

مَدَنِيَّةُ الْأَصُولِ

تَقْرِيرُ الْعَمَلِ فِي سَنَاتِنَا

الْمَدِينَةُ الْمَكِّيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

وَالْمَدِينَةُ الْمَكِّيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

الْمَدِينَةُ الْمَكِّيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

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

31



IR-AR-86-930954

V.1

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15 1998

JUN 15 2000

هَدْيُ الْاَصُولِ

تَقْرِيرٌ لِحَيْثُ سَيِّدِنَا

الْعَلَامَةِ الْاَكْبَرِ وَالْاَسْتَاذِ الْاَعْظَمِ اَيُّهَا اللهُ الْعُظْمَى

مَوْلَانَا الْاَفَاكِرِ الْخَالِجِ اَقْبَرِ فَوْجِ اللهِ لِمَوْلَانِي الْحَمْدِ

اِحْتِزَامًا مِنَ الظُّلْمِ الْعِجَابِيِّ

تَقْلِيمٌ

لِشَيْخِ جَعْفَرِ السَّجَّادِ فِي التَّبْرِيزِيِّ

مُؤَسَّسَةُ اسْمَاعِيلِيَانِ

لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

قم - ايران - تلفون ۲۵۲۱۲

RECAP

بسم الله الرحمن الرحيم

(Arab)

KBL

592

Aug 1

اذكره والباقيين ربي الله اعلم
 ربي فاستر به في كل يوم
 ثم ياملهم ثم يرحب بهم
 وقد قبله بالارضاة والكره
 في غير سبيلته
 في سنة ١٢٤٠ هـ
 في شهر ربيع الاول ١٣٧٥ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين؛ باري الخلاق 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 والفقاهاة عليه، واننى بامداد
 الله سبحانه ممن توفق للفر في هذا الفن والتحرير والدراسة فيه، وقد جمعت؛ محور
 استفادتى في هذا الفن؛ بحث سيدنا الاستاذ الاكبر، الحاج آغا روح الله الخمينى (ادام الله
 اظلاله على رؤس المسلمين) فجاء بحمد الله ما كان افاده و القاه فى حوزة درسه، مجتمعاً
 فى هذه الاوراق والصحايف، وبعد ان تم نظامه وتمسك بحمد الله ختامه، طالب منى غير واحد
 من الاجلاء الكرام والاصدقاء العظام تزيينه بالطبع والنشر ليعم نفعه ويكثر فيضه،
 فاجبت مسئولهم، وسميته بـ (تهذيب الاصول) واسأل الله ان يوفقنا لمراضيه، ويجعل
 مستقبل امرنا خيراً من ماضيه

وكتابتنا هذا يحتوى مقدمة ومقاعد



وقوله

قبل الخوض في تحقيق المسائل الاصولية يبحث عن امور جرت السيرة على البحث عنها وهي امور وموضوعات لها ارتباط با المسائل المعنونة في المباحث الاصولية

الاول في حال العلوم و موضوعها و وحدتها و مسائلها و تميز بعضها عن بعض وغيرها، فنقول انك اذا تفحصت العلوم المدونة الدائرة بين ابناء عصرنا من علمية وعملية وحقيقية واعتبارية، يتضح لك تكامل العلوم في عصر بعد عصر من مرتبة ناقصة الى مرتبة كاملة بحيث كانت في اول يومها الذي دونت وانتشرت؛ عدة مسائل متشعبة تجتمعها خصوصية كاملة في نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم وبها عدت علماء واحداً، فجاء العلف بعد السلف في القرون الغابرة، وقد اضافوا اليها ما تمكنوا عنه وما طار اليه فكرتهم، حتى بلغ ما بلغ، بحيث تعد با لاف من المباحث بعد ما كانت اول نشوها با لغاً عدد الاصابع

وينبئك عن هذا ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلم الاول من اناما ورتنا عن تقدمنا في الاقيسه الاضوا بط غير منفصلة واما تفصيلها و افراد كل قياس بشرطه فهو امر قد كددنا فيه انفسنا (واماهاك) علم الطب فقد تشعب وانقسم عدة شعبات هن كثيرة المباحث وغزارة المسائل حتى ان الرجل لا يتمكن اليوم من الاحاطة بكل مسائله او جلها بل يتخصص في بعض نواحيه بعد ما كان جميع مسائله مجتمعاً في كتاب وكان من المرسوم الدائر قيام الرجل الواحد بمداواة جميع الامراض والعلل (وهذا هو الفقه) فانظر تطوره وتكامله من زمن الصدوقين الى عصورنا العاصرة

ثم ان وحدة العلوم ليست وحدة حقيقية بل وحدة اعتبارية لامتناع حصول الوحدة الحقيقية التي هي مساوقة للوجود الحقيقي من القضايا المتعددة لان المركب من جزئين او اجزاء ليس موجوداً آخر وراء ما تركب منه. اللهم اذا حصل الكسر والانكسار، واخذت الاجزاء صورة عليه غير موجودة في نفسها وهو الذي يعبر عنه با المركب الحقيقي (اضف) اليه ان نسخ وحدة العلم تابع لسنخ وجوده بل عينه على وجه دقيق وليس العلم الا عدة قضايا متشعبة ولهذه المتشعبات ارتباط خاص وسنخية واحدة وخصوصية فاردة،

٤٢-٨٤٢٢١-١ (٧٠١)

لاجلها قام العقلاء بتدوينها وعدوها شيئاً واحداً فهي في عين تكثرها واحد بالاعتبار، و
 لاجله تجمعت في كتاب او رسالة 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 الا قضايا 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
 ذكره 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
 ما قيل انه موضوع العلم نسبة الجزء الى الكل؛ وربما يتفق الاتحاديين الموضوعين كالعرفان
 فان موضوعه هو الله جل اسمه وموضوع جميع مسائله ايضاً هو سبحانه و ليسا مختلفين
 بالطبيعي و فردة و الكل و جزئه

واسوء حالاً 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 لا يكون لها واسطة في
 العروض، اذ هو ينتقض بعلمي الجغرافيا و الهيئة وما شابهها ما يكون النسبة بين الموضوعين
 نسبة الكل الى اجزائه فان عوارض موضوعات مسائلها لا تصير من العوارض الذاتية
 لموضوع العلم على التفسيرين الابنحو من التكلف، ضرورة ان عارض الجزء و لخاصته عارض
 لنفس الجزء الذي هو قسمة من الكل و متشعب عنه، لا لنفس الكل الذي تركيب منه ومن
 غيره؛ اللهم اذا تشبث القائل بالمجاز في الاسناد:

واعطف نظرك الى علم الفقه فترامداً مسائل ومبادع ان البحث عنها ليس بحثاً عن
 الاعراض فضلاً عن كونها اعراضاً ذاتية، اذ الاحكام الخمسة ليست من العوارض بالمعنى
 الفلسفي «اولاً» اللهم الان تعمم الاعراض للمحمولات الاعتبارية بضرب من التأويل، ولو سلم
 كونها اعراضاً في حد نفسها فليست اعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل «ثانياً» اذ الصلوة بوجود
 ها الخارجى لا تكاد تتصف بالوجوب لان الخارج اعنى اتيان المأمور به ظرف السقوط بوجه
 لا العروض؛ ولا بوجودها الذهني لظهور عدم كونه هو المأمور به وعدم كون المكلف قادراً

على امتثال الصورة العامة القائمة بنفس المولى؛ والقول بكون المهية معروضة لها مدفوع بان الوجدان حاكم، على عدم كونها مطلوبة بل معنى وجوبها ان الامر نظر الى المهية وبعث المكلف الى ايجادها فيقال ان الصلوة واجبة من غير ان يحل فيها شئ و يعرضها عارضاً؛

وهناك مشكلة اخرى وهوان القوم قد التزموا عدا بعض المحققين من متأخريهم على وجود موضوع للعلم ينطبق على موضوعات المسائل وربما يتمسك، في اثباته بقاعدة الواحد؛ التي لا يكاد يخفى بطلان التمسك بها هنا على من له ادنى الامام بالعلوم العقلية اذ هي تختص بالسيط الحقيقي ولا تجرى في مثل العلوم التي هي قضايا كثيرة يترتب على كل قضية فائدة غير ما يترتب على الاخرى وان كان بين الفائدتين وحدة وربط بالسنخ؛ مع ان حديث تاثير الجامع اذا اجتمعت المؤثرات على اثر واحد قول فاسد لا ينطبق الا على قول الرجل الهمداني

وان شئت قلت ان السير والتتبع في العلوم ناهض على خلاف ما التزموا اذ العلوم كما سمعت لم تكن الا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون؛ مشخصاً حتى يجعل البحث عن احواله وما تقدم من علم الجغرافيا اصدق شاهد اذ العلم باوضاع الارض من جبالها ومياهها وبحارها وبلدانها لم يتيسر الا بمجاهدة الرجال قد قام كل على تأليف كتاب في اوضاع مملكته الخاصة به حتى تم العلم ولم يكن الهدف في هذا البحث لدى هؤلاء الرجال العلم باوضاع الارض حتى يكون البحث عن احوال مملكته بحثاً عن عوارضها؛ ونظيره علم الفقه فلم تكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً ولا حظاً فعل المكاف حتى يجعله موضوعاً لما يحمله عليه وما يسلبه عنه مع ان ما خيلوه موضوعاً للعلم لا ينطبق على اكثر مسائل باب الضمان والارث والمطهرات والنجاسات وسائر الاحكام الوضعية مما هي من الفقه بالضرورة كما ان ما تصوروه موضوعاً للفن الاعلى لا يطرد لا استلزامه خروج مباحث المهيئات، التي هي من ادق مسائله عنه و نظيره ما مباحث كيفية المعاد والاعدام والجنة والنار والقول بالاستقرار اذ التمسك ما ذكره بعض الاكابر غير تام مع ان القضايا السلبية التحصيلية موجودة في مسائل العلوم وهي لا تحتاج الى وجود الموضوع ولم تكن احكامها من قبيل الاعراض للموضوعات بناء على التحقيق

فيها من كون مفادها سلب الربط فتلخص ان الالتزام بانه لايدل كل علم من موضوع جامع بين موضوعات المسائل ثم الالتزام بانه لايد من البحث عن عوارض الذاتية ثم ارتكاب تكلفات غير تامة لتصحيحه والذهاب الى استطراد كثير من المباحث المهمة التي تقضى الضرورة بكونها من العلم مما لا ارى وجهاً صحيحاً له ولا قام به برهان بل البرهان على خلافه

في تمايز العلوم

كما ان منشأ وحدة العلوم انما هو تسانخ القضايا المشتته التي يناسب بعضها بعضاً فهذه السخية و التنا سب موجوده في جوهر تلك القضايا و حقيقتها ولا تحتاج الى التعليل «كذلك» تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها قضايا كل علم مختلفة ومتميزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة الى التكاليف الباردة اللازمة من كون التمييز بالموضوع وقد عرفت عدم الحاجة الى نفس الموضوع فضلاً عن كون التمييز به، او كون التمييز بالاعراض وهو ايضاً سخي فاذ الغرض سواء كان غرض التدوين ام التعلم متأخر عن نفس المسائل، اذ هي فوائد مترتبة عليها فيكون التمييز بنفس المسائل في الرتبة السابقة؛ وعليك بالاختبار ا ترى التناسب الواقع بين مر فوعية الفاعل و منصوية المفعول موجوداً بين واحد منها وبين المسائل الرياضية او العقلية و هكذا مباحث سائر العلوم التي بايدنا فترى جهة التوحيد والتمييز هو تسانخ القضايا وتمايزها بالطبع! وتداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب ان يكون التمييز بالاعراض، اذ كل علم مركب من قضايا كثيرة و اكثر مسائله ممتاز غير متداخل فيه ولكنه في بعضها و لعله القليل متحد ومتداخل، وعليه فهذا المركب بما انه مركب و واحد اعتباري مختلف و متميز ايضاً بذاته عن غيره، لاختلاف اكثر اجزاء هذا المركب مع اجزاء ذلك المركب وان اتحد في بعض، ولكن النظر الى المركب بنظر التركيب والمركب بما هو كك ممتاز عن غيره، وان اشترك معه في بعض الاجزاء

وبذلك يتضح ان اكثر المباحث العقلية او اللفظية التي يكون البحث فيها عملاً لا بأس بان يعد من المسائل الاصولية اذا اشترك مع سائر مسائل الاصولي في الخصوصية التي بها عدت علماً واحداً فالمسئلة المتداخلة قضية واحدة لها سخية مع هذا المركب وذلك المؤلف و يكون ادية لحصول ما يبتغيه الاديب من تأسيس قاعدة لفهم كلام العرب

واصولية يطلبها الاصولي لفهم كلام الشارع.

بقي الكلام في تعريفه

وفيه تحديد مسائل الاصول-التعاريف المتداولة في السنة القوم لا يخلو واحد منها من اشكال طرداً و عكساً واشهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية واورده عليه بخروج الظن على الحكومة والاصول العملية في الشبهات الحكمية وقد عدل المحقق الخراساني الى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل و يمكن ان يكون التعبير بالصناعة لاجل انه من العلوم العملية كالهندسة العملية وكالمنطق او للاشارة بكونه آلة بالنسبة الى الفقه كالمنطق بالنسبة الى الفلسفة

و ظنني ان هذا التعريف اسوء التعاريف المتداولة لانه لا ينطبق الاعلى مبادئ المسائل لان ما يعرف به القواعد الكذائية هو مبادئ المسائل ولم يذهب احد الى ان العلم هو المبادئ فقط بل هو امانس المسائل او هي مع مبادئها، هذا مضافاً الى دخول بعض القواعد الفقهية فيه، اللهم الا ان يراد بالصناعة العلم الالى المحض ويرد الاشكال الاخير على تعريف بعض الاعاظم من انه عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي وقد تصدى لدفع الاشكال في اوائل الاستصحاب بما لا يخلو من غرابة فراجع، ويتلوه في الضعف ما ذكره بعض المحققين من ان المدار في المسئلة الاصولية على وقوعها في طريق الاستنباط بنحو يكون ناظراً اعالي انبات نفس الحكم او الى كيفية تعلقه بموضوعه وان المسائل الادبية لاتقع الا في استنباط موضوع ! لحكم من غير نظر الى كيفية تعلقه عليه و ليت شعري اى فرق بين مبحث المشتق ودلالة الفعل على الاختيار وما ضاها همامن الابحاث اللغوية، بين مبحث مفاد الامر والنهي وكثير من مباحث العام والخاص التي يباحث فيها عن معنى الكل والالف و اللام بل المفاهيم مطلقاً، حيث اخرج الطائفة الاولى وادخل الثانية مع ان كلاهما من باب واحد تعزز بها اوضاع اللغة و تستنتج منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه، مضافاً الى ورود القواعد الفقهية عليه ايضاً

و يمكن ان يقال بانه هو القواعد الالية التي يمكن ان تقع في كبرى استنتاج

الاحكام الكلية الفرعية الالهية او الوظيفة العملية، فيخرج بالالية القواعد الفقهية فان المراد بها كونها آلة محضة ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط والقواعد الفقهية ينظر فيها فتكون استقلالية لا آليه، لان قاعدة ما يضمن وعكسها حكم فرعي الهى منظور فيها على فرض ثبوتها وقواعد الضرر والحرج والفرر كذلك فانها مقيدات للاحكام بنحو الحكومه، فلا يكون آليه لمعرفة حال الاحكام واما خروج بعض الاصول العملية فلاغروفيه على فرضه وانما قلنا يمكن ان تقع لان مناط الاصوليه هو الامكان لا الوقوع الفعلى فالبحث عن حجبة القياس والشهرة والاجماع المنقول بحث اصولي، وخرج مباحث سائر العلوم بقولنا تقع كبرى ولم تقيد الاحكام بالعملية، لعدم عملية جميع الاحكام كالوضعيات وكثير من مباحث الطهارة وغيرها، وازافة الوظيفة لادخال مثل الظن على الحكومه، ولم نكتف بانها ما يمكن ان تقع كبرى استنتاج الوظيفة لعدم كون النتيجة وظيفه دائماً كالا مثله المتقدمة وانتهائها الى الوظيفة غير كونها وظيفه، ثم ان المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره ككثير من مباحث الالفاظ مثل ما يبحث فيه عن الاوضاع اللغوية كدلالة طبيعة الامر على الوجوب والنهى على الحرمة ودلالة اداة الحصر على مدلولها و كمدلول المفردات والمركبات، يمكن ادخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة فالاصولي يبحث عنها بعنوان الالية والوقوع فى كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلالية اولجيات آخر ويمكن الالتزام بخروجها وانما يبحث الاصولي عنها لكونها كثير الدوران فى الفقه ولذالم يقتنع بالبحث عنها فى بعض مباحث الفقه والامر سهل

القول فى الوضع

ان من العسير جداتحليل اصول اللسنة المتنوعة المنتشرة فى ارجاء الدنيا واطراف العالم، والذى يمكن الاعتماد عليه ويؤيده العلم والتجربة هو تكامل الانسان قرناً بعد قرن فى شئونه واطواره، فى 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 كالعربى او العبرى لم يكن فى بدئه نشأته الا عدة لغات معدودة تكملت على حسب وقوفهم على الاشياء

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

وعليه فليس الواضع شخصاً واحداً معيناً بل اناس كثيرة وشرذمة غير قليلة على اختلافهم في العصور وتباعدهم في الزمان .

وما عن بعض الاشاعرة من ان الواضع هو الله تعالى، وقد اهتم بها انبيائه واوليائه مستدلاً بلزوم العلاقة بين الالفاظ ومعانيها دفعاً للترجيح بلا مرجح، وامتناع احاطة البشر على خصوصيات غير متناهيه، غير مسموع اذ المرجح لا ينحصر في الرابطة بين اللفظ والمعنى بل قد يحصل الترجيح بامور اخر كسهولة ادائه او حسن تركيبه او غير 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 الذي له عدة اسماء متخالفة من لغة واحدة لغات امان يكون لجميعها الربط به اول بعضها دون بعض اولاً واذ ذلك - فالاول يوجب تركب الذات وخروجه من البساطة المفروضة، والاخير ان 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 لا يصير علة لحصول علاقة واقعية تكوينية اذ الاعتبار لا يصير منشأ لحصول امر واقعي حقيقي، والاتقال الى المعنى اما لاجل بناء المستعملين على كون استعمالهم على طبق الوضع، او لجهة الانس العاقل من الاستعمال، و ما ربما يقال من ان حقيقة الوضع لو كانت اعتبارية ودائرة مدار الاعتبار، يلزم انعدام هذه العلقه بعد انقراض المعتبر بين وهلاك الواضعين والمستعملين، فلا ضير في 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 اولاً، لوحظ خلافها ام لم يلحظ، بخلاف الثانية فان سيرها وامتداد عمرها مربوط بامتداد الاعتبار - فاللغات المتركة البائدها، المقبورة

ذواتها وكتبتها، مسلوقة الدلالة، معدومة العلقه، كقوانينها الاعتبارية.

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

واما ما اقيم عليه من البرهان من انه لا يعقل جعل العالقة بين امرين لاعلاقة بينهما وانما المعقول هو تعهد الواضع والتزامه بانه متى اراد افهام المعنى الفلاني تكلم بلفظ كذا، فهو حق لو كان الوضع ايجادا للعلاقة التكوينية، واما على ما حققناه 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 التعييني والتعييني، لان الجعل والتعيين الذي هو مداره، موقوف فيه

(الامر الثالث) - ينقسم الوضع على حسب التصور، الى عموم الوضع والموضوع له، وخصوصهما، وعموم الاول فقط، وعموم الثاني كذلك - وربما يسلم امكان القسم الثالث دون الرابع، يزعم ان العام يمكن ان يكون وجهاً للخاص وآلة للمحاذ افراده وان معرفة وجه الشيء، معرفته بوجهه، بخلاف الخاص فلا يقع مرآة للعام وللسامر الافراد لمحدوديته - (قلت) الحق انهما مشتركان في الامتناع على وجه والامكان على نحو آخر، اذ كل مفهوم لا يحكى الاعما هو بحد ذاته ويمتنع ان يكون حاكيا عن نفسه وغيره، والخصوصيات وان اتحدت مع العام وجوداً الا انها تغايره عنواناً وماهية - فحينئذ ان كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الاقسام هو لوحاظه بما هو حاك عنه ومرآت له فيما سيان في الامتناع، اذا العنوان العام كالانسان لا يحكى الا عن حيثية الانسانية دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات لغروجهان حریم المعنى اللا بشرطى، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وان كان المراد من شرطية لوحاظه 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 الاجمالي آلة للوضع لا فراده، ولا يحتاج الى تصورها تفصيلاً، بل ربما يمتنع لعدم تناهيها.

وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض الافاضل من ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظه

مهمة جامدة يمكن لمعاظها سارية في افرادها مند رجة في مصاديقها، وعليه تكون عين الخارج ونفس المصا ديق ضرورة اتحاد الماهية والوجود في الخارج ، والا انفصال انما هو في الذهن ، فتصح مرآتها للافراد. اذا الاتحاد الخارجي لا يصحح الحكاية و الا لكنت الاعراض حاكية عن جواهرها، ومن الواضح ان الشخصيات غير داخله في مفهوم العام فكيف يحكى عنها ، والحكاية تدور مدار الوضع والدخول في الموضوع له .
(ثم) ان هناك قسماً خامساً بحسب التصور وان كان ثبوته في محل المنع ، وهوان عموم الموضوع له قد يكون بوضع اللفظ لنفس الطبايع والماهيات كاسماء الاجناس فانها موضوعة لها هو عام بالاحتمال الشايع من دون اخذ مفهوم العموم فيه، و الا يلزم التجريد والتجاوز دائماً لكونها بهذا القيد آيية عن الحمل - واخرى يكون الموضوع له هو العام بما هو عام كما انه في الخاص كذلك دائماً اذا الموضوع له هو الخاص بما هو خاص

نقل و تقييح

ان بعض المحققين من المشايخ ذهب الى ان لعموم الوضع والموضوع له معنى آخر، ومخلص ما افاده هو ان للطبيعي حصصاً في الخارج متكررة الوجود ولها جامع موجود في الخارج بالوجود السعي ملاصقاً للخصوصيات واحداً بالوحدة الذاتية بدليل انتزاع مفهوم واحد منها، ولا متناع تأثير الغلتين في معلول واحد - وللصور الذهنية ايضا جامع كذلك والالم تكن تام الانطباق على الخارج ، ولازم ذلك عدم تحقق المعنى المشترك في الذهن الا في ضمن الخصوصيات (فح) يمكن ملاحظة هذه الجهة المتحددة السارية في الخصوصيات، المطابقة لما في الخارج بتوسيط معنى اجمالي فيوضع اللفظ لها لالخصوصيات في قبال وضعه للجامع المجرد عنها، وهذا ايضا من قبيل الوضع العام والموضوع له كذلك ولكن لازمه انتقال النفس في مقام الاستعمال الى صور الافراد : ولا ينافي هذا كون الطبيعي بالنسبة الى الافراد كالاباء الى الاولاد .

(وانت خير) بان نغبة المقال في تحقيق الوجود الطبيعي و كيفية وجوده وتكرره بتكثر الافراد وان ما ينال العقل من الطبيعي من كل فرد مغاير من كل ما يناله من فرد آخر عدداً : وان كان عينه سنخا ، لا بدان يطلب من محل آخر و لكن عسارة ذلك هو : ان كل فرد من افرادى كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كليه و طبيعیه، فكل

فرد يتحقق فيه الطبيعي بتمام اجزائه: فإذا انسانية زيد غير انسانية عمرو و هكذا سائر الافراد فكل فرد انسان تام بنفسه - والسرفى 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 و وحدة ذاتية نوعية، وهي لاتنافي الكثرة العددية في وعاء الخارج وهذا هو مراد من قال ان للماهية نشأتين، نشأة خارجية هي نشأة الكثرة المحضة ونشأة عقلية وهي نشأة الوحدة النوعية، و ان الطبيعي مع افراده كالأباء مع الاولاد ولكن ما ذكره المحقق المذكور قد سوره صريح في ان الكلى الطبيعي امر واحد جامع موجود في الخارج بنعت الوحدة ينتزع منه المفهوم الكلى - وهو وان فرعن ذلك قائلاً بان الحصاص متكثرة الوجود لئلا يلزم الوحدة العددية للطبيعي، ولكن التزامه بالجامع الموجود في عالم الخارج بالوجود السغي الذي جعله منشاء لانتزاع المفهوم الواحد اعنى مفهوم الطبيعي، يوهم او يصرح بخلافه و ينطبق لما ينسب الى الرجل الهمداني القائم بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصية - اذا القول بوجود الجامع الخارجى بنعت الوحدة يسارق 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 لا يثبت ان يكون في الخارج امر واحد موجود بنعت الوحدة بل بجامع ما اسمعناك من تجريد الافراد عن اللواحق ايضا، فعند ذلك ينال العقل من كل فرد ما ينال من الاخر، اذ التكثر ناش عن ضم المشخصات فعند حذفها لامناس عن التوحد في الذهن - واما ما ذكره من ان الجامع هو المؤثر عند اجتماع العلل على معلول واحد، فالظاهر انه جواب عما ربما يورد على القاعدة المسلمة في محلها من انه لا يصدر الواحد، الاعن الواحد، حيث ينتقض ذلك بالبنادق المؤثرة في قتل حيوان و باجتماع عدة اشخاص لرفع حجر عظيم - فيجواب بان المؤثر في امثال هذه الموارد هو الجامع الموجود بين العلل.

ولكن الاشكال والجواب لم يصدر الاعن لم يقف على مغزى القاعدة وهو رد ثبوتها ولم ينتج كيفية تعلق المعلول بالعلته في الفاعل الالهي، اعنى مفيض الوجود و معطى

الهوية، اذ اصحاب التحقيق فى هاتيك المباحث خصصوا القاعدة، تبعاً لبرها نها؛ بالواحد البحت البسيط من جميع الجهات، والمتكثرات خصوصاً العلل المادية اجنبية عنها فلا حاجة الى دفع نقوضها. منع انها واضحة الفساد لدى اهله

اضف الى ذلك ان الواحد بالنوع والذات، اعنى المفهوم لا يمكن ان يكون مؤثراً ولا متأثراً بالعرض، بل المؤثر والمتأثر هى الهوية الوجودية الواحدة بالوحدة الحقيقية. وح فالحق الصراح هو امتناع. وجود الجامع بما هو جامع فى الخارج والذهن كليهما بعد ما عرفت من ان الوجود مدار الوسدة وهو لا يجتمع مع الجامعية والكلية. نعم تصوير اخذ الجامع انما هو من ناحية تجريد الافراد عن الخصوصيات كما سبق وسيوافيك تفصيل القول فى هذه المباحث عند التعرض بمتعلق الاوامر (فارتقب حتى حين)

هذا وارسلنا وجود ما تصور من الجامع او فرضنا وضع اللفظ له، لكنه لا يوجب احضار الخصوصيات فى الذهن بعد فرض وضع اللفظ لنفس الجامع اللابشرط الموجود بالوجود السعى، ولصوقه بها اتحاده معها فى الخارج لا يوجب 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 لامعالة يصير جزئياً ذهنياً مشخصاً علمياً، فان الوجود يساوق الوحدة، وغفلة اللاحظ عن لحاظه و قطع نظره عن تشخصه لا يوجب انقلاب الجزئى كلياً. واما الثانى فهو ان المراد من الملحوظ، ما هو ملحوظ بالعرض لا ما بالذات ولا طريق لنا اليه الا بالماهية الملحوظة كذلك، والملحوظية بالعرض كافية فى الوضع و فى صيرورته عامار خاصاً، و الاضار الوضع للخارجيات ممتنعاً كلية، لعنم نيل النفس اياها الا بواسطة الصورة الملحوظة بالذات، كما انه لا يمكن 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 الممدوم المطلق بانه لا يخبر عنه وعن شريك البارى

بانه ممتنع.

الامر الرابع

لاشكال عند هم ولاخلاف في تحقق عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما في الخارج، ومثلوا للاول باسما الاجناس و للثاني بالاعلام- ولكن في النفس من التمثيل بالاعلام للثاني شيئاً اذ لو 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 امام وجوده وامام معدوم، لاحتياجها الى عناية التجريد، مع اننا لا نجد الفرق بينها وبين ما اذا كان المحمول لفظ قاعداً وقائم - و الذي يناسب الارتكاز هو القول بكونها موضوعة لمهية لا تنطبق الاعلى فردواحد؛ لالمهية المنطبقة على الكثيرين ولا للفرد المشخص، وعلى هذا الارتكاز جرت سيرة العوام في الاخبار عن معدومية المسميات في زمان وموجوديتها في زمان آخر ويقال لم يكن زيد في ذلك الزمان بل وجد بعده، فيستكشف ان الوضع لم ينحدر على الهوية الوجودية بل على ماهية مخصصة باضافات كثيرة وحدود وافر، ولوارتكازاً، لينطبق على المشخص المعين.

واما القسم الثالث اعنى عموم الوضع وخصوص الموضوع له فقد مثلوا له

بالحروف فلنبدء بتحقيق معانيها حتى تتضح كيفية وضعها، فنقول: انك اذا اعنت النظر ولاحظت الموجودات من شد يدها الى ضعيفها ترى بعين الدقة اقسام الموجودات الامكانية الى اقسام وشعب، «فمنها» ماهوتام ماهية و وجوداً، اى يوصف حقيقتها و يدرك جوهرها مستقلة في المدارك العقلية بلا توسيط شيء، كما انه يتحقق و يحصل في الاعيان كذلك من دون ان يعتمد على شيء اويحصل في موضوع، كالجواهر بانواعها العالية والسافلة ويقبر عنه بالموجود لنفسه وفي نفسه، (ومنها) ماهو تام ماهية ومفهوماً ويتصور ماهية العقلانية في نشأة الذهن بخيالها ولا يحتاج في التحديد الى امر آخر، ولكنه غير تام وجوداً ولا يمكن ان يتحقق في نفسه مستقلاً؛ ولا ان يشغل الاعيان الا بالحصول في موضوع والعروض على معروض، كالأعراض باسرها (ومنها) ماهو قاصر في كلتا النشأتين فلا يحصل في الذهن الانبعاً وتطفلاً للغير، ولا يوجد في الخارج الامند كما في طرفه؛ كالنسب والاضافات، واللوجودات الرابطة، فان لها محكميات ومسميات في الخارج لا تخرج

من حدود الوجود ولها حظ منه، تجد جميع هذه في قولنا: الجسم له البياض، فان محكي الجسم والبياض غير حصول البياض للجسم، وحصوله للجسم ليس كاحصوله و وقوع زيد في الدار ليس كذا وقوعه- نعم ليس لهذا القسم الاخير ماهية معقولة مستقلة، بان يدرك ماهو ربط بالحمل الشايح من دون ادراك الاطراف، كما ان موجوديته ايضاً بعين موجودية الطرفين .

واما مفهوم الربط والنسبة التي تدرك مستقلة فليس نسبة ولا ربطاً الا بالعمل الاولى الذاتي لبالحمل الشايح، اذ للعقل ان ينتزع منها مفهوماً مستقلاً يجعله حاكياً عن الروابط الحقيقية و مشيراً اليها بنحو من الحكاية والاشارة، لا كحكاية الماهية عن مصداقها، اذ لا يمكن استحضار حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسط هذه العناوين ولا يتعقل ذواتها بنحو استقلال لا بالذات ولا بالعرض، اذ المفروض ان حقيقتها عين الربط بالطرفين والفاء والاندكاف فيهما فلا يمكن الاستحضار الاتبعاً لهما كما لا يوجد في وعاء الخارج الا كذلك.

وان شئت قلت: ان الفرق بين القضية المعقولة وما تنطبق عليه خارجاً ليس بالاختلاف الموطن، بحيث لو امكن قلب احدهما الى الاخر لحصل التطابق بلا زياده و نقصان، فحكما ان الربط التكويني بين الجواهر والاعراض انما هو بوجود النسب والوجودات الرابطة بحيث لولاها لا يستقل كل في مكانه، ولم يكن زيد مثلاً مرتبطاً بالدار والدار مرتبطة بزيد، فكذلك حال المعقولات فانه لا يلتزم الجواهر المعقولة مع الاعراض في الذهن الابركة النسب والاضافات الذهنية

والحاصل انه قد يكون المعقول مناعطابقاً لما في الخارج كما اذا تصورنا الجسم والبياض مرتبطاً وجود احدهما بالآخر، من دون ان يكون لهذا الارتباط صورة مستقلة، ففي هذا النحو من التعقل يكون حقيقة الربط والنسبة متحققين في الذهن كتحققهما في الخارج، اعني مندكاً في الطرفين وقد يكون المعقول منا مخالفاً لما في العين كما اذا تعقلنا مفهومي الانسان والدار ومفهوم الربط بالحمل الاولى فيكون الكل مفاهيم مفردة استقلالية لا يرتبط بعضها ببعض- هذا حال العين والذهن مع قطع النظر عن الوضع والدلالة، واما بالنظر اليهما فان اراد المتكلم ان يحكي عن ارتباط الجواهر بالاعراض

في الخارج او عن الصورة المعقولة المر تبط بعضها ببعض لا محيص له الا بالتشبهت باذيال الحروف والهيئات، فلو تكلم موضعها با لفاظ مفردة اسمية، من الابتداء والانتهاه والربط، لا يكون ح حاكيا عن نفس الامر ولم ينسجم كلماته. وبالجملة لولا محكيات الحروف ومعانيها لم يرتبط الجواهر باعراضها في الخارج والصور المعقولة الحاكية عن الخارج بعضها ببعض، ولولا الفاظها لم يرتبط الكلمات ولم تحصل الجمل والخالصة ان حصول الربط بهاليس معناه انها موضوعة لايجاد الربط قط كما سيحیی نقله، بل حصوله انما هو لاجل حكايتها عن معان خاصة مختلفة مندكة فانية، من الابتداء والانتهاه والاستعلاء والحصول الاليات التي بها حصل الربط في الخارج وفي وعاء التكوين، فوجب حكاية هذه المعاني المختلفة بالفاظ مخصوصة، الربط في الكلام وانسجام الجمل فتدبر

« تسميم »

ما ذكرنا من كون الحروف حكايات عن معان مختلفة، هي بنفسها عين الربط والتدلي، مع اختلافها في المفهوم ليس حكماً كلياً، اذ بعض منها ليس من شأنه الحكاية عن معنى واقع في الخارج، بل هو موجود لمعناه حال التكلم به وليس له واقع يطابقه اولا، وذلك كحروف القسم والتأكيد والتحضيض والردع، فانها وضعت آلة لايجاد معانيها في وعاء صدرها من قائمها من دون حكاية عن واقع محفوظ مع صرف النظر عن ظرف التكلم. فاتضح من ذلك ان الحروف على قسمين، حكايات وايجاديات، وقد عرفت ان حكاية القسم الاول عن معان واقعة في الخارج غير مناف لايجادها الربط في الكلام، كما ان ايجاد الثاني لمعان متنوعة من القسم والتحضيض يجتمع مع ايجادها الربط الكلامي، فاذن ايجاد الربط في الجمل انما هو بركة المعاني المختلفة محكية كانت او موجودة. فالان حان حين التنبيه على كلمة صدرت عن بعض الاعاظم و على ما فيه، حيث قال بعد تقسيم المعاني الى اخطارية وهي معاني الاسماء، وايجادية. ان معاني الحروف كلها ايجادية حتى ما افاد منها النسبة؛ لان شأن ادوات النسبة ليس الايجاد الربطيين جزئي الكلام الذي لا يحصل بدونها. وبعدها ايجاد الربط يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبين فان كان له خارج يطابقه كان صدقاً والافلا (انتهى ملخصاً) والضعف فيه من

وجيبين: «الاول» ان حصول الربط في الكلام بركة الحروف والادوات امر (مسلم الان) شأنها ليس منحصراً فيه؛ والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة اصدق شاهدين على ان هذا متفرع على استعما لها في معانيها المختلفة الالية؛ و انها بلا دلالة على معنى غير موجدة للربط.

اضف الى ذلك ما في قوله «من ملاحظة مجموع الكلام» اذ لا وضع لمجموعه بعد وضع مفرداته الان يرجع الى ما سذكروه من دلالة هيئات الجمل على تحقق النسب؛ والحروف على الاضافات التصورية.

الثاني انه لا تقابل بين الاخطاري بمعنى اخطار المعنى بالبال؛ و الا يجادى بالمعنى الذي فسره وهو ايقاعها الربط بين اجزاء الكلام - فانك اذا قصدت الحكاية عن ربط الجوهر بالعرض في قولك «الجسم له الياض» مثلاً؛ تخطر معانيها ببالك وتحضر في وعاء ذهناك لامحالة؛ و يصير اجزاء كلامك مرتباً بعضها ببعض كما انه لا تقابل بينه وبين الياجدي بالمعنى الذي ذكرنا 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 الخارج كما اخترناه في عدة من الحروف؛ او قلنا بانها تحكى عن معانيها الخارجية كما ذكرناه في بعضها فتدبر جيداً

ثم ان بعض المحققين من المشائخ. بعد تسليم ايجادية بعض الحروف انكر كون الفرد الموجود به معناه الموضوع له، و استدلل عليه بوجوده:

أحدها ان معنى اللفظ ومدلوله بالذات هو ما يحضر في الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، و لا ريب ان الموجود الخارجي لا يمكن حضوره في الذهن فالخارج هو المدلول عليه بالعرض من جهة فناء المدلول عليه بالذات فيه وفيه «اولاً» انه منقوض بالاعلام الشخصية على مبنى المشهور وقد اعترف هو قده ونحن بامكانه وان ناقشنا 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 الامرى لالي الموجود في ذهنه ولا الى ما في ذهن متكلمه .

وبا لجملة، الصورة الذهنية مرآت للمعنى المفهوم الذي هو الموضوع له، ولازم ذلك هو كونها مغفولاً عنها و قس عليه الاعلام؛ اذا لا تنقل الى الخارج الموضوع له انما هو بالصورة الذهنية لا غير.

(وثانيها) ان هذا الموحود الخارجى الذى هو بالحمل الشايع نداء، مثلاً؛ لا يتحقق في الخارج الابنفس الاستعمال فيكون متأخراً عنه تأخر المعلول عن علته؛ ولا ريب في ان المستعمل فيه مقدم على الاستعمال بالطبع فاذا كان هذا الموجود هو المستعمل فيه لزم تقدم الشيء على نفسه؛

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

(وثالثها) ان الادوات اليجادية كالنداء والتشبيه قد تستعمل فى غير ما يكون نداء حقيقياً بداعى التشويى و السخرية فلا يكون الموجود بهذا الاستعمال نداء او تشبيها بالحمل الشايع. فاما ان يكون الاستعمالات المزبورة فى تلك المعانى بنحو من المجاز فهو مما لا يقول به المفصل، واما ان تكون استعمالاً فى معانيها الحقيقية ولكن بداعى

التشويق او غيره؛ فيلزم ان يكون معانيها غير ما يوجد بها حتى في ما استعمل بداعي افادة ماهو الموضوع له؛ وفيه ان من المحقق عند العارف باساليب الكلام ومحاسن الجمل، هو ان المجاز ليس الاستعمال اللفظ فيما وضع له بدواع عقلانية من التمسخر والمبالغة والتشويق حتى في مثل اطلاق الاسد على الجبان و لفظ يوسف على قبيح المنظر والا لصار الكلام خالياً عن الحسن و مبتذلاً مطروحاً
(وعليه) فالشاعر المغلق في قوله «يا كوكباً ما كان اقصر عمره» قد استعمل حرف النداء في النداء بالحمل الشايع و اوجد فرداً منه، لكن بداع آخر من التضجر وغيره، ولكن ارادة الجهد بخلافه. فما قال من عدم كونها مجازاً ممنوع؛ بل مجاز و مطلق المجاز يستعمل لفظه في معناه الحقيقي بداعي التجاوز الى غيره و سيأتي زيادة تحقيق في ذلك انشاء الله.

«ثم» انه (قدس سره) قد اختار ان الحروف كلها اخطارية موضوعة للاعراض النسبية التي يعبر عنها وعن غيرهما من سائر الاعراض «با الوجودات الرابطة» وان مداليل الهيئات هي «الوجود الرابطة» اي ربط العرض بموضوعه اذ لفظه «في» في قولنا: زيد في الدار تدل على العرض الايني العارض على زيد والهيئة تدل على ربطه بجوهره (وما قيل) من ان مدلول الحروف اذا كان عرضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه فلا حاجة الى جعل الهيئة لذلك، مدفوع، بان مدلول الهيئة يفصل ما دل عليه الحروف مجملاً»

(قلت) ان النصدر مخالف لما في الذيل؛ حيث افاد في صدر كلامه ان مداليل الحروف من قبيل الاعراض النسبية اي غير الكم والكيف من الاعراض قاطبة؛ فهي وجودات رابطة مستقلة في المفهومية؛ وان مداليل الهيئات عبارة عن ربط الاعراض بموضوعاتها؛ اي وجودات رابطة متدلية الذوات غير مستقلة المفاهيم، ولكن ما في الجواب يصرح وينادي بتساويهما في المفهوم والمعنى وان الفرق بالاجمال والتفصيل فقط اضع الى ذلك ان مارامه خلف من القول وانحراف عما اخذه ائمة الادب والاصول خطة مسلمة؛ من كون معاني الحروف غير مستقلة في المفهومية وانها لا تكون محكوماً عليها ولا بها ولا تقع طرف الربط؛ وقد اشرنا اليه في تحقيق المختار وما اختاره من كون معانيها هي الاعراض النسبية والوجودات الرابطة عين القول بالوجود المعمول والاستقلال

في المفهوم

«ثم» ليت شعري ان الحروف الابدادية كحروف النداء و شبهها كحروف القسم كيف تحكى عن الاعراض النسبية، مع حكمه كلياً بان الحروف كلها حركات عن الاعراض النسبية مع بداهة ان القائل في قوله: «وامن حفر بئر زمزماه» و«يايها الرسول» لا يحكى عن نداء خارجي او ذهني بل يوجد فرداً منه حين الاستعمال.

«ثم» ان هذا لا يتم فيما كان المحمول و طرف الربط في القضية من مقولة الكم والكيف كما في قولنا: زيد له البياض والجسم له طول وعرض. فهل اللام موضوع للعرض النسبي واستعمل هنا في معنى مجازي وهو نفس الربط والاضافة بينهما مع انه خلاف الارتكاز والتحقق ان اللام يفيد الاضافة بالمعنى التصوري والهيئة تدل على تحققها وسيأتي زيادة تحقيق لذلك

«تكميل» و اما وضع الحروف فقد اختلف الاقوال و تكثرت الاراء فيه. الا انا لا نتعرض للاجملة منها مشهورة ثم نعقبه بما هو المختار مشفو عابالبرهان .
«فمنها» ما اختاره المحقق الخراساني من عموم الوضع والموضوع له مستدلاً بان الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح ان المستعمل فيه كثير ا ما يكون كلياً. وان كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئياً ذهنياً للمحاطة بحالة المعنى آخر فهي لا توجب اخذه في المستعمل فيه بل لا يصح له حديث اجتماع الحافظين. واحتياجه الى التجريد والغاء الخصوصية في استعمال الامر.

«وانت خير» بالمغالطة الواقعة فيه حيث ان ما رتبته من البرهان على نفى الجزئية مبنى على تسليم الاتحاد بين الاسماء والحروف وانهما من سنخ واحد جوهر أو تعقلا ودلالة فحينئذ يصح ان يبني عليه ما يبني، من انه لا مخصص ولا مخرج من العمومية. مع انك عرفت التغاير بينهما في جميع المراحل. وسياتي ان الموضوع له في مورد تقضه من قوله: «سر من البصرة الى الكوفة» مما يتوهم كلية المستعمل فيه. خاص ايضا. فار تقب.

«ومنها» ما في تقريرات «بعض الاعاظم» من عمومها لابل المعنى الذي في الاسماء بل بمعنى ان الموجد بالحروف في جميع مواطن الاستعمال تشي، واحد بالهوية وان الخصوصيات اللاحقة لها خارجة عن الموضوع له ولازمة لوجوده. كلاعراض المحتاجة

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

«وفيه اولاً. ان الهوية الواحدة التي ذكرها ان كانت امرأ في قبال الوجود كما جعلها في قبالة في قوله «ان وجود المعنى الحرفي خارجاً يتقوم بالغير لاهويته» وحقيقته» وفي قبال الماهية القابلة للصدق على الكثيرين ايضاً. كما نفاها في الحروف. ومع ذلك تكون امرأ واحداً موجداً للربط فهو كما ترى. فانا لا نتعلل له معنى محصلاً. وان كانت وجوداً بنت السعة مشتركة بين الروابط او ماهية كذلك لكن بنت الوحدة الخارجية فهو فاسد لعدم الجامع الخارجي. بنت الوحدة بين الوجودات لان سنخ الوجود ولا من سنخ الماهية. اما الاول فللزم وحدة الروابط وجوداً وهوية في جميع القضايا. واما الثاني فلما حقق في محله واشرناليه آفان ان الماهية في الخارج موجودة بنت الكثرة ولا جامع اشترك خارجي بنت الوحدة بين الافراد فان الوحدة تساق الوجود فيلزم موجوديتها بوجود واحد.

وان تعجب فعجب قوله «ان كونه ايجادياً لا ينافي كلية المعنى بناء على وجود الطبيعي» لان نسبة المعاني الحرفية الى وجوداتها ان كانت كالطبيعي الى افرادها فلازمها كونها قابلة للصدق على الكثيرين. وان لم يكن كذلك فلا وجه لابتناء وجودها على وجوده واطنك اذا رعيت ما مريك في وجود الكلبي الطبيعي تقدر على كشف حل ما ذهب اليه بعض المحققين في وضع الحروف. من انها موضوعة للقدر المشترك وان كلن لا يتصور تلك الجهة الجامعة بينها الا في ضمن الخصوصيات. فان ما اختاره (قدس سره) اشبه شيء بالقول بوجود الكلبي الطبيعي في الخارج بوجود واحد شخصي كما نسب الى الرجل الهمداني. بل يشعر بذلك ايضاً عبارات كثير من الاعلام حيث يعبرون في 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 الكوفة» توهم كلية المستعمل فيه (ومنها) ان الكلية او الجزئية تابعة لكلية الطرفين او جزئيتهما. ويقرب من ذينك القولين ما رجحه بعضهم من انها موضوعة للاخص من المعنى الملحوظ قائلاً بان القول بوضعها للجزئي الحقيقي الخارجى او الذهنى من قبيل لزوم ما لا يلزم . (هذا) ولكن القول بايجادية بعض الحروف بنفس الاستعمال وعدم استقلال الحروف في المفهومية والمعقولية والوجود مطلقاً يثبت ماهو المختار من كون الوضع مطلقاً عاماً والموضوع له خاصاً. اما في الابدادية 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 اذا قلت يا زيد او قلت يا ايها الناس فالنداء واحد شخصي. ينادى به مسمى ما يليه ولم توضع للحكاية عن معان مستقرة في مواطنها مع قطع النظر عن الاستعمال. لعدم واقعية لها مع قطع النظر عنه. فهي آلات لايجاد المعاني بنفس الاستعمال. والوجود حتى الايقاعى منه يساق بوجه الوحدة التي هي عين جزئية المستعمل فيه وخصوصية الموضوع له. واما القسم الاخر اعنى العاكيات من العروف فتوضيحه: انك قد عرفت ان معاني الحروف نفس الربط والتدلى بالغير والقيام بشيء آخر خارجاً وذهناً فهي اذن لاتتقوم في الخارج الابالوجودات المستقلة مفهوماً ووجوداً كالجواهر او مفهوماً فقط كالأعراض. كما انه لاتتقوم في الذهن الا ان تلحظ حالة للغير ومنذكة فيه الا لزم الانقلاب فيها وخرجت عن كونها معان حرفية. وقس على هذا مقام الدلالة اصلها كيفيتها فلا يستفاد من الحروف المجردة معناً ما لم يضم اليها شيء من الاسماء كما ان كيفية دلالتها. اعنى دلالتها على الوحدة والكثرة. ايضاً كذلك. فتدل على الواحد عند كون اطرافها واحدة وعلى الكثير عند كونها كثيرة

تجد جميع ذلك اعنى عدم استقلالها في المراحل الاربعة (الوجود الخارجى والذهنى والدلالة وكيفيتها) عند التأمل في قولنا: زيد في الدار او كل عالم في الدار. ادلاشك ان لفظه زيد تحكى عن الواحد الشخصى ولفظة كل عن الكثرة التفصيلية ولفظة عالم تدل على المتلبس بالمبدئ، والظرف اعنى (الدار) على المكان المعهوس، فاذن هلم نحاسب مفاد لفظه «في» فانك لاتشك. مهما شككت في شيء - ان مفهومها في المثال

الثاني هو الروابط الحاصله بين كل واحد من افراد العالم وبين الدار، وانتساب كل فرد إليها، كما ان معناها في الاول هو انتساب واحد فقط. وما ذلك الا من جهة اختلاف الطرفين بالوحدة والكثرة لا من جهة نفس الرابطة مستقلة، هذا مع ان التبعية في الدلالة لا تجماع الاستقلال في كفيتهما.

اذ اتهمد ذلك فنقول: المعنى الذي هذا شأنه الموصوف بانه لا يستقل جوهر أو وجوداً ودلالة وكيفية، لا يتصور له جامع كلي ينطبق على افراده ويحكي عن مصاديقه لان الجامع على فرضه يجب ان يكون من سنخ المعاني الحرفية فلا بد وان يكون ربطاً بالحمل الشايع والا انقاب معناً اسماً و كونه ربطاً بالحمل الشايع يلازم فرديته وهو خلف. بل لا بد عند الوضع من التوسل ببعض العناوين الاسمية التي لا تكون جامعاً ذاتياً لها ولا يمكن ايقاع الربط بها، كمفهوم الابتداء الالى والنسبة مما لا تكون من سنخ المعاني الحرفية فلا بد (ح) من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافة بعد عموم وضعها فالواضع لا مناص له الا ان يتصور معنى اسماً كالابتداء ونحوه مشيراً به الى افراده ومصاديقه بالحمل الشايع فيضع لفظه (من) مثلاً ما هو مصداق بالحمل الشايع وقد عرفت ان دلالتها على الوحدة والكثرة تابعة لحال الطرفين.

«فان قلت:» انه على القول بخصوصية الموضوع له يكون استعمالها في الكثير من قبيل استعمال كلي منطبق على كثيرين او من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد والاول ممتنع، لوضوح امتناع فرض جامع حرفي يكون نسبه الى الافراد نسبةً الطبيعية الى مصاديقه، والثاني خلافى او غير مجوز للبرهان القائم في محله.

(قلت) ان حكاية الحروف في الموارد التي يتوهم كلية المستعمل فيه ليست الاحكاية الواحد عن الكثير لاعتن المنطبق على الكثير وكم فرق بين التعبيرين. وان شئت قلت انه من قبيل استعمال اللفظ في المعاني الكثيرة لاستعماله في كلي منطبق على كثيرين، وما اقيم من البرهان في محله على الامتناع لوضوح فانما هو في الاسماء التي لا تبعية لها في دلالتها. ولا كفيتهما لغيرها، لافي الحروف التي استعمالها ودلالتها وتعلقها وتحققها تبعية غير مستقلة، فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه مما لا محذور فيه بل وان كان المحكى غير متناه، بعدما عرفت من ان التكثر في الدلالة والاستعمال تبعية لا استقلالية. وان اردت زيادة توضيح فاستوضح الامر من المثال المعروف (سر من البصرة الى الكوفة)

فانك اذا قطعت النظر عن ورود هيئة الامر بتجدد دلالة الحرفين على نسبتى الابدائية و
الانتهائية بين طبيعة السير المنقطع من الطرفين دلالة تصويرية من غير تكثرفى محكيها
واذا بعث الى هذا السير المحدود من الطرفين القابل للانطباق على افراد كثيرة صارت
الحدود متكررة بالتبع- وان ايت 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 الهيئات

وحيث انتهى الكلام الى هنا لا بأس بصرف عنانه الى تحقيق القول فى معانى الهيئات
والبحث عن كل واحد منها بعدما لم يكن لها ميزان كلى- فنقول: ان من المسلمات عند
اكابر القوم هو تركيب القضايا، موجباتها وسوالها ومعدولاتها، من اجزاء ثلثة، الموضوع
والمعمول والنسبة، وهم يرون ان لجميعها محكيات فى الخارج، وان الالفاظ من حيث
انها نقوش الخارج ومرايا الواقع، مشتملة على ما شتمل عليه الواقع من الاجزاء الثلثة:
(هذا) ولكنك اذا تأملت حقه تجد العمليات عارية عن النسبة كافة فى جميع
المراحل، لفظية كانت او معقولة او خارجية- ومجمل القول فى ذلك انك لا تجد اثرأ من
النسبة فى محكى قولنا: «الانسان انسان» لامتناع جعل الربط بين الشئ ونفسه لاستزامه
جواز سلب الشئ، 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 يفتر فان
بالاجمال والتفصيل، وليس الغرض الا بيان الهوية لاحصول احدهما للآخر- ولا
فى قولنا: «زيد موجود» لاستزامه وقوع الماهية التى ليست فى ذاتها شيئاً طرف النسبة
فى الخارج وان تكون فى قبال الوجود فى الخارج وان يكون زائداً عليها فيه- ووضح من ذلك
قولنا: «الله تعالى موجود» مع انه الوجود البحت لا يدانيه شوب التركيب ولا يقرب منه
وهم الاتينية ولا تبعيط به الماهية والحدود- وكذلك قولنا: «زيد ممكن او شريك البارى
ممتنع» اذ لو اشتمل على النسبة الخارجية لزم كون الامكان والشئية من الامور العامة
الزائدة على موضوعاتها خارجاً- ومثلها قولنا: «البياض ابيض» مما حمل فيه المشتق على
مصدقه الذاتى، لامتناع توسط النسبة بين الشئ، ومصدقه الحقيقى .

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

ان القوم قد قسموا العملية باعتبار الاتحاد في المفهوم والماهية او الاتحاد في الوجود فقط. الى العملى الاولى الذاتى والشايح الصناعى- وقسموا الثانى ايضاً باعتبار كون الموضوع مصداقاً حقيقياً لما هو المحمول نحو قولنا: الياض ابيض، او مصداقاً عرضياً له كعمله على الجسم الى الحمل الشايح بالذات والحمل الشايح بالعرض- فلا بدلنا من النظر الى الخارج المحكى او (لا) (ثم) الى الهيئات التي جعلت الة المحكاة 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 وعله 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 الشىء على نفسه او حمله على مصداقه الذاتى، و كذلك ما يكون كمصداقه الذاتى 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 فلان محكى الاعمال شملت عليه صحيفة الوجود بلا زيادة ولا 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 لافى الخارج ولا فى القضية المعقولة ولا فى القضية اللفظية ولا المفهومة منها

«واما» الشايحات من العملية التي لا يحمل فيها المحمول على مصداقه الذاتى مثل «زيد ابيض فالمختار فيها انها ايضاً لاتدل الاعلى الهو هوية- لانا ان قلنا بكون الذات مأخوذاً في المشتق فحالها حال الحمل الشايح بالذات لعدم تعقل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجاً، وان قلنا ببساطة المشتق وان الفرق بينه وبين مبدئه هو اللابشرية والبشرية لامية فيما ان اللابشرية لا يأمى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متعدداً مع المحمول وتتحقق الهو هوية التي هي المقصود، والقضية حاكية

عنها - وكونها عرضية الحمل انما هو بالبرهان الدقيق كوجودية الماهية بالعرض .
 فاذن لم يبق من الحملات الموجبة ما يتوهم اشتغالها على النسبة سوى الحملات
 المؤولة مما يتخلل فيها الاداة نحو قولنا: زيد في الدار وزيد على السطح؛ وهي ليست
 حملات 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 تحكى
 عن النسبة بين الاشياء بعضها مع بعض ولفظة «في» وما اشبهها تدل على نحو اضافة و
 حصول بينهما هذا حال الموجبات في الحملات - فمن ذلك كله ظهر عدم صحة ما عليه بعض
 المحققين من ان مدلول الهيئة هو ربط العرض بموضوعه وان ذلك هو المعبر عنه بالوجود
 الرابط، فان فيه وجوها من الخلل لا تخفى على المتامل .

(فان قلت: لاى شىء، وضعت الهيئة في الحملات الحقيقية الخالية عن النسبة وكذا
 المؤولة منها مما تشتمل على النسبة .

قلت: اما الاولى فالهيئة فيها وضعت للدلالة على الهووية التصديقية مقابل الهووية
 التصورية كما سيأتى في المركبات الناقصة ومفادها ان المحمول عين الموضوع
 خارجاً، كما ان الهيئة في الثانى وضعت لتدل على تحقق النسبة دلالة تصديقية؛ فهي
 تشتمل على التصديق لامحالة على اختلاف في المتعلق من الهووية او ثبوت النسبة - ومن
 هنا يتضح حال السوالب؛ فانها عند المحققين ليست لحمل السلب او حمل هو السلب بل
 لسلب الحمل ونفى الهووية بنحو التصديق في الحملات غير المؤولة كقولنا: زيد ليس حجراً؛
 ولسلب الحصول ونفى النسبة والكيونة تصديقاً في المؤولة منها، نحو زيد ليس في الدار
 وعمرو ليس له البياض فالحملات الحقيقية السالبة لا تشتمل على النسبة مطلقاً والمؤولة
 منها يؤخذ لفظ الدال على النسبة فيها، لا يقع السلب عليها اما الجمل الفعلية فسيأتى تحقيق
 حالها في مباحث المشتق

فاتضح مما ذكرنا عدم صحة امور تتسالم عليها القوم:

(الاول) ما ربما يقال في توضيح الفرق بين الانشاء والاخبار من ان للثانى نسبة في

الخارج والذهن وانهما تارة تتطابقان واخرى تختلفان ، بخلاف الانشاء

(الثانى) ما هو المعروف الدائر بينهم من ان العلم ان كان اذ عاناً للنسبة

فتصديق والاقتصور

(الثالث) ما يقال من ان تقوم القضايا من اجزاء ثلثة: من النسبة والموضوعين

(الرابع) تفسير الصدق والكذب بتطابق النسبة وعدمه .

(تنبيه) - للحمل تقسيمات واعتبارات - (منها) تقسيمها الى التامة وغيرها و(منها)

تقسيم التامة الى ما يحتمل الصدق والكذب وما لا يكون كذلك وسيجيء الكلام مستوفى في هذا التقسيم «بعون الله العزيز» عند تحقيق الفرق بين الانشاء والاخبار، واما الاول فقد

عرفت آنفا مفاد الهيئات في القسم الاول منه اعني الجمل التامة الاخبارية التي يصح السكوت عليها وانها تدل بنحو التصديق على الهوية فيما لم يتخللها الاداة؛ وعلى النسبة

فيما اذا تخلل الاداة بينها

اما الناقصة فلا شك في ان حكمها حكم المفردات لا تعكس الاحكاية تصويرية،

ولذا لا تنصف بالصدق والكذب ولا تحتملها - وبعبارة اوضح ان هيئات الجمل التامة

انما تحكى عن تحقق شيء، او لا تحققه او كون شيء شيئاً ولا كونه، حكاية تصديقية، ولكنها

في الناقصة منها كغلام زيد تدل على نفس الربط و الاضافة لاعلى تحققها، وعلى الهوية

بنحو التصور لاعلى ثبوتها في الخارج - نعم تنقسم كاقسام التامة الى ان المحكى بالحكاية

التصورية تارة يكون هو الهوية والاتحاد كجملة الموصوف والصفة مثل «زيد العالم»

ولذلك يصح حملها على موصوفها بالابتخل الاداة بان يقال: زيد عالم؛ واخرى يكون

هو الانتساب والضافة التصورية كجملة المضاف والمضاف اليه ولذلك لا يصح الحمل

فيها ولا تنعقد القضية منها بالابتخل الاداة، نحو زيد له الغلام حتى فيما اذا كانت الضافة

بيانية فتدبر .

وبذلك يظهر ضعف ما افاده بعض المحققين حيث فرق بين المركبات الناقصة

والتامة بان الاولى تحكى عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيداً مقوماً للموضوع والمحمول

و(اما الثانية) فتعكس عن ايقاع النسبة فان المتكلم يرى بالوجود ان الموضوع عارياً عن النسبة

التي يريد اثباتها وهو بالحمل والانشاء يوقعها بين الطرفين ولهذا يكون مفاد التركيب

الاول متأخراً عن الثاني تأخر الوقوع عن الايقاع .

(وفيه) ان المركبات الناقصة لا تعكس 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 نصوري، وايضاً ان المركبات التامة تحكى عن النسبة الثابتة الواقعية تارة وعن الهووية 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 مغفولاً عنه الا باللحظ الثاني، هذا في العمليات واما الانشائيات فسيأتي حالها عن قريب (هذا) مضافاً الى ان تأخر الوقوع عن ايقاع انما هو فيما اذا كان الاول معلول الثاني وليست النسبة في الجمل الناقصة معلولة لايقاع النسبة في التامة فلوجه للتأخر مع فقد مناطه (هذا كله) اذا كان المراد من النسبة الثابتة هي النفس الامرية واما اذا كان المراد منها هي النسبة المفظية فالربيب 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 استقلالاً ولا ينظر الى خلوه عن النسبة

في الانشاء والاخبار

اعلم ان الجمل الانشائية على ضربين ضرب يستعمل في ابواب العقود والايقاعات و آخر في ابواب الامر والنهي، اما الاول فحاصل القول فيه ان هيئاتها تكون آلة لايجاد شئ، من الاعتباريات التي يحتاج اليها البشر، فبعت الانشائي بهيئة آلة لايجاد مادتها اعنى حقيقة البيع التي تكون من الحقائق الاسمية ذات الاضافة الى الثمن والمشمون والبايع والمشتري، والتاء فيه تدل على كون الصهور 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 الخبزي تحكى عن نفس هذا الايجاد كهيئة ضربت الحاكية عن الايجاد التكويني - وقس عليه سائر العقود والايقاعات. فالهيئة في المقامين معنى حرفي لا يستقل با لمفهومية و الموجدية

(نعم) يختلف المنشأ والمفاد في هذه الانشائات كاختلافه في الاخبار، اذ يتعلق المقصد تارة بايجاد الهووية في وعاء الاعتبار نحو انت حر وانت طالق وانا ضامن، فيصير الموضوع مصداقاً للمحمول بعد تمام الكلام في وعاء الاعتبار و يترتب عليه آثاره فلا اعتبار

في امثالها بانشاء الهووية- (اخرى) بايجاد الاضافة والكون الرابط كما في قوله: من رد ضالتي فله هذا الدينار المعين فينشأ الكون الرابط اعني كون الدينار له- و(ثالثة) بانشاء ماهية ذات اضافة الى متضايفاتها كالبيع والاجارة- و(رابعة) بانشاء كون شىء على عهده كما في النذر والعهد- والنظر في جميع هذه الاقسام وان كان الى تحقق ما هو مدار الاثر الان اعني الهووية وانشائها يغير في عالم الاعتبار مفهومها مع اعتبار آخر غيره، من انشاء ماهية ذات اضافة او شبهها- هذا واما الضرب الثاني فتوضيح مفاد هيئتها سيوافيك انشاء الله في محله

في الفاظ الاشارة واخواتها

انك اذا راجعت وجدانك و احفيت الحقيقة من موارد استعمال الالفاظ الاشارة واخواتها، تجد ان مازعمه القوم من الابداء و غيرهم في توضيح معانيها بعيد عن الصواب وغير خال عن التعسف - اذ هم قائلون بان لفظة «هذا» مثلاً موضوعة لنفس المشار اليه اعني المفرد المذكور وان كان بعض تعبيراتهم ايضاً يناسب ما اخترناه، وكذلك الضمائر الغائبة فانها عندهم لافراد الغائب على اختلافها، فعليه يكرن مفادها معان اسمية مستقلة هذا ولكن التحقيق انها موضوعة لنفس الاشارة، اعني لايجادها، اما الى الحاضر كما في الفاظ الاشارة، او الى الغائب كما في بعض الضمائر- فعليه لا يكون المشار اليه داخل في معناه رأساً بل تمام الموضوع له فيها ليس الانفس الاشارة، واحضار المشار اليه في ذهن السامع على اختلاف في المتعلق، تبعي كاحضاره باشارة الاخرس من غير ان يكون دخيلاً في الموضوع له فالاشارة الى الحاضر لا تتوقف الاعلى حضور المشار اليه حقيقةً وحكماً، كما ان الاشارة الى الغائب تحتاج الى كونه معهوداً او مذكوراً من قبل حتى يمكن الاشارة اليه- وعلى هذا فيندرج تلك الالفاظ برمتها في باب الحروف وتنسلك في عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهوماً ووجوداً.

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

الذهن قهر آمن دون ان يكون الوضع منحدرأ عليه وقد اشار الى ما ذكرنا بعض الاجله دام ظله (وصحة) التركيب ووقوعها مخبراً عنها في قولنا هذا قائم و«هوقائم» واشباههما لا تثبت ماراموه، اذ لا نسلم ان المخبر عنه في هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار بها اليه - فترى الفرق بين قولنا زيد قائم وبين هذا قائم او هو قائم فلفظة زيد في الاول تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافها، فانها يحضر ان المحكوم عليه في ذهن السامع كما في الاشارة بالاصبع، من غير ان يكونا موضوعين له ومن دون ان يكون دلالتها عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه.

نعم يفترق الثاني عن الثالث بالاشارة الى المعاصر والايماء الى الغائب ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول ابن مالك في الفيته:

«بذا لمفرد مذ كر اشرف بذي وذو تي تا على الا نثى اقتصر»

ولا يشذ عن ذلك لسان الفرس وغيرهم حيث ترى مراد فانها في تلك الالسنه ايضاً كذلك

القول في الموصولات

الظاهر انها لا تفترق عن الفاظ الاشارة واخواتها في انها موضوعة لنفس الاشارة الى المبهم المتعقب بصفة ترفع ابهامه فتفترق عما تقدم بالتفاوت في المشار اليه كما تفرق اسماء الاشارة (على قولهم) وحروف الاشارة (على المختار) عن ضمائر الغيبة به ايضاً نعم هنا احتمال آخر ربما يصعب تصويره 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 الذي والتي معنى مبهم مشار اليه بايجاد الاشارة اليه فتكون الموصولات متضمنة للمعنى الحرفي وهذا وان يصعب تصويره لكن بعد التصور يسهل تصديقه و يفترق عن اسماء الاشارة (هذا) في غير من وما و اى و اما فيها فالظاهر انها اسماء وضعت لعناوين مبهمه و الا امر سهل و اما ضمائر الخطاب و التكلم فليست للإشارة قطعاً متصلها و منفصلها، بل الثاني موضوع لنفس المتكلم بهويته المعينة، كما ان الاول موضوع للمخاطب بهويته الشخصية و لجميع هذه مرادفات في جميع الالسنه تعطى معناها

واما حال الوضع من خصوص الموضوع له او عمومها فما كان من سنخ المعاني الحرفية،

ومنها الاشارة فانها بالحمل الشايح مما تتحصل وتتقوم بالمشير والمشار اليه ولا يمكن تعقلها بذاتها ولا يستقل وجودها في الخارج كما لا يمكن احضارها في ذهن السامع كذلك، وقد عرفت انها بهذا المعنى هي الموضوع له لالفاظ الاشارة فعندئذ لا يجد الباحث ملجأ في مقام تحقيق وضعها الا القول بخصوص الموضوع له فيها، لا امتناع الجامع الحرفي اى ما يكون ربطاً ومتديلاً بالحمل الصناعي بين المعاني الحرفية لاذهنأ ولا خارجاً كما تقدم

ولا تنصر الموصولات عن ذلك اذ هي على كلا المعنيين من سنخ الحروف سواء قلنا بتضمنها معنى الحرف ام لا. لكن تفرق ضمائر التكلم والخطاب عنها وعن اشباهها في كون مفادها معان اسمية مستقلة الا انها متحدان حكماً، اذ المتبادر منهما هو الهوية الشخصية لا مفهوم المتكلم او المخاطب - فتحصل ان الموضوع له في الجميع خاص بحكم التبادر (بقي هناك شيء) - وهو انه يقف الباحث عند تتبع كلمات القوم على كلمة دارجة بينهم وهي ان المعاني الحرفية آتت لملاحظة الغير وانها مفعول عنها في الذهن، ويترتب عليه امتناع وقوعها مخبراً عنها وبها، وعلى ذلك بنوا انكار الواجب المشروط ومفهوم الشرط لامتناع تعييد معنى الهيئة وارجعوا القيود كلها الى المادة - هذا وفي المبني و ما رتب عليه نظر بل الدليل قائم على بطلانها

(اما الاول فالانك تجدان الغرض الاقصى في الجمل والقضايا ليس الافهام المعاني الحرفية فكيف تكون مفعولاً عنها - اذ مقصود المتكلم في افق نفسه في تركيب القضايا اما افادة الهوية بين الموضوع والمحمول او الانتساب و الكون الرابط بين المعاني الاسمية على تفصيل قد عرفت من ان المقصد الاسي في مثل «زيد موجود» هو بيان الهوية لافهام زيد ولا نفهم موجود وقس عليه مثل «زيد في الدار» - و عليه فهي متوجه اليها البتة كالاسماء لكن لما كانت معانيها غير مستقلة في التعقل والوجود يكون افهاماً تبعياً لاستقلالياً - وكم فرق بين كون شيء مفعولاً عنه ومرآة للحاظ غيره وبين تبعية شيء لشيء في التعقل والتحقق

(اما الثاني فيرد عليه بعدا بطلان اصله؛ ان المراد من عدم وقوعها مخبراً عنها وبها؛ ان كان عدم وقوعها كك على وزان الاسماء، فمسلم ولكن الاخبار عنها وبها لا ينحصر في ذلك - وان كان المراد عدم الاخبار عنها وبها بقول مطلق كالعدم المحض و المجهول المطلق

حيث لا يتوجه اليهما القصد ولا يتعلق بهما الغرض ، فهو قول كاذب بشهادة الوجدان و ضرورة العقل بإمكان الخبر بها وعنهما في التراكيب الكلامية تبعاً لاسمائها وليس الغرض من قولنا: ضربت زيدا يوم الجمعة في السوق، الافهام حدوث الضرب منا، في مكان كذا ووقت كذا. فهذه القيود قيود للمعنى الحرفي وهو النسبة الكلامية كما هو ظاهر.

الامر الخالص عرف المجاز غير واحد من الادباء بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع 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 جمل ما ليس بفرد فـرداً - واستدل عليه بأنه لولاه لما صح التعجب في قوله:

«قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس»

ولما كان للنهي عن التعجب مورداً في قول الشاعر:

لا تعجبوا من بلى غلاته قدذر ازواره على القمر

وما ربما يقال في رده، من ان التعجب والنهي عنه مبنيان على نسيان التشبيه قضاء لحق المبالغة، مردود بأنه لولا الادعاء لما كان لنسيان التشبيه معنى، ولا يقضى حق المبالغة بل الادعاء هو الذي يصحح نسيانه ويؤدي 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 فما ذهب اليه من ان الادعاء المزبور يجعله حقيقة لغوية غير تام - ويرد عليه مضافاً الى ما ذكرناه، انه وان كان اقرب من قول المشهور الى الذوق السليم؛ الا انه لا يتم في الاعلام الشخصية مثل «حاتم» و«مارد» الا بتأويل بارد

ثم انك قد عرفت ان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة الا بشرط المعرفة عن كل قيد في مصاديقها الواقعية مجاز فضلاً عما جعل مصداقاً بالادعاء ولا ينتقض هذا بمثل زيد انسان اذا المحمول مستعمل في الماهية المطلقة لافي الفرد الخاص والهيئة الحملية تفيد الاتحاد والهوية

(ثم) انى ارى خلاف الانصاف ان ارتضى رايا في هذا المقام غير ما وقفت على تحقيقه من العلامة ابي المجدد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (قدس الله سره) في وقايتيه واستغفرت.

منه شفاها .

وملخص ما افاده ان اللفظ في عامة المجازات استعارة كانت او مجازاً مرسلًا، مفرداً كانت او مركباً، كناية كانت او غيرها، لم يستعمل الا فيما وضع له - غاية الامر ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جديداً، وان شئت قلت انه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره اما بادعاء كونه مصداقاً له كما في الكليات او كونه عينه كما في الاعلام - والفرق بين المذهبين مضافاً الى ما عرفت من ان المستعمل فيه بالارادة الاستعمالية، هو نفس الموضوع له على راي شيخنا (قده) وان كان الجديداً على خلافه، دون ما ذهب اليه السكاكي فان المتعلق للارادة عنده استعمالية كانت او جديدية شيء واحد، ان الادعاء على المذهب الاخير وقع قبل الاطلاق ثم اطلق اللفظ على المصداق الادعائي، ولكن على ما رآه شيخنا وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق الطبيعة الموضوع لها على المصداق.

و بالجملة ان حقيقة المجاز ليست الا تبادل المعاني والتلاعب بهالا باستعارة الالفاظ وتبادلها وانما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهيم الي ما لا يسعه وضع الالفاظ ولا يشملها نفس تلك المفاهيم ابتداء ولكن بعد ادعاء كون هذا منه تشمله حكماً، مثلاً: في قوله تعالى «ان هذا الاملك كريم» ليس حسن المجاز المستعمل فيه من جهة اعارة لفظ الملك خلوا عن معناه لوجود يوسف وجعلهما متحدين في الاسم، بل لان الملك استعمل في الماهية المعهودة من الروحانيين واطلق اللفظ عليها و استعمل فيها و ادعى انطباقها على المصداق الادعائي - وقس عليه قولنا: رايت اسداً وحاتماً، فان لفظي الحاتم والاسد استعمالاً في معناهما ولكن ادعى ان زيداً هو الحاتم او الاسد

ثم لا يخفى عليك ان ما اختاره (قدس سره) لا ينحصر بالاستعارة بل المجاز المرسل وهو ما تكون العلاقة فيه غير التشبيه من ساير العلاقات، ايضاً من هذا الباب، اعني ان اللفظ فيه ايضاً لم يستعمل الا فيما وضع له وجعل طريقاً الى الجديداً بدعوى من الدعاوى - فاطلاق العين على الريثة ليس الابدعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده لكمال مراقبته واعمال ما هو ان خاص لها ابغلاقة الجزئية والكلية، وفس عليه اطلاق الميت على المشرف للموت بدعوى كونه ميتاً واطلاق القرية على اهلها بتخييل انها قابلة للسؤال، وان القضية بمثابة من الشهرة حتى يجيب عنها القرية والغير كما في قول الفرزدق : «هذا الذي

تعرف البطحاء و طائة، القصيدة».

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

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

في استعمال اللفظ في اللفظ

(اعلم) ان له اقساماً «اولها» اطلاق اللفظ و ارادة شخصه، والتحقيق انه من باب ايجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه الى نفس الموضوع، لامن باب كون اللفظ دالاعلى نفسه ولا مستعملاً في نفسه. وذلك لان الحروف المتصرمة اذا صدرت عن المتكلم وتمت الكلمة وخلصت عن مقاطع فمه؛ يحصل منها صورة في ذهن السامع من قرع الهوآء وتموجه في ناحية الصماخ حتى يمر، عن الحس المشترك والخيال ويصل الى النفس؛ و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عيناً وشخصاً والا لقلب الذهن خارجاً و(ح) اذا حمل عليه ما يكون من خواص هذا اللفظ في الخارج وقام قرينة عليه يتوجه ذهنه من الصورة المتصورة الى اللفظ الصادر اولا. والحاصل ان ذلك الموجود المتصرم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الان المؤخر، لا كحكاية اللفظ من معناه، اذا الصورة الذهنية لللفظ لم يوضع لها ذلك اللفظ.

وان شئت قلت: ان الانتقال فيه كالحركة الانعطافية اذ ينتقل فيه من اللفظ الى صورة اللفظ الموجودة فى النفس ومنها الى اللفظ الخارجى و هذا بخلاف الدلالة والاستعمال لانه ينتقل فيهما من اللفظ الى صورته ومنها الى المعنى . نعم لا مشاحة فى اطلاق الدلالة على الاول ايضا بجعل اللفظ الدال بواسطة ايجاد كاشفه ومدلوله فى الان المتأخر لانكشافه به واما جعله من قبيل الدلالة الوضعية بالمعنى المصطلح فغير معقول لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، والتعدد الاعتبارى لا يجدى، اذ عنوان الصادرية وماقاربها امر منتزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون امراً مصححاً للاستعمال الواقع قبله

اضف الى ذلك انه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين فى شىء واحد، ضرورة ان اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ الآليا، والمعنى المراد لا يقصد الاستقلالياً، وهو لازم كونه دالاً ومدلولاً. واما حمل ذلك على القاء الموضوع فى ذهن السامع فهو افسد؛ اذا الموضوع للحكم ليس الالهوية الخارجية ولاتنالك النفس متن الاعيان ولا يمكن القاها فى ذهن السامع

(ومنها:) اطلاقه و ارادة مثله، بان لا يكون الحكم لخصوص ما تكلم به و اوجده متصراً بل شىء آخر مثله واقع فى كلامه او كلام الغير. (والحق) انه من قبيل الاستعمال والدلالة، لا القاء الموضوع بنفسه لما عرفت من امتناع احضار الخارج فى اوح النفس بذاته، مضافاً الى ان الحكم ليس للفظ الصادر منه فعندئذ لا بأس بجعله من قبيل استعماله فى مماثله ويكون دلالة عليه كدلالة اللفظ على معناه وان كان يفترق عنه بكون الاستعمال هنا فى غير ما وضع له- والحاصل ان اللفظ يجعل وسيلة وآلة للمحاذ مماثله وتصوره بالعرض بواسطة الصورة الذهنية الحاصلة بايجاده، والانتقال منها الى المماثل هنا كالاتقال منها الى المعنى بالسرعة الارتكازية

(نعم) ربما يتعلق الغرض باثبات الحكم للصورة الحاصلة فى الذهن من دون تجاوز منها الى شىء آخر فيقال: زيد الحاصل فى ذهنك بهذا اللفظ معلومك بالذات، ففى مثله يتحقق الموضوع بايجاده: فالاستعمال هنا ايجادى للمعنى بل لصورة اللفظ بخلاف ما مر فى باب الحروف فتدبر جيداً

(ومنها:) اطلاقه و ارادة نوعه و صنفه فر بما يقال بكونه من قبيل القاء الموضوع بنفسه

ايضاً، نظراً الى ان السامع بعد سماعه يفغل عن التشخيصات الزمانية والمكانية وغيرهما فيكون من باب ايجاد الكلّي وايداعه في نفسه بذاته، ولو قيدبدال آخر لفهم الصنف منه كان من القاء الصنف .

وانت خبير بان كون شيء فرداً او كلياً تابع لواقعه، ولانتاله يد الاعتبار، والفرد الحقيقي لا يصير كلياً ولو اغمض عن عوارضه الفمرة؛ واثركل منهما من امتناع السدق على كثيرين وعدمه تابع لنفس الامر .

وبالجمله ان الصورة الحاصلة في ذهنه جزئي حقيقي وهي المعلومة بالذات، ولها عوارض وتشخيصات 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 الالتقاء 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 اعنى 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 وعلى الثاني يلزم ذلك فيما اذا كان الحكم شاملاً لموضوع القضية الملفوظة مضافاً الى تباين الشخص مع الطبيعي لانه مركب منه ومن الشخص 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 الانفس الكلّي بما هو هو وبما انه لا يبدل على الافراد والخصوصيات التي ربما ينطبق عليها، فارتفع اتحاد الدال والمدلول. وكون الكلّي منطبقاً على فرد كما مثله (قدس سره) لا يلزم ان يكون ذلك الفرد جزء لمدلول ذلك الكلّي 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 المرسله الخالية عن التكثر. وتخيّل 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 كلال القولين في تحقيق المجاز، اذ الادعاء ولا تناول هنا ولا اختلاف بين الارادتين بل المناسبة بين اللفظ ونوعه ومثله وصفه اوجب احضار المستعمل فيه، كما انه لو كان المدار في المجاز هو المناسبات والعلائق الذوقية الطبيعية كما هو آخر الرأى بين مشاهير القوم لا يكون المقام من المجاز المشهور الدائر الرائج بينهم، لان العلاقة هنا هي المناسبة الصورية وهي مع وجودها غير منظورة للمستعمل قطعاً بل لا تخطر بباله قط

الامر السادس التحقيق ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية تعلق بها

الارادة اولا، ولادخل لها فيها لاشطرا ولا شرطاً، ويتضح حالها ببيان امرين :

(الاول) ما اسمعناك في صدر الكتاب، من ان حقيقة الوضع ليس الاتعيين اللفظ في مقابل المعنى من دون حصول علاقة تكوينية- وما ربما يقال من التعهد والالتزام في تفسيره، فهو تفسير له بالانار والنتائج وقد تقدم الكلام فيه- فبطل ما يؤيد به القول الشاذ المخالف للتحقيق من ان الوضع في الالفاظ وضع حيشي؛ بمعنى انه لا يجعل اللفظ في مقابل المعنى الا بحيث لو اطلقه الواضع او غيره لكان مريداً للمعناه، وذلك لما ترى من بناءه على القول المرود في باب الوضع من حديث التعهد والالتزام في تفسير معنى الوضع

«الثاني» قد قام البرهان في محله على ان الافعال الصادرة من ذوى العقول والشعور معللة باغراض وغايات حتى فيما يراه العرف عبثاً ولغوياً، كيف والعلة الغائية واقعة في سلسلة العلل وتعدلة لفاعلية الفاعل وان كانت تتأخر بوجودها العيني لكنها مؤثرة في تحريك الفاعل بوجودها الذهنى (ح) فالملول بما انه رشحة من رشحات العلة، او مظهر ناقص لها، ولا استقلال له الا هما اكتسبه من جانب علته فهو لا محالة يتضيق بتضييقها ولا يمكن له ان يكون اوسع منها، لكن لاعلى نحو التقييد بل تضيقاً ذاتياً تابعا لاستعداده، فاذن يقع الكلام في ان الغاية لفاعل الوضع التي هي اظهار المرادات وعلان المقاصد، هل توجب تضيقاً في المعنى الموضوع له ليكون الوضع للمعنى المراد، من جهة ان الوضع لذات المعنى على اطلاقه بعد كون الداعى منحصرأ في افادة المراد لغو، اولا توجب ذلك- التحقيق ان الغاية للوضع شىء، آخر غير ما تصوروه، فان الغرض منه افادة ذوات المرادات

لابماهى كذلك بل بماهى نفس الحقائق، فان المتكلم انما يريد افادة نفس المعانى الواقعية لابماهى مرادة- على ان كونها مرادة انما يكون عند الاستعمال او من مقدماته التى لا ترتبط بالوضع، بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلم والسامع

اضف اليه لو سلمنا كون الغاية هى افادة المرادات لكن كون شىء واقعاً فى سلسلة العلل الفاعلية يقتضى حصوله عند حصول الوضع والمواضعة بين اللفظ والمعنى واما اخذه فى المعنى الموضوع له فلا .

واعجب منه ما استدلل به عليه، من انه لولم توضع للمراد منها لزم اللغوية. اذ ذلك انما يلزم لولم يترتب على وضعه لذات المعنى اثر اصلاً واما اذا ترتب الاثر عليه ولو على نوع منه- وهو ما اذا كان المعنى متعلقاً للارادة- فلا تلزم اللغوية كما هو ظاهر؛ وسيوافيك ان جعل الحكم على الطبيعة يخالف فى كثير من الاحكام، لجعله على الانواع والاصناف والافراد ومنها هذا المقام

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بكونها موضوعاً للمراداة من المعانى يتصور على وجوه .

(منها) اخذ الارادة بالحمل الاولى جزءاً للموضوع له، وهو ما لا يلتزم به ذو مسكة «ومنها» ان تكون موضوعاً لما هو بالحمل الشايع مراد ومقصود بالذات، اعنى الصورة القائمة بالنفس قياماً صدورياً او حلولياً، اذ الارادة كالعلم انما تكون من شئون النفس وهى لا تنال الخارج عن محيطتها، فلا تنال من الخارج الا صورة ذهنية. كما ان شئونها كالارادة لا تتعلق الا بالصورة المتقومة بالنفس (فح) ما هو المراد بالذات اى وقع متعلقاً للارادة فى افق النفس ليس الا بالصورة العلمية الحاكية عن الخارج وبذلك تصير هى مرادة بالذات والخارج مراداً بالعرض فهو المراد بوجه والمطلوب فى المرتبة الثانية لفناء الصورة فيه وآليتهاله- وعليه لو وضعت الالفاظ للمراد بالذات لما صح الحمل ولم تنطبق على الخارج ولومع التجريد؛ مضافاً الى لزوم كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فى جميع الاوضاع «ومنها» كونها موضوعاً للمراد بالعرض فيرد عليه مضافاً الى خصوصية الموضوع له، عدم صحة الحمل الا بالتجريد مع بداهة صحته بدونه .

وهناك قسم آخر وان شئت فسمه رابع الاقسام وهو ان يكون الوضع للمعنى

المراد على نحو الحينية الممكنة لاعلى نحو المشروطة العامة ليكون الوصف من قيودها وعناوينها؛ وقد عرفت ما يمكن الاستدلال به عليه من حديث الغاية والغرض كما عرفت دفعه ايضاً

والى ذلك يمكن صرف كلام العلمين من كون الوضع لذات المراد بلا تقييد وان كان بعيداً عن مساق كلامهما. وابعده منه توجيه المحقق الخراساني من صرف كلامهما الى الدلالة التصديقية وكونها مرادة للافظها تابعة لارادته، تبعية مقام الانيات للشبوت، اذ عبارة العلامة في «جوهر النضيد» التي نقلها عن استاذه وشيخه المحقق الطوسي صريح في الدلالة الوضعية، على ان هذا التوجيه توجيه مبتذل لا يناسب مقامهما الشامخ. بل ليس صحيحاً في نفسه لان نسبة المتكلم الى انه اراد معنى تلك الالفاظ تتوقف على امر آخر لا يكفي فيه مجرد وضع الالفاظ للمرادات بل لابد من ضم قاعدة عقلانية من اصالة تطابق الجدل والاستعمال

الامر السابغ قد وقع الكلام في انه هل لمجموع الجمل من المادة والهيئة

وضع اولاً. ومجمل القول فيه هو ان اللغات الحية والالسنة العالمية الراقية بين ابناء البشر كلها كافلة لافادة الاغراض، و طرح المعاني في قالب الالفاظ، تصديقية كانت او تصورية وان كان الاول اكثر اهتماماً به واعلى درجة في سلسلة المقاصد التي يقصد افهامها. ومن البعيد غايته بل من الممتنع عادة عدم وضع لفظ للمعاني التصديقية في هذه اللغات الوسيعة. ونحن قد تصفحنا فلم نجد ما يدل على المعاني التصديقية في كلام العرب سوى الهيئات المزدوجة مع المواد، وقد تقدم ان العملية منها تدل على الهووية التصديقية، كما ان المؤولة، المتخلل فيها الادوات تدل على النسب التصديقية. و مفردات القسمين. والاعلى معانيها التصورية بالبراهين التي مضت (وعليه) فلم يبق لهذا النزاع معنى صحيح بعد تعيين مفاد الهيئات والمواد. اللهم الا ان يقال ان الكلام هنا في ان الدال على المعاني التصديقية هل هو الهيئات او مجموع الجملة فالمشهور على الاول وشرذمة على الثاني وكيف كان فما ر بما يقال من ان مراد القائل من الوضع للمجموع هو وضع جديد له من غير افادة شيء واضح الفساد لا يليق ان ينسب الى ذي فضل.

واظن ان تحرير النزاع بما ذكرنا من ان وجود معان تصديقية محتاجة الى دوال

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

ثم ان هناك احتمالاً آخر وهو كون المجموع موضوعاً لافادة ماتفيده الهيئة على
سبيل الترادف وعلى كل حال يرد على الوضع للمجموع ما نقل 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 احدثه هذا 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، لو حدثتها النوعية لبالنسبة الى المجموع منها ومن المواد، لعدم
حصر المواد وتنوعها جدا مثل قيام زيد ووقوعه عمرو؛ وهلم جرا، وليس هناك جامع واحد
وعنوان نوعي تجتمع المواد تحته كي يشار به اليها كما يوجد في الهيئات، فلو كان الموضوع
هو المجموع لزم الالتزام بوضع كل جملة جملة وضعا 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 ما هو بديهي البطلان
وحمل كلام «ابن مالك» عليه، قائلاً انه لا يخفى على مثله ان الوضع هنا نوعي لا شخصي
فراجع وتامل

تكميل - ان احتمال كون الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية بما هي كذلك

مما يبعد عن ساحة كل من اتسب بالفضل اذ الحق الواضح انها بمفرداتها وركباتها موضوعة
للمعاني الواقعية النفس الامرية، لان هيئات الحمليات في الجمل الخبرية وضعت
للهووية الواقعية والمؤولة منها للاكوان الرابطة النفس الامرية، ووضح منها الالفاظ
الشخصية والجنسية من الاسماء خصوصاً على رأى الجمهور في الاولى وكذلك ما يليها
من المبهمات والمعاني الحرفية مما يفيد الخصوصيات الواقعة في الخلاج

(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 مفعول

عنها ، على ان الغرض من الوضع هو افهام الواقعيات والحقائق التكوينية في الغالب فلا معنى لجعلها لغيرها ؛ من الصور الذهنية - وتوقف ان فهم 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 الجملة موضوعة للنسب الواقعية لما كان لها معنى في الاخبار الكاذبة ، لا تنفاء النسب الخارجية هناك

ولكنهم غفلوا عن شيء ، وهو ان هذا الاشكال مشترك الورد وعلى القولين فانها لو كانت موضوعة للنسب الذهنية الكاشفة توجه الاشكال ايضاً لانه لا معنى للكشف من دون مكشوف خارجي فان الكشف والايضاح اشبه شيء ، بالتضاريف و« المتضايقان متكافئان قوة وفعلاً » والاخبار الكاذبة لا تحقق لنسبتها في وعاء العين حتى تكشف عنها الصور الذهنية - والقول بان المراد من الكشف ما هو كذلك بالقوة وماله صلاحية له ، رجوع عن المبني والتزام بكونها موضوعة للصور الذهنية بما هي هي ، اذ شأنية الكشف ثابتة لها ، مطلقاً وهو واضح الفساد وحل العقدة انه ليس الاستعمال الاجعل اللفظ وسيلة لانتقال ذهن السامع الى المعنى الخارجي انتقالاً بالعرض لبالذات ، 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 ارامة 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 تصويره والظاهر انه قد غره ظاهر لفظ الاستعمال ، مع انك خير بان يصح اطلاقه حتى في الموارد التي ليست معانيها متحققة في الخارج كما في قولنا « شريك البارئ ممتنع » و« المجهول المطلق لا يخبر عنه » والاستعمال في الجميع بوزان واحد ، والمخبر عن امتناعه انما هو شريك البارئ الواقعي لا الذهني ، فقد استعمل هنا لفظ شريك البارئ في معناه الواقعي مع انه لا وجود له في الخارج

الا هو الثاهني في العلام التي يمتاز بها المعنى الحقيقي من غيره وليس الكلام
مقصود 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 غير حكمه بانة حقيقة، وان تجاوز الى غير حكمه بان ذلك الغير مجاز كما قيل، بل من تلك العلائم او غالبها تعرف المعنى الحقيقي واولم يكن استعمال اولم نكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي او المجازي فلو شككنا في كون الماء موضوعاً للجسم السيل المعهود يكون التبادر طريفاً الى اثباته، استعمال اولاً، بل ربما يدور امر الاستعمال بين الحقيقة والغلط لا المجاز - كما ان تعبيرهم 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 المصدرى وان كان مفقوداً هنا؛ الا انه بمعنى اسم المصدر وتيجته موجود فيه - قلت): المصدر واسمه واحداً بالحقيقة، مختلفان بالاعتبار بانتسابه الى الفاعل وعدمه؛ فلا يعقل وجود واحد منهما في نفس الامر مع فقدان الآخر.

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 تغير العلمين شخصاً والتغير بين العلم الشخصي الحاصل من التبادر وبين العلم الشخصي الذي يتوقف التبادر عليه واضح وان قلنا بان ما يتوقف عليه التبادر هو العلم التفصيلي ايضاً - ولكنه من عجائب الكلام اذ لا يتصور الانكشاف بعد الانكشاف الا بتعدد متعلق العلم خارجاً وبتخلل 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 تكرار الصورة الذهنية بما هو معلوم بالذات؛ ولكن لا يعقل الكشف عن المعلوم بالعرض مكرراً - هذا ولكن الحق في دفع الاشكال ما عن 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 مبادئه وعمله كعلم الاطفال بمعاني الالفاظ ومعاد اللغات .

«ثم» انه لاشكال 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 عقلياً مع عدم حصول العلم منه واضح الفساد - اذ لم 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 لا عند غيره اذ الثاني يرجع الى تنصيب اهل اللغة واللسان، لان العلم (ح) بصحة الحمل و كونه حملاً اولياً او شايعاً بالذات، لا يحصل الا بتصريح الغير فيرجع الى تنصيبهم - واما صحة عند نفسه فالتحقيق ان الاستكشاف و استعمال الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصور الموضوع، السابق على الحمل وسلبه، فيكون اسناده الى الحمل او سلبه في غير محله، توضيح ذلك: ان الحاكم المستعمل بحماه لا بد ان يتصور الموضوع اولا بماله من المعنى الارتكازي حتى يجده متحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه؛ ثم يحمل المحمول المتصور على الموضوع المعلوم حملاً اولياً ولولا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة، وعندئذ اذا وجده في عالم التصور متحداً معه قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى، ولم يبق لتاثير صحة الحمل في رفع الستر مجال واما الحمل الشايع فلا يكون علامة الا اذا كان شايعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصدق الحقيقي كما في قولنا البياض ابيض، لا عرضياً (وح) ان كان المستعمل مردداً في كون الحمل ذاتياً او عرضياً لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل؛ وان كان عالماً بكونه حملاً ذاتياً؛ وانه من قبيل حمل الكلبي على بعض مصاديقه الحقيقية؛ فقد علم المعنى

قبل الحمل، اذ العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة؛ والقول بان التبادر مغفول عنه غير مسموع، كالقول بان صحة الحمل والسلب الارتكازيين موجبة للحمل التفصيلي كما مر نظيره في التبادر، وذلك لان الباحث المستعلم للوضع لا يتصور له الغفلة عن ضالته المنشودة؛ ابدأ ولو قبل الوصول الى الحمل وسلبه، ومما ذكرنا يعلم حال صحة السلب في جملة دليل على المجازية لان العلم بصحته يتوقف على العلم بتغاير الطرفين مفهوماً ومصداقاً في عالم التصور ومعه لا حاجة الى سلب الحمل وهناك تفصيل يترائي من بعض الكلمات بين الحمل المتداول بين اللغويين كما في قولهم «ان الغيث هو المطر» فيصح فيه، وبين الحمل الاولي الدائر بين اهل الفن من حمل الذاتيات على الذات كما في قولنا «الانسان حيوان ناطق» فلا يمكن استكشاف الوضع بصحته، لان الحد مفهوم مركب مفصل ويمتنع ان يكون مفهوم الانسان لان مفهوم كل مفرد بسيط مجمل.

وفيه انا نقول بان الغرض من الحمل ليس اثبات وضع اللفظ لذلك المفصل بل لماهية بسيطة يكون هذا المفصل حداً لها، بحيث اذا انحلت رجعت اليه، (وبا لجمله) هذا المبين حاك عن الذات البسيط المجمل والشك في وضع اللفظ لذلك المجمل دون الاول المفصل - وربما يعلل كاشفية صحة الحمل عن الوضع وصحة السلب عن عدمه بان الوجود اللفظي نحو وجود للمعنى ومن مراتب وجوده واللفظ لما كان فانياً فيه صار نحو تحقق له وبذلك تتنافر الطباع عن سلبه عنه ويراه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه وبذلك ايضاً خرج عن مشابهة ما تتنافر عن سلبه عنه من اللفظ الفيزي لم يوضع له

قلت الظاهر ان ماهو العلامة انما هو صحة سلب اللفظ وعدمها بماله من المعنى لا بما هو لفظ، والا فنفس اللفظ بما هو حروف تصح سلبها عن معناها، وما ذيل به كلامه من حديث التنافر اقوى شاهد عليه، اذا ما تتنافر الطباع عنه هو اللفظ بما هو مراتب المعنى لا بما هو صورة وعرض فعاد المحذور المتقدم

وهيها الاطراد وعدمه، وقد قرر بوجوه؛ امتنها انه: اذا اطراد استعمال لفظ في افراد كلي بحشية خاصة؛ كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمرو، مع القطع بكونه

غير موضوع لكل واحد عليه، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذاك الكلي وعلم انه موضوع للطبيعي من المعنى، واحتمال كونها مجازاً بالعلاقة، مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز - كما ان عدم الاطراد يدل على عدم الوضع اذعه يطرده الاستعمال ولكنه مخدوش بان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في افراده بما لها من الخصوصية والعوارض يكون مجازاً مع العلاقة او حسن الاستعمال وغلطاً بدونها، فاحتمال كون ذلك الاستعمال حقيقة مننف رأساً، بل امره دائر بين الغلط والمجاز، كما ان تطبيق المعنى الارتكازي عليها مطرداً بلا ارادة الخصوصية يوجب التخلف في العلامة، اذ العلامة (ح) هي صحة الحمل، وقد عرفت ان جاعها الى التبادر ايضاً، لمعرفت من ان التطبيق فرع العلم بكون المعنى قابلاً للانطباق على الافراد، وبذلك يتضح الجواب عن تقرير آخره، بان يقال ان الاستعمال في الموضوع له لا يتوقف على غير الوضع فيطرده، ولكن المجاز يتوقف على مصحح الادعاء وحسن الاستعمال قبول الطباع على المختار في باب المجازات وهما لا يطردان

وجه الفساد ان العلم بصحة الاستعمال مطرداً يتوقف على فهم المعنى الموضوع له، كما ان العلم بحسن الادعاء ومصححه يتوقف على تشخيص الموضوع له فتحصل مما مر ان التبادر هو العلامة وغيره مسبوق به اوراجع اليه

الامر التاسع - قد ذكر وافي باب تعارض الاحوال مرجحات ظنية لم يقم دليل

على اعتبارها والمتبع لدى اهل المحاوره هو الظهور فان تحقق فهو والا فلا تعتبر نعم يقع الكلام في ان مالدى العقلاء في اخذ المراد وصحة الاتساق هل هو اصاله الظهور او اصاله الحقيقية، او اصاله عدم القرينه؛ فعندما حثف الكلام بما يحتمل القرينية، فالظهور متبع على الاول والثاني، ان كان اصل الحقيقة اصالاً تعبيرياً، دون الثالث اذ القدر المتيقن حجته لديهم اذ اشك في اصل وجود القرينه لافى قرينية الوجود و سياتى تحقيق الحال فيها انشاء الله

(ثم) ان هنا اصالاً لفظياً عند دوران الامر بين النقل وعدمه، قد افرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو اصاله عدم النقل ويقال انها اصل عقلاي حجة مع جميع مثبتاتها - والحق ان

اعتمادهم عليها انما هو فيما اذا شك في اصل النقل لامع 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 الحججة بلا حجة، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال للاستصحاب العقلاني اذ هو مما لا اصل له كما سيوافيك (انشاء الله) في محله وان عملهم عليه في بعض الموارد لا طمينا نهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف لضعفه وهو غير مسألة الاستصحاب ولما عدم حججته في القسم الثاني ولومع العلم بتاريخ الاستعمال ، فلعدم ثبوت ذلك منهم. لولم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

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

(ثم) انه قد يترأى من بعض المحققين تفصيل اعجب ، فانه حكم بجر يان 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 و جهل تاريخ الاستعمال، قائلا بان العقلاء ليس لهم بناء عملي في الاستعمال، كما انه حكم بلزوم التوقف ايضا في مجهولي التاريخ للماقيل من تساقط الاصيلين 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، لاثباته بالاضافة الى امر آخر، وعليه لا يمكن احراز عدم الوضع حين الاستعمال به؛ لالعدم احراز عنوان «المقارنة والتقييد» حتى يقال ان الاصل العقلاني حجة مع مثبتاته؛ بل لان نفس القيد اعنى الاستعمال مشكوك فيه حين اجرائه كالوضع فلا يمكن احراز موضوع الاثر بالاصل نعم لو كان مفاد الاصل جر العدم بالاضافة الى امر آخر لا يمكن احراز الموضوع في المقام لكنه خلاف التحقيق وهذا بخلاف القسم الاول اذا الاصل والوجدان هناك يحققان موضوع الاثر. (انتهى)

ملخصاً) وفيه مواقع للنظر :

(منها:) ان الظاهر منه ان اصاله عدم النقل عبارة عن الاستصحاب العقلائي (فح) يكون اركانها موجودة في جميع صور الشك، فمع الشك في تأخر الاستعمال والعلم بتاريخ الوضع يجري الاصل ويثبت لوازمه، مثل كون الاستعمال في حال الوضع الثاني مع العلم بهجر الاول وكذا الحال في مجهولي التاريخ- ودعوى عدم بناء عملي على عدم الاستعمال غير مسموعة، كدعوى عدم امكان احراز موضوع الاثر؛ وما قد يتوهم من ان الاصل جارفي النقل لندرته دون الاستعمال واضح الفساد، لان النادر اصل النقل، و لكن الكلام في تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه.

(ومنها) ان اجراء الاصل في عمود الزمان ان لم يثبت نفس الاستعمال، لا يثبت استعماله في المعنى الاول ايضاً فانه حادث كنفس القيد، وما يكون محرراً هو اصل الاستعمال لا الاستعمال في المعنى الاول، مع ان اصل الاستعمال وجداني في الصورتين كما ان المستعمل فيه مشكوك في كليهما- ولو قيل ان استصحاب العدم هو جره فقط لالي كذا وكذا فهو مع فساده، يستلزم عدم الاتجاج في الصورة الاولى ايضاً، فاذا امكن جره الى الزمان المعلوم امكن جره الى الزمان المعين واقعاً المجهول عندنا .

(ومنها:) ان ما ذكره من احراز موضوع الاثر بالاصل والوجدان في الصورة الاولى غير تام، لان عدم النقل ونفس الاستعمال ليسا موضوعين للاثر، بل الموضوع هو ما يثبت بالاستعمال اي المعنى المراد، ولو سلم ذلك فلا فارق بين الصورتين .

الامر العاشر في ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات والمعاملات في

لسان الشارع تعييناً او تعيناً وعدمه- يرى الواقف على كتب القوم حديثها وقد يماها، ان الاستدلالات الواقعة في نقضها واثباتها جملها تخرصات على الغيب، اذ التاريخ الموجود بين ايدينا العاقد لسيرة النبي الاعظم (ص) وحياته وافعاله حتى العادى منها فضلا عما له ربط بالتشريع، لم يحفظ ذكره عن الوضع التعيني، مع انه لو كان هناك شيء لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله .

كما ان الايات القرآنية، مكيتها ومدنيها، قريبتها عن البعثة وبعيدتها، تعطي الطمانينة بان هذه الالفاظ من لدن نزول الذكر الحكيم استعملت في تلك المعاني من غير احتقافها

بالقرينة لامقالية كما هو واضح، ولاحالية ودعوى وجود الحالية كما ترى. ووجودها في حديث واحد في قولها (ص) صلوا كما رأيتموني اصلي. لا يدل على وجودها في غيره. الست اذا نظرت الى قوله تعالى في سورة المزمل المكية النازلة في اوائل البعثة «واقموا الصلوة وآتوا الزكوة» وما في المدثر المكية «قالوا لم نك من المصلين» وما في سورة القيامة والاعلى والعلق المكيات. تعلم ان كلها شواهد بينة على ان الفاظ العبادات كانت معلوم المفهوم لدى النبي (ص) واصحابه ومعاصريه من الكفار. و كانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة.

فعند ذلك لا بد 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 النبي (ص) في الامم السالفة. وانه لم يظهر من سيرة النبي (ص) اختراع عبادة جديدة، سوى شيء لا يذكر، كما انه لم يظهر منه (ص) اختراع معاملة محدثة حتى في مثل الخلع والمبارات سوى المتعة لاحتمال كونها مخترعة ولكنها ايضا ليست ماهية برأسها. بل هي قسم من النكاح. او القول بثبوت الوضع منه (ص) بنفس الاستعمال وما قد 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 أو سيانفت بنظرة ثانية. وهذا المقدار كاف في الوضع. او يقال ان المستعمل شخص اللفظ والموضوع له طبيعته وكلا الوجهين لا يخلو من تأمل، مع ان الاول مخالف لما هو المؤلف 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 بمعهودية وانى لنا باثباته. وعلى كل حال الثمرة المعروفة او الفرضية النادرة الفائدة مما لا طائل تحتها عند التأمل حيث انا تقطع بان الاستعمالات الواردة في مدارك قهنا انما يراد منها هذه المعاني التي عندنا فرجع وتدبر

الامر الحادى عشر «في الصحيح والاعم» ولندكر قبل الشروع

في البحث اموراً:

(الاول): الظاهر ان التعبير الدائر بين القوم في عنوان هذا البحث. من ان الفاظ العبادات او المعاملات هل هي موضوعة للصحيح او الاعم او هي اسام للصحيح او الاعم انما هو لاجل سهولة التعبير، والافلا يخلو من قصور لكونه غير جامع للاراء لان استعمال الفاظ العبادات والمعاملات في المعاني المصطلحة كما يحتمل ان يكون من باب الوضع التعييني يحتمل ان يكون من باب الوضع التعيني بل يحتمل كونه من باب المجاز - وقدم ان الوضع التعيني ليس بوضع حقيقة فعلى التعبير الاول يخرج كالا لرأين اعنى كونه من باب الوضع التعيني او من باب المجاز عن محل البحث وعلى التعبير الثاني يخرج المجاز فقط كما لا يخفى والاولى ان يعنون البحث هكذا: «ان الاصل في استعمال الشارع لالفاظ العبادات والمعاملات ماذا» فيدخل فيه الجميع حتى المجاز سيما على ما قويناه من كونه عبارة عن الاستعمال فيما وضع له مع ادعاء انطباقه على المصداق المجازى فيقال ان الاصل هو الادعاء بالنسبة الى المصداق الصحيح او الاعم - فما قد يقال من لغوية البحث بناء عليه ليس بشيء بل يمكن القول بجريان البحث المشرحتى على مذهب الباقلانى من دون ورود ما اورده عليه بعض اعظم العصر، حيث قال: ان القرينة ان دلت على جميع ما يعتبر فى الامور به فلا شك لىتمسك 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 اقنمة القرينة المجملة على ما ينطبق على الصحيحة لكى لا يجوز التمسك بالاطلاق او على ما ينطبق على الاعم حتى يجوز وبالجمله لافرق بين هذا القول وبين القول بالمجاز والامر سهل

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

توضيح المقام: انه لا وقع للقول بان المراد من لفظي الصحيح والاعم هو الصحيح بالمحل الاولي حتى تقيد الصلوة بمفهوم الصحة وضدها. كما انه لا وقع لارجاعه الى ان المراد به ما هو صحيح بالحمل الشايح. اذ الصحيح من الصلوة الخارجية ان كان موضوعاً له بنحو الوجود السعي فهو يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقية وقد عرفت استحالتها وان كان بنحو الفردية والمصدقية فهو مستلزم لكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً. اذا الفرد الواقعي قديتصادق عليه العنوانان والافكل عنوان يباين الاخر مفهوماً (اضف اليه) ان الصحيح تحقيقاً هو ما حاز جميع ما يعتبر فيه حتى ما يتاتي من قبل الامر مع خروج مثلها عن حريم النزاع. والتشبه بكون الصحة امراً اضافياً فتكون صحيحة مع قطع النظر عن الشرائط التي تاتي من قبل الامر، مما لا يساعده العرف واللغة.

وتوهم اصطلاح خاص للاصولي كما ترى. ولا يقصر عنه التمثل بان المراد من الصحة هو الصحة التعليقية. اعني ما اذا انضم اليه جميع ما يعتبر فيها صار صحيحاً (والحاصل) ان اخذ الصحيح في عنوان البحث والقول بانه الموضوع له لا يصح باى معنى فرض والاولى ان يجعل الموضوع له هو الماهية الاعتبارية لا عنواني الصحيح والاعم و يقال: ان لفظة الصحيح وضده عنوانان مشيران الى تلك المرتبة ويقال هل الموضوع له هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح او الاعم واولى منه اسقاط لفظي الصحيح والاعم من عنوان البحث اذ لا ملزم لبقاء العنوان على حاله التزام تكلفات باردة لتشديده فيقال في عنوانه بحث (في تعيين الموضوع له في الالفاظ المتداولة في الشريعة اوفى تعيين المسمى لها اوفى تعيين الاصل في الاستعمال فيها) على اختلاف التعبيرات كما مر

وما يقال من ان الصلوة مثلاً موضوعة للماهية المتصورة في الذهن مرآة الى الخارج وهي بما انها فرد موجود ذهني صحيحة بالحمل الشايح. لا ينبغي الاصغاء اليه. اذا الصحة والفساد من لوازم الوجود الخارجي دون الماهية الذهنية وعليه فالفرد الذهني لا يمكن ان يكون مصداقاً لواحد منهما. هذا وقد ذكر بعضهم للصحيح معنى آخر وهو كونه بمعنى التمامية عرفاً ولغة واستراح به عن بعض الاشكالات. وهو لم يذكر له مصدرأ و مرجعاً مع ان العرف واللغة اللذين تشبهت بذيلهما يناديان بخلاف مادعاه.

كيف وبين الصحة والفساد تقابل التضاد كما ان بين النقص والتمام تقابل العدم

والمملكة (وتوضيح: ذلك) ان الصحة والفساد كقيمتان وجوديتان عارضتان للشيء، في الوجود الخارجي با اعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية، فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما انه اذا اتصف بكيفية منافرة او باثر لا يترب من نوعه يقال انه فاسد كمرارته اوفساده وهذا بخلاف النقص والتمام فان ملاك الاطلاق فيهما انما هو جا معيته للاجزاء والشرائط وعدمها، مثالا للانسان الذي له عين او يد واحدة يقال انه ناقص لافساده وفي مقابله التمام، نعم يطلق عليه الصحة باعتبار كفيته المزاجية لامن جهة الاعضاء

(فان قلت: فعليه لا بد ان لا يصح توصيف الكيفيات والحقائق البسيطة بالتمام وضده لفقدان التركيب فيهما (قلت: الظاهر ان الاطلاق في 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 في الاطلاق، لان اجزاء تلك الماهيات لها وحدة في 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 ما هو معتبر فيها كما في الموجودات الخارجية الحقيقية، لكن باعتبار تخلف الاثر وادعاء ترتب كيفية منافرة عليها

هذا والطريق الوحيد للتخلص عما تقدم من الاشكال لمن اشتبهى ابقاء البحث على حاله ليس الا بالقول باستعمال الصحة والفساد في التمام والنقص اعني استعمال ذلك المفهوم في هذا المفهوم ولكنه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بينهما واتحادهما بحسب المصداق لا يصحح العلاقة .

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

و استدل عليه بان رتبة الاجزاء رتبة المقتضى ورتبة الشروط متأخرة عن رتبة المقتضى فلا يسوغ ادخالها في المسمى لتستوى مع الاجزاء في المرتبة (انتهى)
ولحن الاستدلال يتضمن جوابه، لان مجرد وقوع الشيء في مرتبة علل شيء، بحسب التكوين او الاعتبار لا يمنع من جعل اسم واحد للمجموع، لوقوعها في افق النفس دفعة واحدة

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

هذا ولكن يعود السؤال عليه بان المقارنة والتخصص ان اخذت على نحو القيدية فقد عاد الاشكال ودخلت الشروط تحت المسمى، وان اخذت على سبيل الحينية فمواجه الامتياز بين هذه الحصة وغيرها في عالم التصووم والدليل على انحصار صدقها على المقترنة فقط دون الفاقدة، بعد الاعتراف بوضع اللفظ للطبيعة المطلقة من دون اخذ قيد فيها.

(ثم) ان بعضهم لمارأى التفريط في الرأي المتقدم عدل عنه و اخذ برأى متوسط وادخل من الشروط ما كان ماخوذاً بالفعل في المأمور به، دون ما يأتي من قبل الامر و دون الشروط العقلية التي يمكن اخذها. ولكنه جوز ادخال ذلك كله في محل النزاع و ان لم يكن داخلاً بالفعل. خلافاً لمن ادعى عدم امكانه رأساً نظراً الى ان تعيين المسمى مقدم على الامر المتقدم على قصده وقصد وجهه وكذلك مقدم على ابتلائه بالصد او تعلق النهي به فلا يمكن اخذ ما يأتي من قبله في الموضوع له (انتهى).

ولكن الحق امكان دخول الجميع في النزاع، اما على القول بامكان اخذ ما لا يأتي الا من 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 لافي الوقوع

هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات فالشواهد على ما اذعينا. لا حجة متى

تفحصت استدلالات القوم، حيث ترى ان الاعمى يسوق برهانه بانه يلزم على قول الخصم تكرار معنى الطلب في 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 جزء أو شرطاً وترى الصحيحى لم يستشكل عليه بكون النزاع فى غير هذه الشروط ويشهد له ايضاً قول المحقق الخراسانى فى استدلاله بان وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر فان الاثر مترتب على تام الاجزاء والشروط مطلقاً. وحمله على المؤثر الاقتضائى او التعليقى او بعض المؤثر تعسف ظاهر .

هذا ولكن بعدما عرفت من ان الموضوع له ليس عنوانى الصحيح والاعم يمكن ان يقال ان الشروط ليست على سنخ واحد بل بعضها من قيود المسمى بحيث ينحل المسمى الى اجزاء وتقييدات، وبعضها الاخر من شروط تحقق المسمى خارجاً ولا دخالة له فى الماهية. او من موانع تحققه فى الخارج من دون ان يكون عدمه دخيلاً فى الماهية ايضاً ولا يبعد ان يكون ما يأتى من قبل الامر من شروط التحقق كما ان الشروط العقلية، مثل عدم ابتلائه بالصد وعدم كونه منياً عنه من قبيل نفي موانع التحقق - فهما غير داخليين فى الماهية وخارجان عن محل البحث والنزاع - ففي الحقيقة النزاع يرجع الى ان الشروط ايها من شروط المسمى بحيث لا يصدق على الفاقد، وايها من شروط الصحة و التحقق حتى يصدق على فاقدها، هذا بالنسبة الى الشروط

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، وسيجىء للكلام تتميم والمسئلة بعدلاتخلو من غموض و اشكال

الرابع انه لا بد 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 :

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

بالصحيح وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره فان الاشتراك في الاثر كاشفاً عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بالصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن (انتهى)

وما اظنك اذا تأملت في عبارات كتابه ان تنسب اليه انه قائل بان الصلوة موضوعة لنفس الاثر او للمقيد به او للمقيد بالملكات سيما بعد تصريحه بان الاثر انما يشاربه اليه ، لانه الموضوع له. وبذلك يظهر الخلل فيما اورده عليه بعض الاعاظم من ان الملكات 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 لابنفسها ولا باخذها قيماً 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 خير) بان الشيء اذا كان علة لحصول اثر وحداني او كان الاثر الواحداني قائماً به لا باس بوضع اللفظ لذات ذلك الموتر؛ او ما قام به الاثر؛ ويمكن الاشارة اليهما بالاثر والملاك ويتعلق التكليف بذاته من دون تقييده بالملاك والاثر - هذا مضافاً الى انه لو فرضناه قيماً للمأمور به يمكن تحصيله ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لما نعلم من تعقب هذه الاركان بتصفية الملائكة وشبهها فلا مانع لنا من تحصيل هذا المقيد ايضاً.

«نعم» الذي يرد على ما ذكر من تصوير الجامع بالبيان المذكور، انه لو صح فانما يصح في الواحد البعث البسيط الذي ليس فيه رائحة التركيب (تبعاً لبرهانها الذي يعرفه اهل الفن كما تقدم) لافي الواحد الاعتباري على ان اثر الصلوة بناء على ما ذكره 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 سع بعد التزامهم بجامع هذا حاله - بل يمكن ان يقال انه لا معنى لنهيها عن الفحشاء الا كونها مانعة ودافعة عنها ومن المعلوم ان الفحشاء له اقسام وانواع ، فاذن لا بد ان تكون فيها حيثيات تكون بكل حيثية ناهية عن بعضها

ودعوى ان ذكر هذه الاثار في كلام الشارع من قبيل التفتن في العبارة والافالجميع

يرجع الى معنى واحد ويشير الى شئ مفرد وهو الكمال الحاصل للمصلي بسبب عمله القريب،
تخصص على الغيب

وهي ما عان بعض محققى العصر وهو ان الجامع لا ينحصر في العنوانى حتى لا يلتزم به احد ولا في المقولى حتى يقال بان الصلوة مركبة من مقولات مختلفة وهي متباينات ولا جامع فوق الاجزئ العالية، بل هناك جامع آخر وهو مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة الماهية فتكون الصلوة امرأ بسيطاً خاصاً يصدق على القليل والكثير لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فان الوجود اخذ لا بشرط - الى ان قال - (ان قلت): بناء على هذا يكون مفهوم الصلوة مثلاً 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 لا ماهوياً ولا عنوانياً وهو مرتبة خاصة من الوجود السارى فى جملة من المقولات (انتهى كلامه قده) - وفيه غرائب من الكلام ويرد عليه امور (منها): ان الحصة الخارجية لا يمكن ان تنطبق على الافراد انطبق الكلى على افراده ومنها ان الوجود الخارجى كيف صار وجود المقولات المختلفة بالذات وما معنى هذا السر يان المذكور فى كلامه ثم ان الوجود الخارجى اذا كان جامعاً ومسمى بالصلوة فلازمه تعلق الامر اياه او بغيره وفسادهما لا يحتاج الى البيان (ومنها) ان ما ذكره اخيراً من ان مفهومها كسائر المفاهيم منتزع عن مطابقه الخارجى، يناقض ما جعله جامعاً من الحصة الخارجية او الوجود السعى وان اراد من الحصة الخارجية الكلى المقيد، على وجه التسامح، يصير اسوء حالاً من سابقه لان الكلى المقيد يكون من سنخ المفاهيم، فيكون مفهوم الصلوة مساوقاً لمفهوم الوجود المقيد الذى لا ينطبق الا على تلك المقولات الخاصة، وهو لا يلتزم بذلك - اضع اليه ان الجامع يصير عنوانياً مع انه بصدد الفرار عنه

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

وانت خبير بانه ايضا لا يفتى 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 بالبشرط من جانب الكثرة وبشرط لا من جانب القلة وبالجملة لا ارى لكلامه وجهاً صحيحاً ولعل غموض المسئلة و صعوبة تصوير الجامع دعاه الى هذه التكلفات او قرع سمعه اصطلاح بعض في الوجود السارى فاشتبهى ايراده في المقام مع كونه اجنباً منه

وهيها ما افاده بعض الاعيان من المحققين ومحصله ان سنخ المعاني والماهيات على عكس الوجود كلما كان الابهام فيها اكثر كان الشمول والاطلاق فيها اوفر، فان كانت الماهيات من الحقايق كان الابهام فيها بلحاظ الطواري والعوارض مع حفظ نفسها وان كانت من الامور المؤتلفة من عدة امور بحيث تزيد وتنقص كما وكيفاً مقتضى الوضع لها بحيث يعمها ان تلاحظ على نحو مبهم في غاية الابهام بمعرفة بعض العناوين غير المنفكة عنها كالخمر في مبهمة من حيث اتخاذها من المواد المختلفة من العنب والتمر ومن حيث اللون والطعم ومرتبة الاسكار فلا يمكن وضعها للمابع الخاص الابهامية المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً

وفي مثل الصلوة مع اختلاف الشديد بين مراتبها لابدان يوضع لفظها لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء والمنكر، بل العرف لا ينتقلون من سماعها الا الى سنخ عمل مبهم من جميع الجهات الامن حيث كونه مطلوباً في الاوقات المعلومه وهذا غير النكرة فانه لم يواخذ فيها خصوصية البدلية (انتهى)

وفيه بعد تسليم تعاكس المعاني والوجودات في الاطلاق والشمول مع غمض النظر عما يتوجه اليه، انه على اى حال لا بد للصلوة من جامع متواط يصدق على افراده ويكون امراً متعيناً متحصلاً في مقام تجوهر ذاتها، يعرضه الابهام بلحاظ الطواري والعوارض، والا لزم ان يكون من قبيل الفرد المردد مما دخل الابهام في حد ذاته ومرتبة تحصله، وقد فر منه "قدس سره" - (فتح) هذا الامر الذي يسمى جامعاً اما يكون من العناوين الخارجية او من العقولات، وكلاهما فاسدان كما لا يخفى، مع انه لم تنحل العقدة بما ذكره، بل اوكل الامر الى معنى مبهم وامر مجهول، بل الظاهر ان كلامه لا يغفلوا عن مصادرة فتدبر

وبالجمله ان ماهية الصلوة تقال على افرادها بالتواطي فلا بد لها من جامع صادق عليها بحيث يكون امرأ متيناً في حد ذاته ولو بالاعتبار ويكون عرض الابهام له بلعاطل المطاوري والعوارض، لوضوح ان الابهام في نفس الذات لا يتصور الا في الفرد المردد وقد عرفت انه (قدس سره). قد فر منه، (فتح) اما يقول بانه جامع عنواني خارجي او مقولي وقد علمت فسادهما **واما المختار** فيتوقف بيانه على تقديم مقدمة وهي:

ان محط البحث للاعلام انما هو تصوير جامع كلي قابل للانطباق على الافراد المختلفة كيفاً وكماً (فتح) مرتبة فرض الجامع متقدمة على مرتبة عرض الصحة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من انها من عوارض وجود العبادات خارجاً وتوهم كونهما من الامور الاضافية بحيث يجوز ان تكون ماهية صحيحة من حيثية وفسادة من اخرى كما ترى، 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، وذلك مثل البطيخ الذي فسد نصفه وبقي الاخر صحيحاً، ولكن الصلوة اذا فقدت بعض اجزائها او شرائطها لا تنصف بالصحة والفساد لانهذا المعنى ولا بالمعنى الاضافي - بل هذه الصلوة الموجودة مع فقدان بعض شروطها او وجود بعض موانعها فرد من الصلوة عرضها الفساد فقط في الخارج وليست بصحيحة كما انها لا تكون صحيحة من جهة وفسادة من اخرى، ولا صحيحة في النصف وفسادة في النصف الاخر.

ومن ذلك يظهر لك ان بعض ماهو من الشرائط ويكون دخيلاً في اتصافها بالصحة خارجاً، غير داخل في محط البحث لما عرفت من ان البحث في المرتبة المتقدمة على الوجود الخارجي، وما يعرضه من الصحة ومقابلها - وعلى هذا الامناس من الاعتراف بكون الموضوع له امرأ ينطبق على مقالة الاعمى لما علمت من ان الماهية التي وضعت لها لفظه «الصلوة» اذا وجدت في الخارج مجردة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له؛ تنصف لامحالة بالفساد ولا يمكن اتصافها بالصحة في هذا الحال، فلا تكون الماهية الموضوع لها الصلوة متصفة في الخارج بالصحة دائماً، وهذا بعينه مقالة الاعمى وان كان لفظه قاصراً عن افادته - وقد تقدم ان النزاع ليس في وضع هذه الالفاظ لمفهومى الصحيح والاعم ولاماهية المتقدمة بمفهوم الصحة، بل لا يمكن الوضع لماهية ملازمة لها؛ لان المفهوم الصحة

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

و اذ قد عرفت ذلك: فاعلم ان المركبات الاعتبارية اذا اشتملت على هيئة ومادة يمكن ان يؤخذ كل منهما في مقام الوضع لابشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك فانه ينافي الالابشرطية بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية الا للمادة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثة، فان مخترعها بعد ان احكمها من مواد معتلفة والفعا على هيئة خاصة وضع لها اسم الطائرة او السيارة او ما اشبهها ولكن اخذ كلا من موادها وهيئاتها لابشرط، ولذا ترى ان تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً في موادها او تبديلاً في شأن من شئون هيئتها ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك الا لاخذ الهيئة والمادة لابشرط اى عدم لحاظ مادة وهيئة خاصة فيها.

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

واما الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيين واخرى بنحو الالابشرطية مثل مادتها بعرضها العريض كما مر - والحاصل ان المركبات غير الحقيقية قد تؤخذ موادها فانية في هيئاتها و يقصر النظر الى الهيئات ومع ذلك تؤخذ الهيئة ايضاً لابشرط، وذلك مثل الدار والسيارة

والبيت ونحوها التي يشار اليها بلفظ واحد الى جامع عرضي بين افرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها ، وبالجملة لا يمكن الاشارة الى الجامع بينها الا بعناوين عرضية كالعبادة الخاصة في الصلوة والمركوب الخاص او المسكن الخاص في مثل السيارة والدار والبيت - فاذن البيت - سواء اخذ مواده من الحجر والطين او من الجص والخزف ، بنى على هيئة المربع او المثلث او غيرهما ، اذا الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون المواد فانية فيه ' ومع ذلك لم يلاحظ الهيئة ايضا معينة من جميع الجهات اذا عرفت هذا ، فنقول انه لا يمنع عن القول بكون الصلوة واضراباها موضوعا لنفس الهيئة اللا بشرطية الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض باقسامها ، الا بعض المراتب التي لا تكون صلوة كصلوة الغرقى .

والحاصل انها وضعت لهيئة خاصة ما خوذة على النحو اللا بشرط فانية فيها موادها الخاصة ، من ذكر وقرآن وركوع وسجود ، تصدق على الميسور من كل واحد منها ؛ وهيئة صورة انصالية خاصة حافظتها لمادتها اخذت لا بشرط في بعض الجهات - نعم فرق بينها وبين ما تقدم من الامثلة كالدار والسيارة ، حيث انه في المقام نحو تضيق في المواد من التكبير الى التسليم ، الا انه مع ذلك التحديد لها عرض عريض اذ كل واحد من اجزاء موادها مثل الركوع والسجود جزء بعرضه العريض ولكن الغرض متوجه الى الهيئة الخضوعية التي تصدق على فاقد الحمد والتشهد وغيرها من الاجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها .

ثم بعد ما اسمعناك حقيقة الوضع في المركبات الاعتبارية تعرف ان الشرائط كلها خارجة عن الماهية وانها عبارة عن الهيئة الخاصة الحالة في اجزاء خاصة تتحد معها اتحاد الصورة مع المادة ، كما ان عنواني الصحيح والاعم خارجان عن الموضوع له رأسا .

الخاتمة لعلك تتوهم من هذا البيان انه يلزم عليه عدم امكان التمسك بالبرائة عند الشك في جرمية شيء ، للمأمور به ، اذ نسبة الاجزاء الى الهيئة نسبة المحصل الى المحصل ، والشك في دخالة شيء في المادة يرجع الى الشك في محقق الهيئة البسيطة المعلومة من حيث المفهوم ولكنك اذا نظرت اليه بعين الدقة ترى سقوط التوهم المذكور ، اذ فرق بين القول بان الصلوة مثلا موضوعا للناحية عن الفحشاء والمنكر او ما يكون ملزوم ذلك ،

وبين ما ذكرنا، اذ الهيئة الخضوعية والصلواتية مشاهدة معلومة لافراد المسلمين ومرتكزة
 لاهل القبلة لايشك فيها العاكف والبادي، والمسمى محقق و لو عند فقدان مايشك في
 وجوبه؛ بل وعند فقدان بعض مايعلم وجوبه ايضاً؛ (فتح) الشك لايرجع الى الشك في تحقق
 المسمى بل الى شرطية شيء، او جزئية للمأمور به زائداً على ما يتحقق به المسمى
 وان شئت قلت: ان المأمور به هو الهيئة الوجدانية الحاصلة من تلك المواد من
 دون ان يتعلق النظر الى الكثرات والمواد، وهي متحدة معها اتحاد الصورة مع المادة،
 وليس هنا من المحصل والمحصل عين ولا اثر - فعند ذلك اذا تعلق الامر بتلك الهيئة التي
 اتخذت لنفسها حقيقة وحدانية يكون ذلك بعنا الى الاجزاء والمواد التي تنحل الماهية
 اليها، اذا الامر بايجاد صورة البيت او بناء المسجد عند التحليل امر وبعث الى تهيئة اجزائها بهيئة
 معلومة، من دون تعلق الامر مستقلاً بتلك المواد ولا الامر الضمني والمقدمي على القول
 بهما فالامر بالواحد امر بالكثرات عند التحليل فاذا شك في نظر الانحلال الى جزئية شيء
 او شرطية للمأمور به يرجع ذلك الى اصل تعلق الامر به في لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلقه
 بسائرهما (وان ايت) الاعن القول بكون المواد من المحصلات للهيئات فيجاب بامكان اجراء
 البرائة في نفس الهيئة البسيطة الموجودة في الخارج بوجود اجزائه القابلة للزيادة والنقصية
 كما في مثل الخط اذا شك في كون الواجب منه مطلق وجوده الذي يصدق على الطويل
 والقصير والقليل والكثير او مقداراً خاصاً منه فتجرى البرائة بالنسبة الى الخصوصية المشكوك
 «والحاصل» ان الشيء المشكوك فيه بما له دخل في زيادة الهيئة كمية وكيفية يكون مرجع الشك
 فيه الى الشك في خصوصية زائدة على اصل المسمى لما هو المفروض من صدقه بدونه .
 (واما) على ما ذكره المحقق الخراساني في مقام تصوير الجامع فالظاهر عدم
 امكان اجراء البرائة وان قلنا باتحاد الامر الاتزاعي مع الاجزاء خارجاً بل لافرق بين اختيار
 كون المأمور به هو عنوان معراج المؤمن والقول بانه الامر البسيط الذي يكون مبدئاً
 لهذا الاثر، وسواء قيل بتقييد المأمور به، به ام لا

توضيح ذلك: ان حديث الانحلال الى معلوم ومشكوك انما يصح اذا لم يتعلق الامر
 بعنوان معلوم، وان كانت معلوميته مستندة الى انه مبدئ لاثر خاص، او كان ذلك الاثر
 عنواناً مشيراً اليه لا قيماً لان الكل مشترك في تعلق الامر بشيء بسيط معلوم بوجهه، فلا بد

من تحصيل اليقين بالفراغ منه، والشك في جزء منه يكون راجعاً الى الشك في تحقق ذلك المعلوم وجوبه، فلا بد من الاتيان به لاحتمال ان لا يكون الماتى بدون عین مقامات عليه الحجة وتعلق به العلم تفصيلاً .

والعجب مما صدر عن بعض القائلين بالصحيح من جريان الاصل هنا على مبناه ايضاً، وانكر بذلك جعل القول بجريان البرائة والاشتغال ثمرة لهذا النزاع، وما خص ما افاده: ان المأمور به اذا كان بسيطاً ذا مراتب يتحقق بعض مراتبه بتحقيق بعض الامور المحصلة له، فان شك في دخالة شيء آخر في تحقق مرتبته العليا، لكان مورداً للبرائة .

توضيح خلله: انك قد عرفت ان احسن ما يمكن ان يوجه به مقالة القائل بالصحيح ان يقال: ان الالفاظ وضعت لماهية اذا وجدت في الغارج انطبق عليها عنوان الصحيح بالحمل الشايع، (فج) لا بد ان يكون الموضوع له عنواناً يلازم الصحة خارجاً؛ وعند ذلك اذا وقع العنوان الملازم للصحة مورداً للامر يكون الشك في جزئية شيء له او شرطيته راجعاً الى الشك في تحقق ذلك العنوان الملازم للصحة ويكون المرجع هو الاشتغال بعد معلومية المأمور به؛ ولا يتفاوت في ذلك كون العنوان البسيط قابلاً للتقص والكمال او الزيادة والنقصان وعدمه، لان الشك في جميع الحالات راجع الى تحقق المتعلق المعلوم كونه ملازماً للصحة خارجاً ومع ذلك لا يمكن احراز حال الفرد .

وما ذكره من ان الشك انما هو في دخل شيء في مرتبته العليا مع تحقق المسمى المأمور به بدونه، عدول عن المبنى لان الشك انما هو في دخالة شيء في تحقق اصل العنوان المأمور به لا فيما اذا علم به وشك فيما يوجب الزيادة والفضيلة فيه - والحاصل ان مراده من العلم بتحقيق بعض المراتب ان كان ما يلازم الصحة في الخارج فلامعنى للشك في دخالة شيء فيه بعد ذلك؛ للعلم بانه غير واجب. وان كان الغرض بتحقيق بعض مراتبه مع الشك في صحته فهذا عين القول بالاعم - نعم لو فسرنا مقالة الصحيحى بانها موضوعة بازاء الماهية الجامعة للشرائط والاجزاء. وان اطلاقها على غيرها مجاز. او فسرناها با لصحة الشأنية كان لجريان البرائة وجه - الا ان الاول بعيد مع كثرة الاستعمالات في الاخبار في غيرها

مضافاً الى ان التبادل يدفعه والثاني عين القول بالاعم

والحاصل ان القائل بالصحيح لو جعل الجامع عنواناً بسيطاً معلوماً باحد العناوين

والاشارات. لما كان له مناس عن القول بالاشتغال.

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 - وقده 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 المصدقية .

ولكن لا يخفى ما فى جميع ذلك. اذ كيف ينكر الفقيه المتتبع فى الابواب وجود الاطلاق فيها. ام كيف يرتضى المجيب رمى الاكابر بصرف العمر فيها لا طائل تحته. وان الثالث كيف اشتبه عليه الامر اذا البعث لم يتعلق بعنوان الصحيح او ما يلازمه بل يتعلق بنفس العناوين على الاعم، فاذ اثبت كونها فى مقام البيان اخذنا باطلاقها مالم يرد لها مقيد، ووجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الاطلاق الدائر بين الادلة كما لا يخفى

واما ما قد يجاب به عن هذا الاشكال من ان المخصص لى غير ارتكازى و فى مثله يصح التمسك بالاطلاق والعموم فى الشبهة المصدقية؛ اضعف من اصل الاشكال، لما استعرف من انه بعد سقوط اصالة الجدل لدى العقلاء فى افراد المخصص لا يحتج بالعام لديهم فى الافراد المشكوكه ولا فرق عندهم فى ذلك بين اللفظى وغيره فانظر حتى حين .

فى ادلة القولين

واذ قد عرفت ما تقدم فاعلم: انه قد ادعى غير واحد من القوم التبادر للمعنى الذى اختاره وارتضاه المحقق الخراسانى لما استقر به من القول بالصحيح ولكن يرد على مادعاها اشكال، حاصله: ان للماهية فى وعاء 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 ما قد علمت سابقاً من ان النهى عن الفحشاء و كونها معراج المؤمن وما اشبهها من لوازم الوجود لامن آثار الماهية لعدم كونها منشاء لتلك الآثار فى حد نفسها، تعرف انه لا وجه لهذا التبادر اصلاً ان تلك العناوين كلها فى مرتبة متأخرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو قلنا انها من عوارض الماهية او لوازمها كانت ايضاً متأخرة عنه فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها عن لفظ الصلوة مثلاً.

وان شئت توضيحاً لذلك فاعلم: ان ما يتبادر عند اطلاق الفاظ العبادات وغيرها اولاهو نفس الماهية ثم لو لم يكن لها لازم ماهوى ينتقل الى ماهو مصداقها الخارجى بواسطة الانس والممارسة، ثانياً، ثم الى عوارضها الوجودية من الصحة والفساد والانار المطلوبة بواسطة الارتكاز العقلاى او بيان الشارع، ثالثاً. و(ح) نقول ان التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ وحاظه ولا معنى لتبادر شىء لم يوضع له اللفظ؛ والانتقال الى اللوازم الذهنية او الخارجية، الدائمة او الاتفاقية انما هو بعد، تبادر اصل المعنى، لاجل الانس وغيره، فاذا كان الموضوع له ماهية بسيطة مجهولة الامن ناحية بعض العناوين المتأخرة فلا بد لمعدى التبادر ان يدعى تبادر نفس المعنى مقدماً على فهم تلك العناوين، و(ح) لا يعقل ان تكون تلك العناوين معرفة للمعنى فى ظرف التبادر نتاً اخر رتبها عنه اما بمرتين او بمرتبة واحدة

(وعلى هذا) يبقى الموضوع له مجهول العنوان والحقيقة فى وعاء التبادر من جميع الجهات وان كان معروف العنوان وواضح الحقيقة فى رتبته بعده. والحاصل اننا لانكر ان الشىء قد يعرف بمعاليله وآثاره وعوارضه كما فى التعريف بالرسم ناقصا كان او تاماً؛ الا ان وعاء التبادر وخطور الملزوم فقط من اللفظ مقدم على تصور تلك العناوين، فضلا عن كونها معرفة وموضحة للحقائق والمعرف فى ظرف التبادر لا بد ان يكون واقعا فى رتبة معرفه، وما ذكره كلها معرفات بعد رتبة التبادر فيصير المعنى فى هذه الدرجة مجهولاً مطلقاً ولا معنى لتبادره؛ والخلط انما نشاء من عدم الفرق بين تبادر المعنى الذى لا يتصف بالصحة والفساد فى مرتبة ذاته وبين فهم الامور الخارجة عن المعنى، مما هو من عوارض المصا ديق لاجل انس الذهن.

وان خلاصة ان معدى التبادر للصحيح لا بد ان يتصور معنى ويعين له عنواناً يساوق الصحيح فى ظرف التبادر حتى يدعى ان المتبادر هو الصحيح، وما ذكره وان كان مما يساوقه الا انه ليس مما يخطر بباله فى وعائه بل بعده برتبته وهذا لا يصح امر التبادر، اذ لا معنى ان يدعى ان الصلوة المعرفة بهذه العناوين قسم من المسمى فتدبر جيداً ومن ذلك يعرف حال صحة السلب عن الفاسد اذ لا يخلو اما ان يصح سلب لفظ الصلوة سملاً عن تلك الماهية بلا معرفة هذه العناوين المتأخرة واما بمعوتتها. والاول باطل اذ هي

مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء والثاني ايضاً مثله، اذ تعرب فيها بهذه الاثار يساوق تقييدها بالصحة الفعلية فيرجع الى صحة سلب الصلوة الصحيحة عن الفاسدة وهي مما لا يقبل الانكار والحاصل ان صحة سلب المعنى بما هو مما لا يمكن الوصول اليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرفة هذه الامور بعد فرض كونها معرفات للصحيح غير مفيد اصلاً

وتوهم ان تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قيماً قدمر مافيه، اذ غاية الامر عدم اخذها قيماً الا انها في هذه الحالة لا تنطبق الاعلى الصحيح، ولا فائدة في صحة سلبها عن الفاسدة. **هكذا** 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 الصناعات 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 وغيرهما مما يصلح وقوعه جامعاً، وقد ايدت التجربة ان من اخترع سيارة او استكشف حيواناً، يشير الى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسميه باسم، لباثانه اسم لشخص خاص في زمانه ومكانه بل يشير بالتوجه اليه الى نفس الجامع و يضع اللفظ بازائه، بمعرفة هذا العنوان من غير نظر الى خصوصيته الشخصية بل لجامعه وطبيعته النوعية وبذلك يتضح ان الوضع في 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 تفصيلاً والعام بحقيقته بل يكفي تصويره اجمالاً وارتكازاً فعند ذلك يسوغ للصحيح ان يدعى ان الصلوة بحسب ارتكاز اهل الشرع يتبادر منها معنى اجمالى وهو الجامع الذى لا ينطبق الاعلى الافراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلوة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر وبذلك يندفع الاستحالة التى ذكرناها وهذا وان كان يصحح دعوى تبادر الصحيح بحسب الامكان العقلى الا انه بعدممنوع وقوعاً، لان الانصاف

ان من اخترع السيارة وعين لفظاً خاصاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود الا الى نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصيات من الصحة والفساد - كما ان المتبادر من الفاظ العبادات هو غفص طبيعياً بما هي، لا بما انها لازمة للوآزم ومعرضة للعوارض، والمتبع في الآثار يجد ذلك في عصر النبي (ص) و زمان الصادقين «ع»: عصر نشر الاحكام وفتح بابها بمصراعيها.

في بعض ادلة القول بالاعم

قد يستدل للقول بالاعم بانه لا اشكال في صحة النذر بترك الصلوة في الاماكن المكروهة و حث النذر بفعلها فيها، ولو كانت موضوعة للصحيحة لزعم عدم قدرة المكلف على مخالفة هذا النذر ومعه لا يتحقق الحث ابداً - فيلزم من صحة النذر عدم صحته وانت خبير ما وقع تحت النذر هو الصحيح من الصلوة وان قلنا بمقالة الاعمى في اصل الوضع، اذا المكروه في تلك الامكنة ما هو مكتوب على المكلفين لا الاجزاء الرئيسية والالصورة المعهودة فيصير الاشكال مشترك الورد.

فعم قديقال بعدم صحة النذر هنا من جهة اخرى، وهي ان نسبة الصلوة الواقعة في الحمام بالنسبة الى سائر افرادها كنسبة الصلوة الواقعة في المسجد الجامع مثلاً الى الحرمين من دون ان يكون في الفرد الادنى حزاة في ذاته بل غاية ما يتصور هنا من معنى الكراهة هو كونها اقل نواباً من غيرها ومثل ذلك غير كاف في صحة النذر بالترك (هذا) و لكن ما ذكر ايضاً غير وجهه لان الكراهة لم تتعلق بذات الصلوة كي يلزم منه هذا المحذور بل بايقاعها في الحمام مثلاً مضافاً الى ان لازمه اتصاف الصلوات كلها مع اختلافها في مراتب المطلوبية، بالكراهة ما سوى الفرد الاعلى الذي ليس فوقه فرد آخر - وهو كما ترى - فصحة النذر في امثال المقام مما لا غبار عليها .

وهناك اجوبة عن الاشكال - منها: ما افاده شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) وتوضيحه

ان الامر المتعلق بعنوان لا يمكن ان يتجاوز عنه ويسرى الى الافراد والخصوصيات: اذا الامر بعث الى الطبيعة وهي لا تحكى الا عن نفس مفادها المعرأة عن كل قيد، فالمأمور به في قوله تعالى: اقم الصلوة لدلوك الشمس الى آخر الاية، ليس النفس طبيعة الصلوة من

غير لحاظ الخصوصية 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 فيحنت بذلك .

هذا ولا يخفى ان اكثر الكلمات الواقعة في المقام ناتج من الخلط بين متعلق امر الصلوة وبين متعلق امر النذر: فان متعلق الاول وان كان ذات الصلوة بما هي هي؛ الا ان متعلق الاخر هو عنوان الوفاء، في قول الشارع مثلاً: اوفوا بالنذر، من غير ان يتجاوز عنه نعم المصداق الخارجى لهما واحد. توضيح ذلك: ان الصلوة المذكورة تر كها في الحمام لها عناوين ثلث، «عنوان الصلوة» وهو عنوان ذاتي لها، كما ان الموجود مصداق حقيقي له، و«عنوان كونها في الحمام» وهو تحيئه باين كذا ووقوعها فيه، وهذا العنوان عنوان عرضي لنفس الفرد الخارجى كما انه مصداق عرضي له، و«عنوان كونها» مخالفة للنذر وهذا العنوان ايضاً عرضي كمصداقه. (الحاصل) ان ما يدخل في جوهره وحقيقته هو الاول دون الاخيرين بل هما ينتزعا من وقوعه في الخارج في اين مخصوص؛ ومن كونه بفعله مخالفة للامر بالوفاء. وعلى هذا لو فرض تعلق النذر بتك ذات الصلوة وفرض صحته لالكون الرابط، لا يوجب صيرورتها محرمة اذ المحرم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض فتأمل، كما ان الواجب بالذات هو طبيعة الصلوة المنطبقة على الفرد الخارجى بالذات. ومن هنا ذكرنا في محله ان نذر المستحبات مثل صلوة الليل وغيرها لا يوجب اتصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء و صلوة الليل مثلاً باقية على استحبابها وسياً تى زيادة توضيح لذلك في بعض المقامات الآتية انشاء الله فانظر. واما غائلة اجتماع البعث والزجر في شىء 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 دائرين الوجود والعدم اذ الماهيات امور اعتبارية متقومة بالاعتبار، فالشرع ان وافق العرف فيها تحقق المسبب وان خالفهم كما في نكاح بعض المحارم وفي البيع

الربوي فلا- لرجوع مخالفته الى اعدام الموضوع ونفي الاعتبار، واعتباره مع نفي جميع الانار لغو لا معنى له، ولو سلم جوازه فمخالف لارتكاز المتشركة، لان نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأساً عندهم؛ فاذن يدور امر المسببات دائماً بين الوجود والعدم- اللهم الا ان يقال باطلاق الفاسد عليها باعتبار تحققها في محيط اهل العرف فيما كان العرف مساعداً لتحقيقها مع عدم ترتب الانار عليها في 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 الانار بعد تحققها فهو امر واضح البطلان .

الثاني في بناء على ان الاسامي موضوعة للصحيح من الاسباب يلزم اجمال الخطاب لان الاختلاف بين الشرع والعرف (ح) يرجع الى مفهومها لا الى المصاديق فقط كما التزم به المحقق الخراساني؛ لان الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الاولي ولا الشايع لوضوح بطلانها كما مر نظيره في العبادات، فاذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية اذا وجدت لا تنطبق الاعلى الصحيح المؤثر (فح) لا بد من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتى لا ينطبق الا عليه؛ ولا يعقل رجوع الاختلاف الى المصادق مع الاتفاق في المفهوم- وبناء على ذلك يلزم الاجمال في الخطابات وعدم جواز التمسك باطلاقاتها- فمع احتمال دخالة شيء فيها يرجع الى الشك في 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 الاسامي 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 نفي الانار والخروج تخصيصاً الى نفي اصل الاعتبار، لكنك قد عرفت ان نفي الانار مع امضاء اصل الموضوع لغو جدابل مخالف لارتكاز اهل الشرع فلا بد من القول برجوع الردع الى نفي الموضوع واخراجه تخصصاً عن ادلة الامضاء؛ و«ح» يشكل التمسك بالاطلاق لصيرورة الشبهة مصداقية.

لا يقال بناء على كون الاسامي للمسبب لان اسم اختلاف الشرع مع العرف في المفهوم ضرورة ان مفهوم البيع هو المبادلة المعهودة والاجارة هي نقل المنفعة بالعوض مثلاً عند

الشرع والعرف، (فج) يرجع الردع الى عدم اعتبار المصداق واعدام الموضوع فعدم صدق البيع على الغررى والربوى ليس للتضييق المفهومى بل لعدم اعتبار المصداق بعد التخصيص الراجع الى التخصيص فلا مانع من التمسك بالاطلاق والعموم لعدم جواز رفع اليد عن العجبة الا بالمحجة .

فأذنه 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 ؛ وبالجمله 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 الاتصديقاً للمعاني المر تكزة في اذهان اهل العرف، اذ اعظم 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 (فج) لانكون ادلة الردع الا تخصيصاً حكيميا لاعداماً للموضوع واخراجاً تخصيصياً - اذالموضوع هو المعنى العرفي فاخراج الربوى عنه موضوعاً ، اما يراد به اخرجه 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 اخرجه عن تحت ادلة الامضاء موضوعاً ، لان المفروض ان موضوعها عرفي لاشرعي - ولا ينافي ذلك ما مر من ان البيع الربوى ونكاح المحارم في اذهان المشرعة 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 المقامى لكشف حال الموضوع ولكن ذلك اذالم

ثبت اطلاق لفظي والا استغنى به عنه

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان التبادر وارتكاز المشرعة وغيرهما تساعد على

كون اسماء المعاملات اسامى للمسيبات اعنى تبادل المايلين ؛ في البيع وما اشبهه في ساير

المعاملات ، والمراد من المسبب ما يحصل بالاسباب و يوجد بها - وتخيّل كونها موضوعة لنفس الاسباب المحصلة لها، او النتيجة المعاصرة من الاسباب والمسببات من صيرورة العوض ملكاً للمشتري والثمن للبايع مثلاً، (مدفوع) بكون الارتكاز على خلاف الاول، واما الثانى اعنى كونها موضوعة لنفس النتيجة فيرده عدم صحة اطلاق عنوان البيع او الاجارة او غيرهما على النتيجة، وقد عرفت سابقاً انه بناء على كونها موضوعة للمسببات يرتفع النزاع من اليبين لدوران امرها (ح) بين احد الامرين، الوجود والعدم - نعم على القول بكونها موضوعة للاسباب فالتبادر يساعد القول بالاعم مضافاً الى ما عرفت من كيفية الوضع .

خاتمة

ولنختم هذا البحث بتصوير جزء الفرد وشرطه فى المركبات الاعتبارية بعد اشتمالها على مقومات الماهية ، اذ تصويرهما فى الافراد الخارجية للماهيات الحقيقية واضح جداً لان الماهية ولو ازعمها 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 (فج) لامانع للعقل من تحليلها الى مقومات وعوارض بعسب الوجود او الماهية بحيث يقال هذا من علل قوامها وذلك جزء للفرد ومن عوارض وجوده - ولكن تصويره فى الاعتبار لا يخلو من غموض ، وذلك لان الموجود منها حقيقة هو الاجزاء واما الهيئة التركيبية فليس لها وجود الا بالاعتبار ، (فج) يقع الاشكال فى تصوير جزء الفرد، اذ كلما وجد فى الخارج من الزوائد فهو موجود بحياته وله تشخص خاص ، وليس هناك شىء 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 لاولى والمحصل ان اجزاء الفرد وشرائطه هى ما يكون من كمالات الموجود ولا محالة تتحد معه خارجاً وهذا لا يتحقق فى الماهيات الاعتبارية لفقدان ما به الاتحاد فيها الا فى 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 في الخارج الوجود موادهما على وضع خاص (فتح) نقول كل ماله هيئة قائمة باجزائه يكون حسن الهيئة وتفاضلها باعتبار التناسب المعامل بين الاجزاء فالحسن اينما وجد يكون مرهون التناسب فحسن الصوت والخط عبارة عن تناسب اجزائها - فلا يقال الشعر حسن الا اذا تناسبت جملة ، ولالدار الا اذا تناسبت مرافقها، وغرفاتها، فربما تكون غرفة في دار توجب حسنها لايقاعها التناسب بين الاجزاء وكذلك الصلوة فانها ليست نفس الاجزاء بالاسر، بل لها هيئة خاصة لدى المشرعة زائدة على اجزائها فيمكن ان يكون تفاوت افرادها في الفضيلة لاجل تفاوتها في المناسبة الموجودة بين اجزائها وان كان ذلك هذا التناسب غير ممكن لنا - فلا يبعد ان يكون للفقنوت دخالة في حسن الهيئة الصلوية و يكون المصداق الذي وجد فيه احسن صورة من فاقده مع خروجه عن ماهية رأساً - وملك لو تأملت في اشباه المقام ونظائره يسهل لك تصديق ما ذكرنا

في الاشتراك

الامر الثاني عشر الحق وقوع الاشتراك فضلا عن امكانه ، ومنشأه اما

تداخل اللغات او حدوث الازواج التعينية بالاستعمال فيما يناسب المعنى الاول او غير ذلك من الاسباب .

وقد افترط جماعة فذهبوا الى وجوبه لتناهي الالفاظ وعدم تناهي المعاني . وفيه انه ان اريد من عدم التناهي معناه الحقيقي فمردود بعدم الحاجة الى الجميع ؛ لو سلمنا عدم التناهي في نفس الامر مع ان فيه اشكالا ومنعاً - وان اريد منه الكثرة العرفية فممنوع عدم كفايتها مع كثرة الوضع للكليات .

كما فرط اخرون فاخثاروا امتناعه استناداً الى ان الوضع عبارة عن جعل اللفظ عنواناً مراً تياً للمعنى وفانياً فيه . وقد يقال في توضيح ذلك : ان الوضع يستعد للفظ للمراتبة وبالاستعمال تصير فعليا - والجواب ان صيرورة اللفظ فانياً في المعنى غير معقولة ، ان قصرنا النظر اليهما وقطعنا النظر عن لحاظ المتكلم - و توهم كونه في لحاظ المتكلم كذلك ، وانه يلاحظ اللفظ منظوراً به لا منظوراً فيه ، لا يوجب امتناع جعله مرآتين

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

الامر الثالث والتحقيق جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ومورد النزاع ما اذا كان كل من المعنيين متعلقاً للنفي والاثبات بحياته ، فخرج من حريم البحث ما اذا استعمل في معنى واحد ذي اجزاء اودى افراد .
والدليل على ما اخترناه وقوعه في كلمات الادباء والشعراء ، وما استدلل به للامتناع وجوه غير تامة تتعرض لمهمات

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

ويمكن تقرير بطلان التالي ، بان تشخص الملحوظ بالذات انما هو باللحاظ وتعين اللحاظ بالمحوظ ، كما ان الامر كذلك في باب العلم والمعلوم ، بل ما نحن فيه من قبيله ، (فح) اجتماع اللحاظين في شئ ، يساوق كون الشئ الواحد شيئين ، وتعلق العلمين بمعلوم واحد يستلزم كون الواحد اثنين ، بل لا يمكن الجمع في الملحوظ بالعرض ايضاً للزوم كون المعلوم بالعرض ، التابع للمعلوم بالذات في الانكشاف ، منكشفاً في آن واحد مرتين وهو محال .

ويجاء عنه بمنع الملازمة ، اعل على الوجه الاول فلان المنظور من التبعية ان كان

ان المتكلم يتصور المعنى ويتبعه الانتقال الى اللفظ، فلا يجب من تصور المعنيين عرضاً، انتقالان الى اللفظ، بل لا ينتقل اليه الا انتقالاً واحداً كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين الى ملزوم واحد. وكون النظر هناك الى اللازمين استقلالياً 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 آتياً، فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه، كما ان الناظر الى الكتابة يدرك نقش المكتوب اولاً فينتقل منه الى المعنى (فتح) اذا كان اللفظ دالاً 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

فإن قلنا المراد من تبعية لحاظ اللفظ للمعنى هو سراية اللحاظ من المعنى الى اللفظ فيلزم من الاستعمال في معنيين لحاظان آليان، اوان المراد كون اللحاظ متعلقاً بالمعنى بالذات وبالفعل بالعرض فيتعدد بتعدد ما بالذات **قلنا**: ان دامن العجب اذ كيف يترشح من اللحاظ الاستقلالي لحاظ آلي، وما هذا الا الانقلاب، كما ان ما ذكره ذيلاً 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 مغفولاً عنهما حاله، واما لزوم لحاظه في كل استعمال لحاظاً عليحدة فلم يقد عليه دليل، ولا هو لازم الاستعمال، الا ترى ان قوى النفس كالباصرة والسماعة آلات لها في الادراك وقد تبصر الشيتين وتسمع الصوتين في عرض واحد، ولا يوجب ذلك ان يكون للاليتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما في ادراك الشيتين

الثاني: ان الاستعمال افناء ويمتنع افناء الشيء الواحد في شيتين وبعبارة اخرى ان الاستعمال جعل اللفظ بتمامه قابلاً للمعنى ولا يمكن ان يكون مع ذلك قابلاً للمعنى آخر **والجواب**: ان الاستعمال ليس الاجعل اللفظ آلة للفهام فان كان المراد من الفناء وكونه قابلاً او مرآة او ما دونه، هو صيروره للفظ نفس المعنى في نفس الامر، فهو واضح البطلان، اذ لا يمكن له الفناء بحسب وجوده الواقعي بحيث لا يبقى في الواقع

الاشيئية المعنى ، لان اللفظ باق على فعليته ومع ذلك لا يعقل فناءه ، وان اريد منه ان القصد معطوف بالذات الى افهام المعنى دونه ، فامتناع التالي ممنوع ، اذا للفظ يكون منظوراً به والمعنيان منظوراً فيهما ، وماليج به بعض اهل الذوق في بعض المقامات غير مربوط بهذه المباحث فليطلب من محالها

الثالث : ما عن بعض الاعيان ان حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث ان وجود اللفظ خارجاً وجود لطبيعي للفظ بالذات ولطبيعي المعنى بالجعل والمواضع لا بالذات ، اذ لا يكون وجود واحد وجوداً لما هيتين بالذات كما هو ظاهر ، وحيث ان الموجود الخارجى واحد بالذات فلا مجال للقول بان وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر ، حيث لا وجود آخر هناك كي ينسب اليه بالتنزيل .

ولا يخفى انه بالمغالطة اشبه منه بالبرهان ، ولعل مبناه ما عن بعض اهل الذوق من ان الوجود اللفظي من مراتب وجود الشيء ، وهو ان صح ليس معناه الا كونه موضوعاً للمعنى ومرآته بالمواضع الاعتبارية ، وعليه لو كان الموضوع له متعدداً او المستعمل فيه كذلك لا يلزم منه كونه ذا وجودين او كونه موجودين ، اذ المفروض انه وجود تنزيلي واعتباري وهو لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي فكون شيء ، وجوداً تنزلياً لشيء ، لا يستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات والحقيقة .

الرابع : ما في بعض الكلمات من استحالة تصور النفس شيئين واستحالة كون

اللفظ علة لحضور معينين في الذهن ، لحديث امتناع صدور الكثير عن الواحد وانت خبير بانه تليق محض ، واخراج الشيء عن مجراه ، اذ البدهة قاضية بصحة تصور الشيتين والامساح التصديق بكون شيء شيئاً ، اذ لا بدعنه الادعان من تصور الطرفين معاً ، كما ان التمسك بالقاعدة العقلية في امثال هذه الموارد ؛ او هن من بيت العنكبوت ، اذ الدلالة ليست من قبيل صدور شيء ، عن شيء ، مع انها لو كانت هن هذا القبيل لا يمكن اجراء القاعدة فيها اذ هي مختصة بالبيسط من جميع الجهات

ثم ان هناك تفصيلاً اعجب من اصل القول بالامتناع قال به بعض محققى العصر (قدس سره) وهو انه اختار الامتناع فيما لوحظ كل واحد من المعنيين بلحاظ خاص به ، لبعض الوجوه السابقة ، والجواز فيما كان اللفظ حاكياً عن مفهومين ملحوظين بلحاظ واحد و

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

والحاصل ان لحاظ النفس ليس الا علمها بالشيء، وتصورها اياه فلو وقع المعلوم بنعت الكثرة في لوح النفس و صفحة الادراك فقد وقع العلم عليه كذلك، اذ التصور والادراك وما راد فهمهما من سنخ الوجود في عالم الذهن ولا معنى لوجود المتكرر بما هو متكرر بوجود واحد - فتلخص انه لا مانع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد عقلاً، واما المنع من جهة القواعد الادبية او من جهة اشتراط الواضع فضعيف جداً لا ينبغي البحث عنه - واما ما ورد من ان للقرآن سبعين بطلاً فمن غوامض الكلام لا يقف على مغزاه الا الخائض في لحجج العلم و بحار المعارف فيطلب عن مواضعه، وعلى كل حال لا يرتبط بالمقام .

الكلام في المشتق

(الامر الرابع عشر:) في افاضة القول في المشتق وانه موضوع لخصوص المتلبس

او الاعم منه وما 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 متحياً بحيشية و واجداً لمبدء به يصح الحمل، والا لجاز حمل كل شيء على كل شيء، ثم ان حدوث ذلك المعنى في الموضوع آناً ما ربما يكفي في صحة العمل وان لم يكن له بقاء واستمرار كالبوة وهي امر آني 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 في الجوامد والمشتقات واحداً و القائل

بالاطلاق يرى التفاوت بينهما، وانه في الجوامد من قبيل هو هو فلا يقال للهواء انه ماء و في المشتقات من سنخ ذي هو يكفي، فيه مجرد الخروج من العدم الى الوجود (انتهى
محصل ما افاده)

ولكنك خير بان البحث (ح) يندرج في عداد الحقايق ومن الواضح انه لا معنى للنزاع في ان الفاقد للمبدء بعدما كان واجداً له هل يقع مصداقاً له بالفعل بحسب متن الامر اولاً، وسخافته غير مخفية اذ ميزان الصدق وعدمه دائر مدار اشتماله على المبدء وعدمه، ولا يعقل صدقه على الفاقد حقيقة حتى يختاره القائل بالاعم، وهذا بخلاف ما اذا كان البحث لفظياً لان الواضع، له الخيار في تعيين حدود الموضوع له، فله وضع اللفظ للمتلبس او للاعم منه، كما انه بالخيار في تعيين الالفاظ

الثاني في تقسيم العناوين الجارية على الذات فان لها اقساماً «منها» : ما يكون منتزعا عن حاق الذات من غير دخالة شيء، مطلقاً سواء كان الخارج مصداقاً ذاتياً له كالاجناس والانواع والفصول، ام كالمصداق الذاتي له كما في انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجية و«منها» ما يكون منتزعا عنه باعتبار تلبسه بشيء، وجودياً كان او عدمياً، والامر الوجودي تارة يكون امراً حقيقياً كانتزاع العالم والايض باعتبار مبدئيهما، واخرى امر انتزاعيا واعتبارياً، لاحظ له من الوجود الاقوى وعاء اعتبار العقل وتصويره فالاول كانتزاع الامكان عن الممكنات- والثاني كالملكية والرقية وغيرهما- هذا وربما يمثل لدخالة الامر العدمي بالامكان لانه سلب الضرورتين عن الذات سلباً تحصيلياً ولا مشاحة في المثال ونظيره الاعمى والامى- و«منها» ما يكون العنوان امراً اشتقاقياً كالضارب والناطق وقد يكون جامداً كالماء والنار والزوج- و«منها» ما يكون ملازماً للذات في الموطنين اعني الذهن والخارج اوفي واحد منهما وقد يكون مفارقاً عنه كالاعراض المفارقة- وهناك اقسام آخر، ضربنا عنها صفحاً وعلى كل حال، التحقيق خروج العناوين غير الاشتقاقية الصادقة على الذات بذاته كالماء والانسان، عن محل النزاع وقد يعلل وجه خروجها «كما عن بعض الاعاظم» بان شيئية الشيء، بصورته لا بمادته، فاذا فرضنا تبديل الانسان تراباً فما هو ملك الانسان، وهو الصورة النوعية، قد زال واما المادة المشتركة الباقية، وهي القوة الصرفة لافاضة الصورة، فهي غير متصفة بالانسانية - وهذا بخلاف

المشتقات العرضية؛ فان المتصف فيها هو الذات وهو باق بعد انتفاء وصفه «انتهى»
 لكنك خير بان النزاع في المقام لغوي، لا عقلي حتى تثبت بان فعلية الشيء بصورته
 لا بمادته، و«ح» لامانع من وضع الانسان مثلاً للاعم، بعدما كان عنان الوضع يبدوا واضح
 اذ التسمية لا تدور مدار هوية الشيء، اصف اليه ان انقضاء المبدء لا يوجب مطلقاً زوال
 الصورة النوعية ولو عرفاً كما في تبدل الخمر خلاً، فانهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول
 بل هما متحدان في الذاتيات متفارقان في الاوصاف عرفاً ومثلها الماء والثلج، فانها ايضاً
 ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف، اعني اتصال اجزائهما و
 عدمه هذا مع ان النزاع لو كان عقلياً لا يعقل صدق المشتق عقلاً على ما زال عنه المبدء فلا
 يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلاً بالضرورة، والظاهر ان وجه خروجها عن محط
 البحث هو اتفاقهم على كونها موضوعاً لنفس العناوين فقط للذات المتلبس بها ولو في
 زمان ما- وهذا بخلاف المشتقات فان دخول الذات فيها امر مبحوث عنه غير مختلف فيه فيقع
 فيها هذا النزاع

واما الهيئات في المشتقات الاسمية فالارب في دخولها جميعاً في محل النزاع، سواء
 كانت منتزعة من نفس الذات كالموجوه، ام لا، وسواء كان المبدء فيها لازماً للذات كالممكن
 او مقوماً للموضوع كالموجود بالنسبة الى الماهية، ام لا- وكذا لو كانت منتزعة عن مرتبة
 الذات في بعض مصاديقه كالعالم بالنسبة الى البارى 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 شبههما مما ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدء عنها، اذ قد عرفت ان النزاع عنوان
 بعنوان عام وهو كافل لادخالها تحته، ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد او الموارد
 متكرراً.

واما العناوين المنتزعة بعناية دخول امر وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري مما
 ليس من العناوين الاشتقاقية كالزوجية والرقية سواء كانت موضوعاً وضعياً شخصياً ام
 نوعياً كهيئة الاسم المنسوب الى شيء كالبغدادى والجمامى، فالظاهر دخولها في حريم.

البحث كما يظهر من فخر المحققين (قده) والشهيد ربه، فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول باحديهما، حيث قال لا اشكال في تحريم المرضعة الاولى والصغيرة واما المرضعة الثانية ففي تحريمها اشكال اختار والدى المصنف «قدس سره» وابن ادريس تحريمها فانه يصدق عليها انها ام زوجته لعدم اشتراط بقاء المبدع 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 نساءكم) 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 المرضتين في الحكم والملاك نظراً الى ان امومة المرضعة الاولى وبنية المرتضعة من المتضامتين وهما متكافئان قوة وفعلاً، وبنية المرتضعة و زوجيتها متضادتان شرعاً ففي مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنية المرتضعة و تلك ان مرتبة 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 البنية، اذ البنية والامية وانفساخ الزوجية متحدات في الزمان (ضرورة) كونها معمولات لعلة واحدة فاخر زمان الزوجية متصل باول ازمته صدق الامية و لعل هذا المقدار كاف في الاندراج تحت عنوان «امهات نساءكم» وفيه ان الصديق هنا مسامح حتى ينظر العرف وهو غير كاف الا على القول بوضع المشتق للاعم حتى يكون الصدق حقيقياً

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

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

في الرتبة كى يقع مصداقاً للعمومات. وبعبارة اوضح: ان بنتية المرضعة ليست علة تكوينية لرفع الزوجية بل لا بد في استفادة العلية او التمانع بينهما من مراجعة الادلة الشرعية ولا يستفاد من قوله تعالى: «وامهات نساءكم» سوى التمانع وان الزوجية لا تجتمع مع العناوين المحرمة وهونافي اجتماعهما في آن، اورتبة

والثالثة ان تفريق الفخر «قدس سره» بين المرضعتين ليس لاجل وجود فارق بينهما في الابتناء على وضع المشتق حتى يقال بان تسليم حرمة الاولى والخلاف في الثانية مشكل. بل تسليمه لحرمة المرضعة الاولى لاجل الاجماع والنص الصحيح في موردها دون الثانية ولذلك بنى الثانية على مسألة المشتق دون الاولى ووضح الحكم فيها من طريق القواعد لعدم وجود طريق شرعى فيها. ففي صحيحة محمد بن مسلم «عن ابي جعفر» ع، والحلبى عن ابي عبدالله (ع) قالوا: لو ان رجلاً تزوج بجارية رضية فارضعها امرأته فسد النكاح فان الظاهر فساد نكاح الرضعة وباحتمل فساد نكاحها. واما حرمة الثانية فليست اجماعية، و دعوى وحدة الملاك غير مسموعة، والنص الوارد فيها من طريق «علي بن مهزيار» الذى صرح بحرمة المرضعة الاولى دون الثانية غير خال عن الارسال وضعف السند بصالح بن ابي حماد فراجع، ولهذا ابتناها بمسئلة المشتق

الثالثة الحق خروج اسماء الزمان من محط البحث لان جوهر ذاته جوهر تصرف وتقتض، فلا يتصور له بقاء الذات مع انقضاء المبدء، وعليه لا يتصور له مصداق خارجي ولا عقلى كذلك. ولا معنى لحفظ ذاته مع انه متصرف ومتقضى بالذات.

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

كلفظ الجلالة وعلى فرض كونها موضوعة للمعاني الكلية كالذات الجامع للكلمات ولمهية الشمس والقمر لعله للاحتياج الى افهام معانيها العامة احياناً لان الاخير مثلاً بالنظر الى مفهومه لا يابى عن الكثرة في بدء النظر، وانما يثبت وحدته بالادلة العقلية؛ فملاك الوضع موجود في امثال هذه الموارد، بخلاف الزمان المبحوث عنه فانه آيب عن البقاء مع انتضاء المبدء عند العقل والعرف ابتداء فالفرق بين اللفظين واضح.

وهيها ما عن بعض الاعاظم من ان اسماء الزمان مثلاً كاليوم العاشر من المحرم وضع لمعنى كلي متكرر في كل سنة وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من افراد ذلك المعنى العام المتجدد في كل سنة. فالذات في اسم الزمان انما هو ذلك المعنى العام و هو باق حسب بقاء الحركة الفلكية وقد اقتضى عنه المبدء.

وفيها ان الكلي القابل للصدق على الكثيرين اي، اليوم العاشر من المحرم غير وعاء الحدث وما هو وعائه هو الموجود الخارجى وهو غير باق قطعاً، وعبارة اخرى: ان الامر الزماني لا بد وان يحصل في زمان خاص لافى زمان كلي - فعلى هذا اذا تعين الكلي في ضمن مصداق معين وفرضنا ارتفاع ذلك المصداق بارتفاع مبدءه، ارتفع الكلي المتعين في ذلك المصداق، والمصداق الاخر الذى فرض له مخالف مع الاول في التشخص والوجود، فاذن لا معنى لبقائه مع انتضاء المبدء وهو واضح

وهيها : ما عن بعض الاعيان : من ان اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث من غير خصوصية الزمان والمكان فيكون مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بينهما (فج) عدم صدقه على ما اقتضى عنه المبدء في خصوص الزمان لا بوجبه لغوية النزاع - ولكن هذا الكلام عن مثل هذا القائل بعيد في الغاية، اذ الجامع الحقيقى بين الوعائين غير موجود، ووقوع الفعل في كل، غير وقوعه في الاخر والجامع العرضى الانتزاعى كمفهوم الوعاء والظرف وان كان متصوراً الا انه بالحمل الاولى باطل جداً لانه خلاف المتبادر من اسمى الزمان والمكان ضرورة انه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما ومفهوم ظرفه واماخذ الوعاء بالحمل الشايح فهو موجب لخصوصية الموضوع له مع عدم دفع الاشكال معه هذا مضافاً الى ان الظاهر ان وعائية الزمان انما هي بضرب من التشبيه لاحاطة الزمان بالزماني باحاطة المكان بالمتمكن؛ والافهوا ليس ظرفاً في الحقيقة، بل امر متزاع

او متولد من تصرف الطبيعة وسيلانها وتوضيحه هو كقول الی محله
وهيها : ما افاده بعض محققى العصر من ان الزمان هوية متصلة باقية بالوحدة
الوجودية والالزم تتالى الانات واستحالاته معلومة كاستحالة الاجزاء الفردة، وعليه يكون
الزمان بهويته باقياً وان انقضى عنه المبدء ولولا كون الالفاظ موضوعة للمعاني العرفية
لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوية الزمانية الى آخر الابد، وكان مقتل الحسين (عليه السلام)
مثلاً صادقاً على الزمان الى الابد، ولكن العرف بعد حكمه بان للزمان قسمة وقسمه
الى اقسام حسب احتياجا ته لم يجز ذلك و لكن اذا وقع القتل مثلاً فى حد من حدود
اليوم فهو يطلق المقتل على ذلك 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 تصرفه 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 باقياً و زمان 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 وكيفية

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 الوردك لا فى الاصلية والفرعية - وكيف كان فبطلان الرايين واضح
لان المادة المشتركة لا بد وان تكون سائرة فى فروعها بتمام وجودها. اعنى حروفها وهيئتها
ومن المعلوم انها ليس كذلك اذ هيئتهما آية عن ورود هيئة اخرى عليهما، اللهم الا ان
يوجه بما سيأتى بيانه

والتحقيق ان لمادة المشتقات التى هى عاربه عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع
الجهات الاعن ترتيب حروفها، وضعاً مستقلاً 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 شاهد من اتقان الوضع وبشهد لذلك انا قد نعلم معنى مادة وتجهل معنى الهيئة كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الآلة فى مضارب مع العلم بمعنى الضرب فلا اشكل فى انا نفهم ان للضرب هيئتها 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 بدله 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 فكأنها هيولى عالم الالفاظ نظير هيولى عالم التكوين على راي طائفة من اهل النظر فان قلت ان اللفظ الموضوع لا بدوان 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 لا يلزم 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 فوضعها للحدث لا بشرط بعد وضع المادة له ايضا فاقد لمالك الوضع لان الهيئة فيها لا بد لها من وضع و افادة زائدة على المادة

لا فان قيل : ان الغاية من وضع المصدر واسمه انما هو لامكان التنطق بالمادة من دون ان يكون لهيئتها معنى وراما تبيد مادتها - والحاصل ان المادة وضعت لنفس الحدث لكن لا يمكن التنطق بها وربما يقع فى الخواطر اظهار ذلك فوضعت هيئتها لا لافادة معنى من المعانى ، بل لكونها آلة للتنطق بالمادة وبذلك يصحح قول الكوفيين باصالة المصدر وقول بعض الاعلام بكون الاصل هو اسم المصدر، لانها كالمادة بلا زيادة

فان قلت : ان لازم ذلك هو دلالة المادة على معناها وان تحققت فى ضمن هيئة غير موضوعة (قلت : ان وضع المواد تهيئى للازدواج مع الهيئات الموضوعة و بذلك يحصل لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهم الدلالة و لوفى ضمن المهملات وسياتى 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) وهوانه يلزم على القول باستقلال كل من المادة والهيئة في الوضع دالتهما
على معنيين مستقلين، وهو خلاف الضرورة، وحديث البساطة والتر كغير 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 الامعنى منك في معنى الهيئة - وبالجملة ان المادة متحصلة بتحصل
صورتها وهي مركبة معها تركيباً اتحادياً ودلالاتها على المعنى ايضا كذلك فيبين 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 ولانبالي بعدم تسمية الاول وضعاً، اذ تمام المقصود
هو الثاني - فلا يخلو من غموض؛ اذا يرجع الى الواضع هو الوضع فقط، واما الدلالة
ففي امر قهري الحصول بعد الاعتبار، و كونه مقديماً لا يوجب عدم الدلالة (فح) يلزم
التعدد في الدلالة على نفس الحدث اذ يستفاد من الوضع الاول ذات الحدث ومن الثاني
الحدث المتحيت بمفاد الهيئة (فح) يلزم التركيب مع تعدد الدلالة وهو افحش من الاشكال
الاول، على ان هنا في الوضع الثاني تأملاً؛ اذ وضع كل مادة مع هيئتها يستلزم الوضع
الشخصي في المشتقات، ولو صح هذا الاستغنى عن وضع المادة مستقلاً؛ والقول بان معنى الوضع
النوعي هو ان المشتقات وضعت بالوضع النوعي في ضمن مادة ما؛ فاسد غير معقول؛ اذ مادة
ما بالحمل الشايح غير موجودة لانه يساوق وجود المادة المستلزم لتعيينها وخروجها
عن الابهام، وبالحمل الاول لا ترجع الى معنى معقول، فالتحقيق في دفع الاشكال هو ما عرفت
الثانيه : في وضع الهيئات - وليس هنا مانع الا عدم امكان تصورهما فارقة عن
المواد او عدم امكان التنطق بها بلا مادة، ولكنك خبير بانهما غير مانعين عن الوضع،
اذ للواضع تصورهما او التلفظ بهما في ضمن بعض المواد مع وضعها للمعنى من المعاني مع الغاء
خصوصية المورد، اعني تلك المادة (هذا) والمشتقات اسمية وفعليته وقد مر بعض الكلام في

الاسمية منها

واما الفعلية منها فهي اما حاكيات كالماضي والمضارع او موجدات كالا وامر وسيأتي الكلام في الثانية في محلها فانتظر. واما الحاكيات فالذي يستظهر من عبارة بعض النحاة كونها موضوعة بازاء الزمان، اما الماضي او المستقبل، او بازاء السبق واللاحق، على نسق المعاني الاسمية، بحيث يكون هناك دلالات ومدلولات من الحدث والزمان الماضي او بديله، والصدور او الحلول، (هذا) ولكن الضرورة تشهد بخلافه

و التحقيق ان هيئات الافعال كالحروف لاتستقل معا فيها بالمفهومية والموجودية ويكون وضعها ايضا كالحروف عاما والموضوع له فيها خاصا، على التفصيل السابق، اما كون معانيها حرفية فلان هيئة الماضي على ما هو المتبادر منها وضعت للحكاية عن تحقق صدور الحدث من الفاعل وهو معنى حرفي او تحقق حلوله ك بعض الافعال اللازمة مثل (حسن وقبح) ومعلوم ان الحكاية لاتكون عنهما بالحمل الاولي بل بالشايح وهو حرفي عين الربط بفاعله وكذا في المضارع الان الفرق بينهما ان «الاول» يحكى عن سبق تحقق الحدث «الثاني» عن لحوقه لكن لا بمعنى وضع اللفظ بازاء الزمان او السبق واللاحق بل اللفظ موضوع لمعنى ينطبق عليهما فان اليجاد بعد الفراغ عنه، سابق (لامح) والذي يصير متحققا بعد؛ يكون لاحقا ويمكن ان يقال بدلالتهما على السبق واللاحق بالحمل الشايح فانهما بهذا الحمل من المعاني الحرفية والاضافات، التي لاتكون موجودة ومفهومة الاتبع فيكون الماضي دالاعلى الصدور السابق بالحمل الشايح، ولا يلزم منه الخروج عن الحرفية ولا التركيب فيها (والتحقيق) ان دلالة الافعال على الحدث وعلى سبق الصدور و لحوقه وعلى البعث اليه ليست دلالات مستقلة متعددة بل لها نحو وحدة فكما ان المادة والهيئة كانهما سو وجودتان بوجود واحد قابل للتحليل (فكك) انهما كالدالتين بدلالة واحدة قابلة للتحليل على معنى واحد قابل له، «بيانه ان تحقق الصادر والصدور ليس بتحقيقين كما ان الحال والحلول (كك) لكنهما قابلان للتحليل وفي ظرفه

وعلى هذا هما دالان على السبق واللاحق بالحمل الشايح و يستفاد من الماضي الصدور السابق بالاضافة حقيقة ومن المضارع الصدور اللاحق بالاضافة «كذلك»، وليس الزمان ماضياً كان او مضارعاً جزءاً لمدلولهما بل من لوازم معناهما و توابعه، حيث ان

وقوع الشيء، او لحقوق وجوده يستلزمهما طبعاً. نعم لا بد من الالتزام بتعدد الوضع في المتعدى واللازم لان قيام المبدء بالذات في الاول بالصدور وفي الثاني بالحلول.

والحاصل اننا لا ننكر استفادة السبق والحدث او الصدور او الحلول من الماضي مثلاً بل ننكر تبادل هذه المعاني بنحو المعنى الاسمي و بنعت الكثرة، بل المتبادر امر وحداني وهو حقيقة هذه المعاني 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 دلالاته على معناه دلالة واحدة منحللة الى دلالات متعددة دون لفظ «الجسم» ودلالاته: فكما ان وحدة حقيقة الجسم لا تنافي التحليل كذلك وحدة فعل الفاعل ووحدة اللفظ الدال عليه لا تنافيه .

فتحصل من جميع ذلك ان لحاظ التحليل العقلي اوسع من متن الواقع، اذ فيه يكف، الصادر عن الصدور، والحال عن الحلول، والربط عن المربوط ويلاحظ كل واحد مستقلاً بما لم لوحظية، لكن اذا لوحظ الواقع على ما هو عليه لا يكون هناك تكثر في الصدور والصادر واشباهما

الثالثة لاشكال في اختلاف فعل المضارع في الدلالة، فمنه ما يدل على المستقبل ولا يطلق على الحال الاشد وزناً، مثل (يقوم ويقعد ويذهب ويجئ ويجلس) الى غير ذلك، فلا يطلق على المتلبس بمبادئها في الحال ومنه ما يطلق على المتلبس في الحال بلا تاول مثل (يعلم ويحسب ويقدر ويشتهي ويريد)، ومنه الافعال التي مبادئها تدريجية الوجود، و ما يقال من ان استعمال المضارع في التدريجيات باعتبار الاجزاء اللاحقة، ممنوع، لانه لا يتم بالنسبة الى الامثلة المتقدمة مما كانت مبادئها دفعية، ولها بقاء فلا فرق من حيث المبدء (بين يقدر ويعلم وبين يقوم ويقعد) والالتزام بتعدد الوضع بعيد؛ ولا يبعد ان يقال ان هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالي لكنها استعملت في بعض الموارد في الحال حتى صارت حقيقة فيه، «ثم» ان هنا جهات اخرى، من البحث مر بوطه بالمشتقات الاسمية سيأتي الكلام فيها

الرابعة اختلاف مبادئ المشتقات من حيث كون بعضها حرفقة وصنعة او قوة وملكة

لا يوجب اختلافا في الجهة المبحوث عنها؛ وإنما الاختلاف في انحاء التلبس والاقتضاء وهذا مما لا اشكال فيه، إنما الكلام في وجه هذه الاختلافات، فإننا نرى ان مفهوم التاجر والمصانع والحائك واماها تدل على الحرفة والصناعة، لاعلى الحدوث، كما ان اسماء الآلات والمكان قد تدل على كون الشيء معداً لتحقق الحدث بها او فيها بنحو القوة لابنحو فعلية تحقق الحدث بها او فيها، فم السر في هذا الاختلاف، لاننا 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 في المعاني الحديثة كسائر المشتقات وانما الاختلاف في الجرى على الذوات، فقولنا هذا مسجد وهذا مفتاح كقولنا هذا كاتب بالقوة حيث ان الكاتب مستعمل في معناه لافى الكاتب بالقوة وكذا الكلام في اسماء الازمنة والامكنة والآلات فان الجرى فيها بلحاظ القابلية والاستعداد، واما ما يدل على الحرفة فسر الاطلاق فيه مع عدم التلبس انه باتخاذ تلك المبادئ حرفة، صار كما نه ملازم للمبدء دائماً انتهى ملخصاً.

وفيه ان تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى والحمل تفيد معاني غير معاني المشتقات المتعارفة، فالمسجد بمفهومه التصورى يدل على المكان المتببىء 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 ما يدل على الصنعة والحرفة قد استعمل في تلك المعاني اولاً بنحو المجاز حتى صارت حقيقة، اما باستعمال المواد في الصنعة والحرفة واستعمال مجموع المادة والهيئة مجازاً باعتبار ان المشتقات كانها كلمة واحدة مادة وهيئة كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً يخلو من بعد. وعلى فرض صحته ليست العناية المصححة فرض الفترات كالأعدام، ورؤية المبدء الفعلى حاصلان لكون ذلك خلاف المتبادر، فانا لانفهم من التاجر ومثله الامن كان حرفته كذلك، لا المشتغل بفعل التجارة دائماً كما هو واضح.

ومما ذكرنا يتضح الحال في اسماء المكان والآلات، مع انه يمكن ان يقال في المسجد والمحراب ونظائرهما انها قد انقلبت عن الوصفية الى الاسمية فكانها اسماء اجناس لا يفهم

العرف منها الاذات تلك الحقائق، ولا ينسب المبادئ الى الذهن راسا، وكذا في اسماء الالات، بل يمكن ان يقال ان المفهوم من مكان السجدة، وآلة الفتح ليس الا ما يعد لهما لا المكان الحقيقي الذي تضاربت فيه آراء الحكماء والمتكلمين، ولا الآلة الفعلية للفتح (فتح) يمكن ان يلتزم بان هيئة اسم الآلة وضعت لها لتكون في نظر العرف بمعنى ما يعد لكذا وهيئة اسم المكان لمكان الحدث اعني المكان الذي يراه العرف معداً لتحقيق الشيء فيه لكنه لا يطرد ذلك بالنسبة الى الثاني، وان كان غير بعيد بالنسبة الى الاول وبعد المسئلة لا نخلو من اشكال.

في المراد من الحال

(الخامس) بعدما اشرنا الى ان الكلام في المشتق انما هو في المفهوم اللغوي التصوري يتضح لك ان المراد بالحال في العنوان. ليس زمان الجرى والاطلاق ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية لان كل ذلك متأخر عن محل البحث ودخالها في الوضع غير ممكنة وبما ان الزمان خارج عن مفهوم المشتق لا يكون المراد زمان التلبس، بل المراد ان المشتق هل وضع لمفهوم لا ينطبق الاعلى المتصف بالمبدء، او لمفهوم اعم منه، (وان شئت قلت) ان العقل يرى ان بين افراد التلبس فعلا جامعا اتزاعيا؛ فهل اللفظ موضوع لهذا الجامع او الاعم منه، وماذا كرنا من ان محط البحث هو المفهوم التصوري يندفع ما ربما يتوهم ان الوضع للتلبس بالمبدء ينافي عدم التلبس به في الخارج خصوصا اذا كان التلبس ممتنعا كالمعدوم والممتنع للزوم انقلاب العدم الى الوجود والامتناع الى الامكان (وجه الدفع) ان التالي انما يلزم على اشكال فيه، لو كان المعدوم مثلا وضع لمعنى تصديقي وهو كون الشيء ثابتا له العدم، ومعه يلزم الاشكال ولومع الوضع للاعم ايضا، وسيأتي ان معنى المشتقات ليس بمعنى شيء ثبت له كذا حتى يتمسك بالقاعدة الفرعية

واما ما ربما يجاب بان كون الرابط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فلا يدفع الاشكال به وذلك لان الكون الرابط ان كان لا ينافي كون المحمول عدما او ممتنعا على تأمل فيه، لكن لا يمكن تحققه اذا كان الموضوع معدوما او ممتنعا كما فيما نحن فيه، اذ في مثل زيد معدوم؛ وشريك الباري ممتنع، لا يمكن تحقق الكون الرابط، وسيوافيك ان هذه القضايا في قوة المحصلات من القضايا السابقة، فارتب

في بعض ما يستدل به على المختار وتحقيق الحال في المقام

(السادس)- التحقيق وفاقا للمحققين ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء على الذي عرفناك معناه، وبما ان البحث لغوي يكون الدليل الوحيد في الباب هو التبادر، وما سوى ذلك لا يغني من الحق شيئا، لما تقدم ان صحة السلب لا تصلح لان تكون علامة الحقيقة وما استدل به لما اخترناه من الوجوه العقلية كلها رديئة، الا ان يكون الغرض تقريب وجه التبادر وتوضيحه، واليك بيانها

(منها) ما ربما يقال من انه لا ريب في مضادة الاوصاف المتقابلة، التي اخذت من المبادئ المتضادة، فلو كان موضوعا للاعم لارتفع التضاد (وفيه) انه لولا التبادر لما كان بينها تضاد ارتكازا، اذ حكم العقل بان الشيء لا يتصف بالمبدئين المتضادين صحيح، لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الابيض والاسود بركة التبادر وان معنى كل واحد بحكمه؛ هو المتلبس بالمبدء عند التحليل، ومع التبادر لا يحتاج الى هذا الوجه العقلي بل لا مجال له فتدبر

(ومنها) ما افاده بعض الاعيان من ان الوصف بسيط سول كانت البساطة على ما يراه الفاضل الدواني من اتعاده المبدء والمشتق ذاتا واختلافها اعتبارا، او كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على النهج الوجداني، اما على الاول فلان مع زوال المبدء لاشي، هناك حتى يعقل لحاظه من اطوار موضوعه فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدء مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به، واما على الثاني فلان مطابق هذا المعنى الوجداني ليس الا الشخص على ما هو عليه من القيام، مثلا، ولا يعقل معنى بسيط يكون له الاتساع 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

العقلي، وسيأتي ان ما اقيم من الادلة العقلية على البساطة مما لا يسمن فانتظره

(ومنها) ان العمل والجري لا بدله من خصوصية والالزم جواز حمل كل شيء على

مثله؛ والخصوصية هنا نفس المبادئ، ولا يمكن الحمل على الفاقد المنتضى عنه المبدء لارتفاع الخصوصية، والقائل بالاعم اما ان ينكر الخصوصية في الجري وهو خلاف الضرورة

او يدعى بقاء الخصوصية بعد الانقضاء وليس بعده شيء، الابعض العناوين الانتزاعية (انتهى)
«قلت» قد اسلفنا ان البحث لغوى دائر حول الكلمة المفردة، والعمل والجري متأخران
عن الوضع، اذ ان ذلك انه لو امكن وضع اللفظ للجامع بين المتلبس وفاقدا للتلبس على
فرض تصويره، لصح الحمل بعدا نقضائه ايضا، (و التحقيق) في نقد مقالة الاعمى ان يقال
مضافا الى ما عرفت من كون المتبادر هو المتلبس، انه لا محيص للقائل بالاعم عن تصوير
جامع بين المتلبس والمنقضى عنه المبدء حتى يصير الاشتراك معنويا اذ لولا يلزم الاشتراك
اللفظي او كون الوضع عاما، والموضوع له خاصا والقائل يعترف بفسادهما؛ 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 الذاتي بين الواجد
والفاقد والموجود والمعدوم لا يتصور اصلا، اذ المدعى ان الفاقد يصدق عليه المشتق في
حال فقدانه لاجل التلبس السابق لانه لاجل الجرى عليه بلحاظ حال التلبس. اذ هو
حقيقة حتى فيما سيأتي اذا كان الجرى بلحاظ حال تلبسه بالاتفاق، واما الانتزاعى البسيط
فممتنع ايضا، اذ المدعى انه حقيقة في الواجد والفاقد، فعلا ان كان متلبسا فيما قبل، والمفهوم
البسيط لا يمكن ان يتكفل لافادة هذا المعنى المركب على نحو يدخل فيه هذان المعنيان ويخرج
ما يتلبس بعد، واما الجامع البسيط المنحل الى المركب، فهو ايضا غير متصور، اذ هو لا بد
ان ينتزع من الواقع، والانتزاع عنه فرع صلاحية الواقع له

ومار بما يقال من ان الجامع مطلق ما خرج من العدم الى الوجود (مدفوع) بانه
يستلزم ان يكون حقيقة في الماضي فقط، ولو اضيف اليه قيد آخر لادخال المتلبس بالفعل،
يوجب ذلك تركبه على نحو افحش ولا ظن ان يرضى به القائل بالاعم مع ان وضعه لهذا
المفهوم اى ما خرج الى الوجود او ما تلبس في الجملة او كونهما خلاف الضرورة «اضف» الى
ذلك ان الالتزام بالتركيب التفصيلي من غير جامع وحداني، مساوق للالتزام بالاشتراك
ولو بوضع واحد؛ وذلك من غير فرق بين القول باخذ الزمان في المشتق وعدمه او اخذ
الذات وعدمه لعدم الوضع للذات او الزمان بهما، بل لا بد من تقييدهما بالتلبس
و الانقضاء مع عدم الجامع بينهما مطلقا (فح) ليس للقائل بالاعم مقر

واحسب، ان القائل اعتمد على اطلاق المشتق احيا نا 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 مراده، 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 الضارية والمضروبية متضائفتان، وهما متكافئتان قوة وفعلاً عرفاً وعقلاً

والعجب من بعض الاعاظم حيث تسلم دليل الخصم والتجأ الى اخراج اسم المفعول قائلاً بان موضوع لمن وقع عليه الحدث وهو امر لا يعقل فيه الا نقضاء، وفيه، انه اى فرق بينه وبين اسم الفاعل لانه يمكن ان يقال فيه ايضاً انه موضوع لمن صدر منه الضرب وهو امر لا يعقل فيه الا نقضاء بالمعنى الذى لا يعقل في اسم المفعول

استدلال الالات للاعشى

قلنا ان الاخرى، الاعراض عما استدل به القائل بالاعم لكن استيفاءً للبحث نشير الى بعضها فنقول، «منها» التمسك بقوله تعالى، الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، وقوله سبحانه، السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، بتقريب ان الجلد والقطع ثابتان لمن صدق عليه عنوانا الزانى والسارق، ولولا صدقهما على من اتقى 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 الخارجى لاصدق العنوان الانتزاعي فالسارق يقطع لاجل سرقة وفي مثله يكون السارق والزانى اشارة الى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته وهو العمل الخارجى لا العنوان المنتزع فكانه قال الذى صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورهما 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 عا بدين للصنم حين التصدى، وفيه، ان الامة والزعامة الدينيه تستتبعان التسلط على نفوس الناس واعراضهم واموالهم وغيرها من الامور المهمة العظيمة التى لا يتحملها مثل ابراهيم خليل الرحمن، (ذلك القائل الديني

الذي محض باطنه واطهر مكنونه) الابدع ابتلاء من الله امتحان منه، (فج) فزعامة هذا خطبها وعظمتها، كيف يليق أن يتصدى بها الظالم ولو برهة من الزمن و مناسبة الحكم والموضوع وسوق الآية يشهد بان الظالم ولو آتاما، والعايد 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 ظما بقول واحد، ولكن منصب الامامة امر مستمر باق كما ان موضوع المنصب هو ذوات الاشخاص وان كانوا متلبسين بمثل المبادئ التي هي آيات التحقق، فمن صدر منه قتل وظلم، ثم تاب فوراً وشمله الآية فإنه ظالم حال الصدور فهو غير لايق بالمنصب الذي هو امر مستمر، فلا بد ان يكون المقصود منها ان المتلبس بالظلم ولو آتاما لينا له عهدي مطلقاً فتأمل

بقي الأمور ههههه

(الاول) في بساطة المشتق و تركيبه، 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 تفصيلى بتقريب أن وزان المادة والهيئة في عالم الوضع والدلالة، وزان لفظى غلام زيد، في الدلالة على معنيين متميزين دلالة مستقلة مفصلة، وهذا المعنى المركب اما هو الذات والحدث والنسبة، او الحدث والنسبة او الحدث والذات، 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 ولا مدلولاً، لا بدعاً ولا تعاملاً، بتقريب ان الهيئة لم توضع لمعنى بل وضعت لقلب المعنى الذى هو بشرط لا الى معنى لا بشرط، وجعله غير آب عن الحمل والجرى بعدما كان متعصياً عنه، وهذا القول او هذا الاحتمال في المشتق، نظير ما احتملناه في المصدر من ان هيئته وضعت للتمكين من التنطق بالمادة وصيرورتها متحصلة قابلة للدلالة المستقلة والافماد المصدر ليس النفس الطبيعية، وهى بعينها مفاد المادة ولكن الظاهر ان القول بالبساطة المحضة يرجع الى التركيب الانحلالي وان غفل قائله عنه

و«توضيحه» ان اللابشرطية وبشرط اللائمية ليستا من الاعتبارات الجزافية بحيث يكون زمامهما بيد المعتبر؛ فان شاء اعتبر مهية لابشرط فصارت قابلة للحمل وان لم تكن في نفسها كذلك وبالعكس؛ بل التحقيق في جل المعقولات الثانوية والاولية انها نقشة لنفس الامر والواقع؛ فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل وعدمه تابعة لما في نفس الامر؛ والالفاظ الموضوعية للمفاهيم تابعة لها ونفس الامر

وما عن الاساطين من كون الاجناس والفصول ماخوذتين لا بشرط، ليس ناظرا الى ان الوصف المزبور يبدل الاعتبار، بل اكون واقعهما ومطابقهما لابشرط بحيث يتحد كل مع الآخر، والمفاهيم والالفاظ الموضوعية لها تابعة للواقع وحاكية عن نفس الامر فالاجناس والفصول ماخذها المادة والصورة المتحدتان في نفس الامر وكذا ذلك الاتحاد لكان حمل احدهما على الآخر ممتنعا ولو اعتبرناهما الفمرة لابشرط فالحمل هو الهو هوية الحاكية عن الهوية الواقعية التي بين الحقائق، فالجوهر والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والناطق مأخذها ومحكيها هي الحقائق النفس الامرية المتحدة من المادة الاولى المتدرجة الى منزل الانسان ففي كل منزل تكون المادة متحدة مع الصورة وهذا الاتحاد مناط اللابشرطية ومناط صحة الحمل في المعاني المأخوذة منهما في الالفاظ الحاكية عنها «بهذا المعنى» يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا (مثلا) قوة النواة، قد صارت عين النواة، بحيث ليس هنا الافلية النواة «نعم» بما ان في هذا النواة قوة الشجر حقيقة يكون التركيب بين قوة الشجر وبين صورة النواة انضماميا، وهما بهذا المعنى بشرط لا، لا يحمل احدهما على الاخرى ابوجه مسامحي لدى العقل الدقيق كما ان الصور المندرجة في الكمال اذا صارت واقفة لحد تكون بشرط بالنسبة الى الحدود والاخر واقعا والمفهوم المأخوذ منها بشرط بالنسبة اليها وان كانت لابشرط بالنسبة الى المصاديق فالشجر هو النبات الواقف اي بشرط لا. والنامي هو الحقيقة المتدرجة في الكمال اي اللابشرط والتفصيل هو كمال الى محله، فتحصل مما مر ان اللابشرطية وبشرط اللائمية ليستا جزائيتين تابعتين لاعتبار المعتبر «فتح» نقول لا يمكن ان تكون الهيئة لاجزاء المادة الى اللابشرطية الا ان تكون حاكية لحيشية بها صار المشتق قابلا للحمل فان نفس الحدث غير قابل له ولم يكن متحدا في نفس الامر مع الذات؛ فقابلية العمل تابعة لحيشية زائدة على

الحدث المدلول عليه بالمادة، فظهران لمادة المشتقات معنى ولهيئتها معنى آخر به صار مستحقا للحمل وهذا عين التركيب الانحلالى

تحقيق للمقام

(الثالث) وهو الموافق للتحقيق وللارتكاز العرفى والاعتبار العقلاى بهوان لفظ المشتق الاسمى القابل للحمل على الذوات كاسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والالة موضوع، لامر وحدانى مفهوما قابل للانحلال الى معنون مبهم وعنوان، دون النسبة وان المشتق متوسط بين الجوامد التى هى بسائط لفظا ودلالة ومدلولا، وبين المركبات تفصيلا التى هى مركبات فى اللفظ والدلالة و المدلول، تركيبات تفصيلا، والمتوسط بينهما هو المشتق فهى امر وحدانى لفظا ودلالة ومدلولا فى النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شيئين فى المقامات الثلاث عند التحليل والتجزئة عقلا

توضيحه ان الصور الحاصلة من الموجودات المادية مثلا فى القوة الخيالية تارة يكون ذات الشيء بلا وصف عنوانى، واخرى يكون معه والثانى 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 الواحد انى، فهذه انحاء ثلثة، فالحاكى عن الاول هو الجوامد كلفظ الجسم، فانه يحكى من الذات فقط وعن الثانى هو اللفظ المركب من لفظين او ازيد بنحو قولك زيد له البياض وعن الثالث هو المشتق نحو ابيض، اذ هو حاك لاعتن الذات، فقط وعن ذات وعنوان تفصيلا، بل عن المعنون بما انه مفهوم وحدانى ينحل اليهما عند العقل لاعتد الاطلاق

(وان شئت قلت) لفظ الجسم بسيط دالا ومدلولا ودلالة، فلا يبدل الاعلى معنى وحدانى ليس فى هذه العوالم الثلاث الا وحدا نيا غير قابل للانحلال، وقولك جسم له البياض او شى معنون بالابيضية يبدل بالدلالات المستقلة وبالالفاظ المنفصلة على المعانى المفصلة المشروحة ولفظ الابيض دال على المعنون بما هو كذلك لابنحو التفصيل والتشريح، بل بنحو الوحدة فالدلالة والدال والمدلول لكل منها فى المشتق وحدة انحلالية فى عالم الدلالة والدالية والمدلولية، (فان قلت) ان الجسم ينحل بحسب المعنى الى مادة وصورة ضرورة تركيبه منهما فكيف يكون غير منحل مدلولا ايضا فلا فرق بين الجسم والمشتق بحسب المدلول بدنيا

او انحلاليا

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

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» وفيه مواقع للنظر (اما) اولاً فلان برهانه لا يثبت الا خروج الذات لا البساطة، فلما قل 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 محكي كلامه في شرح المطالع

واما ثانياً فلان المشتق بماله من المعنى الحدتي لا يعقل ان يعد من مقومات الجوهر سواء كان بسيطاً ام مركباً، فلو صح القول بنقله عن معناه على البساطة فليصح على القول بالتركيب، نعم سيوافيك باذنه تعالى ان المبدء لا يشترط فيه سوى كونه قابلاً لاعتوار الصور والمعاني عليه واما كونه حدثياً فليس بواجب بل هو الغالب في مصاديقه

و«الثالث» ان مالقه بصورة البرهان بعد الغض عن انه ليس برهاناً عقلياً بل ماله الى التمسك بالتبادر عند المنطقيين، انما يتم لو كان مفاد المشتق مركباً تفصيلياً، وقد عرفت انه لا قائل به ظاهراً واما على ما اخترناه من كون المتبادر هو البسيط الانحلال فلا

توضيح ذلك ان المحقق في محله هو ان تركيب الجنس والفصل اتحادي لانضمامي لان المادة البسيطة اذا تصفت بالكمال الاول اعني الحركة وتوجهت الى صوب كمالاتها تتوارد عليها صور طولية في مدارج سيرها ومراتب عروجها بحيث تصير في كل مرتبة عين

صورتها على نحو لا تقبل التعدد والكثرة وجودا، وان كانت تقبلها تحليلا، وهذا التدرج والمعرفة الى اخذ الصور، مستقران حتى تصل الى صورة ليست فوقها الصورة، التي هي جامعة لكلمات العراتب الاولى، لكن بنحو الاثم والابسط، وهذه الوحدة الشخصية والبساطة لا يتنافيان مع انتزاع حدود عن الذات المشخصة، لان اجزاء الحد لم تؤخذ بنحو يوجب الكثرة الخارجية حتى يبينه بساطتها، بل الحد وتركبه انماهما بتعمل من القوة العاقلة الناطرة في حقايق الاشياء وكيفية سيرها فتتزع من كل مرتبة جامعا ومايزا «وعليه» فكما ان البساطة الخارجية لا تضاد التركيب التحليلي؛ كذلك وعاء المفاهيم و«مدائل الالفاظ» فان تحليل المشتق لا ينافي بساطة مفهومه وكونه امر او حدانيا، اد تحليل مفهوم المشتق الى الذات والحدث وانتزاعهما منه ليس الا كانتزاع الجنس والفصل عن الموجود البسيط المتحد جنسه مع فصله

(وبعبارة ثانية) ان الحد التام لا بد وان يكون محدداً و معرفاً للمبهمة على ما هي عليها في نفس الامر، ولو تخلف عنها في حيثية من حيثيات لم تكن تاما، ومهية الانسان مهية بسيطة يكون جنسها مضمنا في فصلها، وكذلك فصلها في جنسها، لان ماخذها المادة والصورة المتحدتان ولا بد ان يكون الحد مفيداً لذلك، فلو كانت اجزاء الحد حاكية عن اجزاء المبهمة في لحاظ التفصيل لم يكن تاما فلامحصر عن ان يكون كل جزء حاكيا عن المحدود بما هو بحسب الواقع من الاتعاد وهو لا يمكن الابان يكون الحيوان الناطق المجمعول حاكيا عن الحيوان المتعين، بصورة الناطقية اي المادة المتحددة بتمام المعنى مع الصورة، فالذات المبهمة المأخوذة على نحو الوحدة مع العنوان في المشتق- صارت متعينة بتعين الحيواني فكانه قال الانسان حيوان متلبس بالناطقية، وكانت الناطقية صورة له وهو متحد معها، لانه شيء و الناطق شيء آخر

هذا كله راجع الى الشق الاول من كلامه، وبالوقوف والتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف الشق الثاني ايضا، اذا انقلابا نما يلزم لو كان الذات ماخوذاً بنحو التفصيل بحيث يصير قولنا زيد ضارب، اخبارين «احدهما» الاخبار عن كون زيد زيدا، «ثانيهما» الاخبار عن كونه ضاربا، وقد اشرنا الى ان التركيب انحلالى، ولو سلمنا كون الذات ماخوذاً تفصيلا لا يوجب ذلك كونه اخبارين ضرورة ان القائل، بان زيدا شيء له القيام، ما اخبر الاعن قيامه لاعن شئيته

ولو فرض ان ذلك اخباران وقضيتان احديهما ضرورية والاخرى ممكنة، فابن الانقلاب
ثم ان هنا برهانا آخر لا يقصر عن برهان الشريف قدأود دخلا وهوان الضرورة
قاضية بانه لو قيل، (الانسان قائم) ثم قيل الانسان شيء او ذات ما فهم منه التكرار، كما
لو قيل انه انسان وليس بقائم ما فهم منه التناقض، وهما من آيات البساطة وعدم اخذ الذات
او مصداقها فيه

وفيه ان المذكور ينفي اخذ الذات فيه تفصيلا دون ما ذكرنا لانه لا ينقدح منه في
الذهن الامعنى واحد، والتناقض والتكرار فرع كونه اخبارين وقضيتين، وقد تقدم ان هنا
اخباراً واحداً عن قيامه لاعتد شئيته وقيامه

في بيان الفرق بين المشتق ومبدئه

الثاني ترى ان عبارات القوم في بيان الفرق تعوم حول امر واضح وهوان المشتق
غير آب عن الحمل، والمبدء متعص عنه، مع ان قابلية المشتق له وعدم قابلية ذلك له ليستا
من الامور الخفية فانظر الى قول المحقق الخراساني حيث قال الفرق بين المشتق ومبدئه
مفهوما هو انه بمفهومه لا يابى عن الحمل لاتحاده مع الموضوع بخلاف المبدء فانه يابى
عنه بل اذا قيس اليه كان غير لاهو هو واليه يرجع ما عن اهل المعقول من ان المشتق يكون
لا بشرط والمبدء بشرط لا، انتهى ملخصا، ولولا قوله الى ذلك يرجع «الخ» كان كلامه
مجملا قابلا للحمل على الصحة، وان كان توضيحا للمواضع كما عرفت وانما كان عليه بيان
لمية قابلية حمل المشتق دون المبدء، كما ان ما نسب الى اهل المعقول لا تنحل به العقدة
مع عدم صحته في نفسه كما سيأتي «والتحقق» ان مادة المشتقات موضوعة لمعنى في غاية
الابهام وعدم التحصل ويكون تحصله بمعاني الهيئات كما ان نفس المادة ايضا «كك» بالنسبة
الى الهيئات فمادة ضارب لا يمكن ان تتحقق الا في ضمن هيئة ما، كما انها لا تتدل على معنى
باستقلالها فهي مع هذا الانغمار في الابهام، وعدم التحصل لا تكاد تتصف بقابلية الحمل ولا
قابليته الا على نحو السلب التحصيلي لا الايجاب العدولي او الموجبة السالبة المحمول لعدم
شئيتها لها بنحو التحصل والاستقلال فهي مع كل مشتق متحصلة بنحو من التحصل «نعم» بناء على ما
ذكرنا سابقا من كون هيئة المصدر واسمه انما هي موضوعة لتمكين التنطق بالمادة يكون
المصدر كاسمه هو الحدث المتحصل فيتصف بالاباء عن الحمل لحكايته عن الحدث المجرد

عن الموضوع ولو بنحو من التحليل بخلاف المادة فانها بنفسها لا تحصل لها ولا للمعناها (فاتضح)
بما ذكر ان مادة المشتقات مفترقة عن المصادر واسماؤها بالتحصل وعدمه واما الفرق بينها
وبين المشتقات القابلة للحمل فهو ان المشتقات موضوعة للمعنون بما هو «كك» والمادة
موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الابها م بل يكون نفسه مبهمه بالحمل الشايح والهيئة
موضوعة لافادة معنوية شيء ما بالمبدء فاذا تركب اللفظ من المادة والهيئة كالتركيب
الاتحادي يدل على المعنون بما هو «كك» لانه نحو الكثرة كما مر وبذلك يصلح للحمل لحصول
مناطه، اي الهووية الخارجية الحاكية بالمفهوم المدلول عليه باللفظ ولا يخفى ان مرادنا
من التحصل هو المستعمل في المهيئات النوعية مقابل الاجناس لا المستعمل في باب الوجود
فلا تغفل وبذلك يدفع توهم لزوم دلالة المصدر على معنى زائد من الحدث ولو اشتبه
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، استلزامه اجتماع امرين متنافيين في المشتقات اذ المادة التي اخذت بشرط لا
لا بد وان تكون موجودة في فروعها بما لها من الحيشيات بلا حذف واحدة منها (ح)
هيئة المشتق لانها عن الحمل بل تقتضيه ومادته يتعصى عنه والالم تكن ما فرض مادتها، مادتها
ولو قيل ان الهيئة تقلب المادة الى اللابشرط فيه ان ذلك لا يرجع الى محصل، الا ان يراد
به استعمال المادة في ضمن هيئة المشتق في الهيئة اللابشرط وهو مع استلزامه المجازية
يهدم دعوى الفرق بين المادة والمهتق بما ذكر

واحتمال ان المراد من المادة هنا هو المصدر يوجب وهنا على وهن، على ان اخذ
المبدء بشرط لا، يستلزم له نحو أمن التحصل، والمتحصل بما هو متحصل لا يعقل ان يصير
مبدءا لشيء آخر فتدبر

ثم ان المتقول من اهل المعقول قد ايدته بعض المحققين من اهل الفن في تعليقاته
وملخصه يرجع الى وجهين

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

الثاني، ان معلم المنطق و مترجمى كلامه عبروا عن المقولات بالمتكيف دون الكيف، ومثلوا لها بالحر والبارد، ولولا الاتحاد لما صح ذلك، ويشهدا ما نقل عن بعضهم من ان الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكانت حارة بذاتها وهكذا البرودة وفيه، خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، اذ المتبع في تعيين المفاهيم هو الاذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية اذ قصارى ما انبته البرهان هو ان الابيض الحقيقي هو اليباض دون الجسم، ولذا جعلوا حمل الابيض على الجسم شايعا عرضيا لا ذاتيا، واما ان المشتقات الدائرة بين العرف الساذج فاتحادها مع مبادئها من الغرائب بينهم، ولا يرضى بهما صار دقيقا، واوهن منه التمسك بكلام المترجمين او الفرض الذي نسجه البعض ثم ان ما اشتهر في توضيح اللابشرطية والبشرطية اللائية في المقام فهو ايضا ما خوذ من ذلك المحقق ومجمله ان حقيقة اليباض (تارة) تلاحظ بما هي وانها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا الملاحظ ييباض ولا تحمل على موضوعها، (و اخرى) تلاحظ بما هي ظهور موضوعها ومرتبة من وجوده وظهور الشيء، وطوره لا يباينه فيصح حملها عليه انتهى لا يكاد ينقضى تعجبى من هذا المحقق، كيف جعل الوصفين المزبورين من الامور الاعتبارية، وان الملاحظ تارة يمنعه عن الحمل واخرى يخرجها عن التعصى، وقد تقدم ان الحق كون اللابشرطية، وبديلها من الامور الواقعية والى ذلك يرجع مغزى كلام المحققين وملخص القول معه، انه ان اراد من الاعتبارين ان المشتق قابل للحمل دون المبدع فمسلّم، وان اراد اتحادهما معنا والفرق هو ان المشتق لوحظ من تطورات الموضوع وطواريه ومراتب وجوده دون الاخر - فغير صحيح، لان المتبادر خلافه لان المفهوم من المشتق المعنون دون العنوان، مع ان الحمل لا يصح مالم يتحيت المحمول بحيشية واقعية خارجة عن طوق الاعتبار

الثالث وممن خالف مع ما نقل من اهل المعقول في الفرق المزبور صاحب

الفصول، وحاصل كلامه بطوله و تعقيده، ان الحمل يتقوم بمغايرة با اعتبار الذهن في لحاظ الحمل، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن او خارج، ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا، وقد يكون حقيقيا والاتحاد اعتباريا، فلا بد فيه من اخذ المجموع من حيث المجموع شيئا واحدا، واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع

حتى يصح الحمل، والعرض لما كان مغايرا لموضوعه لابد فى حمله عليه من الاتحاد على النحو المذكور، مع انارى 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، فلا بد ان يكون المشتق دال على امر قابل للحمل وهو عنوان انتزاعى من الذات. بلحاظ التلبس بالمبدء فيكون المشتق مساوقا لقولنا ذى كذا، ولذا يصح الحمل (انتهى بتوضيح وتلخيص منا)

قلت ما ذكره او حقيقه لا يخلو عن جودة ولعله يرجع مغزاه الى ما حققناه 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 التغير حقيقيا والاتحاد اعتباريا، نعم يرد عليه ان ذلك الاعتبار لا يصح الحمل وهو لا يضر بدعواه فيما نحن فيه فراجع الفصول

ثم اعلم ان الحمل الذى مفاده الهوية على ما تقدم، متقوم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول فى نفس الامر، وانما اراد المتكلم الاخبار بهذا الاتحاد الواقعى، فكما لا يكون التغير الواقعى متحققا فى القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغير الاعتبارى، واعتبار التغير بوجه، لان اعتبار التفكيك ينافى الاخبار بالاتحاد والهوية نعم تغير الموضوع والمحمول فى القضية اللفظية والمعقولة وجودا ومفهوما ايضا ما 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 ونفسه فى الواقع وظرف الاخبار، فان الاعتبار الكذائى ينافى الاخبار بالوحدة (وتوهم) لزوم اعتبار التغير لثلا يلزم حمل الشيء على نفسه ولا تحقق النسبة بينه وبين نفسه (مدفوع) بما تقدم تحقيقه من عدم تقوم القضايا التى مفادها الهوية بالنسبة، بل النسبة فيها باطللة وحمل الشيء على نفسه بمعنى الاخبار عن كون الشيء نفسه ليس، غير صحيح جدا بل ضرورى الصحة فمافى كلام بعض الاعيان من المحشين من التغير الاعتبارى بينهما الموافق لنفس الامر فليس بتام

الرابع: فى الاشكال على الصفات الجارية على ذاته تعالى

قد يقال ان المادة موضوعة للحدث اللابشر ط غير المتحصل، وهيئة المشتقات للمعنون اعني الذات المتلبس بالنعنوان عند التحليل، فيشكل الامر في اوصافه تعالى من وجيب (الاول) من ناحية هيئة المشتق فانها تقتضى مغايرة المبدء لما يجرى عليه، والمذهب النحوي عينية الذات مع الصفات «الثاني» من جهة المادة لاقتضاها كون المبدء في المشتقات حدثا، وهو سبحانه فوق الجواهر والاعراض، فضلا عن الاحداث

واجاب المحقق الخراساني، بانه يكفي التغير مفهوم وان اتحد اعينا «وفيه» مضافا الى عدم كفايته لدفع الاشكال الثاني، ان الاشكال ههنا في ان مفاد المشتق هو زيادة العنوان على ذات المعنون، واجراءه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه اهل الحق، وما ذكر من اختلافهما مفهوما كانه اجنبي عن الاشكال واعجب منه ما في ذيل كلامه من ان في صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغاير له تعالى مفهوما، قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لابان يكون هناك اثنينية وكان ما بحد ذاته غير الذات بل بنحو من الاتحاد والعينية، وعدم فهم العرف مثل هذا التلبس لا يضر لكونه مرجعا في المفاهيم لافى تطبيقها «انتهى» وفيه مضافا الى ان القول بعينية الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمة بذاتها اذ اوقلنا بالقيام لتوجه الاشكال ولا يندفع بما قال الان يراد بالقيام عدم القيام حقيقة، اضع الى ذلك ان المدعى ان العرف يجرى هذه الصفات عليه تعالى، كما يجرى عليها على غيره، فالقول بان العرف متبع في المفاهيم للتطبيق، غير مربوط به، مع ان عدم مرجعيته في التطبيق محل نظر

وماعن صاحب الفصول من الالتزام بالتجاوز او النقل خلاف الوجودان اذ لا يرى الفرق بين حملها عليه سبحانه وغيره: «اما» الاشكال عليه من استلزام قوله كون جربها عليه لقلعة اللسان، اوارادة المعاني المقابلة تعالى عنه (فمدفوع) بان الالتزام بنقل العالم والقادر الى نفس العلم والقدرة التي لا تستلزم الزيادة على ذاته، لا يوجب ما اورده بل يوجب تنزيه الذات عن انكثرة كما هو واضح

والتحقيق في دفع الاشكال الاول ان يقال ان المشتق لا يدل الاعلى 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 تنسب المغايرة والزيادة الى الذهن لاجل التعارف الخارجي، للدلالة المفهوم عليها فالمشتق

يدل على المعنوي، 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 مدلولاً اولياً
 للفظ بناء على بساطة المشتق بل مدلولاً ثانوياً بحسب تحليل العقل، الا ان التحليل منه
 لا بد ان يكون لاجل خصوصية في المدلول الاولي، التي يقتضى زيادة العنوان على ذاته؛
 والا كان التحليل بالاملاك «فح» تلك الخصوصية المفهومة من المدلول الاولي، تقتضى ان يكون
 وضع المشتق لمعنى يزيد فيه العنوان على ذاته، حفظ الاملاك التحليل، وبالجملة التحليل ولو بحسب
 العقل لا يجامع ما لامع القول بان الزيادة والعينية من خصوصيات المصاديق، (قلت لا ينحل
 المشتق حتى في لحاظ التفصيل الى ذات ثبت له المبدء بحيث يكون الاعداد على ذات ومبدء و
 ثبوت مبدء الذات بل لا يدل الاعلى المعنوي بما هو «كك» ولازمه وجدان المعنوي للعنوان
 لاحصول العنوان له حصولاً زائداً على ذاته فهو تعالى عالم وقادراً معنوي بعنوان العلم
 والقدرة من غير لزوم كونها وصفاً زائداً عليه تعالى كما انه ازلي ولا بدى من غير تصور
 كونها 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، ومعنوي بهذه العناوين، وهي
 جارية عليه تعالى بما لها من المعاني من غير نقل ولا تسامح؛ وانكار ذلك الحاد في اسمائه
 وصفاته على فرض، وخلاف المتبادر والارتكاز على فرض آخر، فهو عز شأنه وتقدس
 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، فكلمها هو كقول الى علمه ومحلها واهله
 واما الاشكال الثاني فيندفع بانه لا دليل على لزوم كون المبدء حدثا و عرضا بالمعنى
 المنافي لذاته سبحانه، بل القدر المسلم هو قبول المعنى المبدئي التصرف والتصرف
 بتوارد الصور المتنوعة والمعاني المختلفة عليه والحقائق التي لها مراتب الكمال والنقص
 والعلية والمعلولية كحقيقة الوجود وكمالها؛ قد تكون قابلة للتصرف والتصرف؛ فاذا
 صدر منه تعالى وجود، يصدق عليه انه موجود؛ وعلى المعلول انه موجود، ويجبى فيه سائر

التصرفات (فتلخص) ان المشتق يدل على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحديثة والعرضية، فاذ قلنا انه سبحانه عالم، ليس معناه الاكون ذاته تعالى كاشف او كشف تام عن الاشياء والعلم حقيقة الانكشاف من غير دخالة العرضية والجوهرية فيه، فليس حقيقته الا ذلك وهو ذ ومراتب ووذ وتعلق بغيره لانحو تعلق الحال بالمحل، وهو تعالى باعتبار كونه فى مرتبة ذاته كشف تفصيلى فى عين البساطة والوحدة عن كل شى ازلا وابداء، 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 حدنى 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 حديثا حتى يقبل الاشتقاق الابنحو من التجوز، كما ان القول باشتراك لفظا غير صحيح اذ الموضوع للحدث هى المادة السارية فى فروعها التى لم تحصل 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 الجامدا 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 الاصطلاحي مساوقا للغة أى لا يكون له اصطلاح خاص، مثلا اذا قال ضرب زيد اصدق على قوله انه امره، وهو غير قولنا انه طلب منه او اراد منه اذ بعثه، فان هذه المفاهيم الثلاثة غير مفهوم الامر عرفا وبعبارة اوضح ان مادة الامر موضوعة لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بمالها من

المعاني، لا بمعنى دخول المعاني في الموضوع له بل بمعنى ان الموضوع له جامع الهيئات المستعملة في معانيها لانفس الهيئات ولو استعملت لغوا وفي غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمي مشترك بين الهيئات التي هي الحروف الاليجادية

فان قلت: البحث في لفظ الامر الذي له معنى اشتقاقي وما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف، « قلت » ما ذكرنا من الجامع الاسمي 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 الاصطلاحي، اي القول الخاص لكن باعتبار كونه حدنا صادرا عن المنكلم (وما يقال) من ان المعنى الاصطلاحي غير قابل للتصريف (ناش) عن جعل لفظ الامر بازاء معنى محصل الذي لا يصدق الاعلى الصيغ المحصلة، وقد عرفت ان الاشتقاق منه باعتبار انتسابه وكونه حدنا صادرا عن الامر

في اعتبار العلو والاستعلاء في مادة الامر

(الثانية) الاقوى هو اعتبار العلو في معناه للتبادر، ولذا يذم العقلاء خطاب المساوي والسائل لمن هو مساومعه او اعلى منه اذا كان بلفظ الامر، وهو آية اخذ العلو فيه نعم ليس المراد من العلو كونه عاليا واقعا باوصاف معنوية وملكات علمية بل هو امر اعتباري، له منشاء عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان، ومداره كونه الشخص نافذا كلمته ومسموعا قوله واسعا قدرته وعظمته بحيث يقتدر على اجراء امره وتكاليفه.

وعلى ذلك فالملك المحبوس المتجرد من النفوذ واعمال القدرة لا يعد انشاء امر ابل التماسا ورئيس المجلس النافذ في محيطه يكون امر ابل النسبة اليه؛ والظاهر ان الاستعلاء ايضا ما خوذ فيه فلا يعد مكالمة المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء والالتماس، امر اكم هو واضح « فح » لامناص عن القول بان معنى الامر ومفهومه امر مضيق لا ينطبق الاعلى الامر العالي المستعلى عند التحليل (وربما) يقال ان العلو والاستعلاء لم يعتبر في معنى الامر بنحو القيدية بل الطلب على قسمين احدهما ما صدر بغرض انه بنفسه يكون باعنا بلا ضمنية من دعاء والتماس فيرى الامر نفسه بمكان يكون نفس امره باعنا ومحركا وهذا الامر لا ينبغي صدوره الا من العالي المستعلى وهو غير الاخذ في المفهوم و « فيه » ان عدم

صدقه على غير العالى والمستعلى كاشف عن تضيق مفهومه اذ لو ابقى على سعة كان عدم صدقه على غيرهما بلا مالاك وبالجملة فالامر دائر بين وضعه لمطلق القول الصادر ووضعه للصادر عن علو واستعلاء ، فعلى الثانى لامحيص عن الالتزام بتقييده بقيدحتى لا يصدق على غيرهما وعلى الاول لا يتم قوله ان الامر الكذائى لا ينبغى صدوره خارجا الامن العالى المستعلى مع ان المفهوم باق على سعة

في ان مادة الامر يدل على الايجاب اولا

الثالثة، قد عرفت ان مادة الامر موضوع لمفهوم جامع بين الهيئات الصادرة عن العالى المستعلى ، فهل هو الموضوع له بقول مطلق، اوداك مع قيد آخر اعنى كونه صادرا على سبيل الالتزام والايجاب، والدليل الوحيد هو التبادر ولا يبعد موافقته للثانى و يؤيده بعض الايات والرواية الماثورة عن النبى الاكرم (ص) لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وهو ظاهر فى ان الامر يوجب المشقة والكلفة وهذا يساوق الوجوب دون الاستحباب ، مضافا الى ان السواك مطلوب استحبابا فلو كان ذلك كافيا فى صدق الامر لما صدر منه (ص) ذلك الكلام

ومقاله بعض محققى العصر بعد اختياره كون لفظ الامر حقيقة فى مطلق الطلب انه لاشبهة فى ظهوره حين اطلاقه فى خصوص الطلب الوجوبى ومنشاء ذلك اماغلبة استعماله فى الوجوب او قضية الاطلاق ولاوجه لدعوى الاول لكثرة استعماله فى الاستحباب كما ذكره صاحب المعالم فينحصر الوجه، فى الثانى ثم استقر به بوجهين؟ (غير مفيد) بل من الغرائب لان ما ذكره صاحب المعالم انما هو فى صيغة الامر دون مادته كما ان مورد التمسك بالاطلاق هو صيغة الامر دون مادته

الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغة الاوامر وفيه مباحث

(الاول) قد اسلفنا ما هو المختار فى مفاد الماضى والمضارع بقى الكلام فى هيئة الامر فالتحقيق ان مفادها ايجادى لاحكائى فى موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والاعتراف نحو الامور به، فهى كالاشارة البعثية والاعترافية وكغراء جوارح الطير والكلاب المعلمة وان شئت ففرق بينهما بان انبعاث الحيوانات يكون بكيفية الصوت والحرركات والاشارات

المورثة لتشجيعها او تحريكها نحو المقصود لكن انبعث الانسان بعد فهم بعث مولاه و احراز موضوع الاطاعة لاجل مباد موجودة في نفسه كالخوف من عقابه وعذابه والرجاء لرحمته وغفرانه ورضوانه وليس المراد من الابداع ابداع شيء في عالم التكوين حتى يقال اننا نتصور له معنى بل المراد هو ابداع بعث اعتباري في دائرة المولوية والعبودية ممكن البعث بالجوارح من يده ورجله وغيرهما وقد عرفت نظائره في حروف القسم والنداء فانها موجودة بنحو من الابداع لمعانيها وفي الفاظ العقود والايقات فانها عند العقلاء موضوعة لابداع الامر الاعتباري من معاني البيع والاجارة والطلاق وقس عليه المقام

واما ما افاده المحقق الخراساني من كونها موضوعة لانشاء الطلب (فغير واضح المراد) اذا المقصود من الطلب ان كان هو الطلب الحقيقي الذي هو عين الارادة على مسلكه فيصير مآله انها لانشاء الارادة فهو واضح الفساد، اذ لا معنى لانشاء الارادة التي هي امر تكويني «اولا» ويلزم ان يكون معنى اضرب هو اريد منك الضرب مع ان التبادر على خلافه «ثانيا» وان كان المراد هو الطلب الابقائي كما هو غير بعيد من سوق كلامه ففيه، اننا نتصور هنا غير البعث والاعراء شيئا آخر حتى نسميه طلبا اغراضيا ولو فرض له معنى محصل فيرد بحكم التبادر اذ هو غير متبادر من الهيئة

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

ثم الانتقال من المعنى الحقيقي اما الى معنى محقق في الواقع كما في قوله سبحانه قل فانو بعشر سور مثله مفتريات، استعمل الامر في البعث لكن لا يهتق عليه بل لاجل الانتقال الى امر محقق ثابت غير قابل للانشاء وهو خطائهم في نسبة الافتراء الى رسول الله «ص» او عجزهم عن المعارضة والمناضلة، واما الى معنى انشائي ايقاعي، فينشأتها لصيغة الامر كالترجي وتمني الاستخلاص في قول امرء والقيس في معلقته

الا ايها الليل الطويل الانجلي
 وبه تتضح مشكلة اخرى وهي ان الاستفهام والترجي و التمنى التي استعملت في
 الذكر الحكيم، لوبقيت على حالها لاستلزمت النقص و الجهل والعجز في ذاته، تعالى
 عن العيوب والنقايس، و(حلها) ان الكلمات الموضوعه لانشاء تلك المعاني كلها مستعملة
 فيما وضعت له لاجل الانتقال الي معنى آخر حسب مناسبة الموارد والمقامات (١)

في ان الهيئته هل تدل على الوجوب اولاً

(الثالث) بعدما عرفت ان الهيئته وضعت للبعث والاغراء يقع الكلام في انها هل
 وضعت للبعث الوجوبي او الاستجابي اذ القدر المشترك بينهما اولهما على سبيل الاشتراك
 اللفظي، فلنقدم لتحقيقه امورا

الاول اذ اراجعت وجدانك تعرف ان المصالح والغايات المطلوبة لها دخل تام في
 قوة الارادة وضعفها، كيف لا وان الارادة المحركة لعضلاته لانجاء نفسه من الهلكة
 اقوى من الارادة المحركة لها نحو لقاء صديقه وهي اقوى من المحركة لها للتفريح
 والتفرج

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

(١) ان القوم فتحوا هنا بابا واسعا للبحث عن مسألة اتعاذ الطلب والارادة، حتى جر
 البحث مقالهم الى التحقيق عن مسألة الجبر والتفويض، التي قلما يتفق لانسان ان
 يكشف مفزاها

وقد االح رواد العلم وعشاق الحقيقة على سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) ان يخوض
 في هذه المباحث، فاجاب (دام ظله) مسئولهم، فاتي بافكار ابكار، وراء ناضجة، ولما
 جاء ما افاده على صورة كتاب، افردناه للتاليف وعلقت عليه ما ابدالي من التعمق في آيات الذكر
 الحكيم ومن التدبر في اخبار المعصومين، (غ) مشفوعا بما استفدته من اساتذة الفن، او وقفت
 عليه في زبر الاولين ورسائل الاخرين من اكابر القوم وسميته به (لب الاثر) في الجبر والقدر،
 و سيشمل للطبع باذنه وتوفيقه تعالى

الغريب) مافى تقريرات بعض الاعاظم من ان تحريك النفس للعضلات فى جميع الموارد على حد سواء لان الوجودان حاكم على خلافه، ضرورة افوائية ارادة الغريق لاستغلاص نفسه من الامواج من ارادته لكنس الليت وشراء الزيت، كما ان (من العجيب) ما عن بعض محققى العصر من ان الارادة التكوينية لا يتصور فيها الشدة والضعف، ولا يخفى بطلانه، لان الآثار كما يستدل بوجودها على وجود المؤثرات، كذلك يستدل باختلافها شدة وضعفا على اختلافها كذلك، اذا لاختلاف فى المعلول ناس عن الاختلاف فى علته، ونحن نرى بداهة ان هناك اختلافا فى حركة العضلات فى انجاز الاعمال سرعة وبطؤ أو شدة 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» وقد 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، «فتح» افتراق الارادة القوية عن الضعيفة بنفس حقيقة الارادة، اذ هى ذات مراتب شتى وصاحبة عرض عريض، ولا يكون الاختلاف بينهما تمام 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 لابدوان تكون مسبوقه با ارادة 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 مسبوقيه 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 ايضا بل ربما تدرك شدة الارادة من انشاء الكلام وزواياه، كما لو اداء بلحن شدد او بصوت عال او قارنه باداة

التاكيد او عقبه بالوعد والوعيد كما انه يدرك من خلاله فتور الارادة وضعفها؛ اذاقارنه بالترخيص في الترك او جعل جزاء الترك امرأ طفيفاً يرجع الى حال العبد في ديناه. وغير ذلك مما يلوح منه الوجوب الكاشف عن شدة الارادة بعرضها العريض، او الاستحباب الكاشف عن ضعفها كذلك

ثم ان البعث بالهيئة ليس باعناً بالذات ومحرراً بالحقيقة، والالما انفك باعشيته عنه وما وجد في اديم الارض عاص و لاطاغ؛ ولما كان هناك نواب لمن سلك في ربة الاطاعة، بل هي باعث ايقاعى اعتبارى، والباعث بالذات هو الملكات النفسانية والصفات الفاضلة كعرفان مقام المولى ولياقته واهليته للعبادة، كما في عبادة الاوليا، وكحبه لمولاه ولخوفه من ناره وسلاسله، وطمعه في رضوانه وجنانه وغيرها، مما تصير داعية للفاعل، و انما الامر محقق لموضوع الاطاعة وموضح للمراد

«الرابعة» ان كل ذى مبدء يكشف عن تحقق مبادئها المسانحة له، فالفعل الاضطرارى يكشف بوجوده الخارجى عند العقل، عن تحقق مبادئ الاضطرار، كما ان الفعل الاختيارى له كاشفية عن تحقق مبادئه؛ وليس هذا الادلالة عقلية محضة ككاشفية المعلول عن علته بوجه، «فاذن» الامر والبعث بآلة الهيئة بما هو فعل اختيارى كاشف عن الارادة المتعلقة به، كما انه بما هو بعث نحو المبعوث اليه، كاشف عن مطلوبيته، كل ذلك ليست دلالة لفظية وضعية بل عقلية محضة

اذا عرفت ما مهدناه فاعلم انه قد وقع الخلاف في ان هيئة الامر هل تدل على الوجوب اولاً، وعلى الاول هل الدلالة لاجل الوضع او بسبب الانصراف، اولكونه مقتضى مقدمات الحكمة؛ فيه وجوه بل اقوال؛ و«هناك» احتمال آخر وان شئت فاجعله رابع الاقوال وهو انها كاشفة عن لارادة الحتمية الرجوية كاشفاً عقلائياً ككاشفية الامارات العقلية؛ و يمكن ان يقال انها وان لم تكن كاشفة عن الارادة الحتمية لانها حجة بحكم العقل والعقلاء على الوجوب حتى يظهر خلافه، وهذا خامس الوجوه.

«فنتقول» اما الدلالة الوضعية فان اريد منها ان البعث متقيد بالارادة الحتمية فهو ظاهر البطلان، اذ قد اشرنا ان الانشائيات ومنها البعث بالهيئة معان ايجادية، لا يعكس عن مطابق خارجى لها بل توجد بشرائش شئونها في ظرف الانشاء فاذن الهيئة هو وضوعة

البعث بالحمل الشايح 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، اذالبعث معلول للارادة ولو بمراتب، ولو تقييد البعث بوجوده الخارجى، بوجود الارادة الحتمية، لزم كون المتقدم متأخراً او المتأخر متقدماً (نعم) هناك تصوير آخر وان كان يدفع به الاستحالة الا ان التبادر والتفاهم على خلافه، وذلك انه قد مر فى البحث عن معانى الحروف انه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات او الابداعات، اذالجامع الحرفى لا بد وان يكون رباطاً بالحمل الشايح والاصار جامعاً اسمياً؛ وما هو ربط كذلك يصير امرأ مشخصاً لا يقبل الجامعية، (وعليه) وان كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين افراد البعث الناشئة عن الارادة الجدية الا انه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها كالبعث الناشئ 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 الناشئ عن الارادة الحتمية فتدبر .

(واما القول) بكون الوجوب مستقداً من انصرافه الى البعث المنشأ من الارادة الحتمية، فما لا ينبغى الاصغاء اليه، اذالمنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن، وهى مفقودة، وبه يتضح بطلان ما جعلناه قولاً رابعاً، من دعوى كونه كاشفاً عقلياً عن الارادة الحتمية، والقدر المسلم كونه كاشفاً عن ارادة الامر فى الجملة لاعتبار الارادة الحتمية، اذالكشف من غير ملاك غير «عقول، وما يتصور هنا من الملاك هى كثرة الاستعمال فيما ادعوه بحيث يندك الطرف الاخر لديه ويحسب من النوادر التى لا يعنى به العقلاء؛ الا ان وجدانك شاهد صدق على ان الاستعمال فى خلاف الوجوب لا يقصر عنه، لو لم يكن اكثر واما القول بكون الوجوب مقتضى مقدمات الحكمة فقد قر به وقواه بعض محققى العصر. (رحمه الله) على ما فى تقريراته بوجهين :

(احدهما) ما افاده فى مادة الامر، ان الطلب الوجوبى هو الطلب التام الذى لاحد له من جهة النقص والضعف بخلاف الاستجابى فانه مرتبة من الطلب محدودة بحدا النقص والضعف

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

وقرره في المقام بتعبير واضح من ان مقدمات الحكمة كما تجرى لتشخيص مفهوم الكلام سعة وضيقاً (كك) يمكن ان تجرى لتشخيص احد مصداقي المفهوم كما لو كان لمفهوم الكلام فردان في الخارج وكان احدهما يستدعي مؤنة في البيان اكثر من الاخر كالارادة الوجوبية والندية، فان الاولى تفترق عن الثانية بالشدة فيكون ما به الامتياز فيعين ما به الاشتراك، واما الثانية فتفترق عن الاولى بالضعف، فما به الامتياز فيه غير ما به الاشتراك، فالارادة الذبية تحتاج الى دالين بخلاف الوجوبية (انتهى ملاحظاً)

وفيه نظرات وتاملات «منها» ان المقدمات المعروفة لوجرت فيما نحن فيه لاثبت الانفس الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفردين «وتوضيحه» انه قد مر في بحث الوضع ان اللفظ لا يحكمى الاعما وضع بازائه دون غيره؛ من اللوازم والمقارنات، والمفروض ان مادة الامر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصية فردية، والاطلاق المفروض لو ثبت ببركة مقدماته لا تفييد الاكون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا ان البيان بمقدار الوضع ولم يقع الوضع الانفس الجامع دون الخصوصية، فمن اين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع ان مصب المقدمات هو الثاني 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 في وعاء الحد، والضرورة قاضية بلزوم افتراق الفرد عن الجامع بخصوصية زائدة، وسيأتي بقية المقال في تقسيم الامر الى النفسى والغيرى، «فان قلت:» لازم اجراء المقدمات في المقام كون الامر ظاهراً في نفس الجامع مع اننا نقطع بانه ليس له وجود الا بوجود افراده وليس له حصول الا في ضمن احد الفردين، فكيف ينسب الى المولى بانه تمام المراد

قلت: هذا الوسلم يكشف عن كون المقام خارجاً عن مصب المقدمات؛ وما ذكرنا من ان جريانها يوجب كونها ظاهراً في نفس الطلب لاجل المماشة بل كما لا يوجب

ظهورها في الجامع لا يوجب ظهورها في احد القسمين مع كونه متساوي النسبة اليهما، وما ذكرنا في المادة جار في مفاد الهيئة حرفاً بحرف

«ومنها» ان كون مابه الاشتراك في الحقايق الوجودية عين مابه الامتياز، لا يوجب عدم الاحتياج في صرف الجامع الى احد القسمين الى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة ضرورة ان الاقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم وان لم يكن زائداً في الوجود، فالوجود المشترك مفهوماً بين مراتب الوجودات لا يمكن ان يكون معرفاً لمرتبة منها، بل لا بد في بيانها من قيد زائد ولو من باب زيادة الحد على المحدود فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكياً الا عن نفس الحقيقة اجماعة بينهما؛ ولا بدليان وجود الواجب مثلاً الى زيادة قيد كالتمام 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 او فرداً في لحاظ التحليل ووعاء المفهوم انما هو لاجل تمييز بينهما باضافة قيد او شرط ولو من باب زيادة الحد على المحدود، و«منها» ان ما ذكره من ان مابه الاشتراك في طرف الناقص غير مابه الامتياز عجيب جداً، بل غفلة عن حقيقة التنسيك في الحقايق البسيطة، اذ الجمع بين البساطة في الوجود وبين كونه ذات مراتب تتفاوت بالشده والضعف، لا يصح الا بالالتجاء الى ان مابه الامتياز في 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 في مقام البيان والتعريف يحتاج كلاهما الى معرف غير نفس المفهوم المشترك، فالارادة التامة او الطلب التام يحتاج الى بيان زائد عن اصل الطلب والارادة الناقصة .

الوجه الثاني: ان كل طالب انما يمر لاجل التوصل الى ايجاد المأمور به فلا بد ان يكون طلبه غير قاصر عن ذلك، والا فعليه البيان والطلب الالزامي غير قاصر عنه دون الاستحبابي فلا بد ان 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 مارامة، اذ البعث لاجل احدائه اعم من الازامى وغيره، وان كان المقصود دعوى ان كل أمر بصدد تحصيل المأمور به على سبيل اللزوم فمع كونها صادرة ممنوعة؛ لان الاوامر على قسمين «وهناك» تقريبا 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 منضمأ 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 لانرى من انفسنا فى الحكم بالعموم فى افراد الرجل، الاحتياج الى مقدمات الحكمة فى لفظ الرجل بحيث لو انه كنا نتوقف فى المراد من القضية المذكورة «انتهى»

والعارف، بما سلفناه فى توضيح الارادة القوية والضعيفة وما سيأتى 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 منضمأ 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 صور 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 والندب باى دليل تمسك، ومن قال باستعماله فيها حقيقة او مجازا اذ انتزاعهما واعتبارهما (على الفرق المقرر فى محله بين الاتزاعيات والاعتباريات) ان

كان بلحاظ الارادة الحتمية او المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمها في الندب فمن الين ان ذلك من مبادئ 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 التليا والتي لا اشكال في حكم العقلاء كافة على تمامية الحججة على العبد مع صدور البعث من المولى باي 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، العلمي من احتمال كونه صادراً عن الارادة غير الحتمية، او ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة، وليس ذلك لدلالة لفظية اولجهة 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 مالم يرد فيه الترخيص (هذا) من غير فرق بين ما دل على الاعراء و البعث، سواء كان الدلالة بالة البيئة او باشارة من يده او رأسه، فالاعراء باي دال كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحججة 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 والاعراء كاليئات 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 تبعته اليه بلا دعوة داع، قول 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

فى التبعدى والتوصلى

(المبحث الرابع) فى التبعدى والتوصلى، وفيه بيان مقتضى الاصل ولتقدم اموراً (الاول) فى معنى التبعدية والتوصلية ربما يقال فى تعريف الاولى بانها عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها العبد لربه ويظهر عبوديته، وهى المعبر عنها فى الفارسية (پرستش) ويقابلها التوصلية وهى ما لم يكن تشريعه لاجل اظهار العبودية .

(قلت) يظهر ما فيه من الخلل وكذا فى غيره من التعاريف بتوضيح اقسام الواجبات فنقول (منها) ما يكون الغرض من البعث اليه صرف وجوده باى نحو حصل وكيفما تحقق كستر العورة وانقاذ الغريق و«منها» ما لا يحصل الغاية منها الا بقصد عنوانه وان لم يكن بداعى التبعد والتقرب كرد السلام والتكاح والبيع و«منها» ما لا يحصل الغرض بقصد عنوانه بل يحتاج الى خصوصية زائدة من الاتيان به متقرباً الى الله تعالى وهذا على قسمين احدهما ما ينطبق عليه عنوان العبودية لله تعالى، بحيث يعد العمل منه للرب عبودية له ويعبر عنه فى لغة الفرس (پرستش) كالصلوة والاعتكاف والحج و«ثانيهما» ما لا يعد نفس العمل تعبداً أو عبودية وان كان قريباً لا يسقط امره الا بقصد الطاعة كالزكوة والخمس، وهذان الاخيران وان كان يعتبر فيهما قصد التقرب لكن لا يلزم ان يكونا عبادة بالمعنى المساوق (پرستش) اذ كل فعل قربى، لا ينطبق عليه عنوان العبودية .

فاطاعة الولد لوالده والرعايا للملك، لا تعد عبودية لهما بل طاعة كما ان ستر العورة بقصد امتثال الامر، و انقاذ الغريق، كذلك ليسا عبودية له تعالى بل طاعة لامره وبعثه؛ و«ح» يستبدل التقسيم الثنائى الى الثلاثى فيقال : الواجب اما توصلى او تقربى والاخير اما تبعدى او غير تبعدى، التبعدى ما يؤتى به لاجل عبودية الله تعالى والثناء عليه بالعبودية كالصلوة واشباههما، و لاجل ذلك لا يجوز الاتيان بعمل بعنوان التبعد لغيره تعالى اذ لا معبود سواه، لكن يجوز اطاعة الغير متقرباً اليه، وغير التبعدى من التقربى ما يؤتى به اطاعة له تعالى، لثناءً عليه بالمعبودية فاذا يكون المراد من التبعدى فى المقام هو الواجب التقربى بالمعنى الاعم الشامل لكلا القسمين، اذ مدار البحث ما يحتاج سقوط امره الى قصد الطاعة سواء اتى به بقصد التقرب متعبداً به لربه ام بعزم التقرب فقط، فالاولى دفعاً للالتباس حذف عنوان التبعدية واقامة التقرب موضعها، فظهر ان الذى يقابل التوصلى هو

التقريب اعني ما لا يسقط الغرض بالاتيان به الا بوجه مرتبط الى الله تعالى لا التعبدى بل هو قسم من التقريب؛ كما ظهر الخلل فيما تقدم من التعريف وغيره فاعتنم .

«الثاني» كون الشيء قريباً انما هو لاجل اعتبار الاتيان به مع احد الدواعي القريبة ولكن وقع البحث بين الاعلام في جواز اخذه في المتعلق وعدمه اذا اريد به اعتبار قصد امتثال الامر واطاعته، ودون غيره من سائر الدواعي القريبة، وان كان بعض الاشكالات مشتركة 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 لا بد وان تكون مفروض الوجود سواء كان تحت قدرة المكاف اولاً، فلو اخذ قصد الامتثال قيماً للمأمور به فلامحالة يكون الامر مفروض الوجود في مقام الانشاء وهذا عين تقدم الشيء على نفسه، واما الامتناع في مقامى 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 بعلة، ولها اضافتان: اضافة الى علته اي النفس واطافة الى المتصور اعني الصورة العلمية للمراد فهي كاطافة العلم الى المعلوم بالذات في كلتا الاضافتين؛ وان كان المراد هو الوجوب والندب وغيرهما فهي امور اعتبارية لا خارج لها وراء الاعتبار حتى تكون قائمة بالموضوعات

او المتعلقة، 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 ومعللة لثبوته، لان الخارج ظرف سقوطه على وجهه، لاثبوته، فاذن لا محيص عن القول بكونها امراضاً ذهنية؛ سواء كانت عارض الوجود الذهني او المهيبة (على فرق بينهما يعلم مما سيأتي في توضيح الفرق بين لازم الوجودين ولازم المهيبة) وبذلك يندفع ما توهم من تقدم الشيء على نفسه، اذ المتعلقةات بشرائرها ممكنة التعقل قبل تصور الامر وان كان في الوجود الخارجي على عكسه، فلا احكام 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 مهيبة المأ مورها وبين ماهو خارج عنها؛ وان كانت قيداً لها اذجزئية الاولى ودخالها فيها انما هو بنفس لحاظ المهيبة من غير لزوم لحاظ مستأنف بخلاف الثانية، اذقولك صل مع الطهور تقييدها بلحاظ ثان 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 ماهو 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 اعنى 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 «اولاً» 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 المتعلقةات وقيودها مفروض الوجود دفع ممنوعيته، كافي في رفع الدور، وفي دفع تقدم الشيء على نفسه؛ اذ فرض وجود الشيء، قبل تحققه، غير وجوده واقعا قبل تحققه، اذ تحقق الاول بمكان من الامكان فانه لا يحتاج الا الى فرض فرض 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 في متعلقات الاحكام مع كونها خارجة عن دائرة الاختيار، ففوله تعالى: (اقم الصلوة لعلك تتقون) (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) يحكى عن ان الامر تعلق با مر مقيد بالوقت، وانه فرض تحقق الوقت في محله قبل وجوده وهذا قول اذا امر الامر بشئ، بقصد الامر فقد اخذ الامر مفروض الوجود فرضاً مطابقاً للمواقع ولا معنى لمطابقته الاكونه متحققاً في محله.

«والعاصل» ان هذه الوجوه الثلاثة مع كونها متقاربة المضمون لانصلح للمانة لان مرجع الاول الى عدم تصور الشئ قبل وجوده وهو لا ينبغي ان يصدر عن تأمل فيما يفعله يسيراً، اذا الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان يكون تصورهما مقدم على وجودها كما ان البرهان الثاني مبني على اساس منهج في محله اذا الامر متعلق بالطبايع المتصورة الذهنية لا بقيد التحقق الذهني، دون الخارج، وهي متقدمة بقيودها على الامر فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه، كما ان الوجه الثالث مشتمل على مقابلة بينة حيث ان فرض تحقق الشئ قبل وجوده، غير تحققه كذلك فتدبر واجد فتجد

وهناك وجه آخر لتقرير امتناعه الذاتي وملخصه: ان التكليف بذلك المقيد موجب للجمع بين اللحاظ الالي والاستقلالي، لان الموضوع بقيوده لا بد وان يكون ملحوظاً استقلالاً، والامر بما انه طرف لاضافة القيد المأخوذ في الموضوع لا بد من لعاظه ايضاً استقلالاً، والامر بما انه آلة البعث الى المطلوب لا يلحظ الآلة اليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين (اتهي) والعجب ان القائل كيف لم يتفطن على ان اللحاظين المتنافيين لم يجتمع في وقت واحد، وان اللحاظ الاستقلالي مقدم على الالي منهما، اذ قد عرفت ان الموضوع بتمام قيوده ومنها قصد الامر، على المفروض، مقدم تصوراً على الامر والبعث به فاللحاظ الاستقلالي المتعلق بال موضوع في ظرف التصور وقيوده، متقدم على الانشاء وعلى الاستعمال الالي .

هذا حاله في عالم التصور، واما تقييد الموضوع في مقام الانشاء الالي فلا محيص عن تصور ذلك الامر الالي في مرتبة ثانية بنحو الاستقلال حتى يرد عليه القيد، بل هذا هو الطريق الوحيد في تقييد المعاني الحرفية اذ الظرف في قولنا زيد في الدار يوم الجمعة قيد للكون الرابط الذي هو معنى حرفي وهو ملحوظ في وقت التقييد استقلالاً وفي لباس المعنى الاسمي

وقدمضى ان القيود في المحاورات العرفية والعلمية راجعة كثيرا الى النسب والروابط وان تقييدها والاخبار عنها وبها لا يمكن استقلالاً الا انه يمكن تبعاً فراجع

«ثم» ان هنا وجهاً خامساً للامتناع الذاتي وما خص ما أفيد بطوله: انه يلزم منه التهاافت في اللحاظ، والتناقض في العلم لان موضوع الحكم متقدم عليه في اللحاظ، وقصد الامر متاخر عنه في اللحاظ، كما انه متاخر عنه في الوجود فيكون «متاخراً عن موضوع الامر برتبتين، فاذا اخذه جزءاً من موضوع الامر اوقيداً فيه لزم ان يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدماً في اللحاظ ومتاخراً فيه، وهو في نفسه غير معقول وجداناً اما للخلف اول غيره «ثم» ان هذا الاشكال غير الدور والتناقض في المعلوم والملحوظ بل يرجع الى لزوم التهاافت والتناقض في اللحاظ والعلم «انتهى» ولعلم الحق انه لا ينبغي ان يجعل في عداد الاشكالات، فضلاً عن جعله من البراهين القاطعة، «اما اولاً» اذ اللحاظ والعلم في المقام ونظائره لم يؤخذ موضوعياً حتى يثبت له حكم ويقال انه بنفسه متهاافت مع غيره، بل اخذ نظراً الى ملحوظه ومرآة الى معلومه، فاذا كان يكون ملاك التهاافت المقروض في الملحوظ بما هو ملحوظ دون نفس اللحاظ، و«اما ثانياً» بعدما كان مورد التهاافت هو الملحوظ نقول: اننا لا نتصور ان يكون شيء، اوجب ذلك التناقض سوى تقييد الموضوع بما ياتي من قبل الامر فيرجع الكلام الى ان لحاظ الشئيين المترتبين في الوجود في رتبة واحدة، موجب للتهاافت في اللحاظ والتناقض في العلم، وقد عرفت تقريره من الوجوه السابقة واجوبتها (واما القول الثاني) اعني امتناع اخذه في المتعلق امتناعاً بالغير فقد استدلل به بوجوه عليلة نشير الى مهماتها:

(الاول) ان فعلية الحكم الكذائي تستلزم الدور لان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه اي متعلقات متعلق التكليف، ضرورة انه ما لم تكن القبلة متحققة لا يمكن التكليف الفعلي باستقبالها، وفعلية الموضوع فيما نحن فيه يتوقف على فعلية الحكم فماله يمكن امر فعلي لا يمكن اقصده فاذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير التكليف ممتنعاً بالغير، ضرورة ان التكليف اتما هو بلحاظ صيرورته فعلياً ليعمل به المكلف .

والجواب انك قد عرفت ان انشاء التكليف على الموضوع المقيد لا يتوقف الا على تصور، فاذا انشأ التكليف كذلك يصير الموضوع في الان المتأخر فعلياً 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 وتوقف المعلول على علة بل لا بد في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ولو صار فعليا بنفس فعلية الحكم لان الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحققا بالفعل، واما التكليف الفعلي بشيء يصير فعليا 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 امر، من ان الامر لا يتوقف على قدرة العبد في ظرف البعث والامر، اذ ربما يكون المأمور به مقيدا 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 متحققا

(الثالث) ان امتثال ذلك الامر المقيد بقصد امره محال، فالتكليف وانقادح الارادة لاجله محال (توضيحه)، ان الامر لا يدعوا الا الى متعلقة والمتعلق ههنا هو الشيء المقيد بقصد الامر فنفس الصلوة مثلا لا تكون مأمورا بها حتى يقصد المأمور امتثال امرها، والدعوة الى امتثال المقيد محال، للزوم كون الامر داعيا الى داعوية نفسه ومحركا لمحركة 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 المهيئات المعقولة؛ لاقول ان المأمور به انما هي الصلوة في الذهن حتى يصير امتثاله محالا، بل طبيعة الصلوة بما انها مهية كلية قابلة للانطباق على كثيرين والوجود الذهنى آلة تصورها فالبعث اليها في الحقيقة امر بايها وبتحصيلها فهي بما انها مفهوم، مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلق بالحكم على تسامح في اطلاق العرض عليه، والوجود الخارجى مصداق للمأمور به لانفس 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 يقاعى لا المحرك الحقيقي والباعث التكويني، ولهذا ليس شأنه الاتعيين موضوع الطاعة من غير ان يكون له تأثير في بعث المكلف تكوينيا، والا لوجب اتفاق الافراد في الاطاعة بل المحرك والداعي حقيقة ليست الا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كمعرفته لمقام به ودرك عظمته

وجلاله وكبريائه او الخوف من سلاسله وناره او الطمع فى رضوانه وجنته «فح» قول: ان اراد القائم من كون الامر محرك كالى محركية نفسه، ان الامر الانشائي 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 العباد اذا ادرك استحقاق المولى للاطاعة او خاف من ناره وغضبه وراى ان الاطاعة لا يهتق الا بالاتبان بالصلوة المقيدة فلامحالة يقوم بامتثاله كيف ما امر

(واما) قوله: ان الصلوة غير متعلقة بالامر حتى يأتى بها بقصد امرها لان المفروض ان الامر لا يتعلق الا بالمقيد بقصد الامر (فالجواب) عنه يتوقف على رفع الحجاب عن كيفية دعوة الامر فى المركبات والمقيدات الى اجزائها وقبورها (سنحقق المحال 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 السائط فى ناحية الامر فهو بعث وحداني تعلق بالسيط او المركب والمقيد، فالمطابق للبرهان والوجدان هو ان البعث فى هذه الاقسام الثلاثة على وزان واحد لا ينحل الامر الى اوامر ولا الارادة الى ارادات، وان كانت تفرق فى انحلال الموضوع فى الاولين دون الثالث، ولكن دعوة الامر الى ايجاد القيود والاجزاء بعين الدعوة الى ايجاد المركب والمقيد، وايجاد القيد او الجزء، امثال للامر المتعلق بالمقيد والمركب لا امثال لهما الضمنى او الانحلالى كما اشتهر بين القوم، لان العقل حاكم على ان كيفية امثال الامر المتعلق بالمركب والمقيد انما هو بالاتبان بالاجزاء وايجاد القيود (فح) فالجزء او القيد ليس غير مدعو اليهما رأساً ولا مدعو اليهما بدعوة خاصة منحلة؛ بل مدعو اليهما بعين دعوته الى المركب او المقيد، اذ الامر واحد والمتعلق فارد، اذا عرفت ذلك فقد عرفت 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 يكتفى فى مقام الاطاعة

(وبعبارة اخرى) ان المكلف اذا ادرك ان الامر متعلق بالمقيد بقصد الامر وراى ان اتيان الصلوة اعني ذات المقيد بالامر المتعلق بالمركب، محصل لتمام قيود الواجب فلا محالة يأتي بها كذلك، ويعدم مثلاً لدى العقلاء: «على ان هنا» جو ابا آخر مبنياً على ما اخذه القوم قولاً مسلماً وهو كون الامر بذاته باعثاً ومحركاً مع قطع النظر عن المبادئ والملكات، ادغاية ما يلزم من هذا الوجه ان تكون محر كيته بالنسبة الى نفس الصلوة جائزة وبالنسبة الى القيد الاخر اعني قصد امره ممتنعة، لكن لا معنى لمحر كيته بالنسبة اليه بعد التحريك الى نفس الطبيعة لان التحريك اليه لغو لكونه حاصلًا و تحصيله بعد حصوله محال، لان التحريك الى نفس الصلوة بداعي امتثال الامر المتعلق بالمركب يكفي في 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 اجماً لا تجد النظر في نقضه و ابرامه.

بشيء شئى

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

واستشكل المحقق الخراساني بانه مع القطع بانه ليس فى العبادات الامر واحد كغيرها، ان الامر الاول ان يسقط بمجرد موافقته ولولم يقصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقة الثانى بعدم موافقة الاول فلا يتوسل الامر الى غرضه بهذه الوسيلة، وان لم يسقط فلا يكون الا لعدم حصول الغرض ومعه لا يحتاج الى الثانى لاستقلال العقل بوجود الموافقة بما يحصل به الغرض.

(وفيه) وجوه من النظر اما اولاً فانك قد عرفت ان الفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الامر سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح ام للاعم، اذ الشرائط الآتية من قبل الامر خارجة من حريم النزاع والموضوع له اتفاقاً، فاذن نفس الاوامر المتعلقة بالطبايع غير متكفلة لافادة شرطيتها لخروجها من الموضوع له، فلا بد من اتيان بيان منفصل لافادتهما بعد امتناع اخذها فى المتعلق بل مع جوازه ايضا يكون البيان لامحالة منفصلاً لعدم عين و اثر منها فى الاوامر المتعلقة بالطبايع، والاجماع والضرورة

القائمتان على لزوم قصد الامر او التقرب في العبادات يكشفان عن وجود امر آخر كما لا يخفى

«وان شئت قلت: انا نختار الشق الثاني من كلامه وهو ان الامر الاول لا يسقط بمجرد الاتيان، لقيام الاجماع والضرورة على اعتباره في صحة العبادات ولكن يستكشف «ح» عن ورود تقييد لمتعلق الطبايع لكون الصحة وعدمها دائرتين مداره، كما يستكشف بهما وجود امر آخر ودليل منفصل اذا قلنا بعدم جواز الاخذ في المتعلق كما هو المفروض في كلامه قدس سره

«وثانياً» ان ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجود الواقعة بما يحصل به الغرض غير صحيح، لان مرجعه الى ان العقل يستقل بالاشتغال ومعه لا مجال لامر مولوى وفيه مضافاً الى جريان البرائة في المورد كما سيأتي بيانه، ان حكم العقل بالاشتغال ليس ضرورياً بل امر نظري تضاربت فيه الافكار، واكتفاء الشارع بحكمه انما يصح لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول، ومع هذا الاختلاف يبقى مجال لا عمال المولوية ولو الاجل رد القائلين بالبرائة والحاصل ان ما قرع سمعك من اتقاء مناط المولوية في موارد الاحكام العقلية ليس بالمعنى الذي تتلقاه من الافواه بل له حدود وشروط

«وثالثاً» ان ما افاده من ان المولى لا يتوسل بغرضه بهذه الوسيلة، مدفوع، بان ترك الامر الثاني ولو برفع موضوعه، موجب للعقوبة فيحكم العقل بلزوم اطاعته وليس للمولى وسيلة الى التوسل باغراضه الا بالامر والايعاد بالعقاب على تركه

توهم ودفع

ربما يختلج في البال، انه اذا فرضنا ان المصلحة قائمة بالطبيعة المقيدة بقصد الامر كما هو المفروض في العبادات ادزوحها هو التقرب وقصد الامتثال او ما يقوم مقامهما، والا لصار لزوم اتيانها مع القرية لغوا يكشف «هذا» عن خلو الطبيعة المجردة عن القيد من المصلحة «فتح» لا يمكن ان تتعلق الارادة بالمجرد عن القيد ثبوتاً كما لا يمكن البعث الحقيقي اليه اذ الحكم اعنى البعث ومبدئه الذي هو الارادة يتبعان الملاك الذي هو المصلحة بالضرورة ومع فرض عدمها لا ينتدح الارادة كما لا يقع مورد البعث اذا عرفت هذا «فتقول» اذا فرضنا ان الامر المتعلق بنفس الطبيعة الخالية عن القيد، ليس صالحاً للباعثة

فكيف يمكن الامر ثانياً بالاتيان، بها باعثة الامر وداعوته بل لا يمكن نلمولى ان يامر بالاتيان بها بداعي امره بعد ما فقدت المصلحة وخلت عن الارادة ولم تقع مورد البعث الحقيقي «ثم» انه لو فرضنا تعاق الامر به ولكنه لا يكون الامراً صورياً اعنى ما لا يترتب عليه غرض ولا يكون ذامصلحة وفائدة وقصدهذا الامر الصورى 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 ما 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 واحداً بعد واحد و «بذلك» يظهر لك مقربة هذا الامر فيما نحن فيه لان تمام المحصل للغرض هو الطبيعة مع قصداً مرها، 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 محصلاً للغرض ومقرباً من المولى بخلاف الثانى فلا تغفل

تتميم

هذا كله لو قلنا بان المعتبر في العبادات هو قصد الامر، واما لو قلنا بان المعتبر فيها هو اتيان الفعل بداعي المصلحة او الحسن او المحبوبة 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 مثلاً لما كانت مأخوذة فى المأمور به تصير الداعوية متوقفة على نفسها او داعوية الى داعوية نفسها لان الفعل لا يكون بنفسه ذامصلحة 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 (ايضاً) لما كانت المصلحة قائمه بالمقيد يكون الفعل غير ذى المصلحة فلا يمكن قصدها الاعلى وجه دائر لان قصد المصلحة يتوقف عليها وهى تتوقف على قصدها بالفرض ويرد ايضاً ما قرر هناك من ان الداعي مطلقاً فى سلسلة علل الارادة التكوينية

فلو اخذ في العمل الذي هو في سلسلة المعاليل يلزم ان يكون الشيء علة لعلته نفسه فاذا امتنع تعلق الارادة التكوينية امتنع تعلق التشريعية لانها فرع امكان الاول.

ولك ان تندب عن الاول ببعض ما قدمناه في قصد الامر (اضف اليه) انه يمكن ان يقال ان للصلوة مصلحة بنحو الجزء الموضوعي ولما رأى المكلف ان قصدها متمم للمصلحة «فح» لامحالة تصير داعية الى اتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم كون الداعي داعياً.

وبذلك يتضح قطع الدور فان قصد المصلحة التي هي جزء الموضوع يتوقف عليها وهي لا تتوقف على القصد، وبما ان المكلف شاعر بان هذا القصد موجب لتمامية الموضوع وحصول الغرض، فلامحالة تصير داعياً الى اتيان الفعل قاصداً «نعم» لا يمكن قصد تلك المصلحة مجردة ومنفكة عن الجزء المتمم؛ وفيما نحن فيه لا يمكن التفكير بينهما

واما الجواب عن الثالث فيمثل ما سبق من ان الداعي والمحرك الى اتيان الأمر به بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف كالحب والخوف والطمع: وتصير تلك المبادئ داعية الى طاعة المولى باى نحو امر وشاء، فاذا امر باتيان الصلوة بداعي المصلحة تصير تلك المبادئ المتقدمة داعية الى اتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم تأثير الشيء في علته الا ترى انك اذا احببت شخصاً جليلاً حباً شديداً فأمرك باتيان مبعوض لك تجد في نفسك داعياً الى اتيانه لاجل حبه وازادة طاعته وطلب مرضاته من غير لزوم الدور

الثالث انك قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان اخذ قصد الامر والامتثال او غيره

من قصد المصلحة والمحبووية في المتعلق، فعليه يقع هذه العناوين في عرض سائر الاجزاء والشرائط من المؤثرات في الغرض فوجب على المولى بيان تلك الامور لو كان واحد منها دخيلاً في الغرض فلو احرزنا كونه في مقام بيان ماهو تمام الموضوع لحكمه ومع ذلك لم يظهر في خلال بيانه من هذه العناوين عين ولا اثر، يستكشف عدم دخالتها في الغرض المطلوب.

«فان قلت» ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا كان كل من وضع القيد ورفعه بيد الامر، ولكن باعية الامر وداعويته الى المتعلق لازم ذاتي لا تنفك عنه، ولا عن متعلقه اما عن الامر فواضح واما عن المتعلق لان الداعي الى الامر بالشيء هو جعل الداعي الى اتيان به فمتعلق الامر هو طبيعة الفعل التي جعل المولى داعياً للعبد الى اتيان بها لاطلاق

طبيعته وكيف يتمسك بالاطلاق

«قلت» ان كون الواجب توصلياً ليس معناه الغاء باغشية الامر ومحركيته، باى معنى تصورت حتى يلزم تفكيك ما هو ذاتى للشيء، بل هى موجودة لم يمس بكرامتها فى كل من القريبات والتوصليات، بل المراد ان غرض الامر «تارة» يحصل بصرف وجود الشئ، فى الخارج باى داع اتاه العبد كدفن الميت فان الغرض هو مواراته تحت الارض سواء كان المحرك الى هذا العمل هو امر المولى ودرء عظمتهم كان هو قطع راحته و«اخرى» يكون الغرض بحيث لا يحصل الا بقصد امره واتيانه لاجل انه امر بذلك فى كلا القسمين لم يمس بكرامة دعوته وانما التصرف فى حصول المطلوب فقط فتدبر

«وبعبارة» اخرى لا كلام فى ان الداعوية لا تنفك، عن الامر و متعلقه مطلقا ولكن الكلام فى ان هذه الدعوة هل تعلقت بذات العمل او به مع قيد آخر كقصد الامثال او غيره حتى يكون القيد مأخوذاً فى المتعلق قبل تعلق الدعوة، لاجابيا من قبلها و منتزعا من المتعلق بعد تعلقها به، ولا شك فى ان الاول هو المتعين ضرورة ان البعث تعلق بنفس الطبيعة بلا قيد، وما جاء من قبل الامر لا يكون مدعوا اليه ولا العبد مأخوذاً بانياته فالكلام فى الاطلاق المقابل للتقييد، هو اطلاق متعلق الامر، لا سلب داعوية الامر (نم) ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعدما كان بانياً على جواز الاخذ فى المتعلق وان الاصل فى الاوامر كونها توصلية يرجع فى اواخر عمره الشريف الى اصالة التعبدية وبعده عن كثير من مبانيه السابقة وملخص ما افاده مبنى على مقدمات (منها) ان الاوامر انما تعلق بنفس الطبايع اى المفاهيم الكلية اللابشرطية العارضة عن كل قيد لا بصرف الوجود والوجود السعى «ومنها» ان العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل فكل ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الاولى ايضاً كتكثر المعلول بتكثر علته وكعدم انفكك المعلول عنها وغير ذلك وعلى ذلك بنى «قده» القول بعدم التداخل فى الاسباب والقول بظهور الامر فى الفور ودلالته على المرة (منها) ان القيود اللبية (منها) ما يمكن اخذها فى المتعلق على نحو القيدية للمحاظية كالطهارة (منها) ما لا يمكن اخذها فى المتعلق وتقييده بها الا انه لا ينطبق الاعلى المقيد بمعنى ان له ضيقا ذاتيا لا يتسع غيره بدون دلائل يوجب التوسعة كمقدمة الواجب بناء على وجوبه فان الارادة من الامر، المستتبعة المبعث لا ترشح على المقدمة

مطلقا، موصلة كانت ام لا لعدم الملاك فيها والاعلى المقيدة بالايصال لاستلزامه الدور المقرر في محله ولكنها لا تنطبق الاعلى المقيدة الموصلة، وكالعلل التكوينية فان تأثيرها ليس في المهية المطلقة ولا المقيدة بقيد المتأثر من قبلها فانها معتقة بل في المهية التي لا تنطبق الاعلى المقيد بهذا القيد كالنار فان معلولها ليست الحرارة المطلقة سواء كانت مولدة عنها ام لا، ولا المقيدة بكونها من علته التي هي النار لكنها لا تؤثر الا في المعلول المنطبق المخصوص «اذا تمهدت هذه المقدمات» فنقول «ان المأمور به ليس النفس الطبيعية القابلة للتكثير بحكم المقدمة الاولى كما ان المبعوث اليه ليست الصلوة المطلقة سواء كانت مبعوثا اليها بهذا الامر ام بغيره، ولا المقيد بكونها مأمورا بامرها المتعلق بها، بل ما لا ينطبق الاعلى الاخير لابنحو الاشتراط بل له ضيق ذاتي لا يبعث الا نحو المأمور بها كما في العلل التكوينية .

وبعبارة اوضح ان الاوامر تحرك المكلف نحو الطبيعة التي لا تنطبق لبا

الاعلى المقيدة بتحركها؛ فاذا اتى المكلف بها من غير دعوة الامر لا يكون آتيا بالمأمور به لانه لا ينطبق؛ الاعلى المقيد بدعوة الامر فمقتضى الاصل اللفظي هو كون الاوامر تعبدية قريبة (انتهى بتوضيح) لكن النظر الدقيق يقضى على خلافه (اما اولاً) فلان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق لار المعلول في العلل التكوينية خصوصاً في الفاعل الالهي الذي هو العلة الحقيقية، لا الناعل المادي الذي هو في سلك المعدات والعلل الاعدادية انما هو ربط محض بعلة لاشيئية له قبل تأثير علة، فنعليته ظل فعلية علة وهذا بخلاف التشريع فان تشخيص الارادة التي تعدلة تشريعية من تشخيص المراد اذ هي من ذوات الاضافة لا يعقل تعلقها بشيء مجهول، وهكذا الامر فان المبعوث اليه في الاوامر يكون رتبته تصورا مقدما على البعث وقس عليها ونظائرهما؛ واذ لي منه بعدم التسليم ما اختاره في باب تعدد الاسباب فان اقتضاء كل علة تكوينية معلولا مستقلا انما هو لقضية ايجاب كل علة مؤثرة، وجودا آخر يكون معلولا ووجوداً ظلياً، واما الارادة فلا معنى لتعلقها بشيء واحداً زماناً ومكاناً مرتين بل لا يقع الشيء الواحد تحت دائرة الارادة الا مرة واحدة، ولان تحت امر تأسيسي متعدد فاذن تكثر الارادة تابع لتكثير المراد، واما المعلول التكويني فتكثيره تابع لتكثير علة (ايضا) عدم انفاك المعلول عن علة انما هو لكون وجود العلة التامة كافي في تحققه

فلا معنى للانفكاك واما الارادة فيمكن ان يتعلق بامر استقبالي وحالي فانبات الفورية من هذه الجهة مخدوش ايضا

(واما اانيا) فلان ما ذكره من المقدمة الاولى كاف في نقض مراده اذ الواجب هو ما وقع تحت دائمة الطلب؛ والقيود المنتزعة من تعلق الامر بهالاتكون مأمورا بها لان تؤخذ في المتعلق كسائر القيود (وبالجملة) ان الواجب التوصلى والتعبدى يشتركان في انه اذا تعلق الامر بشىء ينتزع منه عنوان كونه مبعوثا اليه ويفترقان في ان المطلوب في الاول هو نفس الطبيعة و في الاخر هي مع قصد التقرب، وبما ان الامر لا يكون محركا الا الى نفس الطبيعة لالى غيرها؛ فلا بد وان يكون مثل تلك القيود موردا للبعث لو كانت دخيلة في الغرض

واما ثالثا فلان ما هو المعلول في كلتا العلتين انما هو نفس الطبيعة لاما لا ينطبق

الاعلى المقيد اذ النار انما تحرق نفس القطن وتعلق بنفس الطبيعة والتقيد منتزع بعد التعلق والاحراق «والحاصل» انه بتعلق الاحراق بها يصير الطبيعة موصوفة بوصفانها لا يمكن ان تنطبق الاعلى المقيد لكن رتبة هذا التقيد الوصف بعد تحقق الاحراق ولا يمكن ان يصير موجبا لضيق الطبيعة المتعلقة بالاحراق (وقصارى الكلام) ان المادة موضوعة لنفس الطبيعة والهيئة؛ فالعقلى البعث اليها والذى قام به البيان هو ذات الطبيعة وانتزاع عناوين من تعلق الامر عن المأمور به، لا يوجب امر ابل لا يمكن وقوعها تحت الطلب ومعها لا معنى لوجوب اتيانها

الرابع في تحرير الاصل العملى

لا ريب في جريان البرائة العقلية على القول بامكان الاخذ في المتعلق اذ يصير قصد الامر (ح) كسائر القيود العرضية فيتحقق موضوع البرائة الذى هو قبح العقاب بلا بيان واما على القول بامتناع الاخذ فربما يؤخذ هنا بقاعدة الاشتغال عقلا مع تسليم جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين قائلا بان الشك في المقام في كيفية الخروج من عهدة التكليف المعلوم نبوته فلا يكون العقاب على تركه عقابا بلا بيان ولكن الشك في الارتباطيين في كمية المتعلق قلة وكثرة فعليه البيان بشرائحه وشرائطه

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

في حصوله للشك في كون الماتى به مسقطا للغرض وحده بلا قيد التقريبية، فلما محالة يجب القطع بتحصيل الغرض باتيان جميع ماله دخل في ذلك ولو احتمالا
 و«فيه» انه لا معنى لسقوط الامر الايجاد ما امر به المولى وبعث المكلف اليه وتمت حجته بالنسبة اليه فلو امتثل كذلك واوجد ما تعلق به العلم وماتم البيان عليه وقامت الحجة عليه، لا يتصور «ح» له البقاء على صفة الحجية اذ لو كان دخيلا في الطاعة وفي تحقق المأمور به لما جازله الكف عن البيان، ولو بدليل آخر والاكتفاء بحكم العقل بالاشتغال في المقام مدفوع بانه بعد الغرض عن ان المورد داخل في مجرى البرائة، انما يفيد لو كان من الواضحات عند عامة المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لافي مثل المقام الذي صار مطر حال الانظار المختلفة و الاراء المتشقة

اضف الى ذلك انه لافارق بين المقامين و ما ذكر من البرهان لاثبات الاشتغال جار في الاقل والاكثر ايضا اذ القائل بالاشتغال هناك يدعي ان الامر بالاقل معلوم ونشك في سقوطه لاجل ارتباطية الاجزاء، وان الغرض المستكشف من الامر معلوم ونشك في سقوطه باتيان الاقل فيجب الاتيان بكل ما احتمل دخله في الغرض «هذا» مع ان مجرد عدم امكان تقييد المأمور به لا يوجب عدم امكان البيان مستقلا، كما مرت اليه الاشارة، اذ لو تزقف 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 لا يرجع الى محصل، اذ الاغراض ان كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فمأهوا واجب تحصيله «ح» في محيط العبودية هو ما تعلق به البيان من الاجزاء والشرايط ويتبعه الغرض في الحصول، وان كانت غير حاصلة الا بضم مالم تقم عليه حجة بعد، فلانسلم وجوب تحصيله وهذا لا ينافي ماسياتى من وجوب تحصيل الغرض المعلوم اللازم الحصول مع امكان ان يقال انه يستكشف من عدم البيان ان الغرض قائم بالمعين

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

بعدم جريانها مطلقا على القول بالاشتغال العقلي، وجريانها على القول بجريان البرائة العقلية الا فيما لا يمكن اخذ القيد في المأمور به ولو بامر آخر فالصور الممنوعة اربعة

اما الاولى اعنى عدم الجريان فيما اذا يمكن الاخذ في المأمور به بامر واحد، مع القول بالاشتغال العقلي فلصور ادلة البرائة العقلية 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 ان لا ترى قصورا في ادلتها ولا انصرافا في اطلاقاتها بعد كون الموضوع قابلا للرفع والوضع بل جريانها فيما يحكم العقل بالاشتغال اولي واقرب من جريانها فيما يكون المورد محكوما بالبرائة العقلية اذ ظاهر الادلة هو المولية لا الارشاد فيصح اعمالها بالحكم بالبرائة فيما لو لاها لكان محكوما بالاشتغال عقلا، وهذا بخلاف ما اذا اتحد امفادا ونتيجة بان يكون مجرى البرائة عقلا وشرعا اذ حكمه «ح» يصير ارشاديا محضا

واما الصورة الثانية اعنى ما لا يمكن الاخذ بالامر آخر مع الاشتغال عقلا فلان جريان البرائة لا يثبت ان متعلق الامر الاول تمام المأمور به الاعلى القول بالاصل المثبت بخلاف ما اذا قلنا بإمكان الاخذ في متعلق الامر الاول فان الشك يرجع الى انبساط الامر على الجزء والقيد المشكوك فيه فمع جريان البرائة يكون باقى الاجزاء بنظر العرف تمام المأمور به فيكون من قبيل خفاء الواسطة (انتهى) «وفيه» اولان القول بوجود العلم بكون الماتى به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بشئ لا يجب الالتزام به اذا الواجب ليس عنوان تمام المطلوب حتى يجب احرازه، بل باقامت عليه الحجة واستوفاه البيان سواء احرز كونه تمام المأمور به ام لا هذا

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

فلو كان هنا خفاء الوسطة يكون فى الموردین بلا فرق بينهما

واما الصورة الثالثة والرابعة اعنى عدم امكان الاخذ مطلقا سواء قلنا بالبراهمه

العقلية ام لافلان جريانها موقوف على كون المشكوك فيه قابلا للوضع والرفع شرعا ومع عدم جواز الاخذ لا يمكن الوضع فلا يمكن الرفع، و دخله فى الغرض واقعى تكوينى غير قابل للوضع والرفع التشريعى وغير المفروض من القيود وان كان دخله تكوينيا لكنه لما كان قابلا له ما يجوز التمسك بدليل الرفع لرفعه و(انتهى) (فيه) اننا لا نتصور للمفروض مصداقا، اذ كيف يمكن دخالة شىء فى الغرض ولا يمكن للمولى بيانه واطهاره (عليه) لامحيص عن جريان ادلة الرفع بعدما كان وضعه فى نظائر المقام

المبحث الخامس

الامر المطلق يحمل على النفسى العينى التعينى، 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 ولا يجوز له التقاعد باحتمال ارادة الندب، ويجرى ذلك فى مطلق بعثه و اغرائه سواء صدر باللفظ ام بالاشارة، وما ذكر من ان صدور الامر عن المولى تمام الموضوع للطاعة جار فى المقام بعينه، فاذا تعلق امر بشىء يصير حجة عليه لا يسوغ له العدول الى غيره باحتمال التخيير فى متعلق الامر كما لا يجوز له الترك مع اتیان الغير باحتمال الكفاية ولا التقاعد عن اتيانه باحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الامر المفروض مقدمة له، كل ذلك لاجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وان لم نعر على علة البناء وملاكه لكننا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية كإفادة البعث بنحو الاشارة (هذا) والمحقق الخراسانى تمسك فى اثبات ما قرناه بمقدمات الحكمة وان ذلك

مقتضى الاطلاق المتحقق بعدم البيان مع كونه فى مقام البيان و(اوضحه) المحقق المحشى بان النفسية ليست الا عدم كون الوجوب للغير وكذا البواقى وعدم القرينة على القيود الوجودية، دليل على عدمها والا، لزم النقص بالغرض لان النفسية والغيرية قيدان وجوديان بل احد القيدین عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيد بالغير العدمى «انتهى»

قلبت وفيما افاده الماتن والمحشى نظر اما الاول فلان لازم القول بكونه موضوعا لمطلق البعث و الطلب، ان يكون نتيجة الاطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسى والغيرى، مثلا لان ميزان الاطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للمحكم، وما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق ولكنه مع كونه خلاف المقصود ممتنع، لعدم امكان تصور الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفية كما تقدم توضيحه مستوفى «والحاصل» ان تقسيم مفهوم الى قسمين يلازم اشتغال كل فرد بخصوصية بهايتميز عن المقسم ويغايير قسيمه والاصار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وهذا بعد التدبر واضح فاذن لا بد وان يكون كل من النفسية والغيرية متخصصة بقيد وجودى او عدمى به يمتاز كل واحد عن مقسمه وقسيمه ويقال النفسى ما يكون اليه البعث لذاته او لاغيره والغيرى بخلافه ويكون كل واحد منهما فى مقام التحديد مشتملا على قيد زائد على نفس البعث ولو من باب زيادة الحد على المحدود وتصير النفسية متباعدة عن الغيرية لاتعين الا بدال آخر «اما» الثانى 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 التحصيلى كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسى نفس عدم الصادق مع عدم الوجوب رأسا وهو كما ترى، وان كان بنحو الايجاب العدولى او الموجبة السالبة المحمول فيستلزم كونها مقيدتين بقيد فيحتاج الوجوب لاغيره الذى يبان زائد على اصك الوجوب كما يحتاج اليه الوجوب لغيره؛ على ان التحقيق كون الوجوب النفسى هو الوجوب لذاته والتعريف بالوجوب لاغيره تفسير بالزمه «توهم» ان احد القسمين فى نظر العرف عين المقسم وان كان غيره فى نظر العقل «مدفوع» بانه صرف ادعاء لم يشفع برهان، ضرورة صحة تقسيم الطلب لدى العرف (الى النفسى والغيرى) باللازم خلاف الارتكاز فتلخص ان النفسى ليس نفس الطبيعة كما ان الغيرى ايضا انها ليس كذلك بل كل منهما هو الطبيعة مع قيد زائد وجودى او عدمى

المبحث السادس

الحق وفاقا للمحققين عدم دلالة الامر على المرة والتكرار، ولعل وقوع النزاع فى الاوامر والنواهي دون سائر المشتقات لاجل ورودها مختلفين فى الشريعة المقدسة

كما نشأه في الصلوة والحج وقبل الخوض في تحقيق المختار تقدم اموراً
 (الاول) في تعيين محل النزاع وبيان الوجوه المتصورة فيه فنقول «الاول» ان يكون النزاع
 في دلالة المادة على الطبيعة اللابشرطية او على المكررة او غيرها، و يظهر من صاحب
 الفصول خروجها من حريم النزاع مستشهد ابنص جماعة ونقل السكاكي الاجماع على
 ان المصدر لا يدل الاعلى نفس الطبيعة اذا تجرد عن اللام والتونين واستشكل عليه المحقق
 الخراساني بان ذلك انما يتم لو كان المصدر اصلاً للمشتقات لان يكون منها ويمكن دفعه
 بان مادة المصدر عين مادة المشتقات وان لم يكن المصدر اصلاً لها «نعم» يرد عليه انه لا يتم
 الا اذا ضم عليه الاجماع بان مادته عين مادة المشتقات او ان المصدر اصل المشتقات وكلاهما
 ممنوعان لعدم الاجماع على الوحدة في المادة اذ وحدة المادة في المشتقات وان صارت مسلمة
 عند المتأخرين لكن عند القدماء من اهل الادب محل خلاف و تشاجر على نحو مرفى
 المشتق، لب الاقوال، كما ان كون المصدر اصلاً مطلقاً ما لم يسلم عند كثير منهم
 (الثاني) جعل معقد النزاع دلالة الهيئة على الوحدة والتكرار وسيجيء توضيحه ورده،
 الثالث ان يكون النزاع في دلالة مجموع الهيئة و المادة على طلب المهية مرة
 او مكررة، هذه هو الوجوه المتصورة ولكن لا يصح كلها بل لا يعقل بعضها، اما الاول فلانك
 قد عرفت وضع المادة لمعنى بسيط عار عن كل قيد ومجرد عن كل شرط حتى عن لمحاظ نفسها
 وتجردها واما الاخر فلما مر في اوائل الكتاب بانه لا وضع للمجموع بعد وضع المفردات
 على تفصيل سبق ذكره فبقى الهيئة و كون دلالتها محل النزاع بعيد جداً لانها وضعت
 لنفس البعث والاعراء كإشارة المشير ومقتضى البعث على المهية المجردة، هو ايجادها
 في الخارج لاجعل الابداد جزء مدلوله اللفظي، «فح» فالشيء الواحد من جهة واحدة
 لا يعقل ان يتعلق به البعث متعدد على نحو التأسيس ولا يكون مراداً و مشتاقاً اليه مرتين
 لمامان تعين الحب والارادة والشوق من جانب المتعلق فهي تابعة له في الكثرة والوحدة
 فالشيء الواحد لا يتعلق به ارادتان ولا شوقان ولا محبتين في عرض واحد
 (نعم) بناء على ما افاده شيخنا العلامة من ان العلل الشرعية كالتكوينية في ان
 تعدد معاليلها بتعدد عللها يكون للنزاع فيها مجال لكن قد اوضحنا الفرق بين المقامين
 وقلنا بانها متعاكسان فراجع

فان قلت على القول بكون الابداع جزء مدلولها يصح النزاع بان يقال انه بعد

تسليم وضعها لطلب الابداع هل هي وضعت لابداع او ابداعات

قلت ان ذلك وان كان يرفع غائلة توارد الارادات على شيء واحد، اذ كل ابداع

يكون مقدار نامع خصوصية وتشخص مفقود في آخره وبه يصح ان يقع مورد البعث والارادة متكررا
الان الذي يضعفه ما احطت به خبرا في تحقيق المعاني الحرفية من انها غير مستقلات
مفهوما واذ هنا و خارجا ودلالة، ولا يمكن تقييد الابداع الذي هو معنى حرفي بالمرة والتكرار
الابلحاضه مستقلا والجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز، وما مر منا من ان نوع
الاستعمالات لافادة معاني الحروف وجوز تقييدها بل قلنا ان كثيرا من التقييدات راجع
اليها لا ينافي ما ذكرنا هنا لان المقصود هناك امكان تقييدها في ضمن الكلام
بلمحاذ آخر

(وان قلت) ان ذلك انما يرد لو كانت موضوعه للابداع المتقيد بالمرة والتكرار

حتى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لمحاظه آليا واما اذا قلنا بانها موضوعه للابداعات
بالمعنى الحرفي وان شئت قلت بانه كما يجوز استعمال الحرف في اكثر من معنى يجوز
وضع الحرف لكثيرات واستعمالها فيها (قلت) ما ذكرت امر ممكن ولكنه خلاف الوجدان
والارتكاز في الاوضاع فلا محيص في معقولية النزاع عن ارجاعها الى وضع المجموع مستقلا
بحيث يرجع القيد الى الجزء المادى لا الصورى او الى نفس المادة بان يقال ان لمادة
الامر وضعا على حدة

«الثاني» هل المراد من المرة والتكرار هو الفرد والافراد او الدفعة والدفعات

والفرق بينهما واضح جداً وما ذكرناه وجهاً لتحقيق الخلاف في الاوامر والنوا هي فقط،
يؤيد كون النزاع في الفرد والافراد، اذ ليس في الاحكام ما يكون للدفعة والدفعات وذهب
صاحب الفصول الى كون النزاع في الدفعة والدفعات مستدلا بانه لو اريد الفرد لكان اللازم
ان يجعل هذا البحث تنمة لما ياتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او الفرد وعلى الثاني هل
يقتضى التعلق با فرد الواحد او المتعدد او لا يقتضى شيئا منها ولم يحتج الى افراد كل
منهما ببحث مستقل انتهى، واورد عليه في الكفاية بان الطالب على القول بتعلقه بالطبيعة
انما يتعلق باعتبار وجودها في الخارج لا بما هي هي لكونها بهذه الهيئة لا مطلوبة ولا غير

مطلوبة وعليه يصح ان يقال هل المأمور به هو الواحد منها او الوجودات والتعبير بالفرد لكون تشخصها في الخارج بافراطها غاية الامر ان لوازم الوجود والخصوصية الفردية على القول بتعلقها بالطبايع تلازم المطلوب وعلى القول بالفرد تقومه انتهى
 بقى في المقام انه بناء على تعلق الامر بالطبيعة لا يخلو اما ان يكون ابداعها جزءا
 مدلول الهيئة كما عليه صاحب الفصول او يكون من اللوازم العقلية للاغراء والبعث الى الطبيعة
 كما قوبله وعلى «الاول» يكون الهيئة موضوعا لطلب ايجاد الطبيعة، فلامحالة يكون المتعلق
 نفس الطبيعة والايصير معنى الامر بالصلوة او وجود الصلوة وهو كما ترى فلامحصر اذا
 عن جعل المتعلق نفس الطبيعة خالية عن القيد «والحاصل» انه بعد اخذ الابداع في ظرف
 الهيئة يصير المتعلق نفس الماهية دون وجودها ومعه لا يجري للنزاع سواء اريد منه الفرد
 او الافراد او الدفعة او الدفعات ضرورة انها خارجة عن الطبيعة واما مع تعلق الامر بالفرد
 فله مجال «نعم» في تصور النزاع في استفادة المرة والتكرار بالمعنيين عن الهيئة بعد جعل
 الابداع مدلولاً لفظياً، وجه استوفينا بياناً في الامر الاول فراجع (واما) على الثاني اعني عدم
 دلالة الهيئة الا على البعث البعث وكون لزوم الابداع جائياً من قبل العقل الحاكم بان
 المهية من حيث هي ليست مطلوبة فيكون الوجود والابداع من اللوازم العقلية لتعلق
 البعث على الطبيعة لمدلولها للهيئة والمادة (عليه) يصح النزاع بناء على تعلق الامر بالطبيعة
 لكن يكون عقلياً لا لغوياً وهو خلاف ظاهرهم من كونه لغوياً فلا بد من اجراء النزاع على
 فرض تعلق الامر بالفرد لا الطبيعة حتى يدفع به الاشكال ولكن مع ذلك لا يصير هذا البحث
 من تمة البحث الاتي لكون الجهات المبحوث عنها مختلفة

الثالث اذا قلنا بتعلق الامر بالطبيعة واوجد المكلف عدة افراد دفعة واحدة فهل

هو امثال واحد لوحدة الامر المقتضى لامثال واحد او امثالات لكون الطبيعة تتكرر
 بتكرر الافراد فكل واحد بما هو مصداق له، امثال مستقل، وجهاً اختارنا بينهما بعض
 السادة من الاكابر محتجاً بان الطبيعة متكررة بتكررها ولا 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 بالاعتقاد المرة او التكرار «فح» اذا اتى المكلف
 بافراد متعددة فقد اوجد المطلوب في ضمن كل فرد مستقلاً فيكون كل امثالا برأسه كما

هو موجود بنفسه ونظير ذلك الواجب الكفائي حيث ان الامر فيه متعلق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلفين مأمورين باتيانها فمع اتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي واما الواجب به عدة منهم دفعة يعد كل واحد ممتثلاً وبحسب لكل، امثال مستقل لان يكون فعل الجميع امثالاً واحداً انتهى

وفيها 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 في جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدد امثاله ولذا يعاقب بعدد الافراد وعلى الثاني يكون مركز الحكم نفس الطبيعة فهنا حكم واحد متعلق فارد وتكثرها في الوجود لا يوجب تكثر الوجوب ولو انحلالا كما لا يوجب تكثر الامتثال ولذا لو ترك الاكرام المتعلقة بالطبيعة مطلقا لم يكن له الاعقاب واحد (ان شئت قلت) ان وحدة العقاب وكثرته ووحدة الثواب وتعدد منوط باختلاف في ناحية الطلب والبعث قلة وكثرة، والقول بان ترك الطبيعة مطلقا لا يوجب الا عقابا واحداً، كاشف عن وحدة البعث والحكم ومع فرضه واحدا كيف يمكن ان يتصور الواحد غير المنحل، امثالات، فاذا الامتثال فرع الطلب كما ان العقوبة فرع ترك المطلوب فلا يمكن الامتثالات مع وحدة الطلب، والاستحقاق عقوبة واحدة مع كثرته

اضف الى ذلك ان قياسه مع الفارق لان البعث في الواجب الكفائي يتوجه الى عامة المكلفين بحيث يصير كل مكلف مخاطباً بالحكم فهناك طلبات كثيرة، وامثالات عديدة لكن لو اتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض وارتفاع الموضوع ولو تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً ولو اتاها الجميع دفعة فقد امثلوا كافة لكون كل فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختص بخلاف المقام، اذا عرفت ما قدمناه من الامور مع ما عرفت في مباحث المشتق يظهر لك حقيقة الامر من عدم دلالة الامر على المرة والتكرار لا بمادته لكونها موضوعة للمهية بلا شرط ولا بهيئة لانها للاغراء والبعث و يلزمه الوجود او اليجاد كما مر ولا بالمجموع لعدم وضعه والتمسك بالقرائن مع انه خارج عن الفرض غير ممكن لفقده القرائن العالمة الدالة على واحد منهما

المبحث السابع في الفور والتراخي

ما قدمناه في نفي دلالة الامر على المرة والتكرار جاربعينه في عدم دلالة على الفور والتراخي بل لا محيص عن اخراج من يقدم من زمان او مكان او غيرهما عن مدلوله مما لا يدل عليه الامر لابهيته ولا بمادته فلا نطيل بالاعادة

«نعم» تشبث جماعة من الاعاظم في اثبات الدلالة على الفور بامور خارجة من صيغة الامر منهم شيخنا العلامة في الدورة الاخيرة. كما اسمعناك من مقايسة الاوامر بالعلل التكوينية في اقتضاها عدم انفكاك معاليلها عنها وعليه جرى في قضاء الفوائت في كتاب الصلوة حيث قال ان الامر المتعلق بموضوع خاص غير مقيد بزمان وان لم يكن ظاهرا في الفور ولا في التراخي ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الاطلاق ولا التمسك بالبرائة العقلية لنفي الفورية لانه يمكن ان يقال ان الفورية وان كان غير ملحوظة قيدا في المتعلق الا انها من لوازم الامر المتعلق به فان الامر تحريك الى العمل وعلته تشريعية و كما ان العلة التكوينية لاتفك عن معلولها في الخارج كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج وان لم يلاحظ الامر ترتبه على العلة في الخارج قيدا انتهى

وكيفك دليلا في جواب ما اختاره ما مر من انهما في العلية والتأثير مختلفان متعاكسان حيث ان المعلول في التكوين متعلق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع، على ان عدم الانفكاك في التكوين لاجل الضرورة والبرهان القائم في محلوه اما الاوامر فنجدها ضرورة على خلافه حيث ان الامر قد تتعلق بنفس الطبيعة مجردة عن الفور والتراخي، واخرى متقيدا بواحد منهما ولا نجد في ذلك استحالة اصلا، اذ في ذلك ان مقتضى الملازمة بين الوجوب والايجاب ان الايجاب اذا تعلق باي موضوع على اي نحو كان يتعلق الوجوب به لا بغيره فاذا تعلق الامر بنفس الطبيعة لا يمكن ان يدعوا الى امر ذات دعنها من زمان خاص او غيره فوزان الزمان وزان المكان و كلاهما كسائر اقيود العرضية لا يمكن ان يتكفل الامر المتعلق بنفس الطبيعة، اثبات واحد منهما لفقد الوضع والدلالة وانتفاء التشابه بين التكوين والتشريع فتدبر وربما يستدل بالايات الدالة على وجوب الاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة في 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 المسارة والاستباق الى ما بعث اليه المولى لا المولوية و«ثانيا» ان الظاهر من مادة الاستباق وهيئة المسارة 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 معرفته لهما كما فى قوله تعالى (فاستبقا الباب) لافى مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين اقرانه و«عايه» لا بد من حمل الخيرات واسباب المغفرة على مالولم يسبق المكلف اليه لفات منه باتيان غيره مثل الواجبات الكفائية ومعه يصير الامر للارشاد و«ثالثا» انه لا دلالة فى آية المسارة على العموم وما قيل من ان توصيف النكرة بقوله «من ربكم» يفيد العموم لا محصل له اصلا. ويؤيد ذلك انك اذا تفحصت التفسير تجد الافوال مشتقة فى تفسير المغفرة حيث احتملوا ان يكون المراد كلمة الشهادة او اداء الفرائض كما روى عن امير المؤمنين عليه السلام او التكمير الاول من الجماعة او الصنف 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 قبالة 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 عددها يتحقق بفعل بعض دون بعض مع كونها 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 مستمد عن قوله تعالى (فاستبقا الباب) انما هو بعث المكلفين الى سبق بعضهم بعضا لاسبق 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

(فج) يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله و(ثالثا) ان الامر كما سيبحثي تحقيقه يتعلق بالطبايع دون الافراد فلامعنى «ح» للمزاحمة و(رابعا) سلمنا جميع ذلك انه انما يتم لو كان اتيان الفعل في اول وقته مطلوبا واحدا بحيث لو تاخر لسقط عن المطاوية (فج) يكون مزاحمة لفرد آخر موجبا لخروجه عن الفردية واما اذا تعدد المطلوب بكون اصل وجوده مطلوباً، والاتيان في اول الوقت مطلوباً 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 وتعددده اما اللفظ فهو ساكت عن وجوب اتيانه ثانيا لدى المخالفة بل مقضى الاطلاق عدم وجوبه ضرورة احتياجه الى البيان لو كان مراد اللقا بل ومع عدمه يتم الحججة للعبد واما الاستصحاب فتحقيق الحال في جريا نه مو كوله الى محله فارتقب انشاء الله

الفصل الثالث في الاجزاء

قبل الورود في التقض والابرام لا بد من ذكر مقدمات (الاولى) اختلفت كلماتهم في تحرير محل البحث فعنونه في الفصول بان الامر بالشيء اذا اتى به على وجهه هل يقتضى الاجزاء اولا، والمعروف بين المتأخرين والمعاصرين هو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا وربما يفرق بين التعبيرين ان النزاع في (الاول) في دلالة الامر فيكون البحث من مباحث الالفاظ والدلالات وفي «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 فظاهرا؛ اذ لا ظن ان يتوهم احدان الامر بمادته او هيئته يدل على الاجزاء اذا اتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله او جزئه 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 بتحقيق المأمور به و (ح) يسقط الامر لحصول الغاية (مدفوع) بان عد تلك القضايا الكثيرة العقلية من دلالة الامر عليهما التزاما مما لا مجال للاجزاء به اذ جعلها من المدليل الالتزامية يتوقف على كونها من اللوازم المينة حتى يجعل من المدليل الالتزامية بالمعنى

المصطلح مع ان المقدمتين المذكورتين في كلامه قد تشابرت في صحته الاشاعة والمعتزلة فكيف يكون امر ايين الثبوت (هذا) من غير فرق بين ارجاع النزاع الى الاوامر الاختيارية الواقعية او الاضطرارية او الظاهرية لان دلالة الامر لا تخرج من مادته و هيئته فتدبر

كما ان جعل النزاع في العنوان الثاني عقليا كما استظهره القائل لا يصح في جميع الاقسام، اذ النزاع عقليا انما يصح لو كان المراد من الاجزاء بالاتيان هو الاجزاء عن الامر الذي امثله و اما اجزاء الماتى به بالامر الظاهرى عن الواقعى، والثانوى عن الاولى؛ فلما محالة يرجع النزاع الى دلالة الاوامر الاضطرارية والظاهرية على الاجزاء بتفسيح موضوع الاوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة؛ وبالجملة يلاحظ لسان ادلتها بانه هل يدل على التوسعة في المأمور به او لا فلما محالة يكون من مباحث الالفاظ «فتح» لا يجوز 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 مما لا يمكن بعنوان واحد نعم ما ذكرناه وجه جعل البحث في الامر الظاهرى او الواقعى الثانوى في الدلالات اللفظية من التوسعة وتفسيح الموضوع بالحكومة؛ مما حدثه المتأخرون من الاصوليين قلا يجوز حمل كلام القوم عليه، كما ان ما نقلناه عن بعض من عدم امكان الجمع بين الواقعى الاولى وغيره ضعيف بامكان تصور جامع بينهما بان يقال اتيان المأمور به على وجهه هل يجرى ام لا وهذا جامع يشمل جميع العناوين المبحوث عنها غاية الامر ان الاختلاف في طريق الاستدلال بما يناسب حال كل واحد ولا يكون النزاع ابتداء في دلالة الادلة بل في الاجزاء وعدمه، فيكون الدليل على الاجزاء في بعض الموارد حكم العقل، وفي غيره ما نصوره القائلون بالاجزاء من حديث الحكومة والتوسعة ولاضير في كون بعض مصا ديقه بديها 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 بعدودها مؤثرا في الاجزاء باى معنى فسر وظنى ان ذلك واضح لاتقاء العلية والتاثير في المقام سواء فسر الاجزاء بالمعنى اللغوى اعنى الكفاية ام بشىء آخر من سقوط الامر او الارادة اما (على الاول) فلان انكفاية عنوان انتزاعى لا يقع

مورد التأثير والتأثير (والمعجب) من المحقق الخراساني حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلية وبين القول بان الاجزاء هو الكفاية، واما على الثاني فلان الاتيان ليس علة مؤثرة في سقوط الامر كما ان السقوط والاسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثر اللذين هما من خصائص التكوين، واما الارادة فالامر فيها واضح لان الاتيان لا يصير علة لانعدام الارادة وارتفاعها، لافي الارادات التكوينية ولا في المولوية التي يعبر عنها بالتشريعية اذ تصور المراد بما انه الغاية والمقصود مع مباد آخر، علة لا تقدرح الارادة في لوح النفس كما انه بنعت كونه موجودا في الخارج من معاليل الارادة فلا يعقل ان يكون المعلول بوجوده طاردا لوجود علته

واقصى ما يتصور لسقوط الارادة من معنى صحيح عند حصول المراد، هو انتهاء امدها بمعنى ان الارادة كانت من بدء الامر مغيية ومحدودة بحد خاص، فعند وصولها اليه لاقتضاء لها في البقاء، لان لها بقاء، والاتيان بالمأمور به قدرفعها واعدتها كما هو قضية العلية، كما ان الامر لما صدر لاجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفداقتضاء بقاءه فيسقط لذلك كما هو الحال في ارادة الفاعل المتعلقة باتيان شيء لاجل غرض فاذا حصل الغرض سقطت الارادة لانتهاء امدها لالعية الفعل الخارجي لسقوطها والاولى دفعا للتوهم ان يقال ان الاتيان بالمأمور به هل هو مجز، او لا فتدبر

الثالثة الظاهر ان المراد من قولهم على وجهه هو كل ما يعتبر في المأمور به وله دخل في حصول الغرض سواء دل عليه العقل او الشرع لا قصد الوجه، ولما في الكفاية من ان المراد منه ما يعتبر فيه عقلا ولا يمكن الاعتبار شرعا لما عرفت من امكان اخذ جميع القيود في المتعلق حتى ما جاء من قبل الامر وان لم يؤخذ بالفعل وكان العقل دل على شرطية مع ان شبهة عدم امكان اخذها يأتي من قبل الامر في المأمور به حدثت، في هذه الازمنة المتأخرة وهذا العنوان متقدم عليها

الرابعة الظاهر عدم وجود جامع بين هذه المسئلة و ما مر من مسئلة المرة والتكرار اذ البحث في الثانية سواء كان في دلالة الامر او حكم العقل، انما هو في مقدار ما بعث اليه المولى من مرة او غيرها والبحث ههنا بعد الفراغ عن دلالة الامر او حكم العقل فاذا فرغنا عن دلالة الامر واقتضائه المرة، يقع البحث في ان الاتيان بهامجز او لا، كما انه

لودل على التكرار يقع البحث في اجزاء الايمان بكل فرد وعدمه، واما الفرق بين المقام و
مسئلة تبعية القضاء للاداء فواضح من ان يخفى، اذ البحث في الاجزاء انما هو في ان الايمان 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، يكفى في ايجاب القضاء عليه او يحتاج الى امر
جديد فإى تشابه بينهما حتى تتمعمل للفرق اذ الموضوع في احديهما الايمان وفي الاخرى
القوات، ومن ذلك يظهر الخلل في كلام المحقق الخراسانى من ان البحث في احديهما فى
دلالة الصيغة دون الاخرى فراجع

الخلاصة ظاهر كلمات اكثر المحققين من المتأخرين فى 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 فى ان اتيان متعلق الاضطرارى والظاهرى يجزى عن الاختيارى والواقعى
اولا، ولعل مبنى القول بتعدد ما عليه جماعة منهم المحقق الخراسانى من ان الجزئية
والشرطية والمانعية لاتقبل الجعل استقلالا وان ما ظاهره الاستقلال فى الجعل انما هو
ارشاد الى ما جعله جزءا او شرطاً حين الامر بالمركب ولا يعقل بعد الامر بالمركب جعل
جزء آخر له او شرط كذلك (فج) كلما كان ظاهره الاستقلال فى الجعل كقول (ع) التراب
احد الطهورين، فلا بد من جعله ارشادا الى ما اخذه شرطاً لدى الامر بالمركب ويحتاج
الى سبق امر آخر متعلق بالطبيعة المتقدمة بالطهارة الترابية اذ لا معنى للارشاد، مع عدم
وجود مرشد اليه، ويلتزم لاجله وجود امرين، و«عليه» هنا امران احدهما تعلق بالصلوة
المتقدمة بالطهارة المائية للمختار والاخر بالمقدمة بالترابية للمضطر وقس عليه الاجزاء
والموانع بقسميهما، ولذا ذهب «قده» الى البرائة اذ الشك بناء على وجود الامرين انما هو فى حدوث
امر آخر كما يأتى بيانه وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلا حتى يتحفظ ظواهر
الادلة الظاهرة فى الجعل مستقلا اذ يكون هنا امر واحد متعلق بالطبيعة وقدام الشارع
باتيانها بكيفية فى حال الاختيار، وبكيفية اخرى فى حال الاضطرار، والاختلاف فى 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 ماسياتى فى مبحث الاستصحاب.

من امكان الجعل فاذن ليس هنا الامر واحد تعلق بطبيعة الصلوة وانما القيود من خصوصيات المصاديق، اذ قوله تعالى «اقم الصلوة لد لوك الشمس الى غسق الليل» يدل على وجوب الطبيعة في هذا الوقت المضروب لها ثم دل دليل على اشتراطها بالطهارة المائية في حال الاختيار، واشتراطها بالتراية عند فقدانها بحيث يكون الماتى بالشرط الاضطرارى نفس الطبيعة التى ياتىها المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلق والطبيعة والامر كما هو ظاهر قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة) الى ان قال سبحانه ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا، فان ظا هرها ان الصلوة التى سبق ذكرها و شرطيتها بالطهارة المائية، يؤتى بها عند فقد الماء متتيمما «بالصعيد» وانها فى هذه الحالة عين ما تقدم امرا و طبيعياً «وبالعجلة» ان الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لامن مكشرات موضوع الامر ولا يكون للطبيعة المتقدمة بكيفية امر، و بكيفية اخرى امر آخر، والنزاع وقع فى ان الاتيان بمصدق الاضطرارى للطبيعة هل يوجب سقوط الامر عنها او لا وفس عليه الحال فى الاوامر الظاهرية حرفا بحرف اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الكلام يقع فى مواضع

الاول ان الاتيان بالمأمور به الواقعى او الاضطرارى او الظاهرى يجرى عن

التعبد به ثانيا لان الداعى الى الامر هو اتيان المأمور به بما له من القيود والحدود فلا يعقل بعد حصوله بقاء الطلب وعدم سقوط الامر، وهذا من الامور البدئية الفطرية لا يحتاج الى اقامة برهان وان كنت حريصا على صوغه على صورة البرهان فنقول ان المكلف اذا حصل المأمور به على وجه لم يبق معنى لبقاء البعث بعد حصول الغرض الذى هو علة الارادة بما هيته اذ يكون حصوله موجبا لانقطاع امد الارادة والبعث، فلو بقيا بعد حصوله يلزم بقاء المعلول بلا علة

واما ما اشتهر من جواز تبديل الامثال بامثال آخر فام تقف على معنى له فحصل اذ لا تصور تعدد الامثال بالنسبة الى امر واحد كما مرت الاشارة اليه اذ الامثال دائر امره بين الوجود والعدم فلو حصل الامثال بفعله مرة فقد سقط امره ولا موضوع للامثال ثانيا و ان لم يحصل كما اذا كان الاول فاقد البعض الاجزاء و الشرائط لم تصل النوبة الى امتثال آخر

فان قلت ربما يكون الغرض باقيا مع سقوط الامر كما لو امر باحضار الماء وامتثل

المكلف ثم اتفق هراقتة فان الامر قدسقط بتمكين المولى من الماء الا ان الغرض التام وهو رفع العطش باق بعد، وليس له الاكتفاء بما امثال اولاً بعد علمه بعدم حصول غرضه وملاكه

«قلت» ان ذلك خلط بين تبديل الامثال و بين وجوب تحصيل الغرض المعلوم للمولى فما هو موجب لصحة العقوبة ليس عدم امثاله امره بل فوت غرضه ولو لم يكن هنا امر (و بالجمله) ان العلم بالملاك يتم الحجة على العبد بتحصيل الغرض التام وان لم يكن هناك امر ولا بعث، كما اذا وقع ابن المولى في هلكة و كان المولى في غفلة عنه فلم يامر عبده بانجائه فيلزم عليه انجاءه بحيث يستحق العقوبة لو تركه لان الامر وسيلة لتحصيل الغرض وآلة للبعث ولا موضوعية له ولذا لو اطلع على غرض غير لازم التحصيل وفرضنا ان المولى لم يامر به بتحصيله يحسن له تحصيله، ويصير مورداً للعناية مع عدم كونه امثالاً (والحاصل) انه لا ملازمة بين سقوط الامر وحصول الغرض وما ذكر من المثل في الاشكال ليس من باب تبديل الامثال بامثال آخر، وجعله من هذا الباب مبنى على تخيل الملازمة بينهما حتى يكون وجود الغرض، كاشفاً عن وجود الامر وبقائه وهذا ذهول عن ان الامر قدسقط باتياناه بتمام قيوده، والداعي الى الاتيان نانيا هو العلم بالملاك لاثبوت الامر وبقائه، ويرشدك الى عدم الملازمة مضافا الى ما عرفت انه اذا امثال امر المولى باتيان ماء للشرب ثم وقف على مصداق آخر او في بغرضه فاتي به ليختار المولى احبهما اليه «فلا محالة» يحصل الامثال باول الفعلين والثاني موجب لوقوعه مورداً للعناية لاتيانه ما هو او في بغرضه وليس من الامثال في شيء، ولا من تبديل الامثال بآخر منه، ولانفاوت في ذلك بين عدم حصول الغرض من اصله كما اذا تلف الماء او عدم حصول الغرض الاقصى منه لبقاء عطشه وعدم شربه

ان قلت بماذا يحمل فتاوى الاصحاب وتظافر النصوص في صلوة المعادة جماعة بعد ماصلى فرادى وانه يجعلها فرضة ويختار احبهما اليه الخ «قلت» ان ذلك من باب تبديل فرد من الأمور به بفرد آخر لامن تبديل امثال الى آخر، بعد العلم بكونه مشروعا في الدين وان ذلك يوجب الثواب الزايد على ايجادها في ضمن مصداق آخر «توضيحه» ان تبديل الامثال يتوقف على تحقق امثالين مترتين، بمعنى انه لا بد ان يكون للمولى امر متعلق

بطبيعة فيمثله المكلف دفعة مع بقاء الامر ثم يمثله ثانيا ويجعل المصدق الثاني الذي تحقق به الامتثال، بدل الاول الذي تحقق به الامتثال الاول وامتثال المصدق المأمور به الذي تحقق به الامتثال، بمصدق آخر غير محقق للامتثال لكن محصل للفرض اقتضاء، مثل المصدق الاول او بنحو اوفى، فهو لا يتوقف على بقاء الامر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصدق آخر لا بصفة كونه مأمورا به، واما قوله (ع) «ويجعلها فرضة» فالمراد منه انه يأتي الصلوة ناويا بها الظهر او العصر مثلا، لا اتيانه امتثالا للامر الواجب ضرورة سقوطه باتيان الصلوة الجامعة للشرايط ولهذا حكى عن ظاهر الفقهاء الامن شذ من المتأخرين تعيين قصد الاستحباب في المعادة للامر الاستحبابي المتعلق بها واما قضية الاوفى بالفرض واختيار احبهما اليه وامتثالهما مما يمتاز عنهما مقام الربوبي، فهي على طبق فهم الناس وحسب محاوراتهم قطعا

ثم ان في كلام بعض محققى العصر رحمه الله وجها آخر لتوجيه الموارد التي توهم كونها من تبديل امتثال بآخر و«ملخصه» ان فعل المكلف ربما يكون مقدمة لفعل المولى الجوارحى كمره باحضار الماء ليشربه او الجوانحى كمره باعادة الصلوة جماعة ليختار احبهما اليه، فهذه الافعال امر بها لتكون مقدمة لبعض افعاله (فج) ان قلنا بوجوب المقدمة الموصلة كان الواجب هو الفعل الذي اوصل المولى الى غرضه الاصلى وكان الاخر غير متصف به لعدم ايصاله فالواجب هو الماء الذي حصل منه الشرب او الصلوة المعادة التي اختاره فليس الامتثال واحدا، 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 لحدوث كونها مقدمات الى الانغراض، مما لا يرضى به احد كيف وهى من اشهر مصاديق الواجبات النفسية ومعه لا يبقى لما ذكره بشقيه وجه، وقد قدمنا مناط الغيرية والنفسية في 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، واما بما يتكرر في كلمة قدس سره من ان الواجب هو

الحصة بنحو القضية الحينية او الحصة الملازمة للغاية «فيه» مضافا الى عدم كونه معقولا لان الاعداد لا يميز فيها وان صيرورة الحصة حصة لا يمكن الا بالتقييد ولا تتوجه النفس الى حصة دون غيرهما لم يتعين بالتقييد، ان الحصة بما انها ملازمة لامر غير مقدور فهي غير مقدور لا يمكن تعلق الطلب بها

(وان شئت قلت) ان الاحاب بنحو القضية الحينية ايضا انما يتصور فيما اذا كان الظرف موجودا او يكون ايجاده تحت قدرة المكلف وهما مفقودان ههنا فان الوجوب حين وجود ذي 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 الشرط بالشرط المتأخر، فاذا اتى بها لم يتعقبها اختياره يكشف ذلك عن عدم وجوبها «فح» يخرج عن موضوع تبديل الامتثال فتدبر

الموضوع الثاني في ان الاتيان بالفرد الاضطراري مقتضى للاجزاء اولا وفيه

مقامان «احدهما» في الاعادة ولا يخفى ان البحث من هذه الجهة انما هو فيما اذا كان المكلف مضطرا في جزء من الوقت فاتي بوظيفته ثم طرء الاختيار، وفيما اذا كان الامر باتيان الفرد الاضطراري محرزا او يكون العذر غير المستوعب، موضوعا للتكليف لان الكلام في ان الاتيان بالمأمور به الاضطراري مجز اولاهو فرع وجود الامر «و بالجملة» البحث فيما اذا كان الاضطرار في 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 صدق للمأمور به حتى نبعث عن اجزائه كما ان من مقتضى البحث ايضا هو طرؤ الاختيار في 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 في الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات الطبيعة، يكون اجزاء الماتى به الاضطراري في غاية الوضوح؛ اذ العبد يكون مخيرا عقلا و شرعا بين الاتيان به بصدقه الاضطراري في الحال وبدارا، وبين انتظار آخر الوقت و الاتيان بالفرد الاختياري وقد عرفت ان امتثال كل امر، مسقط لأمره، والمفروض ان المأمور به في حال الاضطرار بصدق

للطبيعة المأمور بها ومشمول لجميع الخصوصيات المعتبرة فيها فالمعنى للبقاء بعد الاتيان
«ليس قرى وراعبادان»

واما القضاء مع استيعاب العذر، فمثل الاعادة في عدم الوجوب، لان وجوب

القضاء فرع القوت، ومع الاتيان بالطبيعة المأمور بها لا يبقى له موضوع «هذا كله» على الحق
المختار، واما على القول بتعدد الامر في باب الاضطرار كما يستفاد من ظاهر الكلمات،
ففيه التفصيل، فان قام الاجماع على عدم وجوب الزائد من صلوة واحدة في الوقت المضروب
لها، فالقول بالاجزاء هو المتعين، لان دلالة الدليل على وحدة التكليف حال تعدد الامر
يستفاد منه التخيير بين اتيانها في حال العجز مع الطهارة الترابية، وبين الصبر الى زوال
العذر واتيانها مع المائية، فلامحالة يكون الاتيان باحد طرفي التخيير موجبا للاجزاء و
سقوط التكليف، و(لو فرضنا) عدم قيام الاجماع المذكور لكننا استفدنا من الادلة ان تعدد
الامر ليس لاجل تعدد المطلوب لبا، بان تكون الصلوتان مطلوبتين مستقلتين، بل لاجل
امتناع جعل الشرطية والجزئية استقلالاً، وانه لا بد في انتزاع شرطية الطهارة الترابية
في حال العجز من شمول الامر ووقوعها تحت الامر حتى تعلم شرطيتها فيكون تعدد الامر
من ضيق الخناق كتعدده في القرىات من الادامر على القول بعدم امكان اخذ ما يأتي من
قبل الامر في موضوعه (فج) الامر الثاني ليس لافادة مطلوب مستقل بل لافادة خصوصيات
الاول، وبيان ماله دخل في الغرض (وعلى هذا المبني) يكون مقتضى القاعدة هو الاجزاء
ايضاً، لان تعدده ليس ناشئاً من تعدد المطلوب والمصلحة حتى لا يكون استيفاء الواحد
منهما، مغنيا عن الآخر

فبم لو فرضنا ان تعدد الامر لاجل تعدد المطلوب، وان الامر المتعلق بالبدل من

قبيل الترخيص بالانزام «فلا مناص» عن القول بعدم الاجزاء، لان اجزاء احدا الامر من عن
الاخر مع تعدد المطلوب نظير اجزاء الصلوة عن الصوم، (وان شئت قلت) ان مقتضى اطلاق
دليل المبدل كونه مطلوباً على الاطلاق، امثل امر البدل اولاً، واما الاطلاق الموجود في
حليل البدل فلا يضاف اطلاق المبدل ولا يدل على سقوط القضاء والاعادة، لان غاية مفاد اطلاقه
هو جواز الاتيان به في اي زمان شاء وقت طرو العجز، و(اما) اجزائه عن المأمور به بامر
آخر وقت زوال العذر فلا يدل عليه، والاطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضي الاجواز

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

وبذلك يظهر ان ما افاده المحقق الخراساني من التفصيل بانه اما يكون المائي به وافياً بتمام المصلحة او لا، وعلى الثاني اما ان يكون الفائم قابلاً للتدراك او لا الخ، (لا تأمل تحته) اذا العلم بالاستيفاء وعدمه لا يستفاد من الاطلاق بل من دليل خارج ووجوده يوجب الخروج من محط البحث

ثم ان هذا كله لو احرزنا مفاد الادلة، وان الموضوع لجواز الاثبات اعم من العذر المستوعب، (قد مر 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 والبديل، 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 دائري بين التعيين والتخيير حيث انه لو جاز البدار لثبت التخيير بين المصاديق في مقام الامثال، ولو لم يجز لكان المتعين هو الفرد الاختياري ومعه لا يمكن العدول الى المشكوك

واما بناء على مذهب الفوم من تعدد الامر على النحو الاخير كما هو مفروض كلامهم فمقتضى القواعد «ح» هو البرائة واختاره المحقق الخراساني رحمه الله، ومرجع هذا الى ان الامر المتعلق بالمطلوب الاضطراري هل هو مطلق كون المكلف مصداقاً لعنوان الفاقداً او بغيره كون عذره مستوعباً و«وجه البرائة» هو ان المكلف حال الفقدان قاطع بعدم الامر باثبات الصلوة مع الطهارة المائية وهو يحتمل لدى الاضطرار ان يكون مأموراً بالامر الاضطراري فيأتي به رجاء امثاله على فرض وجوده، ويمكن ان يكون المائي رجاءً 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، ومقلنا من كونه

مخيراً بين اتيانه للفرد الاضطراري حال الاضطرار، وبين الصبر الى زوال العذر ايسر بمعنى
تعلق تكليف المختار به من اول الامر وان كان تعلقه بنحو التعليق في حال الاضطرار،
حتى يصير التخيير شرعياً ويخرج المقام من كون الشك في الحدوث

فان قلت ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لانه اما يجب له
الانتظار تعييناً والامثال بالمائة آخر، الوقت او يجوز له البدار الى الفرد الاضطراري
كما يجوز له الانتظار والايان بالفرد الاختياري و«لكن» مطلوبة الاولى قطعية ونعلم انه
مسقط للتكليف قطعاً بخلاف الثاني (فج) يجب له الانتظار حتى يأتي بما يعلم كونه
مأموراً به ومستطال للامر

قلت ان الفرق بين المقام ومقام دوران الامر بين التعيين والتخيير واضح جداً
اذ هو انما يتصور فيما اذا علم المكلف بتوجه تكليف واحد اليه حال الامثال وشك عند الايـان
في ان المطلوب هل هو هذا الفرد متيناً او هو مع عدله ولا يرب انه لا يجوز في شريعة
العقل، المعدول الى ما هو مشكوك، «وهذا» بخلاف المقام فان المكلف الفاقدين فقدانه
يعلم انه ليس مكلفاً بتكليف الواجد ويحتمل كونه مرخصاً في اتيان الصلوة مع الطهارة
الترايبية كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلوة حال فقدان اصلا بل يتعلق به التكليف
بالصلوة بالطهارة الترايبية حال وجدانه فيما بعد (والحاصل) انه قاطع بعدم التكليف بالعنوان
الاختياري حالة الاضطرار ويحتمل توجه التكليف عليه بالعنوان الاضطراري اذا كان
الشرط هو فقدان ولو في بعض الحالات «فج» اذا اتى الاضطراري رجاء ثم ارتفع العذر
فهو قاطع لارتفاع الامر الاضطراري وسقوطه على فرض وجوده بالامثال اول عدم وجوده
من رأس، ويشك عند تبديل الحالة في حدوث امر جديد وتكليف حديث «فالمحكم»
هو البرائة (اضف) الى ذلك ان وجوب الانتظار كما ذكر في الاشكال لا يحصل له اذا الواجب
هو اتيان الصلوة بمالها من الشرائط والاجزاء، والانتظار لا يدخل فيها فتدبر

ثم ان التخيير بين الايـان في الحال والايـان في الاستقبال ليس من قبيل التخيير
الشرعي بل من قبيل امر انتزاعي انتزع من احتمال الترخيص في اتيانها في الحال، ومن
احتمال الايجاب في الاستقبال حين تعلق التكليف به على فرض عدم الايـان، ومثل ذلك
لا يرجع الى التعيين والتخيير، فتلخص انه مع اهمال الأدلة من الطرفين وتعدد الامر

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

الموضع الثالث في اجزاء الامر الظاهري

وفيه مقامان «الاول» في مقتضى الامارات والطرق و(الثاني) في الاصول العملية، محرزة كانت او غيرها، وليعلم ان محل النزاع في كلا المقامين ما اذا كان المأمور به مركبا ذا شروط وموانع، وقام دليل اجتهادي او اصل عملي على تحقق الجزء والشرط او عدم تحقق المانع ثم انكشف خلافه، او قام واحد منهما على نفى جزئية شيء او شرطية او مانعية ثم بان ان الامر بخلافه، فيقال ان الاتيان بمصداق الصلوة مثلا مع ترك ما يعتبر فيها استنادا الى اشارة او اصل هل يوجب الاجزاء اولاً، و(اما) ما يجري في اثبات اصل التكليف ونفيه كما اذا دل دليل عملي وجوب صلوة الجمعة ثم انكشف خلافه فهو خارج عما نحن فيه ولا معنى للاجزاء فيه

اما المقام الاول فالتحقيق عدم الاجزاء فيه بناء على الطريقة كما هو الحق وفاقا لجملة من المحققين (سواء قلنا) بان الطرق التي بايدينا كلها طرق وامارات عقلانية وليس للشرع اشارة تأسيسية بل لم يرد من الشارع امر باتباعها، وانما استكشفتها من سكوتها وهو بمرآه رضائه، ومن عدم ردعه امضائه «ام قلنا» بورود امر منه بالاتباع لكنه بنحو الارشاد الى ما هو المجبول والمرتكز في فطرة العقلاء (ام قلنا) بان الطرق المتعارفة في الفقه مما سبها الشارع كلها او بعضها وصولا الى الواقع، ولم يكن عند العقلاء منها عين ولا اثر

وقو ضييح ذلك اما على الوجهين الاولين فلان المتبع فيهما حكم العقلاء و كيفية بنائهم ، ولا شك ان عملهم لاجل كشفها نوعا عن الواقع مع حفظ نفس الامر على ما هو عليه من غير تصرف فيه ولا انقلابه عما هو عليه، ومع هذا كيف يمكن الحكم بالاجزاء مع انكشاف الخلاف و (بالجملة) لاشك ان عملهم بها لاجل كونه مرآة الى الواقع بلا تصرف فيه اصلا «فح» المطلوب الذي تعلق به الامر لم يحصل بعد لتخلف الامارة؛ وما حصل لم يتعلق به الامر، و (اما) على الوجه الاخير على فرض صحته فلا شك في ان لسان ادلة حجيتها هو التحفظ على الواقع لا التصرف فيه وقلبه الى طبق المودى (اضف الى ذلك) ان معنى كون شيء امارة ليس الا كونه كاشفا عن الواقع عند المعتبر فلو تصرف مع ذلك فيه، وقلب الواقع على طبق مؤاده لدى التخلف، لخرجت الامارة عن الامارية، فلو فرضنا ان للشارع ايجابا و تأسيسا فليس الا لاجل الكشف عن الواقع المحفوظ في وعائه و معه لامعنى للاجزاء

ومن ذلك يظهر ضعف ما ربا يقال: ان لسان دليل الحجية في الامارات والاصول سواء، وهو وجوب ترتيب الاثر عملا على قول العادل، فمقتضى قوله صدق العادل هو التصديق العملي و اتيان المأمور به على طبق قوله كما سيأتي في الاصول، وهو يقتضى الاجزاء في كلا المقامين (انتهى)

قلت ان القائل جمع بين امرين متناقضين، فان القول بالاجزاء في العمل بالامارات والاعتقاد بان ايجاب العمل على طبقها لاجل الكشف عن الواقع «لا يخلو» من مناقضة، والعرف والعقلاء شاهدان عليها «فظهر» ان كل ما كان الملاك في التعبد به هو الكشف لا يعقل فيه الاجزاء ما لم نصر الى التصرف فيه و انقلاب الواقع عما هو عليه، و هو لا يناسب ملاك الاعتبار في الامارات، و (ما ذكر) من وحدة اللسان غير تام اذ ايجاب العمل على طبق قول العادل او الاخذ بقول الثقة لاجل كونه ثقة وعدلا، يكشف عن ان الملاك، كشفها عن الواقع كما هو الملاك عند العرف والعقلاء، و اين هذا من انقلاب الواقع عما هو عليه

وما افاده بعض الاكابر من الاساطين دام ظله الوارف، من الاجزاء في الامارات عند التخلف، مع الاعتقاد بان حجية الامارات من باب الطريقة و ان الشارع لم يتصرف فيها سوى الامضاء او عدم الردع «لا يخلو» من نظر و اشكال

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

قوله *صحيحه* ان ظاهر لسانه محكومة المشكوك، بالطهارة والنظافة حتى يعلم قذارته ومعنى محكوميته بهاهو 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 يجعل مصداق لها او الطهارة الظاهرية بمعنى معاملة الطهارة الواقعية معها وترتيب آثارها عليها، لكن لاسيما الى الاول لمكان كونها مجعولة في ظرف الشك لها، وقد جعلت مغياة بحصول العلم بالنجاسة، وهما من لوازم الظاهرية دون الواقعية، «فح» يتعين اثنان، ويكون مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه لكن بلسان تحققها وان الشاك واجد لها يفهم منه عرفا ان الصلوة المشروطة بالطهارة يجوز اتيانها بها في حال الشك بهذه الكيفية ويكون المتامني به مع هذه الكيفية مصداقا للصلوة المأمور بها وواجدا لما هو شرطها و«بالجملة» قول الشارع بكون مشكوك الطهارة والنجاسة طاهرا، 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 تعبدى الذي حكم الشارع بقوة تشريعه بكونه مصداقا للطاهر الذي جعله شرطا للصلوة في قوله «صل في الطاهر مثلا» عليه، فالصلوة في المشكوك المحكوم بالطهارة، واجدة لما هو الشرط واقعاً وحقيقة لا ظاهراً فقط، لان الظاهر بعد هذه الحكومة ان الشرط بحسب الواقع اعم، ولا يقبل ما فرض فيه الشرط اعم، الخطاء والتخلف لانه لم تلحظ فيه الطرية

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

اخرى، فلا يتصور لانكشاف الخلاف ههنا معنى، و(بعبارة اوضح) انه بعد التصرف في مدلول الشرط في ظرف الشك بجمعه اعم من الطهارة الواقعية لا يتصور لانكشاف الخلاف معنى معقول، لانه ان كان المراد من انكشافه هو انه بعد حصول العلم بالنجاسة يستكشف ان ما حكمناه معتضدا بفهم العرف من كون الشرط في الصلوة اعم من الطهارة الواقعية، لم يكن هذا الحكم صحيحا، فهو ساقط جدا لا يستاهل للجواب؛ وان كان المراد منه ان ادلة النجاسة تقتضي نجاسة المحكوم فيما بعد وفيما قبل؛ فهو حق لكن لا يضرنا، اذ قاعدة الطهارة ليست حاكمة على ادلة النجاسات بضرورة الفقه بل على ادلة الشرائط والاجزاء، فاغتنم فاني به زعيم والله به عليم

وبذلك يظهر الكلام في ازالة الحبل فان قوله (ع) كل شيء فيه حلال وسرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، حاكم على ما دل على عدم جواز الصلوة في معرم الاكل، ومعنى الحكومة على ادلة الشروط هنا، هو ان العرف بعد ما فهم ان المشكوك محكوم بالحلية تكليفا ووضعا؛ ينتقل لامحالة الى ان الوظيفة في هذا الحال اتيان الصلوة بهذه الكيفية؛ وان الشرط بعده هذا الحكم اعم من الحلية الواقعية والظاهرية فيكون الماتى به كذلك مصداقا للمأثور به حقيقة بعناية التعبد؛ ومعه لا يعقل بقاء الامر المتعلق بطبيعة الصلوة؛ و(حديث كشف الخلاف) قد عرفت جوابه

ثم ان بعض الاعاظم رحمه الله اورد على الحكومة اشكالات «منها» ان ذلك انما يتم مادام المكلف شاكا وبعد ارتفاع شكه لا معنى لاجزائه لارتفاع ما كان عذره، و(فيه) ان الحكم بطهارة المحكوم ليس عذريا حتى يرتفع بارتفاع عذره، بل على فرض حكومته لادلة الشروط، حكم حقيقي صادر لاجل توسيع الامر على المكلفين وافهام ان المطلوب منها هو الاعم لا الطهارة الواقعية فقط و«منها» ان وجود الحكم الظاهري لا بد وان يكون مفروغا عنه حين الحكم بعموم الشرط للواقعي والظاهري، ومن الواضح ان المتكفل لاثبات الحكم الظاهري ليس الانفس دليل القاعدة فكيف يمكن ان يكون هو المتكفل لاعمية الشرط و(فيه) ان الحكومة لم يرد فيها نص حتى تنعري في مغزاها، بل هي من خصوصيات لسان الدليل يفهمها اهل المحاوررة؛ فلو قال الشارع المشكوك طاهر يرى العرف المتوجه الى احكام الشريعة ونسكها وشروطها، حكومة هذا الدليل و تقدمه على ادلة الشروط

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

وهيها لان الحكومة وان كانت مسلمة الا انها لا تستلزم تعميم الشرط لكونها على قسمين (قسم) لا يكون الشك في المحكوم ما خودا في لسان الحاكم كما في قوله لاشك لكثير الشك بالنسبة الي ادلة الشكوك، ويكون معمما ومخصصا ويسمى حكومة واقعية و«قسم» يكون الشك في المحكوم ما خودا فيه فلا محالة يكون متأخر اعنه لاخذ الشك في موضوعه فيستحيل كونه معمما او مخصصا بل يكون حكومة ظاهرة يترتب عليه الاثر مادام شاكا، و(فيه) مضافا الى ان الحكم يكون ظاهريا او واقعي لا الحكومة، والى ان ادعاء الاستحالة في العلوم الاعتبارية (مثل علم الاصول ونحوه) التي لا يخرج من محيط الاعتبار «لا يخلو من غرابة» عنداهله. - يرد عليه ان ما ذكره على فرض صحته انما يتم لو كان حاكما على ادلة نجاسة الاشياء وطهارتها اذا قلنا بقبولهما الجعل فيكون الشك متأخرا عن ادلتها، وائس كذلك وانما هو حاكم على دليل الشرط اعنى قوله (صل في الطاهر) مثلا وهم في رتبة واحدة «والحاصل» ان القائل بالاجزاء لا يدعى ان اصالة الطهارة مثلا حاكمة على ادلة النجاسات وانها في زمان الشك ظاهرة، بل يقول انها محفوظة في واقعيتها وان ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن يدعى 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 الاثار 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 ظاهر او لو 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 للفقهاء ان يتفوه بها او يحتملها

ولكن ابن هذ من الحكومة على ادلة الشروط و«ح» يصير نتيجتها توسيع الامر من الشارع في كيفية اداء العبادة، ولا يابى تلك الحكومة شيء، لضرورة الفقه ولا يفهم العرف وان اذ كانت ذات فحص في الفقه و مائر الفقها تجدان الاكابر من القدماء كلهم قائلون بالاجزاء في الاحكام الظاهرية، اماراة كان او اصلا تعبديا

واما البرائة الشرعية فلما كان الظاهر من قوله (ص) رفع عن امتي تسعة الخ هو رفع الحكم في 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» اذ اشك في جزئية شيء او شرطية او مانعية، او شك في كون شيء مانعا من جهة الشبهة الموضوعية، فمقتضى حديث الرفع هو مرفوعة المشكوك ظاهرا، وجواز ترتيب آثار الرفع عليه كذلك، ومن الانار اتيان العبادة على مقتضى الرفع في مقام الفراغ عن عهدها فيكون رخصة في 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 الذي قيدلها، ولكن نظره ليس نظرو وضع بل نظرو رفع بمعنى ان العنوان الذي تعلق به الامر يجوز اتيانها بلا هذا الشرط او هذا الجزء او غير ذلك؛ ويكون العبد ذاحجة في امتثاله و تركه ولا معنى «ح» للاعادة والقضاء؛ لان عنوان الصلوة منطبق عليه، وترك القيد نشاء من اذنه و اشارته الى كيفية امتثال امرها في ظرف الشك، (فاذا) ورد قوله سبحانه (اقم الصلوة لذكر الشمس الى غسق الليل)، وفرضنا ان السنة دلت على اعتبار اجزاء و شرائط، ثم حكم الشارع امتنانا برفع مالا يعلمون من الاجزاء و الشرائط، (يفهم) العرف ان كيفية اطاعة الامر في حال الشك في وجوب السورة مثلا، هو اتيانها بلا سورة وفي حال الشك في مانعية شيء، جواز اتيانها معه، فاذا امتثله كذلك فقد امتثل قوله سبحانه «اقم الصلوة» بحكومة ادلة الرفع على ادلة الجزء والشرط والمانع

واما الاصل فمفاده متحد مع ما مر من قاعدتي الحل والطهارة من

حكومته على ادلة الشرائط والموانع قائلاً بان الشاك بعد اليقين يبني عليه. فهو متطهر في هذا الحال، وليس له ان يرفع اليدين يقينه ابدأً، و(بعبارة اخرى) ان الظاهر من دليله هو البناء العملي على بقاء المتيقن في زمان الشك او البناء العملي على وجوب ترتيب آثاره وان كانت الآثار ثابتة بالادلة الاجتهادية، و (الاستصحاب) محرز موضوعها تعبدًا، لان استصحاب عدالة زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته، واما جواز الطلاق عنده، واقامة الصلوة خلفه، فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكلية الاولى التي هي المجموعات الاولى فيكون دليله حاكمًا على الادلة فيفيد الاجزاء كما مر

واما قاعدة التجاوز والفراغ

فقد اشبعنا فيها الكلام وحققناها بما لا مزيد عليه في مباحث الموضوع وخاتمة الاستصحاب و(اثبتنا) ان مفاد الاخبار هو جعل قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز لا قاعدتين، وان ما قيل او يمكن ان يقال في اثبات كونها قاعدتين غير مقبول اصلاً (واما البحث عن اجزائه) فان ثبت كونه طريقاً عقلياً الى وجود الشيء الذي شك في اثباته في محله، او ثبت كونه اصلاً عقلياً بالبناء على تحقق الشيء عنده ضي محله «فلا بد» من تنزيل ادلتها على ما هو المرتكز عندهم، لصلاحيتها القرينية على المراد من الاخبار، والذي «يسهل الخطب» هو عدم وجود تلك المزعة عند العقلاء، لا بنحو الطريقة كما هو واضح، ولا بنحو التعبدية ايضاً، و يتضح ذلك اذا راجعت سيرتهم في مهام الامور، وفي تركيب المعاجن و تأسيس الابنية، فلا اقل من عدم احراز بنائهم على عدم الاعتبار، «فاذن» لا بد في فهم المراد من التفحص في لسان الروايات، فنقول ربما يتوهم ظهور بعضها في الامارية كما في قوله (ع) هو حين يتوضاه اذكر منه حين يشك قائلاً بانه من باب اقامة العلة مقام المعلول، والمراد ان الذاكر ماله جهة الذكر ياتيه في محله البتة

قلت وفيه مضافا الى ان مدعى الطريقة لا بد وان يدعى ان الظن النوعي بالاثبات لاجل الغلبة، جعل طريقاً الى الواقع، والحال ان الرواية لا يتعرض لحاله وكون الذاكر طريقاً 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 ما ذكره من انه اتى به في محله لا ذكرته كذا يحتمل ان يكون المعلول انه يبني

على وجوده او فليعض او شكه ليس بشيء، او غير ذلك مما يناسب كونه اصلا محرزا او اصلا مطلقا، وان كان كونه اصلا محرزا حيثيا، غير بعيد، لانه مقتضى قوله «ع» «بلى قدر كعت» وغير ذلك من الشواهد التي تؤيد كونه اصلا محرزا حيثيا، (فح) ان البناء التعبدى على وجود المشكوك فيه كما يستفاد من صحيحة حماد وموتقة عبد الرحمن، او الامر بالمضى وعدم الاعتناء بالشك، كل ذلك يساوق معنى جواز اتيان المأمور به بهذه الكيفية اولزوم اتيانه كذلك، فيصير الماتى به مصداقا للمأمور به، ويصدق عليه عنوان الصلوة ولازمه سقوط امره ولا نغنى من الاجزاء الا هذا

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

فى مقدمة الواجب

فصل وقيل الخوض فى المقصود ينبغى تقديم امور

الاول: التحقيق ان ما يمكن ان يكون محط البحث فيها احد امرين (الاول) فى تحقق الملازمة بين وجوب ذى المقدمة او الارادة المتعلقة به وبين وجوب عنوان ما يتوقف عليه او الارادة المتعلقة به ولو على الاجمال، ولكن هذا انما يصح بناء على كون عنوان المقدمة او التوقف حيثية تقييدية كما هو المنصور المختار، لاتعليلية حتى يتعلق الوجوب او الارادة بما هو بالحمل الشايع كذلك (الثانى) ان يقع النزاع فى تحقق الملازمة بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة وبين ارادة ما يراه المولى مقدمة وقس عليهما الملازمة بين وجوبه ووجوب ما يراه مقدمة، (لا الملازمة) بين ارادة ذى المقدمة مع ارادة المقدمة الواقعية، ويتضح ذلك بعد تصور ارادة الفاعل وكيفية تعلقها بالمقدمة وذيها

فقول لاشكال فى ان الارادة من الفاعل انما تتعلق بشيء بعد تصورهِ والاذعان بغائده وغير ذلك من مبادئ الارادة سواء فى ذلك، الارادة المتعلقة بذى المقدمة و مقدمته ولا يلزم ان يكون الشيء موافقا لفرضه بحسب الواقع، لان ما يتوقف عليه تحقق الارادة، هو تشخيص الفاعل ان فيه صلاحه وانه موافق لفرضه ولو كان جهلا مر كبا (ثم) انه قد تتعلق الارادة

بشيء لاجل نفسه والعلم بوجود صلاح فيه لالكونه مقدمة لشيء آخر وقد تتعلق به لاجل غيره وتوقف الغير عليه «وما ذكرنا» من الميزان من انه هو تشخيص الصلاح لالصلاح الواقعي جار في هذا القسم ايضا فتتعلق بعد تصور المقدمة والتصديق بكونها مقدمة لمراده النفسى بما يراه مقدمة، وربما يكون ما ادركه مقدمة جهلا محضاً، وبه يتضح انه لا يعقل تعلقها بما هو في نفس الامر مقدمة غافلا عن تصوره ضرورة امتناع تعلقها بالواقع المجهول عنده. فالملازمة في الارادة الفعلية دائماً انما يكون بين ارادة ذى المقدمة و ارادة ما يراه مقدمة هذا حال الارادة التكوينية من الفاعل، و«منها» يظهر حال الارادة التشريعية فلا يمكن تعلقها بما هو مقدمة بحسب نفس الامر بل بتحقيق المبادئ المتوقفة عليها الارادة فلا بد من تصوره باحدا الوجهين المتقدمين و«من ذلك» يظهر بطلان جعل النزاع في 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 و ارادة المقدمة الواقعية، وان لم يقف عليها المولى ولم يشخصها «فح» يمتنع تعلق الارادة بالمجهول، ولا يبقى من المتلازمين سوى الارادة المتعلقة بذاتها و«هذا» معنى الملازمة بين الموجود والمعدوم و«ايضا» لا يمكن تحقق الملازمة الفعلية بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة وبين الارادة التقديرية لعدم امكان اتصاف المعدوم بصفة وجودية التي هي الملازمة الان يرجع الى ما ذكرنا ودعوى الملازمة بين الارادة الفعلية لذى المقدمة مع قوة ارادته 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 يتقدح الارادة، «على» انه يرد عليه ايضا، ما قدمناه من عدم امكان الملازمة الفعلية بين الموجود والمعدوم والتشبه ببعض الامثلة العرفية لتصحیح هذه الملازمة الممتنعة بالبرهان، لا يفيد شيئاً

«فان قلت» ما ذكرت ايضا لا يخلو من اشكال لانه يستلزم عدم وجوب المقدمات الواقعية اذالم يدركه المولى فلا تتعلق به الارادة الفعلية، فنحصر وجوبها فيما رآه المولى مقدمة «قلت» لان سلم صحة ما ذكرت 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 في الاوامر الشرعية سهل لان مازاه الشارع مقدمة يساق ما هو مقدمة بالحمل الشايح واقعا لامتناع تخلف علمه عن الواقع «وليعلم» ان التعبير بتبعية ارادة المقدمة لارادة ذبها كما في كلمات بعضهم ربما «يوهم» تولد ارادة ونشوها من اخرى، ولا يخفى انه بظاهره من افحش الاغلاط، اذ كل ارادة توجد بتحقيق مبادئها وعللها؛ وان كانت الغاية منها تحصيل ذبها لانفسها، ومع ذلك لاتصير الارادة مبدءاً لارادة اخرى وبذلك يتضح ان معنى الملازمة هنا ليس كون احديهما لازمة لآخرى بل معناها ان كل واحدة منهما تتحقق بمبادئها وان الغاية من تعلقها بالمقدمة تحصيلها لاجل الغير «وبالجملة» ان الملازمة المدعاة هنا غير الملازمات واللوازم والملزومات العقلية الاصطلاحية، مما يكون الملزوم علة لللازم اذا كان لازم الوجود، او يكون المتلازمان معلولين لعلة واحدة، ضرورة ان ارادة المقدمة ووجوبها ليست لازمة لارادة ذبها ووجوب ذبها بالمعنى المزبور، بل ارادة كل، تحتاج الى مبادئ من التصور والتصديق وغير ذلك، و كذلك الوجوب والايجاب في كلا المقامين

الثاني لاشك ان المسئلة عقلية محضة اذا فرضنا ان النزاع في وجود الملازمة و عدمها، اذ الحاكم عليها هو العقل ولا دخل لللفظ فيها، و«دعوى» كون النزاع في الدلالة الالتزامية وهي مع كونها عقلية، تعد من الدلالات اللفظية «مردودة» اما (اولاً) فلان عدل 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 اللفظه دخالة في هذا الانتقال سوى ان الانتقال الى الملزوم بسبب اللفظ، وهو لا يوجب ان يعد ما هو من لوازم معناه من مداليل نفس اللفظ اذ حكاية اللفظ تابعة لمقدار الوضع وسعته، وهو لم يوضع الا لنفس الملزوم، فكيف يدل على ما هو خارج عن معناه، «نعم» للعقل ان ينتقل عن مدلوله الى لوازمه بلا مؤنة شيء، فظهر ان الالتزام عبارة عن دلالة المعنى على المعنى، ولهذا لو حصل المعنى في الذهن باى نحو، حصل لازمه فيه، و«ثانياً» ان الفارق موجود بين المقام وبين الدلالة الالتزامية، لان اللازم في الدلالة الالتزامية لازم لنفس المعنى المطابقى بحيث لودل 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 اعنى 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 لامفاد الامر ومعناه «فظهر» ان صدور البعث اللفظي المتعلق بشيء كاشف عن كون فاعله مريد اياه. لاجل كونه متكلمًا مختارًا ثم ينتقل الى ارادة مقدماته، واين هذا من الدلالة الالتزامية، و(الحاصل) ان ارادة المقدمة ليست من لوازم المعنى المطابق لنفس اللفظ اعنى 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 مراداً لفاعله والايلازم كونه لغواً، فهو بحكم العقلاء مراد فينتقل الى ارادة ما يتوقف عليه ومراديته و (ثالثاً) ان هذا اللزوم ليس عرفياً ولا ذهنياً بل نبوته يتوقف على براهين صناعية دقيقة و«رابعاً» 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 العمليه) فح لو ثبت وجود الملازمة يستكشف منها وجوب مقدمات الصلوة وغيرها، لان البعث عن وجود الملازمة ليس لاجل الاطلاع على حقيقة من الحقايق حتى يصير البحث فلسفياً بل لانها ما ينظر بها الى مسائل وفروع هي المنظور فيها، ولان معنى من الاصولية غير هذا

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

لزوم وجود الموضوع في العلوم، وان موضوع علم الاصول هو (الحججة في الفقه)، يمكن ان يقال ان البحث عن وجوب المقدمة؛ بحث عن عوارض ذلك الموضوع، لا بما انه عرض خارجي، بل بما انه عرض تحليلي. وبذلك يسلك اكثر ما يبحث عنه في هذا العلم في عداد مسائله وارضخائه بما لا يزيد عليه في مبحث حججة اخبار الاحاد (١)

(١) اشارة الى ما ذكره (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 الفلسفة هو الوجود او الوجود بما هو موجود و مباحثه هي تعييناته التي هي المهيئات وليس نسبة المهيئات الى الوجود نسبة العرض الخارجي الى الموضوع بل العرضية والمعروضية انما هي لاجل تحليل من العقل فان المهيئات بحسب الواقع تعيينات الوجود ومتعدت معه ومن عوارضها التحليلية فان قيل الوجود عارض المهيئة ذهنياً صحيح، وان قيل المهيئة عارض الوجود فانها تعينه، صحيح

اذ عرفت ذلك فاعلم ان موضوع علم الاصول هو الحججة في الفقه فان الفقيه لما راى احتياجه في الفقه الى الحججة توجه اليها وجعلها وجهة نفسه وتفحص عن تعييناتها التي هي الاعراض الذاتية التحليلية لها المصطلحة في باب الكليات الخمس فالحججة بما هي حجة موضوع بعينه وعلمه وتعييناتها التي هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وسائر المسائل الاصولية من العوارض الذاتية لها بالمعنى الذي ذكرنا فعلى هذا يكون البحث عن حججة الخبر الواحد وغيره بحثاً عن العرض الذاتي التحليلي للحججة ويكون روح المسئلة ان الحججة هل هي متعينة بتعين الخبر الواحد او لا وبالجملة بعدما علم الاصولي ان الله تعالى حجة على عبادة في الفقه يتفحص عن تعييناتها التي هي العوارض التحليلية لها فالموضوع هو الحججة بنعت اللابشرطية و المحمولات هي تعييناتها واما انقاد البحث في الكتب الاصولية بان الخبر الواحد حجة او الظاهر حجة وامثال ذلك فهو بحث صوري ظاهري لسهولة كالمبحث في الفلسفة بان النفس او العقل موجود مع ان موضوعها هو الوجود وروح البحث فيها ان الوجود متعين بتعين العقل او النفس او الجوهر او العرض هذا مع انه لو كان البحث في حججة الخبر الواحد هو بهذه الصورة فاول ما يرد على الاصوليين ان الحججة لها سمة المحمولية لا الموضوعية كما ان هذا الاشكال يرد على الفلاسفة ايضا ونسبة الغفلة والذهول الى ائمة الفن والفنول غفلة وذهول في

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 المثليين وهو محال، و(ربما) يقال ان المقدمة هي الاجزاء لابشرط والواجب هي الاجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايرة الاعتبارية (ولا يخفى) ما فيه من التكلف، والذي يقتضيه الذوق العرفي ويساعده البرهان ان المقدمة انما هو كل واحد واحد مستقلا لا الاجزاء

بل لئان نقول ان الموضوع في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليس هو الموضوع المصطلح في مقابل المحمول بل المراد ما وضع لينظر في عوارضه وحالاته وما هو محط نظر صاحب العلم ولا اشكال في ان محط نظر الاصولي هو الفحص عن الحجة في الفقه ووجدان مصاديقها العرضية وعوارضها التحليلية فالمنظور اليه هو الحجة لا الخبر الواحد فافهم واغتنم

ان قلت هب ان البحث عن الحجية في مسائل حجية الظواهر والخبر الواحد والاستصحاب وامثالها ما يبحث عن حجيتها يرجع الى ما ذكرت ولكن اكثر المسائل الاصولية لم يكن البحث فيها عن الحجية اصلا مثل مسألة اجتماع الامر والنهي ووجوب مقدمة الواجب ومسائل البرائة والاشتغال وغيرها مما لا اسم 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 كحجبة خبر الثقة والاستصحاب اول اثبات العذر وقطعه كمسائل البرائة والاشتغال (والتفصيل) ان المسائل الاصولية 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 العقلية كحجبة الظواهر والخبر الواحد بناء على ثبوت حجيته ببناء العقلاء واما من القواعد العقلية التي تثبت بها الاحكام الشرعية كمسائل اجتماع الامر والنهي ومقدمة الواجب وحرمة التضد من العقلية واما من القواعد العقلية لاثبات العذر وقطعه كمسائل البرائة والاشتغال وكل ذلك ما يحتج به الفقيه اما لاثبات الحكم ونفيه عقلا او تعبداً اول فهم التكليف الظاهري وليس مسئلة من المسائل الاصولية الا ويحتج بها في الفقه ينحون من الاحتجاج فيصدق عليها انها هو الحجة في الفقه

بالاسره حتى يصير المقدمة عين ذبيها، و(بعبارة اخرى) ليس هنا مقدمة واحدة وهو الامر
الوحيداني من الاجزاء بل هنا مقدمات وكل جزء مقدمة، برأسها وفي كل واحد ملاك الغيرية، والجزء
يغير الكل الاعتباري في وعاء الاعتبار

وقو ضييح المقام يتوقف على بيان كيفية الارادة الفاعلية كى يعلم منه
حال الارادة الامرية، (فتقول) 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 «الثاني» على قسمين: قسم يكون
تركيبه تركيبا حقيقيا لتألفه مما هو شىء بالقوة اعنى المادة، ومما هو شىء بالفعل اعنى
صورته وفضله: وقسم يكون تركيبه تركيبا صناعيا، وهو المؤلف من اجزاء ملتئمة ومجتمعمة
على ما يقتضيه الاصول الفنية لا كالتثام اللامتحصل بالمتحصل حتى يحصل الفناء والاندكاك
بل لها بعد التركيب ايضا فاعلية، الان الفاعل الفنى قد الصق بعضها بعضها بحيث قد حصل له
نحو وحدة و تركيب مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كالمعاجين والسيارة والبيت والمسجد
(وقسم ثالث) يكون التأليف اعتباريا، مثل اجتماع الامور المتغايرة التى اعتبرت امر اجمليا
وواحدا اعتباريا ومنه الفوج والعسكر والمهيات الاختراعية كالصلوة والحج فان الوحدة
فى هولاء ليست الابحسب الجعل والاعتبار ومع قطع النظر عن الاعتبار فهى وحدات
عديدة مستقلة و(هناك وحدات اخرى قد قررت فى محله)

ثم ان ما هو 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 بقاء كل واحد منهم مستقلا: فعند تصور كل واحد يريد لقاؤه
بارادة مستقلة، و(قد يكون) قائما بالمجتمع لبالافراد كمن يريد فتح عاصمة او هزم جند
الخصم فانه لا يحصل الا بالتمات المؤلفة والوفود المجتمعة من انصاره وعساكره (فتح) كل
واحد منها غير مراد ولا يحصل به الغرض، وانما المراد والمحصل له هو الفوج فيتصوره
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) بعدما اراد احضار الفوج ثم ادرك ان وجود الفوج يتوقف على وجود

كل واحد واحد، لا جرم يقع كل واحد في افق النفس مورد التصور ويتعلق به الارادة لاجل غيره لا لاجل نفسه، فيريد كل فرد مستقل لاجل المقصود الاسنى (عليه) ففي الفوج المؤلف ملاك الارادة النفسية لا الغيرية؛ وفي 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 الذي فيه ملاك النفسية وغير كل فرد فرد الذي فيه ملاك الغيرية، بل عبارة عن تالف هذا مع الآخر اعني اثنين اثنين او ثلثة ثلثة من الافراد « فهل » فيه ملاك الارادة اولا « قلت » قد عرفت ما هو الملاك للارادة في صدر البحث، وما ذكر ليس فيه ملاك النفسية كما هو واضح، ولا الغيرية لعدم توقف العسكر عليها زائدا على توقفه على الاحاد (والحاصل) ان زياد موقوف عليه بنفسه وعمره وموقوف عليه رأسا بالضرورة لكن زياد وعمره وأياكونان موقوفين عليهما مقابل زياد منفردا وعمره ومستقلا وقس عليه المركبات الصناعية اعني ماله وحدة خارجية في نظر اهل الفن وغيرهم، فاذا كان الغرض قائما بمر كب صناعي كالبيت فيخطر بباله ايجاده واحداثه فاذا وقف على توقف البيت على الاحجار والاشخاب فلا محالة يدرك فيهما ملاك الغيرية، فيريد كل واحد لاجل تحصيل الغير، ففي المصنوع ملاك النفسية، وفي كل واحد ملاك الغيرية « هذا كله » حال الارادة الفاعلية. ويستوضح منها حال الامرية، فيقال ان الارادة الامرية المتعلقة بماله وحدة صناعية او اعتبارية، فهل هي ملازمة لارادة ماراه مقدمة من غير فرق بين الداخلية والخارجية، و« توهم » ان ماهي المقدمة هي عين ما تعلق به النفسية فكيف تتوارد الارادتان على امر واحد « مدفوع » بان ماهي المقدمة بالحمل الشايح ليس نفس الاجزاء مجتمعة اذ هو مصداق لذاتها بل كل جزء جزء مما ادرك المولى انه موقوف عليه، والخلط انما هو لاجل تخيل ان المقدمة هي الاجزاء بالاسر، مع انك قد عرفت ان هنا مقدمات لا مقدمة واحدة

ثم ان ما ذكرنا هنا لا ينافي مع ما اشرنا اليه سابقا من ان الداعي الى اتيان الاجزاء عين الارادة المتعلقة بالكل، ولا يحتاج الى ارادة اخرى « لان » الغرض هنا بيان امكان تعدد الارادة بتعدد متعلقهما ودفع ما يتوهم كونه سببا للاستحالة

(وهيم ودفع)

اما الاول : فر بما 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 متبائنة، 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 لانزع الوحدة عنها الملازمة لاتصافها بعنوانى الكل والجزء (فح) فالوحدة بالمعنى الثانى لا يعقل ان يكون سببا لترشح الوجوب من الكل الى الجزء بما لاك المقدمية؛ لان الكلية والجزئية ناشئة من الامر على الفرض فتكون المقدمية فى رتبة متأخرة عن تعلقه بالكل ومعه لا يعقل ترشحه الى ما لا يكون مقدمة فى رتبة سابقة على الامر «انتهى»

واما الثانى : فلان تقسيم الوحدة على قسمين قسم يتقدم على الامر وقسم يتاخر عنه لا وجه له فيما نحن بصدده، بل هى مقدمة على الامر مطلقا «توضيحه» ان المراد من لزوم اعتبار الوحدة فى المتعلق ما هو وحدة بالعمل الشايح اعنى الوحدة غير الملهوطة بالاستقلال المنذكة فى الاجزاء بحيث تجعل الاحاد مغفولا عنها او كالمغفول عنها لاما هى وحدة بالحمل الاولى «فح» وحدة الامر كاشفة عن وحدة المتعلق ولو اعتبارا اذ مع تكرره فى حد كونه متعلقا لا يعقل تعلق الارادة الواحدة على المتشككات المتفرقة التى لا ترتبط بعضها ببعض بل لا بد قبل انشاء الامر من تصور هذه المتشككات بنعت الجمع والوحدة ولو على نحو الاجمال والارتكاز حتى يوجه امره نحوه، فالوحدة مطلقا مقدمة على الامر

وبعبارة أوضح : تعلق الامر بشىء، انما هو لاجل كونه معصلا للغرض وهو فى البسائط نفس ذاته الواحد البعث وفى المركبات هو المجموع بوصف الاجتماع ولولم يعتبره المعتبر كفوج من العسكر لفتح الامصار، فان الغرض لا يتعلق بواحد واحد بل الفاتح هو المجتمع من الافراد فلو كان الغرض قائما بفرد من الافراد فلا يعقل تعلقه بالمجموع ولو كان من قبيل الثانى فلا يتصور تعلقه بكل واحد لعدم قيامه بالغرض «فح» على المفروض من قيام الغرض بالمجموع ليس هنا الامر واحد نفسى متعلق بالمجموع، فاذا لاحظ حصل غرضه قبل الامر فلا محالة يتصور المجموع بما هو مجموع فعند ذلك تصير الافراد معتبرة بوحدة اعتبارية بالضرورة كما ان الاجزاء والافراد تصير منذكة فيه مغفولا عنها و «بذلك»

يظهر تقدم الوحدة على الامر بوجود تصورهما هو الموضوع للامر وتصورهما هو المحصل للعرض قبل انشاء الامر، وهذا التصور يلزم الوحدة الاعتبارية قبل تعلقه واما اعتبار الكلية والجزئية للمأمور به بما هو كذلك فهو غير مربوط بما نحن فيه اضافة اليه ما في استنتاجه عن منبأ من أن عنوان الجزئية والكلية تنزعان بعد تعلق الامر وفي مثله لا يعقل ترشح الوجوب من الكل الى الاجزاء بملاك المقدمة اذ فيه اولا ان التعبير بالترشح ومثله كما جرت عليه اللسان في غاية السقوط اذ الارادة سواء كانت نفسية او غيرية تابعة لمبايها المقررة وليست الاولى مبدءاً للثانية حتى تصير منشاء للترشح والتولد كما تقدم واما الوجوب فهو اسوه حالها اذ هو يتنزع عن تعلق البعث ولا يعقل ترشح بعث من بعث واظن ان الذي اوقعه في الاشتباه هو توهم ترشح في الاحكام المقدمة ولذلك نفاه فيما يتأخر انتزاع الوحدة عن الامر لان الكلية والجزئية تنزع بعد تعلق الامر ولا يعقل ترشحه بما لا يكون مقدمة في رتبة سابقة على الامر وثانياً ان الملاك للوجوب المقدمي ليس عنواني الكلية والجزئية للمأمور به بما هو كذلك حتى تكون المقدمة في رتبة متأخرة عن تعقل الامر بالكل ويمتنع الترشح بل الملاك لتعلق الارادة بالمقدمة هو الالتفات الى توقف ذي المقدمة عليها في نفس الامر وتوقف المركب على كل جزء من الاجزاء بحسب الواقع الضروري والحاصل ان الجزئية بالحمل الاولى ليس فيها املاك المقدمة بل لتأخر عن عنوان الكلية لانهما متضادان وهما متكافئان قوة وفعلاً بل ما فيه الملاك هو واقعه كل جزء جزء الذي هو الموقوف عليه ونفس الكل هو الموقوف وان غفلنا عن عنواني الجزئية والكلية هذا كله في المقدمات الداخلية وقد عرفت وجود املاك النزاع فيها واما الخارجية فالحق وجود الملاك في جميعها غلة تاممة كانت ام غيرها توليدية كانت ام غيرها وربما يقال بخروج العلة التوليدية عن محط البحث كاللقا والاحراق لان المنون وان كان متممداً الا ان المعنون في الخارج واحد يعبر عنه بتعبرين وفيه ان تسمية ذلك علة مع فقدان التأثير والتأثر وعدم الانينية غير وجهة واما ما ربما يتوهم من ان الامر في المسببات التوليدية يرجع الى اسبابها معللاً بخروج المسببات عن الاختيار لانعدامها بانعدام اسبابها وحصولها بحصولها وان لم يتعلق به الاختيار والارادة ففي غاية السقوط اذ الارادة المولوية لا تفترق عن الارادة الفاعلية مع ان الثانية تتعلق بالضرورة على ما هو غير مقدور الا بأسبابه كقتل عدوه الذي لا يحصل الا

بالتوصل لاسبابه على ان ملاك تعلق الامر ليس الاكون 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
وهي 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 الاثر كما في عقد السلم وفي الوصية او متأخرة
كغسل الليلة المستقبلية بالنسبة الى صوم المستحاضة على رأى بعض الفقهاء (كالاجارة) على
القول بالكشف الحقيقي في الاحكام الوضعية وكالقدرة المتأخرة بالنسبة الى التكليف المتقدم
في شرائط نفس التكليف ثم ان حل العويصه على نحو يطابق البرهان المقرر عندهم في التكوين
جعل القوم في موقف عظيم فمنهم من صار بصدده تصحيح الشرط المتأخر وهم جماعة قليلة ومنهم
تمسك باجوبة فرار عن الشرط المتأخر وبعض اهل التحقيق من الطائفة الاولى قد صار بصدده
تصحيحه بما حاصله امكان تقدم الشرط على المشروط في التكوين والتشريع لان المقتضى
للمعلول هو حصة خاصة من المقتضى لاطبيعيه لان النار الخاصة وهي التي تماس الجسم المستعد
باليبوسة للاحتراق تفعل الاحتراق لا الحمص الاخرى فتلك الخصوصية التي بها تخصصت
الحصة لابد لها من محصل في الخارج وما به تحصل خصوصية الحصة المقتضية يسمى شرطاً
والخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصة حاصله 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 للما موربه ترجع الى كون حصة من
الطبيعي متعلقة للامر وهي تحصل بالتقييد وكما يمكن التقييد بامر مقارن يمكن بالتقدم
والتأخر وكذا الحال في شرط التكليف والوضع فان قيود الوجوب دخيلة في اتصاف الشيء
بكونه صلاحاً ومعنى شرطيتها في حال التأخر ليس الاكونها بحيث تحصل للشيء بالاضافة
اليها خصوصية بها يكون ذا مصلحة وهذا كما قد يحصل باضافة الشيء الى المقارن يحصل
باضافته الى المتقدم والمتأخر سواء (انتهى) وفيه انظار قد سبق التنبيه الى بعضها ونهيه

توضيحاً (اما (اولاً) فلان اسرار الامر الى التكوين مما لا مجال له لان المقضى التكويني نحو وجود خاص متشخص لا يكون تشخصه بالاضافات والاعتبارات فمما هو المقضى ليس المحصة الحاصلة بالاضافة الى المقارن ولا الى غيره بل المقضى نحو وجود متشخص من ناحية علة الفاعل او هو مع ضم القابل اذا كان مادياً فانما يوجد وجودهما مقتضية لاحتراق ما وقع فيها مما هو قابل للاحتراق من غير ان يكون الوقوع والتماس وقابلية المتأثر محصلات للمحصلة المؤثرة وهو اوضح من ان يحتاج الى البيان (والعاصل) ان المقضى في التكوين نحو وجود يكون تشخصه بمبادئ حقيقية تكوينية لاضافات واعتبارات تخيلية كما في المقام (ثانياً) فلان الاضافة التي هي من احدى المقولات هي النسبة الحاصلة للشيء بانتسابه الى غيره وان شئت قلت ان الحقيقي من المضاف هي النسبة المتكررة بين الموصوفين او المضافين مضافاً مشهورياً ومعنى تكرر ها انها مهية معقولة بالقياس الى مهية اخرى معقولة بالقياس الى الاولي كما تجد صدق المقال في الابوة والبنوة المتكرر كل واحد بين الموصوفين ومن خواصها كون المتضامنين متكافئين قوة وفعلاً «فح» فلو كانت تلك الخصوصية حاصلة من اضافتها الى الشئتين فالعنى 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، وفي المقام نقول ان المحصة من طبيعي المقضى المتصف بكونه مضافاً فعلاً و اضافته حيثية زائدة على ذاته، كيف ينتزع منه هذا العنوان مع عدم شئ، يصلح ان يكون مضافاً اليه بالفعل

فان قلت ما ذكرت من التحقيق امر مسلم لا غير عليه لكن اسراره الى المقام

خاطب بين الحقايق والاعتباريات وقد قرع اسما عنا مراراً ان العلوم الاعتبارية لا تتحمل احكام التكوين كما مر ان التمييز بين احكام المقامين هو الحجر الاساسي لحل معضلات العلوم لاسيما الاعتباريات

قلت نعم لكن الاضافة الى المعدوم مما لا يعقل حتى الاعتباري منها لان الاضافة

الاعتبارية نحو اشارة ولا تمكن الاشارة بالنسبة الى المعدوم فما يتخيل انه اضافة الى المعدوم لا يخرج عن حد الذهن والتخيل فهي (ح) تخيل الاضافه لانفسها (بالجمله) ان الاضافة بين الشئيين ولو بنحو الاعتبار نحو اثبات شئيه لهما وهو ان لم يكشف عن الثبوت في ظرفه لا

يكون الاتوهماً وتخيلاً ومع كشفه عنه يكون ثبوته له فرع ثبوت المثبت له فاذا تحققت الاضافة بين الموجود والمعدوم يكون المعدوم مضافاً أو مضافاً اليه في ظرف تحقق الاضافة فلا بد من صدق قولنا المعدوم مضاف ومضاف اليه في حال عدمه لتحقق الاضافة في حاله فلا بد من تحقق المعدوم في حال عدمه قضاء لحق القضية الموجبة ولقاعدة الفرعية

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

قلت ان العلية و المعلولة من الامور المتضائفة مع ان العلة مقدم على المعلول قدماً ترتيبياً وعقلياً فيكون صدق العلية عليها قبل صدق المعلولة عليها فانقض القاعدة المبرمة «المتضائفةان متكافئان قوة وفعلاً» وقس عليهما اجزاء الزمان فان لاجزائها تقدماً على بعض في الوجود لكونه متصراً بالذات فيصدق كون اليوم متقدماً على الغد مع معدومية الغد

قلت ان العلة لا تكون متقدمة على المعلول بالمعنى الاضافي بل هما في اضافة العلية والمعلولة متكافئان لا يتقدم احدهما على الاخر حتى في الرتبة العقلية، نعم ذات العلة لا بوصفها متقدم على المعلول قدماً عقلياً وكذا الزمان لا يكون بين اجزائه الوهمية تقدم و تأخر بالمعنى الاضافي بل ذات الجزء متقدم على الاخر على نحو لا ينفي القاعدة الفرعية ولا يوجب ثبوت المعدوم واتصافه بشيء وجودي بل سيجيء على نحو الاجمال ان تقدم بعض اجزائه على آخر بالذات لكون ذاته التقضي والتدرج فهو يكون ذاتاً متقدماً وتأخر بالذات لا بالمعنى الاضافي ولا بمعنى صدق التقدم على الجزء حال عدمه (هذا) واني لاحب ان احوم حول هذه المباحث الان التنبيه على الخلط في كلمات الاعلام بجر الكلام الى ما هو خارج من وضع الكتاب و«نالتاً» ان جعل جميع الشرائط دخيلة في اتصاف الشيء بكونه صلاحاً من الغرائب جداً والمنشأ له هو الخلط بين الشرايط الشرعية التي يصح فيها ما ذكر وبين العقلية التي لا يصح فيها ذلك فان القدرة مثلاً غير دخيلة في اتصافه بانه ذو صلاح فان انقاذ الفريق وانجاء النبي فيه كل صلاح وخير قدر عليه المكلف ام لا وبذلك يظهر ضعف ما عن صاحب الفصول من ان الشرط انما هو العناوين الاتزاعية

اعني التعقب والتقدم وهي كانت حاصلة عند تحقق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقب المتأخر والى ذلك يرجع ما ربا يقال من ان الشرط انما ينتزع عما يقوم به و«ليس» للطرف الاخر في انتزاعه عن منشأ انتزاعه فالسبب انما ينتزع عن نفس السابق بالقياس الى ما يوجد بعد ذلك وكذا اللحق بالقياس الى ما وجد قبله ولا دخل للسابق في انتزاع اللحق عن اللاحق ولا لللاحق في انتزاع السبق عن السابق حتى يلزم دخول المعدوم في الموجودات تسمى «قلت» ان انتزاع شىء عرضى عن شىء ليس باعتبار ذاته بذاته والاصار ذاتياً وهو خلف بل لاجل تحيئته بحيثية عارضه (فح) لللاحق دخل في انتزاع السبق وبالعكس فلو صح انتزاع السابقة او عنوان التعقب قبل وجود الاخر لزم وجود الاضافة والحيثية الوجودية بين الموجود والمعدوم ولزم كون المتضامنين غير متكافئين قوة وفعلاً وغير ذلك مما هو بديهي لمن القى السمع وهو شهيد وحذف من نفسه قيود التقليد

هذا ولكن التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه ان يقال؛ «سافى شرائط التكليف» عن القدرة مثلاً، فلان شرط انقداح الارادة او صدور البعث الاعتبارى ليس هو القدرة الواقعية، علم به المولى اولاً، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على ايجاد المأمور به فى وقت العمل، وان كان ذلك العلم غير مطابق للمواقع، ولكن ذلك لا يجعل الارادة الجديدة صورية كما لا يجعل البعث الحقيقى غير واقعى، بل يلزم لغوية الارادة والتكليف وهو غير القول بان التكليف غير واجد لشرطه

و الحاصل ان الارادة معلولة علم مولى بالصلاح مع سائر مبادئها و يعقبه البعث الاعتبارى (فظهر) ان شرط التكليف او ما يتوقف عليه الارادة موجود مع سائر المبادئ وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف ولا يتفاوت في ذلك كون الخطاب شخصياً كما فى الموالى العرفية فيشترط علمه بقدرة مخاطبه فى ظرف العمل واحداً كان المخاطب او اكثر، او كونه مجعولاً على العنوان قانوناً بحيث يشمل كل من دخل تحت العنوان نحو قولك يا ايها الناس، «نعم» يكفى فى الثانى العلم بباعية الخطاب لعدة من الافراد، و العلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيافاً يكفى فى تبين القول فى مبحث الترتيب عند التعرض بملاك الخطاب الشخصى والقانونى، «فح» ما هو شرط التكليف حاصل فيها ولا مجال لتوهم

التأخر اصلا، ولعله الى ذلك يرجع كلام المحقق الخراساني وان كان الحاق الوضع بالتكليف كما في ظاهر كلامه وقع في غير محله «واما شرائط» الوضع كالاجازة بناء على الكشف الحقيقي، وشرائط المأمرية كصوم المستحاضة بنا على صحته فعلا لحصول شرطه في المستقبل اعنى اغسال الليلة الالية، فلنا في حله وجهان احدهما من طريق العقل والبرهان وهو حل صناعي وثانيهما من طريق العرف وهو اقرب خصوصا في الامور الاعتبارية (اما الاول) فنقول ان الامور التدريجية كالزمان والحركة مما يعدهن المتصرم بالذات فلبعض اجزائها تقدم على البعض وهو تقدم يعبر عنه في الاصطلاح بواقع التقدم وليس عنوان التقدم ومفهوما، اذ عنوان التقدم والتأخر من المفاهيم المتضائفة، ولا يعقل انتزاع التقدم فعلا بلا انتزاع رديفه، كما ان انتزاع التأخر من الغدحين انتزاع التقدم من اليوم يستلزم وجود امر انتزاعي بلا منشا انتزاعه وهو خلف الا ان يرجع الى امر عرفي سيوافيك بيانه، (فظهر) ان انتزاع التقدم بعنوانه من المتقدم فقط يستلزم وجود واحد المتضائفين بدون الاخر، والحال ان المتضائفين متكافان قوة وفعلا، وانتزاع كليهما يستلزم وجود امر انتزاعي فعلا بلا وجود منشأه

فان قلت نرى بديهية صدق قولنا لدى العرف بان اليوم متقدم على الغد، وصدق قولنا ان الغد متأخر، فهذا يكشف عن بطلان كلتا القاعدتين «قلت» الكلام ههنا في حكم العقل ومقتضى البرهان لا العرف، ولا ريب في ان مقتضى العقل والبرهان تكافؤ المتضائفين قوة وفعلا، وعدم امكان اتصاف المعدوم بشي، وسيأتي حال حكم العرف فانتظر «والحاصل» ان هذه القطعة الموهومة من الزمان؛ «لان الزمان لا ينقسم الا وهما كما ثبت في محله» له التقدم بالذات اذا كان القطعة الاخرى موجودة في محله، ولم ينقطع عمود الزمان عليها، بل جرى على منواله وطبعه، «ولا يتوهم» من ذلك ان لما ياتي من الاجزاء تأثيرا في كون هذه القطعة متقدمة بالطبع مع ان تأثير المعدوم في الموجود واضح الفساد، اذ المراد ان جوهر الزمان وسنخ وجوده، جوهر وسنخ مخصوص يكون بعضه متقدما لجوهره، وبعضه متأخرا عنه ذاتا بحيث يكون كل من التقدم والتأخر عين ذاته كما هو الحال في بعض الاقسام من المقول بالتشكيك

فتلخص ان الزمان وما شابهه امر متصرم الذات ومنقضى بالحقيقة له تقدم وتأخر

بالذات لا بالمعنى الاضافى العقولى ، 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» مسألة التضاد حيث ان بين ذات الضدين كالا سود و ابيض تقابل التضاد ، مع ان مفهوم التضاد من الامور المتضائفة هذا حكم الزمان ، واما الزمانيات فحيث ان الحوادث الواقعة فى طول الزمان ، لها نحو اتعا دمع الزمان على تحقيق مقرر فى محله ، فلامحاله يكون بعضها متقدما على بعض بتبع الزمان ، وتصير الحوادث الواقعة فى هذا الزمان متقدمة بواقع التقدم لافهمومه الاضافى على الحوادث الاتية لكن بتبع الزمان ، «اذاتمهذ ذلك»

فقول ان ماسنرتب على هذا التدقيق العقلى وان كان خلاف ظواهر الادلة لكن الكلام هنا فى دفع الاشكال العقلى لافى استظهار الحكم من الادلة (وعليه) يمكن ان يقال ان الموضوع فى الوضعيات وما هو شرط فى متعلق الاحكام ، هو ما يكون 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 ؛ فوقعها فى عمود الزمان المتاخر بوجوب كون العقد متقدما حق التقدم ، وقدمضى ان ذلك ليس لاجل تاثير المعدوم فى الوجود او لو وقع المعدوم طرفاً للاضافة ، بل مقتضى طبع ما يقع فى الزمان ان يكون بعضه متقدما ، وبعضه متاخرا بحيث لو فرض انقطاع سلسلة الزمان فى ظرف ذلك الحادث الاول لما اتصف ذلك الظرف ومظروفه بالتقدم الواقعى ، وقس عليه مسألة الصوم ، اذ يمكن ان يقال ان موضوع الصحة فى صوم المستحاضة ما يكون متقدما بالتقدم الواقعى على الاعسال الاتية تبعاً للزمان بحيث لو لم توجد الاعسال فى محلها لا يصير الصوم متقدما بالذات عليها وان كان متقدما على سائر الحوادث ، لكن الموضوع هو المتقدم الخاص اعنى المتقدم بالذات على الاعسال .

يقال ان مقتضى كون الموضوع هو ذات العقد والصوم ، هو انكار دخل الشرط و

لزومه ، اذ العامل للاثر «ح» هو وجوده بلا اقترائه بالتراضى او تعقبه بالاعسال

لاناقول قدعرفت ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالتقدم الواقعى ، فرع اتصال اجزاء الزمان وامتداده بحيث يكون انقطاعه موجبالعدم ثبوت التقدم بالذات له «فح» ذات العقد انمايثبت له حق التقدم ولو تبعالزمان اذا وجدت الاجازة فى محلها لا مطلقاومثله الصوم وان شئت فاستوضح المقام عن تقدم العلة على معلولها، فانه مالم يحصل الثانى لايصح انتزاع عنوان التقدم عنها لقضية التكافويين المتضامفين مع ان العلة فى حد ذاتها مقدمة على معلولها بحيث يتخلل بينهما الفاء عند التعبير، «فتلخص» ان الموضوع على ما حققناه مقدم على حكمه بشرائحه وشرائطه .

الثانى وهو حل الاشكال على مشرب العرف «فنقول» ان الموضوعات الواقعة فى لسان الادلة امور عرفية لاتناله ايد الدقة العقلية، بل يقدم فى مبحث الاحكام خصوصا على القول باعتباريتها، على ما يشته 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 وتخيالات مر كوزة فى اذهانهم، ومن الممكن كون الاثر مرتبنا على المتعقب فى نظر العرف دون العقل كما هو السند والمعتمد فى سائر الموضوعات الشرعية و«عليه» فالشرط مقارن ايضا وهذا الوجه يرجع الى ما ذهب اليه القوم

(نقل مقال وثو ضييح حال)

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

فكما ان الامر بالمركب يتعلق بكل واحد من اجزائه (فكذلك) الامر بالمقيد يتعلق بقيدته فامثال الامر المتعلق بما تقيد بقيد متأخر انما يكون باتيان الشرط المتأخر، كما ان امثال المركب التدريجي انما هو باتيان الجزء الاخير، واما شرائط الجعل والعلل الغائية، فيما انها لا تكون 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 المؤثر فيه بوجودها العلمى مطابق الواقع املا، فيخرج عن محط الكلام فان الحكم فيها يدور مدار علم العاظم، كان المعلوم مقارنا موحرا، واما «حقيقية» وهى التى حكم فيها بشئ 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» ما يكون موضوعا له وقد اخذ مفروض الوجود فى مقام الحكم، و الشرائط داخلية فى ذلك القسم لان شرائط الحكم ترجع الى قيود الموضوع، وهذا هو الذى وقع محل البحث والحق امتناع الشرط المتأخر 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»

ولا يخفى ان فى كلامه مواقع للنظر:

«اما الاول» فلان خروج العلة 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 نجر 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 ما يوجد بعده.

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 منشاءه لا يكفي في بطلانه ادنى تصور، وهل هذا الاكادعاء 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 شىء على وجود المتأخر في موطن الانتزاع لان عنوان التقدم ينتزع من اليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه ، : اذ فيه الخلط بين التقدم الذاتى وبالواقع وبين التقدم بالمعنى الاضافى المقولى ، وقد مر وجه انتزاع العرف مفهوم التقدم من اليوم قبل حلول الغد

فان قلت فرق واضح بين الابوة وبين المفاهيم الانتزاعية المتضائلة فان الاولى التى ربما يعتمد عليها فى اثبات تكافؤ المتضامين ، لها ماهية ووجود ، وهذا بخلاف الانتزاعيات فانه لا وجود لها حتى تنزع الماهية من حدودها سوى كونها موجودة بوجود منشاء انتزاعها (قلت) كون شىء ذات ماهية ووجود لا يجدى فى المقام : اذ البحث فى الانتزاعيات التى هى مفاهيم اضافية ؛ ولا ينتزع الا وينتزع معه معنى اضافى اخر والبرهان المبرم فى محله من تكافؤ المتضامين جار فى الجميع

والثالث ان القول بان الامر بالمقيد يتعلق بقيد من العجائب ، اذ لازم ذلك انقلاب الشرط عن كونه شرطاً الى كونه جزءاً او الحق ان الامر متعلق بالطبيعة المتقدمة وتحصيل التقيد بايجاد القيد عقلى

ورابعاً فان اخراج شرائط المأمور به مما لوجه الكلام له لان ليس فى تقيد المركب بقيد خارجى بل فى صحة المأمور به فعلا اعنى صوم المستحاضة اذا اتت بالانغمال المستقبلية ، والاشكال المتوهم فى هذا الباب جار فى الاجزاء ايضا لوقيل بصحة الجزء الاول كصحة التكبيرة بالفعل مع كونها مشروطة بتووع الاجزاء الاخر ، فلا ينفع الفرار عن الاشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الاجزاء حكماً

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

فيقال كيف صح العقد من اوله مع عدم اقترانه بالشرط، «والقول» بان الخارجية لا يتوقف الا على شرائط الجعل وهي الشرائط العلمية التي تؤثر بوجودها العلمي لا العيني (عجيب) جدا اذا لخلط حصل من بعض الامثلة الجزئية وقد عرفت خلافه في توقف البيع الشخص على الاجازة. فتلخص ان البعث لملاكه عام يشمل شرائط الجعل كالقدرة المتأخرة و شرائط المكلف به كالاعسال المتأخرة و شرائط الوضع كلاجازة في البيع الفضولي بناء على الكشف و الجواب هو الجواب

«الامر الرابع في تقسيمات الواجب»

(منها) تقسيمه الى المطلق والمشروط، والتحقيق كما يستفاد من المحقق الخراساني ان الاطلاق والاشتراط امران اضافيان كالاتفاق والتقييد في باب المطلق والمقيد، فكل قيد قيس اليه الواجب اما يكون وجوبه بالنسبة اليه مشروطا او مطلقا وبذلك يصح ان يقال ان الواجب قد يكون بالنسبة الي قيد مشروطا وبالنسبة الي اخر مطلقا، اذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال وتوضيح المرام يتم في ضمن جهات

الجهة الاولى في تصويره بقسيميه : لاشكال في ان القيود الواردة في الكلام

بصورة الشرط او غيرها راجعة الى الهيئة بحسب القواعد الادبية والتفاهم العرفي، فتفيد تصرفا في مفادها وتضييقا في معناها كما في قولك ان جئناك زيدفاكرمه، وان استطعت فحج (ومانسب الى الشيخ الاعظم قدس) من ارجاع القيود كافة الى المادة لا يخلو اما ان يكون مستندا على برهان يفيد امتناع رجوعها الى الهيئة، او يكون لاجل لزوم الرجوع الى المادة لبا كما هو غير بعيد عن مساق كلامه (ونحن) اذا دفعنا الامتناع ولزوم تقييد المادة عند تقييد الهيئة يجب لنا الاخذ بمقتضى الظهور العرفي والقواعد الادبية فنقول اما الامتناع لاجل قيام البرهان. فيجيبني دفعه عند دفع ماتوهم كونه وجهاله، (واما الثاني) فنقول ان رجوع قيد بحسب اللب الى المادة والهيئة ليس جزافا وبلا ملامك، بل القيود على ضربين. ضرب منها يرجع الى المادة ولا معنى لرجوعها الى الهيئة، وهي كل قيد يكون دخيلا في حصول الغرض المطلق المحقق من غير ان يكون دخيلا في تعلق نفس الغرض، مثلا. قد تكون الصلوة في المسجد متعلقة للغرض المطلق المحقق للمولى، كان المسجد موجودا. اولاً، فاذا امر مواليه بالصلوة فيها لا بد لهم من الصلوة في المسجد ومع عدمه لا بد لهم من

بنائه والصلوة فيه ، كما ان الطواف حول الكعبة كذلك ظاهرا فلا بد للمكلفين من بنائه لو انهدم والطواف حوله . (وضرب منها ترجع الى الهيئة لبلا الى المادة وهو كل قيد يكون دخيلا في تعلق نفس الغرض بحيث لو لاه لما كان المولى غرض كما لو فرض تعلقه باكرام رجل لو ورد عليه صار ضيفا له ؛ فلا يكون له غرض مطلق في اكرام الضيف حتى يجب تحصيل عنوان الضيافة بل قد يكون مجيء الضيف مبعوضا له لكن على فرض مجيئه يكون اكرامه محبوبا ومتعلقا بغرضه ، ويكون غرضه بحسب اللب مشروطا بتحقيق الضيافة وتكون هي دخيلة في تحقق الغرض وتعلقه بالاكرام فلا يعقل تعلق الامر المطلق في هذه الصورة بضيافة الرجل بل يكون البيع 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 البيع اليه مطلقا كالبيع الى اتقائه مع عجزا لعبد ، فان المولى اذا شاهد ابنه يخوض في اللجج ؛ يصيبه من الجزع ما يصيبه وهو يكشف عن ان الاتقاد تمام الموضوع للبعث فلو قال لعبد له لو قدرت انقذه لا يكون ذلك قيدا للمادة ، و « منها » ما اذا كان المبعوث اليه مطلوبا على الاطلاق ؛ لكن في نفس الامر مانع من اطلاق الامر ، (و منها) ما اذا لم من تقييد المادة محال كما في قول الطيب 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

(فصل في وجوب)

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

وفيه اما **اولا** فلان ما ذكره في الشق الاول غير صحيح لا طرد او لاعكسا اما

الطرد فلان الغرض الذي يتوقف على حصول شيء اذا كان لازما للتحصيل مطلقا، تتعلق الارادة بتحصيله على نحو الاطلاق وبإيمانه كذلك، وعلى المكلف «ح» ان يأتي به ولو بايجاد شرطه فاذا كان الحجج لا يتصف بالصلاح الا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجج فلامعالة بامر عبده بتحصيلها بنحو الاطلاق فلا بد له من تحصيل الاستطاعة ليصير الحجج معنونا بالصلاح ويأتي به لتحصيل غرضه المطلق

والحاصل ان القيود الموجبة لكون الشيء ذامصلحة على قسمين «قسم»

يكون الشيء بوصف كونه صلاحا، مراداً له ومطلوباً مطلقاً فعلق به الارادة على نحو الاطلاق، فيجب عليه تحصيل الصلاح بتحصيل الاستطاعة، لكون الصلاح مراداً مطلقاً، وان كان اتصاف المورد بالصلاح يتوقف على شيء آخر، لكن لعله كونه مطلوباً مطلقاً يحركه الى ايجاد القيد ايضاً، «فح» يكون القيد لامعالة راجعاً الى المادة، «وقسم» يكون ماهو المصدق لقولنا انه ذو صلاح هو الموضوع المقيد الا ان البعث لم يتعلق بكلا الجزئين بطور الاطلاق بل تعلق عليه لو حصل هذا بنفسه، فيرجع الى الهيئة لامعالة «فتلخص» ان الجزء الموجب لكون الشيء ذامصلاح على قسمين لا يتعين لواحد منهما الا بملاحظة ضابط آخر واما العكس فلان الامور التي يتوقف الواجب عليها عقلاً كالقدره والعقل مما تعد من قيود الهيئة مع انها لا تنوجب اتصافه بالصلاح في اقتضاها بن المولى مع عجز العبد

واما ثانياً، فلانه يرد على الشق الثاني من الضابط ان قيود المادة كالطهارة و

الاستقبال دخيلة في اتصاف الموضوع بالصلاح فان الصلوة بدون الطهارة والقبلة لامصلحة فيها؛ فيلزم ان يكون من قيود الهيئة؛ لاجل ما قرر من الميزان مع انه من قيود المادة و «بالجملة» ان الصلوة بدون هذين القيدتين اما ان تكون ذات مصلحة اولاً، وعلى الثاني يلزم ان يكون قيد اللوجوب على الملاك الذي ذكره من ان ما يتوقف عليه اتصاف الفعل بكونه ذامصلحة في الخارج فهو قيد للوجوب: «وعلى الاول» يلزم هدم ضرورة المسلمين لان الضرورة حاكية عن ان الصلوة بلا طهور وقبله ليست فيه مصلحة وليس الستر والطهارة كالالات الفاعلية في ايجاد موضوع ذي صلاح بالضرورة، فظهر ان ما ذكره مخدوش من جهات الا ان يرجع الى ما ذكرنا وهو بعيد من ظاهره

نقل ودفع

ربما يتوهم امتناع رجوع القيد الى الهيمته، وما قيل في بيانه او يمكن ان يقال وجوه (منها) ان معنى الهيمته بما انه من المعاني الحرفية مندك في متعلقها فلا يتوجه المتكلم اليه استقلالاً والتقييد يحتاج الى لحاظها استقلالاً وهو لا يجمع كونه حرفياً، (وفيه اولاً) ان التقييد كله سواء كان في الاسماء ام الحروف انما هو بلحاظ ان استقلالاً، اذ اللفظ الموضوع للطبيعة لا تستعمل الا في معناها، ولا يعكس الا عن نفس معناها، فاذا وصف بكونه مؤمناً او عاد لافي قولك اكرم عالماء لا يكون التوصيف بلحاظ آخر وقس عليه التقييد في المعاني الحرفية، اذ الهيمته لا تستعمل الا في معناها المطلق لافي المعنى المشروط، والتقييد يرد عليها في لحاظ آخر تقدم او تاخر و«ح» تصير وقت التقييد من المعاني الاسمية ولا تغار في تقيدها .

وثانياً انه يمكن ان يقال ان التقييد لا يحتاج الى اللحاظ الاستقلالي وان كان لا يضر لحاظه ثانياً ايضاً بل يكفي فيه ما هو حاصل في ضمن الكلام الذي يحكى عن الواقع اذا كان حكائياً او يوجد معناه بنفس الاستعمال اذا كان ابداعياً لما عرفت ان الهدف الاعلى لاهل المحاوره انما هو النسب والاضافات فلو كانت النسبة حاكية عن خارج مقيد تكويننا فلما محالة قد تصور المتكلم في ذهنه صورة الخارج واخبر عن الواقع المشهود بالالفاظ التي هي كالتقالب للمعاني، (فح) يقع الاخبار عن المقيد والقيد والتقييد من غير احتياج الى لحاظ مستقل، ولكن الاكتفاء به في الابداعات من دون لحاظ مستقل يحتاج الى التأمل ومنها ان الهيمته موضوعة بالوضع العام للموضوع الخاص فيكون المعنى جزئياً حقيقياً غير قابل للتقييد «وفيه» ان التقييد وان كان يلازم تضييقاً في المقيد وهو فرع كونه امر اوسعاً . لمكن التقييد في الجزئي الحقيقي ليس باعتبار ذاته بل باعتبار حالاته واطواره ولذا يجرى فيه مقدمات الحكمة لو وقع بشخصه موضوعاً للحكم

ومنها ، ان الهيمته في الامر والنهي للابداع وهو آب عن التعليق لامتناع الابداع . المعلق اذ تعليق الابداع مساوق لعدم الابداع كما ان تعليق الوجود مساوق لعدمه «وفيه» ان الخلط نشأ من اسراء حكم الحقايق الى الاعتباريات التي لم تشم ولن تشم رائحة الوجود حتى يجرى عليه احكام الوجود و (لعمرى) ان ذلك هو المنشأ الوحيد

في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتبارية اذا ايجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه ومعنى تعليقه ان المولى بعث عبده على تقدير الزام وحتم شيئاً عليه لو تحقق شرطه ويقابله العدم المطلق اي اذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو

الجهة الثانية

نبحث فيها عن ان الواجب المشروط وجوبه فعلى قبل تحقق شرطه اولا والمشهور المنصور هو الثاني وتوضيحه يتوقف على تحقيق حقيقة الحكم لاشكال في ان الامر قبل انشاء الحكم يتصور المبعوث اليه ويدرك فائدته ولزوم حصوله بيد المأمور فيريد البعث اليه بعد تمامية مقدماته ؛ انما الكلام في ان الحكم هل هو الارادة او الارادة المظهرة او البعث الناشئ منها بحيث يكون الارادة كسائر المقدمات التي تعد من مبادئ حصوله لامن مقوماته . (التحقيق) هو الاخير بشهادة العرف والعقلاء ، الا ترى ان مجرد صدور الامر من المولى يكفي في انتقال العييد الى وجوب الايمان ؛ من غير ان يخطر ببالهم ان امره ناش من الارادة او ان هنا ارادة في نفسه وهو يحكى عنها ؛ بل قد عرفت ان البعث والاعراء باى الة كانت فهو تمام الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الامثال

واما ما عني بعض محقق العصر ؛ من كون الحكم عبارة عن الارادة التشريعية التي يظهرها المرید باحد مظهراتها فهو خلاف التحقيق (اما الاول) فلما عرفت من ارتكاز العييد على الانتقال الى الوجوب من الاوامر بل لاحظ الارادة التي هذا اللفظ حاك عنها ؛ و ثانياً ان الوجوب والايجاب واحدان ذاتاً في عالم الاعتبار كالوجود والايجاد في وعاء التكوين و يختلفان اعتباراً ؛ ولو صح انتزاع الوجوب عن الارادة صح انتزاع الالزام والايجاب عنه ؛ مع ان الارادة لا تسمى الزاماً وايجاباً بخلاف الاعراء والبعث لفظاً وحده

فان قلت يرد هذا الوقال القائل بان الحكم عبارة عن نفس الارادة ولكنه قدس سره يقول بكونه عبارة عن الارادة التشريعية التي يظهرها المرید فشرط مع نفس الارادة وجود المظهر (قلت) نعم لكن كون الحكم عبارة عن الارادة المظهرة ينافي انتزاع الوجوب عن البعث المولى مع الغفلة عن الارادة وثالثاً ان الاحكام الوضعية قسيم التكليفية ؛ مع ان الوضعيات لا تكون من قبيل الارادات المظهرة اذ الحكومة والقضاة 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 في مقام الحكومة والقضاء لا الارادة المظهرة بل لا يكفي في فصل الخصومة اظهار ارادته او افهام رأيه ما لم يتكلم بلفظ نعو حكمت او نفذت او ما يفيد الحكم بالحمل الشايح (نعم) لولم ينشاء البعث من الارادة الجدية لا ينتزع منه الوجوب والايجاب وهو لا يوجب ان تكون الارادة دخيلة في قوام الحكم او تكون تمام حقيقته ويكون الاظهار واسطة لانتزاع الحكم منها بل اقصى ما يقتضيه ان يعد الارادة من مبادئ 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 بعنا 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 يوتر في الملكية بعد الموت (هذا) ولوقلنا ان الارادة دخيلة في الحكم لا تكون دخالتها الا بنحو كونها منشاء للانتزاع واما كونها نفس الحكم ذاتا فهو خلاف الضرورة وعليه لا ينتزع من الارادة المعلقة على شيء الا الوجوب على تقدير لا خلاف الوجوب الفعلى فتلخص ان البعث على تقدير كالارادة على تقدير لا يكون ايجا با فعليا ولا منشأ له كذلك

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

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

عدم المنافاة) هو ان المراد من فعلية الارادة هو الارادة التشريعية المتعلقة بانشاءها و
تشريعها فهي فعلية قطعا، وما هو غير فعلي انما هي الارادة المتعلقة بايجادها في الخارج فعلا
ولو قبل حصول شرطه او البعث الفعلي اليه كذلك

(الجهة الثالثة)

قد وقع الواجب المشروط على مبنى المشهور مورد النزاع والمناقشة فقبله قوم من المحققين
وناقش في صحته آخرون بوجوده (منها) ما اورده بعض اهل التحقيق واختار نفسه كما تقدم ان
التكليف في الواجب المشروط فعلى قبل تحقق شرطه، قائما بان الانشاء المشروط مما يتوصل
المولى الى تحصيل المكلف به والواجب المشروط على مبنى المشهور ليس بمراد للمولى
قبل تحقق شرطه فكيف يتصور ان يتوصل العاقل الى تحصيل ما لا يريد فعله، فلا بد ان يلتزم
بوجود غرض نفسي في نفس الانشاء «انتهى»، ولا يخفى عليك ضعفه وغرابته لانه لم يتوصل
بكلامه على طلب اليجاد فعلا حتى يقال كيف يتوصل بكلام الى ما لا يريد ايجاده فعلا،
بل يتوصل به الى المطاوب على تقدير حصول الشرط وكم فرق بينهما (وبا لجملته) ان
الانشاء وان كان للتوصل الى المبعوث اليه لكن في الواجب المشروط يكون انشاء
الايجاب على تقدير الاستطاعة في الامر بالحج مثلا انما هو لاجل التوصل الى ايجاده
على هذا التقدير لاقبله، واما الفائدة في هذا الانشاء مع عدم فعلية الحكم فانما تسئل عنها
في الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد؛ وتصورها فيها بمكان من الامكان، لافي
القوانين الكلية المتعلقة بكل مكلف بخطاب واحد وجعل فارد؛ وسيوافيك في محله
بيان كيفية جعل القانون الكلي (ح) فالمشرع المقنن لما راي اختلاف المكلفين، بين
واجب للشرط حين الخطاب وفاقدله، لم يربداً ومناصا سوى الانشاء على العناوين الكلية
على فرض تحقق الشرط حتى ينبعث من هو واجد وقت الخطاب. وينتظر من هو فاقد
«اضف» الى ذلك ان الاشكال على فرض صحته مشترك الورود لانه ان اراد من فعلية
الحكم انه يجب تحصيله فعلا وفي زمن صدور الخطاب وان كان الشرط غير موجود، فهو
خارج من كونه مشروطا؛ وان اراد انه يجب تحصيله في ظرفه وبعد حصول شرطه فاي
وجه لطلبه فعلا مع انه لم يرد ايجاده في آن البتة، فان قال انه لاجل الاعلان حتى ينبعث
في 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 ذبيها، ولو كانت المقدمة واجبة قبل وجوب ذبيها لزم وجود المعلول قبل وجود علته، او وجود احد المتلازمين قبل الاخر (وبالجملة) المقدمات المفوته غير واجبة قبل وجوب ذبيها على مبنى المشهور، مع انه لا يمكن تحصيلها بعد تحقق ذبيها، والمكلف في تركها ذوعذروجه ولا مناص على قولهم الا القول بوجوبها التهيئي او التمسك بالزام العقل بتحصيلها وان كانت غير واجبة، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي 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 ذبيها، ولا ارادتها من ارادته (اما الاول) فالعدم 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 مبادئها المعررة في محلها ولا يعقل بضرورة البرهان جواز كون ارادة مبدأ الوجود ارادة اخرى، ومعنى كون هذه الارادة غيرية هو ان الامر لما راي توقف ما هو مطلوبه على شىء آخر، فلامحالة يريد المتوقف عليه لاجل حصوله، «ح» لمانع لولم نقل انه المتعين ان نختار ان المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى، وان لم يكن هناك واجب نفسى وانها مرادة بالارادة الغيرية لوجود ملاك المقدمة 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 فلاتوهم 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 لمانع عن القول بان المقدمة واجبة ومرادة دون ذبيها (وتوضيح ذلك) ان الملاك فى ارادة المقدمة هو علمه بتوقف التوصل الى الواجب عليها «فتح» ان كان ذوا المقدمة مرادا فعليا ومبعوثا اليه مطلقا، فلامحالة تتعلق الارادة الفعلية بما يراه مقدمة بناء على الملازمة، واما اذا كان ذوا المقدمة غير مبعوث اليه فعلا، ولكن المولى وقف على ان له مقدمات لا بد من اتيانها قبل حصول الشرط؛ والايقوت الواجب

في محلها بفوتها، فعند ذلك تتعلق ارادة أمره على تحصيلها لاجل التوصل بها الى المطلوب بعد تحقق شرطه، (فظهر) انه على فرض الملازمة لامحيص غن تعلق الارادة بها «وتوهم» لزوم تحقق المعلول قبل علمته، ناش من تخيل كون الارادة المتعلقة بالمقدمات ناشئة من ارادة ذبها او كونهما متلازمين بالمعنى المصطلح وهما بمكان من الفساد

فان قلت ان ذلك ينافي ماسبق في تحرير محط البحث من وجود الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبها (فمح) بعد التفكيك بينهما في المقام كيف يعقل الملازمة الفعلية بين موجود اعنى ارادة المقدمة ووجوبها وبين معدوم وهو ارادة ذبها ووجوبه «قلت» ما حررناه في محط البحث حق لاسترة عليه الا ان لزوم وجوبها لوجوب ذبها من قبيل اللازم الاعم لا المساوي، فكلما تحقق وجوب ذبها تحقق وجوبها ولا ينعكس، بل ربما يتحقق وجوب المقدمة بملاك التوقفية لما يريد به نحو الاطلاق عند حصول شرطه في المستقبل، وان لم يتحقق في المقام وجوب ذبها بالفعل

وخالصة الكلام ان ملاك تحقق ارادة المقدمة في الفاعل والامر على وزان واحد وهو تشخيص توقف متعلق غرضه عليه، فلوراي الامر ان له مطلوباتاما في المستقبل وان لم يكن له طلب بالفعل لعدم تحقق شرطه، ولكن يعلم ان الشرط سيحصل له بعد حصوله غرض تام يفوت بترك الامر بالمقدمة في الحال، فلامحالة يريد بها على الملازمة بالمعنى المتقدم، كما ان الفاعل يريد بها، ولكن ذلك لاجل الملازمة بين الارادتين اذ كيف تصير الارادة المتعلقة بشيء منشأ للارادة المطلقة للمقدمة بل انقداح الارادة بملاك فوت الغرض لولا الارادة على ما اثبتته القائلون بوجوب المقدمة في جميع الابواب

اضف الى ذلك ان هنا طريقا آخر لحل الاشكال غير هذا المسلك وهو

ان العاقل اذا وقف على مبدئية شيء لمطلوبه بحيث لا يمكن الوصول اليه الا به، فلامحالة يستقل عقله بلزوم اتيانه للغير للمصلحة في نفسه وان لم يامر به المولى؛ فلو علم المكلف ان المولى قال اكرم صديقي اذا جائك، وتوقف اكرامه على مقدمات قبل مجيئه يحكم عقله باتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ الصديق لكن العبد واقف عليه وعلى غرض المولى باكرامه على تقديره، يجب على العبد بحكم عقله تهيئة المقدمات حفظا

لغرضه .

ثم انه لو سلم كون الارادة في 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 بشيء كما انها لا تؤثر في البعث نحو ذهاب الاشتراط بالنحو الذي التزمه لان الشرط غير حاصل، كذلك لا يمكن ان تؤثر في البعث نحو مقدماته ومجرد وجود الارادة الفعلية كذلك لا يكفي في البعث نحو المقدمات مطلقاً، فالاشكال مشترك الورود بينه وبين المشهور (وان عشت قلت) لو سلمنا صحة ما ذهب اليه من حصول الارادة في الواجب المشروط قبل حصول شرطه لكن يبقى الاشكال بحاله ايضا لان ظواهر كلماته كثيرة هو القول بنشوا حديهما عن الأخرى على نحو العلية في اليجاد، ومن المعلوم ان المعلول يتبع علته في السعة والضيق لكونه من شؤونها؛ فلو فرضنا ان الارادة لا يمكن لها التأثير بالبعث فعلا نحو المراد وذى المقدمة، فكيف يمكن نشوا ارادة منها الى المقدمات على خلاف علتها و منشأها

وهي تقسيمات الواجب تقسيمه الى المعلق والمنجز

هذا التقسيم صدر عن صاحب الفصول لدفع الاشكال في المقدمات المفوتة التي سبق البحث عنها انفاً حيث قال: ان الوجوب اذا تعلق بالمكلف به، ولم يتوقف على امر غير مقدور كالعرفة يسمى منجزاً، وما تعلق وتوقف حصوله في الخارج على امر غير مقدور كالوقت في الحج يسمى معلقاً (انتهى)، و الظاهر انه لا اشكال في امكانه ووقوعه في اوامر الموالى العرفية ولكن استشكل عليه بامور لا طائل تحتها عدا ما حكاها المحقق الخراساني عن بعض اهل النظر ووضحه وفصله بعض الاعيان من المحققين في تعليقه الشريفة،

وحاصله ان النفس في وحدتها كل القوى، وفي كل مرتبة عينها؛ فاذا دركت في مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد في مرتبة القوة الشوقية شوقا اليه، واذالم تجد مزاحما تخرج منها الى حد الكمال الذي يعبر عنه بالقصد والارادة؛ وينبعث منها هيجان في انقوة العاملة ويحرك العضلات، ومن الواضح ان الشوق وان امكن تعلقه بامر استقبالي، الا ان الارادة لا يمكن تعلقها بامر استقبالي، والا يلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها اعني انبعث القوة العاملة المنبثة في العضلات، واما الشوق المتعلق بالمقدمات بما هي مقدمات فانما يحصل من الشوق الي ذهابها لكنه فيها يحصل الي حد الباعثية لعدم المزاحمة، دون ذى المقدمة

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

وفيه (اما اولاً) فان مبدئية الشوق للارادة ليست دائمية وان كانت غالبية، وقد فصلنا القول ووضحنا حاله في رسالة الطلب والارادة، وتزيدنا بيانا وهو انك ترى بعين الوجدان ان الشخص ربما يريد امرآ لاجل التخويف والايحاء الذي 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 شيئاً فشيئاً يصير ارادة (يوهم) خلاف التحقيق، اذ الارادة فينا ليست شوقاً مؤكداً، فان الشوق يشبه ان يكون من مقولة الانفعال، اذا نفس بعد العزم بالفائدة تجرد في ذاتها ميلا وحبا اليه فلما محالة تنفعل عنه، ولكن الارادة التي هي عبارة عن اجماع النفس وتجمعها وتصميم العزم، من صفاتها الفعالة ولا يعقل ان يصير ما هو من مقولة الانفعال، باعنا وان بلغ ما بلغ في الشدة

وقائياً: ان ما ذكره قدس سره من ان حصول الارادة يستلزم تحريك العضلات

دائماً (غير تام) اذ الارادة تتشخص بالمراد الذي هو متعلقها، اذ لا يمكن ان تتحقق الارادة بلا متعلقها «فح» تعدد المراد في الخارج حقيقة يستلزم تعدد الارادة، فان الشئيين بنحو الاستقلال لا يعقل ان يتعلق بهما ارادة واحدة بنعت الوحدة كما ان الشئ الواحد لا يمكن 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 لا يختلط ذات احدهما وارادته بذات الاخر وارادته (احدهما) هو ايجاد المطلوب الفى هو مراد بالذات «نانيهما» هو تحريك العضلات الذي هو مطلوب ومراد بالتبع لاجل التوصل به الى غيره لامر بالذات فان الارادة عند تمامية مبادئها تتعلق بنفس الذات حصول المراد كرفع العطش او شرب الماء،

ثم تحدث ارادة ثانية لتحريك العضلات نحو الفعل الخارجى الذى هو المحصل لفرضه (هذا) ولو انكرنا الارادة الثانية لما يصدق على الصادر منا انه فعل اختيارى (وما افاده) من ان الارادة لا تنفك عن المراد، لا ينطبق الاعلى الثانية من الارادتين مع تعلقها بتحريكها فعلا، ولا تتوهم من ذلك ان هذا تخصيص فى القاعدة العقلية، بل وجه عدم الانفكاك هنا دون غيره هو ان بروز الارادة فى النفس لتحريكها فعلا، انما يكشف عن عدم المزاحم فى تحريك العضلات بالفعل، ولكن الارادة المتعلقة بالمراد بالذات فهى تابعة لكيفية تعلقها بالمراد، فان تعلقت بايجادها فورا فلا معاملة تحصل هنا ارادة اخرى لتحريك العضلات فعلا، وان تعلقت بايجاد امر فى المستقبل لا تتعلق الارادة بتحريك العضلات فى الحال، بل لوفرضا بقاء الارادة الاولى الى زمان العمل، تتعلق ارادة اخرى بتحريك العضلات لمكان توقف اليجاد عليه .

ومار بما يتوهم من ان الارادة الواحدة اعنى ارادة اليجاد محركة لها ايضا (مردود) فان النفس ترى توقف الشرب على تحريك العضلات فلا معاملة تريد حركتها مستقلا لاجل التوصل الى مطلوبه (فتلخص) ان الارادة المتعلقة بتحريك العضلات غير الارادة المتعلقة بايجاد المطلوب، وانه لا تلازم بين ارادة المطلوب وتحريك العضلات

(بحث و تفصيل)

غاية ما يمكن ان يقال فى بيان كون الارادة علة تامة لمحركة العضلات هى ان القوى العاملة للنفس والاتها المنبثة فيها، لما كانت تحت سلطان النفس وقدرتها بل هى من مراتبها النازلة وشئونها الذاتية و(ح) لا يمكن لها التعصى عن ارادتها، فاذا اراد قبضها انقبضت او بسطها انبسطت من غير تعص ولا تاب وهذا امر وجدانى وبرهانى

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

قضاء الوجدان على مقابله، وان كنت في ريب فاستوضح من مكان آخر، وهو ان ارادة الله تعالى قد تعلقت ازلا بيجاد ما لا يزال من العوادث على الترتيب السببي والمسببي من غير وصمة الحدوث وتطرق التجدد في ذاته و ارادته تعالى، كما برهن عليه في محله، ولا يمكن ان يقال في حقه سبحانه (كان له الشوق ثم صار ارادة وبلغ حد النصاب) وما فرع سمعك ان الارادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الاصلح، يحتاج الى التوضيح المقرر في محله (ومجمله) انه ان اريد به اتحاد صفاته تعالى فهو حق، وبهذا النظر كلها يرجع الى الوجود الصرف التام و فوق التمام، وان اريد نفي صفة الارادة فهو العادفي اسمائه تعالى؛ بل مستلزم لتصور ما هو اتم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا. «اضف» اليه، ان وجدانك صادق شاهد على ان الانسان يوجد في نفسه ثلث حالات «تارة» يشتاق الامر الاستقبالي كمال الاشتياق لكن لا يريد و لا يكون عازما لاتيانه و «اخرى» يريد و يقصده من غير اشتياق بل مع كمال الكراهة و «ثالثة» يريد مع الاشتياق والحب والميل، ولاجل ذلك يتصدى لهيئة المقدمات في الاخيرين دون الاول

وبذلك يظهر ان ما ادعاه كليا من ان الاشتياق يتعلق بالمقدمة من قبل ذنبا ليس بصحيح لما تقدم ان الشوق الى الفعل ليس من مبادئ الارادة، بل ربما يريد لامع الشوق، كما برضى بقطع اليد عند فسادها مع الكراهة التامة. هذا حال الارادة التكوينية واما الارادة التشريعية، فامكان تعلقها بامر استقبالي اوضح من ان يخفى، وما ذكره (من عدم تعلق البعث نحو امر استقبالي، اذ لو فرض حصول مقدماته لما امكن انبعائه نحو بهذا البعث) فبيانه ان انبعث العبد تابع لكيفية البعث فلو بعثه الى ايجادها فعلا فلا محالة يقع الانبعث كذلك بعد حصول مبادئ الامتثال في نفسه، (واما) اذا بعثه فعلا الى امر استقبالي بمعنى طلب ايجاده في ذلك الوقت فليس له الانبعث الا في ذلك الوقت لا بعده ولا قبله - وعدم انبعائه حال البعث مع فرض حصول المقدمات للانبعث غير محض لان المولى لم يبعثه الى الايجاد حال البعث حتى يضر تغلغه عن البعث بل في وقت مضروب. واما الوجه في تقديم البعث على وقت المبعوث اليه، فلاجل احتمال حدوث المانع في وقته كما في الادامر الشخصية واما الخطابات العامة فقد عرفت انه الطريق الوحيد في القوانين الكلية

(وهم وودفع)

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

الواجب المعلق فيما اذا كان القيود امرا غير مقدور و«حاصله» ان التكليف في القضايا الحقيقية لا بد وان يكون مشروطا بالنسبة الى جميع القيود المعتبرة في الموضوع من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره؛ مضافا الى ان الزمان من الامور غير الاختيارية فلا بد 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، وادى خصوصية في الوقت حيث تقدم الوجود عليه دون سائر القيود مع اشتراك الكل في اخذ قيود الموضوع و«ليت شعري» اى فرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم بل الامر في الوقت اوضح، لانه لا يمكن الاخذه مفروض الوجود، لعدم تعلق القدرة عليه، ولا يمكن ان تتعلق ارادة الفاعل به لكونه امرا غير اختياري و«الحاصل» ان مبنى الانكار هو ان كل قيد لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود ومعه لا يمكن تقدم الوجود عليه لانه يلزم المخالف

« انتهى »

قلت : ان ما ذكره مبنى على ما اخذه قاعدة كلية في باب الشروط من ان الشروط كلها من قيود الموضوع كما ربما يكرر في 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 الموصلة لغرض المولى على نحو لولاه لما اتصف بالمحبوبة كما مر من نحو الصلوة في المسجد لا معنى لارجاعها الى الموضوع بل هي من قيود المتعلقة فان الطبيعة المطلقة ليست مطلوبة حتى تقع تحت دائرة الطلب، كما ان القيود التي لا تنقدح الارادة الا عند وجودها وان كانت الطبيعة وافية للغرض من قيود الهيئة او الموضوع على اصطلاحه لا من قيود المتعلقة، اذ المفروض انه لا يدخل له في اتصاف الموضوع بالمصلحة، بل له دخل في ظهور الارادة وانقادحها وتعلق البعث كنزول الضيف على المولى على ما تقدم توضيحه (فح) سئوال الفرق بين الاستطاعة والزمان على فرض كونه دخيلا في تحصيل الغرض واتصافه بالصالح، عجيب جدا؛ اذ الاستطاعة من شرائط انقادح الارادة، فلا تقع تحت الطلب دون الثاني و«ظني» : ان الذي اوقعه في الاشتباه هو تخيل ان الامر بالمقيد امر بنفس القيد فتخيل (ان الشيء الخارج عن تحت الاختيار والحاصل بنفسه كالوقت) كيف يكون واجبا و«وقع تحت البعث». وقد مر ان الامر بالمقيد ليس امر بنفس القيد، والالم يبق فرق بين

الجزء والشرط بل امر بالتقيد، وقد تقدم ان البعث الى الشيء لا يتجاوز عما تعلق به وذات القيد خارج والتقيد داخل؛ وايجاد القيد وان كان امرا غير اختياري كالزمان والسماء؛ الا ان ايجاد الصلوة تحت السماء مقدور؛ واتيانها في وقته المزبور لاقبله ولا بعده امر ممكن فلو فرضنا ان القيد سيوجد في ظرفه او يمكن له الايجاد في وعائه يصير الواجب بالنسبة مطلقا لامر شرطيا «فاتضح» صحة تقسيم الواجب المطلق الى المعلق والمنجز، وان كان عادم الثمرة بالنسبة الى المقدمات المفوتة التي اثبتنا وجوبها فراجع

(قِسْمَةٌ)

قد عرفت اختلاف حال القيود في الرجوع الى الهيئة او المادة بحسب نفس الامر، فان علم واحد من الامرين يعمل على طبقه واما اذا دار الامر بين رجوعه الى الهيئة او المادة فمع اتصاله بالكلام لا اشكال في صيرورة الكلام مجتمعا مع عدم وجود ظهور لغوي، او انصراف او قرينة يعين المراد، (وامامع انفصاليه) فربما يقال كما عن المحقق صاحب الحاشية من ان الرجوع الى الهيئة مستلزم لرجوعه الى المادة دون العكس، فذا رالامر بين تقييد وتقييدين، و(فيه) ان اختلاف حال القيود بحسب نفس الامر بحيث لا يرجع احدهما الى الاخر اصلا «يوجب ضعف ما زعم من الملازمة» نعم نقل عن الشيخ الاعظم هنا وجهان لترجيح ارجاعه الى المادة، واليك البيان

الاول ان اطلاق الهيئة شمولي كالعام واطلاق المادة بدلي وتقييد الثاني اولي، وقروجه الاولوية بعض الاعاظم بان تقديم الاطلاق البدلي يقتضى رفع اليد عن الاطلاق الشمولي في بعض مدلوله بخلاف تقديم الشمولي فانه لا يقتضى رفع اليد عن الاطلاق البدلي فان المفروض انه الواحد على البديل وهو محفوظ غاية الامر ان دائرته كانت وسيعه فصارت ضيقة (وبيان آخر) ان البدلي يحتاج زائدا على كون الشمولي في مقام البيان؛ الى احراز تساوي الافراد في الوفاء بالغرض حتى يحكم العقل بالتخير، بخلاف الاطلاق الشمولي، فانه لا يحتاج الى ازبد من ورود النهي على الطبيعة غير المقيدة؛ فيسرى الحكم الى الافراد قهرا فمع الاطلاق الشمولي لا يحرز تساوي الافراد فيكون الشمولي حاكما على البدلي، «انتهى ملخصا»

قلت: سبوا فيك في مبحث المطلق، والمقيد ان تقسيم الاطلاق الى الشمولي و

البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية بخلاف العام فان دلالاته على العموم لفظية لاعقلية، فالعام يكون شمولى وابداليا لا المطلق و اطلاقه

(وتوضيحه) حسب ما يناسب المقام، انك قد عرفت ان اللفظ اذا وضع لمعنى لا يدل الاعلى نفس ما وضع له ، ولا يمكن التجاوز به عنه الى غيره؛ فلو كان اللفظ موضوعا للطبيعة لا يعقل «ح» دلالاته على الخصوصيات والافراد والحالات، بل لا بد في الدلالة عليهما من دال لفظى آخر، و«اما» الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فليس دليلا لفظيا بل دليل عقلى وهو لا يجعل غير الدال دالا لغير الحاكي. حاكيا لان معنى الاطلاق هو ان ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع للحكم من غير دخالة قيد او شرط، وعليه فالدال على ذلك هو العقل حيث يستكشف من عدم ذكر القيد فى الكلام مع كونه فى مقام البيان، ان تمام الموضوع هو ما وقع تحت دائرة الحكم «يرشدك الى هذا» الاطلاق الموجود فى كلام رب العزة، احل الله البيع، حيث يدل على ان تمام الموضوع للحلية هو نفس طبيعة البيع لا افرادها، كما ان معنى الاطلاق فى قول القائل اكرم عالما هو ان تمام الموضوع لوجوب الاكرام هو العالم فقط؛ لاهو مع قيد آخر و«بالجملة» الذى يستفاد من الاطلاق ليس الاكون الواقع موضوعا للحكم تمام العلة لثبوته، واما الشمولى والبدلية بمعنى كون الحكم شاملا لجميع الافراد او فرد منها، او بمعنى ان الطلب هل يسقط بايجاد فرد منها، او بايجاد كلها «فغير مربوط» بالاطلاق بل لا بد فى استفادة اى واحد من الشمولى والبدل من التماس دليل آخر غير الاطلاق

نظير : مما ذكرناه ان تقسيمه الى الشمولى والبدلى باطل من راسه فلا وجود لهما فى الاطلاق حتى نبحث عن وجود المرجحات «نعم» لوجعلا من اقسام العموم الذى يدور دلالاته مدار اللقظ؛ لكان لهذا التقسيم معنى محصل، لان الدال على العموم الشمولى فى الالفاظ هو لفظ كل واللام وما شبههما، وما يدل على العموم البدلى هو اى الاستفهامية و غيره؛ وقس عليه قولنا اكرم عالما فالدال على وجوب واحد غير معين من الافراد هو التنوين كما ان الدال على اجزاء كل واحد من الافراد وتساويها فى الحكم وان الفقهاء مثلا لا خصوصية لها، هو الاطلاق «فتلخص ان ما استفاد من دوال آخر لا يجوز ان يجعل من مداليل

الاطلاق: وظهر ان معنى الاطلاق في قوله تعالى احل الله البيع، وان معنى اطلاقه هو كون البيع وحده لامع 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

فثم انه لو سلمنا وجود البدلي والشمولي في الاطلاق، لكن لا وجه لتقديم احدهما على الاخر (وما تقدم عن بعض الاعاظم) من ان تقييد الشمولي تصرف في الدليل دون البدلي فانه باق على مفاده وان رجع اليه القيد، غاية الامر صارت دائره مضيقه (من غرائب الكلام) فان التضيق الايضار اليها لا بعد التقييد، وهو عين التصرف في الدليل، المساوق مع رفع اليد عنه، وبالجملة ارجاع القيد الى كل واحد يستلزم الصرف فيه ولو بالتضييق، ومعه كيف يصح ان يقال بانه لو رجع الى المادة لا يرفع اليد عن الدليل

و اعتراف هذه مادعاها 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 لولم نقل ان الامر على عكسه. فان تساوي الافراد في موضوعيتها للحكم انما يستفاد من نفس الاطلاق لا بمعنى كون الافراد موضوعا له بل ان الاطلاق يفيد كون العالم في اكرم عالما تمام الموضوع وليس 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. (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 تصور لهما معنى

محصلا، فلو فرضنا ان اطلاق الهيئة شمولى والمادة بدلي: ولكن الشمول في الهيئة يوجب كون اطلاق المادة شمولى ايضا لان معنى الشمول في الهيئة هو البعث على كل تقدير، وتعلق الارادة على كل فرض (بعبارة ثانية) البعث على جميع التقدير بحيث يكون في كل تقدير واجب ووجوب، ومعه كيف يمكن ان يكون اطلاق المادة بدليا اذ كيف تتعلق ارادات

وايجابات في عرض واحد على فردما و(الحاصل) انه يستكشف من تنظير المقام بالعام ان معنى الشمول هو البعث على كل التقادير، ومعه لا يحتفظ بديلة المادة لعدم امكان تعلق الارادات بنحو المرضية على فردما بلاتكثر في 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 تأملت فيما ذكرنا وفيما سيوافيك توضيحه في محله؛ علمت ان الاطلاق الشمولى والبدلى مما لا يحصل لهما؛ ولو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه غير معقول ومع فرض تعاقبهما لا وجه لتقديم احدهما على الاخر عند التقييد

الوجه الثاني ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة لانها لا محالة لاتنفك 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 افكك بعدما 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 في المادة؛ ان القيد بحسب نفس الامر يرجع الى المادة فقد عرفت بطلانه وان التمييز بين التقيدين واقعى لا اعتبارى (وان) اراد ان تقييد الهيئة يوجب نحو تضيق في صاحبها وابطالاً لمحل اطلاقها كما هو ظاهره (ففيه) ان العكس ايضاً (كك) فانه اذا قلنا اكرام 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 تضيقاً قهرياً في نفس الاكرام ايضاً لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محل الاطلاق فيها، فكذلك اذا ورد القيد على المادة فقط فان الهيئة (ح) تضيق قهراً ولا تدعوا الا الى المقيد وان شئت فاستوضح ذلك بمثالين فيما اذا قلنا اكرام زيداً وما اذا قلنا اكرام زيداً اكراماً مقيداً بمجيئه فاننا 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 او لا وذلك لا يدعوا الا الى المقيد من الاكرام دون مطلقه

وهذا معنى التضييق فى الهيئة اذ ارجع 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 المقيّد ولا يحرك الى غير المقيّد وهذا الضيق مكتسب من جانب مادتها المقيّدة (فح) هى بالنسبة الى غير محل القيد يبطل محل اطلاقها وان لم يصير مقيّدة ولا منافات بين عدم بعثه الى غير المقيّد وبعثه قبل وجوده (فتلخص) انه لا فرق بين تقييد المادة والهيئة لامن جهة ان تقييد كل لا يوجب تقييد الاخر ولا من جهة ان تقييده يوجب ابطال محل اطلاقه وما فى تقارير بعض اهل التحقيق من ان تقييد المادة معلوم تفصيلاً لانها امام مقيّدة ذاتاً وتبعاً 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 «نم» اى دليل بعد تسليمه فى المقام على الترجيح المذكور فتدبر فى اطراف ما ذكرنا

وهي تقسيمه الى واجب نفسى وغيرى، الظاهر ان تقسيم الواجب الى الاقسام ليس باعتبار الارادة او الغرض لانها خارجان من اعتبار الوجوب والواجب لما عرفت من ان الحكم ليس هو نفس الارادة او هى بانضمام الاظهار بل امر اعتبارى عقلاى ينتزع عن نفس البعث بل التقسيم باعتبار البعث والوجوب «فح» يصح ما يدور فى اللسان من ان النفسى ما امر به لنفسه، وغيرى ما امر به لغيره، وان كان الاظهر تعريفهما بان البعث اذا تعلقت بشىء لاجل التوصل الى مبعوث اليه فوّه غيرى، وان تعلق به من غير ان يكون فوّه مبعوث اليه فهو نفسى وبما ذكرنا يندفع ما ربما يورد على تعريف المشهور من استلزامه كون الواجب غير بالانه قدامها لاجل مصالح ترتب عليها خارجاً؛ لانك قد عرفت ان التقسيم ليس باعتبار الارادة فى كل من الفاعل والامر ولا باعتبار الاعراض المتصاعدة الى ان تبلغ الى ما هو المقصود بالذات بل بالنظر الى نفس الحكم الاعتبارى باعتبار كون صدور له لاجل خطاب فوّه او لا (نم) يمكن تقسيمه باعتبار الارادة الى نفسى وغيرى ايضاً (فنعول) النفسى ما تعلقت به ارادة الابدان لاجل نفسه او لاجل ما يترتب عليه من الفوائد لاجل التوصل الى ما تعلقت به

ارادة ايجاد اخرى، والغيرى ماتعلقت به ارادة لاجل التوصل الى ماتعلقت به ارادة ايجاد فوقها «هذا» هو الحال في الارادة الفاعلية وقس عليه الامر به هذا وقد عرفت ان الملاك في هذا التقسيم ليس باعتبار الارادة ولا باعتبار كونه محبوباً بالذات او بالغير لانها ان صحت فانما هي في التقسيم بحسب الملاكات والاعراض بل التقسيم هنا باعتبار كون المقسم هو الحكم وقد تقدم ان الخطاب وجعل الحكم باعتبار التوصل الى خطاب آخر فوجه غيرى، وجعله لاجل التوصل اليه نفسى، مثلاً اذا امر المولى عبده ببناء مسجد ولم يكن فوجه امر آخر متوجه الى المأمور يكون ذلك نفسياً وان كان لاجل غرض كالصلوة فيه، واذا امره ايضاً باحضار الاحجار والاشباب لاجل التوصل الى ذلك المبعوث اليه يكون غيرياً، كما انه اذا مر ابتداء اشخاصاً فامر شخصاً بشراء الاحجار و آخر باحضارها وثالثاً بتحجيرها تكون تلك الاوامر نفسيات، ولكن اذا امر كل واحد منهم لاجل التوصل الى ذلك المبعوث اليه الخاص بهم يكون غيرياً مع ان كلها لاعراض وهى ترجع الى غرض اقصى فوقها والامر سهل (ثم انه) اذا شك في واجب بانه نفسى او غيرى فربما يقال ان الاطلاق يقتضى 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 جزئى وقد تقدم انه يمتنع تصوير جامع حقيقى بين الابداعات، لان الجامعيته تساق الكلية فلا بد ان يكون مع اعتبار كونه جامعاً من سنخ المصاديق بالذات بان يكون في حال كونه جامعاً ايجادياً ايضاً، ولكن الابداعات ولو اعتباراً عين الفردية والخصوصية فكيف تجتمع مع الجامعية فلا مناص ان يكون تقسيم الحكم اليهما باعتبار مبادم تقدمت على الحكم بان يقال ان الوجوب اما لاجل التوصل الى مبعوث اليه فوقه، واما لاجل ذلك بل تعلق بشيء من غير ان يكون خطاب فوقه وقد تقدم نظيره في تحقيق معنى الوجوب والندب (فتح) كل من النفسية والغيرية متقوم بقيد زائد وكذا قلنا بان البعث الكلى موضوع له وجامع بينهما وان كان خلاف التحقيق اذ عليه يحتاج كل واحد الى البيان ولو من باب زيادة الحد على المحدود سواء كان القيود وجودية او عدمية وقد مر ان القيد العدمى في الندب ونظيره لم يؤخذ على نحو السالبة المحصلة بل على نحو موجبة السالبة المحمول او السالبة المعدولة والايلازم ان يكون المقسم عين القسم

فهم لا يبعد ان يقال ان المحمل على النفسى مقتضى الانصراف لابعنى انصراف
جامع كلى الى احدا قسامه فان التحقيق كما عرفت ان الموضوع له فى الهيئة وما اشبهها خاص
وهى لا تستعمل فى النفسى والغيرى الاستعمالا ايجادياً لنفس البعث والاغراء بل بما ان
البعث لاجل الغير لما كان نادراً بالمعنى الذى اسمعناك فلا يعنى باحتماله لدى العقلاء
وان شئت قلت طبق ما قررناه فى البعث عن هيئة افعال، ان البعث المتعلق بشيء
حجة على العبد ولا يجوز التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدمة لغيره اذا فرض سقوط
امره «هذا» وربما يقال ان الوجوب الغيرى لما كان مترشحاً عن وجوب الغير كان وجوبه
مشروطاً بوجوب الغير كما ان الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى فيكون وجوب الغير
من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية
لذلك الغير كالصلوة والوضوء فهى مشروطة به ووجوبه مشروط بوجوبها «فح» يرجع
الشك فى كون الواجب غيرياً الى شكين احدهما الشك فى تقييد وجوبه بوجوب الغير
(ثانيهما) الشك فى تقييد مادة الغير به فيرفع الشك ان باطلاق المادة والهيئة بل اطلاق
احدهما كاف لرفعهما لحجية مثبتات الاصول اللفظية انتهى ملخصاً

والفح خيمير بان القول بكون وجوبها مشروطاً بوجوب ذهابها لا يجتمع 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 اليجاد تكون الاولى فى حد المعلول بالنسبة الى الثانية وتقييد وجود المعلول
بعلته، اما فى حال وجوده وهو يستلزم ان يوجد المعلول بتمام شئونه ثم يرتبط بعلته بعد
استقلاله «واما» فى حال عدمه وهو باطل بالبداهة لان المعدوم الباطل العاطل كيف يقع
طرفاً للاضافة (والحاصل) ان اشتراط الشيء فرع وجوده ضرورة ان المعدوم لا يشترط
بشئ ولا بد ان يكون الواجب الغيرى متحققاً ثم يشترط بشئ وهو لا يجتمع مع فرض
كونه معلولاً فاشتراط المعلول بوجود علته مستلزم لو جوده قبل وجودها او اشتراط
المعدوم فى حال عدمه

فان قلت يمكن ان يكون مراده من الشرطية ما حقق فى محله من ان للمعلول
ضيقاً ذاتياً من ناحية علته بمعنى ان المؤثر فى هذه الحرارة الخارجية ليست النار المطلقة

ولا المقيدة بهذه الحرارة بل النار التي لاتنطبق الاعلى المحصنة المؤثرة فيها «قلت» ان الضيق الذاتي امر تكويني دائر امره بين الوجود والعدم، لا يقبل الوضع والرفع، والبحث فيما يمكن ان يرفع به عوثة 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 وضيقة الذاتي، غير التقييد والاشتراط فتحصل مما ذكر انه لا مجال للتمسك بالاطلاق لرفع الشك المزبور (اضف) الى ذلك ان عدل الواجب الغيري من قيود المادة في الواجب النفسي مطلقاً لا يصح الا في الشرايط دون غيرهما من الغيريات كنسب السلم بالنسبة الى الصعود (و اما القول) بحجية مثبتات اللفظية من الاصول فانما يصح لو كانت من الطرق العقلانية الكاشفة عن الواقع وهو محل تأمل وتردد (واما الاصل العملي) فقد تعرض لحاله بعض الاعاظم في ضمن اقسامه ولا بأس بالتعرض لحالها قال قدس سره (الاول) اذا علم بوجود واجب نفسي ووجوب ما احتمل النفسية والغيرية من دون اشتراط وجوب النفسي بشرط غير حاصل كما اذا علم بعد الزوال بوجود الوضوء والصلوة وشك في وجوب الوضوء انه غيري او نفسي ففي هذا القسم يرجع الشك الى تقييد الصلوة بالوضوء فيكون مجرى البرائة لكونه من صغريات الاقل والاكثر الارتابيين «واما الوضوء» فيجب على اي حال نفسياً كان او غيرياً، «وفيه» ان اجراء البرائة في الصلوة غير جائز بعد العلم الاجمالي بوجود الوضوء نفسياً او وجوب الصلوة المتقيدة به، والعلم التفصيلي بوجود الوضوء الاعم من النفسي والغيري، لا يوجب انحلاله الاعلى وجهه 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 البرائة؛ لعدم العلم بالوجوب الفعلي قبل الوقت «قلت» ان ذلك يرجع الى العلم الاجمالي بوجود الوضوء نفساً او وجوب الصلوة المتقيدة به بعد الوقت، والعلم الاجمالي بالواجب المشروط اذا علم تحقق شرطه فيما سيجيء، او الواجب المطلق في الحال منجز عقلاً فيجب عليه الوضوء، في الحال والصلوة مع الوضوء بعد حضور الوقت «نعم» لو قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي المذكور

كان اجراء البرائة في الطرفين بلا مانع لكنه خلاف التحقيق وقد اعترف في مقام آخر بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ولو كان للزمان دخل خطا بأملا كأفراجم كلامه في الاشتغال

القسم الثالث ما اذا علم بوجوب ماشك في غيرته ولكن شك في وجوب الغير

كما اذا شك في وجوب الصلوة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيرياً حتى لا يجب لعدم وجوب الصلوة ظاهراً بمقتضى البرائة او نفسياً 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 يقتضى وجوب امثالها علم ولا يجوز اجراء البرائة فيه مع انه يحتمل كون ماعدا السورة واجباً غيرياً، وكون المقام من قبيل المقدمات الخارجية وهناك من الداخلية لا يكون فارقاً (وانت) خبير بان العلم التفصيلي بوجوب الوضوء وتردده بين الوجوب النفسى والغيرى، لا يمكن الامع العلم الاجمالي بوجوب الصلوة المتقدمة بالوضوء او وجوب الوضوء نفسياً وهذا العلم الاجمالي لا يوجب الانحلال الا بوجه محال كما عرفت وتصور الشك البدوى للصلوة مع العلم التفصيلي الكذامى بوجوب الوضوء، جمع بين المتنافين والمعجب منه (قده) حيث قال وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيرياً حتى لا يجب؛ فكيف جمع بين العلم بالوجوب والشك فيه «ثم» الفرق بين المقام والاقل والاكثر في الاجزاء واضح اعترف به قدس سره في باب الاقل والاكثر ووضحنا سبيله، هناك فإن المانع من الانحلال في المقام هو الدوران بين النفسية والغيرية، بخلاف الاجزاء والتفصيل هو كقول الى محله وفي المقام تنبيهات الاول

هل يترتب على اتيان الواجب الغيرى ثواب او لا التحقيق ان ذلك يختلف باختلاف

الانظار في كيفية الثواب والعقاب الاخرين ونشير الى الاراء على نحو الاختصار والتفصيل يطلب من محله فذهب جماعة الى انها من لوازم الاعمال بمعنى ان الاعمال المحسنة والافعال القبيحة في الدنيا تعطى استعداداً للنفس حقيقة به يقتدر على انشاء صور غيبية بيهية من العود والقصور وكذا في جانب الاعمال السيئة؛ (بل مثل الاعمال، الاخلاق والمقاييد والهواجس والصفات النفسانية) فان لها لوازم لا تنفك عنها وتوجب اقتدار النفس على ايجاد لوازمها وآثارها على ما فصل في كتبهم «وبالجملة» فالجزء هو المتمثل العلكوتى عملاً وخلقاً واعتقاداً وهذا الوجه يطلب من محال

وذهب جماعة اخرى آخذاً بظواهر الايات والاخبار بانهما من المجموعات كالجزايات
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 النهاوندى على
ما حكى عنه مستدلاً بانه لولا ان لزم التشفى المحال في حقته تعالى، وذهب طائفة الى ان الثواب
والعقاب بالاستحقاق وان العبد يستحق من عنده جزاء العمل اذا اطاع او عصى، ولا يجوز
له تعالى التخلف عنه عقلاً في الطاعة واما جزاء السيئة فيجوز عنه العفو

ثم ان ترتب الثواب والعقاب على المسلك الاول امر مستور لنا، اذ لانعلم ان النفس
بالطاعات والقربات تستعد لانشاء الصور الغيبية وايجادها، وعلى فرض العلم بصحته اجمالاً
فالعلم بخصوصياتها وتناسب الافعال وصورها الغيبية مما لا يمكن لامثالنا (نعم) لاشبهة
ان لا تيان الاعمال الصالحة لاجل الله تعالى تأثيراً في صفاء النفس وتحكيماً لملكة الاقياد و
الطاعة و لها بحسب مراتب النيات وخلوصها تأثيرات في العوالم الغيبية، وكذا الحال في
اتيان مقدماتها وتهيئة مباديها بل كل من المقدمة وذبيها اذا اتاها 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، ولا استلزامه التخلف عن الوعد والعهد لو انشأه، و
امتناعهما عليه تعالى واضح جداً «فتح» ترتب الثواب والعقاب يتبعان مقدار الجعل سعة وضيقاً
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 عبد الله الحسين (ع) حيث ورد الثواب
على كل خطوة لمن زاره ما شيئاً و«امام» 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 الاعمن جهل بشؤون ربه وغفل عن
تقصان ذاته وان كل ما ملكه من اعضاء وجوارح ونعم، كلها منه تعالى لا يستحق شيئاً اذ
صرفه في طريق عبوديته وكيف كان فعلى فرض صحة المبنى فهل يستحق الثواب على الغيريات
كما يستحقه على النفسيات او لا والعق هو الثاني لان الاستحقاق انما هو على الطاعة ولا يعقل

ذلك في 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 واردة المكلف لامتثاله، كاف في الزام العبد ومقهوريته في تهيئة المبادى، وان كان راغباً عنه معرضاً فلامعنى لاتيان المقدمات لاجل ذبيها كما هو مفاد الاوامر الغيرية «فح» لم يكن الامر الغيرى داعياً وبعثاً مطلقاً وما شأنه هذا لا يعقل استحقاق الثواب عليه وما ربما يترامى في 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 في المقام هو كون ترك الثواب ظلماً وقيحاً و ممتنعاً عليه تعالى «فح» فالأتى بالمقدمات لاجل التوصل الى ذبيها اذا فرضا 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 وبعثاً؛ وان كان مستحقاً لاجل النفسى فهو لم يأت بمتعلقه فكيف يستحق اجره ما لم يفعله فهو كمن تحمل المشاق واستفرغ الوسع في رد الضالة ولم يتمكن عنه فرجع ايسأفهل تجرد من نفسك جواز القول باستحقاقه الاجر الذى عين لردها او اجرة المثل اذا امر بالرد بلا تعيين الاجرة

فان قلبت اذا فرضا شخصين ادر كهما لاجل لدى الزوال، وكان احدهما متطهراً وممهداً جميع المقدمات التى تحتاج اليها الصلوة دون الاخر فانا نجد بين الرجلين فرقاً واضحاً كما نجد بين من احرم للحج مما يقرب من مكة ومن احرم وتوجه نحو الكعبة من اقاصى البلاد فهل هما سيان في المثوبة مع قلة المشقة فى احدهما وكثرتها فى الاخر قلبت ان ذلك خلطين، استحقاق العبد ومدوحيته بمعنى ادراك العقل صفاء نفسه وكونه بصدد اطاعة امره وانه ذو ملكة فاضلة وسريرة حسنة ضرورة ان التهيؤ باتيان المبادى مع عدم حصول ذبيها، لا يوجب الاكونه بمدوح حالاً مستحقاً بمعنى كون تركه ظلماً وجوراً

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

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 لا يستحق اجر ابل يستحق مدحاً

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

قلت ان ذلك توسع فى الاطلاق والافالشروع فى الواجب النفسى ليس الا بالشروع فيه دون مقدماته، ثم ان الشروع فى الواجب لا يوجب ثواباً ولا يوجب استحقاقاً ما لم يأت بالمتعلق بتمام اجزائه ولا يكون ذلك الا بتمام الواجب لا بالشروع فيه فضلاً عن الشروع فى مقدماته (اضف) اليه ان ما يترتب عليه من الثواب امر محدود على مفروضه لان ما يترتب على المقدمة عنده ليس لها بل من رشحات الثواب الذى للواجب النفسى فاذن لا معنى لاكثرية الثواب عند زيادة المقدمات بل الثواب على وزان واحد على مبناء 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 ذبيها ثم يترشح منه اليها وهذا تخرص بعد تخرص والتحقيق ما عرفت

(التفصيل الثانى)

قد وقعت الطهارات الثلث التى جعلت مقدمة للعبادة مورد الاشكال من وجوه؛ ونحن

نقررهما واحداً بعد واحد ثم نجيب عن الجميع بجواب واحد

(الاول) انه لا اشكال فى ترتيب الثواب عليهما مع ان الواجب الغيرى لا يترتب عليه ثواب

(الثانى) لزوم الدور فان الطهارات بماهى عبادات، جعلت مقدمة وعبادتها تتوقف

على الامر الغيرى، ولا يترشح الوجوب الغيرى الا بماهى مقدمة، فالامر الغيرى يتوقف على

العبادية، وهى عليه

(الثالث) وهى اصعبها ان الاوامر الغيرية توصلية لا يعتبر فى سقوطها قصد التبعيد مع

ان الطهارات يعتبر فيها قصده اجماعاً هذا، ولكن الذى ينحل به العقدة هو انها بماهى

عبادة جعلت مقدمة؛ ولا يتوقف عبادتها على الامر الغيرى بل لها امر نفسى 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 تكاليف المتشعبة لانهم في اتيان الواجبات التعبدية يقصدون التقرب اليه تعالى بهذه الاعمال مع الغفلة عن اوامرها المتعلقة بها؛ ولو انكرت اطباق المتشعبة في العبادات الا ان انكارها ذكرناه ملاكاً للعبادة مما لا يسيل اليه «نعم» لا يمكن الاطلاع على صلوح العبادية غالباً الا بوحى من الله تعالى وبذلك يستغنى عن كثير من الاجوبة التي سيجيء الاشارة اليه باذن الله من ان عبادتها لاجل تعلق الامر الغيرى او النفسى عليها فارتقب، وكما ينحل بذلك عبادية الطهارات ينحل ايضاً شبهة ترتب الثواب عليها لاجل العبادية وشبهة الدور، لانها انما ترد لوقلنا بان عبادتها موقوفة على الامر الغيرى وقد عرفت خلافه، ومما ذكرناه من الجواب يقرب ما ذكره المحقق الخراسانى 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 المقدمة ينطبق عليه مانع عن عبادتها الفعلية او يقال بانه عبادة في ظرف خاص وهو كونه مأثياً به بقصد التوصل الى الغايات لابان تكون عبادته لاجل الامر الغيرى

فان قلت فعلى ذلك لا بد ان يؤتى بها لاجل رجحانها الذاتى، مع ان سيرة المتشعبة جارية على اتيانها لاجل التوصل بها الى الغايات وعليه فلواتى بها لاجل الغير تقع صحيحة وان غفل عن ملاك العبادية كما عليه بعضهم في تصحيح العبادية (قلت) بل نجد ارتكاز المتشعبة 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 التعمد ويجعلها ما هو عبادة؛ مقدمة الى غاياتها فيؤتى بالوضوء معتقراً به الى الله تعالى هو الغفلة انما عن الامر النفسى والغيرى وقد تقدم ان العبادة لا تحتاج الى ازبد 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 في 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) ما ذكره وان كان كافياً فى دفع الدور الا انه لا يصح عباديته، اذا الامر الغيرى لا يصلح للداعوية (وربما) يقرر الدور على وجه آخر وهو ان الامر الغيرى لا يدعوا الا الى ما هو مقدمة، والمقدمة هي هنا ما يؤتى بها بدعوة 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 فسى 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 بذاتها او النفسى المتعلق بها نفسها، والاخير لا محذور فيه بل يمكن ارجاع روايات الباب اليه كما احتملناه فى مبحث الوضوء الا ان الذى يبعده مغفولية هذا الامر النفسى على فرض صحته عند المتشعبة لو كان هو المناط لعباديتها وما «ربما» يتوهم من امتناع اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى فى موضوع واحد بل يجب الحكم بتبديل الاستحباب بالوجوب مع ان ذلك الملاك الاستحبابى فى الملاك الوجوبى نظير ان ذلك السواد الضعيف فى السواد الشديد (مدفوع) بما سيأتى فى النواهي من ان الامر يقف على العنوان الذى تعلق به ولا يتجافى عنه ولا يسرى الى الخارج اصلاً، ضرورة انه ظرف السقوط لا العروض «فتح» فموضوع الامر الاستحبابى على فرض صحته هو نفس الفسلات 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 بحيشة ما يتوصل به الى ذى المقدمة (فتح) فامثال الامر الوجوبى عقلا ليس الا اتيان الوضوء بامر الاستحبابى واللمبات بما هو المتعلق (وما)

فى كلام القائل فى نذر صلوة الليل من ان الامر الاستجابى انما يتعلق بذات صلوة الليل لا بما فيها
مستحبة والنذر ايضاً انما يتعلق به بالذات اذ لا يمكن ان يتعلق النذر بصلوة الليل بوصف
كونها مستحبة لانها بالنذر تصير واجباً الخ لا يغلو عن مغالطة لان ما هو الواجب انما هو
عنوان الوفاء بالنذر لانفس الصلوة (نعم) يتوقف امثال الخطاب الوارد فى قوله (ف
بنذرك) على اتيان الصلوة استجباً و هو غير كون الصلوة متعلقة للوجوب فالخلط وقع
بين ما هو متعلق بالذات وما هو مصداق بالعرض وللمقال تنمة يأتى فى محله

(واما القول) بصيرورتها عبادة بواسطة الامر الغيرى فلا يغلو من غرابة لانه بعد
تسليم امكان داعويته والغض عما تقدم من الاشكال فيه، يرد عليه ان دعوته ليست الا الى
اتيان المقدمة للتوصل الى ذبيها وليست له نفسية و صلاحية للتقرب ولم تكن المقدمة
محبوبة للمولى بل لو امكنه ان يأمر باتيان ذبيها مع عدم الاتيان بمقدمته لامر به كك، فالامر
بها من جهة اللابدية ومثل ذلك لا يصلح للمقريية ولهذا الواتى بالمقدمة بنا على وجوب
المقدمة المطلقة بانياً على عدم اتيان ذبيها 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 بذبيها، يجعلها عبادة و يكفى فى المقريية و فى تعنون الشىء بالعبادية، كون
تحصيل الشىء لاجل امثال الامر العبادى، وفيه انه لا تغلو عن نظر لان الامر كما تقدم لا يمكن ان
يتجافى عما يتعلق 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 بالجمله ان الامر النفسى لا يدعو الا الى متعلقه
ولا يعقل ان يدعو الى المقدمات لعدم تعلقه بها فلا يكون الاتيان بها اطاعة له بل اطاعة
للامر المقدمى لو فرض الملازمة مع الغض عن الاشكال المتقدم اول حكم العقل و(ح) القول
بانه يكفى فى عبادية الشىء ان يؤتى به لاجل المولى ولو بمثل هذه الدعوة لا يغلو عن
مصادرة (اضف اليه) ان العبادية فرع صلوح الشىء للتقرب والمقدمة لاتصلح لذلك ولعله
وقع الخلط بين حكم العقل وداعوية الامر وبما ذكرناه من يتضمان عن بعض الاعاظم من ان عبادية
الوضوء من ناحية الامر النفسى المتوجه الى الصلوة بما لها من الاجزاء والشرايط يدها ان نسبة

الوضوء الى الصلوة كنسبة الفاتحة اليها من الجهة التي نحن فيه حيث ان الوضوء قد اكتسب حصة من الامر بالصلوة لمكان قيديته لها (انتهى ملخصاً) فراجع مجموع كلامه تجد فيه ما يقضى منه آخر العجب فان ما توجه اليه الامر ليس الا التقيد وهو كون الصلوة مع الطهارة وهو لا يوجب كون القيد عبادة، وهو وان امتشعر على ما ذكرنا وصار بصدد الجواب الا انه ما اتى شيئاً يصح الاتكال عليه فراجع

فهم انه لو قلنا بكون الوضوء مستحباً نفسياً او بوجود ملاك العبادة فيه، يصح التوضى قبل الوقت ويعجز الدخول معه في الصلوة بعد حضور الوقت كما انه لو لم يكن للمكلف داع الى اتيان الوضوء الاستحبابي قبل الوقت لكن رأى ان الصلوة في الوقت مشروطة به فصار ذلك داعياً الى اتيانه يقع صحيحاً ايضاً، «هذا كله» اذا كان التوضى قبل الوقت (واما بعده) فان اتى به بداعي التوصل الى الغير من دون قصد التقرب فلا يقع صحيحاً وان اتى به بداعي امره الغيرى لكن متقرباً به الى الله يصح ويحصل الشرط، واما اذا اتى بداعي امره الاستحبابي فصحته منوطة ببقاء امره وسيأتي ما يتضح منه ان الامر الاستحبابي على عنوانه محفوظ وان متعلق الامر الغيرى على فرض الملازمة عنوان آخر غير متعلق الامر الاستحبابي (فتح) فلا اشكال في صحته بداعي امره

الامر الخاضع هل الواجب بناء على الملازمة هو مطلق المقدمة او خصوص ما اراد به اتيان ذبيها، او المقدمة التي يقصد بها التوصل الى صاحبها او المقدمة الموصلة او التي في حال الايصال اقوال ذمها ينسب الى صاحب المعامل اشتراط وجوبها بارادة ذبيها، واورده عليه بان المقدمة تابعة لصاحبها في الاطلاق والاشتراط فيلزم ان يشترط وجوب الشيء بارادة وجوده «قلت» ظاهر كلامه في المعامل خلاف ما ينسب اليه حيث قال وحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مرئياً للفعل المتوقف عليها انتهى وهو ظاهر بل نص في ان القضية حينية لا شرطية وان وجوبها في حال ارادة الفعل المتوقف عليها المشروطة بارادته وهو ايضاً (وان كان) لا يخلو عن اشكال لان ارادة الفعل المتوقف عليها غير دخيلة في ملاك وجوبها، على انه لا يتصور لايجابها حين ارادته بمعنى معقول، لانه اذا اراد فعل المتوقف عليها يريد المقدمة لامحالة فلامعنى للبعث والايجاب في هذه الحال الا ان ذلك ليس بمثابة ما تقدم في وضوح البطلان

(واما القول) الثالث اعنى كون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل الى ذهابا فقد نسب الى الشيخ الاعظم قدس سره ولكن عبارة مقرر بحثه ينادى بالخلاف في عدة مواضع خصوصاً فيما ذكره في (هداية) مستقلة لرذمقالة صاحب الفصول اذ يظهر من نص عبارته هناك ان قصد التوصل ليس قيداً لمعلق الوجوب الغيرى حتى يكون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل، بل الواجب هو نفس المقدمة الا ان قصد التوصل يعتبر في تحقق امتثال الامر المقدمى؛ حتى يصدق عليه الاطاعة سواء كانت المقدمة عبادية ام توصيلية غاية الامر انتفاء الثمرة في الثاني حيث قال في خلال الرد عليه ونحن بعدما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجود المقدمة وجهاً الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب؛ وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدمات الى ان قال فملاك الطلب الغيرى المتعلق بالمقدمة هذه الحيثية وهي مما يكفى في اتزاعها عن المقدمة ملاحظة ذات المقدمة انتهى كلامه وفي 'موضع آخر'؛ الحق عدم تحقق الامتثال بالواجب الغيرى اذالم يكن قاصداً للآتيان بذلك، اذ لا اشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما اذا اريد الامتثال كما لا ريب في عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما اذالم يكن الاتى بالواجب الغيرى قاصداً للآتيان بذلك فيستنتج عدم تحقق الامتثال الابيه وايضاً في موضع آخر قال واداً على صاحب المعالم ان اطلاق وجوب المقدمة واشتراطها تابع لاطلاق ذهابا انتهى وانت اذا معنت نظرك واجلت بصرك بين كلماته وسطوره تجد صدق ما ادعينا من ان محور تقضه وابراره ليس بيان ما هو طرف الملازمة على فرض ثبوتها بل بيان ماهو 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 سيجىء الاشارة اليه وكيف كان فلا بد من توضيح الوجهين و ذكر براهينهما (احد هما) ان امتثال الواجب الغيرى لا يحصل الا بقصد التوصل الى ذيه فاستدل عليه «قده» بان الامتثال لا يمكن الا ان يكون الداعى الى ايجاد الفعل هو الامر ولما كان الامر لا يدعوا الا الى متعلقه فلا بد في الامتثال من قصد العنوان المأمور به، والمأمور به ههنا هو المقدمة بالحيثية التقييدية لان الكاشف عن وجوب المقدمة هو العقل با لملاك العقلى و العقل يحكم بوجود المقدمة من حيث هي مقدمة فلا بد من كشف الحكم الشرعى بذلك الملاك على الحيثية التقييدية، ولما كان القصد بهذه الحيثية لا ينفك عن القصد بالتوصل الى ذهابا

لاستلزام التفكيك التناقض فلا بد في امثال امر المقدمة من قصد التوصل الى صاحبها انتهى ملخصاً «وانت ترى» بعين الدقة ان محور كلامه الذي لخصناه ليس الا شرطية قصد التوصل في امثال الامر المقدمي لبيان ما هو خطر في الملازمة (وتوضيح) ما افاده ان الامتثال ليس الا التحرك على طبق داعويته وليست داعويته الابنوعو الغيرية والمقدمة لا لمصالح في نفسه، فلو كان الانبعاث على طبق دعوته فلامحالة لا ينفك عن قصد التوصل الى ذبها في مقام العمل (نعم) ما وقع في دائرة الطلب ليس الا ذات الشيء لان ملاك الوجوب رفع الاستحالة، ورافعها ذات المقدمة وحقيقتها بلا دخل للقصد في ذلك (وبعبارة اوضح) ان الامتثال لا يتحقق الا بعد قلبي وقصد نفسي وتوجه الى الامر والى كيفية دعوته وغاية وجوبه وهو وان امر بذات المقدمة الا انه ما اوجبها الا لاجل التوصل، فالعبد الممثل لامحالة يقصد ذلك العنوان، واما تعلق الوجوب فهو تابع لتحقيق الملاك والمفروض انه موجود في جميع الافراد (هذا) وسيجيء تحقيق الحال في امثال الامر الغيري

(الثاني) من الوجهين الذين احتملناهما ما يشعر به صدر كلامه ويظهر من ذبله أيضاً وهوان وقوع المقدمة على صفة الوجوب في الخارج مطلقاً يتوقف على قصده، وعبارة هنا هو المستمسك للمشايخ في نسبة هذا القول اليه وانت ادان تدبرت فيما سيمر عليك من العبارة تفهم ان العبارة لا تنطبق على مدعاهم اذ ان البحث في باب المقدمة انه اهو في تعيين متعلق الوجوب وهو قدس سره لم يشترط فيه شيئاً بل قال بكونه هو مطلق المقدمة والعبارة التالية يفيد اعتبار قيد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب خارجاً وكم فرق بينهما واليك العبارة حيث قال وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الايمان لاجل التوصل الى الغير او لوجهان اقوامها الاول ويظهر الثمرة فيما اذا كان على المكلف فائتة فتوضاً قبل الوقت غير قاصد لادائها ولا لاحدى غاياتها فعلى المعتار لا يجوز الدخول به في الصلوة الحاضرة ولا الفائتة، وايضاً تظهر من جهة بقاء الفعل المقدمي على حكمه السابق فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمي على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير اذا كانت مقدمة لاهاذا غريق وان لم يترتب عليه بخلاف ما لو اعتبرناه فهو حرام مالم يكن مقاصداً لاقتاده (وعن بعض الاعيان من المحققين) في تعليقه الشريفة في توجيه اعتباره في متعلق الوجوب ما (هذا) حاصله: ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية راجعة الى التقييدية

فاذا كانت مطلوبة المقدمة للذات هابل لحيثية مقدميتها فالمطلوب الجدى نفس التوصل ومن البين ان الشيء لا يقع على صفة الوجوب و مصداقاً للواجب الاذاتى به عن قصد و ارادة حتى فى التوصليات لان البعث فيها وفى التعدييات لا يتعلق الابالفعل الاختيارى فالغسل الصادر بلا اختيار محصل للفرض لكنه لا يقع على صفة الوجوب فاعتباره فيها من جهة ان المطلوب الحقيقى هو التوصل لا غير

(قلت) ما افاده قدس سره فى خصوص ارجاع التعليلية الى التقييدية متين جداً ضرورة ان العقل لا يحكم الاعلى العناوين العارضة لذوات الاشياء لاعلى الموضوع المجرى من عنوانه والازم ان يحكم لدى التجرد منه ولا تكون تلك الجهات منشاء لاسراء الحكم الى غيرها بعد كونها هى المطلوبة بالذات لا بالعرض (وبذلك) يظهر الخلل فيما رما يصار (تارة) الى انكار هذا الارجاع من ان لحكم العقل موضوعاً وعلية ولا معنى لارجاع العلة الى الموضوع بحيث تصير موضوعاً للحكم و(اخرى) الى ان القاعدة المزبورة على تقدير تسليمها مختصة بما يدركه العقل من الاحكام ولا تكاد تجرى فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف العقل، انتهى

(وفيه) ان انكار الارجاع المزبور يستلزم اسراء حكم العقل من موضوعه الى غيره بلا ملاك فان الظلم مثلاً اذا كان قبيحاً عقلاً فوق عمل فى الخارج بعنواناً بعنوان الظلم و بعنوانين آخر و حكم العقل بقبحه وفرضنا انه لم يرجع الى حيثية الظلم فاما ان يرجع الى حيثيات آخر، وهو كما ترى او الى الذات بعلية الظلم بحيث تكون الذات قبيحة لا الظلم وان كان هو علة لقبحها وهو ايضاً فاسد بل يستلزم الخلف فان الذات تكون قبيحة بالعرض فلا محيص الا ان يكون الظلم قبيحاً بالذات فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقة للمقبح وهذا معنى رجوع حيثيات التعليلية الى التقييدية (واعجب) من ذلك ما افاده ثانياً فان ادراك العقل مناط الشيء ليس معناه الا ان هذا هو الموضوع، لاما هو اوسع من ذلك ولا ضيق ومعه كيف يستكشف مناط اوسع (وبالجملة) ان العقل اذا كشف عن حكم بملاكه العقل لا يمكن ان يستكشف حكماً اوسع واضيق من ملاكه قائماً بموضوع آخر غير حيثية العلاك

(نعم) يرد على المحقق المحشى ان وقوع الفعل على صفة الوجوب فى التوصليات لا يتوقف على التصديق ان كان الموضوع على صفة الالهتال هو قوفاً عليه لان قصد العنوان و

صدوره عن اختيار شرطان لتحقق اطاعة لما عرفت من انه لا يتحقق الا بمقد قلبى متوجهاً نحو العمل لجهة امره وطلبه فاذا توجه اليه واتى بداعيه فلا ينفك عنه قصد التوصل لان الامر المقصود غيرى، ومعناه كون الامر لاجل حصول الغير، واما كونه شرطاً لوقوعه على صفة الوجوب فلا، لان المفروض ان المطلوب هو الحيشية المقدمة اى الموقوف عليه بما هو وهو صرف وجوده باى وجه اتفق، فايجاده باى نحو كان؛ كاف في كونه مصداقاً له اذ ليس الواجب سوى نفس وجوده وقد حصل فلا وجه لعدم وقوعه على صفة الوجوب مع كونه غير تعبدى «نم» ان هذا الاحتمال في كلام الشيخ كما مر لا ينطبق ايضاً على مدعا هم لان الكلام في باب المقدمة انما هو في مقام تعلق الوجوب وقد صرح بانها ذات المقدمة وانما دعواه في مقام آخر وهو وقوع المقدمة على صفة الوجوب خارجاً وهو تمام آخر غير مانحن فيه و(بالجملة) كلام الشيخ آب على كلا الاحتمالين عما نسب اليه فراجع

ثم انه لا وجه لاخذ قصد التوصل قيماً، لال للوجوب لاستلزامه كون وجوب الواجب مشروطاً بارادة المكلف، ونظيره اخذه ظرفاً للوجوب على نحو الحيشية لانه يرد عليه نظيره ما يرد على صاحب المعالم والال للوجوب بحيث يكون قصد التوصل ايضاً متعلقاً بالبعث ويكون الامر داعياً الى المقدمة التى قصد بها التوصل الى صاحبها، فانه وان لم يكن محالاً لكن قصد المكلف غير دخيل في ملاك المقدمة قطعاً، فتعلق الوجوب به يكون بلا ملاك وهو ممتنع «وما عن» المحقق الخراسانى من امتناع وقوع القصد مورد التكاليف (مدفوع) بان القصد قابل لتعلق البعث اليه كقيديته في العبادات «اضف اليه» ان النفس ربما توجد الارادة اذا كانت الارادة موضوعاً لحكم ولم يكن المراد مطلوباً الا بالعرض كما في ارادة الاقامة عشرة ايام اذا لم يكن في الاقامة غرض له سوى الصلوة اربع ركعات

في المقدمة الموصلة

وهو القول الرابع الذى اختاره صاحب الفصول قائلان بان الايصال قيد للواجب و احتمال ارجاعه الى الوجوب باطل جداً لان شرط الوجوب لا يحصل الا بعد الاتيان فكيف يتقدم الوجوب على شرطه اللهم الا ان يصار الى الشرط المتأخر وهو كما ترى وكيف كان فقد اورد على كونها قيداً للواجب امور نذكر مهماتها (منها) لزوم الدور لان وجود ذى المقدمة يتوقف على وجود المقدمة ولو قلنا بقيدية الايصال يتوقف وجودها على 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 يتكون المقدمة بقيد الايصال موقوفا عليها، وان كانت بقيد واجب، ومنه يظهر النظر في كلام شيخنا العلامة حيث قال: ان الوجوب ليس الاملاك التوقف فيكون اعتبار قيد الايصال في متعلق الوجوب لملاك التوقف في دور (والجواب) ان مناط الوجوب ليس التوقف على مسلكه بل التوصل الى ذى المقدمة فمتعلقه اخص من الموقوف عليه بل دعوى بدهاء كون المناط هو التوقف تنافي ما اختاره في باب وجوب المقدمة من كون الواجب هو المقدمة في لحاظ الايصال (وربما) يقرر الدور بانه يلزم ان يكون الواجب النفسى مقدمة لمقدمته 'واجباً بوجوب نش من وجوبها وهو يستلزم الدور لان وجوب المقدمة ناش من وجوب ذيبها، فلوترشح وجوب ذى المقدمة من وجوبها لزم الدور (وفيه) ان وجوب الواجب الناش منه وجوب المقدمة، لم ينشأ من وجوبها حتى يدور

وهنما 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، وفي كل منهما مناط الوجوب للتوقف، فعلى وجوب المقدمة الموصلة يجب ان تكون الذات بقيد الايصال واجبة، وقيد الايصال ايضاً يقيد ايصال آخر واجباً فيتقيد كل منهما بايصال آخر وهلم جراً

والجواب عن التقرير الاول ان الواجب بالامر الفيرى على هذا المسلك هو المقدمة الموصلة الى الواجب النفسى لا المقدمة الموصلة الى المقدمة (عليه) فالذات لم تكن واجبة بقيد الايصال الى المقيد بل واجبة بقيد الايصال الى ذيبها وهو حاصل بلا قيد زائد بل لا يمكن تقييد الموصل بالايصال

واما عن ثاني التقريرين فيان يقال ان الواجب هو المقدمة الموصلة بهذا الايصال لا بايصال آخر، حتى يلزم التسلسل بل لا معنى لايصال آخر لان تكرار الايصال الى المطلوب ممتنع فلا يعقل تقييد الايصال بايصال آخر ولا تقييد الذات بايصال زائد على هذا الايصال لامتناع تكرار الموصل والايصال وهو واضح ومنها انه يستلزم ان يكون

الشيء الواحد واجباً نفسياً وغيره، حيث جعل ذو المقدمة من ميادى مقدمته وبه يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسى بل يتعلق به وجوبات غيرية بعدد المقدمات، وافضح منه انه يستلزم ان يكون ذو المقدمة موصلاً الى نفسه (والجواب) ان المتصف بالوجوب هو الشيء الذي يوصل الى الصلوة بحيث يتحقق فيه امران «احدهما» كونه موقوفاً عليه «وثانيهما» كونه موصلاً الى الصلوة، ونفس الصلوة ليست موقوفاً عليها ولا موصلة الى نفسها وتوقف وصف المقدمة على وجوده لا يستلزم تعلق الوجوب عليها

وهنـها ما عن المحقق الخراساني من انه لا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجاب المقدمات هو ترتيب الواجب عليها، فان الواجب الاقل 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 موصلاً لومع الوسائط و يتعقبه الواجب قطعاً فالخطوة الاولى في السير الى غاية مثلاً قد تكون موصلة ولومع 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 انقاً، كيف والتعدييات 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 ينه على وجوب المقدمة المطلقة تكون الارادة غير متعلقة للوجوب ايضاً لاستلزامه التسلسل على مينا

وهنـها 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 ما لم يحصل الوصف ولم يتحقق التيد كما هو الحال في جميع المقيدات، اذ الامر متعلق باتيان المقيد، والذات لم يتعلق بها امر عليه كذات المقدمة على القول بالمقدمة الموصلة فتلخص انه لا مانع على القول بوجوب الموصلة من المقدمات نبوتاً واما مقام الابيات فيسجى

توضيح الحال فيه

القول في وجوب المقدمة حال الايصال

وهو القول الخامس الذي نختم به الاراء في هذا الباب واخترناه شيخنا العلامة اعلى

الله مقامه وبعض المشايخ من اهل العصر، حيث انهم لما وقفوا على ان فطرتهم تقضى بوجوب المقدمة الموصلة، واستصعبوا بعض ما مر من الاشكالات، فاختروا ان الواجب هو المقدمة حال الايصال، لاشترط الايصال كي يسلم عن اليراد ولا يتخلف عن حكم الفطرة مهما امكن (وتوضيح مقالتهم) انه يمكن ان يتعلق الطلب بالمقدمات في لحاظ الايصال لا مقيداً به، حتى يلزم المحذورات السابقة، ولا مطلقاً عن حال الايصال حتى يكون الواجب مطلقاً المقدمة بل الواجب هي المقدمات المنتظمة الواقعة بحسب الواقع في سلسلة مبادئ المطلوب، (والعلة) في ذلك هو ان ذاتها وان كانت مورداً للإرادة لكن كما كانت مطلوبة المقدمات في ظرف ملاحظة مجموعها معها، لم يكن كل واحد من الاجزاء مورداً بنحو الاطلاق بحيث يسرى الإرادة 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 الاصلى ولو لاحظت مقدمة منفكة عما عداها لا يريد لها جزماً اذا المطلوبة في ظرف ملاحظة المجموع الذي لا تنفك عن المطلوب الاصلى والمراد من لحاظ الايصال ليس دخالة للحاظ وانما اخذ هو مراتاً لما هو الواجب فظهر ان الواجب هو ذات المقدمات في حال ترتبها وعدم انفكاكها عن ذبيها، لا مطلقاً عن الايصال ولا مقيدة به، وان كان لا ينطبق الا على المقيدة هذا توضيح مراده وسيجيء توجيه كلامه فارتقب

وما عن بعض المحققين من اهل العصر ان الواجب هو المقدمة في ظرف الايصال بنحو القضية الحينية اى الحصنة من المقدمة التوامة مع وجود سائر المقدمات الملازمة لوجود ذبيها، يرجع لبالي ما اختاره شيخنا العلامة قدس سره الشريف وكيف كان (فيرد) على التقرير الاول انه ان كان حال الايصال دخيلاً في حصول الإرادة فلا محالة تكون قيد للمتملق اذ لا يعقل دخالته مع عدم اخذه شرطاً او شرطاً، وان لم يكن دخيلاً فالموضوع لا محالة خلو عن هذه الحال فيصدق مع عدمه ايضاً وعلى اي تقدير لا يستلزم المطلوب وان شئت قلت ان حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب، ان لم تكن دخيلاً 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 دخيلاً اي نحو فرض دخلها فينطبق على ما اختاره صاحب

الفصول (قدمه) (وبذلك) يظهر النظر في ما افاده بعض المحققين من التمسك بحدِيث المحصنة وقد اوزنا الى بطلانه غير مرة لان تحمص الطبيعة وافتراقها عن سائر المحصن في الذهن او الخارج، لاجل انضمام قيود و حدود بها تصير متميزة عن غيرها والافى باقية على اطلاقها، و التوهمية اذا صارت موجبة بصيرورتها حصة خاصة؛ تصير قيداً لها وما ذكر ليس الا تعويضاً للاسم

قلت ان افعال العقلاء و اراداتهم بما انها معللة بالاعراض والغايات، لها ضيق ذاتي يتبع الاعراض 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، لاعلى نحو التقييد لامتناع تقييد المعلول بوجود علته في المرتبة المعلولة و لاعلى 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 ذبيها فالموصلية من قبيل العلة الغائية لبروز الارادة وتعلق الوجوب على المقدمة، فلا يعقل ان يسرى الارادة الى ما لا يترتب عليه تلك الغاية والالزم ان يكون السراية بلاغاية بل بلا فاعل ايضا لان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل فاذا قدت الغاية انتفى الفاعل ايضا كما لا يعقل ان يكون مقيدة بالعلة الغائية لانها متقدمة تصورا، متاخرة وجوداً و ماشأنه التاخر وجوداً لا بصير قيداً بوجوده لما يتقدم عليه بوجوده والالزم تجافي الموجود عن رتبته، فليس الواجب مطلق المقدمة؛ ولا المقيدة بالايصال بل ما لا ينطبق الا على المقيد **قلت** ما قررته بصورة الاشكال يؤيد كون الواجب هو المقدمة الموصلة (توضيحه)

ان الاحكام العقلية، غير الاحكام الجعلية فان الثانية انما تتعلق بموضوعاتها و عناديتها وان كان الملاك شيئاً اخر، بخلاف الاولى فان الحكم فيه يتعلق بالملاك و ما هو المناط، فالجهات التعليلية فيه، تصير من قيود الموضوع كما سيبحى، 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 فلامحالة يكون حكمه على تلك الحيثية كما لا يستكشف حكماً لامتعلقاً بتلك الحيثية ايضا دون موضوع اخر (فتح) لو فرضنا ان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذبيها كما قد قبله هؤلاء الاعلام فيكون تلك الحيثية

اعنى التوصل الى ذبها، تمام الموضوع لحكم العقل نفسه، كما هو الموضوع لا غير الحكمه الذى استكشفه من الشارع وقد تقدم انه يمتنع ان يكشف حكما اوسع مما ادر كه مناطا فاللازم هو وجوب المقدمة المتحيثة بها من حيث انها كذلك ولا يمكن ان تصير تلك الحيثية علة لسرية الحكم الى غيرها؛ ولا معنى لجعل الحكم على ذات المقدمة مع الاعتراف لما هو المناط لحكم العقل

واما حديث امتناع تقييد الشئ، بعلمته او غايته، فانما هو فى العلل التكوينية والغايات الواقعية فيمتنع تقييد هاب معلولاتها، لافى الاحكام والموضوعات اذ يمكن ان يتعلق الحكم بالمقدمة المتقيدة بالاىصال، وكذا الحب والارادة من غير لزوم التجافى فى نفس الامر، (بالجملة) المقدمة قد تكون موصلة، وقد لا تكون كذلك، (فح) يمكن ان يتعلق الارادة بالموصلة بماهى كذلك، وكذا يمكن ان يجعل الحكم موضوع حكمه كذلك، وان لم يكن الواقع مقيدا، كما انه يمكن ان يصير موضوع الارادة والحكم امورا 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

وقد استدل عليه صاحب الفصول بوجوه ام انها ما ذكره اخيرا من ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبرا فى مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذ انفكت عنه (ولا يخفى) ان ما ذكره ينحل الى مقدمتين ونقول توضيحا لمراده، اما الاولى منهما فلان الميز، بين المطلوب الذاتى والعرضى هو ان السؤال يقف عند الاولى دون الثانية فلوا جيب عن قول السائل لماذا وجبت المقدمة، بانها موقوف عليها سوله، توصل بها ام لا، لما ينقطع سؤاله لو استشعر بان المقدمة فى حد ذاتها غير محبوبة ولا مطلوبة 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 (بعبارة) اخرى ان ملاك مطلوبة المقدمة ليس مجرد التوقف بل ملاكه هو حيثية التوصل بها الى ذى المقدمة فذات المقدمة وحيثية توقف ذبها عليها، لا تكونان مطلوبتين بالذات ويشهد عليه الوجدان اذ المطلوبية الغيرية انما هى لاجل الوصول اليه بل لو فرض امكان انفكاك التوقف والتوصل خارجا، كان المطلوب هو الثانى دون الاول

واما الثانية فيما اسمعناك من الفرق بين القوانين الجعلية والاحكام العقلية فان الغايات عناوين الموضوعات في 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 بما هو المناط، كجعل المحكم على الصلوة التي هي عدة افعال ولكن الملاك واقعا هي غاياتها المترتبة المجهولة، ولا يصح ذلك في المستكشفات العقلية لتحليل العقل وتجزئته ما هو دخيل عماليس كذلك وبذلك يظهر ان كون الاحكام الشرعية متعلقة بالعناوين لاجل المصالح والمفاسد لا يكون تقضا للقاعدة المبرهنة في محله وقد اعزنا اليه في جواب الاشكال المتقدم

وحاصل الكلام في توضيح هذه القاعدة ان حكم العقل بحسن شيء او قبحه انما هو لاجل اشتماله على وجود ملاك فيه، فلو فرضنا ذاتا واحدة جامعة لحيثيات كالمقدمة وفرضا ان ما هو الوجه لحكمه، احد الحيثيات دون غيرها كما هو ضحناه في المقدمة الاولى فلاحكم للعقل الاعلى هذه الحيثية دون غيرها فلو حكم مع هذا الادراك على الذات المجردة او على حيثية اخرى لكان حكما بلا ملاك وهو لا يتصور في الاحكام العقلية فما هو موضوع للحسن او القبح هو هذا الملاك؛ والموصوف بالملاك يكون محبوبا بالعرض والمجاز، (فاتضح) ان ما هو الغرض من الايجاب هو التوصل في نظر العقل ببركة المقدمة الاولى؛ وان الموضوع للحكم هو هذه الحيثية لا غير بمقتضى المقدمة الثانية والمحصل هو وجوب المقدمة لموصلة على فرض الملازمة (بما قررناه) يظهر اندفاع ما زعمه المحقق الخراساني اشكالا للمطلب من ان الغرض من وجوب المقدمة ليس الاحصول بالولاية لما يمكن حصول ذبها الخ (وفيه) انك قد عرفت ان السؤال لا يقف لواجب بما جعله غاية للايجاب ومثله في الضعف ما افاده بقوله من انه لا يعقل ان يكون ترتب الواجب هو الغرض الداعي فانه ليس اثر تمام المقدمات فضلا عن احديهما، (هذا) وقد بان جوابه مما مر لانه مبني على القول بامتناع وقوع الارادة متعلق الامر وقد تقدم صحة وقوعه في التعدييات ويمكن ان يقال مع تسليمه على تقدير خروج الارادة منها ان المراد من الموصلة هو سائر المقدمات التي 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 حذنها 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 الاتزاعي تعرف حال بقية الاشكالات فتدبر (ثم) ان بعض الاعيان من المحققين مع اعترافه بان الحثيات 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 ترتيب وجوده على وجودها اذا وقعت على ماهي عليه من اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية، فو قوع 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 الفراغ عن الاشكالات المتوهمة المرودة 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 بالذات للارادة هو المقدمة بهذه حيثية لاجهيات آخر واما السبب الفعلي بما هو كذلك، لا تتعلق به الارادة بهذه حيثية وكون السبب الفعلي ملازما لحصول المطوب في الخارج، لا يوجب ان تكون مطلوبة بالذات وكذا سائر العناوين من العلة التامة وكلما هو ملازم لوجود المطلوب

الثاني ان المعلول لما كان متعلق الغرض فلا محالة تكون علته التامة متعلقة للغرض بالتبع وكما 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 الابد 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 المطلوب بالعرض فالعلة التامة بما هي كذلك لا تتعلق بها ارادة، ان العلة المركبة بما انها ذات اجزاء من شرط وسبب ومعدو معدم مانع

ولهست بينها جامع ذاتى ولا يكون من قبيل التوليدات، تتعلق بكل واحد ارادة مستقلة لوجود مناط الوجوب فى كل واحد من التوصل الى ذياها (وبعبارة) اخرى ان العلة التامة فى العلل المركبة عنوان ينتزع من امور مختلفة فى التأثير، ولا يتعلق بهذا العنوان الاتزاعى غرض ولا ارادة فلا يحيص عن القول بان العقل يفصل الامور ويحللها ويعطى كل جزء حقه فشاؤه تغليك الامور لتألفيقها، ولا رؤية المجموع واهمال الحثيات

بقية شئى

وهو البحث عن ثمرة المقدمة الموصلة وهى تظهر فى تصحيح العبادة بناء على ان ترك الضد مقدمة لفعال الضد الاخر فعلى القول بالمقدمة المطلقة تقع العبادة منها عينا فتفسد لو اتى بها واما على الموصلة فيما ان الواجب هو الترك الموصل فلا يقع حراما الا اذا ترتب عليه الواجب فلو تخلف لا يكون تركه واجبا فلا يكون فعله حراما حتى يفسد، (وارد) عليه الشيخ الاعظم بان فعل الضد وان لم يكن تقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة الا انه لازم لما هو من افراد النقيض حيث ان تقيض ذلك الترك الخاص رفعه وهو اعم من الفعل والترك المجرد وهذا يكفى فى اثبات الحرمة والالام يكن فاسداً فيما اذا كان الترك المطلق واجبا لان الامر الوجودى لا يكون تقيضا لان تقيض الترك رفعه نعم هو يلازم ذلك انتهى

(ويمكن) ان يورد عليه باننا انسلم ان ميزان النقيض ما ذكره بل النقيضان هما المتقابلان ايجابا وسلبا او تقيض الشئ اعم من رفعه او كونه مرفوعا به (فح) تقيض ترك الصلوة هو فعل الصلوة فاذا واجب الترك حرمت الصلوة فتصير باطلة (واما) تقيض الترك الموصل فلا يمكن ان يكون الفعل والترك المجرد لان تقيض الواحد واحد والا لزم امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلامحالة يكون تقيض الترك الموصل ترك هذا الترك المقيد و هو منطبق على الفعل بالعرض لعدم امكان انطباقه عليه ذاتا للزوم كون الحثية الوجودية عين الحثية العدمية؛ والانطباق العرضى لا يوجب سراية الحرمة فتقع صحيحة و(خلاصة) الفرق بين المقامين ان الفعل يمكن ان يكون تقيضا للترك المطلق لان الميزان هو التقابل سلبا وايجابا لآر فعه فقط واما الفعل فى الترك الخاص فالازم للنقيض اعنى ترك الترك الخاص وليس النقيض هو اعم من الفعل والترك المجرد ولا استلزامه كون تقيض الواحد

اثنين وهو يساوق امكان اجتماع التقيضين وارتفاعهما، لذفس الفعل والترك المعجود في مرتبة واحدة فلامنص عن جعلهما لازمي التقيض دفعا للمحدور المتقدم، فاذا كان التقيض بالبرهان المذكور هو ترك الترك الخاص فانطباقه على الفعل عرضي لذاتي، والايلازم كون الحيشية الوجودية عين العدمية

(وبذلك) يظهر النظر فيما اورده المحقق الخراساني رداعلى الشيخ الاعظم بان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق مفهوما، لكنه متحد معه عينا خارجا في اعانده وينافيه واما الفعل في الترك الموصل فلا يكون الامقار نالما هو التقيض من رفع الترك المجمع معه احيانا بنحو المقارنة وفي مثله لا يوجب السراية انتهى (قلت) لا ادري بماذا اعتمد (قده) في تعيين التقيض فان قال ان التقيضين ما يتحقق بينهما تقابل الايجاب والسلب من دون التزام بان تقيض كلشي رفعه بل التزم بكونه اعم من رفعه او مرفوعه (فح) فالفعل عين التقيض في الترك المطلق لتحقق الايجاب والسلب بينهما؛ فلامعنى اذ القوله ان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق، وان اختار ان تقيض الشيء رفعه فقط وتقيض الترك هو رفعه لا مرفوعه فلامعنى لقوله لكنه متحد معه عينا وخارجا في اعانده، اذ ترك الترك او رفع الترك لا يمكن ان يتعد مع الفعل خارجا اتحادا ذاتيا، لان حيشية 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 المجمع معه احيانا اذ الفعل مصداق الترك الموصل بالعرض دائما ومنطبق عليه كذلك دائما من غير انفكاك بينهما نعم قد لا يكون المصداق اعنى الصلوة متحققا وعدم انطباق التقيض اى رفع الترك عليه انما هو بعدم الموضوع ومثل ذلك لا يوجب المقارنة؛ اذ العناوين لا تنطبق

على مصاديقها الذاتية ايضا حال عدمها فما الظن بالمصدايق العرضية

وتوضيح الحال مع تحقيقها انه قرر في محله ان حقيقة الوجود هي عين حيشية الابه عن العدم وان الجهة الثبوتية لا يعقل ان يكون بما هي جهة وجودية، منشاء لا تتزاع الاعدام وماشاع في السنة المحصلين من ان وجود احد الضدين عين عدم الاخر اوراسمه؛ فلا بد ان يعمل على التشبيه والمجاز (فح) اما ان نقول ان تقيض كلشي رفعه بمعنى ان تقيض الفعل هو الترك ولكن تقيض 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 كونهامصداقا بالذات للمحرم لاملازما لما هو حرام فتصح الصلوة على كلا الرأيين في باب وجوب المقدمة اذ الحيثية الوجودية الصلوتية لا يعقل ان تكون نفس العدمية اعنى ترك الترك الذى هو نقيض لترك الفعل المفروض وجوبه بناء على المقدمة (وان قلنا) بكفاية الانطباق في الجملة فلا يصح على القولين اما على وجوب المقدمة المطلقة فلما لزمها لترك الترك دائما وقد فرضنا عدم اشتراط المصادقية وكفاية التلازم الوجودى 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 العرضى، و عدم اتصافه بالحرمة فيما اذا قارن الترك المجرد ليس الالفقدان الموضوع فلا يضربا اذا كان موجودا ،

نعم لنا كلام في باب الضد وهو ان العدم لا ينطبق على الوجود بنحو من الانحاء ولا يقارنه ولا يلزمه وما ذكرهنا منى على الغض عنه (واما على القول) الثانى في اخذ النقيض وهو كفاية تحقق الايجاب والسلب بين الشئيين (فان قلنا) بانه يشترط في فساد العبادة، كونها نقيضا للموجب فلا بد ان يفصل بين القولين، اذ الصلوة على قول المشهور تكون نقيضا حقيقة لترك الصلوة الذى هو واجب من باب المقدمة على الاطلاق؛ بخلافها على القول بوجوب ترك الصلوة الموصلة فانها لا تكون نقيضا اذ الوجود المطلق لا يكون نقيضا للترك المقيد بل نقيضه لا بد ان يكون شيئا آخر وهو رفع هذا الترك المقيد وعليه لا وجه لفسادها واما اذا كتفينا بالمقارنة والملازمة مع الغض عما سياتى فتفسده وتحرم على كلا الرأيين (نعم) هنا كلام لبعض الاعيان من المحققين في تعليقه الشريفه وحاصله ان المراد من المقدمة الموصلة اما العلة التامة واما المقدمة التى لاتنفك عن ذبيها، فعلى الاول تكون المقدمة الموصلة لازمة لترك الصلوة ووجود الارادة ونقيض المجموع من الامرين مجموع النقيضين والا فليس لهامعا نقيض لان المجموع ليس موجودا عليه حتى تكون له نقيض (فج) يكون نقيض ترك الصلوة فعلها ونقيض ارادة ذى المقدمة عدمها فاذا وجب مجموع العينين بوجوب واحد حرمت مجموع النقيضين بحرمة واحدة ومن الواضح تحقق مجموع الفعل وعدم الارادة عند ايجاد الصلوة وعلى (الثانى) فالقائمة هو الترك الخاص وحيث ان الخصوصية

ثبوتية فالترك الخاص لارفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا تقيض له بما هو بل تقيض الترك هو الفعل وتقيض الخصوصية عدما فيكون الفعل محرما بوجوب تقيضه ومن الواضح ان الفعل مقترن بتقيض الخصوصية المأخوذة في ظرف الترك (انتهى) وانت خبير بما فيه من الضعف اما (اولا) فلما مر من ان المناط عند العقل هو حيثية الايصال، لالعلة التامة ولا المقدمة الفعلية غير المنفكة، (وثانيا) ان وحدة الارادة كاشفة عن وحدة المراد لان تخصصها به وتكثرها تابع لتكثره كما مر غير مرة، و عليه فلا يقع المركب الاعتبارى موضوعا للمحكم بنعت الكثرة بل لا بد من وجود وحدة حرفية فانية في متعلقها، تجمع شتاتة وتجعلها موضوعا واحدا، وبصير (ح) تقيضه رفع هذا الموضوع الواحدانى الاعتبارى لارفع كل جزء

وبعبارة اوضح الموضوع الواحد الاعتبارى تقيضه رفع ذلك، لافعل الصلوة وعدم الارادة مثلا، ضرورة ان تقيض كل شيء رفعه او كونه مرفوعا به وليست الصلوة رفع هذا الواحد الاعتبارى ولا مرفوعة به، اما عدم كونها رفعافواضح واما عدم كونها مرفوعة به فلان الترك الخاص امر وجودى مثل الصلوة فلا يصير رفعها وقس عليه الحال في المقدمة الخاصة اى الترك غير المنفك فانه في مقام الموضوعية للارادة الواحدة غير متكثر و تقيضه عدم هذا الواحد، والمفردات في مقام الموضوعية غير ملحوظة بحيالها حتى تلاحظ نقيضها، نعم مع قطع النظر عن الوحدة الاعتبارية يكون تقيض الترك هو الفعل وتقيض الخصوصية عدما، 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 تقيضا للواحد الاعتبارى لما عرفت من ان تقيضه رفع الواحد الاعتبارى بل مقارن للتقيض بمعنى ان رفعه ينطبق على الصلوة عرضاً وعلى الترك المجرد فلا تنفسد لولم نكتف بالمقارنة في البطلان وهذا بخلاف ما اذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة لان الايجاب اعنى فعل الصلوة تقيض لمطلق تركها فتدبر حول ما ذكرنا اذبه يتضح ايضا اشكال ما في تقريرات بعض المحققين قدس سره

في تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى

الظاهر ان التقسيمات الواقعة في كلمات التوم في هذا الباب كلها او جلها راجعة

الى مقام الانبات 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 بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه؛ كان طلبه نفسيا او غيريا واخرى يكون متعلقا لها تبعا لارادة غيره من دون التفات اليه بما يوجب ارادته ثم قال لاشبهة فى اتصاف النفسى بالاصالة 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 فلا يكون الواجب الغيرى مستقلا سواء التفت اليه تفصيلا اولاً، (و وجه) بعض الاعيان من المحققين فى تعليقه الشريفة كون التقسيم بحسب الثبوت بما يلى بان للواجب بالنسبة الى المقدمات جهتين (احديهما) العلية الغائية حيث ان المقدمة تراد لمراد آخر لانفسها بخلاف ذبها (والثانية) العلية الفاعلية وهى ان ارادة ذبها علة لارادة مقدمته ومنها ترشح عليها والجهة الاولى مناط الغيرية والجهة الثانية مناط التبعية انتهى وما سلفناه من امتناع تولد ارادة من اخرى من غير ان يحتاج الى مقدماتها من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادئ، كاف فى ابطال الجهة الثانية التى جعلها مناط التبعية مع ان كلامه لا يخلو عن تهافت يظهر بالمراجعة

(ثم) انه لا اصل هنا ينقح به موضوع الاصلية والتبعية لو ترتب على الاحراز ثمرة؛ سواء كان المناط فى التقسيم ما استظهرناه او ما ذكره المحقق الخراسانى او ما ذكره المحقق المحشى وسواء كان الاصلى والتبعى وجوديين او عدميين او مختلفين، والتمسك باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به على القول بكون التبعى عدمياً، تشبث باصل مثبت او بما ليس له حالة سابقة لان الموجبة المعدولة كالواجب المتعلق به ارادة غير مستقلة او الموجبة السالبة المحمول كما تقول الواجب الذى لم يتعلق به ارادة مستقلة، مما لم تتحقق فيها حالة متيقنة حتى نأخذ بها؛ والسالبة المحصلة لا يشبث كون الارادة الموجودة متمصفة بشيء، كما سيحى تفصيله

وان كان الاظهر حذف السالبة المحصلة من المقام لان عدم تفصيلية القصد والارادة في التبعية او عدم ترشح الارادة من ارادة اخرى في الاصل؛ لا يمكن جعلهما من السوالب المحصلة اذ لزمه كون التبعية حيثية سلبية محضة وهو كما ترى

تفصيل

الظاهر انه لا ثمره في هذه المسئلة اذ اهم الثمرات ما ذكره بعض اهل التحقيق من ان وجوب المقدمة وان لم يكن بنفسها مورد اللاتر بعد حكم العقل بلزوم الايتان وعدم 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 ذبيها فيتسع بذلك نطاق المتقرب بها، و(ايضا) اذا امر شخص به بالمقدمات 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 بعد الغض عما تقدم من ان الامر الغيرى بعد فرض باعثيته، غير قربي لان التقرب بعمل هو ايتانه لله عز وجل والمفروض انه اتاه لاجل واجب آخر وعمل يترتب عليه، يرد عليه ما تقدم من ان الاطاعة وقصد التقرب بامر فرع دعوته وبعثه وهى مفقودة في الامر الغيرى لان الايتى بالمقدمات اما ان يريد ايتان ذبيها فلا معالة يأتى بها سواء امر بالمقدمة ام لا، وان كان معرضا عن ذلك فلا يتصور امثال الامر الغيرى لاجل شيء لا يريده (والحاصل) انه ان كان امر الواجب باعنا نحو المطلوب وكان هو بصدد الامتثال فلا معالة تتعلق الارادة على المقدمات فيكون الامر المقدمى غير صالح للبعث وان كان غير باعث لا يمكن ان يكون امر المقدمة الداعى الى التوصل به باعنا ومعه لا يمكن التقرب به (واما) الثمرة الثانية (فقيه) مضافا الى انه مغالفة لمبناد من وجوب المقدمة الملازمة لوجود ذبيها، الا ان يكون منظوره على تسليم وجوب المقدمة المطلقة يرد عليه، ان الضمان الايتى من قبل الامر، فرع اطاعته فهو ايضا فرع باعثيته اذ لو اتى بمتعلق الامر بلا باعثية لم يستحق شيئا كما لو اتاه الدواع آخر او كان جاهلا بالحكم فمع عدم صلوح الامر المقدمى للباعثية لا يوجب الضمان هذا مع ان ما ذكره ليست ثمرة للمسئلة الاصولية كما لا يخفى وبات تدبر تمر فساد ساير الثمرات وسيجيء ان عدم باعثية الامر المقدمى هو الاساس لانكار الامر المقدمى فاصطبر

في تأسيس الاصل

اعلم ان الملازمة الواقعة بين ارادة ذى المقدمة وبين ارادة ما يراه مقدمة، على فرض ثبوتها، ليست من قبيل لوازم الوجود لما عرفت من ان ارادة ذهابها مؤثرة في ارادة المقدمة تأثير العلة في المعلول، لان كلاً من الارادتين تحتاج الى مبادئ برأسها، كما انه ليس من قبيل لازم الماهية وهو واضح (ما يقال) بل انه من هذا القبيل ويراد منه ما يكون له تقرر وثبوت في نفس الامر (غير صحيح) جدا حتى في الحقايق الخارجية لان الماهية مع قطع النظر عن الوجود لاحقيقة لها فضلا عن ان يكون لها لازم ومعنى لازم الماهية هو ما يكون تبعالها عند تجريدها عن كافة الوجودات وان كانت موجودة بهذا المحاظ المفعول عنه؛ ويرى العقل حينئذ نفس الماهية بالاتوجه الى وجودها وموجوديتها مزدوجة مع لازمها، ومن المعلوم ان ارادة المقدمة ليست لازمة لارادة ذهابها بهذا المعنى

(ثم) انه لا فائدة في الاصل الجارى في الملازمة موضوعيا كان او حكما (اما الاول) فلان استصحاب عدم الملازمة بنحو النفي التام، غير واضح لكونه مثبتا واما النفي الناقص فمع كونه غير متيقن في الزمان الغابر، غير مجد اذا لم يزان في صحة الاستصحاب الموضوعى كما سيوافيك باذن الله في محله هو انطباق كبرى شرعية على الصغرى المحرزة بالاصل وهو هنا مفقود لعدم ترتب حكم شرعى على الملازمة وعدمها بلا توسط امر عقلى لان الملازمة لم تكن موضوعة لحكم شرعى بل العقل يحكم بعدم الوجوب على فرض عدم الملازمة وبتحققه على فرض تحققها، و(اما الثانى) فلان جريانه فرع ترتب الاثر الشرعى وقد عرفت انه لا اثر لهذا الوجوب ولا نفيه شرعاً (هذا) ولو اغمضنا عماداً كرنا فالاصل جار حتى لو احتملنا الملازمة المطلقة شأنيا وفعليا، لان المقام من مصاديق المشكوك الذى هو محط جريان الاصل، ولا يشترط احراز امكانه بل يكفى عدم العلم بامتناعه والا لما صح التمسك بالاطلاق في الافراد الذى نشك في تعلقه به مع احتمال عدم امكانه وهو كما ترى (وما يقال) ان جريانه مستلزم للتفكيك بين المتلازمين لكونه من قبيل لوازم الماهية او الوجود (غير وجيه) ولا مسموع اذ فيه مضاف الى ما فى دعوى كونه من قبيلها كما تقدم انه لا يلزم من جريانه التفكيك الواقعى، والظاهرى منه لا اشكال فيه مع انه لو سلم يلزم احتمال التفكيك وهو لا يمنع عن جريان الاصل لعدم جواز رفع اليد عن الادلة الشرعية

بمجرد احتمال الامتع

اذا عرفت مامهدها 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 شىء يجب له البعث مستقلا الى مقدماته فهو فاسد ضرورة؛ لانا نرى عدم البعث اليها من الموالى غالبا بل البعث اليها جداول كما سيوافيك؛ وما يرى وقوعه اما ارشاد الى الشرطية كالوضوء والغسل او تأكيد للامر النفسى كناية، او ارشاد الى حكم العقل وبه يظهر فساد ما فى كلام المحقق الخراسانى من التمسك بوجود الاوامر الغيرية فى الشرع قائلا بان تعلقها لاجل وجود ملاكها وهو محفوظ فى جميعها؛ كما ان احالته الى الوجدان مصادرة عند المنكرين، (او يكون) المراد ان البعث الى الواجب بعث نحو المقدمات فهو واضح فسادا لان الهيئات الدالة على البعث لا يمكن ان تبعث الا الى متعلقاتها وهى 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 فى نفس المولى ولكنه اوضح فسادا و اظهر بطلانا و هذه وجوه اربعة والظاهر ان المراد اول الوجوه وقد عرفت جوابه

واما الثانى اعنى الملازمة بين الارادتين فتحتمل وجوها بادية للرأى (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 وافك بطلان تلك المزعة غير مرة (ومنها) حدوث ارادة عن مبادى برأسها مستقلة متعلقة بها لغاية مولوية وهو التوصل الى ذبيها (وفيه) ان حدوث الارادة بلاغاية من المعالات وهى هنا كذلك وما قيل من ان التعلق قهري لا يحتاج الى الغاية ساقط جدا وسيوافيك بعيد هذا ان ارادة المقدمات من المولى بعد ارادة ذبيها مما لا فائدة لها ولا يمكن ان تكون تلك الارادة مؤثرة فى العبد ولو باظهارها بالبعث اللفظى نحو المقدمة (فح)

يكون تعلقها بها لغوا بلاغاية فانتظر برهانه ومما يقضى به آخر العجب ما يترامى في بعض الكلمات لتحكيم الملازمة بين الارادتين وحاصله ان التشريعية من الارادة، كالتكوينية والفاعل المرید في التكوين تتعلق ارادته بايجاد مقدماته وان كان غافلا ولازم ذلك استلزام الارادة الامرية المتعلقة بفعل، ارادة اخرى متعلقة بمقدماته وهي ارادة قهرية ترشحية، معلولة لارادة الواجب (انتهى) وفيه مضافا الى ما نبهنا عليه من ان ترشح ارادة من اخرى مما لا اصل له، ان البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لولم نقل بقيامه على خلافه وتوضيح الفرق ان تعلق الارادة بالمقدمات من الفاعل المرید؛ لملك انه يرى ان الوصول الى المقصد والى الغاية المطلوبة لا يحصل الا بايجاد مقدماته، فلا محالة يريد مستقلا بعد تمامية مقدماتها واما الامر غير المباشر؛ فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب واطهار ما تعلقت به ارادته ببيان واف بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتى يمتثل، واما ارادة المقدمات فلا موجب له ولاغاية بعد حكم العقل بلزوم اتيانها (والحاصل) انه فرق بين المباشر والامر فانه لامناس في الاول عن تعدد الارادة لان المفروض انه المباشر للاعمال برمتها فلا محالة يتعلق الارادة بكل ما يوجد بنفسه؛ واما الامر في كفى في حصول غرضه ببيان ماهو الموضوع لامره وبعثه بان يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض ان مقدمات المطلوب غير خفي على المأمور، وعقله يرشد الى لزوم اتيانها (فح) لاي ملاك تنقدح ارادة اخرى متعلقة بالمقدمات

(وبيان آخر) ان الارادة التشريعية ليست الارادة البعث الى الشيء، واما ارادة نفس العمل غير معقول لان عمل كل احد متعلق بارادة نفسه لا لارادة غيره، نعم يمكن الاشتياق الى صدور عمل من الغير لكن قد عرفت مرارا ان الاشتياق غير الارادة التي هو تصميم العزم على الابداع وهذا مما لا يتصور تعلقه بفعل الغير، فارادة البعث لا بد لها من مباد موجودة في نفس المولى، ومن المبادئ الغاية للفعل الاختياري وهي موجودة في ارادة البعث الى ذبيها لان غاية البعث اليه هو التوصل الى المبعوث اليه ولو امكانا واحتمالا واما ارادة البعث الى المقدمات فما لا فائدة لها ولاغاية، لان البعث الى ذبيها ان كان مؤثرا في نفس العبد فلا يمكن انبعث بعد انبعث وان لم يكن مؤثرا فلا يمكن ان يكون البعث الغيرى موجبا لانبعثه لان بعثه الى المقدمات لاجل التوصل الى ذبيها والمفروض انه متقاعد عن اتيانه

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 بشيء بوجود المعلول بلاعلة مع ان الضرورة قاضية بعدم ارادة البعث نحو المقدمات في الغالب فيلزم تفكيك الارادة عن معلولها. اى البعث فلا محيص في حل المعضلة عن نفى ارادة البعث (ولعمري) لو اعطيت حق النظر فيما ذكرنا تدرك ان الحق المتبع ما حققناه والذي 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 غاية، مع انه منقوض بمتلازمين احدهما واجب والاخر غير واجب؛ فاذا ترك ما هو مباح فاما ان يبقى الواجب على وجوده كان امرا بالمحال وان لم يبق خرج عن كونه واجبا مطلقا (فان قلت) لعلمه يقول بسراية الوجوب من احد المتلازمين الى الاخر حتى يندفع المحذور المتقدم (قلت) المفروض خلو الملازم الاخر عن الملازم فلو تعلق الارادة به حينئذ لزم ان يكون تعلقها بلا ملازم وهو ممتنع

واما التفصيل بين السبب وغيره فلا يرجع الى معصم واما بين الشرط الشرعى وغيره 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 في وعاء الثبوت على الامر الغيرى فهو دور واضح لانه لا يتعلق الا بما فيه ملاك الشرطية وان اراد ان العلم بالشرطية في عالم الابدات 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 في المقام؛ بحث في امر كبرى وهو الملازمة بين الارادتين وهو 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

في مقدمة الحرام

قد اسمعناك قول الحق وعرفناك مغزى البحث في الملازمة وان الحق عدمها وعليه لا يفرق بين مقدمة الواجب والحرام؛ وما اذا كانت المقدمات توليدية او غيرها بالبرهان

المتقدم وفصل المحقق الخراساني بين العلل التوليدية التي يقع الحرام بعدها بلا انتظار حالة وبين ما يكون المكلف مختاراً بعد ايجاد مقدماته، محتجاً بعدم توسط الاختيار في الاول بينها وبين الفعل فيسرى المبعوضة الى الجميع لانه موقوف على تمامها دون الثاني لتوسطه بينهما فيكون المكلف متمكناً من ترك الحرام بعد حصول المقدمات كما كان متمكناً قبله فلا ملاك لتعلق الحرمة بها واما الاختيار فلا يمكن ان يتعلق به التكليف للزوم التسلسل انتهى ملخصاً (وفيه) ان النفس لما كانت فاعلة بالالة في عالم الطبيعة فلا يمكن ان تكون ارادته بالنسبة الى الافعال الخارجية المادية جزءاً اخيراً للعلة التامة بحيث لا تتوسط بينهما وبين الفعل الخارجى شيء من الالات وتكون النفس خلاقة بالارادة بل هي تؤثر في 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 خارجي ارادى، مما لا يوجد بين افعال الانسان في 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 العاصي الطاغى قد هباً جميع المقدمات من شراء الخمر وصبه في 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 في اثبات الواجب المعلق و من المتوسطات تحريك الفك وعقد الغلصمة وما شبيهما، كل ذلك امور اختيارية للنفس، وتوليدية للشرب قابلة لتعلق التكليف بها وقس عليه المشى فانه لا يتحقق بنفس الارادة بحيث تكون الارادة مبدأً خلافاً لمن غير تونسيط الالات وحركاتها وتحريك النفس اياها بتوسط القوى المنبثة التي تحت اختيارها (نعم) لا يتوسط بين الارادة والمظاهر الاولى للنفس في عالم الطبيعة متوسط

فان قلت ان مسئلة الثواب والعقاب والاطاعة والعصيان من المسائل العرفية

العقلانية فلا يفيد فيها التدقيقات الصناعية والعرف يرى آخر الاجزاء هو الارادة التي لا يمكن التكليف بها (قلت) كلا قد اخطأت الطريق فان المسئلة عقلية في المقام حيث ان البحث عما يجوز ان يكلف به وما لا يجوز ولو فرض كون موضوع العيان والاطاعة عرفيا لابد (ح) من اعمال الدقة وتشخيص المتوسطات بين الافعال و اراداتها

فثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قد فصل بين ما يكون العنوان بما هو مبغوضا من دون تقييد بالاختيار وان كان له دخل في استحقاق العقاب ، وبين ما يكون المبغوض ، الفعل الصادر عن ارادة واختيار ، ففي الاول تكون احدى المقدمات لا بعينها محرمة ، الا اذا وجد ما عدى واحدة منها فتحرم هذه الباقيته بعينها وفي الثاني لا يتصف الاجزاء الخارجية بالمحرمة لان العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الارادة ولا يصح اسناد الترك الا الى عدم الارادة لانه اسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية (انتهى)

وفيه ان ارادة الفعل لما لم تكن جزءاً اخيراً للعللة كما تقدم بل الجزء الاخير فعل اختياري للنفس وهو كعلة توليدية للفعل ، فلامحالة يكون هذا الجزء الاخير محرماً على فرض الملازمة لعدم الوساطة بينه وبين المحرم حتى الارادة فاذا حرم الشرب الارادي فيتوقف تحققه على الشرب و الارادة المتعلقة به ، فمع ارادة الشرب يتحقق جزء من الموضوع وجزءه الاخر يتوقف على افعال اختيارية منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها حتى يتحقق الاجتراع ، والجزء الاخير لتحقيق الشرب هو هذا الفعل الاختياري فيتعين الحرمة فيه بعد تحقق سائر المقدمات ، واما قضية اسناد الترك الى عدم ارادة الفعل فصحيح لكن الكلام ههنا في مقدمات وجود المبغوض و كيفية تعلق الارادة التشريعية بها وانه هل يتعلق الارادة على فرض الملازمة بالزجر عن المقدمات الخارجية او لا فمع كون بعض المقدمات الخارجية الاختيارية متوسطاً بين ارادة الفعل وتحقيقه فلامحالة يصير مبغوضاً و منهياعنه بعد تحقق سائر المقدمات (وبالجملة) بعدما عرفت من توسط الفعل الاختياري بين تحقق الشيء و ارادته وان الارادة ليست مولدة للفعل ، لا يبقى فرق بين المقدمات في المحرمات على ما فصله قدس سره

فثم انه بناء على الملازمة هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب او يحرم الجزء الاخير اذا كانت احزاء العلة مترتبة ، او الواحد من الاجزاء اذا كانت

عرضية؛ التحقيق هو الثاني لمساعدة الوجدان عليه، ولان الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عما يخرج الفعل من العدم الى الوجود، لا عن كل ما هو دخيل في تحققه لان وجود ساير المقدمات وعدمها سواء في بقاء المبعوض على عدامه، والمبعوض هو انتقاص العدم بالوجود وما هو سبب لذلك هو الجزء الاخير في المترتبات، وفي غيرها يكون المجموع كذلك و عدمه بعدم جزء منه، و(اما) ما في تقريرات بعض محققى العصر (رحمه الله) من قياس مقدمات الحرام بالواجب بتقريب ان مقوم الحرمة هو مبعوضة الوجود كما ان مقوم الوجوب محبوبيته ومقتضاه؛ سراية البغض الى علة الفعل المبعوض فيكون كل جزء من اجزاء العلة التوأم مع وجود ساير الاجزاء بنحو القضية الحبيثة، مبعوضا بالبغض التبعي وحراما بالحرمة الغيرية، فلا يخلو عن موارد للنظر

(اما اولاً) فالان المبعوضة لا يمكن ان تكون مقومة للحرمة ولا المحبوبة للوجوب لانها في الرتبة السابقة على الارادة المتقدمة على البعث والزجر المنتزعة منهما الوجوب والحرمة، اللهم الا ان يراد من المقومية ان المحب والبغض من مبادئ الوجوب والحرمة (وثانيا) ان مبعوضة الفعل لا يمكن ان تكون منشأ لمبعوضة جميع المقدمات لعدم المناط فيها على نحو العام الاستغراقى لان البغض من شىء لا يسرى الا الى ما هو محقق وجوده وناقض عدمه، وغير الجزء الاخير من العلة او مجموع الاجزاء في غير المترتبات لا ينتقض العدم

(فان قلت) فليكن الامر في مقدمة الواجب كذلك فيقال ان الحب لا يسرى الا الى ما هو محقق لوجود المحبوب، وطارد لعدمه وهو ليس الا الجزء الاخير من العلة او مجموع الاجزاء في العرضيات، ولا معنى لوجوب سوى الجزء الاخير من اجزاء علل الواجب في الطوليات، قلت) فرق واضح بين مقدمة الواجب والحرام فان الواجب لما كان المطلوب تحققه، وهو موقوف على جميع المقدمات بحيث يكون كل واحد دخيلا فيه؛ (فلا مح) على الملازمة تتعلق الارادة بكل واحد منها بما هو موصل؛ بخلاف الحرام الذى يكون الوجود مبعوضا ومزجورا عنه فان عدمه بعدم احده مقدماته، فتعلق ارادة الزجر بغيره يكون بلا حلاك (وثالثا) ان ما افاده بقوله ان الجزء التوأم مع ساير الاجزاء مبعوض، من ضم ما ليس بدخيل الى ما هو دخيل فان المجموع بما هو مجموع وان كان مبعوضا 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 يتعلق بترك ما هو مخرج مبعوضه الى الوجود فتدبر

فصل في مبحث الضد

اختلف الراء في ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى 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 قائلاً، ولا يخفى ما فيه من التهافت، اذ لو قلنا بان المسائل اللغوية كالمشتق خارجة من الاصولية، فالوجه للجمع بين الاصولية والتعميم، لان الغرض من التعميم ادخال تمام المذاهب تحت العنوان فهنا نقول ان القول بالعينية في المسئلة يجعلها من المسائل اللغوية بل القول بالتضمن والالتزام كذلك ايضا على مبنى القوم لانهم يجعلون الجميع من المتدايل اللفظية كما لا يخفى، (نعم لو قلنا) كون المسئلة لغوية لا ينافى الاصولية مع اختلاف الجهة المبحوث عنها كما مر في اول الكتاب وان كان يرتفع به هذا الا ان 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 لانطابق ميزانها عليها

(الثاني) قدمر في مبحث الاجزاء ان الاقتضاء الواقع في نظائر هذه الابحاث ليس بمعناه الحقيقي ولا بد في المقام من ان يصل الى معنى آخر يكون جامعاً بين المعاني التي ذكرها في مقام التعميم حتى يكون مستعملاً فيه، ولكن وجود جامع بين الاقتضاء بمعنى العينية والتضمن والالتزام مشكل جداً، 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 النهى عن ضده اوفى استلزام ارادة الشيء ارادة ترك ضده)، والخطب سهل (الثالث) قد يطلق الضد ويراد منه الترك ويسمى بال ضد العام وقد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه، وثالثة يراد منه احد الاضداد الرجوعية لبعينه ويجعل من الضد

العام، واما الاقوال حول الاقسام فكثيرة والذي ينبغي عنه البحث، هو الاقتضاء في الضد
الخاصر وقد استدل عليه بوجهين

الاول وروح هذا الوجه راجع الى كون ترك النند مقدمة لفعله، ولكنه عند
التشقيق ملفق من مقدمات ثلث يحتاج كل واحدة برأسها الى اعمال النظر (الاولى) مقدمة
ترك الضد لفعل ضده وربما يصار البحث الى مقدمة الفعل لترك الضد (الثانية) ان مقدمة
الواجب واجبة، (الثالثة) ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام وليس المراد منه ما
تقدم اعنى الترك بل تقيض 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 وعدم المانع من المقدمات

(قلت) قد ناقش فيه القوم واوردوا عليه وجوهاً ثلثة (الاول) ما عن المحقق الخراسانى
من ان المعاندة بين الشيئين لا تقتضى الاعدم اجتماعهما فى التحقق وحيث لا منافاة بين
احد العينين مع تقيض الاخر بل بينهما كمال الملائمة كان احدهما العينين مع تقيض الاخر
فى مرتبة واحدة (واورد) عليه المحقق المحشى ان كمال الملائمة لا ينافى التقدم والتأخر
لان العلة لها كمال الملائمة مع معلولها وهو لا يوجب الاتحاد فى الرتبة (لكن) يمكن ان يقال
فى تقرير مقالة الخراسانى ان الحمل الصناعى ينقسم الى حمل بالذات وهو ما يكون الموضوع
فيه مصداقا للمحمول بذاته بلا ضم حيثية زائدة على ذاته كما فى زيد انسان، والى حمل
بالعرض وهو ما يحتاج الى حيثية زائدة حتى يصير مصداقا له بتبعه كما فى قولك الجسم ايض
اذكون الجسم من حيث ذاته، لا يكفى فى مصداقته له مالم يتخصص بخصوصية زائدة
على ذاته (فج) فالسواد وان لم يصدق على البياض الا ان عدم السواد يصدق عليه حملا
بالعرض لا بالذات اذ حيثية الوجود الذى هو عين الطاردية للعدم والمنشأبة للامر، تمتنع
ان تكون عين عدم الاخر بالذات لكن يتحدان بالعرض ويكون وجوده راسم عدمه
(فج) فالحميل بينهما كاشف عن اتحادهما فى الخارج اتحادا مصداقيا بالعرض، وما يقع
فى سلسلة العلل من المقترنيات والمعدات وعدم الموانع لا يعقل ان تتحد مع معلوله فى
الخارج ولو بالعرض، اذ العلة مقدمة على معلولها عقلا ومعنى هذا التقدم كون وجود المعلول
ناشئانه ومفاضا عنه وما هذا شأنه لا يعقل ان يتحد مع المتأخر عنه اذا الاتحاد كما هو مفاد

الحمل يأتى ان يكون احدهما مقدما والاخر مؤخرا وان كان رتبيا
 وبعبارة اوجز ان السواد لا يصدق على البياض والاجتمع الضدان ومع عدم صدقه
 لا بدوان يصدق عليه تقيضه والارتفع التقيضان؛ والصدق يقتضى الاتحاد وهو ينافى التقدم
 والتأخر رتبة فثبت اتحادهما رتبة، (هذا) ولكنه ايضا لا يغلو من اشكال لما عرفت ان
 قوام الحمل الصناعى بالمرض انما هو بتخصص الموضوع بهيئية زائدة حتى يصير مصداقا
 عرضيا ببركتها، والمفروض ان وجود الضد ليس عين عدم الاخر فلا محيص عن القول
 بالتخصص واتصاف الموضوع بهيئية زائدة (ولكنه) فى المقام ممتنع اذا اعدام سواء
 كانت مطلقة ام غيرها ليست لها هيئية واقعية حتى يتخصص به البياض ويحمل عليه على نحو
 الاتصاف انه عدم سواد، اذا اعدام باطلاات صرفة وعاطلات محضة ولا معنى فيها للاتحاد
 والهوية والعينية على وجه التوصيف كما لا يخفى، وما ربما يثبت للاعدام من احكام
 الوجود من التقدم الزمانى او كون عدم الملة علة لعدم المملول، كل ذلك لغرض التسهيل
 على المتعلمين، وما ربما يقال من ان لاعدام الملكات حظا من الوجود توسع فى العبارة واسراء
 حكم المضاف اليه الى المضاف والا فان العمى بما هو امر عدمى لاحظه من الوجود، ولم
 يشم و لن يشم رائحته

وما ذكرناه بصورة البرهان من ان السواد لو لم يصدق لصدق عدم السواد، مغالطة فى
 الاستدلال اذ تقيض قولنا يصدق السواد؛ هو انه لا يصدق السواد على نحو السالبة المحصلة
 لاصدق عدم السواد على طريق الموجبة المعدولة او الموجبة السالبة المحمول، لان الاعدام
 لاشئون لها فى صفحة الوجود حتى قولنا- لاشئون لها- لو اريد به الاتصاف، بل المرجع
 فى محامل الاعدام هو السالبة المحصلة التى تفيد سلب الاتحاد وان صحيفة الوجود خالية
 عن هذا الضد بنحو السلب التحصيلي؛ (والحاصل) ان تقيض صدق البياض على السواد عدم
 صدقه عليه على ان يكون السلب تحصيليا، لاصدق عدمه عليه بنحو الايجاب العدولى او
 الموجبة السالبة المحمول فالبياض اذا لم يصدق عليه انه سواد صدق عليه انه ليس بسواد
 بالسلب التحصيلي وهو تقيض الايجاب لاصدق عدمه لان تقيض صدق الشئ هو عدم
 صدقه لاصدق عدمه حتى يلزم اتحادهما فى الوجود ولو بالعرض، وعدم التمييز بين السلب
 التحصيلي والايجاب العدولى والموجبة السالبة المحمول موجب لكثير من المغالطات

والاشتباهاً

واظن أنك لو وقفت على واقع العدم الذي حقيقته انه لا واقع له، تعرف ان حيثية العدم يمتنع ان تكون ذات حظ من الوجود، بل الاضافات الواقعة بينها وبين غيرها انما هي في الذهن، وفي وعائه تكون الاعدام المطلقة ايضا موجودة بالعمل الشايع وان كانت اعداما بالحمل الاولى فلاحقيقة للعدم حتى يتصف بوصف وجودي او اعتباري او عدمي (وما يقال) ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ليس المراد منه ان الجهات العدمية بما هي كذلك تمكن ان تثبت لشيء بحيث يكون التصادق والاتحاد بينهما كاتحاد شيء بشيء، والايلازم كذب القاعدة الفرعية. ايضا، لان ثبوت الثابت بهذا النحو، اثبات صفة ثبوتية له فيلزم صدق قولنا العدم ثابت للوجود وصادق عليه وهو فرع ثبوت المثبت له (فتلخص) ان الاحكام في الاعدام لا بد ان ترجع الى السالبات المحصلات وان كانت بحسب الظاهر موجبات هذا وانما اطلنا الكلام وعدلنا عن مسلك الاقتصاد لكون المقام من مزال الاقدام فاغتنم

(الثاني) من المناقشات والايرادات على المقدمة الاولى اعني مقدمة ترك الضد لوجود الاخر هو ما يستفاد ايضا من كلام المحقق الخراساني حيث قال ان المنافات بين النقيضين كما لا تقتضي تقدم احدهما في ثبوت الاخر كذلك المتضادان، وقرره تلميذه الجليل المحقق القوجاني (ره) في حاشيته بقوله انه لا خفاء في ان النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في مرتبته والالزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب احدهما مقدمة الاخر فظهر ان هذا النحو من التعاند لا يقتضي الاتبادلهما في التحقق لارتفاع احدهما ولا، ثم تحقق الاخر ثانياً وحيث عرفت ذلك في النقيضين فكذلك الوجود ان المتقابلان (ا تهي) وتزيد توضيحاً عليه ان ما ذكره مبني على مقدمات ثلاث (الاولى) ان النقيضين في رتبة واحدة، بمعنى ان الوجود في ظرف معين من الزمان او في مرتبة من مراتب الواقع، ليس نقيضه الالعدم في ذلك الظرف او المرتبة اذ لا تعاند في غير هذا الوجه اذ عدم زيد في العدم لا يعاند وجوده في اليوم وعدم المعلول في رتبة العلة لا يباين وجوده في مرتبة نفسه (وان شئت فعبّر) ان نقيض الشيء بديله فنقيض شيء في زمان او رتبة، هو عدمه الذي في ذلك الزمان وتلك الرتبة والايلازم اجتماع النقيضين فالمعلول معدوم في رتبة العلة وهو وجود

في رتبة متأخرة فنقيض الوجود في رتبة العلة هو العدم في رتبها (وبعبارة اوضح) ان مرتبة العلية هي مرتبة الافاضة والاثبات فيمتنع ان يتحقق فيها وجود المعلول والارتفاع العلية والمعلولية فلا بد ان يتحقق فيها عدمه لئلا يرتفع النقيضان فظهر انه لا بد 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، فصدقه هو السواد في تلك القطة وفي هذا الموضوع المتعين، لعدم المنافات لوتحققا في قطعتين او موضوعين فالبيئوية الحقيقية بين الضدين لا تتحقق الا بالمطاردة وهي تتوقف على ما ذكرناه وبيان 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 فيستنجم ان نقيض البياض اعني عدم البياض متحد مع السواد رتبة اذا السواد مساو رتبة مع البياض، والبياض مساو مع عدم البياض فالسواد مساو مع عدم البياض لان مساوي المساوي للشيء مساو له (هذا غاية) توضيح له

(وانت) خير بما فيه من الخلل (اما) في اولها فلانا نمنع كون النقيضين في رتبة واحدة لان وجود المعلول في رتبة علتها ليس نقيضه كون عدمه في رتبها ادلا واقعية للاعدام حتى تشغل مرتبة من مراتب الواقع بل نقيضه سلب وجود المعلول في هذه المرتبة على ان تكون الرتبة قيد للمسلوب لالسلب (وبالجملة) ان نقيض كل موجود في اي مرتبة او زمان؛ هو عدم الموجود الواقع في هذه الرتبة اذ ذلك الزمان، فاذا كذب كون المعلول في رتبة علتها صدق عدم كونه في رتبها لا كون عدمه في رتبها 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 علتها، صدق عدم كونه في رتبها بنحو السلب التحصيلي او بنحو السلب المعمولي للمقيد على ان يكون القيد للمسلوب فتلخص ان نقيض كون المعلول في رتبة العلة عدم كونه في رتبها لا كون العدم في رتبها حتى يقال ان

النقيضين في رتبة واحدة (واما ثانيتهما) فهو اوضح فسادا مما تقدم اذ الرتب العقلية لا ربط لها بالخارج الذي هو ظرف الضدية، والمترتان عقلا مجتمعان خارجا ومتحدان زمانا؛ والضدان يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجي فاين هو من الرتب العقلية، حتى لو فرضنا ان البياض والسواد مختلفا الرتبة عقلا يكون اجتماعهما الوجودي في موضوع واحد محالاً ايضاً؛ وبما عرفت من عدم وحدة الرتبة في النقيضين؛ سقط ما ذكر من اثبات وحدة الرتبة في الضدين من وحدتها في النقيضين لاجل كون منابذ الامتناع في اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين، هذا مضافاً الى ان في هذه الدعوى ايضاً كلاماً بل خلطاً والتفصيل موكول الى مظانه وبما (ذكر) يظهر الحال في النتيجة بل لو سلمنا كون النقيضين والضدين في رتبة واحدة، فلانكلا لزوم كون احد العينين في رتبة تقيض الاخر مجال واسع لعدم البرهان على ان الرتب العقلية حكمها حكم الزمان في الخارج لولم نقل بان البرهان قائم على خلافه لان للرتب العقلية ملاكات خاصة، ربما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متحدته في الرتبة، الا ترى ان ملازم العملة لا يكون مقدماً على المعلول رتبة لفقدان ملاك التقدم فيه وهو كون وجود الشيء من وجوبه ووجوده من وجوده (وما) ربما يتمسك بقياس المساوات ففغلة عن حقيقة الحال ولعله لقياس الرتب العقلية من حيث المساوات واللامساوات؛ بالمقادير والازمنة (فتلخص) ان الشيء وتقيضه ليسا في مرتبة واحدة سلباً تحصيلياً كما ليس بينهما التقارن والتقدم كذلك

الثالث وهو ايضاً يستفاد من كلامه قدس سره (وحاصله) انه لو توقف وجود المدعى على عدم ضده لزم الدور، لان التوقف لاجل التمانع من الطرفين فعدم احد الضدين ايضاً متوقف، على وجود الاخر توقف عدمه 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 ذلك لان يتوقف عدم الاخر على وجوده فيرتفع الدور، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه، لان وجود البياض متوقف على عدم السواد ووجود السواد متوقف على عدم البياض، اخذاً بحكم التمانع بين وجودي الضدين، لان عدم السواد متوقف على وجود البياض حتى يتخيل الدور، لان عدمه ليس بشيء حتى يتوقف تحققه على شيء (ثم) ان التحقيق ان التوقف باطل مطلقاً اي لا يتوقف عدمه على شيء ولا يتوقف شيء عليه (وتوضيحه)

وان كان ما وعزنا اليه كافيا في رفع الحجاب، هو ان العدم ليس امرا حقيقيا واقعيا؛ بل هو مفهوم اعتباري يصنعه الذهن اذ تصور شيئا ولم يجده شيئا اذ ارجع الى الخارج وتفحص عن مظاهره، وحقيقته خلوص حقيقة الوجود عن الشيء المتصور بالسلب التحصيلي، وخلو نفس الامر عن وجوده، فيكون مقابل الوجود مقابل ونفس الامر بمراتبه الطولية وما شأنه هذا يكون بطلانا محضا، ولا يعقل ان يصير دخيلا في تحقق شيء او متأثرا من شيء اذ لا شئية له يسلب عنه جميع الامور الثبوتية ونهاها لتوقف بكلا قسميه، بالسلب التحصيلي، و(بالجملة) كون شيء شرطاً لشيء او متأثرا عنه او دخيلا في وجوده، قضايا ايجابية يتوقف صدقها على وجود موضوعها ومحمولها وقد فرضنا العدم لاشيئا محضا وبطلانا خالصا، و قولك ان عدم الضد موقوف عليه او عدمه 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 لا شئية له فلا تقدم له ولا تاخر ولا مقارنة بل كل الحثيات مسلوقة عنه سلبا تحصيليا لا بمعنى سلب شيء عن شيء بل السلب عنه من قبل الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لا يغير عنه؛ الحاصل بالتوسل بالعناوين المتحصلة في الذهن، وقد تقدم ان ما ربما يقال ان عدم العلة علة لعدم معلوله مسامحة في التعبير كما ان ما يتكرر بين كلمات المشاهير من اهل الفن من 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 واللاشئية

واوضح فسادا منه ما يقال ان للاعدام واقعية وظروفاً بحسب احوالها كما ان للماهيات اوعية متساحة مع مظروفاتها؛ اذ كل ظرف لا بد وان يرجع الى صحيفة الوجود والا فالظرف والمظروف عاطلان باطلان

والعجيب عن المحقق المحشى مع نبوغه وكثرة مساعيه في هاتيك المباحث حيث افاد هنا ما لا ينبغي ان يصدر عن مثله حيث قال ان عدم الضد من مصححات قابلية المحل لقبول الضد؛ لعدم قابلية الابيض للسواد والاسود لليياض؛ وان القابليات والاستعدادات والاضافات واعدام الملكات وان كان لا مطابق لها في الخارج لكنها من الامور الانتزاعية

وحثيات وشتون لامور خارجية، وثبوت شىء لشىء لا يقتضى ازيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت انتهى (وفيه) اما اولاً فلان الاعدام المضافة اذالم تكن متأثر عن شىء لا ياباه عن الفاعل والفاعل بل؛ فلا يكون مؤثرة ولا شرطاً اذ التفكيك بينهما فى الموجود الامكانى باطل وما ليس بشىء لا يكون مؤثراً ولا متأثراً واما عدم تحقق الضد عند وجود الآخر، وتحققه عند عدمه؛ فليس الا لاجل التمانع بين الوجودين، فاذا عدم احدهما تحقق الآخر لاجهة الاستناد الى عدمه بل الى ايجاب علته التامة وان شئت قلت ان قابلية المحل من شتون نفسه من غير دخالة عدم شىء فيها؛ فالجسم قابل للسواد؛ كان موصوفاً بالبياض اولاً ولا يتوقف قبوله له على عدم البياض واما عدم قبوله فى حال اتصافه به، فانما هو لاجل التمانع بين الوجودين لا لتوقف القابلية على عدم الضد اذ العدم لا يمكن ان يكون مؤثراً فى تصحيح القابلية بل لا يكون من شتون الامور الخارجية ولا منتزعا منها (وثانياً) ان عدم الاعدام المضافة فى عداد الاستعدادات لا يخلو من خلط فان الامكان الاستعدادى له نحو وجود فى المادة، اذ لا يمكن انكار ان للقابليات والاستعدادات بل الاضافات نحو وجود فى الخارج بخلاف اعدام الملكات فان التحقق لحيثية الملكة للحيثية العدم فتدبر

هذه حال المناقشات الثلاثة المتوجهة الى المقدمة الاولى وقد عرفت حالها بالنقض والابرار و(اما المقدمة الثانية) اعنى وجوب المقدمة فقد تبين حاله ايضا و(اما الثالثة) اى اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن تقيضه فللمنع عنه مجال واسع اما عدم الاقتضاء بالمطابقة والتضمن فواضح اذ البعث لا يكون عين الزجر ولا متضمنا له و(اما الالتزام) اعنى كون النهى عن التقيض لازماً للامر، كما ربما يقال ان نفس تصور الوجوب والالتزام يكفى فى تصور النهى عن الترك (ففيه) انه ان اريد به الانتقال التصورى فمع عدم ثبوته لا يفيد، وان اريد للزوم الواقعى بان يدعى ان المولى اذا امر بشىء يجب ان ينهى عن تقيضه فهو واضح البطلان، لان المفروض ان الصادر منه هو الامر لا غيره، وان اريد انه لو التفت اليه لنهى عنه فهو كما ترى

(فان قلت) ليس البحث فى البعث الاعتبارى بل فى استلزام الارادتين؛ اذ الارادة المتعلقة بشىء مستلزمة للارادة المتعلقة بتركه (قلت) ان اريد من الاستلزام العينية والتضمن، فهو واضح الفساد لان ارادة الزجر عن ترك شىء ليس عين ارادة نفس الشىء

بالعمل الاولى وانطبقه عليه في الخارج، مع فساده في نفسه، ليس بمفيد، (وان اريد) منه المعنى الذى يذكر في باب المقدمة بانه اذا تعلق ارادة تشريعية بشىء فمع الالتفات الى تركه تتعلق ارادة تشريعية على ترك تركه (يرد) عليه ما اوضحناه في بابها من انالا تصور لهذه الارادة غاية ولا مبادئ، وتوضيحه انه بعد تعلق الارادة التشريعية الالزامية بشىء لا معنى لتعلق ارادة اخرى على ترك تركه، لعدم تحقق مبادئ الارادة و غايتها فان غايتها التوصل الى المبعوث اليه ومع ارادة الفعل والبعث اليه، لا معنى لبعث الزامى آخر الى ترك تركه فالاغاية للارادة التشريعية، وقد تقدم ان القول بان تعلق الارادة بالمقدمة قهري، لازمه تعلقها بشىء بلا مالاك وهو ممتنع ويجرى مثله في المقام ايضا، فتلخص ان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام والخاص من جهة مقدمية الترك فتدبر

الوجه الثاني 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 لولم 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 وعدم 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 لا محالة لان ترك الضد لو كان واجبا اذا كان الاخر واجبا فهو الايلزم ان يكون جازيا للترك لعدم خلو الواقعة عن الحكم وهذا الجواز مشترك بين غير الحرمة من الاحكام الباقية و(ح) ان بقى الاخر على وجوبه لزم التكليف بالمحال، والاخرج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا

(الثالث) ان الامر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده العام والمراد من الضد العام مطلق تقيض المأمور به كما تقدم وهو هنا فعل الصلوة (والجواب) عن الاول ما حققناه من ان تقيض كلشىء رفعه لا يثبت هذا الرفع فتقيض 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 التحصيلي؛ لا الايجاب العدولي والالزم ارتفاع النقيضين لان العين اعنى الموجبة المحصلة والنقيض المتخيل اعنى الموجبة المعدولة كالتاهما كاذبتان، اذا 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 في الوجود يقتضى عرض الوجود المتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناش من عدم اعتبار الحثيات وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصلة والموجبات المعدولة

فان قلت يازم منه بطلان الموجبة المعدولة اذا ما من معدولة الا وفيها اثبات وصف عدمي لموضوع موجود فمعنى الانصاف بصفة هي بطلان محض وقس عليه اذا كان المحمول العدمي؛ ملازما معه (قلت) انه يعتبر في المعدولات ان يكون للموضوعات شأنية واستعداد، فتكون القضية المعدولة حاكية عن حيثية، بهايكون للموضوع شأنية الانصاف وقوة الفعلية، ولهذا يصح قولك زيد لا بصير ولا يصح الجدار لا بصير، فليس الاعتبار في المعدولات اثبات امر عدمي للموضوع، بل الاعتبار فيها هو ثبوت شأنية للموضوع مع فقدان فعليتها فلا يلزم اثبات السلب كما توهم (واما الثاني) فلان عدم الغلو انما هو في الوقائع الثابتة التي يكون للامر والزجر فيها معنى محصل واما العدم فهو انزل من ان يلحق بالوقائع فانه بطلان محض ولذا لا بد من تأويل المواضع التي توهم تعلق التكليف فيها بالترك كوجوب تروك الاحرام وتروك المفطرات، على ان عدم خلوا الواقعة عن حكم لم يدل عليه دليل لو لم يدل على خلافه، اذا الاباحة المسببة عن اقتضاء التساوي، اباحة شرعية وتعتمد الاحكام، واما اذا فرضنا عدم اقتضاء للواقعة اصلا، فلا بد وان لا يكون لها حكم شرعي اذ جعل الاباحة بلا ملاك لغو، فينطبق على الاباحة العقلية، قهراً ويخلو عن الجواز الشرعي وليكن المقام من نظائره (هذا) مع انه لو سلم ذلك لا يلزم ما ذكر كما لا يخفى (واما عن الثالث) فقد منا الجواب عنه مفصلا والخطب بعد سهل (وقد يقال) بعدم الاقتضاء في الاضداد الوجودية الا في الضدين اللذين لانثالث لهما كالحركة والسكون لان عدم السكون وان لم يكن عين

الحركة، الا ان العرف لا يرى فرقاً بين ان يقول تحرك وبين ان يقول لا تسكن (وفيه) انه ان اراد ان مفاد الامر عين مفاد النهي فهو امر غريب اذ اى شخص لا يفرق بين المفادين، و اى متسامح يرى ان الحيشية الوجودية عين العدمية؛ وان اراد انه ينتقل من الامر الى النهي عن الضد؛ (ففيه) ان مجرد الانتقال الذى ليس الا صرف تصور الشئ، لا يوجب كون السكون منهياً 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 واضح فسادا (واعلم) ان الدليلين المتقدمين، انما يعدان دليلين مستقلين اذ اقلنا 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) مقدمة ترك الضد لفعل الضد الاخر (وثانيها) كون مقدمة الواجب واجبة و (ثالثها) ان الامر بالشئ 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 المقدمة ومهما وجب شئ، حرم ضده كالصلوة فى المورد واما على القول بوجوب الموصلة فالأمور به هو الترك المقيد بالايصال؛ وليس تقيضه الا رفع هذا الترك او ترك هذا الترك فاذا وجب الترك الموصل حرم رفع هذا الترك الموصل وهو ليس عين فعل الصلوة بل يلازمها اذ تحقق فى ضمنها لافى ضمن الترك المجرد فلا يلزم حرمة الفعل الا مع تمامية دليل الاستلزام فاذا يتحد الدليلان ويتوحد الاثنان

الاهم الرابع فى بيان نمرة البحث وهى فساد العبادة على القول باقتضاء الامر

النهي عن ضده؛ اذ النهي فيها يوجب الفساد ولك انكارها؛ اذ المسلم من فساد العبادة عند تعلق النهي، ما اذا كان المنهى عنه مشتملاً على مفسدة لا يصلح معها ان يتقرب بها، كصلوة الحايض فان النهي فيها للارشاد الى عدم الصحة او كان الاثيان بمتعلق النهي مخالفة للمولى ومبعداً عن ساحته كما فى النواهي المولوية فلا يكون مقرباً وليس النهي فى المقام من قبيل شئ من القسمين؛ اذ النهي فى المقام لا يكشف عن مفسدة؛ بل العقل يحكم بتحقق المصلحة المألزمة فى الضد المزاحم لعدم المزاحمة بين المقترضات؛ كما ان مخالفة النهي المقدمى كالامر المقدمى لا يوجب البعد عن ساحة المولى كما لا يوجب القرب منه؛ فالبحث

اذا عادم الثمرة

وانكر شيخنا البهائي ثمره البحث بطريق آخر وهو ان الامر بالشئ، وان لم يقتض
 النهي عن ضده الا انه يقتضى عدم الامر به وهو كاف في بطلان العبادة واجيب عنه بوجوه
 (الاول) كفاية الرجحان الذاتي في العبادة اذ الفرد المزاحم من الصلوة وغيره متساويان في
 الملاك والمحبوبية الذاتية وانما واجب الابتلاء بالاهم سقوط امره فقط فهو باق بعد على ما كان عليه
 (الثاني) ان ذلك يتم في المضيقين واما 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 الانفس الطبيعية بوجودها السارى ولا دخل لغيرها في حصول الغرض
 فلا يتصور اخذه فيه مع عدم دخله في الغرض على الفرض، ولا يتعدد الامر المتعلق بالواجب
 الموسع باعتبار اول الوقت وآخره؛ اذ الزمان اخذ بنحو الظرفية للمأمور به نعم في آخر
 الوقت وانحصار الفرد يحكم العقل بايجادها فوراً في ضمن ذلك الفرد المنحصر من غير
 تغيير في ناحية الامر و(بالجملة) ما هو المصادم للمأمور به الذي هو الازالة هو المصادق من
 الصلوة لا الطبيعة؛ وما هو المأمور به هي الطبيعة لا المصادق (هذا) من غير فرق بين الافراد
 الطولية والعرضية و(ح) بما ان للطبيعة افراداً غير مزاحمة وان كان هذا الفرد مزاحماً، وبما
 ان القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فرداً؛ كافية في تعلق الامر بها لخروجه عن التكليف
 بما لا يطاق؛ (فح) يجوز الاتيان به بداعي الامر المتعلق بالطبيعة ولا يحتاج خصوص الفرد الى
 الامر لمعرفت ان متعلق الاوامر هي الطبايع حتى يقال انه بعد الامر بالازالة لا يمكن
 الامر بذلك الفرد المزاحم لاستلزامه الامر بالاضدين (هذا كله) فيما اذا كان وقت الفرد
 المزاحم موسعاً كاتيان الصلوة اثناء النهار وقد كلف بالازالة؛ وقد عرفت صحة الامر بالطبيعة
 واتيان الفرد بداعي امرها (فظهر) ان نفى الثمرة في الباب بناء على توقف صحة العبادة
 على الامر لا يستقيم على اطلاقه بل يختص بالمضيقين دون الموسع والمضيق (نعم) لو قلنا ان
 الامر بالشئ، يقتضى النهي عن ضده كان ذلك الفرد من الصلوة المزاحم للازالة منها عنه
 وبعد تعلق النهي لا يمكن الاتيان بداعي امر نفسه لعدم الامر به بالخصوص؛ ولا بداعي الطبيعة
 اذ يقيد اطلاق الامر، بالنهي 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 حكي 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 وضمم صداقها مما لا يمكن في الوقت المضيق وكذا الحال مع انحصار المصداق بل مع كون الافراد طولية فان فعلية الامر بالطبيعة في وقت يكون الفردي فيه مبتلى بالضد الواجب الفعلي، مما لا يمكن تحقيقه وصراف 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 وبيننا عليه واستفدنا منه في ابواب اخرى وافيك

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 يباهه ويبان بطلانه، ثم ان توضيح المختار يستدعي

رسم مقدمات

الاولى التحقيق كما سيأتي ان الاوامر متعلقة بالطبايع لان الغرض قائم بنفس الطبيعة باى خصوصية تشخصت، وفي ضمن اى فرد تحققت فلا معنى لادخال اية خصوصية تحت الامر بعد عدم دخلتها 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 بلا دخالة شيء آخر وليس الا ان ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له (هذا) ليشمل ماذا كان الموضوع جزئيا (واما) جعل الطبيعة مرآة المصاديقها وجعل الموضوع مرآة الحالات، فخارج من معنى الاطلاق وداخل تحت العموم افراديا واهواليا (وبالجملة) فرق بين قولنا اعتق رقبة وبين قولنا اعتق كل رقبة اذ الاول مطلق بمعنى ان تمام الموضوع هو الرقبة ليس غير (والثاني) عموم وبدل على وضع الحكم على الافراد بتوسيط العنوان الاجمالي الذي لو حظ مرآة اليها وسيجيء في بابها؛ ان العموم لا يستغنى به عن الاطلاق الاحوالى للافراد لان غاية ما يدل عليه العموم هو كون الافراد محكوما بالحكم واما ان كل فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف آخر فلا بد فيه من التمسك بالاطلاق (وبه يظهر) ان الغاية من الاطلاق غير الغاية من العموم وان تقسيم الاطلاق الى الشمولى والبدلى وغيرهما فاسد جدا اذ ليس للاطلاق تعرض لحيشة سوى كون ما اخذ موضوعات تمام الموضوع، واما كون الحكم متعلقا بالفرد على البدل او لكل فرد او للمجموع فلا بد في استفادة كل من ذلك من التمسك بدوال لفظية، من لفظ كل او اللام او بعض او غيرها (والسر) في ذلك ان الطبيعة لا يمكن ان تكون حاكية عن الافراد وان كانت متحدة معها خارجا، بخلاف العموم فان اداته وضعت لاستغراق افراد المدخول فيتعلق الحكم فيه بالافراد المحكية بعنواني الكل والجمع

(واما) ما عن بعض الافاضل في تصوير كون الوضع عاما والموضوع له خاصا من ان الطبيعة اذ لوحظت سارية في افرادها تتحد معها وتحكى عنها، مخدوش بان الاتحاد غير الحكاية التي تدور مدار الوضع والاعتبار؛ والمفروض ان الملحوظ عند وضع الانسان مثلا نفس الماهية للابشرية فكيف يحكى هذا اللفظ عن الخصوصيات مع عدم وضع لها ولو كان الاتحاد العيني كافيا في 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 تداعي المعاني الذي منشأه غالبا الموافقة الوجودية او المطاردة في الموضوع هذا قليل من كثير وغيب من غدير وسيجيء تفصيل الكلام في محله

الثالثة انك قد عرفت ان الادامر المتعلقة بالطبايع لا تعرض لها على احوال الطبيعة وافراده، ومنه يظهر ان التزاحمات الواقعة في الخارج بين افراد الطبايع بالعرض، غير

ملحوظة في تلك الادلة لان الحكم مجعول على العناوين الكلية وهو مقدم على التزام الواقع بين الافراد، برتبتين، رتبة تعلق الحكم بالعناوين ورتبة فرض ابتلاء المكلف بالواقعة وماله هذا الشأن من التقدم لا يتعرض لحال ما يتأخر عنه برتبتين (والمحصل) ان التزام بين وجوب ازالة النجاسة عن المسجد، ووجوب الصلوة حيث يتحقق، متأخر عن تعلق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلف بالواقعة؛ المتزام فيها ولا يكون الادلة متعرضة لحاله فضلا عن التعرض لعلاجه اذ قد تقدم ان المطلق لا يكون ناظرا الى حالات الموضوع في نفسه فضلا عن حالاته مع غيره، وعن طر والمزامحة بينهما فضلا عن ان يكون ناظرا الى علاج المزامحة، (هب) انا غمضنا عن ان علاج المزامحة متأخر رتبة عن جعل القانون بمراتب، الا انه لا يمكن الاعراض عن ان الامر له مادة وهيئة ولا دلالة لشيء منهما على الافراد الخارجية على ما حرر في محله، فاذن باى دال استفيد الفرد المزامح بغيره، ام باى شيء عولج ذلك التزام مع ان كلها خارجة من مدلول الامر ولا يمكنه ان يتكفلها بعد كون معناه محدودا في البعث الى الطبيعة

فاتضح بطلان اشتراط المهم بعصيان الاهم الذى يبتنى عليه اساس الترتب لان المراد من الشرطية ان كان انه شرط شرعا فقد عرفت انه لا يمكن ان يكون مفاد الادلة، لان الحاكم، فى مقام القاء الحكم لا يتوجه الا الى انشاءه لا الى تصحيح علاج المزامحة 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 فسيجىء الكلام فيه

الرابعة انك اذا تتبعت كلمات الاعلام فى تقسيم الحكم الى مراتبه الاربعة تجد فيها ما لا يمكن الموافقة معه، اذ قد عدوا منها ما هو من مبادئ الحكم وملا كاته كالمصالح والمفاسد التى يعبر عنها بمرتبة الاقتضاء، كما قد عدوا منها ما هو من احكام العقل بعد تمامية الحكم اعنى التنجيز لانه حكم عقلى غير مربوط بمراتب الاحكام المجعولة، و معنى تنجزه قطع عند المكلف فى المخالفة وعدم كونه معذورا من غير تبديل و تغيير فى الحكم ولا الارادة، واعجب منه كون حكم فعليا فى ساعة وانشائها فى اخرى، وفعليا فى حق شخص وانشائها فى حق آخر الى غير ذلك مما يدعوه البرهان وحكم العقل بامتناع تغيير الارادة فى حق الشارع بل ولا يناسبه القوانين العقلانية عالمية كانت او غيرها، فاذا انحصر

مراتب الحكم في الانشائية والفعلية فلا بد من توضيها فنقول
 الناموس المطرد في قوانين العالم هو ان الحاكم بعد ما تصور صلاح شيء وفساده و
 جزم ان في جعل حكم؛ له صلاحا لحال اتباعه يتعلق الارادة على انشائه بصورة قانون كلي
 لعامة البشر اول جماعة، منهم فينشائه حكما عموميا جاعلاله في مظانه التي يطلبه فيها
 المراجعون ويرجع اليها في استعمال الوظيفة، المكلفون، ولا يتفاوت فيما ذكرنا كون
 الحاكم شخصا واحد او اشخاصا متعددين غير ان الحكم في الثاني يدور مدار غالبية الاراء
 وكثرتها (ثم) ان للمحيط وحال المكلفين دخلا تاما في اجراء الحكم واعلانه فان ساعدت
 الاحوال ووجدت شرايط الاجراء، يأمر الحاكم باعلانه وايصاله الى المكلفين، والافتراق
 تناسب المحيط واستعداد الناس بقبوله ويتركه وفي سنبله الانشائي
 والذي نسميه حكما انشائيا او شائيا، هو ما حاز مرتبة الانشاء والجعل سواء لم يعلن بينهم
 اصلا حتى يخذله الناس ويتم عليهم العجبة؛ لمصالح في اخفائها كلاحكام التي بقيت مخزونة
 لدى ولي العصر عجل الله تعالى فرجه ويكون وقت اجرائها زمان ظهوره لمصالح تقتضي
 العناية الالهية كنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالاسلام وكفرهم؛ فهو حكم انشائي في
 زماننا واذ بلغ وقت اجرائه يصير فعليا، او اعلن بينهم ولكن بصورة العموم والاطلاق ليلحقه
 التقييد والتخصيص بعد، بدليل آخر كلاحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات ولا تبقى
 على ماهي عليها في مقام الاجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيدات والمخصصات
 احكام انشائية بالنسبة الى موارد التقييد والتخصيص وان كانت فعلية في غير هذا المورد
 والذي نسميه حكما فعليا هو ما حاز مرتبة الاعلان وتم بيانه من قبل المولى بايراد مخصصاته
 ومقيداته؛ وآن وقت اجرائه وحان موقع عمله (فتح) فقولته تعالى او فوا بالعقود بهذا العموم،
 حكم انشائي وما بقي بعد التقييد والتخصيص حكم فعلي، (هذا) هو المختار في معنى انشائية
 الحكم وفعليته

فتلخص ان الاحكام منقسمة الى حكم انشائي وهو ما ير الحاكم صلاحا في اجرائه وان
 كان نفس الحكم ذو صلاح كلاحكام المودوعة عند صاحب الامر الواصلة اليه من آباءه عليهم
 السلام؛ او يرى صلاحا في اجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والاطلاق ليلحق به خصوصه
 وقيدده هو نفسه او وصي بعده، والى حكم فعلي قديين ووضح بخصوصه وقيدده وآن وقت

اجرامه وانفاذه (وعليه) اذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم الى المكلف، وان كان قاصرا عن ازالة علقته او عروض مانع كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف؛ لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمس بكرامتها ولا يسترجعه الى ورائه فيعود انشائها، لان ذلك اشبه شيء بالقول بانقباض ارادة المولى عند طرو العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرف في ذلك ان غاية ما يحكم به العقل هو ان المكلف اذا طره عليه العذر او دام عذره وجهله، ان لا يكون مستحقا للعقاب بل يخرج من زمرة الطاعين وعداد المخالفين لعدم المخالفة عن عمد، واما كونه خارجا من موضوع التكليف بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجاهل وذوى الاعذار، فلا وجه له وسيأتي ان الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية فان الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى (فح) فلا وقع للسؤال عن ان اسراء الحكم الى العاجز والجاهل اسراء بلا ملاك فارتب

وبذلك يتضح ان الفعلية والشأنية بالمعنى المعروف من انشائية الحكم بالنسبة

الى شخص كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليته بالنسبة الى مقابلاتها، مما لا اساس له لان الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول مع عدم الدليل عليه فى جميعها؛ والتصرف العقلى ايضا غير معقول لعدم امكان تصرف العقل فى ارادة الشارع ولا فى حكمه وسيأتى توضيحه (بالجملة) ان الاحكام المضبوطة فى الكتاب والسنة لا يعقل فيها اثنان المرتبتان بالمعنى الداء بينهم فقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) الخ لا يختلف بالنسبة الى الجاهل والعالم ولا معنى للفعلية والشأنية فى هذا الحكم المجموع المنضبط بل جعل الحكم على العنوان واجرامه بين المكلفين عند ذكر مخصصاته ومقيداته، يوجب فعلية الحكم على عامة الناس سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت ان العقل يرفع حكم العقاب لانفس التكليف

الخاصة كل حكم كلى قانونى فهو خطاب واحد متعلق لعامة المكلفين،

بلا تعدد ولا تكثر فى ناحية الخطاب بل التعدد والكثرة فى ناحية المتعلق، ويشهد عليه وجدان الشخص فى خطابه فان الشخص اذا دعا قومه لاجاز عمل او رفع بلية، فهو بخطاب واحد يدعو الجميع الى ماراه لانه يدعو كل واحد بخطاب مستقل ولو انحلالا؛ للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلاتشبه بالانحلال وما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد الى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تام، لان ملاك الانحلال

في الاخبار والانشاء واحدفلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الاول ايضا مع انهم لا يلتزمون به ولا يلزم ان يكون الخبر الواحد الكاذب؛ اكاذيب في متن الواقع و (عليه) لوقال قائل بان النار باردة فقد كذب بعدة افراد النار، وهو رأى عازب او قول كاذب لا يلتزم به ذو مسكة فتحصل مما ذكر انه لا يتعمل الخطاب الى خطابات بحيث يكون كل واحد مورداً لخطاب خاص واما الميزان في صحة الخطاب الكلي فهو اما كان انبعث عدة من المخاطبين بهذا الخطاب لانبعث كل واحد منهم لبطان القول بالانحلال والسر في ذلك ان امر الامر اذا كان لداعي الانبعث وان كان الانبعث مستند المبادئ آخر من الخوف والطمع ايضا، يصح الخطاب به مولو با عند العقلاء لوقام بامثاله طائفة من المأمورين كما يستهجن لوعلم الامر عدم انبعث واحد منهم

ثم ان الخلط بين الاحكام الجزئية والكلية صار منشأ لاشتباهاً (منها) حكمهم بعدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء لان الخطاب بالنسبة اليه مستهجن (قلت) ان ما ذكره صحيح لو كان الخطاب شخصياً قائماً بمخاطب واحد فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما في الاناء الموجود في بلدة قاصية واما اذا كان بطريق العموم فيصح الخطاب لعامة المكلفين؛ لو وجد مالك الخطاب اعنى الابتلاء في عدة منهم كما في المقام ولذا التزمنا بوجود الاجتناب في محله فيما اذا خرج احد الانائيين من محل الابتلاء سواء كان قبل العلم ام بعده

ومما يؤيد ذلك ان الاستهجان المدعى لوصح في التكليفية، لصح في الوضعية من الاحكام خصوصاً على القول بمجموليتهما فيلزم ان لا يكون الخمر الواقع في اقاصى البلاد نجساً وان يكون الاحكام الوضعية نسبية وهو باطل بضرورة الفقه

(ومنها) توهم ان الخطاب لا يعقل ان يتوجه الى العاجز والغافل ضرورة ان الخطاب للانبعث، ولا يعقل انبعث العاجز ومثله، (وانت خبير) ان الخطاب الشخصي الى العاجز ومثله، لغو؛ ممتنع صدوره من الملتفت وهذا بخلاف الخطابات الكلية المتوجهة الى العنازين كالناس والمؤمنين فان مثل تلك الخطابات يصح من غير استهجان اذا كان فيهم من ينبت عنها ولا يلزم ان تكون باعثة او ممكنة البعث بالنسبة الى جميعها في رفع الاستهجان كما تقدم (اضف) اليه ان الضرورة قائمة بان الاوامر الالهية شاملة للعصاة لا بعنوانهم؛ والمحققون على انها شاملة ايضاً للكفار مع ان الخطاب الخصوصي الى الكفار

وكذا الى العصاة المعلوم طغيانهم من اقباح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث فلو كان حكم الخطاب العام كالجزئي لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم وكذا الحال في الجاهل والغافل والساهي اذ لا يعقل تخصيص الخطاب في مرتبة الانشاء بالعالم الملتفت وان كان يصح في مرتبة الفعلية كما سيأتي في المباحث العقلية (وبالجملة) لا يصح اخراجهم ولا يمكن توجه الخطاب الخصوصي اليهم وقد تقدم ان الجاهل وامثاله معذورون في مخالفة الحكم الفعلي والسرفيما ذكرنا مضافا الى ان الخطاب الواحد لا ينحل الى خطابات، هو ان الارادة التشريعية ليست ارادة متعلقة باتيان المكلف وانبعائه نحو العمل والايازم في الارادة الالهية عدم تفكيكها عنه؛ وعدم امكان العصيان بل هي عبارة عن ارادة التقنين. والجعل على نحو العموم وفي مثله يراعى الصحة العقلية ومعلوم انه لا تتوقف عندهم على صحة الانبعاث من كل احد كما يظهر بالتأمل في القوانين العرفية

التي لا تسمى ان الاحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لاشرا و لاعقلا وان كان حكم العقل بالاطاعة والعصيان في صورة القدرة (توضيحه) ان الاحكام الشرعية الكلية عارية بحكم الاطلاق عن التقييد بالقدرة فتشمل الجاهل والعاجز باطلاقها (وتوهم) ان الارادة الاستعمالية وان تعالقت بالمطلق الا ان الجديفة متعلقة بالمقيدة بالقدرة (مدفوع) بان التقييد امامن جانب الشرع او من ناحية العقل وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه لو كانت مقيدة بهامن الشرع لزم القول بجرىان البرائة عند الشك في القدرة وهم لا يلتزمون به بل قالون بالاحتياط مع الشك فيها، ولزم ايضا جواز احداث ما يعذره اختياراً ولاظن التزامهم به، (ومنه) يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلا؛ على ان ذلك لا يجمع ما اجمعوا عليه من بطلان اختصاص الاحكام بالعالمين لان التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح؛ اذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلا بد وان يكشف عن التقييد بالعلم ايضا لان مناط التقييد واحد وهو قبوح خطاب العاجز والجاهل (واما الثاني) اعنى تقييد العقل مستقلا فلان تصرف العقل بالتقييد في حكم الغير وارادته مع كون المشرع غيره؛ باطل اذ لا معنى ان يتصرف شخص في حكم غيره (والحاصل) ان تصرفه في الادلة لا يرجع الى محصل بل تصرف العقل في ارادة المولى او جعله؛ الامعنى معقول له اذ التقييد والتصرف لا يمكن الا للجاعل للغيره نعم يخص للعقل حكم مقام الاطاعة والعصيان، وتشخيص ان مخالفة الحكم

في اى مورد توجب استحقاق العقوبة وفي اى مورد لا توجهه وليس للعقل الا الحكم بان الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب او اتيان الحرام من غير تصرف في الدليل

(فظهر) ان ما يطلب من العقل لا تقاذ الجهال والمعجزة عن لبيب النار يحصل بحصمه بان هؤلاء معذورون في ترك الامتثال، ولا حاجة معه الى التقييد لولم نقل انه محال، والذي اوقعهم فيه هو توهم قبح الخطاب اليهم غافلا عن ان الملاك في الاحكام الكلية؛ غير الجزئية والشخصية كما نبهنا عليه

(فان قلت) لا بأس في خطاب العاصي بشخصه لكن لا بداعى الانبعاث عن البعث بل بداعى اتمام الحجة عليه ليهلك من هلك عن بينة، (قلت) ما هو موضوع الاحتجاج من الموالى على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعى انبعاثهم، واما البعث لا بهذالداعى فليس العقل حاكما بلزوم امتثاله كما لو فرضنا ان العبد اطاع على ان داعيه هو الامتحان وكشف الحال،

المسألة ان الامر بكل من من الضدين امر بالمقدور الممكن والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلقيهما في الاتيان وهو غير متعلق للتكليف (وتوضيحه) انه اذا قامت الحجة في اول الزوال على وجوب الصلوة وقامت حجة اخرى على وجوب الازالة عن المسجد، وكل واحد حجة في مفاده مستقلا في الجمع بينهما، وليس قيام المحجتين على الضدين الا كقيامها على الامرين المتوافقين غير المتزاحمين، في ان كل واحد حجة في مفاده لافي الجمع بينهما وكل واحد يدعوا الى اتيان متعلقه لالى الجمع والذي صدر من الامر على نحو القانون، هو الامر بهذا والبعث الى آخر، ومجموع الامرين ليس موجودا عليه حدة والامر بالجميع او المجموع غير صادر من المولى وقد تقدم ان الامر لا يتعلق الا بنفس الطبايع المطلقة من غير نظر الى الخصوصيات والمعالاة الطارئة وجهات التراحم وعلاجه، ومعنى اطلاقها ان المتعلق تمام الموضوع بلا دخالة قيد؛ لان معناه انه المطلوب سواء اجتمع مع هذا ام لا، اذ كل ذلك خارج من محط الاطلاق

وقد نبهنا فلا تنسى؛ ان تواردا الامرين على موضوعين متضادين مع ان الوقت الواحد غير واف الا بواحد منهما، انما يقبح لو كان الخطابان شخصيين واما الخطاب القانوني الذي

يختلف فيه حالات الاشخاص، فربمكلف لا يصادف اول الزوال الا موضوعا واحدا وهو الصلوة وربما يصادف موضوعين فيصح توارد الامرين على عامة المكلفين ومنهم الشخص الواقف امام المتراحمين ولا يستهجن، والذي يحكم به العقل هو ان العبد لا بد ان يتمهل لاجابة الامرين على نحو لو خالف واحدا منهما لعدم سعة الوقت، لعدم معذورا اذا عرفت هذه المقدمات

فتقول ان متعلقى التكليفين قديكونان متساويين في الجهة والمصلحة وقديكون احدهما اهم فعلى الاول لاشكال في حكم العقل بالتخيير بمعنى ان العقل يرى ان المكلف مخير في اتيان ايهما شاء، فاذا اشتغل باحدهما يكون في مخالفة الامر الاخر معذورا اعتقلا، من غير ان يكون تقييدا او 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 معذورا في ترك الاخر وامام عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا في ترك شئ منهما، وليس الجمع بمكلف به حتى يقال انه غير قادر عليه

(وبعبارة اوضح) ان العبد لو سمع دعوة العقل بصرف القدرة في واحد من الغريقتين واتخذ واحدا منهما، فقد عجز عن اتقاذا الاخر بلا اختيار فيقبح العقاب، على ترك هذا الامر الفعلي الجدى فيثاب لاجل اتقاذا الاخر، وان تخلف عن حكم العقل ولم يتخذ واحدا منهما استحق عقوبتين لانه ترك كل واحد من الامرين بلا عذر ويقال لم تترك هذا بلا عذر؛ ثم لم تترك الاخر كذلك، (فان قلت) ليس هنا القدرة واجدة 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 المراد، ولا بالجمع حتى يستلزم التكليف بالمحال، والمفروض ان كل واحد من الامرين تام في الباعثية؛ وليس ناظر الى حال اجتماعه مع الاخر لما عرفت ان التزامه وعلاجه متاخران عن رتبة الجعل والفعلية، (فج) كل واحد يقتضى تحقق متعلقه وايجاده في الخارج، الا ان يظهر من العبد عذر في ترك امتثاله فاذا صرف قدرته في واحد منهما فقد حقق دعوته بالامثال، وترك دعوة الاخر عن عذروا ما اذا لم يصرف قدرته في شئ، منها فقد ترك دعوة كل واحد بلا عذر فيستحق عقابين

(ويرتب على) ذلك انه لو ترك واشتغل بفعل محرم، لاستحق ثلث عقوبات لملاك

العصيان في كل واحد

(واما اذا كان) احدهما اهم؛ فان اشتغل باتيان الاهم فهو معذور في ترك المهم لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضده بحكم العقل و ان اشتغل بالمهم فقد اتى بالمأمور به الفعلي لكن لا يكون معذورا في ترك الاهم في ثاب باتيان المهم، ويعاقب بترك الاهم (وبالجملة) ان العقل يحكم بصرف القدرة في امثال الاهم كى يكون معذورا في ترك المهم ولو عكس لاستحق عقوبة على الاهم لانه تركه بلا عذر ولكنه يثاب على المهم لا تيانه ولو تركهما لاستحق عقوبتين ولو اشتغل بمحرم لاستحق ثلثة عقوبات (فظهر) مما قدمنا من (الاول) ان الاهم والمهم نظير المتساويين في ان كل واحد مأمور به في عرض الاخر، وهذا ان الامران العرضيان، فعليان متعلقان على عنوانين كليين من غير تعرض لهما الحال التزاحم وعجز المكلف؛ اذ المطاردة التي تحصل في مقام الاتيان لا توجب تقييد الامرين او احدهما او اشتراطهما او اشتراط احدهما بحال عصيان الاخر لا شرها ولا عقلا، بل تلك المطاردة لا توجب عقلا الا المعذورية العقلية في ترك احد التكييفين حال الاشتغال بالاخر في المتساويين، وفي ترك المهم حال اشتغاله بالاهم (والثاني) ان الامر بالشىء لا يقتضى عدم الامر بضده في التكاليف القانونية كما في مانحن 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 مثاله فجعلوا الخطاب شخصيا ورتبوا عليه مراتبها؛ ذهولا عن ان وضع التكاليف القانونية غير هذا؛ بل ليس هنا الا خطاب واحد متوجه الى العنوان؛ والخطاب الواحد بوحدايته اذا وضع الحكم فيه على العنوان؛ يكون حجة على المكلفين مادامت الشريعة قائمة؛ ويعتج 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 في عالم الثبوت غير معقول (فح) عجز المكلف والمطاردة والتزاحم وان كانت 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

اي جادها في الخارج و(بالجملة) يمكن ان يتصور تزامم الحكمين الكليين في مقام الامتثال، (فح) نسئل ان الارادة المتعلقة على هذا العنوان هل باقية على سعتها و عمومها بالنسبة الى حال التزامم التي فرضنا ان المولى توجه الى حال التزامم حين تعلق الارادة؛ اولاً؛ فعلى الاول يلزم تعلق الارادة التشريعية بشئ محال وعلى الثاني يلزم التقييد في جانب الارادة و لازمه التقييد في جانب الخطاب و ليس الكلام في مفاد اللفظ حتى يقال انه الاطلاق ليس معناه التسوية في جميع الحالات بل في الارادة المولوية التي لا تقبل الاجمال والاهمال

قلت ليس معنى عدم الاهمال الثبوتى ان الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف؛ و يقياس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً و مزاحمة ضرورة بطلان ذلك بل المراد من عدم الاهمال هو ان الامر بحسب اللب اما ان تتعلق ارادته و حكمه بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، و اما ان تتعلق بهامع قيد او قيود فتكون موضوعها هو المقيد، و الاهمال انما هو في مقام البيان لافي مقام الواقع و اما الحالات الطارئة المكلف او للتكليف بعد جعله، فهي ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها او يكون الحاكم ناظراً اليها، فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر الا الى موضوع حكمه و كل ما؛ هو دخيل فيه لا غير (ثم) ان ما ذكرناه من النقض و الابرام حول الاحكام القانونية او الارادة المولوية انما هو بالنظر الى القوانين العرفية المرسومة بين المولى و العبيد و الرعايا و السلاطين، و اما الاحكام الشرعية فهي بما انها مشتملة على زجر و بعث و ان الاحتجاج مطلقاً امر عقلائي فلا بد ان يسلك فيها في قضية الاحتجاج ما سلكناه في العرفيات (و اما الارادة) المولوية فيه سبحانه و كيفية تعلقها بالاشياء تكون اكان او تشريعاً فلا يصل اليه افهامنا فلا بد من الاستمداد منه عز و جل و قد حقق عندنا انه ان التشريع داخل في النظام الالهى الكلى و تعلق الارادة الازلية به نحو تعلقها بالنظام التكويني و التفصيل يطلب من مظانه

الرابع من الوجوه المحررة لرد دعوى شيخنا البهائي ما سلكه اساطين العلم آخذين بنيانه من الشيخ الاكبر كاشف الغطاء و ان كان له موجوداً في كلمات المحقق الثاني (قده) و قد بالغ مشاهير العصر في الفحص و التحقيق حوله؛ و كل اوضحته

ببيان خاص الان مغزى الغالب يرجع الى ما افاده السيد المجدد الشيرازي، ونقحه بعده تلميذه الجليل السيد المحقق الفشاركي، واوضعه و فصله بعض اعاظم العصر بترتيب مقدمات وذكر امور ونهن نذكر تلك المقدمات مع ما فيها من الانظار

المقدمة الاولى

ان المحذور انما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضدين المستلزم للتكليف بما لا يطاق ولا بد لرفع هذا المحذور من سقوط ما هو موجب له لا غير، فاذا كان الخطابان طوليين لا يلزم منه ذلك كما سيأتى (فح) يقع الكلام في ان الموجب لذلك هل هو نفس الخطابين حتى يسقطا او اطلاقهما حتى يسقط اطلاق خطاب المهم فقط ويصير مشروطا بعصيان الاله (ثم) قال والعجب من الشيخ الانصارى مع انكاره الترتب ذهب في تعارض الخبرين على السببية الى ما يلزم منه الالتزام بخطابين مترتب كل منهما على عدم امتثال الآخر فليت شعري لو امتنع ترتب احدهما على عدم امتثال الآخر فهل ضم ترتب الى مثله يوجب ارتفاع المحذور الان الاشتباه من الاساطين غير عزيز

اقول

هذه المقدمة سبقت لبيان محط البحث ولاشكال فيها من هذه الجهة الا ان رمى الشيخ الاعظم قوس سره بالترتب من الجانبين واستظهار ذلك من عبارته من الغرائب جدا نشأ ذلك من قلة التأمل في عبارته واليك نص عبارته قال قدس سره بعد ايراد شبهة في وجوب الاخذ باحد المتعارضين بناء على السببية (ان الحكم بوجود الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول اللفظ لاحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة لكن لما كان امتثال التكليف بكل منهما كسائر التكليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، والمفروض ان كلامهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال، والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة وهذامما يحكم به بديهية العقل) انتهى وانت خير بانه اجنبى عن الترتب فضا عن الترتبين اللذين يحكم العقل با متناهما للزوم تقدم الشيء على نفسه، اذ الترتب باعتبار انه عبارة عن تقييد امر المهم بعصيان الاله، تقييد في مقام التكليف وعلاج في مقام الامر ولكن التقييد بعدم الاتيان، علاج في مقام الامتثال والاطاعة، بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على القول بالسببية وهو تصرف في مقام الامتثال

بلا تصرف في نفس الادلة، كما عرفت تفصيله منا والتقييد في هذا المقام لحكم عقلي ليس للمشارع تصرف فيه وتعبد بالنسبة اليه واين هذا من الترتب المتقوم باشرط التكليف بعصيان الاخر في مقام الجعل (اضف الى ذلك) اناسلمنا كون كلامه ناظر الى التصرف في نفس الادلة، الا ان الترتب متقوم باشرط التكليف بعصيان الاخر وما ذكره الشيخ الاعظم متقوم بتقييد كل واحد من الدليلين بعدم اتيان الاخر وكم فرق بينهما لان (الاول) مناط الترتب لان الامر المتعلق بالمهم يتأخر عن شرطه وهو يتأخر عن نفس الامر المتعلق بالاهم، والثاني مناط التخخير وتبيجه، كما لا يخفى والعجب انه خلط بينهما الا ان الاشتباه من الاعاظم غير عزيز فافهم

المقدمة الثانية ان الواجب المشروط لا يخرج عما هو عليه بعد حصول شرطه لان شرائط التكليف كلها ترجع الى قيود الموضوع؛ والحكم المجهول على موضوعه لا ينقلب عما هو عليه اذ لا يخرج الموضوع عن كونه موضوعا، والسرفيه ان القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية للخارجية فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بان الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيته ولا يبعد ان يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعللة التشريع، بتوهم ان شرط التكليف خارج من موضوعه بل هو من قبيل الداعي للحكم على موضوعه فبعد وجوده يتعلق الحكم بموضوعه ولا يبقى للاشترط مجال وقد بينا ان كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل يبتنى 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 ما هو عليه بعد حصول شرطه لا يحتاج الى ما تعب به بنفسه الشريفة لانك قد عرفت ان القيود بحسب نفس الامر على قسمين (قسم) يرجع الى المادة والمتعلق بحيث لا يعقل، 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

الى الوجوب والحكم ولا يعقل عكسه كما اذالم يتعلق باكرام الضيف غرض معتد به بل ربما يفيض الضيف فضلا عن اكرامه الا انه اذالم به ونزل في بيته يتعلق به الغرض ويحكم على عييده بان يكرموه اذ انزل، فالقيد (ح) قيد لنفس التكليف، لا يعقل ارجاعه الى المادة لانه يستلزم ان يتعلق باكرامه ارادة مطلقة فيجب عليهم تحصيل الضيف وانزال الضيف في بيته وقد فصلنا ذلك في محله (فج) فالقائل بصيرورة الحكم المشروط مطلقا اما ان يقول بتبديل الارادة الى اخرى وذلك مستحيل في حقه تعالى لاستلزامه؛ التغير في ذاته، سبحانه تعالى عن وصمة الحدوث والتغير بل يمتنع في حق غيره لانها بسيطة والبسائط لا يمكن ان يدخلها التبديل واما ان يقول بتعلق ارادة جديدة بالحكم رأسا وهو ايضا مستحيل لامتناع تجديد الاحوال فيه تعالى، مع انه خروج من الغرض اعنى صيرورة المشروط مطلقا لانه تجديد ارادة، لاصيرورة ارادة مشروطة ارادة مطلقة؛ واما ان يقول بتبديل ارادة التشريع بالاخرى وذلك ايضا مستحيل لماذا ذكر؛ ولانتهاء امد التشريع بتحقيقه فلا يبقى ارادة تشريعية حتى تتبدل لو فرض جواز هذه الامور في حقه تعالى (و توهم) ان معنى الصيرورة هو تبديل الحكم المنشأ على نحو المشروط، الى الاطلاق (باطل) لان ما شرع وان كان امرا اعتباريا الا انه لا ينقلب عما هو عليه الا باعتبار جديد وهو انشاء حكم آخر مطلق بعد حصول المشروط ولكنه خلاف المفروض؛ (وبالجملة) خروج الحكم المجمعول عما هو عليه لا معنى معقول له (نعم) قبل تحقق الشرط لم بأن آن امثاله وبعده يحضر وقت امثاله و يصير حجة على العبد مع كونه مشروط (فظهر) ان ما ذكره قدس سره من ارجاع شرائط الحكم الى الموضوع تبعد للمسافة بلا توقف للمطلوب عليه

(وثانيا) ان ارجاع جميع الشروط الى الموضوع يستلزم الغناء ما هو الدائر بين العقلاء من انشاء الحكم على قسمين بل ظهور الارادة على ضربين؛ وقد عرفت ان اختلاف الواجب المشروط والمطلق لبي واقعي ثبوتى، فلا يجوز الارجاع بعد كون كل واحد معتبرا لدى العرف بل بينهما اختلاف في الاثار المطلوبة منهما في باب الاحكام؛ فعلى ما ذكره. متفاوت الرأى فى بقاء الموضوع وعدمه على القول بشرطية بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب وان كان ما ذكره فى ذلك المقام عن شرطية بقاءه خلاف التحقيق عندنا كما سيوافيك باذنه تعالى لأن ارجاع الشرط الى الموضوع وجعله من قيوده يوجب التفاوت فى بقاء الموضوع بخلاف ما اذا قلنا

بعدم ارجاع الشرط الى الموضوع وجعلناه من قيود الحكم فيختلف الانظار في جرياته وعدمه و سبوافيك ان القيود الدخيلة في جعل الحكم كليا، كلاهما من مقومات الموضوع لا من حالته فارتقب

(فان قلت) ان لازم ذلك كون كل من السبب والشرط امرآ تكوينا مؤثرا في المسبب والمشروط تكوينا (وعليه) فيخرج زمام امرهما من يد الشارع وهو واضح الفساد (قلت) ان جعل السببية والشرطية تشريعا لشيء؛ وان شئت قلت ان اعتبار السببية والشرطية لشيء؛ لا يوجب انقلاب التشريع الى التكوين ولا خروج الامر من يد الجاعل كما هو واضح لان الاعتبار وضعه ورفع ونسخه وابقائه في يده، نعم لو اعتبر الشيء سببا او شرطا لا يجوز له التخلف عما جعل، والا يلزم اللغو في 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 شيء فالامر اوضح

(ونالنا) ان ما ذكره من توهم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعي الجعل وعلة التشريع بتوهم ان شرائط التكليف من قبيل الداعي لجعل الحكم واضح البطلان لان الامر ليس منحصرا في كون الشيء من قيود الموضوع اعنى المكلف البالغ العاقل او من دواعي الجعل التي هي غايات التشريع وجعل الحكم بل هنا امر ثالث اعنى كون الشيء من قيود المتعلق اعنى نفس الصلوة كما علمناه من ايجاب الصلوة في المسجد على عبيده، (وامر رابع) وهو ان يكون من شروط الحكم والمجموع كما في المثال الثاني اذا جئتك الضيف اكرمه (والحاصل) ان شرائط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعي الجعل وليست من قيود المتعلق بل من شرائط المجموع، وهو رحمه الله خلط بين شرائط المجموع ودواعي الجعل مع انها مفترقان لان دواعي الجعل هي غايات جعل الاحكام وضعية كانت او تكليفية، مطلقة كانت او مشروطة وشرائط التكليف اي المجموع الاعباري ما يكون الحكم معلقا عليه ومنوطا به وهي غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعي الجعل وقيود المتعلق؛ بل ارجاع الشرائط الى قيود الموضوع يرجع الى انكار الواجب المشروط (ثم) ان كون القضايا حقيقية لا خارجية اجنبية عن المطلب كما ان القول بالانقلاب اجنبى عن انسلاخ الموضوع عن الموضوعية كما يظهر بالتأمل والتطويل موجب للملال

المقدمة الثالثة التي هي اهم المقدمات عندنا في استنباط الترتيب وعليها يدور
رحاه، وان ظن القائل انها غير مهمة وهي ان المضيق على قسمين (قسم) اخذ فيه الشيء
شرطا للتكليف بلعناظ حال الاقضاء كالقصاص والحدود فان القصاص مترتب على مضي
القتل واقضائه ولو آ ناما، و(قسم) اخذ فيه الشيء شرطا بلعناظ حال وجوده فيثبت التكليف
مقارنا لوجود الشرط، ولا يتوقف ثبوته على اقضائه، بل يتحدد زمان وجود الشرط وزمان
التكليف و زمان الامتثال كغلب الواجبات المضيق كالصوم ففي مثله يستحيل تخلف
التكليف عن الشرط ولو آ ناما الماعرفت من رجوع كل شرط الى الموضوع ونسبة الموضوع
الى الحكم نسبة العلة الى المعلول فللازم التخلف اما عدم موضوعية ما فرض موضوعا للحكم
او تخلف الحكم عن موضوعه وكذا يستحيل تخلف زمان الامتثال عن التكليف لان التكليف يقتضي
الامتثال فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضائه حركة اليد لحركة المفتاح (نعم)
الفرق بين المقام والعلل التكوينية هو دخول العلم والارادة في الامتثال دون العلل التكوينية
(وبالجملة) مقتضى البرهان هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف
زمانا بل يتقارنان في الزمان وان كان بينهما تقدم وتأخر ترتبي؛ الى ان قال اذا عرفت ذلك
ظهر لك دفع بعض الاشكالات في المقام (منها) انه يتوقف صحة الخطاب الترتبي على
صحة الواجب المعلق واجاب عنه بان ذلك مبني على بناء فاسد وهو لزوم تأخر زمان الامتثال
عن الامر وقد عرفت فساده (ومنها) ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان المهم
لزم خروج المقام عن الترتيب ولو كان مشروطا بعنوان انتزاعي 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 و اما على ما حققناه من مقارنة الخطاب بوجود شرطه فلا بد من فعلية
خطاب المهم في زمان عصيان خطاب الاهم بالاتقدم وتأخر بينهما خارجا (و نختار) الشق
الثاني ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين بداهة ان عنوان التعقب بالمعصية انما ينتزع
من المكلف بلعناظ تحقق عصيانه في ظرفه المتأخر فاذا فرض وجود المعصية في ظرفها و
كون التعقب بها شرطا لخطاب المهم فيكون الحال فيه بعينه الحال في فرض كون نفس
العصيان شرطا لطلب المهم وبالجملة فرض تحقق امتثال طلب الاهم في ظرفه هادم لشرط

خطاب المهم فكيف يمكن ان يكون المهم مطلوباً في ظرف وجود الالم ليرجع الامر الى طلب الجمع بين الضدين انتهى

(اقول) ما ذكره قدس سره من عدم تأخر الحكم عن شرطه زماناً متين جداً سواء جعلت الشرائط من قيود الموضوع ام لا، ولو فرضنا صحة مدعاه الثاني ايضاً وهي عدم امكان تخلف البعث عن اقتضاء الانبعاث زماناً وانا اكرنا الواجب التعليقي لما كان يجديه اصلاً

الا ان ما اجاب به عن الاشكال الواقع في كلامه من ان خطاب المهم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الالم لزم خروج المقام عن الترتيب الخ لا يخلو عن خلط (وتوضيحه) ان كل شرط انما يتقدم رتبة على مشروطه في ظرف تحققه لاحال عدمه وبعبارة اخرى ان الشرط بوجوده يتقدم على المشروط تقدماً رتبياً، فقبل وجود الشرط لا يمكن تحقق المشروط بالضرورة (فح) يلاحظ فان كان الشرط امرأً ما ينافي بالبد من تحققه في زمانه حتى يتحقق بعده مشروطه بالفترة بينهما؛ وكذا لو كان غير زمانياً؛ فاذا فرضنا واجبين مضيقين احدهما اهم كاتخاذ الابن في اول الزوال واتخاذ العم في اوله ايضاً ويكون ظرف اتقاد كل منهما ساعة بالانقيصة ولا زيادة، فمع امر المولى باتقاد الابن مطلقاً لا يعقل تعلق امره باتقاد العم مشروطاً بعصيان امر الالم لان العصيان عبارة عن ترك الأمور به بالاعذر في مقدار من الوقت يتعذر عليه الاتيان بعد، ولا محالة يكون ذلك في زمان ولا يعقل ان يكون الترك في غير الزمان محققاً للمعصية لعدم تحقق الفوت به؛ ففوت الالم المحقق لشرط المهم لا يتحقق الا بمضي زمان لا يتمكن المكلف بعده من اطاعة امره؛ ومضى هذا الزمان كما انه محقق فوت الالم محقق فوت المهم ايضاً، فلا يعقل تعلق الامر بالمهم في ظرف فوته ولو فرض الاتيان به قبل عصيان الالم يكون بلا امر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتيب (وبالجملة) قد وقع الخلط في كلامه بين عدم تخلف الشرط عن التكليف وعدم تخلف التكليف عن اقتضاء البعث؛ وبين لزوم كون الشرط بوجوده مقدماً على المشروط وظن ان التقدم الرتبي يدفع الاشكال غفلة عن ان العصيان ما لم يتحقق لا يعقل تعلق الامر بالمهم لامتناع تحقق المشروط قبل شرطه وبتحققه يفوت وقتي الالم والمهم في المضيقين ولو فرض زمان اطاعة المهم بعد زمان عصيان الالم يخرج عن فرض الترتيب

والعجب انه تنبه للاشكال و تخيل ان التأخر الرتبي يدفعه مع انه لا يندفع الا

بصيرورة العصيان غير زماني؛ على انه لا معنى للعصيان الرتبي لان ترك المأمور به الى ان يفوته و يتعذر عليه لا يكون الا في الزمان و يعد من الامور الزمانية لا الرتب العقلية كما هو واضح

وبذلك ظهر لك ما وعزنا اليه من ان اصلاح هذه المقدمة من اهم المقدمات وان ظنه المستدل غير مهم والافما ذكرنا من الاشكال يهدم اساس الترتب سواء كان الواجبان مضيقين ام منيقا وموسعا (اما الاول) فقد عرفت واما الثاني فبعين ما ذكرناه لانه اذا فرض كون احدهما موسعا لكن يكون اول زمانه اول الزوال الذي هو ظرف اتيان المضيق (فح) لا يعقل تعلق الامر بالموسع اول الزوال مشروطا بعصيان المضيق لما عرفت من ان العصيان عبارة عن ترك المأمور به في مقدار من الزمان الذي يفوت بمضيه الا هم، فلا بد من تعلق الامر بالموسع بعد مضي زمان يتحقق به العصيان، وهو يهدم اساس الترتب وكذا الحال لو فرض ان العصيان آني الوجود لانه قبل مضي هذا الان لا يتحقق شرط المهم؛ فيكون ظرف تحقق امر الا هم فقط ويتحقق هذا الان سقط امر الا هم بحصول العصيان و مضي امد اقتضائه ولا يعقل بقاءه على فعليته بعد عصيانه و مضي وقته (فظهر) ان تفويت متعلق الا هم في آن، متقدم على تعلق امر المهم ولكن سقوط امر الا هم ونبوت امر المهم في رتبة واحدة او آن واحدا في اجتماعهما

وان شئت قلت ان اجتماعهما مستلزم لتقدم المشروط على شرطه ابقاء فعلية الامر بعد عصيانه ومضي وقته وكلاهما باطلان (هذا كله) اذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطا كما اصر به المستدل واما اذا كان العنوان الانتزاعي كالذي يعصى، شرطا فلا اشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع لان العنوان الانتزاعي ثابت للمكلف من اول الامر فالزمان ظرف الامتثال؛ يكون امر المهم فعليا لحصول شرطه ولا يكون امر الا هم ساقطا لعدم الامتثال وعدم مضي وقته فلامعالة يتوجه الى المكلف امران فعليان (احدهما) بعنوان الذي يعصى فيأمره باقضاء العم في اول الزوال (وثانيهما) بعنوان آخر فيأمره باقضاء الابن فيه، ومجرد اخذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضاد لان ملاك دفع التضاد بين امر المهم المشروط بالعصيان و امر الا هم ليس الا امكان اجتماعهما في آن واحد لا كونهما في رتبتين كما زعمه المستدل وسيأتي فساد في المقدمة التالية و

عند التعرض لبعض امثلة الترتيب فارتقب

المقدمة الرابعة **الارابعة** وقد عدتها المستدل من اهم المقدمات و ذكرانه عليها يبنى اساس الترتيب وسيوضح عدم دخالتها في رفع الاشكال ومحصلها ان انحفاظ كل خطاب بالنسبة الى ما يتصور من التقادير على انحاء (الاول) ما يكون انحفاظه بالاطلاق والتقييد اللحاظي، وذلك بالنسبة الى كل تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب وهي التقادير المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب كقيام زيد وعوده؛ حيث يكون الامر بالصلوة محفوظا عنده بالاطلاق اللحاظي، وكالوقت حيث يكون الامر محفوظا معه بالتقييد اللحاظي، (الثاني) ان يكون الانحفاظ بنتيجة الاطلاق والتقييد كالتقادير التي تعلق المتعلق بعد تعلق الخطاب به كالجهل والعلم بالخطاب فلا يمكن فيها الاطلاق والتقييد اللحاظي بل لا بد امان نتيجة الاطلاق كما في العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والادلة على اشتراك العالم والجاهل بالاحكام وامتناع الاهمال الثبوتى، واما ان يكون الملاك محفوظا في تقدير خاص فلا بد من نتيجة التقييد (الثالث) ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاظي، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك في التقدير الذي يقتضيه نفس الخطاب وهو الفعل والترك، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه لا باطلاقه، لحاظا او نتيجة؛ اذ لا يعقل 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 المعذرين فليس في الخطاب بالنسبة اليهما اطلاق وتقييد مطلقا، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا بالاقتضاء الذاتى فى كائنا العا لئين 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 وهي 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 (الثاني) ان الخطاب فى التقادير السابقة يكون

متعرضا لبيان امر آخر غير تلك التقادير غايته انه تعرض عند وجودها و (هذا) بخلاف تقديرى الفعل والترك فان الخطاب بنفسه متكمل لبيان هذا التقدير حيث انه يقتضى فعل المتعلق وعدم تركه

اذ عرفت ذلك فاعلم انه يترتب على ما ذكرنا طولية الخطابين وذلك لان خطاب الهم يكون متعرضا لموضوع خطاب الهمهم ومقتضيا لهدمه ورفعته تشرى بالان موضوع خطاب الهمهم هو عسيان خطاب الهمهم فالهمهم يقتضى طرد موضوع الهمهم، والهمهم لا يتعرض لموضوعه، وليس بينهما مطاردة وليسافى رتبة واحدة بل خطاب الهمهم مقدم على خطاب الهمهم برتبتين او نلت ومع هذا الاختلاف فى الرتبة لا يعقل عرضيتهما انتهى
اقول لا يذهب عليك ان فى هذه المقدمة مواقع للنظر نذكر مهماتها

الاول ان تقسيم الاطلاق والتقييد الى اللحاظي وما هو تيجتها والفرق بينهما بان نتيجة الاطلاق لا بد فى اثباتها من دليل آخر، (مما لا طائل تحته) غير انه تكثير فى التقسيم والاصطلاح، وتشويش للاذهان، اذا الاطلاق كما فى اللغة والعرف هو المسترسل من القيد مقابل التقييد وفى الاصطلاح جعل طبيعة مثلا متعلقا او موضوعا للحكم من غير تقييدها بقيد؛ وهو لا يتقوم باللحاظ او بارسال الطبيعة سارية فى المصاديق بل يتقوم جعلها موضوعا للحكم بلا قيد و (بذلك) يبطل تقسيمه الى ما يمكن لحاظه عند الخطاب، والى ما لا يمكن؛ اذ عرفت ان اللحاظ وامكانه امر زائد على الاطلاق، لان محور الاحتجاج بين الموالي والعبيد هو جعل الشيء موضوعا للحكم بلا قيد من غير توجه الى ان المقنن او الحاكم ارسل الموضوع فى المصاديق، ولاحظه بالنسبة الى التقادير المتصورة فى المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب، اول بل لحاظ الارسال والتقادير على فرض امكانه مضر بالاطلاق؛ فالحكم فى الاطلاق ليس الاعلى نفس الطبيعة بلا قيد، ولا يكون المحاكم ناظر الا الى موضوع حكمه، فلحاظ التقادير لو امكن يهدم اساس الاطلاق

(وبعبارة اخرى) اذا قال القائل يجب على المظاهر عتق رقبة ولم يقيدها بشئ يحكم العقلاء بان تمام الموضوع للوجوب عتق الرقبة من غير دخالة شئ، ويقال ان الظهار سبب لوجوب العتق من غير قيد، فملاك الاحتجاج هو اخذ شئ سببا او متعلقا او موضوعا بلا قيد و (به يظهر) ان الاحتجاج به ليس لاجل انه من الدلالات اللفظية، بل لاجل ان المتكلم

بمان ييده زمام البيان وهو اقل مختار في وضع ما يطلبه، ورفع ما لا يطلبه لابدان يكشف عن مقصوده ويصرح به ويجمع ما له دخل من قيوده فلو كان قيده خيالا في غرضه لاتي به وبينه، اما في ضمن هذا الدليل او بدليل منفصل، وحيث لم يأت به لافي ضمن هذا الدليل ولا بدليل آخر يحكم العقل بان ما وقع موضوعا، تمام المطلوب لابعضه، فيصير من الدلالات العقلية وسيجيء في المطلق والمقيد زيادة توضيح لذلك بل لو سلم عدم امكان التقييد بما يتأخر عن الحكم، في هذا الحكم لا يضر ذلك بجواز التمسك بالاطلاق بعد امكان بيان القيد بدليل آخر؛ فلانحتاج في تسوية العالم والجاهل في الاحكام الى التمسك بالاجماع بل التمسك باطلاق الادلة كاف في اثبات المطلوب وليس الشرط امكان بيانه في الخطاب الاول بل تمكن المولى من بيانه باى خطاب شاء

(لا يقال) فرق بين ما يمكن التقييد به في اللفظ وبين غيره بان الاول اطلاق لفظي والاخر حالي (لانا نقول) كانك غفلت عن ان الاطلاق ليس من المفاهيم التي 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 مناه في عدة مواضع خصوصا في تقييد مفاد الهيئة الذي بعد من المعاني الحرفية حيث ذكرنا فيها ان امتناع التقييد فيها ممنوع وعلى فرض تسليمه انما هو في النظرة الاولى واما اذا كان بنظر مستأنف كما هو الحال في غالب القيود فلا بأس به، تعلم هنا انه لا اشكال في امكان النظر المستأنف في الحكم المجمعول في الكلام و تقييده بالعلم والجهل اذ لافرق في قوله واعتق رقبة مؤمنة واعتق رقبة معلومة الحكم في جواز التقييد بالنظر المستأنف نعم ما لا يمكن التقييد فيه مطلقا لا يجوز التمسك فيه بالاطلاق لان التمسك لرفع القيد المحتمل وهو مع امتناعه غير محتمل، لالاجل ما توهم المستدل من ان الاطلاق مستأزم لفساد التقيدين يعنى فساد التقييد بالفعل والتقييد بالترك وفساده ما عبارة عن طلب الحاصل وطلب الجمع بين التقيذين، ضرورة ان الاطلاق ليس الجمع بين التقيدين حتى يلزم ما ذكر، بل عبارة عن عدم التقييد امكان ذلك والا غاية الامر ما هو موضوع البحث في باب الاطلاق والتقييد و موضوع احتجاج العقلاء هو الاطلاق الذي يمكن تقييده ولو منفصلا، وبين الاطلاق والتقييد الكذائين

شبيهه لعدم والملكه وهذا لا ينافي ان يكون هنا اطلاق يكون النسبة بينه وبين التقييد تقابل الايجاب والسلب فتبصر

الثاني ان ماتخيله في رفع غائلة ايجاب الجمع من كون امر الالم والمهم في رتبتين غير مجدد اصلاً، اذ لو كفى تأخر خطاب المهم عن الالم رتبة؛ في رفع الغائلة مع اتحاد زمان فعليتهما، لوجب ان يكفي مع اشتراط المهم بالطاعة، فانها كالعصيان من طواري امر الالم ولو جعلت شرط الصار قيد للموضوع ويتقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه مع انه لا اشكال في انه يقتضى الجمع (فظهر) ان ما هو الدافع للغائلة هو سقوط امر الالم بعصيانه ومضى وقته وعدم ثبوت امر المهم الا بعد سقوط الالم، لا ماتخيلوه من ترتب الامرين (هذا) و للمقال تنمة سيوافيك عن قريب

الثالث ان العصيان لا يكون متأخراً رتبة عن الامر لعدم ملاك التأخر الرتبي فيه فان التأخر الرتبي اما من ناحية العلية و المعلولية او كون شىء جزءاً للعلمة او جزءاً للمهية او شرطاً للتأثير والتأثر و امثال ذلك وكلها مفقودة بالنسبة الى العصيان (فان قلت) يمكن تقريب تأخر العصيان عن الامر بوجهين (الاول) ان الاطاعة من العوارض والحالات اللاحقة للامر، فتتأخر عنه بداهة لانها عبارة عن الانبعاث عن البعث ولا اشكال في تأخر الانبعاث عن البعث تأخر المعلول عن علته او جزئها، بناء على ان الامر ليس علة تامة للانبعاث بل العلة هو مشار كالمع ملكات آخر من الخوف والطمع، (وعليه) فالعصيان وان لم يكن نقيضاً للطاعة لان نقيض كل شىء، رفعه الا انه لازم للنقيض او مصداق له، اذ نقيض الطاعة، والامتنال هو عدم الطاعة والامتنال، وهو يتحقق في ضمن العصيان الذى هو عبارة عن ترك الامتنال بلا عذر و (ح) فالنقيض اعنى الطاعة و عدمها في رتبة واحدة والعصيان مصداق للنقيض، والمهية و عدمها ذاتها ليستا في رتبتين لمكان اتحادهما الذاتى فيستنتج ان العصيان في رتبة نقيض الطاعة ونقيض الاطاعة في رتبتهما، والاطاعة ونقيضها متأخران رتبة عن الامر فهكذا العصيان لان ما مع المتأخر رتبة، متأخر كذلك (الثاني) ان الامر بالالم مستلزم للنهى عن ضده العام فالامر به متقدم على النهى عن ترك الالم، والنهى متقدم على عصيانه، والعصيان متقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه فظهر تأخر امر المهم عن امر الالم بثلت مراتب وان شئت قلت الامر بالالم دافع للعصيان و علة لرفعه وعلة الشىء متقدمة عليه

والعصيان ورفعه في رتبة واحدة لكونهما نقيضين ومامع المعلول، مؤخر عن العلة (قلت) كلا الوجهين لا يخلو من خلط وما قدمناه في ابطال كون احد الضدين مقدمة على الاخر، كاف في ابطالهما ونشير اليه هنا جملالا؛ وهوان التقدم والتأخر الرتبين ليسا من الاعتبارات المحضة من دون واقعية لهما في نفس الامر كيف وحكم العقل بانه وجد هذا فوجد ذلك بنحو تخلل الغاه ليس الا لاستشعاره امرا وواقعا وشيئا ثبوتيا (فح) فالبات امر واقعي للشيء، كالتأخر الرتبي فرع كون الشيء الموصوف ذاتقرر في ظرفه وذاحظ من الموجود، وظرف النسبة والانصاف بعينه ظرف الطرفين فلو كانت واقعا فلا معاملة يتصف الطرفان بالواقعية، مع ان الواقعية مفقودة في النقيض ومصادقه لانهما اعدام ليس حقيقة لهما سوى انهما لاواقعية لهما وقد تقدم ان كون الملكات والا استعدادات من مراتب الوجود، لا يلازم كون اعدامهما كذلك، مع ان الوجه الثاني مبني على اقتضاء الامر للنهي عن تركه وهو باطل مبني على باطل آخر

والحاصل ان كون النقيضين في رتبة واحدة ممنوع تقدم الكلام فيه وكون مامع

المتأخر رتبة؛ متأخرا رتبة ممنوع ايضا لان قياس المساواة لوصح فانما هو في المسائل الهندسية، لافي الاحكام العقلية التي تدور مدار وجود المناط وقد عرفت ان مناط التأخر الرتبي هو ما قدمناه ومع فقدانه لاوجه للتأخر وقياس التأخر الرتبي الذي يدركه العقل لاجل بعض المناطات بالتأخر الزماني قياس مع الفارق نعم العصيان يتأخر عن الامر زمانا على مسامحة وهو غير التأخر الرتبي، (وبالجملة) ان العصيان عبارة عن ترك المأمور به بالاعذر وهو معنى عدمي لا يمكن ان يتصف بحيثية وجودية مطلقا وقد تكرر منا ان القضايا الصادقة التي موضوعاتها امور عدمية لا بدوان تكون من السالبة المحصلة او ترجع اليها، والموجبات مطلقا لاتصدق في الأعدام الا بتأول كما في بعض القضايا غير المعبرة كقولنا العدم عدم، فالعصيان بما انه امر عدمي لا يمكن ان يتأخر عن شيء او يتقدم على شيء، ولا يكون موضوعا لحكم ولا شرطا لشيء او مانعا وبذلك يظهر ان اخذ امر عدمي لا يؤثر ولا يتأثر ولا يوجب مصلحة ولا مفسدة في الموضوع، لا يجتمع مع ما عليه العدلية من كون الاحكام تابعا لمصالح او مفسد يقتضيها موضوعا لها والعدم لا اقتضاء فيه الا ان يرجع الى مانعية الوجود وهو غير مجد اصلا في المقام

لا يقال قولك لا يكون العصيان شرطا لحكم ولا موضوعا مصادرة جدا ضرورة
انا نرى حكم العقل بوجوب الطاعة وقيح المعصية فكيف حكم على امر باطل بالقبح والعمره
مع انه يمكن ان يقال ان العصيان ليس امر اعدميا وان كان الامر العدمي منطبقا عليه، الا
ان العصيان له حيشية ثبوتية يعر عنه بالطغيان تارة، والتورط في الحمى اخرى وعدم
الاعتناء باوامر المولى الثالثة (وح) فعدم الامتثال امر عدمي يصدق في غير موارد العصيان
كما في العاجز والساهي، والعصيان اخص منه ويقرب ان يكون امرا وجوديا

لا فانقول ان كان المراد ان ترك المأمور به بلا عذر بما هو ترك، موصوف بصفة
وجودية بحسب الواقع فهو ضروري البطلان، لان ثبوت شئ، لشئ، فرع ثبوت المشتب له؛ وان
كان المراد ان العقلاء يحكمون باستحقاق العبد التارك لامر مولا بلا عذر، للعقوبة، فهو
حق لكن لا يلزم ان يكون الترك موصوفا بصفة وجودية، و اما دعوى كون العصيان
عبارة عن نفس تلك العناوين النفسانية اى حالة الطغيان والجريمة حتى يكون وجوديا فهو
واضح الفساد؛ واما كون ترك الطاعة بلا عذر لاجل حصول ما كات في النفس، فلا يوجب
ان يكون الترك العمدي او بلا عذر من انحاء الوجود الخارجى وبالجملة ان حكم العقلاء
باستحقاق العبد العاصى للعقوبة لا يلزم منه كون العصيان فى الاوامر من الامور الوجودية
او مع كونه عديميا متصفا بامر وجودى وبعد، لا بد من التفكيك بين حكم العقل البرهاني
وحكم العقلاء، والعرف الاستحسانى فتدبرو (بما ذكرنا) ينهدم اساس الترتب لانه مبنى
على التقدم والتأخر الرتيبين و هما تتحققان بين الامر واطاعته على تأمل فيه ايضا ولا
يحصل بين الامر وعصيانه اللهم الا ان يجعل الموضوع من يترك المأمور به بلا عذر لكن
مع ذلك لا يكون التقدم رتبيا وسيجئى البحث عنه

المقدمة الخامسة الموضوع للمحكم اما غير قابل لتصرف من الشارع كالعقل والبلوغ

او قابل له والثانى اما قابل للدفع والرفع او قابل للدفع فقط، وعلى التقديرين اما ان يكون قابلا للرفع
الاختيارى ايضا ولا الرفع التشريعى اما ان يكون بنفس التكليف او بامتثاله ومحل البحث فى
الاهم والمهم هو هذا الاخير وهو ما اذا كان امتثال التكليف افعال الموضوع الاخر، حيث يتحقق
اجتماع كل من الخطابين فى الفعلية لانه ما لم يتحقق امتثال احدا الخطابين الذى فرضنا انه رافع

لموضوع الاخر، لا يرتفع الخطاب الاخر فيجتمع الخطابان في الزمان والفعلية بتحقيق موضوعهما والتحقيق ان اجتماع مثل هذين الخطابين لا يوجب ايجاب الجمع ولا بداولا من معرفة معنى الجمع وما يوجب ايجابه

فنقول اما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منهما في زمان امتثال الاخر بحيث يكون ظرف امتثاله ما واحدا واما الذي يوجب الجمع فهو واحد من امانتيه 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 والمحال هذه يلزم المحال في طرف المطلوب؛ لان مطلوبة المهم انما يكون في ظرف عصيان الهم فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبة في ظرف امتثاله كما هو لازم ايجاب الجمع يلزم الجمع بين التقيضين اذ يلزم ان لا يكون مطلوبا قبل العصيان وان يكون مطلوبا قبله (الثاني) انه يلزم المحال في طرف الطلب لان خطاب الهم يكون من علة عدم خطاب المهم لاقتضائه رفع موضوعه فلو اجتمع الخطابان في رتبة، يلزم اجتماع الشيء مع علة عدمه او خروج العلة عن العلية او خروج العدم من كونه عدما وكل ذلك خلف محال (الثالث) ان البرهان المنطقي ايضا يقتضى عدم ايجاب الجمع فان الخطاب الترتيبي بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع في النسبة الطلية في جانب المهم والنسبة التلبسية في جانب الهم؛ فصوره القضية هكذا اما ان يكون الشخص فاعلال الهم واما ان يجب عليه المهم ومعه كيف يعقل ايجاب الجمع انتهى

(قلت) ما ذكره رحمه الله لا يخلو من انظار والاولى عطف عنان الكلام الى توضيح ما يقتضى الجمع من المناط فلا بد من استقصاء العناوين التي يتصور اخذها شرطا لخطاب المهم او موضوعه حتى يتضح موارد اقتضاء الجمع عن موارد عدم الاقتضاء؛ يتبين المناط فيهما فنقول الذي يمكن ان يقع شرطا امور

الاول العصيان الخارجى او ما يساوقه خارجاى عنوان كان وهو وان لم يلزم منه ايجاب الجمع الا انه يوجب الخروج من بحث الترتيب توضيحه انه مادام لم يتحقق العصيان خارجا لا يكون امر المهم فعليا ويتحقق العصيان يسقط امر الهم لخروج متعلقه من امكان الاينان به اذ مع امكانه لا يتحقق العصيان ومع عدم امكانه لا يعقل بقاء الامر الفعلى من غير فرق بين كون العصيان تدريجى التحقق او دفعى التحقق؛ ففي الثانى ايضا قبل تحقق ان المعصية

الظرف ظرف امر الالم فقط وبتحققه يتحقق العصيان ويسقط امر الالم ويخلفه امر المهم فاين اجتماعهما فلازم اجتماعهما فى الفعلية؛ اما تخلف المشروط عن شرطه بتقدمه عليه ان تعلق امر المهم بموضوعه قبل تحقق المعصية او بقاء امر الالم مع تحقق المعصية وعجز المكلف عن الاتيان به وهما محالان واما توهم كون العصيان فى 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 شيئا يكون مساوقا للعصيان خارجا طابق النعل بالنعل

الثانى 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 فى آن سلب القدرة ولا ينتزع قبله، فتحقق العصيان آنى، وان كان محتاجا فى بعض الاحيان الى مضى زمان حتى تسلب القدرة، فالعصيان بنفسه لا يكون متدرج الوجود حتى يتأتى فيه الشروع والختم

وثانيا ان الشروع فيه اما محقق للعصيان اولا ولا نالت لهما والاول هو القسم الاول، اعنى كون العصيان الخارجى شرطا وقد عرفت بطلانه؛ (والثانى) حكمه حكم القسم الذى سيوافيك بيانه اعنى ما اذا كان الامر الانتزاعى من العصيان الخارجى شرطا (بالجملة) التعبير بالتلبس كره على ما فرمته كما تشبث به المستدل فى خلال كلامه على ما فى تقرير تلميذه ومقرر بحثه لان التلبس بالعصيان والشروع فيه ان كان عصيانا بالحمل الشايح؛ فلازمه سقوط امر الالم فيخرج من بحث الترتب وان كان غير عصيان فالامر ان باقيا فى الباعثية والفعلية، مع ان المكلف لا يقدر على جمعها وابعادها فى زمان واحد وسببها زيادة توضيح لذلك فى القسم الاخير

الثالث ان يكون الشرط امرا انتزاعيا من العصيان الخارجى با اعتبار ظرفه فلازمه طلب الجمع لان الامر الانتزاعى بلحاظ ظرفه متحقق قبل وقت امتثال امر الالم وقبل عصيانه فامر المهم صار فعليا باعنا نحو المأمور به و امر الالم لم يسقط بل هو باق بعد على با عنيته مالم يتحقق العصيان، فهذا باعث نحو انقاذ الابن مثلا اول الزوال بعنوان المكلف وذلك الى انقاذ الاب كذلك بعنوان، الذى يعصى او الذى يكون عاصيا فيما بعد؛ والمكلف الذى

يكون عاصيا فيما بعد؛ مبعوث فعلا نحو ذلك وذلك؛ وهو غير قادر على ذلك وذلك معاً، ومجرد اختلاف العناوين وطولية موضوع الامرين لا يدفع طلب الجمع الا ترى ان عنوان المطيع ايضا مؤخر عن الامر فلو جعل شرطاً يكون مقدماً على امر المهم فيصير امر الاهم مقدماً عليه برتبتين ومع ذلك لا يدفع به طلب جمع الضدين (والحاصل) ان العصيان التصوري الانتزاعي مع وجوده عند فعلية الاهم؛ وان كان لا يوجب خروج الواجب المشروط مما كان عليه لما عرفت الا ان حصول الشرط يوجب انتزاع الوجوب الفعلي عنه والبعث الفعلي فهو المأمور به بلا حالة انتظارية (ح) يكون الشرط الانتزاعي اعني الذي يعصى بمنزلة سائر العناوين كطلوع الشمس ومجيء الحاج اذا فرضنا انه طلعت الشمس وقدم الحاج فلا يشك ذو مسكفة في ان هذا ايجاب للجمع

وبذلك يتضح ان التقدم الرتبي ليس مناطاً لدفع التضاد، بل المنطوق سقوط احدا الامرين كما في العصيان الخارجى اذا جعل شرطاً مع عدم تأخره عن امر الاهم رتبة كما امر؛ ولكن يدفع معه التضاد للتقدم الرتبي بل لعدم اجتماع الامرين الفعليين، لما عرفت من ان العصيان الخارجى يوجب سقوط امر الاهم ونبوت امر المهم، وهذا هو تمام الموضوع والمناط لرفع التضاد وطلب الجمع وبذلك ينهدم اساس الترتب ويتضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الامر الانتزاعي فتحصل من جميع ما ذكرناه ان ما يدفع به التضاد وطلب الجمع خارج من اساس الترتب رأساً

فان قلت ان المكلف لو جمع بين الاهم والمهم لم يقع على صفة المطلوبة وهذا

آية عدم الامر بالجمع (قلت) ان الذي يعصى يمتنع عليه الجمع للزوم اجتماع التقيضين والا فلو فرض جواز الجمع بمعنى ان العاصى مع كونه عاصياً اتى بالاهم يقع كل منهما على صفة المطلوبة، لان الذي يعصى مع كونه عاصياً في ظرفه مطلوب منه الايمان بالاهم لعدم سقوط امره بالضرورة ما لم يتحقق العصيان خارجاً والفرض ان شرط المهم حاصل ايضا فيكون مطلوباً

وبما ذكرناه يظهر الخلل في الوجوه التي استدلت بها على ان الخطأ بين المرتبتين لا يقتضيان ايجاب الجمع من ان خطاب الاهم من علة عدم خطاب المهم فلو اجتمعا لزم اجتماع الشئ مع عاقبته ومن ان مطلوبة المهم انما يكون في ظرف عصيان الاهم فلو فرض وقوعه

على صفة المطلوبة في ظرف امتثاله يلزم الجمع بين التقيضين انتهى
وكلا الوجهين غير تم (اما الاول) فلانه ان اراد ان امتثال الالم من علل عدم خطاب
المهم فهو مسلم لكن لا بمعنى العلية والمعلولية الحقيقيتين ولكن لا يجديده اصلا بل قد
عرفت انه هادم اساس الترتب وان اراد ان فعليته من علل عدم خطاب المهم فهو فاسد اذ البحث
في الترتب في ان الصلوة اذ البتات بالمزاحم الالم اعني ازالة النجاسة عن المسجد تكون
مأمورا بها حينما امر بمزاحمها فلو كانت الصلوة غير مأمور بها اول الزوال بل كانت الازالة
واجبة فقط خرج المقام من بحث الترتب ولما صح الصلوة في اول الزوال على القول بان
صحة المأتي به موقوفة على الامر ويتوجه اذاً مقالة شيخنا البهائي من ان عدم الامر كاف
في البطلان ولا يحتاج الى النهي، بل الغاية من مقاساة هذه الجهود في المقام تصويرا مرين
فعلين بالاهم والمهم جميعا في آن واحد بنحو الترتب حتى يصح امتثال ما اراد منهما

والها الثاني فلما اوردنا على الاول آتيا فلان ما هو الشرط في وقوع المهم على

صفة المطلوبة ان كان هو العصيان الخارجى الملازم لسقوط امر الالم يلزم الخروج
من بحث الترتب وان كان هو العصيان الا تنزاعى باعتبار ظرفه الاتى فلا محالة يجتمع
الامر ان يصير المهم مطلوب با حينما كان الالم مطلوبيا بعد، بمعنى انه لو فرضنا على
وجه محال ان العاصى في ظرفه اتى بالاهم ايضا صار المهم مطلوبيا في ظرف امتثال الالم
ايضا وان شئت قلت فرض امتثال الالم فرض هدم شرط المهم؛ وفرضه فرض عدم الامر
به وهو هدم اساس الترتب، والتمسك بما يهدم اساسه لبنين اساسه جمع بين المتنافيين،
والافلو فرضنا معه حصول شرط المهم يقع على صفة المطلوبة فعدم وقوعه على صفتها
من آيات بطلان الترتب لامن آيات صحته وبما ذكر يظهر حال البرهان المنطقى على
زعمه وبذلك يظهر الجواب عما اوردته على مقالة المحقق الخراسانى حيث ذكر المحقق
ان في مرتبة الامر بالمهم اجتماع الامرين بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه
فاجاب عنه بان ايجاب الجمع هو ان يطالب به في حال الاشتغال بالآخر مع ان المكلف لو
اشتغل بالاهم لا يطالب بالمهم ولا يتعلق به امر؛ وانت خير بما فيه اذ فيه ما يقضى منه
العجب لان عدم المطالبة في حال الاشتغال بالاهم انما هو لاجل عدم حصول ما هو الشرط للمهم
لفقدان العصيان الخارجى وكذلك الانتزاعى لان انتزاع العصيان انما هو لجهة حصوله

في ظرفه ووجوده فيه وقد علم خلافه (فان قيل) ان هنا فروعا فقهية لا محيص للفقهاء عن الالتزام بها مع انها تكون من الخطاب الترتبي (منها) ما لو فرض حرمة الاقامة على المسافر من اول الفجر الى الزوال فلو فرض انه عصى هذا الخطاب واقام فلا اشكال في وجوب الصوم عليه فيكون في الان الاول الحقيقي من الفجر قد توجه اليه كل من حرمة الاقامة ووجوب الصوم لكن مترتبا يعني ان وجوب الصوم يكون مترتبا على عصيان حرمة الاقامة ففي حال الاقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الاقامة بالخطاب الترتبي، (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 وكذا لو فرض حرمة الاقامة فان وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الاقامة، (ومنها) وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب اداء الدين اذ لم يكن الدين من عام الربح الى غير ذلك (قلنا) هذه الفروع استشهد بها بعض الاعاظم على ما في تقريراته الا ان عبارة مقررته مختلفة فتارة جعل العصيان موضوعا لحكم المهم واخرى اخذ الموضوع نفس الاقامة وقصدها وعلى اى حال لا يجدي شيئا (اما الاول) فلان العصيان لو كان شرطا بوجوده الخارجى يوجب سقوط امر وحدوث امر آخر بعد سقوطه في 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 تـسـون فعليتها بعد تحقق العصيان وبتحقق العصيان خارجا سقطت تلك الخطابات فلا يعقل تعلق خطاب الصوم المرتب على عصيان الاقامة الى الزوال، في الجزء الاول الحقيقي من الفجر فان اول الفجر لم يكن ظرف العصيان ومع عدم تحققه لا يعقل فعلية المشروط به وقس عليه الحال في سائر الفروع (اضف) الى ذلك انه لو كان شرطا بوجوده الخارجى فاما ان نقول ان لحرمة الاقامة عصيانا واحدا 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 واما اذا كان عصيان الخطابات جميعا فالامر اوضح والفساد افسح

(فان قلت) لعل مراده من العصيان المأخوذ شرط لوجوب الصوم، هو العنوان الانتزاعي كالذي يعصى او نحوه فيكون من باب الترتب

(قلت) قدمضى في المقدمة الثالثة التصريح بانه شرط بوجوده الخارجى وان عدل عنه فى الانشاء الى التلبس بالعصيان وقدمضى سابقا فساد كون الشرط هو الامر الانتزاعي و هو لازم هنا ايضا ثم انه يدعيه ان الاستدلال بهذه الفروع من جهة ان ادل الدليل على امكان الشئ وقوعه وانه لا محيص للفقهاء عن الالتزام بها، مع ان ما وقع فى الشريعة الغراء غير ذلك لان خطاب الصوم والانتماء والقصر لم يترتب على عصيان حرمة الاقامة او وجوبها بل على شهود الشهر او عزم الاقامة (فح) لوعزم الاقامة قبل الفجر و صار عاصيا بنحو الشرط المتأخر كيف يعقل ايجاب الخروج و ايجاب الصوم عليه معا للزوم طلب الضدين وكذا الامر بالصلوة تماما والخروج من محل الاقامة لانه امر بالضدين

واما الثاني اعنى ما اذا كان مترتبا على عزم الاقامة او ذات الاقامة فان شيئا منهما

ليس متأخرا عن تلك الخطابات التحريمية فان المتأخر عن الامر والنهى بعد التسليم، عصيانهما؛ دون ذات الاقامة وعزمها لان الاقامة و كذلك العزم بما هي فعل للمكلف لا يعقل ان يكون حيثية ذاتها منشأ لانتزاع العصيان عنها والا لصح انتزاعها مع عدم الحرمة بل ينتزع منها الاجل حيثية زائدة على ذاتها باعتبار كونها صادقا عرضيا لمخالفة المأمور به او المنهى عنه (فتلخص) ان ما هو الموضوع وهو ذات الاقامة او عزمها ليس متأخرا عن الامر والنهى لعدم ملاك التأخر فيهما وان كان ينطبق عليه بالعرض ما هو المتأخر اعنى العصيان، ولكن ما هو متأخر عن الامر والنهى ليس بموضوع، على انك قد عرفت انه لو كان الموضوع هو الاقامة لا يعقل بقاء النهى عن الاقامة ووجوب الصوم كما مر (هذا كله) مع الغض عن ان الاقامة بعنوانها لم تصر واجبة ولا محرمة فى حال، بعد عدم ورود نهى عنها او امر بها ولا بعناوين اخر كالنذر والعهد والقسم وغيرها فلا تصير محرمة و لا واجبة كما مر نظاير ذلك من ان الواجب فيها هو عنوان الوفاء بها لا عناوين اخر كالاقامة وغيرها مما تعلق بها تلك العناوين وبذلك يظهر النظر فى وجوب الخمس المترتب على عصيان اداء الدين اذ لم يترتب عليه ذلك فى آية ولا رواية بل لا معنى للاستشهاد به على مسئلة الترتب لان وجوب الخمس دائر وموضوع اعنى الغنيمة او الفائدة الزائمة عن مؤنة السنة فلو ادى دينه فقد ارتفع

الموضوع فلا يتعلق به الخمس فايفاء الدين رافع لموضوع الخمس لان خطابه مترتب على عصيانه
فثم ان هنا تقریبا آخر ذكره بعض اجلة المحشين من المحققين (رحمه الله) وهو ان اقتضاء

كل امر لاطاعة نفسه، في مرتبة متقدمة على طاعته؛ والاطاعة مرتبة اثره وكل علة منزلة
عن التأثير في مرتبة اثره وانما اقتضائه في مرتبة ذاته، ولما كان العصيان تقيض الطاعة فيجب
ان يكون في رتبته فيلزم تأخره عن الامر، فاذا انيط امر بعصيان امر آخر لا يعقل المزاحمة
بينهما، اذ في رتبة تأثير امر الالم لا وجود لامر المهم وفي رتبة الامر بالمهم لا يكون اقتضاء
للامر بالاهم فلا يقتضى مثل هذين الامرين القاء المكلف فيما لا يطاق انتهى (فيه) انه
ان اراد من قوله لا وجود للمهم عند الامر بالاهم ان بينهما اختلافا في الرتبة،
قد عرفت ان الاختلاف في الرتبة، بعد فعلية الامرين في آن واحد لا يجدى
في رفع طلب الجمع والامر بالضدين، وان اراد انه لا وجود له عند عصيان الالم
واطاعته وهو وان كان يرفع غائلة الجمع الا انه يهدم اساس الترتب اذ العناية كلها في
المقام الى تصوير امر المهم قبل سقوط امر الالم بالعصيان الخارجى، (وبالجملة) ما هو مجد فى
رفع التضاد اعنى الاناطة بالعصيان لا ينفع فى المقام لسقوط فعلية الامر بالاهم لاجله
عدم فعلية الامر بالمهم الابدسقوط امر الالم بالعصيان؛ و الترتب العقلى غير مجد
فى رفع التضاد (اضف) الى ذلك ان عصيان الامر لا يتأخر عقلا عن الامر تأخر ترتيبا وان
كان يتأخر زمانا على تسامح فتذكر

وهناك تقریب ثان لبعض محققى العصر (رحمه الله) وملخصه انه لا اشكال فى

حكم العقل بالتخيير فى صورة تساوى الفعاين 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 لا يقتضى كل امر ايجاد مقتضاه حال وجود
الاخر، بل مرجعه ان الطلب فى ظرف المزاحمة يقتضى سد جميع ابواب عدم الالعدم
الطارى من اتيان ضده (فح) لنا ان نقول اذ اصح 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 الامن قبل اتيان ضده^١ فكيف يقتضى الطلب

التام طرد هذا المقتضى اذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي هذا الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص فاين المطاردة من طرف واحد فضلا عن الطرفين انتهى (قلت) يرد عليه ما اورده على التريب الذى اوضحه بعض اعظم العصر لانه عينه سيما اذا لاحظت المقدمة الرابعة من انحفاظ كل خطاب بالنسبة الى ما يثبوت له من التقادير، ولكنه يفترق عنه بانه اجمال مخجل كما ان الاول تفصيل ممل وكيف كان نقول انه قيل تحقق اطاعة الطلب التام و عصيانه لاشبهة في ان له اقتضاءاً وبعثاً نحو متعلقه فهل الطلب الناقص ايضا اخذ على نحو بيعت نحو متعلقه بالفعل اولاً؛ فعلى الاول يلزم طلب الجمع بين الضدين وقد اسلفنا في تزييف الوجه الاول ان اخذ العصيان الانتزاعى وان كان يوجب مشروطة امر المهم الا انه لا يخرج من البعث القطعى نحو متعلقه بعد حصول شرطه لان المشروط نيقلب مطلقاً بل انه مع كونه مشروطاً، باعث بتاً نحو متعلقه بالاحالة انتظارية وبصير حال العصيان كسائر العناوين من طلوع الشمس وغروبها؛ وعلى الثانى يخرج من محط البحث ويكون باعثة المهم بعد سقوط امر الاهم؛ ولا باعثة له قبل تحقق اطاعة الاهم وعصيانه والحمد لله

في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

تلك المسئلة من المسائل الكلامية، ولم تجوزى ذلك ادلة واهية ومحط البحث فى بادى النظر بحتمل وجوها (الاول) ان يكون المراد من الجواز هو الامكان الذاتى، ولكن عنوان البحث باذخال علم الامر ينافيه لان علم الامر لا دخالة 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 مبادئه من الشوق والتصديق وغيرهما ولكنه بعيد غاية، لان ذلك مساوق للقول بوجود المعلول بلاعلة 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 ادلتهم 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 امره انتفاء ما هو شرط المكلف به ويناسبه مما 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 تنمة بحث

الطلب والارادة لان الامامية بل العدلية لما ابطالوا الكلام النفسى وجعلوا الارادة مبدأ للطلب اى طلب كان؛ ذهبوا الى امتناع توجه الارادة الى ما لا يمكن تحققه اما فقد ان شرط المأمور به او لعدم قدرة المكلف والاشاعة لما جعلوا الطلب غير الارادة ولم يجعلوها من مباديه جوزوا ذلك وقالوا قديطلب المولى شيئاً ولا يريد به وقدينهى عنه ويريد به؛ وكيف كان فتحقيق الحال يقتضى الكلام فى مقامين

الاول فى الاوامر الشخصية كما مره تعالى للخليل مثلاً 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 عصياناً؛ بل ولا الى من يعلم انه يأتى بمتعلق الطلب جزاً من دون ان يوجه اليه الطلب ولا يكون الطلب مؤثراً فيه بوجه ضرورة ان البعث لغرض الانبعاث، انما يمكن فيما يحتمل او يعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لا يمكن البعث لغرض الانبعاث وقس عليه الزجر ولذلك رأى المحققون رجوع التكليف بالمحال، الى التكليف المحال ولم يفرقوا بينهما لبا ومناطاً، اذ جهة الامتناع فى الاول، وهو امتناع انقذاح الارادة والبعث الى من يعلم الامر عدم قدرته للمأمور به؛ مشتركة بينهما بل لا تتحقق مبادئ الارادة والحال هذه فى كلا الموردين من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتاً او وقوعاً او امكانه مع العلم بعدم وقوعه واظن ان المقام لا يحتاج الى زيادة توضيح لوضوحه فى نفسه

والثانى فى الخطايات الكلية والاحكام القا نونية، او الارادة التشريعية القانونية، فقد عرفت كمال الفرق بين الخطايين والارادتين وذكرنا بعض الفروع المترتبة على الفرق بين المقامين فى بحث الترتب

واب القول فيه ان الخطاب القانونى خطاب واحد لا ينحل الى خطابات وهو بوحدته حجة على العباد اجمعين، ويدعوا بوحدته عامة المكلفين وكون التكليف مشتركاً بين العالم والجاهل ليس معناه ان لكل فرد خطاباً خاصاً وانما يريد به ان جعل الحكم على عنوان المستطيع ونحوه بارادة واحدة وهى ارادة التقنين والتشريع، يصير حجة على عامة المستطيعين اينما كانوا ومتى وجدوا وقد مر ان ارادة التقنين لا يتعلق بصدد الفعل من المكلفين بل يتعلق بجعل الحكم وتشريعه، لا امتناع ان تتعلق الارادة بفعل الغير (ح) فالملك فى صحة

هذا التشريع هو امكان انبعث عدة من المخاطبين او المكلفين المختلطين في الاعصار والامصار لاحتمال انبعث كل واحد منهم وهذا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية وان شئت قلت وان مرتفصه ايضا ان غاية الازادة التشريعية ومصحةها ليست

انبعث كل واحد واحد من المكلفين بل الغاية التي تعد مبدئه اوسببها لها هي ان هذا التشريع بما انه تشريع قانوني، ان لا يصير بلا اثر فاذا احتمل او علم تأثيره في اشخاص مختلطة في الاجتماع في الاعصار والامصار، فلامحالة تتحقق الازادة التشريعية على نعت التقنين ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كل واحد كما مر لان التشريع القانوني ليس تشريعات مستقلة بالنسبة الى كل مكلف حتى يكون بالنسبة الى كل واحد بعثا لغرض الانبعث بل تشريع واحد متوجه الى عنوان منطبق على المكلفين وغرض هذا التشريع القانوني لا بدوان يلحظ بالنسبة الى ذلك العنوان لا الى كل واحد مستقلا

وبما ذكرنا من الملاك في 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 انبعث كل واحد كما يظهر وجه كون العصاة بل والذي يأتي بالمتعلق او يتركه بلا تأثير من تكليف المولى فيه، مكلفين بالاستثناء لان الخطاب ليس متوجها الى خصوص العصاة وغيرهم؛ نعم كل ذلك صحيح في الازامر الشخصية المتوجها الى اشخاص معينة لان مناط الامتناع في البعث الشخصي في العاجز والقادر العاصي واحد، وهو انتفاء مبادئ الازادة في العاجز والعاصي

فتلخص انه لا بد من القول بالتفصيل في عنوان البحث وهو جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه؛ فيقال انه ان كان الامر شخصيا متوجها الى شخص معين فالحق هو القول بالامتناع اذا الملاك هو احتمال انبعثه وهو لا يجتمع مع العلم بانتفاء شرطه اى شرط كان من شرط الجعل او المجمعول بل مع انتفاء الاحتمال من جهة القصور او التقصير من المكلف (واما الاوامر) الكلية القانونية المتوجها الى عامة المكلفين فلا يجوز مع العلم بفقدانهم للشرط؛ واما مع كون الفاقد والواجد مختلطين موجودين في كل عصر ومصر كما هو الحال خارجا، والتكليف عام شامل للقادر والعاجز؛ وفعلى في حق العاصي والمطيع والنائم والساهي (بعم) للعقل الحكومة المطلقة في تشخيص المستحق العقاب من غير المستحق فيجعل

العاجز ومن اشبهه في عداد المعذورين في مخالفة المحكم الفعلي، (وعليه) لا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلا، والاي لزم تقييده بعنوان غير العاصي وغير الجاهل والنائم وهكذا وهو كمتارى؛ وان شئت ذكرت مامر من انه لا يكون الخطاب العام خطابات مستقلة حتى تتطلب لكل واحد غاية مستقلة، بل خطاب واحد وحجة فاردة على الجميع بوحده وله غاية واحدة وهو امكان انبعاثهم في الجملة فتدبر

فصل في متعلق الاوامر والنواهي

هل الاوامر والنواهي تتعلق بالافراد او بالطبايع لا يخفى ان كلماتهم في تحرير محل النزاع مختلفة جدا فيظهر من بعضها ان النزاع في تعلقها بالفرد الخارجي الذي هو منشأ انتزاع الصور الذهنية او بالطبايع بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، ويرده ان الضرورة تقضى بامتناع كون الفرد الخارجي معروضا للوجوب لانه ظرف السقوط بوجه لا العروض، فبعيد جدا ان يقع النزاع في شيء، احد شقيه باطل بالضرورة، كما يظهر من بعض آخرا ان المسئلة لغوية والنزاع في مفاد مادة الامر والنهي و انها وضعت للعناوين الكلية او لافرادها؛ وتشبهت في ذلك بالتبادر، (فيه) ان ذلك اعادة بلا عائدة اذ البحث عنه قد تقدم مستوفى، في فصل المشتق، على انه نقل عن السكاكي الاجماع على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرط والعجب من بعضهم حيث ابدى قولنا ثالثا فقال ان النزاع مبنى على النزاع المعروف في الفلسفة بان الاصيل هو الوجود او الماهية، او على نزاع آخر وهو ان الطبيعي هل له وجود في الخارج اولا، فالمسئلة عقلية محضة او مثبتية عليها؛ (فيه) ان البحث في المقام انما هو في الاوامر المتوجهة الى العرف المستبعدين عن المعارف والتحقيقات العلمية فابتداء البحث العرفي على المسائل الدقيقة بمراحل عن الواقع وهناك رأى رابع وهو ان البحث في سراية الارادة الى الخصوصيات، اللاحقة بالطبيعة في الخارج وعدمها، معللا بان الطبيعة في الخارج تلحقه قيود وتعين بحدود لا مناص لها عنها فالبحث انما هو في ان الواجب هل هو نفس الطبيعة؛ او هي مع كليات القيود من الزمان والمكان، (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 في تعلقها بالكلية الطبيعي او افراده بما هو المصطلح في المنطق فان المهيئات الاعتبارية كالصلوة والحج ليست من الكليات الطبيعية ولا مصاديقها مصاديق الكلية الطبيعي، فان المهيئات المخترعة و كذا افرادها ليست موجودة في الخارج لان المركب الاختراعى كالصاوة والحج لم يكن تحت مقولة واحدة ولا يكون لمجموع الامور وجود حقيقي؛ حتى يكون مصداقا لكلية طبيعي، بل المراد من الطبيعي هنا هو العنوان الكلى، سواء كان من الطبايع الاصلية ام لا ولا يختص البحث بصيغة الامر والنهي بل يتم متعلق مطلق الطلب والزجر باى دال ولو بالاشارة او بالجملة الاخبارية في مقام الانشاء والذي يصلح لان يقع محط البحث ويظهره النظر في 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 في 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 عرفنا ذلك فنقول الحق ان متعلق الحكم بعنا كل او زجرا هو نفس الكلى والعنوان بما هو هو مع قطع النظر عن الوجودين والنشأتين لامقيدا بالوجود الذهنى كما هو واضح ولا بلحاظ اتحاده مع المعنون في الخارج كما جنح اليه بعض محققى العصر (ره) اذ لحاظ الاتحاد مرتبة حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للمحاطه عند البعث، بل المأمور به هو نفس الكلى و ذات العنوان الذى اذا وجد في الخارج يصير منشأ للاتحاد، والوجه في ذلك ان البعث الحقيقى لا يمكن ان يتعلق بما هو اوسع اواضيق مما هو؛ بخيل في الغرض للزوم تعلق الارادة والشوق بغير المقصود، او به مع الزيادة جزافا؛ فاذا لم يكن للخصوصيات الفردية دخالة في غرض الامر فلا يعقل البعث نحوها؛ ولو الى العنوان الكلى من الخصوصيات لان البعث تابع للارادة التشريعية التابعة للمصالح، وتعلقها بما لا يدخل له في تحصيلها ممتنع كتعلقها ابتداء بامر بلاغاية، وتوهم تعلقها بها تبعالما هو من ملازمات المراد باطل لانه مع خروجه من محط البحث لان الكلام ليس في استلزام ارادة

لارادة اخرى كباب المقدمة بل في متعلق الامر، قد فرغنا من بطلانه
(فان قلت) ان الطبيعة بما هي غير محبوبة ولا مبغوضة ولا متعلقة للامر والنهي
اذ ليست الالهى من حيث انها هي كما هو المراد من التعبير المعروف بتأخير قيد الحيثية
عن السلب فكيف يتعلق به الطلب ويعرض عليها الوجوب، ان هذا الاشئ عجاب
(قلت) معنى الكلمة الدارجة بين الاكابر هو ان الوجود والعدم والحب والبغض
وغيرها ليس عين الطبيعي ولا جزؤه بل هو في حد الذات خال عن هاتيك القيود عامة وهذا
لا ينافي ان يعرض عليها الوجود والعدم ويتعلق به الامر والنهي وان شئت قلت ان سلب
هذه المفاهيم عنها سلب بالحمل الاولى فان مرتبة الماهية مرتبة حد الاشئ ولا يعقل في
هذه المرتبة ان يوجد فيها الوجود والعدم والايصير الوجود او العدم جزء المفهوم او
عينه، ويكون واجب الوجود او ممتنع بالذات؛ اذ البحث عن ذاتيات الشئ وما به الشئ
هو هو، ولا يعقل ان يكون الوجود جزء ماهية الممكن او عينه والالزام الانقلاب، (نعم) يعرضها
الوجود والعدم وينطبق كل واحد عليها انطبقا بالحمل الشايع العرضى وقس
عليهما امكان تعلق الامر والنهي ولا يلزم من تعلقها عليها ان تكون هي منشأ للانوار ومحبوبة
ومبغوضة، بل المولى لما رأى ان الطبيعة فى الوجود الخارجى منشأ للآثر المطلوب
(فلامح) يبعث العبد اليها حتى ينبعث ويوجد ما خارجا بالامر، فالامر متعلق بالطبيعة لغرض انبعث
العبد وصيرورتها من الليس الى الابس فتعلق الامر بالطبيعة طريق الى حصول المطلوب
والمحسوب وسيأتى توضيحه

فحصل مما مر ان الطبيعة اية طبيعة كانت لا يعقل ان تكون مرأتا بشئ من الخصوصيات
الفردية اللاحقة لها فى الخارج؛ وقد تقدم ان مجرد اتعادهامعها لا يوجب الكشف والدلالة
فلا تكون نفس تصور المهية كافية فى تصور الخصوصيات، فلا بد للامر ان يتصورها مستقلا بعنوانها
او بعنوان غير عنوان الطبيعي ولولا انتقال من الطبيعي اليها لم يتقدح ارادة اخرى متعلقة بها
مستقلا غير الارادة المتعلقة بنفس الطبيعة او بتوسع الارادة الاولى من جهة المتعلق وتعلق
بوحدها على الطبيعة مع الخصوصيات الفردية؛ ولكن الارادة الثانية او توسع الارادة الاولى
جزاف محض لان الفرض قائم بنفس العنوان لامع قيوده فتدبر

ويعتقرب آخر ان تصور الافراد غير تصور الطبيعة لان القوة التى تدرك الافراد غير

القوة التي تدرك الطبيعي، لان تصور الخاص الجزئي من شئون القوى النازلة للنفس وتمقل الطبيعة من شئون القوى العاقلة بعد تجريد الخصوصيات فر بما يتصور الافراد مع الغفلة عن نفس الطبيعة وبالعكس، فالامر اذا اراد ان يوجه الامر الى الطبيعة فلا بد من لحاظها في نفسها، واذا اراد الامر بالافراد لا بد من لحاظها ما بعنوان عام اجمالي وهو مابين لعنوان الطبيعة في العقل، واما باحاطة الافراد تفصيلا لو امكن احضار الافراد الكثيرة تفصيلا في الذهن ولكن لحاظها تفصيلا غير لحاظ الطبيعة ايضا، (ح) لو فرض ان ذات الطبيعة يترتب عليها الاثر في الوجود الخارجي فلا بد للامر من تصورهما وتصور البعث اليها و ارادته، ففي هذا اللحاظ لا يكون الافراد ملحوظة لاجمالا ولا تفصيلا، ولا ملازمة بين اللحاظين وصرف اتحاد الخصوصيات الخارجية مع الطبيعة خارجا لا يوجب الملازمة العقلية فلا بد في تعلق الامر بها من لحاظ مستأنف و ارادة مستأنفة ولكن مع ذلك يكون كل من البعث والارادة جزافيا بلاغاية فتدبر

فَيُبَيِّنُهُ

لاشك في ان الغرض من البعث الى الطبيعة هو ايجادها وجعلها من الاعيان الخارجية ضرورة ان الطبيعة لا تسمن ولا تغنى بل لا تكون طبيعة حقيقة مالم تتلبس بالوجود ولكن الكلام انما هو في ان هيئة البعث هل وضعت لطلب اليجاد والوجود، اذ انها وضعت لنفس البعث الى الطبيعة الا ان البعث اليها الماكان مما لا محصل له قدر فيه الوجود او اليجاد؛ اذ ان البعث اليها يلزمه عرفا تحصيلها و ايجادها من دون تشبث بادخال الوجود فيه بنحو الوضع له او تقديره في المستعمل فيه، وجوه، اقويها الاخير، والسرفيه هو ان المرف لما ادرك ان الطبيعة لا يمكن نيلها وتحصيلها بنفسها عارية عن لباس الوجود؛ يتوجه من ذلك الى ان البعث اليها بعث الى ايجادها حقيقة (وان شئت قلت) ان الطبيعة لا تكون طبيعة حقيقة بالحمل الشايع الا بايجادها خارجا لان الطبيعة بما هي ليست بشيء، وفي الوجود الذهني ليست نفس الطبيعي بما هي هي، (ح) ينتقل بارتكازها الى ان اطاعة التحريك والبعث نحوها لا تحصل الا بايجادها خارجاً (هذا كله) نبوتها، واما في مقام الاثبات فلما قدمنا من تعيين مفاد الامر هيئة ومادة، وان الثانية موضوعة لنفس الطبيعة والاولى موضوعة للبعث اليها بحكم التبادر ويشهد بذلك انه لا يفهم من مثل اوجد الصلوة ايجاد وجود الصلوة بل يفهم منه البعث الى اليجاد فتدبر

بحث وتفصيل

هل يتعلق الامر بنفس المهيبة او بما هي ملحوظة مرآة للخارج باللحاظ التصوري وان كان اللاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي، قديقال ان محط البحث في تعلق الامر بالطبيعة هي الطبيعة على النحو الثاني؛ واما نفس الطبيعة فلا يعقل تعلق الامر بها الا ناهن حيث هي ليست الاهی لاتكون مطلوبة ولا مأمورا بها فلا بد ان تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوري حتى يمكن تعلق الامر بها (انتهى) ولكن هذائناش من الغفلة عن معنى قولهم المهيبة من حيث هي ليست الاهی، ولهذا زعم ان المهيبة لا يمكن ان يتعلق بها امر

وتوضيح ذلك ان المهيبة مرتبة ذات الشيء والاشياء كلها عدا ذات الشيء منتفية عن مرتبة ذاته؛ ولا يكون شيء منها عينها ولا جزء مقوماتها وان كان كل ما ذكر يلحق بها ولكنه خارج من ذاتها وذاتياتها وهذا لا ينافي لحقوق شيء بها فالمهيبة وان كانت من حيث هي ليست الاهی اى فى مرتبة ذاتها لاتكون الانفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرهما من خارج ذاتها وكل ما يلحقها ليس عين ذاتها ولا ذاتياتها بالمعنى المصطلح فى باب ايساغوجى فالامر انما يتعلق بنفس الطبيعة من غير لحاظها متحدة مع الخارج؛ بل لما رأى المولى ان المهيبة فى الخارج منشأ الاثار، من غير توجه نوعا الى كون الاثار لوجودها اولنفسها فى الخارج فلامحالة ببعث 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 لامحصل له فى نفسه لا يفيد شيئا، ومع الغفلة عن القطع بالخلاف مناف لتعلق الامر وتحريك المأمور نحو الابداء، لان لحاظ الاتحاد التصوري، ظرف حصول المأمور به عند المولى فلامعنى ان يتعلق الامر فى 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 مرآة المهيبة للأفراد كاف فى دفعه فتدبر

نقد وتفصيل

اذا اعمت النظر فيما ذكرنا تعرف ان تغيير المكلف فى ايجاد الطبيعة فى ضمن

اي فرد شاء تخيير عقلى لاشعرى كيف وقد عرفت ان ان فهم الابداد من الامر ليس لدلالة اللفظ عليه بل لانتقال العرف بعقله وفكره الى ان الطبيعة لا تتحقق الا بالوجود من دون تنصيص من المولى عليه ومعه كيف يكون التخيير بين الابدادات شرعيا و(بالجملة) ان ما تعلق به الطلب هو نفس الطبيعة ولكن العقل يدرك ان تفويض الطبيعة اليه لا يمكن الا بالتمسك بذيل الوجود ويرى ان كل فرد منها واف بغرضه فلامعالة يحكم بالتخيير بين الافراد، واما المولى فليس الصادر منه سوى البعث الى الطبيعة تعيينا لتخييرا

(نعم) يظهر عن بعض محققى العصر (رحمه الله) كون التخيير شرعيا بين الحمص وحاصل ما افاده بطوله هو انه اذا تعلق الامر بعنوان على نحو صرف الوجود فهل يسرى الى افراده تبادلا فتكون الافراد بخصوصياتها تحت الطلب اولا، وعلى الثاني فهل يسرى الى الحمص 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، ولا ينافى ذلك انحاء تلك الحمص 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 الحمص انما هو بالتياس الى الحيثية التى بها تمتاز الحمص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشترك معه فى الحقيقة النوعية واما بالنسبة الى الحمص الاخرى التى بها تشترك تلك الحمص 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 الحمص بالقياس الى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالى ليست الاعين الطبيعى ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحمص شرعيا لاعقليا (ان قلت) ان الطلب تعلق بالعناوين والصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية فيستحيل سرايته الى الحمص الفردية حيث انها تباين الطبيعى ذهنا وان كان كل من الحمص والطبيعى ملحوظا بنحو المرآتية (قلت) ان المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعى بما هو مرآة للخارج ولا يرب فى ان وجود الطبيعى فى الخارج لا يمتاز عن وجود الحمص

بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين العحص، والمرمى بالطبيعى المرأة للخارج ليس الاتك الجهة الجامعة بين العحص وهذا مرادنا من -رأية الطلب من الطبيعى الى حصصه بل التعبير بها مسامحة اذ بالنظر الدقى يكون الطلب المتعلق بالطبيعى المرأة لغيره متوجها الى الجهة الجامعة بين العحص فمتعلق الطلب فى الحقيقة هى تلك الجهة الجامعة بعينها انتهى

أقول الظاهر انه اشار فى تحقيق الكلى الطبيعى الى ما اشتهر بين تلمذته قدس سره بفلاغته من ان العحص بالنسبة الى الافراد كالاباء و الاولاد والطبيعى هو اب الاباء وهو الجهة المشتركة بين العحص 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 العحص وان هنا آباءه هى العحص، واب الاباء وهو القدر المشترك بينهما الذى يكون الطبيعى مرآة له، غفلة عن ان ما ذكره وان 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 ما هو المشهور فى رده غفلة عن حقيقة الحال، ولما كان ذلك منشأ للخلط والاشتباه فى مواضع كثيرة فلا بأس بالاشارة الى ما هو المحقق فى محله فنقول ان الطبيعى من الشىء هو حد الشىء وذاتيه ومقومه بحيث يوضع بوضعه و يرتفع برفعه، و هو حد الشىء بما هو حده، لامعدوم ولا موجود ولا واحد ولا كثير؛ بل هو فى مرتبة فوق هذه الاوصاف والعوارض (نعم) قد يقع فى مرتبة دونها؛ مجاليا لهذا 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 التكمال 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 بما هما امران مفصلان، حد تفصيلى لذلك الموجود، ويعبر عنه بالجنس والفصل، والمفهوم البسيط الاجمالى المنتزع من هذين يسمى نوعا، (ثم) اذا

ادركه الكمال الاخر ودخل في مرتبة اخرى وصار جسما ناميا يدركه لجنس وفصل آخر فكلمنا زاد الشيء في تكامله ومدارجه، ينتزع في كل مرتبة مفهوم من ذاته مغاير مع ما كان ينتزع قبل الوصول اليها

ثم اذا فرضنا موجودا آخر مثل ذلك بحيث دخل في المدارج التي دخل فيها الموجود السابق، ينتزع منه في كل مرتبة مثل ما ينتزع من الاخر وهكذا في الثالث والرابع، (فح) فالمراد من الطبيعي هو المفاهيم المنتزعة عن الشيء باعتبار درجاته ومراتبه (وعليه) يتعدد الطبيعي بتعدد افراده اذ ينال العقل من كل فرد مفهوم مغاير مع ما يناله من الاخر ولكن تغايرا بالعدد (فان قلت) يازم على هذا ان يكون الطبيعي نفس الصور المنتزعة القائمة بالذهن ومع التقيد بالوجود الذهني كيف يكون حد الشيء الموجود في الخارج (قلت) التعبير بالانتزاع وما اشبهه لاجل تقريب المطلب، والافهوبما انه امر منتزع، موجود في وعاء الذهن من مراتب الوجود، ولا يعقل ان يكون حد الموجود بل المهية هي الشيء الذي يراه الانسان تارة موجودا في الذهن واخرى موجودا في الخارج وثالثة غير موجود فيهما، ولكن العلم لا يتعلق بالمهية المجردة الابلحاضها في الذهن وتجريدها عن سائر الخصوصيات ومع ذلك لا تكون مهية مجردة بل مختلطة بالوجود الذهني

وبذلك يظهر ان المهية المعهضة بالاشياء معه، لا ينالها الانسان؛ اذ الطريق اليه انما هو التصور والادراك الذهني، وكلما تصورته فهو ينصبغ بالوجود وكلما جردته فقد اخليته؛ واما جعلها حد للشيء فانما هو لاجل الغفلة عن الوجود الذهني وتحصله فيه (فح) اذا كان معنى الطبيعي هو المفهوم الذي ينتزعه الذهن من الشيء بحسب مواقفه اذ يراه النفس موجودا في الخارج تارة وفي الذهن اخرى؛ فلا محالة لو فرض حصول مصداق (كزبد مثلا) لهذا الطبيعي في الخارج فقد وجد الطبيعي فيه بتمام شئونه ولو فرض حصول مصداق ثان كخالد فقد وجد فيه الطبيعي بتمام اجزائه ايضا وهكذا لو فرض ثالث، فهنا افراد وانسانات بحسب عدد الافراد ويتكثر بتكثرها، فزيد انسان تام وخالد انسان تام آخر وهكذا الثالث لانه حصه من الانسان اوجزء منه حتى يصير كل واحد من الافراد ناقصا في الانسانية؛ ويكون الانسان التام شيئا قائما مع هذه الافراد كما زعمه الرجل الهمداني (نعم) انسانية زيد غير انسانية خالدة في الخارج وطبيعي الاول غير طبيعي الثاني تغاير بالعدد ولكن

العقل اذا جردنا سانية هذا وذلك عن العوارض المفردة ينال من الجميع شيئاً واحداً بالنوع لا ارتفاع الميز وهذا لا ينافي تعدده وتكثره في الخارج وسيجئ نص الشيخ الرئيس على ما ذكرنا

وان شئت قلت ان الطبيعي موجود في الخارج لا بنعت الوحدة النوعية

ولا بوصف الجامعة بل العموم والاشترك لاحق به في موطن الذهن والجهة المشتركة ليس لها موطن الا العقل، والخارج موطن الكثرة و الطبيعي موجود في الخارج بوجودات متكثرة وهو متكثر حسب تكثر الافراد والوجودات، لا بمعنى تخصصه بتخصص فانه لا يحصل له بل بمعنى ان كل فرد، متحد في الخارج مع الطبيعي بتمام ذاته لان ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة فهو مع الكثير كثير؛ فريداً انسان لاحصة منه وعمر وانسان آخر لاحصة اخرى منه وهكذا والالزم كون زيد بعض الانسان وعمره كذلك وهو ضروري الفساد (منه يتضح) ان الجهة المشتركة بنعت الاشتراك ليست موجودة في الخارج والالزم ان يكون موجوداً بنعت الوحدة لان الوجود مساوق للوحدة فيلزم اما وحدة جميع الافراد وجوداً ومهية، او كون الواحد كثيراً، وكون كل فرد موجوداً بوجودين (احدهما) بحيثية الجهة المشتركة فيكون كل الافراد واحداً في الوجود الخارجى من هذه الحيثية (وثانيهما) وجوده بالحيثية الممتازة مع قرناؤه، وهذا اى كون الانسان غير موجود بنعت الوحدة والاشترك بل بنعت الكثرة المحضة مراد من قال ان الطبيعي مع الافراد كالباء مع الاولاد لا الاب مع الابناء؛ وهذا خلاصة ما عليه الاكابر

واما الرجل الهمداني فزعم ان معنى وجود الطبيعي في الاعيان هو ان ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من المقارنات المختلفة، موجودة بنعت الوحدة في الخارج وان ما به الاشتراك الذاتى بين الافراد متحقق خارجاً، وكانه توهم من قولهم ان الاشخاص مشترك في حقيقة واحدة وهى الطبيعي ومن قولهم ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج، ان مقصود القوم هو موجودية الجهة المشتركة بماهى كذلك في الخارج قائلاً هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وما ذكره هذا الرجل هو معنى كون الطبيعي كلب واحد بالنسبة الى الابناء اى يكون الطبيعي بنعت الوحدة والاشترك موجوداً في الخارج؛ وفي مقابله مقالة المحققين من ان نسبة الطبيعي الى الافراد كالباء الى الاولاد؛ وان الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة المحضة وان الوحدة والاشترك تعرضان عليه في موطن الذهن والجهة المشتركة لا موطن لها الا العقل وان الخارج موطن الكثرة، والطبيعي موجود في

الخارج متكثر بتكثر الافراد؛ لا بمعنى تخصصه بحصص وان الموجود مع كل فرد حصة منه لان نفسه فانه لا يرجع الى معصل، بل بمعنى ان كل فرد في الخارج هو الطبيعي بتمام ذاته لان ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير؛ ومع الواحد واحد؛ فزيد انسان لاحصة منه وعمر و انسان آخر لاحصة اخرى، ففي الخارج اناس كثيرة حسب كثرة الافراد لانسان واحدهمها، والازم ان تكون الجهة المشتركة موجودة بنعت الوحدة، لان الوجود يساوق الوحدة فلزم وحدة جميع الافراد خارجا وجودا ومهية بالوحدة الشخصية العينية وهذا المحقق الاصولي لما لم يصل الى مغزى، مرام المحققين: جمع بين الابهاء والاب فجعل للافراد آباء وجداء وهواب الابهاء، (لهذا تراه صرح في جواب) (ان قلت) بان وجود الطبيعي في الخارج هو الجهة المشتركة وان المرئى بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس الا تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا بعينه قول الرجل الهمداني الذي افرد شيخ المشائين رسالة لرده وقد نقل بعض الاكابر نص الشيخ بان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد، وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية، لانها كثيرة باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيدهى غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمره وفيما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيدها وانسانية قارنت خواص عمره؛ لا غير باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول وهذه العبارة كما ترى نص على خلاف ما زعمه ذلك المحقق مع ان البرهان قائم على خلافه

(م) انه ربما يؤيد مذهب الرجل الهمداني بوجهين وربما يتمسك بهما المحقق

المزبور وقد منا كلمة منه (ره) في مبحث الوضع

(الاول) انه يمتنع انتزاع مفهوم واحد من الافراد بلا جامع اشتراكى في الخارج اذا الكثير بما هو كثير لا يمكن ان يقع منشأ لا انتزاع الواحد فلا بد من جهة جامعة خارجية بنعت الوحدة حتى يكون الطبيعي مرآة لها ومنتزعا منها (وفيه) ان وحدة الطبيعي ليست وحدة عددية بل وحدة نوعية و ظرف عروضها انما هو الذهن اذ النفس بواسطة القوى النازلة ينال من كل فرد انسانية مقابرة لما يناله من الاخر؛ ولكن اذا جردها عن الخصوصيات الفردية ينعدم التعدد قهرا بانعدام ميزهما فيصير مفهوما واحدا، والمتوهم تخيل ان الذهن ينال المفهوم الواحد من الخارج، وصار بصدده تصحيح منشأه (اضف اليه)

ان الطبيعي ليس من الانتزاعات بل من المهمات المتأصلة الموجودة في الخارج تبعاً للوجود
تحققاً وتكثراً؛ وان معنى موجوديتها، موجوديتها ذاتاً تبعاً للوجود لا موجودية منشأ
انتزاعها وان كثرة الوجود منشأ تكثرها خارجاً لانها بذاتها لا كثيرة ولا واحدة فالكثرة
تعرضها خارجاً بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجاً والوحدة تعرضها في العقل
عند تجريدتها عن كافة اللواحق وما سبق من ان التعبير بلفظ الانتزاع فلاجل التسهيل

والحاصل ان الانتزاع هنا على فرض صحته ليس العبارة عن ادراك النفس من كل
فرد بعد تجريدته عن المميزات ما تدرك من فرد آخر فاذا جردت النفس خصوصيات زيد
تدرك منه معنى الانسان اى طبيعته من غير اتصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعية وكذا اذا
جردت خصوصيات عمر وتنازل منه ما تنال من زيد بالافتاوت (ثم) اذا لاحظت ان ما ادركته مكرراً
مشترك بين الافراد، تحكم بانها الجهة المشتركة فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل
والتجزئة ولكن لا يفرضك لفظ العروض بمعناه المعهود والتحقق هو كقول الى مظلانه

(الثاني) ان انرى كثيراً في الفواعل الطبيعية من استناد الواحد الى الكثير كتأثير
بنديقتين في قتل شخص، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء، وتأثير قوى اشخاص في
تحريك حجر عظيم وغير ذلك من الامثلة فاما ان يستند المعلول الى كل واحد مستقلاً لزم
صدور الواحد عن الكثير، او الى المجموع وهو ليس موجوداً اعداداً وجود الافراد فلان مناص حفظاً
لانخراص 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 مجربها كما هو مقتضى برهانها هو الواحد البحت البسيط
انذى ليس فيه تركيب ولا شائبة، دون غيره مما فيه التركيب والائنيية؛ وما ذكر من الامثلة
خارج من مصب القاعدة على ان فيها ليس امر واحد حتى تتطلب علته، اذ الموت ليس الا
خروج الروح البخارى من البدن من المنافذ غير الطبيعية؛ وكلما قلت البندقة قلت المنافذ
وكلما كثرت كثرت المنافذ (فح) طول المدة في نزع الروح الصورى وقتلتها، يدور مدار
اخراج الدم وهو ليس امر واحد اذ بسياطيل امر يقبل التجزئة والتكثف وقس عليه الحرارة
فان حاملها ذواجز او اوضاع ولا مانع من انفعال بعضها من الشمس، والبعض الاخر من النار

ويكون كل واحد مؤثرا فيه بعض الاثر فلا اشكال في تأثر مثل هذا الواحد الطبيعي القابل للتجزية والتركيب من علتين اذا اثر كل علة، غير اثر الاخرى وتأثر الماء من كل؛ غير تأثره من آخر وهكذا الامر في اجتماع اشخاص على رفع حجر فان كل واحد يؤثر فيه اثره الخاص حتى يحدث في الحجر بواسطة القواصر العديدة ما يغلب على ثقله الطبيعي او على جاذبية الارض (اضف الى ذلك) ان قياس العلل الطبيعي بالفواعل الالهى من عجائب الالهام؛ والقول بتأثر الجامع في العلة الالهية مثل الطبيعي امر غير معقول، اذ المعلول الالهى ربط محض بعلته ويكون بتمام هويته متعلقا بها؛ بل حقيقته عين الربط لاشيء له الربط ولا يمكن ان يكون له حيثة غير مربوطة بها والالزم الاستغناء الذاتى وهو ينافى الامكان (ح) فما حاله وذاته ذلك، لا يعقل في حقه ان يستند الى علته الخاصة عند الافراد والى الجامع عند الاجتماع اذ هويته التذلى بعلته، فكيف يمكن ان يفسخ ذاته ويفوضها الى الجامع، ان هذا الا انقلاب و(بالجملة) فالعلة البسيطة الالهية لا يمكن ان يجتمع على معلولها علتان حتى نبحث في كيفيته ولا يعقل تفويض الفاعل الالهى اثره الى غيره او تعلق المعلول بالذات الى غير علته الخاصة به فلا يعقل ربط المعلول البسيط تارة بهذه العلة واخرى بتلك وثالثة بالجامع بينهما للزوم الانقلاب الذاتى فى البسيط واطنك اذا معنت النظر فيما ذكرنا و كنت اهلا لهذه المطالب، تقدر على تشخيص الزيف من المقبول وهو غاية المأمول اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان ما ذكره قدس سره من ان عدم السراية انما هو الى الحيثية التى تمتاز بها الحصص الفردية بعضها عن بعض واما بالنسبة الى الحصص الاخرى التى بها تشترك تلك الحصص و تمتاز بها عن افراد النوع الاخر فلا بأس بدعوى السراية اليها؛ لا يخلو من اجمال لان مراده من قوله تشترك تلك الحصص و تمتاز بها عن افراد النوع الاخر (النخ) ان كان هو الفصول المميزة ففيه ان ذلك عين الطبيعي ومقومها، ومرجعها الى ان الحكم على الطبيعي يسرى الى الطبيعي، وان اراد ما يمتاز به حصص نوع، عن حصص نوع آخر ففيه ان الطبيعي لا يمكن ان يتحصص بنفس ذاته بل التحصيص يحصل بتقيده بقيود عقلية مثل الانسان الابيض والفرس الاسود (فح) لا يمكن ان يكون الحصص نفس الطبيعي فى اللحاظ العقلية؛ واما الاتحاد الخارجى فكما يكون بين الحصص والطبيعي يكون بين الافراد والطبيعي، ولكنه لا يوجب سراية الامر فى كلا القسمين

(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 لاحتصهما (فتحصل) مما ذكرنا ان الامر المتعلق بالطبيعي لا يمكن ان يسرى الى الافراد؛ ولالى الحصص التي تخيلت للطبيعي وليعذرني اخواني من تطويل هذا البحث (١)

فصل اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز اولاً، والكلام يقع في مواضع الاول في امكان بقاءه وقديديعي امكانه عقلا بدعي ان الوجوب وان كان بسيطاً الا انه يتضمن مراتب عديدة وهي اصل الجواز والرجحان والالزام فيمكن ان يرتفع بعض المراتب ويبقى الاخر وبما ان الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة في اثبات مرتبة بعد ارتفاع الاخرى، الى دليل على ضم الفصل فانه بعد ذهاب مرتبة منه يتحد قهرامع الاخرى نظير الحمرة الشديدة التي تزول منها مرتبة فتبقى مرتبة اخرى انتهى

وفيه (امام اولاً) فلان الوجوب انما يتنزع عند العقلاء من البعث الناشئ من الارادة الحتمية؛ وهو بما انه امر انتزاعي لا معنى لبقاء جوازه بعد ارتفاع نفس الوجوب، وكون الشيء ذامراتب ومقولا بالتشكيك انما هو في الحقايق الخارجية لافي الامور الانتزاعية التي يقرب من الامور الاعتبارية وان كان بينهما فرق محرر في معمله (مايتوهم) من ان البعث يصدق على الالزامي والاستحبابي صدقاً تشكيكياً بمعنى ان التفاوت بنفس البعث كما ان الاشر الك فيه، (مد فوع) بان التفاوت ليس بنفس البعث بل في منشأ الذي هو الارادة المظهرة (وثانياً) سلمنا كونه بسيطاً وذامراتب لكن لا يلزم منه امكان ذهاب مرتبة وبقاء اخرى لان كون الشيء ذامراتب ليس معناه كون الوجود الشخصي بوحده الشخصية ذامراتب عديدة الا ترى ان الوجود كما هو عند اهله ذات تشكيك وليس لازمه ان وجود الواجب ايضاً ذات مراتب، وهكذا وجود العقل بل معناه ان نفس الحقيقة اذا صدقت بعرضها العريض على افراد مختلفة و مراتب متفاوتة بالكمال والنقص ولكن

(١) لا يخفى ان بعض ماحررنا ههنا قد استفدناه من سيدنا الاستاذ (دام ظله)

في خارج حوزة درسه، ولذا ترى المقام طويل الذيل مترامي الاطراف فشكر الله مساعيه الجميلة واطال بقاء عمره وادام صحته وجوده

الجميع، يشترك مع اختلافها بالشدة والضعف في تحقق الحقيقة في كل واحد من المراتب، عد ذلك الحقيقة من الحقائق المشككة واما كون خصوص مرتبة منها ذامراتب بالفعل فامر غير معقول فنقول بمثله في الوجوب فان معنى كونه ذامراتب 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 ذامراتب بالفعل مما لا يقول به من له ادنى الامام بالاصطلاح (نعم) ينتزع من الوجوب الجواز والرجحان بالمعنى الاعم ولكن لا بمعنى وجودهما في ضمنه وجود الجزء من المركب في ضمن الكل بل بمعنى ان طبيعي الجواز والرجحان موجود بعين وجود الوجوب، فالوجوب بهذا المعنى عين وجود الجواز والرجحان؛ فهما باقيان ببقائه ذاهبان بذهابه قضاء للعينية (نعم) ان تطرق الشدة والضعف الى الارادة فانما هو في الارادة الحيوانية والانسانية لكون التطرق المذكور من شئون المادة وهما في افعالهما ماديان؛ ولكن لا يمكن ذلك في المبادئ العالية، فظهر ان الحق المتبع هو عدم امكان بقاء الجواز والرجحان

(الموضع الثاني) في مقتضى الأدلة بعد فرض امكانه وفي دلالة الناسخ او المنسوخ عليه وعدمها ربما يقال ان القدر المتيقن من دليل الناسخ انما هو رفع خصوص جهة الالتزام وفيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستحباب الفعل نظير ما اذا ورد دليل على وجوب شيء ودليل آخر على عدم وجوبه فكما انه يجمع بينهما ويؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان فليكن المقام كذلك (انتهى) ولكن التحقيق خلاف ما افيد لئلا من ان الامر ليس ظاهر الا في نفس البعث واما الالتزام فانما يفهم من دليل آخر وهو حكم العقلاء على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب وقدم 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 في الالتزام وضعا؛ اذ ليس له على كلال التقديرين الا ظهور فارد لظهورات حتى يبقى بعضها مع سقوط البعض كما هو واضح

(فان قلت) ان الطلب الالتزامي كما يكشف عن الارادة الالتزامية يكشف على الرجحان الفعلي وعن اصل الجواز فاذا سقطت كاشفته بالنسبة الى الالتزام بقيت بالنسبة الى غيره

(قلت) اولان الطلب لا يكشف الا عن الارادة الحتمية لكن العقل يحكم بان الرجحان والجواز بمعناها الاعم موجودان بوجوده ومع سقوط كشفه عن الارادة الحتمية لا يبقى منكشف ولا كاشف، (وثانيا) لو فرضنا كون المنكشف متعدد الكنه طولى لاعرضي لان الطلب الالزامي يكشف عن الارادة الحتمية وهي 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 في المقام كواشف فسقوط احدها لا يسقط الاخر وقد عرفت بطلانه

(واما قياس) المقام بالجمع بين الامر الظاهر في الوجوب والنص المرخص في تركه بحمل الامر على الاستصحاب كما عرفته من القائل؛ فمن غرائب الكلام لان قوله لا بأس بتركه بعد قوله اكرم زيدا، قرينة على ان الامر استعمل من اول الامر في الاستصحاب وهذا بخلاف المقام فان المفاد والمستعمل فيه معلوم قطعاً والشك في مقدار رافعية دليل الناسخ فلا موضوع للجمع حتى نبتغيه، وان شئت قلت ان الجمع بين الامر الظاهر في الوجوب والنص المرخص في تركه بحمل الامر على الاستصحاب ليس اخذاً ببعض مراتب الظهور وتركاً ببعض مراتبه بل هو تحكيم النص على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره (هذا) لو فرضنا ظهور الامر في الوجوب والافالكلام فيه غير ذلك واما ما نحن فيه فبعد العلم بان الامر للوجوب والعلم برفع الوجوب فلا مجال للقول ببقاء الاستصحاب الا اذا فرض مراتب للظهور وهو بمكان من الفساد فالقياس مع الفارق والمقيس عليه ليس كما توهم

(الموضع الثالث) لو فرض الشك في بقاء الجواز فهل يمكن اثباته بالاستصحاب اولاً، الحق عدم جريانه وان قلنا بجريانه في القسم الثالث من استصحاب الكلي لان الركن في جريانه هو كون المستصحب موضوعاً احكم شرعياً واحكاماً شرعياً كالوجوب والاستصحاب والاول مفقود كما ان الثاني مثله، لان المجمعول والحكم الشرعي هو الوجوب وقد علم ارتفاعه، والجواز الجامع ليس مجعولاً بل منتزع من المجمعول وبذلك يظهر النظر فيما يقال من ان طبيعي الجواز كان موجوداً بوجود الوجوب ومع رفعه نشك في بقاء اصل الجواز في ضمن مصداق آخر فيستصحب (انتهى) اذ الجواز الجامع بين الوجوب والاستصحاب

ليس مجعولا و حكما شرعيا بل العقل ينتزع من الجعل الالزامي الجواز با لمعنى
الاعم فتدبر

القول في الواجب التخيري

لا اشكال في وقوع مابظاهره الواجب التخيري في الشرع والعرف ، انما الكلام
في امكانه ثبوتا حتى يؤخذ بظاهر الادلة او عدم امكانه حتى يترك ظاهرها ويوجه بنحو توجيه
كالالتزام بتعلقه بالجامع على سبيل التعيين، والتخيير عقلي او تعلقه بالجامع الاتزاعي
او غيرهما (ثم) ان ما يمكن ان يقال في وجه الامتناع هو ان الارادة التكوينية لا يمكن ان يتعلق
بشيء مردد واقعي وكذلك التشريعية، (والسر) فيه ان الوجوداى وجود كان، مساوق
للشخص والتعين الواقعي، والتردد النفس الامرى مضاد للموجودية فلا يمكن ان يكون
الوجود مترددا واقعا بين الشيتين ترديدا واقعا سواء كان الوجود خارجيا اودهنيا (ولا
اشكال) في ان الارادة سواء كانت تكوينية او تشريعية من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة
ولا يمكن تحققها بلاضافة الى شيء فلا بد في تحققها من مضاف اليه موجود فلا يعقل ان
يكون الارادة بحسب نفس الامر مرددة المتعلق ولا متعلقها كذلك، للزوم ان يكون الموجود
مترددا واقعا وهو يرجع الى التردد فيما هو في ذاته متعين ومتشخص، وكذا الكلام في
البعث فانه يقع بلفظ كهيئة الامر او غيرها مضافا الى شيء هو المبعوث اليه فيكون لكل
من آلة البعث ومتعلقه وجود ذهنى وخارجى لا يمكن ان يتطرق اليه التردد الواقعي،
فالواجب التخيري لازمه التردد الواقعي في الارادة التشريعية ومتعلقها كما ان البعث
كذلك يستلزم التردد في آلة البعث و متعلقه بما لهما من الوجود و (بالجملة) يلزم من
الواجب التخيري التردد و الابهام بحسب الواقع في الارادة والمراد بالبعث وآلته
والمبعوث اليه وكل ذلك محال

(والجواب) انه انما يلزم لو كانت ارادة واحدة او بعث كذلك متعلقة بامر مردد
بين شيئين او اشياء، وهو منتف في المقام، بل هنا ارادة مستقلة و بعث مثلها متعلق بهذا
و ارادة اخرى و بعث كذلك متعلقة بذلك؛ فالارادة والبعث متكثران تكثر المراد
والمبعوث اليه (والسر) فيه هو ان الامر اذا رأى ان في كل من الشيتين او الاشياء مصلحة
محلزمة وافية بفرضه بحيث يكون كل من الاطراف محصلا لفرضه ولم يكن بينها جامع

قابل لتعلق الامر اليه فيتوصل لتحصيل غرضه بهذا النحو من البعث بتخلل لفظة او وما في معناها لفهام ان كل واحد محصل لغرضه ولا يلزم الجمع وانت اذا رجعت الى وجدانك في اوامرك التخييرية ترى ان الامر كذلك فلا تكون الارادة في التخييري والتعييني سنخين، ولا المبعوث والواجب متفاوتين غير ان الفرق بينهما هو كون الواجب التعيني بنفسه محصلا للغرض ليس الا، الواجب التخييري يكون المحصل للغرض هوكل من الشئيين او الاشياء ولافادة ذلك يتخلل لفظا ووما في معناه من غير لزوم كون المشخص غير مشخص لافي الارادة ولافى غيرها (وليعلم) ان تقسيم الواجب الى التعيني والتخييري كتقسيمه الى النفسى والغيرى انما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب فحديث الاعراض والمصالح الواقعية ومحصل الاعراض 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 في تحصيل الغرض الواحد لا ينافى تقسيمه الى التعيني والتخييري فتدبر

(تنبيه) هل يمكن التخيير بين الاقل والاكثر، محط البحث والاشكال انما هو الاقل الذى اخذ لا بشرط، واما المأخوذ بشرط لافهوم من قبيل المتباينين ولا اشكال فى جوازه فيه ثم انه ربما يقال بامتناعه مطلقا تدريجيا كان او دفيعا اما الاول فلان بقاء الوجوب بعد اتيان الاقل يستلزم اعدام كونه مصداقا مسقطا للطلب او جواز تحصيل المحاصل (واما) الثانى فلان الزائد يجوز تركه لالى بدل وهو ينافى الوجوب وان شئت قلت ان الزائد يكون من قبيل الزام ما لا يلزم والايجاب بلا ملاك (اقول) ان الاقل والاكثر سواء كانا تدريجيين ام دفيعين قديكون كل منهما محصلا لغرض واحد وقديكون كل محصلا لغرض غير الاخر، وعلى اى تقدير، فاما ان يكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود اولاً؛ لاشكال 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 والاكثر تحت طبيعة واحدة بحيث تكون بحسب الوجود مشككة و يكون ما به الاشتراك بين الافراد عين ما به الامتياز؛ كالخط

القصير والطويل لان تعيين الخط للفردية انما يكون اذا انقطع سيره، اذ مادام مستمر امتدجا سيالا لاتعين له بل كانه بعد مبهم قابل لكل تعيين، فمحصل الغرض اذا كان فردا منها لا يصير الفرد القصير فردا لها الامع محدوديته، والفرد ان مع تفاوتها بالاقلية والاكثرية لا يكونان محصلين للغرض الا اذا تحققا بتحقيق الفردية وهو متقوم بالمحدودية بالحمل الشايح (وقس) عليه ما اذا كانا محصلين لعنوان آخر يكون ذلك الاخر محصلا للغرض كصلوة الحاضر والمسافر مع كونهما مختلفين بالاقلية والاكثرية لكن التخضع المطلوب معلول لهما في كل مرتبة؛ ففي مثله ايضا يجوز التخيير فتدبر

«فغير تام» حصل في كلامه الخلط بين اللا بشرطية والبشرط لامية فان الخط الذي لا يتعين بالمصدقية للطبيعة انما هو الخط المحدود بعد القصر؛ واما نفس طبيعة الخط بمقدار الذراعين بلا شرط بالمحدودية وغيرها فلا اشكال في تحققه اذا وصل الخط المتدرج الى مقدار الذراعين وان لم يقف على ذلك الحد ضرورة ان الخط الموجود في الخارج لا يمكن ان لا يصدق عليه طبيعة الخط واذا وصل الى ذرا عين وان كان سيالا لا يمكن عدم موجوديته بنعت اللا بشرطية فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراعين في الخط و ان لم يصدق عليه الخط المحدود بالقصر ومورد الكلام هو اللا بشرط المتحقق مع المحدود وغيره، (وقوله) لا يصير الفرد القصير فردا لها الامع محدوديته ان اراد ان اللا بشرط لا يتحقق فهو مدفوع بما ذكرنا وان اراد ان المحدود بالقصر لا يتحقق فهو خارج من المبحوث عنه، وما ذكرنا يتضح النظر في الفرض الثاني لان الاقل اللا بشرط اذا وجد يكون محصلا للعنوان الذي هو محصل للغرض فلا يبقى مجال لتحصيل ذلك العنوان المحصل للغرض بالاكثر هذا كله في التدريجيات؛

(واما) الدفعيات فان كان هذا 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 امتناعا ومجرد وحدة وجود الاقل بلا شرط مع الاكثر خارجا لا يدفع الامتناع لكون محط تعلق الامر هو الذهن وفيه تجر يد طبيعة المطلوب من غيره من اللواحق الزائدة، وان كان لكل منهما غرض غير ما للاخر فان كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعهما ويكون اجتماعهما مبعوضا للامر فلا يعقل التخيير

ايضا لان الاقل بلا شرط موجود مع الاكثر فاذا وجد ادفعه لا يمكن وجود اثرهما المتزامم
الوجودي فلا يعقل تعلق الامر بشيء لاجل غرض لا يمكن تحصيله في الخارج؛ وكذا
فيما اذا كان اجتماع الفرضين مبعوضا لا يعقل التخيير ايضا؛ واما اذا كان الفرضان قابلين
للإتتماع؛ ولا يكون اجتماعهما مبعوضا له وان لم يكن مراداله فالتخيير بينهما ممكن لان
الاقل مشتمل على غرض والاكثر على غرض آخر فاذا اوجد العبد الاكثر وجد متعلق
الفرضين وكان للمولى ان يختار ما يشاء؛

في الواجب الكفائي

لاشكال في تقسيم الواجب الى العيني والكفائي فربما يقال بعدم الفرق في المكلف
بالكسر والفتح، وانما الفرق في المكلف به، فمتعلق الثاني هو نفس الطبيعة كما ان متعلق
العيني مقيد بمباشرة كل مكلف بالخصوص كما ان بعضهم ارجع ذلك الفرق المزبور الى
جانب المكلف بالفتح، فانه في العيني كل الاحاد مستغرقا في الكفائي صرف وجود المكلف
(والتحقيق) ان الواجب الكفائي يتصور على وجوه لانه اما لا يمكن ان يوجد الامرة
واحدة كقتل صاب النبي (ص) او يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون المطلوب فردا من الطبيعة
بعيها يكون؛ الفرد الاخر مبعوضا ولا مبعوضا ولا مطلوبا؛ واما يكون صرف وجوده فانقول
انه لا يمكن ان يكون المكلف كل الاحاد في جميع الصور اما الاولى فظاهر لعدم امكان
بعيها عرضا الى ما يتكرر، (واما) الثانية و(الثالثة) فهما وان امكن انبعثت الجميع الا انه
مع مبعوضية ما عد الفرد الواحد او عدم مطلوبيته لا يمكن تشريعا بعث الجميع لادائه الى
نقض الغرض او البعث الى ما ليس مطلوبا و(اما) الصورة الرابعة فامكانه وان كان لا ينكر
الان لازم بعث الجميع بنحو الاطلاق هو اجتماعهم في ايجاد صرف الوجود؛ ومع عدم
اجتماعهم يكون المتخلف عاصيا لترك الامر المطلق بالاعذر، (ومما ذكرنا) يظهر عدم صحة
التكليف بصرف وجود المكلف في بعض الصور كما اذا كان الزائد من الفرد الواحد
مبعوضا بل لا يبعد عدم الصحة في بعض صور اخرى ايضا فلا بد من القول بان المكلف في
الكفائي فرد من المكلفين بشرط لافي بعض الصور ولا بشرط في الاخرى،
(وما قيل) ان الفرد غير المعين لا وجود له «حق» ولكن لو قيد بعنوان غير المعين،
واما عنوان فرد من المكلفين او احدهم مماله وجود في الخارج فان كل واحد منهم مصداق

العنوان ومع ذلك لا يصح بعثهم جميعا في عرض واحد حتى يلزم المحذور المتقدم؛ وكذا يجوز التكليف بالفرد المررد بنحو التخيير كالتخيير في المكلف به، و(ما) ربما يدور في السنتهم ان المررد لا وجود له ولا يجوز البعث والاغراء بالنسبة اليه فلا يصح اليه ضرورة صحة التكليف التخييري بين الفردين او الافراد، وعنوان الترديد لم يكن قيذا حتى يقال لا وجود في الخارج الاللمعين؛ وكذا يصح التكليف فيها ايضا كواجب المشروط في بعض الصور ويمكن في بعض الصور ان يكون المكلف به صرف الوجود وكذا المكلف بالفتح ولازمه عصيان الجميع مع تركهم، واطاعتهم واستحقاقهم المشوبة مع اتيانهم عرضا؛ والسقوط عن البقية مع اتيان بعضهم

فصل في المطلق والموقت

وينقسم الواجب الى المطلق والموقت؛ اعلم ان الانسان بما ان وجوده زعماني تكون افعاله ايضا زمانية ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفا لها؛ فلزوم الزمان في تحقق الواجبات مما لا محيص عنه عقلا؛ واما دخالته في الغرض فربما يكون المحصل للغرض نفس الطبيعة بلا دخالة لوقوعها في الزمان، (و اخرى) يكون المحصل وقوع الطبيعة في الزمان وهو على قسمين فان الغرض يحصل اما من وقوعها في مطلق الزمان واما من وقوعها في زمان معين فهذه اقسام ثلثة ولا اشكال في كون الاول داخلا تحت الواجب المطلق و(اما الثاني) اعني ما يكون مطلق الزمان دخيلا فيه فجعله من قبيل الموقت لا يخلو 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 لا يقدر على ايجاده في غير الزمان حتى يكون الامر صارفا عنه وداعيا نحوه، والصحيح ان يقال ان الموقت ما عين له وقت معين والمطلق بخلافه فالمطلق قسمان، والموقت قسم واحد

ثم انه ربما اورد على الواجب الموسع بان لازمه ترك الواجب في اول وقته وهو ينافي وجوبه (وفيه) ان الواجب ليس اتيانه في اول الوقت بل الواجب الطبيعة التي يوجد بها المكلف بين الحدين، وليس تركها الاعدامها في تمام الوقت المضروب لها (وافسد) من ذلك ما اورد على تصوير المضيق بان الانبعاث لا بدوان يكون متأخرا عن البعث فلا بد

من فرض زمان يسع البعث والانبعاث ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب و
 «فيه» ان تأخر الانبعاث عن البعث تأخر طبعي لازماني على انه يمكن تصور المضيق بنحو
 الواجب التعليقي فيكون البعث قبل زمان الواجب (ثم) ان نسبة الواجب الموسع الى
 افراده الدفعية و التدرج بجهة كنسبة الطبائع الى مصاديقها في ان التخيير بينها عقلي
 لا شرعي

لان ماهو دخيل في تحصيل الغرض في الموسع هو حصول الطبيعة بين المبدء و المنتهى
 فلا بد وان يتعلق الامر بما هو 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 في آخر الوقت

(تتميم)؛ الحق انه لا دلالة للامر بالموقت على وجوب الاتيان به في خارج الوقت
 بل هذا هو الحكم في 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 في ضمن المقيد لا يوجب دعوته اليها مطلقة و عارية عن القيد

واما التفصيل الذي افاده المحقق الخراساني من انه لو كان التوقيت بدليل منفصل
 وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه نبوت الوجوب بعد الوقت ايضا فخرج من
 حريم النزاع اذ البحث في دلالة نفس الموقت بعد كونه موقتا فيما لم يدل على البقاء دليل
 اجتهادي من اطلاق او عموم؛ وربما يتمسك ببقاء الامر بعد خروجه بالاستصحاب والتحقيق
 عدم جريانه لاختلاف القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ومع اختلافهما وتعددتهما
 في نظر العرف ينهدم اساس الاستصحاب

وتوضيح الاختلاف ان مصب الحكم ومحط الوجوب في الاحكام الشرعية هو نفس
 العناوين الكلية مع قيودها من الزمان والمكان، والعنوان المقيد وذات العنوان مختلفان
 في نظر العرف والصلوة الموقفة غير نفس الصلوة عنوانا، وغير الصلوة بلاتوقيف، والقضية

المتيقنة هي وجوب الصلوة الموقته والمشكوك فيها هي نفس الصلوة او الصلوة خارج الوقت فاسراء الحكم من المتيقنة الى الغالي منها في القضايا الكلية اسراء من موضوع الى موضوع آخر (فان قلت) المسامحة العرفية في ابيات وحدة الموضوع او اتحاد القضيتين هو المفتاح الوحيد لرفع الاختلاف وجريان الاستصحاب (قلت) نمتنع المسامحة اذا كان الحكم متعلقا بالعنوان كما في القضايا الكلية من دون ان يسرى الى الخارج كما في الاحكام الشرعية فان محط الوجوب هو عنوان الصلوة ولا يعقل ان يكون الخارج ظرف العروض لانه ظرف السقوط وفي هذا القسم يكون المطلق غير المقيد والماء المتغير غير نفس الماء ولا يسامح ولا يرتاب اى ذى مسكة في ان العنوانين متغايران جداً بل التغير ولو يسيرا في القضية المتيقنة الكلية يضر بالاستصحاب وبالجملة ان القيود في العناوين الكلية كلها من مقومات الموضوع عرفا وعقلا (نعم) فرق بين هذا القسم وبين ما لو كان الحكم مجمولا على عنوان لكن العنوان انطبق على الخارج وسرى الحكم اليه، بحيث صار الموضوع لدى العرف هو نفس المصداق الخارجى لا العنوان كما في الاحكام الوضعية فان النجس وان كان هو الماء المتغير الا انه اذا انطبق على الماء الموجود في الخارج يصير الموضوع عند العرف هو نفس الماء وبعد التغير من حالاته ويشك في انه هل هو واسطة في الثبوت او واسطة في العروض

(وبالجملة) فرق بينما اذا كان الموضوع او القضية المتيقنة نفس العنوان المأخوذ في لسان الدليل كما في الاحكام التكليفية وبين ما اذا كان الموضوع نفس العنوان لكنه انطبق على الخارج وصار الخارج موضوعا للحكم في نظر العرف فالمسامحة العرفية انما هو في القسم الثانى دون الاول ويترتب على ذلك ما لبواع فرسا عربياتم ظهر كون المدفوع الى المشتري غير عربى فان البيع تارة يتعلق بعنوان الفرس العربى (ح) لا يكون المدفوع مصداقا له و د اخرى على هذا الفرس الخارجى بعنوان كونه عربيا فيكون المدفوع مصداقا للمبيع وللمشتري اعمال خيار تخلف الشرط وهذا مجمل ما اخترناه في محله وسيجىء له تفصيل في الجزء الثانى باذن الله تعالى

وبذلك يظهر النظر فيما يقال ان المقيد اذا وجب ينسب الوجوب الى المهمة فيكون نفس الطبيعة واجبة فشك في بقاءه لان متعلق الوجوب اذا كان مقيدا او مركبا

يكون موضوعا واحدا فالواجب هو المقيد بما هو كذلك و ليس للمهمة 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 اللسن فالمتيقن هو وجوب المقيد و ليس بمشكوك فيه فلا يجرى الاستصحاب بعد رفع القيد

المقصد الثاني في النواهي

(فصل) المشهور بين الاعلام منهم المحقق الخراساني ان النهى كالأمر في دلالاته 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 مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والاشتياق اليه احيانا، بل هذه المبادئ من علل حصول الارادة وجودها (وح) فالعدم والترك من الامور الباطلة الوهمية لا يمكن ان يكون ذا مصلحة تتعلق به اشتياق و ارادة، 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 حفظا من الوجود مما لا اصل له اذ الوجود لملكاتها للاعدامها 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 مبعوضا لفساد فيه فينسب المحبوبة 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 النهى 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 النهى كالامر ينحل الى مادة وهيئة و المادة تدل على نفس المهمة، والهيئة تدل على الزجر عن المهمة او عن ايجادها بالمعنى الحرفي كما سبق، و ليس هناك شيء يدل على الترك والعدم؛ لامادة ولا هيئة

والتحقيق كما هو المتبادر من النواهي ان مادتها هي مادة الاوامر لا تدل الاعلى نفس الطبيعة ولكن مفاد هيئة الامر هو البعث والتحريك تشريعا و مفاد هيئة النهى هو الزجر والمنع عن الطبيعة تشريعا وقانونا (والسر) في ذلك ان ملاك الامر هو اشتغال المتعلق على مصلحة ملازمة كما ان ملاك الاخر هو اشتغال وجود الطبيعة على مفسدة شخصية او نوهية؛ فكما

ان مقتضى الاول هو التحريك لاستيفائها كذلك مقتضى الثاني هو زجره ومنعه عن ايجادها والمناسب مع اشتغال الطبيعة على المفسدة هو الزجر عنها لا طلب تركها والبعث الى استمرار عدمها، اذ هذا اشبه شئ بالاكل عن القفاه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا التفحص حول سائر اللغات فان مرادف قولنا لا تضرب في الفارسية كلمة (نزن) وليس مفاده عرفا وتبادراً الا ما ذكرنا على انه لو صرح بطلب العدم لا بد من تأويله كما عرفت من امتناع تعلق الارادة به

ثم انه لا خلاف بين العقلاء في النواهي، ومنها النواهي الشرعية في 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 في ان ذلك من ناحية اللغة او حكم العقل او العرف، فذهب المعقق الخراساني الى ان مقتضى العقل ان الطبيعي يوجد بفرد ما و ينعدم بعدم جميع الافراد وانت خبير بفساد هذه القاعدة لان المراد منها ان كان هو الطبيعة المهمله اى بالاشراط فهي كما توجد بفرد ما تنعدم بانعدام فرد ما وان ازيد الطبيعة السارية في مصاديقها (على اصطلاح القوم) فهي لا توجد الا بوجود جميع مصاديقها (هذا) وقد عرفنا ان الطبيعي متكرر وجوداً و عدماً فكما ان له وجودات كذلك له اعدام بعدد الافراد، اذ كل فرد حائز تمام الطبيعي بلا نقصان، فعدمه يكون عدماً للطبيعي حقيقة وما قرر في المنطق من ان تقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية؛ ليس مبنياً على اساس عقلي وبرهان علمي بل على الارتكاز العرفي المسامح لان الطبيعة لدى العرف العام توجد بفرد ما وتنعدم بعدم جميع الافراد (فان قلت) فعلى هذا قد انحلت العويصة لان القاعدة المزبورة وان لم يساعدها البرهان الا ان الارتكاز العرفي يساعدها في محاوراتهم والنواهي الشرعية تحمل على المحاورات العرفية (فح) اذا تعلق نهى بطبيعة يكون حكمه العقلاني ان امثاله بترك الافراد جميعاً

(قلت) نعم لكنه يتولد منه عويصة اخرى وهو ان لازم ذلك ان يكون للنهى امثال واحد ومعصية واحدة لعدم انحلاله الى النواهي مع ان العرف لا يساعده كما ترى، ولذا لو خواف يرى العرف ان النهى بحاله «هذا» حكم العقل والعرف، و(اما) اللغة فلا دلالة للنهى

وضعا بمادته وهيته عليه ضرورة ان ما تعلق به هيئة الامر عين ما تعلق به هيئة النهي وهو نفس الطبيعة لا بشرط، والهيئة لا تدل الاعلى الزجر مقابل البعث وليس للمجموع وضع عليه

وافاد بعض الاعيان المحققين (رحمه الله) في رفع الاشكال ان المنشأ حقيقة ليس شخص الطلب المتعلق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخه الذي لازمه تعلق كل فرد من الطلب بفرد من طبيعة عدم عقلا بمعنى ان المولى ينشئ النهي بداعي المنع نوعا عن الطبيعة بعدها الذي لازمه ابقاء عدم بعده على حاله، فتعلق كل فرد من الطلب بفرد من عدم تارة بلحاظ الحاكم واخرى بحكم العقل لاجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي عدم بعده انتهى (قلت) وفيه «اما اولا» فبعد الغض عن ان النهي ليس طلبا والمتعلق ليس عدما، انه منقوض بمثله اذ لقائل ان يقول ان الامر حقيقة في جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي الفعل مع انه باطل «واما ثانيا» فان ما يدعى من انشاء سنخ الطلب ان كان لاجل اتحاد السنخ والطبيعي مع الشخص، فيجعله يصير مجهولا «ففيه» انه لا يفيد لان الطبيعي في الخارج ليس الا الفرد فلا يكون قابلا للانحلال عقلا، وان كان لاجل كون جعل طبيعي الطلب القابل للكثرة ملازما لطبيعي عدم بحيث يصير قابلا للانحلال «ففيه» ان هذا يحتاج الى لحاظ غير انشاء الطلب، ويحتاج الى قرينة وتجاوز، ولو التزمنا به فالهون ما ذهب اليه بعض الاعاظم من الالتزام بالعموم الاستغراقي في جانب النهي حتى ينحل النهي بتبعه وان كان خلاف التحقيق لعدم استعمال المادة في الافراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعي على ما ادعاه 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 في النهي تترتب على كل فرد فتكون قرينه عامة على ان النهي متعلق بايجاد كل فرد باستقلاله «انتهى» وفيه «انه ان اراد من تعلق النهي بكل فرد، ان المادة اخذت مرآة للخصوصيات والزجر تعلق بكل فرد فقد عرفت امتناع مرآتها لها وضعف ما يتمسك به لاثباتها من سرعان الطبيعة واتحادها معها، وان اراد ان النهي متعلق بالطبيعة الا ان تلك الغلبة قرينة على ان جد المولى هو الزجر عن كل فرد «ففيه» ان الزجر مفاد النهي الاستعما لي فاذا

استعملت الهيئة في نفس الطبيعة دون الافراد فلا يرجع كون الزجر عن الافراد جدا الى محصل؛ الا ان يرجع الى التشبث بالاستعمال المجازي وهو كما ترى
واما ما عن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من ان الامر لما كان متعلقا بالطبيعة فيكون فيكون مام المتعاق له هو الطبيعة فيتحقق فرد منها يتحقق تمام المطلوب فيسقط الامر لان بقاءه مع تحقق تمام المطلوب جزاف؛ واما النهي فلما كان حقيقته؛ الزجر عن الوجود لا طلب الترك يكون حكمه العقلائي هو دفع الطبيعة والزجر عنها بتمام حقيقتها فلا يكون المطلوب حاصلا؛ مع انتهاء المكلف في زمان ولا النهي ساقطا، مع الاتيان بفرد فان العصيان لا يعقل ان يكون مسقطا لافي الامر ولا في النهي فان السقوط اما بحصول المطلوب او رفع الموضوع او موت المكلف او عدم قابليته للتكاليف لتقصان عارض له او خروج الوقت في الموقنات فلا يكون السقوط مستندا الى المعصية في شيء من الموارد، فنحصل مما ذكر ان مفاد النهي لما كان هو الزجر فلا زجر فلذلك ما ذكرنا بخلاف ما لو كان طاب الترك (غير تام) بل ما افاده لا يزيد الادعوى كون حكم العرف ذلك من غير اقامة برهان مقنع على سره ومجرد كون مفاد النهي هو الزجر لا يوجب الفرق في المحكم العقلائي، ضرورة ان المولى اذا قال اترك شرب الخمر او صرح بانى اطلب منك شرب الخمر يكون حكمه العقلائي هو لزوم الترك مطلقا ومع الترك في زمان والاتيان في الاخر، عدم طبعيا وعاصيا فهذا الافتراق ليس من جهة كون مفاد النهي هو الزجر، بل لو فرض كون الزجر تعلق بصرف الوجود اى ناقض الغم فمع المخالفة يسقط النهي بالضرورة لانتفاء اقتضاءه كما لو نهاه عن ذكر اسمه في الملا، لفرض عدم معرفيته فمع ذكره يسقط النهي للاجل تعلقه، باول الوجود كما توهم بل للاجل تعلقه بصرف الوجود فيسقط ما ذكرنا العصيان لا يوجب السقوط في شيء من الموارد فالاولى ان يتشبهت في جانب النهي بذيل فهم العرف المتبع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين اى مرحلة ان الطبيعي ينعدم بعدم جميع الافراد و مرحلة ان النهي اذا تعلق بالطبيعة ينحل الى النواهي من غير ان تستعمل الطبيعة في الافراد ومن غير فرق بين كون النهي زجرا او طلب ترك فتأمل

في اجتماع الامر والنهي

«فصل» اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على اقوال وقيل الخوض في

المقصود لابد من تقديم امور

الاول المعروف في عنوان البحث عن سلف وخلف؛ (هل يجوز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد؛ اولاً)، ثم ذكروا ان المراد من الواحد هو الواحد الشخصى لا الجنس، 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 لامعنى له، والاولى ان يقال هل يجوز اجتماع الامر والنهى على عنوانين متصادقين على واحد فى الخارج او لا ويكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصى لانه الذى يتصادق عليه العناوين ويخرج الواحد الجنس، والنوعى معا (اما الاول) لان العناوين لا تتصادق عليه بل يكون جنسها مع ان النزاع فى الواحد الجنس مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصى مما لامعنى له ضرورة ان الحر كفة فى ضمن الصلوة يمكن ان يتعلق به الامر وفى ضمن الغصب ان يتعلق به النهى مع قطع النظر عن تصادقهما خارجاً، واما الثانى فمضافاً الى ما تقدم من عدم محذور مع التكثر شخصاً، انه عبارة عن نفس العناوين المنطبيين على الواحد الشخصى، وبذلك يتضح ان النزاع على ما ذكرنا يصير كبيراً لا صفراً كما زعموا فتدبر

الثانى اذا احطت خبراً بما اوضحناه فى صدر الكتاب عند البحث عن تمايز العلوم وتمايز مسائل العلم بعضها عن بعض، تفق على ان الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة النهى فى العبادة او المعاملة اوضح من ان يخفى بل لا جا مع بينهما حتى نبحت عن تميز هما ذا 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 اولاً، فالمسئلان مختلفتان موضوعاً ومحمولاً، واختلفت المسائل انما هو بهما او باحدهما لان ذات المسائل متقومة بهما، والتميز بام ذاتى هو المميز بين الشيتين فى المرتبة المتقدمة على التميز بامر عرضى فضلاً 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 او لا 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 كانت القضية متميزة عن اخرى بجوهرها فلامعنى للتمسك بما هو خارج من مرتبة الذات (فان قلت) ان الجهات التعليمية في الاحكام العقلية راجعة الى التقيدية فالسراية و عدمها من قيود الموضوع لباالتمييز صار بنفس الموضوع ايضا (قلت) لكن القيد بما هو قيد متأخر عن ذات المقيد فيكون الاختلاف بالذات مميزا قبلها، (اضف) الى ذلك ان الجهة المبحوث عنها ليس هو كون التعدد في الواحد يوجب تعدد المتعلق اولا، او ان النهي والامر هل يسرى كل منهما الى متعلق الاخر اولا، بل ما عرفناك من جواز الاجتماع ولاجوازه ولذلك قلنا ان النزاع كبرى لا صغرى و(عليه) لا حاجة الى المدول عن العنوان المعروف الى شئ، آخر الذي هو من مبادئ اثبات المحمول للموضوع ويعد من البراهين لاثباته فان جواز الاجتماع ولاجوازه يبتنى على السراية وعدمها وعلى ان تعدد العنوان هل هو مجرد اولا، (و بالجمل) قد جعل قدس سره ما بعد من المبادئ والبراهين جهة بحث ومحط النزاع وهو خارج من دأب المناظرة (هذا كه) لو اراد بالجهة المبحوث عنها؛ محط البحث ومورد النزاع كما هو الظاهر وان اراد علل ثبوت المحمول للموضوع، او الغرض والغاية للبحث فالامر اوضح لان اختلاف المسئلتين ليس بهما قاطعا، اذ كل قضية متميز بصورته الذهنية او اللفظية قبل ان يقام عليه البرهان؛ بل الغالب صوغ المطالب في قالب الالفاظ اولا بحيث يتميز كل واحد قبل اقامة البرهان عن الاخر ثم يتفحص عن براهينه ومداركه كما ان الاختلاف في الغاية فرع اشتمال كل واحد من الامرين على خصوصية مفقودة في الاخر؛ حتى يستند التباير اليها، ومعه يسقط كون المميز بالاعراض

الثالث ان المسئلة على ما حررناه اصولية لصحة وقوعها في طريق الاستبطان

والعجب مما افيد في المقام من جواز جعلها مسئلة فقهية حيث ان البحث فيها عن صحة الصلوة في الدار المغسوبة، او كلامية لرجوعه الى حصول الامثال بالمجمع اولا او من المبادئ التصديقية لرجوع البحث فيه الى البحث عما يقتضى وجود الموضوع للمسئلة التعارض والتزام (فيه) ان ما افيد اولا من كونها فقهية صرف للمسئلة الى مسئلة اخرى واخراج لها من مجراها؛ ولو جاز ذلك لا يمكن جعل المسائل الاصولية فقهية وهو كما ترى ومن ذلك يظهر ان جعلها من المسائل الكلامية ايضا مما لا وجه له لان كون

المسئلة عقلية لا يوجب كونها داخل فيها، والا كانت مسائل المنطق. وكليات الطب كلامية والقول بان مرجع المسئلة الى انه هل يحسن من الحكيم الامر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد اولا وهل يحصل الامتثال بالمجمع اولا قد عرفت حاله فان ذلك اخراج للشئ من مجراه الطبيعي، و(اما) ما اختاره ثانيا من كونها من المبادئ التصديقية (ففيه) ان كون بحث؛ محققا وعلة لوجود موضوع بحث آخر، لا يوجب ان يكون من المبادئ التصديقية له كيف وبرا هين اثبات وجود الموضوع لو سلم كونها من المبادئ التصديقية غير علل وجوده، والله تعالى علة وجود الموضوعات و محققها وليس من المبادئ التصديقية لشئ من العلوم مع ان في كون هذه المسئلة محققة لوجود الموضوع لمسئلة التعارض كلا ما سيوافيك بيانه في المباحث الاتية باذن الله فارتقب حتى حين

وربما يقال في مقام انكار كونها من المسائل الاصولية ان موضوع علم الاصول ماهو الحججة في الفقه ولا بد ان يرجع البحث في المسائل الى البحث عن عوارض الحججة وليس البحث في المقام عن عوارضها لان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي في عنوانين ليس بحثا عن عوارض الحججة في الفقه (وفيه) بعد تسليم كون الموضوع ما ذكره والغرض عما تقدم في صدر الكتاب وان المراد من لزوم كون البحث عن عوارض الحججة في الفقه ان كان هو البحث عن عوارض الحججة بالحمل الاولى، فيلزم خروج كثير من المباحث الا مع تكلفات باردة، وان كان المراد البحث عن عوارض ما هو حجة في الفقه بالحمل الشايع اى ما يستنتج منها نتيجة قهية، ففيه ان المقام كذلك، وقد اوضحناه فوق ما يتصور عند البحث عن حججة الخبر الواحد ومضى ذكر منه، عند البحث عن وجوب مقدمة الواجب (١)

الرابع الاشكال في عدم اعتبار قيد المندوحة لو كان النزاع صغريا بلان البحث عن ان تعدد العنوان هل يرفع غائلة اجتماع الضدين اولا، لا يبتنى على وجود المندوحة، اذ لو كان تعدد الوجه مجديا في رفع غائلة اجتماع الضدين لكان وجود المندوحة وعدمها سواء، وان لم يكن مجديا في رفعها لما كان لوجودها ولا عدمها اثر احلا (بالجملة) البحث في تلك المحيثة جواز و امتناعا، لا يتوقف على وجودها وعدمها؛ واما على ما اخترناه من كبروية النزاع وان محط البحث هو جواز اجتماع الامر والنهي على عنوانين متصادقين

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 بالعجزية والخطابات القانونية بالخطابات الشخصية، وتوضيحه ان العنواين 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 والزرع عن الاخر مع كون حالهما ذلك، مما لا يصدر عن الحكيم المشرع بل من غيره لان الارادة الجدية انما تنقذ 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 الامن الصلوة في الدار المغصوبة؛ لكان من القضايا الاتفاقية 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 والزرع عن القصب، 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 (ح) فالملاك لصحة الحكم الفعلي القانوني هو تمكن طائفة منهم من اتيان المأمور به، وامثال المنهى عنه لاكل فرد فرد وعجز بعض الافراد لا يوجب سقوط الحكم الفعلي العام بل يوجب كونه معذورا في عدم الامتثال؛ (والمحصل) انه ان اريد بيقيد 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 منهما لان الاحكام المتعلقة على العناوين لا تنحل الى انشآت كثيرة حتى يكون الشرط تمكن كل

فرد بالخصوص، (وعليه) فالحكم الفعلي بالمعنى المتقدم فعلى، 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 لمنهى عنه فعلا، مما لا يمكن للقوية الجعل على العنوانين بل لا بد للجاعل من ترجيح احد الحكمين على الاخر او الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على جميع التقادير

الخاتمة ربما يقال ان النزاع انما يجري على القول بتعلق الاحكام بالطابع 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 الخارجى الصادر عن المكلف، ولكنه بديهي البطلان لكون الخارج ظرف السقوط لالثبوت، ولم يظهر كونه مراد القائل كما سبق (الثاني) ما اذا اريد من القول بتعلقها بالافراد هو تعلقها بهامع كل ما يلزمها وبقارنها حتى الاتفاقيات منها فلو فرضنا ايجاد الصلوة في الدار المقصوبة، يكون متعلق الامر هو الطبيعة مع جميع ما يقارنها حتى وقوعها في محل مغموب بحيث اخذت هذه العناوين في الموضوع ويكون متعلق النهى هي طبيعة الغصب مع ما يقارنها حتى وقوعها في حال الصلوة (عليه) يخرج المفروض من مورد النزاع لكون طبيعة واحدة وقعت مورد الامر والنهى و يصير من باب التعارض، اذ البحث فيما اذا تعدد العنوان وان اتحد المعنون، و (اما الاول) اعنى 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، والنهى عن طبيعة الغصب و (منها) ان يراد تعلقها بالطبيعة الملازمة للعناوين المشخصة او امارات التشخص كطبيعى الابن و متى فيكون الواجب طبيعة الصلوة مع مكان كلى و هكذا ساير العناوين والحرام الطبيعة الغصية المتصفة بالوضع والمكان الكليين وغيرهما ذلك، فاختلف العنوانان وان اتحد المعنون، و (منها) ان يراد تعلقهما بالوجود السعى من كل

طبيعة فالواجب هو عنوان الوجود السعي من الطبيعة فقط لا الوجود السعي مع عوارضها لواحقها وقس عليه المحرام فهنا عنوانان؛ عنوان الوجود السعي من الصلوة، والوجود السعي من طبيعة الغضب مع القاء الوجود السعي لعوارضهما ومشخصاتهما؛ (منها) تعلقهما بعنوان وجودات الصلوة والغضب في مقابل الوجود السعي فانه لا يخرج به من العنوانين المختلفين؛ (فظهر) ان النزاع جار على القول بتعلقهما بالافراد على الفروض التي تصح ان تكون محل النزاع

(السادس) يظهر من المعقق الخراساني ابتناء النزاع في المقام على احراز المناط في متعلقى الايجاب والتحريم، ولكن التحقيق عدم ابتناؤه عليه اما على القول بان النزاع صفروي والبحث حيثي راجع الى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون اولا فواضح لان اشتمالهما على المناط وعدمه لا دخل له في ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون اولا، واما على ما حررناه من ان النزاع كبروي، وان البحث في ان الامر والنهي هل يجوز اجتماعهما في عنوانين متصادقين على واحد اولا؛ فالامر اوضح لان احراز المناط ليس دخيلا في الامكان وعدمه، بل لا بد من اخذ القيود التي لها دخل تام في اثبات الامكان والامتناع والذي يختلج في البال وليس ببعيد عن مساق بعض عبارته ان يكون مراده قدس سره فيما افاده في الامر الثامن والتاسع هو ابداء الفرق بين هذا المقام وبين باب التعارض دفعا عن اشكال ربما يرد في المقام وهو ان القوم رضوان الله عليهم لماعنونوا مسئلة جواز الاجتماع؛ مثلوا له بالعامين من وجه واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا الى باب التعارض جعلوا العامين من وجه احدى وجوه التعارض؛ ولم يذكر احد منهم جواز الجمع بينهما بصحة اجتماع الامر والنهي في عنوانين بينهما عام من وجه فصار قدس سره بصد دفع هذا الاشكال بالفرق بين البابين بان كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط باحراز المناط حتى في مورد التصادق والادخل باب التعارض (وبالجملة) فالميز التام هو دلالة كل من الحكمين على ثبوت المقضى في مورد الاتفاق او عدمها، «هذا» ولكن يمكن ان يقال ان الميز بين البابين ليس بما ذكر، اذ الميزان في عد الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك في نظر العرف، ولذا لو كان بينهما جمع عرفي خرج من موضوعه فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان وهذا بخلاف المقام فان التعارض فيه انما هو من جهة العقل اذ

العرف مهما ادق النظر وبالغ في ذلك لا يرى بين قولنا صل ولا تنصب تعارضاً لان الحكم على عنوانين غير مرتبط احدهما بالآخر كما ان الجمع ايضا عقلي مثل تعارضه؛ و (عليه) فكل ما عده العرف متعارضاً مع آخر وان احرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض ولا بد فيه من اعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح؛ كما ان ما لم يعده متعارضاً مع آخر وآنس بينهما توفيقاً 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 لا عقلي بخلافه ههنا، فان المسئلة عقلية فلا تربط بين البابين اصلاً؛ فما ادعى من المناط غير تام طردوا عكسا كما عرفت والسرفيه ان رحي باب التعارض يدور على العمل بالاخبار الواردة فيه؛ وهو موضوعها مأخوذ من العرف كما موضوع سائر ما ورد في الكتاب والسنة فكل ما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجحات؛ وكل ما يحكم بعده لاجل الجمع العرفي او عدم التناسب بين الدليلين لا يكون من بابه، فقوله صل ولا تنصب غير متعارضين عرفان لان الحكم على العنوانين بنحو الاطلاق بلا ارتباط بينهما فليس بينهما اختلاف عرفاً، ولو لم نحرز المناطين؛ كما ان قوله اكرم كل عالم معارض عرفاً في الجملة لقوله لا تكرم 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 ما ذكره بعض الاعاظم من ان هذه المسئلة محققة لموضوع مسئلة التعارض في غير محله لما عرفت من ان المسئلتين لاجامع بينهما ولا احديهما مقدمة للآخر كما ان ما ادعاه من ان التمايز بين البابين هو ان التركيب في باب الاجتماع انضمامي، وفي باب التعارض اتحادى لا يرجع الى محصل و سيتضح ان حديث التركيب الانضمامي والاتحادى اجنبي عن هذه المقامات فارتقب

السابع قد يقال انه لا ملازمة بين القول بالجواز والقول 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 لا يمكن ان يكون مقرباً، (نعم) مع جهله بالموضوع او الحكم قصوداً تصح صلوته بلا اشكال والمعيار

الكلي في الحكم بالصحة والبطلان هو انه كلما كانت الخصوصية العبادية في المصداق غير الخصوصية المحرمة موجودة؛ وان جمعها موضوع واحد، تصح العبادة ولا يرد الاشكال لان المكلف يتقرب بالجهة المحسنة، وليست فيها جهة مقبحة على الفرض، وان قارنتها اولازمتها، ولكن المقارنة او اللزوم لا يضر بعبادتها، وكلما كان العنوانان موجودين بوجود واحد، وخصوصية فاردة لا يمكن التقرب به، وان جوزنا اجتماع الامر والنهي فان التقرب بما هو مبعود بالفعل مما لا يمكن، هذا وسيأتي تحقيق المقام وان المبعد من حيثية: يمكن ان يكون مقر با من حيثية اخرى فانتظر، ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) قد افاد في تقريراته ان الصلوة في الدار المنصوبة من قبيل الاول؛ وان الحركة الصلوتية غير الحركة الغصية خارجا، لان الغصب من مقولة الابن والصلوة من مقولة الوضع والظاهر ان تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع سواء قلنا ان المأمور 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، وبساطط يكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك؛ وان الحركة ليست داخلية في المقولات بل هي مع كل مقوله عينها، ولم تكن الحركة جنسا للمقولين، والا يلزم تفصل الواحد بالفصلين المتباينين في عرض واحد ويلزم التركيب فيها؛ ولا معرضا لهما والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال، فالحركة الغصية تكون من مقولة متباينة للحركة الصلوتية؛ وليس المراد من الحركة هو رفع الهدا ووضعها؛ ورفع الرأس او وضعه بل المراد الحركة الصلوتية، والغصية؛ وهما حركتان كما عرفت فكون حيثية الصلوتية غير حيثية الغصية وجوداً ومهية، يجوز اجتماع الامر والنهي فيها، ويكون المقرب غير المبعد، والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً ان نسبة المكان الى المكين والاضافة الحاصلة بين المكين والمكان لا يعقل ان تختلف في الجوهر والعرض فكما ان كون زيد في الدار المنصوبة لا يوجب كونه غصبا فكذلك كون الصلوة فيها فالتركيب بينهما انضمامي لاتحادى «اتتهى ملخصاً» وفيها موارد للنظر: نذكر مهماتها ههنا ان الصلوة ليست من المقولات بل من المبيات الاختراعية المركبة من عدة

امور اعتبارية ومقولية، ومثل ذلك لا يندرج تحت مقولة، ولاتحت مهية من المهيئات الاصلية، هذا ان اريد من الصلوة نفسها وان اريد اجزائها كالر كوع مثلا فغير صحيح لانه ان قلنا ان الر كوع عبارة عن الحركة من الاستقامة الى الانحناء تعظيما، بحيث يكون مر كبا من الهوى والحالة الحاصلة حين الانحناء التام فلا يكون 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، وهولا يندرج تحت مقولة؛ على ان هذا الاشكال يرد على الشق الاول ايضا؛ اذا قلنا بكون التعظيم قيما 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، وما هو جز، للصلوة على الفرض هو الفعل الصادر عنه؛ لا الاوضاع المتلاصقة (هذا) مع ما فى تلاصق الاوضاع من مفسد غير خفى على اهله ومن له امام بالمعارف العقلية

وهيها ان الغضب لا يكون من المقولات لانه الاستيلاء على مال الغير عدوانا

وهو من الامور الاعتبارية ولا يدخل فى مهية الكون فى المكان فالكون فى المكان المغضوب ليس غضبا بل استقلال اليد عليه واستيلائها غضب سواء كان الغاصب داخل فيه ام لم يكن وهذا واضح بادنى تأمل مع انه لو فرض الغضب هو الكون فى المكان الذى للغير عدوانا لم يصير من مقولة الاين (اما اولاً) فلان المقولة ليست نفس الكون فى المكان بل هي هيئة حاصلة من كون الشئ فى المكان؛ (واما ثانيا) فلان مهية الغضب متقومة بكون المكان للغير ويكون اشغاله عدوانا وهما غير داخلين فى مهية مقولة الاين فعلى هذا الفرض الباطل يكون المقولة جزء مهية الغضب

وهيها ان عدم صحة الصلوة ليس لاجل الغضب اى استقلال اليد بل لاجل النصرف

في مال الغير بلاذن منه؛ وهذا عنوان آخر غير الغصب، فانه قد يكون الشخص متصرفا في مال الغير بلاذنه مع عدم كونه غاصبا لعدم استقلال يده عليه وقد يكون غاصبا بالتصرف خا رجى في ماله؛ فالصلوة في الدار المغصوبة باطلة لا لاجل استقلال اليد على ملك الغير لانه امر اعتباري لا ينطبق على الصلوة غالباً بل لاجل التصرف في مال الغير؛ ضرورة ان الحركة الركوعية والسجودية عين التصرف في مال الغير، بل السجود على سبعة اعظم تصرف: والكون القيام والعقودى وغيرهما تصرف في مال الغير، و حرام؛ فلا يمكن التقرب بما هو مبعده على الفرض قيل بجواز الاجتماع ام لم يقل، وسيأتى انشاء الله ان جواز الاجتماع لا يتوقف على كون الحيثيات تقييدية والتركيب انضماميا كما بنى عليه قدس سره ومما ذكر يعلم حال ما ذكره من قياس كون زيد في الدار المغصوبة بكون الصلوة فيها، فان الصلوة لما كانت فعل المكلف، تكون تصرفا في مال الغير، (واما) زيد بنفس ذاته لا يكون فعلا حتى يكون تصرفا بل كون زيد في الدار غصب لذاته على ميناه، او تصرف على ما ذكرنا وزيد غاصب او متصرف كما ان صلوته باعتبار كونها من اكوانه و افعاله غصب و تصرف، وهو غاصب و متصرف، والامر اوضح من ان يحتاج الى البيان

الثالث هي بناء على الامتناع و ترجيح جانب الامر تصح الصلوة في الدار المنصوبة اذالم يكن هناك مندوحة، (واما) معها فلا ملاك لتقييد النهى المتعلق بالغصب، بلغ ملاك الغصب ما بلغ لعدم دوران الامر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الغرضين تقييد الصلوة عقلا و شرعا غير محل الغصب، فاطلاق كلام المحقق النخراساني بانه بناء على الامتناع و ترجيح جانب الامر تصح صلواته ولا معصية عليه (مخدوش) و اما بناء على ترجيح جانب النهى فمع العمدا والجهل بالحكم تقصيرا لاشكال في بطلانها، و اما مع القصور فصحتها متوقف على امرين (احدهما) اثبات اشتمال الصلوة في مورد الاجتماع على الملاك التام (وثانيهما) كون الملاك المرجوح قابلا للتقرب، ومصححا لعبادية الصلوة (والاول) ممتنع بناء على كون الامتناع لاجل التكليف المحال لا التكليف بالمحال و ذلك للتضاد بين ملاك الغصب وملاك الصلوة، فان امكن رفع التضاد بين الملاكين باختلاف الحيثيتين، امكن رفعه في الحكمين، ولا يلتزم به الخصم (فالقائل) بالامتناع لا بد له من

الحكم بان العيشية التي تعلق بها الحكم الالزامي عين ما تعلق به النهي؛ ومع وحده العيشية لا يعقل تحقق الملاكين؛ فلا بد ان يكون المرجوح بلا ملاك فعدم صحة الصلوة لاجل فقدان الملاك ومع لاد خالة للعلم والجهل في الصحة والبطالان

(وبالجملة) الامر لا يتعلق بالذات الا بما هو حامل الملاك بالذات، وكذا النهي فمتعلقهما عين حامل الملاك وهو مع وحدته غير معقول، ومع تكرره يوجب جواز الاجتماع فتصور العيشيتين الحاملتين للملاك يناقض القول بالامتناع من جهة التكليف الذي هو المعال فتدبر جيداً

واما الثاني فهو بعد تصور الملاك قابل للتقرب به لان العيشية الحاملة لملاك الصلوة غير العيشية الحاملة لملاك الغصب فاتمية ملاك النهي من الامر لا يوجب تنقيصاً في ملاكه فملاكه تام لكن لم ينشأ الحكم على طبقه لاجل المانع، وهو اتمية ملاك الغصب، وهو غير قابل لمنع صحتها لكفاية الملاك التام في صحتها مع قصد التقرب فعدم الامر ههنا كعدمه في الضدين المتزامين

وربما يقال بالفرق بين المقامين بان باب الضدين من قبيل التزام الحكمين في مقام الامتثال وصرف قدرة العبد بعد صحة انشاء الحكمين على الموضوعين وباب الاجتماع من قبيل التزام المقتضين لدى الامر فلا تأثير لعلم المكلف وجهله ههنا بخلافه هناك (وان شئت قلت) يكون المقام من صغريات باب التعارض ومع ترجيح جانب النهي ينشأ الامر بالصلوة في غير المقصوب، والتقيدها كسائر التقييدات فالصلوة في المقصوب ليست بمامور بها، (و فيه) مضافاً الى ما عرفت سابقاً من ان انسلاك الدليلين في صغرى باب التعارض منوط ومعلق على التعارض العرفي وعدم الجمع العقلائي، لا التعارض العقلي الذي في المقام (ان الكلام) ههنا في صحة الصلوة بحسب القواعد، وهي غير منوطة على الامر الفعلي والافلازمه البطلان في المقامين و على، كفاية تمامية الملاك في عبادية العبادة وهي موجودة في البابين، ومجرد عدم انشاء الحكم ههنا لاجل المانع؛ و انشائه هناك لو سلم لا يوجب الفرق بعد تمامية الملاك؛ و (دعوى) عدم تماميته ههنا لان الملاك مكسور بالتزام (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 الملاكين القاءمين بحيثيتين لامعنى لانكسار احدهما بالآخر، (وان) اريد بها ان الحكم بعد تنازحهما يصير تابعاً للاقوى؛ فهذا مسلم لكن لا يوجب نقصا في ملاك المهم فهو على ملاكه باق، الا ان النهى صار مانعا من تأثيره في جواز التقرب به ومع عدم تأثير النهى لامانع عن تأثيره في الصحة بعد كفاية الملاك التام بل مانعية النهى المعلوم، عن صحة الصلوة لاجل ملاكها التام محل اشكال في هذا الفرض بل الظاهر صحتها ولو مع العلم بالنهى لامكان التقرب بالحيثية الحاملة للملاك، والنهى المتعلق بحيثية اخرى لا يوجب البطالان و سيجب زيادة توضيح لهذا فارتقب

التام صرح انه لا كلام في عدم جريان النزاع في المتباينين والمتساويين والظاهر جريانه في الاعم والخاص المطلقين اذا كان المنهى عنه اخص ولم يؤخذ مفهوم الاعم في الاخص بان تكون الاعم والخاصية بحسب المورد للمفهوم وذلك لان العنواين مختلفان، وهما متعلقان للامر والنهى كما سيأتي، ومجرد الاتحاد في المصداق لا يضر المجوز، واما العام والخاص بحسب المفهومين فقد يقال بعدم كونه محللا للنزاع لان المطلق عين ما اخذ في المقيد؛ و وصف الاطلاق ليس بشئ، فلا يمكن ان يقع المطلق مورد الحكمين، (ولا حد) ان يقول ان عنوان المطلق غير عنوان المقيد والحكم في المقيد لم يتعلق بالمطلق مع قيده بل بالمقيد بما هو مقيد؛ ونفس الطبيعة بلا قيد، لم تكن موضوعا للحكم في المقيد؛ وهي موضوع في المطلق فالمطلق في احد الدليلين ذا حكم دون الآخر، والامر الضمني لاساس له فيجرى فيهما؛ والمسئلة محل اشكال و تأمل وان كان عدم جريانه اشبه وللمقال تتمه فانتظرها واما العا مان من وجه فلا اشكال في جريانه فيهما الا اذا اخذ مفهوم احدهما في الآخر كقوله صل الصبح؛ ولا تصل في الدار المغسوبة فيأتي فيه الاشكال المتقدم، وقد يقال ان جريان النزاع في العامين من وجه يتوقف على امور (منها) ان تكون النسبة واقعا بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بارادة واختيار كما في الصلوة والغصب واما اذا كانت بين الموضوعين كما في العالم والفاسق فهو خارج عن محل النزاع لان التركيب بينهما اتحادي لانضمامي، ولازمه تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى فلا بد فيهما من اجراء قواعد التعارض، ومنه علم عدم جريانه فيما اذا كان للفعل عنوانان توليديان، بان تكون النسبة بينهما العموم من وجه كما لو امر باكرام العالم ونهى عن

اكرام الفاسق فقام المكاف لاجل اكرامهما تعظيماً، فان القيام يتولد منه التعظيمان وهما وان كانا بحيثيتين انضماميتين، لكن الامر بهما امر بالسبب؛ فينجر الى تعلقه بشيء واحد وجوداً و ايجاداً

وهنهما ان يكون بين الفعلين تركيب انضمامي لاتحادي فيخرج مثل اشرب ولا تغصب اذا كان الماء مقصوباً فان نفس الشرب هو الفصص فالتركيب الاتحادي لا يجري فيه النزاع انتهى كلامه

(وفيه) ان قضية التركيب الانضمامي والاتحادي اجنبية عن مسألة اجتماع الامر والنهي، وسياويك ان الجواز لا يبتنى على التركيب الانضمامي فان التركيب الخارجى اتحادياً وانضمامياً غير مربوط بمقام متعلقات الاحكام التي هي العناوين لا المصاديق الخارجية، و(عليه) يجري النزاع في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، وكذا في مثل اشرب ولا تغصب مع كون الماء غصباً؛ وكذا في الافعال التوليدية، وان قلنا بتعلق الامر بالاسباب فان قوله اكرم زيداً؛ ولا تكرم عمراً كقوله قم لزيد ولا تقم لعمر، فهما عنوانان مختلفان يجوز تعلق الامر باحد هما والنهي بالآخر، سواء في 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 بعناكان اوزجرا، اذا تعلق بعنوان مطلق او مقيد يمتنع ان

يتجاوز عن متعلقه الى مقارناته الاتفاقية ولو ازمه الوجودية حتى يقع الخارج من المتعلق تحت الامر والنهي فان تجاوزه عنه الى ما لا دخالة له في تحصيل غرضه، جزاف بلا ملاك و (بالجملة) ان الارادة التشريعية كالتكوينية في ذلك فكما ان الثانية تابعة لادراك الصلاح ولا تعلق الابما هو دخيل بحسب اللب في تحصيل الغرض، ولا تسرى من موضوعه الى ما لا دخالة له في وعاء من الاعوية فكذلك الاولى، (وان شئت قلت) تعلق الامر بالصلوة لا يمكن الا اذا كانت الخصوصية المأخوذة فيها دخيلة في تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلقه بالفاقد منها، كذلك لا يمكن تعلقه بالخصوصية غير الدخيلة في تحصيلها، وقس عليه تعلق النهى بعنوان الغصب او التصرف في مال الغير بلا اذن منه، فالمقارنات الاتفاقية، والملازمات الوجودية للمأوزبه في الوجود الخارجى او الذهنى كلها خارجة من، تحت الامر

الثانية ان الاطلاق كما هو عز ناليه و سيوافيك في محله ليس الاكون ما وقع تحت الامر تمام الموضوع للحكم، واما ما ربيما يتوهم من ان الاطلاق عبارة عن لحاظ المطلق ساريا في افراده، دارجا في مصاديقه او مرآة لحالاته، فضعيف غايته، لان سريان الطبيعة في افراده امر ذاتي على ما حرر في محله، (هذا اولاً)، وعدم امكان كون المهيبة آنة للحاظ تلك الخصوصيات (ثانياً) بل لا بد هنا من دال آخر يدل على الكثرة وراه الطبيعة من لفظة كل او اللام المفيدة للاستغراق، ومعها يصير عموماً لا اطلاقاً، وبه يظهر ان ما ربيما يقال من ان معنى الاطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولو احقه موضوعاً للحكم، وان معنى قوله ان ظهرت فاعتق رقة مؤمنة، هو انه يجب عليك عتقها سواء كانت عادلة ام فاسقة عالمة ام جاهلة؛ مما لا اصل له، اذ الدخيل في الغرض هو ذات الطبيعة لاحالاتها وقيودها المتصورة؛ واذ لك قد ذكرنا في محله ان الاطلاق واقع في عداد الدلالات العقلية، اى دلالة فعل المتكلم بما هو فاعل مختار، بحسب العقل على ان ما افاده هو تمام مقصوده ومحصل غرضه، فعلى ما ذكرنا فاطلاق قوله سبحانه اقم الصلوة الخ على فرض اطلاقه عبارة عن تعلق الحكم بها بلا دخالة لشيء آخر في الموضوع، واطلاق قوله لا يجوز التصرف في مال الغير بلا اذنه عبارة عن كون ذلك العنوان تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن ان يكون الاول ناظراً الى الصلوة في الدار المفصولة والثاني الى التصرف، بمثل الصلوة

الثالثة ان اتحاد المهيبة لا بشرط مع الفشرط في الوجود الخارجى، لا يلزم منه حكاية المعروض عن عارضه اذا كان خارجاً من ذاتها ولا حقاها لان حكاية اللفظ دائمة مدار الوضع منوطة بالعلقة الاعتيادية وهو منتف في المقام واما المعنى والمفهوم لا بشرط فيمتنع ان يكون كاشفاً عن مخالفتيه بحسب الذات والمفهوم، وان اتحد معها وجوداً الا ترى ان الوجود متحد مع المهيبة ولا تكشف المهيبة عن الوجود، والاعراض كلها متحدة مع معروضاتها ولكن البياض لا يكشف عن الانسان، واما الانتقال من احد المتلازمين الى الاخر او من احد الضدين الى الاخر فقد مر ان ذلك من باب تداعى المعانى الذى يدور مدار الموافاة الوجودية او وقوع المطاردة بينهما في محل واحد، ومثل ذلك لا يسمى كشفاً ودلالة، و(عليه) فالصلوة وان اتحدت احياناً مع التصرف في مال الغير بلا اذنه في الخارج لكن لا يمكن ان تكون مرآة له وكاشفة عنه فالانحاد في الوجود غير الكشف

عما يتحد به

الرابع وهو المعبر الاساسى لاثبات جواز الاجتماع ان متعلق الاحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافة العوارض واللواحق، الوجود الخارجى او الابداع بالمحمل الشايح، لان تعلق الحكم بالوجود لا يمكن الا فى ظرف تحققه، والبعث الى ايجاد الموجود بعت الى تحصيل الحاصل وقس عليه الزجر لان الزجر عما تحقق خارجا امر ممتنع، والوجود الذهنى الموجود فى ذهن الامر لانه بقيد كونه فى الذهن لا ينطبق على الخارج بل متعلق الاحكام هي نفس الطبيعة غير المتقيدة باحد الوجودين بل ذات المهمية التى تعرضه الكلية وتنطبق على كثيرين ولها عوارض واوازم بحسب حالها، ولكن لما كان تعلق الحكم متوقفا على تصور الموضوع، والتصور هنا هو الوجود الذهنى، فلا محالة يكون ظرف تعلق الحكم بها هو الذهن فالطبيعة متعلقة للحكم فى الذهن لا بماهى موجودة فيه ولا بماهى موجودة فى الخارج بل بماهى هي مع قطع النظر عن تحصيله فى الذهن وتنورها به والاحتياج الى تصورها ليس الا لاجل توقف جعل الحكم على تصور الموضوع (وبالجملة) ان وزان الحكم بالنسبة الى متعلقه وزان لوازم المهمية الى نفسها فان لزوم الامكان لها والزوجية للاربعه وان كان لا يتوقف على وجودها خارجا وذهنا، الا ان ظهور اللزوم يتوقف على وجود المعروف فى احد الموطنين ولذا ذكر الاكابر ان وجود المعروف ذهنا او خارجا فى لوازم الماهية دخيل فى حصول اللزوم لافى لزومه (فج) فمتعلق الهيئة فى قوله صل هو المهمية اللابشرط ومفاد الهيئة هو البعث الى تحصيلها والوجود والابداع خارجا من تحت الامر (فان قلت) المهمية من حيث هي ليست الاهى لامحبوبة ولا مبعوضة ولا تكون مؤثرة فى تحصيل الغرض فكيف يبعث اليها مع كونها كذلك (قلت) قد ذكرنا تحقيق الحال فى الكلمة المعروفة بين المحققين فى بعث الترتب فلاحاجة الى الاطناب بل قد عرفت انه لامناس عن القول بتعلق الاحكام بنفس الطبايع لبطلان تعلقها بالوجود الخارجى او الذهنى وليس هنا شىء ثالث يصلح لان يقع متعلق الامر والزجر سوى ذات المهمية اللابشرط حتى يتوصل به الى تحقق الصلوة خارجا (وبعبارة اوضح) ان المولى لما رأى ان اتيان الصلوة ووجودها خارجا محصل للغرض فلا محالة يتوصل الى تحصيله بسبب وهو عبارة عن التشبث بالامر بالطبيعة، والغاية منه هو انبعاث العبد الى ايجادها، فمتعلق الامر هو

الطبيعة والهيئة باعثة وضماً نحو ايجادها اما الاجل حكم العقل به كما هو المختار والاجل دلالة على طلب الوجود اى العنوانى منه ليحصل الخارجى لكن قد مرصفه (فان قلت ان هنا) امر اربعا يصلح لان يقع متعلق الاحكام وهو اخذ الهيئة مرآة للخارج ولا يلزم 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 بلزم تحصيل الحاصل، على ان الطبيعة لا يمكن ان تكون مرآة للوجود لما عرفت 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 وما يصدر عنه «الخ» كما يسقط ما افاده بعض الاعاظم بترتيب مقدمات «عصارتها كون الخارج مؤلفاً من مقولتين والتركيب بينهما انضمامى لاتحادى، فمتعلق الامر غير متعلق النهى خارجاً، اذ التركيب الانضمامى لوصح فى الاعتباريات، لا يفك به العقدة لكون الخارج غير مأموره ولا منهى عنه و تعدده لا يجدى مالم يرفع الغائلة فى متعلق الامر والنهى، على أنك قد وقفت على وجوه من الضعف فى كلامه «والحاصل» انه مبنى على القول بتعلق الاحكام بالوجود الخارجى وما هو فعل المكلف بالعمل الشايح لكن مع بطلان هذا البناء لا محيص عن القول بالامتناع كان التركيب انضمامياً والاولا، مع ان التركيب الانضمامى بين الصلوة والغصب والتصرف العدوانى لا وجه صحيح له كما تقدم؛ ثم ان تسمية ما ذكر بالتركيب الانضمامى والاتحادى مجرد اصطلاح والا فليس 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 ما يقارنها من اللواحق واللوازم ولا يمكن ان يتجاوز الامر عن متعلقه الى ما هو خارج منه ومثله النهى، به حكم الاولى من المقدمات وليس معنى الاطلاق فى قوله صل هو وجوب الصلوة سواء اتحدت مع الغصب ام مع غيره بحيث يكون الملحقات والمتحدات معها ملحوظة ومتعلقة للحكم والوجوب، و ذلك به حكم ثانياتها، كما ان اتحاد الصلوة مع

الغضب في الخارج بسوء اختيار المكلف لا يوجب 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؛ لا الوجود الخارجى، ولا لذهنى بحكم الرابعة منها «فتح» فكيف يمكن ان يسرى حكم احد العناوين الى العنوان الاخر بل كل حكم مقصور على موضوعه لا يتخطى عنه، فعند الوجود الخارجى وان كان العنوانان متعددين كمال الاتحاد؛ الا ان المجمع الخارجى ليس متعلقا للبعث والزجر؛ واما ظرف ثبوت الحكمين ففيه يكون العنوانان متعددين ومتخالفين اذ عنوان الصلوة غير عنوان الغضب مفهومها وذاتا، فاي اجتماع الحكمين حتى نعالجه

ومن ذلك يظهر حل بعض العويصات المتوهمة في المقام من انه يلزم على القول بجواز الاجتماع كون شىء واحدا محبوبا ومبغوضا وذاصلاح وفساد ومقربا ومبعدا، فان محط الحب ومناخ الشوق، هو ما يسعف حاجته ويقضى مراده، وهو ليس الا الخارج اذ اليه يشد رجال الامال، وعنده تناخ ركائبها

قو ضيغ الضعيف انه ان اريد الاجتماع في المراحل المتقدمة على الامر والنهى 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 الوجودى من كل غير الاخر لو فرض تعلق البعث والزجر به، وان اريد كون الموجود الخارجى محبوبا ومبغوضا فلا محذور فيه لان الحب والبغض من الاوصاف النفسانية وتقومها انما هو بمتعلقاتها، اذ الحب المطلق والشوق بلامتعلق لامعنى لهما ولكن ما هو المتعلق انما هو صور الموجودات وعناوينها اذ الخارج يمتنع ان يكون مقوما لآخر ذهنى والالزم الانقلاب وصيرورة الذهن خارجا او بالعكس اذ الى ذلك ان العيب والشوق قد يتعلق بما هو معدوم، والمعدوم يمتنع ان يقع مقوما للموجود، و(بما ذكرنا) يظهر انه لا مناص عن القول بان متعلقى الحب والبغض متغايران حقيقة لان وعاء الذهن وعاء التحليل والتجزية؛ فصورة ما يتعلق بها الحب غير صورة ما يتعلق به البغض ولما كانت العناوين وجوها لمصاديقها فلا محالة يصير الخارج محبوبا ومبغوضا بالعرض وبالواسطة

(لا يقال) كون الموجود الخارجي محبوباً بالعرض، خلاف الوجدان والانصاف ولا يقال هذا محبوب الا اذا وجد فيه المبدء حقيقة، فعلى القول بالاجتماع يلزم اجتماع مبدئين متضادين في واحد شخصي

(لا نقول) كون الشيء محبوباً ومبغوضاً لا يستلزم كون الخارج متصفاً بمبدئين متضادين اذ فرق بين الاعراض الخارجية التي تقع ناعمة لموضوعه كالابيض والاسود، وبين الاوصاف النفسانية التي لها نحو اضافة الى الخارج كالحب والبغض، فكون الشيء محبوباً ليس معناه الوجود حب في النفس مضافاً الى صورته اولاً، ثم الى الخارج ثانياً مع ذلك لا يحصل في الخارج تغيير ولا وجود عرض حال «في المحبوب» والحاصل ان هذه الاوصاف ليس بعذاتها شيء في الخارج حتى يلزم وجود مبدئين متضادين في الوجود الواحد اعني ما تعلق به الحب والبغض، بل حب كل محب قائم بنفسه لا يسرى الى محبوبه فان الله تعالى محبوب الاولياء والمؤمنين ولا يمكن حدوث صفة حالة فيه بعددهم بل المحبوبة والمبغوضة من الصفات الاتزاعية التي يكون لها منشأ انتزاع فلا بد من لحاظ المنشأ فان المنتزع تابع لمنشأه في الوحدة والكثرة بل في جميع الشئون، وقد عرفت ان منشأ انتزاعها هي الاوصاف والكيفيات النفسانية القائمة بذات النفس المتشخصة بالصورة الحاصلة فيها التي اخذت مرآة للخارج

وهذا يظهر صحة انتساب المحبوبة بنحو الى ما ليس موجوداً في الخارج ولو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجية بالموضوع، لامتنع الانتساب قطعاً ونظيره العلم والقدرة؛ فان الشيء يصير قبل تحققه معلوماً ومقدوراً اذ ليس المنطوق قيام صفة خارجية بالموضوع (اذا عرفت) ذلك فنقول يمكن ان يتعلق الحب بعنوان والبغض بعنوان آخر فيكون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد الا ترى ان البسائط الحقيقية معلومة لله تعالى ومقدورة ومرضية ومعلومة وهكذا ولا يلزم من ذلك تكثر في البسائط، اذ التكثر في ناحية الاضافة ولا اشكال في تكثر الاضافات بالنسبة الى شيء واحد بسيط من غير حصول تكثر فيه، كما في الاضافات الى الباري سبحانه ويرشدك الى ما ذكرنا انه يمكن ان يكون شيء بسيط، معلوماً ومجهولاً بجهتين كالحركة الخاصة الركوعية في الغار المجهولة غصبتها، فانها مع وحدتها معلومة بوصف الركوع ومجهولة

بوصف التصرف في مال الغير فلو كانت المعلومية والمجهولية كالبياض والسواد من الصفات الخارجية لامتنع اجتماعهما في واحد، والسر في اجتماعهما وكذا في اجتماع غيرهما، هو كونهما من الامور الانتزاعية فان المعلومية والمجهولية منتزعتان من تعلق العلم والحب بالصورة الحاكية عن الخارج بلا حدوث صفة في الخارج فتدبر
واما حديث قيام المصلحة والمفسدة بشيء، واحدهما وايضا الماحذور فيه لانها ايضا لا يجب ان تكونا من الاعراض الخارجية القائمة بفعل المكلف لان معنى كون التصرف في مال الغير ظلما وقيحا وذا مفسدة؛ هو كونه مستلزما للهرج والمرج؛ ومرجبالا اختلال نظام العباد من غير ان يكون هذه العناوين اوصافا خارجية قائمة بالموضوع وقس عليه الخضوع لله والرکوع له فان كل واحد قيام بامر العبودية وله حسن ومصلحة من دون ان يكون هذه العناوين اعراضا خارجية ومن ذلك يظهر انه لاستحالة في كون المقرب مبعداً والمبعد مقربا لان المراد منها ليس هو القرب والبعد المكانيين حتى لا يمكن اجتماعهما بل المعنوي من ذلك وهو ليس امرأ حقيقيا بل اعتباريا عقليا يدور مدار الجهات الموجبة له عندهم ولذلك يرى العقل والعقلاء الفرق بين من ضرب ابن المولى في الدار المغصوبة ومن اكرمه فيها؛ فحركة اليد لا كرام ابن المولى من جهة انها اكرام؛ محبوبة وصالحة للمقربة ومن جهة انها تصرف في مال الغير عدوانا مبعوضة ومبعدة، ومس راس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة انه الرحمة عليه حسن و ذو مصلحة ومن جهة انه تصرف في مال الغير قبيح وذو مفسدة؛ والصلوة في الدار المغصوبة من جهة انها مصداق الصلوة محبوبة ومقربة ومن جهة انها مصداق الغضب مبعوضة ومبعدة؛ وقد عرفت ان الشيء الواحد حتى البسيط منه يجوز ان يتصف بمثل هذه الانتزاعيات ولو امكن ان يكون الشيء الواحد محبوبا بالجهة ومبغوضا بالجهة امكن ان يكون مقربا ومبعداً من جهتين من غير لزوم تضاد وامتناع
واظن انك لو تدبرت فيما هو الملاك في كون الشيء مقربا ومبعدا عند العقلاء وان التقرب والتباعد في هاتيك المقامات يدوران مدار الاعتبار، يسهل لك تصديق ما ذكرنا

فنبينه في أدلة القولين

استدل القائلون بالامتناع بوجود اسدها ما ذكره المحقق الخراساني ورتبة على

مقدمات عمدتها هو كون الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها و بلوغها الى مرتبة البعث والزجر، لعدم المنافات بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، وانت خبير بان ما احكمناه كاف في اثبات المطلوب سواء ثبت التضاد بين الاحكام ام لا، ولما انجز الكلام الى هنا لا بأس بتوضيح الحال فيها، فنقول عرف الضدان بانهما امران وجوديان لا يتوقف تعقل احدهما على الاخر 'يتعاقبان على موضوع واحد ينهما غاية الخلاف وقالوا ان من شرط التضاد ان يكون النوع الاخير التي توصف به داخله تحت جنس واحد قريب فلا يكون بين الاجناس ولا بين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منه تضاد، وما ذكرناه هو المختار عند الاكابر فالتعريف المذكور لا ينطبق على الاحكام اما على القول المختار بان الاحكام عبارة مثلا عن البعث والزجر المنشئين بالالات والادوات فواضح جداً ان البعث والزجر بالهيئة الدالة عليهما انما هو بالمواضعة والاعتبار و هما ليسا من الامور الوجودية المحالة في موضوعها الخارجى بل امور اعتبارية عقلائية وهم يرون البعث بالهيئة مكان البعث التكويني لكن بحسب الوضع والاعتبار القائمين بنفس المعبر قيا ما صدوريا

(واما) على القول بكونها عبارة عن الارادات او عن الارادات المظهرة كما اختاره بعض محققى العصر رحمه الله وقد اوزنا انى دفعه سابقا، فكذلك ايضا ، لان الشرط كما اسمعناك كون الامرين الوجوديين داخلين تحت جنس قريب، وعليه لا بد ان يكونا نوعين مستقلين، مع ان ارادة البعث والزجر داخلتين تحت نوع واحد ومع كيف نصيران متضا دتين

(فان قلت) ان مبدء الامر وجوبيا او ندييا وان كان هو ارادة البعث على ما هو التحقيق من ان الارادة التشريعية لاتعلق الابالبعث والتحرك لا بصدور الفعل من الغير الا ان مبدء النهى هو الكراهة وهما ليستا من نوع واحد

(قلت) الكراهة ليست بمبدء قريب للنهى بل المبدء القريب هو ارادة الزجر، وذلك لان الكراهة والاستقباح في مقابل الشوق والاستحسان فكما ان اشتياق صدور شىء من المكلف ربما يصير مبدء الحدوث ارادة البعث نحو المطلوب، 'كك' الكراهة و تنفر الطبع عنه ربما يصير مبدء لارادة الزجر التشريعى عن العمل؛ فظهر ان ما يقابل الاشتياق هو الكراهة، وانهما من مبادئ الارادة التشريعية احيانا، والمبدء القريب للنهى هو نفس

الارادة للاستكراه ، والارادتان من نوع واحد فاختلف ماهو الشرط للتضاد
 وبيان اوضح ان الارادات ليست انواعا مختلفة تحت جنس قريب ، اما الواجب
 والمستحب ، وكذا الحرام والمكروه فواضح لان الارادة الوجوبية والاستحبابية مشتركتان
 في 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 لانبوه الشدة
 بل على نحو يستظهر منها الترخيص في الترك وينتزع منها الاستحباب وقس عليهما الحرام
 والمكروه فان المبدء القريب للنهي تحريما كان او تنزيها انما هو الارادة فيما اذا ادرك ان
 في الفعل مفسدة فيتوصل لسد بابها بزجر العبد تشريعا فيريد الزجر التشريعي فيزجرهم
 فإرادة الزجر المظهرة اذا كانت الزامية ينتزع منها التحريم وان كانت غير الزامية ينتزع
 منها الكراهة (فتلخص) ان ماهو المبدء الاخير هو الارادة وعلى القول باتزاع الاحكام من
 الارادات المظهرة لا يتفاوت فيه الوجوب وغيره وقد عرفت ان الارادة هي المبدء القريب
 للاظهار فالتكون الاحكام انواعا مختلفة مندرجة تحت جنس قريب على ما هو المناط
 في 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 (ايضا) لو اعتبرنا في محقق التضاد كون الامرين
 مما بينهما غاية الخلاف ، لا يتحقق التضاد في 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 الشخصي لا المهمة
 النوعية ؛ وقد مر ان متعلقاتها لا يمكن ان يكون الموجود الخارجى فلالمعنى 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

في ادلة المجوزين

استدل المجوزون للاجتماع بان ادل الدليل على امكانه وقوعه ووقوع نظيره في الشريعة الغراء كالواجبات المستحبة او المكروهة فيستكشف اناعن صحة الجميع؛ وهي على ثلاثة اقسام (احدها) ما تعلق النهى بذاته و عنوانه ولا بدله كصوم يوم العاشور والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها؛ (ثانيها) ما تحديه متعلقا الامر والنهى وكان له بدل كالاخص مطلقا كالنهي عن الصلوة في العمام؛ (ثالثها) ان يكون بين العنوانين عموم من وجه فتعلق النهى بما هو مجامع معه وجوداً كالصلوة في مواضع التهمة. بناء على تعلق النهى بالكون فيها، (وفيه) ان الاستدلال بالظواهر بعد قيام البرهان على الامتناع لو تم؛ خارج من آداب المناظرة، وكيف كان فنحن في فسحة عن الثالث بل الثاني بناء على دخول الاخص والاعم مطلقا في محل البحث، فالارلى صرف عنان الكلام الى ما تعلق به النهى بذاتها ولا بدله فنقول يمكن ان يقال ان النهى وان تعلق بنفس الصوم ظاهر ألا انه متعلق في 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، والافلاشكال فيه مجال بالنظر الى الاخبار والتفصيل في محله ويمكن ان يقال نظير ذلك في الصلوات في اوقات خاصة فان المنهى عنه تزبيها هو التشبه بعبدة الازنان على ما قيل

وما قيل من انه لا يعقل ان يكون كل من الفعل والترك ذاملا لانه اما ان يغلب احدى المصلحتين على الاخرى فيكون البعث نحوها فقط والا فالحكم هو التخخير 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 في مواضع التهمة؛ كما ان ما تصدى به المحقق الخراساني لدفع الاشكال فيما لا بدله من ان انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك او كون الترك ملازما لعنوان كذائى ، الذى صيره واحما؛ غير تام بظاهرة لان الترك عدمى لا ينطبق عليه عنوان وجودى ولا يمكن ان يكون ملازما لشيء فان الانطباق والملازمة من الوجوديات التى لا بد فى ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء. (نعم)

يمكن اعتبار شيء من بعض الاعدام الخاصة المتصورة بنحو من التصور في الامور به
ثم ان بعض الاعاظم قد سره اجاب عن هذا القسم بتقديم مقدمة وهي ان النذر
اذ تعلق بعبادة مستحبه يندك الامر الاستحبابي في الامر الوجوبي، الجائي من قبل النذر
لو حدة متعلقهما في اكتساب 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 لمتعلق 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
مانحن فيه هذا القليل لان الامر تعلق بذات العبادة، والنهي التنزيهي تعلق بالتعبد بها
لعافيه من المشابهة بالاعداء انتهى

وفيه من الضعف والخلط ما لا يخفى على البصير (اما اولاً) فلان الامر الاستحبابي
تعلق بعنوان الصلوة، والامر الوجوبي بعنوان الوفاء بالنذر، فالعنوانان في ظرف تعلق
الاحكام مختلفان، ومتعدان في الوجود الخارجي وهوليس ظرف تعلق الحكم فلو نذر
ان يصلى 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 لتحقيق الوفاء بالعقد فافتراق
موضوعهما يكون من هذه الجهة

(وثانياً) لامعنى معقول لهذا الاكتساب والتولد المذكورين فباي دليل وآية جهة
يكتسب الامر غير العبادي، العبادية، وغير الوجوبي الوجوب و ما معنى هذه الولادة
والورثة بل لا يعقل تغيير الامر عما هو عليه ولو اتحد المتعلقان في الخارج، و لعمري ان
هذا الشبه بالشعر منه بالبرهان

و(ثالثا) ان الامر فيما نحن فيه وكذا في باب العبادات الاستيجارية لم يتعلق بذات الصوم والصلاة كما راعه حيث قال ان الامر يتعلق بذات الصوم، والنهي عليه بنعت التعبد بها بل تعلق بهما بقيد التعبدية والا يصير توصليا ولو بدليل آخر فيكون موضوعهما شيئا واحداً في كلا المقامين

و(رابعا) بعد تسليم جميع ما ذكره لا ينفذ ذلك للتخلص عن الاشكال لان حاصله يرجع الى ان الامر الاستحبابي تعلق بصوم يوم العاشور، وصومه بما هو مستحب مكروه وهذا واضح البطلان لانه يلزم منه ان يكون موضوع الحكم منافيا لحكمه، وما اشار اليه في خلال كلامه ان التعبد بالصوم مكروه لاجل التشبه بالاعداء ان يرجع الى ما ذكرنا فلا يحتاج فيه الى تلك التكاليف

خاتمة

اختلفوا في حكم المتوسط في ارض مغصوبة اذا كان دخوله غصبا، وانحصر التخلص منها بالتصرف فيها بغير اذن صاحبها، على اقوال اقويها انه منهي عنه بالنهي الفعلي وليس بما موربه شرعا، وبما قيل انه واجب ليس الا، كما عن الشيخ الاعظم او انه واجب وحرام كما عن ابي هاشم والمحقق القمي، او انه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق الساقط، واختار المحقق الخراساني انه غير مأمور به ولا منهي عنه بالنهي الفعلي 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 او على وجوب التخلص عن الغصب او وجوب رد المال الى صاحبه او ترك التصرف في مال الغير بمناوئتها بان يكون كل واحد من هذه المناوئين موضوعا لحكم الوجوب وما في بعض الروايات، (المغصوب كله مردود) لا يدل على وجوب الرد بعنوانه بل لما كان الغصب حراما يرد المغصوب تخلصا عن الحرام عقلا

(نعم) ١. وقلنا ان النهي عن الشيء، مقتضى الامر بضده العام وان مقدمة الواجب واجبة يمكن ان تقول بوجوب بعض العناوين المتقدمة لان التصرف في مال الغير اذا كان حراما يكون ترك التصرف واجبا والخروج من الارض المغصوبة مقدمة لتركه لكنه مبني على مقدمتين ممنوعتين واما كونه محرما بالفعل فكفكاف له من الادلة ما دل على

حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه والسرف في ذلك هو ما قدمناه في مبحث الترتب و
 اعزنا اليه اجمالاً في مقدمات المختار عند البحث عن الاجتماع من ان الخطابات الكلية
 القانونية تفارق الخطابات الشخصية ملاكاً وخطاباً لان الخطاب القانوني لا ينحل بعدد
 المكلفين؛ بل خطاب واحد فعلي على عنوانه من غير لحاظ حالات كل واحد من المكلفين،
 والخطاب الشخصي وان كان يستهجن بالنسبة الى الغافل والعاجز والمضطر والمعاصي و
 نظائرها الا ان صحة الخطاب العمومي لا تتوقف على صحة الباعية بالنسبة الى جميع
 الافراد، بل انبعثت عدة مختلفة منهم كافي جعل الحكم الفعلي على عنوانه العام بالاستثناء
 كما انها غير مقيدة بالقادر العالم الملتفت لامن ناحية الحاكم ولا من ناحية العقل كسفاً
 او حكومة بل العقل يحكم بان لذي العذر عذره واما الخطاب فهو فعلي في حق اولي
 الاعذار عامة، غاية الامر هم معذورون في ترك التكليف الفعلي احياناً واستهجان الخطاب
 مندفع بكون الخطاب ليس شخصياً بل كلي عام و«ح» فمثل قوله «ع» لا يجعل لاحد ان يتصرف
 في مال غيره بغير اذنه حكم فعلي من غير فرق بين العالم والجاهل والعاجز والقادر من
 غير وقوع تقييد من ناحية الجاعل ولا إمكان التقييد من ناحية العقل لان تصرف العقل في ارادة
 الجاعل محال بل شانه ليس الا التعذير دون رفع الخطاب، فيحكم في بعض الموارد ان العاجز
 في مخالفة التكليف الفعلي معذور، ولكن المقام ليس من هذا القبيل لانه يحكم بمعذورية
 العاجز اذا طرئه الهجز بغير سوء اختياره، واما معه فلا يراه معذوراً في المخالفة فالحكم الفعلي
 بالمعنى المتقدم قد يخالف بلا عذر وقد يخالف معه، ومانحن فيه من قبيل الاول اذ كان له امتثال
 النهي بترك الدخول من اول الامر اذ مثل المتوسط في الارض المغسوبة 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 يشمل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولا يراه العقل معذوراً
 في ترك الخطاب الفعلي وهكذا الحال في جميع الموارد التي سلب المكلف قدرته اختياراً
 ولو ساعدنا القوم في سقوط الامر لا يمكن المساعدة في عدم اجراء حكم المعصية بشهادة
 الوجدان والعقل

واما ما حكى عن ابي هاشم من انه مأمور به ومنهي عنه وعن صاحب الفصول

من انه مأمور به ومنهي عنه بالنهي السابق الساقط، فالحق في ترجيح القولين هو انه لو

في المحاكمة بين قول أبي هاشم، وصاحب الفصول؛ وقد ما افاده الشيخ، وبعض الاعاظم - ٣٢٣ -

قلنا بوجوب رد المال الى صاحبه او وجوب التخلص عن التصرف او ترك التصرف و كان التصرف الخارجى مقدمة للواجب وقلنا بجواز تعلق النهى بالتصرف كما عرفت فالترجيح مع قول ابي هاشم ويكون من باب الاجتماع والاقدم قول صاحب الفصول كما انه ان قلنا بان قيد المندوحة لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهى فلان محيص عن قول ابي هاشم والاقدم قول صاحب الفصول

(وماربما) يقال من انه يلزم على القولين تعلق الامر والنهى بشىء واحد اما على الاول فواضح واما على الثانى لان اختلاف زمانى الامر والنهى مع كون النهى بلحاظ وجود متعلقه، غير مؤثر في رفع المنافات اذ النهى بلحاظ حال وجود الخروج، ومعه كيف يكون مأمورا (فيه ما لا يخفى) لان النهى متعلق بعنوان التصرف في مال الغير والامر المقدمى بحيثية ما يتوقف عليه ذو المقدمة او ما يتوصل به اليه وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلق الامر والنهى بهما، لا بما هما موجودان في الخارج؛ اذ الوجود الخارجى لا يتعلق به الامر والنهى، فاتحاد مقدمة الواجب مع التصرف في مال الغير في الوجود الخارجى لا يمنع عن تعلق التكليف بالعناوين كما مر تفصيلا، ويمكن ان يقال ان المحرم هو عنوان التصرف في مال الغير والمأمور به هو عنوان الخروج كاختلاف الصلوة والغصب

ثم ان بعض الاعاظم اختار ما نسب الى الشيخ الاعظم من وجوب الخروج وعدم الحرمة لاخطابا ولا عقابا وبنى المسئلة على دخول المقام فى القاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار وعدمه؛ واختار عدمه واستدل عليه بانها انما تتم فى المقدمات الاعدادية التى لا يكون الخطاب مشروطا بها فلا يشمل المقام اذ الدخول موضوع للخروج وهو مشروط به، فقبل الدخول لا يعقل النهى وبعده ليس مهنيا عنه حسب تسليم الخصم و ايضا يعتبر فى مورد القاعدة ان لا يكون الحكم الممتنع عليه بالاختيار غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق كما فى المقام حيث ان الخروج عن الدار الغصية مما يحكم بلزومه العقل وهو ينافى الحكم السابق و«فيه» اولا انا نمنع اشتراط حرمة الخروج شرعا بالدخول بل هو حرام بلا شرط، غاية الامر يكون بلا دخول من السوالب المنتفية بانتفاء موضوعها و«ثانيا» ان ما ذكره من تخصيص مورد القاعدة لم يدل عليه دليل اذ لا مانع من كون الخروج واجبا وحراما بعنوانين لو قلنا بان الامتناع بالاختيار لا ينافى

الاختيار خطابا وملاكا، او يكون فيه ملاك الحرمة فقط لو قلنا بانه لا ينافي ملاكا فقط «وثالثا» ان القاعدة اجنبية عما نحن فيه فلا معنى لابتناء المقام في دخوله فيها وعدمه، لانها في مقابل من توهم ان قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم؛ منافية للاختيار في الافعال فيلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا موجبا بالفتح فان افعاله الواجبة (ح) خارجة من حيلة الاختيار، فاجابوا عنه بان الايجاب السابق من ناحية العلة و باختياره لا ينافي الاختيار و انه تعالى فاعل موجب بالكسر والايجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار، اى جعل الشيء ممتعا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده والسرفيه ان افعال الواجب يصدر عن حاق ارادته واختياره الذى هو عين ذاته المقدسة ولا يكون من قبيل الافعال التسيبية الخارجة من تحت قدرته بايجاد اسبابه لان الاسباب والمسببات كلها فى كل آن وزمان تحت سلطان قدرته وما نحن فيه غير مرتبط بهذه القاعدة لان افعالنا قد تخرج من تحت قدرتنا بترك مقدماته كالخروج الى الحج ضرورة انه مع ترك الخروج اختياراً يخرج اتيان الحج من اختيارنا فى الموسم فهذا الامتناع ينافي الاختيار مع كونه بالاختيار وقد تخرج من تحت قدرتنا بايجاد سببه بالاختيار كرمى الحجر واللقاء من الشاهق وهذا ايضا ايجاب او كايجاب بالاختيار وهو ينافي الاختيار وما ذكرناه فى توضيح القاعدة هو المستفاد من كلام اكابر الفن قدس الله اسرارهم والظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعدة العقلية وبين قاعدة اخرى عقلية وهى ان الاضرار الى فعل الحرام او ترك الواجب اذا كان بسوء الاختيار هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل بحيث يقبح العقاب عليه وليس بعذر، الاقوى هو الثانى فمن ترك المسير الى الحج بسوء اختياره حتى عجز عنه يصح عقابه وان كان ينافي الاختيار، وكذا من اضطر نفسه على التصرف فى مال الغير بلا اذنه كالتصرف الخروجى المضطر عليه بحكم العقل لا يكون معذورا عقلا كمن سلب قدرته عن انقاذ الغريق وسيجىء تممة المقال عند البحث فى حديث الرفع باذنه تعالى هذا حال الحكم التكليفي

واما الوضعي فنقول انه على القول بجواز الاجتماع لا اشكال فى صحة

الصلوة بعد تسليم تعدد المتعلقين وكون حيشة المبعوض غير حيشة المحبوب وهكذا المقرب والمبعد، و(اما) على الامتناع فصحة الصلوة يتوقف على امرين (احدهما) اشتمال

كل من متعلق الامر والنهي على ملاك تام اذا الصحة تدور مدار الامر أو الرجحان الذاتي والنخلو عن الملاك ينفي كلا الامرين. (ثانيهما) عدم مغلووية ملاك الصحة في الصلوة بملاك اقوى اذ الغالب من الملاك يوجب خلو الاخر من الملاك فعلا، والصحة موقوفة على الامر وهو منتف بالفرض او على الملاك وقدزاحمه الملاك الغالب، و(ح) فلو اخترنا ان الامتناع لاجل كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال، فالشرطان مفقودان لان القائل به لا بد ان يعتقد ان متعلق الامر والنهي واحد بحيث يكون الشيء الواحد بحيثية واحدة محبوبا ومبغوضا حتى يصير نفس التكليف محالا، اذ لا يـقل «ح» وجود ملاكي البعث والزجر في شيء واحد بحيثية واحدة (واما) على القول بانه تكليف بالمحال فلا بأس به لان ملاك الغصب لا يزيد ملاك الامر في مقام تعلق الاحكام بالعناوين لكونها في ظرف تعلق التكليف مختلفة غير مختلطة، وان امتنع الاجتماع لاجل امور آخر، وما تقدم عن بعض الاعاظم من الكسر والانكسار اوضح فانما يصح على القول بكون الامتناع لاجل التكليف المحال حتى يكون المتعلق واحدا

فصل في ان النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد اوله، ولنمهد قبل ذلك امورا

الاول قد اختلف تعبيرات القوم في عنوان المقام فرما يقال ان النهي عن

الشيء هل يقتضي الفساد اوله؛ وقد يقال ان النهي هل يدل عليه اوله وكلاهما لا يخلو عن المسامحة (اما الاول) فلان الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفا غير موجود في المقام لان النهي غير مؤثر في الفساد ولا مقتض له بل اما دل عليه او كاشف عن مبغوضية المتعلق التي تنافي الصحة؛ الا ان يقال ان الاقتضاء مستعمل في غير ذلك (اما الثاني) فلان ظاهر لفظ الدلالة هو الدلالة اللفظية ولو بنحو الالتزام لكن مطلق الملازمة بين الامرين لا يعد من الدلالات الالتزامية بل لابد في الدلالة الالتزامية على تسليم كونها من اللفظية من اللزوم الذهني فلاتشتمل الملازمات العقلية الخفية كما في المقام اللهم الا ان يراد مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفي كما عرفت من اعلى ان مدعى الفساد لا يقتصر في اثبات مراده بالدلالة اللفظية بل يتمسك بوجود عقلية، فالاولى التعبير بالكشف حتى يعم الدلالات اللفظية والملازمات الخفية العقلية والخطب سهل

الثاني في الظاهر ان المسئلة ليست عقلية محضة ولا لفظية كذلك ولذا ترى بعضهم

يستدل باللفظ وآخر 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 المسئلة اصولية لوقوعها كبرى لاستنتاج المسئلة الفرعية وقد عرفت ما هو الميزان للمسئلة الاصولية كما عرفت الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة المتقدمة

الثالث ان محط البحث أعم من النهي التحريمي والتنزيهي والنفسى والغيري والاصلى لان كلها محل النزاع ولوعند من ادعى ان عدم الامر بكفى في الفساد كشيخنا البهائي وينكر الامر الترتيبي؛ وتوهم ان التنزيهي خارج لكون الترخيص دليلا على الجواز وان 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 شىء 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 لابنفسها، وفيه ان ذلك على فرض صحته لا يوجب خروج ما تعلق فيه النهي بذاتها، على فرض وجوده، في الشريعة نعم النهي الارشادي الموقوف لبيان المانع 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 اتى بها بوجه قريبي او كان عنوانها عبادة ذاتا (وبالجملة) مطلق التقريبات 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 ومثله خارج من البحث والظاهر ان ابواب الضمان من هذا القبيل اذا فرض انفكاك الاثر من اسبابه احيانا ولا يخفى ان المراد هو اسباب الضمان كالايد والاتلاف لاعقد الضمان

الخامس قد اشتهر بين القوم ان الصحة والفساد امران اضافيان مساوقان للتمام والنقص لغة وعرفا وبينهما تقابل العدم والملكية والاختلاف في التعبير بين الفقيه والمتكلم

فانما هو لاجل ما هو المهم في نظرهما (قلت) فد تقدم في اول الكتاب ان تساوق الصحة والفساد معهما مما لم يثبت بل ثبت خلافه لان النقص والتمام يطلقان على الشئ بحسب الاجزاء غالباً ويقال يدناقصه اذا قطع بعض اجزائها ولا يقال فاسدة، ويقال دارتامة اذا كملت مرافقها لاصحيتها واما الصحة والفساد فيستعملان غالباً 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 للشئ منافية لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعية، والصحة تقابله تقابل التضاد وهي عبارة عن كيفية وجودية عارضة له موافقة لمزاجه ويقال فاكهة فاسدة لما عرضتها كيفية وجودية منافية لمزاجها النوعي التي يتنفر عنها الطباع، كما يقال صحيحة اذا كانت على كيفية موافقة له بحيث يقبله الطباع فيبين المعينين تقابل التضاد كما ان بين التمام والنقص تقابل العدم والملكية هذا بحسب اللغة والعرف

نعم يمكن تصحيح ما ذكره من التساوق في العبادات والمعاملات لانه يطلق الفساد على صلوة فاقدة لجزئها او شرطها او مجامعة لمانعها كما يطلق الصحة على الواجد الجامع من جميع الجهات فهمما (ح) مساوقان للتمام والنقص او قريبان منهما، انما الكلام في ان ذلك الاطلاق بعدما لم يكن كذلك بحسب العرف واللغة كما عرفت؛ هل هو باعتبار وضع جديد في لفظي الصحة والفساد او باستعمالهما لاجازة او كثرة ذلك حتى بلغنا حد الحقيقة اقر بهما هو الثاني بل الاول بعيد غاية؛ (فتح) فالصحة في المهبئات المخترعة صفة لمصداق جامع لجميع الاجزاء والشرائط مطابق للمخترع والمجمعول، والفساد مقابلها فينقلب التقابل عن التضاد الى تقابل العدم والملكية لاجل تغير المعنى في العبادات والمعاملات واما كونهما اضافيان فيصح ايضا بهذا المعنى الثانوي فيما اذا كانت العبادة تامة الاجزاء دون الشرائط او بالعكس واما كون الصحة والفساد اضافيتين بالمعنى المتعارف في اللغة والعرف فلا يصح الا بالاضافة الى حالات المكلفين واصنافهم فان الصلوة مع الطهارة الترابية صحيحة بالنسبة الى مكلف وفسادة بالنسبة الى آخر او صحيحة في حال دون حال (فتلخص) ان استعمال التمام والنقص في اللغة والعرف باعتبار الاجزاء وبينهما تقابل العدم والملكية واستعمال الصحة والفساد فيهما بحسب الكيفيات وبينهما تقابل التضاد لو كانت الصحة

امر أو وجوديا وليس اضافيين الا بالاضافة الى حالات المكلفين انهم ربما تستعملان في العبادات
والمعاملات في معنى التمام والنقص و يكون التقابل تقابل الدم والملكة و تصيران
مضافين بالنسبة الى الاجزاء والشرايط، واما اختلاف الانظار في صحة عبادة و
عدمها فلا يوجب اضا فيتهما لان الانظار طريق الى تشخيص الواقع وكل يخطف الاخر فتدبر
السادس هل الصحة والفساد مجموعتان مطلقا ولا مطلقا ومجموعتان في المعاملات

دون العبادات او الصحة الظاهرية مجعولة دون الواقعية، اقول، التحقيق امتناع مجموعتيهما
مطلقا ما تقدم في مبحث الصحيح والاعم ان الصحة والفساد من اوصاف الفرد الموجود
من المية المخترعة، منتزعتان من مطابقة الخارج مع المخترع المامور به؛ لا من اوصاف
المية وعليه فهو امر عقلي لا ينالها الجعل تاسيسا ولا امضاء وما يرجع الى الشارع انما هو
تعيين المية بحدودها واما كون هذا مطابقا او لا فامر عقلي فان اتى بها بمالها من الاجزاء
والشرايط يتصف بالصحة ولا يحتاج الى جعل صحة من الشارع وما عن المحقق الغراساني
من كون الصحة مجموعا في المعاملات لان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع
ولو امضاء ضرورة انه لولا جعله لما كان يترتب عليه الاثر لاصالة فساد، غير مفيد اذ فيه
(اولا) ان الميات المخترعة لا تتصف بالصحة والفساد بل المتصف بهما هو الموجود الخارجى
او الاعتبارى بلحاظ انطباق الميات عليه ولا انطباقها وهما عقليان لا يتطرق الجعل اليهما
(وثانيا) ان ما ذكره يرجع اما الى جعل السببية لالفاظ 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 حصل بفعل الشارع الا ان كون شئ 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 الماتى
بها بلاسورة لا يعقل بلا تصرف في منشاء الانتزاع اذ كيف يعقل القول بان الصلوة بلاسورة 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 لافى الدلالة ولا في الملازمة اما الاولى فلا بد 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 او قلنا بتحققها عند تحقق المتلازمين لان قبل تحققها وان لم يكن الملازمة بنحو السلب التحصيلي متحققة لكن استصحابه لا يفيد الا على الاصل المثبت، و بنحو الكون الناقص لاحالة سابقة حتى يستصحب اضافة الى ذلك انه لو سلم تحقق الحالة السابقة في المقامين لا يفيد الاستصحاب ايضا لعدم اثر شرعي للمستصحب لعدم كون الدلالة او الملازمة موضوعا لحكم شرعي، وصحة الصلوة لدى تحقق المتقضيات وعدم الموانع عقلية لاشريعة

هذا حال الاصل في المسئلة الاصولية واما حاله في الفرعية فلا بد اولا من فرض الكلام في مورد تعلق النهي بالعبادة او المعاملة قطعا وشك في اقتضائه الفساد، فالرجوع الى القواعد (ح) مثل رجوع الشك الى الاقل والاكثر ان كان المراد منه الشك في تعلق النهي بالعبادة او بالخصوصية ككونها في مكان خاص، او التمسك بقاعدة التجاوز اجنبي عن المقام فان الكلام ليس في مانعية شيء عن الصلوة وشرطيته لها بل الشك في اقتضاء النهي الفساد بعد تعلقه 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 يقتضى الصحة لان الملاك كف 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 البرائة والفرق بين المقام والمقام السابق حيث ابطالنا التمسك بالبرائة هناك دون المقام، واضح

واما اذا كان الشك في تحقق الملاك ايضا فقاعدة الاشتغال محكمة لان صحة الصلوة تنوقف اما على احراز الامر او الملاك؛ والامر لا يجتمع مع النهي في عنوان واحد ومع عدمه لا طريق لاحراز الملاك

اذ عرفت ذلك فاعلم ان الكلام يقع تارة في النهي المتعلق بعبادة او معاملة مع عدم احراز كونه تنزيها او تحريما او ارشادا الى الفساد، واخرى فيما اذا احراز النهي تحريمي او غير؛ فالتفصيل والتحقيق يستدعي البحث في مقامات اربعة

الاول فيما اذا تعلق النهي بمعاملة مع عدم احراز كونه من اى اقسامه، فلا

ينبغي الاشكال في ظهور النهي في الارشاد الى الفساد لان ايقاع المعاملة لما كان لاجل توقع تحققها وترتب الاثار عليها وتكون الاسباب آلات صرفة لها، لا يفهم العرف من النهي عنه الا ذلك، فاذا ورد لا تبع ماليس عندك او لا تبع المصحف من الكافر يفهم العرف منه الارشاد الى عدم صحة البيع لا تحريم السبب لان الاسباب الات لتحقق المسببات ولا تكون منظورا اليها حتى يتعلق بها النهي، (هذا) مع بعد تعلق النهي والحرمة بالتلفظ بالفاظ الاسباب واما المسبب فهو اعتبار شرعي او عقلائي لا معنى لتعلق النهي به واما الاثار المترتبة عليها فيبعد تعلقه بها ذاتا لانه مع تاثير السبب لا معنى للنهي ومع عدم تاثيره يكون التصرف في مال الغير او وطى الاجنبية وامثال ذلك محرمة لا تحتاج الى تعلق النهي بها فلا بد من حملها على الارشاد الى الفساد وان النهي عن الايقاع لاجل عدم الوقوع كما هو المساعد لفهم العرف (فتلخص) ان النهي عن معاملة مع قطع النظر عن القرائن الصارفة ظاهرا في الارشاد الى ان الاثر المتوقع منها لا يرتب عليها وهذا هو الفساد

لا يقال ان النهي فيها منصرف الى ترتيب الاثار فقوله لا تبع المجهول مثلا منصرف الى حرمة ترتيب الاثار على بيعه وهذا هو النهي الوضعي (لانا نقول) نمنع الانصراف هنا بل لا موجب له اذ هو يستدعي رفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر ان النهي متعلق بايقاع الاسباب لكن لا الى ذاتها بما هي هي بل بداعي الارشاد الى عدم التاثير

الثاني اذا تعاقب النهي بعبادة مع عدم احراز حال النهي هو تحريمي ام غيره فلا

يبعد ان نقول فيها نظير ما قلناه في الاول من الارشاد الى الفساد لان المكلفين بحسب النوع انما ياتون بالعبادات لاجل اسقاط الامر والاعادة والقضاء، فاذا ورد من المقنن النهي

عن كيفية خاصة ينصرف الازهان الى ان الاتيان بهامع هذه الكيفية غير مسقط للامر، وانه لاجل الارشاد الى فسادها فقوله (ع) لاتصل في وبر مالا يؤكل لحمه ظاهر في نظر العرف الى ان الطبيعة المتعلقة بها الامر لاتتحقق بهذه الكيفية وان الصلوة كذلك لا يترتب عليها الاثر المتوقع اعنى سقوط الامر و القضاء والاعادة و كذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلوة الاعرابي او في حال خاص كالصلوة ايام الاقراء او مكان خاص كالعمام فمع عدم الدليل تعمل تلك النواهي على الارشاد كالاوامر الواردة في الاجزاء والشرايط

الثالث في العبادات التي تعلق النهي بهامع احراز حاله ويتصور النهي فيها على وجوه (منها) احراز كونه تحريميا نفسيا فلا اشكال في اقتضائه الفساد لانه يكشف عن المبغوضة وعدم رجحانه ذاتا ومعها كيف يمكن صلوحه للتقرب والتعبد؛ مع وحدة حيشة المبغوض مع المتقرب به ذهنا وخارجا وهذا غير ما صححناه في المبحث المتقدم لاختلاف الحشيتين عنوانا ومتعلقا هناك دون المقام

ومن الغريب ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اتعب نفسه الشريفة فيما افاده وقصارى ما قال ان النهي متعلق بامر خارج، وجعل المسئلة من بحث اجتماع الامر والنهي مع ان البحث ههنا فيما اذا تعلق النهي بنفس العبادة لا بامر خارج (ومنها) احراز كونه تنزيهيا نفسيا فالظاهر دلالة على الفساد لو ابقى على ظاهره اذ يستفاد منه مرجوحية متعلقه وحرزاته وقد يقال ان الكراهة بما انها لاتمنع عن ايجاد متعلقها فاذا تعلقت ببعض افراد العبادة الواجبة تصير ارشادا الى كون هذا الفرذ اقل ثوابا من غيره (وفيه) ان البحث فيما اذا كان النهي ظاهرا في المرجوحية واما لو كان الظاهر منه هو الارشاد الى اقلية الثواب فخارج من البحث

فان قلت ان النهي التنزيهي ملازم للترخيص، وكيف يمكن ترخيص التعبد بامر مرجوح وهل هذا الا لترخيص بالتشريع فلا بد بعد احراز المرجوحية من التغلص عن هذا الاشكال (قلت) ان الترخيص حيشى مفاده عدم كون عنوان العبادة محرما ذاتا ولا ينافى ذلك، الحرمة من قبل التشريع على فرض حرمة

(ومنها) احراز كونه غير ياكل النهى عن الضد بناء على اقتضاء الامر النهى عن ضده فلا يقتضى الفساد عقلا لعدم دلالاته على مبغوضية في متعلقه بحيث يمتنع التقرب به لان الالزام بتركه لاجل ترك غيره، كما ان الامر المقدمى لا يكشف عن محبوبته و(ح) فعلى القول بكفاية الملاك في 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 الا هم لا يفعل المهم فليس في فعله تجر، وانطبق الامر العدمى اعنى ترك الا هم 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 لانسرى مبغوضيته الى نفس الفعل وكون العبد بعيدا عن ساحته بجرئته، لا يوجب البعد بعمله (ثانيا) فتدبر و (منها) احراز كونه ارشادا الى الفساد فلا يبحث في 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 في عدم اقتضاها 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 بشىء ومبغوضيته، لا يقتضى حرمة اثره وفساد مسببه و عدم تاثيره فيه، ولو تعلق به لا بما هو فعل مباشرى بل بما ان مسببه مبغوض كبيع المسلم من الكفر فان المبغوض معلو كيته له فالظاهر انه ايضا لا يدل على الفساد لعدم المنافات بين المبغوضية و وقوع المسبب غير العبادى ونسب الى الشيخ الاعظم التفصيل في هذا القسم بين كون الاسباب عقلية كشف عنها الشارع فتصح المعاملة ويجبر الكفر باخراج المسلم عن ملكه وبين كون الاسباب شرعية فيبعد جعله السبب مع مبغوضية مسببه (قلت) الظاهر ان مراده من كون الاسباب عقلية هو كونها عقلانية اذ لا يتصور للسبب العقلى الاعتبارى هنا معنى سوى ما ذكرنا (عليه) يرجع الكلام الى ان النهى عن السبب لمبغوضية مسببه هل يكون رادعا عن المعاملة العقلانية اولا، والتحقق هو الثانى و كذا ان قلنا بمجمولية السبب شرعا لعدم المنافات بين مبغوضية المسبب: و تاثير السبب فلا ير فع اليد عن ادلة السببية لاجل مبغوضية المسبب وما ذكره قدس من ان جعل السبب بعيد مع مبغوضية متعلقه غير مجد

لان الجعل لم يكن مقصورا بهذا المورد الغاص حتى يتم ما ذكره من الاستبعاد بل الجعل على نحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره (نعم) اختصاص المورد بالجعل مع مبعوضة مسببه بعيد «واما» لتعلق النهي بالتسبب بسبب خاص الى المسبب بحيث لا يكون المسبب مبعوضا بل نفس التسبب وذلك كالظهار فان التفريق ليس مبعوضا في الجملة الا ان التوصل به له مبعوض في نظر الشارع، فهو مثل ما تقدم في انه لا يقتضى الفساد لعدم المنافات بينهما وربما يقال انه مع مبعوضة حصول الاثر بذلك السبب لا يمكن امضاء المعاملة وهو مساوق للفساد (وفيه) انه لم اتحقق مساوقته للفساد اذ ان منافات بين تحقق المسبب غير المبعوض وبين حرمة التسبب فان الحيابة تحقق ولو بالالة الغصية المحرمة تكليفا (اضف) الى ذلك ان المعاملات عقلانية والعقلاء على اثر ارتكازهم وبنائهم حتى يردع عنه الشارع ومثل ذلك لا يدر دءاء كما لا يعد مخصصا ولا مقيدا المادل على جعل الاسباب الشرعية بنحو القانون كما عرفت

بقي هنا قسم من التحريمى وهو انه اذا تعلق النهى بالمعاملة لاجل مبعوضة ترتيب الاثار المطلوبة عليها الاشكال في دلالة على الفساد لان حرمة ترتيب الاثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفا هذا كله لو احرز كون النهى التحريمى متعلقا باحد العناوين المتقدمة من تعلقه بنفس السبب بما انه فعل مباشرى او بما ان مسببه مبعوض 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 المباشرى وفيه اشكال لولم نقل انه بعد الاحتمالات في نظر العرف والعقلاء (والتحقيق) ظهوره في حرمة ترتيب الاثر لانه لا يتقدح في نظر العرف من قوله لا يتبع ما ليس عندك على فرض احرار كون النهى فيه للتحريم، حرمة التلطف بالالفاظ الخاصة لانها الات لا ينظر فيها ولا حرمة المسبب الذى هو امر عقلاى ولا يكون مبعوضا نوعا ولا التسبب بها الى المسبب بل يتقدح ان الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلعاط آثارها فالممنوع هو ترتيب الاثار المطلوبة عليها كساير معاملاتهم وهو مساوق للفساد فتدبر

وربما يستدل لدلالة النهى على الفساد اذا تعلق بعنوان المعاملة بروايات منها صحيحة زرارة المرورية ففي نكاح العبيد والاماء عن ابى جعفر (ع) قال سئل عن مملوك تزوج بغير

اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاه اجازه و ان شاه فرق بينهما قلت اصلحك الله ان
 ان الحكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد و لا 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 ابي جعفر قال سئلته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير اذنه فدخل بها
 ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك مولاه ان شاه فرق بينهما الى ان قال فقلت لابي جعفر
 فانه في اصل النكاح كان عاصياً فقال ابو جعفر انما اتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله انما عصى
 سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة و اشباهه
 وجه الاستدلال انما هو الاخذ بالمفهوم وهو ان النكاح لو كان معصية الله لكان
 باطلاً ولكن المقام ليس منها، و هناك اشكال معروف صعب الاندفاع وهو ان عصيان السيد
 يستلزم كونه عاصياً لله تعالى، فالنكاح بلا اذن بما انه مخالفة السيد و عصيان له، عصيان لله
 سبحانه لحرمة مخالفة المولى شرعاً فمال القوم يميناً و يساراً و اختار كل مهر بغير تقي عن
 الاشكال والذي يختلج في البال انه مبني على ما قدمناه من ان حرمة عنوان عرضي منطبق
 على شيء حلال بالذات لا تسرى اليه لعدم كون الخارج ظرف تعلق الحكم كما امر في مبعث
 الاجتماع، وذلك كمخالفة السيد و اصل النكاح فان ما هو المحرم هو عنوان مخالفة السيد
 و النهي اذا تعلق به لا يتجاوز عنه الى عنوان اخر كالنكاح و الطلاق، (وح) فالتزويج الخارجى
 ينطبق عليه عنوانان؛ احدهما عنوان النكاح وهو لم يتعلق به نهى من المولى بل يكون
 مشروعاً متعلقاً للامر، و عنوان عصيان المولى الذى تعلق به النهي؛ فالمصداق المفروض
 مصداق لعنوان ذاتي له وهو مشروع تعلق به الامر و عنوان عرضي وهو مخالفة السيد وهو
 محرم؛ و انطبق الثاني على النكاح عرضاً لا يوجب كونه حراماً لوقوف كل حكم على عنوانه
 و لا يسرى اليه ما يقارنه او يتعد معه (والمحصل) ان مورد السؤال و الجواب النكاح بما
 له من المعنى المتعارف اى ما صنع العبد بلا اذن مولاه و مع ذلك انه عصيان سيده وليس بعصيان
 الله اما عصيان السيد فلان ارتكابه هذا الامر المهم بلا اذنه خروج من رسم العبودية و زى
 الرقية و اما عدم كون النكاح عصياناً لله فلان ما حرم الله على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه
 لا النكاح و الطلاق و غيرهما؛ و انطبقها احياناً على مصاديق المحلات، لا يوجب كونها حراماً
 لعدم تجاوز النهي 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 الثاني لم يعص الله بل عصى سيده اما الثاني فواضح اما الاول فلعدم تحريم منه تعالى ومورد السئوال هو ما يصدر عن العبد وهو اصل النكاح

ويشهد على ما ذكر شواهد في متون الروايات؛ منها قوله (ع) في الرواية الثانية فقلت لابي جعفر فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما تبي شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده حيث صرح بان اصل النكاح شئ 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 لاعصيانه بعنوان مخالفة السيد فالعبد لم يعص الله فى اصل النكاح حتى يصير فاسدا، وان عصى سيده فى النكاح باعتبار وقوعه بلاذنه (ومنها) ما فى صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله فى مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما اذع ان حرام وقلله ان لا يفعل الا باذن مولاه، ترى ان ظاهره كونه حلالا مع انه ممنوع من فعله الا باذن مولاه وما هذا الا لاجل ما تقدم من ان النكاح ليس بعرام لكن ينطبق عليه عنوان محرم وهو مخالفة المولى (و منها) قوله (ع) فى رواية زرارة المتقدمة بعد قوله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدته و اشباهه حيث فرق بينه وبين ما تعلق النهى بنفس الطبيعة بعنوانها وليس ذلك الا لما ذكرنا

فقد نيب

حكى عن ابي حنيفة والشيباني دلالة النهى على الصحة لان النهى لا يصح الاعمال المتعلقة به القدرة والمنهى عنه هو وقوع المعاملة مؤثرة صحيحة فلو كان الزجر عن معاملة مقتضيا للفساد يلزم ان يكون سائبا لقدرة المكلف ومع عدم قدرته يكون لغوا فلو كان صوم يوم النحر والنكاح فى العدة مما لا يتمكن المكلف من اتيانهما، يكون النهى عنهما لغوا لتعلقه بامر غير مقدور، واجاب عنه المجتهد الخراساني بان النهى عن المسبب والتسبب به فى المعاملات يدل على الصحة لا اعتبار القدرة فى متعلقه واما اذا كان عن السبب فلا لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا انتهى

وانت خير بان مورد نظرهما ليس نفس السبب بما هو فعل مباشرى اذ ليس السبب

متعلقا للنهي في الشريعة حتى يبحث عنه وان كان التسبب منها عنه احيانا بل مورد النظر هو المعاملات العقلانية المعتمدها لولا نهى الشارع عنها وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض الاعيان في تعليقه من سقوط قولهما على جميع التقادير لان ذات العقد الانشائي غير ملازم للصحة، فمقدوريته لذاته لا يربطه بمقدوريته من حيث هو مؤثر فعلى، وابداء الملكية عين وجودها حقيقة، وغيرها اعتبارا والنهي عنه وان دل عقلا على مقدوريته لكن لا يتصف هو بالصحة لان الاتصاف ان كان بلحاظ حصول الملكية فهي ليست اثره لان الشئ ليس اثره 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) (فيه) ان محط نظرهما انما هو المعاملة العقلانية اعنى العقد المتوقع منه ترتب الاثر والمسبب عليه، لولا نهى الشارع عنه فلا يرد اشكاله عليهما ولو سلم تعلقه بابداء الملكية لكن كون الابداء مبنيا عنه يكشف عن تعلق القدرة عليه كما اعترف به وهو كشف عن صحة المعاملة ونفوذها لاصحة الابداء حتى يقال، انه لا يتصف بها بقوله اجنبى عن محط كلاهما على تقدير ومثبت له على الاخر (والتحقيق) ان الحق معهما في المعاملات، اذا احرزنا ان النهى تكليفي لا ارشادي الى فساده (ذح) يتمحض ظهوره في الفساد (هذا) اذالم نقل بان النهى اذا تعلق بمعاملة لاجل مفاوضية ترتيب الاثار المطلوبة عليها، يدل على الفساد في نظر العقلاء والايصير نظير الارشاد الى الفساد ويسقط قولهما (اما) العبادات فالمنقول عنهما ساقط 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 الشروط الاتية من قبل الامر خارجة من المدلول بل مطلق الشروط على التحقيق (وح) فلا منافات بين الصحيح من بعض الجهات وبين الفساد والمفاوضية بحيث لا يصلح للتقرب ولو قلنا بالصحة الفعلية فلا يجتمع مع النهى اصلا لان العبادة تقوم بالامر او المالك، والامر لا يجتمع مع النهى لكون العنوان واحدا، ومثله المالك اذ لا يمكن ان يكون عنوان واحد محبوبا وبمفوضا وذاصلاح وفساد بهيئة واحدة

قد تقدم الكلام في النهي المتعلق بنفس العبادة فبعد البناء على فسادها بتعلقه بها، فهل يوجب تعلقه بجزئها او شرطها او وصفها اللازم او المفارق؛ فسادها اولا ومحط البحث هو اقتضاء الفساد من هذه الحيثية لالحيثيات الاخرى مثل تحقق الزيادة في المكتوبة او كون الزائد المحرم من كلام الادمي او غير ذلك مما السنا بسدده الان، التحقيق هو الثاني لان البحث فيما اذا تعلق بنفس الجزء لا بالكل ولو باعتباراه (وح) فمبغوضية الجزء يوجب فساد نفسه لا الكل ولا تسرى اليه ولو كان قابل التدارك يأتي به ثانيا والافساد مستند الى حيثية اخرى من فقدان الجزء او زيادته والنهي 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 المبعوض ليس الا الجهر مثلا في صلوة الظهر فلا يستدعي مبغوضيه الموصوف (وان شئت قلت) ان الامر تعلق بعنوان الصلوة او القراءة فيها والنهي تعلق باجهاز القراءة فيها بحيث يكون المنهى عنه نفس الاجهاز واطافة الاجهاز الى القراءة من قبيل زيادة الحد على المحدود، والعنوانان في محط تعلق الاحكام مختلفان فلا يضر الاتحاد مصداقا (ثم) ان المراد من الوصف اللازم ما لا يمكن سلبه مع بقاء موصوفه كلزوم الجهر للقراءة حيث ينعدم القراءة الشخصية مع انعدام وصفها وان يمكن ايجادها في ضمن صنف آخر وليس المراد منه ما لا تكون فيه مندوحة في اليبين بحيث يلازم الموصوف في جميع الحالات لامتناع تعلق الامر بشئ، والنهي بلازمه غير المنفك عنه، وقس عليه غير اللازم من الوصف من حيث عدم الابطال (فتلخص) ان المقام من قبيل اجتماع الامر والنهي فالبطالان على القول به مبنى اما على منع كون المبعد مقربا وعلى اقتفاء الوصف في الصلوة وهو اجنبي عن البحث لان البحث في اقتضاء كون النهي ذلك كما هو ملاك البحث عند تعلقه بنفس العبادة نعم لو تعلق النهي با لقراءة المجهور بها بحيث يكون بين العنوانين عموم مطلق فالتامل فيه مجال اذ لقائل ان يمنع جريان احكام باب الاجتماع فيه لان المطلق الواجب هو عين المقيد الحرام فان المطلق نفس الطبيعة وليس قيدا ما خوذ فيه فالمقيد هو نفس الطبيعة مع قيد فيتحد العنوانان في حين توارد الامر والنهي وقد سبق ان وقوع العام والخاص المطلقين محل النزاع لا يخلو من اشكال (واما) الشرط فكما لو تعلق الامر بالصلوة وتعلق النهي بالتستر في الصلوة بوجه خاص او بشئ خاص، لامتناع

تعلقه بالتستر مطلقا مع شرطيته في الجملة «وح» فتعلق النهى بصنف من التستر اعنى التستر بوبر مالا يؤكل لحمه لا يقتضى الا مبغوضية شرطه لا المشروط؛ و مبغوضية التستر بنحو خاص او بصنف خاص، لا ينافى محبوبة الصلوة مستترا؛ فان التقييد بالتستر المأخوذ فيها امر عقلى ليس كالأجزاء فيمكن ان يتقرب مع التستر بستر منهى عنه ولا يلزم اجتماع الامر والنهى ولا المبغوض والمحبوب فى شىء واحد، واما على القول بان الامر بالمقيد ينسط على نفس الشرط كالجزمه كان حكمه حكم الجزء كما عرفت والقول بان فساد الشرط يوجب فقدان مشروطه خروج من معط البحث اذ الفساد من حيثية اخرى لا ينافى عدم الفساد من جانب النهى كما ان ما ذكرناه فى الجزء الشرط والوصف حكم النهى التحريمى لا ما هو ظاهر فى الارشاد الى الفساد هذا حكم العقل واما الاستظهار من الأدلة فلا مضايقة عن دلالتها على الفساد احيانا

المقصد الثالث فى المفاهيم

ينبغى قبل الخوض فى المقصود بيان مقدمة وهى ان المفهوم عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادة من القضية المذكورة عند فرض انتفاء احد قيود الكلام، وبينهما 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 العلى الانحصارى عن ادوات الشرط او عن القضية الشرطية وضعا او اطلاقا، وليس دلالتها على ذلك بالمضى الاسمى لان معانى الادوات والهيآت حرفية (وح) يكون المفهوم على طريقتهم بحسب بعض الوجوه من اللوازم اليينة للمضى المستفاد من الكلام وتصير الدلالة لفظية بناء على الدلالة كون على المحصر بالوضع لان ادوات الشرط على فرض افادتها المفهوم تدل على تعليق الجزاء على العلة المنحصرة، ولازمه اليين الانتفاء عند الانتفاء وعلى بعض الوجوه يكون طريقتهم كطريقة القدماء على ما سيأتى

(واما) على مسلك القدماء فليس من الدلالات اللفظية الالتزامية حتى يكون من اللوازم اليينة لان الاستفادة مبينة على ان اتيان القيد بما انه فعل اختياري للمتكلم يدل على دخالته فى الحكم فينتهى الحكم بانتفائه وهذا لا يعد من الدلالة الالتزامية كاستفادة المفهوم من الاطلاق على مسلك المتأخرين وسيجيء الفرق بين القولين

ثم ان الحاجبي عرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق، ويمكن تطبيقه على كلا المسلكين اما على المسلك المنسوب الى القدماء فيقال انه اراد من محل النطق، الدلالات اللفظية مطلقا و اراد من غيره دلالة اللفظ بما انه فعل اختياري للمتكلم على دخالته في موضوع الحكم فدل على الاتفاء عند الاتفاء واما على ما عليه المتأخرون بناء على استفادة المفهوم من اللفظ الموضوع فيقال انه؛ اراد من دلالاته في محل النطق دلالة المطابقة او هي مع التضمن، ومن دلالاته لافي محله دلالة الالتزام (هذا) ولا يبعد ان يكون مراده الثاني فان ما يدل عليه اللفظ في محل النطق هو الدلالة المطابقة، اي ما هو موضوع، و اما دلالاته على اللازم فبواسطة دلالاته على المعنى المطابق فليس دلالاته عليه في محل النطق فاذا قال المتكلم الشمس طالعة فالذي دل عليه لفظه في 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 وما ذكرنا يمكن استظهار ان المختار عند القدماء هو المختار عند المتأخرين وانه لا اختلاف بين المسلكين اذ من البعيد اتكائهم في استفادة المفهوم على صرف وجود القيد مع كونه ظاهر الفساد، فمانسب الى القدماء محل شك بل منع كما سيجئ

(ثم ان كون المفهوم من صفات الدلالة او المدلول ربما يكون بحسب الاعتبار والاضافة لان دلالة اللفظ على المعنى المطابق دلالة منطوقية و دلالاته على المعنى الالتزامي دلالة مفهومية كما ان المدلول اما منطوق يفهم من محل النطق او مفهوم يفهم لامن محل النطق؛ وان كان الاشبه هو الثاني (وليعلم) ان النزاع في المفهوم على مسلك المتأخرين نزاع صفروي لان محصل البحث يرجع الى انه هل للقضية الشرطية مفهوم وانها تدل على العلة المنحصرة اولا بحيث لو ثبت له المفهوم لم يكن محييص عن كونه حجة، واما على رأى القدماء فربما يقال انه كبروي لان المفهوم على هذا لما لم يكن في محل النطق وليس من المدلولات اللفظية (فح) يقع النزاع في انه هل يمكن الاحتجاج عليه او لا يمكن: لاجل عدم التنطق به فاذا قال اذاجئت زيد فاكرمه يفهم منه انه اذالم يجئ لايجب الاكرام لكن لا يمكن الاحتجاج به على المتكلم بانك قلت كذا؛ لانه لو سئل عنه عن فائدة القيد؛ له ان يعتذر باعتذار (فيه) ان كون المفهوم مسلما وجوده في الكلام عند القدماء لا ينا سب ظواهر

كلماتهم لانك ترى ان المنكر يرد على المثبت بان الصون لا ينحصر في استفادة الانتفاء عند الانتفاء بل يحصل بامور آخر من وقوعه مورد السؤال او كونه مورد الابتلاء فمأهو الممنوع هو اصل الاستفادة وان شئت فطالع ما نقل عن السيد المرتضى من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس بمتنع ان ينوب عنه شرط آخر ، «النع» فان ظاهره يحكى عن ان المستفاد من الشرط دخاله لاعدم دخالة شرط آخر حتى يفيد المفهوم فهو «ح» ينكر المفهوم لاحبيته بعد نيوته» و(بالجملة) ان القائل بالمفهوم على مسلك القدماء على فرض صحة النسبة، يدعى ان اتيلن القيه الزائد بما انه فعل اختياري يدل على كون القيد ذا دخل في ترتيب الحكم وداخلا في موضوعه ومع عدمه لا ينوب عنه شيء، والمنكر انما ينكر هذه الدلالة لاحجتها

ثم انك لو قد تدبرت عبارات السيد تهر ف 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 اتحادهما مضافا الى ما عرفت ويرشدك اليه استدلال الناقلين بمنع الدلالات

في 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 النكته الوحيدة في دلالة القضايا على المفهوم شرطية كانت او وصفية او غيرهما هي شيء واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية ومجمله ان الغرض الوحيد في الكلام عند العقلاء هو الافادة والاستفادة، فكما هو اصل متبع في اصل الكلام فهكذا هو اصل في قيوده الواردة فيه و توضيحه ان الاصل العقلائي في كل فعل صادر من شاعر مختار ومنه الكلام بما انه فعله هو الحمل على انه صدر لغرض لا لغوا ثم في الكلام اصل آخر وهو ان صدوره للتفهم لا لغرض آخر لانه آلة التفهم و استعماله لغيره خلاف الاصل ولو شك في الاستعمال الحقيقي والمجازي يحمل على الاول ولا اشكال في جريان الاصل العقلائي في القيود الزائدة في الكلام فاذا شك في قيد انه اتى به لغوا او لغرض يحمل على الثاني واذا شك انه للتفهم او غيره حمل على الاول و ما يكون فيه القيود آلة للتفهمها، يرجع الى دخالتها في الموضوع و ان اتيان

الموضوع مقيداً، لا جئ كون الموضوع هو الذات مع القيد وهذا ليس من قبيل المدد لالات اللفظية كما مر فنحصل من ذلك ان اتيان القيد يدل على دخالته في الحكم، فينتفي عند اتفائه من غير فرق بين الشرط والوصف وغيرهما، هذا حاصل ما قرره (دام ظله) والعق ان هذا التقرير لا يفيد شيئاً مالم يضم اليه شيء آخر وهو ان عدم الاتيان بشيء آخر في مقام البيان يدل على عدم قرين له وبه يتم المطلوب والامجد عدم لغوية القيود، لا يدل على المفهوم مالم تفد المحصر وهو احد الطرق التي تشبث به المتأخرون وسيأتي تقريره مع جوابه ومحصل تقريره ان المتكلم اذا كان في مقام بيان موضوع حكمه فلا يبدان يأتي بكل ما يتقوم به طبيعة الحكم فلواتي ببعض دون بعض لا يخل بفرضه؛ فلو كان المقوم بوجوب الاكرام احداً الامر من المنجى، والتسليم، اما كان له ذكر احدهما وحذف الاخر؛ وحكم المقام حكم باب المطلقات فكما يعلم من عدم ذكر الايمان عدم دخالته فهكذا المقام، اذا المفروض انه بصدده بيان ما يتوقف عليه طبيعة الاكرام وانت خبير ان ضم هذه المقدمة الى الاولى لا يفيد في اثبات المدعى ايضاً، لان كون المتكلم في مقام البيان لا يقتضى عدان بين ما هو تمام الموضوع لوجوب الاكرام المسوق له الكلام؛ والمفروض انه بينه حيث قال ان جائك زيد فاكرمه؛ واما اذا فرضنا ان للاكرام موضوعاً آخر وهو تسليم زيد، فلزوم بيانه لم يدل عليه دليل ولا يعد عدم بيانه نقضاً للفرض ولا كلامه لغواً مثلاً قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء يدل باعتبار التقييد بالكر ان ذات الماء ليس موضوعاً للحكم والا لكان القيد لغواً؛ ويدل على ان هذا الموضوع المقيد تمام الموضوع للحكم ولا يكون قيد آخر دخيلاً فيه والا لكان عليه البيان، واما عدم نيابة قيد آخر عن هذا القيد وعدم صدور حكم آخر متعلقاً بالجاري او النابع، فليس مقتضى التقييد ولا مقتضى الاطلاق؛ وقياس المقام بالمطلق قياس مع الفارق، اذ الشك هنا في نيابة قيد عن آخر بهد تمامية قيود الحكم المسوق له الكلام والشك هناك في تمامية قيود الحكم المسوق له وانه هل هو تمام الموضوع او لا

واما المتأخرون فقد استدلوا بوجوه غير رقيقة عن الاشكال، كلها مسوقة لاثبات كون القيد علة منحصرة؛ وظاهر ذلك كون الترتب العلي او مطلق الترتب من المسلمات عندهم مع امكان منع الاول، بل كفاية مطلق الملازمة العرفية لصحة قولنا لوجه زيد لجهاء عمر واذا كانا مصاحبين غالباً لا يتجزأ ايضاً لم يكن بينهما ملازمة مطلقاً ما صح استعمال

الاداة الانحوي من العناية

ومن الوجوه المستدل بها دعوى تبادر العلة المنحصرة من القضية او انصرفها اليها،
وابتائه على المدعى مع شروع الاستعمال في غيرها بلاعناية وما ربما يدعي من الاكلمية فهو
كماترى

(ومنها) التمسك باطلاق اداة الشرط لاثبات الانحصار كالتمسك باطلاق الامر
لايثبات كونه نفسيا، يعينيا وما ربما يورد عليه من ان الاطلاق فرع التقييد ومعاني ادوات الشرط
آليات لاتقبل التقييد فكيف يؤخذ باطلاقها، فمدفوع بما مر من ان التقييد يمكن ان
يكون بلحاظتان 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 والالزم ان يكون القسم عين المقسم وهو بطان، فلاطلاق
لايثبت نفيسة الامر ولاغيرته 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 العلى ينقسم الى قسمين انحصارى وغير انحصارى فكل واحد مشتمل على
خصوصية زائدة على مقسمه فلامعنى لاثبات احدهما بعدم البيان؛ على ان القياس مع الفارق
يعلم ذلك بالتأمل

(ومنها) التمسك باطلاق الشرط حيث انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة
انه لو قارنه اوسبقه الاخر لما اثر وحده، وقضية 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 تقضى 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، وكون شيء آخر موضوعا للحكم ايضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه، واما
قضية الاستناد الفعلى بالموضوع مع عدم قرين اقبله وبعده فهو شيء غير راجع الى الاطلاق
والتقييد؛ فان الاستناد والاستناد في الوجود الخارجى بالنسبة الى المقارنات الخارجية غير

مربوط بمقام جعل الاحكام على العناوين، فان الدليل ليس ناظراً الى كيفية الاستناد في الوجود فضلاً عن النظر الى مزاحماته فيه، وكيف كان فالاطلاق غير متكفل لاحراز عدم النائب وان كان كفيلاً للاحراز 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 المحصر مع اللقب ايضا لكنه لاجل القرينة لالاجل المفهوم الذى وقع مورد النزاع (ومنها) ما نقله المحقق المحشى في تعليقه الشريفة و اشار 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 لاشتباهاً بنهنا على بعضها لان العلية والمعلولية فى المجموعات الشرعية ليست على حد التكوين من صدور احدهما عن الاخر حتى يأتى فيه القاعدة المعروفة، اذ يجوز ان يكون كل من الكر والمطر والجارى دخیلاً فى عدم الانفعال مستقلاً بعنوانينها كما هو كذلك، على ان القاعدة مختصة للبسيط البحت دون غيره، ولو اغمضنا عن ذلك كله لا يمكن الاغماض من 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 قائلاً ان مقدمات الحكمة انما تجرى فى المجموعات الشرعية ومسئلة العلية والسبب غير مجعولة وانما المفعول هو المسبب على تقدير وجود سببه فلامعنى 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، ويحترز كونه فى مقامه من تقييد الجزاء بالشرط، ودعوى كونه فى مقام البيان من هذه دون سائر الجهات فاسدة فانه لو بنى على ذلك لانسداد باب التمسك بالاطلاقات فى جميع المقامات اذ ما من مورد الاويمكن فيه هذه الدعوى انتهى ملخصاً (وفيه) اولاً ان لازم ما ذكره عدم التمسك بالاطلاق فى اغلب الموارد لان مصب الاطلاق فى قول الشارع مثلاً اعتق رقبة، ان كان مفاد الهيئة فهو معنى حرفى غير قابل

لجريان مقدماته فيها على مذهب القائل وان كان مادتها او نفس الرقبة فليست من المجمعولات الشرعية، وما هذا الا ان اجرائها لا ينحصر بالمجمعولات الشرعية بل الغالب جريانها فيما له اثر شرعي، مثلاً اذا قال ان ظهرت فاعتق رقبة وشك في اعتبار قيد في الرقبة تجري المقدمات في نفس الرقبة التي جمات موضوع الحكم، وكذا يتمسك باطلاق المادة لوشك في كيفية التعلق، مع عدم كونها مجمعولين شرعاً، فكما يقال في مثل ما ذكر ان ما جعل موضوعاً او متعلقاً هو تمامها والالكان عليه البيان فكذا يقال في المقام لو كان شيئاً آخر دخيلاً في الشرط لكان عليه البيان، وهذا غير مربوط بجعل السببية والعلية (وثانياً) ان ما اورده في اثبات اطلاق الجزاء عين ما رده في ناحية الشرط وما الفرق بين المقامين مع قطع النظر عما ذكره من حديث عدم مجعولية العلية والسببية (وثالثاً) ان منع مجعولية السببية والعلية في غير محله وسبوا فذلك في محله باذن الله جواز جعلهما فارتقب

بقي أمور

(الاول) لا اشكال في انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه او قيده عقلاً من غير ان يكون لاجل المفهوم فاذا وقف على اولاده المدول وان كانوا عدولاً فانتفاهه مع سلب العدالة؛ ليس للمفهوم بل لعدم الجعل لغير مورده، كما انه لا اشكال فيما اذا كان مفاد الجزاء حكماً كلياً مما عبر بالمعنى الاسمي؛ في ان انتفاهه لاجل المفهوم كقولك اذا جاء زيد يكون اكرامه واجبا، (نعم) وقع الاشكال في مثل اذا جاء فاكراً حيث ان المجمعول فيه هو الحكم الجزمي باعتبار خصوصية الموضوع له في المعاني الحرفية، وربما يقال ان انتفاء الانشاء الخاص بانتفاء بعض قيوده عقلياً و (اجاب) المحقق الخراساني بان المجمعول هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة؛ واما الشخص والخصوصية فمن طواري الاستعمال (فيه) ما عرفت من ان معاني الحروف خاصة ولا يتصور الجامع لها، والتحقيق في الذب حايستفاد من كلمات الشيخ الاعظم في طهارته بتوضيح مناوه 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 وجزافاً، فالبعث المترتب يكشف عن كونها بمنزلة المقتضى (بالكسر) والمقتضى؛ فيتوصل في بيان ذلك الامر، بالامر بايجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً الى ذلك (فتح) فالترتيبان هو ذات الشرط ومطلق الجزاء الذي تعلق

به الحكم بالخصوصية للحكم المنشأ؛ فيشبه الجمل الاخبارية في عموم المجموع
 وبعبارة اوضح ان ظاهر القضايا بده أو ان كان تعليق الوجوب على الشرط لكن حكم
 العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا ان لطبيعة مادة الجزاء مناسبة للشرط تكون سببا لتعلق
 الهيئة بها فيكون الايجاب المتعلق بالمادة في الجزاء متفرعا على التناسب الحاصل بينهما
 فاذا قال ان اكرمه زيد اكرمه يفهم العرف والعقلاء منه ان التناسب الواقعي بين الاكراميين
 دعى المولى لا يجابه عند تحققه والا كان التفرع لغوا ، (وح) اذا فرض دلالة الاداة على
 انحصار العلة تدل على ان التناسب بينهما يكون بنحو العلية المنحصرة ففي الحقيقة يكون
 التناسب موجودا بين طبيعة ما يتلوا اداة الشرط ومادة الهيئة فاذا دلت الاداة على الانحصار يتم
 الدلالة على المفهوم وان كان مفادها جزئيا، وبعبارة اخرى ان الهيئة وان كانت دالة على البعث
 الجزمي لكن التناسب بين الحكم والموضوع يوجب الفناء الخصوصية عرفا؛ ويجعل الشرط
 علة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيه، فبانتفاءه ينتفى طبيعي الوجوب وسنخه، وبما ذكرنا
 يظهر ضعف ما افاده بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من اننا لا تعقل لسنخ الحكم وجهها معقولا
 لوضوح ان المعلق في قولك ان جارك زيد اكرمه، هو الوجوب المحمول على اكرامه ،
 والتعليق يدل على انتفاء نفس المطلق عند انتفاء المعلق عليه، فمافرضته سنخا ، ان كان
 متحدا مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لاسنخه اذ لا تتكرر في وجوب اكرام
 زيد، وان كان مختلفا معه في الموضوع كاكرام عمرو؛ او محمولا كاستحباب اكرام زيد؛ فلا
 معنى للنزاع (انتهى) ووجه الضعف ظاهر فلا تطيل المقام

الثاني اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في اذا خفي الاذان فقصر؛ واذا خفي الجدر ان
 فقصر؛ فبناء على ظهور الشرطية في المفهوم يقع التعارض بينهما اجمالا فهل التعارض
 بين المنطوقين ادلا وبالذات او بين مفهوم كل منهما ومنطوق الاخر، الظاهر هو الاول على
 جميع المباني في استفادة المفهوم اعلى القول بان المتبادر هو العلة المنحصرة فلان حصر
 العلية في شيء ينافي اثباتها لشيء آخر فضلا عن حصرها فيه ضرورة حصول التناقض بين قوله
 (العلة المنحصرة للقصر خفاء الاذان) وقوله (العلة المنحصرة له خفاء الجدر ان) وهكذا
 على القول بانها منصرفة الى المنحصرة فالتعارضين يقع بين الانصرافين الواقعيين في ادوات
 الشرط؛ وكذا على القول بان الانحصار مقتضى الاطلاق لوقوع التعارض بين اصالتى الاطلاق

في الجملتين

واما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيته باختلاف المباني في استفادة المفهوم فان كان المبنى هو وضع الاداة للعلة المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط اصلتي الحقيقة من الجانبين، اذا لم يكن بينهما ترجيح كما هو المفروض لعدم ترجيح بين المجازات، وكون العلة التامة اقرب الى المنحصرة واقعا لا يكون مرجحا في تعيينه لان وجه التعيين هو الانس الذهنى الذى يرجع الى الظهور العرفى، وان كان الاساس فى الاستفادة هو الانصراف بعد وضعها لمطلق العلية، فالساقط هو الانصرافان ويكون اصالة الحقيقة فى كل منهما محكمة بينهما، ونظير ذلك لو قلنا ان الوضع لمطلق اللزوم والترتب او غيرهما

واما اذا كان وجه الاستفادة هو الاطلاق (فح) ان قلنا ان الاداة موضوعة للعلة التامة فمع تعارض اصلتي الاطلاق يؤخذ باصالة الحقيقة بالتعارض بينهما وان قلنا ان العلية التامة كالانحصار ايضا مستفادة من الاطلاق فللبحث فيه مجال، فمقتضى اطلاق قوله اذا خفى الاذان فقصر هو ان خفاء الاذان مؤثر بلا شريك، وان هذا مؤثر بلا تعديل وقس عليه قوله اذا خفى الجدران فقصر، ففى كل واحد من الجانبين اطلاق اصالة الانحصار واصالة الاستقلال (فح) كما ياحتمل ان يكون خفاء الجدران قيدا لخفاء الاذان يحتمل ان يكون عدلاله فيقع التعارض بين اصلتي الاطلاق اى من جانب نفي الشريك ومن جهة نفي التعديل ومع عدم المرجح يرجع الى الاصول العملية

(فان قلت) ان الانحصار مرتفع بالعلم التفصيلى اما لو ورد تقييد للاطلاق المثبت للانحصار اولاجل وروده على الاطلاق المفيد لاستقلال كل منهما فى العلية فيرفع الانحصار ايضا لاجل ارتفاع موضوعه وهو علية كل واحد مستقلا وبعبارة اوضح ان العلم الاجمالى بورود قيد، اما على الاطلاق من جهة نفي الشريك واما عليه من جهة نفي البديل يوجب انحلاله الى علم تفصيلى بعدم انحصار العلة لاجل تقييد الاطلاق من جهة البديل اولاجل تقييده من جهة الشريك فيرتفع موضوع الاطلاق من جهة البديل، والى شك بدئى للشك فى تقييد الاطلاق من جهة الشريك فيتمسك باصالة الاطلاق

(قلت) ان الانحلال فيه الى علم قطعى وشك بدئى من آثر العلم الاجمالى برفع احد الاطلاقين فكيف يرفع الاثر مؤثره، وان شئت قلت العلم بارتفاع الانحصار معلول للعلم

في تضعيف ما يمكن ان يتوهم من ان اللازم هو رفع اليد عن الانحصار لالعلية المستقلة - ٣٤٧-

بارتفاع الاستقلال او الانحصار ولا يعقل حفظ العلم الثاني الابحفظ العلم الاول على حاله فكيف يمكن ان يكون رافعه ، (وبالجملة) قد سبق في باب مقدمة الواجب ان الانحلال اينما كان يقوم بالعلم التفصيلي باحد الاطراف والشك في الاخر كما في الاقل والاكثر فيما نحن فيه لا يكون كذلك لان العلم الاجمالي محفوظ ومنه يتولد علم تفصيلي آخر وفي مثله يكون الانحلال محالا فيجب الرجوع الى قواعد آخر (فان قلت) ان الذي يفك به العقدة هو انه لا بد من رفع اليد بمقدار يرفع المعارضة وهو خصوص الانحصار لالعلية والسرفيه هو ان الموجب لوقوع المعارضة انما هو ظهور كل من القضيتين في المفهوم، وبما ان نسبة كل من المنطوقين بالاضافة الى مفهوم القضية الاخرى نسبة الخاص الى العام فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة واما رفع اليد عن الاطلاق المفيد للعلية فهو وان كان موجبا لرفع الانحصار الا انه بلا موجب (قلت) مرجع ما ذكرت الى تقديم رجوع القيد الى الاطلاق المفيد للانحصار لالعلية 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 او الى الاطلاق من حيث الانحصار حتى يكون الموضوع متعددًا، خفاء الاذان مستقلا وخفاء الجدران كذلك ومع هذا العلم الاجمالي يقع التعارض بين اصلتي الاطلاق في كل قضية منهما لافى قضيتين ولارافع للتعارض ولا ترجيح في البين (وما ذكرنا) هو حال الدليلين كل مع صاحبه فهل بدلان على عدم مدخلية شىء آخر شريكهما او عديلا لهما، الظاهر ذلك لوقولنا ان الدلالة على الانحصار والاستقلال بالاطلاق؛ للزوم رفع اليد عن الاطلاق بمقدار الدليل على القيد بخلاف ما لوقولنا انها بالوضع او الانصراف لعدم الدليل على عدم المدخلية بهد رفع اليد عن المعنى الحقيقي او الانصراف

في تداخل الاسباب والمسببات

(الثالث) اذا تعدد الشرط واتحد الجزء فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزء متعددًا حسب تعدد الشرط او يكفي باتيانه دفعة واحدة؛ وقبل الخوض تقدم مقدمات (الاولى) ان محط البحث ما اذا فرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلا في البحث نحو الجزء اول لم يكن معه غيره؛ ولكن نشك في حال اجتماعهما في التداخل وعدمه وهذا

مثل الجناية والحيف والنفاس، فان كلاً 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 جزءاً للسبب، فهو خارج من محط البحث في تداخل الاسباب والمسببات (الثانية) المراد من تداخل الاسباب هو ان كل واحد من الشروط لا يقتضى الايجاد صرف الطبيعة غير مغاير مع ما يطلبه الاخر، وتعلق البعثين بها لا يكشف عن ان هنا تكليف متعددة مجتمعة في مصداق واحد بل هنا تكليف واحد وان تعددت الاسباب ولهذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة، فيقال ان الجناية والحيف وغيرهما وان تعددت الا انها حال الاجتماع لا يقتضى الاغلا واحد وجزءاً فardاً؛ والمراد من تداخل المسببات بعد الفراغ من عدم تداخل الاسباب وان كل سبب يقتضى مسبباً، هو ان الاكتفاء بمصداق واحد جائز في مقام امتثال تكليف عديدة كما اذا اكرم العالم الهاشمي ممثلاً لكل واحد من الامرين المتعلقين باكرام العالم والهاشمي، وهذا المثال وان كان خارجاً عن المقام الا انه يقرب من وجهه؛ و(ح) اذا كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق وكانت التكاليف توصليات يكون التداخل عزيمة ولا يكون رخصة

(الثالثة) ان النزاع فيما اذا كان الجزاء مهية قابلة للتكثير كالفلس، واما اذا كانت غير قابلة له كالقتل فيما اذا ارتد وارتكب زناً عن احصان فخارج من البحث، (اعم) قد يقال ان الجزاء غير القابل للتكثير ان كان قابلاً للتقييد يكون داخلاً في النزاع كالخيار القابل للتقييد بالسبب كالتيقيد 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 يصلح عليه ويبقى له الخيار المستند الى الحيوان والقتل لاجل حقوق الناس فلو قتل زيد، عمرو وبكر او خالداً قتلته قصاصاً وان لم يقبل التعدد الا انه قابل للتقييد بالسبب اي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله عمرواً فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد (انتهى)

«وفيه» ان الخيار اذا كان واحداً غير قابل للتكثير مع اجتماع الاسباب عليه فلا يمكن اسقاطه من قبل احدها وابقائه من قبل غيره لان الاسقاط لا بد وان يتعلق بالخيار الجائي من قبل كذا ومع الوحدة لم يكن ذلك غير الجائي من قبل غيره، وان كان الخيار متعدداً

بالعنوان بحيث يكون خيار المجلس شيئاً غير خيار العيب فيخرج من محل البحث وان كان كلياً قابلاً للتكثير فيرجع الى الفرض الاول، وكذا الحال في القتل فان حق القوداما واحد فلا يمكن اسقاطه من قبل سبب وابقائه من قبل آخر او متعدد عنواناً فيخرج من محل البحث او كلياً قابل للتكثير فيدخل في الفرض الاول، ثم لا يخفى ان عدم قبول القتل للتكثير غير مربوط بعدم قبول حق القودله و القائل خلط بينهما

(الرابعة) قبل الخوض في 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 سبباً لاجاب الوضوء في حال الانفراد والاجتماع - بناء على امكان جعل السببية كما ان له جعل اجاب الوضوء عقيب النوم في حال انفراده وعقيبها في صورة اجتماعهما «واما عدم التداخل» فقال (بعض الاكابر) بامتناعه، بدعوى انه يمتنع ان يكون متعلق الوجوب في القضيتين الحيثية المطلقة لامتناع تعلق الوجوبين بشيء واحد فلا بد ان يكون كلاهما او احدهما مقيداً، فيسأل عما يقيد الطبيعة فلا بد ان يكون متعلق الوجوب في الشرطية الاولى نفس الطبيعة؛ وفي الثانية الطبيعة الاخرى متقدمة به او بالعكس، ويمكن التغير بوجه آخر وهو ان يتعلق الامر في الاولى على فرد منها وفي الثانية على فرد آخر او بالعكس ولكن التقييد ممتنع، لان النوم قديكون مقدماً على البول وقديكون مؤخر عنه؛ فلا يصح ان يقال في صورة التقدم اذ انتم فتوضاً وضوء آخر، على ان ذلك انما يصح اذا كان كل من الخطابين ناظرًا الى الاخر بان يقول اذابلت فتوضاً وضوء غير ما يجب عليك بسبب، والالتزام به مشكل بدهاءة عدم كون كل واحد ناظرًا الى الاخر، فالاشكال كله في امكان التقييد لعدم قيد صالح لذلك « وفيه » انه اذا ثبت ظهور القضيتين في م التداخل، وانحصر الاشكال في تصوير التقييد الصالح فلنا تصوير قيد آخر ولولم يكن في الكلام بان يقال اذا تمت فتوضاً 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 في معلوله وهو الوجوب المسبب عن النوم الذي هو

علة لهذا الوجوب المقيد بالنوم (قلت) قد مر ان الاسباب الشرعية ليست كالعلل التكوينية على ان الاخذ هنا لاجل الاشارة وتميزه عن الوجوب الاتي من الجهة الاخرى لان الوجوب قد يتعلق بايجاد الضوء المتقيد بالنوم

(الخامسة) ان الشرط قد يكون متعدداً نوعاً ومختلفاً أهمية مثل النوم والبول فيقع البحث في انه عند تقا رهنما او تعاقبهما مع عدم تحلل المسبب بينهما هل يتداخل الاسباب اولاً، وقد يكون مبهمة واحدة ذات افراد فيقع البحث في انه مع تعدد الفرد هل يتعدد الجزء اولاً، والاقوال في المسئلة ثلثة، نالها التفصيل بين تعدد المهية نوعاً وتعدد الفرد مع وحدتها

فيقع الكلام في مقامين (الاول) فيما اذا تعدد الشرط مهية و نوعاً، فمن العلامة في المختلف القول بعدم التداخل بانه اذا تعاقب السببان او اقترنا، واما ان يقتضيا مسببين مستقلين او مسبباً واحداً ولا يقتضيا شيئاً او يقتضيا احدهما دون الاخر؛ والثلثة الاخيرة باطلة فتعيين الاول

وفي تقارير الشيع الاكظم، (ره) ان الاستدلال المذكور ينحل الى مقدمات ثلث (اعدبها) دعوى تأثير السبب الثاني بمعنى كون واحد من الشرطين مؤثراً في الجزء (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 و جوها من البيان واخذ كل من تأخر عنه وجها من بياناته؛ وكان الجمل عيالا عليه

(منها) ما ذكره المحقق الخراساني (بعد ان قلت قلت)، ان ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً او كاشفاً عن السبب، و مقتضيا للتعدد بيان لما هو المراد من الاطلاق ولادوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزء وظهور الاطلاق ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لان يكون بياناً فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلاً 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 تاو ادات الشرط بلا تقييدها

بقيد كما يدل على انها تمام الموضوع لترتب الجزاء عليه ، كذلك يدل على استقلالها في السببية سواء سبقها او قار نهاشئ . اما على اصطلاح القوم في معنى الاطلاق الظاهر هو الثاني لتصريح بعضهم على ان دلالة الشرطية على العلية المستقلة بالاطلاق ، (و ح) فلو كان الدلالة على السببية التامة لاجل الوضع ، كان لما ذكره وجه خصوصاً على مذهب الشيخ من ان الاطلاق معلق على عدم البيان ، ولكن لاظن صحة ذلك ولا ارتضائهم به مع ما عرفت سابقاً من ضعفه

واما على القول بان دلالتها على السببية بالاطلاق فللمنع عما ذكر مجال وحاصله ان الاطلاق كما هو منعقد في ناحية الشرط فكذلك موجود في جانب الجزاء ، ولا رجحان في ترجيح احدهما على الاخر بعد كون ثبوتهما بيرة عدم البيان وتفصيل ذلك ان مقتضى اطلاق الشرط في كلتا القضيتين هو كون كل شرط مستقلاً علة للجزاء ، وتلك المهية مؤثرة سواء كان قبلها او معها . ام لم يكن ولو كان المؤثر هو الشرط بشرط ان لا يسبقه او لا يقارنه شئ آخر ، كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلف ، هذا مقتضى اطلاق الشرط ؛ و اما مقتضى اطلاق الجزاء ، فهو ان الجزاء ومهية الموضوع تمام المتعلق لتعلق الایجاب عليها بلا تقييدها بما يغيرها مع الجزاء الاخر فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعة الموضوع (فح) يقع التعارض بين اطلاق الجزاء في القضيتين مع اطلاق الشرط فيهما ، وبتبعه يقع التعارض بين اطلاق الشرطيتين ، ولا يمكن الجمع بين اطلاق الشرط في القضيتين واطلاق الجزاء فيهما ، لبطلان تعلق ارادتين على مهية واحدة بتقييد ، 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 مستقل ، وبين رفع اليد عن اطلاق الجزاء وحفظ اطلاق الشرط بتقييد مهية الموضوع ، ولا ترجيح لشيء منهما لان ظهور الاطلاقين على حد سواء ، فلا يمكن ان يكون احدهما بياناً للاخر ، «وبعبارة ثانية» ان هنا اطلاقات اربعة في جملتين ، اثنان في جانب الشرط ؛ و آخران في جانب الجزاء ورفع التعارض يحصل (تارة) بتحكيم اطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على اطلاق الجزاء فيهما الدال على ان نفس المهية تمام المتعلق ، بتقييده باحد القيود حتى يكون متعلق الارادتين شيئين مختلفين ، (واخرى) بتحكيم اطلاقه على الشرط وتخصيص استقلالهما بما اذا لم يسبق

اليه شرط آخر، وكلا العالجين صحيح لا يتعين واحدهما الا بمرجح وتوهم ان ظهور صدر القضية مقدم على ظهور الذيل فاسدلانه لوسلم فانما هو بين صدر كل قضية وذيلها لا بين صدر قضية وذيل قضية اخرى ونحن الان في بيان تعارض القضيتين؛ ولولا ضم قضية الي مثلها لما كان بين صدر قوله- اذا بليت فتوضاً- وبين ذيله تعارض حتى نعالجه اذالتعارض ناس من ضم قضية الي مثلها كما عرف

ومما ذكره الشيخ في تمهيد المقدمة الاولى، ما ذكره بعض الاعاظم في تقريراته ومحصله ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولاً لفظياً؛ الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرار ليس مدلولاً لفظياً حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كل شرط في جزء غير ما اثر فيه الاخر؛ بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد اذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً؛ واما ان المطلوب واحد او متعدد فلا يحكم به العقل ولا يدل عليه اللفظ؛ فلو دل الدليل على ان المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل؛ فالوجه في تقديم ظ-ور القضيتين من جهة كونه بياناً لا طلاق 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 مؤثراً مستقلاً سبقه شىء او لا ورح، فما المرجح لتقديم ظهور الشرط على التالى بعد الاعتراف بكون الظهور فيهما مستنداً الى الاطلاق دون الوضع ولو كان الوجه في تقديم الشرط معلقة اطلاق الجزاء بعدم بيان وارد على خلافه؛ فليكن اطلاق الشرط كذلك لان اثبات تعدد التأثير يتوقف على عدم ورود بيان على خلافه في ناحية الجزاء ولنا ان نقول ان حكم العقل بان الشىء الواحد لا يتعلق به ارادتان وبعثان حقيقيان؛ يكشف عن وحدة المؤثر والتأثير؛ فالنقد مالم يستند الى مرجح خارجي بلاوجه ومنها ما ذكره المحقق المحشى من ان متعلق الجزاء نفس المهية المهملة فهي بالنسبة الى الوحدة والتعدد بلاقتضاء؛ بخلاف اداة الشرط فانها ظاهرة في السببية المطلقة ولا تعارض بين المقتضى واللاقتضاء انتهى (وفيه) انه ان اريد من الاقتضاء، الظهور الاطلاقى للمقدم؛ فهو بعينه موجود في التالى؛ وان اريد ان اطلاق الشرط تام غير معلق بشىء بخلاف اطلاق الجزاء فقد تقدم جوابه، وان ظهور كل من المقدم والتالى اطلاقاً لا مرجح لتقديم

احدهما على الاخر

نعم هنا تقريب او تقريبان يستفاد من كلام المحقق الهمداني في مصباحه و قد سبقه الشيخ الاعظم، وحاصله ان مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزء مستقلا، ومقتضاه تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزء، ولا يعقل تعدد الاشتغال الامع تعدد المشتغل به؛ فان السبب الاول سبب تام في اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزء والسبب الثاني ان اثره تانيا وجب ان يكون اثره اشتغالا آخر، لان تأثير المتأخر في المتقدم غير معقول، وتعدد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتا ووجودا 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 الامتناع فإى مانع من التنجز

وايضا ليس حال الاسباب الشرعية الا كالاسباب العقلية فكما انه يجب تحقق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرر علة وجودها وقابليتها للتكرار؛ فكذا يتعدى اشتغال الذمة بتعدد اسبابه (انتهى) وقد افاد شيخنا العلامة قدس سره قريبا مما ذكره، في اواخر عمره بعدما كان با尼亚 على التداخل سالفا؛ وقد مضى شطر منه في مبحث التوصل والتعبدي فراجع (اقول) وفيه ان كلام الظهورين مقتضى لمداوله ومانع عن صحة الاحتجاج بالآخر، وبه يظهر ضعف قوله ان عدم الاشتغال اما لعدم المقتضى او لوجود المانع وكل منتف؛ اذ لنا ان نقول ان المانع موجود وهو اطلاق الجزء المعارض مع اطلاق الشرط والدليل على تعدد الاشتغال والمشتغل به ليس الا الاطلاق وهو معارض امثله

(فان قلت) ان تقييد الجزء انما نشأ من حكم العقل بعد استفادة السببية التامة من الدليل، فاطلاق السبب منضم الى حكم العقل بان تعدد المؤثر يستلزم تعدد الاثر بيان للجزء، ومعه لا مجال للتمسك باطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم احد الظاهرين على الاخر حتى يطالب بالدليل بل لان وجوب الجزء بالسبب الثاني يتوقف على اطلاق سببته، ومعه يمتنع اطلاق الجزء بحكم العقل فوجوبه ملزوم لعدم اطلاقه

(قلت) قد نبه بذلك المحقق المزبور في خلال كلماته دفعا للاشكال الذي اورده نام وهو ان المانع موجود وهو اطلاق الجزء؛ وانت خبير بان غير مفيد فانه مع اعترافه بان وجوب الجزء بالنسب الثاني انما هو بالاطلاق لا بالدلالة اللغوية فإى معنى لتحكيم احد

الاطلاقين على الاخر، والتخلص عن الامتناع تعدد المؤثر مع وحدة الاثر بعد الفرض عن عدم كون حكم العقل الدقيق مناطا للجمع بين الادلة؛ وبعد الانعاض عن ان مثل مانع 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 امام تعدد او المؤثر واحد ولا ترجيح بينهما

واما قياس التكوين بالتشريع فقد صار منشأ اشتباهات وبنها على بعضها اذا معلول التكويني انما يتشخص بعلة وهو في وجوده ربط ومتدل بعلة فيكون في وحدته وكثرته تابعها، واما التشريع فان منه الارادة المولوية؛ فالازادة تتعين بمرادها وتشخص بمتعلقها فهما في امر التشخيص والتعيين 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 يقتضى التحريك الواحد والمحرك المتعدد يقتضى المتعدد كالعلة التكوينية، اذ فساده يلوح من خلاله؛ لان كون التحريك في المقام متعدد غير مسلم اذ يمكن ان نستكشف من وحدة المهية وكونها 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 كتابته 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 منشأ فهم العرف وعلة استيناسه، هو ملاحظة الملل الخارجية اذ الملل 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 مسيبا غير ما يقتضيه الاخر قياساها بالتكوين بل العرف غير فارق بينهما الابدالتنبيه والتذكير فاذا قيل للعرف الساذج بان وقوع الفارة فى البئر يوجب نزع عدة دلاء معينة؛ وكذا الهرة؛ ينتقل بفطرته الى ان لوقوع الفارة مثلا فى البئر تناسبا لنزع سبع دلاء؛ و لوقوع الهرة فيها مناسبة كذلك؛ وان الامر انما تعلق به لاجل التناسب بينهما و الاكان جزافا؛ والى ان لوقوع كل منهما اقتضاه خاصاها، وارتباطا مستقلا لا يكون فى الاخرى و هو يوجب تعدد وجوب نزع المقدار او استحبابه؛ وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطية على اطلاق الجزاء واما ما بطلناه من مقايسة التشريع بالتكوين فانما هو ببرهان عقلى لا يقف عليه العرف الساذج، ولكن هذا الارتكاز وان كان غير صحيح الا انه ربما يصير منشاء للظهور العرفى، و يوجب تحكيم ظهور الشرط على ظهور الجزاء فلا بد من اتباعه، فانه المحكم فى تلكم المواضع هذا كله راجع الى المقدمة الاولى اعنى فرض استقلال كل شرط فى التأثير؛ و لكنها وحدها لا تفيد شيئا بل لابد من اثبات المقدمة الثانية وهي ان اثر الثانى غير اثر الاول؛ وانه لئلا يمنع هذه المقدمة لان غاية ما تلزم من الاولى من استقلالهما فى التأثير هي ان الوجوب الاثنى من قبل النوم؛ غير الاثنى من قبل الاخر؛ وذلك لا يوجب الاتعدد الوجوب لان تعدد الواجب بل يمكن ان يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيهما تأكيد للاول، ولا يوجب التأكيد استعمال اللفظ فى غير معناه لان معنى وضع الامر للوجوب هو وضعها لايجاد بعث ناش من الارادة المحتمة، والوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، ضرورة ان التأكيد انما يؤتى به فى الامور الهامة التى لا يكتفى فيها بامر واحد (وح) فكل بعث، ناش من الارادة الاكيدة، ولا معنى للتأكيد الا ذلك لان الثانى مستعمل فى عنوان التأكيد وفى الاستحباب او الارشاد او غير ذلك فانها لا ترجع الى محصل بل التأكيد لا يمكن الا ان يكون المؤكد من سنخ المؤكد فلا بد ان يكون البعثان ناشيين من الارادة الاكيدة لفرض الابعاث حتى ينتزع التأكيد من الثانى

وبعبارة ثانية ان الاسباب الشرعية علة للاحكام لالافعال المكلفين فتعدد ما لا يوجب الاتعدد المعلول وهو الوجوب مثلا؛ فيستجج التأكيد ومع جملة الامر على التأكيد

يهفظ اطلاق الشرطيتين واطلاق الجزاء فيهما ولا يوجب تجوزا في صيغة الامر على فرض
 وضما للوجوب فان المراد من وضعها ليس وضعها لهذا المفهوم الاسمى بل لايجاد البعث
 الناشى من الارادة الحتمية وهو حاصل في المؤكد بالكسر والمؤكد، اترى من نفسك انك
 اذا امرت ولدك باوامر مؤكدة ان تمنع عن كون الثانى والثالث مستعملة في غير معناه
 كيف وهذا كتاب الله والذكر الحكيم بين ظهرانينا تنلى 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 انبعثت الامور نعم حمل الامر
 على التاكيد يوجب ارتفاع التأسيس وهو خلاف ظاهر الامر لكنه ظهروا ليعارض اطلاق المادة
 والشرطية فاذا دار الامر بين رفع اليد عن احد الاطلاقين ورفع اليد عن التأسيس لاريب
 فى اولوية الثانى وفيما نحن فيه اذا حمل الامر على التاكيد يرفع التعارض بين الاطلاقين
 (والحاصل) ان ما ذكر لا يقتضى الرفع اليد من التأسيس الذى يقتضيه السياق ولا ضير فيه
 لاطبقهم على طرده اذا دار الامر بينه وبين الاخذ باطلاق بعض اجزاء الكلام

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما فى مقالات بعض محققى العصر (رحمه الله) من ان تاكد الوجوب
 فى ظرف تكرر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط فى التأثير لبداهة استناد الوجوب
 الواحد المتأكد اليهما الى كل منهما (وجه الضعف) ان البعث الالزامى الناشى من الارادة
 الالزامية متعدد وكل منهما معلول لواحد من الشرطيتين لانهما يؤثران فى وجوب واحد
 متأكد، لان التاكيد منتزع من تكرار البعثين وكذا الوجوب المتأكد امر انتزاعى 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 الثانى
 لو لم يقتض اشتغالا آخر فاما ان يكون لنقص فى السبب او المسبب وليس النقص فى شىء
 منهما اما الاول فمفروض واما الثانى فلان قبول الاشتغال للتعدد تابع لقبول الفعل المتعلق
 له، والمفروض قبوله للتعدد واحتمال التاكيد مدفوع بعد ملاحظة الاسباب العقلية (انتهى)
 وفيه (اولا) ان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق وقد اعزنا الى فساد غير
 مرة فراجع (وثانيا) ان اشتغال الذمة بايجاد الفعل ليس الا الوجوب على المكلف، وليس

هناشى غير بعت المكلف نحو الطبيعة المنتزع منه الوجوب (فج) تحقق اشتغال آخر من السبب الثانى فرع تقديم الظهور التأسيسى على اطلاق الجزاء وهو ممنوع بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمة فتعدده فرع هذا التقديم الممنوع، و(ثالثا) ان ما افاده فى ذيل كلامه من ان احتمال التأكيد فيما تعلق بعنو انين 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 بعنوان الاخر نعم لو تعلقا بعنوان واحد لكان للتأكيد مجال واسع، وابعجب من ذلك ما افاده من ان الاحكام الكلية فى عرض واحد فلا مجال لتأكيد 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 بشى واحد مرتين فى آن واحد لحكم العرف بان المتكلم اتى بشى مؤكدا كما هو كذلك فى البعث اللفظى المقارن الاشارة الدالة عليه نعم لو تأخر احدهما ينتزع التأكيد من المتأخر

الثانى من الوجهين، الالتزام بان الاسباب اسباب لنفس الافعال لا الاحكام، ولا يلزم منه الانفكاك بين العلة والمعلول، لانها اسباب جمالية لا عقلية ولا عادية، ومعنى السبب الجملى ان لها نحو اقتضاء فى نظر الجاعل بالنسبة الى المعلول، وبعبارة اخرى ان ظاهر الشرطية كونه مقتضيا لوجود المسبب وان اقتضائه لوجوبه من تبعات اقتضائه لوجوده وحيث ان اقتضائه التشريعى لوجود شىء كونه موجبا لوجوبه و (ح) لازم ابقاء ظهور الشرط فى المؤثرية المستقلة، اقتضائه وجودا مستقلا انتهى (قلت) هذا الوجه مما لم يرتضه الشيخ نفسه حتى قال انه لا يسمن شيئا ولكن ارتضاه بعض محققى العصر (وه) واعتمد عليه فى مقالاته، والانصاف انه لا يسمن ولا يفتنى من جوع، اذ بعد، الاعتراف على ان معنى السببية الجمالية هو الاقتضاء لا المؤثرية الفعلية فرارا عن انفكاك العلة عن معلولها، فلا منافات بين استقلال الاقتضاء وعدم تعدد الوجود لان معنى استقلاله، ان كل سبب بنفسه تمام المقتضى لاجزءه، ولا ينافى الاستقلال فى الاقتضاء، والاشترك فى التأثير الفعلى (فج) مع حفظ اطلاق الجزاء واستقلال الشرطيتين فى الاقتضاء صارت النتيجة التداخل واما ما افاده بقوله لازم ابقاء ظهور الشرط فى المؤثرية المستقلة، اقتضائه وجودا

مستقلا، فرجع عن ان السببية الجعلية عبارة عن نحو اقتضاء بالنسبة الى المعلول لا المؤثرية الفعلية الاستقلالية .

فالاولى التمسك بذيل فهم العرف في اثبات تعدد الجزاء وجود الأجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما اشارنا اليها، ولهذا لا يتقدح في ذهنه التعارض بين اطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدد بل يحكم بالتعدد من غير التفات الى اطلاق الجزاء (ثم) انه بعد تسليم المقدمتين اعنى 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 التكليف (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 الخارجى كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا اشكال لكن متعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع، وان كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج؛ وانما سماه فردا لكونه تحت العنوان العام فعدم امكان تداخل العنواين من مهية واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على المهية مختلفة، فقد تكون موجبة لصيرورة المقيدتين متباينتين كالانسان الابيض والاسود وقد توجب كون المقيدتين عامين من وجه كالانسان الابيض والعالم، فالوضوء في قوله اذا نمت فتوضاء واذا بليت فتوضاء، مهية واحدة، ولاجل تسليم المقدمتين لأبد من كونهما مقيدتين بقيدتين حتى يكون كل سبب علة مستقلة للإيجاب على احد العنواين لكن لا يجب ان يكون بين العنواين نسبة التباين حتى يمتنع تضادهما على الفرد الخارجى فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضا قوله قدس سره؛ لا يعقل ورود دليل على التداخل، فرج اثبات الامتناع وهو مقوود، بل لنا ان نقول لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكر، ولازم ورود الدليل مثلا على التداخل، هو كون المقيدتين قابلين للتصادق

واما مقام الاثبات فمالم يدل دليل على التداخل لا مجال للقول به قلا بد في

مقام العمل من الاثبات بفردين حتى يحصل اليقين بالبرائة للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيتين في التأثير، وفرض ان اثر كل، غير؛ الاخر، واما دعوى تفاهم العرف تكرار الوضوء من الشرطيتين فمهدتها على مدعيها لانها ترجع الى دعوى استظهار كون كل عنوان مباحنا للاخر وهي بمكان من البعد

واما المقام الثاني اعنى ما اذا تعددت شخصاً لا نوعاً كما لو قال اذا نمت

فتوضاً و فرضنا ان المكلف نام مكرراً، وشك في ان المصدقين منه يتداخلان في ايجاب الوضوء اولاً، فربما يقال بالتفريق بين ما اذا كانت العلة نفس الطبيعة فيتداخلان، وبين ما اذا كان السبب هو وجود كل فرد مستقلاً فلا يتداخلان؛ وفيه ان الكلام انما هو بعد الفراغ عن سببية كل فرد مستقلاً لو وجد منفرداً، والافلو 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 مبادئ المسئلة المبحوث عنها هنا بالفعل اذ لا بد ان يثبت اولاً ان السبب هو الفرد لا الطبيعة حتى يتعدد السبب، ثم يبحث في تداخل الاسباب وان المصدقين منه يتداخلان في ايجاب الوضوء اولاً

فما اتمع به بعض الاعاظم نفسه الزكية واستظهر انحلال القضية الشرطية وقال بتقديم ظهورها في الانحلال على ظهور الجزاء في الاتحاد. فاجنبى 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 عرفاً فيتقدم على اطلاق الذيل اذ لا شك انه اذا سمع العرف بان كل فرد سبب لايجاب الوضوء لا يعتمد على اطلاق الجزاء بل يحكم بان كل فرد سبب لوجوب خاص بل تداخل الاسباب، وقد ذكرنا وجه فهمه و منشأ حكمه، هذا حال تداخل الاسباب واما تداخل المسببات في هذا المقام فقد قدمناه في المقام الاول نبوتاً واثباتاً

تتممة

لا يد في اخذ المفهوم من القضية الشرطية من حفظ الموضوع مع تمام ما اعتبر قيدها

في طرف الموضوع او في طرف الجزاء فمفهوم قولنا ان جاءك زيد را كبا يوم الجمعة فاضريه، هو قولنا ان لم يجئك زيد را كبا يوم الجمعة فلا يجب عليك ضربه وقس عليه سائر القيود وهذا ما يعبر عنه من تبعية المفهوم للمنطوق، ومن القيود، العام المجموعى مثل قولك ان جاءك زيد اكرم مجموع العلماء، وقد تسالم كل من قال بالمفهوم ان مفهومه هو انه ان لم يجئك لا يجب اكرام مجموعهم، ولا ينافى ذلك وجوب اكرام بعضهم، انما الاشكال فى العام الاستغراقى سواء استفيد بالوضع اللغوى مثل كل والجمع المعلى باللام، ام بغيره مثل النكرة فى سياق النفى كما فى قوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كرم ينجسه شيء، فعلى القول بافادته المفهوم فهل هو الايجاب الجزمى بدهاة ان تقيض السالبة الكلية هى الموجبة الجزمىة كما عليه الشيخ المحقق صاحب الحاشية، او الموجبة الكلية كما عن الشيخ الاعظم قدس سره ووضحه كما فى تقريرات بعض تلامذته بان المراد من لفظة شيء اما معناه العام من دون جملة عبرة لعناوين آخر التى هى موضوعات فى لسان الدليل كالدوم واليول او يكون عنوانا مشيرا الى العناوين الواقعة موضوعا للتجاسات، فعلى الاول يكون المفهوم هو الايجاب الجزمى فيقال الماء اذا لم يبلغ الكرم ينجسه شيء وعلى الثانى يكون مفاد المنطوق لم ينجسه هذا وهذا ويصير مفهوما (ح) قضية منطبقة عليها ويقال الماء اذا لم يبلغ قدر الكرم ينجسه هذا وهذا، ويكون هو الموجبة الكلية والاظهر هو الثانى (انتهى ملخصا)

ويرد عليه انه ان كان المراد من جملة عبرة ومرآة للعناوين، هو جعل الحكم على الكثرة التفصيلية او لا بالذات بلا واسطة لفظ الشيء والكل فهو واضح البطلان؛ ضرورة ملعوظية عنوانى الكل والشيء فى 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 فى طرف المفهوم كذلك اى ان ينفى الحكم عن العنوان المشير الى العناوين الواقعية فمفهوم قولنا اذا جاءك زيد اكرم كل عالم هو انه اذا لم يجئك لا يجب اكرام كل عالم. ولا اشكال فى افادته قضية جزمىة، وبعبارة اوضح ان كون لفظ شيء مرآة للعناوين لا يستلزم ان يكون العناوين موضوعا للحكم فى لسان الدليل بل الموضوع هو لفظ شيء.

وان كان مرآة للعناوين؛ وعليه فمدار اخذ المفهوم هو رفع الحكم عما جعل موضوعا فى لسان الدليل كما ان الحكم ثابت عليه ظاهرا، و(ح) يكون مفهوم قولنا لا ينجسه شىء هو ينجسه شىء، ولا يضر كونه مرآة لما هو موضوع فتدبر على ان فهم العرف اقوى شاهد **أضف** الى ذلك انه لو سلمنا كونه مرآة بالمعنى المتقدم، وان العناوين بكثرتها التفصيلية وقعت موضوعا للحكم، الا انه لا يستفاد من القضية الجزئية لان المفهوم ليس الرفع **سنع** الحكم المذكور عن الموضوع، لا اثبات حكم مقامه ومفهوم قولنا لا ينجسه؛ هو ليس لا ينجسه والقول بان مفهوم ما ذكر هو ينجسه مسامحة نشأت من وضع لازم المفهوم مكانه، و(ح) فمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه البول والدم والكلب هو انه اذا لم يبلغ قدر كرا ليس لا ينجسه البول والدم والكلب، وهو لا ينافى تنجيس بعضها اذ المفهوم هو سلب السالبة الكلية؛ وهو يتحقق تارة بالايجاب الجزئى واخرى بالايجاب الكلى^١ (ولو سلم) ان العرف فى مثل القضية لا ينتقل الى سلب السلب بل ينتقل الى الايجاب فلا اشكال فيما هو مورد نزاع العلمين ان العرف مساعد للايجاب الجزئى وان المفهوم من قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شىء هو انه اذا لم يبلغ قدر كرا ينجسه شىء فى الجملة لانه ينجسه كل شىء من العناوين (لا يقال) ان لازم حصر العلة فى الكرية الذى هو الاساس لا يثبت المفهوم؛ ان لا يكون لبعض افراد العام علة اخرى غير ما ذكر فى الشرطية، والا يكون مخالفا لظهور الشرطية فى الانحصار بل ينهدم اساس المفهوم، و(ح) فلازم انحصار العلة فى جميع الافراد والعناوين، هو الايجاب الكلى فى صورة عدم الكرية فيثبت ان مفهومه هو انه ينجسه كل شىء لانا نقول ما يستفاد من الشرطية فى مثل تلك القضايا بعد تسليم المفهوم هو كون الشرط علة منحصرة للمعوم وان كان استغراقيا، فلا ينافى عدم الانحصار بالنسبة الى البعض فبلوغ الكر علة منحصرة لعدم تنجسه بكل نجاسة لانه علة منحصرة لعدم تنجسه بالبول وعلة منحصرة لعدم تنجسه بالدم وهكذا نعم لو انحلت القضية الى تعليقات عديدة والجزاء الى كثرة تفصيلية حكما وموضوعا كان لماذا كره وجه؛ لكن الانحلالين ممنوعان، والدليل الاسد الذى هو فهم العرف ان قطعنا النظر عما يقتضيه الضاعا موافق لما قويناه

فصل فى مفهوم الوصف

وقبل الخوض ينبغى تقديم امرين (الاول) الظاهر ان محط البحث هو مطلق الوصف

سواء اعتمد على موصوفه ام لا، لان المثبت ربما يتمسك بفهم ابي عبيدة في قوله مطلق الغنى ظلم، ولي الواجد يحل عقوبته وعرضه، وتري ان النافي 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 في 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 يجري في مثل اكرم عالما فان ذكر الموضوع لا يحتاج الى نكتة غير اثبات الحكم له لاثباته له ونفيه عن غيره (انتهى) وجه الضعف هو ان اللغوية يأتي في الثاني ايضا، لان الحكم لو كان ثابتا لفاقد الوصف لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه؛ والصون عن اللغوية لو تم في الاول لتم في الثاني، وبالجمله هما متحدان استدل لالا وجوابا

الثاني في ان استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطية فلا بد من حفظ جميع ما ذكر في الكلام من القيود عدا الوصف الذي يدور عليه المفهوم، وعليه فلو كان الوصف اخص مطلق من مفهوم الوصف فلا ريب في دخوله في محط البحث لبقاء الموضوع بعد انتفائه حتى في الوصف الذي لم يعتمد على موصوفه مثل قولك اكرم عالما. اذ لا بد على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل. كما لا ريب في خروج الوصف المساوي لموصوفه عن حريم النزاع لارتفاع الموضوع بارتفاعه فلا يبقى للحكم مركز حتى يحمل عليه او يسلب عنه؛ وما في كلام المحقق الغراساني من تعميم البحث للمساوي فهو مخدوش واما العامان من وجه فلو كان الافتراق من جانب الوصف. كما في مثل في الغنم السائمة زكوة في مقابل الغنم غير السائمة. فهو داخل ايضا في محط النزاع. نعم لو كان الافتراق من جانب الموصوف فهو خارج قطعا؛ وما حكى عن بعض الشافعية من ان قوله في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في الابل المعلوقة. فاسد لان حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم مما لا به منه، وانما الاختلاف بينهما في تحقق الوصف في احدهما دون الاخر بعد حفظه. فلامعنى لنفي الحكم عن موضوع اجنبي وعده مفهوما للكلام

اذ اعرفت 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 وبلاشريك كذلك يدل على انه بلا تعديل. قد عرفت جوابه فيما مضى مفصلا. والتمسك بفهم ابي عبيدة

ضعيف جدا. ضرورة انه لا يثبت به الوضع. ولم يعلم انه ادعى الوضع بل لعله استند الى قرآن حافة بالكلام وغير ذلك من الاحتمالات، واما لزوم اللغوية فمدفوع بان الغرض لا ينحصر في الاحتراز ولو سلمنا فهي ايضا حاصلة لان معناها ان الذات بلا قيد ليس موضوعا للحكم وهو هناك كذلك. وهو لا يدل على عدم نيابة قيد مكانه عند فقدانه

والمعجب عما افيد في المقام من التدقيقات الصناعية وان مر نظيره في مفهوم الشرط ومحصله انه بعد احراز ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا. ان معنى قيديه شئ، لموضوع حكم، هو ان ذات الموضوع غير قابلة لتعلقه بها الا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل وهو معنى الشرط حقيقة. وحيث ان الظاهر دخله بعنوانه الخاص اذ مع تعدد العلة يكون الجامع علة؛ وهو خلاف الظاهر فلا محالة ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع (انتهى)

وفيه وجوه من الاشكال قد بنينا عليها غير مرة؛ (منها) قياس التشريع بالتكوين و تقدم بطلانه اذ لا مانع من جعل العناوين المختلفة موضوعا للحكم واحد بالنوع (ومنها) اجراء القاعدة المعروفة في الفن الاعلى في نظائر المقام مع انه لا اساس لها بهذه المقامات اصلا وهو غير خفي على اهلها (ومنها) حديث تأثير الجامع مع انك قد عرفت انه غير صحيح وان الجامع بنت انجامية يمتنع ان يكون موجودا خارجيا حتى يؤثر في الشئ، والا يلزم الالتزام بمقالة الرجل الهمداني، (ومنها) انه بعد تسليم هذه المقدمات لا يفيد شيئا لان الميزان في هذا المقام هو فهم العرف الساذج لا الدقائق الفلسفية

فصل في مفهوم الغاية

والبحث فيه يقع في مقامين (الاول) هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية اولا المشهور هو دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم عما بعدها خلافا لجماعة منهم السيد والشيخ قدس سرهما، وفصل جمع من المنعقدين بين الغاية المجعولة للموضوع بحسب اللب وبين المجعولة للحكم، قائمين بالدلالة في الثاني دون الاول؛ اما عدم الدلالة فيه فلان الغاية حالها (ح) حال الوصف في انها قيد للموضوع، وارتفاع الحكم عن الموضوع المقيد ليس من باب المقنن بل لارتفاع الموضوع الذي لا بد من بقائه في الافادة واما الدلالة في الثاني فاسد ما قيل في تقريبه ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله

مقامه حيث قال ما حاصله اذا جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة لان مفاد الهيئة انشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزمي فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقةه عند وجود الغاية نعم لو قلنا ان مفاد الهيئة الطلب الجزمي فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب (هذا) ولكنه عدل عنه في الدورة الاخيرة؛ ومحصل ما افاده في وجه العدول على ما يبالي 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 وجهه لان الطلب المعلول لعل؛ لا اطلاق له بالنسبة الى غير موردها وان كان غير متقيدها 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 المعنى ليس سنخ الحكم من اى علة تحقق بل السنخ المعلول لعل خاصة سواء كانت مذكورة ام لا (قلت) الحق انه لو سلمنا ان الهيئة موضوعة لانشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزمي لا يرد عليه شيء من هذين الوجهين اما على ما يبالي 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 لسنخه بل لصفة خاصة وهو خلف، وبعبارة ثانية، ان المفهوم ربما يستفاد من تحديد حقيقة الحكم بلا تقيدها بقيد خاص، الى غاية؛ فكانه قال حقيقة وجوب الجلوس تكون الى الزوال (فح) يكون الوجوب بمد 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 يعد التصريح بانه ان جاء زيد فاجلس من الزوال الى الغروب لذلك والا فلو سلمنا كون

القيد غاية للحكم وكون المنشى، حقيقة الطلب في فهم المخالفة قطعاً
نعم الاشكال كله في اصل المبنى وهو كون المنشاء حقيقة الطلب لما قدمناه سابقاً
من ابطال كون معاني الحروف مفاهيم عامة لا متناع تصور جامع بينهما كما سلف وبسقوطه
يسقط ما بنى عليه؛ هذا

ولكن ذكرنا في خاتمة بحث الجملة الشرطية. ان معاني الحروف لاسيما الابداعي
منها وان كانت خاصة توجد بنفس الاستعمال كحروف النداء والقسم الا ان العرف بعد
سماع الانشاء اللفظي 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
سنع 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 الثالث في ان الغاية داخلية في المعنى اولا ومحطه ما اذا كان مدخول
حتى والى ذالجزء كما في مثل سر من البصرة الى الكوفة او اذا امتداد كما في 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 ابعث عن ان غايات الاجسام داخلية فيها اولا، لان البحث «ح» يصير فلسفيا، وما عن شيخنا
العلامة من ابتناء المسئلة على امتناع الجزء الذى لا يتجزى وعدمه فالغاية داخلية على الثانى دون
الاول ليس بوجبه لعدم ارتباطه بالمسئلة الاصولية (ثم) على ما ذكرنا من كون المدخول ذالجزء
و امتداد لاجل اخراج ما ليس قابلا للتجزية والامتداد كالفصل المشترك فلا ينتج البحث نتيجة
محطوبة لكن تعميمه بالنسبة اليه لا مانع 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 فلوصرح القائل بان الغاية فى قوله صم الى الليل غاية
للوجوب. فلنا ان نبحت فى ان الوجوب هل ينقطع بانتهاء اليوم او يبقى الى دخول مقدار
الليل او الى انقضاءه

وايضاً ان البحث في المقام انما هو اذا كانت لفظة حتى للغاية مثل لفظة الي، كما في قول الله عز شأنه كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله عز سلطانه نم اتموا الصيام الى الليل واما اذا كانت عاطفة كما في المثال الدائرا كلت السمكة حتى رأسها او قدم الحاج حتى المشاة؛ معالست الكلمتان فيهما مستعملة في الغاية؛ فهي خارجة عن محط البحث قطعاً، وبذلك يظهر ان ما افاده بعض محققى العصر في مقالاته من ظهور دخول مدخول حتى في المعنى في مثال السمكة غير صحيح نشاء من الخلطين الصافضة والعاطفة، والبحث في الاول دون الثانى اذا عرفت ذلك فاعلم انه اختار شيخنا الاستاد قدس سره دخولها في المعنى فيما اذا كانت قيداً للفعل كقوله سر من البصرة الى الكوفة وعدم دخولها فيما اذا كانت غاية للمحكّم، والتحقيق عدم المدخول مطلقاً؛ لان الكوفة لو كانت اسماً لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها وفرضنا ان المكلف سار من البصرة منتها 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 القراءة الى الاسراء ولم يقره شيئاً من تلك السورة وقس عليه نظائره و اشباهه؛ و الظاهر ان ما ذكر في الى جار في لفظ حتى اذا استعملت في انتهاء الغاية؛ فداقت 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 منشأً 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 الانبات ومن الانبات يدل على النفي، (الظاهر) كما هو المشهور كذلك، للتبادر في اللغات التي نارسها، والمخالف في المقام هو (ابو حنيفة) مستدلاً بالاثر المشهور (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب او بطهور) فانه على تقدير الدلالة يلزم ان يكون الصلوة المقرونة بهامع فقد سائر شرائطها، صلوة تامة (وانت خبير) بان المتكلم في مقام بيان ان الفاتحة من اجزاء الصلوة بحيث تنتفى بانتفائها، ولا تثبت الا بانباتها؛ واما ان محقق الصلوة هي نفسها وحدها او هي بانضمام شرائط اخرى فليس بصدده.

بيانها (بعبارة اوضح) ان هذا الكلام بصدد افادة شرطية الطهارة وجزئية الفاتحة في الصلوة لا الاخبار عن ان الصلوة تتحقق عند وجودها دائماً فهو بصدد افادة الجزئية لا بصدد الاخبار عن المقدار السليبي والايجابي وفي مثله لا يجري ما يجري في مثل جاتي القوم الازيدا (هذا) وقد يستدل للمطلوب بقبول رسول الله (ص) اسلام من قال لاله الا الله ولو لادلالته على اثبات الالهية لله لما كان مفيداً لذلك (هذا) ويمكن ان يقال ان القوم في صدر الاسلام لم يكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين لوحدة ذاته، فقد كانوا يعبدون الاصنام ليقربوهم الى الله تعالى؛ فكلمة الاخلاص وردت لردهم فمعناه نفى استحقات العبودية عما سواه لا اثبات كونه معبوداً ويؤيد ذلك ان كلمة اله بمعنى المعبود، فحاصله انه غيره تعالى غير مستحق للعبودية، وبالجملة ان وجود الباري كان مفروضاً عنه عند عبادة الاصنام والادنان وكان الغرض من عبادتهم لها، لاجل كونها وسائط القرب من الله تبارك وتعالى؛ فكلمة الاخلاص وردت لنفي معبودية غير الله تعالى

(وبذلك) توضح الجواب عن الاشكال المعروف من ان الخير المقدر اما لفظ موجود او ممكن وعلى الاول يدل الاستثناء على حصر وجود الالهة في الباري ولا يدل على نفى امكان الغير؛ وعلى الثاني يدل على اثبات الامكان لوجوده لا على وجوده (وجه الانضاح) هو ان كلمة الاخلاص سقت لنفي ما يعتقد عبدة الاوثان من الشرك في العبادة لا لاثبات وجود الواجب او وجوبه حتى يرد الاشكال واما الاجوبة الفلسفية وان كانت صحيحة في محلها لكنها لبعدها عن اذهان العامة لا يمكن ابتناء قبوله عليها مما قصرت افهام العامة عنها واما الثاني اي الدلالة على الحصر فهو ايضا ثابت بالتبادر والارتكاز العرفي مما هو المعمول في امثال المقامات فخرج فرد آخر مخالف للحصر كما انه مخالف للمعوم في مثل قوله اكرم كل عالم الازيدا

ولنتختم الكلام حامدين ومصليين، وقد ضاق نطاق الجزء عن التبسط، ويتلوه الجزء الثاني بيته فيه من مباحث العموم والخصوص و تم بيد مؤلفه الفقير محمد جعفر السبحاني التبريزي ابن الفقيه الحاج الميرزا محمد حسين التبريزي عاملهما الله بطلفه وكرمه ليلة الثلاثاء بعد ماضى سبع وعشرون من الجمادى الاولى من شهر سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحيح
١٦٠	١١	موقوفين	موقوفا
١٦٢	١٤	الضرورى	ضرورى
<	٢٠	المنون	العنوان
١٥٠-٨		والى ان ادعاء	زائد الى قوله
١٥٠	١١	بقبولها	بقبولها
١٦٢	٢١	وفيه	وفيه بعد التسليم
<	<	وجهة	وجهة
١٦٣	٦	عنه	عن
١٦٣	٦	الموقوف	الوقوف
<	٧	كما	وكما
١٦٥-٩		المعلولة	عليها المعلولة عليه
١٦٦	٣	غيتز	ينترغ
١٦٦	١٨	يعقبه	يعقبه
١٦٦	٢٤	الترتيب	الترتب
١٦٧	٩	امو	امر
١٦٨	٢٤	يقال	لا يقال
١٧٠	٢	تقييد	بتقييد
١٧١	١٨	الكلام له لان	له لان الكلام
١٨٢	٢٥	بنفس بالذات	بالذات بنفس
١٨٦	٤	بالنسبة	بالنسبة اليه
١٨٨	١	وان معنى	اطلاقه زائد
١٨٨	٧	الا	لا
١٧٨	٧	لا	الا
٢٢٠	١	الامته	الامتناع
٢٣٢	٤	مقابلو	ومقابل
٢٤٤	٢٥	الامعنى	لا معنى
٢٦٠	٧	الموجود	الوجود
٢٧٠	٢٣	المستطيعين	المستطيعين
			مع شرائطها
٢٩٠	١٦	يتكرر	لا يتكرر
٣٠٤	١٦	والمجمع	والمجمع
٣٢٧	١٩	وكثرة	وكثر
٣٣٤	٥	مولاه	لمولاه
٣٣٦	١١	امهنا	منهنا
٣٣٨	١٩	الدلالة كون	كون الدلالة
٣٤	٢١	انه	انه يعك
٣٨	١٢	الالزام	الالتزام
٣٨	٥	اذا	اذ
٤١	١٤	صحة	صحته
٤٥	١٢	فى	فيه
٤٨	١٧	لتشديده	لتشديده
٥٠	٦	دبا	وربما
٥٠	٢٣	على المبعث	للمبعث
٥٠	٢٤	الوقوعى	الوقوع
٥٢	١	كاشفا	كاشف
٥٤	٦	اجنبا	اجنبيا
٥٥	٢٥	المفهوم	مفهوم
٥٥	١٢	فقدت	فقد
٥٩	٢٤	التبادل	التبادر
٦٠	٨	فيها	فيما
٦٣	١٠	خير	خيربان
٦٣	١١	اذا	اذ
٦٦	١٤	تخصيصيا	تخصيصيا
٦٧	١٥	فى الاعتبارات	فى الاعتباريات
٦٨	٤	لدار	الدار
٧٢	١٣	لصحج	لصحج
٧٤	١١	غير مختلف	ومختلف
٨١	٢٢	وفى	فى
٨٩	١٩	المندرجة	المندرجة
١٠٠	١٩	المجلس	المجلس
١٠٢	١٦	فيها	فيها
١٠٨	٢٢	والارادة	كالارادة
١٤٦	٢٣	وصول	ايصلا
١٤٩	٥	هذا الحكم	زائد
١٤٩-٦		المحكوم	المحكوم بالطهارة
١٥٦	١٤	لاعلى	على
١٦٠	١٠	موقوفا	موقوف
<	<	<	<



Princeton University Library



32101 073383083