



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



حیات الکریم

فقرت بیخوش العبادتة لمحققر آینه الله العظمى
الشیخ آغا حسان الدین المرادی

تألیف و تصحیح و شرح آقا محمد تقی
میرزا محمد باقر آملی

الشیخ محمد باقر البرزنجی

المطبعة المشرقية



مکتبہ المشرقیہ

الطبعة الأولى سنة 1357



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية الأفكار

كاتب:

محمد تقي البروجردى النجفى

نشرت في الطباعة:

مؤسسة النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
12	نهاية الأفكار المجلد 1 و 2
12	هوية الكتاب
12	اشارة
15	اشارة
17	مقدمة
17	اشارة
18	المحقق العراقي
20	المحقق البروجدي
20	اشارة
21	1 - نهاية الافكار
21	2 - حاشية استدلالية واسعة على العروة الوثقى
21	3 - حاشية فتوائية فارسية على توضيح المسائل مخطوطة
21	4 - رسالة في الرد على الفرقة البابية، مخطوطة.
21	5 - رسالة في منجزات المريض، مخطوطة.
21	6 - رسالة في الاجتهاد والتقليد، مطبوعة.
25	الامر الأول في بيان تعريف العلم وموضوعه
25	اشارة
25	ففقول وعليه التكلان :
27	تذكارة فيه ارشاد :
35	في شرح العرض الذاتي
40	في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه
45	الامر الثاني في الوضع

45	اشارة
47	في تعريف الوضع :
54	في اقسام الوضع ..
60	في شرح المعاني الحرفية ..
76	في شرح معاني الهيئات ..
80	في المبهمات ..
83	الامر الثالث ..
85	الامر الرابع ..
87	الامر الخامس ..
87	الامر السادس ..
88	الامر السابع في الحقيقة والمجاز ..
91	الامر الثامن ..
94	الامر التاسع ..
94	اشارة ..
112	واما ما استدل به للقول بالأعم فأمر أيضا :
118	الكلام في ألفاظ المعاملات ..
122	تنبيه ..
124	الامر العاشر ..
125	الامر الحادي عشر ..
125	اشارة ..
139	تنبيه ..
140	الامر الثاني عشر في المشتقات ..
140	اشارة ..
162	وينبغي التنبيه على أمور ..
162	الامر الأول :

162	اشارة
168	بقى الكلام فيما استدل به الشريف
168	اشارة
172	تذييل (وفيه إشارة إلى ما سبق)
173	الامر الثاني :
175	الامر الثالث
178	الكلام في المقاصد فنقول : ..
178	المقصد الأول في الأوامر ..
178	اشارة
178	المبحث الأول
178	اشارة
178	الجهة الأولى :
181	الجهة الثانية :
182	الجهة الثالثة :
185	الجهة الرابعة :
199	المبحث الثاني
199	اشارة
199	الجهة الأولى : في بيان مدلول صيغة الامر
201	الجهة الثانية
202	الجهة الثالثة
205	الجهة الرابعة
234	الجهة الخامسة
234	الجهة السادسة
235	الجهة السابعة :
239	بقى الكلام فيما استدل به للقول بالتكرار وهي أمور :

243	الجهة الثامنة :
247	المبحث الثالث : في الاجزاء
247	اشارة
249	اما المقام الأول
251	وأما المقام الثاني
268	واما المقام الثالث
283	المبحث الرابع : في مقدمة الواجب
283	اشارة
283	الامر الأول :
284	الامر الثاني :
287	الامر الثالث :
287	اشارة
287	منها تقسيمها بالداخلية والخارجية
295	ومن التقسيمات تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية
296	ومن التقسيمات تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة العلم
298	ومن التقسيمات : تقسيمها إلى المقتضى والشرط والمانع
311	تصوير الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية
315	تذييل
317	ومن التقسيمات : تقسيمها إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب وتقسيم الثاني إلى المعلق والمنجز
320	في تصوير الواجب المشروط على المختار
328	في تصوير المعلق
328	اشارة
342	تبيينان :
349	ومن التقسيمات تقسيم الواجب إلى النفسي
356	ومن التقسيمات تقسيمه أيضا إلى النفسي والتهني

357	ومن التقسيمات أيضاً تقسيمه إلى الأصلي والتبعي
357	هل الواجب مطلق المقدمة أم لا
369	بقى الكلام في بيان الثمرة بين القولين
373	ثمره أصل المسألة
375	تأسيس الأصل في المسألة
376	أدلة الأقوال في وجوب المقدمة
381	مقدمة المستحب والمكروه والحرام
384	المبحث الخامس : في الضد
384	إشارة
399	الكلام في الترتب
403	المبحث السادس
405	المبحث السابع : (في أنه هل الامر والطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي)
409	المبحث الثامن
414	المبحث التاسع : في أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لا
416	المبحث العاشر
419	المبحث الحادي عشر في الواجب الكفائي
421	المبحث الثاني عشر ، في الواجب الموقت
424	المبحث الثالث عشر : في أنه هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء حقيقة أم لا
425	المبحث الرابع عشر
427	المقصد الثاني في النواهي
427	وفيه أيضاً مباحث ،
427	المبحث الأول
432	المبحث الثاني : في اجتماع الأمر والنهي
432	إشارة
432	الأول :

433 الثاني من الأمور ..
433 الثالث من الأمور ..
436 الرابع من الأمور في الفرق بين المسألة وبين مسألة النهي في العبادات ..
440 الخامس من الأمور ..
445 السادس من الأمور ..
446 السابع من الأمور ..
447 الثامن من الأمور ..
447 اشارة ..
449 في بيان ما هو الحق في المسألة ..
454 مسألة الصلاة في محل مغصوب ..
460 بقى التنبيه على أمور ..
475 المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد ..
475 اشارة ..
481 وإذ تمهد هذه الأمور فاعلم أن الكلام يقع في مقامين :
484 وأما المقام الثاني فالكلام فيه في النهي المتعلق بالمعاملة ..
493 المقصد الثالث في المفاهيم ..
493 اشارة ..
498 ارشاد في طريق استخراج المفهوم ..
503 مفهوم الشرط ..
508 بقى التنبيه على أمور ..
522 مفهوم الغاية ..
524 مفهوم الوصف ..
526 مفهوم الاستثناء ..
527 مفهوم الحصر ..
527 مفهوم اللقب ..

528 مفهوم العدد
529 المقصد الرابع في العموم والخصوص
529 اشارة
529 الجهة الأولى
534 الجهة الثانية
537 الجهة الثالثة
537 اشارة
552 تنبيه
554 الجهة الرابعة
556 الجهة الخامسة
556 اشارة
563 بقى الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين وهي ثمرتان :
565 الجهة السادسة
569 الجهة السابعة
571 الجهة الثامنة
573 الجهة التاسعة
575 الجهة العاشرة
584 المقصد الخامس في المطلق والمقيد
584 اشارة
603 تمة
608 المقصد السادس في المجمل والمبين
612 فهرس امهات المطالب
632 تعريف مركز

نهاية الأفكار المجلد 1 و 2

هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد تقي البروجردى النجفي

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة: 4

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: 1422 هـ.ق

ISBN (ردمك): 964-470-272-7

نهاية الأفكار

«في مباحث الألفاظ»

تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره

تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردى النجفي طاب ثراه

الجزء الأول والثاني

مؤسسة النشر الإسلامي (الثابعة)

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)

ص: 1

إشارة

سرشناسه: عراقي، ضياء الدين، 1240 - 1321.

عنوان و نام پديدآور: نهاية الأفكار «في مباحث الألفاظ» / تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي ؛ تأليف محمد تقي البروجردى النجفي.

مشخصات نشر: قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1422ق.=1380.

مشخصات ظاهري: 4 ج. (در 3 مجلد).

فروست: (مؤسسة النشر الاسلامي جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم؛ 196، 198، 199.

شابك: (دورة): 3-272-470-964-978؛ ج. 2-1: 0-950-470-964-978

ج. 3: 7-951-470-964-978؛ ج. 4: 4-952-470-964-978.

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ قبلى: مؤسسة النشر الإسلامي جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1405 ق.=1365.

يادداشت: ج. 1-4 (چاپ ششم: 1435 ق. = 1393).

يادداشت: کتابنامه.

يادداشت: ج. 3. في مبحث القطع والظن وبعض الأصول العلمية. - ج. 4. في مبحث الاستصحاب.

موضوع: مباحث ألفاظ.

شناسه افزوده: جامعه مدرسين حوزة علميه قم. دفتر انتشارات اسلامي.

رده بندي كنگره: 1380 ن 9 ع 4 / BP 164

رده بندي ديويي: 297/31

شماره كتابشناسي ملي: 17890-81م.

نهاية الأفكار (ج 1 و 2)

تأليف: الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردى النجفي (طاب ثراه)

تقرير أبحاث: العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره

الموضوع: الأصول

طبع و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي

عدد الصفحات: 608

الطبعة: السابعة

المطبوع: 300

التاريخ: 1438 هـ.ق

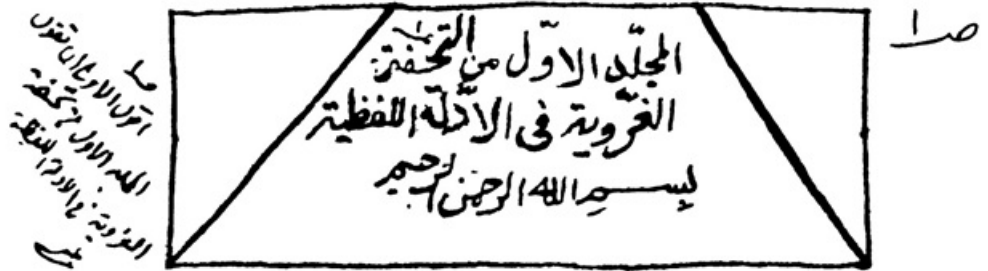
شابك ج 1-2: 978-964-470-950-0

ISBN 978-964-470-950-0

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

ص: 2



المجد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واكثرهم بريته محمد وآله الطاهرين
 واللعنة الابدية على عدائهم وغاصب حقونهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين من
 رب العالمين اما بعد هذه تاليف منيف مشتمل لهما الاصول في احوال شيخنا الامام
 الاستاذ الشيخ في الدين العرافي ادام الله ظله على رؤس الامة ما استفدنا منه في دروسنا
 حسب منى القاصد واليه هو الموفق للصواب وقد سميتها بحجفة الغرابة وربتها على مقدم
 ومقاصد وخاتمة اما المقدمة فيذكر فيها امور الامم الادل في بيان تعريف العلم وهو

ص ٢ على
 في المجلد المبين

عند تنقضي آخر لعلمه معرفته بالوضع وعدم تضاد ظهوره باحقيقه بنظره وهو واضح

هذا في الكلام في بيان حجة اللفاظ على ما تيسر لنا في تحرير
 ما استفدناه بعين القاصد والمجد لله اولاً واخيراً وطال
 وبطناً وقد وقع الغلط في تسويده في النسخة عشر
 من ربيع المولد على يد الاقل محمد تقي البروجردي

ابن عبد الكريم على الله عنهما اتمى
 بجاء محمد ال محمد سلم
 الزمعة كنفه بها التماس
 دعاء ارم الله
 نعلم مغرب يربو
 جارات
 خواصه
 كشيده

الخروج من بداية النسخة المخطوطة ويطاها

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين محمد بن عبد الله المصطفى وآله الغر الميامين.

وبعد فإن الانسان انسان بفكره وثقافته. والأمم حية بحياة افكارها وعلومها. والعلماء هم أصحاب الدور الأسمى في قيادة الأمة والحفاظ على حياتها الفكرية و احياء تراثها العلمي وإثراءه.

والأمة الاسلامية - بفضل ثقافة القرآن الالهية وتربية الرسول الاعظم والمعصومين من آله - امتازت بعلماء فطاحل و مفكرين عظام، إرتووا من معين الحق الذي لا ينضب، وخلدتهم دروسهم بألستهم وأقلامهم بما جسّدته كتّبتهم من ثقافتهم وأفكارهم.

وتراثنا العلمي الاسلامي الثري في مختلف الفنون خير شاهد على ما نقول، بالرغم من ضياع كثير مما حبرته اقلام علمائنا الكرام.

ومنذ سنوات قامت مؤسسة النشر الاسلامي بمهمة احياء تراثنا العلمي العظيم في المجالات العلمية الاسلامية وكرّست جهودها لابرازه بما يتناسب وروح العصر في عالمي الطباعة والتحقيق ونشره على صعيد يحفظه من الضياع والتلف. واليوم تقدم هذه المؤسسة للأمة الاسلامية والحوزات العلمية خدمة جديدة وعطاءً ثميناً لعظيم من علمائنا المحققين في علم اصول الفقه هو آية الله الشيخ المحقق الآغا ضياء الدين العراقي (قدس سره) صاحب الفكر الثاقب الذي ربي جيلاً من العلماء العظام و منهم تلميذه المدقق الحجة الشيخ محمد تق البروجردى النجف (قدس سره) فانه بتقريراته هذه قد أحيا دقائق افكار استاذه و اعان على حل معضلات بيانه.

ونشكر العلامة الجليل الحجة الشيخ محمد المؤمن والعلامة الجليل الحجة الشيخ محمد مهدي الأصفى على ما بذلاه من جهد وافر في هذا المجال بتهيئة النسخة المخطوطة وتصحيحها وبالتقديم لها فلله تعالى درهما و على الله أجرهما، ولهما منا ومن الامة الاسلامية والحوزات العلمية جزيل الشكر. ونسأله تعالى ان يوفقهما و ايانا لمواصلة الدرب انه خير معين.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة

الجماعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)

هذا الكتاب واحد من كتب معدودة تمثل قمة الفكر الأصولي عند الشيعة الامامية، في مجال اصول الاستنباط .

فقد اعطى إفتتاح باب الاجتهاد في الفقه فرصة طيبة لنمو حركة الاجتهاد ونمو العلوم المرتبطة بهذه الحركة، وفي مقدمتها علم أصول الفقه في الحوزات العلمية الامامية. وهيا الله تعالى لهذا العلم في العصور الاخير أبطالاً من فحول العلماء عمقوا ابحاث هذا العلم، ومنتوا قواعده وأحكموا أسسه، ووضعوا أصوله على أسس متينة قوية، واكتشفوا آفاقاً جديدة من هذا العلم، لم يفتحه الله تعالى على من سبقهم من العلماء من قبل، وذلك من أمثال الوحيد البهبهاني، وشريف العلماء، والشيخ الانصاري و الخراساني (ملا محمد كاظم)، والشيخ محمد حسين الاصبهاني والميرزا النائيني والشيخ ضياء الدين العراقي.

وفي عصر العلمين الاخيرين بلغ علم الاصول ذروته. وكانا بحق مدرستين في الفكر الاصولي المعاصر، تخرج عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة الكثير من علمائنا المعاصرين، ولا تزال آراؤهما في الاصول مداراً للبحث والتحقيق ومحوراً للمناقشات والرد والايجاب في الدراسات الاصولية العليا (ابحاث الخارج).

و الكتاب الذي بين ايدينا من ثمرات هذه المدرسة الاصولية، التي مطالبه الاستاذ المحقق العراقي، وقرره وكتبه تلميذه المحقق الشيخ محمد تقي البروجردي، رحمهما الله، وفي هذه الاسطر القليلة في مقدمة الكتاب أود ان اشير الى بعض الجوانب البارزة من حياة العلمين الفقيدين: الاستاذ والمقرر رحمهما الله راجياً أن يوفقني الله تعالى لتقديم هذا

العلمين رحمهما الله الى الوسط العلمي في دراسة موسعة ان شاء الله .

المحقق العراقي

آية الله الفقيه الاصولي المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي - ولد في مدينة عراق (أراك) وانتقل في بداية شبابه الى اصفهان للدراسة، وتخرج على يد علمائها، وانتقل بعد ذلك الى النجف الاشرف لاستكمال دراساته واعمال العلمية.

يقول تلاميذه: ان المحقق العراقي جاء الى النجف الاشرف مجتهداً حضر دروس المحقق السيد محمد الفشاركي، ودروس المحقق الخراساني (صاحب الكفاية) حضور تحقيق، وكان فيهما من ابرز الفضلاء يومذاك .

واستقل بعد ذلك في التدريس على مستوى الدراسات العليا (الخارج)، واستمر في التدريس على هذا المستوى في الفقه والاصول قرابة ستين سنة في النجف الاشرف، وتخرج على يده خلال هذه الفترة حدود ثلاثة آلاف من الفقهاء والمجتهدين والعلماء. ولا نعرف في فقهائنا في الادوار الاخيرة من امضى ستين عاماً في التدريس على مستوى الخارج (الدراسات العليا).

و درس الأصول دورات عديدة خلال هذه الفترة كما درس اهم ابواب الفقه : (الصلاة دورة كاملة، والاجارة، والقضاء، والشهادات، والغصب، والمكاسب، وغير ذلك من الكتب الفقهية).

ولما كان المحقق العراقي رحمه الله بعيداً عن اجواء الزعامة الدينية فقد أتاح الله تعالى له فرصة مباركة للتفرغ للعلم تحقيقاً وتدریساً و تأليفاً.

وقد نشأ على يده في هذه الفترة نخبة من فقهائنا المعاصرين الكبار نذكر منهم : المرحوم آية الله الثري وآية الله السيد محمود الشاهرودي، وآية الله السيد ابوالقاسم الخوئي، وآية الله السيد محسن الحكيم، وآية الله الشيخ موسى الخونساري، وآية الله الشيخ حسين الحلبي، وآية الله الشيخ محمد تقى البروجردى، وآية الله السيد يحيى اليزدي، وآية الله الميرزا حسن اليزدي، وآية الله السيد حسن البجنوردى، وآية الله الميرزا هاشم الأملی، وآية الله السيد عبدالله الشيرازي، وآية الله الشهيدى التبريزي، وآية الله الشيخ

آقا بزرك الشاهرودي، وآية الله السيد عباس الاصفهاني (نجل استاده السيد محمد فشاركي)، وغيرهم من الفقهاء المعاصرين وفحول المحققين، واساطين الفقه والاصول.

و خلف المحقق العراقي من بعده مجموعة من المؤلفات العلمية في حقل الفقه والاصول تتميز جميعاً بالدقة، والعمق والاصالة والتمتانة العلمية، نذكر فيما يلي بعضها :

1 - دورة فقهية استدلالية كاملة بعنوان شرح التبصرة.

طبع منها كتاب الطهارة، والصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والاعتكاف، والقضاء، والشهادات، والمكاسب. ويصدر قريباً ان شاء الله سائر مجلدات هذه الدورة الفقهية.

2 - حاشية استدلالية على العروة الوثقى مخطوطة.

- حاشية موسعة على كفاية الاصول لاستاذ المحقق الخراساني يتعرض فيها لآراء صاحب الكفاية.

4 - حاشية على كتاب فوائد الاصول تقريرات بحث المحقق النائيني بقلم المحقق الكاظمي.

وفي هذه التعليقات يتناول المحقق العراقي نقاط الاختلاف في الرأي بينه وبين المحقق النائيني. وهذا الكتاب يعتبر مصدراً اساسياً لدراسة وجوه الاختلاف بين المدرستين الاصوليين المعاصرين (مدرسة المحقق العراقي ومدرسة المحقق النائيني).

5 - مقالات الاصول : خلاصة وافية لآراء المحقق العراقي في الاصول في مجلدين.

6 - تعليقه على رسائل الشيخ الانصاري يتعرض فيها لآراء الشيخ الانصاري الكبير (قدس الله سره).

ومما يلفت النظر ان المحقق العراقي يطرح في هذه الكتب الاربعة آراءه الاصولية في أربعة قوالب علمية مختلفة تماماً وان كان الرأي والتصورات واحدة في الاغلب، وليس في هذه الكتب الاربعة تكراراً للعرض.

7 - كما صدر من تقارير ابحاثه رحمه الله في الاصول (نهاية الافكار) الكتاب الحاضر لآية الله الشيخ محمد تقى البروجردي رحمه الله و (بدائع الافكار) لآية الله الشيخ الميرزا هاشم الآملي حفظه الله من فقهاء الحوزتين العلميتين النجف الاشرف وقم المقدسة

وقد كان رحمه الله كثير الاشتغال، عميق النظر والرأى، يُعدُّ في القمة من فقهاءنا المعاصرين من امثال شريف العلماء، باحثاً، قوى الحججة، دؤوباً في الاعمال العلمية دائم التفكير، يستغرق في التفكير العلمي، مرتباً من الناحية العلمية. لا يفارقه العمل العلمي تفكيراً، أو تدريساً، او تاليفاً، الا في اوقات العبادة والراحة. وكان في حياته الشخصية زاهداً أقنعاً باليسير من اسباب الحياة المادية، معرضاً عن الدنيا وزينتها، مقبلاً على أعماله العلمية، ورعاً تقياً في حدود الله، حلو المعاشرة، خفيف الروح، عذب البيان.

وقد وافاه الاجل في النجف الاشرف 1361 هـ. ق ودفن في الضلع الغربي من الصحن الحيدري الشريف.

المحقق البروجردى

اشارة

اما المقرر فهو آية الله المحقق الفقيه الشيخ محمد تقى البروجردى رحمه الله، ولد في بروجرد، وتلقى مبادئ العلم في بروجرد، ثم انتقل الى النجف الاشرف في بدايات شبابه، وتلمذ على اساتذتها في السطح.

ثم حضر في ابحات الخارج دروس المحقق العراقى والمحقق النائى، وآية الله السيد ابوالحسن الاصفهانى رحمهم الله وكان حضوره فى هذه الدروس حضور تحقيق، وكان أكثر استفادته من المحقق العراقى فى الأصول وآية الله الاصفهانى فى الفقه.

كان رحمه الله باحثاً، معروفاً بقوة الرأى ودقة النظر، وسلامة الفكر فى مسائل الفقه والاصول. وكان كثير النقاش لاستاذيه العراقى والاصفهانى فى مجالس الدرس.

حضر الاصول على المحقق العراقى رحمه الله أكثر من أربع دورات كاملة وكتب ابحات المحقق العراقى فى الاصول ثلاث دورات، كما كتب تقارير ابحات استاذيه الآخرين المحقق النائى وآية الله الاصفهانى فى الفقه والاصول بصورة متفرقة.

له من المؤلفات:

1 - نهاية الافكار

و هو دورة كاملة لدروس استاذہ العراقى فى الاصول، طبع منه فى حياته رحمه الله المباحث العقلية (ضمن الجزئين الثالث والرابع من الكتاب)، وتحت الطبع الان الجزء الاول والثانى من الكتاب فى مباحث الالفاظ، ويمتاز هذا الكتاب بالاستيفاء الكامل والدقيق لمطالب المحقق العراقى مع سلاسة التعبير ووضوح البيان وهو من هذه الناحية من أفضل الكتب الأصولية التي تجمع بين سلاسة وسهولة التعبير وعمق ودقة المحتوى.

و هذا الكتاب منذ أن صدر منه الجزء الثالث والرابع فى النجف الاشرف الى اليوم موضع اهتمام وعناية أساتذة البحث الخارج والفضلاء والطلاب فى الحوزات العلمية فى الدراسات الاصولية.

2 - حاشية استدلالية واسعة على العروة الوثقى

صدر منه الجزء الاول فى النجف الأشرف والجزء الثانى فى بيروت ونسأل الله تعالى التوفيق لطبع بقية مجلداته. وهذا الكتاب يمثل خلاصة ارائه رحمه الله فى الفقه.

وفى هذا الكتاب تتجلى مكانة المؤلف الفقهية وقدرته العلمية، كما يتضح للقارى من هذا الكتاب ذوق المؤلف السليم والصافى فى الاستنباط والاجتهاد، وقد انهى رحمه الله هذه التعليقات الى كتاب الحج. وتوفى فجأة اثر عارض قلبي عند اشتغاله بكتابة هذه التعليقات فسقط القلم من يده، وأسلم روحه الله تعالى. ولما زرت مكتبته الشخصية رحمه الله أحببت ان أقرأ آخر كلمة صدرت من قلمه قبل ان يسقط القلم من يده، فتصفححت التعليقة فوجدت ان الكلمة الاخيرة التي كتبها قبل ان يسقط القلم من يده هي: (وقضى أمده وانتهى) وتأتى هذه الجملة بمناسبة طبيعية ضمن الكلام، وبهذه الجملة ينتهي امده رحمه الله فى هذه الدنيا ويمضى الى ربه الغفور الرحيم.

3 - حاشية فتوائية فارسية على توضيح المسائل مخطوطة

4 - رسالة فى الرد على الفرقة البابية، مخطوطة.

5 - رسالة فى منجزات المريض، مخطوطة.

6 - رسالة فى الاجتهاد والتقليد، مطبوعة.

وقد قرأ المرحوم آية الله البروجردى هذه الرسالة قبل الطبع فاعجب بها كثيراً، وكان يثني عليها فى مجالسه.

7 - رسالة في إرث الزوجة من الاراضي والعقار، مطبوعة.

وغيرها من المؤلفات الناقصة والكاملة.

وقد عاش رُدْحاً طويلاً- من عمره الشريف في النجف الاشرف طالباً، ثم محققاً، وعالماً، ثم مدرساً على مستوى الدراسات العليا - الخارج- ثم هاجر الى قم، وزوال التدريس في الحوزة العلمية في قم.

وكان يحضر ابحائه نخبة من الفضلاء ثم هاجر الى طهران وتوفى فيها في 24 ذق 1391 ه.ق ودفن في مدينة قم بمقبرة ابو حسين.

وقد كان رحمه الله دؤوباً على الدراسة والتحقيق، قوى الحججة في المناقشة، سليم الرأي، باحثاً ثاقب النظر، عذب البيان.

كما كان معروفاً بالتقوى والاعراض عن الدنيا والزهد فيها، شأنه في ذلك شأن استاذه رحمه الله، خفيف الروح، لا يعطى من وقته ونفسه للتكلفات التي يتكلفها الناس عادة في مثل وضعه وظروفه. وكان كثير الذكر لله كثير التلاوة لكتاب الله. لا يفوته التهجد في آناء الليل، طويل الجلوس في مجالس العبادة والدعاء والذكر، غيوراً على حدود الله ومعالم واصول طريقة أهل البيت عليهم السلام، أبي النفس، مترفعاً عن مغريات الحياة الدنيا، متواضعاً جمّ التواضع.

رحمه الله وتغمده برحمة، واسكنه فسيح جنانه، ونفعنا به.

محمد مهدي الأصفي

قم المقدسة في 1 محرم 1405

ص: 10

«في مباحث الألفاظ»

تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره

تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي طاب ثراه

الجزء الأول والثاني

مؤسسة النشر الاسلامي (الثابعة)

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد وآله الطاهرين واللعنة الأبدية على أعدائهم وغاصبي حقوقهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين آمين رب العالمين.

اما بعد فهذا تأليف منيف مشتمل لمهمات الأصول من إفادات شيخنا العلامة الأستاذ الشيخ ضياء الدين العراقي أدام الله ظله على رؤوس الأنام مما استفدتها في درسه الشريف ، حسب فهمي القاصر ، والله هو الموفق للصواب ، وقد سميتها بنهاية الأفكار (1) ورتبتها على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة فيذكر فيها أمور :

الامر الأول في بيان تعريف العلم وموضوعه

إشارة

« كما هو المتداول بين أرباب التصانيف »

فبقول وعليه التكلان :

اعلم : بان كل من قنن قانونا أو أسس فنا من الفنون لا بد وان يلاحظ في نظره أولا في مقام تأسيس الفن غرضا ومقصدا خاصا ، ثم يجمع شتاتا من القواعد والمسائل

ص: 3

1- الموجود في النسخة التي بخطه الشريف قدس سره : وقد سميتها بالتحفة الغروية ، إلا أنه لما كان الموجود في أول مباحث القطع - وهو الذي طبع من الكتاب في زمن حياته قدس سره : بعنوان الجزء الثالث - ان الكتاب موسوم بنهاية الافكار فلذلك غيرنا ما في الاصل ايضاً ليتوافق الكلّ. والله الموفق للصواب. المصحح.

الخاصة التي هي عبارة عن مجموع القضية من الموضوع والمحمول أو المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات مما كانت وافية بذلك الغرض والمقصد المخصوص ، كما عليه أيضا قد جرى ديدن أرباب الفنون من الصدر الأول ، حيث إنه قد جرى ديدنهم على تدوين شتات من القواعد الخاصة مما كانت وافية بغرض مخصص ومقصد خاص لهم وجعلهم إياها فنا خاصا وموسومة باسم مخصص كالصرف والنحو والهيئة والهندسة والفقه والأصول وغير ذلك.

ومن المعلوم أيضا - كما عرفت انه لا يكاد يجمع من القضايا والقواعد في كل فن الا ما كانت منها محصلة لذلك الغرض والمقصد الخاص ومرتبطة به ، دون غيرها من القضايا التي لا يكون لها دخل في ذلك الغرض ولا مرتبطة به ، فمن كان غرضه مثلا هو صيانة الفكر عن الخطأ كما في علم المنطق أو صيانة الكلام عن الغلط لا بد له من تدوين القضايا والقواعد التي لها دخل في الغرض المزبور دون غيرها من القضايا الغير المرتبطة به ، وعلى ذلك ربما أمكن اشتراك العلمين أو أزيد في بعض المسائل بان كان مسألة واحدة من مسائل العلمين باعتبارين كما سنبينه (إن شاء الله تعالى).

وعلى كل حال فحقيقة كل فن وعلم عبارة عن نفس تلك القواعد والواقعية والكبريات النفس الامرية المحفوظة في مرتبة ذاتها والمعروضة للعلم تارة وللجهل أخرى ، لا صورها التصورية أو التصديقية ، فكان لعلم النحو والصرف واقع محفوظ في نفس الامر وهي القواعد الخاصة وان لم يكن لها محصل في العالم أصلا ، وبهذا الاعتبار أيضا يقال بان المسألة الكذائية من اجزاء فن دون فن آخر ، فكانت أسامي هذه الفنون كالنحو والصرف والفقه والكلام وغيرها حاكيات عن نفس تلك القواعد الواقعية بأجمعها مع قطع النظر عن ادراكها ومحصلها ، ومن ذلك صح إضافة العلم إليها تارة والجهل أخرى كما في قولك فلان عالم بالنحو والصرف وفلان جاهل بهما ، فلو انه كان العلم والفن عبارة عن العلم بتلك القواعد لما كان مجال لإضافة العلم إليها تارة والجهل أخرى ، كما لا يخفى.

وعلى ذلك فما في بعض التعابير من التعبير عن تلك الفنون بالعلم بها - كقولهم في مقام التعريف : بأن النحو علم بكذا ، وان الصرف علم بكذا - لا يخلو عن مسامحة واضحة ، الا إذا كان ذلك منهم باعتبار وجوده الادراكي الذي هو في الحقيقة إحدى مراتب

وجود الشيء ، كما أنه يمكن ان يكون التعبير بالصناعة أيضا باعتبار استنباط مسائل ذلك الفن ، ولكن حق التعبير في مقام شرح عناوين العلوم هو التعبير عنها بما عرفت بكونها عبارة عن القواعد الخاصة التي لها دخل في الغرض الذي دعى إلى تدوينه ، كالاقتدار على التكلم الصحيح مثلا في علم النحو.

ومن ذلك البيان ظهر أيضا حال إضافة الموضوع إلى العلم فإنه على ما ذكرنا لا بد وان يراد من العلم في اطلاقه على العناوين الخاصة وإضافة الموضوع الخاص إليه نفس القواعد الواقعية والا فلا معنى لإضافة الموضوع إلى التصديق بها لان معروض التصديق هو النفس ومتعلقه نفس القواعد فلا مجال بعد لإضافة الموضوع الخاص إليه.

كما أنه في إضافة الغاية إليه أيضا لا بد وان يراد من العلم هذا المعنى فيما لو أريد من الغرض والغاية ما يترتب على نفس القواعد الواقعية لا الاغراض المترتبة على تحصيل العلم بها لان ذلك لا يكون تحت ضبط بل يختلف باختلاف الاغراض الداعية إلى تحصيلها ، فقد لا يكون غرض المحصل لعلم النحو مثلا حفظ كلامه عن الخطأ والغلط بل كان غرضه شيئا آخر.

تذكار فيه ارشاد :

اعلم بان المراد من الغرض والغاية في كل شيء هو المقصد الأصلي الذي دعى إلى تحصيل مقدماته للتوصل بها إليه ، ومن ذلك لا بد من ترتبه عليها ، وعليه فكما انه لا بد في كل فن من غرض وغاية في نظر الجاعل له كذلك لا بد وأن يكون ذلك الغرض والغاية مترتبا على قواعد ذلك العلم والفن ، وهذا بحسب أصل الكبرى مما لا اشكال فيه ، نعم انما الكلام في صغرى الغرض الداعي إلى جعل العلم وتمهيد قواعده وانه أي شيء؟

وفي مثله نقول بأنه لو جعلنا الغرض في كل علم عبارة عن تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطاً ، وبعبارة أخرى ، حيث اتصاف ذوات الأعمال القابلة للصدور من فاعلها بالصحة قولاً أو فعلاً أو استنباطاً كاتصاف الكلام هيئة بالصحة في النحو ، ومادة في الصرف ، وافعال المكلفين في الفقه ، ونحو ذلك ، فلازمه هو كون التصحيح المزبور مترتبا على نفس القواعد الواقعية بلا دخل لشيء آخر

فيه أصلا ، إذ القواعد المزبورة حينئذ من مبادئ اتصاف هذه الأمور بالصحة في قبال مبادئ ايجاد هذه الأمور الصحيحة خارجا فارغا عن أصل اتصافها بها فتكون من قبيل المقدمة المنحصرة لتصحيح الأمور المزبورة من دون مدخلية لشيء آخر فيه ، من جهة انه بمجرد جعل القواعد يترتب عليها الاتصاف بالصحة الذي هو الغرض من العلم والفن وان لم يتحقق بعد في الخارج أصلا ، فان مبادئ الوجود غير مرتبط بمبادئ اتصاف الشيء بالصحة ، هذا إذا جعلنا الاغراض من العلوم المتداولة عبارة عن تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطاً أو غيرها ، ولقد عرفت في مثله ترتب العنوان المزبور بقول مطلق على نفس القواعد الواقعية بلا مدخلية الشيء آخر فيه.

واما لو جعلنا الاغراض عبارة عن وجود الأعمال الصحيحة في الخارج كحفظ الكلام هيئة في النحو ومادة في الصرف وحفظ فعل المكلف في الفقه وحفظ استنباط الاحكام في القواعد الأصولية بل وحفظ استنباط حقايق الأشياء ومعرفتها في مثل قواعد العلوم الفلسفية والرياضية وهكذا ، فلا جرم ما يترتب على القواعد حينئذ لما لا يكون الا الحفظ من جهة ، لا الحفظ على الاطلاق ، من جهة وضوح استحالة ترتبة حينئذ على نفس القواعد الواقعية ، بل ولا على العلم بها أيضا لمكان مدخلية إرادة العالم والمحصل لها في ذلك أيضا ، فلا بد وأن يكون الغرض والمقصد الأصلي الذي هو مورد ارادته النفسية عبارة عما يترتب على هذه القواعد وليس هو الا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من قبلها ، لا الحفظ بقول مطلق ، من جهة ان ذلك مما يستحيل تمشى الإرادة التوصلية بالنسبة إليه لأنها لا تكاد تتعلق الا بما يترتب على ذبها ، بل ومثل هذا المعنى جار في كل امر كان لإرادة الغير مدخل في تحققه كما في الملكية في البيع مثلا ونحوها ، فإنها من جهة إناطتها في التحقق على ايجاب البائع وقبول المشتري لا يكاد تمشى الإرادة والقصد الجدي من البائع في ايجابه إلى حصول الملكية في الخارج بقول مطلق ، بل ما هو المتمشى من قبله لا يكون الا التوصل إلى وجود الملكية من ناحية ايجابه الراجع إلى سد باب عدمها من قبله ، لا السد بقول مطلق ، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في كلية الخطابات الشرعية والأحكام التكليفية المتعلقة بأفعال المكلفين حيث إنه لا يكون الغرض والمقصود من الايجاب والخطاب أيضا فيها الا حفظ وجود المرام من ناحية ايجابه وخطابه لا الحفظ على الاطلاق ، فان ذلك مما لا يكاد ترتبه على مجرد ايجابه وخطابه ،

نظرا إلى مدخلية اختيار المكلف والمأمور واردة أيضا ، كما هو ظاهر. وحينئذ ففي المقام أيضا بعد أن كان تحقق الكلام الصحيح والاستنباط الصحيح منوطا بإرادة المتكلم والمستنبط المحصل للقواعد فيستحيل كونه هو الغرض والمقصد الأصلي من العلم ، فلا بد حينئذ من جعل الغرض والمقصد الأصلي عبارة عما يترتب على الأمور المزبورة وهو لا يكون الا الحفظ من جهة لا الحفظ على الاطلاق.

وعلى ذلك فلا مجال لما قد يتوهم من الاشكال في أصل الغرض والغاية للعلم وانكاره ونفى كون تمايز العلوم بتمايز الاغراض من جهة ما يرى من تخلفه كثيرا لأنه كثيرا يتعلم الشخص قواعد النحو والصرف ومع ذلك لا يتحقق عنوان الحفظ المزبور من جهة تكلمه غلطا على غير القواعد ولو عن تعمد منه في ذلك ، مع أن الغرض مما لا بد منه ومن ترتبه البتة ، إذ فيه ان غاية ذلك انما هو نفى كون عنوان الحفظ عن الخطأ في المقال مثلا غرضا لعلم النحو مثلا ، لا نفى أصل الغرض والغاية للعلم كلية ، كيف وقد عرفت بأنه مما لا بد منه في كل فن ليكون هو الداعي والباعث على تمهيد قواعده ، على أنه نقول بعدم اضرار ذلك أيضا في كون الحفظ المزبور هو الغرض الداعي على جعل قواعد العلم ، وذلك لما عرفت بان الغرض في أمثال هذه النتائج التي فيها مدخلية لإرادة الغير ليس الا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من ناحية تلك القواعد لا الحفظ على الاطلاق حتى من ناحية غيرها ، ومثل ذلك أيضا كما عرفت مما لا يكاد تخلفه على كل حال ، حيث إنه بمجرد تمهيد القواعد يترتب عليها الحفظ من جهة ، ولو لم يكن لها محصل في العالم أصلا أو كان لها محصل ولكنه لم يتحقق في الخارج من جهة تعمد المحصل لها على التكلم غلطا على خلاف قواعد النحو والصرف ، كما هو ظاهر ، خصوصا مع امكان جعل الغرض والمقصد الأصلي من كل علم عبارة عن تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطا الذي هو مترتب لا محالة بقول مطلق على نفس القواعد بلا دخل لشيء آخر فيه.

وعلى كل حال فسواء جعلنا الغرض في العلوم عبارة عن تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها أو عنوان الحفظ على ما شرحناه ، فلا ينبغي الاشكال في عدم كون دخل القواعد فيه من باب دخل المؤثر في المتأثر بنحو كان بينهما المؤثرية والمتأثرية ، بل وانما هو من باب دخل طرف الإضافة وما تقوم بها لنفس الإضافة والمضاف بوصف كونه

مضافاً ، فان عنوان الحفظ المزبور والصحة المسطورة انما هو منتزع من تطبيق من يطبق القواعد المعهودة من كل علم على ما ينسب إليه الحفظ المزبور والصحة المسطورة ، فالقواعد الواقعية في الحقيقة منطبقة على مواردها ومن هذا الانطباق ينتزع العنوانان ، والا فالمؤثر في وجود الأعمال الصحيحة خارجا انما هو إرادة الفاعل لايجاد الأعمال الصحيحة ، وعلى ذلك فكانت القواعد الواقعية طرا طرفا لهذه الإضافة ، وكان للحفظ المزبور أيضا جهات عديدة تترتب كل جهة على قاعدة من تلك القواعد بلحاظ مطابقتها معها ، كما في صحة الصلاة مثلا وحفظها ، حيث إن صحتها انما هي بلحاظ مطابقتها باجزائها وشرائطها لتلك القواعد المجعولة في باب الصلاة الراجعة بعضها إلى اجزائها وبعضها إلى شرائطها وموانعها ، فمن مطابقتها بجهاتها الراجعة إلى اجزائها وشرائطها لمجموع تلك القواعد ينتزع عنها عنوان الصحة ، كما أن من عدم مطابقتها لمجموعها ينتزع عنها عنوان الفساد ، وهكذا الكلام في عنوان حفظ لكلام عن الغلط الذي جعل غرض العلم النحو ، حيث إنه كان لعنوان الحفظ المزبور جهات عديدة وإضافات متعددة إلى كل قاعدة من قواعد الفن إضافة خاصة ، وكان انتزاع عنوان الحفظ المسطور من مطابقة الكلام لمجموع تلك القواعد الواقعية ، وحينئذ فإذا كانت القواعد الواقعية على شتاتها طرفا للإضافة بالنسبة إلى الغرض فلا جرم لا يكاد يكون دخلها في الغرض الا بنحو دخل طرف الإضافة في المضاف بوصف كونه مضافا ، لا دخلا تأثيريا ، كما هو واضح .

نعم لو حصلت تلك القواعد وبلغت إلى مرحلة الوجود الادراكي ربما تصير في مثله سببا لحصول الغرض تارة وشرطا له أخرى ، فإنه لو كانت القواعد من القواعد الفكرية كقواعد المنطق فما يترتب عليها حينئذ من صحة الفكر وصونه عن الخطأ كان قهريا ، بخلاف ما لو كانت من غيرها كقواعد النحو والصرف فان ما يترتب عليها حينئذ انما كان مجرد الاقتدار على التكلم الصحيح والاستنباط الصحيح والا فنفس التكلم الصحيح وتحققه في الخارج منوط بإرادة المحصل لها .

ثم إن ذلك أيضا في مرحلة تحصل تلك القواعد ذهنا ، والا فمع قطع النظر عن ذلك فكما عرفت لا سببية ولا مسببية بينهما بل لا يكون بينهما إلا مجرد الإضافة .

وعلى ذلك نقول بأنه إذا لم يكن دخل القواعد الواقعية في الغرض الا- من قبيل دخل طرف الإضافة كما شرحناه ، لا من قبيل المؤثرية والمتأثرية فلا يبقى مجال كشف جامع

وحداني بين الشتات المتفرقة بالبرهان المعروف بمحض وحدانية الغرض القائم بها ، بخيال ان الغرض إذا كان واحدا فلا بد بمقتضى برهان - امتناع تأثر الواحد بما هو واحد عن المتعدد بما هو كذلك - من كشف جامع وحداني بين تلك الشتات ليكون تأثيرها في ذلك الغرض الوحداني باعتبار ذلك الجامع الساري المحفوظ في ضمنها ، إذ نقول بان ما أفيد لو تم فإنما هو في فرض كون النسبة بين الغرض والقواعد من قبيل المؤثرية ، والا- فعلى فرض كونها من قبيل طرف الإضافة فلا مجال لجريان البرهان المزبور ، كي يلتجأ بذلك إلى تخريج جامع وحداني بين قواعد العلم فيجعل ذلك الجامع المستخرج من بين الشتات المتفرقة عند عدم جامع صوري بينها هو الموضوع للعلم والفن .

وثانيا على فرض كون دخلها في الغرض بنحو المؤثرية نمنع أيضا اقتضاء البرهان المزبور في المقام لتخريج الجامع الوحداني بينها بمحض وحدة الغرض القائم بها ، وذلك لوضوح ان مجرد وحدة الغرض وجودا ولو مع اختلاف الجهات فيه غير موجب للزوم وحدة سنخية بين الشتات المختلفة من جهة انه من الممكن حينئذ ان تكون تلك القواعد على شتاتها كل واحدة منها مؤثرة بخصوصيتها في جهة خاصة من ذلك الغرض دون جهة أخرى ولا برهان يقتضى استحالة مثل ذلك ، نعم لو كان الغرض بسيطا محضا غير ذي جهات أمكن بمقتضى البرهان المزبور المصير إلى تخريج جامع وحداني بين شتات القواعد ، ولكن على ذلك لا يختص الجامع المزبور بين موضوعات المسائل ، بل لابد حينئذ من انتزاع الجامع بين المحمولات بل وبين المحمولات والموضوعات أيضا .

ولكنه أنى ينتهى الامر في أمثال المقام إلى ذلك كي يصار لأجله إلى كشف جهة جامعة بين الموضوعات المختلفة عند عدم جامع صوري بينها من باب الاتفاق ، وجعلها موضوعا للعلم ، ويصار بذلك أيضا إلى كون تميز العلوم بعضها عن الآخر بتمايز موضوعاتها ، كيف وان غالب العلوم لا يكون فيها جامع صوري بل ولا معنوي بين موضوعات مسائلها كما في كثير من مسائل الفقه لمكان كون النسبة بين بعضها والبعض الآخر من قبيل الوجود والعدم كما في الصلاة بالقياس إلى الصوم ، فان من المعلوم انه لا جامع متصور بينهما ولو معنويا بعد كون الصوم عبارة عن نفس الترك ومجرد ان لا يفعل بشهادة صحة الصوم فيما لو تبيت في الليل ونام إلى الغروب بخلاف الصلاة التي هي من الأمور الوجودية فأى جامع متصور حينئذ بين الوجود والعدم . بل وكذلك الامر بالنسبة

إلى نفس الصلاة التي هي مركبة من مقولات متعددة متباعدة كالفعل والإضافة ونحوها ، وهكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعا ومحمولا- مع معلومية عدم تصور جامع قريب بينها. وهكذا الكلام في الكلمة والكلام في علم النحو نظراً إلى وضوح تقوم الثاني بنسبة معنوية خارجة عن سنخ القول واللفظ فلا يمكن حينئذ دعوى كون الجامع بينهما هو ما يتلفظ به من اللفظ والقول ، مع فرض تقوم الكلام بأمر معنوي خارج عن سنخ اللفظ. وهكذا التصور والتصديق والفصاحة والبلاغة.

وكذا الكلام في علم الأصول فإن من البدهة انه لا جامع متصور فيها من جهة ان عمدة مسائلها انما هي حجية الامارات الملحوظ فيها جهة الإرادة والكاشفية عن الواقع والأصول الملحوظ فيها جهة عدم الإرادة عن الواقع والسترة عنه ، ولا جامع بين الإرادة واللاإرادة عن الواقع في طرفي التقيض.

وحينئذ فأين الموضوع وحداني في هذه العلوم يمتاز به بعضها عن البعض الآخر كي يبقى مجال القول بكون ميز العلوم بقول مطلق بتمايز موضوعاتها ، خصوصا بعد ما يرى من تعريفهم إياه بأنه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ، فإنه فيما ذكرنا من العلوم لا يتصور موضوع وحداني فيها حتى يكون البحث عن عوارضه الذاتية ، لأنه إذا نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها في العلم نرى بأنها لا- تكون الا- عبارة عن المتكثرات بلا جامع ذاتي بينها ، واما الجامع العرضي فهو وان كان متصورا فيها ولكنه لا يكون مثل هذا الجامع العرضي الانتزاعي معروضا لعارض حتى يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ، كما هو ظاهر.

نعم قد يكون لبعض العلوم موضوع وحداني سار في موضوعات مسائله بنحو تكون الخصوصيات المأخوذة في مسائله على فرضها من قبيل الجهات التعليقية لطر والعرض على ذات الموضوع المزبور مستقلا ، نظير الفاعلية والمفعولية بالإضافة إلى عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة ، كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية والرياضية كعلم الحساب المبحوث فيه عن الاعراض الطارئة عن ذات العدد ككون العدد منطلقا أو اصم وكالجمع والتفريق والضرب وأعمال الكسور ، وكعلم الهندسة المتعرض للوازم المقدار العارضة عليه غالبا بنفسه كمبحث الاشكال والنظريات من الهندسة ونحو ذلك ، فإنه في أمثال هذه العلوم أمكن دعوى وجود موضوع وحداني للعلم مبحوث فيه عن عوارضه

الذاتية فأمكن من هذه الجهة دعوى كون امتيازها عن غيرها بميز موضوعاتها المتخالفة بنحو التباين أو العموم والخصوص خصوصا بعد كون غاياتها غالبا من سنخ واحد بملاحظة كونها عبارة عن استنباط حقايق الأشياء بلوازمها.

ولكن مثل هذه الجهة لا توجب جرى جميع العلوم على منوال واحد حتى مثل العلوم الأدبية والنقلية التي هي في تمام المعاكسة مع العلوم العقلية ، لأنها كما عرفت علاوة عن عدم تصور الموضوع الواحداني لها كانت غاياتها أيضا في كمال الامتياز عن الآخر من حيث الاختلاف بحسب السنخ كما في حفظ الكلام عن الغلط في علم النحو ، حيث إنه سنخ غير مرتبط بحفظ الفكر عن الخطأ الذي هو الغرض في علم المنطق ، وهكذا حفظ فعل المكلف وحفظ الاستنباط وغير ذلك.

بل ولئن تدبرت ترى بان الامر كذلك في العلوم العقلية أيضا حيث إن غاياتها أيضا مختلفة بحسب السنخ وان كان في بدو النظر يرى كونها من سنخ واحد.

وعلى ذلك فكان الحري الحقيقي ان يقال في وجه تمايز العلوم بان ميزها انما هو من جهة الاغراض الداعية على تدوينها ، لا انه من جهة تمايز موضوعاتها ، وان وحدة العلم وتعددته انما هو بلحاظ وحدة الغرض وتعددته ، وعليه فمتى كان الغرض والمهم واحدا كانت القواعد الدخلية في ترتب ذلك الغرض بأجمعها من مسائل علم واحد وكانت تفرد بالتدوين وان كانت متعددة موضوعا ومحمولا ، كما أنه لو كان الغرض والمهم متعددا يكون تكثر العلوم حسب تكثر الاغراض وعليه فلو أراد من هو بصدد تدوين العلم والفن في علم العربية وكان غرضه الاطلاع على جميع خصوصيات ألفاظ العرب مما يرجع إلى مادة اللفظ وهيئته ، فعند ذلك لابد بمقتضى ما ذكرنا من جعل العلوم العربية كلها علما واحدا وان يفرد بالتدوين أيضا ، وان كان لغرضه ذلك جهات متعددة راجعة بعضها إلى مادة الكلمة وبعضها إلى هيئتها وبعضها إلى هيئة الكلام ، إذ حينئذ يكون البحث في كل جهة من تلك الجهات في الحقيقة بابا من ذلك العلم لا علما مستقلا ، كما أنه لو تعلق غرضه بالتكلم الصحيح من حيث خصوص الاعراب والبناء لابد وان يجعل النحو علما برأسه في قبال الصرف ونحوه من العلوم العربية ، وليس له جعل العلوم العربية كلها علما واحدا ، وهكذا الكلام في غيره من العلوم. فحينئذ لابد من ملاحظة سعة دائرة الغرض وضيقها في وحدة العلم وتعددته ، وعليه أيضا ربما تكون المسألة الواحدة

مع وحدتها باعتبار دخلها في مهمين أو أزيد من مسائل علميين أو أكثر، فمن جهة وفائها بهذا الغرض تكون من مسائل هذا العلم، كما أنه من جهة أخرى تكون من مسائل علم آخر، كما أنه ربما تكون المسائل المتعددة مع اختلافها وشتاتها بلحاظ دخلها في غرض واحد ومهم فارد من مسائل علم واحد.

وحينئذ فصح لنا بعد البيان المزبور دعوى ان تمايز العلوم بقول مطلق بتمايز الاغراض الداعية على تدوينها لا بتمايز موضوعاتها. ولئن أبيت من ذلك فلك ان تجعل العلوم صنفين صنف منها لا يكون امتيازها الا باغراضها كما في العلوم الأدبية والنقلية، وصنف منها يكون امتيازها بتمايز موضوعاتها كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية والرياضية، بناء على ما تقدم من امكان دعوى وجود موضوع وحداني فيها سار في موضوعات مسائلها بنحو كانت الخصوصيات المأخوذة فيها على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لظرو العرض على ذات ذلك الموضوع الوحداني، لأجرى الجميع حتى الأدبية والنقلية على منوال واحد والقول بان ميز العلوم كلية بميز موضوعاتها.

وعليه أيضا لا بد من التفرقة والتفصيل في العلوم أيضا في وجه نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله بجعل النسبة بينها في مثل العلوم الرياضية بنحو الاتحاد ومن قبيل نسبة الكلى إلى افراده والطبيعي ومصاديقه، وفي مثل العلوم الأدبية والنقلية بنحو العينية ومن قبيل نسبة الكل إلى اجزائه، لأجرى جميع العلوم في ذلك على منوال واحد والقول بان النسبة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل بقول مطلق على نحو الاتحاد كما في الكلى وافراده والطبيعي ومصاديقه، كما افاده في الكفاية. كيف وقد عرفت بأنه في كثير من العلوم كالعلوم الأدبية والنقلية وغيرها لا يكون الموضوع فيها الا عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها واختلافها، بملاحظة عدم تصور موضوع وحداني فيها ولو معنويا بحيث يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. واما تلك الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارئة عليها من قبل وحدة الغرض القائم بالمجموع فهي كما عرفت غير مجدية فيما هو المقصود والمهم، لان موضوع العلم كما عرفوه عبارة: عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ومثل هذه الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارئة لا تكاد تكون معروضة لعرض ولا مبحوثا عنها في العلم عن عوارضها الذاتية، كما هو ظاهر.

وحيث اتضح لك ما شرحناه في شرح موضوع العلم فلنعطف الكلام إلى بيان العوارض الذاتية الواقعة في كلماتهم في تعريفهم موضوع العلوم بأنه : ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ، حيث إنه قد اختلف كلماتهم في مقام شرح المراد من العرض الذاتي ، فنقول وعليه التكلان :

ان توضيح المرام في المقام يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي ان الأوصاف المنسوبة إلى الشيء تارة يكون انتزاعها عن نفس ذات الشيء بلا جهة خارجية في البين زائدة عن ذات الموصوف كما في الأبيضية والأسودية المنتزعين عن البياض والسواد وكالموجودية المنتزعة عن الوجود ، وأخرى يكون انتزاعها عن جهة خارجية عن ذات الموصوف. وعلى الأخير فتارة يكون اتصاف الموصوف بالوصف من جهة اقتضاء ذاته كما في توصيف العقل بالمدركية والانسان بقوة الضحك والتعجب ، وأخرى يكون ذلك باقتضاء امر خارجي على نحو السببية والعلية المعبر عنه باصطلاح الأصول بالمقتضى أو على نحو الشرطية بلا اقتضاء لذلك في نفسه كما في حركة اليد لحركة المفتاح وكالمجاورة في عروض الحرارة من النار للماء. وعلى الأخير فتارة لا يكون ذلك الامر الخارجي بنفسه معروضا لذلك العرض أصلا بل وانما كان شأنه مجرد السببية لعروض الوصف والعرض على الشيء كما في نحو المجاورة للنار الموجبة لعروض الحرارة على الماء مستقلا ، ومثله كلية الجهات التعليلية الموجودة لعروض الوصف على شيء واتصافه به كالفاعلية والمفعولية ونحوهما في عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة ، وأخرى بعكس ذلك بان كان الامر الخارجي - وهو الواسطة بنفسه معروضا للعرض. وعلى الأخير فتارة يكون ذو الواسطة أيضا معروضا للعرض المزبور ولو ضمنا كما في خواص النوع فإنه في مثل ذلك يكون العرض المزبور عارضا للجنس أيضا غايته بنحو الضمنية لا الاستقلالية ، ومن ذلك أيضا كلية الاعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقيدية نظير الوجوب العارض للصلاة بخصوصية عنوانها ، وهكذا غيرها ، فان مثل ذلك ملازم لعروض العرض وهو الوجوب لفعل المكلف الذي هو بمنزلة الجنس ولو ضمنا لا استقلالا ، وأخرى يكون تمام

المعروض للعرض والوصف حقيقة هو الواسطة بلا عروضه لذى الواسطة أصلاً ولو بنحو الضمنية ، كما في الخواص المترتبة العارضة على الفصول بالنسبة إلى جنسها ، كالمدركية للكليات وللأمور الغريبة ، حيث إن تمام المعروض لها حينئذ إنما هي جهة الفصلية خاصة دون جهة الجنسية ولو بنحو الضمنية. وذلك أيضاً تارة على نحو يكون الوصف قابلاً للحمل على ذى الواسطة ولو بتبع حمل الواسطة عليه كما في المثال المتقدم في الخواص العارضة على الفصول بالنسبة إلى الجنس ، حيث إن مثل المدركية وإن لم تكن بالدقة حقيقة عارضة على الجنس بل كان تمام المعروض لها هي جهة الفصلية التي هي أجنبية عن جهة الجنسية مع ما كان بينهما من الاتحاد في الوجود وعدم تحصيله إلا بالفصل ، ولكنه بملاحظة قابلية الفصل الذي هو الواسطة للحمل على الجنس صح بهذا الاعتبار حمل خواصه عليه أيضاً في مثل قولك : بعض الحيوان مدرك الكليات ، ومن ذلك أيضاً حمل الضحك والتعجب على الحيوان بناء على كونها من خواص فصله ، حيث إن صحة حملها على الحيوان في قولك بعض الحيوان ضاحك أو متعجب ، إنما هو بتبع حمل فصله عليه ، والا- فلا يكون جهة الجنسية والحيوانية معروضة لهما ولو على وجه الضمنية بوجه أصلاً ، وأخرى على نحو لا يكون قابلاً للحمل على ذى الواسطة نظراً إلى عدم قابلية الواسطة المعروضة للوصف للحمل على ذیها ، وذلك كما في السرعة والبطؤ العارضين على الحركة العارضة للجسم ، وكالاستقامة والانحناء العارضين للخط القائم بالجنس ، فإن الوصف في الأمثلة المزبورة علاوة عن عدم عروضها على ذى الواسطة لا يكون قابلاً للحمل عليه أيضاً نظراً إلى عدم صحة حمل الواسطة عليه ، حيث لا يقال الجسم حركة أو خط ، فكما لا يصح القول حينئذ بان الجسم حركة أو خط لا يصح القول أيضاً بأنه سرعة أو بطؤ.

وحيثما عرفت هذه فنقول : انه لا اشكال حسب ما يستفاد من كلماتهم في شرح الاعراض الذاتية في دخول ما عدا الثلاثة الأخيرة في الاعراض الذاتية فان تخصيص العرض الذاتي بما كان مقتضى للعروض فيه هو نفس ذات الشيء بلا واسطة لا في الثبوت ولا في المعروض أو تعميمه بما يعم ذلك وما يحتاج إلى الواسطة في الثبوت بالمعنى الذي ذكرناه دون الواسطة في العروض ، مع أنه بعيد غايته ، ينافي ما هو المصرح به في كلماتهم من عموم المراد من العرض الذاتي لما يحتاج إلى الواسطة في العروض أيضاً بنحو الجهة التعليلية الموجبة لعروض الوصف على نفس الذات مستقلاً واتصافها به

حقيقة كالمجاورة للنار بالنسبة إلى عروض الحرارة للماء وكالفاعلية والمفعولية الموجبة لعروض الرفع على ذات الكلمة. وحينئذ فلا اشكال في دخول ذلك أيضا في المراد من العرض الذاتي المبحوث عنه في العلم.

كما لا اشكال أيضا في خروج القسم الأخير من الأقسام الثلاثة الأخيرة عن العرض الذاتي ودخوله في الاعراض الغريبة وهو ما كان تمام المعروض له مستقلا هو الواسطة دون ذبيها مع عدم قابلية للحمل على ذي الواسطة أيضا ، كما مثلنا به في مثال السرعة والبطؤ العارضين للحركة العارضة على الجسم ، والانحناء والاستقامة العارضين على الخط القائم بالجنس ، فان مثل هذه العوارض كما عرفت مع عدم عروضها على ذي الواسطة لا تكون قابلة للحمل عليه أيضا.

نعم انما الكلام والاشكال في القسمين الأولين من الأقسام الثلاثة الأخيرة في كونهما من الاعراض الذاتية أو الغريبة ، وهما صورة كون العروض على الواسطة مستقلا وعلى ذبيها ضمنا ، كالأعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقييدية وكالعوارض الثابتة للنوع بالقياس إلى الجنس ، وصورة كون العروض حقيقة وبالذقة على الواسطة دون ذبيها ولو على نحو الضمنية مع قابلية حمل الوصف على ذي الواسطة ولو تتبع حمل الواسطة عليه ، كما مثلنا له بالخواص المرتبة العارضة على الفصول بالنسبة إلى الجنس كالمدركية للكليات. ومبنى الاشكال فيهما انما هو من جهة عدم تنقيح المراد من العرض الذاتي وان المدار في كون شيء عرضا ذاتيا هل على مجرد اتحاد معروض العارض مع ذي الواسطة وصحة حمل العرض عليه بالحمل الشائع الصناعي ولولا يكون ذو الواسطة الذي يحمل عليه العرض معروضا له حقيقة بل كان تمام المعروض له هو الواسطة ، أو انه لا بد من كون العرض ثابتا له حقيقة وبالذقة وعلى نحو الاستقلال؟ فعلى الأول يدخل القسمان الأولان من الأقسام الثلاثة الأخيرة أيضا في العرض الذاتي ، بخلافه على الثاني فإنه يدخلان حينئذ في الاعراض الغريبة.

ولكن الذي يظهر من جماعة كصاحب الاسفار وغيره دخولهما في الاعراض الغريبة حيث قال فيما حكى عنه في مقام تميز الاعراض الغريبة عن الذاتية ما مضمونه : ان كل عرض ثابت لنوع متخصص الاستعداد من غير ناحية هذا العرض فهو من الاعراض الغريبة المبحوث عنها في علم آخر يكون هذا النوع موضوعه وكل عرض ثابت لشيء

بنحو يكون هذا العرض موجبا لتخصصه كالبحت عن استقامة الخط وانحنائه فهو من الاعراض الذاتية. ونحوه كلام غيره : بان الاعراض الثابتة لعناوين خاصة بخصوصيات متنوعة لا بد وان يبحث عنها في علم يكون هذا العنوان الخاص موضوعه ولا يبحث في علم آخر يكون موضوعه عنوانا أعم من ذلك بنحو العموم والتخصص أو الاطلاق والتقييد ونحو ذلك. فان مقتضى كلامهم هو عدم الاكتفاء في العرض الذاتي على مجرد عروض العارض على الشيء ولو ضمنا كما في الاعراض الثابتة للنوع العارضة على الجنس أيضا بنحو الضمنية ، ولازمه الاشكال في الاكتفاء بصحة حمل العارض على الشيء بالحمل الحقيقي وصرف اتحاد معروض العرض وهي الواسطة وجودا مع ذيها مع كون تمام المعروض للعرض مستقلا هي الواسطة بطريق أولى ، فإنه إذا كان الاعراض الثابتة للنوع والمقيد والخاص بالنسبة إلى جنسه ومطلقه وعامه من الاعراض الغريبة مع صدق العروض فيها على الجنس والمطلق والعام بنحو الضمنية فكونها من الاعراض الغريبة في صورة عدم صدق العروض على ذي الواسطة ولو ضمنا انما كان بطريق أولى.

وعليه يمكن ان يقال بدخول مثل هذه العوارض الثابتة للعناوين بجهات تقييدية كالأعراض الثابتة للنوع والمقيد بالنسبة إلى جنسه ومطلقه والاعراض الثابتة للفصل بالقياس إلى جنسه في الاعراض الغريبة ، وان تمام المدار في العرض الذاتي للشيء هو كونه ثابتا له دقة وعلى نحو استقلال ولو بجعل الخصوصيات المأخوذة فيه من الجهات التعليلية كما عرفت في مثل الفاعلية لعروض الرفع على ذات الكلمة - لا من الجهات التقييدية الموجبة لتخصص الموضوع بخصوصية متنوعة ، من غير فرق بين ان يكون ثبوت العرض والوصف له بلا- واسطة امر خارجي أو معها ، ولا بين كون الامر الخارجي الذي هو الواسطة مساويا أو أعم أو أخص. كما أن المدار في العرض الغريب انما هو على صحة سلب العارض حقيقة في مقام العروض وعلى نحو الاستقلال عن ذي الواسطة ، كان تمام المعروض للعرض هو خصوص الواسطة أم لا بل كان ذوها أيضا معروضا له على نحو الضمنية ، كما في موارد كون الواسطة من الجهات التقييدية ، من غير فرق فيه أيضا بين كون الواسطة التي هي من الجهات التقييدية مساوية أو أعم أو أخص. فعلى جميع التقادير مهما كان العرض قائما حقيقة بالواسطة كان نسبه إلى ذي الواسطة من

وحينئذ فعلى كان تقدير لا مجال للقول بالتفصيل بين كون الواسطة مساوية وبين كونها أعم أو أخص بل لا بد من ملاحظة كون الواسطة من الجهات التعليلية الموجبة لعروض الشيء على شيء أو من الجهات التقييدية الموجبة لصحة سلب العروض على نحو الاستقلال عن الجامع بينها، فعلى الأول يكون العرض المنسوب إلى الشيء من الاعراض الذاتية وعلى الثاني يكون من الاعراض الغريبة لذلك الشيء.

وبذلك ربما ظهر أيضا دفع ما ربما يتوهم من الاشكال: بان موضوع المسائل بالقياس إلى موضوع العلم انما كان من قبيل النوع والجنس والمقيد والمطلق فعلى القول بكون العرض الثابت للنوع بالنسبة إلى جنسه عرضا غريبا يلزم كونها من الاعراض الغريبة لا الذاتية مع أنه ليس كذلك قطعاً. إذ نقول: بأنه كذلك فيما لو كانت الخصوصيات المأخوذة في موضوعات المسائل من قبيل الجهات التقييدية الدخيلة في المعروض كي تكون المسألة بذلك بالنسبة إلى موضوع العلم من قبيل النوع بالنسبة إلى جنسه، ولكنه ليس الامر كذلك بل وانما كانت الخصوصيات المأخوذة فيها من قبيل الجهات التعليلية نظير الفاعلية والمفعولية الموجبة لظرو الرفع والنصب على ذات الكلمة، ومعه فيخرج موضوع المسائل عن النوعية. ثم إن ذلك أيضا في صورة تخريج موضوع وحداني للعلم والافمع عدم تخريج الموضوع الوحداني - كما في العلوم العربية والثقلية وغيرها كما عرفت - فلا يضر أيضا جهة كون الخصوصية المأخوذة في موضوع المسألة من الجهات التقييدية في كون العرض عرضا ذاتيا، إذ حينئذ ليس هناك موضوع وحداني للعلم كي يجيء الاشكال المزبور، وانما كان الموضوع فيه عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها واختلافها، وفي مثله لا بد من ملاحظة شخص المحمول في كل قضية قضية بالنسبة إلى شخص الموضوع في تلك القضية في ثبوته حقيقة وبالذقة على الاستقلال لشخص ذلك الموضوع أم لا، وعليه فلا يشكل علينا في مثل الوجوب العارض للصلاة التي هي فعل المكلف بخصوصية عنوانها، بل وانما الاشكال على القول بتخريج الموضوع الوحداني بين موضوعات المسائل وجعل موضوع الفقه عبارة عن نفس فعل المكلف، فإنه عليه يكون نسبة الفعل إلى عنوان الصلاة من قبيل نسبة الجنس إلى نوعه فيتوجه الاشكال حينئذ من جهة عدم كون الموضوع الذي هو فعل المكلف مستقلا في مقام المعروضية للوجوب، من جهة ما هو المفروض من كون

معروض تلك الأحكام انما هو فعل المكلف بما هو متخصص بخصوصية عنوان الصلوتية والحجية والغصبية ونحوها ، وان جهة الصلوتية والحجية أيضا كانت تحت الحكم. ومن ذلك ظهر انه لا يجديه أيضا ضم حيثية الاقتضاء والتخير ، إذ نقول : بأنه ان أريد بذلك اقتضاء الفعل مستقلا ففساده واضح من جهة بدهة مدخلية خصوصية عنوان الصلوتية والحجية والغصبية ونحوها لعروض الوجوب أو الحرمة ، وان أريد به اقتضائه ولو بنحو الضمنية فغير مثمر ، إذ يعود حينئذ الاشكال المزبور من لزوم كون العرض بالنسبة إلى الجامع في ضمن العناوين الخاصة وهو ذات فعل المكلف من العوارض الغريبة. واما الالتزام بكفاية مجرد كون الشيء معروضا للعرض ولولا بنحو الاستقلال بل بنحو الضمنية في كونه عرضا ذاتيا له ، فمع انه مناف لما هو المصرح به في كلماتهم من كون مثله من العرض الغريب ، يلزمه ادخال مسائل العلوم السافلة في العلوم العالية التي يكون موضوعها من قبيل الجنس والمطلق بالنسبة إلى موضوع علم السافل ، كما في علم الهندسة الذي يكون الموضوع فيه وهو المقدار من قبيل الجنس للتعليمي الذي هو موضوع علم المجسمات. فمن ذلك لابد من جعل العنوان المزبور من العناوين المشيرة إلى العناوين الخاصة التي هي موضوعات المسائل ، ومعه فيخرج عن الوحدة وينطبق على ما ذكرناه.

في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه

ثم انه بعد ما اتضح ما ذكرناه نقول : بأن فن الأصول بعد أن كان عبارة عن جملة من القواعد خاصة الوافية بغرض مخصوص كان من جملة العلوم ، وان موضوعه أيضا عبارة عن نفس موضوعات مسائله على اختلافها وشتاتها ، من دون احتياج إلى اتعاب النفس في تخريج الموضوع الواحد له ، خصوصا بعد ما يرى من عدم الطريق إلى كشف الجامع الوحداني المعنوي بينها بعد فرض كون الغرض ذا جهات عديدة ، بل وعدم امكانه أيضا مع رجوع مسائل الأصول إلى صنفين : صنف لو حظ فيها الحكاية والكشف عن الواقع وهو الامارات ، وصنف لو حظ فيه عدم الإراءة وحيث السترة للواقع وهو الأصول ، من جهة ما عرفت من عدم تصور جامع ذاتي بين هذين الصنفين باعتبار رجوعه إلى الجامع بين النقيضين.

كعدم الاحتياج أيضا إلى اتعاب النفس بجعل الموضوع فيه عبارة عن عناوين متعددة : تارة الأدلة الأربعة فارغا عن دلييتها كما عن القوانين ، وأخرى ذوات الأدلة الأربعة كما عن الفصول قدس سره كي يورد على الأول بلزوم خروج كثير من مهمات المسائل الأصولية كمبحث حجية الكتاب وحجية الخبر الواحد ، وعلى الثاني بلزوم خروج مباحث الألفاظ طرا كالمبحث عن أن الامر للجوب والمبحث عن العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق أيضا ، بل وخروج مبحث حجية خبر الواحد أيضا ، نظراً إلى عدم كون البحث المزبور عن كون الامر حقيقة في الجوب والنهي في الحرمة وعن العموم والخصوص عن الأوامر والعمومات الواردة في الكتاب والسنة ، وعدم كون البحث عن حجية خبر الواحد بحثا عن حال السنة الواقعية التي هو قول المعصوم وفعله وتقريره. وارجاعه إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد كثبوتها بالمتواتر غير مفيد ، من جهة ان البحث عن ثبوتها حقيقة ليس من عوارضها واما تعبدا فمن عوارض مشكوكها لا من عوارض السنة الواقعية.

كما أنه لا وجه أيضا لاتعاب النفس في تخريج الجامع الوجداني بين مسائله ببعض التكاليف. ولئن أبيت الا من لزوم جامع في البين بين المسائل ولو بنحو المشيرية لكان الأولى هو ان يقال : بأنه القواعد الخاصة الواقعة في طريق استكشاف الوظائف الكلية العلمية شرعية كانت أم عقلية ، لان ذلك هو المناسب أيضا لما هو الغرض الباعث على تدوينها ، وهو استنباط الاحكام والوظائف الفعلية.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في تعريفه أيضا وانه لا وجه لما هو المعروف من تعريفه : بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية ، وذلك لما فيه من الخلل من جهات : تارة من جهة اخذ العلم في تعريفه مع أن العلم والفن كما عرفت عبارة عن نفس القواعد الواقعية الوافية بغرض مخصوص دون العلم والتصديق بها ، بشهادة صحة إضافة العلم إليها تارة والجهل أخرى في قولك فلان عالم بالأصول وفلان جاهل به. وأخرى من جهة لفظ الاستنباط الظاهر في إرادة وقوع القواعد واسطة لا ثبات الواقع وسببا للعلم به ، فإنه حينئذ يلزمه خروج الأصول العلمية كالأستصحاب وأصالة البراءة ونحوها عن مسائل الأصول مع أنها من أهم مسائله ، من جهة ان مضمون هذه الأمور لا يكون الا أحكاما ظاهرية منطبقة على مواردنا ، وقضية الاستنباط فيها انما كان عبارة عن مقام تطبيقها

على مواردها بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي واليأس عنه ، وأين ذلك ومقام وقوعها طريقا وواسطة لا ثبات الحكم الشرعي . نعم ونفس تلك القواعد تكون مضامينها أحكاما كلية ظاهرية مستنبطة من الامارات الحاكية عن الواقع كالأحكام الفرعية ، ولكن ذلك غير مرتبط بمقام تطبيقها على الموارد في مقام العمل ، بل ويلزمه أيضا خروج الامارات كخبر الواحد ونحوه بناء على القول بكون مفاد دليل الحجية فيها هو تنزيل المؤذي وجعل المماثل في الظاهر ، فإنه على هذا القول أيضا يلزم خروج الامارات عن مسائل الأصول بلحاظ عدم وقوعها في مقام تشكيل القياس وسطا لا ثبات الحكم الشرعي ، نعم بناء على القول بتتميم الكشف كما هو المختار يدخل مبحث الامارات في التعريف المزبور لوقوعها حينئذ وسطا لا ثبات الحكم الشرعي ، حيث تقع وسطا في القياس ، فيقال : ان هذا مما قام على وجوبه خبر الواحد وكل ما هو كذلك فهو منكشف - بحكم الشارع بكونه كاشفا فهذا منكشف ، فتكون حينئذ من القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

وثالثة من حيث التقييد بالشرعية ، إذ يخرج حينئذ كثير من المسائل الأصولية أيضا كالبرائة والاشتغال العقليين ومسألة الظن في حال الانسداد على تقرير الحكومة ، كما هو ظاهر.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في غيره من التعاريف الاخر التي أفادوها في المقام في ميزان كون المسألة أصولية ، ككونها مما يتعلق بالعمل مع الواسطة في قبال المسائل الفقهية التي تعلقها بالعمل كان بلا واسطة. وذلك لخروج المسائل العملية الأصولية أيضا على هذا الميزان بلحاظ تعلقها بالعمل بلا واسطة بانطباقها على مواردها.

وبالجملية نقول : بان القواعد المبحوث عنها في الأصول حيثما كانت على صنفين : صنف منها لو حظ فيها جهة الكشف والحكاية عن الواقع كاشفا تاما أو ناقصا وكان شأنها الوقوع في طريق استنباط الاحكام كالأمارات ، وصنف آخر منها لو حظ فيها حيث السترة وعدم الكشف والحكاية عن الواقع وكان مما ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل عند تحيره وجهله بالواقع كالقواعد العملية من نحو الاستصحاب وغيره ، وكان الصنفان كل واحد منهما دخیلا في الغرض الخاص الداعي على تدوين العلم وجمع قواعده ، فلا جرم كان الحري الحقيقي هو تعريفه بما ذكرنا : بأنه القواعد الخاصة التي تعمل في استخراج الاحكام الكلية الإلهية أو الوظائف العملية الفعلية عقلية كانت أم شرعية ،

ولو بجعل نتيجتها كبرى القياس في استنتاج الحكم الشرعي الواقعي (كما في قولك : هذا ما أخبر العادل بوجوبه واقعا وكلما كان كذلك فهو واجب كذلك) أو الحكم الشرعي الظاهري (كقولك بعد اثبات حجية الاستصحاب : هذا مما علم بوجوبه أو حرمة سابقا وشك لاحقا في وجوبه أو حرمة وكلما كان كذلك فهو واجب في الظاهر ولا ينقض اليقين به بالشك فيه) أو حكما عقليا (كقولك : هذا مما لم يرد عليه نص ولا بيان وكلما كان كذلك فهو مما لا حرج في فعله وتركه أو يجب فيه الاحتياط أو يتخير بين الأمرين) نعم على هذا التعريف ينبغي التقييد بعدم اختصاصها بباب دون باب من أبواب الفقه ليخرج مثل قاعدة الطهارة عن التعريف المزبور وتدخل في مسائل الفقه بلحاظ عدم سرانها في جميع أبواب الفقه.

ولعله إليه أيضا يرجع سائر التعاريف كتعريف الشيخ قدس سره المسألة الأصولية بما يكون امر تطبيقه مخصوصا بالمجتهد ولا يشترك فيه المقلد ، قبل المسألة الفقهية التي يكون تطبيقها على الموارد مشتركا بين المجتهد والمقلد. فلا يرد عليه حينئذ بمثل قاعدة الطهارة التي هي من المسائل الفقهية في الشبهات الحكمية ومسألة الشرط المخالف للكتاب والسنة التي هي أيضا من المسائل الفقهية ، بتقريب انهما مع كونهما من المسائل الفقهية لا شبهة في أن تطبيقها على موارد لا يكون الا من وظائف المجتهد خاصة ، بملاحظة اشتراط الأول بالفحص والثاني بمعرفة الكتاب والسنة لكي يتميز بها كون الشرط مخالفا للكتاب والسنة أو غير مخالف لهما ، ولا سبيل في ذلك للعامي الذي لا يعرف ظواهر الكتاب والسنة. وهكذا غيره من التعاريف الاخر كتعريفه : بأنه صناعة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية ونحوه ، فان هذه التعاريف جميعها راجعة إلى امر واحد ولكل منها جهة مناسبة مع تلك القواعد فكل إلى ذاك الجمال يشير وحينئذ فلا ينبغي النقص والابرار من جهة الطرد والعكس في مثل هذه التعاريف.

نعم بقي في المقام اشكال يرد على ما ذكرنا من التعريف بل وعلى غيره من التعاريف الاخر أيضا فينبغي التعرض له ولدفعه ، ومحصل الاشكال : هوان ميزان كون المسألة أصولية - على ما عرف من وقوع نتيجتها كبرى القياس - ان كان على وقوعها في طريق الاستنباط المزبور بلا- واسطة فيلزمه خروج مباحث الألفاظ طرا - كمبحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق ونحوها مما شأنها اثبات

الوضع والظهور - من مسائل الأصول ، من جهة وضوح ان نتيجة هذه المباحث لا تكون الا تعيين الظهور واثبات كون الشيء ظاهرا في كذا ، كظهور هيئة الامر في الوجوب وظهور النهي في الحرمة مثلا والعام والخاص والمطلق والمقيد في كذا وكذا ، ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذه لا يكاد يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بتشكيل قياس واحد بل يحتاج في مقام انتاج الحكم الشرعي إلى تشكيل قياسين يكون نتيجة أحدهما صغرى لكبرى القياس الآخر ، بان نقول في القياس الأول : هذا امر وكل امر ظاهر في الوجوب فهذا ظاهر في الوجوب ، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى في قياس آخر ، ونقول في القياس الثاني : هذا ظاهر وكل ظاهر يجب التعبد به والعمل على طبقه بمقتضى ما دل على وجوب الاخذ بكل ظاهر. وهذا بخلافه في مسألة حجية خبر الواحد ونحوها فإنه فيها لا يحتاج الا إلى تشكيل قياس واحد بقولك : هذا مما أخبر العادل بوجوبه أو حرمة وكلما كان كذلك يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه فهذا بمضمونه فلهذا يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه. وان كان ميزان كون المسألة أصولية على وقوعها في طريق الاستنباط ولو مع الوساطة ، فعليه وان اندفع الاشكال المتقدم الا انه عليه بلزوم دخول مسائل كثيرة من العلوم الأدبية - كالصرف والنحو واللغة ومسائل علم الرجال - في المسائل الأصولية ، بملاحظة وقوع نتيجتها بالآخرة في طريق الاستنباط ، وهذا كما ترى ، مع أن ديدنهم على اخراج مسائل المشتق ونحوها عن المسائل من حيث جعلهم أول المباحث مباحث الأمر والنهي ، فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة الأمر والنهي والعام والخاص الخ.

وحاصل الدفع هو اننا نختار الشق الثاني ومع ذلك نلتزم بخروج الأمور المزبورة عن مسائل الأصول ، وذلك اما أولا فلوضوح ان المهم والمقصود في العلوم الأدبية كالنحو والصرف ليس هو اثبات الظهور للكلمة والكلام بل وانما المهم فيها انما هو اثبات كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا في ظرف الفراغ عن فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول ، وأين ذلك ومثل مباحث الأمر والنهي والعام والخاص المتكلفة لاحراز الظهور في الكلمة والكلام؟ وثانيا على فرض ان المقصود في العلوم الأدبية أيضا احراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية والمنصوب في المفعولية ، نقول بان غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ انما هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الاحكام لأنفسها ، والمسائل الأصولية انما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الأحكام الشرعية العملية

فيخرج حينئذ أيضا مسائل العلوم الأدبية كالنحو والصرف بل اللغة أيضا. وتوهم استلزامه لخروج مثل مباحث العام والخاص أيضا مدفوع بأنها وان لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي الا انها باعتبار تكفلها لا ثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه كانت داخلة في مسائل الأصول ، كما هو الشأن أيضا في مبحث المفهوم والمنطوق حيث إن دخوله باعتبار تكفله لبيان إناطة سنخ الحكم بشيء الذي هو في الحقيقة من أنحاء وجود الحكم وثبوته ، وهذا بخلاف المسائل الأدبية فإنها محضه لا ثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كيفية تعلق الحكم أصلا. ومن ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات أيضا عن مسائل الأصول ، حيث إن خروجها أيضا انما هو بلحاظ عدم تكفلها الا لاحتراز موضوع الحكم وانه خصوص المتلبس الفعلي أو الأعم ، لأنفسه لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه.

نعم يبقى الاشكال حينئذ في خروج مسائل علم الرجال عن مسائل الأصول مع أنها كمبحث دلالة الألفاظ واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي ولو بالواسطة من كون السند موثوقا به في شمول دليل التعبد له ، ويمكن الاعتذار عنه بان عدم تدوينهم إياها في الأصول حينئذ انما هو من جهة كثرة مسائلها الموجبة لافرادها بالتدوين وجعلها علما مخصوصا موسوما باسم مخصوص مستقلا عن الأصول ، فتدبر.

الامر الثاني في الوضع

إشارة

فقول : انه بعد ما لم تكن العلاقة والارتباط التي بين الألفاظ ومعانيها ذاتية محضة بنحو يعرفها كل أحد ، يبقى الكلام في أن لها أي للألفاظ نحو مناسبة لمعانيها توجب وضعها لمعانيها بحسب الارتكاز وان لم يلتفت الواضع تفصيلا إلى تلك المناسبة ، أم لا؟ بل تمام العلقه والارتباط بينهما كانت حاصلة بالجعل وبوضع الواضع بعد أن لم تكن بينهما علاقة وارتباط أصلا حيث إن فيه وجهين : قد يقال بالأول وان الواضع حيثما يجعل لفظا لمعنى فإنما هو من جهة الهام الباري (عز اسمه) إياه بل ومن ذلك أيضا أنكر استناد الجعل إلى المخلوقين فقال : بان الجاعل والواضع في الألفاظ انما هو الباري عز اسمه وانه سبحانه وتعالى يلهم كل طائفة ان يتلفظوا عند ابراز مقاصدهم بألفاظ خاصة مناسبة

لمعانيها حسب جعله سبحانه ، واستدل أيضا على مراده من عدم كون تلك العلاقة والارتباط التي بين الألفاظ ومعانيها مستندة إلى جعل المخلوق ووضعها بأمرين : أحدهما خلق التواريخ عن ذكره ، فإنه لو كان الامر كذلك لكان اللازم بحسب العادة ذكره في التواريخ بان الواضع للغة العرب كان هو شخص كذا كيعرب بن قحطان كما قيل ، وان الواضع للغة الفرس كان شخص كذا وهكذا بقية اللغات ، لان ذلك من الأمور المهمة التي لا يمكن الغفلة عنها عادة ، مع أنه لم يرد في تاريخ ان واضع لغة العرب هو شخص كذا وواضع لغة الفرس كان شخص كذا ، وحينئذ فخلو التواريخ عن ذكر هذه القضية دليل عدم استناد وضع الألفاظ إلى أحد من المخلوقين.

وثانيهما من جهة عدم تناهي المعاني والألفاظ حيث إن عدم تناهيها يقتضى بعد استناد وضعها إلى المخلوقين بل امتناعه ، كما هو ظاهر عند من أمعن النظر وانصف.

أقول : وفيه ما لا يخفى ، إذ نقول بأنه لو فرض من أول خلقه آدم (على نبينا وآله وعليه السلام) إلى زماننا هذا كل طائفة قد وضعوا جملة من الألفاظ لجملة من المعاني المتداولة بينهم على قدر ابتلائهم بها في اظهار ما في ضمائرهم إلى أن انتهى الامر إلى زماننا الذي قد كثر فيه اللغات وكثرت الألفاظ والمعاني ، فأى محذور عادى أو عقلي يترتب عليه؟ فهل تقول في مثل ذلك بلزوم ضبطه في التواريخ أو تقول بأنه من الممتنع العادي وضع الألفاظ الكثيرة الغير المتناهية لمعان كذلك بمرور الدهور والأزمنة الكثيرة من طوائف كثيرة؟ نعم انما يتم ما ذكر فيما لو كان المدعي وضع شخص واحد أو شخصين في كل لغة وضع الألفاظ المستعملة فيها في معانيها ، ولكنه لم يدعه أحد كذلك حتى يرد عليه المحذور المزبور ، بل وانما المقصود من ذلك انما هو استناد وضع الألفاظ في اللغات إلى الواضعين ولو على نحو التدرج بحسب مرور الدهور والأزمنة بوضع كل طائفة من لدن زمان آدم إلى زماننا جملة من الألفاظ لجملة من المعاني التي دار عليها ابتلائهم ، كما نشاهد ذلك بالعيان والوجدان من وجود كثير من المعاني والألفاظ المستحدثة في زماننا التي لا يكون لها في سالف الزمان عين ولا اثر ، كما في كثير من الجوهريات والآلات ، ومن المعلوم انه لو ادعاه القائل باستناد الوضع إلى المخلوقين لابتوجه عليه شيء من المحذورين.

ثم انه نقول : على قولك (بان الباربي عز اسمه هو الواضع وانه يلهم المستعملين في مقام اظهار ما في ضمائرهم) بأنه هل تجد من نفسك عند تسميتك ولدك انه أوحى الله تعالى

إليك أو نزل إليك جبرئيل ان سمه بكذا أم لا بل أنت تضع له اسما من الأسماء وأنت الجاعل للعلاقة والارتباط بجعلك اللفظة اسما له بعد أن لم يكن بينهما علاقة وارتباط؟ لا يقال: بأنه كيف ذلك مع أنه لولا قضية المناسبة الذاتية بينهما الحاصلة من تخصيص إلهي يكون تخصيص لفظ خاص من بين الألفاظ للمعنى الملحوظ ترجيحاً بلا مرجح، فإنه يقال: يكفي في الترجيح انسباق اللفظ إلى الذهن من بين الألفاظ عند إرادة الوضع ولو من جهة اقتضاء استعداده للوجود في عالم الذهن، حيث إنه موجب لتخصيصه بالمعنى الملحوظ من بين الألفاظ، ففي الحقيقة ما هو الموجب لتخصيص لفظ من بين الألفاظ لمعنى من بين المعاني إنما هو قضية تقارنهما للوجود في عالم الذهن، ومن المعلوم انه في ذلك لا يحتاج في تخصيص أحدهما بالآخر إلى جهة مناسبة ذاتية بينهما، كما لا يخفى.

في تعريف الوضع :

ثم انه مما ذكرنا ظهر حال حقيقة الوضع وانه عبارة عن نحو إضافة واختصاص خاص توجب قابلية اللفظ للمعنى وفنائه فيه فناء المرأة في المرئي بحيث يصير اللفظ مغفولاً عنه وبالقائه كان المعنى هو الملقى بلا توسيط امر في البين، لا انه من قبيل اختصاص الامارة لذيها كما في النصب الموضوعة في الطريق للدلالة على وجود الفرسخ، كيف ولازمه ان يكون انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ من شؤون الانتقال إلى اللفظ ولازمه كون انتقال الذهن إلى اللفظ في عرض الانتقال إلى المعنى بحيث كان في الذهن انتقالان عرضيان: انتقال إلى اللفظ وانتقال منه بواسطة الملازمة إلى المعنى نظير الانتقال من الدخان إلى وجود النار، مع أن ذلك كما ترى مما يحكم بفساده بدهاة الوجدان، ضرورة وضوح انه بالقاء اللفظ لا يكاد في الذهن الا انتقال واحد إلى المعنى بلا التفات إلى شخص اللفظ الملقى بنحو كان المعنى بنفسه قد ألقى بلا توسيط لفظ، كما هو الشأن في الكتابة أيضاً فان الناظر فيها بمقتضى الارتكاز لا يرى الا نفس المعنى بلا التفات في هذا النظر إلى حيث نقوش الكتابة تفصيلاً، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا جهة شدة العلاقة والارتباط بينهما التي أوجبت قابلية اللفظ للمعنى وفنائه فيه. ومن جهة هذا الفناء أيضاً ترى بأنه قد يسرى إلى المعنى ما للفظ من التعقيد مع أن المعنى لا يكون

فيه تعقيد وانما التعقيد للفظ ، كما أنه قد يكون بالعكس فيسري إلى اللفظ ما للمعنى من الحسن والقبح ، فيرى اللفظ قبيحا وحسنا مع أن اللفظ لا يكون فيه حسن ولا قبح وانما الحسن والقبح للمعنى ، كما هو واضح.

كما أنه من التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضا انه ليست تلك العلاقة والارتباط الخاص من سنخ الإضافات الخارجية التي توجب احداث هيئة خارجية كهيئة السريرية الحاصلة من ضم الأخشاب بعضها ببعض على كيفية خاصة وكالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الإضافات والهيئات القائمة بالأمر الخارجية التي كان الخارج ظرفا لنفسها ولولا لوجودها ، ولا من سنخ الاعتبارات التي لا يكون صدقها الا الذهن كما في النسب بين الأجزاء التحليلية في المركبات العقلية في مثل الانسان والحيوان الناطق ، بل وانما هي متوسطة بين هاتين ، فكانت سنخها من قبيل الاعتبارات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها ، كما نظيره في الملكية والزوجية ونحوهما من الاعتبارات مما لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحح اعتبارها من الانشاء القولي أو الفعلي ، ولكن مع ذلك لها واقعية بمعنى ان صدقها قبل وجود اللفظ في الخارج وان لا يكن الا الذهن الا انها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفيها تبعا لها بنحو القضية الحقيقية بأنه لو وجد اللفظ وجد العلاقة والارتباط بينه وبين المعنى نظير الملازمات كالملازمة بين النار والحرارة ، فكما ان صدق هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون الا الذهن وبوجود النار وتحققها تصير الملازمة تبعا لوجود طرفها خارجية ، كذلك تلك العلاقة والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى ، فان العلة الحاصلة بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين ، يعنى طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى ، فقبل وجود طرفيها خارجا لا يكون صدقها الا الذهن ولكن بعد وجود طرفيها تبعا لهما تصير الملازمة بينهما أيضا خارجية فكلما وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلاقة والارتباط بينه وبين المعنى ، ويكفي في خارجيتها كون الخارج ظرفا لمنشأ انتزاعها.

وبالجمله المقصود من هذا التطويل هو بيان ان هذا النحو من الإضافة والارتباط مما لها واقعية في نفسها وانها لا تكون من سنخ الاعتبارات المحضة التي لا يكون صدقها الا الذهن ولا كان الخارج ظرفا لمنشأ اعتبارها ، ولا من سنخ الإضافات الخارجية الموجبة لاحداث هيئة في الخارج ، بل وانما هي متوسطة بين هاتين فلها واقعية يعتبرها العقل عن منشأ صحيح خارجي ، ولئن أبيت عن تسميتك هذه إضافة وتقول بان

المصطلح منها هي الإضافات المغيرة للهيئة في الخارج فسمها بالإضافة النحوية أو بغيرها مما شئت ، إذ لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى.

وكيف كان فبعد ما عرفت ذلك نقول : بأنه لا شبهة في أن مثل هذا النحو من الإضافات النحوية في غاية خفة المؤنة حيث لا يحتاج تحققها إلى كثير مؤنة فيكفي في تحققها أدنى ملابسة فتحصل بمجرد الجعل كما في قولك : المال لزيد والغلام لعمر والجل للفرس ، حيث إنه بنفس تخصيصك المال بزيد والجل بالفرس يتحقق بينهما تلك الإضافة والاختصاص ، بل ربما تتحقق بمجرد نسبة شيء إلى شيء من دون منشأ خارجي لذلك ، كما في اعتبارك غولا ونسبة أنياب إليه ، غايته انه من جهة عدم وجود منشأ صحيح خارجي له لا يكون من الاعتباريات الصحيحة القابلة لإضافتها إلى الخارج ، كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر فساد ما يظهر من بعض الاعلام : من الالتزام بالتعهد وانكار استناد العلقه والارتباط التي بين اللفظ والمعنى إلى جعل الجاعل ووضع ، والعمدة في ذلك انما هو تخيل قصر الإضافة بالإضافات الخارجية والملازمات الواقعية الذاتية ، فإنه من هذه الجهة أنكر استناد العلقه والارتباط المزبور إلى جعل الجاعل ووضع بل ادعى استحالته وقال : بأنه من المستحيل جعل العلقه والارتباط بين الامرين اللذين لا علاقة بينهما بحيث تكون تلك العلقه مجعولا ابتدائيا للجاعل تكويننا بدون جعل طرفيها أو تغيير وضع فيهما. ثم انه بعد انكاره لذلك التزم بالتعهد وقال : بان ما يمكن تعقله ويبنى عليه هو ان يلتزم الواضع ويتعهد تعهدا كلياً بأنه من أراد معنى وتعقله وأراد افهام الغير تلفظ بلفظ كذا ، لان ما هو الممكن انما هو جعل الارتباط بين إرادة المعنى وإرادة التلفظ بلفظ كذائي لا جعل الارتباط تكويننا بين اللفظ والمعنى ، فإذا التفت المخاطب حينئذ إلى هذا الالتزام والتعهد المزبور الذي مرجعه إلى الاعلام بإرادة المعنى الكذائي عند التكلم بلفظ كذا وعلم به ، فلا جرم ينتقل ذهنه إلى ذلك المعنى عند سماع اللفظ منه ، وحينئذ فكان مرجع الوضع إلى مثل هذا الالتزام والتعهد الكلي وكانت العلقه المزبورة بين اللفظ والمعنى نتيجة لذلك التعهد ، لا انها مجعولة تكويننا ابتداء للواضع بوضعه وجعله. ثم انه من هذا الأساس أيضا أنكر الجعل في الوضعيات والتزم بأنه ليس في البين في ذلك المقام أيضا الا الأحكام التكليفية والإرادات الخاصة وانها انما كانت منتزعة عن الاحكام

التكليفية، فكان مثل الملكية منتزعة عن حكم الشارع بجواز تصرف شخص في عين وحرمة تصرف غيره فيه بدون اذنه ورضاه، والزوجية منتزعة عن حكمه بجواز وطئ شخص امرأة وعدم جواز وطئها على غيره بمثل قوله: من عقد على امرأة يجوز له وطئها ولا يجوز لغيره ذلك، حيث كان العقل ينتزع في الأول من حكم الشارع نحو إضافة بين المال وبين الشخص نعب عنها بالملكية، وفي الثاني إضافة بين الشخصين يعبر عنها بالزوجية، وهكذا غيرهما من الوضعيات، فكان الكل منتزعا عن الأحكام التكليفية بلا كونها مجعولة بوجه أصلا، هذا.

وتوضيح الفساد يظهر مما قدمناه من وجه الفرق بين نحوي الإضافة وعدم كون العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى من سنخ الإضافات الخارجية بين الـمـرـين الخارجيين من نحو الفوقية والتحتية ونحوهما مما يتوقف تحققها على تغيير وضع في طرفيها، بل وانها من سنخ الاعتبارات التي تحققها كان بالجعل كالملكية والزوجية، على أن ارجاع الوضع إلى تعهد الواضع بذكر اللفظ عند إرادة المعنى أيضا غير مستقيم، فإنه بعد أن كان مرجع التعهد المزبور إلى إرادة ذكر اللفظ عند إرادة المعنى نقول بأنه يسأل عنه بان تلك الإرادة المتعلقة بذكر اللفظ لا تخلو: اما ان تكون إرادة نفسية، واما ان تكون إرادة غيرية توصلية إلى ابراز المعنى باللفظ نظراً إلى قابلية اللفظ له، وعلى الأول فاما ان يكون الغرض من تلك الإرادة ايجاد العلة والارتباط بين اللفظ والمعنى بنفس تلك الإرادة، واما ان لا يكون الغرض من توجيه الإرادة إلى ذكر اللفظ ذلك بل وانما الغرض من توجيه الإرادة إليه هو جهة مطلوبيته ذاتا في ظرف إرادة تفهيم المعنى. فان كان المقصود هو هذا الأخير فلا سبيل إلى دعواه فإنه مع منافاته لما يقتضيه الوجدان والارتكاز في مقام إرادة التلفظ باللفظ من كونها لأجل التوصل به إلى تفهيم المعنى المقصود لا من جهة مطلوبة التلفظ به نفسا - مناف أيضا لما يقتضيه الطبع والوجدان في مقام الانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ، لان لازم البيان المزبور هو ان يكون الانتقال إلى اللفظ في عرض الانتقال إلى المعنى بحيث يكون في الذهن انتقالان: انتقال بدوا إلى اللفظ عند سماعه وانتقال منه بمقتضى الملازمة والإناطة إلى المعنى نظير الانتقال من اللازم إلى ملزومه، مع أن ذلك كما ترى مما يأبى عنه الوجدان والارتكاز، فإنه يرى بالوجدان انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ بدوا مع الغفلة عن جهة اللفظ بحيث كأنه كان المعنى هو الملقى إليه بلا

توسيط لفظ في البين أصلاً ، كما لا يخفى . وان كان المقصود الأول فله وان كان وجه الا انه يرجع إلى ما ذكرنا من القول بالوضع ، فان القائل بالوضع لا يدعى أزيد من ذلك ، ولقد تقدم ان هذا النحو من الإضافة والارتباط لا يحتاج تحققها إلى كثير مؤنة ، فيكفي في تحققها مجرد الجعل والإرادة . نعم على ذلك تكون الإرادات الاستعمالية المتحققة فيما بعد في طول تلك الإرادة الكلية ومرتبته عليها نظراً إلى تحقق العلة والربط بين اللفظ والمعنى بنفس تلك الإرادة والتعهد الكلي ، فينا في حينئذ ما هو مسلك هذا القائل من كون الإرادات الاستعمالية المتحققة فيما بعده من شؤون تلك الإرادة الكلية وفعاليتها . واما ان كان المقصود هو الأخير الذي فرضناه من كون الإرادة المتعلقة بذكر اللفظ إرادة غيرية توصلية لابرز المعنى المقصود باللفظ باعتبار ما للفظ من المبرزية عن المعنى ، فعليه نقول : بان جهة مبرزية اللفظ عن المعنى بعد أن لم تكن مستندة إلى اقتضاء ذات اللفظ كما يدعيه القائل بذاتية دلالة الألفاظ على معانيها ، فلا جرم لابد وأن يكون نشؤها اما من قبل وضع الواضع وجعله أو من قبل تلك الإرادة الغيرية المتعلقة بذكر اللفظ أو من قبل إرادة أخرى ، ولا سبيل إلى الأخيرين لان الأول منهما بديهي الاستحالة وكذا الثاني ، فإنه مع أنه لا- سبيل إلى دعواه للقطع بعدم إرادة أخرى في البين يجيء فيها ما ذكرناه من الاحتمالات من كونها إرادة غيرية أو نفسية ، فيتعين حينئذ المعنى الأول وهو المطلوب .

لا يقال : انما يرد هذا المحذور لو أريد تحقق العلة والارتباط من قبل الإرادة المتعلقة بذكر اللفظ في مقام الاستعمال وليس كذلك بل المقصود كونها نتيجة لذلك التعهد الكلي .

فإنه يقال : كلا فان الإرادات الاستعمالية على مسلك هذا القائل عين تلك الإرادة الكلية المسماة عنده بالتعهد الكلي ، وهو تعهده كلياً التلطف بلفظ كذا عند إرادة تفهيم معنى كذا ، إذ حينئذ تكون الإرادات الاستعمالية المتعلقة بذكر اللفظ عبارة عن فعلية ذلك التعهد الكلي ، والا- فقبل إرادة التفهيم لا يكون في البين الا مجرد البناء على إرادة اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى ، وعليه يتوجه الاشكال المزبور بأنه بعد غيرية الإرادة المتعلقة بذكر اللفظ لابد من الالتزام بان جهة مبرزية اللفظ كانت مستندة إلى وضع الواضع وجعله كما هو واضح .

ثم إن من لوازم هذا المسلك انحصار الدلالة في الألفاظ بالدلالة التصديقية لأنه لا

ظهور لفظ حينئذ حتى يكون وراء الدلالة التصديقية دلالة أخرى تصورية، بخلافه على مسلك الوضع فإنه عليه يكون للفظ وراء الدلالة التصديقية دلالة أخرى تصورية ناشئة من قبل الوضع والجعل، وربما ينتج هذا المعنى في بعض المباحث الآتية كما في مبحث العام والخاص.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضا بطلان ما أسسه على هذا الأساس من انكار الجعل في مطلق الوضعيات والتزامه بان مثل الملكية والزوجية انتزاعية صرفة من الأحكام التكليفية، إذ نقول: بان في مثل قوله: الناس مسلطون على أموالهم، وقوله: لا يجوز التصرف في مال أحد بدون اذن صاحبه، لا يكاد يتم هذا المقالة لان جهة الملكية وإضافة المال إلى الغير حينئذ انما كانت مأخوذة في موضوع هذا الحكم أعني حرمة التصرف، ولازمه كونه في رتبة سابقة عنه كنفس المال كما هو الشأن في كل موضوع بالقياس إلى حكمه، وحينئذ نقول: بان مثل هذه الإضافة بعد ما لا يمكن نشؤها من قبل هذا الحكم التكليفي المتأخر عنها رتبة فلا بد وأن يكون نشؤها اما من قبل حكم تكليفي آخر في رتبة سابقة عنها واما من قبل الجعل، والأول بديهي الفساد فإنه - مضافا إلى القطع بأنه لا حكم آخر في البين غير هذا الحكم المترتب عليها - يلزمه اجتماع الحكمين المتماثلين في نحو قوله: لا يجوز التصرف في مال الغير بدون اذن صاحبه، أحدهما في رتبة سابقة عن الإضافة والآخر في رتبة لا حقة عنها، وحينئذ فبعد القطع أيضا بعدم نشؤ إضافة الملكية من مجرد جواز تصرف الانسان في شيء - بشهادة جواز تصرف كل شخص في المباحات الأصلية يتعين الثاني من كون نشؤها من قبل الجعل.

وكيف كان فبعد ما ظهر بطلان القول بالتعهد نقول: بان العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى في الأوضاع التخصيصية كما يتحقق بالانشاء القولي من قول الواضع (جعلت هذا اللفظ لمعنى كذا) كذلك يتحقق أيضا بالانشاء الفعلي وبنفس الاستعمال قاصدا به تحقق العلة والربط بينهما، كقولك عند تسميتك ولدك: جئني بولدي محمد قاصدا به حصول العلة الوضعية بهذا الاستعمال، كما نظيره في المعاطاة التي هي انشاء فعلى لحصول الملكية لزيد، وعدم كون مثل هذا الاستعمال من الاستعمال في المعنى الحقيقي أو المجازي غير ضمائر فيما نحن بصدده من تحقق العلة والربط بمثل هذا الاستعمال. واما ما قد يقال: من امتناع ذلك من جهة استلزامه لمحذور اجتماع اللحاظين

في اللفظ : اللحاظ العبوري الآلي تارة ، واللقاظ الالقاللي إليه أأرى - نظراً إلى اقأضاء الؤضع لان يكون النظر إليه نظراً اسأقلالليا - فمأفوع بان النظر إلى شأص هذا اللفظ لا يكون الا عبوراليا إلى طبلعة اللفظ الال قاصأ أأقق العلالقة والرلأ بينها وبلن المعنى ، وألنأ فمأعلق اللأاظ الالقاللي انما كان هو طبلعة اللفظ الال قاصأ أأقق العلالقة بلننا وبلن المعنى ، ومأعلق اللأاظ الآلل كان هو شأص هذا اللفظ ، ومعه لم لأأمع اللأاظان فل مؤضوع وائل كلل لأؤأه علىه مأأور الالأسأأال المزبورأ ، كما هو واضح. وألنأ فلاألنأالل الأشكال فل صأة هذا القسأ من الؤضع وامكانه.

بل قأ الأعى كما عن المأقق الأراسانل قأس سره لزوم انأأاء الأؤضاع الأأصصلأة ألسا إلى مثل هذا النأو من الؤضع الأأصصلل وانه لا بل فل أأقق العلالقة الؤضعلأة بلن اللفظ والمعنى من القاصأ إلى أأققها فل أأأ تلك الالأسأعمالال والال فبالونه لا لكأ الأالل مأرأ الالأسأعمال فل أأققها ولو بلأ الالأسأعمال فل الكأرة ما بلأ ، فلألك أورد على أقسلل المأشهور للؤضع بالؤضع الأألنل تارة وبالأألنل أأرى وقال : بأنه لا مأل لهأا الأقسلم وان الألل هو أصره بأصص الالألنل بالأعل والالأنشاء أاللته بالأعم من الالأنشاء القولل والألل. ولكن لرد علىه بأنه انما لأؤأه هذا الأشكال فلما لو كان سنأ هذا النأو من العلالقة والرلأ بأملل أأرأه أعللأ بلأل فل أأققها إلى أوسلأ انشاء وأعل فل البلل ، ولكنه ممنوع بل نقول بأنها كما أأقق بالالأنشاء القولل أو الألل كذلأ أأقق بواسأة كأرة الالأسأعمال كما نشاهأ بالوأأان والأعلان فل اسأعمالنا الألفاظ فل المعانل المأأاللة أالل نرى بأنه بكأرة الالأسأعمال لأأأ مرأة من العلالقة بلننا وبلن المعنى الأالل وبهذا المأأار لأضعف علالأته عن المعنى الأالل بلأل كألما كأأ الالأسأعمالال لأضعف علالأته للمعنى الأالل ولأأأ فل قبله العلالقة بلننا وبلن المعنى الأالل إلى أن أبلأ بأأ لأصلر المعنى الأالل مأأورا بالمرأه وأصلر العلالقة الأالل بلننا وبلن المعنى الأالل بلأل لو أرىأ منه المعنى الأالل لأأأ إلى إقالمة قرلنة فل البلل ، ومع هذا الؤأان لا مأل لانكار هذا القسأ من الؤضع ، كما هو واضح. نعم لهذا الأشكال مأل فلما لو أرىأ أأقق تلك العلالقة والارأباط أأعة وائلأ لا بنأو الأأللل ، ولكنه لم الأ أحد مثل ذلك بل وان كل من الأعى وأؤأ هذا القسأ من الؤضع الأعى أأققها شلأا فشلأا بنأو الأأللل ، ومن المعلوم ان مثل هذا المعنى امر مملل بل وأقع كما ذكأنا.

وعلى كل حال يبقى الكلام في اقسام الوضع

فنعول :

انهم قد قسموا الوضع باعتبار عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما على اقسام. ولا بد في تنقيح الكلام في هذه الجهة من تمهيد مقامات : الأول في بيان ما يمكن ان يقع عليه التقسيم باعتبار الحصر العقلي ، الثاني في بيان ما يمكن من هذه الأقسام ، الثالث في بيان ما هو الواقع منها ، فنقول :

اما المقام الأول : فلا شبهة في أن للوضع حسب الحصر العقلي أقساما أربعة : عام الوضع والموضوع له ، وخاصهما ، و عام الوضع وخاص الموضوع له ، وعكسه ، من جهة ان المعنى الملحوظ حال الوضع اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا ، وعلى الأول فاما ان يكون وضع اللفظ لذلك المعنى الكلي الملحوظ واما ان يكون وضعه لمصاديقه المندرجة تحته ، كما أنه على الثاني أيضا تارة يكون وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الجزئي وأخرى يكون وضعه بإزاء معنى كلي يكون متصوره من افراده ومصاديقه ، فباعتبار الأول يكون من عام الوضع والموضوع له ، وباعتبار الثاني يكون من عام الوضع وخاص الموضوع له ، وباعتبار الثالث يكون من خاص الوضع والموضوع له ، وباعتبار الرابع يكون من خاص الوضع و عام الموضوع له ، فهذه اقسام أربعة للوضع حسب اقتضاء الحصر العقلي.

فنعول : اما القسم الأول وهو عام الوضع والموضوع له فيتصور على نحوين : الأول ما هو المعروف المشهور من لحاظ معنى كلي عام ووضع اللفظ بإزائه كما في الانسان والحيوان حيث يلاحظ مفهوم الانسان في ذهنه فيضع لفظ الانسان بإزاء ما تصوره من المعنى الكلام العام. ولا يخفى انه على هذا يكون عمومية الوضع وكليته من قبيل كلية الأحكام التكليفية ، من كونه باعتبار كلية متعلقه ، فكما ان كلية الإرادة والحكم كانت باعتبار كليه متعلقه من حيث انحلالها حسب تعدد افراد المتعلق إلى إرادات واحكام جزئية ، كقوله : لا تشرب الخمر - والا فنفس هذا الحكم وتلك الإرادة المتعلقة بهذا العنوان لا تكون الا شخصية وممتنعة الصدق على الكثيرين - كذلك أيضا عمومية الوضع وكليته

انما كانت باعتبار كلية متعلقه ، لا ان عموميته كانت باعتبار عمومية آلة الملاحظة كما قبل بان معنى عمومية الوضع وخصوصيته انما كانت من جهة عمومية آلة الملاحظة وخصوصيتها ، كيف وانه في الفرض لا يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط آلة الملاحظة ، فان المفهوم الكلي كمفهوم الانسان أو الحيوان وكذا طبيعة اللفظ بنفسها متصورة في الذهن بلا توسيط آلة ملاحظة في البين ، ومعه لا يحتاج في مقام وضع اللفظ بإزائه واحداث العلة والربط بينهما إلى توسيط شيء نسميه آلة الملاحظة ، كي لأجل عموميتها وکلیتها يتصف الوضع بالكلية والعمومية ، كما هو واضح.

الثاني : من قسمني عموم الوضع والموضوع له : هو ان يكون الموضوع له الجهة المشتركة بين الافراد المتصورة في الذهن التي بها تمتاز افراد كل نوع عن افراد نوع آخر بنحو لا يكاد تحققه في الذهن الا مع الخصوصية وبالوجود الضمني لا المستقل ، وذلك بان يلاحظ معنى عام ويشار به إلى الجهة المشتركة والجامع المتحد مع الافراد الذهنية التي بها امتياز افراد كل نوع عن آخر فيجعل اللفظ بإزاء تلك الجهة المشتركة بما هي مشتركة وموجودة في الذهن بعين وجود الفرد والخصوصية ، وبعبارة أخرى يكون الموضوع له حينئذ عبارة عما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم العام المنتزع عن الافراد المتصورة في الذهن لا- المفهوم المنتزع عن ذلك ، فهذا أيضا قسم آخر من عموم الوضع والموضوع له. ولا يخفى انه على هذا التصوير يحتاج في مقام الوضع إلى وجود آلة الملاحظة ، لان المعنى الموضوع له بعد أن لم يكن له وجود مستقل في عالم الذهن واللحاظ بل كان وجوده في ضمن وجود الفرد ومتحدا معه نظير الجامع بين الافراد الخارجية من حيث عدم وجود له في الخارج مستقلا وكونه موجودا في ضمن الفرد والخصوصية ، فلا جرم يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط معنى عام يجعله آلة للملاحظة تلك الجهة المحفوظة بين هذه الخصوصية وتلك الخصوصية ، ولكن مورد الوضع ومحلله كان مختصا بتلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد فكانت الضمانم والخصوصيات كلها خارجة عن مصب الوضع. وليكن ذلك على ذكر منك ينفعل فيما يأتي عند التعرض لبيان وضع الحروف وأسماء الإشارة.

وحينئذ فكم فرق بين هذا القسم من عام الوضع والموضوع له وبين سابقه الذي هو المعروف لدى المشهور ، فإنه على الأول يكون الموضوع له عبارة عن معنى عام منتزع له وجود مستقل في وعاء الذهن واللحاظ قبال الخصوصية كمفهوم الانسان والحيوان

بخلافه على الثاني فان الموضوع له على ذلك عبارة على الجامع المتحد مع الافراد الذي لا يكاد تحققه في الذهن وفي عالم اللحاظ الا في ضمن الفرد والخصوصية ، ومن ذلك دائما يحتاج في مقام الاستعمال ومرحلة التفهيم إلى وجود دالين : أحدهما على نفس الجامع والآخر على الخصوصية ، كما أنه على ذلك يحتاج أيضا إلى توسيط آلة الملاحظة في مقام وضع اللفظ من جهة ما عرفت من عدم امكان لحاظ مثل هذا المعنى مستقلا في الذهن ، كما هو واضح.

بل ولئن تأملت ودققت النظر ترى أيضا الاحتياج إلى توسيط آلة الملاحظة حتى على القسم الأول من عام الوضع والموضوع له ، وذلك فإنه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان : من وضع أسامي الأجناس للمهية المهملة ، لما كان لا يمكن لحاظ المهية المهملة مستقلا في الذهن معرفة عن خصوصية الاطلاق والتقييد ، لان كل ما يتصوره الانسان لا يخلو من كونه اما طبيعة مقيدة واما طبيعة مطلقة وعارية عن القيد والخصوصية ولا صورة ثالثة في الذهن جامعة بين الواجد للقيد وفاقده بحيث كان لها موجود مستقل في الذهن قبلا للفاقد والواجد نسميها بالمهية المهملة ، فلا جرم في مقام وضع اللفظ لهذه الطبيعة التي هي الجامعة بين الطبيعة المطلقة والمقيدة لابد من توسيط آلة ملاحظة في البين مشيرا بها إلى ما هو الجامع بين الواجد للقيد والخصوصية وفاقده الذي لا يكون له وجود في الذهن الا في ضمن الواجد للقيد أو فاقدته ، كما هو واضح. نعم بناء على مسلك المشهور من القدماء في وضع أسامي الأجناس : من كونها للطبيعة المطلقة الصادقة على القليل والكثير ، لا يحتاج إلى توسيط آلة ملاحظة في البين في مقام الوضع ، من جهة ان نفس المعنى والمفهوم حينئذ مما أمكن لحاظه وتصوره مستقلا بلا توسيط عنوان وآلة ملاحظة في البين. ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين ، بل الموضوع له في أسامي الأجناس - كما سنحققه إن شاء الله تعالى - عبارة عن الطبيعة المهملة التي هي جامعة بين الطبيعة المقيدة والمطلقة التي هي مقالة المشهور من القدماء ، ومن ذلك نقول بأنه يحتاج في اثبات الاطلاق إلى التشبث بمقدمات الحكمة ، وعليه لا محيص بعد عدم امكان تصور مثل هذا الجامع ولحاظه مستقلا في الذهن من توسيط عنوان يكون آلة للملاحظة الجامع المزبور في مقام الوضع. ولكن على تقدير تكون جهة عمومية آلة الملاحظة غير مرتبطة بعالم عمومية الوضع بل وانما عمومية الوضع وخصوصية من قبيل

عمومية الحكم والتكليف وخصوصيته من كونه باعتبار كلية المتعلق وجزئيته ، فتدبر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة المتصورة في الوضع.

واما القسم الثاني منها : وهو فرض عموم الوضع وخصوص الموضوع له ، ففيه أيضا يتصور صور ثلاث :

الأولى : ان يكون الموضوع له الملحوظ بتوسيط العنوان العام الكلي عبارة عن الافراد المخصوصة والخصوصيات التفصيلية الجزئية ، كما لو لاحظ في مقام الوضع عنوان الانسان وعنوان الابتداء الكلي مشيرا بهذا العنوان إلى المصاديق الخاصة والصور التفصيلية بخصوصيتها الخاصة من زيد وعمرو وبكر ، كما نظيره في باب التكليف من قوله : أكرم من في الصحن ، مشيرا به إلى الافراد الخارجية الموجودة في الصحن من زيد وعمرو وبكر.

الثانية : ان يكون المعنى الموضوع له عبارة عن الافراد والصور التفصيلية ولكن بما انها تعم الكلي والشخصي ، كما في لحاظ عنوان الشيء أو الذات مشيرا به في مقام وضع لفظ الانسان مثلا أو غيره إلى ما ينطبق عليه هذا العنوان العام من المصاديق والصور التفصيلية التي منها الانسان والحيوان ومنها زيد وعمرو وبكر ، واضعا لفظ الانسان بإزاء الصور التفصيلية المزبورة ، كما قد يتوهم ان وضع أسماء الإشارة من هذا القبيل وانها موضوعة للصور التفصيلية بما انها تعم الشخصي والكلي ولذلك يقال : هذا الانسان وهذا زيد. والفرق بينه وبين سابقه واضح ، فإنه على الأول يكون الموضوع له دائما معنى جزئيا بخلافه في هذا القسم ، فان الموضوع له عبارة عما يعم الشخصي والكلي ، ولذلك يلزمه عدم صحة استعمال اللفظ على الأول في الكلي وما له القابلية للصدق على الكثيرين وصحة استعماله فيه على الثاني.

الثالثة : ان يكون الموضوع له الملحوظ بتوسيط العنوان الكلي عبارة عن معنى اجمالي مبهم كالشبه مثلا بنحو يكون نسبته إلى الصور التفصيلية نسبة الاجمال والتفصيل بحيث لو انكشف الغطاء لكان ذلك المعنى الاجمالي عين المعنى التفصيلي ، لا من قبيل نسبة الكلي والفرد ، فيلاحظ الواضع حينئذ بتوسيط العنوان الكلي معنى مبهما ثم في مقام الوضع يضع لفظا بإزاء ذلك المعنى المبهم لكن لا بما هو مبهم محض بل بما انه مشتمل على خصوصية زائدة كخصوصية كونه معروض الخطاب أو الغيبة أو الإشارة أو المعهودية. ولعله من هذا القبيل باب الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات كما سيحيى ، إذ يمكن

ان يقال : بان الموضوع له فيها عبارة عن معنى فيه ابهام متحد مع ما يماثل مفهوم مرجعها لكنه مع اشتمالها على خصوصية زائدة من الغيبة والحضور كما في الضمائر ، أو الإشارة والمعهودية كما في أسماء الإشارة والموصولات من نحو هذا والذي كما يشهد لذلك التعبير عنها بالفارسية ب (أو) و (أين) ونحو ذلك ، ومن ذلك جرى التعبير عنها بالمبهمات ، فان ذلك لا يكون الا من جهة ان الموضوع له فيها معنى ابهامي ، ولذلك أيضا نحتاج دائما إلى عطف البيان بقولك : هذا الرجل هذا الانسان وهذا زيد. كيف وان دعوى كون وضعها للمراجع الخاصة والصور التفصيلية بعيدة غايته ، لان لازمه انسباق مفهوم الانسان في مثل هذا الانسان مرتين في الذهن : تارة من لفظ هذا وأخرى من لفظ الانسان ، وهو كما ترى! كما أن مثله في العبد دعوى كون هذا موضوعا لنفس الإشارة التي هي معنى حرفي وان هذا تقوم مقام الإشارة باليد إلى الانسان وغيره ، إذ لازم ذلك أيضا هو عدم اجراء احكام الاسم عليها من جعلها مسندا إليه ومسندا ، مع أنه أيضا كما ترى! وذلك بخلافه على المعنى الأول ، فإنه عليه قد حفظ جهة اسمية المعنى فيها فلا يلزم من اجراء احكام الاسم عليها ارتكاب خلاف قواعد ، كما هو واضح. وسيجيء زيادة بيان لذلك إن شاء الله تعالى في محله ، فانظر.

واما القسم الثالث منها : أعني خاص الوضع والموضوع له ففرضه واضح ، كما في الاعلام الشخصية.

واما القسم الرابع منها : أعني خاص الوضع وعام الموضوع له ، فتصويره انما هو بلحاظ عنوان خاص كزيد مثلا جاعلا له عبرة ومرآة لعنوان كلي منطبق عليه وعلى غيره كعنوان الانسان ثم وضع اللفظ بإزاء ذلك العنوان الكلي الفوق أو بلحاظ الانسان المقيد بخصوصية الزيدية جاعلا- له مرآة لطبيعة الانسان المنطبق عليه وعلى غيره من الحصص الأخرى. هذا كله فيما يتعلق بالمقام الأول فيما يمكن ان يقع عليه التقسيم بحسب الحصر العقلي.

واما المقام الثاني : فالكلام فيه كما عرفت انما هو في بيان ما يمكن من الأقسام الأربعة المزبورة ، فنقول :

اما القسم الأول : فلا اشكال في امكانه بل وقوعه أيضا ، كما في أسامي الأجناس. ومثله في الامكان بل الوقوع أيضا القسم الثالث ، كما في الاعلام الشخصية.

واما القسم الثاني : فالظاهر هو امكانه أيضا ضرورة امكان تصور الجزئيات والافراد بتوسيط عنوان كلي عام ينطبق عليها ، إذ معرفة العنوان الكلي العام معرفة للافراد المندرجة تحته ولو بنحو الاجمال ، وبعد كفاية معرفة الموضوع له وتصوره ولو بوجوده اجمالي لا مجال للاشكال في امكانه. نعم انما يتوجه الاشكال فيما لو احتاج الوضع إلى تصور المعنى الموضوع له بوجه تفصيلي ، إذ حينئذ يتوجه الاشكال بان شيئا من العناوين التفصيلية كعنوان الانسان والحيوان ونحوهما وكذا العناوين العامة العرضية كعنوان الذات والشئ ونحوهما - لا يمكن ان يكون مرآة إلى الافراد الخاصة والعناوين التفصيلية ، لان غاية ما يحكى عنه تلك العناوين انما هي الجهة المشتركة بين الافراد التي بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن افراد نوع آخر ، واما حكايتها عن الافراد بما لها من الخصوصيات التي بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن الفرد الآخر من ذلك النوع فلا ، بل هو من المستحيل ، من جهة ان الفرد والخصوصية مبادئ مفهوم العام والكلي ، والمبادئ لا يمكن ان يكون وجهها للمبادئ. ولكنه بعد كفاية لحاظ الموضوع له ولو بوجوده اجمالي لا مجال لهذا الاشكال ، ضرورة امكان تصور الافراد والجزئيات الخاصة بنحو الاجمال بتوسيط عنوان اجمالي مشيرا به إلى الافراد الخاصة في مقام الوضع المعبر عنها بها ينطبق عليه مفهوم الانسان أو مفهوم الذات أو الشئ. وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في امكان هذا القسم أيضا.

واما القسم الرابع : أعني فرض خاص الوضع وعام الموضوع له ، فقد يقال بامكانه أيضا وانه كما يمكن جعل عنوان عام كلي وجهها للافراد والخصوصيات المندرجة تحته كذلك يمكن العكس بجعل الفرد وجهها للكلي المنطبق عليه وعلى غيره. ولكن التحقيق هو عدم امكانه واستحالته ، وهذا فيما لو كان آلة الملاحظة هو الفرد والخصوصية كعنوان زيد مثلا واضح ، ضرورة ان الفرد والخصوصية يباين مفهومهما مع مفهوم العام والكلي ومعه لا يمكن جعله وجهها وعنوانا له. واما لو كان آلة اللحاظ هو الكلي المقيد كالانسان المتقيد بالخصوصية الزيدية أو العمروية ولو بنحو دخول التقيد وخروج القيد فكذلك أيضا ، فإنه مع حفظ جهة التقيد بالخصوصية فيه يباين لا محالة مفهومهما مع الانسان المطلق الجامع بين هذه الحصاة وغيرها ، ومع الغاء جهة التقيد وتجريده عن الخصوصية ولحاظه بما انه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عام الوضع والموضوع له ، فتدبر.

واما المقام الثالث فنقول : انه بعد ما ظهر في المقام الثاني امكان الأقسام الثلاثة أعني ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين أو خاصين وما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا ، يبقى الكلام في بيان ما هو الواقع منها فنقول : اما ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين أو خاصين فلا- اشكال في وقوعه ، كما في الاعلام الشخصية وأسامي الأجناس . وانما الكلام فيما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا ، حيث إنه قيل بوقوع هذا القسم أيضا وان وضع الحروف وما شابهها من الهيئات والافعال والأسامي المتضمنة للمعنى الحرفي من هذا القبيل ، لما يرى من عدم كون الاستعمال فيها الا في معان جزئية . وتنقيح المرام في هذا المقام يحتاج إلى شرح حقيقة المعاني الحرفية وما ضاهاها ثم بيان انها كلية أو جزئية .

في شرح المعاني الحرفية

فهنا جهات من الكلام :

الأولى في المعاني الحرفية وفيها مقامان : الأول في شرح حقيقة المعنى الحرفي ، الثاني في بيان انه كلي أم جزئي فنقول :

اما المقام الأول فاعلم أن المشارب في الحروف كثيرة ربما يبلغ إلى الأربعة بل الخمسة كما سنذكرها :

أحدها ما ينسب إلى الرضى في شرح الكافية وجماعة أخرى بان الحروف مما لا معنى لها أصلا ، بل وانما هي مجرد علامات لتعرف معنى الغير كالرفع الذي هو علامة للفاعلية ، وانه كما أن الرفع في زيد في مثل جائني زيد لا معنى له في نفسه بل وانما كان مجرد علامة لتعرف حال زيد وانه فاعل في تركيب الحروف ، فلفظ في مثلا في مثل زيد في الدار لا يكون له معنى أصلا وانما هي علامة لتعرف معنى الدار وانها معنى أي من حيث كونها مكان زيد قبال كونها معنى عينيا ومن الأعيان الخارجية وحينئذ فلفظة في في قولك زيد في الدار ، مما لا معنى لها أصلا في هذا التركيب وانما المعنى كان في الدار من حيث كونها مكان زيد ومعنى أينما وقد جئ بكلمة في لتعرف حال الدار وخصوصية معناها ، وهكذا لفظ من وعلى ونحوهما من الحروف ، وحينئذ فلا يكون للحروف معنى

أصلا وانما هي مجرد علامات لمعان تحت ألفاظ غيرها.

ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين لذهابهم طرا إلى أن للحروف معاني في نفسها كما يكشف عنه تعريفهم للحروف بأنها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية قبالا للاسم الذي دل على معنى مستقل بالمفهومية ، وهكذا تعريفهم الاخر لها بان الحرف هو ما دل على معنى في غيره قبال الاسم الذي دل على معنى في نفسه ، فان من المعلوم ان الغرض من هذا التعريف هو بيان ان للحرف معنى ، غير أن معناه كان قائما بالغير نظير الاعراض لا ان معناه كان تحت لفظ الغير وان الحرف علامة لذلك كما هو واضح. كيف وان مثل الدار في المثال وكذا السير والبصرة انما هي من أسامي الأجناس وهي حسب وضعها لاتدل الاعلى المهية المهمة وذات المعنى بما هي عارية عن الاطلاق والتقييد ولذا تحتاج في مقام اثبات ان مراد المتكلم هو المعنى الاطلاقي العاري عن الخصوصيات إلى مقدمات الحكمة كي يحكم بان مراد المتكلم من اللفظ هو المعنى الاطلاقي. وحينئذ نقول بأنه على فرض ان تكون تلك الخصوصية تحت لفظ الغير ومرادة منه يلزم استعمال لفظ الدار والسير والبصرة في مثل زيد في الدار وسرت من البصرة في معنى الخاص فيلزمه المصير إلى المجاز حينئذ لأنه من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد والخصوصية ، وهو كما ترى! فلا محيص حينئذ الا من الالتزام بعدم استعمال لفظ الدار الا في معناها الكلي أعني الطبيعة المهمة وكونه من باب اطلاق الكلي على الفرد وإرادة الخصوصية بدال اخر كما في قوله جاء رجل من أقصى المدينة وعليه نقول : بأنه بعد خروج القيد والخصوصية عن تحت لفظ الدار والسير والبصرة فلا بد وأن يكون تحت دال اخر وهو في المقام لا يكون إلا لفظ في في زيد في الدار ولفظ من في سر من البصرة هذا. على أن ما أفيد في طرف المشبه به وهو الرفع والنصب والجر من التسلم بأنها مما لا معنى لها وانها ومجرد علامات لخصوصية وقوع زيد في جائني زيد فاعلا في التركيب غير وجيه أيضا ، إذ نقول فيها أيضا بان الرفع وكذا النصب والجر انما هي من مقولات الهيئة الكلامية ، وحينئذ فبعد ان كان للهيئة وضع للدلالة على النسب الكلامية كما سنحققه إن شاء الله تعالى فلا جرم كان للأعراب أيضا معنى ، حيث كان لها الدلالة على خصوصية النسبة الكلامية من حيث الفاعلية والمفعولية والحالية ونحو ذلك من أنحاء النسب وخصوصياتها ، من غير أن تكون تلك الخصوصيات تحت لفظ

الغير ومستفادة من لفظ الاسم وهو زيد أو المجيء ، لما عرفت من أن لفظ زيد لا يدل بحسب وضعه الا على ذات زيد بما هي عارية عن خصوصية وقوعه فاعلا أو مفعولا أو حالا في الكلام ، فيحتاج حينئذ في إفادة خصوصية وقوعه فاعلا أو مفعولا في الكلام إلى أن يكون بدال آخر وهذا الدال لا يكون الا الهيئة والرفع في قولك جاء زيد أو النصب في قولك : ضربت زيدا. وحينئذ فما أفيد من التسلم على عدم المعنى للأعراب وانها علامة محضة لتعرف حال الاسم من حيث وقوعه فاعلا ومفعولا أو حالا في التركيب الكلامي مشبها للحروف بها أيضا في ذلك واضح البطلان في كل من المشبه والمشبه به كما هو واضح.

وحينئذ فبعد أن ظهر فساد هذا المشرب يبقى الكلام في غيره من المشارب الاخر وانه بعد أن كان للحروف معان في نفسها فهل هي من سنخ المعاني الآلية؟ أو انها من سنخ الاعراض الخارجية في قيامها بمعروضاتها؟ أو انها من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين؟ حيث إن فيه وجوها وأقوالا منشأه ما هو المعروف المشهور من تعريفها : بأنها مفاهيم تكون في نفس حقيقتها غير مستقلة بالمفهومية المعبر عنها : تارة بأنها ما دل على معنى في غيره ، وأخرى بأنها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية ، قبالا للاسم الذي عرفوه : بأنه ما دل على معنى في نفسه ومستقل بالمفهومية. ففي الحقيقة منشأ هذا النزاع انما هو في وجه عدم استقلال المعنى الحرفي وكيفية احتياجه وقيامه بالغير ، وانه من قبيل قيام المرأة بالمرئي في كونه ملحوظا باللحاظ الآلي ومنظورا بالنظر المرآتي ، أو من قبيل قيام الاعراض الخارجية بمعروضاتها ، أو من قبيل الارتباطات القائمة بالطرفين بحيث كان عدم استقلال المعنى الحرفي باعتبار نفس ذاته لا باعتبار اللحاظ كما هو قضية الوجه الأول ، والا ففي أصل كون المعنى الحرفي معنى غير مستقل لا شبهة فيه عندهم.

وحينئذ نقول بان المشارب في هذا المقام ثلاثة :

أحدها : ما سلكه الفصول وتبعه المحقق الخرساني قدس سره وبعض آخر من كون معاني الحروف معاني آلية ، وان الفرق بينها وبين الاسم انما هو باعتبار اللحاظ الآلي والاستقلالي والا فلا فرق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الأسمى ، فإذا لو حظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفيا وإذا لو حظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسميا فيكون المعنى والملحوظ في الحالتين معنى واحدا لا تعدد فيه ولا تكثر ، وانما

الفرق بينهما من جهة كيفية اللحاظ من حيث الاستقلالية والآلية لمعنى آخر. ومن هذه الجهة أيضا التزموا بعموم الوضع والموضوع له في الحروف نظراً إلى كون ذات المعنى والملحوظ حينئذ معنى كلياً وعدم كون اللحاظ الآلي كاللحاظ الاستقلالي موجبا لجزئيته.

ولعل عمدة النكتة في مصيرهم إلى اختيار هذا المشرب إنما هو ملاحظة انسباق الخصوصيات والارتباطات الخاصة في موارد استعمال الحروف في قوله: زيد في الدار وسرت من البصرة أو من الكوفة، مع ملاحظة بعد كونها بحسب الارتكاز من قبيل المتكثر المعنى، فإن ملاحظة هذين الأمرين أوجبت مصيرهم إلى أن للحروف أيضا معاني كلية هي بعينها معاني الأسماء وانها مفاهيم كلية كمفهوم الابتداء الذي هو معنى لكلمة من ولفظ الابتداء، غايته انه جعل في الحروف بنحو يلاحظ مرآة لملاحظة المصاديق الخاصة من النسب الابتدائية الذهنية الحاصلة بين السير والبصرة ونحو ذلك.

نعم على هذا القول لما كان يلزمه صيرورة لفظ من ولفظ الابتداء مثلا من المترادفين كما في الانسان والبشر فيلزمه صحة استعمال كل منهما مكان الآخر مع أنه بديهي البطلان، إذ لا يصح ان يقال بدل الابتداء خير من الانتهاء (من خير من إلى) وبدل سرت من البصرة إلى الكوفة (سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة) اعتذر عنه في الكفاية بان عدم صحة ذلك إنما هو من جهة ما يقتضيه قانون الوضع حيث إنه وضع الاسم لان يراد معناه بما هو وفي نفسه بخلاف الحرف فإنه وضع لان يراد معناه لا كذلك بل هو آلة الملاحظة خصوصية حال المتعلق، ففي الحقيقة منشأ عدم صحة الاستعمال المزبور إنما هو حيث قصور الوضع وعدم اطلاقه لما إذا لم يستعمل كذلك لا من جهة تقييد المعنى والموضوع له فيهما باللحاظ الاستقلالي والآلي لان ذلك من المستحيل لما فيه من التوالي الفاسدة التي: منها لزوم عدمه صدقه على الخارجيات لان الامر المقيّد باللحاظ الذهني كل عقلي لا موطن له الا الذهن فيلزمه امتناع امثال مثل قوله: سر من البصرة إلى الكوفة الا مع التجريد والغاء الخصوصية. ومنها لزوم اجتماع اللحاظين في مقام الاستعمال: أحدهما ما هو المأخوذ في ناحية نفس المعنى والمستعمل فيه، وثانيهما ما به قوام الاستعمال، فيلزمه حينئذ تعلق اللحاظ بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ. ومنها اقتضائه لجزئية المعنى في الأسماء أيضا باعتبار ان اللحاظ الاستقلالي كاللحاظ الآلي مع أن ذلك كما ترى، ولا من جهة وجود المانع عن الاستعمال المزبور مع اطلاق الوضع واقتضائه جواز استعمال كل من

الاسم والحرف في معناه ولولا على الكيفية المزبورة ، كما هو واضح.

الثاني من المشارب : ما يظهر من بعض آخر من أن معاني الحروف معان قائمة بغيرها وانها من سنخ الاعراض القائمة بمعروضاتها كالسواد والبياض ، وهذا المشرب هو ظاهر كل من عبر عنها بأنها حالة لمعنى آخر.

والفرق بين هذا المشرب وسابقه واضح ، فإنه على هذا المشرب يكون المعنى الحرفي بذاته وحقيقته مباننا مع المعنى الأسمى ، حيث كان المعنى الحرفي حينئذ من سنخ المحمولات بالضميمة ومن قبيل الاعراض الخارجية التي وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها ، فيغاير ذاتا وحقيقة مع الاسم الذي لا يكون معناه كذلك ، بخلافه على مشرب الكفاية فإنه عليه لا يكون اختلاف بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ذاتا وحقيقة وانما الاختلاف بينهما كان من جهة كيفية اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية مع كون الملحوظ فيهما واحدا ذاتا وحقيقة ، ومن ذلك عند هؤلاء لو انقلب النظر ولو حظ المعنى استقلالاً وبما هو شيء في نفسه ينقلب المعنى عن كونه معنى حرفياً إلى المعنى الاسمي وبالعكس. وبذلك البيان ظهر الفرق بينهما من جهة الاستقلالية والتبعية أيضاً حيث كان الاستقلالية والتبعية على المسلك الأول من صفات اللحاظ من حيث توجه اللحاظ إلى المعنى تارة بنحو الاستقلال وأخرى بنحو الآلية والمرآتية إلى الغير كما في نظرك إلى المرأة تارة مرآة لملاحظة وجهك وأخرى استقلالاً لملاحظة نفسها للحكم عليها بان هذه المرأة أحسن من تلك ، بخلافه على المسلك الثاني فان الاستقلالية والتبعية على هذا المسلك انما كانت من صفات نفس المعنى والملحوظ من حيث تحققه تارة في الذهن محدودا بحد مستقل وغير متقوم بالغير وأخرى لا- كذلك بل حالة لمعنى آخر وقائماً به كقيام العرض بمعرضه مع كونه في مقام اللحاظ في الصورتين ملحوظاً استقلالاً لا مرآة. وحينئذ فكم فرق بين المشربين في الاستقلالية والتبعية ونحوي القيام بالغير ، فإنه في الحقيقة على الأول لا يكون للمعنى الحرفي قيام بالغير أصلاً ولو كان فإنما هو قيام زعمي تخيلي ، بخلافه على الثاني ، فان قيام المعنى الحرفي بالغير عليه قيام حقيقي لا زعمي ، كما هو واضح.

الثالث من المشارب في الحروف : ما سلكه جماعة من الأساطين من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الخاصة والنسب والإضافات المتحققة بين المفهومين التي هي من سنخ الإضافات المتقومة بالطرفين ، فكان لفظ في في قولك : الماء في الكوز مثلاً

موضوعا للربط الخاص الذي كان بين مفهوم الماء ومفهوم الكوز ، وهكذا لفظ من في قولك : سرت من البصرة والى وعلى وحتى ونحوها من الحروف بل الهيئات أيضا كما سيأتي إن شاء الله ، فيكون الجميع موضوعا للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين لكن لا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمي بل ما هو واقع الربط الذهني ومصادقه بالحمل الشائع ، فإنك إذا لاحظت السير الخاص المضاف بدوه إلى البصرة وكذلك الماء والكوز تجد في نفسك أمورا ثلاثة : مفهوم السير ومفهوم البصرة والتعلق الخاص بينهما ، وهكذا في مثال الماء في الكوز ، فكان لفظ في ولفظ من في المثالين موضوعا لذلك الربط والتعلق الخاص الذي بين مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز لأنه كما يحتاج مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز إلى لفظ خاص يحكى عنه في مقام تفهيم المقصود واطهار ما في الضمير كذلك ذلك الربط والتعلق الخاص بينهما حيث لا يكاد يغنى عنه الألفاظ الموضوعة للمفاهيم الاسمية التي بها تقوم تلك الروابط والإضافات الخاصة كما هو واضح.

ثم إن الفرق بين هذا المشرب وسابقه أيضا واضح فان المعنى الحرفي على المشرب السابق كان من قبيل المحمولات بالضميمة المرتبط وجودها بالغير نظير الاعراض الخارجية كالسواد والبياض بخلافه على هذا المشرب الأخير فان المعنى الحرفي على ذلك كان من سنخ الروابط والإضافات المتقومة بالطرفين. وبعبارة أخرى : المعنى الحرفي على المشرب المتقدم عبارة عن الشيء المرتبط وجوده بالغير وعلى المشرب الأخير عبارة عن نفس الربط بين الطرفين فالفرق بينهما واضح.

وكيف كان فهذه مشارب أربعة في الحروف والمتعين منها هو المشرب الأخير. وذلك : اما المشرب الأول منها فلما عرفت فساده وبطلانه بما لا مزيد عليه ، واما المشرب الثاني منها الذي اختاره الفصول والكفاية (قدس سرهما) فلانه لا سبيل إلى دعواه أيضا ، وذلك مضافا إلى ما فيه من مخالفته لما عليه الوجدان والارتكاز من انسباق الروابط الخاصة في موارد استعمالها ربما يساعد البرهان على خلافه أيضا ، وذلك من جهة وضوح انه انما يمكن المصير إلى ذلك فيما لو أمكن جعل المفهوم الكلي كمفهوم الابتداء مثلا مرآة إلى مصاديق النسب الابتدائية الذهنية بين المفهومين بخصوصياتها التفصيلية وهو من المستحيل جدا ، بدهة ان مصاديق الروابط الخاصة التفصيلية مما يباين مفهوم الابتداء الكلي أو النسبة الابتدائية ومعه كيف يمكن حكاية الكلي بما هو كلي عن الروابط

الجزئية الخاصة المفصلة؟ فلا محيص حينئذ اما من الغاء الخصوصيات التفصيلية طرا والمصير إلى أن الموضوع له للفظ من مثلا عبارة عن مفهوم الابتداء الكلي أو النسبة الابتدائية التي هي جهة مشتركة بين مصاديق النسب الابتدائية الذهنية ، أو المصير إلى أن الموضوع له فيها عبارة عن نفس الروابط الذهنية الخاصة ، فعلى الثاني يلزمه الالتزام في وضع الحروف بكونها من باب عام الوضع وخاص الموضوع له وهو مناف لما اختاره فيها من كونها من باب عام الوضع والموضوع له ، وعلى الأول وان كان يلزم عليه هذا المحذور الا انه يلزمه عدم انسباق الروابط الخاصة في موارد استعمالها بعد عدم امكان جعل المفهوم الكلي بما هو كلي مرآة لملاحظة الروابط الذهنية الخاصة ، وهو كما ترى خلاف الوجدان كما هو واضح.

نعم لو اغمض النظر عن ذلك لا يرد عليه ما ربما يتوهم وروده عليه من لزوم صحة استعمال كل من الاسم والحرف مكان الاخر فيقال بدل سرت من البصرة إلى الكوفة سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة ، إذ قد عرفت فيما تقدم الاعتذار عن ذلك بان عدم صحة استعمال كل من الاسم والحرف حينئذ مكان الآخر انما هو من جهة قصور الوضع وتضييق دائرته وعدم اطلاقه الناشي ذلك الضيق من جهة تضييق الغرض الداعي على الوضع وأخصيته ، باعتبار ان الغرض من وضع الحروف انما هو لان يراد معناه لا- بما هو شيء في حiale بل بما هو مرآة لملاحظة خصوصية حال المتعلق وفي وضع الأسماء لان يراد معناها لا كذلك بل بما هو وفي نفسه ، فان قضية أخصية دائرة الغرض توجب قهرا تضييقا في دائرة وضعه أيضا بنحو يخرج عما له من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم لحاظ الآلية في الحروف والاستقلالية في الأسماء ، كما نظيره أيضا في الواجبات العبادية الموقوف صحتها على قصد القرية واتيانها بدعوة الامر المتعلق بها ، فكما ان أخصية دائرة الغرض هناك أو جبت تضييقا في دائرة الامر والإرادة عن الشمول لغير ما هو المحصل لغرضه ، وهو العمل الماتى عن داع قربي ، فلا يكون للمتعلق اطلاق يعم حال عدم الدعوة ولا كان مأخوذا فيه قيد دعوة الامر ، كذلك في المقام أيضا ، فإذا كان الغرض من وضع الحروف مثلا تفهيم معناه حال كونه ملحوظا باللحاظ الآلي بنحو القضية الحينية وفي الأسماء تفهيم معناها حال كونها ملحوظة باللحاظ الاستقلالي فلا جرم يتضييق من اجله دائرة موضوع وضعه أيضا بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق ويختص بذات المعنى لكن في حال كونه

ملازما مع اللحاظ الآلي في الحروف والاستقلالي في الأسماء بنحو القضية الحينية لا بنحو التقييد ، لان ذلك كما عرفت من المستحيل ، من جهة استحالة تقييد المعنى باللحاظ المتأخر عنه ، ومن المعلوم ان قضية ذلك قهرا هو عدم صحة الاستعمال المزبور على النحو المزبور من جهة عدم كونه من الاستعمال فيما وضع له بعد فرض قصور الوضع وعدم اطلاقه في الحروف والأسماء لحال عدم لحاظ المعنى مرآة أو استقلالا كما هو واضح.

والى مثل هذا البيان أيضا نظر الكفاية قدس سره في جوابه عن الاشكال المزبور بأنه قضية قانون الوضع واشتراط الواضع لان يراد في الحروف معناها بما هي حالة لمعنى اخر وفي الأسماء بما هو هو وان كان في عبارته قصور في إفادة ذلك ، لا ان المقصود من ذلك بيان اشتراط الواضع بعد الوضع على المستعملين لان لا يستعملوا الحروف الا في حال لحاظ المعنى مرآة لحال المتعلق ولا الأسماء الا في حال لحاظ المعنى مستقلا ليكون من قبيل الشرط في ضمن العقد كما توهم ، كي يورد عليه بان لا معنى محصل ذلك ، ولا ملزم لاتباع شرط الواضع بعد اطلاق المعنى والموضوع له وعدم تقييده بصورة وجود التقييد والخصوصية ، كيف وان بطلان مثل هذا الاشتراط على المستعملين لولا رجوعه إلى الارشاد إلى كيفية وضعه وعدم كونه مطلقا كما ذكرناه غنى عن البيان فلا ينبغي ان ينسب ذلك إلى من له أدنى دراية فضلا عن القائل المزبور. وحينئذ فالعمدة في بطلان هذا المشرب هو ما أوردناه عليه من مخالفته لما هو قضية الوجدان والارتكاز بل ومساعدة البرهان أيضا على امتناعه ، نظراً إلى ما عرفت من امتناع كون الكلبي مرآة للجزئيات والمصاديق بخصوصياتها التفصيلية خصوصا مع ما فيه أيضا من اقتضائه لزوم صرف جميع التقييدات عن مدلول الهيئة وارجاعها تماما إلى المادة والمتعلق نظراً إلى فرض كونها حينئذ على هذا المشرب غير ملتفت إليها كما لا يخفى ، مع أن ذلك كما ترى خلاف الوجدان.

وحينئذ بعد بطلان هذا المشرب أيضا يدور الامر بين المشرب الثالث والرابع وفي مثله لا ينبغي التأمل في أن الأخير هو المتعين ، فان الوجدان في نحو قولك الماء في الكوز أو سرت من البصرة ونحو ذلك لا يرى من لفظ في ومن الا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهومي الماء والكوز ومفهومي السير والبصرة ، لا انه يرى من لفظ في الشيء المرتبط بالغير نظير السواد والبياض ولذلك لا يصح الاكتفاء أيضا بذكر متعلق واحد بقولك

سرت من أو من البصرة بل لابد من ذكر المتعلقين فان ذلك شاهد صدق على كون مدلول الحروف من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين.

ثم انه بعد ما ظهر من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الذهنية بين المفهومين ، يبقى الكلام في أنها ايجادية توجد باستعمال الأداة ، أو انها غير ايجادية بل كانت منبئة تنبئ عنها الأداة والهيئات كما في الأسماء ، حيث إن فيها وجهين :

وقد ذهب بعض الأساطين إلى الأول والتزم بكونها ايجادية حيث أفاد في وجه ايجادية معاني الحروف بان الأسماء انما كانت موضوعة للطبايع المجردة عن خصوصية الارتباط بالغير فكان المفهوم الماء ومفهوم الكوز مفهومين متغايرين في الذهن غير مربوط أحدهما بالآخر عند لحاظهما ، ولكنك بقولك : (الماء في الكوز) توجد بلفظ (في) ربطا بين مفهومي الماء والكوز فكان هذا الربط جائيا من لفظ (في) والا فبدونه كان المفهوم انجنيسين لا ربط لأحدهما بالآخر ، وهكذا في نحو السير والبصرة ، فتكون الحروف كلها حينئذ آلات لايجاد معانيها ، بل وهكذا الهيئات أيضا إذ كان مفهوم كلمة الماء معنى متعلقا في ذاته ، استعمل فيه كلمة الماء أم لا ، كان الاستعمال في ضمن الهيئة الكلامية أو على نحو الافراد فلا- فرق بين ان يقال الماء بارد مثلا أو الماء بلا تركيب كلامي ، حيث كان لهذا اللفظ في الصورتين معنى مستعمل فيه ، الا ان الهيئة الكلامية توجد ربطا بينه وبين البارد بعد أن لم يكن بينهما هذا الربط. وهذا بخلافه في المعاني الاسمية فإنها متحققة في حد ذاتها في عالم المفهوم ويكون استعمالها لاخطارها في الذهن. وحينئذ فكم فرق بين الأسماء وبين الحروف والهيئات ، فان الأسماء كلها تكون حاكية ومنبئة عن معانيها التي هي المفاهيم المستقلة في حد ذاتها بخلاف الحروف والهيئات فان هذه طرا تكون آلة لاجداث معانيها. ثم انه استشهد لذلك أيضا بالخبر المروي في المعالم عن أبي السلام عن أبي الأسود الدؤلي عن أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : (الاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره) ، بتقريب ان في العدول في الحروف عن الانباء كما في الأسماء والافعال إلى الايجاد دلالة على أنه لا معنى للحروف تكشف عنها الأداة كما في الأسماء والافعال وان معانيها معان ايجادية تحدث باستعمال ألفاظها. نعم في نسخة أخرى هكذا بدل (والحرف ما أوجد معنى في غيره) (والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل) ولكنه رجح الأول من جهة علو

مضمونه الموجب لاستبعاد ان يناله يد المجعولية ، بخلاف ما في النسخة الأخرى فان فيها شواهد الجعل ، باعتبار انه لا يكون مثل هذا التفسير مختصا بالحرف فيجربى في الاسم والفعل أيضا فان الاسم أيضا لا يكون بفعل ولا حرف ، فكان من نفس هذا التعبير في الحروف بأنها ما توجد معنى في غيره يحصل الاطمينان بصدوره من قائله ولكنه باعتبار دقته وغموضه خفى على الرواة فصحفوا الخبر الشريف وعبروا مكان هذا التعبير بأنها ما لا تكون اسما ولا فعلا. هذا محصل ما أفيد في وجه كون معاني الحروف معاني إيجادية لا أنبائية.

وقد يظهر من بعض آخر (1) التفصيل في الحروف بين مثل أداة النداء ولام الامر والحروف المشبهة بالفعل وبين غيرها من الحروف فالترم بالايجادية في نحو أداة النداء والاستفهام والحروف المشبهة بالفعل وقال بالأنباء في غيرها هذا.

ولكن التحقيق خلافه وانه لا يكون مداليل الحروف إلا كمداليل الأسماء في كونها أنبائية محضة لا ايجادية. وما أفيد في وجه كون مداليل الحروف والهيئات ايجادية من التقريب المزبور لو تم فإنما هو على مبنى المشهور من القدماء في أسامي الأجناس من كون مداليلها عبارة عن نفس الطبايع المجردة التي تقتضيهما مقدمات الحكمة عند السلطان إذ حينئذ بعد عراء المعنى الأسمى دائما في الذهن عن خصوصية الارتباط بالغير أمكن المجال لدعوى ايجادية خصوصية جهة ارتباط أحد المفهومين بالآخر ، والا فعلى ما هو التحقيق من مسلك السلطان - من وضع أسامي الأجناس للمهية المبهمه والجامع بين الفاقد للخصوصية وواجدها الذي لا يكاد تحققه في الذهن الا مقرونا مع إحدى الخصوصيتين : اما التجرد والاطلاق ، واما الواحد للقيد والخصوصية فلا يكاد يتم هذه المقالة ، حيث إنه بعد عدم امكان تحقق ذلك الجامع في الذهن الا مقرونا مع خصوصية التجرد والاطلاق الذي يقتضيه مقدمات الحكمة أو مع خصوصية التقييد ، نقول : بأنه إذا لو حظ المعنى الأسمى مقرونا مع خصوصية ارتباطه بالغير في مثل سر من البصرة ، والماء في الكوز ، والزيد على السطح ونحو ذلك ، وأريد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة إلى ذهن المخاطب فلا- جرم يحتاج إلى وجود دال وكاشف في البين يحكى به عما تصوره من الصورة الخاصة ،

ص: 47

1- هذا البعض صاحب الحاشية ، الشيخ محمد تقي قدس سره (المؤلف « قده »).

ومن المعلوم حينئذ انه كما أن ذات المعنى الأسمى وهو الطبيعة المهملة تحتاج إلى كاشف في مقام الكشف عنها ، كذلك أيضا جهة خصوصية ارتباطه بالغير ، فيحتاج تلك أيضا إلى كاشف يكشف عنها ، ولا يكون الكاشف عنها الا الإرادة والهيئات كما هو الشأن أيضا عند لحاظ المعنى مجردا عن القيد والخصوصية ، حيث إن الاحتياج إلى مقدمات الحكمة حينئذ انما هو من جهة كشفها عن خصوصية التجرد والاطلاق والا فاللفظ حسب وضعه لا يدل الا على ذات المعنى والطبيعة المهملة بما هي متحققة تارة في ضمن الفاقد للقيد والخصوصية وأخرى في ضمن الواجد لها. وحينئذ فكما ان حيث خصوصية العراء وتجرد المعنى تحتاج إلى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو مقدمات الحكمة ، كذلك بعين هذا المناط حيث خصوصية ارتباط المعنى بالغير ، فهي أيضا مما تحتاج إلى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو الأداة والهيئات. وحينئذ فلا يكون مداليل الحروف والهيئات إلا كمداليل الأسماء في كونها منبئة تنبئ عنها الأداة لا انها كانت موجودة بالأداة ، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول : بان من راجع وجدانه يرى أنه كما أن في مرحلة الخارج هيئات ونسبا خارجية متحققة من مثل وضع الحجر على حجر آخر وخشب فوق خشب وكون شيء في وعاء كالماء في الكوز ، كذلك أيضا في عالم الذهن فان لنا ان نلاحظ وتصور هيئات ونسبا على النحو الذي كانت في الخارج بان نلاحظ وتصور في الذهن أحجارا موضوعة بعضها فوق بعض بهذه الهيئة والنسبة والخاصة ونلاحظ ماء في كوز كما أن لنا ان نلاحظ أحجارا بنحو لا يكون بينها ارتباط وذلك بملاحظة حجر ثم ملاحظة حجر آخر غير مرتبط بالحجر الأول وملاحظة ماء وكوز غير مرتبط أحدهما بالآخر. وبعد ذلك نسئل عن هذا القائل ونقول : بأنه إذا تصور شخص ولا حظ الحجر الموضوع على حجر آخر بهذا الارتباط الخاص فأراد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة في ذهن لتفهيمه بان ما في ذهنه هو تلك الصورة الخاصة فهل له محيص الا وان يكشف عنها بقوله الحجر على حجر بجعل (الحجر) حاكيا حسب وضعه عن الذات المعروضة للهيئة و (على) عن حيث الارتباط الخاص الذي بين المفهومين ، أو انه لا بد أيضا وان يوجد النسبة والارتباط بين مفهومي الحجرين بالأداة؟ لا شبهة في أنه لا سبيل إلى الثاني لأن المفروض حينئذ هو تحقق تلك الإضافة والارتباط الخاص بين المفهومين قبل هذا الاستعمال فيكون

ايجادها من قبيل تحصيل الحاصل الذي هو من المستحيل. وحينئذ فتعين الأول باعتبار ان ما هو المحتاج إليه حينئذ انما هو الكشف عما في ذهنه من الصورة الخاصة، ومعه لا محيص الا من المصير إلى كون الأداة والهيئات كاشفة عن مداليلها كما في الأسماء، وان في قولك الماء في الكوز أو سرت من البصرة أو صعدت على السطح ونحو ذلك كما كان لفظ الماء والكوز ولفظ السير والبصرة ولفظ الصعود والسطح ونحو كاشفا عن مداليلها، كذلك لفظ في ومن وعلى أيضا كان كاشفا عن الارتباط الخاص بين مفهومي الماء والكوز، والارتباط بين مفهومي السير والبصرة، ومفهومي الصعود والسطح.

كيف وانه لم تتعقل مفهوما محصلا لايجادية مداليل الحروف والهيئات، فإنه ان أريد بايجاديتها حضورها في الذهن باعتبار ما يكون النفس من الخلاقية للصور في وعاء الذهن فهو مسلم لا يعتره ريب، ولكنه نقول: بان هذا المعنى لا يكون مختصا بمداليل الحروف والهيئات فيجری في الأسماء أيضا، ففي مثل الماء في الكوز كان كل واحد من مفهوم الماء والكوز والنسبة الظرفية بينهما من موجدات النفس حسب ما لها من الخلاقية للصور بلا خصيصة لذلك بالحروف، ولكن لا يكون الموضوع له حينئذ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها في الذهن بل الموضوع له حينئذ هو نفس المتصور الذي تعلق به اللحاظ والتصوير، وذلك أيضا لا بما هو، بل بما هو يرى خارجيا وفي هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الأسماء ايجادية كذلك الحروف أيضا. وان أريد بايجاد معاني الحروف كون الحروف موجدة لها في مقام الاستعمال فهو أيضا امر لا نتعقله بعد فرض تحقق تلك النسب والارتباطات الخاصة بين المفهومين قبل استعمال أدواتها إذ هو حينئذ من تحصيل الحاصل وغير محتاج إليه، على أنه نقول حينئذ بان لازم كاشفية الأسماء عن مداليلها انما هو تحقق مضامينها في رتبة سابقة عن كشف الألفاظ عنها كما هو شأن كل محكى بالنسبة إلى حاكيه، وحينئذ فلو كان شأن الأداة والهيئات هو الموجدية لمداليلها التي هي الارتباطات الخاصة بين مفاهيم الأسماء يلزمه تأخر صقع الارتباط بين المفهومين عن صقع الألفاظ والأداة المتأخر عن صقع مفهومي الاسمين بمرتبتين، نظراً إلى عليية الأداة لوجود الارتباط بين المفهومين ولازمه حينئذ هو تقوم مثل هذا الربط الواقع في الصقع المتأخر بما يكون صقعه متقدما عليه بمرتبتين وهو كما ترى، بل لازمه أيضا هو اخراج جميع مثل هذه التقييدات عن حيز الطلب والإرادة في الطلب المنشأ بالهيئة كما في نحو سر من البصرة إلى

الكوفة ونحو اضرب زيدا في الدار ، من جهة ان لازم موجدية الأداة والهيئات حينئذ للتقييدات والارتباطات هو وقوع جهة تقيد السير بالبصرة وتقييد زيد بالدار في المثال في المواطن المتأخر عن موطن مفهومي الاسمين ، أعني ذات السير والبصرة ، الملازم ذلك لكونه في عرض الطلب المنشأ بالهيئة ، من جهة انه كما أن لفظ من في المثال علة لتحقيق التقيد والارتباط الخاص بين مفهومي السير والبصرة كذلك الهيئة أيضا علة لايجاد الطلب. ومن المعلوم حينئذ ان لازم وحدة الرتبة بين العلتين أي الهيئة ولفظ من انما هو عرضية معلوليهما وهما الطلب والتقييد أيضا ، ولازمه هو خروج جهة التقيد عن حيز الطلب وتجريد متعلقه عنه ، من جهة استحالة اخذ ما هو في عرض الطلب في متعلقه وفي رتبة سابقة عليه ، مع أن ذلك كما ترى ، فان بنائهم طرا في نحو هذه القضايا على اخذ جهة التقيد أيضا في الذات في مقام معروضيتها للطلب بجعل المتعلق عبارة عن الذات مع خصوصية التقيد بأمر كذا وكذا ، ومن هنا يحكمون بوجوب تحصيل القيد مقدمة لحيث التقيد ، لا- على تجريد المتعلق والذات عن جهة التقيد ، ولذا يقولون بان الواجب في مثل قوله سر من البصرة انما هو السير الخاص بما هو متخصص بخصوصية كونه مضافا بدؤه إلى البصرة ، فهذا أيضا من المحاذير التي تترتب على القول بكون معاني الحروف والهيئات ايجادية احداثية. ولكن ذلك بخلافه على القول بالكاشفية فيها ، فإنه لا يكاد يترتب عليه هذا المحذور من جهة امكان حفظ التقيد بالخصوصية على هذا القول في ناحية متعلق الطلب ، نظراً إلى معلومية عدم اقتضاء مجرد العرضية بين الكاشفين العرضية بين المنكشفين أيضا كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا انه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان في وضع أسامي الأجناس : من كونها موضوعة للمهية المهملة والجامع بين الطبيعة المجردة والمقيدة لا محيض من الالتزام بكون الحروف أيضا كالأسماء منبئة عن مداليلها لا موجدة لها فعند ملاحظة مفهومي الاسمين مرتباً أحدهما بالآخر كالماء في الكوز والسير من البصرة لابد في مقام الحكاية القاء ما في الذهن إلى المخاطب من جعل الاسم حاكيا عن مدلوله والأداة عن الارتباط الخاص بين المفهومين ولا- سبيل حينئذ إلى دعوى موجدية الأداة للربط الخاص بين المفهومين بعد فرض تحقق الربط بينهما قبل ذكر الأداة كما هو واضح.

ثم انه مما ذكرنا أيضا ظهر انه لا فرق في مداليل الحروف والهيئات بين كونها من

قبيل النسب الثابتة كما في المركبات التقيدية التوصيفية أو من قبيل النسب الايقاعية المتحققة في المركبات التامة فكما انه في النسب الثابتة لا يكون الحروف والهيئات الا كاشفة عنها ككشف الأسماء عن مداليلها كذلك في النسب الايقاعية ففيها أيضا لا يكون شأن الحروف والهيئات الا الكشف والانباء عنها.

ومن هذا البيان ظهر أيضا ضعف ما أفيد من التفصيل المزبور في الحروف بين مثل أداة النداء وما شابهها كأداة التنبيه والندبة والاستفهام والتمني والترجي ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن ايقاع النسبة ، وبين مثل الأداة الجارة ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن النسبة الثابتة بجعل الطائفة الثانية حاكية ومنبئة عن مداليلها كالأسماء والطائفة الأولى موجدة لها ، بخيال ان قولك : يا زيد وأنت وهذا ونحوها انما هو موجد لمصدايق النداء والإشارة والاستفهام وانه كان بمنزلة تحريك اليد والعين في مقام النداء والإشارة والخطاب ، فكما انك بتحريك اليد والعين توجد مصداق النداء حقيقة ومصداق الإشارة والخطاب والبعث نحو الشيء كذلك أيضا بتلك الأداة فإنك بقولك يا زيد توجد مصداق النداء ، وبقولك أنت توجد فردا للخطاب ، وبقولك هذا توجد مصداق الإشارة ، وبقولك ليضرب مصداق البعث إلى الضرب من دون ان يكون تحقق لتلك المصدايق قبل هذا الاستعمال. ولكن ذلك بخلافه في مثل الأداة الجارة من نحو قولك : الماء في الكوز ، وسرت من البصرة إلى الكوفة فإنه فيها قبل الاستعمال كان لتلك النسبة واقع تطابقه تارة ولا تطابقه أخرى.

إذ نقول : بان منشأ هذا التوهم انما هو توهم وضع هذا الأداة للنداء الخارجي والإشارة والخطاب والاستفهام الخارجية كما يظهر من التطهير بتحريك اليد والرأس والعين للإشارة والنداء والخطاب ، فإنه على هذا الاس لا محيص من القول بكونها آلات لايجاد معانيها وان معانيها معان احداثية. ولكنه توهم فاسد ، كيف وان المعنى الحرفي ليس الا-عبارة عن الربط الخاص بين المفهومين لا-الربط بين الخارجين فلو انه كان مثل هذه الأداة موضوعا لايقاع مصداق النداء الخارجي والاستفهام والبعث والتمني الخارجي يلزم كون معانيها من سنخ الارتباطات المتقومة بالخارجيات ، وهو كما ترى ، حيث لا يلائم مع حرفية المعنى فيها من جهة ان المعنى الحرفي كما عرفت وعليه أيضا اطباقهم انما هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم ، كما يشهد لذلك أيضا

استعمال تلك الأداة أحيانا في معانيها لا بداعي النداء والاستفهام والبعث الحقيقي الخارجي بل بغيره من الدواعي الاخرى من هزل أو سخرية كما هو كذلك أيضا في أداة التمني والترجي ونحوها كقولك : يا ليتني كنت جمادا أو حمارا ، مع كون الاستعمال المزبور أيضا على نحو الحقيقة دون المجاز فان ذلك أيضا شاهد عدم كونها الا موضوعة لاقناع الربط والنسبة ذهنا بين المفهومين في موطن الاستعمال المطابق تارة للربط الخارجي وأخرى لا ، غايته انه لا بما هو ربط ذهني بحيث يلتفت إلى ذهنيته ، بل بما انه يرى خارجيا تصورا وان كان تصديقا يقطع بخلافه. وعليه لا- محيص من الالتزام بما ذكرنا من الكاشفية فيها أيضا كما في الأسماء حيث كانت الأداة المزبورة حينئذ كاشفة عن صورة ايقاع الربط بين المفهومين الموجودة في ذهنه في مرحلة تصوره قبالا للربط الثابت بين المفهومين التي هي مفاد الأداة الجارة. نعم لما لا يكون مثل هذا الربط الايقاعي ملحوظا الا خارجيا ربما أوجب ذلك تخيل كون المعنى والموضوع له فيها عبارة عن ايقاع الربط الخارجي ولكنك بعد ما تأملت ترى كونها من قبيل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

واما الاستشهاد المزبور بالخبر المروى عن علي عليه السلام ففيه ما لا يخفى إذ مضافا إلى اجمال الخبر من جهة اختلاف النسخ فيه كما عرفت وإلى كونه مرويا من طرق غيرنا كما ترى لا مجال للاستدلال بمثله في المسألة حيث إنه ليس مسألتنا تلك من المسائل التي يستدل لها بالاخبار الأحاد كما لا يخفى. مع أنه يمكن توجيه الرواية أيضا بما لا ينافي ما ذكرناه من الكشف والانباء في الحروف ، بان يقال : بان النكتة في العدول فيها في الحروف إلى اليجاد انما هي ملاحظة كون النسب التي هي المعنى الحرفي علة لتحقق الهيئة في الذهن كما هو كذلك أيضا في النسب الخارجية ، كالنسب بين ذوات الأخشاب بالنسبة إلى تحقق الهيئة السريرية في الخارج ، وذلك أيضا بضميمة ما كان بين الألفاظ ومعانيها من العلاقة والارتباط الخاص الموجب لفنائها فيها ، فإنه باعتبار ان الأداة مرآة لمعانيها التي هي النسب الخاصة بين المفهومين وموجدية تلك النسب للهيئة في الذهن أضيف صفة الموجدية في الرواية إلى الأداة فعبّر عنها بهذه العناية بأنها أو جدت معنى في غيره فتأمل.

وعلى كل حال فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الأول في شرح حقيقة المعنى الحرفي ، ولقد

عرفت ما هو الحق فيها من كونها عبارة عن الإضافات الخاصة والارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين مع كونها أيضا كالأسماء انبائية لا احدائية من دون فرق في ذلك بين كون النسب ايقاعية أو وقوعية كما هو واضح.

واما المقام الثاني : فالكلام فيه كما عرفت انما هو في عموم الموضوع له فيها وخصوصه ، فان المشهور فيها على كونها من قبيل عام الوضع وخاص الموضوع له حتى أنه يظهر من بعضهم كصاحب تشريح الأصول جعل ذلك من عيوب المعنى الحرفي فإنه على ما حكى عنه الأستاذ قال : بان من عيوب المعنى الحرفي عدم تصور عموم الموضوع له فيها ، ولعله من جهة ما يرى من كون المنسب منها في موارد استعمالها هي المصاديق الخاصة من الروابط التي لاختلافها لا يجمعها جامع واحد ، حيث كان شخص الربط الحاصل من إضافة السير بالبصرة في قولك سرت من البصرة غير شخص الربط الحاصل من اضافته إلى الكوفة في قولك : سرت من الكوفة ، وهو أيضا غير شخص الربط الحاصل من اضافته إلى مكان آخر ، وهكذا ، حيث إنه حينئذ يقال : بأنه بعد عدم جامع في البين بين تلك الروابط الخاصة الا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمى لا حرفي لا مناص الا من القول بخصوص الموضوع له فيها هذا.

ولكن نقول : بأنه انما يكون الامر كذلك بناء على ما هو المعروف المشهور من عموم الوضع والموضوع له إذ بعد ما يرى من عدم انسباق معنى عام في الذهن في موارد استعمال الحروف بل كون المنسب في الذهن منها هي اشخاص الروابط الخاصة المباشرة بعضها مع البعض الاخر لا- مناص من القول بخصوص الموضوع له فيها ، والا- فبناء على القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له الذي نحن تصورناه فلا قصور في دعوى عموم الوضع والموضوع له ، إذا مكن حينئذ دعوى ان الموضوع له فيها في كل صنف منها من الروابط الابتدائية والروابط الانتهائية والظرفية وهكذا عبارة عن جامع بين اشخاص تلك الروابط الذي به تمتاز الروابط الخاصة من كل صنف عن اشخاص الروابط الخاصة من صنف آخر ، كما نشاهد ذلك بالوجدان أيضا في الروابط الخاصة من كل صنف وطائفة كالروابط الابتدائية بان فيها وحدة سنخية وجامعا محفوظا توجب امتياز هذه الطائفة من الروابط عن الطوائف الأخرى من الروابط الانتهائية والظرفية والاستعلانية ونحوها ، فان مثل هذا الجامع المحفوظ وان لم يكن له وجود مستقل في الذهن

بنحو أمكن لحاظه وتصوره مستقلا حيث كان وجوده دائما في ضمن الفرد والخصوصية ولكنه في مقام الوضع أمكن وضع اللفظ بإزائه ليكون الخصوصيات طرا خارجة عن دائرة الموضوع له ، إذ يكفي في الوضع لحاظ المعنى الموضوع له ولو بوجه اجمالي بالإشارة الا جمالية إليه بما هو المحفوظ في ضمن الروابط الخاصة ، وعليه فيكون الموضوع له في الحروف كالوضع عاما لا خاصا ويكون استفادة الخصوصيات حينئذ من قبيل تعدد الدال والمدلول.

هذا كله بناء على ما سلكتناه في معنى الحروف من كونها عبارة عن الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفاهيم من دون فرق في ذلك بين القول بالايجاد فيها أو القول بالكشف والانباء ، واما على بقية المسالك الاخر فعموم الوضع والموضوع له فيها أوضح كما لا يخفى . هذا كله في الجهة الأولى.

في شرح معاني الهيئات

واما الجهة الثانية فيقع البحث فيها في شرح مفاد الهيئات الطارئة على المواد في الجمل التامة والناقصة وبيان الفارق بينهما :

فنقول اما مفاد الهيئات في المركبات والجمل التامة والناقصة كلية فهو على ما تقدم في شرح المعاني الحرفية عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم كما في قولك زيد قائم ، حيث إن مفاد الهيئة في تلك الجملة عبارة عن النسبة الكلامية والربط القائم بالمفهومين أعني مفهومي زيد والقائم . وفي كون تلك النسبة المدلول عليها بالهيئة في الجمل ايجادية أو انبائية الخلاف المتقدم ، وقد تقدم تحقيق القول فيه وانه لا يكون الا من قبيل الكشف والانباء لا الايجاد والاحداث . وهذا من غير فرق بين المركبات التامة أو الناقصة من المركبات التقييدية التوصيفية ، حيث كان مداليل الهيئات فيها طرا عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم ، مع كونها أيضا حاكية وكاشفة عنها لا موجدة لها .

نعم بينهما فرق من جهة أخرى من حيث كون النسبة ايقائية أو وقوعية حيث كان المحكى للهيئة في الجمل التامة مطلقا عبارة عن ايقاع النسبة ، بخلافه في الجمل الناقصة و

المركبات التقييدية حيث كان المحكى للهيئة فيها عبارة عن وقوع النسبة لا ايقاعها ، إذ كما أنه في الإضافات الخارجية الحاصلة من مثل وضع الحجر على حجر آخر يتصور حيثتان ، حيثية ايقاع النسبة أعني خرجها من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالمعنى المصدرى ، وحيثية وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنها بالمعنى الاسم المصدرى ، كذلك يتصور هاتان حيثتان في النسب والروابط الذهنية بين المفاهيم فيتصور النسبة تارة من حيث ايقاعها وصدورها ، وأخرى من حيث وقوعها وثبوتها ، فارغا عن ايقاعها ، باعتبار تفرع وقوع الشيء وثبوتها دائما على ايقاعه. فكان المحكى للجمل التامة مطلقا اسمية كانت أم فعلية أم شرطية هي النسب الايقاعية ، وللجمل الناقصة في المركبات التقييدية التوصيفة كزيد القائم هي النسب الثابتة. ومن ذلك أيضا يختلف كيفية استعمالها حيث كان استعمال الهيئة في الجمل التامة من باب الهيئة بعنوان الموقعية للنسب الذهنية بخلاف المركبات التقييدية حيث كان ذلك من باب ذكر اللفظ ولحاظ معنى مفروغ التحقق في الذهن. وبهذه الجهة نقول أيضا بان مفاد الهيئة دائما في الجمل الناقصة والمركبات التقييدية في طول مفاد الهيئة في الجمل التامة وفي رتبة متأخرة عنها باعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا الحملية والجمل التامة. ولعله إلى ذلك أيضا يشير ما هو المشهور بينهم من أن الأوصاف قبل العلم بها الاخبار والاخبار بعد العلم بها أوصاف ، فكون القضية التوصيفية اخبارا قبل العلم بها انما كان بلحاظ ان الملحوظ فيها حينئذ هو النسبة لكن لا من حيث ثبوتها بل من حيث ايقاعها ، كما أن كون القضية الحملية توصيفية بعد العلم بها انما هو بلحاظ ان الملحوظ فيها هو ثبوت النسبة فارغا عن ايقاعها.

ثم انه ربما يفرق بينهما من جهة أخرى وهي عدم اقتضاء المحكى للمركبات التقييدية للوجود خارجا وكونه عبارة عن ذات المهمة بما هي قابلة للوجود والعدم ، ومن ذلك يحمل عليها الوجود تارة والعدم أخرى كما في قولك زيد الضارب موجود أو معدوم ، إذ التقييد المزبور لا يقتضى الا تضيق دائرة الذات واخراجها عما لها من سعة الاطلاق ، وهذا بخلافه في المركبات التامة فان للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجي ، ولذلك لا يصح ان يقال زيد قائم موجود أو معدوم ، بل وانما الصحيح فيها هو المطابقة واللامطابقة للواقع ، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا ما ذكرناه من حكايتها تصورا عن النسبة الخارجية بين زيد والقيام في قولك زيد قائم واقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج. و

من ذلك أيضا لا يكون وزان القيود الواقعة في حيز الجمل الناقصة والمركبات التقييدية على وزان القيود الواقعة في حيز الجمل التامة حيث كان صقع التقييد في الأول هو صقع نفس ذات المهية القابلة للوجود والعدم ، بخلافه في الثاني فان صقع التقييد فيه عبارة عن صقع موجودة ذات خارجا. وربما يثمر ذلك في جريان الأصول في الاعدام الأزلية بنحو السلب المحصل فإذا كان القيد واقعا في حيز الجمل الناقصة كالقرشية للمرأة والكرية للماء والشرط المخالف للكتاب ونحو ذلك فعند الشك في تلك القيود أمكن استصحاب اعدامها ولو بنحو السلب المحصل ، فإنه بعد أن كان معروض التقييد حينئذ هو الذات العارية عن حيث الوجود أو العدم لا هي بوصف موجوديتها وكان الوجود من العوارض الطارئة على الذات المتقيدة بالوصف والقيد فلا جرم لا مانع من عدم الوصف والقيد الناشئ من عدم الموصوف إلى زمان وجوده من دون اقتضاء حيث عدم موجودة الذات في الخارج لسلب هذا التقييد كي يلزمه عدم صحة جريان استصحاب عدم الوصف إلى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى. وهذا بخلافه في القيود الواقعة في حيز الجمل التامة فإنه لما لا يكون صقع التقييد فيها عبارة عن صقع ذات المهية بل كان صقعه صقع موجودة الذات خارجا يلزمه لا محالة عدم صحة استصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم الموصوف. وتقيقح الكلام فيه موكول إلى محله فالمقصود في المقام هو مجرد الإشارة إلى ما يترتب عليهما من الثمرة.

وكيف كان فبعد ان ظهر لك بيان الفارق بين الجمل التامة وبين الجمل الناقصة في القضايا التقييدية وان كون الجملة تامة مطلقا اسمية كانت أم فعلية انشائية كانت أم أخبارية انما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الايقاعية قبالا للجمل الناقصة في القضايا التقييدية المشتملة على النسب الثابتة ، يبقى الكلام في بيان الفارق بين الجمل الأخبارية والانشائية وما به امتياز إحداهما عن الأخرى بعد اشتراكهما في الاشتمال على النسب الايقاعية.

فقول : اما ما كان منها متمحصا في الأخبارية والانشائية كقولك زيد قائم المتمحص في الأخبارية ، وقولك : اضرب المتمحص في الانشائية فالفرق بينهما واضح ، باعتبار حكاية النسبة الايقاعية في الأول عن نسبة ثابتة خارجية تطابقها تارة ولا تطابقها أخرى بخلافه في الثاني فإنه لا يكون فيه محكى تحكي عنه النسبة الايقاعية

الذهنية كي تطابقه تارة ولا تطابقه أخرى بل لا تكون الجملة فيه الا مشتملة على نسبة ايقاعية ارسالية بين المبدأ والفاعل من دون مدخلية فيه لقصد الجدية والهزلية كما هو كذلك في الاخبار أيضا لان هذه الأمور انما كانت من دواعي الاخبار والانشاء فإنه كما يخبر أو ينشأ هزلا يخبر وينشأ جدا أيضا ، فلا يكون حينئذ من مقوماتها كما هو واضح. ومن ذلك ظهر أيضا عدم دلالة الهيئة في مثل اضرب في فرض الجد بالارسال على الطلب الحقيقي الذي هو عين الإرادة أو ما ينتزع عن مقام اظهارها كالايجاب والالزام والتحريك الا على نحو الالتزام دون المطابقة ، من جهة ان مفاد الهيئة كما عرفت عبارة عن النسبة الايقاعية الارسالية بين المبدأ والفاعل وحينئذ فدالتها على الطلب انما هو باعتبار كون هذه النسبة من شؤون الطلب ولازمه كما هو واضح. وسيجيء لذلك مزيد بيان في محله إن شاء الله. وكيف كان فهذا كله في الجمل المتمحضة في الأخبارية والانشائية.

واما ما كان منها صالحا للامرين كقولك اطلب وبعث وزوجت مما تصلح لان تكون اخبارا تارة وانشاء أخرى ، فقد يقال : بان الفرق بينهما حينئذ انما هو من جهة قصد الحكاية وقصد الموجدية ، وانه ان قصد المستعمل في مقام الاستعمال الحكاية بها عن نسبة ثابتة خارجية تكون اخبارا ، وان قصد بها موجديتها للمبدأ تكون انشاء فكان تمام الميز والفرق حينئذ بين كون الجملة أخبارية وبين كونها انشائية من جهة قصد الحكاية والموجدية. ولكن فيه ما لا يخفى ، من أنه لا مدخل لقصد الموجدية في انشائية الانشاء بوجه أصلا بل هو من الطوارئ للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء ومن ذلك ترى صدق الانشاء حقيقة في الانشاءات الهزلية من مثله قوله ملكتك السماء ونحوه مع انتفاء قصد الموجدية فيها ، فان صدق ذلك كاشف ان ما به تحقق الانشاء الكلامي غير القصد المزبور وان قصد الموجدية كقصد الهزلية من الدواعي للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء ، كيف ولازم دخل القصد المزبور في الانشاء في فرض الجد بايجاد المبدأ في الخارج وفي الوعاء المناسب ان يكون المتحقق هناك قصدين طوليين أحدهما ما به قوام تحقق الانشاء وثانيهما قصد الجد بالايجاد بالانشاء الكلامي ، مع أن ذلك كما ترى مخالف لما هو قضية الوجدان في الانشاءات الجدية الحقيقية كما هو واضح.

وربما يفرق بينهما أيضا من جهة قصد الحكاية وعدم قصدها بأنه ، ان كان استعمل الجملة حاكيا بها عن نسبة ثابتة تكون اخبارا ، وان كان المستعمل استعمالها لا بقصد

الحكاية عن واقع ثابت تكون انشاء وحينئذ فيكون الاخبار والانشاء مشتركين في الاشتمال على النسبة الايقاعية الكلامية الا ان للاخبار خصوصية زائدة لم تكن تلك الخصوصية في الانشاء ، هذا. ولكن فيه ان هذا الفرق وان كان وجبها في نفسه الا انه بعيد أيضا باعتبار اقتضائه لاشتمال كل اخبار على الانشاء أيضا مع أن ذلك خلاف ما بنوا عليه من المقابلة بين الانشاء والاخبار كما هو واضح.

وحينئذ فالتحقيق في الفرق والميز بينهما هو ان يفرق بينهما من جهة المحكى من حيث كونه في الاخبار عبارة عن وقوع النسبة وثبوتها وفي الانشاء ايقاعها الذي هو خروجها من العدم إلى الوجود ، وذلك انما هو من جهة ما هو قضية الارتكاز والوجدان من قولك بعثك اخبارا حيث كان المتبادر منه هو الحكاية عن نسبة ثابتة محفوظة قبال كونه انشاء المتبادر منه الحكاية عن نسبة ايقاعية ، وحينئذ فإذا استعمل المستعمل الجملة في ايقاع نسبة كلامية حاكيا بها عن واقع ثابت تكون الجملة اخبارية وإذا استعملها فيها حاكيا بها عن نسبة ايقاعية توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها تكون جملة انشائية فيكون كل من الاخبار والانشاء حينئذ مشتركا في جهة الحكاية في نحو قوله بعث اخبارا أو انشاء الا ان الفرق بينهما كان من جهة المحكى فتأمل. ثم إن ذلك كله بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات فحيث ان طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت فيحتاج في احراز كونها انشاء من قيام قرينة في البين توجب صرفها عن الاخبارية والحكاية عن الواقع الثابت والا- فطبعها كان على الاخبار. هذا كله في شرح ما هو مفاد الهيئات في الجمل والافعال في المركبات التامة والناقصة وبيان الفارق بين الجمل الانشائية والاخبارية.

واما كون الموضوع له فيها عاما أو خاصا فقد ظهر مما قدمناه في المعاني الحرفية ، ولقد عرفت ما هو التحقيق فيها من كون الموضوع له بل المستعمل فيه كالوضع فيها عاما لا خاصا.

في المبهمات

الجهة الثالثة في المبهمات كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها من

الأسماء المتضمنة للمعنى الحرفي حيث إنه وقع فيها الخلاف من حيث عمومية الموضوع له فيها وخصوصيته. ولتنقيح المرام في المقام أيضا لا بأس بالإشارة الاجمالية إلى شرح ما هو مفاد هذه الأسماء وما هو المعنى والموضوع له فيها.

فنقول : واجمال القول فيها هو ان المعنى والموضوع له في هذه الأسماء على ما هو المتبادر المنساق منها ويشهد عليه اطباقهم من التعبير عنها بالمبهمات عبارة عن معان ابهامية تكون نسبتها إلى الذوات التفصيلية من قبيل الاجمال والتفصيل لا من قبل الكلى والفرد مع اشتغالها أيضا على خصوصية زائدة كخصوصية الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية ونحوها ، ففي أسماء الإشارة كهذا يكون المعنى والموضوع له عبارة عن معنى ابهامي اجمالي يكون نسبه إلى الخصوصيات والذوات المفصلة من زيد وعمرو نسبة المجل إلى المفصل المعبر عنه بالفارسية ب (أين) ، نظير الشبح الذي تراه في البعيد في كونه مع ابهامه واجماله عين الذوات التفصيلية من زيد أو عمرو أو حيوان أو حجر بعد انكشاف الغطاء ولذلك تحتاج دائما إلى عطف بيان كما في قولك هذا الانسان وهذا الحمار وهذا زيد. لا ان الموضوع له فيها عبارة عن اشخاص الذوات المخصوصة والعناوين التفصيلية كما توهم ، والا يلزمه انسباق مفهوم زيد والانسان في مثل قولك هذا زيد وهذا الانسان في الذهن مرتين تارة من لفظ هذا وأخرى من لفظ زيد ولفظ الانسان ، مع أنه كما ترى. ولا ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الإشارة إلى الذوات التفصيلية التي هي معنى حرفي كما يوهمه ظاهر تعبير بعض من علماء الأدب كابن مالك في منظومته بذا المفرد مذكر أشرف ، كيف وانه بعد أن لم تكن المقصود من الإشارة مفهومها الذي هو معنى اسمى بل كان المقصود مصداق الإشارة يلزم خروجها عن الاسمية رأسا إلى الحرفية ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها أخرى ووقوعها فاعلا ومفعولا كقولك ضربني هذا وضربت هذا ، مع أن ذلك أيضا كما ترى.

وحيث فلا محيص من القول فيها بما ذكرناه من وضعها لجهة عرضية ابهامية منطبقة على الصور التفصيلية والذوات الخاصة بتمام الانطباق مع اشتغالها أيضا على خصوصية زائدة وهي خصوصية الإشارة الذهنية لا الإشارة الخارجية كما توهم بخيال ان لفظ هذا انما هو بمنزلة الإشارة باليد والعين ، وانه كما أنه بتحريك اليد والعين مشيرا إلى زيد يوجد

ويتحقق مصداق الإشارة الخارجية كذلك بلفظ هذا يتحقق مصداق الإشارة إلى الذات المفصلة ، فالترزم لذلك بكونها آلات لايجاد مصداق الإشارة والخطاب وان معانيها معان ايجادية لا اخطارية. ولكنه توهم فاسد كما بيناه سابقا ونقول في المقام أيضا : بان لازم ذلك هو ان يكون استعمال هذا في قولك هذا الانسان الكلى أحسن من الحمار مجرد لقلقة لسان حيث لم يكن هناك إشارة خارجية أصلا ، مع أنه كما ترى. وحينئذ فبعد ان لا يرى بالوجدان فرق بين هذا الانسان الكلى وهذا زيد من حيث كونهما على حد سواء فلا محيص من دعوى ان الموضوع له فيها هي الجهة العرضية الاجمالية المشتملة لخصوصية الإشارة الذهنية ، ومعه يبطل القول بالايجادية أيضا حيث كان معناها حينئذ معاني اخطارية قد استعمل فيها أسامي الإشارة كما في ساير الأسماء.

ومن ذلك البيان ظهر حال الضمائر أيضا ، فإنها أيضا موضوعة لجهة عرضية اجمالية متحدة مع ما يماثل مفهوم مراجعها ، مع اشتمالها أيضا على خصوصية الغيبة والحضور.

وكذا الموصولات فإنها أيضا موضوعة لجهة عرضية قبال خصوصيات الصور المعبر عنها بالفارسية ب (آن كس) قبال الموصوفات المعبر عنها بالفارسية ب (كس) مع اشتمالها لها أيضا على خصوصية زائدة وهي المعهودية.

وبعد ما عرفت ذلك نقول بأنه حيثما كان المعنى في تلك الأسامي متخصصا بخصوصيات زائدة من الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية لا بمفهومها بل بمصداقها ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد ، فلا جرم باعتبار خصوصية التقيدات لا بد من المصير فيها إلى كونها من باب عام الوضع وخاص الموضوع له ، لولا ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع والموضوع له ، والا فبناء على ما تصورناه أمكن المصير فيها أيضا إلى عام الوضع والموضوع له بدعوى الوضع فيه للقدر الجامع بين الخصوصيات الذي لا يكاد تحققه في الذهن الا توأما مع الخصوصية. بل ولئن ألغيت جهة التقيد بتلك الخصوصيات من الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية عن المعنى والموضوع له فيها وجعلت المعنى والموضوع له فيها عبارة عن ذات ذلك المعنى الابهامي بما انها ملازمة مع خصوصية الإشارة في أسماء الإشارة وخصوصية الغيبة والخطاب في الضمائر وخصوصية المعهودية في الموصولات لا مقيدة بالخصوصيات المزبورة ولا مطلقة أيضا ، كان امر عمومية الموضوع له فيها أوضح ، حيث أمكن تصوير عمومية الموضوع له فيها بالوضع العام المشهوري بلا

احتياج إلى ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع والموضوع له. فيقال حينئذ بان الموضوع له في كل من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات عبارة عن الذات المبهمه التي هي معنى كلي ، لكنها بما هي ملازمة مع خصوصية الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية ، وعليه أيضا لا يكون دلالة تلك الأسماء على الإشارة والغيبة والخطاب الا بالملازمة ، كما هو كذلك أيضا في لام الامر في قولك ليضرب فان دلالة على الطلب انما كان بالملازمة لا بالمطابقة لأنه لا يدل الا على وقوع المبدأ وصدوره من الفاعل متعلقا للطلب بهذه الجهة دل على الطلب أيضا. وسيأتي لذلك مزيد بيان أيضا إن شاء الله تعالى في مبحث الأوامر.

الامر الثالث

لا يخفى عليك ان حقيقة الاستعمال سواء في المعنى الحقيقي أو فيما يناسبه من المعنى المجازي حسب ما يدركه الطبع والذوق من المناسبات انما يتحقق بجعل اللفظ في مقام الاستعمال فانيا في المعنى فناء المرأة في المرئي بحيث بالقائه كان المعنى هو الملقى إلى المخاطب ويكون اللفظ مما به ينظر إلى الغير لا مما فيه ينظر ، وعليه يستحيل اطلاق اللفظ وإرادة شخصه منه بنحو كان اللفظ حاكيا عن شخص نفسه كحكايته عن معناه عند استعماله فيه ، ضرورة استلزامه حينئذ لاجتماع النظيرين فيه : أحدهما النظر العبوري الآلي والآخر النظر الاستقلالي ، حيث إنه باعتبار كونه حاكيا يكون منظورا فيه بالنظر الآلي وباعتبار كونه شخصا أيضا محكيا يكون منظورا بالنظر الاستقلالي وهو كما ترى كونه من المستحيل . وعليه فلا يحتاج في ابطاله إلى ما عن الفصول قدس سره من لزوم تركيب القضية من جزئين بل من جزء واحد بملاحظة امتناع تحقق النسبة بدون المنتسبين . وما يرى من قوله زيد لفظ فهو غير مربوط بباب الاستعمال بل هو من قبيل القاء الموضوع والحكم عليه كما في اعطائك زيدا درهما وقولك انه درهم فيكون لفظ زيد حينئذ هو الموضوع الملقى إلى المخاطب فحكمت عليه بأنه لفظ وحينئذ فلا يرتبط ذلك بالاستعمال الذي حقيقة عبارة عن جعل اللفظ فانيا في المعنى كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر حال ما إذا أطلق لفظ وأريد صنفه أو نوعه كقوله : ضرب

فعل ماض ، مريدا به نوعه ، أو زيد في ضرب زيد فاعل ، مريدا به صنفه ، فإنه لو كان ذلك من باب جعل شخص اللفظ الملقى خارجا امارة لنوعه أو صنفه لا من باب الاستعمال الذي مرجعه إلى جعل شخص اللفظ مرآة وفانيا فيما يستعمل فيه فلا مانع عن صحته ، ضرورة امكان جعل الشخص والجزئي الخارجي امارة لنوعه لكي ينتقل المخاطب من الشخص إلى نوعه وصنفه ثم الحكم على النوع من ذلك المرئي والموجود الخارجي الجزئي من دون ان يترتب عليه محذور أصلا. بل ولئن تأملت ترى صحة الاطلاق على النحو المزبور بنحو يعم الحكم شخص اللفظ المذكور أيضا ، فإنه بعد ما لم يكن ذلك من باب الاستعمال بل من باب القاء الفرد وجعله امارة لنوعه فأمكن الحكم عليه أيضا بما انه فرد ومصداق للكلي ، كما هو واضح.

واما لو كان الاطلاق المزبور من باب الاستعمال الذي مرجعه إلى جعل اللفظ فانيا في المعنى ففيه اشكال ينشأ من امتناع كون الفرد والجزئي مرآة للطبيعي والكلي من جهة ان الفرد والكلي وان كانا متحدين وجودا خارجا ولكنهما متغايران مفهوما وذهنا ، ومع تغايرهما وتباينها لا يمكن حكاية الفرد بما انه فرد وجزئي عن الطبيعي والكلي ، كيف ولازمه هو امكان القسم الرابع من الأقسام الأربعة المتصورة في الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام لا امتناعه كما التزموا به ، فان عمدة ما أوجب مصيرهم إلى امتناعه انما هو هذه الجهة من عدم امكان حكاية الفرد والجزئي بما هو فرد عن الكلي والطبيعي كي يصح جعله آلة لملاحظة المعنى العام الكلي. وحينئذ فإذا امتنع ذلك هناك يلزمه القول في المقام بامتناع اطلاق اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أيضا إذا كان من باب استعمال. هذا إذا لم يرد من الطبيعي والنوع ما يشمل شخص اللفظ المذكور ، وأما إذا أريد به ما يعم هذا الفرد أيضا فامر الاستحالة أوضح ، لأنه مضافا إلى ما ذكر يترتب عليه محذور اجتماع اللحاظين في شخص اللفظ المذكور : اللحاظ الآلي ، واللاحاظ الاستقلالي ، وهو كما عرفت من المستحيل.

لا يقال : كيف ذلك مع أنه في الحقيقة من افراد الطبيعة المطلقة.

فإنه يقال : نعم ولكن النظر إلى شخص اللفظ في مقام الاستعمال بعد كونه آليا يلزمه لا محالة تضيق في دائرة المحكى والملحوظ بنحو يخرج عنه شخص هذا اللفظ ، إذ المحكى والملحوظ حينئذ لا يكون في لحاظه الا الطبيعة الغير القابلة للانطباق

على شخص هذا الفرد الحاكي.

فتلخص انه لا- فرق بين اطلاق اللفظ وإرادة شخصه وبين اطلاقه وإرادة نوعه أو صنفه فإذا كان الاطلاق المزبور من باب الاستعمال فكما لايجوز ذلك في الصورة الأولى لايجوز في الصورة الثانية أيضا. وأما إذا لم يكن الاطلاق من باب الاستعمال بل من باب القاء الفرد وجعله امارة لنوعه وصنفه فكما يجوز ذلك في الصورة الثانية كذلك يجوز في الصورة الأولى أيضا حيث أمكن القاء شخص لفظ والحكم عليه بأنه لفظ كما هو واضح.

الامر الرابع

هل الألفاظ موضوعه للمعاني المرادة للافظها أو انها موضوعة لذات معانيها من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مرادة أو غير مرادة؟ فيه وجهان بل قولان :

أولهما منسوب إلى العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي الخواجه نصير الدين (قدهما) بان الدلالة تتبع الإرادة ، ولعل وجه استفادة ذلك من كلامهما انما هو من جهة الملازمة بين تبعية الدلالة تتبع الدلالة للإرادة وبين كون الموضوع له المعنى المقيد بكونه مرادا ، بتقريب ان طرف العلة الخاصة بعد أن كان هو المعنى المراد فقهرها يلزمه ان يكون الدلالة الحاصلة من العلة المزبورة أيضا تابعة للإرادة. وهذا بخلاف ما لو كان المعنى والموضوع له ذات المعنى مجردا عن حيثية الإرادة فإنه عليه لا يبقى مجال للتبعية المزبورة الا إذا أريد التبعية في مقام الاثبات والكشف عن الواقع وكان المراد من الدلالة هي الدلالة التصديقية.

ولكن التحقيق هو الثاني من وضع الألفاظ لذات المعاني من حيث هل بل وامتناع وضعهما للمعاني المرادة ، وذلك لوضوح ان الإرادة سواء أريد بها اللحاظ المقوم للاستعمال ، أو إرادة تفهيم المعنى ، أو إرادة الحكم في مقام الجدل انما هي من الأمور المتأخرة رتبة عن المعنى فيستحيل حينئذ اخذها قيادا في ناحية المعنى والموضوع له ، فلا محيص حينئذ من تجريد المعنى والموضوع له عن الإرادة مطلقا سواء بمعناها المقوم للاستعمال أعني اللحاظ أو بمعنى إرادة التفهيم أو الحكم والمصير إلى أن الموضوع له في الألفاظ عبارة عن ذات المعنى بما هي عارية عن خصوصية كونها ملحوظة باللحاظ الاستعمال أو مرادة بإرادة

التفهم أو الحكم ، ومعه يبطل القول بوضعها للمعنى المراد كما هو واضح.

نعم لهذا الكلام مجال فيما لو أريد وضعها للمعاني المقرونة بكونها مرادة على نحو القضية الحينية لا التقيدية حتى يتوجه الاشكال المزبور ، وذلك أيضا بالتقريب الذي ذكرناه سابقا في شرح مرام الكفاية في وجه عدم صحة استعمال الحروف مكان الأسماء ، بان يقال في المقام أيضا بان الداعي والغرض من الوضع بعد أن كان هو تفهيم المعنى والمقصود باللفظ وكان التفهيم أيضا ملازما مع إرادة المعنى حين القاء اللفظ فلا جرم يقتضى هذا الضيق تضيقا في دائرة وضعه وبتبعه أيضا يتضيق موضوع وضعه بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم الإرادة فيختص المعنى والموضوع له حينئذ بحال إرادة المعنى أي لحاظه أو إرادة التفهيم أو الحكم وان لم يكن مقيدا بها ، إذ على هذا التقريب يسلم القول المزبور عن الاشكال المذكور حيث لا محذور يرد عليه ثبوتا.

ولكنه فرع اثبات ان الغرض من الوضع انما هو تفهيم المعنى ، والا-فبناء على المنع عن ذلك كما هو الأقوى من دعوى ان الغرض من الوضع انما هو مجرد جعل العلقه بين اللفظ ومعناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوري إلى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى أو من شيء آخر فلا يتم ذلك كما هو واضح. كيف وانه لولا ذلك لما كان وجه لاحتياجهم في الدلالة التصديقية في استفادة إرادة المتكلم للمعنى إلى ضم مقدمات الحكم من مثل كون المتكلم في مقام الإفادة ، إذ لو كان ذلك بمقتضى الوضع يكفيه نفس وضع الواضع كما في الحمل على المعنى الحقيقي ولا يحتاج إلى ضم مقدمة خارجية ، مع أنه خلاف ما تسالموا عليه من اشتراط كون المتكلم في مقام الإفادة في استفادة إرادة المعنى.

ثم انه مما يشهد لما ذكرنا أيضا انسباق ذات المعنى وتبادرها عند سماعنا اللفظ من النائم والساهي أو من خرق الهوى فإنه لولا كونها أي الألفاظ موضوعة لذات المعاني لما كان وجه لانسباقها في الذهن عند صدوره من النائم والغافل والساهي. وتوهم ان ذلك انما كان من جهة انس الذهن لا انه من حاق اللفظ ، يدفعه الألفاظ الغير المأنوسة الاستعمال فإنه يرى فيها أيضا انسباق ذات المعنى منها في الذهن بمجرد العلم بالوضع ، ولو كان صدوره من النائم الذي هو غير مرید قطعاً أو من خرق الهواء ، فيكون ذلك حينئذ أقوى شاهد لما ذكرناه من وضعها لنفس المعاني من حيث هي لا للمعاني المرادة.

واما كلام العلمين (قدس سرهما) من التبعية المزبورة فغير ظاهر في إرادة الدلالة

التصورية التي هي محل البحث لولا دعوى ظهوره في إرادة الدلالة التصديقية وفيها نحن نقول أيضا بتبعية الدلالة للإرادة ، ولذا لا نحكم بان الكلام ظهورا في المعنى بالظهور التصديقي الا في مورد أحرز ولو من الخارج ان المتكلم كان في مقام بيان مراده من لفظه وفي مقام الإفادة كما هو واضح.

الامر الخامس

لا يخفى انه لا وضع للمركبات من المواد والهيئات علاوة عن وضع المفردات ووضع الهيئات الخاصة وضعا نوعيا للدلالة على النسب الايقاعية ، ضرورة كفاية وضع المفردات ووضع الهيئات عن وضع آخر لها بجملتها من المادة والهيئة فارتكاب وضع آخر حينئذ للمجموع يكون لغوا ومستدركا. ومن ذلك البيان ظهر أيضا فساد ما عسى يتوهم من أن للمركبات وضعين : وضع للمواد خاصة ووضع آخر للمجموع المادة والهيئة. وجه الفساد هو انتفاء الحاجة حينئذ إلى الوضع للمجموع لان المحتاج إليه حينئذ بعد وضع المواد انما هو الوضع لخصوص الهيئات لا لها وللمواد أيضا كما هو واضح.

الامر السادس

هل الألفاظ كما كان لها وضع للمعنى الحقيقي كذلك لها وضع آخر نوعي لما يناسبه من المعنى المجازي حسب أنحاء العلائق والمناسبات ، أو لا يكون لها الا وضع واحد للمعنى الحقيقي وان صحة استعماله في المعنى المجازي لمناسبات خاصة يدركها الطبع والذوق في الموارد الخاصة غير مندرجة تحت ضابط كلي؟ فيه وجهان. أقوىهما الثاني ، فان كل ما يتصور من المناسبات والعلاقات النوعية من نحو علاقة المجاورة وعلاقة الحال والمحل والسببية والمسببية ونحوها يرى بالوجدان بأنه لا يدور مدارها صحة الاستعمال في المعنى المجازي ، ولذا لا يجوز استعمال الحمار في زيد بعلاقة الحال والمحل فيما لو كان زيد دائما راكبا على الحمار ، مع أنه لو كان في البين وضع نوعي باعتبار تلك المناسبات والعلاقات النوعية يلزمه جواز الاستعمال المزبور. وحينئذ فنفس عدم صحة الاستعمال المزبور مع وجود العلائق النوعية وصحته بدون وجود تلك العلائق كاشف قطعي عن أن

مناط صحة الاستعمال المجازي انما هو على مناسبات خاصة يدركها الطبع والذوق في مواردها لا على وجود العلائق النوعية كما هو واضح.

الامر السابع في الحقيقة والمجاز

وتعرف الحقيقة بأمور :

منها : تنصيص الواضع بقوله : اني قد وضعت اللفظ الكذائي لمعنى كذائي ولا اشكال في ثبوت الوضع ولكن الكلام في فرض ثبوت صغراه حيث لا يكاد حصول العلم بذلك خصوصاً بالنسبة إلينا.

ومنها : تنصيص أهل اللغة حيث كانوا هم المرجع في تعيين الأوضاع ويقبل قولهم فيما قالوا اما من جهة كونهم من أهل الخبرة ، أو من جهة الشهادة ، أو الانسداد. ولكن الاشكال فيه أيضا من جهة عدم ثبوته نظراً إلى عدم كونهم بصدد تعيين الأوضاع حتى يثبت الوضع بقولهم بل وانما هم بصدد تعيين ما يستعمل فيه اللفظ ومن الواضح انه بمثل ذلك لا يكاد يثبت الوضع نظراً إلى أعمية الاستعمال من الحقيقة ، كما هو واضح.

ومنها : التبادر وهو انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ وحاقه عند سماعه بلا كونه لقرينة حالية أو مقالية ، ولا اشكال أيضا في ثبوت الوضع بذلك حيث إنه كان امارة على كون المعنى المنساق في الذهن من اللفظ معناه الحقيقي الموضوع له. نعم قد يورد عليه باستلزامه محذور الدور الباطل من جهة توقف التبادر والانسباق على العلم بالوضع - من جهة انه لولاه لا يكاد تبادر المعنى من نفس اللفظ وحاقه وتوقف العلم بالوضع وكون المعنى المنساق هو المعنى الحقيقي على التبادر فيدور. وبعين هذا التقريب أورد هذا الاشكال على الشكل الأول بان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى وتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة. وقد أجيب عنه في المقامين بالاجمال والتفصيل بان العلم الذي يتوقف التبادر عليه انما هو العلم الاجمالي الارتكازي ، والعلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي ، فان الانسان بحسب ماله من الارتكاز يتبادر المعنى في ذهنه من اللفظ وبالتبادر يلتفت تفصيلاً بان المعنى المنساق هو المعنى الحقيقي وحينئذ يرتفع الدور المزبور باختلاف العلمين وكون الموقوف على التبادر غير الموقوف

عليه التبادر. هذا إذا أريد تبادر المعنى عند شخص المستعلم الذي هو جاهل بالأوضاع ، واما لو أريد بالتبادر تبادر المعنى عند أهل المحاوررة فالامر أوضح ، حيث لا يكاد مجال لتوهم الاشكال المزبور حتى يحتاج إلى الجواب عنه بالاجمال والتفصيل إذ عليه يكون ما يتوقف على التبادر هو علم المستعلم الجاهل بالأوضاع وما يتوقف التبادر عليه هو علم أهل المحاوررة فيكون الموقوف عليه غير الموقوف عليه.

نعم قد يورد على التبادر اشكال آخر ، وحاصله ان مجرد تبادر المعنى ولو من حاق اللفظ غير موجب لكونه كذلك في زمن صدور الاخبار عن الأئمة عليهم السلام حتى يحمل عليه ما ورد عنهم في مقام الاستنباط فان من المحتمل حينئذ كون المعنى المتبادر من اللفظ حين صدوره في ذلك الزمان شيئا آخر غير ما هو المتبادر عندنا الآن ، ومع هذا الاحتمال لا يكاد يجدي هذا التبادر في مقام الاستنباط أصلا الا إذا انضم إليه امر آخر وهو أصالة عدم النقل المعبر عنها بأصالة تشابه الأزمان كي يثبت بها كون المعنى المتبادر في سابق الزمان أيضا هو المعنى المتبادر عندنا. ولكن فيه انه وان كان الامر كذلك ولكنه نقول بأنه لا مانع من اجراء الأصل المزبور بعد كونه من الأصول العقلانية المتداولة بينهم في محاوراتهم كما في أصالة عدم القرينة وأصالة عدم التخصيص والتقييد ، إذ لولا تلك الأصول العقلانية لانهدم أساس الاستنباط في المسائل الشرعية ، وحينئذ فبعد تبادر المعنى من اللفظ يحمل عليه اللفظ الصادر ويحكم بمعونة الأصل المزبور بكونه كذلك في زمن صدوره أيضا.

ومنها عدم صحة السلب المعبر عنه بصحة الحمل أيضا فإنه قيل بكونه مما يثبت به الوضع أيضا لكونه علامة ان المعنى هو المعنى الحقيقي. وفي قبالة صحة سلب المعنى بقول مطلق فإنه أيضا من علائم المجاز ، فهما علامتان حينئذ للحقيقة والمجاز. وقد أورد عليه بما أورد على التبادر باستلزامه الدور المحال ، ولكن الجواب هناك حرفا بحرف وكلمة بكلمة.

نعم هنا اشكال آخر وحاصله هو منع كون مجرد صحة العمل من علائم الحقيقة كما في استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء والملزوم في اللازم فإنه نرى صحة الحمل في تلك الموارد كقولك الانسان ناطق والانسان ضاحك وكاتب وهكذا مع أنه لا شبهة في كونه مجازا حيث لا يصح استعمال اللفظ الموضوع لاحد المفهومين في المفهوم الآخر على

الحقيقة. بل ومن ذلك ظهر الحال في موارد الحمل الذاتي كقولك الانسان حيوان ناطق حيث إنهما مع كونهما متحدين ذاتا ووجودا خارجا ، لا يصح استعمال أحدهما في الآخر نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير وكونه في أحدهما بسيطاً وفي الآخر مركباً. وبالجملة نقول بان المدار في الحقيقة وصحة الاستعمال انما هو على وحدة المفهوم منهما كما في الانسان والبشر ، وصحة الحمل ولو بالحمل الذاتي فضلاً عن الشايع الصناعي الذي مداره الاتحاد في الوجود لا تقتضي وحدة المفهوم الموجبة لصحة استعمال أحد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة لأنه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد وجوداً أو ذاتاً وان اختلفا في حدود المفهوم ، وعليه فلا يكون مجرد عدم صحة السلب وصحة الحمل من علائم الحقيقة بقول مطلق وكاشفاً عن وحدة المفهوم كما هو واضح. نعم صحة السلب بقول مطلق من علائم المجاز من جهة كشفه حينئذ عن اختلاف المفهومين وعدم اتحادهما كما هو واضح. ولذلك أيضاً ترى خلو كلمات السابقين عن ذلك حيث إنهم جعلوا صحة السلب بقول مطلق من امارات المجاز وما تعرضوا لصحة الحمل وعدم صحة السلب في جعله في عداد امارات الحقيقة.

ومنها الاطراد في استعمال بلا معونة قرينة في البين حالية أو مقالية ، ولا اشكال ظاهراً أيضاً في كونه من علائم الحقيقة كما كان عدم الاطراد كذلك من علائم المجاز فإنه بعد أن يرى اطراد استعمال لفظ في مقامات متعددة في معنى وانه في جميع تلك الموارد ينسب منه معنى واحد يقطع عادة بان الانسباق المعهود في تلك الموارد كان من نفس اللفظ وحاقه لا انه كان من جهة قرينة مخفية في البين أو مناسبة طبيعية ، ففي الحقيقة يكون الاطراد من قبيل السراج على السراج حيث إنه كان طريقاً إلى التبادر الحاقى الذي هو طريق إلى الحقيقة ، وعلى كل حال فلا اشكال في كونه علامة الحقيقة ومما يثبت به الوضع ولو باعتبار كونه طريقاً على الطريق ، غير أن الكلام فيه في تشخيص موارد الاستعمالات بأنها كانت من جهة القرائن الخاصة والمناسبات الطبيعية أم لا. ثم إن اشكال الدور الوارد في التبادر غير جار في الاطراد كي يحتاج إلى الجواب عنه بما عرفت من الاجمال والتفصيل بدهاء عدم توقف الاطراد على العلم بالوضع ولو اجمالاً أصلاً.

قد اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها على أقوال : ثالثها التفصيل بين الألفاظ المتداولة الكثيرة الدوران وبين غيرها ، بالثبوت في الأول دون الثاني.

وليعلم بان مورد النزاع في هذا البحث بين الفريقين نفيًا وإثباتًا إنما هو في المهيئات المخترعة الشرعية كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، والا ففي المفردات كالركوع والسجود والقيام والقعود ونحوها وكذا المخترعات العرفية لا مجال لجريان هذا البحث والنزاع ، إذ فيها لا يكون استعمال الشارع ألفاظها الا في معانيها العرفية أو اللغوية كما في استعماله غيرها من الألفاظ المتداولة كالماء والتراب والحجر ونحوها ، ومجرد اعتبار الشارع فيها بعض القيود عند الأمر بها والبعث نحوها بالايجاد بدال آخر عليه غير موجب لجريان النزاع فيها أيضا ، إذ عليه لا يكون استعمال الشارع تلك الألفاظ الا في نفس معانيها العرفية أو اللغوية غايةً انه في مقام المطلوبة أفاد بعض القيود والخصوصيات فيها بدال اخر. ومن ذلك البيان ظهر خروج المعاملات طرا كالبيع والصلح والإجارة ونحوها عن حريم هذا النزاع حيث كان حقايقها عرفية أمضاها الشارع ، غايته انه اعتبر فيها بعض القيود الوجودية أو العدمية بدال آخر ككونه مقترنا بأمر كذا وفي حال عدم كذا. وعليه فلا ينبغي عد ذلك تفصيلا في المسألة كما يظهر عن بعض حيث فصل بين العبادات والمعاملات إذ التفصيل المزبور فرع عموم النزاع وجريانه حتى في المخترعات العرفية كما هو واضح.

بل ومن هذا البيان ابتداء هذا النزاع وجريانه في العبادات أيضا على أن يكون حقائقها مستحدثة في شرعنا ، والا فبناء على ثبوتها في الشرايع السابقة وكون الاختلاف فيها بين الشريعتين في خصوصيات الافراد نظير اختلافها بحسب حالات المكلفين كما ينبى عنه غير واحد من الآيات من مثله قوله عز من قائل : أوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا (1) وقوله سبحانه لإبراهيم عليه السلام واذن في الناس بالحج (2) وقوله

ص: 69

1- سورة مريم ، الآية 31.

2- سورة الحج ، الآية 27.

سبحانه : كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (1) تخرج أيضا عن حريم النزاع إذ عليه يكون ألفاظها حقائق لغوية قد استعملها الشارع في معانيها المعهودة الثابتة في اللغة ، غاية ما هناك انه صلى الله عليه وآله بعض الشرائط والموانع فيها بدوال أخر.

واما ما قيل من أن مجرد ثبوت هذه المعاني قبل شرعنا ومعهوديتها عند العرف لا يقتضى معهوديتها عندهم بتلك الألفاظ الخاصة المستعملة فيها في شرعنا فيمكن حينئذ كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع تلك الألفاظ الخاصة لتلك المعاني والمهيات المخصوصة وضعا تعيينيا أو تعيينيا فان العبرة والمدار في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها انما هو على صيرورة تلك الألفاظ حقيقة في تلك المعاني والمهيات بوضعه صلى الله عليه وآله ، كانت تلك المعاني ثابتة قبل شرعنا ومعهودة عند العرف أو كانت حادثة في شرعنا ، وعليه فلايوجب مجرد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة كون ألفاظها حقائق لغوية كي تخرج عن حريم النزاع ما لم يثبت ان تلك الألفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع بعينها هي الألفاظ المستعملة فيها في عرف اللغة في سابق الزمان واما دعوى ان تلك الألفاظ بعينها هي الألفاظ المستعملة فيها في سابق الزمان فخال عن البرهان ، حيث لا برهان يساعده ولا شاهد له غير ما يرى في الكتاب العزيز من اطلاق تلك الألفاظ فيه على تلك المعاني ، وهو كما ترى مما لا شهادة فيه على ذلك ، لان غاية ما يوجبها انما هي الدلالة على وجود سنخ تلك المهيات والمعاني في الشرايع السابقة واما انها مما يعبر عنها أيضا بتلك الألفاظ في ذلك الزمان فلا كما لا يخفى . فمدفوع بأنه يكفي في الشهادة على ذلك ما في قوله سبحانه (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فإنه لولا معهودية حقيقة الصوم بمثل هذا اللفظ عند العرف لكان اللازم حينئذ إقامة البيان على ما هو المراد من الصوم إذ حينئذ كان المجال لسؤالهم من النبي صلى الله عليه وآله بأنه أي شيء كان واجبا على الأمم السابقة فصار واجبا علينا ، وحينئذ فنفس هذا الاطلاق بضم عدم التعرض لتفسيره بالامسك المخصوص أقوى شاهد على معهودية الصوم الذي كان واجبا على الأمم السابقة بهذا اللفظ عند عرف اللغة. وعليه يتوجه الاشكال المزبور بأنه

ص: 70

بعد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة يكون ألفاظها أيضا حقايق لغوية فيخرج عن حريم النزاع.

نعم لو اغمض عن هذه الجهة وقلنا بكون هذه المهيآت مستحدثة في شرعنا أو كونها ثابتة في الشرايع السابقة ولكنها بغير تلك الألفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع ، لما كان مجال حينئذ لانكار الحقيقة الشرعية ، تارة بدعوى ان استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها كان من باب المجاز ومعونة القرائن ، وأخرى كما عن الباقلاني - بدعوى ان استعمال الشارع تلك الألفاظ دائما كان في معناها اللغوي لا غير ولكنه أفاد بعض الخصوصيات من الشرائط والموانع بدوال خارجية ، فكان لفظ الصلاة مثلا في جميع الموارد في كلامه صلى الله عليه وآله مستعملة في الدعاء وأفاد الخصوصيات من الترتيب والموالة ونحوها من الشرائط والاجزاء والموانع بدوال آخر خارجية ، وثالثة بغير ذلك. إذ ذلك كله ينافيه ما عليه ديدن العقلاء في اخترائهم الماهيات ، فان كل مخترع لماهية من الصدر الأول إلى الآن بنائه وديدنه على وضع لفظ مخصوص أيضا بإزاء ما اخترعه من الماهية لا انه يستعمل فيه اللفظ مجازا بلا وضع اسم خاص لما اخترعه ، ومن المعلوم أيضا ان الشارع في مقام شارعيته واختراعه لتلك الماهيات أو امضائه لها بين رعيته ما جاوز هذه الطريقة المألوفة ، حيث إنه من المستبعد جدا ان يكون له في ذلك طريقة خاصة غير ما جرى عليه ديدن العقلاء ، وإلا يلزم عليه البيان بكونه غير سالك لما هو طريقة العقلاء لكي لا يحملوا اللفظ الصادر منه عند خلوه عن القرينة على المعنى الشرعي مع أنه صلى الله عليه وآله لم يقم بيانا على ذلك فكان نفس عدم بيانه لذلك كاشف كون جريه على طبق ديدن العقلاء فيثبت بذلك الوضع والحقيقة الشرعية.

واما الاشكال عليه بان صيرورة اللفظ حقيقة في معنى لسانه صلى الله عليه وآله لا بد وأن يكون بأحد الامرين ، اما وضعه صلى الله عليه وآله و آله ابتداء أو كثرة استعماله ، وهما ممنوعان ، اما الأول فلبعده غايته لأنه لو كان لو صل إلينا مع أنه لم ينقل أحد من المؤرخين انه صلى الله عليه وآله قام يوم كذا في مجلس كذا وقال اني وضعت لفظ الصلاة للأركان المنصوصة ، خصوصا مع وفور الدواعي على نقل ما يصدر منه صلى الله عليه وآله واما الثاني فمن جهة احتياجه إلى مضى زمان طويل بنحو يصير اللفظ إلى حد الحقيقة ، فمندفع بأنه كذلك مع انحصار الوضع بما ذكر وليس كذلك ، بل له طريق ثالث ،

وهو ان يتحقق بنفس الاستعمال الذي هو من قبيل الانشاء الفعلي نظير المعاطاة في المعاملات كما في قولك في مقام تسميتك ولدك جتني بولدي محمد ، قاصدا تحقق العلة الوضعية بنفس هذا الاستعمال ، بل ومن ذلك أيضا ما للمصنفين في كتبهم من الاصطلاحات الخاصة ، كالحاكم والمحكوم والوارد والمورود ونحو ذلك. نعم لا بد في ذلك من إقامة قرينة على وضعه كي لا يحتاج بعد ذلك إلى إقامة قرينة على المراد كما في المجاز. وعدم كون مثل هذا الاستعمال حقيقة ولا- مجازا غير ضمائر بالمقصود بعد عدم كونه أيضا من المستنكرات. وحينئذ لو ادعى القائل بالثبوت مثل هذا المعنى كان دعواه في محله حيث لا يرد عليه محذور ، كما هو واضح.

ثم إن الثمرة بين القولين انما هي في الألفاظ المستعملة في لسانه صلى الله عليه وآله من دون تعويل على القرينة ، فإنه بناء على الثبوت يحمل على المعنى الشرعي وبناء على عدم الثبوت يحمل على المعنى اللغوي ، فتدبر.

الامر التاسع

اشارة

قد وقع التشاجر والخلاف بين الاعلام في أن الألفاظ أسام للمعاني الصحيحة أو لأعم منها والفاصلة ، ولتتقيح المرام نقدم أمورا فنقول :

الامر الأول : ان مورد الخلاف كما عرفت في عنوان البحث انما هو الوضع لخصوص الصحيح أو لأعم منه والفاصل واما احتمال وضعها لخصوص الفاسدة قبلا للقولين الأولين فلم يعهد من كلماتهم بل لم يتوهمه أحد منهم. كما أن الظاهر هو اختصاص هذا النزاع بخصوص الألفاظ المستعملة في المعاني المخترعة الشرعية كألفاظ العبادات ونحوها لا مطلقا حتى الألفاظ الموضوعية للمعاني المفردة كالركوع والسجود ونحوهما مما اخذ موضوعا للتكليف في لسان الشرع ولو مقيدا بأمر وجودية أم عدمية ، لان مثل هذه مما لا يتصور فيها اتصافها بالصحة تارة وبالفساد أخرى ، حيث كان أمرها دائما دائرا بين الوجود والعدم. نعم قد يتصور جريانه بالنسبة إلى المركبات الخارجية أيضا مما كان لها القابلية للاتصاف بأحد الامرين تارة وبالأخرى ، ولكن مورد كلامهم انما كان في المخترعات الشرعية من نحو الصلاة والحج ونحوهما.

الثاني من الأمور : ان مثل هذا النزاع غير مبدن على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما توهمه بعض ، بل يجري النزاع ولو على القول بعدم الثبوت حيث كان مرجع النزاع على هذا القول إلى أن العلاقة النوعية التي اعتبرها الشارع ابتداء في استعمال تلك الألفاظ مجازا هل هي بين المعنى اللغوي وخصوص الصحيح منها بحيث يحتاج استعمالها في الأعم إلى رعاية علاقة أخرى بينه وبين الأعم ، أو بين الأعم والصحيح من باب سبك المجاز عن مجاز ، أو ان تلك العلاقة النوعية ابتداء كانت بين المعنى اللغوي وبين الأعم من الصحيح من تلك الماهيات؟ كما أنه يجري النزاع أيضا على قول الباقلاني من استعمال الشارع تلك الألفاظ في خصوص معانيها اللغوية مع ضم قرينة عامة على اعتبار بعض القيود ، إذ مرجع النزاع على هذا القول أيضا إلى أن تلك القرينة العامة هل بنحو تدل على اعتبار جميع الاجزاء والشرائط والموانع أو بنحو تدل على اعتبارها في الجملة؟ نعم لو كان اعتبار الاجزاء والشرائط على هذا القول بمعونة القرائن الشخصية الدالة كل واحدة منها على اعتبار جزء أو شرط أو مانع لاشكل جريان النزاع على هذا القول ، ولكن الفرض بعيد جدا فإنه مضافا إلى ضعف هذا المسلك في نفسه ولذا لم يذهب إليه الا الباقلاني لا يظن التزام القرائن الشخصية لكل واحد من الاجزاء والشرائط والموانع ، وعليه فكان المجال لجريان هذا النزاع على كلا القولين في المسألة السابقة.

الثالث من الأمور : لا يخفى ان الصحة في المقام وكذا في غير المقام انما هي بمعناها اللغوي والعرفي أي التمامية بالإضافة إلى الأثر المهم ، وفي قبالتها الفساد بمعنى النقصان الذي هو عبارة عن كون الشيء بحيث لم يترتب عليه الأثر المرغوب منه. وحينئذ فكانت الصحة في جميع الموارد بمعنى واحد وهو التمامية بلا اختلاف في معناها وحقيقتها أصلا. واما ما يرى من الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في تفسيرها تارة باسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقيه ، وأخرى بموافقة الامر والشرعية كما عن المتكلم ، وثالثة بغير ذلك فإنما هو بلحاظ ما هو المهم عند كل طائفة من الآثار والاعراض ، لا ان الاختلاف بينهم كان في أصل مفهوم الصحة وحقيقتها ، فغرض الفقيه لما تعلق باثر خاص منها وهو المسقطية للإعادة والقضاء فسرهما بما يوافق غرضه ، كما أن غرض المتكلم تعلق باثر خاص آخر منها وهو تحقق الامثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة عليه ففسرها بما وافق غرضه من موافقة الامر والشرعية ، مع وفاهم على وحدة معناها ، فكان كل منهم

مشيرا إلى تلك الحقيقة بتوسيط ما هو المهم في نظره في إضافة تمامية الشيء بالقياس إليه بلا اختلاف بينهم في أصل مفهوم الصحة وحقيقتها. ولئن شئت قلت بان اختلاف الفقيه والمتكلم انما هو فيما هو مصداق الصحة الذي يختلف باختلاف الأنظار لا في مفهومها، والا فالصحة حقيقتها من الأمور الاعتبارية الطارئة على الشيء بلحاظ ما يترتب على الشيء من الآثار من دون اختلاف في حقيقتها أصلا.

ومن ذلك نقول أيضا بان الصحة والفساد أمران إضافيان يختلفان بحسب الأنظار والآثار، فربما يكون الشيء صحيحا بنظر بلحاظ ترتب الأثر المقصود عليه في هذا النظر، وفسادا بنظر آخر لعدم ترتب الأثر المرغوب منه عليه في هذا النظر، كما في الاتيان بالمأمور به الظاهري على القول بالا-جزاء عند كشف الخلاف فإنه يكون صحيحا بنظر الفقيه وفسادا بنظر المتكلم كما هو واضح. ومن ذلك البيان انقدح أيضا جهة أخرى وهي عدم امكان اخذ عنوان الصحة مفهوما أو مصداقا قيادا في ناحية المعنى والموضوع له، لان هذه الحيثية حينئذ انما هي كعنوان الموضوعية والكلية والجزئية من العناوين المنتزعة عن رتبة متأخرة عن الشيء فإنها بعد كونها بمعنى تمامية الشيء التي هي عبارة أخرى عن مؤثرته ووفائه بالغرض فلا جرم كان انتزاع عنوانها عن رتبة متأخرة عن ترتب الأثر عليه، نظير العلية والموضوعية، لان الشيء باعتبار انه واف بالغرض ويترتب عليه الأثر ينتزع عنه الصحة ويتصف بكونه صحيحا، ومعه يستحيل اخذ مثل ذلك مفهوما أو مصداقا في ناحية ذات المعنى والموضوع له الذي هو الموضوع للآثار، من دون فرق في ذلك بين الصحة الفعلية أو الشأنية ففي الثاني أيضا تكون الصحة مفهوما ومصداقا من العناوين الطارئة على الشيء المنتزعة عن رتبة متأخرة عن قابلية الشيء بنحو يترتب عليه الأثر المهم، وهذا واضح بعد وضوح كون القابلية المزبورة من العوارض الطارئة على الذات الزائدة عليها.

نعم الذي يمكن اخذه فيه انما هو المعنى الملازم للصحة لا المقيّد بها. وعليه فتحريهم النزاع بالوضع لخصوص المعنى الصحيح أو الأعم لا بد وأن يكون بضرب من العناية والمسامحة والا فقد عرفت كونه من المستحيل. وحينئذ فكان الأولى في مقام تحرير النزاع هو تحريره بان اللفظ هل هو موضوع للمعنى الملازم للصحة خارجا أو المعنى الغير الملازم لها فتدبر.

وعلى كل حال فالظاهر أن المراد من الصحة في المقام عند القائل بالصحيح هو الصحة الاقتضائية على معنى كون الشيء تاماً في مرحلة اقتضائه في المؤثرية ويقابلها الفساد بمعنى عدم تماميته في مرحلة الاقتضاء في التأثير ، لا ان المراد هو الصحة الفعلية الملازمة للمؤثرية الفعلية ، كيف وان مثل هذا المعنى في العبادات منوط بقصد القرية المعلوم بالبداية خروجه عن المسمى جزماً نظراً إلى استحالة اخذه فيه كما هو واضح ، ومعه لا محيص وأن يكون مورد البحث والكلام من الصحة والتمامية هو الصحة الاقتضائية لا الفعلية.

نعم يبقى الكلام حينئذ بالنسبة إلى غير قصد القرية من الشرائط الاخر كالطهور والقبلة والتستر ونحوها في عموم النزاع وجريانه بالنسبة إليها أيضاً أو اختصاصه بخصوص الاجزاء؟ فنقول : الذي يظهر من المشهور من القائلين بالصحيح من مثل استدلالهم بمثل قوله : لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا إلى القبلة ، هو الأول من تعميم النزاع بالنسبة إلى الشرائط أيضاً فان استدلالهم بما ذكر لنفي الحقيقة بدون الطهور والقبلة ظاهر بل صريح في إرادة الصحة والتمامية حتى بحسب الشرائط أيضاً. وعليه فلا يبقى مجال لتخصيص هذا النزاع بخصوص الاجزاء وجعل المراد من الصحة والتمامية هو التمامية بحسب الاجزاء دون الشرائط كما لا يخفى.

نعم قد يشكل عليه بان ذلك كذلك فيما لو كانت الشرائط راجعة إلى مقام الدخل في ناحية المؤثر والمقتضى ولو بنحو دخول التقيد وخروج القيد الراجع إلى كون حقيقة الصلاة مثلاً عبارة عن الاجزاء الخاصة من الركوع والسجود ونحوهما مع تقيدات خاصة بالطهارة والقبلة والتستر ، والا فبناء على رجوعها إلى مقام الدخل في قابلية المحل للتأثر والانوجد نظير الشرائط في العلل التكوينية الخارجية كما في مثل يبوسة المحل والمحاذاة الخاصة في الاحراق ، فلا جرم يلزمه خروج الشرائط طراً عن مركز هذا النزاع ، من جهة ان ما فيه اقتضاء الصحة حينئذ ليس الا نفس الاجزاء وانما كان دخل الشرائط في مقام اتصافها بالصحة والمؤثرية الفعلية ، كما هو الشأن في العلل التكوينية الخارجية أيضاً كالنار مثلاً- فان ما ينشأ منه الاحراق الا النار بلا مدخل لحيث يبوسة المحل والمحاذاة الخاصة الا في مرحلة اتصافها بالمؤثرية الفعلية. وعليه فبعد ان لم يكن المراد من الصحة هو الصحة الفعلية بشهادة خروج مثل قصد القرية ، بل كان المراد منها هو الصحة

الاقتضائية على معنى كون الشيء تاماً في عالم اقتضائه في التأثير ، فلا جرم يلزمه تخصيص النزاع بخصوص الاجزاء في التمامية والنقصان مع الالتزام بخروج الشرائط عن مقام الدخل في المسمى والتسمية لا- تعميمه حتى بالنسبة إلى الشرائط ، الا- على فرض إرادة القائل بالصحيح الوضع للصحيح الفعلي ، وعليه أيضاً يتوجه اشكال قصد القرية كما هو واضح.

وعليه فلا بد من تنقيح ان الشرائط هل هي راجعة إلى مقام الدخل في ناحية المقتضى ولو بنحو دخول التقيد ، أو هي راجعة إلى مرحلة الدخل في قابلية المحل والمقتضى بالفتح للتأثر والانوجد من قبل المقتضى بالكسر وما ينشأ منه الوجود ، كي يلزمه انحصار ما فيه اقتضاء الصحة في المقام بخصوص الاجزاء؟ وفي مثله ربما كان المتعين هو الثاني ، نظراً إلى ما تقتضيه النصوص من استناد المقربية والنهي عن الفحشاء إلى عنوان الصلاة بضميمة معلومية كون الصلاة من العناوين القصدية التي قوام تحققها بالقصد إلى عنوانها عند الاتيان بها ، بشهادة عدم صدق الزيادة الحقيقية عند الاتيان بشيء من اجزائها قراءة أو ركوعاً أو غيرهما لا بقصد الصلوتية ، حيث إنه بعد عدم قصدية التقيدات الخاصة بالطهارة والستر والقبلة وتوصليتها ، بشهادة اجماعهم على صحة صلاة من صلى مع الغفلة عن الشروط مع اتفاق وجدان صلوته لجميع ما اعتبر فيها من الطهارة والستر والقبلة ونحوها واقعا ، يستفاد من المقدمتين المزبورتين ان الصلاة التي هي المؤثرة في النهي عن الفحشاء والمقربية عبارة عن خصوص الاجزاء وان الشرائط خارجة عن المسمى وعن مقام الدخل في المقتضى ، لأنه لولا خروجها عنه يلزمه تركيب الصلاة من الأمور القصدية وغيرها. وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به ، لمنافاته لما بنوا عليه وما هو المرتكز من قصدية عنوان الصلاة كما هو واضح فتأمل. وعليه فلا يبقى مجال للقائل بالصحيح لا دخال الشرائط في المسمى بدعواه الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط بعد فرض عدم التزامه بالصحيح الفعلي ، هذا.

اللهم الا ان يقال حينئذ بان الشرائط بمقتضى البيان المزبور وان كانت خارجة عن المسمى وعن مقام الدخل في الاقتضاء بل كان المسمى وما فيه الاقتضاء للتأثير هو خصوص الاجزاء ، دونها مع التقيدات الخاصة ، ولكنه مع ذلك أمكن دعوى دخلها في مقام التسمية ، حيث يمكن ان يقال بكونها بمقتضى قوله : لا صلاة الا بطهور ، والا إلى

القبلة ، مما لها الدخل في أصل اتصاف الاجزاء بالصلوتية بحيث لو لاهما لما كاد اتصافها بكونها صلاة أصلا ، وعليه فللقائل بالصحيح كمال المجال لدعوى الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط مع التزامه أيضا بالصحيح الاقتضائي دون الفعلي والتزامه أيضا بان ما هو المقتضي للصحة وللنهي عن الفحشاء هو خصوص الاجزاء وانها هي المسماة بالصلاة دون غيرها كما لا يخفى.

بقى شيء وان لم يكن له مساس بما نحن بصدده وهو ان الصحة والفساد في المقام بل وكذا في غير المقام ، هل هي مجعولة أو انتزاعية صرفة من التكليف ، أو انها من الأمور الواقعية؟ حيث إن فيها وجوها ، ولكن التحقيق فيها هو التفصيل بين كونها بمعنى سقوط الإعادة والقضاء كما عند الفقيه فجعلية كما في موارد القصر والاتمام والجهر والاختفاء حيث كان سقوط الإعادة والقضاء يجعل من الشارع وحكم منه بالسقوط ، وبين كونها بمعنى موافقة الامر كما عند المتكلم فانتزاعية صرفة من التكليف والامر ، وبين كونها بمعنى المؤثرية في الملاك والمصلحة فامر واقعي لا جعلي ولا انتزاعي من التكليف والامر فتدبر.

الرابع من الأمور : لا يخفى ان هذا النزاع انما يختص جريانه بالمعاني القابلة للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى ، واما ما لا يكون كذلك مما يدور امره دائما بين الوجود والعدم وكان وجوده مساوقا لصحته فلا يجري فيه هذا النزاع. وعلى هذا فيختص هذا النزاع بعناوين العبادات كالصلاة والصوم والحج ونحوها ولا يجري في عناوين المعاملات كالبيع والصلح والنكاح ونحوها لان تلك العناوين مما يدور أمرها دائما بين الوجود والعدم ، حيث كان صحتها وترتب الأثر عليها مساوق وجودها وتحققها كما أن عدم ترتب الأثر عليها مساوق عدم وجودها فلا يتصور لها وجود حينئذ يترتب عليها الأثر تارة ولا يترتب عليها أخرى. وهذا بخلافه في العبادات فإنها باعتبار تركيبها كانت قابلة للاتصاف بالصفين المزبورين بحيث يترتب عليها الأثر تارة ولا يترتب عليها أخرى ولذلك كان لجريان النزاع فيها كمال مجال. نعم لو قلنا في المعاملات بان تلك العناوين من البيع والصلح والإجارة ونحوها أسام للأسباب وهي العقود دون المسببات يدخل المعاملات أيضا في عموم النزاع ، حيث إنها باعتبار تركيبها حينئذ من اجزاء كالايجاب والقبول واشتمالها على شرائط خاصة من نحو صدورها عن البالغ العاقل وممن له الأهلية

كانت قابلة للصحة تارة والفساد أخرى ، فبذلك يجرى فيها النزاع أيضا.

اشكال ودفع : قد يتوهم منافاة ما ذكرنا من خروج عناوين المسببات في المعاملات عن حريم هذا النزاع من جهة دوران أمرها بين الوجود والعدم وعدم قابليتها للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى ، مع ما بنوا عليه من جريان أصالة الصحة فيها عند الشك في صحتها وفسادها من جهة الشك في بعض ما اعتبر فيها ، حيث كان قضية بنائهم على جريان أصالة الصحة فيها هي قابليتها للوصفين المزبورين فيلزمه حينئذ دخولها في حريم هذا النزاع. ولكنه مدفوع بمنع التنافي لان ما يرى من بنائهم على جريان أصالة الصحة في البيع الصادر مثلا عند الشك في صحته وفساده فإنما هو باعتبار اجرائهم القائدة المزبورة في سببه الذي هو العقد الصادر ، باعتبار كون ترتب المسبب شرعا من لوازم صحة العقد وتاميته في عالم مؤثرته لا ان ذلك من جهة اجرائهم القاعدة في نفس المسبب حتى يرد الاشكال التنافي وهذا واضح.

وهم ودفع آخر : اما الوهم فهو انه قد يشكل في العبادات أيضا بلزوم خروجها عن محل النزاع ، نظراً إلى دعوى بساطتها وان الصلاة مثلا عبارة عن العطف الخاص الذي هو امر بسيط غاية البساطة وكان الافعال والأذكار الخاصة من قبيل المحققات لذلك العطف الخاص ، نظيره الطهارة بالقياس إلى الغسلات والمسحات فيلزمها خروجها أيضا على هذا المبنى عن حريم النزاع لعين ما ذكر من المناط في عناوين المسببات في المعاملات من العقود والايقاعات ، بل ولازمها حينئذ هو تعيين المصير فيها إلى الاشتغال عند الشك في جزئية شيء أو شرطية أو ما نعيته دون البراءة ، نظراً إلى كون مرجع الشك حينئذ إلى الشك في مرحلة الفراغ والخروج عن عهدة ما ثبت الاشتغال به يقينا وهو الامر البسيط لا إلى الشك في أصل الاشتغال بالتكليف ، كما هو واضح.

وتوضيح الدفع هو انه انما يتوجه هذا الاشكال بناء على كون الامر البسيط أمراً آتياً غير متدرج الحصول من قبل الاجزاء والشرائط المعهودة وهو في محل المنع جدا ، من جهة منافاته لما نطق به الأخبار الواردة في شرح الصلاة من نحو قوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، وما دل على قاطعية بعض الأمور لها كالحدث والاستدبار ونحوهما ، بل الذي يمكن القول به على فرض البساطة هو كونها أمراً ممتداً مراتب من أول التكبير إلى آخر التسليم بنحو يكون كل جزء مؤثراً في تحقق مرتبة منها ، وعليه فلا يقتضي مجرد

بساطتها خروجها عن محل النزاع بل لجريان النزاع المزبور فيها حينئذ كمال مجال ، إذ كان مرجع النزاع المزبور إلى أن الصلاة هل هي اسم لتلك المرتبة الخاصة الناشئة من قبل مجموع الاجزاء والشرايط والممتدة من أول التكبيرة إلى اخر التسليم التي هي منشأ للأثار أو انها اسم للأعم منها ومن غيرها من المراتب الاخر الناشئة من قبل بعض الاجزاء والشرايط؟

ومن ذلك البيان ظهر الجواب عن شبهة مرجعية الاشتغال أيضا عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للواجب ، إذ نقول بأنه بعد فرض كون الامر البسيط أمرا ممتدا ذا مراتب فلا جرم مرجع الشك في دخل المشكوك إلى الشك في تعلق التكليف بأزيد من تلك المرتبة المعلومة ، وفي مثله كان لجريان البراءة فيها كمال مجال بناء على جريانها في كلية الأقل والأكثر الارتباطيين.

ثم إن هذا كله في فرض تسليم البساطة بالمعنى المزبور والافناء على المنع عن ذلك أيضا والقول بالبساطة فيها بمعنى آخر بجعل الصلاة عبارة عن امر معنوي منطبق خارجا على الافعال والأذكار المعهودة فلا موقع لهذا الاشكال ، فضلا عما لو قلنا بأنها عبارة عن نفس الافعال والأذكار المعهودة المتقدمة بقصد الصلوتية على نحو خروج القيد ودخول التقييد كما هو الظاهر المنساق من النصوص الواردة في شرح حقيقة الصلاة ، إذ عليها كان امر جريان النزاع المزبور فيها بل والنزاع الآخر أيضا من جهة مرجعية البراءة أو الاشتغال أوضح كما هو واضح.

الخامس من الأمور : وهو العمدة في الباب ، انه على كلا القولين في المسألة لابد من تصور جامع في البين يكون هو المسمى بالصلاة مثلا ، حيث لا اختصاص لذلك على القول بالأعم ، بل على القول بالصحيح أيضا لابد من وجود الجامع أيضا عنده بين الافراد الصحيحة ، نظراً إلى ما يرى من الاختلاف الفاحش بين افراد الصحيح حسب اختلاف الموارد والاشخاص بحسب حالاتهم ، كما في صلاة العالم القادر المختار وصلاة العاجز غير القادر على اختلاف مراتب العجز المتصور فيه البالغ إلى صلاة الغريق المشرف على الهلاك ، بل وكذلك بالنسبة إلى افراد صلاة العالم القادر المختار حيث إن فيها أيضا اختلافا عظيما من حيث الكمية والكيفية كصلاة القصر والاتمام وصلاة الصبح والظهر والمغرب وصلاة الكسوف والعيد والجنائز ونحوها ، إذ حينئذ لا محيص على القول بالصحيح أيضا

من كشف جامع بين تلك الافراد المختلفة كمية وكيفية يكون هو المسمى بالصلاة عنده ، فرارا عن محذور الاشتراك اللفظي فيها وجعل الصلاة من قبيل متكرر المعنى.

وحيث إن تصور الجامع بين افراد الصحيح في غاية الصعوبة والاشكال لعدم جامع صوري بينها يدور عليه مدار التسمية ولا جامع معنوي أيضا بينها ، التزم بعض كالشيخ قدس سره على ما في التقرير بالصحيح الشخصي فقال بان الصلاة اسم لخصوص صلاة العالم القادر المختار التي هي تامة الاجزاء والشرائط ، وان ما عداها من الصلوات الاخر ابدال لها لا انها صلاة حقيقة وان اطلاقها على مثل صلاة الناسي لبعض الاجزاء والشرائط وصلاة المريض ونحوهما من باب التوسعة بمعنى ان المتشعبة توسعوا في تسميتها بالصلاة من جهة حصول ما هو الأثر المقصود من الصلاة التامة الاجزاء والشرائط وهو المسقطية للإعادة والقضاء منها أيضا. ولكن فيه ما لا يخفى إذ ذلك بعد عدم تماميته في نفسه لا يكاد يندفع به الاشكال المزبور أيضا ، إذ نقول بأنه بعد وضوح كثرة الاختلاف بين الصلوات الثابتة في حق العالم القادر المختار كمية وكيفية كما بين صلاة الكسوف والعيدين وصلاة الجنائز والقصر والاتمام والصبح والظهر والمغرب ونحوها فيستل عنه بأنه أي واحدة منها تجعل أصلا والبقية بدلا؟.

فلا محيص حينئذ بعد بطلان القول بالأصلية والبديلية في مثل تلك الصلوات من القول بأحد الامرين ، اما الالتزام بالاشتراك اللفظي فيها ، واما الالتزام بكشف الجامع وقدر المشترك بينها. وبعد بطلان الاشتراك اللفظي فيها بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلون ، في جماعة يصلي كل واحد منها صلاة غير ما يصلى الاخر ، بلا محذور لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، يتعين الوجه الثاني من الالتزام بالجامع بين افراد صلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط. وعليه نقول بأنه إذا أمكن تصور الجامع بين هذه فلا داعي إلى اتعاب النفس وجعل مثل صلاة الناسي والعاجز ابدالاً للصلاة ، بل من الأول توسع دائرة ذلك الجامع بنحو يشمل الصلوات الاضطرارية وصلاة الناسي للجزء أو الشرط كي لا نحتاج إلى اتعاب النفس بجعل ما عدا الصلوات التامة الاجزاء والشرائط الثابتة في حق العالم القادر ابدالاً للصلاة.

نعم لو كان قضية الالتزام بالصحيح الشخصي من جهة الاستفادة من الأخبار الواردة في شرح حقيقة الصلاة لا من جهة عدم تصور الجامع والقدر المشترك بينها فله وجه ،

حيث يسلم عما أوردنا عليه من الاشكال ، ولكن الكلام حينئذ في أصل استفادة هذا المطلب من النصوص إذ لا يكاد استفادة ذلك من شيء من النصوص لولا دعوى استفادة خلافه منها إذ المستفاد من مثل النصوص الواردة في الناسي للقرائة والسجدة والتشهد وفي الجاهل التارك للاجهار أو الاخفات بالقراءة وكذلك القصر والاتمام بمثل قوله عليه السلام (قد تمت صلوته ولا يعيد) وكذلك النصوص الواردة في الصلوات الاضطرابية بالنسبة إلى العاجز ، هو كون الصلوات المزبورة صلاة حقيقية لا انها ابدال للصلاة وان ما هو المسمى بالصلاة هو خصوص الصلاة الثابتة في حق العالم القادر المختار كما هو واضح.

وحيئنذ فعلى كل حال لا مجال لما افاده في التقرير من الالتزام بالصحيح الشخصي بوجه أصلا كما لا يخفى . وحيئنذ فبعد بطلان احتمال الاشتراك اللفظي وتعدد الوضع بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد صلاة تغاير صلاة الآخر كالصلاة اليومية وصلاة الخسوف والعيدين وصلاة الجنائز من دون رعاية عناية في البين من نحو التأويل بالمسمى ، وبطلان تخصيص الوضع ببعض الأنواع دون بعض بجعل البقية ابدالاً كما عن التقرير فلا محيص من الكشف عن قدر مشترك بين تلك المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المسمى بالصلاة ويدور عليه مدار التسمية والصحة ، مع كونه أيضا من التشكيكات التي تنطبق على الزائد والناقص بتمام الانطباق ، فينطبق على الفرد المشتمل على ثلاثة اجزاء والفرد المشتمل على أربعة اجزاء وهكذا الفرد المشتمل على تمام الاجزاء والشرائط الذي هو صلاة الكامل العالم المختار ، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة والخمسة ، ونظير مفهوم الكلمة الصادق على كل حرفين من حروف التهجي وعلى الثلاثة وعلى الأربعة فصاعدا ، ومفهوم الكلام الصادق على كل كلمتين فصاعدا.

وطريق كشف الجامع حينئذ انما هو أحد الامرين على سبيل منع الخلو :

الأول استكشافه من جهة ما ذكرنا من صدق مفهوم الصلاة على الصلوات المختلفة بحسب الكمية والكيفية وانسباق وحدة المفهوم منها الحاكية عن اتحاد الحقيقة ، نظير تمسكهم بانسباق مفهوم واحد من الوجود على كونه مشتركا معنويا ومتحدا في الحقيقة ، حيث إن الانسباق المزبور وصدق الصلاة على الصلوات المختلفة في قولك هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد منها صلاة تخالف صلاة الآخر ، من دون رعاية عناية و

تأويل بالمسمى يقتضي قهراً وجود جامع بين تلك المختلفات مع كونه من قبيل التشكيكيات الصادقة على القليل والكثير. وحينئذ نقول بأنه بعد عدم جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الافراد وعدم جامع مقولي ذاتي أيضاً - لالتيام الصلاة خارجاً من مقولات متعددة كالكيف والوضع والفعل والإضافة ونحوها - فلا بد في تصويره من أن يجعل الجامع المزبور عبارة عن الجامع الوجودي.

وذلك انما هو بان يؤخذ من كل مقولة من تلك المقولات المتعددة جهة وجودها ، بالغاء الحدودات الخاصة المقومة لخصوصيات المقولات ، مع تحديد الوجود المزبور أيضاً بان لا يخرج عن دائرة أفعال الصلاة واجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين ، ثم جعله أيضاً من التشكيكيات الصادقة على الزائد والناقص وعلى القليل والكثير ، فيقال في مقام شرح حقيقة الصلاة بأنها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة مع اشتمالها أيضاً على الأركان ولولا بوصف مقوليتها بل بجهة وجودها الساري فيها - نظير تحديد مفهوم الكلمة مثلاً- الملتزمة من حرفين فصاعداً بكونها مشتملة على الحرف أو حرفين من حروف التهجي - وجعلها من طرف غير الأركان من الأفعال والأدكار مبهماً محضاً وعلى نحو اللابشرط كي تصدق على ذي اجزاء خمسة وذي اجزاء سبعة فصاعداً بحيث يشار إليها في مقام الإشارة الاجمالية بما هو معراج المؤمن وما هو قربان كلي تقي وما هوناه عن الفحشاء والمنكر ، فإنه على هذا البيان يكون مفهوم الصلاة بعينه من قبيل مفهوم الكلمة المنطبق على كل حرفين من حروف التهجي فصاعداً ، ومن قبيل مفهوم الجمع الصادق على كل ثلاثة وأربعة فصاعداً على اختلاف مراتب الجمع قلة وكثرة فينطبق الصلاة أيضاً على كل واحدة من افراد الصلاة من صلاة الكامل العالم المختار وصلاة المضطر والغريق ونحوها من المصاديق المختلفة كيفية وكمية ، نحو انطباق الكلي المتواطى على افراده ومصاديقه ، ومع ذلك أيضاً باعتبار جعلها لا بشرط من طرف غير الأركان يكون من قبيل الحقايق التشكيكية المتصورة في الكم الملتزم من اجزاء مختلفة بحسب المصادق من حيث الزيادة والنقصان.

واما ما قيل من استلزام هذا المعنى لجواز اتيان المكلف بأي نحو من الافراد والمصاديق في مقام الامثال نظراً إلى تحقق الجامع المزبور الذي هو مورد تعلق التكليف والامر باتيان أي فرد من الافراد مع قضاء الضرورة من الدين ببطلانه ، من جهة ضرورة

ان لكل شخص حسب اختلاف الحالات والعوارض الطارئة عليه من السفر والحضر والاختيار والاضطرار والصحة والسقم وظيفه خاصة معينة بحيث لو أتى في مقام الامتثال بغير ما هو الوظيفة المقررة في حقه لما كان آتيا بالصلاة وما هو المأمور به في حقه ، فمدفوع بان هذا المحذور انما يتوجه لولا مدخلية الحالات الخاصة في حصر مصداق الجامع في حقه بصدور فعل خاص من فاعله ولو من جهة إناطة القرب في كل حالة مخصوصة بصدور فعل خاص منه ، والا فمع مدخلية تلك الحالات الخاصة في ذلك فلا مجال لهذا الاشكال فان عدم جواز اتيان المكلف العالم المختار مثلا بصلاة المضطر والغريق في مقام الامتثال انما هو من جهة مدخلية تلك الحالة الخاصة في جزئية الشيء الفلاني وشرطيته بنحو يستحيل تحقق الجامع المزبور بدونه ، كمدخلية كل حالة مخصوصة في انحصار المرتبة الخاصة من مراتب الجامع المزبور بها ، بملاحظة دوران التسمية مدار تأثيرها المختص كل مرتبة منها بطائفة خاصة ، وعليه يلزمه انحصار مصداق الجامع المزبور في حق كل طائفة بفرد خاص بنحو لا يكاد تحقق الجامع منه بدونه.

ولئن شئت فاستوضح ذلك بما لو تعلق الغرض مثلا بشرب الماء المشبع والرافع للعطش الجامع بين ماء الكوز وماء الجرة وماء الحب وماء الشط مع فرض اختلاف الاشخاص حسب استعداد مزاجهم واختلاف حالاتهم الطارئة عليهم في مقدار الرافع للعطش وفرض وجود الماء المزبور أيضا في ضمن هيئات مخصوصة واشكال متعددة ، حيث إنه باعتبار اختلاف الاشخاص قد يختلف مصداق المشبع من الماء أيضا في حقهم فيكون مصداق المشبع بالنسبة إلى شخص ماء الكوز على شكل خاص وهيئة مخصوصة ومصداق المشبع بالنسبة إلى آخر ماء الجرة على هيئة خاصة وبالنسبة إلى ثالث يكون مصداق المشبع في حقه ماء الحب ، وهكذا ، فصار مصداق المشبع من الماء الرافع للعطش في حق كل شخص غير ما هو المصداق في حق الاخر. وفي المقام أيضا كذلك حيث نقول بان الغرض الذي هو تكميل العباد المعبر عنه بقربان كل تقى تعلق بالجامع المزبور وان لهذا الجامع مصاديق متعددة مختلفة بحسب الكيفية والكمية حسب اختلاف حالات المكلفين فكان مصداق الجامع المزبور في حق كل طائفة مخصوصا بفرد خاص ولو بلحاظ إناطة القرب في كل حالة مخصوصة بفعل خاص من فاعله بنحو لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج ولا تحقق الغرض الذي هو التكميل الا به.

وعلى هذا فتلخص ان حقيقة الصلاة التي رتب عليها غرض التكميل لا تكون الا عبارة عن معنى بسيط وحداني لا يكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود من المقولات الخاصة بعد الغاء خصوصيات الحدود والمقولات المحدودة بكونها من أول التكبير إلى آخر التسليم مثلا ، ولها جهة كلية بالنسبة إلى الافراد العرضية ينطبق عليها بنحو التواطىء ، وكلية بالقياس إلى الاجزاء والافراد الطولية ينطبق عليها بنحو السريان والتشكيك ، نظير مفهوم الجامع الصادق على الثلاثة والأربعة وغيرها من مراتب الجمع على اختلافها قلة وكثرة ، نعم في عالم تنزل تلك الحقيقة ومرحلة تحققها في الخارج ، تحتاج إلى خصوصيات الحدود والمقولات ، نظراً إلى استحالة تحقق تلك الحقيقة في الخارج الا محدودة بحدود خاصة وفي ضمن المقولات المخصوصة من الكيف والفعل والإضافة والوضع ونحوها ، وذلك أيضا على اختلاف حالات المكلفين في الدخول في لزوم صدور فعل خاص من فاعله الذي لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج ، ومرجع ذلك كله إلى كون دخل الحدود والمقولات الخاصة من باب كونها من المشخصات الفردية لحقيقة الصلاة بلا ان يكون لها دخل في أصل حقيقة الصلاة بوجه أصلا كي يلزمها كونها أمرا مركبا من المقولات المتعددة كما هو واضح. وبذلك أيضا يجمع بين ما ذكرنا من بساطة حقيقة الصلاة وبين ما ورد في شرح الصلاة بأنها ركوع وسجود وقراءة ونحوها ، حيث يحمل تلك النصوص على بيان المصداق الخارجي للصلاة.

الثاني : من طرق كشف الجامع على صحيح استكشافه من جهة وحدة الأثر المترتب عليها على ما يقتضيه النصوص الواردة في مقام اثبات بعض الخواص والآثار للصلاة من نحوه قوله عليه السلام الصلاة قربان كلي تقى وانها معراج المؤمن وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، حيث إنه جهة القرب والتكميل بعد أن كان اثرا بسيطا غاية البساطة فلا بد بمقتضى وحدته وبساطته من كشف جامع وحداني بسيط بين تلك المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوحداني البسيط نظراً إلى استحالة تأثير المتبائنات بما هي كذلك في واحد بسيط. واما احتمال ان يكون الأثر الوحداني في المقام اثرا إذا جهات متعددة مختلفة يؤثر كل امر من تلك الأمور المتعددة في جهة من ذلك الأثر ، فمدفوع بان جهة المقربية والمعراج ليست الا عبارة عن تكميل العبد وبلوغ نفسه بمرتبة خاصة من الكمال بها يصير العبد موردا للألطف الإلهية والعنايات الخاصة

الرحمانية ، ومن المعلوم بداهة ان مثل ذلك لا يكون الا أمرا بسيطا وحدانيا غير ذي جهات ، وعليه فبعد امتناع المتبائنات في امر وحداني بسيط فلا بد بمقتضى بساطة الأثر ووحدته من وجود جامع وحداني في البين بين تلك الافراد المتعددة المختلفة بحيث نشير إليه بنحو الاجمال بما هو قربان كل تقى وما هو معراج المؤمن وان لك يمكننا تحديده تفصيلا ، مع امكان تحديده بوجه اجمالي أبسط أيضا بالإشارة إلى تلك الحقيقة بالوجود المحفوظ بين تلك المراتب من مرتبة صلاة الغريق إلى مرتبة صلاة الكامل العالم المختار ، بالغاء خصوصيات الحدود والمراتب الخاصة ، فيقال بان حقيقة الصلاة عبارة عن معنى وحداني بسيط غير ذي جهات لا تكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود المحفوظ بين المراتب من الصلاة المختلفة المحدودة حدها من التكبيرة إلى آخر التسليم ، بالغاء خصوصيات التكبيرة والقيام والركوع والسجود ونحوها ، بجعل تلك الحدود والمقولات الخاصة من المشخصات الفردية للصلاة لا من مقولات حقيقتها.

ثم لا يخفى عليك انه كما يستكشف الجامع الافراضي بمقتضى البيان المزبور بين افراد الصلوات المختلفة كذلك لا بد من الكشف عن جامع اجزائي أيضا بين ال-جزاء من افراد الصلوات يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوحداني البسيط مع كونه أيضا من قبيل الحقايق التشكيكية الصادقة على الزائد والناقص ، والفرق بينه وبين الجامع الافراضي هو الفرق بين الطبيعة الصرفة المتحققة بأول وجود فردها والطبيعة السارية في ضمن جميع الافراد ، فيكون الجامع الافراضي من قبيل الأول والجامع الاجزائي من قبيل الثاني ، من حيث عدم تحققه بمرتبة المؤثر الفعلي منه الا في صورة تحقق مجموع ال-جزاء ، وان تحقق مرتبة أخرى غير مؤثرة فعلا بتحقيق بعض ال-جزاء ، مثلا لو فرضنا تركيب فرد من اجزاء ثمانية أو عشرة يكون المؤثر الفعلي من الجامع المزبور الساري في مجموع ال-اجزاء الثمانية أو العشرة وما دون تلك المرتبة يكون مؤثرا شائيا لا-فعليا فإذا تحقق في الخارج ال-اجزاء الثمانية أو العشرة يتحقق الجامع الافراضي أيضا لان تحققه انما هو بأول وجوده فرده. وأما إذا لم يتحقق في الخارج ال-اجزاء الثمانية أو العشرة بل كان المتحقق في الخارج من ذي اجزاء ثمانية سبعة اجزاء ومن ذي اجزاء عشرة ثمانية ففي مثله لم يتحقق المرتبة المؤثرة الفعلية من الجامع المزبور بل المتحقق في مثله هو المرتبة المؤثرة الشائية منه.

فإذا تمهد لك هذه الجهة نقول بأنه بعد أن كان للجامع المتصور المزبور بين الافراد

عرض عريض ومراتب متفاوتة وكان المؤثر الفعلي منه من كل فرد ومرتبة هو الساري في مجموع الاجزاء من ذي اجزاء خمسة وذي اجزاء ستة وذي اجزاء ثمانية وهكذا والمؤثر الشأني منه من كل فرد ومرتبة هو الساري لا في ضمن مجموع الاجزاء ، فلك ان تعتبر الجامع أيضا بين الصحيح والأعم بعين ما اعتبرته بين افراد الصحيح من البرهان فتأخذ من كل فرد ومرتبة جزء أو جزئين وتجعل الجامع عبارة عن الأعم من واجد هذا الجزء الذي يكون مؤثرا فعليا ومن فاقده الذي يكون مؤثرا شأنيا ، حيث لا نعنى من الفاسد الا ما كان مؤثرا شأنيا وغير تام في نفسه في عالم المؤثرية الفعلية وتشير إليه في مقام الإشارة بالوجود المحفوظ بين المرتبة المؤثرة الشأنية الفاقدة لبعض الاجزاء وبين المرتبة المؤثرة الفعلية الواجدة لتمام الاجزاء. وعليه ما مر من تصوير الجامع على الأعم ثبوتا كتصويره على الصحيح واضح لا ينبغي الارتباب فيه ، نعم لو كان كلام حينئذ فإنما هو في مرحلة الاثبات ومقام وضع اللفظ في أن الصلاة هل هي موضوعة للجامع بين افراد الصحيح أو انها موضوعة للأعم من الفاسد والصحيح؟ والا فاصل امكانه ثبوتا بعد الالتزام بالصحيح النوعي بمقتضى ما ذكرنا مما لا يعتره ريب كما هو واضح.

ثم إن في المقام وجوها اخر أفادوه في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد لا باس بالإشارة إلى بعضها ، فنقول :

ان منها ما عن المحقق القمي قدس سره بان الصلاة اسم لجملة من الاجزاء كالأركان مثلا وان بقية الاجزاء خارجة عن المسمى وان كانت داخلية في المأمور به ومنها ان الصلاة عبارة عن معظم الاجزاء من غير مدخلية لخصوصية جزء أو جزء. ومنها تنظيره بباب الاعلام الشخصية كزيد من حيث إنه زيد في جميع الحالات من دون ان يضر في التسمية تبادل الحالات من الصغر والكبر والصحة والسقم وكذلك نقصان بعض اجزائه كاليد والرجل وغيرها.

ولكن يرد على الأول بان ذلك مجرد فرض لا واقعية له إذ نرى بأنه لا جامع صوري متصور بين تلك المختلفات يدور عليه المسمى وجودا وعدما. ويرد على الثاني أيضا بعد عدم إرادة مفهوم معظم الاجزاء قطعا بل ما يصدق عليه هذا المفهوم ، بأنه يلزمه كون شيء واحد داخلا في المسمى تارة وخارجا عنه أخرى. وعلى الثالث بمنع المقايسة المزبورة للفرق الواضح بين المقامين فإنه في الاعلام الشخصية يكون في البين شيء محفوظ في جميع

تلك الحالات المتبادلة المختلفة لا تغير ولا تبدل وهو الموجود الشخصي والتشخص الخاص الذي به قوام شخصيته ، وهذا بخلاف المقام حيث إنه لا يكون في البين ما يجمع شتات تلك المختلفات مع تركبها من المقولات المختلفة ، الا على النحو الذي تصورناه من الجامع الوجودي. وعليه يرجع هذا التقريب إلى ما قربناه سابقا فلا يكون تقريبا آخر للجامع.

وعلى كل حال فبعد ان ظهر لك امكان تصوير الجامع ثبوتا على كل واحد من القولين في المسألة بما ذكرناه من البيان ، يبقى الكلام في مقام اثبات ان الوضع هل هو لخصوص الصحيح أو للأعم منه والفاسد؟

فنقول انه يمكن ان يستدل للوضع للأعم بأمر :

منها : صلوح التقسيم إلى الصحيح والفاسد في قولك : الصلاة اما صحيحة أو فاسدة ، فان في ذلك شهادة على الوضع للأعم ، لأنه لولا ذلك يلزم ان يكون الاستعمال المزبور استعمالا مجازيا محتاجا إلى رعاية عناية في البين ، وهو كما ترى مما يشهد الوجدان بخلافه.

ومنها : صدق الصلاة وصحة اطلاقها على صلوات مختلفة في قولك : هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد منها صلاة بعضها فاسدة وبعضها صحيحة ، فإنه لولا كونها مشتركا معنويا بينهما يلزم محذور استعمال اللفظ في أزيد من معنى واحد أو عدم صحة الاطلاق المزبور ، وحيث إن الاطلاق المزبور كان صحيحا بالوجدان فلا جرم بعد بطلان استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد واستحاله يثبت المطلوب من الوضع للأعم.

ومنها : ملاحظة ما استقر عليه ديدن العرف والعقلاء في مخترعاتهم من المركبات الخارجية وغيرها من الوضع للأعم من الصحيح منها والفاسد لكي لا يحتاجوا في استعمالهم إياها في الفاسد إلى رعاية عناية وعلاقة ، فإنه بعد القطع بأنه لم يكن للشارع في هذا الباب ديدن خاص وطريقة مخصوصة على خلاف ديدن العرف والعقلاء وانه من هذه الجهة كأحد من أهل العرف يكشف به الوضع للأعم لا لخصوص الصحيح.

ومنها : قوله عليه السلام : لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة وقول عليه السلام : (لا تعاد الصلاة الا من خمس) فإنه بناء على الوضع للأعم يكون الصلاة في الفقرتين مستعملة في الجامع وأريد خصوصية الفرد الصحيح والفاسد بدالين ومدلولين

بلا لزوم محذور في البين من نحو استخدام أو غيره. وهذا بخلافه على القول بالوضع للصحيح فإنه عليه يلزم اما استعمال لفظ الصلاة في أكثر من معنى واحد أي المعنى الحقيقي والمجازي بناء على رجوع الضمير في قوله (وتعاد) إلى تلك الصلاة المذكورة في الصدر، أو المصير إلى نحو استخدام ورعاية عناية في البين، وهما كما ترى.

ومنها: ما دل على مبطلية الزيادة في الصلاة من نحو قوله عليه السلام: (من زاد في صلوته فعليه الإعادة) خصوصا على القول بتصوير الزيادة الحقيقية في الصلاة كما حققناه في محله فان تصوير الزيادة الحقيقية لا يكاد يمكن الا بجعل دائرة اختراع ماهية الصلاة أوسع من دائرة المأمور به ومن المعلوم ان ذلك لا يكاد ينفك عن الوضع للأعم، كما هو واضح. وحينئذ فبمقتضى تلك البيانات لا بأس بالالتزام بالوضع للأعم من الصحيح والفاسد.

بقي الكلام فيما استدل به الفريقان لا ثبات الوضع للصحيح أو الأعم، فنقول:

اما ما استدل به للوضع للصحيح فأمر:

منها: التبادر بمعنى انسباق الصحيح عند اطلاق الصلاة. ومنها: صحة سلبها عن الفاسدة حقيقة وان صح اطلاقها عليها بالعناية والمشكلة.

وفيه: اما التبادر فلو أريد تبادر خصوص الصحيح ولو بمعونة القرائن الخارجية كما هو الغالب ولو بمثل عدم اقدام المسلم على العمل الفاسد في قولك: فلان يصلي، فهو مسلم ولكنه غير مفيد حيث لا يثبت ذلك كونها موضوعة للصحيح. وان أريد تبادر خصوص الصحيح من حاق اللفظ مهما أطلق ففي المنع عنه كمال مجال بل لنا دعوى ان المتبادر منها عند اطلاقها هو الأعم.

واما صحة السلب ففيه انه ان أريد صحته عما هو المأمور به فهو صحيح ولكنه لا يثبت الوضع لخصوص الصحيح. وان أريد صحته ولولا بما هي مأمور بها بل بما هي معنى اللفظ فهو ممنوع جدا لكونه أول الدعوى.

ومنها: الآيات والاحبار المثبتة لبعض الخواص والآثار للصلاة من نحو الصلاة معراج المؤمن، وانها قربان كل تقى، وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب ان فيها الدلالة بعكس النقيض على أن كل ما لا يكون معراج المؤمن وما لا يكون قربان كل تقى لا تكون بصلاة، فيستفاد منها عدم كون الفاسدة صلاة حقيقة وان صح اطلاقها عليها

ولكن فيه ما لا يخفى ، فان الاستدلال المزبور انما هو من قبيل التمسك بعموم العام لا خراج ما يعلم بخروجه عن حكم العام عن موضوعه ، فرارا عن لزوم التخصيص على تقدير دخوله في موضوع العام ، فهو نظير ما لو ورد بأنه يجب اكرام كل عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد ولكنه شك في أنه هل هو من افراد العالم المحكوم بوجوبه كي يكون عدم وجوب اكرامه من باب التخصيص ، أو انه خارج عن العام موضوعا كي يكون خروجه من باب التخصص والخروج الموضوعي ، ففي المقام أيضا قد علم من الخارج عدم كون الفاسدة مما يترتب عليها تلك الخواص والآثار وانما الشك في أنها صلاة حقيقة ليكون تخصيصا في الاطلاق أو عموم ما دل على أن كل صلاة يترتب عليها تلك الخواص والآثار ، أو انها لا تكون بصلاة حقيقة ليكون عدم ترتب تلك الخواص والآثار على الفاسدة من باب التخصص والخروج الموضوعي فاستدل بتلك الأدلة على خروجها عن الموضوع. وعلى كل حال نقول تمامية الاستدلال المزبور مبني على حجية أصالة العموم والاطلاق مطلقا حتى فيما كان الشك من جهة الشك في خروج ما هو خارج قطعا عن حكم العام عن موضوعه ، والا- فبناء على اختصاص حجيته بما لو كان الشك ممحضا في خروج ما كان داخلا في موضوع العام عن حكمه فلا مجال للتمسك بتلك الأخبار المزبورة لا ثبات عدم كون الفاسدة بصلاة حقيقة ، وسيجيء في محله انشاء الله تعالى عدم حجية أصالة العموم والاطلاق في نحو ذلك باعتبار ان عمدة الدليل على حجية أصالة العموم والاطلاق انما هو السيرة التي هي من الأدلة اللبية ، والقدر المتيقن منها انما هو مورد الشك في خروج فرد عن حكم العام فارغا عن أصل فرديته للعام موضوعا.

ومن العجب ان الكفاية مع بنائه على عدم حجية أصالة العموم والاطلاق الا في مورد الشك في خروج ما هو داخل في العام موضوعا عن حكمه ، بنى في المقام على التمسك بالأخبار المزبورة المثبتة لبعض الخواص والآثار للصلاة لا ثبات عدم كون الصلاة الفاسدة صلاة حقيقة. نعم هو قدس سره رجع عن ذلك في حاشيته على الكفاية واستشكل على كلامه بما استشكلنا عليه من عدم حجية أصالة العموم والاطلاق في نحو ذلك فراجع.

ومنها : قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة الا بطهور. وتقريب

الدلالة انما هو من جهة ظهور النفي في نفي الحقيقة فيستفاد منها حينئذ ان الصلاة التي لا تكون فيها الفاتحة أو الطهور لا تكون بصلاة حقيقة.

ولكن فيه انه وان سلم ظهور النفي في غير المقام في نفي الحقيقة ولكن ظهوره في المقام في ذلك ممنوع ، إذ نقول بظهوره في المقام في نفي الصحة ولو من جهة الانصراف أو نفي الحقيقة عما هو المأمور به بما هو كذلك ، وعليه لا يكاد يفيد في اثبات عدم كون الفاسدة بصلاة حقيقة كما هو واضح.

ومنها : دعوى القطع بان طريقة كل واضع ومخترع للمركبات هو الوضع للمركبات التامة الأجزاء والشرائط والمؤثرة الفعلية ، والشارع أيضا غير متخطي عن تلك الطريقة المتداولة بين العرف والعقلاء فيثبت بذلك وضعها لخصوص الصحيح المؤثر في الغرض دون الأعم منه والفاقد.

وفيه أيضا ما لا يخفى ، إذ نمنع أولا كون طريقة الواضعين المخترعين للمهيات على الوضع لخصوص الصحيح المؤثر الفعلي بل نقول باستقرار طريقتهم في مثل ذلك على الوضع للأعم ، من جهة انه كثيرا ما تقضي الحاجة وتمس إلى الاستعمال في الفاسدة ومن المعلوم ان قضية ذلك انما هو لزوم وضعها للأعم لكي لا يحتاجوا عند استعمالهم اللفظ في الفاسدة إلى القرينة وهو واضح. على أنه لو اغمض عن ذلك وقلنا باستقرار طريقة العقلاء في وضع اللفظ لمخترعاتهم من المركبات لخصوص الصحيح منها ، نقول : بأنه من الممكن ان يكون للشارع في المقام طريقة خاصة على خلاف ما عليها ديدن العقلاء تقتضي الوضع للأعم ولو من جهة تعلق الغرض على تسهيل الامر على المكلفين امتنانا عليهم في جواز تمسكهم بالاطلاقات في نفي ما شك في اعتباره شطرا أو شرطا وعدم رجوعهم إلى الأصول العملية من البراءة أو الاشتغال ، حيث إنه من الواضح انه لا يكاد الوصول إلى مثل هذا الغرض الا بوضع اللفظ للأعم دون الصحيح فإنه على تقدير الوضع لخصوص الصحيح لا يبقى مجال لرجوع المكلفين عند الشك إلى الاطلاقات من جهة عدم احرازهم المسمى حينئذ وكونه من باب التمسك بالعام مع الشك في أصل مصداقية المشكوك للعام كما هو واضح. هذا كله فيما استدل به للقول بالصحيح.

واما ما استدل به للقول بالأعم فأمر أيضا :

منها : التبادر بمعنى انسباق الأعم من اطلاق لفظ الصلاة والصوم والحج.

ومنها : عدم صحة سلبها عن الفاسدة حيث يرى بالوجدان عدم صحة سلب الصلاة عن الصلاة التي نقص منها بعض اجزائها خصوصا إذا كان الناقص من الاجزاء الغير الركنية كما هو ذلك في المركبات العرفية ، بل ولئن صح سلبها عنها فإنها هو باعتبار الصحة حيث يقال : بأنها ليست بصلاة صحيحة لا انها لا تكون بصلاة حقيقة.

ومنها : قوله عليه السلام : (بنى الاسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه ، يعنى الولاية ، فلو ان أحدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يقبل منه صوم ولا صلاة) بتقريب ان الاخذ بأربع أي الصلاة والصوم والحج والزكاة مع بطلان عبادة تاركي الولاية انما يتم بناء على كونها أسامي للأعم والا لما كانوا آخذين بأربع فلا يصح القول بأنهم آخذين بأربع.

وفيه ما لا يخفى ، فإنه لو تم البيان المزبور فغاياته اثبات استعمال الأربع في قوله عليه السلام فاخذ الناس بأربع في الفاسدة وهو غير مثبت للوضع للأعم الذي هو المدعي باعتبار أعمية الاستعمال من الحقيقة. مع أنه نقول : بأنه بعد أن كان المراد من الأربع التفصيلي في صدر الرواية بقرينة بناء الاسلام عليها هو الصحيح بلا اشكال فلا بد وان يحمل الأربع الاجمالي أيضا على الصحيح ، ولو باعتقادهم ، من جهة ما هو المعلوم من كون المراد من الأربع الاجمالي هو ذلك الأربع التفصيلي في صدر الرواية ، وعليه فلا يكون الأربع الاجمالي أيضا الا مستعملا في الصحيح ، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الأمري وهو أيضا لا يكون من المجاز كما لا يخفى. مع أنه لو سلم استعمال الأربع الاجمالي في الفاسدة من جهة فقدانها للولاية نقول بان مجرد ذلك غير مضر بدعوى القائل بالصحيح من جهة ان مقصودهم من الصحيح على ما تقدم انما هو الصحيح من غير ناحية قصد التقرب كما يكشف عنه اتفاقهم على خروج مثل قصد التقرب عن الصحة ، وحينئذ فإذا كانت الولاية من شؤون القربة المصححة للعبادة فللقائل بالصحيح دعوى خروجها أيضا كنفس قصد القربة ، وعليه فلا يكون استعمال الأربع الاجمالي الا فيما هو الصحيح عند القائل به كما هو واضح.

ومنها : قوله عليه السلام (دعي الصلاة أيام أقرانك) بتقريب انه بعد عدم امكان حمل الرواية على إرادة الصحيح منها من جهة معلومية عدم قدرة الحائض في حال المحيض على

ايجاد الصحيح ومعلومية اعتبارها في صحة توجه النهى إليها ، فلا بد من حملها على الأعم بإرادة الجامع مع إفادة خصوصية الفرد الفاسد منها بدال اخر .

وفيه : أيضا انه اما ان يحمل النهى الوارد في الرواية على النهى المولوي الذاتي الناشي عن مفسدة ذاتية في متعلقه في حال الحيض ، واما ان يحمل على مجرد التشريع باعتبار مزاحمة مصلحة الصلاة في حال الحيض مع مفسدة أقوى في البين ، واما ان يحمل على الارشاد إلى مانعية الحيض عن صحة الصلاة ، فعلى الأول لا دلالة لها على المطلوب من الوضع للأعم بوجه أصلا من جهة ان كون الشيء عبادة ومنهيا عنه بالنهي المولوي الذاتي حينئذ لا يتصور الا بكون الشيء من الآلات الموضوعة للخضوع ومن اضرار العبودية نظير تقبيل اليد والرجل ورفع القلنسوة في العرفيات الموضوعة عندهم من اضرار العبودية ومن آلات الخضوع ، فان مثل هذا المعنى هو الذي يكون قابلا لتعلق النهى المولوي به ، كما أنه يكفي في مقربته ووقوعه عبادة فعلا مجرد رضاء المولى به وعدم نهيه عن الاتيان به ، وبهذه الجهة أيضا صححنا النيابة في العبادات حيث قلنا بأنه يكفي في صحة العبادة ووقوعها عن الغير مجرد رضاء ذلك الغير باتيان العبادة عن قبله كما نظيره في الخضوعات العرفية من نحو تقبيل اليد والرجل عن قبل الغير حيث إنه مع امر ذلك الغير بتقبيل يد الأمير مثلا عن قبله أو رضائه به يقع ذلك التقبيل الصادر عن النائب خضوعا له ولا مقربا له . وعلى ذلك نقول : بأنه من الواضح حينئذ عدم دلالة الرواية على القول بالأعم لولا دعوى دلالتها على القول بالصحيح كما هو الظاهر ، حيث إنه للقائل بالصحيح حينئذ دعوى كونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح باعتبار ان الفساد حينئذ مستند إلى قضية نهى الشارع وعدم رضائه باتيان الحائض الصلاة في حال الحيض ، لا إلى قصور في نفس العبادة في عالم اقتضائها للمقربة ، ولقد عرفت بان مثل قصد القرية خارج عن المسمى عند الصحيح أيضا وان ما هو المسمى عنده انما هو الصحيح من غير ناحية قصد القرية ، والمفروض في المقام أيضا انه لولا نهى الشارع لا قصور في صلاة الحائض في عالم مقربيتها . هذا كله بناء على حمل النهى في الرواية على النهى المولوي الذاتي .

واما بناء على الاحتمال الثاني من حمله على مجرد التشريع فكذلك أيضا ، حيث نقول

بكونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح وان البطلان والفساد انما نشأ من جهة فقد الامر وخلوها عن قصد القرية الذي هو خارج عن المسمى قطعاً عند الصحيح أيضاً.

واما بناء على الاحتمال الثالث من حمل النهى فيها على الارشاد إلى مانعية الحدث وهو الحيض عن صحتها فعليه وان كانت للرواية دلالة على المطلوب ، ولكنه أيضاً مبنى على أن يكون الاطلاق المزبور في قوله صلى الله عليه وآله (دعي الصلاة) بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجري مع ظرف النسبة الحكمية ، والا- فبناء على تغاير الظرفين وكون الاطلاق المزبور بلحاظ حال قبل الحيض وهو حال الطهارة فلا تدل أيضاً على مطلوب الأعمى من الاستعمال في الأعم ، إذ المعنى حينئذ ان الصلاة التي يؤتى بها في حال الطهارة لا تأتي بها في حال الحيض ، ومن المعلوم حينئذ كونها مستعملة في خصوص الصحيح.

ومنها أي من أدلة القول بالأعم صحة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان مكروه كالحمام مثلاً مع حصول الحنث بفعلها فيه أيضاً ، بتقريب ان صحة النذر وحصول الحنث لا يكون الا بوضعها للأعم ، والا فبناء على الصحيح يلزم عدم حصول الحنث بفعلها فيه بل عدم صحة النذر رأساً ، لان النذر الصحيح هو ما يجب الوفاء به بأمر الشارع بالوفاء به ، واعتبار القدرة على المتعلق تركا وايجادا مما لا بد منه في صحة توجيه التكليف بالوفاء بالايجاد أو الترك ، وحينئذ فمع فرض وضعها للصحيح يلزمه كونها منهيها عنها بمقتضى توجه التكليف بالترك إليه ، ولازم كونها منهيها هو فسادها على ما برهن في محله من اقتضاء النهى عن العبادة لفسادها ، ومع فسادها لا يكون له القدرة على الحنث بايجاد الصلاة الصحيحة ، لان كل ما أوجده يقع فاسداً بمقتضى النهى المزبور ، ومع عدم قدرته على الحنث لا يكاد توجه التكليف بالوفاء به إليه ، ولازمه هو عدم انعقاد نذره من أصله ، مع أن ذلك خلاف البداهة من صحة النذر وحصول الحنث ، فيكون ذلك برهاناً اجمالياً تاماً على أن المسمى والموضوع له هو الأعم دون الصحيح ، لأنه على الأعم لا يلزم محذور في البين أصلاً.

وفيه ما لا يخفى ، إذ نقول : بأنه بعد معلومية اعتبارهم الرجحان الفعلي في متعلق النذر ، اما ان يحمل الكراهة في المواضع المزبورة على أقلية الثواب كما التزم به جماعة من

الأصحاب نظراً إلى اعتبارهم الرجحان الفعلي في العبادة ، واما ان تحمل على معناها المصطلح لكن بجعل المكروه عبارة عن خصوصية كينونة الصلاة مثلا في الحمام مع ابقاء ذات العبادة على ما هي عليها من الرجحان والمحبوبة الفعلية.

فعلى الثاني نقول : بان النذر وان كان صحيحا في فرض تعلقه بخصوصية كينونة الصلاة في الحمام لا بذات الصلاة ولكن لازمه أيضا هو صحة الصلاة المزبورة عند حصول الحنث واتيانه بالصلاة في الحمام ، فلا يلزم حينئذ من مجرد حصول الحنث بفعلها فيه فسادها كي ينفع القائل بالأعم. وتوهم عدم انفكك الخصوصية عن الذات لمكان اتحادها معها فتسري الحرمة حينئذ إلى أصل الصلاة فتقع فاسدة ، مدفوع بمنع اقتضاء هذا المقدار من الاتحاد للسراية إلى ذات الصلاة والا لاقتضى السراية إليها ولو في غير مورد تعلق النذر بها ، فيلزمه حينئذ بطلان الصلاة في الحمام ونحوه باعتبار سراية المرجوحية من الخصوصية على الفرض إلى ذات العبادة ولو في غير مورد تعلق النذر مع أن ذلك كما ترى لا يظن بأحد الالتزام به. هذا بناء على فرض تعلق النذر بخصوصية كينونة الصلاة في الحمام واما لو فرض تعلق النذر في الفرض المزبور بنفس العبادة ، ففي مثل الفرض نلتزم بعدم انعقاد النذر من رأسه وذلك لا من جهة عدم القدرة على الحنث بل من جهة انتفاء الرجحان في المتعلق الذي هو ترك الصلاة كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر انه كذلك الامر أيضا في الفرض الأول وهو فرض حمل الكراهة على أقلية الثواب حيث إن لازمه بعد اعتبارهم الرجحان الفعلي في متعلق النذر هو عدم صحة النذر المزبور من رأسه لان مجرد كونها أقل ثوابا لا يوجب مرجوحيتها حتى يكون تركها راجحا فصح النذر على تركها.

وحيئنذ فالأولى في المقام هو التمثيل بباب العهد واليمين بناء على عدم اعتبار الرجحان في متعلقهما فإنه حينئذ يسلم عن الاشكال المزبور. وعليه نقول أيضا بأنه وان كان صح العهد واليمين ويحصل أيضا الحنث بفعل الصلاة في المكان المكروه ولكن نقول : بان مجرد صحة العهد واليمين وحصول الحنث لا ينافي تعلقهما بالصحيح إذ نقول بان ما تعلق به العهد واليمين حينئذ انما هو الصحيح لولا هذا العهد لا الصحيح على الاطلاق حتى من جهة هذا العهد ، وعليه كان العهد صحيحا ويقع الحنث أيضا بفعلها لان ما أوجده انما كان هو الصحيح لولا العهد ، وما الفساد من قبل العهد فهو غير

مناف لصحة متعلقه وصحة عهده لأنه نتيجة وجوده نعم لو كان متعلق النذر هو الصحيح الفعلي حتى بالنظر إلى هذا العهد لما كان يتحقق الحنث بفعلها فيتوجه المحذور المزبور ، ولكن ذلك من المستحيل لاستحالة تقييد المتعلق وهو المسمى بالصحيح حتى من قبل هذا الحكم العهدي المتأخر ، كما هو واضح. على أن غاية ذلك هو عدم صحة تعلق النذر والعهد بفعل الصحيح وأين هذا والقول بان المسمى هو الأعم دون الصحيح؟ كما لا يخفى. وحينئذ فالأولى في اثبات الوضع للأعم دون الصحيح هو التشبث بما ذكرناه سابقا من التبادر وصحة التقسيم ونحوهما.

بقى الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين ، فنقول : انه قيل بظهور الثمرة بين القولين في أمور :

منها : ظهورها من حيث مرجعية البراءة والاشتغال عند الشك في مدخلية شيء شطرا أو شرطيا في المأمور به ، بتقريب انه على الصحيح كان المرجح هو الاشتغال باعتبار الشك في تحقق ما هو المسمى بالصلاة بدون المشكوك بخلافه على الأعم فإنه عليه يكون المرجح عند الشك هو البراءة بناء على جريانها في الارتباطيات.

وفيه ما مر سابقا من عدم ابتناء الرجوع إلى البراءة بكونه من خواص القول بالأعم ، بل هو كذلك أيضا حتى على القول بالصحيح ، ولو على القول ببساطة المأمور به ، حيث إن التكليف المتعلق بالمأمور به بعد انحلاله إلى تكاليف ضمنية فبالنسبة إلى المشكوك يشك في أصل توجه التكليف بالنسبة إليه ، وحينئذ فعلى القول بجريان البراءة في الارتباطيات يجوز للصحيح أيضا الرجوع إليها عند الشك في شرطية شيء أو شرطيته ، كما هو واضح. ولذلك أيضا ترى بناء الأكثر على الرجوع إلى البراءة عند الشك في دخل شيء في المأمور به جزء أو شرطيا مع مصيرهم في المقام إلى الصحيح.

وقد يفصل في مرجعية البراءة والاشتغال بين الصحيح الشخصي والنوعي ، بتقريب انه على الصحيح الشخصي يكون مرجع الشك في الشرطية أو الجزئية في البديل إلى الشك في كون الفاقد بدلا أم لا ، فأصالة العدم تقضي بالاحتياط والاشتغال ، بخلافه على الصحيح النوعي فان للرجوع إلى البراءة عليه كمال مجال. ولكن يدفعه ان الشك في البدلية حيثما كان مسببا عن الشك في جزئية المشكوك أو شرطيته فلا جرم تجرى البراءة فيه ومعه لا يبقى مجال التفرقة بينهما ، كما لا يخفى.

ومنها : ظهورها في مسألة النذر فيما لو نذر اعطاء درهم لمن يصلي ، بتقريب انه على الأعم يتحقق البراءة باعطائه لمن يصلي الفاسدة من جهة صدق الصلاة عليها حقيقة بخلافه على الصحيح فإنه لا يحصل الوفاء بالنذر الا في صورة احراز كونها صحيحة ولو من جهة أصالة الصحة في فعل المسلم.

وفيه أيضا ما لا يخفى ، فإنه بعد تقيده بما لو كان المنذور هو المسمى بالصلاة نمنع كونها ثمرة للمسألة ، حيث نقول بأنها حينئذ ثمرة لمسألة فرعية ، لان المسألة الأصولية على ما ذكرنا ها غير مرة هي التي يقع نتیجتها في طريق الاستنباط وتكون منتجة لحكم كلي فرعي ، كما في مسألة حجية خبر الواحد ، والثمرة المفروضة في المقام لا تكون كذلك إذ لا تكون تلك الا من باب تطبيق كبرى فرعية وهي مسألة وجوب الوفاء بالنذر على المورد ، وعليه فلا يكون جواز الاعطاء الا ثمرة لمسألة فرعية دون الأصولية ، كما هو واضح.

ومنها : صحة التمسك بالاطلاقات والأصول اللفظية عند الشك في دخل بعض الأمور في المأمور به جزء أو شرطا على القول بالأعم وعدم صحته على الصحيح ، للشك في تحقق المسمى بدونه وعدم العلم بدخوله في موضوع الاطلاق ، فلا بد على القول بالصحيح من الرجوع إلى الأصول العملية براءة أو اشتغالا .

وفيه أيضا ان ذلك وان كان ثمرة للمسألة ، الا انه نقول بكونه مجرد فرض لا واقع له من جهة ابتنائها على أن يكون تلك المطلقات من مثل أقيموا الصلاة واردة مورد البيان من جهة الـجزاء والشرائط لا في مقام الاهمال وهو أول شيء ينكر ، حيث نقول : بان ورودها انما كان لمحض التشريع من غير أن تكون بصدد البيان من هذه الجهات ، وعليه تكون الثمرة المزبورة بحكم العدم. هذا كله بالنسبة إلى الاطلاقات اللفظية ، واما الاطلاقات المقامية ففي فرض تماميتها يصح على كلا القولين الرجوع إليها عند الشك في دخل شيء في المأمور به. كما هو واضح. هذا كله في العبادات.

الكلام في ألتاظ المعاملات

واما المعاملات كالبيع والصلح والإجارة ونحوها فيبقى الكلام فيها في أنها كالعبادات داخلية في محل النزاع أو خارجه عن موضوع النزاع ، فنقول :

انه ان قلنا بان تلك العناوين أسام للأسباب كما هو المتراضي من ظاهر من عبر عنها في مقام شرحها بعقودها بقولهم البيع مثلا عقد كذا فلا اشكال في دخولها في محل النزاع فكان للنزاع فيها في كونها أسامي للصحيح أو الأعم كمال مجال باعتبار كونها حينئذ من الأمور القابلة للاتصاف بالصحة بمعنى ترتب الأثر عليها تارة وبالفساد بمعنى عدم ترتب الأثر عليها أخرى. نعم لما كان هذا النزاع مخصوصا بالمخترعات الشرعية ولا يجرى في الأمور العرفية أمكن دعوى خروج الأسباب عن مورد النزاع من هذه الجهة، نظراً إلى أن العقد والايقاع والايجاب والقبول أمور عرفية لا تكون من المخترعات الشرعية، فهذه الجهة لا مجال للنزاع فيها في كونها موضوعة للصحيح أو الأعم، كما هو واضح. هذا كله بناء على القول بكون عناوين المعاملات أسامي للأسباب.

واما على القول بكونها أسامي للمسببات كما هو التحقيق وعليه المعظم بأنها أمور بسيطة ناشئة من قبل أسبابها الخاصة وانها مما يتوصل إلى وجودها بعقودها وان عقودها بمنزلة الأسباب الموجدة لها لا انها نفسها، فقد يقال: بأنه لا اشكال في خروجها عن محل النزاع، تارة من جهة انها بنفسها آثار، ومحل الكلام انما هو في المؤثرات التي يترتب عليها الآثار تارة ولا يترتب عليها الآثار أخرى، لما مر ان معنى كون الشيء صحيحاً عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الأثر المقصود كما أن معنى كونه فاسداً عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الأثر المقصود، فعلى هذا يختص النزاع المزبور بالمؤثرات ولا يشمل الآثار نفسها، وأخرى من جهة انها أمور بسيطة دائرة أمرها بين الوجود والعدم غير متصور فيها التمامية والنقصان، لما تقدم من اختصاص هذا النزاع بما يكون قابلاً للامرين بحيث يتصف بالصحة والتمامية تارة وبالفساد والنقصان أخرى.

ولكنه يدفع ذلك، اما الأول فبأنها وان كانت بنفسها آثاراً ولكنها بالنسبة إلى الاحكام المترتبة عليها من مثل جواز التصرف وحرمة تصرف الغير بل بالنسبة إلى مثل السلطنة التي هي من الأحكام الوضعية مؤثرات، وحينئذ فمن هذه الجهة لا مجال للاشكال فيها في دخولها في محل النزاع. واما الاشكال الثاني من كونها أموراً بسيطة دائرة بين الوجود والعدم فله وجه، بناء على رجوع تخالف الشرع والعرف إلى تخطنة الشارع للعرف في الموارد الخاصة كما في بيع المنابذة والبيع الربوي ما يروونه مصداقاً للبيع مع اتحاد البيع مفهوماً ومصداقاً عند العرف والشرع، والا فبناء على رجوع ذلك إلى تعدد

حقيقة البيع عند العرف والشرع لا مجال لهذا الاشكال ، فإنه عليه أمكن قابلية البيع مع كونه بسيطاً غاية البساطة للاتصاف بالصحة والفساد.

ولتوضيح المرام نذكر المحتملات المتصورة في موارد تخالف الشرع والعرف ، فنقول : ان المحتملات المتصورة لعدم امضاء الشارع لكثير من المعاملات العرفية كبيع المنازلة والملازمة والبيع الربوي وغيرها ثلاثة :

الأول : ان يكون من باب تخطئة الشارع نظر العرف في عددهم غير البيع مصداقاً حقيقياً للبيع ، ومرجع ذلك إلى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً ومصداقاً عند العرف والشرع ، ولكن العرف لما أخطأوا في نظرهم وتخللوا بزعمهم غير البيع بيعاً حقيقياً خطاهم الشارع بأنه لا يكون مصداقاً للبيع وانه سراب بقية يحسبه الضمان ماء.

الثاني : ان يكون ذلك من باب التخصيص والاخراج الحكمي والتنبيه على أن جميع البيوع العرفية وان كان بيعاً حقيقة حتى في نظر الشارع الا ان الأثر الشرعي مرتب على بعض مصاديق البيع لا على جميع مصاديقه ، ومرجع ذلك أيضاً إلى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً ومصداقاً عند العرف والشرع ولكن الشارع لم يرتب الآثار الاعلى على بعض مصاديقه.

الثالث : ان يكون ذلك من باب ان الأثر الشرعي مرتب على ما هو مصداق للبيع عند الشارع لا على الجامع المنطبق على المصداق الشرعي والعرفي ، ومرجع هذا الوجه إلى أن للبيع حقيقة مصادقين : أحدهما منسوب إلى الشارع ومضاف إليه وهو الموضوع للآثار الشرعية ، والآخر منسوب إلى العرف وهو الموضوع للآثار الخاصة عندهم. والفرق بين الوجهين الآخرين هو انه في الأول يكون جميع المصاديق من البيوع العرفية بيعاً حقيقة في نظر الشارع أيضاً ولكنه مع ذلك يخص حكمه ببعض افراده ومصاديقه ، بخلافه على الأخير فإنه عليه يكون للبيع مصادقان : مصداق شرعي ومصداق عرفي ، نظير مفهوم الايجاب الذي كان له مصادقان : مصداق شرعي ومصداق عرفي ، فكان الأثر الشرعي مرتباً على ما هو مصداق للبيع عند الشارع. فهذه وجوه ثلاثة متصورة للاختلاف.

وربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم ، فان لازم الوجه الأول هو عدم قابلية البيع للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى نظراً إلى دوران امره دائماً بين الوجود والعدم ، بخلافه على الآخرين فإنه عليهما قابل لان يوجد البيع ويكون مؤثراً شرعاً

تارة وغير مؤثر أخرى. هذا كله في مقام التصور.

واما مقام التصديق : فأبعد الوجوه هو الوجه الأوسط لمخالفته لما عليه ارتكاز الأصحاب فان السلطنة على الملك من لوازم ملكية الشيء ، فالتصديق بتحقق مصداق البيع والملكية مع نفي السلطنة على الملك ربما يعد من التناقض ، فمن هذه الجهة لا مجال للمصير إلى الوجه الثاني بل لا مجال لتوهمه. وحينئذ فيدور الامر بين الوجه الأول والأخير وفي مثله نقول : بأنه ان بنينا على أن البيع امر واقعي انتزاعي عن منشأة غير منوط بالجعل يتعين المصير إلى الوجه الأول من ارجاع موارد عدم امضاء الشارع للبيوع العرفية في الموارد الخاصة إلى تخطئة الشارع الأنظار العرفية فيما يرونه مصداقا للبيع وللنقل والانتقال ، ولأزمه هو خروج المسببات من عناوين المعاملات عن مورد البحث والنزاع. واما ان بنينا على كون تلك المسببات من الأمور الاعتبارية الجعلية يتعين المصير إلى الوجه الاخير حيث لا يتصور حينئذ وجه لتخطئة الشارع للعرف ، لان البيع المضاف إليهم والمصداق المختص بهم متحقق لا محالة في جميع الموارد حسب اعتبارهم إياه. نعم البيع الشرعي والمصداق المضاف إليه يكون تحققه تابع اعتبار الشارع وجعله إياه فمع عدم اعتبار الشارع إياه في مورد لا تحقق للبيع الشرعي وانما المتحقق هو البيع العرفي والمصداق المختص بهم. فعلى ذلك فاطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حريم النزاع بتقريب انها أمور بسيطة أمرها دائر بين الوجود والعدم مما لا وجه له ، بل اللازم هو التفصيل بين المسلكين والقول بالخروج عن مورد النزاع على أحد المسلكين دون الاخر.

ثم إن المتعين من هذين الوجهين أيضا هو الوجه الأخير فان دعوى كون تلك المسببات من الأمور الواقعية بعيد جدا ، بل هي من الأمور الاعتبارية الجعلية التي قوام تحققها بالجعل ، نعم بعد الجعل والاعتبار يصير من قبيل الأمور الواقعية نظير الارتباط المتحقق بين اللفظ والمعنى الحاصل بالجعل والوضع أو من كثرة الاستعمال ، فكما ان أصل تلك العلاقة والارتباط تكون تابعة للجعل في أصل تحققها وبعد الجعل تصير من الأمور الواقعية كذلك تلك المسببات ، وعليه فتدخل في حريم النزاع.

ثم إن الثمرة تظهر من مقام التمسك بالاطلاق من مثل (أحل الله البيع) عند الشك في مدخلية شيء في البيع ، فإنه على الأعم لا باس بالتمسك بالاطلاق في نفي ما شك في اعتباره. ولا كذلك الامر على الصحيح ، فإنه عليه مع الشك في مدخلية شيء في صحته عرفا يشك في

تحقق المسمى بدونه ومعه لا يبقى مجال للتمسك بالاطلاق. نعم بعد احراز البيع العرفي بما له من الشرائط لو شك في دخل شيء في صحته شرعا يجوز التمسك بالاطلاق مثل (أحل الله البيع) في نفي ما شك في اعتباره شرعا حتى على الصحيح. هذا بناء على المسلك الأخير من جعلية البيع ونحوه، واما بناء على المسلك الأول ففي التمسك بالاطلاقات اللفظية في نفي ما شك في اعتباره شرعا في صحته البيع اشكال ينشأ من احتمال خطأ العرف فيما يروونه مصداقا للبيع، حيث إنه مع هذا الاحتمال يشك لا محالة في أصل تحقق البيع بدون المشكوك، من جهة معلومية عدم اتباع فهم العرف الا في مقام كشف المفاهيم لا في مقام تطبيق المفهوم على المصداق الخارجي فارغا عن معلومية المفهوم. وحينئذ فمع احتمال خطأ العرف في تطبيق مفهوم البيع على المورد لم يجز التمسك بالاطلاق، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لنفس العام، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب هو وجود الاطلاق المقامي في المقام، حيث إنه بعد ما يرون العرف الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقا حقيقيا للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع يكشف ذلك عن أن ما يكون يباع عندهم بيع شرعي أيضا، والا لكان عليه التنبيه بذلك بيان: ان غير الواجد لا يكون حقيقة مصداقا للبيع وانه مصداق زعمي تخيلي. وحينئذ فبهذا الاطلاق الموصوف بالمقامي يستكشف ان جميع ما يراه العرف يباع حقيقة لذي الشارع الا ما خرج قطعاً بالردع كبيع المنابذة والبيع الربوي ونحوهما، فيكون الاطلاق المقامي حينئذ مثمرا لثمرة الاطلاق اللفظي. ومن ذلك أيضا نتمسك به لنفي اعتبار مثل قصد القرابة مع عدم جريان في الرسائل من منعه عن التمسك بالاطلاق في مورد قاتلا بأنه ليس ذلك تقييدا في دليل العبادة حتى يدفع بالاطلاق، وتجويزه التمسك به في مورد آخر في ضمن تقريب دليل الانسداد، حيث نقول بان نظره في المنع عن التمسك بالاطلاق إلى الاطلاق اللفظي وفي التجويز إلى الاطلاق المقامي.

تنبيه

قد يكون الشيء مطلوباً في العبادة ومندوباً إليه فيها من جهة جزئيته ودخله

الشرطي في المهية المخترعة كالقراءة والركوع والسجود في الصلاة ، وقد يكون من جهة دخله الشرطي على نحو يكون تقيده داخلا في المهية المطلوبة دون نفسه وهذا كالطهور والستر والقبلة ، وقد يكون من جهة كونه من قبيل الواجب في الواجب فيكون مطلوبته في تلك العبادة من جهة انحصار ظرفه فيها وتوقف وجوبه على وجوبها ووجودها لا من باب دخالته في المطلوب بنحو الشرطية أو الشرطية وهذا القسم لم أجد له مثالا في الصلاة ولكنه متصور في الحج وقد يكون من جهة كونه مستحبا في الواجب بنحو يوجب وجوده صيرورة الفرد من أفضل الافراد نظير القنوت وسائر الأذكار المندوبة في الصلاة ، حيث إنها لا تكون مما لها الدخول في أصل الواجب بنحو الشرطية أو الشرطية ولا يكون الاخلال بها ولو مع العمد أيضا منافيا للامثال ، ولكنها عند وجودها توجب مزبة للفرد الواجد لها على الفاقد وتكون جزء للفرد لا للطبيعة ، لأنها من قبيل اللا بشرط بالنسبة إليها فتحقق معها وبدونها ، غاية الأمران الفرد المشتتمل عليها يصير من أكمل الافراد وأفضلها. وهذا واضح. خصوصا على ما بيناه من أن الصلاة معنى تشكيكي مختلف المراتب ولها حدود تبادلية كالنور والخط.

ثم لا يخفى ان تصوير الواجب في واجب ربما يستلزم ورود نقض على منكري معقولة الترتب المدعين لاستحالة ، بتقريب ان تعدد الامر يقتضي تعدد القدرة على الامثال ومع عدم القدرة على الجمع بين الضدين يستحيل توجه التكليف بهما دفعة بالاجاد في زمان واحد ، توضيح الورود انه لو تم هذا المحذور لجرى نظيره في المقام أيضا فيلزمه الالتزام بعدم معقولة الواجب في واجب ، من جهة ان مقتضى القدرة على الشيء هو القدرة على تركه ونقيضه والامع فرض عدم القدرة على الترك والنقيض لا يكاد تحقق القدرة على الفعل أيضا ، وعليه نقول : بأنه لو اعتبرت القدرة الفعلية على الامثال في صحة توجه التكليف بالضدين يلزمه اعتبارها في المقام أيضا ، وحيث انه لا يكون للمكلف في المقام القدرة على عصيان كلا الامرين في زمان واحد يترتب عليه عدم تصور الواجب في الواجب ، لان ظرف أحد الواجبين حيثما كان هو ظرف إطاعة الواجب الاخر فلا جرم لم يتصور القدرة الفعلية على عصيان كلا الامرين فيتوجه حينئذ النقض المزبور ، ومن ذلك كنا نورد هذا الاشكال على من ادعى استحالة الامر بالضدين ولو بنحو الترتب.

واما حل الاشكال : فهو ان القدرة الفعلية على الامتثال والعصيان انما تعتبر فيما لو كان الامر ان عرضيين ، واما لو كان الامر ان طوليين فلا يعتبر فيهما الا القدرة الطولية ، وحينئذ نقول : بان القدرة الطولية على عصيان الامرين كما كانت متحققة في المقام ومصححة للامر بايجاد شيء في واجب آخر كذلك متحققة في الامر بالضدين بنحو الترتب فتدبر .

الامر العاشر

لا ينبغي الاشكال في امكان الاشتراك بالنسبة إلى معنيين وأزيد بل وقوعه أيضا في لغة العرب بل وفي غيرها من اللغات كما في لفظ شير بالفارسية الذي هو اسم للأسد الذي هو الحيوان المفترس واسم أيضا للبلبل كقول الشاعر :

«آن يکی شیر است اندر بادیه *** وان یکی شیراست اندر بادیه»

وحينئذ فدعوى امتناعه كما عن بعض مدعي الاستلزامه الاخلال بالتفهم والتفهم المقصود من الوضع بلا نصب القرينة على المراد واستلزامه التطويل بلا طائل معها في غير محلها ، لما عرفت من الوقوع الذي هو أدل دليل على امكانه .

وحينئذ فما ذكر من المحذور على تقدير تماميته يكون من الشبهة في قبال البداهة ، خصوصا مع عدم تماميته أيضا ، حيث نقول : بأنه كثيرا ما يتعلق الغرض بالاجمال المعلوم عدم حصوله غالبا الا بذلك ، فلا يكون حينئذ اخلال بالغرض . واما حديث لزوم التطويل بلا طائل مع نصب القرينة فهو أيضا ممنوع إذا كان الاتكال على القرينة الحالية ، مع لزوم الاحتياج على المجاز إلى قرينتين : إحداهما صارفة والأخرى معينة للمراد ، بخلافه على الاشتراك فإنه لا يحتاج الا إلى قرينة واحدة معينة للمراد .

نعم هنا وجه آخر للقول بالامتناع ، وهو ان قضية الوضع حيثما كان عبارة عن نحو اختصاص خاص بين اللفظ والمعنى وكونه على نحو المرآتية والفناء لا- مطلق الاختصاص ولو على نحو الا- مارية ، فلا جرم يلزمه امتناع اختصاص لفظ واحد بذلك الاختصاص الخاص بالمعنيين المتبائنين أو أزيد بنحو كان اللفظ مرآة وفانيا فيهما .

ولكن يدفع هذا الوجه أيضا بأنه انما يتوجه هذا المحذور فيما لو كان قضية الوضع

جعل المرآتية الفعلية للفظ على الاطلاق بنحو يلزمه ظهور اللفظ في المعنى ظهورا فعليا بقول مطلق ولو مع وجود المانع أو المزاحم ، إذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور من امتناع ان يكون للفظ واحد ظهور فعلى في المعنيين المتباينين ، ولكن هذا المعنى ممنوع جدا بل المقدار الذي يقتضيه قضية الوضع من العلة والاختصاص بينه وبين المعنى انما هو صيرورة اللفظ ظاهرا في المعنى ظهورا فعليا لولا ما يمنعه ويزاحمه ، وبعبارة أخرى ان ما يقتضيه الوضع من العلاقة والاختصاص لا يكون الا عبارة عن كون اللفظ بنحو فيه اقتضاء المرآتية والظهور في المعنى الموضوع له بحيث لو أطلق ينسب منه المعنى الفلاني لولا- ما يزاحمه ويمنعه ، لا- ان مقتضاه هو الظهور الفعلي والمرآتية الفعلية حتى مع وجود المانع أو المزاحم. وحينئذ نقول : بأنه على ذلك لا يكاد يتوجه المحذور المزبور فإنه من الممكن حينئذ ان يكون للفظ واحد اقتضاء المرآتية والظهور بالنسبة إلى أزيد من معنى واحد ، غاية انه من جهة تصادم المقتضيين في مرحلة الفعلية لا يكون له ظهور فعلى في واحد من المعنيين الا إذا كان هناك ما يمنع عن فعلية أحدهما فيؤثر الآخر حينئذ في الفعلية ويصير عند اطلاقه ظاهرا فعليا في المعنى الآخر ، كما هو واضح.

ثم إن في قبال هذا القول قولاً- آخر بوجوب الاشتراك بملاحظة تناهى الألفاظ وعدم تناهى المعاني ، ولكنه أيضا في غير لتناهي المعاني الكلية ولو كان جزئياتها غير متناهية ، على أن للمنع عن تناهى الألفاظ أيضا كمال مجال ، لما يرى بالوجدان من بلوغها إلى غير النهاية بتركيب الحروف بعضها مع بعض ، ومع تسليم ذلك نمنع الاحتياج إلى المعاني بأزيد من الألفاظ المستعملة في السنة الناس بتركيب بعض الحروف مع بعضها ، وعلى تقدير الاحتياج أحيانا بأزيد من ذلك مما لم يوضع له لفظ يمكن تفهيمه بمعونة القرائن ، فيبطل حينئذ ما ادعي من وجوب الاشتراك ، كما لا يخفى.

الامر الحادي عشر

اشارة

قد وقع الخلاف بين الاعلام في وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بنحو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه على أقوال : ثالثها عدم الجواز بنحو الحقيقة والجواز على نحو المجاز ، ورابعها التفصيل بين المفرد وبين

التشبية والجمع بعدم الجواز في الأول والجواز في الثاني. وقبل الخوض في المرام لا بأس من تمهيد مقدمة لبيان الأنحاء المتصورة من الاستقلال في المقام لكي يعلم ما هو المراد من الاستقلال المأخوذ في عنوان البحث لا يختلط عليك الأمر فيما هو الحق الحقيقي من هذه الأقوال.

فقول وعليه التكلان : ان المحتملات المتصورة من الاستقلال المبحوث عنه في المقام أمور :

الأول : إرادة استقلال ذات المعنى الملحوظ في الذهن في قبال عدم الاستقلال الذي هو بمعنى انضمامه مع الغير فيه سواء كان مستقلا بحسب اللحاظ أيضا كما لو تعلق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل أو لم يكن مستقلا بحسب اللحاظ بان تعلق لحاظ واحد بالمجموع ، وذلك من جهة انه لا تلازم بين تعدد المعنى الملحوظ وبين تعدد اللحاظ ، فيمكن ان يكون المعنى الملحوظ مع كونه متعددًا متعلقًا للحاظ واحد ، كما في لحاظك نقاطًا متعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع ، كما كان كون كل واحد منهما متعلقًا للحاظ واحد مستقل ، كما أنه يمكن في طرف العكس ان يكون الملحوظ مع كونه غير مستقل بذاته مورد تعلق لحاظات متعددة مستقلة كما في تصورك النقاط المتعددة خطأ طويلا بالغاء حدوداتها الخاصة وجعلك كل جزء منه مورد لحاظ مستقل ، بحيث تحكم عليه بان هذا الطرف من الخط أحسن من الطرف الآخر. وتوهم ان لحاظ الشيء ليس الا عبارة عن تصوره وإيجاده في الذهن فمع فرض وحدة المتصور وجودا في الذهن لا معنى لصيرورته متعلقًا للحاظات متعددة مستقلة ، كما أنه في فرض تعدد المتصور لا معنى لصيرورته متعلقًا للحاظ واحد ، مدفوع بان تصور الشيء كما ذكرت انما هو عبارة عن إيجاد الشيء في الذهن ، واما اللحاظ فهو عبارة عن توجه النفس إلى شيء ملحوظ بعد تصوره وإيجاده في الذهن ، ولذلك ترى في تصورك الخط الواحد بأنك إذا لاحظت أوله وآخره تحكم عليه بأن أوله أحسن من آخره.

الثاني : إرادة استقلال المعنى في عالم اللحاظ بمعنى ان يكون المعنيان كل واحد منهما مورد لحاظ مستقل في قبال ما لو كان المجموع مورد تعلق لحاظ واحد.

الثالث : إرادة استقلال المعنى بحسب إرادة التفهيم في قبال عدم استقلاله بحسبها ، كان المعنى بحسب ذاته أو بوصف كونه ملحوظًا متعددًا أم لا ، حيث لا تلازم أيضًا بين استقلال المعنى بحسب إرادة التفهيم وبين الاستقلال بالمعنيين المتقدمين فيمكن ان يكون

المعنى مع كونه مستقلا في ذاته أو بوصف كونه ملحوظا غير متعلق لإرادة التفهيم رأسا فضلا عن تبعيتها في الاستقلال والضمنية لاستقلاله بحسب اللحاظ أو بحسب ذاته.

ورابعها : إرادة الاستقلال حسب مرحلة إرادة الوجود والحكم أو الاعراض الخارجية كما في العام الافرادي في قبال عدم استقلاله بحسبه كما في العام المجموعي. فهذه احتمالات أربعة متصورة فيما هو المراد من الاستقلال المبحوث عنه.

واما مقام التصديق : فينبغي القطع بعدم إرادة الاستقلال بالمعنيين الأخيرين بل وخروجهما عن حريم النزاع ، بدهاة ان إرادة التفهيم باللفظ وكذا إرادة الحكم ، انما هي من دواعي الاستعمال ، ومن هنا قد يتحقق الاستعمال ومع ذلك لا يكون في البين إرادة ولا إرادة وجود أصلا ، بل وخصوصا الأخير ، حيث إنه قد يكون إرادة الوجود متحققة بلا ذكر لفظ أصلا ، وعليه فلا ينبغي توهم إرادة القائل بالامتناع مثل هذه الصورة خصوصا بعد اجتماع هذين المعنيين مع وحدة اللحاظ المتعلق بهما تفصيلا أم اجمالا عند تعلق إرادة الوجود بكل واحد منهما. واما ما يترأى من بعض التعابير من كون المعنيين كل واحد منهما بحيث يقع موردا للنفي والاثبات أو الحكم بهما ، فالمراد منه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الحكمية الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ باعتبار تفرعها على لحاظ المنتسبين ، نظراً إلى أن استقلال المعنى بالإضافة إلى مثل هذه النسبة الكلامية فرع على لحاظ كل من المنتسبين مستقلا في مقام إرجاع المحمول إليه خصوصا مع اختلاف المنتسبين من جهة الايجاب والسلب ، فان ايقاع الايجاب والسلب حينئذ لكل واحد منهما لا محالة يحتاج إلى لحاظ كل منهما بلحاظ مستقل بنحو يكون كل واحد منهما تمام الملحوظ في لحاظه ، لا ان المراد هو استقلال المعنيين بحسب إرادة الوجود كما هو واضح. كيف وان لازمه هو خروج فرض استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كل واحد منهما متعلقا للحاظ مستقل إذا اعتبر تعلق حكم واحد بالمجموع كما في العام المجموعي عن حريم النزاع ، مع أنه كما ترى ، إذ لا ينبغي الاشكال في دخول مثل هذا الفرض في مورد النزاع بينهم.

وحينئذ يدور الامر في المراد من الاستقلال بين الاحتمالين الأولين ، وهو استقلال ذات المعنى الملحوظ أو استقلاله بوصف الملحوظية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ.

وحينئذ نقول : بأنه لو كان المراد من الاستقلال عبارة عن استقلال المعنى الملحوظ

بذاته لا بوصف كونه ملحوظا كان الحق مع القائل بالجواز عقلا لضرورة عدم محذور عقلي فيه بعد امكان تعلق لحاظ واحد بأمر متعدد مبائن كل واحد مع الآخر واستعمال اللفظ فيها ، كما في لحاظك النقاط المتعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع ، وحينئذ فلو كان فيه كلام فلا بد وأن يكون في جوازه لغة كما سيجيء لا في جوازه عقلا. واما لو كان المراد من الاستقلال هو استقلال المعنى بحسب اللحاظ ويوصف الملحوظية بنحو يقتضي تعدد النسبة في النسبة الكلامية لكان الحق مع يدعى الامتناع عقلا ، بدهة استحالة إرادة المعنيين المتبائنين من اللفظ الواحد بنحو يكون كل واحد منهما متعلقا للحاظ مستقل في آن واحد فلا بد حينئذ من تنقيح هذه الجهة وان المراد من الاستقلال المبحوث عنه أي واحد من المعنيين.

وحينئذ نقول : بان الظاهر على ما يظهر من كلماتهم إرادة الاستقلال بالمعنى الثاني وهو الاستقلال بوصف الملحوظية بنحو كان المعنيان كل واحد منهما تمام الملحوظ في مقام اللحاظ ، لا ملحوظا تماما بل للحاظ ولو ضمنا ، حيث إن ذلك ظاهر جماعة منهم كصاحب الكفاية قدس سره وصاحب البدائع وصاحب الفصول وغيرهم ، قال في الكفاية في بيان المراد من الاستقلال المبحوث عنه : (هو ان يراد كل واحد كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه) حيث إنه ظاهر بل صريح فيما ذكرناه من الاستقلال ، نظراً إلى أن حقيقة الاستعمال بعد أن كان عبارة عن ذكر اللفظ ولحاظ المعنى ، فيكون قوله قدس سره : (كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه) معناه كون كل واحد منهما تمام الملحوظ في مقام اللحاظ كما لو لم يكن الا ذاك ، لا كون كل واحد منهما ملحوظا تماما ولو بلحاظ ضمني. ومثله عبارة البدائع حيث قال : (اعلم أن لإرادة المعنيين صوراً أحدها ان يطلق المشترك ويراد به المعنيان بنحو الاستقلال) ثم فسره بقوله : (على أن يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات كما نقول : أقرأت الهندان ، تريد حاضت هذه وطهرت تلك ، على سبيل التوزيع حتى كأنك ذكرت اللفظ مرتين) ومن المعلوم صراحة هذا الكلام أيضا منه فيما ذكرناه في المراد من الاستقلال المبحوث عنه باعتبار اقتضاء قوله : على أن يكون كل منها (الخ) لتعدد النسبة واختلافها الملازم ذلك مع تعدد اللحاظ أيضا. ونحوه ما عن الفصول قال فيما حكى عنه في تحرير محل النزاع : (الرابع ان يستعمل اللفظ في كل واحد من المعنيين على أن يكون كل واحد منهما مرادا من اللفظ بانفراده كما إذا كرر اللفظ و

أريد ذلك) قال : وهذا محل النزاع. وظاهره ارادته من قوله : (على أن يكون كل واحد منهما مرادا من اللفظ بانفراده) الإرادة الاستعمالية التي هي مقومة لحقيقة الاستعمال ، لا إرادة التفهيم أو الوجود كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك : (ولا فرق بين ان يكون كل واحد منهما متعلقا للحكم ومناطاً للنفي والاثبات أو يكون المجموع كذلك) ، وعليه فينادي كلامه بان ما هو محل النزاع انما هو صورة استقلال المعنيين في مرحلة اللحاظ لا استقلالهما بحسب ذاتهما ولولا بوصف الملحوظية.

وربما يشهد لما ذكرنا أيضا الموارد الخاصة التي استشكلوا فيها من جهة محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد :

منها : في مثل قوله عليه السلام : كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام ، حيث إنهم استشكلوا على من يقول بإمكان استفادة قاعدتي الاستصحاب والطهارة في الأول واستفادة قاعدتي الاستصحاب والحلية في الثاني ، حيث قالوا بعدم إمكان استفادة القاعدتين معا من الرواية واستحالتها ، نظراً إلى احتياج القاعدة إلى أن يكون النظر فيها إلى أصل ثبوت المحمول وهو الحلية والطهارة ، واحتياج الاستصحاب إلى أن يكون النظر فيها إلى حيث استمرار المحمول فارغاً عن أصل ثبوته فيلزم حينئذ من إرادة القاعدتين اجتماع النظيرين فيه في آن واحد وهو محال.

ومنها : في مبحث البراءة في قوله سبحانه : « لا يكلف الله نفسا الا ما آتتها » حيث استشكلوا فيها أيضا بعدم إمكان إرادة الفعل والتكليف معا من الموصول ، بتقريب انه بناء على تقدير إرادة الحكم منه يكون نسبته إلى التكليف من قبيل نسبة الفعل إلى المفعول المطلق ، وعلى تقدير إرادة الفعل من الموصول يكون نسبته إليه من قبيل نسبة الفعل المفعول به ، فعلى فرض إرادة الحكم والفعل منه يلزم اجتماع النظيرين فيه باعتبار اقتضاء تعدد النسبة التعدد في ناحية النظر واللحاظ أيضا.

ومنها : في قوله : « لا تنقض اليقين بالشك » من حيث إمكان استفادة الاستصحاب وقاعدة اليقين منه فراجع.

ومنها : غير ذلك من الموارد الاخر ، حيث إنه يعلم من ذلك كله بان ما هو مورد البحث في الجواز والامتناع انما هو صورة استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كل واحد منهما مستقلاً في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع استقلالهما في الملحوظية أيضا ، لا صورة

مطلق استعمال اللفظ في المتعدد ولو بنحو كان المجموع متعلقا للحاظ واحد.

وعليه نقول : بأنه لو بنينا في وضع الألفاظ على المرآتية كما هو التحقيق أيضا فلا ينبغي الاشكال في أن الحق مع من يدعى الامتناع العقلي من جهة ما فيه من استلزامه لاجتماع اللحاظين في آن واحد في لفظ واحد للحاظ واحد وهو من المستحيل. واما لو بنينا فيها على الامارية التي لازمها سببية اللفظ لانتقال الذهن بدوا إلى المعنى الموضوع له كما شرحناه سابقا نظير الدخان الذي هو سبب لانتقال الذهن إلى وجود النار بدوا وبلا توسط شيء فقد يقال فيه بالجواز واختاره الأستاذ دام ظله في درسه الشريف أيضا ، بتقريب ان مناط الاستحالة انما هو حيث اجتماع اللحاظين والنظرين في منظور واحد ، وهو غير متحقق بناء على الامارية ، لأنه عليها لا يكون اللفظ واسطة للانتقال وموردا لتعلق اللحاظ بدوا كما على المرآتية بحيث يكون الانتقال إلى المعنى بتوسط اللفظ ومن باب السراية منه إليه حتى يلزمه اجتماع اللحاظين والنظرين في شيء واحد ، بل وانما اللفظ على هذا المبنى يكون سببا لانتقال الذهن بدوا وبلا واسطة إلى المعنى ، نظير سببية الدخان للانتقال إلى وجود النار وسببية شيء كذائي للانتقال إلى ملزومه ولوازمه. وحينئذ فإذا كان المعنى متعددا ذاتا وكان اللفظ سببا للانتقال إلى المعنى لا انه كان واسطة للانتقال وللسراية منه إلى المعنى ، فلا باس بان يتعلق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل لأنه ليس من باب اجتماع اللحاظين في شيء واحد حتى يقال بامتناعه واستحالته ، ومجرد كون اللحاظين مجتمعين في آن واحد حينئذ غير ضائر بعد فرض تعدد المتعلق فإنه ليس بأعظم من اجتماع الضدين كالحب والبغض وغيرهما من صفات النفس مع أن اجتماعهما في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق مما لا يكاد ينكر كما في محبة الانسان لولده وبغضه لعدوه. وحينئذ فإذا أمكن اجتماع الضدين في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق فليكن كذلك في المثليين في مفروض المقام. وعليه فلا ينبغي مجال الاشكال في امكان استعمال اللفظ الواحد في المعنيين على الامارية بإرادة كلا المعنيين منه المعنى الحقيقي والمجازي كما هو واضح.

أقول : ولكن الذي يقوى في النظر هو عدم الفرق في الاستحالة بين المسلكين وانه لا يجدي في رفع الاستحالة مجرد تعدد المتعلق كما يجدي في مثل الحب والبغض والإرادة والكراهة ، إذ نقول بان النفس بعد ما توجهت إلى شيء ولا حظته بتمام التوجه واللحاظ

يستحيل توجيهها في ذلك الآن إلى شيء آخر يغيّره ويبيّنه على نحو توجيهها بما توجهت إليه أولاً. وهذا المعنى من الوجدانيات التي لا تحتاج إلى إقامة البرهان عليه، ولذا ترى من نفسك عند توجيهك إلى أمر من الأمور العلمية أو غيرها الغفلة في ذلك الآن عن بقية الأمور ومن المعلوم أنه ليس ذلك إلا من جهة ما أشرنا إليه من الاستحالة. ومقايسته المقام بسائر صفات النفس من الحب والبغض ونحوهما ممنوعة، بان مثل الحب والبغض ونحوهما أمور قهرية عارضة على النفس بلحاظ مناشئها الخاصة، فمن ذلك أمكن اجتماعها عند فرض تعدد المتعلق وأين ذلك واللحاظ الذي هو من الأمور الاختيارية للنفس! فعلى ذلك لا فرق في الاستحالة بين القول بمرآتية اللفظ للمعنى أو أماريته فان مناط الاستحالة إنما هو حيث اجتماع اللحاظين في آن واحد للحاظر واحد، كان في العالم لفظ أم لا قلنا بمرآتية اللفظ أو أماريته كما هو واضح.

اللهم إلا أن يدعى بان ذلك إنما يتم فيما لو كان المعنيان كل واحد منهما متعلقاً لتمام اللحاظ على معنى أن تمام اللحاظ كما تعلق بهذا المعنى كذلك تعلق أيضاً بذلك المعنى الآخر، إذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور ولو على امارية اللفظ باعتبار أن لازم تعلق تمام اللحاظ بشيء هو الغفلة عما عداه. ولكنه ليس كذلك، بل المدار في الاستقلال بحسب اللحاظ إنما هو استقلال كل من المعنيين في عالم تعلق اللحاظ على نحو كان كل منهما تمام الملحوظ لا تمام الملحوظ بتمام اللحاظ، والفرق بينهما واضح.

فعلى ذلك فلا بد من التفصيل بين القول بالمرآتية وبين القول بالأمارية في الجواز والامتناع، بالمصير إلى الجواز عقلاً في الثاني والامتناع عقلاً في الأول، ولكن حيث إن التحقيق في المسلكين هو مسلك المرآتية دون الأمارية كما تقدم بيانه في محله فلا جرم يتعين القول بالامتناع عقلاً من دون فرق في الاستحالة بين الحقيقة والمجاز ولا بين المفرد وبين الثنية والجمع فان مناط الاستحالة متحقق على جميع الصور والتقدير. وأما الانتقاض ببابي العام الاستغراقي والوضع من حيث كون كل فرد من أفراد العام محكوماً بحكم شخصي مستقل وهكذا في الوضع في عام الوضع وخاص الموضوع له، فمدفوع بما مر سابقاً من خروج نحو ذلك عما هو مورد الكلام، فان مورد الكلام كما عرفت إنما هو صورة استعمال اللفظ في المتعدد بما هو متعدد بحسب اللحاظ بنحو يكون المعنيان كل واحد منهما تمام الملحوظ باللحاظ لا بحسب إرادة الوجود خارجاً، على أن الحكم في

مثل قوله أكرم العالم لا يكون الا حكما واحدا متعلقا بأمر واحد وهو العنوان العام ، غاية هو انحلاله بحسب التحليل إلى احكام متعددة حسب تعدد افراد العام وأين ذلك وتعدده في مرحلة الانشاء الكلامي كما هو واضح كيف ولازمه انتهاء الامر إلى انشاءات احكام غير متناهية عند عدم تناهي افراد العام وهو كما ترى.

وكيف كان فهذا كله بناء على كون المراد من الاستقلال المبحوث عنه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ ، وعليه قد عرفت بان التحقيق فيه هو الامتناع عقلا مطلقا بناء على ما هو التحقيق في وضع الألفاظ من المرآتية لا الأمارية من دون فرق بين الحقيقة والمجاز ولا- بين المفرد والتثنية والجمع. واما بناء على إرادة استقلال ذات المعنى الملحوظ من الاستقلال المبحوث عنه فعليه قد عرفت جوازه عقلا مطلقا ولو على المرآتية في الألفاظ نظراً إلى وضوح امكان تعلق لحاظ واحد بأمر متعددة بما هي متعددة. وحينئذ فالاستعمال بهذا النحو مما لا مجال لدعوى امتناعه عقلا بل ولا يظن من القائل بالامتناع إرادة هذه الصورة فان تمام همهم في المنع عقلا انما هو صورة استقلال المعنيين بوصف الملحوظية.

نعم بعد ما أمكن هذا القسم من الاستعمال في نفسه ولم يتم برهان عقلي على امتناعه يبقى الكلام في جوازه لغة وانه هل يجوز ذلك مطلقا أو لا يجوز كذلك أو يفصل بين المفرد وغيره؟ فنقول انهم ذكروا في المنع عن صحة الاستعمال على الوجه المزبور وجوها :

منها : ما افاده بعض المحققين في بدايعه حيث قال ما حاصله : ان الاستعمال على الوجه المزبور امر ممكن لم يتم على المنع عنه دليل عقلي ، ولكنه يمنع عن صحة استعماله عدم معهودية الاستعمال بهذا النحو في كلام العرب نظما ونثرا كما يظهر عند التتبع واستقراء كلماتهم ممن يعتد بشأنه من الخطباء وغيرهم ، فإذا فرض عدم مساعدة أهل اللسان على مثل هذا النحو من الاستعمال وخروجه عما هو المأنوس والمتعارف عندهم فلا- جرم يكون الاستعمال غلطا غير صحيح من جهة عدم كونه من اللغة المتحاور فيها علاوة عما نرى بالوجدان من ابائه عن التعبير عن المعاني المختلفة بلفظ واحد ولو في الموارد المطلوب فيها الايجاز والاختصار.

أقول : ولا يخفى عليك انه لو تم هذا الدليل لكان مقتضاه عدم الفرق في المنع بين المفرد وغيره ولا بين ان يكون الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.

ومنها : ما افاده صاحب المعالم قدس سره حيث منع عن الاستعمال المزبور في المفرد بنحو الحقيقة لاعتباره قيد الوحدة في الموضوع له ، والتزم بالجواز في غيره حيث قال بعد اختيار الجواز : لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون ، وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر المعنى منه مفردا عند اطلاق اللفظ فيفتقر إرادة الجميع إلى الغاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجاوز أعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا. واستدل أيضا على كونه بنحو الحقيقة في التثنية والجمع بأنهما في قوة تكرار المفرد بالعطف (انتهى كلامه قدس سره) أقول : الظاهر أن مراده قدس سره من الوحدة التي اعتبرها في المعنى والموضوع له هي وحدة المعنى وانفراده عن الشريك في مرحلة الوضع لا الوحدة الذاتية التي يعتبرها العقل من المعنى كي يرد عليه : بأنه لا شبهة في بقاء المعنى على حاله حتى في حال استعمال اللفظ في المتعدد من دون انقلابه عما هو عليه من الوحدة الذاتية بانضمام الغير معه فكان المعنى على وحدته ولو انضم إليه الف معنى في مقام الاستعمال حيث كان المستعمل فيه حينئذ عبارة عن الف واحد ولا وحدة المعنى وجودا على معنى كون المعنى منفردا دائما بحسب الوجود ، كي يرد عليه : بأنه لا معنى لدعوى وضع اللفظ للمعنى بشرط انفراده في عالم الوجود وعدم وجود معنى آخر ، كيف وإن مثل ذلك مما لا ينبغي ان يحتمل صدوره عن عاقل فضلا عن مثله قدس سره الشريف وحينئذ فيتعين ان يحمل الوحدة المذكورة في كلامه على ما ذكرناه من وحدة المعنى وانفراده عن الشريك حال الوضع .

نعم على ذلك أيضا يتوجه عليه اشكال المحقق القمي قدس سره بعدم امكان اخذ مثل هذه الوحدة الناشئة من قبل قصر الوضع قيда في ناحية المعنى والموضوع له لأنها باعتبار نشوها من قبل قصر الوضع تكون في رتبة متأخرة عن ذات المعنى والموضوع له ، ومع فرض تأخرها عنه رتبة يستحيل اخذها قيدا له وحينئذ فلا بد من تجريد المعنى عن مثل هذه الوحدة أيضا ومع التجريد لا يبقى الا ذات المعنى عارية عن حيث التقييد بالوحدة ، وعليه فلا يكون استعمال اللفظ المفرد في المتعدد من الاستعمال المجازي ، بل امره دائر بين كونه غلطا من رأسه وبين كونه استعمالا حقيقيا. بل قد يقال بالمنع عن صحة الاستعمال المزبور مجازا أيضا ولو مع تسليم تقيد المعنى بقيد الوحدة والانفراد ، بتقريب ان المستعمل فيه اللفظ لما كان هو المعنى الملحوظ معه آخر فلا جرم يكون

الاستعمال المزبور من الاستعمال في المعنى المبين نظراً إلى مباينة المعنى المقيد بالانفراد عن الشريك مع المعنى معه الشريك وحينئذ فبعد ما لم يكن علاقة في البين تجوز الاستعمال المزبور فلا جرم يصير الاستعمال غلطاً محضاً.

ومنها : ما افاده المحقق القمي قدس سره في وجه المنع عن صحة الاستعمال المزبور حيث قال ما حاصله : بان الوضع انما كان في حال وحدة المعنى وانفراده ولو لم يكن بشرط الوحدة وحينئذ يكون التعدي عن تلك الحالة إلى حالة أخرى يعني حالة انضمام الغير مع المعنى تعدياً عما هو وظائف الوضع وخارجاً عن قانونه ، وكل استعمال لا يلاحظ فيه وظائف الوضع كان خارجاً عن قانون اللغة وكان من الأغلاط لعدم كونه من الحقيقة ولا المجاز. ولقد أورد عليه بان حال الوحدة بعد ما لم تكن قيداً للوضع ولا للموضوع له لا مانع عن جواز الاستعمال المزبور ، ومن ذلك ترى انه لا مانع عنه في الاعلام مع أن الوضع فيها كان في حال بعض الأوصاف حيث يصح استعمالها في مسمياتها عند زوال تلك الأوصاف بل وعند طرو ما يضادها أيضاً. أقول : ولا يخفى عليك انه لا مجال لا يراد هذا الاشكال عليه قدس سره إذ نقول : بان الغرض من الوضع بمقتضى صرافة الطبع بعد أن كان هو مرآة اللفظ للمعنى في حال انفراده عن الشريك لا مطلقاً حتى في حال عدم انفراده وانضمام معنى آخر إليه ، فلا جرم بمقتضى تضيق دائرة الغرض وعدم سعته يطء نحو ضيق أيضاً على موضوع وضعه فيكون وضعه بهذا الاعتبار مقصوراً في حال وحدة المعنى وانفراده عن الشريك ويكون الموضوع له أيضاً عبارة عن نفس ذات المعنى لكن لا الذات المطلقة ولو كان معها الشريك ولا المقيدة بقيد الانفراد ، لما تقدم في جواب صاحب المعالم من امتناع اخذ مثل القيد الناشي من جهة قصر الوضع في ناحية المعنى والموضوع له. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم امكانه اخذ الوحدة والانفراد في ناحية الموضوع له وعدم اطلاقه أيضاً حسب قصور دائرة الوضع فلا جرم لا يبقى في البين الا ذات المعنى في حال الوحدة بنحو القضية الحينية لا الوصفية المعبر عنه في كلامه قدس سره بان الموضوع له هو المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة كي تكون قيداً للمعنى ولا لا بشرط الوحدة. وحينئذ فعلى ذلك لا يبقى مورد للاشكال المزبور ، إذ نقول : بان عدم صحة الاستعمال المزبور حينئذ انما هو من جهة عدم اطلاق المعنى الموضوع له وتضيغه الناشي من قبل قصور الوضع إذ حينئذ يصير الاستعمال المزبور خارجاً عن

نعم لو أن أحدا منع عن ذلك لابد له من المنع عن المقدمة الأولى بدعوى : ان الغرض من الوضع انما هو جعل مطلق المرآتية للفظ بالنسبة إلى معناه ولو ضمنا لا جعل المرآتية المطلقة له كي يلزمه قصور وضعه عن الشمول الالحال انفراد المعنى عن الشريك فيترتب عليه عدم صحته استعماله في حال انضمام الغير معه ، وحينئذ فإذا لم يقتض الوضع الا مطلق مرآتية اللفظ للمعنى ولو في ضمن الغير يترتب عليه صحة الاستعمال في المعنيين فإذا كان اللفظ بحسب وضعه مشتركا بين المعنيين يكون استعماله فيهما استعمالا حقيقيا وإذا لم يكن اللفظ مشتركا يكون الاستعمال المزبور بالنسبة إلى المعنى الحقيقي استعمالا حقيقيا لتحقق المرآتية بالنسبة إلى المعنى الآخر يكون الاستعمال استعمالا مجازيا ، هذا.

ولكن الانصاف هو بعد دعوى كون قضية الوضع هو جعل مطلق المرآتية للفظ بالنسبة إلى معناه ولو ضمنية كيف ولازمه في مثل قوله أكرم العالم مثلا هو الحكم بالاجمال من جهة عدم امكان استفادة ان العالم هو تمام الموضوع لهذا الحكم وذلك لاحتمال ان يكون الاستعمال المزبور في قوله (العالم) استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي الملازم في المثال لكون عنوان العالم جزء الموضوع لحكم وجوب الاكرام وجزئه الاخر معنى آخر مجازي ، ومن المعلوم انه مع هذا الاحتمال لا مجال للحكم بان تمام الموضوع للحكم المزبور هو عنوان العالم ما لم يكن هناك ما يدفع الاحتمال المزبور ، وحيث انه لا يكون في البين ما يدفع به الاحتمال المزبور فلا جرم نفس احتمال موجبه للتوقف وعدم الحكم بأنه تمام الموضوع للحكم المزبور ، مع أن ذلك كما ترى خلاف ما استقر عليه بناء أهل المحاورة ، حيث لا شبهة في حكمهم في نحو المثال المزبور بان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم. وهذا بخلافه على المرآتية المطلقة فإنه عليه يكون للفظ بمقتضى وضعه ظهور في معناه وبمقتضى أصالة الظهور يحكم في المثال بان ما هو تمام الموضوع للحكم انما هو عنوان العالم الذي كان اللفظ حاكيا عنه ويدفع به احتمال كونه جزء الموضوع. بخلافه على مطلق المرآتية فإنه عليه لا يكون للفظ ظهور في أن عنوان العالم هو تمام الموضوع للحكم بوجوب الاكرام كي يقتضى أصالة الظهور فيه دفع احتمال انضمام الغير معه في عالم الموضوعية للحكم ، بل أقصى ما يقتضيه الوضع حينئذ انما هو ظهور اللفظ في دخل

عنوان العالم في الموضوع ، واما كونه تمام الموضوع فلا ، وحينئذ فبعد احتمال إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ العالم فلا جرم لابد من سد باب هذا الاحتمال ، وحيث انه لا يكون في البين ما يدفع به الاحتمال المزبور فلا- جرم لابد من التوقف والحكم بالاجمال. واما أصالة عدم القرينة فهي أيضا غير مثمرة ، لان أقصى ما تقتضيه انما هو نفى وجود الامارة على إرادة المجاز لا نفى احتمال إرادة المجاز واقعا ، نعم هي مثمرة بناء على المرآتية المطلقة لأنه عليه يكون وجود الامارة على المجاز مانعا عن التمسك بأصالة الحقيقة والظهور ، فبعد جريان أصالة عدم تجرى أصالة الظهور ويثبت بها ان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم. وحينئذ فنفس بناء أهل المحاوره وارتكازهم على عدم الاعتناء باحتمال إرادة المعنى المجازي في نحو المثال المزبور واستفادتهم ان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم ربما يساعد على المرآتية المطلقة وعليه يتوجه الاشكال المتقدم حيث إنه في فرض الاستعمال في المتعدد يدور امر ذلك الاستعمال بين كونه غلطا رأسا باعتبار خروجه عما عليه قانون الوضع واللغة كما افاده المحقق القمي قدس سره حتى بالنسبة إلى معناه الحقيقي ويبين كونه مجازا بناء على فرض وجود العلائق المجوزة للاستعمال فعلى كل حال يخرج الاستعمال المزبور عن كونه استعمالا حقيقيا كما هو واضح. وكيف كان فهذا كله في المفرد.

واما التثنية والجمع : فالمصرح به في كلام جماعة منهم صاحب المعالم جوازه بنحو الحقيقة ، نظراً إلى دعوى كونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف. ولكن التحقيق خلافه ، إذ نقول : بان ما يرى من التعدد في التثنية والجمع فإنما ذلك من جهة إفادة العلامة ذلك ، حيث كانت موضوعة بمقتضى وضعها لتقييد مدخولها بالتعدد ، لا انه كان من جهة الاستعمال في المتعدد حتى يقال بجوازه في التثنية والجمع ، فالمدخول في مثل الرجلين والعينين لا يكون إلا مستعملا في معنى واحد وهو صرف الطبيعة الا ان الهيئة فيهما دلت بمقتضى وضعها على تقييد ما يراد من المدخول بالتعدد وكونه في ضمن الوجودين ، وعليه فلا يرتبط ذلك بمسألة استعمال اللفظ في المعنيين ، كما هو واضح. هذا إذا أريد من المدخول صرف الطبيعة التي هي معنى كلي قابل للتعدد ، ومن العلامة إفادة التعدد من المدخول ، أو تقييده بالتعدد كما هو التحقيق في كلية أوضاع الهيئات ولقد عرفت انه خروج عن كونه من الاستعمال في المتعدد. ومثله ما لو أريد التعدد من مجموع المدخول و

العلامة ، ولو بدعوى وضع المجموع مادة وهيئة للمتعدد نظير أوضاع الجوامد كما توهم ، إذ على ذلك المسلك أيضا يخرج الاستعمال المزبور عن كونه من الاستعمال في المتعدد ، كما هو واضح. واما لو أريد من المدخول التعدد : فاما ان يراد من العلامة أيضا تعدد ما يراد من المدخول على ما هو قضية وضعها ، واما ان يجعل العلامة قرينة على إرادة التعدد من نفس المدخول ، فان كان الأول ففساده واضح ، من جهة استلزامه حينئذ لان يكون مفاد التثنية في قولك (رجلان وعينان) أربعة ، وهو كما ترى ، فإنه مع مخالفته للوجدان لا يلتزم به أحد ، وان كان الثاني فلازمه صحة استعمال اللفظ في المتعدد ولو في المفرد ، فيبطل القول بالتفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع ، كما هو واضح. ولكن التحقيق في التثنية والجمع هو ما عرفت من أن استفادة التعدد انما هو من مدلول الهيئة والعلامة باعتبار وضعها لتقيد مدخولها بالتعدد وفي ضمن الوجودين ، وعليه قد عرفت بخروجها رأسا عن باب استعمال اللفظ في المتعدد ، فإنه بعد انحلال الوضع فيهما إلى وضعين بحسب المدخول والعلامة ، فلا جرم يكون المدخول دالا على صرف الطبيعة القابلة للتعدد والعلامة على تقيدته بالتعدد.

ثم إن هذا كله في مثل أسامي الأجناس مما كان قابلا للتعدد واما ما لا يكون قابلا للتعدد كالاعلام الشخصية وأسماء الإشارة فيشكل فيها امر التثنية الجمع إذ لا يجري فيها ما ذكرناه في تثنية أسامي الأجناس ، فلا بد فيها اما من الالتزام بان الوضع انما كان من قبيل وضع الجوامد وان مثل زيدان وهذان مثلا- وضع مادة وهيئة مجموعا لفردين على خلاف أوضاع التثنية والجمع في أسامي الأجناس ، واما من الالتزام بكفاية مجرد الاتفاق في اللفظ فيها بلا- حاجة إلى الاتفاق في اللفظ فيها بلا حاجة إلى الاتفاق في المعنى أيضا ، أو الالتزام بالتأويل بالمسمى ليصير كليا قابلا للتعدد فيرد عليه العلامة. ولكن الجميع كما ترى ، اما الأول فلبعده جدا لكونه على خلاف الارتكاز فان وضع تثنية الاعلام بحسب الارتكاز انما هو كتثنية أسامي الأجناس وحينئذ فالتفرقة بينهما بجعل وضع التثنية والجمع في غير الاعلام الشخصية وضعا انحلاليا وفيها من قبيل وضع الجوامد في غاية السخافة كما هو واضح. واما الثاني فبمنع كفاية مجرد الاتفاق في اللفظ في التثنية والجمع بل يعتبر فيها علاوة عن الاتفاق في اللفظ الاتفاق بحسب المعنى أيضا. واما الثالث فبان التأويل بالمسمى من المجاز المحتاج إلى رعاية عناية فيه وهو مما يأبى عنه الطبع والذوق في مثل

زيدان وحسنان حيث لا يكاد انسابق الذهن منه إلى المسمى بزید بوجه أصلا ، نعم قد يفضى الحاجة إلى التأويل المزبور في بعض الموارد كما في قولك جنتي بمن هو مسمى بزید ، أو اعط الدرهم من هو مسمى بمحمد لكن ذلك أيضا مع إقامة القرينة الخاصة عليه وأين ذلك والمقام الذي لا يرى فيه قرينة على ذلك ، على أنه لو سلم ذلك في مثل الاعلام الشخصية لا يكاد يجرى الكلام المزبور في مثل أسماء الإشارة كهذين ونحوه مما له توغل محض في التعريف. ودعوى عدم كون مثل هذين من التثنية حقيقة بل هو من باب كونه موضوعا للإشارة إلى فردين بعيد جدا ، فان الظاهر أن مثل هذين تثنية لهذا ، لا انه موضوع بمجموعة مادة وهيئة للإشارة إلى الفردين من المذكور كما هو واضح ، وحينئذ فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتوجه الاشكال بأنه كيف المجال لتثنية الاعلام وأسماء الإشارة مع عدم قابلية المدخول فيها للتعدد.

وحينئذ فالأولى في حل الاشكال هو ان يقال : بان التثنية والجمع في باب الاعلام في نحو زيدان وزيدون انما هو باعتبار لفظ زيد الذي هو كلي قابل للتعدد لا باعتبار مدلوله ومعناه ، نظير باب استعمال اللفظ في نوعه ، فأريد من المدخول حينئذ نفس طبيعة اللفظ ومن العلامة تقيده بالتعدد ولكنه لا- بنحو يكون اللفظ بنفسه منظورا استقلاليا في قبال معناه بل بما انه مرآة إلى معناه بحيث كان النظر إليه نظراً عبوريا وكان المنظور بالاستقلال هو المعنى ، كما في قولك : رأيت زيد بن أي زيد بن عمرو وزيد بن بكر ، في قبال ما لو كان المنظور بالاستقلال هو اللفظ خاصة ، كقولك : اكتب زيدين أو اقرأ زيدين ، حيث كان النظر الاستقلالي فيهما بتمامه إلى خصوص اللفظ بلا نظر إلى مدلوله ومعناه ، وعليه فيدفع الاشكال المزبور حيث نقول : بأنه يراد من العلامة في مثل زيدين فردان من طبيعة لفظ زيد على نحو يكون كل فرد حاكيا عن معنى خارجي. هذا بالنسبة إلى الاعلام الشخصية.

واما أسماء الإشارة فالامر فيها أسهل بناء على ما تقدم منا في المبهمات من دعوى كونها موضوعة للذوات المبهمة بما هي متخصصة بخصوصية الإشارة أو المعهودية ونحوهما بنحو خروج القيد ودخول التقيد ، حيث إنه على هذا المسلك يكون المدخول في مثل هذين والذين وهما ، مفاده كليا قابلا للتعدد ، كما في أسامي الأجناس ، فمن هذه الجهة يكون حالها حال أسامي الأجناس بلا ورود اشكال فيها ، نعم على المسلك الآخر فيها من وضعها

لمصداق الإشارة إلى المفرد المذكور كما ادعى لا شكل امر التثنية والجمع فيها ، فمن ذلك لابد من القول في مثل هذين بان الوضع فيه انما هو كوضع الجوامد بدعوى ان هذين وضع مادة وهيئة وضعا واحدا للإشارة إلى الفردين من المذكر فلا يكون تثنية حقيقة ، ولكنه قد تقدم سخافة هذا المسلك ، فان لازم جعلها موضوعة لنفس الإشارة انما هو صيرورة معناها معنى حرفيا ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها أخرى مع أنه كما ترى ، وحينئذ فكان صحة اجراء احكام الأسماء عليها كاشفا عن فساد المسلك المزبور. وهذا بخلافه على ما اخترناه من المسلك في أوضاع المبهمات من جعل الموضوع له فيها عبارة عن الذوات المبهمة المتخصصة بخصوصية الإشارة أو المعهودية أو غيرهما ، حيث إنه باعتبار اسمية مداليلها كان المجال لاجراء احكام الاسم عليها كما أنه باعتبار كلية مداليلها يصح أيضا تثنيها وجمعها كما في أسامي الأجناس من دون منافاة ذلك أيضا مع كونها معرفة لما تقدم في محله بأن جهة تعرفها انما كانت بلحاظ تقييد مداليلها بالإشارة أو المعهودية الذهنية كما لا يخفى فتدبر.

تنبيه

قد يقال : بأنه كيف منعتم عن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مع أنه واقع في الكتاب العزيز على ما نطق به غير واحد من الاخبار بان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين ، ولكنه يندفع ذلك بإمكان ان يكون المراد من البطون في الاخبار ما هو من اللوازم للمعنى المطابقي التي كان بعضها اخفى من بعض ولا- يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الا- من خوطب به ، إذ عليه لا يكون ذلك مربوطا بمسألة استعمال اللفظ في المتعدد كي ينتج للقائل بالجواز ، ومع الغض عن ذلك نقول أيضا : بأنه يمكن ان يكون المراد من البطون هي المصايق العديدة لمعنى واحد كلي التي تتفاوت في الظهور والخفاء ، وعليه أيضا لا يرتبط ذلك بباب استعمال اللفظ في المتعدد إذ المستعمل فيه حينئذ لا يكون إلا معنى واحدا كليا ، غايته انه لذلك المعنى الكلي مصايق عديدة بعضها اخفى من بعض بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الا النبي صلى الله عليه وآله والوصي والأئمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به فباعتبار خفاء تلك المصايق وعدم علمنا به

عبر عنها في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام بالبطون ، فتدبر .

الامر الثاني عشر في المشتقات

اشارة

قد وقع الخلاف بين الاعلام في أن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال ، أو انه حقيقة في الأعم منه والمنقضي عنه المبدأ ، وذلك بعد وفاهم على كونه مجازا في الاستقبال ، ولتنقيح المرام في المقام لا بد من ذكر أمور :

الأول في بيان الحال المتنازع فيه في المقام وانه عبارة عن حال تلبس الذات بالمبدأ وتلبسه بها؟ أو انها عبارة عن حال الجري والتطبيق على المصداق الخارجي كما هو ظاهر بعضهم حسب اقتضاء تحريرهم عنوان البحث ، أو انه عبارة عن حال النسبة الكلامية ، وتوضيح المقال في ذلك يحتاج إلى بيان ما هو مورد النزاع وانه هل هو في مدلول الكلمة والمفرد أو في مدلول الهيئة؟ فنقول : لا ينبغي الاشكال في أن ما هو مورد البحث والكلام بين الاعلام وما يرجع إليه لب النزاع انما هو مدلول الكلمة وان ما هو المدلول لكلمة الضارب والعالم ونحوهما مع قطع النظر عن مرحلة جريه وتطبيقه على المصداق الخارجي أو ورود حكم عليه ووقوعه في حيز الهيئة الكلامية هل هو عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق أو المبدأ القائم بالذات مطلقا (على اختلاف المسلكين في المشتق من مأخوذية الذات فيه أو عدم مأخوذية الذات فيه وكونه عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط) أو انه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها متحققة في سابق الزمان؟ حيث كان القائل بالتلبس في الحال يدعى وضع المشتق للذات المتلبسة بالمبدأ على الاطلاق الملازم لعدم انطباقه خارجا الاعلى المتلبس بالمبدأ في الحال ، والقائل بالأعم يدعى الوضع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة من الذات مما مضى الملازم لصحة جريه وتطبيقه خارجا ولو على المتلبس بالمبدأ سابقا المنقضي عنه في الحال .

ولئن شئت فاستوضح ذلك بقولك زيد الضارب حيث ترى في ذلك نسبا طويلة مترتبة بعضها على بعض :

الأولى : نسبة تلبس الذات بالمبدأ واتصافها به مع قطع النظر عن مقام جريه وتطبيقه

على المصداق الخارجي كما لو كنا نحن ونفس مفهوم الضارب بما هو هذا المفهوم حيث يرى من ذلك ذات لها نسبة إلى المبدأ أو مبدأ له نسبة إلى الذات بنسبة قيامية مثلاً ، كان في العالم لهذا المفهوم مصداق أو لم يكن.

الثانية : نسبة انطباق تلك المتلبس والمتصف بالمبدأ على المصداق الخارجي وهو زيد مثلاً في مثل قولك : زيد الضارب والشجرة المثمرة فان مثل هذه النسبة كان طرفها متأخراً عن ظرف نسبة تلبس الذات بالمبدأ.

الثالثة : النسبة الحكمية في مثل قولك : أكرم زيدا الضارب حيث نسبت الاكرام إلى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدأ فهذه الجهة كان ظرف هذه النسبة متأخراً عن الأوليين.

وبعد ذلك نقول : بأنه لا شبهة في أن ما هو مورد البحث والنزاع انما هو النسبة بالمعنى الأول وهي نسبة تلبس الذات بالمبدأ أو نسبة قيام المبدأ بالذات ، على اختلاف المسلكين ، دون نسبة انطباق الذات المتلبسة على المصداق ، كيف وانك في وقولك : زيد الضارب والشجرة المثمرة ترى ان المشتق بما له من المدلول ينطبق على زيد ويجري عليه ، وحينئذ فلا محيص مما ذكرنا من جعل مورد البحث والنزاع في مدلول الكلمة ، أعني كلمة الضارب والعالم ، مع قطع النظر عن مقام جريه وانطباقه على المصداق أو ورود حكمه عليه ، فينازع بان مدلول هذه الكلمة عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الاطلاق بنحو يلزم عدم صحة جريه وتطبيقه الا على المتلبس بالمبدأ في الحال ، أو انه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها مما مضى الملازم لصحة انطباقها خارجاً ولو على المتلبس بالمبدأ خارجاً المنقضي عنه في الحال ، وعليه يكون النزاع في صحة اطلاق المشتق وجريه على الذات المنقضي عنها المبدأ في الحال وعدم صحته من لوازم النزاع في مدلول الكلمة وتبعاته ، لا انه بنفسه مورد البحث والنزاع كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهران الحال المتنازع فيه في المقام لا بد وأن يكون عبارة عن حال تلبس الذات بالمبدأ ، دون حال الجري والتطبيق كما يقتضيه ظاهر بعضهم ، ودون حال النسبة الكلامية ، كيف وانه على الآخرين لا يرجع النزاع في الحقيقة والمجاز إلى المجاز في الكلمة والحقيقة فيها ، بل مرجعه حينئذ إلى المجاز في الاسناد والحقيقة فيه الذي هو خارج عن مدلول الكلمة ، وهو المشتق ، كما هو واضح.

ومن ذلك نقول : بان حق تحرير عنوان المسألة في المقام هو تحريره بان المشتق ، أي كلمة ضارب مثلا ، هل موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق ، أو انه موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها مما مضى بالغاء عنوان الحال رأسا ، كي لا يختلط بحال الجري والتطبيق أو حال النسبة الكلامية أو تحريره بان المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ حال تلبسها به ، أو انه موضوع له يعمه وغيره من حالات خلو الذات عن المبدأ لكي ينطبق على ما ذكرناه.

الامر الثاني قد عرفت بأنه على القول بالأعم كما يصح اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا كذلك يصح اطلاقه وجريه على المنقضي عنه المبدأ فعلا- بمحض تلبس الذات به في سابق الزمان ، ولو كان حال الجري متلبسا بما يضاد الوصف السابق. واما على القول بالتلبس الفعلي فلا بد في صحة اطلاق المشتق وجريه من فعلية تلبس الذات بالمبدأ في الظرف الذي لو حظ فيه الجري ، فإذا كان زيد غير متلبس بالقيام في الحال وقد كان تلبسه به في سابق الزمان لا يصح اطلاق القائم عليه في الحال بقولك زيد قائم الآن ، نعم لو كان جرى المشتق لا بلحاظ الحال بل بلحاظ ظرف تلبسه به ماضيا أو مضارعا صح الجري المزبور أيضا وكان بنحو الحقيقة ، ففي مثل زيد كان قائما بالأمس أو زيد يكون قائما في الغد يكون بنحو الحقيقة إذا كان التلبس بالقيام أيضا في الأمس في الأول وفي الغد في الثاني ، وإذا كان التلبس في أمس الأمس يكون مجازا على هذا القول ، كما أنه في الثاني إذا كان التلبس في غد الغد يكون مجازا على القولين ، وحينئذ فلا بد على القول باعتبار التلبس الفعلي من ملاحظة فعلية التلبس في الزمان الذي لو حظ فيه الجري ماضيا أو مضارعا أو حالا.

بل ولئن دقت النظر ترى ان العبرة كلها على زمان المجرى عليه لا على زمان الجري والتطبيق فإذا كان المجرى عليه بالجري الفعلي هو القطعة المتلبسة بالمبدأ من الذات سابقا ، أو كان هو القطعة المتلبسة به لا حقا صح الجري وكان بنحو الحقيقة ولو كان الجري فعليا وحينئذ فلا يحتاج على القول بالتلبس الفعلي في صحة الجري حقيقة إلى اتحاد ظرف الجري مع ظرف المجرى عليه كما في الأمثلة المتقدمة كي يحتاج إلى جعل الجري أيضا بلحاظ حال التلبس ماضيا أو مضارعا فنقول : زيد كان قائما بالأمس أو يكون قائما في الغد أو الآن ، وعمدة النكتة في ذلك انما هو تساوى تلك القطعات الثلاث

في المصداقية لهذا المفهوم الكلي الذي هو مدلول كلمة القائم وهو الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق فإنه كما أن القطعة المتلبسة بالقيام فعلا مصداق حقيقي للقائم فيصدق عليه هذا المفهوم كذلك أيضا القطعة المتلبسة به سابقا فإنه بمجرد تلبسها بالقيام يصير تلك القطعة فردا ومصداقا حقيقيا للقائم ويصدق عليه هذا المفهوم كصدقه على المتلبس الحالي بالمبدأ من دون ان يخرج تلك القطعة عن الفردية بوجه أصلا ، وهكذا الكلام بالنسبة إلى القطعة المتلبسة بالقيام لا حقا فإنه بعد ما يرى العقل تلبسها بالقيام في الغد يرى كونها مما ينطبق عليها مفهوم القائم فيحكم فعلا بكونها فردا ومصداقا له وان لم يكن لها وجود في الخارج فعلا ، لان مصداقية شيء وفرديته لعنوان كلي غير منوط بوجوده فعلا في الخارج لان الخارج دائما ظرف وجود الفرد فارغا عن مصداقيته وفرديته ، ومن ذلك لو وقع مثل هذا العنوان موضوعا لحكم الشرعي في لسان الدليل كقوله أكرم العالم مع كون المطلوب هو صرف وجود الاكرام المضاف إلى طبيعة العالم المنطبق على أول وجود منه ترى حكم العقل في مثله بالتخيير بين اكرام الفرد الفعلي الموجود حال الخطاب وبين اكرام غيره من الافراد التدريجية التي توجد بعد ذلك ، نظير حكمه بالتخيير بين الافراد التدريجية من الصلاة من أول الظهر إلى الغروب في الفرائض اليومية فلو لا مصداقية الموجود المتأخر للعام فعلا لما كان وجه لحكمه بالتخيير بين الاتيان بالفرد الفعلي وبين الاتيان بالفرد الاستقبالي في موطنه كما هو واضح فتدبر. وحينئذ نقول : بأنه إذا كانت تلك القطعات الثلاث من الذات أي القطعة المتلبسة بالمبدأ سابقا والقطعة المتلبسة به حالا والمتلبسة به لاحقا كل واحدة منها مصداقا لمفهوم القائم وينطبق عليها هذا المفهوم الكلي بنحو الحقيقة فلا جرم يلزمه صحة جرى مفهوم القائم فعلا على القطعة السابقة واللاحقة كصحة جريه على القطعة المتلبسة بالقيام فعلا فيصح حينئذ ان يجرى المشتق فعلا ويطبقه على تلك القطعة من الذات التي تلبست سابقا بالقيام أو التي تتلبس به في المستقبل كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر نكتة أخرى وهي عدم كفاية مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بأنه حقيقة في المتلبس الفعلي أو الأعم منه والمنقضي عنه المبدأ في استنتاج النتيجة المعروفة من وجوب الاكرام وعدم وجوبه في مثل قوله : يحب اكرام العالم ، وكراهة البول تحت الشجرة المثمرة في قوله : يكره البول تحت الشجرة المثمرة ما لم ينضم إليه

دعوى ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف الاكرام خارجا مع ظرف وجود المصداق الذي هو ظرف التلبس ، ولو للانصراف ، إذ لولا دعوى مثل هذا الظهور للهيئة الكلامية في اتحاد الطرفين أمكن في أمثال تلك الموارد دعوى ان الجري الفعلي فيها كان على المجرى عليه السابق لا على المصداق الفعلي ، ولقد عرفت كون الجري المزبور حينئذ على نحو الحقيقة ولو على القول بالتلبس الفعلي ولازمه حينئذ هو وجوب الاكرام وكراهة البول على كلا القولين ولو مع عدم تلبس الذات بالمبدأ فعلا بان كان تلبسها به في سابق الزمان ، وعليه فتنتفي الثمرة المزبورة التي جعلوها ثمرة البحث بين القولين في المسألة. نعم لو ورد في لسان الدليل : بأنه أكرم من كان عالما بالأمس أو أكرم العالم الفعلي بنحو يستفاد منه كون ظرف الجري فيه بعينه هو ظرف المجرى عليه لكان المجال لاستنتاج النتيجة المزبورة فإنه على القول بالأعم يجب الاكرام في المثاليين المزبورين ولو لم يكن التلبس بالمبدأ متحققا بالأمس في المثال الأول وبالفعل في الثاني ، بخلافه على القول بالتلبس الفعلي فإنه عليه لا يجب الاكرام في المثاليين إلا إذا كان التلبس بالمبدأ متحققا في ظرف الجري الذي هو الأمس أو الآن كما هو واضح ، ولكن مثل هذا اللسان لعدم وجوده في الأدلة أو لندرته يحلق بالعدم ومعه يتوجه الاشكال المزبور في استنتاجهم الثمرة المزبورة بين القولين في المسألة بقول مطلق. وحينئذ فلا محيص في استنتاج النتيجة المزبورة على الاطلاق من نزاع آخر في مدلول الهيئة الكلامية من نحو قوله : أكرم العالم واهن الفاسق ويكره البول تحت الشجرة المثمرة علاوة عن النزاع في مدلول كلمة المشتق وهي العالم والفاسق ونحوهما ، من دعوى ظهور الهيئة في الكلام في اتحاد ظرف الاكرام المضاف إلى العالم مع ظرف وجود المصداق الذي هو ظرف التلبس كما هو الظاهر أيضا ، كي بعد اثبات هذا الظهور للهيئة في نحو تلك القضايا في اتحاد الطرفين ولو من جهة الانصراف يترتب النتيجة المزبورة فتدبر.

الامر الثالث لا يخفى عليك خروج المصادر والافعال عن حريم هذا النزاع لان المشتق المبحوث عنه في المقام انما هو المفاهيم الجارية على الذوات المنتزعة عنها بلحاظ اتصافها بالمبدأ واتحادها معه وجودا ، وعليه فيخرج قهرا المصادر المجردة والمزيدة ، وكذا الافعال ماضيها ومضارعها وأمرها ونهيها ، نظراً إلى انها غير جارية على الذوات ، من جهة ان المصادر وكذا الافعال لا دلالة فيها بمقتضى وضعها الا على مجرد المبدأ ونسبة له إلى ذات

ما بنسبة تصورية كما في المصدر ، أو نسبة تصديقية كما في الافعال ، وحينئذ فلا يكون فيها ما يكون وجهة وعنوانا للذات وجاريا عليها ، ومجرد الاسناد بين الفعل والفاعل في قولك : زيد ضرب غير الحمل والاتحاد كما لا يخفى . ومن ذلك البيان ظهر أيضا نكتة الفرق بين المشتق ومبدئه من حيث اباء الثاني عن الجري على الذات والحمل عليها دون الأول ، حيث كان السر في امتناع الأول عن الجري على الذات من جهة اخذه بنحو يرى كونه في قبال الذات فمن هذه الجهة يأبى ويعصى عن الجري عليها ، بخلاف المشتق فإنه باعتبار اخذه وجهة وعنوانا للذات وطورا من أطوارها لا يأبى عن الجري على الذات والحمل عليها ، وسيجيء مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسألة إن شاء الله تعالى ، فالمهم والمقصود في هذا المقام انما هو اخراج المصادر والافعال عن حريم النزاع وتخصيص مورد النزاع بما يكون جاريا على الذات.

على أن هذا النزاع انما يختص بمورد يتصور فيه الانقضاء والبقاء وهذا المعنى غير متصور في المصادر والافعال فان المصادر وكذا الفعل الماضي لا يتصور فيهما الذات القابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه أخرى وكذا فعل المضارع فإنه لا يتصور فيه أيضا الانقضاء كما لا يخفى .

ثم انه لما انجر الكلام إلى هنا ينبغي عطف البيان إلى ذكر شطر من المباحث الراجعة إلى المشتقات وكيفية أوضاعها من المصادر والافعال والأسماء وبيان الفارق بين الافعال والأسماء وان كان الأنسب هو ذكر هذه الجهة في التنبيهات عند التعرض لبيان مفهوم المشتق من حيث التركيب والبساطة فنقول : ان هنا جهتين من الكلام

الجهة الأولى : اعلم أن كل باب من أبواب المشتقات من مصادرها وأفعالها مثل الضرب (بالسكون) وضرب (بالفتح) وضارب ومضروب ونحوها كان كل واحد منها مشتملا على هيئة مخصوصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره من الصيغ سارية في جميعها بحيث لا يكاد يمكن التلفظ بها باعتبار اندكاكها الا في ضمن هيئة مخصوصة ولو كانت تلك الهيئة هيئة ضاد وراء وباء ، ولهذه المادة السارية المحفوظة في جميع تلك الصيغ أيضا معنى هو مثلها في التجرد بنحو لا يمكن تصوره وخطاره في الذهن الا بتعين خاص كان ذلك التعين هو المعنى الاسم المصدرى أو غيرهما ، وحينئذ فكانت تلك المادة المحفوظة في جميع تلك الصيغ من المصادر والافعال والأسماء بما لها من المعنى

الساري فيها هو الأصل المحفوظ في المشتقات ، دون غيرها كالمصدر أو الفعل ، كما اشتهر ان الأصل في المشتقات هو المصدر كما عن جماعة من علماء الصرف أو هو الفعل كما عن جماعة أخرى منهم ، إذ من الواضح انه لا أصل لهذا الأصل بعد وضوح المباني التامة بين المعنى المصدرى بما له من الحدود مع غيره من المشتقات كوضوح البينونة بين بعضها وبعضها الآخر ، ومعها كيف يمكن ان يكون المصدر أو الفعل هو الأصل المحفوظ في المشتقات ومادة سارية فيها ، كيف وان المصدر أيضا كغيره من الصيغ من الماضي والمضارع وأسماء الفاعلين والمفعولين ، فكان له أيضا هيئة خاصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره ، تدل المادة فيه على معنى حدثي والهيئة على إضافة هذا المبدأ إلى ذات ما ونسبته إليها بنسبة تصورية ، وحينئذ فما هو الأصل المحفوظ والساري في جميع المشتقات لا يكون الا ذلك المعنى الحدثي المجرد عن جميع التعينات وان لم يمكن تصوره وخطاره في الذهن الا في ضمن تعين خاص ، نعم لما كان الأقرب إلى ذلك المعنى المجرد هو المصدر من بين سائر المشتقات باعتبار دلالة على مجرد المبدأ وهو الحدث المضاف إلى ذات ما وعرائه عن خصوصية الزمان ، وبعده كان الأقرب إليه الفعل الماضي والمضارع بالنسبة إلى أسماء الفاعلين والمفعولين نظراً إلى تقدمهما الرتبي عليها من جهة اشتمالهما على النسب التامة كما هو الشأن في كلية المركبات التامة بالقياس إلى القضايا التقييدية والمركبات الناقصة فبهذا الاعتبار أمكن دعوى ان ما هو أقرب إلى ذلك المعنى المجرد ، من جهة قلة وجدانه للخصوصيات بحسب اللفظ والمعنى ، يكون أصلاً بالنسبة إلى ما كثر فيه الخصوصية بحسب المعنى أو اللفظ ، فنجعل مدار الأصلية والفرعية على مثل هذه الأقربى الاعتبارية ، وندعي ان المصدر أصل بالنسبة إلى الفعل الماضي والمضارع وغيرهما من المشتقات ، وان فعل الماضي أصل بالنسبة إلى المضارع لمكان اشتمال فعل المضارع على خصوصية زائدة ولو بحسب اللفظ ، وان فعل مضارع أصل بالنسبة إلى أسماء الفاعلين والمفعولين باعتبار تقدمه الرتبي عليها.

وعلى ذلك أيضا أمكن توجيه كلامهم في أصلية المصدر بالنسبة إلى سائر المشتقات بجعل مدار الأصلية على الأقربى إلى ذلك المعنى المجرد الساري في جميع المشتقات بتقريب ان المصدر حيثما كان أقرب إلى ذلك المعنى المجرد من سائر المشتقات أوجب ذلك كونه أصلاً لسائر المشتقات ومادة سارية فيها بالنظر العرفي المسامحي فأطلقوا عليه بأنه هو

الأصل في المشتقات. لا يقال : على ذلك لم لا يجعل الأصل فيها المعنى الاسم المصدرى مع أنه من جهة تجرده عن خصوصية النسبة أيضا يكون أقرب من المعنى المصدرى ، فإنه يقال : نعم ، ولكنه باعتبار تجرده عن النسبة بل وعدم كون الوضع فيه وضع انحلاليا وكونه من قبيل وضع الجوامد عد كونه مبانئا مع سائر المشتقات وخارجا عنها فلذلك لم يعتنوا بجهة أقر بيته فجعل الأصل فيها ما كان من سنخ المشتقات مما يكون واجدا للنسبة ويكون وضعه انحلاليا ، ومن المعلوم ان الأقرب منها حينئذ لا يكون الا المصدر كما هو واضح.

واما ما يظهر من بعضهم : من أن الأصل فيها هو الفعل الماضي أو المضارع فلعل الوجه فيه هو جهة تقدم الفعل رتبة باعتبار اشتماله على النسب التامة على المصدر واسم الفاعل والمفعول لأنهما أي المصدر والوصف لاشتمالهما على النسب الناقصة يكونان من القضايا التقيدية المتأخرة رتبة عن القضايا التامة كما عرفت بيانه في مبحث الحروف ، هذا ، ولكن لا يخفى عليك ان ذلك كله انما هو لمحض المماشاة مع القائلين بان المصدر أو الفعل هو الأصل في المشتقات وإلا فقد عرفت ان حديث الأصلية والفرعية مما لا أصل له وان كلا من المصدر والفعل أصل برأسه في قبال البقية كما هو واضح.

وكيف كان فمما ذكرنا ظهر لك حال الوضع في المشتقات من كونه وضع انحلاليا باعتبار المادة والهيئة لا وضع جامديا كي يكون مجموع المادة والهيئة في كل واحد من الصيغ موضوعا لمعنى خاص ، فكانت المادة السارية في كل واحد من المصدر وغيره من كل باب موضوعة بوضع نوعي للدلالة على نفس الحدث وهو المعنى المجرد المحفوظ فيها ، وكانت الهيئة أيضا في كل واحد من الصيغ موضوعة بوضع شخصي للدلالة على نسبة الحدث إلى الذات فوضع من الهيئة مثلا ما كان على زنة فعل (بالسكون) للدلالة على نسبة الحدث إلى الذات وهكذا ما كانت على زنة فعل (بالتحريك) ويفعل وفاعل ومفعول وفعليل ومفعول ومفعول ونحو ذلك كل ذلك للدلالة على النسبة على اختلاف أنحاءها من الصدور والايجاد والوقوع والحلول والظرفية وغيرها كما هو واضح.

الجهة الثانية : قد اشتهر في كلماتهم دلالة الفعل على زمان حتى أنهم أخذوا الاقتران بالزمان في تعريفه وجعلوه فارقا بينه وبين الأسماء ، فعرفوا الاسم بأنه كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، والفعل بأنه كلمة تدل على معنى في نفسه

مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، قال شارح الجامي : (الفعل ما كان دالا على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة باعتبار معناه التضميني أعني الحدث) ونحوه كلام ابن مالك في منظومته قال :

(المصدر اسم ما سوى الزمان من ***مدلولي الفعل كامن من امن)

وظاهر كلامهما هو كون الزمان مدلولاً تضمينياً للفعل. وأصرح من ذلك عبارة نجم الأئمة حيث قال فيما حكى عنه ، في شرح قول ابن الحاجب : الاسم ما دل على معنى غير مقترن بأحد الأزمنة ، ما لفظه المحكى عنه : (قوله غير مقترن صفة بعد الصفة لقوله معنى ، ويبين معنى قوله غير مقترن ببيان قوله في حد الفعل : بأنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، أي على معنى واقع في أحد الأزمنة الثلاثة معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول ذلك اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له أولاً ، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الأصلي) إنتهى ، ومثله أو ما يقرب منه عبارة غيره من النحويين فراجع حيث ترى اطباقهم ظاهراً على دلالة الفعل على الزمان بمقتضى وضعه هذا.

ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو خلافه كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا من انحلال الوضع في المشتقات إلى وضع نوعي للمادة فيها ووضع شخصي للهيئة في كل واحد من الصيغ ، إذ نقول : بان الدلالة المزبورة لو كانت فاما ان تكون من طرف المادة أو من طرف الهيئة مع أنه لا يكون في شيء منهما الدلالة وضعه على ذلك ، وذلك اما المادة فلما تقدم بان وضعهما انما هو للدلالة على نفس المعنى الحدتي خاصة ولذلك لا ينسب في الذهن جهة خصوصية الزمان في مثل المصدر والوصف، واما الهيئة فكذلك أيضاً لأنها انما وضعت للدلالة على مجرد النسبة بين المبدأ والفاعل وحينئذ فأين الزمان الذي ادعى كونه جزء من مدلولي الفعل؟ وأين الدال عليه بعد عدم دلالة شيء من المادة والهيئة عليه؟ نعم لو قيل : بان الوضع في المشتقات أو في خصوص الافعال كان من قبيل الوضع في الجوامد كان لما ذكره كمال مجال حيث أمكن حينئذ دعوى وضع مجموع المادة والهيئة للمعنى المقيد بالزمان ، ولكنه خلاف التحقيق وخلاف ما عليه المحققون من انحلال الوضع في المشتقات طراً إلى وضعين : وضع للمادة نوعياً ووضع للهيئة شخصياً ، بل وخلاف ما هو المنساق المتبادر في الذهن أيضاً من مثل قوله : ضرب زيد من جهة وضوح انه لا يجيء ولا ينسب في الذهن منه الا الحدث المرتبط بالذات لا المعنى التركيبي من

الحدث والزمان. هذا كله مضافا إلى ما أورد عليه أيضا بلزوم الالتزام بالمجاز أو تعدد الوضع في الأفعال المنسوبة إلى المجردات مثل (كان الله ولم يكن معه شيء) و « كان الله على كل شيء قدير » وفي الأفعال المنتسبة إلى نفس الزمان كقولك : مضى الزمان وانقضى الدهر ، فإنه بعد وضوح عدم مأخوذية الزمان في نحو هذه الأفعال في الأمثلة المزبورة ، فلا بد على تقدير اخذ الزمان جزءا لمدلول الفعل اما من التجريد عن خصوصية الزمان والالتزام بالمجاز واما الالتزام بتعدد الوضع وكلاهما فاسدان كما هو واضح.

نعم : حيثما ان في الأفعال في مثل الفعل الماضي والمضارع خصوصية زائدة عن المعنى الحداثي الذي هو مبدء الاشتقاق بنحو ينسب منها في الذهن جهة السبق في الماضي واللحوق في المضارع أمكن دعوى الدلالة عليه بنحو الالتزام ، بتقريب انه كما أن للمبدأ نحو خصوصية وربط خاص بالنسبة إلى ما يقوم به وهو الفاعل كذلك له نحو خصوصية وربط بالنسبة إلى الظرف الذي يقع فيه بنحو ينتزع عنه مفهوم السبق في الماضي واللحوق في المضارع وذلك أيضا لا بمعنى خصوص السبق واللحوق الزمانيين بل الأعم منه ومن غيره ، فيكون السبق زمانيا فيما لو انتسب إلى الزمانيات ، وذاتيا فيما لو انتسب إلى نفس الزمان ، ورتبيا فيما لو انتسب إلى المجردات كقولك وجد العلة فوجد المعلول مع وضوح عدم تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان. وحينئذ فيقال : بان المادة في الأفعال موضوعة للدلالة على نفس الحدث والهيئة فيها لتلك الخصوصية والربط الخاص القائم به بنحو ينحل ذلك الربط بالتحليل إلى نحوين من الربط : ربط له بالنسبة إلى ما يقوم به وهو الفاعل والذات وربط له بالنسبة إلى الظرف الذي يقع فيه من حيث السبق واللحوق ، وحينئذ فهذا الاعتبار تكون الهيئة في الأفعال دالة على الزمان ولكنه لا- بالمطابقة ولا بالتضمن بل بنحو الالتزام نظير دلالتها على الفاعل والذات حيث كانت تلك أيضا بنحو الالتزام كما لا يخفى. ولعله إلى ذلك أيضا نظر صاحب الكفاية قدس سره من قوله : نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضي والمضارع خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع. ثم انه بمثل هذا البيان أيضا أمكن ان يوجه كلامهم بدلالة الفعل على الزمان وذلك بحمل الدلالة في كلامهم على الدلالة بنحو الالتزام بالبيان الذي ذكرنا ودخول الزمان فيه على الدخول بنحو خروج القيد ودخول التقيد وان كان لا يساعد لهذا الحمل كلام بعضهم فتدبر.

الامر الرابع لا يخفى عليك اختصاص هذا النزاع بخصوص الأوصاف التي تنتزع من امر خارج عن الذات بنحو أمكن تخلف الذات عنها ويتصور فيها الانقضاء فيخرج حينئذ الأوصاف المنتزعة عن حاق ذات الشيء التي لا يكاد يتصور تخلف الذات عنها كالمحمولات بالضميمة كالحيوانية والانسانية والناطقية والصاهلية ، فإنها بملاحظة عدم تخلف الذات عنها لا يكاد يتصور فيها الانقضاء حتى تكون مطرحا للنزاع كما لا يخفى .

نعم قد يشكل الامر حينئذ بالنسبة إلى بعض المفاهيم كأسماء الزمان ونحوها من الأمور التدريجية الغير القارة فإنه لما لم يكن فيها ذات ممتدة قارة قابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه أخرى أشكل عليهم بلزوم خروجها عن موارد النزاع فمن ذلك وقعوا في حيص ويص وصاروا بصدد دفع الاشكال بوجوه :

منها : ما افاده صاحب الكفاية قدس سره حيث أجاب عن الاشكال بان انحصار مصداق مفهوم عام كلي بفرد كما في المقام لا يكون موجبا لوضع اللفظ بإزاء الفرد دون المفهوم العام فلا غرو في مثل أسماء الزمان بالمصير فيها إلى الوضع للأعم غاية انحصار مصداق هذا المفهوم في الخارج في فرد خاص كانحصار فرد واجب الوجود بالذات فيه تعالى مع كونه كليا قابلا للانطباق على الكثير بمعنى انه لو فرض محالا مصداق آخر له لكان ينطبق عليه هذا المفهوم بلا كلام .

أقول : ولا يخفى عليك انه لما كان الاشكال في المقام بعينه هو الاشكال المعروف في استصحابات الأمور التدريجية الغير القارة من حيث عدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كان الحري عليه قدس سره ان يجيب عنه في المقام بما أجاب عنه في ذلك المقام فإنه قدس سره فصل في ذلك المقام بين الحركة القطعية والحركة التوسطية فقال : بان الانصرام والتدرج انما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى لأنه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا ، إذ لا يحق عليك انه لو تم ذلك هناك أمكنه أيضا في هذا المقام تصوير الامر القار بين حالتي التلبس والانقضاء فلا وجه حينئذ لالتزامه في المقام بأصل الاشكال ثم الجواب بمثل البيان المزبور بان انحصار مفهوم عام بفرد (الخ) .

ولكن أصل هذا الجواب أيضا غير مجد لدفع الاشكال المزبور هناك أيضا ، إذ قلنا في ذلك البحث بان مثل هذه الوحدة المنتزعة عما بين المبدء والمنتهى انما هي وحدة اعتبارية

عرضية منتزعة عن تعاقب الافراد وتلاحقها والا ففي الخارج لا يكون الا اشخاص تلك الحصص المتبادلة المتعاقبة لا انه كان في الخارج جهة وحدة شخصية ذاتية حقيقية. وحينئذ فإذا لا يكون في الخارج الا الافراد المتعددة المتعاقبة فلا جرم يبقى الاشكال على حاله ولا يكاد يجدي في دفعه مجرد اعتبار مثل تلك الوحدة العرفية وانتزاعها عن تعاقب تلك الحصص والافراد بعد أن لا قرار لنفس تلك الحصص في الخارج.

وحينئذ فالعمدة في الجواب عن الاشكال هو ما ذكرناه هناك بان الأزمنة والآتات وان كانت وجودات متعددة متعاقبة متحدة بالسنخ ولكنه حيثما لا يتخلل بينهما سكون يكون المجموع يعد عند العرف موجودا واحدا مستمرا نظير الخط الطويل من نقطة إلى نقطة كذائبة فهذا الاعتبار يكون أمرا واحدا شخصيا مستمرا من أوله إلى اخره ، فيصدق عليه كلما شك فيه (انه شك في بقاء ما علم بحدوثه) فيشمه دليل حرمة النقض. وحينئذ فبعين هذا الجواب نجيب عن اشكال المقام أيضا حيث أمكن لنا تصور امر قار وحداني يتصور فيه الانقضاء بمثل البيان المزبور وان بلغ تلك الافراد المتعاقبة ما بلغ إلى انقضاء الدهر فان مناط الوحدانية حينئذ انما هو بعدم تخلل سكون في البين فيما بين تلك الافراد فما لم يتخلل عدم بينهما يكون المجموع موجودا واحدا شخصيا مستمرا. نعم ذلك انما هو فيما لم يكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذة موضوعا للأثر في لسان الدليل معنونة بعنوان خاص كالسنة والشهر واليوم والساعة ونحوها والا فلا بد من لحاظ جهة الوحدانية في خصوص ما عنون بعنوان خاص من القطعات فيلاحظ جهة المقتلية مثلا في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة بجعل مجموع الآتات التي فيما بين طلوع الشمس مثلا وغروبها أمرا واحدا مستمرا فيضاف المقتلية إلى اليوم والشهر والسنة فتدبر.

الامر الخامس الظاهر أنه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص اسمى الفاعل والمفعول وما بمعناهما من الصفات المشبهة بالفعل وما يلحق بها بل يعم كل ما كان جاريا على الذات وان كان من الجوامد كالرقية والزوجية ونحوهما ، كما يشهد له ما عن فخر المحققين في الايضاح في باب الرضاع فيمن كان له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجة صغيرة له ، حيث قال فيما حكى عنه : انه تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرة الأولى واما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختر الوالد المصنف رحمه الله وابن إدريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق

بقاء المشتق منه (انتهى) ومن الواضح صراحة كلامه قدس سره في دخول مثل هذا النحو من الجوامد أيضا في محل النزاع ومن ذلك بنى الحرمة في المرضعة الثانية على عدم اشتراط التلبس الفعلي في المشتق، وربما يشهد لذلك أيضا بل يدل عليه ما رواه في الوسائل عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام ففيه قيل له عليه السلام : ان رجلا تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وامراتاه فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولا فاما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته (الخبر) (1) فان تعليقه عليه السلام لعدم حرمة الكبيرة الثانية بقوله : لأنها أرضعت ابنته ظاهر في أنه لا يكون الحكم المزبور تعبديا وانه على طبق القواعد، وفيه أيضا تخطئة لابن شبرمة لما تخيله من كون المشتق حقيقة في الأعم ودلالة على أن المشتق حقيقة في المتلبس الفعلي هذا.

نعم قد يشكل تحريم المرضعة الأولى أيضا بمقتضى القواعد بتقريب ان السبب الموجب لنشر الحرمة وهو عشر رضعات أو خمس عشرة رضعة كما كان موجبا لاتصاف المرضعة بالأمومة فتحرم كذلك موجب أيضا لخروج الصغيرة عن الزوجة واتصافها بالبنتية فيكون العنوانان أي الأمومة والبنتية كلاهما معلولين عرضيين للرضاع يترتب فاء واحد بينه وبينهما من دون تقدم لأحدهما على الآخر ولو بحسب المرتبة ، وحينئذ فيشكل بأنه كيف الحكم بتحريم الأمومة مع أنه لا يكون في البين زمان بصدق فيه عليها انها أم الزوجة لأنه قبل كمال الرضعة الأخيرة وان كان يصدق الزوجة على الصغيرة الا ان الكبيرة في ذلك الآن لم تكن بأمر لها وبعد اكمال الرضعة الأخيرة وان تحققت الأمومة لها ولكنه في رتبة تحقق هذا العنوان خرجت الصغيرة عن الزوجية وتعونت بالبنتية ، فلا بد حينئذ وأن يكون حرمة الكبيرة الأولى أيضا مبنية على عدم اعتبار بقاء المشتق منه في صدق المشتق ، مع أن ظاهر الايضاح بل ظاهر الرواية هو كون الحكم بالتحريم بالنسبة إلى المرضعة بمقتضى القواعد.

واما توهم ان التحريم حينئذ في الرواية انما هو بلحاظ جرى الزوجية للصغيرة بحال تلبسها الذي هو أن قبل تحقق عشر رضعات لا بلحاظ الحال الفعلي الذي هو ظرف تلبس

ص: 130

المرضعة بالأمومة ، فمدفوع بأنه مناف للحكم بعدم تحريم المرضعة الثانية معللا بأنها أرضعت ابنته والا فبهذا الاعتبار يصدق على الثانية أيضا انها أم زوجته فلا وجه حينئذ للتفكيك بينهما كما لا يخفى.

كما أن توهم عدم تكفل الرواية الا لبيان عدم تحريم الثانية التي أفتى بحرمتها ابن شبرمة وسكوتها عن حكم المرضعة الأولى ولو من جهة كونه مطابقا للواقع وان لم يكن بمقتضى القواعد بل من جهة التعبد المحض ، يدفعه ظهور الرواية في كون الحكم في الفقتين على طبق مقتضى القواعد هذا.

وحيئنذ فالتفصي عن الاشكال المزبور لا يكون الا بالتشبت بفهم العرف بدعوى ان المعيار في اتحاد الطرفين انما هو على الأنظار العرفية لا على النظر الدقى العقلي وان العرف في مثل الفرض يرى ظرف الأمومة متحدا مع ظرف الزوجية بملاحظة شدة اتصال أحد الطرفين بالآخر فيرون المرضعة الأولى من هذه الجهة اما لزوجته الفعلية وان لم يكن كذلك بحسب الدقة العقلية ، بل ولئن تديرت ترى كونه كذلك بحسب الدقة أيضا نظراً إلى أن الأمومة وان كانت في رتبة متأخرة عن علتها التي هي الرضعة الأخيرة لكنها متقارنة معها زمانا كما هو شأن كل معلول مع علتة. وحيئنذ فإذا كانت الأمومة متحدة ظرفها زمانا مع ظرف علتها وكانت الزوجية أيضا متحققة للصغيرة في ذلك الطرف فلا جرم يلزمه اتحاد ظرفي الأمومة والزوجية أيضا بحسب الزمان على نحو الدقة العقلية ، وحيئنذ فإذا لم يكن المعيار في اتحاد الطرفين على الاتحاد بحسب المرتبة بل على الاتحاد بحسب الزمان وكان الطرفان أيضا متحدين بحسب الزمان فقهرها يندفع الاشكال المزبور من رأسه بلا حاجة أيضا إلى التشبت بفهم العرف والمصير إلى تسامحهم في مدلول الكلام كما هو واضح فتدبر.

الامر السادس قال في الكفاية : (ان اختلاف المشتقات حسب اختلاف مبادئها من كون المبدأ حرفة في بعضها أو صنعة وبعضها القوة أو الملكة أو الاعداد لا يوجب تفاوتها واختلافا في الهيئة التي هي الجهة المبحوث عنها في المقام إذ لا يتفاوت حالها باختلاف ما يراد من مبادئها من الأمور المذكورة) ومقصوده قدس سره من ايراد هذا التنبيه انما هو منع القائل بالأعم عن التشبت بمثل التاجر والقاضي والكاسب والمجتهد ونحوها مما يصح اطلاقها على غير المتلبس الفعلي بالمبدأ وانه ليس للقائل بالأعم

الاستدلال بالأمثلة المزبورة لاثبات الوضع للأعم باعتبار انه في الأمثلة المزبورة أريد من المبدأ فيها الحرفة أو الصناعة أو الملكة أو الاعداد ، فلا يضر حينئذ تلك الأمثلة بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي بوجه أصلا هذا محصل مراده قدس سره .

أقول : ولا يخفى ان ما افاده قدس سره بحسب الكبرى وان كان تاما الا ان تمام الاشكال في تحقق صغرياتها ، إذ مننع كون الأمثلة المزبورة مما أريد من المبدأ فيها الحرفة أو الصناعة أو الملكة وإلا يلزم كونه كذلك في غير الأسماء من المصادر والافعال أيضا لأنه بعد انحلال الوضع في المشتقات إلى وضعين : وضع المادة ووضع الهيئة لا يكاد يفرق بين الأسماء والمصادر والافعال ، مع أنه كما ترى! حيث لا يكاد ينسب الذهن من اطلاق لفظ اتجر يتجر واتجار والتجارة وكذا لفظ قضى يقضى قضاء واقض (بصيغة الامر) واجتهد يجتهد اجتهادا ونحو ذلك الا المبدأ الفعلي المنسوب إلى الذات دون الحرفة أو الصناعة أو الملكة ، وحينئذ فعلى ما سلكه قدس سره لا بد اما من الالتزام بتعدد الوضع في المواد بدعوى وضع المادة في غير الأوصاف للمبدأ الفعلي أعني الحدث الخاص وفي الأوصاف للحرفة أو الصناعة أو الملكة ، أو الالتزام بالمجاز في خصوص الأوصاف ، وهما كما ترى ، ضرورة بعد أن يكون للمواد وضعان في الأمثلة المزبورة وضع في خصوص الأوصاف ووضع في غير الأوصاف من المصادر والافعال كبعد المجازية أيضا في خصوص الأوصاف ، لعدم مساعدة العرف والوجدان عليه كما لا يخفى .

وحيئنذ فالذي يقتضيه التحقيق هو ان يقال : بان ما يرى من صحة اطلاق التاجر والقاضي والمجتهد والبقال والتاجر ونحوها حتى في حال عدم الاشتغال الفعلي بالتجارة والقضاة والاستنباط بل وفي حال الاشتغال بما يضادها كالأكل والشرب والنوم انما هو من جهة ان في الذات اقتضاء وجود المبدأ وفعليته الناشي ذلك الاقتضاء من جهة تكرر المبدأ منه في الخارج وجعله حرفة أو صنعة له كما في الكاسب والتاجر والبقال ونحوها ، أو من جهة جعل جاعل كالحاكم والقاضي ونحوهما ، أو من جهة تحقق الملكة له كما في المجتهد والمستنبط والمهندس ونحوها أو من جهة أخرى غير ذلك ، ففي الحقيقة لما كان قضية الحرفة والصناعة والملكة ونحوها تحقق المبدأ في الخارج أوجب ذلك اعتبار العرف بل العقلاء وجود المقتضى (بالفتح) أيضا عند تحقق مقتضيه (بالكسر) فمن هذه الجهة يحكمون بوجوده فيطلقون عليه الكاسب والتاجر والقاضي والمجتهد ولو في حال

الاشتغال بما يضاد التجارة والقضاوة كما هو الشأن أيضا في غير المقام حيث كان بنائهم على الحكم بوجود المقتضى (بالفتح) وترتيب آثار الوجود عليه عند تحقق مقتضيه (بالكسر) ومن ذلك مسألة اشتراط سقوط الخيار في حين العقد مع أنه لا وجود له بعد واسقاطه من قبل اسقاط ما لم يجب ، ومسألة إجارة الدار والدكاكين وتمليك منافعها فعلا بعد السنة والسنتين مع أنه لا وجود للمنفعة فعلا حال الانشاء والتمليك. وحينئذ فعلى ذلك يكفي هذا المقدار في صحة اطلاق التاجر والقاضي والمجتهد على الذات حتى في حال الاشتغال بما يضاد التجارة والقضاوة بلا اضراره بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي ، بلا احتياج أيضا إلى رفع اليد عما يقتضيه قضية وضع المادة من الفعلية في الأوصاف على خلاف المصادر والأفعال بالحمل على إرادة الملكة أو الحرفة والصنعة فيها في الأوصاف بل تبقى المادة حينئذ على حالها كما في المصادر والأفعال ويصار إلى صحة الاطلاق بما ذكرناه من البيان كما لا يخفى.

الامر السابع قد عرفت في بعض الأمور المتقدمة ان مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بأنه للأعم أو المتلبس الفعلي لا يثمر في استنتاج النتيجة المعروفة الا بانضمام دعوى ظهور الهيئة الكلامية في القضايا في اتحاد ظرف النسبة مع ظرف التلبس الذي هو ظرف وجود المصداق. ولقد عرفت ظهور الهيئة الكلامية في القضايا طرفا في ذلك ولو من جهة الانصراف ، ولكن نقول : بان هذا الظهور انما يكون ويتبع فيما لو يكن في البين قرينة حالية أو عقلية أو عقلية على الخلاف والا فلا مجال لهذا الظهور ولا لاتباعه على فرض الظهور أيضا مثل ما لو فرض كون المبدأ أو اتصاف الذات به أنيا غير قابل للدوام والاستمرار كالضرب والقتل ونحوهما ، فإنه في تلك الموارد من جهة عدم قابلية المبدأ للدوام والاستمرار لا يكون للقضايا ذلك الظهور بل ربما يكون فيها الظهور على الخلاف من مغايرة الطرفين ، وكذا الامر في الموارد التي كان للمبدأ قرار واستمرار ولكنه قامت في البين قرينة حالية أو عقلية على اختلاف الطرفين كما لو كان الحكم المترتب في البين استقباليا بالنسبة إلى عنوان المبدأ فإنه في تلك الموارد يستفاد ان تلبس الذات بالمبدأ واتصافها به في آن علة لترتب الحكم عليه إلى الأبد بلا حاجة في ابقاء الحكم عليه إلى بقاء تلبسه بالمبدأ كما في مثل (السارق والسارقة فاقطعوا الخ) وعلى ذلك نقول : بأنه ليس للقائل بالأعم التمسك ببعض الأمثلة لاثبات مطلوبه من نحو قوله : اقتل القاتل أو

الضارب ، وقوله سبحانه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما » الخ إذ نقول : بان هذه كلها من الموارد التي قامت القرينة العقلية أو غيرها على مغايرة ظرف الحكم مع ظرف وجود المصداق وان الجري والتطبيق فيها كان على المجري عليه السابق أي القطعة المتلبسة بالمبدأ في السابق لا على القطعة الفعلية كي يلزمه اتحاد الطرفين فيكون تلبس الذات في تلك الموارد علة لترتب حكم الجلد أو القطع عليه إلى الأبد ولو بعد انقضاء المبدأ عنه ، كما يشهد لذلك قضية التفريع أيضا في قوله سبحانه : السارق والسارقة فاقطعوا ، والزانية والزاني فاجلدوا ، وحينئذ فلا ينافي قضية وجوب الجلد وقطع اليد عدم صحة اطلاق السارق والزاني الفعلي عليه كي يشكل بأنه كيف ذلك مع فرض عدم صدق السارق الفعلي عليه فتدبر .

الثامن من الأمور : لا يخفى عليك انه لا أصل في المسألة يحرز به أحد الاحتمالين من الوضع للأعم أو المتلبس الفعلي ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضة بأصالة عدم ملاحظة العمومية ، ومع تسليم عدم احتياج الثانية إلى ملاحظة العمومية وانها يكفيها عدم ملاحظة الخصوصية ، نقول بأنه لا يكاد يثبت بها الوضع للأعم ، من جهة عدم الدليل على اعتبار مثل هذا الأصل في مقام تعيين الأوضاع ، ولا سيرة من العقلاء أيضا على ذلك كي بمعونة عدم الردع يستكشف الامضاء ، وانما القدر الذي عليه سيرة العقلاء انما هو في الشكوك المرادية وأين ذلك ومقام تعيين الأوضاع! كما لا يخفى . وحينئذ فلو ورد دليل على وجوب اكرام العالم أو إهانة الفاسق فينتهي الامر إلى الأصول العلمية من استصحاب وجوب أو حرمة إذا كان في البين حالة سابقة ، كما لو ورد دليل على وجوب اكرام زيد العادل حال تلبسه بالعدالة فانقضى عنه العدالة بعد ذلك واتصف بما هو ضدها فإنه حينئذ يشك في وجوب اكرامه فيستصحب حكمه السابق وهو وجوب الاكرام ، وأما إذا لم يكن في البين حالة سابقة فيرجع إلى البراءة للشك في أصل التكليف بالاكرام بالنسبة إليه ، ويفرض ذلك فيما لو كان ورود الدليل على وجوب اكرام العادل بعد انقضاء العدالة عن زيد . وبالجملة فبعد انتهاء الامر إلى الأصول العلمية يختلف مجاريها بحسب اختلاف الموارد استصحابا أو براءة واشتغالا فلا بد من لحاظ خصوصيات الموارد باعطاء كل حكمه .

وإذا عرفت هذه الأمور فلنشرع فيما هو المهم والمقصود من الوضع للأعم أو

لخصوص المتلبس الفعلي ، فنقول : ان الأقوال في المسألة وان كثرت من القول بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي ، والقول بالوضع للأعم ، والتفصيل بين المحكوم والمحكوم عليه ، وغيره من التفاصيل المذكورة في المطولات الا انا نكتفي بذكر القولين الأولين لكونهما هما العمدة في الباب.

فنقول : ان المختار من القولين المزبورين هو الأول من الوضع لخصوص المتلبس الفعلي.

لنا على ذلك أولاً : التبادر حيث كان المتبادر من اطلاق قولك زيد قائم أو عادل هو خصوص المتلبس الفعلي بالمبدأ دون الأعم منه وما انقضى عنه المبدأ ، بل وصحة سلب القائم والعادل عن المنقضي عنه القيام والعدالة حقيقة ، فإنه يصح ان يقال : انه ليس بقائم أو عادل فعلاً حقيقة بل هو قاعد وفاسق فعلاً ، فان من الواضح انه لو كان المشتق حقيقة في الأعم لما صح السلب المزبور عن من كان سابقاً متلبساً بالقيام والعدالة ، مع أن صحة سلب القائم والعادل عنه في الوضوح كالنار على المنار والشمس في رابعة النهار ، كيف وقد عرفت بأنه يصدق عليه فعلاً ما يصاد به حسب الارتكاز لضرورة صدق القاعد الفعلي عليه بعد انقضاء القيام عنه وصدق الجاهل والفقير عليه فعلاً بعد انقضاء العلم والغنى عنه ، وهكذا في مثل الاكل والفارغ عن الاكل والمشتغل به فإنه بعد فراغه عن الاكل لا يكاد يصدق عليه عنوان المشتغل بالاكل بل يصدق عليه بالضرورة عنوان الفارغ ، والمشتغل والفارغ أيضاً من المشتقات.

بل ولئن تدبرت ترى كون هذا الوجه برهانا تاماً مستقلاً على عدم كون المشتق حقيقة الا في خصوص المتلبس الفعلي كما قرب أيضاً بتقريب انه لا-ريب في مضادة الأوصاف المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة بحسب الارتكاز كالأبيض والأسود والعالم والجاهل ونحوها بنحو يابى الارتكاز عن صدقها على موضع واحد في زمان واحد ، ومن المعلوم ان مثل هذه المضادة الارتكازية انما يتم على مسلك من اعتبر التلبس الفعلي لان لازمه حينئذ كون شخص واحد في زمان واحد مصداقاً فعلياً للأبيض والأسود والعالم والجاهل والقائم والقاعد والمشتغل والفارغ ونحوها وهو مما يكذبه الوجدان السليم بحسب ما له من الارتكاز بالمضادة بين تلك الأوصاف. واما بناء على القول بالأعم فلا يتم ذلك لان لازمه ان لا يكون مضادة بين الأوصاف المزبورة بل كان بينها المخالفة التي لازمها عدم الابعاء عن الاجتماع في موضوع واحد ، كما هو الشأن في كلية المتخالفين

كالسواد والحلاوة ، مع أنه ليس كذلك قطعاً لقضاء الوجدان حسب ما له من الارتكاز بالمضادة التامة بين القائم والقاعد وبين العالم والجاهل والصحيح والمريض والأبيض والأسود ، كالمضادة بين مبدئيهما. وحينئذ فكان نفس تلك المضادة الارتكازية بين الأوصاف المزبورة أقوى شاهد وأعظم برهان على بطلان القول بالأعم.

ولا يخفى عليك بأنه هذا التقريب لا يبقى موقع للاشكال عليه بما أفيد من منع المضادة بين نفس الأوصاف لكون التلبس بالوجود المطلق أعم من التلبس الفعلي ، فيمكن ان يكون جسم واحد مثلاً يصدق عليه مفهوم الأبيض بمعنى اتصافه بالبياض الذي وجد فيه فانقضى عنه حال النسبة ويصدق عليه مفهوم الأسود أيضاً على معنى اتصافه بالسواد المتلبس به في الحال فهذان العنوانان مما لا تضاد بينهما أصلاً وإنما التضاد بين مبدئيهما ولا يلزم من ذلك اجتماعهما في موضوع واحد بوجه أصلاً. إذ فيه ما لا يخفى فإنه بعدان كان مراد القائل بالأعم هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضى عنه المبدأ في الحال كصدقة على المتلبس الفعلي نظراً إلى دعوى كونه من المصاديق الحقيقية لمفهوم الأبيض والأسود بحيث يصح اطلاقه عليه فعلاً بقولك هذا الجسم ابيض فعلاً بمحض تلبسه بالبياض سابقاً ، فلا جرم لا موقع لهذا الاشكال لأنه بعد تحقق المضادة الارتكازية بينهما كما فيما بين مبدئيهما وباء الوجدان عن صدق القائم والمشتغل عليه فعلاً في حال تلبسه بالعود وفراغه عن المبدأ يتم المطلوب ويطلب به دعوى القائل بالأعم ، وأما المنع عن أصل تلك المضادة حتى بحسب الارتكاز فليس الا المكابرة مع الوجدان.

ثم انه من هذا البيان ظهر أيضاً اندفاع ما أورد من الاشكال على صحة السلب المزبور كما عن الفصول قدس سره فيما حكى عنه : من تقريب انه ان أريد من صحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد إذ لا يصدق على من انقضى عنه القيام انه ليس بقائم مطلقاً لا في الحال ولا في الماضي بل يصدق عليه انه قائم في الجملة ولو في الماضي ، وان أريد به صحته مقيداً فغير مفيد لان علامة المجاز انما هو صحة السلب مطلقاً وفيما انقضى عنه المبدأ انما يصح السلب مقيداً بالحال لا مطلقاً ومثل ذلك لا يكون من علائم المجاز كما لا يخفى. وجه الاندفاع هو ما عرفت من أن هم القائل بالأعم إنما هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضى عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلي ، نظراً إلى كونه من الافراد الحقيقية لهذا العنوان بمحض التلبس السابق ، ومن المعلوم انه يكفي في ابطاله صحة سلب

القائم الفعلي عنه إذ عدم صدق القائم الفعلي عن المنقضي عنه القيام يكفي في عدم كونه من المصاديق الحقيقية للعنوان كما هو واضح. نعم لو اعتبر التقييد المزبور في طرف المادة لا في طرف الاتصاف بالعنوان كما في قولك في زيد الذي انقضى عنه القيام فعلا : انه ليس بقائم بالقيام الفعلي بل هو قاعد بالقعود الفعلي لاتجه الاشكال المزبور بان سلب القائم بالقيام الفعلي عن زيد لا يقتضي سلبه عنه بمطلق القيام ولو في الماضي. ولكن نقول أيضا : بان سلب القائم بالقيام الحالي عن زيد لما كان يلزم صحة سلب الاتصاف بالقائم الفعلي فهذا لاعتبار يتم السلب المزبور في ابطال قول مدعى الوضع للأعم ، وذلك لما تقدم من أن هم القائل بالأعم انما هو صدق المشتق بما له من المعنى فعلا وفي الحال على المنقضى عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلي بالمبدأ. وحينئذ فيكون صحة السلب المزبور كاشفا عن عدم كون المنقضى عنه القيام حالا من المصاديق الحقيقية لعنوان القائم والا لما كاد يصح السلب المزبور كما في المتلبس الفعلي من جهة منفاة هذا المعنى بالضرورة مع صحة سلب العنوان الحالي عنه كما هو واضح.

ثم إن هذا كله بناء على جعل التقييد بالحال معتبرا في ناحية المسلوب الذي هو المحمول أي الوصف أو المبدأ ولقد عرفت بأنه على التقديرين يتم السلب المزبور لا ثبات المطلوب بلا ورود اشكال عليه. واما بناء على اعتباره في ناحية السلب أو الموضوع فالامر أوضح ، فإنه على الأول قد سلب معنى القائم بقول مطلق عن الموضوع المطلق غايته بالسلب المقيد كونه بلحاظ الحال الفعلي وهو حال الانقضاء ، وعلى الثاني قد سلب معنى القائم أيضا بقول مطلق بالسلب المطلق عن الذات المقيدة بكونها في حال انقضاء المبدأ عنها وعلى التقديرين يكون صحة السلب المزبور وافيا لاثبات المطلوب فلا يفرق حينئذ بين السلب المقيد (بالإضافة) والسلب المقيد (بالتوصيف) والسلب عن المقيد فتدبر. ولكن الأستاذ (دام ظلّه) لم يتعرض لفرض صورة ارجاع القيد إلى السلب أو إلى الموضوع وانما تعرضه كان لصورة ارجاعه إلى المسلوب الذي هو المحمول.

ثم انه من التأمّل فيما ذكرنا ظهر لك أيضا اندفاع ما أورد أيضا على التبادر المدعى : من دعوى ان مثل هذا التبادر لا يكون مستندا إلى حاق اللفظ وانما هو من جهة قضية الاطلاق الناشي من جهة غلبة الاطلاق على المتلبس الفعلي ، ولا أقل من احتمال ذلك فلا يكون دليلا على المدعى لان التبادر الذي يثبت به الوضع انما هو التبادر المستند إلى

حاقّ اللفظ لا مطلقاً ولو المستند إلى قضية الاطلاق. توضيح الدفع : انه لو كان الامر كما ذكر من استناد التبادر إلى قضية الاطلاق الناشي من جهة الغلبة يلزمه لا محالة صحة اطلاقه أيضاً على المنقضى عنه المبدأ بلا رعاية عناية في البين كما في اطلاقه على المتلبس الفعلي ، من جهة بدهاه انه لا يمنع مجرد الغلبة وكثرة الاطلاق عن صحة الاطلاق على الفرد النادر ، ومن ذلك ترى صحة اطلاق الانسان على من له رأسان وأياد أربع مع أنه من الندرة ما لا يخفى ، مع أنه بشهادة الارتكاز نرى عدم صحة اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ فعلاً بل وصحة سلبه عنه كما عرفت وحينئذ فيتم دعوى القائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي بالمبدأ.

ثم لا يخفى عليك انه على ما ذكرناه من التقريب لا ثبات الحقيقة في خصوص المتلبس الفعلي لا يكاد يفرق في أنحاء المشتقات بين كونه محكوماً أو محكوماً عليه وبين اسم الفاعل والمفعول وبين المأخوذ من المبادئ اللازمة أو المتعدية إلى غير ذلك من التفاصيل ، فلا بد من المصير إلى كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي بقول مطلق كما هو واضح.

بقي الكلام في ذكر أدلة القول بالأعم ، فنقول : انه استدلال للأعم أيضاً بوجوه :

منها : التبادر الذي قد عرفت خلافه وان التبادر لا يكون الا لخصوص المتلبس الفعلي بالمبدأ.

ومنها : صحة الاطلاق وعدم صحة السلب كما في نحو مظلوم ومقتول وشهيد ونحو ذلك وفيه ان ما يرى من صحة الاطلاق فإنما هو بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال النسبة وحال الجري والتعليق ، ولقد عرفت كونه بنحو الحقيقة حتى عند القائل بالتلبس الفعلي نظراً إلى أن المجري عليه بهذا الجري انما كان عبارة عن قطعة خاصة من الذات التي تلبست سابقاً بالمبدأ ولكنه لا يجدي ذلك للخصم. نعم انما يجدي ذلك له فيما لو كان المجري عليه أيضاً عبارة عن القطعة الفعلية من الذات ولكن نحن نمنع حينئذ عن صحة الاطلاق المزبور بل نقول بصحة سلبه عنه وانه لا يصح ان يقال لزيد المضروب سابقاً انه مضروب فعلاً كما يصح ذلك في المضروب الفعلي ، واما اطلاق مقتل الحسين عليه السلام على اليوم العاشر من المحرم فهو من باب التشبيه لا من باب انه حقيقة في الأعم.

ومنها : صحة الاطلاق في مثل التاجر والقاضي والمجتهد حتى في حال النوم ونحوه. والجواب عنه قد تقدم في الامر السادس فراجع.

ومنها : استدلال الإمام عليه السلام بقوله سبحانه (لا ينال عهدي الضالمين) لا ثبات عدم لياقة عابد الصنم والوثن لمنصب الخلافة والإمامة بتقريب : انه لولا الوضع للأعم لما تم الاستدلال بالآية المباركة لعدم اللياقة لمنصب الإمامة. وفيه ما تقدم بان الجري فيه انما هو بلحاظ حال التلبس السابق لا بلحاظ الحال الفعلي فيكون مبني استدلاله عليه السلام على أن التلبس بعبادة الصنم (التي هي أعظم أنحاء الظلم ولو في زمان) علة لعدم النيل بمنصب الخلافة والإمامة إلى الأبد وعليه لا يكاد يفيد ذلك للقول بالأعم كما هو واضح. نعم غاية ما هناك انما هو لزوم رفع اليد عما يقتضيه ظاهر الهيئة الكلامية من اتحاد ظرف النسبة والحكم مع ظرف وجود المصدق الذي هو ظرف التلبس فإنه على ذلك يختلف الطرفان حيث كان ظرف الحكم بعدم النيل بالخلافة فعليا و ظرف وجود المصدق فيما مضى من الزمان المتقدم ، ولكنه نقول : بأنه لا ضير في ذلك بعد قيام القرينة الخارجية أو الداخلية على المغايرة بين الطرفين وكون الشرك بالله عز وجل علة لحدوث الحكم بعدم النيل بمنصب الخلافة وبقائه إلى الأبد خصوصا بعد عدم كون الظهور المزبور ظهورا وضعيا بل ظهور اطلاقيا ، مع أنه لو فرض كونه ظهورا وضعيا لا اطلاقيا وقتلنا بجران أصالة الظهور فيه حتى مع وجود القرينة على الخلاف نقول بأنه لا يقتضي ذلك أيضا اثبات الوضع في مدلول الكلمة وهي المشتق ، كما هو واضح.

ومنها : آيتا حد السارق والزاني من قوله سبحانه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (1) و « الزانية والزاني فاجلدوا » الخ (2) والجواب عن ذلك أيضا هو ما تقدم في الامر السادس ومحصله في جميع ذلك كله : هو ان تلك الموارد التي يكون الاتصاف بالعنوان ولو في آن علة لحدوث الحكم وبقائه إلى الأبد من دون احتياج في بقاء الحكم إلى بقاء الاتصاف بالعنوان أصلا ، كما هو واضح.

هذا كله فيما استدلل به للقول بالأعم ، ولقد عرفت عدم تمامية شيء من الوجوه

ص: 139

1- سورة المائدة ، الآية 38.

2- سورة النور ، الآية 2.

المزبورة لا- ثبات كون المشتق حقيقة في الأعم وان التحقيق هو كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي ، لما ذكرنا من التبادر وصحة السلب عن المنقضي عند المبدأ وارتكاز المضادة ، من غير فرق بين وقوعه محكوماً أو محكوماً عليه وبين كونه مأخوذاً من المبادئ المتعدية أو اللازمة وبين اسم الفاعل والمفعول كما مرت الإشارة إليه.

نعم في المقام قول آخر بالتفصيل بين القول بتركيب المشتق من المبدأ والذات وبساطته وجعله عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط : من دعوى كونه حقيقة في الأعم على الأول وفي خصوص المتلبس الفعل على الثاني ، نظراً إلى عدم تصور الانقضاء عليه ، وسيجيء الكلام فيه وفي عدم صحته أيضاً في تنبيهات المسألة عند التعرض لبيان بساطة المشتق وتركبه إن شاء الله تعالى.

وينبغي التنبيه على أمور

الامر الأول :

إشارة

انه قد وقع الكلام بين الاعلام في أن المشتق بسيط أم مركب من المبدأ والذات. ولتنقيح المرام لابد من بيان المتحولات المتصورة في التركيب والبساطة في المقام.

اما تركبه فله صورتان : الأولى تركيب المشتق بحسب المفهوم على معنى ان يكون مفهوم المشتق عبارة عن معنى تركيبى ، وهو الذات التي تثبت لها المبدأ وفي قبالة بساطة مفهومه وعدم تركبه. الثانية تركبه بحقيقته ومنشأ انتزاعه مع بساطة أصل مفهومه كما نظيره في مثل الانسان ، حيث إنه مع بساطة مفهومه وعدم تركبه يكون حقيقته مركبة من الامرين عند التحليل : الحيوان والناطق فيقال فيه : انه حيوان ناطق ، من دون ان يكون مثل هذا التركيب التحليلي العقلي في منشأه موجبا لتركب مفهومه وفي قبالة ذلك بساطته حتى بحقيقته ومنشأ انتزاعه علاوة عن بساطة مفهومه هذا. ولكن الظاهر هو عدم إرادة القائل بالتركيب التركيب بالمعنى الأول ، كيف وانه من البعيد كله دعويهم كون المفهوم من المشتق هو المعنى التركيبي أي الذات الثابت لها المبدأ بل الظاهر هو ارادتهم من التركيب تركبه بحقيقته وما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم مع بساطة أصل مفهومه وتسليم انه لا يكاد ينسب في الذهن من مثل القائم والقاعد الا الشكل الخاص على النحو الذي كان في الخارج. وعليه فيكون مركز النزاع في المشتق من جهة التركيب والبساطة في أصل

حقيقته لا في مفهومه ، فحيث ان المنسب من مثل القائم والقاعد ونحوهما في الذهن كان هو الشكل الخاص على النحو الذي كان في الخارج من الهيئة الخاصة وكان ذلك الشكل والصورة الخاصة منحلا بحسب التحليل إلى ذات ومبدأ قائم بها ، وقع الخلاف بينهم في أن كلمة المشتق ، وهو القائم مثلا ، موضوع لمجموع هذه الأمور الثلاثة بحيث كان جهة الذات أيضا جزء للمدلول؟ أم لا بل تكون جهة الذات خارجة عن المدلول رأسا؟ ثم على فرض خروج الذات عن المدلول فهل المشتق عبارة عن المبدأ وجهة قيامه بالذات؟ أم لا بل يكون المشتق عبارة عن نفس المبدء محضا بحيث كان جهة قيامه بالذات كنفس الذات خارجة عن المدلول؟

وعلى هذا ربما تكون المحتملات المتصورة على البساطة أيضا ثلاثة : الأول كونه أي المشتق عبارة عن المبدأ وجهة قيامه بالذات التي هي معنى حرفي مع خروج الذات عن مدلوله ، فبساطته على هذا المعنى انما هي بالإضافة إلى الذات والافقي الحقيقة يكون أيضا مركبا من الامرين ، الثاني كونه عبارة عن امر وحداني وهو المبدأ محضا مع خروج جهة قيامه بالذات أيضا كنفس الذات عن المدلول. وهذا أيضا يتصور على وجهين : الأول كونه عبارة عن المبدأ محضا لكن لا مطلقا بل في حال قيامه بالذات واتحاده معها بنحو القضية الحينية لا التقيدية ، الثاني كونه عبارة عن نفس المبدأ محضا قبلا للذات لكن بما هو مأخوذ بعنوان اللاشرطي فيكون الفرق بينه وبين المصدر - كما أفادوه كالفرق بين الجنس والفصل والهيولي والصورة من جهة اللاشرطية والشرط لائية.

فهذه الصور المتصورة من التركيب والبساطة في المقام. وربما يختلف بعضها مع بعض آخر منها بحسب اللوازم ، فان من لوازم المعنى الأول وكذلك المعنى الثاني من البساطة عدم جواز حمل المشتق على الذات من جهة انتفاء شرط الحمل الذي هو الاثنية بحسب المفهوم في الذهن ، فان المبدأ على المعنيين بعد ما لا يرى في الذهن منفكا عن الذات بل يرى متحدا معها فلا جرم لا يكون مثل هذا الصقع من صقع الحمل على الذات كي يصح فيه الحمل ، نعم في مقام الحمل على المصداق كما في قولك : زيد عالم أو ضارب صح الحمل لتحقق أركانه التي هي اثنية الموضوع والمحمول في الذهن واتحادهما بنحو من الاتحاد في الخارج ، ولكنه أجنبي عن مقام حمل المبدأ على الذات في مدلول الكلمة. وهذا بخلافه على البساطة بالمعنى الأخير ، فإنه عليه باعتبار اخذ المشتق عبارة عن مجرد

المبدأ المقابل للذات كان لصحة الحمل على الذات كمال مجال وذلك من جهة تحقق ركنية وهما اثينية الموضوع والمحمول في الذهن واتحادهما في الخارج.

ومن جملة اللوازم أيضا انه على المعنيين الأولين من البساطة ربما صح جعل العناوين الاشتقاقية كالعالم والعاقل ونحوهما موضوعا للأحكام من نحو الاطعام والاكرام كما في قولك : أطمع العالم وأكرم العادل وقبل يد العالم ورجله ، فإنه بعد ما كان المشتق اخذ وجهة وعنوانا للذات بنحو كان النظر إلى الذات استقلاليا والى العنوان تبعا كما في النظر إلى زيد الذي يتبعه النظر إلى لباسه كما سيجيء ، فلا جرم من هذه الجهة صح جعلها موضوعا للأحكام المزبورة ، ولا يتوجه الاشكال عليه بأنه كيف يصح إضافة الاكرام والاطعام وتقبيل اليد والرجل إلى عنوان العالم مع أنه لا يد للمبدأ ولا بطن له حتى يصح تعلق التكليف باطعامه وتقبيل يده ، فإنه على ما ذكرنا يكون ما أضيف إليه الاكرام والاطعام هو نفس الذات خاصة غايته لا مطلقا بل بما هي متجلية بجلوة العلم والعدالة. وذلك بخلافه على المعنى الأخير من البساطة من جعله عبارة عن نفس المبدأ قبلا للذات ، إذ عليه لا مجال لإضافة الاحكام المزبورة إلى العناوين المزبورة ولو اعتبر كونها لا بشرط الف مرة ، فان لازمها كونها منظورة بالنظر الاستقلالي من دون نظر إلى الذات في عالم من العوالم الا تبعا للعنوان ، ولازمه هو توقف الحكم في مقام إضافة الاكرام والاطعام على نفس العنوان وهو المبدأ فيتوجه حينئذ الاشكال المزبور.

ومن ذلك البيان ظهر الحال بناء على القول بالتركيب أيضا ، حيث إن الاشكال يتوجه بالنسبة إلى جزئه الذي هو المبدأ.

كما أنه من البيان المزبور ظهر أيضا نكتة الفرق بين البساطة بالمعنى الثاني وبين البساطة بالمعنى الأخير ، فإنهما وان اشتركا في بساطة العنوان وكونه عبارة عن نفس المبدأ خاصة الا انهما يفترقان من تلك الجهة ، فان المبدأ على البساطة بالمعنى الثاني لما اخذ كونه متحدا مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية فلا جرم بهذا الاعتبار يكون ملحوظا وجهة وعنوانا للذات وبهذا الاعتبار يكون النظر إلى الذات استقلاليا والى العنوان المتحد معها تبعا ، فيصح حينئذ إضافة الاكرام والاطعام إليه في قولك : أكرم العالم واطعم العادل ولكن مثل هذا الاعتبار لا يتأتى على البساطة بالمعنى الأخير كما شرحناه فتدبر.

وكيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الجهة فلندكر ما يقتضيه التحقيق في المقام من المحتملات المزبورة للتركيب والبساطة.

فنقول : اما احتمال تركيب المشتق من المبدأ والذات فلا شبهة في كونه بمعزل عن التحقيق ويظهر وجهه مما قدمناه سابقا في كيفية أوضاع المشتقات وانحلال الوضع في كل واحد منها إلى وضعين : وضع المادة ووضع الهيئة ، إذ نقول : بأنه لو كان الذات مأخوذة في الأوصاف فلا جرم الدال عليها اما ان يكون هي المادة أو الهيئة ، مع أنه ليس في شيء منها الدلالة عليها أصلا ، إذ لمادة لاتدل حسب وضعها النوعي الساري في جميع الصيغ الا على نفس الحدث ، واما الهيئة الخاصة فيها ففي أيضا لاتدل الا على قيام هذا المبدأ بالذات الذي هو معنى حرفي وحينئذ فأين الدال على الذات؟ نعم لو قيل بان الوضع في خصوص الأوصاف من بين المشتقات من قبيل الوضع في الجوامد من دعوى وضع المادة والهيئة فيها مجموعا للذات المتلبسة بالمبدأ لكان لدعوى تركيب المشتق من المبدأ والنسبة والذات كمال مجال ، ولكنه كما عرفت خلاف التحقيق وخلاف ما عليه المحققون في كلية المشتقات التي منها الأوصاف من انحلال الوضع فيها كما هو واضح.

وحينئذ فبعد بطلان القول بالتركيب من المبدأ والذات يدور الامر بين المحتملات الثلاثة المتصورة على البساطة من الوضع لا مرين : المبدأ وإضافة قيامه بالذات كي يكون دلالة على الذات من جهة الملازمة ، أو الوضع لأمر واحد وهو المبدأ خاصة لكنه في حال كونه متحدا مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية فتكون الإضافة أيضا كنفس الذات خارجة عن المدلول ، أو الوضع للمبدأ قبلا للذات لكنه بما هو ملحوظ بعنوان اللا بشرطي كما تقدم بيانه ، وفي مثله لا ينبغي الاشكال في أن المتعين منها هو المعنى الأول من البساطة : من جعله عبارة عن المبدأ القائم بالذات غايته بما انه ملحوظ وجهها وعنوانا للذات وطورا من أطوارها ، فان هذا المعنى هو الذي تقتضيه قاعدة انحلال أوضاع المشتقات بحسب المادة والهيئة ، حيث نقول : بان المادة في الأوصاف وضعت للدلالة على نفس الحدث ، والهيئة فيها وضعت للدلالة على إضافة قيام المبدأ بالذات ، وهذا بخلافه على المعنى الثاني والثالث فإنه عليها لا بد من اخراج الأوصاف عما يقتضيه قاعدة انحلال الوضع في المشتقات المصير إلى دعوى كون الوضع في خصوص الأوصاف من قبيل الوضع في الجوامد من وضع مجموع المادة والهيئة فيما بوضع وحداني لمعنى حدثي خال عن

الإضافة والنسبة على خلاف بقية الصيغ من المصادر والافعال وهو كما ترى ، وخصوصا مع ما في المعنى الثالث من استلزامه لبعض التوالي الفاسدة التي منها ما ذكر ، ومنها عدم صحة جعل تلك الأوصاف موضوعات للأحكام الخاصة من مثل الاكرام والاطعام وتقبيل اليد والرجل كما مرت الإشارة إليه ، فان لحاظ المبدأ بالعنوان اللابشرطي لو كان يجدي فإنما هو بالنسبة إلى مقام الحمل لا في مقام إضافة الاحكام المزبورة إليه من نحو قولك : أكرم العالم واطعم العالم والنظر إلى وجه العالم عبادة والى باب داره عبادة ، وذلك من جهة وضوح ان ما هو الموضوع للأحكام المزبورة في مقام النسبة الحكمية ليس الأنفس الذات دون المبدأ وان لو حظ كونه بالعنوان اللابشرطي الف مرة كما هو واضح ، ومنها عدم تصور جريان النزاع المعروف في المشتق في أنه للأعم أو المتلبس الفعلي على هذا القول من جهة عدم تصور الانتضاء فيه كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ، ومنها غير ذلك من التوالي الفاسدة.

ومن ذلك نقول : بان أردأ المباني والمسالك في المقام هو المسلك الأخير بملاحظة ما فيه من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بواحد منها ، بخلافه على المسلك الأول من البساطة الذي اخترناه وسلكناه فإنه عليه لا يتوجه شيء من التوالي الفاسدة بل عليه يجمع بين ما يقتضيه ظواهر القضايا من مثل قوله (أكرم العالم) من إناطة الاكرام إلى نفس العنوان وبين كون المتعلق وما أضيف إليه الاكرام هو نفس الذات دون المبدأ ودونها والمبدأ معا ، مع الالتزام أيضا ببساطة المشتق وعدم تركبه من المبدأ والذات كما هو قضية القول بالتركيب وعدم الخروج أيضا عن قاعدة انحلالية الأوضاع في المشتقات في خصوص الأوصاف ، فان الجمع بين الأمور المزبورة لا يكاد يمكن الا بالمصير إلى ما ذكرنا من جعل مفاد الأوصاف عبارة عن المبدأ القائم بالذات غايته لا بما ان المبدأ يكون ملحوظا استقلالاً في قبال الذات بل بما انه وجه وعنوان للذات بنحو لا يرى من مثل العالم والقائم والقاعد الا الذات المتجلية بجلوة العلم والقيام والقعود. وربما يزيد ذلك بل يشهد عليه أيضا ما وقع منهم من الصدر الأول إلى الآن من التعبير عن المشتق في مقام تحرير أصل عنوان المسألة وغيره بالذات المتلبسة بالمبدأ فان في تعبيرهم بالتلبس بالمبدأ شهادة على أن المبدأ في الأوصاف لا يكون الا مأخوذا كونه لباسا للذات ووجها لها بنحو كان النظر إلى الذات في مقام الحكم على العنوان استقلاليا والى نفس المبدأ تعبعا

نظير النظر الذي إلى زيد الذي يتبعه النظر إلى لباسه أيضا كما هو ذلك أيضا في مقام الخارج.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا ظهر لك أيضا وجه صحة جعل الأوصاف محمولات في القضايا في مثل قولك : زيد قائم أو عالم ، إذ تقول : بان لحاظ المبدء بالعنوان اللابشرطي أعني لحاظه لا في قبال الغير وان كان مصححا للحمل كما أفادوه في مقام الفرق بين الأوصاف والمصادر من حيث اباء الثاني وعصيانه عن الحمل دون الأول وكذا في اجزاء المركب في المركبات الخارجية والتحليلية في نحو الجنس الفصل والهيولي الصورة لكن ما هو المصحح للحمل في الحقيقة بعينه هو المصحح في صورة وقوع الأوصاف موضوعا للأحكام ، وذلك لما يرى بالوجودان من عدم الفرق بين صورة جعل تلك الأوصاف موضوعا للأحكام في القضايا وبين صورة جعلها محمولا فيها ، وان ما هو المحمول في مثل زيد ضارب بعينه هو الموضوع للحكم في مثل قوله : أطعم الضارب ، من دون رعاية عناية في البين أصلا ، فيكون يكشف ذلك عما ذكرناه من المناط وانه انما هو باعتبار اخذ المبدء ولحاظه وجهها وعنوانا للذات وطورا من أطوارها لا من جهة اعتباره بعنوان اللابشرطية والاييلزمه الاحتياج إلى رعاية عناية في البين في صورة جعل الأوصاف موضوعا في القضايا. وحينئذ ففي ذلك أيضا شهادة على بطلان المسلك الثالث في البساطة ، لأنه على ذلك المسلك لا يكون المشتق الا عبارة عن صرف المبدء المقابل للذات فليس هناك ذات حينئذ كي يصح ان يجعل المبدء وجهها وعنوانا لها كما لا يخفى.

لا يقال : بأنه على المعنيين الأولين من البساطة كما يمكن ان يكون المبدء ملحوظا تبعا للذات ووجهها لها كذلك يمكن ان يكون ملحوظا استقلالاً لا تبعا للذات وعليه فلا يختص الاشكال بالمسلك الأخير.

فإنه يقال : نعم انه وان أمكن ذلك أيضا الا ان المعين لتبعيته للذات في مقام اللحاظ انما هو وقوعها موضوعا لبعض الاحكام الخاصة من نحو وجوب الاكرام والاطعام وتقبييل اليد والرجل ونحوهما مما لا يصح الا بنفس الذات فكان مثل هذا المعنى قابلا للسريان في جميع الموارد بخلافه على المعنى الآخر كما هو واضح.

اخطار : قد تقدم في أصل المسألة قول لبعض الاعلام بالتفصيل في كون المشتق حقيقة في الأعم أو المتلبس الفعلي بين كون المشتق مركبا أو بسيطا وانه على الأول يتعين القول بكونه حقيقة في الأعم وعلى الثاني يكون حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي

نظرا إلى أن الحمل لا يكون الا بملاك الاتحاد في الوجود والاتحاد لا يكون الا في ظرف الوجود. ولكن التحقيق يقتضي خلافاً ، إذ نقول : بأنه اما على القول بالتركيب سواء كان ثلاثيا أو ثنائيا فلا شبهة في أنه قابل في نفسه للاختصاص بالمتلبس الفعلي أيضا ولا يتعين القول به للقول بالحقيقة في الأعم ، كما عرفت شرحه مفصلا ، بل قد عرفت فيما سبق بمقتضى الأدلة المتقدمة تعين القول بالمتلبس الفعلي ، واما على القول بالبساطة فعلى البساطة بالمعنى الثاني أيضا يكون قابلا للامرين إذ مرجع النزاع حينئذ إلى أن المشتق حقيقة في المبدأ بمقدار اتحاده مع الذات وتطابقه معها كي يختص بالمتلبس الفعلي ، أو انه حقيقة فيه لا بهذا النحو بل مع تجويز كون الذات أوسع منه كي يعم حال التلبس وغيره. نعم على المعنى الثالث في البساطة لما كان لم يؤخذ فيه ذات ولم تلاحظ الأنفس المبدأ في قبال الذات يتعين عليه القول بخصوص المتلبس الفعلي لكن ذلك أيضا لا من جهة انه هو المختار في المسألة بل من جهة عدم تصور جريان هذا النزاع فيه لعدم تصور الانقضاء فيه. وهذا بخلافه على المعاني الاخر فإنه فيها تكون الذات ملحوظة اجمالا اما ضمنا أو استقلالا بلحاظ المبدأ تبعاً لها فتكون قابلة بهذه الجهة لجريان النزاع فيها في كونه للأعم أو المتلبس الفعلي. وعليه فالتفصيل المزبور بين القول بالتركيب وبين القول بالبساطة خال عن التحصيل كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما استدل به الشريف

اشارة

على بساطة المشتق وعدم تركبه من الوجوه العقلية.

فنقول : انه استدل على البساطة فيما حكى عنه بما مفاده انه لو كان المشتق مركبا من الذات والمبدأ فلا يخلو : اما ان يكون المأخوذ هو مفهوم الذات والشيئية المطلقة أو مصداقها والشيئية الخاصة ، وعلى التقديرين لا يمكن دعوى اخذ الذات في مفهومه ومعناه لعدم خلوه عن المحذور ، وذلك اما على الأول (من فرض اخذ مفهوم الذات فيه) فمن جهة لزوم دخول العرض العام في الفصل فيما لو كان المشتق من الذاتيات كالناطق وبطلان هذا المحذور انما هو من جهة استلزامه لعدم كون الناطق ذاتيا للانسان وفصلا له ، لأنه على هذا التقدير اما ان يكون جزئه الاخر ذاتيا أو لا وعلى التقديرين يصير

ص: 146

الناطق خارجا لان المركب من الخارجين كما يكون خارجا ولا يكون فصلا ومقوما للانسان كذلك المركب من الخارج والداخل ، فهو أيضا يكون خارجا ولا يكون فصلا ومقوما للانسان ، مع لزومه أيضا دخول العرض في النوع بنفس دخوله في الفصل وهو الناطق ، وهو واضح. واما على الثاني (وهو ان يكون المأخوذ فيه مصداق الذات والشيئية الخاصة) فمن جهة لزومه محذور انقلاب القضايا الممكنة في مثل الانسان ضاحك ضرورية ، لان مصداق الذات حينئذ لا يكون الا الانسان وثبوته لنفسه ضروري ، بل ولزومه أيضا دخول النوع في الفصل في مثل الناطق. هذا ملخص ما أفيد من البرهان على بساطة المشتق وعدم تركيبه.

ولكن لا يخفى عليك ان هذا البرهان لو تم فإنما هو على احتمال تركيب المشتق من حيث المفهوم فإنه على هذا الاحتمال ربما يرد عليه هذه المحاذير : من لزوم دخول العرض في الفصل والنوع تارة ولزوم انقلاب القضايا الممكنة ضرورية أخرى ، ولكنك قد عرفت مفروغية بساطة مفهوم المشتق وحقيقته باصطلاح أهل المعاني والبيان عند الجميع وانه لا يكون مفهوم العالم والضارب ونحوهما الا معنى بسيطا ، وان ما هو محل البحث والنزاع بينهم من حيث التركيب والبساطة انما هو حقيقة المشتق بما هو مصطلح أهل المعقول بأنه علاوة عن بساطة أصل المفهوم هل هو بسيط أيضا بحسب الحقيقة عند الحكيم ومنشأ انتزاع هذا المفهوم؟ أم لا؟ بل هو بحسب الحقيقة مركب بحيث في مقام الانحلال ينحل إلى جهة مبدأ وذات ، كما في الانسان فإنه مع بساطة أصل مفهومه مركب بحسب الحقيقة عند التحليل ، ومن المعلوم بدهة انه على ذلك لو قلنا فيه بالتركيب من المبدأ والذات والنسبة لا يترتب عليه شيء من المحاذير من جهة ان القول بذلك لا يقتضي دخول مفهوم الذات ولا مصداقه في طرف المفهوم. ثم على فرض الاغماض عن ذلك والبناء على جريان هذا الترديد في حقيقة المشتق وما هو منشأ انتزاع مفهومه نقول : بان ما أفيد من الاشكال من محذور دخول العرض العام في الفصل في فرض كون المأخوذ هو مفهوم الذات انما يرد بناء على إرادة القائل بالتركيب دخول مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم من دون كونها عبرة ومرآة إلى ما هو المعروف الحقيقي والا فبناء على إرادة دخولها بما هي مرآة جمالية لما هو المعروف الحقيقي الذي تارة يكون جوهرًا وأخرى عرضًا وثالثة جسما في قولك النامي ورابعة حيوانا كما في الماشي وخامسة انسانا وسادسة غير ذلك

على حسب اختلاف المبادي وما يناسبها من المعروضات ، فلا يتوجه هذا المحذور إذ يمكن ان يقال حينئذ : بان ما هو المحمول والمعروض الحقيقي في مثل الناطق الذي يحكى عنه الذات انما هو النفس الناطقة ونحو الوجود الخاص وعليه فلا يلزم محذور دخول العرض العام في الذاتي والفصل بوجه أصلا كما لا يخفى . ومن ذلك البيان أيضا نقول : بان ما افاده الشريف من الترديد بين الشقين بناء على التركب من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات وأخرى مصداقها ليس على ما ينبغي ، وانما الحري حينئذ هو الترديد بين الشقوق الثلاثة : من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم ، وأخرى هذا المفهوم بما هي مرآة اجمالية لما هو المعروض الحقيقي الذي يختلف باختلاف المبادي حسب ما يناسبها ، وثالثة مصداق الذات ، ولقد عرفت انه على القول بالتركب كان المتعين هو الشق الأوسط من الشقوق الثلاثة.

وعليه قد عرفت اندفاع الاشكالات بأسرها كما هو واضح من دون احتياج إلى التفصي عن الاشكال المزبور بما في الفصول بان كون الناطق فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن الذات فلا ينافي حينئذ مع وضعه لغة لذلك كي يتوجه عليه اشكال الكفاية قدس سره بأنه من المقطوع ان الناطق قد اعتبر فصلا بما له من المعنى دون تصرف فيه ، ولا إلى سلب الفصلية عن الناطق حقيقة والمصير إلى كونه من أظهر الخواص وانه فصل مشهوري كما في الكفاية ولا إلى التفصي عنه بوجه ثالث من دعوى ان المراد من النطق في الناطق انما هو النطق الجوهري كما افاده بعض الاعلام ، كيف وانه على الأخير يعود المحذور المزبور أيضا بأنه بناء على التركب فهل المأخوذ هو مفهوم الذات أو مصداقها؟ وعلى مقالة الكفاية من سلب الفصلية عن الناطق وجعله فصلا مشهوريا ومن أظهر الخواص يتوجه عليه محذور لزوم دخول الخارج المحمول في الخاصة التي هي من المحمولات بالضميمة من جهة ان مفهوم الذات لا يكون الا أمرا اعتباريا منتزعا عن منشئه من دون ان يكون له ما يباذ في الخارج أصلا ومعلوم أيضا ان محذور دخول الخارج المحمول في الخاصة لا يكون بأقل من محذور دخول العرض في الذاتي . وهذا بخلافه على ما ذكرنا إذ عليه أمكن لنا ان نقول : بان الناطق فصل حقيقي للانسان ومع ذلك لا يتوجه الاشكال لزوم دخول العرض في الذاتي وذلك بجعل المأخوذ هو منشأ انتزاع مفهوم الذات والشيء الذي تارة يكون جوهرًا وأخرى عرضًا وثالثة جسما و

رابعة حيوانا وخامسة غير ذلك حسب ما شرحناه آنفا فتدبر. هذا كله فيما افاده من الاشكال الأول من لزوم دخول العرض في الذاتي في مثل الناطق.

واما ما افاده من الاشكال الثاني من لزوم محذور انقلاب القضايا الممكنة ضرورية في مثل الضاحك بناء على كون المأخوذ هو مصداق الذات والشئئية الخاصة ، فيمكن دفعه على هذا الفرض أيضا بما في الفصول : من أن المحمول إذا كان هو الذات المقيدة بالوصف دون الذات المطلقة فلا يلزم الانقلاب لأنه إذا لم يكن ثبوت القيد ضروريا فكذلك المقيد أيضا فلا يكون ثبوته أيضا للموضوع ضروريا ، وعليه فقضية زيد كاتب أو ضاحك قضية ممكنة لا ضرورية.

ولا يرد عليه ما في الكفاية : من عدم اضرار ذلك بدعوى الانقلاب من تقريب ان المحمول حينئذ اما ان يكون هو الذات المقيدة بنحو خروج القيد ودخول التقيد بما هو معنى حرفي فالقضية تكون ضرورية لضرورة ثبوت الانسان المقيد بالضحك للانسان ، واما ان يكون هو المقيد بنحو دخول القيد أيضا فكذلك أيضا لان قضية الانسان ضاحك تنحل بحسب عقد الوضع والحمل إلى قضيتين : قضية الانسان انسان وهي ضرورية وقضية الانسان له الضحك وهي ممكنة ، وذلك من جهة ان الأوصاف قبل العلم بها الاخبار والاخبار بعد العلم بها أوصاف. وتوضيح هذه الجملة التي أفادها هو ان النسبة كما تقدم سابقا على صنفين : ايقاعية ووقوعية والمراد من الأول هو حصول النسبة وتحققها خارجا من العدم إلى الوجود ومن الثاني هو وقوع النسبة وثبوتها فارغا عن أصل ثبوتها وتحققها ، فكانت النسبة الوقوعية دائما في رتبة متأخرة عن النسبة الايقاعية التي هي مفاد القضايا التامة بملاحظة ترتب الوقوع دائما على الايقاع ، وكانت القضايا المشتملة على النسبة الايقاعية مسماة بالقضايا التامة كزيد قائم وضرب زيد والقضايا المشتملة على النسب الثانية مسماة بالقضايا الناقصة والمركبات التقييدية كزيد القائم ، فعلى ذلك لو قيل (الانسان ضاحك أو كاتب) يتولد من هذه القضية الايقاعية قضية تقييدية وهي الانسان الذي له الضحك فإذا جعل ما هو الموضوع في هذه القضية محمولا في القضية الأولى يصير الحاصل الانسان انسان له الضحك فيعود محذور الانقلاب من جهة ضرورية ثبوت الانسان لنفسه ولو كان بلحاظ الاتصاف بالضحك فلا يجدي حينئذ تقييد المحمول بوصف امكاني في رفع غائلة الانقلاب هذا.

أقول : ولا يخفى عليك انه لا مجال لا يراد هذا الاشكال على الفصول لان المحمول بعد أن كان عبارة عن المقيد بالوصف بما هو مقيد يلزمه لا محالة كونه أخص وأضيق من الموضوع ومعه لا يكون ثبوت الخاص للعام ضروريا بل انما هو يكون بالامكان ، هذا بناء على فرض دخول التقيد. واما على فرض دخول القيد فكذلك أيضا من جهة ان دائرة المحمول لا محالة تكون أخص وأضيق من الموضوع ومعه يكون ثبوته له بالامكان لا بالضرورة. واما قضية الانحلال فأجنبية عن المقام إذ لا يكاد يجدي تلك في المقام بعد عدم اقتضائه لجملتين مستقلتين في الحمل كما هو واضح. بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك ولو بناء على خروج القيد والتقيد جميعا من جهة وضوح ان ما هو المحمول حينئذ انما يكون أيضا عبارة عن الانسان التوأم مع القيد الامكاني دون الانسان المطلق وثبوت هذا المعنى التوأم للانسان أيضا يكون بالامكان لا بالضرورة. وحينئذ فما افاده في الفصول في اثبات عدم الانقلاب في غاية المتانة والصواب وان كان قد شطر هو قدس سره فيه ويا ليت له لم يشطر في كلام نفسه.

تذييل (وفيه إشارة إلى ما سبق)

وهو انه قد عرفت فيما تقدم اختيار المعنى الثاني من المعاني الأربعة المتصورة في المشتق وهو الانحلال إلى المبدأ ونسبة ناقصة مع وحدة أصل المفهوم وبساطته. وحينئذ نقول : بأنه كما على القائل بالتركب من المبدء والنسبة والذات تعين ان المأخوذ هو مفهوم الذات أو مصداقها ، كذلك علينا أيضا تعين ذلك وان الذات التي هي طرف هذه الإضافة والنسبة هل هو مفهوم الذات والشيء أو مصداقها؟ بل ولا بد أيضا ذلك على المعنى الثالث. نعم القائل بالمعنى الرابع في فسحة عن ذلك فإنه على ذلك المسلك لم يؤخذ الذات في المشتق ولم تلحظ أصلا إذا المشتق عليه عبارة عن صرف المبدء المقابل للذات ولذا التجأ في مقام الفرق بين المشتق والمصدر بالترقية بينهما باعتبار اللابشرية والبشرية لائبة.

وحينئذ نقول مقدمة : بان العناوين المأخوذة في لسان الدليل موضوعا للحكم تارة تكون مأخوذة في نفسها وبنحو الاستقلال بلا كونها مرآة لشيء آخر وأخرى تكون مأخوذة مرآة إلى الغير كما في قولك : أكرم من في الصحن مشيرا به إلى الأشخاص الخاصة

من زيد وعمرو وبكر وعلى الثاني فتارة يجعل ذلك مرآة إلى الأشخاص والمصاديق الخاصة على كثرتها وأخرى لا بل يجعل ذلك مرآة إلى الأنواع والأصناف. والفرق بينهما واضح كوضوح الفرق بينهما وبين الأول حيث تظهر الثمرة في عالم قصد الامتثال بالخصوصية من حيث التشريع وعدمه كما في صورة اكرام زيد العالم بقصد الخصوصية الزيدية لا بعنوان انه فرد من افراد العالم في مثل خطاب أكرم العالم فإنه على بعض التقادير فعل تشريعاً محرماً وعلى بعضها الآخر تحقق منه الامتثال بذلك.

وبعد ما عرفت ذلك نقول : بان تلك المحتملات الثلاثة وان كانت جارية في الذات ولكن المتعين منها هو الاحتمال الأخير من كونها مرآة إلى الأنواع والأصناف ، فان الاحتمال الأول مما لا يمكن الالتزام به من جهة عدم خلوه عن المحاذير التي منها لزوم دخول العرض في الفصل في مثل الناطق ، ومنها عدم المناسبة لإضافة بعض الأحكام إليه كما في قوله : أكرم العالم ، ومنها غير ذلك. وكذا الاحتمال الثاني فإنه أيضاً بعيد في نفسه غاية البعد لما يلزمه من محذور دخول جميع المصاديق بخصوصياتها في المشتق الواحد كالعالم والضاحك ، مع أنه ليس كذلك قطعاً. وحينئذ فبعد بطلان الوجهين الأولين يتعين الوجه الثالث من كونه مأخوذاً مرآة إلى الأنواع والأصناف بما يناسب في كل مشتق حسب اختلاف المبادي المأخوذة فيها وما يناسبها ، وبذلك نجمع بين اتحاد المشتقات من وجه واختلافها من وجه فنقول : بأنها في عين اتحاد وضعها تنسب من كل مشتق خصوصية دون الأخرى. وحينئذ فما هو الموضوع للأحكام من نحو وجوب الاكرام والاطعام في كل مشتق كالعالم والقائم والضارب ونحوها عبارة عن نفس المرئي بهذا العنوان غايته بما هو موجه بوجه المبدء المأخوذ فيه ، كما أنه هو المحمول أيضاً في كلية القضايا ، ولذلك أيضاً دفعنا ما أورده المحقق الشريف من الاشكال في مثل الناطق فقلنا : بان ما هو الفصل الحقيقي في مثل الناطق عبارة عن النفس الناطقة الانسانية لكونها هي الموجهة والمتصفة بوجه المبدء دون نفس المبدء كي نحتاج إلى جعله عبارة عن النطق الجوهرى فتدبر.

الامر الثاني :

لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكرنا في المشتقات بين الأوصاف الجارية على الممكنات

وبين الأوصاف الجارية على الواجب سبحانه ، فكما انه في الأوصاف الجارية على غيره سبحانه تجري الاحتمالات المتصورة الأربعة في التركيب الانحلالي والبساطة ، كذلك تجري في الأوصاف الجارية عليه سبحانه كالعالم والقادر والحي ، إذ لا وجه لتخصيص النزاع المزبور بالأوصاف الجارية على الممكن الا ملاحظة عدم تصور المغايرة في الواجب بين الذات والوصف نظراً إلى رجوع جميع الصفات الثبوتية الكمالية إلى ذاته تعالى وكون علمه سبحانه عين ذاته وذاته المقدسة عين قدرته وارادته وهكذا بلا ان يكون فيه سبحانه حيث وحيث ، فإنه من اجل ملاحظة هذه الجهة ربما يتوهم تعيين القول الرابع بالنسبة إلى الأوصاف الجارية عليه سبحانه ، بل ولعل مثل هذه الجهة أيضاً ألبأ أهل المعقول في مصيرهم إلى بساطة المشتق مطلقاً وجعلهم إياه عبارة عن صرف المبدأ المقابل للذات. ولكنه توهم فاسد إذ نقول بأنه في الواجب سبحانه وان لم يكن حيثية دون حيثية ولا مغايرة بين علمه وقدرته وارادته وذاته فكان هو سبحانه بحثنا بسيطا من جميع الجهات وكان علمه بين ذاته وذاته عين قدرته وارادته لرجوع جميع الكمالات إلى ذاته ووجوده ، ولكن نقول بان عقول الممكنات طرا لما كانت قاصرة على الإحاطة بذلك الواحد الأحد ولم تدرك منه سبحانه الا بقدر قابليتها واستعدادها فلا جرم إذا كان هم عقول الممكن جهة دون جهة وقصر النظر على علمه أو قدرته أو حياته أو ارادته سبحانه يصير مدركه لا محالة محدودا في نظره بحيث ينتزع من حد ما أدركه حيثية الذات تارة ، والعلم أخرى ، وحيثية الإرادة والقدرة ثالثة ، وهكذا ، من دون ان يكون تلك الحيثيات الانتزاعية الناشئة من جهة قصور النظر راجعة إليه سبحانه. وحينئذ فإذا كانت تلك المغايرة والحيثيات ناشئة من جهة قصور درك عقول الممكن لذلك الواحد الأحد ، فلا جرم الاحتمالات الأربعة المزبورة تجري في الأوصاف الجارية عليه سبحانه من كونه موضوعا للمبدء مع الذات والتلبس بأجمعها كما هو قضية القول بالتركيب الانحلالي أو موضوعا للمبدء والنسبة ، أو لنفس المبدأ فقط. كما أن المصحح للحمل فيها أيضا هو المغايرة المزبورة ذهنا الناشئة من جهة قصور درك العقل إذ لا يحتاج في صحة الحمل إلى مزيد من المغايرة بين المفهومين من وجه واتحادهما خارجا. نعم غاية ما هناك هو كون الاتحاد بالنسبة إلى الأوصاف الجارية عليه سبحانه عينيا وبالنسبة إلى الأوصاف الجارية على غيره سبحانه اينيا فتدبر.

قد علم مما سبق ان الهيئة في المشتق تدل على قيام المبدء بالذات على اختلاف أنحاء القيام حسب اختلاف المبادي صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً، ففي المبادئ اللازمة تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الحلول كالميت والقائم والذاهب ونحوها وفي المبادي المتعدية كالضارب ونحوه تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الصدور وفي مثل المقتول والمضروب والمقتل تدل الهيئة على قيام المبدء بالذات بنحو الوقوع عليه أو فيه ، وفي مثل العالم الجاري على الممكن تدل على القيام بنحو الحلول ، وفي الجاري عليه سبحانه تدل على القيام بنحو الاتحاد العيني لكونه منتزعا عن بعض الجهات المدركة من الذات ، والجامع في الكل هو القيام بذات المجري عليه بنحو من أنحاءه.

نعم في مثل المؤلم والمقيم ربما يقع الاشكال بلحاظ ان المبدأ وهو الأعم والقيام فيهما لا يكون له قيام بذات المجري عليه بل قيامهما انما كان بالغير وجهة ايجادهما واصدارهما كان قائما بذات المجري عليه ، نعم هذا الاشكال لا يتوجه في مثل الضارب فان اليجاد فيه مستفاد من نفس المبدء وقيام اليجاد والاصدار كاف فيه ، بخلافه في مثل المؤلم والمقيم إذا المبدأ فيهما كان لازماً ولا يكون باصداري وحينئذ فجعل مثل الضارب في عداد المؤلم والمقيم في الاشكال كما في الكفاية مما لا وجه له. وعلى كل حال فلا بد حينئذ في التفصي عن الاشكال من الالتزام بأحد الامرين اما رفع اليد عما ذكرناه من لزوم قيام المبدء في المشتقات بنفس ذات المجري عليه والاكتفاء بمطلق القيام ولو بالغير ، أو الالتزام باختلاف الهيئات وان الهيئة في بعضها تدل على صرف قيام المبدء بالذات وبعضها على قيام ايجاد المبدء كما في المؤلم والمقيم.

واما توهم ان المبدأ في المؤلم والمقيم انما كان هو الايلام والإقامة وهما دالان على اليجاد فالهيئة فيهما تدل على قيام هذا اليجاد بالذات من دون احتياج إلى دلالة الهيئة عليه كي يلتزم باختلاف الهيئات ، فمدفوع بما تقدم بان المبدأ في المشتقات لا يكون هو المصدر بل وانما المبدأ في الجميع هو المعنى الساري في جميع الصيغ من الافعال والمصادر والأسماء والمزيد وغيره ، وارجاع علماء الأدب صيغ كل باب من المزيد وغيره إلى

مصدره وجعلهم المصدر من كل باب أصلاً ومبدأً لسائر الصيغ استحسانياً محض ، والا ففى الحقيقة ما هو المبدأ والأصل فى جميع الهيئات من كل باب لا يكون الا المعنى المحفوظ السارى فى ضمن الجميع ، وعليه فألف اكرام مثلاً لا يكون جزء للمادة بل وانما هي مقوم للهيئة نظير الف ضارب وميم مقتول ومضروب.

كما أن توهم ان الهيئة الطارية على المادة فى نحو المؤلم والمقيم هيتان طوليتان دالة إحداهما على اليجاد والأخرى على القيام بالذات ، مدفوع بأنه من المستحيل ، لكونه أشبه شيء بطرو الصورتين على مادة واحدة فى زمان واحد ، وبطلان هذا المعنى واضح لا يحتاج إلى البيان.

وحينئذ فلا محيص الا من الالتزام بأحد الأمرين المزبورين اما الالتزام باختلاف الهيئات أو رفع اليد عما ذكرناه من دلالة الهيئة على قيام المبدأ بالذات والاكتفاء فى هيئات المشتقات بمطلق القيام بالذات ولولا بذات المجري عليه ، وفى مثله ربما كان المتعين هو الأول فنلتزم باختلاف الهيئات فى المشتقات باختلاف الأبواب الثلاثي والمزيد ولكنه لا بنحو التباين بل بنحو القلة والكثرة فكان هيئة اسم الفاعل فى أبواب الثلاثي المجرى مجرد مثلثاتدل على قيام المبدء وتزداد فى مثل باب الافعال فتدل هيئة اسم الفاعل فيها على قيام ايجاد المبدأ بالذات المجري عليها ، وكذا فى باب الانفعال والافتعال فتدل الهيئة على قيام القبول والتطوع بالذات ، وقد تزيد أيضا فتدل على قيام المضاعفة كما فى باب التفعيل ، وهكذا فتدبر.

دفع وهم : قد يقال بعدم دلالة المشتق على النسبة التى هي معنى حرفي نظراً إلى اقتضائه حينئذ تضمن المعنى الحرفي فيلزمه لا محالة كونه مبنياً لا معرباً ، بل ومن هذه الجهة أنكر دلالة سائر الصيغ على النسبة الناقصة حتى المصدر أيضاً. ولكنه مدفوع حيث نقول بان ما دل على النسبة الناقصة انما هي الهيئة القائمة بالمادة العارية عن النسبة وانه لا يكاد يقتضى مجرد ذلك بناء الاسم إذ الأسماء المبنية هي التى وضعت بوضع واحد لما اشتمل على النسبة وأين ذلك والمقام الذى كان الدال على النسبة نفس الهيئة! كيف وان لازم هذا المعنى هو الغاء الهيئة عن الوضع المستقل رأساً والمصير إلى كون وضع المشتقات من قبيل وضع الجوامد وهو كما ترى.

الامر الرابع : لا يخفى عليك انه لا يعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات تلبس

الذات بالمبدأ حقيقة ، بل يكفي فيه مطلق تلبسها به ولو عناية أو ادعاء كما في الميزاب جار بأي نحو فرض من العنايات ، اما بتصرف في مدلول الكلمة واستعمالها في غير معناها الحقيقي ، واما بتصرف في الاسناد مع ابقاء الكلمة على معناها الحقيقي بان كان الاسناد أي اسناد الجريان إلى غير ما هو له ، واما بتصرف في الامر العقلي بمعنى التصرف في موضوع الجريان بادعاء كون الميزاب من مصاديق ما هو موضوع الجريان ثم اسناد الجريان إليه مع ابقاء الكلمة والاسناد على حالهما نظير قولك رأيت أسدا مريدا به الرجل الشجاع بعد ادعائك كونه هو الأسد ، فإنه على كل تقدير يصح جرى المشتق على الذات ، وان كان المتعين من بين المحتملات المزبورة هو الأخير لكونه أقل عناية من غيره وأقرب إلى الاعتبار وما يقتضيه الوجدان ، فعلى ذلك لا وجه لما في الكفاية من المصير إلى المجاز في الاسناد في مقام الرد على الفصول ، وان كان لا مجال أيضا لما افاده الفصول من الالتزام باعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في المشتقات.

الكلام في المقاصد فنقول :

المقصد الأول في الأوامر

إشارة

وفيه مباحث :

المبحث الأول

إشارة

فيما يتعلق بمادة الامر ، ويقع الكلام فيه في جهات :

الجهة الأولى :

في معنى الامر فنقول وبه نستعين ان الامر يطلق على معان : منها الطلب كما يقال امره بكذا أي طلب منه كذا. ومنها الشأن ومنه شغلني امر كذا أي شأن كذا. ومنها الفعل ومنه وما امر فرعون برشيد أي فعله. ومنها الشيء كقولك رأيت اليوم أمرا عجبا. ومنها الحادثة والغرض كقولك وقع اليوم امر كذا وجئتك لأمر كذا. ومنها غير ذلك. ولكن التحقيق كونه حقيقة في خصوص الشيء الذي هو من الأمور العامة العرضية لجميع الأشياء الشامل للفعل والشأن والحادثة والشغل ونحو ذلك فكان اطلاقه في تلك الموارد المختلفة بمعناه غايته من باب الدالين والمدلولين حيث أريد تلك الخصوصيات بدوال آخر من غير أن يكون الامر مستعملا في تلك الموارد في مفهوم الغرض والتعجب والفعل ولا في مصداقها بوجه أصلا. نعم ذلك كله بالنسبة إلى غير المعنى الأول وهو الطلب واما بالنسبة إليه فهو وان كان أيضا أمرا من الأمور وشيئا من الأشياء فكان من مصاديق ذلك العنوان العام العرضي ، ولكن الظاهر كونه موضوعا بإزائه بالخصوص أيضا قبلا لوضعه لذلك المعنى العام العرضي ، كما أن الظاهر هو كونه من باب الاشتراك اللفظي دون الاشتراك المعنوي بملاحظة عدم جامع قريب بينهما ، كما يشهد لذلك قضية اختلافهما من حيث الاشتقاق وعدمه فإنه بمعنى الطلب يكون معناه اشتقاقيا فيشتق منه صيغ كثيرة من المصدر والفعل الماضي والمضارع واسمى الفاعل و

ص: 156

المفعول كما يقال : امر يأمر أمر مأمور بخلافه على كونه بمعنى الشيء فإنه عليه يكون من الجوامد. وربما يشهد لذلك أيضا قضية الجمع فيهما ، من مجيئه على الأول على الأوامر وان كان على غير القياس ، وعلى الثاني على الأمور ، والجمع يرد الأشياء إلى أصولها وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في كونه موضوعا بالخصوص للطلب أيضا.

ثم إن محل الكلام في المقام انما هو الامر بمعنى الطلب دونه بمعنى الشيء فلا بد حينئذ من بيان انه هل هو موضوع للطلب الحقيقي والإرادة القائمة بالنفس بحيث كان القول أو الإشارة مبرزاً لها وكاشفاً عنها؟ أو انه موضوع للطلب المبرز بالقول أي مفهومه المبرز بالقول أو بالأعم منه ومن الإشارة ونحوها؟ أو انه موضوع لنفس ابراز الطلب بالقول أو الإشارة؟ حيث إن فيه وجوها ، أبعدها الأول ، لما يرى من عدم صدق الامر على مجرد الإرادة النفسانية الغير البالغة إلى مرحلة الابراز حيث لا يصدق على من كان طالبا لشيء من عبده ومريدا له منه بلا ابراز ارادته بالقول أو نحوه أنه أمر به ، بل الصادق عليه انه طالب ومريد غير أمر ، على أن لازم ذلك هو ان يكون استعماله دائما في غير معناه الموضوع له لانه ما يجيء في الذهن عند الاستعمال لا يكون الا صورة الإرادة ومفهومها لا حقيقتها وعليه فلا يكون استعماله في معناه الحقيقي الذي هو الإرادة القائمة بالنفس.

وحينئذ فبعد بطلان هذا المعنى يدور الامر بين كونه حقيقة في الطلب المبرز بما هو مبرز بالقول أو الإشارة بنحو خروج القيد ودخول التقيد أو كونه حقيقة في ابراز الطلب وهو القول الحاكي عنه ، ولكل منهما وجه وجيه ، وان كان قد يقال بتعين الأخير نظراً إلى ظهور العنوان وهو الامر في الاختيارية وكونه على الأخير اختياريا بتمامه من الابراز والتقيد بالطلب ، بخلافه على الأول ، فإنه من جهة جزئه الركني وهو الطلب غير اختياري. ولكنه توهم فاسد ، فان ما ذكر مجرد استحسان لا يثبت به الوضع خصوصا مع استلزام الأخير لعدم صحة الاشتقاقات منه باعتبار عدم كون معناه حينئذ معنى حديثا قابلا للاشتقاق ، لان ما هو المبرز حينئذ انما كان هو الهيئة ومعناه لا يكون الا معنى جامديا غير حديثي بخلافه على الأول فان المعنى عليه بنفسه يكون معنا حديثا قابلا للاشتقاق منه. وما قيل من أنه على الأول أيضا يلزمه خروج الصيغ كلها عن المصدقية للامر من جهة عدم كونها عبارة عن نفس الطلب وانما هي مبرزات عنه ، مدفوع بأنه لو سلم ذلك فإنما يرد هذا المحذور لولا كونها وجوها للطلب ولو من جهة شدة حكايتها عنه و

الا فبهذا الاعتبار تكون عين الطلب ويحمل عليها الطلب بالحمل الشائع.

وبالجملة نقول : بأنه بعد لم يقدّم دليل معتد به على تعيين أحد الاحتمالين بالخصوص حتى يؤخذ به ، وما ذكر من الوجوه تقرّيبات استحسانية محضّة خصوصاً مع عدم ترتب ثمرة في البين على كونه حقيقة في الطلب المبرز أو في إبراز الطلب ، من جهة ان القائل بكونه حقيقة في إبراز الطلب انما يدعى كونه حقيقة فيه بما انه حاك عن الطلب وبما هو وجه له لا بما انه نفس الابرار ولو مع عدم الحكاية عن الطلب ، وحينئذ فالأولى هو صرف الكلام عن تلك الجهة.

نعم ينبغي ان يعلم بأنه على كلا- التقديرين لا- خصوصية لخصوص الابرار بالقول في صدق الامر بل الابرار بما انه يعم القول والإشارة ونحوها ، واما ما يرى في بعض الكلمات من التعبير عنه بالطلب بالقول فإنما هو لمكان الغلبة لا من جهة خصوصية في الابرار القولية ، كما هو واضح.

نعم يبقى الكلام في جهة أخرى وهي ان الامر هل هو عبارة عن نفس الطلب أي المفهوم المنتزع عن حقيقته غايته بما انه يرى عين الخارج لا بما انه مفهوم ذهني ولا بما هو كما في كلية مداليل الألفاظ كي يكون لازمه عدم انطباقه على مجرد الطلب الانشائي؟ أو أنه عبارة عن هذا المفهوم لكنه بما هو موقع باستعمال اللفظ فيه بقصد الايقاع المعبر عنه بالطلب الانشائي؟ حيث إن فيه وجهين اختار ثانيهما في الكفاية حيث قال : بان لفظ الامر حقيقة في الطلب الانشائي الذي لا يكون طلباً بالحمل الشائع بل طلب انشائي سواء أنشأ بمادة الامر أو بمادة الطلب ، مثل أمرك واطلب منك كذا ، أو بصيغة افعل. ولكن التحقيق يقتضي خلافه وانه لا يكون الامر حقيقة الا في نفس المفهوم بما هو حاك عن الطلب الحقيقي الخارجي ، فما هو المستعمل فيه في مثل اطلب منك بداعي الانشاء لا يكون الأنفس المعنى وصرف المفهوم ، غايته ان استعماله فيه مكيف باستعمال انشائي بمعنى كونه بداعي موقعية المفهوم وموجديته ، فكان حيث الانشائية من شؤون نحو الاستعمال وكيفياته القائمة به لا انه مأخوذ في ناحية المستعمل فيه ولو بنحو خروج القيد ودخول التقييد ، لأنه من المستحيل اخذ مثل هذه الجهة ولو تقيدا في ناحية المستعمل فيه ، وهذا واضح بعد وضوح تأخر الاستعمال عن المستعمل فيه تأخر الحكم عن موضوعه. وحينئذ فلا محيص من دعوى ان المعنى انما كان عبارة عن صرف المفهوم بما انه حاك عن الطلب

الحقيقي الخارجي الذي بوجه عينه دون الطلب الانشائي ، على أن لازم هذا القول هو صدق الامر والطلب ولو لم يكن في البين في الواقع طلب ولا إرادة كما في الأوامر الامتحانية والأوامر المنشأة بداعي السخرية ، مع أنه كما ترى ، إذ المتبادر من قوله : امر بكذا ، انما هو البعث نحو الشيء عن إرادة جديفة دون البعث بغيرها من الدواعي. واما احتمال ان المراد من الطلب المذكور في عبارته هو الطلب الموقع بالاستعمال بما هو موصوف بوصف الموجدية ولو باعتبار كاشفية المستعمل فيه اللفظ عن الإرادة الجديفة دون الطلب الانشائي بما هو طلب انشائي ، فمدفوع بأنه وان أمكن هذا الحمل فيرتفع به المحاذير ويصدق عليه أيضا الطلب الانشائي باعتبار كونه موقعا باستعمال اللفظ في مفهومه بعنوان مرآتية المفهوم عن الطلب الحقيقي ويصدق عليه أيضا بهذا الاعتبار الطلب الحقيقي بنحو الحمل الشايح ، ولكنه يبعده ما صرح به هو قدس سره بان مدلول الامر ليس هو الطلب الذي يصدق عليه الطلب بالحمل الشايح ، وعليه فيتجه الاشكال المزبور من لزوم صدق الامر عند الخلو عن الإرادة. فتلخص ان الامر على مسلك الكفاية قدس سره عبارة عن الطلب بما هو منشأ وموقع ، فكان الانشاء الذي هو من شؤون نحو الاستعمال ومن كفياته مقوما لتحقق الامر ، ومن هذه الجهة يكون الامر على مسلكه منتزعا عن الرتبة التي بعد الانشاء المتأخر عن الاستعمال ، فيكون تأخره عن نفس مفهوم الطلب المستعمل فيه اللفظ بمرتبتين من دون دخل للإرادة الجديفة أيضا في صدق الامر وتحققه. واما على ما سلكناه فيكون الامر عبارة عن نفس الطلب أي مفهومه بما هو حاك عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس ، فهذا الاعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقي ويحمل عليه بالحمل الشايح.

الجهة الثانية :

بعد ما عرفت من أن الامر حقيقة في الطلب المبرز أو في ابراز الطلب ، فهل يعتبر فيه أيضا العلو؟ أو انه لا يعتبر فيه ذلك فيصدق الامر على مطلق الطلب الصادر ولو كان صدوره من المساوي أو السافل؟ فيه وجهان : أقوىهما الأول لصحة سلبه عن الطلب الصادر عن السافل والمساوي حيث يصح ان يقال : انه ليس بأمر حقيقة بل هو سؤال والتماس ،

كيف وان الامر انما هو مساوق ل (فرمان) بالفارسية ، وهو يختص بما لو كان الطالب هو العالي دون السافل أو المساوي إذ لا يصدق (فرمان) على الطلب الصادر عن غير العالي. واما ما يرى من تقييح السافل المستعلى فيما لو امر سيده بأنك لم أمرت سيدك ومولاك فإنما هو على استعلائه وتنزيل نفسه عاليا الموجب لصدور الامر منه ، لا ان التقييح على امره ، لصدق الامر عليه حقيقة بعد استعلائه. ومن ذلك البيان ظهر أيضا بطلان توهم كفاية أحد الامرين في تحقق حقيقة الامر : اما العلو والاستعلاء ، وذلك فان غير العالي لا يكاد يصدق على طلبه الامر الذي هو مساوق (فرمان) ولو استعلى غاية الاستعلاء ، كما أن العالي بمحض صدور الامر منه يصدق على طلبه وأمره ، الامر و (فرمان) وان لم يكن مستعليا في امره بل كان مستخفضا لجناحه. وعليه فما هو المعتبر في حقيقة الامر انما كان هو العلو خاصة ، واما الاستعلاء زائدا عن جهة العلو فلا يعتبر فيه بوجه من الوجوه ، كما هو واضح.

الجهة الثالثة :

في أن الامر هل هو حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي؟ أو انه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والاستحبابي؟ فيه وجهان : أظهرهما الثاني ، لصدق الامر حقيقة على الطلب الصادر من العالي إذا كان طلبه استحبابيا حيث يقال له : انه امر وبالفارسية (فرمان) من دون احتياج في صحة اطلاق الامر عليه إلى رعاية عناية في البين ، حيث إن ذلك كاشف عن كونه حقيقة في مطلق الطلب والا لكان يحتاج في صدق الامر وصحة اطلاقه على الطلب الاستحبابي إلى رعاية عناية في البين ، كما هو واضح. ومما يشهد لذلك بل يدل عليه أيضا صحة التقسيم إلى الوجوب والاستحباب في قولك : الامر اما وجوبي واما استحبابي ، وهو أيضا علامة كونه حقيقة في الجامع بينهما.

نعم لا اشكال في ظهوره عند اطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي بحيث لو أطلق وأريد منه الاستحباب لاحتاج إلى نصب قرينة على الرخصة في الترك ، ومن ذلك أيضا ترى ديدن الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) في الفقه في الأوامر الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام ، حيث كانوا يحملون الأوامر الواردة عنهم على

الوجوب عند خلو المورد عن القرينة على الاستحباب والرخصة في الترك حتى أنه لو ورد في رواية واحدة أوامر متعددة بعدة أشياء كقوله : اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت ، ونحوه ، فقامت القرينة المنفصلة على إرادة الاستحباب في الجميع إلا واحدا منها تريهم يأخذون بالوجوب فيما لو تقم عليه قرينة على الاستحباب ، بل وتريهم كذلك أيضا في أمر واحد كقوله : إمسح ناصيتك ، حيث إنهم أخذوا بالوجوب بالنسبة إلى أصل المسح وحملوه على الاستحباب بالنسبة إلى الناصية مع أنه امر واحد ، وهكذا غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه ، ومن المعلوم أنه لا يكون الوجه في ذلك الا حيث ظهور الامر في نفسه في الوجوب عند اطلاقه ، وحينئذ فلا اشكال في أصل هذا الظهور .

نعم انما الكلام والاشكال في منشأ هذا الظهور وانه هل هو الوضع أو هو غلبة الاطلاق أو هو قضية الاطلاق ومقدمات الحكمة؟

فنقول : اما توهم كون المنشأ فيه هو الوضع فقد عرفت فساده وأنه يكون حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الإلزامي وغيره بشهادة صحة التقسيم وصحة الاطلاق على الطلب الغير الإلزامي . واما ما استدل به من الآيات والأخبار الكثيرة لاثبات الوضع للوجوب ، من نحو قوله : سبحانه « فليحذر الذين يخالفون عن امره » وقوله عز من قائل مخاطبا لإبليس : (ما منعك ان تسجد إذ أمرتك) وقوله صلى الله عليه وآله : (لولا- أن أشق على أمتي لا مرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله أيضا لبريرة حين قال له أتأمرني يا رسول الله : (لا بل أنا شافع) من تقريب انه جعل المخالفة للامر في الأول ملزوما لوجوب لحذر ، وفي الثاني للتوبيخ ، وفي الثالث للمشقة ، وحيث لا يجب الحذر من مخالفة الامر الاستحبابي ولا يصح التوبيخ عليه ولا كان مشقة يترتب على الامر الاستحبابي بعد جواز الترك شرعا ، فلا جرم يستفاد من ذلك كونه حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي ، فان التقييد بالوجوب في تلك الأوامر خلاف ظاهر تلك الأدلة من جهة قوة ظهورها في ترتب هذه اللوازم على طبيعة الامر لا على خصوص فرد منه ، وحينئذ فتدل تلك الأدلة بعكس النقيض على عدم كون الامر الاستحبابي أمرا حقيقة بلحاظ عدم ترتب تلك اللوازم عليه . فنقول : بأنه يرد على الجميع بابتناء صحة الاستدلال المزبور على جواز التمسك بعموم العام للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العام عن موضوعه ، إذ بعد أن كان من المقطوع عدم ترتب تلك اللوازم من وجوب الحذر

والتوبيخ والمشقة على الامر الاستحبابي أريد التمسك به لا ثبات عدم كون الامر الاستحبابي من المصاديق الحقيقية للامر ليكون عدم ترتب اللوازم المزبورة عليه من باب التخصص والخروج الموضوعي لا من باب التخصيص ، نظير ما لو ورد خطاب على وجوب اكرام كل عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد لكنه يشك في أنه مصداق للعالم حقيقة كي يكون خروجه عن الحكم من باب التخصص أو انه لا يكون مصداقا للعالم كي يكون خروجه من باب التخصص ، ولكنه نقول بقصور أصالة العموم والاطلاق عن إفادة اثبات ذلك فان عمدة الدليل على حجيته انما كان هو السيرة وبناء العرف والعقلاء ، والقدر المسلم منه إنما هو في خصوص المشكوك المرادية وهو لا يكون الا في موارد كان الشك في خروج ما هو المعلوم الفردية للعام عن حكمه ، وحينئذ فلا يمكننا التمسك بالأدلة المزبورة لاثبات الوضع لخصوص الطلب الإلزامي خصوصا بعد ما يرى من صدقه أيضا على الطلب الاستحبابي ، كما هو واضح. هذا كله بالنسبة إلى الوضع.

واما الغلبة فدعواها أيضا ساقطة بعد وضوح كثرة استعماله في الاستحباب. ومن ذلك ترى صاحب المعالم قدس سره فإنه بعد ان اختار كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب قال : بأنه يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرورية عن الأئمة عليهم السلام ان استعمال الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ، فمن ذلك استشكل أيضا وقال : بأنه يشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام . وحينئذ فلا يبقى مجال لدعوى استناد الظهور المزبور إلى غلبة الاستعمال في خصوص الوجوب ، كما هو واضح.

وحينئذ فلا بد وأن يكون الوجه في ذلك هو قضية الاطلاق ومقدمات الحكمة وتقريبه من وجهين :

أحدهما : ان الطلب الوجوبي لما كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابي لما في الثاني من جهة نقص لا يقتضي المنع عن الترك ، فلا جرم عند الدوران مقتضى الاطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبي ، إذ الطلب الاستحبابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد ، بخلاف الطلب الوجوبي فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى التقييد ، وحينئذ فكان مقتضى الاطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه طلبا وجوبيا لا

وثانيهما : ولعله أدق من الأول تقريب الاطلاق من جهة الأتمية في مرحلة التحريك للامثال ، بتقريب أن الامر بعد أن كان فيه اقتضاء وجود متعلقه في مرحلة الخارج ولو باعتبار منشئته لحكم العقل بلزوم الإطاعة والامثال ، فتارة يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللا-اقتضائية للوجود بنظر العقل بحيث كان حكم العقل بالايجاد من جهة الرغبة لما يترتب عليه من الأجر والثواب ، وأخرى يكون اقتضائه لتحريك العبد بالايجاد بنحو أتم بحيث يوجب سد باب عدمه حتى من طرف العقوبة على المخالفة علاوة عما يترتب على ايجاده من المثوبة الموعودة ، وفي مثل ذلك نقول : بأن قضية اطلاق الامر يقتضي كونه على النحو الثاني من كونه بالنحو الأتم في عالم الاقتضاء للوجود بحيث يقتضي سد باب عدم العمل حتى من ناحية ترتب العقوبة على المخالفة ، لان غير ذلك فيه جهة نقص فيحتاج ارادته إلى مؤنة بيان من وقوف اقتضائه على الدرجة الأولى الموجب لعدم ترتب العقوبة على المخالفة. وبالجملة نقول : بأن الامر بعد أن كان فيه اقتضاء التحريك للايجاد وكان لاقتضائه مراتب ، فعند الشك في وقوف اقتضائه على المرتبة النازلة أو عبوره إلى مرتبة السببية لحكم العقل بالايجاد كان مقتضي الاطلاق كونه على النحو الأتم والأكمل الموجب لحكم العقل بلزوم الايجاد فرارا عن تبعة ما يترتب على مخالفته من العقاب علاوة عما يترتب على موافقته من الأجر والثواب ، فتدبر.

الجهة الرابعة :

في أنه هل الطلب عين الإرادة أو غيرها؟ حيث إنه وقع فيه الخلاف بين المعتزلة والعدلية وبين الأشاعرة ، فذهبت الأشاعرة إلى المغايرة بينهما ، والباقون إلى اتحادهما مستدلين لذلك : بانا لا نجد في أنفسنا عند الامر بشيء وطلبه غير العلم بالمصلحة والإرادة والحب والبغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب ، فمن ذلك صاروا بصدد توجيه القول بالمغايرة وحملوه على وجوه يرتفع بها النزاع في البين.

منها : ما أفاده في الكفاية ، حيث إنه لما بنى على اتحاد الطلب والإرادة مصداقا ومفهوما وجه كلام القائلين بالمغايرة ، حيث قال ما ملخصه : الحق كما عليه أهله اتحاد الطلب و

الإرادة مفهومها وانشاء وخارجا بمعنى ان ما يسمى بالطلب بالحمل الشايح هو عين الإرادة بهذا الحمل وما ينتزع عنه هذا المفهوم أي مفهوم الطلب عين ما ينتزع عنه مفهوم الإرادة ، وانشاء الطلب الذي هو عبارة عن استعمال اللفظ في المفهوم بقصد الايقاع هو عين انشاء الإرادة ، فكان الطلب والإرادة متحدين في جميع تلك المراحل الثلاث ، ولكنه لما كان المنصرف إليه الطلب عند اطلاقه هو الطلب الانشائي وكان في الإرادة بعكس ذلك حيث كان المنصرف إليه عند اطلاقها هو الإرادة الحقيقية الخارجية دون الانشائي منها كان مثل هذا الانصراف أوجب القول بالمغايرة بينهما فتوهم أن الطلب غير الإرادة ، ولكنه ليس كذلك من جهة ان ذلك انما كان من جهة ما يستفاد من قضية اطلاقهما حسب الانصراف ومثل ذلك مما لا ينكره القائل بالاتحاد ، بل عليه يرتفع النزاع من البين رأسا لرجوع النزاع حينئذ إلى ما هو المستفاد من قضية اطلاق لفظ الطلب بان المستفاد منه هل هو عين ما يستفاد من لفظ الإرادة عند اطلاقها أو ان المستفاد منه هو غيره؟.

ومنها : أي من التوجيهات جعل المراد من الطلب عبارة عن الاشتياق التام الحاصل عقيب تصور الشيء والتصديق بفائدته ، والإرادة عبارة عن حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب والمراد الذي يستتبع الفعل والعمل ، أو العكس بجعل الطلب عبارة عن حملة النفس والإرادة عن الاشتياق التام.

ومنها : جعل الطلب عبارة عما ينتزع عن مقام ابراز الإرادة من البعث والايجاب والوجوب واللزوم ، فيغاير حينئذ الإرادة حيث كانت الإرادة من الأمور الحقيقية القائمة بالنفس بخلاف الطلب حيث إنه كان من الأمور الاعتبارية الانتزاعية عن مقام ابراز الإرادة بالامر نحو الشيء بالايجاد.

ومنها : غير ذلك من التوجيهات المذكورة في كلماتهم.

أقول : ولا يخفى عليك ما في هذه المحامل والتوجيهات ، إذ نقول وان كان يتضح بها المغايرة بينهما بل ويرتفع معها النزاع من البين ، ولكن لا- يساعد شيء منها كلام القائلين بالمغايرة حيث نقول : بأن الطلب وما يحكى عنه الامر عندهم عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال وللتخلف عن المراد وللموضوعية لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامثال ، كما يشهد عليه قضية استدلالهم بالأوامر الامتحانية الخالية عن الإرادة في مواردنا ، كما في امر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام ، واستدلالهم أيضا بتكليف الله

سبحانه الكفار بالايمن وأهل الفسوق والعصيان بالعمل بالأركان فان الله سبحانه امر الكفار بالايمن ولم يرد منهم الايمان لامتناع صدور الايمان منهم بعد علمه سبحانه بذلك ، إذ حينئذ يستحيل تعلق ارادته سبحانه بالايمن المستحيل منهم. وأيضا لازم تعلق ارادته سبحانه بذلك هو قهرية صدور الايمان منهم لأنه سبحانه إذا أراد شيئا يقول له كن فيكون فيستحيل تخلف ارادته سبحانه عن المراد ، وحينئذ فمن جهة عدم صدور الايمان منهما لأبد وان يستكشف عن عدم تعلق ارادته الأزلية بصدور الايمان منهم ومعه يثبت المطلوب من المغايرة بين الطلب والإرادة. وأيضا استدلالهم على كون العباد مجبورين في أفعالهم على ما هو مقتضى مذهبهم وانكارهم التحسين والتقبيح العقليين بأنه من الممكن امر الله سبحانه العباد بأمر ليس فيها مصلحة أصلا ، حيث إنه يستفاد من أدلتهم ان ما يحكى عنه الامر وهو الطلب عندهم عبارة عن معنى كان ممكن التعلق بالمحال وقابلا للتخلف عن المراد ولأن يكون تابعا لمصلحة في نفسه لا في متعلقه مع كونه موضوعا أيضا لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال ويقابله الإرادة عندهم فإنها معنى لا يجوز تخلفها عن المراد ولا كانت قابلة للتعلق بالمحال ولا للتبعية لمصلحة في نفسها لكونها تابعة لمقدماتها التي منها التصديق بفائدة الشيء والميل والمحبة له.

وكان عمدة ما دعاهم إلى المصير إلى المغايرة تلك الاشكالات الفاسدة الواردة بنظرهم بناء على القول باتحاد الطلب مع الإرادة : منها لزوم عدم تحقق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف ارادته سبحانه عن المراد ، ومنها لزوم تعلق الإرادة بالمحال بناء على الاتحاد كما في موارد الامر بما انتفي شرط تحققه ، ومنها ما بنوا عليه من المبني الفاسد من انكار التحسين والتقبيح العقليين وتجويزهم الامر بالشيء مع خلوه عن المصلحة كما في الأوامر الامتحانية ، ومنها غير ذلك من المباني الفاسدة ، حيث إنه من جهة الفرار عن تلك الاشكالات التزموا بالمغايرة بين الطلب والإرادة فقالوا بان الطلب وما يحكى عنه الامر عبارة عن معنى قابل لتلك اللوازم.

ومما يشهد لذلك أيضا انكار القائلين بالاتحاد عليهم بأننا لا نجد في أنفسنا عند طلب شيء والامر به غير العلم بالمصلحة والإرادة والحب والبغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب ، وهذا هو العلامة قدس سره حيث أنكر عليهم باننا لم نجد عند الامر بشيء أمرا مغايرا لإرادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الامر إلا إرادة الفعل من المأمور

به ولو كان هناك شيء آخر لا ندركه فلا شك في كونه أمرا خفيا غاية الخفاء بحيث لا يتعقله إلا الأوحدي من الناس ، ومع ذلك كيف يجوز وضع لفظ الامر المتعارف في الاستعمال بإزائه ، إذ من الواضح حينئذ انه لولا إرادتهم من الطلب والامر ما ذكرنا لما كان وجه لانكار القائل بالاتحاد عليهم ، كما هو واضح.

وعليه نقول أيضا بأنه لا يكاد يلائم شيء من التوجيهات المزبورة كلامهم بوجه أصلا ، حيث إن الطلب بمعنى الانشائي منه كما هو توجيه الكفاية وان يساعد عليه اللازم الأول من قابلية تعلقه بالمحال لعدم استلزامه لإرادة اليجاد من المكلف ، ولكنه لا يساعد عليه جهة موضوعيته لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامثال. واما كونه بمعنى حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب فهو أيضا غير قابل للتعلق بالمحال ولا يصحح أيضا كونه لصالح في نفسه فبقى بعد الاشكالات بحالها. وأما كونه بمعنى الاشتياق فهو وان يصحح جواز تعلقه بالمحال كما في اشتياق المريض إلى شفاء مرضه والمحبوس إلى الفرار من السجن والتخلص منه واشتياق الانسان إلى عود شبابه ويمكن أيضا وقوعه موضوعا لحكم العقل بوجوب الامثال فيما لو أحرز العبد اشتياق مولاه إلى شيء ولكنه أيضا لا يصحح كونه لصالح في نفسه. وحينئذ فبقريئة استدلالهم بمثل الأوامر الامتثالية يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الاشتياق نحو الشيء ولا من الإرادة حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب. واما كونه بمعنى البعث والتحريك والوجوب واللزوم ونحوها فهو أيضا غير محكى بالامر لما عرفت من كونها أمورا انتزاعية متأخرة عن الامر يعتبرها العقل عن مقام ابراز الإرادة فلا يمكن ان يكون محكيا للامر ، كما هو واضح.

نعم هنا معنى آخر غير المذكورات وغير العلم والإرادة والحب والبغض يمكن بعيدا ان يوجه به كلام القائل بالمغايرة ، وهو البناء والقصد ، المعبر عنه بعقد القلب في باب الاعتقادات ، حيث إنه كان من جملة أفعال النفس ، ولذا قد يكون يؤمر به كما في البناء على وجود الشيء كالبناء في باب الاستصحاب وفي الشكوك المعتبرة في الصلاة ، وقد يكون ينهى عنه كما في التشريع المحرم ويسمى بأسام مختلفة حسب اختلاف متعلقه ، ويكون كالإرادة في كونه ذا إضافة وان خالفها في أنها من مقولة الكيف وهذا من مقولة الفعل للنفس ، فكما ان الحب قد يتعلق بأمر موجود مفروغ التحقق فيقال له العشق والشغف ، وقد يتعلق بايجاد الشيء أو ايجاد الغير إياه فيقال له الإرادة ، كذلك هذا البناء

فإنه قد يتعلق بالأول وقد يتعلق بالثاني ، فيسمى بالاعتبار الأول تنزيلا كالبناء على كون الشك يقينا أو العدم وجودا وكالبناء على كون الأكثر موجودا أو الموجود هو الأكثر ، وبالاعتبار الثاني قصدا ، وعند تعلقه بما ليس في الشرع تشريعا ونحو ذلك ويشهد لما ذكرنا ملاحظة كلماتهم في باب التصديق المعتبر في الايمان بأنه ليس مجرد العلم والمعرفة بل هو فعل جناني معبر عنه بالفارسية ب (گردن دادن) و (گرویدن) و (باور کردن) فراجع كلماتهم.

وحيث نقول بان مثل هذا البناء والقصد لما كان قابلا للتعلق كما في بناء الغاصب على ملكية مال المغصوب في مقام البيع وكالبناء على ربوبية بعض المخلوقين وكالبناء على جزئية شيء للواجب في باب التشريع ، ومن جهة اختياريته كان قابلا لان يكون لصالح في نفسه ، وأمكن أيضا ان يكون محكيا للامر موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ، فلا محالة أمكن توجيه كلماتهم الفاسدة بحمل الطلب في كلماتهم على مثل هذا البناء والقصد ، والإرادة على تلك الكيفية النفسانية بل عليه لا مجال للانكار عليهم أيضا بان لا نجد في أنفسنا عند طلب شيء غير العلم بالمصلحة والإرادة والحب والبغض لما عرفت من وجود امر آخر في النفس يكون هو البناء والقصد. وحيث نقول ادعى القائل بالمغايرة بان ما هو المسمى بالطلب عبارة عن مثل هذا القصد الذي هو بالضرورة غير الإرادة لا يمكننا المسارعة في الرد عليهم بعدم وجدان امر وراء الإرادة والعلم والحب والبغض بل ولئن سلم مبانيهم الفاسدة لا مفر عن الالتزام بمقالتهم من المغايرة بين الطلب والإرادة. وحيث نقول فالإبطال أصل تلك المباني الفاسدة التي هي عبارة عن انكار التحسين والتقييح العقليين ، وعدم جواز انفكاك الإرادة عن المراد ، وعن شبهة الأوامر الامتحانية التي أوجب مصيرهم إلى كون الامر لصالح في نفسه لا في متعلقه ، وشبهة كون العباد مجبورين في أفعالهم الموجب لعدم امكان تعلق الإرادة بفعلهم.

فنتقول : اما الأول فإبطاله لا يحتاج إلى البرهان بعد ثبوته بالوجدان وان كان ايكال من لا وجدان له إلى الوجدان غير خال عن المصادرة لكن تفصيله موكول إلى محله ، ونتيجة ابطال هذه المقدمة انما هو نفى كون الامر حاكيا عن البناء والقصد كما وجهنا به كلامهم ، وذلك انما هو لوضوح انه لا يرى العقل حسن العقوبة على المخالفة بمحض كون المحكى بالامر هو البناء والقصد الخالي عن الإرادة ، بل في مثله عند فرض الخلو عن

الإرادة ترى حكم العقل بقبح العقوبة. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو حصر موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال وحسن العقوبة على المخالفة بنفس الإرادة الواقعية بما انها مبرزة بالامر ، فعند خلو المورد حينئذ عن الإرادة لا حكم للعقل بوجوب الإطاعة ولا يرى حسن العقوبة على المخالفة. واما دعواهم بانعزال العقل عن التحسين والتقبيح فغير مسموعة منهم ، كما هو واضح.

واما الثاني : فبطلانه أيضا واضح حيث إنه قد خلط بين الإرادة التشريعية والتكوينية ، فان ما يستحيل تخلفه انما هو الإرادة التكوينية دون الإرادة التشريعية ، وما في الكتاب العزيز من قوله سبحانه « انما أمره إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون » انما هو الأول دون الثاني ، على أن لنا أيضا المنع عن لزوم تخلف ارادته سبحانه عن المراد حتى في الإرادة التشريعية ، وبيانه يحتاج إلى مقدمة بها أيضا يتضح الجهة الفارقة بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، وهي ان كل أمر ومريد لفعل من الغير تارة يتعلق ارادته بحفظ وجود العمل على الاطلاق بنحو تقتضي سد جميع أبواب عدمه حتى من ناحية شهوة العبد والمأمور ولو بايجاد الإرادة له تكويننا ، وأخرى تتعلق بحفظ وجوده لا على نحو الاطلاق بل في الجملة ومن ناحية ما هو مبدي حكم عقله بوجوب الإطاعة والامتثال وهو طلبه وأمره. وحينئذ فإذا كانت الإرادة المتعلقة بفعل العبد من قبيل الأول فلا جرم لا بد لا من سد جميع أبواب عدمه المتصورة حتى من جهة شهوة العبد ، وأما إذا كانت من قبيل الثاني فالمقدار اللازم انما هو حفظ وجوده بمقدار تقتضيه الإرادة ، فإذا فرض ان المقدار الذي تعلق الإرادة والغرض بالحفظ انما هو حفظ المرام من ناحية مبدي حكم عقل المأمور بالإطاعة والامتثال وما يرجع إلى نفس المولى من ابراز ارادته والبعث ، فالمقدار اللازم في الحفظ حينئذ انما هو ايجاد ما هو من مبدي حكم العقل بالامتثال لا ايجاد مطلق ما كان له الدخول في الحفظ حتى مثل شهوة العبد والمأمور ، كما هو واضح.

وبعد ما عرفت هذه الجهة نقول بان ما كانت منها من قبيل الأول فهي المسماة بالإرادة التكوينية وهي كما ذكر يستحيل تخلفها عن المراد إذ هي بعد تعلقها بحفظ الوجود بقول مطلق حتى من ناحية الأضداد والمزاحمات فلا جرم يكون ترتب وجود المراد عليها قهريا فيستحيل تخلفها عنه والا لزم الخلف ، واما ما كانت من قبيل الثاني فهي المسماة بالإرادة التشريعية ، ولكن نقول بان تلك أيضا غير متخلفة عن المراد فان

المفروض ان المقدر الذي تعلق الإرادة بحفظه انما هو حفظ المرام في الجملة بسد باب عدمه من ناحية مبادي حكم عقل المأمور بالإطاعة والامثال لا حفظه بقول مطلق وهو يتحقق بابرار ارادته واطهارها بأمره وطلبه وبعثه بقوله افعل كذا ، ومن المعلوم بداهة انه على هذا أيضا لا تخلف لها عن المراد من جهة انه بابرار ارادته تحقق ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة وانسد المقدر الذي كان المولى بصدد حفظه من جهته ، وحينئذ فلا يكاد يضر مخالفة الكفار وأهل العصيان في الواجبات والمحرمات ، إذ لا يستلزم مخالفتهم تخلف ارادته سبحانه عن مراده ، كما هو واضح.

وحيئنذ فتمام الخلط والاشتباه نشأ عن الخلط بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية ومقايضة إحداهما بالأخرى ، فحيث ان الإرادة التكوينية يكون ترتب المراد عليها قهريا نظراً إلى تعلقها بحفظ وجوده بقول مطلق حتى من ناحية الأضداد والمزاحمات ، تخيل ان الإرادة التشريعية أيضا مثلها في عدم الانفكاك عن المراد ، وحينئذ فمن جهة مخالفة الكفار وأهل العصيان استشكل عليه الامر فالترزم فرارا عن الاشكال بالمغايرة بين الطلب والإرادة وان الله سبحانه وان أمر الكفار بالايان وطلبه منهم ولكنه لم يرد منهم الايمان. ولكنك قد عرفت وضوح الفرق بينهما وانه لا مجال لمقايضة إحداهما بالأخرى ، فتأمل تعرف حقيقة الحال في إرادتك صدور حمل من عبدك من حيث كونك تارة بصدد حفظ مرامك وسد جميع أبواب عدمه حتى من ناحية شهوة عبدك ولو بضربك إياه وجبره على الايجاد ولو بأخذ يده ونحو ذلك ، وأخرى في مقام حفظه من ناحية امرك إياه وابرار إرادتك باعتبار قيام المصلحة بالوجود في ظرف صدوره عن العبد عن إرادته واختياره لا مطلقا مع صحة مؤاخذتك إياه لو أمرته فخالف ولم يطع ، وهذا واضح لا ستره عليه.

وأما صحة طلبه سبحانه الايمان والعمل بالأركان منهم حينئذ مع علمه الفعلي بعدم صدور الايمان منهم لعدم اختيارهم الايمان وإرادتهم العمل بالأركان ، فلاجل إعلامهم بما في الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم ولكي يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، ولئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة وانه سبحانه لم يكن ليظلمهم بل هم باختيارهم عدم الإطاعة يظلمون ، وفي الحديث (ان أظلم الناس من يظلم على نفسه).

واما الجواب عن شبهة الجبر فلم يتعرض الأستاذ له تفصيلا خوفا على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في أذهانهم القاصرة بل وانما أحال الجواب إلى وقت آخر يقتضيه المقام ، نعم أفاد في دفع الشبهة وفسادها بنحو الاجمال محيلا ذلك إلى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش وحركة يد المختر ، وهو كما أفاد (دام ظله) حيث نرى ونشاهد بالوجدان والعيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الافعال وفى مقام الإطاعة العصيان وان مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا واختيارنا فيما يصدر عنا من الافعال والأعمال كما يقول به الجبرية (خذلهم الله سبحانه) بل كنا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الافعال وان عدم صدور العمل منا في مقام الإطاعة انما هو باختيارنا وعدم إرادتنا الايجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة على ما في الإطاعة من المنافع المحققة الآجلة الأخروية من غير أن نكون مجبورين في ايجاد الفعل المأمور به أو تركه بوجه أصلا ، كما لا يخفى.

والى ذلك أيضا يشير بعض ما ورد من النصوص عن الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين بان كل مولود يولد على الفطرة الا ان أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (1) وان كل انسان في قلبه حين ولادته نقطة بيضاء ونقطة سوداء (2) وكان لقلبه أذنان ينفث في أحدهما الملك وفى الآخر الشيطان (3) وان لكل نفس مكانا في الجنة هو له إذا سلك سبل الخير ومكانا في النار إذا سلك سبل الشر. حيث إن افراد الانسان بأجمعها خلقت من نطفة أمشاج ومن رقائق العوالم العلوية والسفلية وخمرت طينته منهما ، فبعضهم باختيارهم لما لا حظ المنافع الأخروية ورجحها على ما يترأى في نظره من اللذائذ الدنيوية الفانية فسلك من هذه الجهة سبيل التوحيد كان سلوكه لسبيل التوحيد منشأ

ص: 170

-
- 1- الحديث منقول بالمعنى ولفظه على ما في صحيح فضل بن عثمان الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام هكذا : « ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه » « الحديث » . رواه في الوسائل ، الباب 48 من أبواب الجهاد ، الحديث 3.
 - 2- في خبر زرارة ، قال أبو جعفر عليه السلام : ما من عبد إلا وفي قلبه نكتة بيضاء فإذا أذنب ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء « الحديث » أصول الكافي ، ج 2 ، ص 273 - الوسائل الباب 40 من جهاد النفس ، الحديث 14.
 - 3- أصول الكافي : طبعة الآخوندي ، ج 2 ، ص 266.

لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قلبه إلى أن بلغت حداً أحاطت بتمامه وانعدمت النقطة السوداء ، وبعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحاً لما يترأى في نظره من اللذائذ والمشتهيات النفسانية على المنافع الجليلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأً لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قلبه إلى أن بلغت حداً أحاطت بتمامه ، فصار الأول من أهل التوحيد والایمان والثاني من أهل الفسوق والعصيان من غير أن يكون واحد منهم مجبوراً في الإطاعة والمعصية بوجه أصلاً ، كما لا يخفى . وإلى ما ذكرنا أيضاً لا بد وأن يحمل الخبر المعروف بان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه (1) حيث إنه على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام وعدم كونه من الموضوعات ، محمول على تقدم علم سبحانه قبل ولادة أفراد الانسان بما يصيرون إليه في عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية واللذائذ الشهوانية وترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجليلة الأخروية ، والأفلا بد من طرحه لمخالفته لما يحكم به بدهة العقل والوجدان ولما نطق به الكتاب السنة المتواترة .

وحينئذ إذا ظهر لك عدم مجبورية العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال في مقام الإطاعة والعصيان ، ظهر أيضاً صحة تعلق الإرادة التشريعية بالایمان من الكفار وبالعامل بالأركان من أهل الفسوق والعصيان من دون أن يكون ذلك من الأمر بالمحال وبما لا يقدر عليه العباد ، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على إرادته واختياره في إيجاد الفعل المأمور به وإن عدم صدوره منه إنما هو لأجل عدم تحقق علته التي هي إرادته للإيجاد بسوء اختياره وترجيحه جانب المشتبهات النفسانية على المنافع الأخروية . وأما صحة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه بعدم صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته ، فهو كما تقدم لأجل الإعلام بما في الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم ولكي يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصلاح والفساد ، فتدبر .

ص: 171

1- توحيد الصدوق ، الباب 58 (باب السعادة والشقاء) الحديث 3 وفيه عنه صلى الله عليه وآله : « الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه » .

واما شبهة الأوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها : بان الأوامر الامتحانية على قسمين : الأول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجوه لا- بعنوانه الأولى ولا- بعنوانه الثانوي وهذا نظير ما لو كان الامر بالايجاد لمحضر امتحان العبد وفهم انه هل كان بصدد الإطاعة والامثال أم لا ، الثاني ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثانوي وان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الأولى وهذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان والشاي مثلا لاختباره في أنه ماهر في ذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه أو انه لا يكون له المهارة فيه فإنه في هذا الفرض وان لم يكن في متعلق امره وهو الغليان مصلحة بعنوانه الأولى بل ولعله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضره شرب الغليان والشاي ولكنه بالعنوان الثانوي كان فيه المصلحة وبذلك صار متعلقا لغرضه.

وبعد ذلك نقول : بان الأوامر الامتحانية ما كان منها من قبيل الثاني فنلتزم فيها بعدم انفكاكها عن إرادة العمل حيث نقول في مثلها بتعلق الإرادة الحقيقية من المولى بايجاد العمل من المأمور وانه أي المأمور يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف. واما ما كان منها من قبيل الأول الذي فرضنا خلو المتعلق عنه المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثانوي فمثلها وان كان خاليا عن الإرادة الحقيقية ولكنه نحن نمنع كونها طلبا وامرا حقيقيا أيضا حيث نقول بكونها حينئذ طلبا وامرا صوريا لا حقيقيا ، ومن ذلك أيضا نمنع موضوعية مثل هذه الأوامر لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامثال وانه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الإطاعة ، ولذلك أيضا ترى ان المولى كان في كمال الجهد بان لا يطلع العبد بواقع قصده وكون امره لمحضر امتحانه ، واما نفس الامتحان الذي هو الغرض من هذا البعث فهو أيضا غير متوقف على الامر الحقيقي بل هو يترتب بمحض تخيل العبد كونه أمرا حقيقيا ناشئا عن إرادة جديفة متعلقة بالعمل وان لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الامر بل كان أمرا صوريا ، كما هو واضح. وعلى هذا فما تخلف الطلب عن الإرادة في شيء من الأوامر الامتحانية كما توهمه الأشعري ، فإنه في مورد كان الطلب طلبا حقيقيا قد عرفت عدم انفكاكه أيضا عن الإرادة الحقيقية المتعلقة بايجاد العمل ، وفي مورد لا يكون فيه إرادة حقيقية متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب أيضا طلبا حقيقيا بل طلبا صوريا ، فيبطل حينئذ دعوى الأشعري من مغايرة الطلب مع الإرادة وكان التحقيق

هو الذي عليه الجمهور من اتحاد الطلب والإرادة.

بقى شيء : وهو ان الطلب والإرادة بناء على اتحادهما كما هو التحقيق هل يمكن في مقام تعلقه بشيء ان يكون لمصلحة في نفسه أم لا بل لابد وأن يكون تعلقه بالشيء لمصلحة في ذلك الشيء؟ حيث إن فيه وجهين ، وربما يترتب عليه ثمرات مهمة ، منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل والشرع ، حيث إنه بناء على امكان ان يكون الإرادة لمصلحة في نفسها يسقط النزاع المزبور إذ حينئذ بمجرد درك العقل حسن شيء أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة ، كما أنه كذلك أيضا في طرف العكس فإذا حكم الشارع بوجوب شيء أو حرمة لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشيء الذي امر به الشارع أو قبحه ، من جهة احتمال ان يكون حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة لمصلحة في نفس حكمه وطلبه. وهذا بخلافه على الثاني من كونه لمصلحة في متعلقه ، فإنه حينئذ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصا من طرف حكم الشرع ، فيتم ما بنوا عليه من أن الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية ، إذ حينئذ بمجرد حكم الشارع في شيء بالوجوب أو الحرمة يستكشف منه لا محالة كشفا قطعيا عن حسن ذلك الشيء أو قبحه. نعم في تمامية تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو أدرك حسن شيء أو قبحه اشكال كما سيأتي ينشأ من عدم كون مجرد الصلاح في شيء علة لحكم الشارع فيه بالوجوب بل وانما غايته كونه مقتضيا لذلك فيمكن حينئذ ان يمنع عن تأثيره مانع أو مزاحم.

وعلى كل حال : فالذي يقتضيه التحقيق في أصل المسألة هو الوجه الثاني وهو لزوم كون الإرادة في مقام تعلقه بشيء لمصلحة في ذلك الشيء لا لمصلحة في نفسها ، والعمدة في ذلك انما هي الوجدان حيث يرى الانسان بالوجدان وماله من الجبلة والارتكاز في تعلق حبه أو بغضه بشيء انه انما يكون لما يجد في ذلك الشيء من الخصوصية الموجبة لملائمة النفس وانبساطها أو الخصوصية الموجبة لمنافرة النفس واشتمزازها ، وانه بدون تلك الخصوصية المستتعبة للانبساط أو الاشتمزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل ولا محبة إلى ذلك الشيء بوجه أصلا ، كيف وانه لولا ذلك لاتجه عليه اشكال الترجيح بلا مرجح في الامرين المتساويين في جميع الخصوصيات بل في أمر واحد بأنه لم صار ذلك الشيء محبوبا لا مبغوضا؟ إذ حينئذ لا محيص الا من دعوى ان تعلق الحب والبغض بشيء انما هو

لخصوصية في ذلك الشيء أوجبت تلك الخصوصية انبساط النفس فتعلق به الميل والمحبة أو اشمئزازها فتعلق به المبغوضية. وعلى ذلك نقول بأنه إذا كان ذلك شأن الحب والبغض فلا جرم يتبعهما الإرادة والكرهية أيضا فإنهما تابعتان لمقدماتهما التي منها التصديق بفائدة الشيء والميل والمحبة له فلا تكون الإرادة أيضا في تعلقها بشيء الا لصالح في نفس ذلك الشيء لا لصالح في نفسها. وحينئذ ففي مثل هذا الوجدان والارتكاز غنى وكفاية في اثبات لزوم كون الإرادة لمصلحة في خصوص متعلقها وبطلان توهم كونها لصالح في نفسها بلا احتياج إلى اتعاب النفس في إقامة البرهان عليه أيضا كما هو واضح.

ثم إن الظاهر أن عمدة المنشأ لتوهم امكان كون الإرادة لمصلحة في نفسها انما هو ملاحظة موارد الإقامة فيما لو كان قصد الإقامة لأجل ترتب حكم وجوب الصوم والتمام ، حيث إنه بعد أن يرى عدم ترتب حكم وجوب التمام على إقامة عشرة أيام خارجا ولا عليها مع القصد المزبور بشهادة ترتب حكم وجوب التمام بمحض تحقق قصد إقامة عشرة أيام منه في مكان مع اتيان صلاة أربع ركعات وان لم يتحقق منه في الخارج إقامة عشرة أيام بل زال قصده ونوى الخروج من محل الإقامة فخرج منه إلى مكان آخر تخيل من هذه الجهة ان ترتب حكم وجوب التمام ووجوب الصوم انما كان على مجرد قصد إقامة عشرة أيام وارادته ذلك لا على نفس الإقامة الخارجية ولا عليها والقصد المزبور ، فمن تلك الجهة استظهر حينئذ انه إذا أمكن في مورد تعلق الإرادة والقصد لا لصالح في ذلك الشيء بل لصالح مترتب على نفس القصد والإرادة كما في ناوي الإقامة عشرة أيام لأجل وجوب التمام فليكن كذلك في غير ذلك المورد أيضا ، لان الأمثال سواء فيما يجوز وفيما لايجوز ، فإذا جاز وأممكن في مورد يجوز ويمكن في جميع الموارد ، هذا.

ولكن نقول في دفع تلك الشبهة : بان ترتب وجوب التمام انما كان على نفس الإقامة الخارجية غايته لا على وجودها المنحفظ بقول مطلق حتى من غير ناحية القصد والإرادة بل على وجودها المنحفظ من ناحية القصد المزبور فهو الذي كان موضوعا لحكم الشرع بوجوب الصوم والتمام ، فإذا انحفظ وجودها من الجهة المزبورة يترتب عليها الحكم بالتمام لتحقق ما هو الموضوع للحكم المزبور ، وعلى ذلك فلا يرتبط ذلك بمقام ترتب وجوب التمام على صرف القصد المزبور بوجه أصلا بل هو كما عرفت مترتب على نفس الإقامة

الخارجية ، وحينئذ فتعلق القصد بها من ناوي الإقامة انما هو جهة ما يرى بنظره من ترتب وجوب التمام على الإقامة ، فإنه بعد أن يرى ذلك يتعلق بها قصده وتمشى منه الإرادة إلى وجودها وبمجرد تعلق قصده بها يتحقق ما هو موضوع حكم الشارع بوجوب التمام. نعم غاية ما هناك انه لا بد حينئذ من جزم المكلف بانحفاظ وجود الإقامة عشرة أيام خارجا من سائر الجهات لكي يتحقق منه القصد إليها ويتمشى منه الإرادة إلى وجودها ، والا فبدون الجزم المزبور فضلا عن الجزم بالخلاف وخروجه في الأثناء عن محل الإقامة يستحيل تمشى القصد والإرادة منه إليها بوجه أصلا كما لا يخفى ، وحينئذ فصح لنا ان نقول بقول مطلق : بان الإرادة لا تكاد تكون الا لمصلحة في متعلقها.

بقى شيء لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من لزوم تبعية الإرادة لمصلحة في متعلقها وامتناع كونها لصلاح في نفسها ليس المقصود منه هو عليه مجرد الصلاح في الشيء لتعلق الإرادة به كي يلزمه انه مهما وجد صلاح في فعل أو شيء لا بد ان يكون هناك إرادة أيضا متعلقة بذلك الشيء كما لعله مبنى القائل بالملازمة ، بل المقصود من ذلك هو كون الصلاح في الشيء مقتضيا لتعلق الإرادة بذلك الشيء على معنى مؤثرية ذلك الصلاح الكائن في الفعل في توجه الإرادة الفعلية بذلك الفعل لولا وجود المانع أو المزاحم في البين.

فحينئذ فإذا كان الصلاح المزبور يتوقف تأثيره الفعلي في الإرادة بعدم وجود المانع أو المزاحم نقول : بان مانعية الشيء قد تكون في أصل تأثير المصلحة في الإرادة الفعلية بل وفي مبادئها من الرجحان والمحبوبة أيضا وقد تكون في تأثيرها في مقام ابراز الإرادة بالامر والبعث نحو المراد لا في أصل الإرادة الفعلية ، ويفرض الثاني فيما لو كان القصور من طرف المولى في عدم تمكنه من ابراز مقصده إلى المكلف والمأمور خوفا على نفسه أو على غيره ، كما يفرض ذلك فيما لو كان عنده عدو بحيث لو أبرز إرادته لعرض عليه الحسد وقتله في الحال ، ونحو ذلك من الأمور المانعة عن ابراز المقاصد ، كما أنه من هذا القبيل مسألة الدلالة على ولى الله على ما ورد من الأخبار الكثيرة بان النبي صلى الله عليه وآله كان مأمورا من قبل على نصب ولى الله بالخلافة من بعده لكنه صلى الله عليه وآله خوفا عن خروج الناس عن دينهم لم يظهر ذلك إلى أن نزلت قوله سبحانه يا أيها الرسول بلغ ما انزل الخ. وعلى كل حال نقول : بأنه في مثل هذا الفرض لما كانت الإرادة الفعلية متحققة يجب على المكلف والمأمور عند علمه بإرادة المولى وفعاليتها المبادرة باتيان ما هو مطلوب

المولى من جهة استقلال العقل حينئذ بلزوم الاتيان والإطاعة وعدم جواز المخالفة بمحض عدم ابراز المولى ارادته وعدم امره وبعثه نحو المراد ، كما هو واضح. فتمام المقصود من هذا الاطناب انما هو لزوم عدم الاعتناء بمثل هذا المانع وان وجوده كعدمه بنظر العقل فيما هو همه من لزوم الإطاعة وحرمة المخالفة.

نعم ما كان منها أي من الموانع من قبيل الأول الذي كان مانع عن تأثير المصلحة في أصل الإرادة خاصة أو فيها وفي ما هو من مبادئها من الرجحان والمحبوبة ، كما في مسألة الضد المبتلى بالأهم ومسألة الاجتماع بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي ، حيث إنه في الأول يؤثر المانع في عدم تعلق الإرادة بالهم وفي الثاني في عدم الرجحان والمحبوبة الفعلية ، ففيها لا مجال لوجوب الاتيان وحرمة المخالفة ، من دون فرق بين ان يكون المانع راجعا إلى المكلف والمأمور كما في المثال حيث كان المانع عن توجه الإرادة الفعلية نحو الضدين هو عدم قدرة المأمور على الامتثال ، أو كان المانع راجعا إلى المولى . كما لولا حظ المولى في عدم إرادة الفعل الذي فيه صلاح مصلحة أهم كانت في نظره من مثل مصلحة التسهيل على العباد على ما ينبئ عنه مثل قوله صلى الله عليه وآله (لولا أن أشق على أمتي لا مرتهم بالسواك) حيث إنه يستفاد منه ان المصلحة الكائنة في السواك مصلحة ملزمة ولكنها لمزاحمتها لمصلحة التسهيل رخص الشارع في تركه وما أوجبه على المكلفين.

وعلى ذلك ربما يترتب أيضا مبنى انكار قاعدة الملازمة المدعاة بين حكم العقل والشرع ، إذ على هذا البيان يتوجه على القاعدة المزبورة ان مجرد درك العقل حسن الشيء أو قبحه لا يوجب كشف حكم شرعي على طبقه بالوجوب أو الحرمة من جهة احتمال مزاحمة تلك المصلحة بمصلحة أخرى في نظر الشارع أهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل أوجبت تلك المصلحة الترخيص على خلاف ما يقتضيه مصلحة الفعل . وحينئذ فمع هذا الاحتمال كيف يمكن كشف الحكم الشرعي من الوجوب أو الحرمة على طبق ما أدركه العقل والحكم بوجوبه وحرمته ، كما هو واضح. نعم في مقام العمل أمكن لنا دعوى وجوبه عملا من جهة قاعدة المقتضى والمزاحم على ما تقرر في محله : بأن العقلاء بعد احرازهم وجود المقتضى للشيء في مقام يجرون عملا على طبق ذلك المقتضى من دون اعتنائهم باحتمال وجود المانع أو المزاحم في البين ولو في مورد لم يكن هناك أصل يقتضى التعبد بعدمه كما هو واضح ، فتدبر.

فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه أيضا جهات من البحث.

الجهة الأولى : في بيان مدلول صيغة الامر

فنقول : انهم ذكروا لصيغة الامر معاني متعددة : منها الطلب. ومنها الترجي والتمني كما في قول الشاعر :

الا يا أيها الليل الطويل الا انجلي

بصبح وما الاصبح منك بأمثل

ومنها التهديد كقوله سبحانه : « اعملوا ما شئتم » (1). ومنها الانذار ومنه قوله تعالى : « قل تمتع بكفرك قليلا » (2) ، « وتمتعوا في داركم ثلاثة أيام » (3). ومنها التسخير والإهانة والتسوية كقوله سبحانه : « كونوا قردة خاسئين » (4) ، وقوله تعالى : « اخسنوا فيها ولا تكلمون » (5) ، وقوله عز من قائل : « فاصبروا أو لا- تصبروا » (6). ومنها غير ذلك من المعاني الاخر كالاستعانة والتكذيب والمشورة والتعجب ونحوها مما هو مذكور في المطولات.

ولكن التحقيق خلافه وأنه لا يكون دلالة للصيغة بنفسها على شيء من المعاني المزبورة ما عدا المعنى الأول وهو الطلب ، بل ولا كانت الصيغة مستعملة في شيء منها بوجه أصلا ، بل ما هو مدلول الصيغة لا يكون الا معنى وحدانيا وهو الطلب الانشائي أو

ص: 177

1- سورة فصلت ، الآية 40.

2- سورة الزمر ، الآية 8.

3- سورة هود ، الآية 65.

4- سورة الأعراف ، الآية 166.

5- سورة المؤمنون ، الآية 108.

6- سورة الطور ، الآية 16.

النسبة الارسالية كما سنحققه وان استفادة تلك المعاني في الموارد المزبورة انما هي من جهة القرائن الخارجية المقتضية لها لا من جهة ان الصيغة قد استعملت فيها ، كما هو واضح. ولقد أجاد في الكفاية وجاء بما فوق المراد في تحقيق وحدة المعنى وتفرده بلا مدخلة لتلك المعاني فيما يستعمل فيه اللفظ ، فان تلك على ما أفاده هو قدس سره من الدواعي من حيث كون الداعي على الاستعمال تارة هو التهديد وأخرى الانذار وثالثة التمني ورابعة التعجيز وخامسة غير ذلك ، ومن البدهة ان ذلك غير الاستعمال فيها ولو مجازا ، كما هو واضح.

نعم انما الكلام حينئذ في كيفية دلالتها على الطلب وانها هل هي موضوعة للطلب أي الانشائي الايقاعي منه كما عليه الكفاية؟ أو انها موضوعة للنسبة الارسالية الايقاعية وان دلالتها على الطلب انما هي من جهة الملازمة؟ كما سنبينها إن شاء الله.

ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني ، ووجهه يظهر مما تقدم في مبحث المشتق من انحلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر والافعال وأسماء الفاعلين والمفعولين ونحوها إلى وضعين : وضع المادة ووضع الهيئة ، إذ عليه نقول : بان صيغة اضرب مثلا لما كانت مشتملة على مادة وهيئة خاصة فمادتها تدل حسب الوضع النوعي على نفس الحدث واما هيئتها الخاصة فهي أيضا لاتدل الا على النسبة الارسالية والمحركية بين المبدء والفاعل ، لكن لا مفهوم هذه النسبة لأنه معنى اسمي ، بل مصداقه وصورة ذلك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الارسال الخارجي ، وحينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة الا النسبة الارسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية قدس سره وعليه فلا بد وأن يكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصة الناشي هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الجد بالارسال ، إذ حينئذ ينتقل الذهن من تلك النسبة الارسالية إلى مفهوم الطلب بانتقال تصوري ، ففي الحقيقة منشأ هذا التلازم انما هو التلازم الخارجي بين منشيئهما وهما البعث والارسال الخارجي والإرادة الخارجية وعدم انفكاك أحد الامرين عن الآخر ، وحينئذ فحيث ان اللفظ كان وجها للمفهوم وكان المفهوم وجها لمنشأه وكان بين المنشأين وهما البعث والارسال الخارجي والإرادة الحقيقية ملازمة في مرحلة الخارج فينتقل الذهن عند تصور أحد المفهومين من جهة كونه وجها لمنشئه إلى مفهوم الآخر كذلك (يعني من حيث كونه أيضا وجها لمنشئه) بانتقال

تصوري ولو لم يكن للمنشأ وجود في الخارج أصلاً بل كان المنشأ مما يقطع بعدم وجوده خارجاً ، نعم في مقام التصديق لابد من احراز كون المتكلم في مقام الجدل بالارسال ولو بالأصل ليحرز به وجود الإرادة وتحققها فيصدق عليه الطلب والامر حقيقة. فعلى ذلك فدلالة الصيغة على الطلب إنما هي باعتبار كونه من لوازم ما هو المدلول لا أنها من جهة كونه بنفسه هو المدلول للصيغة ، وبين الأمرين بون بعيد.

نعم جعل الطلب مدلولاً بنفسه للصيغة يتم على مسلك الكفاية قدس سره في المعاني الحرفية من وحدة المعنى والموضوع له في الحروف والأسماء وجعل الفارق بينهما بلحاظ الآلية والاستقلالية ، والافتناء على تباين المعنى والموضوع له فيهما كما سلكتاه بجعل معاني الحروف والهيئات النسب والإضافات الخاصة المتقومة بالطرفين لا محييص من دعوى أن المدلول في الصيغة هو النسبة الإرسالية الإيقاعية ، وعليه فكان دلالتها على الطلب باعتبار كونه من لوازم المدلول كما شرحناه لا من جهة كونه هو المدلول لها كما لا يخفى. نعم في مقام التصديق كما ذكرناه يحتاج في صدق الأمر الحقيقي إلى احراز كون المتكلم في مقام الجدل بالارسال ولو بالأصل : وهو أصالة كون المتكلم في مقام الجدل بالارسال وكون الداعي عليه هو الإرادة الحقيقية للفعل دون غيرها من الدواعي ، كما هو واضح.

الجهة الثانية

انه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الطلب إما بدواً أو بالملازمة ، فهل هي حقيقة في خصوص الطلب الإلزامي؟ أو أنها حقيقة في مطلق الجامع بين الإلزامي والاستجابي؟ أو أنها حقيقة في خصوص الطلب الاستجابي ومجاز في غيره؟ فيه وجوه : أضعفها الأخير. فيدور الأمر حينئذ بين كونها حقيقة في مطلق الطلب أو في خصوص الطلب الإلزامي. وقد استدلت على كونها حقيقة في الطلب الوجوبي بما تقدم سابقاً في مادة الأمر من نحو آيتي الحذر والنبوي المعروف من قوله صلى الله عليه وآله لولا أن أشق على أمتي لا مرتهم بالسواك ونحوهما. ولكن الجواب عنها هو الجواب هناك فلا نعيده. نعم ظهورها في خصوص الوجوب عند إطلاقها لا ينكر ظاهراً حيث لا تأمل لاحد من

الأصحاب في حملها على الوجوب عند اطلاقها وحينئذ فبعد ثبوت هذا الظهور للصيغة وتسلمه عندهم لا يهمننا البحث عن منشئه وانه هو الوضع أو قضية الاطلاق بأحد التقريبين المتقدمين أو غيرهما من الغلبة وغيرها ، إذ لا يترتب عليه فائدة مهمة بوجه أصلا ، وان لم يبعد دعوى استناد الظهور المزبور إلى قضية الاطلاق بما تقدم تقريبه سابقا وذلك من جهة ان دعوى الاستناد إلى قضية الوضع بعيدة جدا خصوصا بعد ما يرى من صحة استعمالها في موارد الاستحباب بلا رعاية عناية تقتضيه.

واما التشبث بأصالة عدم القرينة لا ثبات الوضع في خصوص الوجوب فقد عرفت الجواب عنها بأنها انما تكون حجة ومتبعة عند العقلاء في كشف المرادات لا في تعيين الأوضاع ، حيث إنه لا دليل لفظي على حجيتها حتى يؤخذ باطلاقها حتى في تعيين الأوضاع.

لكن مع ذلك كله ربما يميل النفس إلى كونها حقيقة في خصوص الوجوب نظراً إلى ما هو المتبادر منها مؤيدا ذلك بأصالة تشابه الأزمان المقتضي لكون وضعها لخصوص الطلب الإلزامي ، فتدبر.

الجهة الثالثة

إذا وردت جملة خبرية في مقام بيان الحكم الشرعي من نحو قوله : تغتسل ، وتعيد الصلاة ، ويتوضأ ، وقوله عليه السلام : إذا حال الحول اخرج زكاته ، ونحو ذلك فلا اشكال في أنه ليس المراد منها هو الاخبار عن وقوع الفعل من المكلف كما في غيره من موارد الاخبار ، بل وان المراد منها انما هو الطلب والبعث نحو الفعل والعمل ، وانما الكلام والاشكال في أنها هل كانت مستعملة في الطلب أو الارسال بما هو مفاد الصيغة مجازاً؟ أو انها مستعملة في معناها الذي تستعمل فيه في مقام الاخبار وهو النسبة الايقاعية لكنه بداعي إفادة ملزومه وهو الطلب والبعث؟ نظير باب الكنايات كما في قولك : زيد كثير الرماد ، مریدا به إفادة ملزومه الذي هو جوده وسخائه ، حيث إن استعمالك ذلك كان في معناه الحقيقي لكن الداعي على هذا الاستعمال هو الاعلام بملزومه الذي هو جوده وسخائه ففي المقام أيضا كانت الجملة الخبرية مستعملة في معناها الذي تستعمل

في مقام الاخبار ولكن الداعي على الاستعمال المزبور هو إفادة ملزومه الذي هو العبث والطلب ، أو لا هذا ولا ذلك؟ بل كان استعمالها في معناها الحقيقي الاخباري وكان الغرض والداعي من الاستعمال أيضا هو الاعلام والاخبار دون الطلب والبعث والارسال كما هو قضية الوجه الثاني ، ولكن اعلامه بتحقيق الفعل من المكلف انما كان بلحاظ تحقق مقتضيه وعلته وهو الإرادة والطلب كما هو الشأن في غير المقام من موارد الاخبار بوجود المقتضي (بالفتح) عند تحقق مقتضيه ، ومنها باب اخبار علماء النجوم بمجيء المطر وبرودة الهواء أو حرارته فيما بعد حسب ما عندهم من الامارات الخاصة من نحو تقابل الكوكبين وتقارنهما الذي يروونه سببا لتلك الانقلابات. ففي المقام أيضا نقول : بان المولى لما كان مريدا للفعل من المكلف والمأمور وكان طلبه وارادته للفعل علة لصدوره من المكلف ولو بمعونة حكم عقله بوجوب الإطاعة والامتثال ، فلا جرم فيما يرى طلبه متحققا يرى كأنه وجود المقتضي (بالفتح) وهو العمل في الخارج ، فمن هذه الجهة يخبر بوقوعه من المكلف بمثل قوله : تعيد الصلاة وتغتسل . فهذه وجوه ثلاثة :

لكن أضعفها أولها من جهة بعد انسلاخها عن معناها الاخباري واستعمالها في الطلب والنسبة الارسالية بل وعدم مساعدته أيضا لما يقتضيه الطبع والوجدان في استعمالنا الجمل الاخبارية في مقام الطلب والبعث والارسال ، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الامر بعد بطلان الوجه الأول بين الوجهين الأخيرين.

وعند ذلك نقول : انه وان كان لكل منهما وجه وجيه ولكن الأوجه هو الوجه الأخير بملاحظة أقر بيته إلى الاعتبار والوجدان وشيوعه أيضا عند العرف والعقلاء من ترتيبهم الآثار على الأشياء التي منها الاخبار بوقوعها بمحض العلم بوجود عللها ومقتضياتها ، كما كان من ذلك أيضا اخبار أهل النجوم بتحقيق أمور في ما بعد لعلمهم بتحقيق عللها ، كما هو واضح. وعلى هذا البيان أيضا ربما كان دلالتها على الوجوب أكد من الصيغة نظراً إلى اقتضاء الاخبار بوجود الشيء وتحققه وجوبه أيضا ، بلحاظ ان الشيء ما لم يجب لم يوجد. فمن هذه الجهة كان الوجوب هو المناسب مع الاخبار دون الاستحباب فإنه لم يكن بتلك المثابة من المناسبة مع الاخبار ، وهذا بخلافه في الصيغة فإنها ليست بتلك المثابة من الأكدية في الوجوب من جهة ملائمتها مع الاستحباب أيضا.

نعم ربما يورد على هذا الوجه بعدم مصححية مجرد وجود الإرادة وتحققها للاخبار

بوجود الفعل من المأمور والمكلف ، وذلك بتقريب ان الإرادة الواقعية لا تكون مما لها الدخل ولو بنحو الاقتضاء لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال كي بهذه العناية كانت مصححة للاخبار بوجود العمل والمقتضي وتحققه من المكلف ، بل وانما تمام العلة لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال انما هو علم المأمور بالإرادة حيث إنه بمحض علمه بإرادة المولى يتبعه حكم العقل بالإطاعة ولو لم يكن في الواقع إرادة للمولى أصلا بان فرض تخلف علمه عن الواقع وكونه جهلا مركبا ، وبدون علمه بإرادة المولى لا يكاد حكم عقله بالإطاعة بوجه أصلا ولو فرض ان إرادة المولى كانت متحققة في الواقع ونفس الامر. وعلى هذا فإذا كان تمام العلة لحكم العقل بالإطاعة هو الإرادة بوجودها العلمي لا الواقعي يتوجه عليه : بأنه حين الاخبار حيثما لا يكون للمكلف علم بالإرادة كما هو المفروض فأين المصحح لاخباره بعد فرض عدم مدخلية للإرادة الواقعية ولو بنحو الاقتضاء في حكم العقل بالإطاعة؟ هكذا أورد عليه الأستاذ.

ولكن نقول : بان إرادة الفعل من المكلف واقعا لما كانت سببا لاعلام المكلف والمأمور به ، وكان الاعلام سببا لحكم عقله بالإطاعة ، وحكم عقله بالإطاعة سببا لتحقيق العمل منه في الخارج ، فقهرها بهذه السلسلة الطولية تكون الإرادة سببا ومقتضيا لوجود العمل وتحققه ، ومعه نقول بأنه يكفي هذا المقدار من الدخل في مصححية الاخبار ، كما هو واضح.

وعلى كل حال ففي المقام وجه رابع لاستفادة الطلب من الجمل الخبرية ولعله أوجه من الوجوه المتقدمة ، وهو ان يقال : بان استفادة الطلب من مثل هذه الجمل الواردة في مقام بيان الحكم الشرعي انما هو من جهة كونه من لوازم قضية الجدل بايقاع النسبة التي هي مدلول الجمل ، وذلك أيضا بمقتضى التلازم الثابت بين الايقاع الخارجي والإرادة ، بتقريب : انه كما أن اخراج المبدء من كمون الفاعل خارجا وإيقاع النسبة بينه وبين الفاعل في الخارج ملازم مع إرادة الوجود ولا يمكن انفكاكه عنها كذلك هذه النسبة الايقاعية الذهنية ، فإذا كان المتكلم في مقام الجدل بهذا الايقاع فقضية جده بذلك تقتضي ملازمته مع إرادة الوجود من المكلف ، فعليه فكان ما هو المستعمل فيه في تلك الجمل هو النسبة الايقاعية التي تستعمل فيها في مقام الاخبار الا انه لم يقصد بايقاع تلك النسبة الايقاعية في مقام استعمال الجملة الحكاية عن الواقع الثابت كما في سائر الجمل

الاخبارية ، نعم لازمه هو عدم انفكك قضية الجدل بايقاع النسبة أيضا عن قصد الانشاء بعد عدم قصد الحكاية بها عن واقع ثابت ، كما لا يخفى . ولقد مر منا توضيح هذه الجهة في مبحث الحروف عند الفرق بين الجمل الاخبارية والانشائية فراجع .

الجهة الرابعة

هل اطلاق الصيغة يقتضي التوصلية بمعنى كفاية مجرد وجود الواجب كيفما اتفق في سقوط الغرض الداعي على الامر به؟ أم يقتضى التعبدية بمعنى عدم كفاية مجرد وجوده في سقوط الغرض الداعي على الامر به الا إذا اتى عن داع قربي؟ وعلى فرض عدم اقتضائه لشيء من الامرين فهل الأصل العملي يقتضي التعبدية بمعنى عدم سقوط الامر به الا باتيانه عن داع قربي أم لا؟ فهنا مقامان :

المقام الأول : فيما يقتضيه الاطلاقات والأصول اللفظية ، وتوضيح المرام في هذا المقام يقتضي رسم أمور :

الأول : فنقول : انه قد ظهر من عنوان البحث معنى الواجب التعبدي والتوصلي وان الواجب التعبدي هو الذي لا يكاد حصول الغرض الداعي على الامر به الا باتيانه على وجه قربي ، والواجب التوصلي بخلافه وهو الذي يحصل الغرض الداعي على الامر به بمجرد وجوده وتحققه كيفما اتفق ولولا- يكون الاتيان به عن داع قربي بل ولو كان حصوله من غير إرادة المكلف واختياره ، كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث إنه بمحض تحققه يحصل الغرض الداعي على الامر به ويسقط الامر به أيضا ولو كان ذلك بمثل اطارة الريح إياه في الماء . نعم في مقام ترتب المثوبة ولو في التوصليات لا بد من إتيان العمل عن داعي أمره سبحانه ، بلحاظ ان المثوبة انما كان ترتبها على عنوان الإطاعة وهذا العنوان مما لا يكاد تحققه الا إذا كان الاتيان بالواجب بداعي أمر المولى ، لكن مجرد ذلك لا يقتضي تعبديته ، حيث إن المدار في التعبدية والتوصلية على امر آخر قد ذكرناه .

ثم إن ما ذكرناه من التعريف للتعبدية والتوصلي هو أجود التعاريف وأحسنها ، لا ما قيل في تعريفهما : بان الواجب التعبدي هو ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء والتوصلي بخلافه ، وذلك لما يرد على هذا التعريف بما يرى كثيرا من التوصليات التي

لا يعلم انحصار الغرض والمصلحة فيها في شيء ، على أن التعبدى بهذا المعنى غير مجد فيما هو المهم في مثل المقام ، حيث إن المهم والمقصود من التعبدى في المقام هو الذي لا يحصل الغرض الداعي على الأمر به ولا يسقط أمره الا باتيانه على وجه قربى ، ويقابله التوصلى الذي يحصل الغرض ويسقط الأمر بمجرد وجوده كيفما اتفق ، كما هو واضح.

الأمر الثانى : لا يخفى عليك ان المهم في المقام على ما ستعرف من امكان اخذ القربة قيذا للمأمور به أو عدم امكانه انما هو مجرد اثبات امكان التمسك بالاطلاقات ، لا فعلية التمسك به كي يستلزم ذلك تسليم ورود الاطلاقات في مقام البيان فينافى ذلك مع ما ذكرناه سابقا في مسألة الصحيح والأعم من نفي الثمرة بين القولين من جهة عدم صحة التمسك بالاطلاقات نظراً إلى المنع عن ورود تلك المطلقات في مقام البيان بل في مقام أصل تشريع المركب ، ففي الحقيقة الجهة المبحوث عنها في المقام من صحة التمسك بالمطلقات انما كانت مبنية بفرض ثبوت ورود المطلقات في مقام البيان ، فتدبر.

الأمر الثالث : وهو العمدة في الباب ان عبادية الشيء وما به قوام كون الشيء عبادة عبارة عن كون الشيء من وظائف العبودية ومما يتقرب به إلى المولى ، ومرجه إلى كون الشيء بنحو يظهر العبد والمأمور به خضوعه وعبوديته لمولاه. وحينئذ نقول : بان مثل هذا المعنى تارة يكون جعليا وأخرى ذاتيا ، ومن قبيل الأول الأمور الموضوعية ابزارا للعبودية ومنها بعض الحركات المجعولة عند العقلاء لان تكون آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية كالركوع والسجود وتقبيل اليد والرجل وكرفع القلنسوة من الرأس عند بعض الطوائف ورفع اليد إلى الاذن عند طائفة أخرى والقيام بنحو الاستقامة وتحريك اليد عند طائفة ثالثة ، وهكذا غير ذلك من الأمور المجعولة عند العرف والعقلاء آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية ، ومن المعلوم انه يكفي في عبادية مثل هذه الأمور وكونها آلات للعبودية مجرد اتيانها بقصد كونها خضوعا وتعظيما ، أو قصد عنوان آخر بجعل ذلك العنوان تعظيما وخضوعا ، نظير الصلاة مثلا ، حيث إنه بمجرد اتيانها بقصد الخضوع والتعظيم يعد كونها تعظيما ، كما في القيام للغير بقصد التعظيم ، أو السجود له بقصد التذلل والخضوع ، كما أنه يكفي أيضا في مقربة مثل هذه الأمور مجرد اتيانها للمولى وتخصيصها له بلام الصلة بجعل خضوعه له دون غيره ، من دون احتياج في مقربيتها إلى توجه الأمر بها ولا إلى اتيانها بداعي أمرها وجعل الله سبحانه غاية عمله ، من جهة ان فيها حينئذ اقتضاء المقربة

بنفس اتيانها لمولاه من دون اعتبار قصد كونها بداعي امره ، كما هو واضح. نعم يحتاج في مقربة هذه الأمور فعلا ان لا يكون مخلا بغرض المولى من جهة أخرى ومبغوضا فعليا للمولى والا فلا يكاد يصلح مثلها للمقربة بوجه أصلا وان لم تخرج بعد أيضا من جهة عباديتها ، إذ كان مثل هذه الأمور يجتمع حيث عباديتها مع مبغوضيتها عند المولى ، ومن ذلك أيضا نقول بإمكان حرمة العبادة ذاتا من غير أن تكون جهة حرمتها ومبغوضيتها منافية مع عباديتها وان كانت مانعة عن مقربيتها باعتبار انه لا بد في مقربيتها ان لا تكون مبغوضة للمولى. نعم كما عرفت لا يحتاج جهة مقربيتها إلى توجه الامر بها من المولى ، من جهة ان مقربة مثل هذه الأعمال كانت مستندة إلى اقتضاء ذاتها بحيث لولا منع المولى ونهيه عن ايجادها لكانت من جهة كونها خضوعا للمولى مقربة للعبد وان لم يأمر المولى باتيانها ، كما هو واضح.

ثم إن في قبال هذه الوظائف الجعلية للعبودية وظائف أخرى ذاتية غير جعلية وهي مطلق ما امر به بداعي امره فان كون مثل هذه الأعمال من وظائف العبودية انما هو ذاتي لا جعلي كما في القسم الأول وكان مقربيتها أيضا ذاتية غير قابلة للمبعدة ولا المبغوضية بوجه أصلا ، لأنه من المستحيل حينئذ توجه النهي إلى مثل هذا العنوان الذي اخذ في حقيقته تعلق الامر بذاته وحينئذ فلا يمكن انفكاك عباديتها عن جهة مقربيتها. بخلاف الوظائف الجعلية ، فان انفكاك جهة المقربة عن جهة العبادية فيها بمكان من الامكان ، ولذلك قلنا بإمكان الالتزام بحرمة العبادة ذاتا كما في صلاة الحائض بلا احتياج إلى ارجاع النهي الوارد فيها إلى حيث التشريع.

ثم انه من الجهات الفارقة بين هاتينوظيفتين هو انه في الوظائف الجعلية يكفي في مقربيتها مجرد اتيانها لله بلام الصلة ، واما في الوظائف الغير الجعلية فلا يكفي هذا المقدار في مقربيتها بل لا بد في مقربيتها من اتيانها بداعي أمرها وجعل الله سبحانه غاية عمله الراجع إلى كون عمله راجحا ومحبوبا عند المولى ، وحينئذ فكم فرق بين هذين النحويين من القرب! من حيث كفاية مجرد الاتيان بالعمل بلام الصلة للمولى في أحدهما وعدم كفايته في الآخر ولزوم الاتيان به بداعي امره.

ومن الجهات الفارقة أيضا بينهما انه على الأول يختص بخصوص بعض الأعمال المجعلولة آلات للخضوع وللعبودية ولا يجري في جميع الأعمال ، بخلافه على الثاني ، فإنه عليه

لا- اختصاص له بعمل دون عمل بل يجري في جميع الأعمال التي أمر المولى بها ، فكل عمل أو فعل أمر المولى به إذا اتى به بداعي أمره كان مقرباً ولو كان من الأفعال العادية من نحو الأكل والشرب وغيرها ويحكم العقل أيضاً باستحقاق المثوبة عليه كما هو واضح .

ومن الجهات الفارقة بين الخضوعين أيضاً تصحيح باب النيابة في العبادات بمثل الخضوعات الجعلية نظراً إلى كونها قابلة للنيابة والتسبيب فإنه حينئذ بنفس نسبتها إلى الغير يقع الخضوع لذلك الغير لا له ويكون الغير هو المتقرب بهذا العمل كما هو المشاهد بالوجدان في الخضوعات الجعلية العرفية من تقبيل اليد ونحوه فيما إذا أمر الغير بتقبيل يد زيد عن قبله أو بخضوعه عنه بنحو آخر ، فإنه لا شبهة حينئذ في أنه إذا خضع المأمور لزيد أو قبل يده عن قبل الأمر يقع خضوعه ذلك لذلك الغير الذي أمره به لا لنفسه وكان ذلك الغير أيضاً هو المتقرب بعمله ، بل ربما لا يحتاج إلى الأمر أيضاً فيتقرب بعمل غيره عنه بمحض رضائه بذلك وإن لم يكن بتسبيب منه كما لو خضع أحد لزيد وقبل يده عن قبل الغير فإنه بمحض رضائه ذلك الغير بهذا الخضوع عن قبله يقع ذلك خضوعاً له لا للفاعل فكان الفاعل بمنزلة الآلة لايجاد ما هو خضوع الغير من دون استناد لهذا الخضوع إلى شخص الفاعل بوجه أصلاً .

و حينئذ نقول : بأنه إذا كان ذلك حال الخضوعات العرفية ، فليكن كذلك في العبادات أيضاً ، فكان النائب إذا اتى بما هو آلة الخضوع ولو بجعل الشارع كالصلاة والصوم والحج والزيارة والطواف بالبيت لوجهه سبحانه عن بقل الغير يقع هذه الخضوعات حقيقة لذلك الغير وكان هو المتقرب بعمل النائب لكن مع تسببه إياه في إيجاد تلك الخضوعات عن قبله ولا أقل من رضائه بذلك ، ففي الحقيقة مقربة هذه الخضوعات للغير منوطة بأمرين : أحدهما خضوع الغير لله سبحانه عن قبله ، وثانيهما رضائه ذلك الغير وطيب خاطرة به بحيث لو كان مكرها فيه لما كان العمل عبادة له ولما كان مقرباً به ، فإذا تحقق الأمران المزبوران يقع القرب لا محالة لذلك الغير ، وعليه فلا يرد إشكال في باب النيابة في العبادات . وهذا بخلافه في العبادة بداعي الأمر إذ عليه كان أمر تصحيح النيابة في العبادات في غاية الأشكال نظراً إلى استحالة صدور مثل هذا المعنى عن النائب ، إذ الأمر المتعلق بالعبادة على الفرض إنما هو متوجه إلى المنوب عنه دون النائب ، ومعه كيف يمكن صدورهما عن النائب بداعي

أمرها؟ وهل يصلح الامر للداعوية بالنسبة إلى غير من يتوجه إليه؟.

لا يقال : هذا كذلك لولا دليل التنزيل والا فبملاحظة دليل التنزيل لا اشكال في البين لأنه بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجه امره إليه من جهة صيرورته هو إياه بهذا لاعتبار ، وحينئذ فيأتي بالعبادة بدعوة هذا الامر المتوجه إليه ويكون عمله مقربا للمنوب عنه.

فإنه يقال : كلا ، وان مجرد التنزيل لا يوجب توجه امره إليه حقيقة وان نزل نفسه منزلته الف مرة بل وانما غايته هو توجه مماثل الامر المتوجه إلى المنوب عنه إليه ، وفي مثل ذلك نقول : بان اتيانه بداعي هذا الامر لا محالة لو اثر لكان مؤثرا في مقربية نفس النائب دون المنوب عنه ، لأنه في الحقيقة يكون هو المكلف بالعبادة ، وفي مثله يستحيل مقربية عمله للمنوب عنه حقيقة ، كما هو واضح. وتنقيح المرام بأزيد من ذلك موكول إلى محله ، والمقصود في المقام انما هو بيان الجهات الفارقة بين نحوي العبادة من الخضوعات الجعلية والخضوعات الغير الجعلية والإشارة إلى امكان تصحيح النيابة في العبادة في الأمور المجعلولة لان تكون آلات للخضوع دونه في الخضوعات الغير الجعلية وهي العبادة بداعي الامر.

ثم هنا شيء ، وهو ان العبادات الشرعية يحتاج في كفاية مجرد الاتيان بها لله بلام الصلة لا الغاية إلى احراز كونها من قبيل القسم الأول ، والا فمع الشك فيها في أنها من قبيل القسم الأول الذي فيه اقتضاء المقربية بنفس اتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمره أو من قبيل القسم الثاني الذي قوام عباديته بتعلق الامر بذاته ، يشكل جواز الاكتفاء بها باتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمر مولاه ، نعم غاية ما هناك حينئذ في احراز كونها من قبيل الأول انما هو التشبث بمثل أدلة النيابة في موارد ثبوت مشروعيتها في أبواب العبادات وذلك بالكشف منها بنحو الان عن كونها من الوظائف المجعلولة ولو بجعل الشارع آلات الخضوع والعبودية ، فتأمل.

ثم إن هنا جهات آخر من القرب أيضا ، وهو الاتيان بالعمل بداعي حسنه ورجحانه الذاتي الذي هو ملاك الامر به ، فان الظاهر كما سيأتي في مبحث الضد هو كفاية مجرد الاتيان بالعبادة بداعي رجحانها الذاتي ومحبوبيتها في تحقق القرب المعتبر في صحتها بلا احتياج إلى الامر الفعلي بها.

وبعد ما عرفت ذلك نقول : انه لا اشكال في جواز اخذ القرب بغير معنى دعوة الامر في المأمور به وهو القرب بمعنى الاتيان بما هو آلة الخضوع لله سبحانه بلام الصلة أو القرب بمعنى الاتيان بالعمل بداعي ملاكته ورجحانه الذاتي ، إذ لا بأس بأمر الشارع بالصلاة القريبة الناشئ قربها من جهة دعوة الملاك أو الحسن أو من جهة اتيانها لوجهه الاعلى . وانما الكلام والاشكال في امكان اخذ القرب الناشئ عن دعوة الامر في المأمور به بنحو القيدية أو الجزئية . ومن التعرض في جواز اخذ مثل القرب الناشئ عن داعي الامر في المأمور به وعدم جوازه يظهر أيضا حال اخذ الجامع بين هذا القرب والقرب الناشئ عن اتيان العمل لوجهه الاعلى أو القرب الناشئ من دعوة الملاك والمصلحة ، من حيث جواز اخذه بنحو الشرطية أو الشطرية في المأمور به وفي متعلق الامر ، لأنه إذا لايجوز اخذ القرب الناشئ من دعوة الامر في المأمور به لايجوز اخذ جامع القرب الناشئ من دعوة الامر ومن دعوة الرجحان والمصلحة ، كما هو واضح .

وبعد ذلك نقول : بان التحقيق كما عليه أهله هو عدم جواز اخذ القرب الناشئ من دعوة الامر في المأمور به بنحو الشرطية أو الشطرية وامتناعه . ووجه الامتناع ظاهر ، لان القرب الناشئ من دعوة هذا الامر انما هو معلول شخص هذا الامر ومرتب عليه ، ولازمه هو كونه في رتبة متأخرة عن الامر ، بحيث يصح ان يقال في شخص هذا اللحاظ ويحكم عليه : بأنه عقيب الامر ومرتب عليه ترتب المعلول على علته ، وحينئذ فمع كونه مرتباً في هذا اللحاظ عقيب الامر وفي رتبة متأخرة عنه فكيف يمكن ان يؤخذ مثله في موضوع هذا الامر في هذا اللحاظ وفي رتبة متقدمة عليه؟ وهل هو الا من المستحيل؟ .

ولا- مجال أيضا لتنظير المقام بمثل معلوم الخمرية أو البولوية المأخوذة جهة المعلوماتية أيضا جزء للموضوع مع معلومية تأخر العلم عن الذات نحو تأخر الحكم عن موضوعه فيقال بأنه حيث يجوز ذلك بلا اشكال يجوز أيضا في المقام بلا كلام . وذلك لما هو المعلوم من وضوح الفرق بين البابين ، من جهة ان اخذ العلم جزء للموضوع انما هو بلحاظ امر آخر وهو حكم وجوب الاجتناب أو حرمة الارتكاب ، وأين ذلك والمقام المفروض فيه اخذ الدعوة الناشئة عن قبل الامر في موضوع شخص هذا الامر! فان ذلك هو الذي قلنا بامتناعه واستحاله .

واما ما يتوهم من امكان تصحيح ذلك بنحو اخذ الطبيعي في متعلقة القابل

لأنطبق عليه خارجا من تقريب انه يمكن للمولى ان يتصور مثلا الصلاة المقيدة بطبيعة الدعوة كما أنه يمكن له أيضا ان يأمر بما تصوره من الصلاة المقيدة بطبيعة الامر ، وحينئذ فإذا أمر بما هو متصورة يتحقق مصداق الامر خارجا فينطبق عليه الطبيعي المزبور لأنه من افراده ومصاديقه ، وحينئذ فلا يرد محذور في البين لا من طرف المأمور ولا من طرف الآمر ، اما عدم محذور فيه من طرف المأمور فواضح من جهة تمكنه حينئذ بعد الامر من الاتيان بالمأمور بداعي شخص الامر المتعلق به ، واما من طرف الأمر فكذلك لما ذكرنا من امكان لحاظه الصلاة المتقيدة بطبيعة القرب والدعوة وامكان الامر أيضا بما تصوره من الموضوع المقيد ، واما شبهة محذور كون الشيء في رتبين فيدفعه أيضا اختلاف الطرفين والوجودين ، فان ما هو معلول الامر ومرتب عليه انما هي الدعوة بحسب الوجود الخارجي وما هو مأخوذ في متعلق الامر وفي رتبة سابقة بنحو الجزئية أو القيدية انما هي الدعوة بوجودها ذهنا ولحاظا ، وحينئذ فمع اختلاف الوجودين يرتفع المحذور المزبور أيضا.

فمدفوع بما عرفت فان الدعوة الناشئة عن شخص هذا الامر بعد أن كانت مرئية بحقيقتها في هذا اللحاظ في رتبة متأخرة عن شخص هذا الامر المتعلق بالمقيد ، فلا جرم يرى كونها في هذا اللحاظ خارجة عن دائرة الطبيعي المزبور المأخوذ في رتبة سابقة عن الامر المزبور ، ومع خروجها عن دائرة الطبيعي في هذا اللحاظ يستحيل شمول الطبيعي لهذا المصداق وانطبقه عليه خارجا ، إذ ذلك حينئذ بمنزلة ما لو قيد الامر وحدد دائرة الطبيعي بحد خاص غير شامل لمثل هذا الفرد الناشي عن الامر به ، كما في قوله : يجب الصلاة المتقيدة بدعوة طبيعة الامر غير الدعوة الناشئة عن شخص هذا الوجوب ، فكما انه بالتحديد المزبور تضيق دائرة الطبيعي بحد لا يعقل شموله لمثل هذا الفرد وانطبقه عليه خارجا كذلك أيضا بتحديد العقل إياه ولو من جهة اقتضاء اختلاف الرتبة المزبورة ، فان قضية ذلك أيضا توجب ضيقا قهريا في دائرة الطبيعي المزبور على وجه يستحيل شموله لمثل هذا الفرد وانطبقه عليه خارجا. ولعل عمدة المنشأ لتوهم الجواز في المقام انما هو بلحاظ مقايسة المقام بباب الاغراض والغايات الداعية على الأعمال من حيث كونها متقدمة على الإرادة لحاظا وتصورا ومرتبة عليها خارجا ، ولكن الغفلة عن وضوح الفرق بين المقامين ، فإنه في باب الاغراض والغايات انما يكون ترتبها على موضوع الإرادة لا على نفسها ، كما هو الحال بالنسبة إلى المقدمة وذيها من حيث ترتبه على المقدمة خارجا وترشح الإرادة من

تعلقها به إلى المقدمة. وهذا بخلاف المقام المفروض فيه ترتب الدعوة ولو بحسب هذا اللحظ على شخص الامر ، وهذا هو الذي قلنا باستحالة اخذ مثله قيذا في موضوع شخص الامر المزبور بلحظ اقتضاء الامر بالمقيد لان يكون الامر بحقيقته قائما بالمقيد بنحو يكون المقيد بقيده في رتبة سابقة عن الامر المزبور ، فإنه في مثله يستحيل شمول القيد المزبور ولو بلحاظه بنحو الطبيعي لمثل هذا الفرد الناشي عن قبل الامر المزبور ، كما هو واضح. وعلى ذلك نقول : بأنه إذا لم يشمل الطبيعي المزبور لمثل هذا الفرد يتوجه عليه محذور عدم قدرة المأمور على الامتثال نظراً إلى أنه لا امر آخر في البين كي يتمكن المأمور من الاتيان بالمأمور به بدعوة الامر ، واما شخص دعوة هذا الامر المتعلق به فهو على الفرض غير قابل لانطباق الطبيعي المزبور عليه. وعليه فلا محيص بناء على اخذ الدعوة في المأمور به في تصحيحه من الالتزام بأمرين طوليين : يكون أحدهما متعلقا بذات المأمور به والآخر في طول الامر الأول باتيانه بداعي أمره ، والا ففى فرض وحدة الامر يستحيل اخذ دعوة الامر في المأمور به بنحو القيدية أو الجزئية ، كما هو واضح.

نعم لو اغمض عما ذكرناه من الاشكال لا يرد عليه محذور لزوم داعوية الامر إلى شخص نفسه ، كما قيل ، بتقريب : ان المأمور به بعد أن كان عبارة عن الذات المتقيدة بدعوة الامر فلا محالة الامر المتعلق بهذا المقيد كما يدعوا إلى ذات المقيد وهي الصلاة مثلا كذلك يدعوا إلى قيد ها الذي هي دعوة شخص نفسه ومعه يلزم داعوية الامر إلى دعوة شخصه وهو كما ترى من المستحيل. إذ نقول : بأنه يمكن دفع هذا المحذور من جهة انحلال الامر إلى أمرين وتقطيعه في الذهن بقطعة قطعة : متعلقة إحداهما بذات المقيد والأخرى بقيد الدعوة ، حيث نقول حينئذ : بان الامر الضمني المتعلق بالدعوة انما يكون داعيا إلى دعوة تلك القطعة الأخرى من الامر الضمني المتعلق بذات المقيد لا إلى دعوة شخص نفسه حتى يتوجه المحذور المزبور. نعم انما يرد هذا الاشكال بناء على عدم انحلال الامر بالمقيد إلى أمرين ضمنيين والافناء على انحلاله ذهنيا يكون حاله حال الامرين المستقلين ، فكما انه لا يرد هذا المحذور في صورة الالتزام بتعدد الامر فأمكن تعلق أحد الامرين بذات المقيد والآخر بقيد الدعوة الراجع إلى داعويته لاتيان المقيد عن دعوة الامر المتعلق به بلا كلام ، كذلك بناء على الانحلال ، لان لام انحلال الامر بالمقيد انما هو تعلق أمر ضمني بذات المقيد وتعلق امر ضمني آخر إلى قيد الدعوة كما في صورة استقلال الامرين ، فكان

الامر المتعلق بالدعوة داعياً إلى ايجاد ذات المقيد عن داعي الامر الضمني المتعلق به ، ومعه لا يلزم محذور داعوية الامر إلى دعوة شخصه ، كما هو واضح .

وحينئذ فإذا لم تكن الدعوة المأخوذة قيدياً أو جزءاً كذات المقيد تعبدية محتاجة إلى قصد الامتثال بل كانت توصيلية صرفة فباتيان ذات الصلاة عن دعوة الامر الضمني المتعلق بها يتحقق المقيد والمأمور به أيضاً ، فيرتفع به محذور عدم تمكن المكلف من الامتثال أيضاً كما ادعى من عدم قدرة المكلف على الاتيان بالذات المقيدة بالدعوة بداعي الامر لان المقدور منه انما هو الاتيان بذات المقيد بداعي أمرها إذ نقول : بان مثل هذا المحذور انما يرد إذا كان القيد وهو الدعوة كذات المقيد تعبدية محتاجة في سقوط الامر عنه إلى قصد الامتثال ، والا فبناء على كونه توصيلياً فلا جرم يكفي نحققه كيفما اتفق ، وفي مثله نقول : بان الاتيان بالذات المقيدة بالدعوة بمكان من المقدورية للمكلف بلحاظ ان الآتي بذات المقيد بداعي أمرها كان آتياً بالدعوة أيضاً نظراً إلى توصيليتها وتحققها بنفس الاتيان بذات المقيد بداعي أمرها. نعم غاية ما يلزم حينئذ انما هو كون الامر المتعلق بالمقيد ببعض منه تعبدية وبعضه الآخر توصيلياً ولكن نقول : بأنه لا ضير في الالتزام بمثله ، فتأمل . وحينئذ فالعمدة في الاشكال عليه هو ما ذكرناه من عدم امكان أخذ دعوة الامر قيدياً في موضوع هذا الامر .

ثم إن ما ذكرناه من الاشكال جار في الإرادة أيضاً حرفاً بحرف ، ففي لب الإرادة أيضاً لا يمكن اخذ دعوة الإرادة في موضوعها بنحو القيدية أو الجزئية ، كما هو الحال بالنسبة إلى مرحلة الرجحان والمصلحة أيضاً حرفاً بحرف .

ثم لا يخفى عليك انه على ما ذكرنا من عدم امكان اخذ الدعوة قيدياً في المأمور به لا يلزم منه تعلق الامر والإرادة بنفس ذات العمل مطلقاً ولو منفردة عن الدعوة كما توهم بخيال انه إذا لم يكن المأمور به هو المقيد فلا جرم يكون هو الذات المطلقة ولازمه هو سقوط الامر بالاتيان بنفس ذات العمل الا انه في صورة انفرادها عن الدعوة لما كان الغرض بعد على حاله يحدث امر آخر متعلقاً بالعمل وهكذا إلى أن يؤول بداعي أمره فيحصل الغرض ويسقط الامر ، إذ نقول : بأنه بعد فرض عدم قيام الغرض والمصلحة في العبادات بنفس الذات ولو مجردة عن الدعوة ، بل قيامه بالذات مع الدعوة ، فلا جرم في مثله يستحيل أوسع دائرة الإرادة والامر عن دائرة قيام الغرض والمصلحة ، بل في مثله

بمقتضى تبعية الإرادة لقيام المصلحة بتضييق دائرة الإرادة والامر أيضا حسب تضييق دائرة الغرض والمصلحة بنحو لا يكاد تعلقها الا بالذات التوثمة مع الدعوة، وعلى ذلك فموضوع الإرادة والامر وان لم يكن مقيدا بالدعوة ولكنه لا يكون مطلقا أيضا بل هو انما يكون عبارة عن حصة من ذات العمل تكون توأما وملازمة مع الدعوة، ومنشأ هذا الضيق كما عرفت انما هو من جهة تضييق دائرة الغرض والمصلحة وعدم سعته للشمول لحال خلو المتعلق عن الدعوة، حيث إنه لأجل تضييق دائرة الغرض يقع ضيق أيضا في ناحية الإرادة والامر بنحو يقصر عن الشمول لحال خلو الذات عن الدعوة من دون ان يكون ذلك الضيق منشأ لتقييد الموضوع، كما هو واضح. وحينئذ فاذن لا يكون موضوع الامر والإرادة مطلقا، فلا جرم باتيان ذات العمل مجردة عن الدعوة لا يسقط أيضا أمره، إذ سقوطه حينئذ انما هو باتيان العمل مقرونا بالدعوة فما دام عدم الاتيان به كذلك كان الامر والإرادة على حاله، لا انه يسقط هذا الامر ومن جهة بقاء الغرض يحدث امر جديد، كما هو واضح.

نعم هنا تقرب آخر لعدم اطلاق دائرة المأمور به، ولكنه يختص بخصوص الامر ولا يتأتى بالنسبة إلى الإرادة ومبادئها من الرجحان والمحبوبية، وبيان ذلك انما هو بدعوى ان الغرض من الامر المولوي والبعث الذي هو ابراز للإرادة حيثما كان هو داعوية امره ومحركته للمكلف نحو المطلوب بنحو يكون المحرك له على الاتيان هو دعوة امره دون غيرها من الدواعي فلا جرم بمقتضى تضييق دائرة هذا الغرض يتضييق دائرة معلوله الذي هو الامر أيضا فلا يكون له سعة اطلاق أزيد من دائرة الغرض، ولازمه قصوره عن الشمول للعمل المأتي عن غير دعوة الامر، وحينئذ فمع قصور الامر قهرا يصير موضوعه أيضا عبارة عن الحصة المقرونة بالدعوة، فلا يكون مطلقا ولا مقيدا بالدعوة أيضا.

بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك في التوصليات أيضا، حيث إنه بالتقريب المزبور ثبت عدم انفكاك الامر فيها أيضا عن الدعوة كما في العبادات ونقول بعدم انطباق عنوان الواجب والمأمور به على العمل المأتي به عن غير دعوة الامر، ولذا لا يستحق المثوبة على الاتيان به عن مثل دعوة الشهوة ونحوها ولا يكاد يصدق عليه عنوان الإطاعة، ومجرد حصول الغرض الأصلي وسقوط الامر بمجرد تحقق العمل في الخارج كيفما اتفق ولو في فرض وجوده باختيار الناشي عن دعوة شهوته لا يقتضي تعلق امره بوجود المطلق و

لذا يسقط الامر ويحصل الغرض ولو في فرض وجوده لا باختيار المكلف ، كما هو واضح .

نعم مثل هذا التقريب لا يجري بالنسبة إلى لب الإرادة وكذا مبادئها من الشوق والمحبة ، ووجهه ظاهر من جهة ان الإرادة وكذا مبادئها امر قهري ناش عن قيام الغرض والمصلحة في المتعلق ، فإذا كان الغرض والصالح قائما بمطلق وجود العمل ولو فرض وجوده لا باختيار المكلف وباختياره الناشي عن دعوة شهوته يتبعه الإرادة أيضا قهرا كما في الواجبات التوصيلية ، فان الغرض والصالح فيها لما كان قائما بمطلق وجود المتعلق كانت الإرادة أيضا بتبعه قائمة بمطلق وجوده . وهذا بخلاف الامر فإنه لما كان فعلا اختياريا لا يكون تابعا للغرض القائم بالمتعلق كالإرادة ومبادئها ، بل تبعيته انما كانت للغرض المترتب على نفسه وهو الداعوية والمحركة ، ومن هذه الجهة قلنا باستلزامه في مطلق الواجبات حتى التوصيليات ، لتضيق دائرة المأمور به بالحصة المقرونة مع الداعي ولولا مقيدا بها ، كما عرفت .

وحينئذ فتمام الفرق بين العباديات والتوصيليات بعد اشتراكهما في كون المأمور به بالامر الفعلي هو الحصة الملازمة لداعوية الامر انما هو بالنسبة إلى مرحلة لب الإرادة ومبادئها ، فان ما هو الوافي بالمصلحة في العبادات لما كان هو الحصة المقرونة مع الداعي لا مطلقا كانت الإرادة وكذا مبادئها أيضا غير متعدية عن تلك الحصة الوافية لا مطلقها ، بخلاف التوصيليات فان الوافي بالمصلحة فيها كان مطلق وجود العمل فمن هذه الجهة كانت الإرادة وكذا مبادئها حسب تبعيتها للمصلحة أيضا متعلقة بمطلق وجوده ، لكن بالنسبة إلى مقام فعلية الإرادة ومرحلة الامر كانت العبادات والتوصيليات مشتركين في عدم تعلق الامر الا بالحصة الملازمة لداعوية الامر حسب ما بيناه من أن غرض الأمر من الامر انما هو التوصل بأمره إلى وجود مرامه واقتضاء هذا الغرض قهرا التضيق في دائرة متعلق الامر وتخصيصه بالحصة الناشئة عن قبل داعوية امره لا مطلقا ولو الناشي عن شهوته ، من جهة عدم كون ذلك مقصودا للامر في مقام امره ، فتدبر .

فكيف كان فهذا كله بناء على وحدة الامر وشخصيته ، ولقد عرفت في مثله لزوم تجريد متعلق الأوامر كلية عن عنوان نشوه عن داعي الامر شخصيا أم طبيعيا ، من جهة امتناع اخذ ما هو ناش عن قبل الامر في متعلقه بنحو القيدية أو الجزئية .

واما بناء على تعدد الامر والإرادة فلا مانع من أخذ عنوان الدعوة شطرا أو شرطا في

المأمور به بأن يكون أحد الأمرين متعلقاً بذات العمل والأمر الآخر في طول الأمر الأول باتيانها بداعي أمرها ، حيث إنه لا يرد عليه حينئذ ما ذكرناه من الأشكال في صورة وحدة الأمر ، فإذا يرى المولى بان الحصنة من الذات الملازمة مع داعي الأمر فيها الغرض والمصلحة ، يترشح نحوها الإرادة قهراً من قبله ، ثم بعد ما يرى أن لداعويته أيضاً دخلاً في الغرض يترشح إرادة أخرى في طول الإرادة الأولى نحو هذا الداعي ، بل مثل هذا المعنى مما لا محيص عن الالتزام به في فرض البناء على كون الدعوة قيماً حيث إنه لا يمكن تصحيحه إلا بالالتزام بتعدد الإرادة في مقام اللب.

نعم هنا أشكال آخر بالنسبة إلى مقام الأمر من جهة لغوية الأمر الثاني ، ببيان ان الأمر الأول اما ان يسقط بمجرد الاتيان بذات العبادة ولو مع عدم قصد امتثاله كما هو قضية الأمر الثاني من فرض توصليته واما ان لا يسقط بمجرد الموافقة والاتيان بذات العبادة بدون قصد امتثاله ، وعلى التقديرين لا مجال لا أعمال المولوية في الأمر الثاني ، وذلك اما على الأول فواضح من جهة انه بعد سقوط الأمر الأول لا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني نظراً إلى عدم امكان الاتيان بالدعوة حينئذ مستقلاً لكونها من الكيفيات القائمة بنفس العمل وحينئذ فيلزم من تعلق الأمر بها لغوية الأمر المزبور ، واما على الثاني فكذلك أيضاً وذلك لان عدم سقوط امره حينئذ ليس الا من جهة عدم حصول غرضه الداعي على الأمر به ، والا فقي ظرف سقوط غرضه يستحيل بقاء امره وعدم سقوطه. وحينئذ نقول : بأنه إذا كان الوجه في عدم سقوط الأمر الأول هو عدم سقوط غرضه فلا جرم في مثله يستقل العقل في مقام حكمه بلزوم تحصيل الفراغ بلزوم الاتيان به عن قصد الامتثال بنحو يحصل معه غرضه ، ومع فرض استقلال العقل بذلك في مقام حكمه بالفراغ لا حاجة للمولى إلى وسيلة تعدد الأمر في الوصلة إلى تحصيل غرضه بأعمال جهات المولوية في امره ، لان الأمر المولوي انما يتعلق بشيء لا يكون في البين داع عقلي على تحصيله والافمع وجود داع عقلي في البين لا يبقى مجال لأعمال المولوية ، كما هو واضح.

أقول : ولا يخفى عليك ما في هذا الأشكال ، إذ نقول ، بأنه لو تم هذا الأشكال فإنما هو على مبنى مرجعية قاعدة الاشتغال في نحو هذه القيود عند الشك في اعتبارها ، والافبناء على مبنى البراءة كما هو التحقيق على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى فلا موقع لهذا الأشكال ، وذلك لأنه في فرض استقلال العقل بمرجعية البراءة عند الشك لا محيص للمولى

من بيان مدخلية قصد الامتثال في غرضه على فرض دخله فيه واقعا ، وبيانه انما هو بأمره به مستقلا لكي لا يذهب المكلف ويستريح في بيته وينام متكلا على حكم عقله بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان ، والاف مع عدم أمره بذلك لكان قد أخل بما هو مرامه وغرضه ، ومن المعلوم بداهة ان كمال المجال حينئذ لأعمال المولوية بأمره ، إذ لا نعني من الامر المولوي الا ما كان رافعا لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لقلب عدم البيان بالبيان ، كما هو الشأن أيضا في الامر الأول المتعلق بذات العبادة ، فكما ان الامر الأول امر مولوي ورافع لموضوع حكم العقل بالبرائة بلا كلام ، كذلك الامر الثاني المتعلق بقصد الامتثال فهو أيضا امر مولوي قد أعمل فيه جهة المولوية لرفع موضوع حكم العقل بالبرائة.

نعم بناء على مبنى مرجعية الاشتغال عند الشك في اعتبار هذه القيود ربما يتوجه الاشكال المزبور ، إذ يمكن أن يقال حينئذ بأنه بعد حكم العقل واستقلاله بالاشتغال لا يلزم على المولى بيان دخل قصد الامتثال في تحقق غرضه ، من جهة إمكان اتكاله حينئذ على قضية حكم العقل بالاشتغال ، ومعه لا يلزم من عدم بيانه اخلال منه بغرضه كي يجب عليه البيان ، هذا.

ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور على هذا المسلك أيضا ، إذ نقول حينئذ : بأنه على هذا البيان وان لم يجب على المولى الامر المولوي بداعي الامر ، من جهة جواز اتكاله على حكم العقل بالاشتغال ، الا انه لو أمر بها حينئذ لا يلزم منه اللغوية ، كيف وان للمولى حينئذ بيان كل ما له الدخل في تحقق غرضه بالامر به ، ويكفي في فائدته ارتفاع موضوع حكم العقل بالاشتغال ، من جهة ان حكم العقل بالاشتغال كحكمه بالبرائة انما هو في ظرف الشك بالواقع وبعد بيان المولى ما له المدخلية في تحقق غرضه واقعا يرتفع موضوع حكم عقله بالاشتغال كارتفاع موضوع حكمه بالبرائة. نعم لو انحصر فائدة الامر المولوي باحداث الداعي للمكلف نحو المطلوب لأمكن دعوى لغوية امره مولويا مع حكم العقل الجزمي بالاحتياط ولكنه ليس كذلك ، بل نقول : بان من الفوائد أيضا اعلام المكلف بما له المدخلية في حصول غرضه واقعا لكي يرتفع به موضوع حكم عقله بالاحتياط كما هو واضح. وحينئذ فعلى كل حال يكون الامر المتعلق بداعي الامر أمرا مولويا لا ارشاديا. نعم انما يتوجه هذا المحذور في مورد علم من الخارج بعبادية الأمور به ، فإنه في هذا الفرض يصير أمره الثاني لغوا محضا ، ولكن الشأن كله في حصول هذا العلم من الخارج خصوصا

في الصدر الأول وغفلتهم عن دخل مثل دعوة الامر في عبادة الشيء ، فإنه في مثله يكون طريق العلم بدخل داعي الامر هو أمر الشارع دون غيره ، كما هو واضح ، فعلى هذا فلا بأس بدعوى تقييد المأمور به بداعي الامر بالالتزام بأمرين طوليين : أحدهما متعلق بذات العبادة والآخر في طول الامر الأول باتيانها بداعي الامر المتعلق بها ، كما هو واضح.

ثم إن لنا تقريبا آخر لتصحيح امكان تقييد المأمور به بالقرب الناشي عن دعوة الامر ولو مع وحدة الانشاء والامر ، لا مع تعددهما كي يرد عليه اشكال الكفاية أخيرا : بأنه من المقطوع بأنه ليس في العبادات الا امر واحد ، وبيانه انما هو بدعوى انه في مقام الامر يكون ما هو المنشأ بهذا الانشاء الشخصي في قوله : صل أو يجب الصلاة ، عبارة عن طبيعة الوجوب والطلب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب : أحدهما متعلق بذات العبادة والآخر في طول الامر الأول بعنوان داعي الامر ، كما نظيره في مثل قوله عليه السلام (إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة) فان من المعلوم بدهة ان المستعمل فيه في قوله (وجب) ليس هو شخص الوجوب والطلب بل وانما هو عبارة عن طبيعة الوجوب الساري في ضمن فردين من الوجوب متعلقين بموضوعين طوليين : أحدهما الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة والآخر الوجوب الغيري المقدمي المتعلق بالطهور.

ونظيره أيضا في مسألة حجية الاخبار مع الواسطة ، حيث نقول فيها أيضا : بان الأثر الذي هو مأخوذ في موضوع وجوب التصديق انما هو عبارة عن طبيعة الأثر بنحو قابل للسريان في ضمن أفراد متعددة طولية لا انه عبارة عن شخص الأثر ، كيف وانه على هذا المعنى يبقى الاشكال المعروف في شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطة على حاله إلى أبد الدهر إذ يقال حينئذ في تقريب ذلك الاشكال : بان شمول الحجية لمثل خبر زرارة الذي ينقل عن محمد بن مسلم عن الصفار عن الإمام عليه السلام انما يكون في ظرف يكون مؤداه الذي هو خبر ابن مسلم ذا اثر شرعي ، لان معنى حجيته انما هو عبارة عن وجوب ترتيب اثر المؤدى ، وصيرورة مؤداه ذا اثر شرعي انما تكون في فرض شمول دليل التعبد لخبر ابن مسلم ، والافمع عدم شمول دليل التعبد بالأثر لخبر ابن مسلم لا يصير مؤدى خبر زرارة ذا اثر شرعي. وعليه فإذا كان الأثر المفروض عبارة عن نفس وجوب التصديق مثلا وكان ذلك وجوبا واحدا شخصيا يتوجه الاشكال : بأنه كيف يمكن شمول دليل وجوب التصديق لمثل خبر زرارة الذي منشأ صيرورته ذا اثر شرعي من قبل

شمول هذا الوجوب لخبر ابن مسلم؟ ومن المعلوم حينئذ انه لا يجدي في دفع الاشكال حينئذ مجرد اعتبار الموضوع بنحو القضية الطبيعية ، إذ نقول : بأنه بعد ما كان مثل هذا الفرد من الموضوع مترتباً على هذا الأثر وفي رتبة متأخرة عنه فقهاً في هذا اللحاظ يرى ضيق في دائرة الطبيعي المزبور بحد موجب لخروج هذا الفرد عنها بنحو استحيل انطباقه عليه ، ومن ذلك تريهم ملجئين في التفصي عن هذا الاشكال بمصيرهم إلى دعوى تنقيح المناط. وهذا بخلافه على ما ذكرنا من أخذ الأثر عبارة عن طبيعة الأثر وطبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن افراد متعددة ، إذ عليه لا محالة ينحل ذلك بحسب تعدد الموضوعات إلى آثار متعددة ووجوبات عديدة متعلقة بموضوعات متعددة طولية بعضها في رتبة متأخرة عن شمول الأثر لموضوع آخر ، حيث إنه من شمول الأثر لموضوع يتولد موضوع آخر لا أثر آخر وهكذا ، وعليه يرتفع أصل الاشكال المزبور من رأسه.

وعلى ذلك نقول : بأنه بعد أن كان مناط الاشكال في المقام بعينه هو مناط الاشكال في ذلك المقام ، فبعين ذلك التقريب أيضاً نجيب في المقام ونقول : بأنه بعد امكان تعدد الإرادة بحسب اللب ففي مقام الامر أيضاً يمكن ان نجعل ما هو المنشأ بالانشاء طبيعة الطلب والوجوب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب : متعلق أحدهما بنفس ذات العبادة والآخر في طول الأول باتيانها بداعي أمرها. واما توهم عدم تحمل انشاء واحد شخصي إلا لوجوب واحد شخصي فيدفعه مثل قوله عليه السلام : اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت ، وقوله عليه السلام : إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ، من جهة وضوح ان ما هو المنشأ في قوله وجب الطهور والصلاة ليس هو شخص الوجوب بل هو طبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن فردين : أحدهما الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة والآخر الوجوب الغيري المتعلق بالطهور. وحينئذ فبعد ما أمكن ان يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب بنحو قابل للانحلال إلى وجوبين ، كما في قوله : وجب الطهور والصلاة فلا جرم يترتب عليه ارتفاع المحذور المزبور وصحة تقييد الأمور به بالقرب الناشي عن دعوة الامر في امر واحد وانشاء فارد. وعليه أيضاً يسلم عما أورده المحقق الخراساني قدس سره في كفايته من دعوى القطع بأنه لا يكون في العبادات الا امر واحد ، إذ ذلك انما يرد بناء ، على القول بالاحتياج إلى تعدد الامر في الخارج ، والا فبناء على ما ذكرنا من التعدد بحسب الانحلال فلا يرد هذا المحذور ، إذ ما في الخارج حينئذ لا يكون الا انشاء

وكيف كان فبعد ان ظهر لك امكان اخذ القرية قيذا في المأمور به بالبيان الذي ذكرناه ، فلنرجع إلى أصل المسألة من أن ظواهر الأوامر هل تقتضي تعين التعبدية أو التوصيلية أم لا تقتضي شيئاً منهما وانه على الأخير فمقتضى الأصول العملية أي شيء منهما.

فنقول : بعد البناء على امكان تقييد المأمور به ولو بالقرب الناشي عن دعوة امره فضلاً عن التقييد بمطلق القرب كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه اما بالالتزام بتعدد الامر والطلب خارجاً أو بتعددته انحلالاً-، ففي فرض كون الخطاب مسوفاً في مقام البيان لا في مقام الاهمال والاجمال لا مانع من التمسك باطلاق الخطاب والامر ولو من جهة كشفه عن الإرادة لا ثبات توصيلية الواجب واستكشاف قيام المصلحة والغرض بذات العمل المجرد عن حيث دعوة الامر . وحينئذ إذا ورد خطاب من الشارع تعلق بعنوان مثل عنوان الخمس أو الجماعة في الصلاة وشك في توصيلته أو تعبديته فيؤخذ باطلاق الخطاب في فرض كونه في مقام البيان ويثبت به اطلاق متعلق الإرادة وقيام المصلحة بوجوده بقول مطلق ولو مع خلوه عن نشو كونه عن داعي الامر والإرادة والا لكان الواجب على المولى إقامة البيان على التقييد.

نعم مثل هذا التقريب لا يجري بالنسبة إلى عنوان المأمور به بما هو كذلك نظراً إلى ما تقدم منا من عدم اطلاق فيه حتى في التوصليات يشمل غير صورة داعوية الامر إذ عليه نقطع بعدم اطلاق دائرة المأمور به حتى في التوصليات وتخصيصه بالذات المقرونة بداعي الامر ، كما هو واضح . ومن ذلك نقول أيضاً : بان التمسك باطلاق الامر واطلاق الخطاب في الجهة الأولى انما هو باعتبار جهة كشف الخطاب عن الإرادة ، والا فباعتبار نفسه وجهة عليته لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال وانتزاع عناوين الوجوب واللزوم لا يكاد يكون له اطلاق كي يمكن التمسك به ، كما هو واضح ، ولكن الذي يسهل الخطب هو كفاية اطلاق الامر من الجهة الأولى أي جهة كشفه عن الإرادة لا ثبات التوصيلية وكشف قيام المصلحة والغرض بمطلق وجود المتعلق لعدم استلزام تضيق دائرة المأمور به وعدم شموله لغير صورة داعوية الامر لتضيق دائرة المراد والمصلحة كما في التوصليات حيث كان دائرة المصلحة ودائرة المصلحة ودائرة المراد فيها أوسع من دائرة المأمور به ، وحينئذ فلا بأس بالتمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة لا ثبات التوصيلية من دون احتياج إلى قضية

الاطلاق المقامي كي يحتاج إلى كلفة اثبات كون القيد من القيود المغفول عنها عند عامة الناس ، وان كان ذلك أيضا تاما في نفسه من جهة امكان اثبات كون مثل الدعوة مما يغفل عنها عامة الناس ، كما هو الشأن أيضا في مثل قصد الوجه والتميز ، إذ مجرد ارتكازية داعوية الامر ومحركيته للاتيان بالمأمور به لا يقتضي ارتكازية دخلها في مقام المصلحة ومرحلة لب الإرادة حتى لا يلزم من عدم بيانه اخلال بغرضه كما هو واضح.

ثم إن ذلك كله بناء على ما اخترناه من امكان اخذ داعي الامر والإرادة قيذا في المأمور به بالالتزام بتعدد لب الإرادة ، واما بناء على القول بعدم امكانه واستحالته ولو من جهة عدم تصور الطبيعي الساري في الامر لتوهم عدم تكفل الانشاء الشخصي الا لأمر واحد شخصي ، فقد يقال حينئذ بعدم اقتضاء اطلاق الخطابات ولو بموادها شيئا لأنه فرع امكان التقييد ، فمع امتناعه كما هو المفروض لا مجال للتشبهت بها لا ثبات التوصلية كما هو واضح. لكن فيه ان مجرد عدم التمكن من اخذه قيذا في المأمور به لا يمنع عن اطلاقه حتى في فرض تمكنه من الاتيان بأمر مستقل متصل بالكلام ، كيف وان للمولى حينئذ بيان مثل هذه القيود التي لها الدخل في تحقق غرضه ومرامه خصوصا على مبني مرجعية البراءة العقلية في مثلها إذ في مثله يجب على المولى لو فرض دخل القرب في تحقق غرضه واقعا بيانه ولولا بنحو التقييد بل بأمر آخر متصل بالكلام ، والا لتحقق الاخلال منه بغرضه. وحينئذ فإذا لم يكن إشكال في جهة كون الخطابات في مقام البيان لا بأس بالتمسك باطلاقها لكشف قيام الغرض والمصلحة بمطلق وجود المتعلق ولو لم يكن نشوه عن داع قربي من جهة ما تقدم من تمكن المولى حينئذ من بيان ماله الدخل في غرضه ومرامه حينئذ ولو بأمر آخر بالقيود المزبور متصلا بكلامه. واما توهم لغوية الامر الثاني حينئذ ، فمدفوع بما تقدم بأنه كذلك في فرض العلم بعبادية المأمور به من الخارج لا مع الغفلة والشك في عباديته ودخل مثله في تحقق غرضه ومرامه ، مع أنه لو اغمض عن ذلك يكفينا حينئذ الاطلاقات المقامية بناء على كون مثل تلك القيود من القيود المغفول عنها عند عامة الناس ، إذ يستكشف بها أيضا عن عدم دخل داعي القرب في ما هو مرامه وغرضه ، نعم العمدة على ذلك حينئذ هو اثبات هذه الجهة وأن هذا القيد من القيود المغفول عنها عند عامه الناس ، والا فبعد الفراغ عن اثبات هذه الجهة لا اشكال في اقتضاء اطلاق المقام لعدم دخله في تحقق غرضه ومرامه ، فتدبر. هذا كله في المقام الأول.

واما المقام الثاني : فالكلام فيه انما هو فيما اقتضته الأصول العملية من البراءة أو الاحتياط فنقول :

اما العقلية منها فقد يقال كما في الكفاية بالاشتغال ولو مع القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ، نظراً إلى رجوع الشك في المقام إلى الشك في الخروج عن عهدة امتثال الامر المتعلق بذات العمل ، فإنه بعد احتمال عبادية المأمور به فلا محالة يشك في مدخلية قصد امتثال أمره في حصول الغرض وسقوط الامر المتعلق به ومعه يشك في الخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بذات العمل الغير المقرون بقصد امتثال امره ، وحينئذ فلا بد بحكم العقل الجزمي باقتضاء الاشتغال اليقيني بالشيء للفراغ اليقيني عنه من الاحتياط وتحصيل الجزم بالفراغ ، ولا يكون ذلك الا- باتيان العمل عن قصد امتثال امره ، دون البراءة لأنها انما تكون في مورد كان الشك في أصل التكليف لا في سقوطه فارغاً عن أصل ثبوته وتنجزه على المكلف ، والمقام انما كان من قبيل الثاني حيث كان الشك في سقوط التكليف المتعلق بالعمل والخروج عن عهدة امتثاله باتيانه بدون قصد امتثال امره ، وفي مثله كان المرجح هو الاشتغال دون البراءة كما هو واضح .

أقول : ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال بعينه هو الاشكال المعروف في الأقل والأكثر الارتباطيين ، حيث إنه أورد هذا الاشكال بعينه هناك على القائل بالبراءة وانحلال العلم الاجمالي بتقريب : ان العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر وانحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في الأكثر وكان الأكثر من تلك الجهة تحت البراءة الا ان لازم اليقين بوجوب الأقل بحكم العقل هو الخروج عن عهده بتحصيل الجزم بالفراغ عنه وتحصيل هذا الجزم بعد احتمال وجوب الأكثر مع فرض ارتباطية الواجب لا يكون الا بالاتيان بالأكثر من جهة انه معه الاقتصار بالأقل حينئذ لا يعلم بالخروج عن عهده نظراً إلى احتمال وجوب الأكثر في الواقع وحينئذ فلا بد من الاحتياط باتيان الأكثر مقدمة لتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة التكليف الثابت المعلوم تعلقه بالأقل ، وعلى ذلك فكان هذا الاشكال مشترك الورود بين المقام وبين تلك المسألة ولا خصيصة له بالمقام حتى يقال باقتضاء الأصل في المقام الاشتغال ولو مع القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فلو بنينا حينئذ بان هم العقل بالنسبة إلى ما تم عليه البيان هو الجزم بسقوط التكليف والامر عنه فلا بد من الاحتياط في المقامين ، كما أنه لو بنينا

على أن المهم عند العقل هو تحصيل الفراغ عن تبعات الامر المعلوم المحقق من العقوبة على المخالفة كما هو التحقيق فلازمه هو البراءة العقلية في المقامين.

وبعد ذلك نقول : بأنه وان كان قد مر منا ما يوضح البراءة في مبحث الأقل والأكثر الا ان الحوالة عليه لما كانت غير خالية عن المحذور ، فلا بأس بالتعرض لدفع الاشكال وايضاح جريان البراءة في المقامين بنحو الاجمال والاختصار ، فنقول : انه بعد الجزم بعدم كون مجرد التكليف بشيء واقعا وفي نفس الامر مع قطع النظر عن تمامية البيان عليه منشأ لاعتبار اشتغال العهدة بثقل التكليف عند العقل بشهادة موارد الشبهات البدوية الوجوبية والتحريمية ، وان تمام المنشأ لاعتبار ثقل التكليف في العهدة الذي هو عبارة عن حكم العقل بالاشتغال انما هو تمامية البيان على التكليف ووصوله إلى المكلف ، نقول بأنه لا شبهة في أن هم العقل في حكمه بالفراغ في فرض ثبوت الاشتغال بالتكليف انما هو تحصيل الجزم بالخروج عن تبعات التكليف المعلوم من العقوبة على المخالفة ، وحينئذ فإذا كان المفروض هو عدم تمامية البيان على التكليف الا بمقدار الأقل نظراً إلى فرض انحلال العلم الاجمالي بوجود الأقل أو الأكثر بالعلم التفصيلي بوجود الأقل فلا جرم هذا المقدار من الاشتغال لا يقتضي الا الاتيان بذات الأقل ولولا في ضمن الأكثر لأنه باتيان يحصل الجزم بالخروج عن تبعة ما يترتب على مخالفته من العقوبة ، واما عدم اتصاف المأتي به وهو الأقل حينئذ بكونه مأمورا به وعدم سقوط أمره في فرض وجوب الأكثر واقعا نظراً إلى ارتباطية التكليف فهو لا يقتضي أيضا اتيانه في ضمن الأكثر إذ ذلك انما يكون كذلك فيما لو كان قضية عدم سقوط أمره وعدم وقوعه مأمورا به من جهة القصور في المأتي به وهو الأقل ، وهو ممنوع جدا ، بل نقول بان عدم سقوط أمره وعدم اتصافه بكونه مأمورا به انما هو من جهة القصور في نفس الامر والتكليف الضمني المتعلق بالأقل عن الشمول لحال وجوده لا في ضمن الأكثر لا من جهة قصور في طرف الأقل المأتي به ، كما هو واضح. وحينئذ فإذا كان الأكثر في نفسه تحت البراءة العقلية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان نقول : بأنه لا يقتضي قضية الاشتغال بالأقل أيضا بحكم العقل الا الاتيان بما هو متعلقه فرارا عن تبعات ما يترتب من العقوبة على مخالفته وبالاتيان بالأقل يحصل الجزم بالخروج عن العهدة من طرف العقوبة على مخالفة الامر المعلوم وان لم يقطع بوقوعه على صفة الوجوب ولا سقوط الامر عنه واقعا من جهة احتمال وجوب الأكثر

واقعا ، وذلك لما تقدم من أن هم العقل في نحو ذلك انما هو رفع الشك عن جهة وجود ما هو متصف بالوجوب لا رفع الشك عن جهة الاتصاف أيضا ، فتدبر .

وعلى ذلك فبعين هذا التقريب نجيب عن الاشكال المزبور في المقام أيضا ونقول بجريان البراءة عن قيد دعوة الامر عند الشك في التعبدية والتوصلية وجواز الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكليف بمجرد الاتيان بذات المأمور به ولو منفكا عن قصد دعوة الامر ، وحينئذ فلا فرق في جريان البراءة بين مثل المقام وبين الأقل والأكثر الارتباطيين .

بل ولئن تأملت ترى امر جريان البراءة في المقام أوضح من جريانها في الأقل والأكثر ، إذ دوران الامر في المقام بعد أن كان بين التكليف الواحد أو التكليفين المستقل المتلازمين ثبوتا وسقوطا فمن الأول يقطع تفصيلا بتعلق تكليف مستقل بذات المأمور به وانما الشك في تعلق تكليف وإرادة أخرى بعنوان دعوة الامر ، فمن هذه الجهة تجرى البراءة بالنسبة إلى التكليف المشكوك من دون علم اجمالي في البين . وهذا بخلافه في الأقل والأكثر الارتباطيين ، إذ فيه لا دوران بين التكليف الواحد أو التكليفين المستقلين ولو متلازمين في مقام الثبوت والسقوط ، فمن هذه الجهة لم يعلم باستقلالية التكليف المعلوم المتعلق بالأقل بل يحتمل فيه الضمنية أيضا ، وفي مثله ربما كان المجال للخدشة في جريان البراءة عن الأكثر من جهة توهم عدم انحلال العلم الاجمالي ، وان كان مثل هذه الدعوى ضعيفة أيضا في نفسها ، كما أوضحنا فسادها في محله بما لا مزيد عليه .

وكيف كان فهذا كله حال البراءة العقلية ولقد عرفت جريانها في المقام بلا اشكال فيها .

واما البراءة النقلية كحديث الرفع ونحوه فان بنينا على جريان البراءة عقلا _ فلا _ اشكال في جريان البراءة النقلية أيضا ، واما لو بنينا على الاشتغال والاحتياط عقلا نظراً إلى الشبهة المزبورة من لزوم تحصيل القطع بالامثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم ففي جريان البراءة النقلية حينئذ نحو خفاء ، ولكن الظاهر هو جريان البراءة النقلية في هذا الفرض أيضا نظراً إلى عدم كون حكم العقل بالاحتياط حينئذ حكماً تنجزياً كما في موارد العلم الاجمالي حتى ينافيه الترخيص الشرعي ، بل نقول بان حكمه ذلك

كان حكماً تعليقياً بعدم ورود الرخص الشرعي على خلافه، وحينئذ فبجريان مثل حديث الرفع يرتفع حكمه بالاحتياط، فتأمل. هذا بناء على أن يكون مفاده رفع مطلق الآثار التي منها المؤاخذة أو خصوص المؤاخذة على الترك، إذ تقول بان رفعها حينئذ إنما هو برفع منشئها الذي هو إيجاب الاحتياط في ظرف الشك أو بجعل الترخيص على خلاف ما يقتضيه حكم العقل بالاحتياط، إذ لا مانع عنه بعد فرض تعليقية حكم العقل بذلك، كما هو واضح.

نعم لو قيل بكون مفاده هو رفع خصوص الآثار الشرعية فيه اشكال ينشأ من عدم كون دخل مثل دعوة الامر في الغرض من الآثار الشرعية المجعولة كالشرطية والجزئية والمانعية حتى يرفع به، فيكون اللازم حينئذ التفصيل بين مثل المقام وبين الأقل والأكثر بدعوى عدم جريانها في المقام وجريانها في تلك المسألة، نعم بناء على ما ذكرنا سابقاً من إمكان أخذ دعوة الامر قيدياً في المأمور به ولو بالالتزام بتعدد لب الإرادة ربما لا يفرق في جريانها بين المقام وبين الأقل والأكثر، فتدبر. لكن لا يخفى عليك ان الأستاذ لم يتعرض لحال جريان البراءة النقلية في المقام وإنما تعرضته لتعرضه دام ظله لها في الدورة السابقة. (1)

ص: 203

1- (*) قالوا ان التعبدى قد يطلق على ما يعتبر فيه مباشرة المكلف او صدوره عن ارادته او اتيانه في مصداق غير محرم ومقابلته التوصلى الذى لا يعتبر فيه شيء من ذلك. وحيث ان المؤلف المقرر لم يتعرض لما افاده استاذ المحقق «قدس سرهما» ههنا وتعرض له العلامة آية الله الأمل دامت بركاته في تقريره لبحث الاستاذ فلذا نأتى بما افاده تميمياً للفائدة. «المصحح» قال هنا ما لفظه: تميم هل اطلاق الخطاب يقتضى صدور الفعل من المأمور مباشرة أو يقتضى الاعم من المباشرة والتسبيب أو لا يقتضى شيئاً من ذلك وايضاً هل يقتضى اطلاقه صدور الفعل عن اختيار او لا يقتضى ذلك وايضاً هل يقتضى اطلاقه كون الفعل المأمور به غير محرم حين صدوره من الفاعل او لا يقتضى ذلك وتوضيح جميع ذلك يتم في ثلاثة مواضع: الموضوع الأول فالتحقيق يقضى ان اطلاق الخطاب يقتضى صدور الفعل من المكلف مباشرة وعليه لا يكفي صدور الفعل بالتسبيب او الاستتابة به فضلاً عن صدوره من غيره بلا تسبيب او استتابة وبيان ذلك يتوقف على تمهيد (مقدمة) وهي ان التخيير مطلقاً. بين فعلى او افعال لا بد ان يكون بلحاظ الجامع بين الفعلين أو الأفعال الذي يحصل به غرض المكلف فلا محالة تكون خصوصيات الافعال الخير بينها خارجة عن حيز الارادة ومبادئها من المصلحة والحب ونحوهما وعليه يكون كل فعل من الفعلين أو الافعال المخير بينها مخاطباً ومأموراً به حين عدم الآخر لا مقيداً أو مشروطاً بعدمه ليلزم الدور ولا مطلقاً ليلزم كون الوجوب في كل منهما تعيينياً وان شئت فعبر عن الوجوب المزبور بالارادة الناقصة اعني بها ارادة الفعل في جميع احوال الامكان إلا في حال الاتيان بالفعل المعادل له، هذا كله فيا لو كان كل من الفعلين او الافعال مقدوراً للمكلف، واما اذا خرج احدهما عن قدرته وبقي أحدهما مقدوراً له أو كان كذلك حين جعل الحكم فالمشهور انه يصير المقدور منها واجباً تعيينياً لانحصار الخطاب فيه (ولكن التحقيق) يقتضى بقاء ذلك الفعل المقدور على وجوبه التخييري كما كان عليه قبل امتناع عدله فيا لو كان كل منهما مقدوراً حين الخطاب او كما لو كان كل منهما مقدوراً حين الخطاب - فيما لو كان احدهما ممتنعاً حين جعل الحكم - وذلك لان الوجوب عبارة عن الارادة التشريعية التي اظهرها الشارع بما يدل عليها للمكلف ولا ريب في أن الارادة تتبع في مقام تعلقها بالمراد المصلحة القائمة فيه ولا شبهة ايضاً في ان المصلحة الداعية الى ايجابه تخييراً حين القدرة على كلا الفعلين لا تتغير عما هي عليه حين امتناع احدهما واذا كانت لم تتغير عما هي عليه من الخصوصية المقتضية للوجوب التخييري لا يعقل ان يكون مقتضاها حين امتناع احد الفعلين هو الوجوب التعيني اذ هو سنخ آخر من الوجوب لا- ينشأ إلا- عن مصلحة اخرى تسانحه. و مما ذكرنا في بيان ملاك الوجوب التخييري يتضح لك السر في بعض الواجبات التوصيلية بل التعبدية التي يسقط وجوبها عن المكلف بفعل غيره كتطهير ثوب المكلف بالصلاة والقضاء عن الميت على القول بصحة عمل المتبرع فانه عليه يسقط وجوب القضاء عن الولي كما يسقط وجوب تطهير الثوب عن المكلف بالصلاة وذلك لان ملاك هذا النحو من

الوجوب هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا- دخل الخصوصية فاعله فيه غاية الأمر ان المورد اقتضى توجيه الخطاب الى مكلف خاص كما يظهر ذلك من المثاليين المزبورين وعليه يكون فعل غير المكلف كفعله في تحصيل الغرض الداعي الى وجوب ذلك الفعل على المكلف به فكما ان ملاك الوجوب التخييري هو حصول الغرض بكل من فعلي المكلف أو أفعاله المقتضى ذلك لتخييره شرعا أو عقلا بينها كذلك يكون ملاك الوجوب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره توصلياً كان ام تعدياً كما اشرنا اليه وبما ان فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف واختياره لا يصح ان يخاطب به بنحو التخيير بين فعله وفعل غيره ولكن لما كان المكلف يعلم ان هذا التكليف يسقط عنه بفعل غيره يخيره العقل بين ان يفعله هو بنفسه وبين ان يتسبب إلى فعل غيره فان فعله سقط المكلف التكليف وإلا بقي مخاطباً به لائن الخطاب بمثل هذا الفعل متوجه عن الى المكلف في حين عدم فعل غيره اياه كما هو الشأن في الواجب التخييري حيث علمت ان الخطاب بكل من الفعلين او الافعال متوجه الى المكلف حين عدم الآخر، ومن هذا البيان ظهر ان خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهم بل هو خطاب توجه اليه في حين عدم فعل الغير كما هو شأن الواجب التخييري كما اشرنا اليه كما ظهر ان الخطاب في مثل هذا الواجب لم يتعلق بالجامع بين فعل المكلف وفعل غيره كما يتعلق به في الواجب التخييري وذلك لخروج فعل الغير عن قدرته واختياره، كما ظهر ايضاً ان الخطاب لم يتعلق به بنحو التخيير بينه وبين التسبب الى فعل غيره لائن الجامع الذي يحصل به الغرض ليس مشتركاً بين فعل المكلف وبين التسبب الى فعل غيره بل بين فعل المكلف وبين نفس فعل الغير كما لا يخفى وانما العقل يرشد المكلف الى ما يسقط به التكليف عنه وهو فعل الغير فيتسبب اليه بما يراه سبباً لصدور الفعل من الغير ومما ذكرنا اتضح لك ما في كلام بعض الاعاظم (قده) في المقام من الوهن كما هو محرر في تقريراته. (إذا عرفت هذه المقدمة) تعرف ان اطلاق الخطاب يقتضي كون الوجوب مطلقاً في جميع الأحوال وازمان الامكان لا أنه قضية حينية اي انه ثابت في حين دون حين وحال دون حال ونتيجة ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف وعدم حصول الغرض بفعل غيره « ان قلت ان مقتضى اطلاق المادة قيام المصلحة والغرض بها و ان صدرت من الغير (ولا يتوهم) تقييده بتقييد اطلاق الهيئة بخصوص الصادر من الأمور الخروج فعل الغير عن قدرته (لان ذلك) بسبب حكم العقل الغير الموجب لانقلاب اطلاقها إلا من جهة الحجية لا في أصل الظهور حتى يسرى الى المادة «قلت» الأمر كما ذكر ان فرضنا التمسك بحكم العقل في اختصاص الهيئة ولكن نحن نعتمد على ظاهر توجيه الخطاب والطلب المقتضى الحصره في فعل الأمور فيمنع عن تمامية اطلاق المادة بحيث يستكشف قيام المصلحة حتى في ما صدر عن الغير لكي يزاحم مع اطلاق الهيئة في مطلوية فعل الأمور وان صدر من الغير. هذا مقتضى الاطلاق ومع عدمه فمقتضى الأصل العملي هي البرائة عن التكليف بالفعل المزبور حين صدوره من الغير ولو قلنا بالاحتياط في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير وذلك لان منشأ القول بالاحتياط في مقام الدوران المزبور هو وجود العلم الاجمالي باشتغال ذمة المكلف اما بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً مطلقاً أي ولو مع صلاة الجمعة واما بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر ونتيجة هذا العلم هو الاحتياط بفعل ما يحصل به اليقين بفراغ الذمة من التكليف المعلوم وهي صلاة الظهر وهذا العلم الاجمالي غير موجود في محل الكلام لانه يعلم تفصيلاً بانه مخاطب بهذا الفعل الخروج فعل غيره عن قدرته واختياره فلا- يكون عدلاً لفعله في مقام التكليف ليحتمل كونه مكلفاً تخييراً باحد الامرين وبما ان المكلف يعلم انه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشك بوجوبه عليه في حال اتيان الغير به يصح له الرجوع الى البرائة في مقام الشك المذكور ولا مجال لجريان اصالة الاشتغال بتوهم . ان اشتغال الذمة بالتكليف متيقن وانما يشك بسقوطه بفعل الغير والاصل يقتضي عدم كونه مسقطاً وذلك لانه يكون هو بنفسه مجرى لاصالة البرائة فيكون هذا الاصل حاكماً على اصل عدم كون فعل الغير مسقطاً. ومن هنا يظهر لك الجواب عن توهم بعض الاعاظم (قده) في المقام لصحة جريان اصالة الاشتغال في محل الكلام بتقريب ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في حال ترك غيره المتعلق ذلك التكليف وبعد فعل الغير له يشك بسقوط التكليف عنه وحينئذ يصح جريان اصالة الاشتغال او استصحاب بقاء التكليف بذلك الفعل «وذلك» لما قد بينا ان الشك في المقام يكون في طور التكليف هل هو تام أو ناقص ومعه لا مجال للاستصحاب اذ ما هو مقطوع من الأول هو وجوب الاتيان في ظرف عدم صدور الفعل من غيره واما لزوم الاتيان في ظرف صدور الفعل من الغير فيكون مشكوكاً من

الاول فلا تتم فيه اركان الاستصحاب وحينئذ يصح ان يرجع فيه الى البرائة ولا مجال للاشتغال ومن هنا يتضح انه لا مجال لتوهم جريان الاستصحاب في القدر الجامع بين الوجوب التام والناقص الحكومة البرائة عليه كما هو الشأن في جميع موارد الشك في الاقل والاكثر. الموضوع الثاني في ان اطلاق الخطاب هلى يقتضي صدور الفعل عن اختيار او لا يقتضي ذلك وغاية ما يمكن ان يقال هو ان التكليف لما كان مشروطا بالقدرة والاختيار عقلا امتنع الاطلاق في كل من الهيئة والمادة اما الهيئة فلان مفادها على الفرض مشروط بالاختيار عقلا واما المادة فلسراية تقييد الهيئة اليها ومعه لم يبق مجال لتوهم الاطلاق فضلا عن صحة التمسك به إلا انه يمكن النظر في ذلك بما اشرنا اليه فيما سبق من انه قد تكون للكلام دلالات وظهورات متعددة فاذا سقط بعضها عن الحجية فلا موجب لسقوط الآخر بل القاعدة تقتضي ببقائه على الحجية وما نحن فيه من هذا القبيل فان اطلاق الهيئة ببعض ظهوره وان كان مقيداً عقلا بالاختيار فظهورها في الاطلاق وان سقط عن الحجية للقرينة العقلية إلا ان ظهورها في كون المادة ذات مصلحة ملزمة لا موجب لسقوطه عن الحجية وعليه يكشف اطلاق المصلحة القائمة فيها. اطلاقها عن و لكن قد يستشكل) في ذلك بان اطلاق المادة وان كان يقتضي حصول الغرض من الامر وان صدرت من المكلف بلا- اختيار ولايتم ذلك سقوط التكليف حين صدورهما من المكلف بلا اختيار الحصول الغرض الداعي اليه و لكن ذلك ينا في مقتضى اطلاق الهيئة إذ بعد تقييد الهيئة بالقدرة ولو بحكم العقل يكون مفادها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار ومقتضى اطلاقها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار وان صدرت من المكلف في حال بلا اختيار وعليه يقع التهافت بين اطلاقي الكلام الواحد (و) يمكن الجواب) عن ذلك بان الخطاب مع قطع النظر عن تقييده عقلا بحال الاختيار مطلق بالاضافة الى حالتي الاختيار والاضطرار و بعد تقييده عقلا بحال الاختيار يسقط ظهوره في الاطلاق المزبور عن الحجية ولكن لا ينعقد للمقيد ظهور في الاطلاق الاحوالى بالاضافة الى الاتيان ببعض افراد غير المقيد كما هو الشأن في التقييد بالمنفصل فان التقييد بالمنفصل لا يوجب إلا سقوط ظهور المطلق في الاطلاق عن الحجية ولا ينعقد معه ظهور للمقيد في التقييد بخلاف التقييد بالمتصل فانه ينعقد معه للمقيد ظهور في الاطلاق الاحوالى بالاضافة الى الاتيان بغير افراده وعدمه وبما ان التقييد بحال الاختيار في المقام انما حصل بدليل منفصل وهو دليل العقل لم ينعقد للمقيد المزبور ظهور في الاطلاق بالاضافة الى الاتيان بالفرد الاضطراري. ومن هنا يظهر الجواب عن اشكال آخر وهوان مدلول الهيئة محصور بصورة الاختيار لان الداعي اليه هو البعث واحداث الداعي في نفس المأمور وذلك يختص بصورة صدور الفعل عن اختيار المأمور فيزاحم حينئذ مقتضى اطلاق المادة بل يمنع عن استفادة الاطلاق في ناحية المادة، وملخص الجواب أن اختصاص الهيئة بما ذكر بحكم العقل الذي هو من التقييد المنفصل فلا ينافي ظهور الهيئة في تحقق مبادي الطلب من الارادة والمصلحة مطلقاً وان قيدت حجية الهيئة في فعلية الارادة بصورة صدور الفعل عن اختيار وعليه يبقى ظهور المادة في الاطلاق بلا معارض فيصح الاخذ به ويكون دليلاً على سقوط التكليف حين الاتيان بالفرد الاضطراري. وبهذا يتضح لك عدم تماعية ما ذهب اليه بعض الاعاظم في المقام حيث أفاد ان التكليف لا بد ان يتعلق بالفعل الاختياري فلو كان الفعل غير الاختياري مسقطاً له لكان التكليف مشروطاً بقاء وعدم وجود الفعل غير الاختياري وحيث يشك بكونه مسقطاً يشك بكون التكليف مطلقاً او مشروطاً ومقتضى اصالة الاطلاق هو عدم الاشتراط ومع عدم الاطلاق يكون المرجع استصحاب بقاء التكليف هذا حاصل تحقيقه في محل الكلام ولا يخفى مافيه لما عرفت آنفاً من ان الخطاب مطلق بالاضافة الى الفعل الاختياري والاضطراري وتقييده بالدليل المنفصل العقلي لا يوجب الاسقوط ظهوره في الاطلاق عن الحجية ولا ينعقد معه للمقيد المزبور ظهور في الاطلاق الاحوالى بالاضافة الى الاتيان بالفرد الاضطراري وعدمه ليجعل دليلاً على وجوب الاتيان بالفعل الاختياري بعد الاتيان بالفرد الاضطراري، هذا كله فيما لو كان هناك اطلاق، واما اذا لم يكن في المقام اطلاق فالمرجع عند الشك في بقاء التكليف بعد الاتيان بالفرد الاضطراري هي البرائة الرجوع الشك حينئذ الى الشك في الاقل والاكثر الاستقلاليين ولا شبهة في أن المرجع في الشك المزبور هي البرائة ومعه لا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف الحكومة اصالة البرائة عليه. الموضوع الثالث في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الامتثال بالفرد المحرم او لا يقتضي والتحقيق يقتضي ذلك بالاول مطلقاً سواء كان بين متعلق الامر ومتعلق النهى عموم من وجه أم عموم مطلق وسواء قلنا بجواز الاجتماع ام بامتناعه وذلك لان اطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقة مطلقاً

ولو كان بعض افراده محرما غاية الامر ان ملاك النهي لغلبته على ملاك الامر يوجب فعلية النهي عن الفرد الذي اجتمعا فيه وتنتفي فعلية الامر وذلك لا يستلزم انتفاء ملاك الامر ومعه يحصل بالفرد المحرم الغرض الداعي الى اصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتثال ، وعند عدم الاطلاق يكون المرجع حين الشك البرائة كما تقدم في الموضوع الثاني، ومما ذكرنا في هذا الموضوع يظهر لك ما في كلام بعض الاعاظم من النظر وقد اشرنا اليه فيما سبق فراجع.

لا يخفى عليك ان اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا ، من جهة احتياج غيره من الغيري والتخييري والكفائي إلى مؤنة زائدة غير مناسبة مع قضية الاطلاق ، إذ يحتاج الغيري إلى تقيد وجوبه بتقدير دون تقدير وهو تقدير وجوب أمر آخر ، والتخييري إلى بيان انه واجب على تقدير عدم الاتيان ببدله فيحتاج إلى بيان لفظ (أو) مثلا بقوله : يجب هذا أو ذلك ، والكفائي إلى التقيد بصورة عدم اقدام الغير. وهذا بخلافه في النفسي التعيني العيني ، فإنه واجب على كل تقدير ، فكان هذه القيود كلها يدفعها قضية اطلاق الصيغة.

إذا ورد أمر عقيب الحظر أو توهمه ، فهل هو ظاهر في الوجوب؟ كما لو لم يكن في البين حظر ولا- توهمه ، أو لا-؟ وعلى الثاني فهل هو ظاهر في الاستحباب؟ أو في الإباحة؟ كما ينسب إلى المشهور ، أو انه تابع لما قبل النهي لو علق الامر على زوال علة النهي؟ أو مطلقا؟ وجوه بل أقوال. والظاهر أن مورد النزاع ومحل الكلام بينهم انما هو في مورد كان متعلق الامر بعينه هو المتعلق للنهي من حيث العموم والخصوص كما في قوله : لا تكرر النحويين ، أو لا تكرر زيدا ، وقوله بعد ذلك : أكرم النحويين ، أو أكرم زيدا ، والاف مع اختلاف متعلق الأمر والنهي من جهة العموم والخصوص كان خارجا عن موضوع هذا النزاع نظير قوله : لا تكرر النحويين ، وقوله : أكرم الكوفيين منهم ، فإنه في مثله لا بد من التخصيص أو التقييد الكاشف عن عدم تعلق النهي بالخاص من أول الامر ، كما يشهد لذلك بناء العرف في نحو ذلك بحمل العام والمطلق فيها على الخاص والمقيد.

وحينئذ فبعد أن اتضح مورد النزاع بينهم ، نقول : بأنه ان بنينا على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد العقلائي فلا شبهة في أن لازمه هو الحمل على الوجوب ما لم يكن

في البين قرينة قطعية على الخلاف ، حيث إن مجرد وقوعه عقيب الحظر أو توهمه لا يمنع عن الحمل على الحقيقة ، وأما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور التصديقي كما هو التحقيق ففي ذلك لا مجال للحمل على الوجوب ، لأنه بمحض اقتترانه بما تصلح للقرينة ينتفي ظهوره فيما كان ظاهراً فيه ، فلا يبقى له ظهور في الوجوب بل ولا في الاستحباب أيضاً بحيث لو قام بعد ذلك دليل على الخلاف يحكم بالمعارضة بينهما ، ضرورة أنه بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب لا مقتضي في تعيين ظهوره في غيره من الاستحباب أو الإباحة بالمعنى الأخص بل هو بصير حينئذ مجملاً من تلك الجهة غير ظاهر في شيء مما ذكر إلا مع قيام القرينة في البين على إرادة الندب أو الإباحة أو على حكم ما قبل النهي ، والا فمع خلو المقام عن القرينة لا يكون فيه ظهور لا في الوجوب ولا في الندب ولا في الإباحة بالمعنى الأخص ، نعم يستفاد من هذا الأمر عدم الحرج في الفعل وإباحته بالمعنى الأعم الذي هو جامع بين الوجوب والندب والإباحة بالمعنى الأخص ، ومن ذلك يحتاج في تعيين إحدى الخصوصيات إلى ملاحظة خصوصيات الموارد وقيام القرينة على التعيين. نعم يمكن أن يقال باستفادة الاستحباب في خصوص العبادات نظراً إلى اقتضاء الأمر فيها لمحبووية المتعلق ورجحانه ، إذ حينئذ بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب من جهة وقوعه عقيب الحظر أو توهمه يمكن الحكم باستحبابه نظراً إلى قضية ظهوره في محبووية المتعلق ورجحانه ، ففي الحقيقة استفادة الاستحباب حينئذ في العبادات إنما هو لمناسبة خصوصية المورد لا من جهة ظهور الأمر في الاستحباب بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب ، كما هو واضح.

ثم أنه مما ذكرنا ظهر لك حال النهي الواقع عقيب الوجوب أو توهمه ، حيث نقول فيه أيضاً بعدم ظهوره لا في الحرمة ولا في الكراهة.

الجهة السابعة :

هل الصيغة تقتضي المرة أو التكرار أو لا تقتضي إلا صرف وجود الطبيعي الذي يتحقق بأول وجوده؟ فيه وجوه وأقوال : أقواها الأخير كما ستعرف.

وقبل الخوض في المرام ينبغي تعيين المراد من القول بالمرة والتكرار ، حيث إن فيها وجوها ثلاثة :

الأول : ان يكون المراد من المرة هو الفرد فيقابلها التكرار بمعنى الافراد.

الثاني : ان يكون المراد منها الوجود الواحد وفي قبالها التكرار بمعنى الوجودات ، والفرق بينهما هو انه على الأول يكون الفرد بخصوصية الفردية تحت الطلب والامر بخلافه على الثاني فإنه عليه يكون مطلوبية الفرد بما أنه وجود للطبيعي فتكون خصوصية الفردية خارجة عن دائرة الطلب ، وربما يثمر ذلك في مقام الامتثال عند الاتيان بالفرد بقصد الخصوصية لا بما انه وجود الطبيعي ، حيث إنه على الأول يقع الامتثال بالخصوصية بخلافه على الثاني ، فإنه علاوة عن عدم تحقق الامتثال بالخصوصية ربما صدق التشريع المحرم أيضا في قصده الخصوصية نظراً إلى ما هو المفروض من خروج الخصوصية عن دائرة الطلب والامر ، كما هو واضح.

الثالث : ان يكون المراد من المرة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهو الدفعات والفرق بين ذلك والوجهين المتقدمين واضح ، إذ على هذا المعنى ربما يتحقق الامتثال بالمتعدد فيما لو أوجد دفعة افرادا متعددة فإنه حينئذ يتحقق الامتثال بالمجموع ، بخلافه على المرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فإنه عليهما يقع الامتثال بواحد منها. وحينئذ فهذه محتملات ثلاثة في المراد من المرة والتكرار.

ولكن الاحتمال الأول بعيد غايته عن مصب كلماتهم بقرينة النزاع الآتي في تعلق الامر بالطبيعة أو الفرد ، فإنه لو كان المراد من المرة في المقام هو الفرد لكان اللازم هو ذكرهم ذلك في طي المقام الآتي : في أنه بعد فرض تعلق الامر بالفرد لا بالطبيعة فهل الامر يدل على فرد واحد أو على افراد متعددة؟ لا جعلهم ذلك بحثا مستقلا في قبال البحث الآتي ، وحينئذ فنفس تعرضهم لهذا البحث مستقلا في قبال البحث الآتي قرينة قطعية على عدم ارادتهم من المرة في المقام الفرد والافراد ، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين ، وعند ذلك ربما كان المتعين منهما هو الأخير نظراً إلى كونه هو المنساق منها في الذهن عند العرف ، ومن ذلك لو أتى بالماء مثلا في ظروف متعددة دفعة واحدة لا يقال : بأنه أتى بالماء مرات أو أتى به متكررا ، بل يقال : انه أتى بالماء مرة واحدة. هكذا أفاده الأستاذ. ولكن أقول : بان عدم صدق التكرار والمرات في المثل انما هو باعتبار اضافته إلى الاتيان لا بلحاظ اضافته إلى المأتي به وهو الماء ، فحيث ان الاتيان لم يكن الا اتيانا واحدا أضيف إليه المرة فقليل : بأنه أتى بالماء مرة واحدة ، والا

فباعتبار اضافتها إلى نفس المأتمى به وهو الماء ربما يصدق عليه التكرار في المثل المزبور ، كما هو واضح .

وكيف كان فهل المراد من المرة على كلا- المعنيين بمعنى الدفعة أو الوجود هو المرة بنحو بشرط لا- عن الزيادة في مرحلة الوجود الخارجي؟ أو المرة بنحو لا بشرط على معنى وقوع الامتثال بواحد من الوجودات وأول وجود على المرة بمعنى الدفعة وصيرورة الزائد لغوا فيه وجهان : أظهرهما الثاني على ما يستفاد من كلماتهم ، فان ظاهرهم انما هو على صيرورة الزائد على المرة (بأي معنى فرضناها) لغوا محضاً ، في قبال القائل بالتكرار الذي يقول بتحقيق الامتثال بالزائد أيضاً لا انه كان مخلاً أيضاً بالامتثال بالنسبة إلى أول وجود ، كما هو واضح ، هذا بالنسبة إلى القول بالمرة . واما القول بالتكرار فيحتمل فيه أيضاً وجهان ، فإنه على المعنيين من الوجودات أو الدفعات تارة يراد تكرار الوجود بنحو الارتباط كما في العام المجموعي ، وأخرى يراد تكرره بنحو الاستقلال والسريان على نحو كان كل فرد ووجود مورداً لتكليف مستقل كما نظيره في العام الاستغراقي ، والفرق بينهما واضح مثل الفرق بينهما والطبيعة الصرفة ، فإنه على الثاني يكون كل فرد وكل وجود مورداً لتكليف مستقل حسب انحلال التكليف المتعلق بالطبيعة ويكون لكل واحد منها امتثال مستقل غير مرتبط بامتثال الآخر ، بخلافه على الأول فإنه عليه وان لو حظ الطبيعي بنحو السريان في ضمن الافراد الا انه بنحو كان المجموع موضوعاً وحدانياً في مقام تعلق الطلب والامر ، فمن هذه الجهة لا يكاد تحقق الامتثال الا باتيان الطبيعي خارجاً متكرراً ولا يكاد يكون لاتيان المجموع الا امتثال واحد ولا على مخالفتها الأعقاب واحد ، كما هو واضح .

وبعد ما عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصده من المختار في المسألة ، فنقول : قد عرفت في صدر البحث ان المختار من الوجوه الثلاثة هو الوجه الأخير من عدم دلالة الصيغة الا على صرف الطبيعي المتحقق بأول وجود بلا اقتضاءها للمرة أو التكرار بوجه أصلاً ، كيف وان المادة فيها حسب وضعها النوعي على ما تقدم من انحلال أوضاع المشتقات مادة وهينة لاتدل الا على صرف الطبيعي ، كما هو ذلك أيضاً في ساير الصيغ من المصدر وغيره ، إذ حينئذ من انتفاء دلالة المادة فيها على المرة أو التكرار يستكشف

انتفائها أيضا في الصيغة. ولعله إلى ذلك أيضا نظر الفصول في انكاره دلالة الصيغة على المرة والتكرار بانتفائها في ناحية المصدر المجرد عن اللام والتنوين باجماع من علماء الأدب ، فكان تمام نظره في النقص بمثل المصدر المجرد عن اللام والتنوين إلى تلك المادة المأخوذة فيه التي هي جهة مشتركة سارية فيه وفي سائر الصيغ من الماضي والمضارع وغيرهما ، لا ان نظره إلى أن المصدر هو الأصل والمادة لسائر المشتقات كي يتوجه عليه اشكال الكفاية : بان المصدر ليس أصلا ومادة لسائر المشتقات بل يكون صيغة مثلها وفي قبالتها ، فلا يلزم حينئذ من عدم دلالة المصدر المجرد عليهما عدم دلالة الصيغة أيضا عليهما. نعم لو قيل بعدم انحلال الوضع في المشتقات إلى وضعين : وضع المادة المشتركة في الجميع وضعا نوعيا ووضع الهيئة في كل واحدة من الصيغ وضعا شخويا وان الوضع في كل واحدة من الصيغ من قبيل الوضع في الجوامد في كون كل واحد منها مادة وهيئة موضوعا لمعنى خاص ، لأمكن المجال لما في الكفاية من المناقشة بان عدم دلالة المصدر على المرة والتكرار لا يقتضي عدم دلالة الصيغة عليهما ، ولكن الكلام حينئذ في أصل هذا المبني فإنه خلاف ما عليه المحققون في أوضاع المشتقات ، إذ بنائهم فيها على انحلال الوضع فيها إلى وضعين : وضع نوعي للمادة السارية فيها ووضع شخصي لكل واحدة من الهيئات الخاصة ، وعلى ذلك فيتجه الاستدلال لعدم دلالة المبدء في الصيغة على المرة والتكرار بانتفائها في طرف المصدر المجرد عن اللام والتنوين ، كما هو واضح.

وحيئنذ فبعد ما ظهر من عدم دلالة المادة على أحد الأمرين في الصيغة فلا جرم يبقى الكلام فيها في الهيئة وهي أيضا كما عرفت غير مرة لاتدل الا على طلب ايجاد الطبيعة أو النسبة الارسالية الملازمة لطلب الطبيعة فلا يكون فيها أيضا اقتضاء المرة أو التكرار بوجه أصلا ، كما لا يخفى. واما ما يرى من الاكتفاء بالمرة والفرد الواحد فإنما هو من جهة تحقق صرف الوجود بأول وجوده وتحقق الامثال بذلك لا من جهة ان الامر يقتضي المرة كما هو واضح. كما أن تحقق الامثال باتيان أفراد عرضية دفعة انما هو من جهة انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع كانطباقه في الأول على وجود واحد لا من جهة اقتضاء الامر للتكرار كما توهم.

ومن ذلك البيان ربما أمكن ارجاع القول بالمرة أيضا إلى القول بالطبيعة الذي هو المشهور نظراً إلى سقوط الامر عن الطبيعة وتحقق الامثال بايجاد المأمور به دفعة ولو في

ضمن فرد واحد وعدم المقتضى بعد للامثال باتيان ثاني الوجود وثالثه ، كما هو واضح فتدبر .

بقي الكلام فيما استدل به للقول بالتكرار وهي أمور :

منها قوله صلى الله عليه وآله (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) وفيه ما لا يخفى ، إذ بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الأكثر في مثل الصلاة اليومية وصوم شهر رمضان وسائر الواجبات من الصلوات وغيرها ، نقول بأنه ينافي ذلك ما في ذيل تلك الرواية من الظهور بل الصراحة في عدم لزوم التكرار وهو قوله صلى الله عليه وآله : (ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب) الخ (1) فان ما هو المستفاد من هذا الذيل انما هو خلاف ما يقوله القائل بالتكرار كما هو واضح .

ومنها استدلالهم بمثل الصوم والصلوات اليومية المتكررة في كل سنة ويوم . وفيه ما لا يخفى حيث إن تكرر الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة انما هو من جهة اقتضاء قضية الشرط لتعدد الوجود عند تكرره حسب إناطة وجوب الصوم بدخول شهر رمضان وإناطة وجوب الصلاة بدخول الوقت وأين ذلك واقتضاء الامر للتكرار كما لا يخفى .

ومنها ولعله هو العمدة مقياسة باب الأوامر بباب النواهي التي من المعلوم انها للدوام والاستمرار ، بتقريب : انه كما أن قضية اطلاق الهيئة في النواهي هي الدوام والاستمرار بملاحظة اقتضاء اطلاقها لسعة دائرة الطلب وشموله للوجودات العرضية والطولية ومبغوضية الطبيعة بوجودها الساري في جميع الافراد . وتحكيمه على قضية اطلاق المادة فيها في اقتضائه لكون تمام المبغوض هو صرف وجود الطبيعي المتحقق بأول وجود ولو من

ص: 214

1- لم أجد الحديث في مجامع أخبارنا وألفاظه على ما أخرجه في التاج هكذا : « عن أبي هريرة قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل : أكل عام يا رسول الله فسكت ، حتى قالها ثلاثا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم ، ثم قال : ذروني ما تركتكم فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه » رواه مسلم والنسائي والترمذي « انتهى » التاج / ج 2 ص 108 ، الباب 2 من كتاب الحج « المصحح » .

جهة عليه الهيئة لتحقق المادة خارجا ، كذلك في الأوامر أيضا ، حيث إنه بعين هذا التقريب أي تقريب اطلاق الهيئة وتحكيمه على اطلاق المادة يستكشف في الأوامر أيضا عن أن المطلوب فيها هو الطبيعة بوجودها الساري في ضمن جميع الافراد لا صرف وجودها المتحقق بأول وجودها كما هو واضح ، وبذلك يثبت المطلوب الذي هو اقتضاء الامر للتكرار هذا.

ولكن فيه أيضا ما لا يخفى ، إذ نقول : بان ما أفيد وان تم لا ثبات الدوام والاستمرار في باب النواهي الا انه يمنع عن جريان التقريب المزبور في باب الأوامر من جهة وضوح الفرق بين المقامين ، وحاصل الفرق بين المقامين في جريان اطلاق الهيئة وصحة تحكيمه على اطلاق المادة في باب النواهي وعدم جريانها في باب الأوامر هو ان صحة تحكيم اطلاق الهيئة في باب النواهي واستفادة الدوام الاستمرار منه انما هو من جهة عدم ترتب محذور العسر والجرح في الترك على الدوام والاستمرار ، بخلافه في الأوامر فإنه يلزم من تحكيم قضية اطلاق الهيئة على اطلاق المادة محذور العسر والجرح الشديد ، فمن هذه الجهة ربما يمنع مثل هذا المحذور في باب الأوامر عن جريان اطلاق الهيئة فيها والاخذ بها ، ومع عدم جريان الاطلاق فيها لا جرم يبقى اطلاق المادة فيها على حاله سليما عن المزاحم ، ومقتضاه كما عرفت هو كون تمام المطلوب عبارة عن صرف الطبيعي المتحقق بأول وجوده دون الطبيعة السارية ، وعليه فلا مجال للتثبت بمثل هذا البيان أيضا لا ثبات التكرار في الأوامر وان صح ذلك في باب النواهي ، كما هو واضح. (1)

ثم انه يبقى الكلام حينئذ في بيان الثمرة بين الأقوال المزبورة فنقول : أما الثمرة بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فظاهرة فيما لو أتى دفعة

ص: 215

1- أقول ولا يخفى عليك انه لا يتم هذا التقريب في باب النواهي أيضا ويظهر وجه من جهة تبعية الهيئة ثبوتا اطلاقا وتقييدا للمادة حسب تقدمها عليها وكيفية قيام المصلحة بها بصرف وجودها أو بوجودها الساري ، إذ حينئذ تكون الهيئة تابعة للمادة ومن شؤونها ، وحينئذ فمع جريان الاطلاق في المادة لا يبقى مجال لجريان الاطلاق في طرف الهيئة حتى يقع بينهما التزاحم باعتبار كون قضية اطلاقها حاكما على اطلاقها ، ومع ذلك كيف المجال لدعوى تقديم اطلاق الهيئة على اطلاقها وتحكيمها عليها وان كان الأستاذ دام ظله مصرا بذلك في مقام ابداء الفرق بين الأوامر والنواهي فتأمل. «المؤلف، قدس سره»

واما الثمرة بين القول بالمرة وبين القول بالتكرار فواضحة غير محتاجة إلى البيان.

بقى شيء وهو انه على التكرار هل يعتبر تعدد الوجود مطلقا حتى في الأمور القابلة للدوام والاستمرار كالقيام والقعود ونحوهما فيجب في تكرار القيام انه دامه ثم قيام آخر كي يتحقق التعدد؟ أو ان اعتبار تعدد الوجود انما هو الأمور الآنية غير القابلة للدوام والاستمرار كالضرب مثلا- والا- ففي الأمور القابلة للاستمرار يكفي في تكرارها استمرارها بنحو لا يتخلل فصل في البين بان يقصد بها في كل آن امثال الامر المتعلق بالطبيعة بلا- احتياج إلى تخلل فصل في البين؟ فيه وجهان : مقتضي ظاهر العنوان هو الأول من لزوم تكرار الوجود في صدق التكرار وتحققه حتى في مثل القيام والقعود الذي يتصور فيه القرار والاستمرار ، لكن مقتضي استدلالهم بباب النواهي هو الثاني وهو عدم اعتبار تكرار الوجود ، كما هو ذلك في باب النواهي حيث كان المطلوب فيها هو الدوام والاستمرار. وعليه ربما تظهر الثمرة أيضا بين القول بالتكرار وبين القول بالطبيعة في صورة استمرار القيام من جهة وحدة الامثال على القول بالطبيعة وتعدده على القول بالتكرار فيما لو قصد كون القيام في كل آن امثال للامر به كما هو الشأن أيضا في باب النواهي فيما لو ترك شرب الخمر قاصدا كونه في كل آن امثالا لقوله : لا تشرب الخمر فيكون هذا القيام الشخصي المستمر حينئذ امثالات متعددة للامر بالقيام ، وهكذا الأمور التدريجية كالحركة والتكلم والقراءة فان حالها حال الأمور القابلة للدوام والاستمرار ، فبناء على القول بالطبيعة يكون مجموع الحركة والتكلم والقراءة من أولها إلى آخرها وجودا واحدا للطبيعة ما لم يتخلل فصل في البين فيحتاج في كونه ثاني الوجود إلى طرف فصل في البين بان يتحرك ثم يسكن ثم يتحرك ، وهكذا في التكلم والقراءة فما دام كان مشغولا بالتكلم والقراءة كان ذلك يعد وجودا واحدا للقراءة ولا يتحقق ثاني الوجود الا بتخلل سكون في البين بنحو يعد الكلام الثاني وجودا آخر. واما على التكرار على النحو المزبور يتحقق التكرار وتعدد الامثال بقصده القراءة في كل آن امثالا- للامر بها. نعم لو كان الامر متعلقا لا بعنوان القراءة بقول مطلق بل بعنوان قراءة الحمد مثلا ففي ذلك يكون تحقق الطبيعة بمجرد الفراغ عن الحمد ولو لم يقطع قرائته بل اتصل قرائته بقراءة حمد آخر وحينئذ فيكون الحمد الثاني الذي اشتغل به بدون تخلل فصل وسكون من ثاني الوجود للطبيعة ويكون من باب الامثال عقيب الامثال كما هو واضح.

هل الصيغة تقتضي الفور أو التراخي أو لا تقتضي شيئاً منهما الا طلب ايجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخي؟ فيه وجوه وأقوال : أقواها الأخير ، نظراً إلى عدم اقتضاء وضع المادة وكذا الهيئة لشيء من ذلك ، اما المادة فلما عرفت من عدم دلالتها الا على صرف الطبيعي ، واما الهيئة فلعدم دلالتها أيضا الا على طلب الطبيعة المجامع مع الفور والتراخي ، بل ومع الشك أيضا ربما كان قضية اطلاق المادة هو سقوط الغرض وتحقق الامتثال بالاستعجال الملازم لزمان الحال والتأخير الملازم لزمان الاستقبال بل كان امر التمسك بقضية اطلاق المادة في المقام أهون من المقام السابق نظراً إلى سلامته عن المزاحمة مع اطلاق الهيئة كما هناك وذلك لعدم اقتضاء لاطلاق الهيئة للاستعجال والفورية في المقام كي يقع بينهما المزاحمة كما هو واضح ، وحينئذ فمقتضى اطلاق المادة هو تحقق الامتثال باتيان الطبيعة وايجادها بنحو الاستعجال أو التراخي.

نعم لو اغمض عما ذكرنا لا يتوجه على القول بالفور بعدم مأخوذية الزمان في المشتقات ، وذلك من جهة وضوح ان نظر القائل بمطلوبية الفور انما هو إلى مجرد الاستعجال والمصارعة في ايجاد المأمور به المنطبق في الزمانيات على أول الأزمنة بعد الامر بلا مدخلية للزمان فيه بنحو القيدية أصلاً ، كما أن نظر القائل بالتراخي انما هو إلى ما يقابل ذلك ، ومعه لا يتوجه عليه الاشكال المزبور كما هو واضح.

وكيف كان فاستدل للفور بأمر :

منها : ما قيل في وجه ابطال الواجب المعلق من استحالة انفكاك الإرادة عن المراد وذلك بتقريب : ان الإرادة التشريعية انما هي كالإرادة التكوينية بلا فرق بينهما الا من جهة الاقتضاء والعلية حيث كانت الإرادة التكوينية علة لتحقيق المراد في الخارج وكانت الإرادة التشريعية مقتضية له ، وحينئذ فكما ان الإرادة التكوينية لا يمكن تخلفها عن المراد في الخارج ولو آنا ما كذلك الإرادة التشريعية حيث إن مقتضاها أيضا لزوم اتصال حركة العبد بأمر المولى وطلبه من جهة ان حركة العبد في الإرادات التشريعية بمنزلة حركة المرید في الإرادة التكوينية ولا نعني من الفور الا قضية اتصال حركة المأمور نحو

المأمور به متصلا بطلب الأمر. وفيه ان قضية الامر بشيء ليست الا البعث نحوه بالايجاد فإذا كان المتعلق هو الطبيعي الجامع بين الفرد الحالي والفرد الاستقبالي فلا جرم لا يقتضي الامر به أيضا الا ايجاد تلك الطبيعة بما انها جامعة بين الفرد الحالي والاستقبالي ، وما ذكر من امتناع تخلف الإرادة ولو التشريعية عن المراد متصلا بها كلام شعري وسيأتي بطلانه أيضا في مبحث المعلق والمشروط بما لا مزيد عليه إن شاء الله تعالى.

ومنها : قوله سبحانه : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » بتقريب الدلالة فيه على وجوب الاستباق والمسارة نحو المأمور به بالايجاد على ما هو قضية ظهور الامر في الوجوب. وفيه أيضا انه بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الأكثر لخروج المندوبات طرا وخروج كثير من الواجبات أيضا كالصلاة اليومية ونحوها ، نقول : بأنه انما يتم ذلك لولا قضية الارتكاز العقلي بحسن المسارة والاستباق إلى ايجاد المأمور به والا- فمع هذا الارتكاز لا- جرم يكون الامر بالمسارة ارشادا محضاً ومعه لا مجال لجعله دليلا على وجوب الفور والمسارة ، كما لا يخفى.

بقي الكلام في أنه على هذا القول من وجوب المبادرة والاستعجال ، هل الواجب هو الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث لو لم يأت المكلف بالمأمور به في الآن الأول بعد الامر يجب عليه الاتيان به في الآن الثاني ولا يجوز التراخي؟ أم لا بل يجوز له التراخي في الآن الثاني كما لو لم يجب عليه الفور في الآن الأول؟ أو ان قضية ذلك هو سقوط التكليف عن المأمور به في الآن الثاني رأساً عند الاخلال بالفور في الآن الأول ولو من جهة كونه من قبيل وحدة المطلوب؟ فيه وجوه : أظهرها أولها ، كما هو قضية استدلالهم بأية المسارة والاستباق حيث إن من المعلوم ان الآية انما هو في مقام بيان المسارة إلى الخيرات فوراً ففوراً ، بل ذلك أيضا مما تقتضيه قضية استدلالهم بذلك البرهان العقلي المزبور إذ مقتضاه أيضا هو لزوم الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً ، كما هو واضح.

وأما الاحتمال الأخير وهو احتمال سقوط التكليف في ثاني الحال عن المأمور به لو لم يأت المكلف به في الآن الأول فهو أبعد الوجوه ولا يساعد عليه استدلالهم بل ولا كلماتهم أيضا ، إذ لا يستفاد من كلماتهم تقييد المأمور به بالفور والاستعجال كي يلزمه سقوط التكليف في ثاني الحال ، وحينئذ فيكون هذا الاحتمال مما يقطع بعدم ارادته القائل بالفور ، ومعه يدور الامر بين الوجهين الأولين وعند ذلك قد عرفت تعيين الوجه

الأول منهما دون الثاني ، كما هو واضح.

وأما القول بالتراخي فاستدل عليه أيضا بتحقق الامتثال مع التراخي الملازم لزمان الاستقبال. ولكنه كما ترى بأنه لا يقتضي مجرد ذلك كون الصيغة والامر للتراخي ، وذلك لا يمكن ان يكون ذلك من جهة ان المأمور به هو الطبيعة الجامعة بين الفرد الحالي والفرد الاستقبالي ، ولذلك أيضا ترى تحقق الامتثال باتيانه في الآن الأول بعد الامر والطلب ، نعم لو فرض عدم تحقق الامتثال الا بايجاد المأمور به في الآن الثاني والثالث كان للاستدلال المزبور كمال مجال ، ولكنه لا يكون كذلك قطعا بل ولا يدعيه أيضا القائل بالتراخي ، لان أقصى ما يدعيه انما هو جواز التراخي وعدم وجوب الفور فيقابل القائل بالفور ، واما وجوبه فلا.

وأما ما يظهر من السيد قدس سره في استدلاله بان الصيغة قد استعملت تارة في الفور وأخرى في التراخي والأصل في الاستعمال الحقيقية ، فإنما هو على حسب ما هو ديدنه من ارجاع المشتركات المعنوية إلى الاشتراك اللفظي بالأصل الذي كان عنده من كون الاستعمال علامة الحقيقة وان كان قد شاع الجواب عنه أيضا بأعمية الاستعمال من الحقيقة ، مع أن كلامه قدس سره انما هو في بيان رد القائل بالفور بأنه كما استعمل الصيغة في الفور استعملت أيضا في التراخي فلا تكون الصيغة حينئذ لخصوص الفور. وعليه فلا ثمة بين القول بالطبيعة وبين القول بالتراخي ، إذ بعد عدم التزامهم بوجوب التراخي ينطبق هذا القول على القول بالطبيعة بل هو بعينه ، ومن ذلك أيضا يمكن المنع عن تثلث الأقوال في هذه المسألة وانه لا يكون فيها الا قولان : قول بالفور وقول بالطبيعة فتدبر ، هذا.

ولكن أقول : بان ما ذكرنا من عدم وجوب الفور انما هو بالنسبة إلى دلالة الصيغة والافتقار يجب الفور مع قيام القرينة عليه ، ومن ذلك ما لو قام قرينة قطعية على عدم تمكنه من الاتيان بالواجب في ثاني الحال وثالثه ان لم يأت به في الآن الأول بعد الامر فإنه حينئذ يجب بحكم العقل المبادرة إلى الاتيان بالواجب في الآن الأول بحيث لو لم يأت به ففات منه الواجب لعدم تمكنه منه فيما بعد يستحق عليه العقوبة ، بل ولعل الامر كذلك مع الظن بالفوت إذا كان اطمينانيا ، كما في الأزمنة التي كثر فيها الأمراض من نحو الطاعون والوباء ونحوهما أعادنا الله منها إن شاء الله تعالى ، فإنه في نحو ذلك أيضا ربما

كان يحكم العقل أيضا بوجوب المبادرة والاستعجال باتيان الواجب في أول وقته وأول أزمته تمكنه منه. واما مع الظن غير الاطميناني أو الشك فالظاهر هو جواز التأخير للاستصحاب فتدبر. هذا كله فيما يتعلق بمسألة الفور والتراخي ، ولكن الأستاذ دام ظله لم يتعرض لهذا الفرع الأخير فافهم.

ص: 221

قد وقع الخلاف والكلام بين الأصحاب في اقتضاء الاتيان بالمأمور به على وجهه للاجزاء وعدمه. وقبل الخوض في المرام ، ينبغي تمهيد مقدمة لبيان عناوين الألفاظ الواقعة في حيز البحث.

فنقول : ان من العناوين الواقعة في حيز موضوع البحث كلمة (على وجهه) والظاهر أن المراد منها كما قرينة في الكفاية هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعا وعقلا كقصد الامتثال مثلا ، لا الاتيان بالمأمور به على وجه وجوبه أو استحبابه وكونه متميزا عن غيره كما يدعيه القائل بوجوب قصد الوجه والتميز كما يشهد لذلك تعرضهم طرا لهذا البحث بهذه العناوين المزبورة مع ذهاب كثير منهم بل أكثرهم على عدم اعتبار قصد الوجه والتميز في المأمور به لا شرعا ولا عقلا ولا الكيفية الخاصة بالمعبرة في المأمور به شرعا مثل عنوان الظهريّة والعصريّة ونحوهما من العناوين الخاصة التي بها صار المأمور به متعلقا للامر والطلب ، كيف وانه مضافا إلى بعد ذلك في نفسه يلزمه لغوية القيد المزبور إذ عليه كان في ذكر المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة (على وجهه) نظراً إلى عدم خلو المأمور به عن مثل هذه الكيفيات فيكون القيد المزبور حينئذ توضيحيا محضاً. وحينئذ فيتعين ما ذكرناه من كون المراد منها النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعا وعقلا كقصد التقرب والامتثال ، وعليه يكون القيد المزبور احترازيا لا توضيحيا ، لكن ذلك أيضا بناء على تجريد متعلق الامر في العبادات عن قصد التقرب وجعله من الكيفيات المعبرة في المأمور به عقلا لا شرعا كما هو مسلك

الكفاية ، والا فبناء على القول باعتباره في المأمور به شرعا يكون توضيحيا محضا ، كما أنه كذلك أيضا بناء على جعل المأمور به عبارة عن الحصة الملازمة مع قصد التقرب الناشي عن دعوة الأمر بنحو القضية الحينية لا التقييدية بالتقرب الذي ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي من عدم انفكاك المأمور به بما هو مأمور به عن قصد دعوة الأمر حتى في التوصليات ، إذ عليه أيضا يكون كلمة (على وجهه) لمحض التوضيح ، لأنه بعد عدم اتصاف الذات غير المقرونة بقصد التقرب بكونها مأمورا بها يكون في ذكر كلمة المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة (على وجهه) كما هو واضح .

ومن العناوين كلمة (الاجزاء) والظاهر أن المراد منه انما هو معناه اللغوي أعني الكفاية كما في الكفاية وان اختلف ما يكفي عنه من حيث سقوط التعبد به ثانيا تارة ، وسقوط القضاء أخرى فالمراد منه انما هو كفاية الاتيان بالمأمور به على وجهه في عدم التعبد باتيانه ثانيا في الوقت أو في خارجه ، كان قضية عدم التعبد به بنحو العزيمة أو بنحو الرخصة .

ومن العناوين كلمة (الاقتضاء) والظاهر أن المراد منها أيضا هو الاقتضاء بحو العلية والتأثير بحسب مقام الثبوت لا الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة بحسب مقام الاثبات ، ومن ذلك أيضا نسب الاجزاء في عنوان البحث إلى الاتيان دون مدلول الصيغة . نعم في الاجزاء بالنسبة إلى المأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري يمكن ان يقال : بان الاقتضاء فيهما هو الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة ، نظراً إلى رجوع جهة البحث حينئذ إلى مدلول الصيغة من جهة الدلالة على وفاء المأتي به الاضطراري بمصلحة المأمور به الاختياري .

وعلى كل حال فلا يرتبط هذا البحث بالبحث المتقدم من دلالة الصيغة على المرة أو التكرار كما توهم بخيال ان القول بعدم الاجزاء هو عين القول بالتكرار في المسألة السابقة كعينية القول بالاجزاء مع القول بالمرة ، إذ نقول : بان البحث في المسألة المتقدمة انما هو في تعيين ما هو المأمور به بأنه هل هو مجرد الطبيعة؟ أو المرة بمعنى الفرد أو الدفعة؟ أو التكرار بمعنى الموجودات أو الدفعات؟ بخلافه في المقام فان البحث فيه انما هو في ذلك المأمور به المتعين هناك بان الاتيان به على وجهه يجزي عن التعبد به ثانيا أم لا ومع له لا يرتبط إحدى المسئلتين بالأخرى كما هو واضح ، خصوصا إذا جعلنا الاقتضاء في المقام بمعنى العلية والتأثير لسقوط الأمر ثبوتا إذ عليه يكون الفرق بين المقامين أوضح ، نظراً إلى رجوع

البحث في تلك المسألة إلى دلالة الصيغة على المرة أو التكرار ، ورجوعه في المقام إلى اقتضاء الاتيان بالمأمور به ثبوتا لسقوط الامر .

ومما ذكرنا ظهر أيضا جهة الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للأداء وعدم ارتباط إحداهما بالأخرى ، كما توهم أيضا بخيال أن التعيين بعينها عبارة عن القول بعدم الاجزاء كعينية القول بالاجزاء مع القول بكونه بأمر جديد ، وتوضيح الفرق هو ان البحث هو تلك المسألة انما هو في مورد عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اما لعدم الاتيان به رأسا أو الاتيان به على غير وجهه المعتبر فيه شرعا ، بخلاف المقام فان البحث فيه انما هو في مورد الاتيان بالمأمور به على وجهه ، فهما متقابلان حينئذ كما هو واضح .

وإذ تمهدت هذه الجهة فلنرجع إلى هو المهم والمقصود فنقول : ان الكلام في الاجزاء وعدمه يقع تارة في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن الاتيان به ثانيا وكذا الاتيان بالمأمور به الاضطراري والمأمور به بالامر الظاهري عن مثله ، وأخرى في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري في عدم التعبد به بعد رفع الاضطرار ، وثالثة في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي في سقوط التعبد به بعد انكشاف الخلاف ، فهنا مقامات ثلاثة وينبغي اشباع الكلام في كل واحد من المقامات المزبورة ، فنقول :

اما المقام الأول

فيقع الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن التعبد به ثانيا ، فنقول لا ينبغي الاشكال في أن الاتيان بالمأمور به الواقعي بجميع ما اعتبر فيه شرعا وعقلا- كان موجبا لسقوط الامر عن الطبيعة المأمور بها ومجزيا عن التعبد به ثانيا من جهة انه بمجرد الاتيان بالطبيعي في الخارج في فرض مطلوبة صرف الوجود لا الوجود الساري يتحقق الامثال وينطبق عليه عنوان الإطاعة ومعه يسقط الامر والتكليف عنه لا محالة ولا يبقى مقتضى للاتيان به ثانيا بوجه أصلا ، كما لا يخفى . هذا إذا كان قضية الاتيان بالمأمور به في الخارج علة تامة لحصول الغرض الداعي على الامر به ولقد عرفت ان الاجزاء في مثله عقلي محض لاستقلال العقل حينئذ بسقوط الغرض وسقوط الامر بسقوطه بمجرد الموافقة وإيجاد المأمور به ، واما لو لم يكن مجرد الاتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الغرض وتحققه بل كان لاختيار المولى أيضا دخل في حصول غرضه كما نظيره في العرفيات في مثل أمر المولى عبده باتيان الماء واحضاره عنده لأجل الغرض

الذي هو رفع عطشه بشر به إياه حيث إنه في مثل هذا الفرض لا يكون مجرد الاتيان بالماء واحضاره عند المولى علة لحصول غرضه الذي هو رفع عطشه بل كان لاختيار المولى واراوته إياه للشرب أيضا دخل في تحقيقه لكونه هو الجزء الأخير من العلة لحصول غرضه الذي هو رفع عطشه ، ففي مثل حيثما كان الإرادة المتعلقة بإيجاد الماء بحسب اللب إرادة غيرية وتكون الإرادة النفسية لها هي المتعلقة بحيث رفع العطش ، فلا جرم يبتنى جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا وعدم جوازه على القولين في باب مقدمة الواجب : بان الواجب هل هو مطلق المقدمة ولو لم توصل أو ان الواجب هو خصوص الموصلة منها؟ فعلى القول بوجوب مطلق المقدمة يكون حال هذا الغرض حال الفرض السابق من عليية الاتيان بالمأمور به لسقوط الامر وحصول الغرض ، فكما انه في ذلك الفرض باتيان المأمور به يسقط الامر والتكليف ولا يجب على المكلف بل لايجوز عليه الاتيان به ثانيا بعنوان امثال الامر بالطبيعة ، كذلك في هذا الفرض فباتيان المأمور به في هذا الفرض أيضا يسقط الامر به فلايجوز له الاتيان به ثانيا بعنوان امثال الامر الأول فضلا عن وجوبه. واما على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة لا مطلقها فلانزمه هو جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا بعنوان امثال الامر بالطبيعة مع عدم اختيار المولى إياه ، إذ ما دام عدم اختيار المولى للمأتي به الأول حيثما كان الغرض الداعي على الامر بعد بحاله كان الامر بالايجاد والاتيان أيضا على حاله من الفعلية ، غايته ان ليس له الفاعلية والمحركة بعد الاتيان بالمأمور به أولا بملاحظة صلاحية المأتي به للوفاء بالغرض لا انه يسقط رأسا بمجرد الاتيان بالمأمور به ، ونتيجة ذلك التفكيك بين فعلية الامر وفاعليته هو جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا ما دام بقاء المأتي به الأول على صلاحيته للوفاء بغرض المولى ووجوب الاتيان به في فرض خروجه عن القابلية المسطورة كما في المثال من فرض إراقة الماء المأتي به لغرض الشرب قبل اختيار المولى إياه إذ حينئذ ربما يجب على العبد والمأمور مع علمه بذلك الاتيان بفرد آخر من الطبيعي المأمور به كما لا يخفى ، ونتيجة ذلك في فرض تعدد الاتيان بالمأمور به هو وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى منهما لا بهما معا وصيرورة الفرد الآخر غير المختار لغوا محضا لا انه يتحقق به الامتثال أيضا كي يكون قضية الاتيان بالمأمور به متعددا من باب الامتثال عقيب الامتثال ، فعلى ذلك فما وقع في كلماتهم من التعبير عن المأتي به ثانيا بكونه من الامتثال بعد الامتثال لا يخلو عن تسامح واضح كما هو واضح ، لأنه على كل

تقدير لا يكاد يكون قضية الاتيان بثاني الوجود حقيقة من باب الامتثال بعد الامتثال.

ثم إن ما ذكرناه من التشقيق بين كون الاتيان بالمأمور به تارة علة لحصول الغرض وأخرى مقتضيا لذلك على معنى مدخلية اختيار المولى إياه في تحقق غرضه انما هو بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات فربما أمكن دعوى ظهور الأدلة في علية الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض وسقوط الامر نظراً إلى تحقق الامتثال بمحض ايجاد المأمور به في الخارج ، وعليه فلا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا بعنوان إطاعة الامر الأول الا إذا قام دليل بالخصوص على جوازه ومشروعيته ، كما في باب إعادة من صلى فرادى جماعة حيث ورد الامر فيه بالخصوص على إعادة الصلاة جماعة معللاً- فيه بان الله يختار أحبهما فيستكشف منه حينئذ عدم كون مجرد الاتيان بالمأمور به علة لحصول الغرض بل وان لاختيار المولى أيضا دخلا في حصول غرضه ، كما نظيره في مثال الامر بالماء لأجل غرض رفع العطش ، اللهم الا ان يقال : بان الامر بإعادة من صلى منفردا جماعة انما هو لأجل تحصيل المصلحة القائمة بخصوصية الجماعة حيث إنه لما كان لا يمكن استيفاء تلك المصلحة الا بإعادة الصلاة امر جديدا استجابا بإعادة أصل الصلاة على الكيفية الخاصة ، وعليه فلا مجال لاستكشاف عدم علية مجرد الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض الداعي على الامر به ومدخلية اختيار المولى أيضا في ذلك ، ولكن مثل هذا المعنى ينفيه قضية التعليل الوارد في الخبر (بان الله سبحانه يختار أحبهما إليه) فان مقتضى التعليل المزبور هو مدخلية اختيار المولى أيضا في حصول غرضه ومرامه ولازمه وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى وأحبه منهما وصيرورة الآخر لغوا محضا فتدبر.

وعلى ذلك أيضا يمكن ان يحمل عليه كلام الجبائي من مصيره إلى عدم الاجزاء ، وذلك بارجاع كلامه إلى عدم الاجزاء بالمعنى الذي ذكرناه امكانا ، نظراً إلى احتمال عدم كون المأتى به علة تامة لحصول الغرض وسقوط الامر بشهادة التعليل الوارد في الامر بإعادة من صلى فرادى جماعة ، وعلى كل فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الأول.

وأما المقام الثاني

فيقع البحث فيه في اجزاء المأتى به الاضطراري عن المأمور به الواقعي الاختياري ، على معنى عدم وجوب الإعادة بعد طرو الاختيار في الوقت وعدم وجوب القضاء في خارج الوقت ، في قبال عدم اجزائه ولزوم الاتيان بالمأمور به الاختياري بعد طرو الاختيار إعادة في الوقت وقضاء في خارجه ، فنقول :

ان الكلام في هذا المقام تارة يكون بالنسبة إلى الإعادة في الوقت فيما لو طرء الاختيار قبل انقضاء الوقت وأخرى بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت.

اما الأول فتنقيح الكلام فيه يحتاج إلى بيان ما يمكن أن يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتاً أولاً ثم في تعيين ما وقع عليه اثباتاً ، فنقول : اما الأول فالامر فيه كما افاده في الكفاية : من أن الفعل الاضطراري تارة يكون وافياً بتمام مراتب المصلحة التي تكون في الفعل الاختياري وأخرى لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من المصلحة والغرض ، وعلى الثاني فتارة يكون المقدار الباقي مما يمكن استيفائه وأخرى لا يمكن استيفائه مع استيفاء مرتبة منها بالفعل الاضطراري ، وعلى الأول من فرض قابلية المقدار الباقي للاستيفاء فتارة يكون مما يجب استيفائه باعتبار كونه لازم التحصيل في نفسه وأخرى لا يجب استيفائه بل يستحب. فهذه الشقوق المتصورة فيما يمكن ان يقع عليه الفعل الاضطراري.

وربما يختلف هذه الشقوق بحسب اللوازم من حيث الـجزاء وعدمه ، فان من لوازم الشق الأول الاجزاء وعدم وجوب الإعادة نظراً إلى سقوط الامر حينئذ بسقوط الغرض الداعي عليه ولو مع كون الاضطرار ناشئاً عن سوء اختيار المكلف فان لازم وفائه بتمام الغرض والمصلحة هو قيام الغرض والجماع بين الفعل الاختياري والاضطراري كما في الواجب المخير غايته ان ظرف أحد الفردين هو ظرف عدم التمكن من الفرد الآخر ، ولازم ذلك هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة عقلاً بملاحظة سقوط الامر بسقوط أصل الغرض والمصلحة : واما جواز البدار في هذا الفرض ولو مع القطع بطرو الاختيار بعد ساعة فينبى على أن الاضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطرار أو هو الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت فعلى الأول يجوز له البدار وباتيانه للفعل الاضطراري يسقط الامر والتكليف ولا يجب عليه الاتيان بالفعل الاختياري بعد رفع الاضطرار وعلى الثاني لا يجوز له البدار لعدم الموضوع حينئذ للفعل الاضطراري.

كما أن من لوازم الشق الثالث أيضاً الاجزاء وعدم وجوب الإعادة بلحاظ عدم التمكن حينئذ من استيفاء المقدار الباقي من المصلحة مع استيفاء مرتبة منها بالفعل الاضطراري ، نعم في هذا الفرض ربما يلزم عدم جواز البدار مع العلم بطرو الاختيار فيما بعد ، من جهة ما يلزمه حينئذ من تفويت مقدار من المصلحة الملزمة بلا وجه يقتضيه ، نعم

مع العلم ببقاء الاضطراب أو الاطمينان بذلك يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطرابي بل وكذلك أيضا مع الشك في ذلك للاستصحاب أي استصحاب اضطرابه إلى آخر الوقت فإذا انكشف الخلاف وارتفع اضطرابه قبل خروج الوقت يحزبه ما أتى به من الفعل الاضطرابي ، لكن ذلك أيضا مبني على أن يكون موضوع الحكم هو مطلق الاضطراب لا- الاضطراب الباقي إلى آخر الوقت والا فلا مجال للاجزاء ، كما هو واضح.

واما الشق الثاني فمن لوازمه هو عدم الاجزاء وجواز البدار بلا كلام والوجه فيه واضح بعد ملاحظة بقاء مقدار من المصلحة الملزمة الممكنة الاستيفاء.

واما على الشق الرابع فمن لوازمه أيضا هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة كما في الشق الأول والثالث ، نعم يستحب حينئذ الإعادة تحصيلًا لذلك المقدار الباقي من المصلحة غير الملزمة الممكنة الاستيفاء ، واما جواز البدار في هذا القسم وعدم جوازه فيبنتى على التفصيل : من أن الموضوع هو مطلق الاضطراب أو هو الاضطراب الباقي إلى آخر الوقت.

واما تنقيح هذه الجهة فيحتاج إلى المراجعة إلى كيفية السنة أدلة الاضطراب من عمومات نفى الحرج وأدلة الاضطراب وقاعدة الميسور ونحوها ، وفي مثله أمكن دعوى ان المستفاد من نحو تلك العمومات التي مصبها الاضطراب إلى الطبيعة هو خصوص الاضطراب الباقي إلى آخر الوقت نظراً إلى قضية ظهورها في الاضطراب إلى الطبيعة على الاطلاق ، إذ حينئذ لا يكاد تحقق الاضطراب إلى الطبيعة كك الا بعدم التمكن من شيء من الافراد التدريجية للمأمور به الاختياري ، وهذا لا يكون الا في صورة بقاء الاضطراب إلى آخر الوقت والافقي فرض طراً عليه الاختيار قبل خروج الوقت بمقدار يمكنه الاتيان بالمأمور به الاختياري لا يكاد يصدق الاضطراب إلى الطبيعة على الاطلاق كما هو واضح. وعلى ذلك ربما يسقط النزاع المزبور في الاجزاء وعدمه بالنسبة إلى الإعادة كما لا يخفى.

نعم بالنسبة إلى مثل أدلة التيمم كقوله سبحانه : « إذا أقمت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » إلى قوله سبحانه : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » (1) أمكن استفادة ان الموضوع هو مطلق الاضطراب لا الاضطراب إلى الطبيعة إلى آخر الوقت نظراً إلى دعوى

ص: 228

ظهورها بقرينة صدر الآية وهو قوله : « إذا أقمتهم إلى الصلاة فاعسلوا » الخ في كفاية مجرد عدم القدرة على الطهارة المائية في أول الوقت وعند القيام إلى الصلاة في مشروعية الطهارة الترايية وجواز الدخول معها في الصلاة ، كما ربما يؤيد ذلك أيضا ملاحظة الصدر الأول في زمن النبي صلى الله عليه وآله من تفكيكهم بين الصلوات واتيان كل صلاة في وقت فضيلتها وعدم تأخيرها إلى ما بعد وقت فضلها ، حيث إنه يستفاد من ذلك حينئذ ان الاضطرار المسوغ للطهارة الترايية هو مطلق الاضطرار لا الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت.

ومثل ذلك أيضا الأدلة الآمرة بالتقية بايجاد العبادات على وفق مذهبهم بالحضور في جماعاتهم والصلاة معهم والوضوء على كيفية وضوئهم ، حيث إنه يستفاد من تلك الأدلة أيضا كفاية مجرد الابتلاء بهم ولو في جزء من الوقت في جواز الاتيان بالمأمور به تقية وعلى وفق مذهبهم من دون احتياج إلى بقاء الابتلاء بهم إلى آخر الوقت خصوصا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ابتلاء الانسان بهؤلاء الفسقة الفجرة (خذلهم الله تعالى) في تمام أوقات الصلوات من أول وقتها إلى آخره ، إذ حينئذ من الامر بايجاد العبادة تقية يستفاد ان الاضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطرار . وعليه ففي مثله ربما كان كمال المجال البحث في اجزاء المأتي به الاضطراري عن الإعادة بالنسبة إلى المأمور به الاختياري.

وحينئذ فلا بد في الاجزاء بالنسبة إلى الإعادة من لحاظ الموارد ودليل الاضطرار الجاري فيها بأنه من قبيل أدلة التيمم وأدلة التقية؟ أو من قبيل عمومات نفى الحرج وعمومات الاضطرار من نحو حديث الرفع وغيره؟ ففي الأول يكون المجال للبحث عن اجزاء المأتي به الاضطراري عن الإعادة في الوقت ، بخلافه في الثاني فإنه عليه لا مجال للبحث عن اجزاء الفعل الاضطراري الا بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت كما هو واضح.

وعلى كل حال فهذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتا : من الوفاء بتمام مصلحة الفعل الاختياري ، أو الوفاء ببعضها مع كون البعض الباقي ممكن التحصيل في نفسه ولو بفعل آخر في الوقت أو في خارجه وذلك أيضا بنحو اللزوم أو الاستحباب ، أو غير ممكن التحصيل.

واما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطراري من الوجوه المزبورة فيحتاج إلى المراجعة

إلى أدلة الاضطراب وملاحظة كيفية ألسنتها.

وقبل الخوض في هذه الجهة ينبغي بيان ما يقتضيه الأصل في المسألة عند الشك في وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري وعدم وفائه بتمامه وعند الشك في مفوتية المأتي به الاضطراري لمصلحة الفعل الاختياري وعدم مفوتيته في فرض احراز عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختياري فنقول :

اما لو كان الشك من الجهة الثانية فلا ينبغي الاشكال في أن المرجح فيه هو حكم العقل بعدم الاجزاء ووجوب الاحتياط كما هو الشأن في جميع الموارد الراجعة إلى الشك في القدرة على الامتثال وتحصيل الغرض ، حيث إنه بالفرض قد علم ببقاء مقدار من المصلحة الملزمة من جهة عدم وفاء الفعل الاضطراري بتمام مراتب مصلحة الفعل الاختياري ، وانما الشك في القدرة على استيفاء تلك المرتبة من المصلحة باعتبار الشك في مفوتية المأتي به الاضطراري لتلك المرتبة الباقية ولو من جهة مضادته معها وفي مثله يكون المرجح هو الاحتياط عقلا لا غير ، كما هو واضح.

واما لو كان الشك من الجهة الأولى بان كان الشك في وفاء المأتي به الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري أو عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته ، فالمرجح فيه أيضا هو الاحتياط ، لاندارجه حينئذ في باب التعيين والتخير باعتبار رجوع الشك حينئذ إلى قيام تلك المرتبة من المصلحة المحتملة للبقاء بخصوص الفعل الاختياري أو بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري ، كي يكون لازمه عدم وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري على الأول ووفائه به على الثاني ، فيندرج حينئذ في تلك المسألة ويكون من صغريات ذلك الباب وفي مثله لا بد من الاحتياط بناء على ما هو التحقيق في تلك المسألة من مرجعية الاحتياط فيها دون البراءة.

نعم لو اغمض عن ذلك لا بد من البراءة في مثل هذا الفرض ولا- ينتهي المجال إلى اثبات عدم الاجزاء ووجوب الإعادة ببعض الاستصحابات كاستصحاب بقاء المصلحة واستصحاب بقاء التكليف بالفعل الاختياري واستصحاب عدم مسقطية المأتي به الاضطراري للتكليف بالفعل الاختياري ونحوها ، إذ نقول :

اما الأول وهو أصالة بقاء المصلحة فلما فيه من عدم اقتضائه لا ثبات التكليف بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار الا على المثبت باعتبار عدم كون ترتب الوجوب

والتكليف على بقاء المصلحة العقلية محضاً لا شرعياً من جهة انه من لوازم بقاء المصلحة والغرض على حاله وحينئذ فالاستصحاب المزبور لا يكاد يجدي شيئاً حيث لا يكون المستصحب بنفسه اثراً شرعياً بل ولا موضوعاً أيضاً لاثراً شرعياً ، واما نفس هذا الوجوب فهو وان كان اثراً شرعياً الا ان لا يكون ترتبه على بقاء المصلحة شرعياً كما هو واضح.

واما أصالة بقاء الاشتغال بالتكليف الاختياري فهو أيضاً غير جارية من جهة القطع بانتقاض الحالة السابقة حال طرو الاضطراب والقطع بارتفاع التكليف الاختياري عند الاضطراب ، وحينئذ فبعد ارتفاع الاضطراب كان الشك في أصل التكليف بالفعل الاختياري.

ومن ذلك البيان ظهر أيضاً حال أصالة عدم مسقطية الفعل الاضطراري إذ ذلك أيضاً مما لا مجال لتوهمه بعد فرض القطع بارتفاع التكليف الاختياري حال الاضطراب ، ومن ذلك البيان ظهر فساد مقايضة المقام بباب الماليات فيما يثبت اشتغال الذمة بعين مخصوص ولم يتمكن من أدائها فدفع ما هو بدل عنها ثم تمكن من أداء تلك العين حيث تجري فيها أصالة عدم المسقطية ويحكم بوجوب أداء تلك العين ، إذ نقول : بان جريان أصالة عدم المسقطية في المثال انما هو باعتبار ثبوت الاشتغال بالمبدل حين أداء البدل وهذا المعنى لا يتحقق في مثل المقام المفروض ارتفاع التكليف الاختياري حال طرو الاضطراب فتدبر.

واما الاستصحاب التعليقي وهو أصالة وجوب الفعل الاختياري على فرض طرو الاختيار بتقريب : انه قبل الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية مثلاً يقطع بأنه لو طرأ الاختيار لوجب عليه الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية وبعد الاتيان بها مع الطهارة الترابية يشك في ذلك والأصل يقتضي بقاءه ، وحينئذ فبعد زوال الاضطراب يحكم بمقتضى الاستصحاب المزبور بوجوب الإعادة ففيه أيضاً ما لا يخفى ، إذ نقول : بأنه من المعلوم اجمالاً حينئذ عدم جريان هذا الاستصحاب اما من جهة عدم الموضوع له واما لعدم كون البقاء مستنداً إلى حيث الاختيار ، فإنه على تقدير وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري يقطع بسقوط الوجوب والتكليف فلا موضوع حينئذ للاستصحاب المزبور ، وعلى تقدير عدم وفائه بتمام مصلحته لا يكون الوجوب المزبور

بقائه مستندا إلى حيث الاختيار بل وإنما هو مستند إلى ذاته باعتبار اقتضاء تلك المرتبة من المصلحة الملزمة الباقية ، وفي مثله حيثما شك في بقائه من جهة الشك في وفاء الفعل الاضطراري بتمام المصلحة أو ببعضها لا مجال لا ثبات الوجوب بمقتضى الاستصحاب المزبور .

وحينئذ فلو اغمض عما ذكرناه من اندراج المسألة عند الشك في صغريات مسألة التعيين والتخيير الجاري فيها الاحتياط لا محيص في المسألة الا- من البراءة باعتبار رجوع الشك حينئذ بعد الاتيان بالفعل الاضطراري في أصل فوت مصلحة الفعل الاختياري وفي أصل التكاليف به ، وحينئذ فكان العمدة في تقريب عدم الاجزاء بمقتضى الأصول عند الشك هو ما ذكرنا من الاندراج في مسألة التعيين والتخيير بالتقريب الذي قربناه فتدبر .

هذا كله بالنسبة إلى الإعادة في الوقت ولقد عرفت بان مقتضى الأصل في ذلك عند الشك في كلا الفرضين هو عدم الاجزاء ووجوب الإعادة.

واما بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت في فرض بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فان كان الشك في أصل وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري وعدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته فمقتضى الأصل فيه أيضا كما تقدم بالنسبة إلى الإعادة من جهة رجوع الشك حينئذ أيضا إلى قيام تلك المرتبة من المصلحة الملزمة المشكوك وفاء الفعل الاضطراري بها بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري في الوقت أو بخصوص الفرد الاختياري ولو في خارج الوقت فيندرج في مسألة التعيين والتخيير والمختار فيها هو الاحتياط ، كما عرفت .

واما ان كان الشك في قابلية المقدار الباقي من المصلحة للاستيفاء في خارج الوقت مع القطع بعدم وفاء الفعل الاضطراري الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختياري ، فان احتمل ان يكون تلك المرتبة من المصلحة الباقية لخصوصية وقوع الفرد الاختياري في الوقت ولو لخصوصية في نفس الوقت تقتضيه ، فلا اشكال في أن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة عن القضاء باعتبار رجوع الشك حينئذ في أصل وجود المصلحة في خارج الوقت كي يترتب عليه وجوب التدارك بالقضاء ، من غير فرق في ذلك بين القول : بان القضاء بالامر الأول وانه من باب تعدد المطلوب ، أو القول : بكونه بأمر جديد اما بمناط الجبران أو

بمناط آخر غير ذلك أو بمناط اقتضاء فوت المصلحة في الوقت لحدوث مصلحة ملزمة في خارج الوقت أو غير ذلك ، واما ان لم يحتمل ذلك بل أحرز ولو من جهة قضية الاطلاق ان تلك المرتبة من المصلحة غير المستوفاة مترتبة على الجامع بين الفعل الاختياري في الوقت وخارجه بحيث كان الشك ممحضا في القدرة على استيفائها من جهة الشك في مفوتية الفعل الاضطراري لها ، ففي هذا الفرض لا بد من الاحتياط بمناط قاعدة الشك في القدرة من دون فرق أيضا بين القول بتبعية القضاء للأداء أو القول بكونه بأمر جديد.

ثم إن ذلك أيضا مع قطع النظر عن أدلة القضاء بان يمنع شمولها لصورة فوت بعض المصلحة في الوقت اما لانصرافها إلى صورة فوت التمام من رأس كما لعله هو التحقيق أيضا أو لا- أقل من كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب والامع فرض اطلاق تلك الأدلة حتى لصورة فوت بعض المصلحة أيضا فلا ينتهي الامر إلى تلك الأصول من جهة وجود دليل اجتهادي حينئذ على عدم ال-جزاء ووجوب القضاء بمحض فوت المصلحة في الوقت ولو ببعض مراتبها. واما توهم عدم تكفل أدلة القضاء لا ثبات قابلية المحل للوجود فمع الشك في القابلية المزبورة حينئذ لا مجال للتمسك بأدلة القضاء لا ثبات الوجوب الفعلي ، فمدفوع بان شأن أدلة القضاء دائما انما هو رفع الشك عن هذه الجهة واثبات قابلية المحل للوجود ففي كل مورد امر فيه بالقضاء لا محالة من نفس الامر به يستكشف قابلية المحل للتحقق كما هو واضح. وحينئذ فالعمدة في الاشكال عليها انما هو الاشكال عليها من الجهة الأولى : من منع اطلاقها لصورة فوت بعض المصلحة وانصرافها إلى صورة فوت التمام أو مانعية ذلك عن الاخذ باطلاقها باعتبار كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب ، وعليه فينتهي الامر عند الشك إلى الأصول العلمية العقلية ولقد عرفت بان مقتضاها عند القطع بفوت بعض المصلحة والشك في القدرة على استيفائها هو البراءة في فرض والاحتياط في فرض آخر فتدبر. وكيف كان فهذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتا من الوفاء بتمام الغرض أو بعضه وكون البعض الباقي ممكن الاستيفاء أو غير ممكن الاستيفاء.

وأما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطراري إثباتا فيحتاج استفادته إلى ملاحظة كيفية الأدلة المتكلفة للفعل الاضطراري ، من نحو قوله :
التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين ، وقوله عليه السلام : رب الصعيد رب الماء. ونحو أوامر التقية المتكلفة لا ثبات

الاتيان بالمأمور به على وفق مذهبهم تقيية ، ونحو قاعدة الميسور ، وعمومات أدلة الحرج والاضطرار من نحو قوله سبحانه : ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ، وقوله صلى الله عليه وآله : كل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله ، وحديث الرفع من قوله صلى الله عليه وآله (وما اضطروا إليه) ونحو ذلك من الأدلة والعمومات فنقول :

أما الأدلة الواردة في التيمم عند عدم التمكن من استعمال الماء في الوضوء والغسل ، من نحو قوله صلى الله عليه وآله : التراب أحد الطهورين فلا شبهة في ظهوره في نفسه في قيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية والترابية نظراً إلى ظهوره في فردية التيمم حقيقة أو جعلاً وتنزيلاً لما هو الطهور المأمور به في مثل قوله : لا صلاة الا بطهور فان لازم فرديته للطهور حينئذ هو وفائه بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة ، ولازمه هو الاجزاء عقلاً وعدم وجوب الإعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت ، كما أن لازمه أيضاً هو جواز البدار وجواز تقويت الفرد الاختياري بإراقة الماء عمداً ولو بعد دخول الوقت وجعل نفسه غير واجد للماء كما نظيره في مثل الحاضر والمسافر .

نعم ربما يعارض هذا الظهور ظهور قوله سبحانه : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » الخ فان ظاهره هو كون الطهارة المائية بخصوصيتها دخيلاً في المطلوب لا بما انها مصداق لجامع الطهور وان ما هو الشرط هو الجامع بين الطهارة المائية والطهارة الترابية كي يكون الامر بالخصوصية في حال وجدان الماء ارشاداً إلى حصر مصداق الجامع في هذا الحال بهذا المصداق ، ضرورة ان ذلك كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الامر بالخصوصية ، وحينئذ فإذا كان كذلك يلزمه لا محالة أيضاً قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع بين الفردين ، وإلا فيستحيل تعلق الإرادة والطلب بالخصوصية مع فرض قيام المصلحة بالجامع . وعلى هذا فيتحقق التنافي بين هذا الظهور وبين ظهور مثل قوله صلى الله عليه وآله : التراب أحد الطهورين ، بناء على ما قربناه من ظهوره ولو بالاطلاق في فردية التيمم لما هو الطهور المأمور به في الصلاة ووفائه بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة ، وفي مثله لا بد من تقديم ظهور قوله سبحانه من الامر بالغسل على ظهور دليل التيمم لمكان اقوائية ظهوره من ظهوره لكونه ظهوراً وضعياً وهذا ظهور اطلاقى ناش من مقدمات الحكمة ، وحينئذ فيرفع اليد عن حجية ظهور دليل التيمم في حيث وفائه بتمام المصلحة بدليل الامر بالغسل ، لا عن أصل ظهوره كما قد يتوهم بان

الظهور الاطلاقي منوط ومتعلق بعدم ورود البيان على خلافه والظهور الوضعي صالح للبيانية وللقرينية عليه وبمجرد تحقق الظهور الوضعي يرتفع أصل ظهوره الاطلاقي ، إذ قد مر منا مكررا بطلان هذا التوهم بتقريب : ان عدم البيان الذي هو من جملة مقدمات الاطلاق انما هو عدم البيان متصلا بالكلام الذي يقع به التخاطب لا عدم البيان على الاطلاق ولو إلى آخر الدهر ، وحينئذ فإذا لم يقم المتكلم في كلامه الذي أوقع به التخاطب قرينة متصلة به كما في المقام فلا جرم يستقر الظهور الاطلاقي لكلامه ومع استقرار هذا الظهور يتحقق التنافي والتعارض لا محالة بينه وبين ما ينافيه في كلام آخر منفصل عنه ومع له لا بد في تقديم أحدهما على الآخر من لحاظ اقوائية أحد الظهورين على الآخر ونتيجة ذلك هو الاخذ بما هو الأقوى منهما في مقام الحجية ورفع اليد عن حجية ظهور الآخر لا عن أصل ظهوره كما في المقام - حسب ما قرناه من لزوم رفع اليد عن حجية ظهور قوله : (التراب أحد الطهورين) في قيام المصلحة بالجامع ووفاء التيمم بجميع ما يفي به الطهارة المائية من المصلحة.

ثم إن هذا كله بالنسبة إلى حيث ظهور دليل التيمم بمدلوله المطابقي في قيام المصلحة بالجامع ، واما بالنسبة إلى حيث ظهوره بمدلوله الالتزامي في الاجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء بعد ارتفاع الاضطراب والتمكن من استعمال الماء فيؤخذ بظهوره ذلك نظراً إلى عدم ظهور لدليل وجوب الوضوء على خلاف ظهوره يقتضي عدم الاجزاء ووجوب الإعادة ، وذلك من جهة سكوته من جهة قابلية المقدار الباقي من المصلحة للاستيفاء وعدمه ، وحينئذ فيكون ظهور دليل التيمم في الاجزاء ونفى الإعادة بمدلوله الالتزامي على حاله سليماً من المعارض فيجب الاخذ حينئذ بظهوره ذلك ونتيجة ذلك حينئذ بعد هذا الجمع هو الحكم بالاجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ولكن بمناط المفوتية للمصلحة القائمة بالخصوصية ، لا بمناط الوفاء بجميع ما يفي به الطهارة المائية من المصلحة.

ومن ذلك أيضاً يترتب عليه حرمة التفويت بمقتضي قضية الأمر بالخصوصية ، فلا يجوز عليه حينئذ إراقة الماء عند دخول الوقت وجعل نفسه غير واجد للماء بإراقته وان كان لو فعل ذلك يجزي ما أتى به من التيمم عن الطهارة المائية ولا يجب عليه إعادة الصلاة بعد ارتفاع الاضطراب ووجدان الماء ، كما يشهد عليه أيضاً اجماعهم على عدم جواز اتلاف الماء وراقته بعد دخول الوقت. خصوصاً في فرض استمرار الاضطراب إلى آخر

الوقت ، إذ لولا ما ذكرنا : من قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع ومفوتية المأتى به الاضطرابي لمصلحة الخصوصية لما كان وجه لاجماعهم على عدم جواز التفويت كما هو واضح.

وأما توهم عدم امكان الجمع بين قيام المصلحة بالخصوصية وحرمة التفويت وبين الاجزاء بمناط الوفاء ببعض الغرض فلا بد اما من القول بعدم الاجزاء رأسا بناء على فرض قيام المصلحة بالخصوصية أو القول بالاجزاء بمناط الوفاء بتمام الغرض ولازمه هو عدم حرمة التفويت أيضا فالجمع بين الامرين مما لا وجه له ، فمدفوع بأنه كذلك إذا كانت المصلحة المزبورة مرتبة واحدة تدور أمرها بين قيامها بالجامع أو الخصوصية وليس كذلك بل نقول : بأن لها مراتب مرتبة منها كانت قائمة بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطرابي ومرتبة أخرى ملزمة منها كانت قائمة بالخصوصية ، وحينئذ فياتيان الفعل الاضطرابي تتحقق تلك المرتبة من المصلحة القائمة بالجامع وتبقى تلك المرتبة الأخرى القائمة بالخصوصية فحيث انها بعد استيفاء المرتبة القائمة بالجامع غير قابلة للتحصيل يحكم بالاجزاء مع حرمة التفويت فتدبر .

ومن ذلك البيان ظهر أيضا حال الأدلة المتكلفة للتقية مما كان مصبها الوضع مثل الأدلة الدالة على اتیان العبادة على وفق مذهبهم كالصلاة مع التكتف والافطار حين غروب الشمس لا ما كان منها مصبها التكليف خاصة كالافطار في سلخ شهر رمضان المبارك ، إذ نقول فيها أيضا : بأن المستفاد من أدلتها بقرينة ما في بعض تلك الأخبار من امر الإمام عليه السلام باتیان الصلاة أولا في الدار ثم الحضور في جماعتهم انما هو اجزاء الفعل الاضطرابي تقية عن الفعل الاختياري بنحو لا يجب مع اتیانه الإعادة في الوقت فضلا عن القضاء في خارجه ، لكن الاجزاء المزبور لا بمناط الوفاء بجميع ما يفي به الفعل الاختياري من المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتب المصلحة ومفوتيته للمراتب الاخر.

وعمدة النكتة في استفادة هذين الامرين منها انما هي من جهة قضية الامر باتیان الصلاة في الدار أولا والحضور بعد ذلك في جماعتهم ، وذلك لما فيه من الدلالة ولو بالالتزام على نقصان الفرد الاضطرابي بحسب الغرض والمصلحة عن الفرد الاختياري ، كدلالته أيضا على عدم امكان تحصيل المقدار الباقي من المصلحة بعد الاتیان بالفرد الاضطرابي ، والا فمع فرض وفائه بجميع مراتب المصلحة المترتبة على الفعل الاختياري الذي لازمه

قيامها بالجامع بينهما لا مجال للامر بالالتيان بالصلاة أولاً في الدار. كما أنه في فرض عدم اجزائه وعدم مفوتيته للمقدار من المصلحة الملزمة لا مجال أيضاً للامر بالالتيان بها أولاً في الدار نظراً إلى تمكن المكلف حينئذ من اعادةها بعد ارتفاع التقية خصوصاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم كون الابتلاء بالتقية في تمام الوقت فيكون نفس الامر بالالتيان بها في الدار كاشفاً قطعياً عن أن الفرد المأتي به تقية غير واف بتمام ما في الفرد الاختياري من الغرض والمصلحة وأنه يبقى بعد مرتبة منها ملزمة في نفسها غير قابلة للاستيفاء بعد استيفائها ببعض مراتبها بالفرد الاضطراري، من غير فرق في هذه الجهة بين القول ببديلية الفعل الاضطراري أو فرديته للطبيعة، إذ على الفردية أيضاً يمكن القول بالاجزاء بمناط المفوتية من جهة كون الطبيعي من التشكيكات وكون الفرد الاضطراري مرتبة ضعيفة منها والفرد الاختياري مرتبة شديدة منها، كما في مثل النور والبياض والحمرة ونحوها، فمن هذه الجهة كان التكليف أولاً متعلقاً بمرتبة شديدة من الطبيعة وهو الفرد الاختياري ثم بعد تعذر ذلك كان التكليف متعلقاً بالمرتبة الضعيفة منها التي هي الفرد الاضطراري لما فيه أيضاً من الوفاء ببعض مراتب الغرض والمصلحة. ومن ذلك أيضاً نقول: بأنه لا مجال لاستفادة الاجزاء بمجرد احراز فردية الفعل الاضطراري للطبيعة المأمور بها الا باحراز أحد الامرين: اما احراز قيام تمام المصلحة الملزمة بما لها من المراتب بالجامع بينهما كي يلزمه وفائه بتمام المصلحة الملزمة، أو احراز مفوتية الفعل الاضطراري للمقدار الباقي من المصلحة الملزمة القائمة بالخصوصية، كما استفدناها من قضية الجمع بين الامر بالخصوصية والامر بالفعل الاضطراري في باب التيمم وباب التقية.

هذا كله بالنسبة إلى أدلة التقية ولقد عرفت ان الاستفادة منها جمعا بينها وبين الأدلة المثبتة للتكليف بالخصوصية هو الاجزاء مطلقاً حتى بالنسبة إلى الإعادة فضلاً عن القضاء لكن لا- بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتبها مع مفوتيته لبعض المراتب الباقية.

واما مثل قاعدة الميسور وعمومات الاضطرار كحديث الرفع وقوله: كل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله، فمحل الكلام في البحث عن الاجزاء وعدمه فيها كما عرفت يختص بالاجزاء بالنسبة إلى خصوص القضاء دون الإعادة، من جهة ما تقدم من

ان المستفاد منها هو كون مصبها مورد الاضطراب إلى الطبيعة على الاطلاق ، إذ عليه لا يكاد يتحقق موضوع لهذا البحث بالنسبة إلى الإعادة باعتبار اقتضاء الاضطراب إلى الطبيعة بقول مطلق للاضطراب إليها في تمام الوقت ، وعلى ذلك نقول :

اما مثل قاعدة الميسور فلا شبهة في أن فيها اقتضاء عدم وفاء المأتي به الاضطرابي بتمام الغرض والمصلحة ، لوضوح ان الميسور من الشيء الذي هو نصفه أو ريعه لا يكون تمام الشيء حتى في مرحلة الوفاء بالمصلحة ، وحينئذ فباب احتمال الاجزاء عن القضاء فيها بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة مسدود قطعاً ، وحينئذ فلو كان هناك أجزاء لا بد وأن يكون بمناط المفوتية لمصلحة الخصوصية وفي مثله أمكن دعوى عدم استفادة الاجزاء من مثلها نظراً إلى عدم اقتضاء مجرد الامر بالميسور من الطبيعة في الوقت لعدم وجوب القضاء في خارج الوقت ولو من جهة عدم قابلية المقدار الفائت من المصلحة للاستيفاء. وحينئذ فإذا شك في قابليته للاستيفاء وعدم قابليته لذلك يرجع إلى الأصول على التفصيل المتقدم ، وذلك أيضاً بعد الفراغ عن عدم شمول دليل القضاء لصورة فوت بعض المصلحة واختصاصه صرفاً أو انصرفاً بفرض فوت تمام المصلحة كما هو التحقيق أيضاً ، والا فلا تنتهي النوبة إلى مقام الأصول بل يحكم بعدم الاجزاء ووجوب القضاء بنفس أدلة القضاء ، كما هو واضح. هذا إذا كان مصب القاعدة هو الطبيعة كما في الاضطراب الطاري قبل الاشتغال بالعمل.

واما لو كان مصبها هو الفرد كما في الاضطراب الطاري في حال الاشتغال بالعمل فيمكن استفادة الاجزاء من القاعدة المزبورة حتى بالنسبة إلى الإعادة بناء على جريانها حينئذ حتى مع القطع بطرو الاختيار فيما بعد بتقريب : ان قضية قاعدة الميسور حينئذ انما هو لزوم الاتيان بالميسور من هذا الفرد الذي اقتضى وجوب اتمامه دليل الامر بالطبيعة وقضية لزوم اتيانه بالميسور منه انما هو اتيانه بعنوان الفردية للطبيعة كما لو كم يطء في البين اضطراب ، وقضية ذلك هو الاجزاء لا محالة وعدم وجوب الإعادة والقضاء. ولكن الأستاذ دام ظله لم يفرق بين الاضطراب الطاري قبل الاشتغال بالعمل وبين الاضطراب الطاري بعد الاشتغال بالعمل ، ولكن عمدة نظره إلى انكار متعلق الامر بالاتمام بالنسبة إلى مثل هذا الفرد الذي طراً الاضطراب بترك بعض اجزائه وشرائطه ولو مع العلم بالتمكن من الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد آخر.

واما عمومات الاضطرار كحديث الرفع وقوله (كل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله) بناء على كونها جملة مستقلة كما ادعاه بعض الاعلام بان الموجود في بعض النسخ الصحيحة هكذا (التقية في كل شيء وكل شيء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله) لا مربوطا بقضية الصدر كما في أكثر النسخ بأن (التقية في كل شيء اضطر إليه ابن آدم) الخ (1) إذ عليه لا يرتبط بمطلق الاضطرار بل تختص بالاضطرار في التقية الذي عرفت الحال فيه مفصلا ، فتطبيقها تارة يكون على نفس الجزء أو الشرط أو المانع المضطر إليه ، وأخرى على نفس المركب والمقيد باعتبار ان الاضطرار إلى الجزء أو الشرط يوجب الاضطرار إلى نفس المركب والمقيد ، فعلى الثاني لا اشكال في أنه لا مقتضى للاجزاء ، لان مفاد دليل الاضطرار بعد تطبيقه على المركب والمشروط انما هو جواز ترك المركب والمشروط تكليفا عند تعذر جزئه وشرطه وحينئذ فبعد طرو الاختيار يجب القضاء بلا- كلام ، واما على الأول من فرض تطبيقه على نفس الجزء أو الشرط المتعذر فمقتضاه هو الاجزاء لا محالة من جهة اقتضاء تطبيقه حينئذ على الجزء أو الشرط المتعذر لرفع جزئية ما كان جزء وشرطية ما كان شرطا في حال الاختيار وقضية ذلك لا محالة كانت هو الاجزاء.

وهكذا الحال في عمومات الحرج من نحو قوله سبحانه (ما جعل الله عليكم في الدين من حرج) حيث إنه بتطبيقها على الجزء أو الشرط الحرجي يستفاد الاجزاء بلحاظ اقتضائها لتحديد دائرة الشرطية والجزئية والمانعية بغير صورة الحرج كما يشهد له أيضا ما في خبر عبد الاعلى مولى آل سام من تطبيقه عليه السلام تلك القاعدة على شرطية المباشرة في المسح بقوله عليه السلام : (يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة) ، حيث إنه عليه السلام اخذ بأصل المسح والقي قيد مباشرة البشرة بنفس تلك القاعدة فأمر بايجاد المسح على المرارة هذا.

ولكن الأستاذ دام ظلّه منع عن تطبيق تلك العمومات على الجزء والشرط والمانع ببيان ان مفاد تلك العمومات انما كان أحكاما امتنانية ولا بد في تطبيقها على مورد ان لا

ص: 239

1- الوسائل ، ج 11 ، الباب 25 من أبواب الأمر والنهي ، الحديث 2.

يلزم منها خلاف امتنان على المكلف من جهة أخرى فمن هذه الجهة لا مجال لتطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر باعتبار ما يلزمها حينئذ من اثبات التكليف بما عدا الجزء أو الشرط المتعذر وهو بنفسه خلاف الارتفاع على المكلف لأنه لو لاها لكان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر نظراً إلى قضية انتفاء المركب والمقيد بانتفاء اجزائه وقيده فينحصر حينئذ تطبيقها على نفس المركب والمقيد كي لازمه سقوط التكليف بالمرّة عن المكلف بالنسبة إلى الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر. ثم انه لما كان يرد عليه اشكال تطبيق الإمام عليه السلام قاعدة نفى الحرج على الشرط المتعذر كما في رواية عبد الاعلى المتقدمة أجاب عنه بان قضية التطبيق على الشرط المتعذر في تلك الرواية انما هي باعتبار وقوع المكلف على كل تقدير في مشقة التكليف : اما التكليف بالتميم في فرض سقوط التكليف بالوضوء من جهة تعذر المسح على البشرة واما التكليف بالوضوء بالغاء شرطية المباشرة على ما هو قضية التطبيق على شرطية مباشرة الماسح للبشرة فمن هذه الجهة لم يلزم من التطبيق على الشرط المتعذر خلاف امتنان على المكلف ، بخلافه في غير ذلك المقام مما كان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر فإنه في أمثال تلك المقامات لو طبق تلك العمومات على الجزء أو الشرط المتعذر يلزم منها اثبات التكليف بالفاقد فيلزم من تطبيقها خلاف الامتنان على المكلف هذا.

ولكن أقول : بأنه يتوجه عليه انه في غير ذلك المورد أيضا لا يخلوا المكلف عن مشقة التكليف : اما التكليف بالقضاء بناء على فرض تطبيقها على نفس المركب والمقيد واما التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر على فرض تطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر وحينئذ فإذا كان المكلف في كلفة التكليف على كل تقدير لا بأس بتطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر في سائر المقامات أيضا. ولئن قيل : بان ثبوت التكليف بالقضاء في خارج الوقت انما هو من لوازم عدم الاتيان بالمأمور به خارجا في الوقت لا من لوازم تطبيق دليل الحرج أو الاضطرار على المركب والمقيد ، نقول : بأنه يكفي لنا حينئذ في اثبات التكليف بالبقية كما في باب الصلاة ما دل على انها لا تترك بحال ، من دون احتياج إلى اثبات وجوب البقية بأدلة الحرج والاضطرار حتى يرد عليه اشكال خلاف الارتفاع في فرض تطبيقها على الجزء والشرط المتعذر فتدبر.

وكيف كان فقد تلخص من جميع ما ذكرنا في الفعل الاضطراري ان مقتضى القاعدة الأولية المستفادة من الأدلة المثبتة للاجزاء والشرائط هو عدم الاجزاء ووجوب الإعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار أو القضاء في خارج الوقت ، ولكن مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من أدلة الاضطرار في باب التقيية وباب التيمم حسب الجمع بين أدلتها وبين الامر بخصوصية الفرد الاختياري هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة فضلا عن القضاء في خارج الوقت مع حرمة التفويت أيضا بالاختيار بلحاظ مفوتية المأتمى به الاضطراري لمصلحة الخصوصية ، ولذلك قلنا بان الاجزاء فيها كان بمناط التفويت للمقدار الباقي من المصلحة لا بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة واما في مطلق الاضطرار في غير باب التقيية والتيمم مما كان دليله قاعدة الميسور وعمومات الاضطرار والخرج فعدم الاجزاء بالنسبة إلى الإعادة قطعاً لعدم الموضوع له في فرض طرو الاختيار في الوقت ، وعلى اشكال أيضا في الاجزاء بالنسبة إلى القضاء ينشأ مما عرفت من عدم استفادة المفوتية لمصلحة الخصوصية من العمومات المزبورة فلا بد حينئذ من الرجوع إلى اما يقتضيه الأصل العملي ، ولقد تقدم ان مقتضى الأصل مع احتمال قيام المصلحة الباقية الفائتة بالفرد الاختياري الواقع في الوقت ولو لخصوصية في نفس الوقت موجبة لكون الفرد الاختياري الواقع فيه ذا مزية زائدة على الفرد الاضطراري الواقع فيه والفرد الاختياري الواقع في خارج الوقت هو البراءة عن وجوب القضاء في خارج الوقت ، لعدم احراز بقاء مصلحة ملزمة حينئذ في خارج الوقت كي يكون الشك في القدرة على استيفائها. واما مع احراز قيام المصلحة الفائتة بالجامع بين الفرد الاختياري في الوقت والفرد الاختياري في خارجه وتمحض الشك في القدرة على استيفائها فمقتضى الأصل هو الاحتياط لا غير فتدبر.

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر لك الحال في الحكم بجواز بدار أولى الاعذار وعدم جوازه ، فإنه فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار إلى الطبيعة كما في باب التقيية بل وباب التيمم أيضا على ما استفدناه من الآية الشريفة كان الحكم فيه هو جواز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار وطرو الاختيار عليه في الوقت فضلا عن فرض الشك في زوال اضطراره فيه ، وذلك انما هو من جهة اقتضاء قضية الامر باتيان الفعل الاضطراري عند تحقق موضوعه الذي هو مطلق الاضطرار ، فإنه من ذلك ربما استفاد الترخيص فيما يستتبعه

الفعل الاضطراري من تقويت مصلحة الخصوصية ، ولا ينافي ذلك ما ذكرناه آنفا من حرمة التقويت ، لان ذلك انما هو بلحاظ قبل حال طرو الاضطرار لا بلحاظ حال طرو الاضطرار الذي هو مورد البحث في هذا المقام. فلا تنافي حينئذ بين حرمة اتلاف الماء مثلا في الوقت وادخال نفسه في موضوع (من لم يجد) وبين جوازه بداره باتيان الصلاة مع التيمم في فرض تحقق الاضطرار وان استلزم ذلك تقويت مقدار من المصلحة الملزمة من جهة امكان ابتلائها في هذا الحال بمصلحة أخرى أهم وهي مصلحة التسهيل مثلا. نعم لو لم يكن في البين حينئذ امر من الشارع باتيان الفعل الاضطراري عند تحقق موضوعه أمكن لنا دعوى عدم الجواز بلحاظ مقدمة المأتي به الاضطراري لتقويت مصلحة الخصوصية بناء على القول بها لكن لازمه أيضا هو عدم الاجزاء بلحاظ وقوعه حينئذ حراما ومنهيا عنه وإلا فبناء على القول بمنع المقدمة وكونه مجرد التلازم الخارجي كما هو التحقيق على ما يأتي بيانه في مبحث الضد إن شاء الله تعالى لا مقتضي لعدم الجواز أيضا فيجوز له البدار وان عصى بتقويته لمصلحة الخصوصية. هذا كله فيما إذا كان موضوع التكليف هو مطلق الاضطرار بالطبيعة.

وأما ما كان موضوعه هو الاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة الميسور وعمومات الحرج والاضطرار ففيها لا مقتضي لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع ، من جهة وضوح عدم استلزام البدار باتيان الفعل الاضطراري حينئذ لتقويت مصلحة الفعل الاختياري وحينئذ فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة ، فمع العلم بطرو الاختيار في الوقت لا يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطراري بعنوان الامر به من جهة كونه حينئذ تشريعا محرما. واما مع عدم العلم بطرو الاختيار في الوقت واحتمال بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت ، فان بنينا على كفاية احتمال الامر في صحة العبادة مع الامكان ، فلا اشكال في أن لازمه هو جواز بداره فيجوز له حينئذ البدار باتيان الفعل الاضطراري بداعي احتمال الامر ، فإذا بقى اضطراره من باب الاتفاق إلى آخر الوقت يجزيه عن القضاء في خارج الوقت على التفصيل المتقدم وإذا لم يبق اضطراره إلى آخر الوقت يجب عليه الإعادة في الوقت ، من جهة كشف اختياره في الوقت عن عدم الامر بالفعل الاضطراري وعدم رجحانه حين الاتيان به. وأما ان بنينا على اعتبار الجزم بالامر في صحة العبادة ومشروعية الدخول فيها ، فلازمه هو عدم جواز البدار ووجوب تأخيره إلى

وقت يقطع قطعاً عادياً بعدم زوال اضطراره. نعم لو انتهى الأمر إلى هذه المرحلة أمكن دعوى جواز البدار بمقتضى أصالة بقاء الاضطرار ، حيث إنه علي يقين منه فعلاً وقد شك في زواله في الآتات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقائه ويترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت. واما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق حتى بالنسبة إلى افرادها التدريجية ، فمدفوع بأنه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار إلى الطبيعة بالنسبة إلى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار أيضاً في ذلك الآن بالنسبة إلى بقية افرادها التدريجية في الآتات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلاً من الاتيان بافرادها التدريجية ، فيصدق حينئذ انه كان مضطراً إلى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلاً ، وحيث انه يشك في بقائه إلى آخر الوقت يستصحب بقائه ويترتب على استصحابه جواز بداره فعلاً حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل ومع الاطمينان به أيضاً.

وحيث أنه فعلي كل تقدير التفصيل في جواز بدار أولى الاعذار وعدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت والظن ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو الشك به مما لا يقتضيه القواعد ، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقيية بل التيمم على اشكال في الأخير يجوز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلاً عن الظن أو الشك في بقاء اضطراره إلى آخر الوقت. وفيما كان موضوعه الاضطرار إلى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع ، ومع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور ، فتدبر.

هذا كله في المقام الثاني.

واما المقام الثالث

فمحل الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري من الواقع عند كشف الخلاف إعادة وقضاء فنقول :

ان الكلام في هذا المقام يقع تارة في الامارات وأخرى في الأصول.

اما الأولى (وهي الامارات) ، فان بنينا فيها على الطريقية كما هو التحقيق فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضاءها للاجزاء وانه يجب الإعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف أو القضاء في خارج الوقت ، ووجه عدم الاجزاء فيها على هذا القول واضح ، لأنه لم يحدث

حينئذ بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كي أمكن القول فيها بالاجزاء اما بمناط الوفاء بتمام المصلحة الواقعية أو بمناط المفوتية لها ، بل ولو كان هناك مصلحة فإنما هي في أصل الجعل والترخيص على خلاف الواقع وهي غير مرتبطة بالمتعلق كي يجيء فيه احتمال المفوتية أو الوفاء بالتمام. ولا مجال أيضا لتوهم كفاية المصلحة في الجعل عن المصلحة القائمة بالمتعلق ، والايلزمه الاجزاء ولو مع عدم الاتيان المكلف بما هو مؤدى الامارة نظراً إلى تحقق الغرض الذي هو التسهيل على العباد وعدم وقوعهم في كلفة تحصيل الواقعات بنفس جعل الامارة حجة ولو لم يأت المكلف بما هو مؤدى الامارة ، مع أن ذلك كما ترى لا يتوهمه ذو مسكة.

وحيئنذ فإذا لم يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كما على الموضوعية ولا يكون قضية الامر بسلوك الامارة في ظرف المخالفة الا أمراً صورياً منتجا للمعدورية عن تبعة مخالفة الواقع فلا جرم يلزمه عدم الاجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف من غير فرق في ذلك بين ان يكون دليل حجية الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو بلسان ايجاب العمل على طبق مؤدى الامارة أو بلسان تتميم الكشف والغاء احتمال الخلاف ، فان تلك الألسنة كما تجري على الموضوعية تجرى أيضا على الطريقية من جهة ان المناط في الموضوعية والطريقية انما هو كون الامر بالعمل على طبق المؤدى أمراً حقيقياً ناشئاً عن مصلحة مستقلة في المتعلق في صورة المخالفة أو كونه أمراً صورياً في فرض المخالفة ، من دون اثمار لتلك الألسنة في الطريقية والموضوعية بوجه أصلاً. نعم كون دليل الامارة بلسان تتميم الكشف أو بلسان تنزيل المؤدى انما يثمر في جهة أخرى أجنبية عن تلك الجهة وهي مقام تحكيم الامارة على الأصول وعدم تحكيمها ، لا بالنسبة إلى مقام الطريقية والموضوعية. فالمقصود من هذا البيان انما هو بيان عدم اثمار اختلاف تلك الألسنة في الطريقية والموضوعية كما توهم كي يقال : بأنه إذا كان بلسان تتميم الكشف لا بد من القول بالطريقية وإذا كان بلسان تنزيل المؤدى لا بد من الموضوعية ، فتدبر. وكيف كان فهذا كله على القول بالطريقية كما هو المختار ، ولقد عرفت بأنه على هذا المبنى لا محيص من عدم الاجزاء بمقتضى القواعد كان دليل الامارة بلسان تتميم الكشف أو بلسان تنزيل المؤدى أو بلسان آخر غير هذين.

واما على الموضوعية والسببية على معنى صيرورة المؤدى ذا مصلحة مستقلة بسبب

قيام الامارة اقتضت تلك المصلحة ايجاب العمل على طبقه وان خالفت الواقع لا على معناها المستحيل الذي يوجب انقلاب الواقع عما عليه إلى التكليف بمؤدى الامارة كما يقوله القائل بالتصويب ففيها تفصيل من جهة اختلاف الحال حينئذ في الحكم بالاجزاء حسب اختلاف كيفية السنة دليل الامارة من كونه بلسان تتميم الكشف واثبات العلم بالواقع تعبداً أو بلسان تنزيل المؤدى أو بلسان ثالث غير هذين ، فنقول :

أما إذا كان دليل الحجية بلسان تتميم الكشف واثبات العلم بالواقع تعبداً فلازمه قهراً هو عدم الاجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف ، ضرورة ان المصلحة الواقعية حينئذ على ما هي عليها وهي تقتضي لزوم تحصيلها باتيان المأمور به إعادة في الوقت وقضاء في خارجه وحينئذ لا وجه لتوهم الاجزاء في مثل هذا الفرض الا من جهة دعوى المضادة بين المصلحتين وعدم التمكن من استيفاء المصلحة الواقعية مع استيفاء هذه المصلحة فلا بد في الحكم بالاجزاء حينئذ من اثبات هذه المضادة ، والا فمع عدم اثبات هذه الجهة لا محيص من وجوب الإعادة ولو من جهة الشك في القدرة ، كما مر تفصيله سابقاً.

ومن ذلك يظهر الكلام أيضاً فيما لو كان مفاد دليل الحجية مجرد ايجاب العمل على طبق المؤدى كما لو كان في لسان الدليل : انه إذا أخبر العادل بوجوب شيء أو حرمة شيء يجب ذلك الشيء أو يحرم ، إذ نقول في هذا الفرض أيضاً بعدم اقتضاء مثل هذا اللسان للاجزاء وعدم وجوب الإعادة الا بمناط المضادة والمفوتية فمع عدم احراز هذه الجهة لا بد من الإعادة أو القضاء ولو بمناط الشك في القدرة.

وأما إذا كان بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فمقتضى القاعدة فيه أيضاً هو عدم الاجزاء فيما لو كان بلسان التعبد بترتب آثار الواقع على المؤدى ، إذ حينئذ من حين كشف الخلاف يرتفع التعبد المزبور أيضاً فيجب من حين كشف الخلاف ترتيب آثار الواقع التي منها وجوب الإعادة والقضاء : نعم في هذا الفرض لو كان بلسان اثبات التوسعة الحقيقية في الأثر الواقعي بما يعم الواقع والظاهر كما لو كان بلسان : أن ما هو الشرط في لباس المصلي مثلاً أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فمقتضى القاعدة فيه قهراً هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة بل على هذا الفرض لا مجال لكشف الخلاف نظراً إلى وقوع المأمور به حينئذ في ظرف ايقاعه واجداً لما هو شرطه حقيقة.

وحينئذ فصار متحصل الكلام في الامارات هو عدم الاجزاء ووجوب الإعادة والقضاء على الطريقة مطلقا وعلى الموضوعية أيضا كذلك الا في صورة واحدة وهي صورة كون مفاد دليل الامارة بلسان تنزيل المؤدى مع اقتضائه أيضا لتوسعة الأثر الذي هو موضوع التكليف الواقعي حقيقة لا عناية وتعبد. هذا كله على الطريقة والموضوعية بمعناها الممكن منه ، وأما على الموضوعية بمعناها المستحيل كما يدعيه القائل بالتصويب فالاجزاء فيها واضح نظراً إلى عدم تصور كشف الخلاف حينئذ.

واما الأصول العملية فهي على أنحاء حسب اختلاف ألسنتها من كونها تارة بلسان التنزيل كالاستصحاب وأخرى بلسان رفع المشكوك فيه كما في حديث الرفع ودليل الحجب ونحوهما وثالثة بلسان اثبات الصغرى لما هي الكبرى الكلية المستفادة من الأدلة الواقعية كما في قاعدتي الحلية والطهارة فلا بد من افراز كل واحد منها بالبحث مستقلا في استفادة الاجزاء وعدمه فنقول :

اما الاستصحاب فإن بنينا على رجوع التنزيل فيه في لا تنقض اليقين إلى نفس اليقين ، على معنى اخذ اليقين فيه استقلالاً لا مرآة إلى المتيقن كما هو التحقيق أيضا على ما حقق في محله فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضائه للاجزاء بل لا مجال لتوهمه من جهة ان قضية النهى عن نقض اليقين حينئذ ليست الا المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي في لزوم الحركة على طبقه من دون اقتضائه لمصلحة حينئذ في نفس العمل كي أمكن تصور الاجزاء فيه بأحد المناطين المزبورين سابقا وحينئذ فعند انكشاف الخلاف لما كانت المصلحة الواقعية على حالها بلا استيفاء تماما أو بعضا فلا جرم تقتضي وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت وهو واضح.

واما ان بنينا على رجوع التنزيل فيه إلى المتيقن وان اليقين في دليله لو حظ مرآة إلى المتيقن لا استقلالاً كما هو مختار الكفاية قدس سره فان قلنا : بان مفاد لا تنقض عبارة عن جعل مماثل الأثر للمشكوك في ظرف الشك كما اختاره في الكفاية في مبحث الاستصحاب فلا اجزاء أيضا فإنه إذا كان الشرط في الصلاة مثلا بحسب ظواهر الأدلة هو الطهارة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الأولى فلا جرم لا يكاد يفيد مثل هذه الطهارة الظاهرية الاستصحابية في الحكم بالاجزاء بل لا يكاد يجدي أيضا في أصل جواز الاتيان بالصلاة مع مثل هذه الطهارة الا إذا فرض ان ما هو الشرط في دليل الكبرى هو الأعم

من الطهارة الواقعية والظاهرية الاستصحابية فيجوز له الدخول معها حينئذ في الصلاة ويجزى المأتي به معها أيضا عن الإعادة والقضاء باعتبار اتيانه حينئذ بما هو المأمور به واجدا لما هو شرطه وهو الطهارة.

واما ان قلنا : بأنه ليس مفاد لا- تنقض عبارة عن جعل المماثل وانه ليس مفاده الا مجرد التعبد بالطهارة في ظرف الشك بمحض اليقين بالطهارة سابقا فحينئذ القول بالاجزاء وعدمه مبني على إفادة مثل هذا التنزيل لا ثبات التوسعة الحقيقية لدائرة الشرطية في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الحقيقية الواقعية والطهارة التعبدية التنزيلية فبناء على استفادة هذه الجهة كما اختاره في الكفاية في مبحث الاجزاء لا جرم يلزمه الاجزاء قهرا وعدم وجوب الإعادة ، بل على هذا المسلك لا معنى لانكشاف الخلاف أيضا لأنه بعد استفادة التوسعة لدائرة الشرطية من دليل حرمة النقض يكون المأتي به مع الطهارة التعبدية الاستصحابية واجدا لما هو شرطه بحسب الواقع ومعه لا معنى لانكشاف الخلاف كما لا يخفى ، والا فبناء على عدم إفادة مثل هذا التنزيل الا مجرد التعبد بوجود ما هو الشرط الواقعي في المورد بلا نظر له إلى اثبات التوسعة الحقيقية في الأثر فلا مجال أيضا للاجزاء بوجه أصلا كما لا يخفى ، إذ حينئذ بعد انكشاف الخلاف تقتضي الشرطية والجزئية الواقعية لوجوب الإعادة أو القضاء.

و حينئذ فاستفادة الاجزاء في المأتي به بالامر الاستصحابي الجاري في تنقيح ما هو موضوع التكليف بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه منوط بأحد الامرين : اما استفادة إفادة مثل هذا التنزيل للتوسعة الحقيقية في دائرة ما هو شرط المأمور به في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الواقعية الحقيقية التعبدية التنزيلية ، واما استفادة إفادته لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك مع الالتزام أيضا بان ما هو الشرط في كبرى الدليل أعم من الواقع والظاهر ليكون دليل حرمة النقض من باب الورد دون الحكومة كما على الأول ، ولكن مسلك الكفاية في باب الاستصحاب حيث كان على استفادة جعل مماثل الأثر كان الحري عليه في المقام تقريبا الاجزاء بمناسبات الأخير وهو الورد دون الحكومة.

ولكن الذي يسهل الخطب في المقام هو كون مثل هذا المسلك بل وسابقه خلاف التحقيق ، فان التحقيق على ما حققناه في محله هو رجوع التنزيل في حرمة النقض إلى نفس اليقين ملحوظا كونه استقلالا لامرأة إلى المتيقن كما هو مسلك الكفاية ، ومن ذلك

أيضاً نلتزم بقيام الاستصحاب مقام الامارات والقطع الطريقي كما في باب الشهادة ، وملتزم أيضاً بتقديم مثل الاستصحاب على قاعدة الحلية والطهارة بمناط الحكومة دون الورد ودون التخصيص ، وعليه كما عرفت لا بد من القول بعدم الاجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف. بل وعلى فرض تسليم اخذ اليقين في دليل حرمة النقض مرآة إلى المتيقن وعبور التنزيل من اليقين إليه نقول : بان غاية ما يقتضيه التنزيل المزبور حينئذ انما هو مجرد التعبد بوجود الأثر وتحققه عند الشك لا التوسعة الحقيقية لدائرة الأثر والشرطية الواقعية ولا اقتضاء جعل مماثل الأثر للمشكوك حقيقة كي يحتاج إلى التصرف في ظاهر دليل كبرى الأثر بجعله عبارة عن الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حتى يترتب عليه الاجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف ، وعليه لا محيص من القول بعدم الاجزاء ، من جهة انه بانكشاف الخلاف وحصول العلم بالنجاسة يرتفع التعبد المزبور ومع ارتفاعه لا بد بمقتضى شرطية الطهارة الواقعية والحلية الواقعية من الإعادة والقضاء الا إذا كان هناك دليل بالخصوص على عدم وجوب الإعادة والقضاء كما في الطهارة الخبثية.

كيف وان نفس الالتزام بجعل مماثل الأثر حقيقة أو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر لا يخلو عن محذور شديد بلحاظ ما يترتب عليهما من التوالي الفاسدة : فإنه مما يترتب على الأول لزوم عدم جريان استصحاب الطهارة في ماء تالف فعلا قد غسل به ثوب نجس أو توضأ به سابقا باعتقاد الطهارة ، من جهة انه في ظرف الشك الذي هو ظرف جريان الاستصحاب لا وجود للماء المغسول به الثوب النجس حتى أمكن جعل الطهارة الحقيقية ولو ظاهرية له ، فلا بد حينئذ اما من القول بجواز جعل الطهارة الحقيقية حينئذ للماء التالف أو الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في مثل الفرض عند الشك في طهارة الماء التالف الذي غسل به الثوب النجس سابقا ، مع أنهما كما ترى ، فان الأول منهما مستحيل في نفسه والثاني منهما خلاف الاجماع فإنه جماع منهم يجرى استصحاب الطهارة بالنسبة إلى الماء التالف ويحكم بطهارة الثوب المغسول به وبصحة الوضوء السابق وصحة الصلاة المأتمى بها مع ذلك الوضوء بلا كلام. ومما يترتب عليه بل وعلى الأخير أيضاً من التوالي الفاسدة في نحو قوله : كل ثوب نجس غسل بماء طاهر يطهر ، فإنه بناء على أعمية الطهارة في الماء في كبرى الأثر من الطهارة الحقيقية الواقعية والطهارة الظاهرية

الاستصحابية يلزمه الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة حتى بعد انكشاف الخلاف ، فيلزمه الحكم أيضا بطهارة ملاقيه وجواز الدخول معه في الصلاة بمحض انغساله سابقا بماء محكوم بالطهارة شرعا بمقتضى الاستصحاب ، لكونه مما صدق عليه انه ثوب نجس وقد غسل في زمان غسله بماء طاهر مع أنه كما ترى لا يكاد التزام أحد به.

فلا محيص حينئذ من اجل هذه المحاذير والتوالي الفاسدة من المصير إلى أن الطهارة المعتبرة في ناحية الماء في دليل كبرى الأثر عبارة عن خصوص الطهارة الواقعية ، وان ما هو مفاد دليل حرمة النقض في فرض رجوع التنزيل فيه إلى المتيقن عبارة عن مجرد التعبد بوجود الأثر وتحقق الطهارة في المورد الراجع إلى الامر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية ما دام الشك بلا نظر له إلى اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر ولا اقتضاء لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك ، وعليه فلا محيص من القول بعدم الاجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف ، كما هو واضح.

واما ما كان منها بلسان رفع المشكوك فيه كحديث الرفع والحجب فتوهم الاجزاء فيها انها هو من جهة خيال اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية والشرطية الواقعية واقتضاءها بالملازمة لتحديد دائرة المأمور به بما عدا الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية والشرطية ، ولكنه من الغفلة عن استحالة اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية نظراً إلى أن العلة للرفع حينئذ انما كان هو الجهل والشك بالجزئية وهو من جهة تأخره الرتبي عن الجزئية الواقعية لا يكاد يقتضي رفع ما هو في الرتبة السابقة بوجه أصلا بل ما هو المرفوع حينئذ لا يكون الا ما هو نقيض هذا الرفع المتأخر عن الشك وهو لا يكون الا الوجود في تلك المرتبة المتأخرة عن الشك لا الوجود في الرتبة السابقة عن الشك وهو الجزئية الواقعية لأنه لا يكون نقيضا لهذا الرفع المتأخر ، فيستحيل حينئذ تعلق الرفع في المرتبة المتأخرة حقيقة بالوجود في المرتبة السابقة على الشك أعني الجزئية الواقعية. وحينئذ فبعد عدم اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية حقيقة فلا بد وأن يكون الرفع رفعا تعبديا تنزيلا بلحاظ عدم وجوب الاحتياط في مقام العمل وعليه نقول : بأنه بعد انكشاف الخلاف لا بد من الإعادة ، لاقتضاء الجزئية الواقعية حينئذ وجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف ، هذا.

على أن مثل هذا اللسان باعتبار سوقه قي مقام الامتتان لا يكاد يرفع الا ما يكون في وجوده ضيق على المكلف وهو لا يكون الا ايجاب الاحتياط لأنه هو الذي يكون المكلف في ضيق من جهته وهو الذي في رفعه امتتان على المكلف دون التكليف الواقعي أو الجزئية الواقعية ، لعدم كونهما بوجود هما الواقعي ضيقا على المكلف حال الجهل حتى يقتضى الامتتان رفعه ، كما هو واضح. ومعلوم حينئذ في مثله انه لا مجال لتوهم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف كما لا يخفى ، هذا. ولكن الأستاذ دام ظله اقتصر في بحثه على الاشكال الأول ولم يتعرض لهذا الاشكال ولعله من جهة عدم جريان هذا الاشكال في مثل حديث الحجب لعدم كونه كحديث الرفع مسوقا في مقام الامتتان.

وكيف كان قد يورد عليه اشكال آخر في أصل اقتضاء اللسان المزبور لا ثبات التكليف بالبقية ، بتقريب : ان ثبوت التكليف بما عدا الجزء المشكوك الجزئية انما هو من لوازم عدم كونه جزء واقعا ، وبعد عدم اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية الواقعية حقيقة لا مجال أيضا لا ثبات التكليف بالبقية بمحض جريان دليل الرفع واقتضائه لنفى الجزئية ظاهرا الا على القول بالمثبت ، وذلك أيضا بعد الفراغ عن عدم اقتضاء أدلة نفس الاجزاء والشرائط المعلومة أيضا لاثبات وجوب الاتيان بها مطلقا حتى في فرض عدم انضمام بقية الاجزاء لعدم اطلاق لها يقتضى التكليف بها حتى في حال عدم انضمام بقية الاجزاء الاخر ، كما يكشف عنه عدم تمسكهم باطلاق أدلة الاجزاء المعلومة لا ثبات التكليف بها في مبحث الأقل والأكثر ، هذا. ولكنه يمكن التفصي عن هذا الاشكال بان ثبوت التكليف بما عدا المشكوك الجزئية حينئذ وان كان مبنيا على المثبت ولكنه من جهة جلاء الوسطة فيه لا يضر به جهة المثبتية ، إذ هو حينئذ نظير الأبوة والبنوة من حيث فهم العرف من جهة شدة الملازمة بينهما عدم انفكاك تنزيل أحدهما عن تنزيل الآخر ، فتأمل.

واما قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام : كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام (فيتصور فيها وجوه : فإنه تارة يكون المراد من تلك الحلية خصوص الحلية الاقتضائية الناشئة من مثل مصلحة التسهيل أو غيرها ، وأخرى يكون المراد ما يعمها والحلية اللا اقتضائية الناشئة من جهة عدم اقتضاء الحرمة فيه. فان كان الأول فلازمه عدم صحة تطبيقها على شرط المأمور به في كبرى الأثر من

نحو قوله : يجوز الصلاة فيما يحل اكله ، لان موضوع الأثر في هذا الدليل عبارة عن خصوص الحلية اللاقتضائية فمع الشك في كون الوبر من حلال الاكل بالحلية اللاقتضائية لا يفيد تلك القاعدة في تطبيق كبرى الأثر على المورد حتى يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة كما هو واضح.

وان كان الثاني فتارة نقول بان القاعدة من الأصول التنزيلية المحرزة للواقع كما هو الشأن في قاعدة الطهارة أيضا وان مفادها عبارة عن اثبات الحلية الواقعية في المورد تعبدا وتنزيلا- لا اثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشيء بعنوان كونه مجهول الحكم ، وأخرى نقول بأنها من القواعد المتكلفة لا ثبات الحلية الظاهرية للشيء حقيقة بعنوان كونه مجهول الحكم في طول الحلية الواقعية ، وعلى الأول فمفاد القاعدة تارة يكون هو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر وهو الشرطية نظير الاستصحاب بناء على القول باقتضاء دليل حرمة النقض لجعل المماثل للأثر حقيقة ، وأخرى يكون مفادها مجرد التعبد بوجود الشرط والبناء على كون المشكوك حلالا واقعا بلا اقتضائها للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر وهي الشرطية فضلا عن اقتضائها للتوسعة الحقيقية في دائرة نفس الشرط وهي الحلية. فهذه وجوه متصورة في تلك القاعدة.

وربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم ، فإنه بناء على اقتضائها لجعل الحلية الظاهرية الحقيقية في المورد لا اشكال في أنه لا يكاد يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد ، لان الأثر في كبرى الدليل في نحو قوله : يجوز الصلاة في ما يحل اكله ، انما هو مترتب على محلل الاكل الواقعي لا- على ما يعمه والحلية الظاهرية ، وحينئذ فمع الشك في كون الوبر من محلل الاكل الواقعي لا يثمر في التطبيق مجرد كون المورد محللا- ظاهريا ومعه لا يكاد يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة حتى ينتهي الامر بعد ذلك إلى البحث عن ال-جزاء وعدمه ، كما هو واضح. نعم إنما يثمر ذلك في مقام التطبيق فيما إذا استفيد من دليل كبرى الأثر تعميم الحلية بما يعم الواقع والظاهر ، إذ حينئذ بجريان القاعدة المزبورة يصير المورد من المصاديق الحقيقية لما هو شرط المأمور به ولازمه قهرا حينئذ هو الاجزاء وعدم وجوب الإعادة باعتبار وقوع العمل حينئذ واجدا حقيقة لما هو شرطه وعدم تصور انكشاف الخلاف معه.

ومن ذلك البيان يظهر انه كذلك الامر أيضا في فرض اقتضائها للتوسعة الحقيقية في

دائرة كبرى الأثر وهو الشرطية ، إذ لا يزم هذا المعنى أيضا قهرا يكون هو الأجزاء. واما توهم امتناع الحكومة بهذا المعنى من التوسعة الحقيقية باعتبار عدم كون الدليل الحاكم حينئذ في رتبة المحكوم وامتناع ان يكون للحلية الواقعية سعة اطلاق يشمل المرتبة المتأخرة عن نفسها ، فمدفوع بان ذلك كذلك بالنسبة إلى نفس الشرط وهو الحلية الواقعية ، فإنه بعد امتناع سعة الدائرة فيها بنحو تشمل المرتبة المتأخرة عن الشك بها يستحيل اقتضاء القاعدة المزبورة للتوسعة الحقيقية فيها حتى بالنسبة إلى مرتبة الشك المتأخر عنها ، واما بالنسبة إلى أثرها الذي هو الإناطة والشرطية فلا وجه لدعوى استحالت بل هو امر ممكن في نفسه فإنه من الممكن جدا التوسعة الحقيقية في دائرة الشرطية على معنى قيامها بما يعم الحلية الواقعية الحقيقية والحلية التعبديّة التنزيلية ، لأنها مما أمرها بيد الشارع والجاعل فكما ان للشارع جعل الإناطة لخصوص الحلية الواقعية كذلك له جعلها لما يعمها والحلية التعبديّة التنزيلية. وحينئذ فإذا عبدنا الشارع في مورد بأنه حلال الأكل واقعا وكان لسان دليل التعبد بلسان التوسعة الحقيقية لدائرة كبرى الأثر ، فلا جرم يلزمه جواز الدخول معه في الصلاة ، كما أن لازمه القهري هو الأجزاء وعدم وجوب الإعادة عند انكشاف الخلاف وتبين كونه من محرم الأكل. هذا بناء على اقتضاء القاعدة للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر.

واما بناء على عدم اقتضاءها الا مجرد التعبد بالبناء على الحلية الواقعية فعليه وان كان يثمر أيضا في تطبيق كبرى الأثر على المورد فيجوز الدخول معه في الصلاة ولكن لا يلزمه حينئذ نفى وجوب الإعادة والأجزاء عند انكشاف الخلاف بل مقتضى دليل شرطية الحلية الواقعية انما هو عدم الأجزاء وجوب الإعادة والقضاء عند تبين الخلاف وانكشاف كونه غير حلال الأكل ، من جهة انه من حين انكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور فيقتضي قضية الشرطية الواقعية من ذلك الحين وجوب الإعادة ، كما هو واضح. هذا كله حسب مقام التصور.

وأما بحسب مقامين التصديق فلا ينبغي الارتياح في أن المتعين من الوجوه المزبورة هو الوجه الأخير ، فان دعوى كون القاعدة مسوقة لا ثبات الحقيقة الظاهرية للشيء المشكوك الحكم بعيدة غاية لا استلزامه عدم جواز تطبيق كبرى الأثر على الموارد المشكوكه الا بالالتزام بترتب كبرى الأثر في الخطاب الواقعي في نحو قوله : يجوز الصلاة فيما

يحل اكله ، على الأعم من الحلال الواقعي والظاهري ، وهو كما ترى خلاف ظاهر الخطاب ، من جهة وضوح ظهورها في خصوص الحلال الواقعي دون الأعم ، كما هو واضح. كما أن مثلها في البعد أيضا دعوى كونها مسوقة للتوسعة الحقيقية في دليل كبرى الأثر ، إذ نقول حينئذ : بأنه على ذلك وإن لم يلزم رفع اليد عن ظهور الأدلة المتكلفة لكبرى الأثر ، ولكنه أيضا خلاف الظاهر جدا ، فإن القدر الذي يقتضيه هذا اللسان في القاعدة من التنزيل المزبور انما هو مجرد التعبد بالبناء على وجود الشرط وتحقيقه وكون المشكوك حلالا واقعا ، واما اقتضائه للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر فلا ، وعليه كما عرفت كان مقتضى القاعدة هو وجوب الإعادة وعدم الاجزاء ، من جهة اقتضاء دليل الشرطية الواقعية حينئذ بعد تبين الخلاف وارتفاع التعبد المزبور وجوب الإعادة. هذا كله في تطبيق دليل الحلية على شرط المأمور به.

واما تطبيقها على نفس ترك الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية أو الشرطية فتقريبه انما هو باعتبار تأدية ترك المشكوك على تقدير اعتباره إلى ترك المركب ، حيث إنه حينئذ يشك في حرمة ترك المركب من جهة ترك المشكوك الجزئية والشرطية ، فيقال بمقتضى القاعدة بحليته ويستفاد منها بنحو الان أيضا كون المأمور به عبارة عن ما عدا الجزء المشكوك الجزئية فيترتب عليها جواز الاقتصار على ما عدا الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية والشرطية ، هذا. ولكن فيه أيضا ان مجرد تكفل القاعدة لحلية ترك الكل والمركب من جهة ترك مشكوك الجزئية والشرطية ظاهرا لا يقتضي نفى الجزئية الواقعية حتى يترتب عليه تحديد المأمور به بالبقية ، وعلى فرض اقتضائها لذلك لا يكاد يترتب عليه تحديد دائرة الوجوب بما عدا المشكوك الجزئية ، إذ تعلق الوجوب حينئذ بالبقية ليس من الآثار الشرعية لعدم جزئية المشكوك فيه بل هو من اللوازم العقلية لعدم مدخلية الجزء المشكوك في المركب ، فان من لازمه العقلي حينئذ محدودية دائرة الوجوب بحد أقل ، فحينئذ اثبات الوجوب للبقية بمقتضى القاعدة المزبورة لا يخلو عن مثبت واضح. هذا كله في قاعدة الحلية.

واما قاعدة الطهارة فيأتي فيها أيضا المحتملات المتصورة في قاعدة الحلية وتقريب الاجزاء فيها أيضا بأحد الامرين : اما بدعوى ترتب الأثر في كبرى الخطاب الواقعي على مطلق الطهارة أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية مع الالتزام بأن مفاد

قاعدة الطهارة اثبات الطهارة الظاهرية الحقيقية ، أو بدعوى كون مفاد القاعدة مع كونها بلسان التنزيل لا بلسان جعل الطهارة الظاهرية هو اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر بما يعم الطهارة التعبدية التنزيلية أيضا مع الالتزام بظهور الأدلة في خصوص الطهارة الواقعية ، فإنه على هذين التقريبين لا محالة يلزمها الاجزاء وعدم وجوب الإعادة من جهة واجدية المأمور به حينئذ لما هو مصداق الشرط حقيقة ، والا فبناء على فرض اختصاص دليل كبرى الأثر بخصوص الطهارة الواقعية وعدم تكفل القاعدة أيضا أزيد من التعبد بثبوت الطهارة الواقعية في المورد والمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية فلا مجال لتوهم الاجزاء فيها بوجه من الوجوه ، من جهة انه بانكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور من حينه فبقى دليل اشتراط الطهارة الواقعية حينئذ على حاله فيقتضي وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه .

ولقد عرفت ان التحقيق حينئذ من الوجوه المزبورة هو الوجه الأخير من كون القاعدة ممحصنة لمحض اثبات الطهارة تعبدا وتنزيلا بلحاظ المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع بلا- اقتضاءها لا- ثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر ولا لا ثبات جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك كي يحتاج في صحة التطبيق على شرط المأمور به إلى التصرف في دليل كبرى الأثر بارتكاب خلاف الظاهر فيه ، وذلك لما عرفت أنفا من بعد هذين غاية البعد خصوصا مع استلزامهما لبعض التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام به من نحو لزوم القول بطهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة حتى بعد انكشاف الخلاف وتبين نجاسة الماء ، وذلك انما هو من جهة انغسال الثوب حينئذ بماء طاهر حقيقي بمقتضى القاعدة وعدم ورود نجاسة عليه بعد ذلك فكان انكشاف الخلاف على هذين المسلكين من قبيل ما لو ورد نجاسة على الماء بعد غسل الثوب به ، فكما ان ورود النجاسة على الماء لا يوجب نجاسة الثوب المغسول به في الزمان السابق كذلك انكشاف الخلاف ، فإذا كان الماء بمقتضى القاعدة محكوما بالطهارة الحقيقية وغسل به الثوب المزبور في حال محكوميته بالطهارة يلزمه لا محالة طهارة الثوب بمقتضى ما دل على : ان الثوب النجس إذا غسل بماء طاهر يطهر ، ولازمه عدم مؤثرية انكشاف الخلاف البعدى في زوال الحكم بالطهارة في طرف الثوب ، فيلزمه حينئذ جواز لبسه في الصلاة بعد ذلك على هذين المسلكين وكذا الكلام فيما لو توضحاً من الماء المزبور في زمان محكوميته بالطهارة ، فإنه

على المسلكين المزبورين يلزم القول بجواز الدخول في الصلاة مع ذلك الوضوء حتى بعد انكشاف نجاسة الماء ، وكذا نظائر ذلك ، مع أن ذلك كما ترى لا يمكن الالتزام به لاستلزامه تأسيس فقه جديد. وحينئذ كان مثل هذه التوالي الفاسدة مما يكشف بها كشفا قطعيا عن بطلان الوجهين الأولين ومعه يتعين الوجه الأخير ، فإنه على هذا المسلك لا يكاد يتوجه شيء من تلك المحاذير ، لان الماء المزبور على هذا المسلك انما كان محكوما بالطهارة تعبدا وتنزيلا ، وحينئذ فبانكشاف الخلاف يرتفع التعبد بالطهارة من حينه وبعد ارتفاعه يبقى دليل شرطية الطهارة الواقعية على حاله ، فيقتضي هذا الدليل بطلان الوضوء المزبور وعدم طهارة الثوب المزبور ، كما يقتضي أيضا وجوب إعادة الصلاة المأتمية بذلك الوضوء وفي ذلك الثوب.

هذا كله مضافا إلى ما يرد على الوجه الأول أيضا إذ نقول فيه مضافا إلى ما فيه من مخالفته لظاهر الأدلة من الاختصاص بالطهارة الواقعية انه من المستحيل أيضا إرادة الطهارة الواقعية والظاهرية من لفظ واحد في نحو قوله : كل ثوب غسل بماء طاهر فقد طهر ووجهه يظهر بعد ملاحظة طولية المحكيين وهما الحكمان في كون أحدهما في رتبة متأخرة عن الشك بالآخر الموجب لعدم امكان اجتماعهما في لحاظ واحد وامتناع حكاية قوله (طاهر) عنهما ، إذ حينئذ في حكايته عن الطهارة الواقعية لم يلحظ الا نفس الحكم الواقعي بخلافه في حكايته عن الطهارة الظاهرية فإنها باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الشك بالواقع يحتاج إلى لحاظ الواقع ولحاظ الشك به أيضا وهو كما ترى ولعل ذلك هو السر أيضا في عدم ذهابهم إلى استفادة التعميم من الأدلة المتكلفة لكبري الأثر كما لا يخفى. بقى أمور لم يتعرض لها الأستاذ دام ظله

الأول : لا اشكال في عدم جريان هذا النزاع في موارد القطع بالامر مع انكشاف الخلاف بعده ، ووجهه واضح ، من جهة أنه حينئذ لا امر شرعي في البين حتى يجرى فيه النزاع المزبور ، بل وانما هو امر زعمي تخيلي من المكلف ومعه كان الامر الواقعي باقيا على حاله بلا موافقة فيجب إعادة حينئذ إطاعة للامر الواقعي. نعم لو كان القطع مأخوذا شرعا بنحو الموضوعية كما في ذوي الأعذار بناء على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذر إلى آخر الوقت يدخل في محل البحث فيجري فيه النزاع المزبور من حيث الاجزاء وعدمه بعد انكشاف الخلاف.

الثاني : ان انكشاف الخلاف قد يكون بالقطع وأخرى بأمانة ظنية معتبرة وعلى التقديرين : تارة يقطع أو ظن بالخطأ في اجتهاده الأول وأخرى يقطع أو يظن بخطأ الامارة عن الواقع لا في اجتهاده ، والأول كما لو قام عنده امانة على عدم وجوب السورة مثلا فبان بعد ذلك عدم جامعية الامارة المزبورة لشرائط الحجية ، والثاني كما لو قطع بخطأ الامارة عن الواقع أو ظن بذلك مع القطع في الحال بكونها واجدة لشرائط الحجية وبعد ذلك نقول :

اما في فرض كشف الخطأ في اجتهاده فسواء كان ذلك بالقطع أو بالظن المعتبر فلا ينبغي الاشكال في أن لازمه هو عدم الاجزاء بل لا مجال لتوهمه خصوصا في فرض كشف الخلاف بالقطع ، من جهة كشفه حينئذ عن عدم امر ظاهري في البين ، لان الامارة الغير الجامعة لشرائط الحجية وجودها كعدمها ، فلا بد حينئذ من الإعادة ، هو واضح.

واما في الصورة الثانية من فرض الكشف عن خطأ الامارة عن الواقع ، فان كان كشف الخلاف قطعيا فالاجزاء أو عدمه مبني على ما تقدم من حجية الامارة على الكشف والطريقة أو على نحو السببية والموضوعية ، واما ان كان كشف الخلاف أيضا ظنيا من جهة قيام أمانة ظنية أخرى على خلاف الامارة الأولى ففي هذا الفرض تارة يكون في البين ما يوجب ترجيح الامارة الثانية بحسب السند أو الدلالة من نحو موافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوهما من المرجحات ، وأخرى لا يكون في البين ما يوجب ترجيحها عليها لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة بل كانتا متساويتين من تمام الجهات ، فعلى الأول حكمه حكم صورة انكشاف الخلاف بالقطع فيبني على ما تقدم من الموضوعية أو الطريقة في الامارات ، وعلى الثاني ينتهي الامر إلى التخيير في الاخذ بين الخبرين ، فان اخذ بالامارة الأولى فلا اشكال ، وان اخذ بالامارة الثانية فلا بد من إعادة الأعمال الواقعية على طبق الامارة الأولى على الطريقة كما هو المختار ، من جهة انه بالأخذ بالامارة الثانية يصير مدلولها حجة عليه وحيث إن مفادها عبارة عن وجوب السورة مثاليجب عليه إعادة ما صلى من الصلوات بدونها ، وهذا واضح. نعم على الموضوعية لا يجب عليه الإعادة على التفصيل المتقدم سابقا.

الثالث : قد تبين مما قدمناه في الاجزاء في الامارات أنه لا تلازم بين القول بالاجزاء وبين القول بالتصويب الباطل وانه يمكن القول بالاجزاء فيها ولو على الموضوعية و

السببية من دون استلزامه للقول بالتصويب كما في الـجزاء بمناط المفوتية أو الوفاء بتمام الغرض ، ضرورة ان الاجزاء بأحد المناطين المزبورين غير ملازم للقول بالتصويب المحال ، فان التصويب الباطل انما هو الذي يدور التكليف معه مدار قيام الامارة أو الذي يوجب قيام الامارة انقلاب الواقع عما هو عليه حتى بمرتبة اقتضائه إلى التكليف بالمؤدى ، ومثل هذا المعنى كما عرفت غير ملازم مع القول بالاجزاء ، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأصول والامارات.

ص: 257

إشارة

قد وقع الكلام بين الاعلام في أن ايجاب الشيء يقتضي ايجاب مقدماته أم لا وذلك بعد الفراغ عن وجوبها عقلا بمناط اللابدية ، فمحل الكلام انما هو وجوبها شرعا بالوجوب الغيري نظراً إلى دعوى الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته ، واما وجوبها بالوجوب الشرعي النفسي فهو أيضا مما لو يتوهمه أحد كالوجوب الشرعي الطريقي وكيف كان فتحقيق المرام في المقام يحتاج إلى بيان أمور :

الامر الأول :

قد عرفت أن مورد الكلام في المقام بين الاعلام انما هو وجوب المقدمة بالوجوب الشرعي الغيري ، لا مطلق وجوبها ولو عقليا بمناط اللابدية ، ولا وجوبها الشرعي النفسي أو الطريقي ، من جهة ان الأول منها كما عرفت مورد اطباق الفريقين والأخيرين أيضا مورد اطباقهم بالعدم خصوصا الأخير منها وهو الطريقي باعتبار عدم تصور الوجوب الطريقي بالنسبة إلى المقدمة ، فمرجع هذا البحث في الحقيقة عندهم إلى البحث عن الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته. ومن ذلك أيضا لا يختص هذا النزاع بخصوص مقدمة الواجب بل يجري في مقدمة الحرام والمكروه والمستحب كما هو واضح. كما أن الظاهر هو عدم اختصاص النزاع بخصوص المقدمات التبعية غير الواقعة تحت الخطاب المستقل كما لعله يظهر من بعضهم حسب جعلهم مورد النزاع الوجوب التبعية الغيري الشرعي بل يعم البحث هذه وما وقع منها مورد الامر في حيز خطاب مستقل كالوضوء والغسل ونحوهما

لان مجرد وقوعها تحت خطاب اصلي مستقل لا يقتضي وجوبها شرعا بالوجوب الغيري لا مكان كون الامر بها في تلك الخطابات ارشاديا إلى وجوبها العقلي بمناط اللابدية ، فتأمل .

الامر الثاني :

هل المسألة من المسائل الفرعية ، أو هي من المسائل الأصولية العقلية ، أو من المبادي الاحكامية الراجعة إلى البحث عن لوازم وجوب الشيء ، أو من المسائل الكلامية باعتبار رجوعها إلى البحث عن استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة؟ فيه وجوه أبعدها الأخير من جهة وضوح أن المقدمة على القول بوجوبها ليست مما يترتب عليها المثوبة والعقوبة عند الموافقة والمخالفة فان المثوبة والعقوبة كانتا من تبعات موافقة الواجب النفسي ومخالفته لا من تبعات مطلق الواجب ولو غيريا ، وما يرى من استحقاق العقوبة عند ترك المقدمة فإنما هو من جهة تأدية تركها إلى ترك ذبيها الذي هو الواجب النفسي لا من جهة انما مما يقتضي مخالفتها في نفسها مع قطع النظر عن ترتب ترك ذبيها استحقاق العقوبة عليها ، كما لا يخفى . ومعه لا مجال لعد المسألة من المسائل الكلامية ، وحينئذ يدور الامر بين كونها من المسائل الفرعية أو من المسائل الأصولية أو المبادي الاحكامية.

نعم قد يقال حينئذ بتعيين كونها من المسائل الفرعية نظراً إلى ظاهر عنوان البحث وكون المقدمة أيضا فعلا من أفعال المكلف ، فيكون البحث عن وجوبها حينئذ كالبحث عن حكم سائر أفعال المكلف في كونه فرعيا محضاً لا أصوليا ، وعليه فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض الاستطراد.

ولكن فيه أن عنوان البحث وان كان هو البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها ولكن المهم المبحوث عنه كما عرفت لما كان ثبوت الملازمة بين حكم شيء بواحد من الأحكام الأربعة وبين حكم مقدماته بلا نظر إلى خصوص الوجوب ، فلا جرم لا تكون من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصولي إياها في الأصول ، بل عليه تكون المسألة أصولية محضة ، إذ البحث عن الملازمة حينئذ كالبحث عن سائر الأحكام العقلية غير المستقلة فلا ترتبط حينئذ بالمسألة الفرعية.

ومع الغض عن ذلك والاختصاص بظاهر عنوان البحث نقول بعدم ارتباطها أيضا بالمسألة الفرعية لان الملاك في المسألة الفرعية ، على ما يقتضيه الاستقراء في مواردنا انما هو

وحدة الملاك والحكم والموضوع ، فكان المحمول فيها دائما حكما شخصيا متعلقا بموضوع وحداني بملاك خاص كما في مثل الصلاة واجبة في قبال الصوم واجب والحج واجب ، ومثل هذا الملاك غير موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب بعنوان المقدمة من باب تعلق شخص حكم بموضوع وحداني بمناط وحداني خاص ، بل بعد أن كان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية لا جرم الحكم المحمول على العنوان المزبور يكون حاكيا عن وجوبات متعددة مختلفة شدة وضعفا بموضوعات عديدة بملاكات متعددة ، فكان حال المقدمة حينئذ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذهابها حال كل واجب يترشح إليه الوجوب من جهة دخله في ترتب المصلحة الخاصة عليه ، فيختلف الوجوب فيها حينئذ حقيقة وملاكا باختلاف ما يترتب على المقدمات نظير اختلاف الوجوبات باختلاف المصالح المترتبة عليها ، وعليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكيا عن محمول واحد متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في الصلاة واجبة ، والصوم واجب بل هو يكون حاكيا ومرآة موضوعا ومحمولا عن موضوعات متعددة محكومة بأحكام متعددة بمناطات مختلفة ، ومن المعلوم حينئذ أنه لا يكون في البين حينئذ جهة وحدة في البحث المزبور الا حيثية الملازمة التي عرفت كونها محط النظر والبحث ، وعليه لا يكاد ارتباطها بالمسألة الفرعية بوجه أصلا ، مضافا إلى ما عرفت أيضا من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمة الواجب بل عمومها في مقدمات الحرام والمكروه والمستحب أيضا مع مالها من الاختلاف بحسب المراتب والمناط ، فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن أن فعل المكلف هل يكون محكوما بالأحكام الخمسة أم لا ومعلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسألة الفرعية ، كما هو واضح.

على أنه ينطبق عليه أيضا ميزان المسألة الأصولية ، فان ميزان كون المسألة أصولية كما أفادوه هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي على معنى وقوع نتيجتها كبرى في القياس لصغرى يقيد الحكم الفرعي ، ومثل هذا الميزان ينطبق على المسألة كما في قولك : (هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة) كما ينطبق في فرض جعل النزاع في ثبوت الملازمة ، غايته انه على ذلك يحتاج إلى تشكيل قياسين في انتاج الحكم الفرعي ، بخلافه على ظاهر عنوان البحث ، فإنه لا يحتاج الا إلى تشكيل قياس واحد. واما توهم انتقاضه بمثل الشرط المخالف للكتاب والسنة لوقوع نتيجتها أيضا كبرى

في القياس في قولك : (هذا شرط مخالف للكتاب وكل ما هو كذلك فاسد فهذا فاسد) مع وضوح كونها من أجلي المسائل الفرعية ، فيدفعه شخصية الحكم المحمول فيها ، بخلاف الحكم المحمول في المقام على عنوان المقدمة ، ومعه لا وجه لجعل المسألة من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصولي إياه في الأصول لمحض الاستطراد.

ثم إن ذلك كله بناء على الاخذ بظاهر عنوان البحث وهو وجوب المقدمة ، والا- فبناء على الاخذ بما هو المهم في المقام من ثبوت الملازمة وعدمها فعدم ارتباطها بالمسألة الفرعية أوضح.

وعلى ذلك فهل هي من المسائل العقلية كالبحث عن غيرها من الملازمات أم هي من المبادئ الاحكامية باعتبار كونها بحثا عن لوازم وجوب الشيء وانه هل من لوازم وجوب الشيء وجوب مقدماته أم لا كالبحث عن أن من لوازم الشيء حرمة ضده ، فيه وجهان : حيث تناسب المسألة كلا- منهما ، فإنه بعد فراغ من دلالة الصيغة على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشيء وان كان الأنسب هو الأول ، وعليه تكون المسألة من المسائل العقلية الأصولية حيث كانت من الاحكام العقلية غير الاستقلالية وكان ذكرها في المقام للمناسبة المزبورة لا انها كانت لفظية كما ربما يظهر من بعض كصاحب المعالم قدس سره حسب استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات ، اللهم الا ان يقال في وجه ذلك : بأنه من جهة كشف الدلالة عن ثبوت الملازمة وعدم الدلالة عن عدم ثبوتها ، بتقريب أنه على فرض الثبوت لا محالة يكون اللفظ دالا عليها بنحو الالتزام فكان البحث حينئذ في دلالة الصيغة على الوجوب وهو بهذا الاعتبار عين البحث عن ثبوت الملازمة بين الإرادتين. ولا يخفى أنه على ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية : بأنه إذا كان نفس الملازمة ثبوتا محل الاشكال لا مجال لتحرير النزاع في مرحلة الكشف والاثبات ومقام الدلالة بإحدى الدلالات ، لان مقام الدلالة فرع ثبوت أصل المعنى. إذ نقول : بان ما أفيد من عدم المجال لا يراد البحث في مقام الدلالة مع الاشكال في أصل ثبوت المعنى انما يتم بالنسبة إلى المدلول المطابقي الذي يمكن فيه تخلف الدلالة واما بالنسبة إلى المدلول الالتزامي فحيث انه لا- ينفك ثبوت الملازمة عن دلالة اللفظ عليها بنحو الالتزام فلا يتم هذا الاشكال ، إذ عليه يكون البحث عن دلالة الصيغة عين البحث عين ثبوت الملازمة و

يستكشف بنحو الان من دلالة الصيغة عن ثبوت الملازمة ومن عدم دلالتها عن عدم ثبوت الملازمة بين المعنيين. نعم يرد عليه حينئذ أن مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو البين بالمعنى الأخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتى تكون المسألة لفظية وداخلية في مباحث الألفاظ ، وعليه ينحصر الامر في المسألة في كونها عقلية محضه وكان ذكرها في مباحث الألفاظ للمناسبة المزبورة ، فتأمل.

الأمر الثالث :

اشارة

انهم قسموا المقدمة إلى تقسيمات :

منها تقسيمها بالداخلية والخارجية

وذكروا ان الداخلية هي الأمور المأخوذة في ماهية الأمور به وحقيقته المعبر عنها بالاجزاء ، واما الخارجية فهي الأمور الدخيلة في تحقق الأمور به الخارجية عن حقيقته وماهيته ، كما في السبب والشرط والمانع والمعد ، على ما يأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى. فنقول : اما المقدمات الخارجية فسيأتي الكلام فيها في كونها مورد البحث اثباتا ونفيا. اما المقدمات الداخلية فلا اشكال في وجوبها بالوجوب النفسي الضمني ، وانما الكلام في وجوبها بالوجوب الغيري ، ومنشأه انما هو الاشكال في أصل مقدمية الاجزاء وتحقق ملاك المقدمية فيها ، وغاية ما قيل أو يمكن ان يقال في وجه مقدمية اجزاء المركب دعوى ان المقدمة هي نفس ذوات الافعال بلا شرط وذا المقدمة هو الكل الذي عبارة عن ذوات الافعال بشرط الاجتماع بنحو كان للهيئة الاجتماعية أيضا دخل فيه ، نظير الهيئة السريرية الحاصلة من اتصال الأخشاب بعضها ببعض ، فان من المعلوم حينئذ ان تلك الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة متقدمة على الكل طبعاً ، فتحقق فيها ملاك المقدمية ، هذا.

ولكن التحقيق خلافه وانه لا مجال لاعتبار المقدمية في اجزاء المركب من جهة وضوح ان الملاك في مقدمية شيء لشيء انما هو كون الشيء مما يتوقف عليه وجود الشيء وفي رتبة سابقة عليه ، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان الا عما تقدم على الشيء رتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء كما في قولك : (وجد فوجد) وقضية ذلك لا محالة هي المغايرة والاثنية في

الوجود بين المقدمة وذيها ، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك : وجد فوجد ومن المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى اجزاء المركب نظراً إلى أن المركب لا يكون في الحقيقة النفس الاجزاء بالأسر وفي ذلك لا يكون بينها وبين الاجزاء المغايرة والا ثنائية بحسب الهوية أو الوجود بوجه أصلا ، ومن هذه الجهة أيضا نقول بعدم المجال لاعتبار المقدمية بين الطبيعي وافراده كما توهم ، لان الطبيعي بعد اتحاده مع فرده خارجا لا مغايرة ولا اثينية بينهما حتى يجيء فيه ملاك المقدمية وصح تخلل الفاء الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما ، كما هو واضح.

نعم لا يعتبر في صحة تخلل الفاء المزبور لزوم المؤثرية والمتأثرية بين الوجودين كما بين العلة والمعلول ، بل يجري ذلك في مثل العارض والمعروض أيضا كما في الصورة السريرية العارضة على الأخشاب المتعددة المتصل بعضها ببعض بالكيفية الخاصة ، ولكن ذلك أيضا غير مرتبط بعنوان الاجتماع والانضمام في المركبات الاعتبارية من جهة ان عنوان الاجتماع وكذا الترتب والانضمام انما كان انتزاعها في المركبات الشرعية عن جهة وحدة الامر المتعلق بالمتكثرات الخارجية كما أن عنوان الانفراد والاستقلال أيضا كان انتزاعهما عن تعدد الامر المتعلق بالمتكثرات ، حيث إنه من تعلق تكليف واحد بعدة أمور يطء عليها وحدة اعتبارية ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع والترتب والانضمام فيقال بأنها مجتمعات تحت وجوب واحد ، ومن تعلق تكاليف متعددة بها ينتزع عنها عنوان الانفراد والاستقلال في مقام عروض الوجوب فيقال بأنها واجبات متعددة مستقلة وان فرض كونها في الخارج متلازمات الوجود لملازمتها مع هيئة خارجية كما في اجزاء السرير وبهذه الجهة أيضا يمتاز العمومات المجموعية والاستغراقية حيث إن تمام الميز بينهما انما هو في وحدة الإرادة القائمة بالمجموع وتعددتها ، كما هو واضح.

وعلى ذلك فبعد ما لا يمكن اخذ مثل هذه الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات الخارجية من قبل وحدة التكليف والوجوب في متعلق هذا التكليف وموضوعه ، فلا جرم في رتبة تعلق الوجوب لا يبقى الا الذوات المتكثرة الخارجة ولا يكون متعلق الوجوب ومعرضة النفس الذوات المتكثرة ، ومعه لا يبقى مجال لاعتبار الكلية والجزئية للواجب إذ لا يكون في هذه المرحلة امر وحداني تعلق به الوجوب حتى ينتهي الامر إلى مقدمية الاجزاء بوجه أصلا ، ولئن شئت فاستوضح ذلك بذوات أمور متعددة في الخارج حيث

ترى انها مما لا اقتضاء في ذاتها للتركب والانضمام لولا طر وجهة وحدة عليها من وحدة اللحاظ والمصلحة أو التكليف ، نظراً إلى قابليتها لكونها مستقلات في عالم اللحاظ والمصلحة والتكليف بصيرورة كل واحد منها معروضا للحاظ مستقل ومصلحة مستقلة وتكليف مستقل ، وقابليتها أيضا لكونها منظمات ومجتمعات في عالم اللحاظ والمصلحة والوجوب بتعلق لحاظ واحد ومصلحة واحدة وتكليف واحد بالجميع ، إذ حينئذ بتعلق اللحاظ الواحد أو المصلحة الواحدة والتكليف الواحد يطء عليها جهة وحدة اعتبارية في تلك المرتبة المتأخرة ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع والارتباط والانضمام ونحوها من العناوين ، كالكلية للمجموع والجزئية لكل واحد من الذوات ، فاعتبار الكلية انما هو بلحاظ ملاحظة اجتماع الذوات بأسرها تحت تكليف واحد ، واعتبار الجزئية بلحاظ ملاحظة كل واحد منها بشرط لا لكن في عالم العروض لا- بحسب الخارج ، وعلى ذلك فدائما كان العنوانان المزبوران وهما الكلية والجزئية اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق الإرادة الواحدة بالأمر المتعددة المتكثرة بلا طولية بينهما أصلا.

ومن ذلك البيان يظهر الكلام في الذوات المعروضة للهئية الخارجية كما في اجزاء السرير ، إذ نقول فيها أيضا بعدم كون مناط التركب في الواجبات واستقلاله على مثل هذه الهئية الخارجية العارضة على ذوات الأخشاب المتعددة ، نظراً إلى إمكان كون كل واحدة من ذوات الأخشاب المزبورة حينئذ تحت مصلحة مستقلة وتكليف مستقل بنحو كان كل واحدة منها واجبة بوجوب نفسي مستقل في قبال الأخرى ، غايته كونها حينئذ متلازمات الوجود في الخارج ، كما كان كون الجميع حينئذ تحت مصلحة واحدة وتكليف واحد ، وربما ينتج ذلك في كيفية التقرب بالامر من جهة الضمنية والاستقلالية وفي وحدة العقوبة والمثوبة وتعددهما في صورة الموافقة والمخالفة ، فان ذلك حينئذ برهان تام على عدم كون مناط التركب والاستقلال في الواجب على مثل هذه الوحدات الخارجية وان تمام المناطق في التركب والاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات وتعدده وانه من تعلق وجوب واحد على المتكثرات ينتزع عنوان الكلية للمجموع والجزئية للآحاد وان فرض عدم اجتماعها في الخارج تحت هئية خارجية ، كما أنه بتعلق وجوبات متعددة بها ينتزع عنها استقلال كل واحد منها في عالم الوجوب وان فرض كونها في الخارج مجتمعات تحت هئية خارجية.

وحينئذ فبعد ان كان مناط التركب في الواجب واستقلاله على وحدة الامر وتعدده ولا يمكن أيضا اخذ مثل تلك الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة الامر في موضوعه ومتعلقه فكان متعلق الامر عبارة عن ذوات المتفرقات الخارجية ، فلا جرم يبطل القول بمقدمية الاجزاء ، من جهة انه حينئذ لم يكن في البين امر وحداني تعلق به الوجوب والتكليف حتى يجيء توهم المقدمية للاجزاء ، إذ لا يكون الواجب وما تعلق به الوجوب حينئذ الا الذوات المتعددة المتكثرة ولا كان في هذه المرحلة الكلية ولا الجزئية بوجه أصلا .

ثم إن هذا كله بناء على فرض خروج وصف الاجتماع عن الدخل في الملاك والمصلحة. واما بناء على مدخلية حيث وصف الاجتماع أيضا في المصلحة فقد يتوهم حينئذ تحقق مناط المقدمية في الاجزاء ، بتقريب : ان هذه الهيئة الاجتماعية حينئذ نظير الصورة السريرية الحاصلة من الأخشاب العديدة ، فتكون الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة الاجتماعية مقدمة عليها طبعاً فتحقق فيها ملاك المقدمية. ولكنه مدفوع مضافاً إلى ما ذكر من عدم كون مناط التركب على مثل هذه الهيئة الخارجية باعتبار امكان كون كل واحد من الذوات والهيئة واجبا بوجوب مستقل بان غاية ذلك انما هي مقدمة ذوات الاجزاء بالنسبة إلى الهيئة هي جزء المركب لا بالنسبة إلى نفس المركب الذي فرضناه عبارة عن ذوات الاجزاء والهيئة الاجتماعية ، ففي هذا الفرض أيضا لا يكون معروض الوجوب الا الأمور المتكثرة التي منها الهيئة الاجتماعية. وبالجملة نقول : بأنه اما ان يجعل الواجب في الفرض عبارة عن خصوص الهيئة الاجتماعية واما ان يجعل الواجب عبارة عن الذوات والهيئة الاجتماعية ، فعلى الأول وان كان يلزمه مقدمة الذوات للواجب من جهة كونها مما يتوقف عليها الهيئة الاجتماعية كما في ذوات الأخشاب بالنسبة إلى الصورة السريرية ، ولكنه حينئذ خارج عن مفروض البحث ، من جهة صيرورة الذوات حينئذ من المقدمات الخارجية لا الداخلية ، وعلى الثاني يكون الواجب عبارة عن الأمور المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة إذ حينئذ وان يطرأ من قبل الهيئة المزبورة وحدة اعتبارية على الذوات المزبورة ، ولكنه بعد أن كان معروض الوجوب عبارة عن منشأ هذا الاعتبار وهو الذوات المزبورة والهيئة الخارجية العارضة عليها لكونها هي التي تقوم بها المصلحة دون هذا الامر الاعتباري ، فلا جرم يكون معروض الوجوب

عبارة عن المتكثرات الخارجية لا انه عبارة عن امر وحداني مركب حتى ينتهي الامر إلى مقدمة الاجزاء للواجب المركب ، فينتهي الامر إلى البحث عن كونها واجبة بالوجوب الغيري للكامل والمركب. نعم على هذا الفرض يتصور لذوات الاجزاء مناط المقدمة ولكنه لا بالنسبة إلى المركب كما هو مفروض البحث بل بالنسبة إلى الهيئة التي هي جزء الواجب ، وبالنسبة إليها أيضا تكون الاجزاء من المقدمات الخارجية لا الداخلية كما هو مفروض البحث.

وحينئذ فبمقتضى ما ذكرنا صح لنا بقول مطلق نفى المقدمة في اجزاء المركب الارتباطي سواء على فرض مدخلية الهيئة الخارجية في الغرض والمصلحة أو عدم مدخليتها نظراً إلى ما ذكرنا من كون مناط التركيب والاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات وتعددته وخلو مفروض الوجوب عن مثل تلك الوحدات الاعتبارية المصلحة لاعتبار الكلية والجزئية والتركيب والانضمام وكونه عبارة عن ذوات المتكثرات الخارجية ، إذ حينئذ لا يكون في رتبة سابقة عن تعلق الوجوب والتكليف جهة وحدة تقتضي تعلق الوجوب بأمر وحداني مركب بما هو مركب بوجه أصلا ، لما عرفت من أن هذه الجهة من الوحدة المصححة لاعتبار التركيب والانضمام والكلية والجزئية للواجب انما هي ناشئة من قبل وحدة التكليف المتعلق بالأمر المتكثرة وهي مضافا إلى اعتباريتها من جهة معلوليتها للتكليف وتأخرها الرتبي عنه من الممتنع اخذها في موضوع التكليف ومتعلقه.

لا يقال : بان ذلك كذلك بالنسبة إلى الوحدة الطارئة من قبل الوجوب والتكليف ، واما بالنسبة إلى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة فلا بأس بأخذها في موضوع التكليف ومتعلقه ، وحينئذ فأمكن اعتبار التركيب في الواجب بهذا الاعتبار.

فإنه يقال : نعم وان أمكن ذلك ولا يلزم منه المحذور المتقدم من اخذ الشيء المتأخر عن الشيء في رتبة سابقة عليه ، ولكن من الواضح حينئذ ان ما تعلق به الوجوب لا يكون الا عبارة عن ما تقوم به المصلحة واللحاظ وهو لا يكون الا الذوات المتكثرة الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض والمصلحة دون العنوان الطارئي عليها من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة ، فلا بد حينئذ من الغاء هذه الوحدات طرا وتجريد المتعلق منها حتى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة واللحاظ بجعله عبارة عن الذوات المتكثرة

الخارجية التي تعلق بها اللحاظ والمصلحة ، ولازمه لا محالة حينئذ هو بطلان القول بمقدمية الاجزاء ، لعدم امر وحداني حينئذ في البين تعلق به الوجوب وعدم كون هذا الموطن موطن اعتبار الكلية والجزئية للواجب لما تقدم من كونهما اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق إرادة واحدة بالأمر المتكثرة الخارجية باعتبار اللحاظ بشرط لا تارة وبشرط شيء أخرى ، أي لحاظ كل جزء تارة في حيال نفسه وفي قبال الغير بنحو لو انضم إليه شيء كان خارجا عنه في عالم عروض الوجوب من جهة قصر اللحاظ عليه فقط ، ولحاظه بشرط شيء أخرى أي لحاظه منضمًا مع غيره ، والا ففي رتبة قبل الأمر والوجوب لا كلية ولا جزئية ولا تركيب ولا انضمام في البين بوجه أصلا.

ومن هذا البيان ظهر أيضا ان مجرد اعتبار الكلية والجزئية في موطن بعد الأمر لا يكون أيضا مصححا لمقدمية الاجزاء للمركب بعد فرض عينية المركب والاجزاء ، من جهة ان المقدمية كما عرفت تقتضي الاثنية والمغايرة مع ذبها في الوجود والطولية بينهما بحسب المرتبة بنحو يصح تخلل الفاء بينهما وتلك المغايرة الاعتبارية بينهما باعتبار اللحاظ لا بشرط وبشرط لا لا تقتضي المغايرة والطولية بينهما ، كما لا يخفى.

وعليه فاصل هذا التقسيم أي تقسيم المقدمية بالداخلية والخارجية مما لا مجال له بوجه من الوجوه. نعم انما يتصور المقدمية بالنسبة إلى الاجزاء في المركبات الحقيقية العقلية التي لها وجود مستقل وصورة مستقلة غير صور الاجزاء كالأجسام الملتئمة من العناصر الخاصة ، فإنها باعتبار انقلاب الاجزاء فيها عما لها من الصور العنصري الخاص إلى الصور الجسمية أو النباتية وصيرورتها مواد لها أمكن دعوى مقدمية الاجزاء المادية للمركب باعتبار تقدمها عليه وكونها من علل قوامه ، واما بالنسبة إلى المركبات الارتباطية الجعلية فلا مجال لهذا الكلام حتى فيما كان منها تحت هيئة خارجية كالأخشاب العديدة المعروضة للهيئة السريرية حتى مع كون الهيئة أيضا مما لا لها الدخل في الغرض والمصلحة ، كما في الصلاة حسب ما يستفاد من أدلة القواطع ، حيث يستفاد منها ان للصلاة هيئة إتصالية وانها أيضا مما لها الدخل في غرض النهي عن الفحشاء ، فإنه في هذا النحو من المركبات التي لا يكون لها وجود وحداني حقيقي في الخارج لا يكاد يكون معروض الوجوب فيها الا- الذوات المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة العارضة عليها ، ومعه كيف يمكن اتصاف ذوات الاجزاء فيها بالمقدمية للمركب ، ولعمري

ان تمام المنشأ في مصير من صار إلى مقدمة الاجزاء انما هو من جهة الخلط بين المركبات الحقيقية العقلية التي انقلب فيها الاجزاء حال تركيبها عما لها من الصور الخاصة إلى صورة أخرى ثلاثة وبين هذا النحو من المركبات الاعتبارية الجعلية ومقايضة إحداهما بالأخرى ، ولكنك بعد ما أحطت خبرا بما ذكرنا تعرف وضوح الفرق بينهما وعدم صحة مقايضة أحدهما بالآخر.

ثم انه لو بنينا على تحقق مناط المقدمة في اجزاء المركب اما مطلقا أو في خصوص ما كان منها تحت هيئة خارجية مع كون الهيئة أيضا مما لها الدخل في الغرض والمصلحة حيث قلنا في تلك الصورة بتحقق مناط المقدمة في الاجزاء بالنسبة إلى الهيئة العارضة عليها ، نقول بامتناع اتصافها بالوجوب الغيري بعد فرض ثبوت الوجوب النفسي الضمني لها نظراً إلى محذور اجتماع المثليين في موضوع واحد الذي هو من المستحيل. واما توهم تأكد الوجوب فيها حينئذ واشتداده فمدفوع بامتناع ذلك مع طولية الحكمين ، كما أن توهم اجراء مثل هذه الطولية حينئذ في رفع المحذور المزبور مدفوع بان الطولية الموجبة لرفع محذور اجتماع المثليين أو الضدين انما هي الطولية في ناحية الموضوع كما في موارد الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، حيث كان متعلق أحد الحكمين عبارة عن ذات الشيء ومتعلق الاخر هي الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك بحكمه ، واما في فرض وحدة الموضوع وعدم تعدد الرتبة فيه فلا يكاد يفيد مجرد الطولية بين الحكمين في رفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين أو المثليين ، لان العقل كما يأتي عن ورود حكمين عرضيين على موضوع وحداني كذلك يأتي عن ورود الحكمين الطولين أيضا كما هو واضح فتأمل.

لا يقال : بأنه انما يتوجه المحذور المزبور بناء على تعلق الاحكام بالخارج اما بدوا أو بتوسيط العناوين والصور ، واما بناء على تعلقها بالعناوين والصور الذهنية ولو بالنظر الذي ترى خارجية بلا سرايتها منها إلى الخارج ، فلا جرم يرتفع المحذور المزبور ، من جهة تغاير المتعلقين حينئذ ، لان لحاظ الجزء منفردا لا في ضمن الغير ولحاطه في ظرف الانضمام بالجزء الآخر صورتان متغايرتان في الذهن غير صادقة إحداهما على الأخرى ، ومعه فلا بأس بتعلق الوجوب النفسي بإحدى الصورتين والوجوب الغيري بالأخرى.

فإنه يقال : نعم وان كان المتعلق في الاحكام والإرادات هي العناوين والصور الذهنية فأمكن تعلق الحكمين بالعنوانين المتغايرين ولو مع اتحادهما بحسب المعنون

الخارجي ، ولكن نقول : بأنه انما يجدي ذلك في رفع محذور اجتماع المثليين في ظرف اختلاف العنوانين بحسب المحكى والمنشأ أيضا بنحو كان كل عنوان حاكيا عن منشأ غير ما يحكى عنه الاخر لا في مثل المقام الذي كان المحكى فيها واحدا بحسب المنشأ أيضا. نعم لو كان المراد من اعتبار الاجزاء بشرط لا اعتبارها بشرط لا عن الانضمام في الخارج لكان لما أفيد كمال مجال من جهة اختلاف العنوانين حينئذ بحسب المحكى والمنشأ ، ولكن الالتزام بذلك مشكل جدا ، من جهة رجوعه حينئذ إلى وجوب المقدمة بشرط عدم الايصال إلى ذيتها ، لان اعتبارها بشرط لا عن الانضمام في الخارج عبارة عن اعتبارها بشرط عدم الايصال وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به ، والا فبناء على إرادة اعتبارها بشرط لا- في عالم عروض الوجوب ، فلا- جرم يلزمه اتحاد العنوانين بحسب المحكى والمنشأ علاوة عن اتحادهما بحسب المعنون الخارجي ، وعليه يلزمه في صورة الانضمام في الخارج اجتماع الوجوبين في نفس تلك الأجزاء باعتبارين وهو كما ترى من المستحيل وانه لا يجدي في دفع المحذور مجرد تلك المغايرة الاعتبارية ، كما هو واضح.

وحينئذ فعلى كل تقدير الاجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محل النزاع اما لعدم ملاك المقدمة فيها كما هو التحقيق أو لا متناع اتصافها بالوجوب الغيري بعد وجوبها بالوجوب النفسي.

ثم إن الثمرة بين القولين تظهر في باب الأقل والأكثر الارتباطيين من جهة مرجعية البراءة أو الاشتغال ، فإنه على القول بالوجوب الغيري للاجزاء ربما يتعين الامر في تلك المسألة في المصير إلى الاشتغال نظراً إلى وجود العلم الاجمالي بالتكليف وعدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل أعم من الغيري والنفسي ، للانحلال ، لمكان تولده من العلم الاجمالي السابق عليه وتحقق التنجز في الرتبة السابقة. واما على القول بعدم وجوب الاجزاء بالوجوب الغيري اما من جهة انتفاء ملاك المقدمة فيها أو من جهة محذور اجتماع المثليين فأمكن القول بمرجعية البراءة في تلك المسألة نظراً إلى رجوع الامر حينئذ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادة الشارع بذات الأقل ولولا بحدده وهو الخمسة مثلاً والشك البدوي في تعلقها بالزائد ، واما العلم الاجمالي فإنما هو متعلق بحد التكليف وانه الأقل أو الأكثر كالخط الذي تردد حده بين الذراع أو الذراعين ، ومثل هذا العلم لا اثر له في التنجز لان المؤثر منه انما هو العلم الاجمالي بذات التكليف لا بحدده ، وتفتح الكلام بأزيد من

ذلك موكول إلى محله ، فالمقصود في المقام مجرد الإشارة إلى ثمرة البحث.

ومن التقسيمات تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية

فالعقلية هي التي يتوقف عليها الشيء عقلا بنحو يستحيل تحققه بدونها. واما الشرعية فهي التي يتوقف عليها وجود الشيء شرعا لا عقلا كالطهارة للصلاة. والعادية هي التي يتوقف عليها وجود الشيء عادة وان لم يتوقف عليها عقلا ولا شرعا ، كتحصيل العلم في الأزمنة المتמادية للبلوغ إلى مرتبة الاجتهاد ونصب السلم للصعود على السطح. نعم في الكفاية أورد على التقسيم المزبور وادعى برجوع الجميع إلى العقلية ، بتقريب : انه بعد اعتبار الشارع شرطية شيء لشيء كالطهارة للصلاة أو بعد اقتضاء العادة توقف شيء على شيء ، لا محالة يصير التوقف عقليا ، من جهة استقلال العقل بعد توسط الشارع أو قضاء العادة باستحالة تحقق الشروط بدون شرطه واستحالة الصعود على السطح لغير الطائر بدون نصب السلم مثلا هذا. ولكن نقول : بأنه بعد توسط جعل الشارع واعتباره أو قضاء العادة وان كان الامر كما ذكر من صيرورة التوقف عقليا ، الا ان هذا المقدار لا يقتضي رجوع الشرعية والعادية إلى العقلية ، من جهة ان حكم العقل بالتوقف حكم وارد على المقدمة فارغا عن الإنابة التي هي مناط مقدمية الشيء.

وحيث نقول : بان محط النظر في هذا التقسيم انما هو في أصل تلك الإنابة من كونها تارة ذاتية محضة بلا توسط شيء من جعل شرعي أو قضاء عادي وأخرى شرعية محتاجة إلى اعتبار الشارع إياها كالصلاة في ظرف الطهارة فان الإنابة بين الصلاة والطهارة حينئذ لم تكن ذاتية وانما هي من جهة توسط جعل الشارع إياها من جهة انه لولا جعل الشارع لم يكن إنابة بين الطهور والصلاة بل كان العقل يجوز تحقق الصلاة بدون الطهارة ، ومجرد دخلها في المصلحة أيضا لا يقتضي إنابة الصلاة بها قهرا لا مكان ان لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الامر بها ولو من جهة مصلحة أخرى كمصلحة التسهيل على المكلفين. وهكذا الامر في العاديات فإنه لولا قضاء العادة لما كان إنابة بنظر العقل بينهما بوجه أصلا لتجويزه تحقق ذبها بدونها كما في علوم المعصومين عليهم السلام حيث

انها كانت حاصلة لهم من غير اشتغالهم بتحصيل العلم في مرور الزمان. نعم بعد تحقق الإناطة بتوسيط جعل الشارع أو بتوسيط قضاء العادة يكون التوقف عقليا ، لكن عرفت عدم كون محط النظر من التقسيم المزبور على ذلك وانما محطه في أصل الإناطة بين الوجود ، وعليه فالتقسيم المزبور يكون في محله ، كما هو واضح.

ومن التقسيمات تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة العلم

فالأولى هي ما يتوقف عليه وجود الشيء. والثانية ما يتوقف عليه صحة الشيء بنحو استحيل اتصاف الذات بها بدونها. والثالثة ما يتوقف عليه العلم بالشيء كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة. ولكن الظاهر عدم كون مقدمة الصحة قسما برأسه لكونها اما راجعة إلى مقدمة الوجوب أو إلى مقدمة الواجب ، من جهة ان دخل الشيء اما ان يكون في اتصاف الذات بالوصف العنواني واما ان يكون دخله في وجود المتصف فارغا عن أصل الاتصاف فعلى الأول يرجع إلى مقدمة الوجوب وسيأتي إن شاء الله تعالى خروجها عن حريم النزاع وعلى الثاني يرجع إلى مقدمة الواجب. واما مقدمة العلم فقد يقال بخروجها أيضا عن حريم النزاع ، لأنه ليس لنا مورد يكون تحصيل العلم واجبا شرعا حتى ينازع في وجوب مقدماته ، وهو كذلك في غير المعارف الاعتقادية المطلوب فيها المعرفة نفسيا كالعلم بوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وعقد القلب والانقياد لهم ، واما في الأحكام الشرعية فالامر كما ذكر من خروج مقدمات العلم عن حريم النزاع بناء على التحقيق من عدم وجوب قصد الوجه والتميز شرعا في الواجبات ، إذ حينئذ لا يكون لنا مورد في الأحكام الشرعية كان العلم واجبا شرعا حتى ينازع في وجوب مقدماته.

وذلك اما في مقام فراغ الذمة عند العلم الاجمالي بالتكليف فواضح ، لان وجوبه حينئذ لا يكون الا عقليا محضا ارشادا منه إلى عدم الوقوع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز بمقتضى العلم الاجمالي.

واما وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكمية فكذلك أيضا ، فان وجوبه أيضا لا يكون الا عقليا محضا ، اما من جهة عدم تحقق موضوع حكمه بالقبح لاختصاصه بالشك المستقر غير الزائل بالفحص عن وجود التكليف ، أو من جهة منجزية احتمال التكليف للواقع على تقدير وجوده وعدم معذورية المكلف لولا الفحص في رجوعه إلى الأصول النافية ، بل حينئذ لو ورد من الشارع حكم فيه بالوجوب لا يكون حكمه الا ارشادا محضا كما هو واضح.

ومن ذلك أيضا يظهر الحال فيما ورد من الامر بوجوب التعلم كقوله : (هلا تعلمت) فإنه أيضا لا يكون الا ارشاديا محضا إلى ما يحكم به العقل من وجوب التعرض للأحكام الصادرة من الشارع والفحص عنها بالمقدار اللازم وعدم جواز الرجوع إلى البراءة والابتوجه الجواب عنه أيضا بأنه : (ما علمت بوجوب التحصيل العلم بالأحكام الشرعية) كما أجيب عن عدم العمل بالأحكام الشرعية ، فان انقطاع الجواب حينئذ كاشف عن أن وجوب تحصيل العلم من الارتكازات العقلية ، وعليه فلا يكون الامر به الا ارشاديا محضا لا شرعيا مولويا.

وهكذا الكلام في بعض الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص كما في باب الزكاة ومسألة الاختبار عند اشتباه الدم وتردده بين العذرة والحيض ، فان الفحص في الثاني انما هو من جهة العلم الاجمالي حينئذ بإحدى الوظيفتين : اما وجوب الصلاة والصوم عليها أو حرمتها وحرمة الدخول في المسجد ، إذ حينئذ يكون وجوب الفحص أيضا واجبا ارشاديا لا مولويا. واما الفحص في الأول فهو وان كان على خلاف القواعد الجارية في كلية الشبهات الموضوعية ، ولكن نقول بان الامر بالتسيب حينئذ انما هو من جهة رفع احتمال التكليف نظراً إلى منجزية الاحتمال المزبور حينئذ للواقع وعدم معذورية المكلف حينئذ لولاه في الرجوع إلى الأصول النافية ، كما ذكرنا تحقيق الكلام في ذلك في شبهات البراءة عند التعرض لوجوب الفحص عن الاحكام في صحة الرجوع إلى البراءة ، وعليه أيضا لا يكون وجوب الفحص الا ارشاديا محضا. وهكذا الكلام في الأوامر الواردة في الفحص عن الماء غلوة أو غلوتين في جواز التيمم ، فان ذلك أيضا لا يكون الا ارشاديا محضا إلى حكم العقل باعتبار حكمه بمقتضى قاعدة الاشتغال بلزوم الفحص لرفع احتمال وجود الماء في الانتقال إلى التيمم.

وحيث أن فبعد ما لا يكون في الشرعيات مورد يكون العلم واجبا شرعيا بالوجوب المولوي ، فلا جرم لا يبقى مجال للنزاع في مقدمة العلم والبحث عن وجوبها شرعا. نعم لو بنينا على وجوب نية الوجه والتميز في الواجبات فباعبار توقف الوجه والتميز على العلم بوجه الأمور به ربما يدخل مقدماته حينئذ في حريم النزاع ، ولكن بعد أن كان التحقيق هو عدم وجوبها شرعا فلا محالة يخرج مقدمات العلم بقول مطلق عن حريم النزاع ، كما لا يخفى.

ومن التقسيمات : تقسيمها إلى المقتضى والشرط والمانع

وقد عرفوا المقتضى وهو السبب والعلة في لسان الحكم بما يلزم من وجوده الوجود دائما ذاتا ، والشرط بما يلزم من عدمه العدم ، والمانع بما يلزم من وجوده العدم. وهذا التعبير يقتضى اختلاف المقتضى مع الشرط والمانع في كيفية الدخول في وجود المعلول وتحقيقه وعدم كون الجميع على وزان واحد في ذلك وان مناط دخل كل غير ما هو المناط في الآخر ، والا لما كان وجه للعدول في الشرط والمانع عن التعريف المزبور للمقتضى وهو كك ، فان ملاك المقدمية في المقتضى عبارة عن حيثية المؤثرية ، إذ هو في الحقيقة عبارة عن معطى الوجود لأنه هو الذي يخرج المعلول من كونه ويستند إليه وجوده ، كما في مثل النار والاحراق ، حيث يرى أن ما ينشأ ويتولد منه الاحراق انما هو النار خاصة. وهذا بخلافه في مثل الشرط والمانع ، فان دخلهما فيه لا يكون على نحو دخل المقتضى في كونه بنحو المؤثرية والمتأثرية بل وانما كان بمناط آخر غير المؤثرية كما ستعرف ، كيف ولا اشكال بينهم في أن عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة حسب تفسيرهم إياها بالأمور الثلاثة : المقتضى والشرط وعدم المانع ، ويكشف عنه أيضا التزامهم بترشح الحرمة الغيرية نحو المانع في مثل الصلاة في غير المأكول وبنائهم على جريان (كل شيء لك حلال) في مشكوك المانعية عند الشك في كون اللباس من المأكول أو غيره ، بتقريب اقتضاء القاعدة حلية المشكوك ولو غيريا والترخيص في ايجاد الصلاة فيه.

مع أنه من المستحيل ان يكون دخل عدم المانع في تحقق المعلول بنحو المؤثرية كما في

المقتضى ، لضرورة انه لا سنخية بين الوجود والعدم ، فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية فلا محيص حينئذ اما من اخراج عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة واما من الالتزام بوجه آخر في مناط مقدمية عدم المانع غير مناط المؤثرية ، بدعوى مدخلية في قابلية المعلول والأثر بلحاظ اضافته إليه لتحقق والانوجد من قبل موجدته ومؤثره ، والأول كما ترى خلاف ما أطبقوا عليه من كون عدم المانع من اجزاء العلة ومن مقدمات وجود المعلول ، فتعين الثاني بعد بطلان المؤثرية فيه .

واما توهم ان ذلك انما هو بالنسبة إلى العدم المطلق لا مطلقا حتى بالنسبة إلى العدم المضاف فان الثاني مما له شائبة من الوجود ومن ذلك يتميز أحدهما عن الآخر كعدم زيد في قبال عدم عمرو والا فلا ميز بين الاعدام فمدفوع بان مجرد إضافة العدم إلى المهية لا يصير العدم المزبور وجودا كيف وان المضاف وهو العدم بنفسه نقيض الوجود واما المضاف إليه وهو المهية فايضا غير مقتض للوجود لان حيثيتها حيثية عدم الاقتضاء للوجود والعدم ، ولذا قيل : بان المهية من حيث هي ليس الا هي لا موجودة ولا معدومة ، وحينئذ لا يبقى في البين الا نفس الإضافة التي هي من الأمور الاعتبارية وهي أيضا غير مقتضية للوجود . وبالجملة ان إضافة العدم إلى المهية ليس الا كإضافة ماهية إلى ماهية أخرى فكما ان إضافة ماهية إلى ماهية لا تقتضي وجودا كذلك في إضافة العدم إليها ، بل في إضافة المهية إلى المهية ربما يكون الامر أهون ، لكون الماهية بنفسها غير آبية عن الوجود بخلافه في العدم فإنه بنفسه نقيض الوجود وطارده له ، نعم الإضافة المزبورة كما ذكر موجبة لتمييز الاعدام بعضها عن بعض كقولك : عدم زيد غير عدم عمرو ، ولكن مجرد ذلك لا يقتضى موجوديته ومؤثرته في الوجود ، كما هو واضح .

ومن ذلك وقعوا في حيص ويص في وجه دخل عدم المانع ، فأفاد بعضهم ان مناط الدخل فيه انما هو من جهة منافاة وجوده مع تأثير المقتضى وحيلولته بينه وبين اثره ، كما في رطوبة الخشب المانعة عن تأثير النار في الاحراق الفعلي . ولكن فيه ما لا يخفى ، إذ نقول بان مرجع ذلك إلى جعل المانع من اضداد تأثير المقتضى الذي هو الأثر المترتب عليه ، من جهة ان تأثير الشيء عبارة عن عين اثره كالايجاد والوجود وانما الفرق بينهما بالاعتبار بلحاظ اضافته إلى الفاعل تارة وإلى القابل أخرى ، ومثل هذا المعنى كما ترى مناف مع مقدمية العدم المزبور ، لان لازم مضادة وجوده مع تأثير المقتضى واثره هو صيرورة وجوده في

رتبة تأثير المقتضى الذي هو اثره ، ولازمه بمقتضى انخفاض الرتبة بين النقيضين هو صيرورة عدمه أيضا في تلك الرتبة وهو كما ترى مناف مع مقدمة العدم المزبور للأثر وكونه من اجزاء العلة التامة ، فلا بد حينئذ في حفظ المضادة المزبورة من اخراج عدم المانع عن المقدمات والا فمع حفظ المقدمة فيه يستحيل ان يكون وجه دخله بمناط المضادة والمنافاة المزبورة ، كما هو واضح.

واضعف من ذلك جعل مناط دخل عدم المانع جهة منافاة وجوده مع مناط المطلوب ومصطلحه ، إذ نقول : بان مرجع ذلك أيضا إلى جعل وجود المانع من اضداد المصلحة المترتبة على المطلوب ، ولازمه بمقتضى انخفاض الرتبة بين النقيضين ان يكون عدمه في رتبة لا حقة عن المطلوب ، وهو كما ترى من المستحيل اجتماعه مع فرض مقدمة عدم المانع للمطلوب لان مقتضى مقدمة العدم المزبور هو كونه في رتبة سابقة على المطلوب بنحو يتخلل بينهما الفاء المزبور ، فكيف يمكن حينئذ جعله من اضداد مصلحة المطلوب نعم لهذا الكلام مجال بناء على عدم مقدمة عدم المانع ، ولكن الالتزام بذلك أيضا كما عرفت مناف لما تسالموا عليه من مقدميته وكونه من اجزاء العلة التامة بل ولاستدلالهم بدليل الحلية في مشكوك المانع في مسألة غير المأكول لا ثبات الحلية الغيرية والترخيص في ايجاد الصلاة فيه حتى من القائل المزبور.

وحينئذ نقول : بأنه بعد ما لا يمكن ان يكون دخل عدم المانع في المطلوب بمناط المؤثرية والمتأثرية لاختصاص مثل هذا الدخل بخصوص السبب والمقتضى وعدم تصوره في الاعدام ، ولا بمناط المنافاة والمزاحمة مع المطلوب أو مصطلحه ، فلا محيص وأن يكون مناط الدخل فيه وكذا الشرائط بوجه آخر ، وليس ذلك الا دعوى دخله في قابلية المعلول والأثر للتحقق والابتناد من قبل موجدته ومؤثره على معنى دخله في تحدد الطبيعة بحد خاص يكون بذلك الحد قابلا للتحقق ، بحيث لولا ذلك الحد الخاص الناشي من إضافة الطبيعة إلى العدم المزبور ككون الشيء في ظرف عدم كذا لما كان قابلا للتحقق من قبل موجدته ومقتضيه ، ومرجع هذا الدخل في الحقيقة إلى دخل طرف الإضافة في الإضافة ودخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري ، ومن المعلوم أيضا كفاية هذا المقدار من الدخل في مقدمة عدم المانع بنظر العقل للمطلوب وتقدمه الرتبة عليه وصحة تخلل الفاء بينهما في قولك : وجد المانع فعدم المطلوب ، وذلك لما تقدم سابقا بأنه لا

يحتاج في صحة تخلل الفاء المزبور بين الشئيين اعتبار المؤثرية والمتأثرية بينهما ، ولذلك يصح هذا التخلل فيما بين العارض والمعرض أيضا مع أنه لا يكون بينهما اعتبار المؤثرية والمتأثرية ، بل وفيما بين عدم العلة وعدم المعلول في قولك : عدم العلة فعدم المعلول بل يكفي فيه مجرد التقدم الرتبي لاحد الامرين على الآخر ولو كان ذلك بمناط انحفاظ الرتبة بين النقيضين كما في العلة والمعلول ، فان وجود العلة لما كان في رتبة سابقة على وجود المعلول يكون عدمها أيضا بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين في رتبة سابقة على عدمه فصح تخلل الفاء بينهما مع أنه لا تأثير بين الاعدام.

وحينئذ نقول في المقام أيضا : بان العدم المزبور من حيث وقوعه طرفا للإضافة ومنشئته لتحديد الشيء بحد خاص ينال العقل جهة المقدمة منه ويرى كونه في رتبة سابقة على الحد المزبور بنحو يفصل الفاء المزبور بينهما الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما ، كما كان ذلك أيضا بالقياس إلى بعض الأمور الوجودية ككون الشيء مثلا في ظرف وجود كذا وفي مكان كذا فإنه قد يكون الشيء لا يكون فيه القابلية للوجود والتحقق ولو مع وجود مقتضيه وتماثيته في مرحلة اقتضائه الا إذا كان محدودا بحدود خاصة ناشئة تلك الحدود من اضافته إلى بعض الأمور الوجودية والعدمية ، واما دخل مثل هذا الحدود في القابلية المسطورة فهو لا يكون إلا ذاتيا فلا يعلل بأنه لم وبم ، لان مرجع ذلك إلى أن ما هو القابل للتحقق من الأول هو الشيء المحدود.

ومن ذلك أيضا يندفع بعض الاشكالات المتوهمة بالنسبة إلى تأخر وجود الممكنات مع سعة فيض الباري عز اسمه وقدرته على كل شيء ، إذ نقول : بان عمدة الوجه فيه انما هو من جهة عدم قابليته للوجود والتحقق باعتبار مدخلية بعض الأمور في قابليته للوجود كمرور الزمان ونحوه.

ومن ذلك البيان أيضا ظهر وجه دخل الشرائط وانه لا يكون دخلها الا كدخل عدم المانع في كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري الراجع إلى دخلها في قابلية الأثر للتحقق باعتبار كونها مما تقوم به الحدود الخاصة التي بها يكون الأثر قابلا للتحقق لا بدونها ، لا ان دخلها كان من قبيل دخل المقتضى بنحو المؤثرية والمتأثرية ، ولذلك أيضا لم يعرفوا الشرائط بما عرفوا به المقتضى بل عرفوه بما يلزم من عدمه العدم ، قبال المقتضى الذي يلزم من وجوده الوجود ولو لذاته

ثم انه لا يفرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشرائط راجعة إلى مقام التأثير الفعلي وبين رجوعها إلى مقام أصل الاقتضاء ، فإنه على كل تقدير لا دخل لها الا في حدود الشيء غاية انه على الأول يرجع دخلها إلى قابلية الأثر والمقتضى (بالفتح) للتحقق ، وعلى الثاني يرجع دخلها إلى قابلية المقتضى في اقتضائه للتأثير باعتبار ان ما هو المؤثر من الأول هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة ، واما دخل هذه الحدود في القابلية المزبورة في المقتضى فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتيا غير معلل بلم وبم.

وعلى ذلك فدخل الشرائط وكذا الموانع لا يكون الا كونها طرفا للإضافة ومحدده للشيء بحدود خاصة ، وهذا المقدار من الدخل أيضا كما عرفت يكفي في نيل العقل جهة المقدمة منها وكونها في رتبة سابقة على المحدود كما هو واضح ، ولئن شئت فاستوضح ذلك بمثل الصلاة التي ورد انها قربان كل تقى وتتهى عن الفحشاء وما اعتبر الشارع فيها من القيود الوجودية والعدمية ككونها عن طهور وكونها إلى القبلة وفي حال الستر وكونها في ظرف عدم امر كذائي ، إذ لا اشكال حينئذ في أن ما يترتب عليه النهى عن الفحشاء والكمال والقرب ليس الا ذات الصلاة التي هي موضوع الامر في خطاب أقيموا الصلاة وان دخل تلك القيود المعتمدة فيها من الطهور والقبلة والستر وعدم التكثف ونحوها لا يكون الا في حدود تلك الطبيعة الناشئة تلك الحدود من إضافة الصلاة إلى الأمور المزبورة ولو من جهة ان ما هو المؤثر في كمال العبد من الأول هي الطبيعة المحدودة بالحدودات الخاصة والذات الواجدة للتقييد بالأمور الخاصة لا مطلق الطبيعة ولو فاقدة عن التقييدات والإضافات المزبورة ، إذ حينئذ يكون مرجع تلك القيود المعتمدة فيها إلى تضيق في دائرة الطبيعة المزبورة وإخراجها عما لها من الاطلاق ثبوتا في عالم مؤثرتها في القرب والكمال باعتبار تلك التقييدات الحاصلة للطبيعة من اضافتها إليها ، ومن ذلك تكون التقييدات والإضافات طرا داخلية في المطلوب ، والقيود نفسها خارجة عنه ومقدمة للمطلوب باعتبار كونها مما تقوم به تلك التقييدات والإضافات كما اشتهر بان التقييد جزء والقيود خارج ، من دون فرق فيما ذكرنا بين الشرائط والموانع ، من جهة انه لا نعى بالمانع الا ما اعتبر عدمه قييدا للمطلوب حسب ما عرفت آنفا.

فعلى ذلك فجميع القيود من الشرائط والموانع سواء كانت راجعة إلى أصل اقتضاء الشيء أو إلى تأثيره الفعلي واثره يكون مناط دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار في

الامر الاعتباري ودخل ما به الإضافة والتقيد في التقيد ، لا من باب المؤثرية والمتأثرية كما في المقتضى ، ولا من باب المنافاة والمزاحمة مع المطلوب أو مناطه.

نعم في العلل الخارجية قد يشتهب الامر بين الملازمات والشرائط وبين الأضداد والموانع كما لعله هو العمدة في ذهاب من ذهب إلى كون دخل عدم المانع من باب منافاة وجوده مع المطلوب ولكنه بعد التأمل فيما ذكرنا في العلل والمعلولات الشرعية كالصلاة وما اعتبر فيها من القيود الوجودية والعدمية بالنسبة إلى حيث القرب والنهي عن الفحشاء لا مجال لهذه التجشمت إذ حينئذ يقطع بان دخل الشرائط والموانع لا يكون الا في الحدود والتقيدات وان ما هو المؤثر لا يكون الا المقتضى خاصة ، غايته بما انه محدود بحدود خاصة ، ولكن لا يلزم من ذلك أي من اخذ التقيدات جزء تأثيرها في المعلول وفي الصلاح والفساد ، كي يشكل بأنها من جهة كونها أمورا اعتبارية غير صالحة للمؤثرية في الوجود فلا بد وأن يكون المؤثر هو منشأ اعتبارها ، إذ حينئذ نقول : بان ما هو المؤثر والمعطى للوجود انما هو عبارة عن وجود المحدود ، فمن قبل وجوده ينشأ وجود الأثر ومن قبل حده ينشأ حد الأثر ، فتدبر.

وقد يقرب وجه دخل الشرائط بأنه اما متمم للفاعل في فاعليته أو متمم للقابل . ولكن نقول : بأنه على الأول من متممته للفاعل ان أريد دخله في حدود الفاعل وفي أصل الاقتضاء والفاعلية ولو باعتبار انه لولا تلك الحدود الخاصة للشيء لا يكون تاما في اقتضائه في التأثير فهو وان كان صحيحا ، ولكنه يرجع إلى ما ذكرناه في وجه دخل الشرائط ، فلا يكون ذلك البيان تقريبا آخر في وجه دخل الشرائط. وان أريد من المتممة للفاعل دخلها في ترتب الأثر وبعبارة أخرى أريد من ذلك كونها من اجزاء المقتضى بحيث عند وجودها يترتب الأثر عليها وعلى المقتضى معا ، فعليه وان كان دخلها حينئذ بنحو المؤثرية الا انه يلزمه وقوعها في عرض المقتضى لا من مقدماته وفي رتبة سابقة عليه فيلزمه حينئذ نفى المقدمة عن مثل الطهور والستر والقبلة ونحوها بالنسبة إلى الصلاة التي هي مقتضيه للنهي عن الفحشاء ونفى الوجوب الغيري لها من جهة ان مقدمية الأمور المزبورة للصلاة تقتضي كونها في رتبة سابقة عن الصلاة ، وهو كما ترى مناف لما عليه عامة الأصحاب من مقدمية الأمور المزبورة للصلاة بل مناف أيضا لما يقتضيه لسان أدلة اعتبارها من نحو قوله عليه السلام : لا صلاة الا بطهور ، ولا صلاة الا إلى القبلة ونحو

ذلك ، فان مثل هذه الأدلة ينادى بان ما هو الواجب والمأمور به هو الصلاة المتقيدة بكونها عن طهور والى القبلة وفي حال الستر ونحو ذلك وان اعتبار الأمور المزبورة انما هو من جهة كونها مما تقوم به تلك التقيدات ، كما هو واضح.

واما على الثاني من متممية الشرائط للقبال ، فنقول أيضا : بأنه ان أريد من القابل نفس ماهية الأثر فلا ريب في أنه يرجع حينئذ إلى ما ذكرنا ، من جهة ان قضية دخلها فيه حينئذ ليس الا في استعداده وقابليته للتحقق عند وجود علته ، فلا يكون دخلها حينئذ دخلا تأثيرها بل انما هو من قبيل دخل طرف الإضافة في الإضافة كما حققناه ، وان أريد من القابل المحل الذي يوجد فيه الأثر كالخشب الذي هو محل الاحراق والنفس التي هي معروضة الكمال بدعوى ان اليبوسة مثلا موجبة لاستعداد الخشب وقابليته لورود الاحراق عليه وكذا الطهور مثلا موجب لاستعداد النفس وقابليتها لورود الكمال عليها من قبل الصلاة ، فعليه وان أمكن دعوى كون الشرائط مؤثرات في الاستعداد والقابلية المزبورة نظراً إلى كون القابلية حينئذ أمراً وجودياً لكونها مرتبة من كمال الشيء ، ولكنه حينئذ ينقل الكلام في دخل القابلية المزبورة في تحقق الأثر وانه هل هو بنحو المؤثرية أو بنحو الدخل في حدوده ، إذ حينئذ ما له دخل في الأثر لا يكون الا القابلية المزبورة ، واما الشرائط الخارجية فإنما هي مقدمة للقابلية التي هي الشرط في الحقيقة في تحقق الأثر ، فلا محيص حينئذ بعد اللتيا والتي من المصير إلى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري ودخل ما تقوم به الحدود في المحدود لا من باب المؤثرية والمتأثرية ، كما لا يخفى .

ثم انه مما ذكرنا من المناط في مقدمية الشرائط والموانع يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف في الشرائط المتأخرة وعدم لزوم انحزام قاعدة عقلية : من لزوم تحقق المعلول قبل وجود علته ، إذ نقول : بان ذلك يرد إذا كان دخل الشرائط أيضا كالمقتضي بنحو المؤثرية إذ حينئذ يتوجه الاشكال المزبور في شرطية الوجودات المتأخرة ، والا- فبناء على ما قررناه من كون دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري لا يكاد مجال للاشكال المزبور ، حيث أمكن حينئذ تصوير الشرطية للوجودات المتأخرة بعين تصويرها للوجودات المقارنة والمتقدمة ، إذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء بوجوده المقارن محددًا للماهية بحد خاص تكون بذلك الحد قابلة للتحقق عند وجود مقتضيتها كذلك يمكن ذلك في الوجود

السابق المعدوم حال وجود الأثر وفي الوجود المتأخر ، فيمكن ان يكون الشيء بوجوده السابق المعدوم حين الأثر دخيلاً في قابلية الأثر للتحقق أو في تمامية المقتضى في اقتضائه في التأثير ، كما كان ان يكون الشيء بوجوده المتأخر دخيلاً في القابلية المزبورة نظراً إلى مدخلية الحدود الخاصة للشيء الحاصلة من اضافته إلى الامر المتقدم أو المتأخر في قابليته لتحقيق وترتب الغرض والمصلحة عليه. واما دخل تلك الحدود في القابلية المزبورة فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتياً ، لان مرجع ذلك إلى أن ما له القابلية للتحقق من الأزل هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة الناشئة من اضافتها إلى امر كذائي مقارن أو سابق أو لاحق.

وحينئذ فلو ورد في لسان الدليل إناطة الشيء بأمر متأخر زماناً عن الشيء كإناطة صحة الصوم للمستحاضة بغسل الليلة المتأخرة وإناطة صحة العقد والملكية في عقد الفضولي بإجازة المالك في الأزمنة المتأخرة وإناطة الصحة في الصلاة بعدم العجب فيما بعد مثلاً لما كان مجال للاشكال عليه ورفع اليد عما يقتضيه ظاهر القضية من مدخلية الأمور المتأخرة في صحة الامر السابق حين وجوده وترتب الغرض والمصلحة عليه ، مدعياً لاستحالة ذلك نظراً إلى تلك القاعدة العقلية الفطرية : من توقف المعلول على وجود علته التامة التي منها الشرائط وعدم الموانع واستحالة تحقق المعلول قبل وجود علته التامة من المقتضى والشرط وعدم المانع.

فتمام المنشأ في الاشكال المزبور حينئذ انما هو من جهة تخيل كون الشرائط أيضاً مؤثرات في عالم دخلها في الأثر وجعل مناط المقدمية فيها بعينه هو المناط المتحقق في طرف المقتضى ، ولقد عرفت انه على هذا التوهم يستحيل تصور الشرطية للوجودات المتأخرة بل المتقدمة المعدومة أيضاً ، والا فبناء على ما عرفت من المناط في مقدمية الشرائط في مرحلة دخلها في المطلوب من كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري كما في عدم المانع فلا باس بتصوير الشرطية للوجودات المتأخرة ، إذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء بإضافته إلى امر مقارن محدوداً بحد خاص قابلاً للتحقق بذلك الحد كذلك في اضافته إلى امر سابق معدوم حين وجوده أو اضافته إلى امر لاحق موجود في موطنه والجامع هو مدخلية وجود الشيء في موطنه مقارناً كان أو سابقاً أو لاحقاً في حدود الأثر حسب اضافته إليه في قابليته للتحقق وترتب الغرض والمصلحة عليه ، ومن المعلوم انه على ذلك

لايكاد يلزم انخرام قاعدة عقلية أصلا من لزوم تحقق المعلول والأثر قبل وجود علته ومؤثره، إذ لا مؤثرية ولا متأثرية حينئذ في البين حتى يتوجه المحذور المزبور وانما غايته هو تأخر ما به الحدود زمانا عن الحدود وهو مما لا ضير فيه بوجه أصلا، كما لا يخفى.

ومن ذلك البيان يظهر لك ضعف ما أفيد أيضا على بطلان الشرط المتأخر كما عن بعض الاعلام، من تقريب: ان تعلق التكاليف بمتعلقاتها في القضايا الطلبية انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي يلزم في فعليتها فعلية متعلقاتها بما لها من الاجزاء والقيود التي لها دخل في تحققها، وحينئذ فلا بد أولا- من تحقق تلك القيود التي لها دخل في الموضوع حتى يتحقق الموضوع بما له من الحدود والخصوصيات فيترتب عليه الوجوب والحرمة ومثل هذا المعنى مناف عقلا مع تأخر القيود المفروض دخلها فيه لضرورة اقتضائه لزوم مجيء الحكم قبل وجود موضوعه ومتعلقه، لما ذكرنا من عدم تحقق الموضوع خارجا الا بعد تحقق القيود التي لها دخل فيه، وهو كما ترى من المستحيل.

إذ نقول: بان ما أفيد من لزوم تحقق الموضوع بما له من الاجزاء والتقييدات والحدود قبل مجيء الحكم وان كان صحيحا، ولكن المدعي هو تحقق بجميع ما يعتبر فيه من الحدود والتقييدات فعلا بمحض تحقق القيود في مواطنها مقارنا أو سابقا أو لاحقا نظراً إلى كشف تحقق القيد في موطنه المتأخر في الواقع عن كون الامر السابق محدودا بالحدود التي بها يترتب عليه الأثر. واما دعوى لزوم تحقق تلك القيود وما به الحدود المزبورة أيضا في فعلية الحكم فلا دليل يساعد عليه من جهة ان الذي يقتضيه البرهان المزبور انما هو توقف الحكم في فعليته على فعلية وجود موضوعه بما له من الحدود والإضافات المأخوذة فيه. واما توقفه على فعلية الموضوع بماله من الحدودات وما به الإضافات والقيود فلا-، لان ما هو الداخل في الموضوع لا يكون الا الحدود والتقييدات واما ما به الحدود والتقييد فهي خارجة عن الموضوع ومع خروجها عنه لا يكاد يقتضي البرهان المزبور لزوم تحققها أيضا في فعلية الحكم، كما هو واضح.

وحينئذ نقول: بأنه بعد ما أمكن ثبوتاً شرطية الامر المتأخر للسابق على ما ذكرنا من وقوعه طرفا للإضافة للامر المتقدم فلو ورد دليل يقتضي بظاهرة إناطة شيء بأمر متأخر لا مجال للاستيحاش وصرف الدليل عن ظاهره إلى شرطية التعقب بالامر المتأخر بجعل التعقب نفسه الذي هو من الأمور المقارنة شرطاً كما عن بعض الاعلام تبعا للفصول إذ

مثل هذا التكلفة ليس منشأه الا تخيل انحصار ملاك المقدمة بما في المقتضي من المؤثرية والغفلة عن أن في البين ملاكا آخر متصورا في المقدمة وهو كون الشيء طرفا للإضافة والحدود ، كما كان ذلك قطعا في مثل عدم المانع الذي يستحيل دخله بملاك المؤثرية ، على أن في الالتزام بكون الشرط هو التعقب بالامر المتأخر لا نفس الامر المتأخر في موطنه ما لا يخفى فإنه مضافا إلى منافاة ذلك لما عليه القائل المزبور من كون التقييدات باعتبار كونها أمورا اعتبارية غير قابلة للمؤثرية في الغرض ولتعلق الامر بها وان الامر والتكليف لا بد من تعلقه بما هو منشأ اعتبارها وهو الامر المتأخر ، نسئل عنه بان دخل ذلك الامر المتأخر في موطنه في التقييد المزبور المعبر عنه بالتعقب هل هو بنحو المؤثرية أو على نحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري فعلى الأول يعود محذور انخراط القاعدة العقلية من لزوم تحقق الأثر قبل وجود المؤثر وعلى الثاني نقول بأنه لا داعي حينئذ إلى ارتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا ، بل بعد ما أمكن ان يكون الشيء بوجوده المتأخر في موطنه منشأ لتحقيق الإضافة والتقييد المزبور فمن الأول لم لا تجعل الشرط نفس الامر المتأخر في موطنه وتجعل ظواهر الأدلة على حالها في اقتضاءها لكون المنوط به للامر الفعلي هو الشيء بوجوده المتأخر وهل الالتزام بالتعقب المزبور حينئذ الا من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب؟.

وحيئذ فلا محيص في حل الأعضاء المزبور عن الشرائط المتأخرة في الواجبات الشرعية من المصير إلى ما ذكرنا بجعل الشروط طرا طرفا للإضافات وجعل دخلها في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري ، كما افاده في الكفاية بأحسن بيان في شرح شرائط الواجب وان خالف في شرائط الوضع والتكليف فجعل الشرط فيهما عبارة عن الشيء بوجوده علمي اللحاظي الذي هو امر مقارن دائما مع المشروط.

ثم انه مما ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب والتكليف وقيوده أيضا ، فان قيود الوجوب بعد أن كانت راجعة إلى مقام الدخل في أصل الاحتياج إلى الشيء واتصاف الذات بوصفه العنواني بكونه صلاحا ومحتاجا إليه كما يأتي بيانه في المبحث الآتي في شرح الواجب المشروط في مثال قيود الواجب الراجعة إلى كون دخلها في تحقق المحتاج إليه ووجودها هو المتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن أصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا جرم يكون قضية دخلها أيضا من باب دخل طرف الإضافة في الإضافة ودخل ما به التقييد في التقييد ومعه أمكن فيها أيضا تصوير الشرطية للامر المتأخر بالنسبة

إلى التكليف ، بدهاة ان قضية كون الشيء شرطاً له حينئذ ليس الا- كونه بحيث يحصل للشيء بالإضافة إليه خصوصية يكون بتلك الخصوصية متصفاً بكونه صلاحاً ومصلحة وهذا كما أنه قد يكون بالنسبة إلى المقارن كذلك قد يكون بالنسبة إلى المتقدم والمتأخر فيمكن ان يكون الشيء بوجوده المتأخر منشأً لإضافة وخصوصية خاصة في الأمر السابق توجب اتصافه بتلك الخصوصية بكونه مصلحة وصلاحاً بحيث لولا حدوث المتأخر في موطنه لما كان للسابق تلك الإضافة الموجبة لتعونه بالوصف العنوانى المزبور ومع امكان ذلك فلا بأس في تصوير الشرطية في الأمر المتأخر بالنسبة إلى الوجوب والتكليف غايته انه يحتاج حينئذ في فعالية الإرادة والتكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه حيث إنه مع القطع المزبور يرى كون المتعلق متصفاً فعلاً بالصلاح ومحتاجاً إليه فيتوجه إليه الإرادة فعلاً من دون ان تخرج عن الإناطة أيضاً إلى الاطلاق ، كما نظيره في العرفيات في مثال شراء اللحم اليوم للضيافة لمن يرد عليه الضيف في الغد حيث إنه ترى من نفسك مع العلم بورود الضيف عليك في الغد احتياجك فعلاً إلى شراء اللحم واتصافه بكونه محتاجاً إليه ، ومن ذلك تصوير بصرافة طبعك بصدد شرائه وهكذا في اكرامك اليوم من يكرمك في الغد فيما لو كان اكرامه إياك في الغد منشأً لاتصاف اكرامك اليوم إياه بالمصلحة والصلاح حيث إنه مع العلم بصدور الاكرام منه في الغد ترى احتياجك اليوم إلى اكرامه لما ترى فيه حينئذ مع الصلاح والمصلحة فمن ذلك يتوجه منك الإرادة والاشتياق فعلاً إلى اكرامه منوطاً باكرامه الآتي الذي تعلم بتحقيقه في موطنه.

وعلى ذلك فيمكن المصير في شرائط التكليف أيضاً من المقارن والمتقدم والمتأخر إلى كون المنوط به هو نفس الشرط بوجوده في موطنه مقارناً أو متقدماً أو متأخراً من دون احتياج إلى جعل الشرط عبارة عن الشيء بوجوده العلمى اللحاظى كما افاده في الكفاية في التفصي عن الاشكال المعروف حيث جعل الشرط في المتقدم والمتأخر مجرد لحاظه إذ نقول : بان ذلك انما يتم بالنسبة إلى مرحلة تعلق الإرادة وفعاليتها حيث كان ما له الدخل فيها هو الشيء بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجى ، كما هو الشأن أيضاً في كلية الغايات. واما بالنسبة إلى مقتضيات الاحكام من المصالح والاعراض فلا شبهة في أن ماله الدخل فيها في اتصاف الشيء بالصلاح والمصلحة بنحو الشرطية أو غيرها انما كان هو الشيء بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى واللحاظى ، بل العلم واللحاظ في ذلك لا يكون الا

طريقاً محضاً ولذلك قد يتخطى عن الواقع فيكشف عدم تحققه عن فقد العمل المشروط للمصالح ، ولذلك ترى المولى الذي يتصور في حقه الخطأ كالموالي العرفية قد يحصل له الندم على فعله وطلبه بأنه لم امر به مع كونه في الواقع غير ذي المصلحة ، فلو انه كان الدخيل فيها أيضاً هو الشيء بوجوده العلمي كما في الإرادة والاشتياق لما كان وجه لانكشاف الخلاف وكشف فقد الشرط في موطنه المتأخر عن فقد العمل للمصلحة وحينئذ فكان ذلك برهاناً تاماً على أن ماله الدخل في مقام المصالح والأغراض هو الشيء بوجوده الخارجي وكون العلم واللاحظ فيه طريقاً محضاً ، ومعه لا محيص في حل الأعضاء المزبور من المصير إلى ما ذكرناه بجعل الشرائط طرفاً للإضافات وجعل دخلها من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري.

ولعله إلى ذلك أيضاً يرجع ما أفاده في شرح شرائط الواجب والمأمور به في مقام التفصي عن الأشكال المزبور ، حيث إن كلامه ظاهر بل صريح في أن دخل الشروط إنما هو باعتبار وقوعها طرفاً للإضافات. ولكن الأستاذ دام ظلّه نسب إليه القول بشرطية اللاحظ في جميع القيود حتى الرجعة إلى الواجب والمأمور به ولعله من جهة ما سمعه من مشافهة في درسه الشريف ، والأ- فكلامه في الكفاية ينادي بظاهرة بالتفصيل بين شرائط الوجوب والوضع وبين شرائط الواجب فلاحظ كلامه تعرف ما ذكرناه.

ثم إن هذا كله بناء على عدم ارجاع مثل هذه القيود أيضاً إلى المتعلق كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى في مبحث الواجب المشروط وأما بناء على رجوعها أيضاً إلى المتعلق كما هو مبنى القول برجوع المشروطات إلى المطلقات فالأمر أوضح ، من جهة رجوعه حينئذ إلى ما تقدم من دخل الأمر المتأخر في حدود الموضوع وخصوصياته التي بها يكون منشأ للأثار ومتعلقاً للغرض بنحو يكشف عدم وجوده في موطنه المتأخر عن عدم كون السابق محدوداً بالحدود التي بها يكون منشأ للأثار. وأما توهم استلزام ذلك لوجود الحكم وفعليته قبل وجود موضوعه بما له من الحدود فقد عرفت الجواب عنه بمنع الاستلزام المزبور نظراً إلى تحقق الموضوع حينئذ بماله من الحدود والإضافات والتقييدات فعلاً بمحض تحقق ما به الحدود في موطنه المتأخر. وما أفاده من كون التكاليف الشرعية بنحو القضايا الحقيقية أيضاً لا يقتضي أزيد من لزوم فعلية الموضوع بما له من الحدود والإضافات في فعلية الحكم وتحقيقه.

واما لزوم تحقق ما به الحدود والإضافات أيضا في فعالية الحكم ، فلا يقتضيه البرهان المزبور بعد فرض خروج القيود بنفسها عن الموضوع وكون الداخل فيه هو التقييد بها ، ولذلك لا شبهة في صحة التكليف الفعلي باكرام من يقوم في الغد أو يموت في العام البعد بنحو خروج التقييد ودخول التقييد ولو بنحو القضية الحقيقية وانه يجب على المأمور والمكلف فعلا اكرامه إذا علم ولو باخبار المعصوم عليه السلام إياه بان زيدا يقوم في الغد أو يموت في العام البعد وليس ذلك الا من جهة فعالية الموضوع حينئذ بما له من الإضافة والتقييد الخاص بمحض تحقق التقييد في الموطن المتأخر.

وحينئذ فالذي يقتضيه التحقيق في حل الاعضال الوارد على الشرائط المتأخرة سواء في شرائط التكليف أو شرائط الواجب والمأمور به هو ما ذكرنا من اخراج الشرائط طرا عن كونها معطيات الوجود ومؤثرات وجعلها طرفا للإضافات والتقييدات والمصير إلى كون دخلها من قبيل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري ، فإنه على ما ذكرنا يندفع الاشكال المزبور من رأسه فيما ورد من الأدلة المقتضية لشرطية الامر المتأخر للتكليف أو الواجب والمأمور به ، فأمكن الاخذ حينئذ بظاها من الإناطة بالامر المتأخر من دون احتياج إلى صرف تلك الأدلة عن ظاها والتكلف فيها بارجاعها إلى الشرط المقارن تارة بالالتزام بان الشرط في الحقيقة عبارة عن تعقب الشيء الحالي بالامر المتأخر لا نفس الامر المتأخر بوجوده في موطنه المتأخر ، وأخرى بان الشرط عبارة عن امر واقعي مقارن مع المشروط حقيقة وكان الكاشف عنه الامر المتأخر ، وثالثة بان الشرط هو الامر المتأخر لكن لا بوجوده الخارجي المتأخر بل بوجوده العلمي اللحظي ، ورابعة بان الشرط هو الامر المتأخر لكن بوجوده الدهري دون الزماني والالتزام بان تلك المتفرقات بحسب الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، كما هو المنسوب إلى العلامة الشيرازي قدس سره وان كان نفى هذه النسبة عنه بعض الاعلام مدعيا باني كنت سألته عن هذه النسبة شفاها فأنكرها وبالغ في الانكار ثم قال باني انما ذكرت ذلك في أثناء البحث احتمالا لا مختارا. وعلى كل حال فهذا كله في شرائط التكليف والواجب ولقد عرفت بان تصوير شرط المتأخر فيها بمكان من الامكان.

واما الأحكام الوضعية فهي باعتبار كونها من الاعتبارات الجعلية يكون امر تصوير الشرط المتأخر فيها أوضح مما في باب التكاليف. ولتوضيح المرام في المقام لا بد من الإشارة الاجمالية إلى حقيقة الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما ، فنقول :

اعلم أن الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية وان كانت من سنخ الإضافات والاعتبارات ولكنها لا تكون من سنخ الإضافات الخارجية المقولية المحدثه لهيئة في الخارج التي قيل بان لها حظا من الوجود وان الخارج ظرف لوجودها ، كالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الإضافات والهيئات القائمة بالأمور الخارجية كالإضافة الخاصة بين ذوات أخشاب السرير المحدثه لهيئة السريرية في الخارج وذلك لما نرى بالعيان والوجدان من عدم كون الملكية كذلك وانه لا يوجب ملكية شيء لشخص احدث هيئة خارجية بينه وبين الشخص كما يوجب الإضافات الخارجية ، إذ يرى أن المال المشتري بعد صيرورته ملكا للمشتري بواسطة البيع كان على ما له من الإضافة الخارجية بينه وبين البائع قبل ورود الشراء عليه من دون ان يكون صيرورته ملكا للمشتري منشأ لتغير وضع أو هيئة بينهما في الخارج أصلا. نعم لا تكون أيضا من سنخ الاعتبارات المحضة التي لا صقع لها الا الذهن ولا كان لها واقعية في الخارج ، كالنسب بين الاجزاء التحليلية في المركبات العقلية كالانسان والحيوان الناطق والكلية والجزئية والوجودات الادعائية التنزيلية التي لا واقعية لها في الخارج وكان واقعتها بلحاظها واعتبارها.

بل وانما تلك الأحكام سنخها متوسطة بين هاتين فكانت من الإضافات التي لها واقعية في نفسها مع قطع النظر عن لحاظ لا حظ واعتبار معتبر في العالم وكان الخارج تبعا لطرفها ظرفا لنفسها ولولا لوجودها ، نظير كلية الملازمات ، فكما ان الملازمة بين النار والحرارة مما لها واقعية في نفسها بحيث كان اللحاظ طريقا إليها لا مقوما لها كما في الاعتبارات المحضة ولذا لو لم يكن في العالم لا حظ كانت الملازمة المزبورة متحققة كذلك الملكية والزوجية ونحوهما أيضا فإنها أيضا بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الجعل مما لها واقعية في نفسها حيث كانت مما يعتبرها العقل عند تحقق منشأ اعتبارها

بنحو كان اللحاظ طريقاً محضاً إليها لا مقوماً لها ، كما هو الشأن في العلقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى من جهة تخصيص الواضع أو كثرة الاستعمال فإنها أيضاً مما لها واقعية في نفسها غير منوطة بلحاظ لا حظ واعتبار معتبر بل كان اللحاظ والاعتبار بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الواضع طريقاً إليها ، ومع ابائك عن تسميتك هذه بالإضافة وتقول بان المصطلح منها هي الإضافات الخارجية ، فسمها بالإضافة النحوية أو غيرها مما شئت ، حيث لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى .

وبعد ذلك نقول : بان مثل هذه الإضافات النحوية لكونها خفيف المؤنة جدا يكفي في اعتبارها وتحققها تحقق منشأ اعتبارها فيتحقق بمجرد جعل الجاعل واعتباره من دون احتياج إلى مؤنة زائدة بوجه أصلا ، كما في قولك : المال لزيد ، فإنه بهذا التخصيص يتحقق الملكية له ، كما كان هو الشأن أيضا في العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حيث كان تحققها بتحقيق منشأ اعتبارها الذي هو وضع الواضع أو كثرة الاستعمال . وحينئذ فإذا كانت هذه الإضافات من الاعتبارات الجعلية التي قوام تحققها بالجعل ، نقول : بأنها لا محالة تكون تابعة لكيفية جعل الجاعل واعتباره ، وحينئذ فمتى اعتبر الجاعل بجعله الملكية السابقة أو المتأخرة أو المقارنة يلزمه تحقق الملكية واعتبارها على نحو كيفية جعله ولا يمكن اعتبارها بوجه آخر غير ما يقتضيه الجعل .

فعلى ذلك نقول : بأنه لو أنيط أصل جعل الملكية برضا المالك واجازته بمقتضى قضية (تجارة عن تراض) لا يلزمه ان يكون المجعول والمحكوم به وهو الملكية أيضا من حين تحقق الرضا ، نظراً إلى وضوح كون المحكوم به حينئذ عاريا عن القيد المزبور كما هو الشأن في كلية شرائط الوجوب في الواجبات المشروطة - كما سنحقيقه من امتناع رجوعها إلى الموضوع بل لا بد حينئذ من لحاظ ان المجعول والمحكوم به في هذا الجعل هو الملكية المقارنة أو الملكية المتأخرة أو المتقدمة ، فإذا كان المحكوم به هو الملكية من حين العقد ولو من جهة اقتضاء الاطلاق لا - جرم يلزمه اعتبار الملكية من الحين بمعنى الحكم في ظرف الإجازة بتحقيق الملكية حقيقة من حين العقد ، ولا يكون فيه محذور ، من جهة ان غاية ما في الباب حينئذ انما هو اختلاف ظرف منشأ الاعتبار وهو الجعل مع ظرف المعبر وهو الملكية زمانا ، ومثل ذلك مما لا ضير فيه بعد عدم جريان المؤثرية والمتأثرية في الأمور الاعتبارية بالنسبة إلى منشأها .

وعلى ذلك فيمكن لنا الالتزام بالكشف الحقيقي المشهور من دون لزوم انخراط قاعدة عقلية أصلاً ، فان مبنى الانخراط انما هو جعل دخل الشرائط دخلاً- تأثيرها ، والا فعلى ما ذكرنا من رجوعها إلى مقام الدخل في القابلية ولو من جهة محدديتها لدائرة الماهيات المنوط بها القابلية المزبورة ، فلا مجال لدعوى انخراط القاعدة أصلاً ، خصوصاً في الاعتبارات الجعلية التي عرفت خروج شرائطها وأسبابها عن حيز المؤثرية وامكان اختلاف ظرف الجعل زماناً مع ظرف المجمعول ، كما في المقام ، حيث كان الكاشف فيه كما عرفت من باب تقدم المجمعول زماناً على الجعل الذي هو منشأ اعتباره.

ثم لا يخفى عليك ان هذا المعنى من الكشف غير مرتبط بالكشف على مذاق الفصول الذاهب إلى شرطية التعقب بالإجازة المتأخرة ، إذ على ما ذكرنا يكون أصل الجعل حسب اقتضاء إناطة التجارة بالرضا في ظرف الإجازة ، ولكن المجمعول والمحكوم به انما هو الملكية من حين العقد ، على معنى انه في ظرف الإجازة يتعلق الجعل بالملكية من حين العقد فيتحقق من حين الرضا حقيقة الملكية من حين العقد ، والا- فقبل الإجازة حيثما لا تحقق للجعل كان المال باقياً على ملك البائع حقيقة ، فكان الإجازة من حين وجودها موجبة لقلب الملكية السابقة التي كان للبايع إلى ملكية أخرى للمشتري ، لكن ذلك بخلافه على مشرب الفصول ، إذ على مسلكه قدس سره كان أصل الجعل واعتبار التجارة والمجمعول الذي هو الملكية متحققة للمشتري من حين العقد على تقدير تحقق الإجازة فيما بعد ، ومن ذلك على مسلكه لو علم بتحقيق الإجازة من المالك فيما بعد يجوز للمشتري التصرف والمبيع باعتباره كونه ملكاً له حقيقة دون البائع ، بخلافه على ما ذكرنا ، فإنه لا يجوز له ذلك ولو مع القطع بتحقيق الإجازة من المالك في الموطن المتأخر نظراً إلى كونه بعد ملكاً للبايع.

ومن ذلك البيان ظهر الفرق بين ما ذكرنا وبين الكشف الحكمي الذي هو مسلك الشيخ قدس سره فإنه على الكشف الحكمي يكون كل من الجعل والمجمعول وهو الملكية من حين الإجازة كما على النقل الا انه تعبداً يترتب عليه احكام الملكية من حين العقد ، بخلافه على ما ذكرنا ، فإنه عليه يكون ترتيب آثار الملكية من حين العقد ، من جهة تحقق الملكية حقيقة بهذا الجعل المتأخر من حينه لا من جهة التعبد الشرعي وتنزيل ما لا يكون ملكاً بمنزلة الملك.

نعم على ما ذكرنا ربما يتوجه اشكال ، وحاصله : هو لزوم ملكية العين المباعة في الأزمنة

المتخللة بين العقد والإجازة على هذا المعنى من الكشف الحقيقي لمالكين وهما البائع والمشتري ، بخلافه على الكشف الحكمي أو الكشف الحقيقي بمذاق الفصول حيث لا يلزم منه هذا المحذور . ولكنه يندفع هذا المحذور أيضا باختلاف الرتبة بين المالكيتين ، حيث كان ملكية البائع للمبيع في رتبة قبل الإجازة وملكية المشتري لها في الرتبة المتأخرة عنها ، ومع هذا الاختلاف بحسب الرتبة لا مانع من ذلك كما لا يخفى .

ثم إن ذلك كله إنما هو بحسب مقام الثبوت ونفس الامر ، ولقد عرفت ان كون الشيء شرطاً متأخراً للشيء سواء في الأحكام التكليفية أو الوضعية بمكان من الامكان بعد اخراج الشرائط عن حيز المؤثرية .

واما بحسب مقام الاثبات والدلالة : ففيما لم يكن في البين قرينة واضحة على مدخلية الشيء منوط به بوجوده المتأخر أمكن استفادة الشرط المقارن بمقتضى ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف وجود المنوط به مع ظرف الإناطة ، كما هو كذلك في كلية العناوين الاشتقاقية وغيرها ، ولذلك قلنا في مبحث المشتق ، بأنه لا بد في استنتاج النتيجة المعروفة في مثل كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ووجوب اكرام العالم من اثبات ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف النسبة وهي إضافة البول إلى الشجرة والاكرام إلى العالم مع ظرف جرى العنوان وتطبيقه على الذات الملازم لاتصاف الشجرة فعلا بالثمرية في حال إضافة البول إليه ، والا فمع قطع النظر عن ظهور الهيئة الكلامية في ذلك لا مجال لاتنتاج النتيجة المعروفة بين القولين في النزاع المعروف في مدلول كلمة المشتق ، من جهة احتمال كون الجري في الحكم بالكراهة فعلا على المصداق المتلبس بالمبدء سابقا أو المصداق المتلبس به فيما يأتي من الزمان أو المصداق الحالي . وحينئذ ففي المقام أيضا نقول بان طبع الإناطة بشيء وان كان يلائم ثبوتا مع التقدم والتأخر من جهة ما ذكرنا من عدم اقتضاها الا تقدم المنوط به على المنوط رتبة لا زمانا ، الا انه في مرحلة الاثبات ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف المنوط به مع ظرف الإناطة التي هي عبارة عن نسبة المنوط به إلى الشيء يقتضى كون المنوط به شرطاً مقارنا ، فبمقتضى هذا الظهور لا بد في جميع الموارد من المصير إلى استفادة كون المنوط به شرطاً مقارنا الا إذا كان هناك قرينة على خلاف الظهور المزبور تقتضي كونه شرطاً متقدماً أو متأخراً .

نعم في مثل الرضا والإجازة في بيع الفضولي يمكن ان يقال بعدم اقتضاء البيان المزبور

في إناطة التجارة بالرضا في قوله تجارة عن تراض الا كون الإجازة شرطا مقارنا في أصل الجعل واعتبار المبادلة بثبوت التجارة التي هي مضمون عقده ، واما اقتضائه لكون المحكوم به وهو الملكية أيضا من حين الإجازة والرضا ، فلا ، وحينئذ فإذا اقتضى العقد ثبوتها من حينه ولو من جهة اعتبار العقد علة لوجودها المستتبع لتوجه القصد إلى الملكية من الحين فلازمه ليس الا الحكم في ظرف الرضا بثبوت الملكية وتحققها من حين العقد لا- من حين الإجازة كما ذكرنا ، ولازمه هو المصير في مثله إلى الكشف الحقيقي دون النقل ودون الكشف الحكمي أو الكشف الحقيقي بمذاق الفصول. نعم لو كان القيد وهو الرضا في قوله : تجارة عن تراض راجعا إلى المحكوم به وهو الملكية لا إلى أصل اعتبار المبادلة والحكم بثبوت التجارة ، يتعين بمقتضى الظهور المزبور في الجملة الكلامية القول بالنقل إذا لم يكن في البين دليل على التنزيل في لزوم ترتب آثار الملكية من حين العقد ، والا فالقول بالكشف حكما بمقتضى دليل التعبد. ولكنك عرفت عدم رجوعه الا إلى أصل الجعل وان المجعول وهو الملكية كان عاريا عن القيد المزبور كما هو شأن جميع الواجبات المشروطة ، ومعه لا بد من القول بالكشف الحقيقي عند المشهور لا غير ، فتدبر.

تذييل

قد يظهر مما قدمناه سابقا من اختلاف المقدمات في كيفية دخلها في المطلوب من حيث كونها مؤثرات ومعطيات الوجود تارة كما في المقتضى ، ومعطيات القابلية أخرى باعتبار محدديتها للماهية المنوط به القابلية المزبورة كما في الشرائط والموانع طرا اختلافها لا محالة في مناط ترشح الوجوب الغيري إليها أيضا ، فإذا كان للمطلوب حينئذ مقدمات عديدة راجعة بعضها إلى مقام الدخل في التأثير وبعضها إلى مقام الدخل في حدود الماهية والمطلوب على اختلاف أنحاء الحدود والإضافات التي بها يكون المطلوب قابلا للتحقق فلا جرم يلزمها حينئذ اختلافها بحسب مناط الوجوب الغيري الملازم لاختلافها بحسب الوجوب الغيري المترشح إليها أيضا ، فيكون من تعلق الوجوب النفسي بالمطلوب يترشح وجوبات غيرية متعددة بالنسبة إلى كل مقدمة وجوب مستقل بلحاظ ما فيها من

المناطق الخاص في قبال المقدمة الأخرى. نعم لو فرض تركب مقدمة من تلك المقدمات من اجزاء متعددة كالوضوء والغسل فحينئذ تكون اجزاء هذه المقدمة واجبة بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوبات غيرية مستقلة ، نظراً إلى أن دخل الجميع حينئذ نحو دخل واحد في المطلوب ، فمن ذلك لا يترشح إليها وجوب واحد غيرى ، ولازمه صيرورة كل واحد من الاجزاء واجبا بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى استقلالى ، كما هو واضح.

ولا يخفى انه على ذلك البيان يندفع الاشكال المعروف على وجوب المقدمات من تقريب : ان مناط ترشح الوجوب الغيرى على المقدمة ان كان هو ترتب الوجود عليه مستقلا يلزمه في فرض تعدد المقدمة عدم وجوب شيء منها باعتبار عدم كون هذه المقدمات شيء منها مما يترتب عليه الوجود ، وان كان مناط الوجوب الغيرى هو ترتب الوجود ولو على مجموع المقدمات في صورة تعددها فحينئذ يلزمه تعلق وجوب واحد بمجموع المقدمات ولازمه هو اتصاف كل واحد منها بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى مستقل ، وهو أيضا مما لا يمكن الالتزام به - لان كل من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب كل مقدمة في صورة تعددها مستقلا لا ضمنا وان كان مناط الوجوب الغيرى من جهة لزوم الانتفاء عند الانتفاء فعليه وان يصحح هذا اللازم ولكنه يترتب عليه محذور آخر وهو لزوم وجوب كل واحد من اجزاء المقدمة بوجوب غيرى مستقل ، لان الاجزاء كل واحد منها مما فيه المناط المزبور وهو الانتفاء عند الانتفاء مع أن ذلك أيضا كما ترى ، فإنه مضافا إلى عدم التزامهم به لعله يكون من المستحيل باعتبار استلزامه حينئذ لاجتماع المثليين فيها : أحدهما الوجوب الضمنى الغيرى باعتبار تعلق الوجوب الغيرى بالمجموع ، والآخر الوجوب الغيرى المستقل باعتبار ما في كل واحد منها من الملاك المزبور.

وتوضيح الدفع يظهر مما ذكرنا ، فإنه على ما ذكرنا من اختلاف المقدمات في مناط الدخل في المطلوب لا يكاد مجال لتوجه الاشكال المزبور ، إذ نقول حينئذ : بان وجوب كل واحد من هذه المقدمات بوجوب غيرى مستقل انما هو باعتبار ما يخصه من الملاك الخاص المغاير مع الملاك الخاص في المقدمة الأخرى ، لأنه باختلاف تلك المناطق يختلف تلك الوجوبات الترشيحية أيضا فيتعلق بكل مقدمة وجوب مغاير مع الوجوب المتعلق بالمقدمة الأخرى ، واما عدم وجوب اجزاء المقدمة الا بوجوب ضمنى غيرى فإنما هو باعتبار قيام مناط خاص وحداني بالمجموع وعدم تصور نحو دخل على حدة للاجزاء بوجوب ترشح

الوجوب الغيري المستقل إليها ، فتمام المنشأ حينئذ لتوهم الاشكال المزبور انما هو من جهة عدم التفرقة بين المقدمات في مناط دخلها في المطلوب وتخيل اتحاد الجميع في كيفية الدخل في المطلوب الذي هو مناط ترشح الوجوب الغيري إليها ، والا فبناء على ما ذكرنا من اختلافها في مناط الدخل لا يكاد مجال لأصل الاشكال كما لا يخفى ، كيف وانه لو اغمض عما ذكرنا لا يكاد يجدي أيضا ما أفيد في التفصي عنه كما في التقارير من دعوى المغايرة باعتبار لحاظ الاجزاء منضما تارة ومستقلا أخرى ، ووجهه يظهر مما قدمناه سابقا في بيان امتناع اتصاف الاجزاء في الواجبات النفسية بالوجوب الغيري ولو مع تسليم ملاك المقدمة فيها ، فراجع هناك تعرف.

ومن التقسيمات : تقسيمها إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب وتقسيم الثاني إلى المعلق والمنجز

ولا اشكال بينهم في خروج مقدمات الوجوب عن حريم النزاع وعدم وجوبها ، وهو كذلك من جهة خروج مثل هذه القيود عن حيز الطلب بمباديه من الميل والمحبة أيضا ، كما ستطلع عليه.

ولتتقيح المرام في المقام لا بد من بيان مقدمة في شرح اختلاف القيود في كيفية دخلها في المصلحة وعدم كونها على نمط واحد ، فنقول : اعلم بان القيود في دخلها في المصلحة على ضربين : منها ما يكون راجعا إلى مقام الدخل في أصل الاحتياج إلى الشيء واتصاف الذات بكونها صلاحا ومحتاجا إليها بحيث لو لاه لما كاد اتصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحا ، ومنها ما يكون راجعا إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن أصل اتصافه بالوصف العنواني ، كما يوضح ذلك ملاحظة الاسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل ، حيث ترى ان دخل المرض فيه انما هو في أصل اتصاف الاسهال بكونه صلاحا ومصلحة بملاحظة ان اتصافه بكونه صلاحا ومحتاجا إليه انما هو في ظرف تحقق المرض وفوران الأخلط والافقي ظرف صحة المزاج وتعادل الأخلط لا يكاد يكون فيه المصلحة بل ربما كان فيه كمال المفسدة من جهة أوله إلى تلف النفس ، وهذا بخلافه في شرب الدواء والمسهل

فان دخله في ظرف المرض لا يكون الا في وجود ما هو المتصف بكونه مصلحة ومحتاجا إليه فارغا عن أصل الاتصاف بالوصف العنواني ،
وحيث فكل واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وان كان دخيلا في مصلحة الاسهال الا ان دخل كل على نحو يغير دخل الآخر ،
من حيث كون دخل أحدهما في أصل الاحتياج واتصاف الأثر بكونه صلاحا ومصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج ، وكون دخل
الآخر في وجود ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح وتحققه فارغا عن أصل اتصافه بالوصف العنواني المزبور.

ومن ذلك البيان ظهر اختلاف مثل هذين القيدين بحسب المرتبة أيضا باعتبار دخل الأول في اتصاف الذات بالوصف العنواني والثاني في
تحقق ما هو المتصف خارجا فان في مثل ذلك لا محالة ما هو من قبيل الأول يكون في رتبة سابقة على ما كان من قبيل الثاني ، من جهة انه
بدونه لا يكاد يتحقق موضوع المتصف كي ينتهي إلى مقام دخل قيود وجود المتصف ، ولذلك أيضا بدون قيود الاتصاف لا يكاد الانتفاء الا
بنحو السلب بانتفاء الموضوع ، بخلافه في فرض تحقق قيود الاتصاف ، إذ حينئذ يكون انتفاء المصلحة بانتفاء قيود المحتاج إليه من قبيل
السلب بانتفاء المحمول ، نظراً إلى تحقق الاتصاف بالوصف العنواني بمجرد تحقق قيود الاتصاف ، كما هو واضح.

وبعد ما عرفت ذلك نقول : بأنه بعد أن كان قيود الوجوب والتكليف من القيود الراجعة إلى أصل اتصاف الذات بالوصف العنواني وبكونها
صلاحا ومصلحة قبال قيود الواجب الراجعة إلى وجود ما هو المتصف فارغا عن أصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا محالة يلزمه عدم
وجوب تحصيلها أيضا نظراً إلى خروجها حينئذ عن حيز الطلب والإرادة بل وعن مبادئها من الاشتياق والمحبوبة أيضا وصيرورة الإرادة
بمبادئها منوطة بفرض تحققها من باب الاتفاق ، نظراً إلى ما يقتضيه حينئذ جبلة النفس وفطرته من عدم كون الانسان بصدد تحصيل
الاحتياج إلى الشيء وجعل نفسه محتاجا إليه ، بل وعدم اشتياقه إليه أيضا الا لأجل رفع احتياج أعظم وصيرورته من مقدمات وجود محتاج
إليه آخر ، كما يشهد لذلك المثال المزبور حيث ترى ان الانسان بمقتضي جبلة لا يكون بصدد تحصيل المرض كي به يتصف الاسهال
بالوصف العنواني ويصير في حقه ذا مصلحة وصلاح ، بل ولا كان له اشتياق ولا ميل إليه ، بل ولعله يكون مبعوضا عنده فضلا عن

الميل والاشتياق إليه ، كما نظيره أيضا في مثال العصيان بالنسبة إلى الكفارة وعدم الاتيان بالصلاة في الوقت بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت بناء على كونه بأمر جديد ، وهكذا نظائره في الشرعيات والعرفيات. وهذا بخلافه في قيود المحتاج إليه فارغا عن أصل تحقق الاحتياج واتصاف الذات بكونها صلاحا ومصلحة فان الانسان بمقتضى جبلته ، كان بصدد تحصيلها ، الا إذا كان القيد من القيود غير الاختيارية أو من القيود التي اعتبر في مقدمتها وجودها من باب الاتفاق كما سنذكرها إن شاء الله تعالى فان مثل تلك القيود حينئذ وان كانت خارجة عن حيز الإرادة الا انها غير خارجة بالنسبة إلى مبادي الإرادة من الاشتياق والميل والمحبة كما هو واضح.

ومن هذا البيان ظهر أيضا فساد توهم رجوع جميع القيود إلى المتعلق وارجاع جميع المشروطات إلى المعلقات كما عن التقريرات بجعل منشأ الاختلاف في القيود في الخروج عن حيز الإرادة اختلاف أنحاء وجودها : من اخذ بعضها بنحو يترشح إليها الإرادة واخذ بعضها بنحو لا يترشح إليها الإرادة اما لخروجها عن تحت الاختيار أو من جهة دخلها بوجودها من باب الاتفاق أو وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الامر مع اتحاد الجميع في كيفية الدخل في الغرض والمطلوب ، توضيح الفساد يظهر مما قدمنا من اختلاف أنحاء القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة ، من حيث رجوع بعضها إلى الدخل في أصل الاحتياج واتصاف الذات بكونها مصلحة وصلاحا ، ورجوع بعضها وهو قيود الواجب إلى الدخل في تحقق المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن أصل اتصاف الذات بالوصف العنواني ، إذ في مثله يكون قيود الواجب باعتبار دخلها في وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتصف بالوصف العنواني في رتبة متأخرة عن قيود الأصل الاتصاف.

ومعه كيف يمكن اخذ ما هو راجع إلى أصل الاتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج إليه ، مع انك عرفت بخروج قيود الاحتياج والاتصاف عن دائرة الإرادة بمباديها من الميل والمحبة والاشتياق باعتبار ما يقتضيه جبلة الانسان من عدم كونه بصدد تحصيل الاحتياج لولا وجود احتياج أعظم في البين ، بل وعدم تعلق الميل والاشتياق إليه أيضا ، بل وصيرورته مبغوضا عنده ، كما في مثال المرض وفي النذر المترتب عليه وجوب الوفاء بالمنذور حيث كان أصل النذر الذي هو سبب اللوجوب مكروها وكذا في

العصيان المترتب عليه وجوب الكفارة. وهذا بخلافه في قيود المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصالح فإنها وإن أمكن خروجها عن تحت الإرادة أما لعدم كونها اختيارية أو من جهة أن الدخيل في المطلوب هو وجودها من باب الاتفاق أو وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الأمر والإرادة، إلا أنها غير خارجة عن مبادئها من الميل والمحبة والاشتياق نظراً إلى ما هو قضية الوجدان من اشتياق الإنسان بمقتضى جبلته وفطرته بعد احتياجه إلى الشيء وصيرورته في حقه ذا مصلحة وصالح إلى مقدمات وجوده وإن فرض كونها خارجة عن الاختيار، ومن ذلك ترى أنه يتمنى وجودها في الليل والنهار لكي ينال بها إلى ما احتاج إليه واتصف في حقه بالمصلحة والصالح، وحينئذ فبعد هذا الاختلاف التام بين هذين القسمين من القيود كيف يمكن دعوى رجوع الجميع حتى ما كان منها دخيلاً في أصل اتصاف الذات بالمصلحة والصالح إلى الموضوع؟ كما لا يخفى.

في تصوير الواجب المشروط على المختار

ثم إنه بعد ما اتضح وجه عدم وجوب تحصيل قيود الوجوب والتكليف لخروجها عن حيز الطلب والإرادة بنحو كان الطلب والإرادة بمبادئها منوطة بها يبقى الكلام في أن إناطة الطلب والإرادة بها هل تكون بوجودها خارجاً بحيث لا طلب ولا إرادة إلا في ظرف وجود تلك القيود في الخارج، كما عليه المشهور، من حيث مصيرهم إلى انتفاء الإرادة حقيقة عند انتفاء تلك القيود خارجاً؟ أو إن إناطة الطلب والإرادة فيها كانت بوجودها لحاظاً على نحو الطريقة للخارج وإن لم تكن متحققه في الخارج في الواقع؟ فيه وجهان. وفي مثله نقول: بان الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني من كونها تابعة فرض وجود تلك القيود في لحاظه وتصوره على نحو الطريقة إلى الخارج بنحو يلزمه فعلية الطلب وتحققه قبل تحقق المنوط به في الخارج غاية لا مطلقاً بل منوطاً بفرض وجوده ولحاظه، لا تابعة وجود تلك القيود في الخارج حتى لا يكون للطلب وجود إلا في ظرف وجود القيود في الخارج. وتتقبح المرام يحتاج إلى بيان مقدمتين:

الأولى: ما شرحناه آنفاً من اختلاف القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة، من رجوع بعضها إلى مقام الدخل في أصل اتصاف الذات بالوصف العنواني وكونها صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن مقام تحقق الموضوع المتصف في الخارج، ورجوع

بعضها إلى مقام الدخل في تحقق الموضوع المتصف في الخارج فارغا عن أصل الاتصاف بالمصلحة ، ولقد عرفت أيضا بان كل ما كان من قبيل الأول يكون خارجا عن حيز الإرادة بمبادئها من الميل والمحبة والاشتياق ويكون الطلب بمبادئه منوطا بوجوده وان كل ما كان من قبيل الثاني يكون تحت الطلب بمبادئه الا إذا كان القيد من القيود غير الاختيارية أو كان الدخيل هو وجوده الاتفاقي فيخرج حينئذ عن حيز الطلب والإرادة لا عن مبادئها من الميل والمحبة والاشتياق.

المقدمة الثانية : لا يخفى عليك ان قيود الاتصاف وان كان دخلها بالنسبة إلى المصلحة بوجودها الخارجي حيث يستحيل اتصاف الذات بالمصلحة والصلاح الا في ظرف تحقق هذا القيود في الخارج ، إلا ان دخلها بالنسبة إلى الإرادة ومبادئها من الميل والمحبة والاشتياق لا يكون الا بوجودها العلمي للحاظي لا بوجودها الخارجي ، حيث إن الميل والمحبة وكذا الاشتهاق والإرادة انما تكون تابعة للعلم بكون المتعلق ذا مصلحة وصلاح ، فمع العلم بكونه ذا صلاح ولو من جهة العلم بوجود قيود الاتصاف في الخارج لا محالة يتوجه نحوه الميل والاشتياق والإرادة فيحدث في النفس تلك الحالة الانتداحية الموجبة لطلبه وبعثه وان لم يكن كذلك في الواقع ونفس الامر ولا يكون ذلك الشيء الا اذا مفسدة محضة ، كما أنه في صورة العكس والعلم بكونه غير ذي المصلحة أو ذا مفسدة محضة لا محالة لا يكاد يتعلق به الميل والمحبة والشوق والإرادة وان فرض كونه في الواقع ذا مصلحة محضة ، وعلى ذلك فكم فرق بين المصلحة وبين الإرادة والاشتياق ، فان المصلحة باعتبار كونها من الاعراض التي ظرف عروضها واتصافها هو الخارج تحتاج في عروضها إلى تحقق قيود الاتصاف في الخارج بخلاف الاشتهاق والإرادة ونحوهما مما كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها الا بوجودها للحاظي دون الخارجي.

كما كان ذلك هو الشأن أيضا بالنسبة إلى معروض الإرادة كما سيجيء إن شاء الله تعالى حيث لا يكون المعروض لها أيضا الا العناوين والصور الذهنية دون الخارج ، نظراً إلى أن الخارج انما كان ظرفا لسقوط الإرادة لا لثبوتها ، غاية انه لا بنحو يلتفت إلى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقية لحاظها إلى الخارج من دون سرايتها منه إلى الخارج ، وبهذه

الجهة من الاتحاد والعينية بين تلك الصورة الذهنية وبين الخارج أيضا ربما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الإرادة والشوق ، وكذا بالعكس فيكتسب الخارج لون المطلوبة والمرادية من تلك الصورة فيتصف بكونه مرادا ومطلوبا ، والا فالمصلحة لا يكاد تقوم الا بالخارج ، وكذا الإرادة لا تكاد تتعلق الا بالصور الذهنية ، كما هو واضح.

وحينئذ فبعد ان كان ذلك شأن الاشتياق والإرادة من كونها تابعة للعلم بالمصلحة في المتعلق وكونه ذا صلاح لا تابعة لكونه كذلك في نفس الامر فكان العلم واللحاظ مع كونه طريقا إلى الخارج له موضوعية بالنسبة إلى مرحلة تعلق الاشتياق والإرادة نقول : بأنه لابد من لحاظ كيفية العلم بالمصلحة من حيث الإناطة والاطلاق.

وفي ذلك نقول : بأنه لا شبهة حينئذ في فرض إناطة المصلحة بشيء في اختلاف كيفية العلم بالمصلحة من حيث الإناطة والاطلاق وانه كما أنه مع العلم بوجود المنوط به وتحققه في الخارج وفي موطنه يتحقق العلم الفعلي المطلق بالمصلحة في المتعلق ويتبعه أيضا الميل والمحبة والاشتياق والإرادة ، كذلك يتحقق العلم الفعلي أيضا في فرض لحاظ المنوط به طريقا إلى الخارج حيث إنه بعد احراز أصل الملازمة والإناطة يلزمه في فرض لحاظ المنوط به العلم بالمصلحة في المتعلق بنحو لو كان في مقام تشكيل القضية يشكلها بنحو القضية الشرطية فيحكم بالحكم التصديقي في فرض لحاظ المنوط به بتحقيق المصلحة في المتعلق ولو مع القطع بعدم تحقق المنوط به إلى الأبد الملازم للقطع بعدم تحقق التالي إلى الأبد ، من دون ان يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافيا مع القطع المطلق فعلا بعدم كما في مثال فساد العالم على تقدير تعدد الآلهة وتحقق النهار على تقدير طلوع الشمس ، حيث إنه بمقتضى الملازمة بين الوجودين يتحقق قطع منوط بوجود التالي في فرض وجود المقدم وتحققه ، بنحو يوجب تشكيل القضية بنحو الشرطية ، كما في قولك : لو كان فيهما آلهة لفسدتا ولو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فتحكم فعلا بالحكم الجزمي بفساد العالم وبوجود النهار لكن لا مطلقا بل منوطا بفرض تحقق المنوط به ووجوده في الخارج ولو مع القطع الفعلي بعدم تحقق المنوط به للتالي من جهة ان هذا العلم المنوط لا- يلزم العلم بتحقيق المنوط به في الخارج بل يجتمع ولو مع القطع بعدمه للتالي الملازم للقطع بعدم تحقق المنوط إلى الأبد ومن ذلك قلنا بعدم المضادة والمنافاة بين هذا

العلم المنوط بفرض وجود المنوط به وبين العلم الفعلي المطلق بعدم تحقق المنوط في الخارج كما لا يخفى.

نعم قد يتصور في هذا الفرض أيضا العلم الفعلي الغير المنوط بوجود المصلحة في الامر الاستقبالي بنحو يتشكل القضية على نحو القضية الحملية، لكن مثل هذا العلم لا بد وأن يكون في فرض القطع بتحقق المنوط به في الخارج وفي موطنه، إذ حينئذ يقطع بالقطع المطلق فعلا بتحقق المصلحة في الامر الاستقبالي، كما في القطع بوجود الحرارة في الغد الناشي من جهة القطع بتحقق النار فيه، ومن ذلك كان له ان يخبر بوجود الحرارة في الغد من دون الإناطة بشيء بنحو القضية الحملية كما كان له ان يخبر بوجوده منوطا بنحو القضية الشرطية نظراً إلى عدم اقتضاء القطع بتحقق المنوط به في الخارج لخروج القضية عن الإناطة كي لا يتصور فيه العلم المنوط. وهذا بخلافه في صورة عدم القطع بالانطباق في الخارج أو القطع بعدم فإنه في هذا الفرض لا يكاد يتصور الا العلم المنوط ولازمه انحصار القضية بالقضية الشرطية، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ما اتضح لك هذه الجهة من تبعية الاشتياق والإرادة للعلم بالمصلحة في المتعلق وفعالية العلم بالمصلحة أيضا منوطا بفرض القيد ولحاظه في الذهن على نحو الطريقية إلى الخارج نقول: بأنه لا- مانع حينئذ من الالتزام بفعالية الاشتياق والإرادة في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها في الخارج فإنه بعد ما علم منوطا بفرض القيد ولحاظه في الذهن بوجود المصلحة في المتعلق فقها بمقتضى التبعية المزبورة منوطا بفرض القيد ولحاظه يتوجه نحوه الاشتياق والإرادة أيضا من دون حالة منتظرة في البين أصلا كما لا يخفى. نعم فاعلية مثل هذه الإرادة المنوطة ومحركيتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف تحقق القيد خارجا الذي هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فيفكك بين فعالية الإرادة وفعاليتها بجعل فعليتها في ظرف الانشاء وفعاليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج الذي هو ظرف الاتصاف بالمصلحة، ونتيجة فعالية الإرادة حال الانشاء انما هي لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة التي لا يمكن تحصيلها في ظرف تحقق قيد المصلحة في الخارج. نعم لا بد في هذه المرحلة أي مرحلة فعالية الإرادة وفعاليتها بالنسبة إلى مقدماته المفوتة من القطع بتحقق القيد في موطن الخارج والافمع قطعه بعدم تحققه للتالي لا يكاد مجال لتحقق الإرادة ولو منوطا، من جهة انه في فرض القطع بعدم يقطع بعدم اتصاف

الذات في الخارج بالمصلحة ومع قطعه ذلك يستحيل تحقق تلك الحالة الانتقادية الموجبة لطلبه وبعثه.

نعم لو كانت الإرادة عبارة عن مجرد الاشتياق إلى الشيء ولو لم يكن بالغاً إلى حد الانتداح أو كان لفرض القيد ولحاظه في الذهن موضوعية محضة ولم يكن طريقاً إلى الخارج كما في قول الشاعر بالفارسية :

اگر عقلم منم بگذر از این کار *** که کار عاشقی کاریست دشوار

وبعبارة أخرى : ان كنت مولاك فافعل ذلك حيث جعل المنوط به في المثال نفس الفرض لأمكن دعوى فعلية الإرادة المنوطة حتى مع القطع بعدم حصول القيد في موطن الخارج ، ولكنهما كما ترى مخالف للوجدان ، وذلك اما الأول فواضح ، واما الثاني فكذلك أيضا لان ما له الدخل في المصلحة بعد أن كان هو الوجود الخارجي لا محالة يكون الفرض واللحاظ أيضا طريقا إلى الخارج ومعه لا يكاد تعلق الإرادة الفعلية بالشيء ولو منوطا مع القطع بعدم تحقق المنوط به والقيد في موطن الخارج. نعم مع الشك في ذلك أمكن تعلق الإرادة به رجاء تحقق المنوط به في الخارج ولكن مثل هذا الفرض غير متصور في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى الشارع الذي لا يكاد يتصور في حقه الجهل.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا يظهر لك عدم تمامية ما عليه المشهور من المشروط في القضايا الشرعية الطلبية من عدم فعلية الإرادة والطلب الا في ظرف تحقق المنوط به في الخارج.

واما قياس الاحكام الطلبية بالاعراض الخارجية في مثل النار حارة في إناطة فعلية الحرارة بوجود النار وتحققها في الخارج فمدفوع بالفرق الواضح بين المقامين من حيث كون الخارج في القضايا الخارجية ظرف العروض والاتصاف بخلافه في القضايا الطلبية فإنه باعتبار كون المحمول فيها من الأوصاف الذهنية لا يكاد يكون ظرف العروض بل الاتصاف فيها الا-الذهن وانما كان الخارج ظرفا لتطبيق ما هو المعروف والمتصف على الموجود الخارجي ، وعلى ذلك فلا يرتبط القضايا الطلبية بالقضايا الخارجية كي يتم المقايسة المزبورة ويصير المنوط به للطلب هو الشيء بوجوده الخارجي.

وعليه فلا محيص بمقتضى ما ذكرنا من المصير إلى كون المنوط به للطلب والإرادة عبارة عن فرض القيد ولحاظه والالتزام بفعلية الإرادة والطلب في ظرف فرض القيد و

لحاطه قبل تحقه في الخارج من دون حالة منتظرة في البين إلى ظرف تحقق القيد في الخارج ، وبه أيضا يجمع بين ظهور القضايا الشرطية الطلبية في رجوع القيد إلى الهيئة وبين ظهور الهيئة فيها في الدلالة على فعلية الطلب. نعم محركية هذه الإرادة وفعاليتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف حصول القيد والمنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة ، ولكن مثل هذه الجهة أجنبية عما هو مفاد الانشاء في الخطابات لأنها عبارة عن مرتبة تأثير الخطاب بوجوده عند العقل في وجوب الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه ، كما هو واضح.

ومما ذكرنا أيضا ظهر عدم صحة ما أفيد كما عن بعض الاعلام في تقريب عدم فعلية الإرادة والطلب في الواجبات المشروطة الا بعد حصول شرطها خارجا بأن الأحكام الشرعية في القضايا الطلبية سواء كان على نحو القضية الشرطية أو الحملية انما هي من سنخ القضايا الحقيقية المترتب فيها الحكم على العناوين المقدرة وجوداتها فيحتاج حينئذ في فعلية الحكم فيها إلى فعلية موضوعها بما له من القيود والا فقبل وجود موضوعها لا يكاد يكون الا فرض الحكم لا حقيقته كما كان ذلك هو الشأن أيضا في الأحكام الوضعية كالملكية مثلا. كما في العقود التمليكية كالوصية حيث إن حقيقة الملكية انما يكون تحققها وفعاليتها بعد تحقق الموت والا فقبل موت الموصى لا يكون الا فرض الملكية ففي المقام أيضا كذلك فلا يكون مفاد الخطابات في القضايا المشروطة وغيرها من نحو الحج وغيره الا مجعولا فرضيا بفرض وجود موضوعه الذي هو المستطيع ، ولازمه هو إناطة الحكم في فعليته بفعلية وجود موضوعه خارجا بما له من القيود كإناطة فرضه بفرضه.

إذ نقول : بان القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح الذي يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم ومن فعلية الموضوع خارجا فعلية الحكم أجنبية عن القضايا الطلبية ، حيث نقول : بان القضية بالمعنى المصطلح انما تتصور بالنسبة إلى الاعراض الخارجية التي كان الخارج ظرفا لعروضها واتصافها كما في النار حارة وكما في الأحكام الوضعية كالملكية ونحوها ، فإنها باعتبار كونها من الأمور التي كان الخارج ظرفا لعروضها يوجب لا محالة فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله وفعلية الموضوع فعلية محموله ، واما بالنسبة إلى الإرادة ونحوها من الصفات الذهنية التي كان ظرف عروضها الذهن والخارج ظرف اتصافها ، فلا يتصور فيها القضية الحقيقية بوجه أصلا حتى يناط فعلية الإرادة فيها بفعلية

موضوعها ، من جهة ان المنوط به والموضوع كما ذكرنا لا يكون الا لحاظ الموضوع وفرضه لا وجوده الخارجي ، غاية انه لا بد وأن يكون الملحوظ الذهني بنحو يرى خارجيا على وجه لا يلفت إلى ذهنيته ، كما هو الشأن أيضا في مثل القطع والظن في تعلقهما بالموضوع وما أنيط به. وحينئذ فبعد ان كان الموضوع للإرادة والاشتياق هو فرض وجود الموضوع ولحاظه طريقا إلى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع وفرض وجود المنوط به يتحقق حقيقة الاشتياق والإرادة ، لا- انه يتحقق من فرضه فرض الاشتياق وفرض الإرادة ، كما هو الشأن أيضا في العلم بالمصلحة على ما بيناه.

ومن ذلك البيان ظهر انه لا يفرق في ذلك بين اخذ القيود في الواجبات المشروطة في ناحية الموضوع أيضا وبين عدم اخذها فيه كما هو المختار ، فإنه على الأول أيضا نقول بأنه في ظرف فرض وجود الموضوع ولحاظه حيثما يعلم بوجود المصلحة فيه يتحقق حقيقة الاشتياق والإرادة لا فرضه ، غاية ما هناك انه لا يكون الاشتياق وإرادة على نحو الاطلاق كما في الواجبات المطلقة بل كان الاشتياق منوطا بالفرض المزبور ، كما في مثال الحج فإنه إذا لا حظ الشارع الحج في ظرف لحاظ الاستطاعة طريقا إلى الخارج يقطع منوطا بالفرض المزبور بكونه ذا مصلحة محضة ومع قطعه ذلك بمقتضى تبعية الإرادة للعلم بالمصلحة يتوجه نحوه الميل والمحبة والاشتياق فعلا فيطلبه ويريده منوطا بالفرض المزبور ، كيف وان الغرض من الانشاء بعد أن كان هو التوصل إلى وجود المراد لا جهة مطلوبته نفسا يكون نفس الانشاء الفعلي في الواجبات المشروطة كاشفا قطعيا عن فعلية اشتياقه وادارته للمطلوب بلحاظ تبعية الإرادة الغيرية للإرادة النفسية في الفعلية والشأنية وعدم امكان التفكيك بينهما ، وحينئذ فكان ذلك أقوى شاهد وأعظم برهان على ما ذكرنا من عدم إناطة الطلب في فعلية في القضايا المشروطة بوجود المناط به وهو الشرط خارجا وأجنبية القضايا الطلبية شرطية كانت أم عملية عن القضايا الحقيقية التي يلزم من فرض الموضوع فرض الحكم فيها ومن فعلية فعلية وجود الحكم ، والا فعلى القول بعدم فعلية الطلب الا بعد حصول المنوط به في الخارج يلزم اما الالتزام بمطلوبية الانشاء المزبور نفسيا واما الالتزام بالتفكيك بين الإرادة الغيرية في المقدمات وبين إرادة ذبها في الفعلية ، وهو كما ترى! فان الأول منهما مخالف للوجدان وكذا الثاني لان تبعية الإرادة الغيرية للإرادة النفسية في الفعلية والشأنية في الوضوح كالنار على المنار وكالشمس في

رابعة النهار وانه لا يمكن فعلية الإرادة الغيرية بدون فعلية الإرادة النفسية لديها باعتبار رجوعه إلى تحقق المعلول بدون تحقق علته.

فلا محيص حينئذ بمقتضى ما ذكرنا من الالتزام في جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها ، غاية انه يفكك فيها كما ذكرنا بين الفعلية وبين الفاعلية فيجعل فاعلية الطلب في ظرف حصول المنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة.

فتمام المنشأ حينئذ لتوهم عدم فعلية الطلب في المشروطات قبل حصول الشرط في موطن الخارج وجعل القضايا الطلبية من سنخ القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح انما هو من جهة خلط هذه الصفات الذهنية من الإرادة والاشتياق والمحبة وغيرها بالاعراض الخارجية التي ظرف عروضها الخارج كالحرارة والبرودة والاحكام المجعولة كالملكية ونحوها مما ظرف عروضها واتصافها هو الخارج ومقايسة أحدهما بالآخر ، ولكنك بعد التأمل فيما ذكرنا في هذه الصفات من عدم احتياجها في فعليتها إلى وجود المتعلق خارجا لكونها مما ظرف عروضها الذهن وان الخارج ظرف اتصافها ترى أجنبية القضايا الطلبية بقول مطلق عن القضايا الحقيقية وانها ليست مما يوجب فرض وجود الموضوع فيها فرض الحكم كما في الأحكام الوضعية من نحو الملكية.

نعم لو قيل بان الأحكام التكليفية مجعولة بحقايقها كالأحكام الوضعية في المعاملات لا يمكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله وفعلية وجود الموضوع لفعلية محموله ، ولكن ذلك أيضا فاسد جدا من جهة وضوح ان لب الأحكام التكليفية وروحها ليس الا عبارة عن الإرادة الفعلية وبراها بانشاء أو اخبار ، وشيء منهما لا يكون مجعولا ، من جهة كون أحدهما من مقولة الكيف والآخر من مقولة الفعل ، فلم يكن حينئذ شيء يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج في فعليته إلى فعلية وجود موضوعه في الخارج كما في الأحكام الوضعية في المعاملات من نحو الملكية ونحوها كما هو واضح. نعم الذي تحتاج إلى فعلية وجود الموضوع خارجا انما هو مرتبة فاعلية هذه الإرادة المبرزة ومحركيتها بحيث يحتاج إلى تطبيق الموضوع في الخارج ، ولكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الامثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه فلا يقتضي حينئذ احتياج الإرادة في مقام

محركيتها إلى تطبيق الموضوع خارجا إناطة أصل وجودها وفعاليتها بوجوده في الخارج.

ثم إن الثمرة بين القولين تظهر في المقدمات الوجودية للواجب فإنه على ما اخترناه من فعلية الإرادة والتكليف في المشروطات يترتب عليه وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة حالا عند العلم بحصول المنوط به والشرط في الخارج فيما بعد ، لان الوجوب النفسي بعد أن كان فعليا بالنسبة إلى ذبها لا جرم يقتضي على الملازمة ترشح الوجوب الغيري إلى مقدماته فيصير مقدماته الوجودية حينئذ واجبة من الحين بالوجوب الغيري فيجب الاتيان بها مع العلم بحصول المنوط به والشرط في الخارج. وهذا بخلافه على مسلك المشهور في المشروط فإنه على هذا المسلك لما كان لا يكون التكليف بالنسبة إلى ذبها فعليا الا بعد حصول المنوط به والشرط في الخارج فلا مجال لدعوى وجوب مقدماته الوجودية من الحين بالوجوب الغيري ، فلا بد حينئذ اما من الالتزام بعدم وجوبها رأسا أو الالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسي التهيئي العقلي ، وهذا وان التزم به المشهور المنكرون لفعلية التكليف في المشروطات قبل حصول شرطها نظراً إلى دعوى استقلال العقل في نحو هذه المقدمات بوجود تحصيلها فرارا عن تقويت الواجب في ظرفه ، ولكنه مع كونه التزاما بما لا يلزم لا يخلو عن اشكال واضح ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى في تنبيهات المسألة.

في تصوير المعلق

اشارة

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا في الواجب المشروط على المختار يظهر لك امكان تصوير الواجب المعلق أيضا وهو الذي يكون الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشيء ولكن الواجب فيه مقيد بأمر استقبالي غير اختياري حتى في ظرفه ولو لكونه قهري الحصول والتحقق في موطنه كالوقت مثلا ، كما في الحج في الموسم ، أو مقيدا بأمر اختياري لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الاتفاقي الناشي من جهة غير اختيار المكلف ، أو بوجوده الناشي من قبل سائر الدواعي غير دعوة الامر والتكليف ، إذ نقول حينئذ بان مثل هذه القيود بعد أن كانت راجعة إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه والمتصف بالصلاح والمفسدة لا في أصل الاحتياج واتصاف الذات بالمصلحة والصلاح كما في قيود التكليف كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج فلا جرم تبعا للعلم الفعلي بقيام المصلحة التامة المطلقة

بالمقيد المزبور يتعلق به الاشتياق الفعلي المطلق البالغ إلى حد الانقذاح المعبر عنه بالإرادة أيضا بلا حالة منتظرة في البين ولا إناطة لها في فعليتها بحصول القيود المزبورة في الخارج ، بل ولا بفرضها ولحاظها أيضا بوجه أصلا .

نعم غاية ما هناك هو خروج القيود المزبورة من جهة عدم قابليتها لتعلق الإرادة بها عن حيز التكليف بالايجاد محضا لا عن مبادئها أيضا فكان جميع مبادئ الإرادة من الميل والمحبة والاشتياق متحققة بالنسبة إليها ، ولكنها من جهة عدم قابليتها لتعلق الإرادة بها كانت خارجة عن حيز التكليف بالايجاد ، ولكن مجرد خروجها عن حيز التكليف أيضا غير مقتض لإناطة أصل التكليف في فعليته بحصولها في الخارج كما في قيود الوجوب في المشروطات على مسلك المشهور بل ولا بفرضها ولحاظها أيضا ، كيف وان قضية كونها قيودا للواجب ليست الا دخل تقيداتها في المطلوب بنحو الجزئية ، وحينئذ فكما ان الامر بالمركب من الاجزاء الخارجي لا يكون في فعليته بكل جزء منوطا بوجود الجزء الآخر بل ولا بفرضه ولحاظه أيضا بل كانت الاجزاء في عرض واحد في كونها متعلقا للامر والتكليف ، غاية الامر انه لا يكون للتكليف المتعلق بها اطلاق يقتضي مطلوبة المركب حتى في ظرف فقد بعض الاجزاء ، وذلك أيضا لمكان توئمية الاجزاء في مشموليتها للطلب ثبوتا وسقوطا أيضا ، كذلك المركب من الاجزاء التحليلية وهي التقيدات ففيها أيضا لا يكون الامر بالمقيد ببعض القيود منوطا في فعليته بحصول قيوده في الخارج ولا بفرضها ولحاظها أيضا من غير فرق في ذلك بين أن يكون القيد من القيود الاختيارية أو من القيود الغير الاختيارية ، غاية الامر في فرض عدم اختيارية القيد أو فرض كون الدخيل في الغرض هو وجوده الاتفاقي ولو مع اختياريته يخرج القيد حينئذ عن حيز نفس التكليف بالايجاد ، فلا يكون التكليف بالمقيد حينئذ مطلقا بنحو يقتضي حفظ وجود المقيد على الاطلاق حتى من ناحية ما هو خارج عن اختيار المكلف أو من ناحية ما كان دخله بوجوده من باب الاتفاق ، لا أنه يوجب نفي التكليف الفعلي بالمقيد بقول مطلق قبل حصول قيده كما هو واضح ، فيكون مرجع التكليف الفعلي بالمقيد بقول مطلق قبل خارجا عن الاختيار إلى التكليف بسد باب عدمه فعلا من ناحية ما هو تحت قدرة المكلف واختياره من المقدمات الوجودية والأضداد في ظرف العلم بانسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار ونتيجة ذلك انما هي لزوم حفظ المقيد فعلا من قبل

مقدماته الوجودية الاختيارية عند العلم بانحفاظه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار كما هو واضح.

وعلى ذلك فحيثما أمكن تصور الواجب المعلق أيضا في قبال المشروط منه فلا- جرم يكون الأقسام في الواجب ثلاثة لا- انه ينحصر بالقسمين المطلق والمشروط كما قيل من امتناع المعلق واستحالته ، وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من امكان تصور قسم ثالث للواجب أيضا ، وراء المطلق المنجز والمشروط ، وهو الذي يكون الواجب أمرا استقباليا مقيدا بزمان الاستقبال وكان الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشيء حتى في الفرض واللاحاظ ، في قبال المشروط المشهور الذي يكون الوجوب فيه منوطا بوجوب الشرط والمنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليته أيضا قبل حصول شرطه في الخارج ، وفي قبال المشروط لدى المختار الذي يكون الوجوب فيه فعليا لكن منوطا بفرض الشيء ولحاظه لا مطلقا كما هو واضح.

ثم انه قد يقرب وجه ابطال المعلق واستحالته وامتناع تعلق التكليف الفعلي بالأمر الاستقبالي قبل حصول ظرفه بان حقيقة الإرادة بعد أن لم تكن عبارة عن مجرد الميل والمحبة والاشتياق نحو الشيء بل كانت عبارة من تلك الحالة الانتداحية الحاصلة في النفس المستتعبة لتحريك العضلات نحو المراد فلا جرم تحتاج في فعليتها وتحققها إلى أن تكون في ظرف الاشراف على المراد الذي هو ظرف القدرة عليه من جهة انه بدونه يستحيل تحقق تلك الحالة الانتداحية الخاصة الموجبة لتحريك العضلات ، من غير فرق في ذلك بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، فكما انه في الإرادة التكوينية لا يتحقق حقيقة تلك الحالة الانتداحية المحركة للعضلات الا في ظرف اشراف المريد على العمل وفي ظرف القدرة عليه كذلك أيضا في الإرادة وفعليتها من كونها في ظرف اشراف المأمور والمكلف على المراد وفي ظرف القدرة عليه.

ومحصل هذا التقريب انما هو دعوى احتياج الإرادة في فعليتها وتحققها إلى كون المراد مقدورا بلا واسطة في ظرف الإرادة وانه بدونه لا يكاد تحقق تلك الحالة الانتداحية المعبر عنها بالإرادة بوجه أصلا ، فيقال حينئذ بان الأمر الاستقبالي لما كان غير مقدور للمكلف قبل حصول قيده أو ظرفه فلا جرم يمتنع توجيه التكليف الفعلي أيضا نحوه بالايجاد ، فمن ذلك لا بد من جعل التكليف الفعلي به منوطا بحصول قيده الخارج عن

الاختيار في الخارج ، ومعهم يرجع تلك المعلقة إلى المشروط إذ لا نغنى من المشروط الا ما كان الوجوب فيه منوطا بوجود قيده في الخارج فيبطل حينئذ القول بالمعلق بواسطة امتناع تعلق الوجوب الفعلي بالامر الاستقبالي والمقيد ببعض القيود الغير الاختيارية ، ومن أجل هذا البيان أيضا قيل بلزوم المصير إلى تدريجية فعلية التكليف بالاجزاء في المركبات التدريجية كالصلاة ونحوها وان فعلية التكليف بكل جزء من المركب انما هو في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف الفراغ عن الاثنيان بالجزء السابق عليه ، لا ان التكليف بالجميع كان فعليا من الأول ، هذا

ولكنك خبير بما في هذا التقريب ، إذ نقول بأنه وان كان لا بد في صحة توجيه التكليف الفعلي نحو الشيء من كونه مقدورا للمكلف وبدون القدرة عليه لا يصح الطلب والبعث إليه فعلا ، ولكنه نمنع اعتبار كونه مقدورا له بلا واسطة في ظرف الإرادة ، بل نقول بأنه يكفي في فعلية الإرادة والتكليف بالعمل مطلق القدرة على ايجاده في ظرفه ولو بتوسيط مقدماته ، لان قدرته الفعلية على المقدمات هي عين القدرة على ايجاد العمل في ظرفه ، حيث إنه كان له فعلا حفظ المطلوب الاستقبالي بايجاد مقدماته الوجودية الاختيارية كما كان له عدم حفظه وتقويته بعدم ايجاد مقدماته الوجودية فعلا ، ومن المعلوم حينئذ انه يكفي هذا المقدار من القدرة الفعلية على المطلوب الاستقبالي في صحة توجيه البعث والتكليف الفعلي نحوه

كيف وان لازم البيان المزبور من اعتبار القدرة بلا واسطة على العمل في صحة البعث الفعلي هو الالتزام بعدم فعلية التكليف في الواجبات المطلقة أيضا فيما كان منها يحتاج إلى مقدمات عديدة لأنها أيضا غير مقدورة قبل حصول مقدماتها في الخارج ، فلا بد وأن يكون فعلية التكليف فيها أيضا في ظرف حصول مقدماتها الذي هو ظرف الاشراف على المطلوب وظرف القدرة عليه ، ولازمه هو انكار الإرادة الغيرية رأسا في كلية الواجبات بالنسبة إلى المقدمات الوجودية لأنه في ظرف عدم حصول المقدمات إذا لم تكن الإرادة النفسية متحققة بالنسبة إلى ذبيها بملاحظة عدم امكان الانبعاث نحوه فلا جرم يمتنع تصور الإرادة الغيرية أيضا بالنسبة إلى مقدماته الوجودية ، وحينئذ فلا بد من نفي الوجوب الغيري عن تلك المقدمات رأسا والالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسي التهيئي ، وهذا وان التزم به بعض من سلك مثل هذا المسلك كصاحب تشريح الأصول

فيما حكاه الأستاذ دام ظله ولكن مثل هذا الالتزام كما ترى لايمكن المصير إليه وذلك لما فيه من مخالفته لما عليه اطباق العقلاء بل وبداهة الوجدان القاضي بغيرية تلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية كما في إرادتنا التكوينية المتعلقة بمثل المشي إلى السوق لشراء اللحم وإلى الحمام للغسل من الجنابة وإلى مسجد الكوفة للصلاة فيه ونحو ذلك ، وعليه فيتوجه عليهم الاشكال بأنه إذا كانت تلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية إرادة غيرية توصلية بالوجدان لا نفسية ولو تهيئية فيستحيل انفكاكها عن فعلية الإرادة بذاتها لان تبعية الإرادة الغيرية للإرادة النفسية في الفعلية والشأنية في الوضوح كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار.

وحيث إن فبمقتضى هذا البرهان بعد قضاء الوجدان بكون الإرادة المتعلقة بالمقدمات إرادة غيرية توصيلة لا محيص من الالتزام بفعلية الإرادة النفسية بالنسبة إلى ذبيها أيضا قبل حصول مقدماته ، كي منها يترشح إرادة غيرية نحو مقدماته والمصير إلى كفاية مطلق مقدورية العمل ولو بالواسطة في صحة توجيه التكليف الفعلي نحوه وعدم احتياجها أي الإرادة في فعليتها إلى اعتبار كون المتعلق مقدورا بلا واسطة في ظرف الإرادة والتكليف كي تحتاج إلى لزوم كونها في ظرف الاشراف على العمل ، كما هو واضح.

وعلى ذلك نقول بأنه إذا كان ذلك شأن الإرادة في الواجبات المطلقة المنجزة وفي الإيرادات التكوينية فأمكن فعلية الإرادة فيها قبل حصول المقدمات الوجودية فليكن كذلك في الواجبات المتعلقة أيضا ، فأمكن فيها تعلق الإرادة الفعلية حالا بالمقيد بالقييد الاستقبالي كالزمان قبل حصوله ، فلا- تحتاج إلى كونها في ظرف الاشراف على الواجب الذي هو ظرف حصول قيده ، كما كان يشهد لذلك أيضا نفس الانشاء الصادر من المولى حيث إنه بعد أن كان ذلك لأجل التوصل به إلى وجود المراد البعدي لا من جهة مطلوية الانشاء نفسا فلا محالة تكون الإرادة المتعلقة به إرادة غيرية توصلية ، ومعه بمقتضى عدم انفكاكها عن إرادة ذبيها لابد من الالتزام بكون الإرادة المتعلقة بالفعل البعدي فعلية حال الانشاء كي منها يترشح إرادة غيرية إلى الانشاء المزبور ، نعم غاية ما في الباب ان محركية هذه الإرادة لنفس المطلوب كانت في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف حصول قيده ، واما قبل ذلك فلا- تكون محركيتها الا لمقدماتها الوجودية كما هو الشأن أيضا في الواجبات المطلقة المنجزة التي تحتاج إلى مقدمات عديدة ، حيث كانت الإرادة بحدوثها محركة و

باعثة نحو مقدمات المطلوب وبقائها إلى حين حصول المقدمات محرّكة نحو نفس المطلوب ، لا انه عند حصول المقدمات يحدث في النفس حالة أخرى توجب البعث نحو المطلوب ، كما هو واضح.

وقد يقرب ابطال المعلق واستحالته بوجه آخر ولو مع تسليم كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في صحة التكليف الفعلي بالعمل وذلك بتقريب ان المقيد بالقيّد الغير الاختياري كالزمان مثلا تبعا لعدم اختيارية قيده قبل حصول قيده غير مقدور للمكلف بقول مطلق لا بالواسطة ولا بدونها ، من جهة وضوح عدم قدرة المكلف والمأمور على الاتيان بالعمل البعدي قبل حصول قيده وظرفه لا بالواسطة ولا بدونها ، فان ما هو مقدور له حينئذ انما كان ذات المقيد لا بوصف كونه مقيدا ، وذات المقيد لم تكن مما يترتب عليه الغرض والمصلحة ، بل المترتب عليه الغرض والمصلحة هو المقيد بوصف كونه مقيدا فإذا كان ذلك غير مقدور له قبل حصول قيده في الخارج فلا جرم يستحيل تعلق التكليف الفعلي بايجاده ومعه فلا محيص وأن يكون التكليف الفعلي به منوطا بحصول قيده في الخارج. ومن هذه الجهة أيضا يندفع شبهة الانتقاض المزبور بالواجبات المطلقة التي لها مقدمات وجودية حيث نقول بان صحة التكليف الفعلي في الواجبات المطلقة قبل حصول مقدماتها الوجودية مع كونه في الحقيقة من البعث إلى امر متأخر انما هو من جهة كونه مقدورا للمكلف ولو بواسطة القدرة على مقدماته ، حيث إنه من اجل ذلك يصير البعث الفعل والانبعث إليه متصفا بصفة الامكان بخلافه في الفعل المتقيد بأمر غير مقدور كالمقيد بالزمان المتأخر ، حيث إنه باعتبار امتناع تحققه قبل حضور وقته وحصول قيده غير مقدور للمكلف على الاطلاق حتى بالواسطة ، فمن ذلك لا يكاد يصح البعث الفعلي نحوه الا بعد حضور وقته وحصول قيده ، بجعل فعلية التكليف منوطة بوجود القيد في موطن الخارج ولا نعنى من الشروط الا هذا.

وقد يقرب ذلك بعبارة أخرى وهي ان المعتبر في صحة البعث الفعلي نحو الشيء انما هو امكان انبعث المكلف إليه وقوعا علاوة عن الامكان الذاتي فيقال حينئذ بأنه لا ريب في تحقق هذا المعنى حينئذ في فعل له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل ، وذلك انما هو من جهة كونه في نفسه أمرا ممكنا قابلا للوقوع في كل آن ولو في زمان عدم وجود علته ، كما في الاحراق ، حيث إنه امر ممكن قابل للتحقق في كل زمان حتى في زمان عدم حصول علته غير أن عدم

تحقيقه وامتناعه كان من جهة عدم حصول علته لا من جهة امتناعه في نفسه بالامتناع الوقوعي ، وحينئذ فإذا كان الامكان الذاتي والوقوعي محفوظا فيه مع عدم حصول علته وامتناعه بالغير فلا جرم أمكن البعث الفعلي نحوه أيضا ، من جهة المعيار في صحة البعث الفعلي انما كان هو امكان الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي ، فإذا أمكن الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي أمكن البعث الفعلي نحوه أيضا ، وهذا بخلافه في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر فإنه لما كان يمتنع تحقيقه في نفسه قبل حضور وقته وحصول قيده فلايكاد اتصاف الانبعاث إليه بوصف الامكان الوقوعي ومعه لايكاد يصح البعث الفعلي نحوه أيضا من جهة ما عرفت من الملاك في صحة البعث الفعلي نحو الشيء وانه امكان الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي ، فعلى ذلك الفرق بين فعل له مقدمات وجودية اختيارية غير حاصلة وبين الفعل المتقيد بأمر غير مقدور كالمتقيد بالزمان المتأخر من حيث صحة البعث الفعلي في الأول وعدم صحته في الثاني الا بعد حصول الواجب انما هو من جهة محفوظة الامكان الوقوعي في الأول وعدم محفوظيته في الثاني ، باعتبار امتناع تحقيقه في نفسه قبل حضور وقته وحصول قيده ، فمن ذلك لا محيص من جعل الطلب في نحو هذه الأمور منوطا بحصول قيده في الخارج كما في المشروطات. هذا غاية ما أفيد في وجه بطلان المعلق وفي الفرق بينه وبين المطلق الذي له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل.

ولكنه كما ترى لايكاد يجدي شيئا ، إذ نقول أولا : بان ما أفيد من الفرق المزبور بالملاك المسطور انما يفيد في مثل الاحراق ونحوه من الأمور التي لم يكن لها ما يمنع عن قابلية وقوعها في زمان علتها ، لا في فعل كل ما له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل كالصلاة ونحوها مما اعتبر فيها الهيئة الخاصة المعهودة التي ينافيها ويضادها بعض الأمور فان مثل الصلاة باعتبار ما لها من الهيئة الاتصالية المعهودة لا اشكال في كونها مضادة مع فعل مثل الوضوء والغسل ونحوهما كمضادتها مع سائر المنافيات من الافعال التي يوجب وقوعها في أثنائها خروج تلك الهيئة عن كونها هيئة صلاتية ، وعلى ذلك نقول بأنه من الواضح انه مع تلك المضادة لايكاد اتصاف الصلاة بالامكان الوقوعي في كل زمان حتى في زمان عدم وجود مقدمتها التي عبارة عن الوضوء والغسل ، وحينئذ يتوجه شبهة الانتقاض بالواجبات المطلقة إذ يقال حينئذ بأنه يكفي في امتناعها الوقوعي تلك المضادة الجائية من قبل ما اعتبر فيها من الهيئة الخاصة وان كان في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر

جهة أخرى زائدة وهي امتناع تحققه بذاته قبل حضور وقته.

وثانياً نقول : بان امكان الانبعاث نحو المطلوب وان كان مما لا بد منه عقلا في صحة البعث الفعلي ولكن نقول : بان لا دليل على اعتباره في ظرف التكليف بل يكفي فيه امكانه في ظرف العمل لان الذي يحكم العقل باستحالته من التكليف بما لا يقدر عليه المكلف انما هو في مورد خروج الفعل عن المقدورية بقول مطلق حتى في ظرفه لا مطلقا كما هو واضح.

ومع الغرض عن ذلك نقول : بأنه انما يجدي ذلك في ابطال المعلق إذا كان المقصود من اثبات المعلق اقتضاء البعث الفعلي نحو الفعل المتقيد بالزمان المتأخر لحافظية وجود المقيد بقول مطلق حتى من ناحية قيوده الخارجة عن الاختيار ولكنه ليس كذلك ، والا لاقتضى هذا البيان عدم صحة البعث الفعلي نحوه حتى في ظرف حصول قيده من باب الاتفاق من جهة ان مجرد حصول القيد غير الاختياري لا يوجب صيرورة المقيد بما هو مقيد اختياريًا بقول مطلق ، بل المقصود اقتضاء التكليف المزبور للامر بسد باب عدمه من قبل ما هو تحت اختيار المكلف من المقدمات في ظرف انسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار ، وعليه نقول : بان ذلك كما أنه يوجب صحة التكليف بالمقيد بعد حصول قيده في الخارج وكان مرجع التكليف به حينئذ إلى التكليف بسد باب عدمه من ناحية بقية القيود الاخر الاختيارية كذلك يوجب صحة التكليف الفعلي نحوه أيضا قبل حصول قيده في الخارج نظراً إلى تمكنه فعلا من هذا المقدار من الحفظ كتمكنه من عدم حفظه أيضا بتفويت تلك المقدمات وعدم ابقاء قدرته إلى ظرف حصول القيد الذي هو ظرف الواجب ، وحينئذ فإذا فرض تمكنه فعلا من حفظ المقيد بالوقت الاستقبالي من قبل المقدمات الاختيارية وكانت المصلحة أيضا تامة في قيامها بالمقيد فعلا فلا جرم قضية الاشتياق الفعلي إلى المقيد المزبور البعث الفعلي نحوه يوجب ذلك وجوب الاتيان بما له من المقدمات الاختيارية التي لولا تحصيلها في الحال لما كان له القدرة على تحصيلها في ظرف الواجب من جهة ترشح الوجوب الغيري حينئذ إلى تلك المقدمات ولا نعني من فعلية الوجوب في المعلق قبل حصول قيده الا هذه المقدار

فعلى ذلك لايبقى مجال لانكار المعلق والمصير إلى رجوعه إلى المشروط ونفى التكليف الفعلي فيه قبل حصول قيده بمثل البيانات المزبورة ، كيف وان نفس صدور الانشاء من

المولى في هذه الموارد بعد معلومية كونه لأجل التوصل إلى وجود المراد البعدي لا من جهة مطلوية نفسا بمقتضى تبعية الإرادة الغيرية للإرادة النفسية في الفعلية والشأنية واستحالة التفكك بينهما أقوى شاهد وأعظم برهان على فعلية إرادة المطلوب وتحققها أيضا ، كيف وان كثيرا ما لا يكون للمولى إرادة فعلية في ظرف حصول قيد الواجب وذلك لما يعرض عليه من الحالات المنافية معها كالنوم والغشوة والغفلة ونحو ذلك كما لو قال افعل غدا كذا مع كونه في الغد نائما أو مغشيا عليه ، فعلى هذا المسلك يلزم القول بخلو هذا الانشاء عن الطلب والمصير إلى عدم وجوب شيء على المأمور في ظرف الغد ، مع أنه كما ترى ، فإنه لا شبهة في أنه يجب عليه الاتيان بما امره المولى به في الغد وانه لو تركه يصح للمولى ان يعاقبه ، ولا يصح له الاعتذار بأنه لم يصدر من المولى طلب ولا بعث فعلى ، لان الانشاء منه غير متكفل للبعث الفعلي وفي ظرف الغد كان المولى نائما غير مرید للفعل بإرادة فعلية ، وهكذا فيما لو علق المولى طلبه بما هو ضده كالنوم والغشوة بقوله : (ان نمت فافعل كذا في حال نومي وان غشي على فاصنع كذا واعط زيدا كذا وان مت فافعل كذا) فإنه على ما ذكرنا من عدم فعلية الإرادة في ظرف الانشاء يلزم عدم وجوب شيء على العبد في الأمثلة المزبورة من جهة عدم ملزم عليه في البين يقتضى وجوب الاتيان بالمأمور به بعد فرض خلو الانشاء المزبور عن الطلب وانتفائه أيضا بالوجدان في حال النوم والغشوة ، مع أنه كما ترى ، فان بدهة الوجدان قاض بوجوب الاتيان عليه بما هو المأمور به في ظرف واستحقاقه للعقوبة على الترك فيما لو خالف ، ومعلوم ان لا يكون له وجه الا انشائه المتكفل لفعلية طلبه ومن ذلك يصح للمولى ان يحتج عليه بذلك بقوله : « اني بعثتك نحو العمل وطلبته منك بقولي افعل كذا في الغد ان نمت أو غشي على » كما هو واضح وحينئذ فكان ذلك كله من الموهنات للقول بانكار المعلق وارجاعه إلى المشروط فتدبر.

نعم لو كان لا بد من انكاره وارجاعه إلى المشروط ، فكان الحري حينئذ ارجاعه إلى المختار من المشروط الذي لا ينافي مع فعلية الإرادة كما صنعه بعض الاعلام في درره فيلتزم حينئذ بفعلية الإرادة المنوطة بالفرض واللحاظ كما حققناه المستتعبة لعدم محركيها نحو المطلوب الا- في ظرف تحقق الشرط والمنوط به في الخارج مع تأثيرها أيضا في نفس المكلف فعلا بالنسبة إلى المقدمات المفوتة ، وان كان ذلك أيضا خلاف التحقيق ، كما مر

سابقا عند بيان اختلاف أنحاء القيود في كيفية دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد ، بان قيود المحتاج إليه غير راجعة إلى الطلب كي يكون الطلب بمبادئه منوطا بوجودها ولو في الفرض واللاحظ ، وانما كان ذلك شأن قيود الاحتياج حيث إنها كانت راجعة إلى الطلب دون المتعلق ، من غير فرق في ذلك بين أنحاء القيود من حيث الاختيارية وغير الاختيارية غايته انه في فرض عدم اختيارية القيد أو دخله بوجوده الاتفاقي تكون خارجة عن الطلب نفسه لا عن مبادئه أيضا ، ومجرد هذا المقدار من الخروج أيضا عن حيز الطلب غير مقتض لإناطة الطلب بوجوده ولو في الفرض واللاحظ فضلا عن الخارج ، كما هو واضح.

وحينئذ فعلى التحقيق تكون الأقسام في الواجب ثلاثة : أحدها الواجب المنجز ، وثانيها المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشيء ولو في الفرض واللاحظ والواجب مقيدا استقباليا ، وثالثها المشروط الذي يكون الوجوب فيه لدى المختار فعليا منوطا بفرض القيد ولحاظه وغير فعلى لدى المشهور الا بعد حصول الشرط في الخارج في قبال المعلق الذي عرفت فعلية الوجوب فيه وإطلاقه ، فكان الفرق حينئذ بين المعلق وبين المختار من المشروط من جهة اطلاق الإرادة وإناطته والا فهما مشتركان لدى المختار في فعلية الوجوب والتكليف.

ثم انه بعد أن ظهر امكان كل من المعلق والمشروط ثبوتا يبقى الكلام في مقام الاثبات في امكان كون القيد في حيز الخطاب من قيود الطلب والهيئة أو قيود المتعلق وعدم امكانه.

فقول : الذي يظهر من جماعة منهم الشيخ قدس سره على ما في التقارير هو المنع عن جواز كون الشرط من قيود الهيئة والطلب ، حيث منع عن جواز كونه من قيود الطلب والتزم بتعيين رجوعه إلى المادة والمتعلق ولو مع اقتضاء القواعد العربية خلافه ، ولكن الظاهر بقريئة الاستدلالي الآتي اختصاص المنع المزبور بما إذا كان الطلب منشأ لا بمادة الوجوب والطلب بل بالهيئة محضا كقوله ان جاءك زيد فأكرمه والا ففي فرض انشائه بمادة الوجوب كقوله ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه أو اطلب منك كذا لا يتوجه المنع المزبور ، كما هو واضح.

وعلى كل حال فعمدة ما أفيد في تقريب امتناع كون الشرط من قيود الهيئة و

الطلب ولزوم كونه من قيود المادة وجهان : تارة بما اختاره الكفاية من المسلك في الحروف والهيئات : من جعل معانيها معاني آلية لمتعلقاتها وجعل الفارق بينها وبين الأسماء من جهة اللحاظ الآلي والاستقلالي بتقريب ان لازم آلية المعنى فيها ومرآيته هو عدم جوازه تقييده نظراً إلى اقتضاء التقييد لكونه ملحوظا استقلالاً واستلزام ذلك لانقلاب المعنى عن كونه معنى حرفياً إلى المعنى الأسمى بل واستلزامه لاجتماع النظيرين أيضا النظر الآلي والاستقلالي ، وأخرى بان معاني الهيئات كالحروف معان جزئية لكونها من قبيل الوضع العام وخاص الموضوع له ، فلا اطلاق للفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح تقييده ، مع أن تفرع تقييد الشيء على اطلاقه كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار هذا.

ولكن يرد على الوجهين المزبورين المنع عن أصل المبني فإنه قد تقدم في محله ان الحروف وكذا الهيئات معانيها عبارة عن الإضافات الخاصة والارتباطات القائمة بالطرفين ، فكان الفرق حينئذ بينها وبين الأسماء من جهة نفس المعنى والملحوظ لا من جهة اللحاظ الآلي والاستقلالي كما عليه مسلك الكفاية ، كما أنه قد تقدم أيضا عموم الموضوع له فيها كالوضع نظراً إلى تحقق القدر المشترك بين الإضافات الخاصة من كل سنخ منها ، وعليه فلا مانع عن ورود القيد على الهيئة بوجه أصلا ، على أنه لو سلم كون المعنى فيها جزئيا وخاصا فإنما هو باعتبار الخصوصيات الذاتية ، وهذا المقدار لا يقتضي خروج المعنى فيها عن الاطلاق وعن قابلية التقييد بالنظر إلى الطواري والعوارض اللاحقة ، ولذلك ترى ان زيدا مع كونه جزئيا وخاصا كان مطلقا بالنظر إلى الحالات والطواري العارضة عليه من نحو القيام والقيود ونحوهما.

نعم لو أريد من خصوصية المعنى فيه وجزئيته كونه خاصا وجزئيا بقول مطلق على معنى اشتماله على جميع ما يفرض من الخصوصيات حتى الناشئة من الطواري الخارجية بحيث كان انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد لكان لما ذكر من عدم قابلية المعنى في الهيئة للتقييد كمال مجال ، وعليه أيضا لا يكاد يتوجه الاشكال الكفاية قدس سره بأنه انما يمنع عن التقييد فيما لو أنشأ أولا غير مقيد لا إذا أنشأ من الأول مقيدا بنحو الدالين والمدلولين فإنه غير انشائه أولا ثم تقييده ثانيا ، إذ نقول بأنه على هذا الفرض لا محالة يكون القيد المزبور من خصوصيات الطلب المدلول بالهيئة حيث كان

انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيّد ومعه لا يبقى مجال لتقيده بالقيّد المزبور ، كيف وانه على فرض عدم كون ذلك من خصوصياته لا بد وأن يكون المدلول في الهيئة هو الطلب المجمع مع الخصوصية تارة وغير المجمع معها أخرى فيلزم كونه مطلقا من هذه الجهة وهو خلف بالفرض ، لأن المفروض هو كونه جزئيا غير قابل للتقيّد. ومن ذلك ظهر عدم المجال لما افاده أيضا من حديث تعدد الدال والمدلول لان ذلك انما يكون في فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصية بجعلها عبارة عن الطلب المجمع معها تارة والمفارق عنها أخرى كي يكون الدال على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصية القيد الخارجي والا فمع عدم تجريد ها عنها كما هو الفرض من اخذ الخصوصية فيها لا جرم يكون الدال على الذات والخصوصية هو الهيئة فقط ، كما هو واضح.

ولكن الذي يسهل الخطب هو بطلان أصل الفرض فان جزئية المعنى في الحروف والهيئات لوقيل بها فإنما هي باعتبار الخصوصية الذاتية لا مطلقا حتى بالنظر إلى الخصوصيات الناشئة من الطوارئ والعوارض الخارجية خصوصا الناشئة منها من الجهات التعليلية كالعلة والشرط فإنها مما لا يكاد يمكن اخذها في ذات المعنى ، ومن ذلك ترى الفرق الواضح بين مثل قوله : أكرم زيدا لعلمه أو ان كان عالما وبين قوله أكرم زيدا العالم من حيث كون تمام الموضوع للحكم في الأول هو زيدا وفي الثاني زيدا المتقيّد بالخصوصية بنحو خروج القيد ودخول التقيّد بحيث كان زيد جزء الموضوع والجزء الآخر هو التقيّد بالعلم والخصوصية ، وعليه فلا يمنع مجرد جزئية المعنى في الهيئة عن تقيدها وارجاع الشرط إليها فأمكن اثباتا أيضا كل من المعلق والمشروط.

واما ما افاده قدس سره من البرهان الآخر في امتناع كون الشرط من قيود الطلب ولزوم كونه من قيود المتعلق فقد عرفت الجواب عنه سابقا بأنه من الخلط بين أنحاء القيود بجعل دخلها في المطلوب على نمط واحد وليس كذلك فراجع هناك تعرف. نعم لو اغمض عن ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بان الشيء المقيّد مع العلم بقيام الغرض به كما يمكن ان يبعث إليه فعلا ويطلبه حالا كذلك يمكن ان يبعث إليه ويطلبه استقبالا وعلى تقدير تحقق شرط متوقع الحصول ولو لأجل مانع في البين عن الطلب والبعث إليه فعلا- قبل حصوله وحينئذ فلا يكون طلبه وبعثه الفعلي الا في ظرف حصول ذلك القيد الملازم لارتقاع المانع ، إذ مضافا إلى منافاته مع ما يقتضيه ظهور القضايا

الشرطية في كون المنوط به للطلب هو نفس القيد والشرط لا-أمر آخر ملازما لوجوده كما يقتضي البيان المزبور من جعل الطلب من تبعات عدم المانع الذي هو ملازم لوجود القيد ، نقول بأنه مع تمامية المصلحة في المتعلق وهو المقيد وعدم مزاحمتها مع مفسدة أهم وجودا لا محالة يكون مجرد الالتفات إلى تلك المصلحة غير المزاحمة مع المفسدة علة تامة للاشتياق التام البالغ إلى حد الإرادة ، وفي مثله لا يكاد يمنع عنه ما ذكر من المانع والمفسدة المزبورة بعد عدم مزاحمتها وجودا مع مصلحة المطلوب ، وذلك من جهة ان تلك المفسدة حسب ترتبها على الإرادة والطلب تكون معلولة للطلب وفي رتبة متأخرة عنه فيستحيل حينئذ مانعيتها عن نفس الطلب فضلا عن ممانعتها عن مصلحة المطلوب والمتعلق. وتوهم ان المانع حينئذ عن الطلب حقيقة هو العلم بترتب المفسدة على الطلب لا-نفس المفسدة فلا محذور مدفوع بان مانعية العلم انما تكون باعتبار كشفه عن معلومه فكان ما هو المانع بنظر العقل هو نفس المعلوم والمنكشف دون العلم وحينئذ يتوجه المحذور المزبور بأنه كيف يمكن مانعية ما هو معلول الشيء وفي رتبة متأخرة عنه عن ذلك الشيء؟ ومن ذلك أيضا نقول بامتناع تبعية الاحكام لمصالح في نفسها وانها لا بد من كونها تابعة لمصالح في متعلقاتها فتصح الكلية المدعاة بان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية وان كل ما حكم الشرع بوجوبه يحكم العقل بحسنه.

ومن ذلك البيان ظهر أيضا عدم صحة ما افاده من المقايسة المزبورة بما في موارد الأصول والامارات المؤدية إلى خلاف الواقع وفي الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله ولا الأئمة عليهم السلام فبقيت إلى زمان القائم عجل الله فرجه الشريف إذ نقول بان عدم فعلية تلك الأحكام في الموارد المزبورة يمكن ان يكون من جهة مزاحمة مصالحها لمصالح أخرى أهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل أو لمفسدة كذلك بحسب الوجود ، فلا يرتبط حينئذ بالمقام المفروض خلو المتعلق فيه عن المفسدة ، وحينئذ نقول : بان المولى بعد أن لاحظ المقيد وعلم بان فيه مصلحة غير مزاحمة مع المفسدة لا جرم يحدث في نفسه الاشتياق التام فيريده فعلا من دون حالة منتظرة أصلا.

نعم ابراز تلك الإرادة واطهارها ربما يحتاج إلى عدم المانع إذ لا يكفي فيه مجرد العلم بالمصلحة ولا الاشتياق التام نحوه ، ومن ذلك نرى بالوجدان ان الانسان ربما يشتاق إلى الشيء بل يريده أيضا من عبده بإرادة فعلية ولكن مع ذلك لا يتمكن من ابراز الإرادة و

اظهارها خوفا عما يترتب عليه من المفسد في نظره ، كما لو فرض انه كان هناك عدو له يقتله بمحض اظهاره للإرادة أو يحسد عليه فيضره ونحو ذلك من المفسد ، كما لعله من هذا القبيل ولاية ولي الله عليه السلام حيث كان عدم اظهار النبي صلى الله عليه وآله للولاية للناس من أول الامر لمكان خوفه صلى الله عليه وآله من أن يرتد الناس عن دينهم لما يرى صلى الله عليه وآله من ثقل الولاية عليهم ، فمن ذلك آخر اظهارها مدة متمادية مع ما فيها من المصالح أعلاها إلى أن شدد عليه ونزل الآية المباركة : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك »

نعم إذا كان عدم اظهار الإرادة علة تامة لعدم تحقق الوجود في الخارج مع فرض قيام المصلحة به فحينئذ يستكشف من عدم اظهار الإرادة عدم بلوغها إلى مرتبة الفعلية من جهة كشفه إنا عن ابتلاء المصلحة المزبورة فيه بمفسدة أخرى أهم وجودا كما في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام وكما في موارد الامارات والأصول المؤدية إلى خلاف الواقع. ولكن مثل ذلك كما عرفت غير مرتبط بالمقام المفروض خلو مصلحة المتعلق عن الابتلاء بالمفسدة وجودا خصوصا مع تحقق الانشاء الفعلي أيضا من المولى. وحينئذ فلا يكاد يجدي ذلك لدفع ما أورده الشيخ قدس سره في لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاع المشروطات إلى المعلمات ثبوتا واثبات كون الطلب في القضايا الشرطية منوطا بحصول الشرط وتحقيقه في الخارج بحيث لا طلب ولا إرادة قبل حصول الشرط خارجا ، بل العمدة في الجواب عنه هو الذي ذكرناه من الفرق بين أنحاء القيود في مقام دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد فراجع تعرف.

وحينئذ فعلى التحقيق بعد ما أمكن كل من المعلق والمشروط ثبوتا واثباتا أيضا برجوع القيد الواقع في القضية إلى الهيئة تارة والمادة أخرى فلا جرم يكون المتبع في استفادة انه من أي القبيل هو لسان الدليل ، وفي مثله يفرق بين مثل قوله : ان جاءك زيد فأكرمه أو يجب اكرامه أو قوله : أكرم زيدا ان جاءك الظاهر في إناطة الوجوب بمادته بالمجيء وبين قوله : أكرم زيدا الجائي بنحو القضية الوصفية الظاهر في اطلاق الوجوب وفي كون الموضوع هو الذات المتقيدة والمتصفة بالوصف العنواني في قبال القضايا الشرطية الظاهرة في أن تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضا.

ثم انه يظهر من بعض الاعلام عدم صحة ما في القرارات من لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاعها إلى المادة لدى الشيخ قدس سره حيث قال نقلا عن أستاذه السيد العلامة الشيرازي قدس سره بأنه ليس المراد من تقييد المادة لدى الشيخ قدس سره ما يقتضيه ظاهر القرارات بل المراد هو تقييد المادة من حيث ورود النسبة عليها وبعبارة أخرى المادة المنتسبة ، لان الشيء قد يكون متعلقا للنسبة الطلبية مطلقا من غير تقييد وقد يكون متعلقا لها حين اتصافه بقيود في الخارج ، كما في الحجج مثلا فإنه مطلقا غير متصف بالوجوب بل المتصف بالوجوب هو الحجج المقيد بالاستطاعة الخارجية فما لم يجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفا للنسبة الطلبية (انتهى)

أقول : وأنت خير بعدم اجداء مثل هذا الحمل أيضا لدفع ما أورده من الاشكال على المشروط ، فإنه ان أريد بالمادة المنتسبة المادة المتقدمة بمفهوم الانتساب الذي هو معنى اسمى لا حرفي فهو كما عرفت خارج عن محل الكلام ومن ذلك خصصنا الاشكال من الأول بما إذا كان الطلب منشأ لا بمادة الوجوب والطلب بل منشأ بالهيئة وان أريد بها المادة المتقدمة بالنسبة بما هي معنى حرفي ولو بنحو خروج القيد ودخول التقييد فلا شبهة حينئذ في أنه غير واف حينئذ بدفع ما ذكر من الاشكال من حيث جزئية المعنى أو مرآيته فان النسبة بما هي معنى حرفي حيثما يكون جزئيا ومغفولا عنه بالفرض تمنع عن جواز ارجاع القيد إلى المادة المنتسبة والا فمن الأول أيضا يجوز ارجاعه إلى نفس الهيئة فلا يحتاج إلى التجشم المزبور كما هو واضح وان أريد بها المادة في حال كونها منسوبة إلى الهيئة لا بما هي متقدمة بالانتساب إليها بنحو دخول التقييد وخروج القيد فهذا غير ما ذكره القرارات من جهة وضوح انه ليس المراد من تقييد المادة في كلامه تقيدها بما هي مطلقة وعارية عن ورود النسبة عليها بل المراد هو تقيدها في حال كونها تحت الهيئة لا مطلقة ولا مقيدة بالانتساب ، كما لا يخفى .

تنبيهان :

الأول : لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب وقيوده في المشروط وخروجها عن حريم النزاع ، وهكذا الحال في القيود الوجودية للواجب في المعلق

مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق ، فإنها أيضا غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف ، والسر في ذلك واضح. وذلك اما بالنسبة إلى قيود الوجوب في المشروط ، فلما تقدم من خروجها عن حيز الإرادة والطلب بمبادئه من الاشتياق والمحبوبة أيضا ، واما بالنسبة إلى القيود الوجودية للواجب في العلق مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق ولو مع مقدوريتها فكذلك أيضا ، وذلك اما على القول برجوعه أيضا إلى المشروط فظاهر ، واما على المختار فلأنها حسب دخلها في وجود المتصف والمحتاج إليه وان كانت غير خارجة عن حيز مبادئ الإرادة من المحبوبة والاشتياق حتى مع عدم مقدوريتها ولكن قضية اخذها بوجودها من باب الاتفاق توجب خروجها حينئذ عن حيز الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف. إليها.

واما سائر القيود الوجودية للواجب من المقدمات المفوتة التي لا يقدر على تحصيلها فيما بعد في زمان الواجب في المعلق وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في المشروط ، فلا اشكال فيها أيضا في ثبوت الوجوب لها في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها في الحال قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج. وهذا بناء على ما اخترنا سابقا من فعلية الإرادة والتكليف في المعلق والمشروط قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج في غاية الوضوح ، لان مقتضى فعلية الوجوب والتكليف فيهما حينئذ هو ترشح الوجوب الغيري إلى تلك المقدمات فتصير حينئذ واجبة بالوجوب الغيري المقدمي. واما بناء على القول بعدم فعلية الإرادة والتكليف بهما قبل حصول القيد في الخارج ففيه اشكال ، من جهة انه من المستحيل حينئذ ثبوت الوجوب الغيري لتلك المقدمات في الحال مع عدم فعلية الوجوب بالنسبة إلى ذيتها ، فعلى ذلك لو قيل بوجوبها في الحال فلا بد وأن يكون بوجوب نفسي ولو تهيئي لا غيري مقدمة ، وهو أيضا مما يحتاج إلى قيام دليل عليه بالخصوص من اجماع أو غيره يقتضي وجوب تحصيلها بوجوب نفسي تهيئي ، وحينئذ فان قام في البين نص أو اجماع على وجوب تحصيل تلك المقدمات تعبدا فهو والا فمقتضى القاعدة بعد عدم فعلية الوجوب والتكليف بالنسبة إلى ذيتها هو عدم وجوبها وان كان أدى تركها في الحال إلى ترك الواجب في ظرفه عند حصول قيده وشرطه من جهة امتناع تحققه في ظرفه حينئذ بعد ترك تلك المقدمات في الحال.

واما ما أفيد كما عن بعض الاعلام من ثبوت الوجوب العقلي لها حينئذ بمناط تلك

القاعدة العقلية المسلمة ، وهي قاعدة ان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقابا كما في السقوط إلى الأرض لمن ألقى نفسه بالاختيار من شاهق ، بتقريب انه وان كان بترك تحصيل مقدمات الواجب قبل حصول شرط الوجوب يمتنع حصول الواجب في ظرفه وعند تحقق شرائط الوجوب ، ولكن هذا الامتناع حيثما كان مستندا إلى سوء اختياره لتركه تحصيل مقدماته الوجودية في أول أزمنا الامكان لا محالة يعاقب على ترك الواجب في ظرفه ، فمن ذلك يحكم بدهاة العقل بوجوب تحصيل المقدمات في أول أزمنا الامكان لتحصيل القدرة حتى لا يترتب على تركها فوت الواجب والملاك في ظرفه ، فمدفوع بان قضية الامتناع بالاختيار انما لاينافي العقاب إذا كان الامتناع ناشيا عن سوء الاختيار لا مطلقا ولو كان ناشيا عن حسن الاختيار بواسطة ترخيص شرعي أو عقلي في البين على الترك ، إذ حينئذ لاينبغي الاشكال في أنه ينافيه العقاب ، كما يكشف ذلك موارد القطع بعدم حصول المنوط به والشرط في الخارج مع مخالفة قطعة للواقع وحصول الشرط والمنوط به في الخارج ، فإنه حينئذ لا اشكال في أنه ترك الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة للواجب فامتنع بذلك الاتيان بالواجب في ظرفه لا يكاد يترتب عليه العقوبة بوجه أصلا ، وهكذا في موارد الجهل بأصل وجوب الامر البعدي حيث لا يترتب العقوبة على تركه في موطنه بمجرد عدم اتيانه في الحال بالمقدمات الوجودية المفوتة ، كما هو واضح.

وحينئذ فإذا كان موضوع العقاب في القاعدة المزبورة عبارة عن الامتناع الناشئ عن سوء الاختيار لا مطلق الامتناع ولولا عن سوء الاختيار نقول بأنه لا بد حينئذ مع قطع النظر عن تلك القاعدة من اثبات وجوب تلك المقدمات عقلا- أو شرعا في الحال كي يترتب على ترك تحصيلها كون الامتناع امتناعا عن سوء الاختيار فيترتب عليه الحكم باستحقاق العقوبة عليه بمقتضى القاعدة المزبورة ، والا فلا يمكن اثبات وجوبها وكونه امتناعا عن سوء الاختيار بمقتضى تلك القاعدة من جهة ما فيه من الدور الواضح. وحينئذ نقول بأنه إذا لم يقد دليل خاص من اجماع أو غيره على كونها واجبة بالوجوب النفسي ولو التهيئي وامتنع أيضا كونها واجبة بالوجوب الغيري الترشيحي من جهة ما هو الفرض من انتفاء التكليف الفعلي بذاتها قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج فلا جرم تبقى المقدمات تحت الترخيص العقلي ، وحينئذ فإذا ترك المقدمات المزبورة فامتنع الواجب في ظرفه لأجل تركه تحصيل المقدمات من الأول فلا جرم لا يكاد يكون الامتناع

المزبور امتناعاً عن سوء الاختيار حتى يترتب عليه بمقتضى القاعدة المزبورة الحكم باستحقاق العقوبة عن التفويت ، كما هو واضح .
وحينئذ فمن أين يمكن اثبات وجوب المقدمات المزبورة بمقتضى القاعدة المزبورة حتى أمكن استكشاف وجوبها الشرعي أيضاً ولو بنحو
متمم الجعل؟

واما توهم كفاية العلم بتوجه التكليف الفعلي إليه فيما بعد وابتلائه بغرض المولى بعد حصول الشرط في حكم العقل بلزوم تحصيل
المقدمات من الحين واستحقاقه للعقوبة على تقويته بترك تحصيل مقدماته الوجودية من الحين ، من جهة انتهاء امتناعه في ظرفه إلى
اختياره ، كما يشهد عليه ضرورة الوجدان فيمن يعلم ابتلائه بعد ساعة بعطش شديد في بر لا يكون فيه ماء مع كونه قادراً في الحال على
تحصيل الماء وحفظه لوقت احتياجه إلى الشرب لرفع عطشه ، فإنه لا شبهة في أنه يجب عليه تحصيل الماء في وقته وحفظه إلى وقت
احتياجه بحيث لو لم يحصل الماء ولم يحفظه فأصابه من العطش ما أصاب يكون مذموماً عند العقلاء على ما أصابه من العطش بواسطة
عدم تحفظه وعدم تحصيله الماء عند تمكنه منه ، ومن المعلوم انه لا يكون له وجه الا وجوبه عليه من الأول

فمدفوع أيضاً بأنه ان أريد بذلك كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب فيما بعد من قبل مقدماته الوجودية الاختيارية فهو صحيح ، ولكنه
يرجع إلى ما ذكرناه من فعالية الوجوب والتكليف في المعلق والمشروط قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج ، من جهة انه لا نعى من
فعالية الوجوب والتكليف فيهما قبل حصول الشرط الا هذا المقدار وعليه أيضاً يكون وجوب المقدمات الوجودية وجوباً غيرياً ترشحياً لا
نفسياً تهيئياً ، وان أريد انه لا يكون في الحال تكليف فعلي بالنسبة إلى ذبيها ولو بهذا المقدار وان فعالية التكليف بقول مطلق انما يكون فيما
بعد وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في الخارج الا- ان مجرد العلم بحصول الشرط في الخارج وثبوت التكليف فيما بعد موجب
لوجوب تحصيل مقدماته الوجودية من الحين واستحقاق العقوبة على تقويت الواجب في ظرفه بترك تحصيل مقدماته الوجودية بلحاظ
انتهاء فوت الواجب في ظرفه إلى اختياره ، فهو ممنوع جداً ، حيث نقول بان ما هو المصحح للعقوبة على تقويت الواجب انما هو البيان في
ظرف التكليف لا- مطلقه ولو في القبل ، كما هو الشأن أيضاً في طرف العكس حيث كان اللابيان الموضوع لقبح العقوبة هو خصوص
اللابيان في ظرف التكليف لا مطلق عدم البيان ولو

مع انقلابه بالنقيض في ظرف التكليف ، ومن ذلك لو علم في الحال بأنه يتوجه إليه تكليف من المولى في الغد لابتلائه بغرض كذا وكذا ولكنه غفل في الغد عن التكليف فلم يأت بالمأمور به أو انقلب علمه شكاً فأجرى البراءة عن التكليف لا يكاد يستحق العقوبة عليه ، كما أنه في فرض العكس لو قطع بعدم التكليف في الغد ثم انقلب قطعه في الغد إلى القطع بالوجود يستحق العقوبة عليه لو خالفه. وحينئذ نقول بأنه إذا كان المدار في البيان وكذا اللابيان على البيان في ظرف التكليف فلا جرم بعد فرض عدم التكليف الفعلي بذاتها قبل حصول الشرط والمنوط به خارجاً لا يكاد يجدي مجرد العلم بحصول المنوط به والشرط وفعلية التكليف والغرض بذاتها بعد ذلك في وجوب تحصيل مقدماته الوجودية واستحقاق العقوبة على تقويت الواجب بوجه أصلاً إلا باثبات كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب البعدي من قبل مقدماته الاختيارية ومعه يرجع لا محالة إلى ما ذكرناه ، كما هو واضح.

ثم إن هذا كله في غير المعرفة من المقدمات ، وأما هي فقد يقال كما عن بعض الاعلام بأنها تكون واجبة بالوجوب الطريقي لتنجز الواقع عند الإصابة كما في سائر الطرق بحيث كان العقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم ، ولكن التحقيق خلافه إذ نقول بان التعلم لا يخلوا امره أما ان يكون تركه يؤدي إلى الغفلة عن أصل التكليف في ظرفه ، وأما ان لا يكون كذلك بل كان بعد احتمال وجود التكليف ، وعلى الثاني أما ان يتمكن من الاحتياط في ظرفه بالجمع بين المحتملات وأما ان لا يتمكن من الاحتياط كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في فعل شخصي. فعلى الأول يكون حال التعلم حال المقدمات المعدة التي يلزم من عدم تحصيلها عدم القدرة على الواجب في ظرفه لأنه بعد تأدية تركه إلى الغفلة عن التكليف يكون غير قادر على الاتيان بالواجب ومعه يكون حكمه حكم سائر المقدمات المفوتة ، طابق النعل بالنعل. وأما على الثاني فلا وجه لوجوبه رأساً مع فرض تمكنه من الاحتياط البناء على صحة عمل المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد إلا- إذا فرض كونه غير معذور في هذا الجهل تكليفاً ، وعليه يكون وجوبه ارشادياً محضاً لا طريقياً. وأما على الثالث فكذلك أيضاً حيث إنه لا يكون وجوبه إلا- ارشادياً محضاً لأجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف الواقعي كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف في الجمع بين المحتملات. فعلى كل تقدير حينئذ لا معنى لدعوى

وجوب التعلم بالوجوب الطريقي كما في الطرق بل هو مما يدور امره بين كونه واجبا بملاك المقدمات المعدة التي يترتب على تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه وبين كونه بملاك الارشاد العقلي لأجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف كما في الجمع بين المحتملات في موارد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كما هو واضح.

وكيف كان فعلى ما اخترناه في المشروط والمعلق من فعلية الوجوب فيهما قبل المنوط به والقيود في الخارج ووجوب المقدمات الوجودية قد يتوجه الاشكال بالنسبة إلى بعض المقدمات الوجودية للواجب كالوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاة حيث يقال بان لازم القول بفعلية الوجوب والتكليف في المشروطات والمعلقات قبل حصول قيودها في الخارج هو لزوم اتصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيري إما على التخيير فيما لو علم بتمكّنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت وإما على التعيين إذا يعلم بعدم تمكّنه من تحصيلهما في ظرف الواجب لولا تحصيلهما في الحال ، ولزامه هو الالتزام بوجوب تحصيل الوضوء أو الغسل قبل دخول وقت الصلاة بل ولزوم ابقائهما إلى ما بعد دخول الوقت إذا فرض كونه متطهرا قبل دخول الوقت ، مع أنه لا يكون كذلك من جهة قيام الاجماع منهم على عدم وجوب تحصيل الطهارة الحديثة قبل الوقت حتى مع العلم بعدم تمكّنه من تحصيلها في الوقت وعدم وجوب ابقائها أيضا إلى ما بعد دخول الوقت. ولكن الجواب عن ذلك انما هو بدعوى ان أصل وجوب الطهور كالصلاة كان منوطا بدخول الوقت بمقتضى قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور) فكان عدم وجوب التحصيل الوضوء والغسل قبل دخول الوقت من جهة التعليق المزبور الظاهر في أن ما فيه ملاك المقدمة للصلاة هو الطهور بعد الوقت فلا اشكال حينئذ يرد على ما ذكرنا.

واما ما قد يقال : من اقتضاء ذلك حينئذ لعدم جواز الاكتفاء بالطهارة الحاصلة قبل الوقت لأجل غاية أخرى من الغايات إذا فرض بقائها من باب الاتفاق إلى ما بعد دخول الوقت مع أنه ليس كذلك قطعاً ، فمدفوع بان ما هو المقدمة انما هو الطهارة بعد الوقت ولو بوجودها البقائي فلا- يعتبر فيها كونها حادثة أيضا بعد الوقت وحينئذ فإذا فرض انه كان متطهرا قبل الوقت فبقيت من باب الاتفاق إلى أن دخل الوقت يجوز الاكتفاء بها في الدخول في الصلاة ، وبعبارة أخرى ما هو المقدمة هو الطهارة بعد الوقت بما هي جامعة بين وجودها الحدوثي أو وجودها البقائي فيه من باب الاتفاق ، ومن ذلك لو فرض بقائها

إلى حين دخول الوقت يجب عليه تخييرا أو تعيينا في فرض الانحصار ابقائها وحفظها إلى أن يأتي بالصلاة معها وحينئذ فلا اشكال يرد في البين من هذه الجهة أيضا.

هذا بالنسبة إلى نفس الوضوء والغسل ولقد عرفت ان عدم وجوبها قبل الوقت انما هو على قواعد التعليق المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور) ومن قوله سبحانه : (فإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الظاهر في إناطة الوجوب في الطهور كأصل الصلاة بدخول الوقت. واما سائر مقدماته كتحصيل الماء وحفظه ونحوهما فلا بد من تحصيلها تخييرا أو تعيينا إذا فرض العلم بعدم التمكن منه في الوقت لولا تحصيلها في الحال ، وذلك أيضا على القواعد التي ذكرناها في كلية المقدمات الوجودية ، وعليه أيضا يكون ما ورد على وجوب حفظ الماء قبل الوقت من النصوص على طبق القواعد ، لا انه كان ذلك حكما تعديدا من الشارع ، كما هو واضح.

الأمر الثاني : لو شك بالشك البدوي في قيديه شيء للوجوب أو الواجب بنحو التعليق أو التنجيز ، فان كان القيد حاصلًا بالفعل فلا اشكال حيث لا- ثمرة في البين يترتب عليه ، وأما إذا كان غير حاصل بالفعل فمقتضى الاطلاق في جميع الصور هو ثبوت الوجوب ، وفي الثالثة عدم وجوب تحصيل المشكوك القيدية. ومع عدم الاطلاق فالبرائة نتيجتها التقييد في الأول ونتيجتها الاطلاق في الأخيرين. هذا إذا كان الشك في أصل تقييد الوجوب أو الواجب.

وأما إذا علم بأصل التقييد ولكنه دار الامر بين كونه قيذا للوجوب أو الواجب ، فأصالة الاطلاق تجرى في كل من الهيئة والمادة وبعد التسايط يكون المرجع هو الأصل العملي. ولا- ينظر حينئذ في ترجيح أحد الاطلاقين على الآخر إلى حيث الأقوائية كما توهم ، لان ذلك انما يكون فيما لو كان التعارض بين الاطلاقين في نفسهما لا في مثال المقام الذي كان التعارض بينهما لأجل العلم الاجمالي بعروض التقييد على أحدهما ، إذ حينئذ لا يكون مجرد اقوائية أحدهما موجبا لارجاع القيد إلى الآخر فتأمل. هذا إذا كان التقييد في دليل منفصل ، واما لو كان ذلك في دليل متصل فالامر أظهر ، إذ حينئذ باتصال الكلام بذلك وصلاحيته للعروض على كل واحد منهما لا ينعقد الظهور الاطلاقي لواحد منهما ، فلا- بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي ، ومقتضاه هو البراءة عن وجوب تحصيل القيد فيما إذا كان الدوران بين المشروط وبين المطلق المعلق أو المنجز. وأما إذا كان الدوران

بين المشروط وبين المعلق فلا ثمرة بالنسبة إلى القيد لأنه غير واجب التحصيل على كل تقدير. وكذلك الامر بالنسبة إلى نفس الواجب وذلك اما في فرض حصول القيد في الخارج فواضح من جهة وجوب الاتيان بالمأمور به والواجب حينئذ على كل تقدير ، واما في فرض عدم حصوله فللعلم بعد الفائدة. في الاتيان حينئذ إما لعدم وجوبه رأسا لو فرض رجوعه إلى الهيئة والوجوب واقعا وإما من جهة انتفاء قيده على فرض رجوعه إلى المادة والواجب ، فعلى كل تقدير يقطع بعدم الفائدة في ايجاده حينئذ ، كما هو واضح. ولعله إلى ذلك أيضا نظراً القائل بالعلم بتقييد المادة على كل تقدير من جهة استلزام تقييد الهيئة أيضا لبطلان محل الاطلاق في المادة ، لعدم انفكاكها حينئذ عن وجود قيد الهيئة فتدبر.

ومن التقسيمات تقسيم الواجب إلى النفسي

فالغيري فالغيري هو الذي يكون الغرض من ايجابه التوصل به إلى وجود واجب آخر ، والنفسي ما لا يكون كذلك كالمعرفة بالله سبحانه والصلاة والصوم والحج ونحوها من العباديات والتوصليات.

ثم إن وجود هذين القسمين في الواجبات وان كان وجدانيا غير قابل للانكار ولكن الظاهر هو كون الغرض من ذلك دفع ما يتوهم وروده من الاشكال من لزوم ترتب مثنوبات وعقوبات كذلك على فعل واجب واحد له مقدمات عديدة نظراً إلى تخيل ان المثنوبة والعقوبة تابعتان لفعل مطلق الواجب وتركه ، إذ يستشكل حينئذ بأنه على الملازمة من وجوب المقدمة أيضا يلزم ترتب مثنوبات متعددة على فعل واجب واحد له مقدمات متعددة وعقوبات كذلك على تركه بما له من المقدمات ، لأنه ترك واجبات متعددة ، فمن اجل ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم فقسما الواجب إلى الغيري والنفسي للتنبية على أنه ليس مطلق الواجب مما يترتب عليه فعلا وتركها استحقاق المثنوبة والعقوبة حتى يتوجه الاشكال المزبور وان الذي يترتب عليه ذلك انما هو خصوص الواجب النفسي واما الواجب الغيري فحيث انه كان وجوبه لأجل التوصل به إلى وجود واجب آخر فلا يكاد يترتب عليه فعلا أو تركها استحقاق المثنوبة والعقوبة بوجه

أصلاً وحينئذ فلا ينافي القول بوجود المقدمة شرعاً وحدة المثوبة والعقوبة على فعل الواجب وتركه كي يكون مجالاً للشك المذمور، هذا.

أقول: ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الجواب والشك المذمور، حيث إنه مبني على كون مدار استحقاق المثوبة والعقوبة على عنوان الإطاعة والمعصية بموافقة الأمر النفسي ومخالفته، والافناء على كونهما من تبعات عنوان التسليم للمولى وعنوان الطغيان عليه بما أنه إبراز للجرأة عليه والتمرد عن أمره ونهيه الجامعين بين الانقياد والإطاعة والتجري والعصيان كما هو التحقيق على ما حققناه في مبحث التجري فلا مجال لهذا الجواب ولا موقع أيضاً للشك المذمور، نظراً إلى إمكان الحكم حينئذ بترتب المثوبة والعقوبة على موافقة الأمر الغيري ومخالفته أيضاً مع الالتزام بعدم تعدد المثوبة والعقوبة عند تعدد المقدمات بلحاظ كونهما تابعتين في الوحدة والتعدد لتعدد التسليم والطغيان ووحدتهما التابعتين لوحدة الغرض وتعددته، وذلك إنما هو من جهة وضوح أنه كما يتحقق عنوان التسليم والطغيان بموافقة الأوامر النفسية ومخالفتها كذلك يتحقق أيضاً بموافقة الأوامر الغيرية ومخالفتها، ومن ذلك بمجرد كونه في صراط الإطاعة وشروعه في مقدمات الأمور به ترى أنه يمدحونه العقلاء ويحكمون باستحقاقه الأجر والثواب من دون انتظار منهم في المدح وحكمهم باستحقاق الأجر والثواب إلى وقت اتيانه بما هو المطلوب النفسي للمولى كما لا يخفى، ومعلوم أنه لا يكون له وجه إلا ما ذكرنا من تحقق عنوان التسليم بموافقة الأمر الغيري أيضاً كتحققه بموافقة الأمر النفسي، والا لكان اللازم عدم الحكم باستحقاق الأجر والثواب فعلاً إلا بعد اتيانه بما هو المطلوب النفسي. وهكذا الأمر في طرف الطغيان فإنه أيضاً مما يتحقق بمجرد شروعه في مقدمات الحرام أو تركه لما هو مقدمة الواجب حيث إنه يصدق عليه بأنه ممن أبرز الجرأة على المولى وصار بصدد التمرد عن أمره ونهيه، ومن أجل ذلك يصير مورداً للتوبيخ والذم من العقلاء بلا حالة منتظرة أيضاً في ذلك إلى وقت فوت الواجب النفسي، كما فيمن رمى سهماً لقتل مؤمن مع كون السهم يبلغ إليه بعد ساعة فإنه من الحين يصير هذا الرمي مورداً للذم عند العقلاء، كما هو واضح.

وعلى ذلك نقول: بأنه إذا كان مدار المثوبة والعقوبة على عنوان التسليم والطغيان لا على عنوان الإطاعة والمعصية بموافقة الأمر النفسي ومخالفته وكان التسليم أيضاً

يتحقق بموافقة الامر الغيري ومخالفته كتحققهما بموافقة الامر النفسي ومخالفته ، فلا قصور في الحكم بترتب المثوبة والعقوبة على الواجبات الغيرية التوصلية أيضا بل وترتب القرب عليها أيضا فيما لو كان الاتيان بها بداعي أمرها ، ومن ذلك قلنا سابقا في مبحث قصد القربة باشتراك الواجبات التوصلية مع التعبدية من جهة المقربية نظراً إلى عدم انفكاك الامر بها عن القربة وعدم اتصاف المأتي به فيها بعنوان المأمور به الا- باتيانها عن دعوة أمرها ، وان تمام الفرق بين التوصلي والتعدي انما كان من جهة مدخلية حيث القرب في سقوط الامر وسقوط الغرض في العبادات وعدم مدخلية في التوصليات ، من جهة سقوط أمرها وحصول الغرض فيها بمحض حصول العمل وتحققه كيفما اتفق ولولا عن داع قربي ، كما هو واضح.

واما اشكال لزوم تعدد المثوبة والعقوبة في فعل واجب واحد له مقدمات وتركه بترك ما له من المقدمات ، فغير وارد ، من جهة ما عرفت من أن وحدة المثوبة والعقوبة تابعة وحدة التسليم والطغيان وتعددهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده ، فإذا لا يكون الغرض حينئذ الا واحدا لا يكون له الا تسليم واحد وطغيان كذلك ، ومعه لا يكاد يترتب عليه الا مثوبة واحدة وعقوبة كذلك وان كان له مقدمات عديدة لا تحصى ، وعلى ذلك فالتسليم وان كان يتحقق بمجرد شروع العبد في المقدمة ويستحق عليه المثوبة ، ولكنه لما كان الغرض واحدا فلا محالة يكون التسليم أيضا واحدا ويمتد هذا التسليم الواحد إلى زمان الاتيان بذيقها الذي هو المطلوب النفسي ، كما أنه كذلك أيضا في طرف الطغيان حيث إنه يتحقق بمجرد الشروع في المقدمة ويمتد إلى زمان تحقق الحرام في الخارج ، لا انه يتعدد التسليم والطغيان بتعدد المقدمات حتى يلزمه تعدد المثوبة والعقوبة أيضا كما هو واضح ، كوضوح ان استحقاقه للمثوبة والعقوبة على التسليم والطغيان بشروعه في مقدمات الواجب أو الحرام أيضا انما يكون فيما إذا استمر على ذلك ولم يحصل له البداء بعد ذلك في العصيان أو الإطاعة ، والا فلو حصل له البداء بعد ذلك وحصل منه الطغيان بترك الواجب يكون طغيانه ذلك بعكس التوبة من الحين رافعا لما استحقه على تسليمه السابق بحيث كأنه لم يفعل شيئا ولم يتحقق منه التسليم أصلا مع صدور هذا الطغيان منه ، كما أنه في صورة العكس يكون الامر بالعكس. فإذا كان بصدد ترك الواجب أو فعل الحرام وأتى ببعض المقدمات ثم ندم واتى بالواجب أو ترك الحرام

يكون تسليمه ذلك باتيان الواجب وترك الحرام رافعا لما استحقه على طغيانه من الحين بحيث كأنه لم يتحقق منه الطغيان أبدا ، نعم لو كان عدم حصول الواجب والمأمور به لا من جهة حصول البداء له وطغيانه بل من جهة عدم تمكنه منه خارجا لموت أو مرض أو غير ذلك مع كونه بصدد الامتثال واتيان المأمور به يدخل ذلك حينئذ في الانقياد فيستحق المثوبة حينئذ على انقياده ، كما أنه في فرض العكس يكون الامر بالعكس فيندرج في التجري ، كما هو واضح.

وعلى كل حال فعلى ما ذكرنا من تبعية المثوبة والعقوبة ودورانها مدار عنوان التسليم والانقياد للمولى وتبعيتهما أيضا في الوحدة والتعدد مدار تعدد التسليم والطغيان ووحدهما التابعين لوحدة الغرض وتعددده يظهر لك عدم المجال أيضا لما أفيد في دفع الاشكال المزبور من تخصيص المثوبة والعقوبة بموافقة الامر النفسي ومخالفته ، إذ نقول بأنه لا وجه حينئذ لهذا التخصيص بعد صدق عنوان التسليم والطغيان على موافقة الامر الغيري ومخالفته أيضا وان مجرد وحدة المثوبة والعقوبة أيضا على فعل واجب واحد وتركه غير مقتضى للالتزام بكونهما من تبعات خصوص موافقة الامر النفسي ومخالفته ، بل يلتزم حينئذ بترتبهما أيضا على موافقة الامر الغيري ومخالفته لمكان تحقق عنوان التسليم والانقياد بذلك ، ويدفع الاشكال المزبور من جهة وحدة التسليم والطغيان ووحدة الغرض بما ذكرناه من البيان ويقال بعدم استحقاقه على فعل واجب له مقدمات الا مثوبة واحدة ولا على تركه بترك ما له من المقدمات ما لا تحصى الا عقوبة واحدة ، كما لا يخفى. وعلى ذلك فلو فرض انه يعطى على فعل كل مقدمة ثوابا مستقلا فلا بد وأن يكون ذلك من باب التفضل لا من باب الاستحقاق ، كما أنه من ذلك أيضا ما ورد في فضل زيارة مولانا أبي عبد الله الحسين روي وارواح العالمين فداه بأنه لكل قدم ثواب حج وعمرة ، وان الامر بقصر الاقدام أيضا انما هو من جهة ان تكثر المقدمات فيزداد بذلك مقام التفضل عليه باعطائه ذلك الأجر والثواب العظيم الذي وعد الله زائريه ، نسأل الله سبحانه ان يكتبنا من زوار قبره الشريف ويحشرنا معه ولا يسلب عنا مجاورة قبر أبيه عليه السلام .

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا من قابلية الأوامر الغيرية لترتب المثوبة والعقوبة وقابليتها أيضا للمقربة باتيان متعلقها بداعي أمرها ، يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف

على الطهارات الثلاث التي ثبتت عباديتها من بين المقدمات ، من تقريب انه كيف المجال لمقربيتها ولترتب المثوبة عليها مع أن الامر الغيري بما هو امر غيري من جهة توصليته لا إطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امثاله ، إذ نقول بان ذلك كله مبني على تخصيص المثوبة والعقوبة والقرب والبعد بموافقة الامر النفسي ومخالفته والا فعلى ما ذكرنا من المدار في استحقاق المثوبة والعقوبة بكونه على عنوان التسليم للمولى وبالفارسي (فرمانبردارى از مولى وتن زير بار مولى دادن) فلا جرم يندفع تلك الاشكالات وذلك : اما اشكال ترتب المثوبة فمن جهة تحقق موضوعه وهو عنوان التسليم كما أوضحناه ، واما اشكال المقربية فكذلك أيضا من جهة تحقق القرب حينئذ باتيانها بداعي محبوبيتها ومراديتها للمولى ولو بإرادة غيرية.

وعلى ذلك لا يحتاج في التفصي عن الاشكال إلى الجواب عنه تارة بما أفيد في الكفاية من كشف رجحان نفسي في هذه الطهارات بدعوى ان مقربيتها حينئذ انما هي لكونها في نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية وان الاكتفاء بأمرها الغيري لمكان أنه لا يدعو الا- إلى ما هو عبادة في نفسه ، وأخرى بكشف عنوان بسيط يكون هو المأمور به كما عن الشيخ بدعوى انه ربما لا تكون تلك الحركات والسكنات محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي صارت بهذا العنوان مقدمة وموقفا عليها ، فلا بد حينئذ في اتيانها بذلك العنوان من حيلة وهي قصد ذلك الامر المقدمي وذلك أيضا لا من جهة اقتضاء الامر الغيري لذلك بل من جهة الإشارة إلى ذلك العنوان نظراً إلى عدم دعوة هذا الامر الا إلى ما هو الموقوف عليه فالإتيان بالطهارات حينئذ بقصد أمرها كان من جهة احراز العنوان الذي لأجله صارت تلك الحركات والسكنات مقدمة وموقفا عليها ، كي يورد عليه بما في الكفاية من امكان الإشارة الاجمالية حينئذ إلى ذلك العنوان البسيط بوجه آخر ولو بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا مع كون الداعي إليها شيئا آخر من شهوة أو غيرها ، وعدم وفائه أيضا بدفع اشكال ترتب المثوبة بلحاظ ان قصد الامر لأجل احراز عنوان المقدمة لا- لكون المأمور به مطلوبا على جهة التعبد به غير موجب لاستحقاق المثوبة عليه من جهة ، وثالثة بغير ذلك مما هو مذكور في التقارير وغيره.

وبالجملة فهذه الأجوبة كلها كما ترى مبنية على عدم قابلية الأوامر الغيرية من جهة

توصليتها للمقريية ولاستحقاق المثوبة على موافقتها ، والا فعلى ما ذكرنا من قابليتها كالأوامر النفسية لكلا الأمرين لايتوجه أصلا هذا الاشكال حتى يحتاج إلى تلك الأجوبة.

نعم قد يتوجه هنا اشكال آخر على الطهارات ولو مع البناء على قابلية الامر الغيري كالنفسى للمقريية ولاستحقاق المثوبة على موافقته وذلك انما هو بتقريب ان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة فارغا عن كونها مقدمة وموقفا عليها ، والمقدمة في مثل الوضوء والغسل بعد أن كانت عبادة لا بد من عباديتها في رتبة سابقة على الامر حتى يتعلق بها الامر الغيري ، وحينئذ إذا كانت مقدمتها بما هي عبادة متوقفة خارجا على هذا الامر الغيري يلزم الدور وهو محال. ولكن يدفع هذا الاشكال أيضا بما دفعنا به في مبحث قصد القرية عن كلية العبادات بالالتزام بأمرين يتعلق هذا الامر الغيري بذات الوضوء وذات الغسل باعتبار كونها مما لها الدخل في تحقق ذبيها ومما يتوقف عليها وجود الواجب ولو بنحو الضمنية لأنها أيضا مما يلزم من عدمها العدم مع الكشف أيضا عن تعلق امر غيري آخر بوصفها وهو اتيانها بداعي أمرها المتعلق بها ، فإذا أتى المكلف حينئذ بالوضوء في الخارج بداعي امره الغيري يتحقق الوضوء القربى الذي جعل مقدمة للصلاة. وعليه أيضا لا يحتاج في الجواب عنه إلى كشف رجحان نفسي في نفس هذه الطهارات كما صنعه في الكفاية كما لا يخفى. خصوصا مع ما يرد عليه على مسلكه من عدم اجراء تعدد الرتبة لمحذور اجتماع الحكمين المتماثلين أحدهما الرجحان النفسى القائم بذات المقدمة في رتبة سابقة على الامر الغيري وثانيهما رجحانه الثابت في رتبة متأخرة عن الامر الغيري فتأمل.

وكيف كان فقد يشكل على التقسيم المزبور بلزوم خروج أكثر الواجبات النفسية في الشرعيات بل العرفيات أيضا نظراً إلى غيريتها بحيث لب الإرادة من جهة انتهائها بالآخرة إلى امر واحد هو غرض الاغراض الذي هو في الشرعيات تكميل العباد وقربهم إلى المبدء الاعلى وفي العرفيات استراحة النفس ، كما يتضح ذلك في امرك بشراء اللحم المعلوم كونه لأجل الطبخ الذي هو لغرض الاكل الذي هو لرفع الجوع الذي هو لغرض استراحة النفس ، وهكذا سائر الواجبات العرفية حيث إنها من جهة انتهائها بالآخرة إلى استراحة النفس التي هي غرض الاغراض تكون الإرادة المتعلقة بها إرادة غيرية.

وقد تصدى في الكفاية لدفع الاشكال ، وقال ما حاصله : ان الفرق بينهما من جهة الداعي والباعث فإذا كان الداعي والباعث على طلب شيء و ارادته المصلحة الكائنة في نفس العمل فالواجب نفسي وان كان فيه أيضا ملاك المقدمية ، واما لو كان الداعي والباعث على طلبه المصلحة المقدمية فالواجب غيري وان كان فيه أيضا مصلحة مستقلة فإنه يخرج حينئذ عن كونه نفسيا ويكون واجبا غيريا. ولكنه كما ترى فإنه لو فرض تصوره في الشرعيات غير جار في الواجبات العرفية المتداولة بين أنفسنا ، وذلك من جهة وضوح ان الداعي والباعث في جميع الواجبات العرفية هو حيث مقدميتها ومن ذلك ترى انه لو أمرت عبدك باتيان الماء فسألك عن انك لأي غرض أمرت باتيان الماء تقول بأنه لغرض الشرب ولو سأل عن ذلك أيضا تقول بأنه أريد الشرب لغرض رفع العطش وهو لغرض استراحة النفس التي هي غرض الاغراض ، وحينئذ فإذا كان لب الإرادة في جميع الواجبات العرفية غيريا يتوجه الاشكال المزبور بأنه كيف الحال لهذا التقسيم.

وقد أجب أيضا عن الاشكال بان حقيقة الإرادة التشريعية بعد ما كانت عبارة عن إرادة الفعل من الغير يكون الواجب النفسي عبارة عما كان مرادا من المكلف لا- لأجل مراد آخر منه ، والواجب الغيري ما كان مرادا لأجل مراد آخر منه أيضا ، فإذا أراد شراء اللحم من زيد لغرض الطبخ فان كان طبخه أيضا مرادا منه يكون ذلك واجبا غيريا وان لم يكن طبخه مرادا منه يكون واجبا نفسيا ، وعليه فمثل الصلاة والصوم والحج ونحوها مما لم يرد من المكلف مصالحها يكون من الواجب النفسي ، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور ، ولكن فيه ان الإرادة التشريعية ليست الا- عبارة عن إرادة وجود العمل بما انه فعل اختياري للمكلف وان إضافة نشو كونه منه انما هو من جهة اقتضاء توجيه التكليف بالايجاد إليه ، وذلك أيضا بلحاظ انه من جهة كونه فعلا- الاختياري غير قابل للتحقق الا من قبله والا فلا يكون المراد بالإرادة التشريعية الا نفس فعل الغير. وعليه تقول : بأنه إذا لا يكون الامر بشراء اللحم من جهة مطلوبة الشراء نفسا مع قطع النظر عن الطبخ بل كان ذلك من جهة مقدميته لغرض الطبخ الذي هو لغرض الاكل فلا جرم لا تكون هذه الإرادة الا غيرية ، ومعه يتوجه الاشكال المزبور من لزوم خروج أكثر الواجبات النفسية كما لا يخفى.

وحينئذ فالأولى في الجواب انما هو جعل التقسيم المزبور بلحاظ مقام التحميل ومرحلة البعث والا لزام لا بلحاظ لب الإرادة وعليه يكون الواجب الغيري هو الذي امر به لأجل التوصل به إلى وجود واجب آخر ثبت وجوبه بتحميل مستقل ، والواجب النفسي ما لا يكون كذلك ، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور في الواجبات النفسية في مثل الصوم والصلاة والحج ونحوها في الشرعيات ، ومثل شراء اللحم وسقى الماء في العرفيات ، لأنه فيما لم يثبت تحميل وإيجاب على ما يترتب عليها من الاغراض كان ايجابها ايجابا نفسيا بحسب مقام التحميل ، وان كان غيريا بحسب لب الإرادة على ما عرفت. ولا منافاة أيضا بين غيرية الشيء ومقدميته بحسب لب الإرادة وبين نفسيته بحسب مرحلة التحميل والايجاب ، إذ يمكن ان يكون الشيء مع كونه غيريا بحسب لب الإرادة نفسيا بحسب مقام التحميل. ثم انه مما يشهد على ما ذكرنا أيضا من كون التقسيم بلحاظ مقام التحميل لا بلحاظ لب الإرادة تعريفهم الواجب الغيري بما ذكرنا ، بأنه ما امر به لأجل التوصل إلى وجود واجب آخر لا ما امر به لأجل التوصل به إلى امر آخر ولو لم يرد تحميل بالنسبة إليه ، كما هو واضح.

ومن التقسيمات تقسيمه أيضا إلى النفسي والتهني

والمراد من الواجب التهني هو ما كان المقصود من ايجابه التوصل به إلى ايجاب شيء آخر. وعمدة الغرض من هذا التقسيم انما هو الفرار عن شبهة المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها ، فإنهم بعد أن بنوا على عدم فعالية التكليف بالموقت قبل حصول وقته أشكل عليهم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الوقت ، فمن ذلك التزموا بوجوبها وجوبا تهنيًا فرارا عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها ، فصاروا في مقام هذا التقسيم ، والا فعلى ما ذكرنا من فعالية الوجوب في الموقتات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها لا يحتاج إلى مثل هذا التقسيم ، ومن ذلك أيضا لم يكن لهذا القسم من الواجب عين ولا- اثر في كلمات القدماء ، وانما حدث ذلك في زمان المتأخرين من جهة شبهة وجوب المقدمات المفوتة في الموقتات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها. وعلى كل حال نقول : بان هذا التقسيم أيضا كسابقه كان بلحاظ مقام التحميل والايجاب المنتزع عن مرحلة ابراز الإرادة واطهارها ، لا بلحاظ لب الإرادة والاشتياق ، والا فبحسب لب الإرادة لا تخلو إرادة الشيء عن النفسية والغيرية ، كما لا يخفى.

ومن التقسيمات أيضا تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

فالأصلي هو ما كان ايجابه مقصودا بخطاب مستقل كالصلاة والوضوء في مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور) والتبعي ما كان ايجابه لا بخطاب مستقل بل بتبع خطاب متعلق بأمر آخر. والغرض من هذا التقسيم أيضا انما هو الفرار عما يورد على القول بوجوب المقدمة بأنه كيف ذلك مع أنه كثيرا ما تكون المقدمة غير ملتفت إليها بل وكثيرا ما يكون الأمر قاطعا من باب الاتفاق بعدم مقدمية الشيء لمطلوبه ، كما نظيره كثيرا في العرفيات في مثل الامر بشراء اللحم مع الغفلة عن مقدمية المشي إلى السوق لذلك ، ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة بقول مطلق ، فمن ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم لبيان انه لا يلزم في وجوب الشيء غيريا أم نفسيا ان يكون بايجاب أصلي وخطاب مستقل بل يكفي فيه كونه تبعا لايجاب امر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما ، كما في المتلازمين في الحكم ، حيث إنه بعد ثبوت الملازمة بين الشيئين في الحكم يكون ايجاب أحدهما كافيا عن ايجاب الآخر وصيرورته موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ، بلا احتياجه إلى خطاب على حدة. ففي المقام أيضا نقول : بأنه بعد التلازم بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته يكون نفس ايجاب الشيء قهرا مستتبعا لايجاب جميع ما يتوقف عليه الشيء من المقدمات بنحو الاجمال ، فتكون كل واحدة من المقدمات حينئذ واجبة بعين ايجاب ذبها وان لم يكن الأمر ملتفتا إليها بنحو التفصيل ولا أوجبها بخطاب أصلي مستقل ، وعليه فيرتفع الاشكال على وجوب المقدمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب اصلي مستقل.

ومن ذلك ظهر أيضا ان هذا التقسيم كسابقه انما كان بلحاظ مقام التحميل ومرحلة الايجاب المنتزع عن مقام ابراز الإرادة لا بلحاظ لب الإرادة ولذلك يجرى القسمان في الواجب النفسي أيضا من كون ايجابه وطلبه تارة أصليا كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، وأخرى تبعا كما في المتلازمين في الحكم ، والا فيحسب لب الإرادة لا مجال للتبعية والأصلية بهذا المعنى ، كما هو واضح.

هل الواجب مطلق المقدمة أم لا

وكيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الأمور يبقى الكلام في أن المقدمة بناء على وجوبها هل هي واجبة على الاطلاق بلا دخل لحيث قصد الايصال إلى ذبها ولا إلى حيث ايصالها إليه خارجا ، أو انها واجبة بشرط قصد التوصل بها إلى ذبها اما بكون القصد

المزبور قيذا للوجوب أو قيد للواجب كما هو ظاهر التقريرات اما مطلقا أو في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كما في انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير وارضه فيعتبر فيه قصد التوصل إلى الواجب في وجوبها ووقوعها على صفة الوجوب دون غيره ، أو انها واجبة بشرط الايصال خارجا إلى ذبيها كما عليه الفصول وذلك أيضا اما بكونه أي الايصال قيذا للوجوب أو للواجب ، فيه وجوه وأقوال : أقواها في النظر الوجه الأول وسيظهر وجهه من ابطال التفاصيل المزبورة إن شاء الله تعالى.

فنبول : اما عدم اعتبار حيث قصد التوصل ودخله في اتصافها بالوجوب فظاهر ، بلحاظ ان ملاك الحكم الغيري انما كان ثابتا لذات المقدمة وحيثية القصد المزبور كانت أجنبية عن ذلك بالمرة ، ومن ذلك لو أتى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان اتيانه ذلك محصلا لما هو غرض الأمر بلا كلام ، وحينئذ فمع أجنبية القصد المزبور عن ذلك لا يكاد يترشح الوجوب الغيري أيضا الا على نفس ذات المقدمة وهو واضح ، هذا إذا أريد من دخل قصد التوصل في الواجب دخل التقيد به في موضوع الوجوب ، واما ان أريد به إناطة موضوع الوجوب بكونه في ظرف القصد إلى ذي المقدمة ، نظير إناطة التجارة بكونها عن تراض الملازم ذلك لاعتبار الموضوع في عالم الجعل في رتبة متأخرة عن القيد والمنوط به ففساده أفحش بلحاظ استلزامه لكون المقدمة التي هي موضوع الوجوب الغيري في الرتبة المتأخرة عن القصد المزبور التي هي رتبة وجود ذبيها ، وهو كما ترى من المستحيل ، فان المقدمة لا بد من كونها في رتبة سابقة عن وجود ذبيها فيستحيل حينئذ اخذها في رتبة وجود ذبيها كما هو واضح ، هذا كله ، مضافا إلى ما عرفت من أجنبية القصد المزبور عن ذلك هذا كله فيما لو أريد كونه قيذا وشرطا للواجب ، واما لو أريد كونه قيذا للوجوب فبطلانه أظهر من جهة استلزامه حينئذ لتوجه الايجاب نحو الشيء في ظرف إرادته للتوصل الملازم لإرادة المقدمة ، ومرجعه إلى تعلق الايجاب بالشيء في ظرف وجوده تكوينا لأنه في ظرف إرادة المقدمة يكون الوجود قهري الحصول والتحقق ، وهو كما ترى من المستحيل ، من جهة وضوح أن مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الوجوب عنه ، فيستحيل كونه ظرفا لثبوته وهو أيضا واضح.

وحيئنذ فعلى كل تقدير لا مجال لاخذ قصد التوصل قيذا وشرطا لا للواجب ولا للوجوب ، خصوصا بعد ملاحظة سائر الواجبات الشرعية والعرفية التي تكون ارادتها

بحسب اللب غيرية للتوصل بها إلى وجود ما هو المراد والمطلوب النفسي الذي هو غرض الاغراض وغاية الغايات ، مع بدهة عدم اعتبار قصد التوصل فيها حتى في العباديات منها وكفاية الاتيان بها بداعي أمرها في وقوعها على صفة الوجوب وفي مقربيتها.

ومن ذلك اندفع ما قيل في تقريب اعتبار القصد المزبور في الواجب في وقوعه على صفة الوجوب ، بأن ذلك لا يكون من جهة تقييد موضوع الوجوب بذلك بل وانما هو من جهة اقتضاء الغرض الداعي إلى ايجابه ، بتقريب ان الغرض من الامر بالمقدمة بعد أن كان هو التوصل بها إلى ذبها لا مطلوبيتها في ذاتها فالمطلوب الجدي الحقيقي قهرا بحكم العقل يكون عبارة عن نفس التوصل ، وحينئذ فلا بد في وقوعها على صفة الوجوب وصيرورتها مصداقا للواجب بما هو واجب من الاتيان بها عن قصد التوصل بها إلى ذبها ، والا فمع عدم الاتيان بها كذلك لا يكاد وقوعها على صفة الوجوب ومصادقا له وان كان يجتزى بها حينئذ وكانت محصلة لغرضه ، ففي الحقيقة كان قضية اعتبار القصد المزبور من جهة قصور الوجوب المتعلق بالمقدمة عن الشمول لها في حال عدم اقترانها بقصد التوصل لا من جهة تقييد موضوع الوجوب بالقصد المزبور.

وجه الاندفاع يظهر مما عرفت في أكثر الواجبات الشرعية والعرفية التي لا تكون إرادتها بحسب اللب الا غيرية مع وضوح عدم اعتبار قصد التوصل فيها ، لا في وقوعها على صفة الوجوب ولا في مقربيتها ، على أن كون الغرض من المقدمة هو التوصل لا يقتضي اعتبار قصده فيها في وقوعها على صفة الوجوب ، وان حصول القرب باتيانها عن قصد التوصل بها إلى ذبها غير موجب لانحصار القرب بذلك ، بل هو كما يتحقق بذلك يتحقق أيضا باتيانها بداعي أمرها ومراديتها للمولى ، ومن ذلك نقول بان شأن الأوامر الغيرية كلية انما كان هو التوسعة في مقام التقرب باتيان متعلقه عن دعوته ، وعليه فلا مجال أيضا لاثبات اعتبار قصد التوصل في المقدمة في وقوعها على صفة الوجوب بمثل هذا البيان أيضا كما هو واضح.

ثم انه من هذا البيان ظهر أيضا حال ما إذا كانت المقدمة منحصرة بالفرد المحرم مع تقديم جانب الوجوب بمقتضى أهمية مصلحة الوجوب من مفسدة الحرمة كاتخاذ الغريق المتوقف على المشي في الأرض المغصوبة حيث نقول فيه أيضا بان الواجب حينئذ لا يكون الا ذات المقدمة قصد بها التوصل إلى ذبها أم لم يقصد لعدم دخل حيث قصد

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب وصيرورتها مصداقا للواجب بما هو واجب ، وحينئذ (فما أفيد) كما عن بعض الاعلام من لزوم قصد التوصل في مثل هذا الفرض مع بناءه على عدم لزومه في غيره بتقريب أن اذن الشارع حينئذ في الغضب مع كونه مبعوضا ذاتا من جهة أهمية مصلحة الانتقاذ من مفسدة فعل الغضب انما يوجب الاذن في الغضب على الاطلاق ولولا بدون قصد التوصل إذا لم تكن في البين مزية راجحة في الفرد المشتمل على الخصوصية بالنسبة إلى الفرد الفاقد لها ، والا فلا بد من الاقتصار في مقام الضرورة على خصوص ما فيه المزية الراجحة من جهة ان الضرورة انما تتقدر بقدرها فإذا كانت الضرورة تدفع بما فيه تلك المزية الخاصة لا مجال لاختيار الفرد الآخر الذي لا يكون فيه تلك المزية ، وحينئذ ففي المقام الغضب المقصود به التوصل إلى الانتقاذ والغضب غير المقصود به التوصل إليه وان كانا متساويين من جهة ملاك المقدمية للانتقاذ الواجب ، ولكن القسم الأول لاشتماله على الخصوصية لما كان فيه مزية زائدة على القسم الثاني فقهرًا بحكم العقل يكون هو المتعين في مقام دفع الضرورة ويكون غيره على حرمة (منظور فيه) إذ نقول بان ذلك لو تم فإنما هو في مثل الكلي المتواطئ الذي يشتمل كل فرد منه على حصة من الطبيعي غير الحصة المأخوذة في الفرد الآخر كما قيل بان الطبيعي مع الافراد كالآباء مع الأولاد في أنه مع كل فرد أب من الطبيعي غير الأب الذي يكون مع الفرد الآخر إذ حينئذ بانضمام الخصوصيات يتعدد الحصص والافراد حقيقة ومع تعددها يتوجه الاشكال بان أهمية مصلحة الانتقاذ لا تقتضي الا مطلوبة الجامع بين الفردين والحصتين وهو انما يقتضي تخيير المكلف بين الفردين إذا لم تكن هناك لاحد الفردين باعتبار الخصوصية المأخوذة فيه مزية راجحة على الفرد الآخر والا يتعين خصوص ما فيه المزية الراجحة ، لا في مثل المقام الذي هو من قبيل التشكيكات إذ في مثله لا يكاد اقتضاء الخصوصية لتغير في الذات بحيث تباين الذات في حال عدم وجدانها للخصوصية فتكون هناك حصتان وفردان أحدهما واجد للخصوصية والآخر فاقد لها كما في افراد المتواطئ بل الذات حينئذ حال وجدانها للخصوصية بعينها هي تلك الذات حال فقدانها لها وانما كان الاختلاف ممحضا في الوجدان والفقدان.

وعلى ذلك نقول بأنه إذا اقتضى أهمية الانتقاذ في المثال مطلوبة شخص هذه الذات المحفوظة بين الحالتين وهو الغضب ومغلووية مفسدته فلا جرم بعد هذه المغلووية لا يفرق

بين حال وجدانها لخصوصية قصد التوصل وبين حال فقدانها لها ، ومعه فلا يتعين عليه قصد التوصل بها إلى الواجب ، بل كان له الخيار حينئذ بين الاتيان بها مقرونة بقصد التوصل وبين الاتيان بها غير مقرونة بذلك كما هو واضح ، على أنه مع الاغماض عن ذلك وتسليم كون المقام من قبيل الكلي والجامع المتواطي لا من قبيل الجامع التشكيكي نقول بأنه انما يتعين ويجب عليه قصد التوصل إذا كان تلك المزية القائمة بالخصوصية في نفسها بنحو من الاهتمام بحيث تمنع عن النقيض وتمنع عن تأثير المفسدة في المبعوضة إذ حينئذ يتعين عليه اختيار الفرد الواحد للخصوصية بحكم العقل جمعا بين الغرض القائم بالجامع وبين الغرض القائم بالخصوصية وإلا فإذا لم تكن المزية بالغة إلى مرتبة المنع عن النقيض وعن تأثير المفسدة في المبعوضة فلا جرم كان مقتضى أهمية مصلحة الانقاذ وتأثيرها في مطلوبة الجامع بين الفردين هو التخيير بينهما ، نعم غاية ما هناك حينئذ هو استحباب اختيار الفرد الواحد للخصوصية لا انه يتعين عليه ذلك.

ومن هذا البيان ظهر بطلان مقايسة المقام بصورة وجود فرد مباح وعدم انحصار المقدمة بالحرام في لزوم اختيار الفرد المباح ، إذ نقول بان لزوم اختيار الفرد المباح هناك انما كان من جهة اقتضاء تلك المفسدة غير المزاحمة القائمة بالخصوصية فإنها من جهة خلوها عن المزاحم لما كانت مؤثرة في المبعوضة الفعلية في الخصوصية كان العقل يحكم بمقتضى الجمع بين الغرضين بتعين خصوص الفرد المباح وتطبيق الجامع عليه ، وهذا بخلاف المقام الذي لا يوجد فيه فرد مباح ، إذ فيه بعد لا بدية الاتيان بأحد الفردين بمقتضى أهمية الانقاذ فقهرها يكون نتيجة الامر بالجامع فيهما بعد عدم بلوغ رجحان الخصوصية إلى مرتبة المنع عن النقيض هو التخيير بينهما ، كما هو واضح.

كما أنه من ذلك البيان ظهر أيضا عدم صحة المقايسة بمسألة المتوسط في الأرض المغصوبة التي لها طريقان للخروج عنها أحدهما أقرب من الآخر من حيث تعين اختيار الأقرب منهما بحكم العقل ، إذ نقول بان حكم العقل هناك بلزوم اختيار سلوك الأقرب منهما في مقام الخروج انما هو من جهة استلزام غيره لزيادة التصرف في مال الغير التي هي محرمة شرعا فلا يرتبط حينئذ بالمقام الذي لا يكون الامر فيه كذلك كما لا يخفى.

فلا- محيص حينئذ ولو على البناء بكون المقام من قبيل الجامع المتواطي من المصير إلى التخيير بين الفردين وعدم تعين الفرد الواحد للخصوصية فيسقط القول باعتبار قصد

التوصل ولزومه على كل تقدير ، هذا كله بالنسبة إلى قصد التوصل.

واما نفس الايصال الخارجي فعدم اعتباره أيضا واضح لو أريد دخله بنحو القيدية للوجوب أو الواجب كما هو ظاهر الفصول ، وذلك اما عدم اعتباره ودخله في الوجوب فظاهر من جهة ان حيثية الايصال والترتب نظير عنوان الموضوعية انما كانت منتزعة عن رتبة متأخرة عن وجود ذي المقدمة ، وحينئذ فإناطة الوجوب المتعلق بها بالوصف المزبور تكون ملازمة لإناطته بوجود موضوعه ، وهو من المستحيل ، من جهة كونه حينئذ من تحصيل الحاصل ، من دون فرق في ذلك بين ان نقول بمقالة المشهور في الواجب المشروط أو بما ذكرنا بجعل المنوط به هو الشيء بوجوده العلمي للدحاظي طريقا إلى الخارج ، فإنه بعد ما لا بد في مقام الايجاب والإناطة من لحاظه في ظرف لحاظ قيده فقهرها في هذا الظرف أي في ظرف القيد يرى كون الوجود متحققا إذ يرى كونه ظرفا لوجود المقدمة الذي هو ظرف سقوط الامر عنها ، ومعه يستحيل كونه ظرفا لثبوت الامر بها كي أمكن البعث نحوها بالايجاد ، كما هو واضح ، هذا كله بناء على احتمال كونه قيذا للوجوب

واما بناء على احتمال كونه قيذا للواجب لا للوجوب كما لعله ظاهر الفصول فلا يخلو اما ان يراد من اعتبار الايصال ودخله كونه على نحو الظرفية للواجب ، بجعل موضوع الوجوب الغيري عبارة عن ذات المقدمة لكن في ظرف الايصال وترتب ذبيها عليها الملازم لاعتبار الذات في عالم معروضيتها للوجوب في رتبة متأخرة عن القيد المزبور نظير قوله تجارة عن تراض الظاهر في أن موضوع الحكم في جواز التصرف ونحوه هو التجارة الناشئة عن تراضي الطرفين ، واما ان يراد من اعتبار الايصال دخله في موضوع الوجوب بنحو خروج القيد ودخول التقيد كما في سائر المقيدات ، بحيث كان معروض الوجوب وموضوعه عند التحليل مركبا من أمرين أحدهما ذات الموضوع والاخر حيثية التقيد بقيد الايصال إلى ذبيها ، فكان الفرق حينئذ بين ذلك وسابقه انه على الأول يكون معروض الوجوب الغيري عبارة عن نفس الذات محضة وكان حيث الايصال والترتب المزبور من جهة اخذه ظرفا مقدمة لنفس الذات بلحاظ انه بدونه لا يكاد يتحقق ما هو موضوع الحكم أعني الذات الخاصة بخلافه على الوجه الأخير فإنه عليه كان موضوع الوجوب الغيري عبارة عن الذات مع وصف التقيد فكان حيث الترتب والايصال مقدمة بالنسبة إلى اجزاء الموضوع وهو التقيد لا بالنسبة إلى تمام الموضوع حتى حيثية الذات أيضا.

وعلى أي حال نقول : بأنه كان المراد من اعتبار حيث الايصال ودخله في الواجب بنحو القيدية اعتباره فيه على الوجه الأول فبطلانه ظاهر من جهة استلزامه لاخذ موضوع الوجوب الغيري في رتبة متأخرة عن وجود ذبيها ، وهو كما ترى من المستحيل ، حيث إنه ينافي جدا مقدمية الذات لوجود ذبيها ، وترتب مثل هذا المحذور عليه انما هو من جهة اقتضاء الترتب المزبور بنحو الظرفية للذات تقدمه عليها الملازم لتأخر المقدمة رتبة عنه وعن وجود ذبيها أيضا وهذا كما عرفت مناف لمقدمية الذات لوجود ذبيها وكونها في رتبة سابقة عليه كما هو واضح ، وان كان المراد من اعتبار الايصال دخله في الواجب على الوجه الثاني فعليه وان يسلم عن هذا الاشكال بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ الا تقدمه على حيث وصف التقييد لا على نفس الذات ، فكانت الذات حينئذ محفوظة في رتبة سابقة على ذي المقدمة وعلى حيثية وصف الايصال والترتب ، الا انه يتوجه عليه كونه مخالفا لما يقتضيه الوجدان إذ بداهة الوجدان قاض بأنه لا مدخلية لعنوان الايصال والترتب فيما هو معروض الوجوب الغيري وان ما هو المعروض للوجوب الغيري لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع التقييد بوصف الايصال إلى ذبيها وان حيثية الايصال انما كانت من الاغراض الداعية إلى ايجابها فكانت من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية كما لا يخفى.

ثم انه أورد عليه أيضا بوجه آخر لم يتعرض لها الأستاذ :

منها استلزامه لمحذور اتصاف ذي المقدمة مع كونه واجبا نفسيا بالوجوب الغيري ببيان ان اخذ التقييد بالايصال المنتزع عن مرحلة ترتب ذي المقدمة على المقدمة في موضوع الوجوب يقتضي كونه مشمولاً للوجوب الغيري فيجب حينئذ تحصيله كوجوب تحصيل ذات المقدمة ، ولازمه هو صيرورة ذي المقدمة بلحاظ مقدمية التقييد المزبور متصفا بالوجوب الغيري ، فيلزمه اجتماع الوجوبين فيه : أحدهما الوجوب النفسي والاخر الوجوب الغيري بملاك مقدميته للمقدمة ، وهو كما ترى من المستحيل ، خصوصا في مثل المقام الذي يستلزم سراية الوجوب من ذي المقدمة بتوسيط مقدمته إلى نفسه.

ومنها لزوم اتصاف المقدمة بالوجوب بعد وجود ذبيها وهو من المحال ، من جهة ان مثل هذا الصقع هو صقع سقوط الامر عن ذبيها الملازم لسقوطه عنها أيضا فلا يمكن ان يكون صقعا لثبوته

ومنها استلزامه لمحدور تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنه رتبة نظراً إلى ما هو المفروض من مقدمية المقيد لوجود ذي المقدمة ومقدمية ذي المقدمة لتحقيق التقييد المزبور. ولكن يمكن ان يدفع هذه المحاذير ، وذلك : اما المحذور الأول فبدعوى قصور الوجوب الغيري حينئذ في سرايته وعوده إلى ذي المقدمة بعد سرايته منه إلى المقدمة إذ حينئذ وان كان ملاك المقدمة متحققا في ذي المقدمة ولكنه بعد قصور الوجوب الغيري وعدم قابليته لا يكاد اتصاف ذي المقدمة الا بوجوب واحد وهو الوجوب النفسي.

واما المحذور الثاني فدفعه انما هو بدعوى ان معروض الوجوب الغيري ، انما كان المقيد لكن بالنظر التصوري الذي لا يقتضي المفروغية في الوجود الخارجي كما في القضايا التقييدية في المركبات الناقصة كزيد القائم الذي يحمل عليه الوجود تارة والعدم أخرى ، كقولك زيد القائم موجود أو معدوم ، لا بالنظر التصديقي الذي يقتضي مفروغية موضوعه في الخارج كما في القضايا التصديقية في المركبات التامة كزيد قائم وعمر وقاعد ، والاشكال المزبور انما يتوجه على الوجه الثاني دون الأول فإنه بعد عدم اقتضائه مفروغية الموضوع في الخارج في لحاظه بشهادة صحة حمل الوجود عليه تارة والعدم أخرى لا يترتب عليه كون صدقه وقوع وجود ذي المقدمة الذي هو صدق سقوط الامر عن المقدمة حتى يتجه الاشكال المزبور ، ومن ذلك أيضا يتضح الفرق بين هذا الفرض وبين فرض كونه قيذا للوجوب الذي قلنا باستحالته لمثل هذا المحذور فان عدم امكان اخذه قيذا لأصل الوجوب انما هو من جهة احتياج شرائط الوجوب وقيوده لدخلها في اتصاف الموضوع بالمصلحة والصالح إلى لحاظها بالنظر التصديقي الذي يقتضي مفروغية وجودها في الخارج في مقام البعث والتكليف نظراً إلى أنه لولا لحاظها كذلك لا يرى اتصاف الموضوع بكونه صلاحا ومصلحة كي يطلبه ويريده ، وهذا بخلافه في قيود الواجب التي لا يكون دخلها الا في وجود المتصف فارغا عن أصل الاتصاف فإنها حينئذ لا تحتاج في مقام معروضيتها للوجوب الا إلى اللحاظ التصوري.

اما الاشكال الثالث فله وجه بل لا محيص عنه لو قيل بمقدمية التقييد أيضا كذات المقدمة لما هو الواجب والمطلوب النفسي ، ولكنه ليس كذلك بل ولا يظن أيضا التزام القائل بدخل حيث الايصال والترتب في الواجب به ، وذلك من جهة وضوح ان تمام همه من اخذ الايصال قيذا في الواجب انما هو اثبات ان موضوع الوجوب الغيري و

معروضه هي الذات الخاصة دون الذات المجردة عن القيد المزبور مع تسليمه لان ما هو المقدمة وما فيه ملاك الوجوب الغيري عبارة عن ذات المقدمة ، لا هي مع وصف التقييد بالايصال بحيث كان للوصف المزبور دخل في تحقق الواجب كما هو واضح.

وحينئذ فالعمدة في الاشكال عليه هو الذي ذكرنا من مخالفته لمقتضي الوجدان باعتبار ان ترشح الوجوب الغيري انما يكون على ما فيه ملاك المقدمة والتوقف ، وما فيه الملاك المزبور بعد ، لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع وصف التقييد بالايصال فلا جرم لا يترشح الوجوب أيضا الا على الذات المقدمة كما لا يخفى.

ثم انه قد يقرب القول المزبور أيضا بوجه آخر ، وهو ان الغرض من مطلوبة المقدمة وايجابها حيثما كان هو التوصل بها إلى وجود ذبيها في الخارج فلا جرم يقتضي ذلك تخصيص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة ولا نغنى من اعتبار الايصال إلى الواجب في المقدمة وفي موضوع الوجوب الغيري الا- هذا المعنى من عدم تعدي الوجوب عن المقدمة الموصلة إلى غيرها ، ولكن فيه ما لا يخفى ، إذ نقول بان الغرض من الامر بكل مقدمة ليس الا ما يترتب على وجودها من الملاك وحينئذ فإذا كان دخل كل مقدمة من حيث كونها سادة لباب من أبواب عدم ذبيها في الخارج فلا جرم لا يكاد يكون الغرض من ايجاب كل مقدمة الا ذلك ، وفي مثله يستحيل كونه هو التوصل إلى الوجود وترتب الواجب عليها ، كيف وانه بعد مدخلية الإرادة أيضا في تحقق الواجب يستحيل كون الترتب المزبور من آثار مجموع المقدمات فضلا عن كل واحدة منها ، وحينئذ فإذا لم يكن دخل كل مقدمة الا كونها سادة لباب من أبواب عدم ذبيها ولا كان الغرض من ايجاب كل مقدمة أيضا الا ما يترتب عليها من الحفظ من جهتها لا ترتب الوجود ، فلا محيص بمقتضي البيان المزبور من الالتزام بان الواجب هو نفس ذات المقدمة لا هي بما انما موصلة نظراً إلى وضوح ترتب مثل هذا الغرض حينئذ بمحض تحقق المقدمة في الخارج وان لم يتحقق بقية المقدمات ولم يترتب عليها ذوها في الخارج أصلاً كما لا يخفى.

نعم لنا مسلك آخر في تخصيص الوجوب الغيري بخصوص المقدمة الموصلة لكن لا بمناط تقييد الواجب بالايصال إلى ذبيها ، كما يقتضيه ظاهر الفصول ، بل من جهة قصور الوجوب الغيري في نفسه عن الشمول للمقدمة الا في حال الايصال إلى ذبيها ، نظير ما ذكرنا غير مرة في الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء في المركبات الارتباطية في

اختصاص شمولها لكل جزء من المركب بحال انضمام بقية الاجزاء أيضا وقصورها بنفسها لضمنيتها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقية الاجزاء ، وذلك انما هو بتقريب ان دخل كل مقدمة وان لم يكن الأسد باب عدم ذبها من قبلها وفي ذلك أيضا لا يفرق بين حال انفكاكها عن بقية المقدمات الملازم لعدم الايصال إلى ذبها وبين حال عدم انفكاكها عنها ، من جهة انه بتحقق كل مقدمة يترتب عليها لا محالة الحفظ من جهة وسد باب العدم الذي هو ملاك وجوبها الغيري ، انضمت إليها بقية المقدمات أم لا ، ترتب عليها وجود ذبها في الخارج أم لم يترتب ، الا ان التكليف المتعلق بكل واحد من السدود المزبورة حيثما كان تكليفا انحلاليا ضمنيا حسب انحلال التكليف بالواجب إلى تكاليف متعددة متعلقة بالسدود المزبورة وكان من جهة ضمنيتها في تعلقه بالسد من هذا الجهة وتلك الجهة قاصر الشمول لحال عدم تحقق بقية السدود وعدم انحفاظ المطلوب من الجهة الأخرى على ما هو شأن كلية التكاليف الضمنية في المركبات الارتباطية فلا جرم نقصها وقصورها ذلك يوجب كون الطلب الغيري المترشح منها إلى المقدمات الموجبة للسدود المزبورة أيضا طلبا ناقصا غير تام بنحو يقصر في تعلقه بكل مقدمة عن حال انفرادها عن بقية المقدمات الاخر إذ لا يمكن حينئذ ان يكون هذا الطلب الغيري الناشي من الطلب الضمني طلبا مستقلا تاما في حد نفسه وقابلا للامثال على الاطلاق حتى في ظرف عدم تحقق بقية المقدمات للتالي ، مع كون الطلب المترشح منه هذا الطلب الغيري طلبا ناقصا غير تام في نفسه ، وفي ذلك أيضا لا يفرق بين ان تقول بكون المقدمات بأجمعها تحت تكليف واحد أو تحت تكاليف متعددة بصيرورة كل مقدمة تحت تكليف غيري مستقل ، فإنه على كل تقدير لا يكون المترشح الا تكليفا غير ناقصا وذلك : اما على الأول فظاهر لأنه بعد خروج الإرادة التي هي من المقدمات عن حيز التكليف فقها يكون التكليف المتعلق ببقية المقدمات تكليفا ناقصا غير تام واما على الثاني فكذلك لكونه مقتضي ضمنية الطلب المتعلق بالسدود المزبورة.

وعلى ذلك نقول : بأنه إذا كان التكليف المتعلق بكل مقدمة تبعا للتكليف النفسي الضمني المترشح منه ناقصا غير تام نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقق بقية المقدمات فلا- جرم يوجب نقصه وقصوره ذلك تخصيص المطلوب أيضا بما لا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات التي منها الإرادة الملازم ذلك مع الايصال إلى وجود ذبها في

الخارج ، ومعه يكون الواجب قهراً عبارة عن خصوص ما هو ملازم مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدمة ولو في حال الانفكاك عن الايصال وعن ترتب الواجب عليها ، وعليه فالواجب بما هو واجب وان لم يكن مقيداً بقيد الايصال ولكنه لقصور في حكمه عن الشمول لحال انفكاك عن بقية المقدمات لا يكون مطلقاً أيضاً بنحو يشمل حال عدم الايصال إلى وجود ذيه فهو أي الواجب حينئذ عبارة عن ذات المقدمة بما انها توأمة وملازمة مع الايصال وترتب ذيهما عليها ، لا بشرط الايصال كما هو مقتضى كلام الفصول ولا لا بشرط الايصال كما هو مقتضى القول بوجود المقدمة مطلقاً كما لا يخفى .

ومن ذلك البيان ظهر ان مجرد تمامية المقدمة بذاتها فيما هو ملاك الوجوب الغيري وهو الحفظ من جهة غير مقتضى لاتصافها بالوجوب على الاطلاق ولو في حال انفكاكها عن سائر المقدمات الاخر وعدم ايصالها إلى ذيهما ، إذ نقول بأنه انما يقتضي ذلك لولا ما في حكمها من القصور الناشئ من قصور الامر الضمني عن الشمول للسد من جهة ولو مع عدم تحقق بقية السدود والا فمع مثل هذا القصور في الحكم لا يكاد اتصافها بالوجوب أيضاً الا في ظرف اجتماع بقية المقدمات الاخر .

كما أنه من ذلك ظهر حال الغرض الداعي إلى الامر بالمقدمة أيضاً فان الغرض من الامر بكل مقدمة وان كان هو جهة وفائها بما يخصها من سد باب عدم ذيهما من قبلها الا انه من جهة ضمنيته باعتبار تعلقه بمجموع السدود يكون قاصر الشمول في تعلقه بالسد من هذه الجهة عن حال عدم تحقق بقية السدود ، فمن ذلك لا يكاد اقتضائه لايجاب المقدمة الا في حال تحقق سائر المقدمات الملازم لتحقيق بقية السدود من الجهات الاخر أيضاً ، والا لاقتضى وجوب الاتيان ولو بمقدمة واحدة عنه عدم التمكن من الاتيان بسائر المقدمات نظراً إلى تمامية تلك المقدمات حينئذ ووفائها بما هو ملاك وجوبها الغيري ، مع أنه ليس كذلك قطعاً فتأمل .

وعلى ذلك فلا يبقى مجال لا ثبات وجوبها مطلقاً كما أفيد في الكفاية من دعوى انه من المعلوم بدهاءة سقوط التكليف عن المقدمة بمجرد الاتيان بها من دون انتظار ترتب ذيهما عليها في ذلك بحيث لا يبقى مع الاتيان بها الا طلبه وايجابها بالنسبة إلى ذيهما كما لو لم تكن هذه بمقدمة أو كانت حاصلة من أول الامر ، وحينئذ فلو اعتبر في اتصافها بالوجوب ترتب

ذيتها عليها خارجا لما كاد يسقط عنها التكليف بمجرد الاتيان بها ، مع أن سقوط التكليف عنها حينئذ في الوضوح كالنار على المنار
وكالشمس في رابعة النهار ، كوضوح ان سقوطه عنها أيضا انما كان من جهة الموافقة لا من جهة ارتفاع الموضوع أو العصيان والمخالفة
فسقوط التكليف عنها حينئذ وعدم الامر بها ثانيا بعد الاتيان بها كاشف قطعي عن وقوعها على صفة الوجوب وعدم دخل حيث الايصال
إلى ذيتها في ذلك

إذ نقول : مضافا بالنقض باجزاء المركبات الارتباطية والمشروطات بالشرط المتأخر المعلوم فيها أيضا عدم وجوب الاتيان ثانيا بالجزء المأتي
به من المركب ما دام على صلاحيته للانضمام ببقية الاجزاء مع معلومية عدم سقوط الامر عنه الا بعد لحوق الجزء الأخير من المركب
بلحاظ توأمية الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء ثبوتا وسقوطا ان عدم وجوب الاتيان بالجزء المأتي به هناك وبالمقدمة في المقام انما هو من
جهة سقوط الامر حينئذ عن المحركية والفاعلية لا من جهة سقوطه بالمرة ، فحيث انه لم يكن قصور في طرف المأتي به أو جب اتيانه سقوط
امره عن الفاعلية والمحركية نحو الاتيان ثانيا وثالثا ولكن الامر والتكليف لقصور فيه قد بقى على فعليته إلى حين لحوق بقية الاجزاء في
المركبات وتحقق بقية المقدمات في المقام ، ومن ذلك لو فرض خروج المأتي به عن القابلية بالمرة يجب الاتيان به ثانيا بنفس التكليف
الأول ، وليس ذلك الا من جهة بقاء التكليف به بعد ذلك على فعليته وكون الساقط مع الاتيان هو مرتبة محركيتها لا مرتبة فعليته ، ولا تنافي
أيضا بين فعلية الامر والتكليف وعدم فاعليته حيث أمكن التفكيك بينهما ومن ذلك أيضا فككنا نحن بين التكليف وفاعليته فيما تصورناه من
الواجب المشروط ، وعليه فلا مجال للكشف عن وجوب المقدمة على الاطلاق بمحض سقوط الامر بها عن المحركية والفاعلية باتيان ذات
المقدمة.

بل لا- محيص ، بمقتضى ما ذكرنا من المصير إلى أن الواجب من المقدمات هو خصوص ما يلزم خارجا مع الايصال وترتب ذيتها في
الخارج عليها ، فيكون حيثية الايصال على ذلك حينئذ من قبيل العناوين المشيرة إلى ما هو الواجب بأنه عبارة عن الذات الخاصة التوأمة مع
الايصال بنحو لا يكاد انفكاكها في ظرف التطبيق على الخارج عن وجود ذيتها وكان اخذه في الموضوع أيضا في قولنا : (الواجب هو المقدمة
الموصلة) لمحض كونه معرفا لما هو الواجب لا من جهة كونه قيادا له كما يقتضيه ظاهر كلام الفصول قدس سره كما

نعم قد يقال حينئذ بعدم انفكك هذا القول عن القول باعتبار قصد التوصل نظراً إلى دعوى احتياج امتثال الامر الغيري حينئذ إلى تطبيق عنوان الواجب على المأتي به واحتياج التطبيق المزبور إلى قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها أو قصد ذبيها ، من جهة انه بدون القصد المزبور لا يكاد تطبيق عنوان الواجب على المأتي به حتى يصح اتيانها بداعي أمرها ، فمن ذلك لا يكاد انفكك القول بوجوب المقدمة الموصلة عن القول باعتبار قصد التوصل ، ولكنه مدفوع إذ نقول بان المحتاج إليه في مقام تطبيق عنوان الواجب على المقدمة انما هو العلم بترتب ذبيها عليها خارجا فيكفي حينئذ مجرد العلم بتحقق الواجب فيما بعد في تطبيق الواجب على المأتي به وان لم يكن من قصده التوصل بالمقدمة إلى ذبيها ولا كان أيضا قاصدا ومريدا لذبيها حال الاتيان بها بوجه أصلا كما لا يخفى.

بقي الكلام في بيان الثمرة بين القولين

فنقول : قد يقال كما في الفصول : بظهور الثمرة بين القولين في الضد العبادي الذي يتوقف على تركه فعل الواجب بناء على مقدمية ترك الضد لفعل الضد الواجب كما في الصلاة بالنسبة إلى الازالة ، فإنه على القول بوجوب مطلق المقدمة تقع العبادة فاسدة لا محالة من جهة كون فعلها حينئذ نقيضا للترك الواجب وصيرورتها حراما ومبغوضا بمقتضى النهى عن النقيض ، واما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا تبطل بل تصح من جهة خروج فعلها حينئذ عن كونه نقيضا للترك الواجب ، نظراً إلى أن الواجب بعد كونه عبارة عن الترك الخاص فنقيضه لا يكون الا- رفعه الذي هو ترك الترك الخاص دون الفعل المطلق ، بشهادة امكان ارتفاع كل من الفعل المطلق والترك الموصول بالترك المجرد غير الموصول كما يمكن ارتفاع كل من الترك الموصول والترك المجرد بالفعل المطلق ، مع وضوح امتناع ارتفاع النقيضين كاجتماعهما ، وحينئذ فإذا لم يكن الفعل المطلق نقيضا للترك الموصول بل كان مما يقارن ما هو النقيض ، من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى ، فلا جرم لا يحرم أيضا بمقتضى وجوب الترك الموصول ، ومعه تقع صحيحة لا محالة بلحاظ عدم سراية حرمة الشيء إلى ما يلازمه ويقارنه ، هذا.

وقد أورد عليه بأنه يكفي في فساد العبادة وبطلانها حينئذ مقدمية فعلها لترك الضد الواجب ، فان مقتضى مبعوضية الترك المزبور حينئذ انما هو مبعوضية ما هو عليه ، فإذا فرض ان العبادة كانت مقدمة وعلة لترك الواجب فلا جرم تقع مبعوضة ومعه تقع فاسدة من هذه الجهة ، فلا يحتاج حينئذ إلى اثبات كون فعلها نقيضا للترك الواجب كي يشكل بما أفيد بان الفعل المطلق لا يكون نقيضا للترك الخاص وانما كان مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى ، ولا يقتضى حرمة شيء أيضا حرمة ما يلازمه ويقارنه إذ على كل تقدير تقع العبادة حينئذ فاسدة سواء على القول بوجود مطلق المقدمة أو القول بوجود خصوص المقدمة الموصلة.

ولكن فيه انه مبنى على مقدمية فعل الضد لترك الضد الاخر ، وهو في محل المنع ، فان القائل بمقدمية الضد انما يدعى فعليه التوقف من طرف الوجود خاصة لا مطلقا حتى من طرف العدم أيضا ، ومن ذلك يمنع استناد الترك المزبور إلى وجود ضده بل يسنده إلى الصارف وعدم تحقق مقتضيه وهو الإرادة ، وحينئذ فإذا كان الترك مستندا إلى الصارف وعدم الإرادة لا إلى وجود ضده فلا جرم تكون الثمرة المزبورة على حالها ، حيث لا موجب في البين حينئذ يقتضي حرمة العبادة على القول بالمقدمة الموصلة حتى تقع فاسدة ، كما هو واضح.

وحينئذ فالأولى في الاشكال عليه هو المنع عن كون الفعل مما يقارن النقيض وانه بنفسه نقيض للترك الواجب بدعوى ان نقيض المقيد بعد انحلاله إلى جزئين أحدهما ذات الترك والاخر التقيد بالخصوص يتحقق بأحد الامرين : اما بقلب ذات الترك أو بقلب التقيد ، فنقيض الترك كان هو الفعل ونقيض القيد هو عدم التقيد ، وحينئذ فإذا تحقق أحد الامرين لا محالة ينطبق عليه النقيض ويصير مبعوضا ، كما هو ذلك أيضا في كلية المركبات ، ومن ذلك اشتهر ان المركب كما ينتفي بانتفاء مجموع الاجزاء كذلك ينتفي بانتفاء أحد اجزائه ، وعلى ذلك نقول بأنه إذا تحقق الفعل الذي هو نقيض ذات الترك فبتحققه ينطبق عليه أول نقيض وبذلك يصير مبعوضا ، فيصير فاسدا لا محالة إذا كان عبادة.

واما الاشكال عليه : بأنه بعد معلومية انه لا يكون لوجود واحد الا نقيض واحد فلا بد من اعتبار جامع في البين يكون هو النقيض حقيقة ، وهو غير متصور في المقام ، نظراً إلى

عدم تصور الجامع بين الوجود والعدم ، فلا بد حينئذ من جعل النقيض عبارة عن رفع الترك الخاص الملازم للوجود والغاء الفعل بالمرة عن كونه نقيضا للترك الخاص ومعه تتم الثمرة المزبورة ، فمدفوع بأنه كذلك إذا كان وحدة الموضوع ذاتية والا فلو كانت اعتبارية كما في المقام وفي كلية المركبات فلا جرم حسب تكثر الوجودات يتكثر النقيض أيضا حقيقة ، غايته انه من جهة ان المجموع تحت امر واحد لا يتصف بالمبغوضية الا أحد النقائض المنطبق عليه أول نقيض ، من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المحبوبة الضمنية بقلب وجود واحد منها بالنقيض .

ولئن شئت قلت : بان المركبات كما أن وحدتها ليست الا بالاعتبار والا فهي متكثرات حقيقة كذلك الامر في نقيضها فوحدتها أيضا لا تكون الا بالاعتبار ، وقضية ذلك كما عرفت هي مبغوضية أحد النقائض المنطبق عليه أول نقيض من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المبغوضية من غير فرق في ذلك بين المركبات الخارجية كالصلاة والحج والوضوء والغسل وبين المركبات التحليلية كالمقيدات من جهة انه وان لم يكن للمقيد في الخارج الا وجود واحد ولا كان لحيثية التقييد ما يزاء في الخارج الا ان تعدد الجهات والحيثيات فيه لما كانت توجب انحلال الامر به إلى الأوامر المتعددة تكون لا محالة كالتكثرات الخارجية فيكون لكل حيثية نقيض مستقل غير أنه كان المتصف بالمبغوضية هو أول نقيض من جهة خروج بقية الحيثيات الاخر بعد ذلك عن دائرة المطلوبة ، وعليه نقول في المقام أيضا بان نقيض ذات الترك الذي هو إحدى الحيثيات المأخوذة في الموضوع بعد أن كان رفعه المساوق للوجود الذي هو الفعل فقهرها بصير الفعل بمقتضى النهى عن النقيض مبغوضا ومنهيا عنه ، ومعه يقع لا محالة باطلا إذا كان عبادة ، فيرتفع حينئذ الثمرة المزبورة ، من جهة بطلان الضد العبادي حينئذ على كل تقدير .

ثم إن هذا كله مسلك اخذ الايصال قيما للواجب كما عليه ظاهر الفصول قدس سره واما على ما سلكناه في تخصيص الوجوب المقدمة الموصلة من جعل الموضوع عبارة عما لا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات الاخر الملازم قهرا مع الايصال وترتب وجود ذبها في الخارج فلا بأس باستنتاج النتيجة المزبورة في تصحيح الضد العبادي ، إذ نقول حينئذ بان الوجوب المتعلق بالمقدمة بعد كونه ناقصا غير تام بنحو لا يكاد يشمل الا الترك في حال إرادة الضد الواجب فلا محالة يكون البغض الناشئ من

هذا الوجوب الناقص بالنسبة إلى النقيض وهو الفعل أيضا بغضا ناقصا غير تام بحيث لنقصه وقصوره لا يشمل الا الفعل في حال إرادة الضد ، لا- مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم إرادة الواجب ، وحينئذ فإذا خرج الفعل في ظرف الصارف وعدم الإرادة عن دائرة المبعوضية لاختصاص البغض بالفعل في حال إرادة الواجب ولم يتمكن أيضا من الفعل الا في ظرف الصارف وعدم إرادة الضد الواجب من جهة امتناع اجتماع إرادة الواجب مع فعل ضده وهو الصلاة فلا جرم يقع الفعل منه غير مبعوض فيقع صحيحا ، ومعه يتجه النتيجة المزبورة.

نعم لو كان نتيجة تعلق الوجوب الناقص بالمقدمة هو البغض التام في طرف النقيض بحيث يقتضي مبعوضية النقيض على الإطلاق لاتجه الاشكال المزبور فتنتفى الثمرة المزبورة ، ولكنه في محل المنع جدا ، فإنه كما عرفت لا يكاد اقتضاء تعلق الوجوب الناقص بشيء بالنسبة إلى النقيض الا البغض الناقص ، وحينئذ فلا يبقى في البين الا جهة مقدمية الوجود لترك الضد الواجب الذي هو مبعوض بالبغض التام ، وهذا أيضا مما قد عرفت الجواب عنه باستناد الترك حينئذ دائما إلى الصارف وعدم وجود المقتضي وهو الإرادة لا إلى وجود الفعل ، فان صحة استناد عدم شيء إلى عدم وجود الشرط أو إلى وجود المانع انما يكون في ظرف وجود مقتضيه وتحققه ، والا ففي ظرف عدم تحقق المقتضي لا يكاد استناد العدم الا إلى عدم المقتضي ، ومن ذلك ترى انه مع أنه عدم وجود النار لا يكاد صحة استناد عدم الاحراق إلى وجود المانع وهو الرطوبة مثلا أو إلى عدم تحقق شرطه ، بل وانما الصحيح استناده إلى عدم وجود المقتضي وهو النار وليس ذلك الا من جهة سبق المقتضى رتبة على بقية اجزاء العلة من الشرط والمانع ، كما سيجيء زيادة تحقيق لذلك إن شاء الله تعالى في مبحث الضد ، وحينئذ فحيث ان الفعل مسبق دائما بالصارف وعدم إرادة الضد الواجب فلا جرم يكون عدم الضد مستندا إلى الصارف دون الفعل ومع يقع الفعل العبادي قهرا غير مبعوض فيقع صحيحا ، هذا.

وقد تظهر الثمرة أيضا بين القولين في ضمان الأجرة على المقدمة فيما لو امر بالحج أو الزيارة عنه واخذ المأمور بالمشي فمات قبل الوصول إلى المقصد ، فإنه على القول بوجوب مطلق المقدمة يستحق المأمور الأجرة على ما اتى به من المقدمات من جهة أن الامر بالحج عنه امر بمقدماته التي منها المشي وطى الطريق وبذلك يستحق عليه الأجرة على المقدمة ،

واما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا استحقاق له للأجرة على المقدمة نظراً إلى عدم كون المأتي به من المقدمات مأموراً به حتى يقتضى ذلك تضمين الأمر للأجرة عليه ، وذلك من جهة فرض اختصاص امره بخصوص المقدمة الموصلة ومجرد تخيل المأمور واعتقاده بكون المقدمة المأتي بها واجبة ومأموراً بها أيضاً غير مقتضى لضمان الامر ، والا لاقتضى تضمينه في غيره من الموارد الاخر كما لو اعتقد بان زياد امره بكنس داره فكس داره بموجب هذا الامر الزعمي ، مع أنه كما ترى لا يظن من أحد الالتزام به.

وتظهر الثمرة أيضاً في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كالمشي في الأرض المغصوبة لانتقاد الغريق ، فإنه على القول بوجوب مطلق المقدمة يكون المشي المزبور واجبا وان لم يترتب عليه الانتقاد ، واما على المقدمة الموصلة يقع المشي المزبور حراما مع عدم الايصال ، سواء قصد به الايصال أيضاً أم لم يقصد ، غايته انه مع قصد الايصال يكون منقادا كما أنه مع عدم قصد الايصال يكون واجبا إذا كان ترتب عليه الانتقاد الواجب غايته انه يكون متجربا حينئذ في فعله كما هو واضح ...

ثمرة أصل المسألة

واما ثمرة الصل المسألة فقد يقال بظهورها في موارد : منها في مسألة النذر فيما لو نذر ان يأتي بواجب من الواجبات فإنه على القول بالملازمة ووجوب المقدمة يحصل البرء باتيان المقدمة بخلافه على القول بعدم وجوبها. ومنها حصول الفسق بترك واجب له مقدمات متعددة نظراً إلى صدق الاصرار على الحرام الموجب للفسق. ومنها عدم جواز اخذ الأجرة على المقدمة بناء على الملازمة بلحاظ خروجها حينئذ عن ملكه وعن حيلة سلطانه من حيث الفعل والترك فكان اخذ الأجرة عليها اكلا للمال بالباطل.

ولكن لا يخفى عليك ما في الوجوه ، وذلك :

اما الأول فلمنع كونه ثمرة أصولية ، إذ هو انما يكون ثمرة لمسألة فرعية لأنه من تطبيق كبرى فرعية وهي كبرى وجوب الوفاء على المورد وأين ذلك والمسألة الأصولية التي من شأنها وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي؟ وبالجملة نقول بان المسألة الأصولية عبارة عما وقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي لا في طريق

تطبيق الحكم الشرعي الكلي على المورد ومسألة بر النذر انما كانت من قبيل الثاني لا من قبيل الأول فلا تكون حينئذ ثمرة لمسألة أصولية كما هو واضح.

واما الثاني فلانه بترك مقدمة واحدة يحصل العصيان للواجب ، إذ لا يتمكن معه بعد من الواجب ، ومعه يخرج بقية المقدمات عن حيز الوجوب كي يكون تركها حراما فيتحقق الاصرار الموجب لحصول الفسق ، مضافا إلى ما عرفت سابقا بأن تعدد العصيان انما يكون تابعا لتعدد الغرض ، فإذا لا يتحقق من ترك الواجب بما له من المقدمات العديدة الا فوت غرض واحد لا يكاد ترتب عليه إلا عصيان واحد.

واما الثالث فلوضوح عدم اقتضاء مجرد وجوب شيء على المكلف عينا أم كفاية لخروجه عن المالية بحيث لا يجوز له أخذ الأجرة بإزائه ما لم يعتبر كونه على نحو المجانية ، ومن ذلك ترى جواز اخذ الأجرة على كثير من الواجبات كالصناعات الواجبة عينا أم كفاية وكموارد المخمصة التي امر فيها ببذل الأموال ، فان ذلك كله شاهد عدم اقتضاء مجرد الامر ببذل الأعمال والأموال ووجوب اتلافها لخروجها عن المالية رأسا بحيث كان اخذ العوض بإزائه من اكل المال بالباطل ، وحينئذ فيحتاج حرمة أخذ الأجرة عليه إلى قيام دليل بالخصوص يقتضي ايجاب بذله على نحو المجان كما ورد في مثل الاذان والقضاء ونحوهما ، والا فلو كنا نحن ومجرد وجوب العمل عليه عينا أم كفاية فلا يقتضي هذا المقدار خروجه عن المالية حتى يحرم عليه اخذ الأجرة بإزائه كما هو واضح.

وحينئذ فالأولى جعلها أي الثمرة التوسعة في التقرب ، فإنه بناء على الملازمة كما يتحقق التقرب باتيان المقدمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها كذلك يتحقق باتيانها بداعي أمرها ومطلوبيتها لدى المولى ولو غيرا بناء على ما عرفت من صلاحية الامر الغيري أيضا للمقربة ، واما على القول بعدم الملازمة فلا يكاد يصح التقرب بالمقدمة الا باتيانها بقصد التوصل بها إلى ذبيها.

وربما يجعل من الثمرة أيضا اجتماع الوجوب والحرمة عند كون المقدمة محرمة مع عدم الانحصار نظراً إلى اندراجه على الملازمة حينئذ في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، فيبيني على الخلاف في تلك المسألة ، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي له الاتيان بالمقدمة بداعي كونها مرادة للمولى بخلافه على القول بالعدم فإنه لا يندرج في باب الاجتماع حتى يبيني على الخلاف في تلك المسألة. وأورد عليه في الكفاية بالمنع عن اندراجه في مسألة

الاجتماع على الملازمة بدعوى ان الواجب بعد كون عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية عبارة عما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوانها ، وحينئذ فعلى الملازمة يكون المقام من باب النهى عن العبادة أو المعاملة لا من باب الاجتماع كي يكون مبنيا عليه. ولكن فيه أن المقدمة وان كانت من الجهات التعليلية لا التقييدية ولكن الواجب بعد كونه في المقام عبارة عن الجامع بين الفردين والخصوصيتين ، فلا محالة يندرج في مسألة الاجتماع حيث يصير الفرد المحرم حينئذ مجمع العنوانين فكان بأحد العنوانين وهو الجامع المنطبق عليه متعلقا للحكم الوجوبي وبالعنوان الآخر متعلقا للحكم التحريمي ، لا في مسألة النهى عن العبادة أو المعاملة الذي ملاكه توارد الحكمين على موضوع واحد من جهة واحدة ، وهذا واضح بعد معلومية عدم سرماية مصلحة الجامع إلى الخصوصية ولا مفسدة الخصوصية إلى الجامع المزبور ووقوف كل منهما على نفس متعلقه ، فإنه في مثله ينحصر التزام بين الملا-كين في عالم الوجود محضا والا ففي مقام التأثير في الحب والبغض لا يكون بينهما مزاحمة أصلا كما لا يخفى.

تأسيس الأصل في المسألة

بقى الكلام في تأسيس الأصل في المسألة عند الشك في الملازمة ووجوب المقدمة

وليعلم بأن الشك في وجوب المقدمة وان كان يتصور على وجوه : تارة من جهة الشك في أصل مقدمية شيء للواجب ، وأخرى من جهة الشك في وجوب ذبها مع العلم بأصل المقدمة واصل الملازمة ، وثالثة من جهة الشك في أصل ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، الا ان الجهة المبحوث عنها في المقام انما هي خصوص الجهة الأخيرة التي يكون الشك ممحضا في أصل ثبوت الملازمة نظراً إلى خروج ما عداها عن مفروض الكلام في المقام فنقول حينئذ :

اما نفس الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها فلا اشكال في أنه لا أصل فيها ، فإنها من جهة كونها أزلية وجودا وعدمها لا حالة سابقة لها حتى يجرى فيها الاستصحاب ، وحديث الرفع أيضا غير جار فيها لعدم كونها أمرا شرعيا ولا موضوعا أيضا لاثر شرعي ، لان ترتب فعلية الوجوب عليها حينئذ ترتب عقلي لا شرعي ، كما هو واضح.

واما نفس وجوب المقدمة فهو وان كان مسبوqa بالعدم حيث يكون حادثا بحدوث

وجوب ذي المقدمة الا- انه من جهة عدم قابلية المورد لا يجري فيه الأصل أيضا، لان جريان مثل هذه الأصول انما كان في مورد قابل للوضع الرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمة من اللوازم القهرية لوجوب ذي المقدمة لا يكون المحل قابلا للرفع كي يجري فيه الأصل فيقتضي عدم فعلية وجوبها، ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلي حينئذ بعدم جريان الأصل فيه، اما لعدم وجوبها واقعا على تقدير عدم ثبوت الملازمة واما لعدم قابلية المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمة كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بجريان الأصل في طرف الوجوب فلا مجال للاشكال عليه من جهة انتفاء الأثر العملي بدعوى انه بعد حكم العقل بلا بديهة الا تيان بالمقدمة لا يترتب على نفي وجوبها ثمرة أصلا من حيث الحركة والسكون، وذلك لا مكان الجواب عنه بعدم الانحصار الأثر حينئذ بحيث الحركة والسكون وانه يكفي فيه التوسعة في التقرب باتيان المقدمة بداعي مراديتها حيث إنه بنفي وجوبها حينئذ يترتب نفي هذا الأثر فيتضيق بذلك دائرة التقرب. وأما توهم عدم كون مثل هذا الأثر حينئذ شرعيا لأنه من كفيات الإطاعة التي هي من الآثار العقلية فلا يكاد يمكن اثباتها بمثل هذه الأصول التعبدية، فمدفوع بأنه كنفس الإطاعة من لوازم مطلق وجوب الشيء ولو ظاهرا، هذا.

ولكن مع ذلك كله يشكل الاكتفاء بمثل هذا الأثر في جريان الاستصحاب ينشأ من عدم كونه اثرا للمستصحب حتى يجري الاستصحاب بلحاظه وكونه من آثار نفس الحكم الاستصحابي، إذ حينئذ جريان الاستصحاب بلحاظ مثل هذا الأثر لعله من المستحيل، فلا بد حينئذ من التماس اثر في السبب للمستصحب حتى يكون جريان الاستصحاب بلحاظه، وحيثما لا يكون في السبب اثر عملي يترتب على المستصحب فلا مجال لجريانه بوجه أصلا كما لا يخفى.

أدلة الأقوال في وجوب المقدمة

وإذ عرفت ذلك فلنشرع في الاستدلال على وجوب المقدمة، فنقول:

انه يكفي دليلا على وجوبها الوجدان بان من يريد شيئا ويطلبه يريد بالجملة مقدماته أيضا بحيث لو التفت إلى المقدمة تفصيلا يجعلها في قالب الطلب ويطلبها أيضا بطلب مستقل مولوي بقوله ادخل السوق واشتر اللحم، كما أنه يوضح ذلك أيضا لحاظه الإرادات

التكوينية حيث ترى انه متى تريد شيئاً تريد بالجبهة مقدماته أيضاً فمتى تعلق إرادتك بشرب الماء لغرض هورفع العطش تقصد تحصيله فتصير بصدد تحصيله بشراء ونحوه وإذا كان تحصيله يتوقف على المشي إلى مكان تقصد المشي إلى ذلك المكان ، وهكذا غيره من المقدمات ، بخلاف ما لا يكون مقدمة من الملازمات القهرية كالمشي تحت السماء ونحوه فإنها وان كانت مما لا بد منه عقلا الا انها غير مقصودة ولا مرادة في مشيك بوجه أصلا ، وحينئذ فإذا كان ذلك شأن الإرادات التكوينية المتعلقة بالاغراض كذلك تكون مثلها الإرادات التشريعية ، حيث لا فرق بينهما الا في كون الأولى محركة لنفس المرید والثانية للمأمور نحو المراد ، ففي الإرادات التشريعية أيضا يلزم إرادة الشيء والبعث نحوه البعث نحو مقدماته بحيث مع الالتفات إلى مقدميتها يجعلها في قالب طلب مثله فيبطلها ويأمر بايجادها ، بل قد عرفت سابقا بان ذلك مقتضى أكثر الواجبات في العرفيات والشرعيات حيث كان وجوبها بحسب اللب وجوبا غيريا من جهة انتهائها بالآخرة إلى امر واحد يكون هو المراد والمطلوب النفسي ، وعليه ففي نفس هذا الوجدان والارتكاز غنى وكفاية في اثبات الوجوب الغيري للمقدمات عن الاستدلال على وجوبها بل ولعله هو العمدة في الباب.

والا- فمع الغض عنه لا يكاد يتم الاستدلال على وجوبها بالبرهان المعروف عن البصري بأنه لو لم تجب لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والاخراج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا.

وذلك لما فيه بأنه ان أريد من التالي في الشرطية الأولى الإباحة الشرعية فعليه وان صدق الشرطية الثانية حيث لا يمكن بقاء الواجب على وجوبه مع ترخيص الشارع في ترك مقدمته الا ان الملازمة حينئذ ممنوعة نظراً إلى عدم اقتضاء مجرد عدم وجوب المقدمة للترخيص في تركها ، وان أريد به مجرد عدم المنع الشرعي عن الترك من جهة عدم اقتضاء فيه للالزام فهو وان كان صحيحا ولكنه نمنع حينئذ صدق إحدى الشرطيتين وهو لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ، فإنه بعد عدم اقتضاء مجرد عدم المنع الشرعي عن الترك لخروج الواجب عن القدرة نقول ببقاء الواجب حينئذ على وجوبه ولزوم الاتيان به بايجاد مقدماته بمقتضى اللابدية العقلية هذا بناء على إرادة الجواز وعدم المنع الشرعي عما أضيف إليه الظرف في قوله (وحينئذ) ، واما لو

أريد منه نفس الترك فعليه بعد تقييده بما إذا كان الترك في آخر الوقت بحيث لا يتمكن معه من الواجب نقول بان الواجب وان لم يبق على وجوبه حينئذ الا انه حيثما كان ذلك بالعصيان وسوء الاختيار فلا محالة يستحق عليه العقوبة من جهة تمكنه من الاتيان بالواجب وحكم عقله بلزوم اتيان المقدمة من باب اللابدية ارشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقوبة.

نعم لو أريد من الجواز اللاحرجية في الفعل والترك شرعا وعقلا يترتب عليه أحد المحذورين وهو لزوم خروج الواجب عن وجوبه ولكنك عرفت بالمنع حينئذ عن الملازمة من جهة عدم اقتضاء مجرد عدم الوجوب شرعا جواز تركها شرعا حتى ينافي مع التكليف بالواجب بل وانما غايته هو عدم كونها محكومة بحكم شرعي وحينئذ فيكفي في لزوم الاتيان بها حكم العقل باللابدية كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر الجواب أيضا عما افاده بعض لاثبات وجوبها بأنها لو لم تجب بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا ومستحقا للعقوبة مع أن التالي باطل قطعاً فالمقدم مثله ، إذ نقول بأنه كذلك لولا كون الترك عن سوء اختياره وحكم عقله بالابدية الاتيان ارشادا إلى ما في الترك من العصيان المتتبع للعقوبة كما لا يخفى.

وحينئذ فالعمدة في اثبات وجوبها هو ما ذكرناه من قضية الوجدان والارتكاز في الواجبات العرفية وفي الإرادات التكوينية للانسان المتعلقة بما له مقدمات ، وعليه أيضا لا يفرق في المقدمات بين السبب وغيره من جهة ان ملاك ترشح الوجوب الغيري انما هو كونها مما لها الدخل في المطلوب وفي حصول الغرض ، فإذا كان الشيء مما له الدخل في حصوله وتحققه سواء كان بنحو المؤثرية كما في المقتضى أو بنحو الدخل في القابلية أو غير ذلك يترشح إليه الإرادة الغيرية فيصير واجبا بالوجوب الغيري.

وعليه فلا وجه لما ذكره من التفصيل تارة : بين السبب وغيره بتقريبين تارة بان القدرة لما كانت غير حاصلة على المسببات وحدها الا في حال انضمام أسبابها إليها فلا جرم لا بد وأن يكون الأسباب أيضا ملحوظة للآمر حال التكليف بالمسببات ، من جهة بعد اختصاص التكليف حينئذ بالمسببات وخروج الأسباب بالمرّة عن حيز التكليف ، وأخرى بان التكليف لما كان لا يمكن تعلقه الا بأمر مقدور للمكلف ولا يكون المقدور الا الأسباب دون المسببات لأنها من الآثار المترتبة على الأسباب فلا بد من صرفه عنها

إلى الأسباب. وأخرى: بين الشرائط الشرعية وغيرها بدعوى وجوب الشرائط الشرعية دون غيرها من تقريب انه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

إذ فيه ما لا يخفى، أما التفصيل الأول: فإن أريد من عدم اختصاص التكليف بالمسبب في التقريب الأول تعلق التكليف بمجموع المسبب والسبب ففساده واضح حيث لا يقتضي مجرد عدم القدرة على الشيء إلا في حال انضمام أسبابه كون أسبابه أيضا ملحوظة للآمر حال التكليف بحيث يكون تكليفه بمجموع السبب والمسبب، مع أنه على ذلك يكون السبب واجبا بالوجوب النفسي الضمني لا بالوجوب الغيري الذي هو محل البحث. وإن أريد به اقتضاء التكليف بالمسبب حينئذ لتعلق تكليف غيري أيضا بسببه لكونه مما يتوقف عليه وجود المسبب وبدونه لا يكاد تحققه في الخارج فهو مما لا يفرق فيه بين السبب وغيره، فيجري في جميع المقدمات كانت من معطيات الوجود أو من معطيات القابلية وأما التقريب الثاني للتفصيل المزبور فهو مع كونه انكارا للتفصيل حقيقة من جهة رجوعه إلى تعلق الأمر النفسي بدوا في هذه الموارد بالسبب، نقول بان المسبب حيثما كان مقدورا للمكلف ولو بسببه يكفي هذا المقدار في صحة التكليف به، فإنه لا يعتبر في صحة التكليف بالشيء أزيد من القدرة عليه، كانت بلا واسطة أو معها، ومعه لا وجه لصرف التكليف عن المسبب وارجاعه إلى سببه كما هو واضح.

وأما ما قيل بان العلة والمعلول أما ان يكون لكل منهما وجود ممتاز عن الآخر في الخارج كما في شرب الماء ورفع العطش حيث كانا أمرين ممتازين وجودا في الخارج وأما ان يكونا عنوانين لفعل واحد غاية طوليا لا عرضيا، كالإلقاء والحرق المتصف بهما فعل المكلف في الخارج حيث كان صدق عنوان الإلقاء متقدما على صدق عنوان الحرق. فإن كانا من قبيل الأول ففي مثله يتعلق الإرادة الفاعلية بالمعلول أولا- لقيام المصلحة به ثم تتعلق بعلة وسببه لتوقفه عليها، ونحوه الإرادة التشريعية الامرية فأنها أيضا تتعلق أولا بالمعلول والمسبب ثم بعلة وسببه فيصير سببه واجبا بالوجوب الغيري المقدمي. وأما ان كانا من قبيل الثاني كما في الإلقاء والحرق وعنوان الغسل والتطهير ونحوهما فيلزمه كون الأمر بالمسبب والمعلول عين الأمر بسببه وعلة والأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب، لأنه في تعلق الأمر بالمسبب يكون السبب مأخوذا فيه لا

محالة كما أنه في تعلقه بالسبب يكون معنونا بالمسبب ، فعلى كل تقدير يكون الامر بكل منهما أمرا بالآخر وفي مثله لا يكاد اتصاف السبب بالوجوب الغيري بوجه أصلا كما لا يخفى ، فمدفوع بان مثل عنوان الالتقاء والاحراق عنوانان ممتازان وجودا كل منهما عن الآخر حيث كان الالتقاء الذي هو فعل المكلف سببا لملاصقة الخشب مع النار التي هي سبب لتحقق الحرق في الخارج ، فالحرقه حينئذ لها وجود مستقل في قبال الالتقاء الذي هو من فعل المكلف ، نظير حركة اليد وحركة المفتاح اللتين هما وجودان من الحركة إحداهما معلولة للأخرى ، نعم غاية ما هناك انه ينتزع من وجود المعلول عنوانان : أحدهما عنوان الاحراق بالإضافة إلى الفاعل والآخر عنوان الحرقه بالإضافة إلى نفسه ، نظير اليجاد والوجود ، ولكن مجرد ذلك لا يقتضي صدق عنوان الاحراق وانطباقه حقيقة على الالتقاء الذي هو فعل المكلف. وعليه فإذا كان العنوانان كل منهما وجودا عن الآخر في الخارج فلا محالة يكون حالهما حال شرب الماء ورفع العطش في اتصاف الالتقاء بالوجوب الغيري عند تعلق الامر بالاحراق وعدم كون الامر بالاحراق أمرا حقيقة بالالتقاء كما هو واضح.

ثم إن هذا كله إذا كان المسبب والمعلول من آثار فعل المكلف خاصة على معنى كون فعله علة تامة لتحقيقه بحيث لا يكون لفعل الغير أيضا واختياره دخل في ترتب المسبب والمعلول وتحقيقه.

وأما إذا كان لفعل الغير واختياره أيضا دخل في تحقيقه كعنوان حقيقة البيع مثلا الذي هو مترتب على مجموع ايجاب البائع وقبول المشتري فقد يقال حينئذ بأن التكاليف بالمسبب وهو البيع حقيقة تكليف بسببه وهو الايجاب من جهة خروج المسبب حينئذ بعد مدخلية قبول المشتري عن حيز قدرة البائع حتى بالواسطة ، فمن ذلك لو ورد امر بشخص ببيع داره لا جرم لا بد بعد خروجه عن حيز قدرته من صرفه إلى سببه وهو ايجابه الناشي منه من جهة امتناع بقاءه على ظاهره في التعلق بعنوان البيع ، ولكنه أيضا مدفوع بأنه كذلك إذا كان قضية الامر بالبيع أمرا بايجاده على الاطلاق وأما إذا كان أمرا بحفظ وجوده من قبل ما هو تحت قدرته واختياره فلا يلزم ارجاعه وصرفه عنه إلى سببه ، بل يجعل الامر في تعلقه بالمسبب على حاله حينئذ ويقال بأن الواجب هو حفظ وجوده من قبل ما هو تحت اختياره ، كما هو الشأن أيضا في كلية المقيدات ببعض القيود غير الاختيارية ،

إذ كان مرجع التكليف بها أيضا إلى التكليف بسد باب عدمه وحفظه من قبل ما هو تحت الاختيار في ظرف انحفاظه من قبل سائر القيود غير الاختيارية وحينئذ فإذا كان الواجب هو حفظ وجود المعلول والمسبب من قبل ما هو فعل اختياري للمكلف وهو إيجابه وكان هذا المقدار من الحفظ بتوسيط القدرة على الإيجاب تحت قدرته واختياره فلا جرم يكون الإيجاب الذي هو مسبب لهذا المقدار من الحفظ متصفا بالوجوب الغيري لا بالوجوب النفسي كما توهم فتدبر هذا كله في التفصيل الأول.

وأما التفصيل الثاني بين الشرائط الشرعية وغيرها : بدعوى انه لولا وجوبها لما كان شرطا ، ففيه أيضا انه ان أريد كون التكليف والامر من قبيل الوساطة في الثبوت بالنسبة إلى الشرطية والمقدمية بحيث لولا امر الشارع لما كان مقدمة وشرطا ففساده واضح من جهة بدهاه ان الامر الغيري انما يتعلق بما هو مقدمة الواجب وشرطه فلو كان مقدميته متوقفة على الامر الغيري بها لدار . وان أريد كون التكليف والامر من قبيل الوساطة في الاثبات بالنسبة إلى المقدمية والشرطية بحيث يكشف امر الشارع به عن كونه مقدمة وشرطا في الواقع ، ففيه مع أنه كثيرا ما يكون دليل الشرطية بغير لسان التكليف كما في قوله : « لا صلاة الا بطهور ، ولا صلاة الا إلى القبلة » نقول بأنه لا يكون ذلك تفصيلا في المسألة لان مقتضاه حينئذ هو وجوب كل ما يتوقف عليه الواجب بالوجوب الغيري ولو كان الطريق إلى المقدمية غير امر الشارع كما هو واضح . ثم إن هذا كله في مقدمة الواجب

مقدمة المستحب والمكروه والحرام

وأما مقدمة المستحب : فحكمها حكم مقدمة الواجب ، طابق النعل بالنعل ، كما أن مقدمة المكروه حكمها حكم مقدمة الحرام كما سنحرره .

وأما المقدمة الحرام : فلا اشكال بينهم في أنه على الملازمة لا يكون وزانها وزان مقدمة الواجب في اتصاف كل مقدمة من المقدمات بالحرمة الفعلية . كما في مقدمة الواجب ، وان ما هو المحرم لا يكون الا العلة التامة أو الجزء الأخير منها الذي لا يبقى معه الاختيار على ترك الحرام ، ولعل هذا التفكيك بين مقدمة الواجب والحرام انما هو من جهة ان المطلوب في الواجب انما كان هو الوجود وهو مما يتوقف تحققه على حصول جميع المقدمات بحيث بانعدام واحدة منها ينتفي المطلوب فمن ذلك يسرى

المحبوبة إلى كل واحدة من المقدمات ، بخلافه في طرف الحرام ، فإنه بعد أن كان المبعوض فيه هو الوجود يكون المطلوب فيه هو الترك وحيث إن الترك يتحقق بترك إحدى المقدمات فلا يكون الواجب الا- أحد التروك تخييرا ، فيتعين ذلك حينئذ في المقدمة الأخيرة التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام ، فإذا وجب ترك المقدمة الأخيرة حينئذ فقد حرم فعلها بمقتضى النهى عن النقيض ، ولكن ذلك أيضا في مثل الأفعال التوليدية التي لا يحتاج في اختياريتها الا إلى إرادة سابقة على المتولد منه ، والا ففي غيرها مما يحتاج بعد تمامية المقدمات إلى إرادة محركة للعضلات نحوه كالصلاة مثلا فلا محالة تكون المقدمة الأخيرة فيها هي تلك الإرادة التي هي خارجة عن حيز التكليف ، إذ تكون العلة التامة للحرام حينئذ مركبة من الإرادة وغيرها ، وفي مثلها لا يكاد اتصاف شيء من المقدمات بالحرمة بمقتضى البيان المزبور إذ كان استناد الحرام حينئذ إلى الإرادة وعدم الصارف عنه التي هي أسبق رتبة من غيرها. ومن ذلك نقول أيضا بعدم حرمة ترك مقدمات الواجب بمقتضى النهى عن النقيض نظراً إلى استناد ترك الواجب دائما ولو في ظرف ترك بقية المقدمات إلى وجود الصارف وعدم الإرادة من جهة سبقها رتبة على غيره كما سنحققه إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذا كله بناء على مسلك المشهور من وجوب مطلق المقدمة. واما على ما ذكرنا من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة اما بنحو التقييد كما عليه ظاهر الفصول واما على ما اخترناه من جعل الواجب ولو بلحاظ قصور في امره عبارة عن الذات التامة مع وجود بقية المقدمات الملازمة للإيصال فهرا فلا اشكال في البين في مثل المقام إذ حينئذ تكون مقدمات الحرام حالها كحال مقدمات الواجب فتكون كل مقدمة من مقدماته متصفة بالحرمة الغيرية في ظرف انضمامها بقية المقدمات الملازم لترتب الحرام عليها. ومن ذلك أيضا نقول بأنه لو أتى بمقدمة الحرام ولولا بقصد التوصل بها إلى المحرم بل بقصد التوصل بها إلى امر واجب واتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها كان ما أتى به حراما فعليا في الواقع ، كما أنه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما أتى به حراما وان كان من قصده التوصل به إلى الحرام. فالمدار حينئذ في اتصاف المقدمة بالحرمة وعدم اتصافها بها على ترتب الحرام عليها وعدمه.

ثم إن الثمرة بين المسلكين تظهر في التوضي في المصب الغصبي بالماء المباح مع تمكنه

من المنع عن وصول ماء الوضوء إلى المصب ولو بجعل كفه مانعا عنه ، فإنه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوئه صحيحا من جهة ان الجزء الأخير من العلة حينئذ انما هو عدم ايجاد الحائل عن وصول الماء إلى المصب الغصبي الذي هو امر أجنبي عن وضوئه فيكون هو المحرم والمنهي عنه دون وضوئه ، فمن ذلك يقع وضوئه صحيحا من غير فرق بين علمه بذلك من الأول وبين صورة عدم علمه به ، ولكن ذلك بخلافه على ما اخترناه ، إذ عليه في ظرف عدم منعه عن وصول الماء إلى المصب يقع أصل وضوئه حراما ومنهيا عنه فيقع باطلا إذا كان من نيته عدم ايجاد المانع عن وصول الماء إلى المصب. نعم لو لم يعلم بذلك من الأول كما لو كان بانيا من الأول على احداث المانع عن وصول ماء وضوئه إليه فاتفق بعد ذلك وصول الماء إليه ولو من جهة حصول البداء له عن احداث المانع يقع وضوئه صحيحا وان كان حراما في الواقع ، نظراً إلى وضوح عدم اقتضاء مجرد وقوع وضوئه على وجه الحرمة في الواقع لفساد وضوئه وبطلانه كما هو واضح فتدبر

قد اختلفوا في أن الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان أمرين :

الأول : الظاهر أن المسألة انما هي من المسائل الأصولية من جهة رجوعها إلى البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده فتكون كالبحث عن سائر الملازمات فكان ذكرها حينئذ في مباحث الألفاظ مع كونها من المسائل العقلية لمحض المناسبة، ويمكن أيضا ان تكون من المبادي الاحكامية الراجعة إلى البحث عن لوازم وجوب الشيء وانه هل من لوازمه هو حرمة ضده أم لا ، فإنه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب اقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بأنه هل من لوازم وجوب الشيء هو حرمة ضده أم لا أو وجوب مقدمته أم لا كما تقدم. واما احتمال كونها من المسائل الفرعية نظير ما قيل في مقدمة الواجب فبعيد جدا ، حيث إنه لا يكاد يناسب ذلك عنوان البحث المزبور ، بخلاف مسألة وجوب المقدمة فإنه يتطرق فيها احتمال كونها مسألة فرعية بمقتضى عنوان البحث ، مضافا إلى ما عرفت في المسألة السابقة من عدم انطباق ميزان المسألة الفرعية عليها وحينئذ فيدور الامر بين كونها من المبادي الاحكامية أو من المسائل الأصولية العقلية ولكل منهما وجه ، وان كان الا وجه هو الثاني.

الامر الثاني : في تحرير مفردات عنوان البحث من الأمر والنهي والشيء والاقتضاء وال ضد ، فنقول : اما الأمر والنهي فالظاهر أن المراد بهما يعم النفسي والغيري والأصلي والتبعي ، كم ان المراد بالشيء أيضا هو ما يعم الفعل والترك كما في تروك الصوم لا انه

عبارة عن خصوص الفعل كما ربما يتوهم. واما الثالث فالمراد به هو الاقتضاء في مرحلة أصل الثبوت لا الاقتضاء في مقام الكشف والدلالة والاثبات ، ولذلك يجري هذا النزاع في الأوامر المستكشفة من الاجماع والعقل أيضا. واما الرابع وهو الضد فالظاهر أن المراد به هو مطلق المعاند الشامل للنقيض أيضا فإنه تارة يطلق ويراد به معناه الأخص وهو المعاندة بين الشئيين على نحو لا يمكن اجتماعهما في محل واحد مع جواز ارتقاعهما كالسواد والبياض ، وأخرى يطلق ويراد به مطلق المعاند الشامل للنقيض أيضا بنحو لا يجوز ارتقاعهما أيضا ، فكان اطلاقه في المقام بمعناه الأعم الشامل للنقيض لا بمعناه الأخص ، نعم ذلك بمعناه الأخص أيضا لا يختص بالوجوديين كما توهم بل يعمه وما لو كان أحدهما أمرا عدميا كالترك الخاص بالنسبة إلى الفعل المطلق بل وأما إذا كانا معا عدميين كما في صوم يومين مع فرض عدم قدرة المكلف خارجا الا على أحد الصومين.

وإذ عرفت ذلك فاعلم بان الكلام يقع في مقامين : تارة في الضد الخاص ، وأخرى في الضد العام بمعنى الترك.

اما المقام الثاني فسيجيء انه لا اشكال فيه في اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده بمعنى الترك والنقيض ، وانما الكلام فيه بأنه أي الاقتضاء بنحو العينية أو التضمن أو الالتزام ، وسيجيء تحقيق الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

واما المقام الأول ففي اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص اشكال بين الاعلام ، والبحث فيه في الاقتضاء وعدمه يقع من جهتين :

الأولى : من جهة مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر كما عليه مبنى كثير منهم حيث بنوا على حرمة الضد المأمور به بمناط مقدمة تركه لفعل الضد الواجب. الثانية : من جهة مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الآخر بدعوى اقتضاء هذا التلازم للتلازم بين حكميهما وصيرورة ترك الضد واجبا أيضا واقتضاء وجوب الترك بمقتضى النهي عن النقيض لحرمة فعله.

ولا يخفى عليك حينئذ ان النزاع من الجهة الأولى يكون صغرويا محضا ، فإنه بعد الفراغ عن الكبرى وهي التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته كان الكلام في اثبات الصغرى وهي مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر ، بخلافه في النزاع من الجهة الثانية فإنه يكون في أصل كبرى لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم ، والا فاصل

الصغرى وهو التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الآخر مما لا كلام فيه ، فهاتان الجهتان حينئذ متعاكستان في الجهة المبحوث عنها ، وبعد ذلك نقول :

اما الجهة الأولى فتقريب الاقتضاء انما هو من جهة قضية المنافرة والمعاندة بين الوجودين وعدم اجتماعهما في التحقق ، بدعوى اقتضاء تلك المنافرة والمعاندة لمقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر نظراً إلى وضوح كون عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة للشيء ، فإذا ثبت حينئذ مقدمية عدمه لوجود الضد الواجب فلا جرم يجب بوجود مقدمي غيري بمقتضى كبرى التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ومع وجوبه يقع فعله لا محالة بمقتضى النهى عن النقيض حراماً ومنهياً عنه ، هذا

وقد أورد عليه بمنع المقدمية نظراً إلى انتفاء السنخية بين الوجود والعدم واستحالة كون عدم من مقدمات وجود الشيء ومن اجزاء علته ، ولكن فيه ما تقدم سابقاً من ابتناء هذا الاشكال على اتحاد المقدمات طرأ في كيفية الدخل في وجود المعلول ورجوع دخل الجميع إلى المؤثرية والمتأثرية كما في المقتضى ، فإنه على هذا المبني لا محيص من اخراج عدم المانع بقول مطلق عن المقدمات وعن كونه من اجزاء العلة التامة نظراً إلى انتفاء السنخية بين الوجود والعدم وامتناع تأثير عدم في الوجود ، والا فبناء على اختلاف المقدمات في كيفية الدخل في المعلول ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الوجود كما في المقتضى ورجوع بعضها الاخر إلى كونها معطيات الحدود للوجود والقابلية كما في الشرط وعدم المانع على ما شرحناه سابقاً فلا مجال للمنع عن مقدمية عدم الضد بالبيان المزبور.

وحيئنذ فالأولى هو المنع عن المقدمية بما في الكفاية : من دعوى عدم اقتضاء مجرد المعاندة والمنافرة بين الضدين وعدم الاجتماع في الوجود لمقدمية عدم أحدهما لوجود الاخر وللتوقف الموجب لتخلل الفاء بينهما الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة بل وان غاية ما يقتضيه ذلك انما هو التلازم بين وجود أحدهما مع عدم الآخر ، كما هو الشأن أيضاً في النقيضين ، حيث لا يكاد اقتضاء بينهما لمقدمية ارتفاع أحدهما لثبوت الآخر ، كيف وانه لو اقتضى مجرد هذه المنافرة والمعاندة التوقف الموجب لمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الاخر لاقتضى مقدمية عدم الضد الاخر أيضاً لوجود هذا الضد ، من جهة ان المعاندة والمنافرة كانت من الطرفين ، فكما ان هذا الضد لا يكاد يتحقق الا في

ظرف عدم ضده كذلك ذلك أيضا لا يتحقق الا في ظرف عدم ذلك ، وهو واضح الاستحالة ، من جهة استلزامه لكون الشيء في رتبتين ، وبيان ذلك انا لو فرضنا في مثل الصلاة والإزالة مثلا توقف الإزالة على عدم الصلاة توقف الشيء على عدم مانعه ، فلازم التوقف والمقدمية هو تقدم عدم المزبور على وجود الإزالة ، ولازم ذلك بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم وجود الصلاة أيضا على الإزالة ، نظراً إلى كونها في رتبة عدمها الذي هو مقدم رتبة على وجود الإزالة ، فإذا فرضنا حينئذ بمقتضى المعاندة المزبورة توقف الصلاة أيضا على عدم الإزالة توقف الشيء على عدم مانعه يلزمه لا محالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم الإزالة أيضا وجودا وعدمها على وجود الصلاة ، ولازمه حينئذ صيرورة كل من الصلاة والإزالة في رتبة متأخرة عن الآخر الملازمة لكون كل منهما في رتبتين ، وهو كما ترى مقطوع استحالته ، وحينئذ فكان ذلك برهانا قطعيا على استحالة ما ادعى من المقدمة بين الضدين كما هو واضح ، هذا.

وقد أورد على المقدمة أيضا من جهة محذور الدور ، بتقريب انه كما يتوقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر توقف الشيء على عدم مانعه كذلك يتوقف عدم المزبور أيضا على وجود هذا الضد توقف عدم الشيء على وجود مانعه ، لبداهة ثبوت المعاندة من الطرفين والمطردة من الجانبين ، وهو دور واضح ، من جهة توقف كل منهما حينئذ على الآخر.

وأجيب عن الدور المزبور بان فعلية التوقف انما كانت من طرف الوجود خاصة لا من طرف العدم ، بدعوى ان عدم الشيء انما يستند إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه ، والا- ففي ظرف عدم وجود المقتضي لا يكاد استناده الا إلى عدم ثبوت المقتضي له لا إلى وجود المانع ، ومن ذلك ترى عدم صحة استناد عدم الاحراق إلى وجود الرطوبة مع عدم وجود النار أو عدم تحقق شرطه الذي هو المماساة والمحاذاة الخاصة ، بخلافه في ظرف وجود أصل النار وتحقق المحاذاة الخاصة ومماساة الجسم مع النار إذ صح حينئذ استناد عدم الاحراق إلى وجود المانع والرطوبة ، وعلى ذلك فحيث أنه تحقق الصارف في المقام عن الوجود فلا جرم في مثله يكون عدم الضد مستندا إلى عدم الإرادة والصارف الذي هو أسبق رتبة من المانع لا إلى وجود الضد حتى يلزم الدور ، كما هو واضح ، هذا.

وقد أورد عليه الأستاذ في الدورة السابقة بأنه بعد أن كان المعلول استناده في طرف الوجود إلى مجموع أجزاء العلة من المقتضي والشرط وعدم المانع في عرض واحد بتخلل فاء واحد بينهما في قولك : (وجدت العلة بأجزائه فوجد المعلول) لا بتخلل فائين بقولك : (وجد فوجد فوجد المعلول) والايلازمه خروج مثل عدم المانع عن كونه من أجزاء العلة التامة في التأثير في تحقق المعلول ، فلا جرم بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين لا بد وأن يكون عدمه أيضا عند انتفاء العلة بأجزائها مستندا إلى انتفاء الجميع في عرض واحد بنحو تخلل فاء واحد على نحو استناد وجوده إلى مجموع أجزاء العلة لا- إلى خصوص بعض أجزائها وهو عدم المقتضي ، فيبطل حينئذ ما ادعى من الترتب والطولية بين أجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط والمانع في مقام التأثير الفعلي في وجود المعلول ، وان ما يرى من عدم صحة استناد عدم الاحراق في المثال المزبور عند عدم وجود النار وتحقق المحاذاة الخاصة إلى الرطوبة ووجود المانع فإنما هو فيما إذا أريد استناده إلى خصوص المانع ، والا فصحة استناده حينئذ إلى عدم المجموع مما لا ريب فيه ، كما هو واضح. واما صحة استناده إلى خصوص عدم المقتضي مع انتفاء الشرط ووجود المانع أيضا فلعله من جهة اقوائية المقتضي حينئذ من بين أجزاء العلة عند العرف في استناد العدم إليه ، والا- فبحسب الدقة لا يكون العدم الا- مستندا إلى عدم وجود علته التامة التي من أجزائها الشرط والمانع ، ومن ذلك ربما يكون الامر بالعكس في استناد العدم عرفا إلى شيء كما في الخشبة التي تحت البحر ، حيث صح استناد عدم احراقه إلى وجود الماء عند كونه تحت البحر عرفا ، ولا يصح استناده إلى عدم وجود النار ، بل ولئن علل عدم احراقه إلى عدم وجود النار والحال هذه ترى بأنه يضحك عليه العرف.

وحينئذ فإذا لا يكون أجزاء العلة التامة في عالم التأثير في المعلول الا في عرض واحد ومرتبة واحدة بنحو لا يتخلل بينه وبين المجموع إلا فاء واحد نقول في المقام أيضا بان العلة التامة لوجود الصلاة إذا كانت هي الإرادة وترك ضدها الذي هو الإزالة حسب ما هو المفروض من مقدمة الترك للوجود ولم يكن بينهما في مقام التأثير في الأثر ترتب وطولية ، بل كان استناده إلى مجموع الامرين في عرض واحد بتخلل فاء واحد كقولك : (وجدت الإرادة وترك الإزالة فوجدت الصلاة) فلا جرم في طرف العدم أيضا بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين لا يكونان الا في رتبة واحدة ، فإذا قلب حينئذ كل من الإرادة و

الترك إلى النقيض بقلب الإرادة إلى عدمها والترك إلى الفعل فقهاً يكون العدم مستندا إلى مجموع الامرين من وجود الصارف وفعل الضد الذي هو المانع ، لا انه مستند إلى خصوص الصارف وعدم الإرادة ، وعليه يتوجه محذور الدور المزبور نظراً إلى فعلية التوقف حينئذ من الطرفين ، كما هو واضح ، هذا.

ولكن الأستاذ (دام ظله) أجاب عن ذلك أخيراً ، وبنى على الترتب والطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط والمانع ، والتزم بتقدم المقتضي على الشرط والمانع رتبة بمقتضي ما بنى عليه من اختلاف اجزاء العلة في كيفية الدخل في وجود المعلول برجوع بعضها كالمقتضي إلى كونها مؤثرات ومعطيات الوجود ، ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الحدود للوجود كالشرط وعدم المانع ، فإنه عليه يكون المقتضي باعتبار كونه مؤثراً ومعطياً لأصل الوجود مقدماً رتبة على ما يكون دخله في حدود ولو بنحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتبائي ، كتقدم ذات الوجود على حده العارض عليه رتبة ، وحينئذ فعند انتفاء المقتضي ووجود المانع لا جرم يكون العدم مستندا إلى عدم ثبوت المقتضي ، ولا مجال لاستناده إلى وجود المانع أو عدم شرطه الا في ظرف ثبوت أصل المقتضي للوجود ، وحينئذ ففي المقام أيضاً حيثما كان عدم الإرادة والصارف أسبق رتبة من الشرط والمانع بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين فقهاً يكون العدم عند عدم الإرادة مستندا إلى الصارف لا إلى وجود المانع وهو الضد حتى يتوجه محذور الدور المزبور ، وهو واضح.

وحينئذ فالعمدة في الاشكال على المقدمة هو ما ذكرنا من لزوم كون الشيء في رتبتين نظراً إلى مقدمية ترك كل واحد من الضدين بعد كون المطاردة من الطرفين لوجود الضد الاخر ، بل ذلك أيضاً لازم للاشكال الثاني أيضاً نظراً إلى بقاء غائلة الدور وهو لزوم كون الشيء في رتبتين بعد على حاله وان اندفع فعلية التوقف بالبيان المزبور ، كما هو واضح.

وحينئذ فبعد ان ظهر بطلان مقدمية ترك الضد الاخر فلا جرم لا يبقى في البين الا مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الاخر ، وفي مثله نقول بان من الواضح أيضاً عدم اقتضاء مجرد التلازم بين الشئيين التلازم بين حكميهما أيضاً بحيث لا بد وان يكون محكوماً بحكم ملازمه كي بعد اثبات وجوب الترك بالمناط المزبور يحكم بحرمة نقيضه وهو الفعل بمقتضي النهي عن النقيض ، وذلك لان غاية ما يقتضيه الملازمة

المزبورة انما هو عدم كون أحدهما محكوما بما يضاد حكم الاخر لا وجوب كونه محكوما بحكمه ، كيف وان دعوى سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الاخر مما يحكم بخلافها بدهاء الوجدان والارتكاز عند طلب شيء والامر به ، من حيث وضوح وقوف الطلب والامر والحب والبغض على نفس متعلقه وعدم سرايتها منه إلى ما يلازمه من الأمور الاخر بوجه أصلا.

وعليه فلا- مجال لاثبات حرمة فعل الضد حتى يترتب عليه فساده إذا كان عبادة ، لا بمناط التلازم ولا بمناط المقدمة ، خصوصا على ما تقدم منافي المبحث المتقدم من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة ، فإنه على المقدمة أيضا حينئذ لا يكاد اتصاف فعل الضد المقرون بوجود الصارف بالحرمة الفعلية من جهة خروجه حينئذ عن دائرة ما هو نقيض الواجب ، من غير فرق في ذلك بين ان يكون الضدان مما لهما ثالث بحيث أمكن تركهما معا أم لا كما هو واضح.

وحينئذ فبعد ان ظهر عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص لا بمناط الملازمة وجدانا ولا بمناط المقدمة برهانا نقول :

فاعلم أن الضدين اما ان يكونا متساويين بحسب الملاك والمصلحة واما لا ، بل يكون أحدهما مزية على الاخر بحسب الملاك وعلى التقديرين لا يخلوان من كونهما مضيقين أو موسعين أو مختلفين فهذه صور عديدة وينبغي التعرض لكل واحدة من الصور بما يخصها من الحكم فنقول :

أما إذا كانا متساويين في الملاك والمصلحة وكانا أيضا مضيقين ، فان لم يكن لهما ثالث كما في الحركة والسكون والنوم واليقظة فلا اشكال في أن الحكم فيهما هو التخيير عملا بمعنى اللاحرجية نظير التخيير بين الفعل والترك في النقيضين ، لا التخيير الشرعي بمعنى الالتزام بأحد الفعلين فإنه بعد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ولا من تركهما معا فقهما في مثله بعد تساوى الملاكين يحكم العقل فيهما بالتخيير وعدم الحرج في الفعل والترك ، ومعه لا يكاد مجال لالزام شرعي في البين ولو تخيري بوجه أصلا لأنه في ظرف ترك أحد الضدين يكون الضد الاخر قهري الحصول ومعه لا يبقى مجال اعمال الجهة المولوية بالامر بهما تخيرا ، كما هو واضح. ولئن شئت قلت بان الامر التخييري بشيئين بعد أن كان مرجعه إلى المنع عن ترك المجموع فلا جرم يختص بما إذا تمكن

المكلف من ترك كلا الأمرين كما في ضدّين لهما ثالث ، والا ففى مثل المقام المفروض عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين لا يكاد مجال للأمر التخييري وأعمال الجهة المولوية لا بالنسبة إلى ترك المجموع ولا بالنسبة إلى أحد الفعلين نظراً إلى امتناع الأول في نفسه وقهرية حصول أحد الفعلين ، كما هو واضح. هذا إذا كان الضد ان مما ليس لهما ثالث.

وأما إذا كان الضدان مما لهما ثالث بحيث يتمكن المكلف من ترك كلا الأمرين معا كما في الأمر بانقاذ الغريقين وكما في مثل الصلاة والإزالة ففي مثله لا اشكال في أنه ليس له ترك كلا الأمرين معا وانه يجب عليه الاتيان بأحد الأمرين مخيراً بينهما لا مجرد التخيير بينهما عملاً- كما في الصورة الأولى بلا الزام شرعي أو عقلي في البين ، وذلك من جهة ان الممنوع حينئذ انما هو وجوب كل واحد منهما عليه بالزام تعيني على الاطلاق بنحو يقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه حتى الترك في حال وجود الآخر ، واما وجوب كل واحد منهما عليه تخييراً فلا- مانع يمنع عنه بعد فرض تمكن المكلف من اتيان أحد الأمرين وتمكنه أيضاً من ترك الجميع ، فإنه حينئذ يكون كمال المجال لأعمال الجهة المولوية بالأمر بهما تخييراً ، وهذا بخلافه في الصورة الأولى فإنه فيها من جهة عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين وقهرية حصول أحد الأمرين عند ترك الآخر الا جرم لا يبقى في مثله مجال الأمر المولوي بأحد الأمرين ولو بنحو التخيير بوجه أصلاً فهذا مما لا اشكال فيه ولا كلام ، وانما الكلام فيها ينتهي إليه مرجع هذا التخيير وانه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كل من الأمرين بعدم الآخر وعصيانه؟ أو راجع إلى غير ذلك؟ بل مثل هذا الكلام لا يختص بالمقام فيجري في كلية التخييرات الشرعية.

فنقول : ان المتصور في ذلك هو أمور :

أحدها : رجوعه إلى تقييد الطلب في كل من الواجبين بعدم الآخر اما بعدمه المحفوظ قبل الأمر واما بعدمه المتأخر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الذي هو تقييد الإطاعة.

وثانيها : رجوعه إلى تقييد الواجب في كل منهما بعدم الآخر مع اطلاق الطلب فيهما ، وذلك أيضاً اما بأخذ القيد في كل منهما مطلق عدم الآخر بنحو يقتضي وجوب تحصيله واما بأخذه عبارة عن العدم الناشي من قبل سائر الدواعي غير دعوة الأمر والطلب بحيث

لا يقتضي الطلب وجوب تحصيله.

وثالثها: رجوعه إلى وجوب كل واحد منهما على التعيين ولكنه لا- بايجاب تام بنحو يقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجوده ضده بل بايجاب ناقص مقتضاه عدم المنع الا عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الآخر الراجع إلى ايجاب حفظ الوجود في كل منهما من قبل سائر الجهات في ظرف انحفاظ وجوده من قبل بديله وعدم ضده من باب الاتفاق، إذ الشيء بعد أن كان له أنحاء من العدم بالإضافة إلى فوت كل مقدمة من مقدماته ووجود كل ضد من أضداده تبعاً لحدود وجوده الحاصلة بالقياس إلى وجود مقدماته وعدم اضداده، فلا جرم بعد خروج أحد تلك الأعدام من حيز التكليف اما لعدم القدرة أو لغير ذلك كما في المقام من فرض عدم تمكن المكلف من الجمع بين الوجودين لا يكون قضية التكليف بالايجاد حينئذ الا وجوب سد بقية الأعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبل بديله وضده، ومرجعه إلى كونه أمراً بمتتم الوجود لا بالوجود على الإطلاق بنحو يقتضي وجوب سد جميع الأعدام حتى العدم الملازم مع وجود ضده، ومرجع ذلك بالآخرة إلى تخصيص الواجب في كل منهما بما يكون ملازماً مع عدم الآخر من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد الواجب ولا في الواجب، بل من جهة قصور الواجب في نفسه حينئذ عن الشمول لغير ذلك، هذا كله بحسب مقام التصور.

واما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الاشكال في أن المتعين منها هو الوجه الأخير، وذلك لما في غيره من عدم خلوه عن المحذور وذلك:

اما الوجه الأول من فرض تقييد الطلب في كل منهما بعصيان الآخر أو بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ قبل الأمر فواضح، إذ الشق الثاني منه غير دافع لمحذور المطاردة بين الأمرين، من جهة بقاء المطاردة بينهما بعد على حاله، بملاحظة تحقق ما هو الشرط فيهما قبل الاتيان بواحد منهما، واما الشق الأول فهو وان اندفع به محذور المطاردة، نظراً إلى وقوع تأثير كل منهما في رتبة الآخر الا انه يتوجه عليه حينئذ محذور طولية الأمرين وتأخر كل منهما عن الآخر برتبتين حسب إناطة كل منهما بعصيان الآخر.

واما الوجه الثاني من فرض تقييد الواجب في كل منهما بعدم الآخر فهو أيضاً بشقيه كذلك، لان مقتضي الإناطة حينئذ هو تأخر كل من الواجبين رتبة عن عدم الآخر، و

لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخر كل من الوجودين عن الآخر وهو ملازم لكون كل منهما في رتبتين ، وهو كما ترى من المستحيل ، خصوصا مع ما يرد على الشق الأول منه من لزوم وقوع المطاردة بين الامرين ، بلحاظ اقتضاء اطلاق الامر في كل منهما لزوم ترك الضد الآخر من باب المقدمة واقتضاء الامر به عدم تركه ولزوم ايجاده ، إذ حينئذ يصير كل واحد منهما وجودا وعدمًا موردا للتكليف الإلزامي وهو محال.

وعليه فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتعين الوجه الأخير الذي عرفت رجوعه إلى وجوب كل واحد منهما على التعيين ، لكنه لا بإيجاب تام كي يقتضى النهى عن جميع أنحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الآخر بل بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال الترك الراجع في الحقيقة إلى ايجاب متمم الوجود لا ايجاب الوجود على الاطلاق ، وفي مثله يرتفع المطاردة بين الامرين ، حيث لا تنافي بين هذين الامرين بالضدين بعد كونهما من قبيل متمم الوجود وعدم اقتضائهما لوجوب الحفظ على الاطلاق كما في الامر التأمين كما هو واضح. وعليه أيضا لا داعي إلى رفع اليد عن الامرين على الاطلاق والمصير إلى الزام عقلي تخيري فيهما بل يؤخذ حينئذ بوجوب كل منهما على التعيين غايته انه من جهة محذور المطاردة والوقوع في ما لا يطاق يرفع اليد عن اطلاق الامرين واقتضائهما للحفظ على الاطلاق ويصار إلى وجوب كل منها بإيجاب ناقص راجع إلى ايجاب حفظ المرام من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من قبل ضده من باب الاتفاق ، من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد في الطلب أو المتعلق بوجه أصلا كما لا يخفى.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في كلية التخيرات الشرعية أيضا إذ نقول برجوع الامر التخيري في جميع الموارد إلى ايجاب كل واحد من الفردين أو الافراد لكن بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الآخر مع كون الترك في حال وجود الآخر تحت الترخيص كما صنعه صاحب الحاشية قدس سره في تعريف الواجب التخيري حيث عرفه بأنه طلب الشيء مع المنع عن بعض أنحاء تروكه في قبال الواجب التعيني الذي مرجعه إلى ايجابه وطلبه مع المنع عن جميع أنحاء تروكه الراجع في الحقيقة إلى كون الواجب في كل واحد من الفردين التخيريين هي الحصة الملازمة مع عدم الآخر لا مطلق وجودهما على الاطلاق ، لا إلى وجوب الجامع بين الفردين

كما افاده بعضهم ، ولا إلى وجوب أحد الفردين بلا عنوان أو أحدهما المعين عند الله وهو الذي يختاره المكلف لعلمه سبحانه ألا بما يختاره في مقام الایجاد ، وذلك لان الأول مع أنه غير متصور في كثير من الموارد كما في فرض الدوران بين فعل شيء وترك الآخر وفي الضدين كالصلاة والإزالة مثلا مخالف لظواهر الأدلة الآمرة بكل واحد من الفردين ، من جهة وضوح ظهورها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيتهما لا- بما ان الوجودين كل منهما مصداق لما هو الواجب وهو الجامع كما هو واضح. واما الثاني فلما فيه أيضا بان عنوان أحد الفردين بلا- عنوان امر عرضي انتزاعي لا يكون له ما يزاء في الخارج ولا كان قابلا لقيام المصلحة به فلا يمكن ان يكون موردا للالزام واما مصداق أحد الفردين والخصوصيتين على نحو النكرة فهو وان كان قابلا لان يقوم به المصلحة ويصير موردا للالزام ولكنه أيضا مناف لما يقتضيه ظواهر الأدلة الآمرة بكل واحد من الوجودين. واما الثالث فهو أيضا كذلك إذ يكون منافيا لما اقتضه الأدلة الآمرة بكل واحد من الوجودين من جهة ظهورها في وجوبها كل واحد من الوجودين بخصوصيته ، نعم لا يرد عليه حينئذ محذور لزوم عدم اتصاف الوجودين بالوجوب في ظرف عصيان المكلف وعدم اختياره لواحد منهما ، وذلك من جهة وضوح ان اختيار المكلف حينئذ طريق إلى ما هو الواجب عند الله لا انه يكون له موضوعية وهو واضح.

وحيئنذ فبعد بطلان الوجه المزبورة يتعين قهرا ما ذكرنا ، إذ عليه تبقى الأدلة على ظاهرها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيته غاية انه رفع لليد عما يقتضيه ظهور الوجوب في كل منهما في الوجوب التام وإيجاب حفظ الوجود على الاطلاق بارجاع الوجوب فيهما إلى ايجابين ناقصين على نحو لا يقتضي كل منهما بمقتضى النهى عن النقيض الا المنع عن تركه في حال ترك الآخر وذلك أيضا لا من جهة تقييد في الطلب أو المتعلق بل من جهة قصور في نفس الوجوبين حينئذ في اقتضاء حفظ الوجودين على الاطلاق حتى في حال وجود الآخر وهذا القصور أيضا ناش من جهة ما بين ملاكهما من التضاد الموجب لخروج أحد الوجودين عن كونه ذا مصلحة عند تحقق الآخر ، ونتيجة ذلك كما عرفت هو حرمة ترك كلا الوجودين ووجوب الاتيان بأحدهما كما هو واضح.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا في الضدين المتساويين ظهر أيضا حال ما ذا كان أحدهما أهم والآخر مهما فإنه فيهما أيضا أمكن بالتقريب المزبور الجمع بين

الامرین فی رتبة واحدة ، امر تام بالأهم وأمر ناقص بالمهم على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من باب الاتفاق من قبل ضده الأهم ، إذ نقول بان عمدة المحذور في عدم جواز الأمر بالضدين كما عرفت انما هو محذور لزوم إيقاع المكلف فيما لا يطاق بلحاظ اقتضاء كل واحد من الامرین ولو بتوسيط حكم العقل بلا بديهة الإطاعة والامثال لصرف القدرة نحو متعلقه ، إذ حينئذ بعد أن لا يكون للمكلف القدرة واحدة ولا يتمكن من الجمع بين الإطاعتين ربما يقع المكلف من ناحية اقتضاء الامرین في محذور ما لا يطاق وحيث إن ذلك ينتهي بالآخرة إلى الشارع والمولى ربما يصدق ان المولى هو الذي أوقع المكلف في ما لا يطاق ، ولكن نقول بأنه من المعلوم ان هذا المحذور انما يكون إذا كان الأمر ان كل واحد منهما تاما بنحو يقتضي حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده ، والا- فإذا لم يكونا كذلك بل كانا ناقصين كما تصورناه في المتساويين أو كان أحدهما تاما والاخر ناقصا غير تام بنحو لا يقتضي الا حفظ متعلقه من قبل مقدماته وسائر أضداده غير هذا الضد فلا محذور أصلا ، حيث لا يكون مطاردة بين الامرین في مرحلة اقتضائهما حتى يكون منشأ لتحير العقل ويصدق ان المولى من جهة امره أوقع المكلف في ما لا يطاق ، وذلك لان الأمر بالأهم حسب كونه تاما وان اقتضى حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده فيقتضي حينئذ افناء المهم أيضا ، ولكن اقتضائه لافناء المهم انما هو بالقياس إلى حده الذي يضاف عدمه إليه لا مطلقا حتى بالقياس إلى بقية حدوده الاخر التي لا تضاد وجود الأهم وحينئذ فإذا لا يكون الأمر بالمهم حسب نقصه مقتضيا لحفظ متعلقه على الإطلاق حتى من الجهة المضافة إلى الأهم بل كان اقتضائه للحفظ مختصا بسائر الجهات والحدود الاخر غير المنافية مع الأهم في ظرف انحفاظه من باب الاتفاق من قبل الأهم. وبعبارة أخرى كان قضية الأمر بالمهم من قبيل متمم الوجود الراجع إلى ايجاب حفظ المهم من قبل مقدماته وسائر أضداده في ظرف انحفاظه من قبل الضد الأهم من باب الاتفاق فلا جرم يرتفع المطاردة بينهما ، حيث إن الذي يقتضيه الأمر بالأهم من افناء المهم بالقياس إلى الحد المضاف عدمه إليه لا يقتضي الأمر بالمهم خلافا ، وما اقتضاه الأمر بالمهم من ايجاب حفظ متعلقه من سائر الجهات الاخر لا يقتضي الأمر بالأهم افنائه من تلك الجهات فأمكن حينئذ الجمع بين الامرین في مرتبة واحدة من دون احتياج إلى الترتب المعروف ، كما هو واضح.

ولئن شئت فاستوضح ذلك بما إذا ألم يكن في البين الا امر واحد بشيء لكن في ظرف تحقق بعض مقدماته أو انعدام بعض أضداده من باب الاتفاق ، كما لو امر بايجاد شيء كذائي في ظرف تحقق المقدمة الكذائية ، فإنه لا شبهة حينئذ في أن ما اقتضاه مثل هذا الامر انما هو لزوم حفظ الشيء من قبل سائر المقدمات والأضداد غير تلك المقدمة الكذائية ، لا لزوم حفظه على الاطلاق ، ومن ذلك لا يكاد يكون مثل هذا الامر الا أمرا بتمتم الوجود ولازمه قهرا هو خروج الواجب ببعض حدود وجوده عن حيز الالتزام وصيرورته بالقياس إلى الحد المضاف إلى المقدمة الكذائية تحت الترخيص الفعلي بحيث يجوز له تقويت المأمور به من قبل تلك المقدمة كما لو أنيط وجوبه بتحقيق تلك المقدمة ، وعليه نقول : بأنه كما لا منافاة بين هذا الالتزام وبين الترخيص في الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى المقدمة الكذائية مثلا وأمكن ان يكون الشيء ببعض حدود وجوده تحت الالتزام وببعض حدود وجوده تحت الترخيص كذلك لا منافاة بين هذا الالتزام وبين الالتزام على الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى ضده بتبديل الجواز هنا بالالتزام فأمكن حينئذ ان يكون المهم بالقياس إلى حده الملازم مع عدم الأهم تحت الالتزام بالترك ، وبالقياس إلى سائر حدود وجوده الحاصلة بقياسه إلى سائر المقدمات وعدم بقية الأضداد تحت الالتزام ، بالفعل في ظرف انخفاض وجوده من قبل عدم الأهم من باب الاتفاق ، إذ في مثل ذلك لا يكاد مجال المطاردة بين الامرين في مرحلة اقتضائهما في صرف القدرة نحو متعلقه ، بل ولا المطاردة أيضا بين الإطاعتين ، بلحاظ انه في ظرف إطاعة الأهم لا موضوع لإطاعة الامر بالمهم إذ كان اطاعته خارجا رافعة لعنوان الإطاعة عن المهم لا لوجودها فارغا عن الاتصاف ، وفي ظرف إطاعة المهم كان إطاعة الامر بالأهم منطردا لمانع سابق كالشهوة مثلا لا ان إطاعة المهم كانت طاردة لإطاعة الامر بالأهم ، ومعه لا وجه لدعوى سقوط الامر عن المهم بقول مطلق في ظرف ثبوته للأهم بمحض اقتضاء الامر بالأهم افناء المهم ، بصرف القدرة نحو متعلقه ، كي نحتاج في اثبات الامر بالمهم إلى الترتب المعروف والطولية بين الامرين ، بل لنا حينئذ بمقتضى البيان المزبور اثبات الامر بالمهم في عرض ثبوت الامر بالأهم وفي رتبته.

نعم لو كان قضية الامر بالأهم حينئذ هو لزوم افناء المهم بقول مطلق حتى من قبل حدوده المضافة إلى سائر المقدمات وعدم سائر الأضداد كان اللازم هو المصير إلى سقوط

الامر عن المهم على الاطلاق وعدم الامر به ولو ناقصا ، ولكنه ليس كذلك قطعا لما عرفت بان القدر الذي يقتضيه الامر بالأهم من طرد المهم وافنائه انما هو طرده بالقياس إلى الحد الذي يضاف عدمه إليه لا مطلقا حتى بالنظر إلى بقية الحدود المضافة إلى مقدماته وعدم سائر أضداده ، لأنه بالقياس إلى بقية حدوده الاخر لا يكون مزاحما مع الأهم حتى يقتضي طرده وافنائه ، وحينئذ فإذا فرضنا خروج المهم بحده المضاف إلى عدم الأهم عن حيز التكليف بالحفظ ولا يقتضي أمره الناقص الا حفظه وسد باب عدمه بالقياس إلى بقية حدوده الاخر غير المزاحمة للأهم فلا- جرم لايبقى مجال المطاردة بين مقتضى الامرين كي بالجمع بينهما يصدق بأن المولى أوقع المكلف بأمره في ما لا يطاق ، فصح حينئذ الالتزام بثبوت الامر بالمهم في رتبة الامر بالأهم.

لا يقال بأنه كذلك إذا كان قضية الامر بالمهم هو مجرد سد باب عدمه المضاف إلى مقدماته وسائر أضداده ولو لم ينضم إلى تلك السدود السد من قبل الضد الأهم ، وليس كذلك قطعا من جهة وضوح عدم انتاج هذا المقدار لوجود المهم فان المهم لا بد في تحققه ووجوده وان ينسد جميع أبواب عدمه حتى عدمه الملازم مع وجود ضده والا فبدونه لا يكاد انتهاء مجرد السد من بقية الجهات إلى وجوده بوجه أصلا ، وعليه فلا بد وأن يكون مقتضى الامر بالمهم على نحو يوجب وصل بقية السدود بالسد المضاف إلى الأهم كي بذلك يتحقق الوجود ، وحيث أن ذلك يلازم قهرا الحفظ من قبل الحد المضاف إلى الأهم ، فقهرا يعود محذور المطاردة بين الامرين إذ يكون قضية الامر بالمهم حسب اقتضائه لتحقيق صفة الوصل المزبور هو حفظه من ناحية حده الملازم للأهم ، وقضية الامر بالأهم حينئذ هو عدم حفظه بالقياس إلى ذلك الحد بل وجوب افنائه فيقع بينهما المطاردة.

فإنه يقال نعم ان المطلوب بالمهم وان كان هو الحفظ من بقية الحدود الملازم مع الحفظ من جهة الأهم ، ولكنه بعد خروج الحفظ من تلك الجهة عن حيز أمر المهم لرجوع امره إلى الامر بمتتم الوجود الراجع إلى ايجاب الحفظ من تلك الحفظ من بقية الجهات في ظرف انحفاظه من الجهة المزبورة من باب الاتفاق فقهرا يرتفع بينهما المطاردة والمزاحمة إذ حينئذ يصير المطلوب بالمهم هو الذات الواجدة للملازمة مع عدم الأهم من باب الاتفاق ، وفي مثله أيضا ربما يكون وصف الوصل بالملزم به من قبل المهم قهري الحصول في ظرف فعلية الامر ، من جهة كونه حينئذ من اللوازم القهرية للحفظ من قبل بقية الحدود كما هو واضح

وعليه فلا بأس بالجمع بين الأمرين في الضدين على نحو ما عرفت أمر ناقص بالمهم وأمر تام بالأهم ، حيث نقول بأن القدر الذي يقتضيه الأهم من عدم الأمر بالمهم بمقتضى المطاردة إنما هو عدم الأمر به مطلقا على نحو يقتضيه حفظ المهم على الإطلاق ومن جميع الحدود لا عدم الأمر به بقول مطلق ولو ناقصا كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر أيضا عدم الحاجة إلى التشبث بالترتب والطولية في إثبات الأمر التام بالمهم بإناطة أمره بعصيان الأهم ، وذلك لأنه وإن كان هذا التقريب أيضا بنفسه تقريبا تاما نفيسا ويرتفع به محذور المطاردة بين الأمرين بلحاظ صيرورة الأمر بالمهم حسب اناطته بعصيان الأهم في رتبة متأخرة عن سقوط أمر الأهم إلا أنه غير محتاج إليه بعد إمكان الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة واندفاع محذور المطاردة بينهما بجعل الأمر بالمهم أمرا ناقصا غير تام ، بل ولن تدبرت ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الذي ذكرناه وعدم وصول النوبة إلى الأمر التام بمقتضى الترتب إلا في فرض عدم إمكان تأثير مصلحة المهم في الأمر الناقص في رتبة الأمر بالأهم ، وذلك من جهة أنه بعد تأثير المصلحة في الأمر الناقص وصيرورة أمره في رتبة الأمر بالأهم فهرا يلزمه كون سقوطه أيضا في رتبة سقوط الأهم ، وحينئذ فإذا سقط الأهم بالعصيان يلزمه سقوطه عن المهم أيضا ومع سقوطه لا يبقى مجال للأمر التام بالمهم من جهة عدم مقتضى له في هذه الرتبة ، فمن ذلك لا بد ما من تأثير المصلحة في رتبة سابقة في الأمر الناقص فقط أو بقاءه بلا تأثير في الرتبة السابقة وتأثيره في الأمر التام في رتبة متأخرة عن العصيان ، وفي مثله من المعلوم أنه عند الدوران يكون المتعين هو الأول ، فان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص في رتبة الأهم وبقائها إلى المرتبة المتأخرة مما لا وجه يقتضيه بعد قابلية المحل وعدم المانع عن التأثير ، بخلافه في تأثيره في الأمر التام فان عدم تأثيره فيه إما في مرتبة الأهم فمن جهة المحذور العقلي وإما في مرتبة عصيانه فمن جهة عدم مقتضى له مع فرض تأثيره سابقا في الأمر الناقص الساقط في مرتبة سقوط الأهم ، ففي الحقيقة يكون مرجع الدوران بينهما من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصص ، إذ كان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص من باب التخصيص وفي الأمر التام في الرتبة المتأخرة بعد تأثيره أولا في الأمر الناقص من باب التخصص ، وفي مثله من المعلوم ان المتعين هو الثاني من جهة أولوية التخصص من التخصيص.

نعم لو اغمض عن ذلك كان هذا التقريب في نفسه تقريبا نفسيا تاما في اثبات الامر التام بالمهم وفي رفع محذور المطاردة بين الامرين ، وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر أمور :

الأول ان النسبة الواقعة في القضايا على ما مر منا غير مرة على ضربين ، فإنه تارة تلاحظ النسبة من حيث خروجها من كتم العدم إلى الوجود وأخرى تلاحظ من حيث ثبوتها ووقوعها فارغا عن أصل ايقاعها ، فهي بالاعتبار الأول تعبر عنها بالنسبة الايقاعية وبالاعتبار الثاني بالنسبة الوقوعية ، كما أن القضية باعتبار اشتمالها على النسبة الأولى تكون من القضايا التامة الملحوظ فيها ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول أو بين المبدء والفاعل ، كقولك زيد قائم وزيد ضرب ، وباعتبار اشتمالها على النسبة بالمعنى الثاني تكون من القضايا التقييدية والمركبات الناقصة ، وحيث إن النسبة بالمعنى الأول تكون مقدمة على النسبة بالمعنى الثاني بملاحظة تفرع الثبوت والوقوع دائما على الايقاع كانت القضايا التقييدية التوصيفية باعتبار اشتمالها على النسبة الثابتة الوقوعية في رتبة متأخرة عن القضايا التامة ونتيجة لها.

الامر الثاني لا اشكال في أن مقام عروض الإرادة وتأثيرها ، انما هو مرحلة النسبة الايقاعية ، حيث إنه كان طلب الشيء بعثا نحو الشيء وارسالا للفاعل نحو المبدء بايجاده واخراجه من كتم العدم إلى الوجود لا مرحلة النسبة الثابتة الوقوعية ، لوضوح ان مثل هذه المرحلة مرحلة وجود المراد الذي هو مرحلة سقوطه فلا يمكن ان يكون ذلك طرفا لعروض طلبه وثبوته ، كيف وانه مضافا إلى كونه حينئذ من طلب الحاصل يلزمه كون طلبه في مرتبة وجود مراده ، وهو كما ترى من المستحيل ، من جهة استحالة أن يكون للشيء سعة واطلاق يشمل مرتبة وجود معلوله وبالعكس ، بل بعد أن يكون نسبة الإرادة إلى المراد نسبة العلية والمعلولية فقها مقتضى تخلل الفاء بينهما هو محدودية كل منهما بحد خاص غير متجاوز عن ذلك الحد ، فيكون مرتبة الإرادة في رتبة قبل الفاء والمراد في رتبة بعد الفاء ، وفي مثله لا يكاد يكون اقتضاء الإرادة وتأثيرها إلا في مرتبة ذاتها التي هي رتبة قبل الفاء دون مرتبة بعد الفاء التي هي رتبة وجود المراد بل كان مثل هذه الرتبة رتبة سقوطها عن التأثير كما هو واضح.

الامر الثالث لا اشكال في أن عنوان الإطاعة انما كان منتزعا عن مرتبة وجود المراد

والمقتضى بالفتح المتأخر عن رتبة الامر والإرادة ، ومثله أيضا عنوان العصيان حيث إن انتزاعه أيضا انما كان عن مرتبة وجود المقتضى بالفتح لأنه نقيض للإطاعة فيكون ذلك أيضا في رتبة متأخرة عن الامر والإرادة ، ولازم ذلك كما عرفت هو عدم شمول الامر والإرادة لمرتبة اطاعته التي هي مرتبة وجود المراد ولا لمرتبة عصيانه ، من جهة تأخر رتبتيهما عن رتبته ، ومن ذلك يكون اقتضائه للتأثير دائما في مرتبة قبل العصيان ، نعم قضية تقارن العلة زمانا مع المعلول انما هو وجود الامر في زمان الإطاعة والعصيان ، ولكن مع ذلك كل في رتبة نفسه ، كما في حركة اليد وحركة المفتاح ، حيث أنهما مع تقارنهما زمانا يكون كل منهما في رتبة نفسه إحداهما قبل الفاء والأخرى بعده ، وهو واضح .

وإذ عرفت ذلك نقول : بان مقتضى إناطة امر المهم بعصيان الأهم قهرا وقوع امره حسب الإناطة المزبورة في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالأهم ، ومعه يرتفع لا محالة محذور المطاردة بين الامرين حيث إنه في مرتبة اقتضاء امر الأهم لا امر بالمهم حتى يزاحم مع الأهم في اقتضائه ، من جهة أن أمره انما كان في رتبة متأخرة عن العصيان الذي هو متأخر عن الامر بالأهم ، وفي مرتبة ثبوت الامر للمهم واقتضائه في التأثير لا وجود للامر ولا اقتضاء له في التأثير حيث كان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوطه عن التأثير دون ثبوته ، وعليه فما اجتمع الأمران في مرتبة واحدة حتى يقع بينهما المطاردة والمزاحمة في مرحلة اقتضائهما في التأثير .

واما ما قيل كما في الكفاية بأن طلب المهم وان لم يكن في مرتبة طلب الأهم فلا يلزم في تلك المرتبة اجتماع طلبهما الا أنه في مرتبة طلب المهم كان اجتماع لطلبهما من جهة فعلية الامر بالأهم أيضا في تلك المرتبة بملاحظة عدم سقوطه بعد ما لم يتحقق المعصية ، ومعه يتوجه محذور المطاردة والمزاحمة في تلك المرتبة ، فمدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة من استحالة أن يكون لكل امر اطلاق وسعة يشمل مرتبة إطاعة نفسه وعصيانه ، كيف وأنه إذا فرض انه لا يكون الامر بالمهم في مرتبة الامر بالأهم لكونه في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالأهم فكيف يمكن ان يكون الامر بالأهم في مرتبة الامر بالمهم ، ومجرد وجود أمر الأهم وفعليته في زمان العصيان أيضا لا يقتضى وجوده وفعليته في مرتبته ، فضلا عن كونه في المرتبة المتأخرة عن العصيان التي هي رتبة الامر بالمهم ، كما عرفت نظيره في مثل حركة اليد والمفتاح ، حيث أنهما مع كونهما

مقارنتين زمانا متفاوتتان بحسب المرتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء في قولك وجدت فوجدت ، وعليه فلا يبقى في البين الا مجرد مقارنة الامرين زمانا واجتماعهما في زمان واحد ، ولكنه بعد اختلافهما بحسب الرتبة وكون المدار في التأثير على الرتبة لا الزمان كما في كلية العلل والمعلولات لا يكاد يضر حيث اجتماع طلبهما بحسب الزمان ، إذ كان اقتضاء كل واحد من الامرين وتأثيره حينئذ في مرتبة نفسه ، فكان تأثير الامر الأهم في رتبة قبل العصيان وتأثير المهم في رتبة بعد العصيان ، فتدبر .

ثم إنه مما ذكرنا ظهر لك حال بقية الشقوق والصور من فرض كونهما موسعين أو مختلفين أيضا ، فعلى ما ذكرنا من امكان الجمع بين الامرين بالضدين إما بنحو ما ذكرنا أو بنحو الترتب لا بأس باتيان ما هو الموسع منهما بداعي أمره ، فإذا كان الموسع عبادة كان للمكلف التقرب بها باتيانها بداعي أمرها بلا احتياج في تصحيحها إلى حيث رجحانها الذاتي ، نعم لو بنينا على مسلك من يقول باستحالة الجمع بين الامر بهما ولو في رتبتين أيضا لكان المتعين حينئذ في تصحيحها هو حيث رجحانها الذاتي ، من جهة انه بمزاحمة هذا الفرد مع المضيق فقهره بحكم العقل يخرج عن دائرة الطبيعة المأمور بها ، ومع خروجه عنها لا- جرم يختص الامر أيضا بغيره من الافراد الاخر ، فلا يبقى مجال تصحيحها حينئذ باتيانها بداعي أمرها .

واما توهم أن الفرد المزاحم مع المضيق بعد كونه كالأفراد الباقية في الوفاء بالعرض وعدم كون خروجه من باب التخصيص الكاشف عن خلوه عن المصلحة والوفاء بالعرض رأسا فأمكن التقرب به باتيانه بقصد الامر بالمتعلق بالطبيعة والجامع ، فمدفوع بأن داعوية الامر في التكاليف بعد أن كانت عبارة عن كون الامر علة فاعلية للايجاد فلا جرم بخروج هذا الفرد عن دائرة الطبيعة المأمور بها يتضيق دائرة الطبيعي المأمور به بما عدا هذا الفرد ، ومعه لا يكاد اقتضاء للامر المتعلق بالطبيعة بالنسبة إليه في الداعوية حتى يصح جعله داعيا ومحركا نحوه بالايجاد ، وهذا هو الذي اشتهر بينهم بأن الامر لا يدعو الا إلى متعلقه من جهة أن داعوية الامر انما هي باقتضائه للايجاد فمع عدم اقتضاء فيه بالنسبة إلى هذا الفرد يستحيل داعويته نحوه كما هو واضح .

ثم إن هذا كله فيما يتعلق بالضد الخاص .

واما الضد العام بمعنى الترك فلا إشكال فيه في اقتضاء الامر بالشيء للنهي عنه

كما تقدم ، وانما الكلام والاشكال في أنه هل هو بنحو العينية أو التضمن أو من جهة الالتزام حيث إن فيه وجوها ، وفي مثله كان المتعين هو الأخير من كونه على نحو الالتزام دون العينية والتضمن.

وذلك اما عدم كونه بنحو العينية فواضح ، فإنه لا وجه له الا توهم ان حقيقة النهى عبارة عن طلب الترك قبال الامر الذي هو عبارة عن طلب الوجود وان ترك الترك في المقام بعد أن كان عبارة أخرى عن الوجود الذي هو طارد لعدم قهرا كان طلب الوجود أيضا عبارة أخرى عن النهى عن النقيض الذي هو عبارة عن طلب ترك الترك ومقتضاه حينئذ هو عينية الامر بالشيء مع النهى عن النقيض بحسب المنشأ وان لم يكن كذلك بحسب المفهوم ، ولكنه فاسد جدا ، وذلك لما سيجيء من أن حقيقة النهى عن الشيء ليس الا عبارة عن الزجر عن الوجود في قبال الامر الذي هو الارسال والبعث نحو الوجود لا- أنه عبارة عن طلب الترك كي يلزمه اشتراكه مع الامر في جزء المدلول وهو الطلب فيلزمه عينيتهما في المقام بحسب المنشأ ، وعليه فمن الواضح المغايرة التامة بين مدلوليهما علاوة عما كان بين مفهوميهما من المغايرة ، كما هو واضح.

واما عدم كونه بنحو التضمن والجزئية فظاهر أيضا ، من جهة ابتناء القول بالجزئية على تركيب الوجوب من طلب الفعل مع المنع عن الترك ، والا فعلى التحقيق من بساطة حقيقة الوجوب وعدم تركبه لا يبقى مجال دعوى كون الاقتضاء المزبور من جهة التضمن.

وحينئذ يتعين الامر بكونه على نحو الالتزام ، نظراً إلى ما هو الواضح من الملازمة التامة بين إرادة الشيء وكراهة تركه بحسب الارتكاز بحيث لو التفت إلى الترك ليبغضه ويمنع عنه ، نعم لا بأس بدعوى العينية بينهما بحسب الانشاء بلحاظ كونه مبرزاً عن مبغوضية الترك كإبرازه عن محبوبة الوجود ومطلوبيته فتدبر.

قد اختلفوا في جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدم جوازه على قولين ، وقد نسب القول بالجواز إلى الأشاعرة ، ولكن الظاهر أن المراد من الشرط المنتفى إنما هو شرط وجود المأمور به لا شرط نفس الأمر ، لأن ذلك مما لا مجال للنزاع فيه ، إذ لا ينبغي الأشكال في عدم جوازه حتى من الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقيح العقليين ، نظراً إلى رجوعه حينئذ إلى البحث عن جواز تحقق المعلول بدون علته التامة ، وهو كما ترى لا يتوهمه من له أدنى شعور ، هذا إذا أريد من الانتفاء بقول مطلق ، وأما لو أريد انتفاء شرط بعض مراتب الأمر فهو أيضاً مما لا ينبغي الأشكال في جوازه ، فإنه إذا كان للأمر مراتب من حيث الانشاء والفعالية والتنجز أمكن لا محالة الأمر به بمرتبة انشائه مع انتفاء شرطه بالنسبة إلى مرتبة فعليته أو مرتبة تنجزه أو الأمر به بمرتبة فعليته مع انتفاء شرط مرتبة تنجزه ، إذ لا محذور عقلا يترتب عليه كي يصار لأجله إلى عدم جوازه وامتناعه ، كيف وان الدليل على امكانه حينئذ هو وقوعه في العرفيات والشرعيات كما في موارد الأصول والامارات المؤدية إلى خلاف الواقع ، بل ولعل كثيراً من الأحكام بعد واقفة على مرتبة انشائها ولم تصل إلى مرتبة فعليتها إلى أن يقوم الحجة عجل الله تعالى فرجه كما لعله من ذلك أيضاً قوله عليه السلام : « ان الله سبحانه سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً الخ » وحينئذ فيتعين إرادة انتفاء شرط وجود المأمور به ، وعليه أيضاً ينبغي تخصيص مورد النزاع بالانتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الامتثال واتيانه واجدا لشرطه لا مطلق الانتفاء ولو المستند إلى اختيار المكلف مع تمكنه من تحصيله ، فان ذلك أيضاً مما لا

مجال للنزاع فيه ، إذ لا اشكال في جواز ذلك كما في تكليف الجنب بالصلاة عند دخول الوقت مع تمكنه من تحصيل الطهارة ، ومن ذلك كان الواجب عليه حينئذ تحصيل شرطها الذي هي الطهارة ، فإنه لولا وجوب الصلاة عليه لما كان الواجب عليه تحصيل الطهارة ، وهو واضح بعد وضوح كون وجوب الطهارة عليه وجوبا غيريا ترشحيا من وجوب ذيها.

وعليه فيرجع هذا النزاع إلى النزاع المعروف بين الأشاعرة وغيرهم من جواز تعلق التكليف بالمحال وعدم جوازه من جهة رجوع التكليف بالمشروط حينئذ مع انتفاء شرط الأمور به وعدم تمكن المكلف من تحصيله إلى التكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف ، فيندرج حينئذ في ذلك النزاع الذي أثبتته الأشاعرة حسب زعمهم الفاسد من انكار التحسين والتقيح العقليين وتجويزهم على الله سبحانه تكليف عباده بما لا يقدر علىه. وربما يبتني ذلك أيضا على النزاع المتقدم في مسألة وحدة الطلب والإرادة وتغايرهما ، بجعل الطلب عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال مع كونه موضوعا لحكم العقل بوجوب الامثال ، كما هو ظاهر استدلالهم بالمغايرة ، إذ حينئذ على القول بالاتحاد كما هو التحقيق يكون عدم جوازه من جهة كون التكليف بنفسه محالا لا من جهة انه تكليف بالمحال ، نظراً إلى وضوح استحالة تعلق الإرادة الفعلية بالمتنع ، بخلافه على القول بالمغايرة فان المحذور فيه انما هو من حيث كونه تكليفاً بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف ، وفي مثله نقول بأنه على القول بالمغايرة وتسليم هذا المبنى الفاسد لا باس بالقول بالجواز في المقام ، ولكن الذي يسهل الخطب هو فساد أصل المبنى لما عرفت في محله من اتحاد حقيقة الطلب والإرادة وانه لا يتصور معنى آخر يكون هو الطلب في قبال الإرادة بحيث كان موضوعا للحكم بوجوب الامثال وكان قابلاً أيضا للتعلق بالمحال ، وعليه فكان التحقيق في المقام هو عدم جوازه من جهة ما عرفت من كون مثل هذا التكليف بنفسه محالا ، كما هو واضح.

المبحث السابع : (في أنه هل الامر والطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي)

وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان ما هو مركز التشاجر والكلام بتمهيد مقدمتين : فنقول :

المقدمة الأولى : لا اشكال في أنه على كلا القولين في المسألة لا بد عند طلب شيء والامر به من لحاظ موضوع الطلب وتصوره واحضاره في الذهن ، كي بذلك يتمكن من طلبه والبعث إليه والا فبدونه يستحيل تحقق الطلب والبعث إليه وهو واضح .

الثانية : ان من المعلوم ان لحاظ الطبيعة يتصور على وجوه : منها لحاظها بما هي في الذهن ومحلاة بالوجود الذهني ، ومنها لحاظها بما هي شيء في حد ذاتها ، ومنها لحاظها بما هي خارجية بحيث لا يلتفت إلى مغايرتها واثنيتها مع الخارج ولا يرى في هذا اللحاظ التصوري الا كونها عين الخارج ومتحدة معه بحيث لو سئل بأنه أي شيء ترى في هذا اللحاظ يقول بأنه ما أرى الا الخارج وان كان بالنظر التصديقي يقطع بخلافه فيرى كونها غير موجودة في الخارج .

وفي ذلك نقول : بان من الواضح أيضا انه ليس المقصود من تعلق الامر بالطبيعي عند القائل به هو الطبيعي بما هو موجود في الذهن من جهة وضوح انه بهذا الاعتبار مع كونه كليا عقليا غير قابل للصدق على الخارج لا يكون مما تقوم به المصلحة حتى يتعلق به الامر والطلب ، فلا يتوهم أحد حينئذ تعلق الطلب والامر به بهذا الاعتبار كما لا يخفى ، كوضوح عدم كون المقصود أيضا هو الطبيعي بالاعتبار الثاني من جهة وضوح ان الطبيعة بهذا الاعتبار ليست الا هي فلا تكون هي أيضا مركب المصلحة حتى يتعلق بها الامر والطلب ، بل وانما المقصود من ذلك عند القائل به هو الطبيعي بالاعتبار الثالث الذي يرى كونها عين الخارج .

وعليه فمركز النزاع بين الفريقين في أن معروض الطلب وموضوعه هو الطبيعة أو الوجود انما هو في الطبيعي بالاعتبار الثالث فالقائل بالطبيعي يدعي تعلق الطلب والامر بنفس الطبيعي والعناوين بما هي ملحوظة كونها خارجية لا بمنشأ انتزاعها وهو الوجود

لا بدوا ولا بالسراية ، والقائل بالوجود يدعي عدم تعلقه الا بالمعنون الخارجي الذي هو منشأ انتزاع العناوين والصور الذهنية.

وإذ عرفت ذلك نقول : ان الذي يقتضيه التحقيق هو الأول من تعلق الامر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هي مرآة إلى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصوري عين الخارج لا بالوجود الخارجي كما كان ذلك هو الشأن في سائر الكيفيات النفسية من المحبة والاشتياق بل العلم والظن ونحوها أيضا ، كما يشهد لذلك ملاحظة الجاهل المركب الذي يعتقد بوجود شيء بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريده أو يخبر بوجوده وتحققه في الخارج ، إذ نقول بأنه لولا ما ذكرنا من تعلق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة خارجية يلزم خلو الصفات المزبورة عن المتعلق في مثل الفرض المزبور ، فإنه بعد مخالفة قطعه للواقع لا يكون في البين شيء تعلق به تلك الصفات ، مع أن ذلك كما ترى من المستحيل جدا ، لوضوح أن هذه الصفات من العلم والظن والمحبة والاشتياق والإرادة كما كان لها إضافة إلى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها إضافة أيضا إلى متعلقاتها بحيث يستحيل تحققها بدونها ، بل وقد يقطع الانسان ويدعن بعدم تحقق شيء كذائي في الخارج إلى الأبد ومع ذلك يشترك إليه غاية الاشتياق ويتمنى وجوده كقولك « يا ليت الشباب لنا يعود » فان ذلك كله كاشف تام عن تعلق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي وهو الوجود ، غايته بما هي ملحوظة بحسب النظر التصوري عين الخارج لا بما انما شيء في حيال ذاتها بحيث يلتفت عند لحاظها إلى مغايرتها مع الخارج ، ولئن شئت فاستوضح ما ذكرنا بالرجوع إلى الأكاذيب المتعارفة بين الناس في ألسنتهم ليلا ونهارا فإنه لا شبهة في أن الذي يخبر كذبا بثبوت القيام لزيد في قوله زيد قائم مثلا لا يلاحظ ولا يري من زيد والقيام والنسبة بينهما في لحاظه ونظره الأزيد أو القيام الخارجي والنسبة الخارجية بينهما ، لا المفهوم منها بما انه شيء في قبال الخارج ، ولا الوجود الحقيقي الخارجي ، لأنه حسب ادعائه وتصديقه مما يقطع بخلافه والا يخرج اخباره بقيامه عن كونه كذبا كما هو واضح.

وعلى ذلك فلا محيص من المصير في كلية تلك الصفات من العلم والظن والحب والبغض والاشتياق والإرادة ونحوها إلى تعلقها بنفس العناوين والصور الذهنية ، غايته بما هي حاكية عن الخارج كما شرحناه ، لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي لا بدوا ولا

بالسرارية بتوسيط العناوين والصور ، كيف وان الخارج بعد كونه ظرفا لسقوط الإرادة والطلب يستحيل كونه ظرفا لثبوتها ، فيستحيل حينئذ تعلق الإرادة والطلب بالمعنون الخارجي ولو بالسرية بتوسيط العناوين والصور ، من جهة رجوعه حينئذ إلى طلب الحاصل المحال كما هو واضح. وارجاعه كما في الكفاية إلى إرادة صدور الوجود من المكلف وجعله بسيطا بنحو مفاد كان التامة الذي هو عبارة عن ايجاده وإفاضته لا- إلى طلب ما هو صادر وثابت في الخارج حتى يكون من طلب الحاصل المحال ، كما ترى ، فإنه بعد أن كان اليجاد وجعل الشيء بسيطا معلولا- للطلب وفي رتبة متأخرة عنه بنحو يتخلل بينهما الفاء الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة كقولك أردت ايجاد الشيء فأوجدته يستحيل وقوعه موضوعا للطلب ومتعلقا له.

فعلى ذلك لا يبقى مجال جعل المتعلق للطلب في الأوامر عبارة عن الوجود أو صرف اليجاد وإفاضته بمعنى جعله بسيطا كما في الكفاية والفصول من اشراب الوجود في مدلول الهيئة مع جعلهم المادة عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي ، وذلك لما عرفت ما فيه من امتناع تعلق الطلب بالخارج وبالوجود ولو بمعنى جعله بسيطا لا- بدوا ولا بالسرية بتوسيط العناوين والصور ، خصوصا مع ما يلزمه من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلاة نظراً إلى ما هو الواضح من عدم انسباق الوجود في المثال مرتين في الدهن تارة من جهة المادة وأخرى من جهة الهيئة ، والالتزام فيه بالمجاز أيضا كما ترى.

ولعمري ان عمدة ما دعاهم إلى مثل هذا الالتزام انما هو لحاظهم الطبيعي بما أنه شيء في حيال ذاته وفي الخارج وعدم تصورهم إياه مرآة إلى الخارج بنحو ما ذكرنا ، فمن ذلك أشكال عليهم بان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي فلا يمكن ان يتعلق بها الامر والطلب ولأن الطلب انما يتعلق بما يقوم به الأثر والمصلحة والأثر والمصلحة بعد أن لم تكن قائمة الا بالوجود والماهية الخارجية لا يتعلق الطلب أيضا الا بالوجود والماهية الخارجية فالتجأوا من هذه الجهة إلى اشراب الوجود في مدلول الهيئة وجعلوه متعلقا للطلب فرارا عن الاشكال المزبور ، والا فعلى ما ذكرنا من الاعتبار الثالث للطبيعة وهو لحاظها خارجية لا يكاد مجال لهذا الاشكال حتى يحتاج في التفصي عنه إلى اشراب الوجود في الهيئة ، إذ عليه نقول بأن المصلحة حسب كونها من الاعراض الخارجية وان لم تكن قائمة الا بالخارج الا ان الطبيعي بهذا الاعتبار بعد ما لم يكن مغايرا مع الخارج بل

كان بينهما الاتحاد والعينية بالاعتبار المزبور يلزمه قهرا صيرورة كل من الخارج والصور الذهنية متلونا بلون الآخر في مرحلة الاتصاف ، فمن ذلك تتصف الصور الذهنية بلحاظ الاتحاد المزبور بكونها ذات مصلحة ، كاتصاف الخارج أيضا بالمرادية والمطلوبية ، نظير باب الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من حيث سرية صفات كل منهما إلى الآخر لأجل ما كان بينهما من الاتحاد ، ففي الحقيقة كان هذا الاتحاد موجبا لنحو توسعة في دائرة النسبة في مقام الاتصاف في صدق المطلوبية والمرادية على الخارج وصدق ذي الأثر والمصلحة على الصور الذهنية ، والا- ففي مرحلة العروض لا يكون المعروض للطلب الا- العناوين والصور الذهنية كما أنه في طرف المصلحة أيضا لا يكون المعروض لها الا الوجود والماهية الخارجية.

بل وعلى هذا البيان أيضا أمكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالوجود إلى الطبيعة بالاعتبار الثالث الملحوظة خارجية في قبال الاعتبار الثاني لها وهو لحاظها بما هي شيء في حيال ذاتها ، إذ على هذا الاعتبار لما كان لا يرى من الطبيعة في ذلك اللحاظ الا الوجود والا- يرى بينهما المغايرة صح ان يقال بان الامر متعلق بالوجود لا بالمهية من حيث هي بإرادة هذا الوجود الزعمي التخيلي لا الوجود الخارجي ولو جعله بسيطا ، فيتحد القولان من جهة رجوعهما حينئذ إلى امر واحد ولكن ذلك أيضا بالنسبة إلى كلمات السابقين الذين لم يتعرضوا لتفصيل المسألة وأوكلوها إلى ما هو المرتكز في الأذهان ، والا ففي كلمات المتأخرين المتعرضين لتفصيل المسألة كصاحب الفصول والكفاية (قدس سرهما) على ما عرفت من مصيرهم إلى اشراب الوجود في مدلول الهيئة في الأوامر لا يجري هذا التوجيه ، ولكن قد عرفت أيضا سخافة أصل المبني في نفسه وعدم امكان المصير إلى تعلق الطلب بالوجود الخارجي الذي هو نتيجة الطلب ولو بمعنى جعله بسيطا بنحو مفاد كان التامة الذي هو عبارة عن ايجاده وإفاضته على حسب ما تقدم بيانه مفصلا.

نعم لو كان المقصود من الوجود الذي جعلوه متعلقا للطلب في الأوامر هو مفهوم الوجود مرآة إلى الخارج على نحو ما قلناه في الطبيعي لا مصداقه وحقيقته الخارجية لكان يسلم عن هذه الاشكال ، إذ لا يترتب عليه حينئذ محذور طلب الحاصل ولا محذور تعلق الطلب والامر بأمر متأخر عنه رتبة ، ولكن نقول بأنه مع بعد ذلك في نفسه لا داعي

حينئذ إلى مثل هذا الالتزام بل من الأول يصار إلى أن المتعلق هو الطبيعي غايته بما هو مرآة إلى الخارج ، كيف وانه ليس في البين ما يقتضي المصير إلى الالتزام المزبور لا من طرف المادة ، كما هو واضح ، ولا من طرف الهيئة أيضا لأنها على ما تقرر في محله لا تدل الا على نسبة ارسالية بين المبدء والفاعل أو طلب ما تدل عليه المادة فأين حينئذ مفهوم الوجود وأين الدال عليه؟ خصوصا مع ما يرد عليه من لزوم تكرار الوجود وانسبائه مرتين في الدهن في مثل قوله أوجد الصلاة تارة من جهة المادة وأخرى من ناحية الهيئة ، مع أنه كما ترى! والالتزام في مثل ذلك بالتجريد أو هن ، لوضوح انه لا يكاد يرى فرق في مدلول الهيئة بين قوله صل وبين قوله أوجد الصلاة ، على أنه كثيرا ما يكون العنوان المأخوذ في حيز الطلب من العناوين العرفية الانتزاعية كما في المثال من قوله أوجد الصلاة وقوله أعدم الطبيعة ونحو ذلك مما لا يمكن فيها اشراب حيث الوجود من الهيئة ، كما هو واضح.

وعليه فلا محيص من الغاء الوجود عن البين بالمرّة والمصير إلى أن المتعلق للطلب والامر هي نفس العناوين والصور الذهنية بما انها ملحوظة خارجية دون المعنونات الخارجية ، من غير فرق في ذلك بين كون العنوان من العناوين الانتزاعية أو من الطبائع المتأصلة كالصلاة والصوم ونحوهما.

ومن ذلك نقول أيضا بأن حق تحرير عنوان البحث هو تحريره بأنه إذا تعلق الامر بعنوان هل يسري منه إلى منشأ انتزاعه الذي هو المعنون الخارجي أو انه يقف الطلب والامر على نفس العنوان ولا يتعدى عنه إلى المعنون الخارجي ، لا تحريره بما هو الشايع بان الطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي من جهة ما عرفت بأنه كثيرا ما يكون المتعلق من العناوين الانتزاعية التي لا يمكن فيها اشراب الوجود في الهيئة كما في الطبائع المتأصلة ، كما هو واضح.

المبحث الثامن

في أنه إذا تعلق الامر بعنوان فهل يسري إلى افراده ومصاديقه على نحو يكون الافراد بما لها من الحدود الفردية والخصوصيات الشخصية تحت الطلب والامر أم لا وعلى الثاني من عدم سرايته إلى الخصوصيات الفردية فهل يسرى إلى الحصص المقارنة لخواص

الافراد كما في الطبيعة السارية أم لا بل الطلب والامر يقف على نفس الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص؟

وتوضيح المرام هو أنه لا اشكال في أن الطبيعي إذا كان له افراد يكون كل فرد منه مشتملا على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر ومن ذلك يتصور للطبيعي مراتب عديدة حسب تعدد الافراد مغايرة كل مرتبة منه باعتبار محدوديتها بالحدودات الفردية مع المرتبة الأخرى ، كما في الانسان حيث أنه كان الانسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة محدوديتها وتقارنها لخواصه غير الانسانية الموجودة في ضمن عمرو المقارنة لخواصه ، فهما حصتان ومرتبتان من الانسانية انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو ، وهكذا ، من غير أن ينافي ذلك أيضا اتحاد تلك الحصص بحسب الذات والحقيقة وكون الجميع تحت جنس واحد وفصل فارد من حيث صدق حيوان ناطق على الجميع وعلى كل واحدة من الحصص من الحصص كما لا يخفى ، ومن ذلك أيضا قيل واشتهر بأن الطبيعي مع الافراد كنسبة الآباء مع الأولاد ، لا كنسبة الأب الواحد مع الأولاد وان مع كل فرد أبا من الطبيعي غير ما يكون مع الابن الآخر مع اتحاد تلك الآباء على اختلافها وتباينها بحسب المرتبة بحسب الحقيقة والذات واندرج الجميع تحت جنس واحد وفصل وبهذه الجهة أيضا ترى اشتمال هذه الحصص كل واحدة منها على جهات وحيثيات شتى ينتزع بها منها عناوين مقوماتها العالية كالجهرية والجسمية والنامية والحساسية والحيوانية ، كما في زيد الذي هو فرد الانسان حيث يشتمل على جميع حدود مقوماته العالية من الجوهرية والجسمية إلى أن يبلغ إلى جهة الانسانية التي هي جهة مشتركة بينه وبين عمرو وخالد مع زيادة جهة أخرى فيه التي بها امتيازه عن عمرو وخالد ، وكذلك الانسان بالنسبة إلى الحيوان والجسم النامي والمطلق والجوهر ، وهكذا كل سافل بالنسبة إلى عالية فإنه لابد من اشتماله على جميع مقوماته العالية مع زيادة جهة فيه بها امتياز عن سائر الحصص المشاركة معه في جنسه وفصله القريبين ، وهو معنى قولهم بان كل ما هو مقوم للسافل أيضا ولا عكس ، وعليه أيضا اعتبارهم في التعريف الحقيقي للشيء بلزوم الاخذ بجميع مقوماته من الداني والعالي والاعلى.

وإذ عرفت ذلك فلنرجع إلى المقصود من سراية الامر من الطبيعي الملحوظ فيه صرف

الوجود إلى أفراد ومصاديقه وعدم سرايته ، وفي ذلك نقول بان التحقيق في المقام هو القول الثاني من وقوف الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته لا إلى الخصوصيات الفردية ولا إلى الحصص الموجودة في ضمن الافراد المقارنة لخواصها ، إذ نقول بأنه يكفي في الدليل لذلك الوجدان عند طلب شيء والامر به كما في طلبك الماء للشرب ، فإنه قاض بدهاءه بأنه لا يكون المطلوب الا صرف الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص من دون مدخلية في ذلك للحصص ، فضلا عن الخصوصيات الفردية كماء الكوز والجرة والحب ونحو ذلك ، ولذلك لو عرض عليك تلك الحصص وهذه الخصوصيات لكنت تنفي الجميع وتقول بأن المطلوب انما كان صرف الطبيعي والقدر المشترك دون الحصص ودون خصوصيات الافراد ، كيف وأن الطلب حسب معلوليته للمصلحة لا يتعلق الا بما تقوم به المصلحة فمع قيام بصرف الطبيعي والجامع وعدم سرايتها إلى الحدود الفردية ولا إلى الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب إلى الحدود الفردية أو الحصص المقارنة لخواصها ، على أن لازم ذلك هو صيرورة كل واحد من الافراد والحصص واجبا تعيينيا لكونه مقتضى سراية الطلب إليها ، وهو كما ترى ، لا يظن توهمه من أحد وحينئذ فيكون ذلك كله برهانا تاما على وقوف الطلب حسب تبعيته للمصلحة على نفس الجامع وعدم سرايته إلى الحصص الفردية فضلا عن سرايته إلى الحدود الفردية ، كما هو واضح.

ثم إن ما ذكر من عدم سراية الطلب إلى الحصص وخروجها عن دائرة المطلوبة انما هو خروجها بالقياس إلى الحيثية التي بها امتياز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر المشارك معها في الجنس والفصل القريبين ، واما بالنسبة إلى الحيثية الأخرى التي بها اشتراك هذه الحصص وامتيازها عن افراد النوع الآخر المشاركة معها في جنسها القريب ، وهي الحيثية التي بها قوام نوعيتها ، فلا بأس بدعوى السراية إليها ، بل ولعله لا محيص عنه ، من جهة ان الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالي ليست الأعين الطبيعي والقدر المشترك ، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبة كما لا يخفى ، فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كل واحدة منها بالقياس إلى بعض حدودها وهي حدودها الطبيعية تحت الطلب والامر وبالقياس إلى حدودها الخاصة تحت الترخيص وخارجة عن دائرة المطلوبة ، لا أنها على الاطلاق تحت الطلب والامر كما في

الطبيعة السارية ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب ونتيجة ذلك هو رجوع التخيير بين الحصص والافراد أيضا إلى التخيير الشرعي لا العقلي كما قيل ، إذ بعد أن لم تكن قضية عدم السارية على ما بيناه الا خروج الحصص عن دائرة الطلب بالقياس إلى حدودها الخاصة والجهة التي بها امتياز بعض هذه الحصص عن البعض الاخر المشارك معها في جنسها وفصلها القريبين ، لا مطلقا حتى بالقياس إلى حدودها الطبيعية التي هي القدر المشترك بينها ، بل كانت الحصص بالقياس إلى هذه الجهة تحت الطلب والامر ، فقهرها يلزمه صيرورتها موردا للوجوب التخييري ، حيث أنه كانت الحصص حينئذ ببعض حدودها تحت الالزام الشرعي وبعض حدودها الأخرى تحت الترخيص ، ومرجع ذلك على ما بيناه مرارا إلى وجوب كل واحدة منها بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض أنحاء تروكه ، وهو الترك في حال ترك البقية ، مع كون الترك في حال الوجود تحت الترخيص ، ومقتضاه هو تحقق الإطاعة والامتثال بايجاد فرد واحد منها والعصيان بترك الجميع .

وعلى ذلك فلا يبقى مجال للالتزام بخروج الافراد عن تحت الالزام الشرعي والمصير فيها إلى التخيير العقلي كما في الكفاية وغيرها ، بل لا بد من ارجاع التخيير فيها إلى التخيير الشرعي ، نعم لو قلنا بوقوف الطلب في تلك الواجبات على نفس الطبيعي وصرف الجامع وعدم سرايته إلى الحصص الفردية حتى بالقياس إلى حدودها الطبيعية التي هي القدر المشترك بينها لاتجه القول فيها بالتخيير العقلي إذ لا يبقى مجال حينئذ لدعوى وجوب الحصص والافراد بالوجوب الشرعي ، ولكن عمدة الكلام فيه حينئذ في أصل المبني ، والوجه فيه هو ما عرفت من أن الحصص من حيث حدودها الطبيعية لا تكون الا عين الطبيعي والقدر المشترك بينها ، غايته انها كانت محفوظة في ضمن الافراد نظير ما تصورناه في مبحث الوضع من القسم الآخر في تصور عموم الوضع والموضوع له ، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن حيز الطلب ، كما لا يخفى .

واما ما قيل بأن الطلب بعد تعلقه بالعناوين والصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية يستحيل سرايته إلى الحصص الفردية من جهة ان الحصص بصورها الذهنية حينئذ مبانة مع الطبيعي ولو كانتا ملحوظتين خارجيتين فهما حينئذ صورتان متباينتان في الذهن ومع تباينهما يستحيل سارية الطلب من إحداهما إلى الأخرى ، فمدفوع بأنه كذلك

إذا لا يكون الطبيعي مأخوذاً لا بشرط والا فقضيته بعد لحاظهما خارجيتين واتحادهما خارجاً بحسب المعنون والمنشأ كانت هي السراية لا محالة.

كاندفاع ما قيل أيضاً بان صرف الطبيعي بعد ما كان انطباقه على خصوص أول وجود فلا جرم في ظرف الانطباق لا مجال لدعوى السراية بلحاظ كونه ظرف سقوط الطلب لا ثبوته ، واما في طرف قبل الانطباق فكذلك أيضاً من جهة انه حينئذ كما يكون قابلاً للانطباق على أول وجود كذلك يكون قابلاً أيضاً للانطباق على ثاني الوجود وثالثه ، وفي مثله لا مجال لدعوى السراية إلى واحد منهما. وجه الاندفاع : هو انا نفرض الكلام في ظرف قبل الانطباق ونقول بان كل واحد من هذه الافراد إذا فرضناه غير مسبوق في وجوده بفرد آخر فقهرها ينطبق عليه أول وجود وفي مثله يسرى إليه الطلب من جهة انطباق الطبيعي عليه حينئذ من دون احتياج في سراية الطلب إلى الانطباق الفعلي عليه في الخارج حتى يتوجه المحذور المزبور ، وعليه لا يبقى مجال التشكيك في سراية الطلب إلى الحصص من حيث حدودها الطبيعية بمثل هذه البيانات ، كما هو واضح.

واما الانتقاض حينئذ بمورد العلم الاجمالي من حيث وقوف العلم مع كونه أيضاً من صفات النفس كالإرادة على نفس الجامع وعدم سرايته إلى الخصوصيات ، بشهادة الشك التفصيلي الوجداني بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، فمدفوع أيضاً بأنه ان أريد بذلك عدم سرايته إلى الطرفين بخصوصيتهما فهو مسلم ولكنه غير ضائر بما نحن بصدده ، إذ نحن أيضاً نسلم ونقول بخروج الحصص الفردية بحدودها الخاصة التي بها امتياز بعض تلك الحصص عن البعض الآخر ، فلا يتوجه حينئذ الانتقاض المزبور ، وان أريد بذلك عدم سراية العلم إلى الطرفين على الاطلاق حتى بحدودهما الجامعي فهو ممنوع جدا ، بل نقول فيه أيضاً بالسراية إلى الطرفين لكن بحدودهما الجامعي على نحو ما عرفت في الطبيعي وافراده ، فتأمل.

وعلى ذلك فالطلب المتعلق بالطبيعة ان لو حظ بالقياس إلى نفس الطبيعة اللابشرطية التي هي القدر المشترك بين الحصص يكون طلباً تعيينياً ، وان لو حظ بالقياس إلى الحصص المقارنة مع الخصوصيات يكون طلباً تخييرياً ومرجعه على ما عرفت إلى تعلق طلب ناقص بكل واحدة من الحصص الفردية بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض أنحاء تروكه ، وهو الترك من ناحية حدودها الطبيعية التي بها اشتراك هذه الحصص بعضها مع

بعض آخر ، وحيث إن الترك من هذه الجهة ملازم مع ترك بقية الحصص صح ان يقال بان ترك كل واحدة من الحصص في ظرف ترك البقية كان تحت المنع وفي ظرف وجود حصة منها كان تحت الترخيص ، ونتيجته على ما عرفت هو تحقق الإطاعة والامتثال بايجاد فرد واحد وتحقق العصيان بترك جميع الافراد.

بل وعلى ما ذكرنا أيضا أمكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالسراية إلى الحصص إلى السراية إليها بحدودها المقومة لنوعها ، لا مطلقا حتى بحدودها الخاصة التي بها امتياز حصة عن أخرى ، وارجاع القول بعدم السراية أيضا عدم السراية إلى الحصص لكن بحدودها الخاصة ، لا مطلقا حتى بالقياس إلى حدودها المقومة لنوعها إذ عليه يتوافق القولان ويرتفع النزاع من البين ، كما هو واضح ، فتأمل.

المبحث التاسع : في أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لا

والظاهر أن المراد بالجواز المتنازع فيه هو خصوص الجواز الاقتضائي الذي هو في ضمن الوجوب والاستحباب والإباحة لا الأعم منه والجواز اللا اقتضائي الناشي من عدم المقتضي للشيء فعلا أم تركا ، من جهة وضوح أن مثل هذا المعنى من الجواز بعد ورود الدليل على وجوبه مما يقطع بارتفاعه فلا معنى حينئذ للنزاع في بقاءه بعد نسخ الوجوب ، كما هو واضح ، وإذ عرفت ذلك نقول بأن الكلام في المقام في بقاء الجواز وعدمه يقع تارة في أصل امكان بقاءه ثبوتا ، وأخرى فيما يقتضيه الأدلة اثباتا فهنا مقامان :

اما المقام الأول : فلا ينبغي الاشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وبين ارتفاع جوازه ، وذلك من جهة انه بعد أن كان له مراتب عديدة من حيث أصل الجواز والرجحان الفعلي وحيث الالزام والمنع عن النقيض فلا جرم أمكن ان يكون المرتفع لأجل دليل النسخ هو خصوص جهة الزامه ومنعه عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله ، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة رجحانه الفعلي أيضا مع بقاءه على الجواز بمعنى تساوي فعله وتركه ، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة جوازه أيضا ، وحينئذ فأمكن ثبوتا بقاء كل واحد من هذه المراتب بعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ من

غير أن يكون برهان عقلي على امتناعه بوجه أصلا ، وعلى هذا البيان أيضا لا يحتاج في اثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع حيث المنع عن النقيض إلى تكلف إقامة الدليل على قيام الفصل الاستجابي مقامه ، من جهة أنه بعد كونه من قبيل التشكيكات فلا جرم بذهاب مرتبة منه يلزمه تحده قهرا بالمراتب الباقية نظير مرتبة خاصة من الحمرة الشديدة التي إذا زالت مرتبة منها باجراء الماء عليها تبقى مرتبة أخرى منها محدودة بحد خاص ، وعليه فيكفي ذهاب خصوص جهة منعه عن النقيض في الحكم ببقاء رجحانه واستجابته من دون احتياج إلى قيام دليل عليه بالخصوص بوجه أصلا ، كما لا يخفى.

وحينئذ فإذا أمكن ثبوتها بقاء أصل جوازها ورجحانها الفعلي ولم يبق دليل عقلي على امتناعه يبقى الكلام في المقام الثاني في أنه هل قضية دليل النسخ رفع الوجوب بجميع مراتبه أو بخصوص مرتبة الزامه وجهة منعه عن النقيض كي يلزمه بقاءه بمرتبة رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض؟

وفي مثله قد يقرب الثاني بدعوى ان القدر المتيقن الذي يقتضيه دليل النسخ انما هو رفع خصوص جهة الزامه فقيما عداه يؤخذ حينئذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستجابته ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شيء ودليل آخر على عدم وجوبه فكما انه هناك يجمع بينهما فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الالزام وجهة المنع عن النقيض كذلك في المقام أيضا فإذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على أزيد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه وبذلك يثبت استجابته ، حيث لا نغنى من الاستحباب الا ذلك.

ولكن فيه ان هذا الجمع انما يصح في غير الحاكم والمحكوم واما فيهما فلا يتأتى مثل هذا الجمع بل لابد من الاخذ بدليل الحاكم ورفع اليد عن دليل المحكوم وان كان ظهوره أقوى بمراتب من دليل الحاكم. وفي المقام بعد أن كان دليل النسخ ناظرا بمدلوله اللفظي إلى مدلول دليل المنسوخ بلحاظ تعرضه لرفع الحكم الثابت بدليله فلا جرم بمقتضى نظره وحكومته هذه لا يبقى مجال لملاحظة دليل المنسوخ وأقوائية ظهوره من ظهوره بل في مثله لابد من الاخذ بدليل النسخ ورفع اليد عما يقتضيه دليل المنسوخ وان كان ظهوره أقوى بمراتب من ظهوره ، وعليه أيضا لا يبقى مجال استفادة الاستحباب بمثل البيان المزبور بل لابد حينئذ من التماس دليل آخر في البين ، كما هو واضح. ولعل مثل ذلك هو

العمدة أيضا في عدم ملاحظتهم لقاعدة الجمع المزبور في المقام مع بنائهم على أعمالها كثيرا في الفقه بنحو صار من الجموع المتعارفة ، هذا.

اللهم الا ان يقال بمزاحمة المحكوم في المقام مع أصل حكومة دليل الناسخ ومقدار نظره حيث يصرفه إلى خصوص جهة الالتزام وحيث المنع عن الترك وفي مثله لا- يتأتى ما ذكر من لزوم تقديم دليل الحاكم ولو كان أضعف ظهورا ، من جهة ان ذلك انما هو في ظرف ثبوت أصل حكومته وقوة نظره ، بل لا بد حينئذ من لحاظ التعارض بينهما وحينئذ إذا فرضنا اقوائية دليل المنسوخ في مطلق الرجحان من ظهور دليل الناسخ في النظر إلى جميع المراتب فلا جرم توجب مثل هذه الأقوائية لصرف دليل الناسخ إلى خصوص مرتبة الالتزام وجهة المنع عن التقبض.

وحينئذ فلئن خودش في ذلك فلا بد من الخدشة في أصل المطلب بدعوى قوة ظهور دليل الناسخ في نظره إلى رفع جميع مراتب الحكم ، كما لعله ليس ببعيد أيضا لظهوره في رفعه لأصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بما له من المراتب ، وعليه لا يبقى مجال للاخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق الرجحان لاثبات الاستحباب ، نعم لو فرضنا اجمال دليل الناسخ في نفسه وتردده بين رفع خصوص جهة الزامه أو رفعه حتى بمرتبة رجحانه وجوازه ففي مثله لا بأس بدعوى الرجوع إلى دليل المنسوخ لاثبات مطلق الرجحان لولا دعوى سراية اجماله إليه أيضا ، فتدبر.

واما الاستصحاب فيبنتى جريانه على أن يكون المشكوك عرفا من مراتب ما هو المتيقن سابقا بحيث على تقدير بقائه يعد كونه عرفا بقاء لما علم بتحقيقه سابقا لا كونه أمرا مبائنا معه وحادثا غيره ، والا فلا مجال لجريان الاستصحاب أيضا من جهة عدم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك عرفا ، فتدبر.

المبحث العاشر

إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت إلى وجوب كل واحد منها لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية ، من غير فرق في ذلك بين ان يكون هناك غرض

واحد يقوم به كل واحد منهما ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع بينهما أو اغراض متعددة بحيث كان كل واحد منهما تحت غرض مستقل وتكليف مستقل وكان التخيير بينهما من جهة عدم امكان الجمع بين الغرضين اما من جهة التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين ، أو من جهة التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر ، أو في مرحلة أصل الاتصاف بحيث مع تحقق واحد الوجودات واتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالعرض والمصلحة ، حيث أن مرجع الجميع إلى تعلق وجوب ناقص بكل واحد من الوجودات بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية ، لاتعلق الوجوب التام بكل واحد منها مشروطا بعدم الآخر ، ولا وجوب أحد الوجودات لا بعينه ، أو أحدها المعين عند الله

نعم غاية ما هناك من الفرق بين الصور المزبورة انما هو من جهة وحدة العقوبة وتعددتها عند ترك الجميع ، حيث إنه في بعضها كالصورة الأولى والأخيرة لا يترتب على ترك الجميع الا عقوبة واحدة ، وفي بعضها الآخر كالصورة الثانية والثالثة تترتب عقوبات متعددة حسب وحدة الغرض وتعددته.

لا يقال بأنه مع المضادة المزبورة لا يكاد يستند إلى المكلف عند تركه للجميع الأفتوت أحد الاغراض ، من جهة فوات البقية عليه على كل تقدير ، ومعه كيف يمكن استحقاقه للعقوبات المتعددة ، وبعبارة أخرى ان استحقاق العقوبة لا بد وأن يكون على ما هو تحت قدرة المكلف واختياره فإذا لم يكن للمكلف حينئذ بمقتضى المضادة المزبورة بين المتعلقين أو الغرضين في عالم الوجود الا القدرة على تحصيل أحد الغرضين لا جرم لا يترتب على تركه للجميع أيضا الا عقوبة واحدة

فإنه يقال نعم وان كان لا قدرة للمكلف على الجمع بين الغرضين ولكن مجرد ذلك لا يمنع عن استحقاقه للعقوبات المتعددة عند ترك الجميع ، من جهة تمكنه حينئذ من الاتيان بأحد الوجودين واخراج البقية عن حيز الوجوب الفعلي ، فتأمل.

لا يقال على ذلك في الصورة الأخيرة أيضا لا بد من الالتزام بتعدد العقوبة فما وجه التفرقة بينها وبين غيرها؟.

إذ يقال بان عدم الالتزام فيها بتعدد العقوبة انما هو من جهة عدم صدق ترك المتصف بالمصلحة الا على أحد التروك نظراً إلى ما كان بينها من المضادة في أصل

الاتصاف بالمصلحة ، وبالجملة ان ترتب العقوبة انما هو ترك الشيء في ظرف الفراغ عن اتصافه بكونه تركا لما فيه الغرض والمصلحة ، ومثل هذا المعنى انما يصدق في الصورة الثانية والثالثة ، واما في الصورة الأخيرة فلا يكاد يصدق ترك المتصف الاعلى أحد التروك فمن ذلك لا يكاد يترتب على تركه للجميع الا عقوبة واحدة ، فتأمل .

بقى الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر حيث إنه قد يقال بامتناعه واستحالته نظراً إلى أنه باتيان الأقل ووجوده ولو في ضمن الأكثر يتحقق الواجب لا محالة ويحصل الغرض ومع حصول الغرض وتحقق الواجب به يكون الزائد عليه لا محالة زائداً عن الواجب فيكون خارجاً عن دائرة الوجوب فلا يمكن حينئذ تعلق الوجوب به ، ولكن فيه انه كذلك إذا كان الأقل مأخوذاً بنحو اللابشرط من جهة الزيادة وليس كذلك بل نقول بأنه مأخوذ على نحو بشرط لا بحيث كان لحدده أيضاً دخل في الواجب وفي حصول الغرض ، وعليه فيرتفع الاشكال المزبور حيث لا يكون الآتي بالأكثر حينئذ آتياً بالأقل بحدده في ضمنه حتى يتوجه الاشكال المزبور ، من غير فرق في ذلك بين ان يكون للأقل الكائن في ضمن الأكثر وجود مستقل بحيث كان هناك تحلل سكون في البين كما في التسيحات أم لا كما في مثل الخط الطويل الذي رسم دفعة ، وذلك من جهة أنه بالتجاوز عن حد الأقل الذي فرض كونه تسيحة واحدة أو نصف ذراع من الخط مثلاً ينتفى الأقل ويكون المأتى به من أوله إلى آخره امثالاً للامر بالأكثر دون الأقل ، كما هو واضح .

نعم قد يشكل على ما ذكرنا أيضاً بأن الأكثر بعد أن أخذ لا بشرط من طرف الزيادة وقد وجب الاتيان بذات الأقل أيضاً على كل تقدير فلا جرم لا يبقى طرف التخيير الا نفس الحدين وهما الوقوف على الأقل أو التعدي والتجاوز عنه وحينئذ فحيث أنه مع الاتيان بذات الأقل لا محيص له من أحد الحدين ولا يمكنه ترك كليهما يندرج لا محالة في التخيير العملي العقلي بمناط اللاحرجية نظير التخيير بين النقيضين أو الضدين اللذين ليس لهما ثالث لا في التخيير الشرعي من جهة عدم المجال حينئذ لأعمال المولوية بالامر التخييري نحو الحدين ، لما ذكرنا غير مرة بان مرجع الامر التخييري بأحد الامرين انما هو إلى النهي عن تركهما معا وهو انما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الامرين والا فمع عدم تمكنه من ذلك ولا بديهية اتيانه بأحد الامرين عقلا يكون الامر باتيان أحد

الفردين لغوا محضاً ، فعلى ذلك حينئذ يتسجل الاشكال بأنه كيف المجال للتخيير الشرعي بين الأقل والأكثر مع كون ذات الأقل واجبة الاتيان على كل تقدير وكون التخيير بين الحدين أيضاً عقلياً محضاً بمناط اللاحرجية ، هذا.

ولكن يمكن التفصي عن هذا الاشكال أيضاً بان ما هو طرف التخيير حينئذ انما كان هو الأقل بما هو متقيد بحد الأقلية ، فكان لحيث التقيد أيضاً دخل في موضوع الوجوب وفي مثله معلوم بداهة كمال المجال لتعلق الامر المولوي التخييري بأحد الامرين اما الأقل أو الأكثر ، وحينئذ فتمام الخلط انما هو من جهة الغاء حيث التقيد بحد الأقلية عن موضوع الوجوب ولحاظ ذات الأقل عارية عن التقيد المزبور فمن ذلك استشكل بان ذات الأقل حينئذ بعد أن كانت واجبة الاتيان على كل تقدير لا على تقدير دون تقدير فلا جرم لا يبقى في البين الانفس الحدين الذين عرفت بأنه لا يكون التخيير فيهما الا تخييراً عقلياً بمناط اللاحرجية ، والا فبناء على ملاحظة مجموع الذات مع التقيد المزبور لا يبقى مجال الاشكال المزبور أصلاً ، من جهة وضوح ان الأقل حينئذ بوصفه لا يكون واجب الاتيان على كل تقدير ، كما هو واضح. وعلى ذلك فمن اخذ الأقل بشرط لا محدد بحد الأقلية يرتفع تلك الاشكالات بأجمعها على التخيير بين الأقل والأكثر ، نعم على ذلك يكون مرجع التخيير المزبور إلى التخيير بين المتبائنين نظراً لأي مبانة الأقل حينئذ ولو بحدده مع الأكثر ، فتدبر.

المبحث الحادي عشر في الواجب الكفائي

وهو سنخ من الوجوب متعلق بفعل كل واحد من آحاد المكلفين ، ومرجعه كما في الواجب التخييري إلى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض أنحاء تروكه ، وهو تروكه في حال ترك بقية المكلفين ، غير أن الفرق بينهما هو توجه التكليف هناك إلى المكلف بكلا شقي التخيير من جهة كونه نتيجة التكليف التعييني بالجامع بخلافه في المقام حيث إنه بعد عدم قدرة شخص مكلف واحد على كل الشقين لا يكاد يصح توجيه التكليف التعييني إليه بالجامع بمعناه الاطلاقي القابل للانطباق على فعل نفسه وفعل غيره ، ومن ذلك لا يكون التكليف المتوجه إلى

كل مكلف الا تكليفا ناقصا متعلقا بشق واحد ولا يكون امره الناقص الا أمرا واحداً

بل ولئن تأملت ترى جريان الشقوق المتصورة في الواجب التخييري في المقام أيضا من حيث تعلق غرض وحداني تارة بجامع فعل المكلفين القابل للانطباق على فعل كل واحد من أحادهم ، وأخرى تعلق اغراض متعددة بفعل كل واحد من المكلفين مع كونها بنحو لا يكاد حصول الغرض في واحد مع حصوله وتحققه في الاخر نظراً إلى ما كان بين تلك الاغراض حينئذ من المضادة اما في مرحلة الوجود والتحقق واما ما في مرحلة أصل الاتصاف بالغرض والمصلحة ، حيث إن مرجع الجميع كما عرفت إلى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين ، ففي جميع الصور كان المكلفون كل واحد منهم مكلفا بالايجاد ولكن بتكليف ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن الترك في حال ترك البقية ونتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف بفعل بعضهم عن الجميع واستحقاقهم جميعا للعقوبة عند اخلالهم بالامثال مع امثال الجميع أيضا واستحقاقهم للمثوبة لو أتوا بالمأمور به دفعة واحدة ، نعم هذا الأخير مخصوص بالفرض الأول وهو فرض قيام الغرض الوحداني بالجامع فان قضيته حينئذ هو تحقق الامثال بفعل الجميع فلا يجري في بقية الفروض لأنه فيها حسب مضادة تلك الاغراض القائمة بأفعالهم اما بحسب الوجود أو الاتصاف لا يكاد انتهاء النوبة إلى امثال الجميع مع اتيانهم دفعة واحدة حتى يترتب عليه استحقاقهم أجمع أيضا للمثوبة بل ومقتضي بطلان الترجيح بلا مرجح حينئذ هو عدم حصول الغرض وعدم تحقق الامثال من واحد منهم أيضا ، كما لا يخفى ، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب هو ان ما ذكرناه من الفروض الاخر في الواجب الكفائي مجرد فرض وبيان امكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي أيضا ، والا- فما هو الواقع في الواجبات الكفائية طرا انما هو خصوص الفرض الأول ، وعليه فكما أنه باخلالهم بالامثال يستحق الجميع العقوبة كذلك باتيانهم جميعا للمأمور به دفعة واحدة يتحقق الامثال من الجميع ويستحق الجميع المثوبة ، نعم على فرض وقوع ما عدا الفرض الأول فيها أيضا يبقى الكلام في أنه هل يمكن فيها تصوير إناطة التكليف بكل واحد منهم بعدم اتيان البقية كي يلزمه المصير إلى كون التكليف المتوجه إلى كل مكلف تكليفا تاما منوطا بعدم اتيان البقية أم لا يمكن فينحصر تكليفهم كما في الواجب التخييري بالتكليف الناقص حسب ما عرفت ، وفي ذلك كان التحقيق هو الثاني ، وذلك فإنه ان أريد من

الإناطة إناطة كل واحد من التكاليف بعضيان البقية فعدم امكانه واضح ، من جهة ما يلزمه حينئذ من تأخر كل واحد من هذه التكاليف عن الآخر برتبتين ، وهو من المستحيل كما عرفت ، وان أريد إناطة كل واحد منها بعدم البقية أي العدم السابق على الامر والتكليف فكذلك أيضا ، إذ حينئذ وان لم يرد عليه المحذور المتقدم من جهة وقوع التكاليف حينئذ في رتبة واحدة الا انه بعد تحقق المنوط به بالنسبة إلى الجميع يلزمه ان يكون كل واحد منهم مكلفا بتكليف فعلى تام بالايجاد ، ومثل هذا المعنى بعد فرض مضادة تلك المصالح والأغراض وامتناع اجتماعها في الوجود والتحقق يكون من المستحيل ، لاستحالة البعث الفعلي التام نحو أمور يمتنع اجتماعها في التحقق ، فمن ذلك لا- محيص في المقام أيضا كما في الواجب التخييري من ارجاع تلك التكاليف إلى التكليف الناقص بجعل التكليف المتوجه إلى كل مكلف تكليفا ناقصا على نحو لا يقتضي الا المنع عن الترك في حال ترك بقية المكلفين ونتيجة ذلك كما عرفت انما هو سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض منهم مع استحقاق الجميع للعقوبة عند اخلاصهم جميعا بالواجب والأمور به ، كما هو واضح.

المبحث الثاني عشر ، في الواجب الموقت

وهو الذي كان للزمان دخل فيه شرعا ، وفي قبالة غير الموقت وهو الذي لا يكون للزمان دخل فيه شرعا وان كان مما لا بد منه فيه عقلا.

ثم إن قضية دخله فيه شرعا تارة تكون من جهة كونه قيذا للهيئة وللطلب وأخرى من جهة كونه قيذا للمادة وللمتعلق الراجع إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه والمتصف فارغا عن أصل الاتصاف والاحتياج ، حيث إنه يجري فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود الاخر ، نعم لو بنينا على عدم امكان المعلق واستحالته في نفسه لكان المتعين في المقام هو ارجاعه عقلا بقول مطلق إلى الهيئة والطلب ولو كان بحسب ظاهر القضية راجعا إلى المتعلق والمادة حتى في ما لو كان دخله في المصلحة من قبيل الدخل في وجود المتصف والمحتاج إليه ، غير أن الفرق حينئذ بينه وبين سائر المشروطات من جهة الإناطة حيث كان إناطة الطلب به في المقام عقلية وفي سائر المشروطات شرعية. وأما

بناءً على المختار من امكان المعلق أيضا كالمشروط فيجربى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود ، فيكون قيذا للهيئة وللطلب تارة وللمتعلق أخرى.

ثم إن الزمان المأخوذ في الواجب ظرفا ان كان بقدر الواجب لا- أوسع فمضيق كالصوم مثلا ، وان كان أوسع منه فموسع وأمثله كثيرة كالصلوات اليومية و صلاة الكسوف والخسوف ونحوها. واما كونه أضيق من الواجب فغير ممكن من جهة امتناع التكليف بما لا يسعه وقته وظرفه مع إرادة ايجاد الواجب بتمامه في ذلك الوقت وهو واضح ، نعم لا بأس به لو أريد ايجاده فيه ولو ببعض اجزائه لا بتمامه ولكن ذلك حينئذ خارج عن الفرض نظراً إلى أن الموقت حينئذ انما هو الواجب ببعض اجزائه لا بتمامه ومن أوله إلى آخره.

واما الاشكال في امكان الموسع أيضا فمدفوع بما عرفت من وقوعه الذي هو أدل على امكانه ، كالأمثلة المزبورة ، ومرجعه إلى مطلوبة الكلي الجامع بين الافراد التدريجية المنتجة للتخيير بين الافراد المزبورة. وفي كون مثل هذا التخيير عقليا أو شرعيا وجهان أو جههما الثاني ، كما تقدم بيانه مفصلا ، فراجع.

نعم يبقى الكلام حينئذ في اقتضاء الامر بالموقت مع الاخلال به في الوقت لوجوبه في خارج الوقت وعدمه ، وفي ذلك نقول : ان مجمل الكلام فيه ان قضية دليل الموقت اما ان تكون على نحو وحدة المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد بالوقت بلحاظ أصل المطلوب لا بلحاظ تمامه ، واما ان تكون على نحو تعدد المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد به بلحاظ تمام المطلوب لا أصله ، واما ان لا يستفاد منه شيء من الوجهين بل كان مجملا من هذه الجهة ومرددا بين التقييد في أصل المطلوب أو تمامه.

فان كان من قبيل الأول فلا اشكال في عدم اقتضاء الامر بالموقت لوجوب الاتيان به في خارج الوقت مع الاخلال به في الوقت ، لولا دعوى اقتضائه لعدم وجوبه.

كما أنه على الثاني أيضا لا اشكال في اقتضائه وجوب الاتيان به في خارج الوقت بعكس القسم الأول من غير فرق في ذلك بين ان يكون التوقيت بدليل متصل أو منفصل

واما ان كان من قبيل الثالث فان كان بدليل متصل بالكلام فلا اشكال أيضا في عدم اقتضاء دليل الواجب لوجوبه في خارج الوقت ، من جهة انه باتصاله به يوجب اجماله اجمالا لدليل الموقت أيضا ، ومعه لا يبقى له ظهور حتى يصح التمسك به لاثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت ، نعم لو كان التوقيت حينئذ بدليل منفصل وكان لدليل

الواجب أيضا اطلاق بان فرض كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا في مقام أصل المشروعية لكان قضية اطلاقه حينئذ هو ثبوت الوجوب في خارج الوقت أيضا ولكن ذلك أيضا مجرد فرض ، إذ نقول أولا بظهور دليل التوقيت في وحدة المطلوب وفي كون التقييد به بلحاظ أصل المطلوب لا بلحاظ تمامه وعلى فرض عدم ظهوره واجماله من تلك الجهة لا يكون لدليل العبادة في تلك الموقتات من نحو قوله : « أقيموا الصلاة » اطلاق يصح التمسك به لاثبات الوجوب في خارج الوقت لأنها طرا على ما حقق في محله في مبحث الصحيح والأعم كانت واردة في مقام أصل المشروعية لا في مقام البيان من تلك الجهات ، وعليه فلا يبقى مجال التمسك بدليل الموقتات في العبادات لاثبات الوجوب في خارج الوقت ، بل لابد حينئذ من قيام دليل عليه بالخصوص والا فلا كنا نحن ونفس تلك الأدلة لايمكننا اثبات الوجوب به بعد انقضاء الوقت كما هو واضح.

نعم لو شك ولو يعلم من دليل الموقت بان التقييد بالوقت كان بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمام المطلوب ربما كان مقتضى الأصل وهو الاستصحاب بقائه في خارج الوقت أيضا إذ حينئذ يشك عند ذهاب الوقت في ذهاب أصل المطلوبية أو ذهاب مرتبة منه مع بقائه ببعض مراتبه الاخر فيستصحب حينئذ بقائه ولو ببعض مراتبه ، نظير الاستصحاب الجاري في اللون الخاص إذا شك في ذهابه من رأسه أو ذهابه ببعض مراتبه مع بقائه ببعض مراتبه الاخر ، ومعه فلا يجرى فيه أصالة البراءة عن الوجوب ، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب هو ما عرفت من ظهور الأدلة في وحدة المطلوب وفي كون التقييد بالوقت بلحاظ أصل المطلوب لاتمامه وحينئذ فلا بد في اثبات وجوب القضاء في خارج الوقت وفاقا للمحققين من قيام دليل عليه بالخصوص والا فلايكفيه نفس الامر الأول ، كما هو واضح.

نعم ربما ينافي ما ذكرنا ظهور مادة القضاء في التدارك المقتضي لوفاء المأتي به في خارج الوقت ببعض مراتب مصلحة الموقت ، حيث إن لازمه هو قيام المصلحة من الأول بالجامع بين الفرد الواقع في الوقت والفرد الواقع في خارجه ، ولازمه هو تعلق الامر الأول أيضا من الأول بالجامع بين الفردين لا بخصوص الفرد الواقع في الوقت ، ولازمه أيضا ان يكون وجوب الاتيان به في خارج الوقت بنفس الامر الأول لا بأمر جديد ، ولكنه يندفع ذلك بأنه وان كان الامر كذلك انه انه نقول بان فردية المأتي به في خارج الوقت للجامع

لما كانت في طول الافراد الواقعة في الوقت وفي رتبة متأخرة عن سقوط الامر والتكليف عنها، فقهرها مثل هذه الطولية توجب تضيقا في دائرة الطبيعة المأمور بها بالامر الأول بنحو يخرج عنها مثل هذا الفرد، فمن ذلك يحتاج في اثبات وجوبه بعد عدم شمول الامر الأول له إلى امر آخر يقتضي وجوبه في خارج الوقت، وعليه فلا تنافي بين القول بان القضاء بأمر جديد وبين ما يقتضيه ظهور مادة القضاء في الوفاء ببعض مراتب مصلحة الموقت، كما لا يخفى.

المبحث الثالث عشر: في أنه هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء حقيقة أم لا

وتحقيقه ان يقال بان كلا الوجهين ثبوتا امر ممكن، حيث إنه يمكن ان يكون الامر بالامر بشيء لا لأجل التوصل به إلى وجود ذلك الشيء في الخارج بل لأجل مطلوية امر الأمر الثاني نفسيا كما أنه يمكن ان يكون ذلك لأجل التوصل إلى وجود الشيء في الخارج فحيث انه كان ذلك الشيء مطلوباً له أمر بالامر به، الا انه في مقام الاثبات كان الظاهر من نحو تلك القضايا ولو بملاحظة قضية الارتكاز هو الثاني من كون الامر بالامر بشيء لمحض التوصل إلى الوجود، لا من جهة مطلوية أمر الأمر الثاني نفسيا وان لم يترتب عليه الوجود في الخارج.

وعلى ذلك فلا بأس باستفادة شرعية عبادة الصبي مما ورد من أمر الأولياء بأمر الصبيان باتيان العبادات، نعم هذا المقدار من الشرعية أيضا لا يفي باثبات وفاء المأتي به حال الصغر بمصلحة الواجب كي يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة أو في أثنائها، من جهة ان القدر الذي يستفاد من قضية الامر بالامر انما هو كون فعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً وواجداً للمصلحة، واما كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا، ومن هذه الجهة أيضا تشبث بعضهم للاجتزاء به وعدم الإعادة بعد البلوغ باثبات المشروعية من جهة نفس الخطابات الأولية، وحاصله انما هو دعوى شمول اطلاق الخطابات في التكاليف مثل أقيموا الصلاة ونحوه للصبي الذي يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعة، حيث إن

دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبي أيضا كما ترى بعيدة غايته ، إذ لا يكاد يفرق العرف في شمول تلك الخطابات بين البالغ سنه إلى خمس عشرة سنة كاملة وبين من نقص سنة من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعة واحدة ، بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكل منهما وحينئذ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبي يتعدى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك في العمر إلى أن يبلغ في طرف القلة إلى ست أو سبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذ ان الصبي المميز والمراهق كالبالغ في كونه ممن شرع في حقه العبادة على نحو مشروعيتها في حق البالغين من حيث اشتغال عبادته على المصالح الملزمة ، غاية الامر بمقتضى دليل رفع القلم يرفع اليد عن جهة الزام التكليف ويقال بأنه غير مكلف بالاجاد بتكليف لزومي في حال عدم بلوغه ، ونتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف عنه بالاجاد لو فرض بلوغه في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها ، نظراً لأي استيفائه بفعله حينئذ قبل البلوغ لتلك المرتبة من المصلحة الملزمة الداعية على الامر والتكليف هذا. ولكن فيه انه لا قصور في هذا التقريب لاثبات المشروعية بالمعنى المزبور لولا دعوى كون اعتبار البلوغ في أذهان المشرعة بمقتضى دليل (رفع القلم) ونحوه في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الخاصة الموجبة لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين ، كما لعله ليس ببعيد أيضا والا فلا مجال لاثبات مثل هذا النحو من الشرعية أيضا حتى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ فيما لو كان بلوغه في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها ، كما لا يخفى.

المبحث الرابع عشر

إذا ورد امر بشيء بعد الامر به قبل امثاله كقوله : صل ، صل ، ففي كون الامر الثاني تأكيدا للامر الأول فلا يجب الا الاتيان بالشيء مرة واحدة أو تأسيسا فيجب الاتيان به متكررا وجهان ، بل قولان ، مقتضى اطلاق المادة في صرف الطبيعي هو الحمل على التأكيد فإنه من جهة عدم قابليته للتكثير غير قابل لتعلق الطلب التأسيسي به مرتين الا مع التقييد بوجود ثم وجود ، كما أن مقتضى اطلاق الهيئة هو كونه للتأسيس الموجب للاتيان به متكررا ، فيدور الامر حينئذ بين رفع اليد عن أحد الاطلاقين اما عن اطلاق المادة في

صرف الطبيعي بحمله على الطبيعة المهملة أو وجود ووجود واما من رفع اليد عن اطلاق الهيئة وظهورها في التأسيس مع ابقاء اطلاق المادة في صرف الطبيعي على حاله ، وفي مثله قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ترجيحاً لاطلاق المادة على الهيئة باعتبار كونها معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها ، إذ يقال حينئذ بجريان أصالة الاطلاق فيها في رتبة سابقة بلا معارض. ولكن يدفعه ان المادة كما كانت معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها كذلك الهيئة أيضا باعتبار كونها علة لوجود المادة في الخارج كانت في رتبة سابقة عليها فمقتضى تقدمها الرتبي عليها حينئذ هو ترجيح اطلاقها على اطلاق المادة. وبالجملة نقول : بأنه بعد أن كان لكل من الهيئة والمادة نحو تقدم على الآخر فلا وجه لملاحظة حيث تقدم المادة عروضاً وترجيح اطلاقها على اطلاق الهيئة ، بل لنا حينئذ دعوى تعيين العكس بحسب أنظار العرف نظراً إلى عدم اعتنائهم بحيث تقدم المادة على الهيئة في مقام العروض بعد ما يرون كون الهيئة علة لوجود المادة في الخارج وفي رتبة سابقة عليها ، إذ حينئذ يجري فيها أصالة الاطلاق في رتبة سابقة فلا بد معه حينئذ من التصرف في المادة برفع اليد عما هو قضية اطلاقها في الطبيعة الصرفة ، هذا. ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة من اشكال ينشأ من جهة ما عرفت من وجود ملاك التقدم حينئذ في كل واحدة منهما نعم مع الشك وعدم ترجيح أحد الاطلاقين على الآخر كان مقتضى الأصل هو التأكيد لأصالة البراءة عن التكليف الزائد.

ثم إن هذا كله إذا لم يكن هناك ذكر شرط أو سبب في البين والا فمقتضى قوة ظهور الشرط في السببية التامة على الاستقلال ربما كان هو لزوم الاتيان بالشيء مكرراً ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى في مبحث المفاهيم.

المبحث الأول

الظاهر أن مفاد الهيئة في النهي عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبر عنه بالفارسية ب « بازداشتن » قبال الامر الذي يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث إلى الطبيعة والارسال نحوها ، مع كون مفاد المادة فيهما عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي هي ولا بما هي موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلا وبهذا الاعتبار أي : اعتبار الطبيعة خارجية أيضا صح إضافة كل منهما إلى الوجود بجعل الامر عبارة عن الارسال والبعث إلى الوجود والنهي عبارة عن الزجر عن الوجود ، والا فمتعلقهما في الحقيقة لا يكون الا الطبيعة ، كما تقدم بيانه. وعليه تكون الهيئة في كل من الأمر والنهي مغايرا مع الآخر بتمام المدلول حيث كان مدلول الهيئة في الامر عبارة عن البعث والارسال إلى الوجود وفي النهي عبارة عن الزجر عن الوجود ، لا انه كان التغير بينهما في بعض المدلول وجزئه ، كما يقتضيه كلام الفصول حسب اشرايه الوجود في مدلول الهيئة في الامر والترك في مدلول الهيئة في النهي ، وجعله مدلول الهيئة في الامر عبارة عن طلب وجود الطبيعة وفي النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة. إذ ذلك مضافا إلى ما عرفت سابقا من عراء الهيئة في الأوامر أيضا عن هذه الجهة وعدم دلالتها الا على النسبة الارسالية بين المبدء والفاعل ، نقول بان ذلك مخالف لما هو مقتضى الوجدان والارتكاز أيضا فان في مثل قوله : (لا تضرب) لا يكاد ينسب من الهيئة فيه الا الزجر والمنع عن الضرب وإيجاده في الخارج ، لا انه ينسب منها طلب ترك

طبيعة الضرب ، كما هو واضح.

وعليه أيضا لا يبقى مجال للاشكال المعروف في الترك : بان الترك ومجرد ان لا يفعل لكونه أمرا عدميا خارج عن تحت قدرة المكلف واختياره فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب وان كان فيه ما فيه أيضا يظهر وجهه من جهة ان كون الترك كك ألا لا يوجب خروجه عن تحت المقدورية بقول مطلق حتى بحسب البقاء والاستمرار الذي عليه مدار التكليف وحينئذ فإذا كان الترك بحسب البقاء تحت قدرته حيث كان له في كل آن قلبه بالنقيض وهو الفعل فأمكن لا محالة تعلق الطلب والبعث به ، كما هو واضح.

ثم لا يخفى عليك انه كما أن لحاظ الطبيعي في الأوامر يتصور على وجهين : تارة على نحو السريان في ضمن الافراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلها وانحلال التكليف المتعلق بالطبيعي إلى التكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص وأخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية أول وجود الطبيعي ، كك تصورا يتأتى هذان الوجهان في النواهي أيضا ففيها أيضا قد يكون المأخوذ في حيز النهي الطبيعة بما هي سارية في ضمن الافراد وقد يكون المأخوذ فيه هو صرف وجودها المنطبق على أول وجودها كما يتصور ذلك في العرفيات في مثل النهي عن اكل الفوم لأجل ما فيه من الرائحة الكريهة الموجبة لتنفير طباع العامة واشمئزازهم حيث إنه في مثله ربما يتحقق تمام المبغوض في الوقعة الواحدة بصرف الوجود منه المنطبق على أول وجود الاكل منه ويخرج ثاني وجود الاكل منه في تلك الوقعة عن تحت المبغوضية إذا فرض عدم كونه سببا لزيادة تلك الرائحة الكريهة ، نعم قل ما يتفق وجود هذا القسم في النواهي النفسية في الشرعيات بل العرفيات أيضا ولئن لوحظ وتأمل يرى عدم وجود هذا القسم في النواهي خصوصا في الشرعيات حيث إن المبغوض فيها طرا انما كان من قبيل الوجود الساري لا صرف الوجود ، ومن ذلك لا يسقط التكليف بعصيان واحد أو بالاضطرار إلى المخالفة مرة واحدة ولو عند اطلاقها حتى أنه أوجبت هذه الجهة ظهورا ثانويا لها في الحمل عليها عند اطلاقها بخلافه في الأوامر فان المنصرف منها عند اطلاقها انما كان هو صرف الطبيعي دون الوجود الساري منه.

ومن اجل ذلك وقعوا في حيص وبيص بأنه كيف هذا التفكيك بين الأوامر والنواهي وانه ان كان الحمل على صرف الوجود كما في الأوامر من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة فكيف لا توجهه في النواهي أيضا حيث يحمل فيها على الوجود الساري ولو مع اطلاقها؟

وان كان الحمل على الوجود الساري من جهة خصوصية في النواهي تقتضي الحمل على ذلك على خلاف ما اقتضته الحكمة ، فهي منفية بالفرض من جهة وضوح ان قضية النهي لا تكون الا الزجر عن تلك الطبيعة التي تعلق بها الامر مقيدة كانت أو مطلقة ومجرد الاختلاف بينهما بالايجاب والسلب أيضا غير موجب للفرقة المزبورة ، كما لا يخفى .

وقد أجب عن ذلك بوجه غير نقيه عن الاشكال : منها ان منشأ الحمل على الوجود الساري في النواهي من جهة كون طبع المفسدة في القيام بالشيء كلية قيامها به بوجوده الساري في ضمن تمام الافراد بخلافه في الأوامر حيث إن طبع المصحلة في قيامها بالشيء قد يكون بصرف وجوده وقد يكون بوجوده الساري ، وفيه ما لا يخفى فإنه بعد ما يتصور في العرفيات قيام المفسدة أيضا بصرف وجود الشيء كما في اكل الفوم واكل الأشياء المضرة التي لا يفرق فيها بين القليل والكثير والدفعة والدفعات لا مجال لدعوى هذه الكلية حيث أمكن في النواهي الشرعية ان تكون المفسدة فيها على نحو صرف الوجود .

ومنها : دعوى كونه من جهة الغلبة حيث إن كل ما يرى من النواهي يرى كونه من قبيل الوجود الساري دون صرف الوجود ، وفيه أيضا انه وان كان لا سبيل إلى انكار ذلك الا ان الكلام في ذلك النهي الصادر في بدو الشريعة بأنه ما وجه حمله عند الاطلاق وعدم القرينة على الوجود الساري على خلاف الأوامر .

ومنها : ان الحمل على الوجود الساري في النواهي انما هو من جهة اقتضاء الاطلاق ومقدمات الحكمة ، نظراً إلى دعوى اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف خصوصيات الموارد وعدم كونها على حد سواء في الجميع ، وان من الخصوصيات الموجبة لاختلاف نتيجة الاطلاق خصوصية المورد بحسب الايجاب والسلب فتوجب هذه الخصوصية للحمل على صرف الوجود في الأوامر وعلى الوجود الساري في النواهي .

وفيه ان ما ذكر من اختلاف نتيجة الاطلاق والحكمة بحسب اختلاف خصوصيات الموارد متين جدا ولكنه ليس منه الاختلاف بحسب الايجاب والسلب جدا ، فان مثل هذه الجهة لا توجب اختلافا بينهما فيما هو قضية الاطلاق في المتعلق الواحد في مثل قوله اضرب وقوله لا تضرب ، كما هو واضح .

ومنها : ان الحمل على الوجود الساري في النواهي انما هو جهة كونه مقتضي اطلاق الهيئة والطلب فيها ، بدعوى ان مقتضي اطلاق الهيئة والطلب في كل من الأمر والنهي

انما كان هو الارسال الموجب لبقاء الطلب بعد الایجاد أيضا الا ان الاكتفاء بايجاد واحد في الأوامر انما كان من جهة تقديم اطلاق المادة فيها في صرف الوجود على قضية اطلاقها وذلك أيضا بملاحظة ما يلزمه من فرض العكس بعد عدم تعین مرتبة خاصة من التكرار الموجب للوقوع في محذور العسر والحرج ، وهذا بخلافه في النواهي فإنه فيها لما لا يلزم هذا المحذور قدم فيها اطلاق الهيئة ولو بملاحظة كونها علة لوجود المادة في الخارج على اطلاق المادة في صرف الوجود ، وفيه ان مجرد لزوم العسر والحرج لا يقتضي تقديم اطلاق المادة على اطلاق الهيئة في الأوامر والاكتفاء بايجاد واحد في تحقق الامتثال وسقوط التكليف وذلك من جهة امكان التحديد حينئذ بما يرتفع معه العسر والحرج المزبوران وحينئذ إذا فرض تقدم اطلاق الهيئة على الطلاق المادة من جهة قضية عليتها لوجود المادة في الخارج يلزمه تقديم اطلاقها على اطلاقها في الأوامر أيضا والمصير إلى لزوم الایجاد متكررا إلى أن يبلغ حد العسر والحرج.

ومنها : ان لزوم التكرار والدوام والاستمرار في النهی انما هو من جهة انه لا يكاد يصدق ترك الطبيعي عقلا والانزجار عنه الا بترك جميع أفراده الدفعية والتدریجية ، إذ حينئذ لا بد في مقام الإطاعة وامتثال النهی من ترك الطبيعي بما له من الافراد الدفعية والتدریجية والافرع تحقق فرد واحد لا يكاد يصدق الامتثال والطاعة بل يصدق العصيان والمخالفة وهذا بخلافه في الأوامر فإنه بعد ما كان وجود الطبيعي بوجود فرد واحد يكتفى في مقام الإطاعة بايجاد فرد واحد من جهة تحقق تمام المطلوب وهو الطبيعي بوجود واحد.

وفيه انه ليس الكلام في مقام الإطاعة إذ لا شبهة في أنه لا بد في مقام امتثال النهی عن الطبيعي من ترك جميع أفراده الدفعية والتدریجية ، بل وانما الكلام في طرف العصيان والمخالفة في اقتضاء النهی لزوم ترك بقية الافراد حتى بعد العصيان نظراً إلى اقتضائه لكون المبعوض هو الوجود الساري دون صرف الوجود وحينئذ فلا يفيد ما ذكر لدفع الاشكال المزبور كما هو واضح ، هذا.

وقد تصدي شيخنا الأستاذ دام ظله لدفع الاشكال بوجه آخر حيث أفاد بما حاصله ان مبني الاشكال وأصله انما نشأ من جهة توهم كون مقتضي الاطلاق وقرينة الحكمة هو الطبيعة الساذجة الصرفة الغير القابلة للانطباق الا على أول وجود ، إذ حينئذ يتوجه الاشكال بأنه إذا كان طبع الاطلاق في الأوامر عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي

مطلوبية صرف الطبيعي المنطبق على أول وجود وبذلك يكتفى في مقام الإطاعة وسقوط الامر بايجاد فرد واحد من جهة انطباق تمام المطلوب وهو الطبيعي الصرف عليه كك طبع الاطلاق في النهي عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي أيضا كون المبعوض هو صرف الطبيعي المنطبق على أول وجود ، ولازم ذلك هو عدم لزوم ترك بقية الافراد عند العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد بلحاظ انطباق ما هو تمام المبعوض عليه مع أنه ليس كك فما وجه التفرقة حينئذ بين الأمر والنهي؟ والا فبناء على كون مقتضي الاطلاق وقرينة الحكمة عند عدم التقيد في كل من الأمر والنهي هو الحمل على الطبيعة المهملة التي هي مدلول اللفظ بما هي جامعة بين الطبيعة الصرفة والطبيعة السارية لا يكاد يتوجه الاشكال المزبور ، إذ حينئذ يكون الفرق بين الأمر والنهي في اقتضاء الأول للاكتفاء بايجاد فرد واحد واقتضاء الثاني لعدم ايجاد شيء من الافراد واضحا ، حيث إن الاكتفاء بفرد واحد في الأوامر انما هو من جهة تحقق ما هو تمام المطلوب وهو الطبيعة المهملة بوجود فرد واحد فمن ذلك يسقط الامر ويتحقق الامتثال بذلك.

واما في النواهي فعدم الاكتفاء بذلك انما هو من جهة اقتضاء طبع الاطلاق المزبور لعدم ايجاد الطبيعة المهملة مطلقا ولو في ضمن ثاني الوجود وثالثه. ومن ذلك حينئذ يستفاد ان ما هو المبعوض وما فيه المفسدة هو الطبيعي بوجوده الساري لا بصرف وجوده المنطبق على أول وجود ولازم ذلك أيضا هو لزوم الانزجار عن جميع افراد الطبيعي ولو مع العصيان والمخالفة.

أقول : وفيه نظر ينشأ من أن الاكتفاء في الأوامر بايجاد فرد واحد في سقوط الامر وتحقق الامتثال ان كان من جهة انطباق ما هو المطلوب وهو الطبيعة المهملة عليه يلزمه القول به في طرف النهي أيضا فلا بد فيه أيضا من المصير إلى عدم لزوم ترك بقية الوجودات عند المخالفة بلحاظ تحقق ما هو تمام المبعوض وهو الطبيعة المهملة بمجرد الاتيان والمخالفة بايجاد فرد واحد ، والا فلا وجه للاكتفاء بايجاد فرد واحد في الأوامر أيضا بل لابد فيه أيضا كما في النواهي من دعوى مطلوبية الطبيعة المهملة على الاطلاق ولو في ضمن ثاني الوجود وثالثه ، فتأمل.

إشارة

قد اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد بجهتين ولكونه مجمع العنوانين على أقوال ثالثها الجواز عقلا- والامتناع عرفا وتوضيح المقصد يقتضى رسم أمور :

الأول :

لا يخفى عليك ان المسألة حيث كانت نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط تكون من المسائل العقلية الأصولية ، لا من مبادئها الاحكامية ، فإنه مضافا إلى بعده لا يناسب أيضا ظهور عنوان البحث وهو جواز الاجتماع وعدم جوازه والا لاقتضى تحرير عنوانه بالبحث عن لوازم الوجوب والحرمة ، ولا من المسائل الكلامية أيضا ، إذ ذلك مضافا إلى ما عرفت من النتيجة نقول بان المهم عند الفريقين بعد أن كان في سراية النهي إلى متعلق الأمر وموضوعه عند وحدة المجمع وجودا وعدمه يكون مرجع البحث إلى البحث عن أصل اجتماع الحكمين المتضادين وعدمه في موضوع واحد ومن المعلوم حينئذ عدم ارتباط ذلك بمسألة التكليف بالمحال كي يندرج بذلك في المسائل الكلامية المتنازع فيها بين الأشاعرة وغيرهم ، إذ حينئذ على السراية يكون التكليف بنفسه محالا حتى بمبادئه من الاشتياق والمحبوبية باعتبار كونه من اجتماع الضدين في موضوع واحد لا- انه تكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف ، كما لا يخفى ، واما احتمال كونها من المسائل الفرعية فبعيد غايته عن ظاهر عنوان البحث المزبور حيث لا يكاد مناسبه مع كونها مسألة فرعية. وهذا بخلاف مسألة مقدمة الواجب فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة حيث كانت وجوب مقدمة الواجب شرعا أمكن فيها اندراجها في المسألة الفرعية وان كان التحقيق في ذلك المقام أيضا خلافه كما عرفت.

ثم انه مما ذكرنا ظهر أيضا كون المسألة عقلية محضة حيث كانت من الملازمات العقلية الغير المستقلة فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض المناسبة لا انها لفظية كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ولذلك يجري هذا لنزاع فيما لو كان ثبوت الوجوب والحرمة بغير اللفظ من اجماع ونحو أيضا ، واما القول بالامتناع العرفي فليس المقصود منه دلالة اللفظ على الامتناع بل المقصود منه هو كون الواحد ذي الوجهين واحدا بنظر العرف وان كان اثنين بحسب الدقة العقلية كما هو واضح.

الثاني من الأمور

المراد من الواحد المبحوث عنه في العنوان هو مطلق ما هو مندرج تحت العنوانين اللذين تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي وان كان كلياً كالصلاة في المغصوب حيث إنها باعتبار صدقها على كثيرين تكون كلياً ومع ذلك يكون ذا وجهين ومجمعا للعنوانين لا الواحد السنخي الذي لا يكون مجمعا للعنوانين كما في السجود لله وللشمس والقمر ونحو ذلك مما تعدد فيه متعلق الأمر والنهي وجوداً.

بل ولئن تأملت ترى اختصاصه أيضاً بالواحد الكلي وعدم شموله لما يعمه والشخصي كخص الصلاة الواقعة في هذا الغصب ، إذ ذلك أيضاً وان كان مجمعا للعنوانين ولو بتوسيط كلي عنوان الصلاة في الغصب إلا ان المناسب للمسألة بعد كونها أصولية لا فقهية هو خصوص الكلي دون ما يعمه والشخصي ، كما هو واضح. نعم لو قيل بكونها أي المسألة من المبادي الاحكامية لا من المسائل الأصولية لأمكن دعوى تعميم المراد لما يعم الكلي والشخصي ، ولكن ذلك أيضاً لولا دعوى انصراف العنوان إلى ما هو مجمع العنوانين ومصداق لهما بلا واسطة ، فان مصداقية شخص هذه الصلاة الواقعة في الغصب للكليين بعد أن كان بتوسيط كلي الصلاة في الغصب فقها بمقتضي الانصراف المزبور يختص الواحد المبحوث عنه في العنوان بالواحد الكلي ولا يكاد يعمه والواحد الشخصي كما لا يخفى ، بل قد يقال حينئذ بعدم امكان شمول العنوان ولو مع قطع النظر عن الانصراف لما يعم الكلي والشخصي نظراً إلى عدم امكان كون الواحد الشخصي مصداقاً للجامع في عرض الكلي فتدبر.

الثالث من الأمور

لا يخفى عليك ان عمدة النزاع بين الفريقين في هذه المسألة انما هو في سراية النهي إلى موضوع الأمر ومتعلقه عند وحدة المجمع وجوداً أو عدمه ، فكان القائل بالجواز يدعى عدم السراية والقائل بالامتناع يدعى السراية ، ومن هذه الجهة يكون تمام البحث بين

الفريقين صغرويا محضاً والا- فعلى فرض السراية المزبورة لا يكاد يظن من أحد الالتزام بالجواز ، كما أنه في فرض عدم السراية وتعدد المتعلقين في المجمع لا يظن من أحد الالتزام بالامتناع ، ومن ذلك ترى ان القائل بالجواز تمام همه اتمام عدم السراية اما بنحو مكثرية الجهات أو من جهة تعدد حدود الشيء أو غير ذلك ، وحيث كان كك نقول : ان مدرك القول بالجواز على ما يأتي بيانه مفصلاً تارة يكون من حيث مكثرية الجهات بنحو يكون الوجود الواحد مجمع الجهتين ومركز الحيتين فيكون إحدى الجهتين معروض الامر والأخرى معروض النهى غايته انه كان المركزان موجودين بوجود واحد من غير فرق عنده بين كون متعلق الامر صرف وجود الشيء أو الوجود الساري ولا بين كون متعلقه هو الطبيعي أو الافراد بدوا أو بتوسيط السراية إليها من الطبيعي.

وأخرى يكون مبنى الجواز من جهة وقوف الامر على نفس الطبيعي وعدم سرايته إلى الفرد ولا إلى الوجود خارجا وان لم يكن اختلاف بين العنوانين بحسب المنشأ ولا كان تكثر جهة في البين أصلاً كما عن المسلك المتقدم.

وثالثة يكون من جهة اختلاف أنحاء حدود الشيء الواحد بنحو ينتزع من مراتب وجود الشيء واحد من كل حد ومرتبة عنوان غير ما ينتزع من المرتبة الأخرى منه كما عرفت تحقيقه في مبحث الواجب التخييري حيث قلنا فيه بإمكان ان يكون الشيء الواحد مع وحدته وجوداً ومهية ببعض حدوده تحت الالتزام وبعض حدوده تحت الترخيص فيكون الشيء على هذا المسلك مع وحدته وجوداً وجهة ببعض حدوده تحت الامر وبعض حدوده الآخر تحت النهى.

وإذ عرفت ذلك نقول بأنه بعد هذا الاختلاف في مسالك الجواز وتعدد المشارب المزبورة فيه ، لا وجه لتحديد مركز النزاع في عنوان المسألة بصورة اختلاف العنوانين حقيقة وتباينهما منشأً.

كما أنه لا- وجه أيضاً لتحرير المسألة باجتماع الأمر والنهي الظاهرين في الفعلية في وجود واحد ولو بجهتين ، حيث إن ذلك مما لا يكاد يصح على شيء من المشارب المزبورة.

وذلك : اما على مشرب مكثرية الجهات فظاهر لوضوح ان تكثر الجهة انما كان يجدي في رفع محذور اجتماع الضدين لا في رفع محذور التكليف بالمحال وما لا يطاق فلا يكاد يمكن حينئذ اجتماع الامر الفعلي ولو بجهة مع النهى الفعلي بجهة أخرى في المجمع مع كون

الجهتين متلازمتين وجوداً، وذلك من غير فرق بين كون متعلق الأمر هو الوجود الساري المنتج لوجوب الحصص الفردية كل واحدة منها على التعيين أو صرف الوجود المنتج للوجوب التخيري في الافراد، إذ كما أنه لا يمكن الأمر التعيني بالمجمع ولو بجهة مع النهى عنه بجهة أخرى ملازمة معها وجوداً من جهة كونه من التكليف بالمحال وبما لا يطاق كك أيضاً لا يمكن الأمر التخيري به مع النهى المزبور الموجب لمبغوضية الوجود من جهة ان مرجع التخير كما عرفت انما هو إلى كون ترك هذا المجمع بلا بدل منها عنه ومثل هذا المعنى لا يكاد يجامع النهى عنه الموجب لمبغوضية وجوده المستتبع لمحبووية تركه ولو، لا إلى بدل، واما الالتزام باشتراط المندوحة حينئذ في تصحيح فعلية الأمر والنهي فهو كما ترى حيث لا يكاد يجدي وجود المندوحة حينئذ في تصحيحها على مثل هذا المسلك بل انما يجدي ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الأمر من الطبيعي إلى الفرد.

ومن هذا البيان ظهر لك الحال أيضاً على مسلك مكثيرة حدود الشيء واختلاف أنحاء حفظ وجوده فإنه على هذا المسلك أيضاً لا يكاد يمكن اجتماع الأمر والنهي الفعلين في شيء واحد باختلاف أنحاء حدوده من جهة استلزامه للتكليف بالمحال وان كان معروض التكليفين مختلفين من جهة ما عرفت من أن مثل هذا الاختلاف في الحدود انما كان يجدي في رفع محذور اجتماع الضدين لا في محذور التكليف بما لا يطاق. واما اشتراط المندوحة فلقد عرفت عدم اجده على هذا المسلك أيضاً في رفع غائلة التكليف بالمحال.

نعم انما يجدي ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الأمر من الطبايع إلى الافراد والتزامه بعدم وجوب الفرد بالوجوب التخيري الشرعي ولكنه على هذا المسلك أيضاً لا يكاد انتهاء النوبة إلى اجتماع الأمر والنهي الفعلين في المجمع. إذ لم يتعلق حينئذ امر شرعي بالمجمع ولو تخيراً لا بدوا ولا بتوسيط السراية من الطبيعي حتى يكون فيه اجتماع الأمر والنهي كما هو واضح.

وحينئذ فعلى جميع هذه المسالك والمشارب المزبورة في الجواز لا يصح تحرير عنوان المسألة باجتماع الأمر والنهي الظاهرين في الفعلية بوجه أصلاً كما لا يخفى، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب في المقام هو كون المهم عند القائل بالجواز على جميع المسالك والمشارك المزبورة عبارة عن تصحيح العبادة في المجمع، وحيث انه أي التصحيح

المزبور غير مبتن على فعلية الامر والتكليف في المجمع بل يكفي فيه مجرد رجحانه الغير المنوط بالقدرة كما هو كذلك أيضا في مثل الضد العبادي المبتهل بالأهم فلا يحتاج إلى اثبات فعلية الامر والتكليف في المجمع كي يتوجه الاشكال المزبور ويبتنى على بعض المسالك وهو مسلك عدم السراية ، مع أنه على فرض الاحتياج إلى الامر الفعلي أيضا في تصحيح العبادة أمكن اثباته بنحو الترتب ، كما لا يخفى .

الرابع من الأمور في الفرق بين المسألة وبين مسألة النهي في العبادات

فنقول : قد يقال كما في الفصول في الفرق بين المسئلتين ما هذا لفظه وعبارته : أعم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا- اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ولو كان بينهما العموم المطلق وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد « انتهى » .

ولكنه فاسد لما عرفت من اختلاف المباني والمشارب في الجواز إذ تقول حينئذ بعدم تماميته على جميع المشارب المزبورة حتى مشرب مكثرية الحدود إذ عليه يجري هذا النزاع ولو مع اتحاد المتعلقين حقيقة كقوله صل ولا تصل في مكان كذا حيث تكون الصلاة حينئذ ببعض حدودها تحت الامر وبعض حدودها الأخرى تحت النهي ومن ذلك قلنا بعدم احتياج مثل هذا المسلك إلى اختلاف العنوانين بحسب الجهة والمنشأ كما في مسلك تعدد الجهة وانه يكتفى فيه بمجرد اختلاف أنحاء حدود شيء واحد وجهة فاردة .

وفي الكفاية : ان الفرق بين المسئلتين هو ان الجهة المبحوث عنها في المقام في أصل سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته من جهة تعددهما جهة ، بخلاف مسألة النهي في العبادات ، فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة انما هي في اقتضاء النهي لفساد العبادة بعد الفراغ عن تعلقه بها والتوجه إليها فلا يرتبط حينئذ إحدى المسئلتين بالأخرى ، نعم على القول بالسراية والامتناع وتقديم جانب النهي يكون المقام من صغريات المسألة الآتية حيث يبحث فيها حينئذ عن اقتضاء ذلك النهي لفساد العبادة وعدمه هذا ، ولكن فيه ما لا يخفى إذ تقول بأنه لا وجه لجعل المسألة

على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات تلك المسألة الآتية لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسئلتين حيث إن الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهي انما كان مستندا إلى العلم بالنهي لا إلى النهي بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذ من جهة انتفاء قصد القربة من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة ، بخلافه في المسألة الآتية حيث إن الفساد فيها انما كان مستندا إلى نفس النهي بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي أو الجهل به فتفسد العبادة على كل حال ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وكشف النهي عنها عن تخصيص الملاك والمصلحة من الأول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الاخر ومن ذلك يندرج تلك المسألة في مسألة تعارض الدليلين وتكاذبهما ، من جهة تكاذب الدليلين حينئذ وتماضعهما في أصل الملاك والمصلحة أيضا مضافا عن تمانعهما في مقام الحكم فلا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض فيهما بالرجوع إلى المرجحات السنية ، وهذا بخلاف المقام حيث إنه باعتبار وجود الملاكين فيهما يندرج في صغريات مسألة التزاحم ولو على الامتناع أيضا نظراً إلى تحقق المزاحمة حينئذ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية كما يكشف عنه حكمهم بصحة العبادة في الغضب مع الغفلة أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا عن تقصير ولو مع البناء على تقديم جانب النهي حيث إنه لولا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع أو الحكم بل لا بد من الحكم بالبطان وفساد العبادة مطلقا كما هو واضح ، ومن ذلك نقول أيضا في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التزاحم فيقدم ما هو الأقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية وان كان أضعف سنداً من غيره ، لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجحات السنية من حيث العدالة والوثوق ، كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر فساد ما أفيد كما عن بعض الاعلام (دام ظله) (1) على ما قرر من اندراج مورد التصادق في المقام على الامتناع في صغرى باب التعارض نظير العامين من

ص: 412

1- قد توفي ره يوم السبت عند ارتفاع النهار في السادس والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة 1355. « المؤلف » ومراد المؤلف قدس سره من هذا البعض هو المحقق النائيني قدس سره الشريف « المصحح ».

وجه كالعالم والفاسق فيما لو ورد الامر باكرام العالم والنهي عن اكرام الفاسق ، بدعوى ان التزاحم انما يكون بين الحكامين في عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد الفراغ عن أصل تشريع الاحكام حسب ما تقتضيه الملاكات ، كما في الضدين مثلا ، وفي مورد اتفاق اتحاد متعلق الحكامين في الوجود مع كون المتعلقين متغايرين بالذات ومختلفين بالهوية ، واما التزاحم بين الملاكين في عالم تشريع الاحكام وجعلها فهو غير مرتبط بباب التزاحم بل هو مندرج في صغرى باب التعارض الذي ملاكه تنافى الدليلين باعتبار مدلوليهما في مقام الجعل والتشريع.

إذ فيه ما لا يخفى ، إذ نقول : بأنه لاوجه لما أفيد الا الجمود بظاهر لفظ تزاحم الحكامين والا فلا نغنى نحن من باب التزاحم الا صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولى من تحصيلهما الذي من نتائجه لزوم تقديم أقوى الملاكين منهما وان كان أضعف سنداً من الآخر ، ومنها لزوم تقديم مالا بدل له بحكم العقل في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه على ماله البدل ، ومنها تقديم المطلق منهما بحكم العقل على المشروط بالقدرة ، ومنها غير ذلك من نتائج باب التزاحم ، كما أنه لا نغنى من باب التعارض الا صورة عدم احراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في أحد الموردین الذي من نتائجه أيضا الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السندية بالأعدلية والأوثقية ونحوهما والتخيير في الاخذ بأحد الخبرين عند فقد المرجحات أو تساوى الخبرين فيها بمقتضى اخبار العلاج ، وعلى ذلك فكل مورد أحرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلا في باب التزاحم ويجري عليه احكامه من غير فرق في ذلك بين ان يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الامتناع ، أو كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعلية الحكامين . وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق بل أحرز عدم وجود الملاك والغرض في أحد الموردین يكون ذلك من باب التعارض الذي من حكمه الاخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق.

وعليه نقول : بأنه بعد أن أحرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق في المجمع ولو على القول بالامتناع بشهادة أعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلاة مع الجهل بالغصبية أو بحرمة فلا وجه لاجراء

مورد التصديق على الامتناع عن باب التزاحم وادراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشى القوم في ذلك ، الا إذا كان لك اصطلاح خاص في ذلك ، هذا.

مع أنه نقول بان ما أفيد من الضابط في بيان الفرق بين البابين وجعله التزاحم باعتبار تنافي الحكمين في مقام الامتثال وفي عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الاحكام وجعلها على طبق ما اقتضته الملاكات انما يتم بناء على كون القدرة أيضا كالعلم من شرائط تنجز الخطابات والتكاليف ، والا- فبناء على ما هو التحقيق وعليه أيضا بناء الأصحاب من الفرق بين القدرة والعلم من رجوع القدرة ولو بحكم العقل إلى كونها شرطا لأصل فعلية الخطاب والتكليف في مرحلة سابقة عن تنجزه ، بخلاف العلم فإنه باعتبار كونه في رتبة لاحقة عن الخطاب غير صالح لتقييد أصل مضمون الخطاب فلا بد فيه من رجوعه إلى كونه من شرائط تنجزه لا من شرائط نفسه ، فلا جرم عند عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما لاتنتهي النوبة (1) إلى مقام تشريع الحكمين على الاطلاق حتى في مثل الضدين نظير عدم تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العاميين من وجه ولازمه حينئذ هو المصير إلى دعوى اندراجه أيضا في صغرى باب التعارض مع أنه كما ترى لا يكاد التزامه به.

واما دعوى الالتزام حينئذ بكون القدرة أيضا كالعلم من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط أصل التكليف وفعليته فمدفوعة بأنه مع كونه خلاف التحقيق مناف أيضا لما ذهب إليه هو قدس سره في مبحث الضد من الالتزام بالترتب في تصحيح الامر بالضدين فإنه لولا كونها شرطا ولو بحكم العقل في أصل توجيه التكليف الفعلي إلى المكلف لما يحتاج في اثبات فعلية الامر بالضدين إلى تكلف الترتب بجعل أحد الامرين منوطا بعصيان الامر بالأهم وفي الرتبة المتأخرة عن سقوطه كما هو واضح وحينئذ فيتجه عليه الاشكال المزبور من لزوم مصيره في مثل الضدين والمتلازمين اللذين يلزم امتثال أحدهما مخالفة الآخر إلى الاندراج في صغرى باب التعارض من جهة امتناع تشريع حكمين فعليين يلزم من امتثال أحدهما مخالفة الآخر ولزوم كون الحكم الفعلي في مقام الجعل والتشريع على طبق أحد الملاكين.

ص: 414

1- كذا في الأصل والصحيح : « تنتهي النوبة » كما يظهر للمتأمل [المصحح].

واما دعوى الالتزام بذلك حينئذ في فرض كون التلازم دائميا كاستقبال القبلة واستدبار الجدي في قطر العراق دون ما لو كان التلازم اتفاقيا فيدفعها منع الفارق بينهما حيث إنه لو كانت القدرة من شرائط نفس التكليف السابق عن مرحلة تنجزه لا يكاد يفرق في الاستحالة بين العجز الدائم أو الحاصل من باب الاتفاق فكما انه يمتنع أصل تشريع الحكامين في فرض كون العجز دائميا ، كك يمتنع اطلاق تشريع الحكامين على الثاني أيضا بنحو يشمل مورد العجز من باب الاتفاق نظير امتناع تشريع الحكامين على الاطلاق في العامين من وجه الشامل للمجمع ، إذ لا فرق بينهما حينئذ الا من جهة كون الممتنع على الأول أصل تشريع الحكامين وفي الثاني اطلاق تشريعهما ، وحينئذ فلا بد من ادراج مورد العجز الحاصل من باب الاتفاق أيضا في باب التعارض بين الاطلاقين ، لا التفكيك بينهما بادراج العجز الدائم في صغرى باب التعارض والعجز الاتفاق في صغرى باب التزام ،

وتوهم ان التفكيك المزبور حينئذ من جهة لغوية أصل التشريع في العجز الدائم بخلافه في العجز الاتفاق حيث يحسن معه أصل تشريع الحكامين ويحسن معه الخطابان أيضا يدفعه ان لازم ذلك هو الالتزام بمثله في الجهل أيضا فلا بد فيه من الفرق بين الجهل بالخطاب وعدم العلم به للتالي وبين غيره لا بالالتزام تقييد الخطاب به في الأول دون الثاني مع أنه كما ترى حيث إن العلم والجهل باعتبار كونهما في رتبة متأخرة عن الخطاب غير صالحين لتقييد مضمون الخطاب بهما ، كما هو واضح. وسيأتي مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسألة إن شاء الله تعالى.

الخامس من الأمور

ان العناوين المنتزعة عن وجود واحد تارة يكون اختلافها في صرف كيفية النظر بلا اختلاف فيها بحسب المنظور والمنشأ نظير الاختلاف من حيث الاجمال والتفصيل كالانسان وحيوان ناطق حيث كان الاختلاف بينهما ممحضا بصرف كيفية النظر من حيث الاجمال والتفصيل والا- وفي الحقيقة لا يكون المنظور فيهما الا شيئا واحدا ، ونظير الاختلاف بنحو اللابشرية والبشرية لانية كما بين الهولي والجنس بناء على انتزاعهما عن جهة واحدة إذ حينئذ يكون تمام الفرق بينهما من جهة كيفية النظر من

حيث اللابشرية والبشرية لائية فإذا لوحظ تلك الجهة بشرط لا بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الهيولي ، وإذا لوحظت لا بشرط - بأن لوحظ ذاتها المحفوظة بين الحدين بلا لحاظ حد في الملحوظ بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الحيوان.

وأخرى : يكون اختلافها من جهة اختلاف في منظورها لا انه كان الاختلاف بينها ممحضا بصرف كيفية النظر وذلك أيضا تارة بنحو يحكى كل عنوان عن جهة خارجية متأصلة ولو كانت من المحمولات بالضميمة كعناوين الأوصاف الحاكية عن الكم والكيف والفعل والأين ونحو ذلك ، وأخرى بنحو يحكى كل عنوان عن جهة غير متأصلة في الخارج وذلك أيضا على قسمين : فان المحكى حينئذ تارة يكون عبارة عن الإضافات والنسب الخارجية التي كان لها أيضا نحو خارجية اما بالالتزام بحظ من الوجود لها كما قيل ، واما بان الخارج كان طرفا لنفسها ولولا لوجودها وبالجملة كانت من الأمور التي لها واقعية ولا تنوط في واقعتها بلحاظ لا حظ واعتبار معتبر بل لو لم يكن في العالم لاحظ ومعتبر كان لمثل تلك الأمور جهة واقعية كما في الفوقية والتحتية وأمثالهما ، وأخرى عبارة عن الأمور الاعتبارية المتأصلة ولو في عالم الاعتبار وبالجملة كانت من الاعتباريات التي لها واقعية عند تحقق مناقشتها بحيث كان اللحاظ طريقا إليها كالملكية والزوجية ونحوهما لا انها متقومة باللحاظ والاعتبار كي تنوط واقعتها بلحاظ لا حظ واعتبار معتبر كالاختبارات المحضة.

ثم إن العنوانين المختلفين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما في غير المنشأ تارة : يكون اختلافهما في تمام المنشأ ، على وجه يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير المنشأ في الآخر ، كما لو كانا من مقولتين أحدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الأين مثلا ، نظير الصلاة والغصب بناء على كون الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة الأين بجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا- عبارة عن الفعل الشاغل للمحل ، ونظير عناوين المشتقات بناء على عدم اخذ الذات فيها وكونها عبارة عن نفس المبدء الملحوظ لا بشرط كالعالم والفاسق ونحوهما

وأخرى : يكون اختلافهما في جزء المنشأ مع اشتراكهما في الجزء الآخر نظير عناوين المشتقات بناء على اخذ الذات فيها بنحو يكون مصب الحكم مجموع المبدأ والذات ، إذ حينئذ يكون اختلاف العنوانين كالعالم والفاسق في جزء المنشأ والا فهما مشتركان في

جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة ، ومثل ذلك كل مورد لا يكون الجامع في العنوانين بسيطا ومأخوذا من مقولة واحدة بل كان مركبا من الذات مع عارضها أو من مقولتين أحدهما الفعل مثلا والآخر من مقولة أخرى كالأين أو غيره من الإضافات فإنه في مثله يكون المجمع باعتبار ذاته وجهة فعله واجدا للحدين وباعتبار النسبيات الآخر واجدا للإضافتين أحدهما مقوم أحد الجامعين والآخر مقوم الجامع الآخر كما في مثل الغضب والصلاة بناء على كونهما من مقولة الفعل المنضم ببعض الإضافات الآخر بجعل الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة المقرونة بالإضافات المعهودة من الترتيب والموالة ونشؤها عن قصد الصلاتية ، والغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الافعال الآخر الأجنبية عن الصلاة فإنه في مثله يكون الغضب والصلاة لا محالة من قبيل العنوانين المشتركين في جزء المنشأ الممتازين في الجزء الآخر حيث كانا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة أخرى من الإضافات والنسبيات الأخرى.

وثالثة : يكون اختلافهما في صرف الحد المأخوذ فيهما مع اتحادهما ذاتا بل ومرتبة أيضا في خصوص المجمع وان اختلفا مرتبة في غيره نظير الجامع المأخوذ بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان في عالم الاعتبار بحد خاص لا يكاد انطباقه الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد المنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكون انطباقه الا عليهما فحينئذ يكون زيد مع وحدته ذاتا وجهة ومرتبة مجمع الجامعين بمعنى وقوعه بين الحدين الشامل أحدهما وعمرو بلا شموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو مع كون النسبة بين الجامعين المزبورين بنحو العموم من وجه. ومن ذلك ظهر ان مجرد اختلاف العنوانين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاك أحدهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضي لزوم كونهما من مقولتين وكون التركيب بينهما انضماميا لا- اتحاديا ، وذلك من جهة ما عرفت من امكان كونهما من مقولة واحدة حينئذ وكان الاختلاف بينهما من جهة لحد محضا كما مثلنا بالجامع المأخوذ بين زيد وعمرو من تحديد الانسان بحد خاص لا ينطبق الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحد آخر لا ينطبق الا عليهما ، فان زيدا حينئذ مع وحدته ذاتا يكون مجمع الجامعين من جهة وقوعه بين الحدين الشامل أحدهما وعمرو بلا شموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو ، وهكذا لو فرض جامع بين الضرب

والاكل منتزع من تحديد الفعل بحد لا ينطبق الا عليهما وجامع آخر كك بين الأكل والشرب حيث كان الاكل حينئذ مجمع الجامعين بمعنى كونه واجدا للحدين المأخوذين من مقولة الفعل الشامل أحدهما للضرب دون الشرب والآخر للشرب دون الضرب مع كونهما من مقولة واحدة وكون التركيب فيه اتحاديا لا انضماميا ، كما كان كون العنوانين أيضا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة أخرى كما في العالم والفاسق بناء على اخذ الذات في المشتق وتركب حقيقته من المبدأ والذات حيث إن العنوانين حينئذ في المجمع وان اختلفا ببعض الجهات الا انهما اشتركا في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فاردة.

وعليه فلا- يبقى مجال المصير في مثل الصلاة والغضب المنتزعين من فعل المكلف إلى لزوم كونهما من مقولتين متغايرتين بمحض اختلاف العنوانين وتعدد حقيقتيهما كما عن بعض الاعلام قدس سره فيما أسسه في مقدمات مرامه من دعوى ان العنوانين العرضيين بينهما العموم من وجه المنتزعين من وجود واحد لا يمكن ان يكونا من مقولة واحدة بل لا بد وان يكونا من مقولتين مختلفين أحدهما من مقولة الفعل مثلا والآخر من مقولة أخرى كالإين ونحوه مستتجا من ذلك أن الصلاة بعد أن كانت من مقولة الفعل فلا بد وأن يكون الغضب من مقولة الأين وكونه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل للمحل ليكون كلاهما من مقولة واحدة ويكون التركيب بينهما اتحاديا. وذلك لما عرفت من الاشكال فيه بان مجرد اختلاف العنوانين العرضيين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضي كونهما من مقولتين متغايرتين وكون التركيب بينهما انضماميا ، بل حينئذ كما يمكن كونهما من مقولتين مختلفين كك يمكن أيضا كونهما من مقولة واحدة بحيث كان التركيب بينهما اتحاديا في المجمع وكان الاختلاف بينهما في الحد محضا كما في المثال المتقدم من فرض الجامعين أحدهما بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليهما خاصة كما كان كونهما مشتركين في بعض المنشأ وفي مقولة ومختلفين في مقولة أخرى أيضا ، إذ حينئذ نقول بأنه من الممكن حينئذ ان يكون كل من الصلاة والغضب من مقولة الفعل غايته منضمما ببعض النسيات الاخر فتكون الصلاة مثلا عبارة عن الافعال المخصوصة المقترنة بالإضافات المعهودة من

الترتيب والموالاتة ونشؤها عن قصد الصلالية الجامعة بين كونها في الدار المغصوبة أو في غيرها والغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون اذنه ورضاه الجامع بين أفعال الصلاة وغيرها من الأفعال الأخرى. ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك لا محالة لا يكون برهان عقلي يقتضي كون الغضب من مقولة الأين ، وعبارة عن اشغال المحل بالفعل في فرض كون الغضب من مقولة الفعل ، كما هو واضح. نعم يمكن أيضا ان يكون الغضب بحسب العرف أو اللغة عبارة عن اشغال المحل بالفعل ومن مقولة الأين ، ولكن مثل هذا النزاع راجع إلى الوضع اللغوي فلا يرتبط بمقام اللابدية العقلية المدعاة ، كما لا يخفى.

وبالجملة فالمقصود من هذا التطويل هو بيان عدم اقتضاء مجرد اختلاف العنوانين المنتزعين من وجود واحد بحسب المنشأ لكونهما من مقولتين بحيث كان المحكى من كل عنوان مقولة غير ما يحكى عنه العنوان الآخر نظراً إلى ما عرفت من امكان اشتراكهما في مقولة واختلافهما في مقولة أخرى ، بل وامكان كونهما من مقولة واحدة وحقيقة فاردة مع كون الاختلاف بينهما ممحضا بصرف الحد المأخوذ فيهما أو بحسب المرتبة كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها والقراءة بالقياس إلى الجهر بها الذي هو منتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن أصل القراءة.

ومن هذا البيان ظهر أيضا عدم صحة ابتناء القول بجواز الاجتماع على كون التركيب بين العنوانين في المجمع انضماميا لا اتحاديا بل وانما المدار كله في ذلك - كما سيحيىء إن شاء الله تعالى على اختلاف العنوانين وتغيرهما بتمام المنشأ على معنى كون المحكى في كل عنوان غير المحكى في العنوان الآخر وعدم اختلافهما كك ، فإذا كان العنوانين متغايرين بتمام المنشأ نقول فيه بالجواز من غير فرق بين كونهما من مقولتين ممتازتين الملازم لكون التركيب بينهما في المجمع انضماميا أو من مقولة واحدة كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها والقراءة بالقياس إلى الجهر بها ، حيث نقول بأنه من الممكن حينئذ كون إحدى الجهتين من هذا الوجود الوجداني وهي الجهة الحيوانية تبعا لقيام المصلحة بها محبوبية والجهة الأخرى منه وهي الجهة الناطقية مبعوضة ومتعلقة للنهي من دون سراية الحكم من إحدى الحثيتين إلى الحثية الأخرى ، وهكذا في مثال القراءة وحيثية الجهر بها حيث يمكن الالتزام فيه بجواز الاجتماع من جهة امكان كون أصل

القراءة تبعا لقيام المصلحة بها محبوبا وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن أصل القراءة مبغوضة ومنهيا عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في أمثال ذلك اتحاديا لا انضماميا.

السادس من الأمور

لا يخفى عليك ان العناوين المأخوذة في حيز الخطابات تارة : تكون من قبيل الجهات التعليلية وأخرى تكون من قبيل الجهات التقييدية ومرجع الأولى إلى خروج العنوان المزبور بنفسه عن كونه موضوعا للحكم وكونه من العناوين المشيرة إلى ما هو موضوع الحكم ومتعلقه وسببا لطرو الحكم عليه نظير عنوان المقدمة الذي هو من العناوين المشيرة إلى الدوات الخاصة الخارجية الموقوف عليها فعل الواجب كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومن ذلك أيضا كلية العناوين الاعتبارية المحضة التي من جهة اعتباريتها غير قابلة لتعلق الطلب بها وكان الطلب تبعا لقيام المصلحة متعلقا بمنشأ اعتبارها ، كما أن مرجع الثانية إلى كون ذلك العنوان المأخوذ في حيز الخطاب موضوعا بنفسه في القضية للحكم اما تماما أو جزء لا كونه مرآة إلى امر آخر يكون هو الموضوع حقيقة للحكم في القضية ومن ذلك كلية القضايا التوصيفية من نحو قوله : أكرم زيد الجائي الظاهر في مدخلية عنوان المجيء أيضا بنحو القيدية في موضوع الحكم ومتعلقه ، قبال القضايا الشرطية من نحو قوله : أكرم زيد ان جائك ، أو إن جائك زيد فأكرمه ، الظاهر في أن تمام الموضوع للاكرام الواجب هو ذات زيد من غير مدخلية لعنوان المجيء في الموضوع ولو بنحو القيدية وانه انما كان علة وسببا لوجوب اكرامه وحينئذ فتمام المعيار في كون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب من قبيل الجهات التعليلية أو التقييدية على ما ذكرناه ، لا ان المعيار فيه على كون التركيب بين العنوانين في المجمع اتحاديا أو انضماميا ، وذلك لوضوح انه لا تلازم بين كون العنوانين من قبيل الجهات التعليلية وبين كون التركيب بينهما في المجمع اتحاديا ولا بين كونها من قبيل الجهات التقييدية وبين كون التركيب بينهما انضماميا ، وذلك من جهة انه من الممكن حينئذ ان يكون العنوانان من قبيل الجهات التعليلية ، ومع ذلك يكون التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا ، كما كان كونهما من الجهات التقييدية ومع ذلك يكون

التركيب بينهما اتحاديًا كما عرفت في مثال الجنس والفصل بل القراءة بالقياس إلى الجهر بها. وعليه فما أفيد كما عن بعض الاعلام قدس سره كما في التقرير من أن العنوانين المنتزعين من وجود واحد إذا كانا من قبيل الجهات التعليلية لا بد وأن يكون التركيب بينهما اتحاديًا ، وإذا كانا من الجهات التقيدية لا بد وأن يكون التركيب بينهما انضماميًا لا اتحاديًا منظور فيه.

السابع من الأمور

لا يخفى ان الطبيعي والفرد وان كانا متغايرين مفهومًا وفي عالم التصور حيث كانا صورتين متبائنتين في الذهن بحيث لا يكاد انتقال الذهن في مقام لحاظ الطبيعي وتصوره إلى الفرد ، وبهذه الجهة أيضا لا يكاد سراية الحكم المتعلق بالطبيعي والكلبي إلى الفرد ، الا على مبنى سخيّف : من تعلق الاحكام بالخارجيات ، والا فعلى المذهب الحق كما حققناه في محله : من تعلق الاحكام بالعناوين وبالصور الذهنية يستحيل سراية الحكم من كل صورة في نظر إلى الصورة الموجودة في نظر وتصور آخر ، الا ان الفرد لما كان يحكى عما يحكى عنه عنوان الكلبي وزيادة مفقودة في الكلبي فكانا متحدتين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد لخصوصية زائدة عن الطبيعي وكانت الصور أيضا في مقام تعلق الاحكام بها مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية ، فقهرًا تلك الجهة الواحدة الخارجية فيهما بعد قيام المصلحة بها بأي صورة تتصور أو شكل يتشكل توجب التلازم بين الصورتين المتحدتين في الجهة الخارجية في تعلق الإرادة والكراهة أيضا ، فيتعلق الحكم المتعلق بالطبيعي بالفرد أيضا لكن من حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتى بمشخصاته الفردية وحينئذ إذا كان الامر متعلقًا بالطبيعة السارية كالنهى فقهرًا يسرى الحكم المزبور من الطبيعي إلى الحصص المحفوظة في ضمن الافراد من الطبيعي دون الخصوصيات الزائدة عنها ، بمعنى ان كل فرد إذا لوحظ كان الطبيعي المحفوظ في ضمنه متعلقًا للإرادة أو الكراهة بالتقريب المزبور ، لا انه بمحض النظر إلى الطبيعي والكلبي يسرى حكمه إلى الفرد أيضا وذلك لما عرفت من أن الطبيعي والفرد مفهومان متغايران في الذهن ، فيستحيل في هذا النظر سراية الحكم من أحد المفهومين إلى الاخر ، هذا إذا كان الامر متعلقًا بالطبيعة السارية.

وأما إذا كان متعلقا بصرف وجود الطبيعي الغير القابل للانطباق الاعلى أول وجود فكذلك أيضا ، غاية الامر انه في فرض تعلق الحكم بالطبيعة السارية يكون الحصص المحفوظة في ضمن كل فرد بتمام حدودها مشمولة للحكم ، ومن ذلك يصير كل فرد بما انه مصداق للطبيعي واجبا تعيينا ، بخلافه في فرض تعلقه بصرف وجود الطبيعي الجامع بين الافراد فان مشمولية الحصص الفردية حينئذ للوجوب انما يكون ببعض حدودها أعني حدودها المقومة لطبيعتها واما الحدود المقومة لشخصية الحصص المحفوظة في كل فرد التي هي مقسمة للطبيعي لا مقومة له فهي خارجة عن حيز الوجوب ومرجع ذلك كما عرفت في مبحث الواجب التخييري إلى لزوم سد باب العدم في كل حصة وفرد من قبل حدود عاليها المقومة لطبيعتها دون حدودها المقومة لشخصيتها المقسمة لطبيعتها الراجع ذلك إلى وجوب كل فرد من الافراد لكن بوجوب ناقص بنحو لا يقتضي المنع الا عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك الملازم لترك بقية الحصص الأخرى ، ونتيجة ذلك كما عرفت سابقا هي صيرورة الافراد المزبورة واجبة بوجوب تخييري شرعي لا بوجوب تخييري عقلي محض كما هو مبنى القول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته منه إلى الافراد أصلا ، فتدبر .

الثامن من الأمور

إشارة

التزاحم بين المصلحة في الشيء ومفسدته تارة يكون في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية ومن حيث ايراث الحب والبغض ، وأخرى يكون التزاحم بينهما في عالم الوجود والتحقق بحيث يدور الامر بين وجود المفسدة وفوت المصلحة وبالعكس ، فعلى الأول لا ينبغي الاشكال في أن الأثر للأقوى منهما ولا يلاحظ في هذه المرحلة مقام مزاحمتها في عالم الوجود ، وان فرض امكان دركهما معا ولو في ضمن فردين ، وحينئذ فلو فرض قيام مصلحة أهم بصرف الطبيعي والجامع فقها بمقتضى ما عرفت في المقدمة السابقة من سراية المحبوبة من الجامع إلى الفرد ولو ببعض حدوده يصير الفرد بحدوده المقومة لعاليه تحت المحبوبة الفعلية وتلغو المفسدة المزبورة عن التأثير في المبعوضة فيه بالقياس إلى هذا الحد لمكان أهمية المصلحة المزبورة واما بالقياس إلى حدوده المقومة

لشخصيته فحيث انه لا تراحمها المصلحة تبقى المفسدة القائمة بالفرد بجميع حدوده على حالها فتؤثر في مبعوضية الفرد في حدوده المقومة لشخصيته فيصير الفرد المزبور حينئذ ببعض أنحاء حدوده وهو الحد الجامعي المستلزم لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى أهمية المصلحة تحت المحبوبة الفعلية وبعوض حدوده الاخر وهو الحد المقوم لشخصية الحصاة تحت المبعوضية الفعلية هذا بالنسبة إلى مقام مزاحمة الملاكين في عالم التأثير في الحب والبغض.

واما بالنسبة إلى مقام مزاحمتها في عالم الوجود فحيث انه أمكن حفظ كلا الغرضين ولو في ضمن وجودين فلا جرم يرجح العقل جانب المفسدة المهمة ومبعوضية الفرد من ناحية حدوده المشخصة على المصلحة الا هم المؤثرة في محبوبيته من ناحية حدوده الجامعي جمعا بين الغرضين ، وبهذه الجهة تصير الإرادة الفعلية على وفق المفسدة المهمة ولو كانت في أدنى درجة الضعف والمصلحة في أعلى درجة القوة من غير أن يلاحظ في ذلك درجات المصلحة والمفسدة وتأثيراتهما في المحبوبة والمبعوضية بوجه أصلا ، الا- إذا فرض وقوع المزاحمة بينهما في عالم الوجود أيضا بحيث لا يتمكن من الجمع بين الغرضين فيؤثر الأقوى درجة منهما ويكون الإرادة الفعلية أيضا بحكم العقل على وفقه ، والا فمع عدم صدق المزاحمة بينهما حقيقة في هذه المرحلة وامكان الجمع بينهما ولو في ضمن وجودين فلا محالة يكون الترجيح بحكم العقل في لزوم الجمع بين الغرضين مهما أمكن للمفسدة المهمة وتكون الإرادة الفعلية أيضا على وفقها وان كانت في أدنى درجة الضعف حتى البالغة إلى حد الكراهة.

ومن هذا البيان ظهر حل الاعضال في العبادات المكروهة أيضا فإنه بمقتضى ما ذكرنا أمكن الالتزام فيها بالكراهة المصطلحة فيما لو كان الامر متعلقا بالجامع المنتج لوجوب كل فرد تخييرا ، والنهي متعلقا بالطبيعة السارية ، كالأمر بالصلاة الجامعة بين الصلاة في الحمام وبين الصلاة في غيره من الأمكنة مع النهى التنزيهي عن الصلاة في الحمام أو في موضع التهمة مثلا ، وذلك انما هو بالتفكيك بين حدود الفرد من حيث حدوده الجامعة وحدوده المشخصة له بالتقريب المتقدم من دون حاجة إلى الالتزام فيها بأقلية الثواب أو غيرها من المحامل الاخر ، كما هو واضح.

ثم إن هذا كله فيما لو كان الامر متعلقا بصرف الطبيعي الجامع بين الافراد.

واما لو كان الامر متعلقا بالطبيعة السارية كالنهي بحيث يقتضي مطلوبة كل واحدة من الحصص على نحو التعيين ، فلا جرم لا يكاد يتم التفكيك المزبور بين مقام تأثير الملاكين

في الرجحان والمرجوحية وبين مقام تأثيرهما في اليجاد ، نظراً إلى أن المفسدة حينئذ كما تقتضي مبعوضية الفرد بتمام حدوده كك المصلحة أيضا تقتضي محبوبية الفرد بتمام حدوده وفي مثله لا محالة يكون الأثر للأقوى منهما حتى في عالم الوجود أيضا مصلحة كانت أو مفسدة ، والوجه فيه واضح ، لان المزاحمة حينئذ كما تكون بينهما في عالم التأثير في الحب والبغض ، كك تكون المزاحمة بينهما في عالم الوجود أيضا ، وفي مثله يكون الأثر لما هو الغالب منهما ، ومن ذلك أيضا لا يجري ما ذكرنا في النواهي التنزيهية في موارد يكون الامر بنحو الطبيعة السارية إذ لا يمكن الالتزام فيها بالكراهة المصطلحة بالتقريب المتقدم ، بل بعد الفراغ عن صحة العبادة لابد من المصير إلى محامل آخر : اما بصرف النهي عن ظاهره والحمل على أقلية الثواب ، أو بصرفه عن نفس العبادة إلى حيثية ايقاعها وكيونتها في وقت كذا ومكان كذا نظير النهي عن جعل الماء للشرب في كأس كثيف ، أو غير ذلك من المحامل الاخر .

في بيان ما هو الحق في المسألة

وحيث اتضح لك هذه الأمور فنقول : ان اختلاف العنوانين لو كان في صرف كيفية النظر لا في المنظور فلا ينبغي الاشكال فيه في عدم جواز الاجتماع ، وذلك لوضوح ان المنظور بعد ما كان فيهما واحدا ذاتا وجهة لا يكاد يتحمل طرو الصفتين المتضادتين المحبوبة والمبعوضية ، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بتعلق الاحكام بالخارجيات أو بالعناوين والصور الذهنية ، وذلك لان الصور وان كانت متغايرة ولكنها بعد ما كانت مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية وكان المنظور فيهما واحدا ذاتا وجهة فقهرها يرى المنظور فيهما غير قابل لطرو الصفتين المتضادتين عليه وهما المحبوبة والمبعوضية ، ومن ذلك أيضا نقول بامتناع اتصاف اجزاء المركب بالوجوب الغيري مع فرض كونها واجبة بوجوب الكل نفسيا ، وعدم اجداء مجرد الاختلاف في النظر فيها من حيث اللابشرطية والبشرط لائية في رفع محذور اجتماع المثلين بعد اتحاد الذات الملحوظة في ضمن الاعتبارين .

ومثله في عدم الجواز ما لو كان العنوانان من العناوين الاعتبارية المحضة الغير القابلة لقيام المصالح بها فإنه في مثل ذلك أيضا يكون مركب المصالح والحب والبغض هي الذات المعروضة لها ، وانها في ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليقية

لمصلحة الذات المعروضة لها وحينئذ فإذا كانت الذات المعروضة لها واحدة ذاتا وجهة فقهرها تأبى عن ورود الصفتين المتضادتين عليها من الحب والبغض والإرادة والكراهة.

واما لو كان اختلاف العنوانين في المنظور لا في صرف كيفية النظر، فان كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ على وجه يكون منشأ انتزاع كل بتمامه غير المنشأ في الآخر ففي مثل ذلك لا باس بالالتزام بجواز الاجتماع، من غير فرق في ذلك بين كون العنوانين من مقولتين مختلفين أو من مقولة واحدة، كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها، وكذا القراءة بالقياس إلى الجهر بها، إذ حينئذ بعد تغاير الجهتين أمكن تعلق الحكمين المتضادين بوجود واحد على وجه يكون مركب كل حكم جهة غير الأخرى، ومجرد وحدة الوجود في الخارج وعدم قابليته للتقسيم وللإشارة الحسية خارجا غير مانع عن ورود الحكمين المتضادين عليه، بعد حل العقل إياه في مقام التحليل بجهة دون جهة ومرتبة دون أخرى، إذ حينئذ من جهة هذا التحليل العقلي يتميز معروض الحكمين بنحو يرتفع التضاد من البين، فكان معروض أحد الحكمين جهة ومرتبة غير معروض الحكم الآخر. ومن غير فرق أيضا بين كون التركيب في المجمع انضماميا أو اتحاديا، ولا بين كون العنوانين من قبيل الجهة التعليلية أو التقييدية، ولا بين القول بوقوف الطلب على الصور أو سرايته إلى الخارجيات، ولا بين كون الأمر متعلقا بصرف الطبيعة أو بالطبيعة السارية، فإنه على جميع تلك التقادير مهما اختلف معروض الحكمين ذاتا أو جهة أو مرتبة كما لو كان معروض أحد الحكمين هو حدوث الشيء ومعروض الآخر بقاءه يصار فيه بالجواز على جميع التقادير حتى على القول بتعلق الاحكام بالخارجيات، من جهة انه باختلاف المعروضين يرتفع غائلة محذور التضاد من البين، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان اختلاف العنوانين بتمام المنشأ.

واما لو كان اختلافهما ببعض المنشأ بان كانا مشتركين في جهة أو مقولة وممتازين في جهة أو مقولة أخرى ففي مثله لا بد من المصير إلى عدم الجواز بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما، من جهة عدم تحملها لطرو الصفتين المتضادتين عليها، المحبوبة والمبغوضية، فمن ذلك لا بد وأن يكون الأثر لما هو الأقوى منهما مناطا لمصلحة أو مفسدة، من غير فرق بين ان يكون الأمر كالنهى متعلقا بالطبيعة السارية أو بالجامع وبصرف وجودها.

الا على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته إلى

الافراد بوجه أصلا ولو من حيث حدودها الطبيعية ، بخيال ان الطبيعي والفرد صورتان مبتائتان في الذهن والامر بعد تعلقه بالصور لا بالخارجيات لا يتعدى بوجه من الوجوه إلى الافراد ، وان الافراد حينئذ انما كانت واجبة بوجوب تخييري عقلي لا بوجوب تخييري شرعي ، وأيضا إن صرف الطبيعي والجامع بعد ما كان غير قابل للانطباق الا على أول وجود فلا جرم قبل الانطباق لا يكون هناك أول وجود حتى يسرى إليه الحكم وكك بعد الانطباق ، نظراً إلى أن مثل هذا الظرف لسقوط الطلب عن الطبيعي فلا يمكن كونه ظرفاً لثبوته فمن ذلك يستحيل سراية الطلب إلى الفرد ، فإنه على هذا المسلك لا بأس بالالتزام بصحة العبادة باتيان هذا الفرد بداعي الامر بالطبيعي ، بل على هذا المسلك يخرج المسألة عن فرض اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد من جهة ان الوجود والفرد على ذلك لا يكون الا مبغوضاً محضاً ، كما هو واضح .

ولكنك قد عرفت في المقدمة السابقة فساد المسلك المزبور وان التحقيق هو سراية الحكم من الطبيعي والجامع إلى الافراد بالتقريب المتقدم في شرح السراية ، وعليه فلا بد من المصير إلى عدم جواز الاجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما نظراً إلى عدم قابليتها لطرو الصفتين المتضادتين عليها سواء فيه بين ان يكون الامر أيضا كالنهي متعلقا بالطبيعة السارية أو كان متعلقا بصرف وجود المنتج لمحبووية الافراد تخييراً إذ كما أن مبغوضية الشيء بجميع حدوده تنافي محبوبيته التعينية كك تنافي أيضا محبوبيته التخيرية فان مرجع كون الشيء محبوباً تخييراً إلى كون تركه لا إلى بدل مبغوضاً ومنهياً عنه وهو مما ينافي بدهاة مبغوضية التعينية الملازمة لمحبووية تركه ولولا إلى بدل ، كما هو واضح .

وحيئنذ فبعد ما امتنع الاجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بين العنوانين ولم تتحمل لطرو الصفتين المتضادتين عليها من المحبووية والمبغوضية ، فلا جرم في مقام التأثير كان الأثر لما هو الأقوى منهما ملاكا مصلحة أو مفسدة ، وحيئنذ لو كان الأقوى هو النهى فقهرها تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضي المفسدة الغالبة مبغوضة محضاً لا محبوبة .

واما لو كان الأقوى هو الامر ، فان كان متعلقا بالطبيعة السارية فكذلك أيضا حيث إنه تصير الجهة المشتركة حينئذ بجميع حدودها بمقتضي المصلحة الغالبة محبوبة محضاً لا مبغوضة عكس الصورة الأولى وان كان متعلقا بصرف الطبيعي والجامع ففي هذا الفرض يمكن الجمع بين الرجحان الفعلي والمرجوحية الفعلية بالنسبة إلى الجهة

المشتركة وذلك لما تقدم في المقدمة الثامنة من أن مقتضى المصلحة الأهم في الجامع المستتب للسرابة إلى الفرد حينئذ انما هو التأثير في رجحان الفرد ومحبوبيته بالقياس إلى بعض أنحاء حدوده وهو حدوده الجامعي لا مطلقا حتى بالقياس إلى حدوده المشخصة. وحينئذ فإذا فرض قيام المفسدة المغلوبة بالفرد بجميع حدوده حسب تعيينها فلا جرم المقدر الذي تراحمها المصلحة الأهم في الجامع في عالم التأثير انما هو بالقياس إلى حدوده الجامعي المقومة لعاليه. واما بالقياس إلى حدوده المشخصة المقومة لسافله فحيث انه لا تراحمها المصلحة الأهم فقهرت تبقى المفسدة المهمة على حالها فتؤثر في مبعوضية الفرد من حيث حدوده المشخصة فيصير الفرد والجهة المشتركة حينئذ ببعض أنحاء حدوده وهو حده الجامعي المستتب لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى المصلحة الأهم في الجامع تحت الرجحان والمحبوبية الفعلية، وببعض حدوده الاخر وهو حده المشخص له المقوم لسافله تحت المرجوحية والمبعوضية الفعلية، بمقتضى خلو المفسدة المهمة عن المزاحم بالقياس إلى مثل هذه الحدود ويخرج عن كونه محبوبا فعليا على الاطلاق ومبعوضا فعليا كك، كما هو واضح.

ثم إن ذلك كما عرفت بالنسبة إلى مقام تراحم الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية.

واما بالنسبة إلى مقام التزاحم في عالم الوجود فحيث انه أمكن استيفاء كلا الغرضين ولو بايجاد المأمور به في ضمن فرد آخر فلا جرم كان التأثير بحكم العقل للمفسدة المهمة المغلوبة ويقيد بحكم العقل دائرة فعلية إرادة الطبيعة بما عدا هذا الفرد وان لم يكن كك في عالم التأثير في الرجحان والمحبوبية، فيصير الفرد المزبور حراما فعليا ويجب الاتيان بالطبيعي في ضمن فرد آخر، جمعا بين الحقين وحفظا للغرضين، وان كان لو اتى بالطبيعي في ضمن هذا الفرد بداعي رجحانه الفعلي من حيث حده الجامعي كان ممثلا ومطيعا من تلك الجهة وعاصيا من جهة أخرى.

وبالجملة فالمقصود هو عدم ملاحظة حيثية أهمية مصلحة الجامع في هذا المقام عند التمكن من استيفائها في ضمن فرد آخر وانه يقدم حينئذ تلك المفسدة المهمة المغلوبة القائمة بالخصوصية على المصلحة الأهم في الجامع، ولو كانت في أدنى درجة الضعف حتى البالغة إلى درجة الكراهة وكانت المصلحة في أعلى درجة القوة. وعمدة النكتة في ذلك

انما هي عدم صدق المزاحمة والدوران حينئذ بين الغرضين في الوجود بلحاظ امكان الجمع بينهما باتيان الطبيعي والجامع في ضمن غير هذا الفرد والا فمع صدق المزاحمة في هذا المقام أيضا لا اشكال في أن التأثير للأقوى منهما كما في فرض انحصار الطبيعي بهذا الفرد وكذا في فرض قيام المصلحة أيضا كالمفسدة بالطبيعة السارية.

ومن ذلك البيان ظهر أيضا حل الاشكال في الكراهة في العبادات فيما كان لها البدل ، حيث إنه بمقتضي البيان المزبور أمكن الالتزام بفعلية الكراهة المصطلحة في الفرد ولو من حيث حدوده المشخصة مع الالتزام أيضا بصحة العبادة بلحاظ رجحانها ذاتا بمقدار يقتضي رجحان حفظ الفرد المزبور من ناحية حدود الطبيعي. نعم فيما لا بدل لها من العبادات لا يجري البيان المزبور من جهة وقوع المزاحمة حينئذ بين الأمر والنهي في الفرد بجميع حدوده ، فلا بد فيها اما من الحمل على أقلية الثواب والرجحان ، أو صرف النهي عن ظاهره إلى ايقاع العبادة في الأوقات المخصوصة ، نظير النهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قذر ، بجعل المبعوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها ، حتى لا ينافي المبعوضة مع محبوبية العمل ورجحانها المقوم لعباديته.

وعلى ذلك فكم فرق بين الجواز بهذا المعنى وبين الجواز بالمعنى المتقدم بمسلك مكثرة الجهات ، حيث إنه على الأول يكفي في جواز الاجتماع مجرد تغاير العنوانين بتمام المنشأ على نحو يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه مغايرا مع منشأ انتزاع الآخر من غير فرق بين ان يكون الأمر متعلقا بالطبيعة السارية أو بصرف وجودها ولا بين اقوائية ملاك الأمر في نفسه أو اقوائية ملاك النهي ، بخلافه على مسلك اختلاف أنحاء حدود الشيء فان الجواز بهذا المعنى يحتاج أولا إلى عدم كون الأمر متعلقا بالطبيعة السارية بل بصرف الطبيعي والجامع المنتج للوجوب التخيري في الافراد بالتقريب المتقدم في المقدمة السابعة. وثانيا إلى أهمية مصلحة الجامع من المفسدة التعيينية في الفرد.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في المفاهيم الاشتقاقية المأخوذة في حيز الحكم بنفسها أو بعنوان ايجادها ، حيث إنه يختلف مصب الحكم حسب الاختلاف في مفهوم المشتق ، فعلى القول بأخذ الذات فيه وتركبه من المبدء والذات فلا جرم يكون العنوانان في المجمع من قبيل العنوانين المختلفين في بعض المنشأ والمشاركين في البعض الآخر ، من جهة اشتراك عنوان العالم والفاسق حينئذ في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية

فاردة، وفي مثله لا بد من المصير إلى الامتناع بمقتضى ما تقدم، لا الجواز، الا في فرض تعلق الامر بصرف الطبيعي والجامع مع فرض أهمية المصلحة الجامعية أيضا من المفسدة التعيينية في الفرد، فيصار حينئذ إلى الجواز بمقتضى البيان المتقدم.

واما على القول ببساطة المشتق وعدم اخذ الذات فيه فان قلنا بالفرق بين المشتق ومبدئه باعتبار اللاشروطية والبشرط لائية وجعلنا مصب الحكم بهذا الاعتبار نفس المبدئين فالعنوانان من قبيل العنوانين المختلفين بتمام المنشأ وفي مثله كان الحكم هو الجواز من جهة اختلاف المتعلقين بتمام الحقيقة، واما ان قلنا بعدم كفاية مجرد اعتبار اللاشروطية في كون مصب الحكم هو المبدء بشهادة عدم صحة جعله مصب الحكم في مثل أطعم العالم وقبل يد العالم وأكرم العالم، ولو مع اعتبار اللاشروطية الف مرة وان مصب الحكم ومحطه انما كان عبارة عن نفس الذات غايته بما هي متجلية بجلوة العلم والقيام والقعود ونحو ذلك على نحو كان المبدء ملحوظا في مقام الحكم تبعا للذات وان كان بحسب اللب من الجهات التعليلية لمصلحة الذات فلا جرم يكون العنوانان في مقام الحكاية عن محط الحكم من قبيل حكاية المفهومين عن جهة واحدة وحيثية فاردة وفي مثله لا بد من المصير إلى الامتناع من جهة استحالة طرو الصفتين المتضادتين على جهة واحدة وحيثية فاردة، كما هو واضح.

مسألة الصلاة في محل مغصوب

بقى الكلام في مسألة الغضب والصلاة التي هي معركة الآراء بين الأصحاب بعد الفراغ عن اختلافهما حقيقة، في أنه هل هما حاكيان عن الجهتين الخارجيتين الممتازتين بتمامهما في المجمع على نحو كان منشأ انتزاع كل بتمامه جهة غير الجهة التي ينتزع عنها الاخر؟ أم هما مشتركان في جهة خارجية وممتازان في جهة أخرى كك نظير العالم والفاسق بناء على القول بتركب المشتق من المبدء والذات؟ ومبني الخلاف انما هو الخلاف في خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وعدم خروجها عن حقيقتيهما.

فعلى المختار من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وان الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة من القيام والركوع والسجود المقرونة ببعض الإضافات والنسبيات

الآخر من الترتيب والموالة ونشؤها عن قصد الصلاة ، وكذا الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيرهما من الافعال الاخر الأجنبية عن الصلاة فالعنوانان مشتركان في جهة وممتازان في جهة أخرى من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الأكوان وامتيازهما في الخصوصيات الزائدة من الإضافات المقومة للصلاة والإضافات المقومة للغصبة ، ومقتضي ذلك كما تقدم هو المصير إلى عدم الجواز الاجتماع في المجمع في تمام العنوانين في الجهة المشتركة بينهما وهي نفس الأكوان ، مع الالتزام بجواز الاجتماع بالنسبة إلى الجهتين الممتازتين القائمتين بالأكوان المقومة إحداهما للصلاة والأخرى للغصبة.

واما على القول بخروج الأكوان عن حقيقة الصلاة أو الغضب اما يجعل الصلاة عبارة عن الأوضاع الواردة على الأكوان الخاصة بجعلها عبارة عن مقولة الوضع ، مع جعل الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون اذنه ورضاه ، أو عن مقولة الأين بجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل مع جعل الصلاة من مقولة الفعل فالعنوانان ممتازان في المجمع بتمام حقيقتهما ، ومقتضاه كما تقدم هو المصير إلى جواز الاجتماع.

وحيث فلا بد من تنقيح هذه الجهة فنقول : والتحقيق حينئذ هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وذلك فان القول بكون الصلاة من مقولة الوضع وانها عبارة عن الأوضاع الواردة على الأكوان من الاستقامة والتقوس والانحناء مع خروج نفس الأكوان عن حقيقة الصلاة بعيد جدا ، فإنه مع الاغماض عن أن القراءة عبارة عن نفس الحركة لا عن الخصوصيات الواردة عليها فنقول : بان ظاهر المنساق من العناوين المزبورة من نحو القيام والركوع والسجود هو كونها عبارة عن نفس الأكوان الخاصة دون الأوضاع الواردة ، عليها ، ومن ذلك أيضا لا يكتفي في القيام الواجب في الصلاة بصرف احداث هيئة القيام من دون وقوع ثقله على الأرض ونحوها في حال الاختيار فتأمل ، كبعد القول بان الغضب من مقولة الأين وانه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل لمحل الغير فان الظاهر هو عدم فهم العرف من الغضب الأنفس التصرفات الشاغلة لا مجرد اشغال المحل بها كيف ومع الاغماض عن ذلك وتسليم كون الغضب عبارة عن نفس الحيطه على الشيء فنقول : بأنه يكفينا حينئذ العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ورضاه المعلوم انصرافه في الأذهان إلى نفس التصرفات الشاغلة حركة وسكونا من

جهة انطباق عنوان التصرف المنهي عنه في عموم عدم جواز التصرف حينئذ على نفس الأكوان الخاصة من القيام والقعود والركوع والسجود وحينئذ فإذا كانت الصلاة أيضا عبارة عن نفس الأكوان الخاصة غايته مقرونة ببعض الإضافات والنسببات الاخر من الترتيب والموالاة ونشو كونها عن قصد الصلواتية ، فلا جرم تصير الصلاة والغضب من قبيل العنوانين المشتركين في بعض الجهة دون بعض ، من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الأكوان التي هي جهة واحدة ومقولة فاردة ، وفي مثله لا بد كما عرفت من المصير إلى عدم الاجتماع بالنسبة إلى نفس الأكوان مع الالتزام بالجواز في الجهات الزائدة عن الأكوان من الخصوصيات والإضافات القائمة بها المقومة بعضها للصلواتية وبعضها للغصبية.

على أن مجرد الالتزام بان الغضب من مقولة الأين مع الالتزام بان الصلاة من مقولة الفعل لا يجدي أيضا فيما هو المهم من تصحيح الصلاة ، فان الأكوان على ذلك تصير سببا للغضب المنهي عنه في عموم لا يجوز التصرف في مال الغير الا باذنه فكانت محرمة حينئذ بالحرمة الغيرية ومع حرمتها تقع فاسدة من هذه الجهة من جهة اندراجها في باب النهي عن العبادة وان كان بينهما فرق من حيث تحقق ملاك الأمر والنهي في المقام دونه في ذلك المقام ، كما هو واضح. ولكن التحقيق في المقام هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة ولا عن حقيقة الغضب وانه كما أن الصلاة عبارة عن الأكوان الخاصة بضميمة بعض الإضافات الخاصة كذلك الغضب أيضا حسب ما هو المنصرف منه لدى العرف من العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون رضاه عبارة عن نفس الافعال الشاغلة حركة وسكونا المنطبقة على الأكوان الخاصة فيكونان حينئذ مشتركين في نفس الأكوان التي هي جهة واحدة وحيثية فاردة وممتازين في الخصوصيات الزائدة من الإضافات الخاصة المقومة بعضها للصلواتية وبعضها للغصبية. ومقتضى ذلك هو لزوم المصير إلى عدم الجواز بالنسبة إلى نفس الأكوان التي هي جهة مشتركة بينهما في المجمع مع الجواز بالنسبة إلى الجهتين الزائدتين القائمتين بالأكوان المقومة إحداهما للصلاة والأخرى للغضب ، نعم لما كان المفروض حينئذ أهمية مفسدة الغصبية من مصلحة الصلاة باعتبار كونها من حقوق الناس فلا جرم يقع الأكوان الخاصة من القيام والركوع والسجود موردا لتأثير المفسدة الأهم في المبغوضية الفعلية فتقع مبغوضا صرفا لا محبوبا ومعه تبطل الصلاة لا محالة لعدم المجال حينئذ للتقرب بها بايجادها.

اللهم الا- ان يقال حينئذ بأنه يكفي في تصحيحها التقرب بالجهات الزائدة عن الأكوان فيتقرب حينئذ بجعل الأكوان صلاة لان ما هو المبعوض حينئذ انما كان تلك الأكوان بعناوينها الأولية وبما هي قيام وركوع وسجود لا بما انها صلاة بهذا العنوان الطاري عليها الناشي من قصد الصلالية بها. وحينئذ فبعد ان كانت هذه الخصوصيات القائمة بالأكوان موردا لتأثير المصلحة المهمة في المحبوبة الفعلية بمقتضى خلوها عن المزاحم فيها فلا جرم أمكن التقرب بحيثية كونها صلاة فيتقرب بحيثية صلالية الأكوان لا بنفسها وإيجاد تمام حقيقة الصلاة ويكتفي أيضا في التقرب بمثلها في العبادة من دون احتياج في صحتها إلى التقرب بتمام حقيقتها كي يشكل من جهة مبعوضة نفس الأكوان ، ومع الشك في احتياج العبادة في القرب إلى مزيد من هذا المقدار فالأصل هو البراءة عن المقدار الزائد ، بناء على ما هو التحقيق من جريانها في الشك في أصل قربة العمل وتعبديته أو توصليته نعم بناء على مرجعية الاحتياط في أصل المسألة عند الشك في التعبدية والتوصلية بالتقريب المذكورة في محله لابد من الاحتياط في المقام أيضا والمصير إلى عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة ، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلوا لمسألة عن اشكال فان الظاهر هو تسالم الأصحاب على عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة واحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها وحينئذ فإذا فرضنا مبعوضة الأكوان المزبورة من جهة أهمية مفسدة الغصب لكونه من حقوق الناس فلا جرم لا يبقى مجال للتقرب بتمام حقيقة الصلاة فتفسد العبادة حينئذ لا محالة ، كما هو واضح ، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بكفاية التقرب بحيثية صلالية الأكوان والجهات الزائدة عنها لما كان مجال للاشكال عليه بان تلك الجهات الزائدة من الإضافات الخاصة المقومة للصلوتية والغصبية انما هي من الاعتباريات المحضة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة وان ما هو مركب المصلحة والمفسدة انما هو الصادر الخارجي الذي هو نفس الكون ومعه يكون ما في الخارج مبعوضا محضا بتمامه لا ببعضه ، إذ يمكن دفعه بما عرفت في المقدمة الخامسة من عدم كون هذا النحو من الإضافات المقولية من قبيل الإضافات الاعتبارية المحضة التي لا يكون لها واقعية بل هي بلحاظ خارجيتها في نفسها حينئذ كانت قابلة لان تكون مركب المصالح والمفاسد ضمنا أو استقلا لا من غير فرق في ذلك بين ان نقول بحظ من الوجود لها أيضا كما قيل أم لا ، لأنها حينئذ كانت من قبيل

حدود وجود الشيء الذي بحده الخاص تقوم به المصالح والمفاسد ومعه لا يبقى مجال الغائها عن التأثير في الصلاح والفساد بالمرة والحاقتها بالأمر الاعتبارية المحضة التي لا يكون لها واقعية في الخروج عن حيز الصلاح والفساد، وحينئذ فلو لا الاجتماع المزبور على عدم كفاية هذا المقدار من القرب من صحة العبادة واحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها أمكن تصحيح العبادة بمقتضى القاعدة بالمقدار المزبور من القرب، كما هو واضح.

وكيف كان فهذا كله في اجتماع الأمر والنهي وتميز موارد الجواز والامتناع على المسالك المزبورة.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان المختار هو جواز الاجتماع في فرض اختلاف العنوانين وتغيرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الاخر، من غير فرق بين كون العنوانين من مقولتين كعناوين الأوصاف الحاكية عن الكم والكيف والأين أو من مقولة واحدة، كان التركيب بينهما في المجمع اتحاديا أو انضماميا، ومن غير فرق بين كون الأمر كانهي متعلقا بالطبيعة السارية أو بصرف وجودها، ولا بين تعلق الأمر بالعناوين والصور الذهنية أو بالمعنونات الخارجية، ولا بين وقوف الطلب على نفس الطبيعي أو السراية إلى الافراد، وعدم جواز الاجتماع فيما لم يكن تغير العنوانين بهذا النحو سواء كان اختلافهما في صرف كيفية النظر دون المنظور، أو كان اختلافهما في المنشأ وفي المنظور أيضا لكن لا بتمامه بل بجزء منه، إذ حينئذ بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما يتوجه محذور اجتماع الضدين وهما الحب والبغض في امر وحداني، ولقد عرفت أيضا ان مثل الصلاة والغضب الذي هو معركة الآراء من هذا القبيل حيث إنه بعد عدم خروج الأكوان عن حقيقتهما كان اختلافهما في جزء المنشأ خاصة، لا في تمامه كما هو مقتضى القول بخروج الأكوان عن حقيقة الغضب أو القول بخروجها عن حقيقة الصلاة بجعلها عبارة عن الأوضاع الواردة على الأكوان، ولا كان اختلافهما أيضا بالاعتبار مع اتحادهما حقيقة في تمام المنشأ كما يظهر من الكفاية (1) من حيث عدة الصلوات والغصيبة من الاعتباريات الصرفة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة هذا كله على مسلك مكثرة الجهات جوازا ومنعا.

ص: 433

كما أنه على مسلك عدم سراية الأمر من الطبيعي إلى الفرد كان المتجه هو المصير إلى الجواز في كل مورد كان الأمر متعلقا بالطبيعي والجامع والنهي بفرد من افراده وان كان المبني خلاف التحقيق ، كما مر بيانه وشرح السراية في المقدمة السابعة.

واما على المسلك اختلاف أنحاء حدود وجود الشيء الوحداني الجاري حتى في صورة وحدة عنوان المتعلق في الأمر والنهي كقوله : صل وقوله : لا تصل في الدار المغصوبة أو في الحمام فقد عرفت ان المختار على هذا المسلك أيضا هو الجواز في كل مورد كان المطلوب من الأمر هو صرف الطبيعي والجامع دون الطبيعة السارية مع اقوائية المصلحة الجامعية من المفسدة التعيينية في الفرد والآراء ذلك انما هو من جواز الاجتماع ، ومن ذلك لا يكاد يجدي هذا المسلك أيضا للجواز في مثال الغضب والصلاة الذي هو معركة الآراء وذلك انما هو من جهة ما يعلم من مذاق الشرع من أهمية مفسدة الغضب ولو من جهة كونه من حقوق الناس إذ حينئذ يخصص دائرة رجحان الطبيعي والجامع عقلا بما عدا هذا الفرد فيصير الفرد الغصبي بتمام حدوده مورد تأثير المفسدة الأهم التعيينية في المبعوضة الفعلية وهذا بخلافه في فرض أهمية مصلحة الجامع فإنه في هذا الفرض يكون التأثير للمصلحة الأهم فيمكن حينئذ الالتزام بجواز الاجتماع بالتفكيك بين أنحاء حدود الفرد المزبورة بالتقريب المتقدم.

بل وعلى هذا التقريب أيضا عرفت حل الاعضال في العبادات المكروهة أيضا ، حيث جمعنا بين صحة العبادة وبين ظهور النواهي المتعلقة بها في الكراهة المصطلحة بالالتزام بفعلية الكراهة في الفرد ولو ببعض حدوده مع الالتزام بصحة العبادة أيضا لمكان رجحانها ذاتا بمقدار يقتضي حفظ وجودها من قبل حدودها الطبيعي لا مطلقا حتى من قبل حدودها الشخصية ، ولكن مثل ذلك كما عرفت انما هو في العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلاة في الحمام مثلا ، واما ما لا بدل لها منها كصوم يوم عاشورا والصلوات المبتدئة في الأوقات المخصصة في أول طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك مما كان امره من قبيل الوجود الساري فلا يتم هذا التقريب ، إذ في مثل ذلك يقع التزاحم قهرا بين الأمر والنهي في الفرد بجميع حدوده ، ومن ذلك لا بد فيها اما من صرف تلك النواهي عن ظاهرها إلى حيث يقع العبادة في الأوقات الخاصة ، نظير النهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قذر ، فكان المبعوض حينئذ هو كينونة الصلاة في أوقات خاصة لأنفسها ، واما من حمل الكراهة

فيها على أقلية الثواب والرجحان ، وان كان المتعين هو الوجه الأول نظراً إلى عدم ملائمة أقلية الرجحان مع مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك.

نعم هنا وجهان آخران تفصي بكل منهما في الكفاية (1) لدفع الاشكال : أحدهما دعوى قيام مصلحة أخرى أقوى على عنوان منطبق على الترك فكان رجحان تركها حينئذ لمكان ما في نفس الترك حينئذ من المصلحة الأهم بملاحظة ذلك العنوان المنطبق عليه وثانيهما دعوى قيام مصلحة أقوى على عنوان وجودي ملازم مع تركها ، فكان النهي عن ايجادها حينئذ في الحقيقة كناية عن الامر بذلك العنوان الملازم مع الترك ، حيث اكتفى في الامر به بالنهي عما هو نقيض ملزومه.

ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين : اما الأول فلان مقتضى أرجحية الترك بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه واتحاده معه هو ان يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن نقيضه مرجوحاً فعلياً ومع صيرورة الفعل الذي هو نقيض الترك مرجوحاً يتوجه الاشكال المزبور بأنه كيف المجال لصحة العبادة مع مرجوحيتها الفعلية؟ واما الثاني فلكونه مخالفاً لما يقتضيه ظهور النهي من التعلق بنفس العمل لا بما يلزمه من امر آخر ، كما هو واضح.

بقي التنبيه على أمور

الامر الأول : لا يخفى عليك انه لا اختصاص لنتيجة هذه المسألة بالعبادات بل كما انها تجرى في العبادات كك تجرى في المعاملات أيضا ، كما لو آجر نفسه على خياطة ثوب أو طحن حنطة بمعناها المصدرية فخاطه أو طحنها في مكان مغصوب حيث إنه تقع الخياطة وكذا الطحن بملاحظة كونهما أداء لحق الغير مأمورا بالايجاد ، وبملاحظة كونه غصباً وتصرفاً في مال الغير بدون رضاه كان منهيها عن الايجاد. وحينئذ فبناء على جواز الاجتماع كان له ايجاد الخياطة والطحن في مكان مغصوب وباتيانه يقع العمل وفاء لعقد الإجارة نظراً إلى خروج محل الإجارة حينئذ عن المبعوضة وبقائه على مالته فيصير حينئذ وفاء

ص: 435

قهرًا بعقد الإجارة، نعم على ذلك لا بد في صحة أصل الإجارة من وجود المندوحة من جهة أنه بدون المندوحة لا قدرة له على الوفاء وهي شرط صحة الإجارة فمن ذلك يبطل الإجارة حينئذ لانتفاء شرط صحتها الذي هو القدرة على الوفاء، ومن هذه الجهة يفرق العبادات عن المعاملات، حيث إنه في العبادات لا يحتاج إلى اعتبار قيد المندوحة إلا من جهة رفع غائلة محذور التكليف بما لا يطاق الذي هو غير مهم أيضاً عند القائل بالجواز من جهة ما عرفت من أن المهم عنده إنما هو محذور اجتماع الضدين الذي هو بنفسه من التكليف المحال، بخلافه في المعاملات حيث إن الاحتياج إلى قيد المندوحة من جهة أصل صحة المعاملة. وأما بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي فحيث أنه تسرى المبعوضة إلى الخياطة فقهرًا تصير مبعوضة ومحرمة ومعه تخرج شرعاً عن المالية فلا يصلح مثلها للوقوع وفاء بعقد الإجارة وحينئذ فلو كان المحل باقياً بعد ذلك فلا اشكال، حيث يجب الاتيان بالخياطة في غير المكان المغصوب والا فيبطل الإجارة لعدم بقاء المحل للوفاء.

هذا إذا كانت الإجارة على نفس الخياطة والطحن بما انهما عمل له وأما لو كانت الإجارة عليهما بما انهما نتيجة عمله وفعله ففي هذا الفرض صحت الإجارة مع المندوحة ويقع الطحن والخياطة أيضاً وفاء للمعاملة بلا اشكال، نظراً إلى عدم سراية المبعوضة حينئذ إليهما وبقائهما على ماليتهما لخروجهما حينئذ حقيقة عن فرض اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد كما هو واضح.

الأمر الثاني: قد عرفت سابقاً أن المسألة كانت من صغريات باب التزاحم دون التعارض ولو على الامتناع ومن ذلك لا بد من احراز الملاك والمقتضي لكل واحد من الحكمين على الاطلاق حتى في المجمع كي يحكم عليه على الجواز بكونه محكوماً بحكمين من المحبوبة والمبعوضة والإرادة والكراهة، وعلى الامتناع بأقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى والا فبحكم آخر غيرهما مثلاً. ولقد عرفت أيضاً بيان الفرق بين باب التزاحم والتعارض وأن المدار في باب التزاحم إنما هو على تراحم الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية أو في عالم الوجود ومرحلة فعلية الإرادة والكراهة كما في المتضادين وجوداً، ومنه باب الاجتماع بناء على الجواز خصوصاً مع عدم المندوحة، لا على تراحم الحكمين في مقام الامتثال كما توهم والا فكما عرفت لا يكاد ينتهي النوبة إلى مقام تراحم الحكمين حتى في المتضادين اللذين يلزم امتثال أحدهما عصيان الآخر الا على فرض

جعل القدرة من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط أصل التكليف وفعليته ، والا فعلى فرض كونها من شرائط أصل التكليف وفعليته كما هو التحقيق لا يكاد يكون مجال لوقوع المزاخمة بين الحكمين الفعلين حتى في المتضادين وجودا من جهة وضوح استحالة تشريع الحكمين حينئذ على الإطلاق في المتضادين ، نظير امتناع تشريع إطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه فلا بد على هذا الملاك حينئذ من ادراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع أنه كما ترى. وحينئذ فلا محيص من الالتزام بما ذكرناه من المعيار يجعل المناط في باب التزاحم على تزامم الملاكين من المفسدة والمصلحة في عالم التأثير في ايراث الحب والبغض كما في باب الاجتماع على الامتناع ، أو تزاممهما في عالم الوجود ومقام فعلية الإرادة والكراهة كما في المتضادين وجودا ، ومنه باب الاجتماع على الجواز ، وان كان الحكم الفعلي دائما على طبق أحد الملاكين في قبال باب التعارض الذي ملاكه تكاذب الدليلين في مرحلة أصل الاقتضاء.

وعليه فكل مورد أحرز ولو من الخارج وجود الملاك والمقتضي لكل واحد من الحكمين كان ذلك من باب التزاحم الذي من لوازمه هو الاخذ بما هو الأقوى والاهم منهما ملاكا وان كان أضعف سندا من الآخر نعم يخرج عن ذلك صورة إناطة المصلحة في قيامها بالشيء بعدم تأثير المفسدة في المرجوحية ، كما في كلية التكاليف المشروطة بالقدرة شرعا عند مزاحمتها مع ما لا يكون القدرة فيه الا شرطا عقليا ، كما في الحج الواجب في فرض انحصار المركوب بالدابة المغصوبة مثلا حيث إنه في هذا القسم لا يلاحظ جهة اقوائية المفسدة في مقام تقديمها على المصلحة ، بل حينئذ يقدم المفسدة على المصلحة في مقام التأثير في المرجوحية الفعلية ولو كانت أضعف بمراتب من المصلحة ، وذلك من جهة استحالة مزاخمة المصلحة التعليقية مع المفسدة التنجزية ، لان مانعيتها دورية فتبقى المفسدة المزبورة في رتبة تأثيرها بلا مزاحم فتؤثر في المبغوضية ولو كانت في أدنى درجة الضعف وكانت المصلحة في أعلى درجة القوة وحينئذ فينحصر باب التمانع الذي يكون جهة تأثير كل من الملاكين تابع الأهمية والأقوائية بما عدا تلك الصورة ، كما هو واضح.

كما أن كل مورد لم يحرز وجود المقتضي والملاك لكل من الحكمين كان من باب التعارض الذي من حكمه هو الرجوع بعد العجز عن الجمع بينهما إلى المرجحات السندية.

ثم انه بعد ما اتضح لك ما هو كبرى المسألة وتميز ثبوتها عن كبرى باب التعارض

يبقى الكلام في تشخيص صغريات باب التزاحم عن صغريات باب التعارض ، وان مقتضى ظهور الخطابين عند عدم قيام قرينة قطعية من اجماع أو غيره على وجود الملاكين في المجمع هل هو كونه من باب التزاحم مطلقاً؟ أو من باب التعارض كك؟ أو يفصل بين صورة تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه وبين صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه؟ كما في اكرام العالم والهاشمي فيما لو تعلق الامر مثلاً باكرام العالم والنهى باكرام الهاشمي.

فقول : اما فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه حقيقة كالغصب والصلاة قضية اطلاق الخطابين حينئذ الكاشف عن وجود الملاك والمصلحة في موضوعيهما على الاطلاق حتى في المجمع بل وفي حال العجز عن موضوعيهما وجدانا أيضاً ، كما كان ذلك هو الشأن أيضاً في كلية الخطابات. ومن ذلك أيضاً ترى بنائهم على كشف قيام المصلحة بمتعلق التكليف على الاطلاق حتى في حال العجز عن امتثالها من مثل تلك الخطابات مع الجزم باختصاص فعلية التكليف بحال القدرة ، من غير تخصيص للمصلحة أيضاً بحالها الا في فرض اخذ القدرة أيضاً قيماً في حيز الخطاب كما في الحج ، وحينئذ فإذا كان قضية اطلاق الخطابين هو الكاشف عن وجود الملاك في موضوعيهما على الاطلاق حتى في المجمع ، فقهرها يندرج في باب التزاحم الذي من حكمه هو الاخذ بأقوى الملاكين منهما.

نعم هنا اشكال معروف وهو ان طريق كشف المصلحة في المتعلق انما كان حيث ظهور الخطاب في فعلية التكليف والا فلا دلالة له على وجود المصلحة في المتعلق أو قيام الرجحان به في قبال دلالاته على فعلية التكليف ، وحينئذ فإذا فرض سقوط دلالاته على فعلية التكليف بمقتضى حكم العقل بتخصيص فعلية التكليف بحال القدرة وعدم العجز فلا جرم مع سقوط دلالاته هذه لا يبقى مجال الكشف عن قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز وعدم القدرة ، ومعه أين الطريق بعد لكشف المناط والمصلحة في المتعلق على الاطلاق؟ ولكن يدفع هذا الاشكال بأنه انما يتم ذلك فيما لو كان حكم العقل باشتراط القدرة في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الحافة بالكلام الكاسرة لظهور اللفظ نظير قرينة الحكمة فإنه حينئذ كما أفيد لا يبقى مجال الكشف عن وجود الملاك والمصلحة من اطلاق الخطاب ، لان دلالة الخطاب والهيئة على قيام المصلحة في المتعلق لما كانت بالالتزام كانت فرع دلالاته على فعلية التكليف وبعد سقوط دلالاته

على فعلية التكليف بمقتضى القرينة العقلية فقهر لا يبقى له الدلالة على قيام المصلحة أيضا الا في حال القدر ، ولكن ذلك في محل المنع جدا ، بل نقول : بأنه من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور اللفظ وان ما نعيته انما هو عن حجيته لا عن أصل ظهوره ، وعليه نقول : بان القدر الممنوع بحكم العقل حينئذ انما هو حجية الخطاب بهيئته في فعلية التكليف في حال العجز وعدم القدرة ، فيبقى ظهوره في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق على حاله ، فيؤخذ بظهوره ذلك ويحكم بوجود الملاك في متعلق الخطابين على الاطلاق حتى في المجمع ، من دون احتياج حينئذ إلى التشبث باطلاق المادة والمتعلق لكشف المصلحة حتى في حال العجز عن الامتثال كي يقال بان المادة بعد ما اخذت موضوعة للهيئة في الخطاب فمقتضى طبع الموضوعية هو كونها سعة وضيقا بمقدار سعة الهيئة وضيقها ، وحينئذ فمع تضيق دائرة الهيئة واختصاصها بحال القدرة وعدم العجز لا يكون للمادة سعة اطلاق في قبال الهيئة العارضة لها حتى يتشبه باطلاقها ، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أيضا عدم صحة مقايسة هذا الحكم العقلي في المقام بمثل قرينة الحكمة التي هي من الارتكازيات في مقام المخاطبات في كونها موجبة لانصراف الهيئة إلى صورة القدرة وعدم العجز وذلك فان قرينة الحكمة بملاحظة كونها من شؤون اللفظ في مقام المخاطبات تعد من قبيل القرائن اللفظية الحافة بالكلام ، وهذا بخلافه في حكم العقل باشتراط القدرة في فعلية التكليف ، حيث إنه لا يكون بمثابة قرينة الحكمة حتى يكون ذلك أيضا من شؤون الألفاظ كالحكمة ، بل ولا كان في الارتكاز أيضا بمثابة لا يحتاج إلى تأمل من العقل حتى يعد بذلك من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيئة ، بل هو من جهة احتياجه إلى نحو تأمل من العقل يكون من القرائن المنفصلة الغير المانعة الا عن حجية الظهور لا عن أصل الظهور ، وعليه فبعد عدم انثلام ظهور الهيئة بمقتضى حكم العقل باشتراط القدرة في التكليف الفعلي فلا محالة يؤخذ بظهورها في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز.

هذا كله فيما لو تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه ، ومثله بل أوضح منه ما لو تباينا وجودا أيضا مع تلازمهما خارجا فإنه أيضا مندرج في باب التزاحم بالبيان المزبور.

واما لو اتحد عنوان المأمور به والمنهى عنه كإكراه العالم والهاشمي حيث كان متعلق الأمر والنهي عنوانا واحدا وهو الإكراه فمقتضى ما ذكرنا وان كان هو اعمال قواعد

التزاحم فيه أيضا الا ان ظاهر الأصحاب في مثله على اعمال قواعد التعارض ، ولعل النكتة في الفرق بين الفرضين هو ان في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه لا يكون العقل مانعا بدوا عن فعلية التكليف بالعنوانين بل وانما الممنوع فيه هو فعلية التكليفين في ظرف التطبيق في المجمع ، حيث يرى بعد التطبيق كونهما من التكليف بما لا يطاق ، فمن ذلك يخرج عن كونه من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيئة. وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه كما في العامين من وجه كإكرام العالم والهاشمي فإنه في هذا الفرض يكون العقل بدوا مانعا عن فعلية التكليفين بعنوان وحداني وعن اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيه ، إذ يرى كون أصل التكليف به بالفعل تارة وبالترك أخرى من التناقض ، ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة ، فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية ، ومعلوم انه مع انتلام الظهور المزبور لا يبقى مجال كشف المناطين فيه ، فمن ذلك لابد فيه من اعمال قواعد التعارض ، إذ يكفي في اجراء قواعد التعارض فيه مجرد عدم احراز كونه من باب التزاحم كما هو واضح ، هذا.

وقد يوجه نكتة الفرق بين الفرضين بوجه آخر وحاصله : دعوى ان اعمال قواعد التعارض في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه انما هو من جهة ما يقتضيه العقد السلبي في كل من الخطابين ، بتقريب ان كل واحد من الخطابين في الفرض المزبور كما يكشف عن وجود مناطه فيه أي في متعلقه كك يكشف عن عدم وجود مناط آخر فيه غير مناطه ، وحينئذ فحيث ان متعلق الخطابين عنوان واحد فقها يقع التكاذب بين العقد الايجابي في كل منهما مع العقد السلبي في الخطاب الآخر بنحو يوجب تقديم كل خطاب الغاء الآخر بالمرّة حتى من جهة دلالة على وجود مناط فيه ، فمن ذلك لابد فيه من اعمال قواعد التعارض بينهما ، وهذا بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه ، فإنه في هذا الفرض لا ينتهي النوبة إلى مقام معارضة الخطابين حيث لا يقتضي تقديم شيء من الخطابين حينئذ الغاء الآخر عن الدلالة على وجود المناط في متعلقه بوجه أصلا ، فمن هذه الجهة يؤخذ بظهور كل من الخطابين في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتى في المجمع ويجري عليه بعد ذلك قواعد باب التزاحم ، هذا.

ولكن يمكن الخدشة في هذا التقريب بمنع التنافي بين الخطابين في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه أيضا وذلك من جهة امكان ان يكون الشيء الوجداني

بجهتين تحليليتين واجدا للمصلحة والمفسدة ، فيكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أخرى ، وأمثله كثيرة جدا ، ومعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك ثبوتا لا يبقى مجال دعوى العقد السلبي للخطابين حتى ينتهي الامر إلى معارضته مع العقد الايجابي في الآخر. وحينئذ فالعمدة في الفرق بين الفرضين هو ما ذكرنا من كون منع العقل بدويا في فرض وحدة عنوان لمأمور به والمنهى عنه بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه ، فان منعه انما يكون بملاحظة مقام تطبيق العنوانين على المجمع الوحداني لا ان منعه يكون بدويا كما في الفرض الأول.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا في العامين من وجه مع وحدة عنوان المأمور به ظهر لك الحال في صورة الامر بالمطلق والنهي عن المقيد كقوله : صل ، وقوله : لا تصل في الدار المغصوبة ، حيث إنه ثبوتا وان أمكن كونه من باب التزام الا انه اثباتا لا بد فيه من اعمال قواعد التعارض نظراً إلى كشف دليل الخاص حينئذ في فرض اقوائية عن تضيق دائرة التكليف في طرف العام بغير المقيد بجميع مراتبه ، فتدبر.

واما لوازم البابين : فمنها كما عرفت هو الرجوع في باب التعارض بعد الياس عن الجمع إلى قواعد التعادل والترجيح بخلافه على التزام فإنه فيه لا بد من ملاحظة ما هو الأهم مصلحة كانت أو مفسدة فيقدم الأقوى ملاكا على غيره وان أضعف سندا من غير أن يلاحظ فيه جهة اقوائية السند بل ولا الدلالة أيضا الا إذا فرض كون الأقوى دلالة أقوى ملاكا أيضا فيقدم حينئذ ما هو الأقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوة دلالة حينئذ عن قوة ملاكه ، فتدبر.

ومن لوازم التعارض والتخصيص أيضا هو عدم قيام المصلحة واقعا الا بالمقيد ويتبعه أيضا فساد العمل الفاقد لقيده واقعا من دون إناطة بالعلم بالمصلحة أو الجهل بها ، بخلافه على التزام فان من لوازمه قيام المصلحة واقعا بنفس المطلق وان كان حكمه الفعلي مقيدا بعدم وجود التزام الأهم ، ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعا مدار فقد قيد الحكم الفعلي بل يكون تبعيته حينئذ مدار العلم به وعدمه ، فمع الجهل يكون المأتى به صحيحا واقعا من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة ووفائه بغرض المولى ، ومن ذلك أيضا بنوا في مثل الغضب والصلاة ولو على الامتناع وتغليب النهي على صحة العبادة مع الجهل بالغصبة مطلقا أو الجهل بالحرمة إذا كان عن قصور ، ومعلوم انه لا يكون ذلك

الا من جهة واجدية المأتي به حينئذ للملاك والمصلحة إذا المانع عن صحته حينئذ انما كان هو فعلية نهيه وتنجزه عليه وتأثيره في مبعدية الفاعل وبعد فرض معذورية المكلف من جهة جهله يقع العمل صحيحا قهرا.

لا يقال : هذا كك في غير العبادات واما فيها فبملاحظة احتياج صحتها إلى قصد القربة المنوط بوجود الامر الفعلي القائم بالعمل المأتي به بداعية ومحبوبيته فلا- يتم ذلك حتى في ظرف الجهل المزبور ، وذلك لان الجهل المزبور حينئذ غير رافع لتأثير المفسدة الأهم في المبعوضية الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل ومحبوبيته وفعلية الامر المتعلق به ، ومعه فأين امر فعلي قائم بالمأتي به يوجب التقرب به كي يصير العمل لأجله صحيحا؟ ففي الحقيقة تمام المنشأ للفساد حينئذ انما هو من جهة انتفاء مقتضى الصحة وهو التقرب لا من جهة وجود المانع وهو فعلية النهي وتنجزه حتى يقال : بأنه في ظرف الجهل المزبور لا تأثير للنهي في المنجزية ومبعدية الفاعل عن ساحة القرب إلى المبدء الاعلى عز شأنه.

فإنه يقال : نعم ان ذات العمل حينئذ وان كان مبعوضا فعلا بمقتضى تأثير المفسدة الأهم ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبة الفعلية ، الا انه نقول : بأنه لا بأس حينئذ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل ، إذا المانع عن تأثيره في حسنه حتى من حيث صدوره عن الفاعل انما كان هو حيث تنجز نهيه وبعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقهرا تؤثر المصلحة في حسنه من تلك الجهة ويتبعه أيضا الامر الفعلي فيتقرب حينئذ بداعي امره ولو من حيث إضافة صدوره إلى الفاعل. ولئن خودش فيه أيضا بامتناع موردية العمل ولو بلحاظ إضافة صدوره إلى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة الفعلية مع كونه مبعوضا بالبغض الفعلي بمقتضى تأثير المفسدة الأهم الغالبة ، نظراً إلى استلزامه لاجتماع الضدين فيه من المحبوبة والمبعوضية بملاحظة اتحاد الوجود والايجاد حقيقة ، وان ما هو الصالح لان يكون موردا لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة انما هو حيث إضافة العمل إلى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن مورديته لتأثير المصلحة ، ومثل هذا المقدار غير واف بالتقرب المعتبر في صحة العبادة من جهة ان ظاهرهم هو احتياج العبادة في صحتها إلى التقرب بذات العمل لا بحيث اضافته إلى الفاعل ، نقول : بأنه نمنع توقف القرب على فعلية الامر بالمأتي به و

رجحانه الفعلي ، إذ نقول بان من أنحاء القرب أيضا اتيان العمل بقصد التوصل به إلى غرض المولى. ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذا المعنى مما يتمشى من المكلف حتى مع الجزم بعدم الامر الفعلي بل ومع الجزم بكونه مبعوضا فعلا ما لم يكن العمل مبعدا له ، كما في المضطر بالغصب لا عن سوء الاختيار ، وحينئذ فإذا اتى بالعمل في ظرف الجهل المزبور بداعي التوصل به إلى غرض المولى وكان العمل أيضا من جهة وجدانه للمصلحة وافيا بغرض المولى فقهرها بنفس اتيانه بالقييد المزبور يتحقق القرب ويصح منه العبادة. مع أنه على فرض الاحتياج إلى الامر الفعلي أيضا نقول : بأنه بعد احتمال فعلية الامر ومطلوبيته يكفي في التقرب بالعمل اتيانه برجاء كونه مأمورا به بالايجاد من دون احتياج إلى الجزم بالامر أصلا ، كما هو واضح. هذا في الجهل البسيط.

واما في مورد الجهل المركب فيكفي أيضا في الداعوية وفي تحقق القرب اعتقاد الامر الفعلي وان لم يكن في الواقع امر أصلا فان ماله الدخل بتمامه في الداعوية والمحركة انما كان هو العلم بالامر لا هو بوجوده الواقعي ، وحينئذ فإذا علم بالامر وجدانا أو تعبدا لقيام اماره عليه كان علمه ذلك تمام العلة لتحقيق الدعوة ، ومع اتيانه بالعمل بداعية يتحقق القرب المتوقف عليه صحة العبادة قهرا ، من جهة تحقق ما هو علته وهي الدعوة ، فيترتب عليه حينئذ صحة العبادة وان لم يكن هناك امر فعلي متعلق بالعمل في الواقع.

لا يقال : كيف ذلك مع أنه خلاف ما بنوا عليه من احتياج العبادة في صحتها إلى قيام الامر الفعلي بها في الواقع كما يشهد عليه حكمهم بفساد العبادة عند خلوها عن الامر واقعا.

فإنه يقال : كلا ، وان اعتبارهم لوجود الامر انما هو باعتبار كشفه عن وجود المصلحة في متعلقه وبلوغه إلى مرحلة الوفاء بالغرض الفعلي نظراً إلى عدم طريق آخر إلى كشف المناط والمصلحة فيه الا امره وبعثه لا من جهة دخله في التقرب المعتبر في صحة العبادة ، كما هو واضح.

الامر الثالث في الاضطرار إلى الغضب فنقول : الاضطرار إلى الغضب تارة يكون لا عن سوء اختيار وأخرى يكون عن سوء اختياره ، وعلى التقديرين تارة يقطع بزوال العذر قبل خروج الوقت وأخرى يقطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت وثالثة يشك في ذلك ، وعلى التقادير تارة يكون الغضب مجموع الفضاء والأرض وأخرى يكون الغضب

هو خصوص الأرض دون الفضاء وثالثة بالعكس ، فهذه صور متصورة في الاضطراب إلى الغضب ، وبعد ذلك نقول :

اما الصورة الأولى وهي ما لو كان الاضطراب إلى الغضب لا عن سوء اختياره ، فبناء على جواز الاجتماع لا اشكال ، حيث إن له حينئذ الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط مطلقا ، سواء فيه بين علمه ببقاء اضطرابه إلى آخر الوقت أو علمه بزواله قبل خروج الوقت ، وسواء فيه بين كون الغضب مجموع الفضاء والأرض أو الأرض خاصة دون الفضاء أو العكس ،

واما على الامتناع وتقديم جانب النهي ولو لكونه من حقوق الناس فان كان الغضب مجموع الأرض والفضاء وقد علم أيضا ببقاء اضطرابه إلى آخر الوقت فلا اشكال أيضا حيث إن له حينئذ الاتيان بالصلاة في الغضب بما لها من الاجزاء والشرائط نظراً إلى معلومية عدم استلزام صلاته حينئذ لزيادة تصرف في الغضب غير ما اضطر إليه وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغليته للمكان بين حالة سكونه وحركته وقيامه وقعوده ، نعم قد يناقش في المقام أيضا في أصل صحة الصلاة بنحو ما مر في صورة الجهل بالغصبية ولكنك عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه هذا إذا كان الغضب هو مجموع الفضاء والأرض.

واما لو كان الغضب هو خصوص الأرض دون الفضاء فمقتضى القاعدة في هذا الفرض هو تقليل الغضب مهما أمكن ولازمه هو وجوب الاتيان بالصلاة حينئذ قائما موميا لسجوده نظراً إلى ما يلزم من وضع جبهته على الأرض من الغضب الزائد ، بل ذلك أيضا هو الذي يقتضيه الجمع بين ما دل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير ، بل ولولا استلزام العسر والحرج لكان اللازم هو الاقتصار في قيامه على رجل واحد من جهة كونه أقل تصرفا من القيام على رجلين.

ومن ذلك ظهر الحال في فرض كون الغضب هو خصوص الفضاء دون الأرض حيث إن اللازم بمقتضى القاعدة هو وجوب الاتيان بصلاته مستلقيا على ظهره جمعا بين ما دل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين عموم حرمة التصرف في مال الغير ، هذا.

ولكن ظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم هو وجوب الاتيان بصلاة المختار عند كون الاضطراب لا عن سوء اختياره حيث إن ظاهرهم هو عدم الفرق بين فرض كون الغضب

مجموع الفضاء والأرض وبين كونه خصوص الأرض أو الفضاء وان له في جميع الفروض المزبورة الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط من القيام والركوع والسجود والتشهد ، ولعل ذلك منهم لمكان قيام السيرة على كونه مختارا حينئذ في قيامه وقعوده واضطجاعه واستلقائه خصوصا مع ما يلزم من العسر والحرَج من بقائه على كيفية واحدة من القيام أو القعود ، كما أنه يشهد لذلك أيضا خلو كلمات الأصحاب عن التعرض حينئذ لمقدار الجائز من الحركات والسكنات والا- لكان اللازم عليهم الغرض لذلك وبيان مقدار الجائز من الحركات والسكنات ، خصوصا في فرض كون الغصب هو الأرض خاصة دون الفضاء أو العكس ، هذا. ولكن مع ذلك في غير صورة الحرجية يشكل الحكم بجواز الاتيان بصلاة المختار حتى في فرض غصبية الأرض وإباحة المكان في قبال عموم حرمة التصرف في مال الغير ، خصوصا مع امكان حمل كلامهم على ما هو الغالب من فرض غصبية الأرض والفضاء معا ، كما كان منع قيام السيرة أيضا على الاطلاق على كونه مختارا في الحركات والسكنات حتى في غير صورة الحرجية ، فتأمل. ثم إن هذا كله في فرض العلم ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت.

واما لو فرض علمه بزوال اضطراره قبل خروج الوقت وتمكنه من الاتيان بالصلاة في مكان مباح ففي جواز بداره بالصلاة حينئذ والاكتفاء بها وعدم جوازه اشكال ، أقواه العدم ، نظراً إلى تمكنه حينئذ من الاتيان بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط في غير الغصب. نعم في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض لا بأس بجواز بداره واتيانه بصلاة المختار قاصدا التقرب به بقصد التوصل به إلى غرض المولى بناء على كفاية ذلك في القرب المعتبر في العبادة ، وهذا بخلافه في فرض غصبية خصوص الأرض أو الفضاء حيث إنه حينئذ لا مجال لاتيانه بصلاة المختار في مكان مغصوب ، لما عرفت من استلزامه لازدياد التصرف في مال الغير. واما الاجماع المدعى سابقا فغير جار في الفرض أيضا من جهة اختصاصه بفرض عدم تمكنه من الاتيان بالصلاة في غير الغصب ، ولا أقل من كونه هو القدر المتيقن منه فيبقى الفرض تحت القواعد التي مقتضاها وجوب الاتيان مهما أمكن بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط ، وحينئذ فإذا فرض عدم تمكنه من الاتيان بصلاة المختار في الغصب يجب عليه الصبر والأتیان بها في غير الغصب.

بل ومن ذلك البيان ظهر الاشكال في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض أيضا

بناء على عدم كفاية مجرد الاتيان بالعمل بقصد التوصل به إلى غرض المولى في القرب المعتبر في العبادة واحتياجه إلى التقرب بالعمل بقصد الامر الفعلي أو رجحانه الفعلي ، إذ حينئذ من جهة خروج الأكوان عن دائرة المحبوبة بمقتضى أهمية مفسدة الغضب لا يكاد يتمكن من التقرب بتمام العمل فمن ذلك لا بد له من الصبر إلى أن يزول اضطرابه فيتمكن من التقرب بالعمل بداعي امره ورجحانه الفعلي ، كما هو واضح.

واما صورة الشك في زوال اضطرابه قبل الوقت فيلحق بالعلم ببقائه إلى آخر الوقت بمقتضى الاستصحاب فيما لو كان اضطرابه الموجب لسقوط التكليف عنه شرعيا بمقتضى حديث الرفع لا عقليا محضا ، والا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعي حينئذ ، كما هو واضح.

بقى الكلام فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت مضيقا أيضا بنحو لا يتمكن من ايجاد الصلاة في خارج الغضب في أنه هل يجب عليه الاتيان بصلاته حينئذ في حال الخروج بحيث لو ترك الخروج واتى بصلاته في حال استقراره تبطل صلاته ، أو لا ، بل كان له الاتيان بصلاته أيضا في غير حال الخروج وان اثم بتركه للخروج بملاحظة ما يترتب عليه من الغضب الزائد عن المقدار المضطر إليه؟ فيه وجهان : أقربه الثاني ، وذلك انما هو لوجود المقتضى لصحة صلاته وانتفاء المانع ، اما الأول فواضح من جهة فرض وجدان المأتي به حينئذ للملاك والمصلحة ، واما الثاني فكذلك أيضا إذ المانع المتصور حينئذ لا يكون الا فعليه نهيته وتنجزه وهو بالفرض ساقط حسب اضطرابه في تلك الساعة سواء على تقدير اختيار الخروج في تلك الساعة أو البقاء في الغضب ، وبالجمله نقول بأنه بعد اضطرابه في تلك الساعة إلى ارتكاب الغضب وعدم التفاوت في شاغلتيه للمكان في تلك الساعة بين حال سكونه وبقائه وبين حال حركته وخروجه كان له اختيار البقاء في تلك الساعة وجعل كونه كونا صلاتيا. نعم في فرض اختيار البقاء يلزم بقاءه فيه الغضب الزائد في الساعة الثانية ، ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهاي عن كونه البقائي في الساعة الأولى كي يقع بذلك مبعدا له ، الا على القول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده :

واما توهم مقدمية البقاء حينئذ لارتكاب الغضب الزائد فمدفوع بمنع المقدمية فان البقاء انما هو ملازم للغضب الزائد بلحاظ المضادة بين الكونين أي الكون في الغضب

والكون في خارجه لا انه مقدمة له ، وعليه فلا يكون استتباع البقاء للغضب الزائد الا بصرف الملازمة الخارجية ، وإذا فرضنا حينئذ عدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وملازمه فقها لا يقع الكون البقائي منه حراما ولا مبعدا له.

واما توهم ان البقاء وان لم يكن مقدمة للغضب الزائد الا ان له نحو تقدم عليه ولو ذاتا نظير تقدم حدوث الشيء على بقائه وهذا المقدار كان يكفي في المقدمية وفي نيل العقل الحرمة بالنسبة إليه ، فمدفوع بأنه لو سلم ذلك نمنع كفايته في ترشح الحرمة إليه حيث لا عموم لكبري الملازمة يعم مطلق ما هو مقدم على الشيء ولولا يكون من علة وجوده.

وعليه فلا مانع عن صحة صلاته فيما لو ترك الخروج واتى بالصلاة في حال الاستقرار وان اثم على ما يلزمه من الغضب الزائد في الساعة الثانية.

اللهم الا ان يمنع عما ذكرنا بالمنع عن أصل جواز تطبيق اضطراره على الكون البقائي ، بدعوى انه انما يكون له الخيار في تطبيق اضطراره على أي فرد شاء فيما لم يكن هناك ما يقتضي تعين تطبيقه على فرد خاص والا فلا مجال لتطبيقه الا على ما تعين تطبيقه عليه ، وفي المقام حيث ما كان يستتبع الكون البقائي لزيادة الغضب فقها مثل هذا المعنى موجب لترجيح الكون الخروجي عليه بحكم العقل ومعه يتعين تطبيق اضطراره عليه لا- على الكون البقائي ، ولكنه أيضا مدفوع ، بان مجرد وجوب اختيار الكون الخروجي بحكم العقل أيضا غير موجب لحرمة ضده الذي هو الكون البقائي بل ولا لكونه أزيد مفسدة من غيره كي يقال بلزوم ترك ما فيه المفسدة الزائدة ، نعم غاية ما هناك ان يستتبع البقاء ارتكاب الغضب في الساعة الأخرى وهو أيضا على ما عرفت غير موجب لكونه بقائه وسكونه أزيد مفسدة من خروجه ، كما هو واضح.

وكيف كان فهذا كله فيما لو كان اضطراره إلى الغضب لا عن سوء اختياره.

واما لو كان اضطراره عن سوء اختياره كما لو دخل ارض الغير من غير رضاه فتعذر عليه الخروج ففيه أيضا يتأتى الصور المزبورة :

ففيما لو علم بزوال اضطراره قبل خروج الوقت بحيث يتمكن من اتيان الصلاة في غير الغضب فلا اشكال ، حيث إنه يتعين عليه الاتيان بالصلاة في خارج الغضب ولا يجوز له البدار بالصلاة في الغضب ، بل ولئن صلى فيه كانت صلاته فاسدة ، بملاحظة مبغوضية الأكوان ومبعديتها له من جهة تنجز النهي السابق ، من غير فرق في ذلك بين ان

يكون الغضب مجموع الفضاء والأرض أو كان الغضب خصوص الفضاء دون الأرض أو بالعكس.

كما أنه لو علم ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت فلا اشكال أيضا في وجوب الصلاة عليه في الغضب بمقتضى ما دل على أن الصلاة لا تترك بحال.

وانما الكلام في أن صلاته حينئذ هل هي صلاة المختار التامة المشتملة على الركوع والسجود والقيام والقراءة أو ان تكليفه حينئذ هو صلاة الغرقى بإشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض؟ فنقول: قد يقال حينئذ بالثاني نظراً إلى دعوى كونه مقتضى الجمع بين ما دل على أن الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، فان مقتضى عموم حرمة التصرف في مال الغير حينئذ هو خروج الأكوان عن الجزئية ومقتضاه هو انتهاء صلاته إلى إشارات قلبية كما في صلاة الغريق بناء على كون قرائته أيضا تصرفا في الغضب، ولكن نقول بأنه حسن جدا لولا قيام الشهرة على خلافه، حيث إن ظاهر الأصحاب هو كون تكليفه حينئذ هي الصلاة التامة للمختار المشتملة على القيام والركوع والسجود والقراءة خصوصا في فرض كون الغضب مجموع الفضاء والأرض. ولعل ذلك منهم من جهة دعوى خروج هذا الكون البقائي حينئذ من الأول عن تحت النهى، بتقريب ان ما يجب عليه اختياره الموجب لتجزئته من الأول انما هو ترك الغضب بترك الدخول فيه لأنه هو الذي كان مقدورا له، واما تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران إلى السماء في ظرف الدخول فحيث انه كان مضطرا إليه من الأزل في علم الباري عز اسمه فلا يكون منهيا عنه من جهة ان النهى انما يتعلق بما هو تحت قدرة المكلف واختياره لا بما هو خارج عن تحت قدرته واختياره، ومن هذه الجهة أيضا قلنا سابقا بأنه إذا كان للشيء حدود بالإضافة إلى مقدماته وعدم اضداده لا يكاد يصح توجيه التكليف إليه بالايجاد أو الترك على الاطلاق بنحو يقتضى حفظ الوجود من جميع الجهات ومن ناحية جميع المقدمات والأضداد الا في فرض تمكنه من الحفظ من جميع الجهات، والافمع خروج بعض المقدمات أو الأضداد عن تحت قدرته لا يكاد يكون التكليف بالايجاد بالنسبة إليه الا تكليفا ناقصا يوجب الحفظ من ناحية ما هو تحت قدرته واختياره في ظرف انحفاظه من قبل الأمور الخارجة عن تحت الاختيار. وعلى ذلك يقال في المقام بأنه بعد أن كان للغضب نحو ان من الترك أحدهما الترك بترك الدخول فيه

وثانيهما تركه من غير جهة الدخول كالطيران في السماء في ظرف الدخول وكان الثاني مما اضطر إليه من الأزل في علم الباري عز اسمه فقهرها ما هو المنهى عنه لا يكون الا- ذاك النحو من الترك الاختياري والا فالترك الآخر من جهة اضطراره إليه ألا لا يكون منهيًا عنه أصلا وحينئذ فإذا دخل الغضب بسوء اختياره فقد سقط نهيه المنجز عليه بالعصيان وبدخوله فيه صار مستحقا للعقاب ، واما بعد دخوله فيه لا يكون له تكليف بترك الغضب من الأزل لا اضطراره إليه فإذا لم يكن مكلفا بترك الغضب حينئذ من غير جهة ترك الدخول فلا يكون صدوره عنه مبعدا أيضا ومع عدم كونه مبعدا فله الاتيان بالصلاة التامة المشتملة على القيام والركوع والسجود كما في الاضطرار لا عن سوء الاختيار حرفا بحرف ، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة عن اشكال ينشأ من كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في توجيه التكليف بشيء إلى المكلف فيقال حينئذ بأنه بعد أن كان له القدرة على ترك البقاء في الغضب ولو بتركه للدخول فيه كان هذا المقدار كافيا في توجه النهي عن الكون البقائي إليه وتنجزه عليه فيكون البقاء فيه حينئذ كالدخول منهيًا عنه من الأزل قبل الدخول فيه ، وعليه فبالدخول وان سقط نهيه المنجز عليه الا انه حيثما كان بالعصيان يبقى تبعته فيوجب كون ما يصدر عنه من الأكوان مبعوضا ومبعدا له ولازمه هو خروج تلك الأكوان عن الجزئية للصلاة فينتهي امر صلاته حينئذ إلى إشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض دون الصلاة التامة للمختار ، وحينئذ فان تمت السيرة والاجماع المدعى في المقام على كون تكليفه صلاة المختار التامة فهو والا فلا بد بمقتضى القواعد كما عرفت من المصير إلى كون وظيفته نظير صلاة الغرقى بإشارات قلبية في ركوعه وسجوده.

نعم لو تاب حينئذ أمكن دعوى وجوب صلاة المختار التامة نظراً إلى أن التوبة كانت مزيلة لاثر العصيان السابق وتجعله كأن لم يكن فكان كمن اضطر إلى الغضب لا- عن سوء الاختيار. ولكن الأستاذ دام ظله استشكل في ذلك أيضا مدعيا لان التوبة انما تجدي في رفع اثر العصيان إذا لم يكن المكلف في حال التوبة مشغولا بالعصيان ، وفي المقام لما كان مشغولا بارتكاب الغضب حال التوبة فلا تجديه في الخروج عما تقتضيه القواعد.

وكيف كان فمما ذكرنا ظهر الحال أيضا فيما لو ضاق الوقت وتمكن من الخروج حيث

انه يتعين عليه حينئذ الا تيان بصلاته في حال الخروج بإشارات قلبية ، لولا السيرة المزبورة ، والا فبما لا تراحم مع خروجه فيقرء ويركع ماشيا موميا بسجوده ولا ينتهى النوبة في هذا الفرض إلى الصلاة في حال السكون والاستقرار .

واما نفس خروجه فهو كما عرفت لا يكون الا منهيًا عنه بالنهي السابق كالبقاء فيه لا انه يكون مأمورا به. إذ لا وجه لدعوى كونه مأمورا به الا توهم مقدميته للتخلص عن الغضب الزائد ، وهو كما عرفت في غير محله ، فان الحركة لا تكون الا عبارة عن تبدل كون بكون آخر فهي حينئذ عبارة عن ضد البقاء المستتبع للغضب الزائد وهو غير موجب لمحبووية الحركة التي هي ضد السكون والبقاء. نعم لو كانت الحركة عبارة عما به تبدل أحد الكونين بالآخر لا نفس تبدل كون بكون لكان لما ذكر من المقدمة كمال مجال إذ كانت الحركة حينئذ علة لافراغ الكون في الغضب وتبدله بالكون في خارجه ولكنه محل منع جدا بل هي لا تكون الا عبارة عن نفس تبدل كون بكون آخر وعليه فلا تكون الحركة الا ضد السكون والبقاء الملازم للغضب الزائد ومثله أيضا غير موجب لسراية المحبوبة إليها وحينئذ فلا يبقى في البين الا لزوم الخروج عقلا ارشادا منه إلى اختيار ما هو أقل القبيحين ، كما هو واضح. هذا تمام الكلام في اجتماع الأمر والنهي .

المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد

اشارة

قد وقع الخلاف بين الاعلام في أن النهي عن الشيء يقتضي فساد ذلك الشيء أم لا وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور :

الأول : قد مر سابقا وجه الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ومحصل الفرق بينهما هو رجوع البحث في المقام حسب ما هو ظاهر العنوان إلى اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد بملاحظة كشفه ولو بالملازمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقة ، ومن ذلك يدور الفساد وعدمه على الاقتضاء مدار وجود النهي واقعا وعدمه ، كان المكلف عالما بالنهي أم جاهلا به ، وهذا بخلافه في تلك المسألة حيث إن الفساد فيها على الامتناع انما

يدور مدار العلم بالنهاي لا مدار النهي بوجوده الواقعي النفس الأمري ، ومن ذلك أيضا عرفت بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر أو الناسي إذا اتى بها في مكان مغصوب ، وعليه فلا تكون لإحدى المسئلتين مساس بالأخرى بوجه من الوجوه ، ومعه لا يبقى مجال لما أفيد كما في الكفاية (1) من جعل نتيجة المسألة السابقة على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات هذه المسألة ، كيف وقد عرفت ان الفساد في تلك المسألة انما هو من جهة خلو المتعلق عن الملاك والمصلحة ومن ذلك لو قام دليل على الصحة في قبال النهي لوقع بينهما التكاذيب ويرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض ، ومثل ذلك ينافي جدا بنائهم على صحة صلاة الجاهل بالغصبية ، كما هو واضح.

الامر الثاني قد يقال كما عن القوانين على ما حكى بتخصيص محل النزاع بما إذا كان هناك ما يقتضي الصحة من عموم أو اطلاق بحيث لولا النهي يحكم بصحته ، بتقريب انه لولا ذلك لما كان وجه للنزاع في اقتضاء النهي للفساد ، لان الفساد حينئذ غير مربوط باقتضاء النهي ، من جهة انه لولا- النهي كان محكوما أيضا بالفساد ، ولكنه غير وجيه ، إذ نقول بان الجهة المبحوث عنها في المقام على ما يقتضيه ظاهر العنوان هو الحكم بالفساد من جهة دلالة النهي وكشفه عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقه ، وقضية ذلك هو عدم الحكم بالفساد واقعا عند عدم النهي لا الحكم بالصحة كي يحتاج إلى احراز المقتضي للصحة من عموم أو اطلاق أو غيرهما.

واما ما أفيد من عدم الثمرة حينئذ نظراً إلى لزوم الحكم بالفساد حينئذ ولو على تقدير عدم النهي بمقتضي أصالة عدم المشروعية.

فمدفوع بظهورها فيما إذا قام دليل بالخصوص على الصحة فإنه على الأول يتعين الاخذ بدليل الصحة من جهة حكومته على أصالته بخلافه على الثاني حيث إنه يقع بينهما المعارضة فيرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض.

الامر الثالث لا يخفى عليك ان المراد بالشيء في عنوان المسألة يعم العبادات والمعاملات لا- انه مخصوص بالعبادات ، والمراد من المعاملة هو ما في قبال العبادات مطلقا لا يلزم في صحته قصد القرية الشامل للمعاملات بالمعنى الأخص ولغيرها ، كالنهي عن

ص: 451

اكل الثمن والمثمن ، نعم يختص ذلك بالأمر القابلة للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد أخرى فيخرج حينئذ ما لا يكون كك كعناوين المسببات ونحوها مما كان أمرها يدور بين الوجود والعدم فتأمل فان الفساد حينئذ انما كان في قبال الصحة التي هي بمعنى التمامية وترتب الأثر المقصود عليه فهو عبارة عن نقصان الشيء بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود منه عليه فلا يجري حينئذ بالنسبة إلى نفس الآثار ونحوها مما يدور امره بين الوجود والعدم وكذا يخرج أيضا من الأسباب ما لا يكاد ينفك الأثر عنها كبعض أسباب الضمان.

واما المراد من العبادة فهي التي لو امر بها لكان أمرها أمرا عباديا بحيث لا يكاد سقوطه الا باتيان متعلقه على نحو قربي ، لا ما هو عبادة ذاتا كالسجود والركوع ونحوهما مما جعل كونه آلة للخضوع والتذلل ، نظراً إلى عدم كون العبادات كلها من هذا القبيل ، ولا ما امر به فعلا لأجل التعبد به من جهة استحالة تعلق النهي الفعلي بما هو عبادة ومأمور به فعلا ، ولا ما لا يعلم انحصار الغرض منه في شيء كي ينتقض طردا وعكسا بأنه رب واجب توصلي لا يعلم انحصار الغرض منه في شيء ورب واجب تعبدى قد علم انحصار الغرض منه.

واما الاقتضاء في المقام فهو كما عرفت عبارة عن الاقتضاء بحسب مقام الاثبات باعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت والا فمن الواضح عدم الملازمة عقلا بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الامر والمصلحة في متعلقه ، وعليه تكون المسألة من المسائل اللفظية لا من المسائل العقلية ، كما هو واضح.

واما النهي فظاهرهم اختصاصه بالنهي المولوي التحريمي ، دون ما يعمه والنهي التنزيهي ، باعتبار ان غاية ما يقتضيه النهي التنزيهي انما هو الدلالة على وجود حزاة في الشيء وهذا المقدار غير موجب لفساده ، ولكن ذلك انما هو بناء على ما اخترناه سابقا من جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد بالتفكيك بين أنحاء حدود شيء واحد ، واما بناء على غير ما اخترناه من عدم امكان اجتماع المحبوبة والمبغوضية ولو تنزيها في عنوان واحد فيشكل جدا تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية واما النهي التحريمي الغيري فالظاهر منهم هو دخوله أيضا في محل النزاع كما يشهد

لذلك جعلهم فساد العبادة ثمرة النزاع في مسألة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص على المقدمة.

نعم هذا الثمرة تختص بخصوص العبادات فلا تجرى في المعاملات ولكنه أيضا غير ضائر بعموم النزاع كما لا يخفى ، هذا ،

ولكن الأستاذ دام ظلّه منع عن أصل دخول النواهي التحريمية في محل النزاع وبنى على خروجه عن مورد الكلام بين الاعلام ، وقد أفاد في وجه ذلك بوجهين :

الأول : عدم المجال لتوهم دلالاته واقتضائه للفساد مطلقا سواء في المعاملات أو العبادات ، اما المعاملات فواضح ، من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرد النهي المولوي عن معاملة وحرمتها تكليفا لفسادها وضعا ، ومن ذلك لم يتوهم أحد فساد المعاملة في مورد نهى الوالد أو الحلف على عدم البيع ونحوه واما العبادات فكك أيضا وذلك فان الفساد المتصور فيها لا يخلوا اما ان يكون من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وعدم ترتب الغرض عليها واما ان يكون من جهة الخلل في القرية الموجب لعدم سقوط الامر عنها ، اما الفساد من الجهة الأولى فواضح انه غير مترتب على النهي حيث لا اشعار فيه فضلا عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلقه ، بل غاية ما يقتضيه انما هي الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه ، واما الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا ، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشيء وبين عدم ملاك الامر والمصلحة فيه ، نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة أيضا مضادة كما بين المحبوبة والمبغوضة بحيث لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلالة النهي ولو بالالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلقه ولكنه لم يكن كك لما عرفت من امكان اجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليتين ، ونظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الأخيار ، حيث إن كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضا كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو اعزاز واکرام للمؤمنين وكون تركه هتكا وإهانة لهم ، وعليه فلا يبقى مجال دعوى دلالة النهي واقتضائه للفساد من هذه الجهة ، واما الفساد من الجهة الثانية فهو وان كان لا محيص عنه مع النهي ولكنه أيضا مترتب على العلم بالنهي لا- على نفس وجود النهي ولو لم يعلم به المكلف ، فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهي ، فإذا

علم بالنهاي كان علمه ذلك موجبا لعدم تمشى القربة منه الموجب لفساد عبادته وان لم يكن في الواقع نهى أصلا ، كما أنه مع عدم العلم به يتمشى منه القربة وتصح من العبادة وان كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغضب أو الجهل بالحرمة عن قصور ، مع أن قضية ظاهر العنوان هو ترتب الفساد على نفس النهى الواقعي .

الوجه الثاني : انه لو سلم كون الفساد المفروض في محل الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معنى لانكاره من أحد في العبادات بعد تسلمهم على لزوم قصد القربة فيها ، وعلى ذلك ، فلا مجال لإرادة النهى المولوي التحريمي من لفظ النهى في عنوان البحث ، كما أنه لا- مجال أيضا لإرادة النهى الارشادي منه لأنه أيضا مما لا اشكال في دلالة على الفساد في العبادات والمعاملات بل لا بد وأن يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهى في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى النزاع في أن النهى المتعلق بالشئ عبادا كانت أم معاملة مولوي تحريمي كي لا يقتضي الفساد أم نهى ارشادي إلى خلل فيه حتى يوجب الفساد هذا.

ولكن قد يناقش على البيان المزبور بان ما أفيد من خروج النهى المولوي التحريمي عن محل النزاع وارجاع محل البحث إلى النزاع الصغروي خلاف ظاهر الكلمات ، فان الظاهر من كلماتهم بل المصرح به في كلام بعضهم تخصيص النزاع بخصوص النهى المولوي التحريمي كما يشهد لذلك تفصيل بعضهم في الاقتضاء للفساد وعدمه بين العبادات والمعاملات ، حيث إنه لولا ذلك لما كان وجه للتفصيل المزبور ، بل ويشهد له أيضا استدلالهم كثيرا في الفقه على فساد العبادة بكونها حراما ومنهيا عنها ، وهكذا في مسألة اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص على مبني مقدمة ترك الضد لفعل ضده ، فان ذلك كله كاشف عن كون المراد من النهى في العنوان هو خصوص النهى المولوي التحريمي ، وعليه لا بد وأن يكون النزاع في الاقتضاء وعدمه في اقتضاء النهى اثباتا ، ودلالته ولو بالالتزام عرفا على عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه بدعوى انه وان لم يكن ملازمة عقلا بين حرمة الشئ ووجود المفسدة فيه وبين فقدانه لملاك الامر والمصلحة نظراً إلى ما تقدم من امكان اجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد بجهتين تحليليتين الا انه مع ذلك يرى العرف بينهما الملازمة فيرى من النهى كونه ذا مفسدة محضة ، ومن ذلك لو ورد في القبال امر يقتضي الصحة يقع بينهما التكاذب ويرجع فيها إلى قواعد باب

التعارض ، والا-فلولا- ذلك لما كان وجه للمعارضة بينهما والرجوع إلى قواعد التعادل والترجيح ، بل لابد وأن يكون بينهما المزامنة بملاحظة اقتضاء كل من الأمر والنهي بمدلولهما الالتزامي لقيام المصلحة والمفسدة فيه ، مع أنه ليس كك قطعاً ، وحينئذ فنفس هذا التعارض والتكاذب بينهما كاشف عن اقتضاء كل من الأمر والنهي عرفاً بالالتزام لعدم قيام ملاك آخر فيه غير ملاكه ، كما هو واضح.

ولكن يدفع ذلك اما الاشكال الأول فبان ما يرى من حكم الأصحاب بفساد العبادة مع النهي فإنما هو من جهة الخلل في القرب المعبر في صحة العبادة كما يكشف عنه استدلالهم كثيراً على الفساد بانتفاء التقرب وعليه أيضاً جرى تفصيلهم بين العبادات والمعاملات ، فحيث ان قصد القرية مما لابد منه في صحة العبادة ومع النهي لا يكاد تمشي القرية من المكلف ، بخلافه في المعاملة ، اقتضى ذلك التفصيل المزبور ، ولكنه كما عرفت غير مرتبط باقتضاء النهي المولوي في نفسه للفساد من جهة عدم الملاك.

واما الاشكال الثاني فيما مر في البحث المتقدم بان ما يرى من التعارض بينهما عند ورود امر في القبال فإنما كان ذلك من جهة ذلك الارتكاز العقلي بعدم جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد حيث إنه بمقتضى هذا الارتكاز يرى العرف بينهما التكاذب في تمام مدلوليهما حتى في دلالتيهما على المصلحة والمفسدة فيعامل معهما معاملة التعارض لا من جهة اقتضاء النهي المولوي لعدم قيام ملاك الامر والمصلحة في متعلقه رأساً ولو مع قطع النظر عن المعارض فتأمل.

نعم في الفرض المزبور كما سيجيء لابد أيضاً من الحكم بالفساد ولكنه لا من جهة اقتضاء النهي المولوي لذلك بل من جهة عدم احراز الملاك والمصلحة فيه لأنه في العبادات لابد في صحتها من احراز الملاك والمصلحة فيها فمع الشك فيها في الملاك يشك فهدراً في مشروعيتها فتتفي بأصالة عدم المشروعية.

وعليه فلا- محيص من اخراج النهي المولوي التحريمي كالارشادي عن حريم النزاع وارجاع البحث المزبور في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالة عليه إلى البحث الصغروي بان النهي المتعلق بعنوان عبادة كانت أم معاملة مولوي تحريمي كي لا يقتضي الفساد أم ارشادي إلى خلل فيه حتى يقتضي الفساد فتدبر.

الامر الرابع : لا يخفى عليك انه لا أصل في المسألة يعول عليه عند الشك وحينئذ لو كان

هناك ظهور عرفي فهو والا- يبقى المدعى بلا- دليل. نعم الأصل في المسألة الفرعية كما عرفت كان هو الفساد ، سواء فيه العبادات أو المعاملات ، حيث كان الأصل في المعاملات عدم ترتب النقل والانتقال ، وفي العبادات عدم المشروعية عند الشك في الملاك فيها.

وإذ تمهد هذه الأمور فاعلم أن الكلام يقع في مقامين :

الأول في العبادات فنقول : النهي متعلق تارة بعنوان العبادة كالنهي عن الصلاة والصوم للحائض وأخرى بجزئها كالنهي عن قراءة السور العزائم في الصلاة ، وثالثة بشرطها كالنهي عن التستر بالحري ونحوه مثلا ، ورابعة بوصفها الملازم كالجهر والاختفات في القراءة ، وخامسة بوصفها المفارق كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها ، وعلى التقادير فالنهي اما ان يكون مولويا ، واما ارشاديا إلى خلل في العبادة ، اما لعدم الملاك فيها أو من جهة اقتران ملاكها بالمانع كالنهي عن التكتف في الصلاة أو من جهة كونه مخلا بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة مثلا. واما ان يكون في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي أو المشروعية الفعلية أو الاقتضائية فهذه أنحاء صور النهي المتعلق بالعبادة ، وربما يختلف النتيجة حسب اختلاف الصور ، فلا بد حينئذ من بيان ما للصور المزبورة من اللوازم والآثار.

فنقول : أما إذا كان النهي متعلقا بعنوان المادة وكان مولويا محضا فهو كان عرفت غير مقتضى لفساد العبادة الا من جهة قضية الاخلال بالقربة الموقوفة على العلم به ، والا فمن جهة فقد انها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه ، لان غاية ما يقتضيه النهي المزبور بما انه نهى مولوي تحريمي انما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه ، واما الدلالة على عدم وجود ملاك والمصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا. نعم مع الشك في الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهي المولوي لذلك ، كما هو واضح.

وأوضح من ذلك ما لو كان النهي في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي ، وذلك من جهة وضوح ان غاية ما يقتضيه مثل هذا النهي انما هي الدلالة على عدم وجوبه ، واما دلالة على عدم استحبابه ورجحانه فلا ، فضلا عن الدلالة على عدم الملاك والمصلحة فيه أو الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه ، وحينئذ لو كان في البين عموم أو اطلاق يثبت رجحانه

واستحبابه فهو ، والا- فالأصل يقتضي الفساد ، لما عرفت من أنه لا بد في صحة العبادة من احراز رجحانها ، فمع الشك في رجحانها ومشروعيتها كان مقتضى الأصل هو عدم مشروعيتها.

وكذلك الكلام فيما لو كان النهي في مقام دفع توهم المشروعية الفعلية كما في النهي عن النافلة في وقت الفريضة ، فإنه أيضا لا يقتضي فساد العبادة من جهة عدم الملاك إذ لا يقتضي أزيد من عدم المشروعية الفعلية وعدم الرجحان والمحبوبة الفعلية في العمل ، ولا ملازمة بين عدم المشروعية الفعلية وبين عدم الملاك والمصلحة فيه ، وعليه فلو قام دليل على وجدان العمل للملاك في هذا الفرض يندرج في صغريات المسألة السابقة ، واما لو لم يقدّم دليل على ذلك كان الأصل فيه هو الفساد بالبيان المتقدم.

واما لو كان النهي في مقام دفع توهم المشروعية الاقتضائية ، ففي هذا الفرض كان النهي يقتضي الفساد من جهة دلالة حينئذ على انتفاء الملاك والمصلحة فيه.

ومثل ذلك ما لو كان النهي ارشاديا إلى خلل في العبادة لانتفاء الملاك رأسا ، أو اقترانه بالمانع كالصلاة مكتنفا ، حيث إنه كان النهي أيضا موجبا لفسادها من دون اقتضائه للحرمة والمبغوضية ، نعم لو كان قضية النهي المزبور هو الارشاد إلى كونه مخلا بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة ففي هذا الفرض بالنسبة إلى العمل الذي وقع فيه العمل المنهي كان النهي دالا على فساده ، واما بالنسبة إلى نفس هذا العمل الذي نهى عن اتيانه فلا دلالة على فساده ، وحينئذ فلا بد ان يلاحظ العمل الذي أخل به باتيان العبادة في أثناءه ، فان كان غير الفريضة فلا اشكال ، إذ لا يكون ابطاله حينئذ حراما حتى يحرم ما أوجد في أثناءه ، واما ان كان من الفرائض التي يحرم ابطالها فيحرم قهرا ما أوجد في أثناءه بالحرمة الغيرية فيندرج حينئذ في صغريات المسألة السابقة ، فيفسد مع العلم بالنهي بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي.

هذا كله حال النهي المتعلق بعنوان العبادة ، وقد تلخص بان مجرد تعلق النهي بعنوان العبادة غير موجب لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد إلى خلل فيها اما من جهة عدم الملاك فيها أو من جهة اقتران ملاكها بالمانع.

واما النهي المتعلق بجزء العبادة ففيه أيضا الصور المزبورة من كونه تارة ممحضا في المولوية ، وأخرى ارشادا إلى خلل في الجزء ، وثالثة في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي ،

فالنهى المولوي فيه أيضا غير مقتض لفساد الجزء الا- من جهة الخلل في القربة الذي عرفت انه مترتب على العلم بالنهى لاعلى النهى الواقعي.

واما النهى الارشادي أو الواقع في مقام دفع توهم المشروعية الاقتضائية فهو موجب لفساده ولكنه بمعنى عدم وقوعه جزء للعبادة والا فلا يقتضي بطلان أصل العبادة ، بل ولو قلنا حينئذ بفساد العبادة لابد وأن يكون من جهة التقيصة عند الاقتصار عليه ، أو يكون من جهة الزيادة العمدية بناء على استفادة مبطلية مطلق الزيادة العمدية. نعم لو كان النهى في مقام الارشاد إلى كونه مخلا بأصل العبادة أيضا كما في النهى عن قراءة العزائم في الفريضة على ما هو قضية التعليل في قوله عليه السلام : بأنها زيادة في المكتوبة كان مقتضيا لبطلان العبادة.

واما النهى المتعلق بالشرط ففيه أيضا الصور المزبورة ، فالنهى المولوي فيه أيضا غير مقتض لفساده الا إذا كان فيه جهة ارشاد إلى خلل فيه فيفسد وبفساده يفسد الشروط أيضا في فرض الاقتصار على الشرط المنهى بلحاظ انتفاء الشروط بانتفاء شرطه.

واما النهى المتعلق بوصفها المقارن كالجهر في القراءة مثلا فهو أيضا غير مقتض لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد إلى كونه مخلا بالعبادة.

وعلى ذلك لابد للفقهاء من ملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة لاحراز ان النهى مولوي محض أو ارشادي ، والا فمع خلو المورد عن القرينة كان النهى ظاهرا في المولية ، ولكن ظاهر الأصحاب في غير النواهي النفسية عند عدم القرينة على بعض الاحتمالات هو الحمل على الارشاد إلى المخلية والمانعية من غير فرق بين الجزء أو الشرط أو الوصف ، ولعله من جهة ظهور ثانوي في النواهي الغيرية في الارشاد إلى المانعية والمخلية بلحاظ ورودها في مقام بيان كيفية العبادة وحدودها ، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في الأوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط فتدبر.

واما لو تعلق النهى بالوصف المفارق ، فان كان النهى متعلقا بعنوان والامر بعنوان آخر كالنهى عن الغضب وعن النظر إلى الأجنبية والامر بالصلاة فأوجدهما المكلف في وجود واحد فهو يندرج في المسألة السابقة ، واما لو كان النهى عن الوصف من قبيل قوله : لا تغضب في صلاتك ، ففيه أيضا يجري ما ذكر في الجزء والشرط من لزوم الحمل

على الارشاد إلى المخلية ، الا إذا قام هناك ما يقتضي الخلاف كما في المثال ، حيث إنه بملاحظة ارتكاز مبعوضية الغصب والتصرف في مال الغير ولو في غير حال الصلاة لابد من حمل النهي على المولية ومبعوضية الغصب بالبغض النفسي ، بصرفه عما هو ظاهره من الظهور الثانوي إلى ما يقتضيه طبع النهي من الظهور في الحرمة المولية ، وعليه يندرج أيضا في المسألة السابقة كما أوردناه هناك وقلنا بأنه لا وجه لاجراجه عن محل النزاع بتخصيص مورد النزاع بما لو كان بين المتعلقين العموم من وجه.

هذا كله في المقام الأول.

واما المقام الثاني فالكلام فيه في النهي المتعلق بالمعاملة

وملخص الكلام فيه هو عدم اقتضاء مجرد النهي عنها للفساد ما لم يكن في مقام الارشاد إلى خلل فيها ، وذلك من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبعوضيتها وبين فسادها وعدم ترتب النقل والانتقال ، حيث إنه بعد عدم توقف صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال على رجحانها أو عدم مبعوضيتها فقهرها يمكن صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال ولو مع كونها مبعوضة ومحرمة ، من غير فرق في ذلك بين ان يكون النهي متعلقا بالسبب وهو العقد ، أو بالسبب وهو النقل والانتقال ، أو بالتسبب إلى المسبب بالسبب ، فعلى جميع التقادير لا دلالة للنهي بما انه نهى مولوي على الفساد خصوصا على الأخيرين حيث إنه يمكن دعوى اقتضاءهما للصحة نظراً إلى معلومية انه لولا ترتب المسبب وتحققه لما كان مجال للنهي عنه ، وحينئذ ينحصر وجه الفساد بما إذا كان للارشاد إلى خلل فيها. نعم لو كان النهي التحريمي عن لوازم المعاملة كالنهي عن اكل الثمن والمثمن والتصرف فيهما ففي مثل ذلك كان النهي مستلزما للفساد من جهة استلزام حرمة التصرف في العوضين لعدم نفوذ المعاملة والا ففي تلك الصورة لا اقتضاء للنهي التحريمي للفساد بوجه أصلا.

واما توهم منافاة حرمة المعاملة ومبعوضيتها مع الجعل تأسيسا أو امضاء لما بيد العرف ، فمدفوع بمنع التنافي بينهما ، من جهة امكان ان تكون المعاملة ممضاة ومؤثرة في النقل والانتقال على تقدير تحققها ومع ذلك كانت محرمة. وحينئذ فلا يستلزم مجرد تخصيص الجواز التكليفي أو تقييده تخصيص دليل الجواز الوضعي المثبت لصحة المعاملة ، ولو كانا ثابتين بدليل واحد ، كما لو قلنا بان مثل عموم (الناس مسلطون) مثبت للجواز

الوضعي والتكليفي حيث إنه بدليل النهى يخصص عمومه من جهة الجواز التكليفي دونه من جهة الجواز الوضعي أيضا ، كما هو واضح. نعم لو كان قضية النهى هو مبعوضة المعاملة بشر أشد وجودها حتى بالقياس إلى حدودها الراجعة إلى الجعل والامضاء لكان لدعوى التنافي المزبور كمال مجال ، ولكن من الواضح عدم قابلية مثل هذا المعنى لتعلق النهى المولوي به ، فان المعاملة بهذا المعنى خارج عن تحت قدرة المكلف فعلا- وتركها ، فلا يمكن حينئذ تعلق النهى المولوي بها ، بل وانما القابل لتعلق النهى به انما هو التوصل إلى وجود المعاملة من ناحية سببه في ظرف تحقق أصل الجعل من الشارع ، لأنه هو الذي يكون تحت قدرته واختياره فعلا وتركها ، ومعلوم حينئذ ان مبعوضة المعاملة من تلك الجهة غير منافية مع إرادة الجعل والامضاء ، من جهة امكان ان تكون المعاملة مبعوضة ومحرمة ايجادها من المكلف ، ومع ذلك كانت صحيحة ومؤثرة فيما هو الأثر المقصود منها ، وهو النقل والانتقال ، نعم قد يكون النهى دالا على الارشاد إلى عدم الامضاء وعدم النفوذ في بعض الموارد ، ولكن ذلك أيضا بمقتضى بعض القرائن الخارجية كما في البيع الربوي مثلا- وفي بيع المصحف بالكافر. وحينئذ فعلى ذلك لابد في قيام الحكم بفساد المعاملة من جهة النهى من احراز كونه في مقام الارشاد إلى عدم الجعل والامضاء والا فطبع النهى لا يقتضي الا المولوي التحريمي الذي عرفت عدم اقتضائه للفساد.

هذا إذا كان النهى متعلقا بعنوان المعاملة ، أو بالسبب ، أو بالتسبب بالسبب إلى وجود المعاملة.

واما لو كان النهى متعلقا باجزاء السبب وشرائطه فيكون كما في العبادات محمولا على الارشاد لبيان الكيفية اللازمة في السبب وما هو المانع والمخل بالمعاملة ، الا ان الفرق بينهما وبين العبادات حينئذ كان في الأصل الجاري فيها عند الشك في مولوية النهى وارشاديته ، فإنه في العبادات يفصل بين صورة تعلق النهى بعنوان العبادة وبين صورة تعلقه باجزائه وشرائطه ، فكان الأصل في الأول عند الشك في المشروعية عدمها ، وفي الثاني المحتمل المانعية فيه كان الأصل هو البراءة عنها والصحة ، بخلافه في المعاملات ، فإنه على كل تقدير كان الأصل هو عدم المشروعية وعدم النفوذ نظراً إلى عدم جريان البراءة فيها حينئذ لا عقلا ولا نقلا حتى يصبح الحكم بنفوذ المعاملة وصحتها ، وذلك من جهة ان البراءة العقلية مجريها العقوبة ، ولا الزام في المعاملة حتى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشيء المشكوك المانعية والمخلية ، واما البراءة النقلية فمجريها الامتنان ، ولا امتنان

في المقام في اثبات الصحة برفع المشكوك المانعية ، من جهة استلزامه لوجوب الوفاء الذي هو خلاف الامتنان في حقه. لا يقال : ان ذلك كك في مثل دليل الرفع ونحوه مما كان مسوقا في مقا الامتنان لا في مثل دليل الحلية مما لا يكون كك وحينئذ لولا دعوى اختصاصه بالحلية التكليفية لا بأس بدعوى جريانه واقتضائه لنفوذ المعاملة باجرائه في نفس المعاملة حيث إنه باقتران المعاملة بمشكوك المانعية والمخلية يشك في حليتها وضعا ونفوذها في النقل والانتقال فبدليل الحلية يثبت كونها حلالا وضعا ومؤثرا في النقل والانتقال ، فإنه يقال : نعم ولكنه من جهة اختصاصه بخصوص الحلية التكليفية غير جار في المعاملات حتى يقتضي صحة المعاملة ونفوذها ، ومن ذلك أيضا لم يتوهم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلة في أبواب المعاملات لاثبات الصحة فيها ، بل ومع الشك اطبقوا على جريان أصالة الفساد ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة اختصاصه بالحلية التكليفية ، كما هو واضح.

هذا كله حسب ما تقتضيه القواعد ، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهى المولوي التحريمي للفساد مطلقا ، سواء بين تعلقه بالمسبب أو السبب أو بالتسبب به إلى المسبب ، وان المقتضى له انما هو النهى الارشادي.

واما حسب النصوص الخاصة فقد يقال : بدلالتها على ملازمة النهى للفساد كالخبر المروي في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال : سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال : عليه السلام ذلك إلى سيده ، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما ، قلت : أصلحك الله ان الحكم بن عيينة (عتبية) وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون : ان أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له ، فقال عليه السلام : انه لم يعص الله سبحانه وانما عصى سيده ، فإذا إجازة فهو له جائز (1) بتقريب دلالة الرواية على أن النكاح لم يكن مما حرمه الله حتى يقع فاسدا ولا يصلحه إجازة السيد ، فتدل حينئذ على ملازمة النهى والمولوي للفساد في المعاملات ،

ولكن فيه ان الظاهر من المعصية المنفية بقريئة المقابلة انما هو عدم كونه مما لم يمضه الله ولم يشرعه له كما كان ذلك هو المراد أيضا من معصية السيد حيث أريد منها عدم إجازة

ص: 461

1- وسائل الشيعة ، ج 14 ص 523 الباب 24 من أبواب نكاح العبيد والإماء ، الحديث 1. والكافي ج 5 ص 478 الحديث 3.

السيد له وعدم اعطائه السلطنة في النكاح في قبال اذنه بذلك ، فان مقتضى المولوية والعبودية هو عدم نفوذ تصرفات العبد في شيء الا بإجازة واذن من سيده ومولاه ، فكان المراد حينئذ من قوله عليه السلام : انه لم يعص الله سبحانه الخ ، هو ان النكاح ليس مما لم يشره الله في حقه بحسب أصل الشرع حتى يقع باطلا وانما كان عدم التشريع والامضاء من قبل سيده فإذا جاز ونحن نقول أيضا باستتباع مثل هذا النحو من المعصية للفساد بلا مجال لانكاره من أحد.

ومما يؤيد ذلك بل يشهد عليه أيضا من عدم كون المراد من المعصية هو مخالفة النهي التحريمي قضية عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله من حيث وجوب اطاعته على العبد شرعا وجوبا تكليفيا كما في إطاعة الوالد ، فإنه لولا ما ذكرنا كان اللازم في المقام هو فساد النكاح المزبور مع أنه خلاف ما تضمنه الرواية من الحكم بالصحة. ومن هذه الجهة أيضا استدل بعضهم بهذه الرواية على عدم دلالة النهي التحريمي على الفساد بتقريب ما عرفت من الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله ، وان كان لا يخلو ذلك أيضا عن اشكال ، لا مكان دعوى ان صحة النكاح ونفوذه بعد إجازة السيد انما هو من جهة ارتفاع معصية الله حسب تبعيتها لمعصية سيده عنه إجازة السيد له ، والا فقبل إجازة السيد له بمقتضى كونه عصيانا للنهي التكليفي لا يكون النكاح صحيحا فعليا ومؤثرا في تحقق علقة الزوجية بل وانما غايته حينئذ كونه صحيحا شأنا ، وعليه فلا مجال للاستدلال بهذه الرواية على عدم دلالة النهي التحريمي على الفساد هذا.

ولئن قيل بان المقصود من اقتضاء النهي التكليفي للفساد وعدم صحة المعاملة انما هو فسادها وعدم صحتها ولو شأنًا وحينئذ فبمقتضى الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله تكليفا تكون الرواية لا محالة حسب تضمنها للصحة دالة على عدم اقتضاء النهي التكليفي للفساد ، ومن ذلك لا بد وأن يكون المراد من عصيان الله الموجب لفساد النكاح بعد عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله تبارك وتعالى هو العصيان الوضعي دون العصيان التكليفي ، تقول : بأنه كك إذا كان العصيان المتحقق في الفرض راجعا إليه سبحانه من جهة كونه مخالفة لتكليف من تكاليفه بحيث يستحق العقوبة من قبله ، وليس الامر كك بل العصيان في المقام انما هو راجع إلى مخالفته لمقتضى حق المولوية المبعول من قبله سبحانه لسيدته ، من جهة ان مقتضى المولوية هو عدم جواز تصرف العبد في شيء الا

بأذنه ورضاه ، فلا يكون مثل هذا العصيان حينئذ راجعا سبحانه كعصيانه لتكاليفه كالصلاة والصوم ونحوهما ، حتى يوجب استحقاق العقوبة ويوجب فساد المعاملة. وحينئذ فلو ادعى أحد اقتضاء النهى المولوي التحريمي لفساد المعاملة لا مجال للاستدلال بالرواية المزبورة في القبال على عدم دلالة النهى التكليفي للفساد كما لا يخفى ، فتأمل. نعم كما لا دلالة لها على عدم اقتضاء النهى للفساد لا دلالة لها أيضا على اقتضائه للفساد من جهة ما عرفت من ظهورها في إرادة العصيان الوضعي بمعنى عدم المشروعية ، فتدبر.

ومن الاخبار التي استدلت بها للفساد رواية ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء ، من خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل (1) ، وبمضمونه أيضا روايات كثيرة (2) ولكن الجواب عنها يظهر مما سبق حيث إن مخالفة الطلاق ثلاثا في مجلس واحد لكتاب الله والسنة انما هي من جهة كونه مما ردع الله عنه ولم يشعه في كتابه ، ونحن نقول بالفساد فيما كان من هذا القبيل.

ثم إن المحكي عن أبي حنيفة والشيباني انما هو دلالة النهى التكليفي على الصحة ، وقد حكى عن الفخر موافقتهما في ذلك.

وهو كك في المعاملات فيما لو كان النهى عنها بلحاظ الآثار ، من جهة وضوح اعتبار القدرة على المتعلق في النهى كما في الامر ، فإذا كانت المعاملة فاسدة من جهة النهى يلزم عدم كونها مقدورا للمكلف ، ومعه لا يكاد يصح توجيه النهى إليه عن ايجادها وحينئذ فوجود النهى عن المعاملة بالفرض يقتضي كونها مقدورة له ، ومقدوريتها له تقضي صحتها وهو المطلوب ، هذا إذا كان النهى عن المعاملة بلحاظ المسبب أو بلحاظ التسبب بها إليه ، واما لو كان النهى عنها بلحاظ السبب فهو غير مقتض لصحتها وترتب الآثار عليها إذ لا يلزم من مجرد مقدورية السبب ترتب الأثر عليه ، كما هو واضح.

واما في العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود ونحوهما من الأمور الموضوعية لان تكون آلات للخضوع فكذلك أيضا فإنها كانت مقدورة وكانت مع النهى باقية على وصفها العبادي ، فيتمكن من الاتيان بها صحيحة مع النهى ، حيث كان صحتها عبارة أخرى عن تحقق ذواتها ، نعم غاية ما هناك هو عدم وقوعها مقربة له من جهة

ص: 463

1-1 و1. الوسائل ، ج 15 ص 313 ، الباب 29 من مقدمات الطلاق الحديث 8 و...

2-1 و1. الوسائل ، ج 15 ص 313 ، الباب 29 من مقدمات الطلاق الحديث 8 و...

احتياج مثل هذا النحو من العبادة في مقربيتها إلى عدم كونها مبعوضة للمعبود له. واما ما كان منها عبادة من جهة قصد القربة المتوقفة عباديتها على الامر بها أو رجحانها فلا يلزم من النهى عنها صحتها، بل في مثله يستحيل تعلق النهى بها بوصف كونها عبادة فعلا، فالنهي حينئذ انما يكون متعلقا بذات الشيء بما له من الاجزاء والشرائط غير الوصف الناشي من قبل الامر به نعم لو أريد من الصحة حينئذ الصحة التي يدعيها القائل بالوضع للصحيح: من كون الشيء واجدا لجميع الاجزاء والشرائط وكونه وافيا بالغرض على تقدير الامر به، لكان لدعواه كمال مجال، ولكنه لا ينتج ما هو المطلوب من الصحة الفعلية، كما هو واضح.

بقى الكلام في النهى التشريعي، في أنه هل يوجب فساد العبادة أو المعاملة أم لا؟ ولتوضيح المرام ينبغي بيان حقيقة التشريع في الاحكام فنقول: ان حقيقة التشريع بعد أن كانت من سنخ البناء القلبي الذي هو من أفعال الجوانح دون الفعل الخارجي الذي هو من أفعال الجوارح فتارة في مقام التشريع يبني الانسان على وجوب الشيء أو حرمة لكن لا بما انه من الدين، نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان بين الرعية وأخرى يبني على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما انه مشروع، وذلك بان يدعى نفسه شارعا كالنبي صلى الله عليه وآله ثم في مقام شارعيته يجعل الشيء الفلاني واجبا أو حراما أو غير ذلك، وثالثة يبني على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما انه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسيط رسوله من دون ادعائه الشارعية لنفسه، وعلى التقادير تارة يخبر أو يعمل على طبق تشريعه، وأخرى لا يخبر ولا يفتي بذلك ولا كان له عمل على طبق ما شرعه، كما لو كان تشريعه في حكم عمل غيره الذي هو أجنبي عنه، ثم على التقدير الأخير تارة يكون تشريعه في أصل الحكم الشرعي وأخرى في تطبيقه على المصداق الخارجي، فهذه صور متصورة في التشريع.

وبعد ذلك نقول: اما القسم الأول فلا مجال لدعوى كونه قبيحا عقلا ومحرم شرعا فان مجرد البناء والالتزام على وجوب شيء لا بما انه من الدين والشرع لا يقتضي كونه قبيحا عقلا ومحرم شرعا بوجه أصلا وان كان قد عمل على طبق ما شرعه فضلا عما لو لم يكن له عمل على طبقه.

واما القسم الثاني فكذلك أيضا من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء أو حرمة

نعم انما يكون المحرم في هذا القسم هو حيث ادعائه الشارعية لنفسه ، حيث إنه من أكبر المعاصي وكان العقل أيضا مستقلا بقبحه.

كما أنه لا ينبغي الاشكال أيضا في قبح القسم الثالث وحرمة إذ كان فضوليا في امر المولى وكان اخباره بذلك أيضا افتراء عليه. نعم يبقى الكلام حينئذ في أن حكم العقل بالقبح في المقام هل هو بنحو يستتبع حكمه أيضا باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح المعصية لكونها ظلما على المولى. حتى لا يكون المورد قابلا للحكم المولوي الشرعي ، أو انه بنحو لا يستتبع للحكم باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح الظلم حتى يكون المورد قابلا للحكم المولوي الشرعي وكان المجال أيضا لاستكشاف الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بناء على تماميتها؟ وفي مثله لا يبعد دعوى كونه من قبيل الثاني إذ نقول : بان التشريع وان كان نحو ظلم على المولى لكونه تصرفا في سلطانه بحيث يستقل العقل بقبحه ، الا انه لا يكون بمثابة يستتبع الحكم باستحقاق العقوبة كما في العصيان ، بل هو من هذه الجهة نظير الظلم على النفس الذي يحكم العقل فيه بالقبح من دون حكمه باستحقاق العقوبة عليه ، وعليه فكان كمال المجال لدعوى كونه محكوما بالحرمة المولوية الشرعية بمقتضى الملازمة ، ولكن حيث إن روح التشريع وحقيقته من سنخ البناء آت القلبية من غير دخل فيه للاخبار أو الفتوى على طبقه بل ولا للفعل الخارجي الجورحي ، بشهادة تعلق التشريع بحكم فعل الغير كالتشريع في ايجاب الصلاة والصوم على الحائض والنفساء ، فلا جرم ما هو المحرم بالحرمة التشريعية أيضا لا يكون الا نفس البناء القلبي الذي هو من فعل الجوانح دون العمل الخارجي أو الافتاء بشيء ، كما هو واضح.

وحيئنذ فما أفيد من حرمة الافتاء والعمل الخارجي بالحرمة التشريعية أيضا بتخيل ان التشريع عبارة عن الفعل الصادر عن البناء المزبور كان الفعل هو الافتاء بشيء أو العمل الخارجي دون نفس البناء القلبي مجردا عن العمل والافتاء ودون الفعل الخارجي مجردا عن كون نشوه عن البناء المزبور ، وان الفعل الناشي عن البناء القلبي هو مصداق التشريع المحرم ، منظور فيه ، لما عرفت من أن روح التشريع وحقيقته ليس الا عبارة عن نفس البناء القلبي ، وان العمل والافتاء كالاخبار به خارج عن حقيقة التشريع ، حيث كان مرجع الافتاء إلى كونه اظهارا وبراذا لذلك البناء القلبي كالاخبار ، ومرجع العمل إلى كونه امتثالا لما شرعه بحسب بنائه على الوجوب أو الحرمة ،

وعليه فلا يكاد يوجب حرمة التشريع حرمة الافتاء والعمل الخارجي الجوانحي ، حتى يوجب فساده إذا كان عبارة ، ولو مع فرض انكشاف مشروعية المأتي به واقعا وتبين كون ما بنى على وجوبه أو جزئيته باعتقاد حرمة وما نعيته واجبا شرعا وجزء للمأمور به واقعا وفرض كون تشريعه في تطبيق المأمور به على المصدق لا في مقام الامر الشرعي.

ومن ذلك البيان ظهر أيضا بطلان ما أفيد بان ذات العمل وان لم يكن قبيحا ومبغوضا حينئذ الا انه من حيث صدوره من المكلف كان قبيحا ومبغوضا ، ومع لا يكون قابلا للتقرب به ، وجه البطلان يظهر ما سبق من كون المحرم هو البناء القلبي الذي هو من فعل الجوانح وخروج العمل بقول مطلق عن موضوع التشريع المحرم ، كيف ومع الغض عن ذلك نقول : بان ما هو القبيح حينئذ انما كان حيث إضافة العمل إلى الفاعل دون نفسه ، وفي مثله لا بأس بالتقرب بذات العمل بعد فرض كونه راجحا واقعا وكون تشريعه أيضا في تطبيق ما هو المأمور به على المصدق الخارجي لا في ناحية الامر الشرعي فتأمل ، وعلى فرض سرية القبح والمبغوضية إلى ذات العمل ولو بدعوى اتحاد الوجود والايجاد وكون الاختلاف بينهما بالاعتبار ، نقول انه وان كان يلزمه حينئذ فساد العبادة ، لكن يلزمه أيضا المصير إلى الفساد في المعاملة أيضا بناء على ما سلكه القائل المزبور من اقتضاء النهي عن المعاملة لفسادها ، من جهة اقتضاء النهي لخروج المعاملة عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه ، إذ حينئذ بمقتضي هذا النهي التشريعي يخرج العمل عن حيطة قدرته وسلطانه بنحو كان له الفعل والترك ، ومع خروجه عن حيطة قدرته وكونه أجنبيا عنه لا جرم يبطل المعاملة ، فلا يصح حينئذ التفكيك بين العبادات والمعاملات في اقتضاء النهي التشريعي للفساد ، هكذا افاده الأستاذ دام ظله في بحثه.

ولكن أقول : بان التأمل في كلمات القائل المزبور يقتضي عدم ورود هذا الاشكال عليه حيث إنه قدس سره انما يدعى خروج النقل أو العمل عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه بالنهي أو الامر فيما لو كان النهي أو الامر متعلقا بالشيء بمعناه الاسم المصدرى لا مطلقا ولو كان المنهى عنه هو الشيء بمعناه المصدرى ، وعليه فإذا كان المنهى عنه في المقام على ما صرح به في التقرير حيث إضافة اصدار العمل من المكلف بهذا العنوان لا نفس الصادر فلا يكون فيه جهة مبغوضية أصلا ، فلا جرم يلزمه الالتزام بعد الفساد في المعاملة ، واما التزامه بالفساد في العبادات فإنما هو من جهة اعتباره في

صحة العبادة رجحان العمل في نفسه وعدم اتصافه بالقبح الفاعلي ، فحيث ان الفعل المشرع به في المقام يصدر عنه مبعوضا وقبيحا بالقبح الفاعلي ولم يكن قابلا للتقرب من هذه الجهة التزم فيها بالفساد ، هذا.

ولكن الذي يهون الامر هو فساد أصل هذا المبني لما تقدم من أن ما هو القبيح والمبعوض انما كان هو البناء القلبي لأنه حقيقة التشريع ، وروحه وان الافتاء وكذا العمل على طبق هذا البناء فخارج عن حقيقة التشريع ، وفي مثله لا يكاد سراية الحرمة والمبعوضية منه إلى نفس العمل بوجه أصلا ، ولو بحيث إضافة اصداره من الفاعل . وعلى ذلك نقول : بأنه لو شرع وبنى على وجوب شيء أو جزئيته أو شرطيته في العبادة جهلا أو معتقدا بالخلاف ، وعمل أيضا على طبق ما شرع جزء أو شرطا أو مانعا ، فتبين بعد ، كون المشرع به مطابقا للواقع بحيث لم يقع منه اخلال في عمله بما هو الواجب والمأمور به في حقه ، فلا جرم تصح عبادته ما لم يكن هناك اخلال بالقربة من جهة الامر ، بان كان تمام داعيه على الاتيان هو الامر الشرعي الحقيقي وكان تشريعه ممحضا في تطبيق المأمور به على المأتي ، والا فتبطل من جهة اخلال بالتقرب ، هذا ذا تبين كون العمل المشرع به مطابقا للواقع.

واما تبين الخلاف ففيه صور : فعلى فرض مانعية الجزء أو الشرط المشرع به في الواقع فلا محالة تبطل العبادة لمكان ايجاد المانع فيها ، كما أنه كك أيضا فيما لو بنى على مانعية شيء للصلاة ولم يأت به فتبين كونه جزء أو شرطا في الواقع فإنه تبطل العبادة في هذا الفرض أيضا لمكان النقيصة ، واما على فرض عدم جزئية ما بنى على جزئيته أو شرطيته واقعا فينبى البطلان وعدمه على مبطلية الزيادة.

وعلى أي حال فمجرد التشريع في العبادة لا يقتضي البطلان ، بل الفساد والبطلان لابد وأن يكون من جهة أخرى كمحذور الزيادة أو النقيصة أو غير ذلك ، هذا في العبادات ، وهكذا في المعاملات فيدور الفساد فيها مدار الاخلال خارجا بما هو المعتبر فيها شرطا أو شرطا أو مانعا ، وهو واضح.

اعلم أنه قد عرف المفهوم بتعاريف : منها انه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق باعتبار كونه مدلولاً التزامياً للفظ ، ولتنقيح المقال لابد من بيان ما لللازم من الأقسام كي به يتضح ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح في المقام فنقول : ان اللزوم على مراتب وأقسام : منها ان تكون الملازمة بين الأمرين بمرتبة من الخفاء ، بحيث يحتاج الانتقال إلى اللازم إلى الالتفات التفصيلي بأصل الملازمة بينهما كي ينتقل الذهن بعده إلى اللازم ، وبعبارة أخرى كانت الملازمة في الخفاء بنحو تحتاج في الانتقال إليها إلى تدقيق النظر ، ومن ذلك جميع ما يصدر من أرباب العلوم من الاشكالات العلمية في اخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالي الفاسدة ، حيث إنه لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما يصدر منه ما يلزم من التوالي الفاسدة من كذا وكذا. ومنها ان تكون الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم والملازمة ، من دون احتياج إلى دقيق النظر في أصل الانتقال إلى الملازمة ، ومن ذلك دلالة الآيتين على كون أقل الحمل ستة أشهر. ومنها ان تكون الملازمة في الوضوح بمثابة كانت ارتكازية ومألوفة في الأذهان ، بحيث يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم بلا احتياج إلى الالتفات بالملازمة تفصيلاً أم اجمالاً ، ومن ذلك أكثر الكنايات كالحاتم والجد ، وانوشيروان والعدالة ، ونحو ذلك ، فهذه اقسام ومراتب للزوم ، ولئن شئت فعبّر عن الأول باللزوم الغير البين ، وعن الثاني بالبين بالمعنى الأعم ، وعن الثالث بالبين بالمعنى الأخص.

وبعد ذلك نقول : ان التعريف المزبور وان كان يشمل جميع الأقسام المزبورة ، حيث ينطبق على الجميع التعريف المزبور بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، الا انه نقول بان المراد من المفهوم المصطلح في المقام ما هو من قبيل القسم الأخير الذي كانت الملازمة في غاية الوضوح بنحو يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم من دون احتياج في الانتقال إليه إلى الانتقال إلى الملازمة بينهما والالتفات إليها تفصيلا أو اجمالا ، لا مطلق ما يلازم الشيء ويستتبعه ، وعليه فيخرج من المفهوم المصطلح ما يكون من قبيل الأولين كالأيتين ونحوهما مما لم يكن اللزوم فيه من البين الأخص ، بحيث يحتاج في الانتقال إليه إلى الالتفات بالملازمة تفصيلا أم اجمالا ولا يكفيه مجرد تصور الملزوم.

نعم على ذلك يدخل في التعريف المزبور باب الكنايات كالحاتم والوجود ونحوه مما كان اللزوم فيه من البين الأخص ومع ذلك لا يكون من المفهوم المصطلح ، فمن ذلك عرفوه بوجه آخر ، تارة بأنه حكم لغير مذكور ، وأخرى بأنه حكم غير مذكور لازم لحكم مذكور ، حيث إن الغرض من العدول إلى هذا التعريف انما هو اخراج المفردات كالحاتم والوجود ، وتخصيص المفهوم المصطلح بالقضايا وان كان الأولى حينئذ تعريفه بأنه قضية غير مذكورة اما بحكمها أو بموضوعها لازمة لقضية مذكورة ، ووجه أولوية ذلك سلامته عما أورد على التعريفين المزبورين ، حيث أورد على الأول بلزوم خروج مفهوم الشرط الذي هو من اجل المفاهيم عن التعريف ، نظراً إلى كون الموضوع فيه مذكوراً ، في القضية اللفظية حيث كان الموضوع في طرف المفهوم في قوله (ان جائك زيد فأكرمه) هو زيد المذكور في القضية ، وعلى الثاني بلزوم خروج مفهوم الموافقة في نحو قوله (لا تهن عبد زيد) الدال على حرمة إهانة زيد بالأولوية ، وهذا بخلافه على ما ذكرنا من التعريف حيث إن فيه جمعا بين الجهات.

وعلى أي حال فيعتبر في المفهوم المصطلح ان يكون الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة دون شخص الحكم ، والا- فيخرج عن المفهوم المصطلح المتنازع فيه ، ومن ذلك أيضا بنوا على خروج القضايا المتكفلة لاثبات شخص الحكم عن حريم النزاع ، معللين بان انتفاء شخص الحكم المذكور في القضية عند انتفاء بعض القيود المعتمدة فيه يكون عقليا ، فلا مجال للنزاع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه ، كما لا يخفى.

ومن هذا البيان ظهر أيضا ان مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه

لابد وأن يكون ممحضا في ناحية عقد الحمل في القضية، في أن الحكم المنشأ في القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه كي يلزمه انتفائه رأسا عن غير مورد وجود القيد أو انه شخص الحكم أو الطبيعة المهملة كي لا ينافي ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجود القيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى ان الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة والقائل بعدم المفهوم يدعى خلافه وانه لا يدل عقد الحمل في القضية الا على الطبيعة المهملة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا - اسمية كانت أم فعلية أو غيرهما في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو ديدنهم في كلية العناوين المأخوذة في الخطابات، حيث كان بنائهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما أنها مرآة إلى امر آخر، ولا بما انها مصداق للجامع بينها وبين غيرها.

لا انه كان مورد النزاع في ناحية عقد الوضع كما يظهر من الكفاية (1) وغيرها، من جعل مركز التشاجر في ناحية عقد الوضع في القضية حيث قال: بان من يقول بالمفهوم في مثل الجملة الشرطية لابد له من اثبات دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم المفهوم فهو في فسحة من ذلك، لان له منع دلالتها على اللزوم تارة بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، ومنع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة ثانيا، أو على العلة المنحصرة ثالثا، بعد تسليم اللزوم والعلية.

وذلك لما عرفت من أن ظهور القضايا في مدخلية العنوان المأخوذ فيها لترتب الحكم بخصوصيته مما لا يكاد ينكر عند أحد منهم أصلا، فلا يمكن ان يكون النزاع بينهم حينئذ في المقام في ناحية عقد الوضع في الدلالة على العلية أو بنحو الانحصار، بل لابد وأن يكون النزاع ممحضا في المقام في ناحية عقد الحمل خاصة كيف وانه لولا مفروغية الظهور المزبور عندهم لما كان وجه لفهمهم التنافي عند احراز وحدة المطلوب بين قوله: أعتق رقبة، وبين قوله: أعتق رقبة مؤمنة، وحملهم المطلق على المقيد، وذلك من جهة امكان ان يكون موضوع الحكم بوجوب العتق حينئذ هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها وان ذكر الايمان

ص: 470

من جهة كونه أحد المصاديق أو أفضلها ، وحينئذ فنفس فهمهم التنافي بينهما في المثال شاهد ما بيناه من التسالم في ظهور عقد الوضع في القضايا كلية على أن العنوان المأخوذ فيها مما له الدخل بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم ، إذ حينئذ بعد ظهور دليل المقيد في دخل الايمان بخصوصيته في وجوب العتق واحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج ، يقع بينهما التعارض فيحتاج إلى حمل المطلق منهما على المقيد ، وهكذا في قوله : أكرم زيدا ، وقوله : أكرم عمرا ، حيث إنه مع العلم بوحدة المطلوب يقع بينهما التعارض ، ومعلوم أنه لا يكون له وجه الا- ظهور كل من الدليلين في مدخلية خصوصية العنوان ، وان كل عنوان بخصوصيته تمام الموضوع للحكم ، لا بما انه مصداق للجامع وان الواجب انما هو اكرام الانسان ، وعلى ذلك نقول : بأنه بعد تسلم هذا الظهور في عقد الوضع في كلية القضايا فلا جرم لا يبقى مجال النزاع في المقام في المفهوم وعدمه الا في طرف عقد الحمل في القضية ، في أنه هل هو السنخ والطبيعة المطلقة أو الشخص والطبيعة المهملة؟ فمع احراز كون المحمول هو الحكم السنخي فلا جرم بمقتضى الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية.

ومما يشهد لما ذكرنا أيضا تصريحاتهم كما سيجيء بخروج القضايا المتكفلة لشخص الحكم عن حريم النزاع وعن المفهوم المصطلح ، وتعليلهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع فيه في البقاء وعدمه. إذ نقول : بأنه لولا الظهور المزبور في دخل الخصوصية لكان من المحتمل ان يكون هناك فرد علة أخرى توجب بقاء ذلك الحكم الشخصي ، بان كان العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما وان المذكور في القضية أحد فردي الجامع ، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لا مجال لجعل الانتفاء فيه عقليا عند الانتفاء الا بتسلم الظهور المزبور في عقد الوضع.

وعليه نقول : بأنه إذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الامر كك في الحكم السنخي أيضا ، فمع احراز الحكم السنخي فقها بمقتضى الظهور المزبور في دخل الخصوصية يلزمه عقلا انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة ، واما توهم عدم كفاية هذا المقدار في الحكم بانتفاء الحكم السنخي لولا اثبات انحصار العلة ، بدعوى انه بدونه يحتمل ان يكون هناك علة أخرى توجب شخصا آخر من الحكم مثله ، ومعه فلا يمكن الحكم بانتفاء السنخ بهذا المقدار الا

بإثبات انحصار العلة ، فمدفوع بان ذلك كك فيما لو كان الحكم المحمول في القضية بنحو الطبيعة المهملة والا ففي فرض كونه بنحو الطبيعة المطلقة فلا جرم لا يفرق بينهما بل توجب قضية الظهور المزبور حينئذ في دخل الخصوصية لزوم انتفاء الحكم السنخي عند انتفاء الخصوصية.

وعلى ذلك فلا- محيص حينئذ من صرف النزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه عن عقد الوضع في القضية وارجاعه إلى طرف عقد الحمل ، بان المحمول هو الطبيعة المهملة حتى لا يلزمه الانتفاء عند الانتفاء أو هو السنخ والطبيعة المطلقة حتى يلزم الانتفاء عند الانتفاء؟ من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة.

ومن ذلك نقول : بأنه لا بد للقائل بالمفهوم في كل قضية شرطية أو وصفية أو غائية أو غيرها من اثبات كون المحمول في تلك القضية هو السنخ ، اما من جهة دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق أو من جهة القرائن الخارجية ، كي يستفاد المفهوم بضم ظهور عقد الوضع في القضية في دخل الخصوصية ، والا فبدون اثبات هذه الجهة لا يكاد يصح له الاخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عند الانتفاء ولو مع اثباته انحصار العلة ، هذا.

ولكن أقول : بأنه لا يخفى عليك ان مجرد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتب الحكم السنخي غير مجد أيضا في استفادة الانتفاء عند الانتفاء الا بضم قضية اطلاق ترتب الحكم والجزء عليه في الترتب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال ، والا فبدونه يحتمل ان يكون هناك علة أخرى تقوم مقامه عند انتفائه ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاخذ بالمفهوم في القضية ، كما هو واضح. وحينئذ فإذا احتجنا إلى قضية اطلاق ترتب الجزاء في الحكم بالانتفاء عند الانتفاء - كما اعترف به الأستاذ أيضا نقول بأنه ملازم قهرا مع انحصار العلة فلا يستغني حينئذ في الحكم بانتفاء السنخ عن اثبات انحصار العلة ، كما لا يخفى.

ثم اعلم بان السنخ والطبيعة المطلقة تارة يراد به المعنى القابل للانطباق على الافراد المتكثرة ، كالانسان مثلا بالقياس إلى افراده ومصاديقه المتكثرة ، حيث إن اطلاقه انما هو بمعنى قابلية انطباقه وصدقه في الخارج على افراده من زيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك من الافراد ، وأخرى يراد به ما يقتضي حصر الكلي والطبيعي بفرده ومصادقه الخاص نظير قولك : انما العالم زيد ، مريدا به حصر تلك الطبيعة لزيد وعدم ثبوت مصداق آخر

لغيره. وإذ عرفت ذلك نقول : ان المراد من السنخ والطبيعة المطلقة في المقام انما هو السنخ بالمعنى الثاني لا هو بالمعنى الأول ، فالمراد هو ان المتكلم في قوله : ان جاء زيد فأكرمه ، مثلا بصدد حصر هذا السنخ من الحكم بفرده الخاص والا فهو باعتبار المعنى الأول غير معقول لأنه من المستحيل اطلاق الحكم في المثال المزبور بنحو يشمل وجوب الاكرام الثابت لعمره وخالده ، ضرورة ان شخص الحكم الثابت لموضوع غير قابل للثبوت لموضوع آخر ، وهو واضح.

ارشاد في طريق استخراج المفهوم

اعلم أن الحكم إذا كان له إضافات متعددة بالقياس إلى موضوعه وقيدته وشرطه وغايته ونحو ذلك ، فطريق استخراج المفهوم من كل جهة شرطا أو وصفا أو غاية انما هو باعتبار لحاظ الحكم سنخا بالإضافة إلى تلك الجهة لا باعتبار لحاظه سنخا على الإطلاق ، حيث إنه من الممكن ان يكون المتكلم في مقام تعليق السنخ ومقام الاطلاق بالإضافة إلى قيد ، مع كونه في مقام الاهمال بالقياس إلى قيد آخر ، وعلى ذلك فلو ورد حكم معلق على شرط ، ومرتب على لقب ، ومنوط على وصف ، ومغيب بغاية خاصة ، كقوله : ان جاء زيد راكبا إلى يوم الجمعة يجب اكرامه ، ففي مثله كان لهذا الحكم إضافات متعددة : إضافة إلى شرطه وهو المجيء ، وإضافة باللقب وهو زيد ، وإضافة إلى قيده ووصفه ، وإضافة إلى الغاية الخاصة.

وحينئذ فإذا فرضنا ان المتكلم كان في مقام اطلاق الحكم وإناطته من حيث السنخ بالإضافة إلى كل واحد من الشرط واللقب والوصف والغاية فلا جرم يلزمه استخراج مفاهيم متعددة حسب تعدد الإضافات ، فمن اضافته إلى المجيء يستفاد مفهوم الشرط فيحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند عدم المجيء وان كان راكبا ، ومن اضافته إلى موضوعه يستفاد مفهوم اللقب ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن غير زيد ولو كان غيره جائيا راكبا إلى يوم الجمعة ، ومن اضافته إلى قيده يستفاد مفهوم الوصف ويحكم بانتفاء سنخ الوجوب عن زيد عند انتفاء الوصف ولو كان جائيا إلى يوم الجمعة ، ومن اضافته إلى الغاية يستفاد مفهوم الغاية ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عنه عند

عدم مجيئه إلى يوم الجمعة ، ولو كان جائيا راكبا بعد يوم الجمعة.

وأما إذا لم يكن المتكلم في مقام الاطلاق وإناطة الحكم من حيث السنخ الا بالإضافة إلى بعض تلك القيود ، مع كونه في مقام الاهمال بالإضافة إلى بعضها الآخر ، ففي مثله يلاحظ المفهوم بالقياس إلى ما اعتبر كونه سنخا بالإضافة إليه شرطا أو وصفا أو غاية ، فإذا كان المتكلم في مقام تعليق السنخ بالإضافة إلى المجيء وهو الشرط مثلا كان المستفاد منه هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء ، ولكنه حيث لم يعتبر الحكم من حيث السنخ بالإضافة إلى موضوعه ووصفه وغايته فلاتدل القضية على انتفاء حكم وجوب الاكرام عن غير زيد ولا عنه عند انتفاء وصفه أو غايته ، كي لو ورد دليل على وجوب اكرامه عند انتفاء وصفه أو غايته يقع بينهما التعارض. نعم ذلك الحكم الشخصي ينتفي بانتفاء كل واحد من القيود ، ولكنه غير المفهوم المصطلح ، فان المصطلح من المفهوم انما هو انتفاء سنخ هذا الحكم وعدم ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد الوصف والغاية. وعلى كل حال فلا بد في طرف المفهوم من حفظ القضية المنطوقية وتجريدها من خصوص ما أنيط به الحكم السنخي دون غيره.

نعم قد يقع الاشكال في أصل تصور الحكم السنخي واستفادته من القضايا وتنقيح المرام في ذلك هو ان الحكم المنشأ في القضايا الشرعية أو غيرها اما ان يكون بمادة الوجوب ، كقوله : ان جاء زيد يجب اكرامه ، واما ان يكون بصيغة الوجوب. فعلى الأول لا ينبغي الاشكال في امكان تصور الحكم السنخي بل واستفادته من تلك القضايا. واما الاشكال عليه بان الحكم المنشأ بهذا الانشاء الخاص حينئذ انما كان حكما شخصيا حقيقيا ومن خصوصياته حصوله وتحققه بهذا الانشاء الخاص وتعلقه بالشرط الخاص ، وعليه فلا يتصور جهة سنخية للحكم حتى يكون من حيث السنخ معلقا على الشرط أو الوصف ، فيلزمه انتفاء الحكم السنخي عند الانتفاء فمندفع بان مثل هذه الخصوصيات بعد ما كان نشوها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والمنشأ ، فلا جرم غير موجب لخصوصية المعنى المنشأ وعليه فكان المعنى المنشأ حينئذ معنى كليا ، وقد علق على الشرط أو الوصف ، وكانت الخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من لوازم وجوده ، لانها تكون مأخوذة فيه يصير المعنى لأجلها جزئيا ، كما هو واضح.

واما على الثاني فقد يشكل في أصل استفادة الحكم السنخي من الهيئة ، ومنشأه

هو الاشكال المعروف في الحروف والهيئات من حيث خصوص الموضوع له فيها ، بتقريب ان الحروف وكذا الهيئات لما كانت غير مستقلة بالمفهومية لكون معانيها من سنخ النسب والارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين ، فلا محالة كانت جزئية وغير قابلة للاطلاق الفردي والصدق على الكثيرين ، ومعه فلا يتصور الحكم السنخي في مفاد الهيئة في الصيغة حتى يعلق على الشرط أو الوصف فيترتب عليه الحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء.

بل ومن ذلك قد يشكل أيضا في صحة أصل الإناطة والتعليق وارجاع القيد في القضايا الطلبية إلى الهيئة في نحو قوله : ان جاء زيد فأكرمه ، بدعوى ان صحة الإناطة والتقييد فرع امكان اطلاق الهيئة ، ومع فرض خصوصية المعنى في الحروف والهيئات يستحيل التقييد أيضا ، فمن ذلك لابد من ارجاع تلك القيود في نحو هذه القضايا إلى المادة ، هذا.

ولكن الاشكال الثاني كما ترى واضح الدفع ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات ، وذلك من جهة وضوح ان المقصود من خصوص الموضوع له وجزئية المعنى في الحروف والهيئات انما هو جزئيته باعتبار الخصوصيات الذاتية التي بها امتياز افراد نوع واحد بعضها من بعض ، لا مطلقا حتى بالقياس إلى الحالات والخصوصيات الطارئة عليه من اضافته إلى مثل المجيء والقيام والقعود ، فكان المراد من عدم كلية المعنى في الحروف هو عدم كليته من جهة الافراد ، وانها موضوعة لاشخاص الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين ، وكونها من قبيل المتكثر المعنى ، ومن المعلوم بداهة ان عدم كلية المعنى في الحروف والهيئات وجزئية الموضوع له فيها من هذه الجهة غير مناف مع اطلاقه بحسب الحالات ، وعليه فكما ان للمتكلم ايقاع النسبة الارشالية في استعمال الهيئة مطلقة وغير منوطة بشيء من مثل المجيء وغيره بقوله أكرم زيدا كك كان له ايقاعها من الأول منوطة بالمجيء ونحوه بقوله ان جاء زيد فأكرمه. ومن ذلك أيضا أوردنا على الشيخ قدس سره في مبحث الواجب المشروط وقلنا بان مجرد خصوصية الموضوع له في الحروف والهيئات لا يقتضي تعيين ارجاع القيود الواقعة في القضايا الشرطية إلى المادة وصرفها عما تقتضيه القواعد العربية من الرجوع إلى الهيئة.

نعم انما كان لهذه الاشكال مجال بناء على مسلك آلية معاني الحروف وجعل الفارق بينها وبين الأسماء من جهة اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية ، كما افاده في الكفاية ،

حيث إن لازم آلية المعنى فيها حينئذ هو كونه غير ملتفت إليه عند الاستعمال ، من جهة كونه ملحوظا باللحاظ العبوري المرآتي ، ولازم ذلك لا محالة هو امتناع التقييد رأسا ، بلحاظ ان صحة التقييد فرع الالتفات إلى المعنى ، فمع فرض عدم الالتفات إليه عند الاستعمال فلا جرم يمتنع تقييده أيضا ، ولكن عمدة الاشكال على ذلك في أصل هذا المبنى لما ذكرنا فساده في محله وقلنا بان معاني الحروف وكذا الهيئات انما هي من سنخ الارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين وان الفرق بينها وبين الأسماء انما هو من جهة ذات المعنى والملحوظ لا من جهة كيفية اللحاظ فقط ، وعليه فلا مجال لهذا الاشكال من هذه الجهة أيضا ، كما هو واضح.

وحينئذ يبقى الكلام في الاشكال الأول في أصل استفادة الحكم السنخي بل وتصوره ثبوتا بملاحظة جزئية الموضوع له في الحروف والهيئات ، وفي ذلك نقول : بانا وان أجبنا عن ذلك سابقا بكلية المعنى فيها ، من جهة ما تصورناه في مبحث الحروف من القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير عام الوضع والموضوع له المشهور ، ولكن التأمل التام فيه يقتضي عدم اجداء هذا النحو من الكلية لدفع هذا الاشكال ، والوجه فيه هو ان ذلك المعنى العام والقدر المشترك الذي تصورناه لما لا يمكن تصوره واحضاره في الذهن الا في ضمن إحدى الخصوصيات فلا جرم لا يكاد يمكن ان يوجد في ذهن المتكلم عند استعمالها ، بمثل قوله : الماء في الكوز أو زيد على السطح وسرت من البصرة إلى الكوفة ، الا اشخاص النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة كما هو ذلك على القول بخصوص الموضوع له فيها أيضا ، وفي مثله يتوجه الاشكال المزبور بان الموجود في ذهن المتكلم عند استعمال الهيئة بقوله : أكرم زيدا ان جائك ، بعد أن لم يكن الا شخص نسبة وربط خاص قائم بالطرفين فلا جرم لا يتصور له الاطلاق الفردي حتى يتصور فيه السنخ فيكون هو المعلق على الشرط أو الوصف المذكور في القضية فينتج الانتفاء عند الانتفاء ، وحينئذ فهذا النحو من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير مجد لدفع الاشكال في المقام لأنه بحسب النتيجة كالقول بخصوص الموضوع له فيها.

فعلى ذلك فلا بد من التصدي لدفعه بوجه آخر غير ذلك فنقول : ان قصارى ما يمكن ان يقال في دفع الاشكال وجهان :

أحدهما : ما افاده الأستاذ دام ظله في الدورة السابقة ، وحاصله هو ان دلالة الهيئة

على الطلب في قوله (افعل) بعد ما كانت بالملازمة ، من جهة كونه أي الطلب ملزوما للنسبة الارسالية التي هي مدلول الهيئة ، لا مدلولها بالمطابقة ، كما هو مختار الكفاية ، وكان المهم أيضا اثبات السنخ والاطلاق في طرف الحكم والطلب ، فلا بأس حينئذ بلحاظ الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى ذلك الطلب الملازم مع الارسال ، ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات ، من جهة انه لا ملازمة بين خصوصية المدلول في الهيئة مع خصوصية ما يلازمه ، فأمكن ان يكون المدلول في الهيئة جزئيا وخصوصا ، ومع ذلك يكون ملزومه وهو الطلب كليا ، وحينئذ فإذا كان المهم في المقام هو اثبات السنخ في طرف الحكم والطلب فأمكن اثبات السنخ من غير طريق الهيئة ولو بمثل الاطلاق المقامي ونحوه.

الوجه الثاني : ما افاده دام ظلّه أخيرا ، وتقريبه انما هو بدعوى ان مفاد الحروف وكذا الهيئات وان كان جزئيا ، لكونها عبارة عن اشخاص الارتباطات الذهنية المخصوصة المتقومة بالطرفين ، الا انها تبعا لكلية طرفيها أو أحد طرفيها قابلة للاتصاف بالكلية ، كما في قولك : الانسان على السطح والماء في الكوز والسير من البصرة إلى الكوفة ، في قبال قولك : زيد على السطح وهذا الماء في هذا الكوز وسرت من النقطة الكذائية من البصرة إلى النقطة الكذائية من الكوفة ، فان السير وكذا البصرة في قولك : السير من البصرة لما كان كليا وقابلا للانطباق في الخارج على الكثيرين كالسير من أول البصرة ووسطها وآخرها فقهرها تبعا لكلية هذين المفهومين تتصف تلك الإضافة والربط الواقع بينهما أيضا بالكلية ، وهكذا في قولك : الانسان على السطح أو الماء في الكوز ، حيث إنه تبعا لكلية الطرفين تتصف تلك النسبة والربط والاستعلانية أو الظرفية بالكلية ، فينحل إلى الروابط المتعددة ، فيصدق في الخارج على زيد الكائن على السطح ، وعلى عمرو الكائن على السطح وهكذا ، ولا نعني من كلية المعنى الا كونه قابلا للانطباق في الخارج على الكثيرين ، ويقابله قولك : زيد على السطح ، حيث إن ذلك الربط الخاص حينئذ تبعا لجزئية المتعلق غير قابل للانطباق في الخارج على الكثيرين. وحينئذ فعلى هذا البيان صح ان يقال : بان تلك النسب والروابط التي هي مفاد الحروف والهيئات بنفسها لا تتصف بالكلية والجزئية ، بل وانما اتصافها بالكلية والجزئية تابع كلية طرفيها أو أحدهما ، فمتى كان أحد طرفيها كليا قابلا للصدق في الخارج على الكثيرين فلا جرم تبعا لكليته تلك الإضافة والربط القائم به

أيضا تتصف بالكلية ، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في التكاليف الكلية الانحلالية ، كقوله : يجب اكرام العالم ويحرم شرب الخمر ، حيث إن كلية التكليف حينئذ انما هي باعتبار كلية متعلقه ، فإذا كان متعلقه كليا فلا جرم تبعا لكلية متعلقه يتصف الحكم أيضا بالكلية ، وينحل حسب تعدد افراد متعلقه في الخارج إلى تكاليف متعددة ، والا فالحكم المنشأ في مثل قوله : أكرم العالم ويحرم شرب الخمر ، لا يكون الا شخص حكم وشخص إرادة متعلقة بموضوعه ، وهو الا-كرام المضاف إلى العالم والشرب المضاف إلى الخمر. وعلى ذلك ففي المقام أمكن استكشاف الحكم السنخي من الهيئة في الصيغة باجراء الاطلاق في ناحية المادة المنتسبة بما هي معروضة للهيئة ، إذ حينئذ من اطلاقها يستكشف الحكم السنخي ، فإذا أنيط الحكم السنخي حينئذ بمثل الشرط أو الوصف في القضية بقوله ان جاء زيد فأكرمه أو أكرم زيدا العادل ، فقهرًا بانتفاء القيد بعد فرض ظهوره في الدخل بخصوصيته واقتضاء اطلاق ترتب الجزاء عليه في ترتبه عليه بالاستقلال يلزمه انتفاء الحكم السنخي ، كما هو واضح.

وكيف كان فبعد ان ظهر لك طريق استكشاف المفهوم في القضايا بحسب الكبرى يبقى الكلام في صغريات المفاهيم.

مفهوم الشرط

فنقول ان من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله ان جاء زيد يجب اكرامه حيث إنهم اختلفوا في دلالة إن وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه ونقول في تنقيح المرام انه لا ينبغي الارتياح في أن القضية الحملية في مثل قوله : أكرم زيدا ، مع قطع النظر عن ورود أداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضي أزيد من كون المتكلم في مقام اثبات حكم وجوب الاكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة ، واما اقتضاءها لكونه بصدد اثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا ، لان ذلك مما يحتاج إلى عناية زائدة عما يقتضيه طبع القضية ، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص ، والا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضي طبع القضية الحملية الا مجرد ثبوت المحمول مهملا للموضوع.

ولذلك أيضا ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا القبية وعدم اقتضاءها انتفاء

سنسخ الحكم المحمول على الاطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية ، كي لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة ، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله : أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لل عمر والبكر.

نعم لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الاطلاق لزيد ، فلا جرم يلزمه اطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والعقود ونحو ذلك ، فكان مقتضى اطلاقه هو ثبوته له على الاطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والعقود والمجيء ونحوه ، ولئن شئت قلت إنه لما كان لموضوعه اطلاق بحسب الحالات من المجيء وغيره يلزمه قهرا اطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضا بحسب تلك الحالات بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضا لذلك الموضوع في حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذ بعد هذا الاطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين ، من غير أن ينافي اطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع اهماله المفروض من الجهة المزبورة ، إذ مثل هذا النحو من الاطلاق في الحكم يجتمع مع اهماله من جهة الافراد بل ومع شخصيته أيضا ، كما هو واضح.

وحينئذ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضية اطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الاطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي بهذا الفرد المحمول في القضية ، بلحاظ ما عرفت من استلزام اطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول : بان طبع أداة الشرط الوارد عليها أيضا في نحو قوله : ان جاء زيد يجب اكرامه لا يقتضي الا مجرد إناطة النسبة الحكمية بما لها من المعنى الاطلاقي بالشرط وهو المجيء لان ما هو شأن الأداة انما هو مجرد إناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط وحينئذ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الانشائية في مثل قوله أكرم زيدا ، هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الاطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجيء في وقوله : ان جاء زيد فأكرمه ، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهرا انتفاء وجوب الاكرام عن

زيد عند انتفاء المجيء وعدم ثبوت وجوب شخص آخر له في غير حال المجيء من جهة ان احتمال ذلك مما ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الاطلاق وفي جميع الحالات التي منها عدم المجيء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين. واما احتمال التأكد حينئذ فيدفعه أيضا ظهور القضية في محدودية الحكم بحد شخصي مستقل ، فإذا فرضنا حينئذ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضية المنطوقية فقها بمقتضى الإناطة يلزمه عقلا انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء ، ولا نعى من المفهوم الا ذلك. نعم لو كان قضية الأداة مضافا إلى إناطة الجزاء بالشرط هو اخراجه عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الاطلاق بحسب الحالات لكان للاشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال ، ولكنه كما ترى بعيد جدا ، فان شأن الأداة على ما عرفت لا يكون الا مجرد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة أخرى ، بلا اقتضاها لا همال القضية واخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الاطلاقي الموجب لانحصار الطبيعي في الشخص ، كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك انه على هذا البيان لا يحتاج في اثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى اتعاب النفس لاثبات العلية المنحصرة ، كي يمنع تارة بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت ، وأخرى بمنع العلية المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية ، فان ذلك كله منهم ناش عن عدم التفتن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الانشائية والحملية من الظهور الاطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله : أكرم زيدا في حكم شخصي محدود بحد خاص ، والا فنفس ذلك كاف في استفادة المفهوم ، من جهة ان لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء ، وحيث إن فرض انحصار الطبيعي أيضا بهذا الشخص بمقتضى الظهور الاطلاقي ، فقها يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه ، من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة ، وهو واضح.

ثم انه لو أغمضنا عن ذلك البيان وبنينا على مقالة المشهور في استفادة المفهوم في القضايا الشرطية فهل للقضية الشرطية دلالة على التلازم بين المقدم والتالي أم لا؟ وعلى تقدير الدلالة فهل تدل على الترتب بينهما بنحو العلية أو العلية المنحصرة أم لا؟.

فنقول : انه وان لم يتعرض الأستاذ لذكر هذا البحث بل اكتفى في اثبات المفهوم

بما حررناه من البيان المتقدم ولكنه لا بأس بالتعرض لبيان هذه الجهة جريا على طبق ممشى القوم.

فنقول : اما دلالة القضية الشرطية على التلازم بين المقدم والتالي ، بل وعلى كون اللزوم بينهما بنحو العلية والمعلولية ، فالظاهر هو كونها في غاية الوضوح ، كما يشهد به الوجدان ويوضحه المراجعة إلى العرف وأهل المحاوراة واللسان في نحو هذه القضايا ، حيث ترى انهم يفهمون منها الترتب بين المقدم والتالي بنحو العلية فضلا عن اللزوم بينهما ، وعليه فدعوى المنع عن الدلالة على اللزوم أو الترتب بنحو العلية في غاية السقوط.

نعم لدعوى المنع عن اقتضاؤها للترتب بنحو العلية المنحصرة كمال مجال ، من جهة احتمال فرد علة أخرى تقوم مقامها عند انتفائها ، وحينئذ فللقائل بالمفهوم اثبات هذه الجهة وسد باب الاحتمال المزبور كي يصح له الحكم بالانتفاء عند الانتفاء.

فنقول : انه قد استدل للدلالة على ذلك بأمر : منها انصراف اطلاق العلاقة اللزومية إلى أكمل افرادها وهو اللزوم بين المقدم والتالي بنحو العلية المنحصرة ، وأورد عليه في الكفاية (1) تارة بمنع كون الأكملية منشأ للانصراف ، وأخرى بمنع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم يكن بالانحصار ، من جهة ان الملازمة لا تكون الا عبارة عن إضافة خاصة بين الشئيين ، ومن المعلوم انه لا يكاد يختلف تلك الإضافة بالشدة والضعف في صورة الانحصار وعدمه ، بل هي على ما هي عليها ، كان بينه وبين شيء آخر أيضا ملازمة أم لا . ولكن يمكن ان يقال بان أشدية الملازمة حينئذ مع الانحصار انما هي من جهة ما يلزمه أيضا من الانتفاء عند الانتفاء ، بخلافه مع عدم الانحصار ، فان الملازمة حينئذ كانت بينهما من طرف الوجود الخاصة ، ومعلوم حينئذ ان العرف يرون الملازمة بينهما على النحو الأول أشد من الملازمة على النحو الثاني ، وحينئذ لو فرضنا الاغماض عن عدم منشئية هذه الأكملية للانصراف فلا جرم يصح الاستدلال بهذا الوجه لاثبات الانحصار.

بل ومن ذلك أيضا ظهر صحة التمسك باطلاق الملازمة بمقدمات الحكمة ، نظير التمسك باطلاق الطلب لاثبات الوجوب لكونه أكمل افراد الطلب ، بدعوى ان مقتضى الحكمة حينئذ هو الحمل على أكمل افراد اللزوم وهو اللزوم بين المعلول والعلة المنحصرة ، فتأمل.

ص: 481

ومنها اطلاق الشرط بتقريب اقتضائه لانحصاره في مقام التأثير ، وانه تمام المؤثر في الجزء ، سبقه أو قارنه امر آخر أم لا ، من جهة انه مع عدم الانحصار لا يكون التأثير مستندا إليه خاصة فيما لو سبقه أو قارنه امر آخر ، بل التأثير على الأول كان مستندا إلى الامر السابق ، وعلى الثاني إلى المجموع لا إليه فقط أو الجامع بينهما ، فكان اللازم حينئذ تقييده بان لا يسبقه أو يقارنه آخر ، فاطلاقه حينئذ وعدم تقييده بذلك كاشف عن انحصاره في مقام التأثير وهو المطلوب. وقد أورد عليه أيضا في الكفاية (1) بمنع الاطلاق كك نظراً إلى دعوى ندره تحققه بل عدم تحققه ، ولكن فيه تأمل واضح.

ومنها : اطلاق الشرط أيضا بتقريب اقتضائه كونه بنحو التعيين وانه لا يكون له بديل يقوم مقامه عند انتفائه ، والا كان اللازم تقييده بمثل (أو كذا) فعدم تقييده كاشف عن اطلاقه من هذه الجهة ، ومقتضاه هو كونه بنحو التعيين ، نظير اقتضاء اطلاق الوجوب كونه تعيينا لا تخييريا وبذلك يثبت المطلوب وهو الانحصار في العلية. وأورد عليه أيضا في الكفاية بان التعيين في الشرط ليس يغير نحو فيما لو كان متعددا ، كما كان في الوجوب حيث إنه يغير نحو فيما لو كان له عدل فيحتاج في الوجوب التخييري إلى العدل ، ومقتضي اطلاقه هو كونه بنحو لا يكون له عدل ، وهذا بخلافه في الشرط واحدا كان أم متعددا حيث إن دخله في المشروط على نحو واحد لا يتفاوت الحال فيه ثبوتا كي يتفاوت عند الاطلاق اثباتا ، وكان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل ، واما ما يرى من الاحتياج إلى ذكر العدل مع التعدد فإنما هو من جهة بيان التعدد لا من جهة نحو الشرطية وكونه مع الانحصار بنحو يغير كونه مع التعدد وبينهما فرق واضح. ولكن فيه انه لا وجه لهذا الاشكال بعد تسليم أصل الاطلاق فان معنى تعيين الشرط انما هو كونه مؤثرا بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروط ، ولازم ذلك هو ترتب الانتفاء عند انتفائه على الاطلاق ، كان هناك امر آخر لا ، فإذا أثبت ذلك حينئذ قضية الاطلاق وكان الحكم أيضا سنخيا ، فقهرها يلزمه الانتفاء عند الانتفاء ، نعم لو كان الحكم شخصا أو ملحوظا بنحو الطبيعة المهملة لم يلزمه انتفاء الحكم بقول مطلق عند انتفائه ، من جهة امكان ان يكون هناك علة أخرى توجب شخص حكم آخر مثله عند انتفائه فتدبر.

ص: 482

الأول : انهم ذكروا ان المفهوم المصطلح انما هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشيء شرطا كان أو وصفا أو غاية عند انتفاء ذلك الشيء لا انتفاء شخص الحكم ، لان انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي ، فلا يتمشى الكلام في مثل ذلك بان للقضية الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، ولا ربط له بالمفهوم المصطلح ، وغرضهم من ذلك انما هو دفع ما ربما يورد عليهم من الاشكال في باب الوصايا والأقارير والأوقاف والنذر ونحو ذلك ، بأنه كيف المجال لدعوى انكار المفهوم مع أنه لا اشكال في دلالة هذه القضايا على الانتفاء عند الانتفاء ، فدفعوا الاشكال بان الحكم المعلق في مثل هذه القضايا انما يكون حكما شخصيا لا سنخيا فمن ذلك لا يرتبط بالمفهوم المصطلح الذي هو معركة الآراء. ولكن نقول : بان هذا التفصي انما يتم فيما لو كان الوجه في انكار المفهوم عند منكريه من جهة عقد الحمل في القضية : من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيعة المطلقة بل هو الطبيعة المهملة ، والا فإذا كان انكارهم ذلك راجعا إلى طرف عقد وضع القضية ، كما صنعه في الكفاية وغيرها ، من حيث جعل مركز النزاع في طرف عقد الوضع ومنع اقتضاء القضية لانحصار العلة ، فكان الاشكال كمال مجال كما بيناه سابقا ، إذ يقال حينئذ بأنه كما أنه في موارد الحكم السنخي يحتمل وجود علة أخرى غير المذكور في القضية ، ومن اجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء ، كك في موارد شخص الحكم أيضا يحتمل فرد علة أخرى في البين بحيث كانت العلة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما ، ومعلوم انه حينئذ لا مجال للحكم بلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقليا كما هو واضح ، فتأمل.

الامر الثاني : انه يعتبر في المفهوم في القضايا الشرطية بل الغائية والوصفية أيضا حفظ الموضوع في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط في القضايا الشرطية وعن الوصف في الوصفية ، ففي مثل قوله : ان جاء زيد يجب اكرامه ، لا بد من حفظ زيد في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط وهو المجيء ، كي يكون الحاصل على المفهوم هو عدم وجوب اكرام زيد عند انتفاء المجيء ، والا فمع عدم بقاء الموضوع عند انتفاء المنوط به لا يكون

انتفاء الحكم من المفهوم المصطلح ، فمن ذلك تخرج القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع عن المفهوم المصطلح كقوله : ان وجد زيد فأطعمه ، وان ركب الأمير فخذ ركابه ، وان رزقت ولدا فاخنته ، ونحو ذلك من القضايا التي كان انتفاء الحكم فيها عند الانتفاء من السالبة بانتفاء الموضوع.

الامر الثالث فيما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء وتنقيح الكلام فيه يقع فيه مقامين :

الأول : ما لو كان الجزاء واحدا غير قابل للتعدد بتعدد الشرط لا وجودا ولا مرتبة ، كما في وجوب القصر المترتب على خفاء الاذان والجدران في قوله : إذا خفى الاذان فقصر ، وإذا خفى الجدران فقصر ، حيث إن الجزاء في مثل هذا الفرض ليس قابلا للتكرر وجودا بل ولا للتأكد أيضا عند خفائهما. ونحوه قوله : إذا نمت فتوضأ ، وإذا بلت فتوضأ بناء على عدم قابليته للتأكد وجوبا.

الثاني : ما لو كان الجزاء واحدا بحسب الحقيقة ولكنه كان قابلا للتعدد والتكرر وجودا كما في الكفاية المترتبة على الافطار وعلى الظهار في قوله : ان ظاهرت فكفر وان أفطرت فكفر.

اما المقام الأول : فملخص الكلام فيه هو ان الجزاء في مثل قوله إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر ، لما كان واحدا شخصيا غير قابل للتكرر وجودا ولا مرتبة لقيام الاجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الأسباب وخفائهما بل وعدم تأكد وجوبه فلا جرم يقع المعارضة بين الشرطين ، حيث لا يمكن ابقاء ظهور كل منهما على حاله في الاقتضاء لترتب الجزاء عليه بالاستقلال ، فيعلم اجمالا بمخالفة ظهورهما للواقع فمن ذلك لا بد من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين ، اما برفع اليد عن قضية اطلاقهما في الاستقلال في التأثير بتقييد كل منهما بحال وجود الآخر وجعل الشرط هو مجموع خفاء الاذان والجدران ، واما برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار وفي الدخل بعنوانهما الخاص ، اما بجعل الشرط هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو تقييد كل منهما في اقتضائه لترتب الجزاء عليه بعدم كونه مسبقا بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما ، كي يكون لازمه وجوب القصر بخفاء أول الامرين وانتفائه بانتفائهما معا.

واما احتمال تقييد المفهوم في كل منهما بمنطوق الآخر كما في الكفاية فهو (1) مع أنه

ص: 484

1- ج 1 ص 313.

راجع بحسب النتيجة إلى ما ذكرنا كما ترى ، لضرورة ان المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد ، لأنه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب مالها من الخصوصيات الموجبة لذلك ، فكان مرجع تقييده حينئذ مع ابقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصية إلى نحو تفكيك بين الملزوم ولازمه ، وهو كما ترى من المستحيل جدا. وحينئذ ففي مقام التوفيق يدور الامر بين رفع اليد عن أحد الظهورين ، اما عن ظهور الشرطين في الاستقلال بجعل الشرط مجموع خفاء الاذان والجدران ، كي يكون لازمه وجوب القصر عند خفاء الامرين معا وانتفاء وجوبه عند خفاء أحدهما ، واما عن ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص بجعل الشرط الجامع بينهما ، أو عن قضية ظهور اطلاقهما في الانحصار المقتضي لترتب الوجوب عليه وان سبقه آخر ، كي يلزمه وجوب القصر بمجرد خفاء أحدهما ، وفي مثله نقول : بأنه وان كان الظهور ان كلاهما بمقتضى الاطلاق ، ولكن أمكن دعوى تعين الثاني وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص وفي الانحصار ، إذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله ، بخلاف العكس ، فإنه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه أيضا رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار ، وواضح حينئذ انه عند الدوران كان المتعين هو الأول ، لان الضرورة تتقدر بقدرها ، وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء أول الامرين منهما. نعم لو خودش في ذلك ولم يرجح أحد الظهورين على الآخر فلا جرم يسقطان عن الحجية ، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع ، وبعد تساقطهما كان المرجع هو الأصل ، وهو أصالة التمام إلى حد يعلم بخفائهما معا ، كما أنه في طرف الإياب كان الأصل مقتضاه وجوب القصر إلى حد لا يخفى عليه واحد منهما وهو واضح. هذا كله في المقام الأول.

واما المقام الثاني : وهو ما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء سنخا بحيث كان قابلا للتكرار وجودا كقوله : ان بليت فتوضاً وان نمت فتوضاً ، بناء على كونه من المثال ، وكقوله : ان أفطرت فكفر وان ظاهرت فكفر ، ففي عدم التداخل ووجوب الايتان بالوضوء والكفارة متكررا حسب تعدد الشرط مطلقا ، أو التداخل وعدم وجوب الايتان الا دفعة واحدة كك ، أو التفصيل بين صورة تحقق الشرط الثاني بعد امتثال الأول أو قبله فعدم التداخل على الأول والتداخل على الثاني ، أو التفصيل بين فرض اتحد الشروط في الجنس

وبين فرض اختلافها فالتداخل على الأول وعدمه على الثاني وجوه ، بل أقوال.

وتحقيقه ان يقال : ان ظاهر الجملة الشرطية فيهما لما كان هو حدوث الجزاء عند كل شرط ، ومقتضاه كان هو لزوم تعدد الوضوء والكفارة وجودا عند تعدد الشروط ، وكان الاخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلق في الجزاء في صرف الوجود الغير القابل للتعدد والتكرر غير ممكن جدا ، لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد ، فلا جرم يقع بينهما التنافي ، حيث يعلم اجمالا بمخالفة أحد الظهورين للواقع اما ظهور المتعلق في صرف الوجود أو ظهور الشرطين ، وفي مثله لابد من التصرف في أحد الظهورين ، ورفع اليد اما عن ظهور المتعلق في الصرف وحمله على وجود ووجود ، أو عن ظاهر الشرطين في اقتضاءهما الاستقلال في التأثير في الجزاء ، نعم لما كان طرف المعارضة لظهور الجزاء بدوا بمقتضى العلم الاجمالي هو مجموع الشرطين فلا جرم لا يكاد يبقى مجال انتهاء الامر في هذا المقام إلى ملاحظة التعارض بين الشرطين والتصرف فيهما بإحدى الوجوه المتقدمة ، كما يظهر من الكفاية ، لضرورة انه انما ينتهي الامر إلى ذلك في فرض تحكيم ظهور الجزاء في الوحدة وصرف الوجود على ظهور الشرطين ، حيث إنه بعد هذا التحكيم يقع تعارض بالعرض بين نفس الشرطين ، فيحتاج إلى رفع التعارض من البين بالتصرف فيهما إحدى الوجوه المتقدمة ، والا فبي عدم تحكيم ظهور الجزاء وحمله على الطبيعة المهمة القابلة لتعدد فلا يكاد يتصور تعارض بينهما حتى يحتاج إلى التصرف فيهما ، كما في المقام الأول ، من جهة وضوح امكان ابقاء كلا الشرطين حينئذ على ظاهرهما في الاستقلال واقتضاءهما التعدد في الجزاء كما هو واضح ، وعليه نقول : ان التعارض بعد ما كان بدوا بين ظهور الجزاء في الصرف وبين مجموع الشرطين بمقتضى العلم الاجمالي فلا جرم في مقام التوفيق لابد من رفع اليد عن أحد الظهورين اما عن ظهور الجزاء في صرف الوجود أو عن ظهور الشرطين في الاستقلال ، وفي مثله نقول : ان الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم تحكيم ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهور الجزاء في صرف الوجود ولزوم التصرف فيه بحمله على التعدد ووجود بعد وجود ، وذلك لما يلزمه من كونه أقل محذورا من العكس ، حيث إنه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال ، فيحتاج إلى ارتكاب خلاف ظاهرين ، وهذا بخلافه في طرف العكس ، حيث إنه لا يلزمه الا ارتكاب خلاف الظاهر واحد ، ومن المعلوم أيضا انه

عند الدوران يتعين ما هو أقل محذورا من الآخر ، فان ارتكاب خلاف الظاهر بنفسه محذور ، وهو يتقدر بقدره ، هذا كله ، خصوصا بعد ملاحظة تبعية الجزاء ثبوتا للشرط بلحاظ كونه من علل وجوده ، فان هذه التبعية توجب تبعيته له عرفا أيضا في مقام الاثبات والدلالة ، فتوجب أولوية التصرف في الجزاء عند الدوران على التصرف في ناحية سببه وعلته ، من جهة اقتضائه اقوائية ظهوره من ظهوره ، كما هو واضح.

وعليه فيبطل القول بالتداخل على الاطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد ، فان مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور الجزاء في صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين ، وبعد تعين التصرف في ظهوره بمقتضى تحكيم ظهور الشرطين عليه لا يبقى مجال توهم التداخل وجواز الاكتفاء بوجود واحد على الاطلاق.

نعم بعد ما ظهر من لزوم تحكيم قضية الشرطين ولزوم التصرف في الجزاء بحمله على التعدد يبقى الكلام في أن قضية ذلك هل هو لزوم التصرف في خصوص الحكم وهو الوجوب مع ابقاء موضوعه ومتعلقه وهو الموضوع أو الكفارة - كما في المثال - على حاله من الظهور في صرف الوجود؟ كي يلزمه المصير إلى التفصيل المزبور بين ما قبل الامثال وما بعده بالتداخل في الأول وعدمه في الثاني ، نظراً إلى أنه بعد الاخذ بظهور المتعلق في صرف الوجود لا يكاد يكون قضية تعدد الشرط قبل الامثال الا تأكد الطلب بالنسبة إلى المتعلق ، بخلافه فيما بعد الامثال ، فإنه يوجب قهراً تعدد الوجوب ، أو ان قضية ذلك هو لزوم التصرف في المتعلق أيضا وحمله على وجود فوجود حسب تعدد الشروط؟ كي يلزمه المصير إلى عدم التداخل على الاطلاق ولزوم الاتيان بالكفارة متعددا حسب تعدد الشروط ، من جهة اقتضاء كل شرط وجودا للكفارة ، أو ان مقتضاه هو لزوم التعدد في ناحية متعلق المتعلق أيضا؟ فكان الواجب في مثل قوله : ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر ويجب اكرام العالم ، هو اكرام العالمين ، ولا يكتفي باكرامين لعالم واحد ، بخلاف سابقه ، فإنه عليه يكتفي باكرامين لعالم واحد في نحو المثال فيه وجوه : ولكن الأقوى أوسطها ، وذلك لا لما أفيد كما عن بعض الأعظم (1) في تقريب ذلك باقتضاء كل شرط وجودا للمتعلق وان تعدد الوجوب انما هو من جهة كونه مقتضى

ص: 487

1- هذا البعض حضرة السيد محمد الأصفهاني قدس سره « المؤلف ، قدس سره ».

تعدد الوجود ، لكي يورد عليه بان اقتضاء الشرط للوجود بعد ما لم يكن بنحو التكوين بل بنحو التشريع فمرجعه لا محالة إلى كونه منشأ لقيام المصلحة بالوجود واتصافه بكونه ذا مصلحة ، وحينئذ فبعد امكان قيام مصالح متعددة بوجود واحد شخصي بجهات مختلفه فلا مجال لاستفادة تعدد الوجود خارجا بمحض تعدد الشروط ، من جهة امكان ان يكون كل شرط حينئذ مؤثرا في قيام شخص من المصلحة بوجود المتعلق ، بل ذلك من جهة ظهور كل شرط في ترتب حكم محدود مستقل عليه ، حيث إن قضية تعدد الشرط حينئذ انما هو تعدد الحكم بحسب تعدده ، ولازمه بعد امتناع اجتماع المثليين في موضوع واحد هو لزوم المصير إلى تعدد الوجود في الموضوع والمتعلق أيضا ، فتعدد الوجود حينئذ في الحقيقة انما هو لكونه من لوازم تعدد الوجوب واستقلاله الناشي ذلك من جهة تعدد الشرط ، نظراً إلى اقتضاء كل شرط لوجوب خاص محدود بحد مستقل ، لا من جهة اقتضاء كل شرط بدوا وجودا وان تعدد الوجوب من جهة كونه من تبعات تعدد الوجود كما على المسلك الأول.

وعلى ذلك فيبطل القول بالتفصيل في التداخل وعدمه بين ما قبل الامتثال وما بعده ، من جهة ان القول بالتداخل وتأكد الوجوب فيما قبل الامتثال مما ينافي لا محالة ما يقتضيه ظهور كل شرط في ترتب حكم خاص محدود مستقل على الاطلاق ، فقضية الاخذ بظهورهما في استقلال الحكم حينئذ كما عرفت هو وجوب المصير إلى عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متكررا حسب تعدد الشرط وتكرره ، واما جواز الاكتفاء باكرامين لعالم واحد في مثل قوله : ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمرو يجب اكرام العالم ، وعدم لزوم التعدد في متعلق المتعلق واكرام العالمين ، فإنما هو من جهة عدم الدليل على ذلك ، من جهة ان غاية ما يقتضيه قضية تعدد الحكم انما هو التعدد في ناحية موضوعه ومتعلقه ، نظراً إلى ما يقتضيه امتناع اجتماع الحكمين المتمثلين في موضوع واحد ، واما اقتضائه التعدد في متعلقه أيضا فلا ، خصوصا بعد كونه كثيرا ما غير محتاج إلى المتعلق ، كما في قوله : ان أفطرت فكفر وان ظاهرت فكفر ، نعم قد يتفق الاحتياج إلى لزوم التعدد في متعلق المتعلق أيضا فيما لو كان الواجب من قبيل الاطعام ونحوه ، فإنه في مثل هذا الفرض ربما يحتاج إلى التعدد في طرف المتعلق أيضا ، نظراً إلى توقف صدق التعدد في الاطعام عرضيا لا طوليا على تعدد الشخص ، كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا ان التحقيق في المسألة بحسب القواعد هو ما عليه المشهور من عدم

التداخل مطلقا ولزوم الاتيان بالجزاء متكررا حسب تعدد الشروط وتكرره ، دون القول بالتداخل الذي مبناه هو التصرف في ناحية الشرط وعقد الوضع في القضية ، ودون القول بالتفصيل بين ما قبل الامتثال وما بعده الذي مبناه على التصرف في ناحية الحكم والطلب ورفع اليد عن ظهور كل شرط في اقتضائه ترتب حكم محدود مستقل عليه ، وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من هدم المبني فيهما ، من جهة قوة ظهور كل شرط في الاستقلال في العلية لترتب الاجزاء واقتضاء كل لجزاء مستقل ، حيث إن مقتضاه حينئذ هو عدم التداخل ووجوب الاتيان بالجزاء متكررا حسب تكرر الشرط ، من غير فرق بين حدوث الشرط الثاني قبل امتثال الأول أو بعده ، بل ولا بين فرض اتحاد الشروط في الجنس أو اختلافها أيضا.

حيث إنه لا وجه لمثل هذا التفصيل الا توهم ظهور القضية الشرطية في كون المؤثر في الجزاء هو الشرط بصرف وجوده المنطبق على أول وجود دونه بوجوده الساري ، بدعوى ان الشروط المتعددة حينئذ ان كانت من نوع واحد كما لو بال مكررا أو أظفر كك فالتأثير لا محالة كان مستندا إلى الجامع والقدر المشترك المنطبق على أول وجود ، ويلزمه كون الوجود الثاني منعزلا- عن فعلية التأثير فيترتب عليه القول بالتداخل وعدم وجوب الاتيان بالجزاء متكررا وأما إذا لم تكن من نوع واحد فيلزمه عدم التداخل وجوب الاتيان بالجزاء متعددا ، من جهة اقتضاء كل شرط حينئذ حسب ما يقتضيه ظاهر القضية لجزاء مستقل ، ولكنه مدفوع بمنع الظهور المزبور في باب العلل والأسباب ، كما في المقام ، لولا- دعوى ظهورها في التأثير بنحو الوجود الساري ، كيف وان حال العلل والأسباب الشرعية من هذه الجهة انما هو كالعلل والأسباب التكوينية العقلية ، فكما ان قضية السببية والمؤثرية الفعلية في العلل التكوينية لا تختص بصرف الوجود المنطبق على أول وجود ، بل جار في الوجود الساري في ضمن الافراد المتعاقبة ، ومع فرض قابلية المحل يكون كل وجود منه مؤثرا فعليا ، كما في النار ، حيث إن كل وجود منها كانت مؤثرة في الاحراق ، كك الامر في العلل الشرعية ، فكانت تلك أيضا مؤثرة بوجودها الساري في ضمن الافراد المتعاقبة ، ومن المعلوم أيضا ان قضية ذلك عند قابلية المحل للتعدد هو تعدد المسبب بتعدد أسبابه ، كما في فرض اختلاف الأسباب في الجنس ، وعليه فلا محيص من المصير بمقتضى القواعد إلى ما عليه المشهور من عدم التداخل

على الاطلاق ، كما هو واضح.

هذا كله فيما لو كان الجزء واحدا سنخا وكان قابلا للتعدد والتكرار بتعدد شرطه وسببه ، وقد عرفت ان رجوع التداخل وعدمه فيه إلى التداخل في الأسباب وعدمه من حيث اقتضاء كل سبب لجزء مستقل وعدمه ، وعرفت أيضا ان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزء متعددا.

واما لو كان الشرط واحدا والجزء أيضا واحدا سنخا لا شخصا ، كقوله : ان أفطرت فكفر ، فهل قضية ذلك أيضا هو كون الشرطية بنحو الوجود الساري في ضمن الافراد كي يلزمه تعدد الجزء وجودا حسب تعدد افراد الشرط خارجا؟ أو بنحو صرف الوجود حتى لا يلزمه الا وجود واحد وان تعدد افراد الشرط؟ فيه وجهان : أظهرهما الأول كما تقدم وجهه آنفا.

واما لو تعدد الشرط وتعدد الجزء أيضا اما عنوانا كالاكرام والاطعام ، أو من ناحية ما تعلق به موضوع الخطاب كاکرام العالم والهاشمي ، حيث كان الاكرام في ذاته حقيقة واحدة ، وانما الاختلاف فيه باعتبار اضافته إلى عنوان العالم والهاشمي ، ففي مثله يقع الكلام في أنه في مورد تصادق العنوانين هل يتداخل الامر ان؟ فيجوز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع بداعي الامرين ، أم لا يتداخلان؟ فيجب تعدد الاكرام ، وهكذا في مثال الاكرام والاطعام ، فلا يجوز الاكتفاء بالاطعام الواحد وان صدق عليه الاكرام أيضا. ومرجع التداخل في هذه المسألة إلى التداخل في المسبب ، بعد الفراغ عن عدم التداخل في الأسباب ، واقتضاء كل سبب لجزء ، بخلاف التداخل في المسألة السابقة ، فان التداخل فيها انما كان في الأسباب وعدم اقتضاء الأسباب المتعددة الا جزء واحداً.

ثم إن منشأ الاشكال في المقام انما هو من جهة محذور اجتماع المثليين ، حيث إنه بعد تحكيم ظهور الشرطين في اقتضاء كل منهما لترتب جزء مستقل ووجوب محدود بحد خاص ، يتوجه الاشكال بأنه على التداخل في المجمع ، يلزمه اجتماع الوجوبين فيه وصيرورة ذلك الاكرام الشخصي محكوما بوجوبين مستقلين.

نعم قد يتوهم اشكال آخر عليه وهو لزوم التنافي بين مفهوم أحد الشرطين ومنطوق الاخر فيما لو تحقق أحد الشرطين وانتفى الآخر ، من حيث اقتضاء كل منهما بمفهومه انتفاء

سنخ الحكم بقول مطلق حتى في المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقق الآخر. ولكنه كما ترى ، إذ مضافا إلى عدم ابتناء المسألة في المقام بالمفهوم وجريانه في شخص الحكم أيضا نمنع التنافي بينهما ، إذ نقول : بان غاية ما يقتضيه قوله : ان جاء زيد فأكرم عالما ، انما هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام في المجمع عند الانتفاء من حيث العالمية لا مطلقا ولو بلحاظ كونه هاشميا ، ولا منافاة بين ان يكون زيد مثلا واجب الاكرام من حيث كونه هاشميا وبين كونه غير واجب الاكرام من حيث كونه عالما.

وحينئذ فكان العمدة هو الاشكال الأول ، وفي مثله نقول : بان العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحيوان والناطق ، وأخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عنه الاجتماع ، فان كانا من قبيل الجنس والفصل فلا اشكال في التداخل وفي انه لا يلزم منه محذور أصلا ، إذ حينئذ بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأ فقهما يكون مركب كل حكم جهة غير الجهة الأخرى التي هي مركب الحكم الآخر ، ومعه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور أصلا ، كما هو واضح. واما ان كانا من قبيل العامين من وجه كما في مثال اكرام العالم والهاشمي فيبتنى على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه ، فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا اشكال في التداخل في المقام ، واما على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال ، بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الاكرام ، ففيه اشكال جدا ، لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات الاكرام الذي هو مجمع الإضافتين ، مع كونه حقيقة واحدة وحشية فاردة ، واما الحمل على التأكد حينئذ ورفع اليد عن استقلال الحكمين فهو ان يرتفع به المحذور المزبور ولكنه مخالف لما يقتضيه ظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقل ، والا لما كان وجه للمصير إلى عدم التداخل في المسألة السابقة ، وحينئذ فبعد تحكيم ظهور الشرطين لابد فرارا عن المحذور والمزبور من المصير إلى عدم التداخل حتى في مورد التصديق أيضا هذا.

ولكن مع ذلك بناء الأصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين. اللهم الا ان يقال حينئذ بكفاية التعدد في الحكم في المجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطين في الاستقلال ، بدعوى ان الواجب في قوله : أكرم عالما وأكرم هاشميا وان كان هو الاكرام المضاف إلى عنوان العالم والهاشمي بحيث كان

لحيثية الإضافة أيضا دخل في موضوع الحكم ، الا ان قضية الحكم في تعلقه بالاكرام المضاف هو مشمولية الإضافة المزبورة أيضا للحكم ولو ضمنا ، فلا باس في مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين وتعددهما في المجمع بالإضافة إلى ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الإضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الإضافتين المزبورتين ، فان الذي ينافيه قضية الظهور المزبور انما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق ، حتى بالقياس إلى الإضافتين ، واما رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الإضافتين فلا ، وعلى ذلك فيتم قول المشهور من جواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع ومورد التصديق في سقوط الامرين وعدم وجوب تعدد الاكرام في سقوطهما وامثالهما ، نعم لابد حينئذ في سقوط الامرين من أن يكون الايجاد الواحد بداعي كلا الامرين ، والا يكون الساقط خصوص ما قصد منهما ، ما لم يكن الآخر توصليا والا فيسقطان معاً.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الجزء واحدا بحسب الصورة ومتعددا بحسب الحقيقة ، كما في الغسل على ما يظهر من بعض النصوص من قوله عليه السلام : إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد (1) الظاهر في أنها أي الأغسال مع اتحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابلية التصديق على الواحد ، الواحد ، حيث إن قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدد حينئذ انما هو جهة تصادفها على الواحد ، نعم ربما كان قضية اطلاقه حينئذ هو جواز الاكتفاء بالواحد عن المتعدد ، ولو مع عدم قصد البقية. ومن هذه الجهة ينافي ما ذكرنا من لزوم قصد الجميع في جواز الاكتفاء بالواحد وعدم سقوط الامر عن البقية مع عدم قصد امثال الجميع. ولكنه يمكن دفع ذلك أيضا بدعوى تقييد تلك المطلقات بخصوص غسل الجنابة ، كما في خبر حريز ونحوه (2) فيقال حينئذ بان

ص: 492

1- الوسائل ، الباب 43 من أبواب الجنابة ، الحديث 1.

2- ليس في ما رأينا من اخبار الباب ما كان الراوي فيه عن المعصوم عليه السلام حريزا ، نعم هو واقع في جملة من اسناد اخبار الباب. كما في موثق حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا حاضت المرأة وهي جنب أجزأها غسل واحد. ونحوه مرسل جميل بن دراج. فراجع الوسائل ، الباب 43 من أبواب الجنابة [المصحح].

جواز الاكتفاء بغسل الجنابة عن ما عداه من غسل الحيض والنفاس ومس الميت ونحوها انما هو من جهة ان الجنابة من أكبر الاحداث التي تندك في ضمنها سائر الاحداث نظير اندكاك السواد الضعيف في ضمن السواد الشديد ، فإنه حينئذ مع زوالها بغسلها لا يبقى حدث حتى ينتهى بعد الغسل منها إلى الامر بالغسل لسائر الاحداث ، ففي الحقيقة سقوط الامر بالغسل عن الحيض والنفاس ونحوهما مع غسل الجنابة انما هو من جهة عدم بقاء المحل والموضوع وهو الحدث مع غسل الجنابة ، لا من جهة وقوع غسل الجنابة امثالاً للامر بسائر الأغسال تعبداً مع عدم قصد عنوانها حتى يتوجه الاشكال المزبور ، فتأمل . وهذا بخلاف غسل غير الجنابة ، فإنه من جهة عدم وفائه بزوال الحدث بجميع مراتبه لا يكتفى به في سقوط غسل الجنابة الا بقصدتها أيضاً ، كما يشهد له أيضاً ما في الصحيح عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام في رجل يجمع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال (عليه السلام) غسل الجنابة عليها واجب (1) الظاهر في عدم كفاية ما أتى به من غسل الحيض عن غسل الجنابة ولزوم الاتيان بغسلها أيضاً ليرتفع به تمام مراتب الحدث ، فتأمل ، وتامم الكلام في هذا المقام موكول إلى محله في الفقه.

ثم إن هذا كله فيما لو أحرز تعدد الجزاء عنواناً واختلافه بحسب الحقيقة ولو بمعونة قرينة خارجية كما في الأغسال. واما لو لم يحرز ذلك واحتمل تعدده بحسب الحقيقة ، كما في الكفارة المترتبة على الافطار والظهار ، فهل مقتضى القواعد في هذه الصورة هو الحمل على تعدد العنوان والحقيقة كي يندرج في موضوع البحث المتقدم عند التصادق ، ويقال فيه بالتداخل ، أو الحمل على وحدة الحقيقة؟ فيه وجهان : أظهرهما الثاني ، إذ نقول : بان اختلاف الحقيقة في الجزاء لا بد وأن يكون بأحد الامرين ، اما من جهة الاختلاف ذاتاً كالظهيرية والعصيرية أو من جهة الإضافة إلى الشروط. اما الجهة الأولى : فهي منتفية في المقام من جهة عدم الطريق إلى اختلاف الحقيقة ذاتاً فيه وكون الكفارة المترتبة على الافطار بذاتها غير الكفارة المترتبة على الظهار ، واما الجهة الثانية : فكذلك أيضاً من جهة ظهور مثل هذه القضايا الشرطية في كون المشروط من الجهات التعليلية للحكم لا من الجهات التقييدية للموضوع ، كي يكون لإضافتها دخل في الموضوع. ومن ذلك نفرق

ص: 493

بين القضايا التوضيحية في نحو قوله : أكرم زيد الجائي ، وبين القضايا الشرطية في نحو قوله : أكرم زيدا ان جائك ، حيث نقول بدخول التقييد بالمجيء على الأول في الموضوع حيث كان الموضوع لوجوب الاكرام هو زيد بلا اخذ جهة زائدة فيه في موضوعيته للحكم ، وانما المجيء كان علة للحكم بوجوب اكرامه ، وعلى الموضوع لوجوب الاكرام هو ذات زيد بلا اخذ جهة زائدة فيه في موضوعيته للحكم ، وانما المجيء كان علة للحكم بوجوب اكرامه ، وعلى ذلك فحيث انه كان الظاهر من القضايا الشرطية في مثل قوله : ان ظاهرت فكفر وان أفطرت فكفر ، هو كون الظهار والافطار من الجهات التعليلية لوجوب الكفارة لا- من الجهات التقييدية للموضوع فلا- جرم لايبقى مجال اخذ الإضافات المزبورة في طرف الموضوع ، وهو الكفارة ، ومعه فلا يبقى مجال الحمل على تعدد الحقيقة واختلافها بمحض قابلية الجزاء لذلك ، كما هو واضح ، وعليه ففي نحو هذه القضايا لا بد من القول بعدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعددا على حسب تعدد الشرط.

فتلخص مما ذكرنا ان لنا صورتين ثلاثا : الأولى : ما تكرر الشرط واتحد الجزاء شخصا بحيث لم يكن قابلا للتكرار كما في القصر في قوله : إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر ، وقد عرفت انه لا بد فيه من التداخل في السبب ولزوم التصرف في عقد الشرط بأحد الوجهين المتقدمين ، الثانية : ما لو تكرر الشرط ولكنه اتحد الجزاء سنخا لا شخصا بحيث كان قابلا للتعدد وجودا ، وقد عرفت رجوع القول بالتداخل المطلق في هذا القسم أيضا إلى التداخل في الأسباب وان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشرط ، الثالثة : ما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء أيضا عنوانا وحقيقة وان اتحد صورة مع قابليتها للتصادق على وجود واحد ، وقد عرفت رجوع التداخل في هذا القسم إلى التداخل في المسبب فارغا عن عدم التداخل في السبب واقتضاء كل سبب الجزاء مستقل وان التحقيق فيه هو التداخل عند التصديق وفي المجمع وجواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع وسقوط الامرين فيما لو كان الايجاد بداعيها ، والا فالساقط هو خصوص ما قصد الاتيان بداعية لولا اقتضائه لافناء موضوع آخر كما في غسل الجنابة أو كون الآخر توصليا يسقط بمجرد الانطباق القهري ولولا عن قصد الامثال فتدبر.

بقى الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي عند الشك في التداخل وعدمه فنقول : قد عرفت ان الشك في التداخل وعدمه تارة يكون من جهة احتمال التداخل في الأسباب واحتمال

كون المؤثر هو الجامع بينهما المنطبق على أول وجود ، وأخرى من جهة احتمال تأكد الوجوب ، كما هو قضية القول بالتفصيل المتقدم ، وثالثة من جهة احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد. فان كان الأول فلا اشكال في أن مقتضي الأصل هو جواز الاكتفاء بوجود واحد وعدم وجوب الزائد عن وجود أحد لأصالة البراءة عن التكليف الزائد ، واما على الثاني فقد يقال بان مقتضي الأصل فيه أيضا هو البراءة عن الزائد لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إلى الوجود الثاني بعد احتمال تأكد الوجوب بالنسبة إلى وجود الأول ، ولكن التحقيق خلافه ، إذ نقول بأنه انما يرجع إلى البراءة فيما لو كان الشك في أصل التكليف الزائد ، وفي المقام لا يكون كك ، حيث إنه يعلم تفصيلا بتأثير كل شرط في مرتبة من التكليف ، وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد أو بوجودين ، وبعبارة أخرى يعلم تفصيلا بأنه من قبل كل شرط توجه الزام إلى المكلف ، وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد فيلزمه تأكد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلين ، وفي مثله لا- محيص الا من الاحتياط من جهة انه في الاكتفاء بايجاد واحد يشك في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشي من قبل الشرط الثاني ، لاحتمال تعلقه بوجود آخر ، فلا بد حينئذ من الاحتياط ، تحصيلا للقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به ، وهذا بخلافه في الصورة الأولى حيث إنه بعد احتمال كون التأثير مستندا إلى الجامع المنطبق على أول وجود يشك في أصل توجه الالزام والتكليف من قبل الشرط الثاني ، فيندرج في الأقل والأكثر ، ويرجع فيه إلى البراءة ، ومن ذلك البيان ظهر الحال في الصورة الثالثة أيضا فان المرجع فيه أيضا عند الشك في التداخل من جهة احتمال تصادق العناوين على الواحد هو الاشتغال لا غير ، كما هو واضح.

الامر الرابع : لا- اشكال في أنه تعتبر في مقام اخذ المفهوم مراعاة جميع ما اعتبر في المنطوق من القيود المأخوذة في الشرط والجزاء في المفهوم أيضا ، ومن ذلك يكون المفهوم في مثل قوله : ان جاء زيد راكبا فأكرمه يوم الجمعة ، هو انتفاء هذا الحكم الخاص ، وهو وجوب الاكرام يوم الجمعة عن زيد عند انتفاء الشرط المزبور بما له من القيود ، إذ كان المفهوم ان لم يجيء زيد راكبا فلا تكرمه يوم الجمعة ، كما أن المفهوم في قوله : ان جاء زيد زيد فأكرم مجموع الجماعة ، هو انتفاء وجوب اكرام الجماعة من حيث المجموع عند انتفاء المجيء الغير المنافي لوجوب اكرام بعضهم ، وهذا مما لا كلام فيه. وانما الكلام فيما لو كان الجزاء حكما عاما

أصوليا ثابتا لافراد الطبيعة بنحو الاستغراق ، كقوله : ان جاء زيد فأكرم كل عالم ، وقوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ، في أن قضية المفهوم هل هو السلب الكلي في الأول والايجاب الكلي في الثاني ، أو هو السلب الجزئي والايجاب الجزئي؟ ومبني الخلاف في المسألة ان قضية إناطة هذا الحكم العالم وتعليقه بالشرط في قوله : الماء إذا بلغ قدر كر الخ ، هل هو تعليق وإناطة شخصي غير قابل للانحلال إلى تعليقات متعددة بتعدد افراد النجاسات ، أو هو تعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعددة؟ حيث إنه على الأول يلزمه كون المفهوم منه هو الايجاب الجزئي الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات عند عدم بلوغه كرا ، بخلافه على الثاني فإنه يلزمه كون مفهومه بنحو الايجاب الكلي ، من جهة ان لازم انحلال التعليق هو انحلال التعليق هو انحلال القضية الشرطية إلى قضايا متعددة حسب تعدد النجاسات ، ولازمه عقلا هو استخراج مفاهيم متعددة عند عدم بلوغه كراً.

وربما يبتنى الخلاف في المسألة على أن المعلق على الشرط في نحو المثال هو الحكم العام أو عموم الحكم ، بدعوى لزوم كون المفهوم على الأول هو الايجاب الكلي ، بخلافه على الثاني ، فإنه لا يكون الا بنحو الايجاب الجزئي ، ولكنه كما ترى ، إذ نقول : انه على الثاني من تعليق العمومية وان لم يكن المجال الا- للايجاب الجزئي ، بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ في طرف المفهوم الا انتفاء هذه العمومية الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات ، الا انه نقول : بأنه على الأول لا يتعين كونه بنحو الايجاب الكلي ، بل هو بمقتضي ما بيناه قابل لإفادة الايجاب الجزئي أيضا ، ومع قابليته لذلك في فرض كون المعلق هو الحكم العام فلا يصح ابتناء الخلاف المزبور على تعليق الحكم العام أو عموم الحكم ، بل ولعل التأمل التام يقتضي أيضا بكون النزاع المزبور في فرض تعليق الحكم العام ولو بملاحظة كونه مقتضي طبع مثل هذه القضايا من حيث ظهورها في كون المناط هو النسبة الحكمية في القضية في قوله : أكرم كل عالم ، دون حيث العمومية والاستيعاب الذي هو من شؤون موضوع العام ومن كفياته القائمة به ، حيث إن تعليق هذه الجهة يحتاج إلى نحو عناية زائدة وتعقل ثانوي بلحاظ نحو العمومية.

وعليه فلا بد من لحاظ هذه الجهة في أن إضافة الحكم العام بشرطه في قوله : الماء إذا بلغ قدر كر الخ ، هل هو من قبيل اضافته إلى موضوعه ، فكانت بتعليق سنخي حتى يلزمه انحلاله إلى تعليقات متعددة وقضايا شرطية عديدة حسب تعدد افراد الموضوع ، من مثل

إذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه بول ، وإذا كان قدر كرا لا ينجسه غائط ، ولا دم ، وهكذا ... فيلزمه استخراج مفاهيم متعددة من كل قضية مفهوماً؟ أو بياطة وتعليق شخصي غير منحل إلى تعليقات متعددة كي يلزمه كون مفهومه هو انتفاء هذا الحكم ، وهو عدم منجسية كل شيء له ، عند عدم بلوغه كرا الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات؟ وفي مثله لا يبعد ان يقال بالأول ، نظراً إلى دعوى ظهور القضية حينئذ في كون نسبة الحكم المزبور إلى شرطه بعينه على نحو كيفية تعلقه بموضوعه الملازم لكونه بتعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعددة ، وعليه وعليه فقهاً تكون النتيجة في طرف المفهوم بنحو الايجاب الكلي لا الايجاب الجزئي ، فتدبر ، هذا تمام الكلام فيما فيما يتعلق بمفهوم الشرط.

مفهوم الغاية

ومن المفاهيم الغاية وقد اختلف كلماتهم في أنه هل التقييد بالغاية يقتضي انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية ، بل وعن الغاية أيضاً بناء على خروجها عن المغني ، كي لو ورد دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية يلاحظ بينهما التعارض؟ أو انه لا يقتضي ذلك؟ ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الأول ، وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط ، إذ بعد ما يستفاد انحصار الحكم بمقتضي الاطلاق الجاري فيه في نحو قوله : أكرم زيدا ، بذلك الطلب الشخصي المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجيء الليل أو قدوم الحاج ، فقهاً في فرض إناطة تلك النسبة الحكمية في القضية بالغاية ، بقوله : أكرم زيدا إلى الليل أو حتى يقدم الحاج كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية لا إلى خصوص الموضوع أو المحمول يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية ، ولا نعني من المفهوم الا هذا.

نعم لو كانت الغاية في القضية قيماً للموضوع أو للحكم لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال ، وذلك اما على الأول فلما يأتي إن شاء الله تعالى في الوصف. واما على الثاني فلان مرجعه إلى ثبوت حكم خاص محدود بحد مخصوص من الأول لزيد ، ومن المعلوم بداهة عدم منع ذلك عن ثبوت شخص حكم آخر له بعد انتهاء

أمد الحكم الأول ، كما هو واضح ، ولكن الذي يسهل الخطب هو ظهور القضايا الغائية كلية في نفسها في رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية وان وجوب اكرام زيد في قوله : أكرم زيدا إلى أن يقدم الحاج ، هو المغيى بالغاية التي هي قدوم الحاج ، وعليه فلا جرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند الغاية ، من جهة ان احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فيما بعد الغاية مما يدفعه قضية الاطلاق المثبت لانحصاره في ذلك الفرد من الطلب الشخصي ، وهو واضح.

بقى الكلام في أن الغاية هل هي داخلية في المغيى أم خارجة عنه؟ حيث إنه قد اختلف فيه كلماتهم ، وربما ينسب الثاني إلى المشهور. وقد يظهر من بعضهم التفصيل بين الغاية المدلول عليها وحتى ونحوه وبين الغاية المدلول عليها بالي ، فالدخول في الأول دون الثاني ، بل ربما يظهر منهم أيضا تخصيص الخلاف بالغاية المدلول عليها بالي ونحوه مع جعل الغاية في نحو حتى مفروغ الدخول ، كما في قولك : اكلت السمكة حتى رأسها.

ولكن التحقيق هو خروجها عن المغيى مطلقا ، والوجه فيه ظاهر إذا الغاية للشيء عبارة عما ينتهي إليه وجود الشيء ولا يتعدى عنه فيستحيل حينئذ دخولها في الشيء.

وبالجملة نقول : بان مفاد الحروف لما كان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين ، فلا جرم في قولك : سرت من البصرة إلى محل كذا ، ما هو طرف تلك الإضافة الغائية المدلول عليها بالي انما كان هو الجزء الأخير من السير الذي هو منتهى وجوده والجزء الأول من ذلك المحل الذي هو في الحقيقة حد وجوده ، وفي مثله من المستحيل دخول الغاية في المغيى ، كما هو واضح.

بقى الكلام في أنه هل يعتبر في المفهوم ان يكون الحكم المعلق بالشرط أو الغاية بنحو أمكن ثبوته للموضوع عند انتفاء القيد كي يكون قضية اعتباره بنحو السنخ لدفع توهم ثبوت فرد آخر منه في غير مورد وجود القيد ، أو انه لا يعتبر ذلك بل يكفي في المفهوم اعتباره بنحو السنخ وان لم يمكن ثبوته في غير مورد القيد لمكان انحصاره بفرد خاص ، فيكون مثل قوله (عليه السلام) كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام ، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر ، من المفهوم المصطلح؟ فيه وجهان ، أظهرهما الثاني ، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ترتب فائدة على هذا النزاع من جهة انتفاء الحكم على أي تقدير في نحو هذه الموارد عند

تحقق الغاية ، كان ذلك من باب المفهوم المصطلح أو غيره ، وهو واضح.

مفهوم الوصف

ومن المفاهيم مفهوم الوصف حيث اختلف فيه كلماتهم في ثبوت المفهوم وعدمه ، والظاهر هو اختصاص النزاع بالوصف الأخص من موصوفه بحيث كان قابلا للافتراق من طرف الموصوف ، كالعلم والعدالة والفسق ونحو ذلك ، دون الوصف المساوي والأعم ، كما هو واضح ، وعلى كل حال فالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبعها ما لم يكن في البين قرينة عليه من حال أو مقال ، إذ لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كي يقتضي انتفائه عند انتفاء القيد ، بل وانما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد ، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في القضايا اللقبية حيث لا فرق بينهما من هذه الجهة الا من جهة كون الموضوع في القضايا الوصفية عبارة عن امر خاص مقيد بقيد خاص .

واما ما ذكرنا من قضية الاطلاق في الحكم المثبت لانحصاره في شخص الفرد المنشأ في الشرط والغاية فغير جار في المقام ، من جهة القطع بعدم اطلاقه كك في المقام وفي القضايا اللقبية ، إذ من الممتنع حينئذ اطلاق الحكم في قوله : يجب اكرام زيد أو زيد القائم ، بنحو يشمل جميع افراد وجوب الاكرام حتى الثابت لعمرو ، ومع امتناع اطلاقه كك ثبوتا لا مجال لكشفه اثباتا ، وهذا بخلافه في الشرط والغاية ، فان اطلاق الحكم فيهما انما هو بحسب الحالات دون الافراد ، فإذا اقتضى قضية الاطلاق في الحكم ثبوت ذلك الحكم الشخصي للموضوع في جميع الحالات من القيام والعود والمجيء ونحوه وأنيط ذلك الحكم أيضا بالشرط أو الغاية ، فقهرها يلزمه عقلا انتفائه بانتفاء المنوط به شرطا أو غاية ، وهذا بخلافه في القضايا الوصفية واللقبية ، حيث إنه بعد اخذ الوصف قيدا في الموضوع لا مجال للاطلاق الحالي للحكم ، فلا بد حينئذ وأن يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد ، فإذا فرض حينئذ امتناع اطلاقه من هذه الجهة ، فلا جرم لايبقى مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء ، بل لابد حينئذ في اثباته من قيام قرينة خارجية عليه .

من حال أو مقال تقتضي كونه في مقام التحديد ومقام حصر الحكم ، والا فلو كنا نحن ونفس القضية الوصفية لا يكاد اقتضائها بحسب طبعها الا مجرد ثبوت المحمول للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت شخص حكم آخر لذات المقيد عند ارتفاع القيد.

واما توهم ان ذلك مقتضي قضية التقيد بالوصف من جهة ظهوره في دخله في اختصاص الحكم بمورده والا يلزم لغوية ذكره في القضية ، فمدفوع بمنع اللغوية ، إذ فائدته حينئذ تضيق دائرة الموضوع في القضية وبيان انه هو الذات المتقيده بقيد كذائي ، وحينئذ فإذا فرض عدم كون الحكم المحمول في القضية الا- بنحو الطبيعة المهملة فلا يمكن الحكم بانتفاء الحكم على الاطلاق عند انتفاء القيد وعدم ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات. نعم انما كان لهذا الكلام مجال فيما لو كان القيد والوصف بحسب اللب من الجهات التعليلية لثبوت الحكم للذات ، ولكنه أيضا خلاف ما تقتضيه القضايا الوصفية من الظهور في كون الوصف من الجهات التقيدية الراجعة إلى اخذ التقيد بها في ناحية موضوع الحكم.

لا يقال : انه وان كان الا- مر كك الا- ان إناطة الحكم وتعليقه بالوصف الذي هو امر عرضي في نحو قوله : أكرم زيد العادل ، دون ذات الموصوف ودخل العنوان العرضي في موضوع الحكم تكشف عن أن ما له الدخول في ترتب الحكم على الذات انما هو ذلك العنوان العرضي ، ولازم ذلك لا محالة هو انتفاء نسخ الحكم المحمول في القضية عند انتفاء الوصف ، والا فلو فرض ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات في مورد فقد الوصف يلزمه ان يكون ما له الدخول في ترتب الحكم هو ذات الموصوف ، وفي مثله يلزم لغوية ذكر القيد ،

فإنه يقال : بأنه لو تم هذا التقريب فإنما هو في نحو المثال المزبور حيث إنه بعد عدم مناسبة حكم وجوب الاكرام لعنوان الفسق يتوجه الكلام بأنه لولا دخل الوصف في اختصاص الحكم بمورده يلزم ان يكون المقتضي لثبوته هو ذات الموصوف ، من جهة فرض عدم مناسبة الحكم بوجوب الاكرام لعنوان فسقه ، فيتجه حينئذ دعوى عدم صحة الاستناد إلى العنوان العرضي ، كما هو الشأن أيضا في آية النبأ حيث أمكن بالتقريب المزبور استفادة المفهوم من جهة الوصف نظراً إلى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع من اختصاص وجوب التبين بالنبأ المضاف إلى الفاسق وعدم ملائمته مع عدالة الراوي ، لا مطلقا حتى فيما لا يكون كك مما كان الوصف من قبيل القيام والقعود ونحوهما كما في قوله : أكرم زيدا

القائم أو القاعد ، فإنه في أمثال ذلك لا يكاد مجال للتقريب المزبور لاستفادة المفهوم ، كما هو واضح.

مفهوم الاستثناء

ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بالا ونحوها ، كقوله : أكرم القول الا زيدا وجائني القوم الا زيدا ، ولا ينبغي الاشكال في دلالة على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية بالمستثنى منه وخروج المستثنى من ذلك ، ومن ذلك اشتهر بينهم بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ، حتى أنه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم ان الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق ، ولكنه فاسد قطعاً ، من جهة ان القدر الذي يتكفله القضية المنطوقية انما هو مجرد اثبات الحكم سلماً أو ايجاباً للمستثنى منه ، واما اثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو انما يكون بالمفهوم ، من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه. وعلى كل حال فلا اشكال في دلالة القضية على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه. ومن ذلك لو ورد دليل في القبال على اثبات الحكم للمستثنى يقع بينهما التعارض ، كما في قوله : أكرم القوم الا زيدا مع قوله : أكرم زيدا. وحينئذ فلا يصغى لما حكى عن أبي حنيفة من منع الدلالة محتجاً بمثل قوله : لا صلاة الا بطهور ، من دعوى لزوم صدق الصلاة على الواجد للطهور ولو كان فاقداً لبقية شرائطها من الستر والقبلة ونحوهما ، مع أنه يمكن ان يقال : بان الملحوظ في هذا التركيب انما هو الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط عدا الطهور ، وقضية ذلك في طرف المفهوم هو تحقق حقيقة الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها في مورد تحقق الطهور ، فلا اشكال حينئذ في البين.

بقى شيء تعرض له في الكفاية (1) وغيرها ، وهو الاشكال المعروف في كلمة التوحيد ، وحاصله ان خبر (لا) في قول (لا إله إلا الله) اما ان يقدر ممكن واما ان يقدر موجود ، وعلى أي تقدير لا دلالة لها على التوحيد ، فإنها على الأول لا تدل على وجوده سبحانه من

ص: 501

1- ج 1 ص 327.

جهة أعمية الامكان ، وعلى الثاني لا تنفى امكان غيره سبحانه ، ولكنه مندفع بان المراد من (اله) في قول (لا إله إلا الله) بعد أن كان الواجب الذي يجب وجوده بذاته فلا جرم يتم دلالتها على المطلوب وهو التوحيد على كل تقدير ، اما في فرض تقدير ممكن فظاهر نظراً إلى الملازمة العقلية بين امكانه ووجوده سبحانه ، واما في فرض تقدير موجود فكك أيضا من جهة دلالتها أيضا بالملازمة العقلية على نفي غيره ولو امكانا ، لان امكان غير مساوق لوجوب وجوده ، فعدم وجود غيره سبحانه دليل عدم امكانه ، كما هو واضح.

مفهوم الحصر

ومن المفاهيم مفهوم الحصر فيما جئ بأنما ونحوه من أداة الحصر ، كقوله : انما زيد قائم وانما يجب اكرام زيد ، ولا اشكال في دلالتها على المفهوم من جهة اقتضائها حصر سنخ الحكم المحمول في القضية بالموضوع.

ومثل ذلك في الدلالة على المفهوم كلمة بل الاضرايية فيما جئ للاعراض عن حكم ما سبق لا غلطا أو سهوا ، إذ استفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها.

واما تعريف المسند كقوله : زيد الصديق ، وتقديم ما حقه التأخير كقوله : الصديق زيد والعالم زيد ، فقد يقال بدلالته أيضا على المفهوم كما عن جماعة نظراً إلى دعوى ظهوره في الحصر ، ولكن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة على الحصر في مورد وعدم دلالته في الآخر ، خصوصا الأول من جهة امكان ان يكون التعريف للعهد ، فلا بد حينئذ في استفادة الحصر من ملاحظة الموارد والمقامات الخاصة ، فان كان هناك قرينة على ذلك من حال أو مقال أو غيرهما فهو ، والا فلا.

مفهوم اللقب

ومن المفاهيم مفهوم اللقب ، والحق فيه عدم المفهوم ، لما تقدم وجهه سابقا بان غاية ما يقتضيه تلك القضايا انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهملة للموضوع ، فيحتاج حينئذ في استفادة المفهوم إلى قيام قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد والحصر في قوله : أكرم زيدا.

ومن المفاهيم مفهوم العدد، والحق فيه أيضا عدم الدلالة على المفهوم، الا إذا أحرز من الخارج ان المتكلم كان في مقام التحديد، وحيث انه لم يكن في البين قرينة نوعية عامة على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم إلى القرائن الخاصة، فلا بد حينئذ من لحاظ الموارد الخاصة والمقامات المخصصة المقتضية لذلك، هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق.

وفيه جهات من البحث :

الجهة الأولى

لا يخفى عليك ان العموم والخصوص كالإطلاق والتقييد انما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه وان اتصاف اللفظ بهما انما كان بتبع المعنى ، من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص. ثم إن حقيقة العموم عبارة عن الإحاطة والاستيعاب للأفراد بنحو العرضية أو البدلية ، لكن لا مفهوم الإحاطة بل ما هو واقع الإحاطة ومصداقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي. واما الأشكال عليه حينئذ بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسم على الألفاظ الموضوعية للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع ونحوها ، من الاخبار عنها وبها ونحوهما من الاحكام المختصة بالأسماء ، مع أنه لا يكون الامر كك قطعاً ، حيث نرى صحة اجراء الاحكام المزبورة عليها بالاخبار عنها وبها وجعلها فاعلاً ومفعولاً ونحو ذلك فمدفوع ، فإنه انما يتجه الاشكال المزبور فيما لو كان المدلول المطابقي للفظ كل وتام وجميع هو نفس الإحاطة والاستيعاب ، ولكنه ليس كك ، بل نقول بان مدلولها المطابقي عبارة عن معنى اسمي يلزمها الإحاطة والاستيعاب والشمول ، وهو مقدار كم المدخول وتحدده بأعلى المراتب الذي لازمه الاستيعاب. فالمدلول في لفظ كل وتام وجميع من قبيل مداليل الأسماء الموضوعية للكميات والمقادير ، نظير باقي الكسور كالنصف والربع والثلث ، فكان لفظ الكل مثلاً يبين مقدار كم المدخول بكونه أعلى المراتب في قبال البعض المحدد لدائرته بالبعض ، ولا يزم ذلك ، كما عرفت ، عقلاً هو الإحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة

تحتة. وحينئذ فصحة اجراء احكام الأسماء عليها انما هو من جهة ما ذكرنا، لا من جهة ان المدلول فيها هو مفهوم الإحاطة والشمول أو مصداقها، كي يتوجه عليه على الأول بلزوم الترادف بين لفظ الكل ولفظ الإحاطة، وعلى الثاني بلزوم عدم جواز اجراء احكام الأسماء عليها، كما هو واضح.

وعلى كل حال فلا ينبغي الارتياح في أن حقيقة العموم - وهو الإحاطة والاستيعاب للأفراد بنفسها من المعاني الواقعية التي لا تحتاج في تصورهما إلى تحقق شيء آخر من الجهات الخارجة عن هذا المعنى من حكم أو مصلحة أو غير ذلك، بل لو لم تكن تلك الجهات الخارجية أيضا كان المجال لتصور هذا المعنى وهو الإحاطة والشمول للأفراد، ومن هذه الجهة نقول أيضا بعدم اقتضاء مجرد الاستيعاب للأفراد والإحاطة والشمول لشيء من الاستغرافية والمجموعية، وان مثل هذين الأمرين انما هو من الاعتباريات الطارئة على العموم بنحو العرضية المقابل للبدلية بملاحظة امر خارجي في البين من مثل الحكم والمصلحة، وان الاستغرافية انما هي بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقا لاحكام متعددة ومصالح كك حسب تعدد الافراد، في قبال المجموعية التي هي أيضا بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقا لحكم واحد شخصي غير قابل للانحلال ومصلحة كك، ففي الحقيقة اعتبار المجموعية والاستغرافية انما هو بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم، والافصح قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما في عالم المفهوم ومقام تصويره أصلا ولقد أجاد في الكفاية (1) حيث فرق بين نحوي العموم من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، وجعل التقسيم بالاستغرافي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم من كونه تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا لحكم واحد مع كون العموم فيهما بمعنى واحد وهو إحاطة المفهوم بجميع ما يصلح لان ينطبق عليه.

نعم ما افاده قدس سره من الحاق العام البدلي أيضا بهما في كونه أيضا من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، غير وجيه، فان الظاهر هو ان الفرق بين البدلي وبين الاستغرافي والمجموعي من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للأفراد

ص: 505

بنحو العرضية وأخرى بنحو البدلية ، لا من جهة كيفية الحكم كما في الاستغراقي والمجموعي ، كما أفيد ، حيث إنه فيهما انما يلاحظ سير الطبيعي وشموله للأفراد بنحو العرضية في مقام التطبيق ، بحيث لو عبر عنها تفصيلا لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذاك وذاك الآخر. بخلافه في العام البدلي ، فإنه فيه أيضا وان كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعي وشموله للأفراد ، الا انه لا بنحو العرضية بل على نحو البدلية ، كقولك : رجل أي رجل ، في قبال قولك : كل الرجال وجميع الرجال ، ومن ذلك لو عبر عنه تفصيلا لكان ذلك بمثل قوله : هذا أو ذاك ، وعلى ذلك فنفس العام البدلي أيضا قبال الاستيعاب بنحو العرضية من المعاني الواقعية الغير المحتاجة إلى تحقق امر خارجي من حكم أو مصلحة ، بل لو لم يكن حكم أيضا كان له الواقعية. وعليه فتقابل العموم البدلي مع ذين العمومين وهما الاستغراقي والمجموعي انما هو بلحاظ تقابل مقسمها معه ، لا بلحاظ تقابل كل واحد منهما ، حتى يكون ما به الامتياز فيه أيضا من سنخ ما به الامتياز فيهما ، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا انقذ أيضا فساد ما أفيد كما عن بعض الاعلام فيما حكى عنه من أن اطلاق العموم على العام البدلي انما هو باب المسامحة ، والا- فلا يكون ذلك بعام حقيقة ، حيث لا يكون متعلق الحكم فيه الا واحدا وان العمومية فيه انما هي في البدلية ، وتوضيح الفساد هو ان البدلية في مثل هذا العام انما كان في مقام التطبيق ، والا فقي عالم العموم والشمول كانت الافراد بأجمعها تحت اللحاظ في عرض واحد ، كما هو مفاد قولك : جنني برجل أي رجل ، حيث إن لفظة أي تدل على استيعاب جميع الافراد عرضا ، غايته على نحو يكون التطبيق فيه تبادليا لا عرضيا ، كما في العام الاستغراقي والمجموعي ، ومن المعلوم ان مجرد كون التطبيق فيه تبادليا لا عرضيا لا يقتضي خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الافراد. كما لا يخفى.

وعلى كل حال فلا- ريب في عدم ارتباط أسامي العدد من مثل العشرة ونحوها بالعموم والشمول ، بل مثل هذه المعاني انما هي من الاعتباريات الطارئة على مداليل الاعداد وان أسامي العدد من هذه الجهة نظير الطبايع الصرفة في كونها مركز طرو هذه الاعتبارات ومورد هذه الأطوار ، غير أن الفرق بينها وبين الطبايع هو ان نسبة الطبايع إلى الآحاد المعروضة للعموم في دائرتها في نحو قوله : أكرم كل عالم من قبيل نسبة الكلي إلى الفرد ، بخلافه في أسامي الاعداد فإنها لكونها عبارة عن مراتب الكم المنفصل للشيء يكون

نسبتها إلى الآحاد المندرجة فيها المعروضة لهذه الطواري في مثل قولك : كل العشرة ، من قبيل نسبة الكل إلى الجزء دون الكلي والفرد نعم انما يكون فيما لو كان نظر العموم فيها إلى مصاديق العشرة الراجع إلى إفادة كل عشرة عشرة ، حيث إن نسبتها حينئذ إلى المصاديق كانت من قبيل نسبة الكلي إلى الفرد ، من جهة انها بهذا الاعتبار كأحد الطبائع الصادقة على القليل والكثير ، فكان طروا لعموم عليها حينئذ بعين طروه على الطبائع .

ومن ذلك البيان ظهر الكلام في التثنية والجمع أيضا ، حيث إن مدلوليهما عبارة عن مرتبة خاصة من الكم القائم بالطبيعي اما بتحديد حديها كما في التثنية وجمع القلة ، أو بتحديد حدها الأقل كما في جمع الكثرة ، فكانت كأسامي الاعداد في نسبتها إلى الآحاد المندرجة فيها المعروضة للعموم والخصوص ، وفي مركزيتها لطره هذه الطواري ، حيث كانت قابلة لطره والخصوص والعموم عليها بنحو المجموعية والاستغرافية والبديلية ، من غير فرق في ذلك بين التثنية والجمع .

نعم الفرق بينهما انما هو من جهة أخرى وهي ان التثنية لما كان لا ابهام فيها في مرتبة كمها ففي طرو العموم عليها في مثل أكرم كلا من الرجلين أو جميع الرجلين لا يحتاج إلى تعيين آخر في مدلولهما . بخلافه في طروه على الجمع فإنه بملاحظة ما فيه من الابهام بين مراتب الجمع المختلفة آحادها لا بد من اعتبار تعيين بين هذه المراتب حتى يقتضي العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحتها ، ومن ذلك نحتاج في فرض كون نظر العموم إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع لا إلى نفس مصاديق الجمع إلى الحمل ولو بقريضة الحكمة على الفرد الاعلى من افراد الجمع والمرتبة القصوى من مراتبه ، من جهة ان هذه المرتبة مما لها نحو تعيين بالذات بخلاف بقية المراتب الاخر ، ولازم ذلك اقتضاء العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحت أقصى الافراد وأعلى المراتب لا الآحاد المندرجة تحت بقية المراتب ، من جهة ان قريضة الحكمة انما تقتضي الحمل على ما لاحد فيها من مراتب الكم ، ولا يكون ذلك الاعلى المصاديق وأقصى المراتب ، من دون ان يكون ذلك أيضا من باب انسلاخ الجمع عن مدلوله ومعناه ، بل من باب إرادة العموم بالنسبة إلى الآحاد المندرجة تحت الفرد الاعلى من افراد الجمع وأقصى مراتبه ، هذا كله إذا كان العموم ناظرا إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع ، واما لو كان العموم ناظرا إلى نفس مصاديق الجمع لا إلى الآحاد المندرجة تحتها ، كما في قوله : أكرم كل جماعة ، الناظر

إلى كل جماعة جماعة ، فان أريد من المصاديق ما هو القابل للتكرار بنحو لا يلزم التداخل في الحكم يؤخذ بأقل الافراد القابل للتكرار في جميع الدوائر ، فيحمل قوله : أكرم كل جماعة ، على كل ثلاثة ثلاثة منها من جهة ان هذا المعنى مما له نحو تعين بالذات ، بخلاف بقية المصاديق كالأربعة والخمسة والستة وما فوقها ، فإنها أيضا وان كانت قابلة للتكرار الا انه لا تعين في واحد منها حتى يحتمل عليها ، بخلاف أقل الافراد من الجمع وهو الثلاثة فان له نحو تعين بالذات ، واما ان أريد من المصاديق ما هو القابل للتداخل في الحكم أيضا ففي مثله يؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والأربعة والخمسة وما فوقها ، ويحكم بالتداخل في الحكم.

ومن هذه الجهة ظهر جهة فرق آخر بين التثنية والجمع ، حيث إنه في التثنية لا يتصور العموم باعتبار الوجه الأخير ، بل العموم المتصور فيها كما في أسامي الاعداد يتصور بأحد الوجهين الأولين من الوجوه الثلاثة المتصورة في الجمع ، بخلاف الجمع ، فان العموم فيه باعتبار كون مفهومه معنى تشكيكية محفوظا بين جميع المراتب من الأقل والأكثر يتصور على وجوه ثلاثة : من حيث كون العموم تارة ناظرا إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع ، وأخرى إلى نفس مصاديق الجمع ، مع كونه على الثاني تارة بإرادته من المصداق ما هو القابل للتكرار كي لا يلزم التداخل ، وأخرى بإرادته من المصداق ما هو القابل للتداخل والتأكد في الحكم ، وان كان مثل هذا الفرض بعيدا في نفسه بل غير واقع من جهة بعده عن أذهان العرف وأهل اللسان.

ثم إن هذا كله فيما لو أحرز كون نظر العموم إلى الآحاد المندرجة تحت المصاديق ، أو إلى نفس مصاديق الجمع ، واما ان لم يحرز كون العموم بلحاظ المصاديق ، فيحمل على إرادة العموم بلحاظ الآحاد المندرجة تحتها ، ويدفع احتمال كونه بلحاظ نفس المصاديق ، بشمول اطلاق الجمع لصورة انحصار افراده بأقلها وهو الثلاثة ، من جهة ان شمول اطلاقه لصورة انحصار الافراد والآحاد بالثلاثة يناهز لا محالة مع احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق ، حيث إنه لا يبقى مجال للعموم الا بلحاظ المندرجة تحت المصاديق ، غاية الامر بما ذكرنا يحتمل على أقصى الافراد وأعلى المراتب أقل كانت أم أكثر من جهة تعينه بالذات ، كما هو واضح.

لا شبهة في أن للعام صيغة تخصه ، كلفظ كل وتمام وجميع وأي وما يرادفها في أي لغة ك (همه) و (هر) بالفارسية. وذلك للتبادر حيث إن من الواضح تبادر العموم والاستيعاب منها. وكون التخصيص شايعا حتى قيل بأنه ما من عام الا وقد خص لا يستلزم الوضع للتخصيص أو القدر المشترك بينهما كما لا يخفى. بل ولئن تأملت ترى بان نفس الاحتياج إلى التخصيص في قولك : كل عالم ، قرينة وضعها للعموم وانها بحيث يستفاد منها الاستيعاب والشمول لولا التخصيص ، وعليه فلا يصغى إلى ما قيل من الوضع للتخصيص في الألفاظ المدعى كونها موضوعة للعموم ، حيث إن في وضوح المسألة غنى وكفاية عن إقامة البرهان على العموم وإبطال ما أقيم على كونها للتخصيص ، وحينئذ فلا اشكال من هذه الجهة ولا كلام.

وانما الكلام في أن قضية هذه الأداة المدعي دلالتها على العموم وضعا كلفظ كل وتمام وجميع هل هو الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد ، أم لا-، بل كان قضية عمومها تابعا لما يراد من المدخول فيها من حيث الاطلاق والتقييد ونحوهما؟ قال في الكفاية ما محصله : ان دلالة لفظ كل ونحوه على العموم وان كانت بالوضع لكن دائرة شمول العام بالنسبة إلى قلة الافراد وكثرته تابعة لما يراد من المدخول من حيث الاطلاق والتقييد ، فإذا كان المدخول مأخوذا بنحو الاطلاق والسريان فالشمول والعموم كان بلحاظ افراد المطلق ، كما أنه لو كان المدخول مقيدا ببعض القيود كما لو أراد من العالم في قوله : أكرم كل عالم ، العالم العادل أو العالم النجفي فلا- جرم يكون العموم بالنسبة إلى الافراد في دائرة المقيد لا المطلق ، فعلى كل حال ما هو المدلول لفظ كل ونحوه من الألفاظ العموم انما هو الاستيعاب والشمول في دائرة ما يراد من المدخول ، وعلى ذلك ففي مثل قوله : أكرم كل عالم ، فلا بد في الحكم بالاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد بناء على مسلك السلطان من الوضع للطبيعة المهمة القابلة للاطلاق والتقييد من احراز كون المراد من المدخول هو الطبيعة بنحو الاطلاق والارسال ، ولو كان ذلك من جهة قرينة الحكمة ، والافمع عدم احراز هذه الجهة واحتمال كون المراد من المدخول وهو العالم الطبيعة المقيدة لا يبقى مجال

الحكم بالاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد ، بل ربما كان اللازم حينئذ الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاستيعاب بالنسبة إلى آحاد المقيد لا المطلق ، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ان المدخول في مثل قوله : كل عالم ، وان لم يدل على مسلك السلطان الاعلى الطبيعة المهملة ، فيحتاج استفادة الارسال والاطلاق منه إلى قرينة الحكمة ، الا انه بعد دلالة الكل بالوضع حسب الفرض على الإحاطة والاستيعاب في الافراد ربما يستغنى به عن مقدمات الحكمة من جهة قيامه حينئذ مقامها ، حيث إنه بوروده على مفهوم العالم في قوله : أكرم كل عالم ، يثبت به ما يفي به مقدمات الحكمة من الاستيعاب لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد ، من دون احتياج معه إلى جهة زائدة من قرينة الحكمة أو غيرها.

نعم ما أفيد من الاحتياج إلى الحكمة انما يتم بالنسبة إلى النكرة الواقعة في حيز النهى أو النفي ، نظراً إلى عدم كون مفاد النفي في مثل قوله : لا رجل في الدار ، الا سلب النسبة ، وعدم كون مفاد المدخول أيضا على مسلك السلطان الا الطبيعة المهملة ، ولا مفاد الهيئة التركيبية الا ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول ، فيحتاج استفادة العموم حينئذ منه إلى قرينة الحكمة في المدخول لاثبات ان المدخول بنحو الارسال والاطلاق كان موردا للنفي.

وهكذا الكلام في الجمع المحلي باللام كقوله : أكرم العلماء ، حيث إن استفادة العموم بالنسبة إلى جميع الافراد في مثله منوطة بقرينة الحكمة ، من جهة ان القدر المستفاد من الهيئة العارضة على المادة ، وهي هيئة الجمع ، انما هو تقييد الطبيعي بما فوق الاثنين ، واما انه أي مرتبة من مراتب الجمع وانه الأربعة أو الخمسة أو العشرة أو العشرون أو غير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعيينها إلى قرينة ، ولو كانت هي مقدمات الحكمة ، فيرفع بها ما فيه من الابهام بالنسبة إلى تلك المراتب المختلفة آحادها ، وتعيينه بأعلى المراتب وأقصاها التي لا تكون فوقها مرتبة ، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكل على الجمع كقوله : أكرم كل العلماء أو جميع العلماء ، حيث إنه بلفظ الكل أو الجميع يستغنى عن مقدمات الحكمة من جهة وفائه بما تفي به مقدمات الحكمة.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلي باللام حيث إن استفادة العموم منه لا بد وأن تكون بقرينة تقتضي كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الافراد ، والا فمع قطع النظر عن القرينة الخارجية لا يكاد يصح استفادة العموم

والسريان منه ، من جهة ان اللام فيه لا تقتضي حسب وضعها الا الإشارة إلى المدخول ، واما كونه بنحو السريان في ضمن الافراد فلا ، كما هو واضح.

ثم إن الظاهر هو اختلاف الألفاظ الحاكية وعدم كونها على وزن واحد من حيث حكاية بعضها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم كما في لفظ العام بل ولفظ الكل بشهادة صحة استعمالها في مورد العموم الاستغراقي والمجموعي بلا عناية أصلا ، وحكاية بعضها عن الاستيعاب للافراد بملاحظة تعلق الحكم بها كما (في الجميع) الحاكي عن خصوصية الاستغرافية قبالة (المجموع) الحاكي عن خصوصية المجموعية ، حيث إن مثل هذه الألفاظ كانت حاكية عن خصوصية الموضوعية المتأخرة رتبة عن الحكم وعن كيفية تعلق الحكم بالافراد ، نعم لا يبعد دعوى ظهور لفظ الكل أيضا في الحكاية عن خصوصية الاستغرافية مضافا إلى حكايتها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم ، حيث يستفاد من قوله : أكرم كل عالم ، استقلال كل واحد من الافراد في الموضوعية لحكم مستقل . واما أي فهو كما عرفت في قبالة هذه الألفاظ يحكى عن العموم البدلي المحفوظ في مرتبة الذات السابقة عن الحكم.

ثم إن الكل يدخل على الفرد والجمع المنكرين والمعرفين كما في قولك : كل رجل وكل الرجل وكل رجال وكل الرجال ، فيفيد الاستغراق بحسب الافراد عند دخوله على المفرد والجمع المنكرين ، والاستغراق بحسب المرتبة في دخوله على المفرد والجمع المعرفين كقوله : كل العالم وكل العلماء ، ففي الأول يتحدد دائرة المدخول وهو الطبيعي من بين المراتب ، ويخرجه عما كان له من الابهام في المراتب ، ويعينه بأعلى المراتب التي لازمها الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحتها ، كما كان ذلك أيضا على الثاني ، حيث إنه على ما عرفت يخرجه عما له من الابهام في المراتب ويعينه بأعلى مراتب الجمع وأقصى المصاديق التي لها التعيين بالذات وتقيدها قرينة الحكمة ، ولازمه هو الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحت المرتبة العليا.

واما الجميع والمجموع والتمام فهي انما تدخل على المفرد والجمع المحلي باللام ولا تدخل على غير المحلي باللام مفردا أو جمعا ، حيث لا يقال : جميع رجل وجميع رجال ولا- مجموع رجل ومجموع رجال ولا- تمام رجل وتمام رجال ، بل وانما يقال ذلك في هذه الألفاظ

الجهة الثالثة

إشارة

قد اختلف كلماتهم في حجية العام المخصص في الزائد عن المقدار المعلوم من التخصيص وعدم حجيته ، وتوضيح المقال يستدعى بيان اقسام صور التخصيص لكي يعلم ما هو محل الكلام وانه في أي قسم من اقسام فنقول :

اعلم أن صور التخصيص على أنحاء ، من جهة ان المخصص اما ان يكون متصلا أو منفصلا ، وعلى التقديرين تارة يكون مبينا بحسب المفهوم والمصداق كليهما ، وأخرى مجملا بحسب المفهوم ، وثالثة يكون مبينا بحسب المفهوم دون المصداق ، ورابعة بعكس ذلك. ثم انه على تقدير الاجمال تارة يكون اجماله وتردده بين الأقل والأكثر ، وأخرى بين المتبائنين ، ثم المخصص أيضا تارة يكون لفظيا وأخرى لبيا ، فهذه اقسام صور التخصيص وأنحائه. وبعد ذلك نقول :

أما إذا كان المخصص متصلا وكان مبينا بحسب المفهوم والمصداق أيضا كقوله : أكرم جميعا العلماء أو كل عالم الا زيدا ، فلا ينبغي الاشكال في حجية العام وجواز التمسك به في البقية ، وذلك اما على القول بوضع هذه الأسامي لاستيعاب افراد ما يراد من المدخول فظاهر ، فإنه عليه لا يلزم المجازية أيضا في العموم بمقتضى التخصيص ، حتى يقال بتردد الامر في المجازين بقية المراتب ولا تعين لمرتبة خاصة منها واما على القول الآخر من وضعها لاستيعاب المدخول لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد فكذلك أيضا ، من جهة ان قضية التخصيص بالمتصل حينئذ وان كان هو الكاسرية لظهوره في الاستيعاب في جميع المراتب ، فلا يكون له ظهور معه مع الاستيعاب لجميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد ، ولكن نقول ببقاء ظهوره حينئذ على حاله بالنسبة إلى بقية المراتب الاخر ، من جهة ان الخاص انما يمنع عن ظهور العام حينئذ بمقدار اقتضائه ، وهو لا يكون الا المرتبة العالية ، واما غيرها من بقية المراتب فتبقى على حالها من الظهور الذي يقتضيه العام. ولا نغنى بذلك ان هناك ظهورات متعددة بحسب المراتب ، حتى يشكل بأنه كيف ذلك مع أنه لا يكون للفظ واحد الا ظهور واحد وإراءة واحدة ،

ومع ارتفاعه بمقتضى احتفائه بالقرينة لا يبقى له ظهور آخر في بقية المراتب ، بل وانما المقصود هو ان هذه الدلالة والظهور في استيعاب الافراد له مراتب عديدة وحدود كثيرة حسب التحليل العقلي ومن دون مدخلة لجهة الانضمام فيها ، وان القدر الذي يقتضيه القرينة المتصلة من الكاسرية لظهوره انما هو كسر صولة ظهوره بالنسبة إلى تلك المرتبة العالية لا مطلقا حتى بالنسبة إلى بقية المراتب الاخر المنذكة في ضمنها. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم مدخلة حيثية الانضمام في إرائته عن المراتب الاخر يتعين بقية المراتب الاخر بمقتضى ظهوره الوضعي أو الاطلاقي ، فهو نظير الخط الطويل الذي قطع منه قطعة من حيث بقاء البقية بعد على حالها ، على ما كانت عليها قبل قطع تلك القطعة ، وان كان قد تبدل حده بحد آخر أقصر من الحد الأول ، ونظيره المرآة التي وضعت لإرائة جماعة فوجد حائل في البين يمنع عن ارائتها لبعض منها ، من حيث بقاء ارائتها على حالها بالنسبة إلى البقية ، ففي المقام أيضا كك ، حيث إن لفظ الكل مثلا بمقتضى وضعه كان له الظهور في الاستيعاب بالنسبة إلى كل مرتبة مرتبة ولو في ضمن المرتبة العالية ، وبعد انعدام ظهوره في المرتبة العالية بمقتضى القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة أخرى دون تلك المرتبة ، لا انه ينعدم ظهوره من رأس حتى بالنسبة إلى بقية المراتب أيضا ، وعليه فبعد بقاء ظهوره في بقية المراتب فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في البقية فيما شك فيه في الخروج زائدا عن المقدار المتيقن ، من دون احتياج حينئذ إلى اثبات تعين الباقي من باب أقرب المجازات ، حتى يشكل بان المدار في الأقربية إلى المعنى الحقيقي ليس هو الأقربية بحسب الكم والمقدار وانما هو بحسب زيادة الانس ، والا إلى اثباته أيضا من جهة اقتضاء عقد الاستثناء لذلك كما ادعى من دعوى ان الاستثناء ، كما تكون قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي ، كك تكون قرينة معينة لتعين ما دون المرتبة العالية من بين المراتب ، فان ذلك أيضا مبني على الالتزام بانعدام أصل الظهور بمجرد قيام القرينة المتصلة على العدم بالنسبة إلى المرتبة العالية ، وهو كما ترى مما لا وجه له.

ثم انه بعد ما عرفت من ظهور العام ، بعد التخصيص بالمتصل ، في البقية فلا يهمننا البحث في أن استعمال العام حينئذ هل كان من معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول أم لا-؟ وان أمكن أيضا دعوى كونه على نحو الحقيقة ، بالفرق بين الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية ، بتقريب كونه مستعملا أيضا حينئذ في معناه الحقيقي ، وهو الشمول

لتمام افراد المدخول ، ولكنه في مقام الجدل أريد منه ما عدا الفرد الخارج ، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم الطريق لاثبات هذه الجهة ، كعدم الطريق أيضا لاثبات المجازية. واما أصالة الحقيقة فهي أيضا غير جارية ، لعدم ترتب اثر عملي عليها بعد العلم بعدم كون المراد الجدي هو المعنى ، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان المخصص متصلا وكان مبينا بحسب المفهوم والمصدق كليهما.

واما لو كان مجملا بحسب المفهوم أو المصدق كقوله : أكرم العلماء الا الفاسق منهم ، وتردد الفاسق من جهة الشبهة في المفهوم بين المرتكب للكبائر أو عمومه لمرتكب الصغائر أيضا ، أو من جهة الشبهة في المصدق بان تردد مصاديق الفاسق المبين المفهوم مثلا بين الخمسة والعشرة ، فلا ينبغي الاشكال فيه أيضا في سقوط العام عن الحجية وعدم جواز التمسك به في المشتبه مفهوم أو مصدقا ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التردد والاجمال بين الأقل والأكثر كما في المثال المزبور ، أو بين المتبائنين كما في قوله : أكرم كل عالم الا زيدا ، مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المفهوم بين زيد بن عمرو بين زيد بن بكر ، أو من جهة الشبهة في المصدق بين كونه هذا الشخص أو ذاك الشخص الآخر ولو مع تبين المفهوم فيه ، كما لو علم بان الخارج هو زيد بن عمرو ولكنه تردد بين كونه هذا الشخص أو ذاك الآخر ، حيث إنه في جميع هذه الصور لا مجال للتمسك بالعام في المشتبه. وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سرية اجمال المخصص حينئذ إلى عموم العام ، حيث إنه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم وتحديد دائرته بمقدار اقتضائه ، وحينئذ فإذا فرض اجماله وتردده بين الأقل والأكثر أو المتبائنين فقها يسري اجماله إلى العام أيضا من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينية عليه ، ومعه فلا يبقى له ظهور حتى يتمسك به فيما يشك كونه من افراد المخصص. نعم لا بأس بالتمسك به بالنسبة إلى ما يعلم خروجه عن دائرة الخاص من الافراد الاخر ، فإذا شك في خروجها من جهة مخصص آخر يؤخذ بعموم العام بالنسبة إليها ، هذا كله فيما لو كان الخاص متصلا بالعام.

واما لو كان منفصلا عن العام ففيه أيضا يتأتى الصور المزبورة : فإذا كان الخاص مبينا بحسب المفهوم والمصدق كليهما فالحكم فيه كما في الخاص المتصل المبين بحسب المفهوم والمصدق ، من حجية العام وجواز التمسك به في الباقي ، بل الحكم فيه أوضح من فرض

اتصال المخصص ، وذلك من جهة استقرار الظهور حينئذ للعام وعدم اثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف كما في الخاص المتصل ، حيث إن غاية ما يقتضيه التخصيص بالمنفصل انما هو المانعية عن حجية ظهوره المستقر في العموم لا عن أصل ظهوره ، وذلك بملاك أقوى الحجتين ، ومن ذلك ربما يقدم ظهور العام على ظهوره فيما لو كان العام أقوى ظهوراً منه. وعلى ذلك فكان اللازم هو اتباع ظهوره في العموم في غير مورد قيام الحجة على الخلاف ، وهو واضح.

واما لو كان الخاص حينئذ مجملاً بحسب المفهوم ، فان كان الاجمال والتردد بين الأقل والأكثر ، كما لو ورد انه يجب اكرام كل عالم ، وورد بدليل منفصل انه لا يجب اكرام الفاسق من العلماء ويحرم اكرامهم ، وتردد الفاسق من جهة اجمال المفهوم بين المرتكب للكبائر أو الصغائر أيضا ، ففي مثله يقتصر في الخروج عن العموم على المتيقن وهو المرتكب للكبائر ، واما بالنسبة إلى المرتكب للصغائر فيؤخذ بالعموم ، والسرفيه ، واضح ، حيث إنه بعد استقرار ظهور العام وعدم اثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف لا بد من الاخذ بظهور العام في المقدار الزائد عن المتيقن من التخصيص ، من جهة رجوع الشك فيه حينئذ إلى الشك في أصل التخصيص ، فان رفع اليد عن أصالة العموم حينئذ مع فرض اجمال المخصص طرح للحجة المعتبرة بلا وجه ، هذا إذا كان الشك في خروج المشكوك وهو المرتكب للصغائر عن حكم العام ممحضا من جهة الشك في اندراجه تحت عنوان المخصص وهو الفاسق واقعا بحيث على تقدير عدم اندراجه تحته وفرض وضعه لخصوص المرتكب للكبائر يقطع بمشموليته لحكم العام.

واما لو لم يكن الشك فيه ممحضا بذلك بل كان مما يشك فيه في مشموليته لحكم العام ولو على تقدير خروجه عن تحت عنوان المخصص واقعا ، بحيث كان الشك في وجوب اكرامه من جهتين : تارة من جهة الشبهة الحكمية وانه على تقدير عدم كون المرتكب للصغائر مندرجا تحت عنوان الفاسق هل يشمل حكم العام أم لا- بل كان خارجا أيضا عن حكمه ، وأخرى من جهة الشبهة المصدقية (1) وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق أم

ص: 515

1- مراده قدس سره بحسب الظاهر من الشبهة المصدقية هي الشبهة المفهومية في المخصص - كما يشهد به تفسيره لها بقوله وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق أم آه وحيث كان مرجع هذه الشبهة أن يشك في مصداقية المرتكب للصغيرة لعنوان الفاسق عبر عنه بالشبهة المصدقية وكيف كان فهو على خلاف الاصطلاح الشائع [المصحح عفى عنه].

لابل الفاسق بحسب وضعه موضوع لخصوص مرتكب الكبيرة؟ ففي مثله بالنسبة إلى الشبهة الحكمية وهي الشبهة من الجهة الأولى لا اشكال في الاخذ بالعموم، نعم انما الكلام في جواز الاخذ به بالنسبة إلى الشبهة المصدقية، وهي الشبهة من الجهة الثانية، حيث إنه قد يشكل في جواز التمسك بالعام من هذه الجهة، بتقريب ان الشبهة من تلك الجهة لما كانت في طول الشبهة من الجهة الأولى، فمع تطبيق أصالة العموم من الجهة الأولى ورفع الشك به من جهة الكبرى لا مجال لتطبيقها ثانيا من الجهة الثانية لرفع الشك به من جهة الصغرى، نظراً إلى أن الظهور الواحد لا يتحمل لتطبيقين طوليين، وحينئذ فمع فرض تطبيقه على أصل الكبرى يستحيل تطبيقه ثانيا على الصغرى. وهذا بخلافه في فرض تمحض الشك بالجهة الثانية وفرض العلم باندراجه في العام على تقدير كون الفاسق هو خصوص المرتكب للكبيرة فإنه حينئذ كان لتطبيقه على تلك الجهة كمال مجال لأنه حينئذ لا يحتاج إلى تطبيقه في كبرى المسألة حتى يتوجه الاشكال المزبور، هذا، ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور بما دفعناه به الاشكال المعروف في حجية الاخبار مع الوساطة، حيث إن الاشكال في المقامين واحد، والجواب عنه أيضا واحد، فراجع تلك المسألة وعليه فلا مجال للاشكال فيه من هذه الجهة فكان المتبع حينئذ هو أصالة العموم في غير مورد قيام الحجة الأقوى على الخلاف. هذا كله إذا كان اجمال المفهوم من جهة تردده بين الأقل والأكثر.

واما لو كان اجماله من جهة تردده بين المتبائنين، ففي مثله يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى كل واحد من الخصوصيتين فلا يكون بحجة في واحدة منهما، وذلك فان العام حينئذ وان كان على ظهوره من دون سراية الاجمال إليه من الخاص المنفصل، الا انه لما كان يساوى ظهوره بالنسبة إلى كل واحد من زيد بن اللذين يعلم بخروج أحدهما عن تحته بمقتضى دليل المخصص، لا يكون بحجة فعلية في واحد منهما، فيصير بحكم المجمل من حيث السقوط عن الحجية نعم لا بأس بالأخذ بالعموم بالنسبة إلى ما عدا الفرد الخارج، وهو الفرد الآخر المعين في الواقع، لكن بشرط ان يكون مما يحتمل دخوله في العام وخروجه عنه من جهة احتمال مخصص آخر لا نعلمه، والا فمع العلم بدخوله تحت العام وعدم

مخصص آخر لا مجال لأصالة العموم بالنسبة إليه ، من جهة انتفاء الشك الذي به قوام جريان دليل التعبد بالظهور ، واما ثمرة ذلك فإنما هي دخول تلك الفرد الآخر باجراء أصالة العموم فيه في العلم الاجمالي ، فيحكم عليه بقواعده المقررة في محله.

نعم قد يتوهم جواز التمسك بأصالة العموم حينئذ بالنسبة إلى كل واحد من الفردين المعلوم خروج أحدهما بمقتضي الخاص المجمل ، في مورد كان مفاد دليل الخاص هو نفي الالتزام ، كما لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء وكان مفاد الخاص هو عدم وجوب الاكرام بالنسبة إلى زيد المررد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر ، نظير جريان الأصولين المثبتين في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بنفي الالتزام في أحدهما ، بتقريب ان مانعية العلم الاجمالي عن جريان الأصول في الطرفين انما هو من جهة استلزامها المخالفة العلمية للتكليف الفعلي المعلوم ، والا- فالعلم الاجمالي بنفسه لا يكاد يمنع عن جريان الأصول في الأطراف ، من جهة ما تقرر في محله من اختلاف المتعلق فيهما ، وكون المتعلق للعلم الاجمالي هو العنوان الاجمالي المعبر عنه بأحد الفردين واحدي الخصوصيتين ، ومتعلق الشك هو كل واحد من العناوين التفصيلية ، وحينئذ فبعد ان فرض عدم استلزامه لمحدور العلمية في المقام فلا جرم يجري أصالة العموم بالنسبة إلى كل واحد من زيد بن بكر وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام كل واحد منهما ، كما كان هو الشأن أيضا في الأصولين المثبتين في مورد العلم الاجمالي بنفي التكليف.

ولكنه توهم فاسد نظراً إلى الفرق الواضح بين المقامين حيث إن الامارات باعتبار حجيتها في مداليلها الالتزامية يمنع عن جريانها في أطراف العلم الاجمالي ، بملاحظة انتهاء الامر فيها بهذه الجهة إلى التعارض كما في الخبرين القائمين أحدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة والاخر على وجوب صلاة الظهر فيه ، مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف. وهذا بخلافه في الأصول فإنها من جهة عدم حجية مثبتاتها لا يكاد انتهاء الامر فيها من نفس جريانها في أطراف العلم الاجمالي إلى التعارض كما في الامارات ، فمن ذلك لا بأس بجريانها والتعبد بها في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي عند عدم استلزامه للمخالفة العملية للتكليف المعلوم. هذا مما افاده الأستاذ في ابداء الفرق بين المقامين.

ولكن أقول : بأنه لا يحتاج في المنع عن جريان أصالة العموم في الطرفين إلى التشبث

بمسألة المدلول الالتزامي في الامارات ، إذ مع الغض عن ذلك كان المجال أيضا للمنع عن جريان أصالة العموم في الطرفين ، وذلك انما هو بدعوى ان عدم جريان أصالة العموم في الطرفين انما هو من جهة منافاة العلم الاجمالي عقلا مع قضية طريقية الامارات وكاشفيتها عن الواقع ، من جهة انه مع العلم الاجمالي المزبور يقطع بمخالفة أحد الطريقين للواقع ، ومع هذا القطع يستحيل التعبد بهما في الطرفين للاستطراق إلى الواقع.

وهذا بخلافه في الأصول فان حجيتها لما لم تكن من باب الطريقية والكاشفية عن الواقع ، بل من باب التعبد المحض في ظرف الجهل واستتار الواقع ، فأمكن حينئذ التعبد بها في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بالخلاف ما لم يلزم من جريانها المخالفة العملية للتكليف المعلوم في البين ، فتدبر. هذا كله فيما لو كان الخاص مجملا بحسب المفهوم

واما لو كان اجماله بحسب المصداق مع تردده بين الأقل والأكثر ففي جواز التمسك بالعام فيما يحتمل كونه من افراد الخاص وعدم جوازه خلاف بين الاعلام ، والأول وهو الجواز هو المنسوب إلى المشهور من قدماء الأصحاب ، وربما فصل بين المخصص اللفظي واللبّي بالجواز في الثاني دون الأول ولعله هو المشهور بين المتأخرين. ولكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقا.

ثم إن غاية ما قيل في تقريب القول بالجواز هو دعوى وجود المقتضي وعدم المانع عنه.

اما الأول فمن جهة شمول العام وانطباقه على المشكوك نظراً إلى استقراره ظهوره وعدم اثلامه بالتخصيص بالمنفصل.

واما الثاني فمن جهة ان ما نعيه الخاص ومزاحمته للعام انما كانت بمقدار حجيته ، وحينئذ فإذا فرض عدم حجيته الا بالنسبة إلى ما علم كونه من افراده ومصاديقه دونه بالنسبة إلى ما شك كونه من افراده ، فقها فيما اشتبه كونه من افراده يرجع إلى العموم فيحكم عليه بحكمه لعدم قيام حجة فيه على خلافه.

وقد أورد عليه بان العام وان لم يرتفع ظهوره في العموم بواسطة الخاص المنفصل ، ولا كان الخاص أيضا حجة فيما اشتبه كونه من افراده ، فلا يكون خطاب لا تكرم الفساد دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء من جهة الشك في أصل تطبيقه على المشكوك الا ان عدم جواز الاخذ بالعام حينئذ انما كان من جهة اقتضاء قضية التخصيص حتى في المنفصل لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في ناحية الافراد الباقية تحت

العام الموجب لانقلاب العنوان المأخوذ في العام وهو العالم مثلا في قوله : أكرم كل عالم ، عن كونه تمام الموضوع لوجوب الاكرام إلى كونه جزء الموضوع ، من جهة صيرورة الموضوع حينئذ بعد ورود الدليل على حرمة اكرام الفساق من العلماء عبارة عن العالم المقيد بكونه عادلا- أو غير فاسق ، ومن الواضح على ذلك عدم جواز التمسك بالعموم في المشتبه كونه من افراد الخاص ، لأن الشك في كونه من افراد الفساق يلازم الشك في ذلك العنوان الايجابي أو السلبي المأخوذ في موضوع حكم العام ، ومع هذا الشك فلايكاد يصح التمسك فيه بالعام ، من جهة كونه من التمسك بالعام مع الشك في أصل تطبيق عنوان العام على المورد هذا.

ولكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالتمييز لاحداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام ، وقياسه بباب التقييد والاشتراط الموجب لتعنوان الموضوع بوصف وجودي أم عدمي مع الفارق جدا ، فان شأن التخصيص سواء في المتصل أو المنفصل في قوله : أكرم العلماء الا زيدا أو عمرا ، مثلا انما هو مجرد اخراج بعض الافراد أو الأصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالافراد الباقية ، من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم ، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية ، فهو أي التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد أو الأصناف بموت ونحوه ، فكما ان خروج من مات منها لايجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي أو سلبي بل كانت الافراد الباقية على ما هي عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم ، كك أيضا في التخصيص فلايوجب ذلك أيضا احداث عنوان سلبي أو ايجابي في الافراد الباقية ولا تغيرا فيها في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع إلى جزئه ، ومجرد اختصاص حكم العام حينئذ في قوله : أكرم العلماء ، بعد التخصيص ، بغير دائرة الخاص من بقية الافراد أو الأصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم ، بل وانما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشي من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتا لغير الافراد الباقية ، وهذا بخلافه في باب التقييد والاشتراط ، حيث إن قضية التقييد بشيء تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي أم عدمي غير حاصل قبل توصيفه به ، كما في قوله : أكرم العالم وقوله أعتق الرقبة ، حيث إنه بورود دليل

التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع ، فيصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايمان ، بنحو خروج القيد ودخول التقييد.

وبالجمله فرق واضح بين باب التخصيص والتقييد حيث إنه في الأول لا يكاد يكون قضية التخصيص الا مجرد اخراج بعض الافراد أو الأصناف عن دائرة موضوع العام الموجب لحصر حكم العام ببقية الافراد أو الأصناف من دون اقتضائه لتغيير في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم ، بخلاف الثاني حيث إن شأن دليل التقييد والاشتراط انما هو توصيف الموضوع بوصف خاص وجودي أم عديمي ، وبذلك يوجب اخراجه عما عليه قبل التقييد من التمامية في الموضوع إلى جزئه ، وعليه فنقول بأنه لا مجال بعد هذا الفرق لمقايسة أحد البابين بالآخر بوجه أصلا.

ثم انه مما يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين اطباقهم على عدم التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد ، كالشك في طهارة الماء واطلاقه ، حيث لم يتوهم أحد جواز التمسك حينئذ باطلاق ما دل على جواز التوضي بالماء لاثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته أو اطلاقه ، بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام ، حيث إن فيها خلافا بين الاعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعام. ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا ما أشرنا إليه من الفرق بين البابين ، والا فلو كان مرجع التخصيص أيضا كالتقييد إلى احداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع إلى العام في المقام مع اطباقهم على عدم جواز الرجوع إلى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد ، كما لا يخفى.

ثم إن هذا كله في بيان الفرق بين كبرى البابين بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات واستظهار انه أي مورد من باب التخصيص وأي مورد من باب التقييد والاشتراط فلا بد في استفادة أحد الامرين من المراجعة إلى كيفية السنة الأدلة. وفي مثله نقول : بان ما كان منها بلسان الاستثناء كقوله : أكرم العلماء الا زيدا ، فلا اشكال في أنه من باب التخصيص حيث إنه لا يستفاد من نحو هذا اللسان أزيد من تكفله لاخراج زيد عن العموم المزبور وحصر حكم العام بما عدا زيد من الافراد الاخر ، كما أن ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله : يشترط ان يكون كذا وان لا يكون كذا ، أو بلسان نفى الحقيقة عند فقدان امر كذائي كقوله : لا صلاة الا بطهور ولا رهن الا مبغوضا ، فلا اشكال أيضا

في كونها من باب التقييد ، واما ما كان منها بلسان لا تتكرم الفساق من العلماء أو لا يجب اكرام الفساق منهم كما هو الغالب في التخصيصات بالمنفصل فهو قابل لكلا الامرين حيث يصلح لان يكون من باب التقييد ، فيقيد به العنوان المأخوذ في العام في قوله : أكرم العلماء ، بكونهم عادلين أو غير فاسقين ، كصلاحيته أيضا لان يكون من باب التخصيص الغير الواجب الا لحصر الحكم في قوله : أكرم العلماء بما عدا الفساق من الافراد الاخر ، من دون اقتضائه لتعنون الافراد الباقية بكونهم عادلين أو غير فاسقين ، وان كانوا في الواقع ملازمين مع العدالة قهرا ، وحينئذ فقد يقال في مثله بدوران الامر بين رفع اليد عن أحد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق واما ظهور العام في العموم ، وان المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق مع الاخذ بظهوره في العموم بالنسبة إلى كل فرد من افراد العالم ، ولا أقل من تصادم الظهورين ، فتكون النتيجة حينئذ كالتقييد في عدم جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المخصص . ولكنه مدفوع بمنع الدوران بينهما ، فإنه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام ، وهو وجوب الاكرام ، اما رأسا على التخصيص واما من جهة انتفاء القيد على التقييد ، فلا جرم لا يترتب اثر عملي على أصالة العموم بالنسبة إليهم ، حتى يجري العموم بلحاظه ، ومعه فلا مجرى لأصالة العموم بالنسبة إلى كل فرد من العلماء حتى الفساق منهم ، وحينئذ فمع عدم جريان أصالة العموم وسقوطها عن الحجية فقهرها تبقى أصالة الاطلاق فيه بلا معارض ، ونتيجة ذلك قهرا هو التخصيص لا غير ، كما هو واضح .

وعلى كل حال فبعد ما اتضح وجه الفرق بين باب التخصيص وبين باب التقييد والاشتراط بحسب الكبرى ، وكون التخصيص من قبيل انعدام بعض الافراد أو الأصناف بموت ونحوه في عدم اقتضائه لاحداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية لكي ينقلب عن كونها تمام الموضوع للحكم إلى جزئه ، ظهر لك عدم صحة ما أفيد من التقريب المزبور في وجه عدم جواز التمسك بالعام في المشتبه كونه من افراد المخصص ومصاديقه ، من دعوى عدم الجزم بانطباق عنوان الموضوع بعد تقييده على المورد ، نظراً إلى الشك الوجداني حينئذ في جزئه الآخر وعدم صلاحية أصالة العموم لاحراز ذلك الجزء المشكوك ، إذ نقول بان هذا التقريب يتم في فرض ان يكون التخصيص أيضا كالتقييد موجبا لتعنون عنوان العام بأمر وجودي أو عدمي ، والا فعلى ما عرفت من الفرق

بين البابين لا يكاد مجال لهذا الاشكال أصلا ، حيث إنه بعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم إلى جزء الموضوع فلا جرم أصل تطبيق العنوان على المورد عند الشك جزميا ، وفي مثله يتجه الاستدلال المزبور للقول بالجواز ، بتقريب انه بعد الجزم بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق ، ولو من جهة احتمال كونهم عدولا ، يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف ، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع ، وحينئذ فكما انه عند احتمال مطابقة الظهور للواقع في زيد العالم المشكوك فسقه وعدالته من جهة الشبهة الحكمية واحتمال خروج الفساق الداخل فيهم زيد على تقدير فسقه عن تحت حكم العام لأجل مخصص خارجي لا يعلمه المكلف تجري أصالة الظهور ، وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام زيد المشكوك فسقه وعدالته ، كك الامر فيما لو كان احتمال مطابقة الظهور للواقع من جهة الشبهة المصدقية واحتمال كون المشتبه عادلا في الواقع ، فإنه في مثله أيضا يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف. نعم في المقام بالنسبة إلى الشبهة الحكمية لما قام حجة أقوى على الخلاف يرفع اليد عن حجية ظهوره ، واما بالنسبة إلى الشبهة المصدقية فحيث انه لم يعلم بمخالفة ظهوره للواقع من جهة احتمال كون المشتبه عادلا ولم تقم حجة أيضا على الخلاف من جهة فرض الشك في انطباق دليل الخاص على المورد فيؤخذ بظهوره ويحكم عليه بحكمه.

واما توهم اختصاص حجية الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية ، بدعوى ان الرجوع إلى أصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وازالتها من شأن المتكلم دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم ازالتها ، وبذلك ينحصر حجية الظهور في موارد الشبهات الحكمية ، لأنها هي التي كان إزالة الشبهة فيها من وظائف المتكلم ، ولا تعم الشبهات المصدقية ، نظراً إلى عدم كون مثل هذه الشكوك مما ازلتها من شأن المتكلم حتى يصح الرجوع إلى الظهور في رفع الشبهة فيها ، فمدفوع بأنه وان كان الامر كك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية على التفصيل ، ولكنه لا مانع من جعل اماراة كلية لتمييز الموارد وتشخيص حكم الصغريات ، فان ذلك أيضا من شأن الشارع ووظائفه ، كما في موارد اليد والبيئة والسوق وغيرها.

وبالجملة نقول بان ما أفيد من عدم كون إزالة الشبهة في الصغريات

من شأن الشارع ووظائفه ، ان أريد ذلك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية بنحو التفصيل فهو مسلم ، ولكنه لا ينتج المطلوب من سقوط أصالة الظهور عن الحجية في الشبهات المصدقية ، من جهة عدم كون أصالة الظهور من هذا القبيل ، وانما هي من قبيل جعل اماره كلية لتشخيص الصغريات وان أريد به خروج الشبهات الموضوعية كلية على الاطلاق عن موارد التمسك بالظهور ، بدعوى عدم كون إزالة الاشتباه فيها من شأن الشارع ووظائفه على الاطلاق ، ولو نصب اماره كلية عليها للمكلف لكي يرجع إليها عند جهله وتحيره فهو ممنوع جدا بشهادة جعل البيئة واليد والسوق ونحوها حجة عند اشتباه الموارد في الموضوعات ، وعليه نقول : بان من الامارات الكلية أيضا لتمييز الوارد وتشخيص حكم الصغريات عند الجهل والاشتباه أصالة العموم ، فتمى تحتمل مطابقتها للواقع ولو من جهة الشبهة في المصدق ، ولم تقم حجة أقوى على خلافها يجب التعبد بظهوره والغاء احتمال الخلاف ، هذا.

ولكن مع ذلك فالتحقيق في المقام هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، إذ نقول : بان ما ذكر من التقريب المزبور للجواز مبنى على أن يكون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضنة التي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنى وانسباقه إلى الذهن من اللفظ عند سماعه الناشي من جهة العلم بالوضع المجامعة مع القطع بعدم كون المتكلم في مقام الإفادة والجد بالمراد أيضا ، كما في الألفاظ الصادرة عن الساهي والنائم ، حيث إنه مع القطع بعدم كون الألفاظ في مقام الإفادة والجد بالمراد يتبادر المعنى وينسب إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ ، فعلى هذا المسلك يتجه التقريب المزبور للجواز من جهة تحقق موضوع الحجية وهو الظهور التصوري مع احتمال المطابقة للواقع ، والا فعلى ما هو التحقيق من كون مدارا الحجية في أصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد فلا يكون مجال لدعوى حجية أصالة العموم والظهور الا في موارد الشبهات الحكمية الناشئة من جهة احتمال مخالفة الظهور للواقع من جهة الشك في أصل التخصيص واصل القرينية ، والوجه فيه واضح بعد معلومية تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ قطعاً أو ظناً لاحراز كون المتكلم بكلامه في مقام الإفادة ومقام الجد بالمرام المتوقع ذلك على التفاته بجهات مرامه وخصوصياته ، إذ حينئذ يختص حصول التصديق النوعي بالمراد من اللفظ بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم

بجهات مرامه وخصوصياته ، فيختص ذلك حينئذ بخصوص ما كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة في الحكم الراجعة إلى الشك في التوسعة وتضييق دائرة مراد المتكلم. واما فيما عدا ذلك من موارد كون الشك في المخالفة من جهة الشك في مصداق المخصص فحيثما لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على التفات المتكلم ، بل ربما كان الامر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال ، بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيرا للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات ، فلايكاد حصول التصديق النوعي بالمراد حتى يكون مشمولاً للدليل التعبد ، فتكون نتيجته جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصدقية للمخصص ، بل ولو قلنا بان مدار الحجية في الظهورات على الظهور الفعلي والدلالة التصديقية الفعلية كان الامر في عدم جواز التمسك بأصالة العموم عند الشك في مصداق المخصص أظهر ، من جهة وضوح انتفاء الدلالة والتصديق الفعلي بالمراد مع تلك الغلبة النوعية على غفلة المتكلم وعدم التفاته في مقام التطبيق على الصغريات ، وان كان أصل المبني مما يبعد الالتزام به ، من جهة ما يلزمه من عدم حجية الظهورات في موارد قيام الظن الفعلي الغير المعتمد على الخلاف ، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

وحيئنذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان حجية أصالة العموم ونحوها هل هي من باب الظهور التصوري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن المجامع ولو مع الجزم بعدم كون المتكلم في مقام الإفادة ومقام الجذب بالمراد الواقعي ، أو انه من باب الظهور التصديقي المفيد للظن بالمراد ولو نوعاً وان لم يفده فعلاً لمانع خارجي؟ وذلك بعد القطع بعدم كونه من جهة التعبد المحض ، بشهادة بنائهم على عدم حجية الظهورات مع الاتصال بما يصلح للقرينية ، بل ولا من باب الظن الفعلي بالمراد كما عليه بعضهم ، بشهادة ما عرفت من بنائهم على عدم اضطرار قيام الظن الغير المعتمد على الخلاف.

فعلى الأول من كون مدار الحجية على الظهور التصوري المساوق لانسباق المعنى إلى الذهن ، فلا محيص كما عرفت من القول بجواز التمسك بالعام فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه ، نظراً إلى وجود المقتضي حينئذ للحجية وعدم المانع عنها ، حيث إنه بعد انطباق عنوان العام على المورد وعدم قيام حجة على الخلاف ، نظراً إلى فرض عدم حجية الخاص بالنسبة إليه بلحاظ الشك في انطباق عنوانه عليه ، فلا جرم

يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف ، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظيا أو لبيا.

واما على الثاني : فلازمه كما عرفت هو المصير إلى عدم الجواز من جهة ما عرفت من اختصاص هذا المعنى أي إفادة الظهور للتصديق النوعي بالمراد بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم وعدم غفلته عن جهات مرامه الملازم ذلك للاختصاص بما إذا كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية الراجع إلى الشك في التوسعة والتضييق في دائرة المراد الواقعي في كبرى الحكم ، دون ما لو كان الشك في المخالفة والمطابقة من جهة الشبهة الموضوعية الراجعة إلى الشك في تطبيق الكبرى وما هو المراد الواقعي على المصاديق والصغريات ، وذلك من جهة انتفاء تلك الغلبة النوعية في هذا المقام ، لوضوح انه لا غلبة نوعية على التفات المتكلم بتطبيق مرامه على المصاديق والصغريات لولا دعوى كون الغلبة بالعكس ، على ما نرى ونشاهد بالوجدان من غفلة المتكلم وجهله وتردده كثيرا في تطبيق ما هو المرام على المصاديق والصغريات ، إذ حينئذ لا يكون مجال لدعوى جواز الاخذ بأصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه ، حيث إنه لا يكون اللفظ ظهور تصديقي ودلالة تصديقية ولو نوعية بالنسبة إلى الصغريات ومقام التطبيق على المصاديق ، حتى يشمل دليل التعبد من هذه الجهة ، ففي الحقيقة عدم حجية أصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص كان من جهة عدم المقتضي للتعبد ، وهو الظهور التصديقي ، لا من جهة وجود المانع ، حتى يدفع بان دليل المخصص لما كان تطبيقه على المورد مشكوكا لا يكون له صلاحية للمانع عن التمسك بالعموم ، ولئن شئت قلت بان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية انما هو من جهة الشك في انطباق عنوان العام بما هو حجة على المورد ، حيث إنه بعد اقتضاء الدليل المنخرج لقصر حكم العام في قوله : أكرم العلماء على ما عدا الفساق مثلا ، فقهرها عند الشك في كون المورد من مصاديق الفساق الخارج عن دائرة موضوع حكم العام يشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على المورد ، وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع إلى العام في المشتبه كما هو واضح.

وحيث إن التحقيق في المسألة كما حقق في محله هو الثاني من كون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصديقية لا- الدلالة التصورية المساوقة لانسباق المعنى إلى

الذهن ، فلا جرم كان أقوى هو عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد المخصص ومصاديقه ، بل وكك الامر فيما لو شك في ذلك ولم يحرز من طريقة العقلاء ان مدار الحجية على الظهور التصوري أو الظهور التصديقي ، حيث إنه بعد ما لم يكن في البين اطلاق لفظي ، نظراً إلى كون الدليل عليه هو السيرة وبناء العقلاء ، فلا بد من الاخذ بما هو الأخص وهو الدلالة التصديقية المعبر عنها بالظهور النوعي ، من جهة كونه هو القدر المتيقن من بناء العقلاء على الاخذ بالظهورات.

ومقتضاه كما عرفت هو لزوم المصير إلى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظياً أم لبياً ، لان مناط عدم الجواز انما هو انتفاء الدلالة التصديقية ، وعليه لا يفرق بين كون الخاص لفظياً أم لبياً ، كما أنه على المسلك الأول في حجية أصالة الظهور أيضاً لا يفرق بين لفظية المخصص ولييته ، من جهة ما عرفت من جواز التمسك بالعام على هذا المسلك ولو مع كون المخصص لفظياً. وحينئذ فالتفصيل بين فرض كون المخصص لفظياً وبين كونه لبياً كما عن بعض ساقط على كل حال. بل اللازم على المسلك الأول في حجية أصالة الظهور هو المصير إلى الجواز مطلقاً حتى في المخصص اللفظي ، كما أن اللازم على المسلك الثاني هو المصير إلى عدم الجواز كك حتى في المخصص اللبي.

ثم انه مما ذكرنا ظهر أيضاً عدم صحة التشبث بقاعدة المقتضي والمانع لاثبات حكم العام في المشكوك ، بتقريب ان العام المنفصل عنه المخصص من جهة ظهوره واستقرار دلالاته النوعية على المراد كان فيه اقتضاء الحجية وان الخاص المنفصل انما كان يزاحم حجيته في مقدار دلالاته لا أصل ظهوره وحينئذ فعند الشك في فرد في كونه من مصاديق الخاص وعدمه يؤل إلى الشك في جود المزاحم وعدمه مع القطع بوجود المقتضي للحجية ، وهو الظهور ، وفي مثله لا بد بحكم العقل من الجري على طبق المقتضي إلى أن يظهر الخلاف ، كما كان هو الشأن أيضاً في كل واجب احتمال مزاحمته مع أهم منه كالصلاة والإزالة مثلاً ، فكما انه هناك لا يعتنى باحتمال وجود المزاحم بل يجري على طبق المهم ويحكم بوجود الاتيان به كك في المقام أيضاً ، ففي المقام أيضاً كان المقتضي للحجية وهو الظهور والدلالة النوعية متحققاً وانما الشك في وجود المزاحم بالنسبة إلى المشكوك ، فلا بد من الجري على طبق المقتضي والحكم على المشكوك بحكم

العام إلى أن ينكشف الخلاف ، حيث لا- فرق بين المقامين ، غير أن المزاحمة هناك كانت في الحكم الفرعي وفي المقام في الحكم الأصولي وفي مرحلة الحجية.

وجه الفساد يظهر مما عرفت من المسلكين في وجه حجية أصالة الظهور ، إذ نقول : بأنه على المسلك الأول من كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية فان المقتضي للحجية وهو الظهور وان كان متحققا ، ولكنه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه يقطع بعدم المزاحم له ، ومع القطع بعدم المزاحم لا يكاد ينتهي النوبة إلى القاعدة المزبورة بوجه أصلا ، كما لا يخفى . واما على المسلك الثاني من عدم كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية واحتياجها إلى الظهور التصديقي ولو نوعا فلا تحقق للمقتضي حينئذ حتى ينتهي الامر إلى القاعدة ، من جهة ما عرفت من أنه لا يكون حينئذ للعام ظهور ودلالة تصديقية بالنسبة إلى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية ، فعلى كل من المسلكين لا مجال للقاعدة المزبورة بوجه أصلا ، كما لا يخفى .

تنبيه

لا يخفى عليك ان المرجع بعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص لفظيا أو لبا انما هو الأصول العملية وحينئذ لو كان هناك أصل حكمي من استصحاب وجوب أو حرمة ونحوه فلا- اشكال ، واما الأصل الموضوعي فيبيني جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات من أن قضية التخصيص هل هي كالتقيد في اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في الافراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقيد موضوع الحكم في نحو قوله : أكرم كل عالم ، بالعالم العادل أو العالم الغير الفاسق ، أم لا؟ بل وان قضيته مجرد اخراج بعض الافراد أو الأصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الافراد أو الأصناف من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في موضوع حكم العام في الافراد أو الأصناف الباقية ، وان فرض ملازمة تلك الافراد الباقية بعد خروج الفاسق مثلا من باب الاتفاق مع العدالة أو عدم الفسق.

فعلى المسلك الأول لا- بأس بجريان الأصل الموضوعي في المشتبه حيث يجرز به كونه من افراد العام ، فيحكم عليه بحكمه بعد احراز جزئه الآخر وهو العالمية بالوجدان ، نظير

سائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالأصل وبعضها بالوجدان ، ففي المقام أيضا إذا جرى استصحاب العدالة أو عدم الفسق في الفرد المشكوك فبانضمام الاحراز الوجداني للجزء الآخر وهو العالمية يحرز ما هو موضوع حكم العام وهو العالم العادل أو العالم الذي لم يكن فاسقا فيحكم عليه بحكمه.

واما على المسلك الثاني الذي هو المختار فلا مجال لجريان الأصل الموضوعي المزبور من جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه حينئذ فإنه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والأثر ولو على نحو القيدية حتى يجري فيها استصحابها ، بل وانما موضوع الأثر حينئذ عبارة عن ذوات تلك الافراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طرولون عليها من قبل دليل المنخص ، غاية الامر هو اقتضاء خروج افراد الفساق مثلا لملازمة الافراد الباقية بعد التخصيص عقلا مع العدالة أو عدم الفسق ، ومن المعلوم في مثله حينئذ عدم اجداء قضية استصحاب العدالة أو عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الافراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق ، الا على القول بالمثبت ، وحينئذ فعلى هذا المسلك لا بد من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما ، والا فلا مجال للتشبهت بالأصول الموضوعية لاندرج المشكوك في المشكوك إلى الأصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما ، والا لحكم العام كما لو كان مفاد العام وجوب اكرام العلماء وكان مفاد الخاص عدم وجوب اكرام الفساق من العلماء ففي مثله أمكن اثبات وجوب الاكرام الذي هو حكم العام بمقتضى استصحاب عدم الفسق ، من جهة انه باستصحابه يترتب عليه تقيض اللا وجوب الذي هو عبارة عن وجوب الاكرام. وهذا بخلافه في فرض كون مفاد الخاص عبارة عن حرمة الاكرام التي هي ضد لحكم العام ، حيث إنه في مثله لا يكاد يمكن اثبات وجوب الاكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق لان غاية ما يقتضيه الأصل المزبور حينئذ انما هو عدم حرمة اكرام الفرد المشكوك لا وجوب اكرامه الا على النحو المثبت كما هو واضح.

بقى الكلام في جواز التمسك بعموم العام لاخراج ما شك في كونه من مصاديق العام عن تحت العام مع القطع بخروجه عن حكمه وعدم جوازه واختصاصه بما لو كان الشك في خروج فرد عن حكم العام بعد القطع بفرديته له ، حيث إن فيه خلافا بين الاعلام ،

ولكن التحقيق هو عدم الجواز، نظراً إلى أنه لا يكون لنا دليل لفظي على الحجية حتى يصح الاخذ باطلاقه في مثل المقام، حيث إن العمدة في الباب انما هي السيرة وبناء العقلاء، وبعد عدم العلم باستقرار بنائهم على حجية أصالة العموم في مثل المقام لا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن منها، وهو لا يكون الا- في موارد الشك في خروج ما هو من افراد العام ومصاديقه قطعاً عن حكم العام، ومن العجب ان صاحب الكفاية قدس سره مع اشكاله في المقام (1) ومنعه عن جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد العام بمنع قيام السيرة على التمسك بأصالة العموم مطلقاً تمسك به في مسألة الصحيح والأعم (2) حيث استدلل لاثبات الوضع لخصوص الصحيح بعموم الدلالة المثبتة للآثار من نحو قوله عليه السلام: الصلاة معراج المؤمن، وانها قربان كل تقي، وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب دلالتها بعكس التقيض على أن كل ما لا يكون معراج المؤمن وناهيا عن الفحشاء والمنكر فليس بصلاة، فراجع. وعلى كل حال فالتحقيق في المسألة كما عرفت هو ما افاده قدس سره في المقام من عدم الحجية الا في موارد الشك في الخروج عن العام حكماً مع اليقين بدخوله فيه موضوعاً.

الجهة الرابعة

لا اشكال في عدم الاخذ بأصالة العموم والاطلاق الا بعد الفحص التام عن المخصص والمقيد واليأس عن الظفر بهما والوجه في ذلك أمران: أحدهما: وهو العمدة حيث المعرضية للتخصيص، كما هو كذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فإنه لا بد حينئذ في كل عام من الفحص التام عن مخصصاته بحيث يخرج المورد عن المعرضية للتخصيص وتطمئن النفس بأنه غير مخصص، بل ذلك غير مختص بباب العمومات والمطلقات فيجري في كل ظاهر كان في معرض إرادته خلافه بإقامة القرينة على الخلاف، كما في الظواهر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ففيها أيضاً لا بد من الفحص التام

ص: 529

1- ج 1 ص 350.

2- ج 1 ص 45.

عن القرينة بمقدار يخرج المورد عن المعرضية لإرادة الخلاف ، والا فقبل الفحص لا يجوز الاخذ بها ، لعدم قيام السيرة على الحجية حينئذ قبل الخروج عن المعرضية ، ولدليل (هلا تعلمت)؟ [\(1\)](#) المقتضي لعدم معذورية المكلف التارك للفحص.

وثانيهما : من جهة العلم الاجمالي بتقريب انه يعلم اجمالاً بورود مخصصات كثيرة فيما بأيدينا من الاخبار لهذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة ، فيجب الفحص حينئذ عن مخصصات تلك العمومات بمقتضى العلم الاجمالي المزبور . ولكن يرد عليه ان لازم ذلك هو جواز الرجوع إلى العمومات الباقية بعد الظفر بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه نظراً إلى صيرورة الشك في البقية حينئذ بدوياً ، كما أن لازمه أيضاً في فرض عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال هو عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص التام عن مخصصاتها من جهة بقاء المانع وهو العلم الاجمالي حينئذ على حاله ، مع أنهما كما ترى لا يكاد يلتزمون بشيء منهما ، فان ظاهرهم هو وجوب الفحص عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات ، مع تخصيص المنع عن الاخذ بالعمومات بما قبل الفحص عن المخصص ، وحينئذ فالأولى في التشبث بهذا التقريب لاثبات المدعى وهو وجوب الفحص والمنع عن الاخذ بالعمومات الا بعد الفحص التام عن مخصصاتها هو تقييد العلم الاجمالي المزبور بقيد خاص وهو كون المخصص المعلوم بالاجمالي على نحو لو تفحصنا عنه لظفرنا به ، بدعوى ان العلم الاجمالي وان كان بمخصصات كثيرة لتلك العمومات فيما بأيدينا من الاخبار ، ولكنه لا على نحو الاطلاق بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما بأيدينا من كتب الاخبار لظفرنا بها ، فإنه على هذا التقريب يتم المدعى ويسلم عن الاشكال المزبور ، من جهة ان عدم الظفر بالمخصص على هذا التقريب بالفحص يكشف عن خروج العام المتفحص عنه من الأول عن الطرفية للعلم الاجمالي ، وحينئذ فلا بد على هذا التقريب أولاً من الفحص التام عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات حتى يظفر بالمخصص أو يخرج بواسطة الفحص وعدم الظفر عن الطرفية للعلم الاجمالي ، هكذا افاده الأستاذ دام ظله في بحثه.

ولكن أقول : بأنه غير خفى عدم اجداء مثل هذا التقريب أيضاً لدفع الاشكال الأول

ص: 530

1- البحار ج 1 ص 177 ح 58.

وهو لزوم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص مع الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات ، وذلك من جهة وضوح ان المعلوم بالاجمال بعد ما كان محدودا كنه ومقداره بالضرورة بحد خاص لا يتجاوز عنه كما في كلية الأقل والأكثر ، فلا جرم الظفر بذلك المقدار يوجب قهرا ارتفاع العلم الاجمالي من البين وصيرورة الشك في الزايد بدويا ، ومعه يلزم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص ، نعم انما يجدي هذا التقريب لدفع الاشكال الثاني وهو لزوم عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص عند عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال ، والا فهو غير دافع للاشكال الأول ، وحينئذ فالعمدة في اثبات وجوب الفحص على الاطلاق والمنع عن الرجوع إلى أصالة العموم الا بعد الفحص التام هو الوجه الأول وهو المعرضية للتخصيص.

ثم إن هذا كله في أصل وجوب الفحص ، واما المقدار اللازم منه فهو على الوجه الأول كما عرفت بمقدار يخرج المورد عن المعرضية بحيث تطمئن النفس بأنه غير مخصص ، والظاهر هو تحقق الوثوق بالخروج عن المعرضية بالفحص عن المخصص بالمقدار المتعارف فيما بأيدينا من الكتب ، حيث إنه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق بل العلم العادي بأنه غير مخصص ، كما أن مقداره على مسلك مانعية العلم الاجمالي أيضا هو الفحص بالمقدار المتعارف عما هو من دائرة العلم المزبور من كتب الاخبار ، فإنه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق والعلم العادي بخروجه عن الطرفية للعلم الاجمالي ، فيجوز الاخذ معه حينئذ بأصالة العموم ، من دون احتياج إلى تحصيل القطع بالخروج عن الطرفية للعلم الاجمالي فتدبر.

الجهة الخامسة

اشارة

في أنه هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين المشافهين أو انها تعم الغائبين بل المعدومين أيضا؟ فيه خلاف بين الاعلام ، وتفتيح المرام في المقام هو ان الخطابات الواردة في الكتاب والسنة على أنحاء :

منها : ما كان من قبيل : قوله : يجب على الحاضر كذا وعلى المسافر كذا وعلى المستطيع كذا ونحو ذلك مما كان المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسط أداة خطاب في البين.

ومنها : ما كان من قبيل قوله : يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا ونحو ذلك ، مما كان الخطاب بأداة النداء وكان موضوع الخطاب عنوانا عاما قابلا للانطباق على الموجود والمعدوم.

ومنها : ما كان من قبيل قوله : يجب عليكم كذا وقوله : كتب عليكم الصيام ونحو ذلك ، مما كان التخاطب بأداة الخطاب وكان المكلف بالتكليف نفس المخاطب.

اما القسم الأول منها فلا ينبغي الاشكال في شمولها للغائبين بل المعدومين ، بل الظاهر هو خروج مثل هذا القسم عن حريم النزاع وعن مورد النفي والاثبات بينهم ، كيف وانه لا وجه لتوهم اختصاص مثل هذا القسم من الخطابات بخصوص المشافهين وعدم شموله للغائبين والمعدومين بعد عموم العنوان وعدم ما يوجب الاختصاص بالحاضرين ، ومن ذلك ترى انه قد يكون المكلف والمقصود بالخطاب غير المخاطب في مجلس الخطاب ، كما في قولك لمن حضرك من الرجال : يجب على النساء كذا.

واما الاشكال في أصل شمول التكاليف المستفاداة التكاليف المستفاداة من الخطابات للمعدومين في زمن الخطاب ، نظراً إلى لا بديهية وجود المكلف عقلا في صحة توجيه التكليف إليه ، فمدفوع بأنه كك في التكاليف الفعلية المستتبعة للبعث والزجر ، فإنها هي التي يحكم العقل باستحالة توجيهها نحو المعدوم فعلا ، واما الغير البالغة إلى تلك المرتبة فلا محذور فيها ، ضرورة انه لا مانع من توجيه التكليف على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة قانونا نحو الموجود والمعدوم حين الخطاب ، ليصير فعليا منجزا عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع ، كقوله : يجب على المستطيع كذا وعلى المسافر كذا ، كما هو واضح.

واما القسم الثالث فالظاهر أنه لا اشكال أيضا في خروجه عن محل النزاع ، وعدم شموله الا لخصوص الموجودين الحاضرين حال الخطاب ، وذلك من جهة وضوح ان الخطاب الحقيقي يستدعى وجود المخاطب فعلا ، لعدم صحة المخاطبة مع غير الموجود حال الخطاب بل ومع الغائب عن مجلس الخطاب أيضا ، وحينئذ فإذا فرضنا ان المكلف هو المخاطب بالخطاب ، فقها يلازم ذلك اختصاص التكليف الذي هو مضمون الخطاب أيضا بخصوص الحاضرين وعدم شموله للغائبين ، فضلا عن المعدومين حال الخطاب ، واما توهم انه في الخطاب الحقيقي يكفي وجود المخاطب ولو ادعاء ولا- يعتبر فيه وجود المخاطب حقيقة ، فمدفوع بأنه في الموجود الا دعائي لا يكون الخطاب أيضا ادعائيا ، من جهة ما

عرفت من عدم صحة الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم الا إلى الموجود الحقيقي ، كما هو واضح.

وحينئذ فينحصر محل النزاع ومورد النفي والاثبات بالقسم الثاني الذي يكون موضوع الخطاب فيه من العناوين العامة القابلة للانطباق على الموجود والمعدوم حين الخطاب ، كقوله : يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا ، حيث إن مقتضى عموم المتلو هو الشمول للغائبين والمعدومين أيضا كما أن مقتضى ظهور الأداة في الخطاب الحقيقي هو الاختصاص بخصوص الحاضرين المشافهين ، فيدور الأمر حينئذ بين الأخذ بظهور الأداة في الخطاب الحقيقي وتخصيص عموم ما في التلو بخصوص الحاضرين ، وبين الأخذ بعموم ما وقع في التلو وحمل الأداة على الخطاب الایقاعي ، وفي مثله قد يقال في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب للغائبين والمعدومين بوجوه :

منها : ما افاده في الكفاية (1) من دعوى ان ظهور تلك الأدوات في الخطاب الحقيقي انما كان من جهة الانصراف ، والا فهي موضوعة للخطاب الایقاعي الانشائي ، وان الاختلاف انما كان ممن جهة الدواعي ، فالمتكلم ربما يوقع النداء لكن لا بداعي الخطاب الحقيقي ، بل بدواع أخرى كالتحسر والتأسف كقوله أيا كوكبا ما كان أقصر عمره ، وربما يوقعه بداعي الخطاب الحقيقي كما كان ذلك هو الشأن أيضا في التمني والترجي ونحوهما ، فإنها أيضا موضوعة للایقاعي منها لا لخصوص الحقيقي منها ، وحينئذ إذا كان ظهورها في الخطاب الحقيقي من جهة الانصراف دون الوضع نقول : بان الانصراف إلى الخطاب الحقيقي انما يكون إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما في المقام ، حيث يكفي في المانعية عمومية ما وقع في التلو ، خصوصا بعد ملاحظة عدم اختصاص الاحكام الملقى من الشارع غالبا في نحو هذه الخطابات من نحو قوله : يا أيها الناس اتقوا ، ويا أيها الذين آمنوا ، بخصوص من حضر مجلس الخطاب ، وعليه فيؤخذ في مثل هذه الخطابات بعموم العنوان المتلو للموجود والمعدوم حال الخطاب ، ويحمل الخطاب على الخطاب الایقاعي الانشائي من دون استلزام قضية العمومية أيضا لاستعمال كلمة (يا) في غير معناها الحقيقي . ولكن فيه ان ظهور الياء في الخطاب الحقيقي بمقتضى الانصراف أو الغلبة أو غير ذلك انما كان

ص: 533

1- ج 1 ص 357.

ظهورا مستقرا، فيزاحم حينئذ مع ظهور المتلو في العموم، فيوجب تخصيصه بالحاضرين، خصوصا مع احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب، حيث يكفي في القرينية عليه نفس الخطاب.

ومنها: ان الياء وان كان ظاهرا في الخطاب الحقيقي وضعا أو انصرافا ويحتاج إلى وجود المخاطب حين الخطاب، الا انه يكفي في صحة الخطاب مطلق الموجودة ولو ادعاء، بادعاء المعدوم بمنزلة الموجود، فان ذلك امر متداول عند أهل اللسان في محاوراتهم واستعمالاتهم، ومن ذلك ترى كثيرا انهم يدعون ما لا- شعور له بمنزلة ذي الشعور ويخاطبون معه، كقوله: (أيا جبلي نعمان بالله خليا) بل يثبتون للوجود الادعائي آثار الوجود الحقيقي كما في (انشبت المنية أظفارها) ونحو ذلك من الاستعمالات المتداولة ففي المقام أيضا إذا ادعى المعدوم منزلة الموجود يصلح معه المخاطبة، فلا محذور حينئذ في شمول الخطابات للمعدومين. ولكن فيه انه وان لم ينكر وقوع مثل هذه الادعاءات في نحو تلك الاستعمالات ولكنه بعد عدم صلاحية المعدوم للخطاب الحقيقي فلا محالة يكون الخطاب أيضا ادعائيا من جهة ان الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم يستحيل توجيهه نحو المعدوم حال الخطاب. على أنه لو اغمض عن ذلك وقلنا بصحة الخطاب الحقيقي نحو الموجود الادعائي لا يكاد يفيد أيضا في المطلوب من شمول الخطابات للمعدومين في زمان الخطاب، من جهة ان ذلك كما ذكر يحتاج إلى ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود الحقيقي، ومثل ذلك مما لا طريق إلى احرازه، إذ لم يعلم بان الشارع في خطابه ادعى المعدومين بمنزلة الموجود، ومعه يشك لا محالة في شمول الحكم المتكفل له الخطاب للمعدومين، خصوصا بعد احتمال مدخلية قيد الحضور أيضا في التكليف، كما في وجوب صلاة الجمعة والعيدين ونحوهما، واما قضية اطلاق الخطاب فهو أيضا غير منتج لاثبات ذلك، من جهة عدم تكفله لاحراز موضوعه، وعليه فكيف يمكن دعوى التعميم للغائبين والمعدومين؟

ومنها: دعوى تساوى الموجود والمعدوم في خطابات سبحانه، لإحاطته سبحانه بالموجود حال الخطاب والموجود في الاستقبال إلى يوم القيمة، وفيه أيضا ما افاده في الكفاية (1) بان إحاطته سبحانه وتعالى بالموجود في الحال والاستقبال لا يقتضي

ص: 534

1- ج 1 ص 358.

صلاحية المعدوم للمخاطبة ، وعدم صحة المخاطبة الحقيقية معهم أيضا لا يقتضي نقصا في ناحيته سبحانه بوجه أصلا ، كما لا يخفى .

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا أيضا من احتمال مدخلية قيد الحضور ظهر عدم اجراء قاعدة الاشتراك أيضا في اثبات التعميم للمعدومين ، وذلك من جهة ان الذي تقتضيه القاعدة المزبورة انما هو من مدخلية الخصوصيات الذاتية ، كخصوصية الزيدية والعمروية والبكرية . واما الخصوصيات العرضية الصنفيه كخصوصية الحضور وكونهم موجودين في زمان الخطاب فلا يكون من شأن القاعدة الغائها ونفيها ، ومن ذلك ترى اختصاص بعض الأحكام كوجوب صلاة الجمعة بل وصلاة العيدين وإقامة الحدود على قول بحال الحضور ، وحينئذ فمع احتمال مدخلية خصوصية الحضور في تكليف الحاضرين الموجودين في زمان صدور الخطاب ، فلا مجال للتشبيث بقاعدة الاشتراك لاثبات الحكم المتكفل له الخطاب في حق المعدومين أيضا ، كما هو واضح .

وحينئذ فالأولى في اثبات تعميم الحكم المتكفل له الخطابات للمعدومين هو التشبيث بعموم الناس أو المؤمنون الواقع في حيز الخطاب ، بدعوى ان الخطاب من جهة ظهوره في الخطاب الحقيقي وان كان غير شامل عقلا لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان مقتضى عموم العنوان الواقع في التلو هو شمول الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين أيضا من الغائبين والمعدومين ، حيث لا منافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب وبين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين ، بل قد عرفت امكان الحكم والتكليف بغير الحاضرين المخاطبين بالخطاب ، كما في قوله مخاطبا لجماعة من الرجال : يجب على الحائض من النساء كذا وكذا .

واما ما ذكرنا من احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف فيدفعه قضية الاطلاق حيث إن مقتضاه هو عدم مدخلية قيد الحضور في التكليف المستفاد من الخطاب .

واما توهم ان الاخذ بالاطلاق في نفي مدخلية القيد انما يصح فيما لو كان القيد المحتمل دخله من القيود المفارقة كالقيام ونحو ذلك ، لا في مثل القيود الملازمة الغير المفارقة كما في المقام .

وذلك لأنه في نحو هذه القيود لا يلزم من عدم بيانها اخلال للمتكلم بغرضه ، كي

بعدم بيان دخلها في الغرض يتم الاطلاق ، بخلاف القسم الأول فإنها من جهة قابليتها للانفكاك ففي فرض دخلها في الغرض يجب إقامة البيان على دخلها في الغرض ، والا- يلزم الاخلال بالغرض الذي هو مستحيل من الحكيم ، فيستكشف من عدم بيانه عدم دخلها في المطلوب ، وعليه فإذا كان قيد الحضور المحتمل دخله من القيود اللازمة الغير المفارقة عن الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب ، بحيث لا يلزم من عدم ذكره وبيانه على تقدير دخله اخلال بالغرض ، فلا جرم لا يتم امر الاطلاق كما لا يخفى.

فمدفوع بأنه كك إذا لم يكن القيد المحتمل دخله من القيود الخفية المغفول عنها غالباً ، والا فمع فرض كونه غير ملتفت إليه بحسب الغالب فلايكاد يفيد مجرد وجدان القيد في الاكتفاء به عن ذكره وبيانه ، بل لا بد من إقامة البيان على دخله في غرضه ومطلوبه لئلا يأخذ المكلف باطلاق كلامه حتى في غير مورد وجود القيد ، والا لأخل بغرضه ومرامه. وبهذه الجهة أيضاً قلنا بصحة التمسك باطلاق لنفى دخل مثل قصد القرية والوجه والتميز في العبادة ، بملاحظة كونها من القيود الخفية المغفول عنها غالباً. ففي المقام أيضاً نقول : بان قيد الحضور وان كان من القيود الملازمة الغير المنفكة عن الموجودين في زمان الخطاب ، ولكن لما كان مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه غالباً فعلى تقدير دخله في التكليف لا بد للمولى من بيانه والتصريح بدخله في مرامه ومطلوبه ، كي لا يأخذ المكلفون باطلاق الحكم والتكليف الذي هو مفاد الخطاب ، ولا يصح له الاكتفاء عن ذكره وبيانه بوجود المخاطبين في مجلس الخطاب للخصوصية ، والا لأخل بغرضه ومرامه. وحينئذ فعلى ذلك فنفس الخطاب وان كان غير قابل للشمول لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان الحكم المتكفل له الخطاب بمقتضى عموم العنوان الواقع في التلويح الغائبين والمعدومين أيضاً.

بل ومن ذلك البيان ظهر صحة التمسك بقاعدة الاشتراك أيضاً في اثبات التعميم وذلك انما هو باجراء أصالة الاطلاق أولاً في حق الموجودين المخاطبين في نفى احتمال مدخلية خصوصية قيد الحضور ثم تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك القاضية بعدم مدخلية الخصوصية الذاتية في حق غيرهم من الغائبين ، حيث إنه بمقتضى هاتين القاعدتين يثبت التكليف المستفاد من الخطابات في حق غير المشافهين ولو كان الخطاب بمثل قوله : يجب عليكم كذا وكذا.

ويمكن استفادة التعميم من وجه آخر ، وهو استفادته من جهة نفس الخطاب وظهوره في الكشف عن المصلحة المطلقة وعن فعلية التكليف بالنسبة إلى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين ، بتقريب ان عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى المعدوم لما لم يكن من جهة وضع الأداة ، بل ولا من جهة قرينة متصلة لفظية أو عقلية ارتكازية بل كان ذلك من جهة قرينة عقلية غير مرتكزة ، بلحاظ ان حكمه بعدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي نحو المعدوم انما هو بعد التفاته إلى أن المواجهة بالخطاب الحقيقي لا بد لها من طرف موجود ذي شعور ، فلا جرم يكون من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور الخطاب ، نظير حكمه باشتراط القدرة في صحة توجيه التكليف ، وفي مثله فيؤخذ بظهور الخطاب في الكشف عن المصلحة المطلقة في الفعل وعن فعلية التكليف بالنسبة إلى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين ، كما يؤخذ بظهور الهيئة في الكشف عن المصلحة في المتعلق حتى في حال العجز وعدم القدرة ، وبهذا التقريب أيضا يمكن استفادة التعميم لغير المشافهين في الحكم الذي هو مفاد الخطاب وان كان نفس الخطاب بمقتضى تلك القرينة العقلية لا يعم غير المشافهين ، ولكن الأستاذ لم يتعرض لبيان هذا التقريب بل اقتصر على بيان التقريب الأول.

ثم إن الفرق بين التقريبين هو انه على التقريب الأول يختص استفادة التعميم بما لو كان الخطاب مصدرا بأداة النداء ، مثل قوله : يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا ، بخلاف التقريب الأخير الذي ذكرناه ، فإنه عليه يمكن استفادة التعميم ولو كان التخاطب بأداة الخطاب ، كقوله : كتب عليكم الصيام ونحوه ، كما هو واضح.

ثم إن لو أبيت عن ذلك كله نقول بأنه يكفي في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب القرينة النوعية العرفية على الغاء مثل هذه الخصوصيات في التكليف الشرعية ، حيث إنه من جهتها يقطع بأنه لا مدخلية لخصوصية الحضور في التكليف وان توجيه التكليف إلى الحاضرين انما هو من جهة كونهم من افراد المكلفين لا من جهة خصوصية حضورهم.

ومن ذلك أيضا ترى بناء الأصحاب رضوان الله عليهم على الغاء مثل تلك الخصوصيات في التكليف الشرعية المستفادة من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة ، حيث لم يتوهم أحد اختصاص حرمة النقض في مثل عليه السلام لزرارة : (لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) بخصوص زرارة ، وكذا في قوله عليه السلام لزینب بنت

جحش (تغتسل) في الاختصاص بها دون غيرها، وهكذا غير ذلك من الخطابات المتكفلة للأحكام الشرعية، بل ولعل مثل تلك القرينة النوعية السارية في جميع الخطابات هي المدرك أيضا لقاعدة الاشتراك المعروفة، والا فلا دليل عليها بالخصوص فتأمل. واما الاجماع فمدركه أيضا تلك القرينة النوعية وعليه فلا ينبغي الاشكال في عدم اختصاص الاحكام المتكفلة لها الخطابات بخصوص المشافهين وشمولها للغائبين والمعدوم أيضا، وان كان نفس الخطاب الحقيقي يقصر عن الشمول لغير الحاضرين من جهة تلك القرينة العقلية المتقدم ذكرها، كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين وهي ثمرتان :

الأولى : حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين من الغائبين كالمشافهين بناء على الشمول وعدم حجيته بناء على الاختصاص بالمشافهين ، نظراً إلى دعوى احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مراده على قرينة حالية أو مقالية معهودة بينه وبين المخاطب.

الثانية : صحة التمسك بالاطلاقات وظهورا الخطابات القرآنية لكل من وجد وبلغ من المعدومين على التعميم وعدم صحته على الاختصاص بالمشافهين حيث إنه على اختصاص الحكم بالمشافهين يحتاج اثبات تعميمه للمعدومين بمقتضى الاطلاق إلى احراز الاتحاد مع المشافهين في الصنف حتى يحكم بقاعدة الاشتراك بالاشترك معهم في الحكم، والا فمع عدم اثبات الاتحاد لا يكاد يفيد التشبث بالاطلاقات وظهور الخطابات في التعميم للمعدومين، وحيث انه لا دليل على ذلك ولا تقتضيه أيضا قاعدة الاشتراك من جهة ما تقدم من عدم اقتضاءها الأنفى مدخلية الخصوصيات الذاتية دون الخصوصيات العرضية كخصوصية الحضور ونحوه، فلا جرم بعد احتمال عدم الاتحاد مع المشافهين لا مجال لاثبات الحكم وتعميمه للمعدومين.

والفرق بين الثمرتين واضح، فان الكلام في الأولى في صحة التمسك بظواهر الخطابات وجوازه بالنسبة إلى غير المشافهين والمخاطبين بالخطاب وعدم صحته، نظراً إلى احتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مراده من خطابه على قرينة معهودة بينه وبين المخاطبين، من غير نظر إلى اشتراك غير المشافهين مع المشافهين في الحكم والتكليف أو اختصاصه بخصوص المخاطبين، ومن ذلك يجرى هذا الكلام حتى في موارد عدم الاتحاد

في الصنف كما في تمسك المجتهد بالظاهر لاثبات حكم صنف غير شامل له كتمسكه بظهور ما دل على الحكم المتعلق بالنساء لاثبات الاحكام المختصة بهن. ففي الحقيقة يكون البحث من الجهة الأولى ، وحجية ظهور الخطابات كلية لغير المخاطبين المقصودين بالفهام ، من جملة المقدمات في البحث للثمرة الثانية حيث إنه يحتاج في الثمرة الثانية إلى اثبات حجية الظهورات للمعدومين كي يتمسكوا بالظاهر لاثبات حكمه للموجودين ثم اثباته لنفسهم بمقتضى قاعدة الاشتراك بعد احراز الاتحاد في الصنف ، وهذا بخلافه في الثمرة الثانية ، فان الكلام فيها في صحة التمسك لكل من وجد وبلغ من المعدومين بالظواهر على التعميم ، وعدم صحته على الاختصاص ، واحتياج التعميم إلى قاعدة الاشتراك واحراز الاتحاد في الصنف.

وعلى كل حال فالثمرة الأولى منهما مبنية على القول بحجية الظهورات لخصوص من قصد افهامه ، والا فبناء على عدم الاختصاص بمن قصد افهامه كما هو التحقيق أيضا فلا مجال لهذه الثمرة ، حيث إنه كان لغير المشافهين أيضا الاخذ بظهور الخطابات في استفادة مرام المتكلم من خطابه ، خصوصا مع ما عرفت من منع كون المشافهين مخصوصين بكونهم مقصودين بالفهام من الخطابات المتكفلة للأحكام الشرعية ، بل وان جميع الناس إلى يوم القيمة كانوا كذلك وان لم يعمهم الخطابات.

واما الثمرة الثانية : فهي أيضا غير ظاهرة من جهة ما بينا سابقا من اقتضاء الاطلاقات نفى مدخلية قيد الحضور في التكليف الحاضرين باعتبار كونه من القيود المغفول عنها غالبا ، واما ما قيل : من عدم الاحتياج إلى ذكره والتنبيه عليه بعد كونه من القيود اللازمة للمشافهين ، فلا يلزم من عدم ذكره في دخله في التكليف اخلال منه بغرضه فمدفوع بان مجرد ذلك غير مجد في دفع محذور نقض الغرض بعد كونه من القيود المغفول عنها غالبا ، خصوصا بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مرامه على الاطلاق ، حتى بالنسبة إلى غير المشافهين ، بل لا بد حينئذ من بيانه والتصريح بمدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين لئلا يأخذ غير الحاضرين باطلاق تكليف الحاضرين ويستكشفوا من الخطاب المتوجه إليهم تكليف أنفسهم ، هذا كله مع امكان منع كون خصوصية الحضور من القيود اللازمة غير المنفكة عن الحاضرين من جهة وضوح عدم كون قيد الحضور في زمان الخطاب أو النبي مثلا من القيود اللازمة

الغير المفارقة عن اشخاص الحاضرين مجلس الخطاب ، بل وانما ذلك من قبيل الأوصاف المفارقة ، من جهة جواز كون المخاطبين فاقدين للحضور في أثناء عمرهم. وحينئذ إذا جرى أصالة الاطلاق في نفى اعتبار قيد الحضور في تكليف الحاضرين فصح تمسك المعدومين لا محالة بظهور الخطابات لاثبات تعميم الحكم ، حيث إنه باجراء أصالة الاطلاق في حق المشافهين ينفي احتمال مدخلية خصوصية الحضور ثم ينفي احتمال دخل الخصوصية الذاتية بقاعدة الاشتراك ، فيستفاد من اجل هاتين القاعدتين تعميم التكليف المستفاد من الخطاب لكل من وجود وبلغ من المعدومين ، ومعه فينتفي الثمرة المزبورة أيضا ، من جهة انه على كل تقدير يصح تمسك المعدومين باطلاقات الخطابات القرآنية وغيرها.

ومن ذلك كان الحري هو اسقاط هذا البحث من رأسه حيث إنه لا يزيد الا اغتشافا في الأذهان الصافية ، والا فلا اشكال في جواز التمسك بالاطلاق الواردة في الكتاب والسنة للمعدومين كالمشافهين ، كما عليه أيضا ديدن الأصحاب من الصدر الأول إلى زماننا هذا ، حيث لا يزال يتمسكون عند الشك في مدخلية شيء في التكليف بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة ، فكان مثل هذه التشكيكات تشكيكات في البديهيات ، كما هو واضح.

الجهة السادسة

اختلفوا في أن الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة هل هو راجع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة؟ وذلك بعد الفراغ منهم على مرجعية الأخيرة لكونها القدر المتيقن في المرجعية ، وظاهر عنوان البحث يقتضي تخصيص النزاع بما لو كان المخصص متصلا ، بان كان الخاص والجمل المتعددة في كلام واحد ، والا ففي فرض انفصاله وكونهما في كلامين مستقلين لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء ولا لدعوى القطع بمرجعية الأخيرة بكونها القدر المتيقن من التخصيص ، إذ حينئذ يكون نسبة المخصص إلى الأخيرة والى غيرها على حد سواء ، فيحتاج تعين الأخيرة كغيرها إلى قرينة معينة ، والا فيسقط الجميع عن الحجية من جهة العلم الاجمالي بتخصيص الجميع أو احديها المرردة بين الأخيرة وغيرها ، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالاجمال.

ولكن محل الكلام كما عرفت حسب عنوانهم البحث بالاستثناء انما هو في فرض اتصال المخصص ، وعليه فلا كلام في مرجعية الأخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص وانما الكلام في رجوعه إلى غيرها من الجمل الآخر ، والكلام فيه أيضا يقع تارة في أصل امكان رجوعه إلى الجميع ثبوتا ، وأخرى عن في وقوعه وترجيح احتمال الرجوع إلى الجميع على احتمال عدمه بعد الفراغ عن أصل امكان رجوعه إلى الجميع ، فهنا مقامان :

اما المقام الأول : فقد يقال بعدم امكان رجوعه إلى الجميع باعتبار استلزامه لمحدور استعمال الا في اخراجات متعددة باستعمال واحد ، ولزوم هذا المحدور انما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والهيئات. ولكن فيه انه مضافا إلى منع أصل المبني كما قررناه في محله من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع لا يكاد يتم فيما لو كان الاستثناء بغير الحروف من الأسماء الموضوعة للاخراج كغير وسوى وعدا وخلا ونحو ذلك ، حيث إنها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعهما إلى الجميع باستعمالها في طبيعة الاخراج غايته احتياجه في إرادة الخصوصيات إلى تعدد الدال والمدلول.

وعلى فرض كون الاستثناء بمثل الا وتسليم خصوص الموضوع له فيها نقول : بان ما ذكر من المحدور انما يتوجه إذا أريد كل واحدة من الإضافات الخرجية من اللفظ بالاستقلال والافقي فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد فلا محذور يرد عليه ، وبيان ذلك هو ان المعاني الحرفية بعد ما كانت من سنخ النسب والإضافات المتقومة بالطرفين ففي مثل الفرض تارة يلاحظ في مقام الاستعمال الإضافة الخرجية بين شيء وبين أمور متعددة بنحو يكون كل واحد من تلك الأمور طرفا للإضافة في لحاظه بالاستقلال ويلزمه استقلال كل واحد من تلك الإضافات الاخراجية في مقام اللحاظ وأخرى يلاحظ الإضافة الاخراجية بينه وبين مجموع أمور متعددة بجعل المجموع طرفا للإضافة في لحاظه ، نظير ملاحظة نسبة التقابل بين الشيء وصف من العسكر من حيث لحاظ نسبة التقابل تارة بينه وبين كل واحد من افراد داك الصف بالاستقلال ، وأخرى لحاظها بينه وبين مجموع الصف.

وبعد ذلك نقول : بان الاشكال المزبور انما يتوجه على الفرض الأول من لحاظ اخراجات متعددة على الاستقلال ، والا فعلى الفرض الثاني من لحاظ الجمل المتعددة

بمجموعها طرفا للإضافة الاخراجية فلايتوجه الاشكال ، حيث إنه عليه لا يكون في البين الا إضافة واحدة شخصية قائمة بالمخرج ومجموع الجمل ، ولا يكون الأداة أيضا الا مستعملة في اخراج واحد شخصي ومجرد تعدد المخرج منه والمخرج مثلا خارجا حينئذ لا يوجب تعددا في الإضافة الاخراجية القائمة بالمجموع ، كما هو واضح. وعليه فلا مجال للاشكال في امكان رجوع الاستثناء إلى الجميع بمثل البيان المزبور.

وحيئنذ فالأولى في الاشكال في المقام هو الاشكال عليه من جهة المستثنى في مثل قوله : أكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا ، مريدا به خروج زيد عن كل واحد من العمومات ، حيث إنه يلزمه حينئذ إرادة معان متعددة من لفظ واحد وهو زيد ، ومن هذه الجهة يتعين رجوعه إلى الأخيرة لا غيرها ، هذا.

ولكن يمكن ان يدفع ذلك أيضا بإرادة المسمى بزيد من اللفظ المزبور ولو كان بعيدا في نفسه ، حيث إنه عليه يكون زيد مستعملا في معنى كلي له مصاديق متعددة ، غايته انه يحتاج إلى توسيط دوال أخر على إرادة الخصوصيات ، ولكن مع ذلك كله يبعد جدا الحمل على المسمى ، فلا محيص في مثله بعد بعد الحمل المزبور من تعين رجوعه إلى خصوص الأخيرة.

ثم إن ذلك أيضا إذا لم يكن في البين من هو مجمع العناوين الثلاث ، والا فمع وجوده فلا بأس باخراجه من الجميع ، كما لو فرض كون المسمى بزيد منحصر في زيد بن عمرو وكان ذلك مجمعا للعناوين الثلاث ، حيث إن في هذا الفرض يصح اخراجه من الجمل المتعددة ، من دون استلزامه لمحذور أصلا ولا احتياج إلى التأويل بالمسمى ، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهر الحال أيضا فيما لو كان الاستثناء من قبيل الصنف كالفساق مثلا حيث يجوز رجوعه حينئذ إلى الجميع أيضا من غير استلزامه لمحذور استعمال اللفظ في أكثر من واحد.

ثم انه بعد الفراغ عن أصل امكان رجوع الاستثناء المتعقب لجمل متعددة إلى الجميع يبقى الكلام في المقام الثاني في مقام اثبات ذلك واستظهاره ، وفي ذلك نقول : انه قد عرفت ان الأخيرة هي القدر المتيقن في المرجعية لأنه على كل تقدير يعلم بتخصيصها ، واما غير الأخيرة فلا ظهور للكلام يقتضى رجوعه إليه ، وفي مثله لو بنينا على حجية أصالة

العموم من باب التعبد فلا اشكال في أن لازمه جريان أصالة العموم بالنسبة إلى ما عدا الأخيرة ، من جهة الشك في أصل التخصيص بالنسبة إليها. واما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور فيشكل جريان أصالة العموم فيها ، من جهة ان اتصالها بما يصلح للقرينية يوجب اجمالا فيها فلا يبقى لها ظهور حتى يتمسك بها عند الشك في تخصيصها ، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالاجمال والرجوع فيها إلى ما تقتضيه الأصول العملية من استصحاب ونحوه ، فيما لم تكن الدلالة في طرف العام بالوضع وفي المستثنى بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، والا فيؤخذ فيها بأصالة العموم ولا يعتنى إلى احتمال تخصيصها برجوع الاستثناء إلى الجميع.

وتوضيح ذلك هو ان الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها اما ان تكون بالوضع ، واما بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضع وفي الاستثناء بالاطلاق ، ورابعة بعكس ذلك.

فعلى الأولين تسقط العمومات عن الحجية ، لتصادم الظهورات ، ولا بد من الرجوع إلى الأصول العملية من استصحاب ونحوه ، من جهة اختلاف الحال حينئذ حسب اختلاف الحالة السابقة ، من حيث العلم بكونه محكوما بحكم العام تارة وبحكم الخاص أخرى والجهل بالحالة السابقة تالفة.

وعلى الثالث لا بد من الاخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص إليه ، ولا مجال حينئذ أيضا لتوهم اجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل رجوعه إليه ، من جهة ان ذلك انما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقرينية عليه ، وبعد فرض كون الدلالة فيه من جهة الاطلاق لا يكاد صلاحيته للقرينية على العام ، بل الامر حينئذ بالعكس ، فان العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيانية عليه ، فينفي موضوع الاطلاق في طرف الخاص ، لكونه من قبيل الدليل بالنسبة إليه ، كما هو واضح.

ولئن شئت قلت بان ظهور العام في العموم بعد كونه بالوضع ظهور تنجيزي غير معلق على شيء بخلاف الخاص ، فان ظهوره لما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة يكون تعليقا منوطا بعدم ورود بيان على خلافه ، وفي مثله يكون الأثر قهرا للظهور التنجيزي ، فيقدم على الظهور التعليقي من جهة صلاحيته للبيانية عليه ، بخلاف العكس فان صلاحية هذا الظهور التعليقي للقرينية على الظهور التنجيزي دوري ، ففي مثله لا يكاد تصل النوبة مع

هذا العام إلى الظهور الاطلاقي في طرف الخاص ، حتى يجيء فيه احتمال الصلاحية للقرينية على العام ، وهو ظاهر.

وعلى الرابع يجيء فيه احتمال صلاحية الخاص للقرينية والبيانية للعمومات عند عدم ظهوره في الرجوع إلى الجميع ، فلا بد من الحكم في غير الأخيرة من سائر الجمل بالاجمال والرجوع فيها إلى الأصول العملية من استصحاب ونحوه ، هذا كله في الخاص المتصل بالجمل المتعددة.

واما الخاص المنفصل عنها فقد عرفت عدم تعيين مرجعية الأخيرة في مثله ، من جهة تساوي الأخيرة وغيرها في المرجعية ، وعليه فعند الدوران في رجوعه إلى بعضها أو إلى الجميع يسقط الجميع عن الحجية ، من جهة العلم الاجمالي ، ولا بد من الحكم عليها أي على الجميع بحكم الاجمال والرجوع إلى الأصول العملية ، من غير فرق في ذلك بين كون الدلالة في كل واحد من العمومات والخاص المنفصل بالوضع ، أو بالاطلاق ، أو كون الدلالة في طرف العمومات بالوضع وفي طرف الخاص بالاطلاق ، أو بالعكس ، وذلك لما سيحيء انشاء الله تعالى من أن عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو عدم البيان في الكلام الذي وقع به التخاطب لا عدم البيان على الاطلاق ولو في كلام آخر منفصل عن الكلام الذي وقع به التخاطب ، فإذا فرض حينئذ وقوع العام والخاص في كلامين مستقلين فقهما يستقر الظهور الاطلاقي للمطلق منهما ، من غير صلاحية ما كان الوضع منهما للقرينية والبيانية عليه ، ومع استقرار الظهور فيه فقهما بمقتضي العلم الاجمالي يتصادم الظهوران ويتساقطان عن الحجية ، ومعه لا بد من الرجوع إلى ما يقتضيها الأصول العملية فتدبر.

الجهة السابعة

إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده فهل يوجب ذلك تخصيصه به أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام. وليكن الكلام فيما لو كان العام مستقلا فيما حكم عليه في الكلام كقوله سبحانه : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله : وبعولتهن أحق بردهن) والا فإذا لم يكن كك بان كان العام قد ذكر توطئة لحكم الضمير كقوله : والمطلقات أزواجهن أحق بردهن ، فلا شبهة في تخصيصه به ، كما أنه لا بد وأن يكون محل

الكلام فيما لو كان العام والكلام الذي يتصل به الضمير في كلام واحد ، على نحو كان الكلام المشتمل على الضمير من توابع ما اشتمل على العام ، من جهة عدم تصور فرض استقلال كل من العام والضمير الراجع إليه في الكلام ، على معنى كونهما في كلامين مستقلين ، نعم لا بأس بذلك في مثل أسماء الإشارة حيث أمكن فرض كونهما في كلامين مستقلين كما كان فرضهما في كلام واحد وقع به التخاطب.

وعلى أي حال فحيثما لا يمكن ابقاء العام على ظهوره في العموم مع حفظ ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع من جهة العلم بمخالفة أحد الظهورين للواقع يدور الأمر بين التصرف في العام وتخصيصه بما أريد من الضمير الراجع إليه ، بحمله على خصوص الرجعيات لا الأعم منها ومن البيانات ، وبين التصرف في الضمير : أما بنحو الاستخدام بارجاعه إلى بعض ما هو المراد من المرجع ، وأما بنحو المجاز في الإسناد بارجاعه إلى تمام المرجع توسعا.

وفي مثله قد يقال كما في الكفاية وغيرها بتقديم أصالة الظهور في العام على أصالة الظهور في الضمير في التطابق مع المرجع ، لكونه أي العام مما شك فيه في المراد مع العلم بأصل الوضع ، حيث يحتمل فيه كون المراد منه هو خصوص الرجعيات أو الأعم منها ومن البيانات ، فيجرب في أصالة الظهور ، بخلافه في الضمير ، فإنه لا شك فيه في المراد من جهة العلم بإرادة خصوص الرجعيات ، وإنما الشك في كيفية الاستعمال ، وفي مثله لا مجرى فيه لأصالة الظهور والحقيقة ، فإن القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية إنما هو في صورة الشك في المراد لا في صورة الشك في كيفية الاستعمال مع القطع بالمراد ، ومن ذلك أيضا قلنا بعدم جريان أصالة الظهور والعموم لإخراج ما يقطع بخروجه عن حكم العام عن موضوعه ، اقتصارا على المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية ، وحينئذ فإذا لا يجري أصالة الظهور في طرف الضمير ، بملاحظة معلومية المراد منه بالإرادة الجدية من كونه خصوص الرجعيات ، فلا دوران في البين بين أصالة الظهورين ، فتجري أصالة الظهور حينئذ في طرف العام ، ويتصرف في الضمير أما بنحو الاستخدام أو بنحو المجاز في الإسناد. ولئن شئت قلت : إن عدم جريان أصالة الظهور في طرف الضمير إنما هو من جهة انتفاء الأثر عليه بخلافه في طرف العام فإنه مما يترتب عليه الأثر فتجري أصالة الظهور فيه دون الضمير.

ولكن يدفع ذلك بأنه وإن كان لا مجرى لأصالة الظهور في طرف الضمير، فلا دوران

بين أصالة الظهور في الضمير في التطابق وبين أصالة الظهور في العام ، الا ان مجرد ذلك لا يقتضي جريانها في طرف العام ، فإنه لا أقل من صلاحية الضمير باعتبار اتصاله بالكلام للقرينية على العام ، من جهة احتمال كون استعماله على طبق وضعه ، وفي مثله من المعلوم انه لا يبقى مجال ظهور للعام في العموم ، حتى يجري فيه دليل التعبد بالظهور ، نعم لو كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما قلنا بتصويره في مثل أسماء الإشارة ، أو قلنا بحجية أصالة العموم من باب التعبد المحض لكان للقول بجريان أصالة الظهور في العام كمال مجال ، ولكنك عرفت عدم تصور فرض استقلال العام والضمير في الكلام ، وعدم كون مدار الحجية في أصالة الحقيقة على التعبد ، بل على الظهور التصديقي النوعي ، وعليه فالضمير حسب اقترانه بالعام يكون مما يصلح للقرينية على العام ، ومعه فلا يكون له ظهور في العموم حتى يشمل دليل التعبد الأمر بالغاء احتمال الخلاف ، كما لا يخفى .

الجهة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدم جوازه ، كقوله عليه السلام : (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء) (1) وقوله عليه السلام : (إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء) (2) وذلك بعد الوفاق منهم ظاهرا على تخصيصه بالمفهوم الموافق .

ولكن التحقيق القول فيه هو ان العام وما له المفهوم مطلقا تارة يكونان في كلام واحد وقع به التخاطب وأخرى في كلامين مستقلين ، وعلى التقديرين فالدلالة فيهما تارة تكون بالوضع وأخرى بالاطلاق وقرينة الحكمة ، وثالثة بالوضع في العام وبالاطلاق في المفهوم ، ورابعة بعكس ذلك .

فعلى الأولين لا بد من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع إلى الأصول العملية ، الا إذا كان أحدهما أقوى من الآخر فيقدم على الآخر ، من غير فرق في ذلك بين كون العام وماله المفهوم في كلام واحد وفي كلامين مستقلين ، إذ على الأول فظاهر ، لعدم استقرار الظهور في واحد منهما حينئذ بعد صلاحية كل منهما للقرينية على الآخر وتساويهما في الوضع

ص: 546

1- الوسائل ج 1 ، الباب 1 من الماء المطلق ، ص 101 ح 8 والباب 9 منه ص 117 ح 1 و 2.

2- الوسائل ج 1 ، الباب 1 من الماء المطلق ، ص 101 ح 8 والباب 9 منه ص 117 ح 1 و 2.

والاطلاق ، وعلى الثاني أيضا كك من جهة تصادم الظهورين وصيرورتها بحكم المجمل في عدم حجية واحد منهما ، حيث إنه لا بد حينئذ من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع إلى الأصول العملية ، الا إذا كان في البين ما يوجب قوة في أحدهما فيوجب استقرار ظهوره لو كانا في كلام واحد أو اقوائيته لو كانا في كلامين مستقلين. ولكن في مثل ذلك حيث لا ضابط كلي كذلك ، من جهة اختلافه باختلاف خصوصيات المقامات والمناسبات بين الاحكام وموضوعاتها ، لا يمكن تأسيس قاعدة كلية سارية في جميع الموارد في تقديم أحدهما على الآخر ، بل لا بد من لحاظ القرائن الخاصة وخصوصيات الموارد الخاصة من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها ، فربما توجب قوة في العام ، وأخرى في المفهوم سواء في ذلك أيضا بين الموافق والمخالف.

وعلى الثالث من فرض كون الدلالة في العام بالوضع وفي المفهوم بالاطلاق : فان كانا في كلام واحد فلا اشكال في الاخذ بالعام ورفع اليد عن المفهوم ، بل لا دوران حينئذ حيث إنه مع الظهور الوضعي للعام لا يبقى مجال للظهور الاطلاقي في المفهوم ، حتى يجيء فيه احتمال التخصيص ، فان الظهور الاطلاقي من جملة مقدماته عدم البيان على خلافه ، والعام بعد كون الدلالة فيه بالوضع صالح للبيانية ، فيرتفع به موضوع الاطلاق.

واما لو كانا في كلامين مستقلين فقد يقال : بأنه أيضا كذلك وانه يقدم العام الوضعي عليه نظراً إلى تنجيزية الظهور الوضعي في العام وتعليقته في الخاص والمفهوم ، وإناطته بعدم البيان على خلافه.

ولكنه فاسد لما تقدم ، وسيجيء بان عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب لا عدم البيان بقول مطلق ولو إلى الأبد بكلام منفصل آخر عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام تخاطبه ، ومن ذلك ترى اخذ العرف وأهل المحاوراة بظهور الكلام الملقى إليهم عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في تخاطبه ، من غير حالة منتظرة منهم في الاخذ بالظهور الاطلاقي بأنه لعله يأتي البيان من قبله في الأزمنة الآتية بعد شهر أو شهرين أو سنة أو غير ذلك ، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة استقرار الظهور الاطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على المراد في كلامه الذي أوقع به التخاطب. وعليه فإذا فرض كون العام وماله المفهوم في كلامين مستقلين فقهما يستقر الظهور الاطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام ، من غير

صلاحية الظهور الوضعي في العام للقرينية والبيانية عليه بنحو يرتفع موضوع الاطلاق ، وفي مثله لا مجال لتقديم ظهور العام عليه بمقتضي البيان المزبور ، بل بعد استقرار الظهور في الطرفين يقع بينهما المزاخمة فلا بد من الحكم عليهما بحكم الاجمال والرجوع إلى الأصول العملية ان لم يكن اقوائية في إحداهما ، والا فيؤخذ بما هو الأقوى والا ظهر منهما ، ويرفع اليد عن ظهور الآخر كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر حكم الفرض الرابع أعني فرض كون الدلالة في المفهوم بالوضع وفي العام بالاطلاق فإنه في فرض كونهما في كلام واحد يقدم المفهوم على العام ، من جهة تنجيزية ظهوره وتعليقية ظهور العام ، وفي فرض كونهما في كلامين مستقلين ، يحكم عليهما بحكم الاجمال بمقتضي البيان المتقدم ، الا إذا كان أحدهما أقوى من الآخر فيؤخذ به ويرفع اليد عن ظهور الآخر ، فتدبر.

الجهة التاسعة

اختلفوا في جواز تخصيص العموم الكتابي بالخبر الواحد وعدم جوازه بعد الاتفاق منهم على تخصيصه بالخبر المتواتر. ولكن التحقيق هو الجواز ، للسيرة المستمرة من الأصحاب من قديم الأزمان إلى زماننا هذا على تخصيص العمومات الكتابية بالخبر الواحد الغير المحضوف بالقرائن القطعية كتخصيص غيرها به ، وعدم صلاحية ما تمسك به المانعون للمانعية ، تارة بقطعية العام الكتابي سندا وظنية سند الخبر فلا دوران بينهما من جهة عدم مقاومة الظني مع القطعي ، وأخرى بما ورد من الأخبار الكثيرة القطعية على طرح ما لا يوافق الكتاب أو يخالفه من نحو قوله عليه السلام : (ما خالف قول ربنا لم أقله ، (1) أو فاضربه على الجدار ، (2) أو زخرف (3)) على اختلاف ألسنتها ، بدعوى ان المخالفة تعم المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق ، فيجب حينئذ طرح ما يخالف العموم الكتابي من الاخبار الآحاد ، إذ فيه

ص: 548

1- أصول الكافي ج 1 ح 5. وسائل الشيعة ، ج 18 الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، ح 15.

2- لم نعثر عليه في كتب الحديث.

3- أصول الكافي ج 1 ص 69 ح 3 و 4 وسائل الشيعة ، ج 18 الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، ح 12 و 14.

اما الأول فبأنه لا دوران بين سند العام الكتابي وسند الخاص الظني حتى يقال بعدم مقاومة الظني للمعارضة مع القطعي ، بل ولا دوران أيضا بين دالتهما ، من جهة معلومية اقوائية الدلالة في الخاص من العام في العموم ، كيف وان لازمه عدم جواز تخصيص العام المتواتر السند بالخبر الواحد ، مع أنه ليس كك قطعاً ، بل وانما الدوران انما كان بين دلالة العام الكتابي وسند الخاص الظني ، وفي مثله يكون الدوران والمعارضة بين الظنيين من جهة ظنية دلالة العام أيضا ، لا بين القطعي والظني ، فكان الخاص حينئذ بسنده يعارض دلالة العام الكتابي لا سنده حتى يتوجه الاشكال المزبور ، ولا بدلالته من جهة ما عرفت من اقوائية ظهوره من ظهور العام ، ومن ذلك يقدم عليه بلا كلام مع القطع بصدوره ، كما يكشف عنه اطباقهم على جواز تخصيصه بالمتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية.

واما الوجه الثاني ففيه أيضا منع اطلاق تلك النصوص وشمولها للمخالفة بنحو العموم المطلق بل ومن وجه أيضا ، بل نقول باختصاصهما بمقتضي الانصراف بخصوص المخالفة بنحو التباين الكلي ، كيف وانه من المقطوع صدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق ومن وجه ، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتخصيص بما صدر عنهم عليهم السلام من الاخبار المخالفة بنحو العموم المطلق ومن وجه ، وهو كما ترى! من اباء هذه الأخبار بملاحظة ما اشتمل عليها من التعبيرات عن التخصيص ، فان قوله عليه السلام : (ما خالف قول ربنا لم أقله ، أو زخرف ، أو فاضربه على الجدار) ونحوها مما لا يكاد يتحمل التخصيص ، فلا محيص حينئذ بقرينة صدور مثل هذه الأخبار المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق عنهم عليهم السلام من حملها على خصوص المخالفة بنحو التباين الكلي لو فرض اطلاق فيها.

كما أن ما دل منها على طرح ما لا يوافق أيضا لابد من الحمل على ذلك ، لو لم نقل باختصاصها بمورد تعارض الخبرين ومقام ترجيح أحدهما على الآخر.

ثم إن كل ذلك أيضا في فرض صدق المخالفة عرفا على المخالفة بنحو العموم المطلق ، والا فمع عدم صدق المخالفة على مثل ذلك عرفا يخرج موضوعا عن تلك الأخبار.

وحينئذ فعلى كل حال لا مجال للتشكيك في جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد بمثل البيانات المزبورة بل لابد بمقتضي القواعد المقررة في محله من تخصيصه به كتخصيصه

نعم بعد ما ظهر ان الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني وبين دلالة العام الكتابي لابين سنديهما ولا بين دلالتيهما يبقى الكلام في ترجيح أصالة التعبد بالسند في الخاص على أصالة التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي ، ووجه تقديمه عليه بأنه من جهة الحكومة كما قيل بدعوى مسببة الشك في حجية الظهور في العام عن الشك في صدور الخاص الا ظهر في قبالة ، باعتبار ان موضوع الحجية في أصالة الظهور هو الظهور الذي لم يرد أظهر في قبالة أو من جهة الورود بمناط المزاخمة وتقديم أقوى الحجتين أو بمناط آخر . وقد أشبعنا الكلام في ذلك مفصلا في مبحث التعادل والترجيح فراجع هناك تعرف.

الجهة العاشرة

إذا ورد عام وخاص متخالفان ، ففي كون الخاص ناسخا أو منسوخا أو مخصصا للعام وجوه.

وقد يقرب قاعدة كلية في تنقيح ذلك وتعيين كونه ناسخا للعام أو منسوخا به أو مخصصا له ، وهي اعتبار كون الخاص واردا قبل حضور وقت العمل بالعام واعتبار كون الناسخ واردا بعد حضور وقت العمل بالعام لاقبله حيث يقال حينئذ بان الخاص ان كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل بالعام يتعين كونه مخصصا للعام وبيانا له ، لا ناسخا له ، من جهة انه يعتبر في النسخ ان يكون رافعا لحكم ثابت فعلى من جميع الجهات ، وقبل حضور وقت العمل بالعام لا يكون حكم فعلى في البين حتى يكون قضيته رفع الحكم الثابت ، فمن ذلك يتعين فيه كونه مخصصا للعام وبيانا له لا ناسخا . واما ان كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين كونه ناسخا له ، لا مخصصا وبيانا له ، فان مقتضى كونه بيانا هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو قبيح بل محال ، لأنه نقض للغرض الذي هو محال من الحكيم واما لو كان ورود الخاص قبل ورود العام ففيه يحتمل الأمران ، حيث يحتمل كونه مخصصا للعام ويحتمل كونه منسوخا به . هذا ملخص ما أفيد في وجه التفصيل بين صورة ورود الخاص قبل

حضور وقت العمل بالعام أو بعده.

وقد عرفت ابتناؤه على تسليم مقدمتين : الأولى قبح تأخير البيان عن وقت حضور عمل المكلف بالعام ، والثانية اعتبار كون السنخ رفعا للحكم الفعلي على الاطلاق ، حيث إنه على تقدير تمامية هاتين المقدمتين لا بد من التفضيل المزبور وملاحظة كون الخاص واردا قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده ، بالالتزام بالتخصيص في الأول وبالسنخ في الثاني.

ولكن كلتا المقدمتين ممنوعة وذلك : اما المقدمة أولى وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فان أريد من وقت الحاجة وقت حاجة المولى إلى بيان مرامه فقبحه مسلم لا اشكال فيه بل هو محال ، من جهة استلزامه نقض الغرض الذي هو من المستحيل في حق الحكيم ، ولكن صغراه في المقام ممنوعه ، حيث نمنع تعلق غرض الشارع في مثل تلك العمومات ببيان المرام الواقعي ، ومجرد احتياج المكلف إلى العمل لا يقتضي كون وقت حاجته هو وقت حاجة المولى ، من جهة جواز التفكيك بينهما. وان أريد بذلك وقت حاجة المأمور والمكلف ولو لم يكن وقتا لحاجة المولى إلى البيان فقبحه غير معلوم بل معلوم العدم ، حيث إنه من الممكن كون المصلحة في القاء ظهور العام إلى المكلف عن خلاف المرام الواقعي ليأخذ به ويتكل عليه حجة وبيانا إلى أن يقتضى المصلحة بيان المرام الواقعي ، كيف وانه كفالك في ذلك ما في موارد التعبد بالأصول والامارات المؤدية على خلاف الواقعيات مع تمكن المكلف من تحصيلها بالاحتياط أو بالسؤال عن الأئمة عليهم السلام بل وكثير من الاحكام التي بقيت تحت الحجاب إلى قيام الحجة عجل الله فرجه مع احتياج العباد إليها ، ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك واحتمال وجود المانع عن ابراز المرام النفس الأمري اما مطلقا أو إلى وقت خاص أو قيام المصلحة الأهم في عدم الابراز لا مجال لاثبات كون الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ناسخا لا مخصصا ، بل حينئذ كما يحتمل فيه كونه ناسخا يحتمل أيضا كونه مخصصا. نعم لو قيل بان وقت حاجة المأمور ووقت العمل بالعام هو بعينه وقت حاجة المولى إلى بيان المرام النفس الأمري وهو الخصوص لاتجه الحمل على النسخ في الخاص المتأخر ، ولكن ودن اثباته خرط القتاد ، لما عرفت من عدم السبيل إلى هذه الدعوى بعد احتمال وجود مانع أو مزاحم أقوى في البين اقتضى اخفاء الواقعيات بالقاء الظهور إلى المكلف على خلافها اما إلى

ص: 551

الأبد أو إلى وقت خاص بعد العمل بالعام.

واما المقدمة الثانية ففيها أيضا ان كون النسخ رفعا للحكم الثابت وان كان لا سبيل إلى انكاره ، ولكن نقول بأنه لا يلزمه كون ذلك الحكم الثابت فعليا على الاطلاق ، بل يكفي في صحته كونه رفعا لحكم ثابت في الجملة ولو بمرتبة انشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه وسببه ، كما في الواجبات المشروطة ، كيف وان النسخ في الشرعيات كالبدء في التكوينيات المتصور في الموقتات والمشروطات بالنسبة إلى المخلوقين ، وحينئذ فكما انه يصح في الاحكام العرفية نسخ الحكم في الموقتات والمشروطات قبل حصول شرطها ، ويكفي في صحته مجرد كونه رفعا لما هو المنشأ بالانشاء السابق ، ولو كان ذلك مجرد احداث الملازمة بين الامرين ، كك في الأحكام الشرعية ، فيكفي في صحته أيضا مجرد كونه رفعا لما تحقق بالانشاء السابق ولو لم يكن حكما فعليا على الاطلاق ، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليلية ومحض الملازمة بين وجود شيء ووجوب امر كذا ، إذ لا فرق بينهما الا من جهة انه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدو لهم لما يرون فيه من المفاسد أو المزاحمة لما هو الأهم بخلافه في الشرعيات فإنه من جهة علمه سبحانه بعواقب الأمور واحاطته بالواقعات عبارة عن اظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة تقتضيه. ومن ذلك نقول : بان باب النسخ أشبه شيء باب التورية والتقية ، في كونه من باب التصرف في الجهة ، من حيث اظهاره سبحانه حكما بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه ، مع علمه سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح المقتضية لذلك ، وعليه فصح ان يقول : ان جاء وقت كذا يجب كذا ، ثم يقول بعد حين قبل مجيء الوقت : نسخت ذلك الحكم ، فكان المرفوع هو تلك الملازمة الثابتة بين وجوب شيء ومجيء وقت كذا ، ونتيجة ذلك هو عدم وجوب ذلك الشيء عليه عند تحقق الوقت الكذائي. ثم إن ذلك أيضا بناء على المشهور في المشروطات من عدم فعلية التكليف فيها الا بعد حصول المنوط به والشرط خارجا ، والا-فبناء على ما اخترناه من فعلية الإرادة والتكليف فيها بجعل المنوط به هو الشيء في فرضه ولحاظه طريقا إلى الخارج فلا يحتاج إلى جعل المرفوع هو الملازمة ، حيث كان المرفوع حينئذ هو الحكم الفعلي المنوط ، بل لو قلنا برجوع المشروطات إلى المعلقة بارجاع القيود الواقعة في الاحكام إلى الواجب والمأمور به كان الامر أظهر ، من جهة فعلية الإرادة المطلقة الغير المنوطة بشيء حتى في فرضه ولحاظه

ص: 552

وعلى ذلك فلا يبقى مجال للتفصيل المزبور بين فرض ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده ، فإنه على كل تقدير يتأتى فيه احتمال النسخ والتخصيص كما في الفرض الثالث ، فلا بد حينئذ بعد جريان احتمال النسخ والتخصيص في كل من الفروض الثلاثة من ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر .

وقبل الشروع في بيان ترجيح أحد الأمرين نذكر ما يقتضيه الأصل العملي في المسألة عند الشك فنقول : أما إذا كان الخاص مقدما على العام بحيث يحتمل كونه منسوخا بالعام الوارد بعده أو مخصصا وبيانا له ، فمع الدوران يجري استصحاب حكم الخاص ، من جهة الشك في ارتفاعه لاحتمال كونه مخصصا للعام لا منسوخا به ، فيستصحب ، وأما إذا كان الخاص واردا بعد العام ، بحيث يحتمل فيه النسخية والمخصصة ، فتارة يكون حكم الخاص المتأخر نقيضا لحكم العام ، كما لو كان حكم العام هو وجوب اكرام العلماء ، وكان حكم الخاص عدم وجوب اكرام الفساق منهم ، وأخرى يكون حكمه ضدًا لحكم العام ، كان حكم الخاص في الفرض المزبور حرمة اكرام الفساق منهم أو كراهته . فعلى الأولى يجري فيه أيضا حكم التخصيص بمقتضى الأصل العدمي قبل ورود العام ، من جهة انه قبل ورود العام يعلم بعدم وجوب اكرام الفساق من العلماء ، وبورود العام وهو قوله : اكرام العلماء يشك في وجوب اكرامهم ، من جهة احتمال كون الخاص المتأخر مخصصا للعام وبيانا له في عدم دخول الفساق منهم من الأول تحت حكم وجوب الاكرام ، فيستصحب الحالة السابقة وهي عدم وجوب اكرامهم فينتج حكم التخصيص دون النسخ . واما على الثاني فلا أصل يجري في البين من جهة القطع التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة على كل تقدير اما بوجوب الاكرام بمقتضى العام على فرض النسخية واما بحرمة الاكرام الثابت للخاص على فرض المخصصة ، فعلى كل تقدير فلا شك فيه في البقاء حتى يجري استصحاب العدم السابق على العام ، كما أنه بالنسبة إلى حكمه الفعلي أيضا مقطوع بحرمة على تقدير المخصصة والنسخية . نعم لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام أو حرمة وكان مفاد الخاص المتأخر استحباب الاكرام أو كراهته أمكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق ، حيث إنه بالأصل المزبور مع ضمنية رجحانه الفعلي أو المرجوحية الفعلية أمكن اثبات الكراهة أو الاستحباب ، فتأمل .

هذا هو مقتضى الأصول العملية عند الشك وعدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر ، ولقد عرفت ان مقتضاها جريان حكم التخصيص في جميع صور المسألة عدا فرض تضاد الحكم الثابت للخاص مع الحكم الثابت للعام.

واما مقام الترجيح فقد يقال : بترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ ، بتقريب ان التخصيص أكثر وأشيع من النسخ حتى قيل من جهة كثرته وشيوعه : بأنه ما من عام الا وقد خص ، وبان النسخ في الحقيقة تخصيص في الأزمان قبال التخصيص في الافراد ، ومع الدوران يقدم الثاني على الأول لكونه كثيرا من تخصيص الأزمان. ولكن فيه ما لا يخفى ، فإنه أولا نمنع كون النسخ من باب التخصيص في الأزمان الراجع إلى باب التصرف في الدلالة ، بل هو كما عرفت أشبه شيء بباب التقية الراجع إلى التصرف في الجهة قبال التخصيص الراجع إلى مقام التصرف في الدلالة ، كما يكشف عنه أيضا صحة النسخ بزمان يسير عقيب قوله : أكرم زيدا في كل زمان ، مصرحا بعمومه الأزمانى ، حيث يرى بالوجدان انه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو ساعة ، بقوله : نسخت ذلك الحكم ، من دون استهجان أصلا ، مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصيص الأكثر المستهجن ، حيث إن نفس ذلك أقوى شاهد وأعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الأزمان وكونه من نسخ الأكاذيب والتقية الراجعة إلى مقام التصرف في الجهة دون الدلالة ، وثانيا منع اقتضاء مجرد الشيوع والأكثرية لترجيح التخصيص والتصرف الدلالي على النسخ والتصرف الجهتي ، والا لاقتضى ذلك تقديم التقية على غيرها عند الدوران بينها وبين غيرها ، نظراً إلى شيوع التقية في زمان صدور هذه الأخبار ، مع أنه لا يكون كك ، حيث إن بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال صدور الخطاب تقية الا في بعض الموارد الخاصة التي كان الأصل الجهتي فيها موهونا في نفسه ، كما في مسألة طهارة الكتابي ، ومسألة حلية اكل ذبائحهم وطهارتهم ، ومسألة عدم تنجس الماء القليل بملاقاء النجاسة ، بل ومنع أصل أكثرية التخصيص من غيره أيضا ، فان لنا فرض الكلام في الخصوصيات الواردة في صدر الشريعة وبدوها ، ولئن قيل بان الأكثرية والأشيعية انما هي بلحاظ الاحكام العرفية لا بلحاظ خصوص الخطابات الشرعية حتى يتوجه الاشكال المزبور ، يقال انه من الممنوع أيضا أكثرية التخصيص في الاحكام العرفية من النسخ لولا دعوى أكثرية النسخ فيها بلحاظ جهلهم بالموانع

والمزاحمات الواقعية النفس الامرية ، ولا أقل من عدم كون التخصيص فيها في الكثرة بمثابة يوجب انس الذهن به كي يوجب الحمل عليه في الخطابات الشرعية عند الدوران والترديد. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو المنع عن كون وجه تقديم التخصيص على النسخ من باب الأكثرية والأشيعية ، والا فربما نحن نساعد أيضا على أصل المدعى من تقديم التخصيص على النسخ عند العرف والعقلاء بحسب ارتكازاتهم في الخطابات الشرعية والاحكام العرفية الجارية بنياتهم.

وقد يقرب وجه تقديم التخصيص على النسخ بما قرب في وجه تقديم أصالة السند والجهة على أصالة الظهور والدلالة ، من دعوى ان الأصل الجاري في السند كما كان في رتبة سابقة على أصالة التعبد بالظهور لكونها منقحة موضوعها ، كك الأصل الجاري في الجهة أيضا ، بلحاظ ان موضوع الجهة في الظهور هو الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام عن داعي الجدل لبيان حكم الله الواقعي ، لا للتقية ونحوها ، وانه لولا احراز أصل صدور الكلام عن الإمام عليه السلام واحراز جهة صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا ينتهي النوبة إلى مقام التعبد بظهوره ، ودلالته ، فبذلك يكون أصالة التعبد بالصدور والجهة في رتبة سابقة على أصالة التعبد بالظهور والدلالة ، لكونهما منقحتي موضوعها ، باعتبار كون الأول مثبتا لأصل الموضوع وهو كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام ، والثاني لكيفية صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها ، وعليه فعند الدوران بين التصرف الدلالي والتصرف الجهتي يقدم الأصل الجهتي على الأصل الدلالي ، من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية للدليل الاعتبار. وبذلك يقال في المقام أيضا بان النسخ بعد أن كان سنخه من باب التقية الراجع إلى التصرف في الجهة ، لا من باب التخصيص في الأزمان الراجع إلى التصرف الدلالي ، فمع الدوران في العام بين كونه منسوخا بالخاص المتأخر أو مخصصا به يقدم الأصل الجاري في جهته على الأصل الجاري في ظهوره ودلالته ، من جهة جريان أصالة الجهة فيه حينئذ في الرتبة السابقة بلا مزاحم ، ومعه لا بد من رفع اليد عن ظهوره ودلالته في العموم بمقتضي ما في القبال من الخاص الأظهر ، من غير فرق في ذلك بين ظهور الخاص في ثبوت حكمه على فرض المخصصة من بدو الشريعة أو عدم ظهوره فيه بل ظهوره في ثبوت حكمه في زمان صدوره ، وان كان على الأخير لا ثمرة عملية في البين ، من جهة القطع بحجية العام على كل تقدير إلى زمان

صدور الخاص ولزوم الاخذ بالخاص من حينه ورفع اليد عن العام على كل تقدير أيضا سواء على الناسخية أو المخصصة، هذا.

ولكن قد يورد على هذا التقريب بعدم اجراء هذا المقدار من الترتب والطولية لتقديم الأصل الجهتي على الأصل الدلالي عند الدوران ، بدعوى انه كما لا مجال للتعبد بظهور الكلام بدون احراز أصل صدوره وجهته كك لا مجال أيضا للتعبد بسنده وجهته مع عدم ظهوره ، واجماله ، حيث لا يترتب عليهما اثر عملي في البين حتى يجري فيهما أصالة التعبد ، بل وانما ترتبه على ظهور الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام لأجل بيان الحكم الواقعي ، وعلى ذلك فكان كل من السند والجهة والدلالة مما له الدخل في ترتب الأثر على الخبر في عرض واحد ، حيث كان ترتب الأثر عليه ووجوب المعاملة معه معاملة الواقع منوطا بسد أمور ثلاثة : أحدها احتمال عدم صدوره ، وثانيها احتمال صدوره لا- لأجل بيان حكم الله الواقعي بل لأجل التقية ونحوها ، وثالثها احتمال كون المراد غير ما هو ظاهره ، وفي ذلك يكون مجموع الأمور الثلاثة من قبيل العلة المركبة لترتب الأثر وهو وجوب العمل ، بحيث بانتفاء أحدها ينتفى الأثر المقصود من التعبد بالبقية ، وحينئذ فإذا كان كل من أصالة السند والجهة والدلالة في عرض واحد بالنسبة إلى ترتب الأثر والنتيجة فقها لا يبقى مجال تقديم أحدها على الآخر في المشمولية لدليل الاعتبار بمحض تقدمها الطبيعي.

ولكن يمكن دفع ذلك بان الامر وان كان كما ذكر من احتياج كل من التعبد بالسند والجهة والدلالة في الجريان التعبد بالآخر ، ولكن نقول : بان ذلك غير قادح في تقدم الأصل الجهتي على أصالة الظهور بعد اختلاف نحوي التوقف والاحتياج فيهما ، وكون التوقف والاحتياج في بعضها من جهة عدم احراز الموضوع ، وفي البعض الآخر من جهة عدم الأثر ولغوية التعبد بدونه ، حيث إن من المعلوم حينئذ ان الأصل الجهتي لكونه منقح موضوع الأصل الدلالي وفي رتبة سابقة عليه مقدم لا محالة على الأصل الدلالي في مقام الدوران في المشمولية لدليل الاعتبار ، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن أصالة الظهور والدلالة ، وذلك أيضا ينطبق على ما عليه يدن الأصحاب من تقديم التصرف الدلالي على التصرف الجهتي ولو بنحو التقية مع كثرتها وشيوعها في زمن الأئمة عليهم السلام . وعليه فحيث ان باب النسخ كان من نسخ التورية والتقية في كونه من قبيل التصرف في الجهة لا من قبيل التصرف في الدلالة فعند الدوران بين كون الخاص مخصصا للعام أو ناسخا

له يقدم التخصيص على النسخ ويحكم بكونه مخصصا له لا ناسخا ، هذا.

ولكن مع ذلك كله فالتحقيق هو عدم اثمار هذا الترتب والطولية بين الأصل الجهتي والدلالي لشيء بوجه أصلا ، وذلك :

اما في مقام الدوران بين التصرف الدلالي والتقنية : فمع استلزام الأصل الجهتي لطرح الدلالة رأسا فظاهر ، من جهة لغوية التعبد بالجهة حينئذ مع انتفاء أصل الدلالة ، واما مع عدم استلزامه لذلك وامكان الاخذ بالعام ولو ببعض مدلوله فبأنه وان كان يجري الأصل الجهتي ويؤخذ بالعام مثلا في بعض مدلوله بلا كلام لكنه لا يتوقف هذا المقدار على ما ذكر من الترتب والطولية بينهما ، من جهة وضوح كون الامر كك ولو على القول بالعرضية ، من جهة العلم التفصيلي حينئذ بخروج مقدار من المدلول عن تحت الحجية سواء على تقدير التخصيص أو التقنية ، واما فيما عدا هذا المقدار من المدلول فحيثما لا تنافي بين الأصلين يؤخذ بهما ، فيترتب عليهما وجوب العمل على طبقه سواء فيه بين طولية الأصلين أو عرضيتهما هذا إذا كان الدوران بين التقنية والتخصيص.

وأما إذا كان الدوران بين النسخ والتخصيص كما في المقام ، فان كان الخاص مقدما على العام وقد احتمل فيه كونه مخصصا للعام أو منسوخا به ، ففي ذلك يقع التعارض بين الأصل الجهتي في الخاص وبين الأصل في العام المتأخر ، وحيث انه لا يكون لأحدهما تقدم رتبي على الآخر كما في فرض اعتبارهما في دليل واحد فلا جرم ينتهي الامر فيهما بعد المعارضة إلى التساقت ، وفي مثله يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص . واما ان كان الخاص متأخرا عن العام فان كان ذلك قبل حضور وقت العمل بالعام فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخا أو مخصصا ، من جهة انه على كل تقدير يكون العمل على طبق الخاص المتأخر من حين صدوره ، وأما إذا كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بمدة فتارة لا يكون له ظهور في ثبوت مدلوله من الأول من حين ورود العام وأخرى كان له هذا الظهور ، فعلى الأول فلا دوران في البين بين الأصلين إذا كما أنه يجري فيه الأصل الجهتي كك يجري فيه الأصل الدلالي أيضا إلى حين ورود الخاص ، ومعه يكون المتبع هو أصالة العموم إلى حين ورود الخاص ، ومن حين ورود الخاص يكون العمل على طبق الخاص المتأخر سواء كان ناسخا أو مخصصا ، واما على الثاني من فرض اقتضاء الخاص المتأخر على تقدير كونه مخصصا ولو من جهة اطلاقه لثبوت حكمه من حين ورود

العام، كما كان ذلك شأن أغلب الخصوصات، ففي مثله وان دار الامر بين التصرف في ظهور العام وبين التصرف في جهته وكان يثمر أيضا فيما قبل ورود الخاص منه الأزمنة المتقدمة من جهة القضاء والكفارة لو كان الواجب مما يترتب على تركه ذلك، الا ان طرف المعارضة بدوا لما كان هو اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت مفاده من أول الامر، من جهة منافاته بالضرورة مع قضية ظهور العام في العموم، فلا جرم ينتهي الامر فيهما إلى التساقط، ومع سقوط أصل الظهور في العام عن الحجية في العموم يجرى عليه قهرا حكم التخصيص. ولئن شئت قلت بان أصل الجهة في العام في مثل الفرض من جهة اناطته بجريان أصالة الظهور في العام وشمول عمومته لزيد أيضا في نحو قوله: أكرم كل عالم إناطة الشيء بموضوعه كان غير جار على كل تقدير من جهة وضوح عدم المجال للتعبد بالجهة بالنسبة إلى زيد مع عدم التعبد بعموم العام وشموله له، فيكون حينئذ طرف المعارضة قضية اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت حكمه على تقدير التخصيص من حين ورود العام، ومع التعارض وسقوط أصالة الظهور في العام عن الحجية فقهرا يجرى عليه حكم التخصيص، ولا بد فيه من الرجوع إلى الأصول التي توافق بحسب النتيجة مع التخصيص تارة كما في فرض كون مفاد العام هو وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص عدم وجوب اكرام زيد العالم، وأخرى مع النسخ، كما في فرض كون مفاد العام عدم وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص وجوب اكرام زيد حيث إن قضية البراءة عن القضاء مثلا حينئذ توافق النسخ، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب عدم ترتب اثر عملي على مثل هذا الفرض بالنسبة إلينا بعد تأخر زماننا عن زمان العام والخاص، من جهة وضوح انه على كل تقدير كان الواجب علينا الاخذ بالخاص والعمل على طبقه ناسخا كان أو مخصصا. نعم في الخاص المتقدم كان له ثمرة مهمة من حيث كونه مخصصا للعام المتأخر أو منسوخا به، ولكنك عرفت فيه أيضا ان اللازم فيه هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص من جهة معارضة الأصل الجهتي في الخاص حينئذ مع الأصل الدلالي في العام المتأخر وتساقطهما فتدبر. هذا تمام الكلام في العام والخاص.

وقد عرفت المطلق بأنه ما دل على شايح في جنسه ، والظاهر أن المراد من الجنس في المقام هو السنخ ، لا- الجنس المصطلح عند المنطقيين : أي الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو ، قبال النوع ، ولا ما هو المصطلح منه عند النحويين : أي الماهيات الكلية المقصورة بأسامي الأجناس ، كيف وان من المعلوم صحة اطلاقه على الافراد المعينة الشخصية بلحاظ الحالات الطارئة عليها ، كما في زيد ، حيث إنه مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ حال القيام والعود والمجيء وغيرها من الحالات ، فكان ذلك حينئذ شاهدا على أن المراد من الجنس المأخوذ في تعريفه هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصية الخارجية ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية إلى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة ، وعلى الحصص السارية في ضمن افراد الطبيعي كالحيوان والانسان مثلا ، غير أن الفرق بينهما هو استقلال كل حصة من حصص الطبيعي في عالم الوجود ، بخلافه في الحصص السارية من الذوات الشخصية بلحاظ الحالات المتبادلة حيث إنها موجودات بوجود واحد ومجتمعات تحت حد واحد في الخارج ، ولا يكون التعدد فيها الا بحسب التحليل ، ولكن مجرد هذا المقدار من الفرق لا- يضر بما هو المطلوب من شمول تعريف المطلق لمثله ، كما لا يخفى ، فكان المراد من المطلق حينئذ في المقام ما هو المعبر عنه بالفارسية ب (رهای در مقام انطباق) الغير الممنوع عن الصدق على ما هو من سنخه ، في قبال المقيد المعبر عنه بالفارسية ب (بسته در مقام انطباق) الممنوع على الصدق على ما هو من سنخه ، فان تقييد الشيء ببعض القيود كتقييد زيد بالقيام يمنع عن شيوع الحصة المحفوظة

في ضمنه بالنسبة إلى ما كان من سنخه من بقية الحصص ، ومن ذلك لا يصدق زيد القائم بلحاظ توصيفه بالقيام على زيد القاعد ، وان كان هو أيضا مطلقا باعتبار ما في ضمنه من الحصص بلحاظ الحالات المتبادلة الطارية كالضحك والتكلم والكتابة وغيرها ، وهو واضح .

واما الشيعاء فالمراد به تارة هو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد ، وهو المعبر عنه في اصطلاح بعضهم بالعموم السرياني ، وأخرى قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقا عرضيا . والمطلق بالمعنى الأول يطلق غالبا على المواد المأخوذة في طبي النواهي النفسية ، كقوله : لا تشرب الخمر ، وفي طبي الأحكام الوضعية ، كقوله : أحل الله البيع ونحوه ، حيث إنه وان كان نحو ضيق في الطبيعة حينئذ باعتبار عدم الانطباق الا على الكثير ، والا انه من جهة لحاظ سريانها في ضمن الافراد كان له اطلاق ، في قبال المقيّد بقيد خاص غير قابل للانطباق الا على المقيّد . وبالمعنى الثاني يطلق غالبا على المواد المأخوذة في طبي كثير من الأوامر ، والمطلق بهذا المعنى أوسع دائرة من المطلق بمعنى السريان ، من جهة عدم اعتبار تقيده بشيء من الخصوصيات حتى خصوصية السريان ، فكان من جهة ارساله وعدم تقيده بشيء من الخصوصيات الوجودية والعدمية مجامعا مع كل خصوصية وتقيدها وقابلا للانطباق على القليل والكثير ، ومثل هذا المعنى هو المعروف عندهم باللابشرط المقسمي .

ثم انه بعد ما اتضح لك هذه الجهة ، يبقى الكلام فيما هو مركز التشاجر والنزاع في مداليل أسماء الأجناس بين المشهور من القدماء وبين السلطان في أنها هل هي الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط وعلى وجه الارسال؟ أو هي الطبيعة المهملة المجامعة مع التقيّد والاطلاق كما عليه السلطان؟ وفي ان المراد من الطبيعة المهملة ما هو؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان أمرين لكي ينكشف بهما الحجاب عن وجه المرام :

الأول انه لا شبهة في أن للماهية تصورات بحسب التعقل الأولى : منها : تعلقها مقيدة ومع الضميمة والشرط ، كالانسان الملحوظ معه خصوصية الزيدية وكالرقبة الملحوظ معها خصوصية الايمان مثلا ونحو ذلك من الخصوصيات والضمائم ، وقد شاع التعبير عن ذلك بالمهية بشرط شيء ، وربما عبر عنه أيضا بالمخلوطة قبال المجردة . ومنها : تعلقها مجردة وبلا شرط وضميمة ، وهذا على قسمين : تارة اعتبارها بقيد التجرد عن جميع القيود والخصوصيات ، وأخرى اعتبارها بنفسها مجردة من غير اعتبار قيد التجرد عن الخصوصيات

فيها ، فكان تجردها حينئذ من جهة عدم تعدى اللحاظ عن ذات المهية إلى شيء آخر معها ، وبعبارة أخرى : الملحوظ في هذا القسم عبارة عما هو مصداق المجرد لا الطبيعة متقيدة بقيد التجرد عن الخصوصيات ، بخلاف سابقه فإنه قد اعتبر فيه قيد التجرد عن الخصوصيات ، وقد عبروا عن الأول باللابشرط القسيمي وعن الثاني باللابشرط المقسيمي ، وقالوا بامتناع صدق الأول وانطباقه على الخارجيات لكونه كليا عقليا لا موطن له الا في الذهن ، بخلاف الثاني فإنه من جهة عدم اعتباره مقيدا بقيد التجرد كان قابلا للانطباق على الخارج وللصدق على القليل والكثير . ومنها اعتبارها بنحو السريان في ضمن جميع الافراد الملازم لعدم انطباقها الا على الكثير دون القليل .

ولكن من الواضح أيضا لزوم ان يكون في البين امر واحد في هذه الاعترافات يكون هو الجامع ، والمقسم لهذه الأقسام في قولك : الماهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا ، وان لم يكن تصويره مستقلا ، وذلك من جهة وضوح مبائة كل واحدة من هذه الاعترافات في الذهن مع الاعتراف الآخر حتى المهية المجردة على النحو الثاني ، فإنها أيضا في ظرف اعتبارها كك تباين المهية المتقيدة والمأخوذة بنحو السريان بحيث لا يكاد انطباقها في ظرف اعتبارها كك على المتقيدة ، وان كانت تنطبق على مصداقها وما يازائها خارجا ، ومن ذلك أيضا ترى بناء المشهور على كون استعمال لفظ المطلق في المقيد مجازا ، وليس ذلك الا من جهة ما ذكرنا من تباين كل من المطلق والمقيد بحسب الاعتراف مع الآخر ، وعليه فلا يمكن ان تكون المهية المجردة المعبر عنها في مصطلحهم باللابشرط المقسيمي هي المقسم حقيقة في هذه الاعترافات ، بل لا بد وأن يكون ما هو المقسم لها عبارة عن القدر المشترك بين تلك الاعترافات . والمرجع للضمير في التقسيم في قولك المهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا ، وان لا يمكن تعلقه مستقلا ولا كان له وجود في الذهن بحسب التعقل الأولى الا في ضمن تلك الاعترافات المختلفة ، نظير المادة المأخوذة في المشتقات المحفوظة في ضمن الصيغ الخاصة والهيئات المخصوصة ، وذلك لان كلما يتصور ويوجد في الذهن من الصور حسب التعقل الأولى لا يخلو من كونها اما صورة واجدة للقيود والخصوصية أو فاقدة لها ، فلا صورة ثالثة في البين مستقلا في ذلك الوعاء تكون هي الجامع والقدر المشترك بين الواجد والفاقد الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي ، بتحليل كل صورة إلى ذات وخصوصية ، ولو كانت الخصوصية هي خصوصية التجرد والفقدان .

ولئن شئت فاستوضح ذلك بالطبيعي في الخارج ، فإنه كما لا يكون للطبيعي وجود مستقل في الخارج ، بل كان وجوده في ضمن افراده ، كك الجامع في المقام ، فلا يكون له في الذهن أيضا وجودا الا في ضمن الصور الخاصة ، ولا يكون له وجود مستقل الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي ، بتحليل كل صورة إلى ذات وخصوصية ، كتحليل الموجود الخارجي إلى ذات وهو الطبيعي وخصوصية ، غايته ان الفرق بينهما هو ان التحليل في الموجود الخارجي كان بحسب التعقل الأولى وفي الصور الذهنية بحسب التعقل الثانوي ، كما هو واضح.

وعلى ذلك فما أفادوه في الطبيعة المجردة المطلقة من التعبير عنها باللابشرط المقسمي ، بجعلها مقسما لهذه الاعتبارات ، وجعل القسمي هي الطبيعة المتقيدة بقيد التجرد عن جميع الخصوصيات منظور فيه ، من جهة ما عرفت من عدم كون المجردة مقسما حقيقة لتلك الاعتبارات ، وان المقسم لها حقيقة انما هو القدر المشترك المحفوظ في ضمن المجردة وغيرها الذي لا يكون له في الذهن وجود منحاز مستقل الا بحسب التعقل الثانوي.

الامر الثاني لا اشكال ظاهرا في أن المراد من المهية المطلقة لدى المشهور في نحو مداليل أسامي الأجناس انما هو القدر المشترك بين المهية المجردة المعبر عنها عندهم باللابشرط المقسمي وبين الطبيعة المأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد كالمواد المأخوذة في طبي النواهي ، لا ان المراد هو خصوص الطبيعة المجردة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير ، كيف ولازم ذلك هو المصير إلى المجاز في موارد إرادة الساري منها ، مع أنه كما ترى لا يظن منهم الالتزام به ، فان المشهور كما بنوا على كونها حقيقة في الطبيعة المطلقة المعبر عنها باللابشرط المقسمي كك بنوا على كونها حقيقة في المأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد ، وانما خصصوا المجازية في خصوص المقيدة ببعض الخصوصيات ، في قبال السلطان القائل بوضعها للطبيعة المهملة وكونها حقيقة مطلقا حتى في المقيدة. وعلى ذلك فبعد اختلاف الاعتبارين : اعتبار المجردة والسارية وبطلان الاشتراك اللفظي لابد لهم من الالتزام بوضعها للقدر المشترك بينهما ، كما لا يخفى.

وإذا عرفت ذلك نقول : ان المراد من المهية المهملة لدى السلطان ومن تبعه انما هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير كالطبيعة المطلقة وبين ما لا يقبل الانطباق الاعلى الكثير أو القليل كالطبيعة السارية والمقيدة ، فكان دعوى السلطان

على أن أسامي الأجناس كالرقبة مثلا كانت موضوعة للقدر المشترك المحفوظ في جميع تلك الاعترافات المختلفة الذي هو المقسم الحقيقي لها من دون دخل شيء من تلك الخصوصيات حتى خصوصية التجرد والاطلاق في الموضوع له فيها أصلا وان استفادة الخصوصيات انما كانت بدوال آخر ، في قبال المشهور القائلين بوضعها للطبيعة المجردة القابلة للانطباق على القليل والكثير أو للقدر الجامع بينها وبين الطبيعة السارية. ومن ذلك يحتاج مثل السلطان ومن تبعه في هذا المسلك إلى التشبث بقريئة الحكمة في استفادة معنى الشيع والاطلاق عند الاطلاق ، باعتبار ملائمة قضية الوضع مع إرادة كل من المطلق والمقيد ، بخلاف المشهور فإنهم يغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الاطلاقي عن التشبث بقريئة الحكمة.

وحينئذ فحيث اتضح ذلك نقول بأنه لا ينبغي التأمل في أن التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس المهية المهملة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجردة والمقيدة والمأخوذة على نحو السريان ، كما يشهد له قضية الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد ، عند إرادة الخصوصيات بدوال آخر لا من نفس اللفظ باستعماله في الخصوصية ، حيث يرى أن استعمال الرقبة مثلا في الرقبة المؤمنة مع إرادة الخصوصية بدال آخر ، بعينه كاستعمالها في المجردة عن قيد الايمان ، من دون احتياج إلى رعاية عناية في البين أصلا ، وان المقصود من الرقبة في قولك : أعتق رقبة ، هو المراد والمقصود منها في استعمالها في المقيدة في قولك الرقبة المؤمنة ، بلا ارتكاب تجوز وعناية في البين ، حيث إن ذلك كاشف ان الموضوع له هو المعنى الجامع والقدر المشترك بين المطلقة والمقيدة ، كيف وقد عرفت ان المشهور لا بد لهم أيضا من الالتزام بالوضع للقدر المشترك بين الطبيعة الشائعة بنحو السريان وبين الطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على القليل والكثير ، من جهة ما عرفت من مباينة المهية بكل واحد من الاعتبارين في عالم اعتبارها مع الآخر. وعليه فبعد لا بديلة الالتزام بالقدر الجامع بين نحوي الاعتبارين المزبورين : أي اعتبار الشيع ، بمعنى السريان ، والشيع بمعنى القابلية للانطباق على القليل والكثير ، يتوجه الاشكال بأنه لم لم يحدد دائرة الجامع بما يعم المقيد بل يقتصر في تحديده بما هو في ضمن الشيعين فتدبر. فلا بد حينئذ بعد عدم وجه وجيه للتخصيص بذلك من الالتزام بما عليه السلطان قدس سره من الوضع للمهية المبهمه والقدر المحفوظ بين المقيدة وبين الشيعين. هذا كله في

وأما علم الجنس كأسامة فهو أيضا من هذه الجهة كاسم الجنس ، فعند المشهور كان موضوعا للطبيعة المطلقة ، وعند السلطان ومن تبعه للطبيعة المهملة ، وإنما الكلام في أنه هل فيه مزية زائدة على اسم الجنس من حيث التعيين بالإشارة الذهنية كما عليه المشهور أيضا ، بشهادة المعاملة معها معاملة التعريف ولو بدون أداته؟ أم لا ، بل كان كاسم الجنس وكان التعريف فيه لفظيا لا معنويا؟ فيه وجهان ثانيهما مختار الكفاية ، حيث قال (1) ما محصله : ان التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ كونه متعينا بالتعيين الذهني ، وان التعريف فيه كان لفظيا ، محضا لا معنويا ، كالتأنيث اللفظي في غيره ، والا لما صح حمله على الافراد وانطباقه على الخارجيات ، من جهة رجوع التقيد المزبور حينئذ إلى التقيد بالوجود الذهني المانع عن الصدق على الخارجيات ، فيحتاج حينئذ إلى التجريد في مقام الحمل على الافراد عن تلك الخصوصية والمصير إلى المجاز ، مع أنه كما ترى ، حيث يرى بالوجدان صحة حمله على الافراد وصدقه على الخارجيات من دون تجريد ورعاية عناية مجاز أصلا ، خصوصا مع بعد الوضع لمعنى يحتاج إلى التجريد عن الخصوصية دائما عند الاستعمال ، فان مثل هذه الجهة مما لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم ، هذا.

ولكن فيه انه بعد كون الإشارة الذهنية إلى الشيء غير وجوده في الذهن لكون الإشارة الذهنية إلى الشيء عبارة عن توجه النفس إليه في ظرف الفراغ عن وجوده في الذهن ، بشهادة صحة تصور أمور متعددة في الذهن والإشارة إلى بعضها بأنه أحسن من ذلك نقول بأنه من الممكن حينئذ الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس بحسب المعنى ، بدعوى ان الأول موضوع لنفس الطبيعة المطلقة أو المهملة على اختلاف المسكين ، والثاني موضوع للطبيعة بما انها معروضة للإشارة الذهنية ولو؟ متقيدة بها ، وبعبارة أخرى الموضوع له في علم الجنس هو حصاة من الطبيعي تعلقت بها الإشارة الذهنية بلا اخذ جهة التقيد بها في مدلوله ومعناه ، وعليه فالفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث إنه كان لاسم الجنس سعة اطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصص وما

لا يشار إليه منها ، بخلافه في علم الجنس ، فإنه لما اعتبر فيه كونه حصّة من الطبيعي وقعت معروضة للإشارة فقهرًا لم يكن له تلك السعة من الاطلاق بنحو يشمل ما لا- يشار إليه من الحصص ، بل يختص بالحصص المعروضة للإشارة ، كما أنه من جهة عدم اخذ التقيد بالإشارة فيه كان قابلاً- للحمل على الافراد وللانطباق على الخارجيات. وبالجملة فعلى هذا البيان أمكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من أهل العربية من كون التعريف في علم الجنس معنويًا. ثم إن ذلك كله بحسب مقام أصل الثبوت.

واما في مقام الاثبات والتصديق بأحد المسلكين فهو راجع إلى اللغة ويتبع التبادر ونحوه ، مع أنه لا يكون البحث فيه بمهم أيضا في كون التعريف فيه لفظيا أو معنويا ، من جهة عدم ترتب ثمرة مهمة عليه ، كما هو واضح.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في الجنس المحلى باللام أيضا ، حيث إنه يمكن دعوى كون اللام فيه موضوعا للتعريف ومفيدا للتعين من دون اقتضائه للمنح عن صحّة انطباقه على الخارج كي يلزمه التجريد في مقام الحمل على الافراد ، كما لا يخفى. نعم في مثل (هذا الرجل) لا بأس بدعوى كون اللام فيه للزينة ، كما في الحسن والحسين ، وذلك أيضا انما هو من جهة ما يلزمه من لزوم تحقق الإشارتين في آن واحد إلى الطبيعة ، الذي هو من المستحيل ، بملاك استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، فتأمل. فلا بد حينئذ من جعل اللام لمحض الزينة ، ولكن لا يلزمها كونها للزينة على الاطلاق حتى في غير مورد تعين المدخول بمثل هذا ونحوه ، حيث إنه من الممكن حينئذ الالتزام بكونها مفيدة للتعريف وتعين المدخول عند عدم تعينه من جهة أخرى. وحينئذ فاللازم هو اثبات هذه الجهة من وضع اللام لغة للتعريف وتعين المدخول ، ولا يبعد دعوى كونه كك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك : الرجل ، والأسد ، والحيوان. والامر سهل.

ومن مصاديق المطلق النكرة ، وهي عبارة عن الطبيعة المتقيدة بإحدى الخصوصيات ، على أن يكون الأحد بيانا ومقدرا لكم القيد ، وانه إحدى الحصص قبالة التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها ، من دون ان يكون عنوان الأحد بنفسه قيда للطبيعة بوجه أصلا ، وإلى ذلك أيضا نظر من عبر عنها بالفرد المنتشر حيث كان المقصود

منه هو الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها ومقدرها الواحد ، لا ان القيد هو هذا العنوان كما يظهر من الكفاية (1) ، من حيث ارجاعه النكرة إلى الطبيعة المتقيدة بعنوان الواحد بما هو هذا المفهوم ، كيف وان لازمه هو عدم خروجها عن قابلية الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير ، لان مثل هذا العنوان أيضا عنوان كلي كأسامي الأجناس ، وتقيده بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضا على القليل والكثير ، وان كان قضية التقييد المزبور تضيق دائرته من جهة أخرى ، مع أنه كما ترى ، فان شان النكرة انما هو عدم الانطباق على المتكثرات الا بانطباق تبادلي. وهذا بخلاف ما لو كان الأحد بيانا ومقدرا لما هو كم القيد ، وانه إحدى الحصص ، وكان القيد نفس الحصص والخصوصيات ، فان لازم ذلك هو عدم صلاحيتها للانطباق على المتكثر الا بنحو البدلية دون العرضية. وبالجملة فرق واضح بين ان يكون عنوان الواحد بنفسه قيذا للطبيعة وبين ان يكون مقدرا لكم القيد وكان القيد هي الخصوصية ، حيث إنه على الأول يصدق الطبيعة المتقيدة بالواحد على الكثيرين بانطباق عرضي ، بخلافه على الثاني من فرض كونه مقدرا لكم القيد ، فإنه عليه لا يصدق على الكثيرين الا بانطباق تبادلي ، والنكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر في قوله (رجل) بنحو التنكير انما كانت من قبيل الثاني دون الأول كما هو واضح.

ثم انه مما يترتب على المسلكين هو تحقق الامتثال على مسلك اخذ عنوان الوحدة قيذا للطبيعة بأزيد من واحد فيما لو أتى في مقام الامتثال بعشر وحدات دفعة واحدة ، فإنه على هذا المسلك يتحقق الامتثال بالجميع ، بخلافه على مسلك اخذ عنوان الواحد مقدرا لكم ما هو القيد ، فإنه عليه لا يتحقق الامتثال الا بواحد منها.

ومن لوازم ذلك أيضا هو دخول الخصوصية طرا تحت الطلب دونه على المسلك الأول حيث كانت الخصوصية عليه من لوازم المطلوب وخارجة عنه. وربما يثمر هذه الجهة فيما لو قصد الخصوصية في مقام الامتثال ، فإنه على المسلك الأول يكون تشريعا في قصده من جهة خروجها عن جيز المطلوبة ، بخلافه على المسك الثاني ، فإنه لا يكون فيه تشريع ، بل ويتحقق القرب به أيضا.

وعلى كل حال فالنكرة التي قلنا برجوعها إلى الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها

ص: 566

1- ج 1 ص 382.

ومقدرها الواحد لا يفرق فيها ولا يختلف مدلولها بين وقوعها في حيز الطلب كقوله : جنني برجل وبين وقوعها في حيز الاخبار كقوله : جاء رجل من أقصى المدينة ، بل هي في الموردين كانت مستعملة في معناها الحقيقي ، غاية انه في الثاني قد علم المراد منها بدال آخر خارجي ، وانه حبيب النجار مثلا .

ثم اعلم أن الحمل على الاطلاق لا يختص بالألفاظ المطلقة الغير المقيدة بشيء من الخصوصيات ، بل يجرى في كل ما يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال ولو بجهة من الجهات ، وعليه فيجرى مقدمات الاطلاق في النكرة أيضا ، فإنها وان كانت مقيدة بإحدى الخصوصيات ، ولكنها من غير تلك الجهة لما كانت يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال ، فعند الشك في مدخلية بعض الخصوصيات الاخر فيها تجرى فيها مقدمات الاطلاق ، بل وقد عرفت جريان اطلاقات حتى في نحو الاعلام الشخصية أيضا بلحاظ ما يفرض لها من الاطلاق والارسال بلحاظ الحالات ، كما لا يخفى .

وكيف كان فبعد ان اتضح وجه الفرق بين المسكين نقول بأنه على مسلك المشهور من وضع الألفاظ للطبيعة المطلقة لا بد بمقتضى الوضع من الحمل على الاطلاق والارسال عند عدم القرينة على التقييد ، من دون احتياج إلى التمسك بقضية مقدمات الحكمة ، واما على مسلك السلطان ومن تبعه من الوضع للطبيعة المهملة والجامع المحفوظ بين تلك الصور المجردة الفاقدة للخصوصية والواجدة لها ، فحيث ان وضع اللفظ بنفسه غير مقتض للحمل على الاطلاق والارسال من جهة ملائمتة مع التقييد أيضا بنحو تعدد الدال والمدلول ، فيحتاج في استفادة الاطلاق والشياخ إلى ضم قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق كما سنذكرها إن شاء الله من أمور :

منها : كون المتكلم بمدلول لفظه في مقام البيان على مرامه لا في مقام الاهمال والاجمال .

ومنها : عدم نصبه قرينة على التقييد وإرادة الخصوصية .

ومنها : عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب أو مطلقا ولو من الخارج على وجه يأتي إن شاء الله تعالى .

حيث إنه باجتماع هذه الأمور يتم امر الاطلاق ويستكشف منها عدم تقييد موضوع طلبه بشيء من الخصوصيات وانه مأخوذ في اعتباره على نحو الاطلاق

والارسال ، وبانتفاء بعضها ينتفى امر الاطلاق.

نعم ربما يختلف تلك المقدمات بحسب اللوازم أيضا فان المقدمة الأولى مما ينتفى بانتفائها موضوع الاطلاق بحيث لا يكاد وقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر ولو مع احراز وحدة المطلوب ، بل يقدم ذلك المطلق الاخر عليه بلا كلام ، بخلاف المقدمة الثانية ، فان انتفائها موجب لوقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر ، فينتهى الامر فيهما إلى مقام الجمع أو الترجيح.

وكيف كان فقبل الشروع في شرح مقدمات الاطلاق ينبغي بيان ان نتيجة تلك المقدمات هل هي الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية انطباقها الا على أول وجود الطبيعي ، كما قيل؟ أو الحمل على الطبيعة المهملة وما هو المقسم للطبيعة الصرفة والمقيدة والمأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد التي من شأنها سعة قابلية الانطباق على القليل والكثير من الافراد العرضية والطولية؟ حيث إن فيه وجهين أظهرهما الثاني ، فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الوجه الأول هو دعوى ان كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم نصبه للقرينة على الخصوصية والتقييد يقتضى ان ما اعتبره في لحاظه هو تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات حتى خصوصية السريان في ضمن الافراد أعني الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير عرضيا ، ومن لوازمها سقوط الطلب والامر عنها بأول وجودها كما في أغلب المواد المأخوذة في حيز الأوامر ، من غير مدخلية في ذلك في مقام طلبه أيضا لشيء من الخصوصيات ، والا كان اللازم عليه البيان على مدخلية الخصوصية بمقتضى برهان استحالة نقض الغرض.

ولكن يدفعه ان كينونة المتكلم في مقام بيان مراده بعد أن كانت بتوسيط لفظه واظهار ان مدلوله تمام مراده ، فلا جرم قضية ذلك بعد عدم نصب القرينة على دخل الخصوصية هو الاخذ بما هو مدلول لفظه الذي هو عبارة على هذا المسلك عن الطبيعة المهملة والمعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في ضمن جميع الأقسام من الصور والاعتبارات المتقدمة التي من شأنها سعة الانطباق على الافراد العرضية والطولية ، لا الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية الانطباق الا على أول وجود كما هو واضح ، كيف وان لازم ذلك هو المصير إلى اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيز الامر أو النهى ، والالتزام بكونها منتجة في الأوامر لصرف الطبيعي المنطبق على أول وجوده وفي النواهي للطبيعة

السارية من جهة ما هو المعلوم من انحلالية التكليف غالبا فيها خصوصا في النواهي النفسية الشرعية فإنه لم يوجد فيها مورد يكون النهى فيه من قبيل صرف الوجود مع أنه كما ترى يبعد الالتزام به جدا. وهذا بخلافه على ما ذكرنا فإنه لا يلزمه اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيز الامر أو النهى ، بل النتيجة على هذا المسلك في جميع الموارد عبارة عن معنى وحداني ، وهو ذلك المعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في ضمن جميع الأقسام والصور المتقدمة الذي من شأنه الانطباق على الافراد العرضية والطولية ولو بتوسيط انطباقه على الطبيعة الصرفة والمأخوذة بنحو السريان.

غاية ما هناك ان الفرق حينئذ بين الأوامر والنواهي من حيث سقوط التكليف بأول وجود في الأول ، وعدم سقوطه وانحلالية التكليف إلى تكاليف متعددة في الثاني واقتضائه لامثالات متعددة انما كان من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية ، فحيث ان الغالب في الأوامر هو كون المصلحة فيها على نحو الشخص ، وكان من لوازم شخصيتها عقلا حصولها وتحققها بتمامها بأول وجود الافراد ، بخلافه في طرف النواهي ، فان الغالب في المفسد فيها هو كونها على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعي مهما وجد وفي ضمن أي فرد تحقق من الافراد العرضية والطولية بالبغض المستقل ، أوجب ذلك الفرق المزبور بين الأوامر والنواهي.

وبالجملة فتمام الفرق على هذا المسلك انما هو من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية ، والاففي طرف معروض المصلحة والمفسدة لا يكاد اختلاف نتيجة الحكمة بحسب الموارد ، فإنه على كل تقدير وفي جميع الموارد عبارة عن ذلك المعنى اللابشرط المقسمي المحفوظ في جميع الأقسام من الاعتبار المتقدمة الذي عرفت انطباقه على القليل والكثير وعلى الافراد العرضية والطولية ، غاية الامر في فرض كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص يسقط التكليف عن الطبيعي بامثال واحد فعلا أو تركا ، من جهة تحقق تمام المصلحة حينئذ بايجاد واحد. واما في فرض قيام سنخ المصلحة والمفسدة بالطبيعي فلا يسقط التكليف عن الطبيعي رأسا بامثال واحد ، بل لابد من امثالات متعددة ، من جهة اقتضاء المصلحة السنخية لمطلوبية الطبيعي مهما وجدت ولو في ضمن الافراد الطولية. ففي الحقيقة الاكتفاء بأول وجود في موارد قيام شخص المصلحة أو المفسدة انما هو من جهة القصور في التكليف والمصلحة عن الشمول للوجود بعد الوجود ،

لا من جهة القصور في ناحية المتعلق في قابلية الانطباق على ثاني الوجود وثالثه ورابعه ، وبينهما فرق واضح. وهذا بخلافه على المسلك الأول فإنه عليه لا مجال للتفرقة بين الأوامر والنواهي من جهة المصلحة والمفسدة من حيث الشخصية والسنخية ، وذلك لان مقتضى الطبيعة الصرفة بعد أن كان هو الانطباق على خصوص أول وجود فلازمه انما هو سقوط التكليف رأسا باتيان أول وجود ، من غير فرق فيه بين كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص أو السنخ ، من جهة حصول تمام السنخ حينئذ تبعا للمتعلق بأول وجود ، فلا بد حينئذ من المصير في الفرق المزبور بين الأوامر والنواهي إلى اختلاف نتيجة الحكمة وانها في الأوامر هي الطبيعة الصرفة وفي النواهي بملاحظة القرينة النوعية هي الطبيعة السارية كما هو واضح ، فتدبر.

وحيثما اتضح هذه الجهة فلنشرع في شرح مقدمات الاطلاق فنقول :

اما المقدمة الأولى التي هي عمدتها وهي كون المتكلم في مقام البيان فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بوصف التمامية بأعم من كلام به التخاطب وبكلام آخر له ولو منفصلا عن ذلك ، في مقابل السلب الكلي ، وهو ما إذا لم يكن في مقام البيان رأسا بل في مقام الاهمال والاجمال ، وبعبارة أخرى كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي بلفظه أو به وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام ، وأخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده باعطاء الحججة إلى المخاطب على المراد بلفظ به التخاطب أو به وبما يتصل به من كلام آخر على نحو يعد المجموع عرفا كلاما واحدا ، لا مجرد كونه في مقام الجدل لبيان المراد الواقعي النفس الأمري ، في قبال اهماله من رأس ولو لم يكن في مقام اعطاء الحججة والظهور على المراد إلى المكلف.

وربما يختلف هذان المعنيان بحسب اللوازم أيضا ، فإنه على الأول لو ورد في قبالة عام وضعي منفصل يلزمه تقديم ذلك العام الوضعي عليه بلا كلام ورفع اليد به عن أصل ظهوره الاطلاقي وذلك بلحاظ ان أصل ظهوره في الاطلاق وفي كونه تمام المراد حينئذ منوط ومعلق بعدم بيان المتكلم جزء مراده بكلام آخر فيما بعد ، والا فمع وجود البيان على بعض مراده فيما بعد لا يكاد يكون له هذا الظهور الاطلاقي ، فكان أصل ظهوره في الاطلاق وكونه تمام المراد حينئذ من لوازم عدم مجيء القيد ولو بالأصل ، وفي مثله من المعلوم انه بالظفر بكل بيان وحجة على القيد يرتفع هذا الأصل بالمرّة ، كارتفاع اللابيان الذي هو

موضوع حكم العقل بالقبح بوجود البيان على التكليف ، وعليه فلا يبقى مجال توهم المعارضة بينهما بوجه أصلا ، وهذا بخلافه على الثاني فان قضية كون المتكلم في مقام اعطاء الحجة حينئذ انما كان ملازما مع ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد ، بظهور فعلى تنجيزي ، من جهة ان اعطاء الحجة على المراد حينئذ لا يكون الا باعطاء الظهور الكاشف عنه ، والا فلا يكون في البين حجة غيره ، وحينئذ فمتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد والخصوصية ، فلا جرم يلزمه استقرار الاطلاقى للفظه ، ومع استقرار الظهور الاطلاقى فيه يقع لا محالة التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة ، وفي مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللفظي في المقيدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الاطلاقى ، بل بعد استقرار الظهور الاطلاقى فيها أيضا لا بد من ملاحظة أقوى الظهورين منهما وتقديمه على الآخر ، وهذا بخلافه على الأول فإنه عليه لا مجال لتوهم المعارضة بينهما بل لا بد من تقديم الظهورات الوضعية في المقيدات المنفصلة على ظهوره الاطلاقى من جهة صلاحيتها للبيان عليه ورافعتها لأصل ظهوره الاطلاقى ، والوجه فيه ما عرفت بان عدم البيان على القيد فيما بعد على ذلك كان مقوم أصل انعقاد الظهور الاطلاقى فيه ، فمع مجيء البيان بالوجدان والظفر بالحجة على القيد يرتفع هذا الأصل بالمرّة ، وبارتقاعه لا يكاد يكون ظهور الاطلاقى لكلامه بوجه أصلا حتى يلاحظ التعارض بينهما ، كما لا يخفى .

لا يقال بان ذلك كك لولا ظهور حال المتكلم في المشي على طبق ما اقتضته الجبلة الأولية والفطرة الارتكازية من ابرازه تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لا به وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام ، فإنه لا اشكال في أن الجبلة والفطرة في كل متكلم بكلام به التخاطب تقتضي كونه بصدد ابراز تمام مرامه الواقعي بمدلول لفظه الملقى إلى المخاطب على نحو كان مدلول لفظه تمام مراده بوصف التمامية ، لا في مقام الاهمال رأسا ، ولا في مقام بيان مجرد ان المدلول هو المراد ولو لم يكن تمام المراد بوصف التمامية بل كان ذلك جزء مراده ، وجزئه الآخر شيء يذكره فيما بعد بكلام آخر غير هذا الكلام ، فان ذلك كله وان أمكن في نفسه ، حيث لا محذور في ذكر المتكلم جزء مرامه بهذا الكلام وجزئه الآخر بكلام منفصل آخر فيما بعد ، وبعبارة أخرى لا محذور في كينونة المتكلم في بيان تمام مرامه لكن بأعم من هذا الكلام وكلام آخر فيما بعد ، الا انه خلاف ما تقتضيه الجبلة الأولية والارتكاز

الفطري ، ومن ذلك ترى بأنه لا يرتاب أحد في الخطابات الشفاهية في الحمل على الاطلاق في قوله : ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ذلك ، والكشف عن كون مدلول اللفظ تمام المراد ، من دون اعتناء باحتمال كون المدلول جزء المراد في حكمه وان جزئه الآخر شيء يذكره فيما بعد بكلام آخر ، وعلى ذلك فإذا كان الظاهر من حال المتكلم كونه على طبق تلك الجبلة من كونه بصدد بيان تمام مراده بكلام به التخاطب في قوله : أعتق رقبة مثلا- ، ولم متصلًا بكلامه ذلك ما يدل على اعتبار قيد فيها من الايمان أو الكتابة أو غيرها ، فلا جرم في مثله الجبلة المسطورة تقتضي ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد ، من دون احتياج في ذلك إلى التشبث بأصالة عدم مجيء القيد فيما بعد ، بل نفس ظهور الحال يكفي في اطلاق المرام ، وحينئذ فمع استقرار الظهور الاطلاقي لكلامه بمقتضى المقدمات المزبورة عن الجبلة المسطورة قهرا يلزمه التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة ، من جهة كشف ذلك حينئذ عن كون المدلول تمام المرام وكشف المقيدات المنفصلة عن كون المدلول من الأول جزء المرام لاتمامه الملازم لعدم كون المتكلم من أول الامر على طبق الجبلة من بيان مراده بلفظ به التخاطب ، وعليه فلا فرق بين التقريبين من جهة انه على كل تقدير يستقر الظهور الاطلاقي للفظه ، ولا ينشلم ظهوره بقيام دليل منفصل فيما بعد على القيد ، سواء فيه على تفسير البيان باعطاء الحجة والظهور على المراد أو تفسيره ببيان المرام الواقعي النفس الأمري بلفظ به التخاطب.

فإنه يقال بعد الفرق الواضح في المقام بين مسلك المشهور من وضع اللفظ للاطلاق كسائر الحقائق ، وبين مسلك السلطان قدس سره من حيث استتباع المقدمة المزبورة بالجبلة المسطورة على الأول لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مراده لا لأصل انعقاد الظهور ، من جهة اقتضاء الوضع فيه لأصل انعقاد الظهور ، بخلافه على مسلك السلطان حيث كانت الجبلة المزبورة مقومة لأصل انعقاد الظهور الاطلاقي للفظ. نقول بان من المعلوم حينئذ ان احراز هذا الظهور وجدانا فرع أحرا الجبلة المسطورة كذلك ، والا فمع عدم احراز الجبلة واحتمال عدم كون المتكلم فعلا في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام واحتمال مجيء القيد فيما بعد لا مجال لانعقاد الظهور الاطلاقي على هذا المسلك ، وعليه فمرجع احراز تلك الجبلة بظهور حال المتكلم ، مع احتمال كونه على خلاف الجبلة والارتكاز وجدانا ، بعد أن كان إلى أصالة عدم المانع عن الجبلة ، الراجعة

إلى أصالة عدم كونه في مقام بيان تمام مرامه بكلام آخر غير هذا الكلام فلا جرم بمجرد مجيء البيان على القيد يلزمه لا محالة ارتفاع هذا الأصل بالمرّة، لأن مرجع أصالة عدم البيان على القيد التي يناط بها ظهور اللفظ إنما هو إلى عدم الحجّة عليه ولو بلفظ آخر منفصل عن هذا اللفظ، فمع الظفر بكل بيان وحجّة على القيد فيما بعد يرتفع لا محالة هذا الأصل الحاكم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بهذا اللفظ، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال للظهور الاطلاقي في طرف المطلق حتى يعارض الظهور التجيزي في طرف المقيدات المنفصلة، وذلك أيضا من غير فرق بين فرض احراز القيد بالكشف القطعي أو احرازه بالكشف الظني، فإنه على كل تقدير يكون الظفر بكل بيان وحجّة على القيد رافعا حقيقة للأصل المزبور الذي به قوام الظهور المزبور. نعم لو كان الارتكاز والجبلة المزبورة في المقام كسائر الحقايق وعلى مسلك المشهور مستتبعا لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه ورافعا لاحتمال إرادة خلاف الظاهر لا مقوما لأصل الظهور، أو كان ظهور اللفظ في مقام اناطته منوطا بعدم وجود القيد واقعا لا بعدم الحجّة والبيان عليه الذي هو موضوع قبح العقاب بلا بيان لكان لدعوى المعارضة بين ظهور حال المتكلم الكاشف عن عدمه واقعا مع دليل القيد الكاشف عن وجوده ككمال مجال، والا فمع فرض تسليم إناطة أصل ظهوره بعدم الحجّة وبيان القيد ولو فيما بعد فلا يبقى مجال دعوى المعارضة بين ظهور الحال مع دليل القيد، بل مهما ظفر بالحجّة على القيد فيما بعد يقطع بمخالفة الظهور للواقع.

وبالجمله نقول: ان موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض الذي هو مفاد مقدمات الحكمة إنما هو كون المتكلم في مقام البيان وعدم إقامة حجّة على مدخلية قيد في مرامه، إذ لو أقام حجّة عليه لا يلزم عليه نقض غرض بوجه أصلا، وحينئذ فمهما ظفرنا بحجّة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل، من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان، كما هو واضح. وعليه فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان البيان الذي هو عمدة تلك المقدمات عبارة عن اعطاء الحجّة والظهور على المراد، كي يلزمه المعارضة مع المقيدات المنفصلة بالتقريب المتقدم، أو هو عبارة عن كون المتكلم في مقام الجد لبيان تمام مرامه الواقعي بلفظ به التخاطب حتى يلزمه تقديم المقيدات المنفصلة عليه.

ثم إن من لوازم هذين المعنيين أيضا هو عدم اضرار القدر المتيقن الخارجي بالاطلاق

على الأول واضراره به على الثاني ، من جهة عدم محذور نقض غرض عليه في فرض إرادة التقييد واتكاله عليه بيانا وحجة على القيد ، بخلافه على الأول فإنه لما كان لا يوجب مثله انتلا ما لظهور اللفظ كما في كلية القرائن المنفصلة لا يكاد يصح له الاكتفاء بذلك القدر المتيقن الخارجي في فرض عدم إرادة الاطلاق من لفظه ، كما هو واضح.

وحيث إن بنائهم طرا على عدم الاعتناء بوجود القدر المتيقن الخارجي في المضربة بالاطلاق. فالأقوى منهما هو المعنى الأول ، مضافا إلى كونه هو الغالب في هذه الخطابات خصوصا الخطابات الشرعية المتكفلة للأحكام الشرعية ، فإنها طرا بصدد اعطاء الحجة على المراد إلى المكلف ليكون له بيانا وحجة في الموارد المشكوكة في نفي ما شك في اعتباره وجودا أم عدما في المأمور به إلى أن يظهر الخلاف ، كما كان ذلك هو الشأن أيضا في القاء العمومات اللفظية وسائر الحقايق ، فان المقصود منها طرا انما هو مجرد اعطاء الحجة على المراد إلى المكلف ، لان يتكل بها بيانا على التكليف وجودا وعدما في مقام العمل عند الشك في القرينة أو التخصيص فتدبر.

واما المقدمة الثالثة : وهي انتفاء القدر المتيقن مطلقا ولو من الخارج أو في خصوص مقام التخاطب فالاحتياج إليها في صحة الاخذ بالاطلاق وعدمه أيضا مبني على أن المراد من البيان في المقدمة الأولى هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده على وجه يعلم المخاطب أيضا بان المدلول تمام المراد ، أو مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشذ عنه شيء ، بلا نظر إلى فهم المخاطب بأنه تمام المراد ، فعلى الأولى لا يحتاج إلى تلك المقدمة ولا يكاد يضر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضية الاطلاق ، ما لم يصل إلى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية في المطلوب ، فان مجرد القطع بكونه مرادا لا يقتضى عدم كون غيره مرادا أيضا ، بل على فرض إرادة المتكلم للقيد لا بد بمقتضى برهان نقض الغرض من نصب البيان على مدخلية الخصوصية ، والا فليس له الاكتفاء بمحض كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب ، واما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مراده من دون تعلق غرضه بفهم المخاطب أيضا بان مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التمامية فلازمه الاحتياج إلى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم جواز التعدي عنه مع وجوده إلى غيره ، فإنه على تقدير إرادة المقييد حينئذ لا يلزم من عدم بيانه نقض غرض في البين كما يلزم في الصورة الأولى ، ومعه لا طريق إلى احراز الاطلاق حتى

يتعدى عن القدر المتيقن إلى غيره ، كما هو واضح.

ولكن التحقيق حينئذ هو الثاني ، ذلك من جهة ان غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضى برهان نقض الغرض انما هو عدم اخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه ، واما من حيث فهم المخاطب أيضا بأنه تمام المراد فلا ، لان ذلك امر زائد قلما يتفق تعلق الغرض به ، وعليه فمع احتمال إرادة المتكلم للمقيد وهو المتيقن واتكاله في ذلك على حكم العقل بلزوم الاخذ به لا مجال للاخذ بالاطلاق ، حيث لا يلزم من ارادته بالخصوص محذور نقض غرض في البين ، وهذا بخلافه في الفرض الأول فإنه بعد فرض تعلق غرضه بمعرفة المخاطب أيضا يكون المدلول تمام المراد لا بد له في فرض ارادته للمقيد من نصب بيان عليه ، والا فمجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب وكونه مرادا للمتكلم لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التمامية الا مع بلوغه إلى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية ، فعلى ذلك فلا اشكال في الاحتياج إلى المقدمة الثالثة ، وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

واما اضرار القدر المتيقن الخارجي وعدم اضاراه فقد عرفت ابتناؤه أيضا على كون البيان في المقام بمعنى اعطاء الحجة على المراد أو بمعنى كون المتكلم في مقام الجدل بابرار مرامه الواقعي . وقد عرفت أيضا ان التحقيق هو الأول وانه لا يضر مجرد وجود القدر المتيقن ولو من الخارج بالأخذ بالاطلاق.

ثم لا يخفى عليك انه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان لا مجال للاخذ بالاطلاق ، بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه إلى غيره ، الا انه لا يوجب التقيد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قبالة ، بل وانما غايته هو مانعيته عن الاخذ باطلاق ذلك ، وهو واضح.

ثم إن من القرائن المانعة عن الاخذ بالاطلاق كما عرفت هو الانصراف ، ولكنه لا- مطلقا بل البالغ منه إلى حد مبين العدم أو المضر الاجمالي دون ما يوجب التشكيك البدوي ، وتوضيح ذلك هو ان للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفا ، حسب زيادة ما يوجهه من انس الذهن الناشئ من كثرة الاطلاق وغلبة الاستعمال وغير ذلك.

فمن تلك المراتب ما يوجب التشكيك البدوي الزائل بالتأمل والتدقيق كما في انصراف الماء في الكوفة مثلا إلى الفرات ، فإنه لا يوجب الا مجرد التشكيك البدوي الذي

يزول بأدنى تأمل وتدبر.

ومنها : ما يكون انس الذهن بمرتبته يوجب الشك المستقر بنحو لا يزول بالتأمل والتدبر أيضا ، كما في القدر المتيقن.

ومنها : ما يكون انس الذهن بمثابة يكون كالتيقيد اللفظي ، فهذه مراتب ثلاثة :

فالمرتبة الأولى : منها هي المعبر عنها بالتشكيك البدوي وهي لا توجب شيئا ولا تمنع عن الاخذ بالاطلاق.

والثانية : هي المضرة الاجمالية فتمنع عن الاخذ بالاطلاق خاصة كما في القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والثالثة : هي المعبر عنها بمبين العدم ، باعتبار اقتضائها لتحديد دائرة المطلوب وتقيده بالخصوصية الموجبة لصلاحيته للمعارضة مع ما في القبال من مطلق آخر ، فيفترق حينئذ هذه المرتبة مع المرتبة السابقة وهي المضرة الاجمالية ، من حيث عدم اقتضاء المضر الاجمالي الا مجرد الاضرار بالاطلاق والمنع عن التمسك به ، بخلاف هذه المرتبة ، فإنها مضافا إلى منعها عن الاطلاق توجب تحديد دائرة المراد والمطلوب وتقيده بالخصوصية كالتقييدات اللفظة.

ثم إن الانصراف إلى الخصوصية أيضا تارة يكون على الاطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال ، وأخرى يكون مخصوصا بحال دون حال آخر كحال الاختيار والاضطرار وغير ذلك ، كما لو كان من عادة المولى مثلا اكل البطيخ في الحضر واكل ماء اللحم في السفر ، فان المنصرف من امره حينئذ باحضار الطعام في حضره شيء وفي سفره شيء آخر ، لا انه كان المنصرف إليه شيئا واحدا في جميع تلك الأحوال.

ومن ذلك أيضا انصراف وضع اليد مثلا على الأرض ، حيث إن المنصرف منه في حال الاختيار والتمكن ربما كان هو الوضع بباطن الكف لا بظاهرها ، وفي حال الاضطرار وعدم التمكن من وضع باطن الكف كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكف ، ومع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد ، وهكذا ، كل ذلك بملاحظة ما هو قضية الجبلية والقطرة من وضع الانسان باطن كفيه على الأرض في حال القدرة في مقام الوصول إلى مقاصده ، وبظاهرهما عند العجز وعدم التمكن من ذلك ، وبالساعدين عند العجز من ذلك أيضا.

وعليه فلا بأس بالتمسك باطلاقات أوامر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفين مع

عدم التمكن عن المسح بباطنها ، بل وجوبه ببقية اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين أيضا كما هو المشهور.

فلا يرد عليه حينئذ ان المنصرف من الامر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفين بحيث كان بمنزلة التقييد اللفظي لما كان وجه لدعوى وجوبه بظاهرهما مع العجز عن المسح بباطنهما ، من جهة ان مقتضى الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظي حينئذ انما كان سقوط وجوب المسح رأسا ، فيحتاج اثبات وجوبه بظاهر الكفين إلى دليل خاص ، والا فلا يجديه اطلاقات أوامر المسح باليد.

إذ نقول بان ذلك انما يتم فيما لو كان الانصراف المزبور أولا بنحو الاطلاق ، والا فمع فرض اختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الاشكال ، بل حينئذ كما يتمسك باطلاق أوامر المسح عند التمكن لوجوب المسح بباطن الكفين ، كذلك يتمسك به أيضا لوجوبه بظاهرهما في حال عدم التمكن من المسح بباطنهما ، من دون احتياج في اثبات وجوبه بظاهر الكفين إلى قيام دليل خاص عليه ، كما لا يخفى.

ثم اعلم أنه إذا كان للمطلق جهات فلا بد في الاخذ بالاطلاق من كل جهة من احراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة والا فلا يكفي مجرد كون المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات في الاخذ بالاطلاق مطلقا ولو من غير تلك الجهة ، بل بعد امكان كونه في مقام الاهمال لابد من الاقتصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان وعدم التعدي عنها إلى غيرها ، الا إذا كانت الجهة المهملة من اللوازم الغالبة للجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان ، بحيث يوجب الحكم بالاهمال فيها من هذه الجهة صرف الاطلاق إلى الموارد النادرة ، فإنه في مثل ذلك ربما يلزم الاطلاق من هذه الجهة الاطلاق من غير تلك الجهة أيضا فيؤخذ حينئذ باطلاقه من الجهتين ، وعلى ذلك فيمكن الاخذ باطلاق ما دل على طهارة سور الهرة حتى من جهة الحالات من حيث طهارة فم الهرة وعدم طهارة فمها وتلطخها بالنجاسة ، بدعوى ان سوق الكلام وان كان من جهة افراد السور دون الحالات ولكنه لما كان الاهمال من جهة نجاسة فم الهرة وطهارته موجبا لحمل اطلاق طهارة سورها على المورد النادر ، بملاحظة انه قلما يتفق خلو في الهرة عن النجاسة ولو في زمان ، فيوجب حينئذ حمل اطلاق طهارة سورها على الموارد النادرة

التي لم يتلطح فمها بالنجاسة أو تلطح بها ولكنه صار طاهرا بالماء الكر أو الجاري ونحوهما ، فقهرها في مثله يلزم الاطلاق من تلك الجهة الاطلاق في الجهة المهملة فيؤخذ حينئذ باطلاق الطهارة من الجهتين.

وحيئنذ فلا بد أولا من ملاحظة جهات القضية وان الكلام مسوق لبيان أي واحدة من الجهات ، ثم بعد ذلك ملاحظة تلك الجهات المهملة التي لم يحرز كون المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان بأنها من اللوازم الغير المنفكة العقلية أو الغالبية للجهات المطلقة أم لا ، هذا كله في أصل كبرى المسألة.

واما تشخيص صغريات ذلك فمكول إلى نظر الفقيه حيث لا ضابط كلي لذلك يؤخذ به في جميع الموارد ، وانما ذلك يختلف باختلاف خصوصيات الموارد حسب ما تقتضيه القرائن الخاصة ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك ، فمن ذلك لا بد للفقيه من بذل الجهد في تشخيص صغريات ذلك بملاحظة خصوصيات الموارد أو القرائن الخاصة فيها من مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك ، فتدبر.

تمة

إذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متوافقين في الايجاب والسلب أو متخالفين. أما إذا كانا متوافقين وكانا مثبتين كقوله : أعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فاما ان يحرز ولو من الخارج كونهما بنحو وحدة المطلوب أو تعدده ، واما ان لا يحرز شيء منهما.

فعلى الأول فان أحرز كونهما على نحو وحدة المطلوب فلا اشكال في المعارضة بينهما ، فلا بد حينئذ اما من حمل المطلق على المقيد واما من حمل المقيد على بيان أفضل الافراد برفع اليد عن ظهوره في دخل الخصوصية ، وان أحرز كونهما على نحو تعدد المطلوب على معنى كون مطلق الرقبة الجامع بين الواجدة للايمان والفاقدة له مطلوبا ، والرقبة المتقيدة بقيد الايمان مطلوبا آخر فلا تعارض بينهما ، حيث يؤخذ بكل واحد منهما ، ونتيجة ذلك هو سقوط كلا التكليفين بايجاد المقيد في مقام الامتثال ، وبقاء التكليف بالمقيد في صورة الاقتصار على المطلق.

واما على الثاني من عدم احراز أحد الامرين من وحدة المطلوب وتعدده والشك في

ذلك فلا اشكال أيضا في أن مقتضى الأصل هو الحمل على تعدد المطلوب ، لأنه مع احتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب لم يحرز التنافي بينهما حتى يحتاج في مقام العلاج إلى حمل المطلق على المقيد ، فكان نفس الشك في كونهما على نحو وحدة المطلوب واحتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب كافيا في عدم ترتيب آثار وحدة المطلوب بينهما ، وهذا مما لا اشكال فيه ظاهراً .

وانما الكلام في أن طبع ظهور القضية في مثله يقتضى أي الامرين منهما؟ وفي مثله نقول : بان كل واحد من الامرين في قوله : أعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ، لما كان له ظهور في إرادة مستقلة محدودة بحد خاص متعلقة بصرف وجود الشيء الذي هو غير قابل للتعدد والتكرر ، وكان الجمع بين ظهور الامرين في الاستقلال وبين ظهور المتعلق في صرف الوجود غير ممكن عقلا ، من جهة استحالة توارد الحكمين المتماثلين كالضدين على موضوع واحد ، فلا بد في مقام العلاج من رفع اليد عن أحد الأمور الثلاثة :

اما عن ظهور المتعلق في الصرف بحمله على وجود ووجود ليختلف متعلق الحكمين .

واما عن ظهور الامرين في الاستقلال والتعدد بجعل المنكشف منهما إرادة واحدة لا إرادتين ، ليكون النتيجة وحدة المطلوب ، فيجمع بينهما اما بحمل المطلق على المقيد أو حمل المقيد على أفضل الافراد ، فيكون المنكشف في الامر بالمطلق على الأول عين الإرادة الضمنية في طرف الامر بالمقيد ، وعلى الثاني يكون المنكشف في الامر بالمقيد عين الإرادة المكشوفة في طرف المطلق مع زيادة الندبية مثلاً .

واما من رفع اليد عن استقلال الامرين في الحد خاصة مع حفظ أصل ظهورهما في تعدد الإرادة والطلب ، فيحمل بعد الغاء الحدود الخاصة فيهما على التأكد في المجمع .

ولكن في مقام الترجيح لا ينبغي اشكال في أن أردأ الوجوه هو الوجه الأول ، حيث إن رفع اليد عن ظهور المتعلق فيهما في صرف الوجود والمصير إلى لزوم تعدد الوجود في مقام الامثال بعيد جدا ، وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين : من رفع اليد اما عن أصل ظهور الامرين في الاستقلال ذاتا والمصير إلى كون المنكشف من الانشائين إرادة واحدة فينتج وحدة المطلوب ، واما من رفع اليد عن خصوص الحدود مع ابقاء أصل ظهور الامرين في الاستقلال على حاله كي ينتج تعدد المطلوب والتأكد في المجمع ، وفي مثله لا يبعد دعوى تعيين الأخير من جهة أهوية التصرف في الحد من التصرف

في ظهور الامرين في تعدد الإرادة ، خصوصا مع امكان منع أصل ظهور الامرين في استقلالهما في الحد من جهة ان غاية ما يقتضيه الظهور المزبور انما هو الكشف عن تعدد أصل الإرادة والطلب واما محدوديتهما بحدين مستقلين فلا.

وبالجملة نقول بان التصرف في ظهور الامرين في تعدد الإرادة وان كان ممكنا في نفسه ، من حيث إنه يكون الانشاء في باب التكاليف كالانشاء في باب العقود في اقتضائه السببية لتحصل مضمونه في الخارج حتى يلزمه تعدد المسبب عند تعدد السبب ، بل وانما ذلك كان من قبيل الاخبار كاشفا عن الإرادة وحاكيا عنها ، فأمكن ان يقال حينئذ بعدم كشف الانشائين في المقام عن مزيد من إرادة واحدة. ولكنه مع ذلك كله عند الدوران بين التصرفين كان التصرف الأخير وهو التصرف في الحد أهون من التصرف في ظهور الامرين في تعدد الإرادة.

ثم إن ما ذكرنا من الدوران بين الوجوه المزبورة انما هو على المبنى المختار من استقرار الظهور للمطلق وعدم اثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف ، والا فبناء على المبنى الآخر الذي تقدم شرحه فلا محالة يكون دليل المقيد حاكما عليه ، فلا بد من التقييد ، ومعه فلا ينتهي النوبة إلى مقام الدوران بين الوجوه المتقدمة ، اللهم الا ان يقال بأنه كك فيما لو كانت الدلالة في المقيد المنفصل وضعيا الا فبناء على كون الدلالة فيه أيضا من جهة الاطلاق وقرينة الحكمة فلا ، من جهة ان التعليق حينئذ كان من الطرفين ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على المطلق ، والمقام انما كان من قبيل الثاني ، حيث إنه كما كان ظهور المطلق في استقلال الطلب من جهة مقدمات الحكمة كذلك ظهور دليل المقيد أيضا : في قوله أعتق رقبة مؤمنة ، في أول مرتبة الإرادة كان من جهة الاطلاق ، بحيث لو تم ظهور الأول لابد من حمل الثاني على المرتبة الأكيدة من الإرادة ، ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على ظهور المطلق وحمل الامر المتعلق به على الامر الضمني.

اللهم الا ان يدفع ذلك ويقال بان ظهور كل امر في أول مرتبة الطلب ظهور وضعي لا اطلاقا ، فتدبر.

ثم إن هذا كله بناء على عدم ثبوت المفهوم للمقيد واما بناء على ثبوت المفهوم له فقد يقال بأنه لا اشكال حينئذ في التقييد. ولكن فيه اشكال : إذ نقول بأنه انما يلزم التقييد فيما لو كان القيد بحسب ظهور القضية راجعا إلى أصل الوجوب ، والا فبناء على ظهور رجوعه إلى المرتبة الأكيدة من الوجوب أو احتمال رجوعه إليها فلا يلزم التقييد ، من غير فرق في

ذلك بين القول بثبوت المفهوم والقول بعدمه.

وبالجملة نقول : بأنه على فرض ظهوره في رجوع القيد إلى أصل الحكم لا بد من التقييد ، قلنا بالمفهوم أم لم نقل ، وعلى فرض عدم ظهوره في ذلك ورجوعه إلى المرتبة الأكيدة من الحكم أو ترده بين الأمرين فلا يحكم بالتقييد وان قلنا بالمفهوم ، فعلى كل تقدير لا ينفذ قضية القول بالمفهوم في اثبات التقييد ، كما هو واضح. وعلى كل حال فهذا كله فيما لو كان لسان دليل المقيّد بنحو قوله : أعتق رقبة مؤمنة.

واما لو كان لسانه بنحو قوله : يجب ان تكون الرقبة مؤمنة أو ما يفيد ذلك ، فلا يبعد في مثله دعوى ظهوره في مطلوية الايمان فيها مستقلا من باب المطلوب في المطلوب.

كما أنه لو كان بلسان الاشتراط كقوله : فليكن الرقبة مؤمنة ، لا بد من التقييد من جهة ظهوره حينئذ في مدخلية قيد الايمان في المطلوب.

وعلى ذلك لا بد حينئذ من ملاحظة كيفية لسان دليل المقيّد في أنه بنحو قوله : أعتق رقبة مؤمنة ، أو بنحو قوله : يجب ان تكون الرقبة مؤمنة ، الظاهرة في كونه من باب المطلوب في المطلوب ، أو بنحو الارشاد إلى الاشتراط ، فعلى الأول يتأتى فيه الوجوه المتقدمة ، وعلى الثاني يؤخذ بظهور كل واحد من المطلق والمقيّد ولا تعارض ولا تنافي بينهما ، وعلى الثالث لا بد من التقييد وحمل المطلق على المقيّد فتدبر. هذا كله في المثبتين.

واما المنفيان كقوله : لا تعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة المؤمنة ، فلا اشكال في عدم التنافي بينهما بل في مثله ربما كان ذلك مؤكدا في الحقيقة للاطلاق لا منافيا له ، الا على فرض القول فيه بالمفهوم ، فيلحق حينئذ بالمتخالفين من جهة اقتضائه حينئذ بمفهومه لعدم حرمة المطلق ، ومثله ما لو كانا بنحو قوله : لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة ، فان ذلك أيضا على فرض المفهوم كان ملحقا بالمتخالفين ، وعلى فرض عدم المفهوم كان مؤكدا للاطلاق لا منافيا له ، هذا ، ولكن في عد المثال الأول مثلا للمنفيين نحو خفاء ينشأ من كونه أشبه بالمثبتين ، كما هو ظاهر. وعلى كل حال فهذا كله في المتوافقين في الايجاب والسلب.

واما المتخالفان فهو يتصور على وجهين : الأول ما كان التخالف بينهما على وجه التناقض بنحو الايجاب والسلب كقوله : أعتق رقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة ، وذلك

أيضاً بأحد النحويين : أما بنحو كان الحكم في طرف المطلق اثباتاً وفي طرف المقيد نفيًا كما في المثال المزبور ، وأما بعكس ذلك كقوله : لا يجب عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة. فإن كان الأول ففيه احتمالات : احتمال التقييد كما هو الظاهر وعليه العرف ، واحتمال نفي الوجوب الأكيد لا نفي أصل الوجوب ، واحتمال رجوع النفي إلى خصوص القيد ، ومع الدوران وعدم الترجيح قد عرفت أن الحكم هو عدم التقييد ، وأن كان الثاني فالمتعين كان هو التقييد.

الثاني أن يكون التخالف على وجه التضاد كقوله : أعتق رقبة ويحرم عتق الرقبة الكافرة ، أو بالعكس كقوله : يحرم عتق الرقبة ويجب عتق الرقبة المؤمنة ، وحكم هذا القسم في صورتين أيضاً هو التقييد وتخصيص الوجوب في الصورة الأولى بما عدا الأفراد الكافرة والحرمة في الصورة الثانية بما عدا الأفراد المؤمنة.

نعم يحتمل أيضاً رجوع الحكم في هذا القسم في صورتين إلى ذات القيد على معنى اختصاص الحكم في طرف المقيد بذات القيد ، نظير الأمر بالجامع مع النهي عن بعض الخصوصيات أو بالعكس ، وعليه فينتى على مسألة الاجتماع ، فعلى القول بالجواز خصوصاً في الفرض فلا تنافي بينهما أصلاً ، من جهة اختلاف المتعلق حقيقة حينئذ في الأمر والنهي وكونه في أحدهما هو الطبيعي والجامع وفي الآخر هو القيد والخصوصية ، وأما على القول بعدم الجواز حتى في مثل الفرض يقع بينهما التنافي. ولكن قد عرفت أن الجمع العرفي في نحوه هو التقييد لا غير. هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد. والحمد لله رب العالمين.

المقصد السادس في المجمل والمبين

وقد عرف المجمل بتعاريف : منها : ان المجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبين وهو الذي يستطرق به إلى الواقع.

ومنها : ولعله هو الظاهر أنه عبارة عما لا يكون له الدلالة والظهور في معنى خاص والمبين في قبالة وهو الكلام الذي كان له الدلالة والظهور على المعنى. والمراد من الدلالة والظهور انما هو الدلالة التصورية التي هي بمعنى انسباق المعنى من اللفظ في الذهن عند اطلاقه ، لا الدلالة التصديقية التي هي موضوع الحجية ، ولعله إليه أيضا يرجع ما في الفصول من تعريفه بأنه عبارة عما دل على معنى لم يتضح دلالاته. وعليه فيخرج المهملات طرا لأنها ليس لها معنى أصلا ، والظهور والدلالة فرع أصل وجود المعنى للفظ ، كما أنه يخرج أيضا عن هذا التعريف الألفاظ الظاهرة التي قام على خلافها القرينة الخارجية المنفصلة ، كالعمومات المخصصة بالمنفصل ، وموارد تعارض الظهورين المنفصلين ، ويدخل ذلك كله في المبين ، من جهة ان مجرد قيام القرينة الخارجية على عدم إرادة الظاهر منه على هذا التعريف لا يخرج عن المبين. وهذا بخلافه على التعريف الأول فإنه عليه يدخل الموارد المزبورة في المجملات نعم يدخل فيه المشتركات اللفظية بل المعنوية والكلام المحفوف بالقرينة المجملة ونحوها مما لا يكون له ظهور في معنى وان علم من الخارج ما أريد منه ، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا النزاع ، لان موضوع الحجية بعد ما كان عبارة عن الظهور التصديقي الملازم لاحراز كون المتكلم في مقام الإفادة

والاستفادة، فلا جرم كان تمام العبرة في مقام الحجية والاستطراق وجودا وعدما على هذا الظهور، قلنا بكون المجمل عبارة عما لا يستطرق به إلى الواقع وكون موارد تعارض الظهورين المنفصلين من المجملات حقيقة، أو بكونه عبارة عما لا يكون له ظهور ودلالة على المعنى المراد بالظهور التصوري وإن الموارد المزبورة مبيّنات حقيقة ولكنها محكومة بحكم الاجمال، من جهة انه ليس لنا حكم في آية أو رواية كان مترتبا على العنوانين المزبورين حتى يصح لأجله النزاع والنقض والابرام في تعريفهما، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهر عدم المجال أيضا لما أفادوه من النقض والابرام في بعض الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة في أنها من المجملات أو المبيّنات كآية السرقة، وآية تحريم الأمهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، ونحو ذلك، من حيث حكم بعضهم باجمال اليد في الآية وتردها بين الكف والزند والمرفق، وحكم بعض آخر بعدم الاجمال فيها، وهكذا في آية تحريم الأمهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، وذلك لما عرفت من عدم ترتب ثمره مهمة على ذلك بعد كون مدار الحجية في باب الظهورات وجودا وعدما على الظهور التصديقي، هذا مع امكان دعوى كون الأمثلة المزبورة أيضا من المبيّنات بالمعنى الذي شرحناه، نظراً إلى ظهور اليد في المجموع حسب الظهور التصوري الذي بمعنى الانسباق، وظهور استناد تحريم الأمهات والأخوات إلى خصوص وطئها، وحلية البهيمة إلى اكلها، وظهور النفي في لا صلاة الا بطهور في نفي الحقيقة، وعليه فكانت الأمثلة المزبورة من قبيل المبيّنات من غير أن يضر بذلك قيام القرينة في بعضها على الخلاف كما في آية السرقة، حيث علم من الخارج بعدم إرادة مجموع اليد في الآية المباركة، وعدم إرادة نفي الحقيقة مثلاً في تركيب لا صلاة الا بطهور ونحوه، وذلك من جهة ما عرفت مرارا من عدم اقتضاء القرائن المنفصلة كلية لكسر صولة الظهورات رأساً وجعلها حقيقة من المجملات بل وانما غايتها اقتضاءها لعدم حجيتها.

تنبيه: لا يخفى عليك ان الاجمال والتبيين في الكلام أمران إضافيان بالنسبة إلى الاشخاص فربما يكون الكلام مجملاً بالإضافة إلى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينية عليه من الأمور المحفوفة بالكلام، ومبيناً عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حف به بنظره، وهو واضح.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بفهمنا القاصر. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وقد وقع الفراغ عن تسويده في التاسع عشر من ربيع المولود على يد الأقل محمد تقي البروجردى ابن عبد الكريم عفى الله عنهما انشاء الله تعالى بجاه محمد وآل محمد سنة 1356.

بسمه تعالى

لقد فوّض الى امر تصحيح النسخة الاصل من حيث رعاية اصول اللغة العربية فاجلت النظر فيها وصححت ما وجدت منها غير موافق لتلك الاصول، الا مازاغ عنه البصر، مراعيًا لكمال الامانة وربما غيّرت بعضاً طفيفاً من الالفاظ بما لا يخرج عن حد الاصلاح او التزيين. ومن اليقين رضى المؤلف قدس سره وابتهاجه به رزقنا الله تعالى الاخلاص في القول والعمل بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين.

قم المشرفة - محمد مؤمن

1362/9/20

ص: 585

العنوان

الصفحة

المقدمة ... 1

الامر الأول : في بيان تعريف العلم وموضوعه ... 3

حقيقة كل علم قواعدة الخاصة ... 5

تمايز العلوم بالأغراض ... 7

هل لكل علم موضوع واحد ... 9

تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات ... 11

العرض الذاتي ما هو ... 13

تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ... 18

تعريف علم الاصول وموضوعه ... 19

حول تعريف علم الاصول ... 21

الامر الثاني : في الوضع ... 23

شرح حقيقة الوضع - تعريف الوضع ... 25

نقد القول بان الوضع هو التعهد ... 27

اقسام الوضع ... 32

تصوير اقسام عموم الوضع والموضوع له ... 33

تصوير اقسام عموم الوضع وخصوص الموضوع له ... 35

بيان الممكن من اقسام الوضع ... 37

شرح المعاني الحرفية ... 38

فساد القول بان الحروف علامات ... 39

حول مختار الكفاية في معاني الحروف ... 41

شرح القول بان المعاني الحرفية روابط ... 43

تقد مختار الكفاية ... 45

تقد القول بان معاني الحروف ايجادية ... 47

معاني الحروف انبائية لا ايجادية ... 94

الحروف مطلقا انبائية ... 51

وضع الحروف من ايّ الاقسام ... 53

شرح معاني الهيئات ... 54

معاني هيئات المركبات التامة والناقصة ... 55

معني الجمل الخبرية والانشائية ... 57

في المبهمات ... 58

معنى المبهمات ... 59

الامر الثالث : في اطلاق اللفظ وارادة شخصه ونوعه ... 61

الامر الرابع : هل الالفاظ موضوعه للمعاني المرادة ... 63

الامر الخامس : لا وضع آخر للمركبات ... 65

الامر السادس : لا وضع للمعاني المجازية ... 65

الامر السابع في الحقيقة والمجاز ... 66

علائم الحقيقة والمجاز ... 67

الامر الثامن في ثبوت الحقيقة الشرعية ... 69

هل الحقيقة الشرعية ثابتة ... 71

الأمر التاسع في الصحيح والأعم ... 73

المختار هو القول بالأعم وأدلته ... 87

ما استدل به للقول بالصحيح ... 89

ما استدل به للقول بالأعم ... 91

ثمرة القول بالصحيح والأعم ... 95

ص: 588

- الكلام في ألفاظ المعاملات ... 96
- الصحيح والأعم في المعاملات ... 97
- اقسام مطلوية الشيء في العبادة ... 101
- الامر العاشر في امكان الاشتراك ووقوعه ايضاً ... 103
- الامر الحادي عشر في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ... 104
- استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ... 111
- الامر الثاني عشر في المشتقات ... 118
- بيان المراد من الحال ... 119
- بيان المراد بفعلية التلبس ... 121
- خروج المصادر والافعال عن محلّ النزاع ... 123
- الاصل في المشتقات ما هو؟ ... 125
- الزمان خارج من مدلول الافعال ... 127
- هل اسم الزمان داخل في محل النزاع؟ ... 129
- عموم النزاع لكل ما كان معناه وصفا جاريا على الذوات ... 131
- اختلاف المبادي لا يخرج المشتقات عن محل النزاع ... 133
- الحق وضع المشتقات لخصوص الملتبس ... 135
- تقرير ادلة القول المختار ... 137
- ادلة القول بالأعم ونقدها ... 139
- ينبغي التنبيه على أمور : الأمر الاوّل : في ان المشتق بسيط أم مركب؟ ... 140
- حول بساطة مفهوم المشتق وتركبه ... 145
- الكلام فيما استدل به السيد الشريف على البساطة ... 146

حول استدلال الشريف على البساطة ... 149

الامر الثاني جريان النزاع المذكور في اوصاف الممكن والواجب تعالى ... 151

الامر الثالث قيام المبدأ بالذات لازم في صدق جميع المشتقات ... 153

الادعاء كاف في صدق المشتق حقيقة ... 155

ص: 589

المقصد الأول في الأوامر

وفيه مباحث : « المبحث الأول فيما يتعلق بمادة الامر »

معنى مادة الامر ... 157

حول اعتبار العلو في معنى المادة ... 159

هل المادة حقيقة أو ظاهرة في الوجود؟ ... 161

اطلاق المادة يقتضي الوجود ... 163

حول اتحاد الطلب والارادة ... 165

المبحث الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر ... 177

دلالة الصيغة على الوجود ... 179

الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ... 181

التبعدي والتوصلي ... 183

التبعديات على قسمين ... 185

مقدار القرب المعتبر في العبادات ... 187

امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر ... 189

الامر يدعو الى ما اتى به بقصد القربة ... 193

اخذ القربة في المتعلق بتعدد الامر ... 195

وجه دقيق لاخذ قصد الامر في متعلق نفسه ... 197

اطلاق الاوامر يقتضي التوصلية ... 199

الاصل العملي في المقام هو البرائة ... 201

هل اطلاق الامر يقتضي اعتبار المباشرة ... 203

اطلاق الخطاب يقتضي اعتبار المباشرة ... 205

مقتضى الاطلاق بالنسبة الى الاختيار ... 207

اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً وهل الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الوجوب؟ ... 209

في المرة والتكرار ... 211

ما استدل به للقول بالتكرار ونقده ... 214

ص: 590

ثمرة الاقوال في المرة والتكرار ... 217

في الفور والتراخي ... 219

المبحث الثالث في الاجزاء ... 222

شرح الالفاظ الواقعة في العنوان ... 223

اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن امر نفسه ... 225

اجزاء المأتي به الاضطراري عن الاختياري ... 272

حول الإجزاء في الأمارات ... 245

حول إجزاء المأتي به بالأمر الاستصحابي ... 247

حول الإجزاء في العمل بالبرائة الشرعية ... 249

هل العمل بأصالة الحل يقتضي الإجزاء ... 251

حول الإجزاء في العمل بأصالة الطهارة ... 253

تنبيهات البحث ، عدم الإجزاء في العمل بالقطع اذا انكشف الخلاف ... 255

القول بالإجزاء غير التصويب ... 725

المبحث الرابع : في مقدمة الواجب ... 258

مسألة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية ... 259

مسألة مقدمة الواجب مسألة اصولية عقلية ... 261

هل المقدمات الداخلية داخلة في محل النزاع ... 263

نفي مناط المقدمية عن إجزاء المركب الاعتباري ... 265

نفي المقدمية عن إجزاء المركب الاعتباري ... 267

المقدمات الداخلية خارجة عن محل النزاع مطلقا ... 269

تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية ... 270

تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة، والعلم ... 271

تقسيم المقدمة إلى المقتضى والشرط وعدم المانع ... 273

هل عدم المانع مقدمة ... 275

بيان كيفية دخل الشرائط والموانع ... 277

دفع اشكال الشرط المتأخر ... 792

دفع اشكال الشرط المتأخر للتكليف أو المكلف به ... 283

ص: 591

تصوير الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية ... 286

مقتضي الاطلاق ان الشرط مقارن ... 289

تقرير الاشكال في وجوب المقدمات المتعددة ودفعه ... 291

تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجوب والواجب وتقسيم الثاني إلى المعلق والمنجز ... 292

بيان الفرق الماهوي بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب ... 293

في تصوير الواجب المشروط على المختار ... 295

حق المقال في تصوير الواجب المشروط ... 297

وجوب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذبها ... 299

تصوير فعلية الوجوب قبل وجود شرطه في الخارج ... 301

في تصوير الواجب المعلق ... 303

ما قيل في ابطال الواجب المعلق ، وتقدمه ... 305

نقد التقريب الاولي لنفي الواجب المعلق ... 307

نقد سائر ما قيل في ابطال المعلق ... 309

توهم رجوع المعلق الى المشروط ... 311

حول امتناع رجوع الشرط الى الهيئة وامكانه ... 313

بيان امكان رجوع القيد الى الهيئة ... 315

نقد جواب آخر في هذا المقام ... 317

حول وجوب المقدمات المفوتة ... 319

دوران الامر بين رجوع القيد الى الوجوب والواجب ... 323

تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ... 324

تقريبية الاوامر الغيرية ... 327

ملاك عبادة الطهارات الثلاث ... 329

تقسيم الواجب إلى النفسي والتهنيي ... 331

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي ... 332

هل الواجب خصوص المقدمة الموصلة؟ ... 333

الحق ان الواجب مطلق المقدمة ... 335

تشديد القول بوجوب مطلق المقدمة ... 337

ص: 592

- 339 ... حول محاذير القول بخصوص الموصلة ...
- 341 ... بيان دقيق للقول بالمقدمة الموصلة ...
- 343 ... تأييد اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة ...
- 344 ... حول ثمره القول بوجوب الموصلة ...
- 347 ... حول ثمره القول بالمقدمة الموصلة على المختار ...
- 348 ... ثمرة أصل المسألة ...
- 349 ... حول ثمره القول بوجوب المقدمة ...
- 350 ... تأسيس الأصل في المسألة ...
- 351 ... أدلة الأقوال في وجوب المقدمة ...
- 353 ... ادلة القول بوجوب المقدمة ...
- 355 ... حول التفصيل بين السبب وغيره ...
- 356 ... مقدمة المستحب والمكروه والحرام ...
- 359 ... المبحث الخامس في الضد ...
- 361 ... حول تقريب الاقتضاء من ناحية المقدمة ...
- 363 ... حول تقريب المقدمة ونقده ...
- 365 ... اقسام ضد الأمور به ...
- 367 ... امكان الامر بالضدين المتساويين معاً بوجوب ناقص ...
- 369 ... اسراء التصوير المذكور الى الواجبات التخيرية ...
- 371 ... جواز الامر بالاهم والمهم معاً بالتصوير المذكور ...
- 373 ... اغناء البيان المذكور عن القول بالترتب ...
- 374 ... الكلام في الترتب ...

صحة الأمر بالضدين بنحو الترتب ... 375

اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد العام ... 377

المبحث السادس في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... 378

المبحث السابع في انه هل الأمر والطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي ... 380

الأمر متعلق بالطبيعة لا بوجودها ... 381

في امكان المصالحة بين الفريقين ... 383

ص: 593

المبحث الثامن اذا تعلق الامر بعنوان فهل يسرى الى افراده أم لا؟ ... 384

ذكر مقدمة نافعة لوضوح الحق في المقام ... 385

توضيح المختار من تعلق الامر بالطبيعة ... 387

المبحث التاسع في انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ ... 389

المبحث العاشر في الواجب التخييري ... 391

التخيير بين الأقل والأكثر ... 393

المبحث الحادي عشر في الواجب الكفائي ... 394

تصوير الواجب الكفائي ... 395

المبحث الثاني عشر في الواجب الموقت ... 396

هل القضاء بالامر الاول ... 397

المبحث الثالث عشر هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء أم لا ... 399

المبحث الرابع عشر هل الامر الثاني تأسيس أم تأكيد ... 401

المقصد الثاني : في النواهي

وفيه مباحث : المبحث الاول في مفاد الهيئة في النهي

في ان النهي عن الطبيعة يقتضي ترك جميع الافراد ... 403

توجيه اقتضاء النهي عن الشيء لترك جميع افراده ... 405

المبحث الثاني : في اجتماع الأمر والنهي ... 407

في ان النزاع في المسألة صغروي ... 409

الفرق بين هذه المسألة والنهي عن العبادة ... 411

هل الجمع على الامتناع داخل في باب التزاحم والتعارض ... 413

في ان اختلاف العناوين لا يقتضي كونها مقولات ... 415

انحاء العناوين المختلفة ... 417

مجرد اختلاف العناوين لا يقتضي كونها مقولتين ... 419

في ان الحكم المتعلق بالجامع يسرى الى حصته المحفوظة في الفرد ... 421

انواع تزامم ملاكات الاحكام وبيان مقتضاها ... 423

في بيان المختار في المسألة وهو التفصيل ... 425

ص: 594

- توضيح نتيجة المختار في الموارد المختلفة ... 427
- مسألة الصلاة في محل مغصوب ... 429
- تلخيص ما تقدم على المختار ... 433
- تنبيهات المسألة، جريان النزاع في المعاملات ... 435
- ابتداء جريان النزاع على احراز ملاك الحكمين في الجمع ... 437
- احراز الملاك من اطلاق المادة ... 439
- لوازم باب التعارض والتزاحم ... 441
- حكم صور الاضطرار الى الغصب ... 445
- المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد ... 450
- تحرير محل النزاع ... 451
- النواهي التحريمية خارجة عن محل النزاع ... 453
- التأكيد على خروج النهي التحريمي عن محل النزاع ... 455
- المقام الأول في النهي المتعلق بالعبادة ... 456
- مجرد النهي عن العبادة لا يقتضي الفساد ... 745
- المقام الثاني في النهي المتعلق بالمعاملة ... 459
- نقد الاستدلال بالنصوص لاقتضاء الفساد ... 461
- حول القول باقتضاء النهي للصحة ... 463
- اقسام التشريع وحكمها ... 465
- تأكيد ان التشريع لا يوجب الفساد ... 467
- المقصد الثالث في المفاهيم
- حول تعريف المفهوم ... 469

ابتناء ثبوت المفهوم على تعليق سنخ الحكم ... 471

الارشاد الى طريق استخراج المفهوم ... 473

حول الاشكال على استفادة تعليق السنخ ... 475

دفع الاشكال بوجهين ... 477

مفهوم الشرط ... 478

ص: 595

تبيهاات مفهوم الشرط ... 483

التداخل فيما تعدد الشرط واتحد الجزءاء ... 485

التداخل فيما تعدد الشرط وتعدد الجزءاء ... 491

التداخل فيما كان الجزءاء واحد صورة لا حقيقة ... 493

مقتضى الاصل عند الشك في التداخل ... 495

مفهوم الغاية ... 497

مفهوم الوصف ... 499

مفهوم الاستثناء ... 501

مفهوم الحصر واللقب ... 502

مفهوم العدد ... 503

المقصد الرابع في العموم والخصوص

العموم واقسامه ... 505

دخول اداة العموم على التثنية والجمع ... 507

هل استفادة العموم متوقفة على مقدمات الإطلاق ... 509

اختلاف انواع ادواة العموم ... 151

حجية العام بعد التخصيص وعدمها ... 512

حجية العام المخصص بالمبين في الباقي ... 513

حكم الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص ... 515

التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص ... 517

التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص ... 519

تقريب جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص ... 521

تقد التقريب المذكور للمجاز ... 523

بيان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ... 525

مرجعية الاصل العملي في الشبهة المصداقية ... 527

اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصص ... 529

الخطابات الشفاهية ... 531

ص: 596

الاستثناء الواقع عقيب الجمل ... 541

تعقب العام بضمير بعض افراده يوجب تخصيصه به أم لا؟... 544

جواز تخصيص العام بالمفهوم لمخالف وعدمه ... 546

جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وعدمه ... 548

دوران الامر بين النسخ والتخصيص ... 550

الاصل العملي في دوران الامر بين التخصيص والنسخ ... 553

دوران الامر بين النسخ والتخصيص ... 555

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

اعتبارات الماهية بالنسبة الى القيد ... 561

تأييد مسلك السلطان في اسامي الاجناس ... 563

علم الجنس ، المحلى باللام ، النكرة ... 565

الاحتياج الى الاطلاق في مقدمات الحكمة ... 567

نتيجة المطلقات ارادة الطبيعة المطلقة ... 569

من المقدمات كون المتكلم في مقام البيان ... 571

حول مقدمة عدم القدر المتيقن ... 575

الجمع بين المطلق والمقيد ... 579

المقصد السادس في المجمل والمبين 583

الفهارس ... 586

ص: 597

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

