب عن الحمل و الجرى بعدما كان متعصيا عنه، وهذا القول اوهذا الاحتمال في المشتق، نظير ما احتملناه في المصدر من ان هيئته وضعت للتمكين من التنطق بالمادة وصيرورتها متحصلة قابلة للدلالة المستقلة والافمفاد المصدر ليس الانفس الطبيعة، وهي بعينها مفاد المادة ولكن الظاهر ان القول بالبساطة المحضة يرجع الى التركيب الانحلالي وان غفل قائله عنه

و«توضیحه» ان اللابشرطیة و بشرط اللائیة لیستا من الاعتبارات الجزافیة بحیث یکون زمامهما بید المعتبر؛ فان شاء اعتبر مهیة لابشرط فصارت قابلة للحمل وان لم تکن فی نفسها کذلك و بالعکس، بل التحقیق فی جل المعقولات الثانویة والاولیة انها نقشة لنفس الامر والواقع، فالمفاهیم فی کونها قابلة للحمل وعدمه تابعة لما فی نفس الامر: والالفاظ الموضوعة للمفاهیم تابعة لها ولنفس الامر

وما عن الاساطین من کون الاجناس والفصول ماخوذتین لا بشرط، لیس ناظرا الی ان الوصف المزبور بید الاعتبار، بل الکون واقعهما ومطابقهما لابشرط بحیث یتحد کل مع الاخر، والمفاهیم والالفاظ الموضوعة لها تابعة للواقع وحاکیة عن نفس الامر فالاجناس والفصول ماخذهما المادة والصورة المتحدتان فی نفس الامر ولولا ذلك الاتحاد لکان حمل احدهما علی الاخر ممتنعا ولو اعتبرناهما الف مرة لابشرط فا لحمل هو الهو هویة الحاکیة عن الهوهویة الواقعیة التی بین الحقایق، فالجوهر والعنصر والمعدن والنبات والحیوان والناطق مأخذها ومحکیاهی الحقایق النفس الامریة المتحدة من المادة الاولی المتدرجة الی منزل الانسان ففی کل منزل تکون المادة متحدة مع الصورة وهذا الاتحاد مناط اللابشرطیة ومناط صحة الحمل فی المعانی المأخوذة منهما و فی الالفاظ الحاکیة عنها و«بهذا المعنی» یکون الترکیب بین المادة والصورة اتحادیا (مثلا) قوة النواة، قد صارت عین النواة، بحیث لیس هنا الا فعلیة النواة «نعم» بما ان فی هذا النواة قوة الشجر حقیقة یکون الترکیب بین قوة الشجر و بین صورة النواة انضما میا ، و هما بهذ المعنی بشرط لا، لایحمل احدهما علی الاخری الا بوجه مسامحی لدی العقل الدقیق کما ان الصور المندرجة فی الکمال اذا صارت واقفة لحد تکون بشرط لا بالنسبة الی الحدود الاخر واقعا والمفهوم المأخوذ منها بشرط لا بالنسبة الیها وان کانت لابشرط بالنسبة الی المصادیق فالشجر هو النبات الواقف ای بشرط لا. والنامی هو الحقیقة المتدرجة فی الکمال ای اللابشرط والتفصیل موکول الی محله، فتحصل مما مر ان اللابشرطیة و بشرط اللائیة لیستا جزافیتین تابعتین لاعتبار المعتبر «فح» نقول لایمکن ان تکون الهیئة لاخراج المادة الی اللابشرطیة الا ان تکون حاکیة لحیثیة بها صار المشتق قابلا للحمل فان نفس الحدث غیر قابل له ولم یکن متحدا فی نفس الامر مع الذات، فقابلیة الحمل تابعة لحیثیة زائدة علی

الحدث المدلول عليه بالمادة، فظهر ان لمادة المشتقات معنى ولهيئتها معنى آخر به صار مستحقا للحمل وهذا عين التركيب الانحلالي

تحقيق للمقام

(الثالث) وهو الموافق للتحقيق وللارتكاز العرفي والاعتبار العقلائي، هو ان لفظ المشتق الاسمي القابل للحمل على الذوات كاسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والالة موضوع، لامر وحداني مفهوما قابل للانحلال الى معنون مبهم وعنوان، دون النسبة وان المشتق متوسط بين الجوامد التي هي بسائط لفظا ودلالة ومدلولا، وبين المركبات تفصيلا التي هي مركبات في اللفظ والدلالة و المدلول، تركيبا تفصيلا، والمتوسط بينهما هو المشتق فهي امر وحداني لفظا ودلالة ومدلولا في النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شيئين في المقامات الثلاث عند التحليل والتجزئة عقلا

توضيحه ان الصور الحاصلة من الموجودات المادية مثلا في القوة الخيالية تارة يكون ذات الشيء بلا وصف عنواني، واخرى يكون معه والثاني على قسمين، لان الحاصل فيها قد يكون الذات مع العنوان بنحو التفصيل بحيث يتعلق بكل من الذات والوصف ادراك مستقل وقد يكون الذات والعنوان مدركين بما انهما الشيء المعنون الوحداني، فهذه انحاء ثلثة، فالحاكي عن الاول هو الجوامد كلفظ الجسم، فانه يحكي من الذات فقط و عن الثاني هو اللفظ المركب من لفظين او ازيد نحو قولك زيد له البياض وعن الثالث هو المشتق نحو ابيض، اذ هو حاك لا عن الذات، فقط و عن ذات و عنوان تفصيلا، بل عن المعنون بما انه مفهوم وحداني ينحل اليهما عند العقل لا عند الاطلاق

و(ان شئت قلت) لفظ الجسم بسيط دالا ومدلولا ودلالة، فلا يدل الا على معنى وحداني ليس في هذه العوالم الثلاث الا وحدانيا غير قابل للانحلال، وقولك جسم له البياض اوشى معنون بالابيضية يدل بالدلالات المستقلات وبالالفاظ المنفصلة على المعاني المفصلة المشروحة ولفظ الابيض دال على المعنون بما هو كذلك لا بنحو التفصيل والتشريح، بل بنحو الوحدة فالدلالة والدال والمدلول لكل منها في المشتق، وحدة انحلالية في عالم الدلالة والدالية والمدلولية، (فان قلت) ان الجسم ينحل بحسب المعنى الى مادة وصورة ضرورة تركبه منهما فكيف يكون غير منحل مدلولا ايضا فلا فرق بين الجسم والمشتق بحسب المدلول بدئيا

او انحلاليا

«قلت» انحلال الجسم الى المادة والصورة انما هو في ذاته لا بما انه مدلول لفظه بخلاف العالم فان انحلاله الى المعنون والعنوان انحلال في المدلول بما انه مدلوله و بعبارة ثانية كما ان المادة والهيئة في المشتقات كانهما موجودان بوجود واحد، كذلك في الدلالة فان دلالتهما دلالتان في دلالة واحدة، والمفهوم منها مفهومان في مفهوم واحد، وفي الخارج كانهما موجودان بوجود واحد، والمعنون الذي هو مفهوم المشتق يقبل الحمل و الجرى على الافراد ، فزيد في الخارج متحد الوجود مع الضارب الذى ينحل الى المعنون بالضاربية

ثم ان المحقق الشريف استدل على بساطة المشتق بامتناع دخول الشيء في مفهوم الناطق لاستلزامه دخول العرض العام في الفصل المميز، ولو اعتبر ما صدق عليه الشيء انقلبت القضية الممكنة الى الضرورية «انتهى و» فيه مواقع للنظر (اما) اولا فلان برهانه لا يثبت الاخروج الذات لا البساطة، فلقائل ان يقول كما اختار بعضهم ان مفاده هو الحدث المنتسب الى الذات بنحو يكون الحدث والنسبة داخلتين والذات خارجة، اللهم الا ان يقال ان الشريف بصدد اثبات خروج الذات لا البساطة وهو غير بعيد عن ظاهر كلامه فراجع محكى كلامه في شرح المطالع

واما ثانيا فلان المشتق بماله من المعنى الحدثي لا يعقل ان يعد من مقومات الجوهر سواء كان بسيطا ام مركبا، فلو صح القول بنقله عن معناه على البساطة فليصح على القول بالتركيب، نعم سيوافيك باذنه تعالى ان المبدء لا يشترط فيه سوى كونه قابلا لاعتوار الصور والمعاني عليه واما كونه حدثيا فليس بواجب بل هو الغالب في مصاديقه

و «ثالثا» ان ما لفقه بصورة البرهان بعد الغض عن انه ليس برهاناً عقليا بل مآله الى التمسك بالتبادر عند المنطقيين، انما يتم لو كان مفاد المشتق مركبا تفصيليا ، وقد عرفت انه لا قائل به ظاهراً واما على ما اخترناه من كون المتبادر هو البسيط الاندماجي فلا

توضيح ذلك ان المحقق في محله هو ان تركب الجنس والفصل اتحادى لا انضمامى لان المادة البسيطة اذا اتصفت بالكمال الاول اعنى الحركة وتوجهت الى صوب كمالاتها، تتوارد عليها صور طولية في مدارج سيرها ومراتب عروجها بحيث تصير في كل مرتبة عين

صورتها علی نحو لاتقبل التعدد والکثرة وجودا، وان کانت تقبلها تحلیلا، وهذا التدرج والحرکة الی اخذ الصور، مستقران حتی تصل الی صورة لیست فوقها الصورة، التی هی جامعة لکمالات المراتب الاولیة، لکن بنحو الاتم والابسط، وهذه الوحدة الشخصیة والبساطة لایتنافیان مع انتزاع حدود عن الذات المشخصة، لان اجزاء الحد لم توخذ بنحو یوجب الکثرة الخارجیة حتی یباینه بساطتها، بل الحد وترکیبه انماهما بتعمل من القوة العاقلة الناظرة فی حقایق الاشیاء وکیفیة سیرها فتنزع من کل مرتبة جامعا و مایزا «وعلیه» فکما ان البساطة الخارجیة لاتضاد الترکب التحلیلی؛ کذلک وعاء المفاهیم ومدالیل الالفاظ فان تحلیل المشتق لاینافی بساطة مفهومه وکونه امرا وحدانیا، اذ تحلیل مفهوم المشتق الی الذات والحدث وانتزاعهما منه لیس الا کانتزاع الجنس والفصل عن الموجود البسیط المتحد جنسه مع فصله

(وبعبارة ثانیه) ان الحد التام لابد وان یکون محدداً و معرفاً للمهیة علی ما هی علیها فی نفس الامر، ولو تخلف عنها فی حیثیة من الحیثیات لم تکن تاما، ومهیة الانسان مهیة بسیطة یکون جنسها مضمنا فی فصلها؛ وکذلک فصلها فی جنسها، لان ماخذ هما المادة والصورة المتحدتان ولابد ان یکون الحد مفیداً لذلک؛ فلو کانت اجزاء الحد حاکیة عن اجزاء المهیة فی لحاظ التفصیل لم یکن تاما فلامحیص عن ان یکون کل جزء حاکیا عن المحدود بماهو بحسب الواقع من الاتحاد وهو لایمکن الابان یکون الحیوان الناطق المجعول حاکیا عن الحیوان المتعین، بصورة الناطقیة ای المادة المتحدة بتمام المعنی مع الصورة، فالذات المبهمة المأخوذة علی نحو الوحدة مع العنوان فی المشتق. صارت متعینة بتعین الحیوانی؛ فکانه قال الانسان حیوان متلبس بالناطقیة، وکانت الناطقیة صورة له وهو متحد معها، لانه شیء و الناطق شیء آخر

هذا کله راجع الی الشق الاول من کلامه؛ وبالوقوف والتأمل فیما ذکرنا یظهر ضعف الشق الثانی ایضا، اذ الانقلاب انما یلزم لو کان الذات ماخوذا بنحو التفصیل بحیث یصیر قولنا زید ضارب؛ اخبارین «احدهما» الاخبار عن کون زید زیدا، «ثانیهما» الاخبار عن کونه ضاربا؛ وقد اشرنا الی ان الترکب انحلالی، ولو سلمنا کون الذات ماخوذا تفصیلا لایوجب ذلک کونه اخبارین ضرورة ان القائل؛ بان زیدا شیء له القیام، ما اخبر الا عن قیامه لا عن شیئیته

ولوفرض ان ذلك اخباران وقضيتان احديهما ضرورية والاخرى ممكنة، فاين الانقلاب

ثم ان هنا برهانا آخر لايقصر عن برهان الشريف نقداً و دخلا و هوان الضرورة قاضية بانه لوقيل، (الانسان قائم) ثم قيل الانسان شيء اوذات مافهم منه التكرار، كما لوقيل انه انسان وليس بقائم مافهم منه التناقض، وهمامن آيات البساطة وعدم اخذ الذات اومصداقها فيه

وفيه ان المذكور ينفى اخذ الذات فيه تفصيلا دون ماذكرنا لانه لاينقدح منه فى الذهن الامعنى واحد، والتناقض والتكرار فرع كونه اخبارين وقضيتيين، وقد تقدم ان هنا اخباراً واحداً عن قيامه لاعن شيئيته وقيامه

فى بيان الفرق بين المشتق ومبدئه

الثانى ترى ان عبائر القوم فى بيان الفرق تحوم حول امر واضح وهوان المشتق غير آب عن الحمل، والمبدء متعص عنه، مع ان قابلية المشتق له وعدم قابلية ذاك له ليستا من الامور الخفية فانظر الى قول المحقق الخراسانى حيث قال الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوما هوانه بمفهومه لايابى عن الحمل لاتحاده مع الموضوع بخلاف المبدء فانه يابى عنه بل اذاقيس اليه كان غيره لاهوهووالیه یرجع ماعن اهل المعقول من ان المشتق يكون لابشرط والمبدء بشرطلا، «انتهى ملخصا»، ولولاقوله الى ذلك يرجع «الخ» كان كلامه مجملا قابلا للحمل على الصحة، وان كان توضيحا للواضح كماعرفت وانما كان عليه بيان لمية قابلية حمل المشتق دون المبدء كماان مانسب الى اهل المعقول لا تنحل به العقدة مع عدم صحته فى نفسه كما سيأتى «والتحقيق» ان مادة المشتقات موضوعة لمعنى فى غاية الابهام وعدم التحصل ويكون تحصله بمعانى الهيئات كماان نفس المادة ايضا «كك» بالنسبة الى الهيئات فمادة ضارب لايمكن ان تتحقق الافى ضمن هيئة ما، كماانها لاتدل على معنى باستقلالها فهى مع هذا الانغمار فى الابهام، وعدم التحصل لاتكاد تتصف بقابلية الحمل ولا قابليته الا على نحو السلب التحصيلى لاالايجاب العدولى اوالموجبة السالبة المحمول لعدم شيئية لها بنحو التحصل والاستقلال فهى مع كل مشتق متحصلة بنحو من التحصل «نعم» بناء على ما ذكرنا سابقا من كون هيئة المصدر واسمه انماهى موضوعة لتمكين التنطق بالمادة يكون المصدر كاسمه هوالحدث المتحصل فيتصف بالاباء عن الحمل لحكايته عن الحدث المجرد

عن الموضوع ولو بنحو من التحليل بخلاف المادة فانها بنفسها لا تحصل لها ولا لمعناها (فاتضح) بماذكر ان مادة المشتقات مفترقة عن المصادر واسمائها بالتحصل وعدمه واما الفرق بينها وبين المشتقات القابلة للحمل فهو ان المشتقات موضوعة للمعنون بما هو «كك» والمادة موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الابهام بل يكون نفسه مبهمة بالحمل الشايع والهيئة موضوعة لافادة معنونية شيء ما بالمبدء فاذا تركب اللفظ من المادة والهيئة كالتركيب الاتحادى يدل على المعنون بماهو «كك» لا بنحو الكثرة كمامر وبذلك يصلح للحمل لحصول مناطه، اى الهوهوية الخارجية الحاكية بالمفهوم المدلول عليه باللفظ ولايخفى ان مرادنا من التحصل هو المستعمل فى المهيات النوعية مقابل الاجناس لا المستعمل فى باب الوجود فلاتغفل وبذلك يدفع توهم لزوم دلالة المصدر على معنى زائد من الحدث ولو اشتهى احد، ان يقول ان حيثية تحصل الحدث ولو نوعيا نحو من المعنى المدلول عليه بالهيئة فلا بأس به بعد وضوح الامر واما ما نسب الى اهل المعقول من كون المادة بشرط لا والمشتق لا بشرط فغير صحيح، لاستلزامه اجتماع امرين متنافيين فى المشتقات اذ المادة التى اخذت بشرط لا لابد وان تكون موجودة فى فروعها بمالها من الحيثيات بلا حذف واحدة منها و (ح) هيئة المشتق لاتابى عن الحمل بل تقتضيه ومادته يتعصى عنه والا لم تكن مافرض مادتاً، مادتاً ولو قيل ان الهيئة تقلب المادة الى اللابشرط ففيه ان ذلك لايرجع الى محصل، الا ان يراد به استعمال المادة فى ضمن هيئة المشتق فى المهية اللابشرط وهو مع استلزامه المجازية يهدم دعوى الفرق بين المادة والمشتق بما ذكر

واحتمال ان المراد من المادة هنا هو المصدر يوجب وهنا على وهن، على ان اخذ المبدء بشرط لا، يستلزم له نحواً من التحصل، والمتحصل بماهو متحصل لايعقل ان يصير مبدأ لشيء آخر فتدبر

ثم ان المنقول من اهل المعقول قد ايده بعض المحققين من اهل الفن فى تعليقاته وملخصه يرجع الى وجهين

الاول، انا اذا رأينا شيئا ابيض، فالمرئى بالذات هو البياض بالضرورة، كما نحن نحكم قبل ملاحظة كونه عرضا قائما بالموضوع، بانه بياض وابيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الابيض بالذات والبياض لما حكم العقل بذلك

الثانی، ان معلم المنطق ومترجمی کلامه عبرواعن المقولات بالمتکیف دون الکیف، ومثلوالها بالحار والبارد، ولولا الاتحاد لماصح ذلك، ویشهداله مانقل عن بعضهم من ان الحرارة لوکانت قائمة بذاتها لکانت حارة بذاتها و هکذا البرودة

وفیه، خلط بین النظر العقلی والفهم العرفی، اذالمتبع فی تعیین المفاهیم هوالاذهان الصافیة عن شوائب البراهین العقلیة اذقصاری مااثبته البرها ن هو ان الابیض الحقیقی هوالبیاض دون الجسم، ولذاجعلوا حمل الابیض علی الجسم شایعا عرضیا لا ذاتیا، و اما ان المشتقات الدائرة بین العرف الساذج فاتحادها مع مبادیها من الغرائب بینهم، ولایرضی به مهما صار دقیقا، واوهن منه التمسك بکلام المترجمین اوالفرض الذی نسجه البعض

ثم ان مااشتهر فی توضیح اللابشرطیة والبشرط اللائیة فی المقام فهوایضا ماخوذ من ذلك المحقق ومجمله ان حقیقة البیاض (تارة) تلاحظ بماهی وانهاموجودة فی قبال موضوعها، فهی بهذا اللحاظ بیاض ولا تحمل علی موضوعها، (و اخری) تلاحظ بما هی ظهورموضوعها ومرتبة من وجوده وظهورالشیء وطوره لایباینه فیصح حملهاعلیه انتهی

لایکاد ینقضی تعجبی من هذا المحقق، کیف جعل الوصفین المزبورین من الامور الاعتباریة، وان اللحاظ تارة یمنعه عن الحمل واخری یخرجه عن التعصی، وقد تقدم ان الحق کون اللابشرطیة وبدیلها من الامور الواقعیة والی ذلك یرجع مغزی کلام المحققین وملخص القول معه، انه ان اراد من الاعتبارین ان المشتق قابل للحمل دون المبدء فمسلم، وان اراد اتحادهما معناوالفرق هوان المشتق لوحظ من تطورات الموضوع وطواریه ومراتب وجوده دون الاخر - فغیر صحیح، لان المتبادر خلافه لان المفهوم من المشتق المعنون دون العنوان، مع ان الحمل لایصح مالم یتحیث المحمول بحیثیة واقعیة خا رجة عن طوق الاعتبا ر

الثالث وممن خالف مع مانقل من اهل المعقول فی الفرق المزبور صاحب الفصول، وحاصل کلامه بطوله و تعقیده، ان الحمل یتقوم بمغایرة با عتبار الذهن فی لحاظ الحمل، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن اوخارج، ثم التغایر قدیکون اعتباریا والاتحاد حقیقیا، وقدیکون حقیقیا والاتحاد اعتباریا، فلابدفیه من اخذ المجموع من حیث المجموع شیئا واحدا، واخذالاجزاء لابشرط واعتبارالحمل بالنسبة الی المجموع

حتى يصح الحمل، والعرض لما كان مغايرا لموضوعه لابد فى حمله عليه من الاتحاد على النحو المذكور، مع انا نرى بالوجدان عدم اعتبار المجموع من حيث المجموع، بل الموضوع المأخوذ هو ذات الاشياء فيتضح من ذلك ان الحمل فيها لاجل اتحاد حقيقى بين المشتق والذات، فلابد ان يكون المشتق دالا على امر قابل للحمل وهو عنوان انتزاعى من الذات بلحاظ التلبس بالمبدء فيكون المشتق مساوقا لقولنا ذى كذا، ولذا يصح الحمل (انتهى بتوضيح و تلخيص منا)

قلت ماذكره اوحققه لايخلو عن جودة ولعله يرجع مغزاه الى ماحققناه مع فرق غير جوهرى؛ وما اورد عليه المحقق الخراسانى كانه اجنبى من كلامه خصوصا قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات فان صاحب الفصول لم يدع اعتبار المجموع فى مطلق الحمل بل فيما يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا، نعم يرد عليه ان ذلك الاعتبار لايصحح الحمل وهو لايضر بدعواه فيما نحن فيه فراجع الفصول

ثم اعلم ان الحمل الذى مفاده الهوهوية على ما تقدم، متقوم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول فى نفس الامر، وانما اراد المتكلم الاخبار بهذا الاتحاد الواقعى، فكما لايكون التغاير الواقعى متحققا فى القضايا الصادقة، كذلك لامعنى للتغاير الاعتبارى، واعتبار التغاير بوجه، لان اعتبار التفكيك ينافى الاخبار بالاتحاد والهوهوية نعم تغاير الموضوع والمحمول فى القضية اللفظية والمعقولة وجودا ومفهوما ايضا مما لابد عنه، فاذا قلت زيد زيد يتكرر اللفظان فى ذهن المتكلم وكلامه وذهن المخاطب، وهما موجودان حاكيان عن هوية واحدة فى نفس الامر من غير تكثر واقعى؛ ولا اعتبار التكثر بين زيد و نفسه فى الواقع وظرف الاخبار، فان الاعتبار الكذائى ينافى الاخبار بالوحدة (وتوهم) نزوم اعتبار التغاير لئلا يلزم حمل الشىء على نفسه ولاتحقق النسبة بينه وبين نفسه (مدفوع) بما تقدم تحقيقه من عدم تقوم القضايا التى مفادها الهوهوية بالنسبة، بل النسبة فيها باطلة وحمل الشىء على نفسه بمعنى الاخبار عن كون الشىء نفسه ليس، غير صحيح جدا بل ضرورى الصحة فما فى كلام بعض الاعيان من المحشين من التغاير الاعتبارى بينهما الموافق لنفس الامر فليس بتام

الرابع: فى الاشكال على الصفات الجارية على ذاته تعالى)

قد يقال ان المادة موضوعة للحدث اللابشرط غير المتحصل، وهيئة المشتقات للمعنون اعنى الذات المتلبس بالعنوان عند التحليل، فيشكل الامر فى اوصافه تعالى من وجهين (الاول) من ناحية هيئة المشتق فانها تقتضى مغايرة المبدء لما يجرى عليه، والمذهب الحق عينية الذات مع الصفات «الثانى» من جهة المادة لاقتضائها كون المبدء فى المشتقات حدثا، وهو سبحانه فوق الجواهر والاعراض، فضلا عن الاحداث

واجاب المحقق الخراسانى، بانه يكفى التغاير مفهوما وان اتحدا عينا «وفيه» مضافا الى عدم كفايته لدفع الاشكال الثانى، ان الاشكال ههنا فى ان مفاد المشتق هو زيادة العنوان على ذات المعنون، واجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه اهل الحق، وما ذكر من اختلافهما مفهوما كانه اجنبى عن الاشكال واعجب منه ما فى ذيل كلامه من ان فى صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغايرا له تعالى مفهوما، قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لا بان يكون هناك اثنينية وكان ما بحذائه غير الذات بل بنحو من الاتحاد والعينية، وعدم فهم العرف مثل هذا التلبس لا يضر لكونه مرجعا فى المفاهيم لا فى تطبيقها «انتهى» وفيه مضافا الى ان القول بعينية الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمة بذاتها اذ لو قلنا بالقيام لتوجه الاشكال ولا يندفع بما قال الا ان يراد بالقيام عدم القيام حقيقة، اضف الى ذلك ان المدعى ان العرف يجرى هذه الصفات عليه تعالى، كما يجريها على غيره، فالقول بان العرف متبع فى المفاهيم لا التطبيق، غير مربوط به، مع ان عدم مرجعيته فى التطبيق محل نظر

وما عن صاحب الفصول من الالتزام بالتجوز او النقل خلاف الوجدان اذ لا نرى الفرق بين حملها عليه سبحانه و غيره: و«اما» الاشكال عليه من استلزام قوله كون جريها عليه لقلقة اللسان، او ارادة المعانى المقابلة تعالى عنه (فمدفوع) بان الالتزام بنقل العالم والقادر الى نفس العلم والقدرة التى لا تستلزم الزيادة على ذاته، لا يوجب ما اوردوه بل يوجب تنزيه الذات عن الكثرة كما هو واضح

والتحقيق فى دفع الاشكال الاول ان يقال ان المشتق لا يدل الا على المعنون بعنوان المبدء بما انه معنون، فلا يفهم من لفظ العالم الا المعنون به من حيث هو كذلك، واما زيادة العنوان على المعنون وقيامه به فهو خارج عن مفهومه لكن اما كان الغالب فيها هو الزيادة تنسبق المغايرة والزيادة الى الذهن لاجل التعارف الخارجى، لا لدلالة المفهوم عليها فالمشتق

يدل على المعنون، والعينية والزيادة من خصوصيات المصاديق

فان قلت: ان المشتق ينحل بحسب اللفظ والدلالة والمدلول الى شيئين فينحل بحسب المدلول الى ذات ثبت له المبدء، وهذا التفصيل والانحلال وان لم يكن مدلولا اوليا للفظ بناء على بساطة المشتق بل مدلولا ثانويا بحسب تحليل العقل، الاان التحليل منه لابد ان يكون لاجل خصوصية في المدلول الاولى، التي يقتضي زيادة العنوان على ذاته؛ والا كان التحليل بلاملاك «فح» تلك الخصوصية المفهمة من المدلول الاولى، تقتضي ان يكون وضع المشتق لمعنى يزيد فيه العنوان على ذاته، حفظا لملاك التحليل، وبالجملة التحليل ولو بحسب العقل لايجامع مآلا مع القول بان الزيادة والعينية من خصوصيات المصاديق، (قلت) لاينحل المشتق حتى في لحاظ التفصيل الى ذات ثبت له المبدء بحيث يكون دالا على ذات ومبدء و ثبوت مبدء الذات بل لايدل الا على المعنون بماهو «كك» ولازمه وجدان المعنون للعنوان لاحصول العنوان له حصولا زائدا على ذاته فهو تعالى عالم وقادر اى معنون بعنوان العلم والقدرة من غير لزوم كونهما وصفا زائدا عليه تعالى كما انه ازلى و ابدى من غير تصور كونهما وصفين زائدين على ذاته وبالجملة دعوى انحلال المشتق الى ذات و صفة وثبوت الصفة لها حتى يكون لازمه الزيادة في غاية السقوط

فتحصل؛ انه تعالى موصوف بجميع الصفات الكمالية، ومعنون بهذه العناوين، وهي جارية عليه تعالى بمالها من المعاني من غير نقل ولا تسامح؛ وانكار ذلك الحاد في اسمائه وصفاته على فرض، وخلاف المتبادر والارتكاز على فرض آخر، فهو عز شأنه وتقدست اسمائه موصوف بكل كمال؛ «واما» تفصيل القول في انه تعالى صرف الوجود وهو كل كمال، وتحقيق القول في جمع صرف الوجود للاسماء مع كونها بحقايقها ثابتة له من دون شوب كثرة عقلية او خارجية؛ وغير ذلك من المباحث الهامة، فكلها موكول الى علمه ومحله واهله

واما الاشكال الثاني فيندفع بانه لادليل على لزوم كون المبدء حدثا اوعرضا بالمعنى المنافي لذاته سبحانه، بل القدر المسلم هو قبول المعنى المبدئي التصرف و التصريف بتوارد الصور المتنوعة والمعاني المختلفة عليه والحقايق التي لها مراتب الكمال والنقص والعلية والمعلولية كحقيقة الوجود وكمالاتها، قد تكون قابلة للتصريف والتصرف، فاذا صدر منه تعالى وجود، يصدق عليه انه موجد، وعلى المعلول انه موجد، ويجيى فيه سائر

التصرفات (فتلخص) ان المشتق يدل على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدثية والعرضية، فاذا قلنا انه سبحانه عالم، ليس معناه الا كون ذاته تعالى كاشف او كشف تام عن الاشياء والعلم حقيقة الانكشاف من غير دخالة العرضية والجوهرية فيه، فليس حقيقته الا ذلك وهو ذو مراتب وذو تعلق بغيره لا نحو تعلق الحال بالمحل، وهو تعالى باعتبار كونه فى مرتبة ذاته كشف تفصيلى فى عين البساطة والوحدة عن كل شى ازلا وابدا، يطلق عليه عالم، وباعتبار كون ذاته منكشفا لدى ذاته يكون معلوما، فصدق المشتقات الجارية على ذاته تعالى حقيقة من غير شوب اشكال- والحمد لله تعالى

المقصد الاول فى الاوامر وفيه فصول

الفصل الاول- فيما يتعلق بمادة الامر وفيه جهات من البحث. (الاولى) اعلم ان المعروف بين الاصوليين ان لفظ الامر مشترك لفظى بما انه لفظ واحد بين الطلب الذى هو امر حدثى وقابل للتصريف، وبين غيره الذى ليس كذلك، وعن بعضهم انه مشترك معنوى بينهما ولكنه غفلة وذهول لامتناع وجود جامع حقيقى بين الحدث وغيره، وعلى فرض وجوده لا يكون حدثيا حتى يقبل الاشتقاق الا بنحو من التجوز، كما ان القول باشتراكه لفظا غير صحيح، اذ الموضوع للحدث هى المادة السارية فى فروعها التى لم تتحصل بهيئة خاصة بل خالية عن جميع الفعليات والتحصلات، والموضوع لمعان آخر هو لفظ الامر جامدا المتحصل بهيئة خاصة كلفظ الانسان والحيوان و«عليه» فالوضعان لم ينحدرا على شى واحد حتى يجعل من الاشتراك اللفظى، بل على مادة غير متحصلة تارة، وعلى اللفظ الجامد اخرى ولعل القائل بالاشتراك يرى مادة المشتقات هو المصدر وتبعه غيره فى ذلك من غير توجه الى تاليه

ثم الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا (امر فلان زيدا)؛ ان مادته موضوعة لجامع اسمى بين هيئات الصيغ الخاصة بمالها من المعنى، لا الطلب ولا الارادة المظهرة ولا البعث وامثالها، ولا يبعد ان يكون المعنى الاصطلاحى مساوقا للغوى اى لا يكون له اصطلاح خاص، مثلا اذا قال اضرب زيدا يصدق على قوله انه امره، وهو غير قولنا انه طلب منه او اراد منه او بعثه، فان هذه المفاهيم الثلثة غير مفهوم الامر عرفا

وبعبارة اوضح ان مادة الامر موضوعة لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بمالها من

المعانى، لا بمعنى دخول المعانى فى الموضوع له بل بمعنى ان الموضوع له جامع الهيئات المستعملة فى معانيها لا نفس الهيئات ولو استعملت لغوا او فى غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الايجادية

فان قلت: البحث فى لفظ الامر الذى له معنى اشتقاقى وماذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف، « قلت » ماذكرنا من الجامع الاسمى بما انه قابل للانتساب والتصرف يصح منه الاشتقاق كما ان الكلام واللفظ والقول مشتقات باعتبار ذلك فلا اشكال من هذه الجهة بوجه، ولو سلم ان الامر لغة بمعنى الطلب فالاشتقاق كما يمكن باعتباره، كذلك يمكن باعتبار المعنى الاصطلاحى، اى القول الخاص لكن باعتبار كونه حدثا صادرا عن المتكلم (ومايقال) من ان المعنى الاصطلاحى غير قابل للتصريف (ناش) عن جعل لفظ الامر بازاء معنى محصل الذى لايصدق الا على الصيغ المحصلة، وقد عرفت ان الاشتقاق منه باعتبار انتسابه وكونه حدثا صادرا عن الامر

فى اعتبار العلو والاستعلاء فى مادة الامر

(الثانية) الاقوى هو اعتبار العلو فى معناه للتبادر، ولذا يذم العقلاء خطاب المساوى والسائل لمن هو مساو معه او اعلى منه اذا كان بلفظ الامر، وهو آية اخذ العلو فيه نعم ليس المراد من العلو كونه عاليا واقعا باوصاف معنوية و ملكات علمية بل هو امر اعتبارى، له منشاء عقلائى يختلف بحسب الزمان والمكان، ومداره كون الشخص نافذ الكلمة ومسموع القول واسع القدرة وعظمته بحيث يقتدر على اجراء اوامره وتكاليفه.

وعلى ذلك فالملك المحبوس المتجرد من النفوذ واعمال القدرة لايعد انشائه امرا بل التماسا ورئيس المجلس النافذ فى محيطه يكون آمرا بالنسبة اليه، والظاهر ان الاستعلاء ايضاً ماخوذ فيه فلا يعد مكالمة المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء والالتماس، امرا كما هو واضح «فح» لامناص عن القول بان معنى الامر ومفهومه امر مضيق لاينطبق الا على الامر العالى المستعلى عند التحليل (وربما) يقال ان العلو والاستعلاء لم يعتبر فى معنى الامر بنحو القيدية بل الطلب على قسمين احدهما ماصدر بغرض انه بنفسه يكون باعثا بلا ضميمة من دعاء والتماس فيرى الامر نفسه بمكان يكون نفس امره باعثا ومحركا وهذا الامر لاينبغى صدوره الا من العالى المستعلى و هو غير الاخذ فى المفهوم و « فيه » ان عدم

صدقه علی غیر العالی والمستعلی کاشف عن تضیق مفهومه اذ لو ابقی علی سعته کان عدم صدقه علی غیرهما بلاملاك و(بالجملة) فالامر دائر بین وضعه لمطلق القول الصادر ووضعه للصادر عن علو واستعلاء ، فعلی الثانی لامحیص عن الالتزام بتقییده بقید حتی لایصدق علی غیرهما وعلی الاول لایتم قوله ان الامر الکذائی لاینبغی صدوره خارجا الامن العالی المستعلی مع ان المفهوم باق علی سعته

فی ان مادة الامر یدل علی الایجاب اولا

الثالثة، قدعرفت ان مادة الامر موضوع لمفهوم جامع بین الهیئات الصادرة عن العالی المستعلی ، فهل هو الموضوع له بقول مطلق، اوذاك مع قید آخر اعنی کونه صادرا علی سبیل الالزام والایجاب، والدلیل الوحید هو التبادر ولا یبعد موافقته للثانی و یؤیده بعض الایات والروایة الماثورة عن النبی الاکرم(ص) لولاان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك وهوظاهر فی ان الامر یوجب المشقة والکلفة وهذا یساوق الوجوب دون الاستحباب ، مضافا الی ان السواك مطلوب استحبابا فلوکان ذلك کافیا فی صدق الامر لما صدر منه (ص) ذلك الکلام

وماقاله بعض محققی العصر بعداختیاره کون لفظ الامر حقیقة فی مطلق الطلب انه لاشبهة فی ظهوره حین اطلاقه فی خصوص الطلب الوجوبی ومنشاء ذلك اما غلبة استعماله فی الوجوب اوقضیة الاطلاق ولاوجه لدعوی الاول لکثرة استعماله فی الاستحباب کما ذکره صاحب المعالم فینحصر الوجه، فی الثانی ثم استقربه بوجهین؟ (غیر مفید) بل من الغرائب لان ماذکره صاحب المعالم انما هوفی صیغة الامر دون مادته کمان مورد التمسك بالاطلاق هوصیغة الامر دون مادته

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغة الاوامر وفیه مباحث

(الاول) قداسلفنا ماهوالمختار فی مفاد الماضی والمضارع بقی الکلام فی هیئة الامر فالتحقیق ان مفادها ایجادی لاحکائی فهی موضوعة بحکم التبادر لنفس البعث والاغراء نحو المأمور به، فهی کالاشارة البعثیة والاغرائیة، وکاغراء جوارح الطیر والکلاب المعلمة وان شئت ففرق بینهما بان انبعاث الحیوانات یکون بکیفیة الصوت والحرکات والاشارات

المورثة لتشجيعها او تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الانسان بعد فهم بعث مولاه و احراز موضوع الاطاعة، لاجل مباد موجودة فى نفسه كالخوف من عقابه وعذابه والرجاء لرحمته وغفرانه ورضوانه وليس المراد من الايجاد ايجاد شىء فى عالم التكوين حتى يقال انا لانتصور له معنى بل المراد هو ايجاد بعث اعتبارى فى دائرة المولوية والعبودية مكان البعث بالجوارح من يده ورجله و غيرهما وقد عرفت نظائره فى حروف القسم و النداء فانها موجدات بنحو من الايجاد لمعانيها، و فى الفاظ العقود و الايقاعات فانها عند العقلاء موضوعة لايجاد الامر الاعتبارى من معانى البيع و الاجارة والطلاق وقس عليه المقام

واما ما افاده المحقق الخراسانى من كونها موضوعة لانشاء الطلب (فغير واضح المراد) اذا المقصود من الطلب ان كان هو الطلب الحقيقى الذى هو عين الارادة على مسلكه فيصير مآله انها لانشاء الارادة فهو واضح الفساد، اذ لا معنى لانشاء الارادة التى هى امر تكوينى «اولا» ويلزم ان يكون معنى اضرب هو اريد منك الضرب مع ان التبادر على خلافه «ثانيا» وان كان المراد هو الطلب الايقاعى كما هو غير بعيد من سوق كلامه ففيه، انا لانتصور هنا غير البعث والاغراء شيئا آخر حتى نسميه طلبا اغرائيا، ولو فرض له معنى محصل فيرد بحكم التبادر اذ هو غير متبادر من الهيئة

«الثانى» قد تقدم منا تحقيق القول فى الحقيقة والمجاز ومر ان اللفظ فيها مستعمل فى الموضوع له ولكن ليثبت الذهن فيه ولا يتجاوز الى غيره فى الحقيقة او يتجاوز الى شىء آخر بادعاء ان الثانى ايضا عينه «فح» يتضح ان الترجى والتمنى والتهديد وان كانت ربما تراد من الامر لكن لا فى عرض البعث والاغراء، بل المستعمل فيه مطلقا هو البعث وانما يجعل عبرة لغيره احيانا

ثم الانتقال من المعنى الحقيقى اما الى معنى محقق فى الواقع كما فى قوله سبحانه قل فاتو بعشر سور مثله مفتريات، استعمل الامر فى البعث لكن لا يلحق عليه بل لاجل الانتقال الى امر محقق ثابت غير قابل للانشاء وهو خطائهم فى نسبة الافتراء الى رسول الله «ص» او عجزهم عن المعارضة والمناضلة، واما الى معنى انشائى ايقاعى، فينشا تبعا لصيغة الامر كالترجى وتمنى الاستخلاص فى قول امرء القيس فى معلقته

الا ايها الليل الطو يل الا انجلى بصبح وما الاصباح منك بامثل

وبه تتضح مشكلة اخرى وهى ان الاستفهام والترجى و التمنى التى استعملت فى الذكر الحكيم، لو بقيت على حالها لاستلزمت النقص و الجهل والعجز فى ذاته تعالى عن العيوب والنقايص، و(حلها) ان الكلمات الموضوعة لانشاء تلك المعانى كلها مستعملة فيما وضعت له لاجل الانتقال الى معنى آخر حسب مناسبة الموارد والمقامات (١)

فى ان الهيئة هل تدل على الوجوب او لا

(الثالث) بعدما عرفت ان الهيئة وضعت للبعث والاغراء يقع الكلام فى انها هل وضعت للبعث الوجوبى او الاستحبابى او القدر المشترك بينهما اولهما على سبيل الاشتراك اللفظى، فلنقدم لتحقيقه امورا

الاول اذا راجعت وجدانك تعرف ان المصالح والغايات المطلوبة لها دخل تام فى قوة الارادة وضعفها، كيف لا وان الارادة المحركة لعضلاته لانجاء نفسه من الهلكة اقوى من الارادة المحركة لها نحو لقاء صديقه و هى اقوى من المحركة لها للتفريح والتفرج

ويمكن ان يستكشف مراتب الارادة واختلافها شدة وضعفا عن تحريك العضلات سرعة وبطؤا، فظهر ان ادراك اهمية المصالح واختلاف الاشتياقات علة لاختلاف الارادة فى الشدة والضعف والتوسط بينهما، كما ان اختلاف الارادة علة لاختلاف حركة العضلات سرعة وبطواً وقوة وضعفا كل ذلك مع الاقرار بان الارادة من صقع النفس وفاعليتها (ومن

---

(١) ان القوم فتحوا هنا بابا واسعا للبحث عن مسئلة اتحاد الطلب والارادة، حتى جر البحث مقالهم الى التحقيق عن مسئلة الجبر والتفويض، التى قلما يتفق لانسان ان يكشف مغزاها

وقد الح رواد العلم وعشاق الحقيقة على سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) ان يخوض فى هذه المباحث، فاجاب (دام ظله) مسئولهم، فاتى بافكار ابكار، واراء ناضجة، ولما جاء ما افاده على صورة كتاب، افردناه للتاليف وعلقت عليه ما بدا لى من التعمق فى آيات الذكر الحكيم ومن التدبر فى اخبار المعصومين، (ع) مشفوعا بما استفدته من اساتذة الفن، اووقفت عليه فى زبر الاولين ورسائل الاخرين من اكابر القوم وسميته به (لب الاثر) فى الجبر والقدر، و سيشمل للطبع باذنه وتوفيقه تعالى المؤلف

الغريب) مافى تقريرات بعض الاعاظم من ان تحريك النفس للعضلات فى جميع الموارد على حد سواء لان الوجدان حاكم على خلافه، ضرورة افوائية ارادة الغريق لاستخلاص نفسه من الامواج من ارادته لكنس البيت وشراء الزيت، كما ان (من العجيب) ما عن بعض محققى العصر من ان الارادة التكوينية لا يتصور فيها الشدة والضعف، ولا يخفى بطلانه، لان الاثار كما يستدل بوجودها على وجود المؤثرات، كذلك يستدل باختلافها شدة وضعفا على اختلافها كذلك، اذ الاختلاف فى المعلول ناش عن الاختلاف فى علته، ونحن نرى بداهة ان هناك اختلافا فى حركة العضلات فى انجاز الاعمال سرعة وبطؤا وشدة وضعفا وهو يكشف عن اختلاف الارادات المؤثرة فيها؛ فتلخص ان الارادة تختلف شدة وضعفا باختلاف الدواعى، كما انه باختلاف الارادة تختلف حركة العضلات وفعاليتها ثم ان التفصيل بين الارادة التكوينية و التشريعية لا يرجع الى محصل

«الثانية» قد حرر فى موضعه ان الحقايق البسيطة التى تكون ذات التشكيك، سنخ تشكيكها خاصى بمعنى انه يصير مابه الافتراق بين المراتب عين مابه الاشتراك كالوجود والعلم والارادة والقدرة وغيرها، «فح» افتراق الارادة القوية عن الضعيفة بنفس حقيقة الارادة، اذ هى ذات مراتب شتى وصاحبة عرض عريض، ولا يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات المستعمل فى باب المهيات ضرورة عدم التباين الذاتى بين الارادة القوية والضعيفة ولا ببعض الذات لبساطة الارادة فى جميع المراتب، ولا بامر خارج لانه يلزم ان يكون كلتا الارادتين فى مرتبة واحدة وقد عرضت الشدة والضعف على ذاتهما كعروض الاعراض على موضوعاتها وهو كما ترى فالتشكيك واقع فى ذاتها و بذاتها

«الثالثة» الافعال الارادية الصادرة عن الانسان لابد وان تكون مسبوقة با لارادة و مباديها من التصور حتى تنتهى الى الارادة ويتبعها تحريك العضلات واعمال الجوارح من اليد والرجل واللسان، حسب ما يقتضيها سنخ الفعل

والبعث باللفظ بما انه فعل اختيارى صادر عن الامر لامحيص عن مسبوقيته بمبادى الاختيار، حتى التحريك للعضلات، وهو اللسان هنا، كما ان ما سبق فى الجهة الثانية من ان شدة الارادة وضعفها تابعة لادراك اهمية المراد، جار فى نفس البعث ايضاً بل ربما تدرك شدة الارادة من اثناء الكلام وزواياه، كما لو اداه بلحن شديد او بصوت عال او قارنه باداة

التاکید او عقبه بالوعد والوعید کمانه یدرك من خلاله فتور الارادة وضعفها؛ اذاقارنه بالترخیص فی الترك او جعل جزاء الترك امراً طفیفاً یرجع الی حال العبد فی دنیاه. وغیر ذلك ممایلوح منه الوجوب الکاشف عن شدة الارادة بعرضها العریض، اوالاستحباب الکاشف عن ضعفها کذلك

ثم ان البعث بالهیئة لیس باعثاً بالذات ومحرکاً بالحقیقة ، والالما انفك باعثیته عنه وماوجد فی ادیم الارض عاص و لاطاغ، ولماکان هناك ثواب لمن سلك فی ربقة الاطاعة، بل هی باعث ایقاعی اعتباری، والباعث بالذات هو الملکات النفسانیة والصفات الفاضلة کمعرفان مقام المولی ولیاقته واهلیته للعبادة، کمافی عبادة الاولیا، وکحبه لمولاه اولخوفه من ناره وسلاسله، وطمعه فی رضوانه وجنانه وغیرها، مماتصیر داعیة للفاعل، و انما الامر محقق لموضوع الاطاعة وموضح للمراد،

«الرابعة» ان کل ذی مبدء یکشف عن تحقق مبادیها المسانخة له، فالفعل الاضطراری یکشف بوجوده الخارجی عند العقل، عن تحقق مبادی الاضطرار، کمان الفعل الاختیاری له کاشفیة عن تحقق مبادیه؛ ولیس هذا الادلالة عقلیة محضة ککاشفیة المعلول عن علته بوجه، «فاذن» الامر والبعث بآلة الهیئة بماهو فعل اختیاری کاشف عن الارادة المتعلقة به، کمانه بماهو بعث نحو المبعوث الیه، کاشف عن مطلوبیته، کل ذلك لیست دلالة لفظیة وضعیة بل عقلیة محضة

اذاعرفت مامهدناه فاعلم انه قدوقع الخلاف فی ان هیئة الامر هل تدل علی الوجوب اولا، وعلی الاول هل الدلالة لاجل الوضع اوبسبب الانصراف، اولکونه مقتضی مقدمات الحکمة، فیه وجوه بل اقوال، و«هناك» احتمال آخر وان شئت فاجعله رابع الاقوال وهو انها کاشفة عن الارادة الحتمیة الوجوبیة کشفا عقلائیا ککاشفیة الامارات العقلائیة، و یمکن ان یقال انها وان لم تکن کاشفه عن الارادة الحتمیة الا انها حجة بحکم العقل والعقلاء علی الوجوب حتی یظهر خلافه، وهذا خامس الوجوه.

«فنقول» اما الدلالة الوضعیة فان اریدمنها ان البعث متقید بالارادة الحتمیة فهو ظاهر البطلان، اذقداشرنا ان الانشائیات ومنها البعث بالهیئة معان ایجادیة، لایحکی عن مطابق خارجی لها بل توجد بشراشر شئونها فی ظرف الانشاء فاذن الهیئة موضوعة

للبعث بالحمل الشايع اى ماهو مصداق له بالفعل وقائم مقام اشارة المشير، فلامعنى (ح) لتقييد البعث الخارج بالمفهوم اصلا (ولو كان) التقييد بوجود الارادة الحتمية دون مفهومها ففيه انه يستلزم تقييد المعلول بعلته، اذ البعث معلول للارادة ولو بمراتب، ولو تقيد البعث بوجوده الخارجى، بوجود الارادة الحتمية، لزم كون المتقدم متأخرا او المتاخر متقدماً (نعم) هناك تصوير آخر وانكان يدفع به الاستحالة الا ان التبادر والتفاهم على خلافه، وذلك انه قدمر فى البحث عن معانى الحروف انه لايمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات او الايجاديات، اذ الجامع الحرفى لابد وان يكون ربطا بالحمل الشايع والاصار جامعاً اسميا؛ وما هو ربط كذلك يصير امراً مشخصاً لا يقبل الجامعية، (وعليه) وان كان لايمكن تصوير جامع حقيقى بين افراد البعث الناشئة عن الارادة الجدية الا انه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها كالبعث الناشى من الارادة الحتمية، ثم توضع الهيئة بازاء مصاديقه، من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد، «هذا» ولكن التفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والاغراء كاشارة المشير لاغراء، لا البعث الخاص الناشى عن الارادة الحتمية فتدبر.

(واما القول) بكون الوجوب مستفاداً من انصرافه الى البعث المنشأ من الارادة الحتمية، فمما لاينبغى الاصغاء اليه، اذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن، وهى مفقودة، وبه يتضح بطلان ما جعلناه قولا رابعاً، من دعوى كونه كاشفاً عقلائياً عن الارادة الحتمية، والقدر المسلم كونه كاشفاً عن ارادة الامر فى الجملة لاعن الارادة الحتمية، اذ الكشف من غير ملاك غير معقول، وما يتصور هنا من الملاك هى كثرة الاستعمال فيما ادعوه بحيث يندك الطرف الاخر لديه ويحسب من النوادر التى لايعتنى به العقلاء؛ الاان وجدانك شاهد صدق على ان الاستعمال فى خلاف الوجوب لايقصر عنه، لولم يكن اكثر واما القول بكون الوجوب مقتضى مقدمات الحكمة فقد قربه وقواه بعض محققى العصر. (رحمه الله) على مافى تقريراته بوجهين:

(احدهما) ماافاده فى مادة الامر، ان الطلب الوجوبى هو الطلب التام الذى لاحد له من جهة النقص والضعف بخلاف الاستحبابى فانه مرتبة من الطلب محدودة بحد النقص والضعف

ولاريب فى ان الوجود غير المحدود لا يفتقر فى بيانه الى اكثر مما يدل عليه بخلاف المحدود فانه يفتقر بعد بيان اصله الى بيان حدوده ، وعليه يلزم حمل الكلام الذى يدل على الطلب بلا ذكر حدله، على المرتبة التامة وهو الوجوب كما هو الشأن فى كل مطلق

وقوره فى المقام بتعبير واضح من ان مقدمات الحكمة كما تجرى لتشخيص مفهوم الكلام سعة وضيقاً (كك) يمكن ان تجرى لتشخيص احد مصداقى المفهوم كما لو كان لمفهوم الكلام فردان فى الخارج وكان احدهما يستدعى مؤنة فى البيان اكثر من الاخر كالارادة الوجوبية والندبية، فان الاولى تفترق عن الثانية بالشدة فيكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، واما الثانية فتفترق عن الاولى بالضعف، فما به الامتياز فيه غير ما به الاشتراك، فالارادة الندبية تحتاج الى دالين بخلاف الوجوبية (انتهى ملخصاً)

وفيه نظرات وتاملات «منها» ان المقدمات المعروفة لو جرت فيما نحن فيه لاتثبت الا نفس الطلب الذى هو القدر المشترك بين الفردين «وتوضيحه» انه قدمر فى بحث الوضع ان اللفظ لا يحكى الا عما وضع بازائه دون غيره؛ من اللوازم والمقارنات، والمفروض ان مادة الامر وضعت لنفس الجامع بلاخصوصية فردية، والاطلاق المفروض لو ثبت ببركة مقدماته لا تفييد الا كون ماوقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا ان البيان بمقدار الوضع ولم يقع الوضع الا لنفس الجامع دون الخصوصية، فمن اين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع ان مصب المقدمات هو الثانى دون الاول، والدلالة والبيان لم يتوجه الا الى الجامع دون الوجوب

(ودعوى) عدم الفرق بين القدر الجامع والطلب الوجوبى واضح الفساد لاستلزامها اتحاد القسم والمقسم فى وعاء الحد، والضرورة قاضية بلزوم افتراق الفرد عن الجامع بخصوصية زائدة، وسيأتى بقية المقال فى تقسيم الامر الى النفسى والغيرى، «فان قلت:) لازم اجراء المقدمات فى المقام كون الامر ظاهراً فى نفس الجامع مع انا نقطع بانه ليس له وجود الا بوجود افراده وليس له حصول الا فى ضمن احد الفردين، فكيف ينسب الى المولى بانه تمام المراد

قلت: هذا الوسلم يكشف عن كون المقام خارجاً عن مصب المقدمات؛ وماذكرنا من ان جريانها يوجب كونها ظاهراً فى نفس الطلب لاجل المماشاة بل كما لا يوجب

ظهورها فى الجامع لايوجب ظهورها فى احد القسمين مع كونه متساوى النسبة اليهما، وما ذكرنا فى المادة جار فى مفاد الهيئة حرفاً بحرف

«ومنها» ان كون مابه الاشتراك فى الحقايق الوجودية عين مابه الامتياز، لايوجب عدم الاحتياج فى صرف الجامع الى احد القسمين الى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة ضرورة ان الاقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد فى المفهوم وان لم يكن زائداً فى الوجود، فالوجود المشترك مفهوماً بين مراتب الوجودات لايمكن ان يكون معرفاً لمرتبة منها، بل لابد فى بيانها من قيد زائد ولو من باب زيادة الحد على المحدود فنفس مفهوم الوجود لايكون حاكيا الاعن نفس الحقيقة الجامعة بينهما؛ ولابد لبيان وجود الواجب مثلا الى زيادة قيد كالتام والمطلق والواجب بالذات ونحوها، فاذن الارادة القوية كالضعيفة تحتاج الى بيان زائد وكذا نظائرها .

«وبالجملة» الخلط، حاصل من اسراء حكم الخارج الى المفهوم وكون شيء جامعاً اوفرداً فى لحاظ التحليل ووعاء المفهوم انما هو لاجل تميز بينهما باضافة قيد اوشرط ولو من باب زيادة الحد على المحدود، و«منها» ان ماذكره من ان مابه الاشتراك فى طرف الناقص غير مابه الامتياز عجيب جداً، بل غفلة عن حقيقة التشكيك فى الحقايق البسيطة، اذ الجمع بين البساطة فى الوجود وبين كونه ذا مراتب تتفاوت بالشده والضعف، لايصح الابالالتجاء الى ان مابه الامتياز فى جميع المراتب عين مابه الاشتراك قضاء لحق البساطة وعلى ذلك ليست الارادة الضعيفة مركبة من ارادة وضعف، بل بتمام هويتها ارادة، وتعد من المرتبة البسيطة وتكون بنفس ذاتها ممتازة عن القوية كما ان القوية ليست مركبة من ارادة وقوة (والحاصل) ان كلتا المرتبتين بسيطتان جدا بحيث كان مابه الاشتراك فيهما عين مابه الامتياز وتكون الحقيقة ذات عرض عريض لكن فى مقام البيان و التعريف يحتاج كلاهما الى معرف غير نفس المفهوم المشترك، فالارادة التامة اوالطلب التام يحتاج الى بيان زائد عن اصل الطلب والارادة الناقصة .

الوجه الثانى: ان كل طالب انسايامر لاجل التوسل الى ايجاد المأمور به فلابدان يكون طلبه غير قاصر عن ذلك، والا فعلية البيان والطلب الالزامى غير قاصر عنه دون الاستحبابى فلابدان يحمل عليه الطلب .

قلت: ان كان المراد من هذا الوجه ان الطلب الوجوبى لا يحتاج الى بيان زائد بخلاف الاستحبابى؛ ففيه انه يرجع الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه، وان كان الغرض هو ان الامر بصدد ايجاد الداعى فى ضمير المأمور لاجل تحصيل المأمور به فهو مسلم ولكن لا يفيد مارامه، اذ البعث لاجل احدائه اعم من الالزامى وغيره، وان كان المقصود دعوى ان كل آمر بصدد تحصيل المأمور به على سبيل اللزوم فمع كونها مصادرة، ممنوعة؛ لان الاوامر على قسمين «وهناك» تقريب آخر، افاده شيخنا العلامة من ان الحمل على الوجوب لاجل ان الارادة المتوجهة الى الفعل تقتضى وجوده ليس الا والندب انما يأتى من قبل الاذن فى الترك منضماً الى الارادة المذكورة، فاحتاج الندب الى قيد زائد بخلاف الوجوب فانه يكفى فيه تحقق الارادة فقط

ثم افاد، ان الحمل اليه لا يحتاج الى مقدمات الحكمة لاجل استقرار الظهور العرفى بمجرد عدم ذكر القيد فى الكلام، ونظير ذلك قولنا اكرم كل رجل اذ لا نرى من انفسنا فى الحكم بالعموم فى افراد الرجل، الاحتياج الى مقدمات الحكمة فى لفظ الرجل بحيث لولاه كنا نتوقف فى المراد من القضية المذكورة «انتهى»

والعارف، بما اسلفناه فى توضيح الارادة القوية والضعيفة وماسيأتى منا فى توضيح الاحكام الخمسة، يقف على الخدشة فيما افاده، اذ الوجوب والندب من الامور الاعتبارية ينتزع من نفس البعث باعتبار مباديه، اذ البعث الصادر عن الارادة الشديدة ينتزع منه الوجوب، كما ان الصادر عن الضعيفة ينتزع منه الندب، لان الندب يأتى من قبل الاذن فى الترك منضماً الى الارادة المذكورة «و بعبارة اوضح» ان الارادة فى الوجوب والندب مختلفة مرتبة كما تقدم ولا يمكن ان تكون الارادة فيهما واحدة ويكون الاختلاف بامر خارج (فح) فالارادة الحتمية نحو اقتضاء لها، ليس لغير الحتمية

واما قياسه نفى الاحتياج الى مقدمات الحكمة، على القضية المسورة بلفظة كل فغير صحيح، اذ عدم الاحتياج فى المسورة بلفظة كل، (وسيوافيك تفصيله فى مباحث العموم) لاجل بيان لفظى بالنسبة الى نفس الافراد دون احوالها، اذ سور القضية متعرض وضعا لكل فرد فرد بنحو الجمع فى التعبير، ومع البيان كذلك لا معنى لاجراء المقدمات بخلاف المقام «نعم» هنا اشكال آخر يرد على كل من قال بدلالة الامر على الوجوب او الندب باى دليل تمسك، ومن قال باستعماله فيهما حقيقة او مجازاً اذا نتزاعهما او اعتبارهما، (على الفرق المقرر فى محله بين الانتزاعيات والاعتباريات) ان

كان بلحاظ الارادة الحتميه او المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمهما في الندب فمن البين ان ذلك من مبادى الاستعمال وهو مقدم بالطبع على الاستعمال وان كان بلحاظ حتمية الطاعة او عدمها فمن الواضح انهما منتزعتان بعد الاستعمال فلا يعقل الاستعمال فيهما على جميع الاقوال

«لكن» بعد اللتيا والتى لا اشكال في حكم العقلاء كافة على تمامية الحجة على العبد مع صدور البعث من المولى باى دال كان، وقطع عذره وعدم قبوله باحتمال نقص الارادة وعدم حتمية البعث وغير ذلك.

و لا ريب في حكمهم بلزوم اطاعة الاوامر الصادرة من المولى من غير توجه الى التشكيك العلمى من احتمال كونه صادراً عن الارادة غير الحتمية، او ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة، وليس ذلك لدلالة لفظية او لجهة الانصراف، او لاقتضاء مقدمات الحكمة، او لكشفه عن الارادة الحتمية، بل لبناء منهم على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب كما لا يترك باحتمال الندب، فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعة هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص (هذا) من غير فرق بين ما دل على الاغراء و البعث، سواء كان الدلالة بآلة الهيئة او باشارة من يده او رأسه، فالاغراء باى دال كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحجة الا ان يدل دليل على الترخيص ولعل ذلك منظور شيخنا العلامة اعلى الله مقامه

اذا احطت خبراً بما ذكرنا من ان تمام الموضوع لحكم العقلاء هو نفس البعث من غير فرق بين الدوال، يتضح لك ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام البعث والاغراء كالهيئات في حكم العقلاء بلزوم اطاعتها، (نعم) الكلام كله في كيفية دلالتها على البعث، وما ذكرنا سابقاً في تحقيق معنى المجاز وانه استعمال فيما وضع له بجعله عبرة الى المقصود يوضح كيفية دلالتها فالجمل الخبرية مستعملة في معانيها الاخبارية بدعوى تحققها من المخاطب وانه يقوم به من غير احتياج الى الامر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعثه اليه بلا دعوة داع، فقول الوالد لولده ولدى يصلى، او يحفظ مقام ابيه، لا يريد منها الا الامر لكن بلسان الاخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده بل بحكم عقله ورشده و تمييزه

فی التعبدی والتوصلی

(المبحث الرابع) فی التعبدی والتوصلی، وفیه بیان مقتضی الاصل ولنقدم اموراً

(الاول) فی معنی التعبدیة والتوصلیة ربما یقال فی تعریف الاولی بانها عبارة عن الوظیفة التی شرعت لاجل ان یتعبد بها العبد لربه ویظهر عبودیته، وهی المعبر عنها فی الفارسیة بـ(پرستش) ویقابلها التوصلیة وهی مالم یکن تشریعه لاجل اظهار العبودیة.

(قلت) یظهر مافیه من الخلل وکذا فی غیره من التعاریف بتوضیح اقسام الواجبات فنقول (منها) مایکون الغرض من البعث الیه صرف وجوده بای نحو حصل وکیفما تحقق کستر العورة وانقاذ الغریق و«منها» مالایحصل الغایة منها الا بقصد عنوانه وان لم یکن بداعی التعبد والتقرب کرد السلام والنکاح والبیع «ومنها» مالایحصل الغرض بقصد عنوانه بل یحتاج الی خصوصیة زائدة من الاتیان به متقربا الی الله تعالی وهذا علی قسمین احدهما ماینطبق علیه عنوان العبودیة لله تعالی، بحیث یعد العمل منه للرب عبودیة له ویعبر عنه فی لغة الفرس بـ(پرستش) کالصلوة والاعتکاف والحج «وثانیهما» مالایعد نفس العمل تعبداً او عبودیة وان کان قربیا لایسقط امره الا بقصد الطاعة کالزکوة والخمس، وهذان الاخیران وان کان یعتبر فیهما قصد التقرب لکن لایلزم ان یکونا عبادة بالمعنی المساوق بـ(پرستش) اذ کل فعل قربی، لاینطبق علیه عنوان العبودیة.

فاطاعة الولد لوالده والرعایا للملك، لاتعد عبودیة لهما بل طاعة کما ان ستر العورة بقصد امتثال الامر، و انقاذ الغریق، کذلك لیسا عبودیة له تعالی بل طاعة لامره وبعثه؛ و« ح » یستبد ل التقسیم الثنا ئی الی الثلا ثی فیقا ل : الواجب اما تو صلی او تقربی والاخیر اما تعبدی اوغیر تعبدی، التعبدی مایؤتی به لاجل عبودیة الله تعالی والثناء علیه بالعبودیة کالصلوة واشباهها، و لاجل ذلك لا یجوز الاتیان بعمل بعنوان التعبد لغیره تعالی اذ لامعبود سواه، لکن یجوز اطاعة الغیر متقرباً الیه، وغیر التعبدی من التقربی مایؤتی به اطاعة له تعالی، لاثناءاً علیه بالمعبودیة فاذا یکون المراد من التعبدی فی المقام هو الواجب التقربی بالمعنی الاعم الشامل لکلا القسمین، اذ مدار البحث مایحتاج سقوط امره الی قصد الطاعة سواء اتی به بقصد التقرب متعبداً به لربه ام بعزم التقرب فقط، فالاولی دفعاً للالتباس حذف عنوان التعبدیة واقامة التقرب موضعها، فظهر ان الذی یقابل التوصلی هو

التقربي اعني مالا يسقط الغرض بالاتيان به الا بوجه مرتبط الى الله تعالى لا التعبدي بل هو قسم من التقربي؛ كما ظهر الخلل فيما تقدم من التعريف وغيره فاغتنم.

«الثاني» كون الشيء قربياً انما هو لاجل اعتبار الاتيان به مع احد الدواعي القربية ولكن وقع البحث بين الاعلام في جواز اخذه في المتعلق وعدمه اذا اريد به اعتبار قصد امتثال الامر واطاعته، دون غيره من سائر الدواعي القربية، وان كان بعض الاشكالات مشتركا بين الجميع وسيأتي توضيحه؛ وقد تضاربت الاراء في امكان اخذ قصد الامر في متعلق البعث وعدمه فمن قائل بامتناع اخذه فيه امتناعاً ذاتياً اي نفس التكليف محال، ومن قائل بامتناع اخذه امتناعاً بالغير لكونه تكليفاً بغير المقدور، ومن ثالث قال بالجواز وهو المختار؛ ويظهر وجهه بعد دفع ما توهم من الاشكالات التي اورد على المختار

«اما الاول» اعني القول بالامتناع الذاتي فقد قرر بوجوه (منها) انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان الاحكام اعراض للمتعلقات، وكل عرض متأخر عن معروضه، وقصد الامر والامتثال متأخر عن الامر برتبة؛ فاخذه في المتعلقات موجب لتقدم الشيء على نفسه برتبتين، «ومنها» ان الامر يتوقف على الموضوع، والموضوع يتوقف على الامر لكون قصده متوقفاً عليه فيلزم الدور

«ومنها» ان الاخذ موجب لتقدم الشيء على نفسه في مراحل الانشاء والفعلية والامتثال، اما في مرحلة الانشاء فلان ما اخذ في متعلق التكليف في القضايا الحقيقية لابد وان تكون مفروض الوجود سواء كان تحت قدرة المكلف اولا، فلو اخذ قصد الامتثال قيداً للمأمور به فلا محالة يكون الامر مفروض الوجود في مقام الانشاء و هذا عين تقدم الشيء على نفسه، واما الامتناع في مقامي الفعلية والامتثال فيرجع الى القول الثاني اعني الامتناع بالغير وسيأتي الكلام فيه؛ وانت خبير على ان هذه الوجوه غير خالية عن المغالطة (اما الاول) فلان الاحكام ليست من قبيل الاعراض القائمة بالمتعلقات، اذ المراد من الحكم ان كان هو الارادة باعتبار كونها مبدء للبعث، ففيه انها قائمة بالنفس قيام المعلول بعلته، ولها اضافتان: اضافة الى علته اي النفس واضافة الى المتصور اعني الصورة العلمية للمراد فهي كاضافة العلم الى المعلوم بالذات في كلتا الاضافتين؛ وان كان المراد هو الوجوب و الندب وغيرهما فهي امور اعتبارية لا خارج لها وراء الاعتبار حتى تكون قائمة بالموضوعات

او المتعلقات، ولو فرضنا كونها من قبيل الاعراض لكنها ليست من الاعراض الخارجية، بان يكون العروض في الخارج، ضرورة ان الصلوة بوجودها لا يعقل ان تكون معروضة للوجوب ومحلا لثبوته، لان الخارج ظرف سقوطه على وجه، لا لثبوته، فاذن لا محيص عن القول بكونها اعراضاً ذهنية؛ سواء كانت عارض الوجود الذهني او المهية (على فرق بينهما يعلم مما سيأتي في توضيح الفرق بين لازم الوجودين ولازم المهية) وبذلك يندفع ما توهم من تقدم الشيء على نفسه، اذ المتعلقات بشراشر اجزائها ممكنة التعقل قبل تصور الامر وان كان في الوجود الخارجي على عكسه، فالا حكام على فرض تسليم كونها من قبيل الاعراض، متعلقة بالمعقول الذهني على تحقيق ستعرفه، والمعقول بتمام قيوده متقدم على الامر في ذلك الوعاء.

اضف الى ذلك ان هنا فرقاً بين الاجزاء الدخيلة في مهية المأمور بها و بين ما هو خارج عنها، وان كانت قيداً لها اذ جزئية الاولى ودخالتها فيها انما هو بنفس لحاظ المهية من غير لزوم لحاظ مستانف بخلاف الثانية، اذ قولك صل مع الطهور تقييد لها بلحاظ ان وتصور مستأنف بعد تصور الصلوة، ولا فرق بين قصد الامر والطاعة وبين ساير القيود في لزوم لحاظ مستأنف في مقام التقييد ومعه يندفع الاشكال.

«واما الوجه الثاني» فيعلم ما فيه بما اوضحناه اذ هو مبني على ما هو خلاف التحقيق في باب تعلق الاحكام، من جعل المتعلق هو الموضوع الخارجي وهو باطل بالضرورة، لان الخارج ظرف السقوط لا العروض، وان شئت قلت: ان ايجاد الموضوع في الخارج اعني اتيان الصلوة في الخارج بقصد الامر، يتوقف على الامر لكن الامر متوقف على الموضوع في الذهن، كما عرفت دون الخارج، فاختلف الطرفان فلا دور

(واما الوجه الثالث) ففيه «اولا» ان جعل الاحكام من قبيل القضايا الحقيقية حتى ما صدر من الشارع بصيغة الانشاء، غير صحيح جداً وسيأتي لب القول فيها في مبحث العموم والخصوص فانتظر و «ثانياً» ان ما ذكره (قدس سره) من اخذ المتعلقات وقيودها مفروض الوجود فمع ممنوعيته، كاف في رفع الدور، وفي دفع تقدم الشيء على نفسه، اذ فرض وجود الشيء قبل تحققه، غير وجوده واقعاً قبل تحققه، اذ تحقق الاول بمكان من الامكان فانه لا يحتاج الا الى فرض فارض و تصور متصور، واخذ الامر مفروض الوجود فرضاً مطابقاً للواقع لا يلزم منه التقدم الممتنع

بل يلزم منه فرض وجوده قبل تحققه، ويوضح الحال القيود المأخوذة فى متعلقات الاحكام مع كونها خارجة عن دائرة الاختيار، ففوله تعالى: (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) يحكى عن ان الامر تعلق با مر مقيد بالوقت، وانه فرض تحقق الوقت فى محله قبل وجوده وهنا نقول اذا امر الامر بشيء بقصد الامر فقد اخذ الامر مفروض الوجود فرضاً مطابقاً للواقع ولا معنى لمطابقته الا كونه متحققاً فى محله.

«والحاصل» ان هذه الوجوه الثلثه مع كونها متقاربة المضمون لا تصلح للما نعية لان مرجع الاول الى عدم تصور الشيء قبل وجوده وهو لا ينبغى ان يصدر عمن تأمل فيما يفعله يسيراً، اذ الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان يكون تصورها مقدما على وجودها كما ان البرهان الثانى مبنى على اساس منهدم فى محله اذ الامر متعلق بالطبايع المتصورة الذهنية لا بقيد التحقق الذهنى، دون الخارج، وهى متقدمة بقيودها على الامر فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، كما ان الوجه الثالث مشتمل على مغالطة بينة حيث ان فرض تحقق الشيء قبل وجوده، غير تحققه كذلك فتدبر واجد فتجد

وهناك وجه آخر لتقرير امتناعه الذاتى وملخصه: ان التكليف بذلك المقيد موجب للجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى، لان الموضوع بقيوده لابد وان يكون ملحوظاً استقلالا، والامر بما انه طرف لاضافة القيد المأخوذ فى الموضوع لابد من لحاظه ايضاً استقلالا، والامر بما انه آلة البعث الى المطلوب لا يلحظ الا آلة اليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين (انتهى) والعجب ان القائل كيف لم يتفطن على ان اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا فى وقت واحد، وان اللحاظ الاستقلالى مقدم على الالى منهما، اذ قد عرفت ان الموضوع بتمام قيوده ومنها قصد الامر، على المفروض، مقدم تصوراً على الامر والبعث به فاللحاظ الاستقلالى المتعلق با لموضوع فى ظرف التصور و قيوده، متقدم على الا نشاء و على الاستعمال الالى.

هذا حاله فى عالم التصور، و اما تقييد الموضوع فى مقام الانشاء الالى فلا محيص عن تصور ذلك الامر الالى فى مرتبة ثانية بنحو الاستقلال حتى يرد عليه القيد، بل هذا هو الطريق الوحيد فى تقييد المعانى الحرفية اذ الظرف فى قولنا زيد فى الدار يوم الجمعة قيد للكون الرابط الذى هو معنى حرفى وهو ملحوظ فى وقت التقييد استقلالا وفى لباس المعنى الاسمى

وقدمضى ان القيود فى المحاورات العرفية والعلمية راجعة كثيرا الى النسب والروابط وان تقييدها والاخبار عنها وبها لايمكن استقلالا الا انه يمكن تبعاً فراجع

«ثم» ان هنا وجهاً خامساً للامتناع الذاتى وملخص مافيد بطوله: انه يلزم منه التهافت فى اللحاظ، والتناقض فى العلم لان موضوع الحكم متقدم عليه فى اللحاظ، وقصد الامر متاخر عنه فى اللحاظ، كما انه متاخر عنه فى الوجود فيكون متاخرا عن موضوع الامر برتبتين، فاذا اخذه جزءاً من موضوع الامر اوقيداً فيه لزم ان يكون الشىء الواحد فى اللحاظ الواحد متقدما فى اللحاظ ومتاخراً فيه، وهو فى نفسه غير معقول وجداناً اما للخلف اولغيره «ثم» ان هذا الاشكال غير الدور والتناقض فى المعلوم والملحوظ بل يرجع الى لزوم التهافت والتناقض فى اللحاظ والعلم «انتهى» ولعمر الحق انه لاينبغى ان يجعل فى عداد الاشكالات، فضلا عن جعله من البراهين القاطعة، «اما اولا» اذا اللحاظ والعلم فى المقام ونظائره لم يؤخذا موضوعياً حتى يثبت له حكم ويقال انه بنفسه متهافت مع غيره، بل اخذ طريقا الى ملحوظه ومرآة الى معلومه، فاذن يكون ملاك التهافت المفروض فى الملحوظ بماهو ملحوظ دون نفس اللحاظ، و «اما ثانيا» بعدما كان مورد التهافت هو الملحوظ نقول: انا لانتصور ان يكون شىء اوجب ذلك التناقض سوى تقييد الموضوع بما يأتى من قبل الامر فيرجع الكلام الى ان لحاظ الشيئين المترتبين فى الوجود فى رتبة واحدة، موجب للتهافت فى اللحاظ والتناقض فى العلم، وقدعرفت تقريره من الوجوه السابقة واجوبتها

(واما القول الثانى) اعنى امتناع اخذه فى المتعلق امتناعاً بالغير فقداستدل له بوجوه عليلة نشير الى مهماتها:

(الاول) ان فعلية الحكم الكذائى تستلزم الدور لان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه اى متعلقات متعلق التكليف، ضرورة انه مالم تكن القبلة متحققه لايمكن التكليف الفعلى باستقبالها، وفعلية الموضوع فيمانحن فيه يتوقف على فعلية الحكم فمالم يكن امر فعلى لايمكن قصده فاذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير التكليف ممتنعاً بالغير، ضرورة ان التكليف انما هو بلحاظ صيرورته فعلياً ليعمل به المكلف.

والجواب انك قدعرفت ان انشاء التكليف على الموضوع المقيد لايتوقف الا على تصوره، فاذا انشأ التكليف كذلك يصير الموضوع فى الان المتأخر فعليا لان فعليته تتوقف

على الامر الحاصل بنفس الانشاء، «وبعبارة اخرى» ان فعلية التكليف متأخرة عن الانشاء رتبة، وفي رتبة الانشاء يتحقق الموقوف عليه، بل لنا ان نقول: ان فعلية التكليف لا تتوقف على فعلية الموضوع توقف المعلول على علته بل لا بد في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ولو صار فعلياً بنفس فعلية الحكم لان الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحققا بالفعل، واما التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعلية الحكم، لم يقم دليل على امتناعه بل الضرورة قاضية بجوازه

(الثاني) ان الامر يتوقف على قدرة المكلف وهي في المقام تتوقف على الامر، وفيه ما مر، من ان الامر لا يتوقف على قدرة العبد في ظرف البعث والامر، اذ ربما يكون المأمور به مقيداً بقيد غير حاصل في زمان البعث، كالوقت بناء على جواز الواجب المعلق كما سيأتي تحقيقه بل يتوقف على قدرته في مقام الامتثال وفي ذلك الوعاء يكون الامر متحققاً

(الثالث) ان امتثال ذلك الامر المقيد بقصد امره محال، فالتكليف وانقداح الارادة لاجله محال (توضيحه) ان الامر لا يدعو الا الى متعلقة والمتعلق ههنا هو الشيء المقيد بقصد الامر فنفس الصلوة مثلا لا تكون مأموراً بها حتى يقصد المأمور امتثال امرها، والدعوة الى امتثال المقيد محال، للزوم كون الامر داعيا الى داعوية نفسه ومحركا لمحركية نفسه وهو تقدم الشيء على نفسه برتبتين وعلية الشيء لعلة نفسه

(والجواب) عنه يظهر بتوضيح امرين وان مضت الاشارة اليهما (الاول) ان متعلقات الاوامر ليست الا الماهيات المعقولة؛ لا اقول ان المأمور به انما هي الصلوة في الذهن حتى يصير امتثاله محالا، بل طبيعة الصلوة بما انها ماهية كلية قابلة للانطباق على كثيرين والوجود الذهني آلة تصورها فالبعث اليها في الحقيقة امر بايجادها وتحصيلها، فهي بما انها مفهوم، مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلق للحكم على تسامح في اطلاق العرض عليه، والوجود الخارجي مصداق للمأمور به لا نفس الواجب ولذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت؛ وعليه فالموضوع في المقام ليس الا الصلوة المتصورة مع قصد امرها والانشاء والامر انشاء على ذلك المقيد (الثاني) ان الامر ليس الا المحرك والباعث الا يقاعي لا المحرك الحقيقي والباعث التكويني، ولهذا ليس شأنه الا تعيين موضوع الطاعة من غير ان يكون له تأثير في بعث المكلف تكوينا، والا لوجب اتفاق الافراد في الاطاعة بل المحرك والداعي حقيقة ليست الا بعض المبادي الموجودة في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربه ودرك عظمته

وجلاله وكبريائه او الخوف من سلاسله وناره او الطمع فى رضوانه وجنته «فح» نقول: ان اراد القائل من كون الامر محركا الى محركية نفسه، ان الامر الانشائى المتعلق بالعنوان المقيد موجب لذلك المحال، فقد عرفت ان الانشاء والايقاع لا يحتاج الى مؤنة ازيد من تصور الطرفين، مع انه قد اقر بصحة ذلك الايقاع.

وان اراد ان الامر المحرك للمكلف تكويناً محرك الى محركية نفسه، فهو باطل بحكم الامر الثانى وان نسبة التحريك اليه بضرب من التشبيه، اذ العبد اذا ادرك استحقاق المولى للاطاعة اوخاف من ناره وغضبه ورأى ان الاطاعة لا يحقق الا بالاتيان بالصلوة المقيدة فلا محالة يقوم بامتثاله كيف ما امر

(واما) قوله: ان الصلوة غير متعلقة بالامر حتى يأتى بها بقصد امرها لان المفروض ان الامر لم يتعلق الا بالمقيد بقصد الامر (فالجواب) عنه يتوقف على رفع الحجاب عن كيفية دعوة الامر فى المركبات والمقيدات الى اجزائها وقيودها و(سنحقق الحال فى ذلك اذا حان حينه عند البحث عن المقدمات الداخلية)، ومجمل القول فيه: ان الاوامر المتعلقة بالمركبات والمقيدات انما تتعلق بهما بما انهما موضوعات وحدانيه ولو اعتباراً، ولها امر واحد لا ينحل الى اوامر متعددة ولا فرق بينهما وبين البسائط فى ناحية الامر فهو بعث وحدانى تعلق بالبسيط او المركب والمقيد، فالمطابق للبرهان والوجدان هو ان البعث فى هذه الاقسام الثلثة على وزان واحد لا ينحل الامر الى اوامر ولا الارادة الى ارادات، وان كانت تفترق فى انحلال الموضوع فى الاولين دون الثالث، ولكن دعوة الامر الى ايجاد القيود والاجزاء بعين الدعوة الى ايجاد المركب والمقيد، وايجاد القيد او الجزء امتثال للامر المتعلق بالمقيد والمركب لا امتثال لامرهما الضمنى او الانحلالى كما اشتهر بين القوم، لان العقل حاكم على ان كيفية امتثال الامر المتعلق بالمركب والمقيد انما هو بالاتيان بالاجزاء وايجاد القيود (فح) فالجزء او القيد ليس غير مدعو اليهما رأسا ولا مدعو اليهما بدعوة خاصة منحلة؛ بل مدعو اليهما بعين دعوته الى المركب او المقيد، اذ الامر واحد والمتعلق فارد، اذا عرفت ذلك تقدر على حل العويصة اذ المأمور به وان كان هو المقيد بقصد الامر وهو قد تعلق بنعت التقيد، الا ان نفس الصلوة الماتى بها تكون مدعوة بنفس دعوة الامر المتعلق بالمقيد، لا بامرها الخاص وهذا يكفى فى مقام الاطاعة

(وبعبارة اخرى) ان المكلف اذا ادرك ان الامر متعلق بالمقيد بقصد الامر وراى ان اتيان الصلوة اعنى ذات المقيد بالامر المتعلق بالمركب، محصل لتمام قيود الواجب فلامحالة يأتى بها كذلك، ويعدممتثلا لدى العقلاء: «على ان هنا» جوابا آخر مبنياً على ما اخذه القوم قولامسلماً وهو كون الامر بذاته باعثاً ومحركا مع قطع النظر عن المبادى والملكات، اذغاية مايلزم من هذا الوجه ان تكون محركيته بالنسبة الى نفس الصلوة جايزة وبالنسبة الى القيد الاخر اعنى قصد امره ممتنعة، لكن لامعنى لمحركيته بالنسبة اليه بعد التحريك الى نفس الطبيعة لان التحريك اليه لغو لكونه حاصلا و تحصيله بعد حصوله محال، لان التحريك الى نفس الصلوة بداعى امتثال الامر المتعلق بالمركب يكفى فى تحقق المتعلق مع قيده ويقال انه اتى بالصلوة بقصد امرها. و عن بعض محققى العصر (قدس سره) هنا جواب مبنى على انحلال الامر الى اوامر بعضها موضوع لبعض، وانت بعد الوقوف بما اشرنا اليه اجمالا تجد النظر فى نقضه و ابرامه.

بقى شيء

هذا كله اذا كان الاخذ فى المتعلق بامر واحد وقد عرفت امكانه وجوازه «ثم» على القول بامتناع الاخذ فهل يمكن تصحيحه بامرين: احدهما متعلق بنفس الطبيعة والاخر بالاتيان بها بداعى الامر بها.

واستشكل المحقق الخراسانى بانه مع القطع بانه ليس فى العبادات الاامر واحد كغيرها، ان الامر الاول ان يسقط بمجرد موافقته ولولم يقصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقة الثانى بعدموافقة الاول فلايتوسل الامر الى غرضه بهذه الوسيله، وان لم يسقط فلا يكون الا لعدم حصول الغرض ومعه لا يحتاج الى الثانى لاستقلال العقل بوجوب الموافقة بمايحصل به الغرض.

(وفيه) وجوه من النظر اماأولا فانك قد عرفت ان الفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الامر سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح ام للاعم، اذ الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة من حريم النزاع والموضوع له اتفاقا، فاذن نفس الاوامر المتعلقة بالطبايع غير متكفلة لافادة شرطيتها لخروجها من الموضوع له، فلابد من اتيان بيان منفصل لافادتهما بعدامتناع اخذها فى المتعلق بل مع جوازه ايضا يكون البيان لامحاله منفصلا لعدم عين واثر منها فى الاوامر المتعلقة بالطبايع، والاجماع والضرورة

القائمتان علی لزوم قصد الامر او التقرب فی العبادات یکشفان عن وجود امر آخر کما لایخفی

«وان» شئت قلت: انانختار الشق الثانی من کلامه وهوان الامر الاول لایسقط بمجرد الاتیان لقیام الاجماع والضرورة علی اعتباره فی صحة العبادات ولکن یستکشف «ح» عن ورود تقیید لمتعلق الطبایع لکون الصحة وعدمها دائرتین مداره، کما یستکشف بهما وجود امر آخر ودلیل منفصل اذا قلنا بعدم جواز الاخذ فی المتعلق کما هو المفروض فی کلامه قدس سره

«وثانیاً» ان ماذکره فی آخر کلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقة بما یحصل به الغرض غیر صحیح، لان مرجعه الی ان العقل یستقل بالاشتغال ومعه لامجال لامر مولوی وفیه مضافا الی جریان البرائة فی المورد کما سیأتی بیانه، ان حکم العقل بالاشتغال لیس ضروریاً بل امر نظری تضاربت فیه الافکار، واکتفاء الشارع بحکمه انما یصح لو کان الحکم بالاشتغال مقتضی جمیع العقول، ومع هذا الاختلاف یبقی مجال لاعمال المولویة ولو لاجل رد القائلین بالبرائة و الحاصل ان ماقرع سمعك من انتفاء مناط المولویة فی موارد الاحکام العقلیة لیس بالمعنی الذی تتلقاه من الافواه بل له حدود وشروط

«وثالثاً» ان ماافاده من ان المولی لایتوسل بغرضه بهذه الوسیلة، مدفوع، بان ترك الامر الثانی ولو برفع موضوعه، موجب للعقوبة فیحکم العقل بلزوم اطاعته ولیس للمولی وسیلة الی التوسل باغراضه الا الامر والایعاد بالعقاب علی ترکه

توهم ودفع

ربما یختلج فی البال، انه اذا فرضنا ان المصلحة قائمة بالطبیعة المقیدة بقصد الامر کما هو المفروض فی العبادات اذ روحها هو التقرب وقصد الامتثال او مایقوم مقامهما، والا لصار لزوم اتیانها مع القربة لغوا یکشف «هذا» عن خلو الطبیعة المجردة عن القید من المصلحة «فح» لایمکن ان تتعلق الارادة بالمجرد عن القید ثبوتاً کما لایمکن البعث الحقیقی الیه اذ الحکم اعنی البعث و مبدئه الذی هو الارادة یتبعان الملاك الذی هو المصلحة بالضرورة ومع فرض عدمها لاینقدح الارادة کما لایقع مورد البعث اذا عرفت هذا «فنقول» اذا فرضنا ان الامر المتعلق بنفس الطبیعة الخالیة عن القید، لیس صالحاً للباعثیة

فكيف يمكن الامر ثانيا بالاتيان بها بباعثية الامر وداعويته بل لا يمكن للمولى ان يامر بالاتيان بها بداعي امره بعد ما فقدت المصلحة وخلت عن الارادة ولم تقع مورد البعث الحقيقي

«ثم» انه لو فرضنا تعلق الامر به لكنه لا يكون الا امراً صورياً اعني ما لا يترتب عليه غرض ولا يكون ذا مصلحة وفائدة وقصد هذا الامر الصوري لا يكون مقرباً بل القصد وعدمه سواء فلا يصل المولى الى مطلوبه بهذه الوسيلة ايضاً

«قلت» ان الاشكال بل الاشكالين لاجل مغالطة في البين، اذ من زعم من امتناع تعلق الارادة والبعث بالطبيعة المجردة عن القيد انما هو فيما اذا كان المولى مكتفياً به، واما اذا صار بصدد افهام القيد بدليل آخر فلا نسلم امتناعه بل اذا كان الغرض قائماً بوجود مركب او مقيد، كما يجوز ان يامر بالاجزاء دفعة، كذلك يجوز ان يبعث الى الاجزاء واحدا بعد واحد و «بذلك» يظهر لك مقربية هذ الامر فيما نحن فيه لان تمام المحصل للغرض هو الطبيعة مع قصد امرها، ففرق بين المقام الذى يكون قصد الامر قيداً متمماً للغرض و بين ساير القيود التى لم يكن بتلك المثابة فعلى الاول يكون قصد الامر المتعلق بالطبيعة محصلا للغرض ومقربا من المولى بخلاف الثانى فلا تغفل

تتميم

هذا كله لو قلنا بان المعتبر فى العبادات هو قصد الامر، واما لو قلنا بان المعتبر فيها هو اتيان الفعل بداعي المصلحة او الحسن او المحبوبية فقد ذهب المحقق الخراسانى الى ان اخذها بمكان من الامكان لكنها غير مأخوذة قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال

الظاهر ان بعض الاشكالات المتقدمة واردة على المفروض فيقال فى تقريره ان داعوية المصلحة مثلا لما كانت ماخوذة فى المأمور به تصير الداعوية متوقفة على نفسها او داعوية الى داعوية نفسها لان الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحة حتى يكون بنفسه داعياً الى الاتيان بل بقيد داعويتها فلا بد ان يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحة داعياً الى الاتيان وهذا عين الاشكال المتقدم و(ايضا) لما كانت المصلحة قائمه بالمقيد يكون الفعل غير ذى المصلحة فلا يمكن قصدها الا على وجه دائر لان قصد المصلحة يتوقف عليها وهى تتوقف على قصدها بالفرض

ويرد ايضاً ما قرر هناك من ان الداعى مطلقا فى سلسلة علل الارادة التكوينية

فلو اخذ فى العمل الذى هو فى سلسلة المعاليل يلزم ان يكون الشيء علة لعلة نفسه فاذا امتنع تعلق الارادة التكوينية امتنع تعلق التشريعية لانها فرع امكان الاول.

ولك ان تذب عن الاول ببعض ماقدمناه فى قصد الامر (اضف اليه) انه يمكن ان يقال ان للصلوة مصلحة بنحو الجزء الموضوعى ولما رأى المكلف ان قصدها متمم للمصلحة «فح» لامحالة تصير داعية الى اتيانها بداعى المصلحة من غير لزوم كون الداعى داعياً.

وبذلك يتضح قطع الدور فان قصد المصلحة التى هى جزء الموضوع يتوقف عليها وهى لاتتوقف على القصد، وبما ان المكلف شاعر بان هذا القصد موجب لتمامية الموضوع وحصول الغرض، فلامحالة تصير داعياً الى اتيان الفعل قاصداً «نعم» لايمكن قصد تلك المصلحة مجردة ومنفكة عن الجزء المتمم؛ وفيما نحن فيه لايمكن التفكيك بينهما

واما الجواب عن الثالث فبمثل ماسبق من ان الداعى والمحرك الى اتيان المأمور به بعض المبادى الموجودة فى نفس المكلف كالحب والخوف والطمع: وتصير تلك المبادى داعية الى طاعة المولى باى نحو امر وشاء، فاذا امر باتيان الصلوة بداعى المصلحة تصير تلك المبادى المتقدمة داعية الى اتيانها بداعى المصلحة من غير لزوم تأثير الشيء فى علته الا ترى انك اذا احببت شخصاً جليلا حباً شديداً فامرك باتيان مبغوض لك تجد فى نفسك داعياً الى اتيانه لاجل حبه وارادة طاعته وطلب مرضاته من غير لزوم الدور

الثالث انك قد عرفت بمالا مزيد عليه امكان اخذ قصد الامر والامتثال او غيره من قصد المصلحة والمحبوبية فى المتعلق، فعليه يقع هذه العناوين فى عرض سائر الاجزاء والشرائط من المؤثرات فى الغرض فيجب على المولى بيان تلك الامور لو كان واحد منها دخيلا فى الغرض فلو احرزنا كونه فى مقام بيان ماهو تمام الموضوع لحكمه ومع ذلك لم يظهر فى خلال بيانه من هذه العناوين عين ولااثر، يستكشف عدم دخالتها فى الغرض المطلوب.

«فان قلت» ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا كان كل من وضع القيد و رفعه بيد الامر، ولكن باعثية الامر وداعويته الى المتعلق لازم ذاتى لاتنفك عنه، ولاعن متعلقه اما عن الامر فواضح واما عن المتعلق لان الداعى الى الامر بالشيء هو جعل الداعى الى الاتيان به فمتعلق الامر هو طبيعة الفعل التى جعل المولى داعياً للعبد الى الاتيان بها لا مطلق

طبيعته و كيف يتمسك بالاطلاق

«قلت» ان كون الواجب توصلياً ليس معناه الغاء باعثية الامر ومحركيته، باى معنى تصورت حتى يلزم تفكيك ماهو ذاتى للشىء عنه، بل هى موجودة لم يمس بكرامتها فى كل من القربيات والتوصليات، بل المراد ان غرض الامر «تارة» يحصل بصرف وجود الشىء فى الخارج باى داع اتاه العبد كدفن الميت فان الغرض هو مواراته تحت الارض سواء كان المحرك الى هذا العمل هو امر المولى ودرك عظمته ام كان هو قطع رائحته و«اخرى» يكون الغرض بحيث لايحصل الا بقصد امره واتيانه لاجل انه امر بذلك ففى كلا القسمين لم يمس بكرامة داعويته وانما التصرف فى حصول المطلوب فقط فتدبر

«وبعبارة» اخرى لا كلام فى ان الداعوية لاتنفك عن الامر و متعلقه مطلقا ولكن الكلام فى ان هذه الدعوة هل تعلقت بذات العمل او به مع قيد آخر كقصد الامتثال او غيره حتى يكون القيد مأخوذا فى المتعلق قبل تعلق الدعوة، لاجائيا من قبلها و منتزعا من المتعلق بعد تعلقها به، ولاشك فى ان الاول هو المتعين ضرورة ان البعث تعلق بنفس الطبيعة بلاقيد، وماجاء من قبل الامر لايكون مدعوا اليه ولا العبد مأخوذا بانيانه فالكلام فى الاطلاق المقابل للتقييد، هو اطلاق متعلق الامر ، لا سلب داعوية الامر (ثم) ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعدما كان بانياً على جواز الاخذ فى المتعلق وان الاصل فى الاوامر كونها توصليا رجع فى اواخر عمره الشريف الى اصالة التعبدية وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقه

وملخص، ماافاده مبنى على مقدمات (منها) ان الاوامر انما تتعلق بنفس الطبايع اى المفاهيم الكلية اللابشرطية العارية عن كل قيد لابصرف الوجود او الوجود السعى «ومنها» ان العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل فكل ماهو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الاولى ايضاً كتكثر المعلول بتكثر علته، وكعدم انفكاك المعلول عنها وغير ذلك وعلى ذلك بنى «قده» القول بعدم التداخل فى الاسباب والقول بظهور الامر فى الفور ودلالته على المرة و(منها) ان القيود اللبية (منها) ما يمكن اخذها فى المتعلق على نحو القيدية اللحاظية كالطهارة و(منها) مالايمكن اخذها فى المتعلق وتقييده بها الا انه لاينطبق الاعلى المقيد بمعنى ان له ضيقا ذاتيا لايتسع غيره بدون دليل يوجب التوسعة كمقدمة الواجب بناء على وجوبها فان الارادة من الامر، المستتبعة للبعث لاترشح على المقدمة

مطلقا، موصلة كانت ام لا لعدم الملاك فيها ولا على المقيدة بالايصال لاستلزامه الدور المقرر فى محله ولكنها لا تنطبق الا على المقدمة الموصلة، وكالعلل التكوينية فان تأثيرها ليس فى المهية المطلقة ولا المقيدة بقيد المتأثر من قبلها فانها ممتنعة بل فى المهية التى لا تنطبق الا على المقيد بهذا القيد كالنار فان معلولها ليست الحرارة المطلقة سواء كانت مولدة عنها ام لا، ولا المقيدة بكونها من علته التى هى النار لكنها لا تؤثر الا فى المعلول المنطبق المخصوص «اذا تمهدت هذه المقدمات» «فنقول» ان المأمور به ليس الا نفس الطبيعة القابلة للتكثر بحكم المقدمة الاولى كما ان المبعوث اليه ليست الصلوة المطلقه سواء كانت مبعوثا اليها بهذا الامر ام بغيره، ولا المقيد بكونها مأمورا بامرها المتعلق بها، بل ما لا ينطبق الا على الاخير لا بنحو الاشتراط بل له ضيق ذاتى لا يبعث الا نحو المأمور بها كما فى العلل التكوينية .

وبعبارة اوضح ان الاوامر تحرك المكلف نحو الطبيعة التى لا تنطبق لبا الا على المقيدة بتحريكها؛ فاذا اتى المكلف بها من غير دعوة الامر لا يكون آتيا بالمأمور به لانه لا ينطبق؛ الا على المقيد بدعوة الامر فمقتضى الاصل اللفظى هو كون الاوامر تعبدية قربية (انتهى بتوضيح) لكن النظر الدقيق يقضى على خلافه (اما اولا) فلان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق لان المعلول فى العلل التكوينية خصوصا فى الفاعل الالهى الذى هو العلة الحقيقى، لا الفاعل المادى الذى هو فى سلك المعدات والعلل الاعدادية انما هو ربط محض بعلته لا شيئية له قبل تأثير علته، فنعليته ظل فعلية علته وهذا بخلاف التشريع فان تشخص الارادة التى تعد علة تشريعية من تشخص المراد اذ هى من ذوات الاضافة لا يعقل تعلقها بشىء مجهول، وهكذا الامر فان المبعوث اليه فى الاوامر يكون رتبته تصورا مقدما على البعث وقس عليهما ونظائرهما، واولى منه بعدم التسليم ما اختاره فى باب تعدد الاسباب فان اقتضاء كل علة تكوينية معلولا مستقلا انما هو لقضية ايجاب كل علة موثرة، وجودا آخر يكون معلولا ووجودا ظليا له، واما الارادة فلا معنى لتعلقها بشىء واحد زمانا ومكانا مرتين بل لا يقع الشىء الواحد تحت دائرة الارادة الا مرة واحده، ولا تحت امر تأسيسى متعدد فاذن تكثر الارادة تابع لتكثر المراد، واما المعلول التكوينى فتكثره تابع لتكثر علته و(ايضا) عدم انفكاك المعلول عن علته انما هو لكون وجود العلة التامة كاف فى تحققه

فلامعنى للانفكاك واما الارادة فيمكن ان يتعلق بامر استقبالى وحالى فانبات الفورية من هذه الجهة مخدوش ايضا

(واما ثانيا) فلان ماذكره من المقدمة الاولى كاف فى نقض مراده اذ الواجب هو ماوقع تحت دائرة الطلب؛ والقيود المنتزعة من تعلق الامر بها لاتكون مأمورا بها الا ان تؤخذ فى المتعلق كسائر القيود (وبالجملة) ان الواجب التوصلى والتعبدى يشتركان فى انه اذا تعلق الامر بشىء ينتزع منه عنوان كونه مبعوثا اليه ويفترقان فى ان المطلوب فى الاول هو نفس الطبيعة و فى الاخر هى مع قصد التقرب، وبما ان الامر لايكون محركا الا الى نفس الطبيعة لاالى غيرها؛ فلابد وان يكون مثل تلك القيود مورداً للبعث لو كانت دخيلة فى الغرض

واما ثالثا فلان ماهو المعلول فى كلتا العلتين انما هو نفس الطبيعة لامالا ينطبق الاعلى المقيد اذ النار انما تحرق نفس القطن وتتعلق بنفس الطبيعة والتقييد منتزع بعد التعلق والاحراق «والحاصل» انه بتعلق الاحراق بها يصير الطبيعة موصوفة بوصف انها لايمكن ان تنطبق الاعلى المقيد لكن رتبة هذا القيد والوصف بعد تحقق الاحراق ولايمكن ان يصير موجباً لضيق الطبيعة المتعلقة بالاحراق و(قصارى الكلام) ان المادة موضوعة لنفس الطبيعة والهيئة، دالة على البعث اليها والذى قام به البيان هو ذات الطبيعة وانتزاع عناوين من تعلق الامر عن المأمور به، لايوجب امراً بل لايمكن وقوعها تحت الطلب ومعه لامعنى لوجوب اتيانها

الرابع فى تحرير الاصل العملى

لاريب فى جريان البرائة العقلية على القول بامكان الاخذ فى المتعلق اذ يصير قصد الامر (ح) كسائر القيود العرضية فيتحقق موضوع البرائة الذى هو قبح العقاب بلابيان واما على القول بامتناع الاخذ فربما يؤخذ هنا بقاعدة الاشتغال عقلا مع تسليم جريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين قائلا بان الشك فى المقام فى كيفية الخروج من عهدة التكليف المعلوم ثبوته فلايكون العقاب على تركه عقابا بلابيان ولكن الشك فى الارتباطيين فى كمية المتعلق قلة وكثرة فعليه البيان بشراشر اجزائه وشرائطه

وان شئت قلت ان تحصيل الغرض مبدء للامر فاذا علم اصل الغرض و شك

فى حصوله للشك فى كون الماتى به مسقطا للغرض وحده بلاقيد التقربية، فلامحالة يجب القطع بتحصيل الغرض باتيان جميع ماله دخل فى ذلك ولواحتمالا

و«فيه» انه لامعنى لسقوط الامر الايجاد ماامر به المولى وبعث المكلف اليه وتمت حجته بالنسبة اليه فلوامتثل كذلك واوجدماتعلق به العلم وماتم البيان عليه وقامت الحجة عليه، لايتصور «ح» له البقاء على صفة الحجية اذلو كان دخيلا فى الطاعة وفى تحقق المأمور به لما جازله الكف عن البيان، ولو بدليل آخر والاكتفاء بحكم العقل بالاشتغال فى المقام مدفوع بانه بعدالغض عن ان المورد داخل فى مجرى البرائة، انمايفيدلو كان من الواضحات عندعامة المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لافى مثل المقام الذى صار مطرحاللانظار المختلفة و الاراء المتشتة

اضف الى ذلك انه لافارق بين المقامين و ماذكر من البرهان لاثبات الاشتغال جارفى الاقل والاكثر ايضااذ القائل بالاشتغال هناك يدعى ان الامر بالاقل معلوم ونشك فى سقوطه لاجل ارتباطية الاجزاء، وان الغرض المستكشف من الامر معلوم ونشك فى سقوطه باتيان الاقل فيجب الاتيان بكل مااحتمل دخله فى الغرض «هذا» مع ان مجرد عدم امكان تقييد المأمور به لايوجب عدم امكان البيان مستقلا، كمامرت اليه الاشارة، اذلو توقف حصول غرض المولى على امر وراء المأمور به وجب عليه البيان

ولك ان تقول، ان ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول اغراض المولى و مقاصده لايرجع الى محصل، اذالاغراض انكانت حاصلة بنفس ماوقع تحت دائرة البيان فماهو واجب تحصيله «ح» فى محيط العبودية هوماتعلق به البيان من الاجزاء والشرائط ويتبعه الغرض فى الحصول، وان كانت غير حاصلة الابضم مالم تقم عليه حجة بعد، فلانسلم وجوب تحصيله وهذا لاينافى ماسياتى من وجوب تحصيل الغرض المعلوم اللازم الحصول مع امكان ان يقال انه يستكشف من عدم البيان ان الغرض قائم بالمبين

واما البرائة الشرعية «فتارة» يفرض الكلام فيما اذاجاز تقييد المأمور به بالقيود الاتية من قبل الامر، و«اخرى» فيما اذالم يجز ذلك الابامر آخر، و«ثالثة» فيمالايجوز مطلقا، وعلى اى حال تارة يفرض مع القول بجريان البرائة العقلية فى قصد الامر واخرى مع القول بعدمه فالصور المتصورة ستة، والاقوى جريانها فى جميع الصور وربما يقال

بعدم جريانها مطلقا على القول بالاشتغال العقلي، وجريانها على القول بجريان البرائة العقلية الافيما لايمكن اخذ القيد في المأمور به ولو بامر آخر فالصور الممنوعة اربعة

اما الاولى اعني عدم الجريان فيما اذا امكن الاخذ في المأمور به بامر واحد، مع القول بالاشتغال العقلي فلقصور ادلة البرائة النقلية عن شمول مثل المورد فان ملاكها هو كون الامر المشكوك فيه اذا لم يامر به المولى كان ناقضا لغرضه والمورد ليس كذلك فان القيد المزبور على فرض دخالته يجوز للمولى الاتكال على حكم العقل بالاشتغال ولا يوجب عدم البيان نقض الغرض وليس المدعى ان حكم العقل بالاحتياط رافع لموضوع البرائة حتى يستشكل بلزوم الدور بل المدعى قصور ادلة البرائة عن مثل المورد «انتهى»

وفيه انا لانرى قصورا في ادلتها ولا انصرافا في اطلاقاتها بعد كون الموضوع قابلا للرفع والوضع، بل جريانها فيما يحكم العقل بالاشتغال اولى واقرب من جريانها فيما يكون المورد محكوما بالبرائة العقلية اذ ظاهر الادلة هو المولوية لا الارشاد فيصح اعمالها بالحكم بالبرائة فيما لو لا هو لكان محكوما بالاشتغال عقلا، وهذا بخلاف ما اذا اتحدا مفادا ونتيجة بان يكون مجرى البرائة عقلا وشرعا اذ حكمه «ح» يصير ارشاد يا محضا

واما الصورة الثانية اعني مالايمكن الاخذ الا بامر آخر مع الاشتغال عقلا فلان جريان البرائة لايثبت ان متعلق الامر الاول تمام المأمور به الا على القول بالاصل المثبت بخلاف ما اذا قلنا بامكان الاخذ في متعلق الامر الاول فان الشك يرجع الى انبساط الامر على الجزء والقيد المشكوك فيه فمع جريان البرائة يكون باقي الاجزاء بنظر العرف تمام المأمور به فيكون من قبيل خفاء الواسطة (انتهى) «وفيه» اولا ان القول بوجوب العلم بكون الماتى به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بشيء لايجب الالتزام به اذ الواجب ليس عنوان تمام المطلوب حتى يجب احرازه، بل ما قامت عليه الحجة واستوفاه البيان سواء احرز كونه تمام المأمور به ام لا هذا

«وثانيا» ان رفع الجزء المشكوك فيه ملازم عقلا لكون البقية تمام المطلوب وهذا عين الاصل المثبت من غير فرق بين وحدة الامر وتعدده و«ثالثا» ان الامر الثاني ناظر الى متعلق الامر الاول بتصرف فيه ببيان قيده وشرطه وليس مفاده امرا مستقلا وان شئت فسمه بتميم الجعل فيرى العرف هذين الامرين بعد التوجه الى الناظرية امرا واحدا و«عليه»

فلو كان هناخفاء الواسطة يكون فى الموردين بلا فرق بينهما

واما الصورة الثالثة والرابعة اعنى عدم امكان الاخذ مطلقا سواء قلنا بالبرائه العقلية ام لا فلان جريانها موقوف على كون المشكوك فيه قابلا للوضع والرفع شرعا ومع عدم جواز الاخذ لايمكن الوضع فلايمكن الرفع، و دخله فى الغرض واقعى تكوينى غير قابل للوضع والرفع التشريعى وغير المفروض من القيود وان كان دخله تكوينيا لكنه لما كان قابلا لهما يجوز التمسك بدليل الرفع لرفعه و(انتهى)(فيه) انا لانتصور للمفروض مصداقا، اذ كيف يمكن دخالة شىء فى الغرض ولايمكن للمولى بيانه واظهاره و(عليه) لامحيص عن جريان ادلة الرفع بعد امكان وضعه فى نظائر المقام

المبحث الخامس

الامر المطلق يحمل على النفسى العينى التعيينى، مالم يقم دليل على مقابلاتها وليس ذلك لاجل دلالة اللفظ او انصرافه او كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مر فى حمله على الوجوب، والندب من ان بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد فى باب الطاعة ولايجوز له التقاعد باحتمال ارادة الندب، ويجرى ذلك فى مطلق بعثه و اغرائه سواء صدر باللفظ ام بالاشارة، وماذكر من ان صدور الامر عن المولى تمام الموضوع للطاعة، جار فى المقام بعينه، فاذا تعلق امر بشىء يصير حجة عليه لايسوغ له العدول الى غيره باحتمال التخيير فى متعلق الامر كما لايجوز له الترك مع اتيان الغير باحتمال الكفائية ولا التقاعد عن اتيانه باحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الامر المفروض مقدمة له، كل ذلك لا لاجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وان لم نعثر على علة البناء وملاكه لكنا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية كافادة البعث بنحو الاشارة

(هذا) والمحقق الخراسانى تمسك فى اثبات ماقررناه بمقدمات الحكمة وان ذلك مقتضى الاطلاق المتحقق بعدم البيان مع كونه فى مقام البيان و(اوضحه) المحقق المحشى بان النفسية ليست الاعدم كون الوجوب للغير وكذا البواقى و عدم القرينة على القيود الوجودية، دليل على عدمها والا، لزم النقض بالغرض لان النفسية و الغيرية قيدان وجوديان بل احد القيدين عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيد بالغير العدمى «انتهى»

قلت وفيما افاده الماتن والمحشي نظر اما الاول فلان لازم القول بكونه موضوعا لمطلق البعث و الطلب، ان يكون نتيجة الاطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسي والغيري مثلا لان ميزان الاطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم، وما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق ولكنه مع كونه خلاف المقصود ممتنع، لعدم امكان تصور الجامع الحقيقي بين المعاني الحرفية كما تقدم توضيحه مستوفى «والحاصل» ان تقسيم مفهوم الى قسمين يلازم اشتمال كل فرد بخصوصية بها يتميز عن المقسم ويغاير قسيمه والا صار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وهذا بعد التدبر واضح فاذن لابد وان يكون كل من النفسية و الغيرية متخصصة بقيد وجودي او عدمي به يمتاز كل واحد عن مقسمه وقسيمه ويقال النفسي ما يكون اليه البعث لذاته او، لا لغيره والغيري بخلافه ويكون كل واحد منهما في مقام التحديد مشتملا على قيد زائد على نفس البعث ولو من باب زيادة الحد على المحدود وتصير النفسية متبائنة عن الغيرية لاتتعين الا بدال آخر و«اما» الثاني فهو غريب من ذلك المحقق لان القول بان النفسية ليست الا عدم الوجوب للغير، بين البطلان اذ عدم كون الوجوب للغير ان كان بنحو السلب التحصيلي كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسي نفس العدم الصادق مع عدم الوجوب رأسا وهو كما ترى، وان كان بنحو الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول فيستلزم كونهما مقيدين بقيد فيحتاج الوجوب لا لغيره الى بيان زائد على اصل الوجوب كما يحتاج اليه الوجوب لغيره؛ على ان التحقيق كون الوجوب النفسي هو الوجوب لذاته والتعريف بالوجوب لا لغيره تفسير بلازمه و«توهم» ان احد القسمين في نظر العرف عين المقسم وان كان غيره في نظر العقل «مدفوع» بانه صرف ادعاء لم يشفع برهان، ضرورة صحة تقسيم الطلب لدى العرف (الى النفسي والغيري) بلا لزوم خلاف الارتكاز فتلخص ان النفسي ليس نفس الطبيعة كما ان الغيري ايضاً انها ليس كذلك بل كل منهما هو الطبيعة مع قيد زائد وجودي او عدمي

المبحث السادس

الحق وفاقا للمحققين عدم دلالة الامر على المرة والتكرار، و لعل وقوع النزاع في الاوامر والنواهي دون سائر المشتقات لاجل ورودهما مختلفين في الشريعة المقدسة

کمانشاهده فی الصلوة والحج وقبل الخوض فی تحقیق المختار نقدم اموراً

(الاول) فی تعیین محل النزاع وبیان الوجوه المتصورة فیه فنقول «الاول» ان یکون النزاع فی دلالة المادة علی الطبیعة اللابشرطیة اوعلی المکررة او غیرها، و یظهر من صاحب الفصول خروجها من حریم النزاع مستشهد ابنص جماعة ونقل السکاکی الاجماع علی ان المصدر لایدل الاعلی نفس الطبیعة اذا تجرد عن اللام والتنوین واستشکل علیه المحقق الخراسانی بان ذلک انما یتم لو کان المصدر اصلا للمشتقات لاان یکون منها ویمکن دفعه بان مادة المصدر عین مادة المشتقات وان لم یکن المصدر اصلالها «نعم» یرد علیه انه لایتم الااذا ضم علیه الاجماع بان مادته عین مادة المشتقات اوان المصدر اصل المشتقات وکلاهما ممنوعان لعدم الاجماع علی الوحدة فی المادة اذ وحدة المادة فی المشتقات وان صارت مسلمة عند المتاخرین لکن عند القدماء من اهل الادب محل خلاف و تشاجر علی نحو مر فی المشتق، لب الاقوال، کماان کون المصدر اصلا مطلقا ممالم یسلم عند کثیر منهم

(الثانی) جعل معقد النزاع دلالة الهیئة علی الوحدة والتکرار وسیجیء توضیحه ورده،

الثالث ان یکون النزاع فی دلالة مجموع الهیئة و المادة علی طلب المهیة مرة اومکررة، هذه هوالوجوه المتصورة ولکن لایصح کلها بل لایعقل بعضها' اماالاول فلانک قدعرفت وضع المادة لمعنی بسیط عار عن کل قید ومجرد عن کل شرط حتی عن لحاظ نفسها وتجردها واماالاخر فلمامر فی اوائل الکتاب بانه لاوضع للمجموع بعد وضع المفردات علی تفصیل سبق ذکره فبقی الهیئة و کون دلالتها محل النزاع بعیدجدا لانها وضعت لنفس البعث والاغراء کاشارة المشیر ومقتضی البعث علی المهیة المجردة، هو ایجادها فی الخارج لاجعل الایجاد جزء مدلوله اللفظی، «فح» فالشیء الواحد من جهة واحدة لایعقل ان یتعلق به البعث متعددا علی نحو التأسیس ولایکون مراداً و مشتاقا الیه مرتین لمامر ان تعین الحب والارادة والشوق من جانب المتعلق فهی تابعة له فی الکثرة والوحدة فالشیء الواحد لاتتعلق به ارادتان ولاشوقان ولامحبتن فی عرض واحد

(نعم) بناء علی مافاده شیخنا' العلامة من ان العلل التشریعیة کالتکوینیة فی ان تعدد معالیلها بتعدد عللها یکون للنزاع فیها مجال لکن قداوضحنا الفرق بین المقامین وقلنا بانهما متعاکسان فراجع

فان قلت على القول بكون الايجاد جزء مدلولها يصح النزاع بان يقال انه بعد تسليم وضعها لطلب الايجاد هل هي وضعت لايجاد او ايجادات

قلت ان ذلك وان كان يرفع غائلة توارد الارادات على شيء واحد، اذ كل ايجاد يكون مقارنا مع خصوصية و تشخص مفقود في آخر و به يصح ان يقع مورد البعث و الارادة متكررا الاان الذي يضعفه ما احطت به خبرا في تحقيق المعاني الحرفية من انها غير مستقلات مفهوما و ذهنا و خارجا و دلالة، و لا يمكن تقييد الايجاد الذي هو معنى حرفي بالمرة و التكرار الا بلحاظه مستقلا و الجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز، و مامر منا من ان نوع الاستعمالات لافادة معاني الحروف و جوزنا تقييدها بل قلنا ان كثيرا من التقييدات راجع اليها لا ينافي ما ذكرنا ههنا لان المقصود هناك امكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر

(وان قلت) ان ذلك انما يرد لو كانت موضوعة للايجاد المتقيد بالمرة و التكرار حتى يستلزم تقييد المعنى الحرفي و قت لحاظه آليا و اما اذا قلنا بانها موضوعة للايجادات بالمعنى الحرفي و ان شئت قلت بانه كما يجوز استعمال الحرف في اكثر من معنى يجوز وضع الحرف لكثرات و استعمالها فيها (قلت) ماذكرت امر ممكن و لكنه خلاف الوجدان و الارتكاز في الاوضاع فلا محيص في معقولية النزاع عن ارجاعها الى وضع المجموع مستقلا بحيث يرجع القيد الى الجزء المادي لا الصوري او الى نفس المادة بان يقال ان لمادة الامر وضعا عليحدة

«الثاني» هل المراد من المرة و التكرار هو الفرد و الافراد او الدفعة و الدفعات و الفرق بينهما واضح جداً و ماذكرناه وجهاً لتحقق الخلاف في الاوامر و النواهي فقط، يؤيد كون النزاع في الفرد و الافراد، اذ ليس في الاحكام ما يكون للدفعة و الدفعات و ذهب صاحب الفصول الى كون النزاع في الدفعة و الدفعات مستدلا بانه لو اريد الفرد لكان اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة لما يأتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او الفرد و على الثاني هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما و لم يحتج الى افراد كل منهما ببحث مستقل انتهى، و اورد عليه في الكفاية بان الطالب على القول بتعلقه بالطبيعة انما يتعلق باعتبار وجودها في الخارج لا بما هي هي لكونها بهذه الحيثية لا مطلوبة و لا غير

مطلوبة وعليه يصح ان يقال هل المأمور به هو الواحد منها او الوجودات والتعبير بالفرد لكون تشخصها فى الخارج بافرادها غاية الامر ان لوازم الوجود والخصوصية الفردية على القول بتعلقها بالطبايع تلازم المطلوب و على القول بالفرد تقومه انتهى

بقى فى المقام انه بناء على تعلق الامر بالطبيعة لايخلو اما ان يكون ايجادها جزء مدلول الهيئة كما عليه صاحب الفصول او يكون من اللوازم العقلية للاغراء والبعث الى الطبيعة كما قويناه وعلى «الاول» يكون الهيئة موضوعة لطلب ايجاد الطبيعة، فلامحالة يكون المتعلق نفس الطبيعة والايصير معنى الامر بالصلوة اوجدوجود الصلوة وهو كما ترى فلامحيص اذاً عن جعل المتعلق نفس الطبيعة خالية عن القيد «والحاصل» انه بعد اخذ الايجاد فى ظرف الهيئة يصير المتعلق نفس الماهية دون وجودها ومعه لامجرى للنزاع سواء اريد منه الفرد اوالافراد اوالدفعة او الدفعات ضرورة انها خارجة عن الطبيعة واما مع تعلق الامر بالفرد فله مجال «نعم» فى تصور النزاع فى استفادة المرة والتكرار بالمعنيين عن الهيئة بعد جعل الايجاد مدلولا لفظيا، وجه استوفينا بيانه فى الامر الاول فراجع و(اما) على الثانى اعنى عدم دلالة الهيئة الا على البعث البحت و كون لزوم الايجاد جائيا من قبل العقل الحاكم بان المهية من حيث هى ليست مطلوبة فيكون الوجود والا يجاد من اللوازم العقلية لتعلق البعث على الطبيعة لامدلولا للهيئة، المادة و(عليه) يصح النزاع بناء على تعلق الامر بالطبيعة لكن يكون عقليا لالغويا وهو خلاف ظاهرهم من كونه لغويا، فلابد من اجراء النزاع على فرض تعلق الامر بالفرد لاالطبيعة حتى يدفع به الاشكال ولكن مع ذلك لايصير هذا البحث من تتمة البحث الاتى لكون الجهات المبحوث عنها مختلفة

الثالث اذاقلنا بتعلق الامر بالطبيعة واوجد المكلف عدة افراد دفعة واحدة فهل هو امتثال واحد لوحدة الامر المقتضى لامتثال واحد اوامتثالات لكون الطبيعة تتكثر بتكرر الافراد فكل واحد بما هو مصداق له، امتثال مستقل، وجهان اختار ثانيهما بعض السادة من الاكابر محتجاً بان الطبيعة متكثرة بتكثرها و لا يكون فردان او افراد منها موجودة بوجود واحد لان المجموع ليس له وجود غير وجود الافراد فكل فرد محقق للطبيعة، ولما كان المطلوب هو الطبيعة بلاتقيد بالمرة اوالتكرار «فح» اذااتى المكلف بافراد متعددة فقداوجد المطلوب فى ضمن كل فرد مستقلا فيكون كل امتثالا برأسه كما

هوموجود بنفسه ونظيرذلك الواجب الكفائى حيث ان الامر فيه متعلق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلفين مامورين باتيانها فمع اتيان واحدمنهم يسقط الوجوب عن الباقى واماالواتى به عدة منهم دفعة يعدكل واحد ممتثلا ويحسب لكل، امتثال مستقل لاان يكون فعل الجميع امتثالا واحدا انتهى

وفيه ان وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها ضرورة انه لولا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وان اوجد الاف من افراد الطبيعة «وبالجملة» فرق بين تعلق الامر باكرام كل فرد من العلماء وبين تعلقه بنفس الطبيعة متوجها الى مكلف واحد فعلى الاول يكون كل فرد واجبا برأسه ولو بالانحلال فى جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدد امتثاله ولذا يعاقب بعدد الافراد وعلى الثانى يكون مركز الحكم نفس الطبيعة فهناحكم واحدومتعلق فاردوتكثرها فى الوجود لايوجب تكثر الوجوب ولو انحلالا كمالايوجب تكثر الامتثال ولذا لوترك الاكرام المتعلق بالطبيعة مطلقالم يكن له الاعقاب واحد و(ان شئت قلت) ان وحدة العقاب وكثرته ووحدة الثواب و تعدده منوط باختلاف فى ناحية الطلب والبعث قلة وكثرة، والقول بان ترك الطبيعة مطلقالايوجب الا عقابا واحداً، كاشف عن وحدة البعث والحكم ومع فرضه واحدا كيف يمكن ان يتصور للواحد غير المنحل، امتثالات، فاذاً الامتثال فرع الطلب كمان العقوبة فرع ترك المطلوب فلايمكن الامتثالات مع وحدة الطلب، ولااستحقاق عقوبة واحدة مع كثرته

اضف الى ذلك، ان قياسه مع الفارق لان البعث فى الواجب الكفائى يتوجه الى عامة المكلفين بحيث يصير كل مكلف مخاطباً بالحكم فهناك طلبات كثيرة، وامتثالات عديدة لكن لو اتى واحدمنهم سقط البعث عن الباقى لحصول الغرض و ارتفاع الموضوع ولو تركوها رأسا لعوقبوا جميعا ولواتاها الجميع دفعة فقد امتثلوا كافة لكون كل فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختص بخلاف المقام، اذاعرفت ماقدمناه من الامور مع ماعرفت فى مباحث المشتق يظهرلك حقيقة الامر من عدم دلالة الامر على المرة و التكرار لا بمادته لكونها موضوعة للمهية بلاشرط ولا بهيئة لانها للاغراء والبعث و يلزمه الوجود او الايجاد كمامر ولا بالمجموع لعدم وضع له والتمسك بالقرائن مع انه خارج عن الفرض غير ممكن لفقد القرائن العامة الدالة على واحدمنهما

المبحث السابع فى الفور والتراخى

ماقدمناه فى نفى دلالة الامر على المرة والتكرار جار بعينه فى عدم دلالته على الفور والتراخى بل لامحيص عن اخراج كل قيد من زمان اومكان اوغيرهما عن مدلوله مما لايدل عليه الامر لا بهيئته ولا بمادته فلا نطيل بالاعادة

«نعم» تشبث جماعة من الاعاظم فى اثبات الدلالة على الفور باموز خارجة من صيغة الامر منهم شيخنا العلامة فى الدورة الاخيرة. كما اسمعناك من مقايسة الاوامر بالعلل التكوينية فى اقتضائها عدم انفكاك معاليلها عنها وعليه جرى فى قضاء الفوائت فى كتاب الصلوة حيث قال ان الامر المتعلق بموضوع خاص غير مقيد بزمان وان لم يكن ظاهرا فى الفور ولافى التراخى ولكن لايمكن التمسك به للتراخى بواسطة الاطلاق ولا التمسك بالبرائة العقلية لنفى الفورية لانه يمكن ان يقال ان الفورية وان كان غير ملحوظة قيداً فى المتعلق الا انها من لوازم الامر المتعلق به فان الامر تحريك الى العمل و علة تشريعية و كما ان العلة التكوينية لاتنفك عن معلولها فى الخارج كذلك العلة التشريعية تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها فى الخارج وان لم يلاحظ الامر ترتبه على العلة فى الخارج قيداً انتهى

وكفاك دليلا فى جواب ماختاره ما مر من انهما فى العلية والتأثير مختلفان متعاكسان حيث ان المعلول فى التكوين متعلق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع، على ان عدم الانفكاك فى التكوين لاجل الضرورة والبرهان القائم فى محله و اما الاوامر فنجد الضرورة على خلافه حيث ان الامر قد تتعلق بنفس الطبيعة مجردة عن الفور والتراخى، واخرى متقيدا بواحد منهما ولانجد فى ذلك استحالة اصلا، اضف الى ذلك ان مقتضى الملازمة بين الوجوب والايجاب ان الايجاب اذا تعلق باى موضوع على اى نحو كان يتعلق الوجوب به لا بغيره فاذا تعلق الامر بنفس الطبيعة لايمكن ان يدعوا الى امر زائد عنها من زمان خاص اوغيره فوزان الزمان وزان المكان و كلاهما كسائر القيود العرضية لايمكن ان يتكفل الامر المتعلق بنفس الطبيعة، اثبات واحد منهما لفقد الوضع والدلالة و انتفاء التشابه بين التكوين والتشريع فتدبر. وربما يستدل بالايات الدالة على وجوب الاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة فى قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وقوله

سبحانه (سارعوا الى مغفرة من ربكم)، بتقريب ان المراد منها ليس نفسها لكونها فعل الرب بل الاسباب المعدة لحصولها وفيه اما (اولا)

ان ظاهر الايات بشهادة ذيلها (كجنة عرضها السموات والارض) هو الوعظ والارشاد الى ما يستقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق الى ما بعث اليه المولى لا المولوية و«ثانيا» ان الظاهر من مادة الاستباق وهيئة المسارعة هو ان الامر متوجه الى تسابق المكلفين بعضهم على بعض الى فعل الخيرات و(الى مغفرة من ربهم) اى فى تقدم شخص على شخص آخر فى امر مع معرضيته لهما كما فى قوله تعالى (فاستبقا الباب) لا فى مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين اقرانه و«عليه» لا بد من حمل الخيرات واسباب المغفرة على ما لو لم يسبق المكلف اليه لفات منه باتيان غيره مثل الواجبات الكفائية ومعه يصير الامر للارشاد و«ثالثا» انه لا دلالة فى آية المسارعة على العموم وما قيل من ان توصيف النكرة بقوله «من ربكم» يفيد العموم لا محصل له اصلا: ويؤيد ذلك انك اذا تفحصت التفاسير تجد الاقوال متشتة فى تفسير المغفرة حيث احتملوا ان يكون المراد كلمة الشهادة او اداء الفرايض كما روى عن امير المومنين عليه السلام او التكبير الاول من الجماعة او الصف الاول منها او التوبة او الاخلاص او الهجرة قبل فتح مكة او متابعة الرسول او الاستغفار او الجهاد او اداء الطاعات او الصلوات الخمس، فالترديد والاختلاف شاهدان على عدم استفادة العموم والالم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمل واورد عليه بعض الاعاظم اشكالا عقليا وهو انه يلزم من وجوب الاستباق الى الخيرات عدمه توضيح ذلك ان الاستباق الى الخيرات يقتضى بمفهومه وجود عدد منها يتحقق بفعل بعض دون بعض مع كونهما من الخيرات وعلى فرض وجوب الاستباق الى الخيرات يلزم ان يكون الفرد الذى لا يتحقق به الاستباق ان لا يكون منها، لمزاحمته الفرد الاخر وعلى فرض انتفاء كونه من مصاديقها يلزم عدم وجوب الاستباق فيما يتحقق فيه وما يلزم من وجوده عدمه محال

ولا يذهب عليك ان ما ذكره تكلف وتجشم اما (اولا) فلان معنى استبقوا كما مر ذكره مستمدا عن قوله تعالى (فاستبقا الباب) انما هو بعث المكلفين الى سبق بعضهم بعضا لا سبق بعض الخيرات على بعض و «ثانيا» وقوع التزاحم بين الواجبين او الاكثر لا يخرج الواجب المزاحم (بالفتح) عن الخيرية اذ الفرض كون السقوط لاجل التزاحم لا التعارض

(فح) يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله و(ثالثا) ان الامر كما سيجئ تحقيقه يتعلق بالطبايع دون الافراد فلا معنى «ح» للمزاحمة و(رابعا) سلمنا جميع ذلك انه انما يتم لو كان اتيان الفعل في اول وقته مطلوبا واحدا بحيث لو تاخر لسقط عن المطلوبية (فح) يكون مزاحمته لفرد آخر موجبا لخروجه عن الفردية واما اذا تعدد المطلوب بكون اصل وجوده مطلوبا، والاتيان في اول الوقت مطلوبا آخر فلا يستلزم المزاحمة خروجه كما لا يخفى.

تكميل

اذا قلنا بافادته الفور فهل معناه فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب اتيانه في الزمان الثاني اولا وجهان مبنيان على وحدة المطلوب وتعدده اما اللفظ فهو ساكت عن وجوب اتيانه ثانيا لدى المخالفة بل مقضى الاطلاق عدم وجوبه ضرورة احتياجه الى البيان لو كان مراد اللقائل ومع عدمه يتم الحجة للعبد واما الاستصحاب فتحقيق الحال في جريانه موكول الى محله فارتقب انشاء الله

الفصل الثالث في الاجزاء

قبل الورود في النقض والابرام لابد من ذكر مقدمات (الاولى) اختلفت كلماتهم في تحرير محل البحث فعنونه في الفصول بان الامر بالشيء اذا اتى به على وجهه هل يقتضي الاجزاء اولا، والمعروف بين المتاخرين والمعاصرين هو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء ام لا وربما يفرق بين التعبيرين ان النزاع في (الاول) في دلالة الامر فيكون البحث من مباحث الالفاظ والدلالات و في «الثاني» في ان الاتيان علة للاجزاء فيكون عقليا (وفيه) ان جعل النزاع في العنوان الاول في دلالة لفظ الامر بعيد عن الصواب جدا اما عدم المطابقة والتضمن فظاهران؛ اذ لا اظن ان يتوهم احد ان الامر بمادته او هيئته يدل على الاجزاء اذا اتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله اوجزئه واما الالتزام فبمثل ما تقدم وما يقال في تقريبه من ان الامر يدل على ان المأمور به مشتمل على غرض للامر ولا محالة ان ذلك الغرض يتحقق في الخارج بتحقق المأمور به و (ح) يسقط الامر لحصول الغاية (مدفوع) بان عد تلك القضايا الكثيرة العقلية من دلالة الامر عليهما التزاما مما لا مجال للالتزام به اذ جعلها من المدالیل الالتزامية يتوقف على كونها من اللوازم البينة حتى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى

المصطلح مع ان المقدمتين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحته الاشاعرة والمعتزلة فكيف يكون امرا بين الثبوت (هذا) من غير فرق بين ارجاع النزاع الى الاوامر الاختيارية الواقعية او الاضطرارية او الظاهرية لان دلالة الامر لاتخرج من مادته و هيئته فتدبر

كما ان جعل النزاع في العنوان الثاني عقليا كما استظهره القائل لايصح في جميع الاقسام ، اذ النزاع عقليا انما يصح لو كان المراد من الاجزاء بالاتيان هو الاجزاء عن الامر الذي امتثله و اما اجزاء الماتي به بالامر الظاهري عن الواقعي، والثاني عن الاولى ؛ فلامحالة يرجع النزاع الى دلالة الاوامر الاضطرارية والظاهرية على الاجزاء بتنقيح موضوع الاوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة؛ و«بالجملة» يلاحظ لسان ادلتها بانه هل يدل على التوسعة في المأمور به اولا فلامحالة يكون من مباحث الالفاظ «فح» لايجوز عد الجميع بحثا عقليا و لعله لاجل ذلك ذهب بعضهم الى ان الجمع بين الاجزاء في الاوامر بالنسبة الى نفسها والاجزاء بالنسبة الى امر آخر ممالايمكن بعنوان واحد

نعم ماذكرناه وجها لجعل البحث في الامر الظاهري او الواقعي الثانوي في الدلالات اللفظية من التوسعة وتنقيح الموضوع بالحكومة؛ مما احدثه المتأخرون من الاصوليين فلايجوز حمل كلام القوم عليه، كما ان ماقلناه عن بعض من عدم امكان الجمع بين الواقعي الاولى وغيره ضعيف بامكان تصور جامع بينهما بان يقال اتيان المأمور به على وجه هل يجزي ام لا وهذا جامع يشمل جميع العناوين المبحوث عنها غاية الامر ان الاختلاف في طريق الاستدلال بما يناسب حال كل واحد ولايكون النزاع ابتداءً في دلالة الادلة بل في الاجزاء وعدمه، فيكون الدليل على الاجزاء في بعض الموارد حكم العقل، وفي غيره ماتصوره القائلون بالاجزاء من حديث الحكومة والتوسعة ولاضير في كون بعض مصاديقه بديهيا دون بعضه بعد قابلية الجامع للنزاع والخطب سهل

الثانية ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محل البحث بمعنى العلية والسببية بحيث يكون اتيان المأمور به في الخارج بحدودها مؤثرا في الاجزاء باي معنى فسر وظني ان ذلك واضح لانتفاء العلية والتأثير في المقام سواء فسر الاجزاء بالمعنى اللغوي اعني الكفاية ام بشيء آخر من سقوط الامر او الارادة اما (على الاول) فلان الكفاية عنوان انتزاعي لايقع

مورد التأثر و التأثیر (والعجب) من المحقق الخراسانی حیث جمع بین الالتزام بکون الاقتضاء بمعنی العلیة و بین القول بان الاجزاء هو الکفایة، و اما علی الثانی فلان الاتیان لیس علة موثرة فی سقوط الامر کما ان السقوط والاسقاط لیسا من الامور القابلة للتأثیر و التأثر اللذین هما من خصایص التکوین، واما الارادة فالامر فیها اوضح لان الاتیان لایصیر علة لانعدام الارادة وارتفاعها، لافی الارادات التکوینیة ولافی المولویة التی یعبر عنها بالتشریعیة اذ تصور المراد بما انه الغایة والمقصود مع مباد آخر، علة لانقداح الارادة فی لوح النفس کما انه بنعت کونه موجودا فی الخارج من معالیل الارادة فلایعقل ان یکون المعلول بوجوده طاردا لوجود علته

و اقصی مایتصور لسقوط الارادة من معنی صحیح عند حصول المراد، هو انتهاء امدها بمعنی ان الارادة کانت من بدء الامر مغیاة ومحدودة بحد خاص، فعند وصولها الیه لااقتضاء لها فی البقاء، لان لها بقاء، والاتیان بالمأمور به قد رفعها و اعدمها کما هو قضیة العلیة، کما ان الامر لما صدر لاجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ینفد اقتضاء بقائه فیسقط لذلک کما هو الحال فی ارادة الفاعل المتعلقة باتیان شیء لاجل غرض فاذا حصل الغرض سقطت الارادة لانتهاء امدها لا لعلیة الفعل الخارجی لسقوطها والاولی دفعا للتوهم ان یقال، ان الاتیان بالمأمور به هل هو مجز، اولا فتدبر

الثالثة الظاهر ان المراد من قولهم علی وجهه هو کل مایعتبر فی المأمور به وله دخل فی حصول الغرض سواء دل علیه العقل او الشرع لاقصد الوجه، ولاما فی الکفایة من ان المراد منه مایعتبر فیه عقلا ولایمکن الاعتبار شرعا لما عرفت من امکان اخذ جمیع القیود فی المتعلق حتی ماجاء من قبل الامر وان لم یؤخذ بالفعل وکان العقل دل علی شرطیته مع ان شبهة عدم امکان اخذما یأتی من قبل الامر فی المأمور به حدثت، فی هذه الازمنة المتأخرة وهذا العنوان متقدم علیها

الرابعة الظاهر عدم وجود جامع بین هذه المسئلة و مامر من مسئلة المرة والتکرار اذ البحث فی الثانیة سواء کان فی دلالة الامر او حکم العقل، انما هو فی مقدار مابعث الیه المولی من مرة اوغیرها والبحث ههنا بعد الفراغ عن دلالة الامر او حکم العقل فاذا فرغنا عن دلالة الامر او اقتضائه المرة، یقع البحث فی ان الاتیان بها مجز اولا، کما انه

لودل على التكرار يقع البحث في اجزاء الاتيان بكل فرد وعدمه، واما الفرق بين المقام ومسئلة تبعية القضاء للاداء فاوضح من ان يخفى، اذ البحث في الاجزاء انما هو في ان الاتيان بالمأمور به هل هو مجز عن الاداء والقضاء، والبحث في الثانية في انه اذا فات منه المأمور به فهل الامر المتعلق بالطبيعة المضروب لها الوقت، يكفي في ايجاب القضاء عليه او يحتاج الى امر جديد فاي تشابه بينهما حتى تتمحل للفرق اذ الموضوع في احديهما الاتيان وفي الاخرى الفوات، ومن ذلك يظهر الخلل في كلام المحقق الخراساني من ان البحث في احديهما في دلالة الصيغة دون الاخرى فراجع

الخامسة ظاهر كلمات اكثر المحققين من المتأخرين في اجزاء الاوامر الاضطرارية عن الاختيارية، واجزاء الظاهرية عن الواقعية، ان ههنا امرين تعلق احدهما بالطبيعة بملاحظة حال الاختيار والعلم، وثانيهما بطبيعة اخرى بملاحظة حال الاضطرار والجهل فوقع البحث في ان اتيان متعلق الاضطراري والظاهري يجزي عن الاختياري والواقعي اولا، ولعل مبنى القول بتعدده ما عليه جماعة منهم المحقق الخراساني من ان الجزئية والشرطية والمانعية لا تقبل الجعل استقلالا وانما ظاهره الاستقلال في الجعل انما هو ارشاد الى ما جعله جزءا او شرطا حين الامر بالمركب ولا يعقل بعد الامر بالمركب جعل جزء آخر له او شرط كذلك (فح) كلما كان ظاهره الاستقلال في الجعل كقول (ع) التراب احد الطهورين، فلا بد من جعله ارشادا الى ما اخذه شرطا لدى الامر بالمركب ويحتاج الى سبق امر آخر متعلق بالطبيعة المتقيدة بالطهارة الترابية اذ لا معنى للارشاد، مع عدم وجود مرشد اليه، ويلتزم لاجله وجود امرين، و«عليه» هنا امران احدهما تعلق بالصلوة المتقيدة بالطهارة المائية للمختار والاخر بالمقيدة بالترابية للمضطر وقس عليه الاجزاء والموانع بقسميهما، ولذا ذهب «قده» الى البرائة اذا الشك بناء على وجود الامرين انما هو في حدوث امر آخر كما يأتي بيانه وهذا بخلاف القول بامكان الجعل فيها مستقلا حتى يتحفظ ظواهر الادلة الظاهرة في الجعل مستقلا اذ يكون هنا امر واحد متعلق بالطبيعة وقد امر الشارع باتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية اخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الافراد والمصاديق، ولا يجب لمن قال بجعل الشرطية مستقلا، الالتزام بسبق امر متعلق بها بكيفية الاضطرار ولعمري ان هذا هو الحق الصراح حفظا لظواهر الادلة مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب

من امکان الجعل فاذن لیس هنا الا امر واحد تعلق بطبیعة الصلوة وانما القیود من خصوصیات المصادیق، اذ قوله تعالی «اقم الصلوة لدلوك الشمس الی غسق اللیل» یدل علی وجوب الطبیعة فی هذا الوقت المضروب لها ثم دل دلیل علی اشتراطها بالطهارة المائیة فی حال الاختیار، واشتراطها بالترابیة عند فقدانها بحیث یکون الماتی بالشرط الاضطراری نفس الطبیعة التی یاتیها المکلف بالشرط الاختیاری بلا اختلاف فی المتعلق والطبیعة والامر کما هو ظاهر قوله تعالی (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة) الی ان قال سبحانه ولم تجدوا «ماء فتیمموا صعید طیبا» فان ظاهرها ان الصلوة التی سبق ذکرها و شرطیتها بالطهارة المائیة، یؤتی بها عند فقد الماء متیمما «بالصعید» وانها فی هذه الحالة عین ما تقدم امرا و طبیعتاً «وبالجملة» ان الکیفیات الطاریة من خصوصیات المصادیق لا من مکثرات موضوع الامر ولا یکون للطبیعة المتقیدة بکیفیة امر، و بکیفیة اخری امر آخر، والنزاع وقع فی ان الاتیان بمصداق الاضطراری للطبیعة هل یوجب سقوط الامر عنها اولا وقس علیه الحال فی الاوامر الظاهریة حرفا بحرف اذا عرفت ما ذکرنا فاعلم ان الکلام یقع فی مواضع

الاول ان الاتیان بالمأمور به الواقعی او الاضطراری او الظاهری یجزی عن التعبد به ثانیا لان الداعی الی الامر هو اتیان المأمور به بما له من القیود والحدود فلا یعقل بعد حصوله بقاء الطلب وعدم سقوط الامر، وهذا من الامور البدیهیة الفطریة لا یحتاج الی اقامة برهان وان کنت حریصا علی صوغه علی صورة البرهان فنقول ان المکلف اذا حصل المأمور به علی وجهه لم یبق معنی لبقاء البعث بعد حصول الغرض الذی هو علة الارادة بماهیته اذ یکون حصوله موجبا لانقطاع امد الارادة والبعث، فلو بقیا بعد حصوله یلزم بقاء المعلول بلا علة

واما ما اشتهر من جواز تبدیل الامتثال بامتثال آخر فلم نقف علی معنی له محصل اذ لا تتصور تعدد الامتثال بالنسبة الی امر واحد کما مرت الاشارة الیه اذ الامتثال دائر امره بین الوجود والعدم فلو حصل الامتثال بفعله مرة فقد سقط امره ولا موضوع للامتثال ثانیا و ان لم یحصل کما اذا کان الاول فاقدا لبعض الاجزاء و الشرائط لم تصل النوبة الی امتثال آخر

فان قلت ربما یکون الغرض باقیا مع سقوط الامر کما لو امر باحضار الماء وامتثل

المكلف ثم اتفق هراقته فان الامر قدسقط بتمكين المولى من الماء الان الغرض التام وهو رفع العطش باق بعد، وليس له الاكتفاء بما امتثل اولا بعد علمه بعدم حصول غرضه و ملا كه

«قلت» ان ذلك خلط بين تبد يل الامتثال و بين وجوب تحصيل الغرض المعلوم للمولى فما هو موجب لصحة العقوبة ليس عدم امتثا له امره بل فوت غرضه ولولم يكن هنا امر و (بالجملة) ان العلم بالملاك يتم الحجة على العبد بتحصيل الغرض التام وان لم يكن هناك امر ولا بعث، كما اذا وقع ابن المولى فى هلكة و كان المولى فى غفلة عنه فلم يامر عبده بانجائه فيلزم عليه انجا ئه بحيث يستحق العقوبة لو تركه لان الامر وسيلة لتحصيل الغرض و آلة للبعث ولا موضوعية له ولذا لو اطلع على غرض غير لازم التحصيل وفرضنا ان المولى لم يامره بتحصيله يحسن له تحصيله، ويصير موردا للعناية مع عدم كونه امتثالا (والحاصل) انه لا ملازمة بين سقوط الامر وحصول الغرض وماذكر من المثال فى الاشكال ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر، وجعله من هذا الباب مبنى على تخيل الملازمة بينهما حتى يكون وجود الغرض، كاشفا عن وجود الامر و بقائه وهذا ذهول عن ان الامر قدسقط باتيانه بتمام قيوده، والداعى الى الاتيان ثانيا هو العلم بالملاك لا ثبوت الامر و بقائه؛ ويرشدك الى عدم الملازمة مضافا الى ماعرفت انه اذا امتثل امر المولى باتيان ماء للشرب ثم وقف على مصداق آخر اوفى بغرضه فاتى به ليختار المولى احبهما اليه «فلامحالة» يحصل الامتثال باول الفعلين والثانى موجب لوقوعه موردا للعناية لاتيانه ماهو اوفى بغرضه وليس من الامتثال فى شىء ولا من تبديل الامتثال بآخر منه، ولا تفاوت فى ذلك بين عدم حصول الغرض من اصله كما اذا تلف الماء اوعدم حصول الغرض الاقصى منه لبقاء عطشه وعدم شربه

ان قلت بماذا يحمل فتاوى الاصحاب وتظافر النصوص فى صلوة المعادة جماعة بعد ماصلى فرادى وانه يجعلها فريضة ويختار اجهما اليه الخ «قلت» ان ذلك من باب تبديل فرد من المأمور به بفرد آخر لا من تبديل امتثال الى آخر، بعد العلم بكونه مشروعا فى الدين وان ذلك يوجب الثواب الزايد على ايجادها فى ضمن مصداق آخر و«توضيحه» ان تبديل الامتثال يتوقف على تحقق امتثالين مترتبين، بمعنى انه لابد ان يكون للمولى امر متعلق

بطبيعة فيمتثله المكلف دفعة مع بقاء الامر ثم يمتثله ثانيا ويجعل المصداق الثانى الذى تحقق به الامتثال، بدل الاول الذى تحقق به الامتثال الاول واما تبديل مصداق المأمور به الذى تحقق به الامتثال، بمصداق آخر غير محقق للامتثال لكن محصل للغرض اقتضاءا، مثل المصداق الاول او بنحو اوفى، فهو لا يتوقف على بقاء الامر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه مأمورا به، واما قوله (ع) و«يجعلها فريضة» فالمراد منه انه يأتى الصلوة ناويا بها الظهر او العصر مثلا، لا اتيانه امتثالا للامر الواجب ضرورة سقوطه باتيان الصلوة الجامعة للشرائط ولهذا حكى عن ظاهر الفقهاء الامن شذ من المتأخرين تعين قصد الاستحباب فى المعادة للامر الاستحبابى المتعلق بها واما قضية الاوفى بالغرض و اختيار احبهما اليه وامثالهما مما يتنزه عنها مقام الربوبى، فهى على طبق فهم الناس وحسب محاوراتهم قطعا

ثم ان فى كلام بعض محققى العصر رحمه الله وجها آخر لتوجيه الموارد التى توهم كونها من تبديل امتثال بآخر و«ملخصه» ان فعل المكلف ربما يكون مقدمة لفعل المولى الجوارحى كامره باحضار الماء ليشربه او الجوانحى كامره باعادة الصلوة جماعة ليختار احبهما اليه، فهذه الافعال امر بها لتكون مقدمة لبعض افعاله (فح) ان قلنا بوجوب المقدمة الموصلة كان الواجب هو الفعل الذى اوصل المولى الى غرضه الاصلى وكان الاخر غير متصف به لعدم ايصاله فالواجب هو الماء الذى حصل منه الشرب او الصلوة المعادة التى اختاره فليس الا امتثال واحد، وان قلنا بوجوب مطلق المقدمة فعدم امكان التبديل اوضح لسقوط الامر بالامتثال الاول انتهى

وفيه اما (اولا) فان جعل الاوامر الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين من قبيل الوجوب الغيرى دون النفسى لحديث كونها مقدمات الى الاغراض، مما لا يرضى به احد كيف وهى من اشهر مصاديق الواجبات النفسية ومعه لا يبقى لما ذكره بشقيه وجه، وقد قدمنا مناط الغيرية والنفسية فى محله و «ثانيا» ان المقدمة الموصلة باى وجه صححنا وجوبها انما تتحقق فيما اذا كان الايصال تحت اختيار العبد وقدرته، حتى تقع تحت دائرة الطلب والمفروض ان فعل المولى او اختياره متوسط بين فعل العبد وحصول الغرض، فلا بد ان يتعلق الامر بنفس المقدمة من غير لحاظ الايصال، وما ربما يتكرر فى كلامة قدس سره من ان الواجب هو

الحصة بنحو القضية الحينية او الحصة الملازمة للغاية «ففيه» مضافا الى عدم كونه معقولا لان الاعدام لا ميز فيها وان صيرورة الحصة حصة لا يمكن الا بالتقييد ولا تتوجه النفس الى حصة دون غيرها مالم يتعين بالقيد، ان الحصة بما انها ملازمة لامر غير مقدور فهى غير مقدور لا يمكن تعلق الطلب بها

و(ان شئت قلت) ان الايجاب بنحو القضية الحينية ايضا انما يتصور فيما اذا كان الظرف موجودا او يكون ايجاده تحت قدرة المكلف وهما مفقودان ههنا فان الوجوب حين وجود ذى المقدمة لا يتصور والمفروض ان ايجاده غير مقدور «نعم» يمكن ان يقال ان الواجب اى ما يقع على نعت الوجوب هو ما يتعقبه اختيار المولى بنحو الشرط المتأخر فلا يكون الواجب هو المقدمة الموصلة ولو بنحو القضية الحينية على نحو الاطلاق حتى يلزم عليه تحصيل القيد، بل الواجب هو المشروط بالشرط المتأخر، فاذا اتى بها ولم يتعقبها اختيار يكشف ذلك عن عدم وجوبها «فح» يخرج عن موضوع تبديل الامتثال فتدبر

الموضع الثانى فى ان الاتيان بالفرد الاضطرارى مقتض للاجزاء اولا وفيه مقامان «احدهما» فى الاعادة ولا يخفى ان البحث من هذه الجهة انما هو فيما اذا كان المكلف مضطراً فى جزء من الوقت فاتى بوظيفته ثم طرء الاختيار، وفيما اذا كان الامر باتيان الفرد الاضطرارى محرزا او يكون العذر غير المستوعب، موضوعا للتكليف لان الكلام فى ان الاتيان بالمأمور به الاضطرارى مجزاولا وهو فرع وجود الامر «و بالجملة» البحث فيما اذا كان الاضطرار فى بعض الوقت موضوعا للتكليف بالاتيان، واما اذا دلت الادلة على ان استيعاب الاضطرار موضوع للاتيان فهو خارج عن محط البحث؛ لانه مع عدم الاستيعاب لا امر هنا ولا مصداق للمأمور به حتى نبحث عن اجزائه كما ان من مقتضى البحث ايضا هو طرو الاختيار فى الوقت مع اتيان المأمور به فلو استوعب العذر ولم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الاعادة «ثم» انه على المختار من وحدة الامر والمطلوب وان الاختلاف فى الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات الطبيعة، يكون اجزاء الماتى به الاضطرارى فى غاية الوضوح، اذ العبد يكون مخيرا عقلا او شرعا بين الاتيان بمصداقه الاضطرارى فى الحال وبداراً، وبين انتظار آخر الوقت و الاتيان بالفرد الاختيارى وقد عرفت ان امتثال كل امر، مسقط لامره، والمفروض ان المأمور به فى حال الاضطرار مصداق

للطبیعة المأمور بها ومشتمل لجمیع الخصوصیات المعتبرة فیها فلامعنی للبقاء بعد الاتیان «لیس قری وراء عبادان»

واما القضاء مع استیعاب العذر، فمثل الاعادة فی عدم الوجوب، لان وجوب القضاء فرع الفوت، ومع الاتیان بالطبیعة المأمور بها لایبقی له موضوع «هذا کله» علی الحق المختار، واما علی القول بتعدد الامر فی باب الاضطرار کما یستفاد من ظاهر الکلمات، ففیه التفصیل فان قام الاجماع علی عدم وجوب الزائد من صلوة واحدة فی الوقت المضروب لها، فالقول بالاجزاء هو المتعین، لان دلالة الدلیل علی وحدة التکلیف حال تعدد الامر یستفاد منه التخییر بین اتیانها فی حال العجز مع الطهارة الترابیة، وبین الصبر الی زوال العذر واتیانها مع المائیة، فلامحالة یکون الاتیان باحدطرفی التخییر موجبا للاجزاء و سقوط التکلیف، و(لوفرضنا) عدم قیام الاجماع المذکور لکنا استفدنا من الادلة ان تعدد الامر لیس لاجل تعدد المطلوب لبا، بان تکون الصلوتان مطلوبتین مستقلتین، بل لاجل امتناع جعل الشرطیة والجزئیة استقلالا، وانه لابد فی انتزاع شرطیة الطهارة الترابیة فی حال العجز من شمول الامر ووقوعها تحت الامر حتی تعلم شرطیتها فیکون تعدد الامر من ضیق الخناق کتعدده فی القربیات من الاوامر علی القول بعدم امکان اخذ مایأتی من قبل الامر فی موضوعه (فح) الامر الثانی لیس لافادة مطلوب مستقل بل لافادة خصوصیات الاول، وبیان ماله دخل فی الغرض (وعلی هذا المبنی) یکون مقتضی القاعدة هو الاجزاء ایضاً، لان تعدده لیس ناشئا من تعدد المطلوب والمصلحة حتی لایکون استیفاء الواحد منهما، مغنیا عن الآخر

نعم لوفرضنا ان تعدد الامر لاجل تعدد المطلوب، وان الامر المتعلق بالبدل من قبیل الترخیص لاالالزام «فلامناص» عن القول بعدم الاجزاء، لان اجزاء احدالامرین عن الاخر مع تعدد المطلوب نظیر اجزاء الصلوة عن الصوم، (وان شئت قلت) ان مقتضی اطلاق دلیل المبدل کونه مطلوبا علی الاطلاق، امتثل امر البدل اولا، واما الاطلاق الموجود فی دلیل البدل فلایضاد اطلاق المبدل ولایدل علی سقوط القضاء والاعادة، لان غایة مفاد اطلاقه هو جواز الاتیان به فی ای زمان شاء وقت طرو العجز، و(اما) اجزائه عن المأمور به بامر آخر وقت زوال العذر فلایدل علیه، والاطلاق الموجود فی دلیل البدل لایقتضی الاجزاء

البدار في اتيانه وسقوط امره لدى امتثاله، لاسقوط امر آخر (فتلخص) ان مقتضى الامر المتعلق بالصلوة مع الطهارة المائية هو كونه مطلوبا على الاطلاق ومقتضيا لاستيفاء مصلحته ولابد (ح) لاثبات اجزائه عن امر آخر من دليل مستقل وراء الاطلاق، ولكنه خارج من الفرض

وبذلك يظهر انما افاده المحقق الخراساني من التفصيل بانه اما يكون الماتي به وافيا بتمام المصلحة اولا، وعلى الثاني اما ان يكون الفائت قابلا للتدارك اولا الخ، (الاطائل تحته) اذا العلم بالاستيفاء وعدمه لايستفاد من الاطلاق بل من دليل خارج ووجوده يوجب الخروج من محط البحث

ثم ان هذا كله لو احرزنا مفاد الادلة، وان الموضوع لجواز الاتيان اعم من العذر المستوعب، و(قدمر ان البحث في باب الاجزاء بعد ذلك الاحراز) وقد عرفت مقتضى الحال على المختار من وحدة الامر وعلى مختار المشهور من تعدده، واما مع اهمال الادلة في المبدل منه والبدل، ووقع الشك في جواز البدار مع العذر غير المستوعب، فعلى ما اخترناه من وحدة الامر وان المأمور به طبيعة واحدة في الحالتين، والاختلاف في الشرط من خصوصيات المصاديق لامن مكثرات الطبيعة، (لامحيص) عن الاشتغال، اذ الشك في سقوط التكليف المتيقن، بالفرد الاضطراري؛ وبعبارة اخرى، ان الامر دائر بين التعيين والتخيير حيث انه لو جاز البدار لثبت التخيير بين المصداقين في مقام الامتثال، ولو لم يجز لكان المتعين هو الفرد الاختياري ومعه لا يمكن العدول الى المشكوك

واما بناء على مذهب القوم من تعدد الامر على النحو الاخير كما هو مفروض كلامهم فمقتضى القواعد «ح» هو البرائة و اختاره المحقق الخراساني رحمه الله، ومرجع هذا الى ان الامر المتعلق بالمطلوب الاضطراري هل هو مطلق كون المكلف مصداقا لعنوان الفاقد او بشرط كون عذره مستوعبا و«وجه البرائة» هو ان المكلف حال الفقدان قاطع بعدم الامر باتيان الصلوة مع الطهارة المائية وهو يحتمل لدى الاضطرار ان يكون مأموراً بالامر الاضطراري فياتي به رجاء امتثاله على فرض وجوده، و يمكن ان يكون الماتي رجاءاً هو الوظيفة الفعلية، فاذا اتاه رجاءاً يشك في تعلق التكليف عليه بالصلوة المائية اذا اصاب الماء، فيرجع الشك الى حدوث التكليف لافي سقوطه بعد العلم به، وماقلناه من كونه

مخيرا بين اتيانه للفرد الاضطراري حال الاضطرار، وبين الصبر الى زوال العذر ليس بمعنى تعلق تكليف المختار به من اول الامر و ان كان تعلقه بنحو التعليق في حال الاضطرار، حتى يصير التخيير شرعيا ويخرج المقام من كون الشك في الحدوث

فان قلت ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لانه امايجب له الانتظار تعيينا والامتثال بالمائية آخر، الوقت او يجوزله البدار الى الفرد الاضطراري كمايجوزله الانتظار والاتيان بالفرد الاختياري و«لكن» مطلوبية الاول قطعية ونعلم انه مسقط للتكليف قطعا، بخلاف الثاني (فح) يجب له الانتظار حتى يأتي بما يعلم كونه مأمورا به ومسقطا للامر

قلت ان الفرق بين المقام ومقام دوران الامر بين التعيين والتخيير واضح جداً اذهو انما يتصور فيما اذا علم المكلف بتوجه تكليف واحد اليه حال الامتثال وشك عند الاتيان في ان المطلوب هل هو هذا الفرد متعينا اوهو مع عدله، ولاريب انه لايجوز في شريعة العقل، العدول الى ماهو مشكوك، «وهذا» بخلاف المقام فان المكلف الفاقد حين فقدانه يعلم انه ليس مكلفا بتكليف الواجد ويحتمل كونه مرخصا في اتيان الصلوة مع الطهارة الترابية كمايحتمل كونه غير مكلف بالصلوة حال الفقدان اصلا بل يتعلق به التكليف بالصلوة بالطهارة الترابية حال وجدانه فيمابعد (والحاصل) انه قاطع بعدم التكليف بالعنوان الاختياري حالة الاضطرار ويحتمل توجه التكليف عليه بالعنوان الاضطراري اذا كان الشرط هو الفقدان ولوفي بعض الحالات «فح» اذا اتى الاضطراري رجاء أثم ارتفع العذر فهو قاطع لارتفاع الامر الاضطراري وسقوطه على فرض وجوده بالامتثال اولعدم وجوده من رأس، ويشك عند تبدل الحالة في حدوث امر جديد و تكليف حديث «فالمحكم» هو البرائة (اضف) الى ذلك ان وجوب الانتظار كماذكر في الاشكال لامحصل له اذ الواجب هو اتيان الصلوة بمالها من الشرائط والاجزاء، والانتظار لادخل له فيها فتدبر

ثم ان التخيير بين الاتيان في الحال والاتيان في الاستقبال ليس من قبيل التخيير الشرعي بل من قبيل امر انتزاعي انتزع من احتمال الترخيص في اتيانها في الحال، و من احتمال الايجاب في الاستقبال حين تعلق التكليف به على فرض عدم الاتيان، و مثل ذلك لايرجع الى التعيين والتخيير، «فتلخص انه مع اهمال الادلة من الطرفين و تعدد الامر

فى المقام يتعين القول بالبرائة اذا اتى بالفرد الاضطرارى «اللهم» الا ان يصار الى القول بتنجيز العلم الاجمالى حتى فى التدريجيات فيصير الاشتغال هو المحكم فى الباب ويكون المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير «هذا حال» الاعادة مع الاهمال المفروض و«اما القضاء» مع ذاك الفرض فالاصل الجارى فى المقام هو البرائة، مالم يرد هنا دليل على اللزوم لان موضوع الوجوب فيه هو الفوت، وهو غير محقق الصدق بعد اتيان المشكوك و«توهم» اثباته باستصحاب عدم اتيان الفريضة مبنى على حجية الاصول المثبتة لان الفوت غير عدم الاتيان مفهوما، وان كانا متلازمين فى الخارج اذ الموضوع هو الفوت و اثباته باستصحاب عدم الاتيان كاثبات احد المتلازمين باستصحاب الاخر

الموضع الثالث فى أجزاء الامر الظاهرى

وفيه مقامان «الاول» فى مقتضى الامارات والطرق و(الثانى) فى الاصول العملية، محرزة كانت او غيرها، وليعلم ان محل النزاع فى كلا المقامين ما اذا كان المأمور به مركبا ذا شروط وموانع، وقام دليل اجتهادى او اصل عملى على تحقق الجزء والشرط او عدم تحقق المانع ثم انكشف خلافه، او قام واحد منهما على نفى جزئية شىء او شرطيته او مانعيته ثم بان ان الامر بخلافه، فيقال ان الاتيان بمصداق الصلوة مثلا مع ترك مايعتبر فيها استنادا الى امارة او اصل هل يوجب الاجزاء اولا، و(اما) مايجرى فى اثبات اصل التكليف ونفيه كما اذا دل دليل على وجوب صلوة الجمعة ثم انكشف خلافه فهو خارج عما نحن فيه ولا معنى للاجزاء فيه

اما المقام الاول فالتحقيق عدم الاجزاء فيه بناء على الطريقية كما هو الحق وفاقا لجملة من المحققين (سواء قلنا) بان الطرق التى بايدينا كلها طرق وامارات عقلائية وليس للشرع امارة تأسيسية بل لم يرد من الشارع امر باتباعها، وانما استكشفنا من سكوته وهو بمرآه رضائه، ومن عدم ردعه امضائه «ام قلنا» بورود امر منه بالاتباع لكنه بنحو الارشاد الى ماهو المجبول و المرتكز فى فطرة العقلاء، (ام قلنا) بان الطرق المتعارفة فى الفقه مما اسسها الشارع كلها او بعضها وصولا الى الواقع، ولم يكن عند العقلاء منها عين و لا اثر

وتوضیح ذلك اما علی الوجهین الاولین فلان المتبع فیهما حکم العقلاء و کیفیة بنائهم، ولاشك ان عملهم لاجل کشفها نوعا عن الواقع مع حفظ نفس الامر علی ما هو علیه من غیر تصرف فیه ولا انقلاب به عما هو علیه، ومع هذا کیف یمکن الحکم بالاجزاء مع انکشاف الخلاف و(بالجملة) لاشك ان عملهم بها لاجل کونه مرآة الی الواقع بلا تصرف فیه اصلا «فح» المطلوب الذی تعلق به الامر لم یحصل بعد لتخلف الامارة، وما حصل لم یتعلق به الامر، و(اما) علی الوجه الاخیر علی فرض صحته فلاشك فی ان لسان ادلة حجیتها هو التحفظ علی الواقع لا التصرف فیه وقلبه الی طبق المودی (اضف الی ذلك) ان معنی کون شیء امارة لیس الا کونه کاشفا عن الواقع عند المعتبر فلو تصرف مع ذلك فیه، وقلب الواقع علی طبق مؤاده لدی التخلف، لخرجت الامارة عن الامارية، فلو فرضنا ان للشارع ایجابا و تأسیسا فلیس الا لاجل الکشف عن الواقع المحفوظ فی وعائه و معه لا معنی للاجزاء

ومن ذلك یظهر ضعف ما ربما یقال: ان لسان دلیل الحجیة فی الامارات والاصول سواء، وهو وجوب ترتیب الاثر عملا علی قول العادل، فمقتضی قوله صدق العادل هو التصدیق العملی واتیان المأمور به علی طبق قوله کما سیأتی فی الاصول، وهو یقتضی الاجزاء فی کلا المقامین (انتهی)

قلت ان القائل جمع بین امرین متناقضین، فان القول بالاجزاء فی العمل بالامارات والاعتقاد بان ایجاب العمل علی طبقها لاجل الکشف عن الواقع «لایخلو» من مناقضة، والعرف والعقلاء شاهدان علیها «فظهر» ان کل ما کان الملاك فی التعبد به هو الکشف لا یعقل فیه الاجزاء مالم نصر الی التصرف فیه وانقلاب الواقع عما هو علیه، و هو لا یناسب ملاك الاعتبار فی الامارات، و(ماذکر) من وحدة اللسان غیر تام اذ ایجاب العمل علی طبق قول العادل او الاخذ بقول الثقة لاجل کونه ثقة وعدلا، یکشف عن ان الملاك، کشفها عن الواقع کما هو الملاك عند العرف والعقلاء، واین هذا من انقلاب الواقع عما هو علیه

وما افاده بعض الاکابر من الاساطین دام ظله الوارف، من الاجزاء فی الامارات عند التخلف، مع الاعتقاد بان حجیة الامارات من باب الطریقیة وان الشارع لم یتصرف فیها سوی الامضاء او عدم الردع «لایخلو» من نظر واشکال

اما المقام الثاني اعني الامتثال على طبق مؤدى الاصول، فالتحقيق هو الاجزاء فيها، ولابد في توضيحه من ملاحظة لسان كل واحد مستقلا فان الحكم يختلف باختلاف اللسان فنقول: اما اصالة الطهارة والحلية، فلادلتهما حكومة على ادلة الشرائط؛ التي من تلك الادلة قوله «ع» لاصلوة الا بطهور، ان استفدنا منه او من غيره، طهارة الثوب فقوله «ع» كلشي نظيف حتى تعلم انه قذر، محقق للطهور في ظرف الشك.

توضيحه ان ظاهر لسانه محكومية المشكوك، بالطهارة والنظافة حتى يعلم قذارته ومعنى محكوميته بها هو جواز ترتيب آثار الطهارة عليه التي من جملتها اتيان الصلوة معها تعبدا وليس معناه ان الشك في الطهارة والنجاسة طريق الى الطهارة لعدم تعقل طريقية الشك «وان شئت قلت» ان المراد من قوله «ع» نظيف اما الطهارة الواقعية بجعل مصداق لها او الطهارة الظاهرية بمعنى معاملة الطهارة الواقعية معها وترتيب آثارها عليها، لكن لاسبيل الى الاول لمكان كونها مجعولة في ظرف الشك لبا، وقد جعلت مغياة بحصول العلم بالنجاسة، وهما من لوازم الظاهرية دون الواقعية، «فح» يتعين الثاني، ويكون مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه لكن بلسان تحققها وان الشاك واجد لها فيفهم منه عرفا ان الصلوة المشروطة بالطهارة يجوز اتيانها بها في حال الشك بهذه الكيفية ويكون الماتي به مع هذه الكيفية مصداقا للصلوة المأمور بها واجدا لما هو شرطها و«بالجملة» قول الشارع بكون مشكوك الطهارة والنجاسة طاهراً، يوجب توسعة في ناحية الشروط المستفاد من قوله «صل في الطاهر» مثلا، بحيث ينتقل العرف بعد الحكم بطهارة المشكوك، الى ان المفروض مصداق لما فرض شرطا وان الشرط في الصلوة اعم مما هو محرز بالوجدان او باصل تعبدي الذي حكم الشارع بقوة تشريعه بكونه مصداقا للطاهر الذي جعله شرطا للصلوة في قوله صل في الطاهر مثلا و «عليه» فالصلوة في المشكوك المحكوم بالطهارة، واجدة لما هو الشرط واقعاً وحقيقة لا ظاهرا فقط، لان الظاهر بعد هذه الحكومة ان الشرط بحسب الواقع اعم، ولا يقبل ما فرض فيه الشرط اعم، الخطاء والتخلف لانه لم تلحظ فيه الطريقية

وبذلك يظهر لك ضعف ما ربما يقال من ان هذا انما يصح اذا لم ينكشف الخلاف والمفروض انكشافه و«ذلك» لان الاصل ليس طريقا الى الواقع حتى يوافقه تارة، ويخالفه

اخری، فلایتصور لانکشاف الخلاف ههنا معنی، و(بعبارة اوضح) انه بعد التصرف فی مدلول الشرط فی ظرف الشك بجعله اعم من الطهارة الواقعیة لایتصور لانکشاف الخلاف معنی معقول، لانه ان کان المراد من انکشافه هو انه بعد حصول العلم بالنجاسة یستکشف ان ماحکمناه معتضدا بفهم العرف من کون الشرط فی الصلوة اعم من الطهارة الواقعیة، لم یکن هذا الحکم صحیحا، فهو ساقط جدا لایستاهل للجواب؛ وان کان المراد منه ان ادلة النجاسة تقتضی نجاسة المحکوم فیما بعد وفیما قبل؛ فهو حق لکن لایضرنا، اذ قاعدة الطهارة لیست حاکمة علی ادلة النجاسات بضرورة الفقه بل علی ادلة الشرائط والاجزاء، فاغتنم فانی به زعیم والله به علیم

وبذلك یظهر الکلام فی اصالة الحل فان قوله (ع) کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، حاکم علی مادل علی عدم جواز الصلوة فی محرم الاکل، ومعنی الحکومة علی ادلة الشروط هنا، هو ان العرف بعد مافهم ان المشکوك محکوم بالحلیة تکلیفا ووضعا؛ ینتقل لامحالة الی ان الوظیفة فی هذا الحال اتیان الصلوة بهذه الکیفیة؛ وان الشرط بعد هذا الحکم اعم من الحلیة الواقعیة والظاهریة فیکون الماتی به کذلك مصداقا للمامور به حقیقة بعنایة التعبد؛ ومعه لایعقل بقاء الامر المتعلق بطبیعة الصلوة، و(حدیث کشف الخلاف) قد عرفت جوابه

ثم ان بعض الاعاظم رحمه الله اورد علی الحکومة اشکالات «منها» ان ذلك انما یتم مادام المکلف شاکا و بعد ارتفاع شکه لامعنی لاجزائه لارتفاع ماکان عذرا له، و(فیه) ان الحکم بطهارة المحکوم لیس عذریا حتی یرتفع بارتفاع عذره، بل علی فرض حکومته لادلة الشروط، حکم حقیقی صادر لاجل توسیع الامر علی المکلفین وافهام ان المطلوب منها هو الاعم لاالطهارة الواقعیة فقط و«منها» ان وجود الحکم الظاهری لابد وان یکون مفروغا عنه حین الحکم بعموم الشرط للواقعی والظاهری، ومن الواضح ان المتکفل لاثبات الحکم الظاهری لیس الانفس دلیل القاعدة فکیف یمکن ان یکون هو المتکفل لاعمیة الشرط و(فیه) ان الحکومة لم یرد فیها نص حتی نتحری فی مغزاها، بل هی من خصوصیات لسان الدلیل یفهمها اهل المحاورة، فلو قال الشارع المشکوك طاهر یری العرف المتوجه الی احکام الشریعة ونسکها وشروطها، حکومة هذا الدلیل و تقدمه علی ادلة الشروط

التي منها قوله مثلا اصل في الطاهر، ولا يلزم فيها التصريح بان الشرط اعم من الواقعي والظاهري كما لا يخفى

ومنها ان الحكومة وان كانت مسلمة الا انها لا تستلزم تعميم الشرط لكونها على قسمين (قسم) لا يكون الشك في المحكوم ماخوذا في لسان الحاكم كما في قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة الى ادلة الشكوك، ويكون معمما ومخصصا ويسمى حكومة واقعية و«قسم» يكون الشك في المحكوم ماخوذا فيه فلا محالة يكون متأخرا عنه لاخذ الشك في موضوعه فيستحيل كونه معمما او مخصصا بل يكون حكومة ظاهرية يترتب عليه الاثر مادام شاكا، و(فيه) مضافا الى ان الحكم يكون ظاهريا او واقعيا لا الحكومة، والى ان ادعاء الاستحالة في العلوم الاعتبارية (مثل علم الاصول ونحوه) التي لا يخرج من محيط الاعتبار «لا يخلو من غرابة» عند اهله، يرد عليه ان ما ذكره على فرض صحته انما يتم لو كان حاكما على ادلة نجاسة الاشياء وطهارتها اذا قلنا بقبولهما الجعل فيكون الشك متاخرا عن ادلتهما، وليس كذلك وانما هو حاكم على دليل الشرط اعني قوله (صل في الطاهر) مثلا وهما في رتبة واحدة «والحاصل» ان القائل بالاجزاء لا يدعي ان اصالة الطهارة مثلا حاكمة على ادلة النجاسات وانها في زمان الشك طاهرة، بل يقول انها محفوظة في واقعيتها وان ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن يدعي حكومتها على الدليل الذي دل على طهارة ثوب المصلي وانه لا بد ان يكون طاهرا، وخلاصة حكومتها ان ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك، ومن تلك الآثار اتيان الصلوة المشروطة بها لكن بلسان تحقق الطهارة، ولازمه تحقق مصداق المأمور به لاجل حكومتها على ادلة الشرائط والموانع فراجع وجدانك ترى الحق ظاهرا

ومن ذلك يظهر ضعف ما افاده في رابع الوجوه من ان الحكومة لو كانت واقعية فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطية وان لا يحكم بنجاسة الملاقي لما هو محكوم بالطهارة ظاهرا ولو انكشف نجاسته بعد ذلك «انتهى» ان الخلط بين المقامين اوقع المستشكل فيما اوقعه، وقد عرفت ان الحكومة بين القاعدة و دليل شرطية طهارة لباس المصلي وبدنه لا بينها وبين ادلة النجاسات، اذ الحكومة عليها باطلة بضرورة الفقه لا ينبغي للفقيه ان يتفوه بها او يحتملها

ولكن اين هذ من الحكومة على ادلة الشروط و«ح» يصير نتيجتها توسيع الامر من الشارع فى كيفية اداء العبادة، ولا يابى تلك الحكومة شيء لاضرورة الفقه ولافهم العرف وانت اذا كنت ذا تفحص فى الفقه و مأثر الفقها تجدان الاكابر من القدماء كلهم قائلون بالاجزاء فى الاحكام الظاهرية، امارة كان اواصلا تعبديا

واما البرائة الشرعية فلما كان الظاهر من قوله (ص) رفع عن امتى تسعة الخ هو رفع الحكم فى الشبهات الحكمية حقيقة، واختصاصه بالعالمين، ولما كان ذلك مستلزما للتصويب الباطل؛ «حمل» لامحالة على رفعه ظاهرا بعد ثبوته واقعا، و(وجه الرفع) هو الامتنان للامة وتوسيع الامر عليهم «فح» اذا شك فى جزئية شيء اوشرطيته او مانعيته، اوشك فى كون شيء مانعا من جهة الشبهة الموضوعية، فمقتضى حديث الرفع هو مرفوعية المشكوك ظاهرا، وجواز ترتيب آثار الرفع عليه كذلك، ومن الاثار اتيان العبادة على مقتضى الرفع فى مقام الفراغ عن عهدتها فيكون رخصة فى ترك المشكوك واتيانها مع الاجزاء الباقية

وان شئت قلت ان الامر قد تعلق بعنوان الصلوة الصادق على فاقد الجزء و واجده، وحديث الرفع ناظر الى العنوان الذى قيدلبا، ولكن نظره ليس نظر وضع بل نظر رفع بمعنى ان العنوان الذى تعلق به الامر يجوز اتيانها بلاهذا الشرط او هذا الجزء او غير ذلك؛ ويكون العبد داحجة فى امتثاله و تركه ولا معنى «ح» للاعادة والقضاء، لان عنوان الصلوة منطبق عليه، وترك القيد نشاء من اذنه واشارته الى كيفية امتثال امرها فى ظرف الشك، (فاذا) وردقوله سبحانه (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل)، وفرضنا ان السنة دلت على اعتبار اجزاء وشرائط، ثم حكم الشارع امتنانا برفع مالا يعلمون من الاجزاء والشرائط، (يفهم) العرف ان كيفية اطاعة الامر فى حال الشك فى وجوب السورة مثلا، هو اتيانها بلاسورة، وفى حل الشك فى مانعية شيء، جواز اتيانها معه، فاذا امتثله كذلك فقد امتثل قوله سبحانه «اقم الصلوة» بحكومة ادلة الرفع على ادلة الجزء والشرط والمانع

واما الاستصحاب فمفاده متحد مع مامر من قاعدتى الحل والطهارة من

حكومته على ادلة الشرائط والموانع قائلا بان الشاك بعد اليقين يبنى عليه. فهو متطهر فى هذا الحال، وليس له ان يرفع اليد عن يقينه ابداً، و(بعبارة اخرى) ان الظاهر من دليله هو البناء العملى على بقاء المتيقن فى زمان الشك او البناء العملى على وجوب ترتيب آثاره وان كانت الآثار ثابتة بالادلة الاجتهادية، و (الاستصحاب) محرز موضوعها تعبدا، لان استصحاب عدالة زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته، واما جواز الطلاق عنده، واقامة الصلوة خلفه، فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكلية الاولية التى هى المجعولات الاولية فيكون دليله حاكما على الادلة فيفيد الاجزاء كما مر

واما قاعدة التجاوز والفراغ

فقد اشبعنا فيها الكلام وحققناها بما لا مزيد عليه فى مباحث الوضوء وخاتمة الاستصحاب و(اثبتنا) ان مفاد الاخبار هو جعل قاعدة واحدة هى قاعدة التجاوز لا قاعدتين، وان ما قيل او يمكن ان يقال فى اثبات كونهما قاعدتين غير مقبول اصلا (واما البحث عن اجزائه) فان ثبت كونه طريقا عقلائيا الى وجود الشىء الذى شك فى اتيانه فى محله، او ثبت كونه اصلا عقلائيا بالبناء على تحقق الشىء عند مضى محله «فلا بد» من تنزيل ادلتها على ما هو المرتكز عندهم، لصلاحيتها للقرينية على المراد من الاخبار، والذى «يسهل الخطب» هو عدم وجود تلك المزعمة عند العقلاء، لا بنحو الطريقية كما هو واضح، ولا بنحو التعبدية ايضا، و يتضح ذلك اذا راجعت سيرتهم فى مهام الامور، وفى تركيب المعاجن و تأسيس الابنية، فلا اقل من عدم احراز بنائهم على عدم الاعتبار، «فاذن» لا بد فى فهم المراد من التفحص فى لسان الروايات، فنقول ربما يتوهم ظهور بعضها فى الامارية كما فى قوله (ع) هو حين يتوضاء اذكر منه حين يشك قائلا بانه من باب اقامة العلة مقام المعلول، والمراد ان الذاكر معاله جهة الذكر ياتيه فى محله البتة

قلت وفيه مضافا الى ان مدعى الطريقية لا بد وان يدعى ان الظن النوعى بالاتيان لاجل الغلبة، جعل طريقا الى الواقع، والحال، ان الرواية لا يتعرض لحاله وكون الذاكر طريقا لا معنى له، ومضافا الى انه يحتمل ان يكون وارداً لاجل نكتة التشريع كما هو غير بعيد. يرد عليه انه لو سلمنا انه من باب اقامة العلة مقام المعلول، و«لكن» المعلول كما يحتمل ان يكون ماذكره من انه اتى به فى محله لاذكريته كذا يحتمل ان يكون المعلول انه يبنى

على وجوده او فليمض اوشكه ليس بشيء اوغير ذلك مما يناسب كونه اصلا محرزا او اصلا مطلقا، وان كان كونه اصلا محرزا حيثيا غير بعيد، لانه مقتضى قوله «ع» «بلى قد ركعت» وغير ذلك من الشواهد التي تؤيد كونه اصلا محرزا حيثيا، (فح) ان البناء التعبدي على وجود المشكوك فيه كما يستفاد من صحيحة حماد وموثقة عبدالرحمن، اوالامر بالمضي وعدم الاعتناء بالشك، -كل ذلك- يساوق معنى جواز اتيان المأمور به بهذه الكيفية اولزوم اتيانه كذلك، فيصير الماتي به مصداقا للمأمور به، ويصدق عليه عنوان الصلوة ولازمه سقوط امره ولا نعني من الاجزاء الا هذا

فتلخص ان مقتضى التحقيق عدم الاجزاء في الامارات، والاجزاء في الاصول و (اما) حال تبديل رأي المجتهد بالنسبة الى اعماله واعمال مقلديه فقد اسهبنا فيه الكلام في بحث الاجتهاد والتقليد (فارتقب حتى حين)

في مقدمة الواجب

فصل وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور

الاول: التحقيق ان مايمكن ان يكون محط البحث فيها احد امرين (الاول) في تحقق الملازمة بين وجوب ذي المقدمة اوالارادة المتعلقة به وبين وجوب عنوان مايتوقف عليه او الارادة المتعلقة به ولو على الاجمال، ولكن هذا انما يصح بناء على كون عنوان المقدمية اوالتوقف حيثية تقييدية كما هو المنصور المختار، لا تعليلية حتى يتعلق الوجوب اوالارادة بما هو بالحمل الشايع كذلك (الثاني) ان يقع النزاع في تحقق الملازمة بين الارادة المتعلقة بذي المقدمة وبين ارادة مايراه المولى مقدمة وقس عليهما الملازمة بين وجوبه ووجوب مايراه مقدمة، (لاالملازمة) بين ارادة ذي المقدمة مع ارادة المقدمة الواقعية، ويتضح ذلك بعد تصور ارادة الفاعل وكيفية تعلقها بالمقدمة وذيها

فنقول لااشكال في ان الارادة من الفاعل انما تتعلق بشيء بعد تصوره والاذعان بفائدته وغير ذلك من مبادي الارادة سواء في ذلك، الارادة المتعلقة بذي المقدمة و مقدمته ولايلزم ان يكون الشيء «موافقا لغرضه بحسب الواقع، لان ما يتوقف عليه تحقق الارادة، هو تشخيص الفاعل ان فيه صلاحه وانه موافق لغرضه ولو كان جهلا مركبا (ثم) انه قد تتعلق الارادة

بشيء لاجل نفسه والعلم بوجود صلاح فيه لالكونه مقدمة لشيء آخر وقد تتعلق به لاجل غيره وتوقف الغير عليه «وماذكرنا» من الميزان من انه هو تشخيص الصلاح لا الصلاح الواقعى جار فى هذا القسم ايضا فتتعلق بعد تصور المقدمة والتصديق بكونها مقدمة لمراده النفسى بما يراه مقدمة، وربما يكون ما ادركه مقدمة جهلا محضا، وبه يتضح انه لا يعقل تعلقها بما هو فى نفس الامر مقدمة غافلا عن تصوره ضرورة امتناع تعلقها بالواقع المجهول عنده فالملازمة فى الارادة الفاعلية دائما انما يكون بين ارادة ذى المقدمة وارادة ما يراه مقدمة

هذا حال الارادة التكوينية من الفاعل، و«منها» يظهر حال الارادة التشريعية فلا يمكن تعلقها بما هو مقدمة بحسب نفس الامر بلا تحقق المبادى المتوقف عليها الارادة فلابد من تصويره باحد الوجهين المتقدمين و«من ذلك» يظهر بطلان جعل النزاع فى تحقق الملازمة بين ارادة ذى المقدمة ومقدمته الواقعية، ضرورة عدم امكان تعلق الارادة بها، وعدم امكان الملازمة الفعلية بين الارادة الموجودة والمعدومة لان ذلك مقتضى القول بان الملازمة بين ارادته وارادة المقدمة الواقعية، وان لم يقف عليها المولى ولم يشخصها «فح» يمتنع تعلق الارادة بالمجهول، ولا يبقى من المتلازمين سوى الارادة المتعلقة بذيها و«هذا» معنى الملازمة بين الموجود والمعدوم «وايضا» لا يمكن تحقق الملازمة الفعلية بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة وبين الارادة التقديرية لعدم امكان اتصاف المعدوم بصفة وجودية التى هى الملازمة الا ان يرجع الى ماذكرنا ودعوى الملازمة بين الارادة الفعلية لذى المقدمة مع قوة ارادة مقدمته اذا التفت، «رجوع» الى انكار وجوب المقدمة لان معنى وجوبه اذا التفت هو ان المولى لو التفت الى ان له مقدمة، وان هذا مقدمته، لاراده، ولكنه ربما لا يلتفت الى شيء مما ذكره ولا ينقدح الارادة، «على» انه يرد عليه ايضا، ماقدمناه من عدم امكان الملازمة الفعلية بين الموجود والمعدوم والتشبث ببعض الامثلة العرفية لتصحيح هذه الملازمة الممتنعة بالبرهان، لا يفيد شيئا

«فان قلت» ماذكرت ايضا لا يخلو من اشكال لانه يستلزم عدم وجوب المقدمات الواقعية اذا لم يدركه المولى فلا تتعلق به الارادة الفعلية، فتنحصر وجوبها فيما راه المولى مقدمة «قلت» لانسلم صحة ماذكرت بل اذا وقف المأمور على تخلف ارادة الامر عن الواقع لسوء تشخيصه، لا يجوز اتباع ارادته، بل يجب تحصيل غرضه بعد العلم به وان لم يتعلق

به الارادة او البعث «اضف اليه» انه لو سلم ما زعمت فالامر فى الاوامر الشرعية سهل لان ماراه الشارع مقدمة يساوق ماهو مقدمة بالحمل الشايع واقعا لامتناع تخلف علمه عن الواقع «وليعلم» ان التعبير بتبعية ارادة المقدمة لارادة ذيها كما فى كلمات بعضهم ربما «يوهم» تولد ارادة ونشوها من اخرى، ولا يخفى انه بظاهره من افحش الاغلاط، اذ كل ارادة توجد بتحقق مباديها وعللها؛ وان كانت الغاية منها تحصيل ذيها لا نفسها، ومع ذلك لا تصير الارادة مبدأ لارادة اخرى وبذلك يتضح ان معنى الملازمة هنا ليس كون احديهما لازمة لاخرى بل معناها ان كل واحدة منهما تتحقق بمباديها وان الغاية من تعلقها بالمقدمة تحصيلها لاجل الغير «وبالجملة» ان الملازمة المدعاة هنا غير الملازمات واللوازم والملزومات العقلية الاصطلاحية، مما يكون الملزوم علة اللازم اذا كان لازم الوجود، او يكون المتلازمان معلولين لعلة واحدة، ضرورة ان ارادة المقدمة ووجوبها ليست لازمة لارادة ذيها ووجوب ذيها بالمعنى المزبور، بل ارادة كل، تحتاج الى مبادى من التصور والتصديق وغير ذلك، و كذلك الوجوب والايجاب فى كلا المقامين

الثانى لاشك ان المسئلة عقلية محضة اذا فرضنا ان النزاع فى وجود الملازمة و عدمها، اذ الحاكم عليها هو العقل ولا دخل للفظ فيها، و«دعوى» كون النزاع فى الدلالة الالتزامية وهى مع كونها عقلية، تعد من الدلالات اللفظية «مردودة» اما (اولا) فلان عد الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية غير صحيح لانها عبارة عن انتقال النفس من تصور الملزوم الموضوع له الى تصور لازمه بملازمة عقلية او عرفية، وليس للفظه دخالة فى هذا الانتقال سوى ان الانتقال الى الملزوم بسبب اللفظ، وهو لا يوجب ان يعد ماهو من لوازم معناه من مداليل نفس اللفظ اذ حكاية اللفظ تابعة لمقدار الوضع وسعته، وهو لم يوضع الا لنفس الملزوم، فكيف يدل على ماهو خارج عن معناه، «نعم» للعقل ان ينتقل عن مدلوله الى لوازمه بلا مؤنة شىء؛ فظهر ان الالتزام عبارة عن دلالة المعنى على المعنى، ولهذا لو حصل المعنى فى الذهن باى نحو، حصل لازمه فيه، و «ثانيا» ان الفارق موجود بين المقام وبين الدلالة الالتزامية، لان اللازم فى الدلالة الالتزامية لازم لنفس المعنى المطابقى بحيث لو دل اللفظ عليه دل عليه ولو بوسائط، «لكن» الانتقال الى ارادة المقدمة غير حاصل من المعنى المطابقى للفظ الامر، اعنى البعث نحو المطلوب حتى يصير من لوازم المعنى

الموضوع له، بل (الدال) عليه هنا هو صدور الفعل الاختياري من المولى اعني البعث باللفظ فانه كاشف بالاصل العقلائي عن تعلق الارادة بهذا البعث، ثم ينتقل ببركة مرادية البعث الى ان مقدماته مرادة ايضا، فاين الانتقال من المعنى الموضوع له، اذ مبدء الانتقال الى ارادة الواجب ثم الى ارادة مقدماته انما هو نفس صدور الفعل الاختياري لا مفاد الامر ومعناه «فظهر» ان صدور البعث اللفظي المتعلق بشيء كاشف عن كون فاعله مريد اياه لاجل كونه متكلما مختارا ثم ينتقل الى ارادة مقدماته، واين هذا من الدلالة الالتزامية، و(الحاصل) ان ارادة المقدمة ليست من لوازم المعنى المطابقي لنفس اللفظ اعني البعث الاعتباري بل من لوازم ارادة مدلول الامر جداً، والكاشف عنها هو نفس صدور امر اختياري من العاقل الذي تطابق العقلاء فيه على ان كل فعل اختياري صادر عنه لابد ان يكون لاجل كونه مرادا لفاعله والا يلزم كونه لغوا، فهو بحكم العقلاء مراد فينتقل الى ارادة ما يتوقف عليه ومراديته و (ثالثا) ان هذا اللزوم ليس عرفيا ولا ذهنيا بل ثبوته يتوقف على براهين صناعية دقيقة و«رابعا» ان هذا اللزوم ليس على حذو اللزومات المصطلحة كما مر الايعاز اليه فتدبر

واما كونها مسئلة اصولية، فلا شك انها كذلك لما وقفت في مقدمة الكتاب لاعلى ميزانها من انها عبارة عن (القواعد الالية التي يمكن ان تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي الالهي او الوظيفة العملية) فح لو ثبت وجود الملازمة يستكشف منها وجوب مقدمات الصلوة وغيرها، لان البحث عن وجود الملازمة ليس لاجل الاطلاع على حقيقة من الحقايق حتى يصير البحث فلسفيا بل لانها مما ينظر بها الى مسائل وفروع هي المنظور فيها، ولا نعني من الاصولية غير هذا

وما عن بعض الاكابر «ادام الله اظلاله» من ان المسئلة من مبادى الاحكام وان كان البحث عن وجود الملازمة، لان موضوع الاصول هو الحجة في الفقه، والشيء انما يكون مسئلة اصولية اذا كان البحث فيها بحثا عن عوارض موضوع علمه، ولكن البحث عن وجود الملازمات ليس بحثا عن عوارض الحجة في الفقه بخلاف البحث عن حجية الخبر الواحد و غيره «غير تام» لما تقدم من بطلان وجوب وجود موضوع في العلوم حتى الفقه واصوله والفلسفة كما انه لا يحتاج ان يكون البحث عن العوارض الذاتية باى معنى فسرت على انه لو سلمنا

لزوم وجود الموضوع في العلوم، وان موضوع علم الاصول هو (الحجة في الفقه)، يمكن ان يقال ان البحث عن وجوب المقدمة؛ بحث عن عوارض ذاك الموضوع، لا بما انه عرض خارجي، بل بما انه عرض تحليلي. وبذلك ينسلك اكثر ما يبحث عنه في هذا العلم في عداد مسائله واوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث حجية اخبار الاحاد (١)

(١) اشارة الى ماذكره (دام ظله) في الدورة السابقة في ذلك المبحث وملخص ما افاده هناك هو ان الاعراض الذاتية التي يبحث في العلم عنها اعم من الاعراض الخارجية والاعراض التحليلية الا ترى ان موضوع علم الفلسفه هو الوجود او الموجود بما هو موجود و مباحثه هي تعيناته التي هي المهيات و ليس نسبة المهيات الى الوجود نسبة العرض الخارجي الى الموضوع بل العرضيه والمعروضيه انما هي لاجل تحليل من العقل فان المهيات بحسب الواقع تعينات الوجود ومتحدات معه ومن عوارضها التحليليه فان قيل الوجود عارض المهية ذهناً صحيح، وان قيل المهيه عارض الوجود فانها تعينه، صحيح

اذا عرفت ذلك فاعلم ان موضوع علم الاصول هو الحجة في الفقه فان الفقيه لما رأى احتياجه في الفقه الى الحجة توجه اليها وجعلها وجهة نفسه وتفحص عن تعيناتها التي هي الاعراض الذاتيه التحليلية لها المصطلحة في باب الكليات الخمس فالحجة بما هي حجة موضوع بحثه وعلمه وتعيناتها التي هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وساير المسائل الاصولية من العوارض الذاتيه لها بالمعنى الذي ذكرنا فعلى هذا يكون البحث عن حجية الخبر الواحد وغيره بحثا عن العرض الذاتي التحليلي للحجة ويكون روح المسئلة ان الحجة هل هي متعينه بتعين الخبر الواحد اولا وبالجمله بعد ما علم الاصولي ان الله تعالى حجة على عباده في الفقه يتفحص عن تعيناتها التي هي العوارض التحليليه لها فالموضوع هو الحجة بنعت اللابشرطيه و المحمولات هي تعيناتها واما انعقاد البحث في الكتب الاصولية بان الخبر الواحد حجة او الظاهر حجة وامثال ذلك فهو بحث صوري ظاهري لسهولته كالبحث في الفلسفة بان النفس او العقل موجود مع ان موضوعهما هو الوجود وروح البحث فيها ان الوجود متعين بتعين العقل او النفس او الجوهر او العرض هذا مع انه لو كان البحث في حجية الخبر الواحد هو بهذه الصورة فاول ما يرد على الاصوليين ان الحجة لها سمة المحمولية لا الموضوعية كما ان هذا الاشكال يرد على الفلاسفه ايضاً ونسبة الغفلة والذهول الى ائمة الفن والفحول غفلة وذهول ☆

الثالث للمقدمة تقسيمات «منها» تقسيمه الى الداخلية و الخارجية ويظهر من المحقق (صاحب الحاشية) خروج الاولى من حريم النزاع (بتقريب) ان الاجزاء بالاسر عين المركب في الخارج فلامعنى للتوقف حتى يترشح الوجوب مع انه يستلزم اجتماع المثلين وهو محال، و(ربما) يقال ان المقدمة هي الاجزاء لابشرط والواجب هي الاجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايرة الاعتبارية (ولايخفى) مافيه من التكلف، والذي يقتضيه الذوق العرفي ويساعده البرهان ان المقدمة انما هو كل واحد واحد مستقلا لا الاجزاء

☆ بل لنا ان نقول ان الموضوع في قولهم موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ليس هو الموضوع المصطلح في مقابل المحمول بل المراد ماوضع لينظر في عوارضه وحالاته وماهو محط نظر صاحب العلم ولااشكال في ان محط نظر الاصولي هو الفحص عن الحجة في الفقه ووجدان مصاديقها العرضيه وعوارضها التحليليه فالمنظور اليه هو الحجة لا الخبر الواحد فافهم واغتنم

ان قلت هب ان البحث عن الحجية في مسائل حجية الظواهر والخبر الواحد والاستصحاب وامثالها مما يبحث عن حجيتها يرجع الى ماذكرت ولكن اكثر المسائل الاصولية لم يكن البحث فيها عن الحجية اصلا مثل مسئلة اجتماع الامر والنهي ووجوب مقدمة الواجب ومسائل البرائة والاشتغال وغيرها مما لااسم عن الحجية فيها (قلت) كلا فان المراد من كون موضوع علم الاصول هو الحجة هو ان الاصولي يتفحص مما يمكن ان يحتج في الفقه سواء كان الاحتجاج لاثبات حكم او نفيه كحجية خبر الثقه والاستصحاب اولاثبات العذر او قطعه كمسائل البرائه والاشتغال (والتفصيل) ان المسائل الاصوليه اما ان تكون من القواعد الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط كمسئلة حجية الاستصحاب وحجية الخبر الواحد بناء على ثبوت حجيته بالتعبد واما ان تكون من القواعد العقلائيه كحجية الظواهر والخبر الواحد بناءاً على ثبوت حجيته ببناء العقلاء واما من القواعد العقليه التي تثبت بها الاحكام الشرعيه كمسائل اجتماع الامر والنهي ومقدمه الواجب وحرمة الضد من العقليات واما من القواعد العقليه لاثبات العذر وقطعه كمسائل البرائه والاشتغال وكل ذلك مايحتج به الفقيه اما لاثبات الحكم ونفيه عقلا او تعبداً او لفهم التكليف الظاهري وليس مسئلة من المسائل الاصولية الا ويحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها انها هو الحجة في الفقه

بالاسر، حتى يصير المقدمة عين ذيها، و(بعبارة اخرى) ليس هنا مقدمة واحدة وهو الامر الوحدانى من الاجزاء بل هنا مقدمات وكل جزء مقدمة، برأسها وفى كل واحد ملاك الغيرية، والجزء يغاير الكل الاعتبارى فى وعاء الاعتبار

وتوضيح المقام يتوقف على بيان كيفية الارادة الفاعلية كى يعلم منه حال الارادة الامرية، (فنقول) تعلق الارادة بشىء اما لاجل ادراك مصلحة فيه نفسه فيطلبه بذاته، واما لاجل كونه مما يتوصل به الى ما فيه المصلحة «ثم» انه ربما تتعلق الارادة بالواحد البسيط واخرى بالمركب والاول خارج من المقام و «الثانى» على قسمين: قسم يكون تركيبه تركيبا حقيقيا لتألفه مما هو شىء بالقوة اعنى المادة، ومما هو شىء بالفعل اعنى صورته وفصله: وقسم يكون تركيبه تركيبا صناعيا، وهو المؤلف من اجزاء ملتئمة ومجتمعة على ما يقتضيه الاصول الفنية لا كالتئام اللامتحصل بالمتحصل حتى يحصل الفناء والاندكاك بل لها بعد التركيب ايضا فعلية، الا ان الفاعل الفنى قد الصق بعضها بعضا بحيث قد حصل له نحو وحدة وتركيب مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كالمعاجين والسيارة والبيت والمسجد) (وقسم ثالث) يكون التأليف اعتباريا، مثل اجتماع الامور المتغايرة التى اعتبرت امرا اجماليا وواحدا اعتباريا ومنه الفوج والعسكر والمهيات الاختراعية كالصلوة والحج فان الوحدة فى هولاء ليست الا بحسب الجعل والاعتبار ومع قطع النظر عن الاعتبار فهى وحدات عديدة مستقله و(هناك وحدات اخرى قد قررت فى محله)

ثم ان ماهو المنظور من التقسيم انما هو القسمان الاخيران، فنقول ان الغرض (قد يكون) قائما بوجود كل واحد من الافراد وان كان بينهما وحدة وارتباط كدفع الملالة الحاصل من لقاء الاصدقا اذ هو يحصل بلقاء كل واحد منهم مستقلا: فعند تصور كل واحد يريد لقائه بارادة مستقلة، و(قد يكون) قائما بالمجتمع لا بالافراد كمن يريد فتح عاصمة او هزم جند الخصم فانه لا يحصل الا بالمئات المؤلفة والوفود المجتمعة من انصاره وعساكره (فح) كل واحد منها غير مراد ولا يحصل به الغرض، وانما المراد والمحصل له هو الفوج فيتصوره و يشتاقه ويريد احضاره ففى هذا التصور تكون الاحاد مندكة فى الفوج ولا يكون كل واحد مشتاقا اليه ولا متعلقا بالارادة النفسية، لعدم قيامه بفرد فرد مستقلا حتى يتوجه اليه الاشتياق والارادة النفسية (نعم) بعد ما اراد احضار الفوج ثم ادرك ان وجود الفوج يتوقف على وجود

كل واحد واحد، لاجرم يقع كل واحد فى افق النفس مورد التصور ويتعلق به الارادة لاجل غيره لا لاجل نفسه، فيريد كل فرد فرد مستقلا لاجل المقصود الاسنى و(عليه) ففى الفوج المؤلف ملاك الارادة النفسية لا الغيرية ؛ وفى كل واحد ملاك الارادة الغيرية لا النفسية « فهناك » ارادة نفسية واحدة ، وملاك ارادات غيرية بحسب الافراد فيتعلق الارادة الفاعلية

فان قلت ان هنا شيئا ثالثا وهو غير الفوج الذى فيه ملاك النفسية، وغير كل فرد فرد الذى فيه ملاك الغيرية ، بل عبارة عن تالف هذا مع الاخر اعنى اثنين اثنين او ثلثة ثلثة من الافراد «فهل» فيه ملاك الارادة اولا «قلت» قد عرفت ما هو الملاك للارادة فى صدر البحث، وماذكر ليس فيه ملاك النفسية كما هو واضح، ولا الغيرية لعدم توقف العسكر عليهما زائدا على توقفه على الاحاد (والحاصل) ان زيدا موقوفا عليه بنفسه وعمرو أموقوفا عليه رأسا بالضرورة لكن زيدا وعمرو الا يكونان موقوفين عليهما مقابل زيد منفردا وعمرو مستقلا

وقس عليه المركبات الصناعية اعنى ماله وحدة خارجية فى نظر اهل الفن وغيرهم، فاذا كان الغرض قائما بمركب صناعى كالبيت فيخطر بباله ايجاده واحداثه فاذا وقف على توقف البيت على الاحجار والاخشاب فلا محالة يدرك فيهما ملاك الغيرية، فيريد كل واحد لاجل تحصيل الغير، ففى المصنوع ملاك النفسية، وفى كل واحد ملاك الغيرية «هذا كله» حال الارادة الفاعلية. ويستوضح منها حال الامرية، فيقال ان الارادة الامرية المتعلقة بماله وحدة صناعية او اعتبارية، فهل هى ملازمة لارادة ماراه مقدمة من غير فرق بين الداخلية والخارجية، و«توهم» ان ماهى المقدمة هى عين ماتعلقت به النفسية فكيف تتوارد الارادتان على امر واحد «مدفوع» بان ماهى المقدمة بالحمل الشايع ليس نفس الاجزاء مجتمعة اذهو مصداق لذيها بل كل جزء جزء مما ادرك المولى انه موقوف عليه، والخلط انما هو لاجل تخيل ان المقدمة هى الاجزاء بالاسر، مع انك قد عرفت ان هنا مقدمات لا مقدمة واحدة

ثم ان ماذكرنا هنا لاينافى مع ماشرنا اليه سابقا من ان الداعى الى اتيان الاجزاء عين الارادة المتعلقة بالكل، ولا تحتاج الى ارادة اخرى «لان» الغرض هنا بيان امكان تعدد الارادة بتعدد متعلقهما ودفع ما يتوهم كونه سببا للاستحالة

(وهم ودفع)

اما الاول : فربما يظهر عن بعض الاعاظم فى بيان عدم وجوب الداخلية من الاجزاء ما «ملخصه» ان الوحدة الاعتبارية يمكن ان تكون فى الرتبة السابقة على الامر بان يعتبر عدة امور متباينة، شيئا واحدا بلحاظ تحصيلها غرضا واحدا فيوجه امره اليه، ويمكن ان تكون فى المرتبة اللاحقة بحيث تنزع الوحدة من الامر بلحاظ تعلقه بعدة امور، فيكون تعلقه عليها منشاء لانتزاع الوحدة عنها الملازمة لاتصافها بعنوانى الكل والجزء (فح) فالوحدة بالمعنى الثانى لايعقل ان يكون سببا لترشح الوجوب من الكل الى الجزء بملاك المقدمية؛ لان الكلية والجزئية ناشئة من الامر على الفرض فتكون المقدمية فى رتبة متأخرة عن تعلقه بالكل ومعه لايعقل ترشحه الى مالايكون مقدمة فى رتبة سابقة على الامر «انتهى».

واما الثانى : فلان تقسيم الوحدة على قسمين قسم يتقدم على الامر وقسم يتاخر عنه لاوجه له فيما نحن بصدده، بل هى متقدمة على الامر مطلقا «توضيحه» ان المراد من لزوم اعتبار الوحدة فى المتعلق ماهو وحدة بالحمل الشايع اعنى الوحدة غير الملحوظة بالاستقلال المندكة فى الاجزاء بحيث تجعل الاحاد مغفولا عنها او كالمغفول عنها لاماهى وحدة بالحمل الاولى «فح» وحدة الامر كاشفة عن وحدة المتعلق ولو اعتبارا اذ مع تكثره فى حد كونه متعلقا لايعقل تعلق الارادة الواحدة على المتشتتات المتفرقة التى لاترتبط بعضها ببعض بل لابد قبل انشاء الامر من تصور هذه المتكثرات بنعت الجمع والوحدة ولو على نحو الاجمال والارتكاز حتى يوجه امره نحوه، فالوحدة مطلقا متقدمة على الامر.

وبعبارة اوضح: تعلق الامر بشىء انما هو لاجل كونه محصلا للغرض وهو فى البسائط نفس ذاته الواحد البحت وفى المركبات هو المجموع بوصف الاجتماع ولو لم يعتبره المعتبر كفوج من العسكر لفتح الامصار، فان الغرض لايتعلق بواحد واحد بل الفاتح هو المجتمع من الافراد فلو كان الغرض قائما بفرد من الافراد فلايعقل تعلقه بالمجموع و لو كان من قبيل الثانى فلايتصور تعلقه بكل واحد لعدم قيامه بالغرض «فح» على المفروض من قيام الغرض بالمجموع ليس هنا الا امر واحد نفسى متعلق بالمجموع، فاذا لاحظ محصل غرضه قبل الامر فلامحالة يتصور المجموع بما هو مجموع فعند ذلك تصير الافراد معتبرة بوحدة اعتبارية بالضرورة كما ان الاجزاء والافراد تصير مندكة فيه مغفولا عنها و «بذلك»

يظهر تقدم الوحدة على الامر بوجوب تصورما هو الموضوع للامر وتصورما هو المحصل للغرض قبل انشاء الامر، وهذا التصور يلازم الوحدة الاعتبارية قبل تعلقه واما اعتبار الكلية والجزئية للمأمور به بماهو كذلك فهو غير مربوط بما نحن فيه اضف اليه مافى استنتاجه عن منباه من أن عنوان الجزئية والكلية تنزعان بعد تعلق الامر وفى مثله لايعقل ترشح الوجوب من الكل الى الاجزاء بملاك المقدمية اذ فيه اولا ان التعبير بالترشح ومثله كما جرت عليه الالسن فى غاية السقوط اذ الارادة سواء كانت نفسية اوغيرية تابعة لمباديها المقررة و ليست الاولى مبدء للثانية حتى تصير منشاء للترشح والتولد كما تقدم و اما الوجوب فهو اسوء حالا منها اذ هو يتنزع من تعلق البعث ولايعقل ترشح بعث من بعث واظن ان الذى اوقعه فى الاشتباه هو توهم ترشح فى الاحكام المقدمية ولذلك نفاه فيما يتأخر انتزاع الوحدة عن الامر لان الكلية والجزئية ح تنزع بعد تعلق الامر ولايعقل ترشحه بما لايكون مقدمة فى رتبة سابقة على الامر وثانياً ان الملاك للوجوب المقدمى ليس عنوانى الكلية والجزئية للمأمور به بماهو كذلك حتى تكون المقدمية فى رتبة متأخرة عن تعقل الامر بالكل ويمتنع الترشح بل الملاك لتعلق الارادة بالمقدمة هو الالتفات الى توقف ذى المقدمة عليها فى نفس الامر وتوقف المركب على كل جزء من الاجزاء بحسب الواقع الضرورى والحاصل ان الجزئية بالحمل الاولى ليس فيها ملاك المقدمية بل لاتتأخر عن عنوان الكلية لانهما متضائفان وهما متكافئان قوة وفعلا بل مافيه الملاك هو واقع كل جزء جزء الذى هو الموقوف عليه و نفس الكل هو الموقوف و ان غفلنا عن عنوانى الجزئية والكلية هذا كله فى المقدمات الداخلية وقد عرفت وجود ملاك النزاع فيها واما الخارجية فالحق وجود الملاك فى جميعها علة تامة كانت ام غيرها توليدية كانت ام غيرها وربما يقال بخروج العلل التولدية عن محط البحث كالالقاء والاحراق لان المنوط وان كان متعدداً الاان المعنون فى الخارج واحد يعبر عنه بتعبرين وفيه ان تسمية ذلك علة مع فقدان التأثير والتأثر وعدم الاثنينية غير وجهة واما ماربما يتوهم من ان الامر فى المسببات التوليدية يرجع الى اسبابها معللا بخروج المسببات عن الاختيار لانعدامها بانعدام اسبابها وحصولها بحصولها وان لم يتعلق به الاختيار والارادة ففى غاية السقوط اذ الارادة المولوية لاتفترق عن الارادة الفاعلية مع ان الثانية تتعلق بالضرورة على ما هو غير مقدور الا بأسبابه كقتل عدوه الذى لا يحصل الا

بالتوصل لاسبابه على ان ملاك تعلق الامر ليس الا كون المتعلق مقدوراً في نظر العقلاء وهي عندهم كذلك والانصاف أن ذلك يستلزم التصرف في كثير من الاوامر التي تحتاج الى مباد ومقدمات وهو امر غير هين

ومنها تقسيمها الى المقارن والمتقدم والمتأخر والذي دعاهم الى هذا التقسيم بعدما كان مقتضى البرهان عند اكثرهم هو انحصاره في قسم واحد وهو المقارن لئلا يلزم تفكيك المعلول عنه علته ، هو الموقوف على عدة شرائط او مؤثرات في الشرعيات متقدمة كالعقود المتصرمة غير الباقية الى زمان حصول الاثار كما في عقد السلم وفي الوصية او متأخرة كاغسال الليلة المستقبلة بالنسبة الى صوم المستحاضة على رأي بعض الفقهاء و (كالاجارة) على القول بالكشف الحقيقي في الاحكام الوضعية وكالقدرة المتأخرة بالنسبة الى التكليف المتقدم في شرائط نفس التكليف ثم ان حل العويصة على نحو يطابق البرهان المقرر عندهم في التكوين جعل القوم في موقف عظيم فمنهم من صار بصدد تصحيح الشرط المتأخر وهم جماعة قليلة ومنهم تمسك باجوبة فراراً عن الشرط المتاخر وبعض اهل التحقيق من الطائفة الاولى قد صار بصدد تصحيحه بما حاصله امكان تقدم الشرط على المشروط في التكوين والتشريع لان المقتضي للمعلول هو حصة خاصة من المقتضي لا طبيعيه لان النار الخاصة وهي التي تماس الجسم المستعد باليبوسة للاحتراق تفعل الاحتراق لا الحصص الاخرى فتلك الخصوصية التي بها تخصصت الحصة لا بد لها من محصل في الخارج وما به تحصل خصوصية الحصة المقتضية يسمى شرطاً والخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصة حاصلة من اضافتها الى شيء ما فذلك الشيء المضاف اليه هو الشرط والمؤثر في المعلول هو نفس الحصة الخاصة فالشرط هو طرف الاضافة المزبورة وما كان شأنه كذلك جاز ان يتقدم على ما يضاف اليه او يتأخر عنه او يقترن به وقس عليه الشرائط الشرعية فان شرطية شيء للمأمور به ترجع الى كون حصة من الطبيعي متعلقة للامر وهي تحصل بالتقييد وكما يمكن التقييد بامر مقارن يمكن بالمتقدم والمتأخر وكذا الحال في شرط التكليف والوضع فان قيود الوجوب دخيلة في اتصاف الشيء بكونه صلاحاً ومعنى شرطيتها في حال التأخر ليس الا كونها بحيث تحصل للشيء بالاضافة اليها خصوصية بها يكون ذا مصلحة وهذا كما قد يحصل باضافة الشيء الى المقارن يحصل باضافته الى المتقدم والمتاخر سواء (انتهى) وفيه انظار قد سبق التنبيه الى بعضها ونعيده

توضيحاً اما (اولا) فلان اسرار الامر الى التكوين مما لامجال له لان المقتضى التكويني نحو وجود خاص متشخص لايكون تشخصه بالاضافات والاعتبارات فماهو المقتضى ليس الحصة الحاصلة بالاضافة الى المقارن ولاالى غيره بل المقتضى نحو وجود متشخص من ناحية علله الفاعلى اوهو مع ضم القابل اذا كان مادياقا لنار بوجودها مقتضية لاحراق ماوقع فيها مماهو قابل للاحتراق من غير ان يكون الوقوع والتماس وقابلية المتأثر محصلات للحصة المؤثرة وهو اوضح من ان يحتاج الى البيان (والحاصل) ان المقتضى فى التكوين نحو وجود يكون تشخصه بمبادى حقيقية تكوينية لاباضافات واعتبارات تخيلية كما فى المقام واما (ثانياً) فلان الاضافة التى هى من احدى المقولات هى النسبة الحاصلة للشيء بانتسابه الى غيره وان شئت قلت ان الحقيقى من المضاف هى النسبة المتكررة بين الموصوفين اوالمضافين مضافاً مشهورياً ومعنى تكررها انها مهية معقولة بالقياس الى مهية اخرى معقولة بالقياس الى الاولى كما تجد صدق المقال فى الابوة والبنوة المتكرر كل واحد بين الموصوفين ومن خواصها كون المتضائفين متكافئين قوة وفعلا «فح» فلو كانت تلك الخصوصية حاصلة من اضافتها الى الشيئين فلامعنى لحصول احد الطرفين اعنى الواجب دون الطرف الاخر اعنى الشرط اذ الاضافة الفعلية تستلزم تحقق الطرفين بالفعل فان الابوة والبنوة الفعليتين يستلزم وجود الاب والابن فعلا حتى تتحصل بين الطرفين، وفى المقام نقول ان الحصة من طبيعى المقتضى المتصف بكونه مضافاً فعلا واضافيته حيثية زائدة على ذاته، كيف ينتزع منه هذا العنوان مع عدم شيء يصلح ان يكون مضافاً اليه بالفعل

فان قلت ماذكرت من التحقيق امر مسلم لاغبار عليه لكن اسرائه الى المقام خلط بين الحقايق والاعتباريات وقد قرع اسماعنا مراراً ان العلوم الاعتبارية لا تتحمل احكام التكوين كما مر ان التمييز بين احكام المقامين هو الحجر الاساسى لحل معضلات العلوم لاسيما الاعتباريات

قلت نعم لكن الاضافة الى المعدوم مما لايعقل حتى الاعتبارى منها لان الاضافة الاعتبارية نحو اشارة ولاتمكن الاشارة بالنسبة الى المعدوم فمايتخيل انه اضافة الى المعدوم لايخرج عن حد الذهن والتخييل فهى (ح) تخيل الاضافه لانفسها و (بالجمله) ان الاضافة بين الشيئين ولو بنحو الاعتبار نحو اثبات شيئية لهما وهو ان لم يكشف عن الثبوت فى ظرفه لا

يكون الا توهماً وتخيلا ومع كشفه عنه يكون ثبوته له فرع ثبوت المثبت له فاذا تحققت الاضافة بين الموجود والمعدوم يكون المعدوم مضافاً اومضافاً اليه فى ظرف تحقق الاضافة فلابد من صدق قولنا المعدوم مضاف ومضاف اليه فى حال عدمه لتحقق الاضافة فى حاله فلابد من تحقق المعدوم فى حال عدمه قضاء لحق القضية الموجبة ولقاعدة الفرعية

وان شئت قلت ان القضايا المبحوث عنها فى الفن سوى السالبة المحصلة يجب فيها تحقق الموضوع فى مقام الصدق فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الاغسال مضافاً اليه بالفعل فينتقض القاعدة المسلمة من وجوب وجود الموضوع فى الموجبات

فان قلت ان العلية و المعلولية من الامور المتضائفه مع ان العلة مقدم على المعلول تقدماً رتبياً وعقلياً فيكون صدق العلية عليها قبل صدق المعلولية عليها فانتقض القاعدة المبرمة «المتضائفان متكافئان قوة وفعلا» وقس عليهما اجزاء الزمان فان لاجزائها تقدما على بعض فى الوجود لكونه متصرم الذات فيصدق كون اليوم متقدماً على الغد مع معدومية الغد

قلت ان العلة لاتكون متقدمة على المعلول بالمعنى الاضافى بل هما فى اضافة العلية والمعلولية متكافئان لايتقدم احدهما على الاخر حتى فى الرتبة العقلية، نعم ذات العلة لا بوصفها متقدم على المعلول تقدماً عقلياو كذا الزمان لايكون بين اجزائه الوهمية تقدم و تأخر بالمعنى الاضافى بل ذات الجزء متقدم على الاخر على نحو لاينافى القاعدة الفرعية ولا يوجب ثبوت المعدوم واتصافه بشىء وجودى بل سيجىء على نحو الاجمال ان تقدم بعض اجزائه على آخر بالذات لكون ذاته التقضى والتدرج فهو يكون ذاتقدم وتأخر بالذات لا بالمعنى الاضافى ولا بمعنى صدق التقدم على الجزء حال عدمه (هذا) وانى لا احب ان احوم حول هذه المباحث الا ان التنبيه على الخلط فى كلمات الاعلام يجر الكلام الى ما هو خارج من وضع الكتاب و«ثالثاً» ان جعل جميع الشرائط دخيلة فى اتصاف الشىء بكونه صلاحاً من الغرائب جداً والمنشأ له هو الخلط بين الشرايط الشرعية التى يصح فيها ما ذكر و بين العقلية التى لايصح فيها ذلك فان القدرة مثلا غير دخيلة فى اتصافه بانه ذو صلاح فان انقاذ الغريق وانجاء النبى فيه كل صلاح وخير قدر عليه المكلف ام لا

وبذلك يظهر ضعف ما عن صاحب الفصول من ان الشرط انما هو العناوين الانتزاعية

اعنى التعقب والتقدم وهى كانت حاصلة عند تحقق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقب المتأخر والى ذلك يرجع مار بمايقال من ان الشرط انما ينتزع عما يقوم به و«ليس» للطرف الاخر فى انتزاعه عن منشأ انتزاعه فالسبق انما ينتزع عن نفس السابق بالقياس الى مايوجد بعد ذلك وكذا اللحوق بالقياس الى ماوجد قبله ولادخل للسابق فى انتزاع اللحوق عن اللاحق ولا للاحق فى انتزاع السبق عن السابق حتى يلزم دخل المعدوم فى الموجود انتهى «قلت» ان انتزاع شىء عرضى عن شىء ليس باعتبار ذاته بذاته والا صار ذاتياً وهو خلف بل لاجل تحيثيه بحيثية عارضه (فح) للاحق دخل فى انتزاع السبق وبالعكس فلو صح انتزاع السابقية او عنوان التعقب قبل وجود الاخر لزم وجود الاضافة والحيثية الوجودية بين الموجود والمعدوم ولزم كون المتضائفين غير متكافئين قوة وفعلا وغير ذلك مما هو بديهى لمن القى السمع وهو شهيد وحذف من نفسه قيود التقليد

هذا ولكن التحقيق فى تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه ان يقال ؛ «ما فى شرائط التكليف» عن القدرة مثلا ، فلان شرط انقداح الارادة او صدور البعث الاعتبارى ليس هو القدرة الواقعية ، علم به المولى اولا ، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على ايجاد المأمور به فى وقت العمل ، وان كان ذلك العلم غير مطابق للواقع ، ولكن ذلك لايجعل الارادة الجدية صورية كما لايجعل البعث الحقيقى غير واقعى ، بل يلزم لغوية الارادة و التكليف وهو غير القول بان التكليف غير واجد لشرطه

و الحاصل ان الارادة معلولة علم مولى بالصلاح مع سائر مباديها و يعقبه البعث الاعتبارى (فظهر) ان شرط التكليف او مايتوقف عليه الارادة موجود مع سائر المبادى وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف ولايتفاوت فى ذلك كون الخطاب شخصيا كما فى الموالى العرفية فيشترط علمه بقدرة مخاطبه فى ظرف العمل واحدا كان المخاطب او اكثر ، او كونه مجعولا على العنوان قانونا بحيث يشمل كل من دخل تحت العنوان نحو قولك يا ايها الناس ، «نعم» يكفى فى الثانى العلم ببا عثية الخطاب لعدة من الافراد ، و العلم باقتدار جمع منهم عليه ، وسيوافيك تفصيل القول فى مبحث الترتيب عند التعرض بملاك الخطاب الشخصى و القانونى ، «فح» ماهو شرط التكليف حاصل فيها و لا مجال لتوهم

التأخر اصلا ، ولعله الى ذلك يرجع كلام المحقق الخراسانى و ان كان الحاق الوضع بالتكليف كما فى ظاهر كلامه وقع فى غير محله «واما شرائط» الوضع كالاجازة بناء على الكشف الحقيقى، وشرائط المأمور به كصوم المستحاضة بنا على صحته فعلا لحصول شرطه فى المستقبل اعنى اغسال الليلة الاتية ، فلنا فى حله وجهان احدهما من طريق العقل والبرهان و هو حل صناعى وثانيهما من طريق العرف وهو اقرب خصوصا فى الامور الاعتبارية

(اما الاول) فنقول ان الامور التدريجية كالزمان والحركة مما يعد من المتصرم بالذات فلبعض اجزائها تقدم على البعض وهو تقدم يعبر عنه فى الاصطلاح بواقع التقدم وليس عنوان التقدم ومفهومه ، اذ عنوان التقدم والتأخر من المفاهيم المتضائفة ، ولا يعقل انتزاع التقدم فعلا بلا انتزاع رديفه، كما ان انتزاع التأخر من الغد حين انتزاع التقدم من اليوم يستلزم وجود امو انتزاعى بلا منشأ انتزاعه وهو خلف الا ان يرجع الى امر عرفى سيوافيك بيانه ، (فظهر) ان انتزاع التقدم بعنوانه من المتقدم فقط يستلزم وجود احد المتضائفين بدون الاخر ، و الحال ان المتضائفين متكافأن قوة وفعلا، وانتزاع كليهما يستلزم وجود امر انتزاعى فعلا بلا وجود منشائه

فان قلت نرى بديهة صدق قولنا لدى العرف بان اليوم متقدم على الغد ، و صدق قولنا ان الغد متاخر ، فهذ ايكشف عن بطلان كلتا القاعدتين « قلت » الكلام ههنا فى حكم العقل ومقتضى البرهان لا العرف ، ولاريب فى ان مقتضى العقل والبرهان تكافؤ المتضائفين قوة وفعلا، وعدم امكان اتصاف المعدوم بشى ، وسيائى حال حكم العرف فانتظر

« والحاصل » ان هذه القطعة الموهومة من الزمان ؛ «لان الزمان لاينقسم الا وهما كما ثبت فى محله» له التقدم بالذات اذا كان القطعة الاخرى موجودة فى محله ،ولم ينقطع عمود الزمان عليها ، بل جرى على منواله وطبعه ،«ولايتوهم »من ذلك ان لما يأتى من الاجزاء تاثيرا فى كون هذه القطعة متقدمة بالطبع مع ان تأثير المعدوم فى الموجود واضح الفساد ،«اذ المراد» ان جوهر الزمان وسنخ وجوده ، جوهر وسنخ مخصوص يكون بعضه متقدما جوهرا ، وبعضه متأخرا عنه ذاتا بحيث يكون كل من التقدم والتاخر عين ذاته كما هو الحال فى بعض الاقسام من المقول بالتشكيك

فتلخص ان الزمان وماشابهه امر متصرم الذات ومتقض بالحقيقة له تقدم وتاخر

بالذات لا بالمعنى الاضافى المقولى ، وان كان عنوان التقدم والتاخر من الامور الاضافية ، ولا يلزم ان يكون مصداق المعنى الاضافى اضافيا كالعلة والمعلول، فان عنوانهما من الامور الاضافية ولكن المنطبق «بالفتح» عليهما اعنى ذات المبدء تعالى وتقدس مثلا ومعلوله ليسا من الاضافية، «واوضح من هذا» مسئلة التضاد حيث ان بين ذات الضدين كالاسود و ابيض تقابل التضاد، مع ان مفهوم التضاد من الامور المتضائفة هذا حكم الزمان ، واما الزمانيات فحيث ان الحوادث الواقعة فى طول الزمان، لها نحوا تحاد مع الزمان على تحقيق مقرر فى محله، فلامحاله يكون بعضها متقدما على بعض بتبع الزمان، وتصير الحوادث الواقعة فى هذا الزمان متقدمة بواقع التقدم لا بمفهومه الاضافى على الحوادث الاتية لكن بتبع الزمان، «اذا تمهد ذلك»

فنقول ان ماسنرتب على هذا التدقيق العقلى وان كان خلاف ظواهر الادلة لكن الكلام هنا فى دفع الاشكال العقلى لافى استظهار الحكم من الادلة، و(عليه) يمكن ان يقال ان الموضوع فى الوضعيات وما هو شرط فى متعلق الاحكام، هو مايكون متقدما بحسب الواقع على حادث خاص، مثلا الاثر فى البيع الفضولى مترتب على العقد المتقدم بالحقيقة تبعاً للزمان على وقوع الاجازة، بحيث لا يكون العقد متقدما عليها بواقع التقدم التبعى الا ان تكون الاجازة متحققة فى ظرفها؛ فوقوعها فى عمود الزمان المتاخر يوجب كون العقد متقدما حق التقدم، وقد مضى ان ذلك ليس لاجل تاثير المعدوم فى الموجود او لو قوع المعدوم طرفاً للاضافة، بل مقتضى طبع مايقع فى الزمان ان يكون بعضه متقدما، و بعضه متاخرا بحيث لو فرض انقطاع سلسلة الزمان فى ظرف ذلك الحادث الاول لما اتصف ذلك الظرف ومظروفه بالتقدم الواقعى، وقس عليه مسئلة الصوم، اذ يمكن ان يقال ان موضوع الصحة فى صوم المستحاضة مايكون متقدما بالتقدم الواقعى على الاغسال الاتيه تبعا للزمان بحيث لو لم توجد الاغسال فى محلها لايصير الصوم متقدما بالذات عليها وان كان متقدما على سائر الحوادث ، لكن الموضوع هو المتقدم الخاص اعنى المتقدم بالذات على الاغسال .

يقال ان مقتضى كون الموضوع هو ذات العقد والصوم، هو انكار دخل الشرط و لزومه، اذ الحامل للاثر «ح» هو وجوده بلااقترانه بالتراضى او تعقبه بالاغسال

لانا نقول قدعرفت ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالتقدم الواقعى ، فرع اتصال اجزاء الزمان وامتداده بحيث يكون انقطاعه موجبا لعدم ثبوت التقدم بالذات له «فح» ذات العقد انما يثبت له حق التقدم ولو تبعا للزمان اذا وجدت الاجازة فى محلها لا مطلقا ومثله الصوم وان شئت فاستوضح المقام عن تقدم العلة على معلولها، فانه مالم يحصل الثانى لايصح انتزاع عنوان التقدم عنها لقضية التكافو بين المتضائفين مع ان العلة فى حدذاتها مقدمة على معلولها بحيث يتخلل بينهما الفاء عند التعبير ، «فتلخص» ان الموضوع على ماحققناه مقدم على حكمه بشراشر اجزائه وشرائطه .

الثانى وهو حل الاشكال على مشرب العرف «فنقول» ان الموضوعات الواقعة فى لسان الادلة امور عرفية لاتنالها يد الدقة العقلية، بل يقدم فى مبحث الاحكام خصوصا على القول باعتباريتها، على مايثبته البرهان «فح» بما ان العرف يرى الاضافة الى المتقدم والمتاخر كالمقارن ويرى العقد متعقبا بالفعل مع عدم الاجازة الفعلية، يصح انتزاع هذه العناوين عندهم لاجل ملاكات وتخيلات مركوزة فى اذهانهم، ومن الممكن كون الاثر مترتبا على المتعقب فى نظر العرف دون العقل كما هو السند والمعتمد فى سائر الموضوعات الشرعية و«عليه» فالشرط مقارن ايضا وهذا الوجه يرجع الى ماذهب اليه القوم

(نقل مقال وتوضيح حال)

ان بعض الاعاظم من اهل العصر حرر النزاع على خلاف ماهو المعروف و (حاصله) انه لااشكال فى خروج المقدمات العقلية وعدم جواز تاخرها عن معاليلها كما لااشكال فى خروج العناوين الانتزاعية لانها انما تنتزع عما تقوم به وليس للطرف الاخر دخل فى انتزاعها عن منشاها، لان السبق انما ينتزع من نفس السابق بالقياس الى مايوجد بعد ذلك و كذا اللحوق من اللاحق، ولادخل بشى منهما فى انتزاع العنوان عن صاحبه، مما فرض شرطا هو المقارن لا المتاخر، (كما) ان التحقيق خروج شرائط المامور به من حريم النزاع بداهة ان شرطية شى للمامور به ليست الا بمعنى اخذه قيدا فى المامور به فكما يجوز تقييده بامر سابق او مقارن كذلك يجوز تقييده بامر لاحق، فلاينبغى الاستشكال فى جواز تاخر شرط المامور به عن مشروطه اذ لايجاوز الشرط بالمعنى المزبور عن الجزء الدخيل فى المامور به تقيداً وقيداً ؛ بل لايعقل تعلق الامر بالانتزاعيات فلابد من ارجاعه الى القيد ،

فكما ان الامر بالمركب يتعلق بكل واحد من اجزائه (فكذلك) الامر بالمقيد يتعلق بقيده فامتثال الامر المتعلق بماتقييد بقيد متاخر انما يكون باتيان الشرط المتاخر، كما ان امتثال المركب التدريجى انما هو باتيان الجزء الاخير، و «اما شرائط الجعل والعلل الغائية، فبما انها لاتكون بوجودها الخارجى مؤثرة فى الحكم بل بوجودها العلمى فلامحالة يكون مقارنا مع الجعل، فالنزاع ينحصر فى شرائط الحكم المجعول (و توضيحه) ان القضايا اما (خارجية) وهى التى يكون الموضوع فيها، الاشخاص الموجودة فى الخارج فى زمان الحكم، فلا يتوقف الحكم فيها على غير دواعى الحكم الموثر فيه بوجودها العلمى طابق الواقع املا، فيخرج عن محط الكلام فان الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم، كان المعلوم مقارنا ام موخرا، واما «حقيقية» وهى التى حكم فيها بثبوت الحكم على الموضوعات المحقق او المقدر وجودها فيحتاج الحكم فيها الى امرين

«احدهما» ما يكون داعيا الى جعل الحكم وهو ايضا كالعلل الغائية خارج عن البحث، و«ثانيهما» مايكون موضوعا له وقد اخذ مفروض الوجود فى مقام الحكم، و الشرائط داخلة فى ذلك القسم لان شرائط الحكم ترجع الى قيود الموضوع، وهذا هو الذى وقع محل البحث والحق امتناع الشرط المتاخر منه سواء قلنا بان المجعول هى السببية وامثالها او المجعول هو الحكم عند وجود السبب، اما الاول فواضح لانه يرجع الى تاخر اجزاء العلة الفعلية عن المعلول، واما الثانى فللزوم الخلف والمناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه، وقد عرفت ان الشرائط كلها ترجع الى قيود الموضوع «انتهى ملخصا»

ولايخفى ان فى كلامه مواقع للنظر:

«اما الاول» فلان خروج العلل العقلية انما هو لعدم وجود ملاك البحث فيه الذى يتعلق فيه غرض الفقيه فان البحث عن التكوين ليس من شئون المجتهد حتى يبحث عنه ويجزم باحد الطرفين «وثانيا» ان خروج الانتزاعيات وان كان صحيحا، وانما انجر الكلام اليها لدفع الاشكال، لكن خروجها ليس بالملاك الذى قرره من جواز انتزاعها عما تقوم به من غير دخالة الطرف الاخر فيه، لانه ان اراد ان العنوان الانتزاعى الاضافى ينتزع من غير اضافة الى الطرف الاخر فهو واضح البطلان مع انه صرح بان السبق ينتزع من نفس السابق بالقياس الى مايوجد بعد

ذلك . وان اراد انه ينتزع منه فعلا بالقياس الى ما سيصير بطرف الاضافة من غير ان يكون الطرف موجوداً بالفعل فهو مثله لان كون المنتزع موجوداً بالفعل مع عدم منشاء له يكفي في بطلانه ادنى تصور، وهل هذا الا كادعاء جواز انتزاع الابوة من طفل نعلم انه سيولد له ولد، و ان اراد ان المعدوم مضاف اليه فعلا فهو اوضح بطلاناً «وان تعجب فعجب قوله واصراره» بانه لا يتوقف انتزاع عنوان عن شيء على وجود المتأخر في موطن الانتزاع لان عنوان التقدم ينتزع من اليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه ، : اذ فيه الخلط بين التقدم الذاتي و بالواقع و بين التقدم بالمعنى الاضافي المقولي ، وقدمر وجه انتزاع العرف مفهوم التقدم من اليوم قبل حلول الغد

فان قلت فرق واضح بين الابوة و بين المفاهيم الانتزاعية المتضائفة فان الاولى التي ربما يعتمد عليها في اثبات تكافؤ المتضائفين ، لها ماهية ووجود ، وهذا بخلاف الانتزاعيات فانه لا وجود لها حتى تنزع الماهية من حدودها سوى كونها موجودة بوجود منشاء انتزاعها (قلت) كون شي ذا ماهية ووجود لا يجدي في المقام : اذ البحث في الانتزاعيات التي هي مفاهيم اضافية ؛ ولا ينتزع الا وينتزع معه معنى اضافي اخر والبرهان المبرم في محله من تكافؤ المتضائفين جار في الجميع

وثالثا ان القول بان الامر بالمقيد يتعلق بقيده من العجائب، اذ لازم ذلك انقلاب الشرط عن كونه شرطا الى كونه جزء او الحق ان الامر متعلق بالطبيعة المتقيدة و تحصيل التقيد بايجاد القيد عقلي

ورابعا ان اخراج شرائط المأمور به مما لا وجه الكلام له لان ليس في تقيد المركب بقيد خارجي بل في صحة المأمور به فعلا اعني صوم المستحاضة اذا اتت بالاغسال المستقبلة ، والاشكال المتوهم في هذا الباب جار في الاجزاء ايضا لو قيل بصحة الجزء الاول كصحة التكبيرة بالفعل مع كونها مشروطة بوقوع الاجزاء الاخر ، فلا ينفع الفرار عن الاشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الاجزاء حكماً

وخامسا بعد تسليم امكان القضية الحقيقية في الانشائيات انه لا وجه لتخصيص الامتناع على الحقيقية بل الخارجية مثلها في الامتناع فلو حكم المولى القائل بشرطية الاجازة بصحة عقد معين كقول رسول الله (ص) في بيع عروة ، فيسرى الاشكال اليه ايضاً

فيقال كيف صح العقد من اوله مع عدم اقترانه بالشرط ، «والقول» بان الخارجية لايتوقف الا على شرائط الجعل وهى الشرائط العلمية التى تؤثر بوجودها العلمى لا العينى (عجيب) جدا اذا لخلط حصل من بعض الامثلة الجزئية وقد عرفت خلافه فى توقف البيع الشخص على الاجازة . فتلخص ان البحث لملاكه عام يشمل شرائط الجعل كالقدرة المتأخرة و شرائط المكلف به كالاغسال المتاخرة وشرائط الوضع كالاجازة فى البيع الفضولى بناء على الكشف و الجواب هو الجواب

«الامر الرابع فى تقسيمات الواجب»

(منها) تقسيمه الى المطلق والمشروط، والتحقيق كمايستفاد من المحقق الخراسانى ان الاطلاق والاشتراط امران اضافيان كالاطلاق والتقييد فى باب المطلق والمقيد ، فكل قيد قيس اليه الواجب اما يكون وجوبه بالنسبة اليه مشروطا اومطلقا وبذلك يصح ان يقال ان الواجب قد يكون بالنسبة الى قيد مشروطا وبالنسبة الى اخر مطلقا ، اذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال وتوضيح المرام يتم فى ضمن جهات

الجهة الاولى فى تصويره بقسميه : لااشكال فى ان القيود الواردة فى الكلام بصورة الشرط اوغيرها راجعة الى الهيئة بحسب القواعد الادبية والتفاهم العرفى ، فتفيد تصرفا فى مفادها وتضييقا فى معناها كمافى قولك ان جائك زيد فاكرمه ، وان استطعت فحج (ومانسب الى الشيخ الاعظم قده) من ارجاع القيود كافة الى المادة لايخلو اما ان يكون مستندا على برهان يفيد امتناع رجوعها الى الهيئة ، اويكون لاجل لزوم الرجوع الى المادة لباكماهوغير بعيد عن مساق كلامه (ونحن) اذا دفعنا الامتناع ولزوم تقييد المادة عند تقييد الهيئة يجب لنا الاخذ بمقتضى الظهور العرفى والقواعد الادبية فنقول اما الامتناع لاجل قيام البرهان . فيجيئى دفعه عند دفع ماتوهم كونه وجهاله ، (واما الثانى) فنقول ان رجوع قيد بحسب اللب الى المادة والهيئة ليس جزافا وبلاملاك ، بل القيود على ضربين . ضرب منها يرجع الى المادة ولامعنى لرجوعها الى الهيئة ، وهى كل قيد يكون دخيلا فى حصول الغرض المطلق المحقق من غير ان يكون دخيلا فى تعلق نفس الغرض ، «مثلا» قد تكون الصلوة فى المسجد متعلقة للغرض المطلق المحقق للمولى ، كان المسجد موجودا اولا ، فاذا امر مواليه بالصلوة فيها لابد لهم من الصلوة فى المسجد ومع عدمه لابد لهم من

بنائه والصلوة فيه ، كما ان الطواف حول الكعبة كذلك ظاهرا فلابد للمكلفين من بنائه لو انهدم والطواف حوله . (وضرب منها ترجع الى الهيئة لبالا الى المادة وهو كل قيد يكون دخيلا في تعلق نفس الغرض بحيث لولاه لما كان المولى غرض كما لو فرض تعلقه باكرام رجل لو ورد عليه صار ضيفاً له ؛ فلا يكون له غرض مطلق في اكرام الضيف حتى يجب تحصيل عنوان الضيافة ، بل قد يكون مجيء الضيف مبغوضا له لكن على فرض مجيئه يكون اكرامه محبوبا ومتعلقا بغرضه ، ويكون غرضه بحسب اللب مشروطا بتحقق الضيافة وتكون هي دخيلة في تحقق الغرض وتعلقه بالاكرام فلا يعقل تعلق الامر المطلق في هذه الصورة بضيافة الرجل بل يكون البعث مشروطا بمجيء الضيف

ثم ان للقيود الراجعة الى الهيئة موارد اخر «منها» ما اذا كان المصلحة قائمة بفعل مطلقا ويكون مطلوبه كذلك ، الا ان ههنا موانع عقلية من البعث اليه مطلقا كالبعث الى انقاذ ابنه مع عجزا لعبد ، فان المولى اذا شاهد ابنه يخوض في اللجج ؛ يصيبه من الجزع ما يصيبه وهو يكشف عن ان الانقاذ تمام الموضوع للبعث فلو قال لعبده لو قدرت انقذه لا يكون ذلك قيداً للمادة ، و «منها» ما اذا كان المبعوث اليه مطلوبا على الاطلاق ؛ لكن في نفس الامر مانع من اطلاق الامر ، (و منها) ما اذا لزم من تقييد المادة محال كما في قول الطبيب ان مرضت فاشرب المسهل فان شربه لاجل دفع المرض ، ولا يعقل ان يكون المرض دخيلا في صلاح شرب المسهل بنحو الموضوعية ؛ بحيث يرجع القيد الى المادة ، ومن ذلك وجوب الكفارات في افطار عمدا و الظهار و حنث النذر فان الامر بها لرفع منقصة حاصلة من ارتكاب المحرمات ؛ ولا يعقل ان يكون ارتكابها من قيود المادة . «فتلخص» ان القيود بحسب اللب مختلفة فكيف يجعل جميعها قيدا للمادة

(تأمل و بحث)

يظهر من تقريرات بعض محققي العصر ضابط عقلي آخر في الفرق بين نحوى القيدين وهو ان القيود لو كانت مما يتوقف عليه اتصاف الماموربه بكونه ذا مصلحة في الخارج كالزوال والاستطاعة بالنسبة الى الصلوة والحج ، فهو من شرائط الوجوب ، ولو كان مما يتوقف فعلية المصلحة وحصولها في الخارج على تحققها بمعنى انها لا تكاد تحصل الا اذا اقترن الفعل بتلك القيود والشرائط كالطهارة والستر فهو من شروط الواجب ، «انتهى ملخصا»

وفيه اما اولا فلان ماذكره فى الشق الاول غير صحيح لاطرد اولا عكسا اما الطرد فلان الغرض الذى يتوقف على حصول شىء اذا كان لازم التحصيل مطلقا، تتعلق الارادة بتحصيله على نحو الاطلاق ويامره باتيانه كذلك، وعلى المكلف «ح» ان ياتى به ولو بايجاد شرطه فاذا كان الحج لايتصف بالصلاح الا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحج فلامحالة يامر عبده بتحصيلها بنحو الاطلاق فلابد له من تحصيل الاستطاعة ليصير الحج معنونا بالصلاح ويأتى به لتحصيل غرضه المطلق

والحاصل ان القيود الموجبة لكون الشىء ذامصلحة على قسمين «قسم» يكون الشىء بوصف كونه صلاحا، مراداً له ومطلوبا مطلقا فعلق به الارادة على نحو الاطلاق، فيجب عليه تحصيل الصلاح بتحصيل الاستطاعة، لكون الصلاح مراداً مطلقا، وان كان اتصاف المورد بالصلاح يتوقف على شىء آخر، لكن لعلة كونه مطلوبا مطلقا يحركه الى ايجاد القيد ايضا، «فح» يكون القيد لامحالة راجعا الى المادة، «وقسم» يكون ماهو المصداق لقولنا انه ذوصلاح هو الموضوع المقيد الا ان البعث لم يتعلق بكلا الجزءين بطور الاطلاق بل تعلق عليه لوحصل هذا بنفسه، فيرجع الى الهيئة لامحالة «فتلخص» ان الجزء الموجب لكون الشىء ذاصلاح على قسمين لايتعين لواحد منهما الا بملاحظة ضابط آخر واما العكس فلان الامور التى يتوقف الواجب عليها عقلا كالقدرة والعقل مما تعد من قيود الهيئة مع انها لاتوجب اتصافه بالصلاح فى انقاذ ابن المولى مع عجز العبد

واما ثانيا، فلانه يرد على الشق الثانى من الضابط ان قيود المادة كالطهارة و الاستقبال دخيلة فى اتصاف الموضوع بالصلاح فان الصلوة بدون الطهارة والقبلة لامصلحة فيها؛ فيلزم ان يكون من قيود الهيئة، لاجل ماقرر من الميزان مع انه من قيود المادة و «بالجملة» ان الصلوة بدون هذين القيدين اما ان تكون ذات مصلحة اولا، وعلى الثانى يلزم ان يكون قيدا للوجوب على الملاك الذى ذكره من ان مايتوقف عليه اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة فى الخارج فهو قيد للوجوب: «وعلى الاول» يلزم هدم ضرورة المسلمين لان الضرورة حاكية عن ان الصلوة بلاطهور وقبلة ليست فيه مصلحة وليس الستر والطهارة كالالات الفاعلية فى ايجاد موضوع ذى صلاح بالضرورة، فظهر ان ماذكره مخدوش من جهات الا ان يرجع الى ماذكرنا وهو بعيد من ظاهره

نقل ودفع

وربما يتوهم امتناع رجوع القيد الى الهيئة، وماقيل فى بيانه اويمكن ان يقال وجوه (منها) ان معنى الهيئة بما انه من المعانى الحرفية مندك فى متعلقها فلايتوجه المتكلم اليه استقلالا والتقييد يحتاج الى لحاظها استقلالا وهولايجامع كونه حرفيا، (وفيه اولا) ان التقييد كله سواء كان فى الاسماء ام الحروف انماهو بلحاظ ثان استقلالا، اذاللفظ الموضوع للطبيعة لاتستعمل الافى معناها، ولايحكى الاعن نفس معناها ، فاذا وصف بكونه مؤمنا اوعاد لافى قولك اكرم عالما عادلا يكون التوصيف بلحاظ آخر وقس عليه التقييد فى المعانى الحرفية، اذالهيئة لاتستعمل الافى معناها المطلق لافى المعنى المشروط ، والتقييد يرد عليها فى لحاظ آخر تقدم اوتاخر و«ح» تصير وقت التقييد من المعانى الاسمية ولاغبار فى تقييدها .

وثانياً انه يمكن ان يقال ان التقييد لايحتاج الى اللحاظ الاستقلالى وان كان لا يضر لحاظه ثانيا ايضاً بل يكفى فيه ما هو حاصل فى ضمن الكلام الذى يحكى عن الواقع اذا كان حكائيا اويوجد معناه بنفس الاستعمال اذا كان ايجاديا لما عرفت ان الهدف الاعلى لاهل المحاورة انماهو النسب والاضافات فلو كانت النسبة حاكية عن خارج مقيد تكوينا فلامحالة قدتصور المتكلم فى ذهنه صورة الخارج واخبر عن الواقع المشهود بالالفاظ التى هى كالقوالب للمعانى، (فح) يقع الاخبار عن المقيد والقيد والتقييد من غير احتياج الى لحاظ مستقل، ولكن الاكتفاء به فى الايجاديات من دون لحاظ مستقل يحتاج الى التامل ومنها ان الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع الخاص فيكون المعنى جزئيا حقيقيا غير قابل للتقييد «وفيه» ان التقييد وان كان يلازم تضييقا فى المقيد وهو فرع كونه امرا وسيعا . لكن التقييد فى الجزئى الحقيقى ليس باعتبار ذاته بل باعتبار حالاته واطواره ولذا يجرى فيه مقدمات الحكمة لوقع بشخصه موضوعا للحكم

ومنها ، ان الهيئة فى الامر والنهى للايجاد وهو آب عن التعليق لامتناع الايجاد المعلق اذ تعليق الايجاد مساوق لعدم الايجاد كما ان تعليق الوجود مساوق لعدمه «وفيه» ان الخلط نشاء من اسراء حكم الحقايق الى الاعتباريات التى لم تشم ولن تشم رائحة الوجود حتى يجرى عليه احكام الوجود و (لعمرى) ان ذلك هو المنشاء الوحيد

فى الاشتباهات الواقعة فى العلوم الاعتبارية اذ الايجاد الاعتبارى لا مانع من تعليقه ومعنى تعليقه ان المولى بعث عبده على تقدير والزام وحتم شيئا عليه لو تحقق شرطه ويقابله العدم المطلق اى اذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو

الجهة الثانية

نبحث فيها عن ان الواجب المشروط وجوبه فعلى قبل تحقق شرطه اولا والمشهور المنصور هو الثانى وتوضيحه يتوقف على تحقيق حقيقة الحكم لا اشكال فى ان الامر قبل انشاء الحكم يتصور المبعوث اليه ويدرك فائدته ولزوم حصوله بيد المأمور فيريد البعث اليه بعد تمامية مقدماته ؛ انما الكلام فى ان الحكم هل هو الارادة او الارادة المظهرة او البعث الناشى منها بحيث يكون الارادة كسائر المقدمات التى تعد من مبادى حصوله لا من مقوماته . (التحقيق) هو الاخير بشهادة العرف والعقلاء ، الا ترى ان مجرد صدور الامر من المولى يكفى فى انتقال العبيد الى وجوب الاتيان ؛ من غير ان يخطر ببالهم ان امره ناش من الارادة او ان هنا ارادة فى نفسه وهو يحكى عنها ! بل قد عرفت ان البعث والاغراء باى الة كانت فهو تمام الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الامتثال

واما ما عن بعض محقق العصر ! من كون الحكم عبارة عن الارادة التشريعية التى يظهرها المريد باحد مظهراتها فهو خلاف التحقيق (اما الاول) فلما عرفت من ارتكاز العبيد على الانتقال الى الوجوب من الاوامر بلالحاظ الارادة التى هذا اللفظ حاك عنها «و ثانيا» ان الوجوب والايجاب واحدان ذاتا فى عالم الاعتبار كالوجود والايجاد فى وعاء التكوين و يختلفان اعتباراً ؛ ولو صح انتزاع الوجوب عن الارادة صح انتزاع الالزام والايجاب عنه ؛ مع ان الارادة لا تسمى الزاما وايجابا بخلاف الاغراء والبعث لفظا وحده

فان قلت يرد هذا الوقال القائل بان الحكم عبارة عن نفس الارادة ولكنه قدس سره يقول بكونه عبارة عن الارادة التشريعية التى يظهرها المريد فشرط مع نفس الارادة وجود المظهر (قلت) نعم لكن كون الحكم عبارة عن الارادة المظهرة ينافى انتزاع الوجوب عن البعث المولوى مع الغفلة عن الارادة «وثالثا» ان الاحكام الوضعية قسيم التكليفية ؛ مع ان الوضعيات لا تكون من قبيل الارادات المظهرة اذ الحكومة والقضاوة والملكية وغيرها تنتزع من جعلها ؛ ولا يمكن ان يقال ان هذه العناوين منتزعة عن الارادة او عن الارادة المظهرة

كما ان حكم السلطان والقاضى عبارة عن نفس الانشاء الصادر منه فى مقام الحكومة والقضاء لا الارادة المظهرة بل لا يكفى فى فصل الخصومة اظهار ارادته او افهام رأيه ما لم يتكلم بلفظ نحو حكمت او انفذت او ما يفيد الحكم بالحمل الشايع (نعم) لو لم ينشاء البعث من الارادة الجدية لا ينتزع منه الوجوب والايجاب وهو لا يوجب ان تكون الارادة دخيلة فى قوام الحكم او تكون تمام حقيقته ويكون الاظهار واسطة لانتزاع الحكم منها بل اقصى ما يقتضيه ان يعد الارادة من مبادى الحكم كما فرضناه، (اذا عرفت ذلك) يتضح لك ان وجوب المشروط قبل تحقق شرطه ليس فعليا كما هو ظاهر تعليق الهيئة و انشاء البعث على تقدير لا يمكن ان يكون بعثا حقيقيا، الاعلى ذلك التقدير للزوم تخلف المنشاء عن الانشاء، اذ المفروض ان المنشاء انما هو الوجوب والايجاب على تقدير حصول شرطه فلا معنى (ح) للوجوب فعلا مع عدم شرطه، ونظيره باب الوصية اذ انشاء الملكية على تقدير الموت لا يفيد الملكية الفعلية بل يوثر فى الملكية بعد الموت (هذا) ولو قلنا ان الارادة دخيلة فى الحكم لا تكون دخالتها الا بنحو كونها منشاء للانتزاع واما كونها نفس الحكم ذاتا فهو خلاف الضرورة وعليه لا ينتزع من الارادة المعلقة على شىء الا الوجوب على تقدير لا الوجوب الفعلى فتلخص ان البعث على تقدير كالارادة على تقدير لا يكون ايجابا فعليا ولا منشا له كذلك

فان قلت ان الوجوب بما انه امر اعتبارى يصح التعليق فيه وهذا بخلاف الارادة فانها من مراتب التكوين وامتناع التعليق فى التكوين ضرورى وقولك ان الارادة هنا على تقدير يوهم ذلك

قلت ان المراد من الارادة على تقدير ليس معناه عدم الارادة فعلا ولا التعليق فى نفس الارادة بل المراد ارادة ايجاب شىء من المأمور على تقدير فالارادة التشريعية هنا فعلية لكن تعلق بايجاب شىء على تقدير ولذلك لا ينتزع منه الوجوب الفعلى بل الوجوب على تقدير وهو يساوق الانشائية و(بالجملة) تعلقت ارادة فعلية بالبعث على تقدير ففى مثله لا ينتزع الوجوب الفعلى ففرق بين التقدير فى الارادة او فى انشاء البعث بها و(ليعلم) ان قولنا بان الارادة التشريعية هنا فعلية وتعلق بفعليتها بايجاب شىء على تقدير لا ينافى مع ما اخترناه من ان الارادة والحكم فى الواجب المشروط غير فعلى خلافا لبعض محققى العصر (وجه

عدم المنافات) هوان المراد من فعلية الارادة هو الارادة التشريعية المتعلقة بانشائها و تشريعها فهى فعلية قطعا، وماهو غير فعلى انما هى الارادة المتعلقة بايجادها فى الخارج فعلا ولو قبل حصول شرطه اوالبعث الفعلى اليه كذلك

(الجهة الثالثة)

قدوقع الواجب المشروط على مبنى المشهور مورد النزاع والمناقشة فقبله قوم من المحققين وناقش فى صحته آخرون بوجوه (منها) ما اورده بعض اهل التحقيق واختار نفسه كما تقدم ان التكليف فى الواجب المشروط فعلى قبل تحقق شرطه، قائلا بان الانشاء المشروط مما يتوصل المولى الى تحصيل المكلف به والواجب المشروط على مبنى المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقق شرطه فكيف يتصوران يتوصل العاقل الى تحصيل مالا يريده فعلا، فلابد ان يلتزم بوجود غرض نفسى فى نفس الانشاء «انتهى»، ولايخفى عليك ضعفه وغرابته لانه لم يتوصل بكلامه على طلب الايجاد فعلا حتى يقال كيف يتوصل بكلام الى مالا يريد ايجاده فعلا، بل توصل به الى المطلوب على تقدير حصول الشرط وكم فرق بينهما (وبا لجملة) ان الانشاء وان كان للتوصل الى المبعوث اليه لكن فى الوا جب المشروط يكون انشاء الايجاب على تقدير الاستطاعة فى الامر بالحج مثلا انما هو لاجل التوصل الى ايجا ده على هذا التقدير لاقبله، واما الفائدة فى هذا الانشاء مع عدم فعلية الحكم فانما تسئل عنها فى الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد؛ وتصورها فيها بمكان من الامكان، لافى القوانين الكلية المتعلقة بكل مكلف بخطاب وا حد و جعل فارد، وسيوافيك فى محله بيان كيفية جعل القانون الكلى و(ح) فالمشرع المقنن لما راى اختلاف المكلفين، بين واجد للشرط حين الخطاب وفاقده، لم يربداً ومناصا سوى الانشاء على العناوين الكلية على فرض تحقق الشرط حتى ينبعث من هو واجد وقت الخطاب وينتظر من هوفاقد «اضف» الى ذلك ان الاشكال على فرض صحته مشترك الورود لانه ان اراد من فعلية الحكم انه يجب تحصيله فعلا وفى زمن صدور الخطاب وان كان الشرط غير موجود، فهو خارج من كونه مشروطا، وان اراد انه يجب تحصيله فى ظرفه وبعد حصول شرطه فاى وجه لطلبه فعلا مع انه لم يرد ايجاده فى آن البعث فان قال انه لاجل الاعلان حتى ينبعث فى محله فنحن نقول مثله

(ومنها) ان وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة ممتنع لان وجوبها ناش من وجوبه وعلى فرض التلازم بين الارادتين تكون ارادة المقدمة ناشئة من ارادة ذيها ، ولو كانت المقدمة واجبة قبل وجوب ذيها لزم وجود المعلول قبل وجود علته، او وجود احد المتلازمين قبل الاخر (وبالجملة) المقدمات المفوته غير واجبة قبل وجوب ذيها على مبنى المشهور، مع انه لا يمكن تحصيلها بعد تحقق ذيها، والمكلف فى تركها ذو عذر وجيه ولا مناص على قولهم الا القول بوجوبها التهيئى او التمسك بالزام العقل بتحصيلها وان كانت غير واجبة، لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، والكل كما ترى

«وفيه» ان ذلك توهم محض حصل من حديث نشو ارادة من اخرى وتولد بعث من آخر، وقد عرفت ان وجوب المقدمة لا يكون ناشئا من وجوب ذيها، ولا ارادتها من ارادته (اما الاول) فلعدم التلازم بين البعث الى شىء والبعث الى مقدمته، بل ربما لا يكون للمولى بعث الى المقدمات و (اما الثانى) فلما قدمنا من ان الارادة بقول مطلق انما تحصل عن مباديها المحررة فى محلها ولا يعقل بضرورة البرهان جواز كون ارادة مبدأ لوجود ارادة اخرى، ومعنى كون هذه الارادة غيرية هو ان الامر لما راى توقف ما هو مطلوبه على شىء آخر، فلا محالة يريد المتوقف عليه لاجل حصوله و«ح» لا مانع لو لم نقل انه المتعين ان نختار ان المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى، وان لم يكن هناك واجب نفسى وانها مرادة بالارادة الغيرية لوجود ملاك المقدمية فيها وان لم تتحقق الارادة الفعلية النفسية بالنسبة الى ذى المقدمة بنحو الاطلاق بل تتعلق ارادة فعلية بالبعث على فرض كما تقدم فمع عدم البعث الفعلى نحو ذى المقدمة تتعلق الارادة بمقدمته على الملازمة بالمعنى الذى عرفته كرارا فلا تتوهم المنافات بين ما ذكرنا هنا من ان الارادة المتعلقة بذى المقدمة غير فعلية وبين ما تقدم من الارادة التشريعية فى الواجب المشروط فعلية فلاحظ

والحاصل انه لا مانع عن القول بان المقدمة واجبة ومرادة دون ذيها (وتوضيح ذلك) ان الملاك فى ارادة المقدمة هو علمه بتوقف التوصل الى الواجب عليها «فح» ان كان ذو المقدمة مرادا فعليا ومبعوثا اليه مطلقا، فلا محالة تتعلق الارادة الفعلية بما يراه مقدمة بناء على الملازمة، واما اذا كان ذو المقدمة غير مبعوث اليه فعلا، ولكن المولى وقف على ان له مقدمات لابد من اتيانها قبل حصول الشرط؛ والا يفوت الواجب

فى محله بفوتها، فعندذلك تتعلق ارادة آمريه على تحصيلها لاجل التوصل بها الى المطلوب بعد تحقق شرطه، (فظهر) انه على فرض الملازمة لامحيص عن تعلق الارادة بها «وتوهم» لزوم تحقق المعلول قبل علته، ناش من تخيل كون الارادة المتعلقة بالمقدمات ناشئة من ارادة ذيها او كونهما متلازمين بالمعنى المصطلح وهما بمكان من الفساد

فان قلت ان ذلك ينافى ماسبق فى تحرير محط البحث من وجود الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها (فح) بعد التفكيك بينهما فى المقام كيف يعقل الملازمة الفعلية بين موجود اعنى ارادة المقدمة ووجوبها وبين معدوم وهو ارادة ذيها ووجوبه «قلت» ما حررناه فى محط البحث حق لاسترة عليه الان لزوم وجوبها لوجوب ذيها من قبيل اللازم الاعم لا المساوى، فكلما تحقق وجوب ذيها تحقق وجوبها و لا ينعكس ، بل ربما يتحقق وجوب المقدمة بملاك التوقفية لمايريده بنحو الاطلاق عند حصول شرطه فى المستقبل، وان لم يتحقق فى المقام وجوب ذيها بالفعل

وخلاصة الكلام ان ملاك تحقق ارادة المقدمة فى الفاعل والامر على وزان واحد وهو تشخيص توقف متعلق غرضه عليه، فلو راى الامر ان له مطلوبا تاما فى المستقبل وان لم يكن له طالب بالفعل لعدم تحقق شرطه، ولكن يعلم ان الشرط سيحصل وله بعد حصوله غرض تام يفوت بترك الامر بالمقدمة فى الحال، فلامحالة يريدها على الملازمة بالمعنى المتقدم ، كما ان الفاعل يريدها، ولكن ذلك لالاجل الملازمة بين الارادتين اذ كيف تصير الارادة المعلقة بشىء منشأ للارادة المطلقة للمقدمة بل انقداح الارادة بملاك فوت الغرض لولا الارادة على ماانبته القائلون بوجوب المقدمة فى جميع الابواب

اضف الى ذلك ان هنا طريقا آخر لحل الاشكال غير هذا المسلك وهو ان العاقل اذا وقف على مبدئية شىء لمطلوبه بحيث لايمكن الوصول اليه الا به، فلامحالة يستقل عقله بلزوم اتيانه للغير لا للمصلحة فى نفسه وان لم يامر به المولى؛ فلو علم المكلف ان المولى قال اكرم صديقى اذا جائك، وتوقف اكرامه على مقدمات قبل مجيئه يحكم عقله باتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولى غافلا عن مجئ الصديق لكن العبد واقف عليه وعلى غرض المولى باكرامه على تقديره، يجب على العبد بحكم عقله تهيئة المقدمات حفظا لغرضه .

ثم انه لوسلم كون الارادة فى الواجب فعليا قبل حصول شرطه وان الحكم عبارة عن الارادة المظهرة؛ كان الاشكال ايضا باقيا غير مندفع وان زعم بعض اهل التحقيق ان الاشكال يندفع به، لان الارادة المتعلقة بشىء كما انها لاتؤثر فى البعث نحو ذيها للاشتراط بالنحو الذى التزمه لان الشرط غير حاصل، كذلك لايمكن ان تؤثر فى البعث نحو مقدماته ومجرد وجود الارادة الفعلية كذلك لايكفى فى البعث نحو المقدمات مطلقاً، فالاشكال مشترك الورود بينه وبين المشهور (وان هئت قلت) لوسلمنا صحة ماذهب اليه من حصول الارادة فى الواجب المشروط قبل حصول شرطه لكن يبقى الاشكال بحاله ايضا لان ظواهر كلماته كغيره هو القول بنشو احديهما عن الاخرى على نحو العلية فى الايجاد، ومن المعلوم ان المعلول يتبع علته فى السعة والضيق لكونه من شؤنها؛ فلو فرضنا ان الارادة لا يمكن لها التأثير بالبعث فعلا نحو المراد وذى المقدمة، فكيف يمكن نشو ارادة منها الى المقدمات على خلاف علتها و منشائها

«ومن تقسيمات الواجب تقسيمه الى المعلق والمنجز»

هذا التقسيم صدر عن صاحب الفصول لدفع الاشكال فى المقدمات المفوته التى سبق البحث عنها انفاً حيث قال: ان الوجوب اذا تعلق بالمكلف به، ولم يتوقف على امر غير مقدور كالمعرفة يسمى منجزا، وما تعلق وتوقف حصوله فى الخارج على امر غير مقدور كالوقت فى الحج يسمى معلقا (انتهى)، و الظاهر انه لااشكال فى امكانه ووقوعه فى اوامر الموالى العرفية ولكن استشكل عليه بامور لاطائل تحتها عدا ماحكاه المحقق الخراسانى عن بعض اهل النظر واوضحه وفصله بعض الاعيان من المحققين فى تعليقته الشريفة،

وحاصله: ان النفس فى وحدتها كل القوى، وفى كل مرتبة عينها؛ فاذا ادركت فى مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد فى مرتبة القوة الشوقية شوقا اليه، واذا لم تجد مزاحما تخرج منها الى حد الكمال الذى يعبر عنه بالقصد والارادة؛ وينبعث منها هيجان فى القوة العاملة ويحرك العضلات، ومن الواضح ان الشوق وان امكن تعلقه بامر استقبالى، الاان الارادة لايمكن تعلقها بامر استقبالى، والايلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها اعنى انبعاث القوة العاملة المنبثة فى العضلات، واما الشوق المتعلق بالمقدمات بما هى مقدمات فانما يحصل من الشوق الى ذيها لكنه فيها يحصل الى حد الباعثية لعدم المزاحمة، دون ذى المقدمة

فانه فيه يبقى بحاله الى ان يرفع المانع، «واما الارادة التشريعية» فان الشوق المتعلق بفعل الغير اذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان ارادة تشريعية، ومن الواضح ان جعل الداعي ليس مايوجب الدعوة على اى حال بل جعل مايمكن ان يكون داعيا عند انقياده، وعليه لايعقل البعث نحو امر استقبالي اذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لامر المولى لما امكن انبعاثه نحوه بهذا البعث فليس ماسميناه بعثا في الحقيقة بعثا ولو امكانا «انتهى ملخصا»

وفيه (اما اولا) فان مبدئية الشوق للارادة ليست دائمية وان كانت غالبية، وقد فصلنا القول واوضحنا حاله في رسالة الطلب والارادة، ونزيدهنا بيانا وهو انك ترى بعين الوجدان ان الشخص ربما يريد امراً لاجل التخويف والايعاد الذى يجره اليه بلاشوق منه الى العمل، وقد يشرب الدواء البشيع لتشخيص صلاح فيه مع الانزجار الشديد؛ وربما يترك شرب الماء البارد مع شدة عطشه تسليما لحكم العقل بانه مضر عند العرق او لمرض الاستسقاء (اضف اليه) ان القول بان الشوق شيئا فشيئا يصير ارادة (يوهم) خلاف التحقيق، اذ الارادة فينا ليست شوقا مؤكدا، فان الشوق يشبه ان يكون من مقولة الانفعال، اذا لنفس بعد الجزم بالفائدة تجد في ذاتها ميلا وحبا اليه فلا محالة تنفعل عنه، ولكن الارادة التى هى عبارة عن اجماع النفس وتجمعها وتصميم الجزم من صفاتها الفعالة، ولايعقل ان يصير ما هو من مقولة الانفعال، باعثا وان بلغ مابلغ في الشدة

وثانيا: ان ما ذكره قدس سره من ان حصول الارادة يستلزم تحريك العضلات دائما (غير تام) اذ الارادة تتشخص بالمراد الذى هو متعلقها، اذ لايمكن ان تتحقق الارادة بلا متعلقها «فح» تعدد المراد في الخارج حقيقة يستلزم تعدد الارادة، فان الشيئين بنحو الاستقلال لا يعقل ان يتعلق بهما ارادة واحدة بنعت الوحدة كما ان الشيء الواحد لايمكن ان يتعلق به ارادتان مستقلتان، ما لم يتطرق رائحة الكثرة والتعدد في ناحية المراد (وعليه نقول) ان في الافعال الصادرة بمباشرة العضلات مطلوبين مستقلين ومرادين بنحو التعدد لايختلط ذات احدهما وارادته بذات الاخر وارادته (احدهما) هو ايجاد المطلوب الذى هو مراد بالذات و«ثانيهما» هو تحريك العضلات الذى هو مطلوب ومراد بالتبع لاجل التوصل به الى غيره لامراد بالذات فان الارادة عند تمامية مباديها تتعلق بنفس بالذات حصول المراد كرفع العطش او شرب الماء،

ثم تحدث ارادة ثانية لتحريك العضلات نحو الفعل الخارجی الذی هو المحصل لغرضه (هذا) ولو انكرنا الارادة الثانية لما يصدق علی الصادر منا انه فعل اختياری (وما افاده) من ان الارادة لا تنفك عن المراد، لا ينطبق الاعلی الثانية من الارادتين مع تعلقها بتحريكها فعلا ، ولا تتوهم من ذلك ان هذا تخصيص فی القاعدة العقلية، بل وجه عدم الانفكاك هنا دون غيره هو ان بروز الارادة فی النفس لتحريكها فعلا، انما يكشف عن عدم المزاحم فی تحريك العضلات بالفعل، ولكن الارادة المتعلقة بالمراد بالذات فهی تابعة لكيفية تعلقها بالمراد، فان تعلقت بايجاد ها فورا فلا محالة تحصل هنا ارادة اخری لتحريك العضلات فعلا، وان تعلقت بايجاد امر فی المستقبل لا تتعلق الارادة بتحريك العضلات فی الحال، بل لو فرضنا بقاء الارادة الاولی الی زمان العمل، تتعلق ارادة اخری بتحريك العضلات لمكان توقف الايجاد عليه .

وما ربما يتوهم من ان الارادة الواحدة اعنی ارادة الايجاد محركة لها ايضا (مردود) فان النفس ترى توقف الشرب علی تحريك العضلات فلا محالة تريد حركتها مستقلا لاجل التوصل الی مطلوبه (فتلخص) ان الارادة المتعلقة بتحريك العضلات غير الارادة المتعلقة بايجاد المطلوب، وانه لا تلازم بين ارادة المطلوب وتحرك العضلات

(بحث و تفصيل)

غاية ما يمكن ان يقال فی بيان كون الارادة علة تامة لحركة العضلات هی ان القوی العاملة للنفس والاتها المنبثة فيها، لما كانت تحت سلطان النفس وقدرتها بل هی من مراتبها النازلة وشئونها الذاتية و(ح) لا يمكن لها التعصی عن ارادتها، فاذا اراد قبضها انقبضت او بسطها انبسطت من غير تعص ولا تاب وهذا امر وجدانی وبرهانی

هذا ولكنه لا يثبت ما ادعاه القائل لان كون القوی تحت ارادة النفس واطاعتها لا يثبت سوی ان النفس اذا ارادت تحريكها فی الحال تحركت الاعضاء، ونحن لا ننكره وهو غير القول بان الارادة لا تتعلق بامر استقبالی «بل اقول بلحن صريح» ان ما اشتهر بين الاعاظم ومنهم شيخنا العلامة قدس سره ان الارادة علة تامة للتحريك ولا يمكن تخلفها عن المراد وانها العلة التامة او الجزء الاخير منها (مما لم يقم) عليه برهان وان اخذه القوم اصلا موضوعيا ونسجوا علی منواله ما نسجوا، وكيف وقد عرفت قيام البرهان علی خلافه و

قضاء الوجدان على مقابله، وان كنت فى ريب فاستوضح من مكان آخر، وهو ان ارادة الله تعالى قد تعلقت ازلا بايجاد ما لا يزال من الحوادث على الترتيب السببى والمسببى من غير وصمة الحدوث وتطرق التجدد فى ذاته و ارادته تعالى، كما برهن عليه فى محله، ولا يمكن ان يقال فى حقه سبحانه (كان له الشوق ثم صار ارادة و بلغ حد النصاب) وما قرع سمعك ان الارادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الاصلح، يحتاج الى التوضيح المقرر فى محله و(مجمله) انه ان اريد به اتحاد صفاته تعالى فهو حق، و بهذا النظر كلها يرجع الى الوجود الصرف التام وفوق التمام، وان اريد نفى صفة الارادة فهو الحاد فى اسمائه تعالى؛ بل مستلزم لتصور ما هو اتم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا. «اضف» اليه، ان وجدانك اصدق شاهد على ان الانسان يجد فى نفسه ثلث حالات «تارة» يشتاق الامر الاستقبالى كمال الاشتياق لكن لا يريده ولا يكون عازما لاتيانه و«اخرى» يريده ويقصده من غير اشتياق بل مع كمال الكراهة و«ثالثة» يريده مع الاشتياق والحب والميل، ولاجل ذلك يتصدى لتهيئة المقدمات فى الاخيرين دون الاول

و بذلك يظهر ان ما ادعاه كليا «من ان الاشتياق يتعلق بالمقدمة من قبل ذيها» ليس بصحيح لما تقدم ان الشوق الى الفعل ليس من مبادى الارادة، بل ربما يريده لا مع الشوق، كما يرضى بقطع اليد عند فساده مع الكراهة التامة. هذا حال الارادة التكوينية «واما الارادة التشريعية» فامكان تعلقها بامر استقبالى اوضح من ان يخفى، وما ذكره (من عدم تعلق البعث نحو امر استقبالى، اذ لو فرض حصول مقدماته لما امكن انبعاثه نحوه بهذا البعث) ففيه ان انبعاث العبد تابع لكيفية البعث فلو بعثه الى ايجاده فعلا فلا محالة يقع الانبعاث كذلك بعد حصول مبادى الامتثال فى نفسه، (واما) اذا بعثه فعلا الى امر استقبالى بمعنى طلب ايجاده فى ذلك الوقت فليس له الانبعاث الا فى ذلك الوقت لا بعده ولا قبله - وعدم انبعاثه حال البعث مع فرض حصول المقدمات للانبعاث غير مضر لان المولى لم يبعثه الى الايجاد حال البعث حتى يضر تخلفه عن البعث بل فى وقت مضروب. واما الوجه فى تقديم البعث على وقت المبعوث اليه، فلاجل احتمال حدوث المانع فى وقته كما فى الاوامر الشخصية واما الخطابات العامة فقد عرفت انه الطريق الوحيد فى القوانين الكلية

(وهم ودفع)

«اما الاول» فهو ما اورده بعض الاعاظم على ما فى تقريراته و عليه بنى بطلان

الواجب المعلق فيما اذا كان القيد امرا غير مقدور و«حاصله» ان التكليف فى القضايا الحقيقية لابد وان يكون مشروطا بالنسبة الى جميع القيود المعتبرة فى الموضوع من غير فرق فى ذلك بين الزمان وغيره؛ مضافا الى ان الزمان من الامور غير الاختيارية فلابد من اخذه مفروض الوجود ، والا يلزم تكليف العاجز و(ح) كيف يمكن القول بان التكليف بالنسبة الى سائر القيود يكون مشروطا وبالنسبة الى خصوص الوقت مطلقا، واى خصوصية فى الوقت حيث تقدم الوجوب عليه دون سائر القيود مع اشتراك الكل فى اخذه قيدا للموضوع و«ليت شعرى» اى فرق بين الاستطاعة فى الحج والوقت فى الصوم بل الامر فى الوقت اوضح، لانه لا يمكن الا اخذه مفروض الوجود، لعدم تعلق القدرة عليه ، ولا يمكن ان تتعلق ارادة الفاعل به لكونه امرا غير اختيارى و«الحاصل» ان مبنى الانكار هو ان كل قيد لابد ان يؤخذ مفروض الوجود ومعه لا يمكن تقدم الوجوب عليه لانه يلزم الخلف «انتهى»

قلت : ان ما ذكره مبنى على ما اخذه قاعدة كلية فى باب الشروط من ان الشروط كلها من قيود الموضوع كما ربما يكرر فى كلامه (ان الموضوع لوجوب الحج هو العاقل البالغ المستطيع) مع انه غير واضح اذ القيود بحسب نفس الامر مختلف لا يعقل ارجاع واحد منها الى آخر، فان القيود المحصلة لغرض المولى على نحو لولاه لما اتصف بالمحبوبية كما مر من نحو الصلوة فى المسجد' لامعنى لارجاعها الى الموضوع بل هى من قيود المتعلق فان الطبيعة المطلقة ليست مطلوبة حتى تقع تحت دائرة الطلب، كما ان القيود التى لا تنقدح الارادة الا عند وجودها وان كانت الطبيعة وافية للغرض من قيود الهيئة او الموضوع على اصطلاحه لا من قيود المتعلق ، اذ المفروض انه لا دخل له فى اتصاف الموضوع بالمصلحة، بل له دخل فى ظهور الارادة وانقداحها وتعلق البعث كنزول الضيف على المولى على ما تقدم توضيحه (فح) سئوال الفرق بين الاستطاعة والزمان على فرض كونه دخيلا فى تحصيل الغرض واتصافه بالصلاح، عجيب جدا؛ اذ الاستطاعة من شرائط انقداح الارادة، فلا تقع تحت الطلب دون الثانى

وظنى : ان الذى اوقعه فى الاشتباه هو تخيل ان الامر بالمقيد امر بنفس القيد فتخيل (ان الشىء الخارج عن تحت الاختيار والحاصل بنفسه كالوقت' كيف يكون واجبا ويقع تحت البعث). وقد مر ان الامر بالمقيد ليس امرا بنفس القيد ، والا لم يبق فرق بين

الجزء والشرط بل امر بالتقيد، وقدتقدم ان البعث الى الشيء لايتجاوزعما تعلق به وذات القيد خارج والتقيدداخل؛ وايجاد القيد وان كان امرا غير اختيارى كالزمان والسماء؛ الاان ايجادالصلوة تحت السماء مقدور، واتيانهافى وقته المزبورلاقبله ولابعده امر ممكن فلوفرضنا ان القيد سيوجد فى ظرفه اويمكن له الايجاد فى وعائه يصير الواجب بالنسبة مطلقا لامشروطا «فاتضح» صحة تقسيم الواجب المطلق الى المعلق والمنجز ، وان كان عادم الثمرة بالنسبة الى المقدمات المفوتة التى اثبتنا وجوبهافراجع

(تتمة)

قدعرفت اختلاف حال القيود فى الرجوع الى الهيئة او المادة بحسب نفس الامر، فان علم واحد من الامرين يعمل على طبقه وامااذا دارالامر بين رجوعه الى الهيئة اوالمادة فمع اتصاله بالكلام لااشكال فى صيرورة الكلام مجملامع عدم وجود ظهور لغوى، او انصراف اوقرينة يعين المراد، (واما مع انفصاله) فربما يقال كما عن المحقق صاحب الحاشية من ان الرجوع الى الهيئة مستلزم لرجوعه الى المادة دون العكس، فدا رالامر بين تقييد وتقييدين، و(فيه) ان اختلاف حال القيود بحسب نفس الامر بحيث لايرجع احدهما الى الاخر اصلا «يوجب ضعف مازعم من الملازمة» نعم نقل عن الشيخ الاعظم هنا وجهان لترجيح ارجاعه الى المادة، واليك البيان

الاول ان اطلاق الهيئة شمولى كالعام واطلاق المادة بدلى وتقييد الثانى اولى، وقرروجه الاولوية بعض الاعاظم بان تقديم الاطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الاطلاق الشمولى فى بعض مدلوله بخلاف تقديم الشمولى فانه لايقتضى رفع اليدعن الاطلاق البدلى فان المفروض انه الواحد على البدل وهو محفوظ غاية الامر ان دائرته كانت وسيعة فصارت ضيقة (وببيان آخر) ان البدلى يحتاج زائدا على كون المولى فى مقام البيان؛ الى احراز تساوى الافراد فى الوفاء بالغرض حتى يحكم العقل بالتخيير، بخلاف الاطلاق الشمولى، فانه لايحتاج الى ازيدمن ورود النهى على الطبيعة غير المقيدة، فيسرى الحكم الى الافراد قهرا فمع الاطلاق الشمولى لايحرز تساوى الافراد فيكون الشمولى حاكما على البدلى، «انتهى ملخصا»

قلت: سيوافيك فى مبحث المطلق والمقيد ان تقسيم الاطلاق الى الشمولى و

البدلی غیر صحیح، لان دلالة المطلق علی الاطلاق لیس دلالـة لفظیة بل دلالـة عقلیة بخلاف العام فان دلالته علی العموم لفظیة لاعقلیة، فالعام یکون شمولیا و بدلیا لا المطلق و اطلاقه

(و توضیحه) حسب ماینا سب المقام، انك قد عرفت ان اللفظ اذا وضع لمعنی لایدل الا علی نفس ماوضع له ' ولایمکن التجاوز به عنه الی غیره؛ فلو کان اللفظ موضوعا للطبیعة لایعقل «ح» دلالته علی الخصوصیات والافراد والحالات، بل لابد فی الدلالة علیها من دال لفظی آخر، و«اما» الاطلاق المستفاد من مقدمات الحکمة فلیس دلیلا لفظیا بل دلیل عقلی وهو لایجعل غیر الدال دالا و غیر الحاکی حاکیا «لان معنی الاطلاق» هو ان ما وقع تحت دائرة الحکم تمام الموضوع للحکم من غیر دخالة قید او شرط، وعلیه فالدال علی ذلك هو العقل حیث یستکشف من عدم ذکر القید فی الکلام مع کونه فی مقام البیان، ان تمام الموضوع هو ماوقع تحت دائرة الحکم «یرشدك الی هذا» الاطلاق الموجود فی کلام رب العزة، احل الله البیع، حیث یدل علی ان تمام الموضوع للحلیة هو نفس طبیعة البیع لا افرادها، کما ان معنی الاطلاق فی قول القائل اکرم عالما' هو ان تمام الموضوع لوجوب الاکرام هو العالم فقط؛ لاهو مع قید آخر و«بالجملة» الذی یستفاد من الاطلاق لیس الا کون الواقع موضوعا للحکم تمام العلة لثبوته، واما الشمول والبدلیة بمعنی کون الحکم شاملا لجمیع الافراد او فرد منها، او بمعنی ان الطلب هل یسقط بایجاد فرد منها' او بایجاد کلها «ففیر مربوط» بالاطلاق بل لابد فی استفادة ای واحد من الشمول والبدل من التماس دلیل آخر غیر الاطلاق

تنظیر : مما ذکرناه ان تقسیمه الی الشمولی والبدلی باطل من راسه فلا وجود لهما فی الاطلاق حتی نبحث عن وجود المرجحات «نعم» لو جعلا من اقسام العموم الذی یدور دلالته مدار اللفظ؛ لکان لهذا التقسیم معنی محصل' لان الدال علی العموم الشمولی فی الالفاظ هو لفظ کل واللام وما اشبههما' ومایدل علی العموم البدلی هو ای الاستفهامیة و غیره! وقس علیه قولنا اکرم عالما فالدال علی وجوب واحد غیر معین من الافراد هو التنوین کما ان الدال علی اجزاء کل واحد من الافراد وتساویها فی الحکم وان الفقهاهة مثلا لا خصوصیة لها' هو الاطلاق «فتلخص ان مایستفاد من دوال آخر لایجوز ان یجعل من مدالیل

الاطلاق، وظهر ان معنى الاطلاق في قوله تعالى احل الله البيع، وان معنى اطلاقه هو كون البيع وحده لا مع قيد آخر تمام الموضوع فقط، واما الشمول لو ثبت فيه فيحتاج الى دال آخر غير الاطلاق وقس عليه باب النواهي مميزا مدلول الاطلاق عن مدلول غيره

ثم انه لو سلمنا وجود البدلي والشمولي في الاطلاق، لكن لا وجه لتقديم احدهما على الاخر، و(ما تقدم عن بعض الاعاظم) من ان تقييد الشمولي تصرف في الدليل دون البدلي فانه باق على مفاده وان رجع اليه القيد، غاية الامر صارت دائرته مضيقة (من غرائب الكلام) فان التضييق الايصار اليها لا بعد التقييد، وهو عين التصرف في الدليل، المساوق مع رفع اليد عنه، و«بالجملة» ارجاع القيد الى كل واحد يستلزم التصرف فيه ولو بالتضييق، ومعه كيف يصح ان يقال بانه لو رجع الى المادة لا يرفع اليد عن الدليل

واغرب منه ما ادعاه ثانيا في ترجيح التقييد البدلي من انه يحتاج الى امر زائد على مقدمات الحكمة لاثبات تساوي الافراد بخلاف الشمولي فان نفس تعلق النهي يكفي في السراية (قلت) وفي كلا الادعائين نظر لو لم نقل ان الامر على عكسه. فان تساوي الافراد في موضوعيتها للحكم انما يستفاد من نفس الاطلاق لا بمعنى كون الافراد موضوعاته بل ان الاطلاق يفيد كون العالم في اكرم عالما، تمام الموضوع و ليس لشيء آخر دخل فيه وهو عين تساوي الافراد في الحكم لكون تمام الموضوع متحققا في كل واحد، فنفس تعلق الحكم كاف في اثبات الاطلاق البدلي، و(لكن) نفس تعلق الحكم لا يكفي في السراية و الشمول ولو بعد مقدمات الحكمة، فان الظاهر ان المراد من السراية هو سراية الحكم الى الافراد بخصوصياتها، والمفروض ان الحكم لا يتجاوز عن موضوعه الذي هو نفس الطبيعة لا الافراد، الا ان يكون الموضوع لفظ كل ولام التعريف (فبان) ان ما يثبت باطلاق كون الطبيعة تمام الموضوع. واما ان الحكم لكل واحد بنحو الشمول فيحتاج على دليل آخر غير الاطلاق.

هذا كله في البدلي والشمولي في غير المقام، واما المقام فلا تتصور لهما معنى محصلا، فلو فرضنا ان اطلاق الهيئة شمولي والمادة بدلي: ولكن الشمول في الهيئة يوجب كون اطلاق المادة شموليا ايضا لان معنى الشمول في الهيئة هو البعث على كل تقدير، وتعلق الارادة على كل فرض و(بعبارة ثانية) البعث على جميع التقادير بحيث يكون في كل تقدير ايجاب ووجوب، و«معه» كيف يمكن ان يكون اطلاق المادة بدليا اذ كيف تتعلق ارادات

وايجابات فى عرض واحد على فردما و(الحاصل) انه يستكشف من تنظير المقام بالعام ان معنى الشمول هو البعث على كل التقادير، ومعه لا يحتفظ بدلية المادة لعدم امكان تعلق الارادات بنحو العرضية على فردما بلا تكثر فى المتعلق

فان قلت : ان معنى الشمولى هو ان البعث واحد غير مقيد والمراد من وجوبه على كل تقدير، انه لا يتعلق الوجوب بتقدير خاص لان لكل عدد من التقادير بعث خاص (قلت) ان هذا رجوع عن الاطلاق الشمولى فان المادة ايضا بهذا المعنى لها اطلاق شمولى و(لعمر الحق) انك اذا تاملت فيما ذكرنا وفيما سيوافيك توضيحه فى محله؛ لعلمت ان الاطلاق الشمولى والبدلى مما لا محصل لهما؛ ولو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه غير معقول ومع فرض تعقلهما لا وجه لتقديم احدهما على الاخر عند التقييد

الوجه الثانى ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق فى المادة لانها لامحالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الاخر اولى

وفيه افك بعد ما عرفت ان القيود بحسب الواقع مختلفة بالذات لا يختلف ولا يختلط بعضها ببعض (فح) ان اراد من قوله ان ارجاعه الى الهيئة يوجب ابطال محل الاطلاق فى المادة، ان القيد بحسب نفس الامر يرجع الى المادة فقد عرفت بطلانه وان التميز بين القيدين واقعى لا اعتبارى (وان) اراد ان تقييد الهيئة يوجب نحو تضييق فى صاحبتها وابطالا لمحل اطلاقها كما هو ظاهره (ففيه) ان العكس ايضاً (كك) فانه اذا قلنا اكرم زيداً ان جائك وفرضنا ان القيد راجع الى البعث فكما ان الهيئة مقيدة دون المادة اى يجب على فرض مجيئه نفس طبيعة الاكرام بلا قيد لكن يوجب ذلك تضييقاً قهرياً فى نفس الاكرام ايضاً لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محل الاطلاق فيها، فكذلك اذا ورد القيد على المادة فقط فان الهيئة (ح) تتضيق قهراً ولا تدعوا الا الى المقيد وان شئت فاستوضح ذلك بمثالين فيما اذا قلنا اكرم زيداً وما اذا قلنا اكرم زيدا اكراماً مقيداً بمجيئه فانا نجد مع كون البعث فى الثانى ايضاً مطلقاً ولو من جهة تحقق المجيئى ولا تحققه كالمثال الاول الا ان دائرة الطلب فى الاول اوسع من الثانى لانه يدعوا الى نفس الاكرام قارن بالمجيئى اولا وذاك لا يدعوا الا الى المقيد من الاكرام دون مطلقه

وهذا معنى التضييق فى الهيئة اذا رجع الى المادة كما عرفت عكسه، وبذلك يظهر ما فى قوله فى بيان بقاء محل الاطلاق فى طرف الهيئة من امكان الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وذلك لان الحكم فى الواجب المعلق وان كان مطلقاً من حيث تحقق القيد وعدمه الا انه لا يبعث الا الى ناحية المقيد ولا يحرك الى غير المقيد وهذا الضيق مكتسب من جانب مادتها المقيدة (فح) هى بالنسبة الى غير محل القيد يبطل محل اطلاقها وان لم يصر مقيدة ولا منافات بين عدم بعثه الى غير المقيد وبعثه قبل وجوده (فتلخص) انه لا فرق بين تقييد المادة والهيئة لا من جهة ان تقييد كل لا يوجب تقييد الاخر ولا من جهة ان تقييده يوجب ابطال محل اطلاقه ومافى تقريرات بعض اهل التحقيق من ان تقييد المادة معلوم تفصيلا لانها اما مقيدة ذاتاً او تبعاً وتقييد الهيئة مشكوك فيه فيصح التمسك باطلاقها لرفع الشك غير واضح المراد؛ لان المادة كيف يكون تقييدها متيقناً وقد تقدم ان ارجاع القيد الى الهيئة لا يوجب تقييد المادة ولو تبعاً وان كان يوجب بطلان محل الاطلاق فيها، وكم فرق بين التقييد وابطال محل الاطلاق «ثم» اى دليل بعد تسليمه فى المقام على الترجيح المذكور فتدبر فى اطراف ما ذكرنا

ومنها تقسيمه الى واجب نفسى وغيرى، الظاهر ان تقسيم الواجب الى الاقسام ليس باعتبار الارادة او الغرض لانهما خارجان من اعتبار الوجوب والواجب لما عرفت من ان الحكم ليس هو نفس الارادة او هى بانضمام الاظهار بل امر اعتبارى عقلائى ينتزع عن نفس البعث بل التقسيم باعتبار البعث و الوجوب، «فح» يصح ما يورد فى الالسن من ان النفسى ما امر به لنفسه، والغيرى ما امر به لغيره، وان كان الاظهر تعريفهما بان البعث اذا تعلق بشىء لاجل التوصل الى مبعوث اليه فوقه فهو غيرى، وان تعلق به من غير ان يكون فوقه مبعوث اليه فهو نفسى وبما ذكرنا يندفع ما ربما يورد على تعريف المشهور من استلزامه كون الواجبات غيريا لانه قد امر بها لاجل مصالح تترتب عليها خارجاً، لانك قد عرفت ان التقسيم ليس باعتبار الارادة فى كل من الفاعل والامر ولا باعتبار الاغراض المتصاعدة الى ان تبلغ الى ما هو المقصود بالذات بل بالنظر الى نفس الحكم الاعتبارى باعتبار كون صدوره لاجل خطاب فوقه اولا (نعم) يمكن تقسيمه باعتبار الارادة الى نفسى وغيرى ايضاً (فنقول) النفسى ما تعلقت به ارادة الايجاد لاجل نفسه اولاجل ما يترتب عليه من الفوائد لا لاجل التوصل الى ما تعلقت به

ارارة ايجاداخرى، والغيرى ماتعلقت به ارادة لاجل التوصل الى ماتعلقت به ارادة ايجادفوقها «هذا» هو الحال في الارادة الفاعلية وقس عليه الامرية هذا وقدعرفت ان الملاك في هذا التقسيم ليس باعتبار الارادة ولا باعتبار كونه محبوباً بالذات او بالغير لانها ان صحت فانما هي في التقسيم بحسب الملاكات والاغراض بل التقسيم هنا باعتبار كون المقسم هو الحكم وقدتقدم ان الخطاب وجعل الحكم باعتبار التوصل الى خطاب آخر فوقه غيرى، وجعله لالاجل التوصل اليه نفسي، مثلا اذاامر المولى عبده ببناء مسجدولم يكن فوقه امر آخر متوجه الى المأموريكون ذلك نفسياً وان كان لاجل غرض كالصلوة فيه، واذا امره ايضاً باحضار الاحجاروالاخشاب لاجل التوصل الى ذلك المبعوث اليه يكون غيرياً، كما انه اذا مر ابتداء اشخاصاً فامر شخصاً بشراء الاحجاروآخر باحضارها وثالثا بتحجيرها تكون تلك الاوامر نفسيات، ولكن اذا امر كل واحد منهم لاجل التوصل الى ذلك المبعوث اليه الخاص بهم يكون غيرياً مع ان كلها لاغراض وهي ترجع الى غرض اقصى فوقها والامر سهل (ثم انه) اذاشك في واجب بانه نفسي اوغيرى فربما يقال ان الاطلاق يقتضي كونه نفسياً فان المحتاج الى البيان كون الخطاب لاجل غيره (وفيه) ان التقسيم يحتاج الى تصوير جامع بين الاقسام حتى يتميز الافراد عنه بخصوصية زائدة على مقسمه، وليس هو هنا نفس الحكم لانه امر ايجادى جزئي وقد تقدم انه يمتنع تصوير جامع حقيقي بين الايجاديات، لان الجامعيته تساوق الكلية فلابدان يكون مع اعتبار كونه جامعاً من سنخ المصاديق بالذات بان يكون في حال كونه جامعاً، ايجادياً ايضاً، ولكن الايجاد ولواعتباراً عين الفردية والخصوصية فكيف تجتمع مع الجامعية فلامناص ان يكون تقسيم الحكم اليهما باعتبار مبادمتقدمة على الحكم بان يقال ان الوجوب اما لاجل التوصل الى مبعوث اليه فوقه، واما لالاجل ذلك بل تعلق بشيء من غيران يكون خطاب فوقه وقدتقدم نظيره في تحقيق معنى الوجوب والندب (فح) كل من النفسية والغيرية متقوم بقيد زائد وكك اذاقلنا بأن البعث الكلي موضوع له وجامع بينهما وان كان خلاف التحقيق اذعليه يحتاج كل واحد الى البيان ولومن باب زيادة الحد على المحدود سواء كان القيود وجودية اوعدمية وقدمران القيد العدمي في الندب ونظيره لم يؤخذ على نحو السالبة المحصلة بل على نحو موجبة السالبة المحمول اوالسالبة المعدولة والايلزم ان يكون المقسم عين القسم

نعم لايبعد ان يقال ان الحمل على النفسي مقتضى الانصراف لابمعنى انصراف جامع كلي الى احد اقسامه فان التحقيق كما عرفت ان الموضوع له في الهيئة وما اشبهها خاص وهي لاتستعمل في النفسي والغيري الا استعمالا ايجادياً لنفس البعث والاغراء بل بما ان البعث لاجل الغير لما كان نادراً بالمعنى الذي اسمعناك فلا يعتنى باحتماله لدى العقلاء

وان شئت قلت طبق ماقررناه في البحث عن هيئة افعل، ان البعث المتعلق بشيء حجة على العبد ولايجوز التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدمة لغيره اذا فرض سقوط امره «هذا» وربما يقال ان الوجوب الغيري لما كان مترشحاً عن وجوب الغير كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير كما ان الغير يكون مشروطا بالواجب الغيري فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيري ووجود الواجب الغيري من المقدمات الوجودية لذلك الغير كالصلوة والوضوء فهي مشروطة به ووجوبه مشروط بوجوبها «فح» يرجع الشك في كون الواجب غيرياً الى شكين احدهما الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير و(ثانيهما) الشك في تقييد مادة الغير به فيرفع الشكان باطلاق المادة والهيئة بل اطلاق احدهما كاف لرفعهما لحجية مثبتات الاصول اللفظية انتهى ملخصا

وانت خبير بان القول بكون وجوبها مشروطا بوجوب ذيها لايجتمع مع القول بكون وجوبها مترشحاً عن وجوبه لاستلزامه ان يكون المعلول متقيداً ومشروطاً بعلته وهو باطل بالضرورة (اما الملازمة) فلان الارادة الغيرية اذا كانت مفاضة عن الارادة النفسية على نحو الايجاد تكون الاولى في حد المعلول بالنسبة الى الثانية وتقييد وجود المعلول بعلته، اما في حال وجوده وهو يستلزم ان يوجد المعلول بتمام شئونه ثم يرتبط بعلته بعد استقلاله «واما» في حال عدمه وهو باطل بالبداهة لان المعدوم الباطل العاطل كيف يقع طرفا للاضافة (والحاصل) ان اشتراط الشيء فرع وجوده ضرورة ان المعدوم لايشترط بشيء ولابد ان يكون الواجب الغيري متحققاً ثم يشترط بشيء وهو لايجتمع مع فرض كونه معلولا فاشتراط المعلول بوجود علته مستلزم لوجوده قبل وجودها او اشتراط المعدوم في حال عدمه

فان قلت يمكن ان يكون مراده من الشرطية ماتحقق في محله من ان للمعلول ضيقا ذاتيا من ناحية علته بمعنى ان المؤثر في هذه الحرارة الخارجية ليست النار المطلقة

ولا المقيدة بهذه الحرارة بل النار التي لا تنطبق الا على الحصة المؤثرة فيها «قلت» ان الضيق الذاتي امر تكويني دائر امره بين الوجود والعدم، لا يقبل الوضع والرفع، والبحث فيما يمكن ان يرفع بمعونة الاطلاق (ثم) ليس البحث هنا بحثاً اعتبارياً حتى يقال ان هذه البراهين على فرض صحتها راجعة الى التكوين اذ قد عرفت ان الحكم عند القائل هي الارادة المظهرة وهي من مراتب الخارج (والحاصل) ان توقف وجود شيء على وجود شيء آخر؛ غير اشتراطه به واستناد المعلول الى العلة وضيقه الذاتي، غير التقييد والاشتراط فتحصل مما ذكرانه لا مجال للتمسك بالاطلاق لرفع الشك المزبور (اضف) الى ذلك ان عدا الواجب الغيري من قيود المادة في الواجب النفسي مطلقاً لا يصح الا في الشرايط دون غيرها من الغيريات كنصب السلم بالنسبة الى الصعود (و اما القول) بحجية مثبتات اللفظية من الاصول فانما يصح لو كانت من الطرق العقلائية الكاشفة عن الواقع وهو محل تأمل وتردد (واما الاصل العملي) فقد تعرض لحاله بعض الاعاظم في ضمن اقسام ولا بأس بالتعرض لحالها قال قدس سره (الاول) اذا علم بوجوب واجب نفسي ووجوب ما احتمل النفسية والغيرية من دون اشتراط وجوب النفسي بشرط غير حاصل كما اذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلوة وشك في وجوب الوضوء انه غيري او نفسي ففي هذا القسم يرجع الشك الى تقييد الصلوة بالوضوء فيكون مجرى البراءة لكونه من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين «واما الوضوء» فيجب على اى حال نفسياً كان او غيرياً، «وفيه» ان اجراء البراءة في الصلوة غير جائز بعد العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسياً او وجوب الصلوة المتقيدة به، والعلم التفصيلي بوجوب الوضوء الاعم من النفسي والغيري، لا يوجب انحلاله الاعلى وجه محال كما اعترف به القائل في الاقل والاكثر فراجع

القسم الثاني الفرض بحاله لكن كان وجوب النفسي مشروطاً بشرط غير حاصل كالوضوء قبل الوقت بناء على اشتراك الصلوة بالوقت ففي هذا القسم لا مانع من جريان البراءة؛ لعدم العلم بالوجوب الفعلي قبل الوقت «قلت» ان ذلك يرجع الى العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسا او وجوب الصلوة المتقيدة به بعد الوقت، والعلم الاجمالي بالواجب المشروط اذا علم تحقق شرطه فيما سيجيء او الواجب المطلق في الحال منجز عقلا فيجب عليه الوضوء في الحال والصلوة مع الوضوء بعد حضور الوقت «نعم» لو قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي المذكور

كان اجراء البرائة في الطرفين بلامانع لكنه خلاف التحقيق وقداعترف في مقام آخر بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ولو كان للزمان دخل خطاباً وملاكاً فراجع كلامه في الاشتغال

القسم الثالث ماذا علم بوجوب ماشك في غيريته ولكن شك في وجوب الغير كماذاشك في وجوب الصلوة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيرياً حتى لايجب لعدم وجوب الصلوة ظاهراً بمقتضى البرائة اونفسياً حتى يجب ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلوة لانه من قبيل الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان العلم بوجوب ماعدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضي وجوب امتثال ماعلم ولايجوز اجراء البرائة فيه مع انه يحتمل كون ماعدا السورة واجباً غيرياً، وكون المقام من قبيل المقدمات الخارجية وهناك من الداخلية لايكون فارقاً (وانت) خبير بان العلم التفصيلي بوجوب الوضوء وتردده بين الوجوب النفسي والغيري، لا يمكن الامع العلم الاجمالي بوجوب الصلوة المتقيدة بالوضوء او وجوب الوضوء نفسياً و هذا العلم الاجمالي لايوجب الانحلال الا بوجه محال كماعرفت وتصور الشك البدوي للصلوة مع العلم التفصيلي الكذائي بوجوب الوضوء، جمع بين المتنافين والعجب منه (قده) حيث قال وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيرياً حتى لايجب؛ فكيف جمع بين العلم بالوجوب والشك فيه «ثم» الفرق بين المقام و الاقل والاكثر في الاجزاء واضح اعترف به قدس سره في باب الاقل والاكثر واوضحناسبيله، هناك فان المانع من الانحلال في المقام هو الدوران بين النفسية والغيرية، بخلاف الاجزاء والتفصيل موكول الى محله وفي المقام تنبيهات الاول

هل يترتب على اتيان الواجب الغيري ثواب اولا التحقيق ان ذلك يختلف باختلاف الانظار في كيفية الثواب والعقاب الاخرويين ونشير الى الاراء على نحو الاختصار والتفصيل يطلب من محله فذهب جماعة الى انهما من لوازم الاعمال بمعنى ان الاعمال الحسنة والافعال القبيحة في الدنيا تعطي استعداداً للنفس حقيقة به يقتدر على انشاء صور غيبية بهية من الحور والقصور وكذا في جانب الاعمال السيئة؛ (بل مثل الاعمال ، الاخلاق والعقايد و الهواجس والصفات النفسانية) فان لها لوازم لاتنفك عنها وتوجب اقتدار النفس على ايجاد لوازمها وآثارها على مافصل في كتبهم «وبالجملة» فالجزاء هو التمثل الملكوتي عملا وخلقاً واعتقاداً وهذا الوجه يطلب من محال

وذهب جماعة اخرى آخذاً بظواهر الايات والاخبار بانهما من المجعولات كالجزائيات العرفية في الحكومات السياسية كما هو ظاهر قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها الى غير ذلك، وهو المرضي عند المحقق النهاوندي على ما حكي عنه مستدلا بانه لولاه لزم التشفي المحال في حقه تعالى، وذهب طائفة الى ان الثواب والعقاب بالاستحقاق وان العبد يستحق من عند ربه جزاء العمل اذا اطاع او عصى، ولا يجوز له تعالى التخلف عنه عقلا في الطاعة واما جزاء السيئة فيجوز عنه العفو

ثم ان ترتب الثواب والعقاب على المسلك الاول امر مستور لنا، اذ لا نعلم ان النفس بالطاعات والقربات تستعد لانشاء الصور الغيبية وايجادها، وعلى فرض العلم بصحته اجمالا فالعلم بخصوصياتها وتناسب الافعال وصورها الغيبية مما لا يمكن لامثالنا (نعم) لا شبهة ان لاتيان الاعمال الصالحة لاجل الله تعالى تأثيراً في صفاء النفس وتحكيماً لملكة الانقياد و الطاعة و لها بحسب مراتب النيات وخلوصها تأثيرات في العوالم الغيبية، وكذا الحال في اتيان مقدماتها وتهيئة مباديها بل كل من المقدمة وذيها اذا اتا هما لاجله تعالى، يوجب صفاء النفس وتثبيت ملكة الطاعة هذا هو الحال على القول الاول

واما على الثاني من المسلك فلا شك ان التخلف بعد الجعل قبيح لاستلزامه الكذب لو اخبر عنه مع علمه بالتخلف كما في المقام، او لاستلزامه التخلف عن الوعد والعهد لو انشائه، و امتناعهما عليه تعالى واضح جداً «فح» ترتب الثواب والعقاب يتبعان مقدار الجعل سعة وضيقاً و كما يجوز الجعل على اصل العمل، يجوز جعله على المقدمات ايضاً ويترتب الثواب عليها من دون ان نلتزم كونها عبادة برأسها اذ هو بعيد جداً ويظهر عن عدة من الاخبار ترتبها على مقدمات بعض الاعمال كما في زيارة امام الطاهر ابي عبدالله الحسين (ع) حيث ورد الثواب على كل خطوة لمن زاره ماشياً «واما» على المسلك الثالث الذي هو خلاف التحقيق في جانب الثواب لان من عرف مقام ربه من الغنى والعظمة ومقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف ان التفوه بالاستحقاق دون التفضل مما لا يليق ان يصدر الا عمن جهل بشئون ربه وغفل عن نقصان ذاته وان كل ما ملكه من اعضاء وجوارح و نعم، كلها منه تعالى لا يستحق شيئاً اذا صرفه في طريق عبوديته و كيف كان فعلى فرض صحة المبنى فهل يستحق الثواب على الغيريات كما يستحقه على النفسيات اولا والحق هو الثاني لان الاستحقاق انما هو على الطاعة ولا يعقل

ذلك فى الاوامر الغيرية لانها بمعزل عن الباعثية، لان المكلف حين اتيان المقدمات لو كان قاصداً لامتثال الامر النفسى، فالداعى حقيقة هو ذلك الامر دون الغيرى لان وجود النفسى ودعوته وارادة المكلف لامتثاله، كاف فى الزام العبد ومقهوريته فى تهيئة المبادى، وان كان راغبا عنه معرضاً فلامعنى لاتيان المقدمات لاجل ذيها كما هو مفاد الاوامر الغيرية «فح» لم يكن الامر الغيرى داعياً وباعثاً مطلقاً وماشأنه هذا لايعقل استحقاق الثواب عليه وما ربما يترائى فى الاخبار من الامر بالجزء و الشرط فهو ارشاد الى جزئيته وشرطيته لانه باعث وداع نحوهما

و توهم استحقاق الثواب عليها باعتبار الواجب النفسى «مدفوع» بان المراد من الاستحقاق فى المقام هو كون ترك الثواب ظلماً وقبيحاً و ممتنعاً عليه تعالى «فح» فالاتى بالمقدمات لاجل التوصل الى ذيها اذا فرضنا انه لم يأت بالواجب النفسى لعذر عقلى او شرعى، فان كان مستحقاً للثواب لاجل الواجب الغيرى فقد عرفت حاله من كون الاستحقاق فرع الطاعة و هو فرع كون امره داعياً و باعثاً؛ وان كان مستحقاً لاجل النفسى فهو لم يأت بمتعلقه فكيف يستحق اجر مالم يفعله فهو كمن تحمل المشاق واستفرغ الوسع فى رد الضالة ولم يتمكن عنه فرجع ايساً فهل تجد من نفسك جواز القول باستحقاقه الاجر الذى عين لردها او اجرة المثل اذا امر بالرد بلاتعين الاجرة

فان قلت اذا فرضنا شخصين ادركهما الاجل لدى الزوال، وكان احدهما متطهراً وممهداً جميع المقدمات التى تحتاج اليها الصلوة دون الاخر فانا نجد بين الرجلين فرقاً واضحاً كما نجده بين من احرم للحج مما يقرب من مكة ومن احرم وتوجه نحو الكعبة من اقاصى البلاد فهل هما سيان فى المثوبة مع قلة المشقة فى احدهما و كثرتها فى الاخر

قلت ان ذلك خلط بين استحقاق العبد وممدوحيته بمعنى ادراك العقل صفاء نفسه و كونه بصدد اطاعة امره وانه ذو ملكة فاضلة وسريرة حسنة ضرورة ان التهيؤ باتيان المبادى مع عدم حصول ذيها، لايوجب الا كونه ممدوحا لا مستحقاً بمعنى كون تركه ظلماً وجوراً

واما الفرق بين الاحرامين فواضح لايمكن انكاره الا ان زيادة المثوبة ليست لاجل المقدمات بل الثواب كله على نفس العمل لكن كثرة المشقة وقلتها جهات تعليلية لا تصاف

العمل بترتب كثرة الثواب عليه وعدمه، و(بالجملة) اجر نفس العمل بحسب المقدمات مختلف لا بمعنى التقسيط عليها بل يكون التفاوت بلحاظها نعم لو لم يأت بنفس الحج مع تحمل المشاق لايستحق اجراً بل يستحق مدحاً

فان قلت ان هنا وجهاً آخر لتصحيح الاجر وهو ان الاتى بالمقدمة بقصد التوصل الى ذيها، مشتغل بامتثال الواجب النفسى ومستحق للمدح والثواب وهما من رشحات الثواب الذى عين للواجب النفسى

قلت ان ذلك توسع فى الاطلاق والا فالشروع فى الواجب النفسى ليس الا بالشروع فيه دون مقدماته، ثم ان الشروع فى الواجب لا يوجب ثواباً و لا يوجب استحقاقاً مالم يأت بالمتعلق بتمام اجزائه و لا يكون ذلك الا باتمام الواجب لا بالشروع فيه فضلا عن الشروع فى مقدماته (اضف) اليه ان ما يترتب عليه من الثواب امر محدود على مفروضه لان مايترتب على المقدمة عنده ليس لها بل من رشحات الثواب الذى للواجب النفسى فاذن لامعنى لاكثرية الثواب عند زيادة المقدمات بل الثواب على وزان واحد على مبناه سواء قلت المقدمات ام كثرت، فكلما كثرت يكثر تقسيط ذلك الثواب عليه فالثواب مقدار محدود والتقسيط يقدر مقدار المقدمات «الا ان يقال» ان كثرة الثواب بلحاظ المقدمات على ذيها ثم يترشح منه اليها وهذا تخرص بعد تخرص والتحقيق ماعرفت

(التنبيه الثانى)

قد وقعت الطهارات الثلث التى جعلت مقدمة للعبادة مورد الاشكال من وجوه؛ ونحن نقررها واحداً بعد واحد ثم نجيب عن الجميع بجواب واحد

(الاول) انه لا اشكال فى ترتب الثواب عليها مع ان الواجب الغيرى لايترتب عليه ثواب

(الثانى) لزوم الدور فان الطهارات بماهى عبادات، جعلت مقدمة وعباديتها تتوقف على الامر الغيرى، ولايترشح الوجوب الغيرى الا بماهى مقدمة، فالامر الغيرى يتوقف على العبادية وهى عليه

(الثالث) وهى اصعبها ان الاوامر الغيرية توصلية لايعتبر فى سقوطها قصد التعبد مع ان الطهارات يعتبر فيها قصده اجماعاً «هذا» ولكن الذى ينحل به العقدة هو انها بماهى

عبادة جعلت مقدمة؛ ولا يتوقف عباديتها على الامر الغيري بل لها امر نفسي بل التحقيق ان ملاك العبادية في الامور التعبدية ليس هو الامر المتعلق بها بل مناطها هو صلوح الشيء للتعبد به واتيانه للتقرب به اليه تعالى وعلى ذلك استقرار تكاز المتشرعة لانهم في اتيان الواجبات التعبدية يقصدون التقرب اليه تعالى بهذه الاعمال مع الغفلة عن اوامرها المتعلقة بها؛ ولو انكرت اطباق المتشرعة في العبادات الا ان انكارها ذكرناه ملاكا للعبادية مما لا سبيل اليه «نعم» لا يمكن الاطلاع على صلوح العبادية غالباً الا بوحي من الله تعالى وبذلك يستغني عن كثير من الاجوبة التي سيجيء الاشارة اليه باذن الله من ان عباديتها لاجل تعلق الامر الغيري او النفسي عليها فارتقب، وكما ينحل بذلك عبادية الطهارات ينحل ايضاً شبهة ترتب الثواب عليها لاجل العبادية وشبهة الدور، لانها انما ترد لو قلنا بان عباديتها موقوفة على الامر الغيري وقد عرفت خلافه، ومما ذكرناه من الجواب يقرب ما ذكره المحقق الخراساني ويفترق عنه بما يسلم عن بعض المناقشات

فان قلت ان الالتزام بعبادية الطهارات الثلث حتى التيمم مشكل جداً اذ ليس الاخير عبادة نفسية (وما) ربما يستفاد من ظواهر اخباره كونه عبادة على فرض تسليمه ليس بحجة لاعراض الاصحاب عنها (قلت) يمكن ان يقال بل يستكشف من احتياجه الى قصد التقرب وترتب المثوبة، كونه عبادة في نفسه الا انه في غير حال المقدمية ينطبق عليه مانع عن عباديتها الفعلية او يقال بانه عبادة في ظرف خاص وهو كونه مأتيا به بقصد التوصل الى الغايات لا بان تكون عباديته لاجل الامر الغيري

فان قلت فعلى ذلك لا بد ان يؤتى بها لاجل رجحانها الذاتي، مع ان سيرة المتشرعة جارية على اتيانها لاجل التوصل بها الى الغايات وعليه فلو اتى بها لاجل الغير تقع صحيحة وان غفل عن ملاك العبادية كما عليه بعضهم في تصحيح العبادية (قلت) بل نجد ارتكاز المتشرعة على خلاف ذلك اترى من نفسك ان ترميهم بانهم لا يفرقون بين الستر وتطهير الثوب للصلوة وبين الطهارات الثلث لاجل التوصل اليها، بل لا شك انه يقصدون بها التعبد ويجعلها هو عبادة؛ مقدمة الى غاياتها فيؤتى بالوضوء متقرباً به الى الله تعالى، والغفلة انما عن الامر النفسي والغيري وقد تقدم ان العبادة لا تحتاج الى ازيد من كونه صالحاً للتعبدية (هذا) هو المختار في دفع الاشكالات

وربما يجاب عن الاشكال الاول اعنى ترتب المثوبة بان الثواب جعلى وهو تابع للجعل فكما يجعل على نفس العبادات يجعل على مقدماتها (وفيه) ان ملاك الاشكال انما هو على مسلك الاستحقاق فى الثواب وهو فرع كونه مأتياً للتقرب منه تعالى لالاجل التوصل الى غايات (وربما) يجاب عن الثانى كما عن بعض اهل التحقيق بان الامر الغيرى المتوجه الى المركب ينحل الى اوامر ضمنية غيرية فيكون ذوات الافعال فى الطهارات مأموراً بها بالامر الضمنى من ذلك الامر الغيرى، واذا اتى بها بداعى ذلك الامر الضمنى يتحقق ما هو المقدمة ويسقط الامر الضمنى المتوجه الى القيد لحصول متعلقه قهراً انتهى، (قلت) ماذكره وان كان كافياً فى دفع الدور الا انه لايصحح عباديته، اذ الامر الغيرى لايصلح للداعوية (وربما) يقرر الدور على وجه آخر وهو ان الامر الغيرى لايدعوا الا الى ما هو مقدمة، والمقدمة هيهنا مايؤتى بها بداعوة الامر الغيرى فان نفس الافعال الخاصة لم تكن مقدمة باى نحو اتفقت فيلزم ان يكون الامر داعياً الى داعوية نفسه، وانت خبير بان التقرير المزبور هو عين ما تقدم فى مبحث تعبدية الاوامر وتوصليتها وليس مخصوصاً بهذا الباب وقد اشبعنا الكلام فى رفع الشبهات هناك فراجع

واما الاشكال الثالث فربما يصار الى تصحيح عباديتها بالامر الغيرى او النفسى المتعلق بذيها او النفسى المتعلق بها نفسها، والاخير لامحذور فيه بل يمكن ارجاع روايات الباب اليه كما احتملناه فى مبحث الوضوء الا ان الذى يبعده مغفولية هذا الامر النفسى على فرض صحته عند المتشرعة لو كان هو المناط لعباديتها وما «ربما» يتوهم من امتناع اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى فى موضوع واحد بل يجب الحكم بتبدل الاستحباب بالوجوب مع اندكاك الملاك الاستحبابى فى الملاك الوجوبى نظير اندكاك السواد الضعيف فى السواد الشديد (مدفوع) بماسيأتى فى النواهى من ان الامر يقف على العنوان الذى تعلق به ولايتجافى عنه ولايسرى الى الخارج اصلا، ضرورة انه ظرف السقوط لا العروض «فح» فموضوع الامر الاستحبابى على فرض صحته هو نفس الغسلات كما ان الموضوع للامر الغيرى هو الوضوء الذى تعلق به الامر العبادى الاستحبابى بل التحقيق على ما سيأتى ان الامر الغيرى على فرضه انما يتعلق بحيثية مايتوصل به الى ذى المقدمة (فح) فامتثال الامر الوجوبى عقلا ليس الا اتيان الوضوء بامره الاستحبابى والالم يأت بماهو المتعلق (وما)

فى كلام القائل فى نذر صلوة الليل من ان الامر الاستحبابى انما تعلق بذات صلوة الليل لا بما انها مستحبة والنذر ايضاً انما يتعلق به بالذات اذ لا يمكن ان يتعلق النذر بصلوة الليل بوصف كونها مستحبة لانها بالنذر تصير واجباً الخ لا يخلو عن مغالطة لان ما هو الواجب انما هو عنوان الوفاء بالنذر لا نفس الصلوة (نعم) يتوقف امتثال الخطاب الـوارد فى قوله (ف بنذرك) على اتيان الصلوة استحباباً و هو غير كون الصلوة متعلقة للوجوب فالخلط وقع بين ما هو متعلق بالذات وما هو مصداق بالعرض وللمقال تتمة يأتى فى محله

(واما القول) بصيرورتها عبادة بواسطة الامر الغيرى فلا يخلو من غرابة لانه بعد تسليم امكان داعويته والغض عما تقدم من الاشكال فيه، يرد عليه ان دعوته ليست الا الى اتيان المقدمة للتوصل الى ذيها وليست له نفسية و صلاحية للتقرب ولم تكن المقدمة محبوبة للمولى بل لو امكنه ان يأمر باتيان ذيها مع عدم الاتيان بمقدمته لامر به كك، فالامر بها من جهة اللابدية ومثل ذلك لا يصلح للمقربية ولهذا الواتى بالمقدمة بناء على وجوب المقدمة المطلقة بانياً على عدم اتيان ذيها لما استحق الثواب

واما ما عن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من دعوى صيرورتها عبادة بواسطة الامر المتعلق بذى المقدمة فتوضيحه ان يقال ان اتيان المقدمة لاجل الامر العبادى المتعلق بذيها، يجعلها عبادة و يكفى فى المقربية و فى تعنون الشىء بالعبادية ، كون تحصيل الشىء لاجل امتثال الامر العبادى، وفيه انه لا تخلو عن نظر لان الامر كما تقدم لا يمكن ان يتجافى عما تعلق به من العنوان او يبعث ويدعو الى غير ما تعلق به و(ح) فما هو المدعو عين ما تعلق به، من الصلوة وما خرج من تحت الامر كالمقدمات لا يعقل ان يدعو اليها لعدم تعلقه بها فلا يكون الاتيان بها اطاعة له و بالجملة ان الامر النفسى لا يدعو الا الى متعلقه ولا يعقل ان يدعـو الى المقدمات لعدم تعلقه بها فلا يكون الاتيان بها اطاعة له بل اطاعة للامر المقدمى لو فرض الملازمة مع الغض عن الاشكال المتقدم او لحكم العقل و(ح) القول بانه يكفى فى عبادية الشىء ان يؤتى به لاجل المولى ولو بمثل هذه الدعوة لا يخلو عن مصادرة (اضف اليه) ان العبادية فرع صلوح الشىء للتقرب والمقدمة لا تصلح لذلك ولعله وقع الخلط بين حكم العقل وداعوية الامر و بما ذكرنا يتضح ما عن بعض الاعاظم من ان عبادية الوضوء من ناحية الامر النفسى المتوجه الى الصلوة بما لها من الاجزاء والشرائط بداهة ان نسبة

الوضوء الی الصلوة کنسبة الفاتحة الیها من الجهة التی نحن فیه حیث ان الوضوء قد اکتسب حصة من الامر بالصلوة لمکان قیدیته لها (انتهی ملخصا) فراجع مجموع کلامه تجد فیه مایقضی منه آخر العجب فان ماتوجه الیه الامر لیس الا التقید وهو کون الصلوة مع الطهارة وهو لا یوجب کون القید عبادة، وهو وان استشعر علی ماذکرنا وصار بصدد الجواب الا انه ما اتی شیئا یصح الاتکال علیه فراجع

ثم انه لو قلنا بکون الوضوء مستحباً نفسیاً او بوجود ملاک العبادة فیه، یصح التوضی قبل الوقت ویجوز الدخول معه فی الصلوة بعد حضور الوقت کما انه لو لم یکن للمکلف داع الی اتیان الوضوء الاستحبابی قبل الوقت لکن رأی ان الصلوة فی الوقت مشروطة به فصار ذلک داعیاً الی اتیانه یقع صحیحاً ایضاً، «هذا کله» اذا کان التوضی قبل الوقت (واما بعده) فان اتی به بداعی التوصل الی الغیر من دون قصد التقرب فلا یقع صحیحاً و ان اتی به بداعی امره الغیری لکن متقرباً به الی الله یصح ویحصل الشرط، واما اذا اتی بداعی امره الاستحبابی فصحته منوطة ببقاء امره وسیأتی مایتضح منه ان الامر الاستحبابی علی عنوانه محفوظ وان متعلق الامر الغیری علی فرض الملازمة عنوان آخر غیر متعلق الامر الاستحبابی (فح) فلا اشکال فی صحته بداعی امره

الامر الخامس هل الواجب بناء علی الملازمة هو مطلق المقدمة او خصوص ماارید به اتیان ذیها، او المقدمة التی یقصد بها التوصل الی صاحبها او المقدمة الموصلة او التی فی حال الایصال اقوال زبما ینسب الی صاحب المعالم اشتراط وجوبها بارادة ذیها، و اورد علیه بان المقدمة تابعة لصاحبها فی الاطلاق والاشتراط فیلزم ان یشترط وجوب الشیء بارادة وجوده «قلت» ظاهر کلامه فی المعالم خلاف ما نسب الیه حیث قال وحجة القول بوجوب المقدمة علی تقدیر تسلیمها انما تنهض دلیلا علی الوجوب فی حال کون المکلف مریداً للفعل المتوقف علیها انتهی وهو ظاهر بل نص فی ان القضیة حینیة لا شرطیة و ان وجوبها فی حال ارادة الفعل المتوقف علیها لا مشروطة بارادته وهو ایضاً (وان کان) لایخلو عن اشکال لان ارادة الفعل المتوقف علیها غیر دخیلة فی ملاک وجوبها، علی انه لا یتصور لایجابها حین ارادته معنی معقول، لانه اذا اراد فعل المتوقف علیها یرید المقدمة لامحالة فلا معنی للبعث والایجاب فی هذه الحال الا ان ذاک لیس بمثابة ماتقدم فی وضوح البطلان

(واما القول) الثالث اعني كون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل الى ذيها فقد نسب الى الشيخ الاعظم قدس سره ولكن عبارة مقرر بحثه ينادي بالخلاف في عدة مواضع خصوصاً فيما ذكره في (هداية) مستقله لرد مقالة صاحب الفصول اذ يظهر من نص عبائره هناك ان قصد التوصل ليس قيداً لمتعلق الوجوب الغيري حتى يكون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل، بل الواجب هو نفس المقدمة الا ان قصد التوصل يعتبر في تحقق امتثال الامر المقدمي؛ حتى يصدق عليه الاطاعة سواء كانت المقدمة عبادية ام توصلية غاية الامر انتفاء الثمرة في الثاني حيث قال في خلال الرد عليه ونحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجهاً الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب؛ وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدمات الى ان قال فملاك الطلب الغيري المتعلق بالمقدمة هذه الحيثية وهي مما يكفي في انتزاعها عن المقدمة ملاحظة ذات المقدمة انتهى كلامه وفي «موضع آخر» :الحق عدم تحقق الامتثال بالواجب الغيري اذا لم يكن قاصداً للاتيان بذلك، اذ لا اشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما اذا اريد الامتثال كما لا ريب في عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما اذا لم يكن الاتي بالواجب الغيري قاصداً للاتيان بذلك فيستنتج عدم تحقق الامتثال الا به وايضاً في موضع آخر قال واداً على صاحب المعالم ان اطلاق وجوب المقدمة واشتراطها تابع لاطلاق ذيها انتهى

وانت اذا امعنت نظرك واجلت بصرك بين كلماته وسطوره تجد صدق ما ادعيناه من ان محور نقضه وابرامه ليس بيان ما هو طرف الملازمة على فرض ثبوتها بل بيان ما هو معتبر في كيفية الامتثال «و بذلك» يظهر ان ما احتمله بعض المحققين من الاحتمالات الكثيرة ساقطة قطعاً بل محتمل كلامه او ظهوره ما اسمعناك فقط او وجه آخر سيجيء الاشارة اليه وكيف كان فلابد من توضيح الوجهين و ذكر براهينهما (احد هما) ان امتثال الواجب الغيري لا يحصل الا بقصد التوصل الى ذيه فاستدل عليه «قده» بان الامتثال لا يمكن الا ان يكون الداعي الى ايجاد الفعل هو الامر ولما كان الامر لا يدعو الا الى متعلقه فلابد في الامتثال من قصد العنوان المأمور به ، والمأمور به هيهنا هو المقدمة بالحيثية التقييدية لان الكاشف عن وجوب القدمة هو العقل بالملاك العقلي و العقل يحكم بوجوب المقدمة من حيث هي مقدمة فلابد من كشف الحكم الشرعي بذلك الملاك على الحيثية التقييدية، ولما كان القصد بهذه الحيثية لا ينفك عن القصد بالتوصل الى ذيها

لاستلزام التفكيك التناقض فلابد فى امتثال امر المقدمة من قصد التوصل الى صاحبها انتهى ملخصا «وانت ترى» بعين الدقة ان محور كلامه الذى لخصناه ليس الا شرطية قصد التوصل فى امتثال الامر المقدمى لا بيان ماهو طرف الملازمة (وتوضيح) ماافاده ان الامتثال ليس الا التحرك على طبق داعويته وليست داعويته الا بنحو الغيرية والمقدمية لا لمصالح فى نفسه، فلو كان الانبعاث على طبق دعوته فلامحالة لاينفك عن قصد التوصل الى ذيها فى مقام العمل (نعم) ماوقع فى دائرة الطلب ليس الا ذات الشىء لان ملاك الوجوب رفع الاستحالة، ورافعها ذات المقدمة وحقيقتها بلادخل للقصد فى ذلك (وبعبارة اوضح) ان الامتثال لايتحقق الا بعقد قلبى وقصد نفسى وتوجه الى الامر والى كيفية دعوته وغاية وجوبه وهو وان امر بذات المقدمة الا انه ماوجبها الالاجل التوصل، فالعبد الممتثل لامحالة يقصد ذلك العنوان، واما تعلق الوجوب فهو تابع لتحقق الملاك والمفروض انه موجود فى جميع الافراد (هذا) وسيجىء تحقيق الحال فى امتثال الامر الغيرى

(الثانى) من الوجهين الذين احتملناهما ما يشعر به صدر كلامه ويظهر من ذيله ايضاً وهو ان وقوع المقدمة على صفة الوجوب فى الخارج مطلقاً يتوقف على قصده، وعبارته هنا هو المستمسك للمشايخ فى نسبة هذا القول اليه وانت اذا تدبرت فيما سيمر عليك من العبارته تفهم ان العبارة لاتنطبق على مدعاهم اذ ان البحث فى باب المقدمة انما هو فى تعيين متعلق الوجوب وهو قدس سره لم يشترط فيه شيئا بل قال بكونه هو مطلق المقدمة والعبارة التالية يفيد اعتبار قيد التوصل فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب خارجا وكم فرق بينهما واليك العبارة حيث قال وهل يعتبر فى وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الاتيان لاجل التوصل الى الغير او لاوجهان اقواهما الاول ويظهر الثمرة فيما اذا كان على المكلف فائتة فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لاداتها ولا لاحدى غاياتها فعلى المختار لايجوز الدخول به فى الصلوة الحاضرة ولا الفائتة، وايضاً تظهر من جهة بقاء الفعل المقدمى على حكمه السابق فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمى على صفة الوجوب لايحرم الدخول فى ملك الغير اذا كانت مقدمة لانقاذ غريق وان لم يترتب عليه بخلاف مالو اعتبرناه فهو حرام مالم يكن قاصداً لانقاذه (وعن بعض الاعيان من المحققين) فى تعليقته الشريفة فى توجيه اعتباره فى متعلق الوجوب ما (هذا) حاصله: ان الجهات التعليلية فى الاحكام العقلية راجعة الى التقييدية

فاذا کانت مطلوبیة المقدمة لالذاتها بل لحیثیة مقدمیتها فالمطلوب الجدی نفس التوصل ومن البین ان الشیء لایقع علی صفة الوجوب و مصداقاً للواجب الااذا اتی به عن قصد وارادة حتی فی التوصلیات لان البعث فیها وفی التعبدیات لایتعلق الا بالفعل الاختیاری فالغسل الصادر بلا اختیار محصل للغرض لکنه لایقع علی صفة الوجوب فاعتباره فیها من جهة ان المطلوب الحقیقی هو التوصل لاغیر

(قلت) ماافاده قدس سره فی خصوص ارجاع التعلیلیة الی التقییدیة متین جداً ضرورة ان العقل لایحکم الاعلی العناوین العارضة لذوات الاشیاء لاعلی الموضوع المجرد من عنوانه والالزم ان یحکم لدی التجرد منه ولاتکون تلک الجهات منشاء لاسراء الحکم الی غیرها بعد کونها هی المطلوبة بالذات لابالعرض (وبذلک) یظهر الخلل فیما ربما یصار (تارة) الی انکار هذا الارجاع من ان لحکم العقل موضوعاً وعلة ولامعنی لارجاع العلة الی الموضوع بحیث تصیر موضوعاً للحکم و(اخری) الی ان القاعدة المزبورة علی تقدیر تسلیمها مختصة بما یدرکه العقل من الاحکام ولاتکاد تجری فیما یکون ثابتاً من الشارع باستکشاف العقل، انتهی

(وفیه) ان انکار الارجاع المزبور یستلزم اسراء حکم العقل من موضوعه الی غیره بلاملاک فان الظلم مثلا اذا کان قبیحاً عقلا فوقع عمل فی الخارج معنوناً بعنوان الظلم و بعناوین آخر وحکم العقل بقبحه وفرضنا انه لم یرجع الی حیثیة الظلم فاما ان یرجع الی حیثیات آخر، وهو کماتری او الی الذات بعلیة الظلم بحیث تکون الذات قبیحة لا الظلم وان کان هو علة لقبحها وهو ایضاً فاسد بل یستلزم الخلف فان الذات تکون قبیحة بالعرض فلامحیص الا ان یکون الظلم قبیحاً بالذات فیصیر الظلم موضوعاً بالحقیقة للقبح وهذا معنی رجوع الحیثیات التعلیلیة الی التقییدیة (واعجب) من ذلک ماافاده ثانیاً فان ادراک العقل مناط الشیء لیس معناه الا ان هذا هو الموضوع، لاما هو اوسع من ذلک ولااضیق ومعه کیف یستکشف مناط اوسع (وبالجملة) ان العقل اذا کشف عن حکم بملاکه العقلی لایمکن ان یستکشف حکماً اوسع اواضیق من ملاکه قائماً بموضوع آخر غیر حیثیة الملاک

(نعم) یرد علی المحقق المحشی ان وقوع الفعل علی صفة الوجوب فی التوصلیات لایتوقف علی القصد وان کان الوقوع علی صفة الامتثال موقوفاً علیه لان قصد العنوان و

صدوره عن اختیار شرطان لتحقق الاطاعة لما عرفت من انه لا یتحقق الا بعقد قلبی متوجهاً نحو العمل لجهة امره وطلبه فاذا توجه الیه واتی بداعیه فلا ینفك عنه قصد التوصل لان الامر المقصود غیری، ومعناه کون الامر لاجل حصول الغیر، و اما کونه شرطاً لوقوعه علی صفة الوجوب فلا، لان المفروض ان المطلوب هو الحیثیة المقدمیة ای الموقوف علیه بما هو هو وهو صرف وجوده بای وجه اتفق، فایجاده بای نحو کان؛ کاف فی کونه مصداقاً له اذ لیس الواجب سوی نفس وجوده وقد حصل فلا وجه لعدم وقوعه علی صفة الوجوب مع کونه غیر تعبدی «ثم» ان هذا الاحتمال فی کلام الشیخ کما مر لا ینطبق ایضاً علی مدعاهم لان الکلام فی باب المقدمة انما هو فی مقام تعلق الوجوب وقد صرح بانه ذات المقدمة وانما دعواه فی مقام آخر وهو وقوع المقدمة علی صفة الوجوب خارجاً وهو مقام آخر غیر ما نحن فیه و(بالجملة) کلام الشیخ آب علی کلا الاحتمالین عما نسب الیه فراجع

ثم انه لا وجه لاخذ قصد التوصل قیداً، لا للوجوب لاستلزامه کون وجوب الواجب مشروطاً بارادة المکلف، ونظیره اخذه ظرفا للوجوب علی نحو الحینیة لانه یرد علیه نظیر ما یرد علی صاحب المعالم ولا للواجب بحیث یکون قصد التوصل ایضاً متعلقاً للبعث ویکون الامر داعیاً الی المقدمة التی قصد بها التوصل الی صاحبها، فانه وان لم یکن محالا لکن قصد المکلف غیر دخیل فی ملاك المقدمیة قطعاً، فتعلق الوجوب به یکون بلا ملاك وهو ممتنع «وما عن» المحقق الخراسانی من امتناع وقوع القصد مورداً للتکلیف (مدفوع) بان القصد قابل لتعلق البعث الیه کقیدیته فی العبادات «اضف الیه» ان النفس ربما توجد الارادة اذا کانت الارادة موضوعا لحکم ولم یکن المراد مطلوبا الا بالعرض کما فی ارادة الاقامة عشرة ایام اذا لم یکن فی الاقامة غرض له سوی الصلوة اربع رکعات

فی المقدمة الموصلة

وهو القول الرابع الذی اختاره صاحب الفصول قائلا بان الایصال قید للواجب و احتمال ارجاعه الی الوجوب باطل جداً لان شرط الوجوب لا یحصل الا بعد الاتیان فکیف یتقدم الوجوب علی شرطه اللهم الا ان یصار الی الشرط المتأخر وهو کما تری و کیف کان فقد اورد علی کونها قیداً للواجب امور نذکر مهماتها (منها) لزوم الدور لان وجود ذی المقدمة یتوقف علی وجود المقدمة ولو قلنا بقیدیة الایصال یتوقف وجودها علی وجود

صاحبها «وفيه» ان الموقوف، غير الموقوف عليه لان وجود ذى المقدمة موقوف على ذات المقدمة لا بقيد الايصال، و اتصافها بالموصلية متوقف على وجود ذى المقدمة، وان شئت قلت ان متعلق الوجوب اخص من الموقوف عليه ولا تكون المقدمة بقيد الايصال موقوفا عليها، وان كانت بقيده واجبة، ومنه يظهر النظر فى كلام شيخنا العلامة حيث قال: ان الوجوب ليس الا لملاك التوقف فيكون اعتبار قيد الايصال فى متعلق الوجوب لملاك التوقف فيدور (والجواب) ان مناط الوجوب ليس التوقف على مسلكه بل التوصل الى ذى المقدمة فمتعلقه اخص من الموقوف عليه بل دعوى بداهة كون المناط هو التوقف تنافى ما اختاره فى باب وجوب المقدمة من كون الواجب هو المقدمة فى لحاظ الايصال (وربما) يقرر الدور بانه يلزم ان يكون الواجب النفسى مقدمة لمقدمته، واجباً بوجوب ناش من وجوبها وهو يستلزم الدور لان وجوب المقدمة ناش من وجوب ذيها، فلو ترشح وجوب ذى المقدمة من وجوبها لزم الدور (وفيه) ان وجوب الواجب الناشى منه وجوب المقدمة، لم ينشأ من وجوبها حتى يدور

ومنها التسلسل وبيانه ان الوضوء الموصل الى الصلوة لو كان مقدمة كان ذات الوضوء مقدمة للوضوء الموصل فيعتبر فيه قيد الايصال ايضاً فينحل الى ذات وايصال فيكون الذات ايضاً مقدمة لهما فيحتاج الى ايصال آخر وهكذا

ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان المقدمة الموصلة تنحل الى ذات وقيد، وفى كل منهما مناط الوجوب للتوقف، فعلى وجوب المقدمة الموصلة يجب ان تكون الذات بقيد الايصال واجبة، وقيد الايصال ايضاً بقيد ايصال آخر واجبا فيتقيد كل منهما بايصال آخر وهلم جراً

والجواب عن التقرير الاول ان الواجب بالامر الغيرى على هذا المسلك هو المقدمة الموصلة الى الواجب النفسى لا المقدمة الموصلة الى المقدمة و(عليه) فالذات لم تكن واجبة بقيد الايصال الى المقيد بل واجبة بقيد الايصال الى ذيها وهو حاصل بلا قيد زائد بل لا يمكن تقييد الموصل بالايصال

واما عن ثانى التقريرين فبان يقال ان الواجب هو المقدمة الموصلة بهذا الايصال لا بايصال آخر، حتى يلزم التسلسل بل لا معنى لايصال آخر لان تكرر الايصال الى المطلوب ممتنع فلا يعقل تقييد الايصال بايصال آخر ولا تقييد الذات بايصال زائد على هذا الايصال لامتناع تكرر الموصل والايصال وهو واضح «ومنها» انه يستلزم ان يكون

الشيء الواحد واجباً نفسياً وغيرياً، حيث جعل ذو المقدمة من ميادي مقدمته وبه يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسي بل يتعلق به وجوبات غيرية بعدد المقدمات، و افحش منه انه يستلزم ان يكون ذو المقدمة موصلا الى نفسه (والجواب) ان المتصف بالوجوب هو الشيء الذى يوصل الى الصلوة بحيث يتحقق فيه امران «احدهما» كونه موقوفاً عليه «وثانيهما» كونه موصلا الى الصلوة ، ونفس الصلوة ليست موقوفاً عليها ولا موصلة الى نفسها وتوقف وصف المقدمة على وجوده لا يستلزم تعلق الوجوب عليها

ومنها ماعن المحقق الخراساني من انه لا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجاب المقدمات هو ترتب الواجب عليها، فان الواجب الاماقل كالتوليدية، تتوسط الارادة بينه وبين مقدماتها والالتزام بوجوب الارادة، التزام بالتسلسل (قلت) الظاهر انه ناش من وقوع خلط في الايصال فان المراد منه ما يكون موصلا ولو مع الوسائط و يتعقبه الواجب قطعاً فالخطوة الاولى في السير الى غاية مثلا قد تكون موصلة ولو مع وسائط وقد لا تكون موصلة والواجب هو القسم الاول «واما» ما ربما يكرر في كلماته من عدم اختيارية الارادة، وكونها غير قابلة لتعلق الامر بها فقد عرفت خلافه انفاً، كيف والتعبديات كلها من هذا الباب وقد وقعت القصد مورد الوجوب وقد اوضحنا حقيقة الارادة واختياريتها في مباحث الطلب والارادة، على ان الاشكال فيها مشترك الورود اذ بناء على وجوب المقدمة المطلقة تكون الارادة غير متعلقة للوجوب ايضاً لاستلزامه التسلسل على مبناه

ومنها ان الاتيان بالمقدمة بناء على وجوب خصوص الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها، حتى يترتب الواجب عليها مع ان السقوط بالاتيان واضح فلا بد وان يكون لاجل الموافقة، (وفيه) انه مصادرة ؛ اذ القائل بوجوب المقدمة الموصلة لا يقول بسقوط مالم يحصل الوصف ولم يتحقق القيد كما هو الحال في جميع المقيدات، اذ الامر متعلق باتيان المقيد، والذات لم يتعلق بها امر عليحدة كذات المقدمة على القول بالمقدمة الموصلة فتلخص انه لا مانع على القول بوجوب الموصلة من المقدمات ثبوتاً واما مقام الاثبات فيسجيء توضيح الحال فيه

القول في وجوب المقدمة حال الايصال

وهو القول الخامس الذى نختم به الاراء في هذا الباب و اختاره شيخنا العلامة اعلى

الله مقامه وبعض المشايخ من اهل العصر، حيث انهم لما وقفوا على ان فطرتهم تقضي بوجوب المقدمة الموصلة، واستصعبوا بعض ما مر من الاشكالات، فاختاروا ان الواجب هو المقدمة حال الايصال، لا بشرط الايصال كي يسلم عن الايراد ولا يتخلف عن حكم الفطرة مهما امكن و(توضيح مقالتهم) انه يمكن ان يتعلق الطلب بالمقدمات في لحاظ الايصال لا مقيداً به، حتى يلزم المحذورات السابقة، ولا مطلقا عن حال الايصال حتى يكون الواجب مطلق المقدمة بل الواجب هي المقدمات المنتظمة الواقعة بحسب الواقع في سلسلة مبادي المطلوب، (والعلة) في ذلك هو ان ذاتها وان كانت مورداً للارادة لكن كما كانت مطلوبية المقدمات في ظرف ملاحظة مجموعها معها، لم يكن كل واحد من الاجزاء مرادا بنحو الاطلاق بحيث يسري الارادة الى حال انفكاكه عن باقيها، ولا بنحو التقييد ليلزم المحاذير المتقدمة «والحاصل» ان المولى اذا تصور جميع المقدمات الملازمة لوجود المطلوب، ارادها بذواتها لانها بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصلي ولو لاحظ مقدمة منفكة عما عداها لا يريدها جزما اذ المطلوبية في ظرف ملاحظة المجموع الذي لا تنفك عن المطلوب الاصلي و المراد من لحاظ الايصال ليس دخالة اللحاظ وانما اخذ هو مرآتاً لما هو الواجب فظهر ان الواجب هو ذات المقدمات في حال ترتبها وعدم انفكاكها عن ذيها، لا مطلقة عن الايصال ولا مقيدة به، وان كان لا ينطبق الا على المقيدة هذا توضيح مرامه وسيجيء توجيه كلامه فارتقب

وما عن بعض المحققين من اهل العصر ان الواجب هو المقدمة في ظرف الايصال بنحو القضية الحينية اي الحصة من المقدمة التوامة مع وجود سائر المقدمات الملازمة لوجود ذيها، يرجع لبا الى ما اختاره شيخنا العلامة قدس سره الشريف وكيف كان (فيرد) على التقرير الاول انه ان كان حال الايصال دخيلا في حصول الارادة، فلا محالة تكون قيد للمتعلق اذ لا يعقل دخالته مع عدم اخذه شطرا او شرطا، وان لم يكن دخيلا فالموضوع لا محالة خلو عن هذه الحال فيصدق مع عدمه ايضا وعلى اي تقدير لا يستلزم المطلوب وان شئت قلت ان حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب، ان لم تكن دخيلة في وجوب المقدمة فيكون تعلق الوجوب عليها في هذه الحالة من باب الاتفاق لا الدخالة فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة لان تمام الموضوع للحكم هو نفس الذات فلا يعقل مع بقائه رفع الحكم، وان كانت دخيلة اي نحو فرض دخلها فينطبق على ما اختاره صاحب

الفصول (قده) (وبذلك) يظهر النظر في ما افاده بعض المحققين من التمسك بحديث الحصة وقداو عزنا الى بطلانه غير مرة لان تحصص الطبيعة وافتراقها عن سائر الحصص في الذهن اوالخارج، لاجل انضمام قيود وحدود بها تصير متميزة عن غيرها والافهي باقية على اطلاقها، و التوئمية اذا صارت موجبة بصيرورتها حصة خاصة؛ تصير قيداً الها و ما ذكر ليس الا تعويضا للاسم

فان قلت ان افعال العقلاء واراداتهم بما انها معللة بالاغراض والغايات، لها ضيق ذاتي بتبع الاغراض فالعلة الغائية في وعاء التصور، لها نحو دخالة في تضيق الارادة اذ لا يعقل تعلق الارادة بشيء اوسع مما قام به الغرض (وهذا) نظير الضيق في المعاليل التكوينية فان للحرارة الخارجية نحو ضيق من جانب علته، لا على نحو التقييد لامتناع تقييد المعلول بوجود علته في المرتبة المعلولية ولا على نحو الاطلاق ايضا والا يلزم ان يكون اوسع من علته بل على وجه لا ينطبق الا على المقيد (و عليه) فالغاية لا يجاب المقدمة هو التوصل الى ذيها فالموصلية من قبيل العلة الغائية لبروز الارادة وتعلق الوجوب على المقدمة، فلا يعقل ان يسري الارادة الى مالا يترتب عليه تلك الغاية والالزم ان يكون السراية بلاغاية بل بلا فاعل ايضا لان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل فاذا فقدت الغاية انتفى الفاعل ايضاً كما لا يعقل ان يكون مقيدة بالعلة الغائية لانها متقدمة تصورا، متاخرة وجوداً و ماشأنه التاخر وجوداً لا يصير قيدا بوجوده لما يتقدم عليه بوجوده والالزم تجافي الموجود عن رتبته، فليس الواجب مطلق المقدمة؛ ولا المقيدة بالايصال بل مالا ينطبق الا على المقيد

قلت ماقررته بصورة الاشكال يؤيد كون الواجب هو المقدمة الموصلة و (توضيحه) ان الاحكام العقلية، غير الاحكام الجعلية فان الثانية انما تتعلق بموضوعاتها وعناوينها وان كان الملاك شيئا اخر، بخلاف الاولى فان الحكم فيه يتعلق بالملاك وما هو المناط، فالجهات التعليلية فيه، تصير من قيود الموضوع كما سيجيء توضيحه في نقل ما استدل به صاحب الفصول اذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم ان الوجوب ههنا مستكشف من حكم العقل ولا يمكن تخلفه عما هو مناطه في نظره ضرورة ان العقل اذا ادرك حيثية تامة لتعلق حكمه عليها فلا محالة يكون حكمه على تلك الحيثية كما لا يستكشف حكما الا متعلقا بتلك الحيثية ايضا دون موضوع اخر (فح) لو فرضنا ان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذيها كما قد قبله هؤلاء الاعلام فيكون تلك الحيثية

اعنى التوصل الى ذيها، تمام الموضوع لحكم العقل نفسه، كما هو الموضوع لاغير هالحكمه الذى استكشفه من الشارع وقدتقدم انه يمتنع ان يكشف حكما اوسع مما ادركه مناطا فاللازم هو وجوب المقدمة المتحيثة بهامن حيث انها كذلك ولايمكن ان تصير تلك الحيثية علة لسراية الحكم الى غيرها؛ ولامعنى لجعل الحكم على ذات المقدمة مع الاعتراف لما هو المناط لحكم العقل

واما حديث امتناع تقييد الشيء بعلته اوغايته، فانما هو فى العلل التكوينية والغايات الواقعية فيمتنع تقييد ها بمعلولاتها، لافى الاحكام والموضوعات اذيمكن ان يتعلق الحكم بالمقدمة المتقيدة بالايصال، وكذا الحب والارادة من غير لزوم التجافى فى نفس الامر، و(بالجملة) المقدمة قدتكون موصلة، وقدلاتكون كذلك، (فح) يمكن ان يتعلق الارادة بالموصلة بماهى كذلك، وكذا يمكن ان يجعل الحاكم موضوع حكمه كذلك، وان لم يكن الواقع مقيدا، كما انه يمكن ان يصير موضوع الارادة والحكم اموراً غير مربوطة فى نفس الامر، ومربوطة فى موضوعية الحكم والارادة كما فى الموضوعات الاعتبارية والمركبات الاختراعية

ثم ان التحقيق على فرض الملازمة بين الوجوبين هو وجوب المقدمة الموصلة وقداستدل عليه صاحب الفصول بوجوه امتنها ماذكره اخيرامن ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب فلاجرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبرا فى مطلوبيتها فلاتكون مطلوبة اذانفكت عنه (ولايخفى) ان ماذكره ينحل الى مقدمتين ونقول توضيحا لمراده، اما الاولى منهما فلان الميز بين المطلوب الذاتى والعرضى هوان السؤال يقف عندالاولى دون الثانية فلواجيب عن قول السائل لماذا وجبت المقدمة، بانها موقوف عليها سوف توصل بها ام لا لما ينقطع سؤاله لواستشعر بان المقدمة فى حدذاتها غير محبوبة ولامطلوبة فيختلج فى باله ان الايجاب بنحو الاطلاق لماذا، (نعم) لو اجيب بانها وجبت كى يتوصل بها الى المقصد والغرض الاعلى، لوقف عن التزلزل واستراح فكره و(بعبارة) اخرى ان ملاك مطلوبية المقدمة ليس مجرد التوقف بل ملاكه هو حيثية التوصل بها الى ذى المقدمة فذات المقدمة وحيثية توقف ذيها عليها، لاتكونان مطلوبتين بالذات ويشهد عليه الوجدان اذالمطلوبية الغيرية انماهى لاجل الوصول اليه بل لوفرض امكان انفكاك التوقف والتوصل خارجا، كان المطلوب هو الثانى دون الاول

واما الثانية فبما اسمعناك من الفرق بين القوانين الجعلية والاحكام العقلية فان الغايات عناوين الموضوعات فى الثانية، ولذلك ترجع الجهات التعليلية فيها الى التقييدية دون الاولى اذ يصح فيها جعل الحكم على عنوان يترتب عليه الغاية دون نفس الغاية والملاك لجهل المكلف بماهو المناط، كجعل الحكم على الصلوة التى هى عدة افعال ولكن الملاك واقعا هى غاياتها المترتبة المجهولة، ولا يصح ذلك فى المستكشفات العقلية لتحليل العقل وتجزئته ماهو دخيل عما ليس كذلك وبذلك يظهر ان كون الاحكام الشرعية متعلقة بالعناوين لاجل المصالح والمفاسد لا يكون نقضا للقاعدة المبرهنة فى محله وقد اوعزنا اليه فى جواب الاشكال المتقدم

وحاصل الكلام فى توضيح هذه القاعدة ان حكم العقل بحسن شىء او قبحه انما هو لاجل اشتماله على وجود ملاك فيه، فلو فرضنا ذاتا واحدة جامعة لحيثيات كالمقدمة وفرضنا ان ماهو الوجه لحكمه احد الحيثيات دون غيرها كما اوضحناه فى المقدمة الاولى فلا حكم للعقل الا على هذه الحيثية دون غيرها فلو حكم مع هذا الادراك على الذات المجردة او على حيثية اخرى لكان حكما بلا ملاك وهو لا يتصور فى الاحكام العقلية فماهو موضوع للحسن او القبح هو هذا الملاك؛ والموصوف بالملاك يكون محبوبا بالعرض والمجاز، (فاتضح) ان ماهو الغرض من الايجاب هو التوصل فى نظر العقل ببركة المقدمة الاولى؛ وان الموضوع للحكم هو هذه الحيثية لا غير بمقتضى المقدمة الثانية والمحصل هو وجوب المقدمة لموصلة على فرض الملازمة و(بما قررناه) يظهر اندفاع ما زعمه المحقق الخراسانى اشكالا للمطلب من ان الغرض من وجوب المقدمة ليس الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذيها الخ (وفيه) انك قد عرفت ان السؤال لا يقف لواجيب بما جعله غاية للايجاب ومثله فى الضعف ما افاده بقوله من انه لا يعقل ان يكون ترتب الواجب هو الغرض الداعى فانه ليس اثر تمام المقدمات فضلا عن احديهما، (هذا) وقد بان جوابه مما مر لانه مبنى على القول بامتناع وقوع الارادة متعلق الامر وقد تقدم صحة وقوعه فى التعبديات و يمكن ان يقال مع تسليمه على تقدير خروج الارادة منها ان المراد من الموصلة هو سائر المقدمات التى يتوصل بها الى الواجب بعد ضم الارادة اليها على نحو لا يحتاج حصول الواجب الى ازيد من انضمام ارادة المكلف اليها، فالغرض بهذا المعنى مترتب دائما على المقدمات (وتوهم)

استلزامه دخول الغاية في حدذيها لا يضر بالنسبة الى الاحكام العقلية التي ترجع القيود التعليلية فيها الى التقييدية وتبدل الغايات الى عناوين الموضوعات و بالتدبر فيما حققناه من انه قيد للواجب بالمعنى الاسمي لا الانتزاعي تعرف حال بقية الاشكالات فتدبر (ثم) ان بعض الاعيان من المحققين مع اعترافه بان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية كلها ترجع الى التقييدية وان الغايات عناوين للموضوعات، وجه كلام القائل بالمقدمة الموصلة بوجهين

الاول ان الغرض الاصيل حيث انه مترتب على وجود المعلول فالغرض التبعي من اجزاء علته، هو ترتب وجوده على وجودها اذا وقعت على ما هي عليه من اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية، فوقوع كل مقدمة على صفة المقدمة الفعلية ، ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفة والافذات الشرط المجرد عن السبب او بالعكس مقدمة بالقوة لا بالفعل ومثلها غير مرتبط بالغرض الاصيل (وفيه) ان الوجه في العدول عن المقدمة الموصلة الى المقدمة الفعلية غير ظاهر سوى الفرار عن الاشكالات المتوهمة المردودة وقد عرفت حالها (اضف) اليه ان ما هو الملاك في نظر العقل انما هو حيثية التوصل لا كونها مقدمة بالفعل ولا اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية (و عليه) يكون المتعلق با لذات للارادة هو المقدمة بهذه الحيثية لا بحيثيات آخر واما السبب الفعلي بما هو كذلك، لا تتعلق به الارادة بهذه الحيثية و كون السبب الفعلي ملازما لحصول المطوب في الخارج، لا يوجب ان تكون مطلوبة بالذات و كذا سائر العناوين من العلة التامة و كلما هو ملازم لوجود المطلو ب

الثاني ان المعلول لما كان متعلق الغرض فلامحالة تكون علته التامة متعلقة للغرض بالتبع و كما ان الارادة المتعلقة بالمعلول واحدة وان كان مركبا، كذلك الارادة المتعلقة بالعلة التامة واحدة وان كانت مركبة، والملاك في وحدة الارادة هو وحدة الغرض فالارادة المتعلقة بالعلة المركبة لا يسقط الا بعد حصولها الملازم لحصول المعلول انتهى (قلت) يرد عليه مضافا الى ما اوردنا على الوجه الاول من ان ما هو الملاك عند العقل هو حيثية الموصلية اذ غيرها من العناوين الملازمة لها مطلوب بالعرض فالعلة التامة بما هي كذلك لا تتعلق بها ارادة، ان العلة المركبة بما انها ذات اجزاء من شرط وسبب ومعدو عدم مانع

وليست بينها جامع ذاتى ولايكون من قبيل التوليديات، تتعلق بكل واحد ارادة مستقلة لوجود مناط الوجوب فى كل واحد من التوصل الى ذيها (وبعبارة) اخرى ان العلة التامة فى العلل المركبة عنوان ينتزع من امور مختلفة فى التأثير، ولايتعلق بهذا العنوان الانتزاعى غرض ولاارادة فلامحيص عن القول بان العقل يفصل الامور ويحللها ويعطى كل جزء حقه فشأنه تفليك الامور لاتلفيقها، ولارؤية المجموع واهمال الحيثيات

بقى شىء

وهو البحث عن ثمرة المقدمة الموصلة وهى تظهر فى تصحيح العبادة بناء على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر فعلى القول بالمقدمة المطلقة تقع العبادة منهيا عنها فتفسد لواتى بها واما على الموصلة فبما ان الواجب هو الترك الموصل فلايقع حراما الا اذا ترتب عليه الواجب فلو تخلف لايكون تركه واجبا فلايكون فعله حراما حتى يفسد، و(اورد) عليه الشيخ الاعظم بان فعل الضد وان لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة الا انه لازم لماهو من افراد النقيض حيث ان نقيض ذاك الترك الخاص رفعه وهو اعم من الفعل والترك المجرد وهذا يكفى فى اثبات الحرمة والالم يكن فاسداً فيما اذا كان الترك المطلق واجبا لان الامر الوجودى لايكون نقيضا لان نقيض الترك رفعه نعم هو يلازم ذلك انتهى

(ويمكن) ان يورد عليه بانا لانسلم ان ميزان النقيض ماذكره بل النقيضان هما المتقابلان ايجابا وسلبا او نقيض الشىء اعم من رفعه او كونه مرفوعا به (فح) نقيض ترك الصلوة هو فعل الصلوة فاذا وجب الترك حرمت الصلوة فتصير باطلة (واما) نقيض الترك الموصل فلايمكن ان يكون الفعل والترك المجرد لان نقيض الواحد واحد والا لزم امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلامحالة يكون نقيض الترك الموصل ترك هذا الترك المقيد و هو منطبق على الفعل بالعرض لعدم امكان انطباقه عليه ذاتا للزوم كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية؛ والانطباق العرضى لايوجب سراية الحرمة فتقع صحيحة و(خلاصة) الفرق بين المقامين ان الفعل يمكن ان يكون نقيضا للترك المطلق لان الميزان هو التقابل سلبا وايجابا لارفعه فقط واما الفعل فى الترك الخاص فلازم للنقيض اعنى ترك الترك الخاص وليس النقيض هو الاعم من الفعل والترك المجرد لاستلزامه كون نقيض الواحد

اثنين وهو يساوق امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لان نفس الفعل والترك المجرد في مرتبة واحدة فلا مناص عن جعلهما لازمي النقيض دفعا للمحذور المتقدم، فاذا كان النقيض بالبرهان المذكور هو ترك الترك الخاص فانطباقه على الفعل عرضي لا ذاتي، والا يلزم كون الحيثية الوجودية عين العدمية

(وبذلك) يظهر النظر فيما اورده المحقق الخراساني رداً على الشيخ الاعظم بان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق مفهوما، لكنه متحد معه عينا وخارجا فيعانده وينافيه واما الفعل في الترك الموصل فلا يكون الا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه احيانا بنحو المقارنة وفي مثله لا يوجب السراية انتهى (قلت) لا ادري بماذا اعتمد (قده) في تعيين النقيض فان قال ان النقيضين ما يتحقق بينهما تقابل الايجاب والسلب من دون التزام بان نقيض كل شيء رفعه بل التزم بكونه اعم من رفعه او مرفوعه (فح) فالفعل عين النقيض في الترك المطلق لتحقق الايجاب والسلب بينهما! فلا معنى اذا لقوله ان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق، وان اختار ان نقيض الشيء رفعه فقط ونقيض الترك هو رفعه لا مرفوعه فلا معنى لقوله لكنه متحد معه عينا وخارجا فيعانده، اذ ترك الترك او رفع الترك لا يمكن ان يتحد مع الفعل خارجا اتحادا ذاتيا، لان حيثية الوجود يمتنع ان يتحد ذاتا مع الرفع ولو كفى الاتحاد غير الذاتي في سراية الحكم، يكون متحققا في الترك الموصل بالنسبة الى الفعل فانه ايضا منطبق عليه بالعرض، (واعجب) منه قوله انه من قبيل المقارن المجامع معه احيانا اذ الفعل مصداق الترك الموصل بالعرض دائما ومنطبق عليه كذلك دائما من غير انفكاك بينهما نعم قد لا يكون المصداق اعني الصلوة متحققا وعدم انطباق النقيض اي رفع الترك عليه انما هو بعدم الموضوع ومثل ذلك لا يوجب المقارنة، اذ العناوين لا تنطبق على مصاديقها الذاتية ايضا حال عدمها فما الظن بالمصاديق العرضية

وتوضيح الحال مع تحقيقها انه قرر في محله ان حقيقة الوجود هي عين حيثية الاباء عن العدم وان الجهة الثبوتية لا يعقل ان يكون بما هي جهة وجودية، منشاءاً لانتزاع الاعدام وما شاع في السنة المحصلين من ان وجود احد الضدين عين عدم الاخر او راسمه؛ فلا بد ان يحمل على التشبيه والمجاز (فح) اما ان نقول ان نقيض كل شيء رفعه بمعنى ان نقيض الفعل هو الترك ولكن نقيض الترك ليس الفعل بل هو ترك الترك وقس عليه العدم و(اما ان) نقول

بانه اعم من رفعه او مرفوعه؛ فنقيض الترك (ح) هو الفعل (اما) على الاول فان قلنا انه يشترط في فساد العبادة كونها مصداقا بالذات للمحرم لا ملازما لما هو حرام فتصح الصلوة على كلا الرأيين في باب وجوب المقدمة اذ الحيثية الوجودية الصلوتية لا يعقل ان تكون نفس العدمية اعني ترك الترك الذي هو نقيض لترك الفعل المفروض وجوبه بناء على المقدمية (وان قلنا) بكفاية الانطباق في الجملة فلا يصح على القولين اما على وجوب المقدمة المطلقة فلملازمتها لترك الترك دائما وقد فرضنا عدم اشتراط المصداقية وكفاية التلازم الوجودي واما على وجوب المقدمة الموصلة فلان المقارن لترك الترك المقيد وان كان اعم من الفعل او الترك المجرد الا ان الفعل مهما قارن النقيض يصير محرما للانطباق العرضي، و عدم اتصافه بالحرمة فيما اذا قارن الترك المجرد ليس الا لفقدان الموضوع فلا يضر بما اذا كان موجودا ،

نعم لنا كلام في باب الضد وهو ان العدم لا ينطبق على الوجود بنحو من الانحاء ولا يقارنه ولا يلازمه وما ذكرهنا مبني على الغض عنه (واما على القول) الثاني في اخذ النقيض وهو كفاية تحقق الايجاب والسلب بين الشيئين (فان قلنا) بانه يشترط في فساد العبادة، كونها نقيضا للواجب فلابد ان يفصل بين القولين، اذ الصلوة على قول المشهور تكون نقيضا حقيقيا لترك الصلوة الذي هو واجب من باب المقدمة على الاطلاق، بخلافها على القول بوجوب ترك الصلوة الموصل فانها لا تكون نقيضا اذ الوجود المطلق لا يكون نقيضا للترك المقيد بل نقيضه لابد ان يكون شيئا آخر وهو رفع هذا الترك المقيد وعليه لا وجه لفسادها واما اذا اكتفينا بالمقارنة والملازمة مع الغض عما سيأتي فتفسد وتحرم على كلا الرأيين (نعم) هنا كلام لبعض الاعيان من المحققين في تعليقته الشريفة وحاصله ان المراد من المقدمة الموصلة اما العلة التامة واما المقدمة التي لا تنفك عن ذيها، فعلى الاول تكون المقدمة الموصلة لازالة ترك الصلوة ووجود الارادة ونقيض المجموع من الامرين مجموع النقيضين والافليس لهما معا نقيض لان المجموع ليس موجودا عليحدة حتى تكون له نقيض (فح) يكون نقيض ترك الصلوة فعلها ونقيض ارادة ذي المقدمة عدمها فاذا وجب مجموع العينين بوجوب واحد حرم مجموع النقيضين بحرمة واحدة ومن الواضح تحقق مجموع الفعل وعدم الارادة عند ايجاد الصلوة وعلى (الثاني) فالمقدمة هو الترك الخاص وحيث ان الخصوصية

ثبوتية فالترك الخاص لا رفع لشىء ولا مرفوع بشىء، فلا نقيض له بما هو بل نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها فيكون الفعل محرما بوجوب نقيضه ومن الواضح ان الفعل مقترن بنقيض الخصوصية المأخوذة فى ظرف الترك (انتهى) وانت خبير بما فيه من الضعف اما (اولا) فلما مر من ان المناط عند العقل هو حيثية الايصال، لا العلة التامة ولا المقدمة الفعلية غير المنفكة، (وثانيا) ان وحدة الارادة كاشفة عن وحدة المراد لان تشخصها به وتكثرها تابع لتكثره كما مر غير مرة، و عليه فلا يقع المركب الاعتبارى موضوعا للحكم بنعت الكثرة بل لا بد من وجود وحدة حرفية فانية فى متعلقها، تجمع شتاته وتجعلها موضوعا واحدا، ويصير (ح) نقيضه رفع هذا الموضوع الوحدانى الاعتبارى لا رفع كل جزء

وبعبارة اوضح الموضوع الواحد الاعتبارى نقيضه رفع ذاك، لا فعل الصلوة وعدم الارادة مثلا، ضرورة ان نقيض كل شىء رفعه او كونه مرفوعا به وليست الصلوة رفع هذا الواحد الاعتبارى ولا مرفوعة به اما عدم كونها رفعا فواضح واما عدم كونها مرفوعة به فلان الترك الخاص امر وجودى مثل الصلوة فلا يصير رفعا لها وقس عليه الحال فى المقدمة الخاصة اى الترك غير المنفك فانه فى مقام الموضوعية للارادة الواحدة غير متكثر و نقيضه عدم هذا الواحد، والمفردات فى مقام الموضوعية غير ملحوظة بحيالها حتى تلاحظ نقايضها، نعم مع قطع النظر عن الوحدة الاعتبارية يكون نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها، ولكن لم يكن للخاص (ح) وجود حتى يكون له رفع (فظهر) بما ذكرنا بطلان ما رتب عليه من حرمة الصلوة وفسادها حتى على القول بالمقدمة الموصلة، لان وجود الصلوة على هذا المبنى ليس نقيضا للواحد الاعتبارى لما عرفت من ان نقيضه رفع الواحد الاعتبارى بل مقارن للنقيض بمعنى ان رفعه ينطبق على الصلوة عرضاً و على الترك المجرد فلا تفسد لو لم نكتف بالمقارنة فى البطلان وهذا بخلاف ما اذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة لان الايجاب اعنى فعل الصلوة نقيض لمطلق تركها فتدبر حول ما ذكرنا اذ به يتضح ايضاً اشكال ما فى تقريرات بعض المحققين قدس سره

فى تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى

الظاهر ان التقسيمات الواقعة فى كلمات القوم فى هذا الباب كلها او جلها راجعة

الى مقام الاثبات و الدلالة فيقال الواجب ان فهم وجوبه بخطاب مستقل فاصلى والافتبعى وهذا تقسيم معقول فى مقابل سائر التقسيمات وان لم يترتب عليه اثر مرغوب ويظهر من المحقق الخراسانى كون التقسيم بحسب مقام الثبوت حيث افاد ان الشيء تارة يكون متعلقا للارادة والطلب مستقلا للالتفات اليه بماهو عليه ممايوجب طلبه فيطلبه؛ كان طلبه نفسيا اوغيريا واخرى يكون متعلقا لهاتابعا لارادة غيره من دون التفات اليه بما يوجب ارادته ثم قال لاشبهة فى اتصاف النفسى با لاصالة لان مافيه المصلحة النفسية يتعلق به الطلب مستقلا انتهى

وفيه ان الاستقلال ان كان بمعنى الالتفات التفصيلى فهو فى قبال الاجمال والارتكاز لاعدم الاستقلال بمعنى التبعية فيكون الواجب النفسى ايضا تارة مستقلا و اخرى غير مستقل مع انه لاشبهة ان ارادته اصلية لاتبعية، وان كان الاستقلال فى النفسى بمعنى عدم التبعية فلايكون الواجب الغيرى مستقلا سواء التفت اليه تفصيلا اولا؛ (و وجه) بعض الاعيان من المحققين فى تعليقته الشريفة كون التقسيم بحسب الثبوت بمايلى بان للواجب بالنسبة الى المقدمات جهتين (احديهما) العلية الغائية حيث ان المقدمة تراد لمراد آخر لانفسها بخلاف ذيها (والثانية) العلية الفاعلية وهى ان ارادة ذيها علة لارادة مقدمته ومنها تترشح عليها والجهة الاولى مناط الغيرية والجهة الثانية مناط التبعية انتهى وما اسلفناه من امتناع تولد ارادة من اخرى من غير ان يحتاج الى مقدماتها من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادى، كاف فى ابطال الجهة الثانية التى جعلها مناط التبعية مع ان كلامه لايخلو عن تهافت يظهر بالمراجعة

(ثم) انه لا اصل هنا ينقح به موضوع الاصلية والتبعية لوترتب على الاحراز ثمرة؛ سواء كان المناط فى التقسيم ما استظهرناه اوماذكره المحقق الخراسانى اوماذكره المحقق المحشى وسواء كان الاصلى والتبعى وجوديين اوعدميين اومختلفين، والتمسك باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به على القول بكون التبعى عدميا، تشبث باصل مثبت اوبماليس له حالة سابقة لان الموجبة المعدولة كالواجب المتعلق به ارادة غير مستقله اوالموجبة السالبة المحمول كماتقول الواجب الذى لم يتعلق به ارادة مستقلة ، مما لم تتحقق فيها حالة متيقنة حتى نأخذ بها؛ والسالبة المحصلة لايثبت كون الارادة الموجودة متصفة بشيء كماسيجيء تفصيله

وان كان الاظهر حذف السالبة المحصلة من المقام لان عدم تفصيلية القصد والارادة في التبعي اوعدم ترشح الارادة من ارادة اخرى في الاصلي؛ لايمكن جعلهما من السوالب المحصلة اذلازمه كون التبعية حيثية سلبية محضة وهو كماترى

تتميم

الظاهر انه لاثمرة في هذه المسئلة اذاهم الثمرات ما ذكره بعض اهل التحقيق من ان وجوب المقدمة وان لم يكن بنفسها مورداً للاثر بعدحكم العقل بلزوم الاتيان و عدم محيص عنه، الا انه يمكن بتطبيق كبريات اخر عليها، فانه على فرض الوجوب يمكن تحقق التقرب بقصد امرها كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها الى ذيها فيتسع بذلك نطاق المتقرب بها، و(ايضا) اذاامر شخص بماله مقدمات كبناء البيت فأتى المأمور بها ولم يات بذى المقدمة فعلى فرض تعلق الامر بها يكون ضامنا للمأمور اجرة المقدمات المأمور بها (انتهى) وانت خبير بعدم صحة شيء من الثمرتين لانه بعدالغض عما تقدم من ان الامر الغيرى بعد فرض باعثيته، غير قربى لان التقرب بعمل هو اتيانه لله عزوجل والمفروض انه اتاه لاجل واجب آخر وعمل يترتب عليه، يرد عليه ماتقدم من ان الاطاعة وقصد التقرب بامر فرع دعوته وبعثه وهي مفقودة في الامر الغيرى لان الاتى بالمقدمات اما ان يريد اتيان ذيها فلا محالة يأتى بها سواء امر بالمقدمة ام لا، وان كان معرضا عن ذلك فلايتصور امتثال الامر الغيرى لاجل شيء لايريده (والحاصل) انه ان كان امر الواجب باعثا نحو المطلوب وكان هو بصدد الامتثال فلامحالة تتعلق الارادة على المقدمات فيكون الامر المقدمى غير صالح للبعث وان كان غير باعث لايمكن ان يكون امر المقدمة الداعى الى التوصل به باعثاً ومعه لايمكن التقرب به (واما) الثمرة الثانية (ففيه) مضافاً الى انه مخالف لمبناه من وجوب المقدمة الملازمة لوجود ذيها، الا ان يكون منظوره على تسليم وجوب المقدمة المطلقة يرد عليه، ان الضمان الاتى من قبل الامر، فرع اطاعته فهو ايضا فرع باعثيته اذلواتى بمتعلق الامر بلا باعثية لم يستحق شيئا كمالو اتاها لداع آخر او كان جاهلا بالحكم فمع عدم صلوح الامر المقدمى للباعثية لايوجب الضمان هذا مع ان ماذكره ليست ثمرة للمسئلة الاصولية كمالايخفى وبالتدبر تعرف فساد سايرالثمرات وسيجيء ان عدم باعثية الامر المقدمى هو الاساس لانكار الامر المقدمى فاصطبر

فی تأسیس الاصل

اعلم ان الملازمة الواقعة بین ارادة ذی المقدمة و بین ارادة مایراه مقدمة، علی فرض ثبوتها، لیست من قبیل لوازم الوجود لماعرفت من ان ارادة ذیها غیر مؤثرة فی ارادة المقدمة تأثیر العلة فی المعلول، لان کلا من الارادتین تحتاج الی مبادی برأسها، کما انه لیس من قبیل لازم الماهیة وهو واضح و(مایقال) بل انه من هذا القبیل ویراد منه مایکون له تقرر وثبوت فی نفس الامر (غیر صحیح) جدا حتی فی الحقایق الخارجیة لان الماهیة مع قطع النظر عن الوجود لاحقیقة لها فضلا عن ان یکون لها لازم و معنی لازم الماهیة هو ما یکون تبعالها عند تجریدها عن کافة الوجودات وان کانت موجودة بهذا اللحاظ المفعول عنه؛ ویری العقل حینئذ نفس الماهیة بلاتوجه الی وجودها وموجودیتها مزدوجة مع لازمها، ومن المعلوم ان ارادة المقدمة لیست لازمة لارادة ذیها بهذا المعنی

(ثم) انه لافائدة فی الاصل الجاری فی الملازمة موضوعیا کان او حکمیا (اما لاول) فلان استصحاب عدم الملازمة بنحو النفی التام، غیر واضح لکونه مثبتا واما النفی الناقص فمع کونه غیر متیقن فی الزمان الغابر، غیر مجد اذ المیزان فی صحة الاستصحاب الموضوعی کما سیوافیک باذن الله فی محله هو انطباق کبری شرعیة علی الصغری المحرزة بالاصل وهو هنا مفقود لعدم ترتب حکم شرعی علی الملازمة و عدمها بلا توسط امر عقلی لان الملازمة لم تکن موضوعة لحکم شرعی بل العقل یحکم بعدم الوجوب علی فرض عدم الملازمة و بتحققه علی فرض تحققها، و(اما الثانی) فلان جریانه فرع ترتب الاثر الشرعی وقد عرفت انه لااثر لهذا الوجوب ولا لنفیه شرعاً (هذا) ولو اغمضنا عما ذکرنا فالاصل جار حتی لو احتملنا الملازمة المطلقة شأنیا وفعلیا، لان المقام من مصادیق المشکوک الذی هو محط جریان الاصل، ولایشترط احراز امکانه بل یکفی عدم العلم بامتناعه والا لما صح التمسک بالاطلاق فی الافراد الذی نشک فی تعلق الجعل به مع احتمال عدم امکانه وهو کما تری (ومایقال) ان جریانه مستلزم للتفکیک بین المتلازمین لکونه من قبیل لوازم المهیة او الوجود (غیر وجیه) ولامسموع اذ فیه مضافا الی مافی دعوی کونه من قبیلهما کما تقدم انه لایلزم من جریانه التفکیک الواقعی، والظاهری منه لااشکال فیه مع انه لو سلم یلزم احتمال التفکیک وهو لایمنع عن جریان الاصل لعدم جواز رفع الید عن الادلة الشرعیة

بمجرد احتمال الامتع

اذا عرفت ماممهدناه من الاصول والمقدمات فاعلم: ان التحقيق عدم وجوب المقدمة وعدم الملازمة بين البعثين ولا بين الارادتين (اما الاول) فلا يخلو اما ان يكون المراد انه اذا بعث المولى الى شيء يجب له البعث مستقلا الى مقدماته فهو فاسد ضرورة، لانا نرى عدم البعث اليها من الموالي غالبا بل البعث اليها جد الغو كما سيوافيك، وما يرى وقوعه اما ارشاد الى الشرطية كالوضوء والغسل او تأكيد للامر النفسي كناية، او ارشاد الى حكم العقل وبه يظهر فساد ما في كلام المحقق الخراساني من التمسك بوجود الاوامر الغيرية في الشرع قائلا بان تعلقها لاجل وجود ملاكها وهو محفوظ في جميعها، كما ان احالته الى الوجدان مصادرة عند المنكرين، (او يكون) المراد ان البعث الى الواجب بعث نحو المقدمات فهو اوضح فسادا لان الهيئات الدالة على البعث لا تمكن ان تبعث الا الى متعلقاتها وهي الواجبات النفسية (او يكون) المراد ان البعث الى المقدمات من قبيل لوازم الماهية وهو كما ترى (او يقال) وان شئت فاجعله رابع الوجوه انه يتولد بعث من بعث بمعنى كونه علة للبعث اليها بحيث يكون نفس البعث اى الهيئة بمالها من المعنى، علة فاعلية لبعث المولى بالنسبة الى المقدمات بحيث يكون مؤثرا قهرا في نفس المولى ولكنه اوضح فسادا و اظهر بطلانا و هذه وجوه اربعة والظاهر ان المراد اول الوجوه وقد عرفت جوابه

واما الثاني اعني الملازمة بين الارادتين فتحتمل وجوها بادى الرأى (منها) جعل ارادة المقدمة من لوازم الماهية وهو افسد الوجوه لان لوازم الماهية اعتبارية و كيف يرضى وجدان القائل على جعلها اعتبارية (ومنها) نشو ارادة من ارادة بمعنى كون ارادة الواجب علة فاعلية لارادتها من غير احتياج الى مباد آخر كالتصور والتصديق بالفائدة وغيره وقد وافاك بطلان تلك المزعمة غير مرة (ومنها) حدوث ارادة عن مبادى برأسها مستقلة متعلقة بها لغاية مولوية وهو التوصل الى ذيها (وفيه) ان حدوث الارادة بلا غاية من المحالات وهي هنا كذلك وما قيل من ان التعلق قهري لا يحتاج الى الغاية ساقط جدا وسيوافيك بعيد هذا ان ارادة المقدمات من المولى بعد ارادة ذيها مما لا فائدة لها ولا يمكن ان تكون تلك الارادة مؤثرة في العبد ولو باظهارها بالبعث اللفظي نحو المقدمة (فح)

یکون تعلقها بها لغوا بلاغایة فانتظر برهانه ومما یقضی به آخر العجب ما یترائی فی بعض الکلمات لتحکیم الملازمة بین الارادتین وحاصله ان التشریعیة من الارادة، کالتکوینیة والفاعل المرید فی التکوین تتعلق ارادته با یجاد مقدماته وان کان غافلا ولازم ذلک استلزام الارادة الامریة المتعلقة بفعل، ارادة اخری متعلقة بمقدماته وهی ارادة قهریة ترشحیة، معلولة لارادة الواجب (انتهی) وفیه مضافا الی ما نبهنا علیه من ان ترشح ارادة من اخری مما لا اصل له، ان البرهان لم یقم علی التطابق بین التشریع والتکوین لو لم نقل بقیامه علی خلافه وتوضیح الفرق ان تعلق الارادة بالمقدمات من الفاعل المرید؛ لملاک انه یری ان الوصول الی المقصد والی الغایة المطلوبة لا یحصل الا بایجاد مقدماته، فلا محالة یریده مستقلا بعد تمامیة مقدماتها واما الامر غیر المباشر؛ فالذی یلزم علیه هو البعث نحو المطلوب واظهار ما تعلقت به ارادته ببیان واف بحیث یمکن الاحتجاج به علی العبد ویقف العبد به علی مراده حتی یمتثله، و اما ارادة المقدمات فلا موجب له ولاغایة بعد حکم العقل بلزوم اتیانها (والحاصل) انه فرق بین المباشر والامر فانه لا مناص فی الاول عن تعدد الارادة لان المفروض انه المباشر للاعمال برمتها فلا محالة یتعلق الارادة بکل ما یوجده بنفسه؛ واما الامر فیکفی فی حصول غرضه بیان ما هو الموضوع لامره وبعثه بان یأمر به ویبعث نحوه، والمفروض ان مقدمات المطلوب غیر خفی علی المأمور، وعقله یرشد الی لزوم اتیانها (فح) لای ملاک تنقدح ارادة اخری متعلقة بالمقدمات.

(وببیان آخر) ان الارادة التشریعیة لیست الا ارادة البعث الی الشیء واما ارادة نفس العمل فغیر معقول لان عمل کل احد متعلق بارادة نفسه لا لارادة غیره، نعم یمکن الاشتیاق الی صدور عمل من الغیر لکن قد عرفت مرارا ان الاشتیاق غیر الارارة التی هو تصمیم العزم علی الایجاد وهذا مما لا یتصور تعلقه بفعل الغیر، فارادة البعث لا بد لها من مباد موجودة فی نفس المولی، ومن المبادی الغایة للفعل الاختیاری وهی موجودة فی ارادة البعث الی ذیها لان غایة البعث الیه هو التوصل الی المبعوث الیه ولو امکانا و احتمالا واما ارادة البعث الی المقدمات فما لا فائدة لها ولاغایة، لان البعث الی ذیها ان کان مؤثرا فی نفس العبد فلا یمکن انبعاث بعد انبعاث وان لم یکن مؤثرا فلا یمکن ان یکون البعث الغیری موجبا لانبعاثه لان بعثه الی المقدمات لاجل التوصل الی ذیها والمفروض انه متقاعد عن اتیانه

كما ان المفروض عدم ترتب اثر عليه من الثواب والعقاب (فح) لو حصل ارادة، هذا شأنها حيث لا فائدة فيها ولا غاية لها، يكون وجودها اشبه شيء بوجود المعلول بلا علة مع ان الضرورة قاضية بعدم ارادة البعث نحو المقدمات فى الغالب فيلزم تفكيك الارادة عن معلولها اى البعث فلا محيص فى حل المعضلة عن نفى ارادة البعث و(لعمرى) لو اعطيت حق النظر فيما ذكرنا تدرك ان الحق المتبع ما حققناه والذى اوقع الاعاظم فيما اوقع، هو خلط الارادة الامرية بالارادة الفاعلية، وكم له من نظير

واما ما استدل به ابو الحسن البصرى الدائر بين الاقدمين فضعيف غايته؛ مع انه منقوض بمتلازمين احدهما واجب والاخر غير واجب؛ فاذا ترك ما هو مباح فاما ان يبقى الواجب على وجوبه كان امرا بالمحال وان لم يبق خرج عن كونه واجبا مطلقا (فان قلت) لعله يقول بسراية الوجوب من احد المتلازمين الى الاخر حتى يندفع المحذور المتقدم (قلت) المفروض خلو الملازم الاخر عن الملاك فلو تعلق الارادة به حينئذ لزم ان يكون تعلقها بلا ملاك و هو ممتنع

واما التفصيل بين السبب وغيره فلا يرجع الى محصل واما بين الشرط الشرعى و غيره فقد استدل على وجوب الاول بانه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث انه ليس مما لا بد منه عقلا او عادة (وفيه) انه لو اراد توقف الشرطية فى وعاء الثبوت على الامر الغيرى فهو دور واضح لانه لا يتعلق الا بما فيه ملاك الشرطية وان اراد ان العلم بالشرطية فى عالم الاثبات موقوف على البعث (ففيه) ان العلم بالشرطية يمكن ان يحصل من طريق آخر من ارشاده الى ان هذا مقدمة له او من بعثه الواحد النفسى على الواجب متقيدا كقوله صل متطهرا (اضف) الى ذلك ان البحث فى المقام، بحث فى امر كبروى وهو الملازمة بين الارادتين و هو لا يكشف عن الصغرى؛ كما ان مع عدم احرازها لا ينتج الكبرى اعنى حكم العقل بالملازمة؛ وقس عليه الملازمة بين البعثين اذ لا يستكشف بها الصغرى، وان هذه مقدمة فلا بد لاحراز المقدمة من دليل آخر

فى مقدمة الحرام

قد اسمعناك قول الحق وعرفناك مغزى البحث فى الملازمة وان الحق عدمها وعليه لا يفرق بين مقدمة الواجب والحرام، وما اذا كانت المقدمات توليدية او غيرها بالبرهان

المتقدم وفصل المحقق الخراسانى بين العلل التوليدية التى يقع الحرام بعدها بلا انتظار حالة وبين مايكون المكلف مختارا بعد ايجاد مقدماته؛ محتجا بعدم توسط الاختيار فى الاول بينها وبين الفعل فيسرى المبغوضية الى الجميع لانه موقوف على تمامها دون الثانى لتوسطه بينهما فيكون المكلف متمكنا من ترك الحرام بعد حصول المقدمات كما كان متمكنا قبله فلا ملاك لتعلق الحرمة بها واما الاختيار فلا يمكن ان يتعلق به التكليف للزوم التسلسل انتهى ملخصا (وفيه) ان النفس لما كانت فاعلة بالالة فى عالم الطبيعة فلا يمكن ان تكون ارادته بالنسبة الى الأفعال الخارجية المادية جزء اخير للعلة التامة بحيث لا تتوسط بينها وبين الفعل الخارجى شيء من الالات وتكون النفس خلاقة بالارادة بل هى تؤثر فى الالات والعضلات بالقبض والبسط حتى تحصل الحركات العضوية وترتبط بواسطتها بالخارج وتتحقق الافعال الخارجية

(وبالجملة) ان جعل الارادة هو الجزء الاخير من العلة التامة بحيث يستند الفعل اليها لا الى فعل خارجى ارادى، مما لا يوجد بين افعال الانسان فى عالم المادة، اذ ما من فعل ارادى الا يتوسط بينه وبين الارادة المتعلقة به؛ فعل ارادى آخر يمكن ان يقع تحت الامر والزجر فلو فرضنا ان العاصى الطاغى قد هيأ جميع المقدمات من شراء الخمر وصبه فى الاناء ورفع الاناء تجاه الفم، وادخل جرعة منها باطنه؛ تعد جميع المقدمات ونفس الفعل اختيارية غير توليدية ومع ذلك ليست ارادة الشرب الموجودة بالفعل جزءاً اخيراً للعلة التامة حتى يقال بامتناع تعلق التكليف بها بل يتوسط بينهما فعل ارادى آخر قابل لتوجه التكليف به من حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، فان الارادة المتعلقة بالعضلات غير الارادة المتعلقة بالشرب كما مر تحقيقه فى اثبات الواجب المعلق ومن المتوسطات تحريك الفك وعقد الغلصمة وما اشبههما، كل ذلك امور اختيارية للنفس، وتوليدية للشرب قابلة لتعلق التكليف بها وقس عليه المشى فانه لا يتحقق بنفس الارادة بحيث تكون الارادة مبدءاً خلاقا له من غير توسيط الالات وحركاتها و تحريك النفس اياها بتوسط القوى المنبثة التى تحت اختيارها (نعم) لا يتوسط بين الارادة والمظاهر الاولية للنفس فى عالم الطبيعة متوسط

فان قلت ان مسئلة الثواب والعقاب والاطاعة والعصيان من المسائل العرفية

العقلائية فلايفيد فيها التدقيقات الصناعية والعرف يرى آخر الاجزاء هو الارادة التى لا يمكن التكليف بها (قلت) كلاقد اخطأت الطريق فان المسئلة عقلية فى المقام حيث ان ان البحث عما يجوز ان يكلف به ومالا يجوز ولو فرض كون موضوع العصيان والاطاعة عرفيا لابد (ح) من اعمال الدقة وتشخيص المتوسطات بين الافعال و اراداتها

ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قد فصل بين مايكون العنوان بما هو مبغوضا من دون تقييد بالاختيار وان كان له دخل فى استحقاق العقاب، وبين مايكون المبغوض ، الفعل الصادر عن ارادة واختيار، ففى الاول تكون احدى المقدمات لا بعينها محرمة، الا اذا وجد ماعدى واحدة منها فتحرم هذه الباقيته بعينها وفى الثانى لايتصف الاجزاء الخارجية بالحرمة لان العلة التامة للحرام هى المجموع المركب منها ومن الارادة ولايصح اسناد الترك الا الى عدم الارادة لانه اسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية (انتهى)

وفيه ان ارادة الفعل لما لم تكن جزءاً اخير اللعلة كما تقدم بل الجزء الاخير فعل اختيارى للنفس وهو كعلة توليدية للفعل ، فلامحالة يكون هذا الجزء الاخير محرما على فرض الملازمة لعدم الواسطة بينه وبين المحرم حتى الارادة فاذا حرم الشرب الارادى فيتوقف تحققه على الشرب و الارادة المتعلقة به ، فمع ارادة الشرب يتحقق جزء من الموضوع وجزئه الاخر يتوقف على افعال اختيارية منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها حتى يتحقق الاجتراع ، والجزء الاخير لتحقق الشرب هو هذا الفعل الاختيارى فيتعين الحرمة فيه بعد تحقق سايرالمقدمات، واما قضية استناد الترك الى عدم ارادة الفعل فصحيح لكن الكلام هيهنا فى مقدمات وجود المبغوض و كيفية تعلق الارادة التشريعية بها وانه هل يتعلق الارادة على فرض الملازمة بالزجر عن المقدمات الخارجيه اولا فمع كون بعض المقدمات الخارجية الاختيارية متوسطا بين ارادة الفعل وتحققه فلامحالة يصير مبعوضا و منهيا عنه بعد تحقق سايرالمقدمات (وبالجملة) بعدما عرفت من توسط الفعل الاختيارى بين تحقق الشيء وارادته وان الارادة ليست مولدة للفعل، لايبقى فرق بين المقدمات فى المحرمات على مافصله قدس سره

ثم انه بناء على الملازمه هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب او يحرم الجزء الاخير اذا كانت اجزاء العلة مترتبه، او الواحد من الاجزاء اذا كانت

عرضیة؛ التحقیق هو الثانی لمساعدة الوجدان علیه، ولان الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عما یخرج الفعل من العدم الی الوجود، لاعن کل ماهو دخیل فی تحققه لان وجود سایر المقدمات وعدمها سواء فی بقاء المبغوض علی عدامه، والمبغوض هو انتقاض العدم بالوجود وماهو سبب لذلك هو الجزء الاخیر فی المترتبات، وفی غیرها یکون المجموع کذلك و عدمه بعدم جزء منه، و(اما) مافی تقریرات بعض محققی العصر (رحمه الله) من قیاس مقدمات الحرام بالواجب بتقریب ان مقوم الحرمة هو مبغوضیة الوجود کما ان مقوم الوجوب محبوبیته ومقتضاه؛ سرایة البغض الی علة الفعل المبغوض فیکون کل جزء من اجزاء العلة التوأم مع وجود سائر الاجزاء بنحو القضیة الحینیة، مبغوضا بالبغض التبعی وحراما بالحرمة الغیریة، فلایخلو عن موارد للنظر

(اما اولا) فلان المبغوضیة لایمکن ان تکون مقومة للحرمة ولا المحبوبیة للوجوب لانهما فی الرتبة السابقة علی الارادة المتقدمة علی البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة، اللهم الاان یراد من المقومیة ان الحب والبغض من مبادی الوجوب والحرمة (وثانیا) ان مبغوضیة الفعل لا یمکن ان تکون منشأ لمبغوضیة جمیع المقدمات لعدم المناط فیها علی نحو العام الاستغراقی لان البغض من شیء لایسری الا الی ما هو محقق وجوده و ناقض عدمه، وغیر الجزء الاخیر من العلة او مجموع الاجزاء فی غیر المترتبات لاینقض العدم

(فان قلت) فلیکن الامر فی مقدمة الواجب کذلك فیقال ان الحب لایسری الا الی ماهو محقق لوجود المحبوب، وطارد لعدمه وهو لیس الا الجزء الاخیر من العلة او مجموع الاجزاء فی العرضیات، ولامعنی لوجوب سوی الجزء الاخیر من اجزاء علل الواجب فی الطولیات؛ (قلت) فرق واضح بین مقدمة الواجب والحرام فان الواجب لما کان المطلوب تحققه؛ وهو موقوف علی جمیع المقدمات بحیث یکون کل واحد دخیلا فیه؛ (فلا مح) علی الملازمة تتعلق الارادة بکل واحد منها بماهو موصل؛ بخلاف الحرام الذی یکون الوجود مبغوضا ومزجورا عنه فان عدمه بعدم احد مقدماته، فتعلق ارادة الزجر بغیره یکون بلا ملاك (وثالثا) ان ما افاده بقوله ان الجزء التوأم مع سایر الاجزاء مبغوض، من ضم مالیس بدخیل الی ماهو دخیل فان المجموع بماهو مجموع وان کان مبغوضا لانه العلة التامة

لتحقق الحرام لكن كل واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية لعدم الملاك فيه (هذا) وقد سبق انه قدس سره قاس الارادة التشريعية بالتكوينية في مقدمات الواجب، ومقتضى قياسه عدم الحرمة ههنا ضرورة ان من اراد ترك شيء لا يتعلق ارادته بترك كل واحد من مقدماته بل تتعلق بترك ماهو مخرج مبغوضه الى الوجود فتدبر

فصل في مبحث الضد

اختلف الاراء في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده اولا ولنقدم لتوضيح المراد اموراً (الاول) جمع بعض الاعاظم بين كون المسئلة اصولية عقلية، وبين تعميم الاقتضاء في العنوان الى كونه على نحو العينية او التضمن او الالتزام بالمعنى الاخص والاعم وعلل بان لكل قائلا، ولا يخفى ما فيه من التهافت، اذ لو قلنا بان المسائل اللغوية كالمشتق خارجة من الاصولية، فلا وجه للجمع بين الاصولية والتعميم، لان الغرض من التعميم ادخال تمام المذاهب تحت العنوان فهنا تقول ان القول بالعينية في المسئلة يجعلها من المسائل اللغوية بل القول بالتضمن والالتزام كذلك ايضا على مبنى القوم لانهم يجعلون الجميع من المداليل اللفظية كما لا يخفى، (نعم لو قلنا) كون المسئلة لغوية لا ينافي الاصولية مع اختلاف الجهة المبحوث عنها كما مر في اول الكتاب وان كان يرتفع به هذا الان الجمع بين كون المسئلة عقلية وبين ذلك التعميم تهافت لان الغرض منه ادخال مذهب القائل باحدى الدلالات اللفظية في العنوان ولا يجتمع ذلك مع جعل الدلالة عقلية، وكيف كان فالمسئلة اصولية لانطباق ميزانها عليها

(الثاني) قدمر في مبحث الاجزاء ان الاقتضاء الواقع في نظائر هذه الابحاث ليس بمعناه الحقيقي ولابد في المقام من ان يصار الى معنى آخر يكون جامعا بين المعاني التي ذكروها في مقام التعميم حتى يكون مستعملا فيه، ولكن وجود جامع بين الاقتضاء بمعنى العينية والتضمن والالتزام مشكل جدا، ولا محيص (ح) عن اسقاط الوجوه التي ظاهر فسادها كالاولين وحمل الاقتضاء على الاستلزام ولو بنحو من المسامحة او تبديله به، وعقد البحث هكذا (في استلزام الامر النهي عن ضده او في استلزام ارادة الشيء ارادة ترك ضده)، والخطب سهل

(الثالث) قد يطلق الضد ويراد منه الترك ويسمى بالضد العام وقد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه، وثالثة يراد منه احد الاضداد الوجودية لا بعينه ويجعل من الضد

العام، واما الاقوال حول الاقسام فكثيرة والذى ينبغى عنه البحث، هو الاقتضاء فى الضد الخاص وقد استدل عليه بوجهين

الاول وروح هذا الوجه راجع الى كون ترك الضد مقدمة لفعله، ولكنه عند التشقيق ملفق من مقدمات ثلث يحتاج كل واحدة برأسها الى اعمال النظر (الاولى) مقدمية ترك الضد لفعل ضده وربما يصار البحث الى مقدمية الفعل لترك الضد (الثانية) ان مقدمة الواجب واجبة، (الثالثة) ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام وليس المراد منه ما تقدم اعنى الترك بل نقيض الواجب سواء كان عدميا ام وجوديا كما فى المقام فان ترك الصلوة مقدمة للاهم، وضده العام هو نفس الصلوة (هذا) واستدل القائل على اثبات المقدمة الاولى بان الضد متمانعان و عدم المانع من المقدمات

(قلت) قد ناقش فيه القوم واوردوا عليه وجوهاً ثلثة (الاول) ما عن المحقق الخراسانى من ان المعاندة بين الشيئين لاتقتضى الاعدم اجتماعهما فى التحقق وحيث لامنافاة بين احد العينين مع نقيض الاخر بل بينهما كمال الملائمة كان احد العينين مع نقيض الاخر فى مرتبة واحدة (واورد) عليه المحقق المحشى ان كمال الملائمة لاينافى التقدم والتأخر لان العلة لها كمال الملائمة مع معلولها وهو لايوجب الاتحاد فى الرتبة و (لكن) يمكن ان يقال فى تقرير مقالة الخراسانى ان الحمل الصناعى ينقسم الى حمل بالذات وهو مايكون الموضوع فيه مصداقا للمحمول بذاته بلاضم حيثية زائدة على ذاته كما فى زيد انسان، والى حمل بالعرض وهو مايحتاج الى حيثية زائدة حتى يصير مصداقا له بتبعه كما فى قولك الجسم ابيض اذ كون الجسم من حيث ذاته، لايكفى فى مصداقيته له مالم يتخصص بخصوصية زائدة على ذاته (فح) فالسواد وان لم يصدق على البياض الان عدم السواد يصدق عليه حملا بالعرض لابالذات اذ حيثية الوجود الذى هو عين الطاردية للعدم والمنشأية للاثر، تمتنع ان تكون عين عدم الاخر بالذات لكن يتحدان بالعرض ويكون وجوده راسم عدمه (فح) فالحمل بينهما كاشف عن اتحادهما فى الخارج اتحادا مصداقيا بالعرض ' ومايقع فى سلسلة العلل من المقتضيات والمعدات وعدم الموانع لايعقل ان تتحد مع معلوله فى الخارج ولو بالعرض' اذ العلة مقدمة على معلولها عقلا ومعنى هذا التقدم كون وجود المعلول فائضا منه ومفاضا عنه وماهذا شأنه لايعقل ان يتحد مع المتأخر عنه اذ الاتحاد كما هو مفاد

الحمل يأبى ان يكون احدهما مقدما والاخر مؤخرا وانكان رتبيا

وبعبارة اوجز ان السواد لايصدق على البياض والا اجتمع الضدان ومع عدم صدقه لابد وان يصدق عليه نقيضه والا ارتفع النقيضان؛ والصدق يقتضي الاتحاد وهو ينافي التقدم والتأخر رتبة فثبت اتحادهما رتبة، (هذا) ولكنه ايضا لايخلو من اشكال لماعرفت ان قوام الحمل الصناعي بالعرض انما هو بتخصص الموضوع بحيثية زائدة حتى يصير مصداقا عرضيا ببركتها، والمفروض ان وجود الضد ليس عين عدم الاخر فلا محيص عن القول با لتخصص واتصاف الموضوع بحيثية زائدة (ولكنه) في المقام ممتنع اذ الاعدام سواء كانت مطلقة ام غيرها ليست لها حيثية واقعية حتى يتخصص به البياض ويحمل عليه على نحو الاتصاف انه عدم سواد، اذ الاعدام باطلات صرفة وعاطلات محضة ولا معنى فيها للاتحاد والهو هوية والعينية على وجه التوصيف كما لايخفى، وما ربما يثبت للاعدام من احكام الوجود من التقدم الزماني او كون عدم العلة علة لعدم المعلول، كل ذلك لغرض التسهيل على المتعلمين، وما ربما يقال من ان لاعدام الملكات حظا من الوجود، توسع في العبارة واسراء حكم المضاف اليه الى المضاف والا فان العمى بما هو امر عدمي لاحظ له من الوجود، ولم يشم و لن يشم رائحته

وما ذكرناه بصورة البرهان من ان السواد لو لم يصدق لصدق عدم السواد، مغالطة في الاستدلال اذ نقيض قولنا يصدق السواد؛ هو انه لايصدق السواد على نحو السالبة المحصلة لاصدق عدم السواد على طريق الموجبة المعدولة او الموجبة السالبة المحمول، لان الاعدام لاشئون لها في صفحة الوجود حتى قولنا- لاشئون لها- لواريد به الاتصاف، بل المرجع في محامل الاعدام هو السالبة المحصلة التي تفيد سلب الاتحاد وان صحيفة الوجود خالية عن هذا الضد بنحو السلب التحصيلي؛ (والحاصل) ان نقيض صدق البياض على السواد عدم صدقه عليه على ان يكون السلب تحصيليا، لاصدق عدمه عليه بنحو الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول فالبياض اذا لم يصدق عليه انه سواد صدق عليه انه ليس بسواد بالسلب التحصيلي وهو نقيض الايجاب لاصدق عدمه لان نقيض صدق الشيء هو عدم صدقه لاصدق عدمه حتى يلزم اتحادهما في الوجود ولو بالعرض، وعدم التمييز بين السلب التحصيلي والايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول موجب لكثير من المغالطات

والاشتباهات

واظن انك لو وقفت على واقع العدم الذى حقيقته انه لا واقع له ،تعرف ان حيثية العدم يمتنع ان تكون ذات حظ من الوجود، بل الاضافات الواقعة بينها وبين غيرها انما هى فى الذهن،وفى وعائه تكون الاعدام المطلقة ايضا موجودة بالحمل الشايع وان كانت اعداما بالحمل الاولى فلاحقيقة للعدم حتى يتصف بوصف وجودى اواعتبارى او عدمى (ومايقال) ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له لاالثابت،ليس المرادمنه ان الجهات العدمية بماهى كذلك تمكن ان تثبت لشىء بحيث يكون التصادق والاتحاد بينهما كاتحاد شىء بشىء والايلزم كذب القاعدة الفرعية. ايضا، لان ثبوت الشا بت بهذا النحو، اثبات صفة ثبوتية له فيلزم صدق قولنا العدم ثابت للوجود وصادق عليه وهوفرع ثبوت المثبت له (فتلخص) ان الاحكام فى الاعدام لابدان ترجع الى السالبات المحصلات وان كانت بحسب الظاهر موجبات هذاوانما اطلنا الكلام وعدلناعن مسلك الاقتصاد لكون المقام من مزال الاقدام فا غتنم

(الثانى) من المناقشات والايرادات على المقدمة الاولى اعنى مقدمية ترك الضد لوجود الاخر هومايستفاد ايضا من كلام المحقق الخراسانى حيث قال ان المنافات بين النقيضين كمالاتقتضى تقدم احدهما فى ثبوت الاخر كذلك المتضادان، و قرره تلميذه الجليل المحقق القوچانى (ره) فى حاشيته بقوله انه لاخفاء فى ان النقيض للوجود هو العدم البدلى الكائن فى مرتبته والالزم ارتفاع النقيضين فى مرتبة سلب احدهما مقدمة الاخر فظهر ان هذا النحو من التعاند لا يقتضى الاتبادلهما فى التحقق لاارتفاع احدهما ولا،ثم تحقق الاخر ثانيا وحيث عرفت ذلك فى النقيضين فكذلك الوجود ان المتقابلان (انتهى) ونزيد توضيحا عليه ان ماذكره مبنى على مقدمات ثلاث (الاولى) ان النقيضين فى رتبة واحدة، بمعنى ان الوجود فى ظرف معين من الزمان اوفى مرتبة من مراتب الواقع،ليس نقيضه الاالعدم فى ذلك الظرف اوالمرتبة اذلاتعاند فى غير هذا الوجه اذعدم زيد فى الغد لايعاند وجوده فى اليوم وعدم المعلول فى رتبة العلة لايباين وجوده فى مرتبة نفسه (وان شئت فعبر) ان نقيض الشىء بديله فنقيض شىء فى زمان اورتبة، هوعدمه الذى فى ذلك الزمان وتلك الرتبة والايلزم اجتماع النقيضين فالمعلول معدوم فى رتبة العلة وموجود

في رتبة متأخرة فنقيض الوجود في رتبة العلة هو العدم في رتبتها (وبعبارة اوضح) ان مرتبة العلية هي مرتبة الافاضة والاثبات فيمتنع ان يتحقق فيها وجود المعلول والا ارتفعت العلية والمعلولية فلابد ان يتحقق فيها عدمه لئلا يرتفع النقيضان فظهر انه لابد ان يتبادل كل من وجود المعلول وعدمه في رتبة العلة مترتبا

(الثانية) ان الضدين ايضا في مرتبة واحدة لاجل البيان المتقدم في النقيضين مثلا لو فرضنا تحقق احد الضدين كالبياض في ظرف من الزمان وفي موضوع معين، فضده هو السواد في تلك القطعة وفي هذا الموضوع المتعين، لعدم المنافات لو تحققا في قطعتين او موضوعين فالبينونة الحقيقية بين الضدين لا تتحقق الا بالمطاردة وهي تتوقف على ما ذكرناه وببيان آخر ان مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين الذي هو ام القضايا ومناط الامتناع فيه انما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدم (فكك) في اجتماع الضدين (الثالثة) وان شئت فسمها نتيجة المقدمتين هو كون احد الضدين مع نقيض الاخر في رتبة واحدة (والحاصل) انه علم ان البياض مع نقيضه في رتبة واحدة كما علم ان البياض مع السواد واقعان في مرتبة واحدة ايضا كما تقدم فيستنتج ان نقيض البياض اعني عدم البياض متحد مع السواد رتبة اذ السواد مساور تبة مع البياض، والبياض مساو مع عدم البياض فالسواد مساو مع عدم البياض لان مساوي المساوي للشيء مساوله (هذا غاية) توضيح له

(وانت) خبير بما فيه من الخلل (اما) في اولها فلانا نمنع كون النقيضين في رتبة واحدة لان وجود المعلول في رتبة علته ليس نقيضه كون عدمه في رتبتها اذ لا واقعية للاعدام حتى تشغل مرتبة من مراتب الواقع بل نقيضه سلب وجود المعلول في هذه المرتبة على ان تكون الرتبة قيدا للمسلوب لا للسلب (وبالجملة) ان نقيض كل موجود في اي مرتبة او زمان؛ هو عدم الموجود الواقع في هذه الرتبة او ذاك الزمان، فاذا كذب كون المعلول في رتبة علته صدق عدم كونه في رتبتها لا كون عدمه في رتبتها فانه ايضا غير صادق (وبعبارة) اخصر ان نقيض كل شيء رفعه فنقيض البياض في المرتبة رفعه؛ على ان يكون القيد للمسلوب لا للسلب فاذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علته، صدق عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيلي او بنحو السلب المحمولي للمقيد على ان يكون القيد للمسلوب فتلخص ان نقيض كون المعلول في رتبة العلة عدم كونه في رتبتها لا كون العدم في رتبتها حتى يقال ان

النقيضين فى رتبة واحدة (واما ثانيتها) فهو اوضح فسادا مما تقدم اذ الرتب العقلية لا ربط لها با لخارج الذى هو ظرف الضدية، والمترتبان عقلا مجتمعان خارجا ومتحدان زمانا؛ والضدان يمتنع اجتماعهما فى الوجود الخارجى فاين هو من الرتب العقلية، حتى لو فرضنا ان البياض والسواد مختلفا الرتبة عقلا يكون اجتماعهما الوجودى فى موضوع واحد محالا ايضا، وبما عرفت من عدم وحدة الرتبة فى النقيضين؛ سقط ماذكر من اثبات وحدة الرتبة فى الضدين من وحدتها فى النقيضين لاجل كون مناط الامتناع فى اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين، هذا مضافا الى ان فى هذه الدعوى ايضا كلاما بل خلطا والتفصيل موكول الى مظانه وبما (ذكر) يظهر الحال فى النتيجة بل لو سلمنا كون النقيضين والضدين فى رتبة واحدة، فلا نكار لزوم كون احد العينين فى رتبة نقيض الاخر مجال واسع، لعدم البرهان على ان الرتب العقلية حكمها حكم الزمان فى الخارج لو لم نقل بان البرهان قائم على خلافه لان للرتب العقلية ملاكات خاصة، ربما يكون الملاك موجودا فى الشىء دون متحده فى الرتبة، الا ترى ان ملازم العلة لا يكون مقدما على المعلول رتبة لفقدان ملاك التقدم فيه وهو كون وجوب الشىء من وجوبه ووجوده من وجوده (وما) ربما يتمسك بقياس المساوات فغفلة عن حقيقة الحال ولعله لقياس الرتب العقلية من حيث المساوات واللامساوات؛ بالمقادير والازمنة (فتلخص) ان الشىء ونقيضه ليسا فى مرتبة واحدة سلبا تحصيليا كما ليس بينهما التقارن والتقدم كذلك

الثالث وهو ايضا يستفاد من كلامه قدس سره و(حاصله) انه لو توقف وجود احد الضدين على عدم ضده لزم الدور، لان التوقف لاجل التمانع من الطرفين فعدم احد الضدين ايضا متوقف، على وجود الاخر توقف العدم على وجود مانعه (انتهى) قلت ان مقتضى التمانع بين الضدين هو انه لو توقف وجود الضد على عدم الاخر، لزم ان يتوقف وجود الضد الاخر على عدم ذاك لا ان يتوقف عدم الاخر على وجوده فيرتفع الدور، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه، لان وجود البياض متوقف على عدم السواد و وجود السواد متوقف على عدم البياض، اخذا بحكم التمانع بين وجودى الضدين، لا ان عدم السواد متوقف على وجود البياض حتى يتخيل الدور، لان العدم ليس بشىء حتى يتوقف تحققه على شىء (ثم) ان التحقيق ان التوقف باطل مطلقا اى لا يتوقف العدم على شىء ولا يتوقف شىء عليه و(توضيحه)

وان كان ماأوعزنا اليه كافيا فى رفع الحجاب، هو ان العدم ليس امرا حقيقيا واقعيا؛ بل هو مفهوم اعتبارى يصنعه الذهن اذا تصور شيئا ولم يجده شيئا اذا رجع الى الخارج وتفحص عن مظانه، وحقيقته خلو صحيفة الوجود عن الشيء المتصور بالسلب التحصيلى، وخلو نفس الامر عن وجوده، فيكون مقابل الوجود مقابل ونفس الامر بمراتبه الطولية وماشأنه هذا يكون بطلانا محضا، ولايعقل ان يصير دخيلا فى تحقق شيء اومتأثرا من شيء اذ مالا شيئية له يسلب عنه جميع الامور الثبوتية ومنها الملتوقف بكلا قسميه، بالسلب التحصيلى، و(بالجملة) كون شيء شرطا لشيء اومتأثرا عنه او دخيلا فى وجوده، قضايا ايجابية يتوقف صدقها على وجود موضوعها و محمولها و قد فرضنا العدم لا شيئا محضا و بطلانا خالصا، و قولك ان عدم الضد موقوف عليه اوعدمه موقوف على وجود الضد، من الموجبات وثبوت حكمها للعدم، فرع ثبوت المثبت له وهو هنا ممتنع (فظهر) ان العدم مسلوب عنه احكام الوجود والثبوت، اذ لاشيئية له فلاتقدم له ولاتأخر ولامقارنة بل كل الحيثيات مسلوبة عنه سلبا تحصيليا لابمعنى سلب شيء عن شيء بل السلب عنه من قبل الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لايخبر عنه؛ الحاصل بالتوسل بالعناوين المتحصلة فى الذهن، وقدتقدم ان ماربما يقال ان عدم العلة علة لعدم معلوله مسامحة فى التعبير كما ان مايتكرر بين كلمات المشاهير من اهل الفن من عد عدم المانع من اجزاء العلة، مرجعه الى ان وجوده مانع عن تحقق المعلول لا ان عدمه دخيل، فعبروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بكون عدم المانع من اجزاء العلة اذ العدم مطلقه و مضافه اقصر شأنا من ان يحوم حوله التوقف لانه البطلان واللاشيئية

واوضح فسادا منه مايقال ان للاعدام واقعية وظروفاً بحسب احوالها كما ان للماهيات اوعية متسانخة مع مظروفاتها، اذ كل ظرف لابد وان يرجع الى صحيفة الوجود والا فالظرف والمظروف عاطلان باطلان

والعجب عن المحقق المحشى مع نبوغه و كثرة مساعيه فى هاتيك المباحث حيث افاد هنا مالاينبغى ان يصدر عن مثله حيث قال ان عدم الضد من مصححات قابلية المحل لقبول الضد؛ لعدم قابلية الابيض للسواد ولاالاسود للبياض؛ وان القابليات والاستعدادات والاضافات واعدام الملكات وان كان لامطابق لها فى الخارج لكنها من الامور الانتزاعية

وحيثيات وشئون لامور خارجية، وثبوت شيء لشيء لايقتضي ازيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت انتهى (وفيه) اما اولا فلان الاعدام المضافة اذا لم تكن متأثرا عن شيء لابائه عن الفاعل والقابل؛ فلا يكون مؤثرة ولا شرطا اذ التفكيك بينهما في الموجود الامكاني باطل ومما ليس بشيء لايكون مؤثرا ولا متأثرا واما عدم تحقق الضد عند وجود الاخر، وتحققه عند عدمه، فليس الا لاجل التمانع بين الوجودين، فاذا عدم احدهما تحقق الاخر لالجهة الاستناد الى عدمه بل الى ايجاب علته التامة وان شئت قلت ان قابلية المحل من شئون نفسه من غير دخالة عدم شيء فيها؛ فالجسم قابل للسواد؛ كان موصوفا بالبياض اولا ولا يتوقف قبوله له على عدم البياض واما عدم قبوله في حال اتصافه به، فانما هو لاجل التمانع بين الوجودين لالتوقف القابلية على عدم الضد اذ العدم لا يمكن ان يكون مؤثرا في تصحيح القابلية بل لا يكون من شئون الامور الخارجية ولا منتزعا منها (وثانيا) ان عد الاعدام المضافة في عداد الاستعدادات لايخلو من خلط فان الامكان الاستعدادي له نحو وجود في المادة، اذ لا يمكن انكار ان للقابليات والاستعدادات بل الاضافات نحو وجود في الخارج بخلاف اعدام الملكات فان التحقق لحيثية الملكة لالحيثية العدم فتدبر

هذه حال المناقشات الثلاثة المتوجهة الى المقدمة الاولى وقد عرفت حالها بالنقض والابرام و(اما المقدمة الثانية) اعني وجوب المقدمة فقد تبين حاله ايضا و(اما الثالثة) اي اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن نقيضه فللمنع عنه مجال واسع اما عدم الاقتضاء بالمطابقة والتضمن فواضح اذ البعث لايكون عين الزجر ولا متضمنا له و(اما الالتزام) اعني كون النهي عن النقيض لازما للامر، كما ربما يقال ان نفس تصور الوجوب والالزام يكفي في تصور النهي عن الترك (ففيه) انه ان اريد به الانتقال التصوري فمع عدم ثبوته لايفيد، وان اريد اللزوم الواقعي بان يدعى ان المولى اذا امر بشيء يجب ان ينهى عن نقيضه فهو واضح البطلان، لان المفروض ان الصادر منه هو الامر لاغيره، وان اريد انه لو التفت اليه لنهى عنه فهو كما ترى

(فان قلت) ليس البحث في البعث الاعتباري بل في استلزام الارادتين؛ اذ الارادة المتعلقة بشيء مستلزمة للارادة المتعلقة بترك تركه (قلت) ان اريد من الاستلزام العينية والتضمن، فهو واضح الفساد لان ارادة الزجر عن ترك شيء ليس عين ارادة نفس الشيء

بالحمل الاولى وانطباقه عليه فى الخارج، مع فساده فى نفسه، ليس بمفيد، (وان اريد) منه المعنى الذى يذكر فى باب المقدمة بانه اذا تعلقت ارادة تشريعية بشىء فمع الالتفات الى تركه تتعلق ارادة تشريعية على ترك تركه (يرد) عليه ما اوضحناه فى بابها من انا لا نتصور لهذه الارادة غاية ولا مبادى، وتوضيحه انه بعد تعلق الارادة التشريعية الالزامية بشىء لا معنى لتعلق ارادة اخرى على ترك تركه، لعدم تحقق مبادى الارادة و غايتها فان غايتها التوصل الى المبعوث اليه ومع ارادة الفعل والبعث اليه، لا معنى لبعث الزامى آخر الى ترك تركه فلا غاية للارادة التشريعية، وقد تقدم ان القول بان تعلق الارادة بالمقدمة قهرى، لازمه تعلقها بشىء بلا ملاك وهو ممتنع ويجرى مثله فى المقام ايضا، فتلخص ان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام ولا الخاص من جهة مقدمية الترك فتدبر

الوجه الثانى مما استدل به على حرمة الضد من جهة الاستلزام كما ان الوجه الاول من كون الترك مقدمة لفعل الضد وحاصل هذا الوجه امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم حيث ان عدم الضد لو لم يكن مقدمة لوجود ضده فلا اقل من كونه ملازما له، وما شأنه هذا، يمتنع ان يكون مباحا اذا كان عدله واجبا

وتوضيحه ببيان امور (الاول) ان وجود كل من العينين مع عدم ضده متلازمان لان وجود الضد يمتنع ان يتحقق فى موضوع تحقق فيه الضد الاخر، لمكان الضدية فلا بد ان يتحقق فيه عدمه لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وحيث لا يمكن الصدق الذاتى بين الوجود والعدم فلا بد وان يكون عرضيا بنحو التلازم فى الصدق وهو المطلوب (فظهر) ان وجود كل من الضدين مع عدم الاخر متلازمان

(الثانى) ان المتلازمين محكومان بحكم واحد لامحالة لان ترك الضد لو كان واجبا اذا كان الاخر واجبا فهو والا يلزم ان يكون جايز الترك لعدم خلو الواقعة عن الحكم وهذا الجواز مشترك بين غير الحرمة من الاحكام الباقية و (ح) ان بقى الاخر على وجوبه لزم التكليف بالمحال، والاخر الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا

(الثالث) ان الامر بالشىء مقتض للنهى عن ضده العام والمراد من الضد العام مطلق نقيض المأمور به كما تقدم وهو هنا فعل الصلوة (والجواب) عن الاول ما حققناه من ان نقيض كل شىء رفعه لا اثبات هذا الرفع فنقيض قولنا يصدق عليه السواد هو انه لا يصدق عليه

السواد، لانه يصدق عليه عدم السواد، وكم فرق بين السالبة المحصلة وبين الموجبة المعدولة او الموجبة السالبة المحمول كما اذا قلت يصدق عليه انه ليس بسواد (والحاصل) ان نقيض صدق احدى العينين على الاخرى، عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلى؛ لا الايجاب العدولى والا لزم ارتفاع النقيضين لان العين اعنى الموجبة المحصلة والنقيض المتخيل اعنى الموجبة المعدولة كلتاهما كاذبتان، اذ الموجبة المعدولة كالموجبة المحصلة مفادها اثبات نعت لموضوع ويمتنع ان يكون العدم صادقا على الوجود و متلازماله، كيف وانه لاشيئية له حتى يكون ملازما لشيء (اضف اليه) ان التلازم فى الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناش من عدم اعتبار الحيثيات وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصلة والموجبات المعدولة

فان قلت يازم منه بطلان الموجبة المعدولة اذ ما من معدولة الا وفيها اثبات وصف عدمى لموضوع موجود فما معنى الاتصاف بصفة هى بطلان محض وقس عليه اذا كان المحمول العدمى؛ ملازما معه (قلت) انه يعتبر فى المعدولات ان يكون للموضوعات شأنية واستعداد، فتكون القضية المعدولة حاكية عن حيثية، بها يكون للموضوع شأنية الاتصاف وقوة الفعلية، ولهذا يصح قولك زيد لا بصير ولا يصح الجدار لا بصير، فليس الاعتبار فى المعدولات اثبات امر عدمى للموضوع، بل الاعتبار فيها هو ثبوت شأنية للموضوع مع فقدان فعليتها فلا يلزم اثبات السلب كما توهم (واما الثانى) فلان عدم الخلو انما هو فى الوقايع الثابتة التى يكون للامر والزجر فيها معنى محصل واما العدم فهو انزل من ان يلحق بالوقايع فانه بطلان محض ولذا لابد من تأويل المواضع التى توهم تعلق التكليف فيها بالترك كوجوب ترك الاحرام وترك المفطرات، على ان عدم خلو الواقعة عن حكم لم يدل عليه دليل لو لم يدل على خلافه، اذ الاباحة المسببة عن اقتضاء التساوى، اباحة شرعية وتعد من الاحكام، واما اذا فرضنا عدم اقتضاء للواقعة اصلا، فلابد وان لا يكون لها حكم شرعى اذ جعل الاباحة بلا ملاك لغو، فينطبق على الاباحة العقلية، قهرا ويخلو عن الجواز الشرعى وليكن المقام من نظائره (هذا) مع انه لو سلم ذلك لا يلزم ماذكر كما لا يخفى و (اما عن الثالث) فقدمنا الجواب عنه مفصلا والخطب بعد سهل (وقد يقال) بعدم الاقتضاء فى الاضداد الوجودية الا فى الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لان عدم السكون وان لم يكن عين

الحركة، الا ان العرف لا يرى فرقا بين ان يقول تحرك وبين ان يقول لا تسكن (وفيه) انه ان اراد ان مفاد الامر عين مفاد النهي فهو امر غريب اذا ى شخص لا يفرق بين المفادين، واى متسامح يرى ان الحيثية الوجودية عين العدمية؛ وان اراد انه ينتقل من الامر الى النهي عن الضد؛ (ففيه) ان مجرد الانتقال الذى ليس الا صرف تصور الشيء لا يوجب كون السكون منهيا عنه اذ هو يحتاج الى انشاء الزجر وهو مترتب على مقدمات لا تحصل بالتصور، وان اراد ان المولى ينتقل بعد الامر الى حالة اخرى فيستقل بانشاء الزجر فهو اوضح فسادا

(واعلم) ان الدليلين المتقدمين، انما يعدان دليلين مستقلين اذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة؛ واما القول بوجوب الموصلة منها فالدليل الثانى اعنى اتحاد المتلازمين فى الحكم من متممات الدليل الاول وقد عرفت ان الدليل الاول مؤلف من مقدمات ثلاث (اوليها) مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر (وثانيتها) كون مقدمة الواجب واجبة و (ثالثتها) ان الامر بالشيء يقتضى النهي عن ضده العام؛ فعلى وجوب مطلق المقدمة فالواجب من باب المقدمة؛ هو ترك الصلوة؛ وضده العام بالمعنى الذى عرفت هو فعلها فيتم الاستدلال لان ترك الصلوة واجب بملاك المقدمية ومهما وجب شيء حرم ضده كالصلوة فى المورد واما على القول بوجوب الموصلة فالمأمور به هو الترك المقيد بالايصال؛ وليس نقيضه الا رفع هذا الترك او ترك هذا الترك فاذا وجب الترك الموصل حرم رفع هذا الترك الموصل وهو ليس عين فعل الصلوة بل يلازمها اذا تحقق فى ضمنها لا فى ضمن الترك المجرد فلا يلزم حرمة الفعل الامع تمامية دليل الاستلزام فاذا يتحد الدليلان و يتوحد الاثنان

الامر الرابع فى بيان ثمرة البحث وهى فساد العبادة على القول باقتضاء الامر النهي عن ضده؛

اذا النهي فيها يوجب الفساد ولك انكارها؛ اذا المسلم من فساد العبادة عند تعلق النهي، ما اذا كان المنهي عنه مشتملا على مفسدة لا يصلح معها ان يتقرب بها، كصلوة الحايض فان النهي فيها للارشاد الى عدم الصحة او كان الاتيان بمتعلق النهي مخالفة للمولى ومبعدا عن ساحته كما فى النواهى المولوية فلا يكون مقربا؛ وليس النهي فى المقام من قبيل شيء من القسمين؛ اذ النهي فى المقام لا يكشف عن مفسدة؛ بل العقل يحكم بتحقق المصلحة الملزمة فى الضد المزاحم لعدم المزاحمة بين المقتضيات؛ كما ان مخالفة النهي المقدمى كالامر المقدمى لا يوجب البعد عن ساحة المولى كما لا يوجب القرب منه؛ فالبحث

اذا عادم الثمرة

وانكر شيخنا البهائى ثمرة البحث بطريق آخر وهو ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهى عن ضده الا انه يقتضى عدم الامر به وهو كاف فى بطلان العبادة واجيب عنه بوجوه (الاول) كفاية الرجحان الذاتى فى العبادة اذ الفرد المزاحم من الصلوة وغيره متساويان فى الملاك والمحبوبية الذاتية وانما اوجب الابتلاء بالاهم سقوط امره فقط فهو باق بعد على ما كان عليه

(الثانى) ان ذلك يتم فى المضيقين و اما اذا كان احدهما موسعا فصحة الفرد المزاحم من الصلوة بمكان من الامكان وان قلنا بتوقف الصحة على الامر؛ (توضيحه) ان الاوامر متعلقة بالطبايع؛ والخصوصيات الفردية خارجة منها اذ الامر لا يتعلق الا بما يقوم به الغرض وهو ليس الا نفس الطبيعة بوجودها السارى ولا دخل لغيرها فى حصول الغرض فلا يتصور اخذه فيه مع عدم دخله فى الغرض على الفرض، ولا يتعدد الامر المتعلق بالواجب الموسع باعتبار اول الوقت و آخره؛ اذ الزمان اخذ بنحو الظرفية للمأمور به نعم فى آخر الوقت وانحصار الفرد يحكم العقل بايجادها فورا فى ضمن ذلك الفرد المنحصر من غير تغيير فى ناحية الامر و (بالجملة) ما هو المضاد للمأمور به الذى هو الازالة هو المصداق من الصلوة لا الطبيعة؛ وما هو المأمور به هى الطبيعة لا المصداق (هذا) من غير فرق بين الافراد الطولية والعرضية و (ح) بما ان للطبيعة افرادا غير مزاحمة وان كان هذا الفرد مزاحما، و بما ان القدرة على ايجاد الطبيعة ولو فى ضمن فرد ما؛ كافية فى تعلق الامر بها لخروجه عن التكليف بما لا يطاق؛ (فح) يجوز الاتيان به بداعى الامر المتعلق بالطبيعة ولا يحتاج خصوص الفرد الى الامر لما عرفت ان متعلق الاوامر هى الطبايع حتى يقال انه بعد الامر بالازالة لا يمكن الامر بذاك الفرد المزاحم لاستلزامه الامر بالضدين (هذا كله) فيما اذا كان وقت الفرد المزاحم موسعا كاتيان الصلوة اثناء النهار وقد كلف بالازالة؛ وقد عرفت صحة الامر بالطبيعة واتيان الفرد بداعى امرها (فظهر) ان نفى الثمرة فى الباب بناء على توقف صحة العبادة على الامر لا يستقيم على اطلاقه بل يختص بالمضيقين دون الموسع والمضيق (نعم) لو قلنا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده كان ذلك الفرد من الصلوة المزاحم للازالة منهيا عنه وبعد تعلق النهى لا يمكن الاتيان بداعى امر نفسه لعدم الامر به بالخصوص، ولا بداعى الطبيعة اذ يقيد اطلاق الامر، بالنهى المفروض فلا يمكن انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم

و لو قهريا

ويمكن اجراء هذا التقريب فيما اذا صار وقت الصلوة مضيقا لان الامر لا يتجافى عن متعلقه بصيرورة الوقت مضيقا نعم في آخر الوقت كما تقدم يحكم العقل بايجادها فوراً من غير تغيير في ناحية الامر فيمكن قصد الامر المتعلق بالطبيعة مع الاتيان بالفرد المنحصر في الوقت المضيق ولو زاحم الضد الاهم (هذا غاية توضيح) وتوجيه لما حكى عن المحقق الكركي وهو بكلامه هذا؛ وان لم يكن بصدد الجواب عن مقالة البهائي لتقدم عصر المحقق (قده) عليه، الا ان عبارته المحكية مما يمكن ان يستفاد منه ما يصلح جوابا لمقالته (و لك) ان تقول ان ملاك استحالة الامر بالضدين موجود مع تضيق الوقت او انحصار الفرد او كون الافراد طولية كما اذا كان وقت الصلوة وسيعا فان معنى تعلق الامر بالطبيعة هو البعث الى ايجادها، فمع كون الوقت مضيقا ان كان البعث الى ايجاد الطبيعة فعليا والى ضده كذلك؛ لزم منه التكليف بالمحال، فان ايجاد الطبيعة وضد مصداقها مما لا يمكن في الوقت المضيق وكذا الحال مع انحصار المصداق بل مع كون الافراد طولية فان فعلية الامر بالطبيعة في وقت يكون الفرد فيه مبتلى بالضد الواجب الفعلي، مما لا يمكن تحققه وصرف كون الامر متعلقا بالطبيعة وعدم التنافي بينها وبين الواجب المضيق لا يدفع الاستحالة، بعد كون لازمه التكليف بالمحال الا ان يصار الى ما سنحققه انشاء الله

الثالث ما حققناه في هذا الباب وبنينا عليه واستفدنا منه في ابواب اخر سيوافيك باذن الله وملخصه هو تصوير الامر بالاهم والمهم في عرض واحد بلا تقييد واحد منهما بالعصيان كما عليه القوم في تصوير الامر بالمهم؛ حيث يقولون ان الامر به مترتب على عصيان امر الاهم على تفصيل سيمر بك بيانه وبيان بطلانه، ثم ان توضيح المختار يستدعي رسم مقدمات

الاولى التحقيق كما سيأتي ان الاوامر متعلقة بالطبايع لان الغرض قائم بنفس الطبيعة باي خصوصية تشخصت، وفي ضمن اي فرد تحققت فلا معنى لادخال اية خصوصية تحت الامر بعد عدم دخالتها في الغرض، على ان الهيئة تدل على البعث والمادة على المهية اللابشرط فلا دال على الخصوصيات

(الثانية) ان الاطلاق بعد فرض تمامية مقدماته ليس معناه الا كون الطبيعة تمام

الموضوع للحكم بلادخالة شيء آخر اوليس الاان ماوقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له (هذا) ليشمل مااذا كان الموضوع جزئيا (واما) جعل الطبيعة مرآتا لمصاديقها او جعل الموضوع مرآتا لحالاته، فخارج من معنى الاطلاق وداخل تحت العموم افراديا اواحواليا (وبالجملة) فرق بين قولنا اعتق رقبة وبين قولنا اعتق كل رقبة اذ الاول مطلق بمعنى ان تمام الموضوع هو الرقبة ليس غير (والثانى) عموم ويدل على وضع الحكم على الافراد بتوسيط العنوان الاجمالى الذى لوحظ مرآتا اليها و سيجيء فى بابه؛ ان العموم لايستغنى به عن الاطلاق الاحوالى للافراد؛ لان غاية مايدل عليه العموم هو كون الافراد محكوما بالحكم واما ان كل فرد تمام الموضوع للحكم بلادخالة وصف آخر فلابد فيه من التمسك بالاطلاق (وبه يظهر) ان الغاية من الاطلاق غير الغاية من العموم وان تقسيم الاطلاق الى الشمولى والبدلى وغيرهما فاشد جداً اذليس للاطلاق تعرض لحيثية سوى كون مااخذ موضوعا تمام الموضوع، واما كون الحكم متعلقا بالفرد على البدل اولكل فرد اوللمجموع فلابد فى استفادة كل من ذلك من التمسك بدوال لفظية، من لفظ كل اواللام او بعض او غيرها (والسر) فى ذلك ان الطبيعة لايمكن ان تكون حاكية عن الافراد وان كانت متحدة معها خارجا، بخلاف العموم فان اداته وضعت لاستغراق افراد المدخول فيتعلق الحكم فيه بالافراد المحكية بعنوانى الكل والجميع

(واما) ماعن بعض الافاضل فى تصوير كون الوضع عاما والموضوع له خاصا من ان الطبيعة اذا لوحظت سارية فى افرادها تتحد معها وتحكى عنها، مخدوش بان الاتحاد غير الحكاية التى تدور مدار الوضع والاعتبار؛ والمفروض ان الملحوظ عند وضع الانسان مثلا نفس الماهية اللابشرطية فكيف يحكى هذا اللفظ عن الخصوصيات مع عدم وضع لها ولو كان الاتحاد العينى كافيا فى الحكاية، لزم ان يحكى الجسم عن اعراضه نعم الاتحاد وجودا يوجب الانتقال الى الخصوصية وهو غير الحكاية كما ينتقل من تصور احد الضدين الى الاخر بل هو من باب تداعى المعانى الذى منشأه غالبا الموافاة الوجودية او المطاردة فى الموضوع هذا قليل من كثير وغيض من غدير وسيجيء تفصيل الكلام فى محله

الثالثة انك قد عرفت ان الاوامر المتعلقة بالطبايع لاتعرض لها على احوال الطبيعة وافرادها، ومنه يظهر ان التزاحمات الواقعة فى الخارج بين افراد الطبايع بالعرض، غير

ملحوظة فى تلك الادلة لان الحكم مجعول على العناوين الكلية وهو مقدم على التزاحم الواقع بين الافراد، برتبتين، رتبة تعلق الحكم بالعناوين ورتبة فرض ابتلاء المكلف بالواقعة وماله هذا الشأن من التقدم لايتعرض لحال ما يتأخر عنه برتبتين (والحاصل) ان التزاحم بين وجوب ازالة النجاسة عن المسجد، ووجوب الصلوة حيث يتحقق، متأخر عن تعلق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلف بالواقعة؛ المتزاحم فيها ولايكون الادلة متعرضة لحاله فضلا عن التعرض لعلاجه اذقد تقدم ان المطلق لايكون ناظرا الى حالات الموضوع فى نفسه فضلا عن حالاته مع غيره، وعن طرو المزاحمة بينهما فضلا عن ان يكون ناظرا الى علاج المزاحمة، (هب) انا اغمضنا عن ان علاج المزاحمة متأخر رتبة عن جعل القانون بمراتب، الا انه لايمكن الاغماض عن ان الامر له مادة وهيئة ولا دلالة لشيء منهما على الافراد الخارجية على ماحرر فى محله، فاذن باى دال استفيد الفرد المزاحم بغيره، ام باى شيء عولج ذلك التزاحم مع ان كلها خارجة من مدلول الامر ولا يمكنه ان يتكفلها بعد كون معناه محدودا فى البعث الى الطبيعة

فا تضح بطلان اشتراط المهم بعصيان الاهم الذى يبتنى عليه اساس الترتب لان المراد من الشرطية ان كان انه شرط شرعا فقد عرفت انه لايمكن ان يكون مفاد الادلة، لان الحاكم، فى مقام القاء الحكم لايتوجه الا الى انشائه لاالى تصحيح علاج المزاحمة لانه متأخر عنه كما تقدم على انك قد عرفت انحصار مفاد الامر فيما مر و(اما كون) العقل كاشفا عن اشتراطه شرعا او كونه حاكما بذلك فسيجيء الكلام فيه

الرابعة انك اذا تتبعت كلمات الاعلام فى تقسيم الحكم الى مراتبه الاربعة تجد فيها ما لايمكن الموافقة معه، اذقد عدوا منها ما هو من مبادى الحكم و ملاكاته كالمصالح والمفاسد التى يعبر عنها بمرتبة الاقتضاء، كما قد عدوا منها ماهو من احكام العقل بعد تمامية الحكم اعنى التنجيز لانه حكم عقلى غير مربوط بمراتب الاحكام المجعولة، و معنى تنجزه قطع عذر المكلف فى المخالفة وعدم كونه معذورا من غير تبديل و تغيير فى الحكم ولا الارادة، واعجب منه كون حكم فعليا فى ساعة وانشائيا فى اخرى، وفعليا فى حق شخص وانشائيا فى حق آخر الى غير ذلك مما يدمغه البرهان وحكم العقل بامتناع تغير الارادة فى حق الشارع بل ولا يناسبه القوانين العقلائية عالمية كانت او غيرها، فاذا انحصر

مراتب الحکم فی الانشائیة والفعلیة فلابدمن توضیحهما فنقول

الناموس المطرد فی قوانین العالم هوان الحاکم بعدماتصور صلاح شیء وفساده و جزم انفی جعل حکم، له صلاحا لحال اتباعه یتعلق الارادة علی انشائه بصورة قانون کلی لعامة البشر اولجماعة، منهم فینشائه حکما عمومیا جاعلاله فی مظانه التی یطلبه فیها المراجعون ویرجع الیها فی استعلام الوظیفة، المکلفون، ولا یتفاوت فیما ذکرنا کون الحاکم شخصاواحد اواشخاصا متعددین غیران الحکم فی الثانی یدورمدار غالبیة الاراء وکثرتها (ثم) ان للمحیط وحال المکلفین دخلاتاما فی اجراء الحکم واعلانه فان ساعدت الاحوال ووجدت شرایط الاجراء، یأمر الحاکم باعلانه وایصاله الی المکلفین، والافیترقب تناسب المحیط واستعداد الناس بقبوله ویترکه وفی سنبله الانشائی

والذی نسمیه حکما انشائیا اوشأنیا، هوماحاز مرتبة الانشاء والجعل سواء لم یعلن بینهم اصلا حتی یاخذه الناس ویتم علیهم الحجة، لمصالح فی اخفائها کالاحکام التی بقیت مخزونة لدی ولی العصر عجل الله تعالی فرجه ویکون وقت اجرائها زمان ظهوره لمصالح تقتضی العنایة الالهیة کنجاسة بعض الطوایف المنتحلة بالاسلام و کفرهم؛ فهوحکم انشائی فی زماننا واذا بلغ وقت اجرائه یصیر فعلیا، اواعلن بینهم ولکن بصورة العموم والاطلاق لیلحقه التقیید والتخصیص بعد، بدلیل آخر کالاحکام الکلیة التی تنشأ علی الموضوعات ولاتبقی علی ماهی علیها فی مقام الاجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقیدات والمخصصات احکام انشائیة بالنسبة الی موارد التقیید والتخصیص وانکانت فعلیات فی غیرهذه الموارد والذی نسمیه حکما فعلیا هوماحاز مرتبة الاعلان وتم بیانه من قبل المولی بایرادمخصصاته ومقیداته؛ وآن وقت اجرائه وحان موقع عمله (فح) فقوله تعالی اوفوا بالعقود بهذا العموم، حکم انشائی ومابقی بعد التقیید اوالتخصیص حکم فعلی، (هذا) هوالمختار فی معنی انشائیة الحکم و فعلیته

فتلخص ان الاحکام منقسمة الی حکم انشائی وهومالم یرالحاکم صلاحافی اجرائه وان کان نفس الحکم ذوصلاح کالاحکام المودوعة عندصاحب الامر الواصلة الیه من آبائه علیهم السلام؛ اویری صلاحافی اجرائه ولکن انشأ بصورة العموم والاطلاق لیلحق به خصوصه وقیده هونفسه اووصی بعده، والی حکم فعلی قدبین واوضح بخصوصه وقیوده وآن وقت

اجرائه وانفاذه و(عليه) اذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم الى المكلف، وان كان قاصرا عن ازاحة علته او عروض مانع كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف؛ لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته و لايمس بكرامتها ولا يسترجعه الى ورائه فيعود انشائيا، لان ذلك اشبه شيء بالقول بانقباض ارادة المولى عند طرو العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسر في ذلك ان غاية مايحكم به العقل هو ان المكلف اذا طرء عليه العذر اودام عذره وجهله، ان لايكون مستحقا للعقاب بل يخرج من زمرة الطاغين و عداد المخالفين لعدم المخالفة عن عمد، واما كونه خارجا من موضوع التكليف بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجهال وذوى الاعذار، فلا وجه له وسيأتي ان الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية فان الثانية لايجوز توجيهها لغير القادر بل يقبح خطاب العاجز بشخصه ، دون الاولى (فح) فلا وقع للسؤال عن ان اسراء الحكم الى العاجز والجاهل اسراء بلا ملاك فارتقب

وبذلك يتضح ان الفعلية والشأنية بالمعنى المعروف من انشائية الحكم بالنسبة الى شخص كالجاهل والغافل والساهي والعاجز، وفعليته بالنسبة الى مقابلاتها، مما لا اساس له لان الاشتراط الشرعي في بعضها غير معقول مع عدم الدليل عليه في جميعها؛ والتصرف العقلي ايضا غير معقول لعدم امكان تصرف العقل في ارادة الشارع ولا في حكمه وسيأتي توضيحه و(بالجملة) ان الاحكام المضبوطة في الكتاب والسنة لا يعقل فيها اتان المرتبتان بالمعنى الداء بينهم فقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) الخ لا يختلف بالنسبة الى الجاهل والعالم ولا معنى للفعلية والشانية في هذا الحكم المجعول المنضبط بل جعل الحكم على العنوان واجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصصاته ومقيداته، يوجب فعلية الحكم على عامة الناس سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، و قد عرفت ان العقل يرفع حكم العقاب لانفس التكليف

الخامسة كل حكم كلي قانوني فهو خطاب واحد متعلق لعامة المكلفين، بلا تعدد و لا تكثر في ناحية الخطاب بل التعدد والكثرة في ناحية المتعلق، و يشهد عليه وجدان الشخص في خطاباته فان الشخص اذا دعا قومه لانجاز عمل اورفع بلية، فهو بخطاب واحد يدعو الجميع الى مارامه لا انه يدعو كل واحد بخطاب مستقل ولو انحلالا؛ للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلا تشبث بالانحلال و ماشتهر من انحلال الخطاب الواحد الى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تام، لان ملاك الانحلال

فى الاخبار والانشاء واحد فلو قلنا بالانحلال فى الثانى لزم القول به فى الاول ايضا مع انهم لايلتزمون به والايلزم ان يكون الخبر الواحد الكاذب؛ اكاذيب فى متن الواقع و (عليه) لو قال قائل بان النار باردة فقد كذب بعدة افراد النار، وهو رأى عازب او قول كاذب لايلتزم به ذو مسكة فتحصل مما ذكرانه لاينحل الخطاب الى خطابات بحيث يكون كل واحد مورداً لخطاب خاص واما الميزان فى صحة الخطاب الكلى فهو امكان انبعاث عدة من المخاطبين بهذا الخطاب لا انبعاث كل واحد منهم لبطلان القول بالانحلال والسر فى ذلك ان امر الامر اذا كان لداعى الانبعاث وان كان الانبعاث مستند المبادى آخر من الخوف والطمع ايضا، يصح الخطاب به مولويا عند العقلاء لو قام بامتثاله طائفة من المأمورين كما يستهجن لو علم الامر عدم انبعاث واحد منهم

ثم ان الخلط بين الاحكام الجزئية والكلية صار منشأ لاشتباهات (منها) حكمهم بعدم منجزية العلم الاجمالى اذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء لان الخطاب بالنسبة اليه مستهجن (قلت) ان ماذكروه صحيح لو كان الخطاب شخصيا قائما بمخاطب واحد فيستهجن خطابه بزجره مثلا عن ارتكاب مافى الاناء الموجود فى بلدة قاصية واما اذا كان بطريق العموم فيصح الخطاب لعامة المكلفين؛ لو وجد ملاك الخطاب اعنى الابتلاء فى عدة منهم كما فى المقام ولذا التزمنا بوجوب الاجتناب فى محاله فيما اذا خرج احد الاناءين من محل الابتلاء سواء كان قبل العلم ام بعده

ومما يؤيد ذلك ان الاستهجان المدعى لو صح فى التكليفية، لصح فى الوضعية من الاحكام خصوصا على القول بمجعوليتها فيلزم ان لايكون الخمر الواقع فى اقاصى البلاد نجساً وان يكون الاحكام الوضعية نسبية وهو باطل بضرورة الفقه

(ومنها) توهم ان الخطاب لايعقل ان يتوجه الى العاجز والغافل ضرورة ان الخطاب للانبعاث، ولايعقل انبعاث العاجز ومثله، (وانت خبير) ان الخطاب الشخصى الى العاجز و مثله، لغو ممتنع صدوره من الملتفت وهذا بخلاف الخطابات الكلية المتوجهة الى العناوين كالناس والمؤمنين فان مثل تلك الخطابات يصح من غير استهجان اذا كان فيهم من ينبعث عنها ولايلزم ان تكون باعثة او ممكنة البعث بالنسبة الى جميعها فى رفع الاستهجان كما تقدم (اضف) اليه ان الضرورة قائمة بان الاوامر الالهية شاملة للعصاة لابعنوانهم؛ والمحققون على انها شاملة ايضا للكفار مع ان الخطاب الخصوصى الى الكفار

وكذا الى العصاة المعلوم طغيانهم من اقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث فلو كان حكم الخطاب العام كالجزئى لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم وكذا الحال فى الجاهل والغافل والساهى اذ لا يعقل تخصيص الخطاب فى مرتبة الانشاء بالعالم الملتفت وان كان يصح فى مرتبة الفعلية كما سيأتى فى المباحث العقلية

(وبالجملة) لا يصح اخراجهم ولا يمكن توجه الخطاب الخصوصى اليهم، وقد تقدم ان الجاهل و امثاله معذورون فى مخالفة الحكم الفعلى والسر فيما ذكرنا مضافا الى ان الخطاب الواحد لا ينحل الى خطابات، هو ان الارادة التشريعية ليست ارادة متعلقة باتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل والا يلزم فى الارادة الالهية عدم تفكيكها عنه؛ و عدم امكان العصيان بل هى عبارة عن ارادة التقنين والجعل على نحو العموم وفى مثله يراعى الصحة العقلائية ومعلوم انه لا تتوقف عندهم على صحة الانبعاث من كل احد كما يظهر بالتأمل فى القوانين العرفية

السادسة ان الاحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعا ولا عقلا وان كان حكم العقل بالاطاعة والعصيان فى صورة القدرة (توضيحه) ان الاحكام الشرعية الكلية عارية بحكم الاطلاق عن التقييد بالقدرة فتشمل الجاهل والعاجز باطلاقها (وتوهم) ان الارادة الاستعمالية وان تعلقت بالمطلق الا ان الجدية متعلقة بالمقيدة بالقدرة (مدفوع) بان التقييد امامن جانب الشرع اومن ناحية العقل وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه لو كانت مقيدة بها من الشرع لزم القول بجريان البرائة عند الشك فى القدرة وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشك فيها، ولزم ايضا جواز احداث ما يعذر به اختياراً ولا اظن التزامهم به، (ومنه) يعلم عدم كشف التقييد الشرعى عقلا؛ على ان ذلك لا يجامع ما اجمعوا عليه من بطلان اختصاص الاحكام بالعالمين لان التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح؛ اذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلابد وان يكشف عن التقييد بالعلم ايضا لان مناط التقييد واحد وهو قبح خطاب العاجز والجاهل (واما الثانى) اعنى تقييد العقل مستقلا فلان تصرف العقل بالتقييد فى حكم الغير وارادته مع كون المشرع غيره؛ باطل اذ لا معنى ان يتصرف شخص فى حكم غيره (والحاصل) ان تصرفه فى الادلة لا يرجع الى محصل بل تصرف العقل فى ارادة المولى او جعله؛ لا معنى معقول له اذ التقييد والتصرف لا يمكن الا للجاعل لا لغيره نعم يخص للعقل حكم مقام الاطاعة والعصيان، وتشخيص ان مخالفة الحكم

فى اى مورد توجب استحقاق العقوبة وفى اى مورد لا توجبه وليس للعقل الا الحكم بان الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون فى ترك الواجب اواتيان الحرام من غير تصرف فى الدليل

(فظهر) ان ما يطلب من العقل لانقاذ الجهال والعجزة عن لهيب النار يحصل بحكمه بان هؤلاء معذورون فى ترك الامتثال، ولا حاجة معه الى التقييد لو لم نقل انه محال، والذى اوقعهم فيه هو توهم قبح الخطاب اليهم غافلا عن ان الملاك فى الاحكام الكلية؛ غير الجزئية والشخصية كما نبهنا عليه

(فان قلت) لا بأس فى خطاب العاصى بشخصه لكن لا بداعى الانبعاث عن البعث بل بداعى اتمام الحجة عليه ليهلك من هلك عن بينة، (قلت) ماهو موضوع الاحتجاج من المولى على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعى انبعاثهم، واما البعث لا بهذا الداعى فليس العقل حاكما بلزوم امتثاله كما لو فرضنا ان العبد اطلع على ان داعيه هو الامتحان و كشف الحال،

السابعة ان الامر بكل من من الضدين امر بالمقدور الممكن والذى يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلقيهما فى الاتيان وهو غير متعلق للتكليف و(توضيحه) انه اذا قامت الحجة فى اول الزوال على وجوب الصلوة وقامت حجة اخرى على وجوب الازالة عن المسجد، فكل واحد حجة فى مفاده مستقلا لا فى الجمع بينهما، وليس قيام الحجتين على الضدين الا كقيامها على الامرين المتوافقين غير المتزاحمين، فى ان كل واحد حجة فى مفاده لا فى الجمع بينهما وكل واحد يدعو الى اتيان متعلقه لا الى الجمع والذى صدر من الامر على نحو القانون، هو الامر بهذا والبعث الى آخر؛ ومجموع الامرين ليس موجودا عليحدة والامر بالجميع او المجموع غير صادر من المولى وقد تقدم ان الامر لا يتعلق الا بنفس الطبايع المطلقه من غير نظر الى الخصوصيات والحالات الطارية وجهات التزاحم وعلاجه؛ ومعنى اطلاقها ان المتعلق تمام الموضوع بلا دخالة قيد؛ لا ان معناه انه المطلوب سواء اجتمع مع هذا املا، اذ كل ذلك خارج من محط الاطلاق

وقد نبهنا فلا تنسى؛ ان توارد الامرين على موضوعين متضادين مع ان الوقت الواحد غير واف الا بواحد منهما، انما يقبح لو كان الخطابان شخصيين واما الخطاب القانونى الذى

يختلف فيه حالات الاشخاص، فرب مكلف لا يصادف اول الزوال الا موضوعا واحداً وهو الصلوة وربما يصادف موضوعين فيصح توارد الامرين على عامة المكلفين ومنهم الشخص الواقف امام المتزاحمين ولا بستهجن، والذي يحكم به العقل هو ان العبد لابد ان يتمحل لاجابة الامرين على نحو لو خالف واحدا منهما لعدم سعة الوقت ، لعد معذوراً اذا عرفت هذه المقدمات

فنقول ان متعلقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة وقد يكون احدهما اهم فعلى الاول لا اشكال في حكم العقل بالتخيير بمعنى ان العقل يرى ان المكلف مخير في اتيان ايهما شاء، فاذا اشتغل باحدهما يكون في مخالفة الامر الاخر معذورا عقلا، من غير ان يكون تقييدا و اشتراطا في التكليف والمكلف به ومع عدم اشتغاله بذلك لا يكون معذورا في ترك واحد منهما؛ فانه قادر باتيان كل واحد منهما، فترك كل واحد يكون بلا عذر فان العذر عدم القدرة والفرض انه قادر بكل منهما وانما يصير عاجزا اذا اشتغل باتيان احدهما، ومعه يعد معذوراً في ترك الاخر واما مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا في ترك شيء منهما، وليس الجمع بمكلف به حتى يقال انه غير قادر عليه

(وبعبارة اوضح) ان العبد لو سمع دعوة العقل بصرف القدرة في واحد من الغريقين وانقذ واحدا منهما، فقد عجز عن انقاذ الاخر بلا اختيار فيقبح العقاب على ترك هذا الامر الفعلي الجدي فيثاب لاجل انقاذ الاخر، وان تخلف عن حكم العقل ولم ينقذ واحدا منهما استحق عقوبتين لانه ترك كل واحد من الامرين بلا عذر ويقال لم تركت هذا بلا عذر؛ ثم لم تركت الاخر كذلك، (فان قلت) ليس هنا الا قدرة واحدة وهو يستدعي تكليفا واحدا، وجزاء مخالفة التكليف الواحد، عقاب فارد (قلت) كانك نسيت ما حررناه في المقدمات لان البحث في الاحكام القانونية ، والتكليف فيها لم يتعلق بالفرد المردد، ولا بالجمع حتى يستلزم التكليف بالمحال، والمفروض ان كل واحد من الامرين تام في الباعثية؛ وليس ناظرا الى حال اجتماعه مع الاخر لما عرفت ان التزاحم وعلاجه متاخران عن رتبة الجعل والفعلية، (فح) كل واحد يقتضي تحقق متعلقه وايجاده في الخارج، الا ان يظهر من العبد عذر في ترك امتثاله فاذا صرف قدرته في واحد منهما فقد حقق دعوته بالامتثال، وترك دعوة الاخر عن عذر واما اذا لم يصرف قدرته في شيء منهما فقد ترك دعوة كل واحد بلا عذر فيستحق عقابين

(ويترتب على) ذلك انه لو ترك واشتغل بفعل محرم، لاستحق ثلث عقوبات لملاك العصيان فى كل واحد

(واما اذا كان) احدهما اهم؛ فان اشتغل باتيان الاهم فهو معذور فى ترك المهم لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضده بحكم العقل و ان اشتغل با لمهم فقداتى بالمأمور به الفعلى لكن لا يكون معذورا فى ترك الاهم فيثاب باتيان المهم، ويعاقب بترك الاهم (وبالجملة) ان العقل يحكم بصرف القدرة فى امتثال الاهم كى يكون معذورا فى ترك المهم ولو عكس لاستحق عقوبة على الاهم لانه تركه بلا عذر ولكنه يثاب على المهم لاتيانه ولو تركهما لاستحق عقوبتين ولو اشتغل بمحرم لاستحق ثلثة عقوبات (فظهر) مما قدمنا امران (الاول) ان الاهم والمهم نظير المتساويين فى ان كل واحد مأمور به فى عرض الاخر، وهذان الامران العرضيان، فعليان متعلقان على عنوانين كليين من غير تعرض لهما لحال التزاحم وعجز المكلف؛ اذ المطاردة التى تحصل فى مقام الاتيان لا توجب تقييد الامرين او احدهما او اشتراطهما او اشتراط احدهما بحال عصيان الاخر لا شرعا ولا عقلا؛ بل تلك المطاردة لا توجب عقلا الا المعذورية العقلية فى ترك احد التكليفين حال الاشتغال بالاخر فى المتساويين، وفى ترك المهم حال اشتغاله بالاهم و(الثانى) ان الامر بالشىء لا يقتضى عدم الامر بضده فى التكاليف القانونية كما فى ما نحن فيه

واظن ان الذى اوقع الاساتذة فيما اوقع حيث زعموا ان لازم ذلك هو الامر بالضدين، هو ان كل مكلف له خطاب خاص وارادة مستقلة من المولى لا متثاله فجعلوا الخطاب شخصيا ورتبوا عليه ما رتبوا؛ ذهولا عن ان وضع التكاليف القانونية غير هذا؛ بل ليس هنا الا خطاب واحد متوجه الى العنوان؛ والخطاب الواحد بوحدانيته اذا وضع الحكم فيه على العنوان؛ يكون حجة على المكلفين ما دامت الشريعة قائمة؛ ويحتج به المولى على العبيد اذا دخلوا تحت العنوان واجتمع سائر الشرائط من العقل والبلوغ وغيرهما من دون ان يكون لكل واحد خطابا وارادة

فان قلت ان الاهمال فى عالم الثبوت غير معقول (فح) عجز المكلف والمطاردة والتزاحم وانكانت بوجودها متأخرة عن رتبة الجعل والتشريع الا ان الحاكم يمكن ان يتصور حين ارادة التشريع، تزاحم هذا الحكم الكلى مع الكلى الاخر اذا اراد المكلف

ايجادهما فى الخارج و(بالجملة) يمكن ان يتصور تزاحم الحكمين الكليين فى مقام الامتثال، (فح) نسئل ان الارادة المتعلقة على هذا العنوان هل باقية على سعتها و عمومها بالنسبة الى حال التزاحم التى فرضنا ان المولى توجه الى حال التزاحم حين تعلق الارادة؛ اولا؛ فعلى الاول يلزم تعلق الارادة التشريعية بشى محال وعلى الثانى يلزم التقييد فى جانب الارادة و لازمه التقييد فى جانب الخطاب و ليس الكلام فى مفاد اللفظ حتى يقال ان الاطلاق ليس معناه التسوية فى جميع الحالات بل فى الارادة المولوية التى لا تقبل الاجمال والاهمال

قلت ليس معنى عدم الاهمال الثبوتى ان الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارية على التكليف والمكلف؛ ويقايس التكاليف مع سائر تكاليفه جمعا و مزاحمة؛ ضرورة بطلان ذلك بل المراد من عدم الاهمال هو ان الامر بحسب اللب اما ان تتعلق ارادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، واما ان تتعلق بها مع قيد او قيود فتكون موضوعها هو المقيد، والاهمال انما هو فى مقام البيان لا فى مقام الواقع واما الحالات الطارية للمكلف او للتكليف بعد جعله، فهى ليست دخيلة فى الموضوع حتى يتقيد بها او يكون الحاكم ناظرا اليها، فالحاكم فى مقام الحكم لا ينظر الا الى موضوع حكمه وكل ما؛ هو دخيل فيه لا غير (ثم) ان ما ذكرناه من النقض والابرام حول الاحكام القانونية او الارادة المولوية انما هو بالنظر الى القوانين العرفية المرسومة بين الموالى والعبيد والرعايا والسلاطين، واما الاحكام الشرعية فهى بما انها مشتملة على زجر وبعث وان الاحتجاج مطلقا امر عقلائى فلابد ان يسلك فيها فى قضية الاحتجاج ما سلكناه فى العرفيات (واما الارادة) المولوية فيه سبحانه و كيفية تعلقها بالاشياء تكوينا كان او تشريعا فلا يصل اليه افهامنا فلابد من الاستمداد منه عزوجل وقد حقق عند اهله ان التشريع داخل فى النظام الالهى الكلى و تعلق الارادة الازلية به نحو تعلقها بالنظام التكوينى والتفصيل يطلب من مظانه

الرابع من الوجوه المحررة لرد دعوى شيخنا البهائى ما سلكه اساطين العلم آخذين بنيانه من الشيخ الاكبر كاشف الغطاء و ان كان له موجودا فى كلمات المحقق الثانى (قده) وقد بالغ مشاهير العصر فى الفحص والتحقيق حوله؛ و كل اوضحه

ببيان خاص الان مغزى الغالب يرجع الى ما افاده السيد المجدد الشيرازى، و نقحه بعده تلميذه الجليل السيد المحقق الفشاركى، واوضحه و فصله بعض اعاظم العصر بترتيب مقدمات وذكر امور ونحن نذكر تلك المقدمات مع مافيها من الانظار

المقدمة الاولى ان المحذور انما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضدين المستلزم للتكليف بمالايطاق ولابد لرفع هذا المحذور من سقوط ماهو موجب له لاغير، فاذا كان الخطابان طوليين لايلزم منه ذلك كما سيأتى (فح) يقع الكلام فى ان الموجب لذلك هل هو نفس الخطابين حتى يسقطا او اطلاقهما حتى يسقط اطلاق خطاب المهم فقط ويصير مشروطا بعصيان الاهم (ثم) قال والعجب من الشيخ الانصارى مع انكاره الترتب ذهب فى تعارض الخبرين على السببية الى مايلزم منه الالتزام بخطابين مترتب كل منهما على عدم امتثال الاخر فليت شعرى لوامتنع ترتب احد الخطابين على عدم امتثال الاخر فهل ضم ترتب الى مثله يوجب ارتفاع المحذور الان الاشتباه من الاساطين غير عزيز

اقول هذه المقدمة سيقت لبيان محط البحث ولااشكال فيها من هذه الجهة الا ان رمى الشيخ الاعظم قدس سره بالترتب من الجانبين و استظهار ذلك من عبارته من الغرائب جدا نشأ ذلك من قلة التأمل فى عبارته واليك نص عبارته قال قدس سره بعد ايراد شبهة فى وجوب الاخذ باحد المتعارضين بناء على السببية (ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين فى الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول اللفظ لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهة لكن لما كان امتثال التكليف بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة؛ والمفروض ان كلا منهما مقدور فى حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولايعاقب عليه، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال، والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل) انتهى وانت خبير بانه اجنبى عن الترتب فضلا عن الترتبين اللذين يحكم العقل بامتناعهما للزوم تقدم الشىء على نفسه، اذ الترتب باعتبار انه عبارة عن تقييد امر المهم بعصيان الاهم، تقييد فى مقام التكليف وعلاج فى مقام الامر ولكن التقييد بعدم الاتيان، علاج فى مقام الامتثال والاطاعة؛ بمعنى حكم العقل بصرف القدرة فى واحد منهما على القول بالسببية وهو تصرف فى مقام الامتثال

بلا تصرف في نفس الادلة، كما عرفت تفصيله مناو التقييد في هذا المقام لحكم عقلي ليس للشارع تصرف فيه وتعبد بالنسبة اليه واين هذا من الترتب المتقوم باشتراط التكليف بعصيان الاخر في مقام الجعل (اضف الى ذلك) انا سلمنا كون كلامه ناظرا الى التصرف في نفس الادلة، الا ان الترتب متقوم باشتراط التكليف بعصيان الاخر وماذكره الشيخ الاعظم متقوم بتقييد كل واحد من الدليلين بعدم اتيان الاخر وكم فرق بينهما الان (الاول) مناط الترتب لان الامر المتعلق بالمهم يتأخر عن شرطه وهو يتأخر عن نفس الامر المتعلق بالاهم؛ والثاني مناط التخيير ونتيجته، كما لايخفى والعجب انه خلط بينهما الا ان الاشتباه من الاعاظم غير عزيز فافهم

المقدمة الثانية ان الواجب المشروط لايخرج عما هو عليه بعد حصول شرطه لان شرائط التكليف كلها ترجع الى قيود الموضوع؛ والحكم المجعول على موضوعه لاينقلب عما هو عليه اذ لايخرج الموضوع عن كونه موضوعا، والسر فيه ان القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بان الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيته ولايبعد ان يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلة التشريع، بتوهم ان شرط التكليف خارج من موضوعه بل هو من قبيل الداعي للحكم على موضوعه فبعد وجوده يتعلق الحكم بموضوعه ولايبقى للاشتراط مجال وقد بينا ان كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل يبتني على ان تكون القضايا المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية من قبيل الاخبار من انشاء تكاليف عديدة يتعلق كل واحد منها بمكلف خاص عند تحقق شرطه والمحقق الخراساني مع اعترافه برجوع الشرط الى الموضوع ذهب في جملة من الموارد الى كون الشرط من علل التشريع وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث منها هذا المقام فانه توهم فيه انه بعد عصيان الامر بالاهم يكون الامر بالمهم مطلقا انتهى بتلخيص (قلت) وفيه اما (اولا) فان بقاء الواجب المشروط على ماهو عليه بعد حصول شرطه لايحتاج الى ما اتعب به نفسه الشريفة لانك قد عرفت ان القيود بحسب نفس الامر على قسمين (قسم) يرجع الى المادة والمتعلق بحيث لايعقل ارجاعه الى الحكم والارادة كما اذا تعلق بالصلوة في المسجد غرض مطلق، فالوجوب المطلق توجه الى الصلوة في المسجد فيجب على العبد بناء المسجد والصلوة فيه؛ (وقسم) يرجع

الی الوجوب والحکم ولا یعقل عکسه کما اذالم یتعلق باکرام الضیف غرض معتد به بل ربما یبغض الضیف فضلاعن اکرامه الاانه اذاالم به ونزل فی بیته یتعلق به الغرض ویحکم علی عبیده بان یکرموه اذانزل، فالقید (ح) قیدلنفس التکلیف، لایعقل ارجاعه الی المادة لانه یستلزم ان یتعلق باکرامه ارادة مطلقة فیجب علیهم تحصیل الضیف وانزال الضیف فی بیته وقدفصلنا ذلك فی محله (فح) فالقائل بصیرورة الحکم المشروط مطلقا اماان یقول بتبدل الا رادة الی اخری و ذلك مستحیل فی حقه تعالی لاستلزامه؛ التغیر فی ذاته، سبحانه تعالی عن وصمة الحدوث والتغیر بل یمتنع فی حق غیره لانها بسیطة والبسائط لایمکن ان یدخلها التبدل واماان یقول بتعلق ارادة جدیدة بالحکم رأسا وهو ایضا مستحیل لامتناع تجدد الاحوال فیه تعالی، مع انه خروج من الفرض اعنی صیرورة المشروط مطلقا لانه تجدد ارادة، لاصیرورة ارادة مشروطة ارادة مطلقة؛ واماان یقول بتبدل ارادة التشریع بالاخری وذلك ایضامستحیل لماذکر؛ ولانتهاء امد التشریع بتحققه فلا یبقی ارادة تشریعیة حتی تتبدل لوفرض جوازهذه الامور فی حقه تعالی (و توهم) ان معنی الصیرورة هو تبدل الحکم المنشأ علی نحو المشروط، الی الاطلاق (باطل) لان ماشرع وان کان امرا اعتباریا الاانه لاینقلب عماهو علیه الاباعتبار جدید وهو انشاء حکم آخر مطلق بعدحصول المشروط لکنه خلاف المفروض؛ (وبالجملة) خروج الحکم المجعول عما هو علیه لامعنی معقول له (نعم) قبل تحقق الشرط لم یأن آن امتثاله وبعده یحضر وقت امتثاله و یصیر حجة علی العبد مع کونه مشروطا (فظهر) ان ماذکره قدس سره من ارجاع شرائط الحکم الی الموضوع تبعید للمسافة بلا توقف للمطلوب علیه

(وثانیا) ان ارجاع جمیع الشروط الی الموضوع یستلزم الغاء ماهو الدائر بین العقلاء من انشاء الحکم علی قسمین بل ظهور الارادة علی ضربین؛ و قد عرفت ان اختلاف الواجب المشروط والمطلق لبی واقعی ثبوتی، فلایجوز الارجاع بعدکون کل واحدمعتبراً لدی العرف بل بینهما اختلاف فی الاثار المطلوبة منهما فی باب الاحکام؛ فعلی ماذکره یتفاوت الرأی فی بقاء الموضوع وعدمه علی القول بشرطیة بقاء الموضوع فی جریان الاستصحاب وان کان ماذکروافی ذلك المقام عن شرطیة بقائه خلاف التحقیق عندنا کماسیوافیك باذنه تعالی لان ارجاع الشرط الی الموضوع وجعله من قیوده یوجب التفاوت فی بقاء الموضوع بخلاف ماذاقلنا

بعدم ارجاع الشرط الى الموضوع وجعلناه من قيود الحكم فيختلف الانظار فى جريانه وعدمه و سيوافيك ان القيود الدخيلة فى جعل الحكم كليا، كلها من مقومات الموضوع لا من حالاته فارتقب

(فان قلت) ان لازم ذلك كون كل من السبب والشرط امرا تكوينيا، مؤثرا فى المسبب والمشروط تكوينا (وعليه) فيخرج زمام امرهما من يد الشارع وهو واضح الفساد (قلت) ان جعل السببية والشرطية تشريعا لشىء؛ وان شئت قلت ان اعتبار السببية والشرطية لشىء؛ لا يوجب انقلاب التشريع الى التكوين ولا خروج الامر من يد الجاعل كما هو واضح لان الاعتبار وضعه ورفعه ونسخه وابقائه فى يده، نعم لو اعتبر الشىء سببا او شرطا لا يجوز له التخلف عما جعل، والا يلزم اللغوية فى الاعتبار اللهم اذا اراد نسخه وهو خلاف المفروض، (والحاصل) انه لا وجه لرفع اليد عن الظواهر بغير دليل هذا بناء على جعل السببية والشرطية واما بناء على جعل الحكم مترتبا على شىء فالامر اوضح

(وثالثا) ان ماذكره من توهم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعى الجعل وعلة التشريع بتوهم ان شرائط التكليف من قبيل الداعى لجعل الحكم واضح البطلان لان الامر ليس منحصرا فى كون الشىء من قيود الموضوع اعنى المكلف البالغ العاقل او من دواعى الجعل التى هى غايات التشريع وجعل الحكم بل هنا امر ثالث اعنى كون الشىء من قيود المتعلق اعنى نفس الصلوة كما مثلناه من ايجاب الصلوة فى المسجد على عبيده، (وامر رابع) وهو ان يكون من شروط الحكم والمجعول كما فى المثال الثانى اذا جائك الضيف اكرمه (والحاصل) ان شرائط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعى الجعل وليست من قيود المتعلق بل من شرائط المجعول، وهو رحمه الله خلط بين شرائط المجعول ودواعى الجعل مع انهما مفترقان لان دواعى الجعل هى غايات جعل الاحكام وضعية كانت او تكليفية، مطلقة كانت او مشروطة وشرائط التكليف اى المجعول الاعتبارى ما يكون الحكم معلقا عليه ومنوطا به وهى غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعى الجعل وقيود المتعلق؛ بل ارجاع الشرائط الى قيود الموضوع يرجع الى انكار الواجب المشروط (ثم) ان كون القضايا حقيقية لا خارجية اجنبى عن المطلب كما ان القول با لانقلاب اجنبى عن انسلاخ الموضوع عن الموضوعية كما يظهر بالتأمل والتطويل موجب للملال

المقدمة الثالثة التى هى اهم المقدمات عندنا فى استنباط الترتب وعليها يدور رحاه؛ وان ظن القائل انها غير مهمة وهى ان المضيق على قسمين (قسم) اخذ فيه الشىء شرطا للتكليف بلحاظ حال الانقضاء كالقصاص والحدود فان القصاص مترتب على مضى القتل وانقضائه ولو آنا ما، و(قسم) اخذ فيه الشىء شرطا بلحاظ حال وجوده فيثبت التكليف مقارنا لوجود الشرط، ولا يتوقف ثبوته على انقضائه، بل يتحد زمان وجود الشرط وزمان التكليف و زمان الامتثال كاغلب الواجبات المضيقة كالصوم ففى مثله يستحيل تخلف التكليف عن الشرط ولو آنا ما لما عرفت من رجوع كل شرط الى الموضوع و نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول فلا زم التخلف اما عدم موضوعية ما فرض موضوعا للحكم او تخلف الحكم عن موضوعه وكذا يستحيل تخلف زمان الامتثال عن التكليف لان التكليف يقتضى الامتثال فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح (نعم) الفرق بين المقام والعلل التكوينية هو دخل العلم والارادة فى الامتثال دون العلل التكوينية (وبالجملة) مقتضى البرهان هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف زمانا بل يتقارنان فى الزمان وان كان بينهما تقدم وتأخر رتبى؛ الى ان قال اذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الاشكالات فى المقام (منها) انه يتوقف صحة الخطاب الترتبى على صحة الواجب المعلق واجاب عنه بان ذلك مبنى على بناء فاسد وهو لزوم تأخر زمان الامتثال عن الامر وقد عرفت فساده (ومنها) ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الاهم لزم خروج المقام عن الترتب ولو كان مشروطا بعنوان انتزاعى اى كون المكلف ممن يعصى، يلزم الامر بالجمع بين الضدين وهو محال واجاب عنه بانا نختار الشق الاول وتوهم استلزامه تأخر طلب المهم عن عصيان الامر بالاهم زمانا انما يتم على القول بلزوم تأخر الخطاب عن شرطه واما على ما حققناه من مقارنة الخطاب بوجود شرطه فلا بد من فعلية خطاب المهم فى زمان عصيان خطاب الاهم بلا تقدم وتأخر بينهما خارجا (و نختار) الشق الثانى ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين بداهة ان عنوان التعقب بالمعصية انما ينتزع من المكلف بلحاظ تحقق عصيانه فى ظرفه المتأخر فاذا فرض وجود المعصية فى ظرفها و كون التعقيب بها شرطا لخطاب المهم فيكون الحال فيه بعينه الحال فى فرض كون نفس العصيان شرطا لطلب المهم وبالجملة فرض تحقق امتثال طلب الاهم فى ظرفه هادم لشرط

خطاب المهم فكيف يمكن ان يكون المهم مطلوبا في ظرف وجود الاهم ليرجع الامر الى طلب الجمع بين الضدين انتهى

(اقول) ماذكره قدس سره من عدم تأخر الحكم عن شرطه زمانا متين جدا سواء جعلت الشرائط من قيود الموضوع ام لا، ولو فرضنا صحة مدعاه الثاني ايضا وهي عدم امكان تخلف البعث عن اقتضاء الانبعاث زمانا واكرنا الواجب التعليقي لما كان يجديه اصلا

الاان ما اجاب به عن الاشكال الواقع في كلامه من ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الاهم لزم خروج المقام عن الترتب الخ لايخلو عن خلط (وتوضيحه) ان كل شرط انما يتقدم رتبة على مشروطه في ظرف تحققه لا حال عدمه وبعبارة اخرى ان الشرط بوجوده يتقدم على المشروط تقدما رتبيا، فقبل وجود الشرط لايمكن تحقق المشروط بالضرورة (فح) يلاحظ فان كان الشرط امرا زمانيا فلابد من تحققه في زمانه حتى يتحقق بعده مشروطه بلافترة بينهما؛ وكذا لو كان غير زماني؛ فاذا فرضنا واجبين مضيقين احدهما اهم كانقاذ الابن في اول الزوال وانقاذ العم في اوله ايضاً ويكون ظرف انقاذ كل منهما ساعة بلانقيصة ولازيادة، فمع امر المولى بانقاذ الابن مطلقا لايعقل تعلق امره بانقاذ العم مشروطا بعصيان امر الاهم لان العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلاعذر في مقدار من الوقت يتعذر عليه الاتيان بعد، ولامحالة يكون ذلك في زمان ولايعقل ان يكون الترك في غير الزمان محققا للمعصية لعدم تحقق الفوت به؛ ففوت الاهم المحقق لشرط المهم لايتحقق الا بمضي زمان لايتمكن المكلف بعده من اطاعة امره؛ ومضي هذا الزمان كما انه محقق فوت الاهم محقق فوت المهم ايضا، فلايعقل تعلق الامر بالمهم في ظرف فوته ولو فرض الاتيان به قبل عصيان الاهم يكون بلامر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتب (وبالجملة) قد وقع الخلط في كلامه بين عدم تخلف الشرط عن التكليف وعدم تخلف التكليف عن اقتضاء البعث؛ و بين لزوم كون الشرط بوجوده مقدما على المشروط وظن ان التقدم الرتبي يدفع الاشكال غفلة عن ان العصيان مالم يتحقق لايعقل تعلق الامر بالمهم لامتناع تحقق المشروط قبل شرطه وبتحققه يفوت وقتي الاهم والمهم في المضيقين ولو فرض زمان اطاعة المهم بعد زمان عصيان الاهم يخرج عن فرض الترتب

والعجب انه تنبه للاشكال و تخيل ان التأخر الرتبي يدفعه مع انه لايندفع الا

بصیرورة العصیان غیر زمانی؛ علی انه لامعنی للعصیان الرتبی لان ترک المأمور به الی ان یفوته و یتعذر علیه لایکون الا فی الزمان و یعد من الامور الزمانیة لا الرتب العقلیة کماهو واضح

وبذلك ظهر لك ماالوعزنا الیه من ان اصلاح هذه المقدمة من اهم المقدمات وان ظنه المستدل غیر مهم والافماذکرنا من الاشکال یهدم اساس الترتب سواء کان الواجبان مضیقین اممنیقا وموسعا (اماالاول) فقدعرفت واماالثانی فبعین ماذکرناه لانه اذافرض کون احدهما موسعاً لکن یکون اول زمانه اول الزوال الذی هو ظرف اتیان المضیق (فح) لایعقل تعلق الامر بالموسع اول الزوال مشروطا بعصیان المضیق لما عرفت من ان العصیان عبارة عن ترک المأمور به فی مقدار من الزمان الذی یفوت بمضیه الاهم، فلابد من تعلق الامر بالموسع بعد مضی زمان یتحقق به العصیان ، وهو یهدم اساس الترتب وکذا الحال لوفرض ان العصیان آنی الوجود لانه قبل مضی هذا الان لایتحقق شرط المهم؛ فیکون ظرف تحقق امر الاهم فقط و بتحقق هذا الان سقط امر الاهم بحصول العصیان و مضی امداقتضائه ولایعقل بقائه علی فعلیته بعدعصیانه و مضی وقته (فظهر) ان تفویت متعلق الاهم فی آن، متقدم علی تعلق امر المهم ولکن سقوط امر الاهم وثبوت امر المهم فی رتبة واحدة او آن واحدفاین اجتماعهما

وان شئت قلت ان اجتماعهما مستلزم لتقدم المشروط علی شرطه او بقاء فعلیة الامر بعدعصیانه ومضی وقته وکلاهما باطلان (هذا کله) اذا کان العصیان بوجوده الخارجی شرطا کما اصر به المستدل واما اذا کان العنوان الانتزاعی کالذی یعصی، شرطا فلا اشکال فی لزوم مفسدة طلب الجمع لان العنوان الانتزاعی ثابت للمکلف من اول الامر فاول زمان ظرف الامتثال؛ یکون امر المهم فعلیا لحصول شرطه ولا یکون امر الاهم ساقطا لعدم الامتثال وعدم مضی وقته فلامحالة یتوجه الی المکلف امران فعلیان (احدهما) بعنوان الذی یعصی فیأمره بانقاذ العم فی اول الزوال (وثانیهما) بعنوان آخر فیأمره بانقاذ الابن فیه، ومجرد اخذ العنوان الانتزاعی من العاصی بلحاظ ظرف العصیان لایدفع التضاد لان ملاك دفع التضاد بین امر المهم المشروط بالعصیان وامر الاهم لیس الا امکان اجتماعهما فی آن واحد لاکونهما فی رتبتین کمازعمه المستدل وسیأتی فساده فی المقدمة التالیة و

عند التعرض لبعض امثلة الترتب فارتقب

المقدمة الرابعة و قدعدها المستدل من اهم المقدمات و ذكر انه عليها يبتنى اساس الترتب وسيتضح عدم دخالتها فى رفع الاشكال ومحصلها ان انحفاظ كل خطاب بالنسبة الى مايتصور من التقادير على انحاء (الاول) مايكون انحفاظه بالاطلاق والتقييد اللحاظى، وذلك بالنسبة الى كل تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب وهى التقادير المتصورة فى المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب كقيام زيد وقعوده؛ حيث يكون الامر بالصلوة محفوظا عنده بالاطلاق اللحاظى، وكالوقت حيث يكون الامر محفوظا معه بالتقييد اللحاظى؛ (الثانى) ان يكون الانحفاظ بنتيجة الاطلاق والتقييد كالتقادير التى تلحق المتعلق بعد تعلق الخطاب به كالجهل والعلم بالخطاب فلا يمكن فيها الاطلاق والتقييد اللحاظى بل لابد امامن نتيجة الاطلاق كمافى العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والادلة على اشتراك العالم والجاهل بالاحكام وامتناع الاهمال الثبوتى، واما ان يكون الملاك محفوظا فى تقدير خاص فلابد من نتيجة التقييد (الثالث) ماكان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاظى، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك فى التقدير الذى يقتضيه نفس الخطاب وهو الفعل والترك، حيث يكون انحفاظ الخطاب فى حالتى الفعل والترك بنفسه لا باطلاقه؛ لحاظا أو نتيجة؛ اذ لايعقل الاطلاق والتقييد بالنسبة اليهما بل يؤخذ المتعلق معرى عن حيثيتهما لانه مع التقييد بالفعل يلزم طلب الحاصل ومع التقييد بالترك يلزم طلب الجمع بين النقيضين ومع الاطلاق كلا المحذورين فليس فى الخطاب بالنسبة اليهما اطلاق و تقييد مطلقا، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا بالاقتضاء الذاتى فى كلتا الحالتين مالم يتحقق العصيان والطاعة و الفرق بين هذا القسم والسابقين من وجهين

(الاول) ان نسبة تلك التقادير السابقة الى الخطاب، نسبة العلة الى المعلول لمكان رجوعها الى قيود الموضوع وهى تتقدم على الحكم تقدم العلة على المعلول. والاطلاق ايضا يجرى مجرى العلة من حيث ان الاطلاق والتقييد فى رتبة واحدة فالاطلاق فى رتبة علة الحكم؛ وهذا بخلاف تقديرى فعل المتعلق و تركه فان هذا التقدير معلول الخطاب لان الخطاب يقتضى فعل المتعلق ويمنع تركه (الثانى) ان الخطاب فى التقادير السابقة يكون

متعرضا لبیان امر آخر غیر تلك التقادیر غایته انه تعرض عند وجودها و (هذا) بخلاف تقدیری الفعل والترك فان الخطاب بنفسه متکفل لبیان هذا التقدیر حیث انه یقتضی فعل المتعلق وعدم ترکه

اذاعرفت ذلك فاعلم انه یترتب علی ماذکرنا طولیة الخطابین وذلك لان خطاب الاهم یکون متعرضا لموضوع خطاب المهم و مقتضیا لهدمه ورفعه تشریعالان موضوع خطاب المهم هوعصیان خطاب الاهم فالاهم یقتضی طرد موضوع المهم، والمهم لا یتعرض لموضوعه ولیس بینهما مطاردة ولیسافی رتبة واحدة بل خطاب الاهم مقدم علی خطاب المهم برتبتین اوثلث ومع هذا الاختلاف فی الرتبة لا یعقل عرضیتهما انتهی

اقول لایذهب علیك، ان فی هذه المقدمة مواقع للنظر نذکر مهماتها

الاول ان تقسیم الاطلاق والتقیید الی اللحاظی وماهو نتیجتهما والفرق بینهما بان نتیجة الاطلاق لابد فی اثباتها من دلیل آخر، (مما لاطائل تحته) غیر انه تکثیر فی التقسیم والاصطلاح، وتشویش للاذهان، اذالاطلاق کمافی اللغة والعرف هوالمسترسل من القید مقابل التقیید وفی الاصطلاح جعل طبیعة مثلا متعلقا اوموضوعا للحکم من غیر تقییدها بقید؛ وهولایتقوم باللحاظ اوبارسال الطبیعة ساریة فی المصادیق بل یتقوم جعلها موضوعا للحکم بلاقید و(بذلك) یبطل تقسیمه الی مایمکن لحاظه عند الخطاب، والی مالایمکن؛ اذقدعرفت ان اللحاظ وامکانه امرزایدعلی الاطلاق، لان محور الاحتجاج بین الموالی والعبید هوجعل الشیء موضوعا للحکم بلاقید من غیر توجه الی ان المقنن اوالحاکم ارسل الموضوع فی المصادیق، ولاحظه بالنسبة الی التقادیر المتصورة فی المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب، اولابل لحاظ الارسال والتقادیر علی فرض امکانه مضر بالاطلاق، فالحکم فی الاطلاق لیس الاعلی نفس الطبیعة بلاقید، ولایکون الحاکم ناظراً الاالی موضوع حکمه، فلحاظ التقادیر لو امکن یهدم اساس الاطلاق

(وبعبارة اخری) اذاقال القائل یجب علی المظاهر عتق رقبة ولم یقیدها بشیء یحکم العقلاء بان تمام الموضوع للوجوب عتق الرقبة من غیر دخالة شیء ویقال ان الظهار سبب لوجوب العتق من غیر قید، فملاك الاحتجاج هواخذشیء سببا اومتعلقا او موضوعا بلا قید و(به یظهر) ان الاحتجاج به لیس لاجل انه من الدلالات اللفظیة، بل لاجل ان المتکلم

بما ان بيده زمام البيان وهو عاقل مختار فى وضع مايطلبه، ورفع مالا يطلبه لا بدان يكشف عن مقصوده ويصرح به ويجمع ماله دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلا فى غرضه لاتى به وبينه، اما فى ضمن هذا الدليل او بدليل منفصل، وحيث لم يأت به لا فى ضمن هذا الدليل ولا بدليل آخر يحكم العقل بان ماوقع موضوعا، تمام المطلوب لا بعضه، فيصير من الدلالات العقلية وسيجيء فى المطلق والمقيد زيادة توضيح لذلك بل لو سلم عدم امكان التقييد بما يتأخر عن الحكم، فى هذا الحكم لا يضر ذلك بجواز التمسك بالاطلاق بعد امكان بيان القيد بدليل آخر، فلا نحتاج فى تسوية العالم والجاهل فى الاحكام الى التمسك بالاجماع بل التمسك باطلاق الادلة كاف فى اثبات المطلوب وليس الشرط امكان بيانه فى الخطاب الاول بل تمكن المولى من بيانه باى خطاب شاء

(لا يقال) فرق بين مايمكن التقييد به فى اللفظ وبين غيره بان الاول اطلاق لفظى والاخر حالى (لانا نقول) كانك غفلت عن ان الاطلاق ليس من المفاهيم التى يدل عليها اللفظ حتى نجعله قسمين (اضف) الى ذلك انه لا يضر بالمطلوب لجواز التمسك بالاطلاق الحالى لرفع احتمال القيد

(ثم) انك لو احطت خبرا بما قد منا ه فى عدة مواضع خصوصا فى تقييد مفاد الهيئة الذى بعد من المعانى الحرفية حيث ذكرنا فيها ان امتناع التقييد فيها ممنوع وعلى فرض تسليمه انما هو فى النظرة الاولى واما اذا كان بنظر مستأنف كما هو الحال فى غالب القيود فلا بأس به، تعلم هنا انه لا اشكال فى امكان النظر المستأنف فى الحكم المجعول فى الكلام و تقييده بالعلم و الجهل اذ لا فرق فى قوله اعتق رقبة مؤمنة واعتق رقبة معلومة الحكم فى جواز التقييد بالنظر المستأنف نعم مالا يمكن التقييد فيه مطلقا لا يجوز التمسك فيه بالاطلاق لان التمسك لرفع القيد المحتمل وهو مع امتناعه غير محتمل، لا لاجل ماتوهم المستدل من ان الاطلاق مستلزم لفساد التقيدين يعنى فساد التقييد بالفعل والتقييد بالترك وفسادهما عبارة عن طلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين، ضرورة ان الاطلاق ليس الجمع بين التقيدين حتى يلزم ماذكر، بل عبارة عن عدم التقييد امكن ذلك اولا، غاية الامر ماهو موضوع البحث فى باب الاطلاق والتقييد و موضوع احتجاج العقلاء هو الاطلاق الذى يمكن تقييده ولو منفصلا، وبين الاطلاق والتقييد الكذائيين

شبيه العدم والملكه وهذا لاينافى ان يكون هنا اطلاق يكون النسبة بينه وبين التقييد تقابل الايجاب والسلب فتبصر

الثانى ان ماتخيله فى رفع غائلة ايجاب الجمع من كون امر الاهم والمهم فى فى رتبتين غير مجد اصلا، اذلو كفى تأخر خطاب المهم عن الاهم رتبة فى رفع الغائلة مع اتحاد زمان فعليتهما، لوجب ان يكفى مع اشتراط المهم بالاطاعة، فانها كالعصيان من طوارى امر الاهم ولو جعلت شرطا لصار قيداً للموضوع ويتقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه مع انه لاشكال فى انه يقتضى الجمع (فظهر) ان ماهو الدافع للغائلة هو سقوط امر الاهم بعصيانه ومضى وقته وعدم ثبوت امر المهم الا بعد سقوط الاهم، لا ماتخيلوه من ترتب الامرين (هذا) و للمقال تتمة سيوافيك عن قريب

الثالث ان العصيان لايكون متأخراً رتبة عن الامر لعدم ملاك التأخر الرتبى فيه فان التأخر الرتبى اما من ناحية العلية و المعلولية او كون شىء جزءاً للعلة او جزءاً للمهية اوشرطا للتأثير اوالتأثر وامثال ذلك وكلها مفقودة بالنسبة الى العصيان (فان قلت) يمكن تقريب تأخر العصيان عن الامر بوجهين (الاول) ان الاطاعة من العوارض او الحالات اللاحقة للامر، فتتأخر عنه بداهة لانها عبارة عن الانبعاث عن البعث ولا اشكال فى تأخر الانبعاث عن البعث تأخر المعلول عن علته اوجزئها، بناء على ان الامر ليس علة تامة للانبعاث بل العلة هو مشار كامع ملكات آخر من الخوف والطمع، (وعليه) فالعصيان وان لم يكن نقيضا للاطاعة لان نقيض كل شىء رفعه الا انه لازم للنقيض او مصداق له، اذ نقيض الطاعة، والامتثال هو عدم الطاعة والامتثال، وهو يتحقق فى ضمن العصيان الذى هو عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر و (ح) فالنقيضان اعنى الطاعة وعدمها فى رتبة واحدة والعصيان مصداق للنقيض، والمهية ومصداقها ليستا فى رتبتين لمكان اتحادهما الذاتى فيستنتج ان العصيان فى رتبة نقيض الطاعة ونقيض الاطاعة فى رتبتها، والاطاعة ونقيضها متأخران رتبة عن الامر فهكذا العصيان لان ما مع المتأخر رتبة، متأخر كذلك (الثانى) ان الامر بالاهم مستلزم للنهى عن ضده العام فالامر به متقدم على النهى عن ترك الاهم، والنهى متقدم على عصيانه، والعصيان متقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه فظهر تأخر امر المهم عن امر الاهم بثلث مراتب

وان شئت قلت الامر بالاهم دافع للعصيان و علة لرفعه وعلة الشىء متقدمة عليه

والعصيان ورفعه فى رتبة واحدة لكونهما نقيضين ومامع المعلول، مؤخر عن العلة

(قلت) كلا الوجهين لايخلو من خلط وما قدمناه فى ابطال كون احد الضدين مقدمة على الاخر، كاف فى ابطالهما ونشير اليه هنا اجمالا؛ وهو ان التقدم والتأخر الرتبيين ليسا من الاعتبارات المحضة من دون واقعية لهما فى نفس الامر كيف وحكم العقل بانه وجد هذا فوجد ذاك بنحو تخلل الفاء ليس الا لاستشعاره امرا وواقعيا وشيئا ثبوتيا (فح) فائيات امر واقعى للشىء كالتأخر الرتبى فرع كون الشىء الموصوف ذاتقرر فى ظرفه و ذاحظ من الموجود، وظرف النسبة والاتصاف بعينه ظرف الطرفين فلو كانت واقعيا فلا محالة يتصف الطرفان بالواقعية ، مع ان الواقعية مفقودة فى النقيض ومصداقه لانهما أعدام ليس حقيقتهما سوى انهما لاواقعية لهما وقدتقدم ان كون الملكات والا ستعدادات من مراتب الوجود، لايلازم كون اعدامهما كذلك، مع ان الوجه الثانى مبنى على اقتضاء الامر للنهى عن تركه وهو باطل مبنى على باطل آخر

والحاصل ان كون النقيضين فى رتبة واحدة ممنوع تقدم الكلام فيه وكون مامع المتأخر رتبة؛ متأخراً رتبة ممنوع ايضاً لان قياس المساواة لوصح فانما هو فى المسائل الهندسية ، لافى الاحكام العقلية التى تدور مدار وجود المناط وقدعرفت ان مناط التأخر الرتبى هو ماقدمناه ومع فقدانه لاوجه للتأخر وقياس التأخر الرتبى الذى يدركه العقل لاجل بعض المناطات بالتأخر الزمانى قياس مع الفارق نعم العصيان يتأخر عن الامر زمانا على مسامحة وهو غير التأخر الرتبى، (وبالجملة) ان العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلاعذر وهو معنى عدمى لايمكن ان يتصف بحيثية وجودية مطلقا وقدتكرر منا ان القضايا الصادقة التى موضوعاتها امور عدمية لا بدوان تكون من السالبة المحصلة او ترجع اليها ،والموجبات مطلقا لاتصدق فى الاعدام الا بتأول كما فى بعض القضايا غير المعتبرة كقولنا العدم عدم ، فالعصيان بماانه امر عدمى لايمكن ان يتأخر عن شىء اويتقدم على شىء ولايكون موضوعا لحكم ولا شرطا لشىء اومانعا وبذلك يظهر ان اخذ امر عدمى لايؤثر ولايتأثر ولايوجب مصلحة ولا مفسدة فى الموضوع، لايجتمع مع ماعليه العدلية من كون الاحكام تابعا لمصالح او مفاسد يقتضيها موضوعاتها والعدم لا اقتضاء فيه الا ان يرجع الى مانعية الوجود وهو غير مجد اصلا فى المقام

لا یقال قولك لایکون العصیان شرطا لحکم ولاموضوعا مصادرة جداضرورة انانری حکم العقل بوجوب الطاعة وقبح المعصیة فکیف حکم علی امر باطل بالقبح والحرمة مع انه یمکن ان یقال ان العصیان لیس امرا عدمیا وان کان الامر العدمی منطبقا علیه، الا ان العصیان له حیثیة ثبوتیة یعبر عنه بالطغیان تارة، والتورط فی الحمی اخری، وعدم الاعتناء باوامر المولی ثالثة (وح) فعدم الامتثال امر عدمی یصدق فی غیر موارد العصیان کمافی العاجز والساهی، والعصیان اخص منه ویقرب ان یکون امرا وجودیا

لانا نقول ان کان المراد ان ترك المأمور به بلاعذر بما هو ترك، موصوف بصفة وجودیة بحسب الواقع فهو ضروری البطلان، لان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له؛ وان کان المراد ان العقلاء یحکمون باستحقاق العبد التارك لامر مولاه بلاعذر، للعقوبة، فهو حق لکن لا یلزم ان یکون الترك موصوفا بصفة وجودیة، و اما دعوی کون العصیان عبارة عن نفس تلك العناوین النفسانیة ای حالة الطغیان والجرئة حتی یکون وجودیا فهو واضح الفساد؛ واما کون ترك الطاعة بلا عذر لاجل حصول ملکات فی النفس، فلایوجب ان یکون الترك العمدی او بلاعذر من انحاء الوجود الخارجی و بالجملة ان حکم العقلاء باستحقاق العبد العاصی للعقوبة لایلزم منه کون العصیان فی الاوامر من الامور الوجودیة اومع کونه عدمیا متصفا بامر وجودی وبعد، لابد من التفکیك بین حکم العقل البرهانی وحکم العقلاء والعرف الاستحسانی فتدبر و (بماذکرنا) ینهدم اساس الترتب لانه مبنی علی التقدم والتأخر الرتبیین و هما تتحققان بین الامر واطاعته علی تأمل فیه ایضا ولا یحصل بین الامر وعصیانه اللهم الاان یجعل الموضوع من یترك المأمور به بلاعذر لکن مع ذلك لایکون التقدم رتبیا و سیجئی البحث عنه

المقدمة الخامسة الموضوع للحکم اما غیر قابل لتصرف من الشارع کالعقل والبلوغ او قابل له والثانی اما قابل للدفع والرفع او قابل للدفع فقط، وعلی التقدیرین اما ان یکون قابلا للرفع الاختیاری ایضا اولا والرفع التشریعی اما ان یکون بنفس التکلیف او بامتثاله ومحل البحث فی الاهم والمهم هو هذا الاخیر وهو ما اذا کان امتثال التکلیف رافعا الموضوع الاخر، حیث یتحقق اجتماع کل من الخطابین فی الفعلیة لانه مالم یتحقق امتثال احد الخطابین الذی فرضنا انه رافع

لموضوع الاخر ،لا يرتفع الخطاب الاخر فيجتمع الخطابان فى الزمان والفعلية بتحقق موضوعهما والتحقيق ان اجتماع مثل هذين الخطابين لايوجب ايجاب الجمع ولابد اولا من معرفة معنى الجمع ومايوجب ايجابه

فنقول اما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منهما فى زمان امتثال الاخر بحيث يكون ظرف امتثالهما واحدا واما الذى يوجب الجمع فهو احد امرين اما تقييد كل من المتعلقين او احدهما بحال اتيان الاخر ،واما اطلاق كل من الخطابين كذلك والدليل على عدم ايجاب الجمع امور (الاول) انه لو اقتضيا ايجاب الجمع والحال هذه يلزم المحال فى طرف المطلوب؛ لان مطلوبية المهم انما يكون فى ظرف عصيان الاهم فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبية فى ظرف امتثاله كما هو لازم ايجاب الجمع يلزم الجمع بين النقيضين اذ يلزم ان لايكون مطلوبا قبل العصيان وان يكون مطلوبا قبله (الثانى) انه يلزم المحال فى طرف الطلب لان خطاب الاهم يكون من علل عدم خطاب المهم لاقتضائه رفع موضوعه فلو اجتمع الخطابان فى رتبة، يلزم اجتماع الشىء مع علة عدمه اوخروج العلة عن العلية اوخروج العدم من كونه عدما وكل ذلك خلف محال (الثالث) ان البرهان المنطقى ايضا يقتضى عدم ايجاب الجمع فان الخطاب الترتبى بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع فى النسبة الطلبية فى جانب المهم والنسبة التلبسية فى جانب الاهم؛ فصورة القضية هكذا اما ان يكون الشخص فاعلا للاهم واما ان يجب عليه المهم ومعه كيف يعقل ايجاب الجمع انتهى

(قلت) ماذكره رحمه الله لايخلو من انظار والاولى عطف عنان الكلام الى توضيح مايقتضى الجمع من المناط فلابد من استقصاء العناوين التى يتصور اخذها شرطا لخطاب المهم اوموضوعاله حتى يتضح موارد اقتضاء الجمع عن موارد عدم الاقتضاء ويتبين المناط فيهما فنقول الذى يمكن ان يقع شرطا امور

الاول العصيان الخارجى اومايساوقه خارجا اى عنوان كان؛ وهو وان لم يلزم منه ايجاب الجمع الا انه يوجب الخروج من بحث الترتب توضيحه انه مادام لم يتحقق العصيان خارجا؛ لايكون امر المهم فعليا وبتحقق العصيان يسقط امر الاهم لخروج متعلقه من امكان الاتيان به اذ مع امكانه لايتحقق العصيان ومع عدم امكانه لايعقل بقاء الامر الفعلى من غير فرق بين كون العصيان تدريجى التحقق اودفعى التحقق؛ ففى الثانى ايضا قبل تحقق آن المعصية

الظرف ظرف امر الاهم فقط وبتحققه يتحقق العصيان ويسقط امر الاهم ويخلفه امر المهم فاين اجتماعهما فلازم اجتماعهما في الفعلية؛ اما تخلف المشروط عن شرطه بتقدمه عليه ان تعلق امر المهم بموضوعه قبل تحقق المعصية او بقاء امر الاهم مع تحقق المعصية وعجز المكلف عن الاتيان به وهما محالان واما توهم كون العصيان في الرتبة العقلية شرطا فواضح الفساد لان العصيان ترك المأمور به بلا عذر خارجا ولا ربط له بالرتبة العقلية وهذا الاشكال وارد ايضا على من جعل الشرط شيئاً يكون مساوقا للعصيان خارجا طابق النعل بالنعل

الثاني جعل الشرط؛ التلبس بالعصيان بمعنى الاخذ والشروع فيه، ويرد عليه (اولا) ان العصيان فيما نحن فيه ليس من الامور الممتدة او المركبة مما يتصور فيه الاخذ والشروع بل اذا ترك المأمور به الى حد سلب القدرة، ينتزع منه العصيان في آن سلب القدرة ولا ينتزع قبله، فتحقق العصيان آني، وان كان محتاجا في بعض الاحيان الى مضي زمان حتى تسلب القدرة، فالعصيان بنفسه لا يكون متدرج الوجود حتى يتأتى فيه الشروع والختم

وثانيا ان الشروع فيه امامحقق للعصيان اولا ولا ثالث لهما والاول هو القسم الاول، اعني كون العصيان الخارجي شرطا وقد عرفت بطلانه؛ (والثاني) حكمه حكم القسم الذي سيوافيك بيانه اعني ماذا كان الامر الانتزاعي من العصيان الخارجي شرطا و(بالجملة) التعبير بالتلبس كرعلى ما فرمنه كما تشبث به المستدل في خلال كلامه على ما في تقرير تلميذه ومقرر بحثه لان التلبس بالعصيان والشروع فيه ان كان عصيانا بالحمل الشايع؛ فلازمه سقوط امر الاهم فيخرج من بحث الترتب وان كان غير عصيان فالامر ان باقيان في الباعثية والفعلية، مع ان المكلف لايقدر على جمعها وايجادهما في زمان واحد وسيأتي زيادة توضيح لذلك في القسم الاتي

الثالث ان يكون الشرط امرا انتزاعيا من العصيان الخارجي باعتبار ظرفه فلازمه طلب الجمع لان الامر الانتزاعي بلحاظ ظرفه متحقق قبل وقت امتثال امر الاهم وقبل عصيانه فامر المهم صار فعليا باعثا نحو المأمور به وامر الاهم لم يسقط بل هو باق بعد على باعثيته مالم يتحقق العصيان، فهذا باعث نحو انقاذ الابن مثلا اول الزوال بعنوان المكلف وذاك الى انقاذ الاب كذلك بعنوان، الذي يعصي اوالذي يكون عاصيا فيما بعد؛ والمكلف الذي

يكون عاصيا فيما بعد؛ مبعوث فعلا نحو ذاك وذلك؛ وهو غير قادر على ذلك وذاك معاً، ومجرد اختلاف العنوانين وطولية موضوع الامرين لايدفع طلب الجمع الاترى ان عنوان المطيع ايضا مؤخر عن الامر فلو جعل شرطا يكون مقدما على امر المهم فيصير امر الاهم مقدما عليه برتبتين ومع ذلك لايدفع به طلب جمع الضدين (والحاصل) ان العصيان التصورى الانتزاعى مع وجوده عند فعلية الاهم؛ وان كان لايوجب خروج الواجب المشروط مما كان عليه لما عرفت الان حصول الشرط يوجب انتزاع الوجوب الفعلى عنه والبعث الفعلى نحو المأمور به بلاحالة انتظارية و(ح) يكون الشرط الانتزاعى اعنى الذى يعصى بمنزلة سائر العناوين كطلوع الشمس ومجىء الحاج اذا فرضنا انه طلعت الشمس وقدم الحاج فلايشك ذو مسكة فى ان هذا ايجاب للجمع

وبذلك يتضح ان التقدم الرتبى ليس مناط؛ لدفع التضاد، بل المناط سقوط احد الامرين كما فى العصيان الخارجى اذا جعل شرطا مع عدم تأخره عن امر الاهم رتبة كما مر؛ ولكن يدفع معه التضاد لا للتقدم الرتبى بل لعدم اجتماع الامرين الفعليين، لما عرفت من ان العصيان الخارجى يوجب سقوط امر الاهم و ثبوت امر المهم ، وهذا هو تمام الموضوع والمناط لرفع التضاد وطلب الجمع وبذلك ينهدم اساس الترتب ويتضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الامر الانتزاعى فتحصل من جميع ماذكرناه ان مايدفع به التضاد وطلب الجمع خارج من اساس الترتب رأسا

فان قلت ان المكلف لو جمع بين الاهم والمهم لم يقعا على صفة المطلوبية وهذا آية عدم الامر بالجمع (قلت) ان الذى يعصى يمتنع عليه الجمع للزوم اجتماع النقيضين والا فلو فرض جواز الجمع بمعنى ان العاصى مع كونه عاصيا اتى بالاهم؛ يقع كل منهما على صفة المطلوبية، لان الذى يعصى مع كونه عاصيا فى ظرفه؛ مطلوب منه الاتيان بالاهم؛ لعدم سقوط امره بالضرورة مالم يتحقق العصيان خارجا والفرض ان شرط المهم حاصل ايضا فيكون مطلوبا

وبماذكرناه يظهر الخلل فى الوجوه التى استدل بها على ان الخطابين المرتبين لايقتضيان ايجاب الجمع من ان خطاب الاهم من علل عدم خطاب المهم فلو اجتمعا لزم اجتماع الشىء مع علة عدمه ومن ان مطلوبية المهم انما يكون فى ظرف عصيان الاهم فلو فرض وقوعه

علی صفة المطلوبیة فی ظرف امتثاله یلزم الجمع بین النقیضین انتهی

وکلا الوجهین غیر تام (اما الاول) فلانه ان اراد ان امتثال الاهم من علل عدم خطاب المهم فهو مسلم لکن لا بمعنی العلیة والمعلولیة الحقیقیتین ولکن لا یجدیه اصلا بل قد عرفت انه هادم اساس الترتب وان اراد ان فعلیته من علل عدم خطاب المهم فهو فاسد اذ البحث فی الترتب فی ان الصلوة اذا ابتلیت بالمزاحم الاهم اعنی ازالة النجاسة عن المسجد تکون مأمورا بها حینما امر بمزاحمها فلو کانت الصلوة غیر مأمور بها اول الزوال بل کانت الازالة واجبة فقط خرج المقام من بحث الترتب ولما صح الصلوة فی اول الزوال علی القول بان صحة المأتی به موقوفة علی الامر ویتوجه اذاً مقالة شیخنا البهائی من ان عدم الامر کاف فی البطلان ولا یحتاج الی النهی، بل الغایة من مقاساة هذه الجهود فی المقام تصویر امرین فعلیین بالاهم والمهم جمیعا فی آن واحد بنحو الترتب حتی یصح امتثال ما اراد منهما

واما الثانی فلما اوردنا علی الاول آنفا فلان ماهو الشرط فی وقوع المهم علی صفة المطلوبیة ان کان هوا لعصیان الخارجی الملازم لسقوط امر الاهم یلزم الخروج من بحث الترتب وان کان هو العصیان الا نتزاعی باعتبار ظرفه الاتی فلا محالة یجتمع الامران و یصیر المهم مطلوبا حینما کان الاهم مطلوبا بعد، بمعنی انه لو فرضنا علی وجه محال ان العاصی فی ظرفه اتی بالاهم ایضا صارا نمهم مطلوبا فی ظرف امتثال الاهم ایضا وان شئت قلت فرض امتثال الاهم فرض هدم شرط المهم؛ وفرضه فرض عدم الامر به وهو هدم اساس الترتب، والتمسک بمایهدم اساسه لبنیان اساسه جمع بین المتنافیین، والافلو فرضنا معه حصول شرط المهم یقع علی صفة المطلوبیة فعدم وقوعه علی صفتها من آیات بطلان الترتب لامن آیات صحته وبماذکر یظهر حال البرهان المنطقی علی زعمه وبذلک یظهر الجواب عما اورده علی مقالة المحقق الخراسانی حیث ذکر المحقق ان فی مرتبة الامر بالمهم اجتماع الامرین بداهة فعلیة الامر بالاهم فی هذه المرتبة وعدم سقوطه فاجاب عنه بان ایجاب الجمع هو ان یطالب به فی حال الاشتغال بالاخر مع ان المکلف لو اشتغل بالاهم لایطالب بالمهم ولایتعلق به امر ؛ وانت خبیر بمافیه اذفیه ما یقضی منه العجب لان عدم المطالبة فی حال الاشتغال بالاهم انما هو لاجل عدم حصول ماهو الشرط للمهم لفقدان العصیان الخارجی وکذلک الانتزاعی لان انتزاع العصیان انما هو لجهة حصوله

فى ظرفه ووجوده فيه وقد علم خلافه (فان قيل) ان هنا فروعا فقهية لا محيص للفقيه عن الالتزام بها مع انها تكون من الخطاب الترتبى (منها) ما لو فرض حرمة الاقامة على المسافر من اول الفجر الى الزوال فلو فرض انه عصى هذا الخطاب واقام فلا اشكال فى وجوب الصوم عليه فيكون فى الان الاول الحقيقى من الفجر قد توجه اليه كل من حرمة الاقامة ووجوب الصوم لكن مترتبا يعنى ان وجوب الصوم يكون مترتبا على عصيان حرمة الاقامة ففى حال الاقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الاقامة بالخطاب الترتبى، (ومنها) لو فرض وجوب الاقامة على المسافر من اول الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتبا على عصيان وجوب الاقامة، حيث انه لو عصى ولم يقصد الاقامة توجه عليه خطاب القصر و كذا لو فرض حرمة الاقامة فان وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الاقامة ، (ومنها) وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب اداء الدين اذا لم يكن الدين من عام الربح الى غير ذلك

(قلنا) هذه الفروع استشهد بها بعض الاعاظم على ما فى تقريراته الا ان عبائر مقرريه مختلفة فتارة جعل العصيان موضوعا لحكم المهم واخرى اخذ الموضوع نفس الاقامة و قصدها وعلى اى حال لا يجدى شيئاً (اما الاول) فلان العصيان لو كان شرطا بوجوده الخارجى يوجب سقوط امر وحدوث امر آخر بعد سقوطه فى موضوع آخر سواء قلنا ان العصيان بنفسه يوجب سقوط الامر ام قلنا انه ملازم لارتفاع الموضوع، وكيف كان فالامر الاول قد زال وانعدم ثم حدث الاخر وهذا خروج من بحث الترتب

وان شئت قلت ان الخطابات المرتبة على عصيان خطابات اخر تكون فعليتها بعد تحقق العصيان وبتحقق العصيان خارجا سقطت تلك الخطابات فلا يعقل تعلق خطاب الصوم المرتب على عصيان الاقامة الى الزوال، فى الجزء الاول الحقيقى من الفجر فان اول الفجر لم يكن ظرف العصيان ومع عدم تحققه لا يعقل فعلية المشروط به وقس عليه الحال فى سائر الفروع (اضف) الى ذلك انه لو كان شرطا بوجوده الخارجى فاما ان نقول ان لحرمة الاقامة عصيانا واحداً فلا يتحقق العصيان الا بمضى تمام الزمان او نقول له عصيانات بانحلال اجزائها فالعصيان الاول لا يتحقق الا بمضى آن من اول الفجر ويحدث بعده الامر بالصوم ومعه كيف يصح الصوم مع ان الجزء الاول من الفجر فاقد للامر هذا اذا كان الشرط عصيان خطاب الجزء الاول و اما اذا كان عصيان الخطابات جميعا فالامر اوضح والفساد افحش

(فان قلت) لعل مراده من العصیان المأخوذ شرطا لوجوب الصوم، هو العنوان الانتزاعی کالذی یعصی اونحوه فیکون من باب الترتب

(قلت) قدمضی فی المقدمة الثالثة التصریح بانه شرط بوجوده الخارجی وان عدل عنه فی الاثناء الی التلبس بالعصیان وقدمضی سابقا فساد کون الشرط هو الامر الانتزاعی و هو لازم هنا ایضا ثم انه یرد علیه ان الاستدلال بهذه الفروع من جهة ان ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوعه وانه لامحیص للفقیه عن الالتزام بها، مع ان ماوقع فی الشریعة الغراء غیر ذلک لان خطاب الصوم والاتمام والقصر لم یترتب علی عصیان حرمة الاقامة اووجوبها بل علی شهود الشهر اوعزم الاقامة (فح) لوعزم الاقامة قبل الفجر و صار عاصیا بنحو الشرط المتأخر کیف یعقل ایجاب الخروج وایجاب الصوم علیه معا للزوم طلب الضدین و کذا الامر بالصلوة تماماً والخروج من محل الاقامة لانه امر بالضدین

واما الثانی اعنی ماذا کان مترتبا علی عزم الاقامة اوذات الاقامة فان شیئا منهما لیس متأخرا عن تلک الخطابات التحریمیة فان المتأخر عن الامر والنهی بعد التسلیم، عصیانهما؛ دون ذات الاقامة وعزمها لان الاقامة و کذلک العزم بما هی فعل للمکلف لایعقل ان یکون حیثیة ذاتها منشأ لانتزاع العصیان عنها والا لصح انتزاعها مع عدم الحرمة بل ینتزع منها لاجل حیثیة زائدة علی ذاتها باعتبار کونها مصداقا عرضیا لمخالفة المأمور به اوالمنهی عنه (فتلخص) ان ماهو الموضوع وهو ذات الاقامة اوعزمها لیس متأخرا عن الامر والنهی لعدم ملاک التأخر فیهما واوان کان ینطبق علیه بالعرض ماهو المتأخر اعنی العصیان، ولکن ماهو متأخر عن الامر والنهی لیس بموضوع، علی انک قد عرفت انه لو کان الموضوع هو الاقامة لا یعقل بقاء النهی عن الاقامة ووجوب الصوم کما مر (هذا کله) مع الغض عن ان الاقامة بعنوانها لم تصر واجبة ولا محرمة فی حال، بعد عدم ورود نهی عنها اوامر بها ولا بعناوین اخر کالنذر والعهد والقسم وغیرها فلا تصیر محرمة و لاواجبة کما مر نظایر ذلک من ان الواجب فیها هو عنوان الوفاء بها لا عناوین اخر کالاقامة و غیرها مما تعلقت بها تلک العناوین وبذلک یظهر النظر فی وجوب الخمس المترتب علی عصیان اداء الدین اذلم یترتب علیه ذلک فی آیة ولا روایة بل لا معنی للاستشهاد به علی مسئلة الترتب لان وجوب الخمس دائر مدار موضوعه اعنی الغنیمة اوالفائدة الزائدة عن مؤنة السنة فلو ادی دینه فقد ارتفع

الموضوع فلايتعلق به الخمس فايفاء الدين رافع لموضوع الخمس لاان خطابه مترتب على عصيانه

ثم ان هنا تقريبا آخر ذكره بعض اجلة المحشين من المحققين (رحمه الله) وهو ان اقتضاء كل امر لاطاعة نفسه، فى مرتبة متقدمة على طاعته؛ والاطاعة مرتبة اثره وكل علة منعزلة عن التأثير فى مرتبة اثره وانما اقتضائه فى مرتبة ذاته، ولما كان العصيان نقيض الطاعة فيجب ان يكون فى رتبتها فيلزم تأخره عن الامر، فاذا انيط امر بعصيان امر آخر لا يعقل المزاحمة بينهما، اذ فى رتبة تأثير امر الاهم لاوجود لامر المهم وفى رتبة الامر بالمهم لايكون اقتضاء للامر بالاهم فلايقتضى مثل هذين الامرين القاء المكلف فيما لايطاق انتهى و(فيه) انه ان اراد من قوله لا وجود للمهم عند الامر بالاهم ان بينهما اختلافا فى الرتبة، فقد عرفت ان الاختلاف فى الرتبة، بعد فعلية الامرين فى آن واحد لا يجدى فى رفع طلب الجمع والامر بالضدين، وان اراد انه لا وجود له عند عصيان الاهم واطاعته وهو وان كان يرفع غائلة الجمع الا انه يهدم اساس الترتب اذ العناية كلها فى المقام الى تصوير امر المهم قبل سقوط امر الاهم بالعصيان الخارجى، (وبالجملة) ماهو مجدى فى رفع التضاد اعنى الاناطة بالعصيان لاينفع فى المقام لسقوط فعلية الامر بالاهم لاجله وعدم فعلية الامر بالمهم الا بعد سقوط امر الاهم بالعصيان؛ و الترتب العقلى غير مجد فى رفع التضاد، (اضف) الى ذلك ان عصيان الامر لايتأخر عقلا عن الامر تأخرا رتبيا وان كان يتأخر زمانا على تسامح فتذكر

وهناك تقريب ثان لبعض محققى العصر (رحمه الله) وملخصه انه لا اشكال فى حكم العقل بالتخيير فى صورة تساوى الفعلين فى المصلحة، وليس مرجع التخيير الى اشتراط وجوب كل واحد بعصيان الاخر اذ لازمه تأخر كل واحد من الامرين عن الاخر، ولا الى اشتراط كل امر بعدم وجود غيره اذ لازمه ان لايقتضى كل امر ايجاد مقتضاه حال وجود الاخر، بل مرجعه ان الطلب فى ظرف المزاحمة يقتضى سد جميع ابواب العدم الا العدم الطارى من اتيان ضده (فح) لنا ان نقول اذا صح الطلب بالنحو المزبور اذ لم يكن بينهما مطاردة لنقص فيهما، كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد ولو لم يشترط الناقص بعصيان التام، (وبالجملة) فالامر بالاهم يقتضى سد باب الاعدام من جميع الجهات والامر بالمهم يقتضى سدها الا من قبل اتيان ضده، فكيف يقتضى الطلب

التام طرد هذا المقتضى اذ نتيجة طرده؛ منع انسداد تلك الجهة، وفى هذا الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص فاين المطاردة من طرف واحد فضلا عن الطرفين انتهى (قلت) يرد عليه ما اوردناه على التقريب الذى اوضحه بعض اعاظم العصر لانه عينه سيما اذا لا حظت المقدمة الرابعة من انحفاظ كل خطاب بالنسبة الى ما يتصور له من التقادير، ولكنه يفترق عنه بانه اجمال مخل كما ان الاول تفصيل ممل وكيف كان نقول انه قبل تحقق اطاعة الطلب التام و عصيانه لاشبهة فى ان له اقتضاءاً وبعثا نحو متعلقه فهل الطلب الناقص ايضا اخذ على نحو يبعث نحو متعلقه بالفعل اولا؛ فعلى الاول يلزم طلب الجمع بين الضدين وقد اسلفنا فى تزييف الوجه الاول ان اخذ العصيان الانتزاعى وان كان يوجب مشروطية امر المهم الا انه لا يخرجه من البعث القطعى نحو متعلقه بعد حصول شرطه لان المشروط ينقلب مطلقا بل انه مع كونه مشروطا، باعث بتاً نحو متعلقه بلا حالة انتظارية ويصير حال العصيان كسائر العناوين من طلوع الشمس وغروبها، وعلى الثانى يخرج من محط البحث ويكون باعثية المهم بعد سقوط امر الاهم؛ ولا باعثية له قبل تحقق اطاعة الاهم وعصيانه والحمد لله

فى جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

تلك المسئلة من المسائل الكلامية، ولمجوزى ذلك ادلة واهية ومحط البحث فى بادى النظر يحتمل وجوها (الاول) ان يكون المراد من الجواز هو الامكان الذاتى، ولكن عنوان اتبحث بادخال علم الامر ينافيه لان علم الامر لادخالة له فى الامكان الذاتى وامتناعه (الثانى) ما احتمله صاحب الفصول وتبعه فى الكفاية وهو ان يكون النزاع فى جواز الامر مع فقدان شرائط الامر التى تعد من مباديه من الشوق والتصديق وغيرهما ولكنه بعيد غايته، لان ذلك مساوق للقول بوجود المعلول بلا علة وهو باطل بضرورة الفطرة، والاشعرى مهما اسف الى حضيض الجهل لا يتفوه بما يوجب انكار الضرورة وينجر الى نفى الصانع (الثالث) ما جعله محقق الخراسانى وجه التصالح بين الفريقين مع ان ادلتهما تنافى ذلك التصالح وان كان بعضها يناسبه وهو ان يكون النزاع فى ان الامر بشىء انشاء مع العلم بانتفاء ما هو شرط فعليته (الرابع) ان النزاع فى امر يعلم آمره انتفاء ما هو شرط المكلف به ويناسبه ما استدل عليه من الاوامر الامتحانية لاسيما تطبيق قضية خليل الرحمن لانه قد امر بشىء مع انتفاء ما هو كشرط المأمور به وهو عدم النسخ ولا يبعد ان يكون هذا البحث من تتمة بحث

الطلب والارادة لان الامامية بل العدلية لما ابطلوا الكلام النفسي وجعلوا الارادة مبدءاً للطلب اى طلب كان؛ ذهبوا الى امتناع توجه الارادة الى مالايمكن تحققه امالفقد ان شرط المأمور به اولعدم قدرة المكلف، والاشاعرة لماجعلوا الطلب غير الارادة ولم يجعلوها من مباديه جوزوا ذلك وقالوا قديطلب المولى شيئا ولايريده وقدينهى عنه ويريده؛ وكيف كان فتحقيق الحال يقتضى الكلام فى مقامين

الاول فى الاوامر الشخصية كامره تعالى للخليل مثلا والتحقيق امتناع توجه البعث لغرض الانبعاث الى من يعلم الامر فقدان شرط التكليف بالنسبة اليه بل لا يمكن ذلك بالنسبة الى من يعلم انه لا ينبعث ولو عصيانا، بل ولاالى من يعلم انه يأتى بمتعلق الطلب جزما من دون ان يوجه اليه الطلب ولايكون الطلب مؤثرا فيه بوجه ضرورة ان البعث لغرض الانبعاث، انما يمكن فيما يحتمل اويعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لايمكن البعث لغرض الانبعاث وقس عليه الزجر ولذلك ترى المحققون رجوع التكليف بالمحال، الى التكليف المحال ولم يفرقوا بينهما لبا ومناطا، اذجهة الامتناع فى الاول، وهو امتناع انقداح الارادة والبعث الى من يعلم الامر عدم قدرته للمأمور به؛ مشتركة بينهما بل لا تتحقق مبادى الارادة والحال هذه فى كلا الموردين من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتا او وقوعا او امكانه مع العلم بعدم وقوعه واظن ان المقام لايحتاج الى زيادة توضيح لوضوحه فى نفسه

واما الثانى ففى الخطابات الكلية والاحكام القانونية، اوالارادة التشريعية القانونية، فقد عرفت كمال الفرق بين الخطابين والارادتين وذكرنا بعض الفروع المترتبة على الفرق بين المقامين فى بحث الترتب

والقول فيه ان الخطاب القانونى خطاب واحد لاينحل الى خطابات وهو بوحدته حجة على العباد اجمعين، ويدعوا بوحدته عامة المكلفين وكون التكليف مشتركا بين العالم والجاهل ليس معناه ان لكل فرد خطابا خاصا وانما اريد به ان جعل الحكم على عنوان المستطيع ونحوه بارادة واحدة وهى ارادة التقنين والتشريع، يصير حجة على عامة المستطيعين اينما كانوا ومتى وجدوا وقد مران ارادة التقنين لايتعلق بصدور الفعل من المكلفين بل يتعلق بجعل الحكم وتشريعه، لامتناع ان تتعلق الارادة بفعل الغير و(ح) فالملاك فى صحة

هذا التشريع هو امكان انبعاث عدة من المخاطبين او المكلفين المختلطين فى الاعصار والامصار لا احتمال انبعاث كل واحد منهم وهذا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية

وان شئت قلت وان مر تفصيله ايضا ان غاية الارادة التشريعية ومصححها ليست انبعاث كل واحد واحد؛ من المكلفين بل الغاية التى تعد مبدءاً وسببا لها هى ان هذا التشريع بما انه تشريع قانونى، ان لا يصير بلا اثر فاذا احتمل او علم تأثيره فى اشخاص مختلطة فى الاجتماع فى الاعصار والامصار؛ فلا محالة تتحقق الارادة التشريعية على نعت التقنين ولا يلزم فيها احتمال التأثير فى كل واحد كما مر لان التشريع القانونى ليس تشريعا ت مستقلة بالنسبة الى كل مكلف حتى يكون بالنسبة الى كل واحد بعثا لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجه الى عنوان منطبق على المكلفين وغرض هذا التشريع القانونى لا بد وان يلحظ بالنسبة الى ذلك العنوان لا الى كل واحد مستقلا

وبما ذكرنا من الملاك فى الاحكام يظهر وجه ما عليه الامامية من كون الكفار مكلفين بالفروع كما هم مكلفون بالاصول ضرورة ان فعلية الخطاب وكونه حجة على الجميع لا يتوقف على انبعاث كل واحد كما ظهر وجه كون العصاة بل والذى يأتى بالمتعلق او يتركه بلا تأثير من تكليف المولى فيه، مكلفين بلا استثناء لان الخطاب ليس متوجها الى خصوص العصاة وغيرهم؛ نعم كل ذلك صحيح فى الاوامر الشخصية المتوجهة الى اشخاص معينة؛ لان مناط الامتناع فى البعث الشخصى فى العاجز والقادر العاصى واحد، وهو انتفاء مبادى الارادة فى العاجز والعاصى

فتلخص انه لا بد من القول بالتفصيل فى عنوان البحث وهو جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه؛ فيقال انه ان كان الامر شخصيا متوجها الى شخص معين فالحق هو القول بالامتناع اذ الملاك هو احتمال انبعاثه وهو لا يجتمع مع العلم بانتفاء شرطه اى شرط كان من شرط الجعل او المجعول بل مع انتفاء الاحتمال من جهة القصور او التقصير من المكلف (واما الاوامر) الكلية القانونية المتوجهة الى عامة المكلفين فلا يجوز مع العلم بفقد عامتهم للشرط؛ واما مع كون الفاقد والواجد مختلطين موجودين فى كل عصر ومصر كما هو الحال خارجا؛ فالتكليف عام شامل للقادر والعاجز؛ وفعلى فى حق العاصى والمطيع والنائم والساهى (نعم) للعقل الحكومة المطلقة فى تشخيص المستحق للعقاب من غير المستحق فيجعل

العاجز ومن اشبهه فى عداد المعذورين فى مخالفة الحكم الفعلى، (وعليه) لا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلا، والا يلزم تقييده بعنوان غير العاصى وغير الجاهل والنائم وهكذا وهو كما ترى؛ وان شئت ذكرت ما مر من انه لا يكون الخطاب العام خطابات مستقلة حتى نتطلب لكل واحد غاية مستقلة، بل خطاب واحد وحجة فاردة على الجميع بوحدته وله غاية واحدة وهو امكان انبعاثهم فى الجملة فتدبر

فصل فى متعلق الاوامر والنواهى

هل الاوامر والنواهى تتعلق بالافراد او الطبايع لا يخفى ان كلماتهم فى تحرير محل النزاع مختلفة جدا فيظهر من بعضها ان النزاع فى تعلقها بالفرد الخارجى الذى هو منشأ انتزاع الصور الذهنية او بالطبايع بما هى هى مع قطع النظر عن الوجودين، ويرده ان الضرورة تقضى بامتناع كون الفرد الخارجى معروضا للوجوب لانه ظرف السقوط بوجه لا العروض، فبعيد جدا ان يقع النزاع فى شىء احد شقيه باطل بالضرورة، كما يظهر من بعض آخر ان المسئلة لغوية والنزاع فى مفاد مادة الامر والنهى و انها وضعت للعناوين الكلية او لافرادها؛ وتشبث فى ذلك بالتبادر، و(فيه) ان ذلك اعادة بلا عائدة اذ البحث عنه قد تقدم مستوفى، فى فصل المشتق، على انه نقل عن السكاكى الاجماع على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرط والعجب من بعضهم حيث ابدى قولا ثالثا فقال ان النزاع مبنى على النزاع المعروف فى الفلسفة بان الاصيل هو الوجود او الماهية، او على نزاع آخر وهو ان الطبيعى هل له وجود فى الخارج اولا، فالمسئلة عقلية محضة او مبتنية عليها؛ و(فيه) ان البحث فى المقام انما هو فى الاوامر المتوجهة الى العرف المستبعدين عن المعارف والتحقيقات العلمية فابتناء البحث العرفى على المسائل الدقيقة بمراحل عن الواقع

وهناك رأى رابع وهو ان البحث فى سراية الارادة الى الخصوصيات اللاحقة بالطبيعة فى الخارج وعدمها، معللا بان الطبيعة فى الخارج تلحقه قيود وتتعين بحدود لا مناص لها عنها فالبحث انما هو فى ان الواجب هل هو نفس الطبيعة؛ او هى مع كليات القيود من الزمان والمكان، و(فيه) ان هناك ليس ميزانا يعين ذلك اذ لو كان الغرض قائما بنفس الطبيعة فلا وجه لتعلق الامر بقيودها وان كان قائما باضافتها الى الحدود الفردية فلا محالة تسرى الارادة اليها ويتعلق الامر بها

ثم ان محط البحث ليس فى تعلقها بالكلى الطبيعى او افراده بما هو المصطلح فى المنطق فان المهيات الاعتبارية كالصلوة والحج ليست من الكليات الطبيعة ولا مصاديقها مصاديق الكلى الطبيعى، فان المهيات المخترعة و كذا افرادها ليست موجودة فى الخارج لان المركب الاختراعى كالصلوة والحج لم يكن تحت مقولة واحدة ولا يكون لمجموع الامور وجود حقيقى؛ حتى يكون مصداقا لكلى طبيعى، بل المراد من الطبيعى هنا هو العنوان الكلى، سواء كان من الطبايع الاصيلة ام لا ولا يختص البحث بصيغة الامر والنهى بل يعم متعلق مطلق الطلب والزجر باى دال ولو بالاشارة او بالجملة الاخبارية فى مقام الانشاء والذى يصلح لان يقع محط البحث ويظهر النظر فى كثير من مقالاتهم هو ان الامر اذا تعلق بمهية بالمعنى المتقدم هل يسرى الى الافراد والمصاديق المتصورة بنحو الاجمال منها بحيث تكون الطبيعة وسيلة الى تعلقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الاجمال لا بقيد كون الافراد ملحوظة ومتصورة بل نفس ذات الافراد كما فى الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون معنى صل، اوجد فرد الصلوة ومصداقها، لا بمعنى ان الواجب هو الفرد الخارجى او الذهنى بما هو كذلك بل ذات الفرد المتصور اجمالا فان الافراد قابلة للتصور اجمالا قبل وجودها كما ان الطبيعة قابلة للتصور كذلك

اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان متعلق الحكم بعثا كان او زجرا هو نفس الكلى والعنوان بما هو هو مع قطع النظر عن الوجودين والنشأتين لا مقيدا بالوجود الذهنى كما هو واضح ولا بلحاظ اتحاده مع المعنون فى الخارج كما جنح اليه بعض محققى العصر (ره) اذ لحاظ الاتحاد مرتبة حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به هو نفس الكلى و ذات العنوان الذى اذا وجد فى الخارج يصير منشأ للاثار؛ والوجه فى ذلك ان البعث الحقيقى لا يمكن ان يتعلق بما هو اوسع اواضيق مما هو دخيل فى الغرض للزوم تعلق الارادة والشوق بغير المقصود، او به مع الزيادة جزافا؛ فاذا لم يكن للخصوصيات الفردية دخالة فى غرض الامر فلا يعقل البعث نحوها؛ ولو الى العنوان الكلى من الخصوصيات لان البعث تابع للارادة التشريعية التابعة للمصالح، وتعلقها بما لا دخل له فى تحصيلها ممتنع كتعلقها ابتداء بامر بلا غاية؛ وتوهم تعلقها بها تبعا لما هو من ملازمات المراد باطل لانه مع خروجه من محط البحث لان الكلام ليس فى استلزام ارادة

لارادة اخرى كباب المقدمة بل فى متعلق الامر، قدفرغنا من بطلانه

(فان قلت) ان الطبيعة بماهى هى غير محبوبة ولا مبغوضة ولا متعلقة للامر والنهى اذليست الاهى من حيث انها هى كماهو المراد من التعبير المعروف بتأخير قيد الحيثية عن السلب فكيف يتعلق به الطلب ويعرض عليها الوجوب، ان هذا الاشىء عجاب

(قلت) معنى الكلمة الدارجة بين الاكابر هو ان الوجود والعدم والحب والبغض وغيرها ليس عين الطبيعى ولاجزئه بل هو فى حد الذات خال عن هاتيك القيود عامة وهذا لا ابينا فى ان يعرض عليها الوجود والعدم ويتعلق به الامر والنهى وان شئت قلت ان سلب هذه المفاهيم عنها سلب بالحمل الاولى فان مرتبة الماهية مرتبة حد الشىء ولا يعقل فى هذه المرتبة ان يوجد فيها الوجود والعدم والا يصير الوجود او العدم جزء المفهوم او عينه، و يكون واجب الوجود اوممتنعه بالذات؛ اذالبحث عن ذاتيات الشىء وما به الشىء هوهو، ولايعقل ان يكون الوجود جزء ماهية الممكن اوعينه والالزم الانقلاب، (نعم) يعرضها الوجود والعدم و ينطبق كل واحد عليها انطباقا بالحمل الشايع العرضى و قس عليهما امكان تعلق الامر والنهى ولايلزم من تعلقها عليها ان تكون هى منشأ للاثار ومحبوبة ومبغوضة، بل المولى لمارأى ان الطبيعة فى الوجود الخارجى منشأ للاثر المطلوب (فلامح) يبعث العبد اليها حتى ينبعث ويوجدها خارجا بالامر، فالامر متعلق بالطبيعة لغرض انبعاث العبد وصيرورتها من الليس الى الايس فتعلق الامر بالطبيعة طريق الى حصول المطلوب والمحبوب وسيأتى توضيحه

فتحصل مما مر ان الطبيعة اية طبيعة كانت لايعقل ان تكون مرآتا بشىء من الخصوصيات الفردية اللاحقة لها فى الخارج؛ وقدتقدم ان مجرد اتحادها معها لايوجب الكشف والدلالة فلاتكون نفس تصور المهية كافية فى تصور الخصوصيات، فلابد للامر ان يتصورها مستقلا بعنوانها او بعنوان غير عنوان الطبيعى ولو بالانتقال من الطبيعى اليها ثم يتقدح ارادة اخرى متعلقة بها مستقلا غير الارادة المتعلقة بنفس الطبيعة اويتسع الارادة الاولى من جهة المتعلق و تتعلق بوحدتها على الطبيعة مع الخصوصيات الفردية، ولكن الارادة الثانية او توسع الارادة الاولى جزاف محض لان الغرض قائم بنفس العنوان لامع قيوده فتدبر

و بتقريب آخر ان تصور الافراد غير تصور الطبيعة لان القوة التى تدرك الافراد غير

القوة التی تدرك الطبیعی، لان تصور الخاص الجزئی من شئون القوی النازلة للنفس وتعقل الطبیعة من شئون القوی العاقلة بعد تجرید الخصوصیات فربما یتصور الافراد مع الغفلة عن نفس الطبیعة وبالعکس، فالامر اذا اراد ان یوجه الامر الی الطبیعة فلابد من لحاظها فی نفسها، واذا اراد الامر بالافراد لابد من لحاظها اما بعنوان عام اجمالی وهو مباین لعنوان الطبیعة فی العقل، واما بلحاظ الافراد تفصیلا لو امکن احضار الافراد الکثیرة تفصیلا فی الذهن ولکن لحاظها تفصیلا غیر لحاظ الطبیعة ایضا، و(ح) لو فرض ان ذات الطبیعة یترتب علیها الاثر فی الوجود الخارجی فلابد للامر من تصورها وتصور البعث الیها وارادته، ففی هذا اللحاظ لا یکون الافراد ملحوظة لا اجمالا ولا تفصیلا، ولا ملازمة بین اللحاظین وصرف اتحاد الخصوصیات الخارجیة مع الطبیعة خارجا لا یوجب الملازمة العقلیة فلابد فی تعلق الامر بها من لحاظ مستأنف وارادة مستأنفة ولکن مع ذلك یکون کل من البعث والارادة جزافیا بلاغایة فتدبر

تنبیه

لاشك فی ان الغرض من البعث الی الطبیعة هو ایجادها وجعلها من الاعیان الخارجیة ضرورة ان الطبیعة لا تسمن ولا تغنی بل لاتکون طبیعة حقیقة عالم تتلبس بالوجود و ولکن الکلام انما هو فی ان هیئة البعث هل وضعت لطلب الایجاد والوجود، او انها وضعت لنفس البعث الی الطبیعة الا ان البعث الیها لما کان مما لامحصل له قدر فیه الوجود او الایجاد؛ او ان البعث الیها یلزمه عرفا تحصیلها وایجادها من دون تشبث بادخال الوجود فیه بنحو الوضع له او تقدیره فی المستعمل فیه، وجوه، اقویها الاخیر، والسر فیه هو ان العرف لما ادرك ان الطبیعة لایمکن نیلها وتحصیلها بنفسها عاریة عن لباس الوجود؛ یتوجه من ذلك الی ان البعث الیها بعث الی ایجادها حقیقة (وان شئت قلت) ان الطبیعة لاتکون طبیعة حقیقة بالحمل الشایع الا بایجادها خارجا لان الطبیعة بماهی هی لیست بشیء وفی الوجود الذهنی لیست نفس الطبیعی بماهی هی، و(ح) ینتقل بارتکازه الی ان اطاعة التحریك والبعث نحوها لاتحصل الا بایجادها خارجاً (هذا کله) ثبوتا، واما فی مقام الاثبات فلما قدمنا من تعیین مفاد الامر هیئة ومادة، وان الثانیة موضوعة لنفس الطبیعة والاولی موضوعة للبعث الیها بحکم التبادر ویشهد بذلك انه لایفهم من مثل اوجد الصلوة ایجاد وجود الصلوة بل یفهم منه البعث الی الایجاد فتدبر

بحث و تفصيل

هل يتعلق الامر بنفس المهية او بما هي ملحوظة مرأة للخارج باللحاظ التصوري وان كان اللاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي، قد يقال ان محط البحث في تعلق الامر بالطبيعة هي الطبيعة على النحو الثاني؛ واما نفس الطبيعة فلا يعقل تعلق الامر بها لانها من حيث هي ليست الاهي لا تكون مطلوبة ولا مأمورا بها فلابد ان تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوري حتى يمكن تعلق الامر بها (انتهى) ولكن هذا ناش من الغفلة عن معنى قولهم المهية من حيث هي ليست الاهي، ولهذا زعم ان المهية لا يمكن ان يتعلق بها امر

وتوضيح ذلك ان المهية مرتبة ذات الشيء والاشياء كلها عدا ذات الشيء منتفية عن مرتبة ذاته؛ ولا يكون شيء منها عينا لها ولا جزء مقوما منها وان كان كل ما ذكر يلحق بها و لكنه خارج من ذاتها وذاتياتها وهذا لا ينافي لحوق شيء بها فالمهية وان كانت من حيث هي ليست الاهي اي في مرتبة ذاتها لا تكون الا نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها و كل ما يلحقها ليس عين ذاتها ولا ذاتيا لها بالمعنى المصطلح في باب ايساغوجي فالامر انما يتعلق بنفس الطبيعة من غير لحاظها متحدة مع الخارج، بل لما رأى المولى ان المهية في الخارج منشأ الاثار، من غير توجه نوعا الى كون الاثار لوجودها او لنفسها في الخارج فلا محالة يبعث المأمور الى ايجادها وجعلها خارجية والمولى يرى انها معدومة ويريد بالامر اخراجها من العدم الى الوجود بوسيلة المكلف، فلحاظ الاتحاد التصوري مع القطع بالخلاف تصديقا مع كونه لا محصل له في نفسه لا يفيد شيئا، ومع الغفلة عن القطع بالخلاف مناف لتعلق الامر وتحريك المأمور نحو الايجاد، لان لحاظ الاتحاد التصوري، ظرف حصول المأمور به عند المولى فلا معنى ان يتعلق الامر في هذا اللحاظ - بل التحقيق المساعد للوجدان ان الامر متعلق بنفس الطبيعة حين توجه الامر الى معدوميتها والمولى يريد بالامر سد باب اعدامها، واخراجها الى الوجود بتوسط المكلف على ان ما قدمناه مرارا من امتناع مرآتية المهية للافراد كاف في دفعه فتدبر

نقد و تحصيل

اذا امعنت النظر فيما ذكرنا تعرف ان تخيير المكلف في ايجاد الطبيعة في ضمن

اى فرد شاء تخييرعقلى لاشرعى كيف وقدعرفت ان انفهام الايجاد من الامر ليس لدلالة اللفظ عليه بل لانتقال العرف بعقله وفكره الى ان الطبيعة لاتتحقق الا بالوجود من دون تنصيص من المولى عليه ومعه كيف يكون التخيير بين الايجادات شرعيا و(بالجملة) ان ماتعلق به الطلب هو نفس الطبيعة ولكن العقل يدرك ان تفويض الطبيعة اليه لايمكن الا بالتمسك بذيل الوجود ويرى ان كل فرد منها واف بغرضه فلامحالة يحكم بالتخيير بين الافراد، واما المولى فليس الصادر منه سوى البعث الى الطبيعة تعيينا لاتخييرا

(نعم) يظهر عن بعض محققى العصر (رحمه الله) كون التخيير شرعيا بين الحصص وحاصل ماافاده بطوله هو انه اذا تعلق الامر بعنوان على نحو صرف الوجود فهل يسرى الى افراده تبادلا فتكون الافراد بخصوصياتها تحت الطلب اولا، وعلى الثانى فهل يسرى الى الحصص المقارنة للافراد كما فى الطبيعة السارية اولا، بل الطلب يقف على نفس الطبيعة قال توضيح المراد يحتاج الى مقدمة- وهى ان الطبيعى يتحصص حسب افراده وكل فرد منه مشتمل على حصة منه مغايرة للحصة الاخرى باعتبار محدوديتها بالمشخصات الفردية، ولاينافى ذلك اتحاد تلك الحصص بحسب الذات وهذا معنى قولهم ان نسبة الطبيعى الى افراده نسبة الاباء الى الاولاد وان مع كل فرد حصة من الطبيعى غير الاخر ويكون الاباء مع اختلافها بحسب المرتبة متحدة ذاتا، ثم قال- التحقيق يقتضى وقوف الطلب على نفس الطبيعة- واقام عليه دليلين- ثم قال ان عدم سراية الطلب الى الحصص انما هو بالقياس الى الحيثية التى بها تمتاز الحصص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشترك معه فى الحقيقة النوعية واما بالنسبة الى الحصص الاخرى التى بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر المشاركة لها فى الجنس القريب وهى الحيثية التى بها قوام نوعيتها فلا بأس بدعوى السراية اليها بل لعله لامحيص عنها من جهة ان الحصص بالقياس الى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالى ليست الاعين الطبيعى ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعيا لاعقليا (ان قلت) ان الطلب تعلق بالعناوين والصور الذهنية لا المعنونات الخارجية فيستحيل سرايته الى الحصص الفردية حيث انها تباين الطبيعى ذهنا وان كان كل من الحصص والطبيعى ملحوظا بنحو المرأتية (قلت) ان المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعى بماهو مرآة للخارج ولاريب فى ان وجود الطبيعى فى الخارج لايمتاز عن وجود الحصص

بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئى بالطبيعى المرآة للخارج ليس الا تلك الجهة الجامعة بين الحصص وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعى الى حصصه بل التعبير بها مسامحى اذ بالنظر الدقى يكون الطلب المتعلق بالطبيعى المرآة لغيره متوجها الى الجهة الجامعة بين الحصص فمتعلق الطلب فى الحقيقة هى تلك الجهة الجامعة بعينها انتهى

اقول الظاهر انه اشار فى تحقيق الكلى الطبيعى الى ما اشتهر بين تلمذته قدس سره نقلا عنه من ان الحصص بالنسبة الى الافراد كالاباء و الاولاد والطبيعى هو اب الاباء وهو الجهة المشتركة بين الحصص ويكون الطبيعى مرآة لهذه الجهة المشتركة الخارجية، وزعم ان المراد من قول بعض اهل المعقول ان الطبيعى بالنسبة الى الافراد كالاباء بالنسبة الى الاولاد، هو الحصص وان هنا آباء هى الحصص، واب الاباء وهو القدر المشترك بينها الذى يكون الطبيعى مرآة له، غفلة عن ان ماذكروا من ان نسبة الطبيعى الى الافراد نسبة الاباء الى الابناء، انما هو لاجل الفرار عن الاب الواحد الذى التزم به الرجل الهمدانى الذى صادفه الشيخ فى مدينة همدان و هذا المحقق جمع بين الالتزام بمقالة الرجل الهمدانى وبين ماهو المشهور فى رده غفلة عن حقيقة الحال، ولما كان ذلك منشأ للخلط والاشتباه فى مواضع كثيرة فلا بأس بالاشارة الى ماهو المحقق فى محله فنقول ان الطبيعى من الشىء هو حد الشىء وذاتيه ومقومه؛ بحيث يوضع بوضعه و يرتفع برفعه، و هو حد الشىء بماهو حده، لا معدوم ولا موجود ولا واحد ولا كثير؛ بل هو فى مرتبة فوق هذه الاوصاف والعوارض (نعم) قد يقع فى مرتبة دونها؛ مجاليا لهذه الاوصاف فيصير موجودا وكثيرا، لكن كل ذلك فى مرتبة متأخرة عن رتبة الطبيعى وذاته

(و بعبارة اخرى) ان مأخذ الطبيعى والمهية المؤلفة من الجنس والفصل، هو الموجودات الخارجية بما انها واقعة فى صراط التكامل ومدارج الكمال، والموجود اذا وقع فى بعض المدارج؛ يدرك منه مفهوم عاما كالجسم؛ يندرج تحته عدة من الاشياء المشتركة مع هذا الموجود فى هذا المفهوم؛ ثم يدرك منه مفهوم آخر يميز ذلك الموجود عن بقية الاشياء، وهذان المفهومان بماهما امران مفصلان، حد تفصيلى لذلك الموجود، ويعبر عنه بالجنس والفصل، والمفهوم البسيط الاجمالى المنتزع من هذين يسمى نوعا، (ثم) اذا

ادركه الكمال الاخر ودخل فى مرتبة اخرى وصار جسما نامى يدرك له جنس وفصل آخر فكلما زاد الشىء فى تكامله ومدارجه، ينتزع فى كل مرتبة مفهوم من ذاته مغاير مع ما كان ينتزع قبل الوصول اليها

ثم اذا فرضنا موجودا آخر مثل ذلك بحيث دخل فى المدارج التى دخل فيها الموجود السابق، ينتزع منه فى كل مرتبة مثل ما ينتزع من الاخر وهكذا فى الثالث والرابع، (فح) فالمراد من الطبيعى هو المفاهيم المنتزعة عن الشىء باعتبار درجاته ومراتبه و (عليه) يتعدد الطبيعى بتعدد افراده اذ ينال العقل من كل فرد مفهوما مغايرا مع ما ينال من الاخر ولكن تغايرا بالعدد (فان قلت) يلزم على هذا ان يكون الطبيعى نفس الصور المنتزعة القائمة بالذهن ومع التقيد بالوجود الذهنى كيف يكون حدا للشىء الموجود فى الخارج (قلت) التعبير بالانتزاع وما اشبهه لاجل تقريب المطلب، والافهو بما انه امر منتزع، موجود فى وعاء الذهن من مراتب الوجود، ولا يعقل ان يكون حدا للموجود بل المهية هى الشىء الذى يراه الانسان تارة موجودا فى الذهن واخرى موجودا فى الخارج وثالثة غير موجود فيهما، ولكن العلم لا يتعلق بالمهية المجردة الا بلحاظها فى الذهن و تجريدها عن سائر الخصوصيات و مع ذلك لا تكون مهية مجردة بل مختلطة بالوجود الذهنى

وبذلك يظهر ان المهية المحضة بلا شىء معه، لا ينالها الانسان؛ اذ الطريق اليه انما هو التصور والادراك الذهنى، وكلما تصورته فهو ينصبغ بالوجود و كلما جردته فقد احليته، واما جعلها حدا للشىء فانما هو لاجل الغفلة عن الوجود الذهنى وتحصله فيه (فح) اذا كان معنى الطبيعى هو المفهوم الذى ينتزعه الذهن من الشىء بحسب مواقفه او ما يراه النفس موجودا فى الخارج تارة وفى الذهن اخرى، فلا محالة لو فرض حصول مصداق (كزيد مثلا) لهذا الطبيعى فى الخارج فقد وجد الطبيعى فيه بتمام شئونه ولو فرض حصول مصداق ثان كخالد فقد وجد فيه الطبيعى بتمام اجزائه ايضا وهكذا لو فرض ثالث، فههنا افراد وانسانات بحسب عدد الافراد ويتكثر بتكثرها، فزيد انسان تام وخالد انسان تام آخر وهكذا الثالث لا انه حصة من الانسان او جزء منه حتى يصير كل واحد من الافراد ناقصا فى الانسانية؛ ويكون الانسان التام شيئا قائما مع هذه الافراد كما زعمه الرجل الهمدانى (نعم) انسانية زيد غير انسانية خالد فى الخارج وطبيعى الاول غير طبيعى الثانى تغايرا بالعدد ولكن

العقل اذا جرد انسانية هذا وذاك عن العوارض المفردة ينال من الجميع شيئا واحدا بالنوع لارتفاع الميز وهذا لاينافى تعدده وتكثره فى الخارج وسيجئ نص الشيخ الرئيس على ماذكرنا

وان شئت قلت ان الطبيعى موجود فى الخارج لا بنعت الوحدة النوعية ولا بوصف الجامعية بل العموم والاشتراك لاحق به فى موطن الذهن والجهة المشتركة ليس لها موطن الا العقل، والخارج موطن الكثرة و الطبيعى موجود فى الخارج بوجودات متكثرة وهو متكثر حسب تكثر الافراد والوجودات، لا بمعنى تحصصه بحصص فانه لا محصل له بل بمعنى ان كل فرد، متحد فى الخارج مع الطبيعى بتمام ذاته لان ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة فهو مع الكثير كثير؛ فريد انسان لاحصة منه؛ وعمرو انسان آخر لاحصة اخرى منه وهكذا والالزم كون زيد بعض الانسان وعمرو كذلك وهو ضرورى الفساد (منه يتضح) ان الجهة المشتركة بنعت الاشتراك ليست موجودة فى الخارج والالزم ان يكون موجودا بنعت الوحدة لان الوجود مساوق للوحدة فيلزم اما وحدة جميع الافراد وجودا ومهية، او كون الواحد كثيرا، و كون كل فرد موجودا بوجودين (احدهما) بحيثية الجهة المشتركة فيكون كل الافراد واحدا فى الوجود الخارجى من هذه الحيثية (وثانيهما) وجوده بالحيثية الممتازة مع قرنائه؛ وهذا اى كون الانسان غير موجود بنعت الوحدة والاشتراك بل بنعت الكثرة المحضة؛ مراد من قال ان الطبيعى مع الافراد كالاباء مع الاولاد لاالاب مع الابناء؛ وهذا خلاصة ما عليه الاكابر

واما الرجل الهمدانى فزعم ان معنى وجود الطبيعى فى الاعيان هو ان ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من المقارنات المختلفة، موجودة بنعت الوحدة فى الخارج وان مابه الاشتراك الذاتى بين الافراد متحقق خارجا، و كانه توهم من قولهم ان الاشخاص مشترك فى حقيقة واحدة وهى الطبيعى ومن قولهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج، ان مقصود القوم هو موجودية الجهة المشتركة بماهى كذلك فى الخارج قائلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وماذكره هذا الرجل هو معنى كون الطبيعى كاب واحد بالنسبة الى الابناء اى يكون الطبيعى بنعت الوحدة والاشتراك موجودا فى الخارج؛ وفى مقابله مقالة المحققين من ان نسبة الطبيعى الى الافراد كالاباء الى الاولاد؛ وان الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثرة المحضة وان الوحدة والاشتراك تعرضان عليه فى موطن الذهن والجهة المشتركة لاموطن لها الا العقل وان الخارج موطن الكثرة، والطبيعى موجود فى

الخارج متکثر بتکثر الافراد، لا بمعنی تحصصه بحصص وان الموجود مع کل فرد حصة منه لانفسه فانه لا یرجع الی محصل، بل بمعنی ان کل فرد فی الخارج هو الطبیعی بتمام ذاته لان ذاته غیر مرهونة بالوحدة والکثرة، فهو مع الکثیر کثیر؛ ومع الواحد واحد؛ فزید انسان لا حصة منه وعمرو انسان آخر لا حصة اخری، ففی الخارج اناس کثیرة حسب کثرة الافراد لا انسان واحد معها، والا لزم ان تکون الجهة المشترکة موجودة بنعت الوحدة، لان الوجود یساوق الوحدة فلزم وحدة جمیع الافراد خارجا وجودا ومهیة بالوحدة الشخصیة العینیة وهذا المحقق الاصولی لما لم یصل الی مغزی مرام المحققین: جمع بین الاباء والاب فجعل للافراد آباء وجداً وهو اب الاباء، و(لهذا تراه صرح فی جواب) (ان قلت) بان وجود الطبیعی فی الخارج هو الجهة المشترکة وان المرئی بالطبیعی الملحوظ مرآة للخارج لیس الا تلک الجهة الجامعة بین الحصص، وهذا بعینه قول الرجل الهمدانی الذی افرد شیخ المشائیین رسالة لرده و قد نقل بعض الاکابر نص الشیخ بان الانسانیة الموجودة کثیرة بالعدد، ولیست ذاتاً واحدة وکذلک الحیوانیة، لانها کثیرة باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانیة المقارنة لخواص زید هی غیر ذات الانسانیة المقارنة لخواص عمرو فهما انسانیتان انسانیة قارنت خواص زید وانسانیة قارنت خواص عمرو؛ لاغیریة باعتبار المقارنة حتی تکون حیوانیة واحدة تقارن المتقابلات من الفصول وهذه العبارة کما تری نص علی خلاف ما زعمه ذلک المحقق مع ان البرهان قائم علی خلافه

(م) انه ربما یؤید مذهب الرجل الهمدانی بوجهین وربما یتمسک بهما المحقق المزبور وقدمنا کلمة منه (ره) فی مبحث الوضع

(الاول) انه یمتنع انتزاع مفهوم واحد من الافراد بلا جامع اشتراکی فی الخارج اذ الکثیر بما هو کثیر لا یمکن ان یقع منشأ لانتزاع الواحد فلابد من جهة جامعة خارجیة بنعت الوحدة حتی یکون الطبیعی مرآة لها ومنتزعا منها (وفیه) ان وحدة الطبیعی لیست وحدة عددیة بل وحدة نوعیة و ظرف عروضها انما هو الذهن اذ النفس بواسطة القوی النازلة ینال من کل فرد انسانیة مغایرة لما ینال من الاخر؛ ولکن اذا جردها عن الخصوصیات الفردیة ینعدم التعدد قهرا بانعدام میزهما فیصیر مفهوما واحدا، والمتوهم تخیل ان الذهن ینال المفهوم الواحد من الخارج، وصار بصدد تصحیح منشأه (اضف الیه)

ان الطبيعي ليس من الانتزاعيات بل من المهيات المتأصلة الموجودة في الخارج تبعا للوجود تحققا وتكثرا؛ وان معنى موجوديتها، موجوديتها ذاتا تبعا للوجود لا موجودية منشأ انتزاعها وان كثرة الوجود منشأ تكثرها خارجا لانها بذاتها لا كثيرة ولا واحدة فالكثرة تعرضها خارجا بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجا والوحدة تعرضها في العقل عند تجريدها عن كافة اللواحق وماسبق منا من التعبير بلفظ الانتزاع فلاجل التسهيل

والحاصل ان الانتزاع هنا على فرض صحته ليس الا عبارة عن ادراك النفس من كل فرد بعد تجريده عن المميزات، ما تدرك من فرد آخر فاذا جردت النفس خصوصيات زيد تدرك منه معنى الانسان اى طبيعيه من غير اتصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعية وكذا اذا جردت خصوصيات عمرو تنال منه ما تنال من زيد بلا تفاوت (ثم) اذا لاحظت ان ما ادركته مكررا مشترك بين الافراد، تحكم بانه الجهة المشتركة فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل والتجزية ولكن لا يغرنك لفظ العروض بمعناه المعهود والتحقيق موكول الى مظانه

(الثاني) انا نرى كثيرا في الفواعل الطبيعية من استناد الواحد الى الكثير كتأثير بندقتين في قتل شخص، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء، و تأثير قوى اشخاص في تحريك حجر عظيم وغير ذلك من الامثلة فاما ان يستند المعلول الى كل واحد مستقلا لزم صدور الواحد عن الكثير، او الى المجموع وهو ليس موجودا عدا وجود الافراد فلا مناص حفظا لانخرام قاعدة الواحد المبرهن عليها في محلها، من القول بوجود جامع في الخارج بنعت الوحدة وهو الذي يؤثر في ايجاد هذه المعاليل

والجواب ان التمسك بقاعدة الواحد في هذا المقام غفلة عن مغزى القاعدة اذ قاعدة الواحد لو تمت لكان مجريها كما هو مقتضى برهانها هو الواحد البحت البسيط الذي ليس فيه تركيب ولا شائبته، دون غيره مما فيه التركيب والاثنينية؛ وما ذكر من الامثلة خارج من مصب القاعدة على ان فيها ليس امر واحد حتى نتطلب علته، اذ الموت ليس الا خروج الروح البخاري من البدن من المنافذ غير الطبيعية؛ وكلما قلت البندقة قلت المنافذ وكلما كثرت كثرت المنافذ (فح) طول المدة في نزع الروح الصوري وقلتها، يدور مدار اخراج الدم وهو ليس امرا واحدا بسيطا بل امر يقبل التجزئة والتكثر وقس عليه الحرارة فان حاملها ذو اجزاء واوضاع ولا مانع من انفعال بعضها من الشمس، والبعض الاخر من النار

ویکون کل واحد مؤثرا فیه بعض الاثر فلااشکال فی تأثر مثل هذا الواحد الطبیعی القابل للتجزیة والترکیب من علتین اذاثر کل علة، غیر اثر الاخری وتأثر الماء من کل، غیر تأثره من آخر وهکذا الامر فی اجتماع اشخاص علی رفع حجر فان کل واحد یؤثر فیه اثره الخاص حتی یحدث فی الحجر بواسطة القوا سر العدیدة مایغلب علی ثقله الطبیعی اوعلی جاذبة الارض

(اضف الی ذلك) ان قیاس العلل الطبیعی بالفواعل الالهی من عجائب الاوهام؛ والقول بتأثر الجامع فی العلة الالهیة مثل الطبیعی امر غیر معقول، اذالمعلول الالهی ربط محض بعلته ویکون بتمام هویته متعلقا بها؛ بل حقیقته عین الربط لاشیء له الربط ولایمکن ان یکون له حیثیة غیر مربوطة بها والالزم الاستغناء الذاتی وهو ینافی الامکان و(ح) فما حاله وذاته ذلك، لایعقل فی حقه ان یستند الی علته الخاصة عند الانفراد والی الجامع عند الاجتماع اذهویته التدلی بعلته، فکیف یمکن ان یفسخ ذاته ویفوضها الی الجامع، ان هذا الا انقلاب و(بالجملة) فالعلة البسیطة الالهیة لایمکن ان یجتمع علی معلولها علتان حتی نبحث فی کیفیته ولایعقل تفویض الفاعل الالهی اثره الی غیره اوتعلق المعلول بالذات الی غیر علته الخاصة به فلایعقل ربط المعلول البسیط تارة بهذه العلة و اخری بتلك وثالثة بالجامع بینهما للزوم الانقلاب الذاتی فی البسیط واظنك اذاامعنت النظر فیما ذکرناو کنت اهلا لهذه المطالب، تقدر علی تشخیص الزیف من المقبول وهو غایة المأمول

اذاعرفت ماذکرنا فاعلم ان ما ذکره قدس سره من ان عدم السرایة انما هو الی الحیثیة التی تمتاز بها الحصص الفردیة بعضها عن بعض واما بالنسبة الی الحصص الاخری التی بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر فلا بأس بدعوی السرایة الیها؛ لایخلو من اجمال لان مراده من قوله تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر (الخ) ان کان هو الفصول المیزة ففیه ان ذلك عین الطبیعی ومقومها، ومرجعه الی ان الحکم علی الطبیعی یسری الی الطبیعی، وان اراد ما یمتاز به حصص نوع، عن حصص نوع آخر ففیه ان الطبیعی لایمکن ان یتحصص بنفس ذاته بل التحصص یحصل بتقییده بقیود عقلیة مثل الانسان الابیض والفرس الاسود (فح) لایمکن ان یکون الحصص نفس الطبیعی فی اللحاظ العقلی، واما الاتحاد الخارجی فکما یکون بین الحصص والطبیعی یکون بین الافراد والطبیعی، ولکنه لایوجب سرایة الامر فی کلا القسمین

(وبالجملة) ان الامتياز بين حصص نوع مع حصص نوع آخر ليس بالفصل المقوم فقط بل به وبالتقييدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصلة للحصص، والامتياز بالفصل المقوم فقط انما يكون بين نوع ونوع آخر لا حصصهما (فتحصل) مما ذكرنا ان الامر المتعلق بالطبيعى لا يمكن ان يسرى الى الافراد، ولا الى الحصص التى تخيلت للطبيعى وليعذرنى اخوانى من تطويل هذا البحث (١)

فصل اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز اولا، والكلام يقع فى مواضع الاول فى امكان بقائه وقد يدعى امكانه عقلا بدعوى ان الوجوب وان كان بسيطا الا انه يتضمن مراتب عديدة وهى اصل الجواز والرجحان والالزام فيمكن ان يرتفع بعض المراتب ويبقى الاخر وبما ان الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة فى اثبات مرتبة بعد ارتفاع الاخرى، الى دليل على ضم الفصل فانه بعد ذهاب مرتبة منه يتحد قهرا مع الاخرى نظير الحمرة الشديدة التى تزول منها مرتبة فتبقى مرتبة اخرى انتهى

وفيه (اما اولا) فلان الوجوب انما ينتزع عند العقلاء من البعث الناشى من الارادة الحتمية؛ وهو بما انه امر انتزاعى لا معنى لبقاء جوازه بعد ارتفاع نفس الوجوب، و كون الشىء ذا مراتب ومقولا بالتشكيك انما هو فى الحقايق الخارجية لا فى الامور الانتزاعية التى يقرب من الامور الاعتبارية وان كان بينهما فرق محرر فى محله و(مايتوهم) من ان البعث يصدق على الالزامى والاستحبابى صدقا تشكيكيا بمعنى ان التفاوت بنفس البعث كما ان الاشتراك فيه، (مدفوع) بان التفاوت ليس بنفس البعث بل فى منشأه الذى هو الارادة المظهرة (وثانيا) سلمنا كونه بسيطا وذا مراتب لكن لا يلزم منه امكان ذهاب مرتبة وبقاء اخرى لان كون الشىء ذا مراتب ليس معناه كون الوجود الشخصى بوحدته الشخصية ذا مراتب عديدة الا ترى ان الوجود كما هو عند اهله ذات تشكيك وليس لازمه ان وجود الواجب ايضا ذات مراتب، وهكذا وجود العقل بل معناه ان نفس الحقيقة اذا صدقت بعرضها العريض على افراد مختلفة و مراتب متفاوتة با لكمال والنقص ولكن

(١) لا يخفى ان بعض ماحررنا ههنا قد استفدناه من سيدنا الاستاذ (دام ظله) فى خارج حوزة درسه، ولذا ترى المقام طويل الذيل مترامى الاطراف فشكر الله مساعيه الجميلة واطال بقاء عمره وادام صحة وجوده

الجميع، يشترك مع اختلافها بالشدة والضعف فى تحقق الحقيقة فى كل واحد من المراتب، عد ذلك الحقيقة من الحقائق المشككة واما كون خصوص مرتبة منها ذا مراتب بالفعل فامر غير معقول فنقول بمثله فى الوجوب فان معنى كونه ذا مراتب هو ان مرتبة منه ينتزع منه الوجوب ومن مرتبة اخرى الوجوب الاكيد، ومن مرتبة ثالثة وجوب آكد منهما، و مفهوم الوجوب يصدق عليها صدقا مشككا، واما كون مرتبة خاصة منه ذا مراتب بالفعل مما لا يقول به من له ادنى المام بالاصطلاح (نعم) ينتزع من الوجوب، الجواز والرجحان بالمعنى الاعم ولكن لا بمعنى وجودهما فى ضمنه وجود الجزء من المركب فى ضمن الكل بل بمعنى ان طبيعى الجواز والرجحان موجود بعين وجود الوجوب ، فالوجوب بهذا المعنى عين وجود الجواز والرجحان؛ فهما باقيان ببقائه ذاهبان بذهابه قضاء للعينية (ثم) ان تطرق الشدة والضعف الى الاوادة فانما هو فى الارادة الحيوانية والانسانية لكون التطرق المذكور من شئون المادة وهما فى افعالهما ماديان؛ ولكن لا يمكن ذلك فى المبادى العالية، فظهر ان الحق المتبع هو عدم امكان بقاء الجواز والرجحان

(الموضع الثانى) فى مقتضى الادلة بعد فرض امكانه وفى دلالة الناسخ او المنسوخ عليه وعدمها ربما يقال ان القدر المتيقن من دليل الناسخ انما هو رفع خصوص جهة الالزام وفيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستصحاب الفعل نظير ما اذا ورد دليل على وجوب شىء ودليل آخر على عدم وجوبه فكما انه يجمع بينهما ويؤخذ بظهور دليل الوجوب فى مطلق الرجحان فليكن المقام كذلك (انتهى) ولكن التحقيق خلاف ما افيد لما مر من ان الامر ليس ظاهرا الا فى نفس البعث واما الالزام فانما يفهم من دليل آخر وهو حكم العقلاء على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب وقد مر ايضا ان الامر عندهم تمام الموضوع لوجوب الطاعة؛ الا ان يقوم دليل على الترخيص (فح) فليس للامر الا ظهور واحد فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى له ظهور بل هذا هو الحال لو فرض ظهور فى الالزام وضعا؛ اذ ليس له على كلا التقديرين الا ظهور فارد لا ظهورات حتى يبقى بعضها مع سقوط البعض كما هو واضح

(فان قلت) ان الطلب الالزامى كما يكشف عن الارادة الالزامية يكشف على الرجحان الفعلى وعن اصل الجواز فاذا سقطت كاشفيته بالنسبة الى الالزام بقيت بالنسبة الى غيره

(قلت) اولا ان الطلب لا يكشف الا عن الارادة الحتمية لكن العقل يحكم بان الرجحان والجواز بمعناهما الاعم موجودان بوجوده ومع سقوط كشفه عن الارادة الحتمية لا يبقى منكشف ولا كاشف، (وثانيا) لو فرضنا كون المنكشف متعددا لكنه طولى لا عرضى لان الطلب الالزامى يكشف عن الارادة الحتمية وهى تكشف عن الرجحان وهو عن الجواز؛ ومع الطولية لا يمكن بقاء الكاشفية بل لو فرض العرضية لا يمكن ذلك ايضا لانه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف (نعم) لو كان فى المقام كواشف فبسقوط احدها لا يسقط الاخر وقد عرفت بطلانه

(واما قياس) المقام بالجمع بين الامر الظاهر فى الوجوب والنص المرخص فى تركه بحمل الامر على الاستحباب كما عرفته من القائل؛ فمن غرائب الكلام لان قوله لا بأس بتركه بعد قوله اكرم زيدا، قرينة على ان الامر استعمل من اول الامر فى الاستحباب وهذا بخلاف المقام فان المفاد والمستعمل فيه معلوم قطعا والشك فى مقدار رافعية دليل الناسخ فلا موضوع للجمع حتى نبتغيه، وان شئت قلت ان الجمع بين الامر الظاهر فى الوجوب والنص المرخص فى تركه بحمل الامر على الاستحباب ليس اخذا ببعض مراتب الظهور وتركا ببعض مراتبه بل هو تحكيم النص على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره (هذا) لو فرضنا ظهور الامر فى الوجوب والا فالكلام فيه غير ذلك واما ما نحن فيه فبعد العلم بان الامر للوجوب والعلم برفع الوجوب فلا مجال للقول ببقاء الاستحباب الا اذا فرض مراتب للظهور و هو بمكان من الفساد فا لقياس مع الفارق والمقيس عليه ليس كما توهم

(الموضع الثالث) لو فرض الشك فى بقاء الجواز فهل يمكن اثباته بالاستصحاب اولا، الحق عدم جريانه وان قلنا بجريانه فى القسم الثالث من استصحاب الكلى لان الركن فى جريانه هو كون المستصحب موضوعا ذا حكم شرعى او حكما شرعيا كالوجوب والاستحباب والاول مفقود كما ان الثانى مثله، لان المجعول والحكم الشرعى هو الوجوب وقد علم ارتفاعه، والجواز الجامع ليس مجعولا بل منتزع من المجعول وبذلك يظهر النظر فيما يقال من ان طبيعى الجواز كان موجودا بوجود الوجوب ومع رفعه نشك فى بقاء اصل الجواز فى ضمن مصداق آخر فيستصحب (انتهى) اذ الجواز الجامع بين الوجوب والاستحباب

لیس مجعولا و حکما شرعیا بل العقل ینتزع من الجعل الا لزامی الجواز با لمعنی الاعم فتدبر

القول فی الواجب التخییری

لااشکال فی وقوع مابظاهره الواجب التخییری فی الشرع والعرف ، انما الکلام فی امکانه ثبوتا حتی یؤخذ بظاهر الادلة اوعدم امکانه حتی یترک ظاهرها ویوجه بنحو توجیه کالالتزام بتعلقه بالجامع علی سبیل التعیین، والتخییر عقلی اوتعلقه بالجامع الانتزاعی اوغیرهما (ثم) ان مایمکن ان یقال فی وجه الامتناع هوان الارادة التکوینیة لایمکن ان یتعلق بشیء مردد واقعی و کذلك التشریعیة، (والسر) فیه ان الوجودای وجود کان، مساوق للشخص والتعین الواقعی، والتردد النفس الامری مضاد للموجودیة فلایمکن ان یکون الوجود مترددا واقعا بین الشیئین ترددیاً واقعیاً سواء کان الوجود خارجیاً اوذهنیاً (ولا اشکال) فی ان الارادة سواء کانت تکوینیة اوتشریعیة من الاوصاف الحقیقیة ذات الاضافة ولایمکن تحققها بلااضافة الی شیء فلابدفی تحققها من مضاف الیه موجود فلا یعقل ان یکون الارادة بحسب نفس الامر مرددة المتعلق ولامتعلقها کذلك، للزوم ان یکون الموجود مترددا واقعا وهو یرجع الی التردد فیماهو فی ذاته متعین ومتشخص، وکذاالکلام فی البعث فانه یقع بلفظ کهیئة الامر اوغیرها مضافا الی شیء هوالمبعوث الیه فیکون لکل من آلة البعث ومتعلقه وجود ذهنی وخارجی لایمکن ان یتطرق الیه التردد الواقعی، فالواجب التخییری لازمه التردد الواقعی فی الارادة التشریعیة ومتعلقها کما ان البعث کذلك یستلزم التردد فی آلة البعث و متعلقه بمالهما من الوجود و (بالجملة) یلزم من الواجب التخییری التردد و الا بهام بحسب الواقع فی الارادة والمراد والبعث و آلته والمبعوث الیه وکل ذلك محال

(والجواب) انه انما یلزم لوکانت ارادة واحدة اوبعث کذلك متعلقة بامر مردد بین شیئین اواشیاء، وهومنتف فی المقام، بل هنا ارادة مستقله و بعث مثلها متعلق بهذا و ارادة اخری و بعث کذلك متعلقة بذاك، فالارادة والبعث متکثران تکثر المراد والمبعوث الیه (والسر) فیه هوان الامر اذارأی ان فی کل من الشیئین اوالاشیاء مصلحة ملزمة وافیة بغرضه بحیث یکون کل من الاطراف محصلا لغرضه ولم یکن بینها جامع

قابل لتعلق الامر اليه فيتوصل لتحصيل غرضه بهذا النحو من البعث بتخلل لفظة او وما فى معناها لافهام ان كل واحد محصل لغرضه ولا يلزم الجمع

وانت اذا راجعت الى وجدانك فى اوامرك التخييرية ترى ان الامر كذلك فلا تكون الارادة فى التخييرى والتعيينى سنخين، ولا المبعوث والواجب متفاوتين غير ان الفرق بينهما هو كون الواجب التعيينى بنفسه محصلا للغرض ليس الا، و الواجب التخييرى يكون المحصل للغرض هو كل من الشيئين او الاشياء ولا فادة ذلك يتخلل لفظ او وما فى معناه من غير لزوم كون المشخص غير مشخص لا فى الارادة ولا فى غيرها

(وليعلم) ان تقسيم الواجب الى التعيينى والتخييرى كتقسيمه الى النفسى والغيرى انما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب فحديث الاغراض والمصالح الواقعية ومحصل الاغراض ولزوم صدور الواحد عن الكثير اجنبى عن المقام، كما ان تقسيمه الى النفسى والغيرى لا ينافى كون الواجب لمصالح واقعية كما تقدم، فكذلك كون الجامع فرضا مؤثرا فى تحصيل الغرض الواحد لا ينافى تقسيمه الى التعيينى والتخييرى فتد بر

(تنبيه) هل يمكن التخيير بين الاقل والاكثر، محط البحث والاشكال انما هو الاقل الذى اخذ لا بشرط، واما المأخوذ بشرط لا فهو من قبيل المتباينين ولا اشكال فى جوازه فيه ثم انه ربما يقال بامتناعه مطلقا تدريجيا كان او دفعيا اما الاول فلان بقاء الوجوب بعد اتيان الاقل يستلزم اما عدم كونه مصداقا مسقطا للطلب او جواز تحصيل الحاصل (واما) الثانى فلان الزائد يجوز تركه لا الى بدل وهو ينافى الوجوب وان شئت قلت ان الزائد يكون من قبيل الزام مالا يلزم والايجاب بلا ملاك (اقول) ان الاقل والاكثر سواء كانا تدريجيين ام دفعيين قد يكون كل منهما محصلا لغرض واحد وقد يكون كل محصلا لغرض غير الاخر، وعلى اى تقدير، فاما ان يكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود اولا، لا اشكال فى امتناع التخيير بينهما فى التدريجيات لان الاقل يتحقق دائما قبل الاكثر فيستند اليه الاثر فيسقط الوجوب بوجوده ولا معنى لايجاب الاكثر

واما ما افاده بعض السادة من الاكابر (ادام الله اظلاله على رؤس المسلمين) من ان التخيير ممكن اذا كان الاقل و الاكثر تحت طبيعة واحدة بحيث تكون بحسب الوجود مشككة و يكون مابه الاشتراك بين الافراد عين مابه الامتياز؛ كالخط

القصير والطويل لان تعين الخط للفردية انما يكون اذا انقطع سيره، اذ مادام مستمرا متدرجا سيالا لا تعين له بل كانه بعد مبهم قابل لكل تعين، فمحصل الغرض اذا كان فردا منها لا يصير الفرد القصير فردا لها الا مع محدوديته، فالفرد ان مع تفاوتهما بالاقلية والاكثرية لا يكونان محصلين للغرض الا اذا تحققا بتحقق الفردية وهو متقوم بالمحدودية بالحمل الشايع (وقس) عليه ما اذا كانا محصلين لعنوان آخر يكون ذلك الاخر محصلا للغرض كصلوة الحاضر والمسافر مع كونهما مختلفين بالاقلية والاكثرية لكن التخشع المطلوب معلول لهما فى كل مرتبة؛ ففى مثله ايضا يجوز التخيير فتدبر

«فغير تام» حصل فى كلامه الخلط بين اللا بشرطية والبشرط لائية فان الخط الذى لا يتعين بالمصداقية للطبيعة انما هو الخط المحدود بحد القصر؛ واما نفس طبيعة الخط بمقدار الذراعين بلا شرط بالمحدودية وغيرها فلا اشكال فى تحققه اذا وصل الخط المتدرج الى مقدار الذراعين وان لم يقف على ذلك الحد ضرورة ان الخط الموجود فى الخارج لا يمكن ان لا يصدق عليه طبيعة الخط واذا وصل الى ذراعين وان كان سيالا لا يمكن عدم موجوديته بنعت اللا بشرطية فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراعين فى الخط وان لم يصدق عليه الخط المحدود بالقصر ومورد الكلام هو اللا بشرط المتحقق مع المحدود وغيره، و(قوله) لا يصير الفرد القصير فرداً لها الا مع محدوديته ان اراد ان اللا بشرط لا يتحقق فهو مدفوع بما ذكرنا وان اراد ان المحدود بالقصر لا يتحقق فهو خارج من المبحوث عنه، ومما ذكرنا يتضح النظر فى الفرض الثانى لان الاقل اللا بشرط اذا وجد يكون محصلا للعنوان الذى هو محصل للغرض فلا يبقى مجال لتحصيل ذلك العنوان المحصل للغرض بالاكثر هذا كله فى التدريجيات؛

(واما) الدفعيات فان كان هناك غرض واحد يحصل بكل واحد فلا يعقل التخيير بينها لان الغرض اذا يحصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط يكون التكليف بالزيادة من قبيل الزام ما لا يلزم فيكون تعلق الارادة والبعث اليها لغوا ممتنعا ومجرد وحدة وجود الاقل بلا شرط مع الاكثر خارجا لا يدفع الامتناع لكون محط تعلق الامر هو الذهن وفيه تجريد طبيعة المطلوب من غيره من اللواحق الزائدة، وان كان لكل منهما غرض غير ما للاخر فان كان بين الغرضين تدافع فى الوجود لا يمكن اجتماعهما او يكون اجتماعهما مبغوضا للامر فلا يعقل التخيير

ايضا لان الاقل بلاشرط موجود مع الاكثر فاذا وجدا دفعة لايمكن وجود اثريهما للتزاحم الوجودى فلايعقل تعلق الامر بشىء لاجل غرض لا يمكن تحصله فى الخارج، وكذا فيما اذا كان اجتماع الغرضين مبغوضا لايعقل التخيير ايضا؛ واما اذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولايكون اجتماعهما مبغوضاله وان لم يكن مراداله فالتخيير بينهما ممكن لان الاقل مشتمل على غرض والاكثر على غرض آخر فاذا اوجد العبد الاكثر وجد متعلق الغرضين وكان للمولى ان يختار مايشاء ؛

فى الواجب الكفائى

لااشكال فى تقسيم الواجب الى العينى والكفائى فربما يقال بعدم الفرق فى المكلف بالكسر والفتح، وانما الفرق فى المكلف به، فمتعلق الثانى هو نفس الطبيعة كما ان متعلق العينى مقيد بمباشرة كل مكلف بالخصوص كما ان بعضهم ارجع ذلك الفرق المزبور الى جانب المكلف بالفتح، فانه فى العينى كل الاحاد مستغرقا وفى الكفائى صرف وجود المكلف (والتحقيق) ان الواجب الكفائى يتصور على وجوه لانه اما لا يمكن ان يوجد الامرة واحدة كقتل صاب النبى (ص) او يمكن وعلى الثانى فاما ان يكون المطلوب فردا من الطبيعة بحيث يكون الفرد الاخر مبغوضا اولامبغوضا ولامطلوبا؛ واما يكون صرف وجودها فنقول انه لايمكن ان يكون المكلف كل الاحاد فى جميع الصور اما الاولى فظاهر لعدم امكان بعثهم عرضا الى مايتكرر، (واما) الثانية و(الثالثة) فهما وان امكن انبعاث الجميع الا انه مع مبغوضية ماعدا الفرد الواحد اوعدم مطلوبيته لايمكن تشريعا بعث الجميع لادائه الى نقض الغرض اوالبعث الى ماليس مطلوبا و(اما) الصورة الرابعة فامكانه وانكان لاينكر الا ان لازم بعث الجميع بنحو الاطلاق هو اجتماعهم فى ايجاد صرف الوجود؛ ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصيا لترك الامر المطلق بلاعذر، و(مما ذكرنا) يظهر عدم صحة التكليف بصرف وجود المكلف فى بعض الصور كما اذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضا بل لايبعد عدم الصحة فى بعض صور اخرى ايضا فلابد من القول بان المكلف فى الكفائى فرد من المكلفين بشرط لافى بعض الصور ولابشرط فى الاخرى،

(وماقيل) ان الفرد غير المعين لا وجود له «حق» ولكن لوقيد بعنوان غير المعين، واما عنوان فرد من المكلفين اواحدهم مماله وجود فى الخارج فان كل واحد منهم مصداق

العنوان ومع ذلك لايصح بعثهم جميعا فى عرض واحد حتى يلزم المحذور المتقدم؛ وكذا يجوز التكليف بالفرد المردد بنحو التخيير كالتخيير فى المكلف به، و(ما) ربما يدور فى السنتهم ان المردد لاوجود له ولايجوز البعث والاغراء بالنسبة اليه فلايصغى اليه ضرورة صحة التكليف التخييرى بين الفردين او الافراد، وعنوان الترديد لم يكن قيدا حتى يقال لاوجود فى الخارج الا اللمعين؛ وكذا يصح التكليف فيه ايضا كواجب المشروط فى بعض الصور ويمكن فى بعض الصور ان يكون المكلف به صرف الوجود وكذا المكلف بالفتح ولازمه عصيان الجميع مع تركهم، واطاعتهم واستحقاقهم المثوبة مع اتيانهم عرضا؛ والسقوط عن البقية مع اتيان بعضهم

فصل فى المطلق والموقت

وينقسم الواجب الى المطلق والموقت؛ اعلم ان الانسان بما ان وجوده زمانى تكون افعاله ايضا زمانية ولامحالة يكون عمود الزمان ظرفا لها؛ فلزوم الزمان فى تحقق الواجبات مما لامحيص عنه عقلا؛ واما دخالته فى الغرض فربما يكون المحصل للغرض نفس الطبيعة بلا دخالة لوقوعها فى الزمان، (واخرى) يكون المحصل وقوع الطبيعة فى الزمان وهو على قسمين فان الغرض يحصل اما من وقوعها فى مطلق الزمان واما من وقوعها فى زمان معين فهذه اقسام ثلثة ولا اشكال فى كون الاول داخلا تحت الواجب المطلق و (اما الثانى) اعنى مايكون مطلق الزمان دخيلا فيه فجعله من قبيل الموقت لايخلو من اشكال لان الموقت يتعلق فيه الامر بالطبيعة وظرفها؛ ولو كان الدخيل هو الظرف المعين لكان للامر به معنى مقبول، واما اذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا مجال للامر به للزوم اللغوية لان المكلف لايقدر على ايجاده فى غير الزمان حتى يكون الامر صارفا عنه وداعيا نحوه، والصحيح ان يقال ان الموقت ماعين له وقت معين والمطلق بخلافه فالمطلق قسمان، والموقت قسم واحد

ثم انه ربما اورد على الواجب الموسع بان لازمه ترك الواجب فى اول وقته وهو ينافى وجوبه (وفيه) ان الواجب ليس اتيانه فى اول الوقت بل الواجب الطبيعة التى يوجدها المكلف بين الحدين، وليس تركها الا اعدامها فى تمام الوقت المضروب لها (وافسد) من ذلك ماورد على تصوير المضيق بان الانبعاث لابد وان يكون متأخرا عن البعث فلابد

من فرض زمان يسع البعث والانبعاث ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب و «فيه» ان تأخر الانبعاث عن البعث تأخر طبعى لازمانى على انه يمكن تصور المضيق بنحو الواجب التعليقى فيكون البعث قبل زمان الواجب (ثم) ان نسبة الواجب الموسع الى افراده الدفعية و التدريجية كنسبة الطبايع الى مصاديقها فى ان التخيير بينها عقلى لا شرعى

لان ماهو دخيل فى تحصيل الغرض فى الموسع هو حصول الطبيعة بين المبدء و المنتهى فلابد وان يتعلق الامر بماهو محصل للغرض ولا يجوز تعلقه بالزائد فتعلق الامر بالخصوصيات لغو جزاف، (ومن هنا) يعلم انه لا يتضيق بتضيق وقته لان الامر المتعلق بطبيعة لا يمكن ان يتخلف الى موضوع آخر فالواجب لا يخرج من كونه موسعا بتضيق وقته وان حكم العقل بلزوم اتيانه فى آخر الوقت

(تتميم)، الحق انه لا دلالة للامر بالموقت على وجوب الاتيان به فى خارج الوقت بل هذا هو الحكم فى سائر التقييدات ضرورة ان كل امر لا يدعو الا الى ما تعلق به اذ كل حكم فهو مقصور على موضوعه والمفروض ان البعث على الطبيعة المتقيدة بالوقت فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعيا الى غير متعلقه و(بالجملة) ان الدعوة الى الموقت بعد خروجه محال لامتناع اتيانه والى غير الموقت كذلك لعدم كونه متعلقا ودعوة الامر الى الطبيعة فى ضمن المقيد لا يوجب دعوته اليها مطلقة و عارية عن القيد

واما التفصيل الذى افاده المحقق الخراسانى من انه لو كان التوقيت بدليل منفصل وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه ثبوت الوجوب بعد الوقت ايضا، فخروج من حريم النزاع اذ البحث فى دلالة نفس الموقت بعد كونه موقتا فيما لم يدل على البقاء دليل اجتهادى من اطلاق او عموم، وربما يتمسك لبقاء الامر بعد خروجه بالاستصحاب والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ومع اختلافهما وتعددهما فى نظر العرف ينهدم اساس الاستصحاب

وتوضيح الاختلاف ان مصب الحكم ومحط الوجوب فى الاحكام الشرعية هو نفس العناوين الكلية مع قيودها من الزمان والمكان، والعنوان المقيد وذات العنوان مختلفان فى نظر العرف والصلوة الموقتة غير نفس الصلوة عنوانا، وغير الصلوة بلا توقيف، والقضية

المتيقنة هى وجوب الصلوة الموقتة والمشكوك فيها هى نفس الصلوة او الصلوة خارج الوقت فاسراء الحكم من المتقيدة الى الخالى منها فى القضايا الكلية اسراء من موضوع الى موضوع آخر

(فان قلت) المسامحة العرفية فى اثبات وحدة الموضوع او اتحاد القضيتين هو المفتاح الوحيد لرفع الا ختلاف وجريان الاستصحاب (قلت) نمتنع المسامحة اذا كان الحكم متعلقا بالعنوان كما فى القضايا الكلية من دون ان يسرى الى الخارج كما فى الاحكام الشرعية فان محط الوجوب هو عنوان الصلوة ولا يعقل ان يكون الخارج ظرف العروض لانه ظرف السقوط، وفى هذا القسم يكون المطلق غير المقيد والماء المتغير غير نفس الماء ولا يسامح ولا يرتاب اى ذى مسكة فى ان العنوانين متغايران جداً بل التغير ولو يسيرا فى القضية المتيقنة الكلية يضر بالاستصحاب وبالجملة ان القيود فى العناوين الكلية كلها من مقومات الموضوع عرفا وعقلا (نعم) فرق بين هذا القسم وبين ما لو كان الحكم مجعولا على عنوان لكن العنوان انطبق على الخارج وسرى الحكم اليه، بحيث صار الموضوع لدى العرف هو نفس المصداق الخارجى لا العنوان كما فى الاحكام الوضعية فان النجس وان كان هو الماء المتغير الا انه اذا انطبق على الماء الموجود فى الخاوج يصير الموضوع عند العرف هو نفس الماء وبعد التغير من حالاته ويشك فى انه هل هو واسطة فى الثبوت او واسطة فى العروض

(وبالجملة) فرق بينما اذا كان الموضوع او القضية المتيقنة نفس العنوان المأخوذ فى لسان الدليل كما فى الاحكام التكليفية وبين ما اذا كان الموضوع نفس العنوان لكنه انطبق على الخارج وصار الخارج موضوعا للحكم فى نظر العرف فالمسامحة العرفية انما هو فى القسم الثانى دون الاول ويترتب على ذلك ما لو باع فرسا عربيا ثم ظهر كون المدفوع الى المشترى غير عربى فان البيع تارة يتعلق بعنوان الفرس العربى و(ح) لا يكون المدفوع مصداقا له و و اخرى على هذا الفرس الخارجى بعنوان كونه عربيا فيكون المدفوع مصداقا للمبيع وللمشترى اعمال خيار تخلف الشرط و هذا مجمل ما اخترناه فى محله وسيجىء له تفصيل فى الجزء الثانى باذن الله تعالى

وبذلك يظهر النظر فيما يقال ان المقيد اذا وجب ينسب الوجوب الى المهملة فيكون نفس الطبيعة واجبة فشك فى بقائه لان متعلق الوجوب اذا كان مقيدا او مركبا

يكون موضوعا واحدا فالواجب هو المقيد بما هو كذلك و ليس للمهملة وجوب حتى يستصحب وما قيل من الوجوب الضمني لا اصل له ولا ينحل الوجوب الى وجوب متعلق بنفس الطبيعة ووجوب متعلق بقيدها كما اشتهر في الالسن فالمتيقن هو وجوب المقيد وهو ليس بمشكوك فيه فلا يجرى الاستصحاب بعد رفع القيد

المقصد الثاني في النواهي

(فصل) المشهور بين الاعلام منهم المحقق الخراساني ان النهي كالامر في دلالته على الطلب، غير ان متعلقه هو الترك ونفس ان لا تفعل والتحقيق امتناع ذلك ثبوتا و مخالفته لظواهر الكلام اثباتا (اما الاول) فلان الارادة لا تتعلق بشيء الا بعد حصول مباديها من التصور والتصديق بالفائدة والاشتياق اليه احيانا، بل هذه المبادى من علل حصول الارادة ووجودها (وح) فالعدم والترك من الامور الباطلة الوهمية لا يمكن ان يكون ذا مصلحة تتعلق به اشتياق وارادة، او بعث وتحريك، اذ البطلان المحض لا يترتب عليه اثر حتى يقع مورد التصديق بالفائدة وقد عرفت ان ما هو المشهور من ان للاعدام المضافة حظا من الوجود مما لا اصل له اذ الوجود لملكاتها لا لاعدامها و (اوضح بطلانا) ما ربما يقال بتعلق الطلب ببعض الاعدام وجدانا لان ذلك مغالطة وحصلت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه قد يكون وجود شيء مبغوضا لفساد فيه فينسب المحبوبية الى عدمه عرضا بعد تصوره بالحمل الاولى و (بالجملة) فالامر اوضح من ان يحتاج الى البيان، و بذلك يظهر ان النزاع الدائر بين قدماء الاصوليين من ان متعلق النهي هل هو الكف او نفس ان لا تفعل ظانين ان الحق منحصر فيهما ليس كما ينبغي بل هنا وجه آخر كما سيوافيك بيانه واما مخالفته للظواهر اثباتا فلان النهي كالامر ينحل الى مادة وهيئة، والمادة تدل على نفس المهية، والهيئة تدل على الزجر عن المهية او عن ايجادها بالمعنى الحرفي كما سبق، وليس هناك شيء يدل على الترك والعدم؛ لا مادة ولا هيئة

والتحقيق كما هو المتبادر من النواهي ان مادتها هي مادة الاوامر لا تدل الا على نفس الطبيعة ولكن مفاد هيئة الامر هو البعث والتحريك تشريعا و مفاد هيئة النهي هو الزجر والمنع عن الطبيعة تشريعا وقانونا (والسر) في ذلك ان ملاك الامر هو اشتمال المتعلق على مصلحة ملزمة كما ان ملاك الاخر هو اشتمال وجود الطبيعة على مفسدة شخصية او نوعية، فكما

ان مقتضى الاول هو التحريك لاستيفائها كذلك مقتضى الثانى هو زجره ومنعه عن ايجادها والمناسب مع اشتمال الطبيعة على المفسدة هو الزجر عنها لا طلب تركها والبعث الى استمرار عدمها، اذ هذا اشبه شيء بالاكل عن القفاء كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا التفحص حول سائر اللغات فان مرادف قولنا لا تضرب فى الفارسية كلمة (نزن) و ليس مفاده عرفا وتبادراً الا ما ذكرنا على انه لو صرح بطلب العدم لابد من تأويله كما عرفت من امتناع تعلق الارادة به

ثم انه لا خلاف بين العقلاء فى النواهى، ومنها النواهى الشرعية فى ان النهى يتميز عن الامر بان مقتضى النهى لدى العرف هو ترك جميع الافراد عرضية كانت او طولية بخلاف الامر فان الغرض منه يحصل بايجاد فرد واحد منه ويسقط الامر به دون جميع الافراد لكن الكلام فى ان ذلك من ناحية اللغة او حكم العقل او العرف، فذهب المحقق الخراسانى الى ان مقتضى العقل ان الطبيعى يوجد بفردما و ينعدم بعدم جميع الافراد وانت خبير بفساد هذه القاعدة لان المراد منها ان كان هو الطبيعة المهملة اى بلا شرط فهى كما توجد بفردما تنعدم بانعدام فردما وان اريد الطبيعة السارية فى مصاديقها (على اصطلاح القوم) فهى لا توجد الا بوجود جميع مصاديقها (هذا) وقد عرفناك ان الطبيعى متكثر وجوداً و عدما فكما ان له وجودات كذلك له اعدام بعدد الافراد، اذ كل فرد حائز تمام الطبيعى بلا نقصان، فعدمه يكون عدما للطبيعى حقيقة وما قرر فى المنطق من ان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية؛ ليس مبنيا على اساس عقلى وبرهان علمى بل على الارتكاز العرفى المسامحى لان الطبيعة لدى العرف العام توجد بفردما وتنعدم بعدم جميع الافراد

(فان قلت) فعلى هذا قد انحلت العويصة لان القاعدة المزبورة وان لم يساعدها البرهان الا ان الارتكاز العرفى يساعد ها فى محاوراتهم والنواهى الشرعية تحمل على المحاورات العرفية (فح) اذا تعلق نهى بطبيعة يكون حكمه العقلائى ان امتثاله بترك الافراد جميعا

(قلت) نعم لكنه يتولد منه عويصة اخرى وهو ان لازم ذلك ان يكون للنهى امتثال واحد ومعصية واحدة لعدم انحلاله الى النواهى مع ان العرف لا يساعده كما ترى، و لذا لو خولف يرى العرف ان النهى بحاله هذا حكم العقل والعرف، و(اما) اللغة فلا دلالة للنهى

وضعا بمادته وهيئته عليه ضرورة ان ما تعلق به هيئة الامر عين ما تعلق به هيئة النهى وهو نفس الطبيعة لا بشرط، والهيئة لا تدل الا على الزجر مقابل البعث وليس للمجموع وضع على حدة

وافاد بعض الاعيان المحققين (رحمه الله) فى رفع الاشكال ان المنشأ حقيقة ليس شخص الطلب المتعلق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخه الذى لازمه تعلق كل فرد من الطلب بفرد من طبيعة العدم عقلا بمعنى ان المولى ينشىء النهى بداعى المنع نوعا عن الطبيعة بحدها الذى لازمه ابقاء العدم بحده على حاله، فتعلق كل فرد من الطلب بفرد من العدم تارة بلحاظ الحاكم واخرى بحكم العقل لاجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعى العدم بحده انتهى (قلت) وفيه «اما اولا» فبعد الغض عن ان النهى ليس طلبا والمتعلق ليس عدما، انه منقوض بمثله اذ لقائل ان يقول ان الامر حقيقة فى جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعى الفعل مع انه باطل «واما ثانيا» فان مايدعى من انشاء سنخ الطلب ان كان لاجل اتحاد السنخ والطبيعى مع الشخص، فبجعله يصير مجعولا «ففيه» انه لا يفيد لان الطبيعى فى الخارج ليس الا الفرد فلا يكون قابلا للانحلال عقلا، وان كان لاجل كون جعل طبيعى الطلب القابل للكثرة ملازما لطبيعى العدم بحيث يصير قابلا للانحلال «ففيه» ان هذا يحتاج الى لحاظ غير انشاء الطلب، ويحتاج الى قرينة وتجوز، ولو التزمنا به فالاهون ماذهب اليه بعض الاعاظم من الالتزام بالعموم الاستغراقى فى جانب النهى حتى ينحل النهى بتبعه وان كان خلاف التحقيق لعدم استعمال المادة فى الافراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئة فى الطبيعى على ماادعاه المدعى

وبذلك يظهر الخلل فيما يقال من ان المصلحة تترتب غالبا على صرف الوجود فتكون تلك الغلبة كاشفا عن تعلق المصلحة بصرف الوجود المتحقق بايجاد فرد كما ان المفسدة فى النهى تترتب على كل فرد فتكون قرينه عامة على ان النهى متعلق بايجاد كل فرد باستقلاله «انتهى» و«فيه» انه ان اراد من تعلق النهى بكل فرد، ان المادة اخذت مرآة للخصوصيات والزجر تعلق بكل فرد فقد عرفت امتناع مرآتيتها لها وضعف مايتمسك به لاثباتها من سريان الطبيعة واتحادها معها، وان اراد ان النهى متعلق بالطبيعة الا ان تلك الغلبة قرينة على ان جد المولى هو الزجر عن كل فرد «ففيه» ان الزجر مفاد النهى الاستعمالى فاذا

استعملت الهيئة فى نفس الطبيعة دون الافراد فلا يرجع كون الزجر عن الافراد جدا الى محصل؛ الان يرجع الى التشبث با لاستعمال المجازى وهو كما ترى

واما ما عن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من ان الامر لما كان متعلقا بالطبيعة فيكون تمام المتعلق له هو الطبيعة فبتحقق فردمنها يتحقق تمام المطلوب فيسقط الامر لان بقائه مع تحقق تمام المطلوب جزاف؛ واما النهى فلما كان حقيقته ؛ الزجر عن الوجود لا طلب الترك يكون حكمه العقلائى هو دفع الطبيعة والزجر عنها بتمام حقيقتها فلا يكون المطلوب حاصلا؛ مع انتهاء المكلف فى زمان ولا النهى ساقطا، مع الاتيان بفرد فان العصيان لا يعقل ان يكون مسقطا لا فى الامر ولا فى النهى فان السقوط اما بحصول المطلوب او رفع الموضوع او موت المكلف او عدم قابليته للتكاليف لنقصان عارض له او خروج الوقت فى الموقتات فلا يكون السقوط مستندا الى المعصية فى شىء من الموارد ،فتحصل مما ذكر ان مفاد النهى لما كان هو الزجر فلازم ذلك ماذكرنا بخلاف مالو كان طلب الترك (غير تام) بل ما افاده لا يزيد الادعوى كون حكم العرف ذلك من غير اقامة برهان مقنع على سره ومجرد كون مفاد النهى هو الزجر لا يوجب الفرق فى الحكم العقلائى ، ضرورة ان المولى اذا قال اترك شرب الخمر اوصرح بانى اطلب منك شرب الخمر يكون حكمه العقلائى هو لزوم الترك مطلقا ومع الترك فى زمان والاتيان فى الاخر ،عدمطيعا وعاصيا فهذا الافتراق ليس من جهة كون مفاد النهى هو الزجر، بل لو فرض كون الزجر تعلق بصرف الوجود اى ناقض العدم فمع المخالفة يسقط النهى بالضرورة لانتهاء اقتضائه كما لو نهاه عن ذكر اسمه فى الملاء لغرض عدم معروفيته فمع ذكره يسقط النهى لا لاجل تعلقه باول الوجود كما توهم بل لاجل تعلقه بصرف الوجود فيسقط ماذكر ان العصيان لا يوجب السقوط فى شىء من الموارد فالاولى ان يتشبث فى جانب النهى بذيل فهم العرف المتبع فى تلك المقامات فى كلتا المرحلتين اى مرحلة ان الطبيعى ينعدم بعدم جميع الافراد و مرحلة ان النهى اذا تعلق بالطبيعة ينحل الى النواهى من غير ان تستعمل الطبيعة فى الافراد، ومن غير فرق بين كون النهى زجرا اوطلب ترك فتأمل

فى اجتماع الامر والنهى

«فصل» اختلفوا فى جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه على اقوال وقبل الخوض فى

المقصود لابد من تقديم امور

الاول المعروف فى عنوان البحث عن سلف وخلف؛ (هل يجوز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد؛ اولا)، ثم ذكروا ان المراد من الواحد هو الواحد الشخصى لا الجنسى، و(فيه) ان ظاهره هو ان الهوية الخارجية من المتعلقين؛ محط عروض الوجوب والحرمة مع انه من البطلان بمكان لان الخارج لا يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الامر والنهى فيه مما لا معنى له، والاولى ان يقال هل يجوز اجتماع الامر والنهى على عنوانين متصادقين على واحد فى الخارج اولا ويكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصى لانه الذى يتصادق عليه العناوين ويخرج الواحد الجنسى، والنوعى معا (اما الاول) لان العناوين لا تتصادق عليه بل يكون جنسا لها مع ان النزاع فى الواحد الجنسى مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصى مما لا معنى له ضرورة ان الحركة فى ضمن الصلوة يمكن ان يتعلق بها الامر وفى ضمن الغصب ان يتعلق بها النهى مع قطع النظر عن تصادقهما خارجا، واما الثانى فمضافا الى ما تقدم من عدم محذور مع التكثر شخصا، انه عبارة عن نفس العنوانين المنطبقين على الواحد الشخصى، وبذلك يتضح ان النزاع على ما ذكرنا يصير كبرويا لا صغرويا كما زعموا فتدبر

الثانى اذا احطت خبرا بما اوضحناه فى صدر الكتاب عند البحث عن تمايز العلوم وتمايز مسائل العلم بعضها عن بعض، تقف على ان الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة النهى فى العبادة او المعاملة اوضح من ان يخفى بل لا جامع بينهما حتى نبحث عن تميزهما اذ البحث فى المقام على ما ذكرناه انما هو فى جواز تعلق الامر والنهى على بعنوانين متصادقين على واحد كما ان البحث هناك فى ان النهى اذا تعلق بالعبادة او المعاملة هل يقتضى الفساد اولا، فالمسئلتان مختلفتان موضوعا ومحمولا، واختلاف المسائل انما هو بهما او باحدهما لان ذات المسائل متقومة بهما؛ والتميز بامر ذاتى هو المميز بين الشيئين فى المرتبة المتقدمة على التميز بامر عرضى فضلا عن الاختلاف بالاغراض؛ (فما افاده) المحقق الخراسانى من ان الميز انما هو فى الجهة المبحوث عنها التى هى سراية كل من الامر والنهى الى متعلق الاخر وعدمها فى المقام؛ وكون النهى بعد تسليم سرايته هل يوجب الفساد اولا فى غير المقام؛ ليس بصحيح

لان تمايز العلوم انما هو بذواتها وان ميز مسئلة عن اخرى وان كانتا من مسائل

علم واحد انما هو بموضوعها ومحمولها معا او باحدهما، واذا کانت القضیة متمیزة عن اخری بجوهرها فلا معنی للتمسک بما هو خارج من مرتبة الذات

(فان قلت) ان الجهات التعلیلیة فی الاحکام العقلیة راجعة الی التقیدیة فالسرایة و عدمها من قیود الموضوع لبا فالمیز صار بنفس الموضوع ایضا (قلت) لکن القید بما هو قید متأخر عن ذات المقید فیکون الاختلاف بالذات ممیزا قبلها ، (اضف) الی ذلک ان الجهة المبحوث عنها لیس هو کون التعدد فی الواحد یوجب تعدد المتعلق اولا، او ان النهی والامر هل یسری کل منهما الی متعلق الاخر اولا، بل ما عرفناک من جواز الاجتماع ولاجوازه ولذلک قلنا ان النزاع کبروی لا صغروی و(علیه) لا حاجة الی العدول عن العنوان المعروف الی شیء آخر الذی هو من مبادی اثبات المحمول للموضوع ویعد من البراهین لاثباته فان جواز الاجتماع ولاجوازه یبتنی علی السرایة وعدمها وعلی ان تعدد العنوان هل هو مجدا ولا' (و بالجملة) قد جعل قدس سره ما یعد من المبادی والبراهین جهة بحث ومحط النزاع وهو خارج من دأب المناظرة (هذا کله) لو اراد بالجهة المبحوث عنها، محط البحث ومورد النزاع کما هو الظاهر وان اراد علل ثبوت المحمول للموضوع، او الغرض والغایة للبحث فالامر اوضح لان اختلاف المسئلتین لیس بهما قطعا، اذ کل قضیة متمیز بصورته الذهنیة او اللفظیة قبل ان یقام علیه البرهان' بل الغالب صوغ المطالب فی قالب الالفاظ اولا بحیث یتمیز کل واحد قبل اقامة البرهان عن الاخر ثم یتفحص عن براهینه ومدارکه کما ان الاختلاف فی الغایة فرع اشتمال کل واحد من الامرین علی خصوصیة مفقودة فی الاخر' حتی یستند التغایر الیها، ومعه یسقط کون المیز بالاغراض

الثالث ان المسئلة علی ما حررناه اصولیة لصحة وقوعها فی طریق الاستنباط والعجب مما افید فی المقام من جواز جعلها مسئلة فقهیة حیث ان البحث فیها عن صحة الصلوة فی الدار المغصوبة، او کلامیة لرجوعه الی حصول الامتثال بالمجمع اولا او من المبادی التصدیقیة لرجوع البحث فیه الی البحث عما یقتضی وجود الموضوع لمسئلة التعارض والتزاحم و(فیه) ان ما افید اولا من کونها فقهیة صرف للمسئلة الی مسئلة اخری واخراج لها من مجراها' ولو جاز ذلک لامکن جعل جل المسائل الاصولیة فقهیة وهو کما تری ومن ذلک یظهر ان جعلها من المسائل الکلامیة ایضا مما لا وجه له لان کون

المسئلة عقلية لايوجب كونها داخلا فيها، والا كانت مسائل المنطق وكليات الطب كلامية والقول بان مرجع المسئلة الى انه هل يحسن من الحكيم الامر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد اولا اوهل يحصل الامتثال بالمجمع اولا قد عرفت حاله فان ذلك اخراج للشيء من مجراه الطبيعى، و(اما) ماختاره ثانيا من كونها من المبادى التصديقية (ففيه) ان كون بحث؛ محققا وعلة لوجود موضوع بحث آخر، لا يوجب ان يكون من المبادى التصديقية له كيف و براهين اثبات وجود الموضوع لو سلم كونها من المبادى التصديقية غير علل وجوده، والله تعالى علة وجود الموضوعات و محققها وليس من المبادى التصديقية لشيء من العلوم مع ان فى كون هذه المسئلة محققة لوجود الموضوع لمسئلة التعارض كلا ما سيوافيك بيانه فى المباحث الاتية باذن الله فارتقب حتى حين

وربما يقال فى مقام انكار كونها من المسائل الاصولية ان موضوع علم الاصول ماهو الحجة فى الفقه ولابد ان يرجع البحث فى المسائل الى البحث عن عوارض الحجة وليس البحث فى المقام عن عوارضها لان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهى فى عنوانين ليس بحثا عن عوارض الحجة فى الفقه (وفيه) بعد تسليم كون الموضوع ما ذكره والغض عما تقدم فى صدر الكتاب و ان المراد من لزوم كون البحث عن عوارض الحجة فى الفقه، انكان هو البحث عن عوارض الحجة بالحمل الاولى، فيلزم خروج كثير من المباحث الا مع تكلفات باردة، وان كان المراد البحث عن عوارض ماهو حجة فى الفقه بالحمل الشايع اى ما يستنتج منها نتيجة فقهية، ففيه ان المقام كذلك، وقد اوضحناه فوق مايتصور عند البحث عن حجية الخبر الواحد ومضى ذكر منه، عند البحث عن وجوب مقدمة الواجب(١)

الرابع لااشكال فى عدم اعتبار قيد المندوحة لو كان النزاع صغرويا لان البحث عن ان تعدد العنوان هل يرفع غائلة اجتماع الضدين اولا، لايبتنى على وجود المندوحة، اذلو كان تعدد الوجه مجديا فى رفع غائلة اجتماع الضدين لكان وجود المندوحة وعدمها سواء، وان لم يكن مجديا فى رفعها لما كان لوجودها ولا لعدمها اثر اصلا و(بالجملة) البحث فى تلك الحيثية جواز و امتناعا، لايتوقف على وجودها وعدمها؛ واما على ما اخترناه من كبروية النزاع وان محط البحث هو جواز اجتماع الامر والنهى على عنوانين متصادقين

(١) راجع صفحة ١٥٧ تجد فيها وفى هامشها ملخص مرامه فى كلا المقامين

على واحد فقد يقال باعتبارها في المقام لان النزاع في اجتماع الحكمين الفعليين لا الانشائيين ضرورة عدم التنافي في الانشائيات ومع عدمها يصير التكليف بهما تكليفا بالمحال وان لم يكن تكليفا محالا

(قلت) الظاهر ان ما ذكر نشأ من خلط الاحكام الكلية بالجزئية والخطابات القانونية بالخطابات الشخصية، وتوضيحه ان العنوانين ان كان بينهما تلازم في الوجود بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر في جميع الامكنة والازمنة وعند جميع المكلفين ممن غير او حضر، فالبعث الى احدهما والزجر عن الاخر مع كون حالهما ذلك، مما لا يصدر عن الحكيم المشرع بل من غيره لان الارادة الجدية انما تنقدح في مورد يقدر الغير على امتثاله، وعند التلازم في الوجود كان التكليف محالا لاجل التكليف المحال فضلا عن كونه تكليفا بالمحال ومعه لا يلزم التقييد بالمندوحة كما سنشير اليه واما اذا فرضنا عدم التلازم في الوجود في كل عصر ومصر؛ وعند جميع المكلفين و ان عامة الناس يتمكنون من اتيان الصلوة في غير الدار المغصوبة غالبا؛ وانه لو ضاق الامر على بعضهم بحيث لم يتمكن الا من الصلوة في الدار المغصوبة؛ لكان من القضايا الا تفاقية التي يترقب زوالها، فلا حاجة الى اعتبار المندوحة لما قد حققنا ان الاحكام الشرعية لا تنحل الى خطابات بعدد الافراد حتى يكون كل فرد مخصوصا بخطاب خاص فيستهجن الخطاب اليه بالبعث نحو الصلوة والزجر عن الغصب، ويصير المقام من التكلف بالمحال او التكليف المحال، بل معنى عموم الحكم وشموله قانونا هو جعل الحكم على عنوان عام مثل المستطيع يجب عليه الحج، ولكن بارادة واحدة وهي ارادة التشريع وجعل الحكم على العنوان، حتى يصير حجة على كل من احرز دخوله تحت عنوان المستطيع، من دون ان يكون هناك ارادات وخطابات و(ح) فالملاك لصحة الحكم الفعلي القانوني هو تمكن طائفة منهم من اتيان المأمور به، وامتثال المنهي عنه لا كل فرد فرد وعجز بعض الافراد لا يوجب سقوط الحكم الفعلي العام بل يوجب كونه معذورا في عدم الامتثال؛ (والحاصل) انه ان اريد بقيد المندوحة حصول المندوحة لكل واحد من المكلفين فهو غير لازم لان البحث في جواز تعلق الحكمين الفعليين على عنوانين ولا يتوقف ذلك على المندوحة لكل واحد منهم لان الاحكام المتعلقة على العناوين لا تنحل الى انشاات كثيرة حتى يكون الشرط تمكن كل

فرد بالخصوص ،(وعليه) فالحكم الفعلي بالمعنى المتقدم فعلي، على عنوانه وان كان بعض المكلفين معذورا في عدم امتثاله؛ وان اريد بقيد المندوحة، كون العنوانين مما ينفكان بحسب المصداق في كثير من الاوقات وان لم يكن كذلك بحسب حال بعض المكلفين، فاعتبار المندوحة وان كان لازما في هذه المسئلة لكن لا يحتاج الى تقييد البحث به فان تعلق الحكم الفعلي بعنوان ملازم لمنهي عنه فعلا، مما لا يمكن للغوية الجعل على العنوانين بل لابد للجاعل من ترجيح احد الحكمين على الاخر او الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على جميع التقادير

الخامس ربما يقال ان النزاع انما يجرى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع و اما على القول بتعلقها بالافراد فلا مناص عن اختيار الامتناع (اقول) الحق جريانه في بعض صور القول بتعلقها بالافراد وعدم جريانه في بعض آخر اما الثاني ففي موردين الاول ما اذا قلنا بتعلقها بالفرد الخارجي الصادر عن المكلف، ولكنه بديهي البطلان لكون الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، ولم يظهر كونه مراد القائل كما سبق (الثاني) ما اذا اريد من القول بتعلقها بالافراد هو تعلقها بها مع كل ما يلازمها و يقارنها حتى الاتفاقيات منها فلو فرضنا ايجاد الصلوة في الدار المغصوبة ، يكون متعلق الامر هو الطبيعة مع جميع ما يقارنها حتى وقوعها في محل مغصوب بحيث اخذت هذه العناوين في الموضوع ويكون متعلق النهي هي طبيعة الغصب مع ما يقارنها حتى وقوعها في حال الصلوة و (عليه) يخرج المفروض من مورد النزاع لكون طبيعة واحدة وقعت مورداً للامر والنهي و يصير من باب التعارض، اذ البحث فيما اذا تعدد العنوان وان اتحد المعنون، و (اما الاول) اعني الصور التي يمكن فيها جريان النزاع فكثير (منها) ان يراد من تعلقها بالافراد تعلقها بها بالعنوان الاجمالي لها بان يقال ان معنى صل اوجد فرد الصلوة فيكون فرد الصلوة فرد الغصب عنوانين كليين منطبقين على معنون واحد كالامر بطبيعة الصلوة، والنهي عن طبيعة الغصب و(منها) ان يراد تعلقها بالطبيعة الملازمة للعناوين المشخصة او امارات التشخص كطبيعي الاين و متى فيكون الواجب طبيعة الصلوة مع مكان كلي و هكذا ساير العناوين والحرام الطبيعة الغصبية المتصفة بالوضع والمكان الكليين وغيرهما كذلك، فاختلف العنوانان وان اتحد المعنون؛ و(منها) ان يراد تعلقهما بالوجود السعي من كل

طبیعة فالواجب هو عنوان الوجود السعی من الطبیعة فقطلا الوجود السعی مع عوارضها و لواحقها وقس علیه الحرام فهنا عنوانان؛ عنوان الوجود السعی من الصلوة، والوجود السعی من طبیعة الغصب مع القاء الوجود السعی لعوارضهما ومشخصاتهما؛ و (منها) تعلقهما بعنوان وجودات الصلوة والغصب فی مقابل الوجود السعی فانه لا یخرج به من العنوانین المختلفین؛ (فظهر) ان النزاع جار علی القول بتعلقهما بالافراد علی الفروض التی تصح ان تکون محل النزاع

(السادس) یظهر من المحقق الخراسانی ابتناء النزاع فی المقام علی احراز المناط فی متعلقی الایجاب والتحریم، ولکن التحقیق عدم ابتنائه علیه اما علی القول بان النزاع صغروی والبحث حیثی راجع الی ان تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون اولا فواضح لان اشتمالهما علی المناط وعدمه لادخل له فی ان تعدد العنوان هل یوجب تعدد المعنون اولا، واما علی ماحررناه من ان النزاع کبروی، وان البحث فی ان الامر والنهی هل یجوز اجتماعهما فی عنوانین متصادقین علی واحد اولا؛ فالامر اوضح لان احراز المناط لیس دخیلا فی الامکان وعدمه، بل لابد من اخذ القیود التی لها دخل تام فی اثبات الامکان والامتناع

والذی یختلج فی البال ولیس ببعید عن مساق بعض عبائره ان یکون مراده قدس سره فیما افاده فی الامر الثامن والتاسع هو ابداء الفرق بین هذا المقام وبین باب التعارض دفعا عن اشکال ربما یرد فی المقام وهو ان القوم رضوان الله علیهم لما عنونوا مسئلة جواز الاجتماع؛ مثلوا له بالعامین من وجه واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولکن هذا الجمع لما وصلوا الی باب التعارض جعلوا العامین من وجه احد وجوه التعارض؛ ولم یذکر احد منهم جواز الجمع بینهما بصحة اجتماع الامر والنهی فی عنوانین بینهما عام من وجه فصار قدس سره بصدد دفع هذا الاشکال بالفرق بین البابین بان کون العامین من وجه من باب الاجتماع مشروط باحراز المناط حتی فی مورد التصادق والادخل باب التعارض (وبالجملة) فالمیز التام هو دلالة کل من الحکمین علی ثبوت المقتضی فی مورد الاتفاق او عدمها، «هذا» ولکن یمکن ان یقال ان المیز بین البابین لیس بماذکر؛ اذ المیزان فی عدالدلیلین متعارضین هو کونهما کذلک فی نظر العرف، ولذا لو کان بینهما جمع عرفی خرج من موضوعه فالجمع والتعارض کلاهما عرفیان وهذا بخلاف المقام فان التعارض فیه انما هو من جهة العقل اذ

العرف مهما ادق النظر وبالغ في ذلك لايرى بين قولنا صل ولاتغصب تعارضا لان الحكم على عنوانين غير مرتبط احدهما بالاخر كما ان الجمع ايضا عقلي مثل تعارضه؛ و (عليه) فكل ما عده العرف متعارضا مع آخر وان احرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض ولابد فيه من اعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح؛ كما ان مالم يعده متعارضا مع آخر وآنس بينهما توفيقا وان عدهما العقل متعارضين فهو من باب الاجتماع وان لم يحرز المناط فيهما، و«بالجملة» موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي؛ والجمع هناك عرفي لاعقلي بخلافه ههنا، فان المسئلة عقلية فلا ربط بين البابين اصلا؛ فما ادعي من المناط غير تام طرداو عكسا كما عرفت والسر فيه ان رحى باب التعارض يدور على العمل بالاخبار الواردة فيه؛ وموضوعها مأخوذ من العرف كموضوع سائر ماورد في الكتاب والسنة فكلما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجحات، وكلما يحكم بعدمه لاجل الجمع العرفي اوعدم التناسب بين الدليلين لايكون من بابه، فقوله صل ولاتغصب غير متعارضين عرفا لان الحكم على العنوانين بنحو الاطلاق بلا ارتباط بينهما فليس بينهما اختلاف عرفا، ولولم نحرز المناطين؛ كما ان قوله اكرم كل عالم معارض عرفا في الجملة لقوله لاتكرم الفساق ولو فرض احراز المناطين في مورد الاجتماع وقلنا بجواز الاجتماع حتى في مثله؛ لان الحكم فيهما على الافراد بنحو العموم فيدلان على اكرام والمجمع عدم اكرامه

وبذلك يظهر ان ماذكره بعض الاعاظم من ان هذه المسئلة محققة لموضوع مسئلة التعارض في غير محله لماعرفت من ان المسئلتين لاجامع بينهما ولااحديهما مقدمة للاخر كما ان ماادعاه من ان التمايز بين البابين هو ان التركيب في باب الاجتماع انضمامي، وفي باب التعارض اتحادي لا يرجع الى محصل و سيتضح ان حديث التركيب الانضمامي والاتحادي اجنبي عن هذه المقامات فارتقب

السابع قديقال انه لاملازمة بين القول بالجواز و القول بصحة العبادة؛ لوجود ملاك آخر للبطلان في بعض الموارد كالصلوة في الدار المغصوبة لان التصرف في مال الغير بلا اذنه في الخارج عين الحركة الصلوتية، والمبعد عن ساحة المولى لايمكن ان يكون مقربا، (نعم) مع جهله بالموضوع او الحكم قصورا تصح صلوته بلا اشكال والمعيار

الكلي في الحكم بالصحة والبطلان هو انه كلما كانت الخصوصية العبادية في المصداق غير الخصوصية المحرمة موجودا؛ وان جمعهما موضوع واحد، تصح العبادة ولا يرد الاشكال لان المكلف يتقرب بالجهة المحسنه، وليست فيها جهة مقبحة على الفرض، وان قارنتها اولازمتها، ولكن المقارنة او اللزوم لا يضر بعباديتها، وكلما كان العنوانان موجودين بوجود واحد، و خصوصية فاردة لا يمكن التقرب به؛ و ان جوزنا اجتماع الامر و النهي فان التقرب بما هو مبعد بالفعل مما لا يمكن، هذا وسيأتي تحقيق المقام وان المبعد من حيثية: يمكن ان يكون مقربا من حيثية اخرى فانتظر؛ ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) قد افاد في تقريراته ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل الاول؛ وان الحركة الصلوتية غير الحركة الغصبية خارجا، لان الغصب من مقولة الاين والصلوة من مقولة الوضع والظاهر ان تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع سواء قلنا ان المامور به في مثل الركوع والسجود هو الهيئة كما هو مختار الجواهر او الفعل كما هو المختار فان المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول بل الفعل الصادر عن المكلف فيكون الانحناء الى الركوع اوضاعاً متلاصقة متصلة، ثم المقولات متباينات، و بسائط يكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك؛ وان الحركة ليست داخلة في المقولات بل هي مع كل مقوله عينها، ولم تكن الحركة جنسا للمقولين، والا يلزم تفصل الواحد بالفصلين المتبائنين في عرض واحد؛ ويلزم التركيب فيها؛ ولا معروضا لهما والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال، فالحركة الغصبية تكون من مقولة متباينة للحركة الصلوتية؛ وليس المراد من الحركة هو رفع الهوا ووضعها؛ ورفع الرأس او وضعه بل المراد الحركة الصلوتية، والغصبية؛ وهما حركتان كما عرفت فكون حيثية الصلوتية غير حيثية الغصبية وجوداً ومهية، يجوز اجتماع الامر والنهي فيها، ويكون المقرب غير المبعد، والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجودا ان نسبة المكان الى المكين والاضافة الحاصلة بين المكين والمكان لا يعقل ان تختلف في الجوهر والعرض فكما ان كون زيد في الدار المغصوبة لا يوجب كونه غصبا فكذلك كون الصلوة فيها فالتركيب بينهما انضمامي لا اتحادي «انتهى ملخصا» وفيها موارد للنظر :نذكر مهماتها

منها ان الصلوة ليست من المقولات بل من المهيات الاختراعية المركبة من عدة

امور اعتبارية ومقولية، ومثل ذلك لايندرج تحت مقولة، ولاتحت مهية من المهيات الاصيلة، هذا ان اريد من الصلوة نفسها وان اريد اجزائها كالركوع مثلا فغير صحيح لانه ان قلنا ان الركوع عبارة عن الحركة من الاستقامة الى الانحناء تعظيما، بحيث يكون مركبا من الهوى والحالة الحاصلة حين الانحناء التام فلايكون من مقولة الوضع فقط بل يكون احد جزئيه اعنى الهوى من مقولة الحركة فى الاين ويكون من مقولة الاين بناء على ان الحركة فى كل مقولة عينها، والعجب ان القائل سمى هذه الحركة الاينية ؛ انها اوضاع متلاصقة وغفل عن ان تبدل الاوضاع وتلاصقها من لوازم هذه الحركة كما يكون الجزء الاخر اعنى الحالة المخصوصة من مقولة الوضع و ان قلنا انه عبارة عن نفس الهيئة المخصوصة تعظيما، الحاصلة بعد الانحناء التام ، فلا يندرج تحت المقولة لان كونه تعظيما من مقوماته، و هو لا يندرج تحت مقولة؛ على ان هذا الاشكال يرد على الشق الاول ايضا؛ اذا قلنا بكون التعظيم قيدا او جزءاً (اضف اليه) ان مبناه ان الجزء للصلوة هو الفعل كما صرح به، والفعل الصادر من المكلف هو الحركة من الاستقامة الى الانحناء وتبدل الاوضاع يكون لازماله، وماهو جزء للصلوة على الفرض هو الفعل الصادر عنه؛ لا الاوضاع المتلاصقة (هذا) مع مافى تلاصق الاوضاع من مفاسد غير خفى على اهله ومن له المام با لمعارف العقلية

ومنها ان الغصب لايكون من المقولات لانه الاستيلاء على مال الغير عدوانا وهو من الامور الاعتبارية ولا يدخل فى مهية الكون فى المكان فالكون فى المكان المغصوب ليس غصبا بل استقلال اليد عليه واستيلائها غصب سواء كان الغاصب داخلا فيه ام لم يكن وهذا واضح بادنى تامل مع انه لو فرض الغصب هو الكون فى المكان الذى للغير عدوانا لم يصر من مقولة الاين (اما اولا) فلان المقولة ليست نفس الكون فى المكان بل هى هيئة حاصلة من كون الشىء فى المكان؛ و(اما ثانيا) فلان مهية الغصب متقومة بكون المكان للغير و يكون اشغاله عدوانا وهما غير داخلين فى مهية مقولة الاين فعلى هذ الفرض الباطل يكون المقولة جزء مهية الغصب

ومنها ان عدم صحة الصلوة ليس لاجل الغصب اى استقلال اليد بل لاجل التصرف

فی مال الغیر بلا اذن منه؛ وهذا عنوان آخر غیر الغصب، فانه قد یکون الشخص متصرفا فی مال الغیر بلا اذنه مع عدم کونه غاصبا لعدم استقلال یده علیه وقد یکون غاصبا بلا تصرف خارجی فی ماله؛ فالصلوة فی الدار المغصوبة باطلة لا لاجل استقلال الید علی ملك الغیر لانه امر اعتباری لا ینطبق علی الصلوة غالباً بل لاجل التصرف فی مال الغیر؛ ضرورة ان الحرکة الرکوعیة والسجودیة عین التصرف فی مال الغیر، بل السجود علی سبعة اعظم تصرف: والکون القیامی والعقودی وغیرهما تصرف فی مال الغیر، و حرام؛ فلا یمکن التقرب بما هو مبعد علی الفرض قیل بجواز الاجتماع ام لم یقل، وسیأتی انشاالله ان جواز الاجتماع لا یتوقف علی کون الحیثیات تقییدیة والترکیب انضمامیا کما بنی علیه قدس سره ومما ذکر یعلم حال ما ذکره من قیاس کون زید فی الدار المغصوبة بکون الصلوة فیها، فان الصلوة لما کانت فعل المکلف، تکون تصرفا فی مال الغیر؛ (واما) زید فنفس ذاته لا یکون فعلا حتی یکون تصرفا بل کون زید فی الدار غصب لا ذاته علی مبناه، او تصرف علی ما ذکرنا وزید غاصب او متصرف کما ان صلوته باعتبار کونها من اکوانه و افعاله غصب و تصرف، وهو غاصب ومتصرف، والامر اوضح من ان یحتاج الی البیان

الثانی بناء علی الامتناع وترجیح جانب الامر تصح الصلوة فی الدار المغصوبة اذا لم یکن هناك مندوحة، (واما) معها فلا ملاك لتقیید النهی المتعلق بالغصب؛ بلغ ملاك الغصب ما بلغ لعدم دوران الامر بینهما، بل مقتضی الجمع بین الغرضین تقیید الصلوة عقلا او شرعاً بغیر محل الغصب؛ فاطلاق کلام المحقق الخراسانی بانه بناء علی الامتناع و ترجیح جانب الامر تصح صلوته و لا معصیة علیه (مخدوش) و اما بناء علی ترجیح جانب النهی فمع العمد والجهل بالحکم تقصیراً لا اشکال فی بطلانها، و اما مع القصور فصحتها متوقف علی امرین (احدهما) اثبات اشتمال الصلوة فی مورد الاجتماع علی الملاك التام (وثانیهما) کون الملاك المرجوح قابلا للتقرب، ومصححا لعبادیة الصلوة و(الاول) ممتنع بناء علی کون الامتناع لاجل التکلیف المحال لا التکلیف بالمحال و ذلك للتضاد بین ملاك الغصب وملاك الصلوة؛ فان امکن رفع التضاد بین الملاکین باختلاف الحیثیتین، امکن رفعه فی الحکمین، ولا یلتزم به الخصم (فالقائل) بالامتناع لابد له من

الحكم بان الحيثية التى تعلق بها الحكم الالزامى عين ما تعلق به النهى؛ ومع وحده الحيثية لايعقل تحقق الملاكين؛ فلابد ان يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحة الصلوة لاجل فقدان الملاك ومعه لاد خالة للعلم والجهل فى الصحة والبطلان

(وبالجملة) الامر لايتعلق بالذات الا بماهو حامل الملاك بالذات، وكذا النهى فمتعلقهما عين حامل الملاك وهو مع وحدته غير معقول، ومع تكثره يوجب جواز الاجتماع فتصور الحيثيتين الحاملتين للملاك ينا قض القول بالامتناع من جهه التكليف الذى هو المحال فتدبر جيداً

واما الثانى فهو بعد تصور الملاك قابل للتقرب به لان الحيثية الحاملة لملاك الصلوة غير الحيثية الحاملة لملاك الغصب فاتمية ملاك النهى من الامر لايوجب تنقيصا فى ملاكه فملاكه تام لكن لم ينشاء الحكم على طبقه لاجل المانع، وهو اتمية ملاك الغصب ، وهو غير قابل لمنع صحتها لكفاية الملاك التام فى صحتها مع قصد التقرب فعدم الامر هيهنا كعدمه فى الضدين المتزاحمين

وربما يقال بالفرق بين المقامين بان باب الضدين من قبيل تزاحم الحكمين فى مقام الامتثال وصرف قدرة العبد بعد صحة انشاء الحكمين على الموضوعين وباب الاجتماع من قبيل تزاحم المقتضين لدى الامر فلاتأثير لعلم المكلف وجهله ههنا بخلافه هناك (و ان شئت قلت) يكون المقام من صغريات باب التعارض ومع ترجيح جانب النهى ينشأ الامر بالصلوة فى غير المغصوب، والتقييد هنا كسائر التقييدات فالصلوة فى المغصوب ليست بمامور بها، (و فيه) مضافا الى ما عرفت سابقا من ان انسلاك الدليلين فى صغرى باب التعارض منوط ومعلق على التعارض العرفى وعدم الجمع العقلائى، لا التعارض العقلى الذى فى المقام (ان الكلام) ههنا فى صحة الصلوة بحسب القواعد، وهى غير منوطة على الامر الفعلى والا فلازمه البطلان فى المقا مين و على، كفاية تمامية الملاك فى عبادية العبادة وهى موجودة فى البابين، ومجرد عدم انشاء الحكم ههنا لاجل المانع؛ و انشائه هناك لو سلم لايوجب الفرق بعد تمامية الملاك؛ و(دعوى) عدم تماميته ههنا لان الملاك مكسور بالتزاحم (ممنوعة) لان مقتضى اتمية ملاك الغصب وان كان عدم جعل الحكم على الصلوة لكن ليس مقضاها صيرورة ملاكها ناقصاً (فان) اريد بالمكسورية هو النقصان فهو ممنوع

جدا، لان الملاکین القائمین بحیثیتین لامعنی لانکسار احدهما بالاخر،(وان) اریدبها ان الحکم بعدتزاحمهما یصیر تابعا للاقوی ؛فهذامسلم لکن لایوجب نقصا فی ملاك المهم فهوعلی ملاکه باق،الاان النهی صارمانعا من تأثیره فی جواز التقرب به ومع عدم تأثیر النهی لامانع عن تأثیره فی الصحة بعد کفایة الملاك التام بل مانعیة النهی المعلوم،عن صحة الصلوة لاجل ملاکها التام محل اشکال فی هذاالفرض بل الظاهر صحتها ولو مع العلم بالنهی لامکان التقرب با لحیثیة الحاملة للملاك،والنهی المتعلق بحیثیة اخری لایوجب البطلا ن و سیجیی زیادة توضیح لهذا فا رتقب

التاسع انه لاکلام فی عدم جریان النزاع فی المتبائنین والمتساویین والظاهر جریانه فی الاعم والاخص المطلقین اذا کان المنهی عنه اخص ولم یؤخذ مفهوم الاعم فی الاخص بان تکون الا عمیة والا خصیة بحسب المورد لاالمفهوم و ذلك، لان العنوانین مختلفان، وهما متعلقان للامر والنهی کماسیأتی، ومجرد الاتحاد فی المصداق لایضر المجوز، واما العام والخاص بحسب المفهومین فقدیقال بعدم کونه محلا للنزاع لان المطلق عین ماأخذ فی المقید؛ و وصف الاطلاق لیس بشیء فلا یمکن ان یقع المطلق مورد الحکمین، (ولا حد) ان یقول ان عنوان المطلق غیر عنوان المقید والحکم فی المقید لم یتعلق بالمطلق مع قیده بل بالمقید بماهو مقید؛ ونفس الطبیعة بلاقید، لم تکن موضوعا للحکم فی المقید؛ وهی موضوع فی المطلق فالمطلق فی احد الدلیلین ذاحکم دون الاخر، والامر الضمنی لااساس له فیجری فیهما؛ والمسئلة محل اشکال و تأمل وان کان عدم جریانه أشبه وللمقال تتمه فانتظرها واما العامان من وجه فلا اشکال فی جریانه فیهما الااذا اخذ مفهوم احدهما فی الاخر کقوله صل الصبح؛ ولاتصل فی الدار المغصوبة فیأتی فیه الاشکال المتقدم، وقدیقال ان جریان النزاع فی العامین من وجه یتوقف علی امور

(منها) ان تکون النسبة واقعاً بین نفس الفعلین الصادرین من المکلف بارادة واختیار کمافی الصلوة والغصب واما اذا کانت بین الموضوعین کمافی العالم والفاسق فهوخارج عن محل النزاع لان التر کیب بینهما اتحادی لاانضمامی؛ ولازمه تعلق الامر بعین ماتعلق به النهی فلابد فیهما من اجراء قواعد التعارض، ومنه علم عدم جریانه فیما اذا کان للفعل عنوانان تولیدیان، بان تکون النسبة بینهما العموم من وجه کمالو امر باکرام العالم و نهی عن

اكرام الفاسق فقام المكلف لاجل اكرامهما تعظيما، فان القيام يتولد منه التعظيمان وهما وان كانا بحيثيتين انضماميتين ،لكن الامر بهما امر بالسبب؛ فينجر الى تعلقه بشيء واحد وجوداً و ايجادا

ومنها ان يكون بين الفعلين تركيب انضمامى لا اتحادى فيخرج مثل اشرب ولا تغصب اذا كان الماء مغصوبا فان نفس الشرب هو الغصب فا لتركيب الاتحادى لا يجرى فيه النزاع انتهى كلامه

(وفيه) ان قضية التركيب الانضمامى والا تحادى اجنبية عن مسئلة اجتماع الامر والنهى، وسيوافيك ان الجواز لا يبتنى على التركيب الانضمامى فان التركيب الخارجى اتحاديا او انضماميا غير مربوط بمقام متعلقات الاحكام التى هى العناوين لا المصاديق الخارجية، و(عليه) يجرى النزاع فى مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، وكذا فى مثل اشرب ولا تغصب مع كون الماء غصبا؛ وكذا فى الافعال التوليدية ، وان قلنا بتعلق الامر بالاسباب فان قوله اكرم زيدا، ولا تكرم عمراً كقوله قم لزيد ولا تقم لعمر، فهما عنوانان مختلفان يجوز تعلق الامر باحد هما والنهى بالاخر، سواء فى ذلك السبب والمسبب التوليدى مع ان المبنى اى رجوع الامر الى السبب محل منع واشكال

اذا عرفت ما ذكرنا فالتحقيق هو الجواز ويتضح بترتيب مقدمات

الاولى ان الحكم بعثا كان اوزجرا، اذا تعلق بعنوان مطلق اومقيد يمتنع ان يتجاوز عن متعلقه الى مقارناته الاتفاقية ولوازمه الوجودية؛ حتى يقع الخارج من المتعلق تحت الامر او النهى فان تجاوزه عنه الى ما لا دخالة له فى تحصيل غرضه، جزاف بلا ملاك و (بالجملة) ان الارادة التشريعية كالتكوينية فى ذلك فكما ان الثانية تابعة لادراك الصلاح ولا تتعلق الا بما هو دخيل بحسب اللب فى تحصيل الغرض، ولا تسرى من موضوعه الى ما لا دخالة له فى وعاء من الاوعية فكذلك الاولى، (وان شئت قلت) تعلق الامر بالصلوة لا يمكن الا اذا كانت الخصوصيات المأخوذة فيها دخيلة فى تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلقه بالفاقد منها، كذلك لا يمكن تعلقه بالخصوصية غير الدخيلة فى تحصيلها، وقس عليه تعلق النهى بعنوان الغصب او التصرف فى مال الغير بلا اذن منه؛ فالمقارنات الاتفاقية، والملازمات الوجودية للمأمور به فى الوجود الخارجى او الذهنى كلها خارجة من تحت الامر

الثانیة ان الاطلاق کما او عزنا الیه و سیوافیك فی محله لیس الا کون ما وقع تحت الامر تمام الموضوع للحکم، واما مار بما یتوهم من ان الاطلاق عبارة عن لحاظ المطلق ساریا فی افراده، دارجا فی مصادیقه او مرآة لحالاته، فضعیف غایته، لان سریان الطبیعه فی افراده امر ذاتی علی ماحرر فی محله، (هذا اولا)، وعدم امکان کون المهیة آنة للحاظ تلك الخصوصیات (ثانیا) بل لابد هنا من دال آخر یدل علی الکثرة وراء الطبیعة من لفظة کل او اللام المفیدة للاستغراق، ومعه یصیر عموما لااطلاقا، وبه یظهر ان مار بما یقال من ان معنی الاطلاق هو کون الشیء بتمام حالاته ولواحقه موضوعا للحکم، وان معنی قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، هو انه یجب علیك عتقها سواء کانت عادلة ام فاسقة عالمة ام جاهلة؛ مما لااصل له، اذ الدخیل فی الغرض هو ذات الطبیعة لاحالاتها وقیودها المتصورة؛ ولذلك قد ذکرنا فی محله ان الاطلاق واقع فی عداد الدلالات العقلیة، ای دلالة فعل المتکلم بما هو فاعل مختار، بحسب العقل علی ان ما افاده هو تمام مقصوده ومحصل غرضه، فعلی ماذکرنا فاطلاق قوله سبحانه اقم الصلوة الخ علی فرض اطلاقه عبارة عن تعلق الحکم بها بلادخالة لشیء آخر فی الموضوع، واطلاق قوله لایجوز التصرف فی مال الغیر بلااذنه عبارة عن کون ذاك العنوان تمام الموضوع للحرمة، فلایمکن ان یکون الاول ناظرا الی الصلوة فی الدار المغصوبة ولاالثانی الی التصرف، بمثل الصلوة

الثالثة ان اتحاد المهیة اللابشرط مع الف شرط فی الوجود الخارجی، لایلزم منه حکایة المعروض عن عارضه اذا کان خارجا من ذاتها ولا حقا بها لان حکایة اللفظ دائرة مدار الوضع منوطة بالعلقة الاعتباریة وهو منتف فی المقام واما المعنی والمفهوم اللابشرط فیمتنع ان یکون کاشفا عن مخالفاته بحسب الذات والمفهوم، وان اتحد معها وجودا، الاتری ان الوجود متحد مع المهیة ولا تکشف المهیة عن الوجود، والاعراض کلها متحدة مع معروضاتها ولکن البیاض لایکشف عن الانسان، واما الانتقال من احد المتلازمین الی الاخر اومن احد الضدین الی الاخر فقد مر ان ذلك من باب تداعی المعانی الذی یدور مدار الموافاة الوجودیة اووقوع المطاردة بینهما فی محل واحد، ومثل ذلك لایسمی کشفا ودلالة، و(علیه) فالصلوة وان اتحدت احیانا مع التصرف فی مال الغیر بلااذنه فی الخارج لکن لایمکن ان تکون مرآة له وکاشفة عنه فالاتحاد فی الوجود غیر الکشف

عما يتحد به

الرابع وهو الحجر الاساسي لاثبات جواز الاجتماع ان متعلق الاحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافة العوارض واللواحق ،لا الوجود الخارجي او الايجاد بالحمل الشايع ،لان تعلق الحكم بالموجود لا يمكن الا في ظرف تحققه، والبعث الى ايجاد الموجود بعث الى تحصيل الحاصل وقس عليه الزجر لان الزجر عما تحقق خارجا امر ممتنع، ولا الوجود الذهني الموجود في ذهن الآمر لانه بقيد كونه في الذهن لا ينطبق على الخارج بل متعلق الاحكام هي نفس الطبيعة غير المتقيدة باحد الوجودين بل ذات المهية التي تعرضه الكلية وتنطبق على كثيرين ولها عوارض واوازم بحسب حالها؛ ولكن لما كان تعلق الحكم متوقفا على تصور الموضوع ، والتصور هنا هو الوجود الذهني، فلا محالة يكون ظرف تعلق الحكم بها هو الذهن فالطبيعة متعلقة للحكم في الذهن لا بما هي موجودة فيه ولا بما هي موجودة في الخارج بل بما هي هي مع قطع النظر عن تحصله في الذهن وتنورها به والاحتياج الى تصورها ليس الا؛ لاجل توقف جعل الحكم على تصور الموضوع (وبالجملة) ان وزان الحكم بالنسبة الى متعلقه وزان لوازم المهية الى نفسها فان لزوم الامكان لها والزوجية للاربعة وان كان لا يتوقف على وجودهما خارجا او ذهنا، الا ان ظهور اللزوم يتوقف على وجود المعروض في احد الموطنين ولذا ذكر الاكابر ان وجود المعروض ذهنا او خارجا في لوازم الماهية دخيل في حصول اللزوم لا في لزومه (فح) فمتعلق الهيئة في قوله صل؛ هو المهية اللابشرط ومفاد الهيئة هو البعث الى تحصيلها والوجود والايجاد خارجا من تحت الامر (فان قلت) المهية من حيث هي ليست الا هي لا محبوبة ولا مبغوضة ولا تكون مؤثرة في تحصيل الغرض فكيف يبعث اليها مع كونها كذلك (قلت) قد ذكرنا تحقيق الحال في الكلمة المعروفة بين المحققين في بحث الترتب فلا حاجة الى الاطناب بل قد عرفت انه لا مناص عن القول بتعلق الاحكام بنفس الطبايع لبطلان تعلقها بالوجود الخارجي او الذهني وليس هنا شيء ثالث يصلح لان يقع متعلق الامر والزجر سوى ذات المهية اللا بشرط حتى يتوصل به الى تحقق الصلوة خارجا؛ و(بعبارة اوضح) ان المولى لما رأى ان اتيان الصلوة ووجودها خارجا؛ محصل للغرض فلا محالة يتوصل الى تحصيله بسبب وهو عبارة عن التشبث بالامر بالطبيعة؛ و الغاية منه هو انبعاث العبد الى ايجادها؛ فمتعلق الامر هو

الطبيعة والهيئة باعثة وضعاً نحو ايجادها امالاجل حكم العقل به كما هو المختار اولاجل دلالته على طلب الوجود اى العنوانى منه ليحصل الخارجى لكن قد مر ضعفه

(فان قلت ان هنا) امراً رابعا يصلح لان يقع متعلق الاحكام وهو اخذ المهية مرآة للخارج ولايلزم المحذورات السابقة (قلت) ان المراد من المرآتية ان كان هو التوصل به الى وضع الحكم على المعنون الخارجى فواضح بطلانه ' اذ هو بعد، غير موجود فلا معنون حين الحكم حتى يقع متعلق الحكم ولو فرضنا وجوده يلزم تحصيل الحاصل، على ان الطبيعة لايمكن ان تكون مرآة للوجود لماعرفت من ان الاتحاد فى الوجود غير الكاشفية، وان كان المراد هو وضع الحكم على الطبيعة و جعله عليها بداعى ايجادها فى الخارج فهو راجع الى ما حققناه

وبذلك يسقط ما افاده المحقق الخراسانى فى المقدمة الثانية التى هى الاساس للقول بالامتناع من ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف ومايصدر عنه «الخ» كما يسقط ما افاده بعض الاعاظم بترتيب مقدمات 'عصارتها كون الخارج مؤلفاً من مقولتين والتركيب بينهما انضمامى لااتحادى، فمتعلق الامر غير متعلق النهى خارجا، اذ التركيب الانضمامى لوصح فى الاعتباريات، لايفك به العقدة لكون الخارج غير مأمور به ولامنهى عنه و تعدده لايجدى مالم يرفع الغائلة فى متعلق الامر والنهى 'على انك قد وقفت على وجوه من الضعف فى كلامه «والحاصل» انه مبنى على القول بتعلق الاحكام بالوجود الخارجى وماهو فعل المكلف بالحمل الشايع لكن مع بطلان هذا البناء لامحيص عن القول با لامتناع كان التركيب انضماميا اولا، مع ان التركيب الانضمامى بين الصلوة والغصب والتصرف العدوانى لاوجه صحيح له كما تقدم؛ ثم ان تسمية ماذكر بالتركيب الانضمامى والاتحادى مجرد اصطلاح والافليس انطباق العناوين على شىء من قبيل التركيب «اذا عرفت ما رتبناه من المقدمات» يظهر لك ان الحق هو جواز الاجتماع لان الواجب هو نفس عنوان الصلوة دون مايقارنها من اللواحق واللوازم ولايمكن ان يتجاوز الامر عن متعلقه الى ماهو خارج منه و مثله النهى ، بحكم الاولى من المقدمات وليس معنى الاطلاق فى قوله صل هو وجوب الصلوة سواء اتحدت مع الغصب ام مع غيره بحيث يكون الملحوظات و المتحدات معها ملحوظة ومتعلقة للحكم والوجوب ، و ذلك بحكم ثانيتها' كما ان اتحاد الصلوة مع

الغصب في الخارج بسوء اختيار المكلف لايوجب ان تكون كاشفة عنه حتى يسرى من المتعلق الى غيره بحكم ثالثتها، وان محط نزول الاحكام ومتعلقاتها هي نفس العناوين وان كانت الغاية ايجادها في الخارج؛ لاالوجود الخارجي، ولا لذهني بحكم الرابعة منها «فح» فكيف يمكن ان يسرى حكم احد العنوانين الى العنوان الاخر بل كل حكم مقصور على موضوعه لايتخطى عنه، فعند الوجود الخارجي وان كان العنوانان متحدين كمال الاتحاد؛ الا ان المجمع الخارجي ليس متعلقا للبعث والزجر؛ و اما ظرف ثبوت الحكمين ففيه يكون العنوانان متعددين ومتخالفين اذ عنوان الصلوة غير عنوان الغصب مفهوما وذاتا، فاين اجتمع الحكمان حتى نعالجه

ومن ذلك يظهر حل بعض العويصات المتوهمة في المقام من انه يلزم على القول بجواز الاجتماع كون شيء واحد محبوبا ومبغوضا وذا صلاح وفساد ومقربا ومبعدا، فان محط الحب ومناخ الشوق، هو مايسعف حاجته ويقضي مراده، وهو ليس الا الخارج اذ اليه يشد رحال الامال، وعنده تناخ ركائبها

توضيح الضعف انه ان اريد الاجتماع في المراحل المتقدمة على الامر والنهي بان يجتمعا في مباديهما الموجودة في نفس المولى فهو واضح البطلان لان المتصور من كل، غير المتصور من الاخر ومورد تصديق المصلحة، غير مورد تصديق المفسدة وقس عليهما سائر المراحل، وكذا العنوان الوجودي من كل، غير الاخر لوفرض تعلق البعث والزجر به، وان اريد كون الموجود الخارجي محبوبا ومبغوضا فلامحذور فيه لان الحب والبغض من الاوصاف النفسانية و تقومها انما هو بمتعلقاتها، اذ الحب المطلق والشوق بلامتعلق لامعنى لهما ولكن ماهو المتعلق انما هو صور الموجودات وعناوينها اذ الخارج يمتنع ان يكون مقوما لامر ذهني والالزم الانقلاب وصيرورة الذهن خارجا او بالعكس اضف الى ذلك ان الحب اوالشوق قد يتعلق بما هو معدوم، والمعدوم يمتنع ان يقع مقوما للموجود، و(بما ذكرنا) يظهر انه لامناص عن القول بان متعلقي الحب والبغض متغايران حقيقة لان وعاء الذهن وعاء التحليل والتجزية، فصورة ماتعلق بها الحب غير صورة ماتعلق به البغض ولما كانت العناوين وجوهاً لمصاديقها فلامحالة يصير الخارج محبوبا ومبغوضا بالعرض وبالواسطة

(لایقال) کون الموجود الخارجی محبوبا بالعرض ٬خلاف الوجدان والانصاف ولایقال هذا محبوب الااذا وجد فیه المبدء حقیقة، فعلی القول بالاجتماع یلزم اجتماع مبدئین متضادین فی واحد شخصی

(لانانقول) کون الشیء محبوبا ومبغوضا؛ لایستلزم کون الخارج متصفا بمبدئین متضادین اذفرق بین الاعراض الخارجیة التی تقع ناعتة لموضوعه کالابیض والاسود، و بین الاوصاف النفسانیة التی لها نحو اضافة الی الخارج کالحب والبغض، فکون الشیء محبوبا لیس معناه الاوجود حب فی النفس مضافا الی صورته اولا؛ ثم الی الخارج ثانیا و مع ذلک لایحصل فی الخارج تغیر ولاوجود عرض حال «فی المحبوب» والحاصل ان هذه الاوصاف لیس بحذائها شیء فی الخارج حتی یلزم وجود مبدئین متضادین فی الوجود الواحد اعنی ماتعلق به الحب والبغض٬ بل حب کل محب قائم بنفسه لایسری الی محبوبه فان الله تعالی محبوب الاولیاء والمؤمنین ولایمکن حدوث صفة حالة فیه بعددهم بل المحبوبیة والمبغوضیة من الصفات الانتزاعیة التی یکون لها منشأ انتزاع فلابد من لحاظ المنشاء فان المنتزع تابع لمنشائه فی الوحدة والکثرة بل فی جمیع الشئون، وقدعرفت ان منشاء انتزاعها هی الاوصاف والکیفیات النفسانیة القائمة بذات النفس المتشخصة بالصورة الحاصلة فیها التی اخذت مرآة للخارج

وبهذا یظهر صحة انتساب المحبوبیة بنحو٬ الی ما لیس موجودا فی الخارج ولوکان مناط الانتساب قیام صفة خارجیة بالموضوع، لامتنع الانتساب قطعا ونظیره العلم والقدرة؛ فان الشیء یصیر قبل تحققه معلوما ومقدورا اذلیس المناط قیام صفة خارجیة بالموضوع٬ (اذاعرفت) ذلک فنقول یمکن ان یتعلق الحب بعنوان والبغض بعنوان آخر فیکون الموجود الخارجی محبوبا ومبغوضا مع کون العنوانین موجودین بوجود واحد الاتری ان البسائط الحقیقیة معلومة لله تعالی ومقدورة ومرضیة ومعلومة وهکذا ولایلزم من ذلک تکثر فی البسائط، اذالتکثر فی ناحیة الاضافة ولااشکال فی تکثر الاضافات بالنسبة الی شیء واحد بسیط من غیر حصول تکثر فیه٬ کمافی الاضافات الی الباری سبحانه ویرشدک الی ماذکرنا انه یمکن ان یکون شیء بسیط، معلوما ومجهولا بجهتین کالحرکة الخاصة الرکوعیة فی الدار المجهولة غصبیتها، فانها مع وحدتها معلومة بوصف الرکوع ومجهولة

بوصف التصرف فى مال الغير فلو كانت المعلومية والمجهولية كالبياض والسواد من الصفات الخارجية لامتنع اجتماعهما فى واحد، والسر فى اجتماعهما وكذا فى اجتماع غيرهما، هو كونهما من الامور الانتزاعية فان المعلومية او المحبوبية منتزعان من تعلق العلم والحب بالصورة الحاكية عن الخارج بلاحدوث صفة فى الخارج فتدبر

واما حديث قيام المصلحة والمفسدة بشىء واحد فهو ايضا لامحذور فيه لانهما ايضا لايجب ان تكونا من الاعراض الخارجية القائمة بفعل المكلف لان معنى كون التصرف فى مال الغير ظلما وقبيحا وذا مفسدة؛ هو كونه مستلزما للهرج و المرج؛ ومرجبا لاختلال نظام العباد من غير ان يكون هذه العناوين اوصافا خارجية قائمة بالموضوع وقس عليه الخضوع لله والركوع له فان كل واحد قيام بامر العبودية وله حسن ومصلحة من دون ان يكون هذه العناوين اعراضا خارجية ومن ذلك يظهر انه لااستحالة فى كون المقرب مبعداً والمبعد مقربا لان المراد منها ليس هو القرب والبعد المكانيين حتى لايمكن اجتماعهما بل المعنوى من ذلك وهو ليس امراً حقيقيا بل اعتباريا عقلائيا يدور مدار الجهات الموجبة له عندهم ولذلك يرى العقل والعقلاء الفرق بين من ضرب ابن المولى فى الدار المغصوبة ومن اكرمه فيها؛ فحركة اليد لاكرام ابن المولى من جهة انها اكرام؛ محبوبة وصالحة للمقربية ومن جهة انها تصرف فى مال الغير عدوانا مبغوضة ومبعدة، ومس راس اليتيم فى الدار المغصوبة من جهة انه الرحمة عليه حسن و ذو مصلحة ومن جهة انه تصرف فى مال الغير قبيح وذو مفسدة؛ والصلوة فى الدار المغصوبة من جهة انها مصداق الصلوة محبوبة و مقربة ومن جهة انها مصداق الغصب مبغوضة ومبعدة، وقد عرفت ان الشىء الواحد حتى البسيط منه يجوز ان يتصف بمثل هذه الانتزاعيات ولو امكن ان يكون الشىء الواحد محبوبا بالجهة ومبغوضا لجهة امكن ان يكون مقربا ومبعداً من جهتين من غير لزوم تضاد وامتناع

واظن انك لو تدبرت فيما هو الملاك فى كون الشىء مقربا ومبعدا عند العقلاء وان التقرب و التبعد فى هاتيك المقامات يدوران مدار الاعتبار، يسهل لك تصديق ما ذكرنا

تنبيه فى ادلة القولين

استدل القائلون بالامتناع بوجوه اسدها ماذكره المحقق الخراسانى ورتبة على

مقدمات عمدتها هو کون الاحکام الخمسة متضادة فی مقام فعلیتها و بلوغها الی مرتبة البعث والزجر، لعدم المنافات بین وجوداتها الانشائیة قبل البلوغ الیها، وانت خبیر بان ما احکمناه کاف فی اثبات المطلوب سواء ثبت التضاد بین الاحکام ام لا، ولما انجر الکلام الی هنا لاباس بتوضیح الحال فیها، فنقول عرف الضدان بانهما امران وجودیان لایتوقف تعقل احدهما علی الاخر ، یتعاقبان علی موضوع واحد بینهما غایة الخلاف وقالوا ان من شرط التضاد ان یکون الانواع الاخیرة التی توصف به ، داخلة تحت جنس واحد قریب ، فلایکون بین الاجناس ولا بین صنفین من نوع واحد ولا شخصین منه تضاد، وماذکرناه هو المختار عند الاکابر فالتعریف المذکور لاینطبق علی الاحکام اما علی القول المختار بان الاحکام عبارة مثلا عن البعث والزجر المنشئین بالالات والادوات فواضح جداً لان البعث والزجر بالهیئة الدالة علیهما انما هو بالمواضعة والاعتبار و هما لیسا من الامور الوجودیة الحالة فی موضوعها الخارجی بل امور اعتباریة عقلائیة وهم یرون البعث با لهیئة مکان البعث التکوینی لکن بحسب الوضع والاعتبار القائمین بنفس المعتبر قیاما صدوریا

(واما) علی القول بکونها عبارة عن الارادات اوعن الارادات المظهرة کما اختاره بعض محققی العصر رحمه الله وقداو عزنا الی دفعه سابقا، فکذلک ایضا ، لان الشرط کما اسمعناک کون الامرین الوجودیین داخلین تحت جنس قریب ، وعلیه لابد ان یکونا نوعین مستقلین، مع ان ارادة البعث والزجر داخلتین تحت نوع واحد و معه کیف تصیران متضادتین

(فان قلت) ان مبدء الامر وجوبیا اوندبیا وان کان هو ارادة البعث علی ما هو التحقیق من ان الارادة التشریعیة لاتتعلق الا بالبعث والتحریک لا بصدور الفعل من الغیر الاان مبدء النهی هو الکراهة وهما لیستا من نوع واحد

(قلت) الکراهة لیست بمبدء قریب للنهی بل المبدء القریب هو ارادة الزجر، و ذلک لان الکراهة والاستقباح فی مقابل الشوق والاستحسان فکما ان اشتیاق صدور شیء من المکلف ربما یصیر مبدءاً لحدوث ارادة البعث نحو المطلوب، «کذلک» الکراهة و تنفر الطبع عنه ربما تصیر مبدءاً لارادة الزجر التشریعی عن العمل؛ فظهر ان مایقابل الاشتیاق هو الکراهة، وانهما من مبادی الارادة التشریعیة احیانا، والمبدء القریب للنهی هو نفس

الارادة لا الاستكراه ، والارادتان من نوع واحد فاختل ماهو الشرط للتضاد

وببيان اوضح ان الارادات ليست انواعا مختلفة تحت جنس قريب، اما الواجب والمستحب، وكذا الحرام والمكروه فواضح لان الارادة الوجوبية والاستحبابية مشتركتان فى حقيقة الارادة ومتميزتان بالشدة والضعف فاذا ادرك المولى مصلحة ملزمة ، تتعلق به الارادة الشديدة وينتزع منها الوجوب ؛ او ادرك مصلحة غير ملزمة تتعلق به الارادة لا بنحو الشدة بل على نحو يستظهر منها الترخيص فى الترك وينتزع منها الاستحباب وقس عليهما الحرام والمكروه فان المبدء القريب للنهى تحريما كان او تنزيها انما هو الارادة فيما اذا ادرك ان فى الفعل مفسدة فيتوصل لسدبابها بزجر العبد تشريعا فيريد الزجر التشريعى فيزجرهم فارادة الزجر المظهرة اذا كانت الزامية ينتزع منها التحريم وان كانت غير الزامية ينتزع منها الكراهة (فتلخص) ان ماهو المبدء الاخير هو الارادة وعلى القول بانتزاع الاحكام من الارادات المظهرة لا يتفاوت فيه الوجوب وغيره وقد عرفت ان الارادة هى المبدء القريب للاظهار فلا تكون الاحكام انواعا مختلفة مندرجة تحت جنس قريب على ما هو المناط فى الضدين

(ثم) ان عدم الاجتماع لا يوجب الاندراج تحت تقابل التضاد، اما على القول بكون الاحكام امورا اعتبارية، فسر عدم اجتماع الوجوب والحرمة هو لغوية الجعلين غير الجامعين بل امتناع جعلهما لغرض الانبعاث لان المكلف لا يقدر على امتثالهما وكذا على القول بكونها عبارة عن الارادات، لامتناع تعلق الارادة بالبعث الى العمل والزجر عن الفعل كتعلق الارادة بالطيران الى الهواء، فعدم الاجتماع اعم من التضاد و (ايضا) لو اعتبرنا فى تحقق التضاد كون الامرين مما بينهما غاية الخلاف، لا يتحقق التضاد فى جميع الاحكام لان الوجوب والاستحباب، ليس بينهما غاية الخلاف وقس عليه الحرمة والكراهة ، بل تخرج الاحكام عن تقابل التضاد بقولنا يتعاقبان على موضوع واحد لان المراد من الموضوع هو الموضوع الشخصى لا المهية النوعية؛ وقد مر ان متعلقاتها لا يمكن ان يكون الموجود الخارجى فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيه، (فظهر) ان حديث التضاد بين الاحكام وان اشتهر بين المتأخرين مما لا اساس له كما عليه بعض اهل التحقيق قدس الله سره

فى ادلة المجوزين

استدل المجوزون للاجتماع بان ادل الدليل على امكانه وقوعه وقد وقع نظيره فى الشريعة الغراء كالواجبات المستحبه او المكروهة فيستكشف انا عن صحة الجميع؛ وهى على ثلثة اقسام (احدها) ما تعلق النهى بذاته و عنوانه ولا بدل له كصوم يوم العاشور، والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها؛ (ثانيها) ما اتحد فيه متعلقا الامر والنهى وكان له بدل كالاخص مطلقا كالنهى عن الصلوة فى الحمام؛ (ثالثها) ان يكون بين العنوانين عموم من وجه فتعلق النهى بما هو مجامع معه وجوداً كالصلوة فى مواضع التهمة بناء على تعلق النهى بالكون فيها، (وفيه) ان الاستدلال بالظواهر بعد قيام البرهان على الامتناع لوتم؛ خارج من آداب المناظرة، و كيف كان فنحن فى فسحة عن الثالث بل الثانى بناء على دخول الاخص والاعم مطلقا فى محل البحث، فالاولى صرف عنان الكلام الى ما تعلق به النهى بذاتها ولا بدل له فنقول يمكن ان يقال ان النهى وان تعلق بنفس الصوم ظاهراً الا انه متعلق فى الواقع بنفس التشبه ببنى امية الحاصل بنفس الصوم من دون ان يقصد التشبه فالمأمور به هو ذات الصوم والمنهى عنه التشبه بهم ولما انطبق العنوان المنهى عنه عليه، وكان ترك التشبه اهم من الصوم المستحب نهى عنه ارشادا الى ترك التشبه؛ هذا على القول بصحة الصوم يوم العاشور كما نسب الى المشهور، والافللاشكال فيه مجال بالنظر الى الاخبار والتفصيل فى محله ويمكن ان يقال نظير ذلك فى الصلوات فى اوقات خاصة فان المنهى عنه تزيبها هو التشبه بعبدة الاوثان على ماقيل

وماقيل من انه لايعقل ان يكون كل من الفعل والترك ذامصلحة لانه اما ان يغلب احدى المصلحتين على الاخرى فيكون البعث نحوها فقط والا فالحكم هو التخيير، ليس بصحيح لانه يستقيم ذلك لو كان متعلق الحكمين واحدا او قلنا ان المتعلق هو المجمع الخارجى، وقد عرفت بطلانه بل المقام ليس الا من قبيل الصلوة فى مواضع التهمة، كما ان ماتصدى به المحقق الخراسانى لدفع الاشكال فيما لابدل له من ان انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك او كون الترك ملازما لعنوان كذائى ، الذى صيره راجحاً، غير تام بظاهره لان الترك عدمى لاينطبق عليه عنوان وجودى ولايمكن ان يكون ملازما لشىء فان الانطباق والملازمة من الوجوديات التى لابد فى ثبوتها لشىء من ثبوت ذلك الشىء (نعم)

يمكن اعتبار شيء من بعض الاعدام الخاصة المتصورة بنحو من التصور في المامور به

ثم ان بعض الاعاظم قدس سره اجاب عن هذا القسم بتقديم مقدمة وهي ان النذر اذا تعلق بعبادة مستحبه يندك الامر الاستحبابي في الامر الوجوبي، الجائي من قبل النذر لوحدة متعلقهما فيكتسب الامر النذري الوجوبي، التعبدية من الاستحبابي والامر الاستحبابي يكتسب اللزوم من الوجوبي فيتولد منهما امر وجوبي عبادي واما اذا كانت العبادة المستحبة متعلقة للاجارة كان متعلق الامر الاستحبابي مغايراً لما تعلق به الامر الوجوبي لان متعلق الاول ذات العبادة ومتعلق الثاني اتيان العبادة بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه و بوصف كونه مستحبا على الغير لان الشخص صار اجيراً لتفريغ ذمة الغير فلا تكون العبادة من دون قصد النيابة تحت الاجارة فلا يلزم اجتماع الضدين ولا يندك احدهما في الاخر و ما نحن فيه هذا القبيل لان الامر تعلق بذات العبادة ، والنهي التنزيهي تعلق بالتعبد بها لما فيه من المشابهة بالاعداء انتهى

وفيه من الضعف والخلط ما لا يخفى على البصير (اما اولا) فلان الامر الاستحبابي تعلق بعنوان الصلوة، والامر الوجوبي بعنوان الوفاء بالنذر، فالعنوانان في ظرف تعلق الاحكام مختلفان، ومتحدان في الوجود الخارجي وهو ليس ظرف تعلق الحكم؛ فلو نذر ان يصلي صلوة الليل يجب عليه الوفاء بالنذر، ولا يحصل الوفاء الا باتيان الصلوة الاستحبابي لا غير، فالصلوة الخارجي مصداق لعنواني الوفاء بالنذر والصلوة، و قد انطبق العنوانان عليها في الخارج، ومثلها الاجارة فان الامر الوجوبي تعلق بنفس الوفاء بالعقد والامر الاستحبابي بنفس الصلوة المستحبة او تعلق امر وجوبي آخر بنفس الصلوة على الولي، و«ح» فلازم الوفاء بالعقد هو اتيان العبادة بداعي الامر المتوجه الى المنوب عنه او بوصف كونه مستحبا على الغير، لان ذلك هو المتعلق للامر الاجاري بل هذا طريق لتحقق الوفاء بالعقد فافتراق موضوعهما يكون من هذه الجهة

(وثانيا) لا معنى معقول لهذا الاكتساب والتولد المذكورين فباي دليل و آية جهة يكتسب الامر غير العبادي «العبادية» وغير الوجوبي الوجوب و ما معنى هذه الولادة والوراثة بل لا يعقل تغيير الامر عما هو عليه ولو اتحد المتعلقان في الخارج، و لعمري ان هذا اشبه بالشعر منه بالبرهان

و(ثالثا) ان الامر فيما نحن فيه وكذا فى باب العبادات الاستيجارية لم يتعلق بذات الصوم والصلوة كما زعمه حيث قال ان الامر تعلق بذات الصوم، والنهى عليه بنعت التعبد بها بل تعلق بهما بقيد التعبدية والا يصير توصليا ولو بدليل آخر فيكون موضوعهما شيئاً واحداً فى كلا المقامين

و(رابعا) بعد تسليم جميع ماذكره لاينفع ذلك المتلخص عن الاشكال لان حاصله يرجع الى ان الامر الاستحبابى تعلق بصوم يوم العاشور، وصومه بماهو مستحب مكروه وهذا واضح البطلان لانه يلزم منه ان يكون موضوع الحكم منافيا لحكمه، وما اشار اليه فى خلال كلامه ان التعبد بالصوم مكروه لاجل التشبه بالاعداء ان رجع الى ماذكرنا فلا يحتاج فيه الى تلك التكلفات

خاتمة

اختلفوا فى حكم المتوسط فى ارض مغصوبة اذا كان دخوله غصبا، وانحصر التخلص منها بالتصرف فيها بغير اذن صاحبها، على اقوال. اقويها انه منهى عنه بالنهى الفعلى وليس بمامور به شرعا، وربما قيل انه واجب ليس الا، كما عن الشيخ الاعظم اوانه واجب وحرام كما عن ابى هاشم والمحقق القمى، اوانه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط، واختار المحقق الخراسانى انه غير مأمور به ولا منهى عنه بالنهى الفعلى ويجرى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه اقل محذورا

توضيح المختار وبرهانه هو انه لم يدل دليل على وجوب الخروج من الارض المغصوبة اوعلى وجوب التخلص عن الغصب اووجوب رد المال الى صاحبه اوترك التصرف فى مال الغير بعناوينها بان يكون كل واحد من هذه العناوين موضوعا لحكم الوجوب وما فى بعض الروايات، (المغصوب كله مردود) لا يدل على وجوب الرد بعنوانه بل لما كان الغصب حراما يرد المغصوب تخلصا عن الحرام عقلا

(نعم) لو قلنا ان النهى عن الشىء مقتض للامر بضده العام وان مقدمة الواجب واجبة يمكن ان نقول بوجوب بعض العناوين المتقدمة لان التصرف فى مال الغير اذا كان حراما يكون ترك التصرف واجبا والخروج من الارض المغصوبة مقدمة لتركه، لكنه مبنى على مقدمتين ممنوعتين واما كونه محرما بالفعل فكفاك له من الادلة ما دل على

حرمة التصرف فى مال الغير بغير اذنه والسر فى ذلك هو ماقدمناه فى مبحث الترتب و اوعزنا اليه اجمالا فى مقدمات المختار عند البحث عن الاجتماع من ان الخطابات الكلية القانونية تفارق الخطابات الشخصية ملاكا وخطابا لان الخطاب القانونى لاينحل بعدد المكلفين؛ بل خطاب واحد فعلى على عنوانه من غير لحاظ حالات كل واحد من المكلفين، والخطاب الشخصى وان كان يستهجن بالنسبة الى الغافل والعاجز والمضطر والعاصى و نظائرها الا ان صحة الخطاب العمومى لاتتوقف على صحة الباعثية بالنسبة الى جميع الافراد، بل انبعاث عدة مختلفة منهم كاف فى جعل الحكم الفعلى على عنوانه العام بلا استثناء كما انها غير مقيدة بالقادر العالم الملتفت لامن ناحية الحاكم ولامن ناحية العقل كشفاً اوحكومة بل العقل يحكم بان لذى العذر عذره واما الخطاب فهو فعلى فى حق اولى الاعذار عامة، غاية الامر هم معذورون فى ترك التكليف الفعلى احيانا واستهجان الخطاب مندفع بكون الخطاب ليس شخصيا بل كلى عام و«ح» فمثل قوله «ع» لايحل لاحد ان يتصرف فى مال غيره بغير اذنه حكم فعلى من غير فرق بين العالم والجاهل والعاجز والقادر من غير وقوع تقييد من ناحية الجاعل ولاامكان التقييد من ناحية العقل لان تصرف العقل فى ارادة الجاعل محال بل شانه ليس الا التعذير دون رفع الخطاب، فيحكم فى بعض الموارد ان العاجز فى مخالفة التكليف الفعلى معذور، ولكن المقام ليس من هذا القبيل لانه يحكم بمعذورية العاجز اذا طرئه العجز بغير سوء اختياره، واما معه فلايراه معذوراً فى المخالفة فالحكم الفعلى بالمعنى المتقدم قد يخالف بلا عذر وقد يخالف معه، ومانحن فيه من قبيل الاول اذ كان له امتثال النهى بترك الدخول من اول الامر اذ مثل المتوسط فى الارض المغصوبة مثل من اضطر نفسه الى اكل الميتة بسوء اختياره فهو ملزم من ناحية عقله باكلها حتى يسد به رمقه ويدفع به جوعه الا انه فعل محرماً يشمله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولايراه العقل معذوراً فى ترك الخطاب الفعلى وهكذا الحال فى جميع الموارد التى سلب المكلف قدرته اختياراً ولوساعدنا القوم فى سقوط الامر لايمكن المساعدة فى عدم اجراء حكم المعصية بشهادة الوجدان والعقل

واما ماحكى عن ابى هاشم من انه مأمور به ومنهى عنه اوعن صاحب الفصول من انه مأمور به ومنهى عنه بالنهى السابق الساقط، فالحق فى ترجيح القولين هو انه لو

قلنا بوجوب رد المال الی صاحبه اووجوب التخلص عن التصرف او ترک التصرف و کان التصرف الخارجی مقدمة للواجب وقلنا بجواز تعلق النهی بالتصرف کماعرفت فالترجیح مع قول ابی هاشم ویکون من باب الاجتماع والافیقدم قول صاحب الفصول کمانه ان قلنا بان قید المندوحة لایعتبر فی باب اجتماع الامر والنهی فلامحیص عن قول ابی هاشم والافیختار قول صاحب الفصول

(وماربما) یقال من انه یلزم علی القولین تعلق الامر والنهی بشیء واحد اما علی الاول فواضح واماعلی الثانی لان اختلاف زمانی الامر والنهی مع کون النهی بلحاظ وجود متعلقه، غیر مؤثر فی رفع المنافات اذالنهی بلحاظ حال وجود الخروج، ومعه کیف یکون مأمورا (ففیه مالایخفی) لان النهی متعلق بعنوان التصرف فی مال الغیر والامر المقدمی بحیثیة مایتوقف علیه ذو المقدمة او ما یتوصل به الیه وهمابما لهما من العنوان قابلان لتعلق الامر والنهی بهما، لابماهما موجودان فی الخارج؛ اذ الوجود الخارجی لایتعلق به الامر والنهی، فاتحاد مقدمة الواجب مع التصرف فی مال الغیر فی الوجود الخارجی لا یمنع عن تعلق التکلیف بالعناوین کمامر تفصیلا، و یمکن ان یقال ان المحرم هو عنوان التصرف فی مال الغیر والمأموربه هوعنوان الخروج کاختلاف الصلوة والغصب

ثم ان بعض الاعاظم اختار مانسب الی الشیخ الاعظم من وجوب الخروج وعدم الحرمة لاخطابا ولاعقابا وبنی المسئلة علی دخول المقام فی القاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار وعدمه؛ واختار العدم واستدل علیه بانها انما تتم فی المقدمات الاعدادیة التی لایکون الخطاب مشروطا بها فلایشمل المقام اذالدخول موضوع للخروج وهومشروط به، فقبل الدخول لایعقل النهی وبعده لیس مهنیا عنه حسب تسلیم الخصم و ایضا یعتبر فی مورد القاعدة ان لایکون الحکم الممتنع علیه بالاختیار غیر محکوم بحکم یضاد حکمه السابق کمافی المقام حیث ان الخروج عن الدار الغصبیة ممایحکم بلزومه العقل وهوینافی الحکم السابق و«فیه» اولا انا نمنع اشتراط حرمة الخروج شرعا بالدخول بل هوحرام بلاشرط، غایة الامریکون بلا دخول من السوالب المنتفیة بانتفاء موضوعها و«ثانیا» ان ماذکره من تخصیص مورد القاعدة لم یدل علیه دلیل اذلامانع من کون الخروج واجبا وحراما بعنوانین لوقلنا بان الامتناع بالاختیار لاینافی

الاختيار خطابا وملاكا، اويكون فيه ملاك الحرمة فقط لو قلنا بانه لاينافي ملاكا فقط «وثالثا» ان القاعدة اجنبية عما نحن فيه فلامعنى لابتناء المقام فى دخوله فيها وعدمه، لانها فى مقابل من توهم ان (قاعدة الشيء مالم يجب لم يوجد، ومالم يمتنع لم يعدم)، منافية للاختيار فى الافعال فيلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا موجبا بالفتح فان افعاله الواجبة (ح) خارجة من حيطة الاختيار، فاجابوا عنه بان الايجاب السابق من ناحية العلة و باختياره لاينافى الاختيار و انه تعالى فاعل موجب بالكسر والايجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار، اى جعل الشيء ممتنعا بالاختيار لاينافى الاختيار بل يؤكده والسر فيه ان افعال الواجب يصدر عن حاق ارادته واختياره الذى هو عين ذاته المقدسة ولايكون من قبيل الافعال التسبيبية الخارجة من تحت قدرته بايجاد اسبابه لان الاسباب والمسببات كلها فى كل آن وزمان تحت سلطان قدرته ومانحن فيه غير مرتبط بهذه القاعدة لان افعالنا قد تخرج من تحت قدرتنا بترك مقدماته كالخروج الى الحج ضرورة انه مع ترك الخروج اختيارا لا يخرج اتيان الحج من اختيارنا فى الموسم فهذا الامتناع ينافى الاختيار مع كونه بالاختيار و قد تخرج من تحت قدرتنا بايجاد سببه بالاختيار كرمى الحجر والالقاء من الشاهق وهذا ايضا ايجاب او كايجاب بالاختيار وهو ينافى الاختيار وماذكرناه فى توضيح القاعدة هو المستفاد من كلام اكابر الفن قدس الله اسرارهم والظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعدة العقلية وبين قاعدة اخرى عقلائية وهى ان الاضطرار الى فعل الحرام اوترك الواجب اذا كان بسوء الاختيار هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل بحيث يقبح العقاب عليه اوليس بعذر، الاقوى هو الثانى فمن ترك المسير الى الحج بسوء اختياره حتى عجز عنه يصح عقابه وان كان ينافى الاختيار، وكذا من اضطر نفسه على التصرف فى مال الغير بلا اذنه كالتصرف الخروجى المضطر عليه بحكم العقل لايكون معذورا عقلا كمن سلب قدرته عن انقاذ الغريق وسيجيء تتمة المقال عند البحث فى حديث الرفع باذنه تعالى هذا حال الحكم التكليفى

واما الوضعى فنقول انه على القول بجواز الاجتماع لا اشكال فى صحة الصلوة بعد تسليم تعدد المتعلقين وكون حيثية المبغوض غير حيثية المحبوب وهكذا المقرب والمبعد، و(اما) على الامتناع فصحة الصلوة يتوقف على امرين (احدهما) اشتمال

كل من متعلقى الامر والنهى على ملاك تام اذ الصحة تدور مدار الامر أو الرجحان الذاتى والخلو عن الملاك ينفى كلا الامرين (ثانيهما) عدم مغلوبية ملاك الصحة فى الصلوة بملاك اقوى اذ الغالب من الملاك يوجب خلو الاخر من الملاك فعلا، والصحة موقوفة على الامر وهو منتف بالفرض اوعلى الملاك وقد زاحمه الملاك الغالب، و(ح) فلو اخترنا ان الامتناع لاجل كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال، فالشرطان مفقودان لان القائل به لابد ان يعتقد ان متعلق الامر والنهى واحد بحيث يكون الشيء الواحد بحيثية واحدة محبوبا ومبغوضا حتى يصير نفس التكليف محالا، اذ لا يعقل «ح» وجود ملاك البعث والزجر فى شيء واحد بحيثية واحدة (واما) على القول بانه تكليف بالمحال فلا باس به لان ملاك الغصب لا يزيل ملاك الامر فى مقام تعلق الاحكام بالعناوين لكونها فى ظرف تعلق التكاليف مختلفة غير مختلطه، وان امتنع الاجتماع لاجل امور آخر، وما تقدم عن بعض الاعاظم من الكسر والانكسار لو صح فانما يصح على القول بكون الامتناع لاجل التكليف المحال حتى يكون المتعلق واحدا

فصل فى ان النهى عن الشيء هل يكشف عن فساده اولا، ولنمهد قبل ذلك امورا

الاول قد اختلف تعبيرات القوم فى عنوان المقام فربما يقال ان النهى عن الشيء هل يقتضى الفساد اولا؛ وقد يقال ان النهى هل يدل عليه اولا و كلاهما لا يخلو عن المسامحة (اما الاول) فلان الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفا غير موجود فى المقام لان النهى غير مؤثر فى الفساد ولا مقتض له بل اما دال عليه او كاشف عن مبغوضية المتعلق التى تنافى الصحة؛ الا ان يقال ان الاقتضاء مستعمل فى غير ذلك (اما الثانى) فلان ظاهر لفظ الدلالة هو الدلالة اللفظية ولو بنحو الالتزام لكن مطلق الملازمة بين الامرين لا يعد من الدلالات الالتزامية بل لابد فى الدلالة الالتزامية على تسليم كونها من اللفظية من اللزوم الذهنى فلا تشتمل الملازمات العقلية الخفية كما فى المقام اللهم الا ان يراد مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفى كما عرفت منا على ان مدعى الفساد لا يقتصر فى اثبات مرامه بالدلالة اللفظية بل يتمسك بوجوه عقلية، فالاولى التعبير بالكشف حتى يعم الدلالات اللفظية والملازمات الخفية العقلية والخطب سهل

الثانى الظاهر ان المسئلة ليست عقلية محضة ولا لفظية كذلك ولذا ترى بعضهم

يستدل باللفظ و آخر بالعقل على انه لو جعلناها ممحضة في أحدهما تكون المسئلة غير مستوفى البحث بل يبقى على الاصولي عهدة بحث آخر اذ لو كانت عقلية محضة يبقى البحث عن الدلالة اللفظية او بالعكس فالاولى تعميم عنوانه ليشتمل العقلي واللفظي ثم ان المسئله اصولية لوقوعها كبرى لاستنتاج المسئلة الفرعية و قد عرفت ما هو الميزان للمسئلة الاصولية كما عرفت الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة المتقدمة

الثالث ان محط البحث اعم من النهي التحريمي و التنزيهي والنفسي والغيري والاصلي لان كلها محل النزاع ولو عند من ادعى ان عدم الامر يكفي في الفساد كشيخنا البهائي وينكر الامر الترتبي؛ وتوهم ان التنزيهي خارج لكون الترخيص دليلا على الجواز او ان الكراهة مؤولة باقلية الثواب، باطل لان ذلك راي القائل به ويمكن ان يعتقد غيره ان النهي التنزيهي ايضا مانع عن التقرب فلا يوجب كونه خارجا من محط البحث والحاصل ان كون شيء خلاف التحقيق عند احد لا يوجب خروجه من محل النزاع، ونظير ذلك ما ربما يقال من ان النهي التنزيهي في الشريعة متعلق بالخصوصيات اللاحقة بالعبادات لا بنفسها، وفيه ان ذلك على فرض صحته لا يوجب خروج ما تعلق فيه النهي بذاتها، على فرض وجوده في الشريعة نعم النهي الارشادي المسوق لبيان المانعية خارج منه لانه بعد احرازه لا يبقى مجال للنزاع لكن كون النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات ارشادية محل النزاع والبحث

الرابع المراد من العبادات هي العناوين الواردة في الشريعة التي لا يسقط امرها على فرض تعلقه بها الا اذا اتي بها بوجه قربي او كان عنوانها عبادة ذاتا (وبالجملة) مطلق التقربيات مع قطع النظر عن النهي، واما المعاملات فمطلق ما يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى لا ما يترتب عليه اثر على وجه ولا يترتب على آخر لان القتل قد يترتب عليه القصاص وقد لا يترتب كقتل الاب ابنه ولا يتصف بالصحة والفساد و مثله خارج من البحث والظاهر ان ابواب الضمان من هذا القبيل اذا فرض انفكاك الاثر من اسبابه احيانا ولا يخفى ان المراد هو اسباب الضمان كاليد والاتلاف لا عقد الضمان

الخامس قد اشتهر بين القوم ان الصحة والفساد امر ان اضافيان مساوقان للتمام والنقص لغة وعرفا وبينهما تقابل العدم والملكة والاختلاف في التعبير بين الفقيه والمتكلم

فانما هو لاجل ماهو المهم فى نظر هما (قلت) فدتقدم فى اول الكتاب ان تساوق الصحة والفساد معهما مما لم يثبت بل ثبت خلافه لان النقص والتمام يطلقان على الشى بحسب الاجزاء غالبا ويقال بدناقصة اذا قطع بعض اجزائها ولا يقال فاسدة، ويقال دار تامة اذا كملت مرافقها لاصحيحة واما الصحة والفساد فيستعملان غالبا بحسب الكيفيات والاحوال مثل الكيفيات المزاجية وشبهها فيقال فاكهة صحيحة اذا لم يفسده الدود او فاسدة اذا ضيعته المفسدات و(عليه) فالفساد عبارة عن كيفية وجودية عارضة للشى منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعية، و الصحة تقابله تقابل التضاد وهى عبارة عن كيفية وجودية عارضه له موافقة لمزاجه ويقال فاكهة فاسدة لما عرضتها كيفيه وجودية منافرة لمزاجها النوعى التى يتنفر عنها الطباع، كما يقال صحيحة اذا كانت على كيفية موافقة له بحيث يقبله الطباع فبين المعينين تقابل التضاد كما ان بين التمام والنقص تقابل العدم والملكة هذا بحسب اللغة والعرف

نعم يمكن تصحيح ماذكروه من التساوق فى العبادات والمعاملات لانه يطلق الفساد على صلوة فاقدة لجزئها او شرطها او مجامعة لمانعها كما يطلق الصحة على الواجد الجامع من جميع الجهات فهما (ح) مساوقان للتمام والنقص او قريبان منهما، انما الكلام فى ان ذلك الاطلاق بعد مالم يكن كذلك بحسب العرف واللغة كما عرفت؛ هل هو باعتبار وضع جديد فى لفظى الصحة والفساد او باستعمالهما اولا مجازاً وكثرة ذلك حتى بلغا حد الحقيقة اقربهما هو الثانى بل الاول بعيد غايته؛ (فح) فالصحة فى المهيات المخترعة صفة لمصداق جامع لجميع الاجزاء والشرائط مطابق للمخترع والمجعول، والفساد مقابلها فينقلب التقابل عن التضاد الى تقابل العدم والملكة لاجل تغير المعنى فى العبادات والمعاملات واما كونهما اضافيان فيصح ايضا بهذا المعنى الثانوى فيما اذا كانت العبادة تامة الاجزاء دون الشرائط او بالعكس واما كون الصحة والفساد اضافيتين بالمعنى المتعارف فى اللغة والعرف فلا يصح الا بالاضافة الى حالات المكلفين واصنافهم فان الصلوة مع الطهارة الترابية صحيحة بالنسبة الى مكلف وفاسدة بالنسبة الى آخر او صحيحة فى حال دون حال (فتلخص) ان استعمال التمام والنقص فى اللغة والعرف باعتبار الاجزاء وبينهما تقابل العدم والملكة واستعمال الصحة والفساد فيهما بحسب الكيفيات و بينهما تقابل التضاد لو كانت الصحة

امر أوجودي او ليسا اضافيين الا بالاضافة الى حالات المكلفين نعم ربما تستعملان في العبادات والمعاملات في معنى التمام والنقص و يكون التقابل تقابل العدم والملكة و تصيران اضافيين بالنسبة الى الاجزاء والشرائط ، و اما اختلاف الانظار في صحة عبادة و عدمها فلا يوجب اضافيتهما لان الانظار طريق الى تشخيص الواقع وكل يخطئ الاخر فتدبر

السادس هل الصحة والفساد مجعولتان مطلقا او لا مطلقا او مجعولتان في المعاملات دون العبادات او الصحة الظاهرية مجعولة دون الواقعية، اقوال، التحقيق امتناع مجعوليتهما مطلقا لما تقدم في مبحث الصحيح والاعم ان الصحة والفساد من اوصاف الفرد الموجود من المهية المخترعة، منتزعتان من مطابقة الخارج مع المخترع المامور به لا من اوصاف المهية وعليه فهو امر عقلي لا ينالها الجعل تاسيسا ولا امضاء وما يرجع الى الشارع انما هو تعيين المهية بحدودها واما كون هذا مطابقا او لا فامر عقلي فان اتى بها بما لها من الاجزاء والشرائط يتصف بالصحة ولا يحتاج الى جعل صحة من الشارع وما عن المحقق الخراساني من كون الصحة مجعولا في المعاملات لان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع ولو امضاء ضرورة انه لولا جعله لما كان يترتب عليه الاثر لاصالة فساده، غير مفيد اذ فيه (اولا) ان المهيات المخترعة لا تتصف بالصحة والفساد بل المتصف بهما هو الموجود الخارجي او الاعتباري بلحاظ انطباق المهيات عليه ولا انطباقها وهما عقليان لا يتطرق الجعل اليهما (وثانيا) ان ما ذكره يرجع اما الى جعل السببية للالفاظ او افعال مخصوصة كما هو المختار في الاحكام الوضعية؛ او الى جعل الاثر والمسبب عقيب الالفاظ وهما غير جعل الصحة اذ جعل السببية او ترتب الاثر على موضوع وان حصلا بفعل الشارع الا ان كون شيء مصداقا للسبب اولما رتب عليه الاثر بجعله، امر عقلي من خواص الفرد الموجود

واما الصحة الظاهرية فهي ايضا مثل الواقعية منها لان جعل الصحة للصلوة الماتي بها بلا سورة لا يعقل بلا تصرف في منشاء الانتزاع اذ كيف يعقل القول بان الصلوة بلا سورة صحيحة مع حفظ جزئية السورة في جميع الحالات حتى عند الجهل بوجوبها، وما يقال من ان هذا اذا علم الانطباق واما اذا شك في الانطباق فللشارع الحكم بجواز ترتب اثر الصحة او وجوبه وهما قابلان للجعل، غير وجيهة لان ما ذكر غير جعل الصحة بنفسها بل الظاهر ان جواز ذلك او ايجابه بدون رفع اليد عن الشرط والجزء غير ممكن ومعه يكون الانطباق قهريا ولعل القائل بالجعل ههنا خلط بين الامرين

السابع هل في المسئلة الاصولية اصل يعتمد عليه لدى الشك في دلالة النهي على الفساد او كشفه عنه عقلا، اولا، التحقيق هو الثاني لعدم العلم بالحالة السابقة لافي الدلالة ولافي الملازمة اما الاولى فلابد ان يقرر بان النهي قبل وضعها لم يكن دالا على الفساد ونشك في انقلابه بعد الوضع، لكنه ساقط لانه قبل الوضع و ان لم يكن دالا، الا انه في هذا الحال لم تكن الاحروفا مقطعة وعند عروض التركيب له اما وضع لما يستفاد منه الفساد اولغيره فلاحالة سابقة له بنحو الكون الناقص، و احتمال ان عروض التركيب الطبيعي للفظ في ذهن الواضع ؛ كان قبل الوضع والدلالة زمانا وان كان يدفع ما ذكرنا الا انه يرد عليه ما سيجي من عدم اثر شرعي للمستصحب واما الملازمة فليست لها حالة سابقة مفيدة سواء قلنا بازليتها كما قيل وهو واضح اوقلنا بتحققها عند تحقق المتلازمين لان قبل تحققهما وان لم يكن الملازمة بنحو السلب التحصيلي متحققة لكن استصحابه لايفيد الا على الاصل المثبت، و بنحو الكون الناقص لاحالة سابقة حتى يستصحب اضف الى ذلك انه لوسلم تحقق الحالة السابقة في المقامين لايفيد الاستصحاب ايضاً لعدم اثر شرعي للمستصحب لعدم كون الدلالة او الملازمة موضوعا لحكم شرعي، وصحة الصلوة لدى تحقق المقتضيات وعدم الموانع عقلية لاشرعية

هذا حال الاصل في المسئلة الاصولية واما حاله في الفرعية فلا بد اولا من فرض الكلام في مورد تعلق النهي بالعبادة اوالمعاملة قطعا وشك في اقتضائه الفساد، فالرجوع الى القواعد (ح) مثل رجوع الشك الى الاقل والاكثر ان كان المراد منه الشك في تعلق النهي العبادة او بالخصوصية ككونها في مكان خاص، اوالتمسك بقاعدة التجاوز؛ اجنبي عن المقام فان الكلام ليس في مانعية شيء عن الصلوة وشرطيته لها بل الشك في اقتضاء النهي الفساد بعد تعلقة بذات العبادة قطعا والتحقيق ان يقال اما في المعاملات فمقتضى الاصل الفساد لان الاصل عدم ترتب اثر على المعاملة الواقعة، واما في العبادات فان كان الشك في فسادها بعد الفراغ عن احراز الملاك كما في النهي عن الضد فالاصل يقتضي الصحة لان الملاك كاف فيها فيرجع الشك الى كون النهي ارشادا الى الفساد لاجل امر غير فقدان الملاك فيكون الشك في مانعية النهي عن العبادة بعد تعلقه بها وهو مجرى البراءة والفرق بين المقام والمقام السابق حيث ابطلنا التمسك بالبراءة هناك دون المقام، واضح

واما اذا كان الشك فى تحقق الملاك ايضا فقاعدة الاشتغال محكمة لان صحة الصلوة تتوقف اما على احراز الامر او الملاك؛ والامر لايجتمع مع النهى فى عنوان واحد ومع عدمه لاطريق لاحراز الملاك

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام يقع تارة فى النهى المتعلق بعبادة او معاملة مع عدم احراز كونه تنزيهيا او تحريميا او ارشادا الى الفساد، واخرى فيما اذا احرز ان النهى تحريمى او غيره؛ فالتفصيل والتحقيق يستدعى البحث فى مقامات اربعة

الاول فيما اذا تعلق النهى بمعاملة مع عدم احراز كونه من اى اقسامه ، فلا ينبغى الاشكال فى ظهور النهى فى الارشاد الى الفساد لان ايقاع المعاملة لما كان لاجل توقع تحققها وترتب الاثار عليها وتكون الاسباب آلات صرفة لها، لايفهم العرف من النهى عنه الا ذلك، فاذا ورد لا تبع ماليس عندك او لاتبع المصحف من الكافر يفهم العرف منه الارشاد الى عدم صحة البيع لاتحريم السبب لان الاسباب الات لتحقق المسببات ولاتكون منظوراً اليها حتى يتعلق بها النهى، (هذا) مع بعد تعلق النهى والحرمة بالتلفظ بالفاظ الاسباب و اما المسبب فهو اعتبار شرعى اوعقلائى لامعنى لتعلق النهى به واما الاثار المترتبة عليها فيبعد تعلقه بها ذاتا لانه مع تاثير السبب لامعنى للنهى ومع عدم تاثيره يكون التصرف فى مال الغير او وطى الاجنبية وامثال ذلك محرمة لاتحتاج الى تعلق النهى بها فلابد من حمله على الارشاد الى الفساد وان النهى عن الايقاع لاجل عدم الوقوع كما هو المساعد لفهم العرف (فتلخص) ان النهى عن معاملة مع قطع النظر عن القرائن الصارفة ظاهر فى الارشاد الى ان الاثر المتوقع منها لايترتب عليها وهذا هو الفساد

لايقال ان النهى فيها منصرف الى ترتيب الاثار فقوله لاتبع المجهول مثلا منصرف الى حرمة ترتيب الاثار على بيعه وهذا هو النهى الوضعى (لانا نقول) نمنع الانصراف هنا بل لاموجب له اذهو يستدعى رفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر ان النهى متعلق بايقاع الاسباب لكن لا الى ذاتها بماهى هى بل بداعى الارشاد الى عدم التاثير

الثانى اذا تعلق النهى بعبادة مع عدم احراز حال النهى اهو تحريمى ام غيره فلا يبعد ان نقول فيها نظير ماقلناه فى الاول من الارشاد الى الفساد لان المكلفين بحسب النوع انما ياتون بالعبادات لاجل اسقاط الامر والاعادة والقضاء، فاذا ورد من المقنن النهى

عن كيفيه خاصة ينصرف الاذهان الى ان الاتيان بها مع هذه الكيفية غير مسقط للامر، وانه لاجل الارشاد الى فسادها فقوله (ع) لاتصل فى وبر مالا يؤكل لحمه ظاهر فى نظر العرف الى ان الطبيعة المتعلق بها الامر لاتتحق بهذه الكيفية وان الصلوة كذلك لايترتب عليها الاثر المتوقع اعنى سقوط الامر و القضاء والاعادة و كذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلوة الاعرابى اوفى حال خاص كالصلوة ايام الاقراء اومكان خاص كالحمام فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهى على الارشاد كالاوامر الواردة فى الاجزاء والشرائط

الثالث فى العبادات التى تعلق النهى بها مع احراز حاله ويتصور النهى فيها على وجوه (منها) احراز كونه تحريميا نفسيا فلا اشكال فى اقتضائه الفساد لانه يكشف عن المبغوضية وعدم رجحانه ذاتاً ومعها كيف يمكن صلوحه للتقرب والتعبد؛ مع وحدة حيثية المبغوض مع المتقرب به ذهنا وخارجا وهذا غير ماصححناه فى المبحث المتقدم لاختلاف الحيثيتين عنوانا ومتعلقا هناك دون المقام

ومن الغريب ماافاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اتعب نفسه الشريفة فيما افاده وقصارى ماقال ان النهى متعلق بامر خارج، وجعل المسئلة من بحث اجتماع الامر والنهى مع ان البحث ههنا فيما اذا تعلق النهى بنفس العبادة لا بامر خارج (ومنها) احراز كونه تنزيهيا نفسيا فالظاهر دلالته على الفساد لو ابقى على ظاهره اذ يستفاد منه مرجوحية متعلقه وحزازته وقد يقال ان الكراهة بما انها لاتمنع عن ايجاد متعلقها فاذا تعلقت ببعض افراد العبادة الواجبة تصير ارشادا الى كون هذا الفرد اقل ثوابا من غيره (وفيه) ان البحث فيما اذا كان النهى ظاهرا فى المرجوحية واما لو كان الظاهر منه هو الارشاد الى اقلية الثواب فخارج من البحث

فان قلت ان النهى التنزيهى ملازم للترخيص، وكيف يمكن ترخيص التعبد بامر مرجوح وهل هذا الا الترخيص بالتشريع فلابد بعد احراز المرجوحية من التخلص عن هذا الاشكال (قلت) ان الترخيص حيثى مفاده عدم كون عنوان العبادة محرما ذاتا ولاينافى ذلك، الحرمة من قبل التشريع على فرض حرمته

(ومنها) احراز كونه غيريا كالنهى عن الضد بناء على اقتضاء الامر النهى عن ضده فلا يقتضى الفساد عقلا لعدم دلالته على مبغوضية فى متعلقه بحيث يمتنع التقرب به لان الالزام بتركه لاجل ترك غيره، كما ان الامر المقدمى لايكشف عن محبوبيته و(ح) فعلى القول بكفاية الملاك فى التقرب يصح التقرب بالمنهى عنه بالنهى الغيرى (فان قلت) اتيان المنهى عنه يوجب التجرى على المولى فيكون الفاعل بذلك بعيدا عن ساحته فلا يمكن التقرب به (قلت) ان فاعل الضد عاص بترك الضد الاهم لا بفعل المهم فليس فى فعله تجر، وانطباق الامر العدمى اعنى ترك الاهم على الامر الوجودى قد عرفت حاله؛ (هذا اولا)، ولو سلمنا ان العصيان يتحقق بنفس اتيان المهم فنقول لادليل على ان التجرى موجب للفساد لان الجرئة والجسارة عنوان لاتسرى مبغوضيته الى نفس الفعل و كون العبد بعيدا عن ساحته بجرئته، لايوجب البعد بعمله (ثانيا) فتدبر و (منها) احراز كونه ارشادا الى الفساد فلا بحث فى اقتضائه الفساد

الرابع النهى المتعلق بالمعاملات مع احراز حال النهى وهو على اقسام كالنهى المتعلق بالعبادة (منها) ما اذا تعلق النهى التنزيهى او الغيرى بها فلا اشكال فى عدم اقتضائها الفساد (ومنها) النهى التحريمى فان تعلق بنفس السبب و بصدور هذا اللفظ بنفسه او صدوره بعنوان ايقاع المعاملة فلا يقتضى الفساد عقلا لان حرمة التلفظ بشى ومبغوضيته، لايقتضى حرمة اثره و فساد مسببه و عدم تاثيره فيه، و لو تعلق به لا بما هو فعل مباشرى بل بما ان مسببه مبغوض كبيع المسلم من الكافر فان المبغوض مملوكيته له فالظاهر انه ايضا لايدل على الفساد لعدم المنافات بين المبغوضية ووقوع المسبب غير العبادى

ونسب الى الشيخ الاعظم التفصيل فى هذا القسم بين كون الاسباب عقلية كشف عنها الشارع فتصح المعاملة ويجبر الكافر باخراج المسلم عن ملكه وبين كون الاسباب شرعية فيبعد جعله السبب مع مبغوضية مسببه (قلت) الظاهر ان مراده من كون الاسباب عقلية هو كونها عقلائية اذ لايتصور للسبب العقلى الاعتبارى هنا معنى سوى ماذكرناه و (عليه) يرجع الكلام الى ان النهى عن السبب لمبغوضية مسببه هل يكون رادعا عن المعاملة العقلائية اولا، والتحقيق هو الثانى و كذا ان قلنا بمجعولية السبب شرعا لعدم المنافات بين مبغوضية المسبب: و تاثير السبب فلا يرفع اليد عن ادلة السببية لاجل مبغوضية المسبب وماذكره قدس من ان جعل السبب بعيد مع مبغوضية متعلقه غير مجد

لان الجعل لم يكن مقصورا بهذا المورد الخاص حتى يتم ما ذكره من الاستبعاد بل الجعل على نحو القانون الكلي الشامل لهذا المورد و غيره (نعم) اختصاص المورد بالجعل مع مبغوضية مسببه بعيد، واما، لو تعلق النهي بالتسبب بسبب خاص الى المسبب بحيث لا يكون المسبب مبغوضا بل نفس التسبب وذلك كالظهار فان التفريق ليس مبغوضا في الجملة الان التوصل به له مبغوض في نظر الشارع، فهو مثل ما تقدم في انه لا يقتضي الفساد لعدم المنافات بينهما وربما يقال انه مع مبغوضية حصول الاثر بذاك السبب لا يمكن امضاء المعاملة وهو مساوق للفساد (وفيه) انه لم اتحقق مساوقته للفساد اذا ى منافات بين تحقق المسبب غير المبغوض وبين حرمة التسبب فان الحيازة تتحقق ولو بالالة الغصبية المحرمة تكليفا (اضف) الى ذلك ان المعاملات عقلائية والعقلاء على اثر ارتكازهم وبنائهم حتى يردع عنه الشارع ومثل ذلك لا يعد ردعا كما لا يعد مخصصا ولا مقيداً المادل على جعل الاسباب الشرعية بنحو القانون كما عرفت

بقي هنا قسم من التحريمي وهو انه اذا تعلق النهي بالمعاملة لاجل مبغوضية ترتيب الاثار المطلوبة عليها لا اشكال في دلالته على الفساد لان حرمة ترتيب الاثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفا هذا كله لو احرز كون النهي التحريمي متعلقا باحد العناوين المتقدمة من تعلقه بنفس السبب بما انه فعل مباشري او بما ان مسببه مبغوض ومن تعلقه بالتسبب بالسبب الخاص او بالمعاملة لاجل حرمة ترتيب الاثر، واما اذا لم يحرز احد العناوين وان احرز كونه تحريميا فعن الشيخ الاعظم دعوى ظهور تعلقه بصدور الفعل المباشري وفيه اشكال لو لم نقل انه ابعد الاحتمالات في نظر العرف والعقلاء (والتحقيق) ظهوره في حرمة ترتيب الاثر لانه لا ينقدح في نظر العرف من قوله لا تبع ما ليس عندك على فرض احراز كون النهي فيه للتحريم، حرمة التلفظ بالالفاظ الخاصة لانها الات لا ينظر فيها ولا حرمة المسبب الذي هو امر عقلائي ولا يكون مبغوضا نوعا ولا التسبب بها الى المسبب بل ينقدح ان الغرض من النهي هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها فالممنوع هو ترتيب الاثار المطلوبة عليها كساير معاملاتهم وهو مساوق للفساد فتدبر

وربما يستدل لدلالة النهي على الفساد اذا تعلق بعنوان المعاملة بروايات منها صحيحة زرارة المروية ففي نكاح العبيد والاماء عن ابي جعفر (ع) قال سئله عن مملوك تزوج بغير

اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعى واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز، (ومنها) ما عن زرارة ايضاً عن ابى جعفر قال سئلته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير اذ نه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذاك مولاه ان شاء فرق بينهما الى ان قال فقلت لابى جعفر فانه فى اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدة واشباهه

وجه الاستدلال انما هو الاخذ بالمفهوم وهو ان النكاح لو كان معصية الله لكان باطلا ولكن المقام ليس منها، و هناك اشكال معروف صعب الاندفاع وهو ان عصيان السيد يستلزم كونه عاصيا لله تعالى، فالنكاح بلا اذن بما انه مخالفة السيد وعصيان له، عصيان لله سبحانه لحرمة مخالفة المولى شرعا فمال القوم يمينا و يسارا و اختار كل مهر باغير نقى عن الاشكال والذى يختلج فى البال انه مبنى على ماقدمناه من ان حرمة عنوان عرضى منطبق على شىء حلال بالذات لاتسرى اليه لعدم كون الخارج ظرف تعلق الحكم كما مر فى مبحث الاجتماع، وذلك كمخالفة السيد واصل النكاح فان ماهو المحرم هو عنوان مخالفة السيد والنهى اذا تعلق به لايتجاوز عنه الى عنوان اخر كالنكاح والطلاق، (وح) فالتزويج الخارجى ينطبق عليه عنوانان؛ احدهما عنوان النكاح وهو لم يتعلق به نهى من المولى بل يكون مشروعا متعلقا للامر، وعنوان عصيان المولى الذى تعلق به النهى؛ فالمصداق المفروض مصداق لعنوان ذاتى له وهو مشروع تعلق به الامر وعنوان عرضى وهو مخالفة السيد وهو محرم؛ وانطباق الثانى على النكاح عرضا لايوجب كونه حراما لوقوف كل حكم على عنوانه ولايسرى الى مايقارنه اويتحد معه (والحاصل) ان مورد السئوال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف اى ماصنعه العبد بلا اذن مولاه ومع ذلك انه عصيان سيده وليس بعصيان الله اما عصيان السيد فلان ارتكابه هذا الامر المهم بلا اذنه خروج من رسم العبودية وزى الرقية واما عدم كون النكاح عصيانا لله فلان ما حرم الله على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه لا النكاح والطلاق وغيرهما؛ وانطباقها احيانا على مصاديق المحللات، لايوجب كونها حراما لعدم تجاوز النهى عن عنوان الى عنوان اخر فالتزويج الخارجى مصداق لعنوان محرم و

هو مخالفة المولى، وعنوان غير محرم وهو النكاح ، وهو بانطباق العنوان الاول عاص لله و بانطباق العنوان الثانى لم يعص الله بل عصى سيده اما الثانى فواضح اما الاول فلعدم تحريم منه تعالى ومورد السئوال هو ما يصدر عن العبد وهو اصل النكاح

ويشهد على ماذكرشواهد فى متون الروايات؛ منها قوله (ع) فى الرواية الثانية فقلت لابى جعفر فانه فى اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده حيث صرح بان اصل النكاح شى حلال ليس بمعصية الله ومع ذلك عصى سيده اى فى النكاح فالتزويج عصيان السيد ومخالفة السيد عصيان الله و المخالفة بعنوانها غير النكاح وان اتحدت معه خارجا، فظهر ان المنفى من عصيان الله هو عصيانه فى اصل النكاح لا عصيانه بعنوان مخالفة السيد فالعبد لم يعص الله فى اصل النكاح حتى يصير فاسدا، وان عصى سيده فى النكاح باعتبار وقوعه بلا اذنه (ومنها) مافى صحيحة منصور بن حازم عن ابى عبدالله فى مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه، ترى ان ظاهره كونه حلالا مع انه ممنوع من فعله الا باذن مولاه وماهذا الا لاجل ماتقدم من ان النكاح ليس بحرام لكن ينطبق عليه عنوان محرم و هو مخالفة المولى (و منها) قوله (ع) فى رواية زرارة المتقدمة بعد قوله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ماحرم الله عليه من نكاح فى عدة و اشباهه حيث فرق بينه وبين ماتعلق النهى بنفس الطبيعة بعنوانها وليس ذلك الا لما ذكرنا

تذنيب

حكى عن ابى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة لان النهى لا يصح الا عما يتعلق به القدرة والمنهى عنه هو وقوع المعاملة مؤثرة صحيحة فلو كان الزجر عن معاملة مقتضيا للفساد يلزم ان يكون سالبا لقدرة المكلف و مع عدم قدرته يكون لغوا فلو كان صوم يوم النحر والنكاح فى العدة مما لا يتمكن المكلف من اتيانهما، يكون النهى عنهما لغواً لتعلقه بامر غير مقدور، واجاب عنه المحقق الخراسانى بان النهى عن المسبب او التسبب به فى المعاملات يدل على الصحة لاعتبار القدرة فى متعلقه واما اذا كان عن السبب فلا لكونه مقدوراً وان لم يكن صحيحا انتهى

وانت خبير بان مورد نظرهما ليس نفس السبب بما هو فعل مباشرى اذ ليس السبب

متعلقا للنهى فى الشريعة حتى يبحث عنه وان كان التسبب منهيا عنه احياناً بل مورد النظر هو المعاملات العقلائية المعتد بها لولا نهى الشارع عنها وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض الاعيان فى تعليقته من سقوط قولهما على جميع التقادير لان ذات العقد الانشائى غير ملازم للصحة، فمقدوريته لذاته لا ربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثر فعلى، وايجاد الملكية عين وجودها حقيقة، وغيرها اعتبارا والنهى عنه وان دل عقلا على مقدوريته لكن لا يتصف هو بالصحة لان الاتصاف ان كان بلحاظ حصول الملكية فهى ليست اثرا له لان الشى ليس اثرا لنفسه وان كان بلحاظ الاحكام المترتبة على الملكية المعبر عنها باثارها فنسبتها اليها نسبة الحكم الى موضوعه لا المسبب الى سببه ليتصف بلحاظه بالصحة (انتهى ملخصا) و(فيه) ان محط نظر هما انما هو المعاملة العقلائية اعنى العقد المتوقع منه ترتب الاثر والمسبب عليه، لولا نهى الشارع عنه فلا يرد اشكاله عليهما ولو سلم تعلقه بايجاد الملكية لكن كون الايجاد امرا مهنيا عنه يكشف عن تعلق القدرة عليه كما اعترف به وهو كاشف عن صحة المعاملة ونفوذها لا صحة الايجاد حتى يقال، انه لا يتصف بها فقوله اجنبى عن محط كلامهما على تقدير ومثبت له على الاخر (والتحقيق) ان الحق معهما فى المعاملات، اذا احرزنا ان النهى تكليفى لا ارشادى الى فساده اذ (ح) يتمحض ظهوره فى الفساد (هذا) اذا لم نقل بان النهى اذا تعلق بمعاملة لاجل مبغوضية ترتيب الاثار المطلوبة عليها، يدل على الفساد فى نظر العقلاء والا يصير نظير الارشاد الى الفساد ويسقط قولهما (اما) العبادات فالمنقول عنهما سا قط فيها على اى تقدير سواء قلنا بوضعها للاعم ام الصحيح اما على الاول فواضح لصحة اطلاق الصلوة على الفاسد وامكان تعلق النهى به (واما) على الثانى فلما قدمناه من ان المراد من الصحيح ليس هو الصحيح من جميع الجهات اذ الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة من المدلول بل مطلق الشرائط على التحقيق و(ح) فلا منافات بين الصحيح من بعض الجهات وبين الفساد والمبغوضية بحيث لا يصلح للتقرب ولو قلنا بالصحة الفعلية فلا يجتمع مع النهى اصلا لان العبادة تتقوم بالامر او الملاك، والامر لا يجتمع مع النهى لكون العنوان واحدا، ومثله الملاك اذ لا يمكن ان يكون عنوان واحد محبوبا ومبغوضا وذا صلاح وفساد بحيثية واحدة

تنبيه

قدتقدم الكلام فی النهی المتعلق بنفس العبادة فبعدالبناء علی فسادها بتعلقه بها، فهل يوجب تعلقه بجزئها اوشرطها اووصفها اللازم اوالمفارق؛ فسادها اولا ومحط البحث هواقتضاء الفساد من هذه الحيثية لاالحيثيات الاخر مثل تحقق الزيادة فی المكتوبة او كون الزائد المحرم من كلام الادمی اوغير ذلك مما لسنا بصدده الان، التحقيق هو الثانی لان البحث فيما اذاتعلق بنفس الجزء لابالكل ولو باعتباره (وح) فمبغوضية الجزء يوجب فساد نفسه لاالكل ولاتسری اليه ولو كان قابل التدارك يأتی به ثانيا والافالفساد مستند الی حيثية اخری من فقدان الجزء اوزيادته والنهی لم يوجب ذلك، وتوهم ان تحريم الجزء يستلزم اخذ العبادة بالاضافة اليه بشرط لا مدفوع بعدم الدليل عليه على انه خارج من محط البحث كما عرفته واما الوصف فلان المبغوض ليس الا الجهر مثلا فی صلوة الظهر فلايستدعی مبغوضيه الموصوف (وان شئت قلت) ان الامر تعلق بعنوان الصلوة او القرائة فيها والنهی تعلق باجهار القرائة فيها بحيث يكون المنهی عنه نفس الاجهار واضافة الاجهار الی القرائة من قبيل زيادة الحد علی المحدود، والعنوانان فی محط تعلق الاحكام مختلفان فلايضر الاتحاد مصداقا (ثم) ان المراد من الوصف اللازم مالايمكن سلبه مع بقاء موصوفه كلزوم الجهر للقرائة حيث ينعدم القرائة الشخصية مع انعدام وصفها وان يمكن ايجادها فی ضمن صنف آخر وليس المراد منه مالا تكون فيه مندوحة فی البين بحيث يلازم الموصوف فی جميع الحالات لامتناع تعلق الامر بشیء والنهی بلازمه غير المنفك عنه، وقس عليه غير اللازم من الوصف من حيث عدم الابطال (فتلخص) ان المقام من قبيل اجتماع الامر والنهی فالبطلان علی القول به مبنی اماعلی منع كون المبعد مقربا اوعلی انتفاء الوصف فی الصلوة وهو اجنبی عن البحث لان البحث فی اقتضاء كون النهی ذلك كما هو ملاك البحث عند تعلقه بنفس العبادة نعم لوتعلق النهی با لقرائة المجهور بها بحيث يكون بين العنوانين عموم مطلق فللتامل فيه مجال اذ لقائل ان يمنع جريان احكام باب الاجتماع فيه لان المطلق الواجب هوعين المقيد الحرام فان المطلق نفس الطبيعة وليس قيدا مأخوذا فيه فالمقيد هو نفس الطبيعة مع قيد، فيتحد العنوانان فی حين توارد الامر والنهی وقد سبق ان وقوع العام والخاص المطلقين محل النزاع لايخلو من اشكال (واما) الشرط فكمالو تعلق الامر بالصلوة وتعلق النهی بالتستر فی الصلوة بوجه خاص اوبشیء خاص، لامتناع

تعلقه بالتستر مطلقا مع شرطيته في الجملة «وح» فتعلق النهي بصنف من التستر اعني التستر بوبر مالا يؤكل لحمه لايقتضي الا مبغوضية شرطه لا المشروط، و مبغوضية التستر بنحو خاص او بصنف خاص، لاينافي محبوبية الصلوة متسترا؛ فان التقييد بالتستر المأخوذ فيها امر عقلي ليس كالاجزاء فيمكن ان يتقرب مع التستر بستر منهي عنه ولا يلزم اجتماع الامر والنهي ولا المبغوض والمحبوب في شيء واحد، واما على القول بان الامر بالمقيد ينبسط على نفس الشرط كالجزء كان حكمه حكم الجزء كما عرفت والقول بان فساد الشرط يوجب فقدان مشروطه خروج من محط البحث اذ الفساد من حيثية اخرى لاينافي عدم الفساد من جانب النهي كما ان ماذكرناه في الجزء و الشرط والوصف حكم النهي التحريمي لا ماهو ظاهر في الارشاد الى الفساد هذا حكم العقل واما الاستظهار من الادلة فلا مضايقة عن دلالتها على الفساد احيانا

المقصد الثالث في المفاهيم

ينبغي قبل الخوض في المقصود بيان مقدمة و هي ان المفهوم عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادة من القضية المذكورة عند فرض انتفاء احد قيود الكلام، و بينهما تقابل السلب والايجاب بحسب الحكم؛ (ثم) ان مسلك القدماء على ما استنبطه بعض الاكابر «دام ظله» مخالف لما سلكه المتأخرون من الاصوليين فان مشرب المتأخرين هو استفادة الترتب العلي الانحصاري عن ادوات الشرط أو عن القضية الشرطية وضعا او اطلاقا، وليس دلالتها على ذلك بالمعنى الاسمي لان معاني الادوات والهيآت حرفية (وح) يكون المفهوم على طريقتهم بحسب بعض الوجوه من اللوازم البينة للمعنى المستفاد من الكلام وتصير الدلالة لفظية بناء على الدلالة كون على الحصر بالوضع لان ادوات الشرط على فرض افادتها المفهوم تدل على تعليق الجزاء على العلة المنحصرة، ولازمه البين الانتفاء عند الانتفاء وعلى بعض الوجوه يكون طريقتهم كطريقة القدماء على ماسيأتي

(واما) على مسلك القدماء فليس من الدلالات اللفظية الالتزامية حتى يكون من اللوازم البينة لان الاستفادة مبينة على ان اتيان القيد بما انه فعل اختياري للمتكلم يدل على دخالته في الحكم فينتفي الحكم بانتفائه وهذا لايعد من الدلالة الالتزامية كاستفادة المفهوم من الاطلاق على مسلك المتأخرين وسيجيء الفرق بين القولين

ثم ان الحاجبى عرف المنطوق بانه مادل عليه اللفظ فى محل النطق، والمفهوم بانه مادل عليه اللفظ لافى محل النطق، ويمكن تطبيقه على كلا المسلكين اما على المسلك المنسوب الى القدماء فبان يقال انه اراد من محل النطق، الدلالات اللفظية مطلقا واراد من غيره دلالة اللفظ بما انه فعل اختيارى للمتكلم على دخالته فى موضوع الحكم فدل على الانتفاء عند الانتفاء واما على ماعليه المتأخرون بناء على استفادة المفهوم من اللفظ الموضوع فبان يقال انه؛ اراد من دلالته فى محل النطق دلالة المطابقة او هى مع التضمن ،ومن دلالته لافى محله دلالة الالتزام (هذا) ولا يبعدان يكون مراده الثانى فان مايدل عليه اللفظ فى محل النطق هو الدلالة المطابقية، اى ما هوموضوع ، و اما دلالته على اللازم فبواسطة دلالته على المعنى المطابقى فليس دلالته عليه فى محل النطق فاذا قال المتكلم الشمس طالعة فالذى دل عليه لفظه فى محل النطق هو طلوع الشمس لان لفظه قالب لهذا المعنى بحسب الوضع؛ واما وجود النهار فقد دل عليه لفظه ايضا مع عدم التنطق به و عدم الوضع له ويماذكرنا يمكن استظهار ان المختار عند القدماء هو المختار عند المتأخرين وانه لااختلاف بين المسلكين اذمن البعيد اتكائهم فى استفادة المفهوم على صرف وجود القيد مع كونه ظاهر الفساد، فمانسب الى القدماء محل شك بل منع كما سيجئى

(ثم) ان كون المفهوم من صفات الدلالة او المدلول ربما يكون بحسب الاعتبار والاضافة لان دلالة اللفظ على المعنى المطابقى دلالة منطوقية و دلالته على المعنى الالتزامى دلالة مفهومية كما ان المدلول اما منطوق يفهم من محل النطق اومفهوم يفهم لامن محل النطق؛ وان كان الاشبه هو الثانى (وليعلم) ان النزاع فى المفهوم على مسلك المتأخرين نزاع صغروى لان محصل البحث يرجع الى انه هل للقضية الشرطية مفهوم وانها تدل على العلة المنحصرة اولا بحيث لوثبت له المفهوم لم يكن محيص عن كونه حجة، واما على رأى القدماء فربما يقال انه كبروى لان المفهوم على هذا لما لم يكن فى محل النطق وليس من المدلولات اللفظية (فح) يقع النزاع فى انه هل يمكن الاحتجاج عليه اولا يمكن :لاجل عدم التنطق به فاذا قال اذاجائك زيد فاكرمه يفهم منه انه اذالم يجئ لايجب الاكرام لكن لايمكن الاحتجاج به على المتكلم بانك قلت كذا؛ لانه لوسئل عنه عن فائدة القيد؛ له ان يعتذر باعذار و (فيه) ان كون المفهوم مسلما وجوده فى الكلام عند القدماء لا يناسب ظواهر

كلماتهم لانك ترى ان المنكر يرد على المثبت بان الصون لاينحصر فى استفادة الا نتفاء عند الانتفاء بل يحصل بامور آخر من وقوعه مورد السئوال او كونه مورد الابتلاء فماهو الممنوع هو اصل الاستفادة ؛ وان شئت فطالع ما نقل عن السيد المرتضى من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس بممتنع ان ينوب عنه شرط آخر ، «الخ» فان ظاهره يحكى عن ان المستفاد من الشرط دخالته لاعدم دخالة شرط آخر حتى يفيد المفهوم فهو «ح» ينكر المفهوم لاحجيته بعد ثبوته ؛ و(بالجملة) ان القائل بالمفهوم على مسلك القدماء على فرض صحة النسبة، يدعى ان اتيان القيد الزائد بما انه فعل اختيارى يدل على كون القيد دا دخل فى ترتب الحكم وداخلا فى موضوعه ومع عدمه لا ينوب عنه شىء والمنكر انما ينكر هذه الدلالة لاحجتيتها

ثم انك لو قد تدبرت عبائر السيد تعرف ان مسلك القدماء هو عين ما اختاره المتأخرون حيث يظهر منه ان مدعى المفهوم يدعى دلالة الكلام على عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور وهو عين ما سلكه المتأخرون وهو شاهد آخر على اتحاد هما مضافا الى ما عرفت ويرشدك اليه استدلال النافين بمنع الدلالات

فى مفهوم الشرط

«فصل» هل الجمل الشرطية تدل على الانتفاء عند الانتفاء مع الخلو عن القرينة فيها خلاف نسب بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) الى المتقدمين ان النكتة الوحيدة فى دلالة القضايا على المفهوم شرطية كانت او وصفية او غيرهما هى شىء واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية ومجمله ان الغرض الوحيد فى الكلام عند العقلاء هو الافادة والاستفادة، فكما هو اصل متبع فى اصل الكلام فهكذا هو اصل فى قيوده الواردة فيه و توضيحه ان الاصل العقلائى فى كل فعل صادر من شاعر مختار و منه الكلام بما انه فعله هو الحمل على انه صدر لغرض لا لغواً ثم فى الكلام اصل آخر وهو ان صدوره للتفهيم لالغرض آخر لانه آلة التفهيم و استعماله لغيره خلاف الاصل ولو شك فى الاستعمال الحقيقى والمجازى يحمل على الاول ولا اشكال فى جريان الاصل العقلائى فى القيود الزائدة فى الكلام فاذا شك فى قيد انه اتى به لغوا اولغرض يحمل على الثانى واذا شك انه للتفهيم اوغيره حمل على الاول و ما يكون فيه القيود آلة لتفهيمها، يرجع الى دخالتها فى الموضوع و ان اتيان

الموضوع مقیداً، لاجل کون الموضوع هو الذات مع القید و هذا لیس من قبیل الدلالات اللفظیة کما مر فتحصل من ذلک ان اتیان القید یدل علی دخالته فی الحکم، فینتفی عند انتفائه من غیر فرق بین الشرط والوصف وغیرهما، هذا حاصل ماقرره (دام ظله) والحق ان هذا التقریر لایفید شیئا مالم یضم الیه شیء آخر وهو ان عدم الاتیان بشیء آخر فی مقام البیان یدل علی عدم قرینه له وبه یتم المطلوب والامجرد عدم لغویة القیود، لایدل علی المفهوم مالم تفد الحصر وهو احد الطرق التی تشبث به المتأخرون وسیأتی تقریره مع جوابه ومحصل تقریره ان المتکلم اذا کان فی مقام بیان موضوع حکمه فلابد ان یأتی بکل مایتقوم به طبیعة الحکم فلو اتی ببعض دون بعض لاخل بغرضه؛ فلو کان المقوم بوجوب الاکرام احد الامرین من المجیء والتسلیم، اما کان له ذکر احدهما وحذف الاخر؛ وحکم المقام حکم باب المطلقات فکما یعلم من عدم ذکر الایمان عدم دخالته فهکذا المقام؛ اذ المفروض انه بصدد بیان مایتوقف علیه طبیعة الاکرام وانت خبیر ان ضم هذه المقدمة الی الاولی لایفید فی اثبات المدعی ایضا، لان کون المتکلم فی مقام البیان لایقتضی عدا ان یبین ماهو تمام الموضوع لوجوب الاکرام المسوق له الکلام؛ والمفروض انه بینه حیث قال ان جائک زید فاکرمه؛ واما اذا فرضنا ان للاکرام موضوعا آخر وهو تسلیم زید، فلزوم بیانه لم یدل علیه دلیل؛ ولایعد عدم بیانه نقضا للغرض ولا کلامه لغوا مثلا قوله اذا بلغ الماء قدر کرا لاینجسه شیء یدل باعتبار التقیید بالکر ان ذات الماء لیس موضوعا للحکم والا لکان القید لغوا؛ ویدل علی ان هذا الموضوع المقید تمام الموضوع للحکم ولایکون قید آخر دخیلا فیه والا کان علیه البیان، واما عدم نیابة قید آخر عن هذا القید و عدم صدور حکم آخر متعلقا بالجاری اوالنابع، فلیس مقتضی التقیید ولامقتضی الاطلاق؛ وقیاس المقام بالمطلق قیاس مع الفارق، اذ الشک هنا فی نیابة قید عن آخر بعد تمامیة قیود الحکم المسوق له الکلام والشک هناک فی تمامیة قیود الحکم المسوق له وانه هل هو تمام الموضوع اولا

واما المتأخرون فقد استدلوا بوجوه غیر نقیة عن الاشکال، کلها مسوقة لاثبات کون القید علة منحصرة، وظاهر ذلک کون الترتب العلی او مطلق الترتب من المسلمات عندهم مع امکان منع الاول، بل کفایة مطلق الملازمة العرفیة لصحة قولنا لوجاء زید لجاء عمرو اذا کانا مصاحبین غالبا بلا تجوز ایضا نعم لولم یکن بینهما ملازمة مطلقا اما صح استعمال

الاداة الا بنحو من العناية

ومن الوجوه المستدل بها دعوى تبادر العلة المنحصرة من القضية او انصرافها اليها، واثباته على المدعى مع شيوع الاستعمال في غيرها بلا عناية وما ربما يدعى من الاكملية فهو كما ترى

(ومنها) التمسك باطلاق اداة الشرط لاثبات الانحصار كالتمسك باطلاق الامر لاثبات كونه نفسيا تعيينيا وما ربما يورد عليه من ان الاطلاق فرع التقييد ومعاني ادوات الشرط آليات لا تقبل التقييد فكيف يؤخذ باطلاقها، فمدفوع بما مر من ان التقييد يمكن ان يكون بلحاظ ثان وتقدم الوجوه الاخر في ذلك فراجع

(نعم) الاشكال كله في اصل الاستدلال لما عرفت في باب الاوامر من ان الاقسام كلها تتميز عن المقسم بقيود خارجة منه والا لزم ان يكون القسم عين المقسم وهو باطل، فالاطلاق لا يثبت نفسية الامر ولا غيريته بل كل منهما متميز عن نفس الطلب بقيد خاص؛ فلا يعقل ان يكون عدم بيان قيد، مثبتا لقيد آخر؛ فالحكم في المقيس عليه باطل فكيف المقيس لان الترتب العلي ينقسم الى قسمين انحصاري و غير انحصاري فكل واحد مشتمل على خصوصية زائدة على مقسمه فلا معنى لاثبات احدهما بعدم البيان، على ان القياس مع الفارق يعلم ذلك بالتأمل

و(منها) التمسك باطلاق الشرط حيث انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة انه لو قارنه او سبقه الاخر لما اثر وحده، و قضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقا (وفيه) ان معنى الاطلاق ليس ان الشرط مؤثر سواء قارنه الاخر ام سبقه ام لحقه او ان ذلك مؤثر وحده بل لا يفيد الاطلاق اى عدم ذكر القيد في مقام البيان الا كون الشيء تمام الموضوع للحكم وانه لو كان شيء آخر دخيلا كان عليه البيان واما لزوم بيان ما هو قرين لهذا الموضوع في تعلق الحكم فلم يدل عليه دليل لعدم لزوم نقض الغرض وما ذكر في الاستدلال من انه لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده فلم يعلم له وجه صالح وان شئت قلت ان الاطلاق في مقابل التقييد، و كون شيء آخر موضوعا للحكم ايضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه ، واما قضية الاستناد الفعلي بالموضوع مع عدم قرين له قبله و بعده فهو شيء غير راجع الى الاطلاق والتقييد؛ فان الاستناد واللااستناد في الوجود الخارجي بالنسبة الى المقارنات الخارجية غير

مربوط بمقام جعل الاحكام على العناوين، فان الدليل ليس ناظراً الى كيفية الاستناد فى الوجود فضلا عن النظر الى مزاحماته فيه، وكيف كان فالاطلاق غير متكفل لاحراز عدم النائب وان كان كفيلا لاحراز عدم الشريك اى القيد الاخر ولو فرض احراز كون المتكلم بصدد بيان العلة المنحصرة او الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب ايضا لكنه لاجل القرينة لا لاجل المفهوم الذى وقع مورد النزاع

(ومنها) ما نقله المحقق المحشى فى تعليقته الشريفة واشار اليه بعض الاكابر (دام ظله) وهو ان مقتضى الترتب العلى ان يكون المقدم بعنوانه الخاص علة ولو لم تكن العلة منحصرة لزم استناد التالى الى الجامع بينهما وهو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه

(وفيه) مضافا الى ما قدمناه من صحة استعمال القضية الشرطية فى مطلق المتلازمين فالعلية والمعلولية مما لا اصل لهما فى المقام انه يرد عليه ان قياس التشريع بالتكوين منشاء لاشتباهات بنهنا على بعضها لان العلية والمعلولية فى المجعولات الشرعية ليست على حذو التكوين من صدور احدهما عن الاخر حتى يأتى فيه القاعدة المعروفة، اذ يجوز ان يكون كل من الكر والمطر والجارى دخيلا فى عدم الانفعال مستقلا بعناوينها كما هو كذلك، على ان القاعدة مختصة للبسيط البحت دون غيره، ولو اغمضنا عن ذلك كله لا يمكن الاغماض عن ان طريق استفادة الاحكام من القضايا هو الاستظهارات العرفية لا الدقائق الفلسفية فتدبر

(ومنها) ما يظهر عن بعض الاعاظم وحاصله جواز التمسك باطلاق الجزاء دون الشرط قائلا ان مقدمات الحكمة انما تجرى فى المجعولات الشرعية ومسئلة العلية والسببية غير مجعولة وانما المجعول هو المسبب على تقدير وجود سببه فلا معنى للتمسك باطلاق الشرط، بل مقدمات الحكمة تجرى فى جانب الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل فى القضية من الشرط مع كونه فى مقام البيان، ويعرز كونه فى مقامه من تقييد الجزاء بالشرط، ودعوى كونه فى مقام البيان من هذه دون سائر الجهات فاسدة فانه لو بنى على ذلك لانسد باب التمسك بالاطلاقات فى جميع المقامات اذ ما من مورد الا ويمكن فيه هذه الدعوى انتهى ملخصا

(وفيه) اولا ان لازم ما ذكره عدم التمسك بالاطلاق فى اغلب الموارد لان مصب الاطلاق فى قول الشارع مثلا اعتق رقبة، ان كان مفاد الهيئة فهو معنى حرفى غير قابل

لجريان مقدماته فيها على مذهب القائل وان كان مادتها او نفس الرقبة فليستا من المجعولات الشرعية، وما هذا الا ان اجزائها لا ينحصر بالمجعولات الشرعية بل الغالب جريانها فيما له اثر شرعي، مثلا اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وشك في اعتبار قيد في الرقبة تجري المقدمات في نفس الرقبة التي جعلت موضوع الحكم، وكذا يتمسك باطلاق المادة لو شك في كيفية التعلق، مع عدم كونهما مجعولين شرعا، فكما يقال في مثل ما ذكر ان ما جعل موضوعا او متعلقا هو تمامهما والا لكان عليه البيان فكذا يقال في المقام لو كان شيء آخر دخيلا في الشرط لكان عليه البيان، وهذا غير مربوط بجعل السببية والعلية (وثانيا) ان ما اورده في اثبات اطلاق الجزاءين مارده في ناحية الشرط وما الفرق بين المقامين مع قطع النظر عما ذكره من حديث عدم مجعولية العلية والسببية (وثالثا) ان منع مجعولية السببية والعلية في غير محله وسيوا فيك في محله باذن الله جواز جعلهما فارتقب

بقي امور

(الاول) لا اشكال في انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه او قيده عقلا من غير ان يكون لاجل المفهوم فاذا وقف على اولاده العدول او ان كانوا عدولا فانتفائه مع سلب العدالة؛ ليس للمفهوم بل لعدم الجعل لغير مورده، كما انه لا اشكال فيما اذا كان مفاد الجزاء حكما كليا مما عبر بالمعنى الاسمي؛ في ان انتفائه لاجل المفهوم كقولك اذا جاء زيد يكون اكرامه واجبا، (نعم) وقع الاشكال في مثل اذا جاءك فاكرمه حيث ان المجعول فيه هو الحكم الجزئي باعتبار خصوصية الموضوع له في المعاني الحرفية، وربما يقال ان انتفاء الانشاء الخاص بانتفاء بعض قيوده عقلي و (اجاب) المحقق الخراساني بان المجعول هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة؛ واما الشخص والخصوصية فمن طواري الاستعمال و(فيه) ما عرفت من ان معاني الحروف خاصة ولا يتصور الجامع لها، والتحقيق في الذب ما يستفاد من كلمات الشيخ الاعظم في طهارته بتوضيح منا وهو ان ظاهر القضية وان كان ترتب بعث المولى على الشرط الا انه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادة الجزاء كان طلب ايجاد الجزاء عند وجود الشرط لغوا وجزافا، فالبعث المترتب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضي (بالكسر) والمقتضى، فيتوصل في بيان ذلك الامر، بالامر بايجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنوانا مشيرا الى ذلك (فح) فالمترتبان هو ذات الشرط و مطلق الجزاء الذي تعلق

به الحکم بلاخصوصیة للحکم المنشاء؛ فیشبه الجمل الاخباریة فی عموم المجعول

وبعبارة اوضح ان ظاهر القضایا بدءاً وان کان تعلیق الوجوب علی الشرط لکن حکم العقل والعقلاء فی مثل تلک القضایا ان لطبیعة مادة الجزاء مناسبة للشرط تکون سببا لتعلق الهیئة بها، فیکون الایجاب المتعلق بالمادة فی الجزاء متفرعا علی التناسب الحاصل بینهما فاذا قال ان اکرمک زیدا اکرمه یفهم العرف والعقلاء منه ان التناسب الواقعی بین الاکرامین دعی المولی لایجابه عند تحققه والا کان التفرع لغوا ، (وح) اذا فرض دلالة الاداة علی انحصار العلة تدل علی ان التناسب بینهما یکون بنحو العلیة المنحصرة ففی الحقیقة یکون التناسب موجوداً بین طبیعة ما یتلوا اداة الشرط ومادة الهیئة فاذا دلت الاداة علی الانحصار یتم الدلالة علی المفهوم وان کان مفادها جزئیا، وبعبارة اخری ان الهیئة وان کانت دالة علی البعث الجزئی لکن التناسب بین الحکم والموضوع یوجب الغاء الخصوصیة عرفاً، ویجعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب وطبیعیه، فبانتفائه ینتفی طبیعی الوجوب وسنخه، وبما ذکرنا یظهر ضعف ما افاده بعض الاکابر (ادام الله اظلاله) من انا لا نتعقل لسنخ الحکم وجهاً معقولا لوضوح ان المعلق فی قولک ان جائک زید فاکرمه، هو الوجوب المحمول علی اکرامه ، والتعلیق یدل علی انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق علیه، فما فرضته سنخا ، ان کان متحداً مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لا سنخه؛ اذ لا تکرر فی وجوب اکرام زید، وان کان مختلفا معه فی الموضوع کاکرام عمرو، او محمولا کاستحباب اکرام زید، فلا معنی للنزاع (انتهی) ووجه الضعف ظاهر فلا نطیل المقام

الثانی اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء کما فی اذا خفی الاذان فقصر؛ واذا خفی الجدران فقصر ؛ فبناء علی ظهور الشرطیة فی المفهوم یقع التعارض بینهما اجمالا فهل التعارض بین المنطوقین ادلا وبالذات او بین مفهوم کل منهما ومنطوق الاخر، الظاهر هو الاول علی جمیع المبانی فی استفادة المفهوم اما علی القول بان المتبادر هو العلة المنحصرة فلان حصر العلیة فی شیء ینافی اثباتها لشیء آخر فضلا عن حصرها فیه ضرورة حصول التنافی بین قوله (العلة المنحصرة للقصر خفاء الاذان) وقوله (العلة المنحصرة له خفاء الجدران) وهکذا علی القول بانها منصرفة الی المنحصرة فالتعارضین یقع بین الانصرافین الواقعیین فی ادوات الشرط، وکذا علی القول بان الانحصار مقتضی الاطلاق لوقوع التعارض بین اصالتی الاطلاق

في الجملتين

واما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيته باختلاف المباني في استفادة المفهوم فان كان المبنى هو وضع الادات للعلة المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط اصالتي الحقيقة من الجانبين، اذا لم يكن بينهما ترجيح كما هو المفروض لعدم ترجيح بين المجازات، و كون العلة التامة اقرب الى المنحصرة واقعا لا يكون مرجحا في تعيينه لان وجه التعيين هو الانس الذهني الذي يرجع الى الظهور العرفي، وان كان الاساس في الاستفادة هو الانصراف بعد وضعها لمطلق العلية، فالساقط هو الانصرافان ويكون اصالة الحقيقة في كل منهما محكمة بينهما، ونظير ذلك لو قلنا ان الوضع لمطلق اللزوم او الترتب او غيرهما

واما اذا كان وجه الاستفادة هو الاطلاق (فح) ان قلنا ان الاداة موضوعة للعلة التامة فمع تعارض اصالتي الاطلاق يؤخذ باصالة الحقيقة بلا تعارض بينهما وان قلنا ان العلية التامة كالانحصار ايضا مستفادة من الاطلاق فللبحث فيه مجال، فمقتضى اطلاق قوله اذا خفي الاذان فقصر هو ان خفاء الاذان مؤثر بلا شريك، وان هذا مؤثر بلا عديل وقس عليه قوله اذا خفي الجدران فقصر، ففي كل واحد من الجانبين اطلاقان اصالة الانحصار واصالة الاستقلال (فح) كما يحتمل ان يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الاذان يحتمل ان يكون عدلا له فيقع التعارض بين اصالتي الاطلاق اى من جانب نفي الشريك ومن جهة نفي العديل ومع عدم المرجح يرجع الى الاصول العملية

(فان قلت) ان الانحصار مرتفع بالعلم التفصيلي اما لورود تقييد للاطلاق المثبت للانحصار اولاجل وروده على الاطلاق المفيد لاستقلال كل منهما في العلية فيرتفع الانحصار ايضا لاجل ارتفاع موضوعه وهو علية كل واحد مستقلا وبعبارة اوضح ان العلم الاجمالي بورود قيد، اما على الاطلاق من جهة نفي الشريك واما عليه من جهة نفي البديل يوجب انحلاله الى علم تفصيلي بعدم انحصار العلة لاجل تقييد الاطلاق من جهة البديل اولا جل تقييده من جهة الشريك فيرتفع موضوع الاطلاق من جهة البديل ، والى شك بدئي للشك في تقييد الاطلاق من جهة الشريك فيتمسك باصالة الاطلاق

(قلت) ان الانحلال فيه الى علم قطعي وشك بدئي من آثار العلم الاجمالي برفع احد الاطلاقين فكيف يرفع الاثر مؤثره، وان شئت قلت العلم بارتفاع الانحصار معلول للعلم

بارتفاع الاستقلال اوالانحصار ولايعقل حفظ العلم الثانى الا بحفظ العلم الاول على حاله فكيف يمكن ان يكون رافعاله ، (وبالجملة) قدسبق فى باب مقدمة الواجب ان الانحلال اينما كان يتقوم بالعلم التفصيلى باحد الاطراف والشك فى الاخر كما فى الاقل والاكثر و فيمانحن فيه لايكون كذلك لان العلم الاجمالى محفوظ ومنه يتولد علم تفصيلى آخر و وفى مثله يكون الانحلال محالا فيجب الرجوع الى قواعد آخر

(فان قلت) ان الذى يفك به العقدة هوانه لابد من رفع اليد بمقدار يرفع المعارضة وهو خصوص الانحصار لا العلية والسر فيه هوان الموجب لوقوع المعارضة انما هو ظهور كل من القضيتين فى المفهوم، وبما ان نسبة كل من المنطوقين بالاضافة الى مفهوم القضية الاخرى نسبة الخاص الى العام فلابد من رفع اليد عن عموم المفهوم فى مورد المعارضة واما رفع اليد عن الاطلاق المفيد للعلية فهو وان كان موجبا لرفع الانحصار الا انه بلا موجب (قلت) مرجع ماذكرت الى تقديم رجوع القيد الى الاطلاق المفيد للانحصار لا المفيد للاستقلال وهو اول الكلام ضرورة دوران الامر بين رجوع القيد كخفاء الجدران مثلا الى الاطلاق من حيث الاستقلال حتى يصير الموضوع للحكم بالقصر مجموع خفاء الاذان والجدران اوالى الاطلاق من حيث الانحصار حتى يكون الموضوع متعددا، خفاء الاذان مستقلا وخفاء الجدران كذلك ومع هذا العلم الاجمالى يقع التعارض بين اصالتى الاطلاق فى كل قضية منهما لافى قضيتين ولارافع للتعارض ولاترجيح فى البين (وماذكرنا) هو حال الدليلين كل مع صاحبه فهل يدلان على عدم مدخلية شىء آخر شريكا معهما اوعديلا لهما، الظاهر ذلك لوقلنا ان الدلالة على الانحصار والاستقلال بالاطلاق ؛ للزوم رفع اليد عن الاطلاق بمقدار الدليل على القيد بخلاف مالوقلنا انها بالوضع اوالانصراف لعدم الدليل على عدم المدخلية بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقى اوالانصرافى

فى تداخل الاسباب والمسببات

(الثالث) اذاتعدد الشرط واتحد الجزاء فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشرط اويكتفى باتيانه دفعة واحدة، وقبل الخوض نقدم مقدمات

(الاولى) ان محط البحث ماذافرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلا فى البعث نحو الجزاء لولم يكن معه غيره، ولكن نشك فى حال اجتماعهما فى التداخل وعدمه وهذا

مثل الجنابة والحيض والنفاس، فان كلا منها سبب مستقل اذا انفرد، والبحث في كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، و(اما) اذا احتملنا ان الشروط ترجع الى شرط واحد ويكون كل واحد جزاء للسبب، فهو خارج من محط البحث في تداخل الاسباب والمسببات

(الثانية) المراد من تداخل الاسباب هو ان كل واحد من الشروط لا يقتضي الا ايجاد صرف الطبيعة غير مغاير مع ما يطلبه الاخر، وتعلق البعثين بها لا يكشف عن ان هنا تكاليف متعددة مجتمعة في مصداق واحد بل هنا تكليف واحد وان تعددت الاسباب، ولهذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة، فيقال ان الجنابة والحيض وغيرهما وان تعددت الا انها حال الاجتماع لا يقتضي الا غسلا واحد وجزاء فارداً، والمراد من تداخل المسببات بعد الفراغ من عدم تداخل الاسباب وان كل سبب يقتضي مسببا، هو ان الاكتفاء بمصداق واحد جائز في مقام امتثال تكاليف عديدة كما اذا اكرم العالم الهاشمي ممتثلا كل واحد من الامرين المتعلقين باكرام العالم والهاشمي، وهذا المثال وان كان خارجا من المقام الا انه يقرب من وجه، و (ح) اذا كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق وكانت التكاليف توصليات يكون التداخل عزيمة والا يكون رخصة

(الثالثة) ان النزاع فيما اذا كان الجزاء مهية قابلة للتكثر كالغسل، واما اذا كانت غير قابلة له كالقتل فيما اذا ارتد وارتكب زنا عن احصان فخارج من البحث، (نعم) قد يقال ان الجزاء غير القابل للتكثر ان كان قابلا للتقييد يكون داخلا في النزاع كالخيار القابل للتقييد بالسبب كالتقييد بالمجلس والحيوان والعيب وغيرها مع انه امر واحد وهو ملك فسخ العقد واقراره، ومعنى تقيده بالسبب هو انه يلاحظ الخيار المستند الى المجلس فيسقطه او يصالح عليه ويبقى له الخيار المستند الى الحيوان وكالقتل لاجل حقوق الناس فلو قتل زيد، عمروا وبكر او خالدا فقتله قصاصا وان لم يقبل التعدد الا انه قابل للتقييد بالسبب اى يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله عمروا، فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد (انتهى)

«وفيه» ان الخيار اذا كان واحدا غير قابل للتكثر مع اجتماع الاسباب عليه فلا يمكن اسقاطه من قبل احدها وابقائه من قبل غيره لان الاسقاط لابد وان يتعلق بالخيار الجائي من قبل كذا ومع الوحدة لم يكن ذلك غير الجائي من قبل غيره، وان كان الخيار متعددا

بالعنوان بحيث يكون خيار المجلس شيئا غير خيار العيب فيخرج من محل البحث وان كان كليا قابلا للتكثر فيرجع الى الفرض الاول، وكذا الحال فى القتل فان حق القود اما واحد فلا يمكن اسقاطه من قبل سبب وابقائه من قبل آخر او متعدد عنوانا فيخرج من محل البحث او كلى قابل للتكثر فيدخل فى الفرض الاول، ثم لا يخفى ان عدم قبول القتل للتكثر غير مربوط بعدم قبول حق القود له و القائل خلط بينهما

(الرابعة) قبل الخوض فى المقصود لابد من اثبات امكان التداخل وعدمه اما امكان التداخل بمعنى اجتماع اسباب متعددة شرعية على مسبب واحد فلا اشكال فيه لان الاسباب الشرعية ليست كالعلل التكوينية حتى يمتنع اجتماعها اذ للشارع جعل النوم والبول سببا لايجاب الوضوء فى حال الانفراد والاجتماع- بناء على امكان جعل السببية كما ان له جعل ايجاب الوضوء عقيب النوم فى حال انفراده وعقيبهما فى صورة اجتماعهما «واما عدم التداخل» فقال (بعض الاكابر) بامتناعه، بدعوى انه يمتنع ان يكون متعلق الوجوب فى القضيتين الحيثية المطلقة لامتناع تعلق الوجوبين بشىء واحد فلابد ان يكون كلاهما او احدهما مقيدا، فيسئل عما يقيد الطبيعة فلابد ان يكون متعلق الوجوب فى الشرطية الاولى نفس الطبيعة؛ وفى الثانية الطبيعة الاخرى متقيدة به او بالعكس، ويمكن التغاير بوجه آخر وهو ان يتعلق الامر فى الاولى على فرد منها وفى الثانية على فرد آخر او بالعكس ولكن التقييد ممتنع، لان النوم قد يكون مقدما على البول وقد يكون مؤخرا عنه؛ فلا يصح ان يقال فى صورة التقدم اذا نمت فتوضأ وضوء آخر، على ان ذلك انما يصح اذا كان كل من الخطابين ناظرا الى الاخر بان يقول اذا بلت فتوضأ وضوء أغير ما يجب عليك بسبب، والالتزام به مشكل بداهة عدم كون كل واحد ناظرا الى الاخر، فالاشكال كله فى امكان التقييد لعدم قيد صالح لذلك « و فيه» انه اذا ثبت ظهور القضيتين فى عدم التداخل، وانحصر الاشكال فى تصوير القيد الصالح فلنا تصوير قيد آخر ولو لم يكن فى الكلام بان يقال اذا نمت فتوضأ من قبل النوم، او من قبل البول وغير ذلك ومعه لا يجوز رفع اليد عن الظاهر لاجل عدم معقولية تقييد الجزاء، بل انما يرفع عنه اليد لو ثبت امتناع كافة القيود وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لاجل هذه الشبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر

(فان قلت) يلزم (ح) اخذ العلة فى معلوله وهو الوجوب المسبب عن النوم الذى هو

علة لهذا الوجوب المقيد بالنوم (قلت) قدمر ان الاسباب الشرعية ليست كالعلل التكوينية على ان الاخذ هنا لاجل الاشارة وتميزه عن الوجوب الاتي من الجهة الاخرى لا ان الوجوب قد تعلق بايجاد الوضوء المتقيد بالنوم

(الخامسة) ان الشرط قد يكون متعددا نوعا ومختلفا ماهية مثل النوم والبول فيقع البحث في انه عند تقارنهما او تعاقبهما مع عدم تخلل المسبب بينهما هل يتداخل الاسباب اولا، وقد يكون ماهية واحدة ذات افراد فيقع البحث في انه مع تعدد الفرد هل يتعدد الجزاء اولا، والاقوال في المسئلة ثلثة، ثالثها التفصيل بين تعدد الماهية نوعا وتعدد الفرد مع وحدتها

فيقع الكلام في مقامين (الاول) فيما اذا تعدد الشرط ماهية و نوعا، فعن العلامة في المختلف القول بعدم التداخل بانه اذا تعاقب السببان او اقترنا، واما ان يقتضيا مسببين مستقلين او مسببا واحدا او لا يقتضيا شيئا او يقتضي احدهما دون الاخر؛ والثلثة الاخيرة باطلة فتعيين الاول

وفي تقريرات الشيخ الاعظم، (ره) ان الاستدلال المذكور ينحل الى مقدمات ثلث (احديها) دعوى تأثير السبب الثاني بمعنى كون واحد من الشرطين مؤثرا في الجزاء (وثانيتها) ان اثر كل شرط غير اثر الاخر، و(ثالثتها) ان ظاهر التأثير هو تعدد الوجود لا تأكد المطلوب، ثم اخذ في توضيح المقدمات المذكورة وما يمكن به اثباتها، فقد ذكر في توجيه ان السبب الثاني مستقل وجوها من البيان واخذ كل من تأخر عنه وجها من بياناته؛ وكان الجل عيالا عليه

(منها) ما ذكره المحقق الخراساني (بعد ان قلت قلت)، ان ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا او كاشفا عن السبب، و مقتضيا للتعدد بيان لما هو المراد من الاطلاق ولا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا بخلاف القول بالتداخل

(اقول) وتوضيح حاله وبيان اشكاله هو ان دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث هل هو بالوضع او بالاطلاق، وانه اذا جعلت المهية تالو ادات الشرط بلا تقييدها

بقيد كما يدل على انها تمام الموضوع لترتب الجزاء عليه ، كذلك يدل على استقلالها فى السببية سواء سبقها اوقارنها شيء ام لا على اصطلاح القوم فى معنى الاطلاق؛ الظاهر هو الثانى لتصريح بعضهم على ان دلالة الشرطية على العلية المستقلة بالاطلاق ، و(ح) فلو كان الدلالة على السببية التامة لاجل الوضع، كان لماذكره وجه خصوصا على مذهب الشيخ من ان الاطلاق معلق على عدم البيان، ولكن لااظن صحة ذلك ولا ارتضائهم به مع ماعرفت سابقا من ضعفه

واما على القول بان دلالتها على السببية بالاطلاق فللمنع عما ذكر مجال و حاصله ان الاطلاق كماهو منعقد فى ناحية الشرط فكذلك موجود فى جانب الجزاء ولا رجحان فى ترجيح احدهما على الاخر بعد كون ثبوتهما ببركة عدم البيان؛ وتفصيل ذلك؛ ان مقتضى اطلاق الشرط فى كلتا القضيتين هو كون كل شرط مستقلا علة للجزاء وتلك العلية مؤثرة سواء كان قبلها اومعها شيء ام لم يكن ولو كان المؤثر هو الشرط بشرط ان لا يسبقه اولا يقارنه شيء آخر، كان عليه البيان و رفع الجهل عن المكلف؛ هذا مقتضى اطلاق الشرط؛ و اما مقتضى اطلاق الجزاء، فهو ان الجزاء وعلية الوضوء تمام المتعلق لتعلق الايجاب عليها بلا تقييدها بمايغايرها مع الجزاء الاخر فيكون الموضوع فى القضيتين نفس طبيعة الوضوء (فح) يقع التعارض بين اطلاق الجزاء فى القضيتين مع اطلاق الشرط فيهما، وبتبعه يقع التعارض بين اطلاق الشرطيتين، ولا يمكن الجمع بين اطلاق الشرط فى القضيتين واطلاق الجزاء فيهما، لبطلان تعلق ارادتين على علية واحدة بلاتقييد، فيدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الشرط والاحتفاظ على اطلاق الجزاء فيقال ان كل شرط مع عدم تقدم شرط آخر عليه او تقارنه به؛ مؤثر مستقلا، وبين رفع اليد عن اطلاق الجزاء وحفظ اطلاق الشرط بتقييد علية الوضوء؛ ولا ترجيح لشيء منهما لان ظهور الاطلاقين على حد سواء، فلا يمكن ان يكون احدهما بيانا للاخر، «وبعبارة ثانية» ان هنا اطلاقات اربعة فى جملتين؛ اثنان فى جانب الشرط؛ و آخران فى جانب الجزاء ورفع التعارض يحصل (تارة) بتحكيم اطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على اطلاق الجزاء فيهما الدال على ان نفس العلية تمام المتعلق، بتقييده باحد القيود حتى يكون متعلق الارادتين شيئين مختلفين، (واخرى) بتحكيم اطلاقه على الشرط وتخصيص استقلا لهما بما اذا لم يسبق

اليه شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لايتعين واحدمنهما الابمرجح وتوهم ان ظهور صدر القضية مقدم على ظهور الذيل فاسدلانه لوسلم فانماهو بين صدر كل قضية وذيلها لابين صدر قضية وذيل قضية اخرى ونحن الان فى بيان تعارض القضيتين؛ ولولاضم قضية الى مثلها لما كان بين صدرقوله-اذابلت فتوضأ- وبين ذيله تعارض حتى نعالجه اذالتعارض ناش من ضم قضية الى مثلها كماعرفت

ومما ذكره الشيخ فى تمهيد المقدمة الاولى، ماذكره بعض الاعاظم فى تقريراته ومحصله ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولا لفظيا؛ الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية فى تأثير كل شرط فى جزاء غيرما اثرفيه الاخر، بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد اذا امتثل لايمكن امتثاله ثانيا، واما ان المطلوب واحداومتعدد فلايحكم به العقل ولايدل عليه اللفظ، فلو دل الدليل على ان المطلوب متعدد لايعارضه حكم العقل؛ فالوجه فى تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لاطلاق الجزاء فهو حقيقة رافع لموضوع حكم العقل انتهى

قلت قد عرفت ان اطلاق الجزاء يقتضى ان يكون بنفسه تمام المتعلق كما ان اطلاق الشرط يقتضى ان يكون مؤثرا مستقلا سبقه شىءاولا وح، فما المرجح لتقديم ظهور الشرط على التالى بعدالاعتراف بكون الظهور فيهمامستنداً الى الاطلاق دون الوضع ولوكان الوجه فى تقديم الشرط معلقية اطلاق الجزاء بعدم بيان وارد على خلافه، فليكن اطلاق الشرط كذلك لان اثبات تعدد التأثير يتوقف على عدم ورود بيان على خلافه فى ناحية الجزاء ولنا ان نقول ان حكم العقل بان الشىءالواحد لايتعلق به ارادتان و بعثان حقيقيان ؛ يكشف عن وحدة المؤثر والتأثير، فالتقديم مالم يستند الى مرجح خارجى بلاوجه

ومنها ماذكره المحقق المحشى من ان متعلق الجزاء نفس المهية المهملة فهى بالنسبة الى الوحدة والتعدد بلااقتضاء، بخلاف اداة الشرط فانها ظاهرة فى السببية المطلقة ولاتعارض بين المقتضى واللااقتضاء انتهى (وفيه) انه ان اريد من الاقتضاء، الظهور الاطلاقى للمقدم، فهو بعينه موجود فى التالى، وان اريد ان اطلاق الشرط تام غير معلق بشىء بخلاف اطلاق الجزاء فقدتقدم جوابه، وان ظهور كل من المقدم والتالى اطلاقى لامرجح لتقديم

احدهما على الاخر

نعم هنا تقريب او تقريبان يستفاد من كلام المحقق الهمدانى فى مصباحه و قد سبقه الشيخ الاعظم، وحاصله ان مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلا، ومقتضاه تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدد الاشتغال الا مع تعدد المشتغل به؛ فان السبب الاول سبب تام فى اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزاء والسبب الثانى ان اثر ثانيا وجب ان يكون اثره اشتغالا آخر، لان تأثير المتاخر فى المتقدم غير معقول، و تعدد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول؛ وان لم يؤثر يجب ان يستند اما الى فقد المقتضى او وجود المانع والكل منتف لان ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقا والمحل قابل للتأثير والمكلف قادر على الامتثال فاى مانع من التنجز

وايضا ليس حال الاسباب الشرعية الا كالاسباب العقلية فكما انه يجب تحقق الطبيعة فى ضمن فردين على تقدير تكرر علة وجودها وقابليتها للتكرار؛ فكذا يتعدد اشتغال الذمة بتعدد اسبابه (انتهى) وقد افاد شيخنا العلامة قدس سره قريبا مما ذكره، فى اواخر عمره بعد ما كان بانيا على التداخل سالفا؛ وقد مضى شطر منه فى مبحث التوصلى والتعبدى فراجع

(اقول) وفيه ان كلا من الظهورين مقتض لمداوله ومانع عن صحة الاحتجاج بالاخر، وبه يظهر ضعف قوله ان عدم الاشتغال اما لعدم المقتضى او لوجود المانع وكل منتف؛ اذ لنا ان نقول ان المانع موجود وهو اطلاق الجزاء المعارض مع اطلاق الشرط و الدليل على تعدد الاشتغال والمشتغل به ليس الا الاطلاق وهو معارض امثله

(فان قلت) ان تقييد الجزاء انما نشاء من حكم العقل بعد استفادة السببية التامة من الدليل، فاطلاق السبب منضما الى حكم العقل بان تعدد المؤثر يستلزم تعدد الاثر بيان للجزاء ومعه لا مجال للتمسك باطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم احد الظاهرين على الاخر حتى يطالب بالدليل بل لان وجوب الجزاء بالسبب الثانى يتوقف على اطلاق سببيته، ومعه يمتنع اطلاق الجزاء بحكم العقل فوجوبه ملزوم لعدم اطلاقه

(قلت) قد نبه بذلك المحقق المزبور فى خلال كلماته دفعا للاشكال الذى اوردناه وهو ان المانع موجود وهو اطلاق الجزاء؛ وانت خبير بانه غير مفيد فانه مع اعترافه بان وجوب الجزاء بالسبب الثانى انما هو بالاطلاق لا بالدلالة اللغوية فاى معنى لتحكيم احد

الاطلاقين على الاخر، والتخلص عن الامتناع تعدد المؤثر مع وحدة الاثر بعد الغض عن عدم كون حكم العقل الدقيق مناطا للجمع بين الادلة؛ وبعد الاغماض عن ان مثل ما نحن فيه ليس من قبيل التأثير التكويني؛ بل علة الامتناع هو عدم امكان تعلق ارادتين بمراد واحد، كما يمكن بما ذكره، كذلك يمكن برفع اليد عن اطلاق الشرط عند اجتماعه مع شرط آخر؛ فالعقل انما يحكم باستحالة وحدة الاثر مع تعدد المؤثر، وهي تنشأ من حفظ اطلاق الشرطيتين واطلاق الجزاء فلا محيص عن القول بان الاثر اما متعدد او المؤثر واحد ولا ترجيح بينهما

واما قياس التكوين بالتشريع فقد صار منشأ لاشتباهات وبنهنا على بعضها اذ المعلول التكويني انما يتشخص بعلته وهو في وجوده ربط ومتدل بعلته فيكون في وحدته وكثرته تابعا لها، واما التشريع فان منه الارادة المولوية؛ فالارادة تتعين بمرادها وتتشخص بمتعلقها فهما في امر التشخص والتعين متعاكسان؛ وان اريد منها الاسباب الشرعية فليست هي ايضا بمثابة التكوين، ضرورة ان النوم والبول لم يكونا مؤثرين في الايجاب والوجوب ولا في الوضوء؛ فالقياس مع الفارق بل لا بد من ملاحظة ظهور الادلة، ومجرد هذه المقايسة لا يوجب تقديم احدهما على الاخر؛ واضعف من ذلك ما ربما يقال من ان المحرك الواحد يقتضي التحريك الواحد والمحرك المتعدد يقتضي المتعدد كالعلل التكوينية، اذ فساده يلوح من خلاله؛ لان كون التحريك في المقام متعددا غير مسلم اذ يمكن ان نستكشف من وحدة المهية و كونها متعلقة بلا قيد، ان التحريك واحد، والتكرار في البعث لاجل التأكيد لا التأسيس

والانصاف ان اصحاب القول بعدم التداخل وان كان مقالتهم حقة الا ان ذلك لا يصح اثباته بالقواعد الصناعية؛ كما عرفت؛ ولا بد من التمسك بامر آخر، وقد نبه بذلك المحقق الخراساني في هامش كفايته وهو ان العرف لا يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في ان ظهور كل قضية هو وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد

ولعل منشا فهم العرف وعلة استيناسه، هو ملاحظة العلل الخارجية اذ العلل الخارجية بمرآى ومسمع منه حيث يرى ان كل علة انما يؤثر في غير ما اثر فيه الاخر، وهذه المشاهدات

الخارجية ربما تورث له ارتكازا وفطرة، فاذا خوطب بخطابين ظاهرهما كون الموضوع فيه من قبيل العلل والاسباب، فلامحالة ينتقل منه الى ان كل واحد يقتضى مسببا غير ما يقتضيه الاخر قياسالها بالتكوين بل العرف غير فارق بينهما الا بعد التنبيه والتذكار

فاذا قيل للعرف الساذج بان وقوع الفارة فى البئر يوجب نزح عدة دلاء معينة، و كذا الهرة، ينتقل بفطرته الى ان لوقوع الفارة مثلا فى البئر تناسبا لنزح سبع دلاء، و لوقوع الهرة فيها منا سبة كذلك، وان الامر انما تعلق به لاجل التناسب بينهما و الا كان جزافا؛ والى ان لوقوع كل منهما اقتضاء خاصا بها، وارتباطا مستقلا لايكون فى الاخرى و هو يوجب تعدد وجوب نزح المقدار او استحبابه، وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطية على اطلاق الجزاء واما ما ابطلناه من مقايسة التشريع بالتكوين فانما هو ببرهان عقلى لايقف عليه العرف الساذج، ولكن هذا الارتكاز وان كان غير صحيح الا انه ربما يصير منشاء للظهور العرفى، ويوجب تحكيم ظهور الشرط على ظهور الجزاء فلابد من اتباعه، فانه المحكم فى تلكم المواضع هذا كله راجع الى المقدمة الاولى اعنى فرض استقلال كل شرط فى التأثير، و لكنها وحدها لاتفيد شيئا بل لابد من اثبات المقدمة الثانية وهى ان اثر الثانى غير اثر الاول، ولقائل ان يمنع هذه المقدمة لان غاية ما تلزم من الاولى من استقلالهما فى التأثير هى ان الوجوب الاتى من قبل النوم، غير الاتى من قبل الاخر، وذلك لايوجب الاتعدد الوجوب لاتعدد الواجب بل يمكن ان يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيهما تأكيدا للاول، ولايوجب التأكيد استعمال اللفظ فى غير معناه لان معنى وضع الامر للوجوب هو وضعها لايجاد بعث ناش من الارادة الحتمية، والاوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، ضرورة ان التأكيد انما يؤتى به فى الامور الهامة التى لايكتفى فيها بامر واحد (و ح) فكل بعث، ناش من الارادة الاكيدة، ولامعنى للتأكيد الا ذلك لان الثانى مستعمل فى عنوان التأكيد او فى الاستحباب او الارشاد او غير ذلك فانها لاترجع الى محصل بل التاكيد لايمكن الا ان يكون المؤكد من سنخ المؤكد فلابد ان يكون البعثان ناشيين من الارادة الاكيدة لغرض الانبعاث حتى ينتزع التأكيد من الثانى

وبعبارة ثانية ان الاسباب الشرعية علل للاحكام لالافعال المكلفين فتعددها لايوجب الاتعدد المعلول وهو الوجوب مثلا، فيستنتج التأكيد ومع حمل الامر على التأكيد

يحفظ اطلاق الشرطيتين واطلاق الجزاء فيهما ولا يوجب تجوزا في صيغة الامر على فرض وضعها للوجوب فان المراد من وضعها ليس وضعها له لهذا المفهوم الاسمى بل لايجاد البعث الناشي من الارادة الحتمية وهو حاصل في المؤكد بالكسر والمؤكد، اترى من نفسك انك اذا امرت ولدك باوامر مؤكدة ان تمنع عن كون الثاني والثالث مستعملة في غير معناه كيف وهذا كتاب الله والذكر الحكيم بين ظهرانينا تتلى آياته آناء الليل والنهار فهل تجد من نفسك ان تقول ان اوامره المؤكدة في الصلوة وغيرها مما استعملت في غير البعث عن الارادة الالزامية بل ترى كلها صادرة عن ارادة الزامية وغاية كل منها انبعاث المأمور نعم حمل الامر على التاكيد يوجب ارتفاع التأسيس وهو خلاف ظاهر الامر لكنه ظهور لا يعارض اطلاق المادة والهيئة فاذا دار الامر بين رفع اليد عن احد الاطلاقين ورفع اليد عن التأسيس لاريب في اولوية الثاني وفيما نحن فيه اذا حمل الامر على التأكيد يرفع التعارض بين الاطلاقين (والحاصل) ان ماذكر لا يقتضي الا رفع اليد من التأسيس الذي يقتضيه السياق ولا ضير فيه لاطباقهم على طرده اذا دار الامر بينه وبين الاخذ باطلاق بعض اجزاء الكلام

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما في مقالات بعض محققي العصر (رحمه الله) من ان تاكد الوجوب في ظرف تكرر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير لبداهة استناد الوجوب الواحد المتاكد اليهما لا الى كل منهما (وجه الضعف) ان البعث الالزامي الناشي من الارادة الالزامية متعدد وكل منهما معلول لواحد من الشرطيتين لانهما يؤثران في وجوب واحد متأكد، لان التأكيد منتزع من تكرار البعثين وكذا الوجوب المتأكد امر انتزاعي منه لا انه معلول للشرطيتين (ثم انه) يظهر من الشيخ الاعظم تحكيم هذه المقدمة بوجهين الاول ان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية (فح) لو كانت الاسباب الشرعية سببا لنفس الاحكام يجب تعدد ايجاد الفعل فان المسبب يكون هو اشتغال الذمة بايجاده، والسبب الثاني لو لم يقتض اشتغالا آخر فاما ان يكون لنقص في السبب او المسبب وليس النقص في شيء منهما اما الاول فمفروض واما الثاني فلان قبول الاشتغال للتعدد تابع لقبول الفعل المتعلق له، والمفروض قبوله للتعدد واحتمال التأكيد مدفوع بعد ملاحظة الاسباب العقلية (انتهى)

وفيه (اولا) ان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق وقد اوعزنا الى فساده غير مرة فراجع (وثانيا) ان اشتغال الذمة بايجاد الفعل ليس الا الوجوب على المكلف، وليس

هنا شيء غير بعث المكلف نحو الطبيعة المنتزع منه الوجوب (فح) تحقق إشتغال آخر من السبب الثاني فرع تقديم الظهور التأسيسي على اطلاق الجزاء وهو ممنوع بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمة فتعدده فرع هذا التقديم الممنوع، و(ثالثا) ان ما افاده في ذيل كلامه من ان احتمال التأكيد فيما تعلق بعنوانين اقوى مما اذا تعلق بعنوان واحد، لا يخلو من غرابة، اذ لو عكس لكان اقرب الى الصواب، لان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمصاديق فلا وجه للقول بان الامر المتعلق باحد العناوين تأكيد لما تعلق بالعنوان الاخر نعم لو تعلقا بعنوان واحد لكان للتأكيد مجال واسع، واعجب من ذلك ما افاده من ان الاحكام الكلية في عرض واحد فلا مجال لتاكيد احدهما الاخر الا اذا كان متعلقها الامور الخارجية مع فرض تأخر احدهما عن الاخر، وذلك لان مدار التأكيد هو تشخيص العرف دون التقدم والتأخر، بل لو فرض امكان التكلم بشيء واحد مرتين في آن واحد لحكم العرف بان المتكلم اتى بشيء مؤكد كما هو كذلك في البعث اللفظي المقارن الاشارة الدالة عليه نعم لو تاخر احدهما ينتزع التأكيد من المتأخر

الثاني من الوجهين، الالتزام بان الاسباب اسباب لنفس الافعال لا الاحكام، ولا يلزم منه الانفكاك بين العلة والمعلول، لانها اسباب جعلية لا عقلية ولا عادية، و معنى السبب الجعلي ان لها نحو اقتضاء في نظر الجاعل بالنسبة الى المعلول، وبعبارة اخرى ان ظاهر الشرطية كونه مقتضيا لوجود المسبب وان اقتضائه لوجوبه من تبعات اقتضائه لوجوده وحيث ان اقتضائه التشريعي لوجود شيء كونه موجبا لوجوبه و (ح) لازم ابقاء ظهور الشرط في الموثرية المستقلة، اقتضائه وجودا مستقلا انتهى (قلت) هذا الوجه مما لم يرتضه الشيخ نفسه حتى قال انه لا يسمن شيئا ولكن ارتضاه بعض محققي العصر (ره) واعتمد عليه في مقالاته، والانصاف انه لا يسمن ولا يغني من جوع، اذ بعد الاعتراف على ان معنى السببية الجعلية هو الاقتضاء لا الموثرية الفعلية فرارا عن انفكاك العلة عن معلولها، فلا منافات بين استقلال الاقتضاء وعدم تعدد الوجود لان معنى استقلاله ان كل سبب بنفسه تمام المقتضي لاجزائه، ولا ينافي الاستقلال في الاقتضاء، والاشتراك في التأثير الفعلي (فح) مع حفظ اطلاق الجزاء واستقلال الشرطيتين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل

واما ما افاده بقوله لازم ابقاء ظهور الشرط في الموثرية المستقلة، اقتضائه وجودا

مستقلا، فرجوع عن ان السببية الجعلية عبارة عن نحو اقتضاء بالنسبة الى المعلول لا المؤثرية الفعلية الاستقلالية .

فالاولى التمسك بذيل فهم العرف في اثبات تعدد الجزاء وجوداً لاجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما اشرنا اليها، ولهذا لا يتقدح في ذهنه التعارض بين اطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدد بل يحكم بالتعدد من عير التفات الى اطلاق الجزاء (ثم) انه بعد تسليم المقدمتين اعني ظهور الشرطية في استقلال التأثير وكون اثر الثاني غير اثر الاول، لا بد من البحث في المقدمة الثالثة من ان تعدد الاثر هل يوجب تعدد الفعل اولا فيقع البحث تارة في الثبوت اى امكان تداخل المسببين واخرى في الاثبات فنقول اما تداخل المسببين فقد منع الشيخ الاعظم امكانه وقال قد قرر نافي المقدمة السابقة' ان متعلق التكاليف (ح) هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الاول، ولا يعقل تداخل فردين من مهية واحدة بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل ايضا على ذلك التقدير الا ان يكون ناسخا لحكم السببية (انتهى)

وفيه ان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الاول؛ ان كان هو الفرد الخارجي كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا اشكال لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع، وان كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج ؛ وانما سماه فردا لكونه تحت العنوان العام فعدم امكان تداخل العنوانين من مهية واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على المهية مختلفة، فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدين متباينين كالانسان الابيض والاسود وقد توجب كون المقيدين عامين من وجه كالانسان الابيض والعالم، فالوضوء في قوله اذا نمت فتوضاء واذا بلت فتوضاء، مهية واحدة، ولاجل تسليم المقدمتين لا بد من كونهما مقيدتين بقيدين حتى يكون كل سبب علة مستقلة للايجاب على احد العنوانين لكن لا يجب ان يكون بين العنوانين نسبة التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضا فقوله قدس سره؛ لا يعقل ورود دليل على التداخل، فرع اثبات الامتناع وهو مفقود، بل لنا ان نقول لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكر، و لازم ورود الدليل مثلا على التداخل ، هو كون المقيدين قابلين للتصادق

واما مقام الاثبات فمالم يدل دليل على التداخل لا مجال للقول به فلا بد في

مقام العمل من الاتيان بفردين حتى يحصل اليقين بالبرائة للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيتين في التأثير، ولفرض ان اثر كل غير الاخر، واما دعوى تفاهم العرف تكرار الوضوء من الشرطيتين فمهدتها على مدعيها لانها ترجع الى دعوى استظهار كون كل عنوان مبائنا للاخر وهي بمكان من البعد

واما المقام الثاني اعني ما اذا تعددت شخصا لا نوعا كما لو قال اذا نمت فتوضأ و فرضنا ان المكلف نام مكرراً، وشك في ان المصداقين منه يتداخلان في ايجاب الوضوء اولا، فربما يقال بالتفريق بين ما اذا كانت العلة نفس الطبيعة فيتداخلان، وبين ما اذا كان السبب هو وجود كل فرد مستقلا فلا يتداخلان، وفيه ان الكلام انما هو بعد الفراغ عن سببية كل فرد مستقلا لو وجد منفردا، والا فلو فرضنا ان السبب هو نفس الطبيعة او احتملنا ذلك يخرج النزاع من باب تداخل الاسباب بل يرجع البحث الى ان السبب واحد او متعدد، (نعم) البحث عن تعدد السبب او وحدته من مبادى المسئلة المبحوث عنها هنا بالفعل اذ لابد ان يثبت اولا ان السبب هو الفرد لا الطبيعة حتى يتعدد السبب، ثم يبحث في تداخل الاسباب وان المصداقين منه تيد اخلان في ايجاب الوضوء اولا

فما اتعب به بعض الاعاظم نفسه الزكية واستظهر انحلال القضية الشرطية وقال بتقديم ظهورها في الانحلال على ظهور الجزاء في الاتحاد. فاجنبي من حريم النزاع مع انه غير خال عن الاشكال فتدبر

وخلاصة الكلام في هذا المقام انه لو فرضنا ظهور القضية في سببية كل مصداق من البول لايجاب الوضوء، فلاشك انه يقع التعارض بين صدر القضية الدال على سببية كل فرد كما اذا صدره بلفظة كلما وبين اطلاق الجزاء ولكن الترجيح مع الصدر عرفا فيتقدم على اطلاق الذيل اذ لاشك انه اذا سمع العرف بان كل فرد سبب لايجاب الوضوء لايعتمد على اطلاق الجزاء بل يحكم بان كل فرد سبب لوجوب خاص بلا تداخل الاسباب، وقد ذكرنا وجه فهمه و منشأ حكمه، هذا حال تداخل الاسباب واما تداخل المسببات في هذا المقام فقد قدمناه في المقام الاول ثبوتا واثباتا

تتمة

لابد في اخذ المفهوم من القضية الشرطية من حفظ الموضوع مع تمام ما اعتبر قيدا

في طرف الموضوع او في طرف الجزاء فمفهوم قولنا ان جائك زيد راكبا يوم الجمعة فاضربه، هو قولنا ان لم يجئك زيد راكبا يوم الجمعة فلا يجب عليك ضربه وقس عليه سائر القيود وهذا ما يعبر عنه من تبعية المفهوم للمنطوق، ومن القيود، العام المجموعي مثل قولك ان جائك زيد اكرم مجموع العلماء، وقد تسالم كل من قال بالمفهوم أن مفهومه هو انه ان لم يجئك لا يجب اكرام مجموعهم، ولا ينافي ذلك وجوب اكرام بعضهم، انما الاشكال في العام الاستغراقي سواء استفيد بالوضع اللغوي مثل كل والجمع المحلى باللام، ام بغيره مثل النكرة في سياق النفي كما في قوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء فعلى القول بافادته المفهوم فهل هو الايجاب الجزئي بداهة ان نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية كما عليه الشيخ المحقق صاحب الحاشية، او الموجبة الكلية كما عن الشيخ الاعظم قدس سره واوضحه كما في تقريرات بعض تلامذته بان المراد من لفظة شيء اما معناه العام من دون جعله عبرة لعناوين آخر التي هي موضوعات في لسان الدليل كالدم واليول او يكون عنوانا مشيرا الى العناوين الواقعة موضوعا للنجاسات، فعلى الاول يكون المفهوم هو الايجاب الجزئي فيقال الماء اذا لم يبلغ الكر ينجسه شيء وعلى الثاني يكون مفاد المنطوق لم ينجسه هذا وهذا ويصير مفهومه (ح) قضية منطبقة عليها، ويقال الماء اذا لم يبلغ قدر الكر ينجسه هذا و هذا، و يكون هو الموجبة الكلية، والا ظهر هو الثاني (انتهى ملخصا)

ويرد عليه انه ان كان المراد من جعله عبرة ومرآة للعناوين؛ هو جعل الحكم على الكثرة التفصيلية اولا وبالذات بلا وساطة لفظ الشيء والكل فهو واضح البطلان؛ ضرورة ملحوظية عنواني الكل والشيء في موضوع القضية وان كان المراد، ان الغرض من التوصل بهما ليس جعل الحكم عليهما بما هما كذلك، بل الغرض هو اتخاذهما وسيلة لاسراء الحكم منهما الى العناوين الواقعية، فهو حق لكن ذلك لا يستلزم ما يبتغيه. اذ لا بد ان يكون الحكم في طرف المفهوم كذلك اي ان ينفي الحكم عن العنوان المشير الى العناوين الواقعية فمفهوم قولنا اذا جائك زيد اكرم كل عالم هو انه اذا لم يجئك لا يجب اكرام كل عالم. ولا اشكال في افادته قضية جزئية، وبعبارة اوضح ان كون لفظ شيء مرآة للعناوين لا يستلزم ان يكون العناوين موضوعا للحكم في لسان الدليل بل الموضوع هو لفظ شيء

وان کان مرآة للعناوین؛ وعلیه فمدار اخذ المفهوم هو رفع الحکم عما جعل موضوعا فی لسان الدلیل کما ان الحکم ثابت علیه ظاهرا، و(ح) یکون مفهوم قولنا لاینجسه شیء هو ینجسه شیء ولایضر کونه مرآة لما هو موضوع فتدبر علی ان فهم العرف اقوی شاهد

أضف الی ذلک انه لو سلمنا کونه مرآة بالمعنی المتقدم، وان العناوین بکثرتها التفصیلیة وقعت موضوعا للحکم، الا انه لایستفاد من القضیة الا الجزئیة لان المفهوم لیس الا رفع سنخ الحکم المذکور عن الموضوع، لا اثبات حکم مقامه ومفهوم قولنا لاینجسه؛ هو لیس لاینجسه والقول بان مفهوم ماذکر هو ینجسه مسامحة نشأت من وضع لازم المفهوم مکانه، و(ح) فمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه البول والدم والکلب هو انه اذا لم یبلغ قدر کر لیس لاینجسه البول والدم والکلب، وهو لاینافی تنجیس بعضها اذ المفهوم هو سلب السالبة الکلیة؛ وهو یتحقق تارة بالایجاب الجزئی واخری بالایجاب الکلی (ولو سلم) ان العرف فی مثل القضیة لاینتقل الی سلب السلب بل ینتقل الی الایجاب فلا اشکال فیما هو مورد نزاع العلمین ان العرف مساعد للایجاب الجزئی وان المفهوم من قوله اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء هو انه اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء فی الجملة لانه ینجسه کل شیء من العناوین

(لایقال) ان لازم حصر العلة فی الکریة الذی هو الاساس لاثبات المفهوم، ان لا یکون لبعض افراد العام علة اخری غیر ماذکر فی الشرطیة، والا یکون مخالفا لظهور الشرطیة فی الانحصار بل ینهدم اساس المفهوم، و(ح) فلازم انحصار العلة فی جمیع الافراد والعناوین، هو الایجاب الکلی فی صورة عدم الکریة فیثبت ان مفهومه هو انه ینجسه کل شیء

لانا نقول مایستفاد من الشرطیة فی مثل تلک القضایا بعد تسلیم المفهوم هو کون الشرط علة منحصرة للعموم وان کان استغراقیا، فلاینافی عدم الانحصار بالنسبة الی البعض فبلوغ الکر علة منحصرة لعدم تنجسه بکل نجاسة لانه علة منحصرة لعدم تنجسه بالبول وعلة منحصرة لعدم تنجسه بالدم وهکذا نعم لو انحلت القضیة الی تعلیقات عدیدة او الجزاء الی کثرة تفصیلیة حکما وموضوعا کان لما ذکره وجه؛ لکن الانحلالین ممنوعان، والدلیل الاسد الذی هو فهم العرف ان قطعنا النظر عما یقتضیه الصناعة موافق لما قویناه

فصل فی مفهوم الوصف

وقبل الخوض ینبغی تقدیم امرین (الاول) الظاهر ان محط البحث هو مطلق الوصف

سواء اعتمد على موصوفه ام لا، لان المثبت ربما يتمسك بفهم ابى عبيدة فى قوله مطل الغنى ظلم، ولى الواجد يحل عقوبته وعرضه، وترى ان النافى لم يرده بانه خارج عن محط البحث لان الوصف لم يعتمد على موصوفه بل رده بوجه آخر، على ان الادلة المذكورة من الوضع والصون عن اللغوية جارية فى كلا المقامين وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاعاظم من ان الالتزام بالمفهوم فيما اذا ذكر الموصوف صريحا انما هو لخروج الكلام عن اللغوية وهذا لا يجرى فى مثل اكرم عالما فان ذكر الموضوع لا يحتاج الى نكتة غير اثبات الحكم له لا اثباته له ونفيه عن غيره (انتهى) وجه الضعف هو ان اللغوية يأتى فى الثانى ايضا، لان الحكم لو كان ثابتا لفاقد الوصف لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه؛ والصون عن اللغوية لو تم فى الاول لتم فى الثانى، وبالجملة هما متحدان استدلالا وجوابا

الثانى ان استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطية فلا بد من حفظ جميع ما ذكر فى الكلام من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم، وعليه فلو كان الوصف اخص مطلق من مفهوم الوصف فلا ريب فى دخوله فى محط البحث لبقاء الموضوع بعد انتفائه حتى فى الوصف الذى لم يعتمد على موصوفه مثل قولك اكرم عالما. اذ لا بد على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل. كما لا ريب فى خروج الوصف المساوى لموصوفه عن حريم النزاع لارتفاع الموضوع بارتفاعه فلا يبقى للحكم مركز حتى يحمل عليه او يسلب عنه؛ وما فى كلام المحقق الخراسانى من تعميم البحث للمساوى فهو مخدوش واما العامان من وجه فلو كان الافتراق من جانب الوصف. كما فى مثل فى الغنم السائمة زكوة فى مقابل الغنم غير السائمة. فهو داخل ايضا فى محط النزاع. نعم لو كان الافتراق من جانب الموصوف فهو خارج قطعا: وما حكى عن بعض الشافعية من ان قوله فى الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة فى الابل المعلوفة. فاسد لان حفظ الموضوع فى المنطوق والمفهوم مما لا بد منه، وانما الاختلاف بينهما فى تحقق الوصف فى احدهما دون الاخر بعد حفظه. فلا معنى لنفى الحكم عن موضوع اجنبى وعده مفهوما للكلام

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الحق عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم لا بالوضع والتبادر، ولا بالاطلاق. وما يقال من ان الاطلاق كما يدل على انه تمام الموضوع وبلا شريك كذلك يدل على انه بلا عديل. قد عرفت جوابه فيما مضى مفصلا. والتمسك بفهم ابى عبيدة

ضعيف جدا. ضرورة انه لايثبت به الوضع. ولم يعلم انه ادعى الوضع بل لعله استند الى قرائن حافة بالكلام وغيرذلك من الاحتمالات، وامالزوم اللغوية فمدفوع بان الغرض لا ينحصر في الاحتراز ولوسلمنا فهي ايضا حاصلة لان معناها ان الذات بلاقيدليس موضوعا للحكم وهوهناك كذلك. وهولايدل على عدم نيابة قيد مكانه عندفقدانه

والعجب عما افيد في المقام من التدقيقات الصناعية وان مر نظيره في مفهوم الشرط ومحصله انه بعد احرازان الاصل في القيدان يكون احترازيا. ان معنى قيدية شيء لموضوع حكم، هوان ذات الموضوع غيرقابلة لتعلقه بها الابعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل وهومعنى الشرط حقيقة. وحيث ان الظاهر دخله بعنوانه الخاص اذمع تعدد العلة يكون الجامع علة؛ وهو خلاف الظاهر فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع (انتهى)

وفيه وجوه من الاشكال قدبنهنا عليها غيرمرة، (منها) قياس التشريع بالتكوين و تقدم بطلانه اذلامانع من جعل العناوين المختلفه موضوعا لحكم واحد بالنوع (ومنها) اجراء القاعدة المعروفة في الفن الا على في نظائر المقام مع انه لامساس لها بهذه المقامات اصلا وهوغير خفي على اهلها (ومنها) حديث تأثير الجامع مع انك قدعرفت انه غير صحيح وان الجامع بنعت انجامعية يمتنع ان يكون موجودا خارجيا حتى يؤثر في الشيء والايلزم الالتزام بمقالة الرجل الهمداني، (ومنها) انه بعد تسليم هذه المقدمات لا يفيد شيئا لان الميزان في هذا المقام هو فهم العرف الساذج لاالدقائق الفلسفية

فصل في مفهوم الغاية

والبحث فيه يقع في مقامين (الاول) هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعدالغاية اولا المشهور هو دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم عما بعدها خلافا لجماعة منهم السيد والشيخ قدس سرهما، وفصل جمع من المحققين بين الغاية المجعولة للموضوع بحسب اللب وبين المجعولة للحكم، قائلين بالدلالة في الثاني دون الاول؛ اماعدم الدلالة فيه فلان الغاية حالها (ح) حال الوصف في انها قيد للموضوع، وارتفاع الحكم عن الموضوع المقيد ليس من باب المفهوم بل لارتفاع الموضوع الذي لابد من بقائه في الافادة واما الدلالة في الثاني فاسد ماقيل في تقريبه مافاده شيخنا العلامة اعلى الله

مقامه حيث قال ما حاصله اذا جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة لان مفاد الهيئة انشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية نعم لو قلنا ان مفاد الهيئة الطلب الجزئي فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب (هذا) ولكنه عدل عنه في الدورة الاخيرة؛ ومحصل ما افاده في وجه العدول على ما ببالي هو انه لا دلالة لها على الانحصار مطلقا لان الطلب مسبب عن سبب بحسب الواقع وان لم يذكر في القضية، وليس فيها دلالة على حصره حتى تدل على المفهوم وما ذكرنا في المتن غير وجيه لان الطلب المعلول لعلة؛ لا اطلاق له بالنسبة الى غير موردها وان كان غير متقيد بها ايضا

ولكن قرر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة اخيرا بما حاصله، دعوى مساعدة الوجدان في مثل اجلس من الصبح الى الزوال، لعدم المفهوم لانه لو قال المتكلم بعده، و ان جاء زيد، فاجلس من الزوال الى الغروب لا يكون مخالفا لظاهر كلامه، وهذا يكشف عن ان المغيى ليس سنخ الحكم من اى علة تحقق بل السنخ المعلول لعلة خاصة سواء كانت مذكورة ام لا (قلت) الحق انه لو سلمنا ان الهيئة موضوعة لانشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزئي لا يرد عليه شيء من هذين الوجهين اما على ما بينا لنا مطابقا لما حررناه فلان المفهوم لا يتوقف على انحصار العلة دائما، بل ربما يثبت لو كان موافقا لاستظهار العرف وفهمه وان لم يلتفت الى انحصارها وذلك لانا اذا فرضنا ان الحكم عند العرف غاية لسنخ الطلب المنشأ، فلازمه انتفاء الحكم لدى الوصول الى الغاية، والا لما كان غاية لنسخه بل لحصة خاصة وهو خلف، وبعبارة ثانية، ان المفهوم ربما يستفاد من تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاص، الى غاية؛ فكانه قال حقيقة وجوب الجلوس تكون الى الزوال (فح) يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاله، والعرف ينتقل الى المفهوم بعد ثبوت امرين؛ ثبوت كون الغاية للحكم وثبوت كون الهيئة ظاهرة في حقيقة الطلب من غير توجه الى علة الحكم فضلا عن انحصارها، ولو فرض توجهه اليها يكشف من هذا الظهور المتبع؛ انحصارها

واما على ما قرر في ذيل النسخة المطبوعة اخيرا، فلان الخلل انما هو في مثاله فان ظاهر قوله اجلس من الصبح الى الزوال هو رجوع الغاية الى المادة ولعل عدم فهم المخالفة بعد التصريح بانه ان جاء زيد فاجلس من الزوال الى الغروب لذلك والا فلو سلمنا كون

القيد غاية للحكم وكون المنشى، حقيقة الطلب فيفهم المخالفة قطعا

نعم الاشكال كله فى اصل المبنى وهو كون المنشاء حقيقة الطلب لما قدمناه سابقا من ابطال كون معانى الحروف مفاهيم عامة لامتناع تصور جامع بينهما كما سلف، وبسقوطه يسقط ما بنى عليه؛ هذا

ولكن ذكرنا فى خاتمة بحث الجملة الشرطية. ان معانى الحروف لاسيما الايجادى منها وان كانت خاصة توجد بنفس الاستعمال كحروف النداء والقسم الا ان العرف بعد سماع الانشاء اللفظى ينتزع نفس البعث وحقيقته ولو بالغاء الخصوصية من غير توجه الى الجزئية والكلية ويفهم من قوله اجلس الى الزوال ان الوجوب الى هذا الحد؛ من غير توجه الى ايقاع الوجوب وانه امر جزئى (فح) فيحصل من القضية بحسب فهم العرف ارتفاع سنخ الحكم من الغاية هذا كله بحسب الثبوت واما الكلام اثباتا وان القيد هل هو راجع الى الموضوع او الحكم او المتعلق فليس له ميزان تام بل يختلف باختلاف التراكيب والمقامات والمناسبات فتذكر

المقام الثانى فى ان الغاية داخلة فى المغيى اولا ومحطه ما اذا كان مدخول حتى والى ذا اجزاء كما فى مثل سر من البصرة الى الكوفة اوذا امتداد كما فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق بناء على ان المراد منه محل رفق العظمين مما له امتداد وعلى ما ذكرنا فالمسئلة عرفية وليس المراد من الغاية هو انتهاء الاجسام حتى يكون البحث عن ان غايات الاجسام داخلة فيها اولا، لان البحث «ح» يصير فلسفيا، وما عن شيخنا العلامة من ابتناء المسئلة على امتناع الجزء الذى لا يتجزى وعدمه فالغاية داخلة على الثانى دون الاول ليس بوجيه لعدم ارتباطه بالمسئلة الاصولية (ثم) على ما ذكرنا من كون المدخول ذا اجزاء و امتداد لاجل اخراج ما ليس قابلا للتجزية والامتداد كالفصل المشترك فلا ينتج البحث نتيجة مطلوبة لكن تعميمه بالنسبة اليه لامانع منه وان لم يترتب الثمرة الاعلى بعض التقادير ككثير من المسائل الاصولية ثم ان النزاع ليس بمختص بغاية الموضوع والمتعلق بل يجرى فيما اذا كانت غاية للحكم فلو صرح القائل بان الغاية فى قوله صم الى الليل غاية للوجوب. فلنا ان نبحث فى ان الوجوب هل ينقطع بانتهاء اليوم او يبقى الى دخول مقدار الليل او الى انقضائه

وايضا ان البحث في المقام انما هو اذا كانت لفظة حتى للغاية مثل لفظة الى، كما في قول الله عزشأنه كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله عزسلطانه ثم اتموا الصيام الى الليل واما اذا كانت عاطفة كما في المثال الدائر اكلت السمكة حتى رأسها اوقدم الحاج حتى المشاة؛ مما ليست الكلمتان فيهما مستعملة في الغاية؛ فهي خارجة عن محط البحث قطعا، وبذلك يظهر ان ما افاده بعض محققي العصر في مقالاته من ظهور دخول مدخول حتى في المغيى في مثال السمكة غير صحيح نشاء من الخلط بين الضافضة والعاطفة، والبحث في الاول دون الثاني اذا عرفت ذلك فاعلم انه اختار شيخنا الاستاد قدس سره دخولها في المغيى فيما اذا كانت قيدا للفعل كقوله سر من البصرة الى الكوفه وعدم دخولها فيما اذا كانت غاية للحكم، والتحقيق عدم الدخول مطلقا؛ لان الكوفة لو كانت اسما لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها وفرضنا ان المكلف سار من البصرة منتهيا سيره الى جدرانها من دون ان يدخل جزء من الكوفة يصدق عليه انه اتى بالمأمور به وامتثل ويشهد على ما ذكرنا صدق قول القائل قرأت القرآن الى سورة الاسراء اذا انتهى به القرائة الى الاسراء ولم يقرء شيئا من تلك السورة وقس عليه نظائره و اشباهه؛ و الظاهر ان ما ذكر في الى جار في لفظ حتى اذا استعملت في انتهاء الغاية؛ فاذا قلت نمت البارحة حتى الصباح بالجر لا يفهم منه الا ما يفهم اذا ابدلته الى قولك نمت البارحة الى الصباح كما هو كذلك في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين (الخ) نعم استعمالها في غير الغاية كثير ولعله صار منشأ للاشتباه حتى ادعى بعضهم فيها الاجماع على الدخول،

في مفهوم الاستثناء

ومن جملة ما يستفاد منه المفهوم الجملة المحفوفة بالاستثناء و الكلام فيها يقع في مقامين (الاول) هل الاستثناء من النفي يدل على الاثبات ومن الاثبات يدل على النفي، (الظاهر) كما هو المشهور كذلك، للتبادر في اللغات التي نمارسها، والمخالف في المقام هو (ابو حنيفة) مستدلا بالاثر المشهور (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب او بطهور) فانه على تقدير الدلالة يلزم ان يكون الصلوة المقرونة بهما مع فقد سائر شرائطها، صلوة تامة (وانت خبير) بان المتكلم في مقام بيان ان الفاتحة من اجزاء الصلوة بحيث تنتفي بانتفائها، ولا تثبت الا بانيانها؛ واما ان محقق الصلوة هي نفسها وحدها او هي بانضمام شرائط اخر فليس بصدد

بيانه و(بعبارة اوضح) ان هذا الكلام بصدد افادة شرطية الطهارة وجزئية الفاتحة فى الصلوة لا الاخبار عن ان الصلوة تتحقق عند وجودها دائماً فهو بصدد افادة الجزئية لا بصدد الاخبار عن العقد السلبى والايجابى وفى مثله لا يجرى ما يجرى فى مثل جائنى القوم الا زيدا (هذا)

وقد يستدل للمطلوب بقبول رسول الله (ص) اسلام من قال لااله الا الله ولولا دلالته على اثبات الالوهية لله لما كان مفيدا لذلك (هذا) ويمكن ان يقال ان القوم فى صدر الاسلام لم يكونوا مشركين فى ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين لوحدة ذاته، فقد كانوا يعبدون الاصنام ليقربوهم الى الله زلفى؛ فكلمة الاخلاص وردت لردهم فمعناه نفى استحقاق العبودية عما سواه لا اثبات كونه معبودا ويؤيد ذلك ان كلمة اله بمعنى المعبود، فحاصله انه غيره تعالى غير مستحق للعبودية، وبالجملة. ان وجود البارى كان مفروغا عنه عند عبدة الاصنام والاوثان وكان الغرض من عبادتهم لها، لاجل كونها وسائط القرب من الله تبارك وتعالى؛ فكلمة الاخلاص وردت لنفى معبودية غير الله تعالى

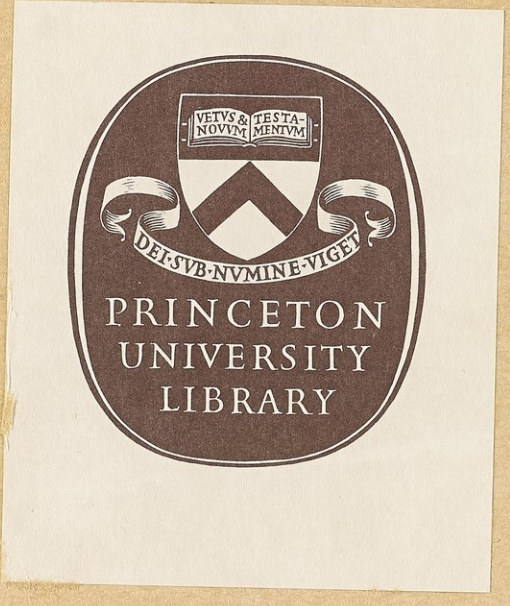
(وبذلك) تيضح الجواب عن الاشكال المعروف من ان الخبر المقدر اما لفظ موجود او ممكن وعلى الاول يدل الاستثناء على حصر وجود الالهة فى البارى ولا يدل على نفى امكان الغير؛ وعلى الثانى يدل على اثبات الامكان لوجوده لا على وجوده (وجه الاتضاح) هو ان كلمة الاخلاص سيقت لنفى ما يعتقده عبدة الاوثان من الشرك فى العبادة لا لاثبات وجود الواجب او وجوبه حتى يرد الاشكال واما الاجوبة الفلسفية وان كانت صحيحة فى محلها لكنها لبعدها عن اذهان العامة لا يمكن ابتناء قبوله عليها مما قصرت افهام العامة عنها واما الثانى اى الدلالة على الحصر فهو ايضا ثابت بالتبادر والارتكاز العرفى مما هو المعمول فى امثال المقامات فخروج فرد آخر مخالف للحصر كما انه مخالف للعموم فى مثل قوله اكرم كل عالم الا زيدا

ولنختم الكلام حامدين ومصلين، وقد ضاق نطاق الجزء عن التبسط، ويتلوه الجزء الثانى يبتدء فيه من مباحث العموم والخصوص و تم بيد مؤلفه الفقير محمد جعفر السبحانى التبريزى ابن الفقيه الحاج الميرزا محمد حسين التبريزى عاملهما الله بلطفه وكرمه ليلة الثلثا بعد مامضى سبع و عشرون من الجمادى الاولى من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٣٤	٢١	انه	انه یحك
٣٨	١٢	الالزام	الالتزام
٣٨	٥	اذا	اذ
٤١	١٤	صحة	صحته
٤٥	١٢	فی	فیه
٤٨	١٧	لتشدیده	لتسدیده
٥٠	٦	دبما	وربما
٥٠	٢٣	علی المبعث	للبعث
٥٠	٢٤	الوقوعی	الوقوع
٥٢	١	کاشفا	کاشف
٥٤	٦	اجنبا	اجنبیا
٥٥	٢٥	المفهوم	مفهوم
٥٥	١٢	فقدت	فقد
٥٩	٢٤	التبادل	التبادر
٦٠	٨	فیهما	فیما
٦٣	١٠	خیر	خبیریان
٦٣	١١	اذا	اذ
٦٦	١٤	تخصیصیا	تخصصیا
٦٧	١٥	فی الاعتبارات	فی الاعتباریات
٦٨	٤	للدار	الدار
٧٢	١٣	لحجج	لجج
٧٤	١١	غیرمختلف	ومختلف
٨١	٢٢	وفی	فی
٨٩	١٩	المندرجة	المندرجة
١٠٠	١٩	المجلس	المحبس
١٠٢	١٦	-فیها	فیهما
١٠٨	٢٢	والارادة	کالارادة
١٤٦	٢٣	وصولا	ایصالا
١٤٩	٥	هذاالحکم	زائد
١٤٩	٦-	المحکوم	المحکوم بالطهارة
١٥٦	١٤	لاعلی	علی
١٦٠	١٠	موقوفا	موقوف
»	»	»	»

صفحه	سطر	غلط	صحیح
١٦٠	١١	موقوفین	موقوفا
١٦٢	١٤	الضروری	ضروری
»	٢٠	المنون	العنوان
١٥٠	٨-	والی ان ادعاء	زائدالی قوله
١٥٠	١١	بقبولهما	بقبولها
١٦٢	٢١	وفیه	وفیه بعدالتسلیم
»	»	وجهة	وجیهة
١٦٣	٦	هنه	عن
١٦٣	٦	الموقوف	الوقوف
»	٧	کما	وکما
١٦٥	٩-	المعلولیة علیها	المعلولیة علیه
١٦٦	٣	غیتز	ینتزغ
١٦٦	١٨	یعجه	یعقبه
١٦٦	٢٤	الترتیب	الترتب
١٦٧	٩	امو	امر
١٦٨	٢٤	یقال	لایقال
١٧٠	٢	تقیید	یتقید
١٧١	١٨	الکلام له	لان الکلام
١٨٢	٢٥	بنفس بالذات	بالذات بنفس
١٨٦	٤	بالنسبة	بالنسبة الیه
١٨٨	١	وان معنی	اطلاقه زائد
١٨٨	٧	الا	لا
١٧٨	٧	لا	الا
٢٢٠	١	الامتمه	الامتناع
٢٣٢	٤	مقابل و	ومقابل
٢٤٤	٢٥	الامعنی	لا معنی
٢٦٠	٧	الموجود	الوجود
٢٧٠	٢٣	المستطیعین	المستطیین مع شرائطها
٢٩٠	١٦	یتکرر	لایتکرر
٣٠٤	١٦	والمجمع	المجمع و
٣٢٧	١٩	وکثرة	وکثر
٣٣٤	٥	مولاه	لمولاه
٣٣٦	١١	امهنیا	منهیا
٣٣٨	١٩	الدلالة کون	کون الدلالة


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 073383083