تهذيب الأصول

تقرير بحث السيد الخميني ج ١

---

[١]

الجزء الاول تهذيب الاصول تقريرا لبحث سيدنا العلامة الاكبر والاستاذ الاعظم اية الله العظمى مولانا الامام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أدام الله ظله العالي بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي

---

[٢]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، بارئ الخلايق اجمعين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين اما بعد، فان العلم من اهم البضائع المعنوية، واعظم الكمالات النفسانية، وقد شرف علم الفقه من بين ذلك، لاتصاله بالله سبحانه، وحفظه نظام المكلفين بالنسبة إلى معادهم ومعاشهم جميعا، كما شرف بشرفه علم الاصول لتوقف الفقه والفقاهة عليه، واننى بامداد الله سبحانه ممن توفق للغور في هذا الفن والتحرير والدراسة فيه، وقد جعلت، محور استفادتي في هذا الفن، بحث سيدنا الاستاذ الاكبر، الحاج آغا روح الله الخمينى (ادام الله اظلاله على رؤس المسلمين) فجاء بحمدالله ما كان افاده والقاه في حوزة درسه، مجتمعا في هذه الاوراق والصحايف، وبعد ان تم نظامه وتمسك بحمدالله ختامه، طلب منى غير واحد من الاجلاء الكرام والاصدقاء العظام تزيينه بالطبع والنشر ليعم نفعه ويكثر فيضه، فاجبت مسئولهم، وسميته بـ)تهذيب الاصول) واسأل الله ان يوفقنا لمراضيه، ويجعل مستقبل امرنا خيرا من ماضيه وكتابنا هذا يحتوى مقدمة ومقاصد

---

[١]

مقدمة قبل الخوض في تحقيق المسائل الاصولية يبحث عن امور جرت السيرة على البحث عنها وهى امور وموضوعات لها ارتباط بالمسائل المعنونة في المباحث الاصولية الاول في حال العلوم وموضوعها ووحدتها ومسائلها وتميز بعضها عن بعض وغيرها، فنقول انك إذا تفحصت العلوم المدونة الدائرة بين ابناء عصرنا من علمية وعملية وحقيقية واعتبارية، يتضح لك تكامل العلوم في عصر بعد عصر من مرتبة ناقصة إلى مرتبة كاملة بحيث كانت في اول يومها الذى دونت وانتشرت، عدة مسائل متشتة تجمعها خصوصية كامنة في نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم وبها عدت علما واحدا، فجاء الخلف بعد السلف في القرون الغابرة، وقد اضافوا إليها ما تمكنوا عنه وما طار إليه فكرتهم، حتى بلغ ما بلغ، بحيث تعد بالاف من المباحث بعد ما كانت اول نشوها بالغا عدد الاصابع وينبئك عن هذا ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلم الاول من انا ما ورثنا عمن تقدمنا في الاقيسه الا ضوابط غير منفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه فهو امر قد كددنا فيه انفسنا (وامامك) علم الطب فقد تشعب وانقسم عدة شعبات من كثرة المباحث وغزارة المسائل حتى ان الرجل لا يتمكن اليوم من الاحاطة بكل مسائله اوجلها بل يتخصص في بعض نواحيه بعد ما كان جميع مسائله مجتمعا في كتاب وكان من المرسوم الدائر قيام الرجل

الواحد بمداواة جميع الامراض والعلل (وهذا هو الفقه) فانظر تطوره وتكامله من زمن الصدوقين إلى عصورنا الحاضرة ثم ان وحدة العلوم ليست وحدة حقيقة بل وحدة اعتبارية لامتناع حصول الوحدة الحقيقية التى هي مساوقة للوجود الحقيقي من القضايا المتعددة لان المركب من جزئين أو اجزاء ليس موجودا آخر وراء ما تركب منه. اللهم إذا حصل الكسر والانكسار، واخذت الاجزاء صورة علي حده غير موجودة في نفسها وهو الذى يعبر عنه بالمركب الحقيقي (اضف) إليه ان سنخ وحدة العلم تابع لسنخ وجوده بل عينه على وجه دقيق وليس العلم الا عدة قضايا متشتة ولهذه المتشتتات ارتباط خاص وسنخية واحدة وخصوصية فاردة،

---

[٢]

لاجلها قام العقلاء بتدوينها وعدوها شيئا واحدا فهى في عين تكثرها ؟ واحد بالاعتبار، و لاجله تجمع في كتاب أو رسالة لكى يبحث عنه في الجوامع وليس موجودا واحدا مشخصا وراء الاعتبار فيكون ذا صورة ومادة أو جنس وفصل حتى يتقوم مهيته بالوجود الحقيقي ثم ان ما اشتهر في الالسن وتلقاه الاعلام بالقبول من ان قضايا العلوم ليست الاقضايا حقيقية وان نسبة موضوع المسائل إلى موضوع العلم كنسبة الطبيعي إلى افراده (انما يصح) في بعض منها كالعلوم العقلية والفقه واصوله فان غالب قضاياها حقيقية أو كالحقيقية والنسبة ما ذكروه في جملة من مسائلها دون جميع العلوم، إذ قد يكون قضايا بعض العلوم قضايا جزئية كالجغرافيا واكثر مسائل علم الهيئة والتاريخ وتكون النسبة بين موضوع المسائل و ما قيل انه موضوع العلم نسبة الجزء إلى الكل، وربما يتفق الاتحاد بين الموضوعين كالعرفان فان موضوعه هو الله جل اسمه وموضوع جميع مسائله ايضا هو سبحانه وليسا مختلفين بالطبيعي وفرده والكل وجزئه واسوء حالا من هذا ما اشتهر من ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية سواء فسرت بما نقل عن القدماء أو بما عن بعض المتأخرين بانها ما لا يكون لها واسطة في العروض، إذ هو ينتقض بعلمي الجغرافيا والهيئة وما شابههما مما يكون النسبة بين الموضوعين نسبة الكل إلى اجزائه فان عوارض موضوعات مسائلها لا تصير من العوارض الذاتية لموضوع العلم على التفسيرين الا بنحو من التكلف، ضرورة ان عارض الجزء وخاصته عارض لنفس الجزء الذى هو قسمة من الكل ومتشعب عنه، لا لنفس الكل الذى تركب منه ومن غيره ! اللهم إذا تشبث القائل بالمجاز في الاسناد ! واعطف نظرك إلى علم الفقه فتراه ذا مسائل ومباد مع ان البحث عنها ليس بحثا عن الاعراض فضلا عن كونها اعراضا ذاتية، إذ الاحكام الخمسة ليست من العوارض بالمعنى الفلسفي (اولا) اللهم الا ان تعمم الاعراض للمحمولات الاعتبارية بضرب من التأويل، ولو سلم كونها اعراضا في حد نفسها فليست اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل (ثانيا) إذ الصلوة بوجود ها الخارجي لاتكاد تتصف بالوجوب لان الخارج اعني اتيان المأمور به ظرف السقوط بوجه لا العروض، ولا بوجودها الذهنى لظهور عدم كونه هو المأمور به وعدم كون المكلف قادرا

---

[٣]

على امتثال الصورة العلمية القائمة بنفس المولى ! والقول بكون المهية معروضة لها مدفوع بان الوجدان حاكم، على عدم كونها مطلوبة بل معنى وجوبها ان الامر نظر إلى المهية وبعث المكلف إلى ايجادها فيقال ان الصلوة واجبة من غير ان يحل فيها شى و يعرضها عارض ! وهناك مشكلة اخرى وهو ان القوم قد التزموا عدا بعض

المحققين من متأخريهم على وجود موضوع للعلم ينطبق على موضوعات المسائل وربما يتمسك في اثباته بقاعدة الواحد، التى لا يكاد يخفى بطلان التمسك بها هنا على من له ادنى المام بالعلوم العقلية إذ هي تختص بالبسيط الحقيقي ولا تجرى في مثل العلوم التى هي قضايا كثيرة يترتب على كل قضية فائدة غير ما يترتب على الاخرى وان كان بين الفائدتين وحدة وربط بالسنخ ! مع ان حديث تأثير الجامع إذا اجتمعت المؤثرات على اثر واحد قول فاسد لا ينطبق الا على قول الرجل الهمداني وان شئت قلت ان السبر والتتبع في العلوم ناهض على خلاف ما التزمواه إذ العلوم كما سمعت لم تكن الاقضايا قليله قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون) مشخصا حتى يجعل البحث عن احواله وما تقدم من علم الجغرافيا اصدق شاهد إذ العلم باوضاع الارض من جبالها ومياهها وبحارها وبلدانها لم يتيسر الا بمجاهدة الرجال قد قام كل على تأليف كتاب في اوضاع مملكته الخاصة به حتى تم العلم ولم يكن الهدف في هذا البحث لدى هؤلاء الرجال العلم باوضاع الارض حتى يكون البحث عن احوال مملكته بحثا عن عوارضها، ونظيره علم الفقه فلم تكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظرا ولاحظا فعل المكلف حتى يجعله موضوعا لما يحمله عليه وما يسلبه عنه مع ان ما تخيلوه موضوعا للعلم لا ينطبق على اكثر مسائل باب الضمان ولارث والمطهرات والنجاسات وساير الاحكام الوضعية مما هي من الفقه بالضرورة كما ان ما تصوره موضوعا للفن الاعلى لا يطرد لاستلزامه خروج مباحث االمهيات، التى هي من ادق مسائله عنه و نظيرها مباحث كيفية المعاد والاعدام والجنة والنار والقول بالاستطراد أو التمسك بما ذكره بعض الاكابر غير تام مع ان القضايا السلبية التحصيلية موجودة في مسائل العلوم وهى لا تحتاج إلى وجود الموضوع ولم تكن احكامها من قبيل الاعراض للموضوعات بناء على التحقيق

فيها من كون مفادها سلب الربط فتلخص ان الالتزام بانه لابد لكل علم من موضوع جامع بين موضوعات المسائل ثم الالتزام بانه لابد من البحث عن عوارضه الذاتية ثم ارتكاب تكلفات غير تامة لتصحيحه والذهاب إلى استطراد كثير من المباحث المهمه التى تقضى الضرورة بكونها من العلم مما لا ارى وجها صحيحا له ولا قام به برهان بل البرهان على خلافه في تمايز العلوم كما ان منشأ وحدة العلوم انما هو تسانخ القضايا المتشته التى يناسب بعضها بعضا فهذه السنخية والتناسب موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها ولا تحتاج إلى التعليل (كذلك) تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها فقضايا كل علم مختلفة ومتميزة بذواتها عن قضايا علم آخر من دون حاجة إلى التكلفات الباردة اللازمة من كون التميز بالموضوع وقد عرفت عدم الحاجة إلى نفس الموضوع فضلا عن كون التميز به، أو كون التميز بالاغراض وهو ايضا سخيف إذ الغرض سواء كان غرض التدوين ام التعلم متأخر عن نفس المسائل، إذ هي فوائد مترتبة عليها فيكون التميز بنفس المسائل في الرتبة السابقة ! وعليك بالاختبار اترى التناسب الواقع بين مرفوعية الفاعل ومنصوبية المفعول موجودا بين واحد منها وبين المسائل الرياضية أو العقلية وهكذا مباحث سائر العلوم التى بايدينا فنرى جهة التوحد والتميز هو تسانخ القضايا وتمايزها بالطبع ! وتداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب ان يكون التميز بالاغراض، إذ كل علم مركب من قضايا كثيرة واكثر مسائله ممتاز غير متداخل فيه ولكنه في بعضها ولعله القليل متحد ومتداخل، وعليه فهذا المركب بما انه مركب وواحد اعتباري مختلف ومتميز ايضا بذاته عن غيره، لاختلاف اكثر اجزاء هذا المركب مع اجزاء ذاك المركب وان اتحد في بعض، ولكن النظر إلى المركب بنظر التركب والمركب بما هو كك ممتاز عن غيره، وان اشترك معه

في بعض الاجزاء وبذلك يتضح ان اكثر المباحث العقلية أو اللفظية التى يكون البحث فيها اعم لا بأس بان يعد من المسائل الاصولية إذا اشترك مع سائر مسائل الاصولي في الخصوصية التى بها عدت علما واحدا فالمسألة المتداخلة قضية واحدة لها سنخية مع هذا المركب وذلك المؤلف ويكون ادبية لحصول ما يبتغيه الاديب من تأسيس قاعدة لفهم كلام العرب

---

[٥]

واصولية يطلبها الاصولي لفهم كلام الشارع بقى الكلام في تعريفه وفيه تحديد مسائل الاصول - التعاريف المتداولة في السنة القوم لا يخلو واحد منها من اشكال طردا وعكسا واشهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية واورد عليه بخروج الظن على الحكومة والاصول العملية في الشبهات الحكمية وقد عدل المحقق الخراساني إلى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام أو التى ينتهى إليها في مقام العمل و يمكن ان يكون التعبير بالصناعة لاجل انه من العلوم العملية كالهندسة العملية وكالمنطق أو للاشارة بكونه آلة بالنسبة إلى الفقه كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة وظني ان هذا التعريف اسوء التعاريف المتداولة لانه لا ينطبق الا على مبادى المسائل لان ما يعرف به القواعد الكذائية هو مبادى المسائل ولم يذهب احد إلى ان العلم هو المبادى فقط بل هو اما نفس المسائل أو هي مع مباديها، هذا مضافا إلى دخول بعض القواعد الفقهية فيه، اللهم الا ان يراد بالصناعة العلم الالى المحض ويرد الاشكال الاخير على تعريف بعض الاعاظم من انه عبارة عن العلم بالكبريات التى لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى وقد تصدى لدفع الاشكال في اوائل الاستصحاب بما لا يخلو من غرابة فراجع، ويتلوه في الضعف ما ذكره بعض المحققين من ان المدار في المسألة الاصولية على وقوعها في طريق الاستنباط بنحو يكون ناظرا اما إلى اثبات نفس الحكم أو إلى كيفية تعلقه بموضوعه وان المسائل الادبية لا تقع الا في استنباط موضوع الحكم من غير نظر إلى كيفية تعلقه عليه وليت شعرى أي فرق بين مبحث المشتق ودلالة الفعل على الاختيار وما ضاهاهما من الابحاث اللغوية، وبين مبحث مفاد الامر والنهى وكثير من مباحث العام والخاص التى يبحث فيها عن معنى الكل والالف واللام بل المفاهيم مطلقا، حيث اخرج الطائفة الاولى وادخل الثانيه مع ان كلها من باب واحد تحرز بها اوضاع اللغه وتستنتج منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه، مضافا إلى ورود القواعد الفقهية عليه ايضا ويمكن ان يقال بانه هو القواعد الالية التى يمكن ان تقع في كبرى استنتاج

---

[٦]

الاحكام الكلية الفرعية الالهية أو الوظيفة العملية، فيخرج بالالية القواعد الفقهية فان المراد بها كونها آلة محصنة ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط والقواعد الفقهية ينظر فيها فتكون استقلاليه لا آليه، لان قاعدة ما يضمن وعكسها حكم فرعى الهى منظور فيها على فرض ثبوتها وقواعد الضرر والحرج والغرر كذلك فانها مقيدات للاحكام بنحو الحكومه، فلا يكون آلية لمعرفة حال الاحكام واما خروج بعض الاصول العملية فلا غرو فيه على فرضه وانما قلنا يمكن ان تقع لان مناط الاصولية هو الامكان لا الوقوع الفعلى فالبحث عن حجية القياس والشهرة والاجماع المنقول بحث اصولي، وخرج مباحث سائر العلوم بقولنا نقع كبرى ولم نقيد الاحكام بالعملية، لعدم عملية جميع الاحكام كالوضعيات وكثير من مباحث الطهارة وغيرها، واضافة

الوظيفة لادخال مثل الظن على الحكومة، ولم نكتف بانه ما يمكن ان تقع كبرى استنتاج الوظيفة لعدم كون النتيجة وظيفة دائما كالامثلة المتقدمة و انتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة، ثم ان المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره ككثير من مباحث الالفاظ مثل ما يبحث فيه عن الاوضاع اللغوية كدلالة طبيعة الامر على الوجوب والنهى على الحرمة ودلالة اداة الحصر على مدلولها و كمداليل المفردات والمركبات، يمكن ادخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة فالاصولى يبحث عنها بعنوان الالية والوقوع في كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الا ستقلالية أو لجهات آخر ويمكن الالتزام بخروجها وانما يبحث الاصولي عنها لكونها كثير الدوران في الفقه ولذا لم يقتنع بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه والامر سهل القول في الوضع ان من العسير جدا تحليل اصول الالسنة المتنوعة المنتشرة في ارجاء الدنيا واطراف العالم، والذى يمكن الاعتماد عليه ويؤيده العلم والتجربة هو تكامل الانسان قرنا بعد قرن في شئونه واطواره، في عيشته وحياته، وفيما يرجع إليه من النواحى الاجتماعية والمدنية، بعد ما كان خلوا من هذه الجهات الحيوية. ومن تلك النواحى تكثر لسانه وتزايد افراده، بل توسع لسان واحد على حسب مرور الزمان، ووقوفه اما تنوع الموجودات والمصنوعات - فاللسان الواحد كالعربى أو العبرى لم يكن في بدء نشأته الا عدة لغات معدودة تكملت على حسب وقوفهم على الاشياء

، مع احتياجهم أو اشتياقهم إلى اظهار ما في ضمائرهم إلى ان بلغت حدا وافيا، كما هو المشاهد، من المخترعين واهل الصنعة في هذه الايام - نعم تنوع افراده انما هو لاجل تباعد الملل وعدم الروابط السهلة بين الطوائف البشريه فاحتاج كل في افهام مقاصده إلى وضع الفاظ وتعيين لغات وعليه فليس الواضع شخصا واحدا معينا بل اناس كثيرة وشر ذمة غير قليلة على اختلافهم في العصور وتباعدهم في الزمان. وما عن بعض الاشاعرة من ان الواضع هو الله تعالى، وقد الهم بها انبيائه واوليائه مستدلا بلزوم العلاقة بين الالفاظ ومعانيها دفعا للترجيح بلا مرجح، وامتناع احاطة البشر على خصوصيات غير متناهيه، غير مسموع إذ المرجح لا ينحصر في الرابطة بين اللفظ والمعنى بل قد يحصل الترجيح بامور اخر كسهولة ادائه أو حسن تركيبه أو غير ذلك، على ان الامتناع مسلم لو كان الواضع شخصا معينا محدودا عمره ووقته. ثم ان دعوى وجود المناسبة الذاتية بين الالفاظ ومعانيها كافة قبل الوضع مما يبطله البرهان المؤيد بالوجدان - إذ الذات البحت البسيط الذى له عدة اسماء متخالفة من لغة واحدة أو لغات اما ان يكون لجميعها الربط به أو لبعضها دون بعض اولا ذا ولا ذاك - فالاول يوجب تركب الذات وخروجهه من البساطة المفروضة، والاخيران يهدمان اساس الدعوى، والتمسك بانه لو لا العلاقة يلزم الترجيح بغير المرجح. قد عرفت جوابه وان الترجيح قد يحصل بغير الربط، واما حصوله بعد الوضع فواضح البطلان، لان تعيين لفظ لمعنى لا يصير علة لحصول علاقة واقعية تكوينية إذ الاعتبار لا يصير منشأ لحصول امر واقعى حقيقي، والانتقال إلى المعنى اما لاجل بناء المستعملين على كون استعمالهم على طبق الوضع، أو لجهة الانس الحاصل من الاستعمال، وما ربما يقال من ان حقيقة الوضع لو كانت اعتبارية ودائرة مدار الاعتبار، يلزم انعدام هذه العلقة بعد انقراض المعتبرين وهلاك الواضعين والمستعملين، فلا ضير في الالتزام به - إذ هذا هو الفرق بين القوانين الحقيقية الفنية، كقانون الجاذبة وسير النور واوزان الاجسام، وبين الاعتبارية، كقانون الازدواج والنظام - فان الاولى ثابتة محققة، كشفت اولا، لوحظ خلافها ام لم يلحظ بخلاف

الثانية فان سيرها وامد عمرها مربوط بامتداد الاعتبار - فاللغات المتروكة البائد اهلها، المقبورة

---

[٨]

ذواتها وكتبها، مسلوبة الدلالة، معدومة العلقة، كقوانينها الاعتبارية. (واما حقيقة الوضع،) فهى على ما يظهر من تعاريفها عبارة عن جعل اللفظ للمعنى وتعيينه للدلالة عليه، - وما يرى في كلمات المحققين من التعبير بالاختصاص أو التعهد، فهو من آثار الوضع ونتائجه، لانفسه واما ما اقيم عليه من البرهان من انه لا يعقل جعل العلاقة بين امرين لا علاقة بينهما وانما المعقول هو تعهد الواضع والتزامه بانه متى اراد افهام المعنى الفلاني تكلم بلفظ كذا، فهو حق لو كان الوضع ايجاد العلاقة التكوينية، واما على ما حققناه من انه تعيين اللفظ للمعنى فهو بمكان من الامكان بل ربما يكون الواضع غافلا عن هذا التعهد كما يتفق ان يكون الواضع غير المستعمل بان يضع اللفظ لاجل ان يستعمله الغير، وبه يتضح بطلان تقسيمه إلى التعييني والتعيني، لان الجعل والتعيين الذى هو مداره، مفقود فيه (الامر الثالث) - ينقسم الوضع على حسب التصور، إلى عموم الوضع والموضوع له، وخصوصهما، وعموم الاول فقط، وعموم الثاني كذالك - وربما يسلم امكان القسم الثالث دون الرابع، بزعم ان العام يمكن ان يكون وجها للخاص وآلة للحاظ افراده وان معرفة وجه الشئ معرفته بوجه، بخلاف الخاص فلا يقع مرآتا للعام ولا لسائر الافراد لمحدوديته - (قلت) الحق انهما مشتركان في الامتناع على وجه والامكان على نحو آخر، إذ كل مفهوم لا يحكى الا عما هو بحذائه ويمتنع ان يكون حاكيا عن نفسه وغيره، والخصوصيات وان اتحدت مع العام وجودا الا انها تغايره عنوانا وماهية - فحينئذ ان كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الاقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه ومرآت له فهما سيان في الامتناع، إذا العنوان العام كالانسان لا يحكى الاعن حيثية الانسانية دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات لخروجها من حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وان كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود امر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصور العام إلى تصور مصاديقه أو بالعكس بمكان من الامكان - والظاهر كفاية الاخير بان يؤخذ العنوان المشير الاجمالي آلة للوضع لافراده، ولا يحتاج إلى تصورها تفصيلا، بل ربما يمتنع لعدم تناهيها. وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض الافاضل من ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظه

---

[٩]

مهملة جامدة يمكن لحاظها سارية في افرادها مندرجة في مصاديقها، وعليه تكون عين الخارج ونفس المصاديق ضرورة اتحاد الماهية والوجود في الخارج، والانفصال انما هو في الذهن، فتصح مرآتيتها للافراد - إذ الاتحاد الخارجي لا يصحح الحكاية والا لكانت الاعراض حاكية عن جواهرها، ومن الواضح ان المشخصات غير داخلة في مفهوم العام فكيف يحكى عنها، والحكاية تدور مدار الوضع والدخول في الموضوع له. (ثم) ان هناك قسما خامسا بحسب التصور وان كان ثبوته في محل المنع، وهو ان عموم الموضوع له قد يكون بوضع اللفظ لنفس الطبايع والماهيات كاسمآء الاجناس فانها موضوعة لما هو عام بالحمل الشايع من دون اخذ مفهوم العموم فيه، والا يلزم التجريد والتجوز دائما لكونها بهذا القيد ابية عن الحمل واخرى يكون الموضوع له هو العام بما هو عام كما انه في الخاص كذلك دائما إذا الموضوع له هو الخاص بما هو خاص نقل وتنقيح ان بعض المحققين من المشايخ ذهب إلى ان لعموم الوضع والموضوع

له معنى آخر، وملخص ما افاده هو ان للطبيعي حصصا في الخارج متكثرة الوجود ولها جامع موجود في الخارج بالوجود السعي ملاصقا للخصوصيات واحدا بالوحدة الذاتية بدليل انتزاع مفهوم واحد منها، ولامتناع تأثر العلتين في معلول واحد - وللصور الذهنية ايضا جامع كذلك والا لم تكن تام الانطباق على الخارج، ولازم ذلك عدم تحقق المعنى المشترك في الذهن الافى ضمن الخصوصيات (فح) يمكن ملاحظة هذه الجهة المتحدة السارية في الخصوصيات، المطابقة لما في الخارج بتوسيط معنى اجمالي فيوضع اللفظ لها لا للخصوصيات في قبال وضعه للجامع المجرد عنها، وهذا ايضا من قبيل الوضع العام والموضوع له كذلك ولكن لازمه انتقال النفس في مقام الاستعمال إلى صور الافراد: ولا ينافى هذا كون الطبيعي بالنسبة إلى الافراد كالاباء إلى الاولاد. (وانت خبير) بان نخبة المقال في تحقيق الوجود الطبيعي وكيفية وجوده وتكثره بتكثر الافراد وان ما ينال العقل من الطبيعي من كل فرد مغاير من كل ما يناله من فرد آخر عددا: وان كان عينه سنخا، لابدان يطلب من محل آخر ولكن عصارة ذلك هو: ان كل فرد من افراد أي كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كليه وطبيعيه، فكل

فرد يتحقق فيه الطبيعي بتمام اجزائه. فإذا انسانية زيد غير انسانية عمرو وهكذا سائر الافراد فكل فرد انسان تام بنفسه والسرفي ذلك ان الماهية اللابشرط كمفهوم الانسان توجد في الخارج بنعت الكثرة وتنطبق على آلاف من المصاديق كل واحد منها حائز حقيقة تلك الماهية بتمام ذاتها - (نعم) العقل بعد التجريد وحذف المميزات والمشخصات يجد في عالم (الذهن) منها شيئا واحدا وحدة ذاتية نوعية، وهى لا تنافي الكثرة العددية في وعاء الخارج وهذا هو مراد من قال ان للماهية نشأتين، نشاة خارجية هي نشأة الكثرة المحضه ونشأة عقلية وهى نشأة الوحدة النوعية، وان الطبيعي مع افراده كالاباء مع الاولاد ولكن ما ذكره المحقق المذكور قدس سره صريح في ان الكلى الطبيعي امر واحد جامع موجود في الخارج بنعت الوحدة ينتزع منه المفهوم الكلى - وهو وان فر عن ذلك قائلا بان الحصص متكثرة الوجود لئلا يلزم الوحدة العددية للطبيعي، ولكن التزامه بالجامع الموجود في عالم الخارج بالوجود السعي الذى جعله منشاء لا نتزاع المفهوم الواحد اعني مفهوم الطبيعي، يوهم أو يصرح بخلافه وينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصية - إذا القول بوجود الجامع الخارجي بنعت الوحدة يساوق كونه موجودا بالوحدة العددية. هذا واعطف نظرك إلى ما اقامه برهانا لما اختاره، اما ما ذكره من قضية عدم انتزاع مفهوم واحد الا عن منشاء واحد، ففيه انه لا يثبت ان يكون في الخارج امر واحد موجود بنعت الوحدة بل يجامع ما اسمعناك من تجريد الافراد عن اللواحق ايضا، فعند ذلك ينال العقل من كل فرد ما ينال من الاخر، إذا التكثر ناش عن ضم المشخصات فعند حذفها لا مناص عن التوحد في الذهن - واماما ذكره من ان الجامع هو المؤثر عند اجتماع العلل على معلول واحد، فالظاهر انه جواب عما ربما يورد على القاعدة المسلمة في محلها من انه لا يصدر الواحد الاعن الواحد، حيث ينتقض ذلك بالبنادق المؤثرة في قتل حيوان وباجتماع عدة اشخاص لرفع حجر عظيم - فيجاب بان المؤثر في امثال هذه الموارد هو الجامع الموجود بين العلل. ولكن الاشكال والجواب لم يصدر الا عمن لم يقف على مغزى القاعدة ومورد ثبوتها ولم ينقح كيفية تعلق المعلول بالعلة في الفاعل الالهى، اعني مفيض للوجود ومعطى

الهوية، إذ اصحاب التحقيق في هاتيك المباحث خصصوا القاعدة، تبعا لبرهانها ؟ بالواحد البحت البسيط من جميع الجهات، والمتكثرات خصوصا العلل المادية اجنية عنها فلا حاجة إلى دفع نقوضها. مع انها واضحة الفساد لدى اهله اضف إلى ذلك ان الواحد بالنوع والذات، اعني المفهوم لا يمكن ان يكون مؤثرا ولا متأثرا الا بالعرض، بل المؤثر والمتأثر هي الهوية الوجودية الواحدة بالوحدة الحقيقة وح فالحق الصراح هو امتناع. وجود الجامع بما هو جامع في الخارج والذهن كليهما بعد ما عرفت من ان الوجود مدار الوحدة وهو لا يجتمع مع الجامعية والكلية - نعم تصوير اخذ الجامع انما هو من ناحية تجريد الافراد عن الخصوصيات كما سبق وسيوافيك تفصيل القول في هذه المباحث عند التعرض بمتعلق الاوامر (فارتقب حتى حين) هذا ولو سلمنا وجود ما تصور من الجامع أو فرضنا وضع اللفظ له، لكنه لا يوجب احضار الخصوصيات في الذهن بعد فرض وضع اللفظ لنفس الجامع اللابشرط الموجود بالوجود السعي، ولصوقه بها واتحاده معها في الخارج لا يوجب احضارها بلفظ لم يوضع لها، ولو كان مجرد الاتحاد الخارجي كافيا في الاحضار لكفى فيما إذا كان اللفظ موضوعا لنفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها السعي، لانها متحدة معها خارجا ولو بنعت الكثرة (وهم ودفع) اما الاول فهوانه قد يتخيل امتناع عموم الوضع مطلقا، لان الملحوظ بعد تنوره بنور الوجود في افق الذهن لا محالة يصير جزئيا ذهنيا مشخصا علميا، فان الوجود يساوق الوحدة، وغفلة اللاحظ عن لحاظه وقطع نظره عن تشخصه لا يوجب انقلاب الجزئي كليا. واما الثاني فهو ان المراد من الملحوظ، ما هو ملحوظ بالعرض لا ما بالذات ولا طريق لنا إليه الا بالماهية الملحوظة كذلك، والملحوظية بالعرض كافية في الوضع وفي صيرورته عاما وخاصا، والا لصار الوضع للخارجيات ممتنعا كلية، لعدم نيل النفس اياها الا بواسطة الصورة الملحوظة بالذات، كما انه لا يمكن لها النيل لنفس الماهية المعراة عن جميع الخصوصيات حتى عن كونها ملحوظة في الذهن الا بواسطة فرد ذهني يشير به إليها وهذا هو الحال في الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لا يخبر عنه وعن شريك الباري

بانه ممتنع. الامر الرابع لا اشكال عندهم ولا خلاف في تحقق عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما في الخارج، ومثلوا للاول باسماء الاجناس وللثاني بالاعلام - ولكن في النفس من التمثيل بالاعلام للثاني شيئا، إذ لو كانت موضوعة لنفس الخارج والهوية الوجودية، لزم ان يكون قولنا زيد موجود قضية ضرورية، ومن قبيل حمل الشئ على نفسه، ومجازية قولنا زيد معدوم أو زيد اما موجود واما معدوم، لاحتياجها إلى عناية التجريد، مع انا لانجد الفرق بينها و بين ما إذا كان المحمول لفظ قاعد أو قائم والذى يناسب الارتكاز هو القول بكونها موضوعة لمهية لا تنطبق الاعلى فرد واحد ! لا للمهية المنطبقة على الكثيرين ولا للفرد المشخص، وعلى هذا الارتكاز جرت سيرة العوام في الاخبار عن معدومية المسميات في زمان وموجوديتها في زمان آخر ويقال لم يكن زيد في ذلك الزمان بل وجد بعده فيستكشف ان الوضع لم ينحدر على الهوية الوجودية بل على ماهية مخصصة باضافات كثيرة وحدود وافرة، ولو ارتكازا، لينطبق على المشخص المعين. واما القسم الثالث اعني عموم الوضع وخصوص الموضوع له فقد مثلوا له بالحروف فلنبدء بتحقيق معانيها حتى تتضح كيفية وضعها، فنقول: انك إذا امعنت النظر ولاحظت الموجودات من شديدها إلى ضعيفها ترى بعين الدقة انقسام الموجودات الامكانية إلى اقسام وشعب، (فمنها) ما هو تام ماهية ووجودا، أي يوصف حقيقتها و يدرك جوهرها مستقلة في المدارك العقلية بلا توسيط

شئ، كما انه يتحقق ويحصل في الاعيان كذلك من دون ان يعتمد على شئ أو يحصل في موضوع، كالجواهر بانواعها العالية والسافلة ويغبر عنه بالموجود لنفسه وفي نفسه، (ومنها) ما هو تام ماهية ومفهوما ويتصور ماهية العقلانية في نشئة الذهن بحيالها ولا يحتاج في الحديد إلى امر آخر، ولكنه غير تام وجودا ولا يمكن ان يتحقق في نفسه مستقلا ! ولا ان يشغل الاعيان الا بالحصول في موضوع والعروض على معروض، كالاعراض باسرها (ومنها) ما هو قاصر في كلتا النشاتين فلا يحصل في الذهن الا تبعا وتطفلا للغير، ولا يوجد في الخارج الا مندكا في طرفيه، كالنسب والاضافات، والوجودات الرابطة، فان لها محكيات ومسميات في الخارج لا تخرج

---

[١٣]

من حدود الوجود ولها حظ منه، تجد جميع هذه في قولنا: الجسم له البياض، فان محكى الجسم والبياض غير حصول البياض للجسم، وحصوله للجسم ليس كلاحصوله ووقوع زيد في الدار ليس كلا وقوعه - نعم ليس لهذا القسم الاخير ماهية معقولة مستقلة، بان يدرك ما هو ربط بالحمل الشايع من دون ادراك الاطراف، كما ان موجوديته ايضا بعين موجودية الطرفين. واما مفهوم الربط والنسبة التى تدرك مستقلة فليس نسبة ولا ربطا الا بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل الشايع، إذ للعقل ان ينتزع منها مفهوما مستقلا يجعله حاكيا عن الروابط الحقيقية ومشيرا إليها بنحو ما الحكاية والاشارة، لا كحكاية الماهية عن مصداقها، إذ لا يمكن استحضار حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسط هذه العناوين ولا يتعقل ذواتها بنحو استقلال لا بالذات ولا بالعرض، إذ المفروض ان حقيقتها عين الربط بالطرفين والفناء والاندكاك فيهما فلا يمكن الاستحضار الا تبعا لهما كما لا يوجد في وعاء الخارج الا كذلك. وان شئت قلت: ان الفرق بين القضية المعقولة وما تنطبق عليه خارجا ليس الا باختلاف الموطن، بحيث لو امكن قلب احدهما إلى الاخر لحصل التطابق بلا زياده ونقصان، فح فكما ان الربط التكويني بين الجواهر والاعراض انما هو بوجود النسب والوجودات الرابطة بحيث لولاها لا يستقل كل في مكانه، ولم يكن زيد مثلا مرتبطا بالدار ولا الدار مرتبطة بزيد، فكذلك حال المعقولات فانه لا يلتئم الجواهر المعقولة مع الاعراض في الذهن الا ببركة النسب والاضافات الذهنية والحاصل انه قد يكون المعقول منا مطابقا لما في الخارج كما إذا تصورنا الجسم والبياض مرتبطا وجود احدهما بالاخر، من دون ان يكون لهذا الارتباط صورة مستقلة، ففى هذا النحو من التعقل يكون حقيقة الربط والنسبة متحققين في الذهن كتحققهما في الخارج، اعني مندكا في الطرفين وقد يكون المعقول منا مخالفا لما في العين كما إذا تعقلنا مفهومي الانسان والدار ومفهوم الربط بالحمل الاولى فيكون الكل مفاهيم مفردة استقلالية لا يرتبط بعضها ببعض - هذا حال العين والذهن مع قطع النظر عن الواضع والدلالة، واما بالنظر اليهما فان اراد المتكلم ان يحكى عن ارتباط الجواهر بالاعراض

---

[١٤]

في الخارج أو عن الصورة المعقولة المرتبط بعضها ببعض لا محيص له الا بالتشبث باذيال الحروف والهيئات، فلو تكلم موضعها بالفاظ مفردة اسمية، من الابتداء والانتهاء والربط، لا يكون ح حاكيا عن نفس الامر ولم ينسجم كلماته - وبالجملة لو لا محكيات الحروف ومعانيها لم يرتبط الجواهر باعراضها في الخارج ولا الصور المعقولة الحاكية عن الخارج بعضها ببعض، ولو لا الفاظها لم يرتبط الكلمات ولم تحصل الجمل والخلاصة ان حصول الربط بها ليس معناه انها موضوعة لايجاد

الربط فقط كما سيجيى نقله، بل حصوله انما هو لاجل حكايتها عن معان خاصه مختلفة مندكة فانية، من الابتداء والانتهاء والاستعلاء والحصول الاليات التى بها حصل الربط في الخارج وفي وعاء التكوين، فاوجب حكاية هذه المعاني المختلفة بالفاظ مخصوصة، الربط في الكلام وانسجام الجمل فتدبر (تتميم) ما ذكرنا من كون الحروف حاكيات عن معان مختلفه، هي بنفسها عين الربط والتدلى، مع اختلافها في المفهوم ليس حكما كليا، إذ بعض منها ليس من شأنه الحكاية عن معنى واقع في الخارج، بل هو موجود لمعناه حال التكلم به وليس له واقع يطابقه اولا، وذلك كحروف القسم والتأكيد والتحضيض والردع، فانها وضعت آلة لايجاد معانيها في وعاء صدورها من قائلها من دون حكاية عن واقع محفوظ مع صرف النظر عن ظرف التكلم - فاتضح من ذلك ان الحروف على قسمين، حاكيات وايجاديات، وقد عرفت ان حكاية القسم الاول عن معان واقعة في الخارج غير مناف لايجادها الربط في الكلام، كما ان ايجاد الثاني لمعان متنوعه من القسم والتحضيض يجتمع مع ايجادها الربط الكلامي، فاذن ايجاد الربط في الجمل انما هو بركة المعاني المختلفة محكية كانت أو موجدة. فالان حان حين التنبه على كلمة صدرت عن بعض الاعاظم وعلى ما فيه، حيث قال بعد تقسيم المعاني إلى اخطارية وهى معاني الاسماء، وايجادية. ان معاني الحروف كلها ايجادية حتى ما افاد منها النسبة، لان شأن ادوات النسبة ليس الا ايجاد الربط بين جزئي الكلام الذى لا يحصل بدونها وبعد ايجاد الربط يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبين فان كان له خارج يطابقه كان صدقا والافلا (انتهى ملخصا) والضعف فيه من

وجهين: (الاول) ان حصول الربط في الكلام ببركة الحروف والادوات امر (مسلم الا ان) شأنها ليس منحصرا فيه، والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة اصدق شاهدين على ان هذا متفرع على استعمالها في معانيها المختلفة الالية، وانها بلا دلالة على معنى. غير موجدة للربط. اضف إلى ذلك ما في قوله (من ملاحظة مجموع الكلام) إذ لا وضع لمجموعه بعد وضع مفرداته الا ان يرجع إلى ما سنذكره من دلالة هيئات الجمل على تحقق النسب، والحروف على الاضافات التصورية. الثاني انه لا تقابل بين الاخطاري بمعنى اخطار المعنى بالبال، والايجادى بالمعنى الذى فسره وهو ايقاعها الربط بين اجزاء الكلام - فانك إذا قصدت الحكاية عن ربط الجوهر بالعرض في قولك (الجسم له البياض) مثلا، تخطر معانيها ببالك وتحضر في وعاء ذهنك لا محالة، ويصير اجزاء كلامك مرتبطا بعضها ببعض كما انه لا تقابل بينه وبين الايجادى بالمعنى الذى ذكرنا فان الحروف سواء كانت حاكية عن الواقع المقرر، ام موجدة لمعانيها بالاستعمال، توجب الانتقال من الفاظها إلى معانيها على كل حال - نعم انما يتصور التقابل بين الحكاية و (الايجاد). والحاصل ان الحروف كافة تحضر معانيها في الذهن وتخطر معانيها بالبال سواء قلنا بانها موجدة للنسبة الكلامية كما ذكره، ام قلنا بانها توجد معانيها في الخارج كما اخترناه في عدة من الحروف، أو قلنا بانها تحكى عن معانيها الخارجية كما ذكرناه في بعضها فتدبر جيدا ثم ان بعض المحققين من المشائخ. بعد تسليم ايجادية بعض الحروف انكر كون الفرد الموجود به معناه الموضوع له، واستدل عليه بوجوه: أحدها ان معنى اللفظ ومدلوله بالذات هو ما يحضر في الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، ولا ريب ان الموجود الخارجي لا يمكن حضوره في الذهن فالخارج هو المدلول عليه بالعرض من جهة فناء المدلول عليه بالذات فيه وفيه ((اولا) انه منقوض بالاعلام الشخيصة على مبنى المشهور وقد اعترف هو قده ونحن بامكانه وان ناقشنا في وقوعه

(وثانيا) ان الغاية من وضع الالفاظ واستعمالها هي الافادة والاستفادة باحضار المعاني في الذهن من غير فرق من بين ان يكون حضورها بالعرض أو بالذات، والقائل بوضع بعض الالفاظ للموجود في الخارج ينكر كون الموضوع له هو المعلوم بالذات بل يعترف بانه المعلوم بالعرض (وثالثا) ان الموضوع له في اغلب الاوضاع أو جميعها غير ما يحضر في الذهن بالذات، يرشدك إليه اسماء الاجناس حيث انها وضعت للطبيعة الصرفة العارية عن كل قيد حتى قيد كونها موجودة في نشأتي الذهن والخارج فإذا اطلقت فلا ينتقل السامع الا إلى هذا المعنى النفس الامرى لا إلى الموجود في ذهنه ولا إلى ما في ذهن متكلمه. وبالجملة، الصورة الذهنية مرآت للمعنى المفهوم الذى هو الموضوع له، ولازم ذلك هو كونها مغفولا عنها وقس عليه الاعلام، إذا لانتقال إلى الخارج الموضوع له انما هو بالصورة الذهنية لاغير. (وثانيها) ان هذا الموجود الخارجي الذى هو بالحمل الشايع نداء مثلا، لا يتحقق في الخارج الا بنفس الاستعمال فيكون متأخرا عنه تأخر المعلول عن علته، ولا ريب في ان المستعمل فيه مقدم على الاستعمال بالطبع فإذا كان هذا الموجود هو المستعمل فيه لزم تقدم الشئ على نفسه، (وفيه) انه لا دليل على تقدم المستعمل فيه على الاستعمال وان كانت لفظة (في) توهم ذلك، فان ملاك التقدم منتف فيه حتى في الحاكيات، والتقدم في بعضها اتفاقى لا طبعي بملاكه، والقائل بايجادية بعض الالفاظ ينكر لزومه - والحاصل ان الالفاظ قد تكون حاكيات عن الواقع المقرر وقد تكون موجدة لمعانيها في الوعاء المناسب لها ! والكل يشترك في كونها موجبة لاخطار معانيها في الذهن ولو بالعرض ولا دليل على ازيد من ذلك ولزوم تقدم المستعمل فيه غير ثابت لو لم يثبت خلافه. (وثالثها) ان الادوات الايجادية كالنداء والتشبيه قد تستعمل في غير ما يكون نداء حقيقتا بداعي التشويق والسخرية فلا يكون الموجود بهذا الاستعمال نداء أو تشبيها بالحمل الشايع - فاما ان يكون الاستعمالات المزبورة في تلك المعاني بنحو من المجاز فهو مما لا يقول به المفصل، واما ان تكون استعمالا في معانيها الحقيقية ولكن بداعي

التشويق أو غيره، فيلزم ان يكون معانيها غير ما يوجد بها حتى في ما استعمل بداعي افادة ما هو الموضوع له، وفيه ان من المحقق عند العارف باساليب الكلام ومحاسن الجمل، هو ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ فيما وضع له بدواع عقلائية من التمسخر والمبالغة والتشويق حتى في مثل اطلاق الاسد على الجبان ولفظ يوسف على قبيح المنظر والا لصار الكلام خاليا عن الحسن ومبتذلا مطروحا (وعليه) فالشاعر المفلق في قوله (يا كوكبا) ما كان اقصر عمره) قد استعمل حرف النداء في النداء بالحمل الشايع واوجد فردا منه، لكن بداع آخر من التضجر وغيره، ولكن ارادة الجد بخلافه - فما قال من عدم كونها مجازا ممنوع، بل مجاز ومطلق المجاز يستعمل لفظه في معناه الحقيقي بداعي التجاوز إلى غيره وسيأتى زيادة تحقيق في ذلك ان شاء الله. (ثم) انه (قدس سره) قد اختار ان الحروف كلها اخطارية موضوعة للاعراض النسبية التى يعبر عنها وعن غيرها من سائر الاعراض (باالوجودات الرابطية) وان مداليل الهيئات هي (الوجود الرابط) أي ربط العرض بموضوعه إذ لفظه (في) في قولنا: زيد في الدار تدل على العرض الاينى العارض على زيد والهيئة تدل على ربطه بجوهره (وما قيل) من ان مدلول الحروف إذا كان عرضا نسبيا فهو بذاته مرتبط بموضوعه فلا حاجة إلى جعل الهيئة لذلك، مدفوع،

بان مدلول الهيئة يفصل ما دل عليه الحروف مجملا) (قلت) ان الصدر مخالف لما في الذيل، حيث افاد في صدر كلامه ان مداليل الحروف من قبيل الاعراض النسبية أي غير الكم والكيف من الاعراض قاطبة، فهى وجودات رابطية مستقلات في المفهومية، وان مداليل الهيئات عبارة عن ربط الاعراض بموضوعاتها، أي وجودات رابطة متدلية الذوات غير مستقلة المفاهيم، ولكن ما في الجواب يصرح وينادى بتساويهما في المفهوم والمعنى وان الفرق بالاجمال والتفصيل فقط اضف إلى ذلك ان مارامه خلف من القول وانحراف عما اخذه ائمة الادب والاصول خطة مسلمة، من كون معاني الحروف غير مستقلة في المفهومية وانها لا تكون محكوما عليها ولا بها ولا تقع طرف الربط، وقد اشرنا إليه في تحقيق المختار. وما اختاره من كون معانيها هي الاعراض النسبية والوجودات الرابطية عين القول بالوجود المحمولي والاستقلال

---

[١٨]

في المفهوم (ثم) ليت شعرى ان الحروف الايجادية كحروف النداء وشبهها كحروف القسم كيف تحكى عن الاعراض النسبية مع حكمه كليا بان الحروف كلها حاكيات عن الاعراض النسبية مع بداهة ان القائل في قوله: (وامن حفر بئر زمزماه) و (يا ايها الرسول) لا يحكى عن نداء خارجي أو ذهني بل يوجد فردا منه حين الاستعمال. (ثم) ان هذا لا يتم فيما كان المحمول وطرف الربط في القضية من مقولة الكم والكيف كما في قولنا: زيد له البياض والجسم له طول وعرض فهل اللام موضوع للعرض النسبى واستعمل هنا في معنى مجازى وهو نفس الربط والاضافة بينهما مع انه خلاف الارتكاز والتحقيق ان اللام يفيد الاضافة بالمعنى التصورى والهيئة تدل على تحققها وسيأتى زيادة تحقيق لذلك (تكميل) واما وضع الحروف فقد اختلف الاقوال وتكثرت الاراء فيه. الا انا لا نتعرض الا لجملة منها مشهورة ثم نعقبه بما هو المختار مشفوعا بالبرهان. (فمنها) ما اختاره المحقق الخراساني من عموم الوضع والموضوع له مستدلا بان الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا فمن الواضح ان المستعمل فيه كثيرا ما يكون كليا. وان كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئيا ذهنيا للحاظه حالة لمعنى آخر فهى توجب اخذه في المستعمل فيه بل لا يصح لحديث اجتماع اللحاظين. واحتياجه إلى التجريد والغاء الخصوصية في استعمال الاوامر. (وانت خبير) بالمغالطة الواقعة فيه حيث ان ما رتبه من البرهان على نفى الجزئية مبنى على تسليم الاتحاد بين الاسماء والحروف وانهما من سنخ واحد جوهرا وتعقلا ودلالة فحينئذ يصح ان يبنى عليه ما بنى، من انه لا مخصص ولا مخرج من العمومية. مع انك عرفت التغاير بينهما في جميع المراحل وسياتى ان الموضوع له في مورد نقضه من قوله: (سر من البصرة إلى الكوفة) مما يتوهم كلية المستعمل فيه. خاص ايضا. فارتقب. (ومنها) ما في تقريرات (بعض الاعاظم) من عمومها لا بالمعنى الذى في الاسماء بل بمعنى ان الموجد بالحروف في جميع مواطن الاستعمالات شئ واحد بالهوية وان الخصوصيات اللاحقة لها خارجة عن الموضوع له ولازمة لوجوده. كالاعراض المحتاجة

---

[١٩]

في الوجود إلى المحل مع انه خارج عن هويه ذاتها من غير ان يكون الموضوع له معنى كليا قابلا للصدق على الكثيرين كالكلية في الاسماء. وذلك لانه ليس لها مفاهيم متقررة يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم امتناعه. واحتياجها إلى الخصوصيات في موطن

الاستعمال لا يوجب جزئية الموضوع له. كما ان كونها ايجادية وموضوعة لايجاد الربط لا يوجبها بعد قبول وجود الكلى الطبيعي. فان التشخص والوجود يعرضان له دفعة (انتهى ملخصا) (وفيه اولا. ان الهوية الواحدة التى ذكرها ان كانت امرا في قبال الوجود كما جعلها في قباله في قوله (ان وجود المعنى الحرفى خارجا يتقوم بالغير لاهويته) وحقيقته) وفي قبال الماهية القابلة للصدق على الكثيرين ايضا. كما نفاها في الحروف. ومع ذلك تكون امرا واحدا موجدا للربط فهو كما ترى. فانا لانتعقل له معنى محصلا - وان كانت وجودا بنعت السعة مشتركا بين الروابط أو ماهية كذلك لكن بنعت الوحدة الخارجية فهو فاسد لعدم الجامع الخارجي بنعت الوحدة بين الوجودات لا من سنخ الوجود ولا من سنخ الماهية. اما الاول فللزوم وحدة الروابط وجودا وهوية في جميع القضايا. واما الثاني فلما حقق في محله واشرنا إليه آنفا من ان الماهية في الخارج موجودة بنعت الكثرة ولا جامع اشتراك خارجي بنعت الوحدة بين الافراد فان الوحدة تساوق الوجود فيلزم موجوديتها بوجود واحد. وان تعجب فعجب قوله (ان كونه ايجاديا لا ينافي كلية المعنى بناء على وجود الطبيعي) لان نسبة المعاني الحرفية إلى وجوداتها ان كانت كالطبيعي إلى افراده فلازمها كونها قابلة الصدق على الكثيرين. وان لم يكن كذلك فلاوجه لابتناء وجودها على وجوده واظنك إذا رعيت ما مر بك في وجود الكلى الطبيعي تقدر على كشف حال ما ذهب إليه بعض المحققين في وضع الحروف. من انها موضوعة للقدر المشترك وان كان لا يتصور تلك الجهة الجامعة بينها الافى ضمن الخصوصيات - فان ما اختاره (قدس سره) اشبه شئ بالقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج بوجود واحد شخصي كما نسب إلى الرجل الهمداني. بل يشعر بذلك ايضا عبارات كثير من الاعلام حيث يعبرون في كلماتهم بالحصة والجزء وما اشبههما (ومنها) ما نسب إلى بعض الفحول من كون معناها جزئيا اضافيا. وهو لما وقف على

المثال المعروف (سر من البصرة إلى الكوفه) توهم كلية المستعمل فيه (ومنها) ان الكلية أو الجزئية تابعة لكلية الطرفين اوجزئيتهما. ويقرب من ذينك القولين ما رجحه بعضهم من انها موضوعة للاخص من المعنى الملحوظ قائلا بان القول بوضعها للجزئي الحقيقي الخارجي أو الذهنى من قبيل لزوم ما لا يلزم. (هذا) ولكن القول بايجادية بعض الحروف بنفس الاستعمال وعدم استقلال الحروف في المفهومية والمعقولية والوجود مطلقا يثبت ما هو المختار من كون الوضع مطلقا عاما والموضوع له خاصا. اما في الايجادية منها كحروف النداء والتوكيد فواضح جدا بعد ما عرفت من انها وضعت لايجاد معانيها من النداء وشبهه بالحمل الشايع من غير فرق بين ان يكون المنادى واحدا أو كثيرا. فانك إذا قلت يا زيد أو قلت يا ايها الناس فالنداء واحد شخصي. ينادى به مسمى ما يليه ولم توضع للحكاية عن معان مستقرة في مواطنها مع قطع النظر عن الاستعمال. لعدم واقعية لها مع قطع النظر عنه. فهى آلات لايجاد المعاني بنفس الاستعمال. والوجود حتى الايقاعى منه يساوق بوجه الوحدة التى هي عين جزئية المستعمل فيه وخصوصية الموضوع له - واما القسم الاخر اعني الحاكيات من الحروف فتوضيحه: انك قد عرفت ان معاني الحروف نفس الربط والتدلى بالغير والقيام بشئ آخر خارجا وذهنا فهى اذن لا تتقوم في الخارج الا بالوجودات المستقلة مفهوما ووجودا كالجواهر أو مفهوما فقط كالاعراض كما انه لا تتقوم في الذهن الا ان تلحظ حالة للغير ومندكة فيه والا لزم الانقلاب فيها وخرجت عن كونها معان حرفية - وقس على هذا مقام الدلالة. اصلها وكيفيتها فلا يستفاد من الحروف المجردة معنا ما لم يضم إليها شئ من الاسماء كما ان كيفية دلالتها. اعني دلالتها على الوحدة والكثرة. ايضا كذلك. فتدل على الواحد عند كون اطرافها واحدة وعلى الكثير

عند كونها كثيرة تجد جميع ذلك اعني عدم استقلالها في المراحل الاربعة (الوجود الخارجي والذهني والدلالة وكيفيتها) عند التأمل في قولنا: زيد في الدار أو كل عالم في الدار - إذ لاشك ان لفظة زيد تحكى عن الواحد الشخصي ولفظة كل عن الكثرة التفصيلية ولفظة عالم تدل على المتلبس بالمبدء، والظرف اعني (الدار) على المكان المعهود، فاذن هلم نحاسب مفاد لفظة (في) فانك لا تشك - مهما شككت في شئ - ان مفهومها في المثال

الثاني هو الروابط الحاصله بين كل واحد من افراد العالم وبين الدار، وانتساب كل فرد إليها، كما ان معناها في الاول هو انتساب واحد فقط - وما ذلك الا من جهة اختلاف الطرفين بالوحدة والكثرة لامن جهة نفس الرابطة مستقلة، هذا مع ان التبعية في الدلالة لا تجامع الاستقلال في كيفيتها. إذا تمهد ذلك فنقول: المعنى الذى هذا شأنه الموصوف بانه لا يستقل جوهرا و وجودا ودلالة وكيفية، لا يتصور له جامع كلى ينطبق على افراده ويحكى عن مصاديقه لان الجامع على فرضه يجب ان يكون من سنخ المعاني الحرفية فلا بدوان يكون ربطا بالحمل الشايع والا انقلب معنا اسميا وكونه ربطا بالحمل الشايع يلازم فرديته وهو خلف - بل لابد عند الوضع من التوسل ببعض العناوين الاسميه التى لا تكون جامعا ذاتيا لها ولا يمكن ايقاع الربط بها، كمفهوم الابتداء الالى والنسبة، مما لا تكون من سنخ المعاني الحرفية فلابد (ح) من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافة بعد عموم وضعها فالواضع لا مناص له الا ان يتصور معنى اسميا كالابتداء ونحوه مشيرا به إلى افراده ومصاديقه بالحمل الشايع فيضع لفظة (من) مثلا لما هو مصداق بالحمل الشايع وقد عرفت ان دلالتها على الوحدة والكثرة تابعة لحال الطرفين. (فان قلت:) انه على القول بخصوصية الموضوع له يكون استعمالها في الكثير من قبيل استعمال كلى منطبق على كثيرين أو من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد والاول ممتنع، لوضوح امتناع فرض جامع حرفي يكون نسبته إلى الافراد نسبة الطبيعي إلى مصاديقه، والثانى خلافى أو غير مجوز للبرهان القائم في محله. (قلت) ان حكاية الحروف في الموارد التى يتوهم كلية المستعمل فيه ليست الا حكاية الواحد عن الكثير لا عن المنطبق على الكثير وكم فرق بين التعبيرين - وان شئت قلت انه من قبيل استعمال اللفظ في المعاني الكثيرة لا استعماله في كلى منطبق على كثيرين، وما اقيم من البرهان في محله على الامتناع لو صح فانما هو في الاسماء التى لا تبعية لها في دلالتها ولا كيفيتها لغيرها، لا في الحروف التى استعمالها ودلالتها وتعلقها وتحققها تبعية غير مستقلة، فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه مما لا محذور فيه بل وان كان المحكى غير متناه، بعد ما عرفت من ان التكثر في الدلالة والاستعمال تبعى لا استقلالي - وان اردت زيادة توضيح فاستوضح الامر من المثال المعروف (سر من البصرة إلى الكوفة)

فانك إذا قطعت النظر عن ورود هيئة الامر تجد دلالة الحرفين على نسبتى الابتدائية و الانتهائية بين طبيعة السير المنقطع من الطرفين دلالة تصورية من غير تكثر في محكيها وإذا بعث إلى هذا السير المحدود من الطرفين القابل للانطباق على افراد كثيرة صارت الحدود متكثرة بالتبع - وان ابيت عن ذلك فلنا ان نقول في مثل (كل رجل في الدار) ان الحرف مستعمل في معنى جزئي وينحل بنظر العرف

إلى كثيرين نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بانشاء واحد إلى احكام عديده. القول في الهيئات وحيث انتهى الكلام إلى هنا لا بأس بصرف عنانه إلى تحقيق القول في معاني الهيئات والبحث عن كل واحد منها بعد ما لم يكن لها ميزان كلى - فنقول: ان من المسلمات عند اكابر القوم هو تركب القضايا، موجباتها وسوالبها ومعدولاتها، من اجزاء ثلثة، الموضوع والمحمول والنسبة، وهم يرون ان لجميعها محكيات في الخارج، وان الالفاظ من حيث انها نقوش الخارج ومرايا الواقع، مشتملة على ما اشتمل عليه الواقع من الاجزاء الثلثة: (هذا) ولكنك إذا تأملت حقه تجد الحمليات عارية عن النسبة كافة في جميع المراحل، لفظية كانت أو معقولة أو خارجية - ومجمل القول في ذلك انك لاتجد اثرا من النسبة في محكى قولنا: (الانسان انسان) لامتناع جعل الربط بين الشئ ونفسه لاستلزامه جواز سلب الشئ عن نفسه وكونه غير نفسه خارجا ليجعل بينهما الربط ويحصل الاضافة ولا في قولنا (الانسان حيوان ناطق) إذ ليس الحد غير المحدود بل هو نفسه، وانما يفترقان بالاجمال والتفصيل، وليس الغرض الا بيان الهوهوية لا حصول احدهما للاخر - ولا في قولنا (زيد موجود) لاستلزامه وقوع الماهية التى ليست في ذاتها شيئا طرف النسبة في الخارج وان تكون في قبال الوجود في الخارج وان يكون زائدا عليها فيه واوضح من ذلك قولنا: (الله تعلى موجود) مع انه الوجود البحث لا يدانيه شوب التركيب ولا يقرب منه وهم الاثنينية ولا تحيط به الماهية والحدود - وكذلك قولنا: (زيد ممكن أو شريك الباري ممتنع) إذ لو اشتملا على النسبة الخارجية لزم كون الامكان والشيئية من الامور العامة الزادة على موضوعاتها خارجا - ومثلها قولنا: (البياض ابيض) مما حمل فيه المشتق على مصداقه الذاتي، لامتناع توسط النسبة بين الشئ ومصداقه الحقيقي.

فالتدبر التام يقضى بخلو الخارج عن النسبة التى زعموها في هذه القضايا - وان شئت تفصيل المقام فنقول: ان القوم قد قسموا الحملية باعتبار الاتحاد في المفهوم والماهية أو الاتحاد في الوجود فقط. إلى الحملى الاولى الذاتي والشايع الصناعي - وقسموا الثاني ايضا باعتبار كون الموضوع مصداقا حقيقيا لما هو المحمول نحو قولنا: البياض ابيض، أو مصداقا عرضيا له كحمله على الجسم إلى الحمل الشايع بالذات والحمل الشايع بالعرض - فلا بدلنا من النظر إلى الخارج المحكى اولا (ثم) إلى الهيئات التى جعلت الة للحكاية عنه فنقول: الحق خلو صحيفة الوجود عن النسبة والربط والاضافة في جميع هذه الموارد لبداهة امتناع دعوى النسبة في محكى الاوليات والبسائط بحسب نفس الامر فان الحد عين المحدود وتفصيل نفس حقيقته فلا يمكن فرض اضافة واقعية بينهما في وعاء تقرر الماهية - وكذا الحال في الهليات البسيطة فانه لا يعقل تحقق الاضافة بين موضوعها ومحمولها والالزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج وغيرها من المحاذير - كما انه لا يعقل في حمل الشئ على نفسه أو حمله على مصداقه الذاتي، وكذلك ما يكون كمصداقه الذاتي مثل قولنا: الوجود موجود، أو الله تعالى موجود، فتبين ان محكيات تلك القضايا الكثيرة خالية عن الاضافة والنسبة. هذا حال الخارج واما القضايا اللفظية والمعقولة فلا شك في كونها مطابقه للخارج فلا تحكى الا عما اشتملت عليه صحيفة الوجود بلا زيادة ولا نقصان لانه لا معنى لاشتمالها على الاضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج ومع الحكاية عن الخارج تصير كاذبة غير مطابقة للواقع ونفس الامر - فتلخص من جميع ذلك انه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج ولا في القضية المعقولة ولا في القضية اللفظية ولا المفهومة منها (واما) الشايعات من الحملية التى لا يحمل فيها المحمول على مصداقه الذاتي مثل (زيد ابيض فالمختار فيها انها ايضا لا تدل الاعلى الهوهوية لانا ان قلنا بكون الذات مأخوذا في المشتق فحالها حال

الحمل الشايع بالذات لعدم تعقل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجا، وان قلنا ببساطة المشتق وان الفرق بينه وبين مبدئه هو اللا بشرطية والبشرط لائية فبما ان اللا بشرط لا يأبى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متحدا مع المحمول وتتحقق الهوهوية التى هي المقصود، والقضية حاكية

عنها - وكونها عرضية الحمل انما هو بالبرهان الدقيق كموجودية الماهية بالعرض. فاذن لم يبق من الحمليات الموجبة ما يتوهم اشتمالها على النسبة سوى الحمليات المؤولة مما يتخلل فيها الاداة نحو قولنا: زيد في الدار وزيد على السطح، وهى ليست حمليات حقيقية ولذلك تتأول بكائن أو حاصل، و دلالتها لفظا على النسبة الخارجية مما لا اشكال فيه كما ان الاضافات لها نحو تحقق في الخارج إذ هي بشهادة التبادر تحكى عن النسبة بين الاشياء بعضها مع بعض ولفظة (في) وما اشبهها تدل على نحو اضافة و حصول بينهما هذا حال الموجبات في الحمليات - فمن ذلك كله ظهر عدم صحة ما عليه بعض المحققين من ان مدلول الهيئة هو ربط العرض بموضوعه وان ذلك هو المعبر عنه بالوجود الرابط، فان فيه وجوها من الخلل لا تخفى على المتأمل. (فان قلت:) لاى شئ وضعت الهيئة في الحمليات الحقيقية الخالية عن النسبة وكذا المؤولة منها مما تشتمل على النسبة. (قلت:) اما الاولى فالهيئة فيها وضعت للدلالة على الهوهوية التصديقية مقابل الهوهوية التصورية كما سيأتي في المركبات الناقصة ومفادها ان المحمول عين الموضوع خارجا، كما ان الهيئة في الثاني وضعت لتدل على تحقق النسبة دلالة تصديقية، فهى تشتمل على التصديق لا محالة على اختلاف في المتعلق من الهوهوية أو ثبوت النسبة - ومن هنا يتضح حال السوالب، فانها عند المحققين ليست لحمل السلب أو حمل هو السلب بل لسلب الحمل ونفى الهوهوية بنحو التصديق في الحمليات غير المؤولة كقولنا: زيد ليس حجرا ولسلب الحصول ونفى النسبة والكينونة تصديقا في المؤولة منها، نحو زيد ليس في الدار وعمرو ليس له البياض فالحمليات الحقيقية السالبة لا تشتمل على النسبة مطلقا والمؤولة منها يؤخذ لفظ الدال على النسبة فيها، لايقاع السلب عليها اما الجمل الفعلية فسيأتي تحقيق حالها في مباحث المشتق فاتضح مما ذكرنا عدم صحة امور تتسالم عليها القوم: (الاول) ما ربما يقال في توضيح الفرق بين الانشاء والاخبار من ان للثاني نسبة في الخارج والذهن وانهما تارة تتطابقان واخرى تختلفان، بخلاف الانشاء (الثاني) ما هو المعروف الدائر بينهم من ان العلم ان كان اذعانا للنسبة

فتصديق والافتصور (الثالث) ما يقال من ان تقوم القضايا من اجزاء ثلثه: من النسبة والموضوعين (الرابع) تفسير الصدق والكذب بتطابق النسبة وعدمه. (تنبيه) - للحمل تقسيمات واعتبارات - (منها) تقسيمها إلى التامة وغيرها و (منها) تقسيم التامة إلى ما يحتمل الصدق والكذاب وما لا يكون كذلك وسيجيئ الكلام مستوفى في هذا التقسيم (بعون الله العزيز) عند تحقيق الفرق بين الانشاء والاخبار، واما الاول فقد عرفت آنفا مفاد الهيئات في القسم الاول منه اعني الجمل التامة الاخبارية التى يصح السكوت عليها وانها تدل بنحو التصديق على الهوهوية فيما لم يتخللها الاداة، وعلى النسبة فيما إذا تخلل الاداة بينها اما الناقصة فلاشك في ان حكمها حكم المفردات لا تحكى الا حكاية تصورية، ولذا لا تتصف بالصدق والكذب

ولا تحتملهما - وبعبارة اوضح ان هيئات الجمل التامة انما تحكى عن تحقق شئ أو لا تحققه أو كون شئ شيئا أو لا كونه، حكاية تصديقية، ولكنها في الناقصة منها كغلام زيد تدل على نفس الربط والاضافة لا على تحققها، وعلى الهوهوية بنحو التصور لا على ثبوتها في الخارج - نعم تنقسم كانقسام التامة إلى ان المحكى بالحكاية التصورية تارة يكون هو الهوهويه والاتحاد كجملة الموصوف والصفة مثل (زيد العالم) ولذلك يصح حملها على موصوفها بلا تخلل الاداة بان يقال: زيد عالم، واخرى يكون هو الانتساب والاضافة التصورية كجملة المضاف والمضاف إليه ولذلك لا يصح الحمل فيها ولا تنعقد القضية منها الا بتخلل الاداة، نحو زيد له الغلام حتى فيما إذا كانت الاضافة بيانية فتدبر. وبذلك يظهر ضعف ما افاده بعض المحققين حيث فرق بين المركبات الناقصة والتامة بان الاولى تحكى عن النسبة الثابتة التى تعتبر قيدا مقوما للموضوع أو المحمول و (اما الثانية) فتحكى عن ايقاع النسبة فان المتكلم يرى بالوجدان الموضوع عاريا عن النسبة التى يريد اثباتها وهو بالحمل والانشاء يوقعها بين الطرفين ولهذا يكون مفاد التركيب الاول متأخرا عن الثاني تأخر الوقوع عن الايقاع. (وفيه) ان المركبات الناقصة لا تحكى عن النسبة الثابتة الواقعية ان كان مراده من النسبة

الثابتة هي الواقعة بحسب نفس الامر كما هو الظاهر من مقابلتها لايقاع النسبة، ضرورة ان الحكاية عن الواقع امر تصديقي لا تصوري، وايضا ان المركبات التامة تحكى عن النسبة الثابتة الواقعية تارة وعن الهوهوية التصديقية اخرى ولا معنى لحكايتها عن ايقاع المتكلم نسبة ذهنية أو كلامية ولذا لا ينتقل السامع الا إلى الثبوت الواقعي ويكون ايقاع المتكلم مغفولا عنه الا باللحظ الثاني، هذا في الحمليات واما الانشائيات فسيأتي حالها عن قريب (هذا) مضافا إلى ان تأخر الوقوع عن الايقاع انما هو فيما إذا كان الاول معلول الثاني وليست النسبة في الجمل الناقصة معلولة لايقاع النسبة في التامة فلا وجه للتأخر مع فقد مناطه (هذا كله) إذا كان المراد من النسبة الثابتة هي النفس الامرية واما إذا كان المراد منها هي النسبة اللفظية فلا ريب في كونها في الجملتين بايقاع المتكلم بوجه استجرارى تبعا للاخبار عن الواقع على ما هو عليه في الجمل الاخبارية المشتملة على النسبة لا كما ذكره من ان المتكلم يرى الموضوع عاريا عن النسبة فيوقعها ضرورة ان المتكلم حين التكلم لا يتوجه إلى كلامه استقلالا ولا ينظر إلى خلوه عن النسبة في الانشاء والاخبار اعلم ان الجمل الانشائية على ضربين ضرب يستعمل في ابواب العقود والايقاعات وآخر في ابواب الامر، والنهى، اما الاول فحاصل القول فيه ان هيئاتها تكون آلة لايجاد شئ من الاعتباريات التى يحتاج إليها البشر، فبعت الانشائى بهيئته آلة لايجاد مادتها اعني حقيقة البيع التى تكون من الحقائق الاسمية ذات الاضافة إلى الثمن والمثمن والبايع والمشترى، والتاء فيه تدل على كون الصدور منتسبا إلى المتكلم، فيكون معنى الهيئة فيه نفس الايجاد الذى هو صرف التعلق بالفاعل ومحض الاضافة بينه وبين الفعل بازاء الايجاد التكويني ولكن هيئة بعت الخبرى تحكى عن نفس هذا الايجاد كهيئة ضربت الحاكية عن الايجاد التكويني - وقس عليه سائر العقود والايقاعات. فالهيئة في المقامين معنى حرفي لا يستقل بالمفهومية والموجودية (نعم) يختلف المنشأ والمفاد في هذه الانشائات كاختلافه في الاخبار، إذ يتعلق القصد تارة بايجاد الهوهوية في وعاء الاعتبار نحو انت حر وانت طالق وانا ضامن، فيصير الموضوع مصداقا للمحمول بعد تمام الكلام في وعاء الاعتبار ويترتب عليه آثاره فالاعتبار

في امثالها بانشاء الهوهوية - (واخرى) بايجاد الاضافة والكون الرابط كما في قوله: من رد ضالتي فله هذا الدينار المعين فينشأ الكون الرابط اعني كون الدينار له - و (ثالثة) بانشاء ماهية ذات اضافة إلى متضايفاتها كالبيع والاجارة - و (رابعة) بانشاء كون شئ على عهدته كما في النذر والعهد - والنظر في جميع هذه الاقسام وان كان إلى تحقق ما هو مدار الاثر الا ان اعتبار الهوهوية وانشائها يغاير في عالم الاعتبار مفهوما مع اعتبار آخر غيره، من انشاء ماهية ذات اضافة أو شبهها هذا واما الضرب الثاني فتوضيح مفاد هيئاتها سيوافيك انشاء الله في محله في الفاظ الاشارة واخواتها انك إذا راجعت وجدانك واحفيت الحقيقة من موارد استعمال الالفاظ الاشارة واخواتها، تجد ان ما زعمه القوم من الادباء وغيرهم في توضيح معانيها بعيد عن الصواب وغير خال عن التعسف - إذ هم قائلون بان لفظة (هذا) مثلا موضوعة لنفس المشار إليه اعني المفرد المذكر وان كان بعض تعبيراتهم ايضا يناسب ما اخترناه، وكذلك الضمائر الغائبة فانها عندهم لافراد الغائب على اختلافها، فعليه يكون مفادها معان اسمية مستقلة هذا ولكن التحقيق انها موضوعة لنفس الاشارة، اعني لايجادها، اما إلى الحاضر كما في الفاظ الاشاره، أو إلى الغائب كما في بعض الضمائر فعليه لا يكون المشار إليه داخلا في معناه رأسا بل تمام الموضوع له فيها ليس الانفس الاشارة، واحضار المشار إليه في ذهن السامع على اختلاف في المتعلق، تبعى كاحضاره باشارة الاخرس من غيران يكون دخيلا في الموضوع له فالاشارة إلى الحاضر لا تتوقف الا على حضور المشار إليه حقيقتا وحكما، كما ان الاشارة إلى الغائب تحتاج إلى كونه معهودا أو مذكورا من قبل حتى يمكن الاشارة إليه - وعلى هذا فيندرج تلك الالفاظ برمتها في باب الحروف وتنسلك في عداد مفاهيمها من حيث عدم الاستقلال مفهوما ووجودا. والدليل عليه مضافا إلى ان العرف ببابك، انك لا تجد فرقا في احضار الموضوع بين الاشارة إليه بالاصبع وبين ذكر اسم الاشارة المناسب، بل ربما يقوم احدهما مقام الاخر عند عدم التمكن منه كما في اشارة الاخرس، فترى ان الجميع بميزان واحد، آلة لايجاد الاشارة من غير فرق بينها، غاية الامر انه يترتب عليه احضار المشار إليه في

الذهن قهرا من دون ان يكون الوضع منحدرا عليه وقد اشار إلى ما ذكرنا بعض الاجله دام ظله (وصحة) التركيب ووقوعها مخبرا عنها في قولنا هذا قائم و (هو قائم) واشباههما لا تثبت ماراموه، إذ لا نسلم ان المخبر عنه في هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات بل المشار بها إليه - فترى الفرق بين قولنا زيد قائم وبين هذا قائم أو هو قائم فلفظة زيد في الاول تحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له بخلافهما، فانها يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع كما في الاشارة بالاصبع، من غير ان يكونا موضوعين له ومن دون ان يكون دلالتهما عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه - نعم يفترق الثاني عن الثالث بالاشارة إلى الحاضر والايماء إلى الغائب ولعله إلى ما ذكرنا ينظر قول ابن مالك في الفيته: (بذا لمفرد مذكر اشر * بذى وذه تى تا على الانثى اقتصر) ولا يشذ عن ذلك لسان الفرس وغيرهم حيث ترى مرادفاتها في تلك الالسنة ايضا كذلك القول في الموصولات الظاهر انها لا تفترق عن الفاظ الاشارة واخواتها في انها موضوعة لنفس الاشارة إلى المبهم المتعقب بصفة ترفع ابهامه فتفترق عما تقدم بالتفاوت في المشار إليه كما تتفرق اسماء الاشارة (على قولهم) وحروف الاشارة (على المختار) عن ضمائر الغيبة به ايضا نعم هنا احتمال آخر ربما يصعب تصوره ولا يبعدان يكون هو المتبادر منها عند اطلاقها وهو ان يقال: انها موضوعة لايجاد

الاشارة إلى مبهم يتوقع رفع ابهامه بحيث يكون عملها امرين احدهما اصل الاشارة وثانيهما افهام المشار إليه المتوقع للتوصيف فيكون معنى الذى والتى معنى مبهم مشار إليه بايجاد الاشارة إليه فتكون الموصولات متضمنة للمعنى الحرفى وهذا وان يصعب تصوره لكن بعد التصور يسهل تصديقه ويفترق عن اسماء الاشارة (هذا) في غير من وما واى واما فيها فالظاهر انها اسماء وضعت لعناوين مبهمة والامر سهل واما ضمائر الخطاب والتكلم فليست للاشارة قطعا متصلها ومنفصلها، بل الثاني موضوع لنفس المتكلم بهويته المعينة، كما ان الاول موضوع للمخاطب بهويته الشخصيه ولجميع هذه مرادفات في جميع الالسنه تعطى معناها واما حال الوضع من خصوص الموضوع له أو عمومه فما كان من سنخ المعاني الحرفيه،

ومنها اشارة فانها بالحمل الشايع مما تتحصل وتتقوم بالمشير والمشار إليه ولا يمكن تعقلها بذاتها ولا يستقل وجودها في الخارج كما لا يمكن احضارها في ذهن السامع كذلك، وقد عرفت انها بهذا المعنى هي الموضوع له لالفاظ الاشارة فعندئذ لا يجد الباحث ملجاء في مقام تحقيق وضعها الا القول بخصوص الموضوع له فيها، لامتناع الجامع الحرفى أي ما يكون ربطا ومتدليا بالحمل الصناعي بين المعاني الحرفية لاذهنا ولا خارجا كما تقدم ولا تقصر الموصولات عن ذلك إذ هي على كلا المعنين من سنخ الحروف سواء قلنا بتضمنها معنى الحرف ام لا - لكن تفترق ضمائر التكلم والخطاب عنها وعن اشباهها في كون مفادها معان اسمية مستقلة الا انهما متحدان حكما، إذ المتبادر منهما هو الهوية الشخصية لا مفهوم المتكلم أو المخاطب - فتحصل ان الموضوع له في الجميع خاص بحكم التبادر (بقى هناك شئ) - وهو انه يقف الباحث عند تتبع كلمات القوم على كلمة دارجة بينهم وهى ان المعاني الحرفية آلات لملاحظة الغير وانها مغفول عنها في الذهن، ويترتب عليه امتناع وقوعها مخبرا عنها وبها، وعلى ذلك بنوا انكار الواجب المشروط ومفهوم الشرط لامتناع تقيد معنى الهيئة وارجعوا القيود كلها إلى المادة - هذا وفي المبنى و ما رتب عليه نظر بل الدليل قائم على بطلانهما (اما) الاول فلانك تجد ان الغرض الاقصى في الجمل والقضايا ليس الا افهام المعاني الحرفية فكيف تكون مغفولا عنها - إذ مقصود المتكلم في افق نفسه في تركيب القضايا اما افادة الهوهوية بين الموضوع والمحمول أو الانتساب والكون الرابط بين المعاني الاسمية على تفصيل قد عرفت من ان المقصد الاسى في مثل (زيد موجود) هو بيان الهوهوية لا افهام زيد ولا تفهيم موجود وقس عليه مثل (زيد في الدار) وعليه فهى متوجه إليها البتتة كالاسماء لكن لما كانت معانيها غير مستقلات في التعقل والوجود يكون افهاما تبعيا لا استقلاليا - وكم فرق بين كون شئ مغفولا عنه ومرآة للحاظ غيره وبين تبعية شئ لشئ في التعقل والتحقق (اما) الثاني فيرد عليه بعد ابطال اصله، ان المراد من عدم وقوعها مخبرا عنها وبها، ان كان عدم وقوعها كك على وزان الاسماء، فمسلم ولكن الاخبار عنها وبها لا ينحصر في ذلك - وان كان المراد عدم الاخبار عنها وبها بقول مطلق كالعدم المحض والمجهول المطلق

حيث لا يتوجه اليهما القصد ولا يتعلق بهما الغرض، فهو قول كاذب بشهادة الوجدان و ضرورة العقل بامكان الخبر بها وعنها في التراكيب الكلامية تبعا لاسمائها وليس الغرض من قولنا: ضربت زيدا يوم الجمعه في السوق، الا افهام حدوث الضرب منا، في مكان كذا ووقت

كذا. فهذه القيود قيود للمعنى الحرفى وهو النسبة الكلامية كما هو ظاهر. الامر الخامس عرف المجاز غير واحد من الادباء بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة معتبره وقرينة معاندة وشذ عنهم السكاكى في قسم واحد من اقسامه، وهو الاستعارة وراى ان ذلك حقيقة لغوية وان التصرف انما هو في امر عقلي وهو جعل ما ليس بفرد فردا - واستدل عليه بانه لولاه لما صح التعجب في قوله: (قامت تظللنى ومن عجب * شمس تظللنى من الشمس) ولما كان للنهى عن التعجب موردا في قول الشاعر: لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر وما ربما يقال في رده، من ان التعجب والنهى عنه مبنيان على نسيان التشبيه قضاء لحق المبالغة، مردود بانه لو لا الادعاء لما كان لنسيان التشبيه معنى، ولا يقضى حق المبالغة بل الادعاء هو الذى يصحح نسيانه ويودى به الغرض من المبالغة. فهذا القول يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له، لوضوح ان استعمال اللفظ في المصداق الحقيقي للموضوع له بخصوصه مجاز فكيف بالفرد الادعائي فما ذهب إليه من ان الادعاء المزبور يجعله حقيقة لغوية غير تام - ويرد عليه مضافا إلى ما ذكر، انه وان كان اقرب من قول المشهور إلى الذوق السليم، الا انه لا يتم في الاعلام الشخصية مثل (حاتم) و (مارد) الا بتأويل بارد ثم انك قد عرفت ان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة اللابشرط المعراة عن كل قيد في مصاديقها الواقعية مجاز فضلا عما جعل مصداقا بالادعاء ولا ينتقض هذا بمثل زيد انسان إذ المحمول مستعمل في الماهية المطلقة لا في الفرد الخاص والهيئة الحملية تفيد الاتحاد والهوهوية (ثم) انى ارى خلاف الانصاف ان ارتضى رايا في هذا المقام غير ما وقفت على تحقيقه من العلامة ابى المجد الشيخ محمد رضا الاصفهانى (قدس الله سره) في وقايته واستفدت.

منه شفاها وملخص ما افاده ان الفظ في عامة المجازات استعارة كانت أو مجازا مرسلا، مفردا كانت أو مركبا، كناية كانت أو غيرها، لم يستعمل الا فيما وضع له غاية الامر ما هو المراد استعمالا غير ما هو مراد جدا، وان شئت قلت انه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره اما بادعاء كونه مصداقا له كما في الكليات أو كونه عينه كما في الاعلام - والفرق بين المذهبين مضافا إلى ما عرفت من ان المستعمل فيه بالارادة الاستعمالية، هو نفس الموضوع له على راى شيخنا (قده) وان كان الجد على خلافه، دون ما ذهب إليه السكاكى فان المتعلق للارادة عنده استعمالية كانت أو جدية شئ واحد، ان الادعاء على المذهب الاخير وقع قبل الاطلاق ثم اطلق اللفظ على المصداق الادعائي، ولكن على ما رآه شيخنا وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق الطبيعة الموضوع لها على المصداق. وبالجملة ان حقيقة المجاز ليست الا تبادل المعاني والتلاعب بها لا باستعارة الالفاظ وتبادلها وانما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهيم إلى ما يسعه وضع الفاظها ولا يشمله نفس تلك المفاهيم ابتداء ولكن بعد ادعاء كون هذا منه تشمله حكما، مثلا: في قوله تعالى (ان هذا الا ملك كريم) ليس حسن المجاز المستعمل فيه من جهة اعارة لفظ الملك خلوا عن معناه لوجود يوسف وجعلهما متحدين في الاسم، بل لان الملك استعمل في الماهية المعهودة من الروحانيين واطلق اللفظ عليها واستعمل فيها وادعى انطباقها على المصداق الادعائي - وقس عليه قولنا: رايت اسدا وحاتما، فان لفظي الحاتم والاسد استعملا في معناهما ولكن ادعى ان زيدا هو الحاتم أو الاسد ثم لا يخفى عليك ان ما اختاره (قدس سره) لا ينحصر بالاستعارة بل المجاز المرسل وهو ما تكون العلاقة فيه غير التشبيه من ساير العلاقات، ايضا من هذا الباب، اعني ان اللفظ فيه ايضا لم يستعمل الا فيما وضع له وجعل طريقا إلى الجد بدعوى من الدعاوى - فاطلاق

العين على الربيئة ليس الا بادعاء كونه عينا باصرة بتمام وجوده لكمال مراقبته واعمال ما هو اثر خاص لها الا بعلاقة الجزئية والكلية، وقس عليه اطلاق الميت على المشرف للموت بدعوى كونه ميتا واطلاق القرية على اهلها بتخيل انها قابلة للسؤال، أو ان القضية بمثابة من الشهرة حتى يجيب عنها القرية والعير كما في قول الفرزدق: (هذا الذى

تعرف البطحاء وطائة، القصيدة). و جعل هذا واشباهه من المجاز بالحذف يوجب انحطاطه من ذروة البلاغة إلى حضيض الابتذال - وتجد تحقيق الحال في المجاز المركب مما ذكرنا ايضا، فانك إذا قلت للمتردد (اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى) وعلمت ان مفرداتها لم تستعمل الا في معانيها الحقيقية وانه ليس للمركب وضع عليحدة، ليكون اجزائه بمنزلة حروف الهيجا في المفردات ليستعمل في معنى لم يوضع له، تعرف انك لم تتفوه بهذا الكلام الا بعد ادعاء ذوقك ان هذا الرجل المتردد المتحير شخص متمثل كذلك وان حاله وامره يتجلى في هذا المثل كانه هو. هذه قضاء الوجدان وشهادة الذوق السليم بل ما ذكرنا في المركبات من اقوى الشواهد على المدعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الاقوال في الخطب والاشعار وبذلك يستغنى عن كثير من المباحث الطفيف الفائدة مثل ان المجاز هل يحتاج إلى الرخصة من الواضع اولا و (ان وضع العلائق شخصي أو نوعي)، لما قد عرفت من ان الاستعمال في جميع المجازات ليس الا في الموضوع له، وان كان صحة الادعاء وحسن وقوعه امرا مربوطا بالذوق السليم. في استعمال اللفظ في اللفظ (اعلم) ان له اقساما (اولها) اطلاق اللفظ وارادة شخصه، والتحقيق انه من باب ايجاد صورة الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع، لامن باب كون اللفظ دالا على نفسه ولا مستعملا في نفسه - وذلك لان الحروف المتصرمة إذا صدرت عن المتكلم وتمت الكلمة وخلصت عن مقاطع فمه، يحصل منها صورة في ذهن السامع من قرع الهواء وتموجه في ناحية الصماخ حتى يمر، عن الحس المشترك والخيال ويصل إلى النفس، و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عينا وشخصا والا لانقلب الذهن خارجا و (ح) إذا حمل عليه ما يكون من خواص هذا اللفظ في الخارج وقام قرينة عليه يتوجه ذهنه من الصورة المتصورة إلى اللفظ الصادر اولا - والحاصل ان ذاك الموجود المتصرم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكيا عنه في الان المأخر، لا كحكاية اللفظ من معناه، إذا الصورة الذهنية للفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ.

وان شئت قلت: ان الانتقال فيه كالحركة الانعطافية إذ ينتقل فيه من اللفظ إلى صورة اللفظ الموجودة في النفس ومنها إلى اللفظ الخارجي وهذا بخلاف الدلالة والاستعمال لانه ينتقل فيهما من اللفظ إلى صورته ومنها إلى المعنى. نعم لا مشاحة في اطلاق الدلالة على الاول ايضا بجعل اللفظ دالا بواسطة ايجاد كاشفه. ومدلولا في الان المتأخر لانكشافه به واما جعله من قبيل الدلالة الوضعية بالمعنى المصطلح فغير معقول لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، والتعدد الاعتباري لا يجدى، إذ عنوان الصادرية وما قاربها امر منتزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون امرا مصححا للاستعمال الواقع قبله اضف إلى ذلك انه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شئ واحد، ضرورة ان اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ الا آليا، والمعنى المراد لا يقصد الا استقلاليا، وهو لازم كونه دالا ومدلولا - واما حمل

ذلك على القاء الموضوع في ذهن السامع فهو افسد، إذا الموضوع للحكم ليس الا الهوية الخارجية ولا تنال النفس متن الاعيان ولا يمكن القائها في ذهن السامع (ومنها:) اطلاقه وارادة مثله، بان لا يكون الحكم لخصوص ما تكلم به واوجده متصرما بل لشئ آخر مثله واقع في كلامه أو كلام الغير - (والحق) انه من قبيل الاستعمال والدلالة، لا القاء الموضوع بنفسه لما عرفت من امتناع احضار الخارج في لوح النفس بذاته، مضافا إلى ان الحكم ليس للفظ الصادر منه فعندئذ لا بأس بجعله من قبيل استعماله في مماثله ويكون دلالته عليه كدلالة اللفظ على معناه وان كان يفترق عنه بكون الاستعمال هنا في غير ما وضع له والحاصل ان اللفظ يجعل وسيلة وآلة للحاظ مماثله وتصوره بالعرض بواسطة الصورة الذهنية الحاصلة بايجاده، والانتقال منها إلى المماثل هنا كالانتقال منها إلى المعنى بالسرعة الارتكازية (نعم) ربما يتعلق الغرض باثبات الحكم للصورة الحاصلة في الذهن من دون تجاوز منها إلى شئ آخر فيقال: زيد الحاصل في ذهنك بهذا اللفظ معلومك بالذات، ففى مثله يتحقق الموضوع بايجاده: فالاستعمال هنا ايجادي لا للمعنى بل لصورة اللفظ بخلاف ما مر في باب الحروف فتدبر جيدا (ومنها:) اطلاقه وارادة نوعه وصنفه فربما يقال بكونه من قبيل القاء الموضوع بنفسه

ايضا، نظرا إلى ان السامع بعد سماعه يغفل عن التشخصات الزمانية والمكانية وغيرهما فيكون من باب ايجاد الكلى وايداعه في نفسه بذاته، ولو قيد بدال آخر لفهم الصنف منه كان من القاء الصنف. وانت خبير بان كون شئ فردا أو كليا تابع لواقعه، ولا تناله يد الاعتبار، والفرد الحقيقي لا يصير كليا ولو اغمض عن عوارضه الف مرة، واثر كل منهما من امتناع الصدق على كثيرين وعدمه تابع لنفس الامر. وبالجملة ان الصورة الحاصلة في ذهنه جزئي حقيقي وهى المعلومة بالذات، ولها عوارض وتشخصات لا تسلب عنها بالغفلة فلا تصير في نفس الامر كليا - نعم لو كان المراد من كليتها ان المخاطب بما انه غافل عن الخصوصيات يفهم من هذه الصورة المعلومة بالذات، نفس الطبيعة بالعرض وينتقل إليها في المرة الثانية فهو حق لا غبار عليه، ولكن جعل ذلك من باب الالقاء امر غريب، إذ لا يشذ ذلك عن استعمال والدلالة، ولا مانع من ان يقال: ان اللفظ في قولنا ضرب فعل ماض حاك ودال على نوعه أو صنفه، إذ ليست الدلالة والحكاية الا كون الشئ يفهم منه المعنى ويكون اللفظ الصادر آلة لايجاد الصورة في الذهن و وسيلة لانتقال المخاطب منه إلى المراد اعني طبيعة اللفظ. (فان قلت) يلزم من استعمال اللفظ في نوعه اتحاد الدال والمدلول لان اللفظ المستعمل في نوعه اما ان يكون طبيعي اللفظ أو شخصه وعلى الاول يلزم الاتحاد وهو واضح وعلى الثاني يلزم ذلك فيما إذا كان الحكم شاملا لموضوع القضية الملفوظة مضافا إلى تباين الشخص مع الطبيعي لانه مركب منه ومن التشخص والمركب من المباين مباين فعلى فرض الامكان لا يصح الاستعمال للمباينة (قلت) ما ذكرت مردود اصله وباطل فرعه، لان اللفظ المستعمل انما هو شخصه لا طبيعته فيكون الشخص هو الدال، واما المدلول فليس الا نفس الكلى بما هو هو وبما انه لا يدل على الافراد والخصوصيات التى ربما ينطبق عليها، فارتفع اتحاد الدال والمدلول وكون الكلى منطبقا على فرد كما مثله (قدس سره) لا يلزم ان يكون ذلك الفرد جزء لمدلول ذلك الكلى حتى يلزم الاتحاد فيما إذا كانت القضية شاملة لموضوع القضية إذ الدال هو الشخص والمدلول هو الطبيعي وشموله له لا يوجب كونه جزء المدلول بل هي الطبيعة المرسلة الخالية عن التكثر - وتخيل كون المباينة من موانع

الاستعمال، غرابة بعد غرابة، إذ صحة الاستعمال تدور مدار المناسبة باى وجه حصلت وبذلك يتضح ان اطلاق المجاز على هذه الاستعمالات ليس على وزان سائر المجازات على كلا القولين في تحقيق المجاز، إذ لا ادعاء ولا تأول هنا ولا اختلاف بين الارادتين بل المناسبة بين اللفظ ونوعه ومثله وصنفه اوجب احضار المستعمل فيه، كما انه لو كان المدار في المجاز هو المناسبات والعلائق الذوقية الطبيعية كما هو آخر الرأى بين مشاهير القوم لا يكون المقام من المجاز المشهور الدائر الرائج بينهم، لان العلاقة هنا هي المناسبة الصورية وهى مع وجودها غير منظورة للمستعمل قطعا بل لا تخطر بباله قط الامر السادس التحقيق ان الالفاظ موضوعة للمعانى الواقعية تعلقت بها الارادة اولا، ولا دخل لها فيها لا شطرا ولا شرطا، ويتضح حالها ببيان امرين: (الاول) ما اسمعناك في صدر الكتاب من ان حقيقة الوضع ليس الا تعيين اللفظ في مقابل المعنى من دون حصول علاقة تكوينية وما ربما يقال من التعهد والالتزام في تفسيره، فهو تفسير له بالاثار والنتائج وقد تقدم الكلام فيه - فبطل ما يؤيد به القول الشاذ المخالف للتحقيق من ان الوضع في الالفاظ وضع حيثى، بمعنى انه لا يجعل اللفظ في مقابل المعنى الا بحيث لو اطلقه الواضع أو غيره لكان مريدا لمعناه، وذلك لما ترى من بنائه على القول المردود في باب الوضع من حديث التعهد والالتزام في تفسير معنى الوضع (الثاني) قد قام البرهان في محله على ان الافعال الصادرة من ذوى العقول والشعور معللة باغراض وغايات حتى فيما يراه العرف عبثا ولغوا، كيف والعلة الغائية واقعة في سلسلة العلل وتعد علة لفاعلية الفاعل وان كانت تتأخر بوجودها العينى لكنها مؤثرة في تحريك الفاعل بوجودها الذهنى و (ح) فالمعلول بما انه رشحة من رشحات العلة، أو مظهر ناقص لها، ولا استقلال له الا مما اكتسبه من جانب علته فهو لا محالة يتضيق بضيقها ولا يمكن له ان يكون اوسع منها، لكن لا على نحو التقييد بل تضيقا ذاتيا تابعا لاستعداده، فاذن يقع الكلام في ان الغاية لفعل الواضع التى هي اظهار المرادات واعلان المقاصد، هل توجب تضيقا في المعنى الموضوع له ليكون الوضع للمعنى المراد، من جهة ان الوضع لذات المعنى على اطلاقه بعد كون الداعي منحصرا في افادة المراد لغو، أو لا توجب ذلك - التحقيق ان الغاية للوضع شئ آخر غير ما تصوروه، فان الغرض منه افادة ذوات المرادات

لا بما هي كذلك بل بما هي نفس الحقائق، فان المتكلم انما يريد افادة نفس المعاني الواقعية لا بما هي مرادة - على ان كونها مرادة انما يكون عند الاستعمال أو من مقدماته التى لا ترتبط بالوضع، بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلم والسامع اضف إليه لو سلمنا كون الغاية هي افادة المرادات لكن كون شئ واقعا في سلسلة العلل الفاعلية يقتضى حصول عند حصول الوضع والمواضعة بين اللفظ والمعنى واما اخذه في المعنى الموضوع له فلا. واعجب منه ما استدل به عليه، من انه لو لم توضع للمراد منها لزم اللغوية. إذ ذلك انما يلزم لو لم يترتب على وضعه لذات المعنى اثر اصلا واما إذا ترتب الاثر عليه ولو على نوع منه - وهو ما إذا كان المعنى متعلقا للارادة - فلا تلزم اللغوية كما هو ظاهر، وسيوافيك ان جعل الحكم على الطبيعة يخالف في كثير من الاحكام، لجعله على الانواع والاصناف والافراد. ومنها هذا المقام إذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بكونها موضوعة للمرادة من المعاني يتصور على وجوه. (منها) اخذ الارادة بالحمل الاولى جزء للموضوع له، وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة (ومنها) ان تكون موضوعة لما هو بالحمل الشايع مراد ومقصود بالذات، اعني الصورة القائمة بالنفس قياما صدوريا أو حلوليا، إذ

الارادة كالعلم انما تكون من شئون النفس و هي لا تنال الخارج عن حيطتها، فلا تنال من الخارج الا صورة ذهنية، كما ان شئونها كالارادة لا تتعلق الا بالصورة المتقومة بالنفس (فح) ما هو المراد بالذات أي وقع متعلقا للارادة في افق النفس ليس الا الصورة العلمية الحاكية عن الخارج وبذلك تصير هي مرادة بالذات والخارج مرادا بالعرض فهو المراد بوجه والمطلوب في المرتبة الثانية لفناء الصورة فيه وآليتها له - وعليه لو وضعت الالفاظ للمراد بالذات لما صح الحمل ولم تنطبق على الخارج ولو مع التجريد، مضافا إلى لزوم كون الوضع عاما والموضوع له خاصا في جميع الاوضاع (ومنها) كونها موضوعة للمراد بالعرض فيرد عليه مضافا إلى خصوصية الموضوع له، عدم صحة الحمل الا بالتجريد مع بداهة صحته بدونه. وهناك قسم آخر وان شئت فسمه رابع الاقسام وهو ان يكون الوضع للمعنى

المراد على نحو الحينية الممكنة لا على نحو المشروطة العامة ليكون الوصف من قيودها وعناوينها، وقد عرفت ما يمكن الاستدلال به عليه من حديث الغاية والغرض كما عرفت دفعه ايضا وإلى ذلك يمكن صرف كلام العلمين من كون الوضع لذات المراد بلا تقييد وان كان بعيدا عن مساق كلامهما - وابعد منه توجيه المحقق الخراساني من صرف كلامهما إلى الدلالة التصديقية وكونها مرادة للافظها تابعة لارادته، تبعية مقام الاثبات للثبوت، إذ عبارة العلامة في (جوهر النضيد) التى نقلها عن استاذه وشيخه المحقق الطوسى صريح في الدلالة الوضعية، على ان هذا التوجيه توجيه مبتذل لا يناسب مقامهما الشامخ - بل ليس صحيحا في نفسه لان نسبة المتكلم إلى انه اراد معنى تلك الالفاظ تتوقف على امر آخر لا يكفى فيه مجرد وضع الالفاظ للمرادات بل لابد من ضم قاعدة عقلائية من اصالة تطابق الجد والاستعمال الامر السابع قد وقع الكلام في انه هل لمجموع الجمل من المادة والهيئة وضع اولا - ومجمل القول فيه هو ان اللغات الحية والالسنة العالمية الراقية بين ابناء البشر كلها كافلة لافادة الاغراض، وطرح المعاني في قالب الالفاظ، تصديقية كانت أو تصورية وان كان الاول اكثر اهتماما به واعلى درجة في سلسلة المقاصد التى يقصد افهامها - ومن البعيد غايته بل من الممتنع عادة عدم وضع لفظ للمعانى التصديقية في هذه اللغات الوسيعة - ونحن قد تصفحنا فلم نجد ما يدل على المعاني التصديقية في كلام العرب سوى الهيئات المزدوجة مع المواد، وقد تقدم ان الحملية منها تدل على الهوهوية التصديقية، كما ان المؤولة، المتخلل فيها الادات تدل على النسب التصديقية - ومفردات القسمين دالة على معانيها التصورية بالبراهين التى مضت (وعليه) فلم يبق لهذا النزاع معنى صحيح بعد تعيين مفاد الهيئات والمواد - اللهم الا ان يقال ان الكلام هنا في ان الدال على المعاني التصديقية هل هو الهيئات أو مجموع الجملة فالمشهور على الاول وشر ذمة على الثاني وكيفكان فما ربما يقال من ان مراد القائل من الوضع للمجموع هو وضع جديد له من غير افادة شئ واضح الفساد لا يليق ان ينسب إلى ذى فضل. واظن ان تحرير النزاع بما ذكرنا من ان وجود معان تصديقية محتاجة إلى دوال

لفظية متسالم عليه بينهم، وان الخلاف في ان تلك الدوال هي الهيئات أو المجموع، اولى واحسن. ثم ان هناك احتمالا آخر وهو كون الجموع موضوعا لافادة ما تفيده الهيئة على سبيل الترادف وعلى كل حال يرد على الوضع للمجموع ما نقل عن (ابن مالك) في (شرح

المفصل) من ان المركبات لو كان لها وضع لما كان لنا ان نتكلم بكلام لم نسبق إليه، إذا المركب الذى احدثناه لم يسبق إليه احد وهذا المؤلف لم يكن موجودا عند الواضع فكيف وضعه الواضع (انتهى كلامه) وهو كلام متين صدر عن اديب بارع - وتوضيحه: ان الجمل الاسمية وان كانت تشترك في الهيئة ولكنها مختلفة بحسب المادة والوضع النوعى انما يتصور في الهيئات فقط، لوحدتها النوعية لا بالنسبة إلى المجموع منها ومن المواد، لعدم حصر المواد وتنوعها جدا مثل قيام زيد وقعود عمرو، وهلم جرا، وليس هناك جامع واحد وعنوان نوعي تجتمع المواد تحته كى يشاربه إليها كما يوجد في الهيئات، فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالزام بوضع كل جملة جملة وضعا شخصيا، وهو مع امتناعه عادة يستلزم القول بان الجمل التى احدثها المتكلم من المواد المختلفة غير موضوعة - وبذلك يظهر النظر في كلام (بعض الاعيان) من المحشين حيث جعل محل النزاع ما هو بديهى البطلان وحمل كلام (ابن مالك) عليه، قائلا انه لا يخفى على مثله ان الوضع هنا نوعي لا شخصي فراجع وتامل تكميل - ان احتمال كون الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية بما هي كذلك مما يبعد عن ساحة كل من انتسب بالفضل إذ الحق الواضح انها بمفرداتها ومركباتها موضوعة للمعانى الواقعية النفس الامرية، لان هيئات الحملية في الجمل الخبرية وضعت للهوهوية الواقعية والمؤولة منها للاكوان الرابطة النفس الامرية، واوضح منها الاعلام الشخصية والجنسية من الاسماء خصوصا على رأى الجمهور في الاولى وكذلك ما يليها من المبهمات والمعاني الحرفية مما يفيد الخصوصيات الواقعة في الخارج (وما اختاره) (صاحب الفصول) من كون الجمل الخبرية موضوعة للنسب الذهنية من حيث كشفها عن الواقع، تكلف وتعسف، إذ المتبادر من الالفاظ انما هو نفس الحقائق الواقعية، ليس الا، والصور الذهنية الحاصلة للمتكلم والمخاطب في بعض المقامات مغفول

عنها، على ان الغرض من الوضع هو افهام الواقعيات والحقائق التكوينية في الغالب فلا معنى لجعلها لغيرها، من الصور الذهنية - وتوقف انفهام الخارج على التصور غير كون الموضوع له هو المتصور، وكان الخلط انما وقع في ذلك ولعل الذى دعا هذا القائل ومن وافقه على مقالته إلى هذا القول هو تخيل انه لو كانت الجمل موضوعة للنسب الواقعية لما كان لها معنى في الاخبار الكاذبة، لانتفاء النسب الخارجية هناك ولكنهم غفلوا عن شئ وهو ان هذا الاشكال مشترك الورود على القولين فانها لو كانت موضوعة للنسب الذهنية الكاشفة توجه الاشكال ايضا لانه لا معنى للكشف من دون مكشوف خارجي فان الكشف والايضاح اشبه شئ بالتضايف و (المتضايفان متكافئان قوة وفعلا) والاخبار الكاذبة لا تحقق لنسبتها في وعاء العين حتى تكشف عنها الصور الذهنية - والقول بان المراد من الكاشف ما هو كذلك بالقوة وماله صلاحية له، رجوع عن المبنى والتزام بكونها موضوعة للصور الذهنية بما هي هي، إذ شأنية الكشف ثابتة لها، مطلقا وهو واضح الفساد وحل العقدة انه ليس الاستعمال الا جعل اللفظ وسيلة لانتقال ذهن السامع إلى المعنى الخارجي انتقالا بالعرض لا بالذات، وفي هذا الانتقال بالعرض لا يلزم ان يكون المعنى محققا - وان شئت قلت. ان الاستعمال وان كان طلب عمل اللفظ في المعنى الا ان مرجعه إلى ارائة المعنى للمخاطب وانتقاله من سماعه إليه وهذا يشترك فيه الاخبار الصادقة والكاذبة ولا يلزم ان يكون للمنتقل إليه وجود في الخارج بل يتوقف على مجرد تصوره والظاهر انه قد غره ظاهر لفظ الاستعمال، مع انك خبير بانه يصح اطلاقه حتى في الموارد التى ليست معانيها متحققة في الخارج كما في قولنا (شريك الباري ممتنع) و (المجهول المطلق لا يخبر عنه) والاستعمال في الجميع بوزان واحد، والمخبر عن امتناعه انما

هو شريك الباري الواقعي لا الذهنى، فقد استعمل هنا لفظ شريك الباري في معناه الواقعي مع انه لا وجود له في الخارج الامر الثامن في العلائم التى يمتاز بها المعنى الحقيقي من غيره وليس الكلام مقصورا في تشخيص المعنى الحقيقي من المجازى في موارد الاستعمال مع العلم بمراد المتكلم والشك فيهما حتى يقال ان اللفظ في المجاز مستعمل في معناه الحقيقي فالسامع إذا استقر

ذهنه في المعنى المراد ولم يتجاوز منه إلى غيره حكم بانه حقيقة، وان تجاوز إلى غيره حكم بان ذلك الغير مجاز كما قيل، بل من تلك العلائم أو غالبها تعرف المعنى الحقيقي ولو لم يكن استمال أو لم نكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو المجازى فلو شككنا في كون الماء موضوعا للجسم السيال المعهود يكون التبادر طريقا إلى اثباته، استعمل أو لا، بل ربما يدور امر الاستعمال بين الحقيقة والغلط لا المجاز - كما ان تعبيرهم بعلائم الوضع ليس بسديد، إذ الرابطة الاعتبارية كما تحصل بالوضع وقد تحصل بكثرة الاستعمال حتى يصير حقيقة، وقد عرفت ان الوضع التعينى ليس بوضع (وتوهم) قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد كما ترى (فان قلت:) ان الوضع بمعناه المصدرى وان كان مفقودا هنا، الا انه بمعنى اسم المصدر ونتيجته موجود فيه - (قلت): المصدر واسمه واحدان بالحقيقة، مختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل وعدمه، فلا يعقل وجود واحد منهما في نفس الامر مع فقدان الاخر. ومن علائم ذلك الربط المعهود (التبادر) والمراد منه ظهور المعنى من اللفظ بنفسه من غير قرينة، لاسرعة حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى معنى آخر، أو سبقه عليه واورد عليه الدور المعروف من ان التبادر موقوف على العلم بالوضع فلو توقف ذلك عليه لدار، واجاب عنه بعض المحققين بانه يكفى في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصا والتغاير بين العلم الشخصي الحاصل من التبادر وبين العلم الشخصي الذى يتوقف التبادر عليه واضح وان قلنا بان ما يتوقف عليه التبادر هو العلم التفصيلي - ايضا ولكنه من عجائب الكلام إذ لا يصتور الانكشاف بعد الانكشاف الا بتعدد متعلق العلم خارجا أو بتخلل الذهول والنسيان عند وحدته، وكلاهما مفقودان في محل الكلام. والحاصل انه لا يعقل الكشف التفصيلي في حال واحد عن شئ مرتين فلو حصل العلم قبل التبادر بكون معنى اللفظ كذا، لا يعقل كون التبادر موجبا لحصول مصداق آخر له مع توحد الحال - نعم لا مانع من تكرر الصورة الذهنية بما هو معلوم بالذات، ولكن لا يعقل الكشف عن المعلوم بالعرض مكررا - هذا ولكن الحق في دفع الاشكال ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من ان العلم التفصيلي بان معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية، موقوف على التبادر وهو ليس موقوفا على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصور

الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الارتكازي من مباديه وعلله كعلم الاطفال بمعاني الالفاظ ومفاد اللغات. (ثم) انه لا اشكال في اشتراط كاشفية التبادر بكونه مستندا إلى حاق اللفظ، لا إلى القرينة، ولكنه هل لنا طريق مضبوط إلى اثباته من الاطراد وغيره بان يقال ان التبادر من اللفظ مطردا دليل على كونه مستندا إلى الوضع - الظاهر عدمه، لان كون الاطراد فقط موجبا للعلم بذلك ممنوع وخروج عن البحث، وتوهم كونه طريقا عقلائيا مع عدم حصول العلم منه واضح الفساد - إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسك به ولو عند

احتمال كون الانفهما مستندا إلى قرينة عامة بين اهل التخاطب، كما ان اصالة عدم القرينة انما يحتج به العقلاء لاثبات المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز لا على تعيين واحد منهما بعد العلم بالمراد ومن تلك العلائم صحة الحمل والسلب، والظامر ان المراد بهما صحتهما عند نفسه لا عند غيره إذ الثاني يرجع إلى تنصيص اهل اللغة واللسان، لان العلم (ح) بصحة الحمل وكونه حملا اوليا أو شايعا بالذات، لا يحصل الا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم - واما صحة عند نفسه فالتحقيق ان الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصور الموضوع، السابق على الحمل وسلبة، فيكون اسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محله، توضيح ذلك: ان الحاكم المستعلم بحماه لابد ان يتصور الموضوع اولا بماله من المعنى الارتكازي حتى يجده متحدا مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه، ثم يحمل المحمول المتصور على الموضوع المعلوم حملا اوليا ولو لا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة، وعندئذ إذا وجده في عالم التصور متحدا معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى، ولم يبق لتاثير صحة الحمل في رفع الستر مجال واما الحمل الشايع فلا يكون علامة الا إذا كان شايعا ذاتيا لكونه كاشفا عن المصداق الحقيقي كما في قولنا البياض ابيض، لا عرضيا (وح) ان كان المستعلم مرددا في كون الحمل ذاتيا أو عرضيا لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرد الحمل، وان كان عالما بكونه حملا ذاتيا، وانه من قبيل حمل الكلى على بعض مصاديقه الحقيقية، فقد علم المعنى

قبل الحمل، إذ للعلم بكونه مصداقا حقيقيا ذاتيا مستلزم للعلم بكونه موضوعا للطبيعة المطلقة، والقول بان التبادر مغفول عنه غير مسموع، كالقول بان صحة الحمل والسلب الارتكازيين موجبة للحمل التفصيلي كما مر نظيره في التبادر، وذلك لان الباحث المستعلم للوضع لا يتصور له الغفلة عن ضالته المنشودة، ابدا ولو قبل الوصول إلى الحمل وسلبه، ومما ذكرنا يعلم حال صحة السلب في جعله دليلا على المجازية لان العلم بصحته يتوقف على العلم بتغاير الطرفين مفهوما أو مصداقا عالم التصور ومعه لا حاجة إلى سلب الحمل وهناك تفصيل يترائى من بعض الكلمات بين الحمل المتداول بين اللغويين كما في قولهم (ان الغيث هو المطر) فيصح فيه، وبين الحمل الاولى الدائر بين اهل الفن من حمل الذاتيات على الذات كما في قولنا (الانسان حيوان ناطق) فلا يمكن استكشاف الوضع بصحته، لان الحد مفهوم مركب مفصل ويمتنع ان يكون مفهوم الانسان لان مفهوم كل مفرد بسيط مجمل. وفيه انا نقول بان الغرض من الحمل ليس اثبات وضع اللفظ لذلك المفصل بل لماهية بسيطة يكون هذا المفصل حدا لها، بحيث إذا انحلت رجعت إليه، (وبالجملة) هذا المبين حاك عن الذات البسيط المجمل والشك في وضع اللفظ لذاك المجمل دون الاول المفصل - وربما يعلل كاشفية صحة الحمل عن الوضع وصحة السلب عن عدمه بان الوجود اللفظى نحو وجود للمعنى ومن مراتب وجوده واللفظ لما كان فانيا فيه صار نحو تحقق له وبذلك تتنافر الطباع عن سلبه عنه ويراه بمنزلة سلب الشئ عن نفسه وبذلك ايضا خرج عن مشابهة ما تتنافر عن سلبه عنه من اللفظ الذى لم يوضع له قلت الظاهر ان ما هو العلامة انما هو صحة سلب اللفظ وعدمها بماله بمن المعنى لا بما هو لفظ، والا فنفس اللفظ بما هو حروف تصح سلبها عن معناها، وما ذيل به كلامه من حديث التنافر اقوى شاهد عليه، إذ ما تتنافر الطباع عنه هو اللفظ بما هو مرآت المعنى لا بما هو صورة وعرض فعاد المحذور المتقدم ومنها الاطراد وعدمه، وقد قرر بوجوه، امتنها انه: إذا اطرد استعمال لفظ في. افراد كلى بحيثية خاصة، كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمرو، مع القطع بكونه

غير موضوع لكل واحد عليحدة، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذاك الكلى وعلم انه موضوع للطبيعي من المعنى، واحتمال كونها مجازا بالعلاقة، مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز - كما ان عدم الاطراد يدل على عدم الوضع إذ معه يطرد الاستعمال ولكنه مخدوش بان استعمال اللفظ الموضوع للكلى في افراده بمالها من الخصوصية والعوارض يكون مجازا مع العلاقة أو حسن الاستعمال وغلطا بدونهما، فاحتمال كون ذلك الاستعمال حقيقة مننف رأسا، بل امره دائر بين الغلط والمجاز، كما ان تطبيق المعنى الارتكازي عليها مطردا بلا ارادة الخصوصية يوجب التخلف في العلامة، إذا العلامة (ح) هي صحة الحمل، وقد عرفت ارجاعها إلى التبادر ايضا، لما عرفت من ان التطبيق فرع العلم بكون المعنى قابلا للانطباق على الافراد، وبذلك يتضح الجواب عن تقرير آخر له، بان يقال ان الاستعمال في الموضوع له لا يتوقف على غير الوضع فيطرد، ولكن المجاز يتوقف على مصحح الادعاء وحسن الاستعمال قبول الطباع على المختار في باب المجازات وهما لا يطردان وجه الفساد ان العلم بصحه الاستعمال مطردا يتوقف على فهم المعنى الموضوع له، كما ان العلم بحسن الادعاء ومصححه يتوقف على تشخيص الموضوع له فتحصل مما مر ان التبادر هو العلامة وغيره مسبوق به أو راجع إليه الامر التاسع - قد ذكر وافى باب تعارض الاحوال مرجحات ظنية لم يقم دليل على اعتبارها والمتبع لدى اهل المحاورة هو الظهور فان تحقق فهو والا فلا تعتبر نعم يقع الكلام في ان مالدى العقلاء في اخذ المراد وصحة الانتساب هل هو اصالة الظهور: أو اصالة الحقيقة، أو اصالة عدم القرينه، فعند ما احتف الكلام بما يحتمل القرينية، فالظهور متبع على الاول والثانى، ان كان اصل الحقيقة اصلا تعبديا، دون الثالث إذ القدر المتيقن حجيته لديهم إذا شك في اصل وجود القرينة لافى قرينية الموجود وسياتى تحقيق الحال فيها ان شاء الله. (ثم) ان هنا اصلا لفظيا عند دوران الامر بين النقل وعدمه، قد افرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو اصالة عدم النقل ويقال انها اصل عقلائي حجة مع جميع مثبتاتها - والحق ان

اعتمادهم عليها انما هو فيما إذا شك في اصل النقل لا مع العلم به والشك في تقدمه على الاستعمال وتاخره عنه - والمدرك لهذا الاصل عندهم في الاول هو حكم الفطرة الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجة بلا حجة، وعن الظهور الثابت بمجرد احتمال لا الاستصحاب العقلائي إذ هو مما لا اصل له كما سيوافيك (ان شاء الله) في محله وان عملهم عليه في بعض الموارد لاطميناتهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف لضعفه وهو غير مسألة الاستصحاب ولما عدم حجيته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال، فلعدم ثبوت ذلك منهم. لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه. والعجب من شيخنا العلامة حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم الاخير قائلا بان الحجة لا يرفع اليد عنها الا بحجة مثلها. وان الوضع السابق حجة فلا يتجاوز عنه الا بعد العلم بالوضع الثاني - وانت خبير بان المتبع لديهم والحجة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين من الشك في تقدم الثاني منهما على الاستعمال وتاخره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر اضف إلى ذلك انه لا معنى للفرق بين الاقسام بعد كون الوضع الاول هو المتبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني للوضع الاول حال الاستعمال. (ثم) انه قد يترائى من بعض المحققين تفصيل اعجب، فانه حكم بجريان الاصل المزبور إذا علم تاريخ الاستعمال، وجهل تاريخ النقل، واثبت به استعمال

اللفظ في المعنى الاول لحجية مثبتاته، وحكم بلزوم التوقف فيما علم تاريخ النقل وجهل تاريخ الاستعمال، قائلا بان العقلاء ليس لهم بناء عملي في الاستعمال، كما انه حكم بلزوم التوقف ايضا في مجهولي التاريخ لا لما قيل من تساقط الاصلين بالمعارضة بل لعدم احراز موضوع الاثر لانه مترتب على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال، ومن المعلوم ان مفاد الاصل هو جر العدم في جميع اجزاء الزمان المشكوك فيه، لااثباته بالاضافة إلى امر آخر، وعليه لا يمكن احراز عدم الوضع حين الاستعمال به، لا لعدم احراز عنوان (المقارنة والتقييد) حتى يقال ان الاصل العقلائي حجة مع مثبتاته، بل لان نفس القيد اعني الاستعمال مشكوك فيه حين اجزائه كالوضع فلا يمكن احراز موضوع الاثر بالاصل نعم لو كان مفاد الاصل جر العدم بالاضافة إلى امر آخر لامكن احراز الموضوع في المقام لكنه خلاف التحقيق وهذا بخلاف القسم الاول إذ الاصل والوجدان هناك يحققان موضوع الاثر. (انتهى

ملخصا) وفيه مواقع للنظر: (منها:) ان الظاهر منه ان اصالة عدم النقل عبارة عن الاستصحاب العقلائي (فح) يكون اركانه موجودة في جميع صور الشك، فمع الشك في تأخر الاستعمال والعلم بتاريخ الوضع يجرى الاصل ويثبت لوازمه، مثل كون الاستعمال في حال الوضع الثاني مع العلم بهجر الاول وكذا الحال في مجهولي التاريخ ودعوى عدم بناء عملي على عدم الاستعمال غير مسموعة، كدعوى عدم امكان احراز موضوع الاثر، وما قد يتوهم من ان الاصل جار في النقل لندرته دون الاستعمال واضح الفساد، لان النادر اصل النقل، ولكن الكلام في تقدمه وتأخره بعد العلم بتحققه. (ومنها) ان اجراء الاصل في عمود الزمان ان لم يثبت نفس الاستعمال، لا يثبت استعماله في المعنى الاول ايضا فانه حادث كنفس القيد، وما يكون محرزا هو اصل الاستعمال لا الاستعمال في المعنى الاول، مع ان اصل الاستعمال وجدانى في الصورتين كما ان المستعمل فيه مشكوك في في كلتيهما - ولو قيل ان استصحاب العدم هو جره فقد لا إلى كذا وكذا فهو مع فساده، يستلزم عدم الانتاج في الصورة الاولى ايضا، فإذا امكن جره إلى الزمان المعلوم امكن جره إلى الزمان المعين واقعا المجهول عندنا. (ومنها:) ان ما ذكره من احراز موضوع الاثر بالاصل والوجدان في الصورة الاولى غير تام، لان عدم النقل ونفس الاستعمال ليسا موضوعين للاثر، بل الموضوع هو ما يثبت بالاستعمال أي المعنى المراد، ولو سلم ذلك فلا فارق بين الصورتين. الامر العاشر في ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات والمعاملات في لسان الشارع تعيينا أو تعينا وعدمه - يرى الواقف على كتب القوم حديثها وقديمها، ان الاستدلالات الواقعة في نقضها واثباتها جلها تخرصات على الغيب، إذا التاريخ الموجود بين ايدينا الحافظ لسيرة النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وحياته وافعاله حتى العادى منها فضلا عما له ربط بالتشريع، لم يحفظ ذكرا عن الوضع التعييني، مع انه لو كان هناك شئ لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله. كما ان الايات القرآنية، مكيتها ومدنيتها، قريبتها عن البعثة وبعيدتها، تعطى الطمأنينة بان هذه الالفاظ من لدن نزول الذكر الحكيم استعملت في تلك المعاني من غير احتفافها

بالقرينة لا مقالية كما هو واضح، ولا حالية ودعوى وجود الحالية كما ترى - ووجودها في حديث واحد في قولها صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلى. لا يدل على وجودها في غيره. الست إذا نظرت

إلى قوله تعالى في سورة المزمل المكية النازلة في اوائل البعثة (واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة) وما في المدثر المكية (قالوالم نك من المصلين) وما في سورة القيامة والاعلى والعلق المكيات. تعلم ان كلها شواهد بينة على ان الفاظ العبادات كانت معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه ومعاصريه من الكفار. وكانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة. فعند ذلك لابد لك من احد امرين: اما القول بمعهودية هذه العبادات والمعاملات لدى العرب المتشرعة في تلك الاعصار وكان الفاظها مستعملة في تلك الماهيات ولو مع اختلاف في بعض الخصوصيات، سيما مع ملاحظة معهودية تلك العبادات قبل النبي صلى الله عليه وآله في الامم السالفة. وانه لم يظهر من سيرة النبي صلى الله عليه وآله اختراع عبادة جديده، سوى شئ لا يذكر، كما انه لم يظهر منه صلى الله عليه وآله اختراع معاملة محدثة حتى في مثل الخلع والمبارات سوى المتعة لاحتمال كونها مخترعة ولكنها ايضا ليست ماهية برأسها. بل هي قسم من النكاح. أو القول بثبوت الوضع منه صلى الله عليه وآله بنفس الاستعمال وما قد يتوهم من لزوم الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالي. مدفوع مضافا إلى منع لزوم الغفلة عن اللفظ حين الاستعمال دائما، بانه يمكن ان يكون من باب جعل ملزوم بجعل لازمه ويكون الاستعمال كناية عن الوضع من غير توجه إلى الجعل حين الاستعمال وان التفت إليه سابقا أو سيلتفت بنظرة ثانية وهذا المقدار كاف في الوضع. أو يقال ان المستعمل شخص اللفظ والموضوع له طبيعته وكلا الوجهين لا يخلو من تأمل، مع ان الاول مخالف لما هو المألوف في الاستعمالات الكنائية - وكيف كان اثبات الوضع ولو بهذا النحو موقوف على ثبوت كون العبادات أو هي مع المعاملات من مخترعات شرعنا وانها لم تكن عند العرب المتشرعة في تلك الازمنة بمعهودة وانى لنا باثباته. وعلى كل حال الثمرة المعروفة أو الفرضية النادرة الفائدة مما لا طائل تحتها عند التأمل حيث انا نقطع بان الاستعمالات الواردة في مدارك فقهنا انما يراد منها هذه المعاني التى عندنا فراجع وتدبر الامر الحادى عشر (في الصحيح والاعم) ولنذكر قبل الشروع

في البحث امورا: (الاول:) الظاهران التعبير الدائر بين القوم في عنوان هذا البحث. من ان الفاظ العبادات أو المعاملات هل هي موضوعة للصحيح أو الاعم أو هي اسام للصحيح أو للاعم انما هو لاجل سهولة التعبير، والا فلا يخلو من قصور لكونه غير جامع للاراء لان استعمال الفاظ العبادات والمعاملات في المعاني المصطلحة كما يحتمل ان يكون من باب الوضع التعييني يحتمل ان يكون من باب الوضع التعينى بل يحتمل كونه من باب المجار وقد مران الوضع التعينى ليس بوضع حقيقة فعلى التعبير الاول يخرج كلا الرأيين اعني كونه من باب الوضع التعينى أو من باب المجاز عن محل البحث وعلى التعبير الثاني يخرج المجاز فقط كما لا يخفى والاولى ان يعنون البحث هكذا: (ان الاصل في استعمالات الشارع لالفاظ العبادات والمعاملات ماذا) فيدخل فيه الجميع حتى المجاز سيما على ما قويناه من كونه عبارة عن الاستعمال فيما وضع له مع ادعاء انطباقه على المصداق المجازى فيقال ان الاصل هو الادعاء بالنسبة إلى المصداق الصحيح أو الاعم - فما قد يقال من لغوية البحث بناء عليه ليس بشئ بل يمكن القول بجريان البحث المثمر حتى على مذهب الباقلانى من دون وروما اورده عليه بعض اعاظم العصر، حيث قال: ان القرينة ان دلت على جميع ما يعتبر في المأمور به فلا شك ليتمسك بالاطلاق (ح) وان دلت على اعتبارها بنحو الاجمال فليس هناك اطلاق لفظي، واما الاطلاق المقامى فهو جار على كلا القولين وجه الاشكال انه يمكن ان يقال بناء على هذا القول: هل الاصل في القرينة الدالة على الاجزاء والشرائط هو اقامة القرينة المجملة على

ما ينطبق على الصحيحة لكى لا يجوز التمسك بالاطلاق أو على ما ينطبق على الاعم حتى يجوز وبالجملة لا فرق بين هذا القول وبين القول بالمجاز والامر سهل (الثاني:) ان العناوين المعروفة في عقد الباب كلها لا تخلو من تكلف والاولى عنوانه هكذا: (بحث)) في تعيين الموضوع له في الالفاظ المتداولة في الشريعة. أو في تعيين المسمى لها. أو في تعيين الاصل في الاستعمال (فيها) على اختلاف في الاراء والمشارب - إذ ما افاده القوم غير خال عن النظر والظاهر ان الذى اوقعهم فيه انما هو سهولة عبارته فعبروا عن الشئ بلازم وجوده مع انه غير تام.

توضيح المقام: انه لا وقع للقول بان المراد من لفظي للصحيح والاعم هو الصحيح بالحمل الاولى حتى تقيد الصلوة بمفهوم الصحة وضدها. كما انه لا وقع لارجاعه إلى ان المراد به ما هو صحيح بالحمل الشايع. إذ الصحيح من الصلوة الخارجية ان كان موضوعا له بنحو الوجود السعي فهو يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقية وقد عرفت استحالته وان كان بنحو الفردية والمصداقية فهو مستلزم لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا - إذا الفرد الواقعي قد يتصادق عليه العنوانان والا فكل عنوان يباين الاخر مفهوما (اضف إليه) ان الصحيح تحقيقا هو ما حاز جميع ما يعتبر فيه حتى ما يتاتى من قبل الامر مع خروج مثلها عن حريم النزاع - والتشبث بكون الصحة امرا اضافيا فتكون صحيحة مع قطع النظر عن الشرائط التى تأتى من قبل الامر، مما لا يساعده العرف واللغة. وتوهم اصطلاح خاص للاصولي كما ترى. ولا يقصر عنه التمحل بان المراد من الصحة هو الصحة التعليقية. اعني ما إذا انضم إليه جميع ما يعتبر فيها صار صحيحا (والحاصل) ان اخذ الصحيح في عنوان البحث والقول بانه الموضوع له لا يصح باى معنى فرض والاولى ان يجعل الموضوع له هو الماهية الاعتبارية لا عنوان الصحيح والاعم و يقال: ان لفظة الصحيح وضده عنوانان مشيران إلى تلك المرتبة ويقال هل الموضوع له هو الماهية التى إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أو الاعم واولى منه اسقاط لفظي الصحيح والاعم من عنوان البحث إذ لا ملزم لابقاء العنوان على حاله والتزام تكلفات باردة لتشديده فيقال في عنوانه بحث (في تعيين الموضوع له في الالفاظ المتداولة في الشريعة أو في تعيين المسمى لها أو في تعيين الاصل في الاستعمال فيها) على اختلاف التعبيرات كما مر وما يقال من ان الصلوة مثلا موضوعة للماهية المتصورة في الذهن مرآة إلى الخارج وهى بما انها فرد موجود ذهني صحيحة بالحمل الشايع. لا ينبغى الاصغاء إليه. إذا الصحة والفساد من لوازم الوجود الخارجي دون الماهية الذهنية وعليه فالفرد الذهنى لا يمكن ان يكون مصداقا لواحد منهما - هذا وقد ذكر بعضهم للصحيح معنى آخر وهو كونه بمعنى التمامية عرفا ولغة واستراح به عن بعض الاشكالات. وهو لم يذكر له مصدرا و مرجعا مع ان العرف واللغة اللذين تشبث بذيلهما يناديان بخلاف ما ادعاه. كيف وبين الصحة والفساد تقابل التضاد كما ان بين النقص والتمام تقابل العدم

والملكة (وتوضيح: ذلك) ان الصحة والفساد كيفيتان وجوديتان عارضتان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية، فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما انه إذا اتصف بكيفية منافرة أو باثر لا يترقب من نوعه يقال انه فاسد كمرارته أو فساده وهذا بخلاف النقص والتمام فان ملاك الاطلاق فيهما انما

هو جامعيته للاجزاء والشرائط وعدمها، مثلا الانسان الذى له عين أو يد واحدة يقال انه ناقص لا فاسد وفي مقابله التمام، نعم يطلق عليه الصحة باعتبار كيفيته المزاجية لا من جهة الاعضاء (فان قلت:) فعليه لابد ان لا يصح توصيف الكيفيات والحقائق البسيطة بالتمام وضده لفقدان التركيب فيهما (قلت:) الظاهر ان الاطلاق في اشباه ذلك انما هو باعتبار لحاظ الدرجات، فيقال للوجود الشديد انه وجود تام وللضعيف انه ناقص وقس عليه النور وشبهه، كما ان اطلاق الصحة والفساد. بالمعنى المذكور على الماهيات الاعتبارية كالصلوة والصوم، من باب التوسع في الاطلاق، لان اجزاء تلك الماهيات لها وحدة في وعاء الاعتبار وهيئة اتصالية ولذا يقال انه قد قطع صلوته أو افطر صومه إذا اتى بما ينافيه، فعروض الفساد لها انما هو من جهة فقدانها بعض ما هو معتبر فيها كما في الموجودات الخارجية الحقيقية، لكن باعتبار تخلف الاثر وادعاء ترتب كيفية منافرة عليها هذا والطريق الوحيد للتخلص عما تقدم من الاشكال لمن اشتهى ابقاء البحث على حاله ليس الا بالقول باستعمال الصحة والفساد في التمام والنقص اعني استعمال ذاك المفهوم في هذا المفهوم ولكنه بعد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بينهما واتحادهما بحسب المصداق لا يصحح العلاقة. (الثالث) يجد المتتبع في خلال كلمات القوم ان عباراتهم في تحرير محل البحث مشوشة جدا فبعضهم خصه بالاجزاء واخرج الشرائط عنه مطلقا، سواء كانت مما اخذت في متعلق الامر كالطهور والستر ام لم تؤخذ فيه، وسواء امكن اخذها وان لم تؤخذ فعلا كالشروط العقلية المحضة مثل اشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضده الاهم أو كونه غير منهى عنه بالفعل، أو كان مما وقع الخلاف في امكان اخذه فيه كالشرط الذى يأتي من قبل الامر، كقصده وقصد الوجه - وبالجملة قد قصر هذا القائل البحث على الاجزاء واخرج الشرائط باجمعها عن حريمه.

واستدل عليه بان رتبة الاجزاء رتبة المقتضى ورتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضى فلا يسوغ ادخالها في المسمى لتستوى مع الاجزاء في المرتبة (انتهى) ولحن الاستدلال يتضمن جوابه، لان مجرد وقوع الشئ في مرتبة علل شئ بحسب التكوين أو الاعتبار لا يمنع من جعل اسم واحد للمجموع، لوقوعها في افق النفس دفعة واحدة وبما يجاب عنه بالتمسك بذيل الحصة، بيان ذلك ان الموضوع له هو الاجزاء المقترنة بالشرائط، اعني تلك الحصة الخاصة من الاجزاء دون مطلقها، و (ح) لا يصدق مع فقد بعض الشرائط بناء على القول بالصحيح - واما على الاعم فالموضوع له هو مطلق الطبيعة لا الحصة الخاصة منها (انتهى). هذا ولكن يعود السؤال عليه بان المقارنة والتحصص ان اخذت على نحو القيدية فقد عاد الاشكال ودخلت الشرائط تحت المسمى، وان اخذت على سبيل الحينية فما وجه الامتياز بين هذ، الحصة وغيرها في عالم التصور وما الدليل على انحصار صدقها على المقترنة فقد دون الفاقدة، بعد الاعتراف بوضع اللفظ للطبيعة المطلقة من دون اخذ قيد فيها. (ثم) ان بعضهم لما رأى التفريط في الرأى المتقدم عدل عنه واخذ برأى متوسط وادخل من الشرائط ما كان ماخوذا بالفعل في المأمور به، دون ما يأتي من قبل الامر و دون الشرائط العقلية التى يمكن اخذها - ولكنه جوزادخال ذلك كله في محل النزاع و ان لم يكن داخلا بالفعل. خلافا لمن ادعى عدم امكانه رأسا نظرا إلى ان تعيين المسمى مقدم على الامر المتقدم على قصده وقصد وجهه وكذلك مقدم على ابتلائه بالضد أو تعلق النهى به فلا يمكن اخذ ما يأتي من قبله في الموضوع له (انتهى). ولكن الحق امكان دخول الجميع في النزاع، اما على القول بامكان اخذ ما لا يأتي الامن قبل الامر في المتعلق فواضح واما على الامتناع فلجواز دعوى كون المسمى غير ما يتعلق به الطلب ولزوم تقدم المسمى على الطلب لا دليل عليه (ان قلت:)

يلزم (ح) اللغوية في التسمية لانها مقدمة على البعث إليها. (قلت) الكلام انما هو في الامكان العقلي لافى الوقوعى هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات فالشواهد على ما ادعيناه لائحة متى

تفحصت استدلالات القوم، حيث ترى ان الاعمى يسوق برهانه بانه يلزم على قول الخصم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها، لان الامر (ح) يرجع إلى الامر بالمطلوب فيكون المعنى طلب مطلوبه ويلزم الدور لتوقف الصحة على الطلب وهو عليها، فراجع الفصول وتجد ان المطلوب منها هو التام جزءا وشرطا وترى الصحيحى لم يستشكل عليه بكون النزاع في غير هذه الشرائط ويشهد له ايضا قول المحقق الخراساني في استدلاله بان وحدة الاثر كاشفة عن وحدة المؤثر فان الاثر مترتب على تام الاجزاء والشرائط مطلقا. وحمله على المؤثر الاقتضائى أو التعليقي أو بعض المؤثر تعسف ظاهر. هذا ولكن بعدما عرفت من ان الموضوع له ليس عنواني الصحيح والاعم يمكن ان يقال ان الشرائط ليست على سنخ واحد بل بعضها من قيود المسمى بحيث ينحل المسمى إلى اجزاء وتقيدات، وبعضها الاخر من شروط تحقق المسمى خارجا ولا دخالة له في الماهية. أو من موانع تحققه في الخارج من دون ان يكون عدمه دخيلا في الماهية ايضا ولا يبعد ان يكون ما يأتي من قبل الامر من شروط التحقق كما ان الشرائط العقلية، مثل عدم ابتلائه بالضد وعدم كونه منهيا عنه من قبيل نفى موانع التحقق - فهما غير داخلين في الماهية وخارجان عن محل البحث والنزاع ففى الحقيقة النزاع - يرجع إلى ان الشروط ايها من شرائط المسمى بحيث لا يصدق على الفاقد وايها من شروط الصحة والتحقق حتى يصدق على فاقدها، هذا بالنسبة إلى الشرائط واما الاجزاء فيقع النزاع فيها في ان جميعها من مقومات ماهية المسمى أو بعضها خارج عنها ويكون من اجزائه إذا فرض تحققه في الخارج، كالاجزاء المستحبة بناء على كونها توابع الموجود من غير اخذها في مقومات لماهية فتدبر، وسيجيئ للكلام تتميم والمسألة بعد لا تخلو من غموض واشكال الرابع انه لابد من تصوير جامع على كلا الرأيين - فان الثمرة المعروفة اعني جواز التمسك بالاطلاق وعدمه تتوقف عليه لامحاله، مضافا إلى اتفاقهم على عموم الوضع والموضوع له وعدم تعدد الاوضاع بالاشتراك اللفظى - فنقول ان هناك بينات في تصوير الجامع: منها ما عن المحقق الخراساني من انه لا اشكال في امكان تصويره على القول

بالصحيح وامكان الاشارة إليه بخواصه وآثاره فان الاشتراك في الاثر كاشفا عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بالصلوة مثلا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن (انتهى) وما اظنك إذا تأملت في عبائر كتابه ان تنسب إليه انه قائل بان الصلوة موضوعة لنفس الاثر أو للمقيد به أو للمقيد بالملاكات سيما بعد تصريحه بان الاثر انما يشاربه إليه، لا انه الموضوع له. وبذلك يظهر الخلل فيما اورده عليه بعض الاعاظم من ان الملاكات انما تكون من باب الدواعى لا المسببات التوليدية وليست الصلوة بنفسها علة تامة لمعراج المؤمن، بل تحتاج إلى مقدمات آخر، من تصفية الملائكة وغيرها، (فح) لا يصح التكليف بها لا بنفسها ولا باخذها قيدا لمتعلق التكليف إذ يعتبر في المكلف به كونه مقدورا عليه بتمام قيوده وعليه لا يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد أو كاشفا عنه إذا لكاشف والمعرف يعتبر فيه ان يكون ملازما للمعرف

بوجه (انتهى) (وانت خبير) بان الشئ إذا كان علة لحصول اثر وحداني أو كان الاثر الوحداني قائما به لا باس بوضع اللفظ لذات ذاك الموثر، أو ما قام به الاثر، ويمكن الاشارة اليهما بالاثر والملاك ويتعلق التكليف بذاته من دون تقييده بالملاك والاثر - هذا مضافا إلى انه لو فرضناه قيدا للمأمور به يمكن تحصيله ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لما نعلم من تعقب هذه الاركان بتصفية الملائكة وشبهها فلا مانع لنا من تحصيل هذا القيد ايضا. (نعم) الذى يرد على ما ذكر من تصوير الجامع بالبيان المذكور، انه لو صح فانما يصح في الواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحه التركيب (تبعا لبرهانها الذى يعرفه اهل الفن كما تقدم) لا في الواحد الاعتباري على ان اثر الصلوة بناء على ما ذكره كثير إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين وهكذا، فلو كان الكل صادرا عنها لزم ان يكون فيه حيثيات متكثرة حسب تكثر تلك الاثار مع بعد التزامهم بجامع هذا حا له بل يمكن ان يقال انه لا معنى لنهيها عن الفحشاء الاكونها مانعة ودافعة عنها ومن المعلوم ان الفحشاء له اقسام وانواع، فاذن لابد ان تكون فيها حيثيات تكون بكل حيثية ناهية عن بعضها ودعوى ان ذكر هذه الاثار في كلام الشارع من قبيل التفنن في العبارة والا فالجميع

يرجع إلى معنى واحد ويشير إلى شئ فارد وهو الكمال الحاصل للمصلى بسبب عمله القربى، تخرص على الغيب ومنها ما عن بعض محققى العصر وهو ان الجامع لا ينحصر في العنوانى حتى لا يلتزم به احد ولا في المقولى حتى يقال بان الصلوة مركبة من مقولات مختلفه وهى متباينات ولا جامع فوق الاجناس العالية، بل هناك جامع آخر وهو مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة الماهية فتكون الصلوة امرا بسيطا خاصا يصدق على القليل والكثير لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فان الوجود اخذ لا بشرط - إلى ان قال - (ان قلت): بناء على هذا يكون مفهوم الصلوة مثلا هو تلك الحصة من الوجود السارى في المقولات المزبورة وهو فاسد - (قلت): مفهوم الصلوة كسائر مفاهيم الالفاظ منتزع من مطابق خارجي ولكن عند التحليل نقول انه هو الصحة الخاصة المقترنة بالمقولات الخاصة نحو مفهوم المشتق فانه بسيط ولكنه عند التحليل يقال انه مركب من ذات وحدث. فاتضح ان هناك جامعا لا ماهويا ولا عنوانيا وهو مرتبة خاصة من الوجود السارى في جملة من المقولات (انتهى كلامه قده) - وفيه غرائب من الكلام ويرد عليه امور (منها:) ان الحصة الخارجية لا يمكن ان تنطبق على الافراد انطباق الكلى على افراد ه ومنها ان الوجود الخارجي كيف صار وجود المقولات المختلفة بالذات وما معنى هذا السريان المذكور في كلامه ثم ان الوجود الخارجي إذا كان جامعا ومسمى بالصلوة فلازمه تعلق الامر اما به أو بغيره وفسادهما لا يحتاج إلى البيان (ومنها) ان ما ذكره اخيرا من ان مفهومها كساير المفاهيم منتزع عن مطابقه الخارجي، يناقض ما جعله جامعا من الحصة الخارجية أو الوجود السعي وان اراد من الحصة الخارحية الكلى المقيد، على وجه التسامح، يصير اسوء حالا من سابقه لان الكلى المقيد يكون من سنخ المفاهيم، فيكون مفهوم الصلوة مساوقا لمفهوم الوجود المقيد الذى لا ينطبق الا على تلك المقولات الخاصة، وهو لا يلتزم بذلك - اضف إليه ان الجامع يصير عنوانيا مع انه بصدد الفرار عنه (ثم انه) قدس سره قاس الجامع في الصلوة بالكلمة والكلام حيث قال: ان الجامع بين افرادهما عبارة عن المركب من جزئين على نحو يكون ذلك المعنى المركب بشرط شئ من طرف القلة ولا بشرط من طرف الزيادة كذلك حال الجامع بين افراد الصلوة (انتهى)

وانت خبير بانه ايضا لا يغنى شيئا إذ صدق الكلمة على المختلفات ليس الا لكونها عبارة عن لفظ موضوع لمعنى مفرد وهو صادق على الجميع حتى البسائط من الكلمات، لا لما ذكره (قدس سره) من اخذها لا بشرط من جانب الكثرة وبشرط لا من جانب القلة وبالجملة لا ارى لكلامه وجها صحيحا ولعل غموض المسألة وصعوبة تصوير الجامع دعاه إلى هذه التكلفات أو قرع سمعه اصطلاح بعض في الوجود السارى فاشتهى يراده في المقام مع كونها اجنبا منه ومنها ما افاده بعض الاعيان من المحققين ومحصله ان سنخ المعاني والماهيات على عكس الوجود كلما كان الابهام فيها اكثر كان الشمول والاطلاق فيها اوفر، فان كانت الماهيات من الحقايق كان الابهام فيها بلحاظ الطوارى والعوارض مع حفظ نفسها وان كانت من الامور المؤتلفة من عدة امور بحيث تزيد وتنقص كما وكيفا فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها ان تلاحظ على نحو مبهم في غاية الابهام بمعرفية بعض العناوين غير المنفكة عنها كالخمر فهى مبهمة من حيث اتخاذها من المواد المختلفة من العنب والتمر ومن حيث اللون والطعم ومرتبة الاسكار فلا يمكن وضعها للمايع الخاص الا بمعرفية المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا وفي مثل الصلوة مع اختلاف الشديد بين مراتبها لابدان يوضع لفظها لنسخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء والمنكر، بل العرف لا ينتقلون من سماعها الا إلى سنخ عمل مبهم من جميع الجهات الا من حيث كونه مطلوبا في الاوقات المعلومة وهذا غير النكرة فانه لم يوخذ فيها خصوصية البدلية (انتهى) وفيه بعد تسليم تعاكس المعاني والوجودات في الاطلاق والشمول مع غمض النظر عما يتوجه إليه، انه على أي حال لابد للصلوة من جامع متواط يصدق على افراده ويكون امرا متعينا متحصلا في مقام تجوهر ذاتها، يعرضه الابهام بلحاظ الطوارى والعوارض، والا لزم ان يكون من قبيل الفرد المردد مما دخل الابهام في حد ذاته ومرتبة تحصله، وقد فر منه (قدس سره) (فح) هذا الامر الذى يسمى جامعا اما يكون من العناوين الخارجية أو من المقولات، وكلاهما فاسدان كما لا يخفى، مع انه لم تنحل العقدة بما ذكره، بل اوكل الامر إلى معنى مبهم وامر مجهول، بل الظاهر ان كلامه لا يخلوا عن مصادرة فتدبر

وبالجملة ان ماهية الصلوة تقال على افرادها بالتواطى فلابد لها من جامع صادق عليها بحيث يكون امرا متعينا في حد ذاته ولو بالاعتبار ويكون عروض الابهام له بلحاظ الطوارى و العوارض، لوضوح ان الابهام في نفس الذات لا يتصور الا في الفرد المردد وقد عرفت انه (قدس سره). قد فرمنه، (فح) اما يقول بانه جامع عنواني خارجي أو مقولى وقد علمت فسادهما واما المختار فيتوقف بيانه على تقديم مقدمة وهى: ان محط البحث للاعلام انما هو تصوير جامع كلى قابل الانطباق على الافراد المختلفة كيفا وكما (فح) مرتبة فرض الجامع متقدمة على مرتبة عروض الصحة والفساد عليه، لما عرفت سابقا من انهما من عوارض وجود العبادات خارجا وتوهم كونهما من الامور الاضافية بحيث يجوز ان تكون ماهية صحيحة من حيثية و فاسدة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادة وبينهما تقابل التضاد كما مر نعم ربما يكون ماهية موجودة من الطبايع الحقيقية بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطيخ الذى فسد نصفه وبقى الاخر صحيحا، ولكن الصلوة إذا فقدت بعض اجزائها أو شرائطها لا تتصف بالصحة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الاضافي - بل هذه الصلوة الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلوة عرضها الفساد فقط في الخارج وليست بصحيحة كما انها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من

اخرى، ولا صحيحة في النصف وفاسدة في النصف الاخر. ومن ذلك يظهر لك ان بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلا في اتصافها بالصحة خارجا، غير داخل في محط البحث لما عرفت من ان البحث في المرتبة المتقدمة على الوجود الخارجي، وما يعرضه من الصحة ومقابلها - وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له امرا ينطبق على مقالة الاعمى لما علمت من ان الماهية التى وضعت لها لفظة (الصلوة) إذا وجدت في الخارج مجردة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتصف لا محالة بالفساد ولا يمكن اتصافها بالصحة في هذا الحال، فلا تكون الماهية الموضوع لها الصلوة متصفة في الخارج بالصحة دائما، وهذا بعيه مقالة الاعمى وان كان لفظه قاصرا عن افادته - وقد تقدم ان النزاع ليس في وضع هذه الالفاظ لمفهومي الصحيح والاعم و لا للماهية المتقيدة بمفهوم الصحة، بل لا يمكن الوضع لماهية ملازمة لها، لان المفهوم الصحة

وحقيقتها غير لازمين للماهية لانها من عوارض الوجود، كما انه لا يمكن وضعها لماهية إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة لما عرفت آنفا من خروج بعض شروط الصحة من حريم النزاع، فظهر من ذلك كله ان الماهية الموضوع لها الصلوة لا تكون ملازمة للصحة و كذلك ساير ما اشبهها فلا مجال (ح) للنزاع الا مع الغاء عنواني الصحيح والاعم ويقال هل الالفاظ موضوعة لمهية تامة للاجزاء والشرايط الكذائية أو ما هو ملازم لها أو لا ولعل نظر القوم ذلك لكن تخلل الصحيح والاعم لسهولة التعبير، فتدبر واذ قد عرفت ذلك: فاعلم ان المركبات الاعتبارية إذا اشتملت على هيئة ومادة يمكن ان يؤخذ كل منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك فانه ينافى اللاشرطية بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية الا للمادة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فان مخترعها بعد ان احكمها من مواد مختلفه والفها على هيئة خاصة وضع لها اسم الطيارة أو السيارة أو ما اشبههما ولكن اخذ كلا من موادها وهيئآتها لا بشرط، ولذا ترى ان تكامل الصنعة كثيرا ما يوجب تغييرا في موادها أو تبديلا في شأن من شؤن هيئتها ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك الا لاخذ الهيئة والمادة لا بشرط أي عدم لحاظ مادة وهيئة خاصة فيها. توضيح الكلام ان المركبات الاعتبارية على قسمين، قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معينة، كالعشرة، فانها واحدة في قبال العشرين والثلاثين لكن لوحظ فيها كثرة معينة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة عشرة وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضية ولم يلحظ فيه كثرة معينة في ناحية المادة بحيث مادام هيئتها وصورتها العرضية موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع وان تقلل مواد ها أو تكثرت أو تبدلت وان شئت قلت: ان الهيئة قد ابتلعت هذه المواد والاجزاء و صارت مقصودة في اللحاظ كما في مثال السيارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة باجزائها - هذا حال المادة واما الهيئة فقد تلاحظ بنحوا التعين واخرى بنحو اللابشرط مثل مادتها بعرضها العريض كما مر - والحاصل ان المركبات غير الحقيقة قد تؤخذ موادها فانية في هيئاتها و يقصر النظر إلى الهيئات ومع ذلك تؤخذ الهيئة ايضا لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيارة

والبيت ونحوها التى يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضى بين افرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الاشارة إلى الجامع بينها الا بعناوين عرضية

كالعبادة الخاصة في الصلوة والمركوب الخاص أو المسكن الخاص في مثل السيارة والدار والبيت - فاذن البيت بيت، سواء اخذ مواده من الحجر والطين أو من الجص والخزف، بنى على هيئة المربع أو المثلث أو غيرهما، إذا الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون المواد فانية فيها ومع ذلك لم يلحظ الهيئة ايضا معينة من جميع الجهات إذا عرفت هذا، فنقول انه لا منع عن القول بكون الصلوة واضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطية الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض باقسامها، الا بعض المراتب التى لا تكون صلوة كصلوة الغرقى. والحاصل انها وضعت لهيئة خاصة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادها الخاصة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كل واحد منها، وهيئتها صورة اتصالية خاصة حافظة لمادتها اخذت لا بشرط في بعض الجهات - نعم فرق بينها وبين ما تقدم من الامثلة كالدار والسيارة، حيث انه في المقام نحو تضييق في المواد من التبكير إلى التسليم، الا انه مع ذلك التحديد لها عرض عريض إذ كل واحد من اجزاء موادها مثل الركوع والسجود جزء بعرضه العريض ولكن الغرض متوجه إلى الهيئة الخضوعية التى تصدق على فاقد الحمد والتشهد وغيرها من الاجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها. ثم بعد ما اسمعناك حقيقة الوضع في المركبات الاعتبارية تعرف ان الشرائط كلها خارجة عن الماهية وانها عبارة عن الهيئة الخاصة الحالة في اجزاء خاصة تتحد معها اتحاد الصورة مع المادة، كما ان عنواني الصحيح والاعم خارجان عن الموضوع له رأسا. الخامسة لعلك تتوهم من هذا البيان انه يلزم عليه عدم امكان التمسك بالبرائة عند الشك في جزئية شئ للمأمور به، اذنسبة الاجزاء إلى الهيئة نسبة المحصل إلى المحصل، والشك في دخالة شئ في المادة يرجع إلى الشك في محقق الهيئة البسيطة المعلومة من حيث المفهوم ولكنك إذا نظرت إليه بعين الدقة ترى سقوط التوهم المذكور، إذ فرق بين القول بان الصلوة مثلا موضوعة للناهية عن الفحشاء والمنكر أو ما يكون ملزوم ذلك،

وبين ما ذكرنا، إذ الهيئة الخضوعية والصلوتية مشاهدة معلومة لافراد المسلمين ومرتكزة لاهل القبلة لا يشك فيها العاكف والبادى، والمسمى محقق ولو عند فقدان ما يشك في وجوبه، بل وعند فقدان بعض ما يعلم وجوبه ايضا، (فح) الشك لا يرجع إلى الشك في تحقق المسمى بل إلى شرطية شئ أو جزئيته للمأمور به زائدا على ما يتحقق به المسمى وان شئت قلت: ان المأمور به هو الهيئة الوحدانية الحاصلة من تلك المواد من دون ان يتعلق النظر إلى الكثرات والمواد، وهى متحدة معها اتحاد الصورة مع المادة، وليس هنا من المحصل والمحصل عين ولا اثر - فعند ذلك إذا تعلق الامر بتلك الهيئة التى اتخذت لنفسها حقيقة وحدانية يكون ذلك بعثا إلى الاجزاء والمواد التى تنحل الماهية إليها، إذ الامر بايجاد صورة البيت أو بناء المسجد عند التحليل امر وبعث إلى تهيئة اجزائها بهيئة معلومة، من دون تعلق الامر مستقلا بتلك المواد ولا الامر الضمنى والمقدمي على القول بهما فالامر بالواحد امر بالكثرات عند التحليل فإذا شك في نظر الانحلال إلى جزئية شئ أو شرطيته للمأمور به يرجع ذلك إلى اصل تعلق الامر به في لحاظ الكثرة بعد العلم بتعلقه بسائرها (وان ابيت) الا عن القول بكون المواد من المحصلات للهيئات فيجاب بامكان اجراء البرائة في نفس الهيئة البسيطة الموجودة في الخارج بوجود اجزائه القابلة للزيادة والنقيصة كما في مثل الخط إذا شك في كون الواجب منه مطلق وجوده الذى يصدق على الطويل والقصير والقليل والكثير أو مقدارا خاصا منه فتجرى البرائة بالنسبة إلى الخصوصية المشكوكة (والحاصل) ان الشئ المشكوك فيه بما له دخل في زيادة الهيئة كمية وكيفية يكون مرجع الشك فيه إلى

الشك في خصوصية زائدة على اصل المسمى لما هو المفروض من صدقه بدونه. (واما) على ما ذكره المحقق الخراساني في مقام تصوير الجامع فالظاهر عدم امكان اجراء البرائة وان قلنا باتحاد الامر الانتزاعي مع الاجزاء خارجا بل لافرق بين اختيار كون المأمور به هو عنوان معراج المؤمن والقول بانه الامر البسيط الذى يكون مبدءا لهذا الاثر، وسواء قيل بتقييد المأمور به، به ام لا توضيح ذلك: ان حديث الانحلال إلى معلوم ومشكوك انما يصح إذا لم يتعلق الامر بعنوان معلوم، وان كانت معلوميته مستندة إلى انه مبدء لاثر خاص، أو كان ذلك الاثر عنوانا مشيرا إليه لا قيدا لان الكل مشترك في تعلق الامر بشئ بسيط معلوم بوجه، فلابد

من تحصيل اليقين بالفراغ منه، والشك في جزء منه يكون راجعا إلى الشك في تحقق ذلك المعلوم وجوبه، فلابد من الاتيان به لاحتمال ان لا يكون الماتى بدونه عين ما قامت عليه الحجة وتعلق به العلم تفصيلا. والعجب مما صدر عن بعض القائلين بالصحيح من جريان الاصل هنا على مبناه ايضا، وانكر بذلك جعل القول بجريان البرائة والاشتغال ثمرة لهذا النزاع، وملخص ما افاده: ان المأمور به إذا كان بسيطا ذا مراتب يتحقق بعض مراتبه بتحقق بعض الامور المحصلة له، فان شك في دخالة شئ آخر في تحقق مرتبته العليا، لكان موردا للبرائة. توضيح خلله: انك قد عرفت ان احسن ما يمكن ان يوجه به مقالة القائل بالصحيح ان يقال: ان الالفاظ وضعت لماهية إذا وجدت في الخارج انطبق عليها عنوان الصحيح بالحمل الشايع، (فح) لابد ان يكون الموضوع له عنوانا يلازم الصحة خارجا، وعند ذلك إذا وقع العنوان الملازم للصحة موردا للامر يكون الشك في جزئية شئ له أو شرطيته راجعا إلى الشك في تحقق ذلك العنوان الملازم للصحة ويكون المرجع هو الاشتغال بعد معلومية المأمور به، ولا يتفاوت في ذلك كون العنوان البسيط قابلا للنقص والكمال أو الزيادة والنقصان وعدمه، لان الشك في جميع الحالات راجع إلى تحقق المتعلق المعلوم كونه ملازما للصحة خارجا ومع ذلك لا يمكن احراز حال الفرد. وما ذكره من ان الشك انما هو في دخل شئ في مرتبته العليا مع تحقق المسمى المأمور به بدونه، عدول عن المبنى لان الشك انما هو في دخالة شئ في تحقق اصل العنوان المأمور به لا فيما إذا علم به وشك فيما يوجب الزيادة والفضيلة - فيه والحاصل ان مراده من العلم بتحقق بعض المراتب ان كان ما يلازم الصحة في الخارج فلا معنى للشك في دخالة شئ فيه بعدد ذلك، للعلم بانه غير واجب. وان كان الغرض تحقق بعض مراتبه مع الشك في صحته فهذا عين القول بالاعم - نعم لو فسرنا مقالة الصحيحى بانها موضوعة بازاء الماهية الجامعة للشرائط والاجزاء. وان اطلاقها على غيرها مجاز. أو فسرناها بالصحة الشأنية كان لجريان البرائة وجه - الا ان الاول بعيد مع كثرة الاستعمالات في الاخبار في غيرها مضافا إلى ان التبادل يدفعه والثانى عين القول بالاعم والحاصل ان القائل بالصحيح لو جعل الجامع عنوانا بسيطا معلوما باحد العناوين

والاشارات. لما كان له مناص عن القول بالاشتغال. هذا وقد يترتب على هذا النزاع ثمرة اخرى وهى صحة التمسك بالاطلاق على الاعم دون الصحيح - وضعفها بعضهم بفقدان الصغرى. وانه ليس في الكتاب والسنة اطلاق يحتج به - وزيفها بعض آخر بانه تكفى الثمرة الفرضية في هذا البحث الطويل الذيل - ونقده. ثالث من جانب آخر بان المسمى وان كان اعم على الفرض الا ان المأمور به هو الصحيح

على القولين والاخذ بالاطلاق بعد التقييد اخذ بالشبهة المصداقية. ولكن لا يخفى ما في جميع ذلك. إذ كيف ينكر الفقيه المتتبع في الابواب وجود الاطلاق فيها. ام كيف يرتضى المجيب رمى الاكابر بصرف العمر فيهما لا طائل تحته وان الثالث كيف اشتبه عليه الامر إذا البعث لم يتعلق بعنوان الصحيح أو ما يلازمه بل تعلق بنفس العناوين على الاعم، فإذا ثبت كونها في مقام البيان اخذنا باطلاقها ما لم يرد لها مقيد، ووجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الاطلاق الدائر بين الادلة كما لا يخفى واما ما قد يجاب به عن هذا الاشكال من ان المخصص لبى غير ارتكازى وفي مثله يصح التمسك بالاطلاق والعموم في الشبهة المصداقية، اضعف من اصل الاشكال، لما ستعرف من انه بعد سقوط اصالة الجد لدى العقلاء في الفراد المخصص لا يحتج بالعام لديهم في الافراد المشكوكة ولا فرق عندهم في ذلك بين اللفظى وغيره فانتظر حتى حين. في ادلة القولين واذ قد عرفت ما تقدم فاعلم: انه قد ادعى غير واحد من القوم التبادر للمعنى الذى اختاره وارتضاه المحقق الخراساني لما استقربه من القول بالصحيح ولكن يرد على ما ادعاه اشكال، حاصله: ان للماهية في وعاء تقررها تقدما على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما انها متقدمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا اضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقا من ان النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما اشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهية لعدم كونها منشاء لتلك الاثار في حد نفسها، تعرف انه لا وجه لهذا التبادر اصلا لان تلك العناوين كلها في مرتبة متأخرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو قلنا انها من عوارض الماهية أو لوازمها كانت ايضا متأخرة عنه فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلوة مثلا.

وان شئت توضيحا لذلك فاعلم: ان ما يتبادر عند اطلاق الفاظ العبادات وغيرها أو لا هو نفس الماهية ثم لو لم يكن لها لازم ماهوى ينتقل إلى ما هو مصداقها الخارجي بواسطة الانس والممارسة، ثانيا، ثم إلى عوارضها الوجودية من الصحة والفساد والاثار المطلوبة بواسطة الارتكاز العقلائي أو بيان الشارع، ثالثا - و (ح) نقول ان التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ وحاقه ولا معنى لتبادر شئ لم يوضع له اللفظ، والانتقال إلى اللوازم الذهنية أو الخارجية، الدائمية أو الاتفاقية انما هو بعد تبادر اصل المعنى، لاجل الانس و غيره، فإذا كان الموضوع له ماهية بسيطة مجهولة الا من ناحية بعض العناوين المتأخرة فلابد لمدعى التبادر ان يدعى تبادر نفس المعنى مقدما على فهم تلك العناوين، و (ح) لا يعقل ان تكون تلك العناوين معرفة للمعنى في ظرف التبادر لتأخر رتبتها عنه اما بمرتبتين أو بمرتبة واحدة (وعلى هذا) يبقى الموضوع له مجهول العنوان والحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات وان كان معروف العنوان وواضح الحقيقة في رتبتين بعده - والحاصل انا لا ننكر ان الشئ قد يعرف بمعاليله وآثاره وعوارضه كما في التعريف بالرسم ناقصا كان اوتاما، الا ان وعاء التبادر وخطور الملزوم فقط من اللفظ مقدم على تصور تلك العناوين، فضلا عن كونها معرفة وموضحة للحقائق والمعروف في ظرف التبادر لابد ان يكون واقعا في رتبة معرفه، وما ذكروه كلها معرفات بعد رتبة التبادر فيصير المعنى في هذه الدرجة مجهولا مطلقا ولا معنى لتبادره، والخلط انما نشاء من عدم الفرق بين تبادر المعنى الذى لا يتصف بالصحة والفساد في مرتبة ذاته وبين فهم الامور الخارجة عن المعنى، مما هو من عوارض المصاديق لاجل انس الذهن. والخلاصة ان مدعى التبادر للصحيح لابد ان يتصور معنى ويعين له عنوانا يساوق الصحيح في ظرف التبادر حتى يدعى ان المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وان كان مما يساوقه الا انه ليس مما يخطر بباله في وعائه بل بعده برتبتين وهذا

لا يصحح امر التبادر، إذ للاعمى ان يدعى ان الصلوة المعرفة بهذه العناوين قسم من المسمى فتدبر جيدا ومن ذلك يعرف حال صحة السلب عن الفاسد إذ لا يخلوا ما ان يصح سلب لفظ الصلوة مثلا عن تلك الماهية بلا معرفية هذه العناوين المتأخرة واما بمعونتها - والاول باطل إذ هي

مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شئ والثانى ايضا مثله، إذ تعريفها بهذه الاثار يساوق تقييدها بالصحة الفعلية فيرجع إلى صحه سلب الصلوة الصحيحة عن الفسادة وهى مما لا يقبل الانكار - والحاصل ان صحة سلب المعنى بما هو هو مما لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرفية هذا الامور بعد فرض كونها معرفات للصحيح غير مفيد اصلا وتوهم ان تلك العناوين اخذت ظرفا لا قيدا قد مر ما فيه، إذ غاية الامر عدم اخذها قيدا الا انها في هذه الحالة لا تنطبق الا على الصحيح، ولا فائدة في صحة سلبها عن الفاسدة. هذا ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحة السلب، امكانا لا وقوعا، بتقريب ان من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد ان المطرد بينهم هو وضع الالفاظ بمقدار يرفع الحاجة ومهما وقفوا على اشياء أو اخترعوا شيئا من الصنايع وغيرها عينوا بازائها الفاظا تفيد معانيها عند الاطلاق - ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الاشياء باجناسها وفصولها، إذ قلما يتفق ذلك لبشر، الا الاوحدي من الفلاسفة وعلماء الطبيعة بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازى، يصلح ان يكون جامعا بين الافراد من الصورة النوعية وغيرها مما يصلح وقوعه جامعا، وقد ايدت التجربة ان من اخترع سيارة أو استكشف حيوانا، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسميه باسم، لا بما انه اسم لشخص خاص في زمانه ومكانه بل يشير بالتوجه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه، بمعرفية هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيته الشخصية بل لجامعه وطبعيته النوعية وبذلك يتضح ان الوضع في غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام، لكون الملحوظ عند الوضع شيئا خاصا والموضوع له امرا عاما. نعم لا يلزم تصور الجامع تفصيلا والعلم بحقيقته بل يكفى تصوره اجمالا وارتكازا فعند ذلك يسوغ للصحيحى ان يدعى ان الصلوة بحسب ارتكاز اهل الشرع يتبادر منها معنى اجمالي وهو الجامع الذى لا ينطبق الا على الافراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلوة مبهما ومجهولا في ظرف التبادر وبذلك يندفع الاستحالة التى ذكرناها وهذا وان كان يصحح دعوى تبادر الصحيح بحسب الامكان العقلي الا انه بعد ممنوع وقوعا، لان الانصاف

ان من اخترع السيارة وعين لفظا خاصا لها، لم ينتقل من الفرد الموجود الا إلى نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصيات من الصحة والفساد - كما ان المتبادر من الفاظ العبادات هو نفس طبايعها بما هي، لا بما انها ملزومة للوازم ومعروضة للعوارض، والمتتبع في الاثار يجد ذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله وزمان الصادقين (ع): عصر نشر الاحكام و فتح بابها بمصراعيها. في بعض ادلة القول بالاعم قد يستدل للقول بالاعم بانه لا اشكال في صحة النذر بترك الصلوة في الاماكن المكروهة وحنث النذر بفعلها فيها، ولو كانت موضوعة للصحيحة لزم عدم قدرة المكلف على مخالفة هذا النذر ومعه لا يتحقق الحنث ابدا - فليزم من صحة النذر

عدم صحته وانت خبير ما وقع تحت النذر هو الصحيح من الصلوة وان قلنا بمقالة الاعمى في اصل الوضع، إذا المكروه في تلك الامكنة ما هو مكتوب على المكلفين لا الاجزاء الرئيسة ولا الصورة المعهودة فيصير الاشكال مشترك الورود. نعم قد يقال بعدم صحه النذر هنا من جهة اخرى، وهى ان نسبة الصلوة الواقعة في الحمام بالنسبة إلى سائر افرادها كنسبة الصلوة الواقعة المسجد الجامع مثلا إلى الحرمين من دون ان يكون في الفرد الادنى حزازة في ذاته بل غاية ما يتصور هنا من معنى الكراهة هو كونها اقل ثوابا من غيرها ومثل ذلك غير كاف في صحة النذر بالترك (هذا) و لكن ما ذكر أيضا غير وجيه لان الكراهة لم تتعلق بذات الصلوة كى يلزم منه هذا المحذور بل بايقاعها في الحمام مثلا مضافا إلى ان لازمه اتصاف الصلوات كلها مع اختلافها في مراتب المطلوبية، بالكراهة ما سوى الفرد الاعلى الذى ليس فوقه فرد آخر - وهو كما ترى - فصحة النذر في امثال المقام مما لا غبار عليها. وهناك اجوبة عن الاشكال - منها: ما افاده شيخنا العلامه (اعلى الله مقامه) وتوضيحه ان الامر المتعلق بعنوان لا يمكن ان يتجاوز عنه ويسرى إلى الافراد والخصوصيات: إذ الامر بعث إلى الطبيعة وهى لا تحكى الا عن نفس مفادها المعراة عن كل قيد، فالمأمور به في قوله تعالى: اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى آخر الاية، ليس الانفس طبيعة الصلوة من

غير لحاظ الخصوصيات فيها زمانية كانت أو مكانية من المسجد والحمام - و (ح) ما تعلق به النهى التنزيهى ليس عين ما تعلق به الامر، بل هو انما تعلق بالكون الرابط - وهو وقوعها في الحمام - وعلى هذا لامانع من صحة الصلوة في مفروض البحث لان الكراهة والنهى يتعلقان بايقاعها في الحمام أو ساير الاماكن المكروهة، والمفروض انه قد اوقعها فيحنث بذلك. هذا ولا يخفى ان اكثر الكلمات الواقعة في المقام ناش من الخلط بين متعلق امر الصلوة وبين متعلق امر النذر: فان متعلق الاول وان كان ذات الصلوة بما هي هي، الا ان متعلق الاخر هو عنوان الوفاء في قول الشارع مثلا: اوفوا بالنذر، من غير ان يتجاوز عنه نعم المصداق الخارجي لهما واحد - توضيح ذلك: ان الصلوة المنذور تركها في الحمام لها عناوين ثلث، (عنوان الصلوة) وهو عنوان ذاتي لها، كما ان الموجود مصداق حقيقي له، و (عنوان كونها في الحمام) وهو تحيثه باين كذا ووقوعها فيه، وهذا العنوان عنوان عرضى لنفس الفرد الخارجي كما انه مصداق عرضى له، و (عنوان كونها) مخالفة للنذر وهذا العنوان ايضا عرضى كمصداقه - (والحاصل) ان ما يدخل في جوهره وحقيقته هو الاول دون الاخيرين بل هما ينتزعان من وقوعه في الخارج في اين مخصوص، ومن كونه بفعله مخالفة للامر بالوفاء وعلى هذا لو فرض تعلق النذر بترك ذات الصلوة وفرض صحته لا الكون الرابط، لا يوجب صيرورتها محرمة إذ المحرم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض فتأمل، كما ان الواجب بالذات هو طبيعة الصلوة المنطبقة على الفرد الخارجي بالذات - ومن هنا ذكرنا في محله ان نذر المستحبات مثل صلوة الليل وغيرها لا يوجب اتصافها بالوجوب بعناوينها بل الواجب هو الوفاء وصلوة الليل مثلا باقية على استحبابها وسيأتى زيادة توضيح لذلك في بعض المقامات الاتية انشاء الله فانتظر - واما غائلة اجتماع البعث والزجر في شئ واحد فيرفعها اختلاف متعلقيهما في مقام تعلق الحكم القول في المعاملات وينبغى رسم امور: (الاول) المعروف عدم جريان النزاع فيها بناء على وضعها للمسببات لان امرها دائر بين الوجود والعدم إذ الماهيات امور اعتبارية متقومة بالاعتبار، فالشرع ان وافق العرف فيها تحقق المسبب وان خالفهم كما في نكاح بعض المحارم وفي االبيع

الربوي فلا - لرجوع مخالفته إلى اعدام الموضوع ونفى الاعتبار، واعتباره مع نفى جميع الاثار لغو لا معنى له، ولو سلم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرعة، لان نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأسا عندهم، فاذان يدور امر المسببات دائما بين الوجود والعدم - اللهم الا ان يقال باطلاق الفاسد عليها باعتبار تحققها في محيط اهل العرف فيما كان العرف مساعدا لتحققها مع عدم ترتب الاثار عليها في محيط التشريع، اما مع لحاظ كل محيط فالامر فيه دائر بين الوجود والعدم كما ذكرنا، واما الالتزام بكون المسببات امورا واقعية كشف عنها الشارع، وان ردعه يرجع إلى عدم ترتب الاثار بعد تحققها فهو امر واضح البطلان. الثاني بناء على ان الاسامي موضوعة للصحيح من الاسباب يلزم اجمال الخطاب لان الاختلاف بين الشرع والعرف (ح) يرجع إلى مفهومها لا إلى المصاديق فقط كما التزم به المحقق الخراساني، لان الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الاولى ولا الشايع لوضوح بطلانهما كما مر نظيره في العبادات، فاذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق الا على الصحيح المؤثر (فح) لابد من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتى لا ينطبق الا عليه، ولا يعقل رجوع الاختلاف إلى المصداق مع الاتفاق في المفهوم - وبناء على ذلك يلزم الاجمال في الخطابات وعدم جواز التمسك باطلاقاتها - فمع احتمال دخالة شئ فيها يرجع إلى الشك في الموضوع ويكون الشبهة مصداقية، بخلاف ما إذا كان الوضع للاعم أو للصحيح عرفا، لجواز التمسك بالاطلاق (ح) بعد احراز الموضوع، وبه يرتفع الشك عن القيود والشروط المحتملة. الثالث ربما يقال انه بناء على كون الاسامي للمسببات لا يجوز التمسك بالاطلاق عند الشك لان امر المسبب دائر بين الوجود والعدم كما تقدم، فالتمسك باطلاق ادلة الامضاء للمسببات المعتبرة عرفا، موقوف على رجوع الادلة الرادعة إلى نفى الاثار والخروج تخصيصا لا إلى نفى اصل الاعتبار، لكنك قد عرفت ان نفى الاثار مع امضاء اصل الموضوع لغو جدا بل مخالف لارتكاز اهل الشرع فلابد من القول برجوع الردع إلى نفى الموضوع واخراجه تخصصا عن ادلة الامضاء، و (ح) يشكل التمسك بالاطلاق لصيروة الشبهة مصداقية. لا يقال بناء على كون الاسامي للمسبب لا نسلم اختلاف الشرع مع العرف في المفهوم ضرورة ان مفهوم البيع هو المبادلة المعهودة والاجارة هي نقل المنفعة بالعوض مثلا عند

الشرع والعرف، (فح) يرجع الردع إلى عدم اعتبار المصداق واعدام الموضوع فعدم صدق البيع على الغرری والربوي ليس للتضييق المفهومى بل لعدم اعتبار المصداق بعد التخصيص الراجع إلى التخصص فلا مانع من التمسك بالاطلاق والعموم لعدم جواز رفع اليد عن الحجة الا بالحجة. فانه يقال: انما ينتج التمسك بالاطلاق إذا لم يكن اجمال في الصدق وانطبق العنوان على المصداق، ولا ريب في انه مع احتمال عدم اعتبار الشارع معاملة خاصة بكيفية خاصة. يرجع الشك إلى الصدق فلا ينتج الاطلاق، وبالجملة إذا رجع ردع الشارع إلى اعدام الموضوع فمع الشك في ردعه يشك في تطبيق عنوان البيع المأخوذ في دليل الامضاء عليه وتكون الشبهة مصداقية، فالتحقيق ان يقال: ان الادلة الامضائية ليست الا تصديقا للمعانى المرتكزة في اذهان اهل العرف، إذ اعاظم اصحاب النبي (ص) بل كلهم - وهم العرب الاقحاح - لم يفهموا من قوله تعالى: احل الله البيع، ومن قوله (صلى الله عليه وآله): الصلح جائز بين المسلمين، الا ما كان يفهمون من نظائرهما قبل نزول الوحى، ولم يكن منطق النبي صلى الله عليه وآله الا كمنطق بعضهم مع بعض (فح) لا تكون ادلة الردع الا تخصيصا حكميا لا اعداما للموضوع واخراجا تخصيصيا -

إذا الموضوع هو المعنى العرفي فاخراج الربوي عنه موضوعا، اما يراد به اخراجه عن محيط العرف وهو باطل لرجوعه إلى اعدام اعتبار اهل العرف وهو ليس في قوة التشريع كما هو واضح، واما عن محيط الشرع وهو مسلم لما عرفت من ان رفع الحكم عنه يلازم الغاء موضوعيته دفعا للغوية، لكن هذا المعنى لا يوجب اخراجه عن تحت ادلة الامضاء موضوعا، لان المفروض ان موضوعها عرفى لا شرعى ولا ينافى ذلك ما مر من ان البيع الربوي ونكاح المحارم في اذهان المتشرعة خارج موضوعا إذ ذلك لا يستلزم كونه كذلك في ناحية بناء العقلاء، الذى يتوجه إليه العمومات والاطلاقات ويكون هو المرجع فيها هذا وقد يتمسك هنا بالاطلاق المقامى لكشف حال الموضوع ولكن ذلك إذا لم يثبت اطلاق لفظي والا استغنى به عنه إذا عرفت ذلك فاعلم: ان التبادر وارتكاز المتشرعة وغيرهما تساعد على كون اسماء المعاملات اسامى للمسببات اعني تبادل المالين، في البيع وما اشبهه في ساير

المعاملات، والمراد من المسبب ما يحصل بالاسباب ويوجد بها - وتخيل كونها موضوعة لنفس الاسباب المحصلة لها، أو النتيجة الحاصلة من الاسباب والمسببات من صيرورة العوض ملكا للمشترى والثمن للبايع مثلا، (مدفوع) بكون الارتكاز على خلاف الاول، واما الثاني اعني كونها موضوعة لنفس النتيجة فيرده عدم صحة اطلاق عنوان البيع أو الاجارة أو غيرهما على النتيجة، وقد عرفت سابقا انه بناء على كونها موضوعة للمسببات يرتفع النزاع من البين لدوران امرها (ح) بين احد الامرين، الوجود والعدم - نعم على القول بكونها موضوعة للاسباب فالتبادر يساعد القول بالاعم مضافا إلى ما عرفت من كيفية الوضع. خاتمة ولنختم هذا البحث بتصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارة بعد اشتمالها على مقومات الماهية، إذ تصويرهما في الافراد الخارجية للماهيات الحقيقية واضح جدا لان الماهية ولوازمها وعوارضها وعوارض وجودها وان كانت متغايرة في عالم التصور الا ان الوجود يجمع تلك الشتات بنحو الوحدة والبساطة، بحيث يكون الفرد الخارجي بهويته الشخصية عين الماهية وعوارضها وجودا (فح) لا مانع للعقل من تحليلها إلى مقومات وعوارض بحسب الوجود أو الماهية بحيث يقال هذا من علل قوامها وذاك جزء للفرد ومن عوارض وجوده - ولكن تصويره في الاعتبارات لا يخلو من غموض، وذلك لان الموجود منها حقيقة هو الاجزاء واما الهيئة التركيبية فليس لها وجود الا بالاعتبار، (فح) يقع الاشكال في تصوير جزء الفرد، إذ كلما وجد في الخارج من الزوائد فهو موجود بحياله وله تشخص خاص، وليس هناك شئ يربطه بسائر الاجزاء السابقة سوى اعتبار مجموعها بنحو الوحدة مرة اخرى، ومن المعلوم انه يكون (ح) ماهية اعتبارية اخرى في قبال الاولى ويكون المصداق الخارجي مصداقا لتلك الماهية مع هذه الزيادة، وبدونها يكون مصداقا للاولى والحاصل ان اجزاء الفرد وشرائطه هي ما يكون من كمالات الموجود ولا محالة تتحد معه خارجا وهذا لا يتحقق في الماهيات الاعتباريه لفقدان ما به الاتحاد فيها الا في عالم الاعتبار وهو موجب لصيرورة الاجزاء دخيلة في نفس الماهية لا في الفرد هذا ولكن يمكن دفع الاشكال بان يقال: ان لبعض المركبات غير الحقيقية هيئة خاصة يكون المركب متقوما بها كما عرفت في مقام تصوير الجامع، فالبيت والقصر حقيقتهما

متقومة بهيئة ما، لا بشرط، ولا تحقق لهما في الخارج الا بوجود موادهما على وضع خاص (فح) نقول كل ماله هيئة قائمة باجزاء يكون حسن الهيئة وتفاضلها باعتبار التناسب الحاصل بين الاجزاء فالحسن اينما وجد يكون مرهون التناسب فحسن الصوت والخط عبارة عن تناسب اجزائهما - فلا يقال الشعر حسن الا إذا تناسبت جمله، ولا للدار الا إذا تناسبت مرافقها، وغرفاتها، فربما تكون غرفة في دار توجب حسنها لايقاعها التناسب بين الاجزاء وكذلك الصلوة فانها ليست نفس الاجزاء بالاسر، بل لها هيئة خاصة لدى المتشرعة زائدة على اجزائها فيمكن ان يكون تفاوت افرادها في الفضيلة لاجل تفاوتها في المناسبة الموجودة بين اجزائها وان كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا - فلا يبعدان يكون للقنوت دخالة في حسن الهيئة الصلوئية ويكون المصداق الذى وجد فيه احسن صورة من فاقده مع خروجه عن الماهية رأسا ولعلك لو تأملت في اشباه المقام ونظائره يسهل لك تصديق ما ذكرنا في الاشتراك الامر الثاني عشر الحق وقوع الاشتراك فضلا عن امكانه، ومنشأه اما تداخل اللغات أو حدوث الاوضاع التعينية بالاستعمال فيما يناسب المعنى الاول أو غير ذلك من الاسباب. وقد افرط جماعة فذهبوا إلى وجوبه لتناهى الالفاظ وعدم تناهى المعاني - وفيه انه ان اريد من عدم التناهى معناه الحقيقي فمردود بعدم الحاجة إلى الجميع، لو سلمنا عدم التناهى في نفس الامر مع ان فيه اشكالا ومنعا - وان اريد منه الكثرة العرفية فنمنع عدم كفايتها مع كثرة الوضع للكليات. كما فرط اخرون فاختاروا امتناعه استنادا إلى ان الوضع عبارة عن جعل اللفظ عنوانا مرآتيا للمعنى وفانيا فيه - وقد يقال في توضيح ذلك: ان الوضع يستعد اللفظ للمرآتية وبالاستعمال تصير فعليا - والجواب ان صيرورة اللفظ فانيا في المعنى غير معقولة، ان قصرنا النظر اليهما وقطعنا النظر عن لحاظ المتكلم - وتوهم كونه في لحاظ المتكلم كذلك، وانه يلاحظ اللفظ منظورا به لا منظورا فيه، لا يوجب امتناع جعله مرآتين

ومن ذلك يظهر فساد ما برهن به ايضا على الامتناع من ان الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى أو ما يستلزمها، (فح) يلزم من الوضع لمعنيين ان يحصل عند تصور اللفظ انتقالان مستقلان دفعة واحدة - - وانت خبير بما فيه، إذ لم يقم البرهان على كون الاستقلال بمعنى عدم وجود انتقال آخر معه، من لوازم الوضع، وان اريد من الاستقلال ما يكون في مقابل الانتقال إلى معنى واحد منحل إلى اثنين، كمفهوم الاثنين حيث يكون الانتقال إلى الواحد في ضمنه، ففيه مضافا إلى عدم لزومه لو استعمل في واحد واقيم قرينة عليه، انا لا نسلم امتناعه بل هو واقع كما سيجئى عن قريب انشاء الله الامر الثالث عشر التحقيق جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ومورد النزاع ما إذا كان كل من المعنيين متعلقا للنفي والاثبات بحياله، فخرج من حريم البحث ما إذا استعمل في معنى واحد ذى اجزاء اوذى افراد. والدليل على ما اخترناه وقوعه في كلمات الادباء والشعراء، وما استدل به للامتناع وجوه غير تامة نتعرض لمهماتها الاول ما ذكره صاحب الكفاية من لزوم اجتماع اللحاظين الاليين في لفظ واحد وهو محال - وتقرير الملازمة بوجهين - احدهما ان الاستعمال هو افناء اللفظ في المعنى فيكون لحاظه تبعا للحاظه، فإذا استعمل في شيئين يكون تابعا لهما في اللحاظ فيجتمع فيه لحاظان آليان بالتبع - (ثانيهما) ان لحاظ اللفظ والمعنى لابد منه في كل استعمال، لامتناع الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما، فإذا استعمل في شيئين لزم لحاظ اللفظ مرتين فاجتمع اللحاظان ويمكن تقرير بطلان التالى، بان تشخص الملحوظ بالذات انما هو باللحاظ وتعين اللحاظ بالملحوظ، كما ان الامر كذلك في باب العلم والمعلوم، بل ما نحن فيه من قبيله، (فح) اجتماع اللحاظين في شئ يساوق كون الشى الواحد شيئين، وتعلق العلمين بمعلوم

واحد يستلزم كون الواحد اثنين، بل لا يمكن الجمع في الملحوظ بالعرض ايضا للزوم كون العلوم بالعرض، التابع للمعلوم بالذات في الانكشاف، منكشفا في آن واحد مرتين وهو محال. ويجاب عنه بمنع الملازمة، اما على الوجه الاول فلان المنظور من التبعية ان كان

ان المتكلم يتصور المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ، فلا يجب من تصور المعنيين عرضا، انتقالان إلى اللفظ، بل لا ينتقل إليه الا انتقالا واحدا كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد - وكون النظر هناك إلى اللازمين استقلاليا دون اللفظ لا يوجب الفرق بينهما فيما نحن بصدده - وان كان المراد اجتماع اللحاظين في السامع فلا نسلم لزومه، لان السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى وان كان اللفظ آلة، فيكون لحاظ المعنى تبعا للحاظ اللفظ وسماعه، كما ان الناظر إلى الكتابة يدرك نقش المكتوب اولا فينتقل منه إلى المعنى (فح) إذا كان اللفظ دالا على معنيين انتقل منه اليهما من غير لزوم محذور ابدا وبالجملة لا يلزم من تبعية الانتقال جمع اللحاظين الانتقالين في اللفظ، كما لا يلزم اجتماعهما في المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعة فان قلت المراد من تبيعة لحاظ اللفظ للمعنى هو سراية اللحاظ من المعنى إلى اللفظ فيلزم من الاستعمال في معنيين لحاظان آليان، أو ان المراد كون اللحاظ متعلقا بالمعنى بالذات وباللفظ بالعرض فيتعدد بتعدد ما بالذات قلت: ان ذا من العجب إذ كيف يترشح من اللحاظ الاستقلالي لحاظ آلى، وما هذا الا الانقلاب، كما ان ما ذكره ذيلا خلاف المفروض، إذ لا يلزم منه اجتماع اللحاظين لعدم اللحاظ في اللفظ حقيقة واما الجواب عن الوجه الثاني فهو ان ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظية اللفظ والمعنى وعدم كونهما مغفولا عنهما حاله، واما لزوم لحاظه في كل استعمال لحاظا عليحدة فلم يقم عليه دليل، ولا هو لازم الاستعمال، الا ترى ان قوى النفس كالباصرة والسامعة آلات لها في الادراك وقد تبصر الشيئين وتسمع الصوتين في عرض واحد، ولا يوجب ذلك ان يكون للالتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما في ادراك الشيئين الثاني: ان الاستعمال افناء ويمتنع افناء الشئ الواحد في شيئين وبعبارة اخرى ان الاستعمال جعل اللفظ بتمامه قالبا للمعنى ولا يمكن ان يكون مع ذلك قالبا لمعنى آخر والجواب: ان الاستعمال ليس الا جعل اللفظ آلة للافهام فان كان المراد من الفناء وكونه قالبا أو مرآتا أو ما رادفها، هو صيروره اللفظ نفس المعنى في نفس الامر، فهو واضح البطلان، إذ لا يمكن له الفناء بحسب وجوده الواقعي بحيث لا يبقى في الواقع

الا شيئية المعنى، لان اللفظ باق على فعليته ومع ذلك لا يعقل فنائه، وان اريد منه ان القصد معطوف بالذات إلى افهام المعنى دونه، فامتناع التالى ممنوع، إذا للفظ يكون منظورا به والمعنيان منظورا فيهما، وما لهج به بعض اهل الذوق في بعض المقامات غير مربوط بهذه المباحث فليطلب من محالها الثالث: ما عن بعض الاعيان ان حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى في الخارج باللفظ حيث ان وجود اللفظ خارجا وجود لطبيعي اللفظ بالذات ولطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة لا بالذات، إذ لا يكون وجود واحد وجود الماهيتين بالذات كما هو ظاهر، وحيث ان الموجود الخارجي واحد بالذات فلا مجال للقول بان وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا و وجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر هناك كى ينسب إليه بالتنزيل. ولا يخفى انه بالمغالطة اشبه منه بالبرهان، ولعل مبناه ما عن بعض اهل الذوق

من ان الوجود اللفظى من مراتب وجود الشئ، وهوان صح ليس معناه الا كونه موضوعا للمعنى ومرآتا له بالمواضعة الاعتبارية، وعليه لو كان الموضوع له متعددا أو المستعمل فيه كذلك لا يلزم منه كونه ذا وجودين أو كونه موجودين، إذ المفروض انه وجود تنزيلي واعتبارى وهو لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي فكون شئ وجودا تنزيليا لشئ لا يستنبط منه سوى كونه بالاعتبار كذلك لا بالذات والحقيقة.
الرابع: ما في بعض الكلمات من استحالة تصور النفس شيئين واستحالة كون اللفظ علة لحضور معنيين في الذهن، لحديث امتناع صدور الكثير عن الواحد وانت خبير بانه تلفيق محض واخراج الشئ عن مجراه، إذ البداهة قاضية بصحة تصور الشيئين والا لما صح التصديق بكون شئ شيئا، إذ لا بد عنه الاذعان من تصور الطرفين معا كما ان التمسك بالقاعدة العقلية في امثال هذه الموارد، اوهن من بيت العنكبوت، إذ الدلالة ليست من قبيل صدور شى، عن شى مع انها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن اجراء القاعدة فيها إذ هي مختصة بالبسيط من جميع الجهات ثم ان هناك تفصيلا اعجب من اصل القول بالامتناع قال به بعض محققى العصر (قدس سره) وهو انه اختار الامتناع فيما لوحظ كل واحد من المعنيين بلحاظ خاص به، لبعض الوجوه السابقة، والجواز فيما كان اللفظ حاكيا عن مفهومين ملحوظين بلحاظ واحد - و

هذا من عجيب القول، إذ وحدة اللحاظ مع تعدد المعنى ان كانت لاجل وقوع المعنيين تحت جامع وحداني تجمع ما تفرق، بلحاظ واحد، فقد اسمعناك في صدر المبحث انه خارج من حريم النزاع - وان كان مع كون كل من المعنيين ملحوظا بحياله ومستعملا فيه ومع ذلك يكونان ملحوظين بلحاظ واحد، فهو غير قابل للقبول بل مدفوع بالموازين العلمية - إذ فرض كون الشيئين موجودين بنعت الكثرة في الذهن مع وحدة اللحاظ، فرض وحدة الكثير مع كثرته. والحاصل ان لحاظ النفس ليس الا علمها بالشئ وتصورها اياه فلو وقع المعلوم بنعت الكثرة في لوح النفس وصفحة الادراك فقد وقع العلم عليه كذلك، إذ التصور والادراك وما رادفهما من سنخ الوجود في عالم الذهن ولا معنى لوجود المتكثر بما هو متكثر بوجود واحد - فتخلص انه لا مانع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد عقلا، واما المنع من جهة القواعد الادبية أو من جهة اشتراط الواضع فضعيف جدا لا ينبغى البحث عنه واما ما ورد من ان للقرآن سبعين بطنا فمن غوامض الكلام لا يقف على مغزاه الا الخائض في لججج العلم وبحار المعارف فليطلب عن مواضعه، وعلى كل حال لا يرتبط بالمقام.
الكلام في المشتق (الامر الرابع عشرة:) في افاضة القول في المشتق وانه موضوع لخصوص المتلبس أو الاعم منه ومما انقضى عنه المبدء ولنقدم امام المقال امورا الاول الظاهر ان المسألة لغوية وان البحث معقود لتعيين الموضوع له و ذهب بعض الاعيان إلى كونها عقلية لاجل ان حمل شئ على شئ انما هو لكون الموضوع متحيثا بحيثية وواجدا لمبدء به يصح الحمل، والا لجاز حمل كل شئ على كل شئ ثم ان حدوث ذاك المعنى في الموضوع آنا ما ربما يكفى في صحة الحمل وان لم يكن له بقاء واستمرار كالابوة وهى امرآنى ناش من تخلق الابن من مائه ولكن العرف يراه امرا مستمرا، ثم فرع على ذلك قول صاحب المحجة: من ان القائل بعدم صحة الاطلاق على ما انقضى عنه المبدء يرى سنخ الحمل في الجوامد والمشتقات واحدا والقائل

بالاطلاق يرى التفاوت بينهما، وانه في الجوامد من قبيل هو هو فلا يقال للهواء انه ماء و في المشتقات من سنخ ذى هو يكفى، فيه مجرد الخروج من العدم إلى الوجود (انتهى محصل ما افاده) ولكنك خبير بان البحث (ح) يندرج في عداد الحقايق ومن الواضح انه لا معنى للنزاع في انه الفاقد للمبدء بعدما كان واجدا له هل يقع مصداقا له بالفعل بحسب متن الامر اولا، وسخافته غير مخفية إذ ميزان الصدق وعدمه دائر مدار اشتماله على المبدء وعدمه، ولا يعقل صدقه على الفاقد حقيقة حتى يختاره القائل بالاعم، وهذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظيا لان الواضع، له الخيار في تعيين حدود الموضوع له، فله وضع اللفظ للمتلبس أو للاعم منه، كما انه بالخيار في تعيين الالفاظ الثاني في تقسيم العناوين الجارية على الذات فان لها اقساما (منها): ما يكون منتزعا عن حاق الذات من غير دخالة شئ مطلقا سواء كان الخارج مصداقا ذاتيا له كالاجناس والانواع والفصول، ام كالمصداق الذاتي له كما في انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجية - و (منها) ما يكون منتزعا عنه باعتبار تلبسه بشئ وجوديا كان أو عدميا، والامر الوجودى تارة يكون امرا حقيقيا كانتزاع العالم والابيض باعتبار مبدئيهما، واخرى امرا انتزاعيا أو اعتباريا، لاحظ له من الوجود الا في وعاء اعتبار العقل وتصويره فالاول كانتزاع الامكان عن الممكنات - والثانى كالملكية والرقية وغيرهما - هذا وربما يمثل لدخالة الامر العدمي بالامكان لانه سلب الضرورتين عن الذات سلبا تحصيليا ولا مشاحة في المثال ونظيره الاعمى والامى و - (منها) ما يكون العنوان امرا اشتقاقيا كالضارب والناطق وقد يكون جامدا كالماء والنار والزوج - و (منها) ما يكون ملازما للذات في الموطنين اعني الذهن والخارج أو في واحد منهما وقد يكون مفارقا عنه كالاعراض المفارقة - وهناك اقسام آخر، ضربنا عنها صفحا، وعلى كل حال، التحقيق خروج العناوين غير الاشتقاقية الصادقة على الذات بذاته كالماء والانسان، عن محل النزاع وقد يعلل وجه خروجها (كما عن بعض الاعاظم) بان شيئية الشئ بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الانسان ترابا فما هو ملاك الانسانية، وهو الصورة النوعية، قد زال واما المادة المشتركة الباقية، وهى القوة الصرفة لافاضة الصورة، فهى غير متصفة بالانسانية - وهذا بخلاف

المشتقات العرضية، فان المتصف فيها هو الذات وهو باق بعد انتفاء وصفه (انتهى) لكنك خبير بان النزاع في المقام لغوى، لا عقلي حتى يتشبث بان فعلية الشئ بصورته لا بمادته، و (ح) لا مانع من وضع الانسان مثلا للاعم، بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع إذا التسمية لا تدور مدار هوية الشئ، اضف إليه ان انقضاء المبدء لا يوجب مطلقا زوال الصورة النوعية ولو عرفا كما في تبدل الخمر خلا، فانهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول بل هما متحدان في الذاتيات متفارقان في الاوصاف عرفا ومثلهما الماء والثلج، فانهما ايضا ليسا جوهرين متباينين بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف، اعني اتصال اجزائهما و عدمه هذا مع ان النزاع لو كان عقليا لا يعقل صدق المشتق عقلا على ما زال عنه المبدء فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلا بالضرورة، والظاهر ان وجه خروجها عن محط البحث هو اتفاقهم على كونها موضوعة لنفس العناوين فقط لا للذات المتلبس بها ولو في زمان ما - وهذا بخلاف المشتقات فان دخول الذات فيها امر مبحوث عنه غير مختلف فيه فيقع فيها هذا النزاع واما الهيئات في المشتقات الاسمية فلا ريب في دخولها جميعا في محل النزاع، سواء كانت منتزعة من نفس الذات كالموجود، ام لا، وسواء كان المبدء فيها لازما للذات كالممكن أو مقوما للموضوع كالموجود بالنسبة إلى الماهية، ام لا - وكذا لو كانت منتزعة عن مرتبة الذات في بعض مصاديقه كالعالم بالنسبة إلى الباري دون بعض، فجميع ذلك داخل تحته ولا يختص بما يمكن زواله عن الذات

حتى يتصور له الانقضاء وذلك لان النزاع وقع في عنوان عام اعني هيئة المشتق ووضعها نوعي، وحيث ان زنة الفاعل وضعفت نوعيا لاتصاف خاص من غير نظر إلى المواد وخصوصيات المصاديق، بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما مما ليس له معنون باق بعد انقضاء المبدء عنها، إذ قد عرفت ان النزاع عنون بعنوان عام وهو كافل لادخالها تحته، ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد أو الموارد متكثرا. واما العناوين المنتزعة بعناية دخول امر وجودي أو عدمي حقيقي أو اعتباري مما ليس من العناوين الاشتقاقية كالزوجية والرقية سواء كانت موضوعة وضعا شخصيا ام نوعيا كهيئة الاسم المنسوب إلى شئ كالبغدادي والحمامى، فالظاهر دخولها في حريم

البحث كما يظهر من فخر المحققين (قده) والشهيد ره، فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول باحديهما، حيث قال لا اشكال في تحريم المرضعة الاولى والصغيرة و، اما لمرضعة الثانية ففى تحريمها اشكال اختار والدى المصنف (قدس سره) وابن ادريس تحريمها فانه يصدق عليها انها ام زوجته لعدم اشتراط بقاء المبدء في المشتق - (قلت) ان الموجود في النصوص هو (امهات النساء) لا (ام الزوجة) فتحليل المسألة من طريق المشتق ساقط من اصله والقول بجريانه في مثل (امهات نسائكم) باعتبار كونه بمعنى زوجاتكم، كما ترى وان كان يظهر من الجواهر جريانه فيه ايضا وكيف كان لاعتب علينا في البحث عنها وما افيد في هذا المقام فنقول ومنه جل شأنه التوفيق: قد ذهب بعض الاعيان من المحققين إلى اتحاد المرضعتين في الحكم والملاك نظرا إلى ان امومة المرضعة الاولى وبنتية المرتضعة من المتضائفين وهما متكافئان قوة وفعلا، وبنتية المرتضعة وزوجيتها متضادتان شرعا ففى مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنتية المرتضعة وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة إلى زوجية المرتضعة حتى تحرم بسبب كونها ام الزوجة (انتهى) وقد سبقه صاحب الجواهر (قدس سره) إليه واجاب عنه بان ظاهر النص والفتوى الاكتفاء بالامية المقارنة لانفساخ الزوجية في صدق البنتية، إذ البنتية والامية وانفساخ الزوجية متحدات في الزمان (ضرورة) كونها معلولات لعلة واحدة فاخر زمان الزوجية متصل باول ازمنة صدق الامية ولعل هذا المقدار كاف في الاندراج تحت عنوان (امهات نسائكم) وفيه ان الصدق هنا مسامحي حتى بنظر العرف وهو غير كاف الا على القول بوضع المشتق للاعم حتى يكون الصدق حقيقيا وقال بعض الاعاظم ما حاصله: ان الرضاع المحرم علة لتحقق عنوان الامومة والبنتية وعنوان البنتية للزوجة المرتضعة علة لانتفاء عنوان الزوجية عنها فانتفاء عنوان الزوجية عن المرتضعة متأخر بحسب الرتبة عن عنوان البنتية لها ولا محالة انها تكون زوجة في رتبة تحقق عنوان البنتية لاستحالة ارتفاع النقيضين ففى تلك المرتبة تجتمع الزوجية والبنتية وكونها ام الزوجة ولكن ضعفه ظاهر لان الاثر مترتب على ماهى ام زوجة بالحمل الشايع في انظار اهل العرف ولا دليل شرعى يدل على العلية بين الحكمين حتى يتكلف بتقدير الزوجية

في الرتبة كى يقع مصداقا للعمومات - وبعبارة اوضح ان بنتية المرتضعة ليست علة تكوينية لرفع الزوجية بل لابد في استفادة العلية أو التمانع بينهما من مراجعة الادلة الشرعية ولا يستفاد من قوله تعالى: (وامهات نسائكم) سوى التمانع وان الزوجية لا تجتمع

مع العناوين المحرمة وهو ينافى اجتماعهما في آن، اورتبة والتحقيق ان تفريق الفخر (قدس سره) بين المرضعتين ليس لاجل وجود فارق بينهما في الابتناء على وضع المشتق حتى يقال بان تسليم حرمة الاولى والخلاف في الثانية مشكل - بل تسليمه لحرمة المرضعة الاولى لاجل الاجماع والنص الصحيح في موردها دون الثانية ولذلك بنى الثانية على مسألة المشتق دون الاولى واوضح الحكم فيها من طريق القواعد لعدم وجود طريق شرعى فيها - ففى صحيحة محمد بن مسلم) عن (ابى جعفر) (ع)، والحلبي عن ابى عبدالله (ع) قالا: لو ان رجلا تزوج بجارية رضيعة فارضعتها امرأته فسد النكاح فان الظاهر فساد نكاح الرضيعة ويحتمل فساد نكاحهما - واما حرمة الثانية فليست اجماعية، ودعوى وحدة الملاك غير مسموعة، والنص الوارد فيها من طريق (على بن مهزيار) الذى صرح بحرمة المرضعة الاولى دون الثانية غير خال عن الارسال وضعف السند بصالح بن ابى حماد فراجع، ولهذا ابتناها بمسألة المشتق الثالث الحق خروج اسماء الزمان من محط البحث لان جوهر ذاته جوهر تصرم وتقض، فلا يتصور له بقاء الذات مع انقضاء المبدء، وعليه لا يتصور له مصداق خارجي ولا عقلي كذلك - ولا معنى لحفظ ذاته مع انه متصرم ومتقض بالذات. وقد اجيب عن هذا الاشكال باجوبة غير تامة - (منها): ما افاده المحقق الخراساني من ان انحصار مفهوم عام بفرد، كما في المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، كالواجب الموضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تعالى - وانت خبير بضعفه، إذ الغاية من الوضع هي افهام ما يقع في خاطر المتكلم ذهنيا كان أو خارجيا، واما، ما لا يحوم الفكر حوله وليس له مصداق في كلا الموطنين كما عرفت في الزمان، فالوضع له لغو وعاطل، واما مفهوم الواجب فلا نسلم وحدة مصداقه إذ ما هو المنحصر هو الواجب بالذات دون الواجب مطلقا الواجب بالغير والواجب بالقياس إلى الغير، والمركب من اللفظين (اعني الواجب بالذات) ليس له وضع علي حده - واما الشمس والقمر فلا يبعد كونهما علمين

كلفظ الجلالة وعلى فرض كونها موضوعة للمعانى الكلية كالذات الجامع للكمالات ولمهية الشمس والقمر لعله للاحتياج إلى افهام معانيها العامة احيانا لان الاخير مثلا بالنظر إلى مفهومه لايابى عن الكثرة في بدء النظر، وانما يثبت وحدته بالادلة العقلية، فملاك الوضع موجود في امثال هذه الموارد، بخلاف الزمان المبحوث عنه فانه آب عن البقاء مع انقضاء المبدء عند العقل والعرف ابتداء فالفرق بين اللفظين واضح. ومنها ما عن بعض الاعاظم من ان اسماء الزمان مثلا كاليوم العاشر من المحرم وضع لمعنى كلى متكرر في كل سنة وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فردا من افراد ذاك المعنى العام المتجدد في كل سنة - فالذات في اسم الزمان انما هو ذلك المعنى العام و هو باق حسب بقاء الحركة الفلكية وقد انقضى عنه المبدء. وفيه ان الكلى القابل للصدق على الكثيرين أي، اليوم العاشر من المحرم غير وعاء الحدث وما هو وعائه هو الموجود الخارجي وهو غير باق قطعا، وبعبارة اخرى: ان الامر الزمانى لابد وان يحصل في زمن خاص لافى زمان كلى - فعلى هذا إذا تعين الكلى في ضمن مصداق معين وفرضنا ارتفاع ذاك المصداق بارتفاع مبدئه، ارتفع الكلى المتعين في ذلك المصداق، والمصداق الاخر الذى فرض له مخالف مع الاول في للتشخص والوجود، فاذن لا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء وهو واضح ومنها: ما عن بعض الاعيان: من ان اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث من غير خصوصية الزمان والمكان فيكون مشتركا معنويا موضوعا للجامع بينهما (فح) عدم صدقه على ما انقضى عنه المبدء في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع - ولكن هذا الكلام عن مثل هذا القائل بعيد في الغاية، إذ الجامع الحقيقي بين الوعائين غير موجود، ووقوع الفعل في كل، غير وقوعه في الاخر والجامع

العرضى الانتزاعي كمفهوم الوعاء والظرف و ان كان متصورا الا انه بالحمل الاولى باطل جدا لانه خلاف المتبادر من اسمى الزمان والمكان ضرورة انه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه واما اخذ الوعاء بالحمل الشايع فهو موجب لخصوصية الموضوع له مع عدم دفع الاشكال معه هذا مضافا إلى ان الظاهر ان وعائية الزمان انما هي بضرب من التشبيه لاحاطة الزمان بالزماني باحاطة المكان بالمتمكن، والا فهو ليس ظرفا في الحقيقة، بل امر منتزع

أو متولد من تصرم الطبيعة وسيلانها وتوضيحه موكول إلى محله ومنها: ما افاده بعض محققى العصر من ان الزمان هوية متصلة باقية بالوحدة الوجودية والالزم تتالى الانات واستحالته معلومة كاستحالة الاجزاء الفردة، وعليه يكون الزمان بهويته باقيا وان انقضى عنه المبدء ولو لا كون الالفاظ موضوعة للمعانى العرفية لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوية الزمانية إلى آخر الابد، وكان مقتل الحسين (عليه السلام) مثلا صادقا على الزمان إلى الابد، ولكن العرف بعد حكمه بان للزمان قسمة وقسمه إلى اقسام حسب احتياجاته لم يجز ذلك ولكن إذا وقع القتل مثلا في حد من حدود اليوم فهو يطلق المقتل على ذاك اليوم ولو بعد انقضاء التلبس به، لما يرى من بقاء اليوم إلى الليل (انتهى ملخصا). والظاهران الخلط نشأ من عدم الوصول إلى ان انظار اهل العرف كالعقل تتفاوت في بقاء الزمان والزماني وانهم يفرقون بينهما - توضيحه ان العرف كما يدرك الوحدة الاتصالية للزمان كذلك يدرك تصرمه وتقضيه، ويرى اول اليوم غير وسطه وآخره، فإذا وقعت واقعة في حده الاول لا يرى زمان الوقوع باقيا وقد زال عنه المبدء بل يرى اليوم باقيا وزمان الوقوع متقضيا، وبين الامرين فرق ظاهر، وما هو معتبر في بقاء الذات في المشتق هو بقاء زمان الوقوع اعني بقاء الشخص الذى تلبس بالمبدء عينا وما نحن بصدده ليس كذلك فتدبر الرابع: في وضع المشتقات وفيه ينقح عدة مسائل الاولى: اعلم انه قد وقع الكلام بين الاعلام في تعيين المادة الاولى وكيفية وضعها، بعد اتفاقهم على وجودها بين المشتقات - والمحكى عن الكوفيين انها المصدر وعن البصريين انها الفعل، وربما يظهر من نجم الائمة ان النزاع بين الطائفتين ليس الا في تقدم تعلق الوضع بهذا أو ذاك لا في الاصلية والفرعية - وكيف كان فبطلان الرأيين واضح لان المادة المشتركة لابد وان تكون سائرة في فروعها بتمام وجودها. اعني حروفها وهيئتها ومن المعلوم انهما ليسا كذلك إذ هيئتهما آبية عن ورود هيئة اخرى عليهما، اللهم الا ان يوجه بما سيأتي بيانه والتحقيق ان لماده المشتقات التى هي عاريه عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات الا عن ترتيب حروفها، وضعا مستقلا ولو لا ذلك للزم الالتزام بالوضع الشخصي في

جميع المشتقات لعدم محفوظية ما يدل على المادة لولا وضعها كك وهو خلاف الوجدان والضرورة بل يلزم اللغوية منه مع امكان ذلك مع ما نشاهد من اتقان الوضع ويشهد لذلك انا قد نعلم معنى مادة وتجهل معنى الهيئة كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الالة في مضراب مع العلم بمعنى الضرب فلا اشكال في انا نفهم ان للضرب هيهنا تطورا وشانا وليس هذا الا للوضع كما ان دلالة الهيئة على معناها مع الجهل بمعنى المادة دليل على وضعها مستقلا نوعيا مع ان بعض المصادر قياسي فلابد له من مادة سابقة ثم ان وضع المادة شخصي ولا يلزم من تطورها بالهيئات ان يكون نوعيا كما قيل وهى

الحقيقة العارية عن جميع فعليات الصور فكأنهما هيولى عالم الالفاظ نظير هيولى عالم التكوين على راى طايفة من اهل النظر فان قلت ان اللفظ الموضوع لابد وان يكون قابلا للتلفظ به والمادة الخالية عن التحصل يمتنع التلفظ بها قلت: ان الغاية من وضعها ليست، الافادة الفعلية حتى تستلزم فعلية امكان التنطق بها، والحاصل ان المواد موضوعة بالوضع التهيئى لان تتلبس بهيئة موضوعة، ومثلها لا يلزم ان يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلم به لا يقال: المشهور بين اهل الادب ان اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة ناقصة أو تامة، بل المصدر ايضا، كما هو المتبادر منهما، وعلى هذا فوضعهما للحدث لا بشرط بعد وضع المادة له ايضا فاقد لملاك الوضع لان الهيئة فيهما لابد لها من وضع و افادة زائدة على المادة لانا نقول. ان الغاية من وضع المصدر واسمه انما هو لامكان التنطق بالمادة من دون ان يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادتها - والحاصل ان المادة وضعت لنفس الحدث لكن لا يمكن التنطق بها وربما يقع في الخواطر اظهار ذلك فوضعت هيئتها لا لافادة معنى من المعاني، بل لكونها آلة للتنطق بالمادة وبذلك يصحح قول الكوفيين باصالة المصدر وقول بعض الاعلام بكون الاصل هو اسم المصدر، لانهما كالمادة بلا زيادة فان قلت: ان لازم ذلك هو دلالة المادة على معناها وان تحققت في ضمن هيئة غير موضوعة (قلت: ان وضع المواد تهيئي للازدواج مع الهيئات الموضوعة وبذلك يحصل لها ضيق ذاتي لا مجال معه لتوهم الدلالة ولو في ضمن المهملات وسياتى ان دلالة المواد

كنفسها وتحصلها مندكة في الصورة وبه يدفع هذا الاشكال (ثم) ان هنا اشكالا آخر اشار إليه سيد مشايخنا المحقق السيد محمد الفشاركى (قدس سره) وهوانه يلزم على القول باستقلال كل من المادة والهيئة في الواضع دلالتهما على معنيين مستقلين، وهو خلاف الضرورة، وحديث البساطة والتركب غير القول بتعدد المعنى، وهذا مما لم يقل به احد. قلت: ان دلالة المادة على معناها كوجودها مندكة في دلالة الهيئة وتحصلها بحيث لا يفهم منها الا معنى مندك في معنى الهيئة - وبالجملة ان المادة متحصلة بتحصل صورتها وهى مركبة معها تركيبا اتحاديا ودلالتها على المعنى ايضا كذلك فبين معاني المشتقات كالفاظها ودلالتها نحو اتحاد مثل اتحاد الهيولى مع صورتها - واما ما اجاب به المحقق المزبور (قدس سره) من ان المادة ملحوظة ايضا في وضع الهيئات فيكون الموضوع هو المادة المتهيئة بالهيئة الخاصة، وهو الوضع الحقيقي الدال على المعنى وليس الوضع الاول الا مقدمة لهذا الوضع ولا نبالي بعدم تسمية الاول وضعا، إذ تمام المقصود هو الثاني - فلا يخلو من غموض، إذ ما يرجع إلى الواضع هو الوضع فقط، واما الدلالة فهى امر قهرى الحصول بعد الاعتبار، وكونه مقدميا لا يوجب عدم الدلالة (فح) يلزم التعدد في الدلالة على نفس الحدث إذ يستفاد من الوضع الاول ذات الحدث ومن الثاني الحدث المتحيث بمفاد الهيئة (فح) يلزم التركيب مع تعدد الدلالة وهو افحش من الاشكال الاول، على ان هنا في الوضع الثاني تأملا، إذ وضع كل مادة مع هيئتها يستلزم الوضع الشخصي في المشتقات، ولو صح هذا لاستغني عن وضع المادة مستقلا، والقول بان معنى الوضع النوعى هو ان المشتقات وضعت بالوضع النوعى في ضمن مادة ما، فاسد غير معقول، إذ مادة ما بالحمل الشايع غير موجودة لانه يساوق وجود المادة المستلزم لتعينها وخروجها عن الابهام، وبالحمل الاولى لا ترجع إلى معنى معقول، فالتحقيق في دفع الاشكال هو ما عرفت الثانية: في وضع الهيئات - وليس هنا مانع الا عدم امكان تصورها فارقة عن المواد أو عدم امكان التنطق بها بلا مادة، ولكنك خبير بانهما غير مانعين عن الوضع، إذ للواضع تصورها أو التلفظ بها في ضمن بعض المواد مع

وضعها لمعنى من المعاني مع الغاء خصوصية المورد، اعني تلك المادة (هذا) والمشتقات اسمية وفعليتة وقد مر بعض الكلام في

الاسمية منها واما الفعلية منها فهى اما حاكيات كالماضي والمضارع أو موجدات كالاوامر وسيأتى الكلام في الثانية في محلها فانتظر - واما الحاكيات فالذي يستظهر من عبائر بعض النحاة كونها موضوعة بازاء الزمان، اما الماضي أو المستقبل، أو بازاء السبق واللحوق، على نسق المعاني الاسمية، بحيث يكون هناك دلالات ومدلولات من الحدث والزمان الماضي أو بديله، والصدور أو الحلول، (هذا) ولكن الضرورة تشهد بخلافه والتحقيق ان هيئات الافعال كالحروف لا تستقل معانيها بالمفهومية والموجودية ويكون وضعها ايضا كالحروف عاما والموضوع له فيها خاصا، على التفصيل السابق، اما كون معانيها حرفية فلان هيئة الماضي على ما هو المتبادر منها وضعت للحكاية عن تحقق صدور الحدث من الفاعل وهو معنى حرفي أو تحقق حلوله كبعض الافعال اللازمة مثل (حسن وقبح) ومعلوم ان الحكاية لا تكون عنهما بالحمل الاولى بل بالشايع وهو حرفي عين الربط بفاعله وكذا في المضارع الا ان الفرق بينهما ان (الاول) يحكى عن سبق تحقق الحدث (والثانى) عن لحوقه لكن لا بمعنى وضع اللفظ بازاء الزمان والسبق واللحوق بل اللفظ موضوع لمعنى ينطبق عليهما فان الايجاد بعد الفراغ عنه، سابق (لامح) والذى يصير متحققا بعد، يكون لاحقا ويمكن ان يقال بدلالتهما على السبق واللحوق بالحمل الشايع فانهما بهذا الحمل من المعاني الحرفية والاضافات، التى لا تكون موجودة ومفهومة الا تبعا فيكون الماضي دالا على الصدور السابق بالحمل الشايع، ولا يلزم منه الخروج عن الحرفية ولا التركيب فيها (والتحقيق) ان دلاله الافعال على الحدث وعلى سبق الصدور ولحوقه وعلى البعث إليه ليست دلالات مستقلة متعددة بل لها نحو وحدة فكما ان الماده والهيئة كأنهما موجودتان بوجود واحد قابل للتحليل (فكك) انهما كالدالتين بدلالة واحدة قابلة للتحليل على معنى واحد، قابل له، (بيانه ان تحقق الصادر والصدور ليس تحققين كما ان للحال والحلول (كك) لكنهما قابلان للتحليل وفي ظرفه وعلى هذا هما دالان على السبق واللحوق بالحمل الشايع ويستفاده من الماضي الصدور السابق بالاضافة حقيقة ومن المضارع الصدور اللاحق بالاضافة (كذلك)، وليس الزمان ماضيا كان أو مضارعا جزءا لمدلولهما بل من لوازم معناهما وتوابعه، حيث ان

وقوع الشئ أو لحوق وجوده يستلزمهما طبعا - نعم لابد من الالتزام بتعدد الوضع في المتعدى واللازم لان قيام المبدء بالذات في الاول بالصدور وفي الثاني بالحلول. والحاصل انا لا ننكر استفادة السبق والحدث أو الصدور أو الحلول من الماضي مثلا بل ننكر تبادر هذه المعاني بنحو المعنى الاسمى وبنعت الكثرة، بل المتبادر امر وحداني وهو حقيقة هذه المعاني بالحمل الشايع وان كان يتحلل عند العقل إلى معان كثيرة وان شئت فاستظهر الحال من لفظ الجسم ومعناه، حيث ان معناه امر مركب قابل للتحليل وكذلك الفعل فيما نحن فيه، نعم الفرق بينهما ان لفظ (ضرب) كمعناه مركب من مادة وصورة وكذا دلالته على معناه دلالة واحدة منحلة إلى دلالات متعددة دون لفظ (الجسم) ودلالته، فكما ان وحدة حقيقة الجسم لا تنافى التحليل كذلك وحدة فعل الفاعل ووحدة اللفظ الدال عليه لا تنافيه. فتحصل من جميع ذلك ان لحاظ التحليل العقلي اوسع من

متن الواقع، إذ فيه يفك الصادر عن الصدور، والحال عن الحلول، والربط عن المربوط ويلاحظ كل واحد مستقلا بالملحوظية، لكن إذا لوحظ الواقع على ما هو عليه لا يكون هناك تكثر في الصدور والصادر واشباههما الثالثة لا اشكال في اختلاف فعل المضارع في الدلالة، فمنه ما يدل على المستقبل ولا يطلق على الحال الا شذوذا، مثل (يقوم ويقعد ويذهب ويجئى ويجلس) إلى غير ذلك، فلا يطلق على المتلبس بمباديها في الحال ومنه ما يطلق على المتلبس في الحال بلا تأول مثل (يعلم ويحسب ويقدر ويشتهي ويريد)، ومنه الافعال التى مباديها تدريجية الوجود، و ما يقال من ان استعمال المضارع في التدريجيات باعتبار الاجزاء اللاحقة، ممنوع، لانه لا يتم بالنسبة إلى الامثلة المتقدمة مما كانت مباديها دفعية، ولها بقاء فلا فرق من حيث المبدء (بين يقدر ويعلم وبين يقوم ويقعد) والالتزام بتعدد الوضع بعيد، ولا يبعد ان يقال ان هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالي لكنها استعملت في بعض الموارد في الحال حتى صارت حقيقة فيه، (ثم) ان هنا جهات اخرى، من البحث مربوطة بالمشتقات الاسمية سيأتي الكلام فيها الرابعة اختلاف مبادى المشتقات من حيث كون بعضها حرفة وصنعة أو قوة وملكة

لا يوجب اختلافا في الجهة المبحوث عنها، وانما الاختلاف في انحاء التلبس والانقصاء وهذا مما لا اشاكال فيه، انما الكلام في وجه هذه الاختلافات، فانا نرى ان مفهوم التاجر والصائغ والحائك وامثالها تدل على الحرفة والصناعة، لا على الحدوث، كما ان اسماء الالات والمكان قد تدل على كون الشئ معدا لتحقق الحدث بها أو فيها بنحو القوة لا بنحو فعلية تحقق الحدث بها أو فيها، فما السر في هذا الاختلاف، لانا نرى ان المصداق الخارجي من المفتاح يطلق عليه انه مفتاح قبل ان يفتح، وعلى المسجد انه مسجد قبل ان يصلى فيه ربما يقال ان هذه المشتقات مستعملة في المعاني الحدثية كسائر المشتقات وانما الاختلافات في الجرى على الذوات، فقولنا هذا مسجد وهذا مفتاح كقولنا هذا كاتب بالقوة حيث ان الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوة وكذا الكلام في اسماء الازمنة والامكنة والالات فان الجرى فيها بلحاظ القابلية والاستعداد، واما ما يدل على الحرفة فسر الاطلاق فيه مع عدم التلبس انه باتخاذه تلك المبادى حرفة، صار كانه ملازم للمبدء دائما انتهى ملخصا. وفيه ان تلك المشتقات مع قطع النظر عن الجرى والحمل تفيد معاني غير معاني المشتقات المتعارفه، فالمسجد بمفهومه التصورى يدل على المكان المتهيئ للعبادة وكذا المفتاح وقس عليه التاجر والحائك حيث، يدل كل واحد بمفهومه التصورى على الحرفة والصنعة قبل الجرى والحمل. ويمكن ان يقال بعد عدم الالتزام بتعدد الاوضاع، ان ما يدل على الصنعة والحرفة قد استعمل في تلك المعاني اولا بنحو المجاز حتى صارت حقيقة، اما باستعمال المواد في الصنعة والحرفة أو استعمال مجموع المادة والهيئة مجازا باعتبار ان المشتقات كأنها كلمة واحدة مادة وهيئة كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا ايضا لا يخلو من بعد وعلى فرض صحته ليست العناية المصححة فرض الفترات كالاعدام، ورؤية المبدء الفعلى حاصلا لكون ذلك خلاف المتبادر، فانا لانفهم من التاجر ومثله الامن كان حرفته كذلك، لا المشتغل بفعل التجارة دائما كما هو واضح. ومما ذكرنا يتضح الحال في اسماء المكان والالات، مع انه يمكن ان يقال في المسجد والمحراب ونظائرهما انها قد انقلبت عن الوصفية إلى الاسمية فكأنها اسماء اجناس لا يفهم

العرف منها الا ذات تلك الحقائق، ولا ينسبق المبادى إلى الذهن راسا، وكذا في اسماء الالات، بل يمكن ان يقال ان المفهوم من مكان السجدة، وآلة الفتح لى الا ما يعد لهما لا المكان الحقيقي الذى تضاربت فيه آراء الحكماء والمتكلمين، ولا الالة الفعلية للفتح (فح) يمكن ان يلتزم بان هيئة اسم الالة وضعت لها وتكون في نظر العرف بمعنى ما يعد لكذا وهيئة اسم المكان لمكان الحدث اعني المكان الذى يراه العرف معدا لتحقق الشئ فيه لكنه لا يطرد ذلك بالنسبة إلى الثاني، وان كان غير بعيد بالنسبة إلى الاول وبعد فالمسألة لا تخلو من اشكال. في المراد من الحال (الخامس) بعد ما اشرنا إلى ان الكلام في المشتق انما هو في المفهوم اللغوى التصورى يتضح لك ان المراد بالحال في العنوان. ليس زمان الجرى والاطلاق ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية لان كل ذلك متأخر عن محل البحث ودخالتها في الوضع غير ممكنة وبما ان الزمان خارج عن مفهوم المشتق لا يكون المراد زمان التلبس، بل المراد ان المشتق هل وضع لمفهوم لا ينطبق الا على المتصف بالمبدء أو لمفهوم اعم منه، (وان شئت قلت) ان العقل يرى ان بين افراد المتلبس فعلا جامعا انتزاعيا، فهل اللفظ موضوع لهذا الجامع أو الاعم منه، ومما ذكرنا من ان محط البحث هو المفهوم التصورى يندفع ما ربما يتوهم ان الوضع للمتلبس بالمبدء، ينافى عدم التلبس به في الخارج خصوصا إذا كان التلبس ممتنعا كالمعدوم والممتنع للزوم انقلاب العدم إلى الوجود والامتناع إلى الامكان (وجه الدفع) ان التالى انما يلزم على اشكال فيه، لو كان المعدوم مثلا وضع لمعنى تصديقي وهو كون الشى ثابتا له العدم، ومعه يلزم الاشكال ولو مع الوضع للاعم ايضا، وسيأتى ان معنى المشتقات ليس بمعنى شيئ ثبت له كذا حتى يتمسك بالقاعدة الفرعية واما ما ربما يجاب بان كون الرابط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فلا يدفع الاشكال به وذلك لان الكون الرابط ان كان لا ينافى كون المحمول عدما أو ممتنعا على تأمل فيه، لكن لا يمكن تحققه إذا كان الموضوع معدوما أو ممتنعا كما فيما نحن فيه، إذ في مثل زيد معدوم، وشريك الباري ممتنع، لا يمكن تحقق الكون الرابط، وسيوافيك ان هذه القضايا في قوة المحصلات من القضايا السالبة، فارتقب

في بعض ما يستدل به على المختار وتحقيق الحال في المقام (السادس) - التحقيق وفاقا للمحققين ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء على الذى عرفناك معناه، وبما ان البحث لغوى يكون الدليل الوحيد في الباب هو التبادر، وما سوى ذلك لا يغنى من الحق شيئا، لما تقدم ان صحة السلب لا تصلح لان تكون علامة الحقيقة وما استدل به لما اخترناه من الوجوه العقلية كلها ردية، الا ان يكون الغرض تقريب وجه التبادر وتوضيحه، واليك بيانها. (منها) ما ربما يقال من انه لا ريب في مضادة الاوصاف المتقابلة، التى اخذت من المبادى المتضادة، فلو كان موضوعا للاعم لارتفع التضاد (وفيه) انه لو لا التبادر لما كان بينها تضاد ارتكازا، إذ حكم العقل بان الشئ لا يتصف بالمبدئين المتضادين صحيح، لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الابيض والاسود ببركة التبادر وان معنى كل واحد بحكمه، هو المتلبس بالمبدء عند التحليل، ومع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلي بل لا مجال له فتدبر (ومنها) ما افاده بعض الاعيان من ان الوصف بسيط سواء كانت البساطة على ما يراه الفاضل الدوانى من اتحاد المبدء والمشتق ذاتا ؟ واختلافها اعتبارا، أو كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على النهج الوحداني، اما على الاول فلان مع زوال المبدء لا شئ هناك حتى يعقل لحاظه من اطوار موضوعه فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدء مع الذات في مرحلة الحمل مع عدمه قيامه به، واما على الثاني فلان مطابق هذا المعنى

الواحدانى ليس الا الشخص على ما هو عليه من القيام، مثلا، ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان، ومع ذلك يصدق على فاقد التلبس انتهى ملخصا (وفيه) ان بساطة المشتق وتركبه فرع الوضع وطريق اثباته هو التبادر لا الدليل العقلي، وسيأتى ان ما اقيم من الادلة العقلية على البساطة مما لا يسمن فانتظره و (منها) ان الحمل والجرى لا بدله من خصوصية والالزم جواز حمل كل شئ على مثله ؟ والخصوصية هنا نفس المبادى، ولا يمكن الحمل على الفاقد المنقضى عنه المبدء لارتفاع الخصوصية، والقائل بالاعم اما ان ينكر الخصوصية في الجرى وهو خلاف الضرورة

أو يدعى بقاء الخصوصية بعد الانقضاء وليس بعده شئ الا بعض العناوين الانتزاعية (انتهى) (قلت) قد اسلفنا ان البحث لغوى دائر حول الكلمة المفردة، والحمل والجرى متأخران عن الوضع، اضف إلى ذلك انه لو امكن وضع اللفظ للجامع بين المتلبس وفاقد التلبس على فرض تصويره، لصح الحمل بعد انقضائه ايضا، (والتحقيق) في نقد مقالة الاعمى ان يقال مضافا إلى ما عرفت من كون المتبادر هو المتلبس، انه لا محيص للقائل بالاعم عن تصوير جامع بين المتلبس والمنقضى عنه المبدء حتى يصير الاشتراك معنويا إذ لو لاه يلزم الاشتراك اللفظى أو كون الوضع عاما والموضوع له خاصا والقائل يعترف بفسادهما، ولو امتنع تصوير الجامع بينهما يسقط دعواه من دون ان نحتاج إلى اقامة برهان ومزيد بيان. ولكن التدبر التام يعطى امتناع تصور جامع بينهما، إذ الجامع الذاتي بين الواجد والفاقد والموجود والمعدوم لا يتصور اصلا، إذ المدعى ان الفاقد يصدق عليه المشتق في حال فقدانه لاجل التلبس السابق لا انه لاجل الجرى عليه بلحاظ حال التلبس. إذ هو حقيقة حتى فيما سيأتي إذا كان الجرى بلحاظ حال تلبسه بالاتفاق، واما الانتزاعي البسيط فممتنع ايضا، إذ المدعى انه حقيقة في الواجد والفاقد، فعلا ان كان متلبسا فيما قبل، والمفهوم البسيط لا يمكن ان يتكفل لافادة هذا المعنى المركب على نحو يدخل فيه هذان المعنيان ويخرج ما يتلبس بعد، واما الجامع البسيط المنحل إلى المركب، فهو ايضا غير متصور، إذ هو لابد ان ينتزع من الواقع، والانتزاع عنه فرع صلاحية الواقع له وما ربما يقال من ان الجامع مطلق ما خرج من العدم إلى الوجود (مدفوع) بانه يستلزم ان يكون حقيقة في الماضي فقط، ولو اضيف إليه قيد آخر لادخال المتلبس بالفعل، يوجب ذلك تركبه على نحو افحش ولا اظن ان يرضى به القائل بالاعم مع ان وضعه لهذا المفهوم أي ما خرج إلى الوجود أو ما تلبس في الجملة أو كونهما خلاف الضرورة (اضف) إلى ذلك ان الالتزام بالتركيب التفصيلي من غير جامع وحداني، مساوق للالتزام بالاشتراك ولو بوضع واحد ؟ وذلك من غير فرق بين القول باخذ الزمان في المشتق وعدمه أو اخذ الذات وعدمه لعدم الوضع للذات أو الزمان بما هما، بل لابد من تقييدهما بالتلبس والانقضاء مع عدم الجامع بينهما مطلقا (فح) ليس للقائل بالاعم مفر واحسب، ان القائل اعتمد على اطلاق المشتق احيانا على من انقضى عنه المبدء

وزعم انه حقيقة، من دون ان يتفكر في جامعه، اهو بسيط أو مركب، والبسيط مقولى أو انتزاعي، ثم الانتزاعي اهو قابل للانحلال أو لا، (وبالجملة) ان عجزه في تصوير الجامع كاف في بطلان مرامه، والاولى الصفح، عما استدل به على مختاره مثل دعوى التبادر في

المقتول والمضروب وان المتبادر هو الاعم، مع ان فيه منعا واضحا لان استعمال المضروب وامثاله انما هو بلحاظ حال التلبس، والا فاى فرق بينه وبين اسم الفاعل إذ الضاربية والمضروبية متضائفتان، وهما متكافئتان قوة وفعلا، عرفا وعقلا والعجب من بعض الاعاظم حيث تسلم دليل الخصم والتجأ إلى اخراج اسم المفعول قائلا بانه موضوع لمن وقع عليه الحدث وهو امر لا يعقل فيه الانقضاء، و (فيه) انه أي فرق بينه وبين اسم الفاعل لانه يمكن ان يقال فيه ايضا انه موضوع لمن صدر منه الضرب وهو امر لا يعقل فيه الانقضاء بالمعنى الذى لا يعقل في اسم المفعول استدلالات للاعمى قلنا. ان الاحرى، الاعراض عما استدل به القائل بالاعم لكن استيفاءا للبحث نشير إلى بعضها فنقول، (منها) التمسك بقوله تعالى، الزانية والزانى فاجلد واكل واحد منهما مأة جلدة، وقوله سبحانه، السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، بتقريب ان الجلد والقطع ثابتان لمن صدق عليه عنوانا الزانى والسارق، ولو لا صدقهما على من انقضى عنه مبدئهما لزم انتفاء الموضوع حين اجزاء حكمهما، (وفيه) ان الحد ليس دائرا على صدق العنوان الانتزاعي عليه، بل على صدور الامر الشنيع الذى دعى الشارع أو المقنن العرفي إلى تأديبه وسياسته، (وح) فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي لا صدق العنوان الانتزاعي فالسارق يقطع لاجل سرقته وفي مثله يكون السارق والزانى اشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته وهو العمل الخارجي لا العنوان المنتزع فكأنه قال الذى صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورها منه، و (منها) ما استدل به الامام (ع) على بطلان خلافة من عبد الاصنام بقوله سبحانه لا ينال عهدي الظالمين من انه أي ظلم اعظم من عبادة الصنم، وهو يتوقف على الوضع للاعم لانهم غير عابدين للصنم حين التصدى، (وفيه) ان الامامة والزعامة الدينية تستتبعان التسلط على نفوس الناس واعراضهم واموالهم وغيرها من الامور المهمة العظيمة التى لا يتحملها مثل ابراهيم خليل الرحمن، (ذلك القائد الدينى

الذى محص باطنه واظهر مكنونه) الا بعد ابتلاء من الله وامتحان منه، (فح) فزعامة هذا خطرها وعظمتها، كيف يليق ان يتصدى بها الظالم ولو برهة من الزمن ومناسبة الحكم والموضوع وسوق الاية يشهد بان الظالم ولو آنا ما، والعابد للصنم ولو في مقدار من عمره غير لايق بهذا المقام، ولعل استدلال الامام (ع) من هذا الباب، اضف إلى ذلك ان الظلم يشمل الظلم المتصرم وغير المتصرم لكون جميعها ظلما بقول واحد، ولكن منصب الامامة امر مستمر باق كما ان موضوع المنصب هو ذوات الاشخاص وان كانوا متلبسين بمثل المبادى التى هي آنيات التحقق، فمن صدر منه قتل وظلم، ثم تاب فورا تشمله الاية فانه ظالم حال الصدور فهو غير لايق بالمنصب الذى هو امر مستمر، فلابد ان يكون المقصود منها ان المتلبس بالظلم ولو آنا ما لا يناله عهدي مطلقا فتأمل بقى امور مهمة (الاول) في بساطة المشتق وتركبه، وكونه مخصوصا بهذا النزاع دون الجوامد لعدم اشتمالها على المادة والهيئة اللتين لكل واحد منهما وضع مستقل كما في المشتقات حتى يتوهم فيها ايضا حديث البساطة والتركيب، والوجوه المحتملة، ثلثة (الاول) ان مفاد المشتق ومعناه الموضوع له، مركب تفصيلي بتقريب ان وزان المادة والهيئة في عالم الوضع والدلالة، وزان لفظي غلام زيد، في الدلالة على معنيين متميزين دلالة مستقلة مفصلة، وهذا المعنى المركب اما هو الذات والحدث والنسبة، أو الحدث والنسبة أو الحدث والذات، وجوه محتملة، ولكن لا اظن احدا يلتزم بذلك فتكون المسألة ظاهرا ذات قولين (الثاني) القول بان الموضوع له في المشتق امر بسيط محض غير قابل للانحلال لادلالة ولا مدلولا، لابدءا ولا تعملا، بتقريب ان الهيئة لم توضع لمعنى بل وضعت لقلب المعنى الذى هو بشرط لا، إلى معنى

لا بشرط، وجعله غير آب عن الحمل والجرى بعد ما كان متعصيا عنه، وهذا القول أو هذا الاحتمال في المشتق، نظير ما احتملناه في المصدر من ان هيئته وضعت للتمكين من التنطق بالمادة وصيرورتها متحصلة قابلة للدلالة المستقلة والا فمفاد المصدر ليس الانفس الطبيعة، وهى بعينها مفاد المادة ولكن الظاهر ان القول بالبساطة المحضة يرجع إلى التركيب الانحلالى وان غفل قائله عنه

و (توضيحه) ان اللابشرطية وبشرط اللائية ليستا من الاعتبارات الجزافية بحيث يكون زمامهما بيد المعتبر، فان شاء اعتبر مهية لا بشرط فصارت قابلة للحمل وان لم تكن في نفسها كذلك وبالعكس، بل التحقيق في جل المعقولات الثانوية والاولية انها نقشة لنفس الامر والواقع، فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل وعدمه تابعة لما في نفس الامر: والالفاظ الموضوعة للمفاهيم تابعة لها ولنفس الامر وما عن الاساطين من كون الاجناس والفصول ماخوذتين لا بشرط، ليس ناظرا إلى ان الوصف المزبور بيد الاعتبار، بل لكون واقعهما ومطابقهما لا بشرط بحيث يتحد كل مع الاخر، والمفاهيم والالفاظ الموضوعة لها تابعة للواقع وحاكية عن نفس الامر فالاجناس والفصول ماخذهما المادة والصورة المتحدتان في نفس الامر ولو لا ذلك الاتحاد لكان حمل احدهما على الاخر ممتنعا ولو اعتبرناهما الف مرة لا بشرط فالحمل هو الهوهوية الحاكية عن الهوهوية الواقعية التى بين الحقايق، فالجوهر والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والناطق مأخذها ومحكيها هي الحقايق النفس الامرية المتحدة من المادة الاولى المتدرجة إلى منزل الانسان ففى كل منزل تكون المادة متحدة مع الصورة وهذا الاتحاد مناط اللا بشرطية ومناط صحة الحمل في المعاني المأخوذة منهما وفي الالفاظ الحاكية عنها و (بهذا المعنى) يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا (مثلا) قوة النواة، قد صارت عين النواة، بحيث ليس هنا الا فعلية النواة (نعم) بما ان في هذا النواة قوة الشجر حقيقة يكون التركيب بين قوة الشجر وبين صورة النواة انضماميا، وهما بهذا المعنى بشرط لا، لا يحمل احدهما على الاخرى الا بوجه مسامحي لدى العقل الدقيق كما ان الصور المندرجة في الكمال إذا صارت واقفة لحد تكون بشرط لا بالنسبة إلى الحدود الاخر واقعا والمفهوم المأخوذ منها بشرط لا بالنسبة إليها وان كانت لا بشرط بالنسبة إلى المصاديق فالشجر هو النبات الواقف أي بشرط لا. والنامي هو الحقيقة المتدرجة في الكمال أي اللا بشرط والتفصيل موكول إلى محله، فتحصل مما مر ان اللابشرطية وبشرط اللائية ليستا جزافيتين تابعتين لاعتبار المعتبر (فح) نقول لا يمكن ان تكون الهيئة لاخراج المادة إلى اللابشرطية الا ان تكون حاكية لحيثية بها صار المشتق قابلا للحمل فان نفس الحدث غير قابل له ولم يكن متحدا في نفس الامر مع الذات، فقابلية الحمل تابعة لحيثية زائدة على

الحدث المدلول عليه بالمادة، فظهر ان لمادة المشتقات معنى ولهيئتها معنى آخر به صار مستحقا للحمل وهذا عين التركيب الانحلالى تحقيق للمقام (الثالث) وهو الموافق للتحقيق وللارتكاز العرفي والاعتبار العقلائي، هو ان لفظ المشتق الاسمى القابل للحمل على الذوات كاسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والالة موضوع، لامر وحداني مفهوما قابل للانحلال إلى معنون مبهم وعنوان، دون النسبة وان المشتق متوسط بين الجوامد التى هي بسائط لفظا ودلالة ومدلولا، وبين المركبات تفصيلا التى هي مركبات

في اللفظ والدلالة والمدلول، تركيبا تفصيلا، والمتوسط بينهما هو المشتق فهى امر وحداني لفظا ودلالة ومدلولا في النظرة الاولى ولكنه ينحل إلى شيئين في المقامات الثلاث عند التحليل والتجزئة عقلا توضيحه ان الصور الحاصلة من الموجودات المادية مثلا في القوة الخيالية تارة يكون ذات الشئ بلا وصف عنواني، واخرى يكون معه والثانى على قسمين، لان الحاصل فيها قد يكون الذات مع العنوان بنحو التفصيل بحيث يتعلق بكل من الذات والوصف ادراك مستقل وقد يكون الذات والعنوان مدركين بما انهما الشئ المعنون الوحداني، فهذه انحاء ثلثة، فالحاكي عن الاول هو الجوامد كلفظ الجسم، فانه يحكى من الذات فقط وعن الثاني هو اللفظ المركب من لفظين أو ازيد نحو قولك زيد له البياض وعن الثالث هو المشتق نحو ابيض، إذ هو حاك لا عن الذات، فقط وعن ذات وعنوان تفصيلا، بل عن المعنون بما انه مفهوم وحداني ينحل اليهما عند العقل لا عند الاطلاق و (ان شئت قلت) لفظ الجسم بسيط دالا ومدلولا ودلالة، فلا يدل الا على معنى وحداني ليس في هذه العوالم الثلاث الا وحدانيا غير قابل للانحلال، وقولك جسم له البياض اوشى معنون بالابيضية يدل بالدلالات المستقلات وبالالفاظ المنفصلة على المعاني المفصلة المشروحة ولفظ الابيض دال على المعنون بما هو كذلك لا بنحو التفصيل والتشريح، بل بنحو الوحدة فالدلالة والدال والمدلول لكل منها في المشتق، وحدة انحلالية في عالم الدلالة والدالية والمدلولية، (فان قلت) ان الجسم ينحل بحسب المعنى إلى مادة وصورة ضرورة تركبه منهما فكيف يكون غير منحل مدلولا ايضا فلا فرق بين الجسم والمشتق بحسب المدلول بدئيا

أو انحلاليا. (قلت) انحلال الجسم إلى المادة والصورة انما هو في ذاته لا بما انه مدلول لفظه بخلاف العالم فان انحلاله إلى المعنون والعنوان انحلال في المدلول بما انه مدلوله و بعبارة ثانية كما ان المادة والهيئة في المشتقات كأنهما موجودان بوجود واحد، كذلك في الدلالة فان دلالتهما دلالتان في دلالة واحدة، والمفهوم منها مفهومان في مفهوم واحد، وفي الخارج كأنهما موجودان بوجود واحد، والمعنون الذى هو مفهوم المشتق يقبل الحمل والجرى على الافراد، فزيد في الخارج متحد الوجود مع الضارب الذى ينحل إلى المعنون بالضاربية ثم ان المحقق الشريف استدل على بساطة المشتق بامتناع دخول الشئ في مفهوم الناطق لاستلزامه دخول العرض العام في الفصل المميز، ولو اعتبر ما صدق عليه الشئ انقلبت القضية الممكنة إلى الضرورية (انتهى و) فيه مواقع للنظر (اما) أو لا فلان برهانه لا يثبت الا خروج الذات لا البساطة، فلقائل ان يقول كما اختار بعضهم ان مفاده هو الحدث المنتسب إلى الذات بنحو يكون الحدث والنسبة داخلتين والذات خارجة، اللهم الا ان يقال ان الشريف بصدد اثبات خروج الذات لا البساطة وهو غير بعيد عن ظاهر كلامه فراجع محكى كلامه في شرح المطالع واما ثانيا فلان المشتق بماله من المعنى الحدثى لا يعقل ان يعد من مقومات الوجوهر سواء كان بسيطا ام مركبا، فلو صح القول بنقله عن معناه على البساطة فليصح على القول بالتركيب، نعم سيوافيك باذنه تعالى ان المبدء لا يشترط فيه سوى كونه قابلا لاعتوار الصور والمعاني عليه واما كونه حدثيا فليس بواجب بل هو الغالب في مصاديقه و (ثالثا) ان مالفقه بصورة البرهان بعد الغض عن انه ليس برهانا عقليا بل مآله إلى التمسك بالتبادر عند المنطقيين، انما يتم لو كان مفاد المشتق مركبا تفصيليا، وقد عرفت انه لا قائل به ظاهرا واما على ما اخترناه من كون المتبادر هو البسيط الانحلالى فلا توضيح ذلك ان المحقق في محله هو ان تركب الجنس والفصل اتحادى لا انضمامي لان المادة البسيطة إذا تصفت بالكمال الاول

اعني الحركة وتوجهت إلى صوب كمالاتها، تتوارد عليها صور طولية في مدارج سيرها ومراتب عروجها بحيث تصير في كل مرتبة عين

---

[٩٢]

صورتها على نحو لا تقبل التعدد والكثرة وجودا، وان كانت تقبلها تحليلا، وهذا التدرج والحركة إلى اخذ الصور، مستقران حتى تصل إلى صورة ليست فوقها الصورة، التى هي جامعة لكمالات العراتب الاولية، لكن بنحو الاتم والابسط، وهذه الوحدة الشخصية والبساطة لا يتنافيان مع انتزاع حدود عن الذات المشخصة، لان اجزاء الحد لم تؤخذ بنحو يوجب الكثرة الخارجية حتى يباينه بساطتها، بل الحد وتركبه انما هما بتعمل من القوة العاقلة الناظرة في حقايق الاشياء وكيفية سيرها فتنزع من كل مرتبة جامعا ومايزا (وعليه) فكما ان البساط الخارجية لاتضاد التركب التحليلي، كذلك وعاء المفاهيم ومد الليل الالفاظ فان تحليل المشتق لا ينافى بساطة مفهومه وكونه امرا وحدانيا، إذ تحليل مفهوم المشتق إلى الذات والحدث وانتزاعهما منه ليس الا كانتزاع الجنس والفصل عن الموجود البسيط المتحد جنسه مع فصله (وبعبارة ثانيه) ان الحد التام لابد وان يكون محددا ومعرفا للمهية على ما هي عليها في نفس الامر، ولو تخلف عنها في حيثية من الحيثيات لم تكن تاما، ومهية الانسان مهية بسيطة يكون جنسها مضمنا في فصلها، وكذلك فصلها في جنسها، لان ماخذهما المادة والصورة المتحدتان ولابد ان يكون الحد مفيدا لذلك، فلو كانت اجزاء الحد حاكية عن اجزاء المهية في لحاظ التفصيل لم يكن تاما فلا ميحص عن ان يكون كل جزء حاكيا عن المحدود بما هو بحسب الواقع من الاتحاد وهو لا يمكن الا بان يكون الحيوان الناطق المجعول حاكيا عن الحيوان المتعين، بصورة الناطقية أي المادة المتحدة بتمام المعنى مع الصورة، فالذات المبهمة المأخوذة على نحو الوحدة مع العنوان في المشتق صارت متعينة بتعين الحيوانى، فكأنه قال الانسان حيوان متلبس بالناطقية، وكانت الناطقية صورة له وهو متحد معها، لا انه شئ والناطق شئ آخر هذا كله راجع إلى الشق الاول من كلامه، وبالوقوف والتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف الشق الثاني ايضا، إذ الانقلاب انما يلزم لو كان الذات ماخوذا بنحو التفصيل بحيث يصير قولنا زيد ضارب، اخبارين (احدهما) الاخبار عن كون زيد زيدا، (ثانيهما) الاخبار عن كونه ضاربا، وقد اشرنا إلى ان التركب انحلالي، ولو سلمنا كون الذات ماخوذا تفصيلا لا يوجب ذلك كونه اخبارين ضرورة ان القائل، بان زيدا شئ له القيام، ما اخبر الاعن قيامه لا عن شيئيته

---

[٩٣]

ولو فرض ان ذلك اخباران وقضيتان احديهما ضرورية والاخرى ممكنة، فاين الانقلاب ثم ان هنا برهانا آخر لا يقصر عن برهان الشريف نقدا ودخلا وهو ان الضرورة قاضية بانه لو قيل، (الانسان قائم) ثم قيل الانسان شئ أو ذات ما فهم منه التكرار، كما لو قيل انه انسان وليس بقائم ما فهم منه التناقض، وهما من آيات البساطة وعدم اخذ الذات أو مصداقها فيه وفيه ان المذكور ينفى اخذ الذات فيه تفصيلا دون ما ذكرنا لانه لا ينقدح منه في الذهن الا معنى واحد، والتناقض والتكرار فرع كونه اخبارين وقضيتيين، وقد تقدم ان هنا اخبارا واحدا عن قيامه لا عن شيئيته وقيامه في بيان الفرق بين المشتق ومبدئه الثاني ترى ان عبائر القوم في بيان الفرق تحوم حول امر واضح وهو ان المشتق غير آب عن الحمل، والمبدء متعص عنه، مع ان قابلية المشتق له وعدم قابلية ذاك له ليستا من الامور الخفية فانظر إلى قول المحقق الخراساني حيث قال الفرق بين المشتق ومبدئه

مفهوما هوانه بمفهومه لا يابى عن الحمل لاتحاده مع الموضوع بخلاف المبدء فانه يابى عنه بل إذا قيس إليه كان غيره لا هو هو واليه يرجع ما عن اهل المعقول من ان المشتق يكون لا بشرط والمبدء بشرط لا، (انتهى ملخصا)، ولولا قوله إلى ذلك يرجع (الخ) كان كلامه مجملا قابلا للحمل على الصحة، وان كان توضيحا للواضح كما عرفت وانما كان عليه بيان لمية قابلية حمل المشتق دون المبدء كما ان ما نسب إلى اهل المعقول لا تنحل به العقدة مع عدم صحته في نفسه كما سيأتي (والتحقق) ان مادة المشتقات موضوعة لمعنى في غاية الابهام وعدم التحصل ويكون تحصله بمعاني الهيئات كما ان نفس المادة ايضا (كك) بالنسبة إلى الهيئات فمادة ضارب لا يمكن ان تحقق الا في ضمن هيئة ما، كما انها لا تدل على معنى باستقلالها فهى مع هذا الانغمار في الابهام، وعدم التحصل لاتكاد تتصف بقابلية الحمل ولا قابليته الا، على نحو السلب التحصيلي لا الايجاب العدولى أو الموجبة السالبة المحمول لعدم شيئية لها بنحو التحصل والاستقلال فهى مع كل مشتق متحصلة بنحو من التحصل (نعم) بناء على ما ذكرنا، سابقا من كون هيئة المصدر واسمه انما هي موضوعة لتمكين التنطق بالمادة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصل فيتصف بالاباء عن الحمل لحكايته عن الحدث المجرد

عن الموضوع ولو بنحو من التحليل بخلاف المادة فانها بنفسها لا تحصل لها ولا لمعناها (فاتضح) بما ذكر ان مادة المشتقات مفترقة عن المصادر واسمائها بالتحصل وعدمه واما الفرق بينها وبين المشتقات القابلة للحمل فهو ان المشتقات موضوعة للمعنون بما هو (كك) والمادة موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الابهام بل يكون نفسه مبهمة بالحمل الشايع والهيئة موضوعة لافادة معنونية شئ ما بالمبدء فإذا تركب اللفظ من المادة والهيئة كالتركيب الاتحادي يدل على المعنون بما هو (كك) لا بنحو الكثرة كما مر وبذلك يصلح للحمل لحصول مناطه، أي الهوهوية الخارجية الحاكية بالمفهوم المدلول عليه باللفظ ولا يخفى ان مرادنا من التحصل هو المستعمل في المهيات النوعية مقابل الاجناس لا المستعمل في باب الوجود فلا تغفل وبذلك يدفع توهم لزوم دلالة المصدر على معنى زائد من الحدث ولو اشتهى احد، ان يقول ان حيثية تحصل الحدث ولو نوعيا نحو من المعنى المدلول عليه بالهيئة فلا بأس به بعد وضوح الامر واما ما نسب إلى اهل المعقول من كون المادة بشرط لا والمشتق لا بشرط فغير صحيح، لاستلزامه اجتماع امرين متنافيين في المشتقات إذا المادة التى اخذت بشرط لا لابد وان تكون موجودة في فروعها بمالها من الحيثيات بلا حذف واحدة منها و (ح) هيئة المشتق لا تابى عن الحمل بل تقتضيه ومادته يتعصى عنه والالم تكن ما فرض مادتا، مادتا ولو قيل ان الهيئة تقلب المادة إلى اللابشرط ففيه ان ذلك لا يرجع إلى محصل، الا ان يراد به استعمال المادة في ضمن هيئة المشتق في المهية اللابشرط وهو مع استلزامه المجازية يهدم دعوى الفرق بين المادة والمفتق بما ذكر واحتمال ان المراد من المادة هنا هو المصدر يوجب وهنا على وهن، على ان اخذ المبدء بشرط لا يستلزم له نحوا من التحصل، والمتحصل بما هو متحصل لا يعقل ان يصير مبدأ لشئ آخر فتدبر ثم ان المنقول من اهل المعقول قد ايده بعض المحققين من اهل الفن في تعليقاته وملخصه يرجع إلى وجهين الاول، انا إذ رأينا شيئا ابيض، فالمرئي بالذات هو البياض بالضرورة، كما نحن نحكم قبل ملاحظة كونه عرضا قائما بالموضوع، بانه بياض وابيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الابيض بالذات والبياض لما حكم العقل بذلك

الثاني، ان معلم المنطق ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمتكيف دون الكيف، ومثلوا لها بالحار والبارد، ولولا الاتحاد لما صح ذلك، ويشهد له ما نقل عن بعضهم من ان الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكانت حارة بذاتها وهكذا البرودة وفيه، خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، إذ المتبع في تعيين المفاهيم هو الاذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية إذ قصارى ما اثبته البرهان هو ان الابيض الحقيقي هو البياض دون الجسم، ولذا جلعوا حمل الابيض على الجسم شايعا عرضيا لاذاتيا، واما ان المشتقات الدائرة بين العرف الساذج فاتحادها مع مباديها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به مهما صار دقيقا، واوهن منه التمسك بكلام المترجمين أو الفرض الذى نسجه البعض ثم ان ما اشتهر في توضيح اللابشرطية والبشرط اللائية في المقام فهو ايضا ماخوذ من ذلك المحقق و مجمله ان حقيقة البياض (تارة) تلاحظ بما هي وانها موجودة في قبال موضوعها، فهى بهذا اللحاظ بياض ولا تحمل على موضوعها، (واخرى) تلاحظ بما هي ظهور موضوعها ومرتبة من وجوده وظهور الشئ وطوره لا يباينه فيصح حملها عليه انتهى لا يكاد ينقضى تعجبي من هذا المحقق، كيف جعل الوصفين المزبورين من الامور الاعتبارية، وان اللحاظ تارة يمنعه عن الحمل واخرى يخرجه عن التعصى، وقد تقدم ان الحق كون اللابشرطية وبديلها من الامور الواقعية وإلى ذلك يرجع مغزى كلام المحققين وملخص القول معه، انه ان اراد من الاعتبارين ان المشتق قابل للحمل دون المبدء فمسلم، وان اراد اتحادهما معنا والفرق هو ان المشتق لوحظ من تطورات الموضوع وطواريه ومراتب وجوده دون الاخر - فغير صحيح، لان المتبادر خلافه لان المفهوم من المشتق المعنون دون العنوان، مع ان الحمل لا يصح ما لم يتحيث المحمول بحيثية واقعية خارجة عن طوق الاعتبار الثالث وممن خالف مع ما نقل من اهل المعقول في الفرق المزبور صاحب الفصول، وحاصل كلامه بطوله وتعقيده، ان الحمل يتقوم بمغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا، وقد يكون حقيقيا والاتحاد اعتباريا، فلابد فيه من اخذ المجموع من حيث المجموع شيئا واحدا، واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع

حتى يصح الحمل، والعرض لما كان مغايرا لموضوعه لابد في حمله عليه من الاتحاد على النحو المذكور، مع انا نرى بالوجدان عدم اعتبار المجموع من حيث المجموع، بل الموضوع المأخوذ هو ذات الاشياء فيتضح من ذلك ان الحمل فيها لاجل اتحاد حقيقي بين المشتق والذات، فلابدان يكون المشتق دالا على امر قابل للحمل وهو عنوان انتزاعي من الذات بلحاظ التلبس بالمبدء فيكون المشتق مساوقا لقولنا ذى كذا، ولذا يصح الحمل (انتهى بتوضيح وتلخيص منا) قلت ما ذكره أو حققه لا يخلو عن جودة ولعله يرجع مغزاه إلى ما حققناه مع فرق غير جوهرى، وما اورد عليه المحقق الخراساني كانه اجنبي من كلامه خصوصا قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات فان صاحب الفصول لم يدع اعتبار المجموع في مطلق الحمل بل فيما يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا، نعم يرد عليه ان ذلك الاعتبار لا يصحح الحمل وهو لا يضر بدعواه فيما نحن فيه فراجع الفصول ثم اعلم ان الحمل الذى مفاده الهوهوية على ما تقدم، متقوم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الامر، وانما اراد المتكلم الاخبار بهذا الاتحاد الواقعي، فكما لا يكون التغاير الواقعي متحققا في القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغاير الاعتباري، واعتبار التغاير بوجه، لان اعتبار التفكيك ينافى الاخبار بالاتحاد والهوهوية نعم تغاير

الموضوع والمحمول في القضية اللفظية والمعقولة وجودا أو مفهوما ايضا مما لابد عنه، فإذا قلت زيد زيد يتكرر اللفظان في ذهن المتكلم وكلامه وذهن المخاطب، وهما موجودان حاكيان عن هوية واحدة في نفس الامر من غير تكثر واقعى، ولا اعتبار التكثر بين زيد ونفسه في الواقع وظرف الاخبار، فان الاعتبار الكذائي ينافى الاخبار بالوحدة (وتوهم) لزوم اعتبار التغاير لئلا يلزم حمل الشئ على نفسه ولا تحقق النسبة بينه وبين نفس، (مدفوع) بما تقدم تحقيقه من عدم تقوم القضايا التى مفادها الهوهوية بالنسبة، بل النسبة فيها باطلة وحمل الشئ على نفسه بمعنى الاخبار عن كون الشئ نفسه ليس، غير صحيح جدا بل ضروري الصحة فما في كلام بعض الاعيان من المحشين من التغاير الاعتباري بينهما الموافق لنفس الامر فليس بتام الرابع: في الاشكال على الصفات الجارية على ذاته تعالى)

قد يقال ان المادة موضوعة للحدث اللابشرط غير المتحصل، وهيئة المشتقات للمعنون اعني الذات المتلبس بالعنوان عند التحليل، فيشكل الامر في اوصافه تعالى من وجهين (الاول) من ناحية هيئة المشتق فانها تقتضي مغايرة المبدء لما يجرى عليه، والمذهب الحق عينية الذات مع الصفات (الثاني) من جهة المادة لاقتضائها كون المبدء في المشتقات حدثا، وهو سبحانه فوق الجواهر والاعراض، فضلا عن الاحداث واجاب المحقق الخراساني، بانه يكفى التغاير مفهوما وان اتحدا عينا (وفيه) مضافا إلى عدم كفايته لدفع الاشكال الثاني، ان الاشكال ههنا في ان مفاد المشتق هو زيادة العنوان على ذات المعنون، واجرائه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه اهل الحق، وما ذكر من اختلافهما مفهوما كانه اجنبي عن الاشكال واعجب منه ما في ذيل كلامه من ان في صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغاير اله تعالى مفهوما، قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لابان يكون هناك اثنينية وكان ما بحذائه غير الذات بل بنحو من الاتحاد والعينية، وعدم فهم العرف مثل هذا التلبس لا يضر لكونه مرجعا في المفاهيم لا في تطبيقها (انتهى) وفيه مضافا إلى ان القول بعينية الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمة بذاتها إذ لو قلنا بالقيام لتوجه الاشكال ولا يندفع بما قال الا ان يراد بالقيام عدم القيام حقيقة، اضف إلى ذلك ان المدعى ان العرف يجرى هذه الصفات عليه تعالى، كما يجريها على غيره، فالقول بان العرف متبع في المفاهيم لا التطبيق، غير مربوط به، مع ان عدم مرجعيته في التطبيق محل نظر وما عن صاحب الفصول من الالتزام بالتجوز أو النقل خلاف الوجدان إذ لا نرى الفرق بين حملها عليه سبحانه وغيره: و (اما) الاشكال عليه من استلزام قوله كون جريها عليه لقلقة اللسان، أو ارادة المعاني المقابلة تعالى عنه (فمدفوع) بان الالتزام بنقل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التى لا تستلزم الزيادة على ذاته، لا يوجب ما اوردوه بل يوجب تنزيه الذات عن الكثرة كما هو واضح والتحقيق في دفع الاشكال الاول ان يقال ان المشتق لا يدل الاعلى المعنون بعنوان المبدء بما انه معنون، فلا يفهم من لفظ العالم الا المعنون به من حيث هو كذلك، واما زيادة العنوان على المعنون وقيامه به فهو خارج عن مفهومه لكن لما كان الغالب فيها هو الزيادة تنسبق المغايرة والزيادة إلى الذهن لاجل التعارف الخارجي، لا لدلالة المفهوم عليها فالمشتق

يدل على المعنون، والعينية والزيادة من خصوصيات المصاديق فان قلت: ان المشتق ينحل بحسب اللفظ والدلالة والمدلول إلى شيئين فينحل بحسب المدلول إلى ذات ثبت له المبدء، وهذا التفصيل والانحلال وان لم يكن مدلولا اوليا للفظ بناء على بساطة المشتق بل مدلولا ثانويا بحسب تحليل العقل، الا ان التحليل منه لابد ان يكون لاجل خصوصية في المدلول الاولى، التى يقتضى زيادة العنوان على ذاته، والا كان التحليل بلا ملاك (فح) تلك الخصوصية المفهمة من المدلول الاولى، تقتضي ان يكون وضع المشتق لمعنى يزيد فيه العنوان على ذاته، حفظا لملاك التحليل، وبالجملة التحليل ولو بحسب العقل لا يجامع مآلا مع القول بان الزيادة والعينية من خصوصيات المصاديق، (قلت) لا ينحل المشتق حتى في لحاظ التفصيل إلى ذات ثبت له المبدء بحيث يكون دالا على ذات ومبدء و ثبوت مبدء الذات بل لا يدل الا على المعنون بما هو (كك) ولازمه وجدان المعنون للعنوان لا حصول العنوان له حصولا زائدا على ذاته فهو تعالى عالم وقادراى معنون بعنوان العلم والقدرة من غير لزوم كونهما وصفا زائدا عليه تعالى كما انه ازلى وابدى من غير تصور كونهما وصفين زائدين على ذاته وبالجملة دعوى انحلال المشتق إلى ذات وصفة وثبوت الصفة لها حتى يكون لازمه الزيادة في غاية السقوط فتحصل، انه تعالى موصوف بجميع الصفات الكمالية، ومعنون بهذه العناوين، وهى جارية عليه تعالى بمالها من المعاني من غير نقل ولا تسامح، وانكار ذلك الحاد في اسمائه وصفاته على فرض، وخلاف المتبادر والارتكاز على فرض آخر، فهو عز شأنه وتقدست اسمائه موصوف بكل كمال، و (اما) تفصيل القول في انه تعالى صرف الوجود وهو كل كمال، وتحقيق القول في جمع صرف الوجود للاسماء مع كونها بحقايقها ثابتة له من دون شوب كثرة عقلية أو خارجية، وغير ذلك من المباحث الهامة، فكلها موكول إلى علمه ومحله واهله واما الاشكال الثاني فيندفع بانه لا دليل على لزوم كون المبدء حدثا أو عرضا بالمعنى المنافى لذاته سبحانه، بل القدر المسلم هو قبول المعنى المبدئي التصرف والتصريف بتوارد الصور المتنوعة والمعاني المختلفة عليه والحقايق التى لها مراتب الكمال والنقص والعلية والمعلولية كحقيقة الوجود وكمالاتها، قد تكون قابلة للتصريف والتصرف، فإذا صدر منه تعالى وجود، يصدق عليه انه موجد، وعلى المعلول انه موجد، ويجيى فيه سائر

التصرفات (فتلخص) ان المشتق يدل على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدثية والعرضية، فإذا قلنا انه سبحانه عالم، ليس معناه الا كون ذاته تعالى كاشف أو كشف تام عن الاشياء والعلم حقيقة الانكشاف من غير دخالة العرضية والجوهرية فيه، فليس حقيقته الا ذلك وهوذ ومراتب وذو تعلق بغيره لا نحو علق الحال بالمحل، وهو تعالى باعتبار كونه في مرتبة ذاته كشف تفصيلي في عين البساطة والوحدة عن كل شى ازلا وابدا، يطلق عليه عالم، وباعتبار كون ذاته منكشفا لدى ذاته يكون معلوما، فصدق المشتقات الجارية على ذاته تعالى حقيقة من غير شوب اشكال - والحمد لله تعالى المقصد الاول في الاوامر وفيه فصول الفصل اول - فيما يتعلق بمادة الامر وفيه جهات من البحث (الاولى) اعلم ان المعروف بين الاصولين ان لفظ الامر مشترك لفظي بما انه لفظ واحد بين الطلب الذى هو امر حدثى وقابل للتصريف، وبين غيره الذى ليس كذلك، وعن بعضهم انه مشترك معنوى بينهما ولكنه غفلة وذهول لامتناع وجود جامع حقيقي بين الحدث وغيره، وعلى فرض وجوده لا يكون حدثيا حتى يقبل الاشتقاق الا بنحو من التجوز، كما ان القول باشتراكه لفظا غير صحيح، إذا الموضوع للحدث هي الماده السارية في فروعها التى لم تتحصل بهيئة خاصة بل خالية عن جميع الفعليات والتحصلات، والموضوع لمعان آخر هو لفظ الامر جامدا المتحصل بهيئة خاصة

كلفظ الانسان والحيوان و (عليه) فالوضعان لم ينحدرا على شى واحد حتى يجعل من الاشتراك اللفظى، بل على مادة غير متحصله تارة، وعلى اللفظ الجامد اخرى ولعل القائل بالاشتراك يرى مادة المشتقات هو المصدر وتبعه غيره في ذلك من غير توجه إلى تاليه ثم الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا (امر فلان زيدا)، ان مادته موضوعة لجامع اسمى بين هيئات الصيغ الخاصة بمالها من المعنى، لا الطلب ولا الارادة المظهرة ولا البعث وامثالها، ولا يبعد ان يكون المعنى الاصطلاحي مساوقا للغوى أي لا يكون له اصطلاح خاص، مثلا إذا قال اضرب زيدا يصدق على قوله انه امره، وهو غير قولنا انه طلب منه أو اراد منه أو بعثه، فان هذه المفاهيم الثلثة غير مفهوم الامر عرفا وبعبارة اوضح ان مادة الامر موضوعة لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بما لها من

المعاني، لا بمعنى دخول المعاني في الموضوع له بل بمعنى ان الموضوع له جامع الهيئات المستعملة في معانيها لا نفس الهيئات ولو استعملت لغوا أو في غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى هي الحروف الايجادية فان قلت: البحث في لفظ الامر الذى له معنى اشتقاقي وما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف، (قلت) ما ذكرنا من الجامع الاسمى بما انه قابل للانتساب والتصرف يصح منه الاشتقاق كما ان الكلام واللفظ والقول مشتقات باعتبار ذلك فلا اشكال من هذه الجهة بوجه، ولو سلم ان الامر لغة بمعنى الطلب فالاشتقاق كما يمكن باعتباره، كذلك يمكن باعتبار المعنى الاصطلاحي، أي القول الخاص لكن باعتبار كونه حدثا صادرا عن المتكلم (وما يقال) من ان المعنى الاصطلاحي غير قابل للتصريف (ناش) عن جعل لفظ الامر بازاء معنى محصل الذى لا يصدق الا على الصيغ المحصلة، وقد عرفت ان الاشتقاق منه باعتبار انتسابه وكونه حدثا صادرا عن الامر في اعتبار العلو والاستعلا عفى مادة الامر (الثانية) الاقوى هو اعتبار العلو في معناه للتبادر، ولذا يذم العقلاء خطاب المساوى والسائل لمن هو مساو معه أو اعلى منه إذا كان بلفظ الامر، وهو آية اخذ العلو فيه نعم ليس المراد من العلو كونه عاليا واقعا باوصاف معنوية وملكات علمية بل هو امر اعتباري، له منشاء عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان، ومداره كون الشخص نافذا كلمته ومسموعا قوله واسعا قدرته وعظمته بحيث يقتدر على اجراء اوامره وتكاليفه. وعلى ذلك فالملك المحبوس المتجرد من النفوذ واعمال القدرة لا يعد انشائه امرا بل التماسا ورئيس المجلس النافذ في محيطه يكون آمرا بالنسبة إليه، والظاهر ان الاستعلاء ايضا ماخوذ فيه فلا يعد مكالمة المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء والالتماس، امرا كما هو واضح (فح) لا مناص عن القول بان معنى الامر ومفهومه امر مضيق لا ينطبق الا على الامر العالي المستعلى عند التحليل (وربما) يقال ان العلو والاستعلاء لم يعتبر في معنى الامر بنحو القيدية بل الطلب على قسمين احدهما ما صدر بغرض انه بنفسه يكون باعثا بلا ضميمة من دعاء والتماس فيرى الامر نفسه بمكان يكون نفس امره باعثا ومحركا وهذا الامر لا ينبغى صدوره الا من العالي المستعلى وهو غير الاخذ في المفهوم و (فيه) ان عدم

صدقه على غير العالي والمستعلي كاشف عن تضيق مفهومه إذ لو ابقى على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلا ملاك و (بالجملة) فالامر دائر بين وضعه لمطلق القول الصادر ووضعه للصادر

عن علو واستعلاء، فعلى الثاني لا محيص عن الالتزام بتقييده بقيد حتى لا يصدق على غيرهما وعلى الاول لا يتم قوله ان الامر الكذائي لا ينبغى صدوره خارجا الامن العالي المستعلى مع ان المفهوم باق على سعته في ان مادة الامر يدل على الايجاب اولا الثالثة، قد عرفت ان مادة الامر موضوع لمفهوم جامع بين الهيئات الصادرة عن العالي المستعلى، فهل هو الموضوع له بقول مطلق، أو ذاك مع قيد آخر اعني كونه صادرا على سبيل الالزام والايجاب، والدليل الوحيد هو التبادر ولا يبعد موافقته لثاني ويؤيده بعض الايات والرواية المأثورة عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وهو ظاهر في ان الامر يوجب المشقة والكلفة وهذا يساوق الوجوب دون الاستحباب، مضافا إلى ان السواك مطلوب استحبابا فلو كان ذلك كافيا في صدق الامر لما صدر منه صلى الله عليه وآله ذلك الكلام وما قاله بعض محققى العصر بعد اختياره كون لفظ الامر حقيقة في مطلق الطلب انه لا شبهة في ظهوره حين اطلاقه في خصوص الطلب الوجوبى ومنشاء ذلك اما غلبة استعماله في الوجوب أو قضية الاطلاق ولا وجه لدعوى الاول لكثرة استعماله في الاستحباب كما ذكره صاحب المعالم فينحصر الوجه، في الثاني ثم استقر به بوجهين ؟ (غير مفيد) بل من الغرائب لان ما ذكره صاحب المعالم انما هو في صيغة الامر دون مادته كما ان مورد التمسك بالاطلاق هو صيغة الامر دون مادته الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الاوامر وفيه مباحث (الاول) قد اسلفنا ما هو المختار في مفاد الماضي والمضارع بقى الكلام في هيئة الامر فالتحقيق ان مفادها ايجادي لاحكائى فهى موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والاغراء نحو المأمور به، فهى كالاشارة البعثية والاغرائية وكاغراء جوارح الطير والكلاب المعلمة وان شئت ففرق بينهما بان انبعاث الحيوانات يكون بكيفية الصوت والحركات والاشارات

المورثة لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الانسان بعد فهم بعث مولاه و احراز موضوع الاطاعة لاجل مباد موجوده في نفسه كالخوف من عقابه وعذابه والرجاء لرحمته وغفرانه ورضوانه وليس المراد من الايجاد ايجاد شئ في عالم التكوين حتى يقال انا لا نتصور له معنى بل المراد هو ايجاد بعث اعتباري في دائرة المولوية والعبودية مكان البعث بالجوارح من يده ورجله وغيرهما وقد عرفت نظائره في حروف القسم والنداء فانها موجودات بنحو من الايجاد لمعانيها، وفي الفاظ العقود والايقاعات فانها عند العقلاء موضوعة لايجاد الامر الاعتباري من معاني البيع والاجارة والطلاق وقس عليه المقام واما ما افاده المحقق الخراساني من كونها موضوعة لانشاء الطلب (فغير واضح المراد) إذا المقصود من الطلب ان كان هو الطلب الحقيقي الذى هو عين الارادة على مسلكه فيصير مآله انها لا نشاء الارادة فهو واضح الفساد، إذ لا معنى لا نشاء الارادة التى هي امر تكويني (اولا) ويلزم ان يكون معنى اضرب هواريد منك الضرب مع ان التبادر على خلافه (ثانيا) وان كان المراد هو الطلب الايقاعى كما هو غير بعيد من سوق كلامه ففيه، انا لا نتصور هنا غير البعث والاغراء شيئا آخر حتى نسميه طلبا اغرائيا، ولو فرض له معنى محصل فيرد بحكم التبادر إذ هو غير متبادر من الهيئة (الثاني) قد تقدم منا تحقيق القول في الحقيقة والمجاز ومر ان اللفظ فيها مستعمل في الموضوع له ولكن ليثبت الذهن فيه ولا يتجاوز إلى غيره في الحقيقة أو يتجاوز إلى شئ آخر بادعاء ان الثاني ايضا عينه (فح) يتضح ان الترجي والتمنى والتهديد وان كانت ربما تراد من الامر لكن لا في عرض البعث والاغراء، بل المستعمل فيه مطلقا هو البعث وانما يجعل عبرة لغيره احيانا ثم الانتقال من المعنى الحقيقي اما إلى معنى محقق في الواقع كما في قوله سبحانه قل فاتو بعشر سور مثله مفتريات، استعمل الامر في البعث لكن لا ليحق

عليه بل لاجل الانتقال إلى امر محقق ثابت غير قابل للانشاء وهو خطائهم في نسبة الافتراء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أو عجزهم عن المعارضة والمناضلة، واما إلى معنى انشائي ايقاعى، فينشا تبعا لصيغة الامر كالترجي وتمنى الاستخلاص في قول امرء والقيس في معلقته

الا ايها الليل الطويل الا انجلى * بصبح وما الاصباح منك بامثل وبه تتضح مشكلة اخرى وهى ان الاسفتهام والترجى والتمنى التى استعملت في الذكر الحكيم، لو بقيت على حالها لاستلزمت النقص والجهل والعجز في ذاته، تعالى عن العيوب والنقايص، و (حلها) ان الكلمات الموضوعة لانشاء تلك المعاني كلها مستعملة فيما وضعت له لاجل الانتقال إلى معنى آخر حسب مناسبة الموارد والمقامات (١) في ان الهيئة هل تدل على الوجوب اولا (الثالث) بعد ما عرفت ان الهيئة وضعت للبعث والاغراء يقع الكلام في انها هل وضعت للبعث الوجوبى أو الاستحبابى أو القدر المشترك بينهما اولهما على سبيل الاشتراك اللفظى، لفنقدم لتحقيقه امورا الاول إذا راجعت وجدانك تعرف ان المصالح والغايات المطلوبة لها دخل تام في قوة الارادة وضعفها، كيف لا وان الارادة المحركة لعضلاته لانجاء نفسه من الهلكة اقوى من الارادة المحركة لها نحو لقاء صديقه وهى اقوى من المحركة لها للتفريح والتفرج ويمكن ان يستكشف مراتب الارادة واختلافها شدة وضعفا عن تحريك العضلات سرعة وبطؤا، فظهر ان ادراك اهمية المصالح واختلاف الاشتياقات علة لاختلاف الارادة في الشدة والضعف والتوسط بينهما، كما ان اختلاف الارادة علة لاختلاف حركة العضلات سرعة وبطوا وقوة وضعفا كل ذلك مع الاقرار بان الارادة من صقع النفس وفاعليتها (ومن

(١) ان القوم فتحوا هنا بابا واسعا للبحث عن مسألة اتحاد الطلب والارادة، حتى جر البحث مقالهم إلى التحقيق عن مسألة الجبر والتفويض، التى قلما يتفق لانسان ان يكشف مغزاها وقد الح رواد العلم وعشاق الحقيقة على سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) ان يخوض في هذه المباحث، فأجاب (دام ظله) مسئولهم، فاتى بافكار ابكار، واراء ناضجة، ولما جاء ما افاده على صورة كتاب، افردناه للتاليف وعلقت عليه مابد إلى من التعمق في آيات الذكر الحكيم ومن التدبر في اخبار المعصومين، (ع) مشفوعا بما استفدته من اساتذة الفن، أو وقفت عليه في زبر الاولين ورسائل الاخرين من اكابر القوم وسميتة به (لب الاثر) في الجبر والقدر، وسيشمل للطبع باذنه وتوفيقه تعالى - المؤلف

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

موضعه ان الحقايق البسيطة التى تكون ذات التشكيك، سنخ تشكيكها خاصى بمعنى انه يصير ما به الافتراق بين المراتب عين ما به الاشتراك كالوجود والعلم والارادة والقدرة وغيرها، (فح) افتراق الارادة القوية عن الضعيفة بنفس حقيقة الارادة، إذ هي ذات مراتب شتى وصاحبة عرض عريض، ولا يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات المستعمل في باب المهيات ضرورة عدم التباين الذاتي بين الارادة القوية والضعيفة ولا ببعض الذات لبساطة الارادة في جميع المراتب، ولا بامر خارج لانه يلزم ان يكون كلتا الارادتين في مرتبة واحدة وقد عرضت الشدة والضعف على ذاتهما كعروض الاعراض على موضوعاتها وهو كما ترى فالتشكيك واقع في ذاتها وبذاتها (الثالثة) الافعال الارادية الصادرة عن الانسان لابد وان تكون مسبوقة بالارادة ومباديها من التصور حتى تنتهى إلى الارادة ويتبعها تحريك العضلات واعمال الجوارح من اليد والرجل واللسان، حسب ما يقتضيها سنخ الفعل والبعث باللفظ بما انه فعل اختياري صادر عن الامر لا محيص عن مسبوقيته بمبادى الاختيار، حتى التحريك للعضلات، وهو اللسان هنا، كما ان ما سبق في الجهة الثانية من ان شدة الارادة وضعفها تابعة لادراك اهمية المراد، جار في نفس البعث ايضا بل ربما تدرك شدة الارادة من اثناء الكلام وزواياه، كما لو اداه بلحن شديد أو بصوت عال أو قارنه باداة

التأكيد أو عقبه بالوعد والوعيد كما انه يدرك من خلاله فتور الارادة وضعفها، إذا قارنه بالترخيص في الترك أو جعل جزاء الترك امرا طفيفا يرجع إلى حال العبد في دنياه. وغير ذلك مما يلوح منه الوجوب الكاشف عن شدة الارادة بعرضها العريض، أو الاستحباب الكاشف عن ضعفها كذلك ثم ان البعث بالهيئة ليس باعثا بالذات ومحركا بالحقيقة، والا لما انفك باعثيته عنه وما وجد في اديم الارض عاص ولاطاغ، ولما كان هناك ثواب لمن سلك في ربقة الاطاعة، بل هي باعث ايقاعى اعتباري، والباعث بالذات هو الملكات النفسانية والصفات الفاضلة كعرفان مقام المولى ولياقته واهليته للعبادة، كما في عبادة الاوليا، وكحبه لمولاه أو لخوفه من ناره وسلاسله، وطمعه في رضوانه وجنانه وغيرها، مما تصير داعية للفاعل، وانما الامر محقق لموضوع الاطاعة وموضح للمراد، (الرابعة) ان كل ذى مبدء يكشف عن تحقق مباديها المسانخة له، فالفعل الاضطراري يكشف بوجوده الخارجي عند العقل، عن تحق مبادى الاضطرار، كما ان الفعل الاختياري له كاشفية عن تحقق مباديه، وليس هذا الا دلالة عقلية محضة ككاشفية المعلول عن علته بوجه، (فاذن) الامر والبعث بآلة الهيئة بما هو فعل اختياري كاشف عن الارادة المتعلقة به، كما انه بما هو بعث نحو المبعوث إليه، كاشف عن مطلوبيته، كل ذلك ليست دلاله لفظية وضعية بل عقلية محضة إذا عرفت ما مهدناه فاعلم انه قد وقع الخلاف في ان هيئة الامر هل تدل على الوجوب اولا، وعلى الاول هل الدلالة لاجل الوضع أو بسبب الانصراف، أو لكونه مقتضى مقدمات الحكمة، فيه وجوه بل اقوال، و (هناك) احتمال آخر وان شئت فاجعله رابع الاقوال وهو انها كاشفة عن الارادة الحتمية الوجوبية كشفا عقلائيا ككاشفية الامارات العقلائية، و يمكن ان يقال انها وان لم تكن كاشفه عن الارادة الحتمية الا انها حجة بحكم العقل والعقلاء على الوجوب حتى يظهر خلافه، وهذا خامس الوجوه. (فنقول) اما الدلالة الوضعية فان اريد منها ان البعث متقيد بالارادة الحتمية فهو ظاهر البطلان، إذ قد اشرنا ان الانشائيات ومنها البعث بالهيئة معان ايجادية، لا يحكى عن مطابق خارجي لها بل توجد بشراشر شئونها في ظرف الانشاء فاذن الهيئة موضوعة

للبعث بالحمل الشايع أي ما هو مصداق له بالفعل وقائم مقام اشارة المشير، فلا معنى (ح) لتقييد البعث الخارج بالمفهوم اصلا (ولو كان) التقييد بوجود الارادة الحتمية دون مفهومها ففيه انه يستلزم تقييد المعلول بعلته، إذ البعث معلول للارادة ولو بمراتب، ولو تقيد البعث بوجوده الخارجي، بوجود الارادة الحتمية، لزم كون المتقدم متأخرا أو المتأخر متقدما (نعم) هناك تصوير آخر وان كان يدفع به الاستحالة الا ان التبادر والتفاهم على خلافه، وذلك انه قد مر في البحث عن معاني الحروف انه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات أو الايجاديات، إذ الجامع الحرفى لابد وان يكون ربطا بالحمل الشايع والا صار جامعا اسميا، وما هو ربط كذلك يصير امرا مشخصا لا يقبل الجامعية، (وعليه) وان كان لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين افراد البعث الناشئة عن الارادة الجدية الا انه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها كالبعث الناشئ من الارادة الحتمية، ثم توضع الهيئة بازاء مصاديقه، من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد، (هذا) ولكن التفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والاغراء كاشارة المشير لاغراء، لا البعث الخاص الناشئ عن الارادة الحتمية فتدبر. (واما القول) بكون الوجوب مستفادا من انصرافه إلى البعث المنشأ من الارادة الحتمية، فمما لا ينبغى الاصغاء إليه ء إذا المنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن، وهى مفقودة، وبه يتضح بطلان ما جعلناه قولا رابعا، من دعوى كونه كاشفا عقلائيا عن الارادة الحتمية، والقدر المسلم كونه كاشفا عن ارادة الامر في الجملة لا عن الارادة الحتمية، إذ الكشف من غير ملاك غير معقول، وما يتصور هنا من الملاك هي كثرة الاستعمال فيما ادعوه بحيث يندك الطرف الاخر لديه ويحسب من النوادر التى لا يعتنى به العقلاء، الا ان وجدانك شاهد صدق على ان الاستعمال في خلاف الوجوب لا يقصر عنه، لو لم يكن اكثر واما القول بكون الوجوب مقتضى مقدمات الحكمة فقد قربه وقواه بعض محققى العصر. (رحمه الله) على ما في تقريراته بوجهين: (احدهما) ما افاده في مادة الامر، ان الطلب الوجوبى هو الطلب التام الذى لاحد له من جهة النقص والضعف بخلاف الاستحبابى فانه مرتبة من الطلب محدودة بحد النقص والضعف

ولا ريب في ان الوجود غير المحدود لا يفتقر في بيانه إلى اكثر مما يدل عليه بخلاف المحدود فانه يفتقر بعد بيان اصله إلى بيان حدوده، وعليه يلزم حمل الكلام الذى يدل على الطلب بلا ذكر حد له، على المرتبة التامة وهو الوجوب كما هو الشأن في كل مطلق وقرره في المقام بتعبير واضح من ان مقدمات الحكمة كما تجرى لتشخيص مفهوم الكلام سعة وضيقا (كك) يمكن ان تجرى لتشخيص احد مصداقي المفهوم كما لو كان لمفهوم الكلام فردان في الخارج وكان احدهما يستدعى مؤنة في البيان اكثر من الاخر كالارادة الوجوبية والندبية، فان الاولى تفترق عن الثانية بالشدة فيكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، واما الثانية فتفترق عن الاولى بالضعف، فما به الامتياز فيه غير ما به الاشتراك، فالارادة الندبية تحتاج إلى دالين بخلاف الوجوبية (انتهى ملخصا) وفيه نظرات وتاملات (منها) ان المقدمات المعروفة لو جرت فيما نحن فيه لا تثبت الا نفس الطلب الذى هو القدر المشترك بين الفردين (وتوضيحه) انه قد مر في بحث الوضع ان اللفظ لا يحكى الا عما وضع بازائه دون غيره، من اللوازم والمقارنات، والمفروض ان مادة الامر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصية فردية، والاطلاق المفروض لو ثبت ببركة مقدماته لا تفييد الا كون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا ان البيان بمقدار الوضع ولم يقع الوضع الا لنفس الجامع دون الخصوصية، فمن اين

يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع ان مصب المقدمات هو الثاني دون الاول، والدلالة والبيان لم يتوجه الا إلى الجامع دون الوجوب (ودعوى) عدم الفرق بين القدر الجامع والطلب الوجوبى واضح الفساد لاستلزامها اتحاد القسم والمقسم في وعاء الحد، والضرورة قاضية بلزوم افتراق الفرد عن الجامع بخصوصية زائدة، وسيأتى بقية المقال في تقسيم الامر إلى النفسي والغيري، (فان قلت:) لازم اجراء المقدمات في المقام كون الامر ظاهرا في نفس الجامع مع انا نقطع بانه ليس له وجود الا بوجود افراده وليس له حصول الا في ضمن احد الفردين، فكيف ينسب إلى المولى بانه تمام المراد قلت: هذا لو سلم يكشف عن كون المقام خارجا عن مصب المقدمات، وما ذكرنا من ان جريانها يوجب كونها ظاهرا في نفس الطلب لاجل المماشاة بل كما لا يوجب

ظهورها في الجامع لا يوجب ظهورها في احد القسمين مع كونه متساوي النسبة اليهما، وما ذكرنا في المادة جار في مفاد الهيئة حرفا بحرف (ومنها) ان كون ما به الاشتراك في الحقايق الوجودية عين ما به الامتياز، لا يوجب عدم الاحتياج في صرف الجامع إلى احد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة ضرورة ان الاقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم وان لم يكن زائدا في الوجود، فالوجود المشترك مفهوما بين مراتب الوجودات لا يمكن ان يكون معرفا لمرتبة منها، بل لابد في بيانها من قيد زائد ولو من باب زيادة الحد على المحدود فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكيا الا عن نفس الحقيقة لجامعة بينهما، ولابد لبيان وجود الواجب مثلا إلى زيادة قيد كالتام والمطلق والواجب بالذات ونحوها، فاذن الارادة القوية كالضعيفة تحتاج إلى بيان زائد وكذا نظائرها. (وبالجملة) الخلط، حاصل من اسراء حكم الخارج إلى المفهوم وكون شئ جامعا أو فردا في لحاظ التحليل ووعاء المفهوم انما هو لاجل تميز بينهما باضافه قيد أو شرط ولو من باب زيادة الحد على المحدود، و (منها) ان ما ذكره من ان ما به الاشتراك في طرف الناقص غير ما به الامتياز عجيب جدا، بل غفلة عن حقيقة التنكيك في الحقايق البسيطة، إذ الجمع بين البساطة في الوجود وبين كونه ذا مراتب تتفاوت بالشدة والضعف، لا يصح الا بالالتجاء إلى ان ما به الامتياز في جميع المراتب عين ما به الاشتراك قضاء لحق البساطة وعلى ذلك ليست الارادة الضعيفة مركبة من ارادة وضعف، بل بتمام هويتها ارادة، وتعد من المرتبة البسيطة وتكون بنفس ذاتها ممتازة عن القوية كما ان القوية ليست مركبة من ارادة وقوة (وللحاصل) ان كلتا المرتبتين بسيطتان جدا بحيث كان ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز وتكون الحقيقة ذات عرض عريض لكن في مقام البيان والتعريف يحتاج كلاهما إلى معرف غير نفس المفهوم المشترك فالارادة التامة أو الطلب التام يحتاج إلى بيان زائد عن اصل الطلب والارادة الناقصة. الوجه الثاني: ان كل طالب انما يامر لاجل التوسل إلى ايجاد المأمور به فلابد ان يكون طلبه غير قاصر عن ذلك، والا فعليه البيان والطلب الالزامي غير قاصر عنه دون الاستحبابى فلابد ان يحمل عليه الطلب.

قلت: ان كان المراد من هذا الوجه ان الطلب الوجوبى لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الاستحبابى، ففيه انه يرجع إلى الوجه الاول وقد عرت جوابه، وان كان الغرض هو ان الآمر بصدد ايجاد الداعي في ضمير المأمور لاجل تحصيل المأمور به فهو مسلم ولكن لا يفيد

مارامه، إذ البعث لاجل احداثه اعم من الالزامي وغيره، وان كان المقصود دعوى ان كل آمر بصدد تحصيل المأمور به على سبيل اللزوم فمع كونها مصادرة، ممنوعة، لان الاوامر على قسمين (وهناك) تقريب آخر، افاده شيخنا العلامة من ان الحمل على الوجوب لاجل ان الارادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده ليس الا والندب انما يأتي من قبل الاذن في الترك منضما إلى الارادة المذكورة، فاحتاج الندب إلى قيد زائد بخلاف الوجوب فانه يكفى فيه تحقق الارادة فقط ثم افاد، الحمل إليه لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة لاجل استقرار الظهور العرفي بمجرد عدم ذكر القيد في الكلام، ونظير ذلك قولنا اكرم كل رجل إذ لا نرى من انفسنا في الحكم بالعموم في افراد الرجل، الاحتياج إلى مقدمات الحكمة في لفظ الرجل بحيث لولاه كنا نتوقف في المراد من القضية المذكورة (انتهى) والعارف، بما اسلفناه في توضيح الارادة القوية والضعيفة وما سيأتي منا في توضيح الاحكام الخمسة، يقف على الخدشة فيما افاده، إذ الوجوب والندب من الامور الاعتبارية ينتزع من نفسه البعث باعتبار مباديه، إذ البعث الصادر عن الارادة الشديدة ينتزع منه الوجوب، كما ان الصادر عن الضعيفة ينتزع منه الندب، لا ان الندب يأتي من قبل الاذن في الترك منضما إلى الارادة المذكورة (وبعبارة اوضح) ان الارادة في الوجوب والندب مختلفة مرتبة كما تقدم ولا يمكن ان تكون الارادة فيهما واحدة ويكون الاختلاف بامر خارج (فح) فالارادة الحتمية نحو اقتضاء لها، ليس لغير الحتمية واما قياسه نفى الاحتياج إلى مقدمات الحكمة، على القضية المسورة بلفظة كل فغير صحيح، اذعدم الاحتياج في المسورة بلفظة كل (وسيوافيك تفصيله في مباحث العموم) لاجل بيان لفظي بالنسبة إلى نفس الافراد دون احوالها، إذ سور القضية متعرض وضعا لكل فرد فرد بنحو الجمع في التعبير، ومع البيان كذلك لا معنى لاجراء المقدمات بخلاف المقام (نعم) هنا اشكال آخر يرد على كل من قال بدلالة الامر على الوجوب أو الندب باى دليل تمسك، ومن قال باستعماله فيهما حقيقة أو مجازا إذ انتزاعهما أو اعتبارهما، (على الفرق المقرر في محله بين الانتزاعيات والاعتباريات) ان

كان بلحاظ الارادة الحتمية أو المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمهما في الندب فمن البين ان ذلك من مبادى الاستعمال وهو مقدم بالطبع على الاستعمال وان كان بلحاظ حتمية الطاعة أو عدمها فمع الواضح انهما منتزعتان بعد الاستعمال فلا يعقل الاستعمال فيهما على جميع الاقوال (لكن) بعد اللتيا والتى لا اشكال في حكم العقلاء كافة على تمامية الحجة على العبد مع صدور البعث من المولى باى دال كان، وقطع عذره وعدم قبوله باحتمال نقض الارادة وعدم حتمية البعث وغير ذلك. ولا ريب في حكمهم بلزوم اطاعة الاوامر الصادرة من المولى من غير توجه إلى التشكيك العلمي من احتمال كونه صادرا عن الارادة غير الحتمية، أو ناشئا عن المصلحة غير الملزمة، وليس ذلك لدلالة لفظية أو لجهة الانصراف، أو لاقتضاء مقدمات الحكمة، أو لكشفه عن الارادة الحتمية، بل لبناء منهم على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب كما لا يترك باحتمال الندب، فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعة هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص (هذا) من غير فرق بين مادل على الاغراء والبعث، سواء كان الدلالة بآلة الهيئة أو باشارة من يده أو رأسه، فالاغراء باى دال كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحجة الا ان يدل دليل على الترخيص ولعل ذلك منظور شيخنا العلامة اعلى الله مقامه إذا احطت خبرا بما ذكرنا من ان تمام الموضوع لحكم العقلاء هو نفس البعث من غير فرق بين الدوال، يتضح لك ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام البعث والاغراء كالهيئات في حكم العقلاء بلزوم اطاعتها، (نعم) الكلام كله في كيفية دلالتها على البعث، وما ذكرنا

سابقا في تحقيق معنى المجاز وانه استعمال فيما وضع له بجعله عبرة إلى المقصود يوضح كيفية دلالتها فالجمل الخبرية مستعملة في معانيها الاخبارية بدعوى تحققها من المخاطب وانه يقوم به من غير احتياج إلى الامر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعثه إليه بلا دعوة داع، فقول الوالد لولده ولدى يصلى، أو يحفظ مقام ابيه، لا يريد منها الا الامر لكن بلسان الاخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده بل بحكم عقله ورشده وتمييزه

في التعبدى والتوصلى (المبحث الرابع) في التعبدى والتوصلى، وفيه بيان مقتضى الاصل ولنقدم امورا (الاول) في معنى التعبدية والتوصلية ربما يقال في تعريف الاولى بانها عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها العبد لربه ويظهر عبوديته، وهى المعبر عنها في الفارسية بـ)پرستش) ويقابلها التوصلية وهى ما لم يكن تشريعه لاجل اظهار العبودية. (قلت) يظهر ما فيه من الخلل وكذا في غيره من التعاريف بتوضيح اقسام الواجبات فنقول (منها) ما يكون الغرض من البعث إليه صرف وجوده باى نحو حصل وكيفما تحقق كستر العورة وانفاذ الغريق و (منها) ما لا يحصل الغاية منها الا بقصد عنوانه وان لم يكن بداعي التعبد والتقرب كرد السلام والنكاح والبيع (ومنها) ما لا يحصل الغرض بقصد عنوانه بل يحتاج إلى خصوصية زائدة من الاتيان به متقربا إلى الله تعالى وهذا على قسمين احدهما ما ينطبق عليه عنوان العبودية لله تعالى، بحيث يعد العمل منه للرب عبودية له ويعبر عنه في لغة الفرس بـ)پرستش) كالصلوة والاعتكاف والحج (وثانيهما) ما لا يعد نفس العمل تعبدا أو عبودية وان كان قريبا لا يسقط امره الا بقصد الطاعة كالزكوة والخمس، وهذان الخيران وان كان يعتبر فيهما، قصد التقرب لكن لا يلزم ان يكونا عبادة بالمعنى المساوق بـ)پرستش) إذ كل فعل قربى، لا ينطبق عليه عنوان العبودية. فاطاعة الولد لوالده والرعايا للملك، لا تعد عبودية لهما بل طاعة كما ان ستر العورة بقصد امتثال الامر، وانقاذ الغريق، كذلك ليسا عبودية له تعالى بل طاعة لامره وبعثه، و (ح) يستبدل التقسيم الثنائي إلى الثلاثي فيقال: الواجب اما توصلي أو تقربي والاخير اما تعبدي أو غير تعبدي، التعبدى ما يؤتى به لاجل عبودية الله تعالى والثناء عليه بالعبودية كالصلوة واشباهما، ولاجل ذلك لا يجوز الاتيان بعمل بعنوان التعبد لغيره تعالى اذلا معبود سواه، لكن يجوز اطاعة الغير متقربا إليه، وغير التعبدى من التقربى ما يؤتى به اطاعة له تعالى، لاثناءا عليه بالمعبودية فإذا يكون المراد من التعبدى في المقام هو الواجب التقربى بالمعنى الاعم الشامل لكلا القسمين، إذ مدار البحث ما يحتاج سقوط امره إلى قصد الطاعة سواء اتى به بقصد التقرب متعبدا به لربه ام بعزم التقرب فقط فالاولى دفعا للالتباس حذف عنوان التعبدية واقامة التقرب موضعها، فظهر ان الذى يقابل التوصلى هو

التقربى اعني ما لا يسقط الغرض بالاتيان به الا بوجه مرتبط إلى الله تعالى لا التعبدى بل هو قسم من التقربى، كما ظهر الخلل فيما تقدم من التعريف وغيره فاغتنم. (الثاني) كون الشئ قربيا انما هو لاجل اعتبار الاتيان به مع احد الدواعى القربية ولكن وقع البحث بين الاعلام في جواز اخذه في المتعلق وعدمه إذا اريد به اعتبار قصد امتثال الامر واطاعته، دون غيره من سائر الدواعى القربية، وان كان بعض الاشكالات مشتركا بين الجميع وسيأتى توضيحه، وقد تضاربت الاراء في امكان اخذ قصد الامر في متعلق العبث وعدمه فمن قائل

بامتناع اخذه فيه امتناعا ذاتيا أي نفس التكليف محال، ومن قائل بامتناع اخذه امتناعا بالغير لكونه تكليفا بغير المقدور، ومن ثالث قال بالجواز وهو المختار، ويظهر وجهه بعد دفع ما توهم من الاشكالات التى اورد على المختار (اما الاول) اعني القول بالامتناع الذاتي فقد قرر بوجوه (منها) انه يستلزم تقدم الشئ على نفسه لان الاحكام اعراض للمتعلقات، وكل عرض متأخر عن معروضه، وقصد الامر والامتثال متأخر عن الامر برتبة، فاخذه في المتعلقات موجب لتقدم الشئ على نفسه برتبتين، (ومنها) ان الامر يتوقف على الموضوع، والموضوع يتوقف على الامر لكون قصده متوقفا عليه فيلزم الدور (ومنها) ان الاخذ موجب لتقدم الشئ على نفسه في مراحل الانشاء والفعلية والامتثال اما في مرحلة الانشاء فلان ما اخذ في متعلق التكليف في القضايا الحقيقية لابد وان تكون مفروض الوجود سواء كان تحت قدرة المكلف اولا، فلو اخذ قصد الامتثال قيدا للمأمور به فلا محالة يكون الامر مفروض الوجود في مقام الانشاء وهذا عين تقدم الشئ على نفسه، واما الامتناع في مقامي الفعلية والامتثال فيرجع إلى القول الثاني اعني الامتناع بالغير وسيأتى الكلام فيه، وانت خبير على ان هذه الوجوه غير خالية عن المغالطة (اما الاول) فلان الاحكام ليست من قبيل الاعراض القائمة بالمتعلقات، إذ المراد من الحكم ان كان هو الارادة باعتبار كونها مبدء للبعث، ففيه انها قائمة بالنفس قيام المعلول بعلته، ولها اضافتان: اضافة إلى علته أي النفس واضافة إلى المتصور اعني الصورة العلمية للمراد فهى كاضافة العلم إلى المعلوم بالذات في كلتا الاضافتين، وان كان المراد هو الوجوب و الندب وغيرهما فهى امور اعتبارية لا خارج لها وراء الاعتبار حتى تكون قائمة بالموضوعات

أو المتعلقات، ولو فرضنا كونها من قبيل الاعراض لكنها ليست من الاعراض الخارجية، بان يكون العروض في الخارج، ضرورة ان الصلوة بوجودها لا يعقل ان تكون معروضة للوجوب ومحلا لثبوته، لان الخارج ظرف سقوطه على وجه، لا لثبوته، فاذن لا محيص عن القول بكونها اعراضا ذهنية، سواء كانت عارض الوجود الذهنى أو المهية (على فرق بينهما يعلم مما سيأتي في توضيح الفرق بين لازم الوجودين ولازم المهية،) وبذلك يندفع ما توهم من تقدم الشئ على نفسه، إذ المتعلقات بشراشر اجزائها ممكنة التعقل قبل تصور الامر وان كان في الوجود الخارجي على عكسه، فالاحكام على فرض تسليم كونها من قبيل الاعراض، متعلقة بالمعقول الذهنى على تحقيق ستعرفه، والمعقول بتمام قيوده متقدم على الامر في ذلك الوعاء. اضف إلى ذلك ان هنا فرقا بين الاجزاء الدخيلة في مهية المأمور بها وبين ما هو خارج عنها، وان كانت قيدا لها إذ جزئية الاولى ودخالتها فيها انما هو بنفس لحاظ المهية من غير لزوم لحاظ مستانف بخلاف الثانية، إذ قولك صل مع الطهور تقييد لها بلحاظ ثان وتصور مستأنف بعد تصور الصلوة، ولا فرق بين قصد الامر والطاعة وبين ساير القيود في لزوم لحاظ مستأنف في مقام التقييد ومعه يندفع الاشكال. (واما الوجه الثاني) فيعلم ما فيه بما اوضحناه إذ هو مبنى على ما هو خلاف التحقيق في باب تعلق الاحكام، من جعل المتعلق هو الموضوع الخارجي وهو باطل بالضرورة، لان الخارج ظرف السقوط لا العروض، وان شئت قلت: ان ايجاد الموضوع في الخارج اعني اثيان الصلوة في الخارج بقصد الامر، يتوقف على الامر لكن الامر متوقف على الموضوع في الذهن، كما عرفت دون الخارج، فاختلف الطرفان فلا دور (واما الوجه الثالث) ففيه (اولا) ان جعل الاحكام من قبيل القضايا الحقيقة حتى ما صدر من الشارع بصيغة الانشاء، غير صحيح جدا وسيأتى لب القول فيها في مبحث العموم والخصوص فانتظر و (ثانيا) ان ما ذكره (قدس سره) من اخذ المتعلقات وقيودها مفروض الوجود فمع ممنوعيته، كاف في رفع الدور، وفي دفع تقدم الشئ

على نفسه، إذ فرض وجود الشئ قبل تحققه، غير وجوده واقعا قبل تحققه، إذ تحقق الاول بمكان من الامكان فانه لا يحتاج الا إلى فرض فارض و تصور متصور، واخذ الامر مفروض الوجود فرضا مطابقا للواقع لا يلزم منه التقدم الممتنع

بل يلزم منه فرض وجوده قبل تحققه، ويوضح الحال القيود المأخوذة في متعلقات الاحكام مع كونها خارجة عن دائرة الاختيار، فقوله تعالى: (اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل،) يحكى عن ان الامر تعلق بامر مقيد بالوقت، وانه فرض تحقق الوقت في محله قبل وجوده وهنا نقول إذا امر الامر بشئ بقصد الامر فقد اخذ الامر مفروض الوجود فرضا مطابقا للواقع ولا معنى لمطابقته الا كونه متحققا في محله. (والحاصل) ان هذه الوجوه الثلثه مع كونها متقاربة المضمون لا تصلح للمانعية لان مرجع الاول إلى عدم تصور الشئ قبل وجوده وهو لا ينبغى ان يصدر عمن تأمل فيما يفعله يسيرا، إذ الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان يكون تصورها مقدما على وجودها كما ان، البرهان الثاني مبنى على اساس منهدم في محله إذ الامر متعلق بالطبايع المتصورة الذهنية لا بقيد التحقق الذهنى، دون الخارج، وهى متقدمه بقيودها على الامر فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه، كما ان الوجه الثالث مشتمل على مغالطة بينة حيث ان فرض تحقق الشئ قبل وجوده، غير تحققه كذلك فتدبر واجد فتجد وهناك وجه آخر لتقرير امتناعه الذاتي وملخصه: ان التكليف بذلك المقيد موجب للجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالي، لان الموضوع بقيوده لابد وان يكون ملحوظا استقلالا، والامر بما انه طرف لاضافة القيد المأخوذ في الموضوع لابد من لحاظه ايضا استقلالا، والامر بما انه آلة البعث إلى المطلوب لا يلحظ الا آلة إليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين (انتهى) والعجب ان القائل كيف لم يتفطن على ان اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد، وان اللحاظ الاستقلالي مقدم على الالى منهما، إذ قد عرفت ان الموضوع بتمام قيوده ومنها قصد الامر، على المفروض، مقدم تصورا على الامر والبعث به فاللحاظ الاستقلالي المتعلق بالموضوع في ظرف التصور وقيوده، متقدم على الانشاء وعلى الاستعمال الالى. هذا حاله في عالم التصور، واما تقييد الموضوع في مقام الانشاء الالى فلا محيص عن تصور ذلك الامر الالى في مرتبة ثانية بنحو الاستقلال حتى يرد عليه القيد، بل هذا هو الطريق الوحيد في تقييد المعاني للحرفية إذ الظرف في قولنا زيد في الدار يوم الجمعة قيد للكون الرابط الذى هو معنى حرفي وهو ملحوظ في وقت التقييد استقلالا وفي لباس المعنى الاسمى

وقد مضى ان القيود في المحاورات العرفية والعلمية راجعة كثيرا إلى النسب والروابط وان تقييدها والاخبار عنها وبها لا يمكن استقلالا الا انه يمكن تبعا فراجع (ثم) ان هنا وجها خامسا للامتناع الذاتي وملخص ما افيد بطوله: انه يلزم منه التهافت في اللحاظ، والتناقض في العلم لان موضوع الحكم متقدم عليه في اللحاظ، وقصد الامر متاخر عنه في اللحاظ، كما انه متاخر عنه في الوجود فيكون متاخرا عن موضوع الامر برتبتين، فإذا اخذه جزءا من موضوع الامر أو قيدا فيه لزم ان يكون الشئ الواحد في اللحاظ الواحد متقدما في اللحاظ ومتاخرا فيه، وهو في نفسه غير معقول وجدانا اما للخلف أو لغيره (ثم) ان هذا الاشكال غير الدور والتناقض في المعلوم والملحوظ بل يرجع إلى لزوم التهافت والتناقض في اللحاظ والعلم (انتهى) ولعمر

الحق انه لا ينبغى ان يجعل في عداد الاشكالات، فضلا عن جعله من البراهين القاطعة، (اما اولا) إذ اللحاظ والعلم في المقام ونظائره لم يؤخذا موضوعيا حتى يثبت له حكم ويقال انه بنفسه متهافت مع غيره، بل اخذ طريقا إلى ملحوظه ومرآة إلى معلومه، فاذن يكون ملاك التهافت المفروض في الملحوظ بما هو ملحوظ دون نفس اللحاظ و (اما ثانيا) بعد ما كان مورد التهافت هو الملحوظ نقول: انا لانتصور ان يكون شئ اوجب ذلك التناقض سوى تقييد الموضوع بما يأتي من قبل الامر فيرجع الكلام إلى ان لحاظ الشيئين المترتبين في الوجود في رتبة واحدة، موجب للتهافت في اللحاظ والتناقض في العلم، وقد عرفت تقريره من الوجوه السابقة واجوبتها (واما القول الثاني) اعني امتناع اخذه في المتعلق امتناعا بالغير فقد استدل له بوجوه عليلة نشير إلى مهماتها: (الاول) ان فعلية الحكم الكذائي تستلزم الدور لان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه أي متعلقات متعلق التكليف، ضرورة انه ما لم تكن القبلة متحققه لا يمكن التكليف الفعلى باستقبالها، وفعلية الموضوع فيما نحن فيه يتوقف على فعلية الحكم فما لم يكن امر فعلى لا يمكن قصده فإذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير التكليف ممتنعا بالغير، ضرورة ان التكليف انما هو بلحاظ صيرورته فعليا ليعمل به المكلف. والجواب انك قد عرفت ان انشاء التكليف على الموضوع المقيد لا يتوقف الا على تصوره، فإذا انشأ التكليف كذلك يصير الموضوع في الان المتأخر فعليا لان فعليته تتوقف

على الامر الحاصل بنفس الانشاء، (وبعبارة اخرى) ان فعلية التكليف متأخرة عن الانشاء رتبة، وفي رتبة الانشاء يتحقق الموقوف عليه، بل لنا ان نقول: ان فعلية التكليف لا تتوقف على فعلية الموضوع توقف المعلول على علته بل لابد في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ولو صار فعليا بنفس فعلية الحكم لان الممتنع هو التكليف الفعلى بشئ لم يكن متحققا بالفعل، واما التكليف الفعلى بشئ يصير فعليا بنفس فعلية الحكم، لم يقم دليل على امتناعه بل الضرورة قاضية بجوازه (الثاني) ان الامر يتوقف على قدرة المكلف وهى في المقام تتوقف على الامر، وفيه ما مر، من ان الامر لا يتوقف على قدرة العبد في ظرف البعث والامر، اذر بما يكون المأمور به مقيدا بقيد غير حاصل في زمان البعث كالوقت بناء على جواز الواجب المعلق كما سيأتي تحقيقه بل يتوقف على قدرته في مقام الامتثال وفي ذلك الوعاء يكون الامر متحققا (الثالث) ان امتثال ذلك الامر المقيد بقصد امره محال، فالتكليف وانقداح الارادة لاجله محال (توضيحه،) ان الامر لا يدعوا الا إلى متعلقة والمتعلق ههنا هو الشئ المقيد بقصد الامر فنفس الصلوة مثلا لا تكون مأمورا بها حتى يقصد المأمور امتثال امرها، والدعوة إلى امتثال المقيد محال، للزوم كون الامر داعيا إلى داعوية نفسه ومحركا لمحركية نفسه وهو تقدم الشئ على نفسه برتبتين وعلية الشئ لعلة نفسه (والجواب) عنه يظهر بتوضيح امرين وان مضت الاشارة اليهما (الاول) ان متعلقات الاوامر ليست الا المهيات المعقولة، لا اقول ان المأمور به انما هي الصلوة في الذهن حتى يصير امتثاله محالا، بل طبيعة الصلوة بما انها مهية كلية قابلة للانطباق على كثيرين والوجود الذهنى آلة تصورها فالبعث إليها في الحقيقة امر بايجادها وتحصيلها، فهى بما انها مفهوم، مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلق للحكم على تسامح في اطلاق العرض عليه، والوجود الخارجي مصداق المأمور به لا نفس الواجب ولذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت، وعليه فالموضوع في المقام ليس الا الصلوة المتصورة مع قصد امرها والانشاء والامر انشاء على ذلك المقيد (الثاني) ان الامر ليس الا المحرك والباعث الا يقاعى لا المحرك الحقيقي والباعث التكويني، ولهذا ليس شأنه الا تعيين موضوع الطاعة من غير ان يكون له تأثير

في بعث المكلف تكوينا، والالوجب اتفاق الافراد في الاطاعه بل المحرك والداعى حقيقة ليست الا بعض المبادى الموجودة في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربه ودرك عظمته

وجلاله وكبريائه أو الخوف من سلاسله وناره أو الطمع في رضوانه وجنته (فح) نقول: ان اراد القائل من كون الامر محركا إلى محركية نفسه، ان الامر الانشائى المتعلق بالعنوان المقيد موجب لذلك المحال، فقد عرفت ان الانشاء والايقاع لا يحتاج إلى مؤنة ازيد من تصور الطرفين، مع انه قد اقر بصحة ذلك الايقاع. وان اراد ان الامر المحرك للمكلف تكوينا محرك إلى محركية نفسه، فهو باطل بحكم الامر الثاني وان نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه، إذ العبد إذا ادرك استحقاق المولى للاطاعة أو خاف من ناره وغضبه وراى ان الاطاعة لا يحقق الا بالاتيان بالصلوة المقيدة فلا محالة يقوم بامتثاله كيف ما امر (واما) قوله: ان الصلوة غير متعلقة بالامر حتى يأتي بها بقصد امرها لان المفروض ان الامر لم يتعلق الا بالمقيد بقصد الامر (فالجواب) عنه يتوقف على رفع الحجاب عن كيفية دعوة الامر في المركبات والمقيدات إلى اجزائها وقيودها و (سنحقق الحال في ذلك إذا حان حينه عند البحث عن المقدمات الداخلية)، ومجمل القول فيه: ان الاوامر المتعلقة بالمركبات والمقيدات انما تتعلق بهما بما انهما موضوعات وحدانيه ولو اعتبارا، ولها امر واحد لا ينحل إلى اوامر متعددة ولا فرق بينهما وبين البسائط في ناحية الامر فهو بعث وحداني تعلق بالبسيط أو المركب والمقيد، فالمطابق للبرهان والوجدان هو ان البعث في هذه الاقسام الثلثة على وزان واحد لا ينحل الامر إلى اوامر ولا ارادة إلى ارادات، وان كانت تفترق في انحلال الموضوع في الاولين دور الثالث، ولكن دعوة الامر إلى ايجاد القيود والاجزاء بعين الدعوة إلى ايجاد المركب و المقيد، وايجاد القيد أو الجزء امتثال للامر المتعلق بالمقيد والمركب لا امتثال لامرهما الضمنى أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم، لان العقل حاكم على ان كيفية امتثال الامر المتعلق بالمركب والمقيد انما هو بالاتيان بالاجزاء وايجاد القيود (فح) فالجزء أو القيد ليس غير مدعو اليهما رأسا ولا مدعو اليهما بدعوة خاصة منحلة، بل مدعو اليهما بعين دعوته إلى المركب أو المقيد، إذ الامر واحد والمتعلق فارد، إذا عرفت ذلك تقدر على حال العويصة إذا المأمور به وان كان هو المقيد بقصد الامر وهو قد تعلق بنعت التقيد، الا ان نفس الصلوة الماتى بها تكون مدعوة الامر المتعلق بالمقيد، لا بامرها الخاص وهذا يكفى في مقام الاطاعة

(وبعبارة اخرى) ان المكلف إذا ادرك ان الامر متعلق بالمقيد بقصد الامر وراى ان اتيان الصلوة اعني ذات المقيد بالامر المتعلق بالمركب، محصل لتمام قيود الواجب فلا محالة يأتي بها كذلك، ويعد ممتثلا لدى العقلاء، (على ان هنا) جوابا آخر مبنيا على ما اخذه القوم قولا مسلما وهو كون الامر بذاته باعثا ومحركا مع قطع النظر على المبادى والملكات، إذ غاية ما يلزم من هذ الوجه ان تكون محركيته بالنسبة إلى نفس الصلوة جايزة وبالنسبة إلى القيد الاخر اعني قصد امره ممتنعة، لكن لا معنى لمحركيته بالنسبة إليه بعد التحريك إلى نفس الطبيعة لان التحريك إليه لغو لكونه حاصلا وتحصيله بعد حصوله محال، لان التحريك إلى نفس الصلوة بداعي امتثال الامر المتعلق بالمركب يكفى في تحقق المتعلق مع قيده ويقال انه اتى بالصلوة بقصد امرها - وعن بعض محققى العصر (قدس سره) هنا

جواب مبنى على انحلال الامر إلى اوامر بعضها موضوع لبعض، وانت بعد الوقوف بما اشرنا إليه اجمالا تجد النظر في نقضه وإبرامه. بقى شيئ هذا كله إذا كان الاخذ في المتعلق بامر واحد وقد عرفت امكانه وجوازه (ثم) على القول بامتناع الاخذ فهل يمكن تصحيحه بامرين: احدهما متعلق بنفس الطبيعة والاخر بالاتيان بها بداعي الامر بها. استشكل المحقق الخراساني بانه مع القطع بانه ليس في العبادات الا امر واحد كغيرها، ان الامر الاول ان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني بعد موافقة الاول فلا يتوسل الامر إلى غرضه بهذه الوسيلة، وان لم يسقط فلا يكون الا لعدم حصول الغرض ومعه لا يحتاج إلى الثاني لاستقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض. (وفيه) وجوه من النظر اما اولا فانك قد عرفت ان الفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الامر سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح ام للاعم، إذ الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة من حريم النزاع والموضوع له اتفاقا، فاذن نفس الاوامر المتعلقة بالطبايع غير متكفلة لافادة شرطيتها لخروجها من الموضوع له، فلابد من اتيان بيان منفصل لافادتهما بعد امتناع اخذها في المتعلق بل مع جوازه ايضا يكون البيان لامحاله منفصلا لعدم عين واثر منها في الاوامر المتعلقة بالطبايع، والاجماع والضرورة

القائمتان على لزوم قصد الامر أو التقرب في العبادات يكشفان عن وجود امر آخر كما لا يخفى (وان) شئت قلت: انا نختار الشق الثاني من كلامه وهوان الامر الاول لا يسقط بمجرد الاتيان، لقيام الاجماع والضرورة على اعتباره في صحة العبادات ولكن يستكشف (ح) عن ورود تقييد لمتعلق الطبايع لكون الصحة وعدمها دائرتين مداره، كما يستكشف بهما وجود امر آخر ودليل منفصل إذا قلنا بعدم جواز الاخذ في المتعلق كما هو المفروض في كلامه قدس سره (وثانيا) ان ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض غير صحيح، لان مرجعه إلى ان العقل يستقل بالاشتغال ومعه لا مجال لامر مولوى وفيه مضافا إلى جريان البرائة في المورد كما سيأتي بيانه، ان حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريا بل امر نظرى تضاربت فيه الافكار، واكتفاء الشارع بحكمه انما يصح لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول، ومع هذا الاختلاف يبقى مجال لاعمال المولوية ولو، لاجل رد القائلين بالبرائة والحاصل ان ما قرع سمعك من انتفاء مناط المولوية في موارد الاحكام العقلية ليس بالمعنى الذى تتلقاه من الافواه بل له حدود وشروط (وثالثا) ان ما افاده من ان المولى لا يتوسل بغرضه بهذه الوسيلة، مدفوع، بان ترك الامر الثاني ولو برفع موضوعه، موجب للعقوبة فيحكم العقل بلزوم اطاعته وليس للمولى وسيلة إلى التوسل باغراضه الا الامر والايعاد بالعقاب على تركه توهم ودفع ربما يختلج في البال، انه إذا فرضنا ان المصلحة قائمة بالطبيعة المقيدة بقصد الامر كما هو المفروض في العبادات إذ روحها هو التقرب وقصد الامتثال أو ما يقوم مقامهما، والا لصار لزوم اتيانها مع القربة لغوا يكشف (هذا) عن خلو الطبيعة المجردة عن القيد من المصلحة (فح) لا يمكن ان تتعلق الارادة بالمجرد عن القيد ثبوتا كما لا يمكن البعث الحقيقي إليه إذ الحكم اعني البعث ومبدئه الذى هو الارادة يتبعان الملاك الذى هو المصلحة بالضرورة ومع فرض عدمها لا ينقدح الارادة كما لا يقع مورد البعث إذا عرفت هذا (فنقول) إذا فرضنا ان الامر المتعلق بنفس الطبيعة الخالية عن القيد، ليس صالحا للباعثية

فكيف يمكن الامر ثانيا بالاتيان، بها بباعثية الامر وداعويته بل لا يمكن للمولى ان يامر بالاتيان بها بداعي امره بعد ما فقدت المصلحة وخلت عن الارادة ولم تقع مورد البعث الحقيقي (ثم) انه لو فرضنا تعلق الامر به لكنه لا يكون الا امرا صوريا اعني ما لا يترتب عليه غرض ولا يكون ذا مصلحة وفائدة وقصد هذا الامر الصوري لا يكون مقربا بل القصد وعدمه سواء فلا يصل المولى إلى مطلوبه بهذه الوسيلة ايضا (قلت) ان الاشكال بل الاشكالين لاجل مغالطة في البين، إذ ما زعم من امتناع تعلق الارادة والبعث بالطبيعة المجردة عن القيد انما هو فيما إذا كان المولى مكتفيا به، واما إذا صار بصدد افهام القيد بدليل آخر فلا نسلم امتناعه بل إذا كان الغرض قائما بوجود مركب أو مقيد، كما يوجوز ان يامر بالاجزاء دفعة، كذلك يجوز ان يبعث إلى الاجزاء، واحدا بعد واحد و (بذلك) يظهر لك مقربية هذ الامر فيما نحن فيه لان تمام المحصل للغرض هو الطبيعة مع قصد امرها، ففرق بين المقام الذى يكون قصد الامر قيدا متما للغرض و بين ساير القيود التى لم يكن بتلك المثابة فعلى الاول يكون قصد الامر المتعلق بالطبيعة محصلا للغرض ومقربا من المولى بخلاف الثاني فلا تغفل تتميم هذا كله لو قلنا بان المعتبر في العبادات هو قصد الامر، واما لو قلنا بان المعتبر فيها هو اتيان الفعل بداعي المصلحة أو الحسن أو المحبوبية فقد ذهب المحقق الخراساني إلى ان اخذها بمكان من الامكان لكنها غير مأخوذة قطعا لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الظاهر ان بعض الاشكالات المتقدمة واردة على المفروض فيقال في تقريره ان داعوية المصلحة مثلا لما كانت ماخوذة في المأمور به تصير الداعوية متوقفة على نفسها أو داعوية إلى داعوية نفسها لان الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحة حتى يكون بنفسه داعيا إلى الاتيان بل بقيد داعويتها فلا بدان يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحة داعيا إلى الاتيان وهذا عين الاشكال المتقدم و (ايضا) لما كانت المصلحة قائمه بالمقيد يكون الفعل غير ذى المصلحة فلا يمكن قصدها الا على وجه دائر لان قصد المصلحة يتوقف عليها وهى تتوقف على قصدها بالفرض ويرد ايضا ما قرر هناك من ان الداعي مطلقا في سلسلة علل الارادة التكوينية

فلو اخذ في العمل الذى هو في سلسلة المعاليل يلزم ان يكون الشئ علة لعلة نفسه فإذا امتنع تعلق الارادة التكوينية امتنع تعلق التشريعية لانها فرع امكان الاول. ولك ان تذب عن الاول ببعض ما قدمناه في قصد الامر (اضف إليه) انه يمكن ان يقال ان للصلوة مصلحة بنحو الجزء الموضوعي ولما رأى المكلف ان قصدها متمم للمصلحة (فح) لا محالة تصير داعية إلى اتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم كون الداعي داعيا. وبذلك يتضح قطع الدور فان قصد المصلحة التى هي جزء الموضوع يتوقف عليها وهى لا تتوقف على القصد، وبما ان المكلف شاعر بان هذا القصد موجب لتماميه الموضوع وحصول الغرض، فلا محالة تصير داعيا إلى اتيان الفعل قاصدا (نعم) لا يمكن قصد تلك المصلحة مجردة ومنفكة عن الجزء المتمم، وفيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما واما الجواب عن الثالث فبمثل ما سبق من ان الداعي والمحرك إلى اتيان المأمور به بعض المبادى الموجودة في نفس المكلف كالحب والخوف والطمع: وتصير تلك المبادى داعية إلى طاعة المولى باى نحو امر وشاء، فإذا امر باتيان الصلوة بداع المصلحة تصير تلك المبادى المتقدمة داعية إلى اتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم تأثير الشئ في علته الا ترى انك إذا احببت شخصا جليلا حبا شديدا فامرك باتيان مبغوض لك تجد في نفسك داعيا إلى اتيانه لاجل حبه وارادة طاعته وطلب مرضاته من غير لزوم الدور الثالث انك قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان اخذ قصد الامر والامتثال أو غيره من قصد المصلحة والمحبوبية في المتعلق، فعليه يقع هذه العناوين في عرض سائر الاجزاء

والشرائط من المؤثرات في الغرض فيجب على المولى بيان تلك الامور لو كان واحد منها دخيلا في الغرض فلو احرزنا كونه في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه ومع ذلك لم يظهر في خلال بيانه من هذه العناوين عين ولا اثر، يستكشف عدم دخالتها في الغرض المطلوب. (فان قلت) ان التمسك بالاطلاق انما يصح إذا كان كل من وضع القيد ورفعه بيد الامر، ولكن باعثية الامر وداعويته إلى المتعلق لازم ذاتي لا تنفك عنه، ولا عن متعلقه اما عن الامر فواضح واما عن المتعلق لان الداعي إلى الامر بالشئ هو جعل الداعي إلى الاتيان به فمتعلق الامر هو طبيعة الفعل التى جعل المولى داعيا للعبد إلى الاتيان بها لا مطلق

طبيعته وكيف يتمسك بالاطلاق (قلت) ان كون الواجب توصليا ليس معناه الغاء باعثية الامر ومحركيته، باى معنى تصورت حتى يلزم تفكيك ما هو ذاتي للشئ عنه، بل هي موجودة لم يمس بكرامتها في كل من القربيات والتوصليات، بل المراد ان غرض الامر (تارة) يحصل بصرف وجود الشئ في الخارج باى داع اتاه العبد كدفن الميت فان الغرض هو مواراته تحت الارض سواء كان المحرك إلى هذا لعمل هو امر المولى ودرك عظمته ام كان هو قطع رائحته و (اخرى) يكون الغرض بحيث لا يحصل الا بقصد امره واتيانه لاجل انه امر بذلك ففى كلا القسمين لم يمس بكرامة داعويته وانما التصرف في حصول المطلوب فقط فتدبر (وبعبارة) اخرى لا كلام في ان الداعوية لا تنفك عن الامر ومتعلقه مطلقا ولكن الكلام في ان هذه الدعوة هل تعلقت بذات العمل أو به مع قيد آخر كقصد الامتثال أو غيره حتى يكون القيد مأخوذا في المتعلق قبل تعلق الدعوة، لا جائيا من قبلها ومنتزعا من المتعلق بعد تعلقها به، ولا شك في ان الاول هو المتعين ضرورة ان البعث تعلق بنفس الطبيعة بلا قيد، وما جاء من قبل الامر لا يكون مدعو إليه ولا العبد مأخوذا باتيانه فالكلام في الاطلاق المقابل للتقييد، هو اطلاق متعلق الامر، لا سلب داعوية الامر (ثم) ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعد ما كان بانيا على جواز الاخذ في المتعلق وان الاصل في الاوامر كونها توصليا رجع في اواخر عمره الشريف إلى اصالة التعبدية وبه عدل عن كثير من مبانه السابقة وملخص، ما افاده مبنى على مقدمات (منها) ان الاوامر انما تتعلق بنفس الطبايع أي المفاهيم الكلية اللابشرطية العارية عن كل قيد لا بصرف الوجود أو الوجود السعي (ومنها) ان العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل فكل ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الاولى ايضا كتكثر المعلول بتكثر علته، وكعدم انفكاك المعلول عنها وغير ذلك وعلى ذلك بنى (قده) القول بعدم التداخل في الاسباب والقول بظهور الامر في الفور ودلالته على المرة و (منها) ان القيود اللبية (منها) ما يمكن اخذها في المتعلق على نحو القيديه اللحاظية كالطهارة و (منها) ما لا يمكن اخذها في المتعلق وتقييده بها الا انه لا ينطبق الا على المقيد بمعنى ان له ضيقا ذاتيا لا يتسع غيره بدون دليل يوجب التوسعة كمقدمة الواجب بناء على وجوبها فان الارادة من الامر، المستتبعة للبعث لا تترشح على المقدمة

مطلقا، موصلة كانت ام لا لعدم الملاك فيها ولا على المقيدة بالايصال لاستلزامه الدور المقرر في محله ولكنها لا تنطبق الاعلى المقدمة الموصلة، وكالعلل التكوينية فان تأثيرها ليس في المهية المطلقة ولا المقيدة بقيد المتأثر من قبلها فانها ممتنعة بل في

المهية التى لا تنطبق الا على المقيد بهذا القيد كالنار فان معلولها ليست الحرارة المطلقة سواء كانت مولدة عنها ام، لا، ولا المقيدة بكونها من علته التى هي النار لكنها لا تؤثر الا في المعلول المنطبق المخصوص (إذا تمهدت هذه المقدمات، (فنقول) ان المأمور به ليس الا نفس الطبيعة القابلة للتكثر بحكم المقدمة الاولى كما ان المبعوث إليه ليست الصلوة المطلقة سواء كانت مبعوثا إليها بهذا الامر ام بغيره، ولا المقيد بكونها مأمورا بامرها المتعلق بها، بل ما لا ينطبق الا على الاخير لا بنحو الاشتراط بل له ضيق ذاتي لا يبعث الا نحو المأمور بها كما في العلل التكوينية. وبعبارة اوضح ان الاوامر تحرك المكلف نحو الطبيعة التى لا تنطبق لبا الا على المقيدة بتحريكها، فإذا اتى المكلف بها من غير دعوة الامر لا يكون آتيا بالمأمور به لانه لا ينطبق، الا على المقيد بدعوة الامر فمقتضى الاصل اللفظى هو كون الاوامر تعبدية قربية (انتهى بتوضيح) لكن النظر الدقيق يقضى على خلافه (اما اولا) فلان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق لان المعلول في العلل التكوينية خصوصا في الفاعل الالهى الذى هو العلة الحقيقي، لا الفاعل المادى الذى هو في سلك المعدات والعلل الاعدادية انما هو ربط محض بعلته لاشيئية له قبل تأثير علته، ففعليته ظل فعلية علته وهذا بخلاف التشريع فان تشخص الارادة التى تعد علة تشريعية من تشخص المراد إذ هي من ذوات الاضافة لا يعقل تعلقها بشئ مجهول، وهكذا الامر فان المبعوث إليه في الاوامر يكون رتبته تصورا مقدما على البعث وقس عليهما ونظائرهما، واولى منه بعدم التسليم ما اختاره في باب تعدد الاسباب فان اقتضاء كل علة تكوينية معلولا مستقلا انما هو لقضية ايجاب كل علة موثرة، وجودا آخر يكون معلولا ووجودا ظليا له، واما الارادة فلا معنى لتعلقها بشئ واحد زمانا ومكانا مرتين بل لا يقع الشئ الواحد تحت دائرة الارادة الا، مرة واحده، ولا تحت امر تأسيسي متعدد فاذن تكثر الارادة تابع لتكثر المراد، واما المعلول التكويني فتكثره تابع لتكثر علته و (ايضا) عدم انفكاك المعلول عن علته انما هو لكون وجود العلة التامة كاف في تحققه

فلا معنى للانفكاك واما الارادة فيمكن ان يتعلق بامر استقبالي وحالى فاثبات الفورية من هذه الجهة مخدوش ايضا (واما ثانيا) فلان ما ذكره من المقدمة الاولى كاف في نقض مراده إذ الواجب هو ما وقع تحت دائرة الطلب، والقيود المنتزعة من تعلق الامر بها لا تكون مأمورا بها الا ان تؤخذ في المتعلق كسائر القيود (وبالجملة) ان الواجب التوصلى والتعبدي يشتركان في انه إذا تعلق الامر بشئ ينتزع منه عنوان كونه مبعوثا إليه ويفترقان في ان المطلوب في الاول هو نفس الطبيعة وفي الاخر هي مع قصد التقرب، وبما ان الامر لا يكون محركا الا إلى نفس الطبيعة لا إلى غيرها، فلا بدوان يكون مثل تلك القيود موردا للعبث لو كانت دخيلة في الغرض واما ثالثا فلان ما هو المعلول في كلتا العلتين انما هو نفس الطبيعة لا ما لا ينطبق الا على المقيد إذ النار انما تحرق نفس القطن وتتعلق بنفس الطبيعة والتقييد منتزع بعد التعلق والاحراق (والحاصل) انه بتعلق الاحراق بها يصير الطبيعة موصوفة بوصف انها لا يمكن ان تنطبق الا على المقيد لكن رتبة هذا القيد والوصف بعد تحقق الاحراق ولا يمكن ان يصير موجبا لضيق الطبيعة المتعلقة بالاحراق و (قصارى الكلام) ان المادة موضوعة لنفس الطبيعة والهيئة، دالة عل البعث إليها والذى قام به البيان هو ذات الطبيعة وانتزاع عناوين من تعلق الامر عن المأمور به، لا يوجب امرا بل لا يمكن وقوعها تحت الطلب ومعه لا معنى لوجوب اتيانها الرابع في تحرير الاصل العملي لا ريب في جريان البرائة العقلية على القول بامكان الاخذ في المتعلق إذ يصير قصد الامر (ح) كسائر القيود العرضية فيتحقق موضوع البرائة الذى هو قبح العقاب بلا بيان واما على القول بامتناع الاخذ فربما يؤخذ هنا بقاعدة

الاشتغال عقلا مع تسليم جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين قائلا بان الشك في المقام في كيفية الخروج من عهدة التكليف المعلوم ثبوته فلا يكون العقاب على تركه عقابا بلا بيان ولكن الشك في الارتباطيين في كمية المتعلق قلة وكثرة فعليه البيان بشراشر اجزائه وشرائطه وان شئت قلت ان تحصيل الغرض مبدء للامر فإذا علم اصل الغرض وشك

في حصوله للشك في كون الماتى به مسقطا للغرض وحده بلا قيد التقربية، فلا محالة يجب القطع بتحصيل الغرض باتيان جميع ما له دخل في ذلك ولو احتمالا و (فيه) انه لا معنى لسقوط الامر الا ايجاد ما امر به المولى وبعث المكلف إليه وتمت حجته بالنسبة إليه فلو امتثل كذلك واوجد ما تعلق به العلم وما تم البيان عليه وقامت الحجة عليه، لا يتصور (ح) له البقاء على صفة الحجية إذ لو كان دخيلا في الطاعة وفي تحقق المأمور به لما جاز له الكف عن البيان، ولو بدليل آخر والاكتفاء بحكم العقل بالاشتغال في المقام مدفوع بانه بعد الغض عن ان المورد داخل في مجرى البرائة، انما يفيد لو كان من الواضحات عند عامة المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لا في مثل المقام الذى صار مطرحا للانظار المختلفة والاراء المتشتة اضف إلى ذلك انه لا فارق بين المقامين وما ذكر من البرهان لاثبات الاشتغال جار في الاقل والاكثر ايضا إذ القائل بالاشتغال هناك يدعى ان الامر بالاقل معلوم ونشك في سقوطه لاجل ارتباطية الاجزاء، وان الغرض المستكشف من الامر معلوم ونشك في سقوطه باتيان الاقل فيجب الاتيان بكل ما احتمل دخله في الغرض (هذا) مع ان مجرد عدم امكان تقييد المأمور به لا يوجب عدم امكان البيان مستقلا، كما مرت إليه الاشارة، إذ لو توقف حصول غرض المولى على امر وراء المأمور به وجب عليه البيان ولك ان تقول، ان ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول اغراض المولى و مقاصده لا يرجع إلى محصل، إذ الاغراض ان كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله (ح) في محيط العبودية هو ما تعلق به البيان من الاجزاء والشرائط ويتبعه الغرض في الحصول، وان كانت غير حاصلة الا بضم ما لم تقم عليه حجة بعد، فلا نسلم وجوب تحصيله وهذا لا ينافى ما سيأتي من وجوب تحصيل الغرض المعلوم اللازم الحصول مع امكان ان يقال انه يستكشف من عدم البيان ان الغرض قائم بالمبين واما البرائة الشرعية (فتارة) يفرض الكلام فيما إذا جاز تقييد المأمور به بالقيود الاتية من قبل الامر، و (اخرى) فيما إذا لم يجز ذلك الا بامر آخر، و (ثالثة) فيما لا يجوز مطلقا، وعلى أي حال تارة يفرض مع القول بجريان البرائة العقلية في قصد الامر واخرى مع القول بعدمه فالصور المتصورة ستة، والاقوى جريانها في جميع الصور وربما يقال

بعدم جريانها مطلقا على القول بالاشتغال العقلي، وجريانها على القول بجريان البرائة العقلية الا فيما لا يمكن اخذ القيد في المأمور به ولو بامر آخر فالصور الممنوعة اربعة اما الاولى اعني عدم الجريان فيما إذا امكن الاخذ في المأمور به بامر واحد، مع القول بالاشتغال العقلي فلقصور ادلة البرائة النقلية عن شمول مثل المورد فان ملاكها هو كون الامر المشكوك فيه إذا لم يامر به المولى كان ناقضا لغرضه والمورد ليس كذلك فان القيد المزبور على فرض دخالته يجوز للمولى الاتكال على حكم العقل بالاشتغال ولا يوجب عدم البيان نقض الغرض وليس المدعى ان حكم العقل بالاحتياط رافع لموضوع

البرائة حتى يستشكل بلزوم الدور بل المدعى قصور ادلة البرائة عن مثل المورد (انتهى) وفيه انا لا نرى قصورا في ادلتها ولا انصرافا في اطلاقاتها بعد كون الموضوع قابلا للرفع والوضع، بل جريانها فيما يحكم العقل بالاشتغال اولى واقرب من جريانها فيما يكون المورد محكوما بالبرائة العقلية إذ ظاهر الادلة هو المولوية لا الارشاد فيصح اعمالها بالحكم بالبرائة فيما لولاها لكان محكوما بالاشتغال عقلا، وهذا بخلاف ما إذا اتحدا مفادا ونتيجة بان يكون مجرى البرائة عقلا وشرعا إذ حكمه (ح) يصير ارشاد يا محضا واما الصورة الثانية اعني ما لا يمكن الاخذ الا بامر آخر مع الاشتغال عقلا فلان جريان البرائة لا يثبت ان متعلق الامر الاول تمام المأمور به الا على القول بالاصل المثبت بخلاف ما إذا قلنا بامكان الاخذ في متعلق الامر الاول فان الشك يرجع إلى انبساط الامر على الجزء والقيد المشكوك فيه فمع جريان البرائة يكون باقى الاجزاء بنظر العرف تمام المأمور به فيكون من قبيل خفاء الواسطة (انتهى) (وفيه) اولا ان القول بوجوب العلم بكون الماتى به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بشئ لا يجب الالتزام به إذا الواجب ليس عنوان تمام المطلوب حتى يجب احرازه، بل ما قامت عليه الحجة واستوفاه البيان سواء احرز كونه تمام المأمور به ام لا هذا (وثانيا) ان رفع الجزء المشكوك فيه ملازم عقلا لكون البقية تمام المطلوب وهذا عين الاصل المثبت من غير فرق بين وحدة الامر وتعدده و (ثالثا) ان الامر الثاني ناظر إلى متعلق الامر الاول بتصرف فيه ببيان قيده وشرطه وليس مفاده امرا مستقلا وان شئت فسمه بتمميم الجعل فيرى العرف هذين الامرين بعد التوجه إلى الناظرية امرا واحدا و (عليه)

فلو كان هنا خفاء الواسطة يكون في الموردين بلا فرق بينهما واما الصورة الثالثة والرابعة اعني عدم امكان الاخذ مطلقا سواء قلنا بالبرائه العقلية ام لا فلان جريانها موقوف على كون المشكوك فيه قابلا للوضع والرفع شرعا ومع عدم جواز الاخذ لا يمكن الوضع فلا يمكن الرفع، ودخله في الغرض واقعى تكويني غير قابل للوضع والرفع التشريعي وغير المفروض من القيود وان كان دخله تكوينيا لكنه لما كان قابلا لهما يجوز التمسك بدليل الرفع لرفعه و (انتهى) (فيه) انا لا نتصور للمفروض مصداقا، إذ كيف يمكن دخالة شئ في الغرض ولا يمكن للمولى بيانه واظهاره و (عليه) لا محيص عن جريان ادلة الرفع بعد امكان وضعه في نظائر المقام المبحث الخامس الامر المطلق يحمل على النفسي العينى التعييني، ما لم يقم دليل على مقابلاتها وليس ذلك لاجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مر في حمله على الوجوب والندب من ان بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الطاعة ولا يجوز له التقاعد باحتمال ارادة الندب، ويجرى ذلك في مطلق بعثه واغرائه سواء صدر باللفظ ام بالاشارة، وما ذكر من ان صدور الامر عن المولى تمام الموضوع للطاعة، جار في المقام بعينه، فإذا تعلق امر بشئ يصير حجة عليه لا يسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلق الامر كما لا يجوز له الترك مع اتيان الغير باحتمال الكفائية ولا التقاعد عن اتيانه باحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الامر المفروض مقدمة له، كل ذلك لا، لاجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وان لم نعثر على علة البناء وملاكه لكنا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية كافادة البعث بنحو الاشارة (هذا) والمحقق الخراساني تمسك في اثبات ما قررناه بمقدمات الحكمة وان ذلك مقتضى الاطلاق المتحقق بعدم البيان مع كونه في مقام البيان و (اوضحه) المحقق المحشى بان النفسية ليست الاعدم كون الوجوب للغير وكذا البواقى وعدم القرينة على القيود الوجودية، دليل على عدمها والا، لزم النقض بالغرض لا ان النفسية والغيرية قيدان وجوديان بل احد القيدين عدمي يكفى فيه عدم نصب القرينة

على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيد بالغير العدمي (انتهى)

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

كما نشاهده في الصلوة والحج وقبل الخوض في تحقيق المختار نقدم امورا (الاول) في تعيين محل النزاع وبيان الوجوه المتصورة فيه فنقول (الاول) ان يكون النزاع في دلالة المادة على الطبيعة اللابشرطية أو على المكررة أو غيرها، ويظهر من صاحب الفصول خروجها من حريم النزاع مستشهدا بنص جماعة ونقل السكاكى الاجماع على ان المصدر لا يدل الا على نفس الطبيعة إذا تجرد عن اللام والتنوين واستشكل عليه المحقق الخراساني بان ذلك انما يتم لو كان المصدر اصلا للمشتقات لا ان يكون منها ويمكن دفعه بان مادة المصدر عين مادة المشتقات وان لم يكن المصدر اصلا لها (نعم) يرد عليه انه لا يتم الا إذا ضم عليه الاجماع بان مادته عين مادة المشتقات أو ان المصدر اصل المشتقات وكلاهما ممنوعان لعدم الاجماع على الوحدة في المادة إذ وحدة المادة في المشتقات وان صارت مسلمة عند المتأخرين لكن عند القدماء من اهل الادب محل خلاف وتشاجر على نحو مرفى المشتق، لب الاقوال، كما ان

كون المصدر اصلا مطلقا مما لم يسلم عند كثير منهم (الثاني) جعل معقد النزاع دلالة الهيئة على الوحدة والتكرار وسيجئ توضيحه ورده، الثالث ان يكون النزاع في دلالة مجموع الهيئة والمادة على طلب المهية مرة أو مكررة، هذه هو الوجوه المتصورة ولكن لا يصح كلها بل لا يعقل بعضها، اما الاول فلانك قد عرفت وضع المادة لمعنى بسيط عار عن كل قيد ومجرد عن كل شرط حتى عن لحاظ نفسها وتجردها واما الاخر فلما مر في اوائل الكتاب بانه لا وضع للمجموع بعد وضع المفردات على تفصيل سبق ذكره فبقى الهيئة وكون دلالتها محل النزاع بعيد جدا لانها وضعت لنفس البعث والاغراء كاشارة المشير ومقتضى البعث على المهية المجردة، هو ايجادها في الخارج لا جعل الايجاد جزء مدلوله اللفظى، (فح) فالشئ الواحد من جهة واحدة لا يعقل ان يتعلق به البعث متعددا على نحو التأسيس ولا يكون مرادا ومشتاقا إليه مرتين لما مر ان تعيين الحب والارادة والشوق من جانب المتعلق فهى تابعة له في الكثرة والوحدة فالشئ الواحد لا تتعلق به ارادتان ولا شوقان ولا محبتان في عرض واحد (نعم) بناء على ما افاده شيخنا، العلامة من ان العلل التشريعية كالتكوينية في ان تعدد معاليلها بتعدد عللها يكون للنزاع فيها مجال لكن قد اوضحنا الفرق بين المقامين وقلنا بانهما متعاكسان فراجع

فان قلت على القول بكون الايجاد جزء مدلولها يصح النزاع بان يقال انه بعد تسليم وضعها لطلب الايجاد هل هي وضعت لايجاد أو ايجادات قلت ان ذلك وان كان يرفع غائلة توارد الارادات على شئ واحد، إذ كل ايجاد يكون مقارنا مع خصوصية وتشخص مفقود في آخر وبه يصح ان يقع مورد البعث والارادة متكررا الا ان الذى يضعفه ما احطت به خبرا في تحقيق المعاني الحرفية من انها غير مستقلات مفهوما وذهنا وخارجا ودلالة، ولا يمكن تقييد الايجاد الذى هو معنى حرفي بالمرة والتكرار الا بلحاظه مستقلا والجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز، وما مر منا من ان نوع الاستعمالات لافادة معاني الحروف وجوزنا تقييدها بل قلنا ان كثيرا من التقييدات راجع إليها، لا ينافى ما ذكرنا ههنا لان المقصود هناك امكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر (وان قلت) ان ذلك انما يرد لو كانت موضوعة للايجاد المتقيد بالمرة والتكرار حتى يستلزم تقييد المعنى الحرفى وقت لحاظه آليا واما إذا قلنا بانها موضوعة للايجادات بالمعنى الحرفى وان شئت قلت بانه كما يجوز استعمال الحرف في اكثر من معنى يجوز وضع الحرف لكثرات واستعمالها فيها (قلت) ما ذكرت امر ممكن ولكنه خلاف الوجدان والارتكاز في الاوضاع فلا محيص في معقولية النزاع عن ارجاعها إلى وضع المجموع مستقلا بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادى لا الصوري اوالى نفس المادة بان يقال ان لمادة الامر وضعا عليحدة (الثاني) هل المراد من المرة والتكرار هو الفرد والافراد أو الدفعة والدفعات والفرق بينهما واضح جدا وما ذكرناه وجها لتحقق الخلاف في الاوامر والنواهي فقط، يؤيد كون النزاع في الفرد والافراد، إذ ليس في الاحكام ما يكون للدفعة والدفعات وذهب صاحب الفصول إلى كون النزاع في الدفعة والدفعات مستدلا بانه لو اريد الفرد لكان اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة لما يأتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة أو الفرد وعلى الثاني هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئا منها ولم يحتج إلى افراد كل منهما ببحث مستقل انتهى، واورد عليه في الكفاية بان الطلب على القول بتعلقه بالطبيعة انما يتعلق باعتبار وجودها في الخارج لا بما هي هي لكونها بهذه الحيثية لا مطلوبة ولا غير

مطلوبة وعليه يصح ان يقال هل المأمور به هو الواحد منها أو الوجودات والتعبير بالفرد لكون تشخصها في الخارج بافرادها غاية الامر ان لوازم الوجود والخصوصية الفردية على القول بتعلقها بالطبايع تلازم المطلوب وعلى القول بالفرد تقومه انتهى بقى في المقام انه بناء على تعلق الامر بالطبيعة لا يخلو اما ان يكون ايجادها جزء مدلول الهيئة كما عليه صاحب الفصول أو يكون من اللوازم العقلية للاغراء والبعث إلى الطبيعة كما قويناه وعلى (الاول) يكون الهيئة موضوعة لطلب ايجاد الطبيعة، فلا محالة يكون المتعلق نفس الطبيعة والايصير معنى الامر بالصلوة اوجد وجود الصلوة وهو كما ترى فلا محيص إذا عن جعل المتعلق نفس الطبيعة خالية عن القيد (والحاصل) انه بعد اخذ الايجاد في ظرف الهيئة يصير المتعلق نفس الماهية دون وجودها ومعه لا مجرى للنزاع سواء اريد منه الفرد أو الافراد أو الدفعة أو الدفعات ضرورة انها خارجة عن الطبيعة واما مع تعلق الامر بالفرد فله مجال (نعم) في تصور النزاع في استفادة المرة والتكرار بالمعنيين عن الهيئة بعد جعل الايجاد مدلولا لفظيا، وجه استوفينا بيانه في الامر الاول فراجع و (اما) على الثاني اعني عدم دلالة الهيئة الا على البعث البحث وكون لزوم الايجاد جائيا من قبل العقل الحاكم بان المهية من حيث هي ليست مطلوبة فيكون الوجود والايجاد من اللوازم العقلية لتعلق البعث على الطبيعة لا مدلولا للهيئة والمادة و (عليه) يصح النزاع بناء على تعلق الامر بالطبيعة لكن يكون عقليا لا لغويا وهو خلاف ظاهرهم من كونه لغويا فلا بد من اجراء النزاع على فرض تعلق الامر بالفرد لا الطبيعة حتى يدفع به الاشكال ولكن مع ذلك لا يصير هذا لبحث من تتمة البحث الاتى لكون الجهات المبحوث عنها مختلفة الثالث إذا قلنا بتعلق الامر بالطبيعة واوجد المكلف عدة افراد دفعة واحدة فهل هو امتثال واحد لوحدة الامر المقتضى لامتثال واحد أو امتثالات لكون الطبيعة تتكثر بتكرر الافراد فكل واحد بما هو مصداق له، امتثال مستقل، وجهان اختار ثانيهما بعض السادة من الاكابر محتجا بان الطبيعة متكثرة بتكثرها ولا يكون فردان أو افراد منها موجودة بوجود واحد لان المجموع ليس له وجود غير وجود الافراد فكل فرد محقق للطبيعة، ولما كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيد بالمرة أو التكرار (فح) إذا اتى المكلف بافراد متعددة فقد اوجد المطلوب في ضمن كل فرد مستقلا فيكون كل امتثالا برأسه كما

هو موجود بنفسه ونظير ذلك الواجب الكفائي حيث ان الامر فيه متعلق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلفين مامورين باتيانها فمع اتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي واما لو اتى به عدة منهم دفعة يعد كل واحد ممتثلا ويحسب لكل، امتثال مستقل لا ان يكون فعل الجميع امتثالا واحدا انتهى وفيه ان وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها ضرورة انه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وان اوجد الاف من افراد الطبيعة (وبالجملة) فرق بين تعلق الامر باكرام كل فرد من العلماء وبين تعلقه بنفس الطبيعة متوجها إلى مكلف واحد فعلى الاول يكون كل فرد واجبا برأسه ولو بالانحلال في جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدد امتثاله ولذا يعاقب بعدد الافراد وعلى الثاني يكون مركز الحكم نفس الطبيعة فهنا حكم واحد ومتعلق فارد وتكثرها في الوجود لا يوجب تكثر الوجوب ولو انحلالا كما لا يوجب تكثر الامتثال ولذا لو ترك الاكرام المتعلق بالطبيعة مطلقا لم يكن له الا عقاب واحد و (ان شئت قلت) ان وحدة العقاب وكثرته ووحدة الثوب وتعدده منوط باختلاف في ناحية الطلب والبعث قلة وكثرة، والقول بان ترك الطبيعة مطلقا لا يوجب الا عقابا واحدا، كاشف عن وحدة البعث والحكم ومع فرضه واحدا كيف

يمكن ان يتصور الواحد غير المنحل، امتثالات، فإذا الامتثال فرع الطلب كما ان العقوبة فرع ترك المطلوب فلا يمكن الامتثالات مع وحدة الطلب، ولا استحقاق عقوبة واحدة مع كثرته اضف إلى ذلك ان قياسه مع الفارق لان البعث في الواجب الكفائي يتوجه إلى عامة المكلفين بحيث يصير كل مكلف مخاطبا بالحكم فهناك طلبات كثيرة، وامتثالات عديدة لكن لو اتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض وارتفاع الموضوع ولو تركوها رأسا لعوقبوا جميعا ولو اتاها الجميع دفعة فقد امتثلوا كافة لكون كل فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختص بخلاف المقام، إذا عرفت ما قدمناه من الامور مع ما عرفت في مباحث المشتق يظهر لك حقيقة الامر من عدم دلالة الامر على المرة والتكرار لا بمادته لكونها موضوعة للمهية بلا شرط ولا بهيئة لانها للاغراء والبعث و يلزمه الوجود أو الايجاد كما مر ولا بالمجموع لعدم وضع له والتمسك بالقرائن مع انه خارج عن الفرض غير ممكن لفقد القرائن العامة الدالة على واحد منهما

المبحث السابع في الفور والتراخى ما قدمناه في نفى دلالة الامر على المرة والتكرار جار بعينه في عدم دلالته على الفور والتراخى بل لا محيص عن اخراج كل قيد من زمان أو مكان أو غيرهما عن مدلوله مما لا يدل عليه الامر لا بهيئته ولا بمادته فلا نطيل بالاعادة (نعم) تشبث جماعة من الاعاظم في اثبات الدلالة على الفور بامور خارجة من صيغة الامر منهم شيخنا العلامة في الدورة الاخيرة كما اسمعناك من مقايسة الاوامر بالعلل التكوينية في اقتضائها عدم انفكاك معاليلها عنها وعليه جرى في قضاء الفوائت في كتاب الصلوة حيث قال ان الامر المتعلق بموضوع خاص غير مقيد بزمان وان لم يكن ظاهرا في الفور ولا في التراخي ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الاطلاق ولا التمسك بالبرائة العقلية لنفى الفورية لانه يمكن ان يقال ان الفورية وان كان غير ملحوظة قيدا في المتعلق الا انها من لوازم الامر المتعلق به فان الامر تحريك إلى العمل وعلة تشريعية و كما ان العلة التكيوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج وان لم يلاحظ الامر تربته على العلة في الخارج قيدا انتهى وكفاك دليلا في جواب ما اختاره ما مر من انهما في العلية التأثير مختلفان متعاكسان حيث ان المعلول في التكوين متعلق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع، على ان عدم الانفكاك في التكوين لاجل الضرورة والبرهان القائم في محله و اما الاوامر فنجد الضرورة على خلافه حيث ان الامر قد تتعلق بنفس الطبيعة مجردة عن الفور والتراخى، واخرى متقيدا بواحد منهما ولا نجد في ذلك استحالة اصلا، اضف إلى ذلك ان مقتضى الملازمة بين الوجوب والايجاب ان الايجاب إذا تعلق باى موضوع على أي نحو كان يتعلق الوجوب به لا بغيره فإذا تعلق الامر بنفس الطبيعة لا يمكن ان يدعوا إلى امر زائد عنها من زمان خاص أو غيره فوزان الزمان وزان المكان وكلاهما كسائرا القيود العرضية لا يمكن ان يتكفل الامر المتعلق بنفس الطبيعة، اثبات واحد منهما لفقد الوضع والدلالة و وانتفاء التشابه بين التكوين والشريع فتدبر وربما يستدل بالايات الدالة على وجود الاستباق إلى الخيرات والمسارعة إلى المغفرة في قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وقوله

سبحانه (سارعوا إلى مغفرة من ربكم)، بتقريب ان المراد منها ليس نفسها لكونها فعل الرب بل الاسباب المعدة لحصولها وفيه اما (اولا) ان ظاهر الايات بشهادة ذيلها (كجنة عرضها السموات ولارض) هو الوعظ والارشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق إلى ما بعث إليه المولى لا المولوية و (ثانيا) ان الظاهر من مادة الاستباق وهيئة المسارعة هو ان الامر متوجه إلى تسابق المكلفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات و (إلى مغفرة من ربهم) أي في تقدم شخص على شخص آخر في امر مع معرضيته لهما كما في قوله تعالى (فاستبقا الباب) لا في مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين اقرانه و (عليه) لابد من حمل الخيرات واسباب المغفرة على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفات منه باتيان غيره مثل الواجبات الكفائية ومعه يصير الامر للارشاد و (ثالثا) انه لا دلالة في آية المسارعة على العموم وما قيل من ان توصيف النكرة بقوله (من ربكم) يفيد العموم لا محصل له اصلا، ويؤيد ذلك انك إذا تفحصت التفاسير تجد الاقوال متشتة في تفسير المغفرة حيث احتملوا ان يكون المراد كلمة الشهادة أو اداء الفرايض كما روى عن امير المؤمنين عليه السلام أو التكبير الاول من الجماعة أو الصف الاول منها أو التوبة أو الاخلاص أو الهجرة قبل فتح مكة أو متابعة الرسول أو الاستغفار أو الجهاد أو اداء الطاعات أو الصلوات الخمس، فالترديد والاختلاف شاهدان على عدم استفادة العموم والا لم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمل واورد عليه بعض الاعاظم اشكالا عقليا وهو انه يلزم من وجوب الاستباق إلى الخيرات عدمه توضيح ذلك ان الاستباق إلى الخيرات يقتضى بمفهومه وجود عدد منها يتحقق بفعل بعض دون بعض مع كونهما من الخيرات وعلى فرض وجوب الاستباق إلى الخيرات يلزم ان يكون الفرد الذى لا يتحقق به الاستباق ان لا يكون منها، لمزاحمته الفرد الاخر وعلى فرض انتفاء كونه من مصاديقها يلزم عدم وجوب الاستباق فيما يتحقق فيه وما يلزم من وجوده عدمه محال ولا يذهب عليك ان ما ذكره تكلف وتجشم اما (اولا) فلان معنى استبقوا كما مر ذكره مستمدا عن قوله تعالى (فاستبقا الباب) انما هو بعث المكلفين إلى سبق بعضهم بعضا لاسبق بعض الخيرات على بعض و (ثانيا) وقوع التزاحم بين الواجبين أو الاكثر لا يخرج الواجب المزاحم (بالفتح) عن الخيرية إذ الفرض كون السقوط لاجل التزاحم لا التعارض

(فح) يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله و (ثالثا) ان الامر كما سيجئى تحقيقه يتعلق بالطبايع دون الافراد فلا معنى (ح) للمزاحمة و (رابعا) سلمنا جميع ذلك انه انما يتم لو كان اتيان الفعل في اول وقته مطلوبا واحدا بحيث لو تأخر لسقط عن المطلوبية (فح) يكون مزاحمته لفرد آخر موجبا لخروجه عن الفردية واما إذا تعدد المطلوب بكون اصل وجوده مطلوبا، والاتيان في اول الوقت مطلوبا آخر فلا يستلزم المزاحمة خروجه كما لا يخفى تكميل إذا قلنا بافادته الفور فهل معناه فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب اتيانه في الزمان الثاني اولا وجهان مبنيان على وحدة المطلوب وتعدده اما اللفظ فهو ساكت عن وجوب اتيانه ثانيا لدى المخالفة بل مقتضى الاطلاق عدم وجوبه ضرورة احتياجه إلى البيان لو كان مرادا للقائل ومع عدمه يتم الحجة للعبد واما الاستصحاب فتحقيق الحال في جريانه موكول إلى محله فارتقب انشاء الله الفصل الثالث في الاجزاء قبل الورود في النقض والابرام لابد من ذكر مقدمات (الاولى) اختلف كلماتهم في تحرير محل البحث فعنونه في الفصول بان الامر بالشئ إذا اتى به على وجهه هل يقتضى الاجزاء اولا، والمعروف بين المشايخ والمعاصرين هو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا وربما يفرق بين التعبيرين ان النزاع في (الاول) في دلالة الامر فيكون البحث من مباحث الالفاظ والدلالات وفي (الثاني) في ان الاتيان علة

للاجزاء فيكون عقليا (وفيه) ان جعل النزاع في العنوان الاول في دلالة لفظ الامر بعيد عن الصواب جدا اما عدم المطابقة والتضمن فظاهران، إذ لا اظن ان يتوهم احد ان الامر بمادته أو هيئته يدل على الاجزاء إذا اتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أو جزئه واما الالتزام فبمثل ما تقدم وما يقال في تقريبه من ان الامر يدل على ان المأمور به مشتمل على غرض للامر ولا محالة ان ذلك الغرض يتحقق في الخارج بتحقق المأمور به و (ح) يسقط الامر لحصول الغاية (مدفوع) بان عد تلك القضايا الكثيرة العقلية من دلالة الامر عليهما التزاما مما لا مجال للالتزام به إذ جعلها من المداليل الالتزامية يتوقف على كونها من اللوازم البينة حتى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى

المصطلح مع ان المقدمتين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحته الاشاعرة والمعتزلة فكيف يكون امرا بين الثبوت (هذا) من غير فرق بين ارجاع النزاع إلى الاوامر الاختيارية الواقعية أو الاضطرارية أو الظاهرية لان دلالة الامر لا تخرج من مادته و هيئته فتدبر كما ان جعل النزاع في العنوان الثاني عقليا كما استظهره القائل لا يصح في جميع الاقسام، إذ النزاع عقليا انما يصح لو كان المراد من الاجزاء بالاتيان هو الاجزاء عن الامر الذى امتثله واما اجزاء الماتى به بالامر الظاهرى عن الواقعي، والثانوى عن الاولى، فلا محالة يرجع النزاع إلى دلالة الاوامر الاضطرارية والظاهرية على الاجزاء بتنقيح موضوع الاوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة، و (بالجملة) يلاحظ لسان ادلتها بانه هل يدل على التوسعة في المأمور به اولا فلا محالة يكون من مباحث الالفاظ (فح) لا يجوز عد الجميع بحثا عقليا ولعله لاجل ذلك ذهب بعضهم إلى ان الجمع بين الاجزاء في الاوامر بالنسبة إلى نفسها الاجزاء بالنسبة إلى امر آخر مما لا يمكن بعنوان واحد نعم ما ذكرناه وجها لجعل البحث في الامر الظاهرى أو الواقعي الثانوي في الدلالات اللفظية من التوسعة وتنقيح الموضوع بالحكومة، مما احدثه المتأخرون من الاصوليين قلا يجوز حمل كلام القوم عليه، كما ان ما نقلناه عن بعض من عدم امكان الجمع بين الواقعي الاولى وغيره ضعيف بامكان تصور جامع بينهما بان يقال اتيان المأمور به على وجهه هل يجزى ام لا وهذا جامع يشمل جميع العناوين المبحوث عنها غاية الامر ان الاختلاف في طريق الاستدلال بما يناسب حال كل واحد ولا يكون النزاع ابتداءا في دلالة الادلة بل في الاجزاء وعدمه، فيكون الدليل على الاجزاء في بعض الموارد حكم العقل، وفي غيره ما تصوره القائلون بالاجزاء من حديث الحكومة والتوسعة ولا ضير في كون بعض مصاديقه بديهيا دون بعضه بعد قابلية الجامع للنزاع والخطب سهل الثانية ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محل البحث بمعنى العلية والسببية بحيث يكون اتيان المأمور به في الخارج بحدودها مؤثرا في الاجزاء باى معنى فسر وظني ان ذلك واضح لانتفاء العلية والتأثير في المقام سواء فسر الاجزاء بالمعنى اللغوى اعني الكفاية ام بشئ آخر من سقوط الامر أو الارادة اما (على الاول) فلان الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع

مورد التأثر والتأثير (والعجب) من المحقق الخراساني حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلية وبين القول بان الاجزاء هو الكفاية، واما على الثاني فلان الاتيان ليس علة موثرة في سقوط الامر كما ان السقوط والاسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثر اللذين هما من خصايص التكوين، واما الارادة فالامر فيها اوضح لان

الاتيان لا يصير علة لانعدام الارادة وارتفاعها، لا في الارادات التكوينية ولا في المولوية التى يعبر عنها بالتشريعية إذ تصور المراد بما انه الغاية والمقصود مع مباد آخر، علة لانقداح الارادة في لوح النفس كما انه بنعت كونه موجودا في الخارج من معاليل الارادة فلا يعقل ان يكون المعلول بوجوده طاردا لوجود علته واقصى ما يتصور لسقوط الارادة من معنى صحيح عند حصول المراد، هو انتهاء امدها بمعنى ان الارادة كانت من بدء الامر مغياة ومحدودة بحد خاص، فعند وصولها إليه لااقتضاء لها في البقاء، لا ان لها بقاء، والاتيان بالمأمور به قد رفعها واعدمها كما هو قضية العلية، كما ان الامر لما صدر لاجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفد اقتضاء بقائه فيسقط لذلك كما هو الحال في ارادة الفاعل المتعلقة باتيان شئ لاجل غرض فإذا حصل الغرض سقطت الارادة لانتهاء امدها لا لعلية الفعل الخارجي لسقوطها والاولى دفعا للتوهم ان يقال ان الاتيان بالمؤمور به هل هو مجز، أو لا فتدبر الثالثة الظاهر ان المراد من قولهم على وجهه هو كل ما يعتبر في المأمور به وله دخل في حصول الغرض سواء دل عليه العقل أو الشرع لا قصد الوجه، ولا ما في الكفاية من ان المراد منه ما يعتبر فيه عقلا ولا يمكن الاعتبار شرعا لما عرفت من امكان اخذ جميع القيود في المتعلق حتى ما جاء من قبل الامر وان لم يؤخذ بالفعل وكان العقل دل على شرطيته مع ان شبهة عدمه امكان اخذ ما يأتي من قبل الامر في المأمور به حدثت، في هذه الازمنة المتأخرة وهذا العنوان متقدم عليها الرابعة الظاهر عدم وجود جامع بين هذه المسألة وما مر من مسألة المرة والتكرار إذ البحث في الثانية سواء كان في دلالة الامر أو حكم العقل، انما هو في مقدار ما بعث إليه المولى من مرة أو غيرها والبحث ههنا بعد الفراغ عن دلالة الامر أو حكم العقل فإذا فرغنا عن دلالة الامر أو اقتضائه المرة، يقع البحث في ان الاتيان بها مجز اولا، كما انه

لو دل على التكرار يقع البحث في اجزاء الاتيان بكل فرد وعدمه، واما الفرق بين المقام و مسألة تبعية القضاء للاداء فاوضح من ان يخفى، إذ البحث في الاجزاء انما هو في ان الاتيان بالمأمور به هل هو مجز عن الاداء والقضاء، والبحث في الثانية في انه إذا فات منه المأمور به فهل الامر المتعلق بالطبيعة المضروب لها الوقت، يكفى في ايجاب القضاء عليه أو يحتاج إلى امر جديد فاى تشابه بينهما حتى نتمحل للفرق إذا الموضوع في احديهما الاتيان وفي الاخرى الفوات، ومن ذلك يظهر الخلل في كلام المحقق الخراساني من ان البحث في احديهما في دلالة الصيغة دون الاخرى فراجع الخامسة ظاهر كلمات اكثر المحققين من المتأخرين في اجزاء الاوامر الاضطرارية عن الاختيارية، واجزاء الظاهرية عن الواقعية، ان ههنا امرين تعلق احدهما بالطبيعة بملاحظة حال الاختيار والعلم، وثانيهما بطبيعة اخرى بملاحظة حال الاضطرار والجهل فوقع البحث في ان اتيان متعلق الاضطراري والظاهري يجزى عن الاختياري والواقعي اولا، ولعل مبنى القول بتعدده ما عليه جماعة منهم المحقق الخراساني من ان الجزئية والشرطية والمانعية لا تقبل الجعل استقلالا وان ما ظاهره الاستقلال في الجعل انما هو ارشاد إلى ما جعله جزءا أو شرطا حين الامر بالمركب ولا يعقل بعد الامر بالمركب جعل جزء آخر له أو شرط كذلك (فح) كلما كان ظاهره، الاستقلال في الجعل كقول (ع) التراب احد الطهورين، فلابد من جعله ارشادا إلى ما اخذه شرطا لدى الامر بالمركب ويحتاج إلى سبق امر آخر متعلق بالطبيعة المتقيدة بالطهارة الترابية إذ لا معنى للارشاد، مع عدم وجود مرشد إليه، ويلتزم لاجله وجود امرين، و (عليه) هنا امران احدهما تعلق بالصلوة المتقيدة بالطهارة المائية للمختار والاخر بالمقيدة بالترابية للمضطر وقس عليه الاجزاء والموانع بقسميهما، ولذا ذهب ((قده) إلى البرائة إذ الشك بناء على وجود الامرين انما هو في حدوث امر

آخر كما يأتي بيانه وهذا بخلاف القول بامكان الجعل فيها مستقلا حتى يتحفظ ظواهر الادلة الظاهرة في الجعل مستقلا إذ يكون هنا امر واحد متعلق بالطبيعة وقد امر الشارع باتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية اخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الافراد والمصاديق، ولا يجب لمن قال بجعل الشرطية مستقلا، الالتزام بسبق امر متعلق بها بكيفية الاضطرار ولعمري ان هذا هو الحق الصراح حفظا لظواهر الادلة مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب

من امكان الجعل فاذن ليس هنا الا امر واحد تعلق بطبيعة الصلوة وانما القيود من خصوصيات المصاديق، إذ قوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) يدل على وجوب الطبيعة في هذا الوقت المضروب لها ثم دل دليل على اشتراطها بالطهارة المائية في حال الاختيار، واشتراطها بالترابية عند فقدانها بحيث يكون الماتى بالشرط الاضطراري نفس الطبيعة التى ياتيها المكلف بالشرط الاختياري بلا اختلاف في المتعلق والطبيعة والامر كما هو ظاهر قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة) إلى ان قال سبحانه ولم تجدوا (ماء فتيموا صعيد طيبا) فان ظاهرها ان الصلوة التى سبق ذكرها وشرطيتها بالطهارة المائية، يؤتى بها عند فقد الماء متيمما (بالصعيد) وانها في هذه الحالة عين ما تقدم امرا و طبيعتا (وبالجملة) ان الكيفيات الطارية من خصوصيات المصاديق لامن مكثرات موضوع الامر ولا يكون للطبيعة المتقيدة بكيفية امر، وبكيفية اخرى امر آخر، والنزاع وقع في ان الاتيان بمصداق الاضطراري للطبيعة هل يوجب سقوط الامر عنها اولا وقس عليه الحال في الاوامر الظاهرية حرفا بحرف إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الكلام يقع في مواضع الاول ان الاتيان بالمأمور به الواقعي أو الاضطراري أو الظاهرى يجزى عن التعبد به ثانيا لان الداعي إلى الامر هو اتيان المأمور به بماله من القيود والحدود فلا يعقل بعد حصوله بقاء الطلب وعدم سقوط الامر، وهذا من الامور البديهية الفطرية لا يحتاج إلى اقامة برهان وان كنت حريصا على صوغه على صورة البرهان فنقول ان المكلف إذا حصل المأمور به على وجهه لم يبق معنى لبقاء البعث بعد حصول الغرض الذى هو علة الارادة بماهيته إذ يكون حصوله موجبا لانقطاع امد الارادة والبعث، فلو بقيا بعد حصوله يلزم بقاء المعلول بلا علة واما ما اشتهر من جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر فلم نقف على معنى له محصل إذ لانتصور تعدد الامتثال بالنسبة إلى امر واحد كما مرت الاشارة إليه إذ الامتثال دائر امره بين الوجود والعدم فلو حصل الامتثال بفعله مرة فقد سقط امره ولا موضوع للامتثال ثانيا وان لم يحصل كما إذا كان الاول فاقدا لبعض الاجزاء والشرائط لم تصل النوبة إلى امتثال آخر فان قلت ربما يكون الغرض باقيا مع سقوط الامر كما لو امر باحضار الماء وامتثل

المكلف ثم اتفق هراقته فان الامر قد سقط بتمكين المولى من الماء الا ان الغرض التام وهو رفع العطش باق بعد، وليس له الاكتفاء بما امتثل اولا، بعد علمه بعدم حصول غرضه وملاكه (قلت) ان ذلك خلط بين تبديل الامتثال وبين وجوب تحصيل الغرض المعلوم للمولى فما هو موجب لصحة العقوبة ليس عدم امتثاله امره بل فوت غرضه ولو لم يكن هنا امر و (بالجملة) ان العلم بالملاك يتم الحجة على العبد بتحصيل الغرض التام وان لم يكن هناك امر ولا بعث، كما إذا وقع ابن المولى في هلكة وكان المولى في غفلة عنه فلم يامر عبده بانجائه فيلزم عليه انجائه بحيث يستحق العقوبة لو تركه لان الامر وسيلة

لتحصيل الغرض وآلة للبعث ولا موضوعية له ولذالو اطلع على غرض غير لازم التحصيل وفرضنا ان المولى لم يامره بتحصله يحسن له تحصيله، ويصير موردا للعناية مع عدم كونه امتثالا (والحاصل) انه لا ملازمة بين سقوط الامر وحصول الغرض وما ذكر من المثال في الاشكال ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر، وجعله من هذا الباب مبنى على تخيل الملازمة بينهما حتى يكون وجود الغرض، كاشفا عن وجود الامر وبقائه وهذا ذهول عن ان الامر قد سقط باتيانه بتمام قيوده، والداعى إلى الاتيان ثانيا هو العلم بالملاك لا ثبوت الامر و بقائه، ويرشدك إلى عدم الملازمة مضافا إلى ما عرفت انه إذا امتثل امر المولى باتيان ماء للشرب ثم وقف على مصداق آخر اوفى بغرضه فاتى به ليختار المولى احبهما إليه (فلا محالة) يحصل الامتثال باول الفعلين والثانى موجب لوقوعه موردا للعناية لاتيانه ما هو اوفي بغرضه وليس من الامتثال في شئ ولا من تبديل الامتثال بآخر منه، ولا تفاوت في ذلك بين عدم حصول الغرض من اصله كما إذا تلف الماء أو عدم حصول الغرض الاقصى منه لبقاء عطشه وعدم شربه ان قلت بماذا يحمل فتاوى الاصحاب وتظافر النصوص في صلوة المعادة جماعة بعد ما صلى فرادى وانه يجعلها فريضة ويختار اجهما إليه الخ (قلت) ان ذلك من باب تبديل فرد من المأمور به بفرد آخر لامن تبديل امتثال إلى آخر، بعد العلم بكونه مشروعا في الدين وان ذلك يوجب الثواب الزايد على ايجادها في ضمن مصداق آخر و (توضيحه) ان تبديل الامتثال يتوقف على تحقق امتثالين مترتبين، بمعنى انه لابد ان يكون للمولى امر متعلق

بطبيعة فيمتثله المكلف دفعة مع بقاء الامر ثم يمتثله ثانيا ويجعل المصداق الثاني الذى تحقق به الامتثال، بدل الاول الذى تحقق به الامتثال الاول واما تبديل مصداق المأمور به الذى تحقق به الامتثال، بمصداق آخر غير محقق للامتثال لكن محصل للغرض اقتضاءا، مثل المصداق الاول أو بنحو اوفى، فهو لا يتوقف على بقاء الامر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه مأمورا به، واما قوله (ع) و (يجعلها فريضة) فالمراد منه انه يأتي الصلوة ناويا بها الظهر أو العصر مثلا، لا اتيانه امتثالا للامر الواجب ضرورة سقوطه باتيان الصلوة الجامعة للشرائط ولهذا حكى عن ظاهر الفقهاء الا من شذ من المتأخرين تعين قصد الاستحباب في المعادة للامر الاستحبابى المتعلق بها واما قضية الاوفى بالغرض و اختيار احبهما إليه وامثالهما مما ينتزه عنها مقام الربوبى، فهى على طبق فهم الناس وحسب محاوراتهم قطعا ثم ان في كلام بعض محققى العصر رحمه الله وجها آخر لتوجيه الموارد التى توهم كونها من تبديل امتثال بآخر و (ملخصه) ان فعل المكلف ربما يكون مقدمة لفعل المولى الجوارحى كامره باحضار الماء ليشربه أو الجوانحى كامره باعادة الصلوة جماعة ليختار احبهما إليه، فهذه الافعال امر بها لتكون مقدمة لبعض افعاله (فح) ان قلنا بوجوب المقدمة الموصلة كان الواجب هو الفعل الذى اوصل المولى إلى غرضه الاصلى وكان الاخر غير متصف به لعدم ايصاله فالواجب هو الماء الذى حصل منه الشرب أو الصلوة المعادة التى اختاره فليس الا امتثال واحد، وان قلنا بوجوب مطلق المقدمة فعدم امكان التبديل اوضح لسقوط الامر بالامتثال الاول انتهى وفيه اما (اولا) فان جعل الاوامر الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين من قبيل الوجوب الغيرى دون النفسي لحديث كونها مقدمات إلى الاغراض، مما لا يرضى به احد كيف وهى من اشهر مصاديق الواجبات النفسية ومعه لا يبقى لما ذكره بشقيه وجه، وقد قدمنا مناط الغيرية والنفسية في محله و (ثانيا) ان المقدمة الموصلة باى وجه صححنا وجوبها انما تتحقق فيما إذا كان الايصال تحت اختيار العبد وقدرته، حتى تقع تحت دائرة الطلب والمفروض ان فعل المولى أو اختياره متوسط بين فعل العبد وحصول الغرض، فلابد ان يتعلق

الامر بنفس المقدمة من غير لحاظ الايصال، وما ربما يتكرر في كلامة قدس سره من ان الواجب هو

الحصة بنحو القضية الحيينية أو الحصة الملازمة للغاية (ففيه) مضافا إلى عدم كونه معقولا لان الاعدام لا ميز فيها وان صيرورة الحصة حصة لا يمكن الا بالتقيد ولا تتوجه النفس إلى حصة دون غيرها ما لم يتعين بالقيد، ان الصحة بما انها ملازمة لامر غير مقدور فهى غير مقدور لا يمكن تعلق الطلب بها و (ان شئت قلت) ان الايجاب بنحو القضية الحينية ايضا انما يتصور فيما إذا كان الظرف موجودا أو يكون ايجاده تحت قدرة المكلف وهما مفقودان ههنا فان الوجوب حين وجود ذى المقدمة لا يتصور والمفروض ان ايجاده غير مقدور (نعم) يمكن ان يقال ان الواجب أي ما يقع على نعت الوجوب هو ما يتعقبه اختيار المولى بنحو الشرط المتأخر فلا يكون الواجب هو المقدمة الموصلة ولو بنحو القضية الحيينية على نحو الاطلاق حتى يلزم عليه تحصيل القيد، بل الواجب هو المشروط بالشرط المتأخر، فإذا اتى بها ولم يتعقبها اختياره يكشف ذلك عن عدم وجوبها (فح) يخرج عن موضوع تبديل الامتثال فتدبر الموضع الثاني في ان الاتيان بالفرد الاضطراري مقتض للاجزاء اولا وفيه مقامان (احدهما) في الاعادة ولا يخفى ان البحث من هذه الجهة انما هو فيما إذا كان المكلف مضطرا في جزء من الوقت فاتى بوظيفته ثم طرء الاختيار، وفيما إذا كان الامر باتيان الفرد الاضطراري محرزا ويكون العذر غير المستوعب، موضوعا للتكليف لان الكلام في ان الاتيان بالمأمور به الاضطراري مجزاولا وهو فرع وجود الامر (وبالجملة) البحث فيما إذا كان الاضطرار في بعض الوقت موضوعا للتكليف بالاتيان، واما إذا دلت الادلة على ان استيعاب الاضطرار موضوع للاتيان فهو خارج عن محط البحث، لانه مع عدم الاستيعاب لا امر هنا ولا مصداق للمأمور به حتى نبحث عن اجزائه كما ان من مقتضى البحث ايضا هو طرو الاختيار في الوقت مع اتيان المأمور به فلو استوعب العذر ولم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الاعادة (ثم) انه على المختار من وحدة الامر والمطلوب وان الاختلاف في الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات الطبيعة، يكون اجزاء الماتى به الاضطراري في غاية الوضوح، إذ العبد يكون مخيرا عقلا أو شرعا بين الاتيان بمصداقه الاضطراري في الحال وبدارا، وبين انتظار آخر الوقت والاتيان بالفرد الاختياري وقد عرفت ان امتثال كل امر، مسقط لامره، والمفروض ان المأمور به في حال الاضطرار مصداق

للطبيعة المأمور بها ومشتمل لجميع الخصوصيات المعتبرة فيها فلا معنى للبقاء بعد الاتيان (ليس قرى وراء عبادان) واما القضاء مع استيعاب العذر، فمثل الاعادة في عدم الوجوب، لان وجوب القضاء فرع الفوت، ومع الاتيان بالطبيعة المأمور بها لا يبقى له موضوع (هذا كله)) على الحق المختار، واما على القول بتعدد الامر في باب الاضطرار كما يستفاد من ظاهر الكلمات، ففيه التفصيل فان قام الاجماع على عدم وجوب الزائد من صلوة واحدة في الوقت المضروب لها، فالقول بالاجزاء هو المتعين، لان دلالة الدليل على وحدة التكليف حال تعدد الامر يستفاده منه التخيير بين اتيانها في حال العجز مع الطهارة الترابية، وبين الصبر إلى زوال العذر واتيانها مع المائية، فلا محالة يكون الاتيان باحد طرفي التخيير موجبا للاجزاء و سقوط التكليف، و (لو فرضنا) عدم قيام الاجماع المذكور لكنا استفدنا من الادلة ان تعدد الامر ليس لاجل تعدد المطلوب لبا، بان تكون

الصلوتان مطلوبتين مستقلتين، بل لاجل امتناع جعل الشرطية والجزئية استقلالا، وانه لابد في انتزاع شرطية الطهارة الترابية في حال العجز من شمول الامر ووقوعها تحت الامر حتى تعلم شرطيتها فيكون تعدد الامر من ضيق الخناق كتعدده في القربيان من الاوامر على القول بعدم امكان اخذ ما يأتي من قبل الامر ففى موضوعه (فح) الامر الثاني ليس لافادة مطلوب مستقل بل لافادة خصوصيات الاول، وبيان ماله دخل في الغرض (وعلى هذا المبنى) يكون مقتضى القاعدة هو الاجزاء ايضا، لان تعدده ليس ناشئا من تعدد المطلوب والمصلحة حتى لا يكون استيفاء الواحد منهما، مغنيا عن الاخر نعم لو فرضنا ان تعدد الامر لاجل تعدد المطلوب، وان الامر المتعلق بالبدل من قبيل الترخيص لا الالزام (فلا مناص) عن القول بعدم الاجزاء، لان اجزاء احدا الامرين عن الاخر مع تعدد المطلوب نظير اجزاء الصلوة عن الصوم، (وان شئت قلت) ان مقتضى اطلاق دليل المبدل كونه مطلوبا على الاطلاق، امتثل امر البدل اولا، واما الاطلاق الموجود في دليل البدل فلا يضاد اطلاق المبدل ولا يدل على سقوط القضاء والاعادة، لان غاية مفاد اطلاقه هو جواز الاتيان به في أي زمان شاء وقت طرو العجز، و (اما) اجزائه عن المأمور به بامر آخر وقت زوال العذر فلا يدل عليه، والاطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضى الا جواز

البدار في اتيانه وسقوط امره لدى امتثاله، لا سقوط امر آخر (فتلخص) ان مقتضى الامر المتعلق بالصلوة مع الطهارة المائية هو كونه مطلوبا على الاطلاق ومقتضيا لاستيفاء مصلحته ولابد (ح) لاثبات اجزائه عن امر آخر من دليل مستقل وراء الاطلاق، ولكنه خارج من الفرض وبذلك يظهر ان ما افاده المحقق الخراساني من التفصيل بانه اما يكون الماتى به وافيا بتمام المصلحة اولا، وعلى الثاني اما ان يكون الفائت قابلا للتدراك اولا الخ، (لا طائل تحته) إذ العلم بالاستيفاء وعدمه لا يستفاد من الاطلاق بل من دليل خارج ووجوده يوجب الخروج من محط البحث ثم ان هذا كله لو احرزنا مفادالادلة، وان الموضوع لجواز الاتيان اعم من العذر المستوعب، و (قد مر ان البحث في باب الاجزاء بعد ذلك الاحراز) وقد عرفت مقتضى الحال على المختار من وحدة الامر وعلى مختار المشهور من تعدده، واما مع اهمال الادلة في المبدل منه والبدل، ووقع الشك في جواز البدار مع العذر غير المستوعب، فعلى ما اخترناه من وحدة الامر وان المأمور به طبيعة واحدة في الحالتين، والاختلاف في الشرط من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات الطبيعة، (لا محيص) عن الاشتغال، إذ الشك في سقوط التكليف المتيقن، بالفرد الاضطراري، وبعبارة اخرى، ان الامر دائر بين التعيين والتخيير حيث انه لو جاز البدار لثبت التخيير بين المصداقين في مقام الامتثال، ولو لم يجز لكان المتعين هو الفرد الاختياري ومعه لا يمكن العدول إلى المشكوك واما بناء على مذهب الفوم ممن تعدد الامر على النحو الاخير كما هو مفروض كلامهم فمقتضى القواعد (ح) هو البرائة واختاره المحقق الخراساني رحمه الله، ومرجع هذا إلى ان الامر المتعلق بالمطلوب الاضطراري هل هو مطلق كون المكلف مصداقا لعنوان الفاقد أو بشرط كون عذره مستوعبا و (وجه البرائة) هو ان المكلف حال الفقدان قاطع بعدم الامر باتيان الصلوة مع الطهارة المائية وهو يحتمل لدى الاضطرار ان يكون مأمورا بالامر الاضطراري فيأتي به رجاء امتثاله على فرض وجوده، ويمكن ان يكون الماتى رجاءا هو الوظيفة الفعلية، فإذا اتاه رجاءا يشك في تعلق التكليف عليه بالصلوة المائية إذا اصاب الماء، فيرجع الشك إلى حدوث التكليف لا في سقوطه بعد العلم به، وما قلنا من كونه

مخيرا بين اتيانه للفرد الاضطراري حال الاضطرار، وبين الصبر إلى زوال العذر ليس بمعنى تعلق تكليف المختار به من اول الامر وان كان تعلقه بنحو التعليق في حال الاضطرار، حتى يصير التخيير شرعيا ويخرج المقام من كون الشك في الحدوث فان قلت ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لانه اما يجب له الانتظار تعيينا والامتثال بالمائية آخر، الوقت أو يجوز له البدار إلى الفرد الاضطراري كما يجوز له الانتظار والاتيان بالفرد الاختياري و (لكن) مطلوبية الاول قطعية ونعلم انه مسقط للتكليف قطعا، بخلاف الثاني (فح) يجب له الانتظار حتى يأتي بما يعلم كونه مأمورا به ومستقطا للامر قلت ان الفرق بين المقام ومقام دوران الامر بين التعيين والتخيير واضح جدا إذ هو انما يتصور فيما إذا علم المكلف بتوجه تكليف واحد إليه حال الامتثال وشك عند الاتيان في ان المطلوب هل هو هذا الفرد متعينا أو هو مع عدله، ولا ريب انه لا يجوز في شريعة العقل، العدول إلى ما هو مشكوك، (وهذا) بخلاف المقام فان المكلف الفاقد حين فقدانه يعلم انه ليس مكلفا بتكليف الواجد ويحتمل كونه مرخصا في اتيان الصلوة مع الطهارة الترابية كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلوة حال الفقدان اصلا بل يتعلق به التكليف بالصلوة بالطهارة الترابية حال وجدانه فيما بعد (والحاصل) انه قاطع بعدم التلكيف بالعنوان الاختياري حالة الاضطرار ويحتمل توجه التكليف عليه بالعنوان الاضطراري إذا كان الشرط هو الفقدان ولو في بعض الحالات (فح) إذا اتى الاضطراري رجاءا ثم ارتفع العذر فهو قاطع لارتفاع الامر الاضطراري وسقوطه على فرض وجوده بالامتثال أو لعدم وجوده من رأس، ويشك عند تبدل الحالة في حدوث امر جديد وتكليف حديث (فالمحكم) هو البرائة (اضف) إلى ذلك ان وجوب الانتظار كما ذكر في الاشكال لا محصل له إذا الواجب هو اتيان الصلوة بمالها من الشرائط والاجزاء، والانتظار لادخل له فيها فتدبر ثم ان التخيير بين الاتيان في الحال والاتيان في الاستقبال ليس من قبيل التخيير الشرعي بل من قبيل امر انتزاعي انتزع من احتمال الترخيص في اتيانها في الحال، ومن احتمال الايجاب في الاستقبال حين تعلق التكليف به على فرض عدم الاتيان، ومثل ذلك لا يرجع إلى التعيين والتخيير، (فتلخص انه مع اهمال الادلة من الطرفين وتعدد الامر

في المقام يتعين القول بالبرائة إذا اتى بالفرد الاضطراري (اللهم) الا ان يصار إلى القول بتنجيز العلم الاجمالي حتى في التدريجيات فيصير الاشتغال هو المحكم في الباب ويكون المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير (هذا حال) الاعادة مع الاهمال المفروض و (اما القضاء) مع ذاك الفرض فالاصل الجارى في المقام هو البرائة، ما لم يرد هنا دليل على اللزوم لان موضوع الوجوب فيه هو الفوت، وهو غير محقق الصدق بعد اتيان المشكوك و (توهم) اثباته باستصحاب عدم اتيان الفريضة مبنى على حجية الاصول المثبتة لان الفوت غير عدم الاتيان مفهوما، وان كانا متلازمين في الخارج إذ الموضوع هو الفوت واثباته باستصحاب عدم الاتيان كاثبات احد المتلازمين باستصحاب الاخر الموضع الثالث في اجزاء الامر الظاهرى وفيه مقامان (الاول) في مقتضى الامارات والطرق و (الثاني) في الاصول العملية، محرزة كانت أو غيرها، وليعلم ان محل النزاع في كلا المقامين ما إذا كان المأمور به مركبا ذا شروط وموانع، وقام دليل اجتهادى أو اصل عملي على تحقق الجزء والشرط أو عدم تحقق المانع ثم انكشف خلافه، أو قام واحد منهما على نفى جزئية شئ أو شرطيته أو ما نعيته ثم بان ان الامر بخلافه، فيقال ان الاتيان بمصداق الصلوة مثلا مع ترك ما يعتبر فيها استنادا إلى امارة أو اصل هل يوجب الاجزاء اولا، و (اما) ما يجرى في اثبات اصل التكليف ونفيه

كما إذا دل دليل على وجوب صلوة الجمعة ثم انكشف خلافه فهو خارج عما نحن فيه ولا معنى للاجزاء فيه اما المقام الاول فالتحقيق عدم الاجزاء فيه بناء على الطريقية كما هو الحق وفاقا لجملة من المحققين (سواء قلنا) بان الطرق التى بايدنا كلها طرق وامارات عقلائية وليس للشرع امارة تأسيسية بل لم يرد من الشارع امر باتباعها، وانما استكشفنا من سكوته وهو بمرآه رضائه، ومن عدم ردعه امضائه (ام قلنا) بورود امر منه بالاتباع لكنه بنحو الارشاد إلى ما هو المجبول والمرتكز في فطرة العقلاء، (ام قلنا) بان الطرق المتعارفة في الفقه مما اسسها الشارع كلها أو بعضها وصولا إلى الواقع، ولم يكن عند العقلاء منها عين ولا اثر

وتوضيح ذلك اما على الوجهين الاولين فلان المتبع فيهما حكم العقلاء و كيفية بنائهم، ولا شك ان عملهم لاجل كشفها نوعا عن الواقع مع حفظ نفس الامر على ما هو عليه من غير تصرف فيه ولا انقلابه عما هو عليه، ومع هذا كيف يمكن الحكم بالاجزاء مع انكشاف الخلاف و (بالجملة) لا شك ان عملهم بها لاجل كونه مرآة إلى الواقع بلا تصرف فيه اصلا (فح) المطلوب الذى تعلق به الامر لم يحصل بعد لتخلف الامارة، وما حصل لم يتعلق به الامر، و (اما) على الوجه الاخير على فرض صحته فلا شك في ان لسان ادلة حجيتها هو التحفظ على الواقع لا التصرف فيه وقلبه إلى طبق المودى (اضف إلى ذلك) ان معنى كون شئ امارة ليس الا كونه كاشفا عن الواقع عند المعتبر فلو تصرف مع ذلك فيه، وقلب الواقع على طبق مؤاده لدى التخلف، لخرجت الامارة عن الا مارية، فلو فرضنا ان للشارع ايجابا وتأسيسا فليس الا لاجل الكشف عن الواقع المحفوظ في وعائه ومعه لا معنى للاجزاء ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال: ان لسان دليل الحجية في الامارات والاصول سواء، وهو وجوب ترتيب الاثر عملا على قول العادل، فمقتضى قوله صدق العادل هو التصديق العملي واتيان المأمور به على طبق قوله كما سيأتي في الاصول، وهو يقتضى الاجزاء في كلا المقامين (انتهى) قلت ان القائل جمع بين امرين متناقضين، فان القول بالاجزاء في العمل بالامارات والاعتقاد بان ايجاد العمل على طبقها لاجل الكشف عن الواقع (لا يخلو) من مناقضة، والعرف والعقلاء شاهدان عليها (فظهر) ان كل ما كان الملاك في التعبد به هو الكشف لا يعقل فيه الاجزاء ما لم نصر إلى التصرف فيه وانقلاب الواقع عما هو عليه، وهو لا يناسب ملاك الاعتبار في الامارات، و (ما ذكر) من وحدة اللسان غير تام إذ ايجاب العمل على طبق قول العادل أو الاخذ بقول الثقة لاجل كونه ثقة وعدلا، يكشف عن ان الملاك كشفها عن الواقع كما هو الملاك عند العرف والعقلاء، واين هذا من انقلاب الواقع عما هو عليه وما افاده بعض الاكابر من الاساطين دام ظله الوارف، من الاجزاء في الامارات عند التخلف، مع الاعتقاد بان حجية الامارات من باب الطريقية وان الشارع لم يتصرف فيها سوى الامضاء أو عدم الردع (لا يخلو) من نظر واشكال

اما المقام الثاني اعني الامتثال على طبق مؤدى الاصول، فالتحقيق هو الاجزاء فيها، ولابد في توضيحه من ملاحظة لسان كل واحد مستقلا فان الحكم يختلف باختلاف اللسان فنقول: اما اصالة الطهارة والحلية، فلادلتهما حكومة على ادلة الشرائط، التى من تلك الادلة قوله (ع) لا صلوة الا بطهور، ان استفدنا منه أو من غيره (طهارة الثوب فقوله (ع) كلشى نظيف حتى تعلم انه قذر، محقق للطهور

في ظرف الشك توضيحه ان ظاهر لسانه محكومية المشكوك بالطهارة والنظافة حتى يعلم قذارته ومعنى محكوميته بها هو جواز ترتيب آثار الطهارة عليه التى من جملتها اتيان الصلوة معها تعبد أو ليس معناه ان الشك في الطهارة والنجاسة طريق إلى الطهارة لعدم تعقل طريقية الشك (وان شئت قلت)) ان المراد من قوله (ع) نظيف اما الطهارة الواقعية بجعل مصداق لها أو الطهارة الظاهرية بمعنى معاملة الطهارة الواقعية معها وترتيب آثارها عليها، لكن لا سبيل إلى الاول لمكان كونها مجعولة في ظرف الشك لبا، وقد جعلت مغياة بحصول العلم بالنجاسة، وهما من لوازم الظاهرية دون الواقعية، (فح) يتعين الثاني، ويكون مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه لكن بلسان تحققها وان الشاك واجد لها فيفهم منه عرفا ان الصلوة المشروطة بالطهارة يجوز اتيانها بها في حال الشك بهذه الكيفية ويكون الماتى به مع هذه الكيفية مصداقا للصلوة المأمور بها وواجدا لما هو شرطها و (بالجملة) قول الشارع بكون مشكوك الطهارة والنجاسة طاهرا، يوجب توسعة في ناحية الشروط المستفاد من قوله (صل في الطاهر) مثلا، بحيث ينتقل العرف بعد الحكم بطهارة المشكوك إلى ان المفروض مصداق لما فرض شرطا وان الشرط في الصلوة اعم مما هو محرز بالوجدان أو باصل تعبدي الذى حكم الشارع بقوة تشريعه بكونه مصداقا للطاهر الذى جعله شرطا للصلوة في قوله صل في الطاهر مثلا و (عليه) فالصلوة في المشكوك المحكوم بالطهارة، واجدة لما هو الشرط واقعا وحقيقة لا ظاهرا فقط، لان الظاهر بعد هذه الحكومة ان الشرط بحسب الواقع اعم، ولا يقبل ما فرض فيه الشرط اعم، الخطاء والتخلف لانه لم تلحظ فيه الطريقية وبذلك يظهر لك ضعف ما ربما يقال من ان هذا انما يصح إذا لم ينكشف الخلاف والمفروض انكشافه و (ذلك) لان الاصل ليس طريقا إلى الواقع حتى يوافقه تارة، ويخالفه

اخرى، فلا يتصور لانكشاف الخلاف ههنا معنى، و (بعبارة اوضح) انه بعد التصرف في مدلول الشرط في ظرف الشك بجعله اعم من الطهارة الواقعية لا يتصور لانكشاف الخلاف معنى معقول، لانه ان كان المراد من انكشافه هو انه بعد حصول العلم بالنجاسة يستكشف ان ما حكمناه معتضدا بفهم العرف من كون الشرط في الصلوة اعم من الطهارة الواقعية، لم يكن هذا الحكم صحيحا، فهو ساقط جدا لا يستاهل للجواب، وان كان المراد منه ان ادلة النجاسة تقتضي نجاسة المحكوم فيما بعد وفيما قبل، فهو حق لكن لا يضرنا، إذ قاعدة الطهارة ليست حاكمة على ادلة النجاسات بضرورة الفقه بل على ادلة الشرائط والاجزاء، فاغتنم فانى به زعيم والله به عليم وبذلك يظهر الكلام في اصالة الحل فان قوله (ع) كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، حاكم على مادل على عدم جواز الصلوة في محرم الاكل، ومعنى الحكومة على ادلة الشروط هنا، هو ان العرف بعد ما فهم ان المشكوك محكوم بالحلية تكليفا ووضعا، ينتقل لا محالة إلى ان الوظيفة في هذا الحال اتيان الصلوة بهذه الكيفية، وان الشرط بعد هذا الحكم اعم من الحلية الواقعية والظاهرية فيكون الماتى به كذلك مصداقا للمامؤر به حقيقة بعناية التعبد، ومعه لا يعقل بقاء الامر المتعلق بطبيعة الصلوة، و (حديث كشف الخلاف) قد عرفت جوابه ثم ان بعض الاعاظم رحمه الله اورد على الحكومة اشكالات (منها) ان ذلك انما يتم مادام المكلف شاكا وبعد ارتفاع شكه لا معنى لاجزائه لارتفاع ما كان عذرا له، و (فيه) ان الحكم بطهارة المحكوم ليس عذريا حتى يرتفع بارتفاع عذره، بل على فرض حكومته لادلة الشروطه حكم حقيقي صادر لاجل توسيع الامر على المكلفين وافهام ان المطلوب منها هو الاعم لا الطهارة الواقعية فقط و (منها) ان وجود الحكم الظاهرى لابد وان يكون مفروغا عنه حين الحكم بعموم الشرط للواقعي والظاهري،

ومن الواضح ان المتكفل لاثبات الحكم الظاهرى ليس الا نفس دليل القاعدة فكيف يمكن ان يكون هو المتكفل لاعمية الشرط و (فيه) ان الحكومة لم يرد فيها نص حتى نتحرى في مغزاها، بل هي من خصوصيات لسان الدليل يفهمها اهل المحاورة، فلو قال الشارع المشكوك طاهر يرى العرف المتوجه إلى احكام الشريعة ونسكها وشروطها، حكومة هذا الدليل وتقدمه على ادلة الشروط

التى منها قوله مثلا صل في الطاهر، ولا يلزم فيها التصريح بان الشرط اعم من الواقعي والظاهري كما لا يخفى ومنها ان الحكومة وان كانت مسلمة الا انها لا تستلزم تعميم الشرط لكونها على قسمين (قسم) لا يكون الشك في المحكوم ماخوذا في لسان الحاكم كما في قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة إلى ادلة الشكوك، ويكون معمما ومخصصا ويسمى حكومة واقعية و (قسم) يكون الشك في المحكوم ماخوذا فيه فلا محالة يكون متأخرا عنه لاخذ الشك في موضوعه فيستحيل كونه معمما أو مخصصا بل يكون حكومة ظاهرية يترتيب عليه الاثر مادام شاكا، و (فيه) مضافا إلى ان الحكم يكون ظاهريا أو واقعيا لا الحكومة، والى ان ادعاء الاستحالة في العلوم الاعتبارية (مثل علم الاصول ونحوه) التى الا يخرج من محيط الاعتبار (لا يخلو من غرابة) عند اهله -، يرد عليه ان ما ذكره على فرض صحته انما يتم لو كان حاكما على ادلة نجاسة الاشياء وطهارتها إذا قلنا بقبولهما الجعل فيكون الشك متاخرا عن ادلتهما، وليس كذلك وانما هو حاكم على دليل الشرط اعني قوله (صل في الطاهر) مثلا وهما في رتبة واحدة (والحاصل) ان القائل بالاجزاء لا يدعى ان اصالة الطهارة مثلا حاكمة على ادلة النجاسات وانها في زمان الشك طاهرة، بل يقول انها محفوظة في واقعيتها وان ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن بدعى حكومتها على الدليل الذى دل على طهارة ثوب المصلى وانه لابد ان يكون طاهرا، وخلاصة حكومتها ان ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك، ومن تلك الاثار اتيان الصلوة المشروطة بها لكن بلسان تحقق الطهارة، ولازمه تحقق مصداق المأمور به لاجل حكومتها على ادلة الشرائط والموانع فراجع وجدانك ترى الحق ظاهرا ومن ذلك يظهر ضعف ما افاده في رابع الوجوه من ان الحكومة لو كانت واقعية فلابد من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطية وان لا يحكم بنجاسة الملاقى لما هو محكوم بالطهارة ظاهر أو لو انكشف نجاسته بعد ذلك (انتهى) ان الخلط بين المقامين اوقع المستشكل فيما اوقعه، وقد عرفت ان الحكومة بين القاعدة ودليل شرطية طهارة لباس المصلى وبدنه لا بينها وبين ادلة النجاسات، إذا الحكومة عليها باطلة بضرورة الفقه لا ينبغى للفقيه ان يتفوه بها أو يحتملها

ولكن اين هذ من الحكومة على ادلة الشروط و (ح) يصير نتيجتها توسيع الامر من الشارع في كيفية اداء العبادة، ولا يابى تلك الحكومة شئ لا ضرورة الفقه ولا فهم العرف وانت إذا كنت ذا تفحص في الفقه ومأثر الفقها تجد ان الاكابر من القدماء كلهم قائلون بالاجزاء في الاحكام الظاهرية، امارة كان أو اصلا تعبديا واما البرائة الشرعية فلما كان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخ هو رفع الحكم في الشبهات الحكمية حقيقة، واختصاصه بالعالمين، ولما كان ذلك مستلزما للتصويب الباطل، (حمل) لا محالة على رفعه ظاهرا بعد ثبوته واقعا، و (وجه الرفع) هو الامتنان للامة وتوسيع الامر عليهم (فح) إذا شك في جزئية شئ أو

شرطيته أو مانعيته، أو شك في كون شئ مانعا من جهة الشبهة الموضوعية فمقتضى حديث الرفع هو مرفوعية المشكوك ظاهرا، وجواز ترتيب آثار الرفع عليه كذلك، ومن الاثار اتيان العبادة على مقتضى الرفع في مقام الفراغ عن عهدتها فيكون رخصة في ترك المشكوك واتيانها مع الاجزاء الباقية وان شئت قلت ان الامر قد تعلق بعنوان الصلوة الصادق على فاقد الجزء و واجده، وحديث الرفع ناظر إلى العنوان الذى قيد لبا، ولكن نظره ليس نظر وضع بل نظر رفع بمعنى ان العنوان الذى تعلق به الامر يجوز اتيانها بلا هذا الشرط أو هذا الجزء أو غير ذلك، ويكون العبد ذا حجة في امتثاله وتركه ولا معنى (ح) للاعادة والقضاء، لان عنوان الصلوة منطبق عليه، وترك القيد نشاء من اذنه واشارته إلى كيفية امتثال امرها في ظرف الشك، (فإذا) ورد قوله سبحانه (اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل)، وفرضنا ان السنة دلت على اعتبار اجزاء وشرائط، ثم حكم الشارع امتنانا برفع ما لا يعلمون من الاجزاء والشرائط، (يفهم) العرف ان كيفية اطاعة الامر في حال الشك في وجوب السورة مثلا، هو اتيانها بلا سورة، وفى حال الشك في مانعية شئ، جواز اتيانها معه، فإذا امتثله كذلك فقد امتثل قوله سبحانه (اقم الصلوة) بحكومة ادلة الرفع على ادلة الجزء والشرط والمانع واما الاستصحاب فمفاده متحد مع ما مر من قاعدتي الحل والطهارة من

حكومته على ادلة الشرائط والموانع قائلا بان الشاك بعد اليقين يبنى عليه. فهو متطهر في هذا الحال، وليس له ان يرفع اليد عن يقينه ابدا، و (بعبارة اخرى) ان الظاهر من دليله هو البناء العملي على بقاء المتيقن في زمان الشك أو البناء العملي على وجوب ترتيب آثاره وان كانت الاثار ثابتة بالادلة الاجتهادية، و (الاستصحاب) محرز موضوعها تعبدا، لان استصحاب عدالة زيد لا يثبت عد ابقاء عدالته، واما جواز الطلاق عنده، واقامة الصلوة خلفه، فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكلية الاولية التى هي المجعولات الاولية فيكون دليله حاكما على الادلة فيفيد الاجزاء كما مر واما قاعدة التجاوز والفراغ ففد اشبعنا فيها الكلام وحققناها بمالا مزيد عليه في مباحث الوضوء وخاتمة الاستصحاب و (اثبتنا) ان مفاد الاخبار هو جعل قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز لا قاعدتين، وان ما قيل أو يمكن ان يقال في اثبات كونهما قاعدتين غير مقبول اصلا (واما البحث عن اجزائه) فان ثبت كونه طريقا عقلائيا إلى وجود الشئ الذى شك في اتيانه في محله، أو ثبت كونه اصلا عقلائيا بالبناء على تحقق الشئ عند مضى محله (فلابد) من تنزيل ادلتها على ما هو المرتكز عندهم، لصلاحيتها للقرينية على المراد من الاخبار، والذى (يسهل الخطب) هو عدم وجود تلك المزعمة عند العقلاء، لا بنحو الطريقية كما هو واضح، ولا بنحو التعبدية ايضا، و يتضح ذلك إذا راجعت سيرتهم في مهام الامور، وفي تركيب المعاجن وتأسيس الابنية، فلا اقل من عدم احراز بنائهم على عدم الاعتبار، (فاذن) لابد في فهم المراد من التفحص في لسان الروايات، فنقول ربما يتوهم ظهور بعضها في الا مارية كما في قوله (ع) هو حين يتوضاء اذكر منه حين يشك قائلا بانه من باب اقامة العلة مقام المعلول، والمراد ان الذاكر مما له جهة الذكر ياتيه في محله البتة قلت وفيه مضافا إلى ان مدعى الطريقية لابد وان يدعى ان الظن النوعى بالاتيان لاجل الغلبة، جعل طريقا إلى الواقع، والحال، ان الرواية لا يتعرض لحاله وكون الذاكر طريقا لا معنى له، ومضافا إلى انه يحتمل ان يكون واردا لاجل نكتة التشريع كما هو غير بعيد - يرد عليه انه لو سلمنا انه من باب اقامة العلة مقام المعلول، و (لكن) المعلول كما يحتمل ان يكون ما ذكره من انه اتى به في محله لا ذكريته كذا يحتمل ان يكون المعلول انه يبنى

على وجوده أو فليمض اوشكه ليس بشئ أو غير ذلك مما يناسب كونه اصلا محرزا أو اصلا مطلقا، وان كان كونه اصلا محرزا حيثيا، غير بعيد، لانه مقتضى قوله (ع) (بلى قد ركعت) وغير ذلك من الشواهد التى تؤيد كونه اصلا محرزا حيثيا، (فح) ان البناء التعبدى على وجود المشكوك فيه كما يستفاد من صحيحة حماد وموثقة عبدالرحمن، أو الامر بالمضي وعدم الاعتناء بالشك، - كل ذلك - يساوق معنى جواز اتيان المأمور به بهذه الكيفية أو لزوم اتيانه كذلك، فيصير الماتى به مصداقا للمأمور به، ويصدق عليه عنوان الصلوة ولازمة سقوطه امره ولا نعنى من اجزاء الا هذا فتلخص ان مقتضى التحقيق عدم الاجزاء في الامارات والاجزاء في الاصول و (اما) حال تبديل رأى المجتهد بالنسبة إلى اعماله واعمال مقلديه فقد اسهبنا فيه الكلام في بحث الاجتهاد والتقليد (فارتقب حتى حين) في مقدمة الواجب فصل وقبل الخوض في المقصود ينبغى تقديم امور الاول: التحقيق ان ما يمكن ان يكون محط البحث فيها احد امرين (الاول) في تحقق الملازمة بين وجوب ذى المقدمة أو الارادة المتعلقة به وبين وجوب عنوان ما يتوقف عليه أو الارادة المتعلقة به ولو على الاجمال، ولكن هذا انما يصح بناء على كون عنوان المقدمية أو التوقف حيثية تقييدية كما هو المنصور المختار، لا تعليلية حتى يتعلق الوجوب أو الارادة بما هو بالحمل الشايع كذلك (الثاني) ان يقع النزاع في تحقق الملازمة بين الارادة المتعلقة بذى المقدمة وبين ارادة ما يراه المولى مقدمة وقس عليهما الملازمة بين وجوبه ووجوب ما يراه مقدمة، (لا الملازمة) بين ارادة ذى المقدمة مع ارادة المقدمة الواقعية، ويتضح ذلك بعد تصور اراده الفاعل وكيفية تعلقها بالمقدمة وذيها فنقول لا اشكال في ان الارادة من الفاعل انما تتعلق بشئ بعد تصوره والاذعان بفائدته وغير ذلك من مبادى الارادة سواء في ذلك الارادة المتعلقة بذى المقدمة ومقدمته ولا يلزم ان يكون الشئ، موافقا لغرضه بحسب الواقع، لان ما يتوقف عليه تحقق الارادة، هو تشخيص الفاعل ان فيه صلاحه وانه موافق لغرضه ولو كان جهلا مركبا (ثم) انه قد تتعلق الارادة

بشئ لاجل نفسه والعلم بوجود صلاح فيه لا لكونه مقدمة لشى آخر وقد تتعلق به لاجل غيره وتوقف الغير عليه (وما ذكرنا) من الميزان من انه هو تشخيص الصلاح لا الصلاح الواقعي جار في هذا القسم ايضا فتتعلق بعد تصور المقدمة والتصديق بكونها مقدمة لمراده النفسي بما يراه مقدمة، وربما يكون ما ادركه مقدمة، جهلا محضا، وبه يتضح انه لا يعقل تعلقها بما هو في نفس الامر مقدمة غافلا عن تصوره ضرورة امتناع تعلقها بالواقع المجهول عنده فالملازمة في الارادة الفاعلية دائما انما يكون بين ارادة ذى المقدمة وارادة ما يراه مقدمة هذا حال الارادة التكوينية من الفاعل، و (منها) يظهر حال الارادة التشريعية فلا يمكن تعلقها بما هو مقدمة بحسب نفس الامر بلا تحقق المبادى المتوقف عليها الارادة فلابد من تصويره باحد الوجهين المتقدمين و (من ذلك) يظهر بطلان جعل النزاع في تحقق الملازمة بين ارادة ذى المقدمة ومقدمته الواقعية، ضرورة عدم امكان تعلق الارادة بها، وعدم امكان الملازمة الفعلية بين الارادة الموجودة والمعدومة لان ذلك مقتضى القول بان الملازمة بين ارادة وارادة المقدمة الواقعية، وان لم يقف عليها المولى ولم يشخصها (فح) يمتنع تعلق الارادة بالمجهول، ولا يبقى من المتلازمين سوى الارادة المتعلقة بذيها و (هذا) معنى الملازمة بين الموجود والمعدوم (وايضا) لا يمكن تحقق الملازمة الفعلية بين الارادة المتعلقة بذى

المقدمة وبين الارادة التقديرية لعدم امكان اتصاف المعدوم بصفة وجودية التى هي الملازمة الا ان يرجع إلى ما ذكرنا ودعوى الملازمة بين الارادة الفعلية لذى المقدمة مع قوة ارادة مقدمته إذا التفت، (رجوع) إلى انكار وجوب المقدمة لان معنى وجوبه إذا التفت هو ان المولى لو التفت إلى ان له مقدمة، وان هذا مقدمته، لاراده، ولكنه ربما لا يلتفت إلى شئ مما ذكره ولا ينقدح الارادة، (على) انه يرد عليه ايضا، ما قدمناه من عدم امكان الملازمة الفعلية بين الموجود والمعدوم والتشبث ببعض الامثله العرفية لتصحيح هذه الملازمة الممتنعة بالبرهان، لا يفيد شيئا (فان قلت) ما ذكرت ايضا لا يخلو من اشكال لانه يستلزم عدم وجوب المقدمات الواقعية إذا لم يدركه المولى فلا تتعلق به الارادة الفعلية، فتنحصر وجوبها فيما راه المولى مقدمة (قلت) لا نسلم صحة ما ذكرت بل إذا وقف المأمور على تخلف ارادة الامر عن الواقع لسوء تشخيصه، لا يجوز اتباع ارادته، بل يجب تحصيل غرضه بعد العلم به وان لم يتعلق

به الارادة أو البعث (اضف إليه) انه لو سلم ما زعمت فالامر في الاوامر الشرعية سهل لان ماراه الشارع مقدمة يساوق ما هو مقدمة بالحمل الشايع واقعا لامتناع تخلف علمه عن الواقع (وليعلم) ان التعبير بتبعية ارادة المقدمة لارادة ذيها كما في كلمات بعضهم ربما (يوهم) تولد ارادة ونشوها من اخرى، ولا يخفى انه بظاهره من افحش الاغلاط، إذ كل ارادة توجد بتحقق مباديها وعللها، وان كانت الغاية منها تحصيل ذيها لانفسها، ومع ذلك لا تصير الارادة مبدءا لارادة اخرى وبذلك يتضح ان معنى الملازمة هنا ليس كون احديهما لازمة لاخرى بل معناها ان كل واحدة منهما تتحقق بمباديها وان الغاية من تعلقها بالمقدمة تحصيلها لاجل الغير (وبالجملة) ان الملازمة المدعاه هنا غير الملازمات واللوازم والملزومات العقلية الاصطلاحية، مما يكون الملزوم علة اللازم إذا كان لازم الوجود، أو يكون المتلازمان معلولين لعلة واحدة، ضرورة ان ارادة المقدمة ووجوبها ليست لازمة لارادة ذيها ووجوب ذيها بالمعنى المزبور، بل ارادة كل، تحتاج إلى مبادى من التصور والتصديق وغير ذلك، و كذلك الوجوب والايجاب في كلا المقامين الثاني لاشك ان المسألة عقلية محضة إذا فرضنا ان النزاع في وجود الملازمة و عدمه، إذ الحاكم عليها هو العقل ولا دخل للفظ فيها، و (دعوى) كون النزاع في الدلالة الالتزامية وهى مع كونها عقلية، تعد من الدلالات اللفظية (مردودة) اما (اولا) فلان عد الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية غير صحيح لانها عبارة عن انتقال النفس من تصور الملزوم الموضوع له إلى تصور لازمه بملازمة عقلية أو عرفيه، وليس للفظه دخالة في هذا الانتقال سوى ان الانتقال إلى الملزوم بسبب اللفظ، وهو لا يوجب ان يعد ما هو من لوازم معناه من مداليل نفس اللفظ إذ حكاية اللفظ تابعة لمقدار الوضع وسعته، وهو لم يوضع الا لنفس الملزوم، فكيف يدل على ما هو خارج عن معناه، (نعم) للعقل ان ينتقل عن مدلوله إلى لوازمه بلا مؤنة شئ ؟ فظهر ان الالتزام عبارة عن دلالة المعنى على المعنى، ولهذا لو حصل المعنى في الذهن باى نحو، حصل لازمه فيه، و (ثانيا) ان الفارق موجود بين المقام وبين الدلالة الالتزامية، لان اللازم في الدلالة الالتزامية لازم لنفس المعنى المطابقى بحيث لو دل اللفظ عليه دل عليه ولو بوسائط، (لكن) الانتقال إلى ارادة المقدمة غير حاصل من المعنى المطابقى للفظ الامر، اعني البعث نحو المطلوب حتى يصير من لوازم المعنى

الموضوع له، بل (الدال) عليه هنا هو صدور الفعل الاختياري من المولى اعني البعث باللفظ فانه كاشف بالاصل العقلائي عن تعلق الارادة بهذا البعث، ثم ينتقل ببركة مرادية البعث إلى ان مقدماته مرادة ايضا، فاين الانتقال من المعنى الموضوع له، إذ مبدء الانتقال إلى ارادة الواجب ثم إلى ارادة مقدماته انما هو نفس صدور الفعل الاختياري لامفاد الامر ومعناه (فظهر) ان صدور البعث اللفظى المتعلق بشئ كاشف عن كون فاعله مريد اياه لاجل كونه متكلما مختارا ثم ينتقل إلى ارادة مقدماته، واين هذا من الدلالة الالتزامية، و (الحاصل) ان ارادة المقدمة ليست من لوازم المعنى المطابقى لنفس اللفظ اعني البعث الاعتباري بل من لوازم ارادة مدلول الامر جدا، والكاشف عنها هو نفس صدور امر اختياري من العاقل الذى تطابق العقلاء فيه على ان كل فعل اختياري صادر عنه لابد ان يكون لاجل كونه مرادا لفاعله والا يلزم كونه لغوا، فهو بحكم العقلاء مراد فينتقل إلى ارادة ما يتوقف عليه ومراديته و (ثالثا) ان هذا اللزوم ليس عرفيا ولا ذهنيا بل ثبوته يتوقف على براهين صناعية دقيقة و (رابعا) ان هذا اللزوم ليس على حذو اللزومات المصطلحة كما مر الايعاز إليه فتدبر واما كونها مسألة اصولية، فلا شك انها كذلك لما وقفت في مقدمة الكتاب لا على ميزانها من انها عبارة عن (القواعد الالية التى يمكن ان تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي الالهى أو الوظيفة العملية) فح لو ثبت وجود الملازمة يستكشف منها وجوب مقدمات الصلوة وغيرها، لان البحث عن وجود الملازمة ليس لاجل الاطلاع على حقيقة من الحقايق حتى يصير البحث فلسفيا بل لانها مما ينظر بها إلى مسائل وفروع هي المنظور فيها، ولا نعنى من الاصولية غير هذا وما عن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من ان المسألة من مبادى الاحكام وان كان البحث عن وجود الملازمة، لان موضوع الاصول هو الحجة في الفقه، والشئ انما يكون مسألة اصولية إذا كان البحث فيها بحثا عن عوارض موضوع علمه، ولكن البحث عن وجود الملازمات ليس بحثا عن عوارض الحجة في الفقه بخلاف البحث عن حجية الخبر الواحد وغيره (غير تام) لما تقدم من بطلان وجوب وجود موضوع في العلوم حتى الفقه واصوله والفلسفة كما انه لا يحتاج ان يكون البحث عن العوارض الذاتية باى معنى فسرت على انه لو سلمنا

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

(١) اشارة إلى ما ذكره (دام ظله) في الدورة السابقة في ذلك المبحث وملخص ما افاده هناك هو ان الاعراض الذاتية التى يبحث في العلم عنها اعم من الاعراض الخارجية والاعراض التحليلية الا ترى ان موضوع علم الفلسفة هو الوجود أو الموجود بما هو موجود ومباحثه هي تعيناته التى هي المهيات وليس نسبة المهيات إلى الوجود نسبة العرض الخارجي إلى الموضوع بل العرضيه والمعروضية انما هي لاجل تحليل من العقل فان المهيات بحسب الواقع تعينات الوجود ومتحدات معه ومن عوارضها التحليليه فان قيل الوجود عارض المهية ذهنا صحيح، وان قيل المهيه عارض الوجود فانها تعينه، صحيح إذا عرفت ذلك فاعلم ان موضوع علم الاصول هو الحجة في الفقه فان الفقيه لما راى احتياجه في الفقه إلى الحجة توجه إليها وجعلها وجهة نفسه وتفحص عن تعيناتها التى هي الاعراض الذاتية التحليلية لها المصطلحة في باب الكليات الخمس فالحجة بما هي حجة موضوع بحثه وعلمه وتعيناتها التى هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وساير المسائل الاصولية من العوارض الذاتية لها بالمعنى الذى ذكرنا فعلى هذا يكون البحث عن حجية الخبر الواحد وغيره بحثا عن العرض الذاتي التحليلي للحجة ويكون روح المسألة ان الحجة هل هي متعينه بتعين الخبر الواحد اولا وبالجملة بعد ما علم الاصولي ان الله تعالى حجة على عبادة في

الفقه يتفحص عن تعيناتها التى هي العوارض التحليليه لها فالموضوع هو الحجة بنعت اللابشرطيه و المحمولات هي تعيناتها واما انعقاد البحث في الكتب الاصولية بان الخبر الواحد حجة أو الظاهر حجة وامثال ذلك فهو بحث صوري ظاهري لسهولته كالبحث في الفلسفة بان النفس أو العقل موجود مع ان موضوعهما هو الوجود وروح البحث فيها ان الوجود متعين بتعين العقل أو النفس أو الجوهر أو العرض هذا مع انه لو كان البحث في حجية الخبر الواحد هو بهذه الصورة فاول ما يرد على الاصوليين ان الحجة لها سمة المحمولية لا الموضوعية كما ان هذا الاشكال يرد على الفلاسفة ايضا ونسبة الغفلة والذهول إلى ائمة الفن والفحول غفلة وذهول *

الثالث للمقدمة تقسيمات (منها) تقسيمه إلى الداخلية والخارجية ويظهر من المحقق (صاحب الحاشية) خروج الاولى من حريم النزاع (بتقريب) ان الاجزاء بالاسر عين المركب في الخارج فلا معنى للتوقف حتى يترشح الوجوب مع انه يستلزم اجتماع المثلين وهو محال، و (ربما) يقال ان المقدمة هي الاجزاء لا بشرط والواجب هي الاجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايرة الاعتبارية (ولا يخفى) ما فيه من التكلف، والذى يقتضيه الذوق العرفي ويساعده البرهان ان المقدمة انما هو كل واحد واحد مستقلا لا الاجزاء

بل لنا ان نقول ان الموضوع في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليس هو الموضوع المصلح في مقابل المحمول بل المراد ما وضع لينظر في عوارضه وحالاته وما هو محط نظر صاحب العلم ولا اشكال في ان محط نظر الاصولي هو الفحص عن الحجة في الفقه ووجد ان مصاديقها العرضيه وعوارضها التحليليه فالمنظور إليه هو الحجة لا الخبر الواحد فافهم واغتنم ان قلت هب ان البحث عن الحجية في مسائل حجية الظواهر والخبر الواحد والاستصحاب وامثالها مما يبحث عن حجيتها يرجع إلى ما ذكرت ولكن اكثر المسائل الاصولية لم يكن البحث فيها عن الحجية اصلا مثل مسألة اجتماع الامر والنهى ووجوب مقدمة الواجب ومسائل البرائة والاشتغال وغيرها مما لا اسم عن الحجية فيها (قلت) كلا فان المراد من كون موضوع علم الاصول هو الحجة هو ان الاصولي يتفحص مما يمكن ان يحتج في الفقه سواء كان الاحتجاج لاثبات حكم أو نفيه كحجية خبر الثقة والاستصحاب أو لاثبات العذر أو قطعه كمسائل البرائه والاشتغال (والتفصيل) ان المسائل الاصولية اما ان تكون من القواعد الشرعية التى تقع في طريق الاستنباط كمسألة حجية الاستصحاب وحجية الخبر الواحد بناء على ثبوت حجيته بالتعبد واما ان تكون من القواعد العقلائيه كحجية الظواهر والخبر الواحد بناءا على ثبوت حجيته ببناء العقلاء واما من القواعد العقليه التى تثبت بها الاحكام الشرعية كمسائل اجتماع. الامر والنهى ومقدمه الواجب وحرمة الضد من العقليات واما من القواعد العقليه لاثبات العذر وقطعه كمسائل البرائه والاشتغال وكل ذلك ما يحتج به الفقيه اما لاثبات الحكم ونفيه عقلا أو تعبدا أو لفهم التكليف الظاهرى وليس مسألة من المسائل الاصولية الا ويحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها انها هو الحجة في الفقه

بالاسرء حتى يصير المقدمة عين ذيها، و (بعبارة اخرى) ليس هنا مقدمة واحدة وهو الامر الوحداني من الاجزاء بل هنا مقدمات وكل جزء مقدمة، برأسها وفي كل واحد ملاك الغيرية، والجزء يغاير الكل الاعتباري في وعاء الاعتبار وتوضيح المقام يتوقف على بيان كيفية الارادة الفاعلية كى يعلم منه حال الارادة الامرية، (فنقول) تعلق الارادة بشئ اما لاجل ادراك مصلحة فيه نفسه فيطلبه بذاته، واما لاجل كونه مما يتوصل به إلى ما فيه المصلحة (ثم) انه ربما تتعلق الارادة بالواحد البسيط واخرى بالمركب والاول خارج من المقام و (الثاني) على قسمين: قسم يكون تركيبه تركيبا حقيقيا لتألفه مما هو شئ بالقوة اعني المادة، ومما هو شئ بالفعل اعني صورته وفصله: وقسم يكون تركيبه تركيبا صناعيا، وهو المؤلف من اجزاء ملتئمة ومجتمعة على ما يقتضيه الاصول الفنية لا كالتئام اللامتحصل بالمتحصل حتى يحصل الفناء والاندكاك بل لها بعد التركيب ايضا فعلية، الا ان الفاعل الفنى قد الصق بعضها بعضا بحيث قد حصل له

نحو وحدة وتركيب مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كالمعاجين والسيارة والبيت والمسجد) (وقسم ثالث) يكون التأليف اعتباريا، مثل اجتماع الامور المتغايرة التى اعتبرت امرا جمليا وواحدا اعتباريا ومنه الفوج والعسكر والمهيات الاختراعية كالصلوة والحج فان الوحدة في هولاء ليست الا بحسب الجعل والاعتبار ومع قطع النظر عن الاعتبار فهى وحدات عديدة مستقله و (هناك وحدات اخرى قد قررت في محله) ثم ان ما هو المنظور من التقسيم انما هو القسمان الاخيران، فنقول ان الغرض (قد يكون) قائما بوجود كل واحد من الافراد وان كان بينهما وحدة وارتباط كدفع الملالة الحاصل من لقاء الاصدقا إذ هو يحصل بلقاء كل واحد منهم مستقلا: فعند تصور كل واحد يريد لقائه بارادة مستقلة، و (قد يكون) قائما بالمجتمع لا بالافراد كمن يريد فتح عاصمة أو هزم جند الخصم فانه لا يحصل الا بالمئات المؤلفة والوفود المجتمعة من انصاره وعساكره (فح) كل واحد منها غير مراد ولا يحصل به الغرض، وانما المراد والمحصل له هو الفوج فيتصوره و يشتاقه ويريد احضاره ففى هذا التصور تكون الاحاد مندكة في الفوج ولا يكون كل واحد مشتاقا إليه ولا متعلقا بالارادة النفسية، لعدم قيامه بفرد فرد مستقلا حتى يتوجه إليه الاشتياق والارادة النفسية (نعم) بعد ما اراد احضار الفوج ثم ادرك ان وجود الفوج يتوقف على وجود

كل واحد واحد، لاجرم يقع كل واحد في افق النفس مورد التصور ويتعلق به الارادة لاجل غيره لا لاجل نفسه، فيريد كل فرد فرد مستقلا لاجل المقصود الاسنى و (عليه) ففى الفوج المؤلف ملاك الارادة النفسية لا الغيرية، وفي كل واحد ملاك الارادة الغيرية لا النفسية (فهناك) ارادة نفسية واحدة، وملاك ارادات غيرية بحسب الافراد فيتعلق الارادة الفاعلية فان قلت ان هنا شيئا ثالثا وهو غير الفوج الذى فيه ملاك النفسية، وغير كل فرد فرد الذى فيه ملاك الغيرية، بل عبارة عن تالف هذا مع الاخر اعني اثنين اثنين أو ثلثة ثلثة من الافراد (فهل) فيه ملاك الارادة اولا (قلت) قد عرفت ما هو الملاك للارادة في صدر البحث، وما ذكر ليس فيه ملاك النفسية كما هو واضح، ولا الغيرية لعدم توقف العسكر عليهما زائدا على توقفه على الاحاد (والحاصل) ان زيدا موقوفا عليه بنفسه وعمروا موقوفا عليه رأسا بالضرورة لكن زيدا وعمرو الا يكونان موقوفين عليهما مقابل زيد منفردا وعمرو مستقلا وقس عليه المركبات الصناعية اعني ما له وحدة خارجية في نظر اهل الفن وغيرهم، فإذا كان الغرض قائما بمركب صناعي كالبيت فيخطر بباله ايجاده واحداثه فإذا وقف على توقف البيت على الاحجار والاخشاب فلا محالة يدرك فيهما ملاك الغيرية، فيريد كل واحد لاجل تحصيل الغير، ففى المصنوع ملاك النفسية، وفي كل واحد ملاك الغيرية (هذا كله) حال الارادة الفاعلية. ويستوضح منها حال الامرية، فيقال ان الارادة الامرية المتعلقة بماله وحدة صناعية أو اعتبارية، فهل هي ملازمة لارادة ماراه مقدمة من غير فرق بين الداخلية والخارجية، و (توهم) ان ماهى المقدمة هي عين ما تعلقت به النفسية فكيف تتوراد الارادتان على امر واحد (مدفوع) بان ماهى المقدمة بالحمل الشايع ليس نفس الاجزاء مجتمعة إذ هو مصداق لذيها بل كل جزء جزء مما ادرك المولى انه موقوف عليه، والخلط انما هو لاجل تخيل ان المقدمة هي الاجزاء بالاسر، مع انك قد عرفت ان هنا مقدمات لا مقدمة واحدة ثم ان ما ذكرنا هنا لا ينافى مع ما اشرنا إليه سابقا من ان الداعي إلى اتيان الاجزاء عين الارادة المتعلقة بالكل، ولا تحتاج إلى ارادة اخرى (لان) الغرض هنا بيان امكان تعدد الارادة بتعدد متعلقهما ودفع ما يتوهم كونه سببا للاستحالة

(وهم ودفع) اما الاول: فربما يظهر عن بعض الاعاظم في بيان عدم وجوب الداخلية من الاجزاء ما (ملخصه) ان الوحدة الاعتبارية يمكن ان تكون في الرتبة السابقة على الامر بان يعتبر عدة امور متبائنة، شيئا واحدا بلحاظ تحصيلها غرضا واحدا فيوجه امره إليه، ويمكن ان تكون في المرتبة اللاحقة بحيث تنزع الوحدة من الامر بحلاظ تعلقه بعدة امور، فيكون تعلقه عليها منشاء لانتزاع الوحدة عنها الملازمة لاتصافها بعنواني الكل والجزء (فح) فالوحدة بالمعنى الثاني لا يعقل ان يكون سببا لترشح الوجوب من الكل إلى الجزء بملاك المقدمية، لان الكلية والجزئية ناشئة من الامر على الفرض فتكون المقدمية في رتبة متأخرة عن تعلقه بالكل ومعه لا يعقل ترشحه إلى ما لا يكون مقدمة في رتبة سابقة على الامر (انتهى) واما الثاني: فلان تقسيم الوحدة على قسمين قسم يتقدم على الامر وقسم يتاخر عنه لاوجه له فيما نحن بصدده، بل هي متقدمة على الامر مطلقا (توضيحه) ان المراد من لزوم اعتبار الوحدة في المتعلق ما هو وحدة بالحمل الشايع اعني الوحدة غير الملحوظة بالاستقلال المندكة في الاجزاء بحيث تجعل الاحاد مغفولا عنها أو كالمغفول عنها لا ماهى وحدة بالحمل الاولى (فح) وحدة الامر كاشفة عن وحدة المتعلق ولو اعتبارا إذ مع تكثره في حد كونه متعلقا لا يعقل تعلق الارادة الواحدة على المتشتتات المتفرقة التى لا ترتبط بعضها ببعض بل لابد قبل انشاء الامر من تصور هذه المتكثرات بنعت الجمع والوحدة ولو على نحو الاجمال والارتكاز حتى يوجه امره نحوه، فالوحدة مطلقا متقدمة على الامر وبعبارة اوضح: تعلق الامر بشئ انما هو لاجل كونه محصلا للغرض وهو في البسائط نفس ذاته الواحد البحت وفي المركبات هو المجموع بوصف الاجتماع ولو لم يعتبره المعتبر كفوج من العسكر لفتح الامصار، فان الغرض لا يتعلق بواحد واحد بل الفاتح هو المجتمع من الافراد فلو كان الغرض قائما بفرد من الافراد فلا يعقل تعلقه بالمجموع و لو كان من قبيل الثاني فلا يتصور تعلقه بكل واحد لعدم قيامه بالغرض (فح) على المفروض من قيام للغرض بالمجموع ليس هنا لا امر واحد نفسي متعلق بالمجموع، فإذا لاحظ محصل غرضه قبل الامر فلا محالة يتصور المجموع بما هو مجموع فعند ذلك تصير الافراد معتبرة بوحدة اعتبارية بالضرورة كما ان الاجزاء والافراد تصير مندكة فيه مغفولا عنها و (بذلك)

يظهر تقدم الوحدة على الامر بوجوب تصور ما هو الموضوع للامر وتصور ما هو المحصل للغرض قبل انشاء الامر، وهذا التصور يلازم الوحدة الاعتبارية قبل تعلقه واما اعتبار الكلية والجزئية للمأمور به بما هو كذلك فهو غير مربوط بما نحن فيه اضف إليه ما في استتاجه عن منباه من أن عنوان الجزئية والكلية تنزعان بعد تعلق الامر وفي مثله لا يعقل ترشح الوجوب من الكل إلى الاجزاء بملاك المقدمية إذ فيه اولا ان التعبير بالترشح ومثله كما جرت عليه الالسن في غاية السقوط إذ الارادة سواء كانت نفسية أو غيرية تابعة لمباديها المقررة وليست الاولى مبدء للثانية حتى تصير منشاء للترشح والتولد كما تقدم واما الوجوب فهو اسوء حالا منها إذ هو يتنزع من تعلق البعث ولا يعقل ترشح بعث من بعث واظن ان الذى اوقعه في الاشتباه هو توهم ترشح في الاحكام المقدمية ولذلك نفاه فيما يتأخر انتزاع الوحدة عن الامر لان الكلية والجزئية ح تنزع بعد تعلق الامر ولا يعقل ترشحه بما لا يكون مقدمة في رتبة سابقة على الامر وثانيا ان الملاك للوجوب المقدمى ليس عنواني الكلية والجزئية للمأمور به بما هو كك حتى تكون المقدمية في رتبة متأخرة عن تعقل الامر بالكل ويمتنع الترشح بل الملاك لتعلق الارادة بالمقدمة هو الالتفات إلى توقف ذى المقدمة عليها في نفس الامر وتوقف المركب على

كل جزء من الاجزاء بحسب الواقع الضرورى والحاصل ان الجزئية بالحمل الاولى ليس فيها ملاك المقدمية بل لا تتأخر عن عنوان الكلية لانهما متضائفان وهما متكافئان قوة وفعلا بل ما فيه الملاك هو واقع كل جزء جزء الذى هو الموقوف عليه ونفس الكل هو الموقوف وان غفلنا عن عنواني الجزئية والكلية هذا كله في المقدمات الداخلية وقد عرفت وجود ملاك النزاع فيها واما الخارجية فالحق وجود الملاك في جميعها علة تامة كانت ام غيرها توليدية كانت ام غيرها وربما يقال بخروج العلل التولدية عن محط البحث كالالقاء والاحراق لان المنون وان كان متعددا الا ان المعنون في الخارج واحد يعبر عنه بتعبرين وفيه ان تسمية ذلك علة مع فقدان التأثير والتأثر وعدم الاثنينية غير وجهة واما ما ربما يتوهم من ان الامر في المسببات التوليدية يرجع إلى اسبابها معللا بخروج المسببات عن الاختيار لانعدامها بانعدام اسبابها وحصولها بحصولها وان لم يتعلق به الاختيار والارادة ففى غاية السقوط إذ الارادة المولوية لا تفترق عن الارادة الفاعلية مع ان الثانية تتعلق بالضرورة على ما هو غير مقدور الا بأسبابه كقتل عدوه الذى لا يحصل الا

بالتوصل لاسبابه على ان ملاك تعلق الامر ليس الا كون المتعلق مقدورا في نظر العقلاء وهى عندهم كذلك والانصاف أن ذلك يستلزم التصرف في كثير من الاوامر التى تحتاج إلى مباد ومقدمات وهو امر غيرهين ومنها تقتسيمها إلى المقارن والمتقدم والمتأخر والذى دعاهم إلى هذا التقسيم بعد ما كان مقتضى البرهان عند اكثرهم هو إنحصاره في قسم واحد وهو المقارن لئلا يلزم تفكيك المعلول عنه علته، هو الموقوف على عدة شرائط أو مؤثرات في الشرعيات متقدمة كالعقود المتصرمة غير الباقية إلى زمان حصول الاثار كما في عقد السلم وفي الوصية أو متأخرة كاغسال الليلة المستقبلة بالنسبة إلى صوم المستحاضة على رأى بعض الفقهاء و (كالاجارة) على القول بالكشف الحقيقي في الاحكام الوضعية وكالقدرة المتأخرة بالنسبة إلى التكليف المتقدم في شرائط نفس التكليف ثم ان حل العويصة على نحو يطابق البرهان المقرر عندهم في التكوين جعل القوم في موقف عظيم فمنهم من صار بصدد تصحيح الشرط المتأخر وهم جماعة قليلة ومنهم تمسك باجوبة فرارا عن الشرط المتأخر وبعض اهل التحقيق من الطائفة الاولى قد صار بصدد تصحيحه بما حاصله امكان تقدم الشرط على المشروط في التكوين والتشريع لان المقتضى للمعلول هو حصة خاصة من المقتضى لا طبيعيه لان النار الخاصة وهى التى تماس الجسم المستعد باليبوسة للاحتراق تفعل الاحتراق لا الحصص الاخرى فتلك الخصوصية التى بها تخصصت الحصة لابد لها من محصل في الخارج وما به تحصل خصوصية الحصة المقتضية يسمى شرطا والخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصة حاصلة من اضافتها إلى شئ ما فذلك الشئ المضاف إليه هو الشرط والمؤثر في المعلول هو نفس الحصة الخاصة فالشرط هو طرف الاضافة المزبورة وما كان شأنه كذلك جاز ان يتقدم على ما يضاف إليه أو يتأخر عنه أو يقترن به وقس عليه الشرائط الشرعية فان شرطية شئ للمأمور به ترجع إلى كون حصة من الطبيعي متعلقة للامر وهى تحصل بالتقييد وكما يمكن التقييد بامر مقارن يمكن بالمتقدم والمتأخر وكذا الحال في شرط التكليف والوضع فان قيود الوجوب دخيلة في اتصاف الشئ بكونه صلاحا ومعنى شرطيتها في حال التأخر ليس الا كونها بحيث تحصل للشئ بالاضافة إليها خصوصية بها يكون ذامصلحة وهذا كما قد يحصل باضافة الشئ إلى المقارن يحصل باضافته إلى المتقدم والمتاخر سواء (انتهى) وفيه انظار قد سبق التنبيه إلى بعضها ونعيده

توضيحا اما (اولا) فلان اسرار الامر إلى التكوين مما لا مجال له لان المقتضى التكويني نحو وجود خاص متشخص لا يكون تشخصه بالاضافات والاعتبارات فما هو المقتضى ليس الحصة الحاصلة بالاضافة إلى المقارن ولا إلى غيره بل المقتضى نحو وجود متشخص من ناحية علله الفاعلى أو هو مع ضم القابل إذا كان ماديا فالنار بوجودها مقتضية لاحراق ما وقع فيها مما هو قابل للاحتراق من غير ان يكون الوقوع والتماس وقابلية المتأثر محصلات للحصة المؤثرة وهو اوضح من ان يحتاج إلى البيان (والحاصل) ان المقتضى في التكوين نحو وجود يكون تشخصه بمبادى حقيقية تكوينية لا باضافات واعتبارات تخيلية كما في المقام واما (ثانيا) فلان الاضافة التى هي من احدى المقولات هي النسبة الحاصلة للشئ بانتسابه إلى غيره وان شئت قلت ان الحقيقي من المضاف هي النسبة المتكررة بين الموصوفين ااو لمضافين مضافا مشهوريا ومعنى تكررها انها مهية معقولة بالقياس إلى مهية اخرى معقولة بالقياس إلى الاولى كما تجد صدق المقال في الابوة والبنوة المتكرر كل واحد بين الموصوفين ومن خواصها كون المتضائفين متكائفين قوة وفعلا (فح) فلو كانت تلك الخصوصية حاصلة من اضافتها إلى الشيئين فلا معنى لحصول احد الطرفين اعني الواجب دون الطرف الاخر اعني الشرط إذ الاضافة الفعلية تستلزم تحقق الطرفين بالفعل فان الابوة والبنوة الفعليتين يستلزم وجود الاب والابن فعلا حتى تتحصل بين الطرفين، وفي المقام نقول ان الحصة من طبيعي المقتضى المتصف بكونه مضافا فعلا واضافيته حيثية زائدة على ذاته) كيف ينتزع منه هذا العنوان مع عدم شئ يصلح ان يكون مضافا إليه بالفعل فان قلت ما ذكرت من التحقيق امر مسلم لا غبار عليه لكن اسرائه إلى المقام خلط بين الحقايق والاعتباريات وقد قرع اسماعنا مرارا ان العلوم الاعتبارية لا تتحمل احكام التكوين كما مر ان التمييز بين احكام المقامين هو الحجر الاساسى لحل معضلات العلوم لا سيما الاعتباريات قلت نعم لكن الاضافة إلى المعدوم مما لا يعقل حتى الاعتباري منها لان الاضافة الاعتبارية نحو اشارة ولا تمكن الاشارة بالنسبة إلى المعدوم فما يتخيل انه اضافة إلى المعدوم لا يخرج عن حد الذهن والتخييل فهى (ح) تخيل الاضافة لانفسها و (بالجمله) ان الاضافة بين الشيئين ولو بنحو الاعتبار نحو اثبات شيئية لهما وهو ان لم يكشف عن الثبوت في ظرفه لا

يكون الا توهما وتخيلا ومع كشفه عنه يكون ثبوته له فرع ثبوت المثبت له فإذا تحققت الاضافة بين الموجود والمعدوم يكون المعدوم مضافا أو مضافا إليه في ظرف تحقق الاضافة فلا بد من صدق قولنا المعدوم مضاف ومضاف إليه في حال عدمه لتحقق الاضافة في حاله فلابد من تحقق المعدوم في حال عدمه قضاء لحق القضية الموجبة ولقاعدة الفرعية وان شئت قلت ان القضايا المبحوث عنها في الفن سوى السالبة المحصلة يجب فيها تحقق الموضوع في مقام الصدق فلو فرض كون الصوم مضافا بالفعل لزم صدق كون الاغسال مضافا إليه بالفعل فينقض القاعدة المسلمة من وجوب وجود الموضوع في الموجبات فان قلت ان العلية والمعلولية من الامور المتضائفه مع ان العلة مقدم على المعلول تقدما رتبيا وعقليا فيكون صدق العلية عليها قبل صدق المعلولية عليها فانتقض القاعدة المبرمة (المتضائفان متكافئان قوة وفعلا)) وقس عليهما اجزاء الزمان فان لاجزائها تقدما على بعض في الوجود لكونه متصرم الذات فيصدق كون اليوم متقدما على الغد مع معدومية الغد قلت ان العلة لا تكون

متقدمة على المعلول بالمعنى الاضافي بل هما في اضافة العلية والمعلولية متكافئان لا يتقدم احدهما على الاخر حتى في الرتبة العقلية، نعم ذات العلة لا بوصفها متقدم على المعلول تقدما عقليا وكذا الزمان لا يكون بين اجزائه الوهمية تقدم و تأخر بالمعنى الاضافي بل ذات الجزء متقدم على الاخر على نحو لا ينافى القاعدة الفرعية ولا يوجب ثبوت المعدوم واتصافه بشئ وجودي بل سيجئ على نحو الاجمال ان تقدم بعض اجزائه على آخر بالذات لكون ذاته التقضى والتدرج فهو يكون ذا تقدم وتأخر بالذات لا بالمعنى الاضافي ولا بمعنى صدق التقدم على الجزء حال عدمه (هذا) وانى لا احب ان احوم حول هذه المباحث الا ان التنبيه على الخلط في كلمات الاعلام يجر الكلام إلى ما هو خارج من وضع الكتاب و (ثالثا) ان جعل جميع الشرائط دخيلة في اتصاف الشئ بكونه صلاحا من الغرائب جدا والمنشأ له هو الخلط بين الشرايط الشرعية التى يصح فيها ما ذكر وبين العقلية التى لا يصح فيها ذلك فان القدرة مثلا غير دخيلة في اتصافه بانه ذو صلاح فان انقاذ الغريق وانجاء النبي فيه كل صلاح وخير قدر عليه المكلف ام لا وبذلك يظهر ضعف ما عن صاحب الفصول من ان الشرط انما هو العناوين الانتزاعية

اعني التعقب والتقدم وهى كانت حاصلة عند تحقق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقب المتأخر وإلى ذلك يرجع ما ربما يقال من ان الشرط انما يتنزع عما يقوم به و (ليس) للطرف الاخر في انتزاعه عن منشأ انتزاعه فالسبق انما ينتز عن نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك وكذا اللحوق بالقياس إلى ما وجد قبله ولا دخل للسابق في انتزاع اللحوق عن اللاحق ولا للاحق في انتزاع السبق عن السابق حتى يلزم دخل المعدوم في الموجود انتهى (قلت) ان انتزاع شئ عرضى عن شئ ليس باعتبار ذاته بذاته والا صار ذاتيا وهو خلف بل لاجل تحيثيه بحيثية عارضه (فح) للاحق دخل في انتزاع السبق وبالعكس فلو صح انتزاع السابقية أو عنوان التعقب قبل وجود الاخر لزم وجود الاضافة والحيثية الوجودية بين الموجود والمعدوم ولزم كون المتضائفين غير متكائفين قوة وفعلا وغير ذلك مما هو بديهى لمن القى السمع وهو شهيد وحذف من نفسه قيود التقليد هذا ولكن التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه ان يقال، (ما في شرائط التكليف) عن القدرة مثلا، فلان شرط انقداح الارادة أو صدور البعث الاعتباري ليس هو القدرة الواقعية، علم به المولى اولا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على ايجاد المأمور به في وقت العمل، وان كان ذلك العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلك لا يجعل الارادة الجدية صورية كما لا يجعل البعث الحقيقي غير واقعى، بل يلزم لغوية الارادة والتكليف وهو غير القول بان التكليف غير واجد لشرطه والحاصل ان الارادة معلومة علم مولى بالصلاح مع سائر مباديها ويعبقه البعث الاعتباري (فظهر) ان شرط التكليف أو ما يتوقف عليه الارادة موجود مع سائر المبادى وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف ولا يتقاوت في ذلك كون الخطاب شخصيا كما في الموالى العرفية فيشترط علمه بقدرة مخاطبه في ظرف العمل واحدا كان المخاطب أو اكثر، أو كونه مجعولا على العنوان قانونا بحيث يشمل كل من دخل تحت العنوان نحو قولك يا ايها الناس، (نعم) يكفى في الثاني العلم بباعثية الخطاب لعدة من الافراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك تفصيل القول في مبحث الترتيب عند التعرض بملاك الخطاب الشخصي والقانوني، (فح) ما هو شرط التكليف حاصل فيها ولا مجال لتوهم

التأخر اصلا، ولعله إلى ذلك يرجع كلام المحقق الخراساني وان كان الحاق الوضع بالتكليف كما في ظاهر كلامه وقع في غير محله (واما شرائط) الوضع كالاجازة بناء على الكشف الحقيقي، وشرائط المأمر به كصوم المستحاضة بنا على صحته فعلا لحصول شرطه في المستقبل اعني اغسال الليلة لاتية، فلنا في حله وجهان احدهما من طريق العقل والبرهان و هو حل صناعي وثانيهما من طريق العرف وهو اقرب خصوصا في الامور الاعتبارية (اما الاول) فنقول ان الامور التدريجية كالزمان والحركة مما يعد من المتصرم بالذات فلبعض اجزائها تقدم على البعض وهو تقدم يعبر عنه في الاصطلاح بواقع التقدم وليس عنوان التقدم ومفهومه، إذ عنوان التقدم والتأخر من المفاهيم المتضائفة، ولا يعقل انتزاع التقدم فعلا بلا انتزاع رديفه، كما ان انتزاع التأخر من الغد حين انتزاع التقدم من اليوم يستلزم وجودا مو انتزاعي بلا منشأ انتزاعه وهو خلف الا ان يرجع إلى امر عرفى سيوافيك بيانه، (فظهر) ان انتزاع التقدم بعنوانه من المتقدم فقط يستلزم وجود احد المتضائفين بدون الاخر، و الحال ان المتضائفين متكافأن قوة وفعلا، وانتزاع كليهما يستلزم وجود امر انتزاعي فعلا بلا وجود منشائه فان قلت نرى بديهة صدق قولنا لدى العرف بان اليوم متقدم على الغد، وصدق قولنا ان الغد متاخر، فهذا يكشف عن بطلان كلتا القاعدتين (قلت) الكلام ههنا في حكم العقل ومقتضى البرهان لا العرف، ولا ريب في ان مقتضى العقل والبرهان تكافؤ المتضائفين قوة وفعلا، وعدم امكان اتصاف المعدوم بشى، وسيائى حال حكم العرف فانتظر (والحاصل) ان هذه القطعة الموهومة من الزمان، (لان الزمان لا ينقسم الا وهما كما ثبت في محله) له التقدم بالذات إذا كان القطعة الاخرى موجودة في محله، ولم ينقطع عمود الزمان عليها، بل جرى على منواله وطبعه، (ولا يتوهم) من ذلك ان لما يأتي من الاجزاء تأثيرا في كون هذه القطعة متقدمة بالطبع مع ان تأثير المعدوم في الموجود واضح الفساد، (إذ المراد) ان جوهر الزمان وسنخ وجوده، جوهر وسنخ مخصوص يكون بعضه متقدما جوهرا، وبعضه متأخرا عنه ذاتا بحيث يكون كل من التقدم والتاخر عين ذاته كما هو الحال في بعض الاقسام من المقول بالتشكيك فتلخص ان الزمان وما شابهه امر متصرم الذات ومتقض بالحقيقة له تقدم وتاخر

بالذات لا بالمعنى الاضافي المقولى، وان كان عنوان التقدم والتاخر من الامور الاضافية، ولا يلزم ان يكون مصداق المعنى الاضافي اضافيا كالعلة والمعلول، فان عنوانهما من الامور الاضافية ولكن المنطبق (بالفتح) عليهما اعني ذات المبدء تعالى وتقدس مثلا ومعلوله ليسا من الاضافية، (واوضح من هذا) مسألة التضاد حيث ان بين ذات الضدين كالاسود و ابيض تقابل التضاد، مع ان مفهوم التضاد من الامور المتضائفة هذا حكم الزمان، واما الزمانيات فحيث ان الحوادث الواقعة في طول الزمان، لها نحو اتحاد مع الزمان على تحقيق مقرر في محله، فلا محاله يكون بعضها متقدما على بعض بتبع الزمان، وتصير الحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدمة بواقع التقدم لا بمفهومه الاضافي على الحوادث الاتية لكن بتبع الزمان، (إذا تمهد ذلك) فنقول ان ما سنرتب على هذا التدقيق العقلي وان كان خلاف ظواهر الادلة لكن الكلام هنا في دفع الاشكال العقلي لا في استظهار الحكم من الادلة، و (عليه) يمكن ان يقال ان الموضوع في الوضعيات وما هو شرط في متعلق الاحكام، هو ما يكون متقدما بحسب الواقع على حادث خاص، مثلا الاثر في البيع الفضولي مترتب على العقد المتقدم بالحقيقة تبعا للزمان على وقوع الاجازة، بحيث لا يكون العقد متقدما عليها بواقع التقدم التبعى الا ان تكون الاجازة

متحققة في ظرفها، فوقوعها في عمود الزمان المتأخر يوجب كون العقد متقدما حق التقدم، وقد مضى ان ذلك ليس لاجل تأثير المعدوم في الموجود أو لوقوع المعدوم طرفا للاضافة، بل مقتضى طبع ما يقع في الزمان ان يكون بعضه متقدما، وبعضه متاخرا بحيث لو فرض انقطاع سلسلة الزمان في ظرف ذلك الحادث الاول لما اتصف ذلك الظرف ومظروفه بالتقدم الواقعي، وقس عليه مسألة الصوم، إذ يمكن ان يقال ان موضوع الصحة في صوم المستحاضة ما يكون متقدما بالتقدم الواقعي على الاغسال الاتية تبعا للزمان بحيث لو لم توجد الاغسال في محلها لا يصير الصوم متقدما بالذات عليها وان كان متقدما على سائر الحوادث، لكن الموضوع هو المتقدم الخاص اعني المتقدم بالذات على الاغسال. يقال ان مقتضى كون الموضوع هو ذات العقد والصوم، هو انكار دخل الشرط و لزومه، إذ الحامل للاثر (ح) هو وجوده بلا اقترانه بالتراضى أو تعقبه بالاغسال

لانا نقول قد عرفت ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالتقدم الواقعي، فرع اتصال اجزاء الزمان وامتداده بحيث يكون انقطاعه موجبا لعدم ثبوت التقدم بالذات له (فح) ذات العقد انما يثبت له حق التقدم ولو تبعا للزمان إذا وجدت الاجازة في محلها لا مطلقا ومثله الصوم وان شئت فاستوضح المقام عن تقدم العلة على معلولها، فانه ما لم يحصل الثاني لا يصح انتزاع عنوان التقدم عنها لقضية التكافو بين المتضائفين مع ان العلة في حد ذاتها مقدمة على معلولها بحيث يتخلل بينهما الفاء عند التعبير، (فتلخص) ان الموضوع على ما حققناه مقدم على حكمه بشراشر اجزائه وشرائطه. الثاني وهو حل الاشكال على مشرب العرف (فنقول) ان الموضوعات الواقعة في لسان الادلة امور عرفية لا تنالها يد الدقة العقلية، بل يقدم في مبحث الاحكام خصوصا على القول باعتباريتها، على ما يثبته البرهان (فح)) بما ان العرف يرى الاضافة إلى المتقدم والمتاخر كالمقارن ويرى العقد متعقبا بالفعل مع عدم الاجازة الفعلية، يصح انتزاع هذه العناوين عندهم لاجل ملاكات وتخيلات مركوزة في اذهانهم، ومن الممكن كون الاثر مترتبا على المتعقب في نظر العرف دون العقل كما هو السند والمعتمد في سائر الموضوعات الشرعية و (عليه) فالشرط مقارن ايضا وهذا الوجه يرجع إلى ما ذهب إليه القوم (نقل مقال وتوضيح حال) ان بعض الاعاظم من اهل العصر حرر النزاع على خلاف ما هو المعروف و (حاصله) انه لا اشكال في خروج المقدمات العقلية وعدم جواز تأخرها عن معاليلها كما لا اشكال في خروج العناوين الانتزاعية لانها انما تنتزع عما تقوم به وليس للطرف الاخر دخل في انتزاعها عن منشاها، لان االسبق انما ينتزع من نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك و كذا اللحوق من اللاحق، ولا دخل بشى منهما في انتزاغ العنوان عن صاحبه، مما فرض شرطا هو المقارن لا المتأخر، (كما) ان التحقيق خروج شرائط المأمور به من حريم النزاع بداهة ان شرطية شئ للمأمور به ليست الا بمعنى اخذه قيدا في المأمور به فكما يجوز تقييده بامر سابق أو مقارن كذلك يجوز تقييده بامر لاحق، فلا ينبغى الاستشكال في جواز تأخر شرط المأمور به عن مشروطه إذ لا يجاوز الشرط بالمعنى المزبور عن الجزء الدخيل في المأمور به تقيدا وقيدا، بل لا يعقل تعلق الامر بالانتزاعيات فلابد من ارجاعه إلى القيد،

فكما ان الامر بالمركب يتعلق بكل واحد من اجزائه (فكذلك) الامر بالمقيد يتعلق بقيده فامتثال الامر المتعلق بما تقييد بقيد متاخر انما

يكون باتيان الشرط المتأخر، كما ان امتثال المركب التدريجي انما هو باتيان الجزء الاخير، و (اما شرائط الجعل والعلل الغائية، فبما انها لا تكون بوجودها الخارجي مؤثرة في الحكم بل بوجودها العلمي فلا محالة يكون مقارنا مع الجعل، فالنزاع ينحصر في شرائط الحكم المجعول (وتوضيحه) ان القضايا اما (خارجية) وهى التى يكون الموضوع فيها، الاشخاص الموجودة في الخارج في زمان الحكم، فلا يتوقف الحكم فيها على غير دواعى الحكم الموثر فيه بوجودها العلمي طابق الواقع ام لا، فيخرج عن محط الكلام فان الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم، كان المعلوم مقارنا ام موخرا، واما (حقيقية) وهى التى حكم فيها بثبوت الحكم على الموضوعات المحقق أو المقدر وجودها فيحتاج الحكم فيها إلى امرين (احدهما) ما يكون داعيا إلى جعل الحكم وهو ايضا كالعلل الغائية خارج عن البحث، و (ثانيهما) ما يكون موضوعا له وقد اخذ مفروض الوجود في مقام الحكم، و الشرائط داخلة في ذلك القسم لان شرائط الحكم ترجع إلى قيود الموضوع، وهذا هو الذى وقع محل البحث والحق امتناع الشرط المتأخر منه سواء قلنا بان المجعول هي السببية وامثالها أو المجعول هو الحكم عند وجود السبب، اما الاول فواضح لانه يرجع إلى تأخر اجزاء العلة الفعلية عن المعلول، واما الثاني فللزوم الخلف والمناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه، وقد عرفت ان الشرائط كلها ترجع إلى قيود الموضوع (انتهى ملخصا) ولا يخفى ان في كلامه مواقع للنظر: (اما الاول) فلان خروج العلل العقلية انما هو لعدم وجود ملاك البحث فيه الذى يتعلق فيه غرض الفقيه فان البحث عن التكوين ليس من شئون المجتهد حتى يبحث عنه ويجزم باحد الطرفين (وثانيا) ان خروج انتزاعيات وان كان صحيحا، وانما انجر الكلام إليها لدفع الاشكال، لكن خروجها ليس بالملاك الذى قرره من جواز انتزاعها عما تقوم به من غير دخالة الطرف الاخر فيه، لانه ان اراد ان العنوان الانتزاعي الاضافي ينتزع من غير اضافة إلى الطرف الاخر فهو واضح البطلان مع انه صرح بان السبق ينتزع من نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد

ذلك. وان اراد انه يتنزع منه فعلا بالقياس إلى ما سيصير بطرف الاضافة من غير ان يكون الطرف موجودا بالفعل فهو مثله لان كون المنتزع موجودا بالفعل مع عدم منشاء له ! يكفى في بطلانه ادنى تصور، وهل هذا الا كادعاء جواز انتزاع الابوة من طفل نعلم انه سيولد له ولد، وان اراد ان المعدوم مضاف إليه فعلا فهو اوضح بطلانا (وان تعجب فعجب قوله واصراره) بانه لا يتوقف انتزاع عنوان عن شئ على وجود المتأخر في موطن الانتزاع لان عنوان التقدم ينتزع من اليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه،: إذ فيه الخلط بين التقدم الذاتي وبالواقع وبين التقدم بالمعنى الاضافي المقولى، وقد مر وجه انتزاع العرف مفهوم التقدم من اليوم قبل حلول الغد فان قلت فرق واضح بين الابوة وبين المفاهيم الانتزاعية المتضائفة فان الاولى التى ربما يعتمد عليها في اثبات تكافؤ المتضائفين، لها ماهية ووجود، وهذا بخلاف الانتزاعيات فانه لا وجود لها حتى تنزع الماهية من حدودها سوى كونها موجودة بوجود منشاء انتزاعها (قلت) كون شى ذا ماهية ووجود لا يجدى في المقام: إذ البحث في الانتزاعيات التى هي مفاهيم اضافية، ولا ينتزع الا وينتزع معه معنى اضافي اخر والبرهان المبرم في محله من تكافئو المتضائفين جار في الجميع وثالثا ان القول بان الامر بالمقيد يتعلق بقيده من العجائب، إذ لازم ذلك انقلاب الشرط عن كونه شرطا إلى كونه جزء أو الحق ان الامر متعلق بالطبيعة المتقيدة وتحصيل التقيد بايجاد القيد عقلي ورابعا فان اخراج شرائط المأمور به مما لا وجه الكلام له لان ليس في تقيد المركب بقيد خارجي بل في صحة، المأمور به فعلا اعني صوم المستحاضة إذا اتت بالاغسال المستقبلة، والاشكال المتوهم في

هذا الباب جار في الاجزاء ايضا لو قيل بصحة الجزء الاول كصحة التكبيرة بالفعل مع كونها مشروطة بوقوع الاجزاء الاخر، فلا ينفع الفرار عن الاشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الاجزاء حكما وخامسا بعد تسليم امكان القضية الحقيقية في الانشائيات انه لا وجه لتخصيص الامتناع على الحقيقية بل الخارجية مثلها في الامتناع فلو حكم المولى القائل بشرطية الاجازة بصحة عقد معين كقول رسول الله صلى الله عليه وآله في بيع عروة، فيسرى الاشكال إليه ايضا

فيقال كيف صح العقد من اوله مع عدم اقترانه بالشرط، (والقول) بان الخارجية لا يتوقف الا على شرائط الجعل وهى الشرائط العلمية التى تؤثر بوجودها العلمي لا العينى (عجيب) جدا إذ الخلط حصل من بعض الامثلة الجزئية وقد عرفت خلافه في توقف البيع الشخص على الاجازة. فتلخص ان البحث لملاكه عام يشمل شرائط الجعل كالقدرة المتأخرة و شرائط المكلف به كالاغسال المتأخرة وشرائط الوضع كالاجازة في البيع الفضولي بناء على الكشف والجواب هو الجواب (الامر الرابع في تقسيمات الواجب) (منها) تقسيمه إلى المطلق والمشروط، والتحقيق كما يستفاد من المحقق الخراساني ان الاطلاق والاشتراط امران اضافيان كالاطلاق والتقييد في باب المطلق والمقيد، فكل قيد قيس إليه الواجب اما يكون وجوبه بالنسبة إليه مشروطا أو مطلقا وبذلك يصح ان يقال ان الواجب قد يكون بالنسبة إلى قيد مشروطا وبالنسبة إلى اخر مطلقا، إذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال وتوضيح المرام يتم في ضمن جهات الجهة الاولى في تصويره بقسيميه: لا اشكال في ان القيود الواردة في الكلام بصورة الشرط أو غيرها راجعة إلى الهيئة بحسب القواعد الادبية والتفاهم العرفي، فتفيد تصرفا في مفادها وتضييقا في معناها كما في قولك ان جائك زيد فأكرمه، وان استطعت فحج (وما نسب إلى الشيخ الاعظم قده) من ارجاع القيود كافة إلى المادة لا يخلو اما ان يكون مستندا على برهان يفيد امتناع رجوعها إلى الهيئة، أو يكون لاجل لزوم الرجوع إلى المادة لبا كما هو غير بعيد عن مساق كلامه (ونحن) إذا دفعنا الامتناع ولزوم تقييد المادة عند نقييد الهيئة يجب لنا الاخذ بمقتضى الظهور العرفي والقواعد الادبية فنقول اما الامتناع لاجل قيام البرهان. فيجيبئى دفعه عند دفع ما توهم كونه وجهاله، (واما الثاني) فنقول ان رجوع قيد بحسب اللب إلى المادة والهيئة ليس جزافا وبلا ملاك، بل القيود على ضربين ضرب منها يرجع إلى المادة ولا معنى لرجوعها إلى الهيئة، وهى كل قيد يكون دخيلا في حصول الغرض المطلق المحقق من غير ان يكون دخيلا في تعلق نفس الغرض، (مثلا) قد تكون الصلوة في المسجد متعلقة للغرض المطلق المحقق للمولى، كان المسجد موجودا اولا، فإذا امر مواليه بالصلوة فيها لابد لهم من الصلوة في المسجد ومع عدمه لابد لهم من

بنائه والصلوة فيه، كما ان الطواف حول الكعبة كذلك ظاهرا فلابد للمكلفين من بنائه لو انهدم والطواف حوله. (وضرب منها ترجع إلى الهيئة لبا لا إلى المادة وهو كل قيد يكون دخيلا في تعلق نفس الغرض بحيث لولاه لما كان للمولى غرض كما لو فرض تعلقه باكرام رجل لو ورد عليه صار ضيفا له، فلا يكون له غرض مطلقا في اكرام الضيف حتى يجب تحصيل عنوان الضيافة بل قد يكون مجئ الضيف مبغوضا له لكن على فرض مجيئه يكون اكرامه محبوبا ومتعلقا

بغرضه، ويكون غرضه بحسب اللب مشروطا بتحقق الضيافة وتكون هي دخيلة في تحقق الغرض وتعلقه بالاكرام فلا يعقل تعلق الامر المطلق في هذه الصورة بضيافة الرجل بل يكون البعث مشروطا بمجئ الضيف ثم ان للقيود الراجعة إلى الهيئة موارد اخر (منها) ما إذا كان المصلحة قائمة بفعل مطلقا ويكون مطلوبه كذلك، الا ان ههنا موانع عقلية من البعث إليه مطلقا كالبعث إلى انقاذ ابنه مع عجز العبد، فان المولى إذا شاهد ابنه يخوض في اللجج ؟ يصيبه من الجزع ما يصيبه وهو يكشف عن ان الانقاذ تمام الموضوع للبعث فلو قال لعبده لو قدرت انقذه لا يكون ذلك قيدا للمادة، و (منها) ما إذا كان المبعوث إليه مطلوبا على الاطلاق، لكن في نفس الامر مانع من اطلاق الامر، (ومنها) ما إذا لزم من تقييد المادة محال كما في قول الطبيب ان مرضت فاشرب المسهل فان شربه لاجل دفع المرض، ولا يعقل ان يكون المرض دخيلا في صلاح شرب المسهل بنحو الموضوعية، بحيث يرجع القيد إلى المادة، ومن ذلك وجوب الكفارات في افطار عمدا والظهار وحنث النذر فان الامر بها لرفع منقصة حاصلة من ارتكاب المحرمات، ولا يعقل ان يكون ارتكابها من قيود المادة. (فتلخص) ان القيود بحسب اللب مختلفة فكيف يجعل جميعها قيد اللمادة (نقل وبحث) يظهر من تقريرات بعض محققى العصر ضابط عقلي آخر في الفرق بين نحوى القيدين وهوان القيود لو كانت مما يتوقف عليه اتصاف المأمور به بكونه ذا مصلحة في الخارج كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلوة والحج، فهو من شرائط الوجوب، ولو كان مما يتوقف فعلية المصلحة وحصولها في الخارج على تحققها بمعنى انها لاتكاد تحصل الا إذا اقترن الفعل بتلك القيود والشرائط كالطهارة والستر فهو من شروط الواجب، (انتهى ملحضا)

وفيه اما اولا فلان ما ذكره في الشق الاول غير صحيح لا طرد اولا عكسا اما الطرد فلان الغرض الذى يتوقف على حصول شئ إذا كان لازم التحصيل مطلقا، تتعلق الارادة بتحصيله على نحو الاطلاق ويامره باتيانه كذلك، وعلى المكلف (ح) ان ياتي به ولو بايجاد شرطه فإذا كان الحج لا يتصف بالصلاح الا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحج فلا محالة يامر عبده بتحصيلها بنحو الاطلاق فلابد له من تحصيل الاستطاعة ليصير الحج معنونا بالصلاح وياتى به لتحصيل غرضه المطلق والحاصل ان القيود الموجبة لكون الشئ ذا مصلحة على قسمين (قسم) يكون الشئ بوصف كونه صلاحا، مرادا له ومطلوبا مطلقا فتعلق به الارادة على نحو الاطلاق، فيجب عليه تحصيل الصلاح بتحصيل الاستطاعة، لكون الصلاح مرادا مطلقا، وان كان اتصاف المورد بالصلاح يتوقف على شئ آخر، لكن لعلة كونه مطلوبا مطلقا يحركه إلى ايجاد القيد ايضا، (فح) يكون القيد لا محالة راجعا إلى المادة، (وقسم) يكون ما هو المصداق لقولنا انه ذو صلاح هو الموضوع المقيد الا ان البعث لم يتعلق بكلا الجزئين بطور الاطلاق بل تعلق عليه لو حصل هذا بنفسه، فيرجع إلى الهيئة لا محالة (فتلخص) ان الجزء الموجب لكون الشى: ذا صلاح على قسمين لا يتعين لواحد منهما الا بملاحظة ضابط آخر واما العكس فلان الامور التى يتوقف الواجب عليها عقلا كالقدره والعقل مما تعد من قيود الهيئة مع انها لا توجب اتصافه بالصلاح في انقاذ ابن المولى مع عجز العبد واما ثانيا، فلانه يرد على الشق الثاني من الضابط ان قيود المادة كالطهارة و الاستقبال دخيلة في اتصاف الموضوع بالصلاح فان الصلوة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فيها، فيلزم ان يكون من قيود الهيئة لاجل ما قرر من الميزان مع انه من قيود المادة و (بالجملة) ان الصلوة بدون هذين القيدين اما ان تكون ذات مصلحة اولا، وعلى الثاني يلزم ان يكون قيدا للوجوب على الملاك الذى ذكره من ان ما يتوقف عليه اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في الخارج فهو قيد للوجوب: (وعلى الاول) يلزم هدم ضرورة

المسلمين لان الضرورة حاكية عن ان الصلوة بلا طهور وقبلة ليست فيه مصلحة وليس الستر والطهارة كالالات الفاعلية في ايجاد موضوع ذى صلاح بالضرورة، فظهر ان ما ذكره مخدوش من جهات الا ان يرجع إلى ما ذكرنا وهو بعيد من ظاهره

نقل ودفع ربما يتوهم امتناع رجوع القيد إلى الهيئة، وما قيل في بيانه أو يمكن ان يقال وجوه (منها) ان معنى الهيئة بما انه من المعاني الحرفية مندك في متعلقها فلا يتوجه المتكلم إليه استقلالا والتقييد يحتاج إلى لحاظها استقلالا وهو لا يجامع كونه حرفيا، (وفيه اولا) ان التقييد كله سواء كان في الاسماء ام الحروف انما هو بلحاظ ثان استقلالا، إذ اللفظ الموضوع للطبيعة لا تستعمل الا في معناها، ولا يحكى الا عن نفس معناها، فإذا وصف بكونه مؤمنا أو عاد لا في قولك اكرم عالما عادلا يكون التوصيف بلحاظ آخر وقس عليه التقييد في المعاني الحرفية، إذ الهيئة لا تستعمل الا في معناها المطلق لا في المعنى المشروط، والتقييد يرد عليها في لحاظ آخر تقدم أو تأخر و (ح) تصير وقت التقييد من المعاني الاسمية ولاغبار في تقييدها. وثانيا انه يمكن ان يقال ان التقييد لا يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي وان كان لا يضر لحاظه ثانيا ايضا بل يكفى فيه ما هو حاصل في ضمن الكلام الذى يحكى عن الواقع إذا كان حكائيا أو يوجد معناه بنفس الاستعمال إذا كان ايجاديا لما عرفت ان الهدف الاعلى لاهل المحاورة انما هو النسب والاضافات فلو كانت النسبة حاكية عن خارج مقيد تكوينا فلا محالة قد تصور المتكلم في ذهنه صورة الخارج واخبر عن الواقع المشهود بالالفاظ التى هي كالقوالب للمعانى، (فح) يقع الاخبار عن المقيد والقيد والتقييد من غير احتياج إلى لحاظ مستقل، ولكن الاكتفاء به في الايجاديات من دون لحاظ مستقل يحتاج إلى التأمل ومنها ان الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع الخاص فيكون المعنى جزئيا حقيقيا غير قابل للتقييد (وفيه) ان التقييد وان كان يلازم تضييقا في المقيد وهو فرع كونه امرا وسيعا. لكن التقييد في الجزئي الحقيقي ليس باعتبار ذاته بل باعتبار حالاته واطواره ولذا يجرى فيه مقدمات الحكمة لو وقع بشخصه موضوعا للحكم ومنها بان الهيئة في الامر والنهى للايجاد وهو آب عن التعليق لامتناع الايجاد المعلق إذ تعليق الايجاد مساوق لعدم الايجاد كما ان تعليق الوجود مساوق لعدم (وفيه) ان الخلط نشاء من اسراء حكم الحقايق إلى الاعتباريات التى لم تشم ولن تشم رائحة الوجود حتى يجرى عليه احكام الوجود و (لعمري) ان ذلك هو المنشاء الوحيد

في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتبارية إذ الايجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه ومعنى تعليقه ان المولى بعث عبده على تقدير والزام وحتم شيئا عليه لو تحقق شرطه ويقابله العدم المطلق أي اذالم ينشأ ذلك على هذا النحو الجهة الثانية نبحث فيها عن ان الواجب المشروط وجوبه فعلى قبل تحقق شرطه اولا والمشهور المنصور هو الثاني وتوضيحه يتوقف على تحقيق حقيقة الحكم لا اشكال في ان الامر قبل انشاء الحكم يتصور المبعوث إليه ويدرك فائدته ولزوم حصوله بد المأمور فيريد البعث إليه بعد تمامية مقدماته ؟ انما الكلام في ان الحكم هل هو الارادة أو الارادة المظهرة أو البعث الناشئ منها بحيث يكون الارادة كسائر المقدمات التى تعد من مبادى حصوله لا من مقوماته. (التحقيق) هو الاخير بشهادة العرف والعقلاء، الا ترى ان مجرد صدور الامر من المولى يكفى في انتقال

العبيد إلى وجوب الاتيان ؟ من غير ان يخطر ببالهم ان امره ناش من الارادة أو ان هنا ارادة في نفسه وهو يحكى عنها ! بل قد عرفت ان البعث والاغراء باى الة كانت فهو تمام الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الامتثال واما ما عن بعض محقق العصر ! من كون الحكم عبارة عن الارادة التشريعية التى يظهرها المريد باحد مظهراتها فهو خلاف التحقيق (اما الاول) فلما عرفت من ارتكاز العبيد على الانتقال إلى الوجوب من الاوامر بلا لحاظ الارادة التى هذا اللفظ حاك عنها (و ثانيا) ان الوجوب والايجاب واحدان ذاتا في عالم الاعتبار كالوجود والايجاد في وعاء التكوين ويختلفان اعتبارا، ولو صح انتزاع الوجوب عن الارادة صح انتزاع الالزام والايجاب عنه، مع ان الارادة لا تسمى الزاما وايجابا بخلاف الاغراء والبعث لفظا وحده فان قلت يرد هذا لو قال القائل بان الحكم عبارة عن نفس الارادة ولكنه قدس سره يقول بكونه عبارة عن الارادة التشريعية التى يظهرها المريد فشرط مع نفس الارادة وجود المظهر (قلت) نعم لكن كون الحكم عبارة عن الارادة المظهرة ينافى انتزاع الوجوب عن البعث المولوي مع الغفلة عن الارادة (وثالثا) ان الاحكام الوضعية قسيم التكليفية ! مع ان الوضعيات لا تكون من قبيل الارادات المظهرة إذ الحكومة والقضاوة والملكية وغيرها تنتزع من جعلها ! ولا يمكن ان يقال ان هذه العناوين منتزعه عن الارادة أو عن الارادة المظهرة

كما ان حكم السلطان والقاضى عبارة عن نفس الانشاء الصادر منه في مقام الحكومة والقضاء لا الارادة المظهرة بل لا يكفى في فصل الخصومة اظهار ارادته أو افهام رأيه ما لم يتكلم بلفظ نحو حكمت أو انفذت أو ما يفيد الحكم بالحمل الشايع (نعم) لو لم ينشاء البعث من الارادة الجدية لا ينتزع منه الوجوب والايجاب وهو لا يوجب ان تكون الارادة دخيلة في قوام الحكم أو تكون تمام حقيقته ويكون الاظهار واسطة لانتزاع الحكم منها بل اقصى ما يقتضيه ان يعد الارادة من مبادى الحكم كما فرضناه، (إذا عرفت ذلك) يتضح لك ان وجوب المشروط قبل تحقق شرطه ليس فعليا كما هو ظاهر تعليق الهيئة وانشاء البعث على تقدير لا يمكن ان يكون بعثا حقيقيا، الا على ذلك التقدير للزوم تخلف المنشاء عن الانشاء، إذ المفروض ان المنشاء انما هو الوجوب والايجاب على تقدير حصول شرطه فلا معنى (ح) للوجوب فعلا مع عدم شرطه، ونظيره باب الوصية إذ انشاء الملكية على تقدير الموت لا يفيد الملكية الفعلية بل يوثر في الملكية بعد الموت (هذا) ولو قلنا ان الارادة دخيلة في الحكم لا تكون دخالتها الا بنحو كونها منشاء للانتزاع واما كونها نفس الحكم ذاتا فهو خلاف الضرورة وعليه لا ينتزع من الارادة المعلقة على شئ الا الوجوب على تقدير لا الوجوب الفعلى فتلخص ان البعث على تقدير كالارادة على تقدير لا يكون ايجابا فعليا ولا منشا له كذلك فان قلت ان الوجوب بما انه امر اعتباري يصح التعليق فيه وهذا بخلاف الارادة فانها من مراتب التكوين وامتناع التعليق في التكوين ضروري وقولك ان الارادة هنا على تقدير يوهم ذلك قلت ان المراد من الارادة على تقدير ليس معناه عدم الارادة فلا ولا التعليق في نفس الارادة بل المراد ارادة ايجاب شئ من المأمور على تقدير فالارادة التشريعية هنا فعلية لكن تعلق بايجاب شئ على تقدير ولذلك لا ينتزع منه الوجوب الفعلى بل الوجوب على تقدير وهو يساوق الانشائية و (بالجملة) تعلقت ارادة فعلية بالبعث على تقدير ففى مثله لا ينتزع الوجوب الفعلى ففرق بين التقدير في الارادة أو في انشاء البعث بها (وليعلم) ان قولنا بان الارادة التشريعية هنا فعلية وتعلق بفعليتها بايجاب شئ على تقدير، لا ينافى مع ما اخترناه من ان الارادة والحكم في الواجب المشروط غير فعلى خلافا لبعض محققى العصر (وجه

عدم المنافات) هوان المراد من فعلية الارادة هو الارادة التشريعة المتعلقة بانشائها و تشريعها فهى فعلية قطعا، وما هو غير فعلى انما هي الارادة المتعلقة بايجادها في الخارج فعلا ولو قبل حصول شرطه أو البعث الفعلى إليه كذلك (الجهة الثالثة) قد وقع الواجب المشروط على مبنى المشهور مورد النزاع والمناقشة فقبله قوم من المحققين وناقش في صحته آخرون بوجوه (منها) ما اورده بعض اهل التحقيق واختار نفسه كما تقدم ان التكليف في الواجب المشروط فعلى قبل تحقق شرطه، قائلا بان الانشاء المشروط مما يتوصل المولى إلى تحصيل المكلف به والواجب المشروط على مبنى المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقق شرطه فكيف يتصوران يتوصل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلا، فلا بد ان يلتزم بوجود غرض نفسي في نفس الانشاء (انتهى)، ولا يخفى عليك ضعفه وغرابته لانه لم يتوصل بكلامه على طلب الايجاد فعلا حتى يقال كيف يتوصل بكلام إلى مالا يريد ايجاده فعلا، بل توصل به إلى المطلوب على تقدير حصول الشرط وكم فرق بينهما (وبالجملة) ان الانشاء وان كان للتوصل إلى المبعوث إليه لكن في الواجب المشروط يكون انشاء الايجاب على تقدير الاستطاعة في الامر بالحج مثلا انما هو لاجل التوصل إلى ايجاده على هذا التقدير لا قبله، واما الفائدة في هذا الانشاء مع عدم فعلية الحكم فانما تسئل عنها في الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد، وتصورها فيها بمكان من الامكان، لافى القوانين الكلية المتعلقة بكل مكلف بخطاب واحد وجعل فارد، وسيوافيك في محله بيان كيفية جعل القانون الكلى و (ح) فالمشرع المقنن لما راى اختلاف المكلفين، بين واجد للشرط حين الخطاب وفاقد له، لم يربدا ومناصا سوى الانشاء على العناوين الكلية على فرض تحقق الشرط حتى ينبعث من هو واجد وقت الخطاب وينتظر من هو فاقد (اضف) إلى ذلك ان الاشكال على فرض صحته مشترك الورود لانه ان اراد من فعلية الحكم انه يجب تحصيله فعلا وفي زمن صدور الخطاب وان كان الشرط غير موجود، فهو خارج من كونه مشروطا، وان اراد انه يجب تحصيله في ظرفه وبعد حصول شرطه فاى وجه لطلبه فعلا مع انه لم يرد ايجاده في آن البعث، فان قال انه لاجل الاعلان حتى ينبعث في محله فنحن نقول مثله

(ومنها) ان وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة ممتنع لان وجوبها ناش من وجوبه وعلى فرض التلازم بين الارادتين تكون ارادة المقدمة ناشئة من ارادة ذيها، ولو كانت المقدمة واجبة قبل وجوب ذيها لزوم وجود المعلول قبل وجود علته، أو وجود احد المتلازمين قبل الاخر (وبالجملة) المقدمات المفوته غير واجبة قبل وجوب ذيها على مبنى المشهور، مع انه لا يمكن تحصيلها بعد تحقق ذيها، والمكلف في تركها ذو عذر وجيه ولا مناص على قولهم الا القول بوجوبها التهيئى أو التمسك بالزام العقل بتحصيلها وان كانت غير واجبة، لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، والكل كما ترى (وفيه) ان ذلك توهم محض حصل من حديث نشو ارادة من اخرى وتولد بعث من آخر، وقد عرفت ان وجوب المقدمة لا يكون ناشئا من وجوب ذيها، ولا ارادتها من ارادته (اما الاول) فلعدم التلازم بين البعث إلى شئ والبعث إلى مقدمته، بل ربما لا يكون للمولى بعث إلى المقدمات و (اما الثاني) فلما قدمنا من ان الارادة بقول مطلق انما تحصل عن مباديها المحررة في محلها ولا يعقل بضرورة البرهان جواز كون ارادة مبدأ لوجود ارادة اخرى، ومعنى كون هذه الارادة غيرية هو ان الامر لما راى توقف ما

هو مطلوبه على شئ آخر، فلا محالة يريد المتوقف عليه لاجل حصوله و، (ح) لا مانع لو لم نقل انه المتعين ان نختار ان المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى، وان لم يكن هناك واجب نفسي وانها مرادة بالارادة الغيرية لوجود ملاك المقدمية فيها وان لم تتحقق الارادة الفعلية النفسية بالنسبة إلى ذى المقدمة بنحو الاطلاق بل تتعلق ارادة فعلية بالبعث على فرض كما تقدم فمع عدم البعث الفعلى نحو ذى المقدمة تتعلق الارادة بمقدمته على الملازمة بالمعنى الذى عرفته كرارا فلا تتوهم المنافات بين ما ذكرنا هنا من ان الارادة المتعلقة بذى المقدمة غير فعلية وبين ما تقدم من الارادة التشريعية في الواجب المشروط فعلية فلاحظ والحاصل انه لا مانع عن القول بان المقدمة واجبة ومرادة دون ذيها (وتوضيح ذلك) ان الملاك في ارادة المقدمة هو علمه بتوقف التوصل إلى الواجب عليها (فح) ان كان ذو المقدمة مرادا فعليا ومبعوثا إليه مطلقا، فلا محالة تتعلق الارادة الفعلية بما يراه مقدمة بناء على الملازمة، واما إذا كان ذو المقدمة غير مبعوث إليه فعلا، و لكن المولى وقف على ان له مقدمات لابد من اتيانها قبل حصول الشرط، والا يفوت الواجب

في محله بفوتها، فعند ذلك تتعلق ارادة آمريه على تحصيلها لاجل التوصل بها إلى المطلوب بعد تحقق شرطه، (فظهر) انه على فرض الملازمة لا محيص عن تعلق الارادة بها (وتوهم) لزوم تحقق المعلول قبل علته، ناش من تخيل كون الارادة المتعلقة بالمقدمات ناشئة من ارادة ذيها أو كونهما متلازمين بالمعنى المصطلح وهما بمكان من الفساد فان قلت ان ذلك ينافى ما سبق في تحرير محط البحث من وجود الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها (فح) بعد التفكيك بينهما في المقام كيف يعقل الملازمة الفعلية بين موجود اعني ارادة المقدمة ووجوبها وبين معدوم وهو ارارة ذيها ووجوبه (قلت) ما حررناه في محط البحث حق لاسترة عليه الا ان لزوم وجوبها لوجوب ذيها من قبيل اللازم الاعم لا المساوى، فكلما تحقق وجوب ذيها تحقق وجوبها ولا ينعكس، بل ربما يتحقق وجوب المقدمة بملاك التوقفية لما يريده بنحو الاطلاق عند حصول شرطه في المستقبل، وان لم يتحقق في المقام وجوب ذيها بالفعل وخلاصة الكلام ان ملاك تحقق ارادة المقدمة في الفاعل والامر على وزان واحد وهو تشخيص توقف متعلق غرضه عليه، فلو راى الامر ان له مطلوبا تاما في المستقبل وان لم يكن له طلب بالفعل لعدم تحقق شرطه، ولكن يعلم ان الشرط سيحصل وله بعد حصوله غرض تام يفوت بترك الامر بالمقدة في الحال، فلا محالة يريدها على الملازمة بالمعنى المتقدم، كما ان الفاعل يريدها، ولكن ذلك لا لاجل الملازمة بين الارادتين إذ كيف تصير الارادة المعلقة بشئ منشأ للارادة المطلقة للمقدمة بل انقداح الارادة بملاك فوت الغرض لو لا الارادة على ما اثبته القائلون بوجوب المقدمة في جميع الابواب اضف إلى ذلك ان هنا طريقا آخر لحل الاشكال غير هذا المسلك وهو ان العاقل إذا وقف على مبدئية شئ لمطلوبه بحيث لا يمكن الوصول إليه الا به، فلا محالة يستقل عقله بلزوم اتيانه للغير لا لمصلحة في نفسه وان لم يامر به المولى، فلو علم المكلف ان المولى قال اكرم صديقى إذا جائك، وتوقف اكرامه على مقدمات قبل مجيئه يحكم عقله باتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولى غافلا عن مجئى الصديق لكن العبد واقف عليه وعلى غرض المولى باكرامه على تقديره، يجب على العبد بحكم عقله تهيئة المقدمات حفظا لغرضه.

ثم انه لو سلم كون الارادة في الواجب فعليا قبل حصول شرطه وان الحكم عبارة عن الارادة المظهرة، كان الاشكال ايضا باقيا غير مندفع وان زعم بعض اهل التحقيق ان الاشكال يندفع به، لان الارادة المتعلقة بشئ كما انها لا تؤثر في البعث نحو ذيها للاشتراط بالنحو الذى التزمه لان الشرط غير حاصل، كذلك لا يمكن ان تؤثر في البعث نحو مقدماته ومجرد وجود الارادة الفعلية كذلك، لا يكفى في البعث نحو المقدمات مطلقا، فالاشكال مشترك الورود بينه وبين المشهور (وان شئت قلت) لو سلمنا صحة ما ذهب إليه من حصول الارادة في الواجب المشروط قبل حصول شرطه لكن يبقى الاشكال بحاله ايضا لان ظواهر كلماته كغيره هو القول بنشو احديهما عن الاخرى على نحو العلية في الايجاد، ومن المعلوم ان المعلول يتبع عليته في السعة والضيق لكونه من شؤنها، فلو فرضنا ان الارادة لا يمكن لها التأثير بالبعث فعلا نحو المراد وذى المقدمة، فكيف يمكن نشو ارادة منها إلى المقدمات على خلاف علتها ومنشائها (ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز) هذا التقسيم صدر عن صاحب الفصول لدفع الاشكال في المقدمات المفوته التى سبق البحث عنها انفا حيث قال: ان الوجوب إذا تعلق بالمكلف به، ولم يتوقف على امر غير مقدور كالمعرفة يسمى منجزا، وما تعلق وتوقف حصوله في الخارج على امر غير مقدور كالوقت في الحج يسمى معلقا (انتهى)، والظاهر انه لا اشكال في امكانه ووقوعه في اوامر الموالى العرفية ولكن استشكل عليه بامور لا طائل تحتها عدا ما حكاه المحقق الخراساني عن بعض اهل النظر واوضحه وفصله بعض الاعيان من المحققين في تعليقته الشريفة، وحاصله ان النفس في وحدتها كل القوى، وفي كل مرتبة عينها، فإذا ادركت في مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد في مرتبة القوة الشوقية شوقا إليه، وإذا لم تجد مزاحما تخرج منها إلى حد الكمال الذى يعبر عنه بالقصد والارادة، وينبعث منها هيجان في القوة العاملة ويحرك العضلات، ومن الواضح ان الشوق وان امكن تعلقه بامر استقبالي، الا ان الارادة لا يمكن تعلقها بامر استقبالي، والايلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها اعني انبعاث القوة العاملة المنبثة في العضلات، واما الشوق المتعلق بالمقدمات بما هي مقدمات فانما يحصل من الشوق إلى ذيها لكنه فيها يحصل إلى حد الباعثية لعدم المزاحمة، دون ذى المقدمة

فانه فيه يبقى بحاله إلى ان يرفع المانع، (واما الارادة التشريعية) فان الشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى، كان ارادة تشريعية، ومن الواضح ان جعل الداعي ليس ما يوجب الدعوة على أي حال بل جعل ما يمكن ان يكون داعيا عند انقياده، وعليه لا يعقل البعث نحو امر استقبالي إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لامر المولى لما امكن انبعاثه نحوه بهذا البعث فليس ما سميناه بعثا في الحقيقة بعثا ولو امكانا (انتهى ملخصا) وفيه (اما اولا) فان مبدئية الشوق للارادة ليست دائمية وان كانت غالبية، وقد فصلنا القول واوضحنا حاله في رسالة الطلب والارادة، ونزيد هنا بيانا وهو انك ترى بعين الوجدان ان الشخص ربما يريد امرا لاجل التخويف والايعاد الذى يجره إليه بلا شوق منه إلى العمل، وقد يشرب الدواء البشيع لتشخيص صلاح فيه مع الانزجار الشديد، وربما يترك شرب الماء البارد مع شدة عطشه تسليما لحكم العقل بانه مضر عند العرق أو لمرض الاستسقاء (اضف إليه) ان القول بان الشوق شيئا فشيئا يصير ارادة (يوهم) خلاف التحقيق، إذ الارادة فينا ليست شوقا مؤكدا، فان الشوق يشبه ان يكون من مقولة الانفعال، إذا لنفس بعد الجزم بالفائدة تجد في ذاتها ميلا وحبا إليه فلا محالة تنفعل عنه، ولكن الارادة التى هي عبارة عن اجماع النفس وتجمعها وتصميم الجزم، من صفاتها الفعالة، ولا

يعقل ان يصير ما هو من مقولة الانفعال، باعثا وان بلغ ما بلغ في الشدة وثانيا: ان ما ذكره قدس سره من ان حصول الارادة يستلزم تحريك العضلات دائما (غير تام) إذ الارادة تتشخص بالمراد الذى هو متعلقها، إذ لا يمكن ان تتحقق الارادة بلا متعلقها (فح) تعدد المراد في الخارج حقيقة يستلزم تعدد الارادة، فان الشيئين بنحو الاستقلال لا يعقل ان يتعلق بهما ارادة واحدة بنعت الوحدة كما ان الشئ الواحد لا يمكن ان يتعلق به ارادتان. مستقلتان، ما لم يتطرق رائحه الكثرة والتعدد في ناحية المراد (وعليه نقول) ان في الافعال الصادرة بمباشرة العضلات مطلوبين مستقلين ومرادين بنحو التعدد لا يختلط ذات احدهما وارادته بذات الاخر وارادته (احدهما) هو ايجاد المطلوب الذى هو مراد بالذات و (ثانيهما) هو تحريك العضلات الذى هو مطلوب ومراد بالتبع لاجل التوصل به إلى غيره لا مراد بالذات فان الارادة عند تمامية مباديها تتعلق بنفس بالذات حصول المراد كرفع العطش أو شرب الماء،

ثم تحدث ارادة ثانية لتحريك العضلات نحو الفعل الخارجي الذى هو المحصل لغرضه (هذا) ولو انكرنا الارادة الثانية لما يصدق على الصادر منا انه فعل اختياري (وما افاده) من ان الارادة لا تنفك عن المراد، لا ينطبق الا على الثانية من الارادتين مع تعلقها بتحريكها فعلا، ولا تتوهم من ذلك ان هذا تخصيص في القاعدة العقلية، بل وجه عدم الانفكاك هنا دون غيره هو ان بروز الارادة في النفس لتحريكها فعلا، انما يكشف عن عدم المزاحم في تحريك العضلات بالفعل، ولكن الارادة المتعلقة بالمراد بالذات فهى تابعة لكيفية تعلقها بالمراد، فان تعلقت بايجادها فورا فلا محالة تحصل هنا ارادة اخرى لتحريك العضلات فعلا، وان تعلقت بايجاد امر في المستقبل لا تتعلق الارادة بتحريك العضلات في الحال، بل لو فرضنا بقاء الارادة الاولى إلى زمان العمل، تتعلق ارادة اخرى بتحريك العضلات لمكان توقف الايجاد عليه. وما ربما يتوهم من ان الارادة الواحدة اعني ارادة الايجاد محركة لها ايضا (مردود) فان النفس ترى توقف الشرب على تحريك العضلات فلا محالة تريد حركتها مستقلا لاجل التوصل إلى مطلوبه (فتلخص) ان الارادة المتعلقة بتحريك العضلات غير الارادة المتعلقة بايجاد المطلوب، وانه لا تلازم بين ارادة المطلوب وتحرك العضلات (بحث وتفصيل) غاية ما يمكن ان يقال في بيان كون الارادة علة تامة لحركة العضلات هي ان القوى العاملة للنفس والاتها المنبثة فيها، لما كانت تحت سلطان النفس وقدرتها بل هي من مراتبها النازلة وشئونها الذاتية و (ح) لا يمكن لها التعصى عن ارادتها، فإذا اراد قبضها انقبضت أو بسطها انبسطت من غير تعص ولا تاب وهذا امر وجدانى وبرهاني هذا ولكنه لا يثبت ما ادعاه القائل لان كون القوى تحت ارادة النفس واطاعتها لا يثبت سوى ان النفس إذا ارادت تحريكها في الحال تحركت الاعضاء، ونحن لا ننكره وهو غير القول بان الارادة لا تتعلق بامر استقبالي (بل اقول بلحن صريح) ان ما اشتهر بين الاعاظم ومنهم شيخنا العلامة قدس سره ان الارادة علة تامة للتحريك ولا يمكن تخلفها عن المراد وانها العلة التامة أو الجزء الاخير منها (مما لم يقم) عليه برهان وان اخذه القوم اصلا موضوعيا ونسجوا على منواله ما نسجوا، وكيف وقد عرفت قيام البرهان على خلافه و

قضاء الوجدان على مقابله، وان كنت في ريب فاستوضح من مكان آخر، وهو ان ارادة الله تعالى قد تعلقت ازلا بايجاد ما لا يزال من

الحوادث على الترتيب السببي والمسببي من غير وصمة الحدوث وتطرق التجدد في ذاته وارادته تعالى، كما برهن عليه في محله، ولا يمكن ان يقال في حقه سبحانه (كان له الشوق ثم صار ارادة وبلغ حد النصاب) وما فرع سمعك ان الارادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الاصلح، يحتاج إلى التوضيح المقرر في محله و (مجمله) انه ان اريد به اتحاد صفاته تعالى فهو حق، وبهذا النظر كلها يرجع إلى الوجود الصرف التام وفوق التمام، وان اريد نفى صفة الارادة فهو الحاد في اسمائه تعالى، بل مستلزم لتصور ما هو اتم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا. (اضف) إليه، ان وجدانك اصدق شاهد على ان الانسان يجد في نفسه ثلث حالات (تارة) يشتاق الامر الاستقبالي كمال الاشتياق لكن لا يريده ولا يكون عازما لاتيانه و (اخرى) يريده ويقصده من غير اشتياق بل مع كمال الكراهة و (ثالثة) يريده مع الاشتياق والحب والميل، ولاجل ذلك يتصدى لتهيئة المقدمات في الاخيرين دون الاول وبذلك يظهر ان ما ادعاه كليا (من ان الاشتياق يتعلق بالمقدمة من قبل ذيها) ليس بصحيح لما تقدم ان الشوق إلى الفعل ليس من مبادى الاراة، بل ربما يريده لامع الشوق، كما يرضى بقطع اليد عند فساده مع الكراهة التامة. هذا حال الارادة التكوينية (واما الارادة التشريعية، فامكان تعلقها بامر استقبالي اوضح من ان يخفى، وما ذكره (من عدم تعلق البعث نحو امر استقبالي، إذ لو فرض حصول مقدماته لما امكن انبعاثه نحوه بهذا البعث) ففيه ان انبعاث العبد تابع لكيفية البعث فلو بعثه إلى ايجاده فعلا فلا محالة يقع الانبعاث كذلك بعد حصول مبادى الامتثال في نفسه، (واما) إذا بعثه فعلا إلى امر استقبالي بمعنى طلب ايجاده في ذلك الوقت فليس له الانبعاث الا في ذلك الوقت لابعده ولا قبله - وعدم انبعاثه حال البعث مع فرض حصول المقدمات للانبعاث غير مضر لان المولى لم يبعثه إلى الايجاد حال البعث حتى يضر تخلفه عن البعث بل في وقت مضروب، واما الوجه في تقديم البعث على وقت المبعوث إليه، فلاجل احتمال حدوث المانع في وقته كما في الاوامر الشخصية واما الخطابات العامة فقد عرفت انه الطريق الوحيد في القوانين الكلية (وهم ودفع) (اما الاول) فهو ما اورده بعض الاعاظم على ما في تقريراته وعليه بنى بطلان

الواجب المعلق فيما إذا كان القيد امرا غير مقدور و (حاصله) ان التكليف في القضايا الحقيقية لابد وان يكون مشروطا بالنسبة إلى جميع القيود المعتبرة في الموضوع من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره، مضافا إلى ان الزمان من الامور غير الاختيارية فلابد من اخذه مفروض الوجود، والا يلزم تكليف العاجز و (ح) كيف يمكن القول بان التكليف بالنسبة إلى سائر القيود يكون مشروطا وبالنسبة إلى خصوص الوقت مطلقا، واى خصوصية في الوقت حيث تقدم الوجوب عليه دون سائر القيود مع اشتراك الكل في اخذه قيد اللموضوع و (ليت شعرى) أي فرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم بل الامر في الوقت اوضح، لانه لا يمكن الا اخذه مفروض الوجود، لعدم تعلق القدرة عليه، ولا يمكن ان تتعلق ارادة الفاعل به لكونه امرا غير اختياري و (الحاصل) ان مبنى الانكار هو ان كل قيد لابد ان يؤخذ مفروض الوجود ومعه لا يمكن تقدم الوجوب عليه لانه يلزم الخلف (انتهى) قلت: ان ما ذكره مبنى على ما اخذه قاعدة كلية في باب الشروط من ان الشروط كلها من قيود الموضوع كما ربما يكرر في كلامه (ان الموضوع لوجوب الحج هو العاقل البالغ المستطيع) مع انه غير واضح إذ القيود بحسب نفس الامر مختلف لا يعقل ارجاع واحد منها إلى آخر، فان القيود المحصلة لغرض المولى على نحو لولاه لما اتصف بالمحبوبية كما مر من نحو الصلوة في المسجد، لا معنى لارجاعها إلى الموضوع بل هي من قيود المتعلق فان الطبيعة المطلقة ليست مطلوبة حتى تقع تحت دائرة الطلب،

كما ان القيود التى لا تنقدح الارادة الاعند وجودها وان كانت الطبيعة وافية للغرض من قيود الهيئة أو الموضوع على اصطلاحه لا من قيود المتعلق، إذ المفروض انه لا دخل له في اتصاف الموضوع بالمصلحة، بل له دخل في ظهور الارادة وانقداحها وتعلق البعث كنزول الضيف على المولى على ما تقدم توضيحه (فح) سؤال الفرق بين الاستطاعة والزمان على فرض كونه دخيلا في تحصيل الغرض واتصافه بالصلاح، عجيب جدا، إذ الاستطاعة من شرائط انقداح الارادة، فلا تقع تحت الطلب دون الثاني وظني: ان الذى اوقعه في الاشتباه هو تخيل ان الامر بالمقيد امر بنفس القيد فتخيل (ان الشئ الخارج عن تحت الاختيار والحاصل بنفسه كالوقت، كيف يكون واجبا ويقع تحت البعث). وقد مر ان الامر بالمقيد ليس امرا بنفس القيد، والا لم يبق فرق بين

الجزء والشرط بل امر بالتقيد، وقد تقدم ان البعث إلى الشئ لا يتجاوز عما تعلق به وذات القيد خارج والتقيد داخل، وايجاد القيد وان كان امرا غير اختياري كالزمان والسماء، الا ان ايجاد الصلوة تحت السماء مقدور، واتيانها في وقته المزبور لا قبله ولا بعده امر ممكن فلو فرضنا ان القيد سيوجد في ظرفه أو يمكن له الايجاد في وعائه يصير الواجب بالنسبة مطلقا لا مشروطا (فاتضح) صحة تقسيم الواجب المطلق إلى المعلق والمنجز، وان كان عادم الثمرة بالنسبة إلى المقدمات المفوتة التى اثبتنا وجوبها فراجع (تتمة) قد عرفت اختلاف حال القيود في الرجوع إلى الهيئة أو المادة بحسب نفس الامر، فان علم واحد من الامرين يعمل على طبقه واما إذا دار الامر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة فمع اتصاله بالكلام لا اشكال في صيرورة الكلام مجملا مع عدم وجود ظهور لغوى، أو انصراف أو قرينة يعين المراد، (واما مع انفصاله) فربما يقال كما عن المحقق صاحب الحاشية من ان الرجوع إلى الهيئة مستلزم لرجوعه إلى المادة دون العكس، فدار الامر بين تقييد وتقييدين، و (فيه) ان اختلاف حال القيود بحسب نفس الامر بحيث لا يرجع احدهما إلى الاخر اصلا (يوجب ضعف ما زعم من الملازمة) نعم نقل عن الشيخ الاعظم هنا وجهان لترجيح ارجاعه إلى المادة، واليك البيان الاول ان اطلاق الهيئة شمولي كالعام واطلاق المادة بدلى وتقييد الثاني اولى، وقرر وجه الاولولية بعض الاعاظم بان تقديم الاطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الاطلاق الشمولى في بعض مدلوله بخلاف تقديم الشمولى فانه لا يقتضى رفع اليد عن الاطلاق البدلى فان المفروض انه الواحد على البدل وهو محفوظ غاية الامر ان دائرته كانت وسيعة فصارت ضيقة (وببيان آخر) ان البدلى يحتاج زائدا على كون المولى في مقام البيان، إلى احراز تساوى الافراد في الوفاء بالغرض حتى يحكم العقل بالتخيير، بخلاف الاطلاق الشمولى، فانه لا يحتاج إلى ازيد من ورود النهى على الطبيعة غير المقيدة، فيسرى الحكم إلى الافراد قهرا فمع الاطلاق الشمولى لا يحرز تساوى الافراد فيكون الشمولى حاكما على البدلى، (انتهى ملخصا) قلت: سيوافيك في مبحث المطلق، والمقيد ان تقسيم الاطلاق إلى الشمولى و

البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية بخلاف العام فان دلالته على العموم لفظية لا عقلية، فالعالم يكون شموليا وبدليا لا المطلق واطلاقه (وتوضيحه) حسب ما يناسب المقام، انك قد عرفت ان اللفظ إذا وضع لمعنى لا يدل الا على نفس ما وضع له، ولا يمكن التجاوز به عنه إلى غيره،

فلو كان اللفظ موضوعا للطبيعة لا يعقل (ح) دلالته على الخصوصيات والافراد والحالات، بل لابد في الدلالة عليها من دال لفظي آخر، و (اما) الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فليس دليلا لفظيا بل دليل عقلي وهو لا يجعل غير الدال دالا وغير الحاكى حاكيا (لان معنى الاطلاق) هو ان ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع للحكم من غير دخالة قيد أو شرط، وعليه فالدال على ذلك هو العقل حيث يستكشف من عدم ذكر القيد في الكلام مع كونه في مقام البيان، ان تمام الموضوع هو ما وقع تحت دائرة الحكم (يرشدك إلى هذا) الاطلاق الموجود في كلام رب العزة، احل الله البيع، حيث يدل على ان تمام الموضوع للحلية هو نفس طبيعة البيع لا افرادها، كما ان معنى الاطلاق في قول القائل اكرم عالما، هو ان تمام الموضوع لوجوب الاكرام هو العالم فقط، لا هو مع قيد آخرو (بالجملة) الذى يستفاد من الاطلاق ليس الا كون الواقع موضوعا للحكم تمام العلة لثبوته، واما الشمول والبدلية بمعنى كون الحكم شاملا لجميع الافراد أو فرد منها، أو بمعنى ان الطلب هل يسقط بايجاد فرد منها، أو بايجاد كلها (فغير مربوط) بالاطلاق بل لابد في استفادة أي واحد من الشمول والبدل من التماس دليل آخر غير الاطلاق فظهر: مما ذكرناه ان تقسيمه إلى الشمولى والبدلى باطل من راسه فلا وجود لهما في الاطلاق حتى نبحث عن وجود المرجحات (نعم) لو جعلا من اقسام العموم الذى يدور دلالته مدار اللفظ، لكان لهذا التقسيم معنى محصل، لان الدال على العموم الشمولى في الالفاظ هو لفظ كل واللام وما اشبههما، وما يدل على العموم البدلى هو أي الاستفهامية و غيره ! وقس عليه قولنا اكرم عالما فالدال على وجوب واحد غير معين من الافراد هو التنوين كما ان الدال على اجزاء كل واحد من الافراد وتساويها في الحكم وان الفقهاهة مثلا لا خصوصية لها هو الاطلاق (فتلخص ان ما يستفاد من دوال آخر لا يجوز ان يجعل من مداليل

الاطلاق: وظهر ان معنى الاطلاق في قوله تعالى احل الله البيع، وان معنى اطلاقه هو كون البيع وحده لا مع قيد آخر تمام الموضوع فقط، واما الشمول لو ثبت فيه فيحتاج إلى دال آخر غير الاطلاق وقس عليه باب النواهي مميزا مدلول الاطلاق عن مدلول غيره ثم انه لو سلمنا وجود البدلى والشمولى في الاطلاق، لكن لا وجه لتقديم احدهما على الاخر، و (ما تقدم عن بعض الاعاظم) من ان تقييد الشمولى تصرف في الدليل دون البدلى فانه باق على مفاده وان رجع إليه القيد، غاية الامر صارت دائرته مضيقة (من غرائب الكلام) فان التضييق الايصار إليها لابعد التقييد، وهو عين التصرف في الدليل، المساوق مع رفع اليد عنه، و (بالجملة) ارجاع القيد إلى كل واحد يستلزم التصرف فيه ولو بالتضييق، ومعه كيف يصح ان يقال بانه لو رجع إلى المادة لا يرفع اليد عن الدليل واغرب منه ما ادعاه ثانيا في ترجيح التقييد البدلى من انه يحتاج إلى امر زائد على مقدمات الحكمة لاثبات تساوى الافراد بخلاف الشمولى فان نفس تعلق النهى يكفى في السراية (قلت) وفي كلا الادعائين نظر لو لم نقل ان الامر على عكسه. فان تساوى الافراد في موضوعيتها للحكم انما يستفاد من نفس الاطلاق لا بمعنى كون الافراد موضوعا له بل ان الاطلاق يفيد كون العالم في اكرم عالما، تمام الموضوع وليس لشئ آخر دخل فيه وهو عين تساوى الافراد في الحكم لكون تمام الموضوع متحققا في كل واحد، فنفس تعلق الحكم كاف في اثبات الاطلاق البدلئ و (لكن) نفس تعلق الحكم لا يكفى في السراية و الشمول ولو بعد مقدمات الحكمة، فان الظاهر ان المراد من السراية هو سراية الحكم إلى الافراد بخصوصياتها، والمفروض ان الحكم لا يتجاوز عن موضوعه الذى هو نفس الطبيعة لا الافراد، الا ان يكون الموضوع لفظ كل ولام التعريف (فبان) ان ما يثبت باطلاق كون

الطبيعة تمام الموضوع. واما ان الحكم لكل واحد بنحو الشمول فيحتاج على دليل آخر غير الاطلاق هذا كله في البدلى والشمولى في غير المقام، واما المقام فلا نتصور لهما معنى محصلا، فلو فرضنا ان اطلاق الهيئة شمولي والمادة بدلى: ولكن الشمول في الهيئة يوجب كون اطلاق المادة شموليا ايضا لان معنى الشمول في الهيئة هو البعث على كل تقدير، وتعلق الارادة على كل فرض و (بعبارة ثانية) البعث على جميع التقادير بحيث يكون في كل تقدير ايجاب ووجوب، و (معه) كيف يمكن ان يكون اطلاق المادة بدليا إذ كيف تتعلق ارادات

وايجابات في عرض واحد على فرد ما و (الحاصل) انه يستكشف من تنظير المقام بالعام ان معنى الشمول هو البعث على كل التقادير، ومعه لا يحتفظ بدلية المادة لعدم امكان تعلق الارادت بنحو العرضيه على فرد ما بلا تكثر في المتعلق فان قلت: ان معنى الشمولى هو ان البعث واحد غير مقيد والمراد من وجوبه على كل تقدير، انه لا يتعلق الوجوب بتقدير خاص لا ان لكل عدد من التقادير بعث خاص (قلت) ان هذا رجوع عن الاطلاق الشمولى فان المادة ايضا بهذا المعنى لها اطلاق شمولي و (لعمر الحق) انك إذا تأملت فيما ذكرنا وفيما سيوافيك توضيحه في محله، لعلمت ان الاطلاق الشمولى والبدلى مما لا محصل لهما، ولو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه غير معقول ومع فرض تعقلهما لا وجه لتقديم احدهما على الاخر عند التقييد الوجه الثاني ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة لانها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة إلى اطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الاخر اولى وفيه انك بعد ما عرفت ان القيود بحسب الواقع مختلفة بالذات لا يختلف ولا يختلط بعضها ببعض (فح) ان اراد من قوله ان ارجاعه إلى الهيئة يوجب ابطال محل الاطلاق في المادة، ان القيد بحسب نفس الامر يرجع إلى المادة فقد عرفت بطلانه وان التميز بين القيدين واقعى لا اعتباري (وان) اراد ان تقييد الهيئة يوجب نحو تضييق في صاحبتها وابطالا لمحل اطلاقها كما هو ظاهره (ففيه) ان العكس ايضا (كك) فانه إذا قلنا اكرم زيدا ان جائك وفرضنا ان القيد راجع إلى البعث فكما ان الهيئة مقيدة دون المادة أي يجب على فرض مجيئه نفس طبيعة الاكرام بلا قيد لكن يوجب ذلك تضييقا قهريا في نفس الاكرام ايضا لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محل الاطلاق فيها، فكذلك إذ اورد القيد على المادة فقط فان الهيئة (ح) تتضيق قهرا ولا تدعوا الا إلى المقيد وان شئت فاستوضح ذلك بمثالين فيما إذا قلنا اكرم زيدا وما إذا قلنا اكرم زيدا اكراما مقيدا بمجيئه فانا نجد مع كون البعث في الثاني ايضا مطلقا ولو من جهة تحقق المجيئى ولا تحققه كالمثال الاول الا ان دائرة الطلب في الاول اوسع من الثاني لانه يدعوا إلى نفس الاكرام قارن بالمجيئى أو لا وذاك لا يدعوا الا إلى المقيد من الاكرام دون مطلقه

وهذا معنى التضييق في الهيئة إذا رجع إلى المادة كما عرفت عكسه، وبذلك يظهر ما في قوله في بيان بقاء محل الاطلاق في طرف الهيئة من امكان الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وذلك لان الحكم في الواجب المعلق وان كان مطلقا من حيث تحقق القيد وعدمه الا انه لا يبعث الا إلى ناحية المقيد ولا

يحرك إلى غير المقيد وهذا الضيق مكتسب من جانب مادتها المقيدة (فح) هي بالنسبة إلى غير محل القيد يبطل محل اطلاقها وان لم يصر مقيدة ولا منافات بين عدم بعثه إلى غير المقيد وبعثه قبل وجوده (فتلخص) انه لا فرق بين تقييد المادة والهيئة لا من جهة ان تقييد كل لا يوجب تقييد الاخر ولا من جهة ان تقييده يوجب ابطال محل اطلاقه وما في تقريرات بعض اهل التحقيق من ان تقييد المادة معلوم تفصيلا لانها اما مقيدة ذاتا أو تبعا وتقييد الهيئة مشكوك فيه فيصح التمسك باطلاقها لرفع الشك غير واضح المراد، لان المادة كيف يكون تقييدها متيقنا وقد تقدم ان ارجاع القيد إلى الهيئة لا يوجب تقييد المادة ولو تبعا وان كان يوجب بطلان محل الاطلاق فيها، وكم فرق بين التقييد وابطال محل الاطلاق (ثم) أي دليل بعد تسليمه في المقام على الترجيح المذكور فتدبر في اطراف ما ذكرنا ومنها تقسيمه إلى واجب نفسي وغيري، الظاهر ان تقسيم الواجب إلى الاقسام ليس باعتبار الارادة أو الغرض لانهما خارجان من اعتبار الوجوب والواجب لما عرفت من ان الحكم ليس هو نفس الارادة أو هي بانضمام الاظهار بل امر اعتباري عقلائي ينتزع عن نفس البعث بل التقسيم باعتبار البعث والوجوب، (فح) يصح ما يدور في الالسن من ان النفسي ما امر به لنفسه، والغيري ما امر به لغيره، وان كان الاظهر تعريفهما بان للبعث إذا تعلق بشئ لاجل التوصل إلى مبعوث إليه فوقه فهو غيرى، وان تعلق به من غير ان يكون فوقه مبعوث إليه فهو نفسي وبما ذكرنا يندفع ما ربما يورد على تعريف المشهور من استلزامه كون الواجبات غيريا لانه قد امر بها لاجل مصالح تترتب عليها خارجا، لانك قد عرفت ان التقسيم ليس باعتبار الارادة في كل من الفاعل والامر ولا باعتبار الاعراض المتصاعدة إلى ان تبلغ إلى ما هو المقصود بالذات بل بالنظر إلى نفس الحكم الاعتباري باعتبار كون صدوره لاجل خطاب فوقه اولا (نعم) يمكن تقسيمه باعتبار الارادة إلى نفسي وغيري ايضا (فنقول) النفسي ما تعلقت به ارادة الايجاد لاجل نفسه أو لاجل ما يترتب عليه من الفوائد لا لاجل التوصل إلى ما تعلقت به

ارادة ايجاد اخرى، والغيري ما تعلقت به ارادة لاجل التوصل إلى ما تعلقت به ارادة ايجاد فوقها (هذا) هو الحال في الارادة الفاعلية وقس عليه الامرية هذا وقد عرفت ان الملاك في هذا التقسيم ليس باعتبار الارادة ولا باعتبار كونه محبوبا بالذات أو بالغير لانها ان صحت فانما هي في التقسيم بحسب الملاكات والاغراض بل التقسيم هنا باعتبار كون المقسم هو الحكم وقد تقدم ان الخطاب وجعل الحكم باعتبار التوصل إلى خطاب آخر فوقه غيرى، وجعله لا لاجل التوصل إليه نفسي، مثلا إذا امر المولى عبده ببناء مسجد ولم يكن فوقه امر آخر متوجه إلى المأمور يكون ذلك نفسيا وان كان لاجل غرض كالصلوة فيه، وإذا امره ايضا باحضار الاحجار والاخشاب لاجل التوصل إلى ذلك المبعوث إليه يكون غيريا، كما انه إذا مر ابتداء اشخاصا فامر شخصا بشراء الاحجار وآخر باحضارها وثالثا بتحجيرها تكون تلك الاوامر نفسيات، ولكن إذا امر كل واحد منهم لاجل التوصل إلى ذلك المبعوث إليه الخاص بهم يكون غيريا مع ان كلها لاغراض وهى ترجع إلى غرض اقصى فوقها والامر سهل (ثم انه) إذا شك في واجب بانه نفسي أو غيرى فربما يقال ان الاطلاق يقتضى كونه نفسيا فان المحتاج إلى البيان كون الخطاب لاجل غيره (وفيه) ان التقسيم يحتاج إلى تصوير جامع بين الاقسام حتى يتميز الافراد عنه بخصوصية زائدة على مقسمه، وليس هو هنا نفس الحكم لانه امر ايجادي جزئي وقد تقدم انه يمتنع تصوير جامع حقيقي بين الايجاديات، لان الجامعيته تساوق الكلية فلابد ان يكون مع اعتبار كونه جامعا من سنخ المصاديق بالذات بان يكون في حال كونه جامعا، ايجاديا ايضا، ولكن الايجاد ولو اعتبارا عين الفردية والخصوصية

فكيف تجتمع مع الجامعية فلا مناص ان يكون تقسيم الحكم اليهما باعتبار مباد متقدمة على الحكم بان يقال ان الوجوب اما لاجل التوصل إلى مبعوث إليه فوقه، واما لا لاجل ذلك بل تعلق بشئ من غيران يكون خطاب فوقه وقد تقدم نظيره في تحقيق معنى الوجوب والندب (فح) كل من النفسية والغيرية متقوم بقيد زائد وكك إذا قلنا بأن البعث الكلى موضوع له وجامع بينهما وان كان خلاف التحقيق إذ عليه يحتاج كل واحد إلى البيان ولو من باب زيادة الحد على المحدود سواء كان القيود وجودية أو عدمية وقد مر ان القيد العدمي في الندب ونظيره لم يؤخذ على نحو السالبة المحصلة بل على نحو موجبة السالبة المحمول أو السالبة المعدولة والايلزم ان يكون المقسم عين القسم

نعم لا يبعد ان يقال ان الحمل على النفسي مقتضى الانصراف لا بمعنى انصراف جامع كلى إلى احد اقسامه فان التحقيق كما عرفت ان الموضوع له في الهيئة وما اشبهها خاص وهى لا تستعمل في النفسي والغيري الا استعمالا ايجاديا لنفس البعث والاغراء بل بما ان البعث لاجل الغير لما كان نادرا بالمعنى الذى اسمعناك فلا يعتنى باحتماله لدى العقلاء وان شئت قلت طبق ما قررناه في البحث عن هيئة افعل، ان البعث المتعلق بشئ حجة على العبد ولا يجوز التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدمة لغيره إذا فرض سقوط امره (هذا) وربما يقال ان الوجوب الغيرى لما كان مترشحا عن وجوب الغير كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير كما ان الغير يكون مشروطا بالواجب الغيرى فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير كالصلوة والوضوء فهى مشروطة به ووجوبه مشروط بوجوبها (فح) يرجع الشك في كون الواجب غيريا إلى شكين احدهما الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير و (ثانيهما) الشك في تقييد مادة الغير به فيرفع الشكان باطلاق المادة والهيئة بل اطلاق احدهما كاف لرفعهما لحجية مثبتات الاصول اللفظية انتهى ملخصا وانت خبير بان القول بكون وجوبها مشروطا بوجوب ذيها لا يجتمع مع القول بكون وجوبها مترشحا عن وجوبه لاستلزامه ان يكون المعلول متقيدا ومشروطا بعلته وهو باطل بالضرورة (اما الملازمة) فلان الارادة الغيرية إذا كانت مفاضة عن الارادة النفسية على نحو الايجاد تكون الاولى في حد المعلول بالنسبة إلى الثانية وتقييد وجود المعلول بعلته، اما في حال وجوده وهو يستلزم ان يوجد المعلول بتمام شئونه ثم يرتبط بعلته بعد استقلاله (واما) في حال عدمه وهو باطل باالبداهة لان المعدوم الباطل العاطل كيف يقع طرفا للاضافة (والحاصل) ان اشتراط الشئ فرع وجوده ضرورة ان المعدوم لا يشترط بشئ ولابد ان يكون الواجب الغيرى متحققا ثم يشترط بشئ وهو لا يجتمع مع فرض كونه معلولا فاشتراط المعلول بوجود علته مستلزم لوجوده قبل وجودها أو اشتراط المعدوم في حال عدمه فان قلت يمكن ان يكون مراده من الشرطية ما حقق في محله من ان للمعلول ضيقا ذاتيا من ناحية علته بمعنى ان المؤثر في هذه الحرارة الخارجية ليست النار المطلقة

ولا المقيدة بهذه الحرارة بل النار التى لا تنطبق الا على الحصة المؤثرة فيها (قلت) ان الضيق الذاتي امر تكويني دائر امره بين الوجود والعدم، لا يقبل الوضع والرفع، والبحث فيما يمكن ان يرفع بمعونة الاطلاق (ثم) ليس البحث هنا بحثا اعتباريا حتى يقال ان

هذه البراهين على فرض صحتها راجعة إلى التكوين إذ قد عرفت ان الحكم عند القائل هي الارادة المظهرة وهى من مراتب الخارج (والحاصل) ان توقف وجود شئ على وجود شئ آخر، غير اشتراطه به واستناد المعلول إلى العلة وضيقه الذاتي، غير التقييد والاشتراط فتحصل مما ذكرانه لا مجال للتمسك بالاطلاق لرفع الشك المزبور (اضف) إلى ذلك ان عد الواجب الغيرى من قيود المادة في الواجب النفسي مطلقا لا يصح الافى الشرايط دون غيرها من الغيريات كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود (واما القول) بحجية مثبتات اللفظية من الاصول فانما يصح لو كانت من الطرق العقلائية الكاشفة عن الواقع وهو محل تأمل وتردد (واما الاصلى العملي) فقد تعرض لحاله بعض الاعاظم في ضمن اقسام ولا بأس بالتعرض لحالها قال قدس سره (الاول) إذا علم بوجوب واجب نفسي ووجوب ما احتمل النفسية والغيرية من دون اشتراط وجوب النفسي بشرط غير حاصل كما إذا علم بعد الزوال بوجود الوضوء والصلوة وشك في وجوب الوضوء انه غيرى أو نفسي ففى هذا القسم يرجع الشك إلى تقييد الصلوة بالوضوء فيكون مجرى البرائة لكونه من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين (واما الوضوء) فيجب على أي حال نفسيا كان أو غيريا، (وفيه) ان اجراء البرائة في الصلوة غير جائز بعد العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوب الصلوة المتقيدة به، والعلم التفصيلي بوجوب الوضوء الاعم من النفسي والغيري، لا يوجب انحلاله الا على وجه محال كما اعترف به القائل في الاقل والاكثر فراجع القسم الثاني الفرض بحاله لكن كان وجوب النفسي مشروطا بشرط غير حاصل كالوضوء قبل الوقت بناء على اشتراك الصلوة بالوقت ففى هذا القسم لا مانع من جريان البرائه، لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت (قلت) ان ذلك يرجع إلى العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسا أو وجوب الصلوة المتقيدة به بعد الوقت، والعلم الاجمالي بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه فيما سيجئ أو الواجب المطلق في الحال منجز عقلا فيجب عليه الوضوء في الحال والصلوة مع الوضوء بعد حضور الوقت (نعم) لو قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي المذكور

كان اجراء البرائة في الطرفين بلا مانع لكنه خلاف التحقيق وقد اعترف في مقام آخر بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ولو كان للزمان دخل خطابا وملاكا فراجع كلامه في الاشتغال القسم الثالث ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته ولكن شك في وجوب الغير كما إذا شك في وجوب الصلوة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب لعدم وجوب الصلوة ظاهرا بمقتضى البرائة أو نفسيا حتى يجب ففى هذا القسم بجب الوضوء دون الصلوة لانه من قبيل الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم ولا يجوز اجراء البرائة فيه مع انه يحتمل كون ما عدا السورة واجبا غيريا، وكون المقام من قبيل المقدمات الخارجية وهناك من الداخلية لا يكون فارقا (وانت) خبير بان العلم التفصيلي بوجوب الوضوء وتردده بين الوجوب النفسي والغيري، لا يمكن الا مع العلم الاجمالي بوجوب الصلوة المتقيدة بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسيا وهذا العلم الاجمالي لا يوجب الانحلال الا بوجه محال كما عرفت وتصور الشك البدوى للصلوة مع العلم التفصيلي الكذائي بوجوب الوضوء، جمع بين المتنافين والعجب منه (قده) حيث قال وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب فكيف جمع بين العلم بالوجوب والشك فيه (ثم) الفرق بين المقام و الاقل والاكثر في الاجزاء واضح اعترف به قدس سره في باب الاقل والاكثر واوضحنا سبيله، هناك فان المانع من الانحلال في المقام هو الدوران بين النفسية والغيرية، بخلاف الاجزاء والتفصيل موكول إلى محله وفى المقام تنبيهات الاول هل يترتب على اتيان الواجب الغيرى ثواب

اولا التحقيق ان ذلك يختلف باختلاف الانظار في كيفية الثواب والعقاب الاخرويين ونشير إلى الاراء على نحو الاختصار والتفصيل يطلب من محله فذهب جماعة إلى انهما من لوازم الاعمال بمعنى ان الاعمال الحسنة والافعال القبيحة في الدنيا تعطى استعدادا للنفس حقيقة به يقتدر على انشاء صور غيبية بهية من الحور والقصور وكذا في جانب الاعمال السيئة، (بل مثل الاعمال، الاخلاق والعقايد و الهواجس والصفات النفسانية) فان لها لوازم لا تنفك عنها وتوجب اقتدارا للنفس على ايجاد لوازمها وآثارها على ما فصل في كتبهم (وبالجملة) فالجزاء هو التمثل الملكوتى عملا وخلقا واعتقادا وهذا الوجه يطلب من محال

وذهب جماعة اخرى آخذا بظواهر الايات والاخبار بانهما من المجعولات كالجزائيات العرفية في الحكومات السياسية كما هو ظاهر قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها إلى غير ذلك، وهو المرضى عند المحقق النهاوندي على ما حكى عنه مستدلا بانه لولاه لزم التشفي المحال في حقه تعالى، وذهب طائفة إلى ان الثواب والعقاب بالاستحقاق وان العبد يستحق من عند ربه جزاء العمل إذا اطاع أو عصى، ولا يجوز له تعالى التخلف عنه عقلا في الطاعة واما جزاء السيئة فيجوز عنه العفو ثم ان ترتب الثواب والعقاب على المسلك الاول امر مستور لنا، إذ لا نعلم ان النفس بالطاعات والقربات تستعد لانشاء الصور الغيبية وايجادها، وعلى فرض العلم بصحته اجمالا فالعلم بخصوصياتها وتناسب الافعال وصورها الغيبة مما لا يمكن لامثالنا (نعم) لا شبهة ان لاتيان الاعمال الصالحة لاجل الله تعالى تأثيرا في صفاء النفس وتحكيما لملكة الانقياد و الطاعة ولها بحسب مراتب النيات وخلوصها تأثيرات في العوالم الغيبية، وكذا الحال في اتيان مقدماتها وتهيئة مباديها بل كل من المقدمة وذيها إذا اتاهما لاجله تعالى، يوجب صفاء النفس وتثبيت ملكة الطاعة هذا هو الحال على القول الاول واما على الثاني من المسلك فلا شك ان التخلف بعد الجعل قبيح لاستلزامه الكذب لو اخبر عنه مع علمه بالتخلف كما في المقام، أو لاستلزامه التخلف عن الوعد والعهد لو انشائه، و امتناعهما عليه تعالى واضح جدا (فح) ترتب الثواب والعقاب يتبعان مقدار الجعل سعة وضيقا و كما يجوز الجعل على اصل العمل، يجوز جعله على المقدمات ايضا ويترتب الثواب عليها من دون ان نلتزم كونها عبادة برأسها إذ هو بعيد جدا ويظهر عن عدة من الاخبار ترتبها على مقدمات بعض الاعمال كما في زيارة امام الطاهر ابي عبد الله الحسين (ع) حيث ورد الثواب على كل خطوة لمن زاره ماشيا و (اما) على المسلك الثالث الذى هو خلاف التحقيق في جانب الثواب لان من عرف مقام ربه من الغنى والعظمة ومقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف ان التفوه بالاستحقاق دون التفضل مما لا يليق ان يصدر الا عمن جهل بشئون ربه وغفل عن نقصان ذاته وان كل ما ملكه من اعضاء وجوارح ونعم، كلها منه تعالى لا يستحق شيئا إذا صرفه في طريق عبوديته وكيف كان فعلى فرض صحة المبنى فهل يستحق الثواب على الغيريات كما يستحقه على النفسيات اولا والحق هو الثاني لان الاستحقاق انما هو على الطاعة ولا يعقل

ذلك في الاوامر الغيرية لانها بمعزل عن الباعثية، لان المكلف حين اتيان المقدمات لو كان قاصدا لامتثال الامر النفسي، فالداعي حقيقة هو ذلك الامر دون الغيرى لان وجود النفسي ودعوته وارادة المكلف

لامتثاله، كاف في الزام العبد ومقهوريته في تهيئة المبادى، وان كان راغبا عنه معرضا فلا معنى لاتيان المقدمات لاجهل ذيها كما هو مفاد الاوامر الغيرية (فح) لم يكن الامر الغيرى داعيا وباعثا مطلقا وما شأنه هذا لا يعقل استحقاق الثواب عليه وما ربما يترائى في الاخبار من الامر بالجزء والشرط فهو ارشاد إلى جزئيته وشرطيته لا انه باعث وداع نحوهما وتوهم استحقاق الثواب عليها باعتبار الواجب النفسي (مدفوع) بان المراد من الاستحقاق في المقام هو كون ترك الثواب ظلما وقبيحا وممتنعا عليه تعالى (فح) فالاتى بالمقدمات لاجل التوصل إلى ذيها إذا فرضنا انه لم يأت بالواجب النفسي لعذر عقلي أو شرعى، فان كان مستحقا للثواب لاجل الواجب الغيرى فقد عرفت حاله من كون الاستحقاق فرع الطاعة و هو فرع كون امره داعيا وباعثا، وان كان مستحقا لاجل النفسي فهو لم يأت بمتعلقه فكيف يستحق اجر ما لم يفعله فهو كمن تحمل المشاق واستفرغ الوسع في رد الضالة ولم يتمكن عنه فرجع ايسا فهل تجد من نفسك جواز القول باستحقاقه الاجر الذى عين لردها أو اجرة المثل إذا امر بالرد بلا تعين الاجرة فان قلت إذا فرضنا شخصين ادركهما الاجل لدى الزوال، وكان احدهما متطهرا وممهدا جميع المقدمات التى تحتاج إليها الصلوة دون الاخر فانا نجد بين الرجلين فرقا واضحا كما نجده بين من احرم للحج مما يقرب من مكة ومن احرم وتوجه نحو الكعبة من اقاصي البلاد فهل هما سيان في المثوبة مع قلة المشتقة في احدهما وكثرتها في الاخر قلت ان ذلك خلط بين استحقاق العبد وممدوحيته بمعنى ادراك العقل صفاء نفسه وكونه بصدد اطاعة امره وانه ذو ملكة فاضلة وسريرة حسنة ضرورة ان التهيؤ باتيان المبادى مع عدم حصول ذيها، لا يوجب الاكونه ممدوحا لا مستحقا بمعنى كون تركه ظلما وجورا واما الفرق بين الاحرامين فواضح لا يمكن انكاره الا ان زيادة المثوبة ليست لاحل المقدمات بل الثواب كله على نفس العمل لكن كثرة المشقة وقلتها جهات تعليلية لاتصاف

العمل بترتب كثرة الثواب عليه وعدمه، و (بالجملة) اجر نفس العمل بحسب المقدمات مختلف لا بمعنى التقسيط عليها بل يكون التفاوت بلحاظها نعم لو لم يأت بنفس الحج مع تحمل المشاق لا يستحق اجرا بل يستحق مدحا فان قلت ان هنا وجها آخر لتصحيح الاجر وهو ان الاتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها، مشتغل بامتثال الواجب النفسي ومستحق للمدح والثواب وهما من رشحات الثواب الذى عين للواجب النفسي قلت ان ذلك توسع في الاطلاق والا فالشروع في الواجب النفسي ليس الا بالشروع فيه دون مقدماته، ثم ان الشروع في الواجب لا يوجب ثوابا ولا يوجب استحقاقا ما لم يأت بالمتعلق بتمام اجزائه ولا يكون ذلك الا باتمام الواجب لا بالشروع فيه فضلا عن الشروع في مقدماته (اضف) إليه ان ما يترتب عليه من الثواب امر محدود على مفروضه لان ما يترتب على المقدمة عنده ليس لها بل من رشحات الثواب الذى للواجب النفسي فاذن لا معنى لا كثرية الثواب عند زيادة المقدمات بل الثواب على وزان واحد على مبناه سواء قلت المقدمات ام كثرت، فكلما كثرت يكثر تقسيط ذلك االثواب عليه فالثواب مقدار محدود والتقسيط يقدر مقدار المقدمات (الا ان يقال) ان كثرة الثواب بلحاظ المقدمات على ذيها ثم يترشح منه إليها وهذا تخرص بعد تخرص والتحقيق ما عرفت (التنبيه الثاني) قد وقعت الطهارات الثلث التى جعلت مقدمة للعبادة مورد الاشكال من وجوه، ونحن نقررها واحدا بعد واحد ثم نجيب عن الجميع بجواب واحد (الاول) انه لا اشكال في ترتب الثواب عليها مع ان الواجب الغيرى لا يترتب عليه ثواب (الثاني) لزوم الدور فان الطهارات بما هي عبادات، جعلت مقدمة وعباديتها تتوقف على الامر الغيرى ولا يترشح الوجوب الغيرى الا بما هي مقدمة، فالامر الغيرى يتوقف على العبادية وهى عليه (الثالث) وهى اصعبها ان الاوامر

الغيرية توصلية لا يعتبر في سقوطها قصد التعبد مع ان الطهارات يعتبر فيها قصده اجماعا (هذا) ولكن الذى ينحل به العقدة هو انها بما هي

عبادة جعلت مقدمة، ولا يتوقف عباديتها على الامر الغيرى بل لها امر نفسي بل التحقيق ان ملاك العبادية في الامور التعبدية ليس هو الامر المتعلق بها بل مناطها هو صلوح الشئ للتعبد به واتيانه للتقرب به إليه تعالى وعلى ذلك استقر ارتكاز المتشرعة لانهم في اتيان الواجبات التعبدية يقصدون التقرب إليه تعالى بهذه الاعمال مع الغفلة عن اوامرها المتعلقة بها، ولو انكرت اطباق المتشرعة في العبادات الا ان انكار ما ذكرناه ملاكا للعبادية مما لا سبيل إليه (نعم) لا يمكن الاطلاع على صلوح العبادية غالبا الا بوحى من الله تعالى وبذلك يستغنى عن كثير من الاجوبة التى سيجئ الاشارة إليه باذن الله من ان عباديتها لاجل تعلق الامر الغيرى أو النفسي عليها فارتقب، وكما ينحل بذلك عبادية الطهارات ينحل ايضا شبهة ترتب الثواب عليها لاجل العبادية وشبهة الدور، لانها انما ترد لو قلنا بان عباديتها موقوفة على الامر الغيرى وقد عرفت خلافه، ومما ذكرناه من الجواب يقرب ما ذكره المحقق الخراساني ويفترق عنه بما يسلم عن بعض المناقشات فان قلت ان الالتزام بعبادية الطهارات الثلث حتى التميم مشكل جدا إذ ليس الاخير عبادة نفسية (وما) ربما يستفاد من ظواهر اخباره كونه عبادة على فرض تسليمه ليس بحجة لاعراض الاصحاب عنها (قلت) يمكن ان يقال بل يستكشف من احتياجه إلى قصد التقرب وترتب المثوبة، كونه عبادة في نفسه الا انه في غير حال المقدمية ينطبق عليه مانع عن عباديتها الفعلية أو يقال بانه عبادة في ظرف خاص وهو كونه مأتيا به بقصد التوصل إلى الغايات لابان تكون عباديته لاجل الامرى الغيرى فان قلت فعلى ذلك لابد ان يؤتى بها لاجل رجحانها الذاتي، مع ان سيرة المتشرعة جارية على اتيانها لاجل التوصل بها إلى الغايات وعليه فلو اتى بها لاجل الغير تقع صحيحة وان غفل عن ملاك العبادية كما عليه بعضهم في تصحيح العبادية (قلت) بل نجد ارتكاز المتشرعة في خلاف ذلك اترى من نفسك ان ترميهم بانهم لا يفرقون بين الستر وتطهير الثوب للصلوة وبين الطهارات الثلث لاجل التوصل إليها، بل لا شك انه يقصدون بها التعبد ويجعل ما هو عبادة، مقدمة إلى غاياتها فيؤتى بالوضوء متقربا به إلى الله تعالى، والغفلة انما عن الامر النفسي والغيري وقد تقدم ان العبادة لانحتاج إلى ازيد من كونه صالحا للتعبدية (هذا) هو المختار في دفع الاشكالات

وربما يجاب عن الاشكال الاول اعني ترتب المثوبة بان الثواب جعلى وهو تابع للجعل فكما يجعل على نفس العبادات يجعل على مقدماتها (وفيه) ان ملاك الاشكال انما هو على مسلك الاستحقاق في الثواب وهو فرع كونه مأتيا للتقرب منه تعالى لا لاجل التوصل إلى غايات (وربما) يجاب عن الثاني كما عن بعض اهل التحقيق بان الامر الغيرى المتوجه إلى المركب، ينحل إلى اوامر ضمنية غيرية فيكون ذوات الافعال في الطهارات مأمورا بها بالامر الضمنى من ذلك الامر الغيرى، وإذا اتى بها بداعي ذلك الامر الضمنى يتحقق ما هو المقدمة ويسقط الامر الضمنى المتوجه إلى القيد لحصول متعلقه قهرا انتهى، (قلت) ما ذكره وان كان كافيا في دفع الدور الا انه لا يصحح عباديته، إذ الامر الغيرى لا يصلح للداعوية (وربما) يقرر الدور على وجه آخر وهو ان الامرى الغيرى لا يدعوا الا إلى ما هو مقدمة،

والمقدمة هيهنا ما يؤتى بها بدعوة الامر الغيرى فان نفس الافعال الخاصة لم تكن مقدمة باى نحو اتفقت فيلزم ان يكون الامر داعيا إلى داعوية نفسه، وانت خبير بان التقرير المزبور هو عين ما تقدم في مبحث تعبدية الاوامر وتوصليتها وليس مخصوصا بهذا الباب وقد اشبعنا الكلام في رفع الشبهات هناك فراجع واما الاشكال الثالث فربما يصار إلى تصحيح عباديتها بالامر الغيرى أو النفسي المتعلق بذيها أو النفسي المتعلق بها نفسها، والاخير لا محذور فيه بل يمكن ارجاع روايات الباب إليه كما احتملناه في مبحث الوضوء الا ان الذى يبعده مغفولية هذا الامر النفسي على فرض صحته عند المتشرعة لو كان هو المناط لعباديتها وما (ربما) يتوهم من امتناع اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسي في موضوع واحد بل يجب الحكم بتبدل الاستحباب بالوجوب مع اندكاك الملاك الاستحبابى في الملاك الوجوبى نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد (مدفوع) بما سيأتي في النواهي من ان الامر يقف على العنوان الذى تعلق به ولا يتجافى عنه ولا يسرى إلى الخارج اصلا، ضرورة انه ظرف السقوط لا العروض (فح) فموضوع الامر الاستحبابى على فرض صحته هو نفس الغسلات كما ان الموضوع للامر الغيرى هو الوضوء الذى تعلق به الامر العبادي الاستحبابى بل التحقيق على ما سيأتي ان الامر الغيرى على فرضه انما يتعلق بحيثية ما يتوصل به إلى ذى المقدمة (فح) فامتثال الامر الوجوبى عقلا ليس الا اتيان الوضوء بامره الاستحبابى والا لم يأت بما هو المتعلق (وما)

في كلام القائل في نذر صلوة الليل من ان الامر الاستحبابى انما تعلق بذات صلوة الليل لا بما انها مستحبة والنذر ايضا انما يتعلق به بالذات إذ لا يمكن ان يتعلق النذر بصلوة الليل بوصف كونها مستحبة لانها بالنذر تصير واجبا الخ لا يخلو عن مغالطة لان ما هو الواجب انما هو عنوان الوفاة بالنذر لا نفس الصلوة (نعم) يتوقف امتثال الخطاب الوارد في قوله (ف بنذرك) على اتيان الصلوة استحبابا وهو غير كون الصلوة متعلقة للوجوب فالخلط وقع بين ما هو متعلق بالذات وما هو مصداق بالعرض وللمقال تتمة يأتي في محله (واما القول) بصيرورتها عبادة بواسطة الامر الغيرى فلا يخلو من غرابة لانه بعد تسليم امكان داعويته والغض عما تقدم من الاشكال فيه، يرد عليه ان دعوته ليست الا إلى اتيان المقدمة للتوصل إلى ذيها وليست له نفسية وصلاحية للتقرب ولم تكن المقدمة محبوبة للمولى بل لو امكنه ان يأمر باتيان ذيها مع عدم الاتيان بمقدمته لامر به كك، فالامر بها من جهة اللابدية ومثل ذلك لا يصلح للمقربية ولهذا لو اتى بالمقدمة بناء على وجوب المقدمة المطلقة بانيا على عدم اتيان ذيها لما استحق الثواب واما ماعن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من دعوى صيرورتها عبادة بواسطة الامر المتعلق بذى المقدمة فتوضيحه ان يقال ان اتيان المقدمة لاجل الامر العبادي المتعلق بذيها، يجعلها عبادة ويكفى في المقربية وفي تعنون الشئ بالعبادية، كون تحصيل الشئ لاجل امتثال الامر العبادي، وفيه انه لا تخلو عن نظر لان الامر كما تقدم لا يمكن ان يتجافى عما تعلق به من العنوان أو يبعث ويدعو إلى غير ما تعلق به و (ح) فما هو المدعو عين ما تعلق به، من الصلوة وما خرج من تحت الامر كالمقدمات لا يعقل ان يدعو إليها لعدم تعلقه بها فلا يكون الاتيان بها اطاعة له وبالجملة ان الامر النفسي لا يدعو الا إلى متعلقه ولا يعقل ان يدعو إلى المقدمات لعدم تعلقه بها فلا يكون الاتيان بها اطاعة له بل اطاعة للامر المقدمى لو فرض الملازمة مع الغض عن الاشكال المتقدم أو لحكم العقل و (ح) القول بانه يكفى في عبادية الشئ ان يؤتى به لاجل المولى ولو بمثل هذه الدعوة لا يخلو عن مصادرة (اضف إليه) ان العبادية فرع صلوح الشئ للتقرب والمقدمة لا تصلح لذلك ولعله وقع الخلط بين حكم العقل وداعوية الامر (وبما ذكرنا) ح يتضما عن بعض

الاعاظم من ان عبادية الوضوء من ناحية الامر النفسي المتوجه إلى الصلوة بما لها من الاجزاء والشرائط بداهة ان نسبة

الوضوء إلى الصلوة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التى نحن فيه حيث ان الوضوء قد اكتسب حصة من الامر بالصلوة لمكان قيديته لها (انتهى ملخصا) فراجع مجموع كلامه تجد فيه ما يقضى منه آخر العجب فان ما توجه إليه الامر ليس الا التقيد وهو كون الصلوة الطهارة وهو لا يوجب كون القيد عبادة، وهو وان استشعر على ما ذكرنا وصار بصدد الجواب الا انه ما اتى شيئا يصح الاتكال عليه فراجع ثم انه لو قلنا بكون الوضوء مستحبا نفسيا أو بوجود ملاك العبادة فيه، يصح التوضى قبل الوقت ويجوز الدخول معه في الصلوة بعد حضور الوقت كما انه لو لم يكن للمكلف داع إلى اتيان الوضوء الاستحبابى قبل الوقت لكن رأى ان الصلوة في الوقت مشروطة به فصار ذلك داعيا إلى اتيانه يقع صحيحا ايضا، (هذا كله) إذا كان التوضى قبل الوقت (واما بعده) فان اتى به بداعي التوصل إلى الغير من دون قصد التقرب فلا يقع صحيحا وان اتى به بداعي امره الغيرى لكن متقربا به إلى الله يصح ويحصل الشرط، واما إذا اتى بداعي امره الاستحبابى فصحته منوطة ببقاء امره وسيأتى ما يتضح منه ان الامر الاستحبابى على عنوانه محفوظ وان متعلق الامر الغيرى على فرض الملازمة عنوان آخر غير متعلق الامر الاستحبابى (فح) فلا اشكال في صحته بداعي امره الامر الخامس هل الواجب بناء على الملازمة هو مطلق المقدمة أو خصوص ما اريد به اتيان ذيها، أو المقدمة التى يقصد بها التوصل إلى صاحبها أو المقدمة الموصلة أو التى في حال الايصال اقوال ربما ينسب إلى صاحب المعالم اشتراط وجوبها بارادة ذيها، و اورد عليه بان المقدمة تابعة لصاحبها في الاطلاق والاشتراط فيلزم ان يشترط وجوب الشئ بارادة وجوده (قلت) ظاهر كلامه في المعالم خلاف ما نسب إليه حيث قال وحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها انتهى وهو ظاهر بل نص في ان القضية حينية لا شرطية وان وجوبها في حال ارادة الفعل المتوقف عليها لا مشروطة بارادته وهو ايضا (وان كان) لا يخلو عن اشكال لان ارادة، الفعل المتوقف عليها غير دخيلة في ملاك وجوبها، على انه لا يتصور لايجابها حين ارادته معنى معقول، لانه إذا اراد فعل المتوقف عليها يريد المقدمة لا محالة فلا معنى للبعث والايجاب في هذه الحال الا ان ذاك ليس بمثابة ما تقدم في وضوح البطلان

(واما القول) الثالث اعني كون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل إلى ذيها فقد نسب إلى الشيخ الاعظم قدس سره ولكن عبارة مقرر بحثه ينادى بالخلاف في عدة مواضع خصوصا فيما ذكره في (هداية) مستقله لرد مقالة صاحب الفصول إذ يظهر من نص عبائره هناك ان قصد التوصل ليس قيد المتعلق الوجوب الغيرى حتى يكون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل، بل الواجب هو نفس المقدمة الا ان قصد التوصل يعتبر في تحقق امتثال الامر المقدمى، حتى يصدق عليه الاطاعة سواء كانت المقدمة عبادية ام توصلية غاية الامر انتفاء الثمرة في الثاني حيث قال في خلال الرد عليه ونحن بعدما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجها الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب، وهذه الحيثية هي التى يشترك فيها جمع المقدمات إلى ان قال فملاك الطلب الغيرى المتعلق بالمقدمة هذه الحيثية وهى مما يكفى في انتزاعها عن المقدمة ملاحظة ذات

المقدمة انتهى كلامه وفي (موضع آخر)، الحق عدم تحقق الامتثال بالواجب الغيرى إذا لم يكن قاصدا للاتيان بذلك، إذ لا اشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا اريد الامتثال كما لا ريب في عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما إذا لم يكن الاتى بالواجب الغيرى قاصد اللاتيان بذلك فيستنتج عدم تحقق الامتثال الا به وايضا في موضع آخر قال رادا على صاحب المعالم ان اطلاق وجوب المقدمة واشتراطها تابع لاطلاق ذيها انتهى وانت إذا امعنت نظرك واجلت بصرك بين كلماته وسطوره تجد صدق ما ادعيناه من ان محور نقضه وإبرامه ليس بيان ما هو طرف الملازمة على فرضها ثبوتها بل بيان ما هو معتبر في كيفية الامتثال (وبذلك) يظهر ان ما احتمله بعض المحققين من الاحتمالات الكثيرة ساقطة قطعا بل محتمل كلامه أو ظهوره ما اسمعناك فقد أو وجه آخر سيجئ الاشلارة إليه وكيف كان فلابد من توضيح الوجهين وذكر براهينهما (احد هما) ان امتثال الواجب الغيرى لا يحصل الا بقصد التوصل إلى ذيه فاستدل عليه (قده) بان الامتثال لا يمكن الا ان يكون الداعي إلى ايجاد الفعل هو الامر ولما كان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه فلابد في الامتثال من قصد العنوان المأمور به، والمأمور به هيهنا هو المقدمة بالحيثية التقييدية لان الكاشف عن وجوب المقدمة هو العقل بالملاك العقلي والعقل يحكم بوجوب المقدمة من حيث هي مقدمة فلابد من كشف الحكم الشرعي بذلك الملاك على الحيثية التقييدية، ولما كان القصد بهذه الحيثية لا ينفك عن القصد بالتوصل إلى ذيها

لاستلزام التفكيك التناقض فلابد في امتثال امر المقدمة من قصد التوصل إلى صاحبها انتهى ملخصا (وانت ترى) بعين الدقة ان محور كلامه الذى لخصناه ليس الا شرطية قصد التوصل في امتثال الامر المقدمى لابيان ما هو طرف الملازمة (وتوضيح) ما افاده ان الامتثال ليس الا التحرك على طبق داعويته وليست داعويته الا بنحو الغيرية والمقدمية لا لمصالح في نفسه، فلو كان الانبعاث على طبق دعوته فلا محالة لا ينفك عن قصد التوصل إلى ذيها في مقام العمل (نعم) ما وقع في دائرة الطلب ليس الا ذات الشئ لان ملاك الوجوب رفع الاستحالة، ورافعها ذات المقدمة وحقيقتها بلا دخل للقصد في ذلك (وبعبارة اوضح) ان الامتثال لا يتحقق الا بعقد قلبى وقصد نفسي وتوجه إلى الامر وإلى كيفية دعوته وغاية وجوبه وهو وان امر بذات المقدمة الا انه ما اوجبها الا لاجل التوصل، فالعبد الممتثل لا محالة يقصد ذلك العنوان، واما تعلق الوجوب فهو تابع لتحقق الملاك والمفروض انه موجود في جميع الافراد (هذا) وسيجئ تحقق الحال في امتثال الامر الغيرى (الثاني) من الوجهين الذين احتلمناهما ما يشعر به صدر كلامه ويظهر من ذيله ايضا وهو ان وقوع المقدمة على صفة الوجوب في الخارج مطلقا يتوقف على قصده، و عبارته هنا هو المستمسك للمشايخ في نسبة هذا القول إليه وانت إذا تدبرت فيما سيمر عليك من العبارته تفهم ان العبارة لا تنطبق على مدعاهم إذ ان البحث في باب المقدمة انما هو في تعيين متعلق الوجوب وهو قدس سره لم يشترط فيه شيئا بل قال بكونه هو مطلق المقدمة والعبارة التالية يفيد اعتبار قيد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب خارجا وكم فرق بينهما واليك العبارة حيث قال وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الاتيان لاجل التوصل إلى الغير أو لا وجهان اقواهما الاول ويظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلف فائتة فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لادائها ولا لاحدى غاياتها فعلى المختار لا يجوز الدخول به في الصلوة الحاضرة ولا الفائتة، وايضا تظهر من جهة بقاء الفعل المقدمى على حكمه السابق فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمى على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدمة لانقاذ غريق وان لم يترتب عليه بخلاف ما لو اعتبرناه فهو حرام ما لم يكن قاصدا لانقاذه (وعن بعض الاعيان من

المحققين) في تعليقته الشريفة في توجيه اعتباره في متعلق الوجوب ما (هذا) حاصله: ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية راجعة إلى التقييدية

فإذا كانت مطلوبية المقدمة لا لذاتها بل لحيثية مقدميتها فالمطلوب الجدى نفس التوصل ومن البين ان الشئ لا يقع على صفة الوجوب ومصداقا للواجب الا إذا اتى به عن قصد وارادة حتى في التوصليات لان البعث فيها وفي التعبديات لا يتعلق الا بالفعل الاختياري فالغسل الصادر بلا اختيار محصل للغرض لكنه لا يقع على صفة الوجوب فاعتباره فيها من جهة ان المطلوب الحقيقي هو التوصل لا غير (قلت) ما افاده قدس سره في خصوص ارجاع التعليلية إلى التقييدية متين جدا ضرورة ان العقل لا يحكم الا على العناوين العارضة لذوات الاشياء لا على الموضوع المجرد من عنوانه والالزم ان يحكم لدى التجرد منه ولا تكون تلك الجهات منشاء لاسراء الحكم إلى غيرها بعد كونها هو المطلوبة بالذات لا بالعرض (وبذلك) يظهر الخلل فيما ربما يصار (تارة) إلى انكار هذا لارجاع من ان لحكم العقل موضوعا وعلة ولا معنى لارجاع العلة إلى الموضوع بحيث تصير موضوعا للحكم و (اخرى) إلى ان القاعدة المزبورة على تقدير تسليمها مختصة بما يدركه العقل من الاحكام ولا تكاد تجرى فيما يكون ثابتا من الشارع باستكشاف العقل، انتهى (وفيه) ان انكار الارجاع المزبور يستلزم اسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلاملاك فان الظلم مثلا إذا كان قبيحا عقلا فوقع عمل في الخارج معنونا بعنوان الظلم و بعناوين آخر وحكم العقل بقبحه وفرضنا انه لم يرجع إلى حيثية الظلم فاما ان يرجع إلى حيثيات آخر، هو كما ترى أو إلى الذات بعلية الظلم بحيث تكون الذات قبيحة لا الظلم وان كان هو علة لقبحها وهو ايضا فاسد بل يستلزم الخلف فان الذات تكون قبيحة بالعرض فلا محيص الا ان يكون الظلم قبيحا بالذات فيصير الظلم موضوعا بالحقيقة للقبح وهذا معنى رجوع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية (واعجب) من ذلك ما افاده ثانيا فان ادراك العقل مناط الشئ ليس معناه الا ان هذا هو الموضوع، لا ما هو اوسع من ذلك ولا اضيق ومعه كيف يستكشف مناط اوسع (وبالجملة) ان العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلي لا يمكن ان يستكشف حكما اوسع أو اضيق من ملاكه قائما بموضوع آخر غير حيثية الملاك (نعم) يرد على المحقق المحشى ان وقوع الفعل على صفة الوجوب في التوصليات لا يتوقف على القصد وان كان الوقوع على صفة الامتثال موقوفا عليه لان قصد العنوان و

صدوره عن اختيار شرطان لتحقق الاطاعة لما عرفت من انه لا يتحقق الا بعقد قلبى متوجها نحو العمل لجهة امره وطلبه فإذا توجه إليه واتى بداعية فلا ينفك عنه قصد التوصل لان الامر المقصود غيرى، ومعناه كون الامر لاجل حصول الغير، واما كونه شرطا لوقوعه على صفة الوجوب فلا، لان المفروض ان المطلوب هو الحيثية المقدمية أي الموقوف عليه بما هو هو وهو صرف وجوده باى وجه اتفق، فايجاده باى نحو كان، كاف في كونه مصداقا له إذ ليس الواجب سوى نفس وجوده وقد حصل فلا وجه لعدم وقوعه على صفة الوجوب مع كونه غير تعبدي (ثم) ان هذا الاحتمال في كلام الشيخ كما مر لا ينطبق ايضا على مدعاهم لان الكلام في باب المقدمة انما هو في مقام تعلق الوجوب وقد صرح بانه ذات المقدمة وانما دعواه في مقام آخر وهو وقوع المقدمة على صفة الوجوب خارجا وهو مقام آخر غير ما نحن فيه و (بالجملة) كلام الشيخ آب

على كلا الاحتمالين عما نسب إليه فراجع ثم انه لا وجه لاخذ قصد التوصل قيدا، لا للوجوب لاستلزامه كون وجوب الواجب مشروطا بارادة المكلف، ونظيره اخذه ظرفا للوجوب على نحو الحينية لانه يرد عليه نظير ما يرد على صاحب المعالم ولا للواجب بحيث يكون قصد التوصل ايضا متعلقا للبعث ويكون الامر داعيا إلى المقدمة التى قصد بها التوصل إلى صاحبها، فانه وان لم يكن محالا لكن قصد المكلف غير دخيل في ملاك المقدمية قطعا، فتعلق الوجوب به يكون بلا ملاك وهو ممتنع (وما عن) المحقق الخراساني من امتناع وقوع القصد موردا للتكليف (مدفوع) بان القصد قابل لتعلق البعث إليه كقيديته في العبادات (اضف إليه) ان النفس ربما توجد الارادة إذا كانت الارادة موضوعا لحكم ولم يكن المراد مطلوبا الا بالعرض كما في ارادة الاقامة عشرة ايام إذا لم يكن في الاقامة غرض له سوى الصلوة اربع ركعات في المقدمة الموصلة وهو القول الرابع الذى اختاره صاحب الفصول قائلا بان الايصال قيد الواجب و احتمال ارجاعه إلى الوجوب باطل جدا لان شرط الوجوب لا يحصل الا بعد الاتيان فكيف يتقدم الوجوب على شرطه اللهم الا ان يصار إلى الشرط المتأخر وهن كما ترى وكيف كان فقد اورد على كونها قيدا للواجب امور نذكر مهماتها (منها) لزوم الدور لان وجود ذى المقدمة يتوقف على وجود المقدمة ولو قلنا بقيدية الايصال يتوقف وجودها على وجود

صاحبها (وفيه) ان الموقوف، غير الموقوف عليه لان وجود ذى المقدمة موقوف على ذات المقدمة لا بقيد الايصال، واتصافها بالموصلية متوقف على وجود ذى المقدمة، وان شئت قلت ان متعلق الوجوب اخص من الموقوف عليه ولا تكون المقدمة بقيد الايصال موقوفا عليها، وان كانت بقيده واجبة، ومنه يظهر النظر في كلام شيخنا العلامة حيث قال: ان الوجوب ليس الا لملاك التوقف فيكون اعتبار قيد الايصال في متعلق الوجوب لملاك التوقف فيدور (والجواب) ان مناط الوجوب ليس التوقف على مسلكه بل التوصل إلى ذى المقدمة فمتعلقه اخص من الموقوف عليه بل دعوى بداهة كون المناط هو التوقف تنافى ما اختاره في باب وجوب المقدمة من كون الواجب هو المقدمة في لحاظ الايصال (وربما) يقرر الدور بانه يلزم ان يكون الواجب النفسي مقدمة لمقدمته، واجبا بوجوب ناش من وجوبها وهو يستلزم الدور لان وجوب المقدمة ناش من وجوب ذيها، فلو ترشح وجوب ذى المقدمة من وجوبها لزم الدور (وفيه) ان وجوب الواجب الناشئ منه وجوب المقدمة، لم ينشأ من وجوبها حتى يدور ومنها التسلل وبيانه ان الوضوء الموصل إلى الصلوة لو كان مقدمة كان ذات الوضوء مقدمة للوضوء الموصل فيعتبر فيه قيد الايصال ايضا فينحل إلى ذات وايصال فيكون الذات ايضا مقدمة لهما فيحتاج إلى ايصال آخر وهكذا ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان المقدمة الموصلة تنحل إلى ذات وقيد، وفي كل منهما مناط الوجوب للتوقف، فعلى وجوب المقدمة الموصلة يجب ان تكون الذات بقيد الايصال واجبة، وقيد الايصال ايضا يقيد ايصال آخر واجبا فيتقيد كل منهما بايصال آخر وهلم جرا والجواب عن التقرير الاول ان الواجب بالامر الغيرى على هذا المسلك هو المقدمة الموصلة إلى الواجب النفسي لا المقدمة الموصلة إلى المقدمة و (عليه) فالذات لم تكن واجبة بقيد الايصال إلى المقيد بل واجبة بقيد الايصال إلى ذيها وهو حاصل بلا قيد زائد بل لا يمكن تقييد الموصل بالايصال واما عن ثانى التقريرين فبان يقال ان الواجب هو المقدمة الموصلة بهذا الايصال لا بايصال آخر، حتى يلزم التسلسل بل لا معنى لايصال آخر لان تكرر الايصال إلى المطلوب ممتنع فلا يعقل تقييد الايصال بايصال آخر ولا تقييد الذات بايصال زائد على هذا الايصال لامتناع تكرر الموصل والايصال وهو واضح (ومنها) انه يستلزم ان يكون

الشئ الواحد واجبا نفسيا وغيريا، حيث جعل ذو المقدمة من مبادى مقدمته وبه يصير واجبا غيريا، كما هو واجب نفسي بل يتعلق به وجوبات غيرية بعدد المقدمات، وافحش منه انه يستلزم ان يكون ذو المقدمة موصلا إلى نفسه (والجواب) ان المتصف بالوجوب هو الشئ الذى يوصل إلى الصلوة بحيث يتحقق فيه امران (احدهما) كونه موقوفا عليه (وثانيهما) كونه موصلا إلى الصلوة، ونفس الصلوة ليست موقوفا عليها ولا موصلة إلى نفسها وتوقف وصف المقدمة على وجوده لا يستلزم تعلق الوجوب عليها ومنها ما عن المحقق الخراساني من انه لا يعقل ان يكون الغرض الداعي إلى ايجاب المقدمات هو ترتب الواجب عليها، فان الواجب الا ما قل كالتوليدية، تتوسط الارادة بينه وبين مقدماتها والالتزام بوجوب الارادة، التزام بالتسلسل (قلت) الظاهر انه ناش من وقوع خلط في الايصال فان المراد منه ما يكون موصلا ولو مع الوسائط ويتعقبه الواجب قطعا فالخطوة الاولى في السير إلى غاية مثلا قد تكون موصلة ولو مع وسائط وقد لا تكون موصلة والواجب هو القسم الاول (واما) ما ربما يكرر في كلماته من عدم اختيارية الارادة، وكونها غير قابلة لتعلق الامر بها فقد عرفت خلافه انفا، كيف والتعبديات كلها من هذا الباب وقد وقعت القصد مورد الوجوب وقد اوضحنا حقيقة الارادة واختياريتها في مباحث الطلب والارادة، على ان الاشكال فيها مشترك الورود إذ بناء على وجوب المقدمة المطلقة تكون الارادة غير متعلقة للوجوب ايضا لاستلزامه التسلسل على مبناه ومنها ان الاتيان بالمقدمة بناء على وجوب خصوص الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها، حتى يترتب الواجب عليها مع ان السقوط بالاتيان واضح فلابد وان يكون لاجل الموافقة، (وفيه) انه مصادرة، إذ القائل بوجوب المقدمة الموصلة لا يقول بسقوط ما لم يحصل الوصف ولم يتحقق القيد كما هو الحال في جميع المقيدات، إذ الامر متعلق باتيان المقيد، والذات لم يتعلق بها امر عليحدة كذات المقدمة على القول بالمقدمة الموصلة فتلخص انه لا مانع على القول بوجوب الموصلة من المقدمات ثبوتا واما مقام الاثبات فيسجئ توضيح الحال فيه القول في وجوب المقدمة حال الايصال وهو القول الخامس الذى نختم به الاراء في هذا الباب واختاره شيخنا العلامة اعلى

الله مقامه وبعض المشايخ من اهل العصر، حيث انهم لما وقفوا على ان فطرتهم تقضى بوجوب المقدمة الموصلة، واستصعبوا بعض ما مر من الاشكالات، فاختاروا ان الواجب هو المقدمة حال الايصال، لا بشرط الايصال كى يسلم عن الايراد ولا يتخلف عن حكم الفطرة مهما امكن و (توضيح مقالتهم) انه يمكن ان يتعلق الطلب بالمقدمات في لحاظ الايصال لا مقيدا به، حتى يلزم المحذورات السابقة ولا مطلقا عن حال الايصال حتى يكون الواجب مطلق المقدمة بل الواجب هي المقدمات المنتظمة الواقعة بحسب الواقع في سلسلة مبادى المطلوب، (والعلة) في ذلك هو ان ذاتها وان كانت موردا للارادة لكن كما كانت مطلوبية المقدمات في ظرف ملاحظة مجموعها معها، لم يكن كل واحد من الاجزاء مرادا بنحو الاطلاق بحيث يسرى الارادة إلى حال انفكاكه عن باقيها، ولا بنحو التقييد ليلزم المحاذير المتقدمة (والحاصل) ان المولى إذا تصور جميع المقدمات الملازمة لوجود المطلوب، ارادها بذواتها لانها بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصلى ولو، لاحظ مقدمة منفكة عما عداها لا يريدها جزما إذ المطلوبية في ظرف ملاحظة المجموع الذى لا تنفك عن المطلوب الاصلى والمراد من لحاظ الايصال ليس دخالة

اللحاظ وانما اخذ هو مراتا لما هو الواجب فظهر ان الواجب هو ذات المقدمات في حال ترتبها وعدم انفكاكها عن ذيها، لا مطلقة عن الايصال ولا مقيدة به، وان كان لا ينطبق الا على المقيدة هذا توضيح مرامه وسيجئ توجيه كلامه فارتقب وما عن بعض المحققين من اهل العصر ان الواجب هو المقدمة في ظرف الايصال بنحو القضية الحينية أي الحصة من المقدمة التوامة مع وجود سائر المقدمات الملازمة لوجود ذيها، يرجع لبا إلى ما اختاره شيخنا العلامة قدس سره الشريف وكيف كان (فيرد) على التقرير الاول انه ان كان حال الايصال دخيلا في حصول الارادة، فلا محالة تكون قيد للمتعلق إذ لا يعقل دخالته مع عدم اخذه شطرا أو شرطا، وان لم يكن دخيلا فالموضوع لا محالة خلو عن هذه الحال فيصدق مع عدمه ايضا وعلى أي تقدير لا يستلزم المطلوب وان شئت قلت ان حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب، ان لم تكن دخيلة في وجوب المقدمة فيكون تعلق الوجوب عليها في هذه الحالة من باب الاتفاق لا الدخالة فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة لان تمام الموضوع للحكم هو نفس الذات فلا يعقل مع بقائه رفع الحكم، وان كانت دخيلة أي نحو فرض دخلها فينطبق على ما اختاره صاحب

الفصول (قده) (وبذلك) يظهر النظر في ما افاده بعض المحققين من التمسك بحديث الحصة وقد اوعزنا إلى بطلانه غير مرة لان تحصص الطبيعة وافتراقها عن سائر الحصص في الذهن أو الخارج، لاجل انضمام قيود وحدود بها تصير متميزة عن غيرها والا فهى باقية على اطلاقها، والتوئمية إذا صارت موجبة بصيرورتها حصة خاصة، تصير قيدا لها وما ذكر ليس الا تعويضا للاسم فان قلت ان افعال العقلاء واراداتهم بما انها معللة بالاغراض والغايات، لها ضيق ذاتي بتبع الاغراض فالعلة الغائية في وعاء التصور، لها نحو دخالة في تضيق الارادة إذ لا يعقل تعلق الارادة بشئ اوسع مما قام به الغرض (وهذا) نظير الضيق في المعاليل التكوينية فان للحرارة الخارجية نحو ضيق من جانب علته، لا على نحو التقييد لامتناع تقييد المعلول بوجود علته في المرتبة المعلولية ولا على نحو الاطلاق ايضا والا يلزم ان يكون اوسع من علته بل على وجه لا ينطبق الا على المقيد (وعليه) فالغاية لايجاب المقدمة هو التوصل إلى ذيها فالموصلية من قبيل العلة الغائية لبروز الارادة وتعلق الوجوب على المقدمة، فلا يعقل ان يسرى الارادة إلى ما لا يترتب عليه تلك الغاية والالزم ان يكون السراية بلا غاية بل بلا فاعل ايضا لان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل فإذا فقدت الغاية انتفى الفاعل ايضا كما لا يعقل ان يكون مقيدة بالعلة الغائية لانها متقدمة تصورا، متاخرة وجودا وما شأنه التاخر وجودا لا يصير قيدا بوجوده لما يتقدم عليه بوجوده والا لزم تجافى الموجود عن رتبته، فليس الواجب مطلق المقدمة، ولا المقيدة بالايصال بل ما لا ينطبق الاعلى المقيد قلت ما قررته بصورة الاشكال يؤيد كون الواجب هو المقدمة الموصلة و (توضيحه) ان الاحكام العقلية، غير الاحكام الجعلية فان الثانية انما تتعلق بموضوعاتها وعناوينها وان كان الملاك شيئا اخر، بخلاف الاولى فان الحكم فيه يتعلق بالملاك وما هو المناط، فالجهات التعليلية فيه، تصير من قيود الموضوع كما سيجئ توضيحه في نقل ما استدل به صاحب الفصول إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم ان الوجوب ههنا مستكشف من حكم العقل ولا يمكن تخلفه عما هو مناطه في نظره ضرورة ان العقل إذا ادرك حيثية تامة لتعلق حكمه عليها فلا محالة يكون حكمه على تلك الحيثية كما لا يستكشف حكما الا متعلقا بتلك الحيثية ايضا دون موضوع اخر (فح) لو فرضنا ان وجوب المقدمة لاجل التوصل إلى ذيها كما قد قبله هؤلاء الاعلام فيكون تلك الحيثية

اعني التوصل إلى ذيها، تمام الموضوع لحكم العقل نفسه، كما هو الموضوع لا غيرها لحكمه الذى استكشفه من الشارع وقد تقدم انه يمتنع ان يكشف حكما اوسع مما ادركه مناطا فاللازم هو وجوب المقدمة المتحيثة بها من حيث انها كذلك ولا يمكن ان تصير تلك الحيثية علة لسراية الحكم إلى غيرها، ولا معنى لجعل الحكم على ذات المقدمة مع الاعتراف لما هو المناط لحكم العقل واما حديث امتناع تقييد الشئ بعلته أو غايته، فانما هو في العلل التكوينية والغايات الواقعية فيمتنع تقييدها بمعلولاتها، لا في الاحكام والموضوعات إذ يمكن ان يتعلق الحكم بالمقدمة المتقيدة بالايصال، وكذا الحب والارادة من غير لزوم التجافي في نفس الامر، و (بالجملة) المقدمة، قد تكون موصلة، وقد لا تكون كذلك، (فح) يمكن ان يتعلق الارادة بالموصلة بما هي كذلك، وكذا يمكن ان يجعل الحاكم موضوع حكمه كذلك، وان لم يكن الواقع مقيدا، كما انه يمكن ان يصير موضوع الارادة والحكم امورا غير مربوطة في نفس الامر، ومربوطة في موضوعية الحكم والارادة كما في الموضوعات الاعتبارية والمركبات الاختراعية ثم ان التحقيق على فرض الملازمة بين الوجوبين هو وجوب المقدمة الموصلة وقد استدل عليه صاحب الفصول بوجوه منها ما ذكره اخيرا من ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة إذا نفكت عنه (ولا يخفى) ان ما ذكره ينحل إلى مقدمتين ونقول توضيحا لمراده، اما الاولى منهما فلان الميز، بين المطلوب الذاتي والعرضي هو ان السؤال يقف عند الاولى دون الثانية فلو اجيب عن قول السائل لماذا وجبت المقدمة بانها موقوف عليها سواء توصل بها ام لا، لما ينقطع سؤاله لو استشعر بان المقدمة في حد ذاتها غير محبوبة ولا مطلوبة فيختلج في باله ان الايجاب بنحو الاطلاق لماذا، (نعم) لو اجيب بانها وجبت كى يتوصل بها إلى المقصد والغرض الاعلى، لوقف عن التزلزل واستراح فكره و (بعبارة) اخرى ان ملاك مطلوبية المقدمة ليس مجرد التوقف بل ملاك هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدمة فذات المقدمة وحيثية توقف ذيها عليها، لا تكونان مطلوبتين بالذات ويشهد عليه الوجدان إذ المطلوبية الغيرية انما هي لاجل الوصول إليه بل لو فرض امكان انفكاك التوقف والتوصل خارجا، كان المطلوب هو الثاني دون الاول

واما الثانية فبما اسمعناك من الفرق بين القوانين الجعلية والاحكام العقلية فان الغايات عناوين الموضوعات في الثانية، ولذلك ترجع الجهات التعليلية فيها إلى التقييدية دون الاولى إذ يصح فيها جعل الحكم على عنوان يترتب عليه الغاية دون نفس الغاية والملاك لجهل المكلف بما هو المناط، كجعل الحكم على الصلوة التى هي عدة افعال ولكن الملاك واقعا هي غاياتها المترتبة المجهولة، ولا يصح ذلك في المستكشفات العقلية لتحليل العقل وتجزئته ما هو دخيل عما ليس كذلك وبذلك يظهر ان كون الاحكام الشرعية متعلقة بالعناوين لاجل المصالح والمفاسد لا يكون نقضا للقاعدة المبرهنة في محله وقد أو عزنا إليه في جواب الاشكال المتقدم وحاصل الكلام في توضيح هذه القاعدة ان حكم العقل بحسن شئ أو قبحه انما هو لاجل اشتماله على وجود ملاك فيه، فلو فرضنا ذاتا واحدة جامعة لحيثيات كالمقدمة وفرضنا ان ما هو الوجه لحكمه، احد الحيثيات دون غيرها كما اوضحناه في المقدمة الاولى فلا حكم للعقل الاعلى هذه الحيثية دون غيرها فلو حكم مع هذا الادراك على الذات المجردة أو على حيثية اخرى لكان حكما بلا ملاك وهو لا يتصور في الاحكام العقلية فما هو موضوع للحسن أو القبح هو هذا الملاك، والموصوف

بالملاك يكون محبوبا بالعرض والمجاز، (فاتضح) ان ما هو الغرض من الايجاب هو التوصل في نظر العقل ببركة المقدمة الاولى، وان الموضوع للحكم هو هذه الحيثية لاغير بمقتضى المقدمة الثانية والمحصل هو وجوب المقدمة لموصلة على فرض الملازمة و (بما قررناه) يظهر اندفاع ما زعمه المحقق الخراساني اشكالا للمطلب من ان الغرض من وجوب المقدمة ليس الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذيها الخ (وفيه) انك قد عرفت ان السؤال لا يقف لو اجيب بما جعله غاية للايجاب ومثله في الضعف ما افاده بقوله من انه لا يعقل ان يكون ترتب الواجب هو الغرض الداعي فانه ليس اثر تمام المقدمات فضلا عن احديهما، (هذا) وقد بان جوابه مما مر لانه مبنى على القول بامتناع وقوع الارادة متعلق الامر وقد تقدم صحه وقوعه في التعبديات ويمكن ان يقال مع تسليمه على تقدير خروج الارادة منها، ان المراد من الموصلة هو سائر المقدمات التى يتوصل بها إلى الواجب بعد ضم الارادة إليها على نحو لا يحتاج حصول الواجب إلى ازيد من انضمام ارادة المكلف إليها، فالغرض بهذا المعنى مترتب دائما على المقدمات (وتوهم)

استلزامه دخول الغاية في حد ذيها لا يضر بالنسبة إلى الاحكام العقلية التى ترجع القيود التعليلية فيها إلى التقييدية وتبدل الغايات إلى عناوين الموضوعات وبالتدبر فيما حققناه من انه قيد للواجب بالمعنى الاسمى لا الانتزاعي تعرف حال بقية الاشكالات فتدبر (ثم) ان بعض الاعيان من المحققين مع اعترافه بان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية كلها ترجع إلى التقييدية وان الغايات عناوين للموضوعات، وجه كلام القائل بالمقدمة الموصلة بوجهين الاول ان الغرض الاصيل حيث انه مترتب على وجود المعلول فالغرض التبعى من اجزاء علته، هو ترتب وجوده على وجودها إذا وقعت على ماهى عليه من اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية، فوقوع كل مقدمة على صفة المقدمة الفعلية، ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفة والا فذات الشرط المجرد عن السبب أو بالعكس مقدمة بالقوة لا بالفعل ومثلها غير مرتبط بالغرض الاصيل (وفيه) ان الوجه في العدول عن المقدمة الموصلة إلى المقدمة العفلية غير ظاهري سوى الفرار عن الاشكالات المتوهمة المردودة قد عرفت حالها (اضف) إليه ان ما هو الملاك في نظر العقل انما هو حيثية التوصل لا كونها مقدمة بالفعل ولا اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية (وعليه) يكون المتعلق بالذات للارادة هو المقدمة بهذه الحيثية لا بحيثيات آخر واما السبب الفعلى بما هو كذلك، لا تتعلق به الارادة بهذه الحيثية وكون السبب الفعلى ملازما لحصول المطلوب في الخارج، لا يوجب ان تكون مطلوبة بالذات وكذا سائر العناوين من العلة التامة وكلما هو ملازم لوجود المطلوب الثاني ان المعلول ما كان متعلق الغرض فلا محالة تكون علته التامة متعلقة للغرض بالتبع وكما ان الارادة المتعلقة بالمعلول واحدة وان كان مركبا، كذلك الارادة المتعلقة بالعلة التامة واحدة وان كانت مركبة، والملاك في وحدة الارادة هو وحدة الغرض فالارادة المتعلقة بالعلة المركبة لا يسقط الا بعد حصولها الملازم لحصول المعلول انتهى (قلت) يرد عليه مضافا إلى ما اوردنا على الوجه الاول من ان ما هو الملاك عند العقل هو حيثية الموصلية إذ غيرها من العناوين الملازمة لها مطلوب بالعرض فالعلة التامة بما هي كك لا تتعلق بها ارادة، ان العلة المركبة بما انها ذات اجزاء من شرط وسبب ومعد وعدم مانع

وليست بينها جامع ذاتي ولا يكون من قبيل التوليديات، تتعلق بكل واحد ارادة مستقلة لوجود مناط الوجوب في كل واحد من التوصل إلى ذيها (وبعبارة) اخرى ان العلة التامة في العلل المركبة عنوان ينتزع من امور مختلفة في التأثير، ولا يتعلق بهذا العنوان الانتزاعي غرض ولا ارادة فلا محيص عن القول بان العقل يفصل الامور ويحللها ويعطى كل جزء حقه فشأنه تفليك الامور لا تلفيقها، ولا رؤية المجموع واهمال الحيثيات بقى شئ وهو البحث عن ثمرة المقدمة الموصلة وهى تظهر في تصحيح العبادة بناء على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر فعلى القول بالمقدمة المطلقة تقع العبادة منهيا عنها فتفسد لواتى بها واما على الموصلة فبما ان الواجب هو الترك الموصل فلا يقع حراما الا إذا ترتب عليه الواجب فلو تخلف لا يكون تركه واجبا فلا يكون فعله حراما حتى يفسد، و (اورد) عليه الشيخ الاعظم بان فعل الضد وان لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة الا انه لازم لما هو من افراد النقيض حيث ان نقيض ذاك الترك الخاص رفعه وهو اعم من الفعل والترك المجرد وهذا يكفى في اثبات الحرمة والا لم يكن فاسدا فيما إذا كان الترك المطلق واجبا لان الامر الوجودى لا يكون نقيضا لان نقيض الترك رفعه نعم هو يلازم ذلك انتهى (ويمكن) ان يورد عليه بانا لا نسلم ان ميزان النقيض ما ذكره بل النقيضان هما المتقابلان ايجابا وسلبا أو نقيض الشئ اعم من رفعه أو كونه مرفوعا به (فح) نقيض ترك الصلوة هو فعل الصلوة فإذا وجب الترك حرمت الصلوة فتصير باطلة (واما) نقيض الترك الموصل فلا يمكن ان يكون الفعل والترك المجرد لان نقيض الواحد واحد والا لزم امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلا محالة يكون نقيض الترك الموصل ترك هذا الترك المقيد وهو منطبق على الفعل بالعرض لعدم امكان انطباقه عليه ذاتا للزوم كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية، والانطباق العرضى لا يوجب سراية الحرمة فتقع صحيحة و (خلاصة) الفرق بين المقامين ان الفعل يمكن ان يكون نقيضا للترك المطلق لان الميزان هو التقابل سلبا وايجابا لا رفعه فقط واما الفعل في الترك الخاص فلازم للنقيض اعني ترك الترك الخاص وليس النقيض هو الاعم من الفعل والترك المجرد لاستلزامه كون نقيض الواحد

اثنين وهو يساوق امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، إذ نفس الفعل والترك المجرد في مرتبة واحدة فلا مناص عن جعلهما لازمي النقيض دفعا للمحذور المتقدم، فإذا كان النقيض بالبرهان المذكور هو ترك الترك الخاص فانطباقه على الفعل عرضى لا ذاتي، والا يلزم كون الحيثية الوجودية عين العدمية (وبذلك) يظهر النظر فيما اورده المحقق الخراساني ردا على الشيخ الاعظم بان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق مفهوما، لكنه متحد معه عينا وخارجا فيعانده وينافيه واما الفعل في الترك الموصل فلا يكون الا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه احيانا بنحو المقارنة وفي مثله لا يوجب السراية انتهى (قلت) لا ادرى بماذا اعتمد (قده) في تعيين النقيض فان قال ان النقيضين ما يتحقق بينهما تقابل الايجاب والسلب من دون التزام بان نقيض كلشئ رفعه بل التزم بكونه اعم من رفعه أو مرفوعه (فح) فالفعل عين النقيض في الترك المطلق لتحقق الايجاب والسلب بينهما ! فلا معنى إذا لقوله ان الفعل وان لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق، وان اختار ان نقيض الشئ رفعه فقط ونقيض الترك هو رفعه لا مرفوعه فلا معنى لقوله لكنه متحد معه عينا وخارجا فيعانده، إذ ترك الترك أو رفع الترك لا يمكن ان يتحد مع الفعل خارجا اتحادا ذاتيا، لان حيثية الوجود يمتنع ان يتحد ذاتا مع الرفع ولو كفى الاتحاد غير الذاتي في سراية الحكم، يكون متحققا في الترك الموصل بالنسبة إلى الفعل فانه ايضا منطبق عليه بالعرض، (واعجب) منه قوله انه من قبيل المقارن المجامع معه احيانا

إذ الفعل مصداق الترك الموصل بالعرض دائما ومنطبق عليه كذلك دائما من غير انفكاك بينهما نعم قد لا يكون المصداق اعني الصلوة متحققا وعدم انطباق النقيض أي رفع الترك عليه انما هو بعدم الموضوع ومثل ذلك لا يوجب المقارنة، إذ العناوين لا تنطبق على مصاديقها الذاتية ايضا حال عدمها فما الظن بالمصاديق العرضية وتوضيح الحال مع تحقيقها انه قرر في محله ان حقيقة الوجود هي عين حيثية الاباء عن العدم وان الجهة الثبوتية لا يعقل ان يكون بما هي جهة وجودية، منشاءا لانتزاع الاعدام وما شاع في السنة المحصلين من ان وجود احد الضدين عين عدم الاخر أو راسمه، فلابد ان يحمل على التشبية والمجاز (فح) اما ان نقول ان نقيض كلشئ رفعه بمعنى ان نقيض الفعل هو الترك ولكن نقيض الترك ليس الفعل بل هو ترك الترك وقس عليه العدم و (اما ان) نقول

بانه اعم من رفعه أو مرفوعه، فنقيض الترك (ح) هو الفعل (اما) على الاول فان قلنا انه يشترط في فساد العبادة كونها مصداقا بالذات للمحرم لا ملازما لما هو حرام فتصح الصلوة على كلا الرأيين في باب وجوب المقدمة إذ الحيثية الوجودية الصلوتية لا يعقل ان تكون نفس العدمية اعني ترك الترك الذى هو نقيض لترك الفعل المفروض وجوبه بناء على المقدمية (وان قلنا) بكفاية الانطباق في الجملة فلا يصح على القولين اما على وجوب المقدمة المطلقة فلملازمتها لترك الترك دائما وقد فرضنا عدم اشتراط المصداقية وكفاية التلازم الوجودى واما على وجوب المقدمة الموصلة فلان المقارن لترك الترك المقيد وان كان اعم من الفعل أو الترك المجرد الا ان الفعل مهما قارن النقيض يصير محرما للانطباق العرضى، و عدم اتصافه بالحرمة فيما إذا قارن الترك المجرد ليس الا لفقدان الموضوع فلا يضر بما إذا كان موجودا، نعم لنا كلام في باب الضد وهو ان العدم لا ينطبق على الوجود بنحو من الانحاء ولا يقارنه ولا يلازمه وما ذكر هنا مبنى على الغض عنه (واما على القول) الثاني في اخذ النقيض وهو كفاية تحقق الايجاب والسلب بين الشيئين (فان قلنا) بانه يشترط في فساد العبادة، كونها نقيضا للواجب فلابد ان يفصل بين القولين، إذ الصلوة على قول المشهور تكون نقيضا حقيقيا لترك الصلوة الذى هو واجب من باب المقدمة على الاطلاق، بخلافها على القول بوجوب ترك الصلوة الموصل فانها لا تكون نقيضا إذ الوجود المطلق لا يكون نقيضا للترك المقيد بل نقيضه لابد ان يكون شيئا آخر وهو رفع هذا الترك المقيد وعليه لا وجه لفسادها واما إذا اكتفينا بالمقارنة والملازمة مع الغض عما سيأتي فتفسد وتحرم على كلا الرأيين (نعم) هنا كلام لبعض الاعيان من المحققين في تعليقته الشريفة وحاصله ان المراد من المقدمة الموصلة اما العلة التامة واما المقدمة التى لا تنفك عن ذيها، فعلى الاول تكون المقدمة الموصلة لازالة ترك الصلوة ووجود الارادة ونقيض المجموع من الامرين مجموع النقيضين والا فليس لهما معا نقيض لان المجموع ليس موجودا عليحدة حتى تكون له نقيض (فح) يكون نقيض ترك الصلوة فعلها ونقيض ارادة ذى المقدمة عدمها فإذا وجب مجموع العينين بوجوب واحد حرم مجموع النقيضين بحرمة واحدة ومن الواضح تحقق مجموع الفعل وعدم الارادة عند ايجاد الصلوة وعلى (الثاني) فالمقدمة هو الترك الخاص وحيث ان الخصوصية

ثبوتية فالترك الخاص لا رفع لشئ ولا مرفوع بشئ، فلا نقيض له بما هو بل نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية، عدمها فيكون الفعل

محرما بوجوب نقيضه ومن الواضح ان الفعل مقترن بنقيض الخصوصية المأخوذة في ظرف الترك (انتهى) وانت خبير بما فيه من الضعف اما (اولا) فلما مر من ان المناط عند العقل هو حيثية الايصال، لا العلة التامة ولا المقدمة الفعلية غير المنفكة، (وثانيا) ان وحدة الارادة كاشفة عن وحدة المراد لان تشخصها به وتكثرها تابع لكثرة كما مر غير مرة، وعليه فلا يقع المركب الاعتباري موضوعا للحكم بنعت الكثرة بل لابد من وجود وحدة حرفية فانية في متعلقها، تجمع شتاته وتجعلها موضوعا واحدا، ويصير (ح) نقيضه رفع هذا الموضوع الوحداني الاعتباري لارفع كل جزء وبعبارة اوضح الموضوع الواحد الاعتباري نقيضه رفع ذاك، لافعل الصلوة وعدم الارادة مثلا، ضرورة ان نقيض كلشئ رفعه أو كونه مرفوعا به وليست الصلوة رفع هذا الواحد الاعتباري ولا مرفوعة، به، اما عدم كونها رفعا فواضح واما عدم كونها مرفوعة به فلان الترك الخاص امر وجودي مثل الصلوة فلا يصير رفعا لها وقس عليه الحال في المقدمة الخاصة أي الترك غير المنفك فانه في مقام الموضوعية للارادة الواحدة غير متكثر ونقيضه عدم هذا الواحد، والمفردات في مقام الموضوعية غير ملحوظة بحيالها حتى تلاحظ نقايضها، نعم مع قطع النظر عن الوحدة الاعتبارية يكون نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها، ولكن لم يكن للخاص (ح) وجود حتى يكون له رفع (فظهر) بما ذكرنا بطلان ما رتب عليه من حرمة الصلوة وفسادها حتى على القول بالمقدمة الموصلة، لان وجود الصلوة على هذا المبنى ليس نقيضا للواحد الاعتباري لما عرفت من ان نقيضه رفع الواحد الاعتباري بل مقارن للنقيض بمعنى ان رفعه ينطبق على الصلوة عرضا وعلى الترك المجرد فلا تفسد لو لم نكتف بالمقارنة في البطلان وهذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة لان الايجاب اعني فعل الصلوة نقيض لمطلق تركها فتدبر حول ما ذكرنا اذبه يتضح ايضا اشكال ما في تقريرات بعض المحققين قدس سره في تقسيم الواجب إلى الاصلى والتبعى الظاهر ان التقسيمات الواقعة في كلمات القوم في هذا الباب كلها أو جلها راجعة

إلى مقام الاثبات والدلالة فيقال الواجب ان فهم وجوبه بخطاب مستقل فاصلي والا فتبعى وهذا تقسيم معقول في مقابل سائر التقسيمات وان لم يترتب عليه اثر مرغوب ويظهر من المحقق الخراساني كون التقسيم بحسب مقام الثبوت حيث افاد ان الشئ تارة يكون متعلقا للارادة والطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوحب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا واخرى يكون متعلقا لها، تبعا لارادة غيره من دون التفاوت إليه بما يوجب ارادته ثم قال لا شبهة في اتصاف النفسي بالاصالة لان ما فيه المصلحة النفسية يتعلق به الطلب مستقلا انتهى وفيه ان الاستقلال ان كان بمعنى الالتفات التفصيلي فهو في قبال الاجمال والارتكاز لا عدم الاستقلال بمعنى التبعية فيكون الواجب النفسي ايضا تارة مستقلا واخرى غير مستقل مع انه لا شبهة ان ارادته اصلية لا تبعية، وان كان الاستقلال في النفسي بمعنى عدم التبعية فلا يكون الواجب الغيرى مستقلا سواء التفت إليه تفصيلا اولا، (ووجه) بعض الاعيان من المحققين في تعليقته الشريفة كون التقسيم بحسب الثبوت بما يلى بان للواجب بالنسبة إلى المقدمات جهتين (احديهما) العلية الغائية حيث ان المقدمة تراد لمراد آخر لا لنفسها بخلاف ذيها (والثانية) العلية الفاعلية وهى ان ارادة ذيها علة لارادة مقدمته ومنها تترشح عليها والجهة الاولى مناط الغيرية والجهة الثانية مناط التبعية انتهى وما اسلفناه من امتناع تولد ارادة من اخرى من غير ان يحتاج إلى مقدماتها من التصور والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادى، كاف في ابطال الجهة الثانية التى جعلها مناط التبعية مع ان كلامه لا يخلو عن تهافت يظهر بالمراجعة (ثم) انه لا اصل هنا

ينقح به موضوع الاصلية والتبعية لو ترتب على الاحراز ثمرة، سواء كان المناط في التقسيم ما استظهرناه أو ما ذكره المحقق لخراساني أو ما ذكره المحقق المحشى وسواء كان الاصلى والتبعى وجوديين أو عدميين أو مختلفين، والتمسك باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به على القول بكون التبعى عدميا، تشبث باصل مثبت أو بما ليس له حالة سابقة لان الموجبة المعدولة كالواجب المتعلق به ارادة غير مستقله أو الموجبة السالبة المحمول كما تقول الواجب الذى لم يتعلق به ارادة مستقلة، مما لم تتحقق فيها حالة متيقنة حتى نأخذ بها، والسالبة المحصلة لا يثبت كون الارادة الموجودة متصفة بشئ كما سيجئ تفصيله

وان كان الاظهر حذف السالبة المحصلة من المقام لان عدم تفصيلية القصد والارادة في التبعى أو عدم ترشح الارادة من ارادة اخرى في الاصلى، لا يمكن جعلهما من السوالب المحصلة إذ لازمه كون التبعية حيثية سلبية محضة وهو كما ترى تتميم الظاهر انه لا ثمرة في هذه المسألة إذ اهم الثمرات ما ذكره بعض اهل التحقيق من ان وجوب المقدمة وان لم يكن بنفسها موردا للاثر بعد حكم العقل بلزوم الاتيان و عدم محيص عنه، الا انه يمكن بتطبيق كبريات اخر عليها، فانه على فرض الوجوب يمكن تحقق التقرب بقصد امرها كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذيها فيتسع بذلك نطاق المتقرب بها، و (ايضا) إذا امر شخص بماله مقدمات كبناء البيت فأتى المأمور بها ولم يات بذى المقدمة فعلى فرض تعلق الامر بها يكون ضامنا للمأمور اجرة المقدمات المأمور بها (انتهى) وانت خبير بعدم صحة شئ من الثمرتين لانه بعد الغض عما تقدم من ان الامر الغيرى بعد فرض باعثيته، غير قربى لان التقرب بعمل هو اتيانه لله عزوجل والمفروض انه اتاه لاجل واجب آخر وعمل يترتب عليه، يرد عليه ما تقدم من ان الاطاعة وقصد التقرب. بامر فرع دعوته وبعثه وهى مفقودة في الامر الغيرى لان الاتى بالمقدمات اما ان يريد اتيان ذيها فلا محالة يأتي بها سواء امر بالمقدمة ام لا، وان كان معرضا عن ذلك فلا يتصور امتثال الامر الغيرى لاجل شئ لا يريده (والحاصل) انه ان كان امر الواجب باعثا نحو المطلوب وكان هو بصدد الامتثال فلا محالة تتعلق الارادة على المقدمات فيكون الامر المقدمى غير صالح للعبث وان كان غير باعث لا يمكن ان يكون امر المقدمة الداعي إلى التوصل به باعثا ومعه لا يمكن التقرب به (واما) الثمرة الثانية (ففيه) مضافا إلى انه مخالف لمبناه من وجوب المقدمة الملازمة لوجود ذيها، الا ان يكون منظوره على تسليم وجوب المقدمة المطلقة يرد عليه، ان الضمان الاتى من قبل الامر، فرع اطاعته فهو ايضا فرع باعثيته إذ لو اتى بمتعلق الامر بلا باعثية لم يستحق شيئا كما لو اتاها لدواع آخر أو كان جاهلا بالحكم فمع عدم صلوح الامر المقدمى للباعثية لا يوجب الضمان هذا مع ان ما ذكره ليست ثمرة للمسألة الاصولية كما لا يخفى وبالتدبر تعرف فساد ساير الثمرات وسيجئ ان عدم باعثية الامر المقدمى هو الاساس لانكار الامر المقدمى فاصطبر

في تأسيس الاصل اعلم ان الملازمة الواقعة بين ارادة ذى المقدمة وبين ارادة ما يراه مقدمة على فرض ثبوتها، ليست من قبيل لوازم الوجود لما عرفت من ان ارادة ذيها غير مؤثرة في ارادة المقدمة تأثير العلة في المعلول، لان كلا من الارادتين تحتاج إلى مبادى برأسها، كما انه لس من قبيل لازم الماهية وهو واضح و (ما يقال) بل انه من هذا القبيل ويراد منه ما يكون له تقرر وثبوت في نفس الامر (غير

صحيح) جدا حتى في الحقايق الخارجية لان الماهية مع قطع النظر عن الوجود لاحقيقة لها فضلا عن ان يكون لها لازم ومعنى لازم الماهية هو ما يكون تبعا لها عند تجريدها عن كافة الوجودات وان كانت موجودة بهذا اللحاظ المفعول عنه، ويرى العقل حينئذ نفس الماهية بلا توجه إلى وجودها وموجوديتها مزدوجة مع لازمها، ومن المعلوم ان ارادة المقدمة ليست لازمة لارادة ذيها بهذا المعنى (ثم) انه لا فائدة في الاصل الجارى في الملازمة موضوعيا كان أو حكميا (اما لاول) فلان استصحاب عدم الملازمة بنحو النفى التام، غير واضح لكونه مثبتا واما النفى الناقص فمع كونه غير متيقن في الزمان الغابر، غير مجد إذ الميزان في صحة الاستصحاب الموضوعي كما سيوافيك باذن الله في محله هو انطباق كبرى شرعية على الصغرى المحرزة بالاصل وهو هنا مفقود لعدم ترتب حكم شرعى على الملازمة وعدمها بلا توسط امر عقلي لان الملازمة لم تكن موضوعة لحكم شرعى بل العقل يحكم بعدم الوجوب على فرض عدم الملازمة وبتحققه على فرض تحققها، و (اما الثاني) فلان جريانه فرع ترتب الاثر الشرعي وقد عرفت انه لا اثر لهذا الوجوب ولا لنفيه شرعا (هذا) ولو اغمضنا عما ذكرنا فالاصل جار حتى لو احتملنا الملازمة المطلقة شأنيا وفعليا، لان المقام من مصاديق المشكوك الذى هو محط جريان الاصل، ولا يشترط احراز امكانه بل يكفى عدم العلم بامتناعه والا لما صح التمسك بالاطلاق في الافراد الذى نشك في تعلق الجعل به مع احتمال عدم امكانه وهو كما ترى (وما يقال) ان جريانه مستلزم للتفكيك بين المتلازمين لكونه من قبيل لوازم المهية أو الوجود (غير وجيه) ولا مسموع إذ فيه مضافا إلى ما في دعوى كونه من قبيلهما كما تقدم انه لا يلزم من جريانه التفكيك الواقعي، والظاهري منه لا اشكال فيه مع انه لو سلم يلزم احتمال التفكيك وهو لا يمنع عن جريان الاصل لعدم جواز رفع اليد عن الادلة الشرعية

بمجرد احتمال الامتع إذا عرفت ما مهدناه من الاصول والمقدمات فاعلم: ان التحقيق عدم وجوب المقدمة وعدم الملازمة بين البعثين ولا بين الارادتين (اما الاول) فلا يخلو اما ان يكون المراد انه إذا بعث المولى إلى شئ يجب له البعث مستقلا إلى مقدماته فهو فاسد ضرورة، لانا نرى عدم البعث إليها من الموالى غالبا بل البعث إليها جدا لغو كما سيوافيك، وما يرى وقوعه اما ارشاد إلى الشرطية كالوضوء والغسل أو تأكيد للامر النفسي كناية، أو ارشاد إلى حكم العقل وبه يظهر فساد ما في كلام المحقق الخراساني من التمسك بوجود الاوامر الغيرية في الشرع قائلا بان تعلقها لاجل وجود ملاكها وهو محفوظ في جميعها، كما ان احالته إلى الوجدان مصادرة عند المنكرين، (أو يكون) المراد ان البعث إلى الواجب بعث نحو المقدمات فهو اوضح فسادا لان الهيئات الدالة على البعث لاتمكن ان تبعث الا إلى متعلقاتها وهى الواجبات النفسية (أو يكون) المراد ان البعث إلى المقدمات من قبيل لوازم الماهية وهو كما ترى (أو يقال) وان شئت فاجعله رابع الوجوه انه يتولد بعث من، بعث بمعنى كونه علة للبعث إليها بحيث يكون نفس البعث أي الهيئة بما لها من المعنى، علة فاعلية لبعث المولى بالنسبة إلى المقدمات بحيث يكون مؤثرا قهرا في نفس المولى ولكنه اوضح فسادا واظهر بطلانا وهذه وجوه اربعة والظاهر ان المراد اول الوجوه وقد عرفت جوابه واما الثاني اعني الملازمة بين الارادتين فتحتمل وجوها بادى الرأى (منها) جعل ارادة المقدمة من لوازم الماهية وهو افسد الوجوه لان لوازم الماهية اعتبارية و كيف يرضى وجدان القائل على جعلها اعتبارية (ومنها) نشو ارادة من ارادة بمعنى كون ارادة الواجب علة فاعلية لارادتها من غير احتياج إلى مباد آخر كالتصور والتصديق بالفائدة وغيره وقد وافاك بطلان تلك المزعمة غير مرة (ومنها) حدوث ارادة عن مبادى برأسها مستقلة متعلقة بها لغاية مولوية وهو التوصل إلى ذيها (وفيه) ان

حدوث الارادة بلا غاية من المحالات وهى هنا كذلك وما قيل من ان التعلق قهرى لا يحتاج إلى الغاية ساقط جدا وسيوافيك بعيد هذا ان ارادة المقدمات من المولى بعد ارادة ذيها مما لا فائدة لها ولا يمكن ان تكون تلك الارادة مؤثرة في العبد ولو باظهارها بالبعث اللفظى نحو المقدمة (فح)

يكون تعلقها بها لغوا بلا غاية فانتظر برهانه ومما يقضى به آخر العجب ما يترائى في بعض الكلمات لتحكيم الملازمة بين الارادتين وحاصله ان التشريعية من الارادة، كالتكوينية والفاعل المريد في التكوين تتعلق ارادته بايجاد مقدماته وان كان غافلا ولازم ذلك استلزام الارادة الامرية المتعلقة بفعل، ارادة اخرى متعلقة بمقدماته وهى ارادة قهرية ترشحية، معلولة لارادة الواجب (انتهى) وفيه مضافا إلى ما نبهنا عليه من ان ترشح ارادة من اخرى مما لا اصل له، ان البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه وتوضيح الفرق ان تعلق الارادة بالمقدمات من الفاعل المريد، لملاك انه يرى ان الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل الا بايجاد مقدماته، فلا محالة يريده مستقلا بعد تمامية مقدماتها واما الامر غير المباشر، فالذي يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب واظهار ما تعلقت به ارادته ببيان واف بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتى يمتثله، واما ارادة المقدمات فلا موجب له ولا غاية بعد حكم العقل بلزوم اتيانها (والحاصل) انه فرق بين المباشر والامر فانه لا مناص في الاول عن تعدد الارادة لان المفروض انه المباشر للاعمال برمتها فلا محالة يتعلق الارادة بكل ما يوجده بنفسه، واما الامر فيكفى في حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لامره وبعثه بان يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض ان مقدمات المطلوب غير خفى على المأمور، وعقله يرشد إلى لزوم اتيانها (فح) لاى ملاك تنقدح ارادة اخرى متعلقة بالمقدمات (وببيان آخر) ان الارادة التشريعية ليست الا ارادة البعث إلى الشئ واما ارادة نفس العمل فغير معقول لان عمل كل احد متعلق بارادة نفسه لا لارادة غيره، نعم يمكن الاشتياق إلى صدور عمل من الغير لكن قد عرفت مرارا ان الاشتياق غير الارادة التى هو تصميم العزم على الايجاد وهذا مما لا يتصور تعلقه بفعل الغير، فارادة البعث لابد لها من مباد موجودة في نفس المولى، ومن المبادى الغاية للفعل الاختياري وهى موجودة في ارادة البعث إلى ذيها لان غاية البعث إليه هو التوصل إلى المبعوث إليه ولو امكانا واحتمالا واما اراده البعث إلى المقدمات فما لا فائدة لها ولا غاية، لان البعث إلى ذيها ان كان مؤثرا في نفس العبد فلا يمكن انبعاث بعد انبعاث وان لم يكن مؤثرا فلا يمكن ان يكون البعث الغيرى موجبا لانبعاثه لان بعثه إلى المقمات لاجل التوصل إلى ذيها والمفروض انه متقاعد عن اتيانه

كما ان للمفروض عدم ترتب اثر عليه من الثواب والعقاب (فح) لو حصل ارادة، هذا شأنها حيث لا فائدة فيها ولا غاية لها، يكون وجودها اشبه شئ بوجود المعلول بلا علة مع ان الضرورة قاضية بعدم ارادة البعث نحو المقدمات في الغالب فيلزم تفكيك الارادة عن معلولها أي البعث فلا محيص في حل المعضلة عن نفى ارادة البعث و (لعمري) لو اعطيت حق النظر فيما ذكرنا تدرك ان الحق المتبع ما حققناه والذى اوقع الاعاظم فيما اوقع، هو خلط الارادة الامرية بالارادة الفاعلية، وكم له من نظير واما ما استدل به ابو الحسن البصري

الدائر بين الاقدمين فضعيف غايته، مع انه منقوض بمتلازمين احدهما واجب والاخر غير واجب، فإذا ترك ما هو مباح فاما ان يبقى الواجب على وجوبه كان امرا بالمحال وان لم يبق خرج عن كونه واجبا مطلقا (فان قلت) لعله يقول بسراية الوجوب من احد المتلازمين إلى الاخر حتى يندفع المحذور المتقدم (قلت) المفروض خلو الملازم الاخر عن الملاك فلو تعلق الارادة به حينئذ لزم ان يكون تعلقها بلا ملاك وهو ممتنع واما التفصيل بين السبب وغيره فلا يرجع إلى محصل واما بين الشرط الشرعي و غيره فقد استدل على وجوب الاول بانه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث انه ليس مما لابد منه عقلا أو عادة (وفيه) انه لو اراد توقف الشرطية في وعاء الثبوت على الامر الغيرى فهو دور واضح لانه لا يتعلق الا بما فيه ملاك الشرطية وان اراد ان العلم بالشرطية في عالم الاثبات موقوف على البعث (ففيه) ان العلم بالشرطية يمكن ان يحصل من طريق آخر من ارشاده إلى ان هذا مقدمة له أو من بعثه الواحد النفسي على الواجب متقيدا كقوله صل متطهرا (اضف) إلى ذلك ان البحث في المقام، بحث في امر كبروى وهو الملازمة بين الارادتين و هو لا يكشف عن الصغرى، كما ان مع عدم احرازها لا ينتج الكبرى اعني حكم العقل بالملازمة، وقس عليه الملازمة بين البعثين إذ لا يستكشف بها الصغرى، وان هذه مقدمة فلابد لاحراز المقدمة من دليل آخر في مقدمة الحرام قد اسمعناك قول الحق وعرفناك مغزى البحث في الملازمة وان الحق عدمها وعليه لا يفرق بين مقدمه الواجب والحرام، وما إذا كانت المقدمات توليدية أو غيرها بالبرهان

المتقدم وفصل المحقق الخراساني بين العلل التوليدية التى بقع الحرام بعدها بلا انتظار حالة وبين ما يكون المكلف مختارا بعد ايجاد مقدماته، محتجا بعدم توسط الاختيار في الاول بينها وبين الفعل فيسرى المبغوضية إلى الجميع لانه موقوف على تمامها دون الثاني لتوسطه بينهما فيكون المكلف متمكنا من ترك الحرام بعد حصول المقدمات كما كان متمكنا قبله فلا ملاك لتعلق الحرمة بها واما الاختيار فلا يمكن ان يتعلق به التكليف للزوم التسلسل انتهى ملخصا (وفيه) ان النفس لما كانت فاعله بالالة في عالم الطبيعة فلا يمكن ان تكون ارادته بالنسبة إلى الافعال الخارجية المادية جزء اخيرا للعلة التامة بحيث لا تتوسط بينها وبين الفعل الخارجي شئ من الالات وتكون النفس خلاقة بالارادة بل هي تؤثر في الالات والعضلات بالقبض والبسط حتى تحصل الحركات العضوية وترتبط بواسطتها بالخارج وتتحقق الافعال الخارجية (وبالجملة) ان جعل الارادة هو الجزء الاخير من العلة التامة بحيث يستند الفعل إليها لا إلى فعل خارجي ارادي، مما لا يوجد بين افعال الانسان في عالم المادة إذ ما من فعل ارادي الا يتوسط بينه وبين الارادة المتعلقة به، فعل ارادي آخر يمكن ان يقع تحت الامر والزجر فلو فرضنا ان العاصى الطاغى قد هيأ جميع المقدمات من شراء الخمر وصبه في الاناء ورفع الاناء تجاه الفم، وادخل جرعة منها باطنه، تعد جميع المقدمات ونفس الفعل اختيارية غير توليدية ومع ذلك ليست ارادة الشرب الموجودة بالفعل جزءا اخيرا للعلة التامة حتى يقال بامتناع تعلق التكليف بها بل يتوسط بينهما فعل ارادي آخر قابل لتوجه التكليف به من حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، فان الارادة المتعلقة بالعضلات غير الارادة المتعلقة بالشرب كما مر تحقيقه في اثبات الواجب المعلق ومن المتوسطات تحريك الفك وعقد الغلصمة وما اشبههما، كل ذلك امور اختيارية للنفس، وتوليدية للشرب قابلة لتعلق التكليف بها وقس عليه المشى فانه لا يتحقق بنفس الارادة بحيث تكون الارادة مبدءا خلاقا له من غير توسيط الالات وحركاتها وتحريك النفس اياها بتوسط القوى المنبثة التى تحت اختيارها (نعم) لا يتوسط بين الارادة

والمظاهر الاولية للنفس في عالم الطبيعة متوسط فان قلت ان مسألة الثواب والعقاب والاطاعة والعصيان من المسائل العرفية

العقلائية فلا يفيد فيها التدقيقات الصناعية والعرف يرى آخر الاجزاء هو الارادة التى لا يمكن التكليف بها (قلت) كلا قد اخطأت الطريق فان المسألة عقلية في المقام حيث ان ان البحث عما يجوز ان يكلف به وما لا يجوز ولو فرض كون موضوع العصيان والاطاعة عرفيا لابد (ح) من اعمال الدقة وتشخيص المتوسطات بين الافعال وارادتها ثم ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قد فصل بين ما يكون العنوان بما هو مبغوضا من دون تقييد بالاختيار وان كان له دخل في استحقاق العقاب، وبين ما يكون المبغوض، الفعل الصادر عن ارادة واختيار، ففى الاول تكون احدى المقدمات لا بعينها محرمة، الا إذا وجد ما عدى واحدة منها فتحرم هذه الباقيته بعينها وفي الثاني لا يتصف الاجزاء الخارجية بالحرمة لان العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الارادة ولا يصح اسناد الترك الا إلى عدم الارادة لانه اسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية (انتهى) وفيه ان ارادة الفعل لما لم تكن جزءا اخيرا للعلة كما تقدم بل الجزء الاخير فعل اختياري للنفس وهو كعلة توليدية للفعل، فلا محالة يكون هذا الجزء الاخير محرما على فرض الملازمة لعدم الواسطة بينه وبين المحرم حتى الارادة فإذا حرم الشرب الارادي فيتوقف تحققه على الشرب والارادة المتعلقة به، فمع ارادة الشرب يتحقق جزء من الموضوع وجزئه الاخر يتوقف على افعال اختيارية منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها حتى يتحقق الاجتراع، والجزء الاخير لتحقق الشرب هو هذا الفعل الاختياري فيتعين الحرمة فيه بعد تحققه ساير المقدمات، واما قضية استناد الترك إلى عدم ارادة الفعل فصحيح لكن الكلام هيهنا في مقدمات وجود المبغوض وكيفية تعلق الارادة التشريعية بها وانه هل يتعلق الارادة على فرض الملازمة بالزجر عن المقدمات الخارجية أو لا فمع كون بعض المقدمات الخارجية الاختيارية متوسطا بين ارادة الفعل وتحققه فلا محالة يصير مبعوضا و منهيا عنه بعد تحقق ساير المقدمات (وبالجملة) بعد ما عرفت من توسط الفعل الاختياري بين تحقق الشئ وارادته وان الارادة ليست مولدة للفعل، لا يبقى فرق بين المقدمات في المحرمات على ما فصله قدس سره ثم انه بناء على الملازمه هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب أو يحرم الجزء الاخير إذا كانت اجزاء العله مترتبه، أو الواحد من الاجزاء إذا كانت

عرضية، التحقيق هو الثاني لمساعدة الوجدان عليه، ولان الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عما يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا عن كل ما هو دخيل في تحققه لان وجود ساير المقدمات وعدمها سواء في بقاء المبغوض على عدامه، والمبغوض هو انتقاض العدم بالوجود وما هو سبب لذلك هو الجزء الاخير في المترتبات، وفي غيرها يكون المجموع كذلك و عدمه بعدم جزء منه، و (اما) ما في تقريرات بعض محققى العصر (رحمه الله) من قياس مقدمات الحرام بالواجب بتقريب ان مقوم الحرمة هو مبغوضية الوجود كما ان مقوم الوجوب محبوبيته ومقتضاه، سراية البغض إلى علة الفعل المبغوض فيكون كل جزء من اجزاء العلة التوأم مع وجود سائر الاجزاء بنحو القضية الحيينة، مبغوضا بالبغض التبعى وحراما بالحرمة الغيرية، فلا يخلو عن موارد للنظر (اما اولا) فلان المبغوضية لا يمكن ان تكون مقومة للحرمة ولا المحبوبية للوجوب لانهما في الرتبة السابقة على الارادة

المتقدمة على البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة، اللهم الا ان يراد من المقومية ان الحب والبغض من مبادى الوجوب والحرمة (وثانيا) ان مبغوضية الفعل لا يمكن ان تكون منشأ لمبغوضية جميع المقدمات لعدم المناط فيها على نحو العام الاستغراقي لان البغض من شئ لا يسرى الا إلى ما هو محقق وجوده وناقض عدمه، وغير الجزء الاخير من العلة أو مجموع الاجزاء في غير المترتبات لا ينقض العدم (فان قلت) فليكن الامر في مقدمة الواجب كذلك فيقال ان الحب لا يسرى الا إلى ما هو محقق لوجود المحبوب، وطارد لعدمه وهو ليس الا الجزء الاخير من العلة أو مجموع الاجزاء في العرضيات، ولا معنى لوجوب سوى الجزء الاخير من اجزاء علل الواجب في الطوليات، (قلت) فرق واضح بين مقدمة الواجب والحرام فان الواجب لما كان المطلوب تحققه، وهو موقوف على جميع المقدمات بحيث يكون كل واحد دخيلا فيه، (فلا مح) على الملازمة تتعلق الارادة بكل واحد منها بما هو موصل، بخلاف الحرام الذى يكون الوجود مبغوضا ومزجورا عنه فان عدمه بعدم احد مقدماته، فتعلق ارادة الزجر بغيره يكون بلا ملاك (وثالثا) ان ما افاده بقوله ان الجزء التوأم مع ساير الاجزاء مبغوض، من ضم ما ليس بدخيل إلى ما هو دخيل فان المجموع بما هو مجموع وان كان مبغوضا لانه العلة التامة

لتحقق الحرام لكن كل واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية لعدم الملاك فيه (هذا) وقد سبق انه قدس سره قاس الارادة التشريعية بالتكوينية في مقدمات الواجب، ومقتضى قياسه عدم الحرمة ههنا ضرورة ان من اراد ترك شئ لا يتعلق ارادته بترك كل واحد من مقدماته بل تتعلق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود فتدبر فصل في مبحث الضد اختلف الاراء في ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده اولا ولنقدم لتوضيح المراد امورا (الاول) جمع بعض الاعاظم بين كون المسألة اصولية عقلية، وبين تعميم الاقتضاء في العنوان إلى كونه على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام بالمعنى الاخص والاعم وعلل بان لكل قائلا، ولا يخفى ما فيه من التهافت، إذ لو قلنا بان المسائل اللغوية كالمشتق خارجة من الاصولية، فلا وجه للجمع بين الاصولية والتعميم، لان الغرض من التعميم ادخال تمام المذاهب تحت العنوان فهنا تقول ان القول بالعينية في المسألة يجعلها من المسائل اللغوية بل القول بالتضمن والالتزام كذلك ايضا على مبنى القوم لانهم يجعلون الجميع من المداليل اللفظية كما لا يخفى، (نعم لو قلنا) كون المسألة لغوية لا ينافى الاصولية مع اختلاف الجهة المبحوث عنها كما مر في اول الكتاب وان) كان يرتفع به هذا الا ان الجمع بين كون المسألة عقلية وبين ذلك التعميم تهافت لان الغرض منه ادخال مذهب القائل باحدى الدلالات اللفظية في العنوان ولا يجتمع ذلك مع جعل الدلالة عقلية، وكيف كان فالمسألة اصولية لا نطباق ميزانها عليها (الثاني) قد مر في مبحث الاجزاء ان الاقتضاء الواقع في نظائر هذه الابحاث ليس بمعناه الحقيقي ولا بد في المقام من ان يصار إلى معنى آخر يكون جامعا بين المعاني التى ذكروها في مقام التعميم حتى يكون مستعملا فيه، ولكن وجود جامع بين الاقتضاء بمعنى العينية والتضمن والالتزام مشكل جدا، ولا محيص (ح) عن اسقاط الوجوه التى ظاهر فسادها كالاولين وحمل الاقتضاء على الاستلزام ولو بنحو من المسامحة أو تبديله به، وعقد البحث هكذا (في استلزام الامر النهى عن ضده أو في استلزام ارادة الشى ء ارادة ترك ضده)، والخطب سهل (الثالث) قد يطلق الضد ويراد منه الترك ويسمى بالضد العام وقد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه، وثالثة يراد منه احد الاضداد الوجودية لا بعينه ويجعل من الضد

العام، واما الاقوال حول الاقسام فكثيرة والذى ينبغى عنه البحث، هو الاقتضاء في الضد الخاص وقد استدل عليه بوجهين الاول وروح هذا الوجه راجع إلى كون ترك الضد مقدمة لفعله، ولكنه عند التشقيق ملفق من مقدمات ثلث يحتاج كل واحدة برأسها إلى اعمال النظر (الاولى) مقدمية ترك الضد لفعل ضده وربما يصار البحث إلى مقدمية الفعل لترك الضد (الثانية) ان مقدمة الواجب واجبة، (الثالثة) ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام وليس المراد منه ما تقدم اعني الترك بل نقيض الواجب سواء كان عدميا ام وجوديا كما في المقام فان ترك الصلوة مقدمة للاهم، وضده العام هو نفس الصلوة (هذا) واستدل القائل على اثبات المقدمة الاولى بان الضد متمانعان وعدم المانع من المقدمات (قلت) قد ناقش فيه القوم واوردوا عليه وجوها ثلثة (الاول) ما عن المحقق الخراساني من ان المعاندة بين الشيئين لا ثقتضى الا عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة بين احد العينين مع نقيض الاخر بل بينهما كمال الملائمة كان احد العينين مع نقيض الاخر في مرتبة واحدة (واورد) عليه المحقق المحشى ان كمال الملائمة لا ينافى التقدم والتأخر لان العلة لها كمال الملائمة مع معلولها وهو لا يوجب الاتحاد في الرتبة و (لكن) يمكن ان يقال في تقرير مقالة الخراساني ان الحمل الصناعي ينقسم إلى حمل بالذات وهو ما يكون الموضوع فيه مصداقا للمحمول بذاته بلا ضم حيثية زائدة على ذاته كما في زيد انسان، وإلى حمل بالعرض وهو ما يحتاج إلى حيثية زائدة حتى يصير مصداقا له بتبعه كما في قولك الجسم ابيض إذ كون الجسم من حيث ذاته، لا يكفى في مصداقيته له ما لم يتخصص بخصوصية زائدة على ذاته (فح) فالسواد وان لم يصدق على البياض الا ان عدم السواد يصدق عليه حملا بالعرض لا بالذات إذ حيثية الوجود الذى هو عين الطاردية للعدم والمنشأية للاثر، تمتنع ان تكون عين عدم الاخر بالذات لكن يتحد ان بالعرض ويكون وجوده راسم عدمه (فح) فالحمل بينهما كاشف عن اتحادهما في الخارج اتحادا مصداقيا بالعرض، وما يقع في سلسلة العلل من المقتضيات والمعدات وعدم الموانع لا يعقل ان تتحد مع معلوله في الخارج ولو بالعرض، إذ العلة مقدمة على معلولها عقلا ومعنى هذا التقدم كون وجود المعلول ناشئا منه ومفاضا عنه وما هذا شأنه لا يعقل ان يتحد مع المتأخر عنه إذ الاتحاد كما هو مفاد

الحمل يأبى ان يكون احدهما مقدما والاخر مؤخرا وان كان رتبيا وبعبارة اوجز ان السواد لا يصدق على البياض والا اجتمع الضدان ومع عدم صدقه لابد وان يصدق عليه نقيضه والا ارتفع النقيضان، والصدق يقتضى الاتحاد وهو ينافى التقدم والتأخر رتبة فثبت اتحادهما رتبة، (هذا) ولكنه ايضا لا يخلو من اشكال لما عرفت ان قوام الحمل الصناعي بالعرض انما هو بتخصص الموضوع بحيثية زائدة حتى يصير مصداقا عرضيا ببركتها، والمفروض ان وجود الضد ليس عين عدم الاخر فلا محيص عن القول بالتخصص واتصاف الموضوع بحيثية زائدة (ولكنه) في المقام ممتنع إذ الاعدام سواء كانت مطلقة ام غيرها ليست لها حيثية واقعية حتى يتخصص به البياض ويحمل عليه على نحو الاتصاف انه عدم سواد، إذ الاعدام باطلات صرفة وعاطلات محضة ولا معنى فيها للاتحاد والهوهوية والعينية على وجه التوصيف كما لا يخفى وما ربما يثبت للاعدام من احكام الوجود من التقدم الزمانى أو كون عدم العلة علة لعدم المعلول، كل ذلك لغرض التسهيل على المتعلمين، وما ربما يقال من ان لاعدام الملكات خطا من الوجود، توسع في العبارة واسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف والا فان العمى بما هو امر عدمي لاحظ له من الوجود، ولم يشم ولن

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

والاشتباهات واظن انك لو وقفت على واقع العدم الذى حقيقته انه لا واقع له، تعرف ان حيثية العدم يمتنع ان تكون ذلت حظ من الوجود، بل الاضافات الواقعة بينها وبين غيرها انما هي في الذهن، وفي وعائه تكون الاعدام المطلقة ايضا موجودة بالحمل الشايع وان كانت اعداما بالحمل الاولى فلا حقيقة للعدم حتى يتصف بوصف وجودي أو اعتباري أو عدمي (وما يقال) ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ليس المراد منه ان الجهات العدمية بما هي كذلك تمكن ان تثبت لشئ بحيث يكون التصادق والاتحاد بينهما كاتحاد شئ بشئ والا يلزم كذب القاعدة الفرعية. ايضا، لان ثبوت الثابت بهذا النحو، اثبات صفة ثبوتية له فيلزم صدق قولنا العدم ثابت للوجود وصادق عليه وهو فرع ثبوت المثبت له (فتلخص) ان الاحكام في الاعدام لابد ان ترجع إلى السالبات المحصلات وان كانت بحسب الظاهر موجبات هذا وانما اطلنا الكلام وعدلنا عن مسلك الاقتصاد لكون المقام من مزال الاقدام فاغتنم (الثاني) من المناقشات والايرادات على المقدمة الاولى اعني مقدمية ترك الضد لوجود الاخر هو ما يستفاد ايضا من كلام المحقق الخراساني حيث قال ان المنافات بين النقيضين كما لا تقتضي تقدم احدهما في ثبوت الاخر كذلك المتضادان، وقرره تلميذه الجليل المحقق القوچانى (ره) في حاشيته بقوله انه لا خفاء في ان النقيض للوجود هو العدم البدلى الكائن في مرتبته والالزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب احدهما مقدمة للاخر فظهر ان هذا النحو من التعاند لا يقتضى الا تبادلهما في التحقيق لا ارتفاع احدهما ولا، ثم تحقق الاخر ثانيا وحيث عرفت ذلك في النقيضين فكذلك الوجود ان المتقابلان (انتهى) ونزيد توضيحا عليه ان ما ذكره مبنى على مقدمات ثلاث (الاولى) ان النقيضين في رتبة واحدة بمعنى ان الوجود في ظرف معين من الزمان أو في مرتبة من مراتب الواقع، ليس نقيضه الا العدم في ذلك الظرف أو المرتبة إذ لا تعاند في غير هذا الوجه إذ عدم زيد في الغد لا يعاند وجوده في اليوم وعدم المعلول في رتبة العلة لا يباين وجوده في مرتبة نفسه (وان شئت فعبر) ان نقيض الشئ بديله فنقيض شئ في زمان أو رتبة، هو عدمه الذى في ذلك الزمان وتلك الرتبة والايلزم اجتماع النقيضين فالمعلول معدوم في رتبة العلة وموجود

في رتبة متأخرة فنقيض الوجود في رتبة العلة هو العدم في رتبتها (وبعبارة اوضح) ان مرتبة العلية هي مرتبة الافاضة والاثبات فيمتنع ان يتحقق فيها وجود المعلول والا ارتفعت العلية والمعلولية فلا بد ان يتحقق فيها عدمه لئلا يرتفع النقيضان فظهر انه لابد ان يتبادل كل من وجود المعلول وعدمه في رتبة العلة مترتبا (الثانية) ان الضدين ايضا في مرتبة واحدة لاجل البيان المتقدم في النقيضين مثلا لو فرضنا تحقق احد الضدين كالبياض في ظرف من الزمان وفى موضوع معين، فضده هو السواد في تلك القطعة وفي هذا الموضوع المتعين، لعدم المنافات لو تحققا في قطعتين أو موضوعين فالبينونية الحقيقية بين الضدين لا تتحقق الا بالمطاردة وهى تتوقف على ما ذكرناه وببيان آخر ان مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو ام القضايا ومناط الامتناع فيه انما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدم (فكك) في اجتماع الضدين (الثالثة) وان شئت فسمها نتيجة المقدمتين هو كون احد الضدين مع نقيض الاخر في رتبة واحدة (والحاصل) انه علم ان البياض مع نقيضه في رتبة واحدة كما علم ان البياض مع السواد واقعان في مرتبة واحدة ايضا كما تقدم فيستنتج ان نقيض البياض اعني عدم البياض متحد مع السواد رتبة إذ السواد مساو رتبة مع البياض، والبياض مساو مع عدم البياض فالسواد مساو مع عدم البياض لان مساوى المساوى للشئ مساو له (هذا غاية) توضيح له (وانت) خبير بما فيه من الخلل (اما) في اولها فلانا نمنع كون النقيضين في رتبة واحدة لان وجود المعلول في رتبة علتها ليس نقيضه كون عدمه في رتبتها إذ لا واقعية للاعدام حتى تشغل مرتبة من مراتب الواقع بل نقيضه سلب وجود المعلول في هذه المرتبة على ان تكون الرتبة قيد اللمسلوب لا للسلب (وبالجملة) ان نقيض كل موجود في أي مرتبة أو زمان، هو عدم الموجود الواقع في هذه الرتبة أو ذاك الزمان، فإذا كذب كون المعلول في رتبة علته صدق عدم كونه في رتبتها لا كون عدمه في رتبتها فانه ايضا غير صادق (وبعبارة) اخصر ان نقيض كلشئ رفعه فنقيض البياض في المرتبة رفعه، على ان يكون القيد للمسلوب لا للسلب فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علته، صدق عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيلي أو بنحو السلب المحمولي للمقيد على ان يكون القيد للمسلوب فتلخص ان نقيض كون المعلول في رتبة العلة عدم كونه في رتبتها لا كون العدم في رتبتها حتى يقال ان

النقيضين في رتبة واحدة (واما ثانيتها) فهو اوضح فسادا مما تقدم إذ الرتب العقلية لا ربط لها بالخارج الذى هو ظرف الضدية، والمترتبان عقلا مجتمعان خارجا ومتحدان زمانا، والضدان يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجي فاين هو من الرتب العقلية، حتى لو فرضنا ان البياض والسواد مخلفا الرتبة عقلا يكون اجتماعهما الوجودى في موضوع واحد محالا ايضا، وبما عرفت من عدم وحدة التربة في النقيضين، سقط ما ذكر من اثبات وحدة الرتبة في الضدين من وحدتها في النقيضين لاجل كون مناط الامتناع في اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع التقيضين، هذا مضافا إلى ان في هذه الدعوى ايضا كلاما بل خلطا والتفصيل موكول إلى مظانه وبما (ذكر) يظهر الحال في النتيجة بل لو سلمنا كون النقيضين والضدين في رتبة واحدة، فلانكار لزوم كون احد العينين في رتبة نقيض الاخر مجال واسع، لعدم البرهان على ان الرتب العقلية حكمها حكم الزمان في الخارج لو لم نقل بان البرهان قائم على خلافه لان للرتب العقلية ملاكات خاصة، ربما يكون الملاك موجودا في الشئ دون متحده في الرتبة، الا ترى ان ملازم العلة لا يكون مقدما على المعلول رتبة لفقدان ملاك التقدم فيه وهو كون وجوب الشئ من وجوبه ووجوده من وجوده (وما) ربما يتمسك بقياس المساوات فغفلة حقيقة الحال ولعله لقياس الرتب العقلية من حيث المساوات واللامساوات،

بالمقادير والازمنة (فتلخص) ان الشئ ونقيضه ليسا في مرتبة واحدة سلبا تحصيليا كما ليس بينهما التقارن والتقدم كذلك الثالث وهو ايضا يستفاد من كلامه قدس سره و (حاصله) انه لو توقف وجود المد على عدم ضده لزم الدور، لان التوقف لاجل التمانع من الطرفين فعدم احد الضدين ايضا متوقف، على وجود الاخر توقف العدم على وجود مانعه (انتهى) قلت ان مقتضى التمانع بين الضدين هو انه لو توقف وجود الضد على عدم الاخر، لزم ان يتوقف وجود الضد الاخر على عدم ذاك لا ان يتوقف عدم الاخر على وجوده فيرتفع الدور، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه، لان وجود البياض متوقف على عدم السواد ووجود السواد متوقف على عدم البياض، اخذا بحكم التمانع بين وجودي الضدين، لا ان عدم السواد متوقف على وجود البياض حتى يتخيل الدور، لان العدم ليس بشئ حتى يتوقف تحققه على شئ (ثم) ان التحقيق ان التوقف باطل مطلقا أي لا يتوقف العدم على شئ ولا يتوقف شئ عليه و (توضيحه)

وان كان ما اوعزنا إليه كافيا في رفع الحجاب، هو ان العدم ليس امرا حقيقيا واقعيا، بل هو مفهوم اعتباري يصنعه الذهن إذا تصور شيئا ولم يجده شيئا إذا رجع إلى الخارج وتفحص عن مظانه، وحقيقته خلو صحيفة الوجود عن الشئ المتصور بالسلب التحصيلي، وخلو نفس الامر عن وجوده، فيكون مقابل الوجود مقابل ونفس الامر بمراتبه الطولية وما شأنه هذا يكون بطلانا محضا، ولا يعقل ان يصير دخيلا في تحقق شئ أو متأثرا من شئ إذ ما لا شيئية له يسلب عنه جميع الامور الثبوتية ونها المتوقف بكلا قسميه، بالسلب التحصيلي، و (بالجملة) كون شئ شرطا لشئ أو متأثرا عنه أو دخيلا في وجوده، قضايا ايجابية يتوقف صدقها على وجود موضوعها ومحمولها وقد فرضنا العدم لا شيئا محضا وبطلانا خالصا، و قولك ان عدم الضد موقوف عليه أو عدمه موقوف على وجود الضد، من الموجبات وثبوت حكمها للعدم، فرع ثبوت المثبت له وهو هنا ممتنع (فظهر) ان العدم مسلوب عنه احكام الوجود والثبوت، اذلا شيئية له فلا تقدم له ولا تأخر ولا مقارنة بل كل الحيثيات مسلوبة عنه سلبا تحصيليا لا بمعنى سلب شئ عن شئ بل السلب عنه من قبل الاخبار عن المعدوم المطلق بانه لا يخبر عنه، الحاصل بالتوسل بالعناوين المتحصلة في الذهن، وقد تقدم ان ما ربما يقال ان عدم العلة علة لعدم معلوله مسامحة في التعبير كما ان ما يتكرر بين كلمات المشاهير من اهل الفن من عد عدم المانع من اجزاء العلة، مرجعه إلى ان وجوده مانع عن تحقق المعلول لا ان عدمه دخيل، فعبروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بكون عدم المانع من اجزاء العلة إذ العدم مطلقه ومضافه اقصر شأنا من ان يحوم حوله التوقف لانه البطلان واللاشيئية واوضح فسادا منه ما يقال ان للاعدام واقعية وظروفا بحسب احوالها كما ان للماهيات اوعية متسانحة مع مظروفاتها، إذ كل ظرف لابد وان يرجع إلى صحيفة الوجود والا فالظرف و المظروف عاطلان باطلان والعجب عن المحقق المحشى مع نبوغه وكثرة مساعيه في هاتيك المباحث حيث افاد هنا ما لا ينبغى ان يصدر عن مثله حيث قال ان عدم الضد من مصححات قابلية المحل لقبول الضد، لعدم قابلية الابيض للسواد ولا الاسود للبياض، وان القابليات والاستعدادات والاضافات واعدام الملكات وان كان لا مطابق لها في الخارج لكنها من الامور الانتزاعية

وحيثيات وشئون لامور خارجية، وثبوت شئ لشئ لا يقتضى ازيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت انتهى (وفيه) اما اولا فلان الاعدام المضافة إذا لم تكن متأثرا عن شئ لابائه عن الفاعل والقابل، فلا يكون مؤثرة ولا شرطا إذ التفكيك بينهما في الموجود الامكاني باطل وما ليس بشئ لا يكون مؤثرا ولا متأثرا واما عدم تحقق الضد عند وجود الاخر، وتحققه عند عدمه، فليس الا لاجل التمانع بين الوجودين، فإذا عدم احدهما تحقق الاخر لا لجهة الاستناد إلى عدمه بل إلى ايجاب علته التامة وان شئت قلت ان قابلية المحل من شئون نفسه من غير دخالة عدم شئ فيها، فالجسم قابل للسواد، كان موصوفا بالبياض اولا ولا يتوقف قبوله له على عدم البياض واما عدم قبوله في حال اتصافه به، فانما هو لاجل التمانع بين الوجودين لا لتوقف القابلية على عدم الضد إذ العدم لا يمكن ان يكون مؤثرا في تصحيح القابلية بل لا يكون من شئون الامور الخارجية ولا منتزعا منها (وثانيا) ان عد الاعدام المضافة في عداد الاستعدادات لا يخلو من خلط فان الامكان الاستعدادي له نحو وجود في المادة، إذ لا يمكن انكار ان للقابليات والاستعدادات بل الاضافات نحو وجود في الخارج بخلاف اعدام الملكات فان التحقق لحيثية الملكة لا لحيثية العدم فتدبر هذه حال المناقشات الثلاثة المتوجهة إلى المقدمة الاولى وقد عرفت حالها بالنقض والابرام و (اما المقدمة الثانية) اعني وجوب المقدمة فقد تبين حاله ايضا و (اما الثالثة) أي اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن نقيضه فللمنع عنه مجال واسع اما عدم الاقتضاء بالمطابقة والتضمن فواضح إذ البعث لا يكون عين الزجر ولا متضمنا له و (اما الالتزام) اعني كون النهى عن النقيض لازما للامر، كما ربما يقال ان نفس تصور الوجوب والالزام يكفى في تصور النهى عن الترك (ففيه) انه ان اريد به الانتقال التصورى فمع عدم ثبوته لا يفيد، وان اريد اللزوم الواقعي بان يدعى ان المولى إذا امر بشئ يجب ان ينهى عن نقيضه فهو واضح البطلان، لان المفروض ان الصادر منه هو الامر لاغيره، وان اريد انه لو التفت إليه لنهى عنه فهو كما ترى (فان قلت) ليس البحث في البعث الاعتباري بل في استلزام الارادتين، إذ الارادة المتعلقة بشئ مستلزمة للارادة المتعلقة بترك تركه (قلت) ان اريد من الاستلزام العينية والتضمن، فهو واضح الفساد لان ارادة الزجر عن ترك شئ ليس عين ارادة نفس الشئ

بالحمل الاولى وانطباقه عليه في الخارج، مع فساده في نفسه، ليس بمفيد، (وان اريد) منه المعنى الذى يذكر في باب المقدمة بانه إذا تعلقت ارادة تشريعية بشئ فمع الالتفات إلى تركه تتعلق ارادة تشريعية على ترك تركه (يرد) عليه ما اوضحناه في بابها من انا لا نتصور لهذه الارادة غاية ولا مبادى، وتوضيحه انه بعد تعلق الارادة التشريعية الالزامية بشئ لا معنى لتعلق ارادة اخرى على ترك تركه، لعدم تحقق مبادى الارادة وغايتها فان غايتها التوصل إلى المبعوث إليه ومع ارادة الفعل والبعث إليه، لا معنى لبعث الزامي آخر إلى ترك تركه فلا غاية للارادة التشريعية، وقد تقدم ان القول بان تعلق الارادة بالمقدمة قهرى، لازمه تعلقها بشئ بلا ملاك وهو ممتنع ويجرى مثله في المقام ايضا، فتلخص ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام ولا الخاص من جهة مقدمية الترك فتدبر الوجه الثاني مما استدل به على حرمة الضد من جهة الاستلزام كما ان الوجه الاول من كون الترك مقدمة لفعل الضد وحاصل هذا الوجه امتناع اختلاف المتلازمين في الحكم حيث ان عدم الضد لو لم يكن مقدمة لوجود ضده فلا اقل من كونه ملازما له، وما شأنه هذا، يمتنع ان يكون مباحا إذا كان عدله واجبا وتوضيحه ببيان امور (الاول) ان وجود كل من العينين مع عدم ضده متلازمان لان وجود الضد يمتنع ان يتحقق في موضوع تحقق فيه الضد الاخر،

لمكان الضدية فلا بد ان يتحقق فيه عدمه لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وحيث لا يمكن الصدق الذاتي بين الوجود والعدم فلابد وان يكون عرضها بنحو التلازم في الصدق وهو المطلوب (فظهر) ان وجود كل من الضدين مع عدم الاخر متلازمان (الثاني) ان المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة لان ترك الضد لو كان واجبا إذا كان الاخر واجبا فهو والا يلزم ان يكون جايز الترك لعدم خلو الواقعة عن الحكم وهذا الجواز مشترك بين غير الحرمة من الاحكام الباقية و (ح) ان بقى الاخر على وجوبه لزم التكليف بالمحال، والا خرج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا (الثالث) ان الامر بالشئ مقتض للنهى عن ضده العام والمراد من الضد العام مطلق نقيض المأمور به كما تقدم وهو هنا فعل الصلوة (والجواب) عن الاول ما حققناه من ان نقيض كلشئ رفعه لا اثبات هذا الرفع فنقيض قولنا يصدق عليه السواد هو انه لا يصدق عليه

السواد، لا انه يصدق عليه عدم السواد، وكم فرق بين السالبة المحصلة وبين الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول كما إذا قلت يصدق عليه انه ليس بسواد (والحاصل) ان نقيض صدق احدى العينين على الاخرى، عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلي، لا الايجاب العدولى والالزم ارتفاع النقيضين لان العين اعني الموجبة المحصلة والنقيض المتخيل اعني الموجبة المعدولة كلتاهما كاذبتان، إذ الموجبة المعدولة كالموجبة المحصلة مفادها اثبات نعت لموضوع ويمتنع ان يكون العدم صادقا على الوجود ومتلازما له، كيف وانه لا شيئية له حتى يكون ملازما لشئ (اضف إليه) ان التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناش من عدم اعتبار الحيثيات وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصلة والموجبات المعدولة فان قلت يلزم منه بطلان الموجبة المعدولة إذ ما من معدولة الا وفيها اثبات وصف عدمي لموضوع موجود فما معنى الاتصاف بصفة هي بطلان محض وقس عليه إذا كان المحمول العدمي، ملازما معه (قلت) انه يعتبر في المعدولات ان يكون للموضوعات شأنية واستعداد، فتكون القضية المعدولة حاكية عن حيثية، بها يكون للموضوع شأنية الاتصاف وقوة الفعلية، ولهذا يصح قولك زيد لا بصير ولا يصح الجدار لا بصير، فليس الاعتبار في المعدولات اثبات امر عدمي للموضوع، بل الاعتبار فيها هو ثبوت شأنية للموضوع مع فقدان فعليتها فلا يلزم اثبات السلب كما توهم (واما الثاني) فلان عدم الخلو انما هو في الوقايع الثابتة التى يكون للامر والزجر فيها معنى محصل واما العدم فهو انزل من ان يلحق بالوقايع فانه بطلان محض ولذا لابد من تأويل المواضع التى توهم تعلق التكليف فيها بالترك كوجوب تروك الاحرام وتروك المفطرات، على ان عدم خلو الواقعة عن حكم لم يدل عليه دليل لو لم يدل على خلافه، إذ الاباحة المسببة عن اقتضاء التساوى، اباة شرعية وتعد من الاحكام، واما إذا فرضنا عدم اقتضاء للواقعة اصلا، فلابد وان لا يكون لها حكم شرعى إذ جعل الاباحة بلا ملاك لغو، فينطبق على الاباحة العقلية، قهرا ويخلو عن الجواز الشرعي وليكن المقام من نظائره (هذا) مع انه لم سلم ذلك لا يلزم ما ذكر كما لا يخفى و (اما عن الثالث) فقدمنا الجواب عنه مفصلا والخطب بعد سهل (وقد يقال) بعدم الاقتضاء في الاضداد الوجودية الا في الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لان عدم السكون وان لم يكن عين

الحركة، الا ان العرف لا يرى فرقا بين ان يقول تحرك وبين ان يقول لا تسكن (وفيه) انه ان اراد ان مفاد الامر عين مفاد النهى فهو امر غريب إذ أي شخص لا يفرق بين المفادين، واى متسامح يرى ان الحيثية الوجودية عين العدمية، وان اراد انه ينتقل من الامر إلى النهى عن الضد، (ففيه) ان مجرد الانتقال الذى ليس الا صرف تصور الشئ لا يوجب كون السكون منهيا عنه إذ هو يحتاج إلى انشاء الزجر وهو مترتب على مقدمات لا تحصل بالتصور، وان اراد ان المولى ينتقل بعد الامر إلى حالة اخرى فيستقل بانشاء الزجر فهو اوضح فسادا (واعلم) ان الدليلين المتقدمين، انما يعدان دليلين مستقلين إذ اقلنا بوجوب مطلق المقدمة، واما القول بوجوب الموصلة منها فالدليل الثاني اعني اتحاد المتلازمين في الحكم من متممات الدليل الاول وقد عرفت ان الدليل الاول مؤلف من مقدمات ثلاث (اوليها) مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر (وثانيتها) كون مقدمة الواجب واجبة و (ثالثتها) ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام، فعلى وجوب مطلق المقدمة فالواجب من باب المقدمة، هو ترك الصلوة، وضده العام بالمعنى الذى عرفت هو فعلها فيتم الاستدلال لان ترك الصلوة واجب بملاك المقدمية ومهما وجب شئ حرم ضده كالصلوة في المورد واما على القول بوجوب الموصلة فالمأمور به هو الترك المقيد بالايصال، وليس نقيضه الا رفع هذا الترك أو ترك هذا الترك فإذا وجب الترك الموصل حرم رفع هذا الترك الموصل وهو ليس عين فعل الصلوة بل يلازمها إذا تحقق في ضمنها لافى ضمن الترك المجرد فلا يلزم حرمة الفعل الا مع تمامية دليل الاستلزام فإذا يتحد الدليلان ويتوحد الاثنان الامر الرابع في بيان ثمرة البحث وهى فساد العبادة على القول باقتضاء الامر النهى عن ضده، إذ النهى فيها يوجب الفساد ولك انكارها، إذ المسلم من فساد العبادة عند تعلق النهى، ما إذا كان المنهى عنه مشتملا على مفسدة لا يصلح معها ان يتقرب بها، كصلوة الحايض فان النهى فيها للارشاد إلى عدم الصحة أو كان الاتيان بمتعلق النهى مخالفة للمولى ومبعدا عن ساحته كما في النواهي المولوية فلا يكون مقربا، وليس النهى في المقام من قبيل شئ من القسمين، إذ النهى في المقام لا يكشف عن مفسدة، بل العقل يحكم بتحقق المصلحة الملزمة في الضد المزاحم لعدم المزاحمة بين المقتضيات، كما ان مخالفة النهى المقدمى كالامر المقدمى لا يوجب البعد عن ساحة المولى كما لا يوجب القرب منه، فالبحث

إذا عادم الثمرة وانكر شيخنا البهائي ثمرة البحث بطريق آخر وهوان الامر بالشئ وان لم يقتض النهى عن ضده الا انه يقتضى عدم الامر به وهو كاف في بطلان العبادة واجيب عنه بوجوه (الاول) كفاية الرجحان الذاتي في العبادة إذ الفرد المزاحم من الصلوة وغيره متساويان في الملاك والمحبوبية الذاتية وانما اوجب الابتلاء بالاهم سقوط امره فقط فهو باق بعد على ما كان عليه (الثاني) ان ذلك يتم في المضيقين واما إذا كان احدهما موسعا فصحة الفرد المزاحم من الصلوة بمكان من الامكان وان قلنا بتوقف الصحة على الامر، (توضيحه) ان الاوامر متعلقة بالطبايع، والخصوصيات الفردية خارجة منها إذ الامر لا يتعلق الا بما يقوم به الغرض وهو ليس الانفس الطبيعة بوجودها السارى ولا دخل لغيرها في حصول الغرض فلا بتصور اخذه فيه مع عدم دخله في الغرض على الفرض، ولا يتعدد الامر المتعلق بالواجب الموسع باعتبار اول الوقت وآخره، إذ الزمان اخذ بنحو الظرفية للمأمور به نعم في آخر الوقت وانحصار الفرد يحكم العقل بايجادها فورافى ضمن ذلك الفرد المنحصر من غير تغيير في ناحية الامر و (بالجملة) ما هو المضاد للمأمور به الذى هو الازالة هو المصداق من الصلوة لا الطبيعة، وما هو المأمور به هي الطبيعة لا المصداق (هذا) من غير فرق بين الافراد الطولية والعرضية و (ح) بما

ان للطبيعة افرادا غير مزاحمة وان كان هذا الفرد مزاحما، وبما ان القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما، كافية في تعلق االامر بها لخروجه عن التكليف بما لا يطاق، (فح) يجوز الانيان به بداعي الامر المتعلق بالطبيعة ولا يحتاج خصوص الفرد إلى الامر لما عرفت ان متعلق الاوامر هي الطبايع حتى يقال انه بعد الامر بالازالة لا يمكن الامر بذلك الفرد المزاحم لاستلزامه الامر بالضدين (هذا كله) فيما إذا كان وقت الفرد المزاحم موسعا كاتيان الصلوة اثناء النهار وقد كلف بالازالة، وقد عرفت صحة الامر بالطبيعة واتيان الفرد بداعي امرها (فظهر) ان نفى الثمرة في الباب بناء على توقف صحة العبادة على الامر لا يستقيم على اطلاقه بل يختص بالمضيقين دون الموسع والمضيق (نعم) لو قلنا ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان ذلك الفرد من الصلوة المزاحم للازالة منهيا عنه وبعد تعلق النهى لا يمكن الاتيان بداعي امر نفسه لعدم الامر به بالخصوص، ولا بداعي الطبيعة إذ يقيد اطلاق الامر، بالنهي المفروض فلا يمكن انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم

ولو قهريا ويمكن اجراء هذا التقريب فيما إذا صار وقت الصلوة مضيقا لان الامر لا يتجافى عن متعلقه بصيرورة الوقت مضيقا نعم في آخر الوقت كما تقدم يحكم العقل بايجادها فورا من غير تغيير في ناحية الامر فيمكن قصد الامر المتعلق بالطبيعة مع الاتيان بالفرد المنحصر في الوقت المضيق ولو زاحم الضد الاهم (هذا غاية توضيح) وتوجيه لما حكى عن المحقق الكركي وهو بكلامه هذا، وان لم يكن بصدد الجواب عن مقالة البهائي لتقدم عصر المحقق (قده) عليه، الا ان عبارته المحكية مما يمكن ان يستفاد منه ما يصلح جوابا لمقالته (ولك) ان تقول ان ملاك استحالة الامر بالضدين موجود مع تضيق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الافراد طولية كما إذا كان وقت الصلوة وسيعا فان معنى تعلق الامر بالطبيعة هو البعث إلى ايجادها، فمع كون الوقت مضيقا ان كان البعث إلى ايجاد الطبيعة فعليا والى ضده كذلك، لزم منه التكليف بالمحال، فان ايجاد الطبيعة وضد مصداقها مما لا يمكن في الوقت المضيق وكذا الحال مع انحصار المصداق بل مع كون الافراد طولية فان فعلية الامر بالطبيعة في وقت يكون الفرد فيه مبتلى بالضد الواجب الفعلى، مما لا يمكن تحققه وصرف كون الامر متعلقا بالطبيعة وعدم التنافى بينها وبين الواجب المضيق لا يدفع الاستحالة، بعد كون لازمه التكليف بالمحال الا ان يصار إلى ما سنحققه انشاء الله الثالث ما حققناه في هذا الباب وبنينا عليه واستفدنا منه في ابواب اخر سيوافيك باذن الله وملخصه هو تصوير الامر بالاهم والمهم في عرض واحد بلا تقييد واحد منهما بالعصيان كما عليه القوم في تصوير امر بالمهم، حيث يقولون ان الامر به مترتب على عصيان امر الاهم على تفصيل سيمر بك بيانه وبيان بطلانه، ثم ان توضيح المختار يستدعى رسم مقدمات الاولى التحقيق كما سيأتي ان الاوامر متعلقة بالطبايع لان الغرض قائم بنفس الطبيعة باى خصوصية تشخصت، وفي ضمن أي فرد تحققت فلا معنى لادخال اية خصوصية تحت الامر بعد عدم دخالتها في الغرض، على ان الهيئة تدل على البعث والمادة على المهية اللابشرط فلا دال على الخصوصيات (الثانية) ان الاطلاق بعد فرض تمامية مقدماته ليس معناه الا كون الطبيعة تمام

الموضوع للحكم بلا دخالة شئ آخر أو ليس الا ان ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له (هذا) ليشمل ما إذا كان الموضوع جزئيا

(واما) جعل الطبيعة مرآتا لمصاديقها أو جعل الموضوع مرآتا لحالاته، فخارج من معنى الاطلاق وداخل تحت العموم افراديا أو احواليا (وبالجملة) فرق بين قولنا لعتق رقبة وبين قولنا اعتق كل رقبة إذ الاول مطلق بمعنى ان تمام الموضوع هو الرقبة ليس غير (والثانى) عموم ويدل على وضع الحكم على الافراد بتوسيط العنوان الاجمالي الذى لوحظ مرآتا إليها وسيجئ في بابه، ان العموم لا يستغنى به عن الاطلاق، الاحوالي للافراد، لان غاية ما يدل عليه العموم هو كون الافراد محكوما بالحكم واما ان كل فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف آخر فلابد فيه من التمسك بالاطلاق (وبه يظهر) ان الغاية من الاطلاق غير الغاية من العموم وان تقسيم الاطلاق إلى الشمولى والبدلى وغيرهما فاسد جدا إذ ليس للاطلاق تعرض لحيثية سوى كون ما اخذ موضوعا تمام الموضوع، واما كون الحكم متعلقا بالفرد على البدل أو لكل فرد أو للمجموع فلابد في استفادة كل من ذلك من التمسك بدوال لفظية، من لفظ كل أو اللام أو بعض أو غيرها (والسر) في ذلك ان الطبيعة لا يمكن ان تكون حاكية عن الافراد وان كانت متحدة معها خارجا، بخلاف العموم فان اداته وضعت لاستغراق افراد المدخول فيتعلق الحكم فيه بالافراد المحكية بعنواني الكل والجميع (واما) ما عن بعض الافاضل في تصوير كون الوضع عاما والموضوع له خاصا من ان الطبيعة إذ الوحظت سارية في افرادها تتحد معها وتحكى عنها، مخدوش بان الاتحاد غير الحكاية التى تدور مدار الوضع والاعتبار، والمفروض ان الملحوظ عند وضع الانسان مثلا نفس الماهية اللابشرطية فكيف يحكى هذا اللفظ عن الخصوصيات مع عدم وضع لها ولو كان الاتحاد العينى كافيا في الحكاية، لزم ان يحكى الجسم عن اعراضه نعم الاتحاد وجودا يوجب الانتقال إلى الخصوصية وهو غير الحكاية كما ينتقل من تصور احد الضدين إلى الاخر بل هو من باب تداعى المعاني الذى منشأه غالبا الموافاة الوجودية أو المطاردة في الموضوع هذا قليل من كثير وغيض من غدير وسيجئ تفصيل الكلام في محله الثالثة انك قد عرفت ان الاوامر المتعلقة بالطبايع لا تعرض لها على احوال الطبيعة وافرادها، ومنه يظهر ان التزاحمات الواقعة في الخارج بين افراد الطبايع بالعرض، غير

ملحوظة في تلك الادلة لان الحكم مجعول على العناوين الكلية وهو مقدم على التزاحم الواقع بين الافراد، برتبتين، رتبة تعلق الحكم بالعناوين ورتبة فرض ابتلاء المكلف بالواقعة وما له هذا الشأن من التقدم لا يتعرض لحال ما يتأخر عنه برتبتين (والحاصل) ان التزاحم بين وجوب ازالة النجاسة عن المسجد، ووجوب الصلوة حيث يتحقق، متأخر عن تعلق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلف بالواقعة، المتزاحم فيها ولا يكون الادلة متعرضة لحاله فضلا عن التعرض لعلاجه إذ قد تقدم ان المطلق لا يكون ناظرا إلى حالات الموضوع في نفسه فضلا عن حالاته مع غيره، وعن طرو المزاحمة بينهما فضلا عن ان يكون ناظرا إلى علاج المزاحمة، (هب) انا اغمضنا عن ان علاج المزاحمة متأخر رتبة عن جعل القانون بمراتب، الا انه لا يمكن الاغماض عن ان الامر له مادة وهيئة ولا دلالة لشئ منهما على الافراد الخارجية على ما حرر في محله، فاذن باى دال استفيد الفرد المزاحم بغيره، ام باى شئ عولج ذلك التزاحم مع ان كلها خارجة من مدلول الامر ولا يمكنه ان يتكفلها بعد كون معناه محدودا في البعث إلى الطبيعة فاتضح بطلان اشتراط المهم بعصيان الاهم الذى يبتنى عليه اساس الترتب لان المراد من الشرطية ان كان انه شرط شرعا فقد عرفت انه لا يمكن ان يكون مفاد الادلة، لان الحاكم في مقام القاء الحكم لا يتوجه الا إلى انشائه لا إلى تصحيح علاج المزاحمة لانه متأخر عنه كما تقدم على انك قد عرفت انحصار مفاد الامر فيما مر و (اما كون) العقل كاشفا عن اشتراطه شرعا أو كونه

حاكما بذلك فسيجئ الكلام فيه الرابعة انك إذا تتبعت كلمات الاعلام في تقسيم الحكم إلى مراتبه الاربعة تجد فيها ما لا يمكن الموافقة معه، إذ قد عدوا منها ما هومن مبادى الحكم وملاكاته كالمصالح والمفاسد التى يعبر عنها بمرتبة الاقتضاء، كما قد عدوا منها ما هو من احكام العقل بعد تمامية الحكم اعني التنجيز لانه حكم عقلي غير مربوط بمراتب الاحكام المجعولة، و معنى تنجزه قطع عذر المكلف في المخالفة وعدم كون معذورا من غير تبديل وتغيير في الحكم ولا الارادة واعجب منه كون حكم فعليا في ساعة وانشائيا في اخرى، وفعليا في حق شخص وانشائيا في حق آخر إلى غير ذلك مما يدمغه البرهان وحكم العقل بامتناع تغير الارادة في حق الشارع بل ولا يناسبه القوانين العقلائية عالمية كانت أو غيرها، فإذا انحصر

مراتب الحكم في الانشائية والفعلية فلابد من توضيهما فنقول الناموس المطرد في قوانين العالم هو ان الحاكم بعد ما تصور صلاح شئ وفساده و جزم ان في جعل حكم، له صلاحا لحال اتباعه يتعلق الارادة على انشائه بصورة قانون كلى لعامة البشر أو لجماعة منهم فينشائه حكما عموميا جاعلا له في مظانه التى يطلبه فيها المراجعون ويرجع إليها في استعلام الوظيفة، المكلفون، ولا يتفاوت فيما ذكرنا كون الحاكم شخصا واحد أو اشخاصا متعددين غير ان الحكم في الثاني يدور مدار غالبية الاراء وكثرتها (ثم) ان للمحيط وحال المكلفين دخلا تاما في اجراء الحكم واعلانه فان ساعدت الاحوال ووجدت شرايط الاجراء، يأمر الحاكم باعلانه وايصاله إلى المكلفين، والا فيترقب تناسب المحيط واستعداد الناس بقبوله ويترك هو في سنبله الانشائى والذى نسميه حكما انشائيا أو شأنيا، هو ما حاز مرتبة الانشاء والجعل سواء لم يعلن بينهم اصلا حتى ياخذه الناس ويتم عليهم الحجة، لمصالح في اخفائها كالاحكام التى بقيت مخزونة لدى ولى العصر عجل الله تعالى فرجه ويكون وقت اجرائها زمان ظهوره لمصالح تقتضي العناية الالهية كنجاسة بعض الطوايف المنتحلة بالاسلام وكفرهم، فهو حكم انشائي في زماننا وإذا بلغ وقت اجرائه يصير فعليا، أو اعلن بينهم ولكن بصورة العموم والاطلاق ليلحقه التقييد والتخصيص بعد، بدليل آخر كالاحكام الكلية التى تنشأ على الموضوعات ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الاجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيدات والمخصصات احكام انشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص وان كانت فعليات في غير هذه الموارد والذى نسميه حكما فعليا هو ما حاز مرتبة الاعلان وتم بيانه من قبل المولى بايراد مخصصاته ومقيداته، وآن وقت اجرائه وحان موقع عمله (فح) فقوله تعالى اوفوا بالعقود بهذا العموم، حكم انشائي وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلى، (هذا) هو المختار في معنى انشائية الحكم وفعليته فتلخص ان الاحكام منقسمة إلى حكم انشائي وهو ما لم ير الحاكم صلاحا في اجرائه وان كان نفس الحكم ذو صلاح كالاحكام المودوعة عند صاحب الامر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحا في اجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والاطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصى بعده، وإلى حكم فعلى قد بين واوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت

اجرائه وانفاذه و (عليه) إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف، وان كان قاصرا عن ازاحة علته أو عروض مانع كالعجز

والاضطرار عن القيام بمقتضى التلكيف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمس بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه فيعود انشيائيا، لان ذلك اشبه شئ بالقول بانقباض ارادة المولى عند طرو العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسر في ذلك ان غاية ما يحكم به العقل هو ان المكلف إذا طرء عليه العذر أو دام عذره وجهله، ان لا يكون مستحقا للعقاب بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين فعدم المخالفة عن عمد واما كونه خارجا من موضوع التكليف بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجهال وذوى الاعذار، فلا وجه له وسيأتى ان الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية فان الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى (فح) فلا وقع للسؤال عن ان اسراء الحكم إلى العاجز والجاهل اسراء بلا ملاك فارتقب وبذلك يتضح ان الفعلية والشأنية بالمعنى المعروف من انشائية الحكم بالنسبة إلى شخص كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليته بالنسبة إلى مقابلاتها، مما لا اساس له لان الاشتراط الشرعي في بعضها غير معقول مع عدم الدليل عليه في جميعها، والتصرف العقلي ايضا غير معقول لعدم امكان تصرف العقل في ارادة الشارع ولا في حكمه وسيأتى توضيحه و (بالجملة) ان الاحكام المضبوطة في الكتاب والسنة لا يعقل فيها هاتان المرتبتان بالمعنى الدال ؟ بينهم فقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) الخ لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم ولا معنى للفعلية والشانية في هذا الحكم المجعول المنضبط بل جعل الحكم على العنوان واجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصصاته ومقيداته، يوجب فعلية الحكم على عامة الناس سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت ان العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف الخامسة كل حكم كلى قانوني فهو خطاب واحد متعلق لعامة المكلفين، بلا تعدد ولا تكثر في ناحية الخطاب بل التعدد والكثرة في ناحية المتعلق، ويشهد عليه وجدان الشخص في خطاباته فان الشخص إذا دعا قومه لا نجاز عمل أو رفع بلية، فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رامه لا انه يدعو كل واحد بخطاب مستقل ولو انحلالا، للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلا تشبث بالانحلال وما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تام، لان ملاك الانحلال

في الاخبار والانشاء واحد فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الاول ايضا مع انهم لا يلتزمون به والا يلزم ان يكون الخبر الواحد الكاذب، اكاذيب في متن الواقع و (عليه) لو قال قائل بان النار باردة فقد كذب بعدة افراد النار، وهو رأى عازب أو قول كاذب لا يلتزم به ذو مسكة فتحصل مما ذكر انه لا ينحل الخطاب إلى خطابات بحيث يكون كل واحد موردا لخطاب خاص واما الميزان في صحة الخطاب الكلى فهو امكان انبعاث عدة من المخاطبين بهذا الخطاب لا انبعاث كل واحد منهم لبطلان القول بالانحلال والسر في ذلك ان امر الامر إذا كان لداعى الانبعاث وان كان الانبعاث مستند المبادى آخر من الخوف والطمع ايضا، يصح الخطاب به مولويا عند العقلاء لو قام بامتثاله طائفة من المأمورين كما يستهجن لو علم الامر عدم انبعاث واحد منهم ثم ان الخلط بين الاحكام الجزئية والكلية صار منشأ لاشتباهات (منها) حكمهم بعدم منجزية العلم الاجمالي إذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء لان الخطاب بالنسبة إليه مستهجن (قلت) ان ما ذكروه صحيح لو كان الخطاب شخصيا قائما بمخاطب واحد فيستهجن خطابه بزجره مثلا عن ارتكاب ما في الاناء الموجود في بلدة قاصية واما إذا كان بطريق العموم فيصح الخطاب لعامة المكلفين، لو وجد ملاك الخطاب اعني الابتلاء في عدة منهم كما في المقام ولذا التزمنا بوجوب الاجتناب في محله فيما إذا خرج احد الانائين من محل الابتلاء سواء كان قبل العلم ام بعده ومما يؤيد

ذلك ان الاستهجان المدعى لو صح في التكليفية، لصح في الوضعية من الاحكام خصوصا على القول بمجعوليتها فيلزم ان لا يكون الخمر الواقع في اقاصي البلاد نجسا وان يكون الاحكام الوضعية نسبية وهو باطل بضرورة الفقه (ومنها) توهم ان الخطاب لا يعقل ان يتوجه إلى العاجز والغافل ضرورة ان الخطاب للانبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز ومثله، (وانت خبير) ان الخطاب الشخصي إلى العاجز ومثله، لغو لممتنع صدوره من الملتفت وهذا بخلاف الخطابات الكلية المتوجهة إلى العناوين كالناس والمؤمنين فان مثل تلك الخطابات يصح من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها ولا يلزم ان تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلى جميعها في رفع الاستهجان كما تقدم (اضف) إليه ان الضرورة قائمة بان الاوامر الالهية شاملة للعصاة لا بعنوانهم، والمحققون على انها شاملة ايضا للكفار مع ان الخطاب الخصوصي إلى الكفار

وكذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم من اقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث فلو كان حكم الخطاب العام كالجزئي لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم وكذالحال في الجاهل والغافل والساهى إذا لا يعقل تخصيص الخطاب في مرتبة الانشاء بالعالم الملتفت وان كان يصح في مرتبة الفعلية كما سيأتي في المباحث العقلية (وبالجملة) لا يصح اخراجهم ولا يمكن توجه الخطاب الخصوصي إليهم، وقد تقدم ان الجاهل وامثاله معذورون في مخالفة الحكم الفعلى والسر فيما ذكرنا مضافا إلى ان الخطاب الواحد لا ينحل إلى خطابات، هو ان الارادة التشريعية ليست ارادة متعلقة باتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل والا يلزم في الارادة الالهية عدم تفكيكها عنه، وعدم امكان العصيان بل هي عبارة عن ارادة التقنين والجعل على نحو العموم وفي مثله يراعى الصحة العقلائية ومعلوم انه لا تتوقف عندهم على صحة الانبعاث من كل احدكما يظهر بالتأمل في القوانين العرفية السادسة ان الاحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعاو لا عقلا وان كان حكم العقل بالاطلاعة والعصيان في صورة القدرة (توضيحه) ان الاحكام الشرعية الكلية عارية بحكم الاطلاق عن التقييد بالقدرة فتشمل الجاهل والعاجز باطلاقها (وتوهم) ان الارادة الاستعمالية وان تعلقت بالمطلق الا ان الجدية متعلقة بالمقيدة بالقدرة (مدفوع) بان التقييد اما من جانب الشرع أو من ناحية العقل وكلاهما فاسدان اما الاول فلانه لو كانت مقيدة بها من الشرع لزم القول بجريان البرائة عند الشك في القدرة وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشك فيها، ولزم ايضا جواز احداث ما يعذر به اختيارا ولا اظن التزامهم به، (ومنه) يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلا، على ان ذلك لا يجامع ما اجمعوا عليه من بطلان اختصاص الاحكام بالعالمين لان التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح، إذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعا فلابد وان يكشف عن التقييد بالعلم ايضا لان مناط التقييد واحد وهو قبح خطاب العاجز والجاهل (واما الثاني) اعني تقييد العقل مستقلا فلان تصرف العقل بالتقييد في حكم الغير وارادته مع كون المشرع غيره، باطل إذ لا معنى ان يتصرف شخص في حكم غيره (والحاصل) ان تصرفه في الادلة يرجع إلى محصل بل تصرف العقل في ارادة المولى أو جعله، الا معنى معقول له إذ التقييد والتصرف لا يمكن الا للجاعل لا لغيره نعم يخص للعقل حكم مقام الاطاعة والعصيان، وتشخيص ان مخالفة الحكم

في أي مورد توجب استحقاق العقوبة وفي أي مورد لا توجبه وليس للعقل الا الحكم بان الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو اتيان الحرام من غير تصرف في الدليل (فظهر) ان ما يطلب من العقل لانقاذ الجهال والعجزة عن لهيب النار يحصل بحكمه بان هؤلاء معذورون في ترك الامتثال، ولا حاجة معه إلى التقييد لو لم نقل انه محال، والذى اوقعهم فيه هو توهم قبح الخطاب إليهم غافلا عن ان الملاك في الاحكام الكلية، غير الجزئية والشخصية كما نبهنا عليه (فان قلت) لا بأس في خطاب العاصى بشخصه لكن لا بداعي الانبعاث عن البعث بل بداعي اتمام الحجة عليه ليهلك من هلك عن بينة، (قلت) ما هو موضوع الاحتجاج من الموالى على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعي انبعاثهم، واما البعث لا بهذا الداعي فليس العقل حاكما بلزوم امتثاله كما لو فرضنا ان العبد اطلع على ان داعيه هو الامتحان و كشف الحال، السابعة ان الامر بكل من من الضدين امر بالمقدور الممكن والذى يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلقيهما في الاتيان وهو غير متعلق للتكليف و (توضيحه) انه إذا قامت الحجة في اول الزوال على وجوب الصلوة وقامت حجة اخرى على وجوب الازالة عن المسجد، فكل واحد حجة في مفاده مستقلا لا في الجمع بينهما، وليس قيام الحجتين على الضدين الاكقيامها على الامرين المتوافقين غير المتزاحمين، في ان كل واحد حجة في مفاده لافى الجمع بينهما وكل واحد يدعو الى اتيان متعلقه لا إلى الجمع والذى صدر من الامر على نحو القانون، هو الامر بهذا والبعث إلى آخر، ومجموع الامرين ليس موجودا عليحدة والامر بالجميع أو المجموع غير صادر من المولى وقد تقدم ان الامر لا يتعلق الا بنفس الطبايع المطلقة من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارية وجهات التزاحم وعلاجه، ومعنى اطلاقها ان المتعلق تمام الموضوع بلا دخالة قيد، لا ان معناه انه المطلوب سواء اجتمع مع هذا ام لا، إذ كل ذلك خارج من محط الاطلاق وقد نبهنا فلا تنسى، ان توارد الامرين على موضوعين متضادين مع ان الوقت الواحد غير واف الا بواحد منهما، انما يقبح لو كان الخطابان شخصيين واما الخطاب القانوني الذى

يختلف فيه حالات الاشخاص، فرب مكلف لا يصادف اول الزوال الا موضوعا واحدا وهو الصلوة وربما يصادف موضوعين فيصح توارد الامرين على عامة المكلفين ومنهم الشخص الواقف امام المتزاحمين ولا بستهجن، والذى يحكم به العقل هو ان العبد لابد ان يتمحل لاجابة الامرين على نحو لو خالف واحدا منهما لعدم سعة الوقت، لعد معذورا إذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان متعلقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة وقد يكون احدهما اهم فعلى الاول لا اشكال في حكم العقل بالتخيير بمعنى ان العقل يرى ان المكلف مخير في اتيان ايهما شاء، فإذا اشتغل باحدهما يكون في مخالفة الامر الاخر معذورا عقلا، من غير ان يكون تقييدا واشتراطا في التكليف والمكلف به ومع عدم اشتغاله بذلك لا يكون معذورا في ترك واحد منهما، فانه قادر باتيان كل واحد منهما، فترك كل واحد يكون بلا عذر فان العذر عدم القدرة والفرض انه قادر بكل منهما وانما يصير عاجزا إذا اشتغل باتيان احدهما، ومعه يعد معذورا في ترك الاخر واما مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذورا في ترك شئ منهما، وليس الجمع بمكلف به حتى يقال انه غير قادر عليه (وبعبارة اوضح) ان العبد لو سمع دعوه العقل بصرف القدره في واحد من الغريقين وانقذ واحدا منهما، فقد عجز عن انقاذ الاخر بلا اختيار فيقبح العقاب على ترك هذا الامر الفعلى الجدى فيثاب لاجل انقاذ الاخر، وان تخلف عن حكم العقل ولم ينقذ واحدا منهما استحق عقوبتين لانه ترك كل واحد من الامرين بلا عذر ويقال لم تركت هذا بلا عذر، ثم لم تركت الاخر كذلك، (فان قلت) ليس هنا الا قدرة

واجدة وهو يستدعى تكليفا واحدا، وجزاء مخالفة التكليف الواحد، عقاب فارد (قلت) كانك نسيت ما حررناه في المقدمات لان البحث في الاحكام القانونية، والتكليف فيها لم يتعلق بالفرد المردد، ولا بالجمع حتى يستلزم التكليف بالمحال، والمفروض ان كل واحد من الامرين تام في الباعثية، وليس ناظرا إلى حال اجتماعه مع الاخر لما عرفت ان التزاحم وعلاجه متاخران عن رتبة الجعل والفعلية، (فح) كل واحد يقضتى تحقق متعلقه وايجاده في الخارج، الا ان يظهر من العبد عذر في ترك امتثاله فإذا صرف قدرته في واحد منهما فقد حقق دعوته بالامتثال، وترك دعوة الاخر عن عذر واما إذا لم يصرف قدرته في شئ منهما فقد ترك دعوة كل واحد بلا عذر فيستحق عقابين

(ويترتب على) ذلك انه لو ترك واشتغل بفعل محرم، لاستحق ثلث عقوبات لملاك العصيان في كل واحد (واما إذا كان) احدهما اهم، فان اشتغل باتيان الاهم فهو معذور في ترك المهم لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضده بحكم العقل وان اشتغل بالمهم فقد اتى بالمأمور به الفعلى لكن لا يكون معذورا في ترك الاهم فيثاب باتيان المهم، ويعاقب بترك الاهم (وبالجملة) ان العقل يحكم بصرف القدرة في امتثال الاهم كى يكون معذورا في ترك المهم ولو عكس لاستحق عقوبة على الاهم لانه تركه بلا عذر ولكنه يثاب على المهم لاتيانه ولو تركهما لاستحق عقوبتين ولو اشتغل بمحرم لاستحق ثلثة عقوبات (فظهر) مما قدمنا امران (الاول) ان الاهم والمهم نظير المتساويين في ان كل واحد مأمور به في عرض الاخر، وهذان الامران العرضيان، فعليان متعلقان على عنوانين كليين من غير تعرض لهما لحال التزاحم وعجز المكلف، إذا المطاردة التى تحصل في مقام الاتيان لا توجب تقييد الامرين أو احدهما أو اشتراطهما أو اشتراط احدهما بحال عصيان الاخر لا شرعا ولا عقلا، بل تلك المطاردة لا توجب عقلا الا المعذورية العقلية في ترك احد التكليفين حال الاشتغال بالاخر في المتساويين، وفي ترك المهم حال اشتغاله بالاهم و (الثاني) ان الامر بالشئ لا يقتضى عدم الامر بضده في التكاليف القانونية كما في ما نحن فيه واظن ان الذى اوقع الاساتذة فيما اوقع حيث زعموا ان لازم ذلك هو الامر بالضدين، هو ان كل مكلف له خطاب خاص وارادة مستقلة من المولى لامتثاله فجعلوا الخطاب شخصيا ورتبوا عليه ما رتبوا، ذهولا عن ان وضع التكاليف القانونية غير هذا، بل ليس هنا الا خطاب واحد متوجه إلى العنوان، والخطاب الواحد بوحدانيته إذا وضع الحكم فيه على العنوان، يكون حجة على المكلفين مادامت الشريعة قائمة، ويحتج به الموالى على العبيد إذ ادخلوا تحت العنوان واجتمع سائر الشرائط من العقل والبلوغ وغيرهما من دون ان يكون لكل واحد خطابا وارادة فان قلت ان الاهمال في عالم الثبوت غير معقول (فح) عجز المكلف والمطاردة والتزاحم وان كانت بوجودها متأخرة عن رتبة الجعل والتشريع الا ان الحاكم يمكن ان يتصور حين ارادة التشريع، تزاحم هذا الحكم الكلى مع الكلى الاخر إذا اراد المكلف

ايجادهما في الخارج و (بالجملة) يمكن ان يتصور تزاحم الحكمين الكليين في مقام الامتثال، (فح) نسئل ان الارادة المتعلقة على هذا العنوان هل باقية على سعتها وعمومها بالنسبة إلى حال التزاحم التى فرضنا ان المولى توجه إلى حال التزاحم حين تعلق الارادة، اولا، فعلى الاول يلزم تعلق الارادة التشريعية بشئ محال وعلى

الثاني يلزم التقييد في جانب الارادة ولازمه التقييد في جانب الخطاب وليس الكلام في مفاد اللفظ حتى يقال ان الاطلاق ليس معناه التسوية في جميع الحالات بل في الارادة المولوية التى لا تقبل الاجمال و الاهمال قلت ليس معنى عدم الاهمال الثبوتي ان الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارية على التكليف والمكلف، ويقايس التكليف مع ساير تكاليفه جمعا و مزاحمة، ضرورة بطلان ذلك بل المراد من عدم الاهمال هو ان الامر بحسب اللب اما ان تتعلق ارادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، واما ان تتعلق بها مع قيد أو قيود فتكون موضوعها هو المقيد، والاهمال انما هو في مقام البيان لافى مقام الواقع واما الحالات الطارية للمكلف أو للتكليف بعد جعله، فهى ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظرا إليها، فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر الا إلى موضوع حكمه وكل ما، هو دخيل فيه لاغير (ثم) ان ما ذكرناه من النقض والابرام حول الاحكام القانونية أو الارادة المولوية انما هو بالنظر إلى القوانين العرفية المرسومة بين الموالى والعبيد والرعايا والسلاطين، واما الاحكام الشرعية فهى بما انها مشتملة على زجر وبعث وان الاحتجاج مطلقا امر عقلائي فلابد ان يسلك فيها في قضية الاحتجاج ما سلكناه في العرفيات (واما الارادة) المولوية فيه سبحانه وكيفية تعلقها بالاشياء تكوينا كان أو تشريعا فلا يصل إليه افهامنا فلابد من الاستمداد منه عزوجل وقد حقق عند اهله ان التشريع داخل في النظام الا لهى الكلى وتعلق الارادة الازلية به نحو تعلقها بالنظام التكويني والتفصيل يطلب من مظانه الرابع من الوجوه المحررة لرد دعوى شيخنا البهائي ما سلكه اساطين العلم آخذين بنيانه من الشيخ الاكبر كاشف الغطاء وان كان لبه موجودا في كلمات المحقق الثاني (قده) قد بالغ مشاهير العصر في الفحص والتحقيق حوله، وكل اوضحه

ببيان خاص الا ان مغزى الغالب يرجع إلى ما افاده السيد المجدد الشيرازي، ونقحه بعده تلميذه الجليل السيد المحقق الفشاركى، واوضحه وفصله بعض اعاظم العصر بترتيب مقدمات وذكر امور ونحن نذكر تلك المقدمات مع ما فيها من الانظار المقدمة الاولى ان المحذور انما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضدين المستلزم للتكليف بما لا يطاق ولابد لرفع هذا المحذور من سقوط ما هو موجب له لا غير، فإذا كان الخطابان طوليين لا يلزم منه ذلك كما سيأتي (فح) يقع الكلام في ان الموجب لذلك هل هو نفس الخطابين حتى يسقطا أو اطلاقهما حتى يسقط اطلاق خطاب المهم فقط ويصير مشروطا بعصيان الاهم (ثم) قال والعجب من الشيخ الانصاري مع انكاره الترتب ذهب في تعارض الخبرين على السببية إلى ما يلزم منه الالتزام بخطابين مترتب كل منهما على عدم امتثال الاخر فليت شعرى لو امتنع ترتب احد الخطابين على عدم امتثال الاخر فهل ضم ترتب إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور الا ان الاشتباه من الاساطين غير عزيز اقول هذه المقدمة سبقت لبيان محط البحث ولا اشكال فيها من هذه الجهة الا ان رمى الشيخ الاعظم قدس سره بالترتب من الجانبين واستظهار ذلك من عبارته من الغرائب جدا نشأ ذلك من قلة التأمل في عبارته واليك نص عبارته قال قدس سره بعد ايراد شبهة في وجوب الاخذ باحد المتعارضين بناء على السببية (ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول اللفظ لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة لكن لما كان امتثال التكليف بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم

تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال، والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل) انتهى وانت خبير بانه اجنبي عن الترتب فضلا عن الترتبين اللذين يحكم العقل بامتناعهما للزوم تقدم الشئ على نفسه، إذ الترتب باعتبار انه عبارة عن تقييد امر المهم بعصيان الاهم، تقييد في مقام التكليف وعلاج في مقام الامر ولكن التقييد بعدم الاتيان، علاج في مقام الامتثال والاطاعة، بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على القول بالسببية وهو تصرف في مقام الامتثال

بلا تصرف في نفس الادلة، كما عرفت تفصيله منا والتقييد في هذا المقام لحكم عقلي ليس للشارع تصرف فيه وتعبد بالنسبة إليه واين هذا من الترتب المتقوم باشتراط التكليف بعصيان الاخر في مقام الجعل (اضف إلى ذلك) انا سلمنا كون كلامه ناظرا إلى التصرف في نفس الادلة، الا ان الترتب متقوم باشتراط التكليف بعصيان الاخر وما ذكره الشيخ الاعظم متقوم بتقييد كل واحد من الدليلين بعدم اتيان الاخر وكم فرق بينهما لان (الاول) مناط الترتب لان الامر المتعلق بالمهم يتأخر عن شرطه وهو يتأخر عن نفس الامر المتعلق بالاهم، والثانى مناط التخيير ونتيجته، كما لا يخفى والعجب انه خلط بينهما الا ان الاشتباه من الاعاظم غير عزيز فافهم المقدمة الثانية ان الواجب المشروط لا يخرج عما هو عليه بعد حصول شرطه لان شرائط التكليف كلها ترجع إلى قيود الموضوع، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عما هو عليه إذ لا يخرج الموضوع عن كونه موضوعا، والسرفيه ان القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية لا لخارجية فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بان الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيته ولا يبعد ان يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلة التشريع، بتوهم ان شرط التكليف خارج من موضوعه بل هو من قبيل الداعي للحكم على موضوعه فبعد وجوده يتعلق الحكم بموضوعه ولا يبقى للاشتراط مجال وقد بينا ان كون شرط الحكم من قبيل دواعى الجعل يبتنى على ان تكون القضايا المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية من قبيل الاخبار من انشاء تكاليف عديدة يتعلق كل واحد منها بمكلف خاص عند تحقق شرطه والمحقق الخراساني مع اعترافه برجوع الشرط إلى الموضوع ذهب في جملة من الموارد إلى كون الشرط من علل للتشريع وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث منها هذا المقام فانه توهم فيه انه بعد عصيان الامر بالاهم يكون الامر بالمهم مطلقا انتهى بتلخيص (قلت) وفيه اما (اولا) فان بقاء الواجب المشروط على ما هو عليه بعد حصول شرطه لا يحتاج إلى ما اتعب به نفسه الشريفة لانك قد عرفت ان القيود بحسب نفس الامر على قسمين (قسم) يرجع إلى المادة والمتعلق بحيث لا يعقل ارجاعه إلى الحكم والارادة كما إذا تعلق بالصلوة في المسجد غرض مطلق، فالوجوب المطلق توجه إلى الصلوة في المسجد فيجب على العبد بناء المسجد والصلوة فيه، (وقسم) يرجع

إلى الوجوب والحكم ولا يعقل عكسه كما إذا لم يتعلق باكرام الضيف غرض معتد به بل ربما يبغض الضيف فضلاعن اكرامه الا انه إذا الم به ونزل في بيته يتعلق به الغرض ويحكم على عبيده بان يكرموه إذا نزل، فالقيد (ح) قيد لنفس التكليف، لا يعقل ارجاعه إلى المادة لانه يستلزم ان يتعلق باكرامه ارادة مطلقة فيجب عليهم تحصيل الضيف

وانزال الضيف في بيته وقد فصلنا ذلك في محله (فح) فالقائل بصيرورة الحكم المشروط مطلقا اما ان يقول بتبدل الارادة إلى اخرى وذلك مستحيل في حقه تعالى لاستلزامه، التغير في ذاته، سبحانه تعالى عن وصمة الحدوث والتغير بل يمتنع في حق غيره لانها بسيطة والبسائط لا يمكن ان يدخلها التبدل واما ان يقول بتعلق ارادة جديده بالحكم رأسا وهو ايضا مستحيل لامتناع تجدد الاحوال فيه تعالى، مع انه خروج من الفرض اعني صيرورة المشروط مطلقا لانه تجدد ارادة، لا صيرورة ارادة مشروطة ارادة مطلقة، واما ان يقول بتبدل ارادة التشريع بالاخرى وذلك ايضا مستحيل لما ذكر، ولانتهاء امد التشريع بتحققه فلا يبقى ارادة تشريعية حتى تتبدل لو فرض جواز هذه الامور في حقه تعالى (وتوهم) ان معنى الصيرورة هو تبدل الحكم المنشأ على نحو المشروط، إلى الاطلاق (باطل) لا ما شرع وان كان امر اعتباريا الا انه لا ينقلب عما هو عليه الا باعتبار جديد وهو انشاء حكم آخر مطلق بعد حصول المشروط لكنه خلاف المفروض، (وبالجملة) خروج الحكم المجعول عما هو عليه لا معنى معقول له (نعم) قبل تحقق الشرط لم يأن آن امتثاله وبعده يحضر وقت امتثاله و يصير حجة على العبد مع كونه مشروط (فظهر) ان ما ذكره قدس سره من ارجاع شرائط الحكم إلى الموضوع تبعيد للمسافة بلا توقف للمطلوب عليه (وثانيا) ان ارجاع جميع الشروط إلى الموضوع يستلزم الغاء ما هو الدائر بين العقلاء من انشاء الحكم على قسمين بل ظهور الارادة على ضربين، وقد عرفت ان اختلاف الواجب المشروط والمطلق لبى واقعى ثبوتى، فلا يجوز الارجاع بعد كون كل واحد معتبرا لدى العرف بل بينهما اختلاف في الاثار المطلوبة منهما في باب الاحكام، فعلى ما ذكره بتفاوت الرأى في بقاء الموضوع وعدمه على القول بشرطية بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب وان كان ما ذكروا في ذلك المقام عن شرطية بقائه خلاف التحقيق عندنا كما سيوافيك باذته تعالى لان ارجاع الشرط إلى الموضوع وجعله من قيوده يوجب التفاوت في بقاء الموضوع بخلاف ما إذا قلنا

بعدم ارجاع الشرط إلى الموضوع وجعلنا من قيود الحكم فيختلف الانظار في جريانه وعدمه وسيوافيك ان القيود الدخيلة في جعل الحكم كليا، كلها من مقومات الموضوع لا من حالاته فارتقب (فان قلت) ان لازم ذلك كون كل من السبب والشرط امرا تكوينيا، مؤثرا في المسبب والمشروط تكوينا (وعليه) فيخرج زمام امرهما من يد الشارع وهو واضح الفساد (قلت) ان جعل السببية والشرطية تشريعا لشئ، وان شئت قلت ان اعتبار السببية والشرطية لشئ، لا يوجب انقلاب التشريع إلى التكوين ولا خروج الامر من يد الجاعل كما هو واضح لان الاعتبار وضعه ورفعه ونسخه وابقائه في يده، نعم لو اعتبر الشئ سببا أو شرطا لا يجوز له التخلف عما جعل، والا يلزم اللغوية في الاعتبار اللهم إذا اراد نسخة وهو خلاف المفروض، (والحاصل) انه لا وجه لرفع اليد عن الظواهر بغير دليل هذا بناء على جعل السببية والشرطية واما بناء على جعل الحكم مترتبا على شئ فالامر اوضح (وثالثا) ان ما ذكره من توهم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعى الجعل وعلة التشريع بتوهم ان شرائط التكليف من قبيل الداعي لجعل الحكم واضح البطلان لان الامر ليس منحصرا في كون الشئ من قيود الموضوع اعني المكلف البالغ العاقل أو من دواعى الجعل التى هي غايات التشريع وجعل الحكم بل هنا امر ثالث اعني كون الشئ من قيود المتعلق اعني نفس الصلوة كما مثلناه من ايجاب الصلوة في المسجد على عبيده، (وامر رابع) وهو ان يكون من شروط الحكم والمجعول كما في المثال الثاني إذا جائك الضيف اكرمه (والحاصل) ان شرائط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعى الجعل وليست من قيود المتعلق بل من شرائط المجعول،

وهو رحمه الله خلط بين شرائط المجعول ودواعى الجعل مع انهما مفترقان لان دواعى الجعل هي غايات جعل الاحكام وضعية كانت أو تكليفية، مطلقة كانت أو مشروطة وشرائط التكليف أي المجعول الاعتباري ما يكون الحكم معلقا عليه ومنوطا به وهى غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعى الجعل وقيود المتعلق، بل ارجاع الشرائط إلى قيود الموضوع يرجع إلى انكار الواجب المشروط (ثم) ان كون القضايا حقيقية لا خارجية اجنبي عن المطلب كما ان القول بالانقلاب اجنبي عن انسلاخ الموضوع عن الموضوعية كما يظهر بالتأمل والتطويل موجب للملال

المقدمة الثالثة التى هي اهم المقدمات عندنا في استنباط الترتب وعليها يدور رحاه، وان ظن القائل انها غير مهمة وهى ان المضيق على قسمين (قسم) اخذ فيه الشئ شرطا للتكليف بلحاظ حال الانقضاء كالقصاص والحدود فان القصاص مترتب على مضى القتل وانقضائه ولو آنا ما، و (قسم) اخذ فيه الشئ شرطا بلحاظ حال وجوده فيثبت التكليف مقارنا لوجود الشرط، ولا يتوقف ثبوته على انقضائه، بل يتحد زمان وجود الشرط وزمان التكليف وزمان الامتثال كاغلب الواجبات المضيقة كالصوم ففى مثله يستحيل تخلف التكليف عن الشرط ولو آنا ما لما عرفت من رجوع كل شرط إلى الموضوع ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول فلازم التخلف اما عدم موضوعية ما فرض موضوعا للحكم أو تخلف الحكم عن موضوعه وكذا يستحيل تخلف زمان الامتثال عن التكليف لان التكليف يقتضى الامتثال فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح (نعم) الفرق بين المقام والعلل التكوينية هو دخل العلم والارادة في الامتثال دون العلل التكوينية (وبالجملة) مقتضى البرهان هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف زمانا بل يتقارنان في الزمان وان كان بينهما تقدم وتأخر رتبي، إلى ان قال إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الاشكالات في المقام (منها) انه يتوق صحة الخطاب الترتبى على صحة الواجب المعلق واجاب عنه بان ذلك مبنى على بناء فاسد وهو لزوم تأخر زمان الامتثال عن الامر وقد عرفت فساده (ومنها) ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الاهم لزم خروج المقام عن الترتب ولو كان مشروطا بعنوان انتزاعي أي كون المكلف ممن يعصى، يلزم الامر بالجمع بين الضدين وهو محال واجاب عنه بانا نختار الشق الاول وتوهم استلزامه تأخر طلب المهم عن عصيان الامر بالاهم زمانا انما يتم على القول بلزوم تأخر الخطاب عن شرطه واما على ما حققناه من مقارنة الخطاب بوجود شرطه فلابد من فعلية خطاب المهم في زمان عصيان خطاب الاهم بلا تقدم وتأخر بينهما خارجا (ونختار) الشق الثاني ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضديقن بداهة ان عنوان التعقب بالمعصية انما ينتزع من المكلف بلحاظ تحقق عصيانه في ظرفه المتأخر فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها و كون التعقيب بها شرطا لخطاب المهم فيكون الحال فيه بعينه الحال في فرض كون نفس العصيان شرطا لطلب المهم وبالجملة فرض تحقق امتثال طلب الاهم في ظرفه هادم لشرط

خطاب المهم فكيف يمكن ان يكون المهم مطلوبا في ظرف وجود الاهم ليرجع الامر إلى طلب الجمع بين الضدين انتهى (اقول) ما ذكره قدس سره من عدم تأخر الحكم عن شرطه زمانا متين جدا سواء جعلت الشرائط من قيود الموضوع ام لا، ولو فرضنا صحة مدعاه

الثاني ايضا وهى عدم امكان تخلف البعث عن اقتضاء الانبعاث زمانا وانكرنا الواجب التعليقي لما كان يجديه اصلا الا ان ما اجاب به عن الاشكال الواقع في كلامه من ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الاهم لزم خروج المقام عن الترتب الخ لا يخلو عن خلط (وتوضيحه) ان كل شرط انما يتقدم رتبة على مشروطه في ظرف تحققه لا حال عدمه وبعبارة اخرى ان الشرط بوجوده يتقدم على المشروط تقدما رتبيا، فقبل وجود الشرط لا يمكن تحقق المشروط بالضرورة (فح) يلاحظ فان كان الشرط امرا زمانيا فلابد من تحققه في زمانه حتى يتحقق بعده مشروطه بلا فترة بينهما، وكذا لو كان غير زماني، فإذا فرضنا واجبين مضيقين احدهما اهم كانقاذ الابن في اول الزوال وانقاذ العم في اوله ايضا ويكون ظرف انقاذ كل منهما ساعة بلا نقيصة ولا زيادة، فمع امر المولى بانقاذ الابن مطلقا لا يعقل تعلق امره بانقاذ العم مشروطا بعصيان امر الاهم لان العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر في مقدار من الوقت يتعذر عليه الاتيان بعد، ولا محالة يكون ذلك في زمان ولا يعقل ان يكون الترك في غير الزمان محققا للمعصية لعدم تحقق الفوت به، ففوت الاهم المحقق لشرط المهم لا يتحقق الا بمضي زمان لا يتمكن المكلف بعده من اطاعة امره، ومضى هذا الزمان كما انه محقق فوت الامم محقق فوت المهم ايضا، فلا يعقل تعلق الامر بالمهم في ظرف فوته ولو فرض الاتيان به قبل عصيان الاهم يكون بلا امر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتب (وبالجملة) قد وقع الخلط في كلامه بين عدم تخلف الشرط عن التلكيف وعدم تخلف التكليف عن اقتضاء البعث، وبين لزوم كون الشرط بوجوده مقدما على المشروط وظن ان التقدم الرتبى يدفع الاشكال غفلة عن ان العصيان ما لم يتحقق لا يعقل تعلق الامر بالمهم لامتناع تحقق المشروط قبل شرطه وبتحققه يفوت وقتى الاهم والمهم في المضيقين لو فرض زمان اطاعة المهم بعد زمان عصيان الاهم يخرج عن فرض الترتب والعجب انه تنبه للاشكال وتخيل ان التأخر الرتبى يدفعه مع انه لا يندفع الا

بصيرورة العصيان غير زماني، على انه لا معنى للعصيان الرتبى لان ترك المأمور به إلى ان يفوته ويتعذر عليه لا يكون الا في الزمان ويعد من الامور الزمانية لا الرتب العقلية كما هو واضح وبذلك ظهر لك ما اوعزنا إليه من ان اصلاح هذه المقدمة من اهم المقدمات وان ظنه المستدل غير مهم والا فما ذكرنا من الاشكال يهدم اساس الترتب سواء كان الواجبان مضيقين ام مضيقا وموسعا (اما الاول) فقد عرفت واما الثاني فبعين ما ذكرناه لانه إذا فرض كون احدهما موسعا لكن يكون اول زمانه اول الزوال الذى هو ظرف اتيان المضيق (فح) لا يعقل تعلق الامر بالموسع اول الزوال مشروطا بعصيان المضيق لما عرفت من ان العصيان عبارة عن ترك المأمور به في مقدار من الزمان الذى يفوت بمضيه الاهم، فلابد من تعلق الامر بالموسع بعد مضى زمان يتحقق به العصيان، وهو يهدم اساس الترتب وكذا الحال لو فرض ان العصيان آنى الوجود لانه قبل مضى هذا الان لا يتحقق شرط المهم، فيكون ظرف تحقق امر الاهم فقط وبتحقق هذا الان سقط امر الاهم بحصول العصيان و مضى امد اقتضائه ولا يعقل بقائه على فعليته بعد عصيانه ومضى وقته (فظهر) ان تفويت متعلق الاهم في آن، متقدم على تعلق امر المهم ولكن سقوط امر الاهم وثبوت امر المهم في رتبة واحدة أو آن واحد فاين اجتماعهما وان شئت قلت ان اجتماعهما مستلزم لتقدم المشروط على شرطه أو بقاء فعلية الامر بعد عصيانه ومضى وقته وكلاهما باطلان (هذا كله) إذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطا كما اصر به المستدل واما إذا كان العنوان الانتزاعي كالذى يعصى، شرطا فلا اشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع لان العنوان الانتزاعي ثابت للمكلف من اول الامر فاول زمان ظرف الامتثال، يكون امر المهم فعليا لحصول شرطه ولا يكون امر الاهم

ساقطا لعدم الامتثال وعدم مضى وقته فلا محالة يتوجه إلى المكلف امران فعليان (احدهما) بعنوان الذى يعصى فيأمره بانقاذ العم في اول الزوال (وثانيهما) بعنوان آخر فيأمره بانقاذ الابن فيه، ومجرد اخذ العنوان الانتزاعي من العاصى بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضاد لان ملاك دفع التضاد بين امر المهم المشروط بالعصيان وامر الاهم ليس الا امكان اجتماعهما في آن واحد لاكونهما في رتبتين كما زعمه المستدل وسيأتى فساده في المقدمة التالية و

عند التعرض لبعض امثلة الترتب فارتقب المقدمة الرابعة وقد عدها المستدل من اهم المقدمات وذكر انه عليها يبتنى اساس الترتب وسيتضح عدم دخالتها في رفع الاشكال ومحصلها ان انحفاظ كل خطاب بالنسبة إلى ما يتصور من التقادير على انحاء (الاول) ما يكون انحفاظه بالاطلاق والتقييد اللحاظى، وذلك بالنسبة إلى كل تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب وهى التقادير المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب كقيام زيد وقعوده، حيث يكون الامر بالصلوة محفوظا عنده بالاطلاق اللحاظى، وكالوقت حيث يكون الامر محفوظا معه بالتقييد اللحاظى، (الثاني) ان يكون الانحفاظ بنتيجة الاطلاق والتقييد كالتقادير التى تلحق المتعلق بعد تعلق الخطاب به كالجهل والعلم بالخطاب فلا يمكن فيها الاطلاق والتقييد اللحاظى بل لابد اما من نتيجة الاطلاق كما في العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والادلة على اشتراك العالم والجاهل بالاحكام وامتناع الاهمال للثبوتي، واما ان يكون الملاك محفوظا في تقدير خاص فلابد من نتيجة التقييد (الثالث) ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاظى، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك في التقدير الذى يقتضيه نفس الخطاب وهو الفعل والترك، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتى الفعل و الترك بنفسه لا باطلاقه، لحاظا أو نتيجة، إذ لا يعقل الاطلاق والتقييد بالنسبة اليهما بل يؤخذ المتعلق معرى عن حيثيتهما لانه مع التقييد بالفعل يلزم طلب الحاصل ومع التقييد بالترك يلزم طلب الجمع بين النقيضين ومع الاطلاق كلا المحذورين فليس في الخطاب بالنسبة اليهما اطلاق وتقييد مطلقا، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا بالاقتضاء الذاتي في كلتا الحالتين ما لم يتحقق العصيان و الطاعة والفرق بين هذا القسم والسابقين من وجهين (الاول) ان نسبة تلك التقادير السابقة إلى الخطاب، نسبة العلة إلى المعلول لمكان رجوعها إلى قيود الموضوع وهى تتقدم على الحكم تقدم العلة على المعلول. والاطلاق ايضا يجرى مجرى العلة من حيث ان الاطلاق والتقييد في رتبة واحدة فالاطلاق في رتبة علة الحكم، وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلق وتركه فان هذا التقدير معلول الخطاب لان الخطاب يقتضى فعل المتعلق ويمنع تركه (الثاني) ان الخطاب في التقادير السابقة يكون

متعرضا لبيان امر آخر غير تلك التقادير غايته انه تعرض عند وجودها و (هذا) بخلاف تقديري الفعل والترك فان الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير حيث انه يقتضى فعل المتعلق وعدم تركه إذا عرفت ذلك فاعلم انه يترتب على ما ذكرنا طولية الخطابين وذلك لان خطاب الاهم يكون متعرضا لموضوع خطاب المهم ومقتضيا لهدمه ورفعه تشريعا لان موضوع خطاب المهم هو عصيان خطاب الاهم فالاهم يقتضى طرد موضوع المهم، والمهم لا يتعرض لموضوعه و ليس بينهما مطاردة وليسا في رتبة واحدة بل خطاب الاهم مقدم على خطاب المهم برتبتين أو ثلث ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا يعقل

عرضيتهما انتهى اقول لا يذهب عليك ان في هذه المقدمة مواقع للنظر نذكر مهماتها الاول ان تقسيم الاطلاق والتقييد إلى اللحاظى وما هو نتيجتهما والفرق بينهما بان نتيجة الاطلاق لابد في اثباتها من دليل آخر، (مما لا طائل تحته) غير انه تكثير في التقسيم والاصطلاح، وتشويش للاذهان، إذ الاطلاق كما في اللغة والعرف هو المسترسل من القيد مقابل التقييد وفي الاصطلاح جعل طبيعة مثلا متعلقا أو موضوعا للحكم من غير تقييدها بقيد، وهو لا يتقوم باللحاظ أو بارسال الطبيعة سارية في المصاديق بل يتقوم جعلها موضوعا للحكم بلا قيد و (بذلك) يبطل تقسيمه إلى ما يمكن لحاظه عند الخطاب، وإلى ما لا يمكن، إذ قد عرفت ان اللحاظ وامكانه امر زايد على الاطلاق، لان محور الاحتجاج بين الموالى والعبيد هو جعل الشئ موضوعا للحكم بلا قيد من غير توجه إلى ان المقنن أو الحاكم ارسل الموضوع في المصاديق، ولاحظه بالنسبة إلى التقادير المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب، اولا بل لحاظ الارسال والتقادير على فرض امكانه مضر بالاطلاق، فالحم في الاطلاق ليس الا على نفس الطبيعة بلا قيد، ولا يكون الحاكم ناظرا الا إلى موضوع حكمه، فلحاظ التقادير لو امكن يهدم اساس الاطلاق (وبعبارة اخرى) إذا قال القائل يجب على المظاهر عتق رقبة ولم يقيدها بشئ يحكم العقلاء بان تمام الموضوع للوجوب عتق الرقبة من غير دخالة شئ ويقال ان الظهار سبب لوجوب العتق من غير قيد، فملاك الاحتجاج هو اخذ شئ سببا أو متعلقا أو موضوعا بلا قيد و (به يظهر) ان الاحتجاج به ليس لاجل انه من الدلالات اللفظية، بل لاجل ان المتكلم

بما ان بيده زمام البيان وهو عاقل مختار في وضع ما يطلبه، ورفع ما لا يطلبه لابد ان يكشف عن مقصوده ويصرح به ويجمع ماله دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلا في غرضه لاتى به وبينه، اما في ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل، وحيث لم يأت به لافى ضمن هذا الدليل ولا بدليل آخر يحكم العقل بان ما وقع موضوعا، تمام المطلوب لا بعضه، فيصير من الدلالات العقلية وسيجئ في المطلق والمقيد زيادة توضيح لذلك بل لو سلم عدم امكان التقييد بما يتأخر عن الحكم، في هذا الحكم لا يضر ذلك بجواز التمسك بالاطلاق بعد امكان بيان القيد بدليل آخر، فلا نحتاج في تسوية العالم والجاهل في الاحكام إلى التمسك بالاجماع بل التمسك باطلاق الادلة كاف في اثبات المطلوب وليس الشرط امكان بيانه في الخطاب الاول بل تمكن المولى من بيانه باى خطاب شاء (لا يقال) فرق بين ما يمكن التقييد به في اللفظ وبين غيره بان الاول اطلاق لفظي والاخر حالى (لانا نقول) كانك غفلت عن ان الاطلاق ليس من المفاهيم التى يدل عليها اللفظ حتى نجعله قسمين (اضف) إلى ذلك انه لا يضر بالمطوب لجواز التمسك بالاطلاق الحالى لرفع احتمال القيد (ثم) انك لو احطت خبرا بما قدمناه في عدة مواضع خصوصا في تقييد مفاد الهيئة الذى بعد من المعاني الحرفية حيث ذكرنا فيها ان امتناع التقييد فيها ممنوع وعلى فرض تسليمه انما هو في النظرة الاولى واما إذا كان بنظر مستأنف كما هو الحال في غالب القيود فلا بأس به، تعلم هنا انه لا اشكال في امكان النظر المستأنف في الحكم المجعول في الكلام وتقييده بالعلم والجهل اذلا فرق في قوله اعتق رقبة مؤمنة واعتق رقبة معلومة الحكم في جواز التقييد بالنظر المستأنف نعم ما لا يمكن التقييد فيه مطلقا لا يجوز التمسك فيه بالاطلاق لان التمسك لرفع القيد المحتمل وهو مع امتناعه غير محتمل، لا لاجل ما توهم المستدل من ان الاطلاق مستلزم لفساد التقيدين يعنى فساد التقييد بالفعل والتقييد بالترك وفسادهما عبارة عن طلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين، ضرورة ان الاطلاق ليس الجمع بين التقييدين حتى يلزم ما ذكر، بل عبارة عن عدم

التقييد امكن ذلك اولا غاية الامر ما هو موضوع البحث في باب الاطلاق والتقييد وموضوع احتجاج العقلاء هو الاطلاق الذى يمكن تقييده ولو منفصلا، وبين الاطلاق والتقييد الكذائيين

شبيه العدم والملكة وهذا لا ينافى ان يكون هنا اطلاق يكون النسبة بينه وبين التقييد تقابل الايجاب والسلب فتبصر الثاني ان ما تخيله في رفع غائلة ايجاب الجمع من كون امر الاهم والمهم في في رتبتين غير مجد اصلا، إذ لو كفى تأخر خطاب المهم عن الاهم رتبة، في رفع الغائلة مع اتحاد زمان فعليتهما، لوجب ان يكفى مع اشتراط المهم بالاطاعة، فانها كالعصيان من طوارى امر الاهم ولو جعلت شرطا لصار قيدا للموضوع ويتقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه مع انه لا اشكال في انه يقتضى الجمع (فظهر) ان ما هو الدافع للغائلة هو سقوط امر الاهم بعصيانه ومضى وقته وعدم ثبوت امر المهم الابعد سقوط الاهم، لا ما تخيلوه من ترتب الامرين (هذا) وللمقال تتمة سيوافيك عن قريب الثالث ان العصيان لا يكون متأخرا رتبة عن الامر لعدم ملاك التأخر الرتبى فيه فان التأخر الرتبى اما من ناحية العلية والمعلولية أو كون شئ جزءا للعلة أو جزءا للمهية أو شرطا للتأثير أو التأثر وامثال ذلك وكلها مفقودة بالنسبة إلى العصيان (فان قلت) يمكن تقريب تأخر العصيان عن الامر بوجهين (الاول) ان الاطاعة من العوارض أو الحالات اللاحقة للامر، فتتأخر عنه بداهة لانها عبارة عن الانبعاث عن البعث ولا اشكال في تأخر الانبعاث عن البعث تأخر المعلول عن علته أو جزئها، بناء على ان الامر ليس علة تامة للانبعاث بل العلة هو مشاركا مع ملكات آخر من الخوف والطمع، (وعليه) فالعصيان وان لم يكن نقيضا للاطاعة لان نقيض كلشئ رفعه الا انه لازم للنقيض أو مصداق له، إذ نقيض الطاعا، والامتثال هو عدم الطاعة والامتثال، وهو يتحقق في ضمن العصيان الذى هو عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر و (ح) فالنقيضان اعني الطاعة وعدمها في رتبة واحدة والعصيان مصداق للنقيض، والمهية ومصداقها ليستا في رتبتين لمكان اتحادهما الذاتي فيستنتج ان العصيان في رتبة نقيض الطاعة ونقيض الاطاعة في رتبتها، والاطاعة ونقيضها متأخران رتبة عن الامر فهكذا العصيان لان ما مع المتأخر رتبة، متأخر كذلك (الثاني) ان الامر بالاهم مستلزم للنهى عن ضده العام فالامر به متقدم على النهى عن ترك الاهم، والنهى متقدم على عصيانه، والعصيان متقدم على امر المهم تقدم الموضوع على حكمه فظهر تأخر امر المهم عن امر الاهم بثلث مراتب وان شئت قلت الامر بالاهم دافع للعصيان وعلة لرفعه وعلة الشئ متقدمة عليه

والعصيان ورفعه في رتبة واحدة لكونهما نقيضين وما مع المعلول، مؤخر عن العلة (قلت) كلا الوجهين لا يخلو من خلط وما قدمناه في ابطال كون احد الضدين مقدمة على الاخر، كاف في ابطالهما ونشير إليه هنا اجمالا، وهو ان التقدم والتأخر الرتبيين ليسا من الاعتبارات المحضة من دون واقعية لهما في نفس الامر كيف وحكم العقل بانه وجد هذا فوجد ذاك بنحو تخلل الفاء ليس الا لاستشعاره امرا وواقعيا وشيئا ثبوتيا، (فح) فاثبات امر واقعى للشئ كالتأخر الرتبى فرع كون الشئ الموصوف ذا تقرر في ظرفه و ذا حظ من الموجود، وظرف النسبة والاتصاف بعينه ظرف الطرفين فلو كانت واقعيا فلا محالة يتصف الطرفان بالواقعية، مع ان الواقعية مفقودة في النقيض ومصداقه لانهما اعدام ليس حقيقتهما سوى انهما لا واقعية لهما

وقد تقدم ان كون الملكات والاستعدادات من مراتب الوجود، لا يلازم كون اعدامهما كذلك، مع ان للوجه الثاني مبنى على اقتضاء الامر للنهى عن تركه وهو باطل مبنى على باطل آخر والحاصل ان كون النقيضين في رتبة واحدة ممنوع تقدم الكلام فيه وكون ما مع المتأخر رتبة، متأخرا رتبة ممنوع ايضاً لان قياس المساواة لو صح فانما هو في المسائل الهندسية، لا في الاحكام العقلية التى تدور مدار وجود المناط وقد عرفت ان مناط التأخر الرتبى هو ما قدمناه ومع فقدانه لاوجه للتأخر وقياس التأخر الرتبى الذى يدركه العقل لاجل بعض المناطات بالتأخر الزمانى قياس مع الفارق نعم العصيان يتأخر عن الامر زمانا على مسامحة وهو غير التأخر الرتبى، (وبالجملة) ان العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر وهو معنى عدمي لا يمكن ان يتصف بحيثية وجودية مطلقا وقد تكرر منا ان القضايا الصادقة التى موضوعاتها امور عدمية لابدوان تكون من السالبة المحصلة أو ترجع إليها، والموجبات مطلقا لا تصدق في الاعدام الا بتأول كما في بعض القضايا غير المعتبرة كقولنا العدم عدم، فالعصيان بما انه امر عدمي لا يمكن ان يتأخر عن شئ أو يتقدم على شئ ولا يكون موضوعا لحكم ولا شرطا لشئ أو مانعا وبذلك يظهر ان اخذ امر عدمي لا يؤثر ولا يتأثر ولا يوجب مصلحة ولا مفسدة في الموضوع، لا يجتمع مع ما عليه العدلية من كون الاحكام تابعا لمصالح أو مفاسد يقتضيها موضوعاتها والعدم لا اقتضاء فيه الا ان يرجع إلى مانعية الوجود وهو غير مجد اصلا في المقام

لا يقال قولك لا يكون العصيان شرطا لحكم ولا موضوعا مصادرة جدا ضرورة انا نرى حكم العقل بوجوب الطاعة وقبح المعصية فكيف حكم على امر باطل بالقبح والحرمة مع انه يمكن ان يقال ان العصيان ليس امرا عدميا وان كان الامر العدمي منطبقا عليه، الا ان العصيان له حيثية ثبوتية يعبر عنه بالطغيان تارة، والتورط في الحمى اخرى، وعدم الاعتناء باوامر المولى ثالثة (وح) فعدم الامتثال امر عدمي يصدق في غير موارد العصيان كما في العاجز والساهى، والعصيان اخص منه ويقرب ان يكون امرا وجوديا لانا نقول ان كان المراد ان ترك المأمور به بلا عذر بما هو ترك، موصوف بصفة وجودية بحسب الواقع فهو ضروري البطلان، لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، وان كان المراد ان العقلاء يحكمون باستحقاق العبد التارك لامر مولاه بلا عذر، للعقوبة، فهو حق لكن لا يلزم ان يكون الترك موصوفا بصفة وجودية، واما دعوى كون العصيان عبارة نفس تلك العناوين النفسانية أي حالة الطغيان والجرئة حتى يكون وجوديا فهو واضح الفساد، واما كون ترك الطاعة بلا عذر لاجل حصول ملكات في النفس، فلا يوجب ان يكون الترك العمدي أو بلا عذر من انحاء الوجود الخارجي وبالجملة ان حكم العقلاء باستحقاق العبد العاصى للعقوبة لا يلزم منه كون العصيان في الاوامر من الامور الوجودية أو مع كونه عدميا متصفا بامر وجودي وبعد، لابد من التفكيك بين حكم العقل البرهانى وحكم العقلاء والعرف الاستحسانى فتدبر و (بما ذكرنا) ينهدم اساس الترتب لانه مبنى على التقدم والتأخر الرتبيين وهما تتحقان بين الامر واطاعته على تأمل فيه ايضا ولا يحصل بين الامر وعصيانه اللهم الا ان يجعل الموضوع من يترك المأمور به بلا عذر لكن مع ذلك لا يكون التقدم رتبيا وسيجئى البحث عنه المقدمة الخامسة الموضوع للحكم اما غير قابل لتصرف من الشارع كالعقل والبلوغ أو قابل له والثانى اما قابل للدفع والرفع أو قابل للدفع فقط، وعلى التقديرين اما ان يكون قابلا للرفع الاختياري ايضا اولا والرفع التشريعي اما ان يكون بنفس التكليف أو بامتثاله ومحل البحث في الاهم والمهم هو هذا الاخير وهو ما إذا كان امتثال التكليف رافعا لموضوع الاخر، حيث يتحقق اجتماع كل من الخطابين في الفعلية لانه ما لم يتحقق امتثال احد الخطابين الذى فرضنا انه رافع

لموضوع الاخر، لا يرتفع الخطاب الاخر فيجتمح الخطابان في الزمان والفعلية بتحقق موضوعهما والتحقيق ان اجتماع مثل هذين الخطابين لا يوجب ايجاب الجمع ولا بد اولا من معرفة معنى الجمع وما يوجب ايجابه فنقول اما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منهما في زمان امتثال الاخر بحيث يكون ظرف امتثالهما واحداو اما الذى يوجب الجمع فهو احد امرين اما تقييد كل من المتعلقين أو احدهما بحال اتيان الاخر، واما اطلاق كل من الخطابين كذلك والدليل على عدم ايجاب الجمع امور (الاول) انه لو اقتضيا ايجاب الجمع والحال هذه يلزم المحال في طرف المطلوب، لان مطلوبية المهم انما يكون في ظرف عصيان الاهم فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبية في ظرف امتثاله كما هو لازم ايجاب الجمع بلزم الجمع بين النقيضين إذ يلزم ان لا يكون مطلوبا قبل العصيان وان يكون مطلوبا قبله (الثاني) انه يلزم المحال في طرف الطلب لان خطاب الاهم يكون من علل عدم خطاب المهم لاقتضائه رفع موضوعه فلو اجتمع الخطابان في رتبة، يلزم اجتماع الشئ مع علة عدمه أو خروج العلة عن العلية أو خروج العدم من كونه عدما وكل ذلك خلف محال (الثالث) ان البرهان المنطقي ايضا يقتضى عدم ايجاب الجمع فان الخطاب الترتبى بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع في النسبة الطلبية في جانب المهم والنسبة التلبسية في جانب الاهم، فصورة القضية هكذا اما ان يكون الشخص فاعلا للاهم واما ان يجب عليه المهم ومعه كيف يعقل ايجاب الجمع انتهى (قلت) ما ذكره رحمه الله لا يخلو من انظار والاولى عطف عنان الكلام إلى توضيح ما يقتضى الجمع من المناط فلا بد من استقصاء العناوين التى يتصور اخذها شرطا لخطاب المهم أو موضوعا له حتى يتضح موارد اقتضاء الجمع عن موارد عدم الاقتضاء ويتبين المناط فيهما فنقول الذى يمكن ان يقع شرطا امور الاول العصيان الخارجي أو ما يساوقه خارجا، أي عنوان كان، وهو وان لم يلزم منه ايجاب الجمع الا انه يوجب الخروج من بحث الترتب توضيحه انه ما دام لم يتحقق العصيان خارجا، لا يكون امر المهم فعليا ويتحقق العصيان يسقط امر الاهم لخروج متعلقه من امكان الاتيان به إذ مع امكانه لا يتحقق العصيان ومع عدم امكانه لا يعقل بقاء الامر الفعلى من غير فرق بين كون العصيان تدريجي التحقق أو دفعي التحقق، ففى الثاني ايضا قبل تحقق آن المعصية

الظرف ظرف امر الاهم فقط وبتحققه يتحقق العصيان ويسقط امر الاهم ويخلفه امر المهم فاين اجتماعهما فلازم اجتماعهما في الفعلية، اما تخلف المشروط عن شرطه بتقدمه عليه ان تعلق امر المهم بموضوعه قبل تحقق المعصية أو بقاء امر الاهم مع تحقق المعصية وعجز المكلف عن الاتيان به وهما محالان واما توهم كون العصيان في الرتبة العقلية شرطا فواضح الفساد لان العصيان ترك المأمور به بلا عذر خارجا ولا ربط له بالرتبة العقلية وهذا الاشكال وارد ايضا على من جعل الشرط شيئا يكون مساوقا للعصيان خارجا طابق النعل بالنعل الثاني جعل الشرط، التلبس بالعصيان بمعنى الاخذ والشروع فيه، ويرد عليه (اولا) ان العصيان فيما نحن فيه ليس من الامور الممتدة أو المركبة مما يتصور فيه الاخذ والشروع بل إذا ترك المأمور به إلى حد سلب القدرة، ينتزع منه العصيان في آن سلب القدرة ولا ينتزع قبله، فتحقق العصيان آنى، وان كان محتاجا في بعض الاحيان إلى مضى زمان حتى تسلب القدرة، فالعصيان بنفسه لا يكون متدرج الوجود حتى يتأتى فيه الشروع والختم وثانيا ان الشروع فيه اما محقق للعصيان اولا ولا ثالث لهما والاول هو القسم

الاول، اعني كون العصيان الخارجي شرطا وقد عرفت بطلانه، (والثانى) حكمه حكم القسم الذى سيوافيك بيانه اعني ما إذا كان الامر الانتزاعي من العصيان الخارجي شرطا و (بالجملة) التعبير بالتلبس كر على ما فر منه كما تشبث به المستدل في خلال كلامه على ما في تقرير تلميذه ومقرر بحثه لان التلبس بالعصيان والشروع فيه ان كان عصيانا بالحمل الشايع، فلازمه سقوط امر الاهم فيخرج من بحث الترتب وان كان غير عصيان فالامران باقيان في الباعثية والفعلية، مع ان المكلف لا يقدر على جمعها وايجادهما في زمان واحد وسيأتى زيادة توضيح لذلك في القسم الاتى الثالث ان يكون الشرط امرا انتزاعيا من العصيان الخارجي باعتبار ظرفه فلازمه طلب الجمع لان الامر الانتزاعي بلحاظ ظرفه متحقق قبل وقت امتثال امر الاهم وقبل عصيانه فامر المهم صار فعليا باعثا نحو المأمور به وامر الاهم لم يسقط بل هو باق بعد على باعثيته ما لم يتحقق العصيان، فهذا باعث نحو انقاذ الابن مثلا اول الزوال بعنوان المكلف وذاك إلى انقاذ الاب كذلك بعنوان، الذى يعصى أو الذى يكون عاصيا فيما بعد، والمكلف الذى

يكون عاصيا فيما بعد، مبعوث فعلا نحو ذاك وذلك، وهو غير قادر على ذلك وذاك معا، ومجرد اختلاف العنوانين وطولية موضوع الامرين لا يدفع طلب الجمع الا ترى ان عنوان المطيع ايضا مؤخر عن الامر فلو جعل شرطا يكون مقدما على امر المهم فيصير امر الاهم مقدما عليه برتبتين ومع ذلك لا يدفع به طلب جمع الضدين (والحاصل) ان العصيان التصورى الانتزاعي مع وجوده عند فعلية الاهم، وان كان لا يوجب خروج الواجب المشروط مما كان عليه لما عرفت الا ان حصول الشرط يوجب انتزاع الوجوب الفعلى عنه والبعث الفعلى نحو المأمور به بلا حالة انتظارية و (ح) يكون الشرط الانتزاعي اعني الذى يعصى بمنزلة سائر العناوين كطلوع الشمس ومجئ الحاج إذا فرضنا انه طلعت الشمس وقدم الحاج فلا يشك ذو مسكة في ان هذا ايجاب للجمع وبذلك يتضح ان التقدم الرتبى ليس مناط، لدفع التضاد، بل المناط سقوط احد الامرين كما في العصيان الخارجي إذا جعل شرطا مع عدم تأخره عن امر الاهم رتبة كما مر، ولكن يدفع معه التضاد لا للتقدم الرتبى بل لعدم اجتماع الامرين الفعليين، لما عرفت من ان العصيان الخارجي يوجب سقوط امر الاهم وثبوت امر المهم، وهذا هو تمام الموضوع والمناط لرفع التضاد وطلب الجمع وبذلك ينهدم اساس الترتب ويتضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الامر الانتزاعي فتحصل من جميع ما ذكرناه ان ما يدفع به التضاد وطلب الجمع خارجا من اساس الترتب رأسا فان قلت ان المكلف لو جمع بين الاهم والمهم لم يقعا على صفة المطلوبية وهذا آية عدم الامر بالجمع (قلت) ان الذى يعصى يمتنع عليه الجمع للزوم اجتماع النقيضين والا فلو فرض جواز الجمع بمعنى ان العاصى مع كونه عاصيا اتى بالاهم، يقع كل منهما على صفة المطلوبية، لان الذى يعصى مع كونه عاصيا في ظرفه، مطلوب منه الاتيان بالاهم، لعدم سقوط امره بالضرورة ما لم يتحقق العصيان خارجا والفرض ان شرط المهم حاصل ايضا فيكون مطلوبا وبما ذكرناه يظهر الخلل في الوجوه التى استدل بها على ان الخطابين المرتبين لا يقتضيان ايجاب الجمع من ان خطاب الاهم من علل عدم خطاب المهم فلو اجتمعا لزم اجتماع الشئ مع علة عدمه ومن ان مطلوبية المهم انما يكون في ظرف عصيان الاهم فلو فرض وقوعه

على صفة المطلوبية في ظرف امتثاله يلزم الجمع بين النقيضين انتهى وكلا الوجهين غير تام (اما الاول) فلانه ان اراد ان امتثال الاهم من علل عدم خطاب المهم فهو مسلم لكن لا بمعنى العلية والمعلولية الحقيقيتين ولكن لا يجديه اصلا بل قد عرفت انه هادم اساس الترتب وان اراد ان فعليته من علل عدم خطاب المهم فهو فاسد إذ البحث في الترتب في ان الصلوة إذا ابتليت بالمزاحم الاهم اعني ازالة النجاسة عن المسجد تكون مأمورا بها حينما امر بمزاحمها فلو كانت الصلوة غير مأمور بها اول الزوال بل كانت الازالة واجبة فقط خرج المقام من بحث الترتب ولما صح الصلوة في اول الزوال على القول بان صحة المأتى به موقوفة على الامر ويتوجه إذا مقالة شيخنا البهائي من ان عدم الامر كاف في البطلان ولا يحتاج إلى النهى، بل الغاية من مفاساة هذه الجهود في المقام تصوير امرين فعليين بالاهم والمهم جميعا في آن واحد بنحو الترتب حتى يصح امتثال ما اراد منهما واما الثاني فلما اوردنا على الاول آنفا فلان ما هو الشرط في وقوع المهم على صفة المطلوبية ان كان هو العصيان الخارجي الملازم لسقوط امر الاهم يلزم الخروج من بحث الترتب وان كان هو العصيان الانتزاعي باعتبار ظرفه الاتى فلا محالة يجتمع الامران ويصير المهم مطلوبا حينما كان الاهم مطلوبا بعد، بمعنى انه لو فرضنا على وجه محال ان العاصى في ظرفه اتى بالاهم ايضا صار المهم مطلوبا في ظرف امتثال الاهم ايضا وان شئت قلت فرض امتثال الاهم فرض هدم شرط المهم، وفرضه فرض عدم الامر به وهو هدم اساس الترتب، والتمسك بما يهدم اساسه لبنيان اساسه جمع بين المتنافيين، والا فلو فرضنا مع حصول شرط المهم يقع على صفة المطلوبية فعدم وقوعه على صفتها من آيات بطلان الترتب لا من آيات صحته وبما ذكر يظهر حال البرهان المنطقي على زعمه وبذلك يظهر الجواب عما اورده على مقالة المحقق الخراساني حيث ذكر المحقق ان في مرتبة الامر بالمهم اجتماع الامرين بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه فأجاب عنه بان ايجاب الجمع هو ان يطالب به في حال الاشتغال بالاخر مع ان المكلف لو اشتغل بالاهم لا يطالب بالمهم ولا يتعلق به امر، وانت خبير بما فيه إذ فيه ما يقضى منه العجب لان عدم المطالبة في حال الاشتغال بالاهم انما هو اجل عدم حصول ما هو الشرط للمهم لفقدان العصيان الخارجي وكذلك الانتزاعي لان انتزاع العصيان انما هو لجهة حصوله

في ظرفه ووجوده فيه وقد علم خلافه (فان قيل) ان هنا فروعا فقهية لا محيص للفقيه عن الالتزام بها مع انها تكون من الخطاب الترتبى (منها) ما لو فرض حرمة الاقامة على المسافر من اول الفجر إلى الزوال فلو فرض انه عصى هذا الخطاب و اقام فلا اشكال في وجوب الصوم عليه فيكون في الان الاول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كل من حرمة الاقامة ووجوب الصوم لكن مترتبا يعنى ان وجوب الصوم يكون مترتبا على عصيان حرمة الاقامة ففى حال الاقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الاقامة بالخطاب الترتبى، (ومنها) لو فرض وجوب الاقامة على المسافر من اول الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتبا على عصيان وجوب الاقامة، حيث انه لو عصى ولم يقصد الاقامة توجه عليه خطاب القصر وكذا لو فرض حرمة الاقامة فان وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الاقامة، (ومنها) وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب اداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح إلى غير ذلك (قلنا) هذه الفروع استشهد بها بعض الاعاظم على ما في تقريراته الا ان عبائر مقرره مختلفة فتارة جعل العصيان موضوعا لحكم المهم واخرى اخذ الموضوع نفس الاقامة و قصدها وعلى أي حال لا يجديه شيئا (اما الاول) فلان العصيان لو كان شرطا بوجوده الخارجي يوجب سقوط امر وحدوث امر آخر بعد سقوطه، في موضوع آخر سواء

قلنا ان العصيان بنفسه يوجب سقوط الامر ام قلنا انه ملازم لارتفاع الموضوع، وكيف كان فالامر الاول قد زال وانعدم ثم حدث الاخر وهذا خروج من بحث الترتب وان شئت قلت ان الخطابات المرتبة على عصيان خطابات اخر تكون فعليتها بعد تحقق العصيان وبتحقق العصيان خارجا سقطت تلك الخطابات فلا يعقل تعلق خطاب الصوم المرتب على عصيان الاقامة إلى الزوال، في الجزء الاول الحقيقي من الفجر فان اول الفجر لم يكن ظرف العصيان ومع عدم تحققه لا يعقل فعلية المشروط به وقس عليه الحال في سائر الفروع (اضف) إلى ذلك انه لو كان شرطا بوجوده الخارجي فاما ان نقول ان لحرمة الاقامة عصيانا واحدا فلا يتحقق العصيان الا بمضي تمام الزمان أو نقول له عصيانات بانحلال اجزائها فالعصيان الاول لا يتحقق الا بمضي آن من اول الفجر ويحدث بعده الامر بالصوم ومعه كيف يصح الصوم مع ان الجزء الاول من الفجر فاقد للامر هذا إذا كان الشرط عصيان خطاب الجزء الاول واما إذا كان عصيان الخطابات جمعيا فالامر اوضح والفساد افحش

(فان قلت) لعل مراده من العصيان المأخوذ شرطا لوجوب الصوم، هو العنوان الانتزاعي كالذى يعصى أو نحوه فيكون من باب الترتب (قلت) قد مضى في المقدمة الثالثة التصريح بانه شرط بوجوده الخارجي وان عدل عنه في الاثناء إلى التلبس بالعصيان وقد مضى سابقا فساد كون الشرط هو الامر الانتزاعي و هو لازم هنا ايضا ثم انه يرد عليه ان الاستدلال بهذه الفروع من جهة ان ادل الدليل على امكان الشئ وقوعه وانه لا محيص للفقيه عن الالتزام بها، مع ان ما وقع في الشريعة الغراء غير ذلك لان خطاب الصوم والاتمام والقصر لم يترتب على عصيان حرمة الاقامة أو وجوبها بل على شهود الشهر أو عزم الاقامة (فح) لو عزم الاقامة قبل الفجر وصار عاصيا بنحو الشرط المتأخر كيف يعقل ايجاب الخروج وايجاب الصوم عليه معا للزوم طلب الضدين وكذا الامر بالصلوة تماما والخروج من محل الاقامة لانه امر بالضدين واما الثاني اعني ما إذا كان مترتبا على عزم اقامة أو ذات الاقامة فان شيئا منهما ليس متأخرا عن تلك الخطابات التحريمية فان المتأخر عن الامر والنهى بعد التسليم، عصيانهما، دون ذات الاقامة وعزمها لان الاقامة وكذلك العزم بما هي فعل للمكلف لا يعقل ان يكون حيثية ذاتها منشأ لانتزاع العصيان عنها والا لصح انتزاعها مع عدم الحرمة بل ينتزع منها لاجل حيثية زائدة على ذاتها باعتبار كونها مصداقا عرضيا لمخالفة المأمور به أو المنهى عنه (فتلخص) ان ما هو الموضوع وهو ذات الاقامة أو عزمها ليس متأخرا عن الامر والنهى لعدم ملاك التأخر فيهما وان كان ينطبق عليه بالعرض ما هو المتأخر اعني العصيان، ولكن ما هو متأخر عن الامر والنهى ليس بموضوع، على انك قد عرفت انه لو كان الموضوع هو الاقامة لا يعقل بقاء النهى عن الاقامة ووجوب الصوم كما مر (هذا كله) مع الغض عن ان الاقامة بعنوانها لم تصر واجبة ولا محرمة في حال، بعد عدم ورود نهى عنها أو امر بها ولا بعناوين اخر كالنذر والعهد والقسم وغيرها فلا تصير محرمة ولا واجبة كما مر نظاير ذلك من ان الواجب فيها هو عنوان الوفاء بها لا عناوين اخر كالاقامة وغيرها مما تعلقت بها تلك العناوين وبذلك يظهر النظر في وجوب الخمس المترتب على عصيان اداء الدين إذ لم يترتب عليه ذلك في آية ولا رواية بل لا معنى للاستشهاد به على مسألة الترتب لان وجوب الخمس دائر مدار موضوعه اعني الغنيمة أو الفائدة الزائدة عن مؤنة السنة فلو ادى دينه فقد ارتفع

الموضوع فلا يتعلق به الخمس فايفاء الدين رافع لموضوع الخمس لا ان خطابه مترتب على عصيانه ثم ان هنا تقريبا آخر ذكره بعض اجلة المحشين من المحققين (رحمه الله) وهو ان اقتضاء كل امر لاطاعة نفسه، في مرتبة متقدمة على طاعته، والاطاعة مرتبة اثره وكل علة منعزلة عن التأثير في مرتبة اثره وانما اقتضائه في مرتبة ذاته، ولما كان العصيان نقيض الطاعة فيجب ان يكون في رتبتها فيلزم تأخره عن الامر، فإذا انيط امر بعصيان امر آخر لا يعقل المزاحمة بينهما، إذ في رتبه تأثير امر الاهم لا وجود لامر المهم وفي رتبة الامر بالمهم لا يكون اقتضاء للامر بالاهم فلا يقتضى مثل هذين الامرين القاء للمكلف فيما لا يطاق انتهى و (فيه) انه ان اراد من قوله لا وجود للمهم عند الامر بالاهم ان بينهما اختلافا في الرتبة، فقد عرفت ان الاختلاف في الرتبة، بعد فعلية الامرين في آن واحد لا يجدى في رفع طلب الجمع والامر بالضدين، وان اراد انه لا وجود له عند عصيان الاهم واطاعته وهو ان كان يرفع غائلة الجمع الا انه يهدم اساس الترتب إذ العناية كلها في المقام إلى تصوير امر المهم قبل سقوط امر الاهم بالعصيان الخارجي، (وبالجملة) ما هو مجد في رفع التضاد اعني الاناطة بالعصيان لا ينفع في المقام لسقوط فعلية الامر بالاهم لاجله و عدم فعلية الامر بالمهم الا بعد سقوط امر الاهم بالعصيان، والترتب العقلي غير مجد في رفع التضاد، (اضف) إلى ذلك ان عصيان الامر لا يتأخر عقلا عن الامر تأخرا رتبيا وان كان يتأخر زمانا على تسامح فتذكر وهناك تقريب ثان لبعض محققى العصر (رحمه الله) وملخصه انه لا اشكال في حكم العقل بالتخيير في صورة تساوى الفعلين في المصلحة، وليس مرجع التخيير إلى اشتراط وجوب كل واحد بعصيان الاخر إذ لازمه تأخر كل واحد من الامرين عن الاخر، ولا إلى اشتراط كل امر بعدم وجود غيره إذ لازمه ان لا يقتضى كل امر ايجاد مقضتاه حال وجود الاخر، بل مرجعه ان الطلب في ظرف المزاحمة يقتضى سد جميع ابواب العدم الا العدم الطارى من اتيان ضده (فح) لنا ان نقول إذا صح الطلب بالنحو المزبور إذ لم يكن بينهما مطاردة لنقص فيهما، كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد ولو لم يشترط الناقص بعصيان التام، (وبالجملة) فالامر بالاهم يقتضى سد باب الاعدام من جميع الجهات والامر بالمهم يقتضى سدها الا من قبل اتيان ضده وله فكيف يقتضى الطلب

التام طرد هذا المقتضى إذ نتيجة طرده، منع انسداد تلك الجهة، وفي هذا الظرف لا اقتضاه للطلب الناقص فاين المطاردة من طرف واحد فضلا عن الطرفين انتهى (قلت) يرد عليه ما اوردناه على التقريب الذى اوضحه بعض اعاظم العصر لانه عينه سيما إذا لاحظت المقدمة الرابعة من انحفاظ كل خطاب بالنسبة إلى ما يتصور له من التقادير، ولكنه يفترق عنه بانه اجمال مخل كما ان الاول تفصيل ممل وكيف كان نقول انه قبل تحقق اطاعة الطلب التام و عصيانه لا شبهة في ان له اقتضاءا وبعثا نحو متعلقه فهل الطلب الناقص ايضا اخذ على نحو يبعث نحو متعلقه بالفعل اولا، فعلى الاول يلزم طلب الجمع بين الضدين وقد اسلفنا في تزييف الوجه الاول ان اخذ العصيان الانتزاعي وان كان يوجب مشروطية امر المهم الا انه لا يخرجه من البعث القطعي نحو متعلقه بعد حصول شرطه لا ان المشروط ينقلب مطلقا بل انه مع كونه مشروطا، باعث بتا نحو متعلقه بلاحالة انتظارية ويصير حال العصيان كسائر العناوين من طلوع الشمس وغروبها، وعلى الثاني يخرج من محط البحث ويكون باعثية المهم بعد سقوط امر الاهم، ولا باعثية له قبل تحقق اطاعة الاهم وعصيانه والحمد لله في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه تلك المسألة من المسائل الكلامية، ولمجوزى ذلك ادلة واهية ومحط البحث في بادى النظر يحتمل وجوها (الاول) ان يكون المراد من

الجواز هو الامكان الذاتي، ولكن عنوان لتبحث بادخال علم الامر ينافيه لان علم الامر لادخالة له في الامكان الذاتي وامتناعه (الثاني) ما احتمله صاحب الفصول وتبعه في الكفاية وهو ان يكون النزاع في جواز الامر مع فقدان شرائط الامر التى تعد من مباديه من الشوق والتصديق وغير هما ولكنه بعيد غايته، لان ذلك مساوق للقول بوجود المعلول بلا علة وهو باطل بضرورة الفطرة، والاشعرى مهما اسف إلى حضيض الجهل لا يتفوه بما يوجب انكار الضرورة وينجر إلى نفى الصانع (الثالث) ما جعله محقق الخراساني وجه التصالح بين الفريقين مع ان ادلتهما تنافى ذلك التصالح وان كان بعضها يناسبه وهو ان يكون النزاع في ان الامر بشئ انشاءا مع العلم بانتفاء ما هو شرط فعليته (الرابع) ان النزاع في امر يعلم آمره انتفاء ما هو شرط المكلف به ويناسبه ما استدل عليه من الاوامر الامتحانية لا سيما تطبيق قضية خليل الرحمن لانه قد امر بشئ مع انتفاء ما هو كشرط المأمور به وهو عدم النسخ ولا يبعد ان يكون هذا البحث من تتمة بحث

الطلب والارادة لان الامامية بل العدلية لما ابطلوا الكلام النفسي وجعلوا الارادة مبدءا للطلب أي طلب كان، ذهبوا إلى امتناع توجه الارادة إلى ما لا يمكن تحققه اما لفقدان شرط المأمور به أو لعدم قدرة المكلف، والاشاعرة لما جعلوا الطلب غير الارادة ولم يجعلوها من مباديه جوزوا ذلك وقالوا قد يطلب المولى شيئا ولا يريده وقد ينهى عنه ويريده، وكيف كان فتحقيق الحال يقتضى الكلام في مقامين الاول في الاوامر الشخصية كامره تعالى للخليل مثلا والتحقيق امتناع توجه البعث لغرض الانبعاث إلى من يعلم الامر فقدان شرط التكليف بالنسبة إليه بل لا يمكن ذلك بالنسبة إلى من يعلم انه لا ينبعث ولو عصيانا، بل ولا إلى من يعلم انه يأتي بمتعلق الطلب جزما من دون انه يوجه إليه الطلب ولا يكون الطلب مؤثرا فيه بوجه ضرورة ان البعث لغرض الانبعاث، انما يمكن فيما يحتمل أو يعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لا يمكن البعث لغرض الانبعاث وقس عليه الزجر ولذلك رآى المحققون رجوع التكليف بالمحال، إلى التكليف المحال ولم يفرقوا بينهما لبا ومناطا، إذ جهة الامتناع في الاول، وهو امتناع انقداح الارادة والبعث إلى من يعلم الامر عدم قدرته للمأمور به، مشتركة بينهما بل لا تتحقق مبادى الارادة والحال هذه في كلا الموردين من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتا أو وقوعا أو امكانه مع العلم بعدم وقوعه واظن ان المقام لا يحتاج إلى زيادة توضيح لوضوحه في نفسه واما الثاني ففى الخطابات الكلية والاحكام القانونية، أو الارادة التشريعية القانونية، فقد عرفت كمال الفرق بين الخطابين والارادتين وذكرنا بعض الفروع المترتبة على الفرق بين المقامين في بحث الترتب ولب القول فيه ان الخطاب القانوني خطاب واحد لا ينحل إلى خطابات وهو بوحدته حجة على العباد اجمعين، ويدعوا بوحدته عامة المكلفين وكون التكليف مشتركا بين العالم والجاهل ليس معناه ان لكل فرد خطابا خاصا وانما اريد به ان جعل الحكم على عنوان المستطيع ونحوه بارادة واحدة وهى ارادة التقنين والتشريع، يصير حجة على عامة المستطيعين اينما كانا ومتى وجدوا وقد مر ان ارادة التقنين لا يتعلق بصدور الفعل من المكلفين بل يتعلق بجعل الحكم وتشريعه، لامتناع ان تتعلق الارادة بفعل الغير و (ح) فالملاك في صحة

هذا التشريع هو امكان انبعاث عدة من الخاطبين أو المكلفين المختلطين في الاعصار والامصار لا احتمال انبعاث كل واحد منهم وهذا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية وان شئت قلت وان مر تفصيله ايضا ان غاية الارادة التشريعية ومصححها ليست انبعاث كل واحد واحد، من المكلفين بل الغاية التى تعد مبدءا وسببالها هي وان هذا التشريع بما انه تشريع قانوني، ان لا يصير بلا اثر فإذا احتمل أو علم تأثيره في اشخاص مختلطة في الاجتماع في الاعصار والامصار، فلا محالة تتحقق الارادة التشريعية على نعت التقنين ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كل واحد كما مر لان التشريع القانوني ليس تشريعات مستقلة باالنسبة إلى كل مكلف حتى يكون بالنسبة إلى كل واحد بعثا لغرض الانبعاث بل تشريع واحد متوجه إلى عنوان منطبق على المكلفين وغرض هذا التشريع القانوني لا بد وان يلحظ بالنسبة إلى ذلك العنوان لا إلى كل واحد مستقلا وبما ذكرنا من الملاك في الاحكام يظهر وجه ما عليه الامامية من كون الكفار مكلفين بالفروع كما هم مكلفون بالاصول ضرورة ان فعلية الخطاب وكونه حجة على الجميع لا يتوقف على انبعاث كل واحد كما ظهر وجه كون العصاة بل والذى يأتي بالمتعلق أو يتركه بلا تأثير من تكليف المولى فيه، مكلفين بلا استثناء لان الخطاب ليس متوجها إلى خصوص العصاة وغيرهم، نعم كل ذلك صحيح في الاوامر الشخصية المتوجهة إلى اشخاص معينة، لان مناط الامتناع في البعث الشخصي في العاجز والقادر العاصى واحد، وهو انتفاء مبادى الارادة في العاجز والعاصي فتلخص انه لابد من القول بالتفصيل في عنوان البحث وهو جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه، فيقال انه ان كان الامر شخصيا متوجها إلى شخص معين فالحق هو القول بالامتناع إذا الملاك هو احتمال انبعاثه وهو لا يجتمع مع العلم بانتفاء شرطه أي شرط كان من شرط الجعل أو المجعول بل مع انتفاء الاحتمال من جهة القصور أو التقصير من المكلف (واما الاوامر) الكلية القانونية المتوجهة إلى عامة المكلفين فلا يجوز مع العلم بفقد عامتهم للشرط، واما مع كون الفاقد والواجد مختلطين موجودين في كل عصر ومصر كما هو الحال خارجا، فالتكليف عام شامل للقادر والعاجز وفعلى في حق العاصى والمطيع والنائم والساهى (نعم) للعقل الحكومة المطلقة في تشخيص المستحق للعقاب من غير المستحق فيجعل

العاجز ومن اشبهه في عداد المعذورين في مخالفة الحكم الفعلى، (وعليه) لا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلا، والا يلزم تقييده بعنوان غير العاصى وغير الجاهل والنائم وهكذا وهو كما ترى، وان شئت ذكرت ما مر من انه لا يكون الخطاب العام خطابات مستقلة حتى نتطلب لكل واحد غاية مستقلة، بل خطاب واحد وحجة فاردة على الجميع بوحدته وله غاية واحدة وهو امكان انبعاثهم في الجملة فتدبر فصل في متعلق الاوامر والنواهي هل الاوامر والنواهي تتعلق بالافراد أو الطبايع لا يخفى ان كلماتهم في تحرير محل النزاع مختلفة جدا فيظهر من بعضها ان النزاع في تعلقها بالفرد الخارجي الذى هو منشأ انتزاع الصور الذهنية أو بالطبايع بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، ويرده ان الضرورة تقضى بامتناع كون الفرد الخارجي معروضا للوجوب لانه ظرف السقوط بوجه لا العروض، فبعيد جدا ان يقع النزاع في شئ احد شقيه باطل بالضرورة، كما يظهر من بعض آخر ان المسألة لغوية والنزاع في مفاد مادة الامر والنهى وانها وضعت للعناوين الكلية أو لافرادها، وتشبث في ذلك بالتبادر، و (فيه) ان ذلك اعادة بلا عائدة إذ البحث عنه قد تقدم مستوفى، في فصل المشتق، على انه نقل عن السكاكى الاجماع على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرط والعجب من بعضهم حيث ابدى قولا ثالثا فقال ان النزاع مبنى على النزاع

المعروف في الفلسفة بان الاصيل هو الوجود أو الماهية، أو على نزاع آخر وهو ان الطبيعي هل له وجود في الخارج اولا، فالمسألة عقلية محضة أو مبتنية عليها، و (فيه) ان البحث في المقام انما هو في الاوامر المتوجهة إلى العرف المستبعدين عن المعارف والتحقيقات العلمية فابتناء البحث العرفي على المسائل الدقيقة بمراحل عن الواقع وهناك رأى رابع وهو ان البحث في سراية الارادة إلى الخصوصيات اللاحقة بالطبيعة في الخارج وعدمها، معللا بان الطبيعة في الخارج تلحقه قيود وتتعين بحدود لا مناص لها عنها فالبحث انما هو في ان الواجب هل هو نفس الطبيعة، أو هي مع كليات القيود من الزمان والمكان، و (فيه) ان هناك ليس ميزانا يعين ذلك إذ لو كان الغرض قائما بنفس الطبيعة فلا وجه لتعلق الامر بقيودها وان كان قائما باضافتها إلى الحدود الفردية فلا محالة تسرى الارادة إليها ويتعلق الامر بها

ثم ان محط البحث ليس في تعلقها بالكلى الطبيعي أو افراده بما هو المصطلح في المنطق فان المهيات الاعتبارية كالصلوة والحج ليست من الكليات الطبيعة ولا مصاديقها مصاديق الكلى الطبيعي، فان المهيات المخترعة وكذا افرادها ليست موجودة في الخارج لان المركب الاختراعي كالصلوة والحج لم يكن تحت مقولة واحدة ولا يكون لمجموع الامور وجود حقيقي، حتى يكون مصداقا لكلى طبيعي، بل المراد من الطبيعي هنا هو العنوان الكلى، سواء كان من الطبايع الاصلية ام لا ولا يختص البحث بصيغة الامر والنهى بل يعم متعلق مطلق الطلب والزجر باى دال ولو بالاشارة أو بالجملة الاخبارية في مقام الانشاء والذى يصلح لان يقع محط البحث ويظهره النظر في كثير من مقالاتهم هو ان الامر إذا تعلق بمهية بالمعنى المتقدم هل يسرى إلى الافراد والمصاديق المتصورة بنحو الاجمال منها بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الاجمال لا بقيد كون الافراد ملحوظة ومتصورة بل نفس ذات الافراد كما في الوضع العام والموضوع له الخاص فيكون معنى صل، اوجد فرد الصلوة ومصداقها، لا بمعنى ان الواجب هو الفرد الخارجي أو الذهنى بما هو كذلك بل ذات الفرد المتصور اجمالا فان الافراد قابلة للتصور اجمالا قبل وجودها كما ان الطبيعة قابلة للتصور كذلك إذا عرفت ذلك فنقول الحق ان متعلق الحكم بعثا كان أو زجرا هو نفس الكلى والعنوان بما هو هو مع قطع النظر عن الوجودين والنشأتين لا مقيدا بالوجود الذهنى كما هو واضح ولا بلحاظ اتحاده مع المعنون في الخارج كما جنح إليه بعض محققى العصر (ره) إذ لحاظ الاتحاد مرتبة حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به هو نفس الكلى وذات العنوان الذى إذا وجد في الخارج يصير منشأ للاثار، والوجه في ذلك ان البعث الحقيقي لا يمكن ان يتعلق بما هو اوسع أو اضيق مما هو دخيل في الغرض للزوم تعلق الارادة والشوق بغير المقصود، أو به مع الزيادة جزافا، فإذا لم يكن للخصوصيات الفردية دخالة في غرض الامر فلا يعقل البعث نحوها، ولو إلى العنوان الكلى من الخصوصيات لان البعث تابع للارادة التشريعية التابعة للمصالح، وتعلقها بما لا دخل له في تحصيلها ممتنع كتعلقها ابتداء بامر بلا غاية، وتوهم تعلقها بها تبعا لما هو من ملازمات المراد باطل لانه مع خروجه من محط البحث لان الكلام ليس في استلزام ارادة

لارادة اخرى كباب المقدمة بل في متعلق الامر، قد فرغنا من بطلانه (فان قلت) ان الطبيعة بما هي هي غير محبوبة ولا مبغوضة ولا متعلقة للامر والنهى إذ ليست الا هي من حيث انها هي كما هو المراد من التعبير المعروف بتأخير قيد الحيثية عن السلب فكيف يتعلق به الطلب ويعرض عليها الوجوب، ان هذا الا شئ عجاب (قلت) معنى الكلمة الدارجة بين الاكابر هوان الوجود والعدم والحب والبغض وغيرها ليس عين الطبيعي ولا جزئه بل هو في حد الذات خال عن هاتيك القيود عامة وهذا لا ينافي ان يعرض عليها الوجود والعدم ويتعلق به الامر والنهى وان شئت قلت ان سلب هذه المفاهيم عنها سلب بالحمل الاولى فان مرتبة الماهية مرتبة حد الشئ ولا يعقل في هذه المرتبة ان يوجد فيها الوجود والعدم والا يصير الوجود أو العدم جزء المفهوم أو عينه، ويكون واجب الوجود أو ممتنعه بالذات، إذ البحث عن ذاتيات الشئ وما به الشئ هو هو، ولا يعقل ان يكون الوجود جزء ماهية الممكن أو عينه والالزم الانقلاب، (نعم) يعرضها الوجود والعدم وينطبق كل واحد عليها انطباقا بالحمل الشايع العرضى وقس عليهما امكان تعلق الامر والنهى ولا يلزم من تعلقها عليها ان تكون هي منشأ للاثار ومحبوبة ومبغوضة، بل المولى لما رأى ان الطبيعة في الوجود الخارجي منشأ للاثر المطلوب (فلامح) يبعث العبد إليها حتى ينبعث ويوجدها خارجا بالامر، فالامر متعلق بالطبيعة لغرض انبعاث العبد وصيرورتها من الليس إلى الايس فتعلق الامر بالطبيعة طريق إلى حصول المطلوب والمحبوب وسيأتى توضيحه فتحصل مما مر ان الطبيعة اية طبيعة كانت لا يعقل ان تكون مرأتا بشئ من الخصوصيات الفردية اللاحقة لها في الخارج، وقد تقدم ان مجرد اتحادها معها لا يوجب الكشف والدلالة فلا تكون نفس تصور المهية كافية في تصور الخصوصيات، فلابد للامر ان يتصورها مستقلا بعنوانها أو بعنوان غير عنوان الطبيعي ولو بالانتقال من الطبيعي إليها ثم يتقدح ارادة اخرى متعلقة بها مستقلا غير الارادة المتعلقة بنفس الطبيعة أو يتسع الارادة الاولى من جهة المتعلق وتتعلق بوحدتها على الطبيعة مع الخصوصيات الفردية، ولكن الارادة الثانية أو توسع الارادة الاولى جزاف محض لان الغرض قائم بنفس العنوان لا مع قيوده فتدبر وبتقريب آخر ان تصور الافراد غير تصور الطبيعة لان القوة التى تدرك الافراد غير

القوة التى تدرك الطبيعي، لان تصور الخاص الجزئي من شئون القوى النازلة للنفس وتعقل الطبيعة من شئون القوى العاقلة بعد تجريد الخصوصيات فربما يتصور الافراد مع الغفلة عن نفس الطبيعة وبالعكس، فالامر إذا اراد ان يوجه الامر إلى الطبيعة فلابد من لحاظها في نفسها، وإذا اراد الامر بالافراد لابد من لحاظها اما بعنوان عام اجمالي وهو مباين لعنوان الطبيعة في العقل، واما بلحاظ الافراد تفصيلا لو امكن احضار الافراد الكثيرة تفصيلا في الذهن ولكن لحاظها تفصيلا غير لحاظ الطبيعة ايضا، و (ح) لو فرض ان ذات الطبيعة يترتب عليها الاثر في الوجود الخارجي فلابد للامر من تصورها وتصور البعث إليها وارادته، ففى هذا اللحاظ لا يكون الافراد ملحوظة لا اجمالا ولا تفصيلا، ولا ملازمة بين اللحاظين وصرف اتحاد الخصوصيات الخارجية مع الطبيعة خارجا لا يوجب الملازمة العقلية فلابد في تعلق الامر بها من لحاظ مستأنف وارادة مستأنفة ولكن مع ذلك يكون كل من البعث والارادة جزافيا بلا غاية فتدبر تنبيه لاشك في ان الغرض من البعث إلى الطبيعة هو ايجادها وجعلها من الاعيان الخارجية ضرورة ان الطبيعة لا تسمن ولا تغنى بل لا تكون طبيعة حقيقة ما لم تتلبس بالوجود و ولكن الكلام انما هو في ان هيئة البعث هل وضعت لطلب الايجاد والوجود، أو انها وضعت لنفس البعث إلى الطبيعة الا ان البعث إليها لما كان مما لا محصل له قدر فيه الوجود أو الايجاد، أو ان البعث

إليها يلزمه عرفا تحصيلها وايجادها من دون تشبث بادخال الوجود فيه بنحو الوضع له أو تقديره في المستعمل فيه، وجوه، اقويها الاخير، والسر فيه هو ان العرف لما ادرك ان الطبيعة لا يمكن نيلها وتحصيلها بنفسها عارية عن لباس الوجود، يتوجه من ذلك إلى ان البعث إليها بعث إلى ايجادها حقيقة (وان شئت قلت) ان الطبيعة لا تكون طبيعة حقيقة بالحمل الشايع الا بايجادها خارجا لان الطبيعة بما هي هي ليست بشئ، وفي الوجود الذهنى ليست نفس الطبيعي بما هي هي، و (ح) ينتقل بارتكازه إلى ان اطاعة التحريك والبعث نحوها لا تحصل الا بايجادها خارجا (هذا كله) ثبوتا، واما في مقام الاثبات فلما قدمنا من تعيين مفاد الامر هيئة ومادة، وان الثانية موضوعة لنفس الطبيعة والاولى موضوعة للبعث إليها بحكم التبادر ويشهد بذلك انه لا يفهم من مثل اوجد الصلوة ايجاد وجود الصلوة بل يفهم منه البعث إلى الايجاد فتدبر

بحث وتفصيل هل يتعلق الامر بنفس المهية أو بما هي ملحوظة مرأة للخارج باللحاظ التصورى وان كان اللاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي، قد يقال ان محط البحث في تعلق الامر بالطبيعة هي الطبيعة على النحو الثاني، واما نفس الطبيعة فلا يعقل تعلق الامر بها لانها من حيث هي ليست الا هي لا تكون مطلوبة ولا مأمورا بها فلابد ان تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصورى حتى يمكن تعلق الامر بها (انتهى) ولكن هذا ناش من الغفلة عن معنى قولهم المهية من حيث هي ليست الا هي، ولهذا زعم ان المهية لا يمكن ان يتعلق بها امر وتوضيح ذلك ان المهية مرتبة ذات الشئ والاشياء كلها عدا ذات الشئ منتفية عن مرتبة ذاته، ولا يكون شئ منها عينا لها ولا جزء مقوما منها وان كان كل ما ذكر يلحق بها و لكنه خارج من ذاتها وذاتياتها وهذا لا ينافى لحقوق شئ بها فالمهية وان كانت من حيث هي ليست الا هي أي في مرتبة ذاتها لا تكون الا نفس ذاتها، لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها وكل ما يلحقها ليس عين ذاتها ولا ذاتيا لها بالمعنى المصطلح في باب ايساغوجى فالامر انما يتعلق بنفس الطبيعة من غير لحاظها متحدة مع الخارج، بل لما رأى المولى ان المهية في الخارج منشأ الاثار، من غير توجه نوعا إلى كون الاثار لوجودها أو لنفسها في الخارج فلا محالة يبعث المأمور إلى ايجادها وجعلها خارجية والمولى يرى انها معدومة ويريد بالامر اخراجها من العدم إلى الوجود بوسيلة المكلف، فلحاظ الاتحاد التصورى مع القطع بالخلاف تصديقا، مع كونه لا محصل له في نفسه لا يفيد شيئا، ومع الغفلة عن القطع بالخلاف مناف لتعلق الامر وتحريك المأمور نحو الايجاد، لان لحاظ الاتحاد التصورى، ظرف حصول المأمور به عند المولى فلا معنى ان يتعلق الامر في هذا اللحاظ - بل التحقيق المساعد للوجدان ان الامر متعلق بنفس الطبيعة حين توجه الامر إلى معدوميتها والمولى يريد بالامر سد باب اعدامها، واخراجها إلى الوجود بتوسط المكلف على ان ما قدمناه مرارا من امتناع مرآتية المهية للافراد كاف في دفعه فتدبر نقد وتحصيل إذا امعنت النظر فيما ذكرنا تعرف ان تخيير المكلف في ايجاد الطبيعة في ضمن

أي فرد شاء تخيير عقلي لا شرعى كيف وقد عرفت ان انفهام الايجاد من الامر ليس لدلالة اللفظ عليه بل لانتقال العرف بعقله وفكره إلى ان الطبيعة لا تحقق الا بالوجود من دون تنصيص من المولى عليه ومعه كيف يكون التخيير بين الايجادات شرعيا و

(بالجملة) ان ما تعلق به الطلب هو نفس الطبيعة ولكن العقل يدرك ان تفويض الطبيعة إليه لا يمكن الا بالتمسك بذيل الوجود ويرى ان كل فرد منها واف بغرضه فلا محالة يحكم بالتخيير بين الافراد، و اما المولى فليس الصادر منه سوى البعث إلى الطبيعة تعيينا لا تخييرا (نعم) يظهر عن بعض محققى العصر (رحمه الله) كون التخيير شرعيا بين الحصص وحاصل ما افاده بطوله هو انه إذا تعلق الامر بعنوان على نحو صرف الوجود فهل يسرى إلى افراده تبادلا فتكون الافراد بخصوصياتها تحت الطلب اولا، وعلى الثاني فهل يسرى إلى الحصص المقارنة للافراد كما في الطبيعة السارية اولا، بل الطلب يقف على نفس الطبيعة قال توضيح المراد يحتاج إلى مقدمة - وهى ان الطبيعي يتحصص حسب افراده وكل فرد منه مشتمل على حصة منه مغايرة للحصة الاخرى باعتبار محدوديتها بالمشخصات الفردية، ولا ينافى ذلك اتحاد تلك الحصص بحسب الذات وهذا معنى قولهم ان نسبة الطبيعي إلى افراده نسبة الاباء إلى الاولاد وان مع كل فرد حصة من الطبيعي غير الاخر ويكون الاباء مع اختلافها بحسب المرتبة متحدة ذاتا، ثم قال - التحقيق يقتضى وقوف الطلب على نفس الطبيعة - واقام عليه دليلين - ثم قال ان عدم سراية الطلب إلى الحصص انما هو بالقياس إلى الحيثية التى بها تمتاز الحصص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشترك معه في الحقيقة النوعية واما بالنسبة إلى الحصص الاخرى التى بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر المشاركة لها في الجنس القريب وهى الحيثية التى بها قوام نوعيتها فلا بأس بدعوى السراية إليها بل لعله لا محيص عنها من جهة ان الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالي ليست الا عين الطبيعي ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعيا لا عقليا (ان قلت) ان الطلب تعلق بالعناوين والصور الذهنية لا المعنونات الخارجية فيستحيل سرايته إلى الحصص الفردية حيث انها تباين الطبيعي ذهنا وان كان كل من الحصص والطبيعي ملحوظا بنحو المرآتية (قلت) ان المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج ولا ريب في ان وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص

بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئي بالطبيعي المرآة للخارج ليس الا تلك الجهة الجامعة بين الحصص وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلى حصصه بل التعبير بها مسامحي إذ بالنظر الدقى يكون الطلب المتعلق بالطبيعي المرآة لغيره متوجها إلى الجهة الجامعة بين الحصص فمتعلق الطلب في الحقيقة هي تلك الجهة الجامعة بعينها انتهى اقول الظاهر انه اشار في تحقيق الكلى الطبيعي إلى ما اشتهر بين تلمذته قدس سره نقلا عنه من ان الحصص بالنسبة إلى الافراد كالاباء والاولاد والطبيعي هو اب الاباء وهو الجهة المشتركة بين الحصص ويكون الطبيعي مرآة لهذه الجهة المشتركة الخارجية، وزعم ان المراد من قول بعض اهل المعقول ان الطبيعي بالنسبة إلى الافراد كالاباء بالنسبة إلى الاولاد، هو الحصص وان هنا آباء هي الحصص، واب الاباء وهو القدر المشترك بينها الذى يكون الطبيعي مرآة له، غفلة عن ان ما ذكروا من ان نسبة الطبيعي إلى الافراد نسبة الاباء إلى الابناء، انما هو لاجل الفرار عن الاب الواحد الذى التزم به الرجل الهمداني الذى صادفه الشيخ في مدينة همدان وهذا المحقق جمع بين الالتزام بمقالة الرجل الهمداني وبين ما هو المشهور في رده غفلة عن حقيقة الحال، ولما كان ذلك منشأ للخلط والاشتباه في مواضع كثيرة فلا بأس بالاشارة إلى ما هو المحقق في محله فنقول ان الطبيعي من الشئ هو حد الشئ وذاتيه ومقومه، بحيث يوضح بوضعه ويرتفع برفعه، وهو حد الشئ بما هو حده، لا معدوم ولا موجود ولا واحد ولا كثير، بل هو في مرتبة فوق هذه الاوصاف والعوارض (نعم) قد يقع

في مرتبة دونها، مجاليا لهذه الاوصاف فيصير موجودا وكثيرا، لكن كل ذلك في مرتبة متأخرة عن رتبة الطبيعي وذاته (وبعبارة اخرى،) ان مأخذ الطبيعي والمهية المؤلفة من الجنس والفصل، هو الموجودات الخارجية بما انها واقعة في صراط التكامل ومدارج الكمال، والموجود إذا وقع في بعض المدارج، يدرك منه مفهوم عاما كالجسم، يندرج تحته عدة من الاشياء المشتركة مع هذا الموجود في هذا المفهوم، ثم يدرك منه مفهوم آخر يميز ذلك الموجود عن بقية الاشياء، وهذان المفهومان بما هما امران مفصلان، حد تفصيلي لذلك الموجود، ويعبر عنه بالجنس والفصل، والمفهوم البسيط الاجمالي المنتزع من هذين يسمى نوعا، (ثم) إذا

ادركه الكمال الاخر ودخل في مرتبة اخرى وصار جسما ناميا يدرك له جنس وفصل آخر فكلما زاد الشئ في تكامله ومدارجه، ينتزع في كل مرتبة، مفهوم من ذاته مغاير مع ما كان ينتزع قبل الوصول إليها ثم إذا فرضنا موجودا آخر مثل ذلك بحيث دخل في المدارج التى دخل فيها الموجود السابق، ينتزع منه في كل مرتبة مثل ما ينتزع من الاخر وهكذا في الثالث والرابع، (فح) فالمراد من الطبيعي هو المفاهيم المنتزعة عن الشئ باعتبار درجاته ومراتبه و (عليه) يتعدد الطبيعي بتعدد افراده إذ ينال العقل من كل فرد مفهوما مغايرا مع ما يناله من الاخر ولكن تغايرا بالعدد (فان قلت) يلزم على هذا ان يكون الطبيعي نفس الصور المنتزعة القائمة بالذهن ومع التقيد بالوجود الذهنى كيف يكون حد اللشئ الموجود في الخارج (قلت) التعبير بالانتزاع وما اشبهه لاجل تقريب المطلب، والا فهو بما انه امر منتزع، موجود في وعاء الذهن من مراتب للوجود، ولا يعقل ان يكون حدا للموجود بل المهية هي الشئ الذى يراه الانسان تارة موجودا في الذهن واخرى موجودا في الخارج وثالثة غير موجود فيهما، ولكن العلم لا يتعلق بالمهية المجردة الا بلحاظها في الذهن وتجريدها عن سائر الخصوصيات ومع ذلك لا تكون مهية مجردة بل مختلطة بالوجود الذهنى وبذلك يظهر ان المهية المحضة بلا شئ معه، لا ينالها الانسان، إذ الطريق إليه انما هو التصور والادراك الذهنى، وكلما تصورته فهو ينصبغ بالوجود وكلما جردته فقد احليته، واما جعلها حد الشئ فانما هو لاجل الغفلة عن الوجود الذهنى وتحصله فيه (فح) إذا كان معنى الطبيعي هو المفهوم الذى ينتزعه الذهن من الشئ بحسب مواقفه أو ما يراه النفس موجودا في الخارج تارة وفي الذهن اخرى، فلا محالة لو فرض حصول مصداق (كزيد مثلا) لهذا الطبيعي في الخارج فقد وجد الطبيعي فيه بتمام شئونه ولو فرض حصول مصداق ثان كخالد فقد وجد فيه الطبيعي بتمام اجزائه ايضا وهكذا لو فرض ثالث، فههنا افراد وانسانات بحسب عدد الافراد ويتكثر بتكثرها، فزيد انسان تام وخالد انسان تام آخر وهكذا الثالث لا انه حصة من الانسان أو جزء منه حتى يصير كل واحد من الافراد ناقصا في الانسانية، ويكون الانسان التام شيئا قائما مع هذه الافراد كما زعمه الرجل الهمداني (نعم) انسانية زيد غير انسانية خالد في الخارج وطبيعي الاول غير طبيعي الثاني تغايرا بالعدد ولكن

العقل إذا جرد انسانية هذا و ذاك عن العوارض المفردة ينال من الجميع شيئا واحدا بالنوع لارتفاع الميز وهذا لا ينافى تعدده وتكثره في الخارج وسيجئى نص الشيخ الرئيس على ما ذكرنا وان شئت قلت ان الطبيعي موجود في الخارج لا بنعت الوحدة النوعية ولا بوصف الجامعية بل العموم والاشتراك لاحق به في موطن الذهن

والجهة المشتركة ليس لها موطن الا العقل، والخارج موطن الكثرة والطبيعي موجود في الخارج بوجودات متكثرة وهو متكثر حسب تكثر الافراد والوجودات، لا بمعنى تحصصه بحصص فانه لا محصل له بل بمعنى ان كل فرد، متحد في الخارج مع الطبيعي بتمام ذاته لان ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة فهو مع الكثير كثير، فريد انسان لا حصة منه، وعمرو انسان آخر لا حصة اخرى منه وهكذا والالزم كون زيد بعض الانسان وعمر وكذلك وهو ضروري الفساد و (منه يتضح) ان الجهة المشتركة بنعت الاشتراك ليست موجودة في الخارج والالزم ان يكون موجودا بنعت الوحدة لان الوجود مساوق للوحدة فيلزم اما وحدة جميع الافراد وجودا ومهية، أو كون الواحد كثيرا، وكون كل فرد موجودا بوجودين (احدهما) بحيثية الجهة المشتركة فيكون كل الافراد واحدا في الوجود الخارجي من هذه الحيثية (وثانيهما) وجوده بالحيثية الممتازة مع قرنائه، وهذا أي كون الانسان غير موجود بنعت الوحدة والاشتراك بل بنعت الكثرة المحضة، مراد من قال ان الطبيعي مع الافراد كالاباء مع الاولاد لا الاب مع الابناء، وهذا خلاصة ما عليه الاكابر واما الرجل الهمداني فزعم ان معنى وجود الطبيعي في الاعيان هو ان ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من المقارنات المختلفة، موجودة بنعت الوحدة في الخارج وان ما به الاشتراك الذاتي بين الافراد متحقق خارجا، وكانه توهم من قولهم ان الاشخاص مشترك في حقيقة واحدة وهى الطبيعي ومن قولهم ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج، ان مقصود القوم هو موجودية الجهة المشتركة بما هي كذلك في الخارج قائلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وما ذكره هذا الرجل هو معنى كون الطبيعي كاب واحد بالنسبة إلى الابناء أي يكون الطبيعي بنعت الوحدة والاشتراك موجودا في الخارج، وفي مقابله مقالة المحققين من ان نسبة الطبيعي إلى الافراد كالاباء إلى الاولاد، وان الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة المحضة وان الوحدة والاشتراك تعرضان عليه في موطن الذهن والجهة المشتركة لا موطن لها الا العقل وان الخارج موطن الكثرة، والطبيعي موجود في

الخارج متكثر بتكثر الافراد، لا بمعنى تحصصه بحصص وان الموجود مع كل فرد حصة منه لا نفسه فانه لا يرجع إلى محصل، بل بمعنى ان كل فرد في الخارج هو الطبيعي بتمام ذاته لان ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير، ومع الواحد واحد، فزيد انسان لا حصة منه وعمرو انسان آخر لا حصة اخرى، ففى الخارج اناس كثيرة حسب كثرة الافراد لا انسان واحد معها، والالزم ان تكون الجهة المشتركة موجودة بنعت الوحدة، لان الوجود يساوق الوحدة فلزم وحدة جميع الافراد خارجا وجودا ومهية بالوحدة الشخصية العينية وهذا المحقق الاصولي لما لم يصل إلى مغزى مرام المحققين جمع بين الاباء والاب فجعل للافراد آباء وجدا وهواب الاباء، و (لهذا تراه صرح في جواب) (ان قلت) بان وجود الطبيعي في الخارج هو الجهة المشتركه وان المرئى بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس الا تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا بعينه قول الرجل الهمداني الذى افرد شيخ المشائيين رسالة لرده وقد نقل بعض الاكابر نص الشيخ بان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد، وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية، لا انها كثيرة باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو، لا غيرية باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول وهذه العبارة كما ترى نص على خلاف ما زعمه ذلك المحقق مع ان البرهان قائم على خلافه (ثم) انه ربما يؤيد مذهب الرجل الهمداني بوجهين وربما يتمسك بهما المحقق

المزبور وقدمنا كلمة منه (ره) في مبحث الوضع (الاول) انه يمتنع انتزاع مفهوم واحد من الافراد بلا جامع اشتراكي في الخارج إذ الكثير بما هو كثير لا يمكن ان يقع منشأ لانتزاع الواحد فلابد من جهة جامعة خارجية بنعت الوحدة حتى يكون الطبيعي مرآة لها ومنتزعا منها (وفيه) ان وحدة الطبيعي ليست وحدة عددية بل وحدة نوعية وظرف عروضها انما هو الذهن إذ النفس بواسطة القوى النازلة ينال من كل فرد انسانية مغايرة لما يناله من الاخر، ولكن إذا جردها عن الخصوصيات الفردية ينعدم التعدد قهرا بانعدام ميزهما فيصير مفهوما واحدا، والمتوهم تخيل ان الذهن ينال المهفوم الواحد من الخارج، وصار بصدد تصحيح منشأه (اضف إليه)

ان الطبيعي ليس من الانتزاعيات بل من المهيات المتأصلة الموجودة في الخارج تبعا للوجود تحققا وتكثرا، وان معنى موجوديتها، موجوديتها ذاتا تبعا للوجود لا موجودية منشأ انتزاعها وان كثرة الوجود منشأ تكثرها خارجا لانها بذاتها لا كثيرة ولا واحدة فالكثرة تعرضها خارجا بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجا والوحدة تعرضها في العقل عند تجريدها عن كافة اللواحق وما سبق منا من التعبير بلفظ الانتزاع فلاجل التسهيل والحاصل ان الانتزاع هنا على فرض صحته ليس الا عبارة عن ادراك النفس من كل فرد بعد تجريده عن المميزات، ما تدرك من فرد آخر فإذا جردت النفس خصوصيات زيد تدرك منه معنى الانسان أي طبيعيه من غير اتصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعية وكذا إذا جردت خصوصيات عمرو تنال منه ما تنال من زيد بلا تفاوت (ثم) إذا لاحظت ان ما ادركته مكررا مشترك بين الافراد، تحكم بانه الجهة المشتركة فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل والتجزية ولكن لا يغرنك لفظ العروض بمعناه المعهود والتحقيق موكول إلى مظانه (الثاني) انا نرى كثيرا في الفواعل الطبيعية من استناد الواحد إلى الكثير كتأثير بندقتين في قتل شخص، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء، وتأثير قوى اشخاص في تحريك حجر عظيم وغير ذلك من الامثلة فاما ان يستند المعلول إلى كل واحد مستقلا لزم صدور الواحد عن الكثير، أو إلى المجموع وهو ليس موجودا عدا وجود الافراد فلا مناص حفظا لانخرام قاعدة الواحد المبرهن عليها في محلها، من القول بوجود جامع في الخارج بنعت الوحدة وهو الذى يؤثر في ايجاد هذه المعاليل والجواب ان التمسك بقاعدة الواحد في هذا المقام غفلة من مغزى القاعدة إذ قاعدة الواحد لو تمت لكان مجريها كما هو مقتضى برهانها هو الواحد البحت البسيط الذى ليس فيه تركيب ولا شائبته، دون غيره مما فيه التركيب والاثنينية، وما ذكر من الامثلة خارج من مصب القاعدة على ان فيها ليس امر واحد حتى نتطلب علته، إذ الموت ليس الا خروج الروح البخاري من البدن من المنافذ غير الطبيعية، وكلما قلت البندقة قلت المنافذ وكلما كثرت كثرت المنافذ (فح) طول المدة في نزع الروح الصوري وقلتها، يدور مدار اخراج الدم وهو ليس امرا واحدا بسيطا بل امر قبل التجزئة والتكثر وقس عليه الحرارة فان حاملها ذو اجزاء واوضاع ولا مانع من انفعال بعضها من الشمس، والبعض الاخر من النار

ويكون كل واحد مؤثرا فيه بعض الاثر فلا اشكال في تأثر مثل هذا الواحد الطبيعي القابل للتجزية والتركيب من علتين إذ اثر كل علة، غير اثر الاخرى وتأثر الماء من كل، غير تأثره من آخر وهكذا الامر في اجتماع اشخاص على رفع حجر فان كل واحد يؤثر فيه اثره الخاص

حتى يحدث في الحجر بواسطة القواسر العديدة ما يغلب على ثقله الطبيعي أو على جاذبة الارض (اضف إلى ذلك) ان قياس العلل الطبيعي بالفواعل الالهى من عجائب الاوهام، والقول بتأثر الجامع في العلة الالهية مثل الطبيعي امر غير معقول إذ المعلول الالهى ربط محض بعلته ويكون بتمام هويته متعلقا بها، بل حقيقته عين الربط لا شئ له الربط ولا يمكن ان يكون له حيثية غير مربوطة بها والالزم الاستغناء الذاتي وهو ينافى الامكان و (ح) فما حاله وذاته ذلك، لا يعقل في حقه ان يستند إلى علته الخاصة عند الانفراد وإلى الجامع عند الاجتماع إذ هويته التدلى بعلته، فكيف يمكن ان يفسخ ذاته ويفوضها إلى الجامع، ان هذا الا الانقلاب و (بالجملة) فالعلة البسيطة الالهية لا يمكن ان يجتمع على معلولها علتان حتى نبحث في كيفيته ولا يعقل تفويض الفاعل الالهى اثره إلى غيره أو تعلق المعلول بالذات إلى غير علته الخاصة به فلا يعقل ربط المعلول البسيط تارة بهذه العلة واخرى بتلك وثالثة بالجامع بينهما للزوم الانقلاب الذاتي في البسيط واظنك إذا امعنت النظر فيما ذكرنا و كنت اهلا لهذه المطالب، تقدر على تشخيص الزيف من المقبول وهو غاية المأمول إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان ما ذكره قدس سره من ان عدم السرايه انما هو إلى الحيثية التى تمتاز بها الحصص الفردية بعضها عن بعض واما بالنسبة إلى الحصص الاخرى التى بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر فلا بأس بدعوى السراية إليها، لا يخلو من اجمال لان مراده من قوله تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن افراد النوع الاخر (الخ) ان كان هو الفصول المميزة ففيه ان ذلك عين الطبيعي ومقومها، ومرجعه إلى ان الحكم على الطبيعي يسرى إلى الطبيعي، وان اراد ما يمتاز به حصص نوع، عن حصص نع آخر ففيه ان الطبيعي لا يمكن ان يتحصص بنفس ذاته بل التحصص يحصل بتقييده بقيود عقلية مثل الانسان الابيض والفرس الاسود (فح) لا يمكن ان يكون الحصص نفس الطبيعي في اللحاظ العقلي، واما الاتحاد الخارجي فكما يكون بين الحصص والطبيعي يكون بين الافراد والطبيعي، ولكنه لا يوجب سراية الامر في كلا القسمين

(وبالجملة) ان الامتياز بين حصص نوع مع حصص نوع آخر ليس بالفصل المقوم فقط بل به وبالتقييدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصلة للحصص، والامتياز بالفصل المقوم فقط انما يكون بين نوع ونوع آخر لاحصصهما (فتحصل) مما ذكرنا ان الامر المتعلق بالطبيعي لا يمكن ان يسرى إلى الافراد، ولا إلى الحصص التى تخيلت للطبيعي وليعذرني اخواني من تطويل هذا البحث (١) فصل إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز اولا، والكلام يقع في مواضع الاول في امكان بقائه وقد يدعى امكانه عقلا بدعوى ان الوجوب وان كان بسيطا الا انه يتضمن مراتب عديدة وهى اصل الجواز والرجحان والالزام فيمكن ان يرتفع بعض المراتب ويبقى الاخر وبما ان الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة في اثبات مرتبة بعد ارتفاع الاخرى، إلى دليل على ضمن الفصل بعد ذهاب مرتبة منه يتحد قهرا مع الاخرى نظير الحمرة الشديدة التى تزول منها مرتبة فتبقى مرتبة اخرى انتهى وفيه (اما اولا) فلان الوجوب انما ينتزع عند العقلاء من البعث الناشئ من الارادة الحتمية، وهو بما انه امر انتزاعي لا معنى لبقاء جوازه بعد ارتفاع نفس الوجوب، وكون الشئ ذامراتب ومقولا بالتشكيك انما هو في الحقايق الخارجية لا في الامور الانتزاعية التى يقرب من الامور الاعتبارية وان كان بينهما فرق محرر في محله و (ما يتوهم) من ان البعث يصدق على الالزامي والاستحبابي صدقا تشكيكيا بمعنى ان التفاوت بنفس البعث كما ان الاشتراك فيه، (مدفوع) بان التفاوت ليس بنفس البعث بل في منشأه الذى هو الارادة المظهرة (وثانيا) سلمنا كونه بسيطا وذا مراتب لكن لا يلزم

منه امكان ذهاب مرتبة وبقاء اخرى لان كون الشئ ذا مراتب ليس معناه كون الوجود الشخصي بوحدته الشخصية ذا مراتب عديدة الا ترى ان الوجود كما هو عند اهله ذات تشكيك وليس لازمه ان وجود الواجب ايضا ذات مراتب، وهكذا وجود العقل بل معناه ان نفس الحقيقة إذا صدقت بعرضها العريض على افراد مختلفة ومراتب متفاوتة بالكمال والنقص ولكن

---

(١) لا يخفى ان بعض ما حررنا ههنا قد استفدناه من سيدنا الاستاذ (دام ظله) في خارج حوزة درسه، ولذا ترى المقام طويل الذيل مترامى الاطراف فشكر الله مساعيه الجميلة واطال بقاء عمره وادام صحة وجوده

الجميع، يشترك مع اختلافها بالشدة والضعف في تحقق الحقيقة في كل واحد من المراتب، عد ذلك الحقيقة من الحقائق المشككة واما كون خصوص مرتبة منها ذا مراتب بالفعل فامر غير معقول فنقول بمثله في الوجوب فان معنى كونه ذا مراتب هو ان مرتبة منه ينتزع منه الوجوب ومن مرتبة اخرى الوجوب الاكيد، ومن مرتبة ثالثة وجوب آكد منهما، و مفهوم الوجوب يصدق عليها صدقا مشككا، واما كون مرتبة خاصة منه ذا مراتب بالفعل مما لا يقول به من له ادنى المام بالاصطلاح (نعم) ينتزع من الوجوب، الجواز والرجحان بالمعنى الاعم ولكن لا بمعنى وجودهما في ضمنه وجود الجزء من المركب في ضمن الكل بل بمعنى ان طبيعي الجواز والرجحان موجود بعين وجود الوجوب، فالوجوب بهذا المعنى عين وجود الجواز والرجحان، فهما باقيان ببقائه ذاهبان بذهابه قضاء للعينية (ثم) ان تطرق الشدة والضعف إلى الارادة فانما هو في الارادة الحيوانية والانسانية لكون التطرق المذكور من شئون المادة وهما في افعالهما ماديان، ولكن لا يمكن ذلك في المبادى العالية، فظهر ان الحق المتبع هو عدم امكان بقاء الجواز والرجحان (الموضع الثاني) في مقتضى الادلة بعد فرض امكانه وفي دلالة الناسخ أو المنسوخ عليه وعدمها ربما يقال ان القدر المتيقن من دليل الناسخ انما هو رفع خصوص جهة الالزام وفيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستحباب الفعل نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شئ ودليل آخر على عدم وجوبه فكما انه يجمع بينهما ويؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان فليكن المقام كذلك (انتهى) ولكن التحقيق خلاف ما افيد لما مر من ان الامر ليس ظاهرا الا في نفس البعث واما الالزام فانما يفهم من دليل آخر وهو حكم العقلاء على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب وقد مر ايضا ان الامر عندهم تمام الموضوع لوجوب الطاعة، الا ان يقوم دليل على الترخيص (فح) فليس للامر الاظهور واحد فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى له ظهور بل هذا هو الحال لو فرض ظهور في الالزام وضعا، إذ ليس له على كلا التقديرين الا ظهور فارد لا ظهورات حتى يبقى بعضها مع سقوط البعض كما هو واضح (فان قلت) ان الطلب الالزامي كما يكشف عن الارادة الالزامية يكشف على الرجحان الفعلى وعن اصل الجواز فإذا سقطت كاشفيته بالنسبة إلى الالزام بقيت بالنسبة إلى غيره

(قلت) اولا ان الطلب لا يكشف الاعن الارادة الحتمية لكن العقل يحكم بان الرجحان والجواز بمعناهما الاعم موجودان بوجوده ومع سقوط كشفه عن الارادة الحتمية لا يبقى منكشف ولا كاشف،

(وثانيا) لو فرضنا كون المنكشف متعدد الكنه طولى لا عرضى لان الطلب الالزامي يكشف عن الارادة الحتمية وهى تكشف عن الرجحان وهو عن الجواز، ومع الطولية لا يمكن بقاء الكاشفية بل لو فرض العرضية لا يمكن ذلك ايضا لانه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف (نعم) لو كان في المقام كواشف فبسقوط احدها لا يسقط الاخر وقد عرفت بطلانه (واما قياس) المقام بالجمع بين الامر الظاهر في الوجوب والنص المرخص في تركه بحمل الامر على الاستحباب كما عرفته من القائل، فمن غرائب الكلام لان قوله لا بأس بتركه بعد قوله اكرم زيدا، قرينة على ان الامر استعمل من اول الامر في الاستحباب وهذا بخلاف المقام فان المفاد والمستعمل فيه معلوم قطعا والشك في مقدار رافعية دليل الناسخ فلا موضوع للجمع حتى نبتغيه، وان شئت قلت ان الجمع بين الامر الظاهر في الوجوب والنص المرخص في تركه بحمل الامر على الاستحباب ليس اخذا ببعض مراتب الظهور وتركا ببعض مراتبه بل هو تحكيم النص على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره (هذا) لو فرضنا ظهور الامر في الوجوب والا فالكلام فيه غير ذلك واما ما نحن فيه فبعد العلم بان الامر للوجوب والعلم برفع الوجوب فلا مجال للقول ببقاء الاستحباب الا إذا فرض مراتب للظهور وهو بمكان من الفساد فالقياس مع الفارق والمقيس عليه ليس كما توهم (الموضع الثالث) لو فرض الشك في بقاء الجواز فهل يمكن اثباته بالاستصحاب اولا، الحق عدم جريانه وان قلنا بجريانه في القسم الثالث من استصحاب الكلى لا ان الركن في جريانه هو كون المستصحب موضوعا ذا حكم شرعى أو حكما شرعيا كالوجوب والاستحباب والاول مفقود كما ان الثاني مثله، لان المجعول والحكم الشرعي هو الوجوب وقد علم ارتفاعه، والجواز الجامع ليس مجعولا بل منتزع من المجعول وبذلك يظهر النظر فيما يقال من ان طبيعي الجواز كان موجودا بوجود الوجوب ومع رفعه نشك في بقاء اصل الجواز في ضمن مصداق آخر فيستصحب (انتهى) إذ الجواز الجامع بين الوجوب والاستحباب

ليس مجعولا وحكما شرعيا بل العقل ينتزع من الجعل الالزامي الجواز بالمعنى الاعم فتدبر القول في الواجب التخييري لا اشكال في وقوع ما بظاهره الواجب التخييري في الشرع والعرف، انما الكلام في امكانه ثبوتا حتى يؤخذ بظاهر الادلة أو عدم امكانه حتى يترك ظاهرها ويوجه بنحو توجيه كالالتزام بتعلقه بالجامع على سبيل التعيين، والتخيير عقلي أو تعلقه بالجامع الانتزاعي أو غير هما (ثم) ان ما يمكن ان يقال في وجه الامتناع هو ان الارادة التكوينية لا يمكن ان يتعلق بشئ مردد واقعى وكذلك التشريعية، (والسر) فيه ان الوجود أي وجود كان، مساوق للشخص والتعين الواقعي، والتردد النفس الامرى مضاد للموجودية فلا يمكن ان يكون الوجود مترددا واقعا بين الشيئين ترديدا واقعيا سواء كان الوجود خارجيا أو ذهنيا (ولا اشكال) في ان الارادة سواء كانت تكوينية أو تشريعية من الاوصاف الحقيقية ذات الاضافة ولا يمكن تحققها بلا اضافة إلى شئ فلابد في تحققها من مضاف إليه موجود فلا يعقل ان يكون الارادة بحسب نفس الامر مرددة المتعلق ولا متعلقها كذلك للزوم ان يكون الموجود مترددا واقعا وهو يرجع إلى التردد فيما هو في ذاته متعين ومتشخص، وكذا الكلام في البعث فانه يقع بلفظ كهيئة الامر أو غيرها مضافا إلى شئ هو المبعوث إليه فيكون لكل من آلة البعث ومتعلقه وجود ذهني وخارجي لا يمكن ان يتطرق إليه التردد الواقعي، فالواجب التخييري لازمه التردد الواقعي في الارادة التشريعية ومتعلقها كما ان البعث كذلك يستلزم التردد في آلة البعث ومتعلقه بما لهما من الوجود و (بالجملة) يلزم من الواجب التخييري التردد والابهام بحسب الواقع في الارادة والمراد والبعث وآلته والمبعوث إليه وكل ذلك محال (والجواب) انه انما يلزم لو كانت

ارادة واحدة أو بعث كذلك متعلقة بامر مردد بين شيئين أو اشياء، وهو منتف في المقام، بل هنا ارادة مستقله وبعث مثلها متعلق بهذا وارادة اخرى وبعث كذلك متعلقة بذاك، فالارادة والبعث متكثران تكثر المراد والمبعوث إليه (والسر) فيه هو ان الامر إذا رأى ان في كل من الشيئين أو الاشياء مصلحة ملزمة وافية بغرضه بحيث يكون كل من الاطراف محصلا لغرضه ولم يكن بينها جامع

قابل لتعلق الامر إليه فيتوصل لتحصيل غرضه بهذا النحو من البعث بتخلل لفظة أو وما في معناها لافهام ان كل واحد محصل لغرضه ولا يلزم الجمع وانت إذا راجعت إلى وجدانك في اوامرك التخييرية ترى ان الامر كذلك فلا تكون الارادة في التخييري والتعييني سنخين، ولا المبعوث والواجب متفاوتين غيران الفرق بينهما هو كون الواجب التعييني بنفسه محصلا للغرض ليس الا، والواجب التخييري يكون المحصل للغرض هو كل من الشيئين أو الاشياء ولافادة ذلك يتخلل لفظ أو و مافى معناه من غير لزوم كون المشخص غير مشخص لا في الارادة ولا في غيرها (و ليعلم) ان تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري كتقسيمه إلى النفسي والغيري انما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب فحديث الاغراض والمصالح الواقعية و محصل الاغراض ولزوم صدور الواحد عن الكثير اجنبي عن المقام، كما ان تقسيمه إلى النفسي والغيري لا ينافى كون الواجب لمصالح واقعية كما تقدم، فكذلك كون الجامع فرضا مؤثرا في تحصيل الغرض الواحد لا ينافى تقسيمه إلى التعييني و التخييري فتدبر. (تنبيه) هل يمكن التخيير بين الاقل والاكثر، محط البحث و الاشكال انما هو الاقل الذى اخذ لا بشرط، واما المأخوذ بشرط لا فهو من قبيل المتبائنين ولا اشكال في جوازه فيه ثم انه ربما يقال بامتناعه مطلقا تدريجيا كان أو دفعيا اما الاول فلان بقاء الوجوب بعد اتيان الاقل يستلزم اما عدم كونه مصداقا مسقطا للطلب أو جواز تحصيل الحاصل (واما) الثاني فلان الزائد يجوز تركه لا إلى بدل وهو ينافى الوجوب وان شئت قلت ان الزائد يكون من قبيل الزام ما لا يلزم والايجاب بلا ملاك (اقول) ان الاقل والاكثر سواء كانا تدريجيين ام دفعين قد يكون كل منهما محصلا لغرض واحد وقد يكون كل محصلا لغرض غير الاخر، و على أي تقدير، فاما ان يكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود اولا، لا اشكال في امتناع التخيير بينهما في التدريجيات لان الاقل يتحقق دائما قبل الاكثر فيستند إليه الاثر فيسقط الوجوب بوجوده ولا معنى لايجاب الاكثر واما ما افاده بعض السادة من الاكابر (ادام الله اظلاله على رؤس المسلمين) من ان التخيير ممكن إذا كان الاقل والاكثر تحت طبيعة واحدة بحيث تكون بحسب الوجود مشككة و يكون ما به الاشتراك بين الافراد عين ما به الامتياز، كالخط

القصير و الطويل لان تعين الخط للفردية انما يكون إذا انقطع سيره، إذ مادام مستمرا متدرجا سيالا لا تعين له بل كانه بعد مبهم قابل لكل تعين، فمحصل الغرض إذا كان فردا منهما لا يصير الفرد القصير فردا لها الا مع محدوديته، فالفردان مع تفاوتهما بالاقلية والاكثرية لا يكونان محصلين للغرض الا إذا تحققا بتحقق الفردية وهو متقوم بالمحدودية بالحمل الشايع (وقس) عليه ما إذا كانا محصلين لعنوان آخر يكون ذلك الاخر محصلا للغرض كصلوة الحاضر والمسافر مع كونهما مختلفين بالاقلية والاكثرية لكن التخشع المطلوب معلول لهما في كل مرتبة، ففى مثله ايضا يجوز التخيير فتدبر. (فغير تام) حصل في كلامه الخلط بين اللابشرطية والبشرط لائية فان الخط الذى لا

يتعين بالمصداقية للطبيعة انما هو الخط المحدود بحد القصر، و اما نفس طبيعة الخط بمقدار الذراعين بلا شرط بالمحدودية وغيرها فلا اشكال في تحققه إذا وصل الخلط المتدرج إلى مقدار الذراعين وان لم يقف على ذلك الحد ضرورة ان الخط الموجود في الخارج لا يمكن ان لا يصدق عليه طبيعة الخط وإذا وصل إلى ذراعين وان كان سيالا لا يمكن عدم موجوديته بنعت اللابشرطبة فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراعين في الخط و ان لم يصدق عليه الخط المحدود بالقصر ومورد الكلام هو اللابشرط المتحقق مع المحدود وغيره، و (قوله) لا يصير الفرد القصير فردا لهما الا مع محدوديته ان اراد ان اللابشرط لا يتحقق فهو مدفوع بما ذكرنا وان اراد ان المحدود بالقصر لا يتحقق فهو خارج من المبحوث عنه، ومما ذكرنا يتضح النظر في الفرض الثاني لان الاقل اللابشرط إذا وجد يكون محصلا للعنوان الذى هو محصل للغرض فلا يبقى مجال لتحصيل ذلك العنوان المحصل للغرض بالاكثر هذا كله في التدريجيات، (واما) الدفعيات فان كان هنا غرض واحد يحصل بكل واحد فلا يعقل التخيير بينها لان الغرض إذا يحصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط يكون التكليف بالزيادة من قبيل الزام ما لا يلزم فيكون تعلق الارادة والبعث إليها لغوا ممتنعا ومجرد وحدة وجود الاقل بلا شرط مع الاكثر خارجا لا يدفع الامتناع لكون محط تعلق الامر هو الذهن وفيه تجريد طبيعة المطلوب من غيره من اللواحق الزائدة، وان كان لكل منهما غرض غير ما للاخر فان كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعهما ويكون اجتماعهما مبغوضا للامر فلا يعقل التخيير

ايضا لان الاقل بلا شرط موجود مع الاكثر فإذا وجدا دفعة لا يمكن وجود اثريهما للتزاحم الوجودى فلا يعقل تعلق الامر بشئ لاجل غرض لا يمكن تحصله في الخارج، وكذا فيما إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضا لا يعقل التخيير ايضا، واما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضا له وان لم يكن مرادا له فالتخيير بينهما ممكن لان الاقل مشتمل على غرض والاكثر على غرض آخر فإذا اوجد العبد الاكثر وجد متعلق الغرضين وكان للمولى ان يختار ما يشاء، في الواجب الكفائي لا اشكال في تقسيم الواجب إلى العينى والكفائي فربما يقال بعدم الفرق في المكلف بالكسر والفتح، وانما الفرق في المكلف به، فمتعلق الثاني هو نفس الطبيعة كما ان متعلق العينى مقيد بمباشرة كل مكلف بالخصوص كما ان بعضهم ارجع ذلك الفرق المزبور إلى جانب المكلف بالفتح، فانه في العينى كل الاحاد مستغرقا وفي الكفائي صرف وجود المكلف (والتحقيق) ان الواجب الكفائي يتصور على وجوه لانه اما لا يمكن ان يوجد الامرة واحدة كقتل ساب النبي صلى الله عليه وآله أو يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون المطلوب فردا من الطبيعة بحيث يكون الفرد الاخر مبغوضا أو لا مبغوضا ولا مطلوبا، واما يكون صرف وجودها فنقول انه لا يمكن ان يكون المكلف كل الاحاد في جميع الصور اما الاولى فظاهر لعدم امكان بعثهم عرضا إلى ما يتكرر، (واما) الثانية و (الثالثة) فهما وان امكن انبعاث الجميع الا انه مع مبغوضية ما عدا الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته لا يمكن تشريعا بعث الجميع لادائه إلى نقض الغرض أو البعث إلى ما ليس مطلوبا و (اما) الصورة الرابعة فامكانه وان كان لا ينكر الا ان لازم بعث الجميع بنحو الاطلاق هو اجتماعهم في ايجاد صرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصيا لترك الامر المطلق بلا عذر، و (مما ذكرنا) يظهر عدم صحة التكليف بصرف وجود المكلف في بعض الصور كما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضا بل لا يبعد عدم الصحة في بعض صور اخرى ايضا فلابد من القول بان المكلف في الكفائي فرد من المكلفين بشرط لا في بعض الصور ولا بشرط في الاخرى، (وما قيل) ان الفرد غير المعين لا وجود له (حق)

ولكن لو قيد بعنوان غير المعين، واما عنوان فرد من المكلفين أو احدهم مما له وجود في الخارج فان كان واحد منهم مصداق

العنوان ومع ذلك لا يصح بعثهم جميعا في عرض واحد حتى يلزم المحذور المتقدم، وكذا يجوز التكليف بالفرد المردد بنحو التخيير كالتخيير في المكلف به، و (ما) ربما يدور في السنتهم ان المردد لا وجود له ولا يجوز البعث والاغراء بالنسبة إليه فلا يصغى إليه ضرورة صحة التكليف التخييري بين الفردين أو الافراد، وعنوان الترديد لم يكن قيدا حتى يقال لا وجود في الخارج الا للمعين، وكذا يصح التكليف فيه ايضا كواجب المشروط في بعض الصور ويمكن في بعض الصور ان يكون المكلف به صرف الوجود وكذا المكلف بالفتح ولازمه عصيان الجميع مع تركهم، واطاعتهم واستحقاقهم المثوبة مع اتيانهم عرضا، والسقوط عن البقية مع اتيان بعضهم فصل في المطلق والموقت وينقسم الواجب إلى المطلق والموقت، اعلم ان الانسان بما ان وجوده زماني تكون افعاله ايضا زمانية ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفا لها، فلزوم الزمان في تحقق الواجبات مما لا محيص عنه عقلا، واما دخالته في الغرض فربما يكون المحصل للغرض نفس الطبيعة بلا دخالة لوقوعها في الزمان، (واخرى) يكون المحصل وقوع الطبيعة في الزمان وهو على قسمين فان الغرض يحصل اما من وقوعها في مطلق الزمان واما من وقوعها في زمان معين فهذه اقسام ثلثة ولا اشكال في كون الاول داخلا تحت الواجب المطلق و (اما الثاني) اعني ما يكون مطلق الزمان دخيلا فيه فجعله من قبيل الموقت لا يخلو من اشكال لان الموقت يتعلق فيه الامر بالطبيعة وظرفها، ولو كان الدخيل هو الظرف المعين لكان للامر به معنى مقبول، واما إذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا مجال للامر به للزوم اللغوية لان المكلف لا يقدر على ايجاده في غير الزمان حتى يكون الامر صارفا عنه وداعيا نحوه، والصحيح ان يقال ان الموقت ما عين له وقت معين والمطلق بخلافه فالمطلق قسمان، والموقت قسم واحد ثم انه ربما اورد على الواجب الموسع بان لازمه ترك الواجب في اول وقته وهو ينافى وجوبه (وفيه) ان الواجب ليس اتيانه في اول الوقت بل الواجب الطبيعة التى يوجدها المكلف بين الحدين، وليس تركها الا اعدامها في تمام الوقت المضروب لها (وافسد) من ذلك ما اورد على تصوير المضيق بان الانبعاث لابد وان يكون متأخرا عن البعث فلابد

من فرض زمان يسع البعث والانبعاث ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب و (فيه) ان تأخر الانبعاث عن البعث تأخر طبعي لا زماني على انه يمكن تصور المضيق بنحو الواجب التعليقي فيكون البعث قبل زمان الواجب (ثم) ان نسبة الواجب الموسع إلى افراده الدفعية والتدريجية كنسبة الطبايع إلى مصاديقها في ان التخيير بينها عقلي لا شرعى لان ما هو دخيل في تحصيل الغرض في الموسع هو حصول الطبيعة بين المبدء والمنتهى فلابد وان يتعلق الامر بما هو محصل للغرض ولا يجوز تعلقه بالزائد فتعلق الامر بالخصوصيات لغو جزاف، (ومن هنا) يعلم انه لا يتضيق بتضيق وقته لان الامر المتعلق بطبيعة لا يمكن ان يتخلف إلى موضوع آخر فالواجب لا يخرج من كونه موسعا بتضيق وقته وان حكم العقل يلزوم اتيانه في آخر الوقت (تتميم)، الحق انه لا دلالة للامر بالموقت على وجوب الاتيان به في خارج الوقت بل هذا هو الحكم في سائر التقييدات ضرورة ان كل امر لا يدعو الا إلى ما تعلق به إذ كل حكم فهو مقصور على موضوعه والمفروض ان البعث على الطبيعة

المتقيدة بالوقت فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعيا إلى غير متعلقه و (بالجملة) ان الدعوة إلى الموقت بعد خروجه محال لامتناع اتيانه وإلى غير الموقت كذلك لعدم كونه متعلقا ودعوة الامر إلى الطبيعة في ضمن المقيد لا يوجب دعوته إليها مطلقة وعارية عن القيد واما التفصيل الذى افاده المحقق الخراساني من انه لو كان التوقيت بدليل منفصل وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه ثبوت الوجوب بعد الوقت ايضا، فخروج من حريم النزاع إذ البحث في دلالة نفس الموقت بعد كونه موقتا فيما لم يدل على البقاء دليل اجتهادى من اطلاق أو عموم، وربما يتمسك لبقاء الامر بعد خروجه بالاستصحاب والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ومع اختلافهما وتعددهما في نظر العرف ينهدم اساس الاستصحاب وتوضيح الاختلاف ان مصب الحكم ومحط الوجوب في الاحكام الشرعية هو نفس العناوين الكلية مع قيودها من الزمان والمكان، والعنوان المقيد وذات العنوان مختلفان في نظر العرف والصلوة الموقتة غير نفس الصلوة عنوانا، وغير الصلوة بلا توقيف، والقضية

المتيقنة هي وجوب الصلوة الموقتة والمشكوك فيها هي نفس الصلوة أو الصلوة خارج الوقت فاسراء الحكم من المتقيدة إلى الخالى منها في القضايا الكلية اسراء من موضوع إلى موضوع آخر (فان قلت) المسامحة العرفية في اثبات وحدة الموضوع أو اتحاد القضيتين، هو المفتاح الوحيد لرفع الاختلاف وجريان الاستصحاب (قلت) نمتنع المسامحة إذا كان الحكم متعلقا بالعنوان كما في القضايا الكلية من دون ان يسرى إلى الخارج كما في الاحكام الشرعية فان محط الوجوب هو عنوان الصلوة ولا يعقل ان يكون الخارج ظرف العروض لانه ظرف السقوط، وفي هذا القسم يكون المطلق غير المقيد والماء المتغير غير نفس الماء ولا يسامح ولا يرتاب أي ذى مسكة في ان العنوانين متغايران جدا بل التغير ولو يسيرا في القضية المتيقنة الكلية يضر بالاستصحاب وبالجملة ان القيود في العناوين الكلية كلها من مقومات الموضوع عرفا وعقلا (نعم) فرق بين هذا القسم وبين ما لو كان الحكم مجعولا على عنوان لكن العنوان انطبق على الخارج وسرى الحكم إليه، بحيث صار الموضوع لدى العرف هو نفس المصداق الخارجي لا العنوان كما في الاحكام الوضعية فان النجس وان كان هو الماء المتغير الا انه إذا انطبق على الماء الموجود في الخارج يصير الموضوع عند العرف هو نفس الماء وبعد التغير من حالاته ويشك في انه هل هو واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض (وبالجملة) فرق بينما إذا كان الموضوع أو القضية المتيقنة نفس العنوان المأخوذ في لسان الدليل كما في الاحكام التكليفية وبين ما إذا كان الموضوع نفس العنوان لكنه انطبق على الخارج وصار الخارج موضوعا للحكم في نظر العرف فالمسامحة العرفية انما هو في القسم الثاني دون الاول ويترتب على ذلك ما لو باع فرسا عربيا ثم ظهر كون المدفوع إلى المشترى غير عربي فان البيع تارة يتعلق بعنوان الفرس العربي و (ح) لا يكون المدفوع مصداقا له وواخرى على هذا الفرس الخارجي بعنوان كونه عربيا فيكون المدفوع مصداقا للمبيع وللمشترى اعمال خيار تخلف الشرط وهذا مجمل ما اخترناه في محله وسيجئ له تفصيل في الجزء الثاني باذن الله تعالى وبذلك يظهر النظر فيما يقال ان المقيد إذا وجب ينسب الوجوب إلى المهملة فيكون نفس الطبيعة واجبة فشك في بقائه لان متعلق الوجوب إذا كان مقيدا أو مركبا

يكون موضوعا واحدا فالواجب هو المقيد بما هو كذلك وليس للمهملة وجوب حتى يستصحب وما قيل من الوجوب الضمنى لا اصل له ولا ينحل الوجوب إلى وجوب متعلق بنفس الطبيعة ووجوب متعلق بقيدها كما اشتهر في الالسن فالمتيقن هو وجوب المقيد و هو ليس بمشكوك فيه فلا يجرى الاستصحاب بعد رفع القيد المقصد الثاني في النواهي (فصل) المشهور بين الاعلام منهم المحقق الخراساني ان النهى كالامر في دلالته على الطلب، غير ان متعلقه هو الترك ونفس ان لا تفعل والتحقيق امتناع ذلك ثبوتا و مخالفته لظواهر الكلام اثباتا (اما الاول) فلان الارادة لا تتعلق بشئ الا بعد حصول مباديها من التصور والتصديق بالفائدة والاشتياق إليه احيانا، بل هذه المبادى من علل حصول الارادة ووجودها (وح) فالعدم والترك من الامور الباطلة الوهمية لا يمكن ان يكون ذا مصلحة تتعلق به اشتياق وارادة، أو بعث وتحريك، إذ البطلان المحض لا يترتب عليه اثر حتى يقع مورد التصديق بالفائدة وقد عرفت ان ما هو المشهور من ان للاعدام المضافة حظا من الوجود مما لا اصل له إذ الوجود لملكاتها لا لاعدامها و (اوضح بطلانا) ما ربما يقال بتعلق الطلب ببعض الاعدام وجدانا لان ذلك مغالطة وحصلت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه قد يكون وجود شئ مبغوضا لفساد فيه فينسب المحبوبية إلى عدمه عرضا، بعد تصوره بالحمل الاولى و (بالجملة) فالامر اوضح من ان يحتاج إلى البيان، وبذلك يظهران النزاع الدار بين قدماء الاصوليين من ان متعلق النهى هل هو الكف أو نفس ان لا تفعل ظانين ان الحق منحصر فيهما ليس كما ينبغى بل هنا وجه آخر كما سيوافيك بيانه واما مخالفته للظواهر اثباتا فلان النهى كالامر ينحل إلى مادة وهيئة، والمادة تدل على نفس المهية، والهيئة تدل على الزجر عن المهية أو عن ايجادها بالمعنى الحرفى كما سبق، وليس هناك شئ يدل على الترك والعدم، لامادة ولا هيئة والتحقيق كما هو المتبادر من النواهي ان مادتها هي مادة الاوامر لا تدل الا على نفس الطبيعة ولكن مفاد هيئة الامر هو البعث والتحريك تشريعا ومفاد هيئة النهى هو الزجر والمنع عن الطبيعة تشريعا وقانونا (والسر) في ذلك ان ملاك الامر هو اشتمال المتعلق على مصلحة ملزمة كما ان ملاك الاخر هو اشتمال وجود الطبيعة على مفسدة شخصية أو نوعية، فكما

ان مقتضى الاول هو التحريك لاستيفائها كذلك مقتضى الثاني هو زجره ومنعه عن ايجادها والمناسب مع اشتمال الطبيعة على المفسدة هو الزجر عنها لا طلب تركها والبعث إلى استمرار عدمها، إذ هذا اشبه شئ بالاكل عن القفاء كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا التفحص حول سائر اللغات فان مرادف قولنا لا تضرب في الفارسية كلمة (نزن) وليس مفاده عرفا وتبادرا الا ما ذكرنا على انه لو صرح بطلب العدم لابد من تأويله كما عرفت من امتناع تعلق الارادة به ثم انه لا خلاف بين العقلاء في النواهي، ومنها النواهي الشرعية في ان النهى يتميز عن الامر بان مقتضى النهى لدى العرف هو ترك جميع الافراد عرضية كانت أو طولية بخلاف الامر فان الغرض منه يحصل بايجاد فرد واحد منه ويسقط الامر به دون جميع الافراد لكن الكلام في ان ذلك من ناحية اللغة أو حكم العقل أو العرف، فذهب المحقق الخراساني إلى ان مقتضى العقل ان الطبيعي يوجد بفرد ما وينعدم بعدم جميع الافراد وانت خبير بفساد هذه القاعدة لان المراد منها ان كان هو الطبيعة المهملة أي بلا شرط فهى كما توجد بفرد ما تنعدم بانعدام فرد ما وان اريد الطبيعة السارية في مصاديقها (على اصطلاح القوم) فهى لا توجد الا بوجود جميع مصاديقها (هذا) وقد عرفناك ان الطبيعي متكثر وجودا و عدما فكما ان له وجودات كذلك له اعدام بعدد الافراد، إذ كل فرد حائز تمام الطبيعي بلا نقصان، فعدمه يكون عدما للطبيعي حقيقة وما قرر في المنطق من

ان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، ليس مبنيا على اساس عقلي وبرهان علمي بل على الارتكاز للعرفي المسامحى لان الطبيعة لدى العرف العام توجد بفرد ما وتنعدم بعدم جميع الافراد (فان قلت) فعلى هذا قد انحلت العويصة لان القاعدة المزبورة وان لم يساعدها البرهان الا ان الارتكاز العرفي يساعدها في محاوراتهم والنواهي الشرعية تحمل على المحاورات العرفية (فح) إذا تعلق نهى بطبيعة يكون حكمه العقلائي ان امتثاله بترك الافراد جميعا (قلت) نعم لكنه يتولد منه عويصة اخرى وهو ان لازم ذلك ان يكون للنهى امتثال واحد ومعصية واحدة لعدم انحلاله إلى النواهي مع ان العرف لا يساعده كما ترى، ولذا لو خولف يرى العرف ان النهى بحاله (هذا) حكم العقل والعرف، و (اما) اللغة فلا دلالة للنهى

وضعا بمادته وهيئته عليه ضرورة ان ما تعلق به هيئة الامر عين ما تعلق به هيئة النهى وهو نفس الطبيعة لا بشرط، والهيئة لا تدل الا على الزجر مقابل البعث وليس للمجموع وضع عليحدة وافاد بعض الاعيان المحققين (رحمه الله) في رفع الاشكال ان المنشأ حقيقة ليس شخص الطلب المتعلق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخه للذى لازمه تعلق كل فرد من الطلب بفرد من طبيعة العدم عقلا بمعنى ان المولى ينشئ النهى بداعي المنع نوعا عن الطبيعة بحدها الذى لازمه ابقاء العدم بحده على حاله، فتعلق كل فرد من الطلب بفرد من العدم تارة بلحاظ الحاكم واخرى بحكم العقل لاجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي العدم بحده انتهى (قلت) وفيه (اما اولا) فبعد الغض عن ان النهى ليس طلبا والمتعلق ليس عدما، انه منقوض بمثله إذ لقائل ان يقول ان الامر حقيقة في جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعي الفعل مع انه باطل (واما ثانيا) فان ما يدعى من انشاء سنخ الطلب ان كان لاجل اتحاد السنخ والطبيعي مع الشخص، فبجعله يصير مجعولا (ففيه) انه لا يفيد لان الطبيعي في الخارج ليس الا الفرد فلا يكون قابلا للانحلال عقلا، وان كان لاجل كون جعل طبيعي الطلب القابل للكثرة ملازما لطبيعي العدم بحيث يصير قابلا للانحلال (ففيه) ان هذا يحتاج إلى لحاظ غير انشاء الطلب، ويحتاج إلى قرينة وتجوز، ولو التزمنا به فالاهون ما ذهب إليه بعض الاعاظم من الالتزام بالعموم الاستغراقي في جانب النهى حتى ينحل النهى بتبعه وان كان خلاف التحقيق لعدم استعمال المادة في الافراد وجدانا كما لم تستعمل الهيئة في الطبيعي على ما ادعاه المدعى وبذلك يظهر الخلل فيما يقال من ان المصلحة تترتب غالبا على صرف الوجود فتكون تلك الغلبة كاشفا عن تعلق المصلحة بصرف الوجود المتحقق بايجاد فرد كما ان المفسدة في النهى تترتب على كل فرد فتكون قرينة عامة على ان النهى متعلق بايجاد كل فرد باستقلاله (انتهى) و (فيه) انه ان اراد من تعلق النهى بكل فرد، ان المادة اخذت مرآة للخصوصيات والزجر تعلق بكل فرد فقد عرفت امتناع مرآتيتها لها وضعف ما يتمسك به لاثباتها من سريان الطبيعة واتحادها معها، وان اراد ان النهى متعلق بالطبيعة الا ان تلك الغلبة قرينة على ان جد المولى هو الزجر عن كل فرد (ففيه) ان الزجر مفاد النهى الاستعمالى فإذا

استعملت الهيئة في نفس الطبيعة دون الافراد فلا يرجع كون الزجر عن الافراد جدا إلى محصل، الا ان يرجع إلى التشبث بالاستعمال المجازى وهو كما ترى واما ما عن بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من ان الامر لما كان متعلقا بالطبيعة فيكون فيكون تمام المتعلق له هو

الطبيعة فبتحقق فرد منها يتحقق تمام المطلوب فيسقط الامر لان بقائه مع تحقق تمام المطلوب جزاف، واما النهى فلما كان حقيقته، الزجر عن الوجود لا طلب الترك يكون حكمه العقلائي هو دفع الطبيعة والزجر عنها بتمام حقيقتها فلا يكون المطلوب حاصلا، مع انتهاء المكلف في زمان ولا النهى ساقطا، مع الاتيان بفرد فان العصيان لا يعقل ان يكون مسقطا لا في الامر ولا في النهى فان السقوط اما بحصول المطلوب أو رفع الموضوع أو موت المكلف أو عدم قابليته للتكاليف لنقصان عارض له أو خروج الوقت في الموقتات فلا يكون السقوط مستندا إلى المعصية في شئ من الموارد، فتحصل مما ذكر ان مفاد النهى لما كان هو الزجر فلازم ذلك ما ذكرنا بخلاف ما لو كان طلب الترك (غير تام) بل ما افاده لا يزيد الا دعوى كون حكم العرف ذلك من غير اقامة برهان مقنع على سره ومجرد كون مفاد النهى هو الزجر لا يوجب الفرق في الحكم العقلائي، ضرورة ان المولى إذا قال اترك شرب الخمر أو صرح بانى اطلب منك شرب الخمر يكون حكمه العقلائي هو لزوم الترك مطلقا ومع الترك في زمان والاتيان في الاخر، عد مطيعا وعاصيا فهذا الافتراق ليس من جهة كون مفاد النهى هو الزجر، بل لو فرض كون الزجر تعلق بصرف الوجود أي ناقض العدم فمع المخالفة يسقط النهى بالضرورة لانتهاء اقتضائه كما لونهاه عن ذكر اسمه في الملاء لغرض عدم معروفيته فمع ذكره يسقط النهى لا لاجل تعلقه، باول الوجود كما توهم بل لاجل تعلقه بصرف الوجود فيسقط ما ذكران العصيان لا يوجب السقوط في شئ من الموارد فالاولى ان يتشبث في جانب النهى بذيل فهم العرف المتبع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين أي مرحلة ان الطبيعي ينعدم بعدم جميع الافراد ومرحلة ان النهى إذا تعلق بالطبيعة ينحل إلى النواهي من غيران تستعمل الطبيعة في الافراد، ومن غير فرق بين كون النهى زجرا أو طلب ترك فتأمل في اجتماع الامر والنهى (فصل) اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه على اقوال وقبل الخوض في

المقصود لابد من تقديم امور الاول المعروف في عنوان البحث عن سلف وخلف، (هل يجوز اجتماع الامر والنهى في شئ واحد، اولا)، ثم ذكروا ان المراد من الواحد هو الواحد الشخصي لا الجنسى، و (فيه) ان ظاهره هو ان الهوية الخارجية من المتعلقين، محط عروض الوجوب والحرمة مع انه من البطلان بمكان لان الخارج لا يكون ظرف ثبوت التكاليف فاجتماع الامر والنهى فيه مما لا معنى له، والاولى ان يقال هل يجوز اجتماع الامر والنهى على عنوانين متصادفين على واحد في الخارج اولا ويكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصي لانه الذى يتصادق عليه العناوين ويخرج الواحد الجنسى، والنوعي مما (اما الاول) لان العناوين لا تتصادق عليه بل يكون جنسا لها مع ان النزاع في الواحد الجنسى مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصي مما لا معنى له ضرورة ان الحركة في ضمن الصلوة يمكن ان يتعلق بها الامر وفي ضمن الغصب ان يتعلق بها النهى مع قطع النظر عن تصادقهما خارجا، واما الثاني فمضافا إلى ما تقدم من عدم محذور مع التكثر شخصا، انه عبارة عن نفس العنوانين المنطبقين على الواحد الشخصي، وبذلك يتضح ان النزاع على ما ذكرنا يصير كبرويا لا صغرويا كما زعموا فتدبر الثاني إذا احطت خبرا بما اوضحناه في صدر الكتاب عند البحث عن تمايز العلوم وتمايز مسائل العلم بعضها عن بعض تقف على ان الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة النهى في العبادة أو المعاملة اوضح من ان يخفى بل لا جامع بينهما حتى نبحث عن تميزهما إذ البحث في المقام على ما ذكرناه انما هو في جواز تعلق الامر والنهى على بعنوانين متصادقين على واحد كما ان البحث هناك في ان النهى إذا تعلق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضى الفساد اولا، فالمسئلتان مختلفتان موضوعا ومحمولا،

واختلاف المسائل انما هو بهما أو باحدهما لان ذات المسائل متقومة بهما، والتميز بامر ذاتي هو المميز بين الشيئين في المرتبة المتقدمة على التميز بامر عرضى فضلا عن الاختلاف بالاغراض، (فما افاده) المحقق الخراساني من ان الميز انما هو في الجهة المبحوث عنها التى هي سراية كل من الامر والنهى إلى متعلق الاخر وعدمها في المقام، وكون النهى بعد تسليم سرايته هل يوجب الفساد أو لا في غير المقام، ليس بصحيح لان تمايز العلوم انما هو بذواتها وان ميز مسألة عن اخرى وان كانتا من مسائل

علم واحد انما هو بموضوعها ومحمولها معا أو باحدهما، وإذا كانت القضية متميزة عن اخرى بجوهرها فلا معنى للتمسك بما هو خارج من مرتبة الذات (فان قلت) ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية راجعة إلى التقيدية فالسراية و عدمها من قيود الموضوع لبا فالميز صار بنفس الموضوع ايضا (قلت) لكن القيد بما هو قيد متأخر عن ذات المقيد فيكون الاختلاف بالذات مميزا قبلها، (اضف) إلى ذلك ان الجهة المبحوث عنها ليس هو كون التعدد في الواحد يوجب تعدد المتعلق اولا، أو ان النهى والامر هل يسرى كل منهما إلى متعلق الاخر اولا، بل ما عرفناك من جواز الاجتماع ولا جوازه ولذلك قلنا ان النزاع كبروى لا صغروى و (عليه) لا حاجة إلى العدول عن العنوان المعروف إلى شئ آخر الذى هو من مبادى اثبات المحمول للموضوع ويعد من البراهين لاثباته فان جواز الاجتماع ولا جوازه يبتنى على السراية وعدمها وعلى ان تعدد العنوان هل هو مجد أو لا، (وبالجملة) قد جعل قدس سره ما يعد من المبادى والبراهين جهة بحث ومحط النزاع وهو خارج من دأب المناظرة (هذا كه) لو اراد بالجهة المبحوث عنها، محط البحث ومورد النزاع كما هو الظاهر وان اراد علل ثبوت المحمول للموضوع، أو الغرض والغاية للبحث فالامر اوضح لان اختلاف المسئلتين ليس بهما قطعا، إذ كل قضية متميز بصورته الذهنية أو اللفظية قبل ان يقام عليه البرهان، بل الغالب صوغ المطالب في قالب الالفاظ اولا بحيث يتميز كل واحد قبل اقامة البرهان عن الاخر ثم يتفحص عن براهينه ومداركه كما ان الاختلاف في الغاية فرع اشتمال كل واحد من الامرين على خصوصية مفقودة في الاخر، حتى يستند التغاير إليها، ومعه يسقط كون الميز بالاغراض الثالث ان المسألة على ما حررناه اصولية لصحة وقوعها في طريق الاستباط والعجب مما افيد في المقام من جواز جعلها مسألة فقهية حيت ان البحث فيها عن صحة الصلوة في الدار المغصوبة، أو كلامية لرجوعه إلى حصول الامتثال بالمجمع اولا أو من المبادى التصديقية لرجوع البحث فيه إلى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم و (فيه) ان ما افيد اولا من كونها فقهية صرف للمسألة إلى مسألة اخرى واخراج لها من مجراها، ولو جاز ذلك لامكن جعل جل المسائل الاصولية فقهية وهو كما ترى ومن ذلك يظهر ان جعلها من المسائل الكلامية ايضا مما لا وجه له لان كون

المسألة عقلية لا يوجب كونها داخلا فيها، والا كانت مسائل المنطق وكليات الطلب كلامية والقول بان مرجع المسألة إلى انه هل يحسن من الحكيم الامر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد اولا أو هل يحصل الامتثال بالمجمع اولا قد عرفت حاله فان ذلك اخراج للشئ من مجراه الطبيعي، و (اما) ما اختاره ثانيا من كونها من المبادى التصديقية (ففيه) ان كون بحث، محققا وعلة لوجود موضوع بحث

آخر، لا يوجب ان يكون من المبادى التصديقية له كيف وبراهين اثبات وجود الموضوع لو سلم كونها من المبادى التصديقية غير علل وجوده، والله تعالى علة وجود الموضوعات ومحققها وليس من المبادى التصديقية لشئ من العلوم مع ان في كون هذه المسألة محققة لوجود الموضوع لمسألة التعارض كلا ما سيوافيك بيانه في المباحث الاتية باذن الله فارتقب حتى حين وربما يقال في مقام انكار كونها من المسائل الاصولية ان موضوع علم الاصول ما هو الحجة في الفقه ولابد ان يرجع البحث في المسائل إلى البحث عن عوارض الحجة وليس البحث في المقام عن عوارضها لان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهى في عنوانين ليس بحثا عن عوارض الحجة في الفقه (وفيه) بعد تسليم كون الموضوع ما ذكره والغض عما تقدم في صدر الكتاب وان المراد من لزوم كون البحث عن عوارض الحجة في الفقه، ان كان هو البحث عن عوارض الحجة بالحمل الاولى، فيلزم خروج كثير من المباحث الا مع تكلفات باردة، وان كان المراد البحث عن عوارض ما هو حجة في الفقه بالحمل الشايع أي ما يستنتج منها نتيجة فقهية، ففيه ان المقام كذلك، وقد اوضحناه فوق ما يتصور عند البحث عن حجية الخبر الواحد ومضى ذكر منه، عند البحث عن وجوب مقدمة الواجب (١) الرابع لا اشكال في عدم اعتبار قيد المندوحة لو كان النزاع صغرويا لان البحث عن ان تعدد العنوان هل يرفع غائلة اجتماع الضدين أو لا، لا يبتنى على وجود المندوحة، إذ لو كان تعدد الوجه مجديا في رفع غائلة اجتماع الضدين لكان وجود المندوحة وعدمها سواء، وان لم يكن مجديا في رفعها لما كان لوجودها ولا لعدمها اثر اصلا و (بالجملة) البحث في تلك الحيثية جواز وامتناعا، لا يتوقف على وجودها وعدمها واما على ما اخترناه من كبروية النزاع وان محط البحث هو جواز اجتماع الامر والنهى على عنوانين متصادقين

راجع صفحة ١٥٧ تجد فيها وفي هامشها ملخص مرامه في كلا المقامين

على واحد فقد يقال باعتبارها في المقام لان النزاع في اجتماع الحكمين الفعليين لا الانشائين ضرورة عدم التنافى في الانشائيات ومع عدمها يصير التكليف بهما تكليفا بالمحال وان لم يكن تكليفا محالا (قلت) الظاهر ان ما ذكر نشأ من خلط الاحكام الكلية بالجزئية والخطابات القانونية بالخطابات الشخصية، وتوضيحه ان العنوانين ان كان بينهما تلازم في الوجود بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر في جميع الامكنة والازمنة وعند جميع المكلفين ممن غير أو حضر، فالبعث إلى احدهما والزجر عن الاخر مع كون حالهما ذلك، مما لا يصدر عن الحكيم المشرع بل من غيره لان الارادة الجدية انما تنقدح في مورد يقدر الغير على امتثاله، وعند التلازم في الوجود كان التكليف محالا لاجل التكليف المحال فضلا عن كونه تكليفا بالمحال ومعه لا يلزم التقييد بالمندوحة كما سنشير إليه واما إذا فرضنا عدم التلازم في الوجود في كل عصر ومصر، وعند جميع المكلفين وان عامة الناس يتمكنون من اتيان الصلوة في غير الدار المغصوبة غالبا، وانه لو ضاق الامر على بعضهم بحيث لم يتمكن الا من الصلوة في الدار المغصوبة، لكان من القضايا الاتفاقية التى يترقب زوالها، فلا حاجة إلى اعتبار المندوحة لما قد حققنا ان الاحكام الشرعية لا تنحل إلى خطابات بعدد الافراد حتى يكون كل فرد مخصوصا بخطاب خاص فيستهجن الخطاب إليه بالبعث نحو الصلوة والزجر عن الغصب، ويصير المقام من التكلقف بالمحال أو التكليف المحال، بل معنى عموم الحكم وشموله قانونا هو جعل الحكم على عنوان عام مثل المستطيع يجب عليه الحج، ولكن بارادة واحدة وهى ارادة التشريع

وجعل الحكم على العنوان، حتى يصير حجة على كل من احرز دخوله تحت عنوان المستطيع، من دون ان يكون هناك ارادات وخطابات و (ح) فالملاك لصحة الحكم الفعلى القانوني هو تمكن طائفة منهم من اتيان المأمور به، وامتثال المنهى عنه لاكل فرد فرد وعجز بعض الافراد لا يوجب سقوط الحكم الفعلى العام بل يوجب كونه معذورا في عدم الامتثال، (والحاصل) انه ان اريد بقيد المندوحة حصول المندوحة لكل واحد من المكلفين فهو غير لازم لان البحث في جواز تعلق الحكمين الفعليين على عنوانين ولا يتوقف ذلك على المندوحة لكل واحد منهم لان الاحكام المتعلقة على العناوين لا تنحل إلى انشاات كثيرة حتى يكون الشرط تمكن كل

فرد بالخصوص، (وعليه) فالحكم الفعلى بالمعنى المتقدم فعلى، على عنوانه وان كان بعض المكلفين معذورا في عدم امتثاله، وان اريد بقيد المندوحة، كون العنوانين مما ينفكان بحسب المصداق في كثير من الاوقات وان لم يكن كذلك بحسب حال بعض المكلفين، فاعتبار المندوحة وان كان لازما في هذه المسألة لكن لا يحتاج إلى تقييد البحث به فان تعلق الحكم الفعلى بعنوان ملازم لمنهى عنه فعلا، مما لا يمكن للغوية الجعل على العنوانين بل لابد للجاعل من ترجيح احد الحكمين على الاخر أو الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على جميع التقادير الخامس ربما يقال ان النزاع انما يجرى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع و اما على القول بتعلقها بالافراد فلا مناص عن اختيار الامتناع (اقول) الحق جريانه في بعض صور القول بتعلقها بالافراد وعدم جريانه في بعض آخر اما الثاني ففى موردين الاول ما إذا قلنا بتعلقها بالفرد الخارجي الصادر عن المكلف، ولكنه بديهى البطلان لكون الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، ولم يظهر كونه مراد القائل كما سبق (الثاني) ما إذا اريد من القول بتعلقها بالافراد هو تعلقها بها مع كل ما يلازمها ويقارنها حتى الاتفاقيات منها فلو فرضنا ايجاد الصلوة في الدار المقصوبة، يكون متعلق الامر هو الطبيعة مع جميع ما يقارنها حتى وقوعها في محل مغصوب بحيث اخذت هذه العناوين في الموضوع ويكون متعلق النهى هي طبيعة الغصب مع ما يقارنها حتى وقوعها في حال الصلوة و (عليه) يخرج المفروض من مورد النزاع لكون طبيعة واحدة وقعت موردا للامر والنهى ويصير من باب التعارض، إذ البحث فيما إذا تعدد العنوان وان اتحد المعنون، و (اما الاول) اعني الصور التى يمكن فيها جريان النزاع فكثير (منها) ان يراد من تعلقها بالافراد تعلقها بها بالعنان الاجمالي لها بان يقال ان معنى صل اوجد فرد الصلوة فيكون فرد الصلوة فرد الغصب عنوانين كليين منطبقين على معنون واحد كالامر بطبيعة الصلوة، والنهى عن طبيعة الغصب و (منها) ان يراد تعلقها بالطبيعة الملازمة للعناوين المشخصة أو امارات التشخص كطبيعي الاين ومتى فيكون الواجب طبيعة الصلوة مع مكان كلى وهكذا ساير العناوين والحرام الطبيعة الغصبية المتصفة بالوضع والمكان الكليين وغيرهما (كك) فاختلف العنوانان وان اتحد المعنون، و (منها) ان يراد تعلقهما بالوجود السعي من كل

طبيعة فالواجب هو عنوان الوجود السعي من الطبيعة فقط لا الوجود السعي مع عوارضها و لواحقها وقس عليه الحرام فهنا عنوانان، عنوان الوجود السعي من الصلوة، والوجود السعي من طبيعة الغصب مع القاء الوجود السعي لعوارضهما ومشخصاتهما، و (منها) تعلقهما بعنوان وجودات الصلوة والغصب في مقابل الوجود السعي

فانه لا يخرج به من العنوانين المختلفين، (فظهر) ان النزاع جار على القول بتعلقهما بالافراد على الفروض التى تصح ان تكون محل النزاع (السادس) يظهر من المحقق الخراساني ابتناء النزاع في المقام على احراز المناط في متعلقي الايجاب والتحريم، ولكن التحقيق عدم ابتنائه عليه اما على القول بان النزاع صغروى والبحث حيثى راجع إلى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون اولا فواضح لان اشتمالهما على المناط وعدمه لا دخل له في ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون اولا، واما على ما حررناه من ان النزاع كبروى، وان البحث في ان الامر والنهى هل يجوز اجتماعهما في عنوانين متصادقين على واحد اولا، فالامر اوضح لان احراز المناط ليس دخيلا في الامكان وعدمه، بل لابد من اخذ القيود التى لها دخل تام في اثبات الامكان والامتناع والذى يختلج في البال وليس ببعيد عن مساق بعض عبائره ان يكون مراده قدس سره فيما افاده في الامر الثامن والتاسع هو ابداء الفرق بين هذا المقام وبين باب التعارض دفعا عن اشكال ربما يرد في المقام وهوان القوم رضوان الله عليهم لما عنونوا مسألة جواز الاجتماع، مثلوا له بالعامين من وجه واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه احد وجوه التعارض، ولم يذكر احد منهم جواز الجمع بينهما بصحة اجتماع الامر والنهى في عنوانين بينهما عام من وجه فصار قدس سره بصدد دفع هذا الاشكال بالفرق بين البابين بان كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط باحراز المناط حتى في مورد التصادق والادخل باب التعارض (وبالجملة) فالميز التام هو دلالة كل من الحكمين على ثبوت المقتضى في مورد الاتفاق أو عدمها، (هذا) ولكن يمكن ان يقال ان الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان في عد الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك في نظر العرف، ولذا لو كان بينهما جمع عرفى خرج من موضوعه فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان وهذا بخلاف المقام فان التعارض فيه انما هو من جهة العقل إذ

العرف مهما ادق النظر وبالغ في ذلك لا يرى بين قولنا صل ولا تغصب تعارضا لان الحكم على عنوانين غير مرتبط احدهما بالاخر كما ان الجمع ايضا عقلي مثل تعارضه، و (عليه) فكل ما عده العرف متعارضا مع آخر وان احرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض ولابد فيه من اعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما ان ما لم يعده متعارضا مع آخر وآنس بينهما توفيقا وان عدهما العقل متعارضين فهو من باب الاجتماع وان لم يحرز المناط فيهما، و (بالجملة) موضوع باب التعراض هو الخبران المختلفان والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفى لا عقلي بخلافه ههنا، فان المسألة عقلية فلاربط بين البابين اصلا، فما ادعى من المناط غير تام طرد أو عكسا كما عرفت والسر فيه ان رحى باب التعارض يدور على العمل بالاخبار الواردة فيه، وموضوعها مأخوذ من العرف كموضوع سائر ما ورد في الكتاب والسنة فكلما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجحات، وكلما يحكم بعدمه لاجل الجمع العرفي أو عدم التناسب بين الدليلين لا يكون من بابه، فقوله صل ولا تغصب غير متعارضين عرفان لان الحكم على العنوانين بنحو الاطلاق بلا ارتباط بينهما فليس بينهما اختلاف عرفا، ولو لم نحرز المناطين، كما ان قوله اكرم كل عالم معارض عرفا في الجملة لقوله لا تكرم الفساق ولو فرض احراز المناطين في مورد الاجتماع وقلنا بجواز الاجتماع حتى في مثله، لان الحكم فيهما على الافراد بنحو العموم فيدلان على اكرام والمجمع عدم اكرامه وبذلك يظهر ان ما ذكره بعض الاعاظم من ان هذه المسألة محققة لموضوع مسألة التعارض في غير محله لما عرفت من ان المسئلتين لا جامع بينهما ولا احديهما مقدمة للاخر كما ان ما ادعاه من ان التمايز بين البابين هو

ان التركيب في باب الاجتماع انضمامي، وفي باب التعارض اتحادى لا يرجع إلى محصل وسيتضح ان حديث التركيب الانضمامى والاتحادي اجنبي عن هذه المقامات فارتقب السابع قد يقال انه لا ملازمة بين القول بالجواز والقول بصحة العبادة، لوجود ملاك آخر للبطلان في بعض الموارد كالصلوة في الدار المغصوبة لان التصرف في مال الغير بلا اذنه في الخارج عين الحركة الصلوتية، والمبعد عن ساحة المولى لا يمكن ان يكون مقربا، (نعم) مع جهله بالموضوع أو الحكم قصورا تصح صلوته بلا اشكال والمعيار

الكلى في الحكم بالصحة والبطلان هو انه كلما كانت الخصوصية العبادية في المصداق غير الخصوصية المحرمة وجودا، وان جمعهما موضوع واحد، تصح العبادة ولا يرد الاشكال لان المكلف يتقرب بالجهة المحسنة، وليست فيها جهة مقبحة على الفرض، وان قارنتها أو لازمتها، ولكن المقارنة أو اللزوم لا يضر بعباديتها، وكلما كان العنوانان موجودين بوجود واحد، وخصوصية فاردة لا يمكن التقرب به، وان جوزنا اجتماع الامر والنهى فان التقرب بما هو مبعد بالفعل مما لا يمكن، هذا وسيأتى تحقيق المقام وان المبعد من حيثية، يمكن ان يكون مقربا من حيثية اخرى فانتظر، ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) قد افاد في تقريراته ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل الاول، وان الحركة الصلوتية غير الحركة الغصبية خارجا، لان الغصب من مقولة الاين والصلوة من مقولة الوضع والظاهران تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع سواء قلنا ان المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهيئة كما هو مختار الجواهر أو الفعل كما هو المختار فان المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول بل الفعل الصادر عن المكلف فيكون الانحناء إلى الركوع اوضاعا متلاصقة متصلة، ثم المقولات متباينات، وبسائط يكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، وان الحركة ليست داخلة في المقولات بل هي مع كل مقوله عينها، ولم تكن الحركة جنسا للمقولين، والا يلزم تفصل الواحد بالفصلين المتبائنين في عرض واحدة ويلزم التركيب فيها، ولا معروضا لهما والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال، فالحركة الغصبية تكون من مقولة متباينة للحركة للصلوتية، وليس المرد من الحركة هو رفع اليد أو وضعها، ورفع الرأس أو وضعه بل المراد الحركة الصلوتية، والغصبية، وهما حركتان كما عرفت فكون حيثية الصلوتية غير حيثية الغصبية وجودا ومهية، يجو اجتماع الامر والنهى فيها، ويكون المقرب غير المبعد، والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجودا، ان نسبة المكان إلى المكين والاضافة الحاصلة بين المكين والمكان لا يعقل ان تختلف في الجوهر والعرض فكما ان كون زيد في الدار المغصوبة لا يوجب كونه غصبا فكذلك كون الصلوة فيها فالتركيب بينهما انضمامي لا اتحادى (انتهى ملخصا) وفيها موارد للنظر نذكر مهماتها منها ان الصلوة ليست من المقولات بل من المهيات الاختراعية المركبة من عدة

امور اعتبارية ومقولية، ومثل ذلك لا يندرج تحت مقولة، ولا تحت مهية من المهيات الاصلية، هذا ان اريد من الصلوة نفسها وان اريد اجزائها كالركوع مثلا فغير صحيح لانه ان قلنا ان الركوع عبارة عن الحركة من الاستقامة إلى الانحناء تعظيما، بحيث يكون مركبا من الهوى والحالة الحاصلة حين الانحناء التام فلا يكون من مقولة الوضع فقط بل يكون احد جزئيه اعني الهوى من مقولة الحركة في الاين ويكون من مقولة الاين بناء على ان الحركة في كل مقولة عينها، والعجب ان القائل

سمى هذه الحركة الاينية، انها اوضاع متلاصقة وغفل عن ان تبدل الاوضاع وتلاصقها من لوازم هذه الحركة كما يكون الجزء الاخر اعني الحاله المخصوصة من مقولة الوضع وان قلنا انه عبارة عن نفس الهيئة المخصوصة تعظيما، الحاصلة بعد الانحناء التام، فلا يندرج تحت المقولة لان كونه تعظيما من مقوماته، وهو لا يندرج تحت مقولة، على ان هذا الاشكال يرد على الشق الاول ايضا ؟ إذا قلنا بكون التعظيم قيدا أو جزءا (اضف إليه) ان مبناه ان الجزء للصلوة هو الفعل كما صرح به، والفعل الصادر من المكلف هو الحركة من الاستقامة إلى الانحناء وتبدل الاوضاع يكون لازما له، وما هو جز، للصلوة على الفرض هو الفعل الصادر عنه، لا الاوضاع المتلاصقة (هذا) مع ما في تلاصق الاوضاع من مفاسد غير خفى على اهله ومن له المام بالمعارف العقلية ومنها ان الغصب لا يكون من المقولات لانه الاستيلاء على مال الغير عدوانا و وهو من الامور الاعتبارية ولا يدخل في مهية الكون في المكان فالكون في المكان المغصوب ليس غصبا بل استقلال اليد عليه واستيلائها غصب سواء كان الغاصب داخلا فيه ام لم يكن وهذا واضح بادنى تأمل مع انه لو فرض الغصب هو الكون في المكان الذى للغير عدوانا لم يصر من مقولة الاين (اما اولا) فلان المقولة ليست نفس الكون في المكان بل هي هيئة حاصلة من كون الشئ في المكان، و (اما ثانيا) فلان مهية الغصب متقومة بكون المكان للغير ويكون اشغاله عدوانا وهما غير داخلين في مهية مقولة الاين فعلى هذا الفرض الباطل بكون المقولة جزء مهية الغصب ومنها ان عدم صحة الصلوة ليس لاجل الغصب أي استقلال اليد بل لاجل التصرف

في مال الغير بلا اذن منه، وهذا عنوان آخر غير الغصب، فانه قد يكون الشخص متصرفا في مال الغير بلا اذنه مع عدم كونه غاصبا لعدم استقلال يده عليه وقد يكون غاصبا بلا تصرف خارجي في ماله، فالصلوة في الدار المغصوبة باطلة لا لاجل استقلال اليد على ملك الغير لانه امر اعتباري لا ينطبق على الصلوة غالبا بل لاجل التصرف في مال الغير، ضرورة ان الحركة الركوعية والسجودية عين التصرف في مال الغير، بل السجود على سبعة اعظم تصرف: والكون القيامى والعقودي وغيرهما تصرف في مال الغير، وحرام، فلا يمكن التقرب بما هو مبعد على الفرض قيل بجواز الاجتماع ام لم يقل، وسيأتى انشاالله ان جواز الاجتماع لا يتوقف على كون الحيثيات تقييدية والتركيب انضماميا كما بنى عليه قدس سره ومما ذكره يعلم حال ما ذكره من قياس كون زيد في الدار المغصوبة بكون الصلوة فيها، فان الصلوة لما كانت فعل المكلف، تكون تصرفا في مال الغير، (واما) زيد فنفس ذاته لا يكون فعلا حتى يكون تصرفا بل كون زيد في الدار غصب لا ذاته على مبناه، أو تصرف على ما ذكرنا وزيد غاصب أو متصرف كما ان صلوته باعتبار كونها من اكوانه وافعاله غصب و تصرف، وهو غاصب ومتصرف، والامر اوضح من ان يحتاج إلى البيان الثامن بناء على الامتناع وترجيح جانب الامر تصح الصلوة في الدار المغصوبة اذالم يكن هناك مندوحة، (واما) معها فلا ملاك لتقييد النهى المتعلق بالغصب، بلغ ملاك الغصب ما بلغ لعدم دوران الامر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الغرضين تقييد الصلوة عقلا أو شرعا بغير محل الغصب، فاطلاق كلام المحقق الخراساني بانه بناء على الامتناع و ترجيح جانب الامر تصح صلوته ولا معصية عليه (مخدوش) واما بناء على ترجيح جانب النهى فمع العمدا والجهل بالحكم تقصيرا لا اشكال في بطلانها، واما مع القصور فصحتها متوقف على امرين (احدهما) اثبات اشتمال الصلوة في مورد الاجتماع على الملاك التام (وثانيهما) كون الملاك المرجوح قابلا للتقرب، ومصححا لعبادية الصلوة و (الاول) ممتنع بناء على كون الامتناع لاجل التكليف المحال لا التكليف بالمحال و ذلك للتضاد بين ملاك الغصب وملاك الصلوة، فان

امكن رفع التضاد بين الملاكين باختلاف الحيثيتين، امكن رفعه في الحكمين، ولا يلتزم به الخصم (فالقائل) بالامتناع لابد له من

الحكم بان الحيثية التى تعلق بها الحكم الالزامي عين ما تعلق به النهى، ومع وحده الحيثية لا يعقل تحقق الملاكين، فلابد ان يكون المرجوح، بلا ملاك فعدم صحه الصلوة لاجل فقدان الملاك ومعه لا دخالة للعلم والجهل في الصحة والبطلان (وبالجملة) الامر لا يتعلق بالذات الا بما هو حامل الملاك بالذات، وكذا النهى فمتعلقهما عين حامل الملاك وهو مع وحدته غير معقول، ومع تكثره يوجب جواز الاجتماع فتصور الحيثيتين الحاملتين للملاك يناقض القول بالامتناع من جهه التكليف الذى هو المحال فتدبر جيدا واما الثاني فهو بعد تصور الملاك قابل للتقرب به لان الحيثية الحاملة لملاك الصلوة غير الحيثية الحاملة لملاك الغصب فاتمية ملاك النهى من الامر لا يوجب تنقيصا في ملاكه فملاكه تام لكن لم ينشاء الحكم على طبقه لاجل المانع، وهو اتمية ملاك الغصب، وهو غير قابل لمنع صحتها لكفاية الملاك التام في صحتها مع قصد التقرب فعدم الامر هيهنا كعدمه في الضدين المتزاحمين وربما يقال بالفرق بين المقامين بان باب الضدين من قبيل تزاحم الحكمين في مقام الامتثال وصرف قدرة العبد بعد صحة انشاء الحكمين على الموضوعين وباب الاجتماع من قبيل تزاحم المقتضين لدى الامر فلا تأثير لعلم المكلف وجهله ههنا بخلافه هناك (وان شئت قلت) يكون المقام من صغريات باب التعارض ومع ترجيح جانب النهى ينشأ الامر بالصلوة في غير المغصوب، والتقييد هنا كسائر التقييدات فالصلوة في المغصوب ليست بمأمور بها، (وفيه) مضافا إلى ما عرفت سابقا من ان انسلاك الدليلين في صغرى باب التعارض منوط ومعلق على التعراض العرفي وعدم الجمع العقلائي، لا التعارض العقلي الذى في المقام (ان الكلام) ههنا في صحة الصلوة بحسب القواعد، وهى غير منوطة على الامر الفعلى والا فلازمه البطلان في المقامين وعلى، كفاية تمامية الملاك في عبادية العبادة وهى موجودة في البابين، ومجرد عدم انشاء الحكم ههنا لاجل المانع، وانشائه هناك لو سلم لا يوجب الفرق بعد تمامية الملاك، و (دعوى) عدم تماميته ههنا لان الملاك مكسور بالتزاحم (ممنوعة) لان مقتضى اتمية ملاك الغصب وان كان عدم جعل الحكم على الصلوة لكن ليس مقضاها صيرورة ملاكها ناقصا (فان) اريد بالمكسورية هو النقصان فهو ممنوع

جدا، لان الملاكين القائمين بحيثيتين لا معنى لانكسار احدهما بالاخر، (وان) اريد بها ان الحكم بعد تزاحمهما يصير تابعا للاقوى، فهذا مسلم لكن لا يوجب نقصا في ملاك المهم فهو على ملاكه باق، الا ان النهى صار مانعا من تأثيره في جوازه التقرب به ومع عدم تأثير النهى لا مانع عن تأثيره في الصحة بعد كفاية الملاك التام بل مانعية النهى المعلوم، عن صحة الصلوة لاجل ملاكها التام محل اشكال في هذا الفرض بل الظاهر صحتها ولو مع العلم بالنهي لامكان التقرب بالحيثية الحاملة للملاك، والنهى المتعلق بحيثية اخرى لا يوجب البطلان وسيجيى زيادة توضيح لهذا فارتقب التاسع انه لا كلام في عدم جريان النزاع في المتبائنين والمتساويين والظاهر جريانه في الاعم والاخص المطلقين إذا كان المنهى عنه اخص ولم يؤخذ مفهوم الاعم في الاخص بان تكون الاعمية والا خصية بحسب المورد لا المفهوم وذلك لان العنوانين مختلفان، وهما متعلقان للامر والنهى كما سيأتي، ومجرد الاتحاد في المصداق لا يضر المجوز، واما العام

والخاص بحسب المفهومين فقد يقال بعدم كونه محلا للنزاع لان المطلق عين ما اخذ في المقيد، ووصف الاطلاق ليس بشئ فلا يمكن ان يقع المطلق مورد الحكمين، (ولاحد) ان يقول ان عنوان المطلق غير عنوان المقيد والحكم في المقيد لم يتعلق بالمطلق مع قيده بل بالمقيد بما هو مقيد، ونفس الطبيعة بلا قيد، لم تكن موضوعا للحكم في المقيد، وهى موضوع في المطلق فالمطلق في احد الدليلين ذا حكم دون الاخر، والامر الضمنى لا اساس له فيجرى فيهما، والمسألة محل اشكال وتأمل وان كان عدم جريانه اشبه وللمقال تتمه فانتظرها واما العامان من وجه فلا اشكال في جريانه فيهما الا إذا اخذ مفهوم احدهما في الاخر كقوله صل الصبح، ولا تصل في الدار المغصوبة فيأتى فيه الاشكال المتقدم، وقد يقال ان جريان النزاع في العامين من وجه يتوقف على امور (منها) ان تكون النسبة واقعا بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بارادة واختيار كما في الصلوة والغصب واما إذا كانت بين الموضوعين كما في العالم والفاسق فهو خارج عن محل النزاع لان التركيب بينهما اتحادى لا انضمامي، ولازمه تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى فلابد فيهما من اجراء قواعد التعارض، ومنه علم عدم جريانه فيما إذا كان للفعل عنوانان توليديان، بان تكون النسبة بينهما العموم من وجه كما لو امر باكرام العالم ونهى عن

اكرام الفاسق فقام المكلف لاجل اكرامهما تعظيما، فان القيام يتولد منه التعظيمان وهما وان كانا بحيثيتين انضماميتين، لكن الامر بهما امر بالسبب، فينجر الى تعلقه بشئ واحد وجودا وايجادا ومنها ان يكون بين الفعلين تركيب انضمامي لا اتحادى فيخرج مثل اشرب ولا تغصب إذا كان الماء مغصوبا فان نفس الشرب هو الغصب فالتركيب الاتحادي لا يجرى فيه النزاع انتهى كلامه (وفيه) ان قضية التركيب الانضمامى والاتحادي اجنبية عن مسألة اجتماع الامر والنهى، وسيوافيك ان الجواز لا يبتنى على التركيب الانضمامى فان التركيب الخارجي اتحاديا أو انضماميا غير مربوط بمقام متعلقات الاحكام التى هي العناوين لا المصاديق الخارجية، و (عليه) يجرى النزاع في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، وكذا في مثل اشرب ولا تغصب مع كون الماء غصبا، وكذا في الافعال التوليدية، وان قلنا بتعلق الامر بالاسباب فان قوله اكرم زيدا، ولا تكرم عمرا كقوله قم لزيد ولا تقم لعمر، فهما عنوانان مختلفان يجوز تعلق الامر باحدهما والنهى بالاخر، سواء في ذلك السبب والمسبب التوليدى مع ان المبنى أي رجوع الامر إلى السبب محل منع واشكال إذا عرفت ما ذكرنا فالتحقيق هو الجواز ويتضح بترتيب مقدمات الاولى ان الحكم بعثا كان أو زجرا، إذا تعلق بعنوان مطلق أو مقيد يمتنع ان يتجاوز عن متعلقه إلى مقارناته الاتفاقية ولوازمه الوجودية حتى يقع الخارج من المتعلق تحت الامر أو النهى فان تجاوزه عنه إلى ما دخالة له في تحصيل غرضه، جزاف بلا ملاك و (بالجملة) ان الارادة التشريعية كالتكوينية في ذلك فكما ان الثانية تابعة لادراك الصلاح ولا تتعلق الا بما هو دخيل بحسب اللب في تحصيل الغرض ولا تسرى من موضوعه إلى مالا دخالة له في وعاء من الاوعية فكذلك الاولى، (وان شئت قلت) تعلق الامر بالصلوة لا يمكن الا إذا كانت الخصوصيات المأخوذة فيها دخيله في تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلقه بالفاقد منها، كذلك لا يمكن تعلقه بالخصوصية غير الدخيلة في تحصيلها، وقس عليه تعلق النهى بعنوان الغصب أو التصرف في مال الغير بلا اذن منه، فالمقارنات الاتفاقية، والملازمات الوجودية للمأمور به في الوجود الخارجي أو الذهنى كلها خارجة من، تحت الامر

الثانية ان الاطلاق كما اوعزنا إليه وسيوافيك في محله ليس الا كون ما وقع تحت الامر تمام الموضوع للحكم، واما ما ربما يتوهم من ان الاطلاق عبارة عن لحاظ المطلق ساريا في افراده، دارجا في مصاديقه أو مرآة لحالاته، فضعيف غايته، لان سريان الطبيعة في افراده امر ذاتي على ما حرر في محله، (هذا اولا)، وعدم امكان كون المهية آلة للحاظ تلك الخصوصيات (ثانيا) بل لابد هنا من دال آخر يدل على الكثرة وراء الطبيعة من لفظة كل أو اللام المفيدة للاستغراق، ومعه يصير عموما لا اطلاقا، وبه يظهر ان ما ربما يقال من ان معنى الاطلاق هو كون الشئ بتمام حالاته ولواحقه موضوعا للحكم، وان معنى قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، هو انه يجب عليك عتقها سواء كانت عادلة ام فاسقة عالمة ام جاهلة، مما لا اصل له، إذ الدخيل في الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصورة، ولذلك قد ذكرنا في محله ان الاطلاق واقع في عداد الدلالات العقلية، أي دلالة فعل المتكلم بما هو فاعل مختار، بحسب العقل على ما افاده هو تمام مقصوده ومحصل غرضه، فعلى ما ذكرنا فاطلاق قوله سبحانه اقم الصلوة الخ على فرض اطلاقه عبارة عن تعلق الحكم بها بلا دخالة لشئ آخر في الموضوع، واطلاق قوله لا يجوز التصرف في مال الغير بلا اذنه عبارة عن كون ذاك العنوان تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن ان يكون الاول ناظرا إلى الصلوة في الدار المغصوبة ولا الثاني إلى التصرف، بمثل الصلوة الثالثة ان اتحاد المهية اللابشرط مع الف شرط في الوجود الخارجي، لا يلزم منه حكاية المعروض عن عارضه إذا كان خارجا من ذاتها ولاحقا بها لان حكاية اللفظ دائرة مدار الوضع منوطة بالعلقة الاعتبارية وهو منتف في المقام واما المعنى والمفهوم اللابشرط فيمتنع ان يكون كاشفا عن مخالفاته بحسب الذات والمفهوم، وان اتحد معها وجودا، الا ترى ان الوجود متحد مع المهية ولا تكشف المهية عن الوجود، والاعراض كلها متحدة مع معروضاتها ولكن البياض لا يكشف عن الانسان، واما الانتقال من احد المتلازمين إلى الاخر أو من احد الضدين إلى الاخر فقد مر ان ذلك من باب تداعى المعاني الذى يدور مدار الموافاة الوجودية أو وقوع المطاردة بينهما في محل واحد، ومثل ذلك لا يسمى كشفا ودلالة، و (عليه) فالصلوة وان اتحدت احيانا مع التصرف في مال الغير بلا اذنه في الخارج لكن لا يمكن ان تكون مرآة له وكاشفة عنه فالاتحاد في الوجود غير الكشف

عما يتحد به الرابع وهو الحجر الاساسى لاثبات جواز الاجتماع ان متعلق الاحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافة العوارض واللواحق، لا الوجود الخارجي أو الايجاد بالحمل الشايع لان تعلق الحكم بالموجود لا يمكن الا في ظرف تحققه، والبعث إلى ايجاد الموجود بعث إلى تحصيل الحاصل وقس عليه الزجر لان الزجر عما تحقق خارجا امر ممتنع، ولا الوجود الذهنى الموجود في ذهن الآمر لانه بقيد كونه في الذهن لا ينطبق على الخارج بل متعلق الاحكام هي نفس الطبيعة غير المتقيدة باحد الوجودين بل ذات المهية التى تعرضه الكلية وتنطبق على كثيرين ولها عوارض ولوازم بحسب حالها، ولكن لما كان تعلق الحكم متوقفا على تصور الموضوع، والتصور هنا هو الوجود الذهنى، فلا محالة يكون ظرف تعلق الحكم بها هو الذهن فالطبيعة متعلقة للحكم في الذهن لا بما هي موجودة فيه ولا بما هي موجودة في الخارج بل بما هي هي مع قطع النظر عن تحصله في الذهن وتنورها به والاحتياج إلى تصورها ليس الا، لاجل توقف جعل الحكم على تصور الموضوع (وبالجملة) ان وزان الحكم بالنسبة إلى متعلقة وزان لوازم المهية إلى نفسها فان لزوم الامكان لها والزوجية للاربعة وان كان لا يتوقف على وجودهما

خارجا أو ذهنا، الا ان ظهور اللزوم يتوقف على وجود المعروض في احد الموطنين ولذا ذكر الاكابر ان وجود المعروض ذهنا أو خارجا في لوازم الماهية دخيل في حصول اللزوم لا في لزومه (فح) فمتعلق الهيئة في قوله صل، هو المهية اللابشرط ومفاد الهيئة هو البعث إلى تحصيلها والوجود والايجاد خارجان من تحت الامر (فان قلت) المهية من حيث هي ليست الا هي لا محبوبة ولا مبغوضة ولا تكون مؤثرة في تحصيل الغرض فكيف يبعث إليها مع كونها كذلك (قلت) قد ذكرنا تحقيق الحال في الكلمة المعروفة بين المحققين في بحث الترتب فلا حاجة إلى الاطناب بل قد عرفت انه لا مناص عن القول بتعلق الاحكام بنفس الطبايع لبطلان تعلقها بالوجود الخارجي أو الذهنى وليس هنا شئ ثالث يصلح لان يقع متعلق الامر والزجر سوى ذات المهية اللابشرط حتى يتوصل به إلى تحقق الصلوة خارجا، و (بعبارة اوضح) ان المولى لما رأى ان اتيان الصلوة ووجودها خارجا، محصل للغرض فلا محالة يتوصل إلى تحصيله بسبب وهو عبارة عن التشبث بالامر بالطبيعة، والغاية منه هو انبعاث العبد إلى ايجادها، فمتعلق الامر هو

الطبيعة والهيئة باعثة وضعا نحو ايجادها اما لاجل حكم العقل به كما هو المختار أو لاجل دلالته على طلب الوجود أي العنوانى منه ليحصل الخارجي لكن قد مر ضعفه (فان قلت ان هنا) امرا رابعا يصلح لان يقع متعلق الاحكام وهو اخذ المهية مرآة للخارج ولا يلزم المحذورات السابقة (قلت) ان المراد من المرآتية ان كان هو التوصل به إلى وضع الحكم على المعنون الخارجي فواضح بطلانه، إذ هو بعد، غير موجود فلا معنون حين الحكم حتى يقع متعلق الحكم ولو فرضنا وجوده يلزم تحصيل الحاصل، على ان الطبيعة لا يمكن ان تكون مرآة للوجود لما عرفت من ان الاتحاد في الوجود غير الكاشفية، وان كان المراد هو وضع الحكم على الطبيعة وجعله عليها بداعي ايجادها في الخارج فهو راجع إلى ما حققناه وبذلك يسقط ما افاده المحقق الخراساني في المقدمة الثانية التى هي الاساس للقول بالامتناع من ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه (الخ) كما يسقط ما افاده بعض الاعاظم بترتيب مقدمات، عصارتها كون الخارج مؤلفا من مقولتين والتركيب بينهما انضمامي لا اتحادى، فمتعلق الامر غير متعلق النهى خارجا، إذ التركيب الانضمامى لو صح في الاعتباريات، لا يفك به العقدة لكون الخارج غير مأمور به ولا منهى عنه وتعدده لا يجدى ما لم يرفع الغائلة في متعلق الامر والنهى، على انك قد وقفت على وجوه من الضعف في كلامه (والحاصل) انه مبنى على القول بتعلق الاحكام بالوجود الخارجي وما هو فعل المكلف بالحمل الشايع لكن مع بطلان هذا البناء لا محيص عن القول بالامتناع كان التركيب انضماميا أو لا، مع ان التركيب الانضمامى بين الصلوة والغصب والتصرف العدواني لاوجه صحيح له كما تقدم، ثم ان تسمية ما ذكر بالتركيب الانضمامى والاتحادي مجرد اصطلاح والا فليس انطباق العناوين على شئ من قبيل التركيب (إذا عرفت ما رتبناه من المقدمات) يظهر لك ان الحق هو جواز الاجتماع لان الواجب هو نفس عنوان الصلوة دون ما يقارنها من اللواحق واللوازم ولا يمكن ان يتجاوز الامر عن متعلقه إلى ما هو خارج منه ومثله النهى، بحكم الاولى من المقدمات وليس معنى الاطلاق في قوله صل هو وجوب الصلوة سواء اتحدت مع الغصب ام مع غيره بحيث يكون الملحقات والمتحدات معها ملحوظة ومتعلقة للحكم والوجوب، وذلك بحكم ثانيتها، كما ان اتحاد الصلوة مع

الغصب في الخارج بسوء اختيار المكلف لا يوجب ان تكون كاشفة عنه حتى يسرى من المتعلق إلى غيره بحكم ثالثتها، وان محط نزول الاحكام ومتعلقاتها هي نفس العناوين وان كانت الغاية ايجادها في الخارج، لا الوجود الخارجي، ولا الذهنى بحكم الرابعة منها (فح) فكيف يمكن ان يسرى حكم احد العنوانين إلى العنوان الاخر بل كل حكم مقصور على موضوعه لا يتخطى عنه، فعند الوجود الخارجي وان كان العنوانان متحدين كمال الاتحاد، الا ان المجمع الخارجي ليس متعلقا للبعث والزجر ! واما ظرف ثبوت الحكمين ففيه يكون العنوانان متعددين ومتخالفين إذ عنوان الصلوة غير عنوان الغصب مفهوما وذاتا، فاين اجتمع الحكمان حتى نعالجه ومن ذلك يظهر حل بعض العويصات المتوهمة في المقام من انه يلزم على القول بجواز الاجتماع كون شئ واحد محبوبا ومبغوضا وذا صلاح وفساد ومقربا ومبعدا، فان محط الحب ومناخ الشوق، هو ما يسعف حاجته ويقضى مراده، وهو ليس الا الخارج إذ إليه يشد رحال الامال، وعنده تناخ ركائبها توضيح الضعف انه ان اريد الاجتماع في المراحل المتقدمة على الامر والنهى بان يجتمعا في مباديهما الموجودة في نفس المولى فهو واضح البطلان لان المتصور من كل، غير المتصور من الاخر ومورد تصديق المصلحة، غير مورد تصديق المفسدة وقس عليهما سائر المراحل، وكذا العنوان الوجودى من كل، غير الاخر لو فرض تعلق البعث والزجر به، وان اريد كون الموجود الخارجي محبوبا ومبغوضا فلا محذور فيه لان الحب والبغض من الاوصاف النفسانية وتقومها انما هو بمتعلقاتها، إذ الحب المطلق والشوق بلا متعلق لا معنى لهما ولكن ما هو المتعلق انما هو صور الموجودات وعناوينها إذ الخارج يمتنع ان يكون مقوما لا مرذهنى والالزم الانقلاب وصيرورة الذهن خارجا أو بالعكس اضف إلى ذلك ان الحب أو الشوق قد يتعلق بما هو معدوم، والمعدوم يمتنع ان يقع مقوما للموجود، و (بما ذكرنا) يظهرانه لا مناص عن القول بان متعلقي الحب والبغض متغايران حقيقة لان وعاء الذهن وعاء التحليل والتجزية، فصورة ما تعلق بها الحب غير صورة ما تعلق به البغض ولما كانت العناوين وجوها لمصاديقها فلا محالة يصير الخارج محبوبا ومبغوضا بالعرض وبالواسطة

(لا يقال) كون الموجود الخارجي محبوبا بالعرض، خلاف الوجدان والانصاف ولايقال هذا محبوب الا إذا وجد فيه المبدء حقيقة، فعلى القول بالاجتماع يلزم اجتماع مبدئين متضادين في واحد شخصي (لانا نقول) كون الشئ محبوبا ومبغوضا، لا يستلزم كون الخارج متصفا بمبدئين متضادين إذ فرق بين الاعراض الخارجية التى تقع ناعتة لموضوعه كالابيض والاسود، و بين الاوصاف النفسانية التى لها نحو اضافة إلى الخارج كالحب والبغض، فكون الشئ محبوبا ليس معناه الا وجود حب في النفس مضافا إلى صورته اولا، ثم إلى الخارج ثانيا و مع ذلك لا يحصل في الخارج تغير ولا وجود عرض حال (في المحبوب،) والحاصل ان هذه الاوصاف ليس بحذائها شئ في الخارج حتى يلزم وجود مبدئين متضادين في الوجود الواحد اعني ما تعلق به الحب والبغض، بل حب كل محب قائم بنفسه لا يسرى إلى محبوبه فان الله تعالى محبوب الاولياء والمؤمنين ولا يمكن حدوث صفة حالة فيه بعددهم بل المحبوبية والمبغوضية من الصفات الانتزاعية التى يكون لها منشأ انتزاع فلابد من لحاظ المنشاء فان المنتزع تابع لمنشائه في الوحدة والكثرة بل في جميع الشئون، وقد عرفت ان منشاء انتزاعها، هي الاوصاف والكيفيات النفسانية القائمة بذات النفس المتشخصة بالصورة الحاصلة فيها التى اخذت مرآة للخارج وبهذا يظهر صحة انتساب المحبوبية بنحو، إلى ما ليس موجودا في الخارج ولو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجية بالموضوع، لا متنع الانتساب قطعا ونظيره العلم والقدرة، فان الشئ يصير قبل تحققه معلوما ومقدورا إذ ليس المناط قيام صفة خارجية

بالموضوع، (إذا عرفت) ذلك فنقول يمكن ان يتعلق الحب بعنوان والبغض بعنوان آخر فيكون الموجود الخارجي محبوبا ومبغوضا مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد الا ترى ان البسائط الحقيقية معلومة لله تعالى ومقدورة ومرضية ومعلومة وهكذا ولا يلزم من ذلك تكثر في البسائط، إذ التكثر في ناحية الاضافة ولا اشكال في تكثر الاضافات بالنسبة إلى شئ واحد بسيط من غير حصول تكثر فيه، كما في الاضافات إلى الباري سبحانه ويرشدك إلى ما ذكرنا انه يمكن ان يكون شئ بسيط، معلوما ومجهولا بجهتين كالحركة الخاصة الركوعية في الدار المجهولة غصبيتها، فانها مع وحدتها معلومة بوصف الركوع ومجهولة

بوصف التصرف في مال الغير فلو كانت المعلومية والمجهولية كالبياض والسواد من الصفات الخارجية لامتنع اجتماعهما في واحد، والسر في اجتماعهما وكذا في اجتماع غيرهما، هو كونهما من الامور الانتزاعية فان المعلومية أو المحبوبية منتزعان من تعلق العلم والحب بالصورة الحاكية عن الخارج بلا حدوث صفة في الخارج فتدبر واما حديث قيام المصلحة والمفسدة بشئ واحد فهو ايضا لا محذور فيه لانهما ايضا يحب ان تكونا من الاعراض الخارجية القائمة بفعل المكلف لان معنى كون التصرف في مال الغير ظلما وقبيحا وذا مفسدة، هو كونه مستلزما للهرج والمرج، وموجبا لاختلال نظام العباد من غير ان يكون هذه العناوين اوصافا خارجية قائمة بالموضوع وقس عليه الخضوع لله والركوع له فان كل واحد قيام بامر العبودية وله حسن ومصلحة من دون ان يكون هذه العناوين اعراضا خارجية ومن ذلك يظهرانه لا استحالة في كون المقرب مبعدا والمبعد مقربا لان المراد منها ليس هو القرب والبعد المكانيين حتى لا يمكن اجتماعهما بل المعنوي من ذلك وهو ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا عقلائيا يدور مدار الجهات الموجبة له عندهم ولذلك يرى العقل والعقلاء الفرق بين من ضرب ابن المولى في الدار المغصوبة ومن اكرمه فيها، فحركة اليد لاكرام ابن المولى من جهة انها اكرام، محبوبة وصالحة للمقربية ومن جهة انها تصرف في مال الغير عدوانا مبغوضة ومبعدة، ومس راس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة انه الرحمة عليه حسن وذو مصلحة ومن جهة انه تصرف في مال الغير قبيح وذو مفسدة، والصلوة في الدار المغصوبة من جهة انها مصداق الصلوة محبوبة ومقربة ومن جهة انها مصادق الغصب مبغوضة ومبعدة، وقد عرفت ان الشئ الواحد حتى البسيط منه يجوز ان يتصف بمثل هذه الانتزاعيات ولو امكن ان يكون الشئ الواحد محبوبا لجهة ومبغوضا لجهة امكن ان يكون مقربا ومبعدا من جهتين من غير لزوم تضاد وامتناع واظن انك لو تدبرت فيما هو الملاك في كون الشئ مقربا ومبعدا عند العقلاء وان التقرب والتبعد في هاتيك المقامات يدوران مدار الاعتبار، يسهل لك تصديق ما ذكرنا تنبيه في ادلة القولين استدل القائلون بالامتناع بوجوه اسدها ما ذكره المحقق الخراساني ورتبة على

مقدمات عمدتها هو كون الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، لعدم المنافات بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها، وانت خبير بان ما احكمناه كاف في اثبات المطلوب سواء ثبت التضاد بين الاحكام ام لا، ولما انجر الكلام إلى هنا لا باس بتوضيح الحال فيها، فنقول عرف الضدان بانهما امران وجوديان لا يتوقف تعقل احدهما على الاخر، يتعاقبان على موضوع

واحد بينهما غايه لخلاف وقالوا ان من شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة التى توصف به، داخلة تحت جنس واحد قريب فلا يكون بين الاجناس ولا بين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منه تضاد، وما ذكرناه هو المختار عند الاكابر فالتعريف المذكور لا ينطبق على الاحكام اما على القول المختار بان الاحكام عبارة مثلا عن البعث والزجر المنشئين بالالات والادوات فواضح جدا لان البعث والزجر بالهيئة الدالة عليهما انما هو بالمواضعة والاعتبار وهما ليسا من الامور الوجودية الحالة في موضوعها الخارجي بل امور اعتبارية عقلائية وهم يرون البعث بالهيئة مكان البعث التكويني لكن بحسب الوضع والاعتبار القائمين بنفس المعتبر قياما صدوريا (واما) على القول بكونها عبارة عن الارادات أو عن الارادات المظهرة كما اختاره بعض محققى العصر رحمه الله وقد اوعزنا إلى دفعه سابقا، فكذلك ايضا، لان الشرط كما اسمعناك كون الامرين الوجوديين داخلين تحت جنس قريب، وعليه لابد ان يكونا نوعين مستقلين، مع ان ارادة البعث والزجر داخلتين تحت نوع واحد ومعه كيف تصيران متضادتين (فان قلت) ان مبدء الامر وجوبيا أو ندبيا وان كان هو ارادة البعث على ما هو التحقيق من ان الارادة التشريعية لا تتعلق الا بالبعث والتحريك لا بصدور الفعل من الغير الا ان مبدء النهى هو الكراهة وهما ليستا من نوع واحد (قلت) الكراهة ليست بمبدء قريب للنهى بل المبدء القريب هو ارادة الزجر، و ذلك لان الكراهة والاستقباح في مقابل الشوق والاستحسان فكما ان اشتياق صدور شئ من المكلف ربما يصير مبدء الحدوث ارادة البعث نحو المطلوب، (كك) الكراهة وتنفر الطبع عنه ربما تصير مبدءا لارادة الزجر التشريعي عن العمل، فظهر ان ما يقابل الاشتياق هو الكراهة، وانهما من مبادى الارادة التشريعية احيانا، والمبدء القريب للنهى هو نفس

الارادة لا الاستكراه، والارادتان من نوع واحد فاختل ما هو الشرط للتضاد وببيان اوضح ان الارادات ليست انواعا مختلفة تحت جنس قريب، اما الواجب والمستحب، وكذا الحرام والمكروه فواضح لان الارادة الوجوبية والاستحبابية مشتركتان في حقيقة الارادة ومتميزتان بالشدة والضعف فإذا ادرك المولى مصلحة ملزمة، تتعلق به الارادة الشديدة وينتزع منها الوجود، أو ادرك مصلحة غير ملزمة تتعلق به الارادة لا بنحو الشدة بل على نحو يستظهر منها الترخيص في الترك وينتزع منها الاستحباب وقس عليهما الحرام والمكروه فان المبدء القريب للنهى تحريما كان أو تنزيها انما هو الارادة فيما إذا ادرك ان في الفعل مفسدة فيتوصل لسد بابها بزجر العبد تشريعا فيريد الزجر التشريعي فيزجرهم فارادة الزجر المظهرة إذا كانت الزامية ينتزع منها التحريم وان كانت غير الزامية ينتزع منها الكراهة (فتلخص) ان ما هو المبدء الاخير هو الارادة وعلى القول بانتزاع الاحكام من الارادات المظهرة لا يتفاوت فيه الوجوب وغيره وقد عرفت ان الارادة هي المبدء القريب للاظهار فلا تكون الاحكام انواعا مختلفة مندرجة تحت جنس قريب على ما هو المناط في الضدين (ثم) ان عدم الاجتماع لا يوجب الاندراج تحت تقابل التضاد، اما على القول بكون الاحكام امور اعتبارية، فسر عدم اجتماع الوجوب والحرمة هو لغوية الجعلين غير الجامعين بل امتناع جعلهما لغرض الانبعاث لان المكلف لا يقدر على امتثالهما وكذا على القول بكونها عبارة عن الارادات، لامتناع تعلق الارادة بالبعث إلى العمل والزجر عن الفعل كتعلق الارادة بالطيران إلى الهواء، فعدم لاجتماع اعم من التضاد و (ايضا) لو اعتبرنا في تحقق التضاد كون الامرين مما بينهما غاية الخلاف، لا يتحقق التضاد في جميع الاحكام لان الوجوب والاستحباب، ليس بينهما غاية الخلاف وقس عليه الحرمة والكراهة، بل تخرج الاحكام عن تقابل التضاد بقولنا يتعاقبان على موضوع واحد لان المراد من الموضوع هو الموضوع الشخصي لا المهية النوعية،

وقد مر ان متعلقاتها لا يمكن ان يكون الموجود الخارجي فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيه، (فظهر) ان حديث التضاد بين الاحكام وان اشتهر بين المتأخرين مما لا اساس له كما عليه بعض اهل التحقيق قدس الله سره

في ادلة المجوزين استدل المجوزون للاجتماع بان ادل الدليل على امكانه وقوعه وقد وقع نظيره في الشريعة الغراء كالواجبات المستحبة أو المكروهة فيستكشف انا عن صحة الجميع، وهى على ثلثة اقسام (احدها) ما تعلق النهى بذاته وعنوانه ولا بدل له كصوم يوم العاشور، والنوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وغروبها، (ثانيها) ما اتحد فيه متعلقا الامر والنهى وكان له بدل كالاخص مطلقا كالنهي عن الصلوة في الحمام، (ثالثها) ان يكون بين العنوانين عموم من وجه فتعلق النهى بما هو مجامع معه وجودا كالصلوة في مواضع التهمة بناء على تعلق النهى بالكون فيها، (وفيه) ان الاستدلال بالظواهر بعد قيام البرهان على الامتناع لو تم، خارج من آداب المناظرة، وكيف كان فنحن في فسحة عن الثالث بل الثاني بناء على دخول الاخص والاعم مطلقا في محل البحث، فالاولى صرف عنان الكلام إلى ما تعلق به النهى بذاتها ولا بدل له فنقول يمكن ان يقال ان النهى وان تعلق بنفس الصوم ظاهرا الا انه متعلق في الواقع بنفس التشبه ببنى امية الحاصل بنفس الصوم من دون ان يقصد التشبه فالمأمور به هو ذات الصوم والمنهى عنه التشبه بهم ولما انطبق العنوان المنهى عنه عليه، وكان ترك التشبه اهم من الصوم المستحب نهى عنه ارشادا إلى ترك التشبه، هذا على القول بصحة الصوم يوم العاشور كما نسب إلى المشهور، والا فللاشكال فيه مجال بالنظر إلى الاخبار والتفصيل في محله ويمكن ان يقال نظير ذلك في الصلوات في اوقات خاصة فان المنهى عنه تزيها هو التشبه بعبدة الاوثان على ما قيل وما قيل من انه لا يعقل ان يكون كل من الفعل والترك ذا مصلحة لانه اما ان يغلب احدى المصلحتين على الاخرى فيكون البعث نحوها فقط والا فالحكم هو التخيير، ليس بصحيح لانه يستقيم ذلك لو كان متعلق الحكمين واحدا أو قلنا ان المتعلق هو المجمع الخارجي، وقد عرفت بطلانه بل المقام ليس الا من قبيل الصلوة في مواضع التهمة، كما ان ما تصدى به المحقق الخراساني لدفع الاشكال فيما لا بدل له من ان انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك أو كون الترك ملازما لعنوان كذائي، الذى صيره راجحا، غير تام بظاهره لان الترك عدمي لا ينطبق عليه عنوان وجودي ولا يمكن ان يكون ملازما لشئ فان الانطباق والملازمة من الوجوديات التى لابد في ثبوتها لشئ من ثبوت ذلك الشئ (نعم)

يمكن اعتبار شئ من بعض الاعدام الخاصة المتصورة بنحو من التصور في المأمور به ثم ان بعض الاعاظم قدس سره اجاب عن هذا القسم بتقديم مقدمة وهى ان النذر إذا تعلق بعبادة مستحبه يندك الامر الاستحبابى في الامر الوجوبى، الجائى من قبل النذر لوحدة متعلقهما فيكتسب الامر النذرى الوجوبى، التعبدية من الاستحبابى والامر الاستحبابى يكتسب اللزوم من الوجوبى فيتولد منهما امر وجوبي عبادي واما إذا كانت العبادة المستحبة متعلقة للاجارة كان متعلق الامر الاستحبابى مغايرا لما تعلق به الامر الوجوبى لان متعلق الاول ذات العبادة ومتعلق الثاني اتيان العبادة بداعي الامر المتوجه إلى المنوب عنه و بوصف كونه مستحبا على الغير لان الشخص صار اجيرا لتفريغ ذمة الغير فلا تكون العبادة من دون قصد

النيابة تحت الاجارة فلا يلزم اجتماع الضدين ولا يندك احدهما في الاخر و ما نحن فيه هذا القبيل لان الامر تعلق بذات العبادة، والنهى التنزيهى تعلق بالتعبد بها لما فيه من المشابهة بالاعداء انتهى وفيه من الضعف والخلط ما لا يخفى على البصير (اما اولا) فلان الامر الاستحبابى تعلق بعنوان الصلوة، والامر الوجوبى بعنوان الوفاء بالنذر، فالعنوانان في ظرف تعلق الاحكام مختلفان، ومتحدان في الوجود الخارجي وهو ليس ظرف تعلق الحكم، فلو نذر ان يصلى صلوة الليل يجب عليه الوفاء بالنذر، ولا يحصل الوفاء الا باتيان الصلوة الاستحبابى لا غير، فالصلوة الخارجي مصداق لعنواني الوفاء بالنذر والصلوة، وقد انطبق العنوانان عليها في الخارج، ومثلها الاجارة فان الامر الوجوبى تعلق بنفس الوفاء بالعقد والامر الاستحبابى بنفس الصلوة المستحبة أو تعلق امر وجوبي آخر بنفس الصلوة على الولى، و (ح) فلازم الوفاء بالعقد هو اتيان العبادة بداعي الامر المتوجه إلى المنوب عنه أو بوصف كونه مستحبا على الغير، لا ان ذلك هو المتعلق للامر الاجارى بل هذا طريق لتحقق الوفاء بالعقد فافتراق موضوعهما يكون من هذه الجهة (وثانيا) لا معنى معقول لهذا الاكتساب والتولد المذكورين فباى دليل وآية جهة يكتسب الامر غير العبادي، العبادية، وغير الوجوبى الوجوب وما معنى هذه الولادة والوراثة بل لا يعقل تغيير الامر عما هو عليه ولو اتحد المتعلقان في الخارج، ولعمري ان هذا اشبه بالشعر منه بالبرهان

و (ثالثا) ان الامر فيما نحن فيه وكذا في باب العبادات الاستيجارية لم يتعلق بذات الصوم والصلوة كما زعمه حيث قال ان الامر تعلق بذات الصوم، والنهى عليه بنعت التعبد بها بل تعلق بهما بقيد التعبدية والا يصير توصليا ولو بدليل آخر فيكون موضوعهما شيئا واحدا في كلا المقامين و (رابعا) بعد تسليم جميع ما ذكره لا ينفع ذلك للتلخص عن الاشكال لان حاصله يرجع إلى ان الامر الاستحبابى تعلق بصوم يوم العاشور، وصومه بما هو مستحب مكروه وهذا واضح البطلان لانه يلزم منه ان يكون موضوع الحكم منافيا لحكمه، وما اشار إليه في خلال كلامه ان التعبد بالصوم مكروه لاجل التشبه بالاعداء ان رجع إلى ما ذكرنا فلا يحتاج فيه إلى تلك التكلفات خاتمة اختلفوا في حكم المتوسط في ارض مغصوبة إذا كان دخوله غصبا، وانحصر التخلص منها بالتصرف فيها بغير اذن صاحبها، على اقوال. اقويها انه منهى عنه بالنهي الفعلى وليس بمأمور به شرعا، وربما قيل انه واجب ليس الا، كما عن الشيخ الاعظم أو انه واجب وحرام كما عن ابى هاشم والمحقق القمى، أو انه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط، واختار المحقق الخراساني انه غير مأمور به ولا منهى عنه بالنهي الفعلى ويجرى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه اقل محذورا توضيح المختار وبرهانه هو انه لم يدل دليل على وجوب الخروج من الارض المغصوبة أو على وجوب التخلص عن الغصب أو وجوب رد المال إلى صاحبه أو ترك التصرف في مال الغير بعناوينها بان يكون كل واحد من هذه العناوين موضوعا لحكم الوجوب وما في بعض الروايات، (المغصوب كله مردود) لا يدل على وجوب الرد بعنوانه بل لما كان الغصب حراما يرد المغصوب تخلصا عن الحرام عقلا (نعم) لو قلنا ان النهى عن الشئ مقتض للامر بضده العام وان مقدمة الواجب واجبة يمكن ان نقول بوجوب بعض العناوين المتقدمة لان التصرف في مال الغير إذا كان حراما يكون ترك التصرف واجبا والخروج من الارض المغصوبة مقدمة لتركه، لكنه مبنى على مقدمتين ممنوعتين واما كونه محرما بالفعل فكفاك له من الادلة ما دل على

حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه والسرفي ذلك هو ما قدمناه في مبحث الترتب و اوعزنا إليه اجمالا في مقدمات المختار عند البحث عن الاجتماع من ان الخطابات الكلية القانونية تفارق الخطابات الشخصية ملاكا وخطابا لان الخطاب القانوني لا ينحل بعدد المكلفين، بل خطاب واحد فعلى على عنوانه من غير لحاظ حالات كل واحد من المكلفين، والخطاب الشخصي وان كان يستهجن بالنسبة إلى الغافل والعاجز والمضطر والعاصي و نظائرها الا ان صحة الخطاب العمومي لا تتوقف على صحة الباعثية بالنسبة إلى جميع الافراد، بل انبعاث عدة مختلفة منهم كاف في جعل الحكم الفعلى على عنوانه العام بلا استثناء كما انها غير مقيدة بالقادر العالم الملتفت لامن ناحية الحاكم ولا من ناحية العقل كشفا أو حكومة بل العقل يحكم بان لذى العذر عذره واما الخطاب فهو فعلى في حق اولى الاعذار عامة، غاية الامر هم معذورون في ترك التكليف الفعلى احيانا واستهجان الخطاب مندفع بكون الخطاب ليس شخصيا بل كلى عام و (ح) فمثل قوله (ع) لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه حكم فعلى من غير فرق بين العالم والجاهل والعاجز والقادر من غير وقوع تقييد من ناحية الجاعل ولا امكان التقييد من ناحية العقل لان تصرف العقل في ارادة الجاعل محال بل شانه ليس الا التعذير دون رفع الخطاب، فيحكم في بعض الموارد ان العاجز في مخالفة التكليف الفعلى معذور، ولكن المقام ليس من هذا القبيل لانه يحكم بمعذورية العاجز إذا طرئه العجز بغير سوء اختياره، واما معه فلا يراه معذورا في المخالفة فالحكم الفعلى بالمعنى المتقدم قد يخالف بلا عذر وقد يخالف معه، وما نحن فيه من قيل الاول إذ كان له امتثال النهى بترك الدخول من اول الامر إذ مثل المتوسط في الارض المغصوبة مثل من اضطر نفسه إلى اكل الميتة بسوء اختياره فهو ملزم من ناحية عقله باكلها حتى يسد به رمقه ويدفع به جوعه الا انه فعل محرما يشمله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولا يراه العقل معذورا في ترك الخطاب الفعلى وهكذا الحال في جميع الموارد التى سلب المكلف قدرته اختيارا ولو ساعدنا القوم في سقوط الامر لا يمكن المساعدة في عدم اجراء حكم المعصية بشهادة الوجدان والعقل واماما حكى عن ابى هاشم من انه مأمور به ومنهى عنه أو عن صاحب الفصول من انه مأمور به ومنهى عنه بالنهي السابق الساقط، فالحق في ترجيح القولين هو انه لو

قلنا بوجوب رد المال إلى صاحبه أو وجوب التخلص عن التصرف أو ترك التصرف وكان التصرف الخارجي مقدمة للواجب وقلنا بجواز تعلق النهى بالتصرف كما عرفت فالترجيح مع قول ابى هاشم ويكون من باب الاجتماع والا فيقدم قول صاحب الفصول كما انه ان قلنا بان قيد المندوحة لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهى فلا محيص عن قول ابى هاشم والا فيختار قول صاحب الفصول (وما ربما) يقال من انه يلزم على القولين تعلق الامر والنهى بشئ واحد اما على الاول فواضح واما على الثاني لان اختلاف زماني الامر والنهى مع كون النهى بلحاظ وجود متعلقه، غير موثر في رفع المنافات إذ النهى بلحاظ حال وجود الخروج، ومعه كيف يكون مأمورا (ففيه ما لا يخفى) لان النهى متعلق بعنوان التصرف في مال الغير والامر المقدمى بحيثية ما يتوقف عليه ذو المقدمة أو ما يتوصل به إليه وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلق الامر والنهى بهما، لا بما هما موجودان في الخارج، إذا الوجود الخارجي لا يتعلق به الامر والنهى، فاتحاد مقدمة الواجب مع التصرف في مال الغير في الوجود الخارجي لا يمنع عن تعلق التكليف بالعناوين كما مر تفصيلا، ويمكن ان يقال ان المحرم هو عنوان التصرف في مال الغير والمأمور به هو عنوان الخروج كاختلاف

الصلوة والغصب ثم ان بعض الاعاظم اختار ما نسب إلى الشيخ الاعظم من وجوب الخروج وعدم الحرمة لاخطابا ولا عقابا وبنى المسألة على دخول المقام في القاعدة المعروفة من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار وعدمه، واختار العدم واستدل عليه بانها انما تتم في المقدمات الاعدادية التى لا يكون الخطاب مشروطا بها فلا يشمل المقام إذ الدخول موضوع للخروج وهو مشروط به، فقبل الدخول لا يعقل النهى وبعده ليس منهيا عنه حسب تسليم الخصم وايضا يعتبر في مورد القاعدة ان لا يكون الحكم الممتنع عليه بالاختيار غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق كما في المقام حيث ان الخروج عن الدار الغصبية مما يحكم بلزومه العقل وهو ينافى الحكم السابق و (فيه) اولا انا نمنع اشتراط حرمة الخروج شرعا بالدخول بل هو حرام بلا شرط، غاية الامر يكون بلا دخول من السوالب المنتفية بانتفاء موضوعها و (ثانيا) ان ما ذكره من تخصيص مورد القاعدة لم يدل عليه دليل إذ لا مانع من كون الخروج واجبا وحراما بعنوانين لو قلنا بان الامتناع بالاختيار لا ينافى

الاختيار خطابا وملاكا، أو يكون فيه ملاك الحرمة فقط لو قلنا بانه لا ينافى ملاكا فقط (وثالثا) ان القاعدة اجنبية عما نحن فيه فلا معنى لابتناء المقام في دخوله فيها وعدمه، لانها في مقابل من توهم ان (قاعدة الشئ ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم)، منافية للاختيار في الافعال فيلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا موجبا بالفتح فان افعاله الواجبة (ح) خارجة من حيطة الاختيار، فأجابوا عنه بان الايجاب السابق من ناحية العلة وباختياره لا ينافى الاختيار وانه تعالى فاعل موجب بالكسر والايجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار، أي جعل الشئ ممتنعا بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده والسر فيه ان افعال الواجب يصدر عن حاق ارادته واختياره الذى هو عين ذاته المقدسة ولا يكون من قبيل الافعال التسبيبية الخارجة من تحت قدرته بايجاد اسبابه لان الاسباب والمسببات كلها في كل آن وزمان تحت سلطان قدرته وما نحن فيه غير مرتبط بهذه القاعدة لان افعالنا قد تخرج من تحت قدرتنا بترك مقدماته كالخروج إلى الحج ضرورة انه مع ترك الخروج اختيارا يخرج اتيان الحج من اختيارنا في الموسم فهذا الامتناع ينافى الاختيار مع كونه بالاختيار وقد تخرج من تحت قدرتنا بايجاد سببه بالاختيار كرمى الحجر والالقاء من الشاهق وهذا ايضا ايجاب أو كايجاب بالاختيار وهو ينافى الاختيار وما ذكرناه في توضيح القاعدة هو المستفاد من كلام اكابر الفن قدس الله اسرارهم والظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعدة العقلية وبين قاعدة اخرى عقلائية وهى ان الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل بحيث يقبح العقاب عليه أو ليس بعذر، الاقوى هو الثاني فمن ترك المسير إلى الحج بسوء اختياره حتى عجز عنه يصح عقابه وان كان ينافى الاختيار، وكذا من اضطر نفسه على التصرف في مال الغير بلا اذنه كالتصرف الخروجى المضطر عليه بحكم العقل لا يكون معذورا عقلا كمن سلب قدرته عن انقاذ الغريق وسيجئ تتمة المقال عند البحث في حديث الرفع باذنه تعالى هذا حال الحكم التكليفى واما الوضعي فنقول انه على القول بجواز الاجتماع لا اشكال في صحة الصلوة بعد تسليم تعدد المتعلقين وكون حيثية المبغوض غير حيثية المحبوب وهكذا المقرب والمبعد، و (اما) على الامتناع فصحة الصلوة يتوقف على امرين (احدهما) اشتمال

كل من متعلقي الامر والنهى على ملاك تام إذ الصحة تدور مدار الامر أو الرجحان الذاتي والخلو عن الملاك ينفى كلا الامرين (ثانيهما) عدم مغلوبية ملاك الصحة في الصلوة بملاك اقوى إذ الغالب من الملاك يوجب خلو الاخر من الملاك فعلا، والصحة موقوفة على الامر وهو منتف بالفرض أو على الملاك وقد زاحمه الملاك الغالب، و (ح) فلو اخترنا ان الامتناع لاجل كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال، فالشرطان مفقودان لان القائل به لابد ان يعتقد ان متعلق الامر والنهى واحد بحيث يكون الشئ الواحد بحيثية واحدة محبوبا ومبغوضا حتى يصير نفس التكليف محالا، إذ لا يعقل (ح) وجود ملاكي البعث والزجر في شئ واحد بحيثية واحدة (واما) على القول بانه تكليف بالمحال فلا باس به لان ملاك الغصب لا يزيل ملاك الامر في مقام تعلق الاحكام بالعناوين لكونها في ظرف تعلق التكاليف مختلفة غير مختلفة، وان امتنع الاجتماع لاجل امور آخر، وما تقدم عن بعض الاعاظم من الكسر والانكسار لو صح فانما يصح على القول بكون الامتناع لاجل التكليف المحال حتى يكون المتعلق واحدا فصل في ان النهى عن الشئ هل يكشف عن فساده اولا، ولنمهد قبل ذلك امورا الاول قد اختلف تعبيرات القوم في عنوان المقام فربما يقال ان النهى عن الشئ هل يقتضى الفساد اولا، وقد يقال ان النهى هل يدل عليه اولا وكلاهما لا يخلو عن المسامحة (اما الاول) فلان الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفا غير موجود في المقام لان النهى غير مؤثر في الفساد ولا مقتض له بل اما دال عليه أو كاشف عن مبغوضية المتعلق التى تنافى الصحة، الا ان يقال ان الاقتضاء مستعمل في غير ذلك (اما الثاني) فلان ظاهر لفظ الدلالة هو الدلالة اللفظية ولو ينحو الالتزام لكن مطلق الملازمة بين الامرين لا يعد من الدلالات الالتزامية بل لابد في الدلالة الالتزامية على تسليم كونها من اللفظية من اللزوم الذهنى فلا تشتمل الملازمات العقلية الخفية كما في المقام اللهم الا ان يراد مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفى كما عرفت مناعلى ان مدعى الفساد لا يقتصر في اثبات مرامه بالدلالة اللفظية بل يتمسك بوجوه عقلية، فالاولى التعبير بالكشف حتى يعم الدلالات اللفظية والملازمات الخفية العقلية والخطب سهل الثاني الظاهر ان المسألة ليست عقلية محضة ولا لفظية كذلك ولذا ترى بعضهم

يستدل باللفظ وآخر بالعقل على انه لو جعلناها ممحضة في احدهما تكون المسألة غير مستوفى البحث بل يبقى على الاصولي عهدة بحث آخر إذ لو كانت عقلية محضة يبقى البحث عن الدلالة اللفظية أو بالعكس فالاولى تعميم عنوانه ليشتمل العقلي واللفظي ثم ان المسألة اصولية لوقوعها كبرى لاستنتاج المسألة الفرعية وقد عرفت ما هو الميزان للمسألة الاصولية كما عرفت الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة المتقدمة الثالث ان محط البحث اعم من النهى التحريمي والتنزيهي والنفسي والغيري والاصلي لان كلها محل النزاع ولو عند من ادعى ان عدم الامر يكفى في الفساد كشيخنا البهائي وينكر الامر الترتبى، وتوهم ان التنزيهى خارج لكون الترخيص دليلا على الجواز أو ان الكراهة مؤولة باقلية الثواب، باطل لان ذلك راى القائل به ويمكن ان يعتقد غيره ان النهى التنزيهى ايضا مانع عن التقرب فلا يوجب كونه خارجا من محط البحث والحاصل ان كون شيئ خلاف التحقيق عند احد لا يوجب خروجه من محل النزاع، ونظير ذلك ما ربما يقال من ان النهى التنزيهى في الشريعة متعلق بالخصوصيات اللاحقة بالعبادات لا بنفسها، وفيه ان ذلك على فرض صحته لا يوجب خروج ما تعلق فيه النهى بذاتها، على فرض وجوده في الشريعة نعم النهى الارشادي المسوق لبيان المانعية خارج منه لانه بعد احرازه لا يبقى مجال للنزاع لكن كون النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات ارشادية محل النزاع والبحث الرابع المراد من

العبادات هي العناوين الواردة في الشريعة التى لا يسقط امرها على فرض تعلقه بها الا إذا اتى بها بوجه قربى أو كان عنوانها عبادة ذاتا (وبالجملة) مطلق التقربيات مع قطع النظر عن النهى، واما المعاملات فمطلق ما يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى لا ما يترتب عليه اثر على وجه ولا يترتب على آخر لان القتل قد يترتب عليه القصاص وقد لا يترتب كقتل الاب ابنه ولا يتصف بالصحة والفساد ومثله خارج من البحث والظاهر ان ابواب الضمان من هذا القبيل إذا فرض انفكاك الاثر من اسبابه احيانا ولا يخفى ان المراد هو اسباب الضمان كاليد والاتلاف لا عقد الضمان الخامس قد اشتهر بين القوم ان الصحة والفساد امران اضافيان مساوقان للتمام والنقص لغة وعرفا وبينهما تقابل العدم والملكة والاختلاف في التعبير بين الفقيه والمتكلم

فانما هو لاجل ما هو المهم في نظرهما (قلت) قد تقدم في اول الكتاب ان تساوق الصحة والفساد معهما مما لم يثبت بل ثبت خلافه لان النقص والتمام يطلقان على الشى بحسب الاجزاء غالبا ويقال يد ناقصة إذا قطع بعض اجزائها ولا يقال فاسدة، ويقال دار تامة إذا كملت مرافقها لا صحيحة واما الصحة والفساد فيستعملان غالبا بحسب الكيفيات والاحوال مثل الكيفيات المزاجية وشبهها فيقال فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود أو فاسده إذا ضيعته المفسدات و (عليه) فالفساد عباره عن كيفية وجودية عارضة للشى منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعية، والصحة تقابله تقابل التضاد وهى عبارة عن كيفية وجودية عارضه له موافقة لمزاجه ويقال فاكهة فاسدة لما عرضتها كيفيه وجودية منافرة لمزاجها النوعى التى يتنفر عنها الطباع، كما يقال صحيحة إذا كانت على كيفية موافقة له بحيث يقبله الطباع فبين المعينين تقابل التضاد كما ان بين التمام والنقص تقابل العدم والملكة هذا بحسب اللغة والعرف نعم يمكن تصحيح ما ذكروه من التساوق في العبادات والمعاملات لانه يطلق الفساد على صلوة فاقده لجزئها أو شرطها أو مجامعة لمانعها كما يطلق الصحة على الواجد الجامع من جميع الجهات فهما (ح) مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، انما الكلام في ان ذلك الاطلاق بعد ما لم يكن كذلك بحسب العرف واللغة كما عرفت، هل هو باعتبار وضع جديد في لفظي الصحة والفساد أو باستعمالهما أو لا مجازا وكثيرة ذلك حتى بلغا حد الحقيقة اقربهما هو الثاني بل الاول بعيد غايته، (فح) فالصحة في المهيات المخترعة صفة لمصداق جامع لجميع الاجزاء والشرائط مطابق للمخترع والمجعول، والفساد مقابلها فينقلب التقابل عن التضاد إلى تقابل العدم والملكة لاجل تغير المعنى في العبادات والمعاملات واما كونهما اضافيان فيصح ايضا بهذا المعنى الثانوي فيما إذا كانت العبادة تامة الاجزاء دون الشرائط أو بالعكس واما كون الصلحة والفساد اضافيتين بالمعنى المتعارف في اللغة والعرف فلا يصح الا بالاضافة إلى حالات المكلفين واصنافهم فان الصلوة مع الطهارة الترابية صحيحة بالنسبة إلى مكلف وفاسدة بالنسبة إلى آخر أو صحيحة في حال دون حال (فتلخص) ان استعمال التمام والنقص في اللغة والعرف باعتبار الاجزاء وبينهما تقابل العدم والملكة واستعمال الصحة والفساد فيهما بحسب الكيفيات وبينهما تقابل التضاد لو كانت الصحة

امرا وجوديا وليسا اضافيين الا بالاضافة إلى حالات المكلفين انعم ربما تستعملان في العبادات والمعاملات في معنى التمام والنقص

ويكون التقابل تقابل العدم والملكة وتصيران اضافيين بالنسبة إلى الاجزاء والشرائط، واما اختلاف الانظار في صحة عبادة و عدمها فلا يوجب اضافيتهما لان الانظار طريق إلى تشخيص الواقع وكل يخطى الاخر فتدبر السادس هل الصحة والفساد مجعولتان مطلقا أو لا مطلقا ومجعولتان في المعاملات دون العبادات أو الصحة الظاهرية مجعولة دون الواقعية، اقوال، التحقيق امتناع مجعوليتهما مطلقا لما تقدم في مبحث الصحيح والاعم ان الصحة والفساد من اوصاف الفرد الموجود من المهية المخترعة، منتزعتان من مطابقة الخارج مع المخترع المأمور به، لا من اوصاف المهية وعليه فهو امر عقلي لا ينالها الجعل تأسيسا ولا امضاء وما يرجع إلى الشارع انما هو تعيين المهية بحدودها واما كون هذا مطابقا أو لا فامر عقلي فان اتى بها بما لها من الاجزاء والشرائط يتصف بالصحة ولا يحتاج إلى جعل صحة من الشارع وما عن المحقق الخراساني من كون الصحة مجعولا في المعاملات لان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع ولو امضاء ضرورة انه لو لا جعله لما كان يترتب عليه الاثر لاصالة فساده، غير مفيد إذ فيه (اولا) ان المهيات المخترعة لا تتصف بالصحة والفساد بل المتصف بهما هو الموجود الخارجي أو الاعتباري بلحاظ انطباق المهيات عليه ولا انطباقها وهما عقليان لا يتطرق الجعل اليهما (وثانيا) ان ما ذكره يرجع اما إلى جعل السببية لالفاظ أو افعال مخصوصة كما هو المختار في الاحكام الوضعية، أو إلى جعل الاثر والمسبب عقيب الالفاظ وهما غير جعل الصحة إذ جعل السببية أو ترتب الاثر على موضوع وان حصلا بفعل الشارع الا ان كون شى مصداقا للسبب أو لما رتب عليه الاثر بجعله، امر عقلي من خواص الفرد الموجود واما الصحة الظاهرية فهى ايضا مثل الواقعية منها لان جعل الصحة للصلوة الماتى بها بلا سورة لا يعقل بلا تصرف في منشاء الانتزاع إذ كيف يعقل القول بان الصلوة بلا سورة صحيحة مع حفظ جزئية السورة في جميع الحالات حتى عند الجهل بوجوبها، وما يقال من ان هذا إذا علم الانطباق واما إذا شك في الانطباق فللشارع الحكم بجواز ترتب اثر الصحة أو وجوبه وهما قابلان للجعل، غير وجيهة لان ما ذكر غير جعل الصحة بنفسها بل الظاهر ان جواز ذلك أو ايجابه بدون رفع اليد عن الشرط والجزء غير ممكن ومعه يكون الانطباق قهريا ولعل القائل بالجعل ههنا خلط بين الامرين

السابع هل في المسألة الاصولية اصل يعتمد عليه لدى الشك في دلالة النهى على الفساد أو كشفه عنه عقلا، أو لا، التحقيق هو الثاني لعدم العلم بالحالة السابقة لا في الدلالة ولا في الملازمة اما الاولى فلابد ان يقرر بان النهى قبل وضعها لم يكن دالا على الفساد ونشك في انقلابه بعد الوضع، لكنه ساقط لانه قبل الوضع وان لم يكن دالا، الا انه في هذا الحال لم تكن الا حروفا مقطعة وعند عروض التركيب له اما وضع لما يستفاد منه الفساد أو لغيره فلا حالة سابقة له بنحو الكون الناقص، واحتمال ان عروض التركيب الطبيعي للفظ في ذهن الواضع، كان قبل الوضع والدلالة زمانا وان كان يدفع ما ذكرنا الا انه يرد عليه ما سيجى من عدم اثر شرعى للمستصحب واما الملازمة فليست لها حالة سابقة مفيدة سواء قلنا بازليتها كما قيل وهو واضح أو قلنا بتحققها عند تحقق المتلازمين لان قبل تحققهما وان لم يكن الملازمة بنحو السلب التحصيلي متحققة لكن استصحابه لا يفيد الا على الاصل المثبت، وبنحو الكون الناقص لاحالة سابقة حتى يستصحب اضف إلى ذلك انه لو سلم تحقق الحالة السابقة في المقامين لا يفيد الاستصحاب ايضا لعدم اثر شرعى للمستصحب لعدم كون الدلالة أو الملازمة موضوعا لحكم شرعى، وصحة الصلوة لدى تحقق المقتضيات وعدم الموانع عقلية لا شرعية هذا حال الاصل في المسألة الاصولية واما حاله في الفرعية فلابد اولا من فرض الكلام في مورد تعلق النهى بالعبادة أو المعاملة

قطعا وشك في اقتضائه الفساد، فالرجوع إلى القواعد (ح) مثل رجوع الشك إلى الاقل والاكثر ان كان المراد منه الشك في تعلق النهى العبادة أو بالخصوصية ككونها في مكان خاص، أو التمسك بقاعدة التجاوز، اجنبي عن المقام فان الكلام ليس في مانعية شئ عن الصلوة وشرطيته لها بل الشك في اقتضاء النهى الفساد بعد تعلقة بذات العبادة قطعا والتحقيق ان يقال اما في المعاملات فمقتضى الاصل الفساد لان الاصل عدم ترتب اثر على المعاملة الواقعة، واما في العبادات فان كان الشك في فسادها بعد الفراغ عن احراز الملاك كما في النهى عن الضد فالاصل يقتضى الصحة لان الملاك كاف فيها فيرجع الشك إلى كون النهى ارشادا إلى الفساد لاجل امر غير فقدان الملاك فيكون الشك في مانعية النهى عن العبادة بعد تعلقه بها وهو مجرى البرائه والفرق بين المقام والمقام السابق حيث ابطلنا التمسك بالبرائة هناك دون المقام، واضح

واما إذا كان الشك في تحقق الملاك ايضا فقاعدة الاشتغال محكمة لان صحة الصلوة تتوقف اما على احراز الامر أو الملاك، والامر لا يجتمع مع النهى في عنوان واحد ومع عدمه لا طريق لاحراز الملاك إذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام يقع تارة في النهى المتعلق بعبادة أو معاملة مع عدم احراز كونه تنزيهيا أو تحريميا أو ارشادا إلى الفساد، واخرى فيما إذا احرز ان النهى تحريمي أو غيره، فالتفصيل والتحقيق يستدعى البحث في مقامات اربعة الاول فيما إذا تعلق النهى بمعاملة مع عدم احراز كونه من أي اقسامه، فلا ينبغى الاشكال في ظهور النهى في الارشاد إلى الفساد لان ايقاع المعاملة لما كان لاجل توقع تحققها وترتب الاثار عليها وتكون الاسباب آلات صرفة لها، لا يفهم العرف من النهى عنه الا ذلك، فإذا ورد لا تبع ما ليس عندك أو لا تبع المصحف من الكافر يفهم العرف منه الارشاد إلى عدم صحة البيع لا تحريم السبب لان الاسباب الات لتحقق المسببات ولا تكون منظورا إليها حتى يتعلق بها النهى، (هذا) مع بعد تعلق النهي والحرمة بالتلفظ بالفاظ الاسباب، و اما المسبب فهو اعتبار شرعى أو عقلائي لا معنى لتعلق النهى به واما الاثار المترتبة عليها فيبعد تعلقه بها ذاتا لانه مع تأثير السبب لا معنى للنهى ومع عدم تأثيره يكون التصرف في مال الغير أو وطى الاجنبية وامثال ذلك محرمة لا تحتاج إلى تعلق النهى بها فلابد من حمله على الارشاد إلى الفساد وان النهى عن الايقاع لاجل عدم الوقوع كما هو المساعد لفهم العرف (فتلخص) ان النهى عن معاملة مع قطع النظر عن القرائن الصارفة ظاهر في الارشاد إلى ان الاثر المتوقع منها لا يترتب عليها وهذا هو الفساد لا يقال ان النهى فيها منصرف إلى ترتيب الاثار فقوله لا تبع المجهول مثلا منصرف إلى حرمة ترتيب الاثار على بيعه وهذا هو النهى الوضعي (لانا نقول) نمنع الانصراف هنا بل لا موجب له إذ هو يستدعى رفع اليد عن ظاهر العنوان بل الظاهر ان النهى متعلق بايقاع الاسباب لكن لا إلى ذاتها بما هي هي بل بداعي الارشاد إلى عدم التأثير الثاني إذا تعلق النهى بعبادة مع عدم احراز حال النهى اهو تحريمي ام غيره فلا يبعد ان نقول فيها نظير ما قلناه في الاول من الارشاد إلى الفساد لان المكلفين بحسب النوع انما ياتون بالعبادات لاجل اسقاط الامر والاعادة والقضاء، فإذا ورد من المقنن النهى

عن كيفيه خاصه ينصرف الاذهان إلى ان الاتيان بها مع هذه الكيفية غير مسقط للامر، وانه لاجل الارشاد إلى فسادها فقوله (ع) لا تصل

في وبر ما لا يؤكل لحمه ظاهر في نظر العرف إلى ان الطبيعة المتعلق بها الامر لا تتحق بهذه الكيفية وان الصلوة كذلك لا يترتب عليها الاثر المتوقع اعني سقوط الامر والقضاء والاعادة وكذا الحال لو تعلق بصنف خاص كصلوة الاعرابي اوفى حال خاص كالصلوة ايام الاقراء أو مكان خاص كالحمام فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الارشاد كالاوامر الواردة في الاجزاء والشرائط الثالث في العبادات التى تعلق النهى بها مع احراز حاله ويتصور النهى فيها على وجوه (منها) احراز كونه تحريميا نفسيا فلا اشكال في اقتضائه الفساد لانه يكشف عن المبغوضية وعدم رجحانه ذاتا ومعها كيف يمكن صلوحه للتقرب والتعبد، مع وحدة حيثية المبغوض مع المتقرب به ذهنا وخارجا وهذا غير ما صححناه في المبحث المتقدم لاختلاف الحيثيتين عنوانا ومتعلقا هناك دون المقام ومن الغريب ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اتعب نفسه الشريفة فيما افاده وقصارى ما قال ان النهى متعلق بامر خارج، وجعل المسألة من بحث اجتماع الامر والنهى مع ان البحث ههنا فيما إذا تعلق النهى بنفس العبادة لا بامر خارج (ومنها) احراز كونه تنزيهيا نفسيا فالظاهر دلالته على الفساد لو ابقى على ظاهره إذ يستفاد منه مرجوحية متعلقه وحزازته وقد يقال ان الكراهة بما انها لا تمنع عن ايجاد متعلقها فإذا تعلقت ببعض افراد العبادة الواجبة تصير ارشادا إلى كون هذا الفرد اقل ثوابا من غيره (وفيه) ان البحث فيما إذا كان النهى ظاهرا في المرجوحية واما لو كان الظاهر منه هو الارشاد إلى اقلية الثواب فخارج من البحث فان قلت ان النهى التنزيهى ملازم للترخيص، وكيف يمكن ترخيص التعبد بامر مرجوح وهل هذا الا الترخيص بالتشريع فلابد بعد احراز المرجوحية من التخلص عن هذا الاشكال (قلت) ان الترخيص حيثى مفاده عدم كون عنوان العبادة محرما ذاتا ولا ينافى ذلك، الحرمة من قبل التشريع على فرض حرمته

(ومنها) احراز كونه غيريا كالنهي عن الضد بناء على اقتضاء الامر النهى عن ضده فلا يقتضى الفساد عقلا لعدم دلالته على مبغوضية في متعلقه بحيث يمتنع التقرب به لان الالزام بتركه لاجل ترك غيره، كما ان الامر المقدمى لا يكشف عن محبوبيته و (ح) فعلى القول بكفاية الملاك في التقرب يصح التقرب بالمنهى عنه بالنهي الغيرى (فان قلت) اتيان المنهى عنه يوجب التجرى على المولى فيكون الفاعل بذلك بعيدا عن ساحته فلا يمكن التقرب به (قلت) ان فاعل الضد عاص بترك الضد الاهم لا بفعل المهم فليس في فعله تجر، وانطباق الامر العدمي اعني ترك الاهم على الامر الوجودى قد عرفت حاله، (هذا اولا)، ولو سلمنا ان العصيان يتحقق بنفس اتيان المهم فنقول لا دليل على ان التجرى موجب للفساد لان الجرئة والجسارة عنوان لا تسرى مبغوضيته إلى نفس الفعل وكون العبد بعيدا عن ساحته بجرئته، لا يوجب البعد بعمله (ثانيا) فتدبر و (منها) احراز كونه ارشادا إلى الفساد فلا بحث في اقتضائه الفساد الرابع النهى المتعلق بالمعاملات مع احراز حال النهى وهو على اقسام كالنهي المتعلق بالعبادة (منها) ما إذا تعلق النهى التنزيهى أو الغيرى بها فلا اشكال في عدم اقتضائها الفساد (ومنها) النهي التحريمي فان تعلق بنفس السبب وبصدور هذا اللفظ بنفسه أو صدوره بعنوان ايقاع المعاملة فلا يقتضى الفساد عقلا لان حرمة التلفظ بشى ومبغوضيته، لا يقتضى حرمة اثره وفساد مسببه وعدم تأثيره فيه، ولو تعلق به لا بما هو فعل مباشري بل بما ان مسببه مبغوض كبيع المسلم من الكافر فان المبغوض مملوكيته له فالظاهر انه ايضا لا يدل على الفساد لعدم المنافات بين المبغوضية ووقوع المسبب غير العبادي ونسب إلى الشيخ الاعظم التفصيل في هذا القسم بين كون الاسباب عقلية كشف عنها الشارع فتصح المعاملة

ويجبر الكافر باخراج المسلم عن ملكه وبين كون الاسباب شرعية فيبعد جعله السبب مع مبغوضية مسببه (قلت) الظاهر ان مراده من كون الاسباب عقلية هو كونها عقلائية إذ لا يتصور للسبب العقلي الاعتباري هنا معنى سوى ما ذكرنا و (عليه) يرجع الكلام إلى ان النهى عن السبب لمبغوضية مسببه هل يكون رادعا عن المعاملة العقلائية اولا، والتحقيق هو الثاني وكذا ان قلنا بمجعولية السبب شرعا لعدم المنافات بين مبغوضية المسبب: وتاثير السبب فلا يرفع اليد عن ادلة السببية لاجل مبغوضية المسبب وما ذكره قدس من ان جعل السبب بعيد مع مبغوضية متعلقه غير مجد

لان الجعل لم يكن مقصورا بهذا المورد الخاص حتى يتم ما ذكره من الاستبعاد بل الجعل على نحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره (نعم) اختصاص المورد بالجعل مع مبغوضية مسببه بعيد (واما) لو تعلق النهى بالتسبب بسبب خاص إلى المسبب بحيث لا يكون المسبب مبغوضا بل نفس التسبب وذلك كالظهار فان التفريق ليس مبغوضا في الجملة الا ان التوصل به له مبغوض في نظر الشارع، فهو مثل ما تقدم في انه لا يقتضى الفساد لعدم المنافات بينهما وربما يقال انه مع مبغوضية حصول الاثر بذاك السبب لا يمكن امضاء المعاملة وهو مساوق للفساد (وفيه) انه لم اتحقق مساوقته للفساد إذ أي منافات بين تحقق المسبب غير المبغوض وبين حرمة التسبب فان الحيازة تتحقق ولو بالالة الغصبية المحرمة تكليفا (اضف) إلى ذلك ان المعاملات عقلائية والعقلاء على اثر ارتكازهم وبنائهم حتى يردع عنه الشارع ومثل ذلك لا يعد ردعاء كما لا يعد مخصصا ولا مقيدا لما دل على جعل الاسباب الشرعية بنحو القانون كما عرفت بقى هنا قسم من التحريمي وهو انه إذا تعلق النهى بالمعاملة لاجل مبغوضية ترتيب الاثار المطلوبة عليها لا اشكال في دلالته على الفساد لان حرمة ترتيب الاثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفا هذا كله لو احرز كون النهى التحريمي متعلقا باحد العناوين المتقدمة من تعلقه بنفس السبب بما انه فعل مباشري أو بما ان مسببه مبغوض ومن تعلقه بالتسبب بالسبب الخاص أو بالمعاملة لاجل حرمة ترتيب الاثر، واما إذا لم يحرز احد العناوين وان احرز كونه تحريميا فعن الشيخ الاعظم دعوى ظهور تعلقه بصدور الفعل المباشرى وفيه اشكال لو لم نقل انه ابعد الاحتمالات في نظر العرف والعقلاء (والتحقيق) ظهوره في حرمة ترتيب الاثر لانه لا ينقدح في نظر العرف من قوله لاتبع ما ليس عندك على فرض احراز كون النهى فيه للتحريم، حرمة التلفظ بالالفاظ الخاصة لانها الات لا ينظر فيها ولا حرمة المسبب الذى هو امر عقلائي ولا يكون مبغوضا نوعا ولا التسبب بها إلى المسبب بل ينقدح ان الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها فالممنوع هو ترتيب الاثار المطلوبة عليها كساير معاملاتهم وهو مساوق للفساد فتدبر وربما يستدل لدلالة النهى على الفساد إذا تعلق بعنوان المعاملة بروايات منها صحيحة زرارة المروية ففى نكاح العبيد والاماء عن ابى جعفر (ع) قال سئله عن مملوك تزوج بغير

اذن سيده فقال ذاك إلى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فإذا اجازه فهو له جائز، (ومنها) ما عن زرارة ايضا عن ابى جعفر قال سئلتة عن رجل تزوج عبده امرأه

بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك مولاه ان شاء فرق بينهما إلى ان قال فقلت لابي جعفر فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة و اشباهه وجه الاستدلال انما هو الاخذ بالمفهوم وهو ان النكاح لو كان معصية الله لكان باطلا ولكن المقام ليس منها، وهناك اشكال معروف صعب الاندفاع وهو ان عصيان السيد يستلزم كونه عاصيا لله تعالى، فالنكاح بلا اذن بما انه مخالفة السيد وعصيان له، عصيان لله سبحانه لحرمة مخالفة المولى شرعا فمال القوم يمينا ويسارا واختار كل مهربا غير نقى عن الاشكال والذى يختلج في البال انه مبنى على ما قدمناه من ان حرمة عنوان عرضى منطبق على شئ حلال بالذات لا تسرى إليه لعدم كون الخارج ظرف تعلق الحكم كما مر في مبحث الاجتماع، وذلك كمخالفة السيد واصل النكاح فان ما هو المحرم هو عنوان مخالفة السيد والنهى إذا تعلق به لا يتجاوز عنه إلى عنوان اخر كالنكاح والطلاق، (وح) فالتزويج الخارجي ينطبق عليه عنوانان، احدهما عنوان النكاح وهو لم يتعلق به نهى من المولى بل يكون مشروعا متعلقا للامر، وعنوان عصيان المولى الذى تعلق به النهى، فالمصداق المفروض مصداق لعنوان ذاتي له وهو مشروع تعلق به الامر وعنوان عرضى وهو مخالفة السيد وهو محرم، وانطباق الثاني على النكاح عرضا لا يوجب كونه حراما لوقوف كل حكم على عنوانه ولا يسرى إلى ما يقارنه أو يتحد معه (والحاصل) ان مورد السؤال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف أي ما صنعه العبد بلا اذن مولاه ومع ذلك انه عصيان سيده وليس بعصيان الله اما عصيان السيد فلان ارتكابه هذا الامر المهم بلا اذنه خروج من رسم العبودية وزى الرقية واما عدم كون النكاح عصيانا لله فلان ما حرم الله على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه لا النكاح والطلاق وغيرهما، وانطباقها احيانا على مصاديق المحللات، لا يوجب كونها حراما لعدم تجاوز النهى عن عنوان إلى عنوان اخر فالتزويج الخارجي مصداق لعنوان محرم و

هو مخالفة المولى، وعنوان غير محرم وهو النكاح، وهو بانطباق العنوان الاول عاص لله و بانطباق العنوان الثاني لم يعص الله بل عصى سيده اما الثاني فواضح اما الاول فلعدم تحريم منه تعالى ومورد السؤال هو ما يصدر عن العبد وهو اصل النكاح ويشهد على ما ذكر شواهد في متون الروايات، منها قوله (ع) في الرواية الثانية فقلت لابي جعفر فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده حيث صرح بان اصل النكاح شئ حلال ليس بمعصية الله ومع ذلك عصى سيده أي في النكاح فالتزويج عصيان السيد ومخالفة السيد عصيان الله والمخالفة بعنوانها غير النكاح وان اتحدت معه خارجا، فظهر ان المنفى من عصيان الله هو عصيانه في اصل، النكاح لا عصيانه بعنوان مخالفة السيد فالعبد لم يعص الله في اصل النكاح حتى يصير فاسدا، وان عصى سيده في النكاح باعتبار وقوعه بلا اذنه (ومنها) ما في صحيحة منصور بن حازم عن ابى عبدالله في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه، ترى ان ظاهره كونه حلالا مع انه ممنوع من فعله الا باذن مولاه وما هذا الا لاجل ما تقدم من ان النكاح ليس بحرام لكن ينطبق عليه عنوان محرم وهو مخالفة المولى (ومنها) قوله (ع) في رواية زرارة المتقدمة بعد قوله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه حيث فرق بينه وبين ما تعلق النهى بنفس الطبيعة بعنوانها وليس ذلك الا لما ذكرنا تذنيب حكى عن ابى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة لان النهى لا يصح الا عما

يتعلق به القدرة والمنهى عنه هو وقوع المعاملة مؤثرة صحيحة فلو كان الزجر عن معاملة مقتضيا للفساد يلزم ان يكون سالبا لقدرة المكلف ومع عدم قدرته يكون لغوا فلو كان صوم يوم النحر والنكاح في العدة مما لا يتمكن المكلف من اتيانهما، يكون النهى عنهما لغوا لتعلقه بامر غير مقدور، واجاب عنه المحقق الخراساني بان النهى عن المسبب أو التسبب به في المعاملات يدل على الصحة لاعتبار القدرة في متعلقه واما إذا كان عن السبب فلا لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا انتهى وانت خبير بان مورد نظرهما ليس نفس السبب بما هو فعل مباشري إذ ليس السبب

متعلقا للنهى في الشريعة حتى يبحث عنه وان كان التسبب منهيا عنه احيانا بل مورد النظر هو المعاملات العقلائية المعتد بها لو لا نهى الشارع عنها وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض الاعيان في تعليقته من سقوط قولهما على جميع التقادير لان ذات العقد الانشائى غير ملازم للصحة، فمقدوريته لذاته لاربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثر فعلى، وايجاد الملكية عين وجودها حقيقة، وغيرها اعتبارا والنهى عنه وان دل عقلا على مقدوريته لكن لا يتصف هو بالصحة لان الاتصاف ان كان بلحاظ حصول الملكية فهى ليست اثرا له لان الشى ليس اثرا لنفسه وان كان بلحاظ الاحكام المترتبة على الملكية المعبر عنها باثارها فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه لا المسبب إلى سببه ليتصف بلحاظه بالصحة (انتهى ملخصا) و (فيه) ان محط نظرهما انما هو المعاملة العقلائية اعني العقد المتوقع منه ترتب الاثر والمسبب عليه، لولا نهى الشارع عنه فلا يرد اشكاله عليهما ولو سلم تعلقه بايجاد الملكية لكن كون الايجادا مهنيا عنه يكشف عن تعلق القدرة عليه كما اعترف به وهو كاشف عن صحة المعاملة ونفوذها لاصحة الايجاد حتى يقال انه لا يتصف بها فقوله اجنبي عن محط كلامهما على تقدير ومثبت له على الاخر (والتحقيق) ان الحق معهما في المعاملات، إذا احرزنا ان النهى تكليفي لا ارشادى إلى فساده إذ (ح) يتمحض ظهوره في الفساد (هذا) إذا لم نقل بان النهى إذا تعلق بمعاملة لاجل مبغوضية ترتيب الاثار المطلوبة عليها، يدل على الفساد في نظر العقلاء والا يصير نظير الارشاد إلى الفساد ويسقط قولهما (اما) العبادات فالمنقول عنهما ساقط فيها على أي تقدير سواء قلنا بوضعها للاعم ام الصحيح اما على الاول فواضح لصحة الاطلاق الصلوة على الفاسد وامكان تعلق النهى به (واما) على الثاني فلما قدمناه من ان المراد من الصحيح ليس هو الصحيح من جميع الجهات إذ الشرائط الاتية من قبل الامر خارجة من المدلول بل مطلق الشرائط على التحقيق و (ح) فلا منافات بين الصحيح من بعض الجهات وبين الفساد والمبغوضية بحيث لا يصلح للتقرب ولو قلنا بالصحة الفعلية فلا يجتمع مع النهى اصلا لان العبادة تتقوم بالامر أو الملاك، والامر لا يجتمع مع النهى لكون العنوان واحدا، ومثله الملاك إذ لا يمكن ان يكون عنوان واحد محبوبا ومبغوضا وذا صلاح وفساد بحيثية واحدة تنبيه

قد تقدم الكلام في النهى المتعلق بنفس العبادة فبعد البناء على فسادها بتعلقه بها، فهل يوجب تعلقه بجزئها أو شرطها أو وصفها اللازم أو المفارق، فسادها اولا ومحط البحث هو اقتضاء الفساد من هذه الحيثية لا الحيثيات الاخر مثل تحقق الزيادة في المكتوبة أو كون الزائد المحرم من كلام الادمى أو غير ذلك مما لسنا بصدده الان، التحقيق هو الثاني لان البحث فيما إذا تعلق بنفس الجزء لا بالكل

ولو باعتباره (وح) فمبغوضية الجزء يوجب فساد نفسه لا الكل ولا تسرى إليه ولو كان قابل التدارك يأتي به ثانيا والا فالفساد مستند إلى حيثية اخرى من فقدان الجزء أو زيادته والنهى لم يوجب ذلك، وتوهم ان تحريم الجزء يستلزم اخذ العبادة بالاضافة إليه بشرط لا مدفوع بعدم الدليل عليه على انه خارج من محط البحث كما عرفته واما الوصف فلان المبغوض ليس الا الجهر مثلا في صلوة الظهر فلا يستدعى مبغوضيه الموصوف (وان شئت قلت) ان الامر تعلق بعنوان الصلوة أو القرائة فيها والنهى تعلق باجهار القرائة فيها بحيث يكون المنهى عنه نفس الاجهار واضافة الاجهار إلى القرائة من قبيل زيادة الحد على المحدود، والعنوانان في محط تعلق الاحكام مختلفان فلا يضر الاتحاد مصداقا (ثم) ان المراد من الوصف اللازم ما لا يمكن سلبه مع بقاء موصوفه كلزوم الجهر للقرائة حيث ينعدم القرائة الشخصية مع انعدام وصفها وان يمكن ايجادها في ضمن صنف آخر وليس المراد منه مالا تكون فيه مندوحه في البين بحيث يلازم الموصوف في جميع الحالات لامتناع تعلق الامر بشئ والنهى بلازمه غير المنفك عنه، وقس عليه غير اللازم من الوصف من حيث عدم الابطال (فتلخص) ان المقام من قبيل اجتماع الامر والنهى فالبطلان على القول به مبنى اما على منع كون المبعد مقربا أو على انتفاء الوصف في الصلوة وهو اجنبي عن البحث لان البحث في اقتصاء كون النهى ذلك كما هو ملاك البحث عند تعلقه بنفس العبادة نعم لو تعلق النهى بالقرائة المجهور بها بحيث يكون بين العنوانين عموم مطلق فللتامل فيه مجال إذ لقائل ان يمنع جريان احكام باب الاجتماع فيه لان المطلق الواجب هو عين المقيد الحرام فان المطلق نفس الطبيعة وليس قيدا مأخوذا فيه فالمقيد هو نفس الطبيعة مع قيد، فيتحد العنوانان في حين توارد الامر والنهى وقد سبق ان وقوع العام والخاص المطلقين محل النزاع لا يخلو من اشكال (واما) الشرط فكما لو تعلق الامر بالصلوة وتعلق النهى بالتستر في الصلوة بوجه خاص أو بشئ خاص، لامتناع

تعلقه بالتستر مطلقا مع شرطيته في الجملة (وح) فتعلق النهى بصنف من التستر اعني التستر بوبر مالا يؤكل لحمه لا يقتضى الا مبغوضية شرطه لا المشروط، ومبغوضية التستر بنحو خاص أو بصنف خاص، لا ينافى محبوبية الصلوة متسترا، فان التقييد بالتستر المأخوذ فيها امر عقلي ليس كالاجزاء فيمكن ان يتقرب مع التستر بستر منهى عنه ولا يلزم اجتماع الامر والنهى ولا المبغوض والمحبوب في شئ واحد، واما على القول بان الامر بالمقيد ينسط على نفس الشرط كالجزء كان حكمه حكم الجزء كما عرفت والقول بان فساد الشرط يوجب فقدان مشروطه خروج من محط البحث إذ الفساد من حيثية اخرى لا ينافى عدم الفساد من جانب النهى كما ان ما ذكرناه في الجزء والشرط والوصف حكم النهى التحريمي لا ما هو ظاهر في الارشاد إلى الفساد هذا حكم العقل واما الاستظهار من الادلة فلا مضايقة عن دلالتها على الفساد احيانا المقصد الثالث في المفاهيم ينبغى قبل الخوض في المقصود بيان مقدمة وهى ان المفهوم عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادة من القضية المذكورة عند فرض انتفاء احد قيود الكلام، وبينهما تقابل السلب والايجاب بحسب الحكم، (ثم) ان مسلك القدماء على ما استنبطه بعض الاكابر (دام ظله) مخالف لما سلكه المتأخرون من الاصوليين فان مشرب المتأخرين هو استفادة الترتب العلى الانحصارى عن ادوات الشرط أو عن القضية الشرطية وضعا أو اطلاقا، وليس دلالتها على ذلك بالمعنى الاسمى لان معاني الادوات والهيآت حرفية (وح) يكون المفهوم على طريقتهم بحسب بعض الوجوه من اللوازم البينة للمعنى المستفاد من الكلام وتصير الدلالة لفظية بناء على الدلالة كون على الحصر بالوضع لان ادوات الشرط على فرض افادتها

المفهوم تدل على تعليق الجزاء على العلة المنحصرة، ولازمه البهن الانتفاء عند الانتفاء وعلى بعض الوجوه يكون طريقتهم كطريقة القدماء على ما سيأتي (واما) على مسلك القدماء فليس من الدلالات اللفظية الالتزامية حتى يكون من اللوازم البينة لان الاستفادة مبينة على ان اتيان القيد بما انه فعل اختياري للمتكلم يدل على دخالته في الحكم فينتفى الحكم بانتفائه وهذا لا يعد من الدلالة الالتزامية كاستفادة المفهوم من الاطلاق على مسلك المتأخرين وسيجئ الفرق بين القولين

ثم ان الحاجبى عرف المنطوق بانه مادل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بانه مادل عليه اللفظ لا في محل النطق، ويمكن تطبيقه على كلا المسلكين اما على المسلك المنسوب إلى القدماء فبان يقال انه اراد من محل النطق، الدلالات اللفظية مطلقا واراد من غيره دلالة اللفظ بما انه فعل اختياري للمتكلم على دخالته في موضوع الحكم فدل على الانتفاء عند الانتفاء واما على ما عليه المتأخرون بناء على استفادة المفهوم من اللفظ الموضوع فبان يقال انه، اراد من دلالته في محل النطق دلالة المطابقة أو هي مع التضمن، ومن دلالته لا في محله دلالة الالتزام (هذا) ولا يبعد ان يكون مراده الثاني فان ما يدل عليه اللفظ في محل النطق هو الدلالة المطابقية، أي ما هو موضوع، واما دلالته على اللازم فبواسطة دلالته على المعنى المطابقى فليس دلالته عليه في محل النطق فإذا قال المتكلم الشمس طالعة فالذي دل عليه لفظه في محل النطق هو طلوع الشمس لان لفظه قالب لهذا المعنى بحسب الوضع، واما وجود النهار فقد دل عليه لفظه ايضا مع عدم التنطق به و عدم الوضع له وبما ذكرنا يمكن استظهار ان المختار عند القدماء هو المختار عند المتأخرين وانه لا اختلاف بين المسلكين إذ من البعيد اتكائهم في استفادة المفهوم على صرف وجود القيد مع كونه ظاهر الفساد، فما نسب إلى القدماء محل شك بل منع كما سيجئى (ثم) ان كون المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول ربما يكون بحسب الاعتبار والاضافة لان دلالة اللفظ على المعنى المطابقى دلالة منطوقية ودلالته على المعنى الالتزامى دلالة مفهومية كما ان المدلول اما منطوق يفهم من محل النطق أو مفهوم يفهم لا من محل النطق، وان كان الاشبه هو الثاني (وليعلم) ان النزاع في المفهوم على مسلك المتأخرين نزاع صغروى لان محصل البحث يرجع إلى انه هل للقضية الشرطية مفهوم وانها تدل على العلة المنحصرة اولا بحيث لو ثبت له للمفهوم لم يكن محيص عن كونه حجة، واما على رأى القدماء فربما يقال انه كبروى لان المفهوم على هذا لما لم يكن في محل النطق وليس من المدلولات اللفظية (فح) يقع النزاع في انه هل يمكن الاحتجاج عليه اولا يمكن: لاجل عدم التنطق به فإذا قال إذا جائك زيد فأكرمه يفهم منه انه إذا لم يجئى لا يجب الاكرام لكن لا يمكن الاحتجاج به على المتلكم بانك قلت كذا، لانه لو سئل عنه عن فائدة القيد، له ان يعتذر باعذار و (فيه) ان كون المفهوم مسلما وجوده في الكلام عند القدماء لا يناسب ظواهر

كلماتهم لانك ترى المنكر يرد على المثبت بان الصون لا ينحصر في استفادة الانتفاء عند الانتفاء بل يحصل بامور آخر من وقوعه مورد السؤال أو كونه مورد الابتلاء فما هو الممنوع هو اصل الاستفادة، وان شئت فطالع ما نقل عن السيد المرتضى من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس بممتنع ان يتوب عنه شرط آخر، (الخ) فان

ظاهره يحكى عن ان المستفاد من الشرط دخالته لا عدم دخالة شرط آخر حتى يفيد المفهوم فهو (ح) ينكر المفهوم لا حجيته بعد ثبوته، و (بالجملة) ان القائل بالمفهوم على مسلك القدماء على فرض صحة النسبة، يدعى ان اتيان القيد الزائد بما انه فعل اختياري يدل على كون القيد ذا دخل في ترتب الحكم وداخلا في موضوعه ومع عدمه لا ينوب عنه شئ والمنكر انما ينكر هذه الدلالة لاحجتتيها ثم انك لو قد تدبرت عبائر السيد تعرف ان مسلك القدماء هو عين ما اختاره المتأخرون حيث يظهر منه ان مدعى المفهوم يدعى دلالة الكلام على عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور وهو عين ما سلكه المتأخرون، وهو شاهد آخر على اتحادهما مضافا إلى ما عرفت ويرشدك إليه استدلال النافين بمنع الدلالات في مفهوم الشرط (فصل) هل الجمل الشرطية تدل على الانتفاء عند الانتفاء مع الخلو عن القرينة فيها خلاف نسب بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) إلى المتقدمين ان النكتة الوحيدة في دلالة القضايا على المفهوم شرطية كانت أو وصفية أو غيرهما هي شئ واحد غير مربوط بالدلالات اللفظية ومجمله ان الغرض الوحيد في الكلام عند العقلاء هو الافادة والاستفادة، فكما هو اصل متبع في اصل الكلام فهكذا هو اصل في قيوده الواردة فيه وتوضيحه ان الاصل العقلائي في كل فعل صادر من شاعر مختار ومنه الكلام بما انه فعله هو الحمل على انه صدر لغرض لا لغوا ثم في الكلام اصل آخر وهو ان صدوره للتفهيم لا لغرض آخر لانه آلة التفهيم و استعماله لغيره خلاف الاصل ولو شك في الاستعمال الحقيقي والمجازي يحمل على الاول ولا اشكال في جريان الاصل العقلائي في القيود الزائدة في الكلام فإذا شك في قيد انه اتى به لغوا أو لغرض يحمل على الثاني وإذا شك انه للتفهيم أو غيره حمل على الاول وما يكون فيه القيود آلة لتفهيمها، يرجع إلى دخالتها في الموضوع وان اتيان

الموضوع مقيدا، لاجل كون الموضوع هو الذات مع القيد وهذا ليس من قبيل الدلالات اللفظية كما مر فتحصل من ذلك ان اتيان القيد يدل على دخالته في الحكم، فينتفى عند انتفائه من غير فرق بين الشرط والوصف وغيرهما، هذا حاصل ما قرره (دام ظله) والحق ان هذا التقرير لا يفيد شيئا ما لم يضم إليه شئ آخر وهو ان عدم الاتيان بشئ آخر في مقام البيان يدل على عدم قرين له وبه يتم المطلوب والا مجرد عدم لغوية القيود، لا يدل على المفهوم ما لم تفد الحصر وهو احد الطرق التى تشبث به االمتأخرون وسيأتى تقريره مع جوابه ومحصل تقريره ان المتكلم إذا كان في مقام بيان موضوع حكمه فلابد ان يأتي بكل ما يتقوم به طبيعة الحكم فلو اتى ببعض دون بعض لاخل بغرضه فلو كان المقوم بوجوب الاكرام احد الامرين من المجئ والتسليم، لما كان له ذكر احدهما وحذف الاخر، وحكم المقام حكم باب المطلقات فكما يعلم من عدم ذكر الايمان عدم، دخالته فهكذا المقام، إذ ا المفروض انه بصدد بيان ما يتوقف عليه طبيعة الاكرام وانت خبير ان ضم هذه المقدمة إلى الاولى لا يفيد في اثبات المدعى ايضا، لان كون المتكلم في مقام البيان لا يقتضى عدا ان يبين ما هو تمام الموضوع لوجوب الاكرام المسوق له الكلام، والمفروض انه بينه حيث قال ان جائك زيد فأكرمه، واما إذا فرضنا ان للاكرام موضوعا آخر وهو تسليم زيد، فلزوم بيانه لم يدل عليه دليل، ولا يعد عدم بيانه نقضا للغرض ولا كلامه لغوا مثلا قوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ يدل باعتبار التقييد بالكران ذات الماء ليس موضوعا للحكم والا لكان القيد لغوا، ويدل على ان هذا الموضوع المقيد تمام الموضوع للحكم ولا يكون قيد آخر دخيلا فيه والا كان عليه البيان، واما عدم نيابة قيد آخر عن هذا القيد و عدم صدور حكم آخر متعلقا بالجاري أو النابع، فليس مقتضى التقييد ولا مقتضى الاطلاق، وقياس المقام بالمطلق قياس مع الفارق، إذ

الشك هنا في نيابة قيد عن آخر بعد تمامية قيود الحكم المسوق له الكلام والشك هناك في تمامية قيود الحكم المسوق له وانه هل هو تمام الموضوع أو لا واما المتأخرون فقد استدلوا بوجوه غير نقية عن الاشكال، كلها مسوقة لاثبات كون القيد علة منحصرة، وظاهر ذلك كون الترتب العلى أو مطلق الترتب من المسلمات عندهم مع امكان منع الاول، بل كفاية مطلق الملازمة العرفية لصحة قولنا لو جاء زيد لجاء عمرو إذا كانا مصاحبين غالبا بلا تجوز ايضا نعم لو لم يكن بينهما ملازمة مطلقا لما صح استعمال

الاداة الا بنحو من العناية ومن الوجوه المستدل بها دعوى تبادر العلة المنحصرة من القضية أو انصرافها إليها، واثباته على المدعى مع شيوع الاستعمال في غيرها بلا عناية وما ربما يدعى من الاكملية فهو كما ترى (ومنها) التمسك بالاطلاق اداة الشرط لاثبات الانحصار كالتمسك باطلاق الامر لاثبات كونه نفسيا تعيينيا وما ربما يورد عليه من ان الاطلاق فرع التقييد ومعانى ادوات الشرط آليات لا تقبل التقييد فكيف يؤخذ باطلاقها، فمدفوع بما مر من ان التقييد يمكن ان يكون بلحاظ ثان وتقدم الوجوه الاخر في ذلك فراجع (نعم) الاشكال كله في اصل الاستدلال لما عرفت في باب الاوامر من ان الاقسام كلها تتميز عن المقسم بقيود خارجة منه والالزام ان يكون القسم عين المقسم وهو باطل، فالاطلاق لا يثبت نفيسة الامر ولا غيريته بل كل منهما متميز عن نفس الطلب بقيد خاص، فلا يعقل ان يكون عدم بيان قيد، مثبتا لقيد آخر، فالحكم في المقيس عليه باطل فكيف المقيس لان الترتب العلى ينقسم إلى قسمين انحصارى وغير انحصارى فكل واحد مشتمل على خصوصية زائدة على مقسمه فلا معنى لاثبات احدهما بعدم البيان، على ان القياس مع الفارق يعلم ذلك بالتأمل و (منها) التمسك باطلاق الشرط حيث انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الاخر لما اثر وحده، وقضية اطلاقه أو يؤثر كذلك مطلقا (وفيه) ان معنى الاطلاق ليس ان الشرط مؤثر سواء قارنه الاخر ام سبقه ام لحقه أو ان ذلك مؤثر وحده بل لا يفيد الاطلاق أي عدم ذكر القيد في مقام البيان الا كون الشئ تمام الموضوع للحكم وانه لو كان شئ آخر دخيلا كان عليه البيان واما لزوم بيان ما هو قرين لهذا الموضوع في تعلق الحكم فلم يدل عليه دليل لعدم لزوم نقض الغرض وما ذكر في الاستدلال من انه لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده فلم يعلم له وجه صالح وان شئت قلت ان الاطلاق في مقابل التقييد، وكون شئ آخر موضوعا للحكم ايضا لا يوجب تقييدا في الموضوع بوجه، واما قضية الاستناد الفعلى بالموضوع مع عدم قرين له قبله وبعده فهو شئ غير راجع إلى الاطلاق والتقييد، فان الاستناد واللااستناد في الوجود الخارجي بالنسبة إلى المقارنات الخارجية غير

مربوط بمقام جعل الاحكام على العناوين، فان الدليل ليس ناظرا إلى كيفية الاستناد في الوجود فضلا عن النظر إلى مزاحماته فيه، وكيف كان فالاطلاق غير متكفل لاحراز عدم النائب وان كان كفيلا لاحراز عدم الشريك أي القيد الاخر ولو فرض احراز كون المتكلم بصدد بيان العلة المنحصرة أو الموضوع المنحصر فهو غير مربوط بمفهوم الشرط بل مع هذا يفم الحصر مع اللقب ايضا لكنه لاجل القرينة لا لاجل المفهوم الذى وقع مورد النزاع (ومنها) ما نقله المحقق المحشى في تعليقته الشريفة واشار إليه بعض الاكابر (دام ظله) وهو ان مقتضى الترتب العلى ان يكون المقدم بعنوانه الخاص علة ولو لم

تكن العلة منحصرة لزم استناد التالى إلى الجامع بينهما وهو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه (وفيه) مضافا إلى ما قدمناه من صحة استعمال القضية الشرطية في مطلق المتلازمين فالعلية والمعلولية مما لا اصل لهما في المقام انه يرد عليه ان قياس التشريع بالتكوين منشاء لاشتباهات نبهنا على بعضها لان العلية والمعلولية في المجعولات الشرعية ليست على حذو التكوين من صدور احدهما عن الاخر حتى يأتي فيه القاعدة المعروفة، إذ يجوز ان يكون كل من الكر والمطر والجارى دخيلا في عدم الانفعال مستقلا بعناوينها كما هو كذلك، على ان القاعدة مختصة للبسيط البحت دون غيره، ولو اغمضنا عن ذلك كله لا يمكن الاغماض من ان طريق استفادة الاحكام من القضايا هو الاستظهارات العرفية لا الدقائق الفلسفية فتدبر (ومنها) ما يظهر عن بعض الاعاظم وحاصله جواز التمسك بالاطلاق الجزاء دون الشرط قائلا ان مقدمات الحكمة انما تجرى في المجعولات الشرعية ومسألة العلية والسببية غير مجعولة وانما المجعول هو المسبب على تقدير وجود سببه فلا معنى للتمسك باطلاق الشرط، بل مقدمات الحكمة تجرى في جانب الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط مع كونه في مقام البيان، ويحرز كونه في مقامه من تقييد الجزاء بالشرط، ودعوى كونه في مقام البيان من هذه دون سائر الجهات فاسدة فانه لو بنى على ذلك لانسدباب التمسك بالاطلاقات في جميع المقامات إذ ما من مورد الا ويمكن فيه هذه الدعوى انتهى ملخصا (وفيه) اولا ان لازم ما ذكره عدم التمسك بالاطلاق في اغلب الموارد لان مصب الاطلاق في قول الشارع مثلا اعتق رقبة، ان كان مفاد الهيئة فهو معنى حرفي غير قابل

لجريان مقدماته فيها على مذهب القائل وان كان مادتها أو نفس الرقبة فليستا من المجعولات الشرعية، وما هذا الا ان اجرائها لا ينحصر بالمجعولات الشرعية بل الغالب جريانها فيما له اثر شرعى، مثلا إذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وشك في اعتبار قيد في الرقبة تجرى المقدمات في نفس الرقبة التى جعلت موضوع الحكم، وكذا يتمسك باطلاق المادة لو شك في كيفية التعلق، مع عدم كونهما مجعولين شرعا، فكما يقال في مثل ما ذكران ما جعل موضوعا أو متعلقا هو تمامهما والا لكان عليه البيان فكذا يقال في المقام لو كان شئ آخر دخيلا في الشرط لكان عليه البيان، وهذا غير مربوط بجعل السببية والعلية (وثانيا) ان ما اورده في اثبات اطلاق الجزا معين ما رده في ناحية الشرط وما الفرق بين المقامين مع قطع النظر عما ذكره من حديث عدم مجعولية العلية والسببية (وثالثا) ان منع مجعولية السببية والعلية في غير محله وسيوافيك في محله باذن الله جواز جعلهما فارتقب بقي امور (الاول) لا اشكال في انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه أو قيده عقلا من غير ان يكون لاجل المفهوم فإذا وقف على اولاده العدول أو ان كانوا عدولا فانتفائه مع سلب العدالة، ليس للمفهوم بل لعدم الجعل لغير مورده، كما انه لا اشكال فيما إذا كان مفاد الجزاء حكما كليا مما عبر بالمعنى الاسمى، في ان انتفائه لاجل المفهوم كقولك إذا جاء زيد يكون اكرامه واجبا، (نعم) وقع الاشكال في مثل إذا جاء فأكرمه حيث ان المجعول فيه هو الحكم الجزئي باعتبار خصوصية الموضوع له في المعاني الحرفية، وربما يقال ان انتفاء الانشاء الخاص بانتفاء بعض قيوده عقلي و (اجاب) المحقق الخراساني بان المجعول هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغة، واما الشخص والخصوصية فمن طوارى الاستعمال و (فيه) ما عرفت من ان معاني الحروف خاصة ولا يتصور الجامع لها، والتحقيق في الذب ما يستفاد من كلمات الشيخ الاعظم في طهارته بتوضيح منا وهو ان ظاهر القضية وان كان ترتب بعث المولى على الشرط الا انه ما لم تكن مناسبة بين الشرط

ومادة الجزاء كان طلب ايجاد الجزاء عند وجود الشرط لغوا وجزافا، فالبعث المترتب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى (بالكسر) والمقتضى، فيتوصل بيان ذلك الامر، بالامر بايجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنوانا مشيرا إلى ذلك (فح) فالمترتبان هو ذات الشرط ومطلق الجزاء الذى تعلق

به الحكم بلا خصوصية للحكم المنشاء، فيشبه الجمل الاخبارية في عموم المجعول وبعبارة اوضح ان ظاهر القضايا بدءا وان كان تعليق الوجوب على الشرط لكن حكم العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا ان لطبيعة مادة الجزاء مناسبة للشرط تكون سببا لتعلق الهيئة بها، فيكون الايجاب المتعلق بالمادة في الجزاء متفرعا على التناسب الحاصل بينهما فإذا قال ان اكرمك زيد اكرمه يفهم العرف والعقلاء منه ان التناسب الواقعي بين الاكرامين دعى المولى لايجابه عند تحققه والا كان التفرع لغوا، (وح) إذا فرض دلالة الارادة على انحصار العلة تدل على ان التناسب بينهما يكون بنحو العلية المنحصرة ففى الحقيقة يكون التناسب موجودا بين طبيعة ما يتلوا اداة الشرط ومادة الهيئة فإذا دلت الاداة على الانحصار يتم الدلالة على المفهوم وان كان مفادها جزئيا، وبعبارة اخرى ان الهيئة وان كانت دالة على البعث الجزئي لكن التناسب بين الحكم والموضوع يوجب الغاء الخصوصية عرفا، ويجعل الشرط علة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيه، فبانتفائه ينتفى طبيعي الوجوب وسنخه، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاكابر (ادام الله اظلاله) من انا لا نتعقل لسنخ الحكم وجها معقولا لوضوح ان المعلق في قولك ان جائك زيد فأكرمه، هو الوجوب المحمول على اكرامه، والتعليق يدل على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه، فما فرضته سنخا، ان كان متحدا مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لا سنخه، إذ لا تكرر في وجوب اكرام زيد، وان كان مختلفا معه في الموضوع كاكرام عمرو، أو محمولا كاستحباب اكرام زيد، فلا معنى للنزاع (انتهى) ووجه الضعف ظاهر فلا نطيل المقام الثاني إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في إذا خفى الاذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر، فبناء على ظهور الشرطية في المفهوم يقع التعارض بينهما اجمالا فهل التعارض بين المنطوقين ادلا وبالذات أو بين مفهوم كل منهما ومنطوق الاخر، الظاهر هو الاول على جميع المباني في استفادة المفهوم اما على القول بان المتبادر هو العلة المنحصرة فلان حصر العلية في شئ ينافى اثباتها لشئ آخر فضلا عن حصرها فيه ضرورة حصول التنافى بين قوله (العلة المنحصرة للقصر خفاء الاذان) وقوله (العلة المنحصرة له خفاء الجدران) وهكذا على القول بانها منصرفة إلى المنحصرة فالتعارضين يقع بين الانصرافين الواقعين في ادوات الشرط، وكذا على القول بان الانحصار مقتضى الاطلاق لوقوع التعارض بين اصالتي الاطلاق

في الجملتين واما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيته باختلاف المباني في استفادة المفهوم فان كان المبنى هو وضع الادات للعلة المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط اصالتي الحقيقة من الجانبين، إذا لم يكن بينهما ترجيح كما هو المفروض لعدم ترجيح بين المجازات، و كون العلة التامة اقرب إلى المنحصرة واقعا لا يكون مرجحا في تعيينه لان وجه التعيين هو الانس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفي، وان كان الاساس في الاستفادة هو الانصراف بعد وضعها لمطلق العلية، فالساقط هو الانصرافان ويكون اصالة

الحقيقة في كل منهما محكمة بينهما، ونظير ذلك لو قلنا ان الوضع لمطلق اللزوم أو الترتب أو غيرهما واما إذا كان وجه الاستفادة هو الاطلاق (فح) ان قلنا ان الاداة موضوعة للعلة التامة فمع تعارض اصالتي الاطلاق يؤخذ باصالة الحقيقة بلا تعارض بينهما وان قلنا ان العلية التامة كالانحصار ايضا مستفادة من الاطلاق فللبحث فيه مجال، فمقتضى اطلاق قوله إذا خفى الاذان فقصر هو ان خفاء الاذان مؤثر بلا شريك، وان هذا مؤثر بلا عديل وقس عليه قوله إذا خفى الجدران فقصر، ففى كل واحد من الجانبين اطلاقان اصالة الانحصار واصالة الاستقلال (فح) كما يحتمل ان يكون خفاء الجدران قيدا لخفاء الاذان يحتمل ان يكون عدلا له فيقع التعارض بين اصالتي الاطلاق أي من جانب نفى الشريك ومن جهة نفى العديل ومع عدم المرجح يرجع إلى الاصول العملية (فان قلت) ان الانحصار مرتفع بالعلم التفصيلي اما لورود تقييد للاطلاق المثبت للانحصار اولاجل وروده على الاطلاق المفيد لاستقلال كل منهما في العلية فيرتفع الانحصار ايضا لاجل ارتفاع موضوعه وهو علية كل واحد مستقلا وبعبارة اوضح ان العلم الاجمالي بورود قيد، اما على الاطلاق من جهة نفى الشريك واما عليه من جهة نفى البديل يوجب انحلاله إلى علم تفصيلي بعدم انحصار العلة لاجل تقييد الاطلاق من جهة البديل أو لا جل تقييده من جهة الشريك فيرتفع موضوع الاطلاق من جهة البديل، وإلى شك بدئى للشك في تقييد الاطلاق من جهة الشريك فيتمسك باصالة الاطلاق (قلت) ان الانحلال فيه إلى علم قطعي وشك بدئى من آثار العلم الاجمالي برفع احد الاطلاقين فكيف يرفع الاثر مؤثره، وان شئت قلت العلم بارتفاع الانحصار معلول للعلم

بارتفاع الاستقلال أو الانحصار ولا يعقل حفظ العلم الثاني الا بحفظ العلم الاول على حاله فكيف يمكن ان يكون رافعا له، (وبالجملة) قد سبق في باب مقدمة الواجب ان الانحلال اينما كان يتقوم بالعلم التفضيلى باحد الاطراف والشك في الاخر كما في الاقل والاكثر و فيما نحن فيه لا يكون كذلك لان العلم الاجمالي محفوظ ومنه يتولد علم تفصيلي آخر و وفي مثله يكون الانحلال محالا فيجب الرجوع إلى قواعد آخر (فان قلت) ان الذى يفك به العقدة هو انه لابد من رفع اليد بمقدار يرفع المعارضة وهو خصوص الانحصار لا العلية والسرفيه هو ان الموجب لوقوع المعارضة انما هو ظهور كل من القضيتين في المفهوم، وبما ان نسبة كل من المنطوقين بالاضافة إلى مفهوم القضية الاخرى نسبة الخاص إلى العام فلابد من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة واما رفع اليد عن الاطلاق المفيد للعلية فهو وان كان موجبا لرفع الانحصار الا انه بلا موجب (قلت) مرجع ما ذكرت إلى تقديم رجوع القيد إلى الاطلاق المفيد للانحصار لا المفيد للاستقلال وهو اول الكلام ضرورة دوران الامر بين رجوع القيد كخفاء الجدران مثلا إلى الاطلاق من حيث الاستقلال حتى يصير الموضوع للحكم بالقصر مجموع خفاء الاذان والجدران اوالى الاطلاق من حيث الانحصار حتى يكون الموضوع متعددا، خفاء الاذان مستقلا وخفاء الجدران كذلك ومع هذا العلم الاجمالي يقع التعارض بين اصالتي الاطلاق في كل قضية منهما لا في قضيتين ولا رافع للتعارض ولا ترجيح في البين (وما ذكرنا) هو حال الدليلين كل مع صاحبه فهل يدلان على عدم مدخلية شئ آخر شريكا معهما أو عديلا لهما، الظاهر ذلك لو قلنا ان الدلالة على الانحصار والاستقلال بالاطلاق، للزوم رفع اليد عن الاطلاق بمقدار الدليل على القيد بخلاف ما لو قلنا انها بالوضع أو الانصراف لعدم الدليل على عدم المدخلية بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي أو الانصرافى في تداخل الاسباب والمسببات (الثالث) إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشرط أو يكتفى باتيانه دفعة واحدة، وقبل الخوض تقدم مقدمات (الاولى) ان محط

البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلا في البعث نحو الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشك في حال اجتماعهما في التداخل وعدمه وهذا

مثل الجنابة والحيض والنفاس، فان كلا منها سبب مستقل إذا انفرد، والبحث في كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، و (اما) إذا احتملنا ان الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كل واحد جزاء للسبب، فهو خارج من محط البحث في تداخل الاسباب والمسببات (الثانية) المراد من تداخل الاسباب هوان كل واحد من الشروط لا يقتضى الا ايجاد صرف الطبيعة غير مغاير مع ما يطلبه الاخر، وتعلق البعثين بها لا يكشف عن ان هنا تكاليف متعددة مجتمعة في مصداق واحد بل هنا تكليف واحد وان تعددت الاسباب، ولهذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة، فيقال ان الجنابة والحيض وغيرهما وان تعددت الا انها حال الاجتماع لا يقتضى الا غسلا واحد وجزاء فاردا، والمراد من تداخل المسببات بعد الفراغ من عدم تداخل الاسباب وان كل سبب يقتضى مسببا، هو ان الاكتفاء بمصداق واحد جائز في مقام امتثال تكاليف عديدة كما إذا اكرم العالم الهاشمي ممتثلا كل واحد من الامرين المتعلقين باكرام العالم والهاشمي، وهذا المثال وان كان خارجا من المقام الا انه يقرب من وجه، و (ح) إذا كانت العناوين المكلف بها قهرية الانطباق على المصداق وكانت التكاليف توصليات يكون التداخل عزيمة والا يكون رخصة (الثالثة) ان النزاع فيما إذا كان الجزاء مهية قابلة للتكثر كالغسل، واما إذا كانت غير قابلة له كالقتل فيما إذا ارتد وارتكب زنا عن احصان فخارج من البحث، (نعم) قد يقال ان الجزاء غير القابل للتكثر ان كان قابلا للتقييد يكون داخلا في النزاع كالخيار القابل للتقييد بالسبب كالتقييد بالمجلس والحيوان والعيب وغيرها مع انه امر واحد وهو ملك فسخ العقد واقراره، ومعنى تقيده بالسبب هو انه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه أو يصالح عليه ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان وكالقتل لاجل حقوق الناس فلو قتل زيد، عمروا وبكر أو خالدا فقتله قصاصا وان لم يقبل التعدد الا انه قابل للتقييد بالسبب أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله عمروا، فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد (انتهى) (وفيه) ان الخيار إذا كان واحدا غير قابل للتكثر مع اجتماع الاسباب عليه فلا يمكن اسقاطه من قبل احدها وابقائه من قبل غيره لان الاسقاط لابد وان يتعلق بالخيار الجائى من قبل كذا ومع الوحدة لم يكن ذلك غير الجائى من قبل غيره، وان كان الخيار متعددا

بالعنوان بحيث يكون خيار المجلس شيئا غير خيار العيب فيخرج من محل البحث وان كان كليا قابلا للتكثر فيرجع إلى الفرض الاول، وكذا الحال في القتل فان حق القود اما واحد فلا يمكن اسقاطه من قبل سبب وابقائه من قبل آخر أو متعدد عنوانا فيخرج من محل البحث أو كلى قابل للتكثر فيدخل في الفرض الاول، ثم لا يخفى ان عدم قبول القتل للتكثر غير مربوط بعدم قبول حق القود له والقائل خلط بينهما (الرابعة) قبل الخوض في المقصود لابد من اثبات امكان التداخل وعدمه اما امان الداخل بمعنى اجتماع اسباب متعددة شرعية على مسبب واحد فلا اشكال فيه لان الاسباب الشرعية ليست كالعلل التكوينية حتى يمتنع اجتماعها إذا للشارع جعل النوم والبول سببا لايجاب الوضوء في حال الانفراد والاجتماع - بناء على امكان جعل السببية كما ان له جعل ايجاب الوضوء عقيب النوم في حال انفراده

وعقيبهما في صورة اجتماعهما (واما عدم التداخل) فقال (بعض الاكابر) بامتناعه، بدعوى انه يمتنع ان يكون متعلق الوجوب في القضيتين الحيثية المطلقة لامتناع تعلق الوجوبين بشئ واحد فلابد ان يكون كلاهما أو احدهما مقيدا، فيسئل عما يقيد الطبيعة فلابد ان يكون متعلق الوجوب في الشرطية الاولى نفس الطبيعة، وفي الثانية الطبيعة الاخرى متقيدة به أو بالعكس، ويمكن التغاير بوجه آخر وهو ان يتعلق الامر في الاولى على فرد منها وفي الثانية على فرد آخر أو بالعكس ولكن التقييد ممتنع، لان النوم قد يكون مقدما على البول وقد يكون مؤخرا عنه، فلا يصح ان يقال في صورة التقدم إذا نمت فتوضأ وضوء آخر، على ان ذلك انما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظرا إلى الاخر بان يقول إذا بلت فتوضأ وضوءا غير ما يجب عليك بسبب، والالتزام به مشكل بداهة عدم كون كل واحد ناظرا إلى الاخر، فالاشكال كله في امكان التقييد لعدم قيد صالح لذلك (وفيه) انه إذا ثبت ظهور القضيتين في التداخل، وانحصر الاشكال في تصوير القيد الصالح فلنا تصوير قيد آخر ولو لم يكن في الكلام بان يقال إذا نمت فتوضأ من قبل النوم، أو من قبل البول وغير ذلك ومعه لا يجوز رفع اليد عن الظاهر لاجل عدم معقولية تقييد الجزاء، بل انما يرفع عنه اليد لو ثبت امتناع كافة القيود وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لاجل هذه الشبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر (فان قلت) يلزم (ح) اخذ العلة في معلوله وهو الوجوب المسبب عن النوم الذى هو

علة لهذا الوجوب المقيد بالنوم (قلت) قد مر ان الاسباب الشرعية ليست كالعلل التكوينية على ان الاخذ هنا لاجل الاشارة وتميزه عن الوجوب الاتى من الجهة الاخرى لا ان الوجوب قد تعلق بايجاد الوضوء المتقيد بالنوم (الخامسة) ان الشرط قد يكون متعددا نوعا ومختلفا مهية مثل النوم والبول فيقع البحث في انه عند تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلل المسبب بينهما هل يتداخل الاسباب اولا، وقد يكون مهية واحدة ذات افراد فيقع البحث في انه مع تعدد الفرد هل يتعدد الجزاء اولا، والاقوال في المسألة ثلثة، ثالثها التفصيل بين تعدد المهية نوعا وتعدد الفرد مع وحدتها فيقع الكلام في مقامين (الاول) فيما إذا تعدد الشرط مهية ونوعا، فعن العلامة في المختلف القول بعدم التداخل بانه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فاما ان يقتضيا مسببين مستقلين أو مسببا واحدا أو لا يقتضيا شيئا أو يقتضى احدهما دون الاخر، والثلثة الاخيرة باطلة فتعيين الاول وفي تقريرات الشيخ الاعظم، (ره) ان الاستدلال المذكور ينحل إلى مقدمات ثلث (احديها) دعوى تأثير السبب الثاني بمعنى كون واحد من الشرطين مؤثرا في الجزاء (وثانيتها) ان اثر كل شرط غير اثر الاخر، و (ثالثتها) ان ظاهر التأثير هو تعدد الوجود لا تأكد المطلوب، ثم اخذ في توضيح المقدمات المذكورة وما يمكن به اثباتها، فقد ذكر في توجيه ان السبب الثاني مستقل وجوها من البيان واخذ كل من تأخر عنه وجها من بياناته، وكان الجل عيالا عليه (منها) ما ذكره المحقق الخراساني (بعد ان قلت قلت)، ان ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب، ومقتضيا للتعدد بيان لما هو المراد من الاطلاق ولا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان وظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا بخلاف القول بالتداخل (اقول) وتوضيح حاله وبيان اشكاله هو ان دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث هل هو بالوضع أو بالاطلاق، وانه إذا جعلت المهية تلو ادات الشرط بلا تقييدها

بقيد كما يدل على انها تمام الموضوع لترتب الجزاء عليه، كذلك يدل على استقلالها في السببية سواء سبقها أو قارنها شئ ام لا على اصطلاح القوم في معنى الاطلاق، الظاهر هو الثاني لتصريح بعضهم على ان دلاله الشرطية على العلية المستقلة بالاطلاق، و (ح) فلو كان الدلالة على السببية التامة لاجل الوضع، كان لما ذكره وجه خصوصا على مذهب الشيخ من ان الاطلاق معلق على عدم البيان، ولكن لا اظن صحة ذلك ولا ارتضائهم به مع ما عرفت سابقا من ضعفه واما على القول بان دلالتها على السببية بالاطلاق فللمنع عما ذكر مجال وحاصله ان الاطلاق كما هو منعقد في ناحية الشرط فكذلك موجود في جانب الجزاء ولا رجحان في ترجيح احدهما على الاخر بعد كون ثبوتهما ببركة عدم البيان، وتفصيل ذلك، ان مقتضى اطلاق الشرط في كلتا القضيتين هو كون كل شرط مستقلا علة للجزاء وتلك المهية مؤثرة سواء كان قبلها أو معها شئ ام لم يكن ولو كان المؤثر هو الشرط بشرط ان لا يسبقه أو لا يقارنه شئ آخر، كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلف، هذا مقتضى اطلاق الشرط، واما مقتضى اطلاق الجزاء، فهو ان الجزاء ومهية الوضوء تمام المتعلق لتعلق الايجاب عليها بلا تقييدها بما يغايرها مع الجزاء الاخر فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعة الوضوء (فح) يقع التعارض بين اطلاق الجزاء في القضيتين مع اطلاق الشرط فيهما، وبتبعه يقع التعارض بين اطلاق الشرطيتين، ولا يمكن الجمع بين اطلاق الشرط في القضيتين واطلاق الجزاء فيهما، لبطلان تعلق ارادتين على مهية واحدة بلا تقييد، فيدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الشرط والاحتفاظ على اطلاق الجزاء فيقال ان كل شرط مع عدم تقدم شرط آخر عليه أو تقارنه به، مؤثر مستقلا، وبين رفع اليد عن اطلاق الجزاء وحفظ اطلاق الشرط بتقييد مهية الوضوء، ولا ترجيح لشئ منهما لان ظهور الاطلاقين على حد سواء، فلا يمكن ان يكون احدهما بيانا للاخر، (وبعبارة ثانية) ان هنا اطلاقات اربعة في جملتين، اثنان في جانب الشرط، وآخران في جانب الجزاء ورفع التعارض يحصل (تارة) بتحكيم اطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على اطلاق الجزاء فيهما الدال على ان نفس المهية تمام المتعلق، بتقييده باحد القيود حتى يكون متعلق الارادتين شيئين مختلفين، (واخرى) بتحكيم اطلاقه على الشرط وتخصيص استقلالهما بما إذا لم يسبق

إليه شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا يتعين واحد منهما الا بمرجح وتوهم ان ظهور صدر القضية مقدم على ظهور الذيل فاسد لانه لو سلم فانما هو بين صدر كل قضية وذيلها لابين صدر قضية وذيل قضية اخرى ونحن الان في بيان تعارض القضيتين، ولولا ضم قضية إلى مثلها لما كان بين صدر قوله - إذا بلت فتوضأ - وبين ذيله تعارض حتى نعالجه إذ التعارض ناش من ضم قضية إلى مثلها كما عرفت ومما ذكره الشيخ في تمهيد المقدمة الاولى، ما ذكره بعض الاعاظم في تقريراته ومحصله ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولا لفظيا، الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كل شرط في جزاء غير ما اثر فيه الاخر، بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا، واما ان المطلوب واحداو متعدد فلا يحكم به العقل ولا يدل عليه اللفظ، فلو دل الدليل على ان المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل، فالوجه في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لاطلاق الجزاء فهو حقيقة رافع لموضوع حكم العقل انتهى قلت قد عرفت ان اطلاق الجزاء يقتضى ان يكون بنفسه تمام المتعلق كما ان اطلاق الشرط يقتضى ان يكون مؤثرا

مستقلا سبقه شئ اولا و (ح) فما المرجح لتقديم ظهور الشرط على التالى بعد الاعتراف بكون الظهور فيهما مستندا إلى الاطلاق دون الوضع ولو كان الوجه في تقديم الشرط معلقية اطلاق الجزاء بعدم بيان وارد على خلافه، فليكن اطلاق الشرط كذلك لان اثبات تعدد التأثير يتوقف على عدم ورود بيان على خلافه في ناحية الجزاء ولنا ان نقول ان حكم العقل بان الشئ الواحد لا يتعلق به ارادتان وبعثان حقيقيان، يكشف عن وحدة المؤثر والتأثير، فالتقديم ما لم يستند إلى مرجح خارجي بلا وجه ومنها ما ذكره المحقق المحشى من ان متعلق الجزاء نفس المهية المهملة فهى بالنسبة إلى الوحدة والتعدد بلا اقتضاء، بخلاف اداة الشرط فانها ظاهرة في السببية المطلقة ولا تعارض بين المقتضى والااقتضاء انتهى (وفيه) انه ان اريد من الاقتضاء، الظهور الاطلاقى للمقدم، فهو بعينه موجود في التالى، وان اريد ان اطلاق الشرط تام غير معلق بشئ بخلاف اطلاق الجزاء فقد تقدم جوابه، وان ظهور كل من المقدم والتالى اطلاقي لا مرجح لتقديم

احدهما على الاخر نعم هنا تقريب أو تقريبان يستفاد من كلام المحقق الهمداني في مصباحه وقد سبقه الشيخ الاعظم، وحاصله ان مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلا، ومقتضاه تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدد الاشتغال الا مع تعدد المشتغل به، فان السبب الاول سبب تام في اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزاء والسبب الثاني ان اثر ثانيا وجب ان يكون اثره اشتغالا آخر، لان تأثير المتأخر في المتقدم غير معقول، وتعدد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتا ووجودا غير معقول، وان لم يؤثر يجب ان يستند اما إلى فقد المقتضى أو وجود المانع والكل منتف لان ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقا والمحل قابل للتأثير والمكلف قادر على الامتثال فاى مانع من التنجز وايضا ليس حال الاسباب الشرعية الا كالاسباب العقلية فكما انه يجب تحقق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرر علة وجودها وقابليتها للتكرار، فكذا يتعدد اشتغال الذمة بتعدد اسبابه (انتهى) وقد افاد شيخنا العلامة قدس سره قريبا مما ذكره، في اواخر عمره بعد ما كان بانيا على التداخل سالفا، وقد مضى شطر منه في مبحث التوصلى والتعبدي فراجع (اقول) وفيه ان كلا من الظهورين مقتض لمدلوله ومانع عن صحة الاحتجاج بالاخر، وبه يظهر ضعف قوله ان عدم الاشتغال اما لعدم المقتضى أو لوجود المانع وكل منتف، إذ لنا ان نقول ان المانع موجود وهو اطلاق الجزاء المعارض مع اطلاق الشرط والدليل على تعدد الاشتغال والمشتغل به ليس الا الاطلاق وهو معارض لمثله (فان قلت) ان تقييد الجزاء انما نشاء من حكم العقل بعد استفادة السببية التامة من الدليل، فاطلاق السبب منضما إلى حكم العقل بان تعدد المؤثر يستلزم تعدد الاثر بيان للجزاء، ومعه لا مجال للتمسك باطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم احد الظاهرين على الاخر حتى يطالب بالدليل بل لان وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقف على اطلاق سببيته، ومعه يمتنع اطلاق الجزاء بحكم العقل فوجوبه ملزوم لعدم اطلاقه (قلت) قد نبه بذلك المحقق المزبور في خلال كلماته دفعا للاشكال الذى اوردناه وهو ان المانع موجود وهو اطلاق الجزاء، وانت خبير بانه غير مفيد فانه مع اعترافه بان وجوب الجزاء بالسبب الثاني انما هو بالاطلاق لا بالدلالة اللغوية فاى معنى لتحكيم احد

الاطلاقين على الاخر، والتخلص عن امتناع تعدد المؤثر مع وحدة الاثر بعد الغض عن عدم كون حكم العقل الدقيق مناطا للجمع بين الادلة، وبعد الاغماض عن ان مثل ما نحن فيه ليس من قبيل التأثير التكويني، بل علة الامتناع هو عدم امكان تعلق ارادتين بمراد واحد، كما يمكن بما ذكره، كذلك يمكن برفع اليد عن اطلاق الشرط عند اجتماعه مع شرط آخر، فالعقل انما يحكم باستحالة وحدة الاثر مع تعدد المؤثر، وهى تنشاء من حفظ اطلاق الشرطيتين واطلاق الجزاء فلا محيص عن القول بان الاثر اما متعدد أو المؤثر واحد ولا ترجيح بينهما واما قياس التكوين بالتشريع فقد صار منشأ لاشتباهات ونبهنا على بعضها إذ المعلول التكويني انما يتشخص بعلته وهو في وجوده ربط ومتدل بعلته فيكون في وحدته وكثرته تابعا لها، واما التشريع فان منه الارادة المولوية، فالارادة تتعين بمرادها وتتشخص بمتعلقها فهما في امر التشخص والتعين متعاكسان، وان اريد منها الاسباب الشرعية فليست هي ايضا بمثابة التكوين، ضرورة ان النوم والبول لم يكونا مؤثرين في الايجاب والوجوب ولا في الوضوء، فالقياس مع الفارق بل لابد من ملاحظة ظهور الادلة، ومجرد هذه المقايسة لا يوجب تقديم احدهما على الاخر، واضعف من ذلك ما ربما يقال من ان المحرك الواحد يقتضى التحريك الواحد والمحرك المتعدد يقتضى المتعدد كالعلل التكوينية، إذ فساده يلوح من خلاله، لان كون التحريك في المقام متعددا غير مسلم إذ يمكن ان نستكشف من وحدة المهية وكونها متعلقة بلا قيد، ان التحريك واحد، والتكرار في البعث لاجل التأكيد لا التأسيس والانصاف ان اصحاب القول بعدم التداخل وان كان مقالتهم حقة الا ان ذلك لا يصح اثباته بالقواعد الصناعية، كما عرفت، ولابد من التمسك بامر آخر، وقد نبه بذلك المحقق الخراساني في هامش كفايته وهو ان العرف لا يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في ان ظهور كل قضية هو وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد ولعل منشا فهم العرف وعلة استيناسه، هو ملاحظة العلل الخارجية إذ العلل الخارجية بمرآى ومسمع منه حيث يرى ان كل علة انما يؤثر في غير ما اثر فيه الاخر، وهذه المشاهدات

الخارجية ربما تورث له ارتكازا وفطرة، فإذا خوطب بخطابين ظاهرهما كون الموضوع فيه من قبيل العلل والاسباب، فلا محالة ينتقل منه إلى ان كل واحد يقتضى مسببا غير ما يقتضيه الاخر قياسا لها بالتكوين بل العرف غير فارق بينهما الا بعد التنبيه والتذكار فإذا قيل للعرف الساذج بان وقوع الفارة في البئر يوجب نزح عدة دلاء معينة، و كذا الهرة، ينتقل بفطرته إلى ان لوقوع الفارة مثلا في البئر تناسبا لنزح سبع دلاء، و لوقوع الهرة فيها مناسبة كذلك، وان الامر انما تعلق به لاجل التناسب بينهما والا كان جزافا، وإلى ان لوقوع كل منهما اقتضاء خاصا بها، وارتباطا مستقلا لا يكون في الاخرى و هو يوجب تعدد وجوب نزح المقدار أو استحبابه، وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطية على اطلاق الجزاء واما ما ابطلناه من مقايسة التشريع بالتكوين فانما هو ببرهان عقلي لا يقف عليه العرف الساذج، ولكن هذا الارتكاز وان كان غير صحيح الا انه ربما يصير منشاء للظهور العرفي، ويوجب تحكيم ظهور الشرط على ظهور الجزاء فلابد من اتباعه، فانه المحكم في تلكم المواضع هذا كله راجع إلى المقدمة الاولى اعني فرض استقلال كل شرط في التأثير، و لكنها وحدها لا تفيد شيئا بل لابد من اثبات المقدمة الثانية وهى ان اثر الثاني غير اثر الاول، ولقائل ان يمنع هذه المقدمة لان غاية ما تلزم من الاولى من استقلالهما في التأثير هي ان الوجوب الاتى من قبل النوم، غير الاتى من قبل الاخر، وذلك لا يوجب الا تعدد الوجوب لا تعدد الواجب بل يمكن ان يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيهما تأكيد اللاول، ولا يوجب التأكيد استعمال اللفظ في غير معناه لان معنى وضع الامر

للوجوب هو وضعها لايجاد بعث ناش من الارادة الحتمية، والاوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، ضرورة ان التأكيد انما يؤتى به في الامور الهامة التى لا يكتفى فيها بامر واحد (وح) فكل بعث، ناش من الارادة الاكيدة، ولا معنى للتأكيد الا ذلك لا ان الثاني مستعمل في عنوان التأكيد أو في الاستحباب أو الارشاد أو غير ذلك فانها لا ترجع إلى محصل بل التأكيد لا يمكن الا ان يكون المؤكد من سنخ المؤكد فلابد ان يكون البعثان ناشيين من الارادة الاكيدة لغرض الانبعاث حتى ينتزع التأكيد من الثاني وبعبارة ثانية ان الاسباب الشرعية علل للاحكام لا لافعال المكلفين فتعددها لا يوجب الا تعدد المعلول وهو الوجوب مثلا، فيسنتج التأكيد ومع حمل الامر على التأكيد

يحفظ اطلاق الشرطيتين واطلاق الجزاء فيهما ولا يوجب تجوزا في صيغة الامر على فرض وضعها للوجوب فان المراد من وضعها ليس وضعها له لهذا المفهوم الاسمى بل لايجاد البعث الناشئ من الارادة الحتمية وهو حاصل في المؤكد بالكسر والمؤكد، اترى من نفسك انك إذا امرت ولدك باوامر مؤكدة ان تمنع عن كون الثاني والثالث مستعملة في غير معناه كيف وهذا كتاب الله والذكر الحكيم بين ظهرانينا تتلى آياته آناء الليل والنهار فهل تجد من نفسك ان تقول ان اوامره المؤكدة في الصلوة وغيرها مما استعملت في غير البعث عن الارادة الالزامية بل ترى كلها صادرة عن ارادة الزامية وغاية كل منها انبعاث المأمور نعم حمل الامر على التأكيد يوجب ارتفاع التأسيس وهو خلاف ظاهر الامر لكنه ظهور لا يعارض اطلاق المادة والشرطية فإذا دار الامر بين رفع اليد عن احد الاطلاقين ورفع اليد عن التأسيس لا ريب في اولوية الثاني وفيما نحن فيه إذا حمل الامر على التأكيد يرفع التعارض بين الاطلاقين (والحاصل) ان ما ذكر لا يقتضى الا رفع اليد من التأسيس الذى يقتضيه السياق ولا ضير فيه لاطباقهم على طرده إذا دار الامر بينه وبين الاخذ باطلاق بعض اجزاء الكلام ومما ذكرنا يظهر ضعف ما في مقالات بعض محققى العصر (رحمه الله) من ان تأكد الوجوب في ظرف تكرر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكد اليهما لا إلى كل منهما (وجه الضعف) ان البعث الالزامي الناشئ من الارادة الالزامية متعدد وكل منهما معلول لواحد من الشرطيتين لا انهما يؤثران في وجوب واحد متأكد، لان التأكيد منتزع من تكرار البعثين وكذا الوجوب المتأكد امر انتزاعي منه لا انه معلول للشرطيتين (ثم انه) يظهر من الشيخ الاعظم تحكيم هذه المقدمة بوجهين الاول ان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية (فح) لو كانت الاسباب الشرعية سببا لنفس الاحكام يجب تعدد ايجاد الفعل فان المسبب يكون هو اشتغال الذمة بايجاده، والسبب الثاني لو لم يقتض اشتغالا آخر فاما ان يكون لنقص في السبب أو المسبب وليس النقص في شئ منهما اما الاول فمفروض واما الثاني فلان قبول الاشتغال للتعدد تابع لقبول الفعل المتعلق له، والمفروض قبوله للتعدد واحتمال التأكيد مدفوع بعد ملاحظة الاسباب العقلية (انتهى) وفيه (اولا) ان قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق وقد اوعزنا إلى فساده غير مرة فراجع (وثانيا) ان اشتغال الذمة بايجاد الفعل ليس الا الوجوب على المكلف، وليس

ههنا شئ غير بعث المكلف نحو الطبيعة المنتزع منه الوجوب (فح) تحقق اشتغال آخر من السبب الثاني فرع تقديم الظهور التأسيسي على اطلاق الجزاء وهو ممنوع بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمة

فتعدده فرع هذا التقديم الممنوع، و (ثالثا) ان ما افاده في ذيل كلامه من ان احتمال التأكيد فيما تعلق بعنوانين اقوى مما إذا تعلق بعنوان واحد، لا يخلو من غرابة، إذ لو عكس لكان اقرب إلى الصواب، لان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمصاديق فلا وجه للقول بان الامر المتعلق باحد العناوين تأكيد لما تعلق بالعنوان الاخر نعم لو تعلقا بعنوان واحد لكان للتأكيد مجال واسع، واعجب من ذلك ما افاده من ان الاحكام الكلية في عرض واحد فلا مجال لتاكيد احدهما الاخر الا إذا كان متعلقها الامور الخارجية مع فرض تأخر احدهما عن الاخر، وذلك لان مدار التأكيد هو تشخيص العرف دون التقدم والتأخر، بل لو فرض امكان التكلم بشى واحد مرتين في آن واحد لحكم العرف بان المتكلم اتى بشى مؤكد كما هو كذلك في البعث اللفظى المقارن للاشاره الدالة عليه نعم لو تأخر احدهما ينتزع التأكيد من المتأخر الثاني من الوجهين، الالتزام بان الاسباب اسباب لنفس الافعال لا الاحكام، ولا يلزم منه الانفكاك بين العلة والمعلول، لانها اسباب جعلية لا عقلية ولا عادية، ومعنى السبب الجعلى ان لها نحو اقتضاء في نظر الجاعل بالنسبة إلى المعلول، وبعبارة اخرى ان ظاهر الشرطية كونه مقتضيا لوجود المسبب وان اقتضائه لوجوبه من تبعات اقتضائه لوجوده وحيث ان اقتضائه التشريعي لوجود شئ كونه موجبا لوجوبه و (ح) لازم ابقاء ظهور الشرط في الموثرية المستقلة، اقتضائه وجودا مستقلا انتهى (قلت) هذا الوجه مما لم يرتضه الشيخ نفسه حتى قال انه لا يسمن شيئا ولكن ارتضاء بعض محققى العصر (ره) واعتمد عليه في مقالاته، والانصاف انه لا يسمن ولا يغنى من جوع، إذ بعد، الاعتراف على ان معنى السببية الجعلية هو الاقتضاء لا الموثرية الفعلية فرارا عن انفكاك العلة عن معلولها، فلا منافات بين استقلال الاقتضاء وعدم تعدد الوجود لان معنى استقلاله، ان كل سبب بنفسه تمام المقتضى لا جزئه، ولا ينافى الاستقلال في الاقتضاء، والاشتراك في التأثير الفعلى (فح) مع حفظ اطلاق الجزاء واستقلال الشرطيتين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل واما ما افاده بقوله لازم ابقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة، اقتضائه وجودا

مستقلا، فرجوع عن ان السببية الجعلية عبارة عن نحو اقتضاء بالنسبة إلى المعلول لا المؤثرية الفعلية الاستقلالية. فالاولى التمسك بذيل فهم العرف في اثبات تعدد الجزاء وجودا لاجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما اشرنا إليها، ولهذا لا يتقدح في ذهنه التعارض بين اطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدد بل يحكم بالتعدد من عير التفات إلى اطلاق الجزاء (ثم) انه بعد تسليم المقدمتين اعني ظهور الشرطية في استقلال التأثير وكون اثر الثاني غير أثر الاول، لابد من البحث في المقدمة الثالثة من ان تعدد الاثر هل يوجب تعدد الفعل اولا فيقع البحث تارة في الثبوت أي امكان تداخل المسببين واخرى في الاثبات فنقول اما تداخل المسببين فقد منع الشيخ الاعظم امكانه وقال قد قررنا في المقدمة السابقة ان متعلق التكاليف (ح) هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الاول، ولا يعقل تداخل فردين من مهية واحدة بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل ايضا على ذلك التقدير الا ان يكون ناسخا لحكم السببية (انتهى) وفيه ان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الاول، ان كان هو الفرد الخارجي كما هو الظاهر فتداخل الفردين غير معقول بلا اشكال لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع، وان كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج، وانما سماه فردا لكونه تحت العنوان العام فعدم امكان تداخل العنوانين من مهية واحدة غير مسلم بل القيود الواردة على المهية مختلفة، فقد تكون موجبة لصيرورة المقدين متبائنين كالانسان الابيض والاسود وقد وجب كون المقيدين عامين من وجه كالانسان الابيض والعالم، فالوضوء في

قوله إذا نمت فتوضاء واذا بلت فتوضاء، مهية واحدة، ولاجل تسليم المقدمتين لابد من كونهما مقيدتين بقيدين حتى يكون كل سبب، علة مستقلة للاجياب على احد العنوانين لكن لا يجب ان يكون بين العنوانين نسبة التبائن حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضا فقوله قدس سره، لا يعقل ورود دليل على التداخل، فرع اثبات الامتناع وهو مفقود، بل لنا ان نقول لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكر، ولازم ورود الدليل مثلا على التداخل، هو كون المقيدين قابلين للتصادق واما مقام الاثبات فما لم يدل دليل على التداخل لا مجال للقول به فلابد في

مقام العمل من الاتيان بفردين حتى يحصل اليقين بالبرائة للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيتين في التأثير، ولفرض ان اثر كل، غير، الاخر، واما دعوى تفاهم العرف تكرار الوضوء من الشرطيتين فعهدتها على مدعيها لانها ترجع إلى دعوى استظهار كون كل عنوان مبائنا للاخر وهى بمكان من البعد واما المقام الثاني اعني ما إذا تعددت شخصا لا نوعا كما لو قال إذا نمت فتوضأ وفرضنا ان المكلف نام مكررا، وشك في ان المصداقين منه يتداخلان في ايجاب الوضوء اولا، فربما يقال بالتفريق بين ما إذا كانت العلة نفس الطبيعة فيتداخلان، وبين ما إذا كان السبب هو وجود كل فرد مستقلا فلا يتداخلان، وفيه ان الكلام انما هو بعد الفراغ عن سببية كل فرد مستقلا لو وجد منفردا، والا فلو فرضنا ان السبب هو نفس الطبيعة أو احتملنا ذلك يخرج النزاع من باب تداخل الاسباب بل يرجع البحث إلى ان السبب واحد أو متعدد، (نعم) البحث عن تعدد السبب أو وحدته من مبادى المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل إذ لابد ان يثبت اولا ان السبب هو الفرد لا الطبيعة حتى يتعدد السبب، ثم يبحث في تداخل الاسباب وان المصداقين منه يتداخلان في ايجاب الوضوء اولا فما اتعب به بعض الاعاظم نفسه الزكية واستظهر انحلال القضية الشرطية وقال بتقديم ظهورها في الانحلال على ظهور الجزاء في الاتحاد فاجنبي من حريم النزاع مع انه غير خال عن الاشكال فتدبر وخلاصة الكلام في هذا المقام انه لو فرضنا ظهور القضية في سببية كل مصداق من البول لايجاب الوضوء، فلا شك انه يقع التعارض بين صدر القضية الدال على سببية كل فرد كما إذا صدره بلفظة كلما وبين اطلاق الجزاء ولكن الترجيح مع الصدر عرفا فيتقدم على اطلاق الذيل إذ لا شك انه إذا سمع العرف بان كل فرد سبب لايجاب الوضوء لا يعتمد على اطلاق الجزاء بل يحكم بان كل فرد سبب لوجوب خاص بلا تداخل الاسباب، وقد ذكرنا وجه فهمه ومنشأ حكمه، هذا حال تداخل الاسباب واما تداخل المسببات في هذا المقام فقد قدمناه في المقام الاول ثبوتا واثباتا تتمة لابد في اخذ المفهوم من القضية الشرطية من حفظ الموضوع مع تمام ما اعتبر قيدا

في طرف الموضوع اوفى طرف الجزاء فمفهوم قولنا ان جائك زيد راكبا يوم الجمعة فاضربه، هو قولنا ان لم يجئك زيد راكبا يوم الجمعة فلا يجب عليك ضربه وقس عليه سائر القيود وهذا ما يعبر عنه من تبعية المفهوم للمنطوق، ومن القيود، العام المجموعى مثل قولك ان جائك زيد اكرم مجموع العلماء، وقد تسالم كل من قال بالمفهوم ان مفهومه هو انه ان لم يجئك لا يجب اكرام مجموعهم، ولا ينافى ذلك وجوب اكرام بعضهم، انما الاشكال في العام الاستغراقي سواء استفيد بالوضع اللغوى مثل كل والجمع المحلى باللام، ام بغيره مثل

النكرة في سياق النفى كما في قوله (ع) الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ فعلى القول بافادته المفهوم فهل هو الايجاب الجزئي بداهة ان نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية كما عليه الشيخ المحقق صاحب الحاشية، أو الموجبة الكلية كما عن الشيخ الاعظم قدس سره واوضحه كما في تقريرات بعض تلامذته بان المراد من لفظة شئ اما معناه العام من دون جعله عبرة لعناوين آخر التى هي موضوعات في لسان الدليل كالدم والبول أو يكون عنوانا مشيرا إلى العناوين الواقعة موضوعا للنجاسات، فعلى الاول يكون المفهوم هو الايجاب الجزئي فيقال الماء إذا لم يبلغ الكر ينجسه شئ وعلى الثاني يكون مفاد المنطوق لم ينجسه هذا وهذا ويصير مفهومه (ح) قضية منطبقة عليها، ويقال الماء إذا لم يبلغ قدر الكر ينجسه هذا وهذا، ويكون هو الموجبة الكلية، والاظهر هو الثاني (انتهى ملخصا) ويرد عليه انه كان المراد من جعله عبرة ومرآة للعناوين، هو جعل الحكم على الكثرة التفصيلية اولا وبالذات بلا وساطة لفظ الشئ والكل فهو واضح البطلان، ضرورة ملحوظية عنواني الكل والشئ في موضوع القضية وان كان المراد، ان الغرض من التوصل بهما ليس جعل الحكم عليهما بما هما كذلك، بل الغرض هو اتخاذ هما وسيلة لاسراء الحكم منهما إلى العناوين الواقعية، فهو حق لكن ذلك لا يستلزم ما يبتغيه إذ لابد ان يكون الحكم في طرف المفهوم كذلك أي ان ينفى الحكم عن العنوان المشير إلى العناوين الواقعية فمفهوم قولنا إذا جائك زيد اكرم كل عالم هو انه إذا لم يجئك لا يجب اكرام كل عالم ولا اشكال في افادته قضية جزئية، وبعبارة اوضح ان كون لفظ شئ مرآة للعناوين لا يستلزم ان يكون العناوين موضوعا للحكم في لسان الدليل بل الموضوع هو لفظ شئ

وان كان مرآة للعناوين، وعليه فمدار اخذ المفهوم هو رفع الحكم عما جعل موضوعا في لسان الدليل كما ان الحكم ثابت عليه ظاهرا، و (ح) يكون مفهوم قولنا لا ينجسه شئ هو ينجسه شئ ولا يضر كونه مرآة لما هو موضوع فتدبر على ان فهم العرف اقوى شاهد اضف إلى ذلك انه لو سلمنا كونه مرآة بالمعنى المتقدم، وان العناوين بكثرتها التفصيلية وقعت موضوعا للحكم، الا انه لا يستفاد من القضية الا الجزئية لان المفهوم ليس الا رفع سنخ الحكم المذكور عن الموضوع، لا اثبات حكم مقامه ومفهوم قولنا لا ينجسه، هو ليس لا ينجسه والقول بان مفهوم ما ذكر هو ينجسه مسامحة نشأت من وضع لازم المفهوم مكانه، و (ح) فمفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه البول والدم والكلب هو انه إذا لم يبلغ قدر كر ليس لا ينجسه البول والدم والكلب، وهو لا ينافى تنجيس بعضها إذ المفهوم هو سلب السالبة الكلية، وهو يتحقق تارة بالايجاب الجزئي واخرى بالايجاب الكلى (ولو سلم) ان العرف في مثل القضية لا ينتقل إلى سلب السلب بل ينتقل إلى الايجاب فلا اشكال فيما هو مورد نزاع العلمين ان العرف مساعد للايجاب الجزئي وان المفهوم من قوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ هو انه إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شئ في الجملة لا انه ينجسه كل شئ من العناوين (لا يقال) ان لازم حصر العلة في الكرية الذى هو الاساس لاثبات المفهوم، ان لا يكون لبعض افراد العام علة اخرى غير ما ذكر في الشرطية، والا يكون مخالفا لظهور الشرطية في الانحصار بل ينهدم اساس المفهوم، و (ح) فلازم انحصار العلة في جميع الافراد والعناوين، هو الايجاب الكلى في صورة عدم الكرية فيثبت ان مفهومه هو انه ينجسه كل شئ لانا نقول ما يستفاد من الشرطية في مثل تلك القضايا بعد تسليم المفهوم هو كون الشرط علة منحصرة للعموم وان كان استغراقيا، فلا ينافى عدم الانحصار بالنسبة إلى البعض فبلوغ الكر علة منحصرة لعدم تنجسه بكل نجاسة لا انه علة منحصرة لعدم تنجسه بالبول وعلة منحصرة لعدم تنجسه بالدم وهكذا نعم لو انحلت القضية إلى

تعليقات عديدة أو الجزاء إلى كثرة تفصيلية حكما وموضوعا كان لما ذكره وجه، لكن الانحلالين ممنوعان، والدليل الاسد الذى هو فهم العرف ان قطعنا النظر عما يقتضيه الضاعة موافق لما قويناه فصل في مفهوم الوصف وقبل الخوض ينبغى تقديم امرين (الاول) الظاهران محط البحث هو مطلق الوصف

سواء اعتمد على موصوفه ام لا، لان المثبت ربما يتمسك بفهم ابى عبيدة في قوله مطل الغنى ظلم، ولى الواجد يحل عقوبته وعرضه، وترى ان النافي لم يرده بانه خارج عن محط البحث لان الوصف لم يعتمد على موصوفه بل رده بوجه آخر، على انه الادلة المذكورة من الوضع والصون عن اللغوية جارية في كلا المقامين وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاعاظم من ان الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحا انما هو لخروج الكلام عن اللغوية وهذا لا يجرى في مثل اكرم عالما فان ذكر الموضوع لا يحتاج إلى نكتة غير اثبات الحكم له لا اثباته له ونفيه عن غيره (انتهى) وجه الضعفء هو ان اللغوية يأتي في الثاني ايضا، لان الحكم لو كان ثابتا لفاقد الوصف لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه، والصون عن اللغوية لو تم في الاول لتم في الثاني، وبالجملة هما متحدان استدلالا وجوابا الثاني ان استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطية فلابد من حفظ جميع ما ذكر في الكلام من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم، وعليه فلو كان الوصف اخص مطلق من مفهوم الوصف فلا ريب في دخوله قى محط البحث لبقاء الموضوع بعد انتفائه حتى في الوصف الذى لم يعتمد على موصوفه مثل قولك اكرم عالما إذ لابد على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل كما لا ريب في خروج الوصف المساوى لموصوفه عن حريم النزاع لارتفاع الموضوع بارتفاعه فلا يبقى للحم مركز حتى يحمل عليه أو يسلب عنه، وما في كلام المحقق الخراساني من تعميم البحت للمساوي فهو مخدوش واما العامان من وجه فلو كان الافتراق من جانب الوصف كما في مثل في الغنم السائمة زكوة في مقابل الغنم غير السائمة. فهو داخل ايضا في محط النزاع. نعم لو كان الافتراق من جانب الموصوف فهو خارج قطعا: وما حكى عن بعض الشافعية من ان قوله في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في الابل المعلوفة. فاسد لان حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم مما لا به منه، وانما الاختلاف بينهما في تحقق الوصف في احدهما دون الاخر بعد حفظه. فلا معنى لنفى الحكم عن موضوع اجنبي وعده مفهوما للكلام إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الحق عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم لا بالوضع والتبادر، ولا بالاطلاق. وما يقال من ان الاطلاق كما يدل على انه تمام الموضوع وبلا شريك كذلك يدل على انه بلا عديل. قد عرفت جوابه فيما مضى مفصلا. والتمسك بفهم ابى عبيدة

ضعيف جدا. ضرورة انه لا يثبت به الوضع ولم يعلم انه ادعى الوضع بل لعله استند إلى قرائن حافة بالكلام وغير ذلك من الاحتمالات، واما لزوم اللغوية فمدفوع بان الغرض لا ينحصر في الاحتراز ولو سلمنا فهى ايضا حاصلة لان معناها ان الذات بلا قيد ليس موضوعا للحكم وهو هناك كذلك. وهو لا يدل على عدم نيابة قيد مكانه عند فقدانه والعجب عما افيد في المقام من التدقيقات الصناعية وان مر نظيره في مفهوم الشرط ومحصله انه بعد احراز ان الاصل في القيدان يكون احترازيا. ان معنى قيدية شئ لموضوع حكم، هو ان ذات الموضوع

غير قابلة لتعلقه بها الابعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل وهو معنى الشرط حقيقة. وحيث ان الظاهر دخله بعنوانه الخاص إذ مع تعدد العلة يكون الجامع علة، وهو خلاف الظاهر فلا محالة ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع (انتهى) وفيه وجوه من الاشكال قد نبهنا عليها غير مرة، (منها) قياس التشريع بالتكوين و تقدم بطلانه إذ لا مانع من جعل العناوين المختلفه موضوعا لحكم واحد بالنوع (ومنها) اجراء القاعدة المعروفة في الفن الا على في نظائر المقام مع انه لامساس لها بهذه المقامات اصلا و هو غير خفى على اهلها (ومنها) حديث تأثير الجامع مع انك قد عرفت انه غير صحيح وان الجامع بنعت الجامعية يمتنع ان يكون موجودا خارجيا حتى يؤثر في الشئ والا يلزم الالتزام بمقالة الرجل الهمداني، (ومنها) انه بعد تسليم هذه المقدمات لا يفيد شيئا لان الميزان في هذا المقام هو فهم العرف الساذج لا الدقائق الفلسفية فصل في مفهوم الغاية والبحث فيه يقع في مقامين (الاول) هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية اولا المشهور هو دلاله الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم عما بعدها خلافا لجماعة منهم السيد والشيخ قدس سرهما، وفصل جمع من المحققين بين الغاية المجعولة للموضوع بحسب اللب وبين المجعولة للحكم، قائلين بالدلالة في الثاني دون الاول، اما عدم الدلالة فيه فلان الغاية حالها (ح) حال الوصف في انها قيد للموضوع، وارتفاع الحكم عن الموضوع المقيد ليس من باب المفهوم بل لارتفاع الموضوع الذى لابد من بقائه في الافادة واما الدلالة في الثاني فاسد ما قيل في تقريبه ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله

مقامه حيث قال ما حاصله إذا جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة لان مفاد الهيئة انشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية نعم لو قلنا ان مفاد الهيئة الطلب الجزئي فالغاية لاتدل على ارتفاع سنخ الوجوب (هذا) ولكنه عدل عنه في الدورة الاخيرة، ومحصل ما افاده في وجه العدول على ما ببالى هو انه لا دلالة لها على الانحصار مطلقا لان الطلب مسبب عن سبب بحسب الواقع وان لم يذكر في القضية، وليس فيها دلالة على حصره حتى تدل على المفهوم وما ذكرنا في المتن غير وجيه لان الطلب المعلول لعلة، لا اطلاق له بالنسبة إلى غير موردها وان كان غير متقيد بها ايضا ولكن قرر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة اخيرا بما حاصله، دعوى مساعدة الوجدان في مثل اجلس من الصبح إلى الزوال، لعدم المفهوم لانه لو قال المتلكم بعده، و ان جاء زيد، فاجلس من الزوال إلى الغروب لا يكون مخالفا لظاهر كلامه، وهذا يكشف عن ان المغيى ليس سنخ الحكم من أي علة تحقق بل السنخ المعلول لعلة خاصة سواء كانت مذكورة ام لا (قلت) الحق انه لو سلمنا ان الهيئة موضوعة لانشاء حقيقه الطلب لا الطلب الجزئي لا يرد عليه شئ من هذين الوجهين اما على ما ببالنا مطابقا لما حررناه فلان المفهوم لا يتوقف على انحصار العلة دائما، بل ربما يثبت لو كان موافقا لاستظهار العرف وفهمه وان لم يلتفت إلى انحصارها وذلك لانا إذا فرضنا ان الحكم عند العرف غاية لسنخ الطلب المنشأ، فلازمه انتفاء الحكم لدى الوصول إلى الغاية، والا لما كان غاية لنسخه بل لحصة خاصة وهو خلف، وبعبارة ثانية، ان المفهوم ربما يستفاد من تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاص، إلى غاية، فكأنه قال حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال (فح) يكون الوجوب بعد الزوال مناقضا له، والعرف ينتقل إلى المفهوم بعد ثبوت امرين، ثبوت كون الغاية للحكم وثبوت كون الهيئة ظاهرة في حقيقة الطلب من غير توجه إلى علة الحكم فضلا عن انحصارها، ولو فرض توجهه إليها يكشف من هذا الظهور المتبع، انحصارها واما على ما قرر في

ذيل النسخة المطبوعة اخيرا، فلان الخلل انما هو في مثاله فان ظاهر قوله اجلس من الصبح إلى الزوال هو رجوع الغاية إلى المادة ولعل عدم فهم المخالفة بعد التصريح بانه ان جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب لذلك والا فلو سلمنا كون

القيد غاية للحكم وكون المنشى، حقيقة الطلب فيفهم المخالفة قطعا نعم الاشكال كله في اصل المبنى وهو كون المنشاء حقيقة الطلب لما قدمناه سابقا من ابطال كون معاني الحروف مفاهيم عامة لامتناع تصور جامع بينهما كما سلف، وبسقوطه يسقط ما بنى عليه، هذا ولكن ذكرنا في خاتمة بحث الجملة الشرطية. ان معاني الحروف لا سيما الايجادى منها وان كانت خاصة توجد بنفس الاستعمال كحروف النداء والقسم الا ان العرف بعد سماع الانشاء اللفظى ينتزع نفس البعث وحقيقته ولو بالغاء الخصوصية من غير توجه إلى الجزئية والكلية ويفهم من قوله اجلس إلى الزوال ان الوجوب إلى هذا الحد، من غير توجه إلى ايقاع الوجوب وانه امر جزئي (فح) فيحصل من القضية بحسب فهم العرف ارتفاع سنخ الحكم من الغاية هذا كله بحسب الثبوت واما الكلام اثباتا وان القيد هل هو راجع إلى الموضوع أو الحكم أو المتعلق فليس له ميزان تام بل يختلف باختلاف التراكيب والمقامات والمناسبات فتذكر المقام الثاني في ان الغاية داخلة في المغيى اولا ومحطه ما إذا كان مدخول حتى والى ذا اجزاء كما في مثل سر من البصرة إلى الكوفة أو ذا امتداد كما في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق بناء على ان المراد منه محل رفق العظمين مما له امتداد وعلى ما ذكرنا فال مسألة عرفية وليس المراد من الغاية هو انتهاء الاجسام حتى يكون البحث عن ان غايات الاجسام داخلة فيها اولا، لان البحث (ح) يصير فلسفيا، وما عن شيخنا العلامة من ابتناء المسألة على امتناع الجزء الذى لا يتجزى وعدمه فالغاية داخلة على الثاني دون الاول ليس بوجيه لعدم ارتباط بالمسألة الاصولية (ثم) على ما ذكرنا من كون المدخول ذا اجزاء وامتداد لاجل اخراج ما ليس قابلا للتجزية والامتداد كالفصل المشترك فلا ينتج البحث نتيجة مطلوبة لكن تعميمه بالنسبة إليه لا مانع منه وان لم يترتب الثمرة الا على بعض التقادير ككثير من المسائل الاصولية ثم ان النزاع ليس بمختص بغاية الموضوع والمتعلق بل يجرى فيما إذا كانت غاية للحكم فلو صرح القائل بان الغاية في قوله صم إلى الليل غاية للوجوب. فلنا ان نبحث في ان الوجوب هل ينقطع بانتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار الليل اوالى انقضائه

وايضا ان البحث في المقام انما هو إذا كانت لفظة حتى للغاية مثل لفظة إلى، كما في قول الله عز شأنه كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله عز سلطانه ثم اتموا الصيام إلى الليل واما إذا كانت عاطفة كما في المثال الدائر اكلت السمكة حتى رأسها أو قدح الحاج حتى المشاة، مما ليست الكلمتان فيهما مستعملة في الغاية، فهى خارجة عن محط البحث قطعا، وبذلك يظهر ان ما افاده بعض محققى العصر في مقالاته من ظهور دخول مدخول حتى في المغيى في مثال السمكة غير صحيح نشاء من الخلط بين الضافضة والعاطفة، والبحث في الاول دون الثاني إذا عرفت ذلك فاعلم انه اختار شيخنا الاستاد قدس سره دخولها في المغيى فيما إذا كانت قيد اللفعل كقوله سر من البصرة إلى الكوفه وعدم دخولها فيما إذا كانت غاية للحكم، والتحقيق عدم

الدخول مطلقا، لان الكوفة لو كانت اسما لذلك الموضع المحصور بسورها وجدرانها وفرضنا ان المكلف سار من البصرة منتهيا سيره إلى جدرانها من دون ان يدخل جزء من الكوفة يصدق عليه انه اتى بالمأمور به وامتثل ويشهد على ما ذكرنا صدق قول القائل قرأت القرآن إلى سورة الاسراء إذا انتهى به القرائة إلى الاسراء ولم يقرء شيئا من تلك السورة وقس عليه نظائره واشباهه، والظاهر ان ما ذكر في إلى جار في لفظ حتى إذا استعملت في انتهاء الغاية، فإذا قلت نمت البارحة حتى الصباح بالجر لا يفهم منه الا ما يفهم إذا ابدلته إلى قولك نمت البارحة إلى الصباح كما هو كذلك في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين (الخ) نعم استعمالها في غير الغاية كثير ولعله صار منشأ للاشتباه حتى ادعى بعضهم فيها الاجماع على الدخول، في مفهوم الاستثناء ومن جملة ما يستفاد منه المفهوم الجملة المحفوفة بالاستثناء والكلام فيها يقع في مقامين (الاول) هل الاستثناء من النفى يدل على الاثبات ومن الاثبات يدل على النفى، (الظاهر) كما هو المشهور كذلك، للتبادر في اللغات التى نمارسها، والمخالف في المقام هو (ابو حنيفة) مستدلا بالاثر المشهور (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب أو بطهور) فانه على تقدير الدلالة يلزم ان يكون الصلوة المقرونة بها مع فقد سائر شرائطها، صلوة تامة (وانت خبير) بان المتكلم في مقام بيان ان الفاتحة من اجزاء الصلوة بحيث تنتفى بانتفائها، ولا تثبت الا باثباتها، واما ان محقق الصلوة هي نفسها وحدها أو هي بانضمام شرائط اخرى فليس بصدد

بيانه و (بعبارة اوضح) ان هذا الكلام بصدد افادة شرطية الطهارة وجزئية الفاتحة في الصلوة لا الاخبار عن ان الصلوة تتحقق عند وجودهما دائما فهو بصدد افادة الجزئية لا بصدر الاخبار عن العقد السلبي والايجابى وفي مثله لا يجرى ما يجرى في مثل جائنى القوم الا زيدا (هذا) وقد يستدل للمطلوب بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال لا اله الا الله ولولا دلالته على اثبات الالوهية لله لما كان مفيدا لذلك (هذا) ويمكن ان يقال ان القوم في صدور الاسلام لم بكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين لوحدة ذاته، فقد كانوا يعبدون الاصنام ليقربوهم إلى الله زلفى، فكلمة الاخلاص وردت لردهم فمعناه نفى استحقاق العبودية عما سواه لا اثبات كونه معبودا ويؤيد ذلك ان كلمة اله بمعنى المعبود، فحاصله انه غيره تعالى غير مستحق للعبودية، وبالجملة ان وجود الباري كان مفروغا عنه عند عبدة الاصنام والاوثان وكان الغرض من عبادتهم لها، لاجل كونها وسائط القرب من الله تبارك وتعالى، فكلمة الاخلاص وردت لنفى معبودية غير الله تعالى (وبذلك) يتضح الجواب عن الاشكال المعروف من ان الخبر المقدر اما لفظ موجود أو ممكن وعلى الاول يدل الاستثناء على حصر وجود الالهة في الباري ولا يدل على نفى امكان الغير، وعلى الثاني يدل على اثبات الامكان لوجوده لا على وجوده (وجه الاتضاح) هو ان كلمة الاخلاص سيقت لنفى ما يعتقده عبدة الاوثان من الشرك في العبادة لا لاثبات وجود الواجب أو وجوبه حتى يرد الاشكال واما الاجوبة الفلسفية وان كانت صحيحة في محلها لكنها لبعدها عن اذهان العامة لا يمكن ابتناء قبوله عليها مما قصرت افهام العامة عنها واما الثاني أي الدلالة على الحصر فهو ايضا ثابت بالتبادر والارتكاز العرفي مما هو المعلول في امثال المقامات فخروج فرد آخر مخالف للحصر كما انه مخالف للعموم في مثل قوله اكرم وقد يستدل للمطلوب بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال لا اله الا الله ولولا دلالته على اثبات الالوهية لله لما كان مفيدا لذلك (هذا) ويمكن ان يقال ان القوم في صدور الاسلام لم بكونوا مشركين في ذات الواجب تعالى بل كانوا معتقدين لوحدة ذاته، فقد كانوا يعبدون الاصنام ليقربوهم إلى الله

زلفى، فكلمة الاخلاص وردت لردهم فمعناه نفى استحقاق العبودية عما سواه لا اثبات كونه معبودا ويؤيد ذلك ان كلمة اله بمعنى المعبود، فحاصله انه غيره تعالى غير مستحق للعبودية، وبالجملة ان وجود الباري كان مفروغا عنه عند عبدة الاصنام والاوثان وكان الغرض من عبادتهم لها، لاجل كونها وسائط القرب من الله تبارك وتعالى، فكلمة الاخلاص وردت لنفى معبودية غير الله تعالى (وبذلك) يتضح الجواب عن الاشكال المعروف من ان الخبر المقدر اما لفظ موجود أو ممكن وعلى الاول يدل الاستثناء على حصر وجود الالهة في الباري ولا يدل على نفى امكان الغير، وعلى الثاني يدل على اثبات الامكان لوجوده لا على وجوده (وجه الاتضاح) هو ان كلمة الاخلاص سيقت لنفى ما يعتقده عبدة الاوثان من الشرك في العبادة لا لاثبات وجود الواجب أو وجوبه حتى يرد الاشكال واما الاجوبة الفلسفية وان كانت صحيحة في محلها لكنها لبعدها عن اذهان العامة لا يمكن ابتناء قبوله عليها مما قصرت افهام العامة عنها واما الثاني أي الدلالة على الحصر فهو ايضا ثابت بالتبادر والارتكاز العرفي مما هو المعلول في امثال المقامات فخروج فرد آخر مخالف للحصر كما انه مخالف للعموم في مثل قوله اكرم كل عالم الا زيدا ولنختم الكلام حامدين ومصلين، وقد ضاق نطاق الجزء عن التبسط، ويتلوه الجزء الثاني يبتدء فيه من مباحث العموم والخصوص وتم بيد مؤلفه الفقير محمد جعفر السبحاني التبريزي ابن الفقيه الحاج الميرزا محمد حسين التبريزي عاملهما الله بلطفه وكرمه ليلة الثلثا بعد ما مضى سبع وعشرون من الجمادى الاولى من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية