حاشية على كفاية الأصول

تقرير بحث السيد البروجردي ج ١

الحاشية على كفاية الاصول طرح لمباني سيد الطائفة العلامة المحقق اية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره (١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ(في الاصول للعلم الحجة آية الله الشيخ بهاء الدين الحجتى البروجردي الجزء الاول

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين مصابيح الظلم وعصم الامم، ما أنار فجر ساطع، وخوى نجم طالع. وبعد فهذه تقريرات أنيقة، وتحريرات نميقة حول " كفاية الاصول " لاستاذ المتأخرين على الاطلاق، شيخ مشايخ المجتهدين المعاصرين في الآفاق، المولى محمد كاظم الخراساني المتوفى (١٣٢٩ ق هـ(. ألقاها وحيد العصر، وفريد الدهر، الفقيه العيلم، والمحقق الاعظم، المرجع الاعلى رئيس الملة والدين، حافظ شريعة جده سيد المرسلين صلى الله عليه وآله آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس الله تربته. حين إقامته في مسقط رأسه (بروجرد) وكان مجلس درسه يومئذ حاشدا لاعلام الافاضل، ويرحل إليه رحال التحقيق حتى من البلاد البعيدة على الرواحل، واستفاضوا من افاضاته الشريفة، وحفظوا دراساته المنيفة. وممن حرر كلماته الرشيقة، هو العالم الفاضل، والفقيه الكامل حجة الاسلام والمسلمين آية الله الحاج الشيخ بهاء الدين الحجتي البروجردي طاب ثراه،

وكان مجازا من حضرته بإجازة إجتهادية وقد تصديت لتنظيمه وتصحيحه وإخراج مصادر الاقوال والاحاديث والكلمات وأرجو من الله المثوبة. وأنا العبد المفتقر إلى عفو ربه غلام رضا بن على اكبر مولانا البروجردي.

أما المقدمة ففي بيان أمور: الاول إن موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية قوله: " الاول ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ". اعلم أن تحقيق المقام يحتاج إلى بيان ما هو المراد من العوارض، وما هو المقصود من الذاتية. فنقول: الظاهر أن مراد القوم من العوارض في هذا المقام هو المعنى المصطلح بين المنطقيين، وهو الكلي الصادق على الشيئى لا في مرتبة ذاته، بل يكون خارجا عنه ومحمولا عليه باعتبار اتحاده

معه في الخارج، مثل عنوان " الماشي " الذي يكون صادقا على الحيوان ومحمولا عليه باعتبار اتحاده معه في الخارج، وذاك هو الذي يجعلونه مقابلا للذاتى. وبعبارة اخرى: العرض في إصطلاحهم عبارة عن كل مفهوم مغاير مع مفهوم آخر، متحد معه في الخارج، بحيث يصلح باعتبار ذاك الاتحاد حمله عليه،

لا العرض المصطلح بين الطبيعيين، الذي يكون عبارة عما لا يوجد إلا في الموضوع، مثل الالوان مثلا في مقابل الجوهر الذي يوجد غير محتاج إلى موضوع في مرتبة الوجود اصلا. والدليل على ما إدعيناه من الظهور هو أن عادة المنطقيين كانت مستقرة على تعريف موضوع العلم في فن المنطق بما عرفناه، وبعيد جداخروجهم عن المصطلح عندهم، فيحمل كلامهم على مصطلحهم ما لم تكن قرينة على الخلاف. والظاهر أن المراد من الذاتية في المقام هو أن الموضوع بنفسه مستحق لحمل العرض الفلاني عليه، من غير إحتياج إلى حيثية تقييدته اخرى، غير نفس حيثية الموضوع، وإن كان محتاجا إلى حيثية تعليلية، إذا عرفت ذلك فاعلم أن موضوع كل علم، عبارة عما يكون أهل الفن بصدد بيانه، من الجهات المنظورة في الفن والحيثية المقصودة، مثلا أهل فن النحو إنما يكونون بصدد بيان حيثية الاعراب والبناء، فتكون تلك الحيثية موضوعا لعلم النحو، واهل فن الاصول إنما يكونون بصدد بيان الحجة، وأنه ماذا يكون حجة في الفقه، فيكون موضوع الاصول مفهوم الحجة في الفقه، فتكون مصاديقها، مثل خبر الواحد أو الكتاب مثلا محمولة عليها، وإن كان المحمول في المسائل موضوعا، والموضوع محمولا، فانه لا ضير في ذلك، ومقصود القوم من جعل الادلة موضوعا لهذا الفن هو حيثية حجيتها، فينطبق على ما ذكرناه من موضع الفن. فلم يبق مجال لما أورده عليهم بعض الاجلة (١) من خروج جل المسائل الاصولية، كالاصول العملية، لعدم دليليتها، فان الحجة عبارة عما يكون شاملة

---

(١) ولعل مراده قدس سره ببعض الاجلة هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (عبد الرحيم) الطهراني الاصفهاني الحائري المتوفى سنة (١٢٥٠) هـ.)*(

لمثل الاصل العملي، فانها عبارة عما يكون عذرا للمكلف، وهو موجود في الاصل العملي، كما تكون في بعض المقامات منجزة للتكليف. وعلى ما ذكرناه من التحقيق فنحن في فسحة عما تكلفه المصنف: من جعل موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، وان لم يكن معنونا بعنوان خاص ومسمى باسم مخصوص، فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه، مثل مفهوم احدها، فرارا عما يكون عنده محكما من الاشكال الوارد على جعل موضوع العلم عبارة عن الادلة. ومن جعل تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا الموضوعات أو المحمولات، خلافا لطريقة القوم، وما هو الحق من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، فرارا عما يرد عليه من الاشكال على جعل الموضوع مفهوم احدها، فان هذا المفهوم موجود في سائر العلوم، فلا يمتاز ذاك العلم من سائر العلوم بالموضوع الكذائي. وبالجملة إن موضوع كل علم عبارة عما يكون أهل الفن بصدد بيانه، والبحث عن عوارضه على ما بيناه آنفا هو تعيين مصاديقه، وبيان محمولاته الطارية على نفس ذاته من غير واسطة حيثية اخرى، مثلا موضوع علم الاصول عبارة عن عنوان (الحجة في الفقه)، والبحث عن

عوارضه هو البحث في نفس مصاديقها، الا ترى أن الاصولي يبحث في أن الكتاب مثلا حجة أم لا ؟، بمعنى أنه هل يكون من مصاديقها وعوارضها أم لا ؟. وبهذا التقرير يندفع جميع الاشكالات، سوى خروج ابواب الالفاظ عن ذلك، ولا ضير، لانها من المبادي اللغوية والحكمية والعقلية، وذلك من غير إتعاب النفس والوقوع في التكلف كما أوقع المصنف قدس سره نفسه الشريفة في ذلك.

[أي بلا واسطة في العروض -] قوله: " اي بلا واسطة في العروض ". ان الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام، والفصل بالقياس إلى الجنس خاصة غير شاملة، مع أنها بالقياس إلى النوع من الذاتي، وهو غير المصطلح عند الطبيعيين من الموجود في الموضوع، حيث انه ليس امرا نسبيا ولا يختلف بالاضافات، مع ان المعنى الاول يصدق على الجواهر ايضا كما أشرنا إليه، والمعنى الثاني يقابلها. والوجه في ظهور ما ادعيناه أن عادتهم كانت مستقرة على ذكر موضوع العلم وتعريفه في فن المنطق، والظاهر إرادة المعنى المصطلح في هذا الفن ما لم تكن قرينة على خلافها، مع أن الامور المبحوث عنها في الفنون غالبا ليست عوارض للموضوع إلا بهذا المعنى، ألا ترى أن الالهيين يبحثون عن الماهيات اللاحقة للوجود بما هو موجود، وهي ليست أعراضا بالمعنى الثاني، وهكذا غيرهم لما سيأتي الاشارة إليه فيما بعد. ثم الظاهر انه ليس المراد بالذاتي (١) هنا ما هو المصطلح في باب الايساغوجي، لانه مقابل للعرض فلا يوصف به، ولا ما هو المصطلح في كتاب البرهان من الاعراض المنتزعة عن ذات المعروض غير المتأخرة عنه بحسب الوجود، لعدم كون المبحوث عنه في العلوم غالبا ما يكون بالنسبة إلى الموضوع من هذا القبيل، بل ما يكون هذا الموضوع موضوعا له حقيقة عند العقل بما هو هو، بحيث لا يكون هو بما هو متبوع له عقلا وموضوع له محتاجا إلى حيثية

---

(١) الذاتي يستعمل في موردين: الاول الذاتي في الايساغوجي اي الكليات الخمس وهو ما ليس خارجا عن ذات الشئ بل كان من اجزائه سواء أكان جزءا مشتركا كالجنس ام جزءا مختصا كالفصل، والثاني الذاتي في البرهان وهو ما ينتزع من الذات ولا يفتقر في الانتزاع إلى غيره. (*)

تقييدية اخرى غير حيثية ذاته، تكون هذه الحيثية متبوعة له بنفسه وهذه متبوعة له بالعرض وباتحادها معها، أو يكون لهذه الحيثية الزائدة دخل في المتبوعية، وان كان للمقيد بها دخل أيضا، بل يكون هو بما هو متبوع وموضوع له مستغنيا من حيثية اخرى متحدة معها، بل المعتبر في كون العرض ذاتيا للموضوع (مضافا إلى ما ذكر) ان يكون الموضوع بتمام ذاته متبوعا له، بحيث لا تكون في ذاته حيثية لا تكون دخيلا في موضوعيته، والا كان العرض ذاتيا لجزئه الذي يكون بذاته متبوعا له. نعم ذكر بعضهم: ان موضوعية الشئ للعرض بجزئه المساوي (أي بفصله) لا يضر بكونه من الاعراض الذاتية بالنسبة إلى النوع، فيبحث عنها في الفن الذي يكون هذا الموضوع موضوعا له وليس ببعيد، لكن الاذعان به موقوف على تصفح الفنون وما يبحث فيها، بل قيل: بأن توسط الحيثية الخارجية المساوية للموضوع لا يضر بصدق العرض الذاتي هذا. فظهر بهذا معنى الواسطة في العروض، وأنها الحيثية التي تكون متحدة مع الموضوع المفروض، وموضوعة للعرض بذاته بالمعنى المذكور، ويكون موضوع المفروض موضوعا له

باتحادها معها، فيكون مصداق العروضين والحملين واحدا، وإن اختلفا اعتبارا. وظهر بما ذكرنا أن التمثيل لما تكون بالواسطة بالسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، والشدة العارضة بالضرب العارض للجسم إنما يليق إذا فسر العرض بمصطلح الحكيم، وكان انقسامه وغيره باعتبار وجوده في نفس هذا الموضوع، أو وجوده في الموجود في هذا الموضوع من الاعراض، وفسر الواسطة في العروض بما يكون موضوعا لعرض وعرضا لموضوع، وقد عرفت ضعفه.

---

[١٠]

[هو نفس موضوعات مسائله عينا، وما يتحد معها خارجا، وإن كان يغايرها مفهوما، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده، والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة،] وظهر ايضا أن العرض الذاتي المبحوث عنه في الفن لا بد أن يكون أمرا متحدا مع موضوع الفن وجودا، وإن كان غيره مفهوما، ولا ضير في كونه أخص من الموضوع، ألا ترى أن الفصل عرض ذاتي للجنس بالمعنى المذكور مع أنه أخص منه، وكذا لا ضير في جعله في المسألة موضوعا وجعل موضوع الفن محمولا عليه، بل الغالب في مسائل الفنون كونها كذلك، كما تريهم يجعلون المسألة الباحثة عن وجود المادة في الجسم من مسائل الآلهي، مع أن الموجود الذي هو موضوع ذلك الفن محمولا فيها، بل إذا تصفحت مسائل الفن الالهي وجدت جلها كذلك، وكذا المنطق موضوعه المعرف والحجة، مع انك تجدهما في غالب مسائله محمولا والعرض موضوعا، وكذا غيرهما من الفنون فتدبر. قوله: (هو نفس موضوعات مسائله عينا) الخ. محصله أن الضابط في ضبط موضوع الفن هو ملاحظة موضوعات مسائله، وأخذ مفهوم الجامع بينها وتجريده من الخصوصيات المميزة لها، فهو موضوع الفن، فإن محمولات المسائل أعراض، ذاتية بالنسبة إلى موضوعاتها، والعرض الذاتي للافراد عرض ذاتي للمفهوم الجامع بينها لكونه عينها خارجا. وهذا كما ترى لا ينطبق على ما ذكرناه عن القوم في تفسير العرض الذاتي، إذ العرض الذاتي للفرد لا يمكن أن يكون عرضا ذاتيا للكلي الجامع بينه وبين فرد آخر، إذ الخصوصية المائزة بينها إن كان لها دخل في الموضوعية فيحتاج الكلي الجامع في موضوعيته إلى حيثية زائدة على ذاته، وإن لم يكن له دخل كان الموضوع بالذات هو الكلي لا الفرد، بل يكون بالنسبة إلى الفرد عارضا لجزئه

---

[١١]

[جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمين، لاجل كل منهما دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.] إن كان الكلي ذاتيا له، أو لحيثية زائدة إن كان عرضيا كما هو الغالب، إذ الغالب أنه لا جامع ذاتي بينها مختص بها، بل الجامع في الغالب هو مفهوم أحدها، أو شبهه من الانتزاعيات، هذا مع أنا لم نر إلتزامهم في جعلهم محمول المسائل عرضا ذاتيا لموضوعها. قوله: (جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض) الخ. لما كان تعيين موضوع العلم، بناء على ما أفاده قدس سره في بيان الموضوع، موقوفا على تعيين مسائله بحيث تصبر جملة من القضايا متعينة لكونها مسائل هذا العلم، حتى يكون الجامع بين موضوعاتها موضوع العلم، فلا بد ان يكون تعيين المسائل مسائل للفن بشئ آخر غير الموضوع وإلا دار. فالتزم قدس سره بأن الملاك في كون المسائل مسائل الفن الخاص الواحد هو ترتب غرض واحد دونت هذه المسائل لاجله عليها، فجهة وحدة مسائل الفن على هذا هي وحدة الغرض، وجهة إمتيازها عن المسائل فن آخر هو تعدد الغرض،

كما أن جهة وحدتها وتمايزها عن غيرها على المسلك المتقدم هي وحدة ما يبحث فيها عن عوارضه الذاتية وتعدده. وربما أمكن الاشكال فيما أفاده، بأن كل باب من أبواب الفن يختلف الغرض منه مع الغرض من باب آخر. فإن اجيب بأنه وإن كان كذلك، لكن هنا غرض واحد أوسع منه يترتب على كلها أمكن أن يناقش بأن ملاحظة الغرض الاوسع لا إنضباط لها، إذ ربما

---

[١٢]

[لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما. فإنه يقال: مضافا إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمين، واخرى لاحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فان حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لاجل مهمين، مما لا يخفى. وقد انقدح بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لان يكون من الواحد. ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا.] تعلق بمسائل علمين أو الازيد غرض واحد، والاحالة إلى غرض المدون، إن اريد بها الاحالة إليه بما هو غرض المدون، لم يفد إذ كل هذه الاغراض المختلفة سعة وضيقا غرض للمدون لها، وإن اريد غرض المدون لها بما هو فن واحد بتماميته، فهذا إرجاع إلى اختيار المدون جزافا من دون معين.

---

[١٣]

[وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة، لا خصوص الادلة الاربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي، ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الادلة، ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأي الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد،] قوله: " وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول " الخ. ذكر جماعة أن موضوع الاصول هو أدلة الفقه (١)، وظاهرهم كونها بما هي أدلة، لا ذواتها (٢)، فمرجعه إلى كون الموضوع هو عنوان الدليل في الفقه. ثم الظاهر أن مرادهم بالدليل هو الحجة، لا ما يفيد العلم أو الظن بالاحكام الفقهية مطلقا، والشواهد عليه في كلماتهم كثيرة، ولذا أورد عليهم المحقق (٣) القمي قدس سره بأنه يلزم حينئذ أن يكون القضايا الباحثة عن حجية خبر الواحد وغيره خارجة عن مسائل الفن، وداخلة في مباديه، لكون

(١) نسب ذلك إلى المشهور. (٢) كما يظهر من الفصول فانه صرح بأن الموضوع في علم الاصول ذات الادلة لا هي مع وصف الدليلية. (٣) المحقق القمي: آية الله العظمى ابو القاسم بن محمد حسن الفقيه الاصولي من تصانيفه القيمة: القوانين المحكمة في الاصول، والغنائم، والمناهج في الفقه، توفى بقم ودفن في مقبرتها الشهيرة بشيخون سنة (١٢٣١) هـ.)*(

[فان البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارضه، فإنها مفاد كان الناقصة. لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي - كما هو] البحث فيها بحثا عن مقوم الموضوع لا عن عوارضه، مع أنها عمد مسائل الفن، بل هي مسائل الفن لا غيرها، كما يظهر من كتب مهرة الفن، حيث يجعلون غيرها من المبادئ. هذا محصل كلامه، فلو كان مرادهم بالدليل المفيد للعلم بالشئ، لم يكن وجه لهذا الكلام إذا الحجية بهذا المعنى ليست من المقومات كما هو ظاهر. ثم أن الحق في الجواب عن هذا الاشكال هو أن البحث في هذه القضايا بحث عن عوارض الحجة، إذ عنوان خبر الواحد وغيره مما يحمل عليه عنوان الحجة بالحمل الشايع عرض لها، إذ يكون خارجا عنها ومحمولا عليها، وذاتي لها أيضا كما ذكرنا أيضا، فلا ينافيه كونه موضوعا في المسألة والحجة محمولا كما ذكرناه سابقا من أن هذا هو الغالب في مسائل الفنون. فظهر بذلك أن هذه المسائل هي مسائل الفن لا غيرها، بل يذكر غيرها من باب المبادي، كما هو دأب محققي الفن، فلا حاجة إلى التكلف بجعل الموضوع ذوات الادلة حتى تكون متكثرة ومختلفة بحسب اختلاف الاراء في تعيين ذوات الادلة، أو جعل العوارض أعم من أجزاء الشئ، بدعوى أنها بمعنى التوابع في الذهن، والاجزاء ايضا كذلك، كما يلوح عن بعض المعاصرين، وبطلانه ظاهر، ولا إلى غيرهما مما هو مذكور في المتن. قوله: " فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة " الخ. يمكن أن يقال: إن البحث عن ثبوت شئ بحث عن معلوليته له، لا عن وجوده وهي من عوارضه بالمعنى المتقدم.

[المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة. فإنه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى. وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدي وإن كان منها، إلا أنه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا. وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها، فلان البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلا أن البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الالفاظ، وجملة من غيرها، لا يخص الادلة، بل يعم غيرها، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى. ويؤيد ذلك تعريف الاصول، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية)، وإن كان الاولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل)، بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الاصول] قوله: " مما لا يعرض السنة بل الخبر " الخ. يمكن أن يقال: إن حجية الخبر بالنسبة إلى السنة معنى منتسب إلى الخبر والسنة، فيمكن إعتباره وصفا لها، كما يمكن وصفا له، فإن السنة محجوج عليها به. قوله: " بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة " الخ. ظاهره أن هذه المسألة بناء على الكشف، ومسائل حجية خبر الواحد

[العملية في الشبهات الحكمية من الاصول، كما هو كذلك، ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.] وغيره مما يشبهه مما تقع في طريق إستنباط الاحكام. ووجهه غير ظاهر، إذ إستنباط الواقع على وجه القطع لا يحصل منها اصلا، وعلى وجه الظن قد لا يحصل، وقد يحصل من دخل لهذه المسائل فيه، والحكم الظاهري عين تلك المسائل، لا أنه يستنبط منها. هذا إذا قلنا بجعل الحكم الظاهري في مواردها، وإلا فليس إلا الواقع وظهر حالها بالنسبة إليه، فالحق أن هذه المسائل ومسائل اصول العملية إنما يبحث الاصولي عنها من حيث يعين فيها الحجة بالنسبة إلى الاحكام الفقهية من المكلف (بكسر اللام) على المكلف (بفتح اللام)، أو بالعكس، والثاني هو الذى يعبر عنه بالعذر، سواء اقلنا بأنه ليس للامارات والاصول إلا الحجية والعذر بالنسبة إلى الواقع كما يقويه المصنف قدس سره في بعض (١) افاداته، أم قلنا بجعل أحكام ظاهرية في موارد الامارات وبعض الاصول، أم قلنا بثبوت أحكام حقيقية موضوعية في مواردها، فإنها أيضا لا تخلو مع هذا عن الحجية بالنسبة إلى الواقع، وبحث الاصولي عنها من هذه الحيثية. فظهر أن مسائل الامارات والاصول على نسق واحد، فإن إلتزمنا بما هو ظاهر القوم من كون مباحث الالفاظ وشبهها من المبادى، كان الاولى تعريفها بأنها المسائل التي يبحث فيها عن العوارض الذاتية للحجة في الفقه، أي يعين بها ما يكون متحدا معها من العناوين هذا بناء على كون أسماء العلوم بمعنى المسائل، أما على كونها بمعنى التصديق أو الملكة فيظهر حاله بالمقايسة.

---

(١) في التنبيه الثالث من تنبيهات القطع من حاشيته المبسوطة على الفرائد. (*)

[الامر الثاني الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني، كما لا يخفى. ثم إن الملحوظ حال الوضع: إما يكون معنى عاما، فيوضع اللفظ له تارة، ولافراده ومصاديقه أخرى، وإما يكون معنى خاصا، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الاقسام ثلاثة، وذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشئ معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجها للعام، ولا لسائر الافراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له، ولا لها - أصلا - ولو بوجه.] قوله: " الامر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص " الخ. إعلم أن حقيقة الوضع عبارة عن ربط خاص بين اللفظ والمعنى، يحصل تارة بالجعل، واخرى بكثرة الاستعمال والطبع، وبهذا الجامع (أعني الربط الخاص) يصح تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني، فإنه لابد في التقسيم من جامع كان مقسما كما لا يخفى. قوله: (ثم إن الملحوظ حال الوضع) الخ. إعلم إن للوضع تقسيمات اخرى، بعضها باعتبار اللفظ، وبعضها باعتبار المعنى، أما الاول: فالواضع إما أن يلاحظ لفظا ثم يضع شخص اللفظ بازاء المعنى، سواء أكان المعنى خاصا أم عاما، وإما أن يضع نوع اللفظ بأزاء المعنى، سواء أكان المعنى عاما أم خاصا، وذلك بان كان للفظ الملحوظ نوع، يوضع ذلك

[نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاما، كما كان الموضوع له عاما، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الافراد - لا يكون متصورا إلا بوجهه وعنوانه، وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشئ، بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصور أمر آخر.] النوع مرآتا للمعنى، مثل لفظ " فاعل " فإنه لو حظ بنوعه، أعني كل ما كان على هذا الوزن يجعل بازاء المعنى، يسمى القسم الاول بالوضع الشخصي، والثاني بالنوعي. وإما التقسيم باعتبار المعنى فالمعنى الملحوظ حين الوضع إما عام أو خاص، وعلى الاول إما يوضع اللفظ بازاء نفسه، أو يوضع بأزاء مصاديقه، وأما على الثاني فلا محالة يكون الموضوع له نفس المعنى الملحوظ، وذلك لانه لابد من تصور الموضوع له إما بوجهه وعنوانه، وإما بنفسه وذاته، وعلى أي حال إما أن يوضع بأزاء نفسه وذاته، وإما أن يوضع بأزاء مصاديقه، فالاقسام ثلثة ليس غير، وأما القسم الرابع المتوهم، (وهو ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما)، فهو غير معقول، فإن الموضوع له في ذاك القسم لم يتصور اصلا، لا نفسا وذاتا، ولا وجها، وعنوانا، أما الاول فواضح، وأما الثاني فلان الخاص، بما هو خاص لا يصلح لان يكون وجها وعنوانا للعام، ومع التعرية عن الخصوصيات يخرج من هذا القسم ويدخل في الاقسام الثلثة. ثم إن بعض الاجلة (١) ذهب إلى إمكان القسم الرابع في بعض المقامات، وهو فيما إذا كان الشخص الملحوظ بجامعة وعنوانه مجهولا، وإن كان بحسب

---

(١) المراد به هو العلامة المحقق المولى حبيب الله بن محمد علي الرشتي الفقيه الاصولي صاحب " البدايع " توفى بالنجف الاشرف سنة (١٣١٢) هـ.)*(

[ولعل خفاء ذلك على بعض (١) الاعلام، وعدم تميزه بينهما، كان موجبا لتوهم امكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل.] الواقع معلوما، مثلا إذا رأينا جسما من بعيد، ولم نعلم بأنه من أي نوع فنضع اللفظ بازاء ما هو متحد مع هذا في الواقع، فيكون هذا الشخص وجها وآلة للجامع. لكن فيه مالا يخفى، فإن الجهل بالواقع لا يصير ملاكا لصيرورة الخاص وجها للعام فإن الخاص الكذائي إما أن يلاحظ بجميع خصوصياته، فلا يمكن أن يقع وجها للعام وان كان العام مجهولا، وإما يلاحظ معرى، عنها فيصير العام المجهول ملحوظا بنفسه وذاته، لا بوجهه وعنوانه. وبالجملة لابد للواضع من العلم بالموضوع له إما بنفسه أو بوجهه وعنوانه، والمفروض في كلامه هو مجهولية العام، والعلم بالخاص والخصوصية لا يوجب العلم بالعام ولو إجمالا، بل يكون الواقع عنده باقيا على حاله. هذا كله بحسب مقام الثبوت والتصور، وأما بحسب الاثبات والوقوع فلا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم (٢) أنه وضع الحروف وما الحق بها من الاسماء. وقال بعض (٣) تنزلا عن ذلك بأن المستعمل فيه فيها خاص، بعد

---

(١) المراد به صاحب " الفصول " أو اخوه المحقق الشيخ محمد تقي المتوفى سنة (١٢٤٨) هـ صاحب " هداية المسترشدين ". (٢) المتوهم جماعة منهم المحقق السيد شريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى بشيراز سنة (٨١٦) هـ.)٣) عزى

هذا القول إلى التفتازاني سعد الدين مسعود الاديب المتوفى بسمرقند سنة (٧٩١) هـ)*(

[ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الاجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الاسماء، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاص] الاعتراف بكون الموضوع له عاما كالوضع. والتحقيق حسب ما يؤدي إليه النظر الدقيق كما ذهب إليه أهل التحقيق والتدقيق هو أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء في كونها عامين. وتوضيح المرام يحتاج إلى صرف عنان الكلام في تحقيق ما للحروف من المعنى، فنقول: إعلم أنه وإن ذكر أهل الادب (١) لمعنى الحروف عبارات لا تخلو عن الاشكال والتسامح. لكن التحقيق فيه يحتاج إلى بيان مقدمة، هو أن الاشياء الموجودة في الخارج سواء كانت من الجواهر أو الاعراض لها إرتباطات وإضافات خاصة، مثل ظرفية الكوز للماء، وأبوة زيد لعمرو، وبنوة عمر ولزيد، إلى غير ذلك، وليس لتلك الارتباطات والاضافات وجود في الخارج سوى نفس المرتبطات والمضافات كما هو واضح، وكذلك الامر في الذهن، فإنها إن وجدت في الذهن مرتبطات

(١) عبارات الادباء والاصوليين واقوالهم في وضع الحروف ومعناها مختلفة جدا، منها قول نجم الائمة الشارح الرضي بان الحروف لا معاني لها بل هي علامات لخصوصية المعاني الموجودة في مدخولاتها، ومنها القول بأنها موضوعة لمعنى لوحظ حالة للغير ونعتا له كالاعراض الخارجية، ومنها القول بأنها موضوعة للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، ومنها القول بان المعنى إذا لوحظ أليا فهو معنى حرفي وإذا لوحظ استقلاليا فهو معنى اسمي، ومنها القول بأن معانيها ايجادية لا اخطارية. ومنها القول بالتفصيل بأن معاني بعض الحروف ايجادية كحروف النداء والترجي ومعاني بعضها اخطارية. (*)

[مع كون الموضوع له كالوضع عاما والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء، وذلك لان الخصوصية المتوهمة، إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا إضافيا، وهو كما ترى. وإن كانت هي الموجبة] لم يكن لارتباطاتها سوى نفس المرتبطات وجود أصلا، يشهد بذلك الوجدان، نعم لما كانت للذهن قوة بها تتصرف في الاشياء يمكنه التحليل والتجزئة بين المرتبطين والربط، بحيث يصير المرتبطان في هذا النظر الثانوي ثلثة، بعد كونها في النظر الاولى إثنين، لكنه يخرج المرتبطان في هذا النظر عن كونهما مرتبطين، ويصيران مع الربط بينهما ثلثة اشياء مستقلات غير مرتبطات، مثل الماء والكوز مثلا، فانه إذا توجه الذهن اليهما مرتبطين بالظرفية والمظروفية لا يوجد في الذهن سوى نفس المرتبطين، وإذا نظر اليهما ثانيا وينتزع عنهما تلك الخصوصية توجد في الذهن ثلثة اشياء غير مربوطة: الكوز، والماء، والظرفية، وقس على هذا المثال سائر الامثلة. إذا عرفت ذلك فاعلم أن المعنى الحرفي عبارة عن تلك الارتباطات والاضافات التي ليس لها سوى المتعلقات وجود أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن، كما لا يخفى، والمعنى الاسمى عبارة عن نفس تلك العناوين المنتزعة عن الاشياء المرتبطة مثل عنوان الظرفية، والابتدائية، والانتهائية، وغيرها من سائر العناوين المنتزعة. إذا ظهر ذلك فاعلم أنه يمكن أن يقال:

بأن الموضوع له في الحروف، وكذا المستعمل فيه هو نفس تلك المفاهيم المنتزعة التي هو كليات مجعولة مرآتا

[لكونه جزئيا ذهنيا، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفيا، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه: بأنه ما دل على معنى في غيره، فالمعنى، وإن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانيا، كما لو حظ أولا، ولو كان اللاحظ واحدا، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لابد منه في استعمال الالفاظ،] لما هو حقيقة لمعنى الحروف. وذلك لان معنى الحروف حقيقة، وفي عالم اللب والواقع كلي يصدق على كثيرين، وأن الخصوصيات والمشخصات الوجودية إنما تكون من قبل المتعلقات، وتكون خارجة عما هو الموضوع له والمستعمل فيه. والدليل على كلية المعنى الحرفي هو صحة انتزاع تلك المفاهيم الكلية، فانه مع عدم كلية المعنى لا يصح انتزاع مفهوم كلي، وعلى ذلك لا فرق بين الاسم والحرف بحسب المعنى، وإنما الفرق هو أن الحرف وضع ليستعمل ويراد منه معناه حالة لغيره، وبما هو في الغير، ووضع الاسم ليستعمل ويراد منه معناه بما هو هو، وأما لحاظ الآلية، مثل لحاظ الاستقلالية، خارج عن المستعمل فيه، فإن المستعمل فيه هو نفس الملحوظ الذي يحمل عليه بالحمل الشايع ملحوظ، والواقع لا يتغير عما هو عليه باللحاظ، فلا حظ وتأمل. ويمكن ان يقال: إن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاص، وذلك لان الموضوع له وكذا المستعمل فيه في كل لفظ ليس الا معناه، والمعنى الحرفي كما حققناه آنفا عبارة عن الربط الخاص بين الاشياء الموجودة في الخارج أو

[وهو كما ترى. مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلحاظه في نفسه في الاسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى. وبالجملة: ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلا - إلا] الذهن، الذي لا وجود له سوى نفس المتعلقات والمرتبطات، ومعلوم بأن كل موجود منها يمتنع صدقه على غيره، وإن كان ذاك الموجود أمرا كليا كالمنشأة منها، والمفاهيم المتصورة التي بينها ارتباطات، مثل مفهوم الضاحك المحمول على مفهوم الانسان باعتبار الربط الاتحادي بينهما، فان الربط الكذائي بينهما شخصي لا يصدق على الربط بين مصاديقها، وان كان ذلك الربط الاتحادي بين مصاديقهما مناطا لصدق اتحاد المفهومين كما لا يخفى، ولا نعني بالخاص الا ذلك، بعبارة اخرى الحروف انما وضعت لارائة المرتبطات، وليس بحذائها معنى اصلا فافهم. قوله: " وهو كما ترى "... الخ. اقول: إن الخصوصيات الزائدة على المعنى الكلي التي بها يصير الكلي جزئيا إضافيا إنما تفيده الالفاظ المتعلقات، وهي تستعمل فيها لا الحروف، مثلا لا يستفاد من قولنا: " سرت من البصرة إلى الكوفة " إلا الارتباط الذي إذا أردنا إفهامه مستقلا عبرنا عنه بلفظ الابتداء، وأما كون أحد متعلقيه السير، والآخر البصرة، فلا يستفاد إلا من لفظ " سرت " و "

البصرة " فتكون كالاسم المقيد الذي يكون هو مستعملا في نفس معناه، والقيد دل عليه بدال آخر.

---

[٢٤]

[الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلا، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها. إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح. قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث أنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الاشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.] قوله: " حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه "... الخ. إشارة إلى العقدة التي صعب حلها على كثير من الافهام، واختلفت فيها عبائر أرباب النظر والمحققين العظام، وهي أن القوم في مقام بيان معاني الحروف يذكرون اسماء كما يقولون: " من " للابتداء و " إلى " للانتهاء وقضية هذا ترادفهما، مع أنه لا يمكن إستعمال شئ منهما مقام الآخر، وبعبارة اخرى: إما يكون معناهما واحدا اولا، وعلى الاول يلزم ان يجوز استعمال كل منهما مقام الآخر، وعلى الثاني يلزم أن لا يصح قولهم: " من للابتداء "، وبطلان التاليين ظاهر، فيلزم بطلان المقدم فيهما وهو ارتفاع النقيضين.

---

[٢٥]

وقد اختلفت عبائر أرباب النظر في بيان الفرق بين معاني الاسماء والحروف على وجه لا ينافي الاتحاد، فبعضهم إقتصر في المقام بأن معنى الاسم هو الكلي من المفاهيم المذكورة، ومعنى الحرف هو الجزئي منها، فمعاني الحروف متحدة مع معاني الاسماء وجودا، ومتغايرة مفهوما، فيصح قولهم: " من للابتداء "، لكونها موضوعة لجزئياته، ولا يصح استعمال كل منهما مقام الاخر للتغاير بحسب المفهوم، وفيه ما تقدم في المتن مع ما علقناه عليه. وبعضهم ذكر على ما ببالي أن بين المعاني من الجواهر والاعراض إرتباطا خاصا من الابتداء، والانتهاء، والاستعلاء، وغيرها، وهذه المعاني الجوهرية والعرضية بعضها منتسب إلى بعض بهذه الارتباطات، فالاسماء المذكورة موضوعة للارتباطات، والحروف للانتساب الحاصل فيها بالارتباطات المذكورة، فقولهم: " من للابتداء " معناه أن " من " لانتساب شئ إلى شئ باولية له، لا لنفس الابتداء. وفيه أن انتساب شئ إلى شئ بالارتباطات الخاصة ليس أمر زائدا على تلك الارتباطات. وبعضهم ذكر أن الحروف موضوعة لانشاء الارتباطات، لا لافادة العلم بها، بخلاف الاسماء، والشاهد عليه أن الاتيان بها في الكلام يوجب العلم بالمعاني مرتبطة، فالارتباط بين المعاني يوجد بها، بخلاف الاسماء الموضوعة للارتباطات، فإن مجيئها في الكلام لا يوجب إلا تصور الارتباطات، ولا يحصل بها ربط اصلا. وفيه أن وضع اللفظ للانشاء إنما يصلح بالنسبة إلى المعاني الاعتبارية التي يكون منشأ اعتبارها وانتزاعها عند العقلاء هو جعل المتكلمين، ولو في الجملة، كالطلب، والبيع، والولاية، وشبهها، لا بالنسبة إلى المعاني الحقيقية كالانسان، ولا

في المعاني الاعتبارية التي يكون منشأ انتزاعها غير الجعل، كالابوة، والاخوة، لكون الانشاء حينئذ لغوا، ووضع الالفاظ للمعاني جعلا وإفادة إنما هو للحاجة، كما هو ظاهر، والارتباط بين المعاني بالاولية والاخرية، والظرفية، والعلو، وغيرها، إنما هو من الاعتبارات المنتزعة عن خصوصيات وجود الطرفين، لا من جعل الجاعل لها وإنشائها، ووجود الارتباط بين المعاني المفهومة عند إستعمال الحروف واستعمال الاسماء، ليس ملاكه ما ذكر من إنشاء الربط في الاول دون الثاني، بل الملاك ما نذكره فيما بعد انشاء الله تعالى. والتحقيق في الفرق بين الحروف وما يترائي ترادفه معها من الاسماء، أن الاسماء موضوعة لافادة مفاهيم الارتباطات على وجه الاستقلال، والحروف لافادتها تبعا لملاحظة المتعلقات. وهذه العبارة ذكرها كثير من المحققين في مقام الفرق، لكن لم يذكروا كيفية نحو الافادة. إن قلت: المعنى الواحد كيف يتصور على وجهين ؟ قلت في توضيحه: إن المفاهيم الجوهرية والعرضية بعضها مرتبط ببعض بأنحاء كثيرة من العلية، والمعلولية، والتقدم، والتأخر، والاولية، والاخرية، والعلو، وغيرها، وهذه الارتباطات لا وجود لها في الخارج إلا بوجود المرتبطين، فوجودهما بالنحو الخاص منشأ لانتزاعها، ولا يمكن أن يوجد الارتباط في الخارج بوجود غير وجود الطرفين، وأما في الذهن فيمكن أن يوجد الارتباط بعين وجود الطرفين، ويتصور بتصورهما كما في الخارج، وذلك بأن يتصور الطرفان متخصصين بالخصوصية التي بها يصح انتزاع الارتباط، بينهما، كما إذا تصورت السير المتناهي المنقطع من أحد طرفيه بالبصرة، ومن الآخر بالكوفة، مع سبق

الاول زمان على الثاني. ويمكن أن ينتزع من خصوصية وجود الطرفين مفهوم ثالث، ويتصور مستقلا بغير تصور الطرفين، كما إذا تصورت السير مطلقا، والبصرة والاولية، والكوفة والآخرية، فالطرفان في النحو الاول من التصور مرتبطان في الذهن كارتباطهما في الخارج، وفي النحو الثاني غير مرتبطين، لخروج الارتباط عن كونه ارتباطا بالحمل الشايع عند وجودة مستقلا كما هو واضح. فالارتباط إنما يكون إرتباطا في الذهن حقيقة وبالحمل الشايع إذا كان لحاظه مندكا في لحاظ المتعلقات، وملحوظا بعين لحاظها، ولما كان الانسان محتاجا في مقام إفادة ما في ضميره للغير إلى إفادة هذه الافادات بكلا النحوين، وضع الواضع لافادتها على النحو الاول ألفاظا، وللثاني الفاظا اخر، وهي الحروف، والاولى الاسماء كساير الاسماء الموضوعة لغير الارتباطات من المفاهيم. وهذا هو السر في عدم إفادة الحروف أصلا عند ذكرها بدون المتعلقات، وإفادة الاسم مفهوم الارتباط الخاص تصورا ولو ذكر بدون المتعلقات. ولعل من فرق بينهما بأن الاسم مادل على معنى في نفسه، والحرف ما دل على معنى في غيره نظره إلى ما ذكرنا. فإذا تحقق ما ذكر علم أن إفتراق الاسم والحرف الموضوعين للارتباط إنما يكون من حيث نحوي الافادة، ومن المعلوم أن إفادة اللفظ المعنى، وحصول العلم به من اللفظ ليس مأخوذا في المعنى الذي يجعل بحذائه ويراد تفهيمه باللفظ، فعمل اللفظ في المعنى مختلف، لا أن المعنى الذي يعمل فيه اللفظ ويؤثر فيه إفادة مختلف، وهذا هو المراد من قوله: " فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع ".

[ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضا كذلك،] قوله: " ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والانشاء أيضا كذلك " الخ. اي كاختلاف الاسم والحرف في أنه يكون في الاستعمال لا المستعمل فيه، لا أنه مثله في جميع الجهات حتى في كون اللحاظ إستقلاليا في أحدهما وتبعيا في الآخر، بل المراد أنه يكون الاختلاف في نحوي عمل اللفظ في المعنى وتأثيره فيه لخصوص كل من النحوين بكل من الخبر والانشاء بالوضع، فإن تأثير اللفظ في المعنى يمكن أن يكون بنحو الايجاد بأن يوجد المعنى باللفظ، ويمكن أن يكون بنحو الافادة وتحصيل العلم بالمعنى باللفظ، والاول إنما يكون في المعاني الاعتبارية التي يكون منشأ إعتبارها وانتزاعها هو الجعل، والثاني يكون فيها وفي غيرها. التحقيق في المبهمات. إعلم أن المستعمل فيه كالموضوع له في الخبر والانشاء معنى عام مثل إضرب، وأطلب منك الضرب، فانهما موضوعان لمعنى كلي وهو طلب الضرب، والاختلاف إنما يكون ناشئا من قبل الاستعمال، فإن الخبر إنما يستعمل لحكاية ثبوت طلب الضرب في موطنه، والانشاء إنما يستعمل لايجاد طلب الضرب وقصد تحققه، وكذلك الامر في جميع المبهمات، مثل أسماء الاشارة، والضمائر، والموصولات، فإن المستعمل فيه فيها كالموضوع له معنى عام، والخصوصية ناشية من قبل الاستعمال، فان الاشارة مقتضية للتشخص، وقس عليها ساير الاسماء. هذا ما افاده المصنف قدس سره، ولكن التحقيق، على ما ذهب السيد الاستاذ مد ظله، هو أن المستعمل فيه كالموضوع له في الضمائر، والموصولات،

وأسماء الاشارات هو مفهوم الاشارة، واستعمالها فيها عبارة عن إنشاء الاشارة وايجادها، والدليل على ذلك أن العرف لا يفهمون من تلك الالفاظ إلا الاشارة، ولذا يقال لمن يتكلم بتلك الالفاظ: إنه أشار، غاية الامر أنه لما كانت الاشارة مندكة في المشار إليه، يدخل في ذهن السامع نفس المشار إليه، فلا يرد على ما ذكرنا إشكال أن المتبادر منها هو نفس المشار إليه، وذلك دليل على أنه مدلولها كما لا يخفى، ولابد في المشار إليه من جهة يتعين بها، لانه بدون ذلك لا يصح، بل لا يمكن الاشارة، وجهة التعيين مختلفة: ففي أسماء الاشارة هي الحضور خارجا أو ذهنا، وفي ضمير الغيبة سبق ذكر المشار إليه. في الخطاب كونه مخاطبا، وفي المتكلم وحده كونه متكلما، وفي المتكلم مع الغير كون بعضه متكلما وبعضه متعينا بالقرائن الحالية أو المقالية، وفي الموصولات هو ثبوت الصلة له. ومحصل الكلام من بدء البحث في الحروف إلى هنا، أن لكل واحد من الناس مقاصد وحوائج شتى لا يمكن التوصل إليها إلا بوسيلة من الوسائل، وأسهلها في مقام الاعلام وتفهيم المقاصد والمرام هو ؟ والمقاصد مختلفة، فمنها ما يحتاج إلى الاعلام تصورا مثل " زيد " و " القيام "، أو تصديقا مثل " زيد قائم " و " بكر عالم "، ومنها ما يحتاج إلى الايجاد، كالطلب والاشارة، وغيرهما من الامور التى يحتاج تحققه إلى الايجاد. وكذلك الالفاظ التي تكون وسيلة وطريقا للوصول إلى المقاصد مختلفة ايضا: فمنها ما وضع لاعلام الامور التصورية مثل لفظ " زيد و " قائم " وغيرهما من الالفاظ المفردة إسما كان أو فعلا. ومنها ما وضع لاعلام الامور التصديقية، مثل لفظي " زيد قائم " والفاظ

" سرت من البصرة إلى الكوفة " وغيرهما من الجملات والمركبات، ولما كان التصديق محتاجا إلى النسبة والارتباط بين شيئين أو

الاشياء شرطا أو شطرا، فلا بد أن يوضع شئ بازائها، فوضعت الحروف مثل " من " و " إلى " في المثال المذكور، وما بمعناها من الهيئات الجملية والتركيبية بازاء تلك النسبة. ومنها ما وضع لايجاد المعاني كالانشاءات وألفاظ الطلب، والتمني، والترجي، والاستفهام، والنداء وألفاظ الاشارات، والضمائر، والموصولات. إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا إختلاف بين تلك الالفاظ بحسب المعنى، بل الاختلاف إنما يكون من أطور الاستعمال، فاستعمال لفظ في مقام لفظ آخر، مثل لفظ " من " في مقام لفظ " الابتداء " غلط، وان كان معناهما واحدا. فإنه على خلاف الوضع والجعل، وبعبارة اخرى، وإن كان مثل هذا الاستعمال استعمالا فيما وضع له لكنه إستعمال بغير ما وضع له فتأمل. بقي شئ، وهو أن الالفاظ التي وضعت للاعلام التصديقي لا تفيد تلك الفائدة الا بشروط: منها كون المتكلم بصدد الاعلام إعلاما تصديقيا، فإنه ان لم يكن بصدد ذلك، كان في مقام الهزل والمزاح لم يترتب على إعلامه ما يترقب من كلامه من التصديق، ولم يعمل اللفظ عمل المترقب منه، وإن كان يترتب على كلامه تصورات، والدليل على ذلك فهم العرف. ومنها كونه صادقا في مقالته عند المخاطب، فإنه بدون ذلك لم يحصل للمخاطب تصديق أصلا، والدليل أيضا فهم العرف والوجدان. ومنها كونه عالما بما أخبر به عند المخاطب، فإنه مع جهله بالواقع في علم المخاطب لم يحصل للمخاطب تصديق كما هو واضح فافهم، فإنه يمكن أن يقال:

[فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه،] إن عمل الفاظ الجملات والمركبات ليس تصديق المخاطب بمضامينها حتى يقال: إن دلالتها على ذلك مشروطة بالشروط الثلاثة، بل إنما يكون هو إحضار مضامينها في ذهن المخاطب على ما هي عليه من كونها مرتبطة، في مقابل ألفاظ المفردات التي وضعت ليعمل في معانيها باحضارها في ذهن المخاطب بانفسها غير مرتبطة. قوله: " فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه " الخ. لا تخلوا العبارة في كلا القسمين عن مسامحة، فإن الحكاية هي إعلام المخاطب بما جعل اللفظ بحذائه من المعنى، وقد تقدم أن الاعلام هو إستعمال اللفظ، لاإنه مستعمل فيه، وكذا قصد تحقق المعنى باللفظ في الانشاء إنما هو قصد عمل اللفظ، لا أنه مستعمل فيه. ثم إعلم أن غير ما وضع للانشاء من الالفاظ على قسمين: أحدهما ما وضع لافادة العلم بالمعنى تصورا كلفظ " زيد "، و " انسان "، و " من "، و " إلى ". والآخر ما وضع لافادة العلم بالمعنى تصديقا كهيئة الجملة الخبرية، والفعل غير الانشائي، فانهما موضوعان لافادة الارتباط الاتحادي والصدوري بين الموضوع والمحمول، وبين الفعل وفاعله، ولا يحصل عند التكلم بأسماء تلك النسب إلا تصورها، وكون المتكلم صادقا، والتقييد بالصدق في كلامنا إنما هو لاشتراط الدلالة التصديقية في الكلام بعلم المخاطب بصدق المتكلم، وكونه بصدد البيان بخلاف الدلالة التصورية، فإنها تحصل ولو صدر اللفظ من تموج

[فتأمل. ثم إنه قد انقدح مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة والضمائر أيضا عام، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إن أسماء الاشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى،

فدعوى أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما جاء من قبل الاشارة، أو التخاطب بهذه الالفاظ إليه، فإن] الهواء مثلا، وهذا الاختلاف أيضا اختلاف في نحو الاعادة. قوله: " فتأمل ". يمكن أن يكون إشارة إلى أن إتحاد المعنى والمستعمل فيه في الالفاظ الانشائية والاخبارية إنما يصح في الالفاظ الخبرية الحاكية عن ماهية المعنى المنشأ بالالفاظ الانشائية تصورا كلفظ " أطلب الضرب " مثلا إنشاء، لان إيجاد والانشاء يتعلق بماهية طلب الضرب، كما أن التصور أيضا يتعلق بها، لا الاخبارات الحاكية عن المعنى تصديقا كلفظ " أطلب منك الضرب " إخبارا عن المستقبل، فمعناه مخالف لمعنى " أطلب الضرب " إنشاء، كما أن نحو الافادة أيضا مختلف، إذ المحكي عنه في الخبر بالحكاية التصديقية هو وجود الطلب عينا، ومتعلق الانشاء هو نفس الماهية لا الوجود العيني. قوله: " والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص " الخ. إن أراد أن الاشارة فرع تشخص المشار إليه، فلا يشار إلا إلى الجزئي، فهو مع أنه مخالف لما هو بصدد إثباته من كون المستعمل فيه كليا ظاهر الفساد، إذ كثيرا ما يشار بلفظ " هذا " مثلا إلى الطبائع الكلية، كقوله عليه السلام: " ألا

[الاشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا الشخص أو معه، غير مجازفة فتلخص مما حققناه: ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا - كما في مثل أسماء الاشارة - أو ذهنيا - كما في أسماء الاجناس والحروف ونحو هما - من] تعجب من هذا الانسان كيف يبصر بشحم وينطق بلحم ويسمع بعظم " (١). وإن اراد أن الاشارة تكون إلى الكلي، وبالاشارة يصير جزئيا، كما هو ظاهر كلامه، بل صريحه، حيث إنه بصدد إثبات ان المستعمل فيه مفهوم واحد كلي، هو مفهوم المفرد المذكر، والاستعمال يصيره جزئيا. ففيه أولا أن مقتضى ذلك أن تكون الاشارات الواقعة بذا إلى مفهوم المفرد المذكر، وخلافه بديهي، إذ لا يكون هذا المفهوم في الاشارات ملحوظا للمشير اصلا، ومعلوم أن لحاظ المشار إليه شرط في الاشارة، نعم الاشارات تقع في امور مختلفة يكون كل واحد منها مفردا مذكرا بالحمل الشايع. وثانيا أن الاشارة إلى المفهوم الكلي لا يصيره جزئيا، إذ مناط تشخص الجزئيات هو الوجود على التحقيق، والعوارض المشخصة على قول، والاشارة ليست شيئا منهما، فإنها إمتداد اعتباري بين المشير والمشار إليه يقصد المشير أن يلتفت إليه ذهن من يراه أو يسمع كلامه، بل من لوازم الاشارة عدم خروج المشار إليه عن حده الذي كان عليه قبل الاشارة. إن قلت: يصير جزئيا ذهنيا، لوجوده في ذهن المتكلم، قبل الاشارة عليه، وفي ذهن المخاطب بعدها.

---

(١) لعله من قبيل النقل بالمعنى، فان متن الحديث في نهج البلاغة هكذا: اعجبوا لهذا الانسان ينظر بشحم، ويتكلم بلحم، ويسمع بعظم، ويتنفس من خرم !. (*)

[غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الاجناس، ولعمري هذا واضح. ولذاليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا في الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه،] قلت: المشير في الاشارة إلى الكلي

يجرده عن الوجود الذهني، ويشير إليه نفسه من دون نظر إلى وجوده الذهني، وكذلك المخاطب رأه بنفسه منتهى الامتداد لا باعتبار وجوده الذهني. وبالجملة لا ريب في أن الاشارة بلفظ " هذا " مثلا في الاستعمالات لا تكون إلى مفهوم واحد هو مهفوم المفرد المذكر، بل الاشارة في كل مقام إلى شئ غير ما يشار إليه في الآخر، كليا أو جزئيا، ولا ريب أن الاشارة لا تغير المشار إليه عما هو عليه قبل الاشارة من الكلية والجزئية، فلا يمكن التزام كون المستعمل فيه عاما كالموضع له بما أفاده، من التقريب. وأما ما ذهب إليه جل المتأخرين من كون الموضوع له خاصا، وأن المعنى الكلي الملحوظ حال الوضع هو مفهوم المشار إليه، مثل مفهوم المفرد المذكر مثلا، ثم وضع بازاء أفراده. ففيه أن صيرورة شئ فردا لهذا المفهوم مبنية على وقوع الاشارة إليه، فلابد حينئذ من الاشارة إلى الشئ ثم استعمال " هذا " فيه، وهو معلوم فساده، ولا يمكن الالتزام بأن المعنى الكلي الملحوظ هو مفهوم المفرد المذكر بإلغاء قيد المشار إليه، وأنه وضع بأزاء كل فرد من هذا المفهوم، لان الاشارة ملحوظة حين استعمال " هذا "، ولا يستعمل بدون الاشارة. فإن أردت التخلص مما أوردناه على هذين التقديرين فالتزم بكون

الموضوع له خاصا، وأن الملحوظ حال الوضع هو مفهوم المفرد المذكر، لكن وضع ليستعمل في أفراده إستعمالا اشاريا، فيندفع حينئذ ما أوردناه من الاشكالات على كل واحد من المسلكين. والتحقيق في هذا المقام أن اسماء الاشارة موضوعة لنفس الاشارة، لا لان يتصور بها مفهوم الاشارة، بل لان يوجد بها الاشارة، فالمستعمل فيها هو الاشارة، ونحو إستعمالها فيها هو ايجاده بها، غاية الامر أن الاشارة مقيدة في كل واحد بقيد كونها إلى مذكر أو مؤنث مفرد أو غيره، ولما كانت الاشارة متى وجدت كانت موجبة لالتفات ذهن المخاطب إلى المشار إليه، والذهول عن نفس الاشارة، لكونها مندكة في المشار إليه اندكاك المرأة في الصورة واللفظ في المعنى، بحيث لا يلتفت الذهن حين الاشارة إلا إلى ذات المشار إليه، فلا يحكم على هذه الاسماء باحكام الاشارة، بل بأحكام المشار إليه، وتجعل مبتدء أو خبرا بهذا الاعتبار، ثم الظاهر أن الموصولات وضماير الغيبة، بل الخطاب والتكلم أيضا كذلك، غاية الامر أن جهة التعين التي تعتبر في الاشارة مختلفة، ففي أسماء الاشارة هي الحضور خارجا أو ذهنا، وفي الضمير سبق الذكر، وفي الخطاب هو كونه مخاطبا، وفي المتكلم وحده كونه متكلما، والمتكلم مع الغير كون بعضه متكلما وبعضه متعينا بالقرائن الحالية أو المقالية، وفي الموصولات هو ثبوت الصلة له، ويشهد لما ذكرنا التأمل التام في المحاورات وملاحظة ما يتبادر إلى الاذهان من هذه الالفاظ ومرادفاتها في جميع اللغات.

[والغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحائه، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هووفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.] قوله: " والغفلة عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحائه " الخ. قد تحصل من مطاوي ما أفاده وما علقناه عليه أن عمل اللفظ في المعنى الذي يقصده المتكلم ويسمى قصده إستعمالا فيه على أنحاء، لانه إما يؤثر فيه إيجادا أو إفهاما، والاول على قسمين: لانه إما أن يكون المعنى الموجود به فانيا في شئ مستقل التصور مندكا فيه بحسب التصور فبهذا الفناء والاندكاك يصير

اللفظ كالاسماء التي يتصور بها معانيها مستقلا، أو لا يكون كذلك، فالاول كألفاظ الاشارات، والثاني كالانشاءات، والثاني ايضا على قسمين: لان الافهام المقصود باللفظ إما تصوري وإما تصديقي، فالثاني كهيئة الجملات الاسمية والفعلية الخبرية، والاول إما أن يكون تصوره بعين تصور أشياء اخر، أو تصورا مستقلا، فالاول كالحروف، والثاني كالاسماء المفردة. وهذا التقسيم إنما هو على مختارنا، وأما على مختاره فلا يصح بعض ما ذكر، وقد مر ما يعلم به جهات الفرق. ثم إن إختصاص كل لفظ بنحو من أنحاء الاستعمال إنما هو بالوضع تعيينا أو تعينا، وكما يكون الوضع متبعا بالنسبة إلى المستعمل والمستعمل فيه، ويكون الخروج عن إتباعه موجبا للغلط ولا يصح التكلم وضعا ولغة، كذلك يكون متبعا في أنحاء الاستعمالات ويكون الخروج عنه غلطا، فلا يصح استعمال " من " نحو إستعمال لفظ " الابتداء "، ولا إستعمال " إضرب " نحو إستعمال " أطلب الضرب "، وهكذا.. وهيهنا دقايق تركتها للاختصار.

---

[٣٧]

[الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع ؟ وجهان، بل قولان،] قوله: " صحة إستعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له.. " الخ. قالوا: إذا استعمل اللفظ فيما وضع له سمى بالحقيقة لثبوته على مقتضى الوضع، وإذا استعمل في غير ما وضع له سمي بالمجاز لجوازه عن مقتضى الوضع، واشترطوا في الثاني أن يكون بين المستعمل فيه والموضوع له علاقه ومناسبة من العلائق التي ذكروها، وربما إختلفوا في عددها، فمن مقل، وقائل بعدم انحصارها في عدد معين. ثم تنبه جماعة على أنه يمكن أن يستشكل ويقال: إن صحة إستعمال كل لفظ في كل لغة منوط بكون الاستعمال على طبق أوضاع الالفاظ في تلك اللغة، فإذا كان المجاز مستعملا في غير ما وضع له فما المصحح لاستعماله لغة ؟ فالتزموا بوضع آخر نوعي لجميع الالفاظ الموضوعة بالنسبة إلى المعاني التي لها علاقة مع المعنى الموضوع له، وقالوا: إن الواضع بعد وضع الالفاظ تصور مفهوم اللفظ الموضوع، ووضع كل فرد منه لكل معنى له علاقة معه باحدى العلائق التي ذكروها على اختلافهم فيها، وبعد ذلك إختلفوا في أنه يكفي نقل فرد من النوع في إثبات الوضع بالنسبة إلى النوع، أم لابد من نقل الافراد، فلا يصح غير ما ثبت استعماله، هذا. والتزم قدس سره بأن صحته ليست بالوضع، بل بالطبع، وسبقه إليه صاحب " الفصول " في الاستعارة، وقال: لا تخلو ا في المجاز المرسل عن خفاء،

---

[٣٨]

[أظهرهما أنه بالطبع] لكنه لا يخفى عليه ذلك، لشهادة الوجدان بحسن استعمال الالفاظ فيما يناسب المعنى الموضوع له ولو مع منع الواضع عنه، وعدم حسنه فيما لا يناسبه ولو مع الاذن منه، هذا ما ذكره القوم وما أفاده قدس سره. أقول: عدم إحتياج صحة الاستعمالات المجازية إلى وضع آخر غير وضع الالفاظ المستعملة للمعاني الحقيقية التي باعتبارها تستعمل فيها واضح، لا شبهة فيه عند التأمل في كيفية الاستعمالات المجازية، وسنتلو عليك ما يوضحه لك إن شاء الله: فمما يشهد عليه أن الاعلام التي نضعها نحن للاشخاص يصح إستعمالها فيما يشبه معانيها، أو يضادها، أو يناسبها بنحو آخر بمجرد وضعنا الاول، مع أنا لم نضعها الا لها، ولم يخطر ببالنا المعاني المناسبة حتى نضعها لها أيضا، والتزام وضع واضع آخر للفظ الذي وضعناه لما يناسب المعنى الذي وضعناه كما ترى. ومما يشهد عليه أيضا أنك ترى عدم التفاوت بين اللغات في

مجازاتهم، فكل معنى يشبه ما وضع له أو يضاده يصح إستعمال اللفظ فيه في لغة العرب والفرس والترك والافرنج، وغيرهم من الطوائف، مع أنه قلما يتفق لفظ أو معنى له علاقه لا حظها الواضع حين الوضع، هذا يكشف عن ان ما ذكر لامر عقلي لا يختلف. ومما يشهد عليه أيضا أن الاستعمالات المجازية تختلف في الحسن والملاحة والقبح والبشاعة غاية الاختلاف، ولو كانت من إستعمال اللفظ فيما وضع له لم يكن وجه للاختلاف في الحسن والقبح ومراتبهما، وسيتضح لك أكثر من هذا. قوله: " اظهرهما انها بالطبع ". الاظهر أنه أراد بالطبع الامر العقلي الذي ليس تحققه بالمواضعة، فالمراد

أنه يحكم العقل بصحته من دون جعل من الواضع، ويمكن أن يراد ما يكون الاستعمال عليه من الملاحة بالطبع اي بالذات، ومرجعه إلى الاول. وهذا الاختيار وإن كان واضحا عندي بعد ما إخترناه سابقا من عدم الوضع، لكن لم يتبين فيه ملاك الملاحة في بعض الاستعمالات وعدمها في آخر، وأنه ما السبب فيهما. والتحقيق أن إستعمال اللفظ في المعاني المجازية في أي لغة كان إنما هو بتوسط الاستعمال في المعاني الحقيقية، لا بأن يستعمل اللفظ في المعنيين في عرض واحد، بل يستعمل اللفظ في الموضوع له، ويدعى المتكلم إتحاده مع غير الموضوع له بنفس هذا الاستعمال، وينصب القرينة على أن المراد الجدي هو غير الموضوع له، وأن إستعمال اللفظ في الموضوع له إنما هو بدعوى الاتحاد وعدم التغاير، فاللفظ جعل في الكلام بحذاء الموضوع له مع أن المراد الجدي المتعلق بالنفي والاثبات جدا هو غير الموضوع له بدعوى أنه هو وليس غيره، فالمتكلم بالكلام الواحد إذا استعمل لفظا مجازا كانه تكلم بكلامين وأخبر بامرين: أحدهما ثبوت الحكم المذكور في الكلام للمراد الجدي من اللفظ المذكور في الموضوع. والثاني كونه بحيث يمكن أن يدعى إتحاده مع الموضوع له. ففي قولك: (جاء الاسد) كأنك أخبرت بامرين: مجئ زيد، وكونه شجاعا، بخلاف قولك: (جاء زيد)، وهذا هو السر في كون المجاز غالبا أملح، وأكثر فائدة من الحقيقة. ولعلك إذا تأملت المجازات، وأمعنت النظر في كيفية إنتقال الذهن من الالفاظ إلى المعاني المجازية، لم يبق لك شك في أن إنتقال الذهن إليها إنما هو

بتوسط إنتقاله إلى المعنى الحقيقي، ودعوى إتحاده مع المعنى المجازي لداع ملحوظ للمتكلم. ومما يشهد لما ذكر أنه كثيرا ما يكون اللفظ الذي يراد به المعنى المجازي مركبا، والمعنى المجازي واحد لا تركب فيه، كما في قوله تعالى: * (بين يدي عذاب شديد) * (١) وقوله تعالى: * (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) * (٢)، المراد بهما قبل عذاب، ومن قبله، وقوله تعالى: * (ولما سقط في ايديهم) * (٣) المعنى لما ندموا وتحروا في المخرج من الامر الواقع بهم، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: " هذه مكة قد رمتكم بافلاذ كبدها " (٤) اي ساداتها إلى غير ذلك من أشباهها. فإنه لو كان الاستعمال في تلك الموارد في نفس المعنى المجازي أولا وبلا واسطة لزم أن لا يكون لفظا " بين " و " يد " مثلا مستعملين في شئ، وكان المجموع بما هو مستعملا، ويكون كل منهما بمنزلة زاء " زيد " وبائه وداله مثلا، ومن الواضح أنه ليس كذلك، فتدبر في الاستعمالات، بل في مجازات كلامك تجد ما ذكرناه واضحا. إن قلت: ما ذكر واضح في الاستعارة، وأما في المجازات المرسلة فلا يخلو من

خفاء، فان القول بان إستعمال لفظ الجزء في الكل في قوله: أعتق رقبة، وعكسه في قولك: رأيت زيدا، وقد رأيت وجهه مثلا، ولفظ المسبب في السبب

---

(١) سورة سبأ: ٤٦. (٢) سورة فصلت: ٤٢. (٣) سورة الاعراف: ١٤٩. (٤) قال الزبيدي في تاج العروس ج ٩ ص ٤٥٤ ط الكويت: وفي حديث بدر " هذه مكة قد رمتكم بافلاذ كبدها " اراد صميم قريش ولبابها واشرافها. (*)

مثل قوله تعالى: * (إذا قمتم إلى الصلوة) * (١) حيث أريد إرادة القيام، ولفظ المجاور للشئ في هذا الشئ في قولك: جرى النهر، ولفظ الضد في ضده في قولك: جاء الاسد، عند مجئ الجبان، ولفظ العام في الخاص في موارد التخصيص، إلى غيرها من المجازات مبني على دعوى الاتحاد في غاية البعد، وبأي وجه يمكن دعوى إتحاد الرقبة مع الانسان، أو الوجه مع زيد، وارادة الشئ مع نفس الشئ، والماء مع النهر، والجبان مع الاسد، ؟ فهل هذا الا الجزاف من القول ؟ ! قلت: جملة من أمثال ما ذكر ليس من المجاز في شئ، ففي مثل رايت زيدا، أو كتبت بيدي لم يستعمل زيد في الوجه، واليد في الانملة، بل استعملا في نفس معناهما، غاية الامر أنه يكفي وقوع هذه الاحداث بالنسبة إلى الجزء في صحة النسبة إلى الكل، تقول: سجدت على الارض، أو وضعت يدي على الحجر، أو سكنت الدار، والحال أنك سجدت على جزء من الارض، ووضعت يدك على جزء من الحجر، وهكذا، وإنما هو توسع في النسبة لا يخرج الكلام به لا مادة ولا هيئة عن حد الحقيقة، ولا وجه لالتزام إستعمال القيام في قوله تعالى * (إذا قمتم إلى الصلوة) * (٢) في الارادة، بل الظاهر استعماله في نفس معناه، فإن القيام إلى الشئ هو القيام المتحقق قبل الشئ المنتهي إليه، وقد حققنا في مباحث العموم والخصوص، وفاقا لشيخنا قدس سره، أن التخصيص لا يوجب إستعمال لفظ العام في غير معناه. وأما قولنا: أعتق رقبة، فالظاهر أنه من الاستعارة لا المرسل، واريد من

(١ و ٢) سورة المائدة: ٦. (*)

[بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته] عتق الرقبة التحرير، تشبيها للمملوكية بكون الانسان مقيدا بالحبل بالرقبة، والحرية بالاطلاق من القيد المذكور، ولم يرد من الرقبة الانسان، ولذا لا يحسن استعمال الرقبة فيه في غيره. واما قولنا: " جاء الاسد " مرادا به الجبان، فواضح أنه مبني على دعوى الاتحاد على سبيل التهكم والاستهزاء، ولولا دعوى الاتحاد لم تكن فيه ملاحة. وأما قولنا: " جرى النهر " فان كان من باب التجوز في الاسناد فهو غير مربوط بالمقام، وإن كان من باب المجاز في الكلمة، فيمكن أن يكون من باب إرادة جريان الماء من جريان النهر، لاتحادهما في الحس، فكان النهر يجري، لا من إستعمال النهر في الماء، ولكن الظاهر أنه مجاز في الاسناد، فتحصل أن اللفظ في باب المجازات يستعمل في نفس معناه الموضوع له، وأن ارادة غير الموضوع له وانتقال الذهن إليه إنما هو بتوسط إرادة الموضوع له، وإنتقال الذهن

من اللفظ إليه، فالمصحح للاستعمال المجازي ليس إلا وضع اللفظ لنفس الموضوع له، لا وضعا آخر لغير الموضوع له، ولا الطبع من حيث هو، وللمطلب بقية تذكر في التعليق الآتي إن شاء الله. قوله: " بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه ". اقول: الظاهر أن صحة الاستعمال غير حسنه، فالصحة أن يكون الاستعمال مطابقا للوضع من حيث المستعمل والمستعمل فيه ونحو الاستعمال، ويقابلها الغلط في الاستعمال من حيث المستعمل أو المستعمل فيه أو كيفية

[إلا حسنه، والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتي الاشارة إلى تفصيله.] الاستعمال، والصحة بهذا المعنى، اي الصحة اللغوية، ليست مقولة بالتشكيك، كما هو واضح، وملاكها موافقة الاوضاع والاصطلاحات. وأما الحسن فهو ملاحة الاستعمال، ويقابله القبح وبشاعة الاستعمال، وهما مقولان بالتشكيك، فرب كلام يكون أملح وأحسن من الآخر، وهكذا إلى أن يصل إلى حد الاعجاز، وملاكهما في الحقايق هو كون نقل ذهن المخاطب إلى المعنى بهذا اللفظ واقعا موقعه، بحسب الغرض الداعي للمتكلم، أو غير واقع موقعه بحسبه، وفي المجازات كون نقل ذهن المخاطب إلى المعنى المجازي الذي هو المراد بالاعلام جدا واقعا موقعه حسب الغرض، أو غير واقع موقعه، وهي من هذه الجهة كالحقايق، من حيث ملاك الحسن والقبح ومراتبهما، وتزيد على الحقايق في ملاك الحسن والقبح بان يكون نقل الذهن إلى المراد الجدي المجازي بتوسط ما يحسن عند العقل جعله طريقا إليه، أي يحسن دعوى اتحاده معه أو لا يحسن. وبعبارة أوضح لما كان " رأيت زيدا " إخبارا عن رؤية زيد، فملاك حسنه كونه واقعا موقعه، وملاك ضده ضده، وأما قولك: " رأيت أسدا " فهو إخبار برؤية زيد وكونه اسدا، فحسنه مبني على كون كل منهما واقعا موقعه، فقد يكون من إحدى الجهتين حسنا دون الاخرى، والجهة الخاصة بالمجاز هو حسن الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي، وملاكه حسن دعوى الاتحاد، وحسن دعوى الاتحاد قد يكون لوجود المشابهة التامة في أظهر خواص المعنى الحقيقي، وقد يكون لوجود ضده، فيكون في دعوى الاتحاد تهكم وهزء فتكون مليحة، وقد يكون لاجل أن الاتحاد محصل للغرض فيدعيه توصلا إلى حصول الغرض، وإن

[الرابع لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب - مثلا - فعل ماض،] لم تكن شباهة ولا ضدية، كقول الشاعر: قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقميصا (١) فإن وعدهم بطبخ ما يقترحه يؤذن بحصول ما يكون طبخا، فدعويه كون خياطة الجبة والقميص طبخا تقرب إلى حصول الغرض، وملاك ملاحة هذه الدعوى في الموارد بمراتبه الكثيرة مما لا يضبط، وما ذكرنا تقرب ما إخترناه إلى الذهن، وفي ما ذكرناه كفاية، وإنما أطلت الكلام في المقام لان جل من عثرت على كلامه ممن تعرض لهذه المسألة لم يأت بشئ مفيد. قوله: " لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به كما إذا قيل: ضرب مثلا فعل ماض الخ. " المراد بالنوع هو مطلق اللفظ الذي تلفظ به غير مقيد بقيد خاص كلي

(١) الشعر لابي الزيعنق، وكان له اربعة اصحاب اجتمعوا يوما وارسلوا إليه أن ياتيهم وان يختار طعاما من غير روية وفكر حتى يطبخوه له، وكان عريانا ليس له ثوب يستره وكان الوقت باردا فكتب إليهم: اخواننا عزموا الصبوح بسحرة، فاتى رسولهم الي حصيصا، قالوا اقترح.. فارسل إليه كل واحد منهم خلعة وعشرة دنانير. (جامع الشواهد) باب القاف بعده الالف. (*)

[أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك)ضرب) في المثال فيما إذا قصد. وقد أشرنا إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه، إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى. وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية من جزءين كما في الفصول. بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالته على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، وإلا لزم تركبها من جزءين، لان القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن] أو جزئي، والمثال صحيح إذا كان مناط كونه فعلا هو دلالته تصورا شأنا، وأما إذا كان المناط إرادة المعنى الفعلى، أو دلالته التصديقية التى تتفرع على الارادة، أو دلالته تصورا فعلا فلا يصح المثال، والاحسن التمثيل للنوع بقولنا: " زيد لفظ " إذا اريد نوعه لا شخصه. قوله: " أو صنفه كما إذا قيل: " زيد " في " ضرب زيد " فاعل ". قد يكون المراد من الصنف ما يشمل الفرد الملفوظ المستعمل، وقد لا يشمله، والمثال من الثاني، وكان مراده من الصنف ما هو من قبيل الاول، فتدبر وتأمل وانتظر لما هو التحقيق. قوله: " وقد أشرنا إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع ". قد عرفت أن الصحة غير الحسن، وستعرف أن الصحة هنا ذاتية لا وضعية بخلاف المجاز فإن الصحة فيه وضعية لا بوضع زائد على ما هو المعنى

[المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين. قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتبارا، وإن اتحدا ذاتا، فمن حيث أنه لفظ صادر من لافظه كان دالا، ومن حيث أن نفسه، وشخصه مراده كان مدلولا، مع أن حديث تركب القضية من جزءين - لولا اعتبار الدلالة في البين -] الحقيقي، وإما الحسن فهو مفقود هنا إلا بمعنى عدم القبح، بخلاف المجاز، فإن فيه مضافا إلى عدم القبح ملاحة لها مراتب متفاوته جدا. قوله: " يكفي تعدد الدال والمدلول اعتبارا وان أتحدا ذاتا ". الدلالة كون الشئ بحيث يحصل من العلم به العلم بشئ آخر وهذا الشئ هو المدلول، فاتحاد الدليل والمدلول مستلزم لاتحاد العلة والمعلول بالنسبة إلى العلم، وامتناعه أولي، ولا يكفي في تصحيحه تغاير الاعتباري، إلا أن تكون لشئ واحد حيثيتان يوجب العلم باحدهما العلم بالاخرى، كالتعجب والضحك في الانسان، فهو بما هو ضاحك دليل، وبما هو متعجب مدلول، ومعلوم أن التغاير حقيقي لا إعتباري، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ لو كان هناك دلالة، فالدليل هو اللفظ وهو المدلول أيضا، وليس هو بما هو لفظ دليلا عليه بما هو مراد. قوله: " مع ان حديث تركب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين انما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ". إعلم أن هذا هو التحقيق في هذا الباب في جميع الاقسام، وتوضيحه أن

[إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الامر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة.] المتكلم إنما يحتاج في تفهيم مقاصده إلى الدليل، لان المقاصد لا يمكن ايصالها إلى ذهن المخاطب بنفسها أو بطريق أسهل من اللفظ، ولما لم يكن بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية توجب إنتقال الذهن منه إليه أحدثوا بينهما علاقة وضعية بها يصير اللفظ كالفاني في المعنى، فجعل لكل معنى من المعاني لفظ من الالفاظ يتلفظ به إذا احتيج إلى تفهيم هذا المعنى ليحصل اللفظ في سمع المخاطب، وينتقل ذهنه به إلى ما يريده من المعنى ليحكم عليه أو به، وأما إذا كان مراد المتكلم أن يحكم على نفس اللفظ بشئ، أو يحكم به على شئ فبمحض التلفظ يحصل ما أراد الحكم عليه أو به في ذهن المخاطب بقوته السامعة، فلا يحتاج في تفهيم ما أراده إلى واسطة ولا إلى علاقة ذاتية أو وضعية، إذ هي فرع الحاجة إلى الواسطة، فبطل القول بأن هنا دلالة شئ على شئ، وإرادة شئ من شئ، أو إستعمال شئ في شئ، أو وضع شئ لشئ، بل هنا ايجاد شئ ليلتفت ذهن المخاطب إليه بنفسه، نعم لما كانت الالفاظ الموضوعة غير متعينة لاراده الحكم على نفسها لامكان إرادة الحكم على معناها، بل هي منصرفها إذا لم تكن قرينة، لاندكاكها الوضعي في معناها، فيحتاج التصديق بارادة نفسها إلى قرينة، ولا ينافيه كون انتقال الذهن إليه بلا واسطة فتدبر، ولا يحتاج التصديق المذكور إلى شئ آخر في المهملات وهو واضح. ثم إن اللفظ الذي يوجده المتكلم ويسمعه المخاطب يكون جزئيا حقيقيا، ومع قطع النظر عن وجوده الخاص الصادر عن اللافظ يكون كليا، فقد يريد المتكلم الحكم عليه مثلا بشخصه، وقد يريد الحكم عليه لا بشخصه بل بالكلي

[وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشئ، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرده ومصداقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه، كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداء، بدون واسطة أصلا، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئية.] الصادق عليه، وفي كلا القسمين يكون انتقال ذهن السامع إليه بنفسه لا بشئ آخر، ففي الثاني لم يكن انتقال الذهن إلى المطلق من الجزئي المعين، بل أنتقاله إليه بنفسه وبلا واسطة، ولو سلم أنه بواسطة الشخص فمعلوم أنه ليس كاللفظ بالنسبة إلى المعنى. ثم إن المتكلم في القسم الثاني، أي ما يراد فيه إثبات الحكم لنفس اللفظ بلا نظر إلى التشخص قد يحكم على هذا الكلي غير مقيد بقيد زائد يخصصه لصنف خاص، أو جزئي معين، ويأتي بلفظ آخر يدل على تلك القيود كما تقول: (زيد في قولك ضرب زيد فاعل) مريدا به القول الخاص، فيكون من الثاني، أو العام فيكون من الاول، ففي مثل هذا لم يستعمل شئ في شئ، ولا دلالة شئ على شئ، ولا إرادة شئ من شئ، بل ايجاد اللفظ، ليسمع وينتقل الذهن إليه، لا بما هو شخص موجود بالوجود الخاص، بل بما هو هو، مقيدا بقيد مدلول عليه بقولنا في قولك ضرب زيد، فتدبر تفهم، فظهر أن التكلم باللفظ والحكم عليه بشخصه أو بنوعه أو بصنفه الشامل لهذا الشخص أو غير الشامل، ومقيدا بقيد يجعله جزئيا آخر خارج عن باب الاستعمال والدلاله، وأن صحته عقلية لا

[نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فردا له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنوانا له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله. وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فردا منه، وقد حكم في القضية بما يعمه، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض).] وضعية، فما أفاده من كون إرادة فرد مثله من قبيل استعمال اللفظ في المعنى وكذا ارادة نوعه في الاستعمالات المتعارفة لعله في غير محله. إن قلت: اي وجه من هذه الوجوه أظهر في اللفظ الذي اريد الحكم عليه أو به حتى يحمل عليه في المهملات الواقعة في الكلام مطلقا، وعند وجود القرينة الصارفة عن المعنى في الالفاظ الموضعة ؟ قلت: الاظهر ارادة النوع، إذ ما يقع في الذهن المخاطب بواسطة السمع، وان كان فردا موجودا لكن تشخصه ووجوده الخاص القائم بالمتكلم بالصدور ليس مما يلتفت إليه الا بقرينة، وهو ظاهر عند التأمل في المحاورات. وقوله: وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل " ضرب فعل ماض ". اقول: قد عرفت في حواشينا أنه يمكن كون المثال من قبيل ارادة

[الخامس لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.] النوع، وأن يعم الشخص ايضا بأن يكون مناط كون اللفظ فعلا هو دلالته التصورية الشأنية، وكونه من قبيل ارادة الصنف الغير الشامل بكون المناط هو الارادة أو الدلالة التصديقية أو التصورية الفعلية، وقد عرفت أنه ليس من قبيل الاستعمال في المعنى على التقدير الثاني أيضا. قوله: لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي لا من حيث مرادة. الخ. اختلاف الاصوليين في هذه المسألة، وذهاب كل فريق إلى قول مسطور في المطولات، ولما كان ما اختاره وفاقا للمحققين قريبا من البداهة، وليست المسألة مما يكون للشهرة فيه مدخل، تركنا الاطالة في نقل الكلمات، واقتصرنا على ما ينبه الاذهان إلى مبادئ المسألة، فاستمع لما يتلى عليك: لا يخفى أن الغرض من وضع الالفاظ تسهيل طريق افادة المقاصد واستفادتها، فجعل لكل شئ مما يضطر الانسان إليه لفظ يتلفظ به إذا أراد إفهام ذلك الشئ فاللفظ يصير بالوضع كالمرآة لهذا الشئ كلما أراد الانسان إرائته، وتوجيه الاذهان إليه تلفظ به، فكل من تصور المتكلم اللفظ والمعنى وإرادته إفهام المعنى باللفظ وتلفظه بالالفاظ، وسماع المخاطب له، وفهمه للمعنى عند سماعه وإن كان مما يتم به فائدة الوضع، لكن ليس منها مما يرى بمرآة اللفظ

[هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الاطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه، بداهة أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلا - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع.] سوى الشئ الذي جعل بحذائه من نفس المعنى، ومما ينبه عليه أنك إذا سمعت قول القائل: (زيد) لا يخطر ببالك غير الشخص، و (قائم) لا يخطر ببالك الا المفهوم المقابل للقاعد، أما إرادة المتكلم إفهام المعنيين فليست مما يترائى في مرآة اللفظين، كسائر المقدمات والمقارنات المذكورة. فإن قلت: إنا إذا سمعنا لفظا من متكلم، فكما نفهم معنى كذلك يحصل لنا الاذعان بأن المتكلم أراد إفهام معناه وليست هذه الدلالة بالذات فلابد أن يكون بالوضع، فالارادة مما يدل عليها: اللفظ بالوضع. قلت: الظاهر أن هذا منشأ لتوهم القائلين باخذها في الموضوع له، وهو سخيف جدا، إذ معلوم أن هذه الدلالة ليست باللفظ بما هو حاك عن المعنى، بل هي دلالة له بما هو فعل اختياري صادر عن المتلفظ به، وإرادة الفعل الاختياري الغير المحبوب بذاته لا تكون إلا عن ارادة امر آخر، وهكذا إلى أن ينتهي غاية محبوبة بالذات، فإذا تكلم المتكلم بلفظ علم أنه صدر بارادة منه، وهي عن ارادة ما يترتب على اللفظ من الفائدة، والفائدة الظاهرة للالفاظ هي افهام المعاني، فدل صدور اللفظ على ارادة افهام المعنى لا اللفظ بنفسه، دلالة المعلول على العلة، وبنحو الان.

[وأما ما حكي عن العلمين (الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا إلى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الافاضل، بل ناظرا إلى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لولا الثبوت في الواقع، لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال،] وما أشبه حكاية اللفظ عن المعنى وحكايته عن إرادة إفهامه بحكاية المرآة التي ينصبها زيد قدام عمرو عن وجه عمرو وعن ارادة زيد رؤية عمرو وجهه في المرآة، فإن الاولى حكاية الفاني عن المفني فيه، والثانية حكاية المعلول عن علته، غاية الامر أن الفناء في المرآة طبيعي، وفي اللفظ وضعي، وتوهم أخذ الارادة في معاني الالفاظ يشبه توهم أن المرآة كما تحكي عن الصورة تحكي عن إرادة زيد الذي نصب المرآة قدام عمرو أيضا. ومما يرشد إلى فساد هذا التوهم أيضا أنه يلزم أن يكون لكل لفظ معنيان: أحدهما معنى خبري ولو في المفردات، وبطلان ذلك غني عن البيان. قوله: بل ناظر إلى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية (اي دلالتها على كونها مرادة للافظها) تتبع إرادتها منها وتتفرع عليها.. الخ. اقول: الدلالة التصديقية بالمعنى الذي أفاده هي ما ذكرناها في الحاشية السابقة، وأنها من باب دلالة المعلول على العلة، وهي في الالفاظ حتى المفردات، وتبعيتها للارادة بالنحو الذي أفاده من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان، ولا يترتب عليه فائدة علمية، إذ حاصله أن العلم الحاصل من اللفظ بالارادة إذا كان مطابقا للواقع كان تابعا لوجود الارادة، والصواب أن مرادهما بالدلالة هي

[ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية، أي كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار. إن قلت: على هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شئ، ولم يكن له من اللفظ مراد. قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - على ما بيناه -] الدلالة التصديقية الثابتة للقضايا الصادرة من المتكلمين على ثبوت النسبة في الواقع، وهو نفس معناها، ودلالتها عليه في المقصودة لواضعها، كما ذكرنا سابقا في اقسام عمل اللفظ في المعنى، وهذه الدلالة التصديقية تابعة لارادة المتكلم إفهام المعنى بتبعية العلم بالنتيجة للمقدمات في الاقيسة. توضيحه أن دلالة بعض الالفاظ على معانيها تصورية، ودلالة بعضها عليها تصديقية، فما يكون دلالته تصورية تحصل دلالته بمجرد سماعه ولو من غير العاقل، وما يكون تصديقية كالهئية الدالة على النسبة الاتحادية في الجمل الخبرية وشبهها لا تحصل الا بضميمة مقدمات: منها كون المتكلم بصدد الافهام اي مريدا له، ومنها كونه عالما لما يفهمه، ومنها كون علمه مطابقا للواقع فإذا حصلت تلك المقدمات حصل التصديق من الكلام بالنسبة التي يحكيها، فهذه الدلالة التصديقية تابعة للارادة لكونها من جملة مقدماتها. قوله: ولذا لابد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة.. الخ. كونه بصدد الافادة عين الارادة، فيتحد النتيجة مع المقدمة.

[واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما ينبغي صدوره عن فاضل، فضلا عمن هو علم في التحقيق والتدقيق ؟ !. السادس لا وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكرا) شخصيا، وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيا، بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل منهما.] قوله: مع استلزامه الدلالة على المعنى.. الخ. اقول: إن الدلالة التي تكون بملاحظة وضع نفسها تكون على هذا الفرض دلالة إفرادية لا تركيبية، أي يدل مجموع اللفظ على مجموع المعنى من غير دلالة أجزائه على أجزائه كما تكون في الالفاظ المفردة مثل لفظ زيد مثلا، فيكون زيد في " زيد قائم " على هذا بمنزلة الزاء في لفظ زيد، وهكذا، إذ لا يقتضي هذا الوضع دلالة الاجزاء، وهو ظاهر مع أنك حين تسمع هذا الكلام لا تفهم الشخص إلا من لفظ " زيد " ولا تفهم الوضع الخاص إلا من لفظ " قائم " ولا

[السابع لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه، بداهة أنه لولا وضعه له، لما تبادر.] تفهم النسبة الخبرية الاتحادية إلا من الهيئة الخاصة، فظهر عدم وضع المجموع للمجموع إذا المراد به اختصاص

اللفظ بالنسبة إلى المعنى بحيث يوجب دلالة عليه، وظهر أن القول بوضع المركب كالقول بالتناقض، إذ بهذا الوضع ينتفي التركيب، إذ المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه، إلا أن يكون التركيب باعتبار وضع آخر. قوله: السابع لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه.. الخ. هذا الفصل معقود لبيان ما به يمتاز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي عند التردد بينهما، وكيفية هذا التردد على مختار المشهور ظاهرة، وأما على ما اخترناه فكيفيته أنا إذا علمنا أن المراد الجدي المتكلم المعنى الفلاني، ولكن شككنا في أن اللفظ استعمل فيه أيضا، أو المستعمل فيه معنى آخر وبتوسطه أفاد هذا المعنى ؟ فاحسن الطرق للتميز التأمل التام في المحاورات، حتى يعلم أن ارادة المعنى المشكوك فيه بتأمل وتأول ودعوى اتحاده مع شئ آخر، أم جعل اللفظ بحذائه بما هو هو من دون إرجاعه إلى شئ آخر. قوله: لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ.. الخ. يمكن الاستشكال بأن هذا عين الوضع لا علامة له، إذ هو نفس دلالة

[ولا يقال: كيف يكون علامة ؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه الدار. فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيي - بكونه موضوعا له - موقوف على التبادر،] اللفظ على المعنى، وحيثية الوضع الذي يراد العلم به بهذه العلامات ليست إلا حيثية الدلالة، إذ ليس المراد به هنا التعييني الذي هو فعل لفاعل مختار، وإلا لما دلت عليه، ولا فائدة في تحصيله أيضا، بل الاعم منه ومن التعيني، والجامع ليس إلا بكونه بحيث يفهم منه المعنى كما لا يخفى. إن قلت: من المشهورات أن التبادر موقوف على العلم بالوضع، ويشهد عليه أن ألفاظ كل لغة إنما يتبادر معانيها منها عند أهل اللغة لا غيرهم، وهذا ينافي ما ذكرت من أن التبادر عين الوضع. قلت: الذي يشهد عليه الوجدان أن التبادر في كل زمان، وفي اذهان آحاد كل قوم ينشأ من المخالطة مع من يتبادر عندهم هذا المعنى، فينتهي منشأ التبادر في اهل كل زمان إلى التبادر عند من قبلهم، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الوضع التعييني من شخص أو من كثرة الاستعمال بتأول ومع قرينة إلى أن استغنى عنهما، فإن اريد بالوضع الذي جعل العلم به مقدمة للتبادر ما ينتهي إليه منشأ التبادرات المتدرجة، فكثيرا ما لا يخطر ببال من يتبادر عنده في الازمنة المتأخرة، وإن اريد به التبادر عند أهل الزمان السابق، فهو عين الاشكال.

[وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى. ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل على اعتبارها إلا في احراز المراد، لا الاستناد. ثم إن عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالا كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازا في الجملة.] قوله قدس سره: وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي لا التفصيلي. الخ. كأن المراد بالعلم الاجمالي هنا العلم المخزون في القوة الحافظة المغفول عنه وعن متعلقه، وبالتفصيلي

غيره. قوله قدس سره: ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز الخ. قد اشتهر في ألسنة القوم ذكر صحة السلب وعدمها علمين للحقيقة والمجاز، ومعلوم أن المسلوب عنه في العلامتين أي موضوع السالبة التي صحتها علامة للمجاز، وعدمها علامة للحقيقة، هو المعنى المشكوك حاله، واما المسلوب اي محمولها، فقيل: إنه جميع معاني الحقيقة في علامة المجاز، وبعضها في علامة الحقيقة. وهو باطل لا لما ذكروا من الدور، بل لان المسلوب إن كان هو مفهوم

[والتفصيل: إن عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوما، علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكه الاتحاد وجودا، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقة. كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وإن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي (١)، واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو] المعنى الحقيقي أو جميع معاني الحقيقة، أو بعضها بنفس هذا العنوان إتحد العلامة وذوا العلامة، إذ مرجعه أن صحة قولنا: إن هذا ليس معنى حقيقيا علامة أنه ليس معنى حقيقيا، ونقيضه علامة نقيضه، وإن كان المسلوب ما هو معنى حقيقي بالحمل الشايع، لا بعنوان أنه معنى حقيقي، فمعلوم أن صحة سلب المعاني بهذا المعنى وعدمها ليست علامة، إذ كل معنى فرض لا يصح سلبه عن نفسه ويصح سلب غيره عنه، وشئ منهما لا يستلزم كونه موضوعا له للفظ، أو كونه غير موضوع له فتدبر، ولقد أجاد قدس سره حيث جعل المسلوب هو اللفظ المشكوك كونه حقيقيا أو مجازيا. لا يقال: سلب اللفظ عن المعنى صحيح وان كان موضوعا له، إذ لا أتحاد بينهما، إذ اللفظ كيفية الصوت المعتمد على المخارج، ومعلوم أنه غير المعنى. إذ يجاب أن اللفظ وإن كان مغايرا للمعنى، لكن الوضع يجعله فانيا في المعنى ومندكا إندكاك المرآة في الصورة المرئية فيها، وبهذا الاعتبار يصح حمله على المعنى ولا يصح سلبه عنه، تقول للشخص المسمى بزيد: هذا زيد، وندفع

---

(١) السكاكي: يوسف بن ابي بكر بن محمد الخوارزمي الاديب المتوفى سنة (٦٢٦) هـ)*(

[مجاز في هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالاجمال والتفصيل أو الاضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيدا. ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها،] قول من يقول: ليس بزيد، فكان اللفظ يصير بالوضع وجها من وجوه المعنى، وعنوانا له متحدا معه بوجه ومغايرا بوجه. إن قلت: اللفظ حين يحمل على المعنى هل يلحظ فانيا في المعنى أم لا ؟ فعلى الاول يتحد الموضوع والمحمول بلا تغاير، وعلى الثاني لا يصح الحمل أصلا. قلت: الظاهر أنه لا يلحظ فانيا فيه ولا يكون مغفولا عنه بقول مطلق، بل يكون اللفظ كانه من وجوه المعنى وعناوينه وإن كان حقيقته أنه مسمى به لكن مفهوم التسمية غير ملحوظ، وإن كان

هو ملاك الحمل والاتحاد، وهنا دقايق تركتها خوفا للاطالة. قوله: قدس سره: قد ذكر الاطراد وعدمه علامة الحقيقة والمجاز ايضا.. الخ اعلم أن الاستعمال المجازي لما كان متضمنا لدعوى الاتحاد بين الموضوع له وغير الموضوع له بداعي اظهار اتصافه بوصف من اوصافه أو بضده أو غيره مما أومأنا إليه سابقا، وكانت الدعوى المذكورة مختلفة بحسب المقامات في الحسن والقبح والملاحة وعدمها، كان التعبير عن معنى بعبارة ما يدعى اتحاده معه مختلفا في العذوبة وعدمها غاية الاختلاف بحسب المقامات والاحكام المتعلقة بها، وهذا الاختلاف موجود في اللفظ الواحد، والمعنى الواحد، والعلاقة الواحدة،

[وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه لاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحققة)،] وليس مناطه إختلاف العلائق، ألا ترى أن التعبير عن الخياطة بلفظ الطبخ حسن في قوله: " اطبخوا لي جبة وقميصا " ولا يحسن في قولك ابتداء للخياط: إطبخ لي هذا الثوب، والتعبير عن " رستم " بالاسد مع المشابهة الظاهرة لا يحسن الا عند بيان الحروب والمدايح، وليس مستحسنا عند بيان احواله الاخر، مثل مجيئة من سجستان إلى اصفهان، وغيره من أحواله العادية، وكذا التعبير عن الجبان لا يحسن في غير مقام الذم بالاسد، ولو بنى أحد أن يعبر عن الشجاع عند حكايات احواله المختلفة بالاسد ساعة واحدة، لصار مضحكة للحاضرين، وليس هكذا إستعمال اللفظ في الموضوع له، فإنه ليس فيه سوى إرائة نفسه، ولذا يكون في كل المقامات بمرتبة واحدة من الحسن أي عدم القبح، نعم يكون للكلام المركب من الحقايق إختلاف في الحسن والقبح من جهات اخرى لا في استعمال مفرداته في معانيه، والظاهر أن هذا مراد القوم من جعل الاطراد وعدمه علامتين للحقيقة والمجاز، ولا ارتباط له بالعلاقة. قوله: والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة.. الخ هذا واضح الورود على ما ذكره القوم في باب المجاز من أن المجاز يستعمل في غير الموضوع له ابتداء وبلا واسطة، وأن مصحح الاستعمال ومحسنه وجود العلاقة والمناسبة بينه وبين الموضوع له، فعلى هذا إذا كان بين الموضوع له وبين معنى مناسبة مصححة للاستعمال في مورد فلازمه صحة استعماله فيه في جميع الموارد لوجود العلة المصححة والمحسنة، وأنت لما عرفت مما تلونا عليك في الحاشية السابقة أن المجاز غير مطرد بالوجدان والتأمل في المحاورات في جميع

[وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر، ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره. الثامن انه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والاضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقرينة صارفة عنه إليه.] اللغات، سهل لك ترتيب البرهان على فساد ما اختاروه في باب المجازات من كيفية الاستعمال ومصححه بان تقول: لو كان استعمال المجاز على هذا النحو لكان مطردا، لكنه ليس كذلك، فليس، فلا تغفل. قوله: والاضمار. حقيقة الاضمار ان تكون المعاني المرتبة في الذهن التي اريد اظهارها بمرائي الالفاظ زائدة على الالفاظ المجعولة بحذائها بواحد، أو أزيد، ولم يتلفظ بلفظ هذا الواحد أو أزيد، لدلالة

القرينة عليه، والاستغناء عنه، لا بأن يستعمل سائر الالفاظ فيه. قوله: لا يكاد يصار إلى احدها فيما إذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي. الخ. أي بينه وبين ضده، إذ هذه الامور لا يستلزم التجوز لما عرفت في

[وأما إذا دار الامر بينها، فالاصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى. التاسع إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أن الوضع التعييني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في] الاضمار، وستعرف في التخصيص، ومعلوم أن الاشتراك والنقل ليسا بتجوز، مع أن الشك فيهما شك في تعيين الموضوع له لا في تعيين المراد، واصالة الحقيقة المدفوع بها احتمال التجوز أنما هو في الشك في المراد، ثم إن طريقة العقلاء مستقرة على التشبث بالكلام في اثبات إرادة معناه الحقيقي إرادة جدية عند احتمال التجوز، وفي اثبات كون معاني أجزاءه تمام المراد لا أنه بعض المراد والبعض الآخر لم يتلفظ به، وبالعموم في اثبات إرادة الاستغراق عند إحتمال التخصيص، واما اصالة عدم الاشتراك والنقل عند الشك فيهما، فكأنهم متسالمون فيهما، ولي في ثبوت اصالة عدم الاشتراك شك. قوله: وأما إذ دار الامر بينها الخ. قد عرفت أن ثلثة منها في تعيين المراد واثنتان منها في تعيين الاوضاع، فالدوران بين الخمسة غير متصور، ويمكن ارادة الدوران بينها في الجملة، ثم الدوران بين الثلثة قد يكون مع اتحاد المراد على كلها، فلا ثمرة في التعيين، وقد يكون مع الاختلاف، وكذا الاثنان.

[غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة، إلا أنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم. وكون إستعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقا، أنه في الاستعمالات الشايعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز. إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدا، ومدعي القطع به غير مجازف قطعا، ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأي علاقة بين الصلاة سرعا والصلاة بمعنى الدعاء، ومجرد إشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.] قوله: غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع. إذا كان استعمال اللفظ في معنى ما يترتب عليه فائدة كان غير مستنكر، واللفظ إذا كان غير موضوع للمعنى كان استعماله فيه بلا فائدة غالبا، لانه لا يفهمه الا بالقرينة، فالمفهم هو القرينة والاستعمال لغو، وأما إذا كان مراد المتكلم متابعة قوله له في الاستعمال فيصير موضوعا له ويخرج عن اللغوية والاستنكار. وأما الاستعمال المجازي فقد عرفت حاله وكون فائدته أكثر في الغالب، ولذا يكون أحسن في الغالب من الحقيقة، فالمدار الحقيقي هو وجود الفائدة.

[وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى * (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من] قوله قدس سرة: وأما بناء على كونها ثابتة في الشرايع السابقة الخ. هذا لا شك فيه لمن تصفح احوال القرون الماضية، وتتبع تواريخ الملل والامم السابقة، أما الحج فالعرب قبل الاسلام كان من جملة عباداتهم ونسكهم حج البيت، ووقايعهم في أزمنة الحج مشهورة مسطورة، وسقاية الحاج وإطعامهم، وسدانة البيت كانت من المناصب العظيمة بين العرب يتداولونه بينهم إلى ان انتهت إلى قصي بن كلاب (١)، ووقايع أبرهة (٢)، حين استيلائه على اليمن بجيوش الحبش، وبنائه بيتا، وامره الناس بحجه، وترك الكعبة، وعزمه على تخريبه لا يخفى على العالم بالسير، نعم كان نسكهم يخالف في الجملة لما جاء في الاسلام، ولذا انكر عليه صلى الله عليه وآله في المتعة لمخالفته لحج الجاهليين (٣)، بل

---

(١) قصي بن كلاب (بضم القاف وفتح الصاد المهملة) هو الاب الخامس في سلسلة النسب النبوي صلى الله عليه وآله اسمه زيد مات ابوه وهو طفل فتزوجت امه برجل من بني عذرة فانتقل بها إلى اطراف الشام فشب في حجره وسمي قصيا لبعده عن دار قومه ولما كبر عاد إلى الحجاز، وهدم الكعبه وجدد بنائها. (٢) ابرهة: بن الاشرم الحبشي، حاكم اليمن سار لهدم الكعبة لاربعين سنه من ملك انوشروان. (٣) اشار قدس سره إلى وجه من وجود انكار من انكر حج التمتع بعد ما صرح بجوازه النبي صلى الله عليه وآله قولا وفعلا: في صحيح مسلم ج ١ ص ٤٧٤ باسناده عن عمران بن حصين: نزلت آية المتعة في كتاب الله، وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله صلى الله عليه وآله حتى مات، قال رجل برأيه بعد ما شاء. والرجل هو الذي روى عنه البيهقي باسناده في سننه ج ٧ ص ٢٠٦: كانتا متعتان على = (*)

[قبلكم) * وقوله تعالى * (وأذن في الناس بالحج) * وقوله تعالى * (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) * إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية، لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءا وشرطا، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.] هذه العبادة كانت عند اليهود ايضا، كانوا يحجون (اورشليم) قبل داود عليه السلام، وقبل بناء المسجد، وبعده، ويذبحون عنده القرابين، ولا ريب أن العرب قبل الاسلام كانوا يعبرون عن هذا القسم من العبادة بالحج، وهو لفظها عندهم، وأما الصلوة وهي نحو من أنحاء العبادات إعتبارها هو التوجه إلى المعبود والاقبال إليه على وجه يليق به من التذلل والخضوع، فكانت ثابتة في جميع ملل العالم قبل الطوفان وبعده عند الصابئين الذين هم كانوا اكثر فرق الناس في الزمن السابق وكذا اليهود، والمجوس، والنصارى، كل على نحو من توسيط الهياكل والاوثان وعدمه، وكان كل فرقة يعبرون عنها بلفظ، والعرب كانت تعبر عنها بلفظ الصلوة قبل الاسلام، غاية الامر أنهم كانوا يأتون فيها باشياء منكرة، = عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وانا أنهي عنهما، وأعاتب عليها: أحداهما متعة النساء والاخرى متعة الحج. قال العيني في " عمدة القاري في شرح صحيح البخاري " ج ٤ ص ٥٦٢: أجمع المسلمون على اباحة التمتع في جميع الاعصار وانما اختلفوا في فضله.. إلى ان قال: ان هل الجاهلية كانوا لا يجيزون التمتع ولا يرون العمرة في اشهر الحج الا فجورا، فبين النبي صلى الله عليه وآله (كما في حديث جابر) ان الله قد شرع العمرة في اشهر الحج إلى يوم القيامة.

فرأى الخليفة في النهي عن التمتع وامره في غير اشهر الحج عود إلى الرأي الجاهلي - ومن اراد التفصيل فليرجع إلى الغدير ج ٦ ص ١٩٨ - ٢٣٠. (*)

[ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلا عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه قد إنقدح حال دعوى الوضع التعيني معه، ومع الغض عنه، فالانصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل. وأما الثمرة بين القولين، فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع، لا دليل على اعتبارها تعبدا، إلا على القول بالاصل المثبت، ولم يثبت بناء من] وأما الصوم، وهو نحو آخر، اعتبار سكون النفس عن النهوض إلى ملاذها وشهواتها، فهو أيضا كان قبل الاسلام، كماعن تاريخ التوراة من حكاية الامر به في الفصخ (١)، واليهود ملتزمون به إلى يومنا هذا، وحكاية صوم مريم مذكورة في الكتاب الكريم (٢)، وغيره والعرب كانت تعبر عنه بالصوم، وهكذا غيرها من ساير العبادات التي لا شبهة في وجود أمثالها في الامم السابقة بادنى تفاوت في حقايقها، واختلاف تعبير في ألفاظها.

---

(١) الفصح (بكسر الفاء وسكون الصاد) عند النصارى: عيد تذكار قيامة المسيح عليه السلام، وفصح اليهود: عيد تذكار خروجهم من مصر، وهو تعريب (فسح) بالسين بالعبرانية، ومعناه اجتياز وعبور أو نجاة هذا العيد عند المسيحين يقع في الاحد الذي بعد البدر الاول من الربيع، وعند اليهود يقع في يوم (١٥) من شهر نيسان. (٢) إني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم إنسيا - سورة مريم: ٢٦. (*)

[العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل. العاشر أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات، أسام لخصوص الصحيحة أو للاعم منها ؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور: منها: إنه لا شبهة في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.] في الصحيح والاعم قوله قدس سره: لخصوص الصحيحة أو الاعم منها الخ. أي لعنوان تكون مصاديقه خصوص افراد الصحيحة التي يحصل بها إمتثال الاوامر المتعلقة بهذه العبادات، فيكون هذا العنوان مساوقا لمفهوم الصحيح من هذه العبادة، لا أن مفهوم الصحيح مأخوذ فيه، أو لعنوان يكون بعض ما هو فاسد في مقام الامتثال من مصاديقه ايضا، فلا تغفل. قوله: لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وفي جريانه على القول بالعدم إشكال. إعلم أنه تحقيق الحال في هذا الامر مبني على ذكر محتملات المسألة السابقة، اي الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية، بعد الفراغ عن ثبوت الحقيقة المتشرعة. والمحتملات لا تخلو من أربعة: إحداها كون الالفاظ المستعملة في لسان الشارع حقيقة في معانيها

[وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: إن النزاع وقع - على هذا - في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبة، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر.] المستحدثة إما بتصريحه وإما باستعماله تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة بقصد صيرورتها موضوعا لها. الثانية كون تلك الالفاظ مستعملة في لسانه مجازا، وبكثرة الاستعمال في لسان تابعيه وأصحابه صارت حقيقة. الثالثة كونها مستعملة في تلك المعاني حقيقة بمعنى أن هذه المعاني ما كانت مستحدثة، بل هي المعاني اللغوية الثابتة عند الشرايع السابقة وعند العرب قبل الشرع، واستعملها الشارع موافقا لاستعمال من كان قبله. الرابعة كونها مستعملة في معانيها اللغوية مثل الدعاء بالنسبة إلى لفظ الصلوة، واما الزوائد فهي دخيلة في المأمور به لا في مسمى الصلوة وتدل على هذه الزوائد الفاظ اخرى مثل لفظ السجود والركوع إلى غيرهما كما ذهب إليه الباقلاني (١)
إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا شبهة في تأتي الخلاف على الاحتمال

---

(١) الباقلاني: القاضي محمد بن الطيب، بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الاشاعرة ولد في البصرة سنة ٣٣٨ - وتوفى ببغداد سنة ٤٠٣. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطنية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها له كتب في الكلام والاصول بين مطبوع ومخطوط. حكى انه ناظر الشيخ الجليل المفيد المتوفى (٤١٣) فغلبه المفيد، فقال الباقلاني للشيخ: (*)

[وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما إعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته، استقر عند عدم نصب قرينة أخر على إرادته، بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى، وأنى لهم بإثبات ذلك.] الاول بان يقال ان المعنى الحقيقي لهذه الالفاظ هل هو الصحيح فقط، أو الاعم منه ومن الفاسد، ولا يخفى ان المقصود من كون الصحيح أو الاعم موضوعا له ليس عنوانهما، بل يكون مساوقا لهما، وما يحمل عليه عنوان الصحيح أو الاعم بالحمل الشايع. وكذا لا شبهة في تأتي الخلاف على الاحتمال الثالث، وذلك بأن يقال: إن الموضوع له في تلك الالفاظ هل هو الصحيح أو الاعم، فافهم. وأما على الاحتمال الثاني فإن قلنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة في لسان المتشرعة باعتبار كثرة الاستعمال، وقلنا بكاشفية ثبوت مثل تلك الحقيقة عن كون الاستعمالات الصادرة عن الشارع مجازا، فلا إشكال ايضا في تأتي الخلاف في أن هذا الاستعمال مجازا هل هو في خصوص الصحيح أو الاعم منه ومن الفاسد.

= ألك في كل قدر مغرفة ؟ فقال المفيد: نعم ما تمثلت بادواة أبيك. والباقلاني بكسر القاف نسبه إلى الباقلي (بتشديد اللام) وبيعه، وفيه لغتان: من شدد اللام قصر الالف، ومن خففها مد الالف فقال: باقلاء وهذه النسبة شاذة لاجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم: في النسبة إلى صنعاء صنعاني، والى بهراء بهراني، وقد انكر الحريري في " درة الغواص " هذه النسبة وقال: من قصر الباقلي قال في النسبة إليه: باقلي، ومن مدها قال باقلاوى وباقلائي، ولا يقاس على صنعاء وبهراء - والله اعلم بالصواب. (*)

[وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني - وذلك بأن يكون النزاع، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالاخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الاجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.] وإنما الاشكال في الصغرى عن كاشفية مثل ذلك عن تعيين خصوصية المعنى المستعمل فيه في استعمالات الشارع من خصوص الصحيح أو الاعم، وذلك لان صيرورة الالفاظ حقيقة في خصوص الصحيح مثلا عند المتشرعة لا يكشف عن كون استعمالات الشارع ايضا في خصوص الصحيح، بل يمكن كون استعمالاته في الاعم، ولكن التابعين ومن بعدهم استعملوها في خصوص الصحيح حتى صارت حقيقة فيه. واما ان قلنا بعدم الكاشفية كما هو كذلك، ففي تأتي الخلاف عليه اشكال، نظرا إلى عدم وقوع الاستعمالات المجازية تحت قاعدة كلية منظبة بها يمتاز خصوص الصحيح أو الاعم، وغاية ما يمكن ان يقال في تصوير النزاع على ذلك الاحتمال ما افاده المنصف بقوله: " ان النزاع وقع على هذا في ان الاصل. الخ " وحاصله ان النزاع واقع في ان الشارع هل استعمل الالفاظ الكذائية في خصوص الصحيح واعتبر العلاقة ابتداء بينه وبين المعنى اللغوي، ثم استعملها في الاعم بملاحظة العلاقة بين الاعم والصحيح الذي يعبر عنه بسبك المجاز من المجاز، أو استعملها اولا في الاعم، كي ينزل كلام الشارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي، وعدم قرينة معينة، ولكن اورد عليه قدس سره بقوله: " وانت خبير.. الخ "، وحاصله أن هذا أنما يصح بعد احراز مقدمتين: احديهما أن العلاقة انما اعتبرت كذلك، الثانية انه استقر بناء الشارع عند عدم نصب قرينة معينة على ارادة خصوص ما اعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي من

الصحيح أو الاعم، بحيث كان هذا البناء منه قرينة معنية، ودون اثبات ذلك خرط القتاد (١). والوجه في لزوم احراز المقدمتين هو ان حمل كلام الشارع على خصوص الصحيح أو الاعم موقوف على اظهرية كلامه في خصوص احدهما، ولا يكاد تحصل الاظهرية الا بثبوت المقدمتين، فلا بد من احراز هما في تنزيل كلامه عليه السلام على ارادة خصوص احدهما كما لا يخفى، هذا. ولكن يرد على كلام المصنف على ما أفاده السيد الاستاذ أولا بأن سبك المجاز من المجاز غير ملازم للاظهرية حتى يحمل كلامه عليه السلام على ما هو اظهر، وثانيا بأن سبك المجاز من المجاز فاسد على ما هو المشهور في الاستعمالات المجازية من كونها مجازا في الكلمة، وانه يستعمل اللفظ في معنى غير الموضوع له باعتبار العلاقة بينه وبين الموضوع له، وذلك لان العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في غير الموضوع له هي العلاقة التي تكون بين الموضوع له وغيره، لا العلاقة التي كانت بين غير الموضوع له وبين معنى آخر غير الموضوع له، وأما على ما إختاره السيد الاستاذ فسبك المجاز من المجاز ممتنع، فإنه يقول: إن اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي الموضوع له بالارادة الاستعمالية، ويجعل المعنى الموضوع له عبرة لارادة معنى غير الموضوع له إرادة جدية بدعوى كونه من مصاديق الموضوع له، ويعبر عنه بالمجاز العقلي، وأما إرادة معنى من المعاني المجازية باللفظ المستعمل في الموضوع له، بدعوى كونه فردا لمعنى مجازي آخر

---

(١) دون ذلك خرط القتاد: الخرط هو قشر الورق عن الشجر اجتذابا بالكف، والقتاد شجر له شوك امثال الابر وهذا مثل يضرب للامر دونه موانع. (*)

[ومنها: أن الظاهر أن الصحة الكل بمعنى واحد، وهو التمامية، وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه] فهو غير معقول، لان إرادته كذلك تقع بلا واسطة من اللفظ، فإنه على المفروض لم يكن مستعملا فيه، ولا المعنى الموضوع له، فإنه لم يجعل في الفرض عبره وواسطة، لان الواسطة لا تكون الا اجنبية، ومعلوم أن ارادة معنى بلا واسطة غير معقول فافهم. وما على الاحتمال الرابع، وهو ما نسب إلى الباقلاني، فتصوير النزاع فيه، على ما ذكره المصنف قدس سره، أن قضية القرينة المضبوطة المتكلفة لبيان الاجزاء والشرايط في المأمور به، هل هي تمام الاجزاء والشرايط أو هما في الجملة. وفي هذا التصوير ما لا يخفى، لبداهة عدم قرينة مضبوطة متكلفة لبيان الاجزاء والشرايط، وذلك لان كل جزء وشرط لابد لثبوته من دليل خاص لا يكون دليلا على جزئية الجزء الآخر أو شرطية الشرط الآخر، وبعبارة اخرى الاجزاء والشرايط ثابتة بدلائل متشتتة، لا بدليل واحد جامع لشتاتها، كما لا يخفى هذا ما افاده السيد الاستاذ مد ظله. قوله: ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية. الخ. اعلم انه وان فسرت الصحة بتفاسير لكنها رسوم لا حدود، والحق على ما عليه أهله عبارة عن التمامية، واختلفوا في ان التمامية وعدمها هل تعتبر وتضاف بالنسبة إلى الموجود الخارجي، أو تعتبر بالاضافة إلى العنوان الذي يترقب منه اثر كذا في ظرف وجوده، ظاهر عبارة المصنف الاول، اعني قوله: " ومنه ينقدح ان الصحة والفساد امران اضافيان " ولكن السيد الاستاذ اختار

[اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى. ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شئ واحد صحة وفسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حالة، وفاسدا بحسب أخرى، فتدبر جيدا.] الثاني وهو التحقيق، لان كل موجود في حد وجوده تام بحيث لا يصح اضافة الفساد إليه، بخلاف العنوان، فانه يصح اضافة الصحة والفساد إليه في مرتبته وماهيته، لكن لا بما هي هي، بل باعتبار وجوده، مثل ان يقال: عنوان الصلوة قابل لان يوجد تاما بحيث يترتب عليه اثر كذا، وان يوجد ناقصا غير تام بحيث لم يترتب عليه الاثر المذكور، فاتصافه بالصحة أنما هو باعتبار لحاظ عنوان يمكن صدقه عليه وعدمه، والا فهو من حيث ذاته الذي هو موجود بالفعل صحيح وتام، فعلى هذا يمكن اتصاف شئ واحد بهما باعتبار عنوانين، فاتصاف الشئ بالصحة انما هو باعتبار تماميته بما هو عنوان كذا، وبالفساد باعتبار عدم تماميته بما هو بهذا العنوان، ولازم هذا الكلام عدم صدق العنوان الذي باعتباره يتصف الشئ بعدم التمامية وبالفساد، ومن هنا يمكن للصحيحي ان يستظهر باخذ برهان من هذه الجهة بان يقول: العبادات الفاسدة انما توصف بالفساد في عرف المتشرعة باعتبار عناوين هذه العبادة، لا باعتبار عنوان المأمور به أو ما يساوقه، ولازمه عدم كون الفاسد من افراد عناوين العبادات. قوله: فيختلف شئ واحد صحة وفسادا بحسب الحالات الخ. اختلاف صلوة ركعتين صحة وفسادا بحسب حالي السفر والحضر ليس من اجتماع

المتضائفين في موضوع باختلاف متعلقي الاضافة، بل النوع هنا مختلف، إذ ركعتان من المسافر غيرهما من المقيم، فلعل الصواب كون التضايف

[ومنها: أنه لابد - على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة، وإمكان الاشارة إليه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع،] باعتبار ما ذكرناه في الحاشية السابقة. قوله: لابد على كلا القولين من قدر جامع في البين الخ. لوضوح ان كل من تكون هذه الالفاظ متداولة في لسانه انما يستعملها في الموارد المختلفة بمعنى واحد، ويحملها على الافراد المختلفة بحيث يرى المحمول على هذا عين المحمول على ذاك، ويرى الحمل حقيقيا شايعا صناعيا، لا كحمل اللفظ على المعنى، فلا مجال لاحتمال الاشتراك، ولا وضع العام للموضوع له الخاص. مع ان الثاني مبني على وجود الجامع. قوله: فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد الخ. لا شبهة في ان وحدة اثر الاشياء المتكثرة تكشف عن حيثية واحدة في هذه الاشياء المتعددة، بها يقع التشاكل والتناسب بين العلل المتعددة والمعلول الواحد، وبها يرتفع التعدد في تمامية العلة، إذا العلة حينئذ ذات جهة الوحدة، لاجهات الكثرة. لكن لقائل ان يقول: هذه الدالة على ترتب الاثر انما تدل على وجود جهة الوحدة بين ما يكون صحيحا من العبادة الخاصة فقط لو ثبت عدم ترتبه على غيره، والا كانت جهة الوحدة المفروضة اعم مما يراد اثباته، ولم يثبت بهذه الادلة عدم ترتبه على غيره، الا ان يقال بمفهوم اللقب، فتدبر.

[فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا: بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما. والاشكال فيه - بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا، إذ كل ما فرض جامعا، يمكن أن يكون صحيحا وفاسدا، لما عرفت،] قوله: فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلا بالناهية عن الفحشاء. الخ. ان قلت: ان كل صلوة من كل احد لا يترتب عليها تلك الآثار، وانما ترتب بشروط خاصة، ومن اشخاص مخصوصة، فكيف يشار به إليها ؟ قلت: المراد ورود الجامع بين الصلوة المختلفة بعدد الركعات والاوضاع وغيرهما غاية الاختلاف، ومعلوم ان هذه الاختلافات لا تؤثر في ترتبها وعدمه، بل تؤثر الكل فيها إذا وجدت مع الشروط فيشار بما يؤثر إذا وجدت مع الشروط الخاصة في اثر كذا إلى جميع تلك المختلفات بجهة وحدتها، ثم إن هذا الكلام على ان مداليل هذه الالفاظ مسمياتها غير متصورة الا بكونها مؤثره لآثار خاصة دل الشرع على ترتبها عليها، مثل النهي عن الفحشاء والمنكر، وعروج المؤمن في الصلوة وكونه جنة من النار في الصوم، وهكذا، ومن المعلوم ان المتكلم والمخاطب بهذه الالفاظ كثيرا ما يكونان غافلين عن هذه الآثار أو جاهلين، فكيف يشيرون بها إليها وهم ذاهلون عنها ؟ فيلزم ان لا يكون حينئذ في اذهانهم شئ من المعنى، لعدم تصورهم المعنى بالكنه ولا بالوجه، فتدبر. قوله: لا يكاد يكون امرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا يمكن ان يكون صحيحا وفاسدا الخ. محصله ان الصلوة مثلا ان كان مفهومها نفس المركب من اجزائها، بان

تكون نفس اجزائها ماخوذة في مفهومها فإما يكون جميع ما يكون جزأ ولو في بعض الحالات مأخوذا في المفهوم، وجميع ما هو شرط ولو في بعض الحالات مقيدا بوجوده، وعدم كل ما هو مانع كذلك، فهو غير شامل للافراد الصحيحة الفاقدة لبعض الاجزاء أو الشروط أو المقارنة لبعض الموانع في الحالات التي لا يكون جزءا، أو شرطا، أو مانعا، إذ ليس المراد من اخذ الاجزاء والشروط وعدم الموانع في المفهوم اخذها بهذه العناوين، بل اخذ ما هو بالحمل الشايع لذلك، والمفروض اخذ ما هو لذلك ولو في بعض الحالات. وإما لا يكون جميع الاجزاء مقيدا بوجوب جميع الشروط وعدم جميع الموانع مأخوذا في مفهومه، بل البعض، فحينئذ لا ينحصر المفهوم في الصحيح، إذ البعض المفروض إذا وجد في حال يكون ما فقد من الاجزاء والشروط دخيلا في الصحة في هذا الحال كان باطلا، مع ان المفهوم المفروض يشمله، على ان هذا المفهوم لا يشمل الفرد الصحيح المشتمل على غير المأخوذ فيه من الاجزاء، بل الشروط الوجودية والعدمية، لعدم صدق الجزء على الكل، بل على الجزء الذي في ضمن الكل، وعدم صدق المطلق على المقيد بما هو مقيد، بل على المطلق الذي في ضمن المقيد، فتأمل في الثاني. مع ان المطلوب في المقام تحصيل مفهوم يصدق على جميع الافراد الصحيحة، ولا يصدق على غيرها. وان كان مفهوم الصلوة عنوانا غير عناوين الاجزاء بذواتها، صادقا فيما وجد الفرد الصحيح، قلت اجزائه أو كثرت، وكذا شروطه وموانعه، فهذا المفهوم لاتركب فيه، بل هو بسيط معلوم وجوبه، والشك في الجزئية والشرطية ان كان فانما هو بالنسبة إلى سببه، فالشك فيهما يرجع إلى الشك في وجود ما هو معلوم الوجوب في الخارج إذا لم يوجد مشكوك

[ولا أمرا بسيطا، لانه لا يخلو: أما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساويا له، والاول غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقة، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الاجمال - حينئذ - في المأمور به فيها، وإنما الاجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا - مدفوع، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة. بحسب إختلاف الحالات، متحد معها نحو إتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا] الجزئية أو الشرطية، فالعقل يحكم بلزوم القطع بايجاده، مع ان المعروف هو البرائة. قوله: ولا أمرا بسيطا لانه لا يخلو اما يكون هو عنوان المطلوب. الخ. ذكر هذا انما يكون لاستيفاء كلما يتصور من الشقوق، والا فمن المقطوع عدم ترادف لفظ الصلوة ولفظ المطلوب كما أفاده على أن المطلوب إن اخذ مطلقا صدق على غير الصلوة مثلا من الامور المطلوبة، ومعلوم عدم صدق الصلوة عليها، وإن اخذ مقيدا بامر " اقيموا الصلوة " فهذا الامر لا يتميز عن غيره الا بمتعلقه، فلو لم يكن تحصيل للمتعلق الا به لزم الدور. قوله: مدفوع بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع. الخ. اختيار للشق الثالث، اي مفهوم الصلوة ليس عنوان المطلوب، ولا عناوين الاجزاء بذواتها، بل يكون عنوانا عرضيا صادقا على كل الاجزاء الاصلية تارة، وعلى البعض اخرى. وعلى ابدالها ثالثة، مع وجود جميع الشروط

[واحدا خارجيا، مسببا عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا على الصحيح. وأما على الاعم، فتصوير الجامع في غاية الاشكال، فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه: أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالاركان في الصلاة مثلا، وكان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى. وفيه ما لا يخفى، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمي، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازا عنده، وكان من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالاعم، فافهم.] في الجملة تارة، ومع عدمها اخرى، وهكذا في الموانع، وهذا العنوان العرضي لما كان صادقا على الاجزاء بالفعل متحدا معها في الخارج، كان وجوده عين وجودها، فكان بحسب الوجود مركبا، وان كان بحسب المفهوم بسيطا، فإذا شك في جزئية شئ شك في نفس متعلق الوجوب فينحل العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بالوجوب والشك البدوي فيه فتجري البرائة النقلية على مختاره، والعقلية ايضا على مختارنا تبعا للقوم، وانما لا تجري البرائة فيما إذا كان البسيط المعلوم مسببا عن المركب، فان وجوده غير صادق عليه. ثم اقول: وان شيدنا اركان القول بجريان البرائة العقلية عند الشك في الجزئية والشرطية، ودفعنا ما اورده شيخنا قدس سره، لكم جريان البرائة فيما إذا كان المكلف به مفهوما منتزعا من جملة وجودات، باعتبار الاضافة إلى شئ

[ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدق عن عدمه.] آخر اما بالعلية، أو بغيرها، وشك في مدخلية وجود في انتزاع هذا المفهوم وتحقق هذه الاضافة في نفس الامر عند عدم هذا الوجود في غاية الاشكال، وان كان هذا المفهوم متحدا معها حين ما يصدق، وصادق عليها حين يتحقق، ألا ترى انه إذا امر المولى عبده بازهاق روح حيوان، وهو يتحقق منه بجملة امور شك في دخل واحد فلم يوجده ولم يتحقق الازهاق لم يعد معذورا، وان كان الازهاق حين تحققه صادقا على نفس هذه الجملة، وهكذا عنوان التعظيم إذا تحقق بجملة امور صادق عليها وشك في دخل شئ جزءا أو شرطا، وتمام الكلام في محله. قوله: ثانيها ان تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدار التسمية عرفا - الخ. ان كان مراد القائل مفهوم الاجزاء، أو مفهوم معظم أجزاء الصلوة، أو مفهوم أجزاء المطلوب بامر " أقيموا الصلوة " أو الصحيح من الصلوة، فتحصيله دوري، لان تحصل هذه المفاهيم متوقف على تحصل مفهوم الصلوة، ومفهوم الصلوة متوقف على المفاهيم المفروضة فيدور. وان كان مراده مصداق معظم الاجزاء، فمصاديقه كثيرة، فلابد من الالتزام بتعدد الوضع، أو الوضع لواحد منها، وكلاهما خلاف مطلوبه وخلاف الواقع. اللهم الا ان يقال بالاول، ويلاحظ كل الاجزاء بذواتها، لا بما هي اجزاء، واضيف مفهوم معظم الاجزاء إليها، وهو ايضا كما ترى، خصوصا مع ان الصحيح الذي هو جميع الاجزاء، أو مفهوم المعظم الملحوظ بالقياس إليه ليس في كل

[وفيه - مضافا إلى ما أورد على الاول أخيرا - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شئ واحد داخلا فيه تارة، وخارجا عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند إجتماع تمام الاجزاء، وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات. ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية ك)زيد) فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، كذلك فيها.] الاحوال واحدا بحسب الاجزاء، فايها لوحظ في مقام المقايسة كلها أو بعضها فيعود محذور الشق الثاني. قوله: ثالثها ان يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد - الخ. حاصله ان الاختلافات الطارية في المسمى بلفظ زيد كما لا توجب تفاوتا فيه حقيقة، فانه مع كثرة الاختلافات من الصغر والكبر وغيرهما لا ينثلم شخصه ووحدته كذالك تلك المركبات، لان الواضع لاحظ شيئا واحدا موجودا في جميع تلك المركبات المختلفة. وحاصل ما اجاب عنه المصنف انه فرق بين ما نحن فيه وبين الاعلام الشخصية، فان الاعلام الشخصية موضوعة للاشخاص مثل لفظ زيد، فانه موضوع لابن الفلان، والموضوع له ليس جسم زيد وبدنه المركب حتى يكون اختلافه بحسب الزيادة والنقيصة موجبا لاختلاف معناه، بل الموضوع له يكون امرا واحدا باقيا ما دام وجوده باقيا، وهو كونه فردا للانسان، والاختلافات الطارية عليه خارجة عنه كما هو واضح، وهذا بخلاف الحقايق المركبة، فان كل فرد منها موجود بوجود خاص.

[وفيه: أن الاعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص، لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعا له، إلا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.] اقول: يرد عليه ايضا ان الامر الواحد الذي لاحظه الواضع لا يخلو اما ان يكون امرا خارجا عن نفس المركبات، فيسئل عن قائله اي شئ هو ؟ وباي شئ يشار إليه، واما ان يكون من اجزاء المركب، فيقال: ليس في الاجزاء ما يكون مناطا لصدق الصلوة في جميع افرادها. قوله: وفيه ان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص انما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقيا الخ. اقول: لو تمثل في المقام (اي تصوير الجامع) باسماء بعض الانواع، بدل الاعلام الشخصية، مثل الانسان الصادق على الفرد التام الاجزاء بتمام اجزائه، وعلى الفرد الفاقد لجملة من الاجزاء من اليندين والرجلين والعينين وغيرها، مما لا ينتفي اسم الانسان بانتفائها، لم يرد عليه هذا الاشكال، إذ من المعلوم عدم اخذ الوجود في مفاهيم الالفاظ الموضوعة للمهيات، ولكان اقرب من جميع ما ذكر وجها. إذ الانواع المركبة من المادة والصورة أو ما هو كالصورة، بقائها انما هو ببقاء الصورة، إذ بها فعلية هذا النوع، والمادة انما اخذت فيه على وجه الابهام، فما دامت الصورة باقية مع مادة ما، بقي الموضوع، وصدق الاسم، ولعل في مثل

[رابعها: ان ما وضعت له الالفاظ إبتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك] زيد، من الاعلام الشخصية ايضا يكون ملاك بقاء صدق

الاسم ما ذكرنا، لا ما افاده قدس سره، من بقاء الوجود، فان لفظ زيد موضوع للشخص الانساني، لا الوجود الشخصي الذي كان له اطوار قبل الانسانية وبعدها، ولا يتقيد بالانسانية، ومعلوم ان بقاء الانسانية بالملاك الذي ذكرناه. لكن هذا التمثيل. وان كان كافيا في مقام امكان وجود الجامع كما هو محل الكلام، اثباته في المقام مبني على اثبات جزء صوري للعبادات، وكونه باقيا مع انتفاء بعض ما له دخل في الصحة جزءا وشرطا. قوله: رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التام... الخ. اعلم انه يرد على هذا الوجه مضافا إلى ما افاده المصنف قدس سره في رده ان استعمال اللفظ الموضوع للصحيح في الصحيح وارادة الفاسد منه بدعوى كونه فردا منه، وتنزيلا له منزلة الصحيح، لا يوجب وضع اللفظ للاعم وحقيقة فيه، ولا يحدث بين الافراد المختلفة جامعا حقيقيا، وان فرض استعماله في الاعم بحيث يصير حقيقة فيه ايضا، فيصير اللفظ مشتركا بين الصحيح والاعم اشتراكا لفظيا، هو خلاف المدعى. ومن الوجوه التي يمكن التمسك بها للاعمي هو ان يكون وضع اسامي العبادات مثل وضع الالفاظ الموضوعة للانواع والكليات مثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق، فان معناه كما مر قريبا جامع لشتات مصاديقه مع كثرتها واختلافها اختلافا فاحشا، ولا ينثلم وحدته باختلاف المصاديق، وكذلك الفاظ العبادات.

[الالفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا في] قلت: ما ابعد بين المثال وبين ما نحن فيه، لان الانسان مثلا لا تختلف حقيقته وماهيته باختلاف مصاديقه بل يكون حقيقة باقية وموجودة بوجود مصاديقه، وذلك لانه مؤتلف من مادة وصورة، وكل منهما باق وموجود بوجود افراده مع اختلافها، اما الصورة التي تكون عبارة عما به فعلية الشئ، وفي الانسان هي النفس الناطقة، فبقائها ووجودها بوجود الافراد أوضح من أن يخفى، وأما المادة التي يكون قوام الصورة بها فهي أيضا موجودة بوجود الافراد وإن كانت تختلف باختلاف المصاديق إختلافا تشكيكيا، وإختلافها كذلك لا يضر بشئ، ضرورة كفاية مادة ما في قوام الصورة كما لا يخفى، وبالجملة معنى الانسان بوحدته موجود بوجود افراده المختلفة مادة وصورة، بخلاف المقام، فإنه لا يتصور لالفاظ العبادات معنى واحد كان منطبقا على جميع الافراد المختلفة غاية الاختلاف، وليس في نفس المركبات وأجزائها ما كان باقيا وموجودا بمادته وصورته في كل فرد منها، بل إنما يكون كل فرد منها غير الآخر مادة وصورتا كما لا يخفى، فافهم فانه لا يخلو من دقة. فائدة مهمة إعلم أن ملاك الصحة والفساد كما ذكرنا سابقا إذا اضيفا إلى شئ من الموجودات هو انطباق عنوان يترقب منه أثر خاص عليه وعدم انطباقه، فإن كان الموجود ينطبق عليه العنوان المفروض يقال: صحيح وإن لم ينطبق عليه يقال: فاسد، ولا يكونان باعتبار شخصه الموجود. فإن الموجود بما هو موجود يكون تاما في مرتبة ذاته، مع قطع النظر عن إعتبار إنطباق عنوان عليه، وذلك لان كل موجود لابد وأن يكون واجدا لما يعتبر في وجوده، مثلا إضافة الصحة أو الفساد إلى فرد من الصلوة ليست باعتبار ذاته الموجود، فإن الفرد الموجود منها محفوظ في مرتبة وجوده، بل إنما تكون باعتبار إنطباق عنوان الصلوة

[الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة -] عليه وعدم انطباقه. إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لم يبق مجال للنزاع في أن لفظ الصلوة مثلا موضوع للصحيح أو الاعم، وذلك لبداهة أن الفرد

الموجود في الخارج إن كان مصداقا لعنوان الصلوة فلا شبهة في صحته، فإنه لا نعني بصحة الموجود إلا كونه مصداقا لعنوانها، وإن لم يكن الموجود مصداقا لعنوان الصلوة، فلا صلاة حتى يقال: إنها فاسدة، وبالجملة الأمر في معاني الفاظ العبادات دائر بين الوجود والعدم، لا الصحة والفساد، حتى يقال: إنها موضوعة للصحيحة منها أو الاعم، هذا ما أفاد السيد الاستاذ مد ظله. أقول: يمكن أن يقال في رفع الاشكال: إن الشارع قد لا حظ أولا عنوانا كليا صادقا على أفراد كثيرة مختلفة كما وكيفا حسب الاشخاص والاحوال، وعبر عنه بلفظ الصلوة مثلا. لكنه لما لم يكن بما هو هو وافيا بالمقصود ومحصلا له، بل بخصوصية زائدة وحيثية اخرى إعتبر أجزاء مخصوصة وشرايط خاصة، التي لا يحصل المقصود الا بها، وعليه فإن أتى المكلف بالمعنون بعنوان الصلوة مثلا واجدا لما اعتبر فيه من الاجزاء والشرايط المفروضة يقال: أتى بالصلوة صحيحة، وإن أتى بها فاقدة لما اعتبر في حصول الخصوصية يقال أتى بالصلوة فاسدة، فإضافة الصحة والفساد إليها باعتبار كونها واجدة لما هو المقصود منها من الخصوصية، أو فاقدة لها مع وجود العنوان في كليهما، وبالجملة إضافة الصحة والفساد إليها ليست بإعتبار نفس العنوان حتى يقال: لا مجال للنزاع المذكور لعدم إتصافها بهما، بل بالوجود تارة وبالعدم اخرى، بل إضافتهما إليها باعتبار حيثية اخرى كشف عنها الشارع بقوله: " لا صلوة لا بطهور " (١) في الشرط، وبقوله: " لا

---

(١) الفقيه، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهور، الحديث ١. (*)

[بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي] صلوة الا بفاتحة الكتاب " (١) في الجزء. ولا يخفى أن ما ذكر ليس مستتبعا للقول بكون الصلوة مقولة بالتشكيك وأن لها مراتب، حتى يرد علينا ما اورد، وذلك لان عنوان الصلوة بتلك الخصوصية صارت تمام المطلوب، وبها تكون مأمورا بها، بحيث لم تكن بدونا مطلوبة ابدا، كما لا يخفى، ولتوضيح الحال يقال: لا يبعد أن يكون المقام نظير المطلق والمقيد في مثل " أعتق رقبة "، و " أعتق رقبة مؤمنة "، وذلك لان العتق عنوان كلي صادق على عتق الكافر والمؤمن، والايمان المأخوذ في متعلق الامر حيثية زائدة موجبة لخصوصية اخرى لعنوان العتق، وهذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام على ما خطر ببالي القاصر عن التأمل التام في تحقيق المرام، وهو العليم العلام. قوله: بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك... الخ. هذا على فرض تسليمه غير نافع في تحصيل الجامع، إذ اطلاق اللفظ على المعاني المتعددة بدعوى اتحادها مع المعنى الموضوع له الواحد إذا صار سببا للوضع التعيني، وموجبا لفهمها من اللفظ، بلا تأويل ولا دعوى اتحاد، صار اللفظ مشتركا لفظيا بين المعاني المذكورة، إذ لم يطلق حين المجازية على مفهوم المشابهة تأثيرا وصورة حتى يكون واحدا، بل على ما هو كذلك بالحمل الشايع وهو متعدد، ولا يكون وحدة الملاك في الاطلاق عليها موجبة لوحدة المعنى المجازي

---

(١) المستدرك، كتاب الصلوة، الباب ١ من ابواب القرائة في الصلوة، الحديث ٥ نقلا عن عوالي اللئالي. (*)

[المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة. وفيه: إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا، خاصا، ولا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب إختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيدا. خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والاوزان، مثل المثقال، والحقة، والوزنة إلى غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإن الواضع وإن لا حظ مقدارا خاصا، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للاعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولا، إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه، قد صار حقيقة في الاعم ثانيا. وفيه: إن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة] الذي صار بالفرض معنا حقيقيا للفظ. قوله: ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف... الخ. لم أجد لاختلاف أفراد الصحيح بحسب الحالات تفاوتا فيما هو المهم، ولعل ما ذكرناه أجود. قوله: وفيه أن الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة... الخ. على أن الكمية ملحوظة في معاني ألفاظ المقادير بحسب الذات والمهية،

[ونقيصة، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه، كي يوضع اللفظ لما هو الاعم، فتدبر جيدا. ومنها: ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنة من النار) مجازا، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية. ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي.] فيمكن دعوى عدم أخذ الكمية الخاصة الذي لا يشمل لشئ من الاقل ولا الاكثر في معانيها، بل الاوسع الشامل لهما في الجملة، وليس هكذا ألفاظ العبادات، إذ معلوم عدم أخذ شئ من الكميات المتصلة والمنفصلة في مفاهيمها، وإن عرضها العدد ببعض الاعتبارات. قوله: منها " إن ثمرة النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيحي... الخ. إعلم أنه قد ذكر ثمرة النزاع الرجوع إلى البرائة على الاعمي، وإلى الاشتغال على الصحيحي، وجعل ذلك من الثمرة مبني على ما ذهب إليه جماعة في مسألة البرائة والاشتغال من التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشك في مدخلية شئ من الجزء أو الشرط في المأمور به إجمال النص، فالاصل هو الاحتياط، أو عدم النص، فالاصل هو البرائة، وذلك لانه إذا حصل الشك في دخل شئ في المأمور به فعلى الصحيحي يكون الشك في المسمى، فيصير متعلق الخطاب مجملا، وعلى الاعم يكون الشك في الزائد على المسمى، بعد ما كان متعلق

[وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، في رفع ما إذا شك في جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته أصلا، لاحتمال دخوله في المسمى، كما لا يخفى،] الخطاب مبينا ومبرهنا، فمنشأ الشك على الاول إجمال النص، وعلى الثاني عدم النص. لكن التحقيق في المسألة

خلاف التفصيل المذكور، ضرورة عدم الفرق بين إجمال النص وعدمه فيما هو الملاك في البرائة والاشتغال كما اشار إليه المصنف قدس سره بقوله: " وقد انقدح بذلك " الخ فراجع هناك حتى تظهر لك حقيقة الحال، ولما ذكرنا من عدم الفرق بين كون منشأ الشك إجمال النص أو عدم النص ذهب المشهور إلى البرائة مع ذهابهم إلى الصحيح، هذا ولكن التحقيق على ما ذهب إليه أهل التدقيق هو أن ثمرة النزاع هو التمسك بالاطلاق على الاعم، وعدم التمسك على الصحيح، وذلك لعدم الاجمال في الاول والاجمال في الثاني، أقول: ومن ذلك يظهر أنه لا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البرائة على الاعم، وإلى الاشتغال على الصحيح، وذلك لانه على فرض وجود الاطلاق لا موقع للرجوع إلى الاصول مطلقا، سواء أقلنا بالصحيح أم قلنا بالاعم، وعلى فرض الاجمال لا فرق بين الصحيح والاعم في مسألة الرجوع إلى البرائة أو الاشتغال. اعلم أنه وإن ذكرت للقولين أدلة ووجوه اخر: من التبادر، وصحة السلب وعدمها، وصحة التقسيم وغيرها إلا أنا لم نتعرض لها لانها ليست بمثابة توجب الوثوق والاطمينان. قوله قدس سره: وعدم جواز الرجوع إلى اطلاقه... الخ. وكذا لا يجوز الرجوع إلى الاطلاق إذا دار الامر بين القول بالصحيح والقول بالاعم وتوقف المجتهد، ولم يترجح أحدهما عنده، لعدم إحراز الاطلاق

[وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الاعمي، في غير ما إحتمل دخوله فيه، مما شك في جزئيته أو شرطيته، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان، كما لابد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين. وقد إنقدح بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الاعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضا.] حينئذ، والتمسك به فرع إحرازه. قوله: فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البرائة على الاعم والاشتغال على الصحيح... الخ. هذا على ما هو التحقيق في مسألة الشك في جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته له، كما مر من عدم الفرق بين كون منشأ الشك عدم النص أو إجماله في جريان البرائة والاشتغال، وأما على القول بالفرق بينهما بإجزاء البرائة في الاول والاشتغال في الثاني كما هو مذهب جماعة ممن قارب عصرنا (١) فتظهر الثمرة في صورة الاجمالي، فالاعمى الذي يرى هذا التفصيل لا يرى الاشتغال في كل ما يحتمل دخله في مسمى لفظ المأمور به، والمتوقف في كلتا الثمرتين كالقائل بالوضع الصحيح.

---

(١) كصاحب " القوانين " وصاحب " الرياض ". (*)

[قلت: وإن كان تظهره فميا لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لاخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الاعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية، فافهم.

وكيف كان، فقد استدل للصحيحي بوجوده: أحدها: التبادر، ودعوى أن المنسبق إلى الاذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك، وبين كون الالفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه. ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، بسبب الاخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقة، وإن صح الاطلاق عليه بالعناية. ثالثها: الاخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من] قوله: وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه. لكن عرفت أن تبادر المعنى بالوجوه التي أشار إليها في العبارة، وهي كونه مؤثرا للآثار الخاصة، موقوف على تصور تلك الآثار كلا أو بعضا عند سماع اللفظ، والظاهر خلافه، إذ كثيرا مالا يخطر شئ من الآثار ببال السامع. قوله قدس سره: ثالثها الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص... الخ. هذا تمسك بالاطلاق في نفي فردية ما علم عدم ثبوت الحكم له، وشك في فرديته للمطلق، بل لاثبات مفهوم لفظ لا تسع دائرته لهذا المشكوك، إذ عدم

[النار) إلى غير ذلك، أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل (لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) ونحوه، مما كان ظاهرا في نفي الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع إستعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة،] ثبوت هذه الخواص للفاسد معلوم، والشك إنما هو في فرديته لمفاهيم هذه المطلقات، لاجل الشك في نفس هذه المفاهيم سعة وضيقا، وليس هذا من طريقة العقلاء في أصالة العموم والاطلاق، بل المسلم هو التمسك بهما لاثبات الحكم لكل فردمن مفهوم العام والمطلق، بعد الفراغ عن فرديتها لاجل تبين المفهوم وضعا والعلم بانطباقه عليه خارجا، وأما إثبات نفس المفهوم، أو إثبات إنطباقه على شئ أو نفيه، مع معلوميته حكم هذا الشئ من الخارج فلا، كما لا يخفي، وقد إعترف قدس سره بهذا على ما ببالي في باب التمسك بالعام في مثل المقام. قوله قدس سره: أو نفي ماهيتها وطبايعها مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب... الخ. يرد على التمسك بها أولا أنها لا تستلزم الوضع للصحيح، غايته كون الفاتحة، والطهور، وقليل من الاجزاء والشروط الاخر مما ورد فيه هذا النفي مأخوذة في مفاهيمها، نعم لو ورد في كل جزء وشرط ومانع هذا النفي لكان مجموع السلوب دليلا واحدا على الوضع للصحيح. وثانيا أن هذا التمسك نظير التمسك بأصالة الحقيقة لاثبات كون

[في مثله أيضا بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلا لما دل على المبالغة، فافهم. رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم، وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحيانا إلى إستعمالها في الناقص أيضا، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد. والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة. ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل. وقد استدل للاعمي أيضا، بوجوه: منها: تبادر الاعم، وفيه: أنه

قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لابد منه، فكيف معه دعوى التبادر.] المستعمل فيه موضوعا له، كما ينسب إلى السيد قدس سره، إذ إستعمال اللفظ في نفي الماهية معلوم، وإنتفاء الصحيح أيضا معلوم، كعدم انتفاء الاعم، ومردد بين أن يكون موضوعا للصحيح، حتى يكون على سبيل الحقيقة، أو موضوعا للاعم، حتى يكون على سبيل المجاز والعناية، واريد بالتمسك بأصالة كونه على سبيل الحقيقة إثبات الوضع للصحيح. قوله: وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع... الخ. لقائل أن يقول: إن الجامع يمكن تصوره ببعض الآثار المترتبة على الاعم، مثل حقن الدم كما ذكره المحقق القمي، فتأمل. والاشكال على التبادر بهذا الوجه بأنه فرع تصور هذا الاثر عند سماع

[ومنها: عدم صحة السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت. ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم. وفيه أنه يشهد على أنها للاعم، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، ولو بالعناية. ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله عليه الصلاة والسلام (بني الاسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشئ، كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة)، فإن الاخذ بالاربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلا إذا كانت أسامي للاعم. وقوله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام اقرائك) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها. وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع أن المراد في الرواية] اللفظ مشترك الورود كما ذكرنا. قوله قدس سره: بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية. إن أراد أن لفظ الصلوة مثلا في قولنا: " الصلوة إما صحيحة وإما فاسدة " أستعمل عناية في مفهوم اعم، والمفهوم الاعم إنقسم إليهما، فهو فرع تصوير الجامع، وإن أراد أنه استعمل في مفهوم ما يستعمل فيه اللفظ فهو غريب، إذ لا يتصور حين التلفظ بهذا ولا حين سماعه لفظ الصلوة إلا تصورا مرأتيا، فانيا في معناه.

[الاولى، هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بني عليها الاسلام، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الاعم، والاستعمال في قوله: (فلو أن أحدا صام نهاره) إلى آخره، كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة. وفي الرواية الثانية، الارشاد إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلا كان الاتيان بالاركان، وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمى في العرف بها، ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفا. محرما على الحائض ذاتا، وإن لم تقصد به القربة. ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية، فتأمل جيدا. ومنها: أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه. وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها] قوله: وفي الرواية الثانية النهي للارشاد إلى عدم القدرة على الصلوة... الخ. ملخصه أن النهي لم يرد به التحريم، حتى يتوقف على قدرتها على الصلوة مع أنها فاسدة، فيلزم كونها أعم من الصحيحة، بل النهي للارشاد إلى كون الحيض مانعا عن الصلوة، وحينئذ اريد منها الصحيحة، إذ هي التي

تمنع عنها الحيض. قوله قدس سره: ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان تكره فيه... الخ. كان مأخذ هذا الدليل هو منافاة الوضع للصحيح في الفاظ العبادات مع تعلق النهي التحريمي بها بنفس عناوينها ومعانيها، إذ النهي التحريمي مستلزم

[خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلا، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال. قلت: لا يخفى أنه لو صح ذلك، لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقة، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.] لفسادها، وفسادها مستلزم لخروجها عن متعلق النهي. وهو مستلزم لصحتها بعد استجماع سائر الاجزاء والشروط، وصحتها مستلزمة للدخول في متعلق النهي، وهو الفساد، وهكذا، فيلزم من متعلق النهي بها عدم تعلقه بها، ومن عدمه وجوده، وكذا يلزم من صحتها فسادها، ومن فسادها صحتها. وأيضا فإن النهي إنما يصح تعلقه بما يكون مقدورا بعد النهي، والاتيان بالصحيح بعد النهي غير مقدور. وإنما خص النهي الذي يحصل من قبل النذر وشبهه بالذكر، إذ لا يمكن الجواب عنه بأن النهي للارشاد إلى الفساد كما اجيب به عن " دعي الصلوة أيام أقرائك " إذ معلوم كون النهي عن الحنث المتخذ من الامر بالوفاء بالنذر للتحريم، إذ ليس هو وراء وجوب الوفاء بالنذر، وهو تكليف لا وضع، ولا الجواب عنه بأن متعلق النهي ليس عنوان العبادة، إذ معلوم أنه تابع لانشاء الناذر، فما كان متعلق نذره فهو الواجب بنفس عنوانه، ونقيضه مخالفة للامر بالوفاء بعنوانه، إذا الواجب هناك ما هو بالحمل الشايع وفاء، وهو عين وجودما نذر وجوده، وعين ترك ما نذر تركه.

[ومن هنا إنقدح أن حصول الحنث إنما يكون لاجل الصحة، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل، لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان. بقي أمور: الاول: إن أسامي المعاملات، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للاعم، لعدم إتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للاسباب،] ثم إن تقرير الدليل هو أن لفظ الصلوة مثلا لو كان موضوعا للصحيحة لما حرمت، لمنافاة الحرمة الصحة، فتكون غير مقدور بعد النهي، وشرط التحريم القدرة على الحرام بعده. قوله: بقي امور: الاول ان أسامي المعاملات... الخ. إعلم أن حقيقة الحال تحتاج إلى بيان مقال: وهو أن كل قسم من المعاملات عبارة عن معنى إعتباري ليس له حقيقة ولا وجود سوى منشأ إعتباره، وهو معنى بسيط له اضافات.، مثلا عنوان البيع عبارة عن التمليك الذي ليس له وجود سوى منشأه، وله اضافات: إضافة إلى البايع، وإضافة إلى المبيع، وإضافة إلى المشتري. وهذا المعنى لما كان من الامور الانتزاعية المجعولة لابد له من سبب يكون منشأ لانتزاعه، وبعبارة اخرى المعنى المذكور يكون معلولا لامور تكون علة له، بحيث إن إختل جزء منها لم يوجد المعلول. إذا عرفت ذلك إنقدح لك بأنه لا يعقل ولا يصح الخلاف والنزاع في كونها أسامي للصحيحة أو الاعم، لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة، وبالعدم اخرى، وما يتوهم من إطلاق تلك

الاسامي على الفاسدة منها إنما يكون بضرب من المسامحة، وعدم التفطن بحقيقتها كما لا يخفى.

---

[٩٧]

[فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا، وان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعا وعرفا. والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى،] هذا إذا كانت موضوعة للمسببات، وأما إذا كانت موضوعة للاسباب فللنزاع فيه مجال، فإنه يمكن أن يقال: إنها موضوعة للعقد المؤثر لاثر كذا شرعا وعرفا، أو للاعم منه ومن غير المؤثر. ولا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة شرعا وعرفا. هذا ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن تفصيله بين كونها أسامي للمسببات في عدم قابلية النزاع وبين كونها أسامي للاسباب في إمكان الخلاف لا يخلو عن الاشكال كما أفاد السيد الاستاذ مد ظله. وذلك لان أسامي المعاملات عبارة عن ألفاظ المصادر كلفظ البيع والصلح مثلا، ولا شبهة في كونها موضوعة بأزاء الماهيات الصرفة من غير إعتبار حيثية الوجود والعدم فيها، والدليل على ذلك صحة إطلاق المعدوم عليها، وحمله من غير تناقض في الحمل، وكذا يصح إطلاق الموجود وحمله عليها من غير وقوع التكرار، كما لا يخفى مثلا يصح أن يقال: البيع موجود، كما يصح أن يقال: البيع معدوم، مع عدم لزوم التكرار في الاول، وعدم لزوم التناقض في الثاني. وذلك دليل على أن لفظ البيع مثلا موضوع بازاء نفس ماهية البيع، وأن حيثية الوجود خارجة عنها، وإلا كان قولنا: البيع موجود، بمنزلة ماهية البيع الموجودة موجودة وأيضا كان قولنا: البيع معدوم مثلا بمنزلة ماهية البيع الموجودة معدومة. والتالي باطل، فالمقدم مثله. فما أفاده قدس سره من ملاك الفرق بين كونها أسامي للمسببات، وبين كونها أسامي للاسباب في عدم تأتي الخلاف في الاول، لان المسبب مثل الملكية

---

[٩٨]

[بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققا لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم. الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في] مثلا إما أن يوجد في الخارج أولا، فإن وجد في الخارج وجد تاما وإلا فلا، فلا معنى لاتصافها بالصحة والفساد كما لا يخفى، وهذا بخلاف السبب فإنه كما يمكن أن يوجد تاما صحيحا بحيث كان مؤثرا، يمكن أن يوجد غير تام بحيث لم يكن مؤثرا. ففي غير محله، وذلك لان السببية والمسببية من لوازم الوجود، لا الماهية، وقد ذكرنا أن أسامي المعاملات موضوعة بأزاء الماهيات المعراة عن حيثية الوجود، فما جعله فارقا من السببية و المسببية خارج عن معاني الالفاظ الموضوعة للمعاملات، وهي المصادر، نعم سائر الالفاظ المشتقة الموضوعة للاخبار، مثل لفظ " باع " مثلا، والموضوعة للطلب، مثل " بع " يمكن أن يقال: إنها حاكية عن وجود مصادرها، أو طلب ايجادها. وعلى ما ذكرنا فالتحقيق عدم تأتي الخلاف في أسامي المعاملات مطلقا من غير تفصيل، خلافا لما ذهب إليه المصنف قدس سره. قوله: الثاني أن كون الفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها... الخ. إعلم أنه لابد قبل الخوض في تحقيق المرام من تحقيق مقال: وهو أن متعلق الاحكام هل هو نفس الطبيعة كما ذهب إليه السيد الاستاذ موافقا لجماعة من الاصحاب، أو وجودها كما ذهب إليه المصنف ؟ فيه خلاف.

[اعتبار شئ في تأثيرها شرعا، وذلك لان إطلاقها - لو كان مسوقا في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده. غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام] وأيضا إن التمسك بإطلاق المتعلق لا يكاد يصح إلا بوجود امور تسمي بمقدمات الحكمة، وقد وقع الخلاف فيها، فذهب المصنف إلى أنها ثلثة امور: الاول كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال ولم يكن في المتعلق إجمال. الثاني إنتفاء ما يوجب تعيين فرد دون فرد. الثالث إنتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب بمعنى عدم كون فرد أو أزيد متيقنا عند المخاطب في شمول الحكم له بحيث كان هذا المتيقن عنده قرينة عقلية على التعيين. وذهب السيد الاستاذ إلى أنها أمران: أحدهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، مع عدم الاجمال في المتعلق بحسب المعنى. ثانيهما عدم الاتيان بشئ دال على مدخلية حيثية اخرى غير حيثية مستفادة من لفظ المطلق، بل يمكن القول بانحصار المقدمة في الامر الاول فقط، تأمل تعرف. والوجه في الاختلاف الثاني هو الاختلاف الاول، لان إطلاق المتعلق، بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ من تعلق الاحكام بنفس الطبايع، يوجب ظهور لفظ المتعلق في أن تمام المراد هو نفس تلك الطبيعة كلما تحققت وتحصلت من غير خصوصية لفرد دون فرد، وإن كان متصفا بما يوجب تيقنه عند المخاطب، وأنه ليس لحيثية اخرى مدخل في ثبوت الحكم، هذا مع كون المتكلم في مقام

[غيره، حيث أنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره عنده أيضا. ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.] البيان، وعليه فوجود قدر المتيقن بين الافراد لا يوجب صرف الحكم عن الطبيعة إلى هذا الفرد الخاص. وهذا بخلاف ما ذهب إليه المصنف من تعلق الاحكام بوجود الطبيعة لا نفسها، فإن وجود المتيقن بين الافراد يوجب صرف الحكم من ساير الافراد، وذلك لان تيقن فرد في شمول الحكم له، والشك في غيره يكون بمنزلة قرينة عقلية متصلة بالكلام، فتأمل في الكلام، فإنه من مزال الاقدام. إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا شبهة في جواز التمسك بالاطلاق في المقام بناء على ما إختاره المصنف من تعلق الاحكام بالافراد، بمعنى تعلقها بالطبيعة لا بما هي هي بل بوجودها السعي، وذلك لان إطلاق المتعلق لو كان مسوقا في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشرع هو المؤثر عند العرف، وعدم مدخلية ما شك فيه في التأثير عند الشرع، وإلا كان عليه البيان، وحيث لم يبين بان عدم اعتباره عنده أيضا. وهذا بخلاف ما ذهب إليه السيد الاستاذ من تعلق الاحكام بنفس الطبايع، فإنه عليه يشكل التمسك بالاطلاق لاثبات عدم مدخلية ما شك في دخالته، لان الشك في اعتباره شئ يوجب الشك في فردية العقد الفلاني للطبيعة الكذائية. وعلى ذلك يكون التمسك به تمسكا بالاطلاق في الشبهة المصداقية، وقد ذكرنا في غير المقام بعدم قابلية الاطلاق لاثبات فردية ما شك في فرديته للطبيعة، وليس الشك في المقام شكا في مدخلية حيثية زائدة على نفس الطبيعة

[نعم لو شك في اعتبار شئ فيها عرفا، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابد من اعتباره، لاصالة عدم الاثر بدونه، فتأمل جيدا. الثالث: إن دخل شئ وجودي أو عدمي في المأمور به:] حتى يثبت عدم مدخليتها بالاطلاق. اقول: هذا مدفوع أولا ببناء العقلاء بعد ثبوت المقدمات على العمل طبق المطلق وعدم إعتنائهم بالاحتمال، فإنهم بعد تحقق فردية المشكوك شرعا عند العرف يحكمون بفرديته عند الشرع، وذلك لانه إن لم يكن الفرد الكذائي المشكوك فيه فردا عند الشرع واقعا مع كونه عند العرف فردا كان عليه البيان قطعا، وإلا ليس له علينا من حجة جزما. وثانيا بأن الشك في الفردية لابد وأن يكون باعتبار الشك في مدخلية شئ في الفردية، وذاك لا محالة يكون زائدا على نفس الطبيعة، وإلا لما شك فيه أحد، وذلك لمعلومية نفس الطبيعة على ما هو المفروض كما لا يخفى، وعليه فالشك في الفردية يرجع إلى الشك في اعتبار حيثية زائدة على نفس الطبيعة، فافهم فانه دقيق. وثالثا بأنه يمكن أن يقال: إن الشك في المقام ليس شكا في الفردية، بل إنما يكون شكا في مدخلية حيثية زائدة، وذلك لان البيع مثلا عند العرف عبارة عن طبيعة معلومة بأفرادها ومصاديقها، فالشك في اعتبار شئ عند الشرع شك في إعتبار حيثية زائدة، فتأمل. قوله: الثالث ان دخل شئ وجودي أو عدمي.. الخ. إعلم أن هذا الامر متكفل لبيان حقيقة المأمور به جزأ وشرطا، والميز بينهما شرعا وعرفا، فذهب المصنف إلى أن المأمور به عبارة عن مجموع مركب من أشياء متكثرة بالاصالة والحقيقة يعتبرها المعتبر شيئا واحدا إعتباريا، لكن لا

[تارة: بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقا للامر، فيكون جزءا له وداخلا في قوامه. وأخرى: بأن يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شئ مسبوقا أو ملحوقا به أو مقارنا له، متعلقا للامر، فيكون من مقدماته لا مقوماته. وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضا، طورا بنحو الشطرية وآخر بنحو الشرطية، فيكون الاخلال بماله دخل بأحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا. شطرا كان أو شرطا، حيث لا يكون الاخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى، غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.] مطلقا، بل بخصوصية لا تكاد تحصل إلا بضميمة مقدمات، ثم ماكان منها داخلا في قوام نفس المركب، كالتكبيرة، والركوع والقراءة، وأمثالها يكون شطرا ويسمى جزء له، وما كان له دخل في حصول الخصوصية المأخوذة في المركب يكون مقدمة ويسمى شرطا، هذا، لكن يرد عليه. أولا بأن جعل عدم المانع شرطا أو شطرا كما هو ظاهر كلامه خلاف التحقيق، لان العدم بما هو عدم ليس له تأثير ولا تأثر، وعدم المضاف إلى شئ، مثل عدم القهقهة، فكذلك، لان إضافته إليها دالة على كون القهقهة مخلا، وبذلك ظهر أن وجود المانع مخرب للمأمور به، لا أنه لعدمه دخل في المأمور به شطرا وشرطا.

[ثم إنه ربما يكون الشئ مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلا - لا شطرا ولا شرطا - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفا في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع في أثنائه،

فيكون مطلوبا نفيسا في واجب، أو مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك، قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهية ولا تشخصا وخصوصية أصلا. إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيا في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقا، وأما] وثانيا بأنه يشكل الامر بالاضافة إلى الاجزاء المندوبة كالقنوت مثلا، بناء على جعل المأمور به نفس المركب، كما يلوح من كلامه قدس سره، وذلك لانه إن كان الجزء الكذائي داخلا في المأمور به لابد وأن يكون واجبا، بحيث يكون الاخلال به اخلالا بالواجب، وإن كان خارجا عنه فإدخاله في المركب عملا وخارجا إن لم يكن مخربا وموجبا لفساد المركب يستلزم كونه خارجا عن المركب، وكون المركب متحققا بغير هذا الجزء معه، وهو خلاف لما عند اهل الشرع، فإنهم يرونه جزأ للمركب، ويكون المأمور به مؤتلفا منه ومن غيره. فالتحقيق هو ما ذهب إليه السيد الاستاذ من أن المأمور به ليس نفس المركب، بل إنما هو عنوان كلي إعتباري منطبق على تلك المركبات الخارجية، منتزع عنها، وهو عنوان الاقبال إلى الله تعالى بنحو الخضوع والتذلل، فالمركب مع كثرة أجزائه وتعددها واستقلالها يكون بذلك العنوان واحدا شرعا وعرفا. وعلى ما ذكرنا شواهد كثيرة، منها صدق عنوان الاقبال إلى الله وعنوان الصلوة مثلا على الافراد المركبات مع اختلافها بحسب الاحوال والاشخاص والازمنة غاية الاختلاف.

[ماله الدخل شرطا في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ماله الدخل جزءا فيها، فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها، دون الاخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها. الحادي عشر الحق وقوع الاشتراك، للنقل والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد. وان أحاله بعض، لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال أولا، لامكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانيا، لتعلق الغرض بالاجمال أحيانا، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لاجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والاجمال في المقال، لولا الاتكال عليها. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفى، وذلك لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتي به لغرض آخر، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه] إذا عرفت حقيقة المأمور به، وأنه عبارة عن عنوان اعتباري وماهية إعتبارية، فكلما يكون له دخل في تحقق الماهية يكون شطرا ويسمى جزءا، وكل ما يكون له دخل في انطباقها على المركب، ولكن كان خارجا عن المنطبق يكون مقدمة ويسمى شرطا، ولما كان العنوان الكذائي والماهية الكذائية من الامور الاعتبارية العرفية يصح التشكيك فيه، بخلاف المركب نفسه، فانه لا يصح التشكيك فيه، لكون التشكيك فيه تشكيكا ذاتيا لا عرضيا، وعليه فالمأمور به مراتب لا يكاد يحصل كل مرتبة منها إلا بإتيان ما له دخل في تحقق تلك المرتبة، فرب شئ له دخل في تحقق أصل الماهية، بحيث إن لم يأت به لم يتحقق شئ

[فيه قال الله تعالى * (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) *. وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لاجل عدم تناهي المعاني، وتناهي الالفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك

فيها، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية، ولو سلم لم يكد يجدي إلا في مقدار متناه، مضافا إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الالفاظ بإزاء كلياتها، يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع، فافهم. الثاني عشر إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ، في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال: أظهرها عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا.] من مراتبها أصلا كالاجزاء الواجبة والشروط اللازمة، ويختلف ذلك بحسب أفراد المكلفين وأحوالهم، وبحسب اختلاف الزمان والمكان، ورب شئ له دخل في تحقق مرتبة كاملة منها، مثل الاجزاء المندوبة، والشروط غير اللازمة، والكمال أيضا يختلف مراتبه حسب اختلاف الاجزاء والشرائط زيادة ونقيصة. قوله: الثاني عشر انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى.. الخ. قبل الخوض في المقصود لابد من تحرير محل النزاع، وهو عبارة عن إستعمال اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر فيهما أو في أزيد منهما باستعمال واحد على نحو إستعماله في كل واحد بنحو الاستقلال، بأن يراد منه في إستعمال واحد

[وبيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل جعله وجها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث أن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.] كل من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل إلا في واحد (١)، لا ما توهمه بعض من كونه عبارة عن إستعماله في الجامع، فان الاستعمال كذلك ليس استعمالا في الاكثر، بل إستعمال في معنى كلي وإرادة مصاديقه على فرض صحته، ولا ما توهمه الآخر من كونه عبارة عن إستعماله في المجموع من حيث المجموع، فإنه لا شبهة في جواز الاستعمال بهذا النحو، والمراد بالجواز هو الامكان عقلا، إلا أنه خارج عن محل البحث على فرض صحته وضعا وعرفا. إذا عرفت ذلك فاعلم أنه تارة يقع النزاع في جوازه وإمكانه عقلا، واخرى في جوازه لغة ووضعا، وثالثة في وقوعه خارجا، والعمدة في المقام هو النزاع في إمكانه ذاتا وعقلا، وإلا فمع فرض عدم الامكان عقلا، كما هو الحق، وسيأتي بيانه، لم يبق مجال للنزاع فيه وضعا ووقوعا، وعلى فرض إمكانه عقلا لا مانع من جوازه وضعا، وذلك لعدم صحة ما قيل في المنع: من لزوم التجوز على قول، بتقرير أنه إستعمال لفظ موضوع للكل في الجزء، بتوهم أنه موضوع للمعنى مع قيد الوحدة، وفي مثل هذا الاستعمال يلغى قيد الوحدة.

---

(١) يعني بحيث يكون كل واحد منهما مدلولا مطابقيا للفظ، لا تضمنيا كما في الصورة الثالثة. (*)

[وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعنيين وفانيا في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين. فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا - مفردا كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الواحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى، وتوقيفيته لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيدا] ومن لزوم التناقض على قول آخر، بتقرير أن إرادة المعنى وحده يناقض إرادته مع غيره. وكلاهما مدفوع بأن اللفظ إنما يكون موضوعا لنفس المعنى وحقيقته، من غير إعتبار شئ زائد على المعني في الموضوع له، والدليل عليه هو التبادر، فانه عند إطلاق اللفظ يتبادر منه نفس المعنى، ولوازمه خارجة عن المعنى الموضوع له، وعليه بقي الكلام في جوازه عقلا، والتحقيق كما أفاده المصنف قدس سره، ومال إليه السيد الاستاذ مد ظله، عدم جوازه عقلا، وذلك لان إستعمال اللفظ في المعنى عبارة عن دكه، وإفنائه في المعنى، فاللفظ بالاضافة إلى معناه يكون بمثابة في مقام كانه عينه ونفسه كانه الملقى، وعليه فلا يعقل إفناء لفظ واحد شخصي في زمان واحد في معنيين أو اكثر، فإنه بفنائه في أحدهما يعدم، ولا يبقى حتى يفنيه المستعمل في الآخر في ذاك الاستعمال، وإستحالة مثل ذلك وجداني لا يحتاج إلى مزيد بيان، واقامة برهان. نعم إن قلنا بأن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، كما ذهب إليه جماعة وما استبعده السيد الاستاذ مد ظله، فلا مانع من جعل اللفظ علامة لمعنيين أو اكثر فافهم. وما ذكره بعض كصاحب " المعالم " من التفصيل بين المفرد، وجوازه فيه

[للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى. ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الاكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملا في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازا،] مجازا بتوهم أن اللفظ موضوع بازاء المعنى مع قيد الوحدة، فإذا استعمل في الاكثر يلغى قيد الوحدة ويستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء، وبين التثنية والجمع في جوازه فيهما حقيقة، بتوهم أنهما في قوة تكرار المفرد الذي يراد من كل واحد معنى غير الذي يراد من الآخر. مدفوع بشقيه، وذلك لان المفرد لم يوضع إلا بأزاء نفس المعنى، والوحدة خارجة، مضافا إلى أنه مع تسليمه ليس إستعماله في الاكثر بجائز أصلا ولو بنحو المجاز، لان المستعمل فيه، وهو الاكثر، يباين المعنى الموضوع له مباينة الشئ المشروط بشرط الشئ، وهو المعنى الموضوع له بقيد الوحدة، والشئ المشروط بشرط لا، وهو الاكثر. والتثنية والجمع، وإن كانا في قوة التكرار، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كانه كرر واريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا انه اريد منه معنى من معانيه. هذا على ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن على ما أفاده السيد الاستاذ، لم يرد ما أورده قدس سره على صاحب " المعالم " من عدم جواز مثل هذا الاستعمال باعتبار المباينة المذكورة، وذلك لان إلغاء قيد الوحدة في الاستعمال لم يباين إعتبارها في الموضوع له، ولفظ التثنية والجمع ليسا موضوعين بمجموع

[وذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الاكثر، لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشئ بشرط شئ، والشئ بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلا: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع في الاعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، وكفاية الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر، لان هيئتهما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه، استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.] موادهما وهيئتهما لاثنين والثلاث، حتى يقال: إنهما في قوة التكرار، بل يكون موادهما موضوعا للمعنى المفرد، وهيئتهما تدل على إرادة أكثر مما يراد من لفظ المفرد، فالتثنية والجمع يدلان على ارادة المعنيين أو الاكثر، لا فردين أو الاكثر من معنى واحد فافهم. وبالجملة جعل التثنية والجمع في قوة تكرار لفظ المفرد غير صحيح، للفرق بينهما وبين لفظ مفردهما في مقام التكرار بحسب المفاد والمعنى، فان مفاد التثنية هو مفهوم الاثنينية بالحمل الاولي، والمراد بها الاثنينية المتعلقة بمفاد مادة اللفظ المفرد، ومفاد اللفظ المكرر من المفرد هو ليس الا نفس المعنى، لكنه لما كان مفاده باعتبار تكرره واستعمال كل واحد في معنى التكرار في المعنى وتعدده، يحمل عليه الاثنينية بالحمل الشايع، لا أن عنوان الاثنينية مأخوذ في اللفظ

[نعم لو أريد مثلا من عينين، فرد ان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلا، فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضا، ضرورة أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى. وهم ودفع: لعلك تتوهم أن الاخبار الدالة على أن للقرآن بطونا - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى،] المكرر من المفرد، بخلاف التثنية، فإن العنوان المذكور مأخوذ فيها كما لا يخفى. هذا كله في الجواز عقلا ووضعا، وأما وقوعا فقد توهم بعض أنه واقع في القرآن واستدل عليه بالاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين، لكنه في غير محلة، وذلك لعدم دلالة تلك الاخبار على تعدد معاني ألفاظه، بل المقصود منها أن لمعاني ألفاظ القرآن مراتب تستفاد منه حسب مراتب إلا دراكات والعقول، مثلا لفظ الشمس لا يفهم منه عقل العاقل العامي الا الجرم المرئي في السماء، ولكن العقول العالية المتصرفة تتصرف في معناه فتأخذ بالصورة أعني الحيثية النورية بإلغاء المادة، وهذا أيضا يتفاوت بتفاوت مراتب العقول. ويمكن أن يكون المقصود منها ما يستفاد من الحروف المقطعات وغيرها من المركبات، لكن لا من حيث تركيبها، بل ذواتها، والعلم بها مخزون عند أهل البيت عليهم السلام.

[لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها. الثالث عشر إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه] قوله: الثالث عشر انه اختلفوا في ان المشتق حقيقة.. الخ. قبل الخوض في المقصود لابد من تحرير محل النزاع، ولما كان له جهتان: إحديهما من جهة مورد إطلاق لفظ المشتق، واخرى من جهة بيان المراد من المشتق وتعيينه، كان اللازم بيان كلتا الجهتين، وبيان الجهة الاولى يحتاج إلى بيان أمرين: الاول أنه لاشبهة في إختلاف المفاهيم الموضوعة لها ألفاظ المشتقات سعة وضيقا، فمنها ما يصدق ويتحد مع مصاديقه من أول وجودها إلى آخره، مثل مفهوم الضاحك بالقوة مثلا، فإنه يتحد ويصدق على كل فرد من الانسان من أول وجوده إلى آخره، ومنها ما لا يكون كذلك، بل إنما يصدق ويتحد في بعض الازمنة، مثل مفهوم الضارب مثلا، فإن اتحاده مع شخص إنما يكون في بعض الاوقات لا في جميعها (١). والثاني أن صدق المفهوم الكذائي لابد وأن يكون بإعتبار جهة وحيثية بحيث إن لم تتحق تلك الجهة لا يصدق أصلا وتلك الجهة عبارة عن تحقق المبدء

---

(١) لا يخفى ان الضاحك والضارب متساويان في الضيق والسعة، فان الضحك بالقوة ثابت لكل انسان في كل ازمنة وجوده كذلك الضرب بالقوة ثابت له في كلها، وكما ان الضرب بالفعل يقع في بعض الاوقات كذلك الضحك بالفعل، فالمثال ليس في محله. (*)

[مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الاقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور:] وإتحاده مع مصداقه بنحو من الاتحاد. إذا عرفت ذلك ظهر لك خروج القسم الاول من المفاهيم من محل النزاع، كما انه ظهر أيضا خروج ما إذا اطلق اللفظ باعتبار حال التلبس بالمبدء وزمان إتحاده معه، فانه بهذا الاعتبار حقيقة قطعا، ولا خلاف ولا نزاع فيه جزما، مثل خروج ما إذا اطلق واستعمل فيما لم يتلبس ولكن يتلبس في الاستقبال، وذلك لعدم ما هو مناط الصدق والحمل أعني اتحاده بالمبدء، فمحل النزاع هو ما إذا اطلق اللفظ وأريد معناه بعد إنقضاء المبدء، وكان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء لا باعتبار حال التلبس، وإلا بالاعتبار المذكور فلا شبهة في صحة الاطلاق بنحو الحقيقة ولم يكن محلا للخلاف، وبالجملة وقع النزاع والخلاف في صحة إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدء باعتبار حال الانقضاء، وكونه مصداقا لمفهوم المشتق في تلك الحال حقيقة، كما كان مصداقا له في حال التلبس أو باعتباره، أو لم يكن كذلك، بل كان إطلاقه كذلك مثل إطلاقه باعتبار حال التقدم على زمان التلبس في عدم الصحة مطلقا أو بنحو الحقيقة. وبما ذكرناه سابقا في الامر الثاني من أنه لابد في صدق عنوان المفهوم من تحقق حيثية بها يصح الاطلاق ظهر وانقدح أن اطلاق المشتق باعتبار حال الانقضاء لا يصح مطلقا أو بنحو الحقيقة كما لا يخفى، وذلك لبداهة دوران صحة الاطلاق وصدق المفهوم وكون المصداق مصداقا له مدار الملاك اي الحيثية الكذائية وجودا وعدما. وما يمكن أن يقال للقول المخالف أمران: أحدهما دعوى صحته عقلا، بمعنى حكم العقل بصحة الاطلاق باعتبار

حال الانقضاء، وتلك الدعوى مدفوعة بأن الوجدان يحكم بخلافه، وذلك لان العقل لا يحكم جزافا، بل بملاك يكون في المقام مفقودا، وهو الحيثية الكذائية وعلى هذا يصير النزاع عقليا. ثانيهما دعوى أن ألفاظ المشتقات موضوعة بازاء المفاهيم المنتزعة عن الذوات باعتبار إتحادها مع مبادي المشتقات، مثل لفظ " الضارب " مثلا للضاربية المنتزعة عن ذات الضارب باعتبار إتحادها مع الضرب إتحادا صدوريا، ومعلوم أن هذا الامر الانتزاعي يكون باقيا ولو بعد إنقضاء المبدء الذي كان منشأ للانتزاع، وبعبارة اخرى الأمر الانتزاعي لا يدور مدار منشأه وجودا وعدما بعد تحقق المنشأ، وعليه فإطلاق لفظ موضوع بازاء المفهوم الكذائي على من إنقضى عنه المبدء يكون حقيقة، لانه يكون مصداقا له. وهذه الدعوى أيضا مدفوعة بأن ألفاظ المشتقات ليست موضوعة بأزاء المعاني الاعتبارية المنتزعة، بل إنما تكون موضوعة للمعاني المصدرية أي معاني مباديها، لتبادرها عند الاطلاق، وعليه فلا يصح إطلاق ألفاظها بإعتبار حال الانقضاء، لمكان عدم الملاك في الصدق والحمل من إتحاد الذات بالمبدء على ما هو المفروض. فإن قيل: ما الفرق بين المعنى المصدري والاشتقاقي بعد إرجاع معاني المشتقات إلى معاني مباديها مع صحة ألفاظ المشتقات على الذوات بخلاف المصادر فإنها لا يصح حملها عليها ؟ يقال: إن الفاظ المصادر موضوعة بأزاء نفس المعاني الحدثية المصدرية، بخلاف ألفاظ المشتقات فإنها موضوعة بأزاء تلك المعاني لكن لا مطلقا له باعتبار إتحادها مع الذوات بنحو الصدور أو الوقوع أو الحلول أو غيرها من

[أحدها: إن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والايجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الازمنة والامكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحققين، مع عدم صلاحية ما يوجب] أنحاء الاتحاد، وبهذا الاعتبار يصح الحمل فيها دون المصادر كما لا يخفى، وعليه فلا يصح الاطلاق وإرادة المعنى في غير حال التلبس بإعتبار حال الانقضاء أصلا كما لا يخفى، وعلى هذا يصير النزاع لفظيا ولغويا. قوله: احدها ان المراد بالمشتق.. الخ. هذه هي الجهة الثانية وبيان لما هو محل النزاع، وقبل الخوض في المقصود لا بأس في ذكر أقسام الاشتقاق، وإن كان غير مهم للمقصود هنا. إعلم أن الاشتقاق على ثلثة اقسام: كبير، وصغير، وأصغر، فالاصغر ما كان متفقا مع مبدئه مادة وترتيبا بين الحروف ومختلفا في الهيئة مثل أكثر المشتقات كضارب، وضرب، ويضرب، بالنسبة إلى مبدئها وهو الضرب، والصغير ما كان متفقا في المادة والهيئة ومختلفا في الترتيب مثل جبذ وجذب (١)، والكبير ما هو المتفق في الهيئة والترتيب دون الحروف مثل " نعق " و " نهق ".

---

(١) قال صاحب " جامع العلوم ": الاشتقاق على ثلثة انواع: " صغير، وكبير، واكبر " اما الاشتقاق الصغير فكون اللفظين متناسبين في احد المدلولات الثلاثة ومشتركين في الحروف والترتيب كضرب من الضرب، واما الكبير فهو ان تكون بينهما مناسبة ومشاركة في الحروف دون الترتيب كجبذ من جذب، والاكبر ان يكون بينهما مشاركة في اكثر الحروف مع تقارب ما بقي في المخرج كنعق من نهق. (*)

[اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح. فا وجه لما زعمه بعض الاجلة، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى، واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما نشير إليه - لا يوجب تفاوتا في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى.] إذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد بالمشتق هنا ليس مطلق المشتقات ولو كان من الافعال، بل المقصود منه ما يجري ويحمل على الذات مما يكون مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة إتصافها بالمبدء، وإتحادها معه بنحو من أنحاء الاتحاد، والنزاع المذكور جار في جميع المشتقات التي تكون جارية على الذات وقابلة للحمل عليها، ولا وجه لاخراج بعضها عن مورد النزاع، كما فعله بعض الاجلة مثل صاحب " الفصول " عليه الرحمة، من قبيل إسم الزمان، والمكان، وآلالة، بتوهم كون المذكورات حقيقية في الاعم، مثل إطلاق اللفظ الموضوع للالة كلفظ المفتاح على آلالة المخصوصة في حال إنقضاء مبدئه وهو الفتح مما لا شبهة في صحته بنحو الحقيقة، وقس عليه ساير المذكورات، سوى توهم أن العبرة في تحقق الانقضاء هو إنقضاء المبدء وأن المبدء في المثال المذكور هو الفتح، والمفروض صدق عنوان المفتاح على آلالة المذكورة حقيقة مع إنقضاء المبدء. ولكن هذا التوهم كساير التوهمات الواقعة في المقام مدفوع بأنه لا عبرة في تحقق الانقضاء بإنقضاء نفس المبدء، بل لابد من ملاحظة كيفية التلبس، وأنه هل اخذ في مفهوم المشتق بنحو الفعلية كالتلبس بالضرب بالاضافة إلى الضارب، أو بنحو الشأنية والتهيؤ كالتلبس بالفتح بالقياس إلى الفتاح، أو بنحو

[ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعض أو عرضي ولو كان جامدا، كالزوج والزوجة والرق والحر، وإن ابيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع. كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: " تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الاخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف (رحمه الله) وابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته، لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا ها هنا "، وما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها] الاعداء مثل التلبس بالصلوة بالنسبة إلى المصلي، أو غيرها من أنحاء التلبسات. ومما ذكرنا ظهر عدم إختصاص النزاع بالمشتقات بل يشمل الجوامد التي تكون مفاهيمها منتزعة عن الذات ومحمولة عليها أيضا، مثل مفهوم الزوج والزوجة وغيرهما، والشاهد عليه ما عن " الايضاح " في مسألة " من كانت له زوجتان كبيرتان قد أرضعتا زوجته الصغيرة ". فراجع (١) نعم ربما يشكل بعدم

---

(١) قال فخر المحققين في " إيضاح الفوائد " ج ٣ ص ٥٢ في كتاب النكاح في ذيل قول والده العلامة قدس سرهما: (ولو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب فالاقرب تحريم الجميع): اقول: تحريم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، بالاجماع، وأما المرضعة الاخيرة ففي تحريمها خلاف، وإختار والدي المصنف، وابن

إدريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها أنها ام زوجته، لانه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولان عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: * (وامهات نسائكم) * - النساء - ٢٧. (*)

[على الخلاف في مسألة المشتق. فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضا أو عرضيا - كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات، كان محل النزاع وإن كان جامدا، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها. ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لان الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في المضي ؟] إمكان جريان النزاع في إسم الزمان، وذلك لان الذات المتلبس بالقتل في مثل المقتل وهو نفس الزمان ينقضي ويتصرم ولم يكن باقيا غير متلبس حتى يقال بأن إطلاق لفظ المقتل على الزمان الذي إنقضى عنه المبدء وهو القتل حقيقة أو مجاز. ويمكن حل الاشكال بأحد الوجهين: الاول ما ذكره المصنف قدس سره وهو أن إنحصار المفهوم العام في فرد بحسب الوجود الخارجي " مثل إنحصار مفهوم المقتل الزماني في الفرد المتلبس لعدم بقائه بعد التلبس " لا يوجب وضع لفظ المقتل مثلا بأزاء خصوص الفرد المتلبس دون الاعم حتى يقال بعدم جريان النزاع فيه، مثلا إنحصار واجب الوجود في الفرد خارجا لا يوجب وضع لفظ الجلالة بأزاء خصوص الفرد حتى يكون وضعه شخصيا، بل يمكن أن يكون موضوعا لمعنى عام، أعني عنوان

[ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى. ثالثها: إنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وأن الافعال إنما تدل على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.] واجب الوجود، مع إنحصاره فيه تبارك وتعالى، ولذا وقع الخلاف في لفظ الجلالة هل وضع لمفهوم عام مع القطع بإنحصاره في الفرد عز إسمه، أو موضوع للفرد فافهم. الثاني ما أفاده السيد الاستاذ مد ظله، وهو أن الزمان ليس كما توهمه المستشكل من أن كل أن منه فرد حتى يقال بانصرامه وعدم بقاءه، وذلك لاستلزامه تتالي الآنات وهي تستلزم القول بالجزء الذي لا يتجزأ مع أنه باطل عقلا، بل إنما يكون الزمان من أول وجوده إلى آخر وجوده فردا واحدا مستمرا كالخط المستطيل، وعليه يتضح جريان النزاع في إسم الزمان أيضا، لصدق عنوان الانقضاء بالنسبة إلى المبدء مع بقاء الذات المتلبس به وهو الزمان. أقول: ما أفاده السيد الاستاذ محل تأمل وإشكال، وعلى ما خطر ببالي في مجلس البحث سبقني بعض المعاصرين في بيان الاشكال بأن الشئ الواحد الذي له أبعاض بتجويز العقل إذا اتصف بصفة ولو ببعضه صدق عليه أنه متصف

بمجموعه، مثلا إذا حدثت حادثة مثل القتل في ساعة من ساعات يوم

---

[١١٩]

[إزاحة شبهة: قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الامر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الامر نفس الانشاء بهما في] الجمعة يطلق على مجموعها، وهي المسمات بيوم الجمعة، المقتل بنحو الحقيقة، وكذلك المكان، فإنه ربما يتصف مكان وسيع بصفة المسجدية مع وقوع السجدة في بعض أجزائه، وعليه فالزمان باعتبار وحدته إلى آخر وجوده يكون متلبسا ولا يتصور له حال الانقضاء، بل لا يزال يكون متلبسا فلم يبق مجال للنزاع فيه. ولكن يمكن الذب عن هذا الاشكال بأن الزمان وإن كان بهذا الاعتبار واحدا عقلا، وخارجا عن مورد النزاع إلا أن العرف لما يرونه حصصا كثيرة ويجوزون له أفرادا يصح النزاع فيه كما لا يخفى. قوله: إزاحة شبهة قد إشتهر في ألسنة النحاة.. الخ. إعلم أنه وإن ذهب النحاة إلى دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا عنوان الاقتران بالزمان في تعريفه وأنه جزء معناه، لكنه خلاف التحقيق، وذلك بالنسبة إلى الامر والنهي واضح، فإنهما موضوعان لانشاء طلب الفعل والترك على قول المصنف، وللبعث والزجر الانشائي عند السيد الاستاذ، وأما بالاضافة إلى سائر الافعال مثل الماضي والاستقبال فقد منع المصنف دلالتهما على الزمان، ووجهه بأنه يلزم منه القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد إلى غير الزمانيات مثل نفس الزمان والمجردات، مع أن إطلاقهما بالاضافة إلى غيرها خال عن التجريد والمجازية، ولكنه قدس سره إدعى أن لكل واحد من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية غير الاقتران بالزمان موجبة للدلالة على وقوع النسبة

---

[١٢٠]

[الحال، كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان إلا بالاطلاق والاسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الاسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.] في الزمان إذا كان الفاعل من الزمانيات، ولا يبعد كون المراد من الخصوصية عنوان التقدم في الفعل الماضي والتأخر في المضارع، هذا. ولكنه على ما أفاد السيد الاستاذ مد ظله مدفوع، لان الخصوصية المدعاة ليس لها شاهد ولا دليل، وليس في المقام برهان إلا صرف الدعوى، بل الدليل على خلافه فإن عنوان التقدم والتأخر من الامور الاضافية التي لابد لها من المضاف إليه، وليس في المقام ما يضاف إليه عنوان التقدم أو التأخر، بل يمكن أن يقال بتبادر ما يكون مساوقا للقبلية في الماضي والبعدية في المضارع، فانه إذا اطلق لفظ ضرب مثلا يتبادر منه وقوع الضرب في السابق الذي يعبر عنه بالزمان الماضي، وكذا في المضارع، وهذا دليل على أخذ الزمان في المدلول ولو مقارنا، هذا مع أن التوجيه المذكور في غير محله، لان وجه الالتزام بالتجريد والمجازية في الماضي والمضارع فيما إذا اسندا إلى غير الزمانيات أمران: أحدهما توهم أن دلالة فعل الماضي مثلا على صدور الفعل في الزمان السابق يلازم عدم ثبوت الفعل للفاعل في غيره، فلا يمكن إسناد الفعل إلى الله تعالى في مثل " علم الله " أو " كان الله " إلا بالتجريد لانه تعالى منزه عن إتصافه بالعلم في وقت دون وقت وبالكون في زمان دون آخر، تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا. ثانيهما توهم دخول الزمان في مدلول الفعل

بنحو الشرطية أو الشطرية، فلا يصح إسناده إلى من هو خارج عن الزمان الا بالتجريد. وكلا الامرين مدفوعان، أما الاول فلان دلالته على صدور الفعل في زمان

[نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة، في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية ك)زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة، مع عدم دلالتها على] لا يلزم عدم ثبوته في غيره، بل هو أعم من أن يكون ثابتا مطلقا من غير إختصاص بزمان دون زمان، وعليه فلا مانع من تلك الجهة من إسناد الفعل إلى الله تعالى في زمان خاص مثل الزمان السابق في مثل " كان الله عليما " من غير إحتياج إلى التجريد والتجوز. وأما الثاني فلانه يكفي في صدق صدور الفعل في الزمان مقارنته للزمان، وإن كان الفعل والصدور وكذا الفاعل خارجا عن الزمان، ومعلوم بأن المجردات بأفاعيلها مقارنة للزمان ومحيطة عليه، وعليه فلا مانع عن الاسناد إلى الواجب تعالى وساير المجردات من غير تجوز وتجريد. قوله: ويؤيده أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال.. الخ. جعل مثل هذا تأييدا لوجود خصوصية في الماضي والمضارع موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان باعتبار فرض عدم الجامع بين الحال والاستقبال، وعدم صحة جعل الجامع مفهوم الزمان لمكان أعمية مفهومه من الحال والاستقبال وشموله للماضي أيضا، ولا جامع بين خصوص الحال

[واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية مثلها. وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة، وفي المضارع ماضيا كذلك، وإنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا. ثم لا باس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام. فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف مادل على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه] والاستقبال، ومجموعهما ليس جامعا بينهما بحيث يصدق على كل منهما، بل المجموع عبارة عن نفس الاجزاء. قوله: فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام.. الخ. اعلم أنه وإن بينا سابقا ما هو التحقيق في وضع الحروف وأن مفاهيمها كلية لكن لا مانع من التكرار على سبيل الاختصار، فنقول: مجمل الكلام فيه أن الغرض من وضع الالفاظ هو التفهيم والتفهم، والوصول والايصال إلى المقاصد، وهي بحسب الموارد مختلفة: فتارة يتعلق القصد بإحضار المعنى في ذهن المخاطب بنحو التصور، واخرى بنحو التصديق، وتارة المقصود إيجاد المعاني بنحو الاستقلال، واخرى بنحو الآلية، وتارة

تعلق القصد بإحضار المعاني في الذهن مرتبطة، فالواضع عين بأزاء كل من المذكورات ألفاظا لا يجوز التخطي

[الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو. وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، ومقيدا باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عداه فإنه عام. وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له ؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل في] عن وضعه، بل لابد في مقام الاستعمال من رعاية وضعه وجعله، بحيث لا يصح إستعمال لفظ عينه لاستعمال خاص في غير ما عينه وإن كان معناهما واحدا، مثلا لفظة " من " لا يصح إستعمالها في مورد خاص للفظ " الابتداء " وبالعكس، وإن كان معناهما واحدا، وهو مفهموم الابتداء، لكنه وضع الحرف لاحضار المفاهيم مرتبطة، مثل إحضار مفهومي السير والبصرة مرتبطين بارتباط خاص أي صدور السير من أولها، ووضع الاسم مثل لفظ " الابتداء " لاحضار مفهوم الابتداء غير مرتبط بشئ، مع أن المعنى في كل من اللفظين واحد، وهو مفهوم الابتداء الذي

[الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك ؟ كيف، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية، لكونها على هذا كليات عقلية، والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة، في (سرت من البصرة إلى الكوفة لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية. وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي، والصدق على الكثيرين، وإن الجزئية باعتبار تقيد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، وكليته بلحاظ نفس المعنى، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للاعلام، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام، والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة. فافهم. رابعها: إن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا، لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا، ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الامر إنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفة أو ملكة، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه.] يكون معنى عاما، فظهر أنه لا فرق بين الاسم والحرف بحسب المعنى،

وأن في كل منهما مفهوما عاما كما أن المستعمل فيه فيهما هو ذاك المفهوم العام، نعم الفرق بينهما إنما يكون في ناحية الاستعمال بحيث لا يصح إستعمال أحدهما في مورد الآخر وإن لم يكن إستعمالا في غير ما وضع له ومجازا.

[خامسها: إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أن مثل (كان زيد ضاربا أمس) أو (سيكون غدا ضاربا) حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الامس، في المثال الاول، ومتلبسا به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر، كان حقيقة بلا خلاف، ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل (زيد ضارب غدا) مجاز، فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الاطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال. ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال. ولو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضا كان المثالان حقيقة. وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو كان في المضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ التلبس في الاستقبال، ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال، أو الاستقبال، ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا ؟ وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال. لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادعي أنه الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.]

[لانا نقول: هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه. سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز. إذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة، فممنوع، لمنع الغلبة أولا، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا. وأما الاصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء. فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الاقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال، وقد مرت الاشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لمتأخري الاصحاب والاشاعرة، وخلافا لمتقدميهم والمعتزلة، ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال، وذلك] قوله: ويدل

عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدء في الحال.. الخ. إعلم أنه استدل على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء بوجوه: أحدها التبادر ومنشأه ما ذكرناه في عنوان المسألة من أن صدق مفهوم

---

[١٢٧]

[لوضوح أن مثل: القائم والضارب والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادئ، وإن كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب، ويصح سلبها عنه، كيف ؟ وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الاذهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى. وقد يقرر هذا وجها على حدة، ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر. ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها. إن قلت: لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط. قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.] المشتق على شئ إنما يكون باعتبار إتحاده مع حيثية مأخوذة في مفهومه مثل هيئة القيام الحاصلة للانسان بحيث يدور الصدق وعدمه مدار وجود الحيثية المذكورة، ولذلك إذا اطلق لفظ القائم يتبادر منه خصوص المتلبس في الحال باعتبار وجود مناط الصدق في تلك الحال وعدمه في غيرها. ثانيها صحة السلب عمن إنقضى عنه المبدء، فإنه يصح سلب الضرب عمن إنقضى عنه ويقال: إنه ليس بضارب.

---

[١٢٨]

[إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازا، وهذا بعيد، ربما لا يلائمه حكمة الوضع. لا يقال: كيف ؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك ؟ فافهم. قلت: مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الامكان، فيراد من (جاء الضارب أو الشارب) - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لاحينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين. وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله - حينئذ - مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو] ثالثها المضادة بين الصفات المتقابلة على ما ارتكز لها من المعاني، مثلا التضاد بين القائم والقاعد إذا نسبا معا إلى شخص واحد في زمان واحد ضروري، فإنه لا يمكن صدق القائم عليه في حال قعوده بعد القيام وإنقضائه، وهذا

دليل على عدم كونه حقيقة في المنقضي عنه المبدء، ويمكن أخذ الوجه الاخير في مقدمات صحة السلب كما ذكره المصنف قدس سره.

[الحقيقة بمكان من الامكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازا وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى، فافهم. ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا، فغير سديد، وإن أريد مقيدا، فغير مفيد، لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق. وفيه: إنه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضا، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ] قوله: ثم انه اورد على الاستدلال بصحة السلب.. الخ. والظاهر أن المورد صاحب " الفصول " وحاصل ما أورده أنه إن اريد بالسلب السلب المطلق (أي غير مقيد بحال الانقضاء) فغير سديد، لان سلب الضاربية مثلا عن زيد مطلقا بدون التقييد بزمان بعد تلبسه بالضرب في زمان غلط وكذب، وإن اريد بصحة السلب مقيدا بحال الانقضاء فغير مفيد في إثبات المجازية، لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق وذلك لان السلب المقيد أعم من السلب المطلق الذي هو علامة المجاز. قد أجاب عنه المصنف قدس سره بما حاصله أنه إن اريد أن القيد المفروض، أي زمان الانقضاء، يكون قيدا للمسلوب وهو عنوان الضارب مثلا (نحو زيد ليس بضارب في حال الانقضاء) فصحة سلبه وإن لم تكن علامة كما

[حال التلبس، فتدبر جدا. ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازما وكونه متعديا، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب، وكون متلبسا به سابقا، وأما إطلاقه عليه في الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضا - وإن كان معه أوضح، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.] عرفت (١)، لكن كونه قيدا للمسلوب ممنوع، وإن اريد أن القيد قيد للسلب (نحو زيد ليس في حال الانقضاء بضارب) فغير ضائر بكونها علامة، إذ يصح سلب الضاربية مطلقا عن زيد بلحاظ حال الانقضاء، فيكون صحة سلب مفهوم المشتق الذي يكون مطلقا علامة لعدم كون المفهوم صادقا في حال الانقضاء، ومنه يستكشف عدم كون اللفظ الموضوع حقيقة وموضوعا للاعم، وإلا فلابد من صدقه في حال الانقضاء أيضا، ضرورة كونه فردا للمطلق، وعدم الصدق كاشف عن عدم كونه فردا له، هذا مع أنه يمكن أن يلاحظ حال الانقضاء قيدا للموضوع، نحو (زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب) مطلقا، فيكون صحة سلبه علامة للمجاز، فتقييد الموضوع لا يضر بكون صحة السلب علامة المجاز.

هذا كله بناء على ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن التحقيق على ما

---

(١) وجه عدم علاميتها على مجازية المطلق هو ان المراد بصحة السلب بصحة مع قطع النظر عن الضمائم الخارجة عن معناه. (*)

[حجة القول بعدم الاشتراط وجوه: الاول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس. الثاني: عدم صحة السلب في مضروب ومقتول، عمن انقضى عنه المبدأ. وفيه: إن عدم صحته في مثلهما، إنما هو لاجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال، ولو مجازا. وقد انقدح من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازا، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان. الثالث: استدلال الامام - عليه السلام - تأسيا بالنبي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الاخبار بقوله * (لا ينال عهدي الظالمين) * على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة والخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم، وإلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم] أفاده السيد الاستاذ هو أنه لا مانع من جعل التقييد للمسلوب ويكون علامة، وذلك لان السلب إذا دخل على المقيد إنما يكون أعم من سلب المطلق فيما إذا احتمل وروده على القيد، وأما إذا لم يكن كذلك بل يقطع بعدمه لمكان عدم قابليته للرفع، مثل ما إذا كان وجود القيد مقطوعا ووجدانيا مثل قيد حال

[وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة، والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس. وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: إن الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام، تكون على أقسام: أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا. ثانيها: أن يكون لاجل الاشارة إلى علية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرة صحة جري المشتق عليه، ولو فيما مضى. ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه، واتصافه به حدوثا وبقاء. إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الاخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي، فلا بد أن يكون للاعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم. وأما إذا كان على النحو الثاني، فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنه على النحو الاول، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآية] الانقضاء فيما نحن فيه فإن وجوده يكون وجدانيا ومقطوعا فلا محالة يكون السلب واردا على المطلق، ومعه يكون علامة لمكان تحقق ما هو شرط فيها كما لا يخفى.

[١٣٣]

[الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها، ورفعة محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الالهية، ومن المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى. إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الامام - عليه السلام - إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا، لا بقرينة المقام مجازا، فلا بد أن يكون للاعم، وإلا لماتم. قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازا، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية، والله العالم: من كان ظالما ولو آنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبدا، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس. ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الاول، بآية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقا، ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافا إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوما عليه أو به، كما لا يخفى. ومن مطاوي ما ذكرنا - هاهنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الاقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.]

[١٣٤]

[بقي أمور: الاول: إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه -: بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب. وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، وإلا لكان الغرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن الشئ الذي له الضحك هو الانسان، وثبوت الشئ لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الاعاظم. وقد أورد عليه في الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشق الاول، ويدفع الاشكال بأن كون الناطق - مثلا - فصلا، مبني على عرف المنطقيين،] قوله: بقي امور: الاول أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف.. الخ. قبل الشروع في بيان ما أفاده المحقق الشريف في هذا المقام وما أفاده المصنف قدس سره من المرام نقول: إن مفهوم المشتق على ما أفاده السيد الاستاذ أمر بسيط ومفهوم واحد لا تركيب فيه أصلا خلافا لمن ذهب إلى أخذ الذات أو الشئ في مفهومه، وذلك لانا إذا رجعنا إلى وجداننا لا نفهم من مفهومه إلا حيثية واحدة مثل حيثية العلم في لفظ العالم، وحيثية الضرب في لفظ الضارب، وحيثية الشيئية والذاتية أو غيرهما خارجة من الحيثية المحكية بلفظ المشتق، وان كانت المحكية به متحدة مع سائر الحيثيات الاخر وجودا، والشاهد عليه صحة سلب مفهوم الذات أو الشئ عن مفهومه، مثلا يصح أن يقال: إن العالم ليس بذات، وهكذا يشهد عليه صحة حمل المعدوم عليه، وعدم التكرار وجدانا في مثل زيد عالم، مع انه على فرض أخذ الذات في مفهومه يلزم التكرار،

[١٣٥]

[حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك. وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى. والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضا عاما، لا فصلا مقوما للانسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه. وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق، إلا دخول] وايضا يمكن فرض الوجود والتحقق لتلك الحيثية التي تكون محكية المشتق معراتا عن جميع الحيثيات، مع أنه على فرض أخذ الذات في الحيثية المذكورة لا يعقل فرض الوجود لها معراتا عنها كما لا يخفى. هذا مضافا إلى ما أفاده المحقق الشريف في وجه البساطة، مع كونها وجدانية، من أن الحيثية المتوهم كونها مأخوذة في مفهوم المشتق لا يخلو على سبيل منع الخلو عن أمرين: أحدهما مفهوم الشئ أو غيره من سائر المفاهيم العامة، ثانيهما مصداق الشئ وما يحمل عليه الشئ بالحمل الشايع، ولا شبهة في عدم صلاحية شئ منهما لذلك، لاستلزام أخذ المفهوم كون العرض داخلا في الفصل في مثل الناطق مع أنه باطل بل غير معقول، وذلك لان الفصل إنما يكون مقوما للنوع ومحصلا له ولابد أن يكون من ذاتياته، والعرض سيما العام منه لا يمكن أن يكون فصلا أصلا كما لا يخفى.

[العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الداتي، فتدبر جيدا. ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشئ والذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا. انتهى. ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجا، وإن كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية دخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيدا بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية (الانسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية (الانسان إنسان) وهي] وإن اخذ مصداق الشئ في المشتق يستلزم إنقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة في مثل الضاحك، وذلك لان ثبوته للانسان إنما يكون بالامكان لا بالضرورة، وقضية أخذ مصداق الشئ أعني الانسان في مفهوم الضاحك هو إنقلابه بالضرورة، ضرورة كون ثبوت الانسان لنفسه ضروريا. هذا ما أفاده المحقق الشريف في وجه البساطة، ولكنه مردود أولا بما أفاده السيد الاستاذ مد ظله، وهو أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ أو مصداقه محذور عقلي أصلا، غاية الامر يكون في الاول على خلاف ما ذهب إليه المنطقيون من جعل مثل " الناطق " فصلا مجردا عن الذات، وأنه يكون على خلاف ما يتبادر منه من الحيثية البسيطة، وفي الثاني أيضا يكون على خلاف مذهبهم من أن مثل قضية " الانسان ضاحك " قضية ممكنة، وعلى فرض أخذ مصداق الشئ تكون

[ضرورية، والاخرى قضية (الانسان له النطق) وهي ممكنة، وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم تكون أوصافا، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل. لكنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة. انتهى. ولا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر] ضرورية، وأنه خلاف ما يتبادر منها من كونها ممكنة، ولكن قول المنطقيين ليس وحيا منزلا حتى يجب علينا إتباعهم. وثانيا بما ذكره صاحب " الفصول " من أن مفهوم الشئ إنما يكون مأخوذا في معنى المشتق لغة، وهذا لا ينافي كون مثل " الناطق " فصلا عند أهل الميزان مجردا عن مفهوم الذات، ومن أن مصداق الشئ ليس محمولا مطلقا بل مقيدا بالوصف الكذائي، ومن المعلوم أن ثبوت الشئ لنفسه مقيدا ومتصفا بالوصف الكذائي ليس ضروريا لجواز عدم كون الوصف ضروريا. وثالثا بما ذكره المصنف قدس سره، من أن مثل " الناطق " ليس بوصف حقيقي بل هو فصل مشهوري، ومفهوم الشئ عرضي لا يمكن أن يكون داخلا فيه، بل يكون من لوازمه وأظهر خواصه. واعلم أن ما أجاب المصنف به عن " الفصول " بقوله: (ويمكن أن يقال:

[بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدابه واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعا ضروريا، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول. وبالجملة: الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا في نفسه وبلا شرطه غير الامكان. وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الاول، كما زعمه (قدس سره)، فإن لحوق مفهوم الشئ والذات] إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا.. الخ) لا يخلو عن تأمل وإشكال لان خروج القيد من المحمول مع كون التقيد داخلا فيه لا يوجب كون القضية ضرورية، بل إنما تكون ممكنة، لان ثبوت الذات إنما يكون ضروريا فيما إذا كان مطلقا، وأما مع التقيد والاتصاف فلا كما لا يخفى. هذا في الشق الاول، وأما في الشق الثاني منه فلان إنحلال القضية الواحدة الممكنة إلى القضيتين: (الضرورية والممكنة) لا يوجب خروجها عن الامكان وإنقلابها إلى الضرورة في حال وحدتها وقبل الانحلال بلا اشكال فتأمل. قوله قدس سره: وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما افاده ره.. الخ. إعلم أن صاحب " الفصول " قدس سره أبطل الوجه الاول في كلام المحقق الشريف، حيث قال: (إن مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا

[لمصاديقهما، إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما، لا مطلقا، ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضا، وقد عرفت حال الشرط، فافهم. ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع

في الفصل، ضرورة أن مصداق الشئ الذي له النطق هو الانسان، كان أليق بالشرطية الاولى، بل كان أولى لفساده مطلقا، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشئ في لازمه وخاصته، فتأمل جيدا. ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشئ مصداقا أو مفهوما في مفهومه.] وإلا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر في مفهومه مصداق الشئ إنقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة) بكلام الشريف نفسه في إبطال الوجه الثاني وقال: ولا يذهب عليك إنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الاول أيضا لان لحوق مفهوم الشئ أو الذات لمصاديقهما أيضا ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني، أي يكون في أخذ مفهوم الشئ في مفهوم المشتق محذوران: محذور أخذ الغرض العام في الفصل، ومحذور الانقلاب. فتعرض المصنف قدس سره لرد كلامه هذا بقوله: (وقد انقدح بذلك) اي بأن الضرورة بشرط المحمول ليست ضرورة (عدم نهوض ما أفاده قدس سره بابطال الوجه الاول كما زعمه، فإن لحوق مفهوم الشئ والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما لا مطلقا.. الخ، وبيانه أن ثبوت مفهوم الشئ لمصداقه مثل الانسان مثل ولحوقه له إنما يكون ضروريا فيما إذا اعتبر المفهوم مطلقا ومجردا عن التقييد والتوصيف بالوصف الكذائي كالضحك، وأما مع التقيد والتوصيف فلا يكون ثبوته ولحوقه كذلك ضروريا كما ذكرناه آنفا في إبطال الوجه

[إرشاد: لا يخفى أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكا وتصورا، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شئ واحد لا شيئان، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شئ له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما. وبالجملة: لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية - بالتعمل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم، كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل] الثاني، نعم القضية بشرط المحمول وثبوته واقعا كما ذكره أخيرا في تصحيح الانقلاب تصير القضية ضرورية، لكنه عرفت أن المناط في القضايا بحسب الجهات والمواد إنما هو ملاحظة نفسها بما هي هي من دون النظر إلى الواقع ثبوتا أو نفيا فافهم. قوله قدس سره: ارشاد لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكا وتصورا.. الخ. لا سترة في معنى البساطة حتى يحتاج إلى البيان، لكنه عند التحقيق رجوع عن القول ببساطة المشتق كما يظهر من تنظيره بالنوع الذي ينحل بالتعمل العقلي إلى جنس وفصل، وذلك لانه معنى التركب وعدم البساطة، ولا نعني به إلا ذلك، فأين البساطة مع الانحلال ؟ والذي يسهل الخطب هو أنه لا شبهة في بساطته وعدم إنحلاله ولو بالتعمل العقلي، وإنه لا يكون نظير النوع الذي يكون مركبا عن المادة والصورة حقيقة، فافهم.

[النوع، ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا، وشيئا فاردا تصورا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق. الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوما، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل

والجري إنما هو نحو من الاتحاد] قوله: الثاني الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوما.. الخ. قبل الخوض في تحقيق الحال في المقام لابد من بيان مقال يظهر منه ما اختلف فيه الاعلام من المرام، وهو أن النفس إذا توجهت إلى شئ فإما أن تتوجه إليه توجها تحقيقيا بحيث تراه في تلك النظرة متعينا ومتحصلا بتحصلات وتعينات، ومحدودا بحدود، وكان ذلك في تلك النظرة بمثابة إذا قيس إلى غيره يباينه. وإما أن تتوجه إليه توجها إجماليا ونظرا إبهاميا بحيث تراه في تلك النظرة غير متعين ولا متحصل، وكان ذلك في تلك النظرة بمثابة إذا قيس إلى غيره لم يباين ذلك الغير بل هو هو، وذلك يتضح في المركب سواء كان مركبا حقيقيا، مثل النوع المركب من الجنس والفصل، أو اعتباريا مثل الصلوة المركبة من الاجزاء المعلومة، فإن الجزء الكذائي مثل مادة الانسان الذي يكون نوعا للحيوان التي يعبر عنها بما به القوة إذا نظر إليها فإما أن تكون منظورة متعينة ومتحصلة بحيث تباين غيرها، وإما أن تكون منظورة مبهمة غير متعينة ولا متحصلة بحيث لا تأبى أن تكون غيرها، فبالاعتبار الاول يعبر عما به القوة بالمادة، ولا يصح حمله في هذا اللفظ والاعتبار على الجزء الآخر من النوع أعني الفصل الذي إذا لوحظ باللحاظ الاول يكون ويعبر عنه بالصورة التي تكون

[والهوهوية، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبيا عنه، وصاحب الفصول (رحمه الله) - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ] عبارة عما به الفعلية، وإذا لوحظ باللحاظ الثاني يكون ويعبر عنه بالفصل، وبالاعتبار الثاني يصح حمله على الآخر. إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الفرق بين المشتق ومبدئه، مع ما هما عليه من وحدة المعنى وجدانا، هو أنه بالاعتبار الاول، اي إعتبار المعنى الذي يكون من شئون الذات المتلبس به وأطوارها متحصلا ومتحققا بحيث يباين غيره، يعبر عن المعنى بهذا الاعتبار بالمبدء، ولا يصح حمله بالاعتبار المذكور على الذات. وبالاعتبار الثاني، اي اعتباره بهما غير متعين بحيث لا يأبي عن كونه غيره ومتحصلا بتحصلات اخرى يعبر عنه بالمشتق ويصح حمله على الذات في ذاك الاعتبار، فإنه بهذا الاعتبار لم يباين الذات بل هو هي، وبالجملة الفارق بين المشتق ومبدئه هو إعتبار المعنى مع وحدته ذاتا متحصلا ومتعينا، أو إعتباره مبهما غير معين، فبالاعتبار الاول مبدء، وبالاعتبار الثاني مشتق، وإلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، فإن المعنى الواحد بالاعتبار الاول يكون بشرط لا، وبالاعتبار الثاني لا بشرط كما لا يخفى، ولا يرجع إلى ما ذكره المصنف في الفرق بينهما من البينونية بينهما كما يظهر من كلامه هنا، ونص على البينونية في بعض مباحث الاوامر فراجع، ولا إلى ما توهمه صاحب " الفصول " من كلام أهل المعقول في الفرق بين المشتق ومبدئه بالتعبير عن الاول بلا بشرط، وعن الثاني بشرط لا، فانه يلوح من كلامه (رحمه الله) أنه استفاد من كلامه أن مقصودهم

[والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم

من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.
الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحدا،] من التعبير بهما هو ما إصطلحوا عليه في لحاظ الماهية من أنها تارة تلاحظ مطلقة ومرسلة من غير تقيد وجود شئ أو عدمه معها، ويعبر عن ذلك، بلا بشرط، وأخرى تلاحظ مقيدة بوجود شئ ويعبر عنها بشرط شئ، وثالثة تلاحظ مقيدة بعدم شئ معها ويعبر عن ذلك بشرط لا فأورد بأن ذلك صرف اعتبار لا يستقيم الفرق به، فإنه لا يصح حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط، لكنه غفل عن أن إصطلاحهم هنا وتعبيرهم بلا بشرط وبشرط لا هو ما ذكرناه أنفا لا ما إصطلحوا عليه هناك، وذلك لانهم جعلوا إعتبار اللابشرط وبشرط لا ملاكا للفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة، ومعلوم أنه لا مساس بين تلك المسألة ومسألة الماهية التي يمكن إعتبارها لا بشرط، وبشرط شئ، وبشرط لا، فافهم. قوله قدس سره: الثالث ملاك الحمل كما اشرنا إليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه.. الخ. إعلم أنه لابد في الحمل من المغايرة بين الموضوع والمحمول بوجه والاتحاد من وجه آخر في أي مرتبة كان في المرتبة الماهوية والواقع النفس الامري مع قطع النظر عن الوجود مثل حمل مفهوم الانسان على نفسه، أو في مرتبة

[بل يكون لحاظ ذلك مخلا، لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية. ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار.] الوجود سواء أكان ذهنيا أم خارجيا، وإن كان الحمل في الشق الاول خاليا عن الفائدة أو قليل الفائدة، هذا. ولكن صاحب " الفصول " (رحمه الله) قال: يعتبر في صحة الحمل من ملاحظة التركيب بين المتغايرين وإعتبار كون مجموعهما واحدا، وفيه أولا أن مثل هذا اللحاظ مؤكد للمغايرة، لان لحاظ التركيب يستلزم المغايرة بالجزئية، وثانيا عدم جريان ذلك في القضايا الحملية التي تقع في مقام التحديد، مثل قضية " الانسان حيوان ناطق " وكذا بالاضافة إلى القضايا التي تقع في مقام الحكاية والاخبار مثل قضية " زيد قائم " مثلا، لوضوح أنه لم يلاحظ في طرفي الموضوع والمحمول إلا نفسهما من لحاظ التركيب بينهما كما لا يخفى، فافهم، فإنه يمكن إرجاع كلام " الفصول " إلى ما ذكرناه من أن ملاك الحمل هو إعتبار الوحدة بين المتغايرين وإعتبار كل منهما لا بشرط أي مبهما ولا متحصلا بحيث يرى كل منهما أنه الآخر، لا أنه منضم بآلاخر وكان غيره، فراجع كلامه في " الفصول " حتى يظهر لك ما قلنا. نعم الفرق هو أنه قدس سره إعتبر اعتبار الوحدة وإعتبار اللابشرطية في الاجزاء في المركبات الاعتبارية لا الحقيقية الخارجية بخلاف المختار، فإنه عليه لابد في صحة حمل كل جزء من المركب على الآخر من إعتبار الوحدة في الاجزاء وإعتبار اللا بشرطية بالمعنى المتقدم في كل جزء

[فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام. وفي كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر. الرابع: لا ريب في

كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوما، وإن اتحدا عينا وخارجا، فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما. ومنه قد انقدح ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة] منها وإن كان مركبا خارجيا حقيقيا متحدا في الوجود، وذلك لان الحمل إنما يكون باعتبار الذهن لا الخارج حتى يكون الاتحاد في الوجود كافيا في صحة الحمل فتأمل. قوله قدس سره: الرابع لاريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجري عليه المشتق.. الخ. إشارة إلى ما يعتبر في صدق المشتق على الذات وحمله عليها على نحو الحقيقة، والجواب عما إعتبره بعض مثل صاحب " الفصول " في الصدق والحمل. إعلم أن صاحب " الفصول " ذهب إلى إعتبار المغايرة بين المبدء وبين ما يجري عليه المشتق ذاتا وخارجا ووجودا وإتحادهما إعتبارا وادعى عليه الاتفاق، وقال: صدق ألفاظ الصفات مثل لفظ " العالم " على الله تعالى ليس على نحو الحقيقة، بل إنما يكون بنحو من التجوز والعناية، لعدم التغاير بين المبدء والذات بالاضافة إليه تعالى، لان صفاته عند أهل الحق عين ذاته وجودا وخارجا،، لكنه غفل عن كفاية المغايرة ولو مفهوما وإن كان هناك الاتحاد والعينية.

[بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات. الخامس: إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم - بالفتح -. والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجه، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شئ، وتكون من الخارج المحمول،] قوله: الخامس أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة.. الخ. إعلم أنه وقع الخلاف بين الاعلام في صدق المشتق على الذات حقيقة في إعتبار قيام المبدء بالذات وعدمه، بمعنى أنه هل لابد في الصدق والحمل حقيقة من كون المبدء حالا وعارضا على الذات أم لا بل يكفي في ذلك تلبس الذات بالمبدء بنحو من أنحاء التلبسات وإن لم يكن بنحو العروض والحلول والقيام، والمخالف في ذلك أيضا صاحب " الفصول " فإنه إشترط في الصدق والحمل على نحو الحقيقة كون المبدء حالا في الذات وعارضا عليها، ولذا قال بالمجازية والنقل في الفاظ صفات الله من تلك الجهة أيضا غير الجهة المذكورة في الامر الرابع، وذلك لعدم كون مباديها عارضا على ذاته تعالى كما لا يخفى، ولكنه غفل

[لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما، وقائما به عينا، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينية، وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل. والعرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها. وبالجملة: يكون مثل العالم، والعادل، وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد، وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى، كيف ؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى] وذهل عن أن ملاك الحمل والصدق ليس إلا تلبس الذات بالمبدء بأي نحو كان ولو بالعينية، ولا يلزم أن يكون بنحو الحلول والعروض والاثنينية حتى يقال هناك بالنقل والمجازية. بقي شئ وهو أن توهم إعتبار ذلك في صدق المشتق عند بعض أوقع جماعة من الاشاعرة في الغلط والاشتباه والكفر والضلال من الذهاب إلى تعدد القدماء والالتزام بما يخالف العقل والنقل والضرورة، غفلة عما ذكرناه من مناط صدق المشتق على الذوات وحمله عليها من غير فرق بين الواجب والممكن كما لا يخفى.

[عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشئ فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وإما أن لا نعني شيئا، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى. والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، فتأمل. السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازا، ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فاسناد الجريان إلى الميزاب، وإن كان إسنادا إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الاسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في] قوله: السادس الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق.. الخ. هذا جواب عما ذكره صاحب " الفصول " ره من اعتبار كون تلبس الذات بالمبدء حقيقة وبلا واسطة في العروض مثل الماء المتلبس بالجري، فان صدق المشتق وحمله عليه يكون حقيقة بلا تجوز فيه اصلا، بخلاف ماذا كان بنحو التجوز والواسطة مثل " الميزاب جار "، فان صدق المشتق عليه لا يكون الا بنحو من العناية. ومحصل ما اجاب عنه المصنف قدس سره هو ان اسناد الجري إلى الميزاب لا يكون مجازا في الكلمة بل في الاسناد، وذلك لان لفظ الجاري لم يستعمل في غير معناه كما ان الميزاب ايضا كذلك، نعم اسناد الجري إلى الميزاب مجاز، فانه اسناد إلى غير ما هو له، لكنه لا يصلح للجواب، لان الجملة موضوعة

[معناه الحقيقي، وإن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالاسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلا، كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - ها هنا - محل الكلام بين الاعلام، والحمد لله، وهو خير ختام.] لاسناد المحمول الذي كان ثابتا للموضوع، فإذا اسند إلى غير موضوعه الاصلي لا محالة تكون مجازا، وذلك كاف في عدم صدق المشتق في المثال المذكور على نحو الحقيقة فافهم (١).

---

(١) يمكن ان يكون اشارة إلى ما قيل من التفصيل: وهو أن النزاع تارة في استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، واخرى في تطبيقه على موضوعه واسناده وصدقه، فان كان المتنازع فيه الاول فالحق مع المصنف لعدم استلزام المجاز في التطبيق والاسناد المجاز في الاستعمال، وان كان الثاني فالحق مع صاحب " الفصول " إذ لا شبهة في ان الاسناد على وجه الحقيقة متوقف على تلبس الشئ بالمبدء حقيقة مثل " الماء جار ". (*)

المقصد الاول الاوامر

[المقصد الاول: في الاوامر وفيه فصول: الاول: فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات، وهي عديدة: الاولى: إنه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة، منها الطلب، كما يقال: أمره بكذا. ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.] قوله: المقصد الاول في الاوامر وفيه فصول الاول فيما يتعلق بمادة الامر.. الخ. لا يخفى أن المصدر لا يجمع باتفاق الادباء، ولا يتوهم أن الامور جمع للامر بالمعنى المصدري، بل هو جمع للامر بمعنى آخر. ولفظ الاوامر جمع الآمرة (على وزن الفاعلة) مثل القواعد جمع القاعدة، ولما كان المقصود في الابحاث الآتية هو بيان أحكام الالفاظ التي بها يقع الطلب والامر، جيئ بلفظ الاوامر في عنوان المسألة، ويكون بتقدير موصوف مثل (الالفاظ الاوامر) (١)، والوجه في إسناد الطلب والامر إلى الالفاظ والصيغ، مع

---

(٢) لا يجمع على وزن فواعل الا ما كان ثلاثيا زيد بعد فائه الف أو واو نحو جواهر وخواتم جمع جوهر وخاتم، وكواكب وقواعد جمع كوكب وقاعدة، فعلى هذا لفظ الاوامر لا يكون جمعا قياسيا للامر، نعم يمكن ان يكون جمعا سماعيا على خلاف القياس قال امير المؤمنين عليه السلام على ما في دعاء كميل: " وخالفت بعض اوامرك " أو يكون جمعا للامرة على وزن الفاعلة كما صرح به المقرر قدس سره، والله يعلم. (*)

[ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: * (وما أمر فرعون برشيد) *. ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: * (فلما جاء أمرنا) *. ومنها الشئ، كما تقول: رأيت اليوم أمرا عجيبا. ومنها الحادثة، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لامر كذا. ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أن الامر في (جاء زيد لامر) ما إستعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى *

(فلما جاء أمرنا) * يكون مصداقا للتعجب، لا مستعملا في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن. وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول، من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشئ، هذا بحسب العرف واللغة. وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن] أنه مستند في الحقيقة إلى المتلفظ والطالب، هو وقوعها ألة للطلب فيكون بنحو من التجوز والعناية. إعلم أنه وإن ذكر للفظ الامر معان يتوهم إستعماله فيها، لكن التحقيق أنه مستعمل في العرف واللغة في الطلب والشئ في الجملة على نحو الحقيقة، أما الاستعمال فلوجوده في الآثار والاخبار والكتاب والسنة والادعية، وأما كونه على نحو الحقيقة فللتبادر والانسباق، هذا بالاضافة إلى معناه عرفا ولغة، وأما إصطلاحا فقد ذهب بعض إلى أنه منقول عن معناه وموضوع للقول المخصوص

[معناه - حينئذ - لا يكون معنى حدثيا، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهرا - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر. ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه، نعم القول المخصوص - أي صيغة الامر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الامر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان، فالامر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفا ولغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه علي نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز. وما ذكر في الترجيح، عند تعارض هذه الاحوال، لو سلم، ولم يعارض بمثله، فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الاصل في مقام العمل، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو إحتمل أنه كان للانسباق من الاطلاق، فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الاول. الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن] أي صيغة الامر، لكنه خلاف التحقيق ولا شاهد عليه إن كان المقصود بالاصطلاح إصطلاح الاصوليين كما هو الظاهر، بل الشاهد على خلافه، فإن معناه حينئذ لا يكون معنا حدثيا، مع أن الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح بينهم، أللهم إلا أن يكون المقصود منه هو الطلب بالقول. قوله: الجهة الثانية الظاهر: اعتبار العلو في معنى الامر... الخ. إعلم أنه وإن وقع الخلاف والنزاع بين الاعلام في إعتبار العلو والاستعلاء

[الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمرا ولو كان مستخفضا لجناحه. وأما إحتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الامر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، وكيف كان، ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل، ولو كان مستعليا كفاية. الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيد قوله تعالى * (فليحذر الذين يخالفون عن] معا، أو الاول فقط، أو الثاني كذلك، أو أحدهما على سبيل البدلية في صدق الامر على الطلب، لكن التحقيق، بناء

على ما أفاده السيد الاستاذ مد ظله، هو عدم إعتبار شئ مما ذكر في صدق الامر على معناه وهو الطلب، أي لا يعتبر أخذ شئ من المذكورات في مفهومه جزء أو شرطا، وذلك لوضوح عدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه، وهو تبادر نفس الطلب من دون شئ زائد عليه، نعم يمكن القول باعتبار العلو في معنى الامر بمعنى أخر، وهو أنه لما يتصور صدور الطلب علي نحوين: أحدهما بداعي إنبعاث المأمور بنفس الطلب وجعله تمام السبب للايصال إلى المطلوب من دون إنضمامه بشئ آخر في التوصل. وثانيهما بهذا الداعي لكن لا بمجرد الطلب ونفس ذاته، بل بانضمام أشياء اخر من المرغبات والمحسنات، فتارة يصدر على الوجه الاول، واخرى على الوجه الثاني، فإن صدر على الوجه الاول يصدق عليه الامر حقيقة، وذلك من غير فرق بين صدوره بالوجه المذكور عمن له الامارة والمولوية والعلو على المأمور مثل المولى بالاضافة إلى عبيده، وعمن لا يكون كذلك كالسافل

[أمره) * وقوله صلى الله عليه وآله: (لو لا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله - لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله ؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى * (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) *. وتقسيمه إلى الايجاب والاستحباب، إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الاعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى، وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الاشارة إليه في الجهة الاولى، وفي تعارض الاحوال، فراجع. والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى.] والمساوي، غاية الامر أنه لما كان صدوره بالوجه الاول من شغل العالي الذي له الامارة والولاية يكفي صدوره عنه بالوجه المذكور في صدق الامر على طلبه، بخلاف من ليست له هذه الامارة، فانه ليس من شغله، ولذا يحتاج في صدق الامر على طلبه بالوجه الاول من جعله نفسه كذلك وبدعوى كونه اميرا، بمعنى انه يفعل ما يفعله الامير مع عدم كونه شغلا له. ومما ذكرنا ظهر ان توبيخ السائل بانك لم تأمره ؟ انما يكون على طلب الذي صدر عنه على وجه لا يكون شغلا له لا على استعلائه كما قال به المصنف قدس سره، وبالجملة اعتبار العلو بالمعنى المزبور في معنى الامر لا يخلو عن وجه فافهم.

[الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء أنشئ بصيغة إفعل، أو بمادة الطلب، أو بمادة الامر، أو بغيرها، ولو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الانشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا، وذلك لكثرة الاستعمال في طلب الانشائي، كما أن الامر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الاشاعرة، من المغايرة بين الطلب والارادة، خلافا

لقاطبة أهل الحق والمعتزلة، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية، والاعادة بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض ها هنا أيضا.] قوله: الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر... الخ. اعلم ان غرض المصنف في هذا البحث، بعد اثباته واختياره بان المقصود بالطلب الذي يكون معنى الامر ليس الطلب الحقيقي بل الانشائي منه، هو الجمع بين كلمات الاشاعرة والعدلية من المتكلمين فيما اختلفوا فيه من المغايرة بين الطلب والارادة كما ذهب إليه الشاعرة، ومن الاتحاد كما ذهب إليه العدلية. ووجه الاختلاف على ما ذكره المصنف قدس سره هو المغايرة بين الطلب والارادة التي تكون من مقولة الفعل، وبين الارادة الحقيقية التي تكون من مقولة الكيف، والاتحاد بين الانشائيين والحقيقيتين منهما، فبالاعتبار الاول ذهبت الاشاعرة إلى القول بالمغايرة، وبالاعتبار الثاني ذهبت العدلية إلى القول

[فاعلم، أن الحق كما عليه أهله - وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة - هو اتحاد الطلب الارادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوما وإنشاء وخارجا، لا أن الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه طلاقه - كما عرفت - متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس. فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شئ والامر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان إقامة برهان، فإن الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمة تحققها، عند خطور الشئ والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.] بالاتحاد، ومما ذكرنا في وجه الاختلاف ظهر وجه الجمع بين كلماتهم فان المغايرة التي قال بها الاشاعرة، اي مغايرة الارادة الحقيقية والطلب الانشائي، لا ينكرها العدلية، لان مغايرتهما واضحة غاية الوضوح بحيث لا يمكن لاحد انكارها، وذلك لوضوح المغايرة بين ما يكون من مقولة الفعل وما يكون من مقولة الكيف، وكذا اتحاد الارادة والطلب الحقيقيين واضح، فان الوجدان يحكم بالضرورة بعدم صفة اخرى غير الارادة قائمة بالنفس يعبر عنها بالطلب، وظهر بهذا التقرير انه لا نزاع بينهم بحسب المعنى فالنزاع لفظي بمعنى ان الاشاعرة القائلين بالمغايرة ذهبوا إلى ان لفظ الطلب موضوع بأزاء الطلب الانشائي، أو المنصرف عنه هو الانشائي، وان لفظ الارادة موضوعة بأزاء الارادة الحقيقية التي تكون من الكيفيات النفسانية أو المنصرف عنها ذلك. والعدلية قالوا: ان لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد، وما بأزاء احدهما

[وبالجلمة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن إتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك، مسمى بالطلب والارادة كما يعبر به تارة وبها أخرى، كما لا يخفى. وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية، والجمل الخبرية، فإنه

لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد ذل اللفظ عليها، كما قيل: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقد انقدح بما حققناه، ما في الاستدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة، كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائي والايقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بينا ولا مبينا في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشانية.] في الخارج يكون بأزاء الآخر، وذلك سواء أكان بوجوده الكيفي الذي موطنه الذهن ام بوجوده الفعلي الذي موطنه في الخارج، هذا بناء على ما استفدنا من كلام المصنف قدس سره ولكن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ مد ظله هو ان النزاع بينهم معنوي لا لفظي، وذلك لان العدلية ذهبوا إلى انه ليست هناك غير الصفات المعروفة من العلم والقدرة والارادة والكراهة صفة قائمة بالنفس في الممكن ومتحدة بالذات في الواجب تعالى، ومثل صفة التكلم، والخالقية والرازقية انما تكون من صفات الفعل الذي يتجدد وينصرم، وهذا بخلاف الاشاعرة فانهم ذهبوا إلى تحقق صفة اخرى غير الصفات المذكورة، قائمة بالنفس تسمى بالطلب في الانشائات، وبالخبر في الاخبارات ويعبرون عنها

[وبالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما. وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والانشائي، كما لا يخفي. ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما ووجودا حقيقيا وإنشائيا، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الانشائي من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الارادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا، فافهم.] بالكلام النفسي، ويجعلون الكلام اللفظي دليلا عليه، واستدلوا على ذلك بالاوامر الصادرة عن الشرع من غير ارادة البعث، مثل الاوامر الاختبارية، فانه ليست فيها ارادة، وهذا يكشف عن ان هناك صفة اخرى مدلولة لنلفظ الامر، وهي الطلب الذي يعبر عنه بالكلام النفسي، كما انهم (اي الاشاعرة) ذهبوا إلى ان حقيقة الاستفهام والتمني والترجي ثابتة ومحققة هناك، ويعبر عنها ايضا بالكلام النفسي، والفاظها دليل عليها، بخلاف العدلية فانهم قالوا: يستحيل ذلك في حقه تعالى، فان كلا من المعاني المذكورة بحقيقتها مسبوقة بالجهل وتعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا، بل لما كانت الالفاظ الموضوعة لها موضوعة لايجاد معانيها، وهو تارة يكون بداعي ثبوت تلك المعاني وتحققها، واخرى بدواع اخر، فلا محالة تكون الالفاظ الواردة في كلامه تعالى مستعملة في ايجاد معانيها لا بداعي ثبوتها وتحققها بل بدواع اخر، هذه خلاصة كلام الطرفين في هذا البحث، واما التحقيق هو ما ذهبت إليه العدلية، والدليل على ذلك هو الوجدان، لانا إذا رجعنا إلى وجداننا وتاملنا حق التأمل لا نجد في انفسنا غير

[دفع وهم: لا يخفي أنه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة، وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي، كما يقال به الاشاعرة، إن هذه

الصفات المشهورة مدلولات للكلام. إن قلت: فماذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب والمعتزلة ؟. قلت: أما الجمل الخبرية، فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج، كالانسان نوع أو كاتب.] الصفات المعروفة في مقام الانشائات والاخبارات، ففي الاولى لا نجد غير مقدمات الارادة التي تكون عبارة عن تصور الشئ والميل واليه والتصديق بفائدته، ونفس الارادة التي هي عبارة عن الشوق المؤكد، وفي الثانية لا نجد غير العلم بالنسبة وثبوتها وتصور الطرفين، وهذا يرجع إلى العلم لا إلى صفة اخرى زائدة عليه، وبهذا يجاب عن دليل الاشاعرة، وبالجملة قد استدل الاشاعرة على المغايرة بالاوامر الصادرة عن الشرع من غير ان تكون هناك ارادة مثل الاوامر الامتحانية كالامر بالذبح (في قصة ابراهيم وولده) فانه تعلق الامر به من غير ارادة الذبح، وذلك لعدم لزوم البداء في حقه تعالى، ومعه يصح اطلاق الطلب عليه مع عدم ارادة في البين اصلا، وهذا يدل على المغايرة كما لا يخفى، وهذا التقريب في بيان وجه الدلالة انما يكون من المصنف قدس سره بزعم كون النزاع لفظيا والمقصود من المغايرة والاتحاد هو تعدد معنى لفظ الارادة ولفظ الطلب ووحدته، والجواب عنه بالتقريب المذكور هو ما اجاب به عنه المصنف قدس سره، واما بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ من ان وجه الدلالة هو ان الانشاء اللفظي لما كان من الافعال الاختيارية لابد له من مبدء في النفس متحد مع الذات يحصل به الداعي إلى الطلب، والمفروض عدم

[وأما الصيغ الانشائية، فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجدة لمعانيها في نفس الامر، أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا وعرفا آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات. نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما الاجل وضعها لايقاعها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غير هما بصيغتها، لاجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس، وضعا أو إطلاقا.] الارادة، فلا محالة يكون المبدء هو الطلب النفسي الذي يكون مدلولا للطلب اللفظي، وهذا يكشف عن مغايرته للارادة وتعددهما في النفس في غير المقامات التي يكون الامر فيها عن ارادة البعث، فالجواب عنه، على ما افاد السيد الاستاذ، هو ان المبدء في تلك المقامات هو ارادة انبعاث المكلف نحو المطلوب، غاية الامر ان المطلوب في مثل تلك المقامات هو نفس تحصيل المقامات وتحمل المشاق الذي يقع في طريق ما يتوهم انه مطلوب، وذلك لتكميل النفس، واحتمال كون المبدء ذلك كاف في عدم تمامية دليلهم ان لم نقل به جزما. اقول: يمكن ان يقال: ان المبدء في تلك المقامات ليس ارادة نفس المقدمات لاستكمال النفس بها، كما هو كذلك ايضا في غير تلك المقامات من الموارد التي تحققت فيها الارادة، وذلك لما هو الحق من ان مدلول الانشاء اللفظي ليس الا ايجاد الطلب، بل المبدء فيها كون الامتحان داعيا إلى ايجاد الطلب لفظا، كما هو كذلك ايضا في غيرها من الموارد التي كانت الارادة فيها حاصلة ومحققة فافهم.

[إشكال ودفع: أما الاشكال، فهو إنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة، في تكليف الكفار بالايمان، بل مطلق أهل العصيان في

العمل بالاركان، إما أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي، وإعتباره في الطلب الجدي ربما] قوله: اشكال ودفع... الخ. اعلم انه استدل الاشاعرة على مذهبهم بانه يلزم بناء على الاتحاد وعدم المغايرة ما لا يلتزم به احد، وهو عدم كون الكفار بل مطلق العاصين والفجار مكلفين بالفروع، أو تخلف ارادته تعالى عن المراد، وذلك لانه لما ان لا يكون هناك ارادة فيلزم الاول، أو كانت فيلزم الثاني، وكلاهما باطلان بالضرورة، اما الاول فيدل عليه العقل والنقل، اما العقل فلان اختصاص التكليف بالمطيعين من المسلمين يوجب المحال، لانه لا يكون الا على وجه دائر، واما النقل فلقيام الكتاب والسنة والاجماع على اشتراكهم في التكليف، بل يكون ذلك من الضروريات بحيث لا يحتاج إلى دليل. واما الثاني فكذلك ايضا، فانه لا يتخلف مراده عن ارادته تعالى، * (انما امره إذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) * (١). واما دفع الاشكال فقد اجاب عنه العدلية على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله بانه يستحيل التخلف فيما إذا تعلق ارادته تعالى بفعل نفسه لا بفعل غيره فان التخلف حينئذ بمكان من الامكان، وذلك لانه انما يكون بتوسيط ارادة العبد (المختار)، ولا محذور فيه غير ما سيأتي من بعض التوهمات. واما ما اجاب عنه به المصنف قدس سره فراجع كلامه تعرف مرامه، ولا سترة فيه حتى يحتاج إلى التوضيح والبيان، نعم الفرق بينه وبين ما افاده السيد

---

(١) سورة يس: ٨٢. (*)

[يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد ؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئا يقول له: كن فيكون. وأما الدفع، فهو إن إستحاله التخلف إنما تكون في الارادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعية،] الاستاذ هو ان المصنف قدس سره ذهب إلى مغايرة الارادة المتعلقة بغير افعال العباد فقال: انها ارادة تكوينية لا يمكن تخلفها عن المراد، بخلاف ما تعلق منها بافعال المكلفين بتوسيط ارادتهم، فانه قدس سره قال: انها ارادة تشريعية يمكن تخلفها عن المراد. وما ذكره المصنف قدس سره هنا في مقام الجواب من ارجاع الارادة التكوينية إلى العلم بالنظام على النحو الكامل التام، كما ذهب إليه الحكماء والمحققون من اهل الكلام، وإرجاع الارادة التشريعية إلى العلم بالمصلحة في فعل المكلف، مع عدم مدخلية هذا الارجاع في الجواب، لا يخلو عن الاشكال من وجوه: الاول انه يلزم منه اجتماع العلمين بالاضافة إلى افعال العاصين كل منهما متعلق بنقيض الآخر، وذلك محال، وبيان الملازمة ان العلم بالنظام التام يقتضي عصيان المكلف، والعلم بالمصلحة في فعله يقتضي الاطاعة، واجتماع المؤثرين اللذين كل منهما يؤثر في خلاف ما يؤثر الآخر فيه غير معقول بالضرورة. الثاني انه يلزم منه التكليف بغير المقدور وهو محال، وذلك لان الفعل الحرام مثل الزنا مثلا بعد كونه متعلقا للعلم بالنظام الذي لا يمكن تخلفه عن المعلوم لابد وان يوجد في الخارج ويصدر عن المكلف، ومعه كيف يمكن تعلق النهي به ؟ وهل هذا الا التكليف بغير المقدور. الثالث انه يلزم من ذلك عدم تعلق التكليف بالعاصين رأسا ومن اول

[وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بد من الاطاعة والايمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.] الامر، وذلك لان الصلاح في فعل المكلف مزاحم بما يكون اقوى منه في التأثير من المصلحة الكائنة في النظام، بحيث لا يبقى معه مجال للتكليف فافهم والجواب عن تلك العويصة يحتاج إلى التنبيه على امور: الاول انه لا شبهة في كون ترتب سلسة الممكنات، من الدرة إلى الذرة، ومن الصادر الاول إلى الهيولى على النهج المخصوص والانتظام الخاص، ذاتيا لها ولا تناله يد الجعل كما لا يخفى، وان كان اصل وجودها من قبل الواجب تعالى، وجعله عز وعلى اياها، وذلك لعدم امكان تأخير ما حقه التقدم في الوجود ذاتا، بحيث يوجب الاخلال في ذلك اختلال النظام، ومعلوم ان من جملتها الافعال الصادرة من العباد مترتبا على مباديها وعللها، من الارادة ومقدماتها، بحيث يكون هذا الترتيب ذاتيا لها لا يمكن التخلف عن ذلك اصلا كما لا يخفى، وبالجملة لابد ان يوجد كل من الموجودات الامكانية مطلقا من المجردات والماديات في موطنه من التقدم والتأخر، بحيث لا يعقل أن يوجد بغير هذا الترتب والانتظام لاخلاله بالنظام الكامل التام. الثاني انه لا شبهة ايضا في ان حديث استحالة تعلق الطلب بغير المقدور انما يجري ويصح فيما إذا كان الفعل غير مقدور ذاتا كاجتماع النقيضين، لا فيما إذا امتنع الفعل بالارادة وسوء الاختيار، فانه يجوز ويصح تعلق الطلب بالفعل المقدور ذاتا وان صيره المكلف على نفسه بسوء اختياره ممتنعا فافهم. الثالث لا ريب في انه إذا علم المولى مصلحة في فعل العبد وصدوره عنه بارادته واختياره فلابد من ان يتوسل إلى مطلوبه بانشاء الطلب بداعي البعث

[إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان، بإرادته تعالى التي لا نتكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختبار المعتبر فيه عقلا.] والانبعاث، وانشاء الطلب بهذا الداعي انما يكون مطلقا من دون اختصاص وتقيد بالمطيعين، وذلك لوجهين: احدهما لزوم الدور، وثانيهما عدم اختصاص المصلحة الكائنة في الفعل الكذائي بشخص دون شخص، غاية الامر ان الطلب الكذائي يختلف في صيرورته داعيا للمكلف ومحركا له نحو المطلوب، وفي كونه مؤثرا في نفس المكلف حسب اختلاف الاشخاص في الصفات النفسانية ومراتب العبودية، وهذا الاختلاف الحاصل فيهم لا يوجب قصورا في ناحية طلب المولى بداعي البعث أو الزجر في كونه مقتضيا لاحداث الداعي في نفس المكلف، وارادة الفعل من المكلف بهذا النحو من الارادة، وهو انشاء ما يقتضي احداث الداعي في نفس العبد من الطلب والتوسل به إلى مطلوبه، وان كان ربما لا يقتضي ذلك في بعض الاشخاص كافية في استحقاق المطيعين المثوبة والعاصين العقوبة، وبالجملة المقصود من الارادة المتعلقة بافعال العباد ليس الا ذاك المقدار، وهذا النحو من الارادة والطلب كاف في ترتب الاحكام شرعا وعقلا، فتأمل جيدا. وبذلك اندفع الاشكال بحذافيره، وذلك لان الاول وهو لزوم التناقض واجتماع الارادتين المتضادتين مدفوع، ضرورة ان تعلق الارادة التشريعية بفعل المكلف لما كان بحسب اللب والواقع مقيدا بما يؤثر من الطلب الانشائي المطلق، والمفروض عدم تأثيره في حق العاصين، فلم تكن في البين الا ارادة واحدة تكوينية. فان قلت: على هذا يعود حديث لزوم عدم كون العاصين مكلفين. قلت: نعم ولكن اطلاق مصلحة الفعل، وكذا اطلاق الطلب الانشائي،

[قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلابد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.] وكون الطلب مقتضيا لانبعاث كل احد، وان كان يمنع عن التأثير ما في نفس العاصي، يكفي في دخول العاصي في المكلفين، وترتيب آثار التكليف عليه شرعا وعقلا، وبعبارة اخرى عدم تأثير الطلب في نفس العاصي مع كونه مقتضيا لذلك لا يخرجه عن سلسلة المكلفين، وان كانت الارادة الجدية باعتبار سوء اختيار المكلف قاصرة. والثاني وهو لزوم تعلق الارادة بغير المقدور ايضا مدفوع بما ذكرناه آنفا من ان امتناع الفعل بسوء الاختيار لا يخرجه عن الاختيار، وملاك المحالية مفقود في المقام كما يظهر بالتأمل التام، ضرورة انه عبارة عن تعلق التكليف بما لا يمكن اتيانه في الخارج وان كان المكلف مريدا لاتيانه وايجاده في الخارج، وذلك مفقود في المقام، فانه مع ارادته يكون مقدورا، وانما يمتنع باعتبار عدم تعلق ارادة المكلف. والثالث، وهو لزوم التزاحم بين الجهة التي يكون الفعل بها متعلقا للارادة التكوينية وبين الجهة التي يكون بها الفعل الكذائي متعلقا للارادة التشريعية ايضا مدفوع بان الفعل الكذائي ليست فيه الا جهة واحدة، وهي المصلحة فيما يكون مأمورا به، والمفسدة فيما يكون منهيا عنه، ولا تكون فيه جهة اخرى يكون بها داخلا في سلسلة الممكنات ونظامها حتى يقع التزاحم بينهما وبالجملة الفعل الكذائي الذي يقع موردا للتكليف ليس له دخل في النظام لا وجودا ولا عدما بحيث لولا هما لاختل النظام وان كانت مصلحة للمكلف، غاية الامر ان وجوده الذي اختاره المطيع وعدمه الذي اختاره العاصي كان مما علمه الله بعلمه الازلي.

[إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف ؟ وقد سبقهما الارادة الازلية والمشية الالهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار ؟. قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه والناس معادن كمعادن] قوله: ان الكفر والعصيان..... الخ. تقرير الاشكال هو انه وان كان الفعل باعتبار توسيط ارادة المكلف يصير اختياريا، لكنه بالمأل يكون غير اختياري، وذلك لسبق ارادة الله الازلية التي تكون علة لجميع الممكنات التي من جملتها ارادة المكلف، وكذا مقدماتها حتى الطلب الانشائي منه تعالى. قوله قدس سره: قلت: العقاب انما يتبعه الكفر والعصيان..... الخ. هذا اشارة إلى الجواب عن الاشكال المذكور آنفا، وبيان الجواب هو انه يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة كون العصيان اختياريا، وان كان ذلك مسببا عن الشقاوة الذاتية اللازمة للذات، فان السعيد سعيد في بطن امه والذاتي لا يقع موردا للسؤال بلم، هذا ما اجاب به قدس سره، ولكن التحقيق في الجواب هو ما ذكرناه آنفا من ان وقوع الفعل موردا للارادة الازلية لا يخرجه عن الاختيار الذي هو المدار في احكام العقلية والشرعية في صحة المؤاخذة وتوجه التكليف وغيرهما. واما ما ذكره قدس سره من ان السعادة والشقاوة ذاتيان للانسان ففي غير محله، وذلك لان في خلقة الانسان وطينته جهتين وحيثيتين كما تدل عليه

[الذهب والفضة، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا ؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى قلم اينجا رسيد سر بشكست، قد إنتهى الكلام في المقام إلى ما ربما يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.] الايات والاخبار، مثل الآية المباركة: * (انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) * (١) والخبر المذكور في " الكافي " في كيفية خلق آدم (٢) فراجع، وهاتان الجهتان: جهة نورانية وجهة ظلمانية وبذلك يتردد ويتفكر في مقام اختيار الاطاعة والعصيان فيختار احدهما بالارادة والاختيار. واما الاخبار الموهمة للخلاف اما موضوعة كما ادعاها بعض الاجلة والاعاظم، واما محمولة على ما ذكرنا فانها لا تأبى عن ذلك، هذا مع ان معنى " السعيد سعيد في بطن امه " هو انه في علم الله الازلي كذلك (٣) بمعنى ان اختيار

---

(١) سورة الانسان: ٢. (٢) اصول الكافي باب طينة المؤمن والكافر ج ٢ ص ٥ ح ٧. (٣) كما صرح بهذا المعنى الامام السابع على ما روى الصدوق قدس سره في " التوحيد " باسناده عن ابن ابي عمير قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: " الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في امه " فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن امة انه سيعمل اعمال الاشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء، قلت له: فما قوله صلى الله عليه وآله: " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " ؟ فقال: ان الله عزوجل خلق الجن والانس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزوجل: * (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) * فيسر كلا لما خلق له: فالويل لم استحب العمى على الهدى - " التوحيد " ص ٣٦٦ بحار الانوار ج ٥ ص (*) ١٥٧.

[وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان. لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجا لا مفهوما، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه (٢): (وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه).] الانسان السعادة باعتبار جهته الروحانية كان من معلومات الباري تعالى، وكذا اختياره الشقاوة باعتبار حيثيته الظلمانية. قوله: وهم ودفع: لعلك تقول:..... الخ. اعلم ان هذا الاشكال تولد من لازم كلام العدلية في الرد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي الذي يعبر عنه بالخبر النفسي في الاخبار وبالطلب النفسي في الانشاء، حيث جعلوه مدلولا للكلام اللفظي، فلازم كلام العدلية بانه ليس في النفس غير الارادة ما يكون مدلولا للكلام اللفظي كون الارادة مدلولة للطلب الانشائي في الانشاءات والعلم في الاخبارات، فأجاب قدس سره عنه بان مدلول الانشائي اللفظي هو الطلب الانشائي والارادة الانشائية لا الحقيقية منهما حتى يرد الاشكال، هذا ولكن التحقيق هو انه ان كان مرادهم من المدلول المعنى، ومن الدلالة دلالة اللفظ على المعنى بالدلالة الوضعية، فالجواب المذكور متين وواقع في محله، ولكنه ليس كذلك، بل مرادهم من دلالة المعلول على علته لا دلالة اللفظ على معناه، فان الاشاعرة قالوا: علة الطلب الانشائي هو الطلب

[الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث: الاول: إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عد منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والانذار، والاهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الامور، كما لا يخفى.] الحقيقي القائم بالنفس غير الارادة، وعبروا عن العلة بالمدلول وعن المعلول بالدال، والعدلية قالوا: ليست العلة المعبر عنها بالمدلول الا الارادة، فظهر بما ذكرناه انه لا مساس للاشكال المذكور وجوابه بما قاله العدلية والاشاعرة، فافهم. قوله: الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث: الاول..... الخ. اعلم ان التحقيق في المقام هو ما ذهب إليه اهل التدقيق من الاعلام من ان الصيغ الانشائية مثل صيغة الامر موضوعة لايجاد، الطلب كما ان الالفاظ الموضوعة للتمني والترجي والاستفهام وغيرها موضوعة لايجاد تلك المعاني، ضرورة عدم استعمال صيغة الامر فيما توهم انه من معانيها كالتسخير والتعجيز والانذار وغيرها، وعدم الانسلاخ في صيغة التمني والترجي واستعمالهما في غيرهما فيما إذا وقعت في كلامه تعالى، وكذلك الالفاظ الموضوعة للاستفهام انما تكون

[قصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة، وإنشاؤه بها تهديدا مجازا، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل. إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الامر، جار في سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام] موضوعة لايجاد الاستفهام، ولا زال تكون مستعملة فيه، وليس عنوان التقرير والانكار وغيرهما من معاني صيغ الاستفهام ولا مستعملا فيهما، بل انما تكون تلك العناوين من جملة الدواعي لايجاد الطلب في صيغة الامر، وايجاد التمني والترجي في صيغتهما، وايجاد الاستفهام في صيغة، هذا ولكن صدور تلك الصيغ والالفاظ بلا قرينة على تعيين ما هو داع لصدورها يحمل على تحقق حقائقها في نفس المتكلم بالفاظها، وانها صدرت بداعي ارادة البعث في صيغة الامر، وبداعي حقيقة التمني والترجي في صيغتهما، وبداعي حقيقة الاستفهام في صيغة، والوجه في ذلك بناء على ما ذهب إليه المصنف قدس سره هو ان صيغة الامر انما وضعت لايجاد الطلب، لكن فيما إذا كان الداعي إليه هو ارادة البعث، فيكون استعمالها بهذا الداعي حقيقة، وبغيره مجازا بمعنى ان استعمالها على خلاف الوضع، لا انها مستعملة في خلاف الموضوع له. وهذا الوجه لا يخلو عن تأمل، ضرورة انه ان اريد بذلك كون الداعي كذلك شرطا وقيدا للمستعمل فيه فخلافه اوضح من ان يخفى، وان اريد ان الداعي من شئون الاستعمال وانحائه، فمعلوم ان الارادة امر خارج عن الاستعمال وعن اللفظ، وان اريد ان الواضع تعاهد تعاهدا خارجا عن الوضع بان المستعملين للصيغة لا يستعملونها الا فيما إذا كان بهذا الداعي، اي بداعي

[بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في

حقه تبارك وتعالى، مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضا، لا لاظهار ثبوتها حقيقة، بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الانكار أو التقرير إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا.] البعث، فاثباته في غاية البعد، بل يمكن دعوى القطع على خلافه. واما بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ فالوجه هو ان التكلم والتلفظ بالصيغة لما كان من الافعال الاختيارية الصادرة عن المتكلم له ظهور عرفي عند العقلاء انه صدر عنه بداعي البعث، وبالجملة انشاء الطلب ظاهر في انه صدر بداعي البعث، لا بداع آخر بالظهور الفعلي بما هو فعل، ويمكن ان يكون ملاك الظهور عند العقلاء هو ان الطلب لو خلي وطبعه وسيلة إلى المطلوب، ومندك فيه، وليس له استقلال في مقام اللحاظ، ولا غاية منظورة، بل يكون طريقا إلى المطلوب، ومقتضاه كون انشائه بداعي البعث إلى المطلوب، فافهم، فانه يمكن ان يقال: ان ظهور الفعل مقصور بانه صدر عن ارادة، واما ظهوره في اثبات انحاء الارادة فحمل تأمل بل منع. اقول: يمكن ان يقال: ان الوجه في ذلك هو الاطلاق، وبيان ذلك هو ان انشاء الطلب مطلقا وبما هو هو يدل على انه يكون بداعي البعث بحيث يحتاج غيره إلى البيان والاتيان بدال اخر، وبما ذكرناه في صيغة الامر ظهر لك الحال في ساير الصيغ الانشائية من التمني والترجي والاستفهام. فانها مجردة عن

[المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال، وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضا، مع أن استعمال وإن كثر فيه، إلا أنه كان مع] القرينة تحمل على تحقق معانيها في نفس الامر، وانها انشئت بداعي تحققها لا بداع اخر. قوله في المبحث الثاني: لا يبعد.... الخ. إعلم انه لابد من تمهيد مقال لتحقيق الحال، وهو ان الطلب الذي ثبت كونه مفادا للصيغة بعد كونه مشتركا بين الايجاب والندب واستعمالها فيهما بنحو الحقيقة لابد فيه من مميز يمتاز به الايجاب عن الندب في الواقع وعالم الثبوت، وقد اختلفوا في ذلك على وجوه بل اقوال: ذهب بعض إلى ان الطلب بمنزلة الجنس وفصله هو المنع من الترك في الايجاب والاذن في الترك في الندب، وهذا القول ليس بسديد بل ممنوع، لان النوع الذي عبارة عن الجنس والفصل لابد وان يوجد بوجود واحد كالانسان بالنسبة إلى جنسه وهو الحيوان وفصله وهو الناطق، فانهما يوجدان فيه بوجود واحد، مع ان الطلب فيما نحن فيه والمنع من الترك في الايجاب، والاذن في الترك في الندب يوجدان بوجودين ويتحققان بتحققين. وذهب المصنف قدس سره إلى كونه مقولا بالتشكيك الخاصي وما به الاشتراك عين ما به الامتياز اي الايجاب هو الطلب الشديد، والندب هو الطلب الضعيف، وهذا القول لا يعبد عن التحقيق.

[القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهورا فيه، ليرجع أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف ؟ وقد كثر إستعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص) ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.] وذهب السيد الاستاذ مد ظله إلى وجه آخر وفاقا لبعض الاعلام، وهو ان الطلب معنى كلي متواط في الوجود، والطلب الايجابي والندبي من مصاديقه، وبعبارة اخرى ليس في الطلب تشكيك بالشدة والضعف ولو بالتشكيك الخاصي حتى يقال ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، بل لا تفاوت فيه بحسب الذات، والمميز بين مصاديقه هو العوارض والخواص والمقارنات الخارجة عن نفس الطلب، فينتزع منه باعتبار تلك المقارنات الايجاب والندب، مثل ما إذا قرن الطالب طلبه بما ينتزع عنه الايجاب مثل لا ارضى بتركه، أو أتى بلفظ موضوع للتأكيد مثل لفظ البتة، ولام التأكيد، ونونه، مثل ليفعل أو افعلن، أو قرنه بما ينتزع عنه الندب، مثل لفظ لا مانع من الترك. اقول: هذا الوجه وان كان وجيها ومتينا كالوجه السابق، ولكن يمكن ان يقال إن المقارنات كواشف عن مراتب وجود الطلب، وما به الامتياز انما يكون في نفس الطلب، ولا يخفى عليك ايضا ان المقصود بالطلب المأخوذ في عنوان البحث هو الطلب الانشائي منه لا الحقيقي، وان الوجوه المتصورة انما تكون بالاضافة إليه. ومما ذكرنا يستخرج وجه رابع وهو ان الطلب الانشائي لما كان مسببا عن الطلب الحقيقي المساوق مع الارادة الحقيقية القائمة بالنفس فيما كان هناك طلب حقيقي، فكل ما يوجد من الطلب الانشائي تابع للحقيقي منه في الايجاب

[المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا ؟ لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها.] والندب، لانه معلوله، ولا محالة يكون المعلول من سنخ علته، ومعلوم بالبداهة ان التفاوت في الطلب الحقيقي انما يكون بحسب المراتب لا بالفصول والمقارنات، لانه ليست هناك فصول ولا مقارنات، فافهم. وعليه فالمقارنات اللفظية وغيرها تكون كواشف عما هو الواقع من الايجاب والندب، وبها يستكشف عما هو الموجود في النفس من المراتب، وهذا الوجه من احسن الوجوه تأمل واغتنم. إذا عرفت ذلك فاعلم ان النزاع في ان الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في القدر المشترك بينهما مبني على احد من الوجهين الاولين واثباته، واما على الوجهين الاخيرين فلا يأتي النزاع، وذلك لعدم قابليتهما له، بيان ذلك هو ان حيثية الايجاب أو الندب ان كانت من خصوصيات نفس الطلب وطبيعته، وكان المقصود من الطلب المأخوذ في العنوان هو الانشائي منه لا الحقيقي، يمكن ان يقع النزاع في انها موضوعة لايجاد نفس الطلب وطبيعته، أو لايجاد خصوص قسم منه، الايجابي، أو الندبي، وكون الحيثية من خصوصيات نفس الطلب مبني على احد الوجهين: اما القول بان ما به الامتياز بين الايجاب والندب هو الفصل الذي يعبر عنه بالمنع من الترك في الايجاب، وبالاذن في الترك في الندب، واما القول بان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك الذي يعبر عنه بالشدة في الايجاب وبالضعف في الندب، وهذا بخلاف الوجهين الاخيرين، فانه بناء على القول بان الحيثية الايجابية أو الندبية خارجة عن نفس الطلب

[الظاهر الاول، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الاعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهارا بأنه] وحقيقته، وتكون منتزعة عن تقارن المقارنات والعوارض، ليس الايجاب والندب من اقسام نفس الطلب، بل انما يكونان خارجين عن حقيقته، فلا يتصور النزاع المزبور، وكذلك بناء على القول بان الايجاب والندب من آثار الطلب الحقيقي الذي هو سبب للطلب الانشائي، لم يبق ايضا مجال للنزاع والبحث في ان الصيغة حقيقة في اي قسم من الطلب، وذلك لانه على الفرض يكون الايجاب والندب خارجين عن مقولة اللفظ والمعنى فلا يجري فيه بحث الوضع اصلا، نعم يجري البحث فيما يكشف عن السبب من الالفاظ ومقدار الكشف، اي كشف المعلول عن علته لا كشف اللفظ عن المعنى، إذا عرفت ذلك ظهر لك ان تصوير النزاع على ما صوره المصنف قدس سره مبني على ما اختاره من ان موضوع البحث هو الطلب الانشائي لا الحقيقي، وانه مقول بالتشكيك وان المميز في نفس الطلب ولا يكون خارجا عنه، وعليه فدعواه بانها حقيقة في خصوص الوجوب ليست بخارج عن التحقيق، واما على ما اختاره السيد الاستاذ من ان ما به الامتياز في مقام الثبوت عبارة عن المقارنات المنتزع عنها حيثية الوجوب والندب، فانه وان لا يأتي النزاع المذكور فيه، لكنه في مقام الاثبات تكون الصيغة المجردة عما ينتزع عنه الندب، اي الاذن في الترك، ظاهرة في الوجوب، وذلك لبناء العقلاء عليه، واحتجاجهم على العبيد في مقام مخالفتهم لمثل هذا الطلب المجرد عما يدل على الندب، وبنائهم على ذلك حجة في الوجوب، بحيث لا نحتاج معه إلى مزيد بيان، ولكن لا مضايقة عن بيان ما هو الملاك في الظهور،

[لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الانشائية، على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعي أخر، كما مر. لا يقال: كيف ؟ ويلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوا كبيرا. فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الاخبار، والاعلام، لا لداعي البعث، كيف ؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد] وهو على ما اختاره السيد الاستاذ عبارة عن عدم مقارنة الطلب ما يدل على الندب من الاذن في الترك، وهو ما يتحقق به الايجاب، ولا يحتاج في انتزاع الوجوب من الطلب إلى مقارنته بشئ وجودي، بخلاف الندب، فانه يحتاج في تحققه بشئ وجودي، وهو الاذن في الترك كما مر. اقول: يمكن ان يقال: ان مفاد الصيغة ليس الا نفس طبيعة الطلب، وهو بطبيعته يدل على الايجاب، الا ان يمنع مانع، ولا يحتاج في كشف الطلب الانشائي عن ارادة الوجوب كشف المعلول عن علته إلى شئ زائد عن نفس ايجاد الطلب، وهذا بعكس الندب، فانه لابد في كشف الطلب الانشائي عن ارادته إلى شئ زائد عن الطلب، وهذا هو الملاك، وليس لعدم المقارنة الذي ذكره الاستاذ دخل في انتزاع الوجوب. وبالجلمة لا شبهة في ظهور الصيغة المجردة في الوجوب، وانما الاشكال في وجهه وملاكه وهو لا يخلو من وجوه: احدها ما افاده السيد الاستاذ في تعيين ما يميز الوجوب عن الندب في مقام الثبوت، وهو عبارة عن المقارنة في الندب وعدمها في الوجوب، والمفروض في موضوع البحث هو الطلب المجرد عن المقارنة.

[كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن وجوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، وإنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال. هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.] ثانيها ما افاده الاستاذ ايضا من ان ظهوره في ذلك انما يكون باعتبار كونه فعلا من الافعال الصادرة عن المختار، لا باعتبار ظهور اللفظ في المعنى، ومن المعلوم ان صدور الطلب عنه باعتبار كونه فعلا من افعاله ظاهر في الطلب الحتمي عند العقلاء ويحتجون به على العبيد، والشاهد على هذا الظهور الفعلي انه ظاهر في الوجوب وان اوجده الطالب بالاشارة فقط، والسر في ذلك هو ان التوجه إلى المطلوب باي نحو كان ظاهر في ان المتوجه اراد وجود المطلوب في الخارج حتما، فافهم. ثالثها ما ذكرناه آنفا، ويمكن تقريره بوجه آخر، وهو اثبات الظهور بجريان نظير مقدمات الحكمة، وهو ان يقال: ان الصيغة باطلاقها تفيد الوجوب، والندب يحتاج إلى قيد زائد. رابعها ما افاده المصنف قدس سره، وهو تبادر الوجوب عند الاطلاق. خامسها ما افاده ايضا في المبحث الرابع، وهو اثبات ظهور الصيغة في الوجوب بمقدمات الحكمة، ولكن الكلام في مراده من مقدمات الحكمة، فانه ان كان مراده بها هو ما فاده في بحث المطلق والمقيد من انها مركبة من ثلاث

[المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون ؟ قيل بظهورها فيه، إما لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. وأما] مقدمات بل اربع: الاولى اتيان المتكلم بلفظ دال على الماهية التي لها افراد، الثانية كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا اهمال والاجمال، الثالثة انتفاء ما يوجب تعيين بعض الافراد، من الدوال اللفظية أو اللبي، الرابعة انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب، فجريانها في المقام ممنوع، وذلك لانه، مضافا إلى ان البحث في المقام انما هو في الحكم لا في متعلقه حتى نتشبث باطلاق المتعلق، لا اطلاق في البين اصلا، وذلك لانه منحصر في الفردين الايجابي والندبي الذين كل منهما مقيد بقيد لا يكون الآخر مقيدا به، ومعه ارادة كل واحد منهما يحتاج إلى البيان. وان كان مراده منها ان اطلاق اللفظ وعدم تقييده بما يدل على الندب مع كونه في مقام البيان كاف في بيان الوجوب، لكنه على مبناه في حقيقة الطلب، وانه مقول بالتشكيك له مرتبتان: الشدة والضعف، يكون الاول عبارة عن الايجاب، والثاني عن الندب، مشكل، ضرورة انه عليه فلابد ان يكون للطلب فردان، بالشدة والضعف الذين كل منهما يحتاج إلى بيان زائد عن نفس الطلب، اللهم الا ان يقال: ان المرتبة الضعيفة تحتاج إلى البيان، فانها بالدقة العقلية تكون واجدة لمرتبة من الطلب، وفاقدة لمرتبة اخرى، وفقدانها يحتاج إلى البيان الزائد، وهذا بخلاف المرتبة الشديدة التي هي عبارة عن الايجاب، فان الشدة ليست زائدة على نفس الطلب، بل هي صرف الطلب فلا يحتاج إلى بيان زائد، كما يمكن ان يقال في تصحيحه ايضا: ان الشدة ليست بمثابة الضعف في

[الاكملية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجها له، ومجرد الاكملية لا يوجبه، كما لا يخفى، نعم فيما كان الامر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على] الاحتياج إلى مزيد بيان، لكني لم اعرف لهذا الوجه محصلا. ولا بأس ببيان ما ذهب إليه المصنف، وما اختاره السيد الاستاذ والفروق بينهما، فاعلم ان الاستاذ ذهب بان مقدمة الحكمة مركبة من امرين: احدهما كون المتكلم في مقام بيان ما له دخل في متعلق حكمه من حيثية واحدة أو ازيد، فيما إذا لوحظ الاطلاق في طرف المتعلق، أو في نفس الحكم فيما إذا لوحظ الاطلاق في طرف الحكم، ثانيهما عدم الاتيان بالزائد عما يحكيه لفظ المطلق، فالفرق بين القولين من جهتين: احديهما جعل متعلق البيان عنوان المراد، كما فعله المصنف في المقدمة الاولى، أو عنوان المتعلق أو الحكم، كما ذهب إليه الاستاذ في تلك المقدمة، وقول المنصف لا يخلو عن الاشكال والاجمال، وذلك لان المتكلم المجمل ايضا يكون في مقام بيان تمام مراده، وان كان مراده مجملا، ثانيتهما اخذ انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب في المقدمات، كما ذهب إليه المصنف قدس سره بخلاف السيد الاستاذ، فانه اسقط تلك المقدمة والوجه في ذلك اختلافهما في متعلق الاحكام، فان المصنف قدس سره ذهب إلى ان متعلق الاحكام هو الافراد، والحيثية المأخوذة في لسان الدليل مرأة لها، لا انها بنفسها متعلقة، بخلاف السيد الاستاذ فانه ذهب إلى ان متعلق الاحكام هو نفس العناوين والحيثيات المأخوذة في السنة الادلة واما الافراد فهي باعتبار كونها معنونة بعنوان كذا مطلوبات، بحيث لولا هذه الحيثية لم تكن مطلوبات اصلا، فانقدح بذلك وجه لزوم تلك المقدمة في مقدمات الحكمة على مذهب المصنف قدس سره، واسقاطها على مبنى الاستاذ العلامة، ضرورة انه على مبنى المصنف يقع المتيقن

[الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه، فافهم. المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا، فيجزي إتيانه مطلقا، ولو بدون قصد القربة، أو لا ؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الاصل.] في طرف الافراد، ووجوده فيها في مقام التخاطب يوجب التعيين، لان وجوده وان كان خارجا عن الخطاب لكنه بمنزلة قرينة متصلة لفظية مبينة لما هو المراد من الاطلاق، وغير المتيقن من ساير الافراد يكون مشكوكا فيه في تعلق الحكم بها كما لا يخفى، ولذالك لابد في الاخذ بالاطلاق من انتفاء المتيقن بينها، وهذا بخلاف مبنى السيد الاستاذ فانه على مبناه يقع المتيقن في طرف الحيثية المأخوذة في متعلق الحكم، وعليه يكون المتيقن هو الحيثية المذكورة في لسان الدليل، المأخوذة في متعلق الحكم، فلا مجال لاخذ تلك المقدمة في المقدمات فضلا عن لزومها. ومنه يعلم ان كون المتكلم في مقام البيان، وعدم أتيانه بما يكون زائدا عما يحكيه لفظ المطلق، من الالفاظ الحاكية عن الحيثيات الاخر التي تكون مشكوكة عندنا، كاف في اثبات الاطلاق والاخذ به من غير احتياج إلى اعتبار شئ أخر. المبحث الخامس ان اطلاق الصيغة... الخ. اعلم انه لا ريب في ورود واجبات توصلية وتعبدية في الشريعة، ولكن الكلام فيما إذا ورد في الشرع واجب وشككنا في انه توصلي أو تعبدي، هل يقتضي اطلاق الصيغة كون الواجب توصليا، حتى يتمسك به في اثبات التوصلية ام لا يقتضي، حتى نحتاج في مقام الشك إلى الاصل العملي ؟

[لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: إحداها: الوجوب التوصلي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابد - في سقوطه وحصول غرضه - من الاتيان به متقربا به منه تعالى. ثانيتها: إن التقرب المعتبر في التعبدي، إن كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمره، كان مما يعتبر في الطاعة عقلا، لا مما أخذ في نفس العبادة شرعا، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الامر بشئ في متعلق ذاك الامر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.] لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: احديها ان الواجب التوصلي عبارة عما يحصل به الغرض مطلقا، من غير اعتبار قصد التقرب في حصوله، باي وجه اتفق، ومن اي شئ تحقق، بخلاف التعبدي منه، فانه لا يحصل الا مقرونا بقصد التقرب إلى الله تعالى. ثانيتها انه قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان التقرب المعتبر في التعبدي هل يكون مما هو مأخوذ في متعلق الامر أولا ؟ بل يكون مما له دخل في حصول الاطاعة وسقوط الغرض، فذهب المصنف وبعض من تقدم عليه إلى عدم كونه مأخوذا في متعلق الامر، لعدم معقوليته، ولكن اختلفوا في وجه عدم المعقولية، فما افاده ذاك البعض يرجع إلى امتناعه في تعلق الامر ومقام الطلب، بخلاف ما افاده المصنف قدس سره، فانه يرجع إلى امتناعه في الامتثال ومقام الاطاعة، إذا عرفت هذا فاعلم ان ما افاده البعض في وجه الامتناع امور: احدها لزوم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد، احدهما آلي، والاخر

[وتوهم إمكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الامر بها مقيدة، والتمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلق الامر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر إنما هو في حال الامتثال لا حال الامر، واضح الفساد، ضرورة أنه وإن] استقلالي، وذلك غير معقول، بيان ذلك هو ان الآمر العاقل المختار لابد له في مقام الطلب من اللحاظين: احدهما متعلق بموضوع الحكم، والآخر متعلق بنفس الحكم، والمفروض ان داعي الامر الذي هو من شئونه واطواره يكون من اجزاء موضوع الحكم، فلابد من لحاظه مستقلا، مع وضوح لحاظ الامر ايضا لحاظ أليا، فيلزم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد اعني الامر وهو مستحيل كما لا يخفى. وهذا الاشكال ممنوع بوجوه: الاول ان المستحيل هو كون اللحاظ الواحد استقلاليا وأليا، واما اجتماع اللحاظين الذين كان احدهما استقلاليا والآخر أليا في موضوع واحد باعتبار تعدد الحيثية فيه فليس، بمحال اصلا. الثاني انه يمكن ان يقال: ليس في المقام الا لحاظ واحد ألي متعلق بنفس الامر، وذلك لان داعي الامر انما يكون مأخوذا في المتعلق بنحو الشرطية، والشرط الشرعي انما يرجع إلى الشرط العقلي، ومن المعلوم ان الشرط العقلي ربما يكون مغفولا عنه غير منظور إليه، مثل نصب السلم بالنسبة إلى الذي يأمر ويقول: كن على السطح، فانه يكون مغفولا عنه حين الامر، وبعبارة اخرى ليس المأمور به مركبا من داعي الامر وغيره حقيقة حتى يحتاج إلى لحاظه مطلقا ولو استقلالا، بل هو عنوان بسيط، كعنوان الصلوة مثلا، لا يحصل عند العقل الا باتيان تلك الاجزاء مقارنة بداعي الامر، غاية الامر انه كشف عنه الشارع ونبه عليه، وانما قلنا بالمقارنة لانه ان كان بنحو التقيد فلا محالة يكون التقيد

[كان تصورها كذلك بمكان من الامكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها، لعدم الامر بها، فإن الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر، ولا يكاد يدعو الامر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.] ملحوظا ومع لحاظه يعود المحذور. الثالث يمكن ان يقال بتعدد الموضوع، وذلك لان المنظور إليه بالنظر الاستقلالي انما هو طبيعة الامر، بخلاف المنظور إليه بالنظر آلالي فانه شخص الامر الصادر. ثانيها لزوم الدور في مقام الامر والطلب، وذلك ايضا يقرر بوجهين: الاول ان الامر يتوقف على موضوعه ومتعلقه، فانه متقدم على الامر طبعا، والموضوع في التعبديات على ما هو المفروض من اخذ الداعي في متعلق الامر ايضا موقوف على الامر، وذلك لان داعي الامر الذي يكون جزء أو شرطا للمأمور به يكون موقوفا على وجود الامر، فانه من شئونه المتأخرة عنه، والحاصل ان الحكم موقوف على موضوعه كما ان الموضوع موقوف على حكمه فيدور. الثاني ان الامر موقوف على قدرة المكلف على اتيان المأمور به، كما ان قدرته على اتيان المأمور به بداعي الامر، كما هو المفروض موقوف على الامر، وذلك لانه لا يتمكن من اتيانه كذلك الا بعد الامر، فكل من الامر والقدرة يتوقف على الاخر، فلا يمكن تعلق الامر بمثله الا على وجه دائر. واما الجواب عن الدور على التقريب الاول فهو ان الموقوف عليه في طرف الامر غير الموقوف عليه في طرف الموضوع، وذلك لان ما يتوقف عليه الامر من الموضوع هو الوجود الذهني منه وتصوره، وما يتوقف على الامر هو الوجود الخارجي من الموضوع، فلا دور.

وجوبه على التقريب الثاني وجهان: الاول بالنقض وهو انه على القول بعدم اخذ القربة في الامر لما كان لقصد التقرب دخل في حصول الغرض لا محالة يلزم الدور ايضا، وذلك لان الامر وان كان متعلقا بذات الفعل، لكنه انما يتعلق به بما هو محصل للغرض، ومعه يكون الامر متوقفا على قدرة المكلف على تحصيل الغرض، وقدرته على تحصيل الغرض باعتبار دخل قصد التقرب في حصوله تتوقف على الامر فيعود الدور. والثاني بالحل وهو ان الموقوف عليه في طرف الامر غير الموقوف عليه في طرف القدرة، وذلك لان ما يتوقف عليه الامر من قدرة المكلف واعتبارها في التكليف هو تصورها في موطنها، وهو زمان الفعل وظرف وقوعه لا القدرة الخارجية وما يتوقف عليه القدرة من الامر انما هو وجوده الخارجي، وبعبارة اخرى ان قدرة المكلف حين الفعل انما تكون معتبرة في التكليف عقلا، فانها من اجزاء علته كذلك بنحو الشرط المتأخر، وتصورها لدى الآمر عند التكليف يكفي في حصول التكليف، ووجود التكليف يقدر المكلف على اتيان الفعل بقصد التقرب بداعي الامر، هذا. واما ما افاده المصنف قدس سره في وجه الامتناع من لزوم الدور على تقدير، ولزوم التسلسل على تقدير آخر فحاصله ان اخذ الداعي في المتعلق لا يخلو اما ان يكون بنحو الشرطية أو الشطرية، وعلى كليهما يلزم الدور، بيانه على تقدير الشرطية ان شرطية شئ لشئ انما تكون عبارة عن كون الشئ الكذائي معنونا بعنوان خاص لا يكاد يوجد بتلك الخصوصية بدون ذالك الشئ، ومعنى شرطية قصد القربة واخذه في المتعلق دخله في صيرورة المتعلق

[إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالامر بها مقيدة.] معنونا بعنوان خاص به يكون مطلوبا، وعليه يلزم من اخذه كذلك في متعلق الامر امتناع الامتثال، وتقريبه ان الامر لا يكون محركا وداعيا إلى متعلقه الا فيما إذا كان الفعل معنونا بعنوان خاص كعنوان الصلوة مثلا، وكونه معنونا بعنوان كذا يتوقف على حصول الداعي ووجوده كما هو المفروض، فيكون الداعي موقوفا على الداعي، وبعبارة اخرى كون الامر داعيا إلى الفعل يتوقف على كون الفعل منطبقا مع عنوان المأمور به، وكونه كذلك يتوقف على حصول الداعي ووجوده فيدور، والدور محال. واما على تقدير الجزئية فبيانه ان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه، لا إلى الاخص منه ولا الاعم ولا المباين، والمفروض ان الداعي من اجزاء المتعلق، فيلزم ان يكون الامر داعيا إلى داعوية نفسه، لان الامر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من اجزائه التي منها الاتيان بداعي الامر، فيلزم توقف الشئ على نفسه. قوله: ان قلت: نعم ولكن نفس الصلوة... الخ. اشارة إلى دفع الاشكال امتناع اخذ الداعي في المتعلق بنحو الشرطية، من حيث ان عنوان المأمور به الذي يكون قصد القربة دخيلا في حصوله لا يكاد يحصل الا بداعي القربة، وداعي القربة لا يكاد يوجد الا بعد كون الامر داعيا. وبيان الدفع هو ان المطلق، وهو نفس الصلوة، ايضا يكون مأمورا به، فان الامر بالمقيد بداعي القربة بالمطلق، وعليه يصح الاتيان بالمطلق بداعي امره، ويمكن الامتثال بلا حصول دور.

[قلت: كلا، لان ذات المقيد لا يكون مأمورا بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة. إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأما إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقا للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الاجزاء بالاسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.] قوله: قلت كلا لان ذات المقيد... الخ. اشارة إلى الجواب عن الدفع المذكور، وهو ان المطلق اعني عنوان الصلوة مثلا ليس بمأمور به اصلا، لان عنوان الصلوة مع تقيده ليس مركبا من جزئين حتى يقال: ان الامر بالكل امر بالاجزاء، بل انما يكون مع تقيده وجودا واحدا وعنوانا فاردا بسيطا، وعنوان الصلوة جزء تحليلي عقلي، لا جزء خارجي لما تعلق به الامر، غاية الامر انه يكون معنا بسيطا خاصا وخصوصيته ناشئة من قبل الداعي. قوله: ان قلت نعم لكنه إذا قصد الامتثال شرطا. اشارة إلى تسليم لزوم الامتناع بناء على اخذ قصد الامتثال بنحو الشرطية، واما على الجزئية فلا محالة يكون نفس الفعل مأمورا به، لانبساط الامر على جميع اجزاء المركب، فيكون نفس الفعل مأمورا به بالامر الضمني، فيصح ويمكن الاتيان بالمركب بداعي الامر الضمني الذي تعلق بالاجزاء، ضرورة صحة الاتيان بكل جزء من المركب بداعي وجوب ذاك الجزء.

[قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالارادة اختياريا، إلا أن إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية، كما لا يخفي. إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب عن قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره.] قوله: قلت مع امتناع اعتباره كذلك... الخ. اشارة إلى

امتناع اخذه جزء لوجهين: الاول لزوم تعلق الامر بغير المقدور، وذلك لان كل فعل من الافعال انما يكون اختياريا باعتبار الارادة وتعلقها به، فقصد الامتثال الذي يكون ارادة الفعل بداعي القربة لابد وان يكون ناشئا عن ارادة اخرى وهكذا إلى ان يتسلسل والتسلسل باطل، فلابد ان ينتهي عن ارادة ليست عن الارادة، فلا محالة تكون غير اختيارية. اقول: نفس الارادة وان كانت غير اختيارية باعتبار ما افاده، لكن انحاء الارادة لا محالة تكون اختيارية، ولذلك نهى عن الرياء وأمر بالاخلاص، وما نحن فيه من قبيل ذلك فافهم. الثاني لزوم الدور، لانه انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه فيما إذا أتى به في ضمن المركب الذي يكون من جملة اجزائه الداعي، فصيرورة الامر الضمني محركا وداعيا إلى الاتيان بساير الاجزاء تتوقف على الداعي الذي يكون على الفرض من الاجزاء، ووقوع هذا الداعي عباديا يتوقف على اتيانه بقصد الامتثال، فيتوقف الداعي على نفسه، وهو محال، فلا محيص عن الاشكال.

[إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان إعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلا، كما لا يخفى. فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده، بلا منعة. قلت: - مضافا إلى بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الامر يدور مدار الامتثال وجودا وعدما فيها] قوله: ان قلت نعم لكن هذا كله... الخ. اشارة إلى ان امتناع المذكور انما يتصور فيما إذا لم يكن في البين الا امر واحد، واما إذا توسلنا في تحصيل الغرض بامرين: احدهما متعلق بنفس الفعل، والآخر بالاتيان به بقصد القرابة وداعي الامتثال، فلا محذور اصلا. قوله: مضافا إلى القطع... الخ. اشارة إلى ان هذا الجواب ليس دافعا للاشكال، وذلك لوجهين: الاول انا نقطع بانه ليس في العبادات الا امر واحد، والثاني ان الاتيان بنفس الفعل لا يخلو اما ان يكون مسقطا للامر المتعلق به، واما لا يكون كذلك بل يكون باقيا على حاله، فعلى الاول لم يبق مجال للامر الثاني لانتفاء موضوعه، وعلى الثاني عدم السقوط ليس الا لاجل عدم حصول الغرض به، فيستقل العقل بان قصد القربة معتبر في حصول الغرض وحينئذ لا احتياج إلى التشبث بحيلة تعدد الامر. هذا كله ما افاده المنصف قدس سره، واما ما افاده السيد الاستاذ فهو جواز اخذ الداعي في متعلق الامر مطلقا شرطا وشطرا من غير محذور اصلا، وذلك بناء على ما افاده مد ظله يعلم بتمهيد مقدمة ضرورية وهي بناء على

[المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة - أن الامر الاول إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الامر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد] الشرطية انه إذا أمر المولى بامر مقيد مركب من حيثيات متعددة تركيبا تحليليا أو عقليا، مثل عنوان الصلوة المتحيث بحيثيات اخر مثل حيثية التستر والتطهر عن الحدث والخبث، معلوم بان ذلك الامر كما يدعو إلى الاتيان بجميع ما يكون منشأ ومحصلا لتلك الحيثيات فيما إذا لم تكن موجودة بأسرها، كذلك يدعو إلى الاتيان بالبعض فيما إذا كان البعض الاخر موجودا قبل الامر كالتستر والتطهر الحاصلين قبل دخول الوقت أو

بعده لا بداعي ذلك الامر، والحاصل انه معلوم بالوجدان والعيان ان الامر بالمقيد يصلح بنفسه لان يقع محركا وداعيا إلى المطلق فيما إذا كان القيد موجودا وحيثية التقيد متحققة من غير احتياج إلى الالتزام بالامر الضمني أو الغيري المقدمي ليكون احدهما داعيا إلى المطلق كما قيل، حتى يتوجه ما افاده المصنف قدس سره من ان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا ليكون داعيا إلى المطلق كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك ظهر لك بان الامر المتعلق بالمقيد بداعي الامر يجوز ان يقع محركا إلى المطلق ونفس الفعل، وذلك لانه وان لم يكن ذاك القيد قبل موجودا بوجود آخر غير وجوده الذي يكون علة لايجاد نفس الفعل، لكن علم المكلف بتحققه منه (اي بتحقق الداعي من نفسه) يكفي في كون الامر المتعلق بالمقيد داعيا ومحركا، فيكون الداعي بمنزلة سائر القيود في كونها موجودة قبل الامر، أو بعده لكن بداعي الامر، فكما ان الامر بالمقيد بها يصح ان يقع محركا وداعيا

[يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الامر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.] إلى المطلق فيما إذا كانت القيود موجودة، فكذالك بالاضافة إلى الداعي فافهم. فان قيل: ان الداعي لما كان من قيود المأمور به مع فرض كونه عباديا لابد من ايجاده بداع آخر، فيدور أو يتسلسل. يقال: ان القيد والشرط توصلي لا يحتاج إلى القربة، فينطبق عنوان المأمور به على الفعل مع فرض وجود قيده، اعني قصد القربة، فانطباق عنوان المأمور به على الفعل وان كان موقوفا على اتيانه بداعي القربة، لكنه بالفرض حاصل وهو لا يتوقف على شئ اصلا كما لا يخفى. وما ذكرناه في الشرطية جار في الجزئية ايضا، وذلك لانه إذا أمر المولى بمركب فكما يصح ويمكن الاتيان بجميع اجزائه بداعي امره المتعلق بنفس المركب بالنظر الوحداني فيما إذا لم يكن شئ منها موجودا، فكذالك يمكن الاتيان ببعضها بداعي الامر بالمركب فيما إذا كان بعض الآخر موجودا من غير احتياج إلى الالتزام بالامر الضمني أو الغيري ليكون داعيا ومحركا حتى يتوجه ما افاده قدس سره من انه لا يصير محركا وداعيا الا فيما إذا أتى بجزء الواجب بداعي وجوب ذلك الجزء في ضمن المركب الذي يكون من اجزائه الداعي، فيدور أو يتسلسل، إذا عرفت ذلك ظهر لك بان الامر بالمركب من قصد الامتثال وغيره يصح ان يكون داعيا إلى ساير الاجزاء، فان الجزء الآخر، اعني الداعي، لما كان في علم المكلف متحققا يكون بمنزلة الاجزاء الموجودة التي يصح مع وجودها الاتيان بسائر الاجزاء

بداعي الامر المتعلق بالكل. الحاصل انه كما يصح الاتيان بجميع اجزاء المركب بذاك الامر النفسي الاصلي المتعلق بالمركب كذلك يصح الاتيان ببعضها بذاك الامر النفسي فيما إذا كان البعض الآخر موجودا مثل الاجزاء الخارجية، أو بمنزلة الموجود في تصحيح الاتيان بساير الاجزاء بداعي القربة. فان قيل: ان الداعي على ما هو المفروض يكون من اجزاء العبادة، فيتوقف وقوعه على الوجه العبادي على الداعي، وهو يتوقف على وجود الداعي، لان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه فيدور. يقال: نعم، ولكن الداعي بنفسه يكون عباديا ومقربا لا يحتاج إلى داع آخر، كيف مع انه يكون ملاكا لعبادية كل عبادة ومناطا

لمقربية كل طاعة. تنبيه اعلم انه يقع الفرق بين المقيد والمركب فيما إذا كان بعض القيود أو بعض اجزاء المركب موجودا ويدعو الامر، إلى بعض، فانه يصدق بان المقيد بجميع حيثياته وجد بداعي الامر، وذلك لانه بجميع حيثياته وجود واحد وان كثرته اعتباري، وذاك الوجود الواحد يكون مدعوا إليه، بخلاف المركب فانه باعتبار كثرته الحقيقية وتعدده الوجودي لا يصدق بان المركب بجميع اجزائه وجد بداعي الامر، بل بعضه وجد بذاك الداعي، وبعضه وجد بداع آخر فافهم. وملخص ما ذكر في وجه الامتناع هو انه معلوم بالبداهة ان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه بحيث لا يمكن ان يدعو إلى ما يباينه ولا إلى بعض متعلقه، سواء أكان المتعلق مقيدا أو مركبا، فلابد ان يكون الامر داعيا إلى تمام متعلقه، ولا يمكن في المقام ان يدعو إلى تمام متعلقه، فان من جملة قيوده على الشرطية، ومن جملة اجزائه على الجزئية هو الداعي، ولا يمكن ان يكون الامر داعيا إلى الداعي.

وملخص الجواب عن الامتناع هو ان الامر وان كان لا يدعو الا إلى متعلقه، لكن معناه ان الامر انما يدعو إلى ايجاد متعلقه مقيدا كان أو مركبا، ومقتضى ذلك هو انه لا محالة يكون الامر داعيا إلى ايجاد جميع قيود المتعلق واجزائه فيما إذا لم يكن شئ منها بموجود اصلا، والى اتمامه والاتيان بالمتمم فيما إذا كان بعض القيود أو بعض الاجزاء موجودا، ولما كان المكلف يعلم انه إذا اتى بالمأمور به بداعي الامر يقع مطلوبا لمولاه ومحصلا لغرضه ينقدح في نفسه الداعي إلى ايجاد ساير القيود غير الداعي فيما إذا كان مقيدا، والى ايجاد ساير الاجزاء فيما إذا كان مركبا، فيكون الداعي بهذا الاعتبار بمنزلة الموجود، وساير القيود أو الاجزاء متممة له. ثم انه يمكن ان يقال: يتوجه الاشكال الوارد على فرض الاخذ بكلا قسميه ايضا في صورة عدم الاخذ وانه مما يعتبر في حصول الاطاعة وتحقق الغرض، وليس مأخوذا في متعلق الامر، وذلك لان تعلق الامر بنفس الفعل وبما هو اوسع من الغرض انما هو بحسب الظاهر والصورة، لا في مقام اللب والواقع، فانه في ذاك المقام متعلق بما هو تمام المطلوب الذي يكون محصلا للغرض، والشاهد عليه، بعد عدم امكان الطلب وتوجه النفس بما ليس بمطلوب اصلا، هو عدم سقوط الامر بمجرد الاتيان بالمتعلق من دون اتيانه بقصد الامتثال كما هو المفروض واوضح من ان يخفى، ومعه يعود المحذور، ضرورة ان الامر حينئذ لا يدعو الا إلى ما هو مطلوب واقعا، ومحصل للغرض ذاتا، والفرض ان قصد الامتثال انما يكون بما له دخل في المطلوبية، فيتوقف وجود الداعي على نفسه، فتأمل تعرف.

[هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال. وأما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كون ذا مصلحة أو له تعالى، فاعتباره في متعلق الامر وإن كان بمكان من الامكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعا، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهة. تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع] قوله: هذا كله إذا كان التقرب... الخ. اعلم انه قدس سره وان ذهب إلى امكان اخذ التقرب في متعلق الامر بمعنى اتيان الفعل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة، لكن وجهه غير ظاهر، وذلك لان ما افاده قدس سره في وجه الامتناع جار هنا مع شئ زائد، ضرورة ان الفعل العبادي لا يصير حسنا ولا يكون ذا مصلحة الا فيما إذا اتى به بداعي التقرب بالمعنى المذكور كما هو واضح، فيعود محذور توقف الداعي عليه توقف الشئ

على نفسه، وانه لا يمكن الاتيان بالفعل بداعي الحسن الا على وجه دائر، هذا مع انه في المقام لا يمكن تعلق الامر بما هو اوسع من الغرض، وذلك لان الغرض انما يترتب على ما هو حسن وذو مصلحة، وكلاهما ذاتيان للفعل المأمور به، فلا يمكن تعلق الامر بما ليس فيه حسن ولا مصلحة. وايضا لا محالة يكون التقرب بداعي امتثال الامر لا بداعي الحسن فيما إذا كان الفعل موردا للامر ومتعلقا له، وذلك لانه على فرض الاتيان وعدم المخالفة والعصيان ينقدح في نفس المكلف ارادة الفعل بواسطة الامر، فلا محالة يصدر الفعل عنه بداعي الامر، فلا احتياج إلى اخذ التقرب بالمعنى الثاني في متعلق الامر، لكفاية الاقتصار بداعي الامر في حصول القرب والغرض ولعل قوله قدس سره: " واما إذا كان بمعنى الاتيان " الخ راجع إلى ما ذكرنا فافهم.

[فيه من الاشتباه بعض الاعلام. ثالثتها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقا في مقام البيان - على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه. فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة] قوله: ثالثها انه إذا عرفت بما لا مزيد عليه... الخ. اعلم انه ان علم حال الواجب من حيث كونه توصليا أو تعبديا فهو، والا فلابد في مقام الشك من الرجوع إلى الاطلاق في اثبات ذلك والعمل بمقتضاه بشرايطه ان كان موجودا، والا فلابد من الرجوع إلى الاصل العملي، إذا عرفت ذلك فاعلم ان جواز التمسك باطلاق المتعلق في اثبات التوصلية وعدمه مبنيان على جواز اخذ الداعي في متعلق الامر وامتناعه، فان قيل بالامتناع كما هو مختار المصنف قدس سره فلا يبقى مجال للتمسك بالاطلاق، ضرورة عدم جريان مقدمات الحكمة التي بها يتحقق الظهور ويصير حجة عقلا، وذلك لان من مقدمات الحكمة انتفاء قرينة توجب تعيين المراد، وتلك المقدمة انما تفيد فيما إذا كان ذكر القيد واخذه في المتعلق ممكنا، والا لم يستكشف من انتفاء القيد عدم مدخلية المشكوك، وهذا بخلاف القول بالجواز فان التمسك به بمكان من الامكان، اللهم الا ان يقال ان اعتبار القيد الزائد في المقام، وهو اعتبار قصد الامتثال، لا يحتاج إلى بيان زائد عن نفس الامر المتعلق بالمطلق، حتى يقال بعدم الاعتبار في صورة عدم البيان، وذلك لان الآمر انما يتسبب بامره إلى المأمور به، وتسببه به انما يكون باعتبار صيرورة الامر داعيا ومحركا للمأمور نحو المأمور به، فإذا علم المأمور بتلك الخصوصية القائمة بنفس الطلب والامر، يكفيه عن

[بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الآمر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها، نعم إذا كان الامر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان] بيان زائد على نفس الامر، فبيان القيد الزائد انما يكون بنفس الامر بحيث لا يحتاج إلى بيان زائد، ولازم ذلك هو التعبدية لا التوصلية. اقول: نعم، ولكنه إذا علم الطالب من المأمور انه قد يأتي بالمأمور به بهذا الداعي، وقد لا يأتي به بل بداع آخر ويتخلف الامر عما هو عليه من السببية، فلابد من بيان اعتبار ذاك القيد ببيان زائد، هذا مضافا إلى ان البيان

المذكور انما يكون من البيانات التي لم يعلمها الا الاوحدي من اهل العلم والتحقيق، فلابد للحكيم الشاعر الآمر ان يبين ذلك بيانا جليا ولا يكتفي بالخفي، فافهم، وإذا علم ان الطالب انما يكون بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه وشككنا في مدخلية شئ في حصول غرضه ولم ينصب قرينة على اعتباره، يكشف عدم النصب عن عدم الاعتبار، واما إذا شك في كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، وقلنا ايضا بعدم جواز التمسك باطلاق المتعلق، كما هو مختاره قدس سره وعرفت وجهه آنفا، فلابد من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل، وليس في المقام الا الاشتغال. وذلك لانه ان قلنا بالاشتغال في كل ما شك في اعتباره في المأمور به شرطا وشطرا كما هو مختار جماعة، فلا كلام في اقتضاء الاصل في المقام الاشتغال ايضا، وذلك لعدم ما يوجب البرائة في خصوص المقام ان لم نقل بالاشتغال. وان قلنا بالبرائة هناك لابد وان نقول بالاشتغال هنا، لان مرجع الشك

[سكوته نقضا له وخلاف الحكمة، فلابد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل. فاعلم: أنه لا مجال - ها هنا - إلا لاصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وذلك لان الشك ها هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم] هناك هو الشك في التكليف ومقتضى العقل والنقل هو البرائة، لمكان كون العقاب عقابا بلا بيان بالنسبة إلى ما شك في تعلق التكليف به، وانه غير معلوم التعلق به وهو مرفوع كما هو مقتضى حديث الرفع، وهذا بخلاف المقام، فان مرجع الشك هنا هو الشك في سقوط التكليف المعلوم لا في ثبوته، وذلك لانه، بناء على ما اختاره قدس سره في المقام من امتناع اخذ الداعي في متعلق الامر شرعا، وانه معتبر في حصول الغرض عقلا، يكون التكليف المتعلق بنفس الفعل معلوما، وانما الشك في سقوطه بمجرد الاتيان بنفس الفعل بغير قصد الامتثال، فان الشك في حصول الغرض شك في سقوط التكليف المعلوم، وعلى هذا يكون التكليف بالنسبة إلى نفس الفعل معلوما، وعدم تعلقه بالداعي الذي شك في اعتباره في حصول الغرض مقطوعا، فليس في المقام تكليف مجهول حتى يرفع بحديث الرفع، كما انه ليس موردا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، فان التكليف المعلوم المتعلق بنفس الفعل كاف في البيان واقامة البرهان. وهذا بخلاف ما اختاره السيد الاستاذ من امكان اخذ الداعي في متعلق الامر، فانه على مختاره كما يصح التمسك بالاطلاق في الحكم بعدم اعتبار قصد الامتثال كما مر بيانه آنفا، كذلك يصح التمسك بالبرائة العقلية والنقلية في الحكم بعدم الاعتبار كما هو كذلك في سائر الشروط والاجزاء ووافقه المصنف في

[الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقابا بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز. نعم: يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في الامتثال،] سائرها، وان خالفه في جريان برائة العقلية فانه قدس سره قال بعدم جريانها فيها وجريان النقلية منها فيها وعدم الجريان في المقام مطلقا كما لا يخفى على

من تأمل في بحث البرائة فراجع تعرف. اقول: اعلم ان ملاك سقوط الامر عند العقل ان كان هو امتثال الامر المعلوم باتيان ما علم من متعلقه فلا وجه للقول بالاشتغال وعدم جريان برائة العقلية في خصوص المقام. وذلك لان خصوصية امتناع اخذ ما يحتمل اعتباره في متعلق الامر من الداعي وغيره مما يكون من شئون الامر ليس لها دخل في حكم العقل بعدم صحة المؤاخذة وقبحها عند امتثال الامر باتيان متعلقه، بل لابد من القول بالبرائة في المقام ممن قال بها في سائر الشروط والاجزاء. وان كان هو تحصيل الغرض فلا وجه ايضا للقول بالبرائة عقلا في غير المقام من سائر الاجزاء والشرايط، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المتعلق باجزاء وشروط معلومة، ولا يكاد يحصل الخروج عن العهدة ولا سقوط الامر المعلوم الا بتحصيل الغرض، فالعقل مستقل ويحكم بلزوم الاتيان بكل ما احتمل دخله في الغرض كما في المقام من قصد الامتثال، أو في المأمور به كما في سائر الشروط والاجزاء، فان كل ما يحتمله دخله في المأمور به يحتمل دخله في حصول الغرض، ضرورة ان الشئ الفلاني انما يكون جزء

[أمرا كان مما يغفل عنه غالبا العامة، كان على الآمر بيانه، ونصب قرينة على دخله واقعا، وإلا لاخل بما هو همه وغرضه، أما إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامة، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيدا.] أو شرطا للمأمور به بما له دخل في حصول الغرض، وعلى هذا إذا علمنا بتعلق الامر باجزاء وشروط معلومة وشككنا في جزء مثل الفاتحة، أو شرط كالتستر في جميع احوال الصلوة واكوانها، فالعقل مستقل بلزوم الاتيان بهما في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المتعلق بالاجزاء والشروط المعلومة، فانه بدون الاتيان بهما يشك في حصول الغرض وسقوط الامر المعلوم. وبالجملة لا وجه للتفصيل بين المقام وغيره في جريان البرائة العقلية هناك وعدم جريانها في المقام، فان الحكم بالجريان وعدمه يدور مدار ما هو مناط حكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف وسقوطه من الاتيان بما هو مامور به فعلا من الاجزاء المعلومة كونها داخلا فيه، وكذلك الشروط، أو من تحصيل الغرض، فعلى الاول نقول بالبرائة مطلقا في المقام وغيره لاستقلال العقل بذلك، وعلى الثاني نقول بالاشتغال مطلقا من غير فرق بين المقام وغيره. هذا ولكن الظاهر ان مناط حكمه هو الاول كما هو مختار جماعة في غير المقام فراجع بحث البرائة يظهر لك حقيقة الحال وتمام المرام بعد التأمل التام، ووجه الظهور هو ان العبودية التي يستقل بها العقل انما يكون مناطها عنده هو كون العبد بصدد امتثال امر المولى والاتيان بكل ما أمر به، كما ان الخروج عن العبودية انما هو بترك الامتثال ومخالفته لتلك الاوامر المعلومة بمتعلقاتها لا في مقام تحصيل الغرض، فانه خارج عن وظيفة العبد وطريقة العرف، فافهم لا

[ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شئ قابل للرفع والوضع شرعا، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعا، فبدليل الرفع - ولو كان أصلا - يكشف أنه ليس هناك

أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلا، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الامر الفعلي، كما عرفت، فافهم.] يعلمون ولا يعرفون في مقام العبودية الا الاتيان بما امرهم به، بل لا يخطر ببالهم غير ذلك. هذا كله بالنسبة إلى البرائة العقلية، واما النقلية فعلى ما اختاره السيد الاستاذ مد ظله فلا شبهة في جريانها كما لا يخفى، واما على ما اختاره المصنف قدس سره فجريانها في مثل المقام مما له دخل في الغرض ولم يكن مأخوذا في المأمور به محل اشكال بل منع، وذلك لوجهين: احدهما ان تعلق التكليف بما شك في دخله معلوم العدم، فلا شك ولا جهل به حتى يقال انه مرفوع بحديث الرفع، وثانيهما ان دخل قصد القربة في الغرض ليس بشرعي، بل عقلي واقعي ليس قابلا للوضع والرفع وان قلنا بجريانها في سائر الشروط والاجزاء، وان كون الشرطية والجزئية من الامور الواقعية العقلية ليس بمانع عن جريانها فيها، وذلك لانه وان لم تكن بنفسها قابلة للجعل والرفع، لكنه يمكن تطرق يد الجعل والرفع باعتبار التكليف الذي هو منشأ لانتزاعهما ضرورة انهما من الامور المنتزعة عن التكاليف والمجعولة بجعلها وان لم تكن بنفسها مجعولة فافهم وتأمل.

[المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كون] قوله: المبحث السادس قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا.... الخ. اعلم ان التحقيق، بناء على ما افاده المصنف قدس سره في المقام، هو انه إذا دار الامر بين كون الواجب نفسيا أو غيريا مقدميا، وكذا بين كونه كفائيا أو عينيا، وكذا بين كونه تعيينيا أو تخييريا، وشككنا في ذلك فمقتضى اطلاق الصيغة بمعونة مقدمات الحكمة هو كونه نفسيا عينيا تعيينيا، وذلك لان كل واحد مما يقابلها يحتاج إلى قيد زائد على نفس الصيغة، ضرورة ان كلا من الغيرية والكفائية والتخييرية تقييد للواجب يحتاج إلى بيان زائد على اصل الصيغة، مثلا الواجب الغيري مقيد بوجوب شئ آخر، بخلاف النفسي، والواجب الكفائي مقيد بعدم اتيان الغيرية، بخلاف العيني، والواجب التخييري مقيد بعدم الاتيان بالآخر، بخلاف التعييني هذا. ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ يحتاج إلى بيان الفرق بين النفسي والعيني والتعيني وبين ما يقابلها وبيان حقيقتها، وهو ان الواجب النفسي عبارة عما هو مطلوب لذاته بما له مصلحة في نفسه، والواجب الغيري عبارة عما هو مطلوب لا لنفسه، والواجب العيني عبارة عما هو مطلوب من كل احد بنحو الاستقلال بحيث يتعدد بتعدد المكلفين كالصلوة اليومية مثلا، بخلاف الكفائي، فانه عبارة عما هو مطلوب منهم وجودا واحدا لا يتكثر ولا يتعدد حسب تعددهم بحيث يكون كلهم مكلفين بايجاده، فإذا وجد يسقط الامر بمجرد اول وجوده مطلقا، سواء أكان الموجد كلهم أو واحد منهم، وإذا لم يوجد في الخارج اصلا

[مطلقا، وجب هناك شئ آخر أو لا، أتى بشئ آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.] يكون كل واحد منهم مخالفا وعاصيا، كصلوة الميت ودفنه مثلا، والواجب التعييني عبارة عما تعلق به التكليف تعيينيا بحيث يكون تمام المطلوب هو العنوان الخاص، أو الشخص المخصوص. بخلاف التخييري، فانه عبارة عما تعلق به التكليف تعلقا ترديديا من العنوانين، مثل عنوان العتق، وعنوان صوم

شهرين، بحيث يكون كل واحد منهما متعلقا لذاك التكليف الذي له بهما تعلق ترديدي، ويكون كل منهما مطلوبا بمثل هذا الطلب، ومقتضاه كفاية وجود احدهما عن الآخر وسقوط مثل هذا الطلب بوجود احدهما كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك ظهر لك بانه لا مجال للتمسك باطلاق الصيغة لاثبات العينية والنفسية والتعيينية في مقام الشك، فان كل واحد منها مباين لمقابلها، ويكون محتاجا إلى البيان لمكان التقيد والخصوصية في كل منها. هذا مضافا إلى ان عدم الاتيان بالآخر لا يمكن ان يكون قيدا للواجب التخييري، وكذا عدم اتيان الاخر لا يجوز جعله قيدا للواجب الكفائي، الا على وجه دائر في كليهما فتأمل تعرف. ولكن يمكن ان يقال: ان ظهور الكلام يدل على الوجوب النفسي العيني التعييني لكن بما هو فعل لا بما هو لفظ، وذلك لان التوجه إلى شي ء ظاهر في ان هذا الشئ يكون بنفسه ولنفسه مطلوبا، والمطلوب الواجب ظاهر في ان وجوده مطلوب من كل مكلف وقع مكلفا به، كما هو ايضا ظاهر في ان كل واحد من العنوانين أو الشخصين مطلوب بطلب تعييني أو ترديدي، فان كون المتوجه إليه مطلوبا على نحو البدلية خلاف لما هو ظاهر التوجه، فتأمل جيدا فانه لا يخلو عن دقة.

[المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الاباحة. وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي، إن علق الامر بزوال علة النهي، إلى غير ذلك.] قوله: السابع انه اختلف القائلون بظهور الصيغة في الوجوب... الخ. اعلم ان القائلين بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعا أو اطلاقا اختلفوا في ذلك إذا وقع عقيب الحضر أو في مقام توهمه على اقوال: الاباحة كما نسب إلى المشهور، والوجوب كما نسب إلى بعض العامة، والتبعية لما قبل النهي كما نسب إلى بعض اخر، والسر في هذا الاختلاف هو ان وقوع الامر عقيب المنع أو في مقام توهمه هل يكون قرينة نوعية على ان المراد من الامر هو الاباحة بمعنى عدم المنع عما منع عنه سابقا الذي يجمع مع الوجوب والندب ؟ ام لا بل ليست لذلك قرينة اصلا، ويكون حاله حال سائر موارده، وبعبارة اخرى هل يكون ذلك قرينة على كون الامر في ذاك المقام ارشادا إلى عدم الحضر والمنع الذي كان قبله، لا بعثا إلى متعلقه ومولويا ام لا ؟ بل يكون على حاله من كونه ظاهرا في البعث والمولوية، مثل قوله تعالى: * (فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) * (١) امر سبحانه بالانتشار في الارض للبيع وغيره من الامور العادية بعد انقضاء الصلوة في يوم الجمع بعد المنع عن البيع بقوله تعالى: * (وذروا البيع) * (٢). والتحقيق في هذا المقام كما عليه اهله هو انه ليست لذلك قرينة كذائية، بل يختلف باختلاف الموارد من حيث وجود القرينة على الوجوب أو على

(١ و ٢) سورة الجمعة: ١٠. (*)

[والتحقيق: إنه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب، أو الاباحة، أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها

في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الامر يكون موجبا لاجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا. المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا دلالة لها على المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الامر بالطبيعة، كما لا يخفى.] الاباحة، ومع فرض التجريد عنها لا يوجب وقوعه كذلك وظهوره في غير ما كان ظاهرا فيه في غير المقام الكذائي، لكن غاية ما يمكن ان يقال هو ان وقوعه في ذاك المقام يوجب اجماله وعدم ظهوره في واحد من المحتملات الا بقرينة اخرى فتأمل. قوله: البحث الثامن الحق ان صيغة الامر مطلقا لا دلالة لها على المرة والتكرار..... الخ. اعلم انه لا بأس قبل الخوض في المطلوب بدفع ما يتوهم كونه موجبا لانحصار محل النزاع في الهيئة وانه لا يجرى في المادة من ان المادة عبارة عن المصدر. وقد ادعى السكاكي الاتفاق على انه لا يدل الا على الماهية، والمرة والتكرار خارجان عن معناه، ومعه لا مجال لوقوع المادة بالمعنى المذكور محلا للنزاع وموردا للاختلاف، وذلك لان جعل المصدر مادة للمشتقات كما في " الفصول " ليس الا عن غفلة وذهول عن ان المصدر، الذي يكون عبارة عن

[ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين، لا يدل إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكي - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة - كما في الفصول - فإنه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية، ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف ؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها ؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى. إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام. قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التي تناسبه، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه، بصورة ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.] هيئة خاصة وصيغة مخصوصة، ليس مادة لساير المشتقات والهيئات، وانما هو صيغة مثلها، بل المادة عبارة عما هو موجود وسائر في جميع المشتقات والمصدر منها، ضرورة ان للمصدر بهيئته معنى لا يمكن وقوعه بهذه الهيئة والمعنى مادة لسائر المشتقات، لمكان ما عرفته سابقا في بحث المشتق من مباينة المصدر لسائر المشتقات من ابائه عن الحمل وعدم ابائها عنه، فظهر لك انه لا وجه لاختصاص النزاع بالهيئة بل يعم المادة. إذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في المقام انه لا دلالة للصيغة مطلقا، لا بهيئتها ولا بمادتها، على التكرار والمرة، بل تدل فقط على طلب ايجاد الطبيعة، بمعنى ان مفاد هيئتها ليس لا للطلب، كما ان مفاد المادة ليس الا الطبيعة،

[ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات ؟ أو الفرد والافراد ؟ والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الاول، وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد، لكان الانسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتي، من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ؟ فيقال عند ذلك، وعلى تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد ؟ أو لا

يقتضي شيئا منهما ؟ ولم يحتج إلى إفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها الدفعة، فلا علقة بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسد، لعدم العقلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.] وارادة المرة والتكرار تحتاج إلى دليل آخر، وادلة الطرفين بحذافيرها مخدوشة. اقول: يمكن منع جريان النزاع في المقام مطلقا، مادة وهيئة، بدليل ان المرة والتكرار انما يكونان من قيود المطلوب لا الطلب، بل لا يتصور تقيد الطلب بالمرة والتكرار الا باعتبار انشائه مرة أو مرات، هذا بالنسبة إلى الهيئة، واما بالنسبة إلى المادة فلانها لا تخلو اما ان يكون المراد بها هو المصدر، أو المراد بها ما به القوة، وهي في المقام عبارة عن نفس الحروف التي تتصور تارة بصورة المصدر، واخرى بصور سائر المشتقات، وعلى كل تقدير لا يجري النزاع المذكور، بل لا يعقل، وذلك لانه على الاول، مضافا إلى ما نسب إلى السكاكي من دعواه الاتفاق على ان المصدر لا يدل الا على الماهية اللابشرط، لا يمكن جعل المصدر مادة لساير المشتقات لوجهين:

[أما بالمعنى الاول فواضح، وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الامر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالافراد، فإنه مما يقومه. تنبيه: لا إشكال بناء على القول بالمرة في الامتثال، وأنه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال. وأما على المختار من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق] احدهما: ما ذكرناه آنفا، من ان المصدر بمعناه مباين لسائر المشتقات، فكيف يمكن ان يقع مادة لها. ثانيهما: ان المصدر ما لم ينسلخ عن الصورة المصدرية لا يمكن وقوعه مادة لسائر الصور، ضرورة عدم امكان تصور الشئ الواحد بصورتين مختلفين في زمان واحد، ومع الانسلاخ عن صورتها يخرج عن كونه مصدرا. وعلى الثاني فكذلك ايضا، فان الحروف مع قطع النظر عن تركيبها وتصورها بصورة مهملات ليس لها معنى اصلا حتى يقع النزاع في معناها. قوله: تنبيه لا اشكال بناء على القول بالمرة..... الخ. اعلم ان تحقيق الحال يحتاج إلى بسط المقال، فيقال وعلى الله الاتكال: ان قيد المرة على القول به لا يخلو في مقام الثبوت إما أن يكون مأخوذا في المأمور به بنحو اللابشرط، فمقتضاها هو الاكتفاء بفرد واحد في مقام الامتثال، وانه لا مجال للاتيان به ثانيا بعد الاتيان بع اولا، وذلك لسقوط الامر بأتيانه اولا بحيث يقع الاتيان به ثانيا لغوا وعبثا، نعم في ذلك الفرض إذا امكن الاتيان بأزيد من

[الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الاهمال أو الاجمال، فالمرجع هو الاصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الاتيان بها مرة أو مرارا لا، لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى. والتحقيق: إن قضية

الاطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفرد، فيكون إيجادها في ضمنها نحوا من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرة ومرات، فإنه مع الاتيان بها مرة] فرد في عرض واحد، كاعطاء الدراهم في آن واحد، يمكن ان يقال بوقوع كل واحد منها امتثالا ويتحقق امتثالات، كما يمكن القول بوقوع المجموع امتثالا واحدا، ويمكن ايضا القول بوقوع فرد منها امتثالا، وسيأتي على القول بالطبيعة مزيد بيان. وإما ان يكون مأخوذا بشرط شئ، ومقتضى ذلك هو الاكتفاء بالفرد الواحد في مقام الامتثال، وعدم اكتفاء به فيما إذا اتى به في ضمن افراد، وذلك واضح. واما ان يكون بشرط لا، ومقتضاه عدم الاكتفاء بما إذا أتى بأزيد من واحد، سواء أكان الاتيان بالزائد في زمان واحد أو ازمنة مختلفة، وذلك اوضح، وهذا كله على القول بالمرة، ومنه يعلم حكم القول بالتكرار بأدنى تأمل وتفاوت. واما على القول بالطبيعة فيقال أيضا: لا شبهة في حصول الامتثال بالاتيان بفرد منها بحيث لا يبقى مجال للاتيان بها ثانيا اصلا، وذلك لسقوط الامر بالطبيعة بوجودها الاول، ويكون الزائد لغوا إذا وقع طولا، واما إذا أتى بالزائد عرضا اي في ضمن افراد مجتمعة، ففي وقوع كل واحد منها امتثالا حتى يتحقق

[لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر، فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى، بحيث يحصل بمجرده، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الامر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد أحسن منه، بل مطلقا، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الاجزاء. المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد] امتثالات، أو وقوع المجموع امتثالا واحدا، أو كان الامتثال بفرد منها، احتمالات بل وجوه اقواها هو الاول، وذلك لان امتثال الامر المتعلق بالطبيعة انما يكون بايجادها ومن المعلوم ان كل واحد من وجودات الطبيعة وجودها المأمور به بلا تفاوت اصلا، فعلى هذا نسبة الامتثال بواحد دون واحد كما هو مقتضى الاحتمال الثالث ترجيح بلا مرجح، كما ان نسبة الامتثال وصدقه على المجموع كما هو مقتضى الاحتمال الثاني لا وجه لها، فان المجموع بوصف كونه مجموعا ليس مأمورا، واما وقوع كل واحد منها امتثالا مستقلا بحيث تكون هناك امتثالات فلا مانع منه عقلا، هذا كله في مقام الثبوت، واما الاثبات فراجع كلامه تعرف مرامه. قوله: المحبث التاسع الحق..... اعلم انه وان اختلفوا في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي وعدمهما وأقاموا عليها ادلة، لكن الاقوال بادلتها ضعيفة، والتحقيق ان الصيغة لا تدل

[الطبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية. وفيه منع، ضرورة أن سياق آية * (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) * وكذا آية * (فاستبقوا الخيرات) * إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أن تركهما لو مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم. مع لزوم كثرة تخصيصه

في المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كالآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة، فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الاوامر الارشادية، فافهم. تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الامر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا أيضا، في الزمان الثاني، أو لا ؟ وجهان: مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو] على ازيد من ايجاد طلب الطبيعة كما مر، وتوهم دلالة آيتي المسارعة والمسابقة إلى المغفرة والخير مدفوع بوجوه: اولا على فرض الدلالة يلزم ورود كثيرة التخصيص في المستحبات وكثير من الواجبات، وثانيا أن الآيتين مسوقتان لبيان المسارعة والمسابقة إلى المغفرة والخير لئلا يفوتا من غير استتباع لحكم شرعي، وثالثا ان الامر فيهما ارشادي لان العقل مستقل بحسنهما، ورابعا انه على فرض الدلالة خارج عن دلالة الصيغة على الفور كما هو واضح.

[تعدده، ولا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيدا. الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء في الجملة بلا شبهة، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرام، ينبغي تقديم أمور: أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيدا توضيحيا، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا، ولا الوجه المعتبر] قوله: الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به..... الخ. اعلم ان مراده قدس سره من الامور الثلاثة المذكورة بيان ما هو التحقيق من المراد بالعناوين المأخوذة، بيان ذلك بطريق الاختصار هو ان المقصود من قيد (على وجهه) هو أتيان المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعا، مثل الاجزاء والشروط الشرعية المأخوذة في المأمور به، وعقلا مثل قصد الامتثال وكذا قصد الوجه والتميز بناء على اعتبارهما، كما ان المراد بالاقتضاء في المقام هو الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الدلالة والكشف، فانه المعنى الاول يناسب الاضافة إلى الاتيان. فان قيل: الاقتضاء بنحو العلية انما يناسب فيما إذا لوحظ الاجزاء بالنسبة إلى امره، مثل المأمور به بالامر الواقعي، أو المأمور به بالامر الظاهري،

[عند بعض الاصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر، على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى. ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء - ها هنا - الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة. إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الامر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو

يفيد الا جزا، أو بنحو آخر لا يفيده. قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غايته أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالته ؟ ويكون النزاع فيه صغرويا أيضا، بخلافه في الاجزاء بالاضافة إلى أمره، فانه لا يكون إلا كبرويا، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض. فافهم.] وكذا المأمور به بالامر الاضطراري، كل بالاضافة إلى أمر نفسه، لا إلى امر آخر مثل المأمور به بالامر الظاهري أو الاضطراري بالنسبة إلى غيرهما من الامر الواقعي، فان المناسب بل المتعين حينئذ هو الاقتضاء بالمعنى الثاني، فان البحث فيه انما هو في دلالة دليلهما. يقال: انه وان كان الامر كما ذكر، لكنه لا ينافي ما ذكرنا، لان النزاع فيهما من جهتين: الاولى في دلالة دليلهما على الاجزاء، وهذا نزاع صغروي، والثانية في استقلال العقل بان الاتيان به مفيد الاجزاء وعلة له، وذلك نزاع كبروي،

[ثالثها: الظاهر أن الاجزاء - ها هنا - بمعناه لغة، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه، فإن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانيا، وبالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، لا أنه يكون - هاهنا - اصطلاحا، بمعنى إسقاط التبعد أو القضاء، فإنه بعيد جدا. رابعها: الفرق بين هذه المسألة، ومسألة المرة والتكرار، لا يكاد يخفى، فإن البحث - هاهنا - في أن الاتيان بما هو المأمور به يجزي عقلا، بخلافه في تلك المسألة، فإنه في تعيين ما هو الامور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى. نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنه - كما عرفت - في] والفرق بينهما انه على فرض دلالة دليلهما يمكن ان يدل دليل آخر على عدم الاجزاء فيؤخذ به، بخلاف الثاني، فانه مع فرض استقلال العقل بالاجزاء لابد من طرح ما يدل على عدم الاجزاء على فرض نهوضه على ذلك، فافهم. قوله: رابعها الفرق..... الخ. اعلم ان الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار، وكذا بينها وبين تبعية القضاء للاداء اوضح من ان يخفى، لان البحث هنا في إجزاء الاتيان بما هو معلوم كونه مأمورا به، بخلافه في المرة والتكرار فانه هناك في تعيين المأمور به، كما ان البحث في مسألة تبعية القضاء يكون في ان وجوب القضاء بعد عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت هل هو بأمر جديد أو بالامر الاول المتعلق باصل الفعل في الوقت، بخلاف المقام، فان البحث في اجزاء المأتي به عن أتيانه ثانيا اداء أو قضاء فافهم.

[أن الاتيان بالمأمور به يجزي عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجزي، فلا علقة بين المسألة والمسألتين أصلا. إذا عرفت هذه الامور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: الاول: إن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي - بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضا - يجزي عن التعبد به ثانيا، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الامر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانيا. نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانيا، بدلا عن التعبد به أولا، لا منضما إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافيا به لو اكتفى، كما إذا أتى بماء أمر به

مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه] قوله: إذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: الاول ان الاتيان..... الخ. اعلم ان مجمل الكلام في تحقيق المرام هو ان الاتيان بالمأمور به سواء أكان بالامر الواقعي أو الاضطراري، بل والظاهري لا شبهة في إجزائه عن التعبد به ثانيا. وذلك لانه مع فرض الاتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعا أو عقلا لم يبق مجال للامر به ثانيا عقلا، لانه حينئذ امر بتحصيل الحاصل وهو لغو بل محال، نعم للعبد تبديل الامتثال به ثانيا بتفويته الفرد الاول واتيانه بفرد آخر، لكنه ليس له ذلك في كل مورد، بل فيما إذا علم عدم كون الامتثال الاول علة تامة لحصول الغرض، فللعبد حينئذ تبديل الامتثال، ضرورة بقاء الامر ببقاء الغرض، ويدل على ذلك بناء على ما افاده المصنف قدس سره ما ورد من

[العبد، وجب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أولا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر، كما كان له قبل إتيانه الاول بدلا عنه. نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك - بل يدل عليه - ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه. الموضع الثاني: وفيه مقامان: المقام الاول: في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري، هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا، بعد رفع الاضطرار في الوقت] الروايات في باب اعادة من صلى فرادى بالجماعة، لكن لا يخفى ما في ذلك الاستدلال، فان مفروض الكلام في المقام هو تبديل الفرد الاول وابطاله والاتيان بفرد آخر، بخلاف مورد الروايات، فان الفرد الاول الذي وقع فرادى يكون باقيا على حاله وصحته، والاتيان بفرد آخر جماعة لا يوجب بطلان ما وقع اولا، هذا والذي يمكن ان يقال في مورد الروايات في وجه ذلك ثبوتا، بعد دلالة الدليل عليه اثباتا، هو ان كلا من الفردين يكون مأمورا به غاية الامر ان الاول يقع فردا للواجب، بخلاف الثاني فانه يقع ندبا، فيختار الله تعالى ما احب منهما عنده عزوجل. قوله: الموضع الثاني وفيه مقامان: المقام الاول..... الخ. اعلم ان المأمور به بالامر الاضطراري يمكن وقوعه بحسب الواقع ومقام الثبوت على انحاء:

[إعادة، وفي خارجة قضاء، أو لا يجري ؟. تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الامر الاضطراري من الانحاء، وبيان ما هو قضية كل منهما من الاجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ما وقع عليه. فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافيا بتمام المصلحة، وكافيا فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شئ أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنه إن كان وافيا به يجزي، فلا يبقى مجال أصلا للتدارك، لا قضاء ولا إعادة، وكذا لو لم يكن وافيا، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدار من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من

الاهم، فافهم. لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء. فإنه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمة بمصلحة الوقت، وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار - ذا مصلحة ووافيا بالغرض.] منها ان يكون مثل الاختياري وافيا بتمام المصلحة والغرض، بحيث لا يشذ منهما عنه شئ، ولا شبهة في إجزائه. ومنها ان لا يكون وافيا بتمام المصلحة والغرض بحيث بقى منهما شئ،

[وإن لم يكن وافيا، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي، بل لابد من إيجاب الاعادة أو القضاء، وإلا فيجزي، ولا مانع عن البدارفي الصورتين، غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يجزي البدار ويستحب الاعادة بعد طرو الاختيار. هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء، وأما ما وقع] وذلك على انحاء: منها: ان لا يكون الباقي مقدارا يمكن استيفائه باتيانه ثانيا، وفي هذه الصورة لا شبهة ايضا في الاجزاء، ولايجوز في تلك الصورة للعبد البدار ولا للمولى تجويزه، لان ذلك تفويت لمقدار من المصلحة مع عدم امكان التدارك. ومنها ان يكون بمقدار يمكن استيفائه وكان ذلك المقدار مقتضيا لايجاب التدارك، وعلى هذا النحو لا شبهة في عدم الاجزاء، وانه لابد من ايجاب الا عادة في الوقت والقضاء في خارجه. ومنها ان يكون بمقدار لم يكن مقتضيا للايجاب بل كان مقتضيا للاستحباب، وعليه يجزي عن الايجاب ثانيا، وان كان للمولى الامر به ثانيا استحبابا، وفي تلك الصورة وما قبلها يجوز البدار ولا يجب الانتظار، بل للعبد الاختيار هذا كله في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فالظاهر من ادلته هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء، مثل قوله تعالى: * (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء احد منكم من الغائط أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء

[عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى * (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) * وقوله (عليه السلام): (التراب أحد الطهورين) و: (يكفيك عشر سنين) هو الاجزاء، وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، ولابد في إيجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص. وبالجملة: فالمتبع هو الاطلاق لو كان، وإلا فالاصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الاعادة، لكونه شكا في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب] فتيمموا صعيدا طيبا) * (١). وقوله صلى الله عليه وآله: وسلم لا لتراب احد الطهورين (٢)، ويكفيك عشر سنين (٣) وان اغمضنا عن ذلك فمقتضى الاصل البرائة عقلا ونقلا، لان الشك انما يكون في اصل التكليف فتأمل. هذا على ما افاده المصنف قدس سره، ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو انه لابد اولا ان يعرف موضوع البحث ومحط خلافهم حتى ينكشف الحال، فنقول: ان مفروض المسألة عندهم في المقام هو ان الاتيان بالفرد المأمور به الاضطراري في جزء من الوقت كالاتيان بالصلوة بالطهارة الترابية حال الاضطرار هل يجزي عن الاتيان بفرد آخر بالطهارة المائية ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه ام لا يجزي ؟ وبعبارة اخرى هل الاتيان بالمأمور به الاضطراري مجز عن الاتيان بالمأمور به الاختياري، بعد كونهما فردين لطبيعة واحدة المأمور بهما بامرها امرا تخييريا شرعيا

أو عقليا، ام غير مجز ؟ وبالجملة بعد معلومية ان كل واحد منهما فرد للطبيعة الواحدة، وان كل

---

(١) سورة النساء: ٤٣، المائدة: ٦. (٢) التهذيب: ١ / ١٩٦ - ١٩٧، ٢٠٠ باب التيمم وأحكامه. (٣) التهذيب ١ / ١٩٤، الحديث ٣٥، التيمم وأحكامه، وصفحة ١٩٩، الحديث ٥٢. (*)

[القضاء بطريق أولى، نعم لودل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.] واحد منهما مأمور به بالامر التخييري التوسعي شرعا أو عقلا، لا ان كل واحد منهما طبيعة غير الآخر، بحيث كان كل منهما مأمورا به بالامر التعييني ليكون في البين امران: احدهما متعلق بالامر الاضطراري، والآخر بالاختياري كما هو ظاهر كلام الشيخ في " تقريراته " والمنصف في " الكفاية " يجري البحث في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري التخييري التوسعي حال الاضطرار مجز عن الاتيان بالمأمور به بالامر الاختياري التخييري في حال رفع الاضطرار اولا ؟ والتحقيق كما هو مقتضى اطلاق دليله الاجزاء فيما إذا اتى بالفرد الاضطراري حاله وان ارتفع الاضطرار في الوقت وتبدل، فان مقتضى الاطلاق فردية ذلك للطبيعة المأمور بها كما لا يخفى، ولا يشترط ببقاء الاضطرار في جميع الوقت. وعلى ما ذكرناه في تحقيق المسألة ثبوتا واثباتا ظهر لك بانه لا موقع لما ذكره المصنف قدس سره من التشقيقات والمتصورات واحكامها ثبوتا، ثم استظهار بعضها الذي يفيد الاجزاء اثباتا، وذلك لانه بعد فردية الاضطراري للطبيعة المأمور بها لابد وان يكون وافيا بتمام المصلحة والغرض، وانه لا يجوز احتمال خلاف ذلك الا بخروجه عن الفردية وهذا خلف، وبالجملة الفرد الاضطراري بضميمة دليله كالفرد الاختياري في جميع الاثار والاحكام بلا تفاوت بينهما اصلا، وكل منهما فرد من الامور به وهو الطبيعة، وليس في البين الا امر واحد متعلق بها، فكلما حصلت في اي فرد منهما يحصل الامتثال ويسقط الامر

[المقام الثاني: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه. والتحقيق: إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط، ومبينا لدائرة الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الامارات، فلا يجري، فإن دليل حجيته حيث] بها، فلا مجال للقول بايجاب الاعادة أو القضاء، ولو بدليل آخر، لانه لو كان انما يكون دالا على ثبوت امر مستقل وواجب آخر لا ربط له بالاول، وليس الاتيان به اعادة للاول ولا تداركا له فافهم. قوله: المقام الثاني في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري..... الخ. المقصود بالامر الظاهري في مورد النزاع هو الامر الظاهري الشرعي المتكفل لبيان ما هو جزء أو شرط للمأمور به، أو مانع عنه، وما ليس

بجزء وشرط ومانع، لا مطلقه ولو كان علقيا، فانه لا نزاع في عدم إجزائه حال كشف الخلاف، مثل البرائة العقلية، وصورة القطع بالحكم، أو الظن في صورة الانسداد والقول بالحكومة، أو كان متكفلا لبيان اصل الحكم وجودا أو عدما، فانه على فرض قيامه على عدم الوجوب لا مجال لجريان النزاع فيه، وكذا على فرض قيامه على وجوده، فان كشف الخلاف فيه لا يخلو من امرين: احدهما ان لا يكون في الوقع حكم اصلا، والآخر ان يكون حكم ولكن

[كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدا. هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية، وأما بناء عليها، وأن العمل بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره، يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد معه - في هذا الحال - كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - وإلا لاستحب. هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لاتيانه، كما عرفت في الامر الاضطراري.] كان متعلقا بموضوع آخر غير موضوع الامر الظاهري، مثل ما إذا قام الدليل أو الاصل على وجوب صلوة الجمعة تعيينا في زمان الغيبة فانكشف وجوب صلوة الظهر كذلك، فانه لا مجال لجريان النزاع فيه ايضا وتوهم الاجزاء كما لا يخفى. إذا عرفت هذا فاعلم ان التحقيق كما افاده المحقق المدقق السيد الاستاذ مد ظله هو الاجزاء مطلقا، سواء أكان موردا للاصول، ام كان موردا للامارات، وذلك لان مقتضى ادلة حجية الاصول بل الامارات هو كان مؤداها، عما يحصل به الطبيعة المأمور بها في حال الشك كما في مورد الاصل أو حال الجهل كما في مورد الامارات، وان كان ذاك الفرد في هذا الحال فاقدا لما يعتبر في حصول الطبيعة واقعا، مثل ما إذا نهض دليل أو اصل على عدم جزئية السورة للصلوة، فان مقتضى دليل حجيتهما هو كون الصلوة بدون السورة تمام الصلوة في حال الشك أو الجهل، وذلك مطلقا ولو انكشف الخلاف لمكان اطلاق دليل الحجية كما لا يخفى، فلا مجال لتوهم عدم الاجزاء ولو في صورة كشف الخلاف.

[ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية - على هذا - هو الاجتزاء بموافقته أيضا، هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية، أو بنحو الموضوعية والسببية، وأما إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أي الوجهين، فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطا، إلا على القول بالاصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي. وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولي، كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضية الاصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الاعادة، للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.] وبعبارة اخرى مقتضى ادلة الاوامر الظاهرية هو كون الصلوة الكذائية الفاقدة للجزء الكذائي في هذا الحال (اي حال الشك) مثل الصلوة الواجدة للجزء الكذائي في حال العلم في كونها فردا للصلوة المأمور من غير تفاوت بينهما في حصول الطبيعة بهما اصلا، نظير متعلق الاوامر الاضطرارية

بالاضافة إلى الاختيارية، فان المأمور به بالامر الاضطراري يكون فردا للطبيعة المأمور بها، كما ان المأمور به بالامر الاختياري ايضا فرد لها، هذا ولكن يمكن ان يقال بالفرق بين الاوامر الظاهرية والاضطرارية في ان متعلق الاوامر الاضطرارية يكون مقيدا لمتعلق الاوامر الاختيارية، وذلك لكون الاوامر الاضطرارية في مرتبة الاختيارية وفي عرضها، فيكون متعلق الاضطراري مع كونه مقيدا فردا للمطلق، ومعه يوجب الاجزاء، وهذا بخلاف الاوامر الظاهرية، فانها بمتعلقها لا يمكن ان تكون مقيدة لما يتعلق به الاحكام الواقعية، وذلك لان الشك فيها وكذا الجهل

[وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد، وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان، إلا على القول بالاصل المثبت، وإلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيدا. ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكاليف، من الامارات الشرعية والاصول العملية، وأما ما يجري في إثبات أصل التكيف، كما إذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعه يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لاجزائها مطلقا، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضا - ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل] بها مأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية، ومعه تكون الاحكام الظاهرية متأخرة عنها بمرتبة واحدة أو ازيد، وحينئذ تقع في طولها لا في عرضها كما لا يخفى، وعلى ذلك كيف تقيدها بها، ومن ذلك يشكل الامر في كون وقوع متعلق الامر الظاهري فردا للطبيعة المأمور بها حتى يحكم بأجزاء الاتيان به عن الواقع مع الانكشاف، لكنه يمكن ان يقال في حل الاشكال والحكم بالاجزاء ثبوتا بعد قيام الدليل عليه اثباتا بوجهين: الاول انه وان كان الحكم الظاهري متأخرا عن الواقعي بمعنى كون الشك فيه أو الجهل به مأخوذا فيه لكنه يمكن ان تكون في متعلقه باعتبار الشك أو الجهل بالحكم مصلحة في عرض مصلحة الواقع. بحيث كان الاتيان به من الشاك والجاهل بالحكم الواقعي مثل الاتيان بالواقع من العالم به في كونه محصلا للطبيعة المأمور بها ووافيا بالغرض المتعلق بها من غير تفاوت في ذلك بينهما اصلا بحيث لا يبقى لفعلية الواقعي بالاضافة إليه بعد علمه بالواقع وكشفه لديه مجال مطلقا كما لا يخفى.

[بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد. تذنيبان: الاول: لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للامر فيها، ويبقي الامر بلا موافقة أصلا، وهو أوضح من أن يخفى، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامتثال الامر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء - بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الاتمام والقصر، والاخفات والجهر.] الثاني انه يمكن ان يقال: ان الحكم الظاهري بالاضافة إلى الشاك والجاهل انما يكون في عرض الواقع بالاضافة إلى العالم به، نظير الاضطراري بالاضافة إلى الاختياري في صيرورة المضطرين صنفا غير صنف المختارين. وان تكليف كل منهما مغاير للآخر ولا ينافيه شمول الحكم الواقعي للجاهلين واخذ الجهل به في موضوع الحكم

الظاهري، بعد عدم فعليته بالاضافة إليهم، وقصور ارادة البعث بالنسبة إليهم، وذلك لعدم التنافي بين إجزاء الاتيان بمتعلق الحكم الظاهري في حال الشك أو الجهل بملاك كونه تمام المأمور به في هذا الحال بحيث كان ذاك التكليف تكليفا واقعيا في حقه، وبين شمول الحكم الواقعي له واطلاقه بحيث لو علم به لصار فعليا في حقه وتنجز عليه بعد عدم فعليته في حقه وعدم تعلق ارادة البعث نحوه في حقه، والوجه في سوق الحكم الواقعي مطلقا بعد عدم ارادة البعث به اما ان يكون باعتبار عدم امكان اخذ العلم في موضوعه الا على وجه دائر، أو باعتبار كون الحكمة فيه انه لو علم به لتنجز عليه، ومع فرض

[الثاني: لا يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب االمجمع على بطلانه في تلك الموارد، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعثي، وهو منفي في غير موارد الاصابة، وإن لم تقل بالاجزاء، فلا فرق بين الاجزاء وعدمه، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم] التقيد يكون كونه مكلفا بالواقع محتاجا إلى دليل آخر غير دليل الواقع، وبالجملة لا شبهة في دلالة ادلة الاحكام الظاهرية على الاجزاء، وذلك مطلقا اعم من ان تكون من الاصول أو الامارات، وكون لسان الامارات لسانا حكائيا عن الواقع لا يضر في دلالة ادلة، حجيتها على ان العمل على طبقها يجزي عن الواقع ولو انكشف الخلاف، فانها تدل على ان مؤداتها من مصاديق الطبيعة المأمور بها كما لا يخفى كالاصول بلا تفاوت اصلا، فلا وجه لتفصيل المنصف قدس سره بين الاصول والامارات، كما انه لا وجه للتفصيل بين كون جعل الامارات بنحو السببية أو الطريقية، ضرورة ان القول بالاجزاء وعدمه يدور مدار دلالة الدليل وعدمها، وان عنوان الموضوعية والطريقية خارج عن مدلول الدليل، ويكون حكمة للجعل في مقام الثبوت، نعم ان قام الدليل من الخارج على ان الحكمة في جعل الامارة هي الطريقية، وكان دليل الاعتبار ظاهرا في الاجزاء، لابد من رفع اليد عن ظهوره، لا انه يخرجه عن الظهور ويوجب اجماله، كما انه ان لم يكن له ظهور في الاجزاء وقد قام الدليل الخارجي على الموضوعية والسببية، كان ذالك قرينة على ارادة الاجزاء، وموجبا لحمله عليه ان كان له اطلاق، والحاصل

[الاصابة، وسقوط التكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه، وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة، كيف ؟ وكان الجهل بها - بخصوصيتها أو بحكمها - مأخوذا في موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظا فيها، كما لا يخفى. فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور: الاول: الظاهر أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية، لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهم من بعض العناوين، كي تكون فرعية، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الاصولي، والاستطراد لا وجه له، بعد] ان الاعتبار

في مقام الاثبات والعمل بدلالة دليل الاعتبار، فمع دلالة الدليل وظهوره في الاجزاء يحكم به ويعمل على طبقه ما لم يقم دليل خارج على خلافه، وان لم يكن وجه ذلك ثبوتا منكشفا عندنا، مع انه عرفت وجهه آنفا، فارجع البصر كرتين حتى يظهر لك ما هو الحق في البين، ولا تكون من المقلدة اللذين هم على صراط المشبهة والرين.
قوله: فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور: الاول الظاهر... الخ. لا بأس بذكر ما هو التحقيق من محل النزاع، اعلم انه إذا تعلق الامر الوجوبي بما يحتاج ويتوقف وجوده على غيره واحدا كان الغير ام متعددا. بمعنى كون ذاك الغير متقدما على وجود الواجب طبعا ومن اجزاء علته بحيث لولاه

[إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الاصولية. ثم الظاهر أيضا أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.] لم يوجد، وان لم يكن متقدما عليه زمانا، هل تجب الملازمة بين وجوبه ومطلوبيته ووجوب ذلك الغير ومطلوبيته بحسب الواقع ومقام الثبوت، ام ليست بينهما ملازمة، والحاكم في ذلك العقل. إذا عرفت ذلك ظهر لك امران: الاول ان المسألة اصولية وقاعدة كلية تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي من وجوب المقدمة وعدمه، لا انها مسألة فرعية كما توهمه بعض، وان كان يمكن ارجاع كلام المتوهم إلى مسألة اصولية، فان القائل بذلك لا اظنه ان يجعل منشأ النزاع في وجوب المقدمة وعدمه غير الملازمة وعدمها من قيام دليل خاص لفظي على وجوبها أو عدم قيامه. الثاني انها مسألة عقلية لا لفظية كما توهمه صاحب " المعالم "، ويلوح من ظاهر عناوين بعض الآخر، وذلك لبداهة عدم كون مثل ذلك من مدلول الامر مطلقا لا مطابقة ولا تضمنا، واما التزاما فاما ان يرجع إلى حكم العقل بالملازمة بين وجوب الواجب ومقدمته وعدمها فتكون عقلية، واما ان لا يرجع إليه، بل يرجع إلى ما ذهب إليه اهل المنطق من معنى الدلالة الالتزامية، اعني الملازمة بين تصور الشئ وتصور لازمه، مثل ملازمة تصور العمى لتصور البصر، فلا

[الامر الثاني: إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات: منها: تقسيمها إلى داخلية وهي الاجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها، والخارجية وهي الامور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه. وربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها.] مساس له في المقام كما يظهر بالتأمل التام، وبما ذكرنا انقدح لك ما أفاده المصنف قدس سره في الامر الاول فلا حاجة إلى بيانه. قوله: الامر الثاني انه ربما تنقسم المقدمة إلى تقسيمات: منها تقسيمها إلى داخلية... الخ. اعلم اولا ان المقدمات الداخلية عبارة عما له دخل في الماهية وتحققها، مثل اجزاء المركب الصلوتية مثلا، والخارجية عبارة عما له دخل في وجودها، مثل الطهارة بالاضافة إلى الصلوة. وثانيا انه قد استشكل على جعل اجزاء المركب مقدمة له بان المركب ليس الا نفس الاجزاء بأسرها، فتتحد المقدمة مع ذيها، ويتوقف الشئ على نفسه، وهو باطل بالضرورة، مع ان مقدمية شئ للاخر، اعني عليته

له تقتضي المغايرة تغاير العلة لمعلولها وتقتضي ايضا تقدمها وجودا عليه كما لا يخفى. ولكن الاشكال مدفوع بوجوه: الاول ما افاده السيد الاستاذ من المغايرة بينهما، اي بين الاجزاء والمركب مغايرة الكل لجزئه، وذلك لان المقدمية انما تكون ثابتة لنفس كل جزء جزء، بحيث تكون الاجزاء مقدمات، لا مجموعها مقدمة له بحيث كان كل جزء جزء من المقدمة، ولكنه مد ظله اورد على كلامه بان الكل ليس له تحقق ووجود سوى

[والحل: إن المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر، وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، وبذلك ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشئ بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع. وكون الاجزاء الخارجية كالهيولى والصورة، هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية والتحليلية، من الجنس والفصل، وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا، لا بالاضافة إلى المركب، فافهم.] نفس اجزائه بالاسر، ومعه ليس في المقام الا نفس الاجزاء، فماذا هو المحتاج حتى تكون الاجزاء محتاجا إليها ومقدمة له ؟ الثاني ما افاده مد ظله ايضا من ان المقدمة عبارة عن نفس الاجزاء، وذا المقدمة عبارة عن اعتبار المجموع شيئا واحدا، فتكون وحدتها الاعتبارية مغايرة لانفسها. وبعبارة اخرى الكثرة الحقيقية، كما هو المفروض في المقام، تغاير الوحدة الاعتبارية. اقول: في هذا الوجه ما لا يخفى، ضرورة ان الاعتبار واللحاظ معنى ألي تابع لما يعتبره اللاحظ المعتبر (بكسر الباء) والواقع لا يتغير عما هو عليه بالاعتبار واللحاظ. الثالث ما خطر ببالي القاصر وهو ان للمركب حيثيتين: احديهما حيثية نفسانية قائمة بكل جزء جزء تكون الاجزاء بتلك الحيثية مقدمة، ثانيتهما الحيثية التركيبية وتلك الحيثية محصلة ومحققة لعنوان به يقع مورد للآثار والاحكام ومنشأ لها، فتكون تلك الحيثية بهذا الاعتبار ذا المقدمة كما لا يخفى. وبذلك ظهر التغاير

[ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع، كما صرح به بعض وذلك لما عرفت من كون الاجزاء بالاسر عين المأمور به ذاتا، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتبارا، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثا إليها بنفس الامر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين، ولو قيل بكفاية تعدد الجهة، وجواز اجتماع الامر والنهي معه، لعدم تعددها ها هنا، لان الواجب بالوجوب الغيري، لو كان إنما هو نفس الاجزاء، لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة، لانه المتوقف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون. فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب] بين المقدمة وذيها تغايرا حقيقيا لا اعتباريا، نظير المركبات الخارجية الحقيقية، مثل المعاجين فان لها حيثيتين: احديهما حيثية نفسانية قائمة بنفس اجزائها، واخرى حيثية تركيبية قائمة بمجموعها بها تكون منشأ لاثر كذا، كاسهال الصفراء مثلا كما لا يخفى. الرابع ما افاده المصنف قدس سره من التغاير بينهما اعتبارا، بمعنى انه اعتبر جزء المركب بلا شرط والكل بشرط الانضمام والاجتماع تغاير الشرط لا بشرط وبشرط الشئ، ومثل هذا كاف لما اعتبر في المقدمة وذيها من التغاير. لكنه مخدوش بان المقدمية والعلية انما تكون في مقام الوجود والخارج لا

بحسب الاعتبار والذهن كما هو واضح. وقد اورد على الفرق بين الجزء والمركب بلحاظ الجزء بنحو لا بشرط والمركب بشرط الشئ، بانه مناف لما ذهب إليه اهل المعقول من ان الاجزاء الخارجية للماهية تعتبر بشرط لا، هذا لكن الجواب عنه اوضح من ان يخفى، فان

[النفسي والغيري، باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري، اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجبا واحد نفسي لسبقه، فتأمل. هذا كله في المقدمة الداخلية، وأما المقدمة الخارجية، فهي ما كان خارجا عن المأمور به، وكان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر لها أقسام، وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والابرام، إلا أنه غير مهم في المقام.] اعتبار الجزء لا بشرط في المقام انما يكون في مقام الفرق بين المركب واجزائه بخلافه هناك، فانه يكون في مقام الفرق بين المادة والصورة وبين الجنس والفصل بمعنى انه إذا اخذ الجزء بشرط لا، تكون مادة وصورة، ولا يصح بهذا الاعتبار حمل احديهما على الاخرى، وإذا اخذ لا بشرط يكون الجنس والفصل، فيصح حمل احدهما على الآخر، هذا مضافا إلى ان الاعتبارين المذكورين انما اعتبرا في المقام بالاضافة إلى امرين: احدهما بالاضافة إلى نفس الجزء. والآخر إلى عنوان المركب بخلاف غير المقام، فانه اعتبرا هناك بالاضافة إلى امر واحد وهو نفس الجزء، فانه تارة يعتبر بشرط لا، فيكون بهذا الاعتبار هيولى أو صورة، واخرى لا بشرط، فيكون الجنس أو الفصل، وبالاعتبار الاول لا يصح الحمل بخلاف الثاني فانه يصح الحمل فيه فتأمل. هذا كله في بيان تصوير مقدمية الاجزاء الداخلية وتعقلها، واما باعتبار الحكم فعلى ما افاده المصنف قدس سره لا يخفى خروجه عن محل النزاع، وذلك لاستحالة تعلق الوجوب الغيري بالاجزاء بعد تعلق الامر النفسي بها، للزوم اجتماع المثلين في موضوع واحد، ضرورة عدم كفاية تغاير الاعتباري في تعدد الموضوع، فان الموضوع في المقام عبارة عما يكون بالحمل الشايع مقدمة لا

[ومنها: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية: فالعقلية هي ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه. والشرعية على ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعا، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية، ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا، إلا إذا أخذ فيه شرطا وقيدا، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده، يكون عقليا. وأما العادية، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها، إلا أن العنادة جرت على الاتيان به بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل] عنوانها، هذا مجمل مرامه من كلامه، والتفصيل موكول إلى كتابه فراجع وتأمل في بعض فقراته فانه لا يخلو عن بحث وتأمل، وذلك لانه انما يلزم ذلك فيما إذا كان المكلف (بكسر اللام) والمكلف (بفتح اللام) وكذا المكلف به واحدا، والمقام ليس كذالك لبداهة تعدد المكلف به، فان متعلق الامر الغيري المقدمي هو نفس كان جزء بما هو هو، ومتعلق الامر النفسي وان كان ايضا هو الاجزاء ويكون كل واحد منها واجبا بالوجوب الضمني النفسي لكن لا بما هو هو، بل باعتبار كونه في ضمن الكل، وبهذا يخرج عن اتحاد الموضوع. اقول: انما يفيد ذلك في رفع الاستحالة فيما إذا قلنا بان الاحكام من مقولة الاضافات وتعلقها بموضوعاتها

ومتعلقاتها من قبيل الامور الاضافية بأطرافها، فانه يصح حينئذ تعلق امرين اضافين بموضوع واحد حقيقي باعتبار التغاير الاعتباري، مثل الابوة والبنوة بالاضافة إلى واحد، واما ان قلنا بانها من مقولة الاعراض كما هو مختاره قدس سره فليس ذلك بمفيد في رفع الاستحالة اصلا، ضرورة انه مع معروضية الجزء بما يعرض الكل يمتنع وقوعه معروضا

[النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلا واقعيا، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلا أنه لاجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلية، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، وإن كان طيرانه ممكنا ذاتا، فافهم. ومنها: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم. لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، ولو على القول بكون الاسامي موضوعة للاعم، ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب، لا في مقدمة المسمى بأحدها، كما لا يخفى.] لعرض آخر، وان كان عروضه له بنحو الاستقلال، نظير المعروضات الخارجية والاعراض الحقيقية كالالوان بالاضافة إلى معروضاتها، ولكن الاستاذ مد ظله، بعد تصحيح توجه الامرين وعدم لزوم اجتماع المثلين في موضوع واحد، ذهب إلى عدم كون الاجزاء في المقام متصفا بالوجوب الغيري لعدم المقتضى لذالك، فانه بعد تعلق الامر النفسي بالاجزاء للمركب بما هو مركب لا يبقى مجال ومقتض لتعلق الامر الغيري بها ثانيا وذلك لان الداعي إلى الامر بالشئ هو بعث المكلف نحو هذا الشئ والتسبيب به إلى ذاك الشئ، ومع تسبيبه بامر أخر الذي يقع محركا له نحوه لا يبقى مقتض للامر به ثانيا. اقول: ليس الامر كما افاده، وذلك لان المقتضي للامر الغيري هو المقدمية، وهي ثابتة للاجزاء بذواتها كما لا يخفى. هذا مضافا إلى انه على الملازمة لا مناص عن توجه الارادة بما هو مقدمة سواء أكانت داخلية ام خارجية، حيث انه خارج عن الاختيار، وتكون الارادة التوليدية المتوجهة إلى ما هو مقدمة بلا اختيار، تأمل تعرف

[ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمة العلمية، وإن استقل العقل بوجوبها، إلا أنه من باب وجوب الاطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز، لا مولويا من بال الملازمة، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة. ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالاضافة إلى ذي المقدمة، وحيث أنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الامر في المقدمة المتأخرة، كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض، والاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على الشروط زمانا المتصرم حينه، كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة] قوله: ومنها تقسيمها إلى المتقدم والمتأخر بحسب الوجود.. الخ. اعلم ان المقدمة لما كانت من اجزاء علل وجود ذي المقدمة اشكل الامر في المتأخر منها كاغسال الليلة المتأخرة للمستحاضة بل في المتقدم منها، بل في المقتضيات اللتي توجد وتنصرم مثل الايجاب والقبول، وذلك لانه لابد لكل علة ان يوجد مقارنا لوجود معلوله، لعدم امكان تأثير المعدوم في الوجود، ومجمل المقال في حل الاشكال ان

وروده وان كان مما لا ينكر وليس قابلا للدفع والرفع، لكنه بالاضافة إلى الامور الخارجية والعلل الحقيقية ومعلولاتها، لا بالنسبة إلى الامور الاعتبارية والاضافات المنتزعة عن امور مثل العبادات والمعاملات، فانه يصح وقوع امر مقارنا منشأ لانتزاع عنوان كوقوع الغسل في النهار في كونه منشأ لانتزاع الصحة، وكذلك يصح وقوع امر متقدما كالغسل في الليلة السابقة أو متأخرا كالغسل في الليلة المتأخرة منشأ لانتزاع الصحة، هذا في العبادات،

[إلى غالب أجزائه، لتصرمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا، ليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الالسنة - بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الاثر. والتحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.] والمعاملات ايضا كذالك، ضرورة ان وقوع الاجازة مثلا فيما بعد له دخل في انتزاع الصحة عن العقد الفضولي وترتبها عليه، وقس عليهما ساير الموارد. ولا يخفى ان المصنف قدس سره جعل الحكم الوضعي كالعقد الفضولي والوصية وغيرهما من ساير الاحكام الوضعية مما له شروط متأخرة كالتكليفي في ان ما يتوهم وجوده الخارجي شرطا مثل الاجازة في الفضولي ليس كما توهم، بل انما وجوده العلمي ولحاظه بلحاظ تصديقي لا تصوري شرط في كلا القسمين منه، ومعلوم بان الوجود العلمي موجود حين الوضع والتكليف ومقارن لمعلوله، وجعل الحكم الوضعي كالتكليفي في ذلك منه قدس سره انما يكون باعتبار كون الحكم الوضعي من الامور المجعولة اللتي تتحقق بجعل الجاعل، وعلى هذا تكون الامور المتأخرة بوجودها العلمي شروطا له لا بوجودها الخارجي، مثل شروط نفس التكليف كالقدرة وغيرها من الشروط العامة، ولكن جعل الوضع كالتكليف في ذلك لا يخلو عن نظر وتأمل، هذا مع ان في اصل جعل اللحاظ والوجود العلمي شرطا لا الوجود الخارجي بالاضافة إلى التكليف ما لا يخفى، وذلك لان مثل القدرة مثلا التي جعلت شرطا للتكليف انما تكون بوجودها الخارجي شرطا لا بوجودها العلمي، ضرورة كون العلم واللحاظ طريقا

[أما الاول: فكون أحدهما شرطا له، ليس إلا أن للحاظه دخلا في تكليف الآمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلا في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الامر، كذلك المتقدم أو المتأخر. وبالجملة: حيث كان الامر من الافعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشئ بأطرافه، ليرغب في طلبه والامر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمي كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا، لاجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارنا له أو لم يكن كذلك، متقدما أو] لاحرازها، لان ان لنفس العلم دخلا في التكليف من دون مدخلية ما هو المعلوم في ذلك، والدليل على ذلك هو انه لو فرض العلم بقدرة المكلف حين الفعل ثم انكشف عدم قدرته ينكشف بانه ليس في المقام تكليف اصلا كما انه يصح التكليف بما يكون مقدورا واقعا وان لم يكن معلوما عند الامر بنحو التعليق على القدرة، ومن ذلك ينكشف ان الشرط هو وجود القدرة خارجا لا العلم بها كما لا يخفى. وما يمكن ان يقال في حل الاشكال بالاضافة إلى شرائط التكليف، بناء على ما افاده السيد

الاستاذ، هو ان مثل القدرة ليس بشرط للتكليف ولا من اجزاء علله حتى يقال انه لابد من وجوده قبل وجود معلوله، بل انما يكون من قيوده، ووجود القيد قبل وجود المقيد ليس بلازم، بل يمكن ان يوجد مقارنا ومتأخرا. توضيح ذلك ان معنى شرطية شئ لشئ هو عدم امكان ذاك الشئ بدونه، ففي المقام قضيتان عقليتان: حكم العقل بالامكان وحكمه بالامتناع، وملاك حكمه بالامكان أمران: وجود العلة وقابلية الحمل، فإذا انتفى احدهما يحكم بالامتناع، وملاك حكمه بامكان التكليف في صورة قدرة المكلف وبامتناعه في

[متأخرا، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا، كان فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا، فإن دخل شئ في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن ؟ فتأمل تعرف. وأما الثاني: فكون شئ شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالاضافة إليه وجه وعنوان، به يكون حسنا أو متعلقا للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات، مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه،] صورة عدمها هو من قبيل الثاني، وذلك لان التكليف لا يكاد يقبل التحقيق الا بقيده وهي قدرة المكلف على الفعل في موطنه بحيث ان لم يكن القيد في موطنه موجودا لامتنع وجود المقيد اعني التكليف وان كانت علته موجودة، وهذا نظير ماهية الانسان، فانه لا يكاد يقبل الوجود الا متصفا بالكتابة بالقوة، فللصفة الكذائية والقيد الكذائي دخل في قابليته للوجود مع وضوح عدم كونه علة له فتأمل. اقول: يمكن ان يقال بورود الاشكال ايضا على تقدير كون القدرة قيدا للتكليف لا شرطا، وذلك لان القيد ان كان قيدا في الحكم العقل بامكان الشئ المقيد، فهو وان كان تأخره عنه وجودا ممكنا في حكم العقل بالامكان، لكنه خارج عن محل الكلام، فان الكلام في كونه قيدا للوجود، وان كان القيد قيدا للوجود، كم هو المفروض، فيستحيل عند العقل وجود المقيد، اعني التكليف فعلا به بدون قيده، وهو قدرة المكلف فانه لابد في وجوده فعلا من وجود المقيد مقارنا له

[والاضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المقتدم بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شئ إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسنا ومتعلقا للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بداهة أن الاضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا، فلولا حدوث المتأخر في محله، لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والامر به، كما هو الحال في المقارن أيضا، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلا، لان المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف] ثم اجاب السيد الاستاذ عن ذلك بوجهين: احدهما ان القدرة قيد للمأمور به، بمعنى ان المأمور به بوصف كونه مقدورا للمكلف يكون متعلقا للتكليف فيكون من قيود الموضوع، ولا شبهة في تأخر الموضوع عن الحكم وجودا وان كان مقتضيا للتقدم تصورا. ثانيهما ان المقدمية عبارة عن كون الشئ المتقدم محتاجا إليه، والاحتياج لا يقتضي عند العقل ازيد من تقدم المحتاج إليه على المحتاج طبعا ورتبة، بمعنى ان لوجود المحتاج إليه في ظرف وجوده وكونه محدودا بحد زمان كذا دخلا في وجود المحتاج في ظرف وجوده وكونه محدودا

بحد زمان كذا، وذلك سواء أكان وجود المحتاج إليه متقدما ام مقارنا ام متأخرا، واما كونه مقتضيا لتقدمه عليه زمانا وخارجا كما في بعض العلل الوجودية الخارجية الزمانية، مثل تقدم وجود النار على الاحتراق، فليس برهان عليه لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا، كما ترشدنا إليه الشروط المتأخرة في الشرعيات ونظائرها في العرفيات كثيرة كما يظهر بالدقة والتأمل. اقول: لا يخفى ان ما ذهب إليه المصنف قدس سره فيما يكون مقدمة خارجية للمأمور به من الشروط المتأخرة بل والمتقدمة من انه ليس الا ما يحصل

[الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالاضافات. فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لاجل كونه طرفا للاضافة الموجبة للوجه، الذي يكون بذاك الوجه مرغوبا ومطلوبا، كما كان في الحكم لاجل دخل تصوره فيه، كدخل تصور سائر الاطراف والحدود، التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع.] به لذات المأمور به عنوان خاص ووجه مخصوص يكون بذاك حسنا ومتعلقا للغرض يكون نظير الاجزاء الداخلية في كونها متعلقات للامر النفسي وبها يمتثل الامر النفسي، وذلك لانه بعد فرض كون الشرط الكذائي منشأ لانتزاع العنوان الكذائي للمأمور به، ومعلوم انه ليس للامر الانتزاعي سوى منشأية وجود، بل كان وجوده بعين وجوده، ومع تحقق عنوان المأمور به يتحقق منشأ الانتزاع، فلا محالة يصير عنوان المأمور به بجميع اطرافه وشروطه متعلقا للامر، ويكون الاتيان به وبشرطه امتثالا، لا ان الشرط خارج عن تحت المأمور به، وكذا عن تحت امتثال الامر المتعلق به، وانه يكون مأمورا به بالامر المقدمي الترشحي الغيري كما هو الشأن في المقدمات الخارجية عن تحت عنوان المأمور به، كنصب السلم مثلا بالاضافة إلى عنوان الكون على السطح، فانه امر خارج عن عنوان الكون على السطح، فلا يكون من متعلقات الامر بالكون على السطح وان كان مأمورا به بالامر المقدمي، وبالجملة على مبناه قدس سره يكون جميع الشروط الخارجة عن ذات المأمور به داخلة في عنوانه الذي به يكون مأمورا به، وذلك لانه على مفروضه له دخل في حصوله وانتزاعه، بحيث لولاه لما يكون المأمور به معنونا بعنوان كذا، ولا منتزعا عنه شئ اصلا، ومعه يكون مما

[وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الاشكال، في بعض فوائدنا، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم. ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الامر بإتيان المشروط به مراعي بإتيانه، فلولا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم. الامر الثالث: في تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد ذكر لكل منهما تعريفات] يقع به امتثال الامر النفسي، ومما له دخل في عنوان المأمور به وذالك نظير المقيد بالاضافة إلى قيده، فانه وان كان القيد خارجا عنه وجودا وفي تعلق الامر به اثباتا، لكنه باعتبار كونه مما له دخل في حصول عنوان المقيد الذي باعتبار انطباق هذا العنوان عليه يكون ذات المقيد مأمورا به، يكون داخلا في المأمور به اعتبارا، بمعنى انه اعتبرت في المقيد حيثية لا تكاد تحصل الا بالاتيان بالقيد الكذائي مقدما أو مقارنا أو

متأخرا، فكيف يكون الاتيان بالقيد امتثالا للامر بالمقيد، فكذالك في الشرط، فان الاتيان به يعد امتثالا للامر بالمشروط. والحاصل ان تصوير الشروط بما افاده قدس سره من كونها منشأ لانتزاع عنوان للمأمور به يوجب خروج المقدمات عن حريم النزاع، بل يوجب خروجها عن كونها مقدمة فافهم. قوله: الامر الثالث في تقسيمات الواجب، منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط.... الخ. اعلم ان المقصود من الواجب المشروط هو ما كان وجوبه مشروطا بشئ كالقدرة مثلا أو الاستطاعة بحيث لولاه لما كان ايجاب ولا وجوب، بخلاف

[وحدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام بالنقض والابرام في النقض على الطرد والعكس، مع أنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بماله من معناه العرفي، كما أن الظاهر أن وصفي الاطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور، لا أقل من الشرائط العامة، كالبلوغ والعقل.] المطلق، فانه عبارة عما لا يكون وجوبه مشروطا بشئ وان كان له دخل في المتعلق، وبما ذكر ظهر ان الواجب الواحد يمكن ان يكون مطلقا بالاضافة إلى شئ مثل المقدمات الوجودية كالسعي إلى الحج، ومشروطا بالاضافة إلى شئ آخر مثل الاستطاعة، فالاطلاق والشرط في الواجب امران اضافيان لا حقيقيان، فلا يمتنع وجودهما في واحد من الواجب، وعلى هذا فيدخل في محل النزاع الواجبات كلها مطلقا كان ام مشروطا، غاية الامر ان النزاع بالاضافة إلى المشروط تقديري فيما إذا لم يكن الشرط موجودا، بمعنى انه يبحث فيه ان المقدمات التي ليست دخيلة في الوجوب ولكن لها دخل في الوجود، على فرض وجود ماله دخل في الوجوب، هل يكون واجبة بوجوب ذيها ام لا، وفعلي فيما إذا كان شرط الوجوب موجودا. ثم اعلم انه قد ذكر في المقام ما ليس له دخل فيما هو المهم من المرام، وهو ما نسب إلى الشيخ الانصاري قدس سره من انه ليس في الشرعيات واجب مشروط، وكل ما توهم كونه شرطا للوجوب وجعل في لسان الدليل قيدا للماهية لابد وان يكون شرطا للوجود ومقدمة للواجب وقيدا للمادة، وذلك منه لوجوه: احدهما انه في مقام الثبوت والواقع لا يخلو اما ان يكون الشئ الفلاني

[فالحري أن يقال: إن الواجب مع كل شئ يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالاضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شئ آخر كانا بالعكس. ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي، ضرورة أن ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئة، وأن طلب الاكرام وإيجابه معلق على] مطلوبا للمولى وذا مصلحة ملزمة من غير تقيد بشئ آخر في ذلك، بمعنى ان مطلق وجوده كان ذا مصلحة ومتعلقا للمطلوبية، فلابد وان يتعلق به الطلب فعلا ومطلقا، واما ان لا يكون كذالك، بل كانت الامور المذكورة مترتبة عليه على فرض وجود شئ آخر، فلا يمكن التوجه والبعث إليه ولا تعلق الطلب به الا بعد وجود الشئ الذي فرض دخله في ترتب المذكورات عليه، فماذا معنى الواجب المشروط ؟ ثانيها انه في مقام الاثبات لا يعقل جعل الشرط

قيدا للهيئة، بل لابد وان يكون قيدا للمادة، وان كان مقتضى القواعد النحوية كونه قيدا للهيئة، وذلك لان الايجاب والوجوب الذي هو مفاد الهيئة معنى حرفي آلي، فلابد وان يلاحظ بلحاظ آلي، فلا يمكن بهذا اللحاظ تقييده بشئ، لان تقيده يحتاج إلى لحاظ استقلالي، فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين وهو محال غير معقول فافهم. ثالثها انه ايضا في مقام الاثبات لا يمكن جعله قيدا لمفاد الهيئة، اي الوجوب والطلب، لما ذكرناه أنفا بان مفاد الهيئة معنى حرفي وقد ثبت ان الموضوع له في الحروف خاص، والمعنى الخاص لا يقبل التقييد اصلا كما لا يخفى.

[المجئ، لا أن الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب فعليا ومطلقا، وإنما الواجب يكون خاصا ومقيدا، وهو الاكرام على تقدير المجئ، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا، ولزوم كونه من قيود المادة لبا، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا.] رابعها انه وان قلنا ان الموضوع له في الحروف عام، لكنه بعد الانشاء والايجاب يصير الوجوب والطلب فردا خاصا، لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، وبعد تشخصه باعتبار وجوده كيف يمكن تقييده ؟ فان التقييد لا يمكن الا بالاضافة إلى المطلق والمعنى العام فتأمل. ولكن يرد عليه، مع قطع النظر عن عدم ورود شئ من الاشكالات المذكورة على ما ذهب إليه المشهور من وجود الواجب المشروط في الواجبات، بمنى كون الشئ الكذائي شرطا للوجوب لا الواجب لما سيأتي من اجوبتها، أنه يلزم على ما ذهب إليه قدس سره من انكار الواجب المشروط، وان كل شرط لابد وان يكون قيدا للواجب المأمور به، ما لا يلتزم به احد، حتى نفسه القدسية، من وجوب تحصيل جميع المقدمات المقدورة مثل الاستطاعة مثلا، مع ان عدم وجوب تحصيلها مما لا ينكر، وذلك لان مفروض كلامه قدس سره كون الوجوب والواجب مطلقا يجب تحصيل مقدماته المقدورة، وما افاده قدس سره في التفصي عنه من ان المقدمة الكذائية مثل الاستطاعة، وان لم تكن مقدمة للوجوب بل كانت قيدا للواجب، لكنه قد اخذ الشرط الكذائي على نحو لا يترشح الامر إليه وهو كونه قيدا للواجب على تقدير وجوده قهرا، لم يكن وافيا لدفع الاشكال والتفصي عنه، وذلك لان واقع الطلب والبعث لا يخلو من أمرين:

[أما امتناع كونه من قيود الهيئة، فلانه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة. وأما لزوم كونه من قيود المادة لبا، فلان العاقل إذا توجه إلى شئ والتفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلا، لا كلام على الثاني.] الاول ان يتعلق البعث بالواجب المقيد الكذائي مطلقا من غير تقييد بفرض وجود القيد يجب تحصيله ان كان مقدورا ومجرد فرض وجوده لا يخرجه عن كونه واجب التحصيل، لانه قد بعث المولى عبده إلى المقيد بجميع قيوده بعثا فعليا، وهذا البعث وجوب الاتيان بالمتعلق وتحصيل جميع ما يتوقف عليه. الثاني ان لا يتعلق البعث بالواجب المقيد مطلقا، بل يتعلق بالمقيد على فرض وجود قيده، وحينئذ وان لم يكن القيد واجب التحصيل، لكنه انما يكون باعتبار تعليق البعث عليه وتقييد البعث بوجوده، وهذا معنى الواجب المشروط الذي قال

به المشهور، وبالجملة ما لم يرجع القيد إلى الطلب والوجوب يلزم تحصيل القيد، ومع ارجاعه إليه يكون الواجب مشروطا ولا نتعقل ما ذكره من تصوير المشروط على نحو لا يلزم تحصيل شرطه، غاية الامر انه يلزم علينا الجواب عما ذكره من الوجوه في مقام الاشكال، فنقول اولا بناء على ما افاده السيد الاستاذ: انا علمنا بالوجدان ان القيود المأتي بها في الكلام انما ترد على المعاني الحرفية من الارتباطات والاضافات، لا على معاني المتعلقات والمعاني الاسمية، مثلا إذا قيل: جاء زيد راكبا، فقيد الركوب انما يرد على نسبة المجئ إلى زيد وثبوته له لا على نفس المجئ، فان معنى هذه الجملة هو ان المجئ

[وعلى الاول: فإما أن يكون ذاك الشئ موردا لطلبه وأمره مطلقا على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير، تارة يكون من الامور الاختيارية، واخرى لا يكون كذلك، وما كان من الامور الاختيارية، قد يكون مأخوذا فيه على نحو يكون موردا للتكليف، وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الاغراض الداعية إلى طلبه والامر به، من غير فرق في ذلك بين القول] ثابت له حال ركوبه، فالقيد قيد لثبوته له لا لنفسه، وقس عليها ساير القضايا وتأمل فيها، فكيف يصح انكار تقييد المعاني الحرفية كما افاده المصنف قدس سره، ومع ذلك لابد من الجواب عما اورده من امتناع تقييد مفاد الهيئة بشئ، وما يقتضيه ظاهر الكلام كونه قيدا لها لابد من ارجاعه إلى المادة، فيقال: ما ذكره قدس سره في المعنى الحرفي بانه خاص، بمعنى كون الموضوع له في الحروف خاصا، خلاف ما هو التحقيق فيه، فانا قد اثبتنا مرارا ان الموضوع له فيها عام، مثل المعاني الاسمية فراجع. وما ذكره ايضا في وجه الامتناع من ان الطلب بعد الانشاء يصير فردا، والفرد جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد بخلاف الكلي، وذلك لان القيد انما يؤتى به لتقليل الاشتراك وتضييق دائرة المقيد وتمييزه عن غيره، وهذا المعنى يتصور في المعنى الكلي لسعته واشتراكه بين افراد، مثل ان يقال: ان الانسان عالم أو جاهل، بخلاف الجزئي الحقيقي فانه ليس فيه سعة واشتراك حتى يقيد لتقليل الاشتراك فيه وتضييق دائرته. مدفوع ايضا بان هذا الكلام منه في باب التقييد والقيد على نحو الموجبة الكلية ممنوع، لان القيد كما يأتي لتقليل الاشتراك كذلك يمكن ان يؤتى به لتعيين احد محتملات فرد موجود عند عدم العلم بخصوصيته، مثل ان يقال: جاء زيد وهو عالم، إذا كان المخاطب جاهلا بعلمه، وبعبارة اخرى القيد اما ان يكون

[بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الافاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت، ولا يخفى ما فيه. أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة، فقد حققناه سابقا، إن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت] من محققات الفرد، واما ان يكون من احواله، وعوارضه، فان كان من محققاته لا يصح تقييد الفرد به بخلاف الثاني، هذا ولكن الجواب التحقيقي، هو ان الفرد الموجود الجزئي انما لا يقبل التقييد بعد وجوده، واما قبل وجوده مثل الطلب قبل انشائه لما كان من الامور الاعتبارية المجعولة، فجعله تابع لجعل جاعله، فيمكن ان يتصور الطلب بنحو خاص وعلى تقدير مخصوص ثم ينشئه على هذا النحو المخصوص المتصور، وبعبارة

اخرى الجاعل انما يوجد الطلب المقيد اولا، لا انه يوجده مطلقا عن القيد الكذائي ثم يقيده وينشئه. واما ما ذكره من اجتماع اللحاظين: آلالي والاستقلالي فمدفوع اولا بعدم كون لحاظ الطلب آليا، بل انما هو ملحوظ بلحاظ الاستقلال، فان المطلوب لا يخلو عن اللحاظ، ولحاظه لحاض للطلب استقلالا لكنه ضمنا. وثانيا بان مثل هذا اللحاظ المتعلق بالطلب يكفي في تقييده ولا يحتاج في ايراد القيد عليه إلى لحاظ الطلب بلحاظ أخر مستقل حتى يلزم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد، فتأمل. اقول: هذا الجواب لا يخلو من اشكال، وذلك لانه لا شبهة في ان ارتباط الطلب لمتعلقه واضافته إليه يحتاج إلى لحاظه كذلك، كما ان ارتباطه بقيد وجعله موضوعا للقيد الكذائي يحتاج إلى لحاظه كذلك، ومعلوم ان كل واحد منهما مغاير للاخر باعتبار تغاير متعلق اللحاظين، فكيف يصح القول بكفاية اللحاظ الاول

[لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لان يقيد، مع أنه لو سلم أنه فرد، فانما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الاول مقيدا، غاية الامر قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا، فافهم.] عن الثاني ؟ ! مع ان اللحاظ الاول لحاظ الشئ محمولا، واللحاظ الثاني لحاظه موضوعا، فيجتمع اللحاظان في محل واحد وهو الطلب، نعم يمكن ان يجاب بوجه أخر، وهو ان اللاحظ انما يلاحظ طلبا خاصا وهو لحاظه مقيدا، وعليه فليس في المقام الا لحاظ واحد وهو لحاظ الطلب الخاص متعلقا بموضوعه. واما ما افاده قدس سره في وجه الامتناع بحسب مقام الثبوت والواقع وتوجه الطالب نحو مطلوبه من ان الفعل المتوجه إليه لا يخلو من امرين: اما ان يكون بوجوده المطلق من غير تقدير دون تقدير ذا مصلحة، فلا يمكن في هذه الصورة الا ان يبعث إليه ويطلبه حين العلم بوجود المصلحة المترتبة على وجوده المطلق، ولا ينفك ارادة البعث عن العلم بالمصلحة، واما ان لا يكون كذلك بل يكون بوجوده الخاص وبتقدير مخصوص ذا حسن ومصلحة فلا شبهة في هذا القسم ايضا في عدم انفكاك الارادة فعلا عن العلم بالمصلحة المترتبة على ذاك الفعل المقيد، بمعنى انه لابد وان يتعلق فعلا طلبه بذاك المقيد وان يعبث إليه في الحال وان كان وجود القيد في الاستقبال، فما المورد للواجب المشروط الذي يكون عبارة عن تعليق الارادة على وجود القيد ؟ فلازال يكون الواجب

[فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط. قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيدا. وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا ففيه: إن الشئ إذا توجه إليه، وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه ويطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقا، ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب] مطلقا ولم يبق ما يسمى بالمشروط. فمدفوع اولا بان الدليل اخص من المدعى، وذلك لان المدعى نفي الواجب المشروط مطلقا،

ودليله مقتض لنفي الواجب المشروط الذي ليس الشرط مأخوذا فيه بنحو الشرط المتأخر، واما ما كان الشرط فيه مأخوذا بنحو الشرط المتأخر فلا محالة يكون البعث في الحال قبل حصول شرطه، مع ان مثل ذلك واجب مشروط، وبالجملة دليل المذكور يدل على لزوم فعلية الارادة وأليتها، وذاك المعنى حاصل في الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر كما لا يخفى. اقول: هذا غير وارد عليه قدس سره، لان مدعاه انكار ما ذهب إليه المشهور في الشروط من ان وجود الوجوب موقوف ومعلق على وجود شرطه بنحو الشرط المتقدم بحيث لا طلب فعلا ولا وجوب واقعا الا بعد وجوده، والدليل المزبور دال على نفيه، وانه لا يتوقف وجود الوجوب على وجود الشرط بل انما يوجد قبل وجود الشرط وانه يكون الطلب حاليا. وثانيا بان ما افاده من حديث عدم خلو الواقع عن الامرين المذكورين

[والبعث فعلا قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقا بحصوله، لا مطلقا ولو متعلقا بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجئ زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجئ، هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.] في غير المحل، وذلك لانه كما يمكن ان يكون القعل بوجوده المطلق حسنا ومطلوبا وذا مصلحه واقعا وفي نفس المر من غير تقييد على شئ وتقدير دون تقدير، ولابد بهذا الاعتبار من تعلق الارادة به فعلا والبعث إليه حالا، يمكن ان يمنع عن توجه البعث والطلب إليه مطلقا وحالا مانع مثل وقوع العبد في المشقة الشديدة والحرج العظيم في مقام الاتيان بمتعلقه وامتثال امره، فلابد من ان يتعلق امر الامر بذاك الفعل معلقا على حصول امر يوجب ارتفاع المانع الكذائي، والحاصل ان الفعل الكذائي مع تمامية مصلحته وكاشفيته عن ملاك حسته ومطلوبيته في ذاته من غير دخل شئ اخر في ذلك، قابل لعدم توجه التكليف به فعلا والبعث إليه حالا وذلك باعتبار تحقق مانع عن البعث إليه مطلقا مثل المشقة الشديدة، فلابد من تعلقه به مشروطا ومعلقا مثل الحج مثلا، فانه مع كونه بوجوده المطلق مطلوبا وحسنا وذا مصلحة في ذاته واقعا من غير مدخلية الاستطاعة في ذلك بحيث إذا اتى به العبد لا عن استطاعة فلا شبهة في وقوعه على وفق الغرض والمصلحة والمحبوبية من غير نقص في ذلك اصلا ان لم يوجب ذلك فيه ازديادا كما لا يخفى، لكن وقوعه منه عن غير الاستطاعة موجب لمشقته وعسره ووقوعه في ذلك مانع عن الزام الشارع له مطلقا، لذا علق بعثه والزامه على ما يوجب ارتفاع المانع الكذائي من حصول الاستطاعة في قوله: * (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) * (١).

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

[وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية، فإن المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول والامارات على خلافها، وفي بعض الاحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه، مع أن حلال محمد (صلى الله عليه وآله)] وبعبارة اخرى يمكن ان لا يكون في طرف الفعل قصور بحسب المصلحة والمطلوبية الموجبة

للبعث إليه مطلقا من غير تقيد بشئ زائد على وجوده المطلق، لكن الزام الشارع بذلك مطلقا لما يوجب وقوع العبد في حرج ومشقة في تحصيل الاستطاعة فلابد من تعلقه به معلقا على حصول الاستطاعة القهرية لئلا يقع العبد في محذور مشقة الفعل في صورة الاتيان به حال عدم الاستطاعة، وحرج تحصيل الاستطاعة فيما إذا اراد الاتيان به عنها، وهذا المحذور اقوى تأثيرا في مانعيته عن الالزام الفعلي من المصلحة الكائنة في نفس الفعل في انقداح الارادة الفعلية في المبدء العالي، وبالجملة تعقل طلب التعليقي والارادة الترديدية وعلى تقدير بمكان من الامكان ولا يحتاج إلى مزيد بيان هذا. ومن معظم الاشكالات الواردة على الواجب المشروط، وقد يستفاد من بعض كلمات الشيخ قدس سره في الاصول والفقه، هو ان الانشاء عبارة عن الايجاد الذي يعبر عنه بالفارسية " وجود دادن "، والوجود غير قابل للتعليق على شئ، فان التعليق في الوجود عبارة عن عدم الوجود الا على تقدير وجود المعلق عليه، وفيه مناقضة اللاوجود مع الوجود ولا يتوهم كون القيد قيدا للماهية، لانها بما هي ليست قابلة للتقييد، بل معراة عن جميع التقيدات حتى التقيد بالاطلاق. واجاب عن ذلك الاشكال السيد الاستاذ بما حاصله ان كل ما يترائى من الدليل كونه معلقا عليه الطلب، وسيقت القضية بنحو التعليق، مثل قضية

[حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليالي والايام، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام). فان قلت: فما فائدة الانشاء ؟ إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا، وبعثا حاليا.] حج ان استطعت، هو راجع إلى التقيد والقيد يكون للمكلف كما في القضية المذكورة، فان عنوان الاستطاعة قيد للمكلف وعنوان له كانه قيل: ايها المستطيع حج، فتعليق الحكم على الاستطاعة في ظاهر الدليل انما يكون لتنويع المكلفين على نوعين: المستطيع وغيره. أقول: ولا يخفى ما فيه من خروجه عن محل البحث، وأيضا انما يصح ذلك فيما إذا كان القيد صالحا لذلك مثل العناوين الكلية التي يشار بها إلى اشخاص المعنونين، مثل عنوان الاستطاعة وغيرها، واما إذا لم يكن كذلك مثل العناوين الجزئية والقضايا الشخصية مثل ان جائك زيد فأكرمه، وان ظاهرت فكفر، وغيرها من القضايا الشخصية فلا يصح ان يكون القيد للتنويع وان يجعل القيد للمكلف فافهم. ويمكن أن يقال في حل الاشكال هو ان الماهية المطلقة كما تقبل لان توجد في الخارج مطلقة فكذلك تصح ان توجد فيه مقيدة ومعلقة على تقدير شئ، وإذا كانت الماهية الكذائية قابلة لذلك قبل وجودها فلا مانع من ايجادها على نحو خاص، وبعبارة اخرى القيد فيد للماهية بما هي هي، بل باعتبار وجودها، بمعنى ان الماهية حين وجودها توجد بنحو التعليق والترديد، لا ان التعليق يرد عليها قبل الوجود، حتى يقال: بعدم قابلية الماهية للتقييد بل ولا

[قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثا فعليا بالاضافة إليه، وتقديريا بانسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيدا. ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضا، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب

المطلق، غاية الامر تكون في الاطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.] الاطلاق القسمي، أو بعد وجودها، حتى يقال: بتنافي الوجود للتعليق الذي مفاده اللاوجود فتأمل. واجاب السيد الاستاذ ايضا عن الاشكال بان المعلق في القضية التعليقية انما هو المطلوب والمتوجه إليه لا الطلب حتى يقال: بان الطلب الموجود لا يقبل التعليق بل يمتنع، لكن التعليق بما هو مطلوب وبما هو متوجه إليه، ومقتضى ذلك هو تعليق الطلب تبعا لمتعلقه، وذلك لمكان اندكاكه فيه لا بما هو هو مع قطع النظر عن وصف المطلوبية حتى يقال: بخروجه ععن الواجب المشروط ودخوله في الواجب المطلق. قوله: الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع.. الخ. اعلم انه لا شبهة في دخول المقدمات الوجودية للمشروط في محل النزاع، وذلك لانه يصح البحث عن ان المقدمة التي كان المشروط بالاضافة إليه مطلقا هل تكون واجبة بوجوب ذيها، وهل يسري الوجوب منه إليها على فرض وجود شرطه ام لا، لكن الكلام انما يأتي بالاضافة إلى ما علق عليه الايجاب في ظاهر

[وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب: أما على ما هو ظاهر المشهور والمتصور، لكونه مقدمة وجوبية. وأما على المختار لشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فلانه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب، إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فانه جعل الشئ واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب ؟ وهل هو إلا طلب الحاصل ؟ نعم على مختاره - قدس سره - لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لان إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي، والواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق، فإن الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل.] الخطاب فيقال بانه لا شبهة في خروجه، بناء على ما ذهب إليه المشهور في الواجب المشروط من جعل القيد قيدا للايجاب كما هو ظاهر الخطاب، وذلك لكون الشرط عليه من علل الوجوب، فلا يترشح إليه الا على وجه دائر، فان وجوب ذيها موقوف عليها على المفروض، ووجوبها موقوف على وجوب ذيها كما لا يخفى. واما على ما ذهب إليه الشيخ قدس سره فيشكل الامر، فان مقتضى كلامه هو دخوله في محل النزاع لجعله اياه من مقدمات الواجب وقيوده، لا الوجوب، وعلى القول بوجوب المقدمة الوجودية يلزم تحصيله، ولم يلتزم به احد حتى نفسه القدسية لكنه قدس سره تصدى لتصحيح كلامه بما حاصله ان الشرط الكذائي قد اخذ بنحو لا يترشح الوجوب إليه، وهذا النحو هو ان الامر

[هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وإن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤخذة عليها بلا برهان، فافهم. تذنيب: لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا، وأما بلحاظ حال قبل حصوله

فكذلك على الحقيقة على مختاره - قدس سره - في الواجب المشروط، لان الواجب وإن كان أمرا استقباليا عليه، إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال، ومجاز على المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي (رحمه الله) تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الاول أو المشارفة.] حين الامر يفرض وجود الشرط ومع فرض وجوده لا يمكن تعلق الامر به لانه تحصيل للحاصل، مثل وجود الشئ حقيقة في الخارج، فانه كما لا يمكن تعلق الامر بالوجود الخارجي، كذلك الامر لا يتعلق بالوجود المفروض هذا. وقد اجاب عن ذلك السيد الاستاذ مد ظله العالي بانا لا نتعقل ذلك، لانه مع فرض اطلاق الطلب وكون القيد قيدا للواجب ومن مقدماته الوجودية لا شبهة في سراية الوجوب من ذيها إليها، فان السراية والترشح امر قهري عقلي واقعي خارج عن الاختيار، وفرض الوجود لا يجعلها موجودة حتى يكون الامر بها امرا بتحصيل الحاصل كما لا يخفى. اقول: يمكن ان يقال دفاعا عنه قدس سره: ان القيد الكذائي ليس فيه ملاك الوجوب اصلا حتى يكون واجبا، فيجب تحصيله، وذلك لان ملاكه لا يخلو عن امرين:

وأما الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره - قدس سره - في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيد، على نحو تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم. ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة، وليسم منجزا، وإلى ما يتعلق وجوبه به، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، وليسم معلقا كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أمر خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجي ء وقته، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.] الاول كونه ذا مصلحة كائنة في نفسه، والمفروض خلافه. والثاني هو التوقف العقلي، وهو منتف في القيود التي جعلت قيودا للوجوب على المذهب المشهور مثل الاستطاعة مثلا، فان الحج لا يتوقف وجوده عليها توقفا عقليا كما لا يخفى، لامكانه بدونها من غير مدخلية لها في وجوده اصلا، نعم لها دخل في سهولة الامر على المكلف، هذا بالاضافة إلى تلك المقدمة، واما سائر المقدمات الوجودية فما حضرني فيها جواب في الحال، وذلك لتشتت البال وسوء الاحوال ولابد من التأمل حتى يظهر حقيقة المقال. قوله: ومنها تقسيمه إلى المعلق والمنجز... الخ. ذهب صاحب " الفصول " إلى ان للواجب المطلق المقابل للمشروط تقسيما آخر وهو تقسيمه إلى المنجز والمعلق، وفسر المعلق انه عبارة عن كون الوجوب في الحال والواجب في الاستقبال.

[لا يخفى أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى، وجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا وإثباتا، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أي إثباتا وثبوتا، على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضرورة أن المعلق بما فسره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط. ومن هنا انقدح أنه في الجقيقة

إنما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور. وحيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - امكان رجوع الشرط إلى الهيئة، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لانكاره عليه. نعم يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم، لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حاليا أو استقباليا لا توجيه ما لم] وهذا التقسيم انما يكون لمكان تصوير ما ورد في الشرع من وجوب بعض مقدمات الواجب الموقت قبل مجئ وقته مثل وجوب الغسل في ليلة الصيام مع ان ظرف الصوم وايجابه يكون في النهار، ونظائره في الشرع كثيرة. والحاصل انه لما كان وجوب المقدمة تابعا لوجوب ذيها اشكل الامر في المقدمات التي دل الدليل على وجوبها شرعا قبل مجئ وقت ذيها، مثل وجوب الغسل في ليلة الصيام. بانه كيف يمكن ذلك بحسب الواقع ومقام الثبوت عقلا. لكن يمكن التفصي عن ذلك الاشكال بوجوده يرجع حاصلها إلى شئ واحد، وهو كون وجوب ذي المقدمة حاليا:

[توجب الاختلاف في المهم، وإلا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه، فإن ما رتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته، لا من استقبالية الواجب، فافهم. ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب والايجاب إنما يكون بأزاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الارادة منفكة عن المراد، فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي ؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر. قلت: فيه أن الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي،] احدها بالتعليق كما عن " الفصول "، وثانيها جعل الشرط قيدا للواجب لا الوجوب كما عن الشيخ قدس سره بالمعنى الذي عرفته. وثالثها بجعل الشرط شرطا للوجوب ولكن بنحو الشرط المتأخر كما يظهر ذلك من كلام المصنف قدس سره. ورابعها بجعل وجوب المقدمات التي دل الدليل على ايجابها وجوبا نفسيا، لكنه بملاك امكان التوصل بها إلى ذيها، لا لمصلحة كائنة في نفس ذواتها توجب ايجابها وقد عبر المصنف قدس سره عن ذلك بالوجوب التهيئي، فانه بإتيانها يتهيأ المكلف ويستعد لايجاب ذيها عليه كما لا يخفى. لكن في هذا الوجه ما لا يخفى ضرورة خروجه عن محل الكلام وان كان مفيدا للتفصي عن الاشكال، مضافا إلى ان ذاك الملاك ليس الا ملاك التوقف والمقدمية، غاية الامر انه يكون الامر المقدمي في تلك المقامات منصوصا بخلاف

[وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أن تحمل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لاجل تعلق إرادته به، وكونه مريدا له قاصدا إياه، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك، ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف - في تعريف الارادة - بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو

الارادة، وإن لم يكن هناك فعلا تحريك، لكون المراد وما استاق إليه كمال لاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق] غيرها فانه ليس بمنصوص كما لا يخفى. وبالجملة لما ورد في الشرع ما يدل على ايجاب بعض مقدمات الواجب في الحال مع كونه واجبا في الاستقبال مثل ما ذكرناه من المثال في مقام الظاهر والاثبات تصدى قدس سره لتصحيح ذلك في مقام الواقع والثبوت وتطبيقه على طبق القاعدة، فافاد بان الموارد الكذائية يكون الواجب استقباليا والوجوب حاليا ويعبر عنه بالواجب المعلق. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط ان الوجوب في الواجب المشروط ايضا مشروط بخلاف الوجوب في الواجب المعلق فانه ليس بمشروط بل مطلق وان كان الواجب مقيدا، هذا على المعنى الذي ذهب إليه المشهور، واما على المعنى الذي ذهب إليه الشيخ قدس سره فالفرق بينهما وكذا الفرق بينه وبين المشروط الذي قد أخذ الشرط فيه بنحو

[المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلى ذلك. هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، ولعمري ما ذكره واضح لا سترة عليه، والاطناب إنما هو لاجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب. وربما أشكل على المعلق أيضا بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشرائط العامة. وفيه: إن الشرط إنما هو القدرة على واجب في زمانه، لا في زمان الايجاب والتكليف، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلا، فراجع. ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون موردا للتكليف، ويترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم تفاوت فيما يهمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون] الشرط المتأخر، فقد ذهب الشيخ إلى انه ليس للمعلق معنى آخر معقول غير ما اخترناه في المشروط، وذلك لان الوجوب في جميعها مطلق يجب ترتيب آثار الواجب المطلق عليها، مثل لزوم الاتيان بالمقدمات الوجودية قبل مجئ زمان الواجب فيما إذا علم المكلف بعدم القدرة على إتيان المقدمات الكذائية بعد دخول الوقت، وذلك لما ذكرنا من ترشح الوجوب منه إليها على القول بالملازمة.

[المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط. نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب. تنبيه: قد انقدح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هو

فعلية وجوب ذيها، ولو كان أمرا استقباليا، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا، أو مطلقا، منجزا كان أو معلقا، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف، كما إذا أخذ عنوانا للمكلف، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده - بلا اختيار أو باختياره - موردا للتكليف، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول] إذا عرفت ذلك فاعلم بانه لا كلام في لزوم الاتيان بجميع مقدمات الواجب قبل زمانه فيما إذا كان وجوبه حاليا على نحو التوسع والتخيير، وتعيينا فيما إذا لم يقدر على الاتيان بها في زمان الواجب. وذلك لاستقلال العقل بذلك، وان لم نقل بوجوبها بالملازمة، بداهة ان عدم الاتيان بها يفضي إلى ترك الواجب على ما هو المفروض، ومعه يكون عصيان الواجب بذالك ومخالفتها حين مخالفته نظير تركه بترك المقدمة في زمان الواجب بلا تفاوت في ذلك اصلا. اقول: يمكن ان يقال بلزوم الاتيان بالمقدمة قبل دخول وقت ذيها عقلا

[يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم. إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حاليا مطلقا، ولو كان مشروطا بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به، بل لزوم الاتيان بها عقلا، ولو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه. [فانقدح بذلك: أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط. فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الان عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر وزمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلا، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على] فيما إذا علم بان تركها يفضي إلى ترك ذيها، وان لم نقل بالوجوب الحالي وقلنا باشتراطه بمجئ زمان الواجب ولم يكن قبله وجوب اصلا ولا طلب ابدا، وذلك لانه وان لم تكن المقدمة واجبة بتبع وجوب ذيها، لكنه لما كان ترك المقدمة موجبا لسلب القدرة على الواجب في زمانه، ومع عدم القدرة عليه لا يمكن توجه التكليف، وعليه يكون المكلف مفوتا للتكليف على نفسه ومانعا عن توجهه إليه،

[وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسيا ولو تهيؤا، ليتهيأ بإتيانها، ويستعد لايجاب ذي المقدمة عليه، فلا محذور أيضا. إن قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر. قلت: لا محيص عنه،

إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، وهي القدرة عليه بعد مجئ زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدا. تتمة: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، وكونه موردا للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتا بين أن يكون راجعا إلى الهيئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أولا يجب، فإن كان في مقام الاثبات ما يعين حاله، وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية فهو، وإلا فالمرجع هو الاصول العملية. وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة، وتقييد المادة، بوجهين: أحدهما: إن إطلاق الهيئة يكون شموليا، كما في شمول العام لافراده،] فيحكم العقل بلزوم الاتيان بها، ويستقل باستحقاق العقاب على تركها، وذلك منه وان لم يكن بمثابة حكمه باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف لكنه لا يخلو عن الحكم بذلك، وهذا منه حكم كلي لا يقبل التخصيص فيه اصلا، فان دل دليل شرعي على جواز الترك وعدم وجوب الاتيان بها قبل حضور وقت الواجب مطلقا وان كان مفضيا إلى ترك الواجب ومانعا عن التكليف وموجبا

[فان وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرا له، وإطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة. ثانيهما: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى. أما الصغرى، فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة، لانهالا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه. وأما الكبرى، فلان التقييد وإن لم يكن مجازا إلا أنه خلاف الاصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق، وبين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد في الاثر، وبطلان العمل به. وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلى الله مقامه، وأنت خبير بما فيهما. أما في الاول: فلان مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليا بخلاف المادة، إلا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لانه أيضا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الامر أنها تارة يقتضي العموم الشمولي، وأخرى البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحيانا، كما لا يخفى.] لسلب القدرة عليه، لا بد من التصرف فيه، بان يقال ان مقتضى ذاك الدليل هو اشتراط قدرة خاصة، وهي القدرة في خصوص زمان الواجب لا الاعم منها ومن القدرة قبل زمان الواجب، فانه على ذلك ليس عدم توجه التكليف لكون المكلف مانعا عنه، بل لفقدان شرطه في موطنه فافهم، وذلك مؤيد بالاخبار، ومستفاد من

[وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لاجل كونه دلالته بالوضع، لا لكونه شموليا، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه، فلو فرض أنهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام. وأما في الثاني: فلان التقييد وإن كان خلاف الاصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته، لا يكون على خلاف الاصل أصلا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل به على الحقيقة

مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل. وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الاصل، إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الاثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركا معه في خلاف الاصل أيضا. وكأنه توهم: أن إطلاق المطلق كعموم ثابت، ورفع اليد عن العمل به، تارة لاجل التقييد، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لانه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات. نعم إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الامر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمل.] الاصحاب في الفروع الفقهية، مثل مسألة المرتد الفطري المأمور بالعبادات المشروطة بالاسلام مع عدم قدرته عليه بناء على عدم قبول توبته، وغيرها من المسائل التي تناسب المقام فراجع وتأمل فيها تأمل التام.

[ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شئ وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب، لا يكاد التوصل بدونه إليه، لتوقفه عليه، فالواجب غيري، وإلا فهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه، كالمعرفة بالله، أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات. هذا، لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - اي بماله من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعي إلى ايجاب ذي الفائدة.] قوله: منها تقسيمه إلى النفسي والغيري. اعلم ان الواجب باعتبار آخر ينقسم إلى نفسي وغيري، والنفسي عبارة عما تتعلق به الارادة ثبوتا ويكون بنفسه وبما هو هو متعلقا للطلب والبعث واقعا، بخلاف الغيري فانه عبارة عما لا تتعلق الارادة به ثبوتا ولا يتعلق به الطلب واقعا بل انما تتعلق به الارادة والبعث بما هو طريق إلى الغير، وبما هو يتوصل به إلى واجب آخر، بحيث لولا ذلك الغير لما تعلق به البعث اصلا، وبعبارة اخرى النفسي عبارة عما يتعلق به الايجاب ثبوتا وواقعا بملاك كائن في نفس ذاته وحقيقة وجوده، بخلاف الغيري فانه يتعلق به الايجاب لا بما هو كذلك بل بملاك في غيره بحيث لولاه لما توجه إليه اصلا، ولا يخفى ان ذلك التقسيم انما يكون باعتبار مقام الواقع والثبوت لا الظاهر، فانه قابل لذلك وان لم يكن في البين لفظ ودلالة اصلا. وقد اورد على ما ذكرناه في تفسير الواجب الغيري " من انه عبارة عما يكون الداعي إلى ايجابه هو التوصل به إلى الغير، وانه يكون متعلقا للايجاب باعتبار الفائدة المترتبة عليه " بان مثل هذا التفسير للواجب الغيري يوجب

[فإن قلت: نعم وإن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الافعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الايجاب. قلت: بل هي داخلة تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق.. إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الاحكام التكليفية. فالاولى أن يقال: إن الاثر المترتب عليه وإن كان لازما، إلا أن ذا الاثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذم تاركه، صار] خروج جل الواجبات النفسية بل كلها عن كونها نفسية، وينحصر الواجب النفسي بالمعرفة بالله

تعالى، وذلك لانه ليس فيها واجب الا وتعلق به الايجاب باعتبار ما يترتب عليه من الفائدة، ويكون الداعي إلى ايجابه هو التوصل به إلى فائدة كذائية، مع ان كونها واجبات غيرية باطل بالضرورة. وقد اجيب عن الاشكال بان تلك الفوائد المترتبة عليها لما كانت خارجة عن الاختيار والقدرة لا يكاد يصح تعلق الايجاب بها، فليست الفوائد المذكورة بواجبات حتى تكون الواجبات مقدمات لها، فيكون تعلق الايجاب بها باعتبار انفسها لا باعتبار كونها مقدمة لواجبات اخرى، لكن هذا الجواب غير مرضي فانه يمكن ان يقال: الفوائد المفروضة تدخل تحت قدرة المكلف باعتبار اسبابها المقدورة كما لا يخفى. فالتحقيق في الجواب هو ان الواجبات الكذائية انما تكون واجبة ومتعلقة للايجاب باعتبار صيرورتها معنونة بعنوان حسن تكون بذلك العنوان متعلقة للايجاب وموردا للخطاب، ولا ينافيه كونها مقدمات لما هي مطلوبة واقعا من

[متعلقا للايجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيري، لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي. وهذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لاجل غيره، فلا يتوجه عليه بأن جل الواجبات - لولا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسي قلما يوجد في الاوامر، فإن جلها مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، فتأمل.] الآثار والفوائد الكذائية، وهذا بخلاف الواجب الغيري فانه ممحض لكونه مقدمة للغير وطريقا إليه بحيث لم يكن مع قطع النظر عن كونه كذلك بمطلوب اصلا ولا متعلقا للايجاب ابدا. هذا وقد ذهب السيد الاستاذ إلى انه لا موقع لهذا التقسيم، اي تقسيم الواجب بالنفسي والغيري، وذلك لانه وان وقع في لسان الدليل موردا للايجاب ومتعلقا للامر والخطاب، لكنه في مقام اللب والواقع لم يكن متعلقا للارادة والبعث فان البعث إليه حقيقة بعث إلى الغير لا إلى نفسه بحيث لم يكن منظورا إليه اصلا، وبالجملة ايجاب الواجب الغيري عند العقل يعد لا ايجاب، ووجوبه لا وجوب، فلم يكن في البين وجوب حقيقة ولا ايجاب واقعا متعلق به حتى يكون قسما للواجب وطرفا وقسيما للنفسي، ومن جهة كون البعث إلى المقدمة بعثا إلى ذيها حقيقة عند العقل وقع بعض الاعلام في الاشتباه من جهة التفصيل بين ايقاع المقدمة بقصد التوصل بها إلى ذيها فقال بوقوعها على صفة الوجوب، وعدم وقوعها كذلك فقال بعدم وقوعها على صفة الوجوب كما ذهب إليه صاحب " المعالم " ونسب إلى شيخنا الانصاري، وكذا من جهة التفريق بين كونها موصلة إلى ذيها ومترتبة عليها فتقع على صفة الوجوب، وعدم كونها كذلك فيكشف عن

[ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فالتحقيق أن الهيئة، وإن كانت موضوعة لما يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسيا، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم. وأما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب، صح القول بالاطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل

يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.] عدم وقوعها على صفة الوجوب كما ذهب إليه صاحب " الفصول " وسيأتي الاشارة إلى كلامهما وبيان مرامهما وحقيقة الحال انشاء الله تعالى. قوله: ثم انه لا اشكال فيما إذا علم باحد القسمين واما إذا شك.. الخ. قد سبق في المباحث السالفة ان قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا، وذلك لان وجوب شئ للغير امر زائد على نفس الوجوب يحتاج إلى التنبيه عليه بخلاف النفسي، فانه ليس زائدا على نفس الوجوب، وإذا دار الامر بين كونه نفسيا اوغيريا فلا بد من الرجوع إلى الاطلاق في التعيين ان كان اطلاق، والا فلا بد من العمل على طبق ما يقتضيه الاصل ويختلف ذلك حسب اختلاف الموارد، فربما يكون المورد مقتضيا لجريان الاشتغال، وذالك فيما إذا علم بوجوب شئ فعلا وشك في ملاكه هل يكون باعتبار مصلحة كائنة في نفس

[ففيه: إن مفاد الهيئة - كما مرت الاشارة إليه - ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي، والذي يكون بالحمل الشائع طلبا، وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة. نعم ربما يكون هو السبب لانشائه، كما يكون غيره أحيانا. واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقة - الداعية إلى إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكا إلى مرادة الواقعي - لا ينافي اتصافه بالطلب الانشائي أيضا، والوجود الانشائي لكل شئ ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر. ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلا له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضا، وعدم تقييده بالانشائي لوضوح إرادة خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى. فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض] متعلقه أو يكون باعتبار كونه مقدمة وشرطا للغير بعد العلم بوجوب ذلك الغير فعلا، كما ربما يكون المورد مقتضيا للبرائة، وذلك فيما إذا علم بكون الشئ الكذائي مقدمة للغير، وكان وجوب ذلك الغير مقطوع العدم أو مشكوكا، فانه حينئذ يصير الشئ الكذائي مشكوك الوجوب بالشك البدوي ومقتضى الاصل في مثله هو البرائة، والحكم بعدم وجوب ذاك الشئ، فانه ان كان واجبا انما يكون بالوجوب النفسي، والمفروض كونه مشكوكا بالشك البدوي.

[الكلام، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي [في] المقام. هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا، للعلم بوجوبه فعلا، وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا، كما لا يخفى. تذنيبان الاول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسي وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا، وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته، ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته، بما هو موافقة ومخالفة، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم

يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بماله من المقدمات.] قوله: تذنيبان: الاول لا ريب في استحقاق الثواب... الخ. لا شبهة في ان الامر المقدمي الغيري ليس امتثاله بما هو امتثال له مقربا ولا مخالفته مبعدا، فلا يترتب على امتثاله بما هو هو ثواب ولا على مخالفته كذالك عقاب، وذلك لاستقلال العقل بثواب واحد فيما إذا اتى المكلف بذي المقدمة ومقدماته على كثرتها، وعقاب كذلك فيما إذا خالفه بجميع مقدماته، وذلك يتضح فيما إذا اتى المكلف بجميع المقدمات لكنه لم يأت بذيها، فانه عند العقل السليم لا يستحق ثوابا على المقدمات ولكنه يستحق العقاب عنده على ترك ذيها كما لا يخفى، وذلك كله واضح لا سترة عليه، ولكن يشكل الامر على ما ذكرناه في بعض المقدمات كالطهارات الثلث من جهتين: احداهما انه لا شبهة في حصول القرب بها ويترتب الثواب على امتثال اوامره، وذلك مناف لما ذكر من استقلال العقل على عدم حصول القرب. والثانية

[نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الاعمال، حيث صار أشقها، وعليه ينزل ما ورد في الاخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيدا، وذلك لبداهة أن موافقة الامر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الامر النفسي - لا توجب قربا، ولا مخالفته - بما هو كذلك - بعدا، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.] انه على ما ذكر يكون الامر الغيري توصليا لا يحتاج إلى قصد القربة والاطاعة اصلا، مع ان اعتبارها فيها مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه، ومحصل الاشكالين هو ان امتثال الامر الغيري مع عدم كونه مقربا وعدم حصول التقرب به عقلا كيف صار في الطهارات الثلث مقربا وموجبا لترتب الثواب واعتبر في صحتها قصد التقرب، هذا. وقد اجيب عن ذلك بوجوه: احدها ما افاده المصنف قدس سره من ان الطهارات عبادات اصلية ومستحبات نفسية قد جعلت بما هي كذلك مقدمة فلا بد من حصولها مقدمة، وتحققها كذلك ان يؤتى بها بقصد التقرب فيترتب الثواب عليها، واشتراط قصد التقرب بها وفيها انما يكون باعتبار كونها كذلك، وانما يأتي ذلك فيها من قبل الامر النفسي المتعلق بها. فان قيل: انما يصح ذلك فيما إذا اتى بها بداعي امرها النفسي، واما إذا اتى بها بداعي امرها الغيري مع عدم امكان كونه مقربا كما سبق وعدم حصول التقرب به فلا يصح ذلك مع ان الاكتفاء بالاتيان بهذا الداعي مما لا شبهة فيه. يقال ان الاتيان بهذا الداعي والاكتفاء به انما يكون باعتبار كونه داعيا

[إشكال ودفع: أما الاول: فهو أنه إذا كان الامر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قرب في موافقته، ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات ؟ كالطهارات، حيث لا شبهة في حصول الاطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها، هذا مضافا إلى أن الامر الغيري لاشبهة في كونه توصليا، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة. وأما الثاني: فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لاجل كونها في نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية] إلى الاتيان بما هو عبادة مستحبة في نفسه لا باعتبار كون امتثال الامر الغيري مقربا ومنشأ

لترتب الثواب، وبعبارة اخرى الاكتفاء به انما يكون باعتبار كونه داعيا إلى الداعي الذي يصلح للتقرب وترتب الثواب لا باعتبار نفسه فافهم. ثانيها ما افاده شيخنا الانصاري قدس سره على ما نسب إليه من ان اعتبار قصد التقرب في الطهارات ليس باعتبار اقتضاء الامر الغيري لذلك حتى يقال بمنافاته لحكم العقل بعدم الاقتضاء، بل انما يكون باعتبار كون المقدمة عنوانا واقعيا قصديا لا نفس الحركات المخصوصة، وهذا العنوان لما كان عنوانا قصديا يحتاج تحققه إلى قصده وكان مجهولا بكنهه عندنا، اعتبر قصد امره لاجل احرازه والاشارة إليه اجمالا. وفيه مضافا إلى ما افاده المصنف في رده ان العنوان المذكور ليس الا عنوان الطهارة وهو معلوم عندنا بكنه ذاته يمكن لنا قصده، وحينئذ لا يحتاج إلى

[والاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنما هو لاجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة، فافهم. وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين: أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفا عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا ومرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لامرها ليس لاجل أن أمرها المقدمي يقضي بالاتيان كذلك، بل إنما كان لاجل إحراز نفس العنوان، الذي يكون بذاك العنوان موقوفا عليها.] ما اشير به إليه من قصد امره، هذا مع انه لم يتفوه بما ذكره قدس سره احد من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين. ثالثها ما افاده قدس سره ايضا من ان لزوم قصد القربة فيها، مع كونها مقدمات ليست مأمورا بها الا بالامر الغيري، انما يكون باعتبار مدخلية الاتيان بها بقصد العبادة في حصول الغرض المتعلق بغاياتها، بحيث لا يحصل بدون ذلك كما لا يخفى لا باعتبار اقتضاء امرها الغيري لذلك. وفيه مضافا إلى ما افاده المصنف في رده ان هذا الوجه انما يكون وجها وحكمة لجعل التقرب واعتبار قصده في الطهارات في مقام الثبوت بعد قيام الاجماع على اعتباره في مقام الاثبات، ولا يكاد ينهض لدفع الاشكال، وذلك لان الكلام انما يكون في اخذ قصد التقرب في متعلق الامر الغيري مع عدم صلاحية امتثال مثل ذلك الامر للتقرب، وذلك لما عرفته مرارا من انه ليس للامر الغيري التبعي امتثال اصلا، بل ليس في الحقيقة امر كما لا يخفى، فالوجه المزبور لم يكن ناهضا لتصحيح اعتبار قصد التقرب كما هو واضح.

[وفيه: مضافا إلى أن ذلك لا يقتضي الاتيان بها كذلك، لا مكان الاشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها، غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفى. ثانيهما: ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لاجل أن الغرض من الامر النفسي بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيري.] رابعها ما افاده السيد الاستاذ من ان ملاك التقرب في الطهارات هو قصد الامر المتعلق بغاياتها، وذلك لمن يريد الاتيان باحد الغايات من دون نظر إلى نفس الطهارة كما هو الغالب للعوام بل للخواص وجداني بان تمام المحرك نحو الطهارات هو الامر المتعلق بغاياتها، وهذا الوجه انما ذكره المصنف قدس سره في طي كلامه في التذنيب الثاني: "

انه قد انقدح.... الخ " فراجع كلامه رفع الله مقامه. اقول: كيف يمكن الجمع بين كلامهما وبين ما هو معلوم بالضرورة من العقل بان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه، مع وضوح خروج الطهارات، كغيرها من ساير الشروط والمقدمات، عن متعلق اوامر الغايات ؟ نعم يمكن ان يقال: بان المصحح لاعتبار قصد القربة هو الامر الغيري لا الامر النفسي ولا الامر المتعلق بالغايات بحيث يكون امتثاله مقربا، وبعبارة اخرى الامر الغيري يصلح لان يتقرب به إلى المولى، ولكن لا مطلقا وبما هو هو، حتى ينافي حكم العقل بعدم صلاحيته للمقربية بل يكون مقيدا بكونه متوصلا به إلى احد الغايات وبما هو موصل إليها، فالاتيان بها بداعي الامر الغيري بعنوان انه

[وبالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لاجل أن الغرض في الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا، بقصد الاطاعة. وفيه أيضا: إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، وأما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات، من] موصل إليها وبقصد التوصل بها إليها مما لا شبهة في صحة وقوعها عبادة وحصول القرب بها إلى المولى، وايضا بعبارة اخرى ملاك القرب والتقرب ليس الا امتثال امر المولى بما هو امر منه تعالى وان كان امرا تبعيا غيريا كما يحصل ذلك في الاوامر التوصلية قطعا فيما اذااتى بمتعلقاتها بداعي اوامر وبعنوان امتثال امر المولى مع عدم اعتبار ذلك في تحقق متعلقاتها وحصول الغرض بها فافهم. قوله: واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة.. الخ. اعلم انه يرد ايضا على اعتبار قصد القربة في متعلق الامر الغيري ما يرد على اعتباره في متعلق الاوامر النفسية من عدم امكان الامتثال على فرض الاعتبار كما مر تفصيله سابقا، وما افاده المصنف هناك من تعلق الامر بالاوسع من الغرض اعني ذات العمل غير جار في المقام قطعا، لان تعلق الامر الغيري بالمقدمة امر ترشحي توليدي قهري، ومعه لا يمكن تعلقه بما هو اوسع من المقدمة وهو في المقام عبارة عن ذات العمل، اعني نفس الطهارة من دون قصد التقرب، وذلك لخروجه عن تحت الاختيار، فلا يتعلق الامر الغيري الا بما هو مقدمة واقعا وبما يتوقف عليه ذوالمقدمة ذاتا، فلا محالة يتعلق بما كان مقدمة لا الاوسع منها، وهي في المقام عبارة عن الطهارة المأتي بها عبادة واطاعة، ومما ذكرنا ظهر لك عدم جريان ما ذكر هناك لتصحيح اعتبار قصد القربة في العبادات من

[الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقا بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الاول، لا يكاد يجزي في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الامر بالغايات، فمن أين يجئ طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمة في الخارج. هذا مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا، فتذكر. الثاني: إنه قد انقدح مما هو التحقيق، في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيري، لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة، فان الامر الغيري لا يكاد يمتثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا] الالتزام بامرين: احدهما

متعلق بذات العمل، والآخر باتيانه بداعي الاطاعة وامتثال الامر الاول في المقام، وذلك لان الامر الآخر المفروض اما ان يكون امرا نفسيا واما امرا غيريا، فعلى الاول يرجع إلى ما ذكرناه سابقا من كون الطهارات بنفسها مستحبة وعبادة وجعلت بما هي كذلك مقدمة، وعلى الثاني لا يجدي شيئا، وذلك لان الامر الغيري لا يكاد يتعلق الا بما هو مقدمة واقعا، والمفروض عدم كونها نفس العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب، والامر الغيري وان فرض اكثر من اثنين فضلا عنهما، لا يمكن ان يتعلق بنفس العمل ما لم يكن بنفسه مقدمة، والمفروض عدم كون نفسه مقدمة، فمن اين يجئ امر آخر غيري متعلق

[وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة، لا ما توهم من ان المقدمة إنما تكون مامورا بها بعنوان المقدمية، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها، فإنه فاسد جدا، ضرورة أن عنوان المقدمية ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدمة له، وإنما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولية، والمقدمية إنما تكون علة لوجوبها. الامر الرابع: لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة، يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، ولا يكون مشروطا بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم (رحمه الله) في بحث الضد، قال: وأيضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب، في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر. وأنت خبير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان] بذات العمل فافهم وتأمل، فالتفصي عن هذا الاشكال منحصر بما افاده قدس سره في هذا المقام من القول باستحباب النفسي في الطهارات، وبما افاده السيد الاستاذ هناك من عدم استلزام اخذ القربة في متعلق الامر محالا فراجع، وأيضا بما افاده مد ظله في المقام من ان ملاك المقربية في الطهارات وغيرها من المقدمات هو امتثال اوامر ذيها كما لا يخفى. قوله: الامر الرابع لا شبهة في ان وجوب المقدمة بناء على الملازمة.. الخ. اعلم ان هذا الامر متكفل لبيان ما ذهب ليه صاحب " المعالم " وجوابه، وما نسب إلى الشيخ الانصاري وجوابه، وما افاده صاحب " الفصول " وجوابه،

[نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى. وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة ؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه، أو ترتب ذي المقدمة عليها ؟ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره) أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شئ منهما. الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلاجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمية والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص، فافهم. نعم انما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من انه لا يكاد يكون الآتي] فانه قد ذهب الاول إلى اعتبار قصد التوصل بالمقدمة إلى ذي المقدمة في وجوبها، وانه يشترط

وجوب المقدمة على ارادة فعل الواجب المتوقف عليها، وذلك يستفاد من كلامه في بحث الضد في مقام الرد على من ذهب إلى حرمة ضد الواجب من جهة كون ترك الضد مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة، فتركها الذي يتحقق بفعل الضد حرام، فان ترك الواجب حرام، قال: " وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل الواجب المتوقف عليها " ومراده من تلك العبارة كما ذكرناه أنفا أن ارادة ذي المقدمة وقصد التوصل بها إليه شرط في وجوبها، وفي كلامه ما لا يخفى، فان تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط بديهي، فان كان وجوبه مطلقا، كما هو المفروض في ان وجوبه ليس مشروطا بارادته، بل ليس

[بها بدونه ممتثلا لامرها، وآخذا في امتثال الامر بذيها، فيثاب بثواب أشق الاعمال، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل، كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له، لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراما، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية، غاية الامر يكون حينئذ متجرئا فيه، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة، فيما لم يقصد التوصل إليه اصلا. وأما إذا قصده، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرئا اصلا. وبالجملة: يكون التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيدا وشرطا لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.] معقولا، لرجوعه إلى عدم وجوبه، فلا محالة يكون وجوبها مطلقا غير مشروط بارادته، وذلك لما ذكرناه مرارا من ان وجوب المقدمة، بناء على الملازمة، وجوب توليدي قهري يترشح من ذي المقدمة إلى ما هي مقدمة له ذاتا ويتوقف هو عليها واقعا، بحيث لا يكاد يمكن ان يتعلق بما هو اضيق منه ولا بما هو اوسع، ومعلوم بان ارادة فعل الواجب وقصد التوصل بها إليه خارجة عما يكون بالحمل الشايع مقدمة، كما انه ان كان وجوبه مشروطا فلا محالة يكون وجوبها ايضا مشروطا، فانه ما لم يجب لم تجب لاستحالة التفكيك بين ايجابها وايجاب ذي المقدمة كما لا يخفى ضرورة تبعية ايجابها لايجابه، فان ايجابها متولد من ايجابه، فالدليل على وجوب المقدمة، عقلا كان أو غيره، اوفى على التبعية اطلاقا واشتراطا من اصل الملازمة

[ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب، وذلك لان الفرد المحرم انما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب، وهذا بخلاف [ما] ها هنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعا، وانتظر لذلك تتمة توضيح. والعجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في. وقوعها على صفة الوجوب، على ما حرره بعض مقرري

بحثه (قدس سره) بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه، وتأمل في نقضه وإبرامه. وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه] واصل الوجوب، كما انه قد ذهب الشيخ قدس سره على ما نسب إليه إلى انه اعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ان يكون الداعي إلى الاتيان بها هو التوصل بها إلى ذي المقدمة، بحيث ان لم يكن بهذا الداعي لم تقع مطلوبة، ومعه ليست صحيحة، ومراده قدس سره هو أن قصد التوصل بالمقدمة إلى ذي المقدمة شرط للواجب لا الوجوب كما ذهب إليه صاحب " المعالم " بمعنى ان الوجوب الغيري انما يترشح من ذي المقدمة ويتعلق بها مقيدة بكون الداعي إلى الاتيان بها هو التوصل بها إلى ذي المقدمة لا أنه يتعلق بنفس ذاتها بما هي هي ومطلقة، بحيث ان وجدت معراة عن القيد المذكور لم تقع على صفة الوجوب، بل تقع فاسدة فيما

[والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه اصلا، وأنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى. وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها، فضلا عن كل واحدة منها ؟ نعم فيما كان الواجب من الافعال التسبيبية والتوليدية، كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته. ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار] إذا كانت عبادة، هذا. ولكن الجواب عنه بطريق الاجمال هو ان تمام الملاك في حكم العقل بالملازمة هو التوقف والاحتياج ليس غير، ومعلوم بالضرورة من العقل الحاكم في المقام ان ذاك المعنى قائم بنفس ذات المقدمة، لا بضميمة شئ آخر، فبتحقق ذات المقدمة يرتفع الاحتياج من غير انتظار شئ زائد عليها من القصد وغيره، وبالجملة، مضافا إلى عدم دليل على ذلك، يدل العقل بالعلم القطعي على عدم اعتبار شئ زائد على نفس المقدمة في مقام التوقف ورفع الاحتياج، وذلك من غير احتياج إلى مزيد بيان واقامة برهان.

[وجوب المقدمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية. فإن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص. قلت: نعم وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل، ولانه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصلة من الاول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد

يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الامر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت احيانا أو حرقه، ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة.] واما ما ذهب إليه صاحب " الفصول " من جعل ترتب ذي المقدمة عليها شرطا لوقوعها على صفة الوجوب، بمعنى جعله قيدا للواجب لا الوجوب، بحيث ان لم تقع في الخارج كذلك تكون فاسدة فيما إذا كانت عبادة، فانه مع عدم ذلك يكشف عن عدم وقوعها على صفة بها صارت متعلقة للامر الغيري، والاتيان بالمأمور به فاقدا لما يعتبر في مطلوبيته قيدا كان أو جزء أو شرطا، فاسد قطعا، فالجواب عنه اوضح من سابقه، وذلك لان الغرض الداعي إلى ايجابها عقلا ليس الا التمكن عن الاتيان بذي المقدمة بحيث لولاها لما تمكن من الاتيان بذي المقدمة، وهذا الغرض اعني التمكن حاصل بإتيان ذات المقدمة كما لا يخفى، واما ترتب ذي المقدمة عليها خارج عما وقع متعلقا للغرض، ويحتاج إلى

[إن قلت: كما يسقط الامر في تلك الامور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات. قلت: نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرما، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحداهما متعلقا له فعلا دون الآخر ؟ وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: (والذي يدلك على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور، وأيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذي] علل وشروط اخرى من الارادة وغيرها كما لا يخفى، فكيف يمكن ويصح ان تكون فائدة ايجابها ترتب ذي المقدمة عليها مع ان هذا العنواو، اي الترتب الكذائي في الخارج يحتاج إلى علل اخرى، هذا على ما افاده المصنف قدس سره وتبعه في ذلك السيد الاستاذ مد ظله العالي. اقول: يمكن ان يجاب بان المراد بكون ترتب ذي المقدمة عليها شرطا لا يخلو من امرين: احدهما ان يكون شرطا خارجيا غير داخل فيما هو المقدمة، وان المقدمة ليست الا نفس ذاتها. ثانيهما ان يكون له دخل في حقيقتها وتحققها، وكلاهما ممنوع، وذلك لانه

[يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطقا، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضا حيث أن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا بمجرد حصول شئ آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. وقد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة،

لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها. وقد انقدح منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، وأن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلا ؟ كما عرفت.] على الاول انما يكون الواجب عبارة عن نفس المقدمة، ضرورة ان الامر الغيري انما يترشح ويتعلق بما هو مقدمة واقعا ومحتاج إليه ذاتا ولا يمكن تعلقه بما هو اضيق أو اوسع، ومع كون ذاتها واجبة لا محالة تقع على صفة الوجوب وان لم يقع ذوالمقدمة بعد كما لا يخفى، وعلى الثاني يلزم الدور لتوقف ذي المقدمة عليها وتوقفها عليه على المفروض، فلا يكون وجود ذي المقدمة شرطا لها الا على وجه دائر، وبطلانه اوضح من ان يخفى، هذا كله مع عدم دليل صالح لاثبات مثل ذلك، سوى ما توهمه قدس سره دليلا من الادلة الثلاثة التي ذكرها المصنف في " الكفاية " وما

[نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الاخرى، من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الاخرى، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتي ان وجوب المقدمة على الملازمة تبعي، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا، لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلا عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم. إن قلت: لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الاخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبية وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الاثر، كما مر. قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتا فيهما، لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلا - كما ها هنا - ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة، ضرورة أن الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الاتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتا فيها، كما لا يخفى.] ذكرناه كاف في الجواب عنها. ولعل ما اوقعهما فيما افاداه، من اعتبار قصد التوصل أو اعتبار الترتب، هو ما ذكرناه سابقا من ان الوجوب الغيري والامر المقدمي ليس وجوبا وأمرا عند العقل حقيقه، بل وان كان في الظاهر امرا فهو انما يكون صوريا وليست له واقعية.

[وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مطلوبية المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها. ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لاجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، وهي مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى إيجابها، وصريح الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لاجل غاية، وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها، يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف ؟ وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها. وهو كما ترى، ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيدا لذي

الغاية، بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها، كما أفاده. ولعل منشأ توهمه، خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسي، فافهم واغتنم. ثم إنه لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب] قوله: ثم انه لا شهادة على الاعتبار... الخ. اشارة إلى ما افاده بعض الاعلام لتصحيح القول بالمقدمة الموصلة، من ان الشاهد على اعتبار ترتب الواجب على مقدمته في وقوع المقدمة على صفة الوجوب هو انه يصح النهي عن المقدمة عقلا فيما إذا لم تكن موصلة إلى

[منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنه ليس لاجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة، بل لاجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب ها هنا، كما لا يخفى.] الواجب، والوجه في شهادة مثل ذلك على ما ذكر، هو انه لا شبهة في عدم وقوع ما هو محرم فعلا من المقدمة على صفة الوجوب، لانه مع ابتلائها بالتحريم لا يمكن ان يقع واجبة، وصحة المنع بضميمة ما هو لازمه من عدم وقوع المنهي عنه تكشف عن ان وقوع المقدمة على صفة الوجوب مشروط بكونها موصلة إلى الواجب بحيث ان لم يأت به بعدها وقعت محرمة غير واجبة. واجاب المصنف قدس سره عن ذلك بوجوه: احدها بانا لا نسلم صحة النهي والمنع عقلا عما لم يكن موصلا إلى الواجب، وذلك لان المقدمة بعد كونها على ما هي عليه من الملاك الذي تكون به واجبة عقلا على الملازمة، اعني توقف الواجب عليها واحتياجه في الوجود إليها، لا يصح النهي عنها الا جزافا، أو بملاك آخر غير ملاك عدم ترتب الواجب عليها مثل ملاك الغصبية وغيرها. ثانيها بعد تسليم ذلك بان عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب بعد فرض المنع عنه لا يكشف عن اختصاص الوجوب بالموصلة منها، ضرورة ان عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب انما يكون باعتبار المانع، وهو ابتلائه بالنهي عنه فعلا لا لعدم مقتضى الوجوب فيه، وبالجملة عدم وقوع المقدمة غير الموصلة على صفة الوجوب في صورة المنع عنه اعم من ان يكون باعتبار عدم المقتضي للوجوب، أو من جهة النهي وابتلائه بالمزاحم، وعليه كيف يكون ذلك كاشفا عن ان الواجب من المقدمة هو الموصلة واختصاص الواجب بها لا غيرها. ثالثها ما افاده بقوله: " مع ان في صحة المنع عنه كذلك نظر... الخ "

[مع أن في صحة المنع كذلك نظر، وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا، لعدم التمكن شرعا منه، لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به.] ومحصل هذا الوجه هوانه يلزم من صحة المنع امران: احدهما عدم العصيان في مقام ترك الواجب ومخالفته، وذلك لانه مع ترك الواجب يخرج الواجب عن كونه واجبا لعدم القدرة عليه من جهة عدم التمكن من مقدمته شرعا، لان المقدمة على ما هو المفروض تكون منهيا عنها شرعا فليست مقدورة فلم يكن الواجب من جهتها ايضا مقدورا فلم يكن واجبا حتى يكون تركه عصيانا. ولا يخفى بطلان هذا الامر. ثانيهما اختصاص الايجاب لذي المقدمة بصورة إتيانه، والايجاب بعد الاتيان طلب للحاصل وهو ايضا باطل ومحال، وذلك لان ايجاب الفعل مشروط بقدرة

المكلف عليه شرعا وعقلا، والمفروض انه ليس مقدورا له شرعا الا بعد اتيانه، لانه مع فرض عدم الاتيان بالواجب تكون المقدمة حراما شرعا، ومع كونها حراما كذلك ليست مقدورة، فلم يكن الواجب ايضا مقدورا، ولازمه ان لا يكون واجبا الا بعد الاتيان به فايجابه حينئذ طلب للحاصل، وبعبارة اخرى ايجاب الواجب يتوقف على القدرة عليه عقلا وشرعا، والقدرة عليه كذلك تتوقف على القدرة على المقدمة عقلا وشرعا، والمفروض توقف القدرة على المقدمة شرعا على الاتيان بالواجب، فنفس الاتيان بالواجب يحقق شرط الايجاب، والايجاب بعده طلب للحاصل وهو محال هذا. ولكنه على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله العالي نحو مغالطة، وذلك لان قياس القدرة الشرعية على القدرة العملية في توقف ايجاب الواجب على اباحة مقدمته قياس مع الفارق، ضرورة ان القدرة العملية انما تكون شرطا في تحقق

[وبالجملة يلزم أن يكون الايجاب مختصا بصورة الاتيان، لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيدا. بقي شئ وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة، هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب، بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما،] التكليف بحيث يتوقف عليها، بخلاف القدرة الشرعية التي تكون عبارة عن عدم تعلق نهي الشارع بما يقع موردا لامره، فان ايجابه وامره لا يتوقف على اباحة متعلق ايجابه توقف المعلول على علته والمشروط على شرطه، غاية الامر عدم اجتماع الايجاب مع النهي في موضوع واحد لمكان المضادة بينهما، وهذه حيثية اخرى غير حيثية توقف المعلول على علته، ومعلوم بالضرورة من العقل انه يشترط في صدق الاجتماع ومحاليته اتحاد الموضوع ومحل الاجتماع، وهذا المعنى مفقود في المقام، لان الايجاب انما يكون متعلقا بما يكون مقدمته مباحة غير منهي عنها وموصلة إليه، واما النهي فيكون متعلقا بالمقدمة التي لم تكن كذلك، وبعبارة اخرى ان اختصاص الايجاب بما كانت مقدمته مباحة لا يوجب توقف الايجاب على الاتيان بالواجب حتى يلزم طلب الحاصل، بل انما يكون مقتضيا لعدم سراية الوجوب من الواجب إلى ما يكون موصلا لوجود المانع عنها بالاضافة إلى ما لا يكون موصلا من المقدمة. قوله: بقي شئ وهو ان ثمرة القول... الخ. اعلم انه قد جعل من ثمرة القول بالمقدمة الموصلة صحة العبادة فيما إذا توقف فعل الواجب المضيق على تركها ومع ذلك اتى بها، وحاصل الوجه في ذلك، بعد فرض القول بان ترك الضد مما يتوقف عليه الواجب، لا انه من مقارناته كما عليه المحققون، وبعد القول بوجوب المقدمة وبعد جعل ترتب ذي المقدمة عليها

[فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيا عنه، فلا تكون فاسدة. وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد، وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث أن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا، لان الفعل ايضا ليس نقيضا] من شروط الواجب وقيوده، كما صرح به صاحب هذا القول، لا من شروط الوجوب، فانه ليس ترك الضد حينئذ بواجب اصلا فلا يكون

نقيضه بحرام ابدا، وعليه لا يصح التكلم كما لا يخفى، بل انما يصح التكلم فيه من وجه التصحيح والرد عليه بناء على كونه شرطا للواجب، هو ان ملاك فسادها عند من يقول به من باب كونها تركا لما يجب مقدمة لفعل الواجب المضيق من ترك العبادة الكذائية الذي يكون مقدمة لفعل المضيق، هو كونها مبغوضة وحراما باعتبار كونها موجبة لترك الواجب المقدمي، وهذا الملاك انما يتحقق في العبادة فيما إذا كان مطلق تركها واجبا لا الترك الخاص، وهو كونه موصلا إلى الواجب المضيق وذلك على ما افاده المصنف قدس سره، لان العبادة على الاول ان لم تكن نفسها تعاند الترك المطلق الذي يكون واجبا كذلك، بل كانت لازمة لما يعاند الترك المزبور من ترك الترك، لكنه متحدة معه عينا وخارجا، وهذا يكفي في الفساد، ان لم نقل بانها عين ما يناقض الترك الواجب، وهذا بخلاف الثاني فانها ملازمة لما يكون حراما من نقيض الترك الواجب وهو ترك الترك، بل مقارن لما يكون حراما من رفع الترك الواجب، وذلك لان نقيض الاخص، اعني

[للترك، لانه أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقا، وليس عينه، فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الامر أن ما هو النقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده، كما لا يخفى. قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل في الاول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشئ إلى ما يلازمه، فضلا عما يقارنه أحيانا. نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لكنه متحد معه عينا وخارجا، فإذا كان الترك واجبا، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا، فتدبر جيدا.] الترك الخاص الذي يوصل به إلى الواجب اعم يكون له فردان: احدهما الترك المجرد عن الايصال. والآخر تركه، فالاتيان بالعبادة حينئذ انما يكون مقارنا لما يكون حراما من نقيض الترك الواجب، اعني ترك الترك الخاص الذي قد يوجد في الخارج مقارنا لوجود العبادة وقد يوجد بغير وجودها. ولكنه على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله العالي لا يخلو عن تأمل واشكال، وذلك لا نعقل لنقيض الترك وان كان خاصا معنى وحقيقة في نفس الامر الا الفعل، وان كان قد يعبر عنه بترك الترك، لكنه صرف التعبير، لا ان له حقيقة وراء الفعل الذي يضاف إليه الترك، تأمل تعرف.

[ومنها: تقسيمه إلى الاصلي والتبعي، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشئ تارة متعلقا للارادة والطلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا، وأخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره، لاجل كون إرادته لازمة لارادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الاصالة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات، فإنه يكون في هذا المقام، تارة مقصودا بالافادة، وأخرى غير مقصود بها على حدة، إلا أنه لازم الخطاب، كما في دلالة الاشارة ونحوها. وعلى ذلك، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما، واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما، حيث يكون متعلقا للارادة

على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة، وأخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لارادة ذي المقدمة على الملازمة. كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضا بالاصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلا، ولو لم يكن هناك شئ آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى. نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتصف النفسي بهما أيضا،]
قوله: ومنها تقسيمه إلى الاصلي والتبعي... الخ. ان تقسيم الواجب إلى الاصلي والتبعي يمكن ان يكون بلحاظ دلالة الدليل وباعتبار مقام الاثبات كما ذهب إليه بعض المحققين، والمراد بالاصلي هو الواجب الذي يكون مقصودا بالافهام، والتبعي ما لم يكن مقصودا بالافهام، ولكنه من لوازم الخطاب كما في دلالة الاشارة التي تكون عبارة عن دلالة الخطاب على لوازم مدلوله التي لم تكن مقصودة من الدليل، كدلالة الآيتين على ان اقل]

[ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالافادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر - كما مر - أن الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى. ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في واجب أنه اصلي أو تبعي، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية، كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية. نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمي، وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلا على القول بالاصل المثبت، كما هو واضح، فافهم. تذنيب: في بيان الثمرة، وهي في المسألة الاصولية - كما عرفت سابقا - ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، واستنباط حكم فرعي، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنه بضميمة مقدمة كون شئ مقدمة لواجب يستنتج انه واجب. ومنه قد انقدح، أنه ليس منها مثل برء النذر بإتيان مقدمة واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة، لصدق الاصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة.] الحمل ستة اشهر، ويتصف الواجب بذالك الاعتبار، اي بلحاظ مقام الدلالة بالاصالة والتبعية مطلقا نفسيا كان اوغيريا. ويمكن ان يكون بلحاظ مقام الثبوت، وان لم تكن في البين دلالة، كما ذهب إليه المصنف قدس سره، ومعنى كون الواجب كذلك بهذا الاعتبار وذاك

[مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة، وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى. ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير عديدة، لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا، لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى. وأخذ الاجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبة كفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها، هذا في الواجبات التوصلية. وأما الواجبات التعبدية، فيمكن أن

يقال بجواز أخذ الاجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا على نفس الاتيان، كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الامر يعتبر فيها - كغيرها - أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستاجر، كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الاجرة عليها أكلا بالباطل. وربما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل] اللحاظ هو انه ان كان الشئ متعلقا للارادة والطلب واقعا مستقلا من جهة الالتفات إليه بما هو عليه من ملاك المطلوبية يكون الواجب بهذا الاعتبار اصليا، وان لم يكن كذلك، بل كان متعلقا للارادة المتولدة عن ارادة اخرى يكون بهذا الاعتبار تبعيا، ولا يخفى ان الواجب الغيري يتصف بلحاظ مقام الثبوت بالاصالة والتبعية بخلاف النفسي فانه لا يكاد يتصف بالتبعي اصلا، وذلك لان

[بالملازمة - فيما كانت المقدمة محرمة، فيبتنى على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها، وفيه: أولا: إنه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنية عليه، لما أشرنا إليه غير مرة، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة. وثانيا: إن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلا، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية، ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه، وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه. وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها، وعدم جوازه أصلا، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى. في تأسيس الاصل في المسألة إعلم أنه لا اصل في محل البحث في المسألة، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة] النفسي لا بد وان يكون متعلقا للارادة مستقلا، فانه مطلوب بما له من الملاك في نفسه لا باعتبار أخر غيره فافهم. قوله: في تأسيس الاصل في المسألة... الخ. ان ما افاده قدس سره من التفصيل بين الملازمة ونفس الوجوب في عدم جريان الاصل في الملازمة وجودا وعدما، وجريانه في نفس الوجوب باعتبار كونه مجعولا عرضا وتبعا لجعل وجوب ذي المقدمة، وان لم يكن مجعولا ذاتا لا بسيطا

[أو عدمها أزلية، نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالاصل عدم وجوبها. وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهية، غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم ها هنا، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كاف في جريان الاصل. ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعليين، نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بالاصل، كما لا يخفى.] ولا تأليفا، ليس في محله، وذلك لما ذكرناه سابقا من ان وجوب المقدمة قهري وذاتي، لا يتطرق إليه يد الجعل اصلا، وتابع لوجوب ذي المقدمة في كل ما هو عليه من الاطلاق والاشتراط والفعلية والتنجز والشأنية والاقتضاء،

لانه يكون من رشحاته فكيف يمكن اثبات عدم الفعلية أو عدم التنجز بالاصل مع فرض وجوب ذي المقدمة في هاتين المرتبتين، وليس ذلك الا التفكيك بين الشئ ولازمه الذاتي والقهري، والوجوب المقدمي كما ذكرنا بالاضافة إلى وجوب ذي المقدمة يكون من اللوازم الذاتية لا يمكن انفكاكها عن ملزومها، فما اورده المصنف على نفسه بقوله: " ولزوم التفكيك.... الخ " غير قابل للجواب كما لا يخفى على اولي الالباب، وما اجابه عنه قدس سره بقوله: " لا ينافي.. الخ " غير واف للجواب.

[إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، والاولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئا له مقدمات، أراد تلك المقدمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويا (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلا، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشا بخطاب (إشتر) في كونه بعثا مولويا، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق، بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له، كما لا يخفى. ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري، إلا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضا، لتحقق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه، وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة.] قوله: إذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد.... الخ. بعد ما عرفت من المقدمات لا بد من بيان ما هو الحق في المقام من وجوب المقدمة أو عدم وجوبها، والحق ما ذهب إليه السيد العلامة مد ظله من عدم وجوبها، وذلك لعدم الدليل على الوجوب لا شرعا وهو واضح، ولا عقلا فكذلك اما بحسب البرهان فان غاية ما يمكن ان يقع برهانا على الوجوب هو ما ذكره ابو الحسين البصري (١) من ترتيب قضية شرطية تقع في نتيجتها ذلك على ما توهمه مع وضوح فساده كما يتضح ذلك مضافا إلى ما افاده قدس سره في رده

---

(١) هو محمد بن علي الطيب، ابو الحسين البصري المعتزلي، ولد في البصرة وتوفي ببغداد سنه (٤٣٦) هـ ومن كتبه " المعتمد " في اصول الفقه - اعلام الزركلي ج ٧ / ١٦١. (*)

[ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالاصل لغيره - مما ذكره الافاضل عن الاستدلالات - وهو ما ذكره أبو الحسين البصري، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ، فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه. وفيه: - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الاولى، لا الاباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة الترك عما أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، وإلا فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهم [معه] صدق القضية الشرطية الثانية - ما لا يخفى، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبق له

وجوب معه، إلا أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكنا من الاطاعة والاتيان، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب. نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة، بداهة أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا، لامكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، وإن كان واجبا عقلا إرشادا، وهذا واضح.] بالتأمل في اطراف دليله، فانه مع تسليم صحة اطراف ما رتبه من البرهان ليس دليله مستلزما لخروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا، بل انما يلزم منه عدم وجوب مقدمته ولا ينافي عدم وجوبها وجوبه اصلا. اقول: فيه مالا يخفى من ان الترخيص الفعلي في ترك المقدمة كما هو المفروض ينافي ويناقض ايجاب ذوالمقدمة كما لا يخفى.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل على وجوب السبب، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الامر المتوجه إليه عنه إلى سببه. ولا يخفى ما فيه، من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الامر النفسي إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده، ضرورة أن المسبب مقدور المكلف، وهو متمكن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى. وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فقد استدل على الوجوب في الاول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة. وفيه - مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي - أنه لا يكاد يتعلق الامر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار، والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط، لا عن الغيري، فافهم. تتمة: لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة - لو قيل بالملازمة - وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا، واما بحسب الوجدان فانه وان ذكر المصنف بانه حاكم على ان من يريد شيئا ويطلبه وله مقدمات فلا محالة يريد تلك المقدمات لكن الانصاف ان الوجدان انما يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة ارشادا إلى امتثال ذيها لكونه موقوفا عليها، لا بملاك كائن في نفسها، واما حكمه بمطلوبية المقدمة للامر وكونها واجبة فغير معلوم عندنا، فانا إذا راجعنا إلى وجداننا لم نر فيه ذلك اصلا.

[كما كان متمكنا قبله، فلا دخل له أصلا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب الترك، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته. لا يقال: كيف ؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أن الشئ ما لم يجب لم يوجد. فإنه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل

من المقدمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، والا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل. فصل الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا ؟ فيه أقوال، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور: الاول: الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك] قوله: فصل الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده أو لا... الخ. المراد بالاقتضاء في العنوان اعم من ان يكون بنحو العينية أو الجزئية أو الملازمة، كما ان المراد بالضد في المقام ايضا اعم من الضد المصطلح في الفلسفة فليس منحصرا في الامر الوجودي، بل يعمه والامر العدمي كما افاده في الامر الاول.

[الآخر، أو المقدمية على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد ها هنا، هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان أو عدميا. الثاني: إن الجهة المبحوثة عنها في المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لاجل توهم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال، في المقدمية وعدمها، فنقول وعلى الله الاتكال: إن توهم توقف الشئ على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات. وهو توهم فاسد، وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشيئين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.] قوله: الثاني ان الجهة المبحوث عنها في المسألة... الخ. اعلم ان اكثر القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص انما ذهبوا إليه بملاك مقدمية ترك الضد لوجود الاخر، وهذا منهم توهم بحت، فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال لاثبات القول بمقدمية ترك الضد هو انه لا شبهة في كون كل واحد من الضدين مانعا عن الاخر وعدم اجتماعهما في الوجود من شخص واحد في زمان واحد لمكان التمانع بينهما، كما لا ريب في كون عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الممنوع، ومن مقدمات وجوده وعلله، فإذا ثبت مقدمية ترك

[فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين، كيف ؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشئ على عدم ضده، توقف الشئ على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشئ توقف عدم الشئ على مانعه، بداهية ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح. وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غر عدم وجود ضده، ولعله كان محالا، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الارادة الازلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع، كي يلزم الدور. إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل منهما متعلقا لارادة شخص فأراد مثلا أحد الشخصين حركة

شئ، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجودا، فالعدم - لا محالة - يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع.] الضد للواجب ومقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الترك الذي يتحقق بفعل الضد حراما ومنهيا عنه، وذلك لمكان معلومية كون ترك الواجب منهيا عنه. وهذا الاستدلال صغرى وكبرى ممنوع اما الصغرى فلانه ليس في البين ما يوجب توقف الواجب على عدم ضده وكون الضد الكذائي مقدما على الواجب طبعا أو وجودا سوى التمانع بين الضدين وجودا، وهذا العنوان اي التمانع في الوجود لا يقتضي ازيد من عدم اجتماعهما في التحقق، وليس هذا الا عبارة عن مقارنة احد الضدين مع عدم الآخر، وليس للعدم الكذائي تقدم عليه ولا توقف المعلول على علته، وبعبارة اخرى ليس مقتضى التمانع الا صرف

[قلت: هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها لا إلى وجود الضد، لكونه مسبوقا بعدم قدرته - كما لا يخفى - غير سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أنه غائلة لزوم توقف الشئ على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لاستحالة أن يكون الشئ الصالح لان يكون موقوفا عليه [الشئ] موقوفا عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه. والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون العدم مستندا إلى وجدو الضد، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي، وإن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها، مساوق لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأسا من البين، ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها.] التقارن بين احد الضدين وعدم الاخر، وان فرضنا ان التمانع يقتضي التوقف والتقدم يلزم منه توقف عدم احدهما على وجود الآخر وتقدم هذا الوجود على ذاك العدم توقف عدم الشئ على وجود مانعه، وذلك لبداهة ثبوت المانعية في الطرفين. والحاصل ان التمانع ان كان مقتضيا لتوقف احد الضدين على عدم الآخر لكان مقتضيا لتوقف عدم الاخر على الآخر لاتحاد ملاك التوقف في الطرفين، وهذا دور بين، وما قيل في منع الدور والتفصي عنه من ان توقف وجود احد الضدين على عدم الاخر فعلي، وذلك لان وجود الشئ يتوقف فعلا على علته والمفروض ان عدم المانع من جملتها كما لا يخفى، بخلاف توقف عدم الضد على وجود الآخر المانع عنه فانه شأني فرضي تقديري، وذلك لان استناد عدم

[إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الانكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة. قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلا أنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الاخر، الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدما عليه ولو طبعا، والمانع الذي يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشئ ويزاحمه في وجوده. نعم العلة التامة لاحد الضدين، ربما تكون مانعا عن الآخر، ومزاحما لمقتضيه في تأثيره، مثلا تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الاخ الغريق من المحبة والشفقة، لارادة إنقاذه] الممنوع إلى وجود

المانع انما يكون بعد فرض وجود المقتضي للممنوع من الارادة وغيرها، ولعل استناد عدم الضد الممنوع إلى وجود الضد الاخر الذي كان مانعا، وهو كونه بعد وجود المقتضي للممنوع بان يكون متعلقا للارادة الفعلية، لكن منع عن وجوده المانع اعني وجود الضد، ممنوع ومحال، وذلك لان عدم الضد الذي فرض ممنوعا لا زال يكون مستندا إلى عدم المقتضي وهو عدم تعلق الارادة به، وقد اجاب عنه المصنف قدس سره بانه فاسد غير سديد، وذلك لانه وان كان قد ارتفع به الدور لعدم فعلية التوقف من الطرفين، لكن غائلة توقف الشئ، اعني عدم الضد في المقام، على ما يصلح لان يكون موقوفا عليه كافية في الاستحالة، لان توقف امر، وان كان عدميا على شئ ولو في بعض الاحيان، كاف في صدق التوقف عليه فعلا، فيكون محالا فافهم وتأمل. اقول: بل الجواب المذكور غير سديد، لان الكلام في الافعال

[مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيدا. ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم للشي ء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل عرفت ما يقتضي عدم سبقه. فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام، حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق وبذلك حقيق. فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمية.] الاختيارية، فلا يكاد يستند عدم الممنوع إلى وجود المانع ابدا ولو في بعض الاحيان، فانه مع تعلق الارادة بايجاد المانع كما هو المفروض لا يمكن تعلقها بايجاد الممنوع، والا فلا بد من التزاحم بين الارادتين وعدم التأثير في كليهما الا ان يكون هناك مرجح لاحدهما، فلا بد من تأثير ما يتعلق بذي المرجح، وفي هذا الفرض ايضا يستند عدم الآخر إلى عدم المقتضي له لا إلى وجود المانع فافهم. واما الكبرى فلما ذكرناه في بحث المقدمة من عدم الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته فراجع، مضافا إلى ان دلالة الدليل المذكور على المطلوب تحتاج إلى اثبات مقدمة اخرى، وهي اثبات اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده العام، اعني مطلق الترك، وهو في حيز المنع كما ستعرفه هذا. وفصل بعض الاعلام على ما حكى بين الضد الموجود وبين المعدوم منه، فقال بالتوقف في الاول دون الثاني، وفيه ما لا يخفى ضرورة عدم التفاوت فيما هو الملاك للتوهم المتوهم بين الموجود منه والمعدوم، فان التمانع ان كان صالحا لذلك ومقتضيا له كما توهمه بعض لم يكن تفاوت بينهما في ذلك اصلا، وان لم يكن كذلك فكذلك.

[وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود، في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه. وعدم خلو الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا، بل على ما هو عليه، لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي، من الحكم الواقعي. الامر الثالث: إنه قبل بدلالة الامر بالشئ بالتضمن على النهي عن الضد العام، بمعنى الترك، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك. والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك،

ويتخيل منه أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء] اقول: يمكن ان يقال بان في الموجود منه جهة اخرى ليست في المعدوم تكون تلك الجهة مقتضية للتوقف فيه دونه، وهي كون الضد الموجود مانعا عن تأثير الآخر ورافعا لبعض مقدماته وعلل وجوده من قابلية المحل لتأثير الآخر، والشاهد عليه هو احتياج رفع المانع الموجود بمقدمات كثيرة في الاضداد الحقيقية الخارجية كالسواد القائم بالجسم مثلا، فانه يحتاج تأثير ضده، اعني الحمرة مثلا، إلى اعدام السواد، مع كونه محتاجا إلى مقدمات ايضا، فتأمل. قوله: الثالث انه قيل بدلالة الامر... الخ. ذهب جماعة بالدلالة في الضد العام، اعني مطلق الترك، وهم بين من يقول بالعينية وبين من يقول بالتضمن، واستدلوا على مذهبهم بما لا يخفى فساده فراجع كتب القوم وتأمل.

[الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة، وكان يبغضه البتة. ومن هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنينية، لا الاتحاد والعينية. نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه، فافهم. الامر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة، وهي النهي عن الضد بناء على الاقتضاء، بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة. وعن البهائي (رحمه الله) أنه أنكر الثمرة، بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الامر به، لاحتياج العبادة إلى الامر.] قوله: الامر الرابع تظهر الثمرة في ان... الخ. اعلم انه قد جعل من ثمرات المسألة فساد العبادة فيما إذا كانت ضدا للواجب على القول بالاقتضاء، وعدمه على القول بعدمه، وقال شيخنا البهائي قدس سره: ان الحكم بالفساد لا يحتاج إلى النهي عنه، بل عدم الامر كاف في الفساد، ومدعاه مركب من جزئين: الاول ان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بالضد وان لم يكن مقتضيا للنهي عنه، وذلك لاستحالة الامر بالضدين في آن واحد لانه تكليف بالمحال، بل تكليف محال.

[وفيه: إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبية للمولى، كي يصح أن يتقرب به منه، كما لا يخفى، والضد بناء على عدم حرمته يكون كذلك، فإن المزاحمة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدلية، أو غيرها اي شئ كان، كما هو مذهب الاشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء. ثم إنه تصدى جماعة من الافاضل، لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب على العصيان، وعدم إطاعة الامر بالشئ بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك، اي بأن يكون الامر بالاهم مطلقا، والامر بغيره معلقا على عصيان ذاك الامر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفا. قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو

العزم عليها مع] والثاني ان صحة العبادة منوطة بقصد التقرب وهو الاتيان بها بداعي امرها، ومع عدمه كما هو المفروض لا يكاد يتمشى قصد القربة. والجواب عنه، بعد تسليم ما افاده قدس سره من عدم الامر، مع انه في محل المنع كما سيأتي انشاء الله، انه يكفي في صحة العبادة رجحانها والاتيان بها بهذا الداعي بعد كونها صالحة لان يتقرب بها إلى الله تعالى وعدم كونها مبغوضة هذا. مضافا إلى ان ما ذكره من عدم الامر ممنوع، لانه يمكن تصحيح تعلق الامر بالضد وكونه مأمورا به بوجهين:

[فعلية الامر بغيره أيضا، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضا. لا يقال: نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالاهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار. فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليس إلا لاجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختص بحال دون حال، وإلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال. إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فإن الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الاهم لا يطارد الاهم، فإنه يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره. قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الاهم ؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه للاهم ؟ والمفروض فعليته، ومضادة متعلقه له.] الاول ما ذكره جماعة منهم الميرزا الشيرازي قدس سره، وهو تعلق الامر بالضد بنحو الترتب، بمعنى تعلقه به مترتبا على عصيان الامر المتعلق بالشئ ومشروطا بعدم اطاعته بنحو الشرط المتأخر، أو على البناء وقصدها بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، ضرورة ارتفاع ما هو ملاك الاستحالة من التكليف بالمحال والمطاردة بين الامرين، لان لزوم المحال فيما إذا كان الامران في عرض واحد واما إذا تعلق احدهما باحد الضدين في مرتبة لم يكن الآخر متعلقا بالآخر في تلك المرتبة فلا يلزم منه محذور اصلا، كما إذا كان الامر بالاهم مطلقا، وبالمهم

[وعدم إرادة غير الاهم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الاتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة، من جهة المضادة بين المتعلقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه اصلا بمجال. إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات ؟ قلت: لا يخلو: إما أن يكون الامر بغير الاهم، بعد التجاوز عن الامر به وطلبه حقيقة. وإما أن يكون الامر به إرشادا إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة، وأن الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالاهم، لا أنه أمر مولوي فعلي كالامر به، فافهم وتامل جيدا.] مشروطا بعدم اطاعة امر الاهم، فالامر بالمهم انما يكون في مرتبة لم يكن الامر بالاهم في تلك المرتبة موجودا، وهي عصيانه وسقوطه بذلك، كما ان الامر بالاهم انما يكون في مرتبة لم يكن الامر بالمهم في تلك المرتبة متحققا، وهي عدم تحقق شرطه، وهو عصيان امر

الاهم وسقوطه، وتعلق الامر بالضدين بهذا النحو مما لا مانع عنه عقلا ولا محذور فيه شرعا، هذا. الثاني ما افاده بعض المحققين من انه لا مانع عقلا من تعلق الامر بالضدين ولو في عرض واحد فيما إذا كان احدهما موسعا ومطلوبا في مجموع الوقت، والاخر مضيقا ومطلوبا في بعض المعين منه، لعدم لزوم محذور المطاردة بينهما والتكليف بالمحال كما لا يخفى. وذلك لانه بناء على ما هو الحق من تعلق

[ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الامرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الاستاذ (قدس سره) لا يلتزم به - على ما هو ببالي - وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الامر. نعم فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الامر بها على حاله، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الاهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الامر، فإنه وإن كان خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقي تحتها، كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامتثال، والاتيان به بداعي ذاك الامر، بلا تفاوت في نظره بينهما اصلا. ودعوى أن الامر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من افراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالاهم، وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من] الامر بالطبيعة وعدم سرايته إلى الافراد، لا تزاحم بين الطبيعة المأمور بها وبين الشئ المأمور به، وان كان بعض افرادها مزاحما للاهم مثلا، لكنه لا يوجب استحالة الامر بها في عرض الامر بالاهم، غاية الامر ان المكلف قد يمتثل امر المتعلق بها بما يزاحم الاهم من بين افرادها بسوء اختياره، وذلك لا يقتضي عدم الامر بها، هذا بناء على عدم السراية، واما بناء على سراية الامر بالطبيعة إلى الافراد كما هو مختار المصنف، فيمكن ايضا تصحيح العبادة باتيانها بداعي الامر، وذلك لما افاده قدس سره من ان الفرد المزاحم للاهم وان كان لا يكاد ان يتعلق به الامر ويسري إليه لمكان المزاحمة لكنه لما كان وافيا لتمام الغرض الذي يكون داعيا إلى الامر ومساويا لسائر الافراد في المصلحة والمطلوبية وحصول الغرض

[أفرادها بما هي مأمور بها، فاسدة، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الامر بما تعمه عقلا، وعلى كل حال، فالعقل لا يرى تفاوتا في مقام الامتثال وإطاعة الامر بها، بين هذا الفرد وسائر الافراد أصلا. هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع. وأما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل. ثم لا يخفى أنه بناء على إمكان الترتب وصحته، لا بد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلا إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الاهم صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة.] بها، فلا مانع من الاتيان به بداعي الامر المتعلق بسائرها عقلا. ولما لم يكن الترتب خاليا عن الدقة فلا بأس بذكر ما يوضحه فيقال وعلى الله الاتكال: ان

ملاك استحالة الامر بالضدين عدم قدرة المكلف على اتيانهما في زمان واحد وفي عرض واحد ومرتبة واحدة، مثل ان يبعث المولى عبده إلى فعلهما مطلقا وعلى اي تقدير، واما إذا بعثه إلى احدهما الاهم مطلقا وإلى الآخر مقيدا ومشروطا بمخالفة الامر بالاهم وعصيانه فلا استحالة، بل صريح الوجدان يحكم بامكانه، لان تعلق ارادة المولى بفعل عبده لما لم يكن علة تامة لفعله وامتثاله، بل انما يكون الامر منه لمجرد احداث الداعي في المكلف، ويختلف

[فصل لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفينا (٢)، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشئ مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام. نعم لو كان المراد من لفظ الامر، الامر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخر، بان يكون النزاع في أن أمر الآمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعلية. وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزا، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات] ذلك على حسب اختلاف المكلفين في السعادة والشقاوة، فيمكن ان يتعلق امر المولى بما هو اهم عنده كإنقاذ ابنه مطلقا وعلى كل تقدير، ويأمر ايضا بإنقاذ اخيه على تقدير مخالفة العبد الامر بالاهم وبشرط عصيانه له، وذلك مما لا مانع عنه عقلا ولا محذور فيه شرعا، ومثل ذلك كثير في العرفيات. وما يقال بانه لا مجال لتعلق الامر بالمهم اصلا، اما قبل حصول شرطه وهو عصيان امر الاهم فواضح، واما بعد حصول شرطه فلان عصيان الاهم انما يتحقق بإنقاذ المهم، وبعد الانقاذ يكون الامر به تحصيلا للحاصل وهو محال. يمكن الجواب عنه بان تحقق الشرط وان كان بحسب الزمان متأخرا أو مقارنا لانتفاء موضوع امر المهم، لكنه متقدم عليه طبعا ورتبة، ويكون الشرط الكذائي بنحو الشرط المتأخر، بحيث يكون حصوله كاشفا عن سبق الامر

غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان. وقد عرفت سابقا أن داعي إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث والتحريك جدا حقيقة، بل قد يكون صوريا امتحانا، وربما يكون غير ذلك. ومنع كونه أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا، وإن كان في محله، إلا أن إطلاق الامر عليه، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا، مما لا بأس به اصلا، كما لا يخفى. وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جيدا. فصل الحق أن الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد، ولا] وتقدمه، فافهم. والحاصل ان العقل الحاكم باستحالة تعلق الامر بالضدين في عرض واحد يحكم بامكان تعلقه بالاهم منهما مطلقا وبالمهم مترتبا على عصيان امر الاهم وعلى تقدير مخالفته ومشروطا بها، فانه ليس في تلك المرتبة ما يزاحم الامر بالمهم من الامر بالاهم لسقوطه في تلك المرتبة، والشاهد على امكانه هو الوجدان فلا يحتاج إلى دليل ولا برهان، وبعد اثبات امكان الترتب وصحته في مقام الثبوت لا نحتاج في مقام الاثبات والوقوع إلى دليل آخر غير دليل اصل الحكم واطلاقه، فانه كاف في اثباته وان الضد يكون مأمورا به في هذا الحال مع عدم ما يصلح للتقييد. قوله: فصل الحق ان الاوامر

والنواهي تكون متعلقة بالطبايع... الخ اعلم انه قبل الخوض في المقصود لا بد من بيان ما هو المراد بالطبيعة، وما

---

[٣١٧]

[يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الاوامر هو صرف الايجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام، بل في المحصورة، على ما حقق في غير المقام. وفي مراجعة الوجدان للانسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، وعوارضها العينية، وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود] هو المراد بالفرد، فيقال ان الطبيعة عبارة عما يحمل عليه مفهوم الكلي، ويحمل هو على افرادها باعتبار اتحادها معها وجودا خارجا كالانسان مثلا، فانه طبيعة كلية يحمل عليه مفهوم الكلي، فيقال: الانسان كلي، كما يحمل هو على افراده فيقال: زيد انسان، مثلا، وبعبارة اخرى المراد بالطبيعة هو ما يكون ساريا في افرادها وجامعا لشتاتها، كما ان المراد بالفرد هو وجود الطبيعة الخارجية مع زوائد اخر من الحيثيات والمشخصات الخارجية، إذا عرفت ذلك فنقول: انه وقع الخلاف في متعلق الاحكام هل هو نفس الطبيعة أو الافراد، ولكن يمكن ارجاع القولين إلى قول واحد وهو القول بان المتعلق هو وجود الطبيعة لا نفسها بما هي هي، ولا الفرد بما عليه من الخصوصيات والمشخصات، وذلك لامكان كون مراد القائلين بالطبيعة هو وجودها، كما يمكن ان يكون مراد القائلين بتعلقها بالافراد هو تعلقها بما انها وجودات للطبيعة، لا بما عليه من الخصوصيات الخارجية بحيث كانت من اجزاء المطلوب وداخلة فيه.

---

[٣١٨]

[لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية. فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد، انها بوجودها السعي بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلقة للطلب، لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر، فإنه طلب الوجود، فافهم. دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها.] وذلك كله لاستبعاد القول بانه نفس الطبيعة بما هي هي، بل لعدم امكانه، ضرورة عدم قابلية الطبيعة بما هي هي، مع قطع النظر عن وجودها، لان تكون متعلقة للاحكام وموضوعة للاوامر والنواهي، ولا اظن قائلا بذلك. كما انه يستبعد القول بانه الفرد بما عليه من الخصوصيات والمنضمات، ضرورة خروجها عما يحصل به الغرض ويتحقق به المطلوب، وان المطلوب بتمامه هو نفس وجود الطبيعة، بحيث ان امكن وجودها في الخارج مجردا عن الخصوصيات الخارجية واوجدها المكلف كذلك فانما اوجد تمام المطلوب كما لا يخفى. فما افاده المصنف قدس سره في هذا المقام واختاره من تعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد، لكن لا بما هي هي بل بوجودها السعي، يمكن جعله جامعا للقولين ورافعا

للنزاع من البين. واما ما افاده السيد الاستاذ في المقام واختاره فيختار إلى بيان مقدمة، وهي

[وقد عرفت أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناء على أصالة الوجود. وأما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضا، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الامر بالعكس على أصالة الوجود. وكيف كان فيلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيدا.] ان الطلب يكون من الامور الاضافية ولا بد له في تحققه من امور ثلثة يكون بها قوامه، بحيث لولاها لما كان له تحقق اصلا: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه، إذا عرفت ذلك ظهر لك بان الطلب لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود ما به قوامه من الطالب، والمطلوب منه والمطلوب، لا كلام في الاولين، واما الثالث اعني المطلوب فالمراد بوجوده اللازم في تحقق الطلب لا يكاد ان يكون هو الوجود الخارجي، لان تعلق الطلب بالوجود الخارجي طلب للحاصل، فلا بد ان يكون المراد به الوجود الذهني، لكن لا بما هو موجود في الذهن، فانه ايضا غير معقول ان يتعلق به الطلب كما هو واضح، بل هو هو مع قطع النظر عن الذهن، فالشئ الفلاني مع قطع النظر عن وجوده خارجا وذهنا كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين، فثبت بذلك كله ان متعلق الطلب لا يمكن ان يكون الا كليا فينتج بان متعلق الامر هو الطبيعة لا الافراد، وذلك بضميمة ما افاده مد ظله ايضا في المقام يتم المطلوب، وهو ان الطلب انما يتعلق بالايجاد، والايجاد يتعلق بالطبيعة

[فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الاعم، ولا بالمعنى الاخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الاحكام، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم] لا بوجودها والا لتكرر، فينتج بان متعلق الطلب هو وجود الطبيعة لا الطبيعة بما هي هي، كما ذهب إليه المحقق القمي صاحب " القوانين " قدس سره، لما فيه من عدم قابليتها بما هي هي لان تكون مطلوبة ولا وجودها الخارجي الذي يكون عبارة عن الافراد الخارجية ولا الذهني بما هو ذهني كما توهمه بعض، لما فيه من الامتناع كما عرفت وجهه ولا وجودها السعي الحقيقي كما افاده المصنف قدس سره، لما فيه ايضا من الامتناع لان الوجود الحقيقي السعي ليس الا وجود الطبيعة خارجا وفي العين، وطلبه، وان لم يكن بمشخصاته مطلوبا بل بنفسه، طلب للحاصل، فحينئذ متعلق الطلب ليس الا مفهوم وجود الطبيعة الذي يكون مرآتا للوجود الحقيقي السعي. وبذلك ظهر الفرق بين ما افاده المصنف قدس سره وما افاده السيد الاستاذ الطباطبائي البروجردي. وتوضيح ذلك انه وان كان قول العلمين مشتركا في كون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة، لكنه يفترق من

جهة ما يراد بالوجود، فان المصنف قدس سره اراد بالوجود الوجود السعي الحقيقي الذي كان ساريا في جميع الوجودات

[الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنا لارتفاع فرده الآخر، وقد حققنا في محله، أنه لا يجري الاستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عد عرفا - لو كان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره. ومن المعلوم أن كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا وعرفا، من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا إلا أنهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب.] للافراد والاشخاص، واما السيد الاستاذ اراد بالوجود مفهومه الذي يكون مرأتا للوجود الحقيقي السعي، وبالجملة الفارق بين مفهوم الوجود وحقيقته هو الفارق بين القولين، هذا. واعلم ان ما افاده المصنف قدس سره في رد من ذهب إلى ان متعلق الطلب هو الطبيعة بقوله: " فانها كذلك ليست الا هي " لا يصلح للرد، لان تلك القضية انما تطلق وتجعل دليلا في مقام الحمل، بمعنى ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح لان يحمل عليها شئ، فان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود، والماهية بما هي ليست الا هي، لا ان الماهية بما هي هي لا يضاف إليها امر، ولا تصلح لتعلق شئ بها، فانه لا شبهة في صلاحيتها لذلك، والشاهد على ذلك اضافة الوجود إليها، فيقال: وجود الماهية، كما ان نسبة الوجود إليها واضافته وتعلقه بها موجود في كلامه قدس سره، فثبت انه لا مانع عن تعلق الطلب بها واضافته إليها من هذه الجهة المذكورة في كلامه قدس سره، بل يمتنع ذلك من جهة اخرى، وهي انه لا يتصور لتعلقه بها معنى كما لا يخفى.

[فصل إذا تعلق الامر بأحد الشيئين أو الاشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى عدم جوز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال. والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الامر بأحد الشيئين، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام] قوله: فصل إذا تعلق الامر بأحد الشيئين أو الاشياء.. الخ اختلفوا في الواجب التخييري على اقوال: احدها ان الوجوب فيه انما يكون متعلقا بكل واحد من الشيئين أو الاشياء على نحو التخيير، بمعنى عدم جواز ترك كل واحد الا إلى بدل. ثانيها انه متعلق بواحد غير معين. ثالثها انه متعلق بكل منهما فيكون الوجوب والواجب متعددا، لكن مع سقوط احدهما بفعل الاخر. رابعها انه متعلق بما هو معين عند الله تعالى، ومنشأ ذلك الاختلاف عدم جريان ما ذكروه في تعريف الواجب، من انه عبارة عما لا يجوز تركه، ويترتب على تركه استحقاق العقاب، كما يترتب على فعله استحقاق الثواب، والوجه في عدم جريانه هنا اوضح من ان يبين، وذلك منهم ليس الا لعدم وصولهم إلى حقيقة الواجب التخييري، فلا بد ان نبين لك حقيقته حتى لا تقع في الاشتباه فنقول اولا كما افاد السيد الاستاذ: ان ما ذكروه في تعريف الواجب تعريف باللازم لا بالكنه ومثل هذا التعريف مما اوقعهم في هذا الاختلاف، والا فان كانوا عارفين بكنه الواجب لما وقعوا في ذلك، واما نحن فنقول: ان حقيقة الواجب هو ما تعلق

[الغرض، ولذا يسقط به الامر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول. وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.] به الطلب الحتمي، وهذا المعنى بضميمة ما نذكره في معنى التخييري منه يوضح الحال، فان معنى الواجب التخييري هو ما تعلق به بعث واحد وطلب فارد من الشيئين على نحو الترديد، بخلاف التعييني منه، فانه ما تعلق به الطلب واحدا أو اكثر على نحو التعيين، ولهذا المعنى من الوجوب وذاك النحو من الواجب احكام وآثار: منها عدم جواز تركهما معا، وجواز ترك احدهما، ومنها استحقاق مثوبة واحدة على فعلهما أو فعل واحد منهما، واستحقاق عقوبة واحدة على تركهما. واعلم ان ما ذكرناه في حقيقة الواجب بحث اصولي في مقام الاثبات، واما ما ذكره المصنف قدس سره فهو بحث حكمي في مقام الثبوت، ومقصوده وان كان هو الجواب عن القائلين بالاقوال المذكورة، لكنه يستفاد من كلامه الجواب عما يمكن ان يورد على الواجب التخييري في مقام الثبوت، من ان ملاك الامر في الواجب التخييري لا يخلو اما ان يكون غرضا واحدا مترتبا على كل واحد من اطرافه، بحيث يكون كل واحد منهما محصلا له ومسقطا للامر، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما بوجوب تعييني وذاك الجامع يكون محصلا للغرض، لا كل منهما على نحو التخيير شرعا، بل ان كان في البين تخيير كان عقليا، وذلك لعدم امكان ترتب غرض واحد عليهما بالخصوص ما لم يكن في البين

[وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو واضح، إلا أن] جامع به يكون كل واحد محصلا للغرض، ضرورة عدم امكان صدور الواحد من اثنين بما هما اثنان كما برهن في محله، فاين الواجب التخييري ؟ واما ان يكون الملاك غرضين فيهما، لا غرض واحد مترتب عليهما، فلا محالة يتعلق بكل واحد منهما امر تعييني ويصير كل واحد منهما بالخصوص واجبا بحيث لم يكن الاتيان باحدهما مسقطا للآخر، فلم يكن في البين ايضا واجب تخييري. والجواب انا نختار الشق الثاني ولكن نقول بانه مع وجود الغرضين في الواقع يمكن ان يكون بينهما بحسب الواقع في نظر الآمر تمانع وتزاحم بحيث لم يبق مجال لتحصيل احدهما مع حصول الآخر، وحينئذ لا بد ان يأمر الامر بامر واحد متعلق بهما على نحو التخيير، وذلك لعدم امكان تعلق امرين تعيينا لفرض التزاحم بين ملاكهما، وعدم امكان رفع اليد عن الطلب رأسا لكونه تفويتا للغرض، وعدم امكان تعلق امر واحد باحدهما بالخصوص عينا لانه لا مرجح في البين كما هو المفروض فالامر باحدهما بالخصوص يكون ترجيحا بلا مرجح وهو قبيح عقلا، تأمل في المقام. بقي هنا شئ، وهو انه إذا اتى المكلف باطراف الواجب التخييري دفعة واحدة، هل يقع الامتثال بواحد من الاطراف، أو يقع بالمجموع، أو لا يقع امتثال اصلا فيه وجهان بعد القطع ببطلان الشق الاخير عقلا: احدهما انه يقع الامتثال بواحد منها، كما افاده السيد الاستاذ، لان

[يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض [ولا كل واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما، بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض، وعدم جواز الايجاب كذلك مع عدم إمكانه] فتدبر. بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الاقل والاكثر، أولا ؟] المكلف لم يشتغل ذمته الا بواحد من الاطراف في مقام الاثبات وليس في البين الا غرض واحد أو ازيد لم يمكن استيفائه ولا يكاد يحصل الا الواحد في مقام الثبوت كما ذكرناه سابقا، وبرائة ذمة المكلف وابراء ذمته عن مثل ذاك التكليف بنظر العرف انما تتحقق بواحد ضمني، والزائد انما يقع بلا ملاك ولا اثر، وبالجملة الامتثال لا يحصل بالمجموع لعدم كونه مأمورا به، بل انما يحصل بالواحد فقط. ثانيهما انه يقع الامتثال بالمجموع لا بواحد منها، وذلك لانه على ما فرضناه سابقا في تحقيق معنى الواجب التخييري منن تعلق الامر بكل واحد من الاطراف، وكون كل منها مأمورا به لكن بنحو الترديد لا التعيين، لا وجه لوقوع الامتثال بالواحد اصلا، الا الوجه المذكور آنفا وفيه ما لا يخفى، بل الوجه وقوع المجموع امتثالا لصلاحية كل واحد منها للامتثال، وعدم ترجيح لخصوص فرد منها لا ظاهرا ولا واقعا، ومقتضاه، بعد خلو المقام عن المانع العقلي، هو وقوع الامتثال بالمجموع، وهذا الوجه عندي اقوى. قوله: بقي الكلام في انه هل يمكن التخيير.. الخ اعلم انه لا يمكن التخيير ولا يعقل بين الاقل والاكثر، وذلك لان الفارق بينهما ليس الا كون الاقل فاقدا لما يكون الاكثر واجدا له من الزيادة، وبالجملة

[ربما يقال، بأنه محال، فإن الاقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الاكثر، لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا على الواجب، لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الاكثر، هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به ايضا، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإن الاكثر بحده يكون مثله على الغرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بماله من الحد، لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ؟ ومن الواضح كون هذا الغرض بمكان من الامكان.] الفارق هو الوجدان والفقدان، لكن لا بحيث يكون عنوان الفقدان داخلا في مفهوم الاقل ومن اجزائه، وان كان يحمل على الاقل بالحمل الشايع انه فاقد، وعلى هذا كلما وجد الاقل في الخارج ولو في ضمن الاكثر فلا محالة يحصل الواجب ويسقط به الغرض، وحينئذ كيف يمكن التخيير بينه وبين الاكثر الذي لا زال وجوده متأخرا عن الاقل، ولم يبق مجال لوقوعه واجبا وكونه محصلا للغرض ومسقطا للامر، لسبق ما هو واجب ومحصل له عليه وجودا، وهل يكون التخيير في مثله الا التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ؟ فإذا ورد امر متعلق بهما تخييرا يستكشف منه الترخيص في الزائد، وانه ليس بمانع ولا قادح، هذا بالنسبة إلى التخيير الشرعي وفرض غرضين مترتبين عليهما، وكذلك الامر في التخيير العقلي ايضا وانه لم يكن في البين الا غرض واحد يترتب على الجامع بينهما، وذلك لانه لا يمكن تجويز التخيير بين ما يقع من الاقل لا محالة ولو في ضمن الاكثر فردا للواجب الذي

يحصل الغرض بحصوله في ضمن فرده، وبين ما لا يقع فردا للواجب من الاكثر، وهل يكون ذاك الا التخيير بين الفرد وغيره ؟

---

[٣٢٧]

[إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد، لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فإن الاقل قد وجد بحده، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائدا على الواجب، لا من اجزائه. قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتبا على الاكثر بالتمام.] وما افاده المصنف قدس سره في الجواب من اعتبار عنوان عدم الانضمام في طرف الاقل ليس الا خروجا عن محل البحث، وذلك لان محل البحث هو الاقل والاكثر اللذان يكون النسبة بينهما هي النسبة بين الشئ المأخوذ بلا بشرط وبين المأخوذ بشرط شئ، واعتبار الاقل بشرط عدم الانضمام يدخله في المتباينين الثابتين بين الشئ المأخوذ بشرط لا، والشئ المأخوذ بشرط شئ، فافهم. ثم اعلم انه ربما يتوهم كون التخيير بين القصر والاتمام في مواضع التخيير من هذا الباب، لكنه في غير محله، لانه ليس من هذا الباب، بل انما يكون من باب التخيير بين المتباينين، فانه انما يعتبر في كل واحد منهما ما لا يعتبر في الآخر من كون التسليمة جزء للركعة الثانية في القصر، وجزء للرابعة في التمام، ومعلوم بان التفاوت بين الشيئين على هذا النحو هو التفاوت بين الشئ المأخوذ بشرط شئ، وبين الشئ الآخر المأخوذ كذلك، والتفاوت بمثل ذلك يوجب التباين بينهما كما لا يخفى.

---

[٣٢٨]

[وبالجملة إذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بحده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد، وتخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت. نعم لو كان الغرض مترتبا على الاقل، من دون دخل للزائد، لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحبا كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيدا. فصل في الوجوب الكفائي: والتحقيق أنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.] قوله: فصل في الواجب الكفائي... الخ اعلم ان توضيح معنى الواجب الكفائي وبيان حقيقته يحتاج إلى بيان مقدمة، وهي انه كما يمكن ان يكون للامر، في الواقع ونفس الامر، اغراض متعددة مترتبة على وجودات كثيرة من طبيعة واحدة حسب كثرة المأمورين، بحيث كان لصدور كل واحد منها من كل واحد منهم بالخصوص دخل في حصول الغرض وتحقق المطلوب، ويعبر عن مثل ذلك بالواجب العيني، كذالك يمكن ان يكون له غرض واحد مترتب على نفس الطبيعة، من غير تقيد بوجود واحد أو اكثر، بحيث كلما تحققت حصل الغرض، وحينئذ فاما ان لا يكون لصدورها من احد دخل في حصول المطلوب والغرض، كدفن الميت مثلا، ويعبر عنه بالواجب

[كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.] التوصلي الذي لا يعتبر في تحققه صدوره عن ارادة مريد، واما ان يكون لصدوره عن ارادة مريد دخل في حصول المطلب وسقوط الغرض، وذلك على وجهين: احدهما ان يكون صدوره من شخص بالخصوص معتبرا، مثل الصلوات اليومية، ويعبر عنه بالواجب العيني. ثانيهما ان لا يكون كذلك، بل كان لمطلق الصدور دخل في ذلك من غير تقيد بشخص مخصوص أو اشخاص بالخصوص، بحيث كلما صدر حصل المطلوب وسقط الغرض، سواء اكان ذلك الصدور بفعل المجموع أو واحد منهم بالخصوص، ومقتضى ذلك هو تعلق الامر بنفس الطبيعة، لكن متوجها إلى جميع المكلفين وكل واحد واحد منهم، لعدم ما يوجب تعيين المجموع بما هو مجموع، وعدم ما يوجب ترجيح واحد بالخصوص، وعدم معنى للواحد غير المعين، مثل صلوة الميت، ويعبر عن ذلك بالواجب الكفائي. إذا عرفت ذلك ظهر لك بان الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب، وهو عبارة عن بعث جميع المكلفين وكل واحد واحد منهم إلى ايجاد الطبيعة، وله آثار عند العقل: منها سقوط الامر بمجرد وجود الطبيعة المأمور بها ولو بفعل واحد منهم، بحيث لم يبق مجال لامتثال السائرين، ومنها عد الاتي بها ممتثلا ومثابا دون غيره، ومنها انه إذا اتى الجميع بها واشتركوا في اتيانها يعد الجميع ممتثلا ومستحقا للثواب، ومنها انه إذا لم يأت بها احد عد كل واحد من المكلفين عاصيا ومستحقا للعقاب، فتأمل في المقام.

[فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا، وأخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع. ولا يذهب عليك أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية، كان له أفراد تدريجية، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا. ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى، ووقوع الموسع فضلا عن] قوله: فصل لا يخفى انه وان كان الزمان... الخ اعلم انه كما يمكن ان يكون نفس الطبيعة للفعل، اي مع قطع النظر عن العوارض والمشخصات الخارجية من الزمان والمكان وغيرهما، بل من حيث هي هي، متعلقة للامر، بمعنى عدم دخل شئ من الخصوصيات الزائدة عن نفسها في حصول الغرض اصلا، كذلك يمكن ان تكون الطبيعة المقيدة بخصوصية، مثل وقوعها في زمان كذا أو مكان كذا، متعلقة للامر، بملاك دخلهما في المطلوب، بحيث ان وجدت الطبيعة لا بتلك الخصوصية لا يكاد يحصل الغرض، مثل الصلوة بالنسبة إلى اوقاتها المخصوصة، فانها لو وجدت في غيرها لما حصل المطلوب بها، ومثل الوقوف بالعرفات فانه لو تجرد الوقوف عن خصوصيته المكانية أو الزمانية لما حصل المطلوب. إذا عرفت هذا فاعلم ان الوقت الكذائي أو المكان الفلاني، الذين لهما دخل في حصول الغرض، اما ان يكون بمقدار الواجب من غير زيادة ولا

[إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات. ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت

بوجه على الامر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به. نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله. وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت مطلوبا في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا] نقيصة، بمعنى كون فعله شاغلا لجميع اجزاء الوقت بالاضافة إلى الزمان، ويعبر عنه بالواجب المضيق، أو شاغلا لجميع اجزاء المكان، واما ان لا يكون كذلك، بل يكون الزمان أو المكان اوسع من الفعل، لا كلام لنا في الصورة الاولى، واما الثانية فهو محل الكلام، ومورد للنقض والابرام، ويمكن تصويره بصورة لم يبق معها ريب ولا اشكال، وهو انه وان كان كل جزء من اجزاء الوقت الكذائي جزأ له لا من جزئياته وافراده، لكن الواجب، باعتبار امكان وقوعه في كل جزء جزء منه، يصير كليا له افراد كثيرة، حسب اجزاء الوقت، فيكون الواجب بهذا الاعتبار واجبا تعيينيا يحكم العقل بالتخيير بين افراده التدريجية، كما يحكم بذلك ايضا بين افراده الدفعية، فالتخيير في وقوع الواجب في اي جزء من الوقت، أو الوقوف في اي جزء من المكان الفلاني يكون تخييرا عقليا لا شرعيا. وبما ذكرناه في تحقيق الواجب الموسع من انه كلي له افراد دفعية باعتبار امكان وقوعه في كل مكان، وكذلك له افراد تدريجية باعتبار امكان وقوعه في اي

[النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيدا. فصل الامر بالامر بشئ، أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالامر أو النهي. وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشئ، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمرا بذاك الشئ، كما لا يخفى. وقد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الامر بالامر، على كونه أمرا به، ولا بد في الدلالة] جزء من اجزاء الوقت، فيكون الواجب شيئا واحدا بالوجوب التعييني، وان كان العقل يحكم بالتخيير بين افراده التدريجية والدفعية، يندفع ما توهمه بعض من عدم امكان الواجب الموسع، فتأمل في المقام. قوله: فصل الامر بالامر بشئ امر به.... الخ اعلم ان واقع الامر وفي مقام الثبوت لا يخلو من امور ثلثة: اما ان يكون الغرض متعلقا بنفس ذلك الشئ من دون دخل لامر الواسطة في ذلك، ويترتب عليه انه ان علم المكلف بان ذاك الشئ مطلوب للمولى فلا بد من اتيانه امتثالا لامره، وان لم يتعلق من الواسطة به امر اصلا، وايضا لا بد من اتيانه بداعي امر المولى، ولا يكفي الاتيان به بداعي امر الواسطة فيما امر به الواسطة، كما هو المتعارف في اوامر الرسل ونواهيه. واما ان يكون الغرض متعلقا بذاك الشئ لكن لا مطلقا، بل يكون امر

[عليه من قرينة عليه. فصل إذا ورد أمر بشئ بعد الامر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشئ، أو تأكيد الامر الاول، والبعث الحاصل به ؟ قضية إطلاق المادة هو التأكيد، فإن الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجئ تقييد لها في

البين، ولو كان بمثل (مرة اخرى) كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الاخر، كما لا يخفى، والمنساق من إطلاق الهيئة، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقة بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.] الواسطة دخيلا في حصوله وشرطا في مطلوبيته، ويترتب عليه انه ان علم المكلف بمطلوب المولى من دون تبليغ الواسطة وامره لم يجب عليه الاتيان، وان اتى به من دون امره اتى به فاسدا. واما ان يكون الغرض مترتبا بنفس امر الواسطة من غير ان يكون للشئ الفلاني دخل في حصوله، وثمرة هذا القسم واضحة، ولا يبعد دعوى مثل ذلك في الاوامر المتعلقة بالصغار بتوسيط اوليائهم. هذا كله في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فلا بد من دلالة دليل ولا يبعد دعوى ظهور الامر، لا من حيث هو لفظ، بل من حيث هو فعل من الافعال، في الاول، بمعنى ان البعث إلى الشئ ولو بتوسيط امر الغير، من حيث كونه فعلا، ظاهر في مطلوبيته، كما ان يمكن التشبث باطلاق المتعلق، اعني الشئ الفلاني، لنفي احتمال القيد الزائد، وهو احتمال مدخلية تعقب الاتيان عن امر الواسطة في مطلوبيته، لانه يحتاج إلى بيان زائد هذا. ولكن اقول: ان اثبات مدخلية امر الواسطة وعدمها يحتاج إلى دليل

آخر، ولا يمكن اثبات عدم مدخليته باطلاق الامر، لانه مع وجود ما يصلح ان يكون قرينة على دخالة امر الواسطة في المطلوبية من توسل المولى بامر الواسطة في حصول غرضه وتحقق مطلوبه لم ينعقد اطلاق وظهور اللفظ، حتى يتشبث به في نفي المدخلية وعدم الخصوصية فتأمل.

المقصد الثاني النواهي

[المقصد الثاني: في النواهي فصل الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، مثل الامر بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلا، نعم يختص النهي بخلاف، وهو: إن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف، أو مجرد الترك وأن لا يفعل ؟] قوله: المقصد الثاني في النواهي، فصل الظاهر ان النهي بمادته.. الخ اعلم انه يظهر من كلام المصنف قدس سره انه لا فرق بين الامر والنهي بحسب المفاد والذات، فان مفاد كل منهما هو الطلب، وانما الفرق بينهما بحسب المتعلق. فان متعلق الطلب في الامر هو الوجود والفعل، وفي النهي هو العدم والترك، فالاعتبار فيهما واحد، والتميز بينهما بحسب المتعلق، وعلى تلك الطريقة يتفرع الخلاف المذكور في المقام من ان متعلق النهي هل هو مطلق الترك وان لم يكن بداعي النهي وبعد الشوق إلى المنهي عنه، أو ترك خاص، وهو كونه بداعي النهي بعد الشوق إليه الذي سمي في لسانهم بالكف هذا. ولكن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو ان كل واحد منهما

[والظاهر هو الثاني، وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد، فإن الترك أيضا يكون مقدورا، وإلا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالارادة والاختيار، وكون العدم الازلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلا للتكليف.] يتميز عن الآخر بحسب الذات والمفاد، بعد اتحاد متعلقيهما معنى وحقيقة، وذلك حقيقة الامر ومفاده هو البعث إلى الفعل المأمور به، كما ان حقيقة النهي ومفاده هو الزجر عن الفعل المنهي عنه، ولا ريب في الفرق بين المفادين وتغايرهما بالذات، وان المتعلق فيهما كليهما شئ واحد وهو الوجود والفعل، لا الفعل في الامر بالخصوص، والترك في النهي كما توهم، وعلى تلك الطريقة يسقط الخلاف المذكور، ضرورة كون متعلق النهي هو الوجود والفعل على الفرض، لا الترك حتى يبحث في انه مطلق الترك أو ترك خاص، وفي المقام نكتة لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها، وهي ان البحث في امكان اخذ داعي النهي في متعلقه وعدمه هو البحث في امكان اخذ داعي الامر في متعلقه عينا، فان قلنا بامكانه هناك قلنا به هنا، وان لم نقل به هناك لم نقل به هنا، لكن هذا على طريقة المصنف في المقام من جعل متعلق النهي ما يكون اطاعة وامتثالا للنهي من الترك، واما ما ذهب إليه السيد الاستاذ في المقام من جعل متعلق النهي ما يكون عصيانا للنهي وهو فعل المنهي عنه، فمضافا إلى البحث السابق، فيشكل الامر في المقام من جهة اخرى، وهي انه لا يخلو الامر من وجهين: اما ان يقال: بان داعي النهي مأخوذ فيما فرضناه متعلقا للنهي وهو وجود المنهي عنه وفعله، واما ان يقال بانه مأخوذ في الترك الذي لم يكن متعلقا للنهي على ما هو المفروض، وعلى كل تقدير لا يعقل اخذه في شئ منهما، اما في الاول وهو الفعل المنهي عنه فلانه يتحقق به

[ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر وإن كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي أخرى، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.] العصيان، ولا معنى لاخذ الداعي فيما يتحقق به العصيان، واما في الثاني وهو الترك فلانه وان كان الترك مما يتحقق به الاطاعة، لكنه لم يكن ملحوظا للناهي حتى يلاحظه بقيد الداعي، مع ان اخذه فيه تابع للحاظه، والمفروض عدم اللحاظ، وذلك اعتبار، وان كان الترك المذكور مساوقا للزجر عن الفعل عقلا، فافهم. ولا يخفى عليك ان الاختلاف المذكور في المقام يوجب الاختلاف في مقامات أخر: الاول مقام الامتثال فانه إذا لم يأت المكلف بشئ من المنهي عنه يعد ممتثلا بامتثال واحد على ما ذهب إليه المصنف في المقام بخلاف ما ذهب إليه السيد الاستاذ، فان المكلف كلما التفت إلى فرد من المنهي عنه، كالشرب الكذائي في زمان مشخص ولم يأت به عد ممتثلا في هذا الحال، ويتعدد الامتثال بتعدد افراد المنهي عنه، وذلك لان النهي على طريقة المصنف متعلق بترك الطبيعة، ومعلوم ان ترك الطبيعة امر بسيط وعنوان واحد غير متكثر، ولا متعدد، لان تعدد الامتثال انما يكون بتعدد اتيان متعلق الطلب، ولا تعدد في ترك الطبيعة، فان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه السيد الاستاذ، فان النهي عنده عبارة عن الزجر عن وجود الطبيعة المنهي عنها، ومعلوم ان وجود الطبيعة يتكثر ويتعدد بتعدد افرادها، فكلما

التفت المكلف إلى فرد منها وتركه عد ممتثلا، وبالجملة السر في ذلك هو اخذ الوجود والعدم في متعلق

---

[٣٤٠]

[ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية.] النهي، فانه على الاول يمكن تحقق الكثرة والتعدد بخلاف الثاني فان العدم لا يتكثر ولا يتعدد. الثاني مقام المخالفة، وهو ايضا كالمقام السابق، فانه على مذهب المصنف يلزم ان لا يكون في البين الا مخالفة واحدة، ولو اتى بالطبيعة المنهي عنها مرارا، فانه بمجرد الاتيان بها ولو مرة واحدة يسقط الطلب المتعلق بتركها، وذلك لان النهي على هذا المبنى لا ينحل، فليس الا نهي واحد باعتبار وحدة متعلقه، فيسقط بمجرد عصيانه، وهذا بخلاف مبنى السيد، فان الاتيان بكل فرد من الطبيعة المزجور عنها مخالفة، فيتكثر المخالفة، وذلك لانحلال النهي إلى نواهي متكثرة حسب تكثر افراد الطبيعة المزجور عنها. الثالث مقام جريان البرائة في الشبهة الموضوعية، مثل ما إذا شككنا في خمرية الماء الكذائي بعد العلم بحرمة الخمر، فانه على مذهب المصنف لا مجال لجريان البرائة في المورد بخلاف مذهب السيد الاستاذ فانه من موارد جريان البرائة، وذلك لانه في جريان البرائة لا بد من الشك في اصل الحكم أو فيما يرجع الشك فيه إليه، فإذا شككنا في مصداقية شئ لما علم حكمه من الوجوب أو الحرمة فلا يجري البرائة فيه اصلا، فعلى مذهب المصنف قدس سره يكون المورد داخلا تحت الشك في المصداقية فلا يكون موردا للبرائة، بخلاف مذهب السيد الاستاذ، فانه يرجع الشك فيه إلى الشك في اصل الحكم، وذلك لان الترك المطلوب على مذهب المصنف معلوم حكمه ولا شك فيه، ولا يتكثر عنوان الترك على ما ذكرناه آنفا حتى يتكثر الحكم بتكثره ولا ينحل الحكم إلى احكام ويشك

---

[٣٤١]

[وبالجملة قضية النهي، ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلا، إنما هو ترك جميع أفرادها. ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيدا. فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد، وامتناعه، على] في حكم الفرد الكذائي حتى يحكم بارتفاعه، بل انما يكون الشك في كونه مصداقا لما علم حكمه، وهذا بخلاف مذهب السيد الاستاذ، فان متعلق النهي اعني طبيعة شرب الخمر مثلا يتكثر بتكثر افرادها، والزجر عنها ايضا يتكثر ويتعدد حسب تعدد المتعلق، فإذا شك في ان المايع الكذائي خمر ام ليس بخمر، هذا الشك يرجع إلى الشك في اصل الحكم وبالجملة لما كان الحكم، مطلقا وجوبا أو حرمة، منحلا إلى احكام متعدده حسب افراد المتعلق، فلا محالة يكون الشك شكا في اصل الحكم، ضرورة ان كل فرد من الطبيعة يكون محكوما بحكم على حدة، فكلما شك في فردية شئ لما علم حكمه شك في اصل حكمه فالمؤاخذة عليه مؤاخذة بلا بيان ولا برهان، فان بيان حكم سائر الافراد ليس بيانا لحكم الفرد المشكوك حكمه. في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه قوله: فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد

وامتناعه... الخ إذا تعلق الامر بعنوان مثل الصلوة مثلا وتعلق النهي بعنوان آخر مثل

[أقوال: ثالثها: جوازه عقلا وامتناعه عرفا، وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:] الغصب، واجتمعا في واحد فيبحث في انه هل يجوز سراية الامر والنهي معا إلى ذاك الواحد ام لا، إذا عرفت ذلك فلنشرح المراد بالواحد، اعلم ان القوم ذهبوا إلى ان المراد بالواحد في عنوان المسألة هو الواحد العددي الشخصي الخارجي مثل الصلوة الخارجية الواقعة في الدار المغصوبة مثلا ولكن المصنف قدس سره ذهب إلى ان المراد به الاعم، سواء أكان شخصيا خارجيا، ام كان واحدا نوعيا كليا مثل عنوان الصلوة في الدار المغصوبة، فانه عنوان واحد كلي له مصاديق كثيرة اجتمع فيه العنوانات: الصلوة، والغصب، ام كان واحدا جنسيا، لا الواحد بالجنس اي بحسب المفهوم، مثل مفهوم السجود الذي يكون جامعا لعنوان السجود لله تعالى الذي تعلق به الامر، وعنوان السجود للصنم الذي تعلق به النهي ولم يمكن اجتماعهما وجودا اصلا كما لا يخفى، ضرورة البينونة بين السجود المقيد بكونه لله تعالى الذي يكون بهذا القيد مأمورا به، وبين السجود المقيد بكونه للصنم الذي يكون منهيا عنه، وبالجملة يعتبر في كل منهما ما لا يعتبر في الاخر، فان السجود المأمور به مقيد بكونه لله بخلاف السجود المنهي عنه فانه مقيد بوقوعه للصنم، ومع هذه البينونة كيف يجمع بينهما وجودا فلا يدخل في محل البحث لعدم مصداقيته له. ولكن ما افاده المصنف قدس سره في المراد من الواحد على ما افاده السيد الاستاذ ليس في محله، وذلك لان الواحد النوعي مثل عنوان الصلوة في الدار المغصوبة الذي مثل به له ليس مجمعا لعنوانين، فان وحدته ليست الا باعتبار لحاظ العنوانين، اي مفهوم الصلوة ومفهوم الغصب في الذهن معا بهذا العنوان الثانوي، ومعلوم ان بين المفاهيم بينونة بالعزلة، كما قال به جماعة، وان

[الاول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للامر، وبالآخر للنهي، وإن كان كليا مقولا على كثيرين، كالصلاة في المغصوب، وإنما ذكر لاخراج ما إذا تعدد متعلق الامر] جمع بينهما اللاحظ في اللحاظ، ولكن كل منهما متميز عن الآخر، فظهر انه لا يمكن الاجتماع الا في الواحد الشخصي الخارجي، فالحق مع الذين فسروا الواحد في المقام بالواحد الشخصي فا فهم. اعلم انه قد وقع الخلاف في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في فرد واحد شخصي مثل الصلوة في الدار المغصوبة مثلا، باعتبار كفاية تعدد الجهة والحيثية في رفع استحالة الاجتماع، أو لا يجوز باعتبار عدم كفاية تعدد الجهة في رفع استحالة الاجتماع، فعلى الاول يسري الامر والنهي إلى مورد الاجتماع، وعلى الثاني يخرج الفرد الذي يكون موردا للاجتماع عن تحت الامر والنهي. قوله: الاول المراد بالواحد.. الخ اشارة إلى خلاف وقع في تفسير الواحد المذكور في العنوان، فذهب بعض إلى انه واحد شخصي لا الواحد الجنسي كالسجود لله والسجود للصنم، فانهما وان كانا بحسب الجنس واحدا ولكنهما متعددان بحسب الشخص والوجود فباعتبار تعدده وجودا يصح ان يؤمر به تارة وينهى عنه اخرى، وان كانا بحسب الجنس واحدا. ولكن المصنف قدس سره ردا على هذا التفسير قال: ان المراد بالواحد في العنوان مطلق ما كان ذا عنوانين: وذا جهتين اعم من ان يكون كليا مقولا على كثيرين مثل

الصلوة في المغصوب مثلا، فانه واحد كلي مندرج تحت عنوانين عنوان الصلوة، وعنوان الغصب، فالصلوة في المغصوب واحد كلي مأمور بها من جهة عنوان الصلوة، ومنهي عنها من جهة عنوان الغصب، أو واحدا شخصيا

[والنهي ولم يجتمعا وجودا، ولو جمعهما واحد مفهوما، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلا، لا لاخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنونين بالصلاتية والغصبية. الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل، هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل] كفرد الصلوة المأتي بها في الدار المغصوبة، وذكر الواحد في العنوان انما يكون لاخراج ما إذا تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجودا، لا لاخراج الواحد الجنسي كما توهم. ولكن ما افاده قدس سره من ان المراد بالواحد في العنوان هو مطلق ما يكون ذا عنوانين وان كان امرا كليا كمفهوم الصلوة في المغصوب المنتزع من افرادها الواقعة في المغصوب ليس في محله، فان النزاع انما يكون فيما إذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر كعنوان الصلوة المأمور بها وعنوان الغصب المنهي عنه، واتحدا في فرد واحد وجودا كوقوع الصلوة في المغصوب، وهو لا يجئ في المفهوم المنتزع، فان عنوان الصلوة وعنوان الغصب لم يتحدا في هذا المفهوم لمكان البينونة بينهما مفهوما وان اتفق اتحادهما وجودا، وضم مفهوم إلى مفهوم اعتبارا لا يصيرهما متحدا كما لا يخفى. قوله: الثاني الفرق بين هذه المسألة... الخ اشارة إلى بيان الفرق بين مسألة الاجتماع، ومسألة النهي في العبادة فانهم اختلفوا في الفرق بينهما، فذهب بعض كصاحب " الفصول " إلى ان الفرق بينهما انما يكون بحسب الموضوع، فان الموضوع في مسألة الاجتماع هو تعلق الامر

[من الامر والنهي إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجودا، وعدم سرايته لتعددهما وجها، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة [أو المعاملة] يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إليها. نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون] والنهي بطبيعتين مختلفتين بحسب الحقيقة، والموضوع في مسألة النهي في العبادة انما هو تعلق الامر والنهي بطبيعتين متحدتين حقيقة، ومتغايرتين اطلاقا وتقييدا، كالامر بالصلوة المطلقة، والنهي عن الصلوة المقيدة بكونها في المغصوب، فان متعلق الامر والنهي فيهما طبيعة واحدة وهي طبيعة الصلوة، غاية الامر ان متعلق الامر هو مطلقها، ومتعلق النهي مقيدها، وذهب بعض ايضا إلى ان الفرق بحسب الموضوع الا انه بوجه آخر، فانه في المقام في حكم العقل، وهناك في دلالة لفظ النهي. ولكن إذا تأملت تعرف ان كلا القولين خال من التحقيق، فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن في البين اختلاف الجهات كما لا يخفى، ومع اختلافها لا حاجة إلى تعدد الموضوعات اصلا، بل لا بد من عقد مسئلتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، فمناط الفرق تعدد الجهات. إذا عرفت ذلك فاعلم ان الفارق بين المسئلتين هو جهة البحث فيهما، فان الجهة في مسألة اجتماع

الامر والنهي هي ان تعدد الوجه والعنوان في الواحد كتعدد عنوان الصلوة مع عنوان الغصب في الصلوة الواقعة في المغصوب هل يوجب تعدد متعلق الامر والنهي، بحيث يرتفع غائلة استحالة الاجتماع في الواحد، أو لا يوجب التعدد، بل حال الواحد مع تعدد الجهة يكون كحاله مع

[مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة. فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، وأما ما أفاده في الفصول، من الفرق بما هذه عبارته: (ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الامر والنهي هل يجتمعان في شئ واحد أو لا ؟ أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الامر بالمطلق، والنهي بالمقيد) انتهى موضع الحاجة،] وحدة الجهة في استحالة الاجتماع، فالنزاع في المقام يرجع في العاقبة إلى ان مع تعدد الوجه هل يسري الامر عن العنوان الذي تعلق الامر به كعنوان الصلوة إلى العنوان الذي تعلق النهي به كعنوان الغصب، وبالعكس، اي هل يسري النهي عن عنوان المنهي عنه إلى عنوان المأمور به بملاك اتحاد متعلق الامر والنهي وجودا فيحكم باستحالة الاجتماع، فانه عليه يصير متعلق الامر والنهي عنوانا واحدا، أو لا يسري بملاك تعدد متعلقهما وجها وعنوانا فيحكم بجواز الاجتماع. وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في مسألة النهي في العبادة، فان البحث فيها انما يكون في ان النهي في العبادة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجه النهي إليها. وبالجملة البحث في ان النهي في العبادة هل يوجب فسادها أو لا متأخر عن البحث في جواز الاجتماع ومتفرع عليه ضرورة ان البحث في مفسدية النهي فرع توجهه. نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي، بان قيل: ان الامر لا

[فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجة أصلا إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس، كما لا يخفى. ومن هنا انقدح أيضا فساد الفرق، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، وهناك في دلالة النهي لفظا، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة في البين، لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا مع] يسري إلى الفرد المنهي عنه لقصوره في مقام مزاحمته للنهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلوة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة. هذا ما افاده المصنف قدس سره واختاره السيد الاستاذ مع اختلاف يسير، فانه مد ظله قال في بحثه: ان المختار في تمايز المسائل ما افاده المصنف قدس سره من ان تمايز المسائل وتعددها انما يكون بحسب اختلاف الجهة، الا ان تغاير مسألة النهى في العبادة مع مسألة الجتماع ليس متفرعا على ما افادة من ان جهة البحث في مسألة الاجتماع هي سراية الامر من عنوان المأمور به إلى عنوان المنهي عنه وبالعكس، وعدم سرايته، فانه وان جعلنا جهة البحث فيه كفاية تعدد العنوان مع وحدتهما وجودا وعدم الكفاية يثبت الفرق وان لم نقل بالسراية اصلا، فان البحث في المقام انما يكون فيما إذا فرض امر ونهي تعلق كل منهما بعنوان غير ما تعلق به الآخر واتفق

اتحادهما وجودا، وهذا بخلاف مسألة النهي في العبادة، وليست متفرعة على ان يكون في قبال النهي امر، كما هو كذلك في المعاملات فانه يبحث فيها ان النهي هل يوجب فسادها أو لا، مع انها ليست بمأمور بها. وايضا ليس القول بفساد العبادة في مسألة النهي متفرعا على القول

[عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر. الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، لا من مبادئها الاحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من] بالامتناع في مسألة الاجتماع، فانه يصح القول به هنا مع القول بالجواز هناك، لعدم المنافات بينهما، وكذلك القول بعدم الفساد ليس متفرعا على القول بالجواز، فانه يصح القول بعدم الفساد مع القول بعدم الجواز لعدم المنافات بينهما كما لا يخفى. وعلى هذا ليس لجعل هذه المسألة، على القول بالامتناع وترجيح طرف النهي، من صغريات مسألة النهي في العبادة، دليل، فانه على القول بالامتناع يصح القول بعدم الفساد، لكفاية اتيان الفعل بداعي ملاك امره في التقرب وحصول الغرض، فافهم. قوله: الثالث اشارة إلى ان مسألة الاجتماع انما يكون من المسائل الاصولية حيث يقع نتيجتها في طول الاستنباط، وان كانت فيها جهات بها يمكن ان تكون من المبادى الاحكامية باعتبار معرفة حال مفاد الامر والنهي من الوجوب والحرمة، أو المبادي العقلية باعتبار حكم العقل بالجواز أو الامتناع، أو من المسائل الكلامية باعتبار جواز اجتماع الارادة والكراهة بالنسبة إلى الآمر وعدمه، فانه لا منافاة بين وقوعها في سلسلة المسائل الاصولية باعتبار، ووقوعها في المسائل الكلامية باعتبار آخر، وكونها من المبادى باعتبار، ضرورة ان تمايز المسائل انما

غيرها في الاصول، وإن عقدت كلامية في الكلام، وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة، كانت بإحداهما من مسائل علم، وبالاخرى من آخر، فتذكر. الرابع: إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الايجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه] يكون بالاغراض لا بالموضوعات، كما هو كذلك بالاضافة إلى العلوم ايضا كما مر في صدر الكتاب. هذا بناء على ما افاده المصنف قدس سره من ان تمايز العلوم والمسائل انما يكون بالاغراض لا الموضوعات. واما بناء على ما افاده السيد الاستاذ، من ان تمايز العلوم والمسائل انما يكون بالموضوعات كما عليه المشهور، وافاد ايضا بان موضوع الاصول انما يكون مفهوم الحجة في الفقه، فلا يكون مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية، فان البحث فيها لا يكون بحثا عن عوارض الحجة، بل يكون من المبادى الاحكامية كما هو الظاهر، أو العقلية كما هو الاظهر. قوله: الرابع انه ظهر من مطاوي كلامنا... الخ اشارة إلى دفع توهم اختصاص النزاع بما إذا كان الايجاب والتحريم باللفظ، وبيان دفعه هو ان المسألة عقليه، فان النزاع فيها انما يكون في حكم

العقل بالجواز والامتناع، لا في دلالة دليل الوجوب والحرمة، حتى يختص النزاع بما إذا كان الدليل لفظيا، كما لا يخفى.

[لكون الدلالة عليهما غالبا بهما، كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلا والامتناع عرفا، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيدا. الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم، كما هو قضية إطلاق لفظ الامر والنهي،] قوله: الخامس لا يخفى ان ملاك النزاع... الخ اشارة إلى عدم تخصيص النزاع بما إذا كان الايجاب والتحريم نفسيين عينيين تعينيين، بل يعم جميع اقسام الايجاب والتحريم، ومحصل كلامه ان ملاك جواز الاجتماع وعدمه، الذي هو عبارة عن كفاية تعدد الوجه والعنوان وعدم كفايته، جار في جميع الاقسام، بلا تفاوت اصلا، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي، ودعوى انصرافهما إلى النفسي العيني التعييني في مادتهما غير خالية عن الاعتساف، وان سلم في صيغتهما، مع انه فيها ايضا ممنوع، نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق بمقدمات الحكمة، وهي غير جارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، هذا ما افاده المصنف قدس سره. واما ما افاده السيد الاستاذ فهو ان النزاع بملاكه يعم جميع الاقسام كما افاده المصنف في المقام، ولكن الكلام في ثبوت ذلك للنهي، اي هل يثبت الاقسام الطارية على الامر، من الكفائي والتخييري والغيري، للنهي ايضا، أو لا يثبت ؟ والتحقيق انما يقتضي التفصيل في المقام، وهو ان يقال: ان النهي الغيري المقدمي كالامر الغيري، كما ان الامر الغيري ليس مستتبعا لوجوب متعلقه، بحيث يكون فاعله مثابا، كذلك النهي الغيري ليس مستتبعا لحرمة متعلقه،

[ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتهما، غير خالية عن الاعتساف، وإن سلم في صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع. نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق، بمقدمات الحكمة] بحيث يكون فاعله معاقبا، بل النهي عنه كلا نهي، كما ان الامر فيه يكون كلا امر، كما مر تفصيله في بحث الاوامر. ومع الغض عن ذلك، والقول باستتباع الامر الغيري الوجوب، بدعوى الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدمته بملاك التوقف، لا يمكن ايضا استتباع النهي الغيري الحرمة، سواء أقلنا بان مفاد النهي هو طلب الترك، ام مفاده هو الزجر عن الفعل، اما على الاول فظاهر، ضرورة عدم توقف الترك على شئ زائد عليه، بل نقض هذا الترك يكون متوقفا على شئ زائد وهو خارج عن متعلق النهي، واما على الثاني فلان العقل لا يرى الملازمة بين حرمة شئ وحرمة ما يتوقف عليه ذلك الشئ، نعم يمكن ثبوت الحرمة لما يكون سببا تاما لفعل الحرام كما مر تفصيله. اما كون النهي على نحو التخيير فهو خال عن الحقيقة، ضرورة ان توجه النهي بشيئين على نحو التخيير والترديد انما يقتضي ان يكون النهي عن الجمع بينهما، لان عصيان النهي المتعلق بهما بهذا النحو انما يكون بالجمع بينهما لا الاتيان باحدهما، وبالمال يكون النهي على هذا النحو نهيا عن الجمع بينهما بنحو التعيين، والمنهي عنه يكون شيئا واحدا وهو الجمع بينهما كما لا يخفى. هذا على القول بان مفاد النهي هو الزجر، واما على القول

بان مفاده هو الطلب المتعلق بالترك فيمكن تعلقه بهما على نحو التخيير، ضرورة ان الطلب انما يتعلق بما يكون طاعة له وامتثالا، وهو ترك الشيئين على نحو التخيير، وذلك

[الغير الجارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام، مثلا إذا أمر بالصلاة والصوم تخييرا بينهما، وكذلك نهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار، فصلى فيها مع] يحصل بترك احدهما من غير احتياج إلى ترك الآخر، ومع حصول المطلوب يسقط الطلب. وهنا اشكال آخر من حيث الملاك، وهو ان الملاك في الواجب التخييري على ما بيناه لا يخلو من احد الامرين: الاول ان يكون الملاك غرضا واحدا مترتبا على كل واحد من طرفي التخيير باعتبار ما لهما من القدر الجامع الذي به يكون محصلا للغرض بحيث لو اتى باحدهما حصل الغرض وبحصوله يسقط الامر. الثاني ان يكون هناك غرضان يترتب كل واحد منهما على كل واحد من طرفي التخيير على نحو التوزيع والمزاحمة، بحيث إذا أتي باحدهما حصل الغرض المترتب عليه ولم يبق مجال للاتيان بالآخر، وبحصوله يسقط الامر. إذا عرفت هذا فاعلم ان ثبوت الملاك بكلا الوجهين في المقام لا يخلو عن الاشكال، فان ثبوته في المقام يقتضي جواز الاتيان باحد المحرمين مع ترك الآخر مع ما في كل منهما من المبغوضية لفعلهما المستتبعة للنهي عنهما كما هو المفروض في المقام، وهذا ما لا يلتزم به العوام فضلا عن الخواص من ذوي الافهام، اللهم ان يقال بانه يمكن التخيير بين المحرمين بالحرمة التعييني بعنوان ثانوي طار عليهما كالاضطرار بفعل احدهما لا على التعيين، فانه حينئذ يصح التخيير بينهما بحسب توجه النهي اليهما بهذا النحو، وبحسب ثبوت ملاك التخيير فيهما من دون شوب الاشكال، ضرورة جواز الاتيان باحدهما مع ترك الآخر فافهم وتأمل.

[مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجئ أدلة الطرفين، وما وقع من النقض والابرام في البين، فتفطن.] واما تصويره على نحو الكفائي فهو متفرع على القول بان مفاد النهي هو طلب الترك، ومتفرع ايضا على ان تعلق الطلب بالترك يكون بملاك مطلوبية نفس الترك بماله من المصلحة، فان النهي حينئذ يصير كالامر في كونه بعثا، غير ان متعلق الامر يكون امرا وجوديا وفي النهي عدميا، فكما ان تصويره في الامر بمكان من الامكان فكذلك في المقام، لثبوت ملاكه فيهما على نحو سواء، وهو ان البعث انما يتوجه إلى كل واحد من المكلفين بايجاد الطبيعة من غير تقييد الاصدار بجميعهم أو ببعضهم المعين، بحيث إذا اتوا بها جميعا كانوا ممتثلين، وإذا اتى بها بعض كان ممتثلا، وعن غيره ساقطا لمكان حصول ما يكون وافيا بتمام الغرض، سواء اكانت الطبيعة امرا وجوديا ام عدميا، وعلى هذا فإذا استمر الترك بفعل واحد كان المطلوب حاصلا، وان نقض بفعل الآخرين كما هو كذلك في طرف الامر. واما إذا قلنا بان مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما هو الحق فلا يمكن تصوير الكفائي في المقام، ضرورة ان الزجر عن الفعل يكون بملاك مبغوضية ذاك الفعل بما فيه من المفسدة، فلا محالة يكون وجوده مبغوضا، فإذا اتى به بعض فقد اتى بالمبغوض، ويكون مستحقا للعقاب، وان لم يأت به الباقون طرا، وهذا خلاف ما يقتضيه الكفائي، فان مقتضاه كفاية قيام البعض في حصول الغرض

الداعي إلى التكليف، ومع حصول الغرض لا مجال لتوهم عد من لم يقم به مخالفا، وهذا كاشف عن عدم امكان تصوير الكفائي في النهي عقلا. وكذلك لا يعقل تصويره إذا قلنا بان مفاد النهي هو طلب الترك، ولكن

السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال. ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن تعدد الوجه يجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.] لا باعتبار مطلوبية نفس الترك، بل بملاك مبغوضية نقضه بفعل وجودي بما فيه من المفسدة، لوضوح انه إذا اتى به بعض المكلفين يعد مخالفا ومستحقا للعقاب وان ابقاه الباقون على حاله ابدا، وهذا ايضا خلاف ما يقتضيه الكفائي فان مقتضاه في المقام هو كفاية قيام البعض بمثل هذا النحو من التكليف في حصول الغرض، ومع حصوله بفعل البعض وابقاء الترك على حاله يسقط التكليف، ومع سقوطه لا مجال لتوهم عد من لم يقم به مخالفا، وهذا ايضا كاشف عن عدم امكان تصوير الكفائي في النهي، فافهم. قوله: السادس انه ربما يؤخذ.... الخ اعلم انه اختلفوا في اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع، وقبل الخوض في المقصود لابد من بيان مورد تحقق المندوحة، وهو فيما إذا كان بين مورد الامر مع النهي عموم من وجه، أو كان مورد النهي اخص ومورد الامر اعم مطلقا كما إذا امر المولى عبده بالصلوة من غير ان يقيدها بمكان خاص، ونهاه عن التصرف في مكان خاص، بخلاف ما إذا كانا متساويين في المورد، أو كان مورد الامر اخص ومورد النهي اعم مطلقا، فانه حينئذ لا يتحقق المندوحة.

[نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا. وى حملة لا وجه لاعتبارها، إلا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم. السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع، يبتني على القول بتعلق الاحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.] إذا عرفت المورد فاعلم ان التحقيق هو ما ذهب إليه المصنف من عدم اعتبار المندوحة فيما هو المهم في المقام من كفاية تعدد الجهة والحيثية في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين في مورد خاص ومحل مخصوص باعتبار تعدد المتعلق باعتبار تعددها، أو عدم كفاية تعددها في رفعها باعتبار اتحاد متعلقيهما، وعدم كفاية تعدد الجهة في تعدد متعلقيهما. وبالجملة لا وجه لاعتبار المندوحة الا لاجل اعتبار القدرة في الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال، وهو محذور آخر، لا دخل له فيما هو المحذور في المقام من التكليف المحال بلا كلام. قوله: السابع انه ربما يتوهم... الخ توهم بعض ان النزاع في الجواز والامتناع انما يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع، واما على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد

يصح ان ينازع فيهما، ضرورة لزوم اجتماع الحكمين وتعلقهما بواحد شخصي، وهو مما لا ريب في امتناعه.

---

[٣٥٦]

[وأخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه، وإن اتحد وجودا، والقول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، وكونه فردا واحدا. وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد، لكان يجدي ولو على القول بالافراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد] وتوهم بعض آخر بان القول بالجواز انما يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد، بمعنى انه من يقول بان الامر يتعلق بالطبيعة لا الفرد يقول بجواز الاجتماع باعتبار تعدد تعلق الامر والنهي ذاتا وان اتحد متعلقهما وجودا. والقول بالامتناع انما يبتنى على القول بتعلقها بالافراد، بمعنى ان من يقول بتعلقها بالافراد يقول بالامتناع باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي شخصا وخارجا. وانت خبير بفساد كلا التوهمين بناء على ما افاده المصنف قدس سره، وملخص كلامه انه ان قلنا بكفاية تعدد الجهة في تعدد المتعلق وعدم ضير الاتحاد وجودا قلنا بكفايته ولو على القول بان الامر يتعلق بالفرد، فان الفرد الموجود في الخارج الموجه بوجهين والمعنون بعنوانين يكون متعلقا للامر بوجه وللنهي بوجه آخر، كالصلوة الموجودة في الدار المغصوبة، فانها موجهة بوجهين: عنوان الصلوة وهي بهذا العنوان مأمور بها، وعنوان الغصب وتكون به منهيا عنها فكما لا يضر وحدة الوجود تعدد الطبيعتين وتعدد المتعلق على القول بالطبيعة، فكذلك لا يضر الفردية تعدد الجهة وتعدد المتعلق باعتبار تعددها، والا لما يجدي تعدد الجهة مطلقا ولو على القول بالطبايع كما لا يخفى، هذا.

---

[٣٥٧]

[الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلا، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر بتعددهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمورا به، وفردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل.] ولكن اورد عليه السيد الاستاذ بانه ان كان مراده من تعلق الامر بالفرد تعلقه به بجميع خصوصياته فلا وجه لرده على من ابتنى النزاع على القول بالطبيعة أو ابتنى قول الجواز عليه، فانه لا يكاد يمكن النزاع على الفرض في الجواز وعدمه، ضرورة ان الامر لا يتعلق بوجه والنهي بوجه آخر حتى يقال ان تعدد الوجه هل يجدي في تعدد المتعلق أو لا، بل الامر على ما هو المفروض انما يتعلق بالفرد بجميع جهاته، ولا يمكن تعلق النهي به كذلك وبالعكس. وان كان مراده من تعلق الامر بالفرد تعلقه به بما هو يكون محصلا للوجه والعنوان من غير نظر إلى خصوصياته الخارجية وجهات اخر في متعلق الامر، فهو وان كان منشأ لفساد ابتناء النزاع على القول بالطبايع، الا انه راجع إلى ما اختاره من ان الامر انما يتعلق بالطبايع باعتبار وجودها السعي، لا نفس الطبيعة بما هي هي، ولا بالفرد بجميع خصوصياته، مع ان مبناه لا

يلائم كلامه في مبحث الاوامر، فانه فسر الفرد هناك بما يكون بجميع خصوصياته وحيثياته متعلقا للامر، فراجع وتأمل في كلامه.

[الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا، حتى في مورد التصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله.] قوله: الثامن انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع.... الخ اعلم انه إذا ورد امر متعلق بعنوان، ونهي بعنوان آخر، وتصادقا واتحدا وجودا، لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا فيما إذا كان في كل واحد من المتعلقين مناط الحكم موجودا حتى في مورد التصادق، وذلك لان هذا الباب هو باب التزاحم، ولا بد فيه من وجود المقتضي في كل واحد من المتعلقين حتى يصح الحكم بوجود الحكمين فعلا على القول بالجواز، أو بوجود حكم الاقوى منهما مناطا على القول بالامتناع، أو بحكم آخر فيما لم يكن احدهما اقوى، واما إذا لم يكن كذلك، بان كان احدهما فقط ذا مناط أو لم يكن في البين مناط اصلا في مورد التصادق، فلا يكون من هذا الباب، بل يكون من باب التعارض بين الدليلين ولا بد من العلاج المذكور في محله، هذا في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فلا بد من احراز ذلك، فان احرزنا ثبوت المناطين حتى في مورد التصادق باجماع أو ضرورة، فعلى القول بالجواز نقول بثبوت الحكمين، وعلى الامتناع نقول بثبوت ما هو الاقوى مناطا منهما، والا يتساقطان ونرجع إلى ما يقتضيه الاصول والقواعد، وان لم نحرز ثبوت المناطين، بان احرزنا ثبوت احد المناطين في مورد التصادق، فلا يخلو اما ان نعلمه بعينه فنحكم بحكمه ونطرح الآخر، واما لا نعلمه بعينه بل ترددنا فلا بد من علاج التعارض، واما إذا لم نعلم بان مورد التصادق من باب التزاحم أو من باب التعارض ولم يكن طريق لاثبات احدهما

[وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز والامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.] فلا بد من ملاحظة اصل الدليلين في انه هل يكون فيهما دلالة أو لا، كما يأتي تفصيله في الامر التاسع، واجماله انه لا يخلو اما ان يكون اطلاقه في مقام بيان الحكم الاقتضائي، بمعنى كونه دليلا على ثبوت الحكمين بما هو هو ومع قطع النظر عن طروء الطواري، واما ان يكون في مقام بيان الحكم الفعلي، بمعنى كونه دليلا على ثبوت الحكمين مطلقا ولو في مورد الاجتماع وطرو الطواري، فعلى الاول لا شبهة في استكشاف كون مورد الاجتماع من باب التزاحم، وذلك لعدم التنافي بين الاحكام الاقتضائية، والاحكام الاقتضائية بمناطها ثابتة ولو في مورد الاجتماع، فيدخل في هذا الباب، فان قلنا بجواز الاجتماع نحكم بفعلية الحكمين في المقام، وان قلنا بالامتناع فلا بد من ملاحظة اقوى المناطين في التأثير، وعلى الثاني فان قلنا بالجواز فلا شبهة في استكشاف ثبوت مناط الحكمين، اللهم الا ان نعلم من الخارج اجمالا كذب احد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين، واما على الامتناع فالاطلاقان متنافيان، ولا مجال لاستكشاف ثبوت المناطين، وذلك لان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له، كذلك يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضى،

وبالجملة كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم يكن كذلك فهو من باب التعارض ولابد فيه من العلاج. واعلم انه على ما افاده السيد الاستاذ في هذا المقام لا وجه لعد هذا الامر من مقدمات المسألة، بل انما يكون من متفرعاتها، فانه بعد الفراغ عنها وبعد

[وأما بحسب مقام الدلالة والاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا احرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بد من حمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخيير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا، لكونه أقوى مناطا، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلا، بل لا بد من] اطلاعنا على الدليلين بينهما عموم من وجه، مثل دليل وجوب الصلوة ودليل حرمة الغصب، فلا بد من لحاظ المناط، وهل مناط الحكمين موجود اولا، فعلى الاول يكون من باب التزاحم، وعلى الثاني يكون من باب التعارض. اعلم ان التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ متع الله المسلمين بطول بقائه هو ان البحث في المقام انما يكون ممحضا في جواز الاجتماع بملاك كفاية تعدد الجهتين في رفع غائلة استحالة اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد، وعدم جوازه بملاك عدم كفاية تعدد الوجه في رفعها، هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت والامكان، ويتفرع عليه في مقام الوقوع واثبات الحكم بالوقوع وعدمه، فيحكم بوقوع اجتماع الحكمين فعلا، بعد القول بامكانه ذاتا، فيما إذا احرز مناط الحكمين حتى في مورد التصادق والاجتماع، لعدم التزاحم بين المقتضيين بعد كفاية تعدد الجهتين في تعدد المتعلقين، وبحكم بعدم وقوع اجتماع الحكمين، على القول بالامتناع، فيما إذا احرز مناط الحكمين حتى بالاضافة إلى مورد التصادق، لما فيه من التزاحم والتمانع بين المقتضيين، وعدم كفاية تعدد الجهة في رفعه، نعم يحكم بكون مورد التزاحم محكوما باقوى المناطين فيما إذا كانت الاقوائية في البين، أو يحكم بحكم آخر غير الحكمين فيما إذا لم تكن اقوائية في البين. وبالجملة ان مسألة المتزاحمين في التأثير تكون من نتائج مسألة جواز

[مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما ياتي الاشارة إليها. نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة، فتفطن.] الاجتماع وعدمه، فيحكم بالتمانع في التأثير على القول بالامتناع، وبعدم التمانع على القول بالجواز. وايضا يتفرع على هذه المسألة مسألة تعارض الدليلين الدالين على الحكمين وعدم التعارض، فيحكم بعدم التعارض على القول بالجواز، لوضوح تعدد مدلول الدليلين وتعدد موضوع الحكمين حتى في مورد التصادق، لكفاية تعدد الجهتين في تعدد المتعلقين، ويحكم بالتعارض على القول بعدم الجواز لاتحاد مدلول الدليلين وموضوع الحكمين في مورد تصادق المتعلقين، وعدم كفاية تعدد الجهتين. وعلى هذا فان علمنا من الخارج بثبوت المقتضيين واقوى المناطين فكان الترجيح لما يوافق الاقوى، وان لم نعلم بثبوت المقتضيين، أو علمنا به ولم نعلم باقوائية احدهما فالمرجع في التعارض هو مرجحات باب التعارض. وبالجملة مسألة التزاحم تكون من نتائج هذه المسألة، فان قلنا هنا بجواز الاجتماع بملاك كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع، ومعه لا يكون

من باب اجتماع الضدين في محل واحد وان كانا متحدين وجودا، قلنا هناك ايضا بعدم التمانع، وانه لا يكون كل واحد من المقتضيين مانعا عن الآخر في التأثير. وان قلنا هنا بالامتناع بملاك عدم كفاية تعدد الوجه في تعدد الموضوع، وانه يكون من باب اجتماع الضدين في محل واحد، قلنا هناك ايضا بالتمانع، وانه يكون كل من العلتين مانعا عن تأثير الآخر، الا إذا كان احدهما اقوى فيحكم

[التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها، مشتملة على مناط الحكم مطلقا، حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو: إن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلا على ثبوت] على مقتضاه. كما ان مسألة تعارض الدليلين ايضا تكون من نتايج هذه المسألة، فانه ان قلنا هنا بالجواز بالملاك الذي عرفته، قلنا هناك بعدم التعارض، لفقدان ملاك التعارض وهو اتحاد الموضوع، وان قلنا هنا بالامتناع، قلنا هناك بالتعارض بملاك اتحاد الموضوع. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان هذه المسألة انما يكون من صغريات المسئلتين، كما انه ظهر لك ايضا ان هذه المسألة والنزاع في الجواز والامتناع لا تكون مترتبا على احراز المناطين وثبوت المقتضيين، فان البحث هنا في مقام الثبوت والامكان، واحراز المناط انما يفيد في مقام الوقوع واثبات، فلا وجه لاخذ احراز المناط في مورد النزاع، نعم احراز المناط انما يكون محتاجا إليه في مقام الوقوع وفي مسألة التزاحم والتعارض كما لا يخفى، فافهم وتدبر. قوله: التاسع انه قد عرفت ان المعتبر... الخ اعلم ان الامر الثامن كان متكفلا لبيان انه يعتبر في هذا الباب استعمال كل من الطبيعتين على مناط الحكم حتى في مورد الاجتماع والتصادق في مقام الثبوت والواقع، واما الامر التاسع فهو لبيان ما هو طريق إلى احراز المناط في مقام الاثبات. وتوضيح كلامه زيد في علو مقامه هو انه ان كان في المقام ما دل على

[المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالا بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. وأما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلا، فإن انتفاء أحد المتنافيين، كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لاجل] اثبات المناط، من اجماع أو قطع أو غيرهما فلا اشكال، وان لم يكن في المقام الا اطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل: وهو انه لو كان الاطلاق في مقام بيان الحكم الاقتضائي الذاتي، بمعنى كونه في مقام بيان حكم الطبيعة بما هي هي، مع قطع النظر من طرو الطواري من الموانع وغيره، لكان الاطلاق دليلا على ثبوت المقتضي والمناط في مورد التصادق والاجتماع بالالتزام، لمكان ثبوت الملازمة بين الحكم الاقتضائي ومناطه، ولعدم التعارض بين الحكمين كذلك، فالدليل على ثبوت الحكم الذاتي في مورد الاجتماع يكون دالا على ثبوت مناطه بالالتزام كما لا يخفى، فيكون من هذا الباب، فان قلنا بالجواز قلنا بثبوت الحكمين لعدم التضاد في البين، وان قلنا بالامتناع فالحكم تابع لاقوى المناطين ان كانت الاقوائية في البين، والا فالحكم يكون غير الحكمين. هذا بخلاف ما إذا كان الاطلاق بصدد بيان الحكم

الفعلي، بمعنى كونه بصدد بيان حكم الطبيعة مع طرو الطواري، فانه ان قلنا بالجواز هنا فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي للحكمين لثبوت الملازمة بين الحكم ومناطه عليه، وعدم المعارضة في البين، الا فيما إذا علم بالعلم الاجمالي بكذب احد الدليلين، فانه حينئذ لا يكون دليلا على ثبوت المناطين ولا على احدهما بعينه، فيعامل

انتفائه، إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما، هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منهما. فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقا، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلا فعلى الامتناع.] معهما معاملة المتعارضين، ولا يكون من هذا الباب اصلا، واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متعارضان ومتنافيان، ومع تعارضهما لا يكونان دالين على ثبوت مناط الحكمين في مورد الاجتماع، فان غاية ما يمكن ان يتوهم في ثبوت الدلالة هو ان انتفاء احد الحكمين انما يكون منتسبا إلى مانعية احد المناطين عن تأثير الآخر بعد ثبوتهما، وهو مدفوع بانه كما يمكن ان يكون انتفاء احد الحكمين لاجل مانع بعد ثبوت مناطه يمكن ان يكون لاجل انتفاء مناطه رأسا في مورد الاجتماع، ومع هذا الاحتمال لا دلالة ثبوت المناط للحكمين كما لا يخفى، اللهم الا ان يقال: ان قضية التوفيق والجمع بينهما بعد التعارض فيهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر، والا فخصوص الاظهر منهما، ومعه يدل على ثبوت المناط لمكان الملازمة ورفع غائلة التعارض. وبالجملة انما يكون اطلاق الدليلين دالا على ثبوت المناط بالالتزام فيما إذا لم يكن بينهما تعارض اما لكونهما متكفلا لبيان الحكم الاقتضائي ذاتا، أو لحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي في مقام الجمع بينهما عرضا بعد تعارضهما في الحكم الفعلي بدوا، أو لجواز اجتماع الحكمين في واحد شخصي مع تعدد الجهة، فتلخص مما ذكرنا انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا فيما إذا

[العاشر: إنه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا، ولو في العبادات، وإن كان معصية للنهي أيضا، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر، إلا أنه لا معصية عليه، وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير] كانت هناك دلالة على انتفاء احد المناطين بلا تعيين ولو على القول بالجواز وان لم تكن دلالة على الانتفاء فيكون من التعارض على الامتناع، فافهم. قوله: العاشر انه لا اشكال في سقوط الامر..... الخ اعلم ان هذا الامر متكفل لبيان ثمرة النزاع، وهو انه ان قلنا بالجواز فلا شبهة في سقوط الامر وحصول الامتثال وصحة العمل، وان كان عباديا يحتاج إلى قصد القربة، وان كان المكلف باتيانه مثل هذا العمل ايضا عاصيا من جهة كونه ايضا منهيا عنه، واما ان قلنا بالامتناع ففيه تفصيل وهو انه مع ترجيح جانب الامر فالامر كما ذكرناه على الجواز، واما إذا رجحنا النهي فمع الالتفات، أو بدونه، ومع التقصير لم يحصل الامتثال ولا يسقط الامر، وذلك على الاول واضح، واما على الثاني فلعدم صلاحية مثل هذا العمل للتقرب،

لانه مع التقصير عن السؤال يقع العمل الكذائي مبغوضا، وان كان في حال عدم الالتفات مأمورا به واما مع عدم الالتفات والقصور في السؤال فلا اشكال في صحة العمل وحصول الامتثال وسقوط الامر، وذلك لكونه مأمورا به وحصول قصد التقرب وصلاحية العمل للتقرب، هذا ملخص ما افاده المصنف قدس سره، ولا يخفى ما فيه، فان جعل مثل ذلك من ثمرة المسألة لا يخلو من تأمل واشكال، ضرورة ان العمل الكذائي بحسب وجوده في الخارج يقع لا محالة مبغوضا، لابتلائه بجهة المبغوضية، فلا يصلح للتقرب مطلقا وان قلنا بالجواز، لكنه مع الجهل أو النسيان يقع العمل صحيحا لعدم ابتلائه في الحالين بما هو

[العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا، فإنه وإن كان متمكنا - مع عدم الالتفات - من قصد القربة، وقد قصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به أصلا، فلا يقع مقربا، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، كما لا يخفى. وأما إذا لم يلتفت إليها قصورا، وقد قصد القربة بإتيانه، فالامر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمته قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعا، وإن لم يكن امتثالا له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.] مبغوض وان قلنا بالامتناع، وبالجملة سقوط الامر وحصول الامتثال وصحة العمل دائر مدار صلاحية العمل للتقرب وحصول القربة، لا انه مترتب على المسألة، وعلى ذلك فاستكشاف ذهاب المشهور إلى القول بالامتناع من ذهابهم إلى القول بفساد العمل كما استكشفه المصنف قدس سره في غير محله فان القائلين بالجواز قائلون بالفساد ايضا، فافهم. وللمقرر في ذيل هذه العبارة (العاشرة) تقرير آخر هو: متكفل لبيان نتيجة مسألة جواز الاجتماع وعدمه في مقام العمل والامتثال، وهذا الامر وان عده في عداد ما يكون له مدخل في محل النزاع، الا انه يرجع إلى نتيجة المسألة. إذا عرفت هذا فاعلم ان اجمال تفصيل كلامه، زيد في علو مقامه، هو ان المكلف إذا اتى بفرد مجمع لعنوانين، كما إذا اتى بالصلوة في الدار المغصوبة فعلى القول بجواز الاجتماع يصح العمل ويسقط الامر، ويحصل الامتثال بلا ريب

[مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتا بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي. ومن هنا انقدح أنه يجزي، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة، وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية، كما يكون كذلك في ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلا. وبالجملة مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امتثالا، وبداعي الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية، وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الاحكام، لكان مما تسعه وامتثالا لامرها بلا كلام.] واشكال، ضرورة ان الاتيان بالعمل عليه يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرايط من القربة وصلاحية العمل للتقرب وغيرهما، غاية الامر انه يكون عصيانا

للنهي ايضا، كا يكون اطاعة للامر، وكذلك على القول بالامتناع والقول بترجيح جانب الامر في مقام التزاحم، الا انه لا معصية عليه لعدم ما يقتضي العصيان وهو وجود المنهي. واما إذا قلنا بالامتناع ورجحنا جانب النهي ففيه تفصيل، وهو ان المكلف لا يخلو اما ان يكون عالما بالغصب والنهي عنه أو لا، فعلى الاول لا شبهة في فساد العمل وعدم سقوط الامر، وعلى الثاني فهو لا يخلو اما ان يكون عدم علمه والتفاته إلى الحرمة عن تقصير، اوعن قصور، فعلى الاول لا يسقط الامر ولا يحصل الامتثال، ويكون عمله فاسدا، ضرورة انه وان كان متمكنا من قصد القربة لمكان جهله بالحرمة الا انه مع التقصير لا يصلح عمله لان يتقرب به

[وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع. وقيل بالامتناع، وتقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحا في غير مورد من موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للامر، ومن هنا علم أن] لمكان عدم وقوع الفعل منه على جهة الحسن مع ما فيه من جهة القبح، وصلاحية العمل للتقرب تكون مما له دخل في صحة العمل وسقوط الامر، واما على الثاني اي ما إذا كان عدم الالتفات عن قصور فلا اشكال في صحة العمل وسقوط الامر، إذا اتى به بقصد القربة لمكان حصول الغرض باتيانه كذلك، ومع حصوله يسقط الامر لحصول ما له دخل في صحة العمل، وكونه صالحا لان يتقرب به، فان صدوره منه مع جهله بالحرمة يكون حسنا بحيث يمدح فاعله عليه عقلا وعرفا، وان كان في الواقع حراما، فان ملاك صالحية العمل للتقرب هو صدوره عن الفاعل على وجه الحسن، ومع جهله بالحرمة على الفرض يقع العمل منه حسنا قطعا، هذا ولكن وقوع العمل كذلك هل يكون امتثالا للامر، أو لا، بل يكون لمجرد الموافقة ؟ فيه كلام: وهو ان التحقيق انه ان قلنا بان الاحكام تابعة لما هو الاقوى تأثيرا واقعا من المصالح والمفاسد، قلنا بعدم كونه امتثالا له، فان عليه لا يكون امر واقعا، وان كان تصورا وتخيلا، لان جهة الامر لا تؤثر واقعا لاقوائية جهة النهي تأثيرا، واما ان قلنا بتبعيتها لما هو الاقوى فعلا لا واقعا، قلنا بكونه امتثالا للامر، فانه على المفروض يكون الامر موجودا وقد قصده، ومعلوم ان جهة الامر فعلا يكون اقوى تأثيرا، لعدم فعلية النهي المانع عن فعلية الامر، لان فعلية الحكم انما يكون في صورة العلم به وتابع له هذا.

[الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة. وقد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر. إذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:] مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع القول بتبعية الاحكام لما هو الاقوى واقعا لا فعلا، وذلك لان العقل لما لا يرى تفاوتا بين هذا الفرد وسائر الافراد في حصول الغرض المترتب على الطبيعة المأمور بها، فيمكن اتيانه بداعي الامر المتعلق بالطبيعة وان لم يسعه واقعا، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي، وبالجملة مع

الجهل بالحرمة قصورا موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امتثالا وبداعي الامر بالطبيعة، غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هو مأمور به لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها في الاحكام الواقعية، واما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان الامر مما يسع هذا الفرد، والاتيان به يكون امتثالا للامر بلا كلام.
قوله: فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور... الخ اعلم ان تحقيق القول بالامتناع يتضح بتمهيد مقدمات: منها انه لا شبهة في ان الاحكام الخمسة متضادة متنافية لا يمكن اجتماع اثنين منها أو اكثر في موضوع واحد، وتوضيح ذلك انه لا ريب في تنافي البعث والزجر معا مطلقا، وجوبا

[إحداها: إنه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها، وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.] وندبا وحرمة وكراهة، وكذلك بالاضافة إلى الاباحة بالمعنى الاخص، اعني الترخيص من الشرع بالخصوص في الفعل المنهي عنه، وفي ترك الفعل المأمور به، واما الطلب والبعث الايجابي مع الندبي وان لم يكن بينهما التنافي لكن يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين، وهو ايضا محال، مضافا إلى عدم تعقل وجود المرتبة الضعيفة من الطلب بما هو كذلك مع المرتبة الشديدة منه بما هو كذلك، بل المرتبة الضعيفة فانية في القوية الشديدة، ومع وجود الشديدة لا مجال لوجود الضعيفة، وكذلك الحكم بالاضافة إلى مراتب الزجر والنهي من التحريمي والتنزيهي، وامتناع اجتماع مثل ذلك في موضوع واحد في زمان واحد لا يحتاج اقامة دليل وبرهان، واتضح بذلك ان استحالة اجتماع الامر والنهي في واحد انما يكون من باب التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما توهم. ومنها انه لا شبهة في ان متعلق الاحكام هو الصادر عن المكلف وفعله، لا الاسم كما هو واضح، ولا العناوين المنتزعة عنه، وذلك لوضوح عدم صلاحية اتصاف العناوين، بما هي هي مع قطع النظر عن صدورها عن المكلف بالحسن أو القبح أو الاتصاف بالمصلحة والمفسدة، وانما اخذت في لسان الادلة آلة للحاظ متعلقات الاحكام واشارة إليها، لا باعتبار انفسها كما لا يخفى.

ثانيتها: إنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصورا واختراعه ذهنا، لما كان بحذائه شئ خارجا ويكون خارج المحمول، كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية، إلى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات، ضرورة أن البعث ليس نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ] ومنها ان تعدد الوجه والجهات والعناوين المنتزعة عن الواحد الموجود الذي لا تعدد فيه على كثرتها لا يوجب تعدد المعنون الذي يكون هو متعلق الحكم حقيقة، واقوى الشاهد على ذلك هو صدق العناوين الكثيرة على الواجب تعالى وانطباقها عليه جل ذكره، مع وضوح بساطته ووحدته واحديته تعالى شأنه. ومنها ان فعل المكلف الذي هو متعلق

الاحكام، بحكم المقدمة الثانية، مع وحدته وجودا، وعدم كون تعدد الوجوه والعناوين موجبا لتعدده، بحكم المقدمة الثالثة، انما يكون واحدا ماهية وبحسب الذات، فان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون متعددا بحسب الذات والماهية، وذلك لان الماهية انما تكون من حدود الوجود، والواحد بما هو واحد لا يمكن ان يكون محدودا بحدين ومذوتا بذاتين وماهيتين، فالمفاهيم الصادقة على الواحد الحقيقي لا تكاد ان يكون كل واحد منها ماهية على حدة، ومع ذلك كانت بجميعها وكثرتها عين الواحد الموجود، فتلخص مما ذكرنا ان فعل المكلف الذي هو متعلق الاحكام مع وحدته وجودا وماهية لا يمكن ان يقع موردا ومجمعا لحكمين مع تضاد الاحكام، هذا ما افاده المصنف قدس سره، ولكن ما ذكره في وجه الامتناع لا يخلو عن التأمل والاشكال، وذلك لان جعل الاحكام من العوارض وفعل المكلف موضوعا ومعروضا لها خلاف التحقيق على ما افلاده السيد الاستاذ، وذلك لانه لا بد في

[متعلقاتها، والاشارة إليها، بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله. ثالثتها: إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به وحدته، فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، وجهة مغايرة لجهة أصلا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية، له الاسماء الحسنى والامثال العليا، لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد.] تحقق العرض ووجوده من تحقق موضوعه قبل وجود العرض، مع ان الامر بالاضافة إلى الاحكام ومعروضاتها بالعكس كما هو واضح، ضرورة تأخر فعل المكلف عن تحقق الاحكام، بل التحقيق ان الاحكام بالاضافة إلى المحكوم بها ليست من مقولة الاعراض، بل انما تكون بالنسبة إليه من مقولة الاضافة، نعم انها تكون اعراضا بالاضافة إلى الحاكم وتكون قائمة به قياما حلوليا في الاحكام النفس الامرية القائمة بنفس الحاكم، أو قياما صدوريا كما في الاحكام الانشائية، واجتماعها في الحاكم وقيامها به حلوليا أو صدوريا بما هو هو مع قطع النظر عن اضافتها إلى شئ واحد امر معقول، بل متحقق في النفوس، وبالجملة الطلب مثلا الذي هو احد من الاحكام له اعتباران: احدهما بالنسبة إلى الطالب، وثانيهما بالاضافة إلى المطلوب، فبالاعتبار الاول وان كان من مقولة العرض، لكنه لا مانع من اجتماعه مع حكم آخر، وقيامه مع الآخر بالطالب قياما حلوليا أو صدوريا، وبالاعتبار الثاني لم يكن مقولة العرض بل من مقولة

[عباراتنا شتى وحسنك واحد * وكل إلى ذاك الجمال يشير رابعتها: إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية وذاتا لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الامر والنهي، إلا أنه كما يكون واحدا وجودا، يكون واحدا ماهية وذاتا، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.] الاضافة، فبما ذكرنا ظهر عدم صحة المقدمة الاولى التي مهدها قدس سره في وجه الامتناع، كما يظهر بالوجدان ان متعلق الطلب

اعني المطلوب غير متعلق النهي اعني المنهي عنه، ضرورة ان المضاف إليه في الطلب هو جهة الصلاتية مثلا، وهي غير جهة الغصبية مثلا، وذلك لان كلما يكون خارجا عن جهة الصلاتية خارج عن طرف اضافة الطلب بحيث لا يكاد يسري الطلب إلى ما يكون خارجا من تلك الجهة من الخصويات المتحدة معها خارجا، أو المقارنة معها من المشخصات الفردية والمعينات الاختيارية التي ربما حصلت بسوء اختيار المكلف كاتيان الصلوة مثلا في المكان المغصوب وكذلك الامر في طرف النهي المتعلق بجهة الغصبية، وبالجملة اتحاد جهة الصلاتية مع جهة الغصبية خارجا بسوء اختيار المكلف لا يوجب اتحاد متعلق الامر والنهي في مقام تعلقهما الذي يكون مقدما على مقام امتثال المكلف وأتيانه في ضمن الغصب، والحاصل ان متعلق الحكمين في مقام التعلق متعدد لا اتحاد فيه اصلا، بحيث لا مجال لسراية احد الحكمين عن متعلقه إلى متعلق الآخر وبالعكس، وان كان قد يتحدان معا في الخارج ومقام الامتثال بسوء اختيار المكلف فافهم.

[ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة، على القولين في تلك المسألة، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وإن مثل الحركة في دار من اي مقولة كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا.] اقول: ما افاده السيد الاستاذ في الرد على المصنف، من عدم كون الاحكام اعراضا ومتعلقاتها معروضاتها لا مدخلية له في رفع امتناع اجتماع الامر والنهي بعد الاعتراف باستحالة تعلق الارادة والكراهة والبعث والزجر بشئ واحد في زمان واحد، لان امتناع اجتماع الحكمين يكون عند العقل بملاك التمانع بينهما، فالعمدة في المقام هو البحث في ان تعدد الجهة هل يوجب تعدد المتعلق، ويكفي في رفع الاجتماع، كما ذهب إليه السيد الاستاذ باعتبار ان متعلقات الاحكام هي نفس الجهات والحيثيات، وان الخصوصيات المفردة والمشخصات خارجة، ام لا، كما ذهب إليه المصنف قدس سره باعتبار ان متعلقاتها هي فعل المكلف، والعنوان انما أخذ مرأتا وألة لها، والحق في هذا المقام مع السيد الاستاذ، ضرورة انه ليس شئ عند الشارع مطلوبا الا جهة الصلاتية في المثال، وكل ما يكون خارجا عن هذه الجهة ليس بمطلوب له، بحيث ان امكن الاتيان بها مجردة عنها ليكفي في الاطاعة والامتثال، كما انه ليس شئ عنده مزجورا ومبغوضا الا جهة الغصبية، وكل ما يكون خارجا عنها في المثال ليس مبغوضا ولا مزجورا عنه كما لا يخفى. وللمقرر في ذيل العبارة تقرير آخر هو: اعلم ان محصل كلامه، زيد في علو مقامه، في هذه المقدمات التي ذكرها،

[إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا، كان تعلق الامر والنهي به محالا، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه، متعلقا للاحكام لا بعناوينه الطارئة عليه، وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فإن غاية تقريبه أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، وإن كانت ليست إلا هي، ولا تتعلق بها الاحكام الشرعية، كالآثار] هو انه معلوم ان الاحكام الخمسة بأسرها متضادة في مرتبة فعليتها، لبداهة ثبوت

المنافات بين البعث إلى شئ واحد في زمان، وبين الزجر عنه في ذلك الزمان، ومعلوم ايضا ان متعلق الاحكام بأسرها انما يكون ذات المعنون الذي هو فعل المكلف لا العنوان والاسم، فان العنوان والاسم انما يكون امرا انتزاعيا لا يكون بحذائه شئ خارجا سوى منشأ انتزاعه، ومعه لا يمكن ان يتعلق به الطلب والبعث حقيقة، لعدم صلاحية العنوان مع قطع النظر عن المعنون لشئ من الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضية وغيرهما مما يكون ملاك الطلب والبعث والنهي والزجر، واخذ العنوان ووقوعه في لسان الدليل وجعله متعلقا له لا ينافي ذلك، فان اخذ العنوان فيه وجعله متعلقا للاوامر والنواهي انما يكون باعتبار كونه حاكيا عن المعنون ومرآة له لا باعتبار نفسه. وايضا من المعلوم ان المعنون الذي عرفت انه يكون متعلقا للامر والنهي انما يكون واحدا شخصيا، وانه لا يتكثر المرئي والمحكي بتكثر المرأة والحاكي، ضرورة ان البسيط الذي ليس فيه حيث غير ما يصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية كالواجب تعالى، فان تكثر صفاته لا يوجب تكثر ذاته تعالى شأنه علوا كبيرا. وايضا الموجود بوجود واحد ليس له الا ماهية واحدة كما برهن في محله،

[العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجا والتقيد داخلا، صالحة لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلا، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الامر بإتيان المجمع بسوء الاختيار. أما في المقام الاول، فلتعددهما بماهما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.] ولا يتفاوت فيه القول باصالة الماهية أو اصالة الوجود خلافا لمن توهم انه على القول باصالة الماهية يمكن الاجتماع، وعلى القول باصالة الوجود يمتنع. وبالجملة بعد ثبوت ان الاحكام متضادة، وان متعلقها هو المعنون لا العنوان، وان المعنون واحد وجودا وماهية وحقيقة، لا يمكن اجتماع الحكمين في مورد تصادق العنوانين، فان اجتماعهما فيه اجتماع الضدين في محل واحد شخصي، ولا يكفي تعدد الجهة في تعدده، هذا ما افاده المصنف قدس سره. ولكن السيد الاستاذ مد ظله العالي رد عليه اولا بمنع مقدمته الاولى، فان الاحكام ليست من مقولة الاعراض، كما يلوح من كلام المصنف، بل انما تكون من مقولة الاضافات، والشاهد على ذلك ان الحكم يوجد قبل وجود متعلقه، بل لا يمكن تعلقه به بعد وجوده للزوم تحصيل الحاصل كما برهن في محله، مع ان العرض لا يمكن ان يوجد الا في موضوع واحد، ووجود العرض تابع لوجود معروضه، فلا يمكن ان يوجد قبل وجود معروضه، لان قوام العرض انما يكون بقوام موضوعه ومعروضه، بخلاف ما يكون من مقولة الاضافة، فانه لا يحتاج إلى وجود طرفها حين انتزاعه، بل انما يحتاج تعقله إلى تعقل طرفها، كالعلم والقدرة، فانهما وان كانا بالاضافة إلى العالم والقادر من مقولة العرض، ويحتاج وجود كل منهما إلى وجود معروضه، الا انهما بالاضافة إلى المعلوم والمقدور كانا

[وأما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالاطاعة، والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد ؟. وأنت خبير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجودا ولا ماهية، ولا تنثلم به وحدته أصلا، وأن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما] من مقولة الاضافة، وتعلقهما بهما انما يكون من

قبيل تعلق الاضافة إلى طرفها، وهما لا يحتاجان إلى وجود المعلوم والمقدور كما لا يخفى، وكذلك الحكم والطلب، فانه وان كان بالاضافة إلى الحاكم والطالب من مقولة العرض، ويحتاج وجوده إلى وجوده، لقيامه بالطالب قياما صدوريا، الا انه بالاضافة إلى المطلوب من مقولة الاضافة، ولا يحتاج تعلقه به إلى وجوده، نعم انما يحتاج تعقله إلى تعقله. ان قلت: لا فرق فيما هو المهم في المقام من تضاد الاحكام بين جعلها من مقولة الاضافة، وبين جعلها من الاعراض، فانها مع كونها من الاضافات كانت بأسرها متضادة، ولا يمكن اجتماعها في موضوع واحد شخصي في زمان واحد كالاعراض. قلت: نعم، ولكن الاجتماع في موضوع واحد انما يمتنع على القول بانها من الاعراض، فانها لا بد ان تتعلق بفعل المكلف وما يصدر عنه، لعدم امكان وجود العرض من غير وجود معروضه، وعليه ففي مورد تصادق العنوانين ووجود المقتضيين لا يمكن تعلق احد الحكمين به بعد فرض تعلق الآخر به، فانه يتعلق به بجميع خصوصياته وجميع حيثياته، ومع تعلقه به كذلك لا يمكن تعلق الآخر به، للزوم اجتماع الضدين في محل واحد، واما على القول بانها من الاضافات فلا يلزم الاجتماع حتى في مورد التصادق، فانها عليه انما تتعلق بالطبايع لا بما هو موجود في الخارج وصادر عن المكلف، فيصح ان يكون المجمع مأمورا به، لا بما

[هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها واستقلالها. كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه، وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار، وذلك - مضافا إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو] هو هو، بل بما هو منطبق مع عنوان المأمور به، ومنهيا عنه ايضا لا بما هو هو، بل بما هو منطبق مع عنوان المنهي عنه. ومن ذلك كله ظهر لك ايضا منع المقدمة الثانية، فان الالتزام بان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج وموجودا فيه انما يبتنى على القول بان الاحكام اعراض، لا اضافات، فانها على هذا المبني تحتاج في تحققها إلى وجود المعروض وتحقق الموضوع، لانها بدونه لا تحقق لها ولا وجود كما لا يخفى. واما على القول بانها اضافات فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، لكفاية تعقل متعلقها في تحصلها عن وجودها. وإذا عرفت ان متعلق الحكم التحريمي غير ما يكون متعلقا للحكم الوجوبي، حتى في مورد التصادق والاجتماع، فالقول بالجواز القوى كما لا يخفى. وبالجملة الاحكام بأسرها وان كانت بالاضافة إلى موجدها اعراضا قائمة به بالقيام الصدوري، الا انها بالاضافة إلى متعلقاتها من الامور الاضافية، وعليه فلا مانع من تعلقها بالطبايع، ولا يحتاج في هذا التعلق ان تكون صادرة وموجودة، فيتعلق الامر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى، ولا اجتماع في البين حتى في مورد تصادق الطبيعتين، لتعدد متعلقهما، فان اختار المكلف بسوء اختياره فردا يكون مجمعا لهما فقد اتى بما يكون من جهة مأمورا به ومن جهة اخرى منهيا عنه ويكون ممدوحا من جهة، ومذموما من جهة اخرى، وانا إذا رجعنا إلى

[عين الطبيعي في الخارج، كيف ؟ والمقدمية تقتضي الاثنينية بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح - أنه إنما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد. ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور:] وجداننا في الاوامر

التوصلية والعرفية ونواهيها نرى الوجدان يحكم بجواز الاجتماع باعتبار اجتماع ملاكهما في مورد واحد فيما إذا امر المولى عبده بغسل ثوبه مثلا، ونهاه عن التصرف في ملك الغير، فغسله بسوء اختياره بماء مملوك للغير، يحكم الوجدان بان العبد اتى بالمأمور به والمنهي عنه معا، هذا مع ان النزاع في التوصليات والتعبديات سواء، كما لا يخفى. وحاصل ما ذكرناه انه اختلفوا في جواز الاجتماع وعدمه بعد تسليم ان الاحكام بأسرها تكون من مقولة الاعراض، وهي ممنوع اجتماعها في موضوع واحد في زمان واحد، فالمجوزون ذهبوا إلى كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع والمتعلق، وبتعدد الموضوع والمعروض يرتفع غائلة استحالة الاجتماع، والممتنعون ذهبوا إلى عدم كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع والمعروض، فانه لا محالة يكون موضوع الحرمة والوجوب في مورد التصادق واحدا، لان موضوعهما فعل المكلف خارجا وهو في الخارج يكون واحدا وجودا وماهية، والجهة والعنوان لا يكون متعلقا للاحكام، بل يكون وجها ومرأتا لما يكون متعلقا واقعا كما لا يخفى، هذا. لكنه خال عن التحقيق، فان الحق ما ذهب إليه السيد الاستاذ وافاده من ان الاحكام انما تكون من الامور الاضافية بالاضافة إلى المكلف والمكلف به، وان كانت اعراضا بالنسبة إلى المكلف (بكسر اللام) وقائما به بقيام صدوري، فيرتفع حديث الاجتماع حتى في مورد التصادق، بداهة ان الاحكام على هذا

[منها: إنه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي، لما وقع نظيره وقد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الايام. بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما من بين] المبنى انما تتعلق بالطبايع لا الوجودات فلا اجتماع في البين حتى في مورد التصادق، فان مورد التصادق كما يكون منطبقا مع عنوان المأمور به بما هو يكون وجودا لطبيعة الصلوة مثلا، ومحصلا لها، كذلك منطبق مع عنوان المنهي عنه بما هو يكون وجودا لطبيعة الغصب مثلا، فالاقوى هو القول بالجواز بهذا الملاك، لا بما استدل به القوم. قوله: انه لو لم يجز الاجتماع... الخ ان بيان استدلال القوم بهذا الامر على الجواز هو ان وجه الامتناع من التضاد بين الاحكام وعدم كفاية تعدد الجهة في امكان الاجتماع موجود في العبادات المكروهة في الاسلام، مثل النوافل المبتدئة أو غيرها، فان الوجه المتوهم جار في المقام بلا كلام، بداهة ان تضاد الاحكام بأسرها يقتضي عدم وقوع الاجتماع في مورد اصلا، مع ان الاجتماع في العبادات المكروهة واقع قطعا، فبوقوعه ولو في مورد يكشف عن جوازه مطلقا. هذا. والجواب عن هذا الاستدلال بنحو الاجمال هو انه بعد قيام الدليل العقلي والبرهان القطعي على امتناع الاجتماع، لا بد من التصرف والتأويل فيما ورد من الشرع مما ظاهره الاجتماع، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان. مضافا إلى ان مقتضى ظهور ادلة تلك الموارد هو اجتماع الحكمين في موضوع واحد بعنوان واحد، ومعه لا اختلاف من احد في امتناعه حتى القائلين

[الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بداهة تضادها بأسرها، والتالي باطل، لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب أو الاستحباب، في مثل الصلاة في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب، في

مثل الصلاة في المسجد أو الدار. والجواب عنه أما إجمالا: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشرعية مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان، مع أن قضية ظهور تلك الموارد، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضا لا بد [له] من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا، كما لا يخفى.] بالجواز، ضرورة عدم ما يكون مجديا في تعدد الموضوع من تعدد العنوان في مثل المقام وعلى هذا يمكن ان يتفصى الخصم عن اشكال الاجتماع فيها سيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها مثل صوم عاشوراء، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلا. هذا. ويمكن الجواب عنه بنحو التفصيل، وهو انه وان كان قد اجيب عنه بوجوه: منها ان الكراهة فيها عبارة عن كونها اقل ثوابا، ومنها انها عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة إلى بعض افرادها، لا انها عبارة عما اصطلح فيها في غير العبادات، وهو كون متعلقها ذا منقصة ومفسدة غير اكيدة، كما ان متعلق الحرمة يكون ذا مفسدة مؤكدة، الا ان الاولى على ما التحقيق في حسم مادة الاشكال،

[وأما تفصيلا: فقد أجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والابرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالاولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الاشكال، فيقال وعلى الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام: أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات.] فيقال وعلى الله الاتكال: ان العبادات المكروهة على ثلثة اقسام: احدها ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات، ثانيها ما تعلق به كذلك ولكن له بدل مثل الصلوة في الحمام، ثالثها ما تعلق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا، كالصلوة في مواضع التهمة بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها. فالعبادات المكروهة لا تخلو من هذه الاقسام، والجواب عن الاشكال فيها يحتاج إلى تمهيد مقدمة جامعة للمطالب يمكن التفصي بها عما يرد في المقام، وتلك المطالب وان لم تكن بأسرها جارية في جميع الاقسام، الا انه يمكن جريان بعضها في جميع الاقسام، وبعضها في بعضها، وجريانها كذلك مجد لما هو المقصود في المقام: منها ان الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين انما تتعلق بها لما فيها من المصالح والمفاسد، فان كانت المصلحة أو المفسدة اكيدة فالامر والنهي انما يكونان على نحو الوجوب والتحريم، وان لم تكن اكيدة فالامر والنهي يكونان على نحو الاستحباب والكراهة، وعلى هذا فان كانت المصلحة في شئ والمفسدة في شئ آخر، فلا اشكال في تأثير كل منهما في مقتضاه من الوجوب والاستحباب

[ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام. ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا، أو ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها.] والحرمة والكراهة، واما إذا اجتمعتا في شئ واحد، فان كانتا

متساويتين في التأثير فلا تؤثران في شئ بل تتساقطان، واما ان كان احدهما اقوى تأثيرا من الآخر فالتأثير للاقوى والحكم تابع له، والمصلحة والمفسدة كما يمكن ان تكونا في الفعل يمكن ان توجدا في الترك، فان كانت مصلحة في فعل مثلا، وفي تركه مصلحة اخرى فيصير من قبيل المتزاحمين، فان كانتا في مرتبة واحدة وعلى حد سواء فيحكم بالتخيير، واما إذا كان احدهما اهم واقوى من الآخر فالحكم تابع للاهم والاقوى، هذا. ومنها ان الطبيعة المأمور بها مطلقا، سواء اكان وجوبيا ام ندبيا، تكون ذات مراتب متفاوتة بسبب الرجحان وعدمه، والمزية وعدمها، فالطبيعة المأمور بها مع كونها في حد ذاتها راجحة ربما يكون بالاضافة إلى مرتبة مرجوحة، وبالنسبة إلى مرتبة اخرى ارجح واكثر مصلحة، فالصلوة مثلا مع كونها راجحة في ذاتها ان وقعت في الحمام، أو في بعض الزمان من الايام، تكون مرجوحة بالاضافة إلى وقوعها في غير الحمام، ووقوعها في الدار تكون راجحا بالاضافة إلى وقوعها في الحمام، ومرجوحا بالاضافة إلى وقوعها في المسجد. ومنها انه يمكن ان يكون ملاك الصحة في العبادات هو العبودية التي يكون ملاكها التذلل للمولى التي يعبر عنها بالفارسية (پرستش) وإذا كان

[أما القسم الاول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجماع على أنه يقع صحيحا، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلا فيتعين الاهم وإن كان الآخر يقع صحيحا، حيث أنه كان راجحا وموافقا للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحا على الامتناع، فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض،] ملاكها التذلل والعبودية فلا ينافي القول بصحة العبادة فيما إذا كانت بذاتها عبادة مع كونها ذات حزازة ومنقصة ومفسدة مطلقا سواءا كانت ملزمة ام غيرها، الا ان يقوم دليل لفظي أو لبي على انه يعتبر في صحتها وقوعها على وجه التقرب وكونها مقربة بلا حزازة ومفسدة. إذا عرفت المطالب فاعلم انه يمكن التفصي عن الاشكال في بعض الاقسام بانه كما يمكن ان يكون النهي عنها تنزيها لحدوث حزازة ومفسدة فيها، وعليه تقع موردا لاشكال المجوزين ودليلا على مدعاهم، فانها مع ذلك تقع صحيحة، كذلك يمكن ان يكون النهي عنها تنزيها، بعد الاجماع على انها تقع صحيحة، ارشادا إلى ان الترك بنفسه يكون ذا مصلحة ويكون ارجح من الفعل، أو ان الترك ملازم لما يكون ذا مصلحة فيصير بها ارجح من الفعل، وبالاخرة النهي عنها كذلك يرجع إلى الامر بتركها لما فيه من المصلحة الغالبة على مصلحة الفعل، فانحل بالمطلب الاول من المطالب المقدمة اشكال الاجتماع في القسم

[كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزازة فيه أصلا. وإما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون في الحقيقة متعلقا

بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة، كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك، من دون حزازة في الفعل أصلا، غاية الامر كون الترك أرجح.] الاول والثاني. ويمكن ايضا ان يقال في حل الاشكال: ان طبيعة الصلوة لمكان اختلافها بحسب المرتبة، يمكن ان يكون النهي عنها، بالاضافة إلى وقوعها في الحمام، ارشادا إلى ان الطبيعة الواقعة في الحمام تكون ادنى مرتبة من الطبيعة الواقعة في غيره، فالنهي عنها يرجع إلى الامر بما يكون اعلى مرتبة واقوى رجحانا. ويمكن ايضا التفصي عن الاشكال في جميع الاقسام بالمطلب الثالث بتقريب ان نهوض الاجماع على صحتها مع كونها منهيا عنها لا ينافي القول بامتناع الاجتماع، ضرورة انه يمكن ان يكون ملاك الصحة فيها وقوعها على نحو التذلل والعبودية، وان كانت مبغوضة ومرجوحة، وعليك بالتأمل وتطبيق المطالب على الاقسام هذا ولكن المطلب الاول والثاني لا ينهضان للجواب عن الاشكال في القسم الثالث وهو ما يتعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا، كالصلوة في مواضع التهمة. اما الاول فلان النهي لا يتعلق بفعل المأمور به حتى يحمل على الارشاد بان تركه يكون ذا مصلحة ويكون راجحا، بل تعلق بما هو مجامع معه وجودا كالكون في موضع التهمة.

[نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الارشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح وأكثر ثوابا لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل. وأما القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول، طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه أصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى.] واما الثاني فلان الطبيعة بالاضافة إلى هذا الفرد المجامع مع متعلق النهي لا تكون ذات مراتب، حتى يكون النهي عنه ارشادا إلى ما يكون اعلى مرتبة، بل تكون في مرتبة واحدة. واما الثالث فهو وان كان نهوضه بمكان من الامكان، الا ان الاجماع قائم على ان ملاك الصحة في العبادات هو وجود الامر، وهو مفقود في المقام على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي. اللهم الا ان يقال: انه يكفي في الصحة ملاك الامر وهو حسن الفعل، وهو موجود في المقام لعدم وجود مانع عنه. وهذا القول مردود من جهة اخرى وهي انه لا يمكن التقرب بفرد يكون عصيانا، فانه مانع عن قصد التقرب وهو مما لا بد منه في صحة العبادة. والحاصل ان الاجوبة الثلاثة لا تنهض للجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة، وعليه فيدخل في مسألة الاجتماع، فعلى القول بالجواز أو الامتناع مع ترجيح جانب النهي، أو القول بكفاية ملاك الامر في حصول

[وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة، وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية، كالصلاة في الدار مثلا، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بماله شدة الملاءمة، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، ولذلك ينقص

ثوابها تارة ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، ويكون أكثر ثوابا منه، وليكن] التقرب وصحة العبادة في اشكال، الا انه لا يختص باجتماع الكراهة والوجوب أو الاستحباب أو هو مع الوجوب، بل يعم اجتماع الحرمة مع الوجوب لكنه في الكل نظر. واما على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهي وعدم كفاية ملاك الامر في حصول التقرب وصحة العبادة كما هو الظاهر، ضرورة انه لا يمكن التقرب بما يكون مبغوضا من جهة وان كان مأمورا به فعلا من جهة اخرى كما لا يخفى، وعليه فيبقى القسم الثالث على حاله بلا جواب. هذا بناء على ما افاده السيد الاستاذ، واما ما افاده المصنف قدس سره في الجواب عن الاشكال في الاقسام الثلاثة فما اجاب به عنه في الاول والثاني يكون موافقا لما اجابه الاستاذ فيهما بتفاوت يسير. واما ما افاده قدس سره في الثالث بقوله: فيمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان... الخ اشارة إلى تصحيح تعلق النهي بعنوان العبادة وتوجهه إليه صورتا بحسب ظاهر الدليل بعد تعلقه بعنوان خارج عن عنوان العبادة حقيقة وواقعا في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت والواقع. وبيان التصحيح على ما ذكره انه يمكن ان يكون النهي عن العبادة في

[هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الاخرى بالكراهة، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب، لانه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا، إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، ولا منقصة من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثوابا، ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للارشاد، بخلاف القسم الاول، فإنه يكون فيه مولويا، وإن كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان. وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلنى غيرها من سائر الافراد، مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان أصلا، هذا على القول بجواز الاجتماع.] هذا القسم بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه حقيقة ذاك العنوان الخارج عن عنوان العبادة، كما يمكن ان يكون النهي عن العبادة فيه حقيقة، لا عرضا ومجازا، لكن ارشادا إلى غيرها من ساير الافراد مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلائها بحزازة ذاك العنوان اصلا كما لا يخفى هذا. واما تصحيح هذا القسم بحسب مقام الثبوت والواقع على ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: هذا على القول بجواز الاجتماع، واما على القول بالامتناع... الخ هوانه ان قلنا بجواز الاجتماع فلا اشكال في ان النهي عن

[وأما على الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر - كما هو المفروض، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث أنه بالدقة يرجع إليه، إذ على الامتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة

بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت. وقد انقدح بما ذكرناه، أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الاول مطلقا، وفي هذا القسم على القول بالجواز، كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الامر الاستحبابي يكون على نحو] العنوان الخارج عن عنوان العبادة مفهوما وحقيقة بعد اتحاده معه وجودا يكون ارشادا إلى غير الفرد المتحد معه لاستيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ومنقصة وكذلك على الامتناع مع كون العنوان ملازما له لا متحدا معه. واما ان قلنا بامتناع الاجتماع وكان العنوان متحدا معه لا ملازما فحينئذ ان قلنا بترجيح جانب الامر كما هو المفروض في المقام، فان المفروض صحة العبادة اجماعا، فكذلك يكون النهي فيه ارشادا إلى ساير الافراد التي تكون سالمة عن الابتلاء بحزازة ومنقصة اصلا، هذا بناء على الامتناع، واما على الجواز فلا اشكال في صحة العبادة من غير تأويل وتوجيه للنهي، لبقاء الامر على حاله. ومما ذكرناه انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب، فانه على الجواز يقال: انه لا مانع من القول بفعليتهما حتى في مورد تصادق العنوانين فيما إذا تعلق احدهما بعنوان كتعلق الوجوب بعنوان الصلوة، والآخر بعنوان آخر كالكون في المسجد، واتحد عنوانهما، ضرورة عدم تضاد بينهما اصلا، فانهما يكونان من جنس واحد وهو الطلب، غاية الامر انهما يختلفان باختلاف مرتبته

الارشاد إلى أفضل الافراد مطلقا على نحو الحقيقة، ومولويا اقتضائيا كذلك، وفعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحدا معه على القول بالجواز. ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الاول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلا، ولو بالعرض والمجاز، إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائيا بالعرض والمجاز، فتفطن. ومنها: إن أهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم، مطيعا وعاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه] في التأكيد وغيره، فالوجوب عبارة عن الطلب الاكيد، والندب هو الطلب الخالي عن التأكيد، فاختلافهما انما يكون بحسب المرتبة، وهو لا يقتضي التضاد بينهما كما لا يخفى. ان قلت: نعم، ولكنه يلزم اجتماع المثلين ولو كانا في مرتبتين، قلت: انما يلزم ذلك فيما إذا تعلقا بموضوع واحد واجتمعا فيه والمفروض خلافه لتغاير موضوعهما حتى في مورد الاجتماع والتصادق، فالآتي بمجمع العنوانين يكون مثابا بثوابين، لامتثاله الامرين. واما على الامتناع فيكون الامر الاستحبابي ارشادا إلى انه من افضل الافراد. هذا فيما له بدل، واما إذا لم يكن له بدل، فالامر الاستحبابي فيه يكون اقتضائيا على القول بالجواز، ومؤكدا للايجاب على الامتناع، فافهم. اعلم ان القول بجواز الاجتماع وان كان مقتضيا للقول بالصحة للعبادة

[عن الكون في مكان خاص، كما مثل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذاك المكان، عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان. وفيه - مضافا إلى المناقشة في المثال، بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجودا أصلا، كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما، إما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع.] المتحدة مع

عنوان المنهي عنه، لوجود الامر، وكونها مأمورا بها ولو في هذا الحال، الا انه يمكن المناقشة في صحتها باعتبار انه يعتبر في وقوع الفعل في الخارج صحيحا وعباديا قصد التقرب، وهو يتفرع على كون الفعل صالحا لان يتقرب به، ومجمع العنوانين لا يصلح لذلك، لابتلائه بالحزازة والمنقصة، ومعه لا يقع حسنا، ولا يكون فاعله ممدوحا، وان كان فيه جهة الحسن ايضا، ويكون فاعله من هذه الجهة ممتثلا، لاتيانه بما كان مأمورا به لحسنه، ولكن مع ذلك ليس المجمع مقربا، ولا بد من وقوع الفعل على وجه التقرب. اللهم الا ان يقال: يكفي في وقوعه على وجه التقرب وقوعه بداعي امره وكونه منطبقا مع عنوان المأمور به، وان لم يكن فعلا حسنا بسبب ابتلائه بما يكون حزيزا قبيحا، فافهم. وحاصل ما ذكرنا هو القول بجواز الاجتماع، بمعنى ان الامر والنهي يكونان باقيين على حالهما حتى في مورد التصادق، ولا يكون واحد منهما مخصصا بالآخر في مورد التصادق كما هو مقتضى القول بامتناع الاجتماع، وما ادعى من الاجماع في المقام على الامتناع فان المسألة عقلي لا شرعي، والاجماع انما يكون دليلا فيما إذا كانت المسألة شرعية، ويمكن ارجاع الاجماع إلى المسألة الشرعية

نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات، وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم. بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام، والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفا. وفيه: إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع، إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي الغير المبتني على التدقيق والتحقيق، وأنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهي، بل في الاعم، فلا مجال لان يتوهم أن العرف هو] الفرعية، وهي صحة العبادة المتحدة مع المنهي عنه وعدمها في مقام الامتثال والاطاعة، لمكان امكان قصد التقرب بالمجمع، اي الفرد المبتلى بالحزازة والمنقصة، وعدم امكانه. والحق هو القول بعدم الصحة حتى على القول بجواز الاجتماع، لعدم امكان التقرب بالمجمع، وعدم كفاية وجود الامر فيه، فانه انما يكون العبادة صحيحة فيما إذا اتى بها على وجه يكون مقربا لا مبعدا، وان كانت يسقط بها الامر جزما، واتيانها بهذا الوجه انما يكون ممكنا فيما إذا اتى بفرد يعد الاتيان به اطاعة وعبودية، والفرد المبتلى بالحزازة والمنقصة، المنهي عنه لا يصلح لذالك قطعا لشهادة الوجدان السليم، والاجماع المدعى في المقام انما يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار عدم جواز الاجتماع، كما لا يخفى على من تتبع في كلمات المجمعين حق التتبع، وتأمل فيها حق التأمل، والشاهد عليه ان الفقهاء كلهم يقولون بصحة الصلوة في المكان المغصوب في حالتي الجهل والنسيان، ولا وجه للقول بها مع

[المحكم في تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف، لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبر. وينبغي التنبيه على أمور: الاول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، وإن كان يوجب ارتفاع حرمته، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار

إليه بسوء الاختيار، بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وإن كان ساقطا، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضا عليه وعصيانا لذاك الخطاب ومستحقا عليه العقاب، لا يصلح لان يتعلق به الايجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.] القول بالامتناع، فان ملاك عدم الصحة عندهم عدم وجود الامر، وتخصيصه بالاضافة إلى مورد التصادق، فهو بعينه موجود في حالتي الجهل والنسيان، فان امتناع اجتماع الكراهة والارادة في موضوع واحد بالاضافة إلى شخص واحد من آمر واحد ليس تابعا لعلم المأمور وعدمه، كما هو واضح على المتأمل. واما ان كان القول بعدم الصحة باعتبار عدم قصد التقرب، كما هو الحق، فالقول بالصحة في حالتي الجهل والنسيان فانما هو لمكان التقرب بالعبادة في حالتي الجهل والنسيان، ولان اتيان المأمور به في ضمن الغصب لا يعد قبيحا وظلما، بل يعد حسنا وعبودية لمكان الجهل والنسيان. قوله: وينبغي التنبيه على امور: الاول... الخ اعلم ان الاضطرار إلى ارتكاب الحرام تارة يكون بلا اختيار اصلا، وتارة يكون بسوء الاختيار، اما الاول فلا شبهة في انه يوجب ارتفاع حرمته، واما الثاني كما إذا دخل في الدار المغصوبة باختياره، واضطر إلى الخروج للتخلص

[وإنما الاشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهيا عنه، أو مامورا به، مع جريان حكم المعصية عليه، أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الامتناع. وأما على القول بالجواز: فعن أبي هاشم أنه مامور به ومنهي عنه، واختاره الفاضل القمي، ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء. والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار، ولا يكاد يكون مامورا به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة أنه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا، لا يكون عقلا معذورا في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقبا عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار. عن الحرام ففيه اشكال في ان الخروج الكذائي هل يكون منهيا عنه، أو مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، وفيه وجوه بل اقوال: فذهب الشيخ الانصاري إلى انه يكون مأمورا به بلا جريان حكم المعصية عليه، أو مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب " الفصول "، وذهب المصنف قدس سره إلى انه يكون منهيا عنه. ومجمل دليل القول الاول هو ان التخلص عن الحرام مطلوب جدا، وهو يتوقف على الخروج، فيكون الخروج مصداقا للتخلص وسببا له فيكون مطلوبا، ولا يمكن ان يكون حراما، هذا. ولكنه مخدوش بان التخلص عن الحرام انما يتمكن من اول الامر بترك

[إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمة الواجب واجبة ؟ قلت: إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية. وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمته

مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار. إن قلت: إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع] الدخول، فالشئ كما يكون مقدورا بنفسه يكون بسببه، ومجرد عدم التمكن منه الا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدورا. ومن هنا ظهر فساد القول الثاني ايضا، مضافا إلى ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلة استحالة الامتناع باختلاف زمان التحريم والايجاب قبل الدخول وبعده كما في " الفصول " مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وانما المفيد اختلاف زمان الفعل، ولو مع اتحاد زمان التحريم والايجاب، وهذا اوضح من ان يخفى، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق، واطاعة للامر اللاحق، فعلا مبغوضا ومحبوبا كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل

الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات. ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلا حراما قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى. وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له إلا - مطلوبا، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبية، ويحكم عليه بغير المطلوبية.] بالامتثال. واما القول الثالث فكما اختاره المصنف هو انه يكون منهيا عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، ويكون مبغوضا من اول الامر، وفي كل الحالات، والاضطرار إليه لما كان بسوء الاختيار لا يخرج الخروج عن المبغوضية، ولا يوجب فيه حسنا، ولا يكون عقلا في مخالفته معذورا، لوقوعه بسوء اختياره، ومعه لا يكاد يكون مأمورا به. لا يقال: ان المانع من الامر انما يكون فعلية النهي، وهو في المقام مفقود، ضرورة انه لا يمكن ان يتعلق النهي بالخروج مع انحصار التخلص به. فانه يقال: ان عدم كون الخروج مأمورا به انما يكون لمكان المبغوضية وعدم المقتضي للامر من ملاكه، وكون الخروج مبغوضا مما لا ينكر، لا لوجود

[قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، على ما في تقريرات بعض الاجلة، لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل، وإن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره: إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الاقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا [أن] به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره. وبالجملة كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا، كما يتمكن منه دخولا، غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة، ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدورا، كما هو الحال في البقاء، فكما

يكون تركه مطلوبا في جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في] المانع كما توهم. هذا ولكن العقل يرشد الداخل إلى الخروج، لعدم وقوعه في اكثر المحذورين، ضرورة ان امر الداخل يدور بين الوقوف والخروج ولا شبهة في ان الوقوف يكون اكثر محذورا من الخروج لمكان اكثرية التصرف في الوقوف، بخلاف الخروج فانه يكون اقل تصرفا، فيكون اقل محذورا، ولا شبهة في ان العقل انما يرشد إلى ارتكاب اقل المحذورين لعدم الوقوع في اكثر المحذورين، لا لمطلوبيته، ولعل حكم العقل بالخروج ارشادا اوقع القوم في الخلاف. هذا. ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو التفصيل بين الخروج الذي يكون من غير ندامة، والخروج الذي يكون عن توبة وندامة، فان كان الخروج من غير ندامة فالحق انه يكون منهيا عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار والعصيان، ويكون مبغوضا في كل الاحوال، والاضطرار إليه

[الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين. ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا وتخلصا عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشادا إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم، من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة إلى أحدهما، كسائر الافعال التوليدية، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى اسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الاسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة. ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة] لا يخرجه عن المبغوضية، لانه انما يكون بسوء الاختيار، واما ان كان عن توبة وندامة فالحق انه يكون مطلوبا واطاعة كما يحكم العقل به قطعا، ضرورة ان حرمة التصرف الدخولي ترتفع بالتوبة بجميع مراتبها وآثارها، وان التوبة تصير التائب بمنزلة يوم ولدته امه، وتطهره من جميع الادناس، كما ينادى به ويدل عليه الاخبار القطعية والآثار المروية، فإذا عرفت ارتفاع حرمة الدخول بالتوبة فلا يبقى مجال لمبغوضية التصرف الخروجي، فان مبغوضية الخروج انما يكون من قبل التصرف الدخولي الذي يكون بسوء الاختيار، ويكون من اثاره وفروعه، والا فالخروج بما هو هو مع كونه اضطراريا لا يكون مبغوضا اصلا، وإذا ارتفع

[تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج. إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا ؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و [وضوح] سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا. قلت: أولا: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم

الاتيان بالمقدمة عقلا، لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة. وثانيا: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث والايجاب لا لزوم إتيانه عقلا، خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد ونقض الغرض الاهم، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلا، وإنما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشادا كاف، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والايجاب له فعلا، فتدبر جيدا. وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به، مع أجراء حكم] حرمة ما يوجب حرمة الخروج بآثارها بالندامة والتوبة ارتفع حرمة الخروج بلا كلام، وحينئذ يدور الامر بين اللبث والخروج، ومعلوم ان اللبث مخالف للتوبة ومناف لها، ويكون مبغوضا ومنهيا عنه بلا اشكال، والنهي المتعلق بالتوقف يستلزم الامر بالخروج، فالخروج يكون مأمورا به بالامر المستفاد من النهي المتعلق

[المعصية عليه نظرا إلى النهي السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب، قبل الدخول وبعده، كما في الفصول، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا اوضح من أن يخفى، كيف ؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصيانا للنهي السابق، وإطاعة للامر اللاحق فعلا، ومبغوضا ومحبوبا كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلا عن القائل بالامتناع. كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة، كون النهي مطلقا وعلى كل حال، وكون الامر مشروطا بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شئ كذلك، مع وجوبه في بعض الاحوال. وأما القول بكونه مأمورا به ومنهيا عنه، ففيه - مضافا إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا عنوانا له - أن الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجديا في رفع غائلة التضاد، كان محالا لاجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار، وما قيل أن الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، إنما هو في قبال استدلال] باللبث، هذا. مضافا إلى انه يمكن الاستدلال على كون الخروج مأمورا به بطريق آخر، وهو ان التوبة في مثل المقام انما يكون تحققها وتحصلها بنفس الخروج لا بمجرد العزم على عدم التصرف والندم على ما سبق، فيكون الخروج مصداقا لها

[الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية، بقضية أن الشئ ما لم يجب لم يوجد. فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الامر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلا، لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة: إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم، مع تعدد الجهة، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو

مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب. ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الغصب، لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الامر] بل عينها كما لا يخفى، ومعلوم من الشرع ان التوبة تكون مطلوبة ومأمورا بها، فيكون الخروج مطلوبا ومأمور ا به فانه يكون محققا ومحصلا لها. قوله: ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلوة... الخ اعلم ان القول بصحة الصلوة مع وقوعها في الدار المغصوبة يدور مدار وجود الامر في جميع الصور المفروضة كما عليه المصنف قدس سره. ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو انه يشترط في صحتها ان تكون صالحة للتقرب، ولو لم يكن الفرد المأتي به مأمورا به فعلا، وبيان ذلك انه يشترط في وقوع الفعل على وجه الصحة مضافا إلى قصد التقرب

[على النهي مع ضيق الوقت، أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة في الدار المغصوبة، وإن كانت مصلحتها غالبة على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختيارا في سعة الوقت صحيحة، وإن لم تكن مأمورا بها.] ان يكون الفرد المأتي به في مقام الامتثال صالحا للتقرب، بحيث يكون الاتيان به عبادة واطاعة، والآتي به مطيعا، وإذا عرفت ذلك ظهر لك ان الصلوة في الدار المغصوبة فاسدة جدا، حتى على القول بجواز الاجتماع، أو الامتناع مع ترجيح جانب الامر كما لا يخفى، ضرورة ان الصلوة في الدار المغصوبة لا تصلح للتقرب اصلا، لابتلائها بحزازة الغصب والتصرف في مال الغير بعنوان اهله، والقول بفسادها من هذه الجهة لا ينافي القول بجواز الاجتماع، وان الصلوة تكون مأمورا بها حتى في مورد التصادق والاجتماع، ضرورة ان الامر انما يكون متعلقا بالطبيعة والماهية بما هي هي، والطبيعة بما هي هي لا تكون مبتلاة بحزازة اصلا، بخلاف مقام الامتثال والاطاعة، فانه انما يكون بالوجود، ووجود الصلوة في الدار المغصوبة يكون مبتلا بحزازة الغصب، وبعبارة اخرى كون الصلوة المأتي بها في الدار المغصوبة منطبقة مع عنوان المأمور به لا ينافي فسادها من جهة ابتلائها في مقام الامتثال بحزازة الغصب، وعدم ابتلائها بحزازة في مقام الامتثال شرط في صحتها كما لا يخفى.

الامر الثاني: قد مر - في بعض المقدمات - أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صل) وخطاب (لا تغصب) على الامتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كي يقدم الاقوى منهما دلالة أو سندا، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الاقوى منهما دلالة أو سندا، وبطريق الان يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلي، وإلا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى

ما تقتضيه الاصول العملية.] قوله: الامر الثاني قد مر في بعض المقدمات... الخ اشارة إلى بيان ان المسألة على الامتناع انما تكون من باب تزاحم المؤثرين في المقتضيين، وانه ليس من باب التعارض، وعلى فرض التعارض اشارة إلى علا ومرجحات احد المتعارضين. اعلم ان مفاد كلامه قدس سره هو ان المقام انما يكون من باب تزاحم المقتضيين لا تعارض الخطابين، وعليه فلا بد من احراز الغالب من المؤثرين واقعا وثبوتا بطريق القطع، فان احرز الغالب منهما يحكم على طبقه، وان كان دليل المتكفل لبيان حكم الآخر اقوى واظهر منه في الظاهر ومقام الاثبات، وان لم يكن احدهما غالبا على الآخر، بل كانا متساويين في التأثير يحكم بسقوطهما، ويرجع إلى ما يقتضيه الاصول العملية، وإذا انسد باب الاحراز رأسا واقعا وثبوتا بطريق القطع من الخارج وانجر الامر إلى اثبات ذلك من الدليل الظاهري، فلا بد لاثبات ذلك من الرجوع إلى الخطابين وملاحظتهما، وحينئذ فان كان احدهما اقوى واظهر دلالة وسندا من الآخر يحكم على طبقه، ويحرز بطريق الان

[ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثرا لها، لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما] ان مدلول ما هو اقوى دلالة يكون اقوى مقتضيا من الآخر، وعلى فرض التكافؤ وعدم الاقوائية فالمرجع هو المرجح ان كان، ومع فقده فالمرجع الاصول العملية، ولا يخفى ان تعارض الخطابين في المقام ليس بمثابة تعارض الدليلين في غيره، فان مقتضى تعارض الخطابين في المقام هو استكشاف تمانع المؤثرين في التأثير مع فرض تكافؤ الخطابين أو مؤثرية احدهما وعدم تأثير الآخر مع وجود مقتضى التأثير في الآخر ايضا على فرض الاقوائية في احدهما، غاية الامر انه لم يؤثر فعلا لوجود المانع لا لعدم المقتضي له، بخلاف التعارض بينهما في غير المقام، فان مقتضاه مع فرض الاقوائية في احدهما هو استكشاف وجود المقتضى فيه وعدمه في الآخر كما لا يخفى. بعبارة اخرى التعرض في المقام وتخصيص احد الدليلين بالآخر لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا، كما قضية التقييد والتخصيص قطعا. الحاصل انه لا يكون المقتضي للحكمين في الطرفين في المقام محرزا وموجودا، وان كان ربما يمنع احدهما من تأثير الآخر فعلا بحيث لولا المانع لاثر، بخلافه في غيره فانه مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين. ومن هنا يظهر وينقدح انه إذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثرا

[إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا. فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما، فيما إذا قدم خطاب (لا تغصب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الامر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلا، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي، فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما إذا

لم يمنع عن] لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلوة مؤثرا لها فعلا، كما إذا لم يكن دليل الحرمة اقوى ولم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية اصلا كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذكروا لترجيح جانب النهي وجوها: منها انه اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع افراد المنهي عنه، بخلاف الامر فانه لا يستلزم ايجاد جميع افراد المأمور به. وقد اورد عليه بان ذلك الاستيعاب والاستلزام انما يكون في النهي من جهة اطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كما ان هذه الجهة انما يأتي في طرف الامر في دلالته على الاجتزاء باي فرد كان، فلا اختصاص بالنهي اصلا كما لا يخفى. واجيب عن هذا الاشكال بانه لو كان العموم المستفاد من النهي مستندا إلى اطلاق المتعلق بمعونة مقدمات الحكمة، وغير مستند إلى دلالة النهي نفسه بالاستلزام، لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض افراد الغصب حقيقة وبلا تجوز، مع انه واضح الفساد، لوضوح استهجان مثل هذا الاستعمال، ضرورة ان استعمال لفظ المطلق وارادة المقيد منه ليس مجازا فان المطلق انما يستعمل في معناه

[تأثيره مانع المقتضي، لصحة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له، أو عن فعليته، كما مر تفصيله. وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها: منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الامر. وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كدلالة الامر على الاجتزاء بأي فرد كان. وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالاطلاق بمقدمات الحكمة، وغير مستند إلى دلالته عليه بالالتزام، لكان استعمال مثل (لا تغصب) في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالته على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي، يقتضي عقلا سريان الحكم إلى جميع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.] الحقيقي وهو الطبيعة، والقيد انما يستفاد من دال آخر، مع ان استعمال مثلا لا تغصب في بعض الافراد وارادته منه يحتاج إلى تجوز في الاستعمال. ومن هنا يستكشف بان دلالة النهي على العموم والاستيعاب انما يكون من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النفي مثل " لا رجل في الدار " أو في حيز النهي مثل " لا تغصب " يقتضي سريان حكمه إلى جميع الافراد، ضرورة ان الانتهاء عن الطبيعة انما يكون بالانتهاء عن جميع افراد الطبيعة، وانتفائها انما يكون بانتفاء جميع الافراد كما لا يخفى. فظهر ان استفادة العموم من النهي في مثل " لا تغصب " لا يكون باعتبار اطلاق المتعلق كما توهم.

[قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد، إلا إذا أريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته عليه بالخصوص، إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان، لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق. اللهم إلا أن يقال: إن في

دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك في مثل (كل رجل)، وإن مثل لفظة (كل) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة] قوله: قلت: دلالتهما على العموم... الخ هذا تقرير للاشكال الوارد على اصل الاستدلال أولا ودفاع عما يرد على الاشكال ثانيا. بيان ذلك ان دلالة الامر والنهي على العموم ظاهرا في غاية الوضوح، بحيث يعد منكره مجازفا، ولكن العموم المستفاد منهما انما يكون بحسب ما يراد من متعلقهما سعة وضيقا، فسعة العموم وضيقه المستفادان من الامر أو النهي انما يكونان تابعين لمتعلقهما، فيختلف باختلاف سعة المتعلق وضيقه، وعلى هذا فلا يكاد يدل الامر والنهي على استيعاب جميع الافراد الا إذا اريد من المتعلق الطبيعة المطلقة بلا قيد، فانها تقبل الاستيعاب لجميع الافراد، ولا يكاد يستظهر ان المراد من المتعلق الطبيعة المطلقة الا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بان كان لفظ الامر والنهي مطلقا وكان الآمر أو الناهي بصدد بيان تمام موضوع الحكم، بحيث

[إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالته على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلا، لو أريد منه خاص بالقرينة، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلا فيما وضع له، والخصوصية مستفادة من دال آخر، فتدبر. ومنها: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقا ممنوع، لان في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين. ولا يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معينا، ليس إلا لاجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.] لو لم يكن هناك قرينة الحكمة، بان كان في مقام الاهمال والاجمال، لا في مقام البيان، لا يكاد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة، وإذا كان الامر كذلك فلا فرق بين الامر والنهي. وما توهمه الخصم من ان استعمال مثل " لا تغصب " في بعض الافراد وبطريق الاهمال يلزم ان يكون على نحو الحقيقة بلا تجوز، بناء على استظهار العموم من اطلاق المتعلق، مع انه واضح بان مثل هذا الاستعمال لا يكون الا على نحو التجوز، وهذا كاشف عن ان العموم لا يستفاد من اطلاق المتعلق. مدفوع بما ذكرنا من ان الامر والنهي تابعان لمتعلقهما سعة وضيقا، فإذا استعمل " لا تغصب " مثلا مطلقا واريد منه فرد خاص لا يكون المستعمل مجازا، ولا الاستعمال تجوزا، فان المطلق انما يستعمل في معناه المطلق وان اريد منه المقيد، غاية الامر انه إذا كان الآمر أو الناهي في مقام بيان تمام موضوع الحكم

[ولكن يرد عليه أن الاولوية مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلوها. ولو سلم فهو أجنبي عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام. ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع. ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا فيما تجري، كما في محل الاجتماع، لاصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلا

إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا ونقلا.] ولم يأت بما يدل على ارادة المقيد يحكم ظاهرا بأنه اراد المطلق، كما يقتضيه مقدمات الحكمة، وان كان اراد منه المقيد واقعا. والحاصل ان استعمال لفظ " لا تغصب " وارادة الفرد لا يكون مجازا كما توهمه الخصم. هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان العموم والاستيعاب انما يستفاد من النهي ونفي بنفسهما من غير حاجة إلى مقدمات الحكمة، كما هو كذلك في مثل " كل رجل " فان النهي انما وضع للزجر عن مدخوله، والنفي وضع لليسية مدخوله، فإذا كان المدخول هو الطبيعة، غير مقيد في اللفظ والانشاء، فالنهي أو النفي يقتضي بظاهره ان تمام المدخول هو الطبيعة المطلقة، بحيث ان اريد به الطبيعة الخاصة وفرد مشخص كان مخالفا لما يقتضيه ظاهر اللفظ ومنافرا له، ونهوض القرينة على الخصوصية بنحو تعدد الدال والمدلول لم يخرجه عن التنافر ما لم تتصل بالكلام

[نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة، ولو قيل بأصالة البراءة في الاجزاء والشرائط، لعدم تأتي قصد القربة مع الشك في المبغوضية، فتأمل. ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الاناءين المشتبهين. وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء، ما لم يفد القطع. ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.] بلا ريب ولا كلام. وهذا ليس من باب اصالة الحقيقة اصلا، بل انما يكون فهم العرف من سياق الكلام، فانها انما تجري فيما إذا قلنا بان المطلق انما يستعمل في المقيد في مقام ارادته منه، وليس كذلك، فان المطلق انما يستعمل في معناه، والقيد والخصوصية انما يستفاد من دليل آخر، فافهم وتدبر. وهذا بخلاف الحكم الايجابي، فان استظهار العموم منه لا يكاد يمكن الا باطلاق المتعلق وقرينة الحكمة، فان ثبوت الحكم الايجابي للمقيد لا ينافي ثبوته للمطلق، وتعلقه بالمقيد يكون عين تعلقه بالمطلق، فاستظهار ثبوته للمطلق من الدليل مع احتمال ارادة المقيد منه لا يكون الا باطلاق المتعلق وقرينة الحكمة. والحاصل مما ذكرنا هو ان للنهي خصوصية بها يكون ظاهرا في العموم، وهي ان النهي يكون نهيا عن مدخوله، فان اتفق كون المدخول طبيعة يقتضي

[ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الايام، ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لان حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمة الصلاة عليها لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض، وإلا فهو خارج عن محل الكلام. ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الاناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعيا، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطا، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتهما كما في النص، ليس إلا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المتوضئ من الاناء الثانية، إما بملاقاتها، أو بملاقاة الاولى، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانية مواضع الملاقاة بالاولى.] بظاهره العموم والاستيعاب لجميع الافراد، بحيث ان اريد بها فرد منها، ولم يتصل

بالكلام ما يدل على ارادة الفرد، واخبر المتكلم في كلام منفصل انه اراد منها فردا خاصا بنحو تعدد الدال والمدلول، يكون منافيا لما يقتضيه النهي، فان ثبوت الحكم التحريمي للمقيد لا يلزم ثبوته للمطلق، بل يكون ثبوته للمقيد منافيا لثبوته للمطلق، بخلاف الحكم الايجابي، فان ثبوته للمقيد لا يكون منافيا لثبوته للمطلق، بل ثبوته للمقيد عين ثبوته للمطلق، فثبوت الحكم الايجابي في الواقع للمقيد لا ينافي اثباته للمطلق في ظاهر الدليل، وان اخبر المتكلم بدليل منفصل عن الكلام الاول لا يكون مناقضا لما يقتضيه الحكم الايجابي، فالحكم بثبوت الحكم الايجابي للمطلق لا يتم الا بمعونة قرينة الحكمة كما لا يخفى بخلاف الحكم التحريمي كما عرفت فافهم، هذا محصل ما ذكروا لترجيح جانب النهي

[نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الاولى أو الثانية إجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة. الامر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الاضافات، بتعدد العنوانات والجهات، في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا، في جواز الاجتماع، كان تعدد الاضافات مجديا، ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا، وبحسب الوجوب والحرمة شرعا، فيكون مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) من باب] في الوجه الاول. واما الوجه الثاني والثالث فما تعرضنا له، لكفاية ما ذكره المصنف قدس سره في كفايته. واعلم ان الوجوه المذكورة لا تفي بالمقصود، فان كلها مخدوش يعلم بالتأمل فيها، ومع ذلك كله ان الجل لو لم نقل بالكل رجحوا جانب النهي على الامر، ولعل الوجه فيه ما ذهب إليه السيد الاستاذ مد ظله، من ان العقل يحكم بقبح تخصيص النهي بغير مورد الاجتماع بناء على الامتناع، بخلافه في جانب الامر، فان تخصيص النهي وتعميم الامر بحيث يشمل مورد الاجتماع ربما يوجب القاء المكلف في المفسدة بلا ضرورة إلى ذلك، فان المكلف إذا التفت إلى تعميمه ربما يأتي بالمأمور به في ضم المنهي عنه، وهو قبيح بلا كلام، فانه يمكن استيفاء الغرض والمصلحة في ضمن الفرد الآخر بلا ابتلائه بالمفسدة المنهي عنها، هذا بخلاف تعميم النهي وتخصيص الامر، فانه لا يوجب ذلك، ضرورة امكان استيفاء تمام الغرض بلا ابتلاء بالمفسدة اصلا، والانتهاء عن جميع الافراد المنهي عنها من غير محذور.

[الاجتماع (كصل ولا تغصب) لا من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض، كما هو الحال أيضا في تعدد العنوانين، فما يتراءى منهم من المعاملة مع مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معاملة تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع. فصل في أن النهي عن الشئ، هل يقتضي فساده أم لا ؟ وليقدم أمور: الاول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما، بما هو جهة البحث في الاخرى، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الامر والنهي في مورد الاجتماع أم لا ؟] قوله: في أن النهي عن الشئ هل يقتضي فساده..... الخ اعلم ان الفارق بين هذه

المسألة والمسألة السابقة هو جهة البحث فيهما كما عرفت سابقا، فان البحث في مسألة الجتماع هو البحث في ان النهي المتعلق بطبيعة إذا صادفت طبيعة المأمور به كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا، هل يسري منها إليها أو لا، واما البحث في هذه المسألة هو في ان النهي إذا تعلقت بالطبيعة المأمور بها هل يقتضي فسادها أو لا، فهذه المسألة انما تكون من نتايج تلك المسألة، فالبحث فيها انما يكون بعد الفراغ عنها، مضافا إلى ان موضوع البحث في هذه المسألة اشمل من موضوع البحث في مسألة الاجتماع، وايضا القول بالفساد في مسألة الاجتماع انما يكون لفقدان التقرب وقصد القربة مطلقا، سواء

[الثاني: إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، إنما هو لاجل أنه في الاقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لامكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيدا.] أقلنا بجواز الاجتماع، ام قلنا بامتناعه، بخلافه هنا، فان الفساد فيه انما يكون من دلالة النهي عليه باحدى الدلالات. قوله: الثاني انه لا يخفى ان عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ... الخ اشارة إلى وهم ودفع، اما الوهم فهو انه قد توهم ان عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ انما يكون لاجل ان في المسألة قولا بدلالة النهي على الفساد في المعاملات، مع انه لا ملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات، فانه ربما تكون المعاملة محرمة ولا تكون فاسدة، كالبيع في وقت النداء، فانه مع كونه حراما لا يكون فاسدا، فالفساد في المعاملات انما يستفاد من اللفظ ويكون مدلولا بالصيغة. ومنشأ هذا التوهم هو ان الفساد ان كان من باب الملازمة لا يكاد يمكن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، فانه ربما تكون الحرمة مستفادة من غير اللفظ كالاجماع، وعليه فلا وجه لعدها من مباحثها، بل لابد من عدها في المسائل العقلية. وهذا التوهم مدفوع بانه يمكن ان يكون البحث في دلالة الصيغة ولو

[الثالث: ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى. كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعم الغيري إذا كان أصليا، وأما إذا كان تبعيا، فهو وإن كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى، إلا أنه داخل فيما هو ملاكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالته على] بالالتزام، فان مدلول الصيغة اما ان يكون مدلولا مطابقيا واما ان يكون تضمنيا، واما التزاميا، فالفساد وان كان من باب الملازمة بينه وبين الحرمة، الا انه يكون من مداليل الصيغة ولو بالالتزام، ولا ينافيه ثبوت الملازمة بين الفساد والحرمة فيما لا يكون الحرمة مستفادة من اللفظ والصيغة، كالاجماع القائم على حرمة عبادة أو معاملة، فانه يمكن ان تكون الملازمة بين الحرمة التي تكون مستفادة من غير اللفظ بملاك لا ينافي القول بان الفساد انما يكون مستفادا من اللفظ ولو بالالتزام فيما إذا فيما إذا كانت الحرمة مستفادة من اللفظ، فافهم. قوله: الثالث ظاهر لفظ النهي

وان كان هو التحريمي... الخ اعلم ان لفظ النهي في العنوان ومحل النزاع وان كان ظاهرا في التحريمي، الا انه لا وجه لتخصيص العنوان به، فان ملاك البحث يعم التنزيهي، وعدم جريان ملاك البحث في المعاملات لمكان عدم احتياجها بالامر اصلا لا يوجب الاختصاص بالتحريمي، ضرورة عدم الفرق بين التحريمي والتنزيهي في ذلك، وكذلك لا وجه لاختصاص النزاع بالنهي النفسي، بل يعمه والغيري إذا كان اصليا، واما إذا كان تبعيا فهو وان كان خارجا عن محل البحث، لما عرفت ان البحث في دلالة لفظ النهي على الفساد، والتبعي منه ليس بلفظ، بل يكون من

[الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي (قدس سره) ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيدا. الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمته، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه و تقديسه، أو ما لو تعلق الامر به كان أمره أمرا عباديا، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة، لا ما أمر به لاجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شئ، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا، أو بغيره، كما يظهر من مراجعة المطولات، وإن كان الاشكال بذلك فيها في غير محله، لاجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.] مقولة المعنى كما لا يخفى، الا إذا دخل فيما هو ملاك البحث، فان دلالة لفظ النهي على الفساد انما يكون لدلالته على الحرمة فيما لم يكن للارشاد إلى الفساد، وهو موجود في التبعي. قوله: الرابع ما يتعلق به النهي اما ان يكون عبادة أو غيرها... الخ المراد بالعبادة في المقام ما يكون بنفسه وبذاته عبادة له تعالى، موجبا للتقرب من حضرته لولا حرمته، كالسجود والخضوع وغيرهما، أو ما تعلق الامر به مع قطع النظر عن كونه متعلقا للنهي، بحيث لا يسقط الا إذا اتى به بنحو

[الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر، وأخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعا، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشئ في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم، والمعاملة بالمعنى الاعم، مما يتصف بالصحة والفساد، عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما، فافهم. السادس: إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والانظار، فربما يكون شئ واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر وفاسدا بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار] التقرب، وليس المراد بها ما يكون عبادة فعلا ولو مع كونه متعلقا للنهي، فانه ليس محلا للنزاع في صحته وفساده. قوله:

السادس ان الصحة والفساد وصفان اضافيان... الخ حاصل كلامه على ما افاده السيد الاستاذ هو ان صحة الشئ عبارة عن تماميته من حيث انطباقه مع عنوان يترقب من ذاك الشئ، لا من حيث هو هو، ضرورة ان كل موجود من حيث هو وبذاته يكون تاما بحيث لا يشذ منه شئ، لبداهة ان الشئ لا يمكن ان يوجد الا بعد اتمام ذاتياته وتماميتها كما لا يخفى، وعليه فلا يمكن ان يتصف الموجود من حيث هو هو بالفساد اصلا، مثلا صحة الصلوة بمعنى تماميتها اعني الصلوة الموجودة في الخارج، لا مفهومها، انما تعتبر من حيث انطباقها مع عنوان الصلوة، وكذلك فسادها يعتبر من حيث عدم انطباقها معه، لا من حيث هي، فان الصلوة الموجودة من حيث هي اي من حيث

[التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة، إنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر، بعد الاتفاق ظاهرا على أنها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغة وعرفا. فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الاعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة، فسرها بما يوافق الامر تارة، وبما يوافق الشريعة اخرى. وحيث أن الامر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الاولي، والثانوي، والظاهري، والانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان، كان الاتيان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر، أو مسقطا للقضاء والاعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للامر الظاهري، تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه، بناء على أن الامر في تفسير الصحة بموافقة] التكبير، والقرائة والركوع والسجود والتسليم، انما تكون تامة بحيث لا يشذ منها شئ، وان لم تكن منطبقة مع عنوانها، مع انه لا يمكن اتصافها بالفساد اصلا. فعليه معنى الصحة والفساد على جميع الاقوال سواء، غاية الامر انه لا يترتب على الفاسد الآثار واللوازم المترتبة على الصحيح، من سقوط الاعادة والقضاء، وحصول الامتثال واستحقاق المثوبة. واما اختلاف الفقهاء والمتكلمين في تفسير الصحة والفساد فهو من جهة ما يكون مهما عندهم من اللوازم والآثار، ولما كان المهم من اللوازم عند الفقهاء هو وجوب الاعادة والقضاء وعدمه فسروا الصحة بسقوط الاعادة والقضاء والمهم من اللوازم عند المتكلمين هو حصول الامتثال واستحقاق المثوبة ففسروها بهما.

[الامر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للاجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقه بموافقته، بناء على عدم الاجزاء، وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي وعند المتكلم، بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي. تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولا،] قوله: تنبيه وهو انه لا شبهة... الخ اشارة إلى بيان ان الصحة والفساد هل يكونان من الاحكام الوضعية المجعولة أو لا، بل

يكونان من الامور الاعتبارية الانتزاعية، والحق على ما افاده المصنف قدس سره هو التفصيل، بان يقال: انهما عند المتكلم لا يكونان الا وصفين اعتباريين، ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به، وعدمها، واما عند الفقيه، بناء على تفسيرها بسقوط الاعادة والقضاء، ففي المأمور به بالامر الواقعي الاولي ليست باعتباري ولا وضعي مجعول، بل انما يكون مما يستقل العقل ويحم به، فانه لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة والقضاء مع الاتيان به، ضرورة ان ثبوت الاعادة فرع ثبوت الامر الواقعي، وهو بمجرد الاتيان يسقط، لما فيه من حصول الغرض الداعي إلى الايجاب، وكذلك ثبوت القضاء، فانه متفرع على الفوت في الوقت، ومع الاتيان فيه لا يبقى مجال للامر به في خارج الوقت كما لا يخفى.

[وكان الحكم به تخفيفا ومنة على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتهما، كما عرفت في مسألة الاجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين. نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات. وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء، ضرورة أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لاصالة الفساد. نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها، ليس إلا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه، كما هو الحال في التكليفية من الاحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام. السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد. نعم، كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة.] وفي المأمور به بالامر الثانوي كالصلوة مع الطهارة الترابية، أو بالامر الظاهري كالصلوة مع الطهارة المستصحبة فالسقوط فيهما انما يكون مجعولا ووضعيا، وكان الحكم به تخفيفا ومنة، هذا كما في العبادة، واما في المعاملة فالصحة فيها تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر عليها بجعل الشارع. ولو امضاء وتقريرا، هذا ما افاده المصنف قدس سره. ولكن ما افاده من التفصيل في غير محله، فانه على ما عرفت في تفسير الصحة والفساد من انهما عبارتان عن التمامية وعدمها، انما يكونان وصفين

[وأما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى. الثامن: إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر والاخفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لاكوان الصلاة المنفكة عنها. لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهي عنه، إلا أن يستلزم محذورا آخر. وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة، كي تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به. وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده، كما إذا كانت عبادة. وأما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في

القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منهيا عنه فعلا، كما لا يخفى. وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقا، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه] اعتباريين في العبادة مطلقا من غير تفصيل، اما بناء على ما عند المتكلم من التفسير فواضح، واما على ما عند الفقيه فكذلك اما بالاضافة إلى المأمور به بالامر الواقعي فان حكم العقل فيه بالسقوط انما يكون باعتبار تمامية المأتي به من حيث انطباقه مع عنوان المترقب منه، وحكمه بذلك لا يخرجها عن كونها امرا اعتباريا، فان الامور الاعتبارية مطلقا تكون بحكم العقل، فانه يحكم

[لا يسري إلى الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء على امتناع الاجتماع، وأما بناء على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف. وأما النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق. وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة، والوصف بحاله، وإن كان بواسطة أحدها، إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهي في القسم الاول، فلا تغفل. ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة، يظهر حال الاقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بمهم، كما أن تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد وعدمها، التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الاقوال، من بسط المقال في مقامين:] بانتزاعها من منشأ انتزاعها مطلقا كما لا يخفى. واما بالاضافة إلى المأمور به بالامر الثانوي أو الظاهري فكذلك، فان الاتيان به مع اكتفاء الشارع به انما يكون لاجل انطباقه مع ما يترقب منه من حصول الغرض وتحصيل العنوان الذي يكون داعيا إلى الامر به، وعليه فإذا اتى بالمكلف به تاما يكون صحيحا لاجل تماميته، من حيث انطباقه مع ما هو المرغوب منه، فينتزع منه الصحة، ويحكم بسقوط الاعادة والقضاء، لاجل ترتب ما يكون مترقبا منه عليه. قوله: انما المهم بيان ما هو الحق... الخ اعلم ان مجمل مرامه على ما استفدنا من كلامه في المقام الاول والثاني هو ان النهي تارة يكون متعلقا بالعبادة، واخرى بالمعاملة، وايضا النهي تارة

[الاول في العبادات: فنقول وعلى الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة - كما عرفت - مقتض لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتا، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الاعادة، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لان يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى. لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعا، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع المثلين كالضدين. فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع - عبادة لو كان مأمورا به - بالحرمة الذاتية، مثلا صوم العيدين كان عبادة منهيا عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الار به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الايام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة، كالسجود لله تعالى ونحوه،

وإلا كان محرما مع كونه فعلا عبادة، مثلا إذا نهي الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال، مع] يكون للارشاد إلى الفساد، واخرى لا يكون كذلك، بل يكون دالا على حرمة متعلقة كما هو الغالب والظاهر، فان كان من قبيل الاول فلا ريب في دلالته على فساد متعلقه مطلقا عبادة كان أو معاملة، غاية الامر انه يحتاج إلى استظهاره من الدليل، وبعده لا كلام في الحكم بالفساد، وان كان من قبيل الثاني، اي دالا على حرمة متعلقه، فالتحقيق فيه على ما يقتضيه النظر الدقيق هو التفصيل بين العبادة والمعاملة، بان يقال بالفساد في الاول دون الثاني، وبيان ذلك ان النهي لما

[أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد، فافهم. هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة، لكان دالا على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الامر بها أو عمومه، نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضا، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا، لا يكون مقتضيا للفساد، بناء على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد الا كذلك اي عرضا، فيخصص به أو يقيد. المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد، لعدم الملازمة فيها - لغة ولا عرفا - بين حرمتها وفسادها أصلا، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبيب أو بالتسبب بها إليه، وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثمن في بيع أو بيع شئ.] كان دالا على حرمة متعلقه يكون دالا على فساده لبداهة انه يشترط في صحتها ان يؤتى بها بقصد القربة وبداعي الامر، وان يكون مما يصلح ان يتقرب به إلى المولى، ومع كونها محرمة على الفرض لا تصلح لان يتقرب بها إلى المولى لمكان المبغوضية، ولا يمكن الاتيان بها بقصد القربة لفقدان ملاكها وهو الاتيان بها بداعي الامر، فانها مع كونها منهيا عنها لا تكون مأمورا بها. وهذا بخلاف المعاملة، فان النهي الدال على حرمتها لا يقتضي فسادا لعدم الملازمة بين الحرمة والفساد كما لا يخفى وذلك لانه لا يشترط في صحتها

[نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهرا في الارشاد إلى صحتها من دون دلالته على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى، لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات، لا المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد، لا لغة ولا عرفا. نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زرارة، عن الباقر عليه السلام: (سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إن

أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسدا، ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه] صلاحيتها للتقرب وقصده، فلا منافاة بين صحتها وحرمتها، هذا بل يمكن ان يقال: ان النهي فيها دال على صحتها كما إذا تعلق النهي بالمسبب، فانه لا يعقل تعلقه به الا بعد تأثير سببه فيه، فانه ان لم يكن السبب مؤثرا في حصول مسببه لا يمكن النهي عنه، فانه انما يتعلق بما هو مقدور للمكلف ايجاده واعدامه، ومع فرض عدم تأثيره فيه لا يكون مقدورا قطعا، ولا نعني بصحة المعاملة الا مؤثرية السبب في حصول مسببه، فافهم وتدبر.

[معصية. وبالجملة: لو لم يكن ظاهرا في ذلك، لما كان ظاهرا فيما توهم، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل. تذنيب: حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، والتحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبيب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدورا وإن لم يكن صحيحا، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها. وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهي عنه يكون مقدورا، كما إذا كان مأمورا به، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مامورا به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الامر والنهي في شئ ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأمورا به، كان الامر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القربة، فافهم.]

المقصد الثالث المفاهيم

[المقصد الثالث: في المفاهيم مقدمة وهي: إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الايجاب والسلب] قوله: المقصد الثالث في المفاهيم، مقدمة... الخ ان المتقدمين من الاصوليين قد عرفوا المفهوم بانه عبارة عما يدل عليه اللفظ لا في محل النطق، كما ان المنطوق عبارة عما يدل عليه اللفظ في محل النطق، ولما كان هذا التعريف من المجملات فقد تصدى جماعة ممن تأخر عنهم لتفسيرها وكشف القناع عنها بتفاسير مختلفة التي لا تخلو عن الخدشة والاشكال، فانه يرد عليها كلها، مضافا إلى ما

ذكروه في الكتب المبسوطة، بانها تنطبق على المدلول الالتزامي الذي لا يعد مفهوما عندهم، بل يكون المراد منه شيئا آخر، مثلا تفسير المصنف بانه، حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى... الخ، يسئل عنه ويستشكل بان الخصوصية الكذائية ان كانت خارجة

[أو خالفه، فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلا - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، وتكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح] عن معنى اللفظ، ينافي ما يتبادر من كلامهم بان المفهوم هو ما دل عليه اللفظ، وان كانت داخلة في معناه كما هو ظاهر كلامه قدس سره، تكون من المداليل الالتزامية كما يظهر بالتأمل. إذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في المقام هو ان المفهوم على القول به عبارة عما يستفاد من اللفظ، لكن لا بما هو لفظ مستعمل في معناه، بل بما هو متلفظ به، وذلك لانه كما ان لاصل التكلم بكلام ظهورا فعليا في كون التكلم لافادة المعنى وبداعيها في قبال سائر الدواعي، ويحمل عند العقلاء انه يكون بداعي الافادة، لا بداعي المزاح، كذلك يكون التكلم بالزوايد ظاهرا في دخالة تلك الزوائد في الحكم، بحيث إذا انتفت انتفى الحكم، وبعبارة اخرى المفهوم ما فهم من القيود الزائدة بالملازمة العقلية، لكن لا بما هو لفظ، بل بما هو فعل من الافعال التي لها ظهورات، وبذلك ظهر لك بان المفهوم الاصطلاحي عبارة عما يدل عليه التلفظ والتكلم باللزوم العقلي، ومن المعلوم انه مغاير لما يستفاد من اللفظ بالدلالة الالتزامية، فان المستفاد منه بمعونة تلك الدلالة انما يكون من لوازم المعنى، كالجود المستفاد من قضية " زيد كثير الرماد " فانه من لوازم معناه. وكيف كان فمن الجمل التي ادعى دلالتها على المفهوم الجملة الشرطية، وغاية ما يمكن ان يقال بدلالته على المطلوب في تلك القضية خمسة اوجه: الاول هو الظهور التبادري، وذاك الدليل انما يكون دليلا لمن يدعيه، مع ان انكار مثله بمكان من الامكان، الا فيما إذا اقيمت قرينة خاصة في مورد

[أن يقال: إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لانه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.] خاص. الثاني هو انصراف اطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ولكن هذا الدليل صغرى وكبرى في محل المنع، فانه لا نعلم معنى لاكملية العلة المنحصرة في مقام التأثير اولا، ومع تسليم ذلك نمنع كون الاكملية موجبا للانصراف ثانيا. الثالث هو اطلاق الشرط بالاطلاق الاحوالي، وذلك لان اطلاق الشرط بعد فرض كونه علة تامة لترتب الجزاء عليه، لا جزء للعلة، ظاهر بالاطلاق الاحولاي في الانحصار، ضرورة انه ان لم يكن منحصرا فربما يقارنه الشرط الآخر، أو يسبقه، فعند ذلك لم يكن بنفسه مؤثرا، بل بضميمة الآخر، فيكون جزء المؤثر، وجزء العلة، وناقصا في العلية، مع انه ينافي ما فرضنا من كونه علة تامة وتمام المؤثر، فمقتضى تماميته في التأثير وكونه علة تامة، هو انحصاره، فانه بدونه لم يكن تمام المؤثر في مورد الاجتماع. وهذا الدليل مردود بوجهين: احدهما ما افاده المصنف قدس سره، وثانيهما ما افاده السيد الاستاذ، من ان تمامية شئ في العلية انما يكون باعتبار نفسه وذاته، وذلك لا ينافي

كونه جزء العلة في مقام فعلية التأثير في مورد اجتماعه مع علة اخرى وشرط آخر باعتبار التزاحم بينهما في التأثير فعلا، وعدم ترجيح لاحدهما على الآخر باعتبار تساويهما في التأثير، وعدم اقوائية بينهما، والتمامية بالمعنى المذكور، اي بحسب الذات، لا تنافي كونه جزء للعلة في مقام الفعلية،

[ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمنا التصدي لذلك، كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق.] وبالجملة اطلاق كون الشرط تمام العلة ذاتا وبما هو هو، مع قطع النظر عن عروض عارض من قبيل التزاحم لا ينافي وقوعه جزء العلة في مقام الفعلية والتأثير خارجا باعتبار عروض التزاحم في التأثير وعدم معقولية استقلاله في التأثير في مورد الاجتماع، حتى يستفاد من الاطلاق المذكور انحصاره في العلية. الرابع هو ان مقتضى اطلاق اللزوم والترتب، بمعونة مقدمات الحكمة، هو كونه بنحو الانحصار، كما ان مقتضاه فيما إذا دار الامر بين الوجوب النفسي والغيري هو النفسي، وذلك لان اللزوم والترتب ان لم يكن منحصرا في مقام الثبوت يحتاج إلى بيان زائد في مقام الاثبات، بخلاف كونه منحصرا في الواقع، فانه لا يحتاج في مقام الاثبات إلى بيان زائد على بيان اصل اللزوم، مثل الوجوب النفسي. والجواب عنه مضافا إلى ما افاده المصنف قدس سره هنا، ما افاده في مقام الجواب عن الخامس، من أن الوجوب النفسي نحو من الوجوب في مقابل الوجوب الغيري وهو نحو آخر، بخلاف المقام، فان انحصار اللزوم ليس نحوا من اللزوم مغايرا لنحو آخر وهو اللزوم غير المنحصر، فان الانحصار عبارة عن عدم علة اخرى وشرط آخر لثبوت الجزاء، ومعلوم ان عدم شئ آخر لا يكون مميزا ومشخصا للمنحصر، ولا يوجب صيرورته نحوا آخر. الخامس هو ان اطلاق الشرط يوجب تعينه وانه لا عدل له، كما هو كذلك في الوجوب فيما إذا دار الامر بين كونه تعيينيا أو تخييريا، والجواب عنه ما ذكرناه

[وقد انقدح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى، أم لا ؟] آنفا في الجواب عن الرابع بتفاوت يسير. اقول: ويمكن ان يستدل على المطلوب بوجه آخر، وبيانه يحتاج إلى ذكر مقدمة، وهي انه لا شبهة في انه إذا كانت لشئ علل عديدة، فانما يؤثر كل واحد منها في ذاك الشئ بماله من جامع، لا بما له من الخصوصيات المشخصة كما برهن في محله، وهذا بخلاف ما إذا كانت العلة منحصرة، فانه حينئذ كما يمكن ان يكون المؤثر عنوان واقعي منطبق على ذاك الشخص، كذلك يمكن ان يكون المؤثر ذاك بخصوصياته. إذا عرفت هذه فاعلم انه إذا قام الدليل في مقام الاثبات على شرطية شئ لشئ، مثل شرطية الكرية للاعتصام، فالدليل الدال على الشرطية يدل بظاهره على دخالته بخصوصياته، وهذا ينافي عدم الانحصار، فانه على تقدير عدم الانحصار وتعدد العلة واقعا، لا بد وان يكون المؤثر هو الجامع بين المذكور في لسان الدليل وبين غيره، فبظهور الدليل في دخالة الشرط بخصوصياته ينكشف الانحصار في مقام الاثبات، وان كانت العلة في مقام الثبوت والواقع غير منحصرة فافهم. وهذا البحث كتبه المقرر بتقرير آخر هكذا: اعلم ان المشهور قد فسروا المنطوق بانه

عبارة عما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بانه عبارة عما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وبعبارة اخرى المفهوم عبارة عن حكم غير مذكور في اللفظ. ولما كان هذا الحد منقوضا بمثل ما دلت عليه. آية * (ولا تقل لهما اف) *

من الحكم التحريمي لغير موضوع الاف من الضرب والقتل وغيرهما مما يكون اشد واقبح من الاف بالمفهوم، فانها انما تدل مفهوما على حرمة الضرب مع ان الحكم المفهومي وهو الحرمة مذكور في اللفظ، فانه يستفاد من النهي المذكور في القضية. فسره بعض بانه عبارة عما يدل عليه اللفظ حكما لموضوع غير مذكور في القضية، مثل موضوع الضرب الذي لم يذكر في الاية، والفرق بين التفسيرين ان المفهوم على ما ذهب إليه المشهور عبارة عن حكم غير مذكور سواء أكان موضوعه مذكورا ام لا، واما على مذهب البعض فهو عبارة عن الحكم الثابت لموضوع غير مذكور في اللفظ، سواء أكان الحكم مذكورا ام لا. ولكن يرد على الثاني ايضا الانتقاض بمثل " ان جائك زيد فأكرمه " فان موضوع الحكم المنطوقي وهو زيد يكون موضوعا للحكم المفهومي مع انه مذكور في اللفظ. مضافا إلى ما يرد على تفسير المهفوم بكلا التفسيرين، وهو ان هذه الدلالة ان كان المقصود بها الدلالة الالتزامية التي تكون احدى الدلالات الثلثة (المطابقة والتضمن والالتزام) فتكون من مصاديقها فلا وجه لجعلها عنوانا خاصا. وان كان المقصود بها ما يكون خارجا عن الدلالات الثلثة فلا محصل لها ولا يخطر ببالي معنى لها فان الدلالة منحصرة في الثلثة. وذهب المصنف قدس سره إلى ان الفهوم عبارة عن حكم انشائي أو اخباري يستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية، ولو بقرينة الحكمة.

[فصل الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على] والفرق بين ما افاده قدس سره وبين ما ذهب إليه المشهور في تفسيره ان المفهوم بناء على تفسيره عبارة عما يستفاد من الخصوصية المأخوذة في المعنى المنطوقي، وكان من لوازمها لا من لوازم المعنى، وعليه فلا تكون هذه الدلالة من الدلالة الالتزامية، بخلاف ما ذهب إليه المشهور، فانه اما ان يكون عبارة عما يستفاد من المعنى باعتبار كونه من لوازم المعنى، فتكون دلالة القضية المنطوقة عليه بالدلالة الالتزامية، فيرد عليه الاشكال السابق ذكره. واما ان يكون عبارة عما يستفاد من القضية لا بالاعتبار المذكور فلا محصل له كما عرفت. ولكن ما ذهب إليه قدس سره ايضا لا يخلو من شئ، فان الخصوصية المأخوذة في القضية انما تكون داخلة في المعنى، فدلالتها على المهفوم دلالة التزامية كما عن المشهور. وعلى هذا فالحق ما ذهب إليه المحقق المدقق السيد الاستاذ، وهو ان المفهوم عبارة عن حكم يستفاد من سوق الكلام على نحو خاص والتلفظ بكيفية مخصوصة، لا عن اللفظ بما هو مرأت للمعنى ويكون فانيا فيه، وهو بان يزيد المتكلم في كلامه شيئا لولا دخله في ثبوت الحكم لكان لغوا ويعد في العرف عبثا، فالعقل يحكم بمدخليته في الحكم صونا للغويته، وعليه يستفاد بحكم العقل انتفاء الجزاء والحكم المعلق على الشرط في المنطوق بانتفاء شرطه المعلق عليه. قوله: فصل الجملة الشرطية هل تدل..... الخ اعلم انه اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم والانتفاء عند

[الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام. لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، أنما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة. واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية.] الانتفاء: ذهب شرذمة إلى عدم الدلالة، ومذهبهم اوفق إلى الصواب، فان الدلالة تحتاج إلى البيان واقامة البرهان مضافا إلى امكان اقامة الدليل على عدم الدلالة. وغيرهم ذهبوا إلى الدلالة وان اختلفوا في مبناها، فالمتقدمون منهم ذهبوا إلى دلالتها عليه بالدلالة العقلية المحضة، بخلاف المتأخرين، فانهم ذهبوا إلى دلالتها عليه بالدلالة الوضعية اللفظية. إذا عرفت ذلك فلنقدم دليل المتأخرين وما يرد عليهم من النقض والابرام، وهو ان اللفظ انما يكون موضوعا للعلية المنحصرة ويكون دالا على الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول علته المنحصرة، والدليل عليه هو تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة من اللفظ وظهوره فيه. وفيه ما لا يخفى، فان دعوى ذلك غير ممكن ودون اثباته خرط القتاد،

[لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعا، وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة، فله مجال واسع. ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدعيها، كيف ؟ ولا يرى في استعمالها فيهما عناية، ورعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات، وفي عدم الالزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.] لمنع تبادر الترتب على نحو ترتب المعلول على العلة المنحصرة، فان التبادر ان كان انما يكون بالاضافة إلى اللزوم في مقابل الاتفاق، لا ترتب المعلول على العلة المنحصرة كما توهم، مضافا إلى ان تبادر اللزوم ممنوع ايضا، فانه يمكن ان لا يكون مستندا إلى اللفظ حتى يثبت الوضع، هذا. وايضا كثيرا ما يطلق لفظ اداة الشرط فيما يترتب العلة على معلولها بلا تجوز، كما إذا قيل: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة، بلا تجوز في الاستعمال، مع ان الوضع والظهور في الترتب على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ان كان ثابتا يلزم ان يكون الاستعمال في مثل المثال المذكور مجازا. هذا. وقد يتمسك للمتأخرين باطلاق العلاقة اللزومية وانصرافه إلى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها. وقد يتمسك ايضا باطلاق الشرط ودلالته على العلة المنحصرة. وكلا الدليلين مع الاجوبة مذكور في " الكفاية " فراجع إليها. -

---

[وأما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدا، لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف إلى الاكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها آكد وأقوى. إن قلت: نعم، ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما ان قضية إطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسي. قلت: أولا: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفيا، كما يظهر وجهه بالتأمل. وثانيا: تعينه من بين أنحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الامر مع الفارق، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون] واما دليل المتقدمين فبيانه بطريق الاجمال انه لو لم يكن للشرط دخل في موضوع الحكم فيما إذا سيق قيدا للموضوع في لسان الدليل، بحيث يكون الجزاء والحكم ثابتا فيما إذا لم يكن الشرط موجودا ايضا يلزم ان يكون تعليق الحكم عليه لغوا وعبثا عقلا، فالعقل يحكم بثبوت الحكم عند وجود القيد والشرط، وعدم ثبوته عند عدم الشرط، حذرا عن لزوم اللغوية. ويرد عليه بعدم لزوم اللغوية، فانه يمكن ان يكون اتيان الشرط بداع عقلي آخر كالتقية وغيرها. وتوضيح ذلك بحيث لا يرد عليه اشكال على ما استفدنا من السيد

[تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى. ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا. وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاقه. فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي] الاستاذ يحتاج إلى تمهيد مقدمة، فنقول وعلى الله الاتكال: ان التكلم من الافعال الصادرة عن المتكلم، وظاهر التلفظ والتكلم كون المتكلم بصدد الافهام والافادة جدا، بحيث إذا شككنا في ان الكلام هل صدر من المتكلم بقصد الافادة جدا، أو صدر عنه هزلا، أو تقية، نحكم على ما يكون ظاهرا فيه، والشاهد عليه طريقة العقلاء في محاوراتهم بحيث يحتج على المتكلم فيما إذا قال: اني اردت بكلامي هذا التقية، وما اردت معناه جدا، ويقال له: بانك ان اردت خلاف ما يظهر من كلامك يجب عليك اقامة القرينة على مرادك، ولم يسمع اعتذاره ان اعتذر بان كلامي هذا يصلح للتقية مثلا، فان مجرد الصلاحية لا يصلح للحمل على ما يكون خلافا لظاهر الكلام، ولا يعتني العقلاء بصرف الاحتمال. إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكرناه في اصل الكلام يجري في اجزاء

[القائل بالمفهوم، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق. وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعينه، كما أن مقتضى إطلاق الامر تعين الوجوب. ففيه: أن التعين ليس في الشرط نحوا يغاير نحوه فيما إذا كان متعددا، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحدا كان أو متعددا، كان نحوه واحدا ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كي تتفاوت عند الاطلاق إثباتا، وكان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ماله العدل إلى زيادة مؤونة، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان] الكلام ايضا بلا تفاوت اصلا، وتقريب جريانه هو ان المتكلم إذا زاد في كلامه جزءا يمكن ان يكون دخيلا في ثبوت الجزاء والحكم، ويمكن ان يكون الاتيان بذلك الجزء لداع آخر، واحرز ان المتكلم كان بصدد بيان تمام موضوع حكمه، فالظاهر من اتيانه بهذا الجزء ان له دخلا في ثبوت الحكم بحيث يحمل كلامه عليه بلا ريب ويلغى احتمال خلافه، والدليل عليه هو طريقة العقلاء وعملهم في محاوراتهم واحتجاجاتهم بذاك الظهور على المتكلم فيما إذا ادعى باني اريد بذاك الجزء خلاف ظاهره. وبالجملة العقلاء يتشبثون بذالك الظهور، ويتكلمون عليه في مقام الافادة والاستفادة. والحاصل ان استفادة المفهوم من الجملة الشرطية لا سترة فيها، ومنشأها انما هو ظهور الفعل اي التكلم والتلفظ لا ظهور الكلام واللفظ كما ذهب إليه جماعة.

[نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال. بخلاف إطلاق الامر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف. هذا مع انه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق. ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه: أحدها: ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطا، فإن قوله تعالى: * (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) * يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر،] ولا يخفى عليك ان ما يقتضيه الدليل الاول ان الحكم الكذائي الذي يكون معلقا على الشرط يكون منتفيا عند انتفاء شرطه بحيث إذا دل دليل آخر على ثبوته بشرط آخر وعلة اخرى يكون معارضا لذاك المفهوم، بخلاف الدليل الثاني فان غاية ما يقتضينه هو ان ذاك الحكم لا يمكن ان يكون ثابتا للمطلق، فان ثبوت الحكم للموضوع المطلق مناف لما يقتضيه حكم العقل، فانه يحكم بمدخلية القيد في الموضوع، بحيث ان اريد بذاك القيد شئ آخر غير دخله في الموضوع يعد خلاف الظاهر، وهذا المعنى انما يكون منافيا لثبوت الحكم للمطلق، ولا يكون منافيا لثبوته له بشرط آخر وعلة اخرى. والحاصل ان ما يقتضيه الدليل الاول هوان الحكم والجزاء دائر مدار ذاك الشرط، بحيث إذا دل دليل آخر على نيابة شرط آخر منابه يكون معارضا ومنافيا، بخلاف الدليل الثاني، فانه يدل بمفهومه على عدم ثبوت ذاك الحكم

[فانضمام الثاني إلى الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين

يقوم مقامه أيضا، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا. والجواب: أنه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الاثبات، ودلالة القضية الشرطية عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا، كما لا يخفى.] للمطلق، فان دل دليل على اثباته للمطلق يكون معارضا ومنافيا، بخلاف ما إذا دل دليل على اثباته لذاك الموضوع مقيدا بقيد آخر، فانه لا يكون منافيا له ولا معارضا كما لا يخفى، مثلا ما ورد في الخير من ان " الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ " فانه بمفهومه يدل على ان عدم نجاسة الماء بملاقات النجاسة ينتفي بانتفاء شرطه الذي هو كرية الماء، فعلى الاول انما يدل على انتفائه مطلقا في جميع الافراد حتى الماء الجاري والمطر وغيرهما، بحيث ان دل دليل على اثبات ذاك الحكم للماء الجاري كما هو كذلك يكون منافيا له ومعارضا، بخلاف الثاني فانه انما يدل على ان ذاك الحكم لا يكون ثابتا لمطلق الماء، بحيث ان دل دليل على اثباته لمطلقه وجميع افراده يكون منافيا له، بخلاف ما إذا دل على اثباته لبعض افراده المقيد بقيد آخر كما إذا دل دليل على عدم تنجس الماء الجاري بملاقات النجاسة، فانه لا يكون منافيا كما لا يخفى.

[ثانيها: إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة، وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل. ثالثها: قوله تبارك وتعالى: * (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) *. وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحيانا وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة، كما عرفت. بقى هاهنا أمور: الامر الاول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام - في أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط اعلم ان الدليل الثاني وهو دليل المشهور من المتقدمين انما يجري في جميع اقسام المفاهيم سوى مفهوم اللقب. قوله: بقي هيهنا امور: الاول وانتفاء سنخ الحكم... الخ اختلفوا في ان المناط في المفهوم هل هو سنخ الحكم ونوعه، أو شخص الحكم الحاصل بانشائه في القضية المنطوقة دون غيره، فقد توهم بعض ان المناط فيه هو انتفاء شخصه لا نوعه، واستدل عليه بان الشرط الواقع في القضية المنطوقة انما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بانشائه في تلك القضية، وغاية قضيتها هو انتفاء ذاك الحكم الشخصي بانتفاء شرطه لا سنخه، وان الشرط في ظاهر القضية لم يقع شرطا لسنخ الحكم، كما هو واضح.

ممكنا، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة. ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاوقاف والنذور والايمان، كما

توهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد، أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الاشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شئ أو بشرطه، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف] واستشهد بعض على ذالك بالوصايا والاوقاف والنذور والايمان المشروطة، كما إذا قيل مثلا: اوقفت على اولادي ان كانوا فقراء، فان دلالتها بمفهومها على انتفاء الحكم انما يكون بالاضافة الا نفس الحكم الحاصل بانشائه لا نوعه. وهذا مما لا ينكر ولا يخفى على احد، كما عن الشهيد قدس سره في " تمهيد القواعد ". واورد عليه شيخنا الانصاري قدس سره على ما نقل عنه في " تقريراته " بان انتفاء الشخص قطعي عقلي لا يقبل الانكار، فان الحكم الشخصي يرتفع بارتفاع الكلام الدال عليه في مقام الانشاء، وهذا خارج عن محل النزاع، فانه لا يعتريه احتمال بقاء الحكم واقعا في غير مورد الشرط المذكور في القضية، حتى يبحث فيه انه هل يكون منتفيا في غير المورد أو لا، بل المعتبر في المفهوم ومحل النزاع هو ما يحتمل ان يكون ثابتا في الواقع في غير مورد الشرط مثلا، ثم يبحث فيه انه هل تدل القضية الشرطية بمفهومها على انتفائه في غير مورد الشرط أو لا، وهو لا يكون الا سنخ الحكم ونوعه، والقضايا المذكورة من الاوقاف والوصايا لا تكون من هذا القبيل، بل من قبيل الخارج عن النزاع، فانه لا يحتمل ثبوته

[أو اللقب عليه،، بل لاجل أنه إذا صار شئ وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذرا له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقا، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له. إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم ؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم.] واقعا في غير مورد الشرط حتى يكون قابلا للنزاع فيه، بل نقطع بعدم ثبوته واقعا في غير مورد الشرط، فان انتفائه في غير مورده عقلي مطلقا ولو قلنا بعدم المفهوم في مورد صالح له، وذلك لاجل انه إذا صار شئ وقفا على احد، أو اوصى به اونذر له إلى غيرها لا يقبل ان يصير وقفا على غير المتعلق وكذلك الوصية والنذر، فان الانشاء والمنشأ ومتعلق الانشاء والمنشئ كلها يكون شخصيا. واجاب عنه المصنف قدس سره بعين ما اجاب به الشيخ رضوان الله عليه مع اختلاف يسير، وذهبا إلى ان مناط المفهوم هو سنخ الحكم ونوعه. واستدل الشيخ على مقالته بان الكلام المشتمل على المفهوم اما يكون خبريا كقولك: يجب على زيد كذا ان كان كذا، واما انشائيا كقولك: ان جائك زيد فأكرمه، فعلى الاول لا شك في ان المخبر عن ثبوته في طرف المنطوق يكون كليا، وكذلك في طرف المفهوم، فان الارتفاع فيه يكون بالاضافة إلى مطلق الوجوب وكليته بلا ريب. وعلى الثاني وان لم يكن المنشأ امرا كليا، بل يكون شخصيا، باعتبار كونه

[ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من

قبل الاخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخبارا لا إنشاء. وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه.] معنى حرفيا، وارتفاعه يكون عقليا قطعيا إلى نفاد الكلام والانشاء، الا ان الشرط لما كان علة وسببا منحصرا لثبوت الحكم، قضيتها ارتفاع نوع الوجوب بارتفاعه، وارتفاع كلي الوجوب انما يكون من الفوائد العلمية المستفادة من الجملة الشرطية، لدوران المعلول مدار علته وجودا وعدما، فإذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بكليته ونوعه وسنخه. واما المصنف قدس سره فاستدل على مذهبه بان الوجوب المعلق على الشرط مطلقا كلي، سواء أكان الدال عليه انشائيا ام كان اخباريا، وذلك لان المعاني الحرفية كلي، كما هو كذلك في الخروف انفسها، وان الطلب الذي هو مفاد الصيغة وانما يكون نفس الطلب، وهو كلي لا شخصي، فان الشخصية والخصوصية انما يكون ناشئة من قبل الاستعمال، ولا يكاد يكون من خصوصيات المعنى المستعمل فيه، ولا يمكن ان تكون مأخوذة فيه، كما ان الخصوصية الحاصلة

[وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي، بأنه كلي في الاول، وخاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول، لكون الوجوب كليا، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف. وأورد على ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصي لا يبتني على كلية الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له في الانشاء عاما لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الالفاظ. وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والاخبارات، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما، ولعمري لا يكاد ينقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه ؟ مع أنها كخصوصيات الاخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.] من قبل الحكاية والاخبار خارجة عن المحكي والمخبر به، ولا تكون مأخوذة فيه، بل انما تكون الخصوصية قائمة بالاستعمال ومن خصوصياته، وعلى ما ذكرناه فلا وجه للتفرقة بين الاخبار والانشاء، فانهما مشتركان في ان المستعمل في كل منهما يكون كليا، وان الخصوصية من خصوصيات الاستعمال. وللمقرر تقرير آخر كتبه هكذا: ان مراده قدس سره من هذا الامر الاول هو بيان محل النزاع وان النزاع يأتي بالنسبة إلى سنخ الاحكم لا شخصه الذي يكون مدلولا للكلام ومنشأ به،

[الامر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفي الاذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر)، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في

المفهوم، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور. إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين. وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شئ آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الاول، فإن فيهما الدلالة على ذلك. وإما بتقييد إطلاق في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.] فانه لا يعقل بقاء هذا الشخص ثبوتا بعد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده حتى يصلح لوقوع النزاع اثباتا في انه هل ينتفي بانتفاء الشرط أو لا، ومن هنا يظهر لك ان انتفاء مثل الوقف والنذر والوصية من غير موردها ليس من باب المفهوم حتى يتفاوت الحكم بالانتفاء وعدمه بتفاوت الانظار في هذا الباب كما توهمه بعض الاجلة، بل انما يكون انتفائها عن غير موردها من الاشخاص المتصفة بوصف مثلا عقليا، ضرورة ان المنشأ منها عن الواقف والناذر والموصي ليس الا شخصيا، وليس هناك سنخ حتى يتفاوت الحكم بتفاوت الانظار. هذا ولكنه على ما افاده السيد الاستاذ لا يخلو عن اشكال، وهو ان اتفاق جهة اخرى للانتفاء لا ينافي البحث فيه من جهة المفهوم كما لا يخفى، والتحقيق في المقام على ما ذهب إليه هو ان هذا الامر ساقط راسا وغير محتاج إليه، فان البحث في ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه انما يتأتى في القضايا

[وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان. ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة أن الامور المتعددة بما هي مختلفة، لا يمكن أن يكون كل منهما مؤثرا في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك ايضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والاذهان العامية على تعدد الشرط وتاثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم. الامر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث، وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا، حسب تعدد الشروط ؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة ؟.] الواردة لبيان الاحكام وانشائها، لا الحاكية عنها والكائنة في مقام الارشاد إليها، فان الحكم بالانتفاء وعدمه في الصورة الاخيرة تابع لما يرشد إليه، وجل الاحكام الصادرة عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين لولا الكل من قبيل الثاني، وقل ما يتفق صدور حكم منهم (عليهم السلام) في مقام الانشاء الا في الاحكام المتعلقة بالقضايا السلطنتية. قوله: الامر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء.... الخ اعلم ان تفريع هذا الامر على الامر السابق كما يظهر من كلامه قدس سره على ما افاده السيد الاستاذ في غير محله، وذلك لان الجهة المبحوث عنها في

[فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعة منهم المحقق الخوانساري التداخل، وعن الحلي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده. والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد

الجزاء عند تعدد الشرط، كان الاخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجودا محالا، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة، في] هذا الامر غير الجهة التي يبحث عنها في الامر السابق، ضرورة ان الجهة المبحوث عنها في الامر السابق هي بيان علاج التعارض بين مفهوم احدى القضيتين مع منطوق الاخرى بعد البناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، بخلافها هنا فانها عبارة عن ان الاصل فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء هو التداخل في التأثير، أو عدم تداخل الشرطين في التأثير، بل كل واحد منهما يؤثر اثرا، بحيث يلزم الاتيان بالجزاء المتعدد حسب تعدد الشرط كما لا يخفى، ومعلوم ان هذا البحث يرجع إلى منطوق القضيتين، سواء أقلنا بالمفهوم ام لا. وكيف كان لا بد من تحرير محل النزاع، فنقول: محل النزاع ما إذا يترتب حكم وجوبي متعلق بطبيعة واحدة بما هي على شرط في قضية، مثل ايجاب الوضوء مترتبا على البول، ثم رتب هذا الحكم المتعلق بطبيعة الوضوء بعينها على شرط آخر في قضية اخرى مثل ايجابه مترتبا على النوم مثلا، اختلفوا فيه على اقوال: التداخل مطلقا، وعدم التداخل مطلقا، والتفصيل بين اتحاد جنس الشرط وتعدد افراده مثل النوم إذا وجد متعددا، وبين تعدد الجنس مثل البول والنوم إذا وجدا، واستدل القائلون بعدم التداخل بان الاصل، اعني القاعدة، يقتضي عدم التداخل، ولا بد ان يتعدد الجزاء بتعدد الشرط، كما هو كذالك في العلل الخارجية ومعاليلها، والى هذه القاعدة ذهب جماعة، مرادهم بها ان كل علة لا بد وان تكون

[مثل (إذا بلت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ)، أو فيما إذا بال مكررا، أو نام كذلك، محكوما بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين. فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة على واحد، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة، حسب] مؤثرة في ايجاد معلولها، والا لزم التفكيك بين العلة والمعلول وهو محال عقلا، فكذلك الامر في العلل الشرعية، فانها مؤثرات كالعلل الخارجية، لا معرفات كما توهمه بعض، هذا ما افاده القوم في المراد من الاصل، واما بناء على ما افاده المصنف قدس سره فالاصل في العلل الشرعية ومعاليلها عبارة عن اصالة الظهور، بمعنى ان الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وهذا دليل على تعدد الجزاء عند تعدد شرطه، وحدوثه عند حدوثه، لا مجرد ثبوته ووجوده وان كان وجودا بقائيا، ويظهر الفرق بين ما افاده قدس سره، من اخذ الحدوث في تأسيس الاصل، وبين ما افاده القوم، بحسب النتيجة فيما إذا وجدت العلتان مثلا معا وفي عرض واحد دفعة واحدة، فانه على مذهب القوم لا بد وان يوجد المعلول بوجودين، ويتعدد حسب تعدد العلة، بخلاف ما ذهب إليه المصنف، فانه يكفي في صدق ما يقتضيه الاصل، من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وجود جزاء واحد، ضرورة انه يصدق حدوث الجزاء بحدوث هذا الشرط، وذاك الشرط، بلا احتياج إلى تعدده، في صدق عنوان حدوث الجزاء عند حدوث شرطه، ولعل وجه عدم مشئ المصنف على طريقة القوم في تأسيس الاصل، واخذ عنوان حدوث الجزاء فيه، هو التفصي عن اشكال يرد على القوم، وهو ان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات، فانه وان قلنا بذلك لكن ظهور

[تعدد الشروط، إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها، كما في (أكرم هاشميا وأضف عالما)، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الامرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محالة يسقط الامر بامتثاله وموافقته، وإن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم الغير الهاشمي. إن قلت: كيف يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان -] الجملة الشرطية في حدوث الجزاء يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، فان عنوان الحدوث لا يتحقق الا بتعدد الجزاء. إذا عرفت ذلك فاعلم انه على القول بعدم التداخل على اي تقدير في تأسيس الاصل، يشكل الامر فيما إذا كان متعلق الجزاء واحدا حقيقيا ولو نوعيا مثل عنوان الوضوء مثلا، وذلك لبداهة استحالة التكرر في الواحد وان كان نوعيا، فلا مجال لتعدد الجزاء المتعلق به، فان تعدد الجزاء وتكرره انما يكون بتعدد متعلقه، والا لزم اجتماع المثلين في موضوع واحد، وهو محال، وبالجملة فيما إذا كان متعلق الجزاء واحدا ولو نوعيا لا يمكن الاخذ بظهور الجملة الشرطية للقول بعدم التداخل، وعلى هذا لا بد من التصرف في ذاك الدليل، اما بالتصرف في طرف ظهور الجملة الشرطية باحد الوجهين: الاول حملها على الثبوت عند الثبوت، بمعنى انه لا بد من وجود الجزاء عند وجود الشرط مطلقا، اعم من الوجود الباقي أو الحادث، كما ادعى ظهورها فيه، والثاني حمل احدى القضيتين على التأسيس، والاخرى على التأكيد، وان كان ظاهر كل منهما هو التأسيس، بمعنى ان وجوب الوضوء في المثال عند وجود الشرط الاول، وتأكده عند وجود الآخر، ومقتضى الوجهين هو التداخل.

[مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه ؟ قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.] واما بالتصرف في طرف متعلق الجزاء، وذلك ايضا باحد الوجهين: احدهما ان متعلق الجزاء، مثل الوضوء في المثال، وان كان بحسب الصورة واحدا، الا انه بحسب الواقع حقائق متعدده متصادقة على واحد، بحيث يجتزئ بواحد في مقام الامتثال لكونه مجمعا لها، نظير الاغسال، ومفاد هذا الوجه هو التداخل في المسببات، فان التداخل فيها عبارة عن تداخل الاوامر المتعددة المتعلقة بعناوين متعددة في مقام الامتثال، بمعنى سقوطها بفعل واحد جامع للعناوين المنطبقة عليه، مثل الاتيان بغسل واحد بقصد امتثال الوامر المتعلقة بالعناوين المتعددة، مثل الحيض، ومس الميت، والجنابة، وغيرها. ثانيهما انه وان كان الجزاء، اي الوجوب في ظاهر الدليل متعلقا بنفس الطبيعة، إلا انه يحمل على التعلق بالفرد، بمعنى ان الوجوب في احدى القضيتين انما يتعلق بفرد غير ما تعلق به في الاخرى، وبالجملة وان كان مقتضى اطلاق المتعلق هو تعلق الوجوب في القضيتين بنفس الطبيعة، من غير تقييد بشئ، الا انه يحمل على انه متعلق بها مقيدة بالفردية، ومقتضاه تعدد المتعلق، ومقتضى هذين الوجهين عدم التداخل. هذا كله بحسب الامكان، ولكن التحقيق، على ما ذهب إليه المصنف قدس سره، هو انه لا وجه لان يصار إلى الوجوه المذكورة التي كان مفادها التداخل، سوى ما يتوهم من ظهور اطلاق متعلق الجزاء في كون نفس الطبيعة

[أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول، وتأكد وجوبه عند الآخر. ولا يخفى أنه لا وجه لان يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما في الاخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورة واحدا سمي باسم واحد، كالغسل،] مأمورة بها، بلا تقيد بشئ، وبعبارة اخرى غاية الوجه في الوجوه المذكورة دوران الامر بين رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في تعدد الجزاء، وبين رفع اليد عن ظهور اطلاق المتعلق فيما ذكرنا، وظهور اطلاق المتعلق اقوى من ظهور الجملة الشرطية في تعدد الجزاء. وذلك ممنوع اولا بعدم الاقوائية، وثانيا بعدم الدوران راسا، وذلك لبداهة كون ظهور اطلاق المتعلق معلقا على عدم البيان، ضرورة كون ظهور الاطلاقي وثبوته متوقفا على مقدمات الحكمة، ومن جملة المقدمات عدم البيان وعدم وجود ما يصلح لذلك في الكلام، مع ان ظهور الجملة الشرطية فيما ذكرناه يصلح لان يكون بيانا لما هو المراد من المطلق، ومع وجود هذه القرينة المتصلة لم ينعقد في متعلق الجزاء ظهور في الاطلاق فلا دوران في البين اصلا، فيحمل على ان المراد من المتعلق هو الفرد، وان متعلق الجزاء في كل قضية شرطية فرد غير الفرد الذي يكون فردا في الاخرى. واورد السيد الاستاذ على المصنف بعدم امكان ارادة الفرد من المطلق في المقام، وذلك لانه ان اريد من الفرد فرد ما فهو لا يغني عن شئ، لانه ايضا لا تعدد فيه، فان التعدد انما يكون بالمميزات والمشخصات، وليست فيه، وان اريد من الفرد شخص معين فهو لا يمكن ارادته ولحاظه في مقام الامر، فان التشخصات والمميزات انما تكون في الخارجيات وفي مقام الامتثال، مع عدم

وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تؤكد ما حدث بالاول، ومجرد الاحتمال لا يجدي، ما لم يكن في البين ما يثبته. إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الاخذ بظهورها، حيث أن قضيته اجتماع الحكمين في الوضوء في] صلاحية شئ لان يقع مرأتا للميزات في مقام الامر حتى يشير الآمر به إليها كما لا يخفى. ثم افاد السيد الاستاذ انه لا ظهور في الجملة الشرطية في حدوث الجزاء، ولا تدل على ازيد من ثبوت الجزاء ووجوده عند وجود الشرط مطلقا، سواء كان حدوثيا أو بقائيا، فافهم. وبين المقرر ذلك بتقرير آخر هكذا: اعلم انه اختلفوا فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في ان الاصل فيه التداخل أو عدمه، أو التفصيل بين اتحاد جنس الشرط وتعدده، على اقوال، فالمشهور على الثاني، وذهب المحقق الخوانساري إلى التفصيل. وقبل الخوض في المقصود لا بد من بيان ما هو المراد من التداخل، فنقول: التداخل تارة يعتبر في الاسباب كأن يقال: ان تعدد الشروط لا يقتضي إلا جزاء واحدا، سواء أكانت الاسباب من نوع واحد كتعدد افراد النوم المقتضي لوضوء واحد، ام كانت من انواع مختلفة كتعاقب النوم والبول وغيرهما المقتضي لوضوء واحد. وتارة يعتبر في المسببات كأن يقال: ان تعدد الشروط يقتضي تعدد المسببات، بمعنى ان كل واحد من الشروط يؤثر اثرا تاما وبعبارة اخرى يكون كل واحد منها علة تامة، غاية الامر ان الجزاء الواحد يقوم مقام المتعدد، كما في

[المثال، كما مرت الاشارة إليه. قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب وضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوما بحكم

فرد آخر أصلا، كما لا يخفى. إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة [الشرطية] في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب، مقتضيا لذلك أي لتعدد الفرد، وبيانا لما هو المراد من الاطلاق.] الاغسال واسبابها، كالجنابة، والحيض، والنفاس، وغيرها، فان كل واحد منها يقتضي مسببا، غاية الامر ان الغسل الواحد يكفي. إذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق فيه بناء على ما ذهب إليه المصنف قدس سره والمشهور هو ان الاصل عدم التداخل، وذلك لان الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث شرطه بسببية ذلك الشرط أو بكاشفيته عن السبب الواقعي، وهذا الظهور مما ينكر، وعليه فتعدد الشرط يقتضي تعدد حدوث الجزاء، فإذا كان الجزاء مما لا يقبل التعدد ولو باعتبار متعلقه كالوجوب المتعلق بطبيعة السجدة المسبب عن الكلام في الصلوة، وعن السهو عن التشهد أو السلام، كان الاخذ بظاهر الجملة الشرطية فيما إذا تعدد الشرط حقيقة ووجودا اي بحسب الافراد، محالا، لانه يلزم ان تكون الحقيقة الواحدة بما هي واحدة محكومة بحكمين متماثلين، وواجبة بوجوبين. ان قلت: يمكن ان تكون الحقيقة متعددة بتعدد الافراد. قلت: نعم، ولكن الوجوب في ظاهر الدليل انما تعلق بنفس الطبيعة، وهي بما هي واحدة، وعلى ذلك فلا بد من التصرف في احد الظهورين: ظهور الجملة

[وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق ضرورة أن 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 أصلا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى. فتلخص بذلك، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.] الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث شرطه، وظهور اطلاق متعلق الجزاء في ارادة الطبيعة، اما برفع اليد عن ظهور الشرط في تأثيره في حدوث الجزاء مستقلا فيما إذا تعدد الشرط، بل يكون مؤثرا فيه منضما حتى يلزم منه التداخل، أو برفع اليد عن ظهور الاطلاق بانصرافه إلى الفرد، حتى يلزم منه عدم التداخل، والحق ان التصرف الثاني مقدم على الاول، ضرورة ان ظهور الشرط في التأثير الاستقلالي يكون قرينة عند العقل والعرف على ارادة االفرد من متعلق الجزاء، ولا عكس، بل يمكن ان يقال: ان ظهور الجملة الشرطية يمنع من انعقاد ظهور الاطلاق، ضرورة ان ظهور الاطلاق لا ينعقد الا بمعونة قرينة الحكمة، ومن جملتها عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا له، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى. وعلى ما ذكرنا فالقائل بالتداخل لا بد ان يتمسك باحد الوجوه: اما الالتزام بان الجملة الشرطية فيما إذا تعدد الشرط لا تدل على الحدوث عند الحدوث، حتى يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين، بل تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت، ويلزم من ذلك تداخل الشرطين في التأثير، بمعنى إنهما معا يؤثران في بقاء الجزاء إذا تواردا عليه متعاقبا، وهذا الوجه يقتضي تداخل الاسباب.

وقد انقدح مما ذكرناه، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات، مع أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها، في كونها

معرفات تارة ومؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطية، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما أنه في الحكم الغير الشرعي، قد يكون أمارة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما، كما لا يخفى.] واما الالتزام بان متعلق الجزاء كالسجدة أو الوضوء مثلا وان كان واحدا صورة، ومع وحدته لا يمكن توارد علتين عليه وتأثيرهما فيه، الا انه حقايق متعددة واقعا حسب تعدد الشرط، وتكون متصادقة على واحد ومتداخلة فيه وعليه فيمكن الاتيان بالمجمع والاجتزاء به فيما إذا اتى به بداعي الامرين في الامتثال. واما الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط، الا ان الجزاء في المثال عند الشرط الاول هو وجوب السجدة ووجوب الوضوء، وعند الآخر هو تأكد الوجوب، وهذان الوجهان يقتضيان التداخل في المسببات. ولكن لا يخفى انه لا وجه لان يصار إليه، كما يظهر بالتأمل، سواءا تصرفنا في ظهور الجملة الشرطية، ام اخذنا بظهور اطلاق متعلق الجزاء. هذا ذهب إليه المصنف قدس سره، لكنه بناء على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله في بحثه الشريف يرد عليه أولا بان تفريع هذا الامر على سابقه كما يلوح من كلامه في غير محله، فان الامر السابق ما يبحث فيه عن علاج التعارض، وهو مبني على ثبوت المفهوم، فان التعارض ناشئ من قبله، والا فلا

[نعم، لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعية، فهو وإن كان له وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم وأراد.] تعارض في البين حتى يبحث في علاجه، هذا الامر فان البحث فيه لا يكون منوطا بثبوت المفهوم، فان البحث فيه انما ينشأ من دلالة المنطوق. وايضا الامر السابق انما كان من باب التعارض بخلاف هذا الامر فانه يكون من باب التزاحم. وثانيا بانه جعل جهة البحث فيه في ان الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، لا انها ظاهرة في وجوده وثبوته عند وجود شرطه، ولذا يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد وهو محال، يرد على بان القول بالتداخل انما يكون مخالفا لما يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية، والمخالفة انما تكون فيما إذا تعاقب الشرطان، واما إذا وجدا معا دفعة فلا، لان الجزاء يحدث بحدوثهما، وعليه لا يكون مخالفا لما يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية كما لا يخفى. وهذا بخلاف ما عليه المشهور من جهة البحث، فان جهة البحث عندهم هي ان ظاهر الجملة الشرطية يدل على ان لكل شرط تأثيرا في جزاء، وذلك يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، ولو كان من جنس واحد، ولذا لا بد من رفع اليد عن اطلاق المتعلق وصرفه إلى ارادة الفرد منه، هذا. ولكن التحقيق كما عليه المحقق المدقق السيد الاستاذ هو ان الاصل فيه التداخل، بمعنى ان الشرطين يتداخلان في التأثير فيما إذا اجتمعا على معلول واحد لا يقبل التعدد، والدليل عليه انه لما لم يمكن الاخذ بما يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية من تأثير كل واحد من الشرطين تأثيرا تاما مستقلا، ومن ان كل واحد

[ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الاول، والتداخل في الثاني، إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني، لانه من أسماء الاجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد،

بخلاف الاول، لكون كل منها سببا،] منهما فيما إذا اجتمعا يوجب جزاء ومعلولا لمكان استحالة تعلق الوجوبين في مثل سجدتي السهو بطبيعة واحدة بما هي واحدة، كما هو ظاهر اطلاق المتعلق، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، والقول بان الشرط فيما إذا تعدد يتداخل في التأثير ويشترك فيه. وما يتوهم من التصرف في اطلاق المتعلق بحمله على إرادة الفرد، مدفوع بانه لا يمكن ارادة الفرد منه الا على وجه دائر، أو على وجه لا يلتزم به احد ولا دليل عليه، ضرورة ان ارادة الفرد من الاطلاق في كل واحد من القضيتين يحتاج إلى ملاحظة قيد زائد على الفرد، فان ارادة الفرد بدونها في كل منهما على نحو الاطلاق لا يوجب تعدد المتعلق، فان الفرد بما هو هو وبذاته لا يقبل التعدد، فإذا كان الامر كذلك فلا بد لتعدد الفرد من ملاحظة قيد زائد وخصوصية زائدة يكون بتلك الخصوصية متعلقا للحكم، بحيث ان لم يكن ملحوظا بتلك الخصوصية لا محصل لتعدده ويكون واحدا شخصيا ويعود المحذور، وإذا عرفت ذلك فاعلم ان تلك الخصوصية لا تخلو من احد الامرين: الاول ان تكون بالقصد، بان يقصد بالسجدة مثلا اتيانها بداعي السهو الذي كان منشأ للتكلم في خلال الصلوة، وايضا يقصد بها اتيانها بداعي السهو الذي كان منشأ لترك التشهد مثلا، فيما إذا تواردا في صلوة واحدة، ومقتضى ذلك هو لزوم اتيانها بهذا الداعي الخاص، وان لم يتواردا، بان يكون السهو منحصرا في احدهما كما لا يخفى.

[فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد. فإن قضية اطلاق الشرط في مثل (إذا بلت فتوضأ) هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، وإلا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطا واسبابا لواحد، لما مرت إليه الاشارة، من أن] مضافا إلى عدم دليل عليه، لم يقل به احد خصوصا في مورد عدم توارد السهوين. الثاني ان تكون الخصوصية المميزة لفرد عن آخر هي الغيرية، وعليه يقال: ان اريد بالغيرية ما يكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم، من خصوصية كذائية، لا نفس هذا المفهوم، نلتزم به ان قام عليه دليل، ولم يقم كما هو المفروض. وان اريد بالغيرية نفس مفهومها ففيه ما لا يخفى، ضرورة ان اخذها في المتعلق، مع عدم دليل عليه، لا يمكن الا على وجه دائر، فان غيرية كل واحد من الفردين يتوقف على غيرية الآخر، وبالاخرة يتوقف الغيرية على الغيرية، وتوقف الشئ على نفسه باطل ومحال، ويمكن ان يقال في اثبات المطلوب: ان الطبيعة المأخوذة في متعلق الجزاء على ما هو المفروض هي الطبيعة المرسلة التي لا يشوبها شوب التعدد، ولا شك ان الماهية في تلك الرتبة واحدة، فلا تتحمل وجوبين، إذ لا فرق في امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين بين ان تكون الوحدة شخصية أو نوعية، فعند تعدد الاسباب لا يتعدد الآثار، لعدم صلاحية الفعل المتعلق للتكليف المدلول عليه باللفظ المأخوذ في الجزاء للتعدد اصلا. ولا يقال: ان الطبيعة في تلك الرتبة، اي مرتبة الارسال، ليست الا هي، لا كثيرة ولا واحدة ولا غيرهما لان كل قيد زائد على الطبيعة المرسلة، والمفروض انها في هذه الرتبة تكون متعلقة للجزاء، فاين الوحدة ؟، فكما ان الكثرة خارجة عنها كذلك الوحدة ايضا خارجة عنها.

[الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسبابا لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد. وأما ما لا يكون قابلا لذلك، فلا بد من تداخل الاسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن

التداخل فيه فيما يتأكد.] فانه يقال: نعم ولكن الوحدة انما تكون مأخوذه من ذات الطبيعة ومنتزعة عن نفسها، بحيث تستحق الطبيعة لحمل الوحدة عليها بذاتها من دون اعتبار شئ زائد عليها، بخلاف الكثرة فانها تحمل على الطبيعة باعتبار وجوداتها في الخارج، فالطبيعة المفروضة كونها متعلقا للجزاء بذاتها تكون واحدة، فلا يمكن تعلق الحكمين بها، بخلاف التعدد والكثرة، فانه يحتاج في ارادتها إلى معونة شئ زائد ونهوض دليل عليها، والمفروض خلافه كما يقتضيه الاطلاق. وبعبارة اخرى ان الكثرة والتعدد في الطبيعة تكون بحسب الوجودات الخارجة، والطبيعة بهذا الاعتبار لا يمكن تعلق الحكم بها، ضرورة انه تحصيل للحاصل وهو محال، فلا بد من تعلق الحكم بها في موطن الذهن، وهي في هذا الموطن وبهذا الاعتبار تستحق حمل الوحدة عليها بذاتها، ومعه لا يمكن تعلق الحكمين بها. اللهم الا ان يقال: بان الوجدان حاكم بان الطبيعة قابلة للتكثر، ومعه يحكم في المقام بارادة التعدد والكثرة منها. وهذا كله بالاضافة إلى حكم العقل الدقيق المتأمل في المطالب على التحقيق. واما بالاضافة إلى حكم العرف السليم عن الشبهات فلا يبعد انه يحكم بتعدد الجزاء عند تعدد الشروط وبعدم التداخل، فان العرف يحكم بالظواهر من غير تدقيق في حقايق الاشياء كما هو وظيفة حكم العقل، فافهم.

[فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له، وعليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف،] قوله: فصل الظاهر انه لا مفهوم للوصف..... الخ ما اختاره المصنف قدس سره من عدم دلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء مما لا ينكر فيما إذا قلنا بدلالته عليه من باب ثبوت وضع الوصف للعلية، كما هو كذلك في مفهوم الشرط، على ما هو عليه عامة المتأخرين، فان اثبات وضعه لذلك مما لا طريق إليه، ودون اثباته خرط القتاد، واما إذا قلنا بدلالته عليه من باب لزوم اللغوية كما عليه عامة المنتقدمين فدلالة الوصف عليه بمكان من الامكان، وقد مر بيان الدلالة بهذا الوجه في مفهوم الشرط وتوضيحه هنا بطريق الاختصار هو ان قضية الوصفية ظاهرة في ان للوصف مدخلية في ثبوت الحكم، بحيث ان كان الحكم ثابتا للمطلق واقعا عد اللافظ بالوصف عند العرف لاغيا. ان قلت: يمكن ان يكون ذكر الوصف لفوائد اخر كحفظ الدم وغيره. قلت: نعم ولكن القيد ظاهر في مدخليته في ثبوت الحكم، وانه لولاه لما ثبت، بحيث ان اراد بالقيد غير ذلك يكون مخالفا لما يكون الكلام ظاهرا فيه، ومنحرفا عن طريقة العقلاء في محاوراتهم، فانهم يحتجون على المتكلم في هذا المقام بان الكلام بظاهره مسوق لافهام المعنى، وكل ما يكون مذكورا في الكلام من القيود انما يكون له دخل في ثبوت الحكم، بحيث ان اريد بالقيد غير كونه قيدا للموضوع يحتاج إلى قرينة على ارادته، وهذا الظهور انما يكون ناشئا من التكلم

[ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو ممالا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع، وموردا للنقض والابرام. ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الاصل في القيد أن يكون احترازيا، لان الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئني بإنسان أو بحيوان] بنحو خاص ومنهج

مخصوص وبهذا الظهور يتكل العقلاء في استنباط المطالب، وبه يحتج بعضهم على بعض، وحجية مثل هذا الظهور مما لا ينكر. وبعبارة اخرى استفادة دخل القيد في الموضوع، وان اتيانه انما يكون لبيان الواقع، وان له دخلا في ثبوت الحكم انما تكون من ظهور التكلم في ذلك، وهذا انما يكون من ظهور الفعل، فان التكلم عند العرف من الافعال التي لها ظهورات كما لا يخفى. ويستفاد من هذا الوجه ان الحكم المذكور بسنخه لا يكون ثابتا للمطلق، وذلك لا ينافي ان يكون ثابتا له بقيد آخر. والحاصل ان المفهوم انما يكون ثابتا بهذا الوجه بالاضافة إلى المطلق ونفس القيد. ولكن ما يتوهم ان يكون دليلا على المفهوم، من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا. مدفوع اولا بما افاده المصنف قدس قدس سره، من ان الاحترازية لا توجب الا تضييق دائرة موضوع الحكم المذكور في القضية، بمعنى شخص الحكم لا سنخه، مثل ما إذا كان الموضوع بهذا الضيق بلفظ واحد، وعليه فلا فرق بين ان يقال: جئني بانسان، أو يقال: جئني بحيوان ناطق، فانه لا يدل الا على ان

[ناطق، كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك، من دون حاجة فيه إلى دلالته على المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الاقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.] الحكم المذكور في القضيتين، اعني شخصه، انما يكون متعلقا بالانسان، وهو لا يدل على المفهوم الا على القول بمفهوم اللقب، وهو ليس بحجة. وثانيا بما افاده السيد الاستاذ، من ان الاصل المذكور ان كان اصلا متبعا انما يجري فيما إذا تلفظ المتكلم بقيد وشككنا في ان القيد المذكور هل يكون توضيحيا أو احترازيا، مثل ما إذا قيل: جئني بانسان ضاحك، بخلاف ما نحن فيه، فانا علمنا في المقام ان القيد المذكور لا يكون توضيحيا، ومع ذلك نقول انه لا يدل على المفهوم الا ان يرجع هذا إلى ما قلنا في تقريب الاستدلال على المفهوم، فافهم وتأمل. وما يقال بان ما ذهب إليه الاصوليون في المقام من انه لا مفهوم للوصف بتقريب ما عرفته من ان مقتضى الوصف لا يكون الا تضييق دائرة موضوع الحكم الشخصي، ينافي ما ذهبوا إليه في مسألة المطلق والمقيد من حمل المطلق على المقيد، ووجه التنافي هو انه لا وجه للحمل الا بلحاظ المفهوم، ضرورة ان الحمل فرع التنافي والتعارض بين القضيتين، ومع قطع النظر عن المفهوم لا تعارض بينهما، فان القضية المقيدة بمفهومها تقتضي ان لا يكون الحكم ثابتا للمطلق، والقضية المطلقة تقتضي ثبوته له، وبهذا له، وبهذا يكون بينهما التنافي مثل قضية اعتق رقبة، وقضية اعتق رقبة مؤمنة، وعلى هذا فالقول بعدم المفهوم في المقام

وأما الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية * (وربائبكم اللاتي في حجوركم) * ففيه أن الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعا، مع أنه يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم، فافهم.] يناقض القول بان المطلق يحمل على المقيد هناك، فان حمل المطلق على المقيد

لمكان دلالة المقيد على المفهوم، والا فلا وجه للجمل اصلا. مدفوع بما افاده المصنف قدس سره من انه لا يلزم من حمل المطلق على المقيد الا تضييق دائرة موضوع الحكم المذكور في القضيتين بمعنى ان العرف إذا قاس احديهما إلى الاخرى علم ان المراد بالمطلق هو المقيد، لا ظهرية المقيد في التقييد من المطلق في الاطلاق من غير حاجة إلى دلالة المفهوم على ذلك، والا فان كان الحمل بلحاظ المفهوم فلا وجه له، فان ظهور المفهوم في نفي الحكم عن المطلق ليس باقوى من ظهور منطوق المطلق في اثبات الحكم للمطلق كي يحمل عليه، هذا ان لم نقل بان ظهور المطلق في الاطلاق اقوى من ظهور المقيد في التقييد، فان ظهور المقيد في ذلك انما يكون بالمفهوم، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فانه انما يكون بالمنطوق، ومعلوم ان ظهور المنطوق اقوى من ظهور المفهوم، هذا. واما بناء على ما افاده السيد الاستاذ في المقام في وجه دلالة الوصف على المفهوم، من ان أتيان القيد ظاهر في ان له دخلا في موضوع الحكم، وانه انما يكون لبيان الواقع لا لفوائد اخر، كما ان طريقة العقلاء في محاوراتهم انهم يحملون الكلام على انه لبيان الواقع حتى يظهر خلافه، فالقضية انما تدل على

تذنيب: لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع، فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الافتراق من جانب الموصوف، وأما في غيره، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: (قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل) جريانه فيه، ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه.] ان الحكم لا يكون ثابتا للمطلق، فان ملاك الحكم في المقامين واحد، وهو كون القيد ظاهرا في الخصوصية، بحيث يحمل المطلق عليه فيما إذا كان في قبال المقيد مطلق، وان التنافي بين القضيتين في المقامين انما يكون بالاضافة إلى المنطوقين، لا انه يكون بين منطوق المطلق ومفهوم المقيد كما توهم، ضرورة دلالة منطوق المقيد على انتفاء الحكم عن المطلق بلا احتياج انحلال المقيد إلى القضيتين الموجبة والسالبة، لبداهة ان ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، وانه لا يكون لغير المطلق دخل في الموضوع ينافي ظهور المقيد في انه يكون تمام الموضوع، وان للقيد دخلا في موضوع الحكم، وكل منهما يعارض الآخر، وعليه فلا وجه لاعتراض المصنف بان دلالة المنطوق اقوى من دلالة المفهوم، اعني دلالة القضية السالبة التي تنتزع من القضية الموجبة المنطوقة في طرف المقيد. قوله: تذنيب لا يخفى انه لا شبهة في جريان النزاع... الخ اعلم ان النسبة بين الصفة والموصوف تكون على انحاء: الاول والثاني التباين والتساوي، والثالث ان تكون بينهما عموم من وجه، مثلا إذا قيل: في الغنم السائمة زكوة، النسبة بين الغنم وهو الموصوف، وبين السائمة وهي الصفة عموم من وجه، ومورد الاجتماع الغنم السائمة، ومورد الافتراق من طرف الموصوف الابل السائمة، ومن جانب الصفة الغنم المعلوفة، والرابع ان تكون النسبة بينهما عموما مطلقا، وهذا القسم يكون على قسمين: الاول ان يكون الموصوف اعم

[وعليه فيجري فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا ايضا، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللا بعدم الموضوع، واستظهار

جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.] من الصفة كالحيوان بالاضافة إلى كونها سائمة، فانه اعم من السائمة والمعلوفة، والثاني ان يكون بالعكس كالسائمة بالاضافة إلى موضوع الغنم فانه يمكن تحصل السائمية في غير موضوع الغنم كما إذا تحصلت في موضوع الابل، إذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يكاد يجري النزاع في الاول والثاني، اما الاول فواضح، واما الثاني فلان انتفاء الوصف يلازم انتفاء الموصوف، فلا يجري النزاع الا على مفهوم اللقب، وهو خارج عن محل الكلام بلا كلام. واما بالاضافة إلى الثالث فانما يجري بالاضافة إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف كالغنم المعلوفة في المثال، واما بالنسبة إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف كالابل السائمة في المثال فلا يكاد يجري كما لا يخفى. وتوهم وجود المفهوم في المورد، كما عن بعض الشافعية على ما نقل عنه، حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكوة، يدل على عدم الزكاة في الابل المعلوفة، يمكن ان يكون وجهه استفادة العلية المنحصرة المستقلة عن الوصف، كما يمكن ان يكون ذلك من باب القول بمفهوم اللقب، وكلاهما خلاف الفرض وخارج عن مورد البحث. ولا يخفى عليك ان كلام بعض الشافعية لو كان ناظرا إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف كما يترائى من كلام المصنف لاقتضى عدم وجوب الزكاة في الابل السائمة ايضا، ولا وجه لتخصيصة بالمعلوفة، الا ان يكون مستند

[فصل هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخول الغاية في المغيى، أو عنها وبعدها، بناء على خروجها، أو لا ؟ فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع، وإلى جماعة منهم السيد والشيخ، عدم الدلالة عليه. والتحقيق: إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للحكم، كما في قوله: (كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام)، و (كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قذر)، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح إلى النهاية.] الشافعي في ذلك هو دلالة القضية بمفهوم اللقب، ويمكن ان يقال: ان كلامه ليس ناظرا إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف، ولعله من المصنف قدس سره سهو أو خلط في ذلك. واما بالاضافة إلى الرابع فان كان الموصوف اعم من الصفة يجري النزاع فيه بلا كلام، وان كان بالعكس فبالعكس، لان انتفاء الوصف في هذه الصورة مستلزم لانتفاء الموضوع كما لا يخفى، وهو خارج البحث قطعا، فافهم. قوله: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية... الخ اختلفوا في ان الغاية هل تدل على المفهوم بمعنى ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخولها في المغيى، أو عنها وما بعدها، بناء على خروجها عنه، اولا، ذهب المشهور إلى الدلالة، وجماعة إلى عدمها.

[وأما إذا كانت بحسبها قيدا للموضوع، مثل (سر من البصرة إلى الكوفة)، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيى، من دون دلاله لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا، دلت على اختصاص الحكم به، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف. ثم إنه في الغاية خلاف آخر، كما

أشرنا إليه، وهو أنها هل هي داخلة في المغيى بحسب الحكم ؟ أو خارجة عنه ؟ والاظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الاول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقا، ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيدا للحكم، فلا تغفل.] والتحقيق على ما ذهب إليه المصنف قدس سره هو التفصيل بين ان يكون الغاية قيدا للحكم وبين ان تكون قيدا للموضوع، فعلى الاول تدل على الارتفاع لظهوره فيه كما لا يخفى، مثل قوله عليه السلام: " كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام " فانه ظاهر في ان الحلية محدودة بالعلم بالحرمة، بحيث إذا حصل العلم بالحرمة لا يبقى موقع للحكم بالحلية، فانه تناقض بحت، بخلاف ما إذا كانت قيدا للموضوع، مثل سر من البصرة إلى الكوفة، فانه لا تدل على ازيد من ان تحديده بذلك انما يكون بملاحظة تضييق دائرة موضوع الحكم الشخصي المذكور في القضية، والدلالة على ازيد من ذلك تحتاج إلى اقامة دليل من ثبوت الوضع لذلك، أو ثبوت قرينة ملازمة لذلك. ان قلت: على هذا فما هي الفائدة في هذا التحديد ؟

[فصل لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلبا أو إيجابا - بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتا، ومن الاثبات نفيا، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعا، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الافادة، محتجا بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه: أولا: يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأمورا بها على آخر. وثانيا: بأن الاستعمال مع القرينة، كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلا، كما لا يخفى. ومنه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى، بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد، لامكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.] قلت: الفائدة غير منحصرة في الدلالة على الارتفاع، كما مر في الوصف. هذا. ولكن في كلامه ما لا يخفى، فانه ان اراد بدلالة الغاية على ذلك من باب ثبوت الوضع فيها كذلك، فلا وجه للتفصيل، ضرورة ان دلالتها على ذلك بذلك في كلا القسمين المذكورين على السواء، مع ان دلالتها على ذلك بهذا الوجه محل تأمل بل منع كما مر غير مرة. وان كانت الدلالة على ذلك بالوجه الذي ذهب إليه المتقدمون، كما هو

[والاشكال في دلالتها عليه - بأن خبر (لا) اما يقدر (ممكن) أو (موجود) وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الاول: فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثاني: فلانها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر - مندفع، بأن المراد من الاله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعا لوجد، لكونه من أفراد الواجب. ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت

الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.] مختار السيد السند الاستاذ، فلا فرق بين ان يكون القيد قيدا للموضوع أو الحكم، كما لا يخفى على المتأمل، وان كانت الدلالة عليه فيما إذا كان القيد قيدا للحكم اظهر واجلي، والتحقيق في الدلالة ووجهها هو هذا الوجه. قوله: ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم... الخ اختلف الاصوليون في دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى في انها هل تكون بالمفهوم أو بالمنطوق بعد الاتفاق على الدلالة، بمعنى ان استفادة نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى هل تكون بدلالة لفظ اداة الاستثناء بضميمة المستثنى أو بدلالة الخصوصية المأخوذة في المعنى بدلالة الالتزام، وقد ذهب القدماء منهم إلى ان الدلالة انما يكون بالمفهوم، والمتأخرون إلى كونها بالمنطوق ودلالة اللفظ عليه.

ومما يدل على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادرة منها قطعا عند أهل العرف والمحاروة. ودعوى - أن الانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل. وربما يعد مما دل على الحصر، كلمة (بل) الاضرابية، والتحقيق أن الاضراب على أنحاء: منها: ما كان لاجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلا، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء، كما لا يخفى.] والتحقيق على ما عليه اهله هو ما ذهب إليه المتأخرون، فان من كان له ادنى تأمل يعلم ان دلالة مثل " جائني القوم الا زيدا " على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، واستفادته منه انما يكون من حاق اللفظ بلا معونة زائدة، ولذلك التجأ بعض في توجيه كلام المتقدمين بما يرجع إلى مفهوم اللقب، حيث قال: ان مقصود القدماء من عد دلالة الاستثنا من المفاهيم هو ان مثل " جائني القوم الا زيدا " يدل على ان غير زيد لا يكون خارجا عن المستثنى منه، بحيث إذا دل دليل على خروج غيره يكون معارضا لذلك المفهوم. وهذا التوجيه مما لا يرضى به من قال بالمفهوم فضلا عن غيره. واما ما حكي عن ابي حنيفة من عدم افادة الاستثناء اختصاص الحكم بالمستثنى منه، محتجا بانه ان دل الاستثناء على ذلك يستلزم ان لا يكون مثل قضية " لا صلوة الا بطهور " صادقة، فانه بناء على دلالته عليه يكون مدلولها انه

[ومنها: ما كان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضا. ومنها: ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولا، فيدل عليه وهو واضح. ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام، والتحقيق أنه لا يفيده إلا فيما اقتضاه المقام، لان الاصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى، وحمل شئ على جنس وماهية كذلك، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه، نعم، لو قامت] لا تكون الصلوة الا طهورا، وهو باطل. فهو مدفوع اولا بما افاده المصنف قدس سره من ان

المراد منها انه لا تكون الصلوة بعد كونها واجدة لجميع ما اعتبر فيها شرطا أو شطرا صلوة تامة الا إذا كانت واجدة للطهارة ايضا، وبدونها لا تكون صلوة بقول مطلق على وجه الصحيحي، وصلوة تامة على وجه الاعمى. وثانيا بان القرينة الحالية تدل على ذلك، فلا دلالة على مدعاه اصلا، كما لا يخفى. وثالثا بما افاده السيد الاستاذ، من ان الباء الداخلة على طهور تكون بمعنى مع، فيكون مفاد القضية ومدلولها ان للطهور دخلا في تحققها وتحصلها، بحيث لو كانت خالية عنه لما كانت صلوة اصلا. ومما ذكرنا في رد ابي حنيفة يظهر انه لا يتم الاستدلال على افادة الاستثناء كذلك بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اسلام من قال كلمة

[قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الارسال والاطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتيا لافيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به. وقد انقدح بذلك الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام، وما وقع منهم من النقض والابرام، ولا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيدا.] التوحيد، لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال. واما الاشكال في دلالة كلمة لا اله الا الله على التوحيد، وهو ان خبر (لا) اما ان يكون (ممكن) أو (موجود) وعلى اي تقدير لا يدل على المقصود، وهو امتناع اله غيره تبارك وتعالى، واثبات وجوده عز اسمه. فقد اجيب عنه اولا بما افاده المصنف قدس سره من ان المراد من الاله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، واثبات فرد منه فيه، وهو الله، يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى. بيان الملازمة انه لو لم يكن وجود غيره ممتنعا لامكن، ومع امكانه يجب وجوده في الخارج لكونه من افراد الواجب، ونفي وجوده في الخارج يلازم امتناعه كما لا يخفى. وثانيا بما خطر ببالي وصوبه استاذي من ان كلمة (لا) اخذ بنحو الليسية التامة، بمعنى عدم احتياجها إلى الخبر، فمفاد كلمة (لا) نفي الوجود بقول مطلق، وعلى هذا فالاستثناء يدل على اثباته في فرد واحد شخصي، وهو معنى التوحيد. مضافا إلى ان القاء كلمة الاخلاص ليس في مقام اثبات واجب الوجود.

[فصل لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لانه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلا، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفى، وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم، بل إنما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.] قوله: فصل لا دلالة للقب ولا للعدد... الخ اعلم ان التحقيق كما عليه اهله هو انه لا مفهوم للقب بلا شك ولا ريب، واما العدد فان كان الحكم الذي تعلق به على نحو ينحل إلى احكام عديدة حسب تعدد الاعداد فلا اشكال ايضا في عدم الدلالة على المفهوم، مثل حديث الرفع الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم: " رفع عن امتي تسعة: السهو، والنسيان، وما لا يعلمون.... إلى آخرها "، فان الرفع بالاضافة إلى كل واحد من هذه العناوين يكون حكما مستقلا على حده، وعليه فلا يبقى مجال للقول بالمفهوم اصلا. واما إذا كان الحكم

واحدا غير منحل باحكام كما إذا قيل مثلا: اكرم ثلثة من العلماء، فالظاهر انه تدل على المفهوم، فان التقييد ظاهر في ان للقيد دخلا في ثبوت الحكم كما لا يخفى.

المقصد الرابع العام والخاص

[المقصد الرابع: في العام والخاص فصل قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه بـ)ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ)ما) الحقيقية، كيف ؟ وكان المعنى المركوز منه في الاذهان أوضح مما عرف به مفهوما ومصداقا، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة] قوله: المقصد الرابع في العام والخاص، فصل قد عرف العام بتعاريف... الخ اعلم ان نوع التعاريف يكون شرح الاسم، لا تعريفا حقيقيا، لخروجه عن هذا الفن وغيره مما لا يكون لبيان حقيقة الاشياء وماهياتها، مضافا إلى ان المعنى المركوز في اذهان العرف من معنى العام كاف في اثبات معناه، بلا احتياج إلى شئ زائد في اثباته، ولذلك جعل هذا المعنى المركوز مقياسا في الاشكال على التعاريف بعدم الاطراد وعدم الانعكاس بلا ريب فيه، ضرورة انه من شرايط

[يعتريه من أحد، والتعريف لا بد أن يكون بالاجلى، كما هو أوضح من أن يخفى. فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الاحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراده ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام.] المعرف ان يكون اجلى، والا لا يمكن ان يكون مقياسا لما يكون اخفى، كما هو اوضح من ان يخفى. ولا بأس بتحقيق معناه بحيث لا يكون موردا للاشكال، وهو ان حقيقة العام عبارة عن مفهوم واحد يجعل مرأتا ووجها لكثراته وافراده، مثلا مفهوم العلماء انما يكون مرأتا لكثراته وافراده، وقس عليه سائر الالفاظ الموضوعة للعام ثم اعلم ان هذا المعنى الذي يجعل مرأتا للكثرات انما يكون ملحوظا آلة للحاظ كثراته، وتلك الكثرات ملحوظة استقلالا بحيث يكون عمدة النظر واللحاظ إليها، وهذه الكثرات تارة يلاحظها اللاحظ شيئا واحدا مركبا، ويسمى هذا القسم بالعام المجموعي وتارة يلاحظها اشياء متكثرة، اي يلاحظ كل واحد منها شيئا مستقلا بحياله، ويسمى بالعام الاستغراقي، وثالثة يلاحظها بحيث يكون كل واحد منهما ملحوظا على البدل والترديد بينها ويسمى بالعام البدلي. وليعلم ان فائدة هذه الاقسام باختلافها انما تكون باعتبار تعلق الحكم، فان تعلق الحكم بالعام بالاعتبار الاول، بحيث يكون مجموع الكثرات بما هو مجموع موضوعا له، فامتثال هذا الحكم انما يكون باتيان الجميع

بحيث لا يشذ منه شئ، بمعنى لو اخل بواحد منها لما حصل الامتثال اصلا كما لا يخفى.

---

[٤٨١]

[ثم الظاهر أن ما ذكر له من الاقسام: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الامر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا، بحيث لو أخل بإكرام واحد في (أكرم كل] وان تعلق الحكم به بالاعتبار الثاني فالاتيان بكل واحد منها يكون اطاعة وامتثالا مستقلا، من غير اناطته باتيان الجميع كما ان عدم الاتيان بفرد منها يكون عصيانا بالاضافة إليه، فعلى هذا الوجه ربما يكون عاصيا ومطيعا، لان الحكم إذا تعلق به بهذا الوجه ينحل إلى احكام. وان تعلق الحكم بالاعتبار الثالث فالاتيان بفرد منها يكون تمام الامتثال وتمام الاطاعة، والآتي بفرد منها يعد مطيعا ممتثلا وان لم يأت بافرادها الاخر، بل الاتيان باكثر من واحد يعد لغوا وعبثا. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاقسام المذكورة للعام انما تكون بسبب اختلاف العام بنفسه، وان اختلافه انما يكون بذاته. قوله: ثم الظاهر..... الخ لا يخفى ان جعله قدس سره تقسيم العام إلى الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، باعتبار تعلق الحكم عليه ليس في محله، بل انما يكون انقسامه إليها باعتبار نفسه وذاته، وذلك لان العام بأقسامه يكون موضوعا للاحكام، ومن المعلوم بالضرورة انه لا بد من تقدم الموضوع على الحكم طبعا وتصورا، فكيف يمكن اخذ الحكم في موضوعه ؟ فالانقسام إليها باعتبار نفس العام لا باعتبار تعلق الحكم، وانه تارة تلاحظ كل واحد من الكثرات مستقلا وبحياله فيكون استغراقيا، واخرى بنحو المجموع والمركب، بحيث يكون كل واحد منها جزءا

---

[٤٨٢]

[فقيه) مثلا، لما متثل أصلا، بخلاف الصورة الاولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل، بحيث لو أكرم واحدا منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل. وقد انقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم. فصل لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعا - كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما، ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان تخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.] للمجموع فيكون بهذا الاعتبار مجموعيا، وثالثة بنحو البدلية فيسمى بدليا، فافهم. قوله: فصل لا شبهة في ان للعموم صيغة تخصه..... الخ اعلم ان الالفاظ التي تدل على العموم مثل لفظ الكل وما يرادفه، ولفظ الجمع المحلى باللام مثل لفظ العلماء، وغيرها لا شبهة في ظهورها في العموم، ولكن الاشكال في انه هل هو من حاق اللفظ، أو باعتبار امر خارج عنه، من مقدمات الحكمة، والمصنف قدس سره ذهب إلى الاخير، حيث قال: ان دلالتها على العموم وضعا ممنوع، بل افادتها العموم بمعونة قرينة الحكمة، وذلك لعدم ثبوت الوضع له في ذلك، ويصح اطلاقها على كل جماعة منهم وعلى الجميع، فاطلاقه وارادة جماعة مخصوصة منهم يحتاج إلى معونة زائدة، بخلاف ارادة الجميع، فانه لا يحتاج إلى بيان زائد، فعند الاطلاق يحمل عليه. لكنه مخدوش بان ارادة الاستغراق والجميع ايضا يحتاج إلى بيان زائد، لان

[ومعه لا يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا إلى التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، والظاهر يقتضي كونه حقيقة، لما هو الغالب تقليلا للمجاز، مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيرا ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية، كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلا إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.] الجميع خاص، والخصوصية تحتاج في مقام الاثبات إلى معونة زائدة، بل يمكن ان يقال: ان ارادة الجميع فقط تحتاج إلى بيان زائد، لا غيرها، فان عدم ارادة الجميع كاف في ارادة غيره بلا معونة زائدة. والتحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو انها تدل على العموم بنفسها لا بالقرينة، وذلك لان جميع الافراد انما تكون ملحوظة بعنوان جامع بينها به يشار إليها، وكل فرد يصدق عليه العنوان لا بد وان يكون ملحوظا باعتبار انطباقه عليه كما لا يخفى، مثل عنوان العالمية في العلماء مثلا. ومن الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي، ولكن دلالتها على العموم ليست بنفسها، والا لزم ان تدل عليه وان كان واقعا في سياق الاثبات، بل الدلالة بدلالة عقلية والتزامية، وذلك لانه لا يكاد تكون طبيعة معدومة الا إذا لم يكن فرد منها موجودا، والا كانت الطبيعة موجودة، ووجودها ينافي ما تدل عليه جملة النفي والنهي، لظهورها في نفي الكل. ولا يخفى ان المصنف قدس سره قيد الدلالة الكذائية بما إذا اخذت النكرة مرسلة ومطلقة، لا مبهمة، فانه إذا اخذت مبهمة تكون قابلة للتقييد، ومعه يمكن ان يكون النفي أو النهي واردا على القيد فلا استيعاب فيه.

[فصل ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلا، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب، لما أريد منها يقينا، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالاضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ] لكنه مخدوش بما افاده السيد الاستاذ، من ان المطلق وان لوحظ مبهما انما يستعمل في معناه، والدال على القيد على فرض التقييد هو لفظ آخر، فمع فرض عدمه في الكلام يكون ظهور ورود النفي على نفس الطبيعة حجة. اقول: ان الطبيعة إذا وقعت في حيز الاثبات لا يقتضى العموم، بخلاف ما إذا وقعت في حيز النفي فانها تفيد العموم والسر في ذلك هو ان الزجر عن الطبيعة زجر عن جميع افرادها عقلا، والا يلزم عدم الزجر عنها، حيث ان الانزجار عنها لا يتحقق الا بعد الانزجار عن جميع افرادها، بخلاف البعث إليها، فانه لا يقتضي البعث إلى جميع الافراد لا عقلا ولا وضعا، وذلك لصدق الانبعاث باتيان فرد منها كما لا يخفى، بحيث لا يبقى مجال لبقاء الامر، وبذلك ظهر لك بان البعث إلى المقيد بعث إلى المطلق ضمنا، فإذا كان المبعوث اليه مقيدا واقعا ولم يأت الآمر في كلامه ما يدل على القيد فلا يكون المطلق حجة في اطلاقه، لعدم كونه مزجورا عنه ولو ضمنا، سواء ألوحظت الطبيعة مرسلة، بحيث كان الارسال مأخوذا فيه، ام لوحظت مبهمة بحيث لا ينافيه التقيد واقعا، كما

[(كل) على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا - بناء على إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلا من قبيل (ضيق فم الركية)، لكن دلالته على العموم وضعا محل منع، بل إنما يفيده فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.] يترائى هذا التفصيل من كلام الشيخ والمصنف قدس سرهما. وبعبارة اخرى ان تعلق الامر والبعث في مقام الظاهر والاثبات بالطبيعة المطلقة عن القيد، وان كان المأمور به بحسب مقام الواقع والثبوت هي الطبيعة المقيدة بالقيد الكذائي، لا محذور فيه من الكذب والاغراء اصلا، لان المطلق مطلوب ولو في ضمن المقيد، كاجزاء المركب بالاضافة إليه كما لا يخفى. وهذا بخلاف النهي والزجر أو النفي، فانه على فرض كون المقيد مزجورا عنه واقعا وبحسب الارادة الجدية لا يجوز تعلقه بالمطلق في مقام الظاهر والاثبات ومقام الارادة الاستعمالية، وذلك للزوم الكذب والاغراء، ضرورة عدم كون المطلق مزجورا عنه ومبغوضا ولو في ضمن المقيد، بل المبغوضية ناشئة من قبل القيد، وعليه لا فرق بين لحاظ الطبيعة مرسلة، اي سارية في جميع الافراد، أو مبهمة وغير سارية، فان لحاظها باحد الوجهين لا يخرجها عما هي عليه من كونها سارية في افرادها ذاتا وطبعا. والحاصل انه لا محصل في لحاظ الطبيعة بنحو الارسال أو الابهام ولو في

[فصل لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقا ولو كان متصلا، وما احتمل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا، كما هو المشهور بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف.] مقام تعلق الحكم بعد فرض كون تعلقه بنفس الطبيعة باعتبار نفس ذاتها، كما هو التحقيق في متعلق الاحكام. نعم انما يفيد لحاظ احد الامرين من الارسال والابهام فيما إذا قلنا بتعلق الاحكام بالطبيعة، لكن لا باعتبار نفس ذاتها بل باعتبار مرأتيتها لافرادها، فانه حينئذ يمكن لحاظها مرأتا لجميع الافراد تارة، وللبعض اخرى، كما هو مختار المصنف قدس سره. قوله: فصل لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي..... الخ اختلفوا في ان العام المخصص هل يكون حجة فيما بقي تحته أو لا، فذهب جماعة إلى عدم الحجية، واحتجوا بان التخصيص يوجب اجمال العام، ضرورة ان التخصيص انما يوجب صرف ظهوره في شموله لجميع الافراد إلى ما لا يكون ظاهرا فيه، فيلزم منه مجازية العام، والمعنى المجازي انما يكون متعددا حسب مراتب الخصوصيات، وما بقي تحت العام احد المراتب، وتعيينه من بين المراتب تعيين بلا معين وترجيح بلا مرجح، ضرورة تساوي المجازات في ذلك، فلا مصير إلى حجيته فيما بقي. ولا يخفى ان هذا خلاف التحقيق، فانه لا يلزم من التخصيص مجاز اصلا،

[وربما فصل بين المخصص المتصل فقيل بحجيته فيه، وبين المنفصل فقيل بعدم حجيته، واحتج النافي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح. والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازا، أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقا تختلف باختلاف ذوي الادوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالاضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة. واما في المنفصل، فلان إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكيما للنص، أو الاظهر على الظاهر، لا مصادما لاصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل] اما في المخصص مثل اكرم كل رجل عالم، فواضح ضرورة عدم كونه تخصيصا اصلا، فان لفظ الكل الذي يكون من ادوات العموم انما استعمل في العموم في مثل كل رجل عالم، وان كان دائرته اضيق من دائرة مثل اكرم كل رجل، فان عمومية لفظ كل انما تكون بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافي تقييد المدخول بقيود كثيرة عمومية العام. واما في المنفصل مثل ما إذا ورد في دليل اكرم كل رجل عالم مثلا، ثم ورد دليل آخر على اخراج بعض افراده، مثل لا تكرم زيدا مثلا، والحال انه منهم، فالامر كذلك، اي يكون العام حجة في الباقي من دون مجاز اصلا، فان لفظ العام انما استعمل في معناه الشمولى، غاية الامر انه قامت حجة اقوى من

[فيه مجازا، كي يلزم الاجمال. لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه. فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الاقوى، كما أشرنا إليه آنفا. وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الاول إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا في واحد منهما أصلا، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني، فتفطن.] ظهور العام في الشمول على اخراج بعض افراده. فيتبع في ذلك البعض، ويبقى حجية العام في الباقي على حالها سالمة عن المعارض، فان مزاحمة الخاص للعام انما يكون في بعض الافراد الذي يتكفله دليل الخاص، واستعمال لفظ العام في العموم لا ينافي ارادة الخاص منه، لمكان انفكاك الارادة الاستعمالية عن الارادة الجدية، فان الارادة الجدية انما تعلقت بالخاص للتوصل إلى ما هو المقصود حقيقة وواقعا، والارادة الاستعمالية تعلقت بالعموم صورة وقاعدة لتهئ المكلف للامتثال. والحاصل ان الخاص انما يكون مانعا عن حجية ظهوره، لا مانعا عن اصل ظهوره، فلا مجال للمصير إلى انه استعمل فيه مجازا كي يلزم الاجمال. لا يقال: استعماله في العموم مجرد احتمال، ولا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه.

[وقد أجيب عن الاحتجاج، بأن الباقي أقرب المجازات. وفيه: لا اعتبار في الاقربية بحسب المقدار، وإنما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال، وفي تقريرات بحث شيخنا

الاستاذ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه: والاولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه، انتهى موضع الحاجة.] فانه يقال: ان هذا الاحتمال انما يكون بعد استقرار ظهور العام في العموم، ولا ينبغي رفع اليد عن مثل هذا الظهور كما عليه العقلاء بمجرد الاحتمال، فافهم. والتحقيق في المقام على ما ذهب إليه المحققون من الاعلام هو القول بالحجية مطلقا، وذلك يظهر من الجواب عما احتج به لعدم الحجية، فان القائلين بعدم الحجية احتجوا لقولهم بانه يستكشف بعد ورود التخصيص عليه انه لم يستعمل العام في معناه الحقيقي وهو العموم والشمول ولم يرد ذلك المعنى. واجيب عن هذا القول تارة بما اجاب به الشيخ الانصاري قدس سره، على ما في تقريراته، انه على فرض تسليم كون استعمال لفظ العام وارادة الباقي منه، اي من اللفظ، يقال ان للفظ العام ظهورا في ارادة الباقي منه ولو ضمنا، اي في ضمن ظهوره في التمام، غاية الامر انه قامت القرينة الصارفة اعني دليل

[قلت: لا يخفى أن دلالته على كل فرد إنما كانت لاجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازا، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازا ممكنا، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحا بلا مرجح، ولا مقتضي لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر، ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعا بالاصل، إلا أنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملا إلا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيدا.] الخاص على عدم ارادة تمام الكثرات بخلاف الباقي، فانه لم تقم قرينة على صرف ظهور لفظ العام في الباقي، وبعبارة اخرى اللفظ انما يدل على الباقي ضمنا ولو مجازا، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع اي الصارف مفقود. وفيه ما افاده المصنف قدس سره بقوله: قلت: لا يخفى... الخ اللهم الا ان يؤل إلى ما افاده السيد الاستاذ في بحثه، من ان اطلاق لفظ العام وارادة الباقي منه ليس بمجاز اصلا حتى يحتاج إلى قرينة معينة، وذلك لانه من مراتب معناه، فإذا دل الدليل على عدم ارادة مرتبة منه، اعني مرتبة تمام الكثرات، يحمل على مرتبة لم يدل دليل على عدم ارادته، وهو الباقي تحته. والحاصل انه إذا كان لمعنى اللفظ مراتب وابعاض فجميع مراتبه وابعاضه يكون من معناه الحقيقي، بحيث ان اطلق ذاك اللفظ واريد منه مرتبة من مراتبه ليس مجازا مثل استعمال لفظ العام وارادة الباقي منه، فافهم. وتارة اخرى يجاب عن القول بعدم الحجية مطلقا بما اجاب وافاده

[فصل إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا، بأن كان دائرا بين الاقل والاكثر وكان منفصلا، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقة ولا حكما، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه، تحكيما للنص أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى. وان لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا، أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلا، فيسري إجماله إليه حكما في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره:] المصنف قدس سره، وهو ان العام في مثل المقام لم يستعمل في الباقي على فرض ارادته، ولم يكن الخاص قرينة على استعماله فيه مجازا، بل انما استعمل في معناه الحقيقي اعني العموم، ويكون الخاص قرينة على عدم تعلق الارادة الجدية بتمام الكثرات، فيبقى الباقي تحت الارادة الجدية المدلول عليها بظهور اللفظ عقلا على تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية، فافهم وتأمل. قوله: فصل إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا.... الخ هذا الفصل انما انعقد لبيان الشبهة المفهومية والمصداقية واقسامهما واحكامهما، والتفصيل بين كون دليل الخاص لفظيا أو لبيا في الشبهة المصداقية. فاعلم ان محصل ما رامه المصنف قدس سره هو ان الخاص اما ان يكون معينا ومبينا مفهوما ومصداقا، واما ان لا يكون كذلك، اما الاول فقد فرغنا من اثبات حجية العام في ما بقي تحته آنفا. واما الثاني فالاجمال والشبهة اما في مفهوم الخاص واما في مصداقه،

[أما الاول: فلان العام - على ما حققناه - كان ظاهرا في عمومه، إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما. وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة في الاقل، لانه المتيقن في البين.] والاول ايضا منشأ اجماله اما دوران الامر بين الاقل والاكثر، واما دورانه بين المتباينين. اما الاول (الشبهة المفهومية الناشئة من الدوران بين الاقل والاكثر) فهو ايضا على قسمين: متصل، ومنفصل. الاول كما إذا ورد في دليل مثلا: اكرم العلماء غير الفاسقين، وشككنا في معنى الفاسق، هل هو مرتكب الكبيرة فقط، أو ما يعمه ومرتكب الصغيرة. والثاني كما إذا ورد في دليل مثلا: اكرم العلماء، وفي دليل آخر: لا تكرم الفساق من العلماء، وشككنا في مفهومه كما مر في الاول. فعلى الاول (المتصل) لا مجال للتمسك بالعام لعدم انعقاد ظهور له رأسا بعد احتفاف الكلام بما يوجب اجماله من خروج الخاص عن تحته مع احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر، ولا للتمسك بالخاص في الاكثر ايضا، وان كان الخاص في الاول متبعا لكونه متيقنا في البين. وعلى الثاني (المنفصل) فالعام متبع تتمسك به في الاكثر، لتمامية ظهوره بدوا، وعدم ما يوجب صرف العموم عن ظاهره فان الخاص المنفصل قد نهض على اخراج الاقل منه، لانه المتيقن، والعام بالاضافة إلى الاكثر يبقى سالما. واما الثاني (الشبهة المفهومية الناشئة من دوران الخاص بين المتباينين) فالتحقيق فيه ان اجمال الخاص يسري إلى العام حقيقة وحكما في المتصل، اما

[فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين والاكثر والاقل، فلا تغفل. وأما إذا كان مجملا بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت

العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت.] حقيقة فواضح، لعدم انعقاد ظهور للعام معه رأسا، واما حكما فللعلم بتخصيصه باحد المتباينين، فلا يتبع ظهوره في واحد منهما اصلا، لعدم حجيته بالاضافة اليهما فعلا، فان الحجية الفعلية تكون متفرعة على احراز الموضوع، ولم يكن محرزا، وكذلك الخاص في عدم كونه مرجحا بالاضافة اليهما، فالمرجع الاصل الموضوعي ان كان، والا فالاصل العملي. واما في المنفصل فيسري اجماله إلى العام حكما، فان ظهور العام مع العلم بتخصيصه باحد المتباينين لا يكون حجة. هذا كله في الشبهة المفهومية، واما إذا كان الاجمال من جهة المصداق، بعد ما كان الخاص بحسب المفهوم مبينا ومعلوما، بان يكون فرد مرددا بين ان يكون فردا لمفهوم الخاص ومصداقا لعنوانه، أو باقيا تحت العام ومصداقا لعنوانه. فالتحقيق فيه انه لا كلام في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا كان الخاص متصلا بالكلام، لبداهة عدم انعقاد ظهور للعام للفرد المشكوك، فلا مجال للتشبث بعموم العام لاثبات حكمه له بلا كلام، ومثال ذلك انه إذا ورد: اكرم العلماء الا فساقهم، وشككنا في فرد انه هل يكون فاسقا أو لا، بعد العلم بانه من العلماء، فلا يجوز التمسك بالعموم لاثبات وجوب الاكرام للمشكوك كما لا يخفى. واما إذا كان الخاص منفصلا عن الكلام، كما إذا ورد في دليل مثلا: اكرم

[وأما إذا كان منفصلا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل] العلماء، ثم ورد في دليل آخر بعد ذلك: لا تكرم الفساق من العلماء، ففي جواز التمسك بالعام خلاف، والتحقيق انه لا يجوز ايضا، إذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه: ان العام كان ظاهرا في عمومه وشموله لجميع الافراد والمصاديق، غاية الامر ان دليل الخاص نهض على اخراج حصة من افراد العام، والخاص لا يزاحم العام الا فيما كان حجة فعلا، ولا يكون حجة فعلا الا في مصاديقه المعلومة صدق عنوان الخاص عليها، لا بملاك ان العلم بصدقه يكون جزء لموضوع الخاص، بل بملاك ان فعليتها منوطة باحراز صدق العنوان، بخلاف ما إذا اشتبه فرد وشك في صدق عنوان الخاص عليه، فانه لا يكون فعليا بالاضافة إليه فلا يكون حجة، فخطاب لا تكرم الفساق من العلماء لا يكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء، لعدم فعليته بالاضافة إليه كما لا يخفى، فلا يزاحم قضية اكرم العلماء في وجوب اكرام من شك في فسقه بعد دخوله تحت العموم، ولا يعارضه فان المعارضة فرع الحجية، ولا حجية، فمزاحمته في المشكوك مع العموم تكون من قبيل مزاحمة اللاحجة مع الحجة، وهي في غاية الفساد. وهذا الدليل عليل، ومندفع اولا بان الخاص وان لم يكن حجة ودليلا في الفرد المشكوك فعلا ولا يمكن التمسك به شرعا، الا انه يستفاد من دليل الخاص اختصاص حجية العام في غير عنوان الخاص، فيصير اكرم العلماء دليلا

[مزاحمة الحجة بغير الحجة، وهو في غاية الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا، إلا أنه يوجب اختصاص حجية

العام في غير عنوانه من الافراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وأن كان مصداقا للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص حجيته بغير الفاسق. وبالجملة العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم، كما إذا] وحجة في العالم المعنون بعدم كونه فاسقا، وبعبارة اخرى الخاص انما يكون منوعا وموجبا لمزيد عنوان للعام غير عنوان العالمية، وهو كونه غير فاسق، فالمصداق المشتبه بانه فاسق أو غير فاسق كما لا يكون الخاص حجة فعلا بالاضافة إليه لعدم احراز صدق عنوان الخاص عليه، وهو كونه معنونا بعنوان الفسق، كذلك لا يكون العام بالاضافة إليه فعلا حجة، لعدم احراز صدق عنوان العام عليه، وهو كونه معنونا بعدم كونه فاسقا، وبالجملة الفرد المشتبه لما كان غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين، باعتبار عدم احراز صدق احد العنوانين عليه، فلا يمكن التمسك بهما، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الاصل في البين. وثانيا بانه ان كان شموله للفرد المشكوك بعنوانه الواقعي الاولي، وهو كونه غير الفاسق، فهو غير معلوم، وان كان بعنوانه الثانوي الظاهري، فلا يمكن شموله لهذا الفرد بهذا العنوان من وجهين: احدهما انه مستتبع للزوم اجتماع المثلين في المشكوك، ان كان واقعه معنونا بعنوان العام، أو اجتماع الضدين، ان كان معنونا بعنوان الخاص واقعا، ووجه تصحيح الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لا يجري في المقام كما يظهر بالتأمل التام. والآخر انه لا يمكن ملاحظة الشك موضوعا للحكم في الدليل المتكفل

[لم يكن مخصصا، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الاصل في البين، هذا إذا كان المخصص لفظيا.] لبيان الحكم الواقعي الاولي، للزوم ملاحظة المشكوك مطلقا، من غير مدخلية شئ في ثبوت الحكم الواقعي ومقيدا بكونه مشكوكا، ولمدخلية الشك في ثبوت الحكم الظاهري، وهما ملاحظتان متنافيتان لا يمكن اجتماعهما. وبعبارة اخرى ثبوت الحكم الظاهري للمشكوك متأخر طبعا عن ثبوت الحكم الواقعي، بحيث يكون للشك في الواقع دخل في ثبوت الحكم الظاهري، فلا يمكن لحاظهما في دليل واحد عرضا. هذا كله فيما إذا كان المخصص لفظيا، واما إذا كان لبيا فالتحقيق فيه بناء على ما افاده المصنف قدس سره هو التفصيل بين المتصل منه والمنفصل بعدم جواز التمسك في الاول وجوازه في الثاني. والمخصص المتصل عبارة عما يصح ان يتكل عليه المتكلم حين التكلم فيما إذا كان بصدد البيان، فهو كالمخصص المتصل اللفظي من جهة كونه مانعا عن انعقاد ظهور العام في العموم، ومعه لا يمكن التمسك به في المشكوك لما عرفت سابقا، مثلا إذا قال المولى لعبده: اكرم جيراني، وعلم العبد بالوجدان، حين امره باكرام الجيران، انه لا يريد اكرام الفاسق منهم، فانه ان شك في فرد انه فاسق أو لا، لا يجوز التمسك به في اثبات الوجوب لهذا الفرد المشكوك، فان علم العبد بخروج حصة عن تحت العموم يمنع عن ظهوره، ومعه لا مجال للتمسك به اصلا كما لا يخفى. والثاني اي المخصص اللبي المنفصل هو عبارة عما لا يصح اتكال المتكلم

وأما إذا كان لبيا، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد

معه ظهور للعام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه.] عليه حين التكلم، وذلك مثل ان يعلم العبد بالوجدان، بعد صدور الكلام من المولى بزمان، انه لا يريد اكرام الفساق من الجيران، فالظاهر ان العام باق على حجيته في المصداق المشتبه، بخلاف المنفصل اللفظي المانع عن حجيته فيه، والسر في الفرق انه في المقام ما صدر عن المولى الا كلام عام كاشف عن ارادته العموم فلا بد للعبد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، ولا قطع بالخلاف في الفرد المشكوك، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا، فانه هناك كان للمولى على العبد حجتان، وقضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كان العام لم يشمل الخاص رأسا، بخلاف المقام، فان الحجة الملقاة من المولى ليست الا واحدة، وقطع العبد بعدم ارادة المولى من اكرم جيراني الفساق منهم لا يوجب رفع اليد عن العموم الا فيمن قطع بخروجه عن تحت العام، والعمدة في ذلك هو بناء العقلاء على حجية العموم بالاضافة إلى الفرد المشتبه هيهنا بخلاف هناك، ولعله لما اشرنا إليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك والقاء حجة واحدة اي العموم هيهنا. ويمكن تقريبه بوجه آخر على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله، وهو ان العقل لما كان في المقام دليلا على الاخراج، على ما هو مفروض الكلام، وكان للعقل حكمان: حكم كلي بالاضافة إلى ما ادركه من الكليات، وحكم جزئي بالنسبة إلى ما ادركه من الجزئيات، مثلا إذا قال المولى لعبده: اكرم جيراني، ثم قطع العبد من القرائن الخارجية عن الكلام بانه لا يريد اكرام من كان عدوا له

[والسر في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجة، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلا إذا قال المولى: (أكرم جيراني) وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم] منهم، فالعقل يحكم في الجزئيات بخروج كل من ادرك انه عدو للمولى من افراد الجيران، لا بعنوان كلي مثل عنوان العدو حتى يصير الخاص موجبا لصيرورة العام معنونا بغير عنوان الخاص نظير المخصص اللفظي، ولا حكم له في المشتبه الذي لا يراه عدوا له، فهو انما يكون حجة بالاضافة إلى مدركاته، ويحكم بخروجها عن تحت العام، فيبقى العام في غير مدركاته على حجيته سليما عن المعارض، فلا مانع من التشبث بالعام في المشكوك اصلا. ولكن في هذا التفصيل ما لا يخفى، ضرورة ان العقل يحكم بخروج كل من كان عدوا للمولى في المثال بما له من الجامع والعنوان لا جزافا، فلا محالة يصير العام معنونا بعنوان غير عنوان الخاص، وهو كون الجيران غير عدو له، فالتشبث بالعام في المشكوك يحتاج إلى احراز عنوانه كما قررناه في المنفصل اللفظي، فظهر انه لا فارق بين المنفصل اللفظي واللبي، والفارق المذكور ليس بفارق فتأمل. وبعبارة أخرى: اعلم ان الخاص اما ان يكون مبينا ومعينا مفهوما ومصداقا، واما ان لا يكون كذلك، والثاني ايضا اما ان يكون اجماله بحسب المفهوم، واما ان يكون بحسب المصداق، فالامر في الاول هو ما ذكرناه في الفصل السابق، وفي الثاني اي مورد الاجمال والاشتباه بحسب المفهوم فالامر فيه هو ما ذكره قدس سره، لكنه لم يذكر حجية مجموع العام والخاص بالاضافة إلى الواحد بلا عنوان فيما

[بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا، فإن قضية تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته، إلا فيما] إذا كان الخاص مرددا بين المتباينين، بمعنى ان حكم الثالث الذي غير مذكور في الدليل العام والخاص، منفي بهما كما لا يخفى. وانما الكلام والاشكال في القسم الثالث اي في الشبهة المصداقية، فانه اختلفوا في حجية العام بالاضافة إلى الفرد المشتبه بعد الاتفاق على عدم حجية الخاص فيه، وعدم كونه محكوما بحكم الخاص فعلا على قولين: احدهما ما ذهب إليه جماعة من المحققين من مقاربي عصرنا، من كون العام حجة في اثبات حكمه للفرد المشكوك، ودليلهم على ذلك حجية ظهور العام في العموم الا بالاضافة إلى ما قام الدليل على اخراجه، والخاص لا شبهة في عدم حجيته بالاضافة إلى الفرد المشتبه، ولا مانع عن حجية العام والاتكال عليه في اثبات حكمه للفرد المشكوك خروجه عن تحته بعد دخوله تحته موضوعا. هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه حجية العام والتمسك بعمومه في الشبهة المصداقية، لكنه خلاف التحقيق، بل التحقيق الذي يكون للبيان حقيق هو ما ذهب إليه المصنف والسيد الاستاذ، من عدم حجية العام في المفروض اصلا، وذلك لوجوه: الاول ما افاده المصنف قدس سره من ان حجية العام ثابتة في غير عنوان الخاص، اعني في غير عنوان الفاسق مثلا في نحو لا تكرم الفساق، ومعه لا مجال للتمسك به لاثبات حكمه للفرد المشتبه، فان التمسك به فرع احراز دخوله تحت موضوع العام، وهو اول الكلام.

[قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك] والثاني ما افاده السيد الاستاذ في بحثه، وهو ان اصالة العموم والظهور انما يصح التمسك بها في اثبات حكم العام للفرد المشكوك فيما إذا كان خروج الفرد الكذائي محتاجا إلى مخصص زائد، فان العقلاء حينئذ يتمسكون به بمعونة اصالة عدم المخصص، كما إذا شك في اصل التخصيص، بخلاف المقام، فان الفرد المشكوك على فرض كونه مصداقا لعنوان الخاص انما يكون مخرجا بذاك الدليل الدال على خروج عنوان المخصص من تحت العموم، ومعه لا تبقى اصالة العموم على حالها كما لا يخفى قلت: هذا الوجه ما لم يرجع إلى الوجه الاول لا يغني عن شئ، وذلك لان العام بعد انعقاد ظهوره في العموم، كما هو المفروض، متبع عند العقلاء من غير احتياج إلى ملاحظة اصالة عدم المخصص وجريانها. والثالث ايضا ما افاده السيد الاستاذ مد ظله، من ان شمول حكم العام اعني وجوب اكرام كل فرد من العلماء للفرد المشكوك غير معقول، وذلك لان الوجوب المستفاد من دليل العام انما يكون حكما واقعيا اوليا متعلقا بموضوعه الواقعي، ونعلم بعدم تعلقه في تلك المرتبة الواقعية بالفرد المشكوك، فان معنى تعلقه به كذلك هو وجوب اكرامه وان كان فاسقا واقعا، مع ان دليل الخاص يدل على ان الفاسق الواقعي خارج عن تحت العام، ولم تتعلق الارادة الجدية بوجوب اكرامه، فلا بد من القول بوجوب اكرام المشكوك ظاهرا بمعنى تعلق الوجوب الظاهري الثانوي الذي يكون الشك في الواقع مأخوذا في موضوعه، واثبات

[حجية أصالة الظهور. وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتين هناك، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام، كأنه لم يعمه حكما من رأس،] مثل هذا الحكم الظاهري بدليل العام المتكفل لبيان الحكم الواقعي غير معقول، وذلك لان الحكم الظاهري باعتبار اخذ الجهل بالواقع في موضوعه مترتب على الحكم الواقعي ومباين معه، فلا يمكن اجتماع لحاظه مع لحاظ الواقع في خطاب واحد، الا ان يكون اللاحظ احول العينين. قلت: يمكن ان يقال في رد هذا الاشكال، ان حكم العام باعتبار عمومه يشمل كل فرد، حتى الفرد المشكوك لا بما هو مشكوك بل بما هو هو، وان كان بحسب الواقع من مصاديق الخاص، فان كونه من مصاديق الخاص واقعا لا يستلزم كونه محكوما بحكمه فعلا، فان كونه كذلك فرع حجية الخاص بالاضافة إليه، وهي ممنوعة، ولا منافاة بين كونه محكوما بحكم العام فعلا وبين كونه من افراد الخاص واقعا بعد عدم حجيته بالنسبة إليه فعلا. والحاصل ان مقتضى العموم هو وجوب اكرام كل فرد من العلماء مثلا وان كان فاسقا، ولا يجوز رفع اليد عنه الا بما هو اقوى وليس الا بالنسبة إلى من علم وقوعه تحت عنوان الخاص، واما المشكوك فلا، واستكشاف عدم تعلق الارادة الجدية بالفاسق الواقعي من دليل الخاص لا يستلزم استكشاف عدم تعلقها بذاك المشكوك وان كان محتملا، لكن مجرد الاحتمال لا يوجب خروجه عن حكم العام فعلا، وان كان بحسب الواقع داخلا تحت الخاص فافهم. ويمكن ايضا ان يقال في وجه التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية كما نقل عن بعض الاعلام، بان العام له عمومان: عموم افرادي، وعموم احوالي

[وكأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في (اكرم جيراني) مثلا، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.] اطلاقي يستفاد من اطلاق المتعلق، فالعام من الجهة الاولى حجة في وجوب اكرام كل فرد من العلماء واقعا، ومن الجهة الثانية حجة في وجوب اكرام كل فرد منهم في اي حال وباي صفة كان، فاسقا ام عادلا، معلوما فقهه، ام مشكوكا، والوجوب بهذا الاعتبار يكون حكما ظاهريا، وانما قامت الحجة على اخراج حصة منهم عن تحت العام بحسب الحكم الواقعي المستفاد من عمومه الافرادي، واما الحكم الظاهري المستفاد من عمومه الاحوالي سليم عن المعارض، ولم تقم حجة على تقييده. لكن اجاب عن ذلك السيد الاستاذ في بحثه بوجوه: الاول ان اطلاق المتعلق لا يقتضي كون الاحوال من المعلومة والمشكوكة وغيرهما مأخوذا في متعلق الحكم، مع ان الحكم الظاهري لا بد وان يلاحظ الشك في متعلقه حتى يكون حكما ظاهريا، بل انما يقتضي ان تمام المتعلق يكون هو نفس الطبيعة من غير مدخلية شئ زائد عليها في ثبوت الحكم. الثاني ان الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشك في الواقع، فانه حكم ثانوي متأخر عن الحكم الواقعي ومترتب عليه جعلا، ومعه كيف يعقل كون الخطاب الواحد متكفلا للحكم الواقعي والظاهري معا. الثالث ان دليل الخاص انما يدل على خروج كل فرد من الفساق في اي حال كان وباي صفة يكون معلوما أو مشكوكا ويبقى تحت العام غير الفساق كذالك، اي في اي حال وصفة، فلا يكون مشكوك الفسق تحت العام بالضرس

[بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك، أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل (لعن الله بني أمية قاطبة): إن فلانا وإن شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيدا.] القاطع، بل ليس في المقام الا الشك في دخول المشكوك تحته، وهذا لا ينافي اطلاق التعلق كما يظهر عند التأمل التام. هذا فيما إذا كان المخصص لفظيا، واما إذا كان لبيان ففيه على ما ذهب إليه المصنف والشيخ قدس سرهما تفصيل، وهو انه ان كان متصلا بالخطاب وهو الذي يصح الاتكال عليه فحكمه حكم اللفظي، وان كان منفصلا عنه، بان حكم العقل بعد حين بعدم تعلق ارادة المولى في وجوب الاكرام بمن كان عدوا له، فالامر فيه على ما ذهب إليه المصنف في الشبهة المصداقية هو التمسك بعموم العام في اثبات حكم العام للفرد المشكوك في ذلك، لان القطع بعدم ارادة العدو لا يقتضي ازيد من عدم حجية العام بالاضافة إلى من قطع بكونه عدوا له، واما الفرد المشكوك عداوته فلا يكون العقل حاكما وحجة على خروجه وان كان عدوا له في الواقع، والشاهد على ذلك صحة مؤاخذة المولى في صورة مخالفة اكرام من لم يعلم بعداوته، بل يمكن التمسك به في اثبات عدم كونه فردا للخاص، واثبات جميع ما يترتب على العام من الاحكام للفرد الكذائي، وذلك لوجهين: احدهما ما ذهب إليه المصنف قدس سره، من ان مقتضى حجية اصالة العموم في اثبات حكم العام للفرد المشكوك هو ثبوت الملازمة بين كون الفرد المشكوك محكوما بحكم العام، وبين عدم كونه فردا للخاص بحيث يترتب على ذاك الفرد جميع ما كان مترتبا على غير افراد الخاص من الاحكام مضافا إلى حكم العام.

[إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب] وبعبارة اخرى حجية اصالة العموم مقتضية لاثبات ما يكون للعام من الاحكام والآثار واللوازم، وان كانت من الامور العادية ككون الفرد الكذائي غير فاسق، أو غير عدو، أو غير مؤمن في المثال الذي مثل به، وذلك منه بتأليف قياس الشكل الاول، فراجع كلامه رفع الله مقامه. ثانيهما ما ذهب إليه الشيخ من انه ان كان خروج حصته من تحت العام من باب مزاحمة علتها مع علة حكم العام المترتب على عنوان غير عنوان العام في مورد الاجتماع مثل اكرم العالم واهن الفاسق، لا من باب التخصيص، فانه إذا علم كون فرد انه عالم وشك في فسقه يحكم بعدم فسقه ويترتب على المشكوك جميع ما يترتب على العالم غير الفاسق، من الآثار والاحكام. لكن يرد عليه أولا ما ذكرناه من ان حكم العام بعد تخصيصه بدليل الخاص انما يكون مترتبا ومتعلقا بعنوان غير عنوان الخاص، ومعه لا بد من احراز عنوان العام في الحكم بان الفرد الكذائي محكوم بحكم العام خارجا، لا من دليل حكم العام، فانه لا يكاد يمكن ان يكون متكفلا لبيان موضوعه، وثانيا ان اصالة العموم وغيرها ليست حجة في اثبات لوازم حكم العام وغيره كما اعترف قدس سره بذلك في غير المقام. قوله: ايقاظ لا يخفى ان الباقي تحت العام..... الخ إذا عرفت سابقا سقوط العام عن الاعتبار في التمسك في الشبهة المصداقية، وان المرجع في الفرد المشكوك هو الاصل المنقح للموضوع لو كان، والا فالمرجع القواعد الاخر والاصول الاخرى من البرائة، والاحتياط،

[الموارد - إلا ما شذ - ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته، مثلا إذا شك أن أمرأة تكون قرشية، فهي وأن كانت وجدت اما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقق] والتخيير حسب اختلاف المقامات. فاعلم ان العام المخصص ان كان معنونا بعنوان غير عنوان الخاص فلا شبهة في عدم جريان اصل يكون منقحا للموضوع لوجود المعارض، أو لكونه مثبتا، بخلاف ما لو لم يكن الباقي تحت العام معنونا بعنوان خاص، يكون بذاك العنوان موضوعا لحكم العام، بل يكون موضوعا له بلا عنوان، ولا يكون معنونا بعنوان الخاص، فانه يمكن احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي، ضرورة انه إذا شك في فرد بانه هل يكون محكوما بحكم العام أو الخاص من جهة الشك في دخوله تحت عنوان الخاص، فبأصالة عدم تحقق عنوان الخاص في الشبهة يحكم عليه بحكم العام، مثلا إذا شك في امرأة بانها تكون قرشية أو غيرها، فبأصالة عدم كونها قرشية يحكم بان الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوم بالاستحاضة. ان قلت: ان هذا الاصل انما يجدي فيما إذا كانت المرئة موجودة في السابق ولم تكن قرشية ثم نشك فيها فيستصحب عدمها، مع انها لا تكون كذلك، فانها إذا وجدت وجدت اما قرشية أو غيرها، ولا يكون عدم قرشيتها في السابق محققا حتى يستصحب، مع انه يشترط في جريان الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا. قلت: نعم هذا انما يكون فيما إذا لوحظ استصحاب عدمها بنحو الليسيه الناقصة التي تكون عبارة عن سلب ربط المحمول عن الموضوع، فانه عليه يحتاج الاصل إلى وجود المرأة الموصوفة بعدم القرشية في السابق.

[الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيص إلا إلى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف.] بخلاف ما إذا لوحظ بنحو الليسية التامة التي تكون عبارة عن سلب نفس المحمول أو الموضوع، فانه لا يحتاج إلى تحقق المرأة ووجودها، وبيان ذلك ان عدم انتسابها إلى قريش سابقا على وجودها كان محققا ومعلوما ولو باعتبار عدمها، وشك في تحققه بوجودها، فاصالة عدمه الازلي يجدي في تنقيح ان المرأة الكذائية ممن لا تحيض بعد الخمسين، فان المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب باقية تحت ما دل على أن المرأة انما ترى الحمرة إلى الخمسين. وبعبارة اخرى ان موضوع الحكم الكذائي انما تكون المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتساب، فتمام موضوع الحكم انما يكون المرأة مع عدم كونها قرشية، فالمرأة نفسها احرزت بالوجدان وعدم كونها قرشية بالاصل احرز. وهذا مندفع اولا بان دليل الخاص انما يستلزم مزيد عنوان للعام وهو كون المرأة غير قرشية، فبأصالة عدم كونها قرشية لا يثبت انها داخلة تحت العام الا بالاصل المثبت، وحجيته ممنوعة كما برهن في محله. وثانيا بان عمدة ادلة الاصحاب هي الاخبار، ومن المعلوم ان الملاك فيها هو صدق نقض اليقين بشئ بالشك فيه، وصدق نقض اليقين به انما يكون بنظر العرف، فان اخبار الباب خطابات إلى العرف، وعليه فرفع اليد عن مثل هذا اليقين لا يعد بنظر العرف نقضا له. هذا مضافا إلى انه يرد على المصنف على سبيل منع الخلو بان الخاص ان كان منوعا للعام فالاصل في المقام يكون مثبتا، وان لم يكن منوعا له فالتمسك

بالعام في المقام جايز بلا كلام، ضرورة ان العام بظهوره في العموم يكون حجة ومتبعا، ولا يرفع اليد عنه الا فيما قام دليل اقوى على خلافه، والمفروض ان دليل الخاص بالاضافة إلى المشكوك مشكوك الشمول، فلا يكون حجة فعلا في المشكوك، فالعموم بالنسبة إليه باق على حاله من غير مزاحم فلا مانع من اتباعه، وهذا مما خطر ببالي فتأمل. ويمكن التمسك بالعموم بوجه آخر، وهوان طبيعة المرأة بما هي هي انما تقتضي التحيض إلى خمسين كما استفدناه من الادلة المتكفلة لبيان الحيض واحكامه، وإذا اتصفت بكونها قرشية تقتضي التحيض إلى ستين، فالمقتضي لتلك الزيادة انما هو اتصافها بكونها قرشية، فالشك يرجع إلى الشك في المقتضي، ومع الشك فيه يحكم بعدم حيضية الزائد على الخمسين، والمفروض ان حكم العام ليس الا ذلك، فالعمل به هو العمل بالعموم بعينه، وهذا ايضا ما خطر ببالي. وهذا البحث على ما كتبه المقرر بتقرير آخر هكذا: اعلم انه بعد ظهور عدم جواز التمسك بالعام لاثبات حكمه للفرد المشكوك ولا بالخاص لاثبات حكمه له، يقع الكلام في انه هل يجوز التمسك باصل من الاصول لاحراز عدم كون الفرد المشكوك معنونا بعنوان الخاص حتى يصح التمسك بالعام أو لا يجوز ؟ والتحقيق بعد امكان وجوده في الغالب هو الجواز، وذلك لان المانع هو عدم احراز كونه تحت العام لاحتمال خروجه بالخاص فان احرزنا باصل عدم كونه فردا للخاص يرتفع المانع بلا كلام، وانما وقع الخلاف في بعض الموارد، مثل ما إذا شك في امرأة انها تكون قرشية أو غيرها، بعد دلالة دليل العام على حكم المرأة بانها تحيض إلى خمسين، ودلالة دليل الخاص على ان القرشية تحيض إلى

ستين، فذهب بعض إلى انه ليس في المقام اصل يحرز به عدم كونها من افراد الخاص، لان غاية ما يفرض في المقام من الاصل هو الاستصحاب اي استصحاب عدم كونها قرشية، وجريانه في مثل المقام ممنوع، وذلك، مضافا إلى معارضته باصالة عدم كونها غير قرشية، لانها إذا وجدت وجدت اما قرشية أو غير قرشية، فلم يكن لمثل هذا العدم حالة سابقة حتى يستصحب. والجواب عن المعارضة هو انه لا يترتب على اصالة عدم كونها غير قرشية حكم شرعي حتى تصلح للمعارضة كما لا يخفى. وعن الثاني انه يكفي في المقام استصحاب عدمها الازلي الذي له حالة سابقة، وذلك بوجهين: احدهما ما افاده الشيخ قدس سره على ما نقل عنه من ان عدم انتساب المرأة المعلومة قبل وجودها كان متيقنا في السابق ولو بانتفاء الموضوع، فبعد وجودها يشك في انه هل تحققت تلك الاضافة، اي انتسابها بالقريش أو لا، بل كان عدم تلك الاضافة على حاله، فيستصحب. ثانيهما ما افاده المصنف قدس سره من ان عدم الانتساب كان قبل وجود المرئة متحققا في السابق يقينا ولو باعتبار عدم المرأة، فيشك بعد وجودها في تحقق الانتساب فيستصحب عدمه المتيقن في السابق. والفرق بين القولين، بعد اتفاقهما على جواز استصحاب عدم الانتساب، هو انه على مذهب الشيخ يلاحظ العدم بنحو الليسية الناقصة المركبة كان مفادها سلب الربط، وعلى مذهب المصنف يلاحظ العدم بنحو الليسية التامة البسيطة التي كان مفادها ربط السلب، هذا. ولكن على مذهب السيد الاستاذ لا يخلو ما ذهب إليه العلمان عن

[وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك في] الاشكال، وذلك لانهما اشترطا الاتحاد بين متعلق الشك واليقين اعني القضية المتيقنة والمشكوكة، وذلك من جهة استفادتهما قدس سرهما من دليل الاستصحاب اعني الاخبار التي كانت هي العمدة في هذا الباب ان اعتبار الشك في جريانه انما يكون باعتبار طرفه الذي يكون متعلقا ومرتبطا بالمستصحب، لا طرفه الآخر الذي يكون مرتبطا بناقضه ورافعه، ومعه لا بد من الاتحاد المذكور، وذلك الاتحاد في المقام مفقود، ضرورة مغايرة العدم الازلي الذي كان متحققا بنفس عدم موضوعه، اي عدم المرئة في المثال، مع العدم المشكوك فيه الذي كان تحققه باعتبار عدم تحقق علة نقيضه، اعني وجود اضافة الانتساب فيما ذكر في المقام من المثال عرفا الذي هو الحاكم في الباب كما لا يخفى على اولي الالباب. واما على ما افاده السيد الاستاذ في باب الاستصحاب من ان مفاد الاخبار الواردة فيه هو قاعدة المقتضي والمانع، فلا مانع من جريان الاصل المذكور، وذلك لاستفادته من الاخبار ان اعتبار الشك باعتبار طرفه الذي كان متعلقا برافع المستصحب ونقيضه، وعليه لا يشترط بل لا يمكن الاتحاد المذكور اصلا، هذا. اقول: ان الظاهر من العرف هو الاتحاد بينهما في المقام، والوجدان يعاضده. قوله: وهم وازاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات... الخ اعلم انه اختلفوا في جواز التمسك بالعموم فيما إذا شك في فرد انه من افراد العام أو الخاص، لكن لا من جهة التخصيص، بل من جهة اخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف فيما إذا كان متعلقا للنذر كذلك اي

[صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالنذور) فيما إذا وقع متعلقا للنذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.] بمايع مضاف، فالشك في صحتهما هو الشك في كونهما عبادة واطاعة، وهذا الشك ليس من جهة التخصيص، فذهب بعض من لا دقة له إلى جواز التمسك بعموم " وليوفوا نذورهم " في استكشاف الصحة فيهما كذلك، واستدل على استكشافها منه بتأليف قياس مؤلف من صغرى مستنبطة من عموم " وليوفوا نذورهم " وهو وجوب اتيان الوضوء بمايع مضاف، وكبرى مستنبطة من حكم العقل وهو حكمه بان كل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا، للقطع بانه لولا صحته لما وجب الاتيان به، ينتج ان هذا الوضوء صحيح رافع للحدث، وربما يؤيد هذا القول بما ورد من صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر، والصوم في السفر كذلك. ولكن التحقيق فيه على ما ذهب إليه اهله انه لا مجال لمثل هذا التوهم بعد تخصيص عموم " وليوفوا نذورهم " بما ورد من انه " لا نذر الا في طاعة الله " فانه يستفاد منه ان النذر لا ينعقد الا فيما إذا كان متعلقه راجعا، ولا يجب الوفاء به الا بعد تعلقه بما يكون كذلك، فالرجحان انما يكون مأخوذا في موضوع وجوب الوفاء، وعليه فلا بد من احرازه من الخارج، ولا يمكن التمسك بالعموم في احرازه نظير ما قلنا في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل يكون هذا الفرع من جزئيات المسألة المذكورة. والحاصل ان الدليل الذي يكون متكفلا لبيان الحكم لا يكون متكفلا ومنقحا لموضوع هذا الحكم.

[والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنه معه] وبعبارة اخرى عموم " وليوفوا نذورهم " انما يكون متكفلا لبيان الحكم المتعلق بالعنوان الثانوي، فإذا اخذ في موضوعه احد من الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية من الاستحباب والوجوب، فلا يمكن التمسك بالعموم في اثبات هذا الحكم المأخوذ في موضوع الحكم الثانوي كالرجحان المأخوذ في موضوع وجوب الوفاء، والاباحة المأخوذة في موضوع وجوب اطاعة الوالدين فيما إذا كان الفعل بعنوانه الاولي ذا حكم، وكان هذا الحكم مأخوذا في موضوع الحكم المتعلق بالفعل بعنوانه الثانوي، واما إذا لم يكن بعنوانه الاولي محكوما بحكم خاص، أو كان ولم يكن الحكم مأخوذا في موضوع الحكم الثانوي فيجوز التمسك بالعموم في اثبات الجواز في الاول، وتقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين، والا لا يؤثر احدهما، ويحكم بحكم آخر كالاباحة إذا كان احدهما مقتضيا للوجوب والآخر للحرمة مثلا فافهم. ان قلت: فما وجه صحة الصوم في السفر بنذره فيه مع انه لا يصح بدونه فيه، وكذا الاحرام قبل الميقات ؟ قلت: يمكن ان يكون وجه الصحة في مقام الثبوت، بعد قيام الدليل عليها في مقام الاثبات هو رجحانها ذاتا، ودليل الصحة يكون كاشفا عن الرجحان فيهما، ولم يؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمكان المانع الذي يرتفع مع النذر، أو بوسيلة النذر صارا راجحين بعد ما لم يكونا كذلك. لا يقال: ان الرجحان الذي يتأتى من قبل الامر المتعلق بالنذر على ما

[لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شئ أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته. نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا، فإذا شك في جوازه صح التمسك] هو المفروض لا يجدي في عبادية الصوم مثلا مع أنه باعتبار كونه عبادة يكون منذورا، وما يكون ملاكا لعبوديته من قصد القربة لا يكون مقدورا، فانه على ما هو المفروض يكون في متعلقه مأخوذا، وقد عرفت سابقا انه إذا اخذ قصد التقرب في متعلق الامر يصير قصد التقرب محالا للزوم الدور على وجه والتسلسل على وجه آخر. فانه يقال: هذا انما يلزم فيما إذا كانت عباديته بالرجحان المتأتي من قبل الامر المتعلق بالنذر، واما إذا كانت لاجل كشف دليل صحته عن عروض عنوان راجح عليه ملازم لتعلق النذر فلا يلزم ذلك، فانه انما يكون مثل ما إذا كان راجحا قبل تعلق النذر به، فيمكن قصد التقرب باعتبار الامر المتعلق بذاك العنوان الملازم لتعلق النذر هذا. ويمكن ان يقال في وجه الصحة ايضا: ان عموم " لا نذر الا في طاعة الله " يمكن ان يتخصص بدليل الناهض على الصحة فيهما ومقتضى التخصيص هو عدم لزوم الرجحان في متعلق النذر فيما نهض دليل عليها. ان قلت: ان الدليل القائم على الصحة فيهما انما يدل عليها على وجه العبادة، ويدل على صيرورتهما عباديا بعد تعلق النذر بهما. والفعل انما يصير عباديا فيما إذا كان راجحا بالذات، أو بعنوان راجح منطبق عليه، وكلاهما مفقودان في المقام على ما هو مقتضى التخصيص كما قلنا، ومع عدم الرجحان لا ذاتا ولا عرضا كيف يصير الفعل عباديا ؟ !

[بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا كانت محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوى منهما لو كان في البين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر، كالاباحة إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب والآخر للحرمة مثلا.] قلت: نعم ولكن الرجحان الطارئ على الفعل، بعنوان انه وفاء للنذر، يجدي في صيرورة الفعل راجحا وكونه عبادة واطاعة. ان قلت: ان مثل هذا الرجحان لا يجدي في عباديته اصلا، فانه انما يكون راجحا توصليا، ولا يشترط فيه اتيان الفعل بقصد التقرب، والذي يجدي هو الرجحان التعبدي الذي يكون ملاكه قصد التقرب، والا يلزم ان يكون اتيان الفعل ولو بغير قصد التقرب وفاء للنذر كما في التوصليات، مع ان الاجماع قائم على اشتراط قصد التقرب ولو في المقام، وعليه فما هو الوجه في العبادية وكونه وفاء ؟ قلت: نعم هذا فيما إذا كان الفعل بما هو هو متعلقا للنذر، واما إذا كان الفعل بما هو عبادة واطاعة متعلقا للنذر كما في المقام فكونه بهذا العنوان متعلقا للنذر يجدي في عباديته وكونه وفاء له، فان الصوم والاحرام المبحوث عنهما انما يكونان متعلقين للنذر بما هما عبادتان، لا بما هما هما، كما يظهر بالتأمل. وما ذكرنا في صيرورة الفعل عباديا مع عدم كونه راجحا لا بالذات ولا باعتبار انطباق عنوان راجح عليه، من ان الفعل بعنوان العبادي يكون موردا للنذر ومتعلقا له، وهذا العنوان يكون عنوانا راجحا عباديا، انما يتم المطلوب ويوصلنا إلى المقصود فيما إذا لم يستلزم امرا محالا، واما إذا استتبعه فلا يجدي، كما هو كذلك، فانه يكون مستتبعا للدور على وجه، والتسلسل على وجه آخر،

[وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الاحرام قبل الميقات، فإنهما هو لدليل خاص، كاشف عن رجحانهما ذاتا في السفر وقبل الميقات، وإنما لم يأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع] ضرورة ان قصد القربة على ما هو المفروض مأخوذ في متعلق الامر، وقد عرفت بانه إذا كان الامر كذلك لا يتمكن المكلف من قصد التقرب، فان الامر انما يدعو إلى متعلقه، والمفروض ان الداعي من متعلقه، فكون الامر داعيا إليه يتوقف على وجوده وحصوله، ووجود الداعي الذي اخذ في المتعلق يتوقف على كونه داعيا إليه، وفي العاقبة يتوقف الداعي على الداعي، وتوقف الشئ على نفسه محال، وهذا الاشكال لا يرتفع في خصوص المقام بان يقال: ان الامر انما يتعلق باوسع من الغرض، غاية الامر انه من الخارج يبنيه على شرطية التقرب في حصوله. ضرورة ان مثل هذا الجواب يخرجنا عما نكون بصدده من التصحيح المذكور آنفا. ولعل هذا هو السر الذي صار باعثا لعدول المصنف قدس سره عن هذا الجواب المرتبط بهذا الاشكال، مع ورود الاشكال وتماميته عنده، إلى الجواب المرتبط بما اورده بعض من ان الامر يتوقف على قدرة المكلف على الفعل، وقدرته تتوقف على الامر، فيلزم الدور، فافهم. وما أوردناه على الوجه الاخير، منم ان الرجحان الطارئ على المنذور من قبل النذر لا يجدي في صيرورة المنذور عبادة، وارد على الوجه السابق عليه ايضا، والجواب عنه هناك هو الجواب عما اوردنا هنا، من لزوم الدور، وهو صيرورة المنذور عباديا بواسطة عروض عنوان راجح عليه يصير بذاك العنوان راجحا.

[النذر، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات

كالصلاة قبل الوقت. لا يقال: لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما، ضرورة كون] وحاصل الاشكال وجوابه ان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما دل الدليل على صحتهما كذلك، ودليل الصحة عليها على وجه العبادية التي تعتبر فيها قصد القربة، وعليه فان كانا راجحين بالذات فلا اشكال، واما إذا لم يكونا راجحين بالذات فيشكل الامر في عباديتهما باعتبار خلوهما عن الرجحان ذاتا، وعدم كفاية عروض الرجحان عليهما باعتبار الوفاء، فان رجحان الوفاء توصلي غير مشروط حصوله بقصد التقرب، بل باي داع حصل يكون وفاء، ولذلك ان تعلق النذر بغسل الثوب مثلا، فغسله المكلف رياء حصل الغسل وتحقق الوفاء ولا حنث قطعا، مع ان الدليل ناهض على اشتراط قصد التقرب فيهما، بحيث لو اتى المكلف الناذر بهما من دون قصد التقرب لم يكن وفاء بالنذر، فلا بد من اعتبار رجحان فيهما غير رجحان الوفاء جزما، هذا محصل الاشكال. واما الجواب عنه فنقول تارة: ان العبادية فيهما انما تكون لاجل عروض عنوان راجح تعبدي عليهما ملازم لتعلق النذر، وباعتبار طروء هذا العنوان يحتاج إلى قصد التقرب. وتارة اخرى نجيب بان الصوم مثلا انما يقع بعنوانه العبادي متعلقا للنذر، واشتراط التقرب فيه انما يكون لاجل ذلك، لا لاجل الرجحان الطارئ عله من قبل الوفاء، والا فلا يحتاج في حصول الوفاء به إلى قصد التقرب اصلا كما لا يخفى.

[وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمنذور بأي داع كان. فإنه يقال: عباديتهما إنما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلا أمكن أن يقال بكفاية وهذا البحث على ما كتبه المقرر بتقريرا آخر هكذا: قد تمسك العلامة على ما نقل عنه بعموم " وليوفوا نذورهم " لصحة الوضوء والغسل بالماء المضاف بعد الشك في صحتهما كذلك فيما إذا وقعا متعلقا للنذر، بتقريب ان الوضوء الكذائي يجب الاتيان به بحكم عموم " وليوفوا نذورهم " ووجوب الاتيان به يلازم صحته، فانه ان لم يكن صحيحا لما وجب الوفاء به. ويشكل هذا بان اصالة العموم انما تكون حجة بالاضافة إلى حكم المشكوك خروجه عن تحت العام، ولا يكون مثبتها حجة، بمعنى ان اصالة العموم ليست حجة في اثبات لوازم حكم العام، وان كانت حجة بالاضافة إلى نفس الحكم، مثل عنوان الصحة الذي جعل من لوازم وجوب الوفاء بالوضوء بالماء المضاف في مثل المقام. مضافا إلى ان العموم المذكور لا يشمل المقام، ضرورة انه لا بد في شموله من القدرة على متعلق النذر، ولا شبهة في عدم القدرة على الوضوء الرافع، فان وقوعه رافعا مشكوك فيه كما هو المفروض، ومع الشك في رافعيته كيف يمكن ان يتعلق به النذر ليجب الوفاء به. وايضا ان عموم " وليوفوا نذورهم " مخصص أو مقيد با لدليل الدال على انه لا نذر الا في طاعة الله سبحانه، ومعه لا بد من احراز كون متعلقه طاعة، خارجا في شمول دليل وجوب الوفاء للفرد المشكوك، ولا يجوز التمسك به لاحراز كونه طاعة الا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية،

[الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عباديا ومتقربا بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيدا.] وقد عرفت ان التحقيق هو عدم الجواز. هذا كله بالاضافة إلى ما ذكره العلامة في

وجه صحة ما ادعاه في المقام، واما الكلام فيما ذكره للتنظير والتأييد لدعواه، من صحة الصوم في السفر، والاحرام قبل الميقات بعد تعلق النذر بهما، فيمكن ان يقال بعدم صحة تأييد المقام بما ذكره من المثالين، ضرورة انهما انما يصحان في مورد النذر لا مطلقا، مع ان دعواه في المقام صحة الوضوء بالماء المضاف مطلقا وان لم يتعلق به النذر. مضافا إلى ان القول بالصحة فيهما انما يكون لمكان الدليل. نعم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان وجه الصحة فيهما ثبوتا وواقعا بعد قيام الدليل عليهما فيهما اثباتا، فيقال وعلى الله الاتكال: ان الوجه في ذلك ثبوتا لا يخلو عن ثلثة وجوه مترتبة: احدها: انه يكشف دليلهما على الصحة في مقام الاثبات عن رجحانهما ذاتا، وانما لم يؤمر بهما وجوبا أو استحبابا، قبل تعلق النذر بهما لمانع يرتفع بالنذر. ثانيها: فان اجيب عن الوجه الاول بان الدليل دل على عدم رجحانهما ذاتا بما ورد في الخبر من " ان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت " فتمسك بدليل آخر وهو انهما وان كانا قبل النذر فاقدين للرجحان، ولكن بعد تعلق النذر صارا راجحين. واورد على هذا الوجه بما يمكن توجيهه بتقريبين: الاول انه على هذا، ما الدليل على لزوم قصد القربة في صحتهما عبادة ؟

مع ان مفروض الكلام انه يصحان عبادة، ولا يكاد يكون دليل وجوب الوفاء بالنذر ناهضا ودليلا على لزوم قصد القربة، لان الامر بالوفاء توصلي قطعا، بحيث يحصل الوفاء ويتحقق باي داع حصل، وان أتى بالمتعلق رياء، ولا يكون في المقام على الفرض امر غير امر الوفاء يدل على ايجاب القربة. والثاني انه، على فرض تسليم وجوب قصد القربة باي دليل، ما الملاك في عباديتهما وقصد القربة فيهما ؟ فانه ليس في المقام على مفروض الكلام امر يصير داعيا إلى الفعل، مع ان قصد القربة ليس الا كون الامر داعيا إليه، والامر بالوفاء توصلي يسقط بأتيان المتعلق ولو ريائا. واجاب المصنف قدس سره عن هذا الاشكال بجوابين: احدهما ناظر إلى التقريب الاول، والآخر إلى التقريب الثاني. ومحصل ما افاد ان الدليل على لزوم قصد التقرب فيهما هو نفس الامر المتعلق بالوفاء بعد تعلق النذر باتيانهما عباديا فانه حينئذ لا يصدق الوفاء ولا يسقط الامر به الا بإتيانهما بداعي القربة. واما ملاك التقرب فيهما فهو عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما، لان دليل صحتهما يكشف عن ذلك، ومثل هذا الرجحان الطارى عليهما ولو باعتبار انطباق العنوان الكذائي عليهما يكفي في حصول التقرب وملاكه هذا. ولكن يرد على هذا التوجيه انه يشكل من جهة اخرى، وهي انه لا يصح، بل لا يمكن اخذ قصد التقرب في متعلق الامر كما ذكرناه في بحث الاوامر، وما افاده قدس سره في مقام الجواب في غير المقام، من تعلق الامر بالاوسع من الغرض لا يجري هنا، ضرورة عدم امكان تعلق الامر الا بما هو وفاء بالنذر

[بقي شئ، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص ؟ في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوما] بالحمل الشايع، ولا يتحقق الا بداعي القربة على المفروض، ولا يصح تعلقه بما هو اعم واوسع من الوفاء، ولذا عدل رحمه الله هنا عن ذاك إلى الجواب الذي يليق بما اورده القوم، لا ما اورده نفسه الزكية، فراجع كلامه تعرف مرامه. قوله: بقي شئ وهو انه هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص.... الخ اعلم انه قد وقع الخلاف بين الاعلام، فيما إذا علم خروج فرد من تحت العام

حكما، ولكن شك في مصداقيته لعنوان العام وانه هل يكون خارجا عنه موضوعا بعد العلم بخروجه حكما، مثل ما إذا علم بحرمة اكرام زيد مثلا وشك في كونه عالما في انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كونه فردا للعام، حتى يترتب عليه سائر الاحكام الثابتة لغيره، أو لا يجوز، فذهب بعض إلى الجواز متمسكا بان الشك في المقام يرجع إلى الشك في ورود التخصيص على العام، والاصل يقتضي عدمه، وهذا الاصل بضميمة العلم بخروجه عن حكم العام يلازم عدم كونه مصداقا لعنوان العام. وذهب جماعة من اهل التدقيق والتحقيق إلى عدم الجواز، واستدلوا على ذلك بان اصالة عدم التخصيص هل هي اصل برأسه، أو هي ترجع إلى اصالة العموم ؟ فعلى الاول لا دليل على اعتباره في اثبات اصل الحكم، فكيف يمكن وقوعه دليلا على اثبات لوازم الحكم، وعلى الثاني وان دل الدليل على اعتباره، من بناء العقلاء على الاتكال بها في اثبات حكم العام لكل فرد شك في خروجه عنه حكما، لكنه لم يعلم بنائهم على جريانها لاثبات لوازم الحكم، بل المعلوم عدم بنائهم وجدانا، والسر في ذلك، مع ان الاصول اللفظية والادلة الاجتهادية، مثل

[بحكمه، مصداقا له، مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام.] الامارات والقواعد التي تكون ادلة على الحكم الواقعي وحاكية عنه، انما تكون حجة وناهضة لاثبات اللوازم والآثار الخارجية ايضا، ان اصالة العموم عبارة عن اصالة تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، ومن المعلوم ان جريانها يختص بصورة العلم بالارادة الاستعمالية والشك في تعلق الارادة الجدية على طبقها، واما إذا شك في الارادة الاستعمالية فلا مجال لجريان اصالة العموم كما لا يخفى، وبالجملة جريانها متفرع على احراز موضوعها اعني احراز تعلق الارادة الاستعمالية بالاضافة إلى لفظ العموم، ومع الشك في كون فرد من مصاديق العام كما هو المفروض لا يحرز تعلق الارادة الاستعمالية بالاضافة إلى هذا الفرد المشكوك، فلا يمكن اجراء اصالة تطابق الارادة الجدية في المقام لاثبات لوازم حكم العام، فافهم وتأمل بالتأمل حتى يتضح لك المرام. واشار إلى ذلك المقرر بتقرير آخر هكذا: اعلم انه إذا دار الامر بين التخصيص والتخصص، مثل ما إذا ورد في دليل: اكرم العلماء، وعلمنا من دليل لفظي أو لبي بحرمة اكرام زيد مثلا، وشك في انه عالم، حتى يكون عدم دخوله تحت العام تخصيصا له، وكان خروجه عن تحته خروجا حكميا، أو ليس بعالم، حتى يكون عدم دخوله تحت العام تخصصا، وخروجه عنه خروجا موضوعيا. فعلى الاول عدم شمول الحكم له انما يكون باعتبار قصور الحكم عن شموله له، وعلى الثاني باعتبار عدم الموضوع. فهل يجوز التمسك باصالة العموم أو اصالة عدم التخصيص التي ترجع

[فيه إشكال، لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوما بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الاصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.] إلى اصالة العموم في احراز ان زيدا ليس بعالم، حتى يكون اخراجه عن تحت العموم تخصصا واخراجا موضوعيا، بحيث ان كان له اثر شرعا يترتب عليه، أو لا يجوز التمسك ؟ وقد ذهب بعض إلى الجواز مستدلا بان الاصول اللفظية حجة حتى

المثبت منها. واستشكل المصنف قدس سره عليه بقوله: وان كان المثبت من الاصول اللفظية حجة، باعتبار حكايتها عن الواقع، وان حكايتها عن الملزوم حكاية عن اللازم وان كان لازما عاديا أو عقليا، الا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعده دليل الحجية، ولا دليل هنا الا بناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، هذا. وقال المحقق المدقق السيد الاستاذ مد ظله: لا اشكال في عدم جواز التمسك بالعموم في اثبات عدم عالمية زيد، وتحقيقة يحتاج إلى بيان اصالة العموم، وهو انه عبارة عن ان الاصل تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية بعد احرازها، بمعنى ان المستعمل إذا استعمل لفظا في معنى فالاصل فيه انه اراده، وهذا الاصل في مثل اكرم العلماء لا يلاحظ بالاضافة إلى مفهوم العام بما هو هو، حتى يكون محرزا ومثبتا لعدم كون الفرد الكذائي عالما، بل يعتبر بالاضافة إلى مصاديقه، وعليه فالاصل المذكور في مثل اكرم العلماء ينحل إلى اصول متعددة ويتكثر بعدد افراد العام، فكل فرد من افراده يكون موردا لجريان اصل.

[فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الاجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا ؟ أو بعد] إذا عرفت هذا ظهر لك انه لا بد في جريان الاصل في كل فرد من افراد العام من احراز الارادة الاستعمالية، وان اللفظ يشمله، وبعد احرازها من اي طريق يحكم بشمول الحكم له بحكم اصالة تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية، كما إذا ورد في دليل مثلا: اكرم العلماء، وشككنا في ان زيدا العالم هل يكون محكوما بحكم العام وداخلا تحته أو لا، فبحكم اصالة التطابق، يعد كون الارادة الاستعمالية محرزة، يحكم بانه محكوم بحكم العام، بخلاف المقام، فان استعمال اللفظ العام في الفرد المشكوك في انه عالم أو لا مشكوك باعتبار الشك في عالميته، ومعه لا مجال لجريان اصالة تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية. والحاصل ان جريان هذا الاصل إلى احراز الارادة الاستعمالية، ومع الشك فيه كما في المقام لا يجري بلا كلام. قوله: فصل هل يجوز العمل بالعام..... الخ اعلم انه اختلفوا في جواز العمل على طبق العام قبل الفحص عن مخصصه، وقد ذهب بعض إلى الجواز، والآخرون على عدمه، وهو الحق الذي لا ريب فيه، ولكن الكلام والخلاف في المبنى، فذهب بعض إلى عدم الحجية من جهة ان حجية مثل اصالة العموم وغيرها من الامارات انما تكون من باب الظن الفعلي بدليل الانسداد، ومن المعلوم انه لا يكاد يحصل الظن بارادة العموم من العام قبل الفحص عن مخصصه.

[الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به ؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظن النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص والياس.] وذهب الشيخ الانصاري قدس سره انه من جهة ان الاصل المذكور انما يكون حجة فيما إذا لم يعلم بتخصيص العام ولو اجمالا، ولا شبهة في حصول العلم بذلك اجمالا. وذهب المصنف قدس سره انه من جهة قصر حجيته بما إذا لم يكن معرضا للتخصيص، مثل العمومات الواقعة في لسان اهل المحاورات. واما إذا كان معرضا لذالك مثل عمومات الكتاب والسنة فلم تكن قيل

الفحص بحجة اصلا، وذلك لان دليل اعتباره وهو بناء العقلاء على العمل بالعام، مقصورة على ما بعد الفحص، وان ابيت عن ذلك ولا اقل من الشك، ومعه لا دليل على اعتباره اصلا كما لا يخفى. واما السيد الاستاذ فرد ما افاده المصنف بانه ماذا هو المراد بالمعرضية ؟ فان اريد بها كون العام مظانا للتخصيص فلا شبهة في عدم نهوضه مانعا عن حجية الاصل المذكور وجواز التمسك به، وان اريد بها كونه محتملا له فالامر كما ذكر بل هنا اولى، وان اريد بها كونه طرفا للعلم الاجمالي به فهو، مع كونه راجعا إلى قول الشيخ، خارج عن محل البحث، فان البحث انما يكون في العمومات التي شك في تخصيصها بدوا. ثم استدل على لزوم الفحص بان دليله هو العمومات الدالة على وجوب التفقه في الدين كتابا وسنة، مثل قوله تعالى: * (فلولا نفر من كل فرقة..) * الخ، وكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: " طلب العلم فريضة ".

[فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لاجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك،] والبحث بطريق البسط بتقرير آخر هكذا: اعلم انه لا بد من تحرير محل النزاع في المقام، وانه بأي اعتبار نوزع فيه، الحق ان الخلاف انما يكون باعتبار حجيه اصالة العموم التي عرفتها سابقا بانها عبارة عن اصالة تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، هل حجية هذا الاصل قبل الفحص عن وجود المخصص أو انها حجة بعد الفحص واليأس عن وجوده. وليس النزاع باعتبار حجية اصالة الحقيقة قبل الفحص عن وجود القرينة على المعنى المجازي التي يكون اعمالها لاحراز ارادة المعنى الحقيقي في مقام احتمال ارادة المعنى المجازي كما توهمه بعض. ولا باعتبار النزاع في جواز العمل بالادلة الشرعية قبل الفحص عن وجود المعارض، ولو لم يكن الدليلان من قبيل العام والخاص، أو المطلق والمقيد، بل كانا متباينين، بعد الفراغ عن احراز ارادة المعنى الحقيقي ولو بمعونة اصالة الحقيقة، وبعد الفراغ عن احراز مطابقة الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية ولو بمعونة اصالة العموم. والسر في ذلك انه ان كان النزاع بالاعتبار الثاني يرد عليه اولا بان الاصول المعمولة في الالفاظ لتشخيص المراد من المعنى الحقيقي والمجازي لم يعهد خلاف فيه من احد، ولم يظهر من العرف والعقلاء توقف في العمل بها قبل الفحص عن القرينة، بل يتكلون على ظواهرها بمجرد صدورها بلا تأمل وتفحص عن القرينة.

[كيف ؟ وقد ادعي الاجماع على عدم جوازه، فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى. وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن] وثانيا بانه لا وجه لاختصاص النزاع بالعام والخاص، فانه يجري في جميع الالفاظ وان لم تكن من الفاظ العموم. وان كان النزاع بالاعتبار الثالث يرد عليه ايضا انه لا وجه لاختصاص النزاع فيما إذا كان الدليل الشرعي من الفاظ العموم بل يعمها وغيرها، بل النزاع فيه يكون من جزئيات. النزاع في جواز العمل بالادلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان النزاع انما يكون بالاعتبار الاول، وبهذا الاعتبار يناسب اختصاصه بالعام والخاص. والتحقيق فيه كما عليه اهله ان اصالة العموم متبعة مطلقا ولو قبل الفحص عن

الخاص، ضرورة ان العقلاء يعتمدون عليه ويعملون على طبقه، ولا يعتنون باحتمال وجود الخاص، وهذا فيما إذا لم يكن العام في معرض التخصيص، مثل ما إذا كان مدونا في صحيفة يدون فيها احكام من العام والخاص، والنص والظاهر، والمجمل والمبين، وغيرها من الاحكام فان العام في هذا الفرض يكون في معرض التخصيص ولا يجوز التمسك به قبل الفحص، كما هو الحال في عمومات الواقعة في الكتاب والسنة المدونة، فان سيرة العقلاء مستقرة على عدم العمل بتلك العمومات قبل الفحص، وان ابيت عن ذلك فلا اقل من الشك في بناء العقلاء، هذا. ولا بأس بعد ذلك بالتعرض لبيان ما هو الحق في البحث عن حجية اصالة

[مخصص، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العمل الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.] الحقيقة المعمولة في الالفاظ، وكذلك البحث عن لزوم الفحص عن المعارض وعدمه في الادلة الشرعية وان كانت غير عموم. فنقول: قد عرفت سابقا بما لا مزيد عليه من ان اصالة الحقيقة حجة ومعمولة في تعيين المراد، كما ان سيرة العقلاء على العمل بالالفاظ من غير فحص عن القرينة كما لا يخفى. واما البحث في الثاني فالتحقيق فيه ان البحث عن حجية الادلة الشرعية تارة يكون باعتبار الالفاظ الصادرة عنهم عليهم السلام، وتارة يكون باعتبار الصدور، واخرى باعتبار وجه الصدور. اما الاول فقد حققنا في محله ان ظهورها حجة بلا تأمل اصلا، كما دل عليها بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بها. واما الثاني والثالث فيمكن ان يقال: ان المتيقن من حجيتها انما يكون بعد اليأس عن المعارض، فالعمل على طبقها لا يجوز الا بعد الفحص عن المعارض، ضرورة ان الشارع كان بصدد ايصال العبد إلى الواقعيات، غاية الامر انه لما لم يكن ارائة الواقع على العبد ممكنا لمكان حقن الدم، أو لقصور المكلف عن ادراكه جعل لارائة الواقع طرقا وامارات، فعلى المكلف ان يصرف همه إلى ادراك الواقع، وعليه فإذا وجد طريقا إلى الواقع واحتمل ان يكون في البين معارض اقوى من ذلك الذي وجده، واقرب منه إلى الواقع، فيجب الفحص عن ذالك لعله بعد الفحص يظفر عليه ويدرك الواقع، وبعبارة اخرى كما يجب على

[ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.] المكلف من اول الامر ان يفحص عن وجود دليل على الحكم فيما إذا احتمله في واقعة، فكذلك يجب عليه الفحص عن المعارض لمكان احتمال ان يكون الحكم مع ذلك المعارض. وان ابيت عن ذلك وقلت: ان دليل الحجية انما يدل عليها بنحو الاطلاق والارسال، والاخذ بالمتيقن انما يكون فيما إذا دل الدليل عليها بنحو الاجمال والاهمال. قلت: يمكن تقييدها بما ورد من الاخبار العلاجية التي من جملتها ما عن " رسالة " القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: " إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه " الحديث، فان هذا الحديث المبارك وان كان في مقام بيان علاج تعارض الحجتين بعد الفراغ عن الحجية، الا انه يدل بالملازمة على

وجوب الفحص، وان حجية الخبر تتم بعد اليأس عن المعارض. وبيان الملازمة هو ان الحديث انما يدل على علاج التعارض فيما وصل المكلف بالفحص إلى المتعارضين واطلع بورودهما، لا انه يدل عليه فيما إذا ورد المتعارضان عليه من باب الاتفاق. هذا مضافا إلى امكان استفادة ذلك من دليل وجوب التفقه في الدين، فان الاخذ بمدلول دليل قبل الفحص عن معارضه مع احتمال وجوده في البين لا يكون تفقها في الدين، فانه ربما يكون متكفلا لبيان الدين باعتبار كونه اقوى واقرب إلى الواقع من الدليل الذي وجده المكلف اولا.

وكذا يمكن استفادة ذلك من دليل وجوب طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، ووجه الدلالة هو ان وجوب الطلب معلوم بانه لا يكون باعتبار نفسه، بل انما يكون باعتبار وقوعه في طريق العمل، وانه لولاه لما كانت مطلوبيته بهذه المثابة، ومعلوم ايضا ان المقصود من العلم هو العلم بالاحكام الشرعية، وعليه يستفاد من الحديث انه يجب علينا تحصيل الاحكام والعمل على طبقها، فإذا نهض دليل على حكم واحتملنا وجود دليل معارض له يجب علينا الفحص عن ذلك باعتبار انه يحتمل ان الحكم الواقعي معه، فالدليل الاول انما يكون عذرا فيما إذا لم يكن معارض اصلا، أو كان ولم يصل الينا بعد الفحص عن وجوده لا مطلقا. مضافا إلى ان الائمة عليهم السلام كثيرا ما افتوا بحكمين مخالفين لمكان التقية، والشاهد على ذلك انه وصل الينا منهم عليهم السلام انهم قالوا: انا خالفنا بينكم، وعليه فكيف يبقى لنا وثوق بدليل مع عدم الفحص عن معارضه، مع انه يحتمل ان يكون صدور هذا الحكم تقية وكان الحكم الواقعي ما يكون المعارض متكفلا له، ولذلك يكون عمل الفقهاء من الصدر الاول إلى الان على الفحص، مع ان مذهب جلهم في الاصول هو عدم لزوم الفحص تأمل تعرف. وهيهنا لطيفة وهي انه يظهر من كلام المصنف قدس سره ان بحث القوم في المقام منحصر في خصوص البحث عن حجية اصالة العموم بانها هل تكون حجة مطلقا ولو قبل الفحص عن المخصص، أو لا تكون حجة الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص، وان البحث في حجيتها من باب الظن الشخصي كما ذهب إليه بعض الاعاظم، وكذا من باب الظن المطلق وانه انما يكون بالاضافة إلى المشافهين كما ذهب إليه بعض آخر، وكذا إذا كان العام من اطراف

ما علم تخصيصه اجمالا خارج عن محل البحث، مع ان الحكم بفعلية الجواز أو عدم الجواز واستنتاج ذلك بحيث إذا ورد الفقيه في الفقه عمل على ما استنتجه في الاصول، يحتاج إلى البحث عن جميع الحيثيات لا حيثية خاصة كما فعله المصنف، ولذا اورد القوم جميع الحيثيات في ذاك البحث وما عقدوا لها مبحثا آخر. وعلى ما ذكرنا فلا وجه لانحصار البحث فيما ذكره قدس سره، فافهم. والحاصل ان " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " اقوى دليل على وجوب الفحص بعد احراز الاحكام المتشتته للشارع، بل ربما يكون له حكمان مختلفان في موضوع واحد باعتبار تقية أو غيرها، وبهذا الدليل نستكشف انه يجب علينا الوصول إلى تلك الاحكام، وهو يتوقف على الفحص عنها ولا يجوز لنا الاكتفاء ببعضها، فيجب الفحص عن المعارض المحتمل، ضرورة انه بهذا الفحص يتم طلب العلم، فان المعارض ربما يكون متكفلا للحكم الواقعي باعتبار كونه اقوى من ذاك الذي وجدناه، فترك الفحص عنه ترك لطلب العلم، فافهم. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان مقدار الفحص اللازم انما يكون بقدر ما يقتضيه دليل

وجوب الفحص، مثلا ان كان دليل الفحص العلم الاجمالي بوجود المعارض فالقدر اللازم منه هو ما به ينحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي، وان كان اعتبار الظن الشخصي بالمراد وهو لا يحصل الا بعد الفحص فالمقدار اللازم منه هوما يوجب الظن الشخصي، وقس عليهما سائر الادلة، مثل المقام الذي يكون معرضا للتخصيص أو المعارض، فالقدر اللازم منه في مقام المعرضية هو ما يخرجه عنها، هذا. ولكنه بناء على ما اختاره السيد الاستاذ من ان دليل وجوب الفحص هو وجوب طلب العلم، فالمقدار اللازم منه وان كان

[إيقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، وبينه في الاصول العملية، حيث أنه هاهنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا] يمكن ان يقال: انه بمقدار يوجب لنا العذر في مخالفة الواقع، وهو انما بعد استفراغ الوسع في تحصيله الا ان المقدار اللازم منه بناء على ما يقتضيه هذا الدليل هو انه يجب على الفقيه إذا دخل في باب من ابواب الفقه ان يرجع إلى الاخبار والقواعد المربوطة بهذا الباب ويطلع عليها باسرها، ولا يكتفي ببعضها كما عليه بناء الفقهاء في مقام الاستنباط والفتوى. قوله: ايقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هيهنا وبينه في الاصول العملية..... الخ اعلم ان ما ذكرناه من وجوب الفحص عن المخصص بناء على انحصار الباحث فيه، وعن المعارض بناء على عدمه، ومن انه لا يجوز الاتكال على العام بمجرده بدون الفحص عن مخصصه، جار ايضا بالاضافة إلى جواز العمل بالاصول العملية، وانما الكلام في ان البحث عن لزوم الفحص في المقامين هل يكون من طريق واحد، أو يكون بينهما فرق ؟ والتحقيق على ما اختاره المصنف قدس سره هو الفرق بين المقامين، فان الفحص في المقام انما يكون عما يزاحم الحجة بعد الفراغ عن الحجية، بخلاف الفحص في الاصول العملية، فانها بدون الفحص لا تكون حجة اصلا، ضرورة ان البرائة العقلية انما تكون معتبرة بحكم العقل، وملاك حكمه فيها هو قبح مؤاخذة العبد على المخالفة من غير برهان وعقابه بلا بيان، وحكمه بهذا الملاك انما يستقر بعد الفحص عما يكون قابلا لان يقع برهانا وبيانا، بحيث لولاه لما يكون له حكم اصلا، واما النقلية منها وان كان يمكن القول باطلاق دليله، وكذا

[يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل إان دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقا، إلا أن الاجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.] الاستصحاب، الا ان الاجماع قائم على التقييد، هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان اراد المصنف قدس سره من عدم حجية الاصول الا بعد الفحص عدم فعليتها، بحيث لا يجوز العمل على طبقها فعلا الا بعد الفحص، فاللامر في المقام كذلك، ضرورة عدم جواز التمسك بالعموم فعلا وجرى العمل على طبقه بدون الفحص جزما، وان اراد عدم الحجية شأنا، وانها ثابت للعموم جزما فهو باطل قطعا، ضرورة ان الحجية شأنا ثابت في المقامين بلا كلام، فان شأنيتها عبارة عن كونها بمثابة لو تفحص عن المعارض في المقام، وعن دليل على الحكم في مورد البرائة، ولم يوجد شئ منهما لصارت الحجية في مرتبة الفعلية، وهذا المعنى في المقامين على سواء بلا تفاوت اصلا. اللهم الا ان يقال: المراد بثبوت الحجة في المقام، وعدم ثبوتها في الاصول العملية، هو ثبوت المقتضي للحكم، والفحص انما يكون لاجل

احراز مقتض آخر يقتضي خلاف ما اقتضاه الاول، فعليه يصير من باب تزاحم المقتضيين في الحكم، وهذا المعنى لا يجري في الاصول العملية، فان الحكم فيها على البرائة مثلا انما يكون لاجل عدم احراز المقتضي للحكم، وبعبارة اخرى الفحص في المقام انما يكون لاحراز مقتض آخر، بخلافه في الاصول العملية فانه لاجل احراز اصل المقتضي، وبهذا تحقق الفرق بين المقامين. ويمكن استظهار ذلك من كلامه قدس سره، حيث قال: حيث انه هيهنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك، هذا ولكنه انما يتم بناء على القول بان حجية الامارات انما تكون من باب الموضوعية والتعبدية، فانه عليه يكون قيام امارة

على حكم مقتضيا لذالك الحكم لاجل مصلحة تكون فيه، بخلاف ما إذا كانت من باب الطريقية المحضة، من دون احداث مصلحة في متعلقه، أو مصلحة في نفس الحكم، فان قيامها عليه لا يكون مقتضيا له، بل يكون حاكيا عنه، وهذا الحكم دائرا مدار الواقع، مع ان بنائه قدس سره في حجية الامارات على المبنى الاخير. اللهم الا ان يقال: ان الاشكال المذكور انما يكون واردا على المصنف فيما إذا كان المراد بوجود المقتضي في المقام وعدمه هناك هو وجوده في مقام الثبوت، واما إذا كان المراد المقتضي في مقام الاثبات فلا يرد الاشكال، لوجوده في المقام وعدمه في الاصول العملية الا بعد الفحص، وكفى بذلك فرقا، وبيان ذلك ان مقتضى الحجية (بكسر الضاد) اعني دليلها موجود في المقام بلا كلام لظهور اعتبار العام سندا ودلالة بلا قصور فيه ما لم يمنعه مانع، ودليل اعتباره وهو بناء العقلاء موجود في المقام، بخلافه في الاصول، فان دليل اعتبارها لا يجري الا بعد الفحص، وبعبارة اخرى دليل حجية الامارات انما يدل على حجيتها بلا قصور في الدلالة، وهذا المعنى يراد من ثبوت المقتضي في المقام، والفحص فيه انما يكون لاجل احراز مانع يمنع عن الاقتضاء بخلافه في الاصول، فان دليل حجيتها لا يدل عليها الا بعد الفحص عن وجود دليل اجتهادي على الحكم واليأس عنه، فالدليل على اعتبارها لا يكون مقتضيا للحجية الا بعد الفحص واليأس كما لا يخفى.

[فصل هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين ؟ قوله: فصل هل الخطابات الشفاهية..... الخ اعلم انه قبل الخوض في تحقيق المقام وبيان ما هو الحق فيه لا بد من تحرير ما يمكن ان يقع محلا للنزاع، فنقول: يمكن ان يكون النزاع في ثلث مقامات: الاولى في ان التكليف المستفاد من الخطابات الشفاهية هل يصح تعلقه بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين أو لا ؟ الثانية في صحة توجه الخطاب إلى المعدومين، بل الغائبين من الموجودين، وجعلهم مخاطبين بالالفاظ الموضوعة للخطاب، كأداء النداء، مثل يا ايها الناس، وفي صحة توجيه الكلام إليهم وان كان بغير الخطاب، مثل توجيه " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " نحو المعدومين والغائبين، وعدم صحتها. الثالثة النزاع في الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب مثل لفظ " المؤمنون " ولفظ " الناس " الواقعان عقيب حرف النداء في مثل " يا ايها المؤمنون " و " يا ايها الناس " بعد احراز افادتها للعموم بنفسها، اختلفوا في انها بعد وقوعها تالية لاداة الخطاب هل تكون باقية على عمومها، أو لا تكون باقية على حالها، بل تختص بالموجودين في مجلس التخاطب بقرينة اداة الخطاب وصارفيتها لها عن العموم، ولا يخفى ان النزاع في

المقام الاول والثاني عقلي، بخلاف المقام الثالث فان النزاع فيه لغوي ولفظي.

---

[٥٣٤]

[فيه خلاف، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض والابرام بين الاعلام. فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، ام لا ؟ أو في صحة] وهذه الوجوه هي التي حررها المصنف قدس سره، ولكن السيد الاستاذ زاد عليها وجها رابعا وهو النزاع في أن لفظ الخطاب هل هو موضوع لمعنى ينافي عموم التالي، اعني الخطاب الحقيقي، أو موضوع لمعنى يلائمه بحيث لا يحتاج إلى التصرف في عموم التالي اعني الخطاب الانشائي الايقاعي ؟ هذا. ولكن إذا تأملنا حق التأمل عرفنا أن النزاع في الحقيقة منحصر في المقام الثاني، فإن النزاع في المقام الاول لا ينحصر في ما إذا كان التكليف مستفادا من اللفظ بل يعمه وغيره من الاجماع وغيره من اللبيات، ولو سلمنا لكن لا يختص بلفظ خاص من العموم والخطابات بل يعمها وغيرها. وأما النزاع في المقام الثالث فلا مجال له، فإن الحكم ببقاء العموم على حاله مرتب على عدم بصحة توجيه الخطاب إلى المعدومين وعدم الحكم ببقائه مرتب على عدم صحة توجيه الخطاب إليهم، وبعبارة اخرى المانع عن العموم هو عدم صحة المخاطبة مع المعدومين، والا فلا مانع منه اصلا، وعليه فالنزاع في صحة المخاطبة مع المعدومين وعدمها يغني عن النزاع في ان العام الوارد عقيب اداة الخطاب هل يكون باقيا على العموم أو لا، بل لا موقع له اصلا. هذا فيما إذا كان النزاع اللغوي في مدخول الاداة، كما ذهب إليه المصنف، واما إذا كان في نفس الاداة كما ذهب إليه جماعة فكذلك بادنى تفاوت. والحاصل ان عدم صحة توجيه الكلام نحو المعدومين، للزوم اللغو في جعلهم مخاطبين، يكون قرينة عقلية على ارادة الموجودين من الكلام الملقى

---

[٥٣٥]

[المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعة للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب، للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما، بقرينة تلك الاداة.] إليهم، ومعه لا موقع للنزاع اللفظي، فانه وان قلنا بعموم اللفظ لغة الا انه يكون مفاده مخصوصا عقلا، ومع الصحة لا موجب لصرف ظهور العام عن عمومه قطعا. إذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في المقام الاول هو انه وان كان عدم صحة تكليف المعدوم بمعنى بعثه وزجره فعلا مما لا ريب فيه عقلا، ضرورة ان هذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجودين بديهة، الا انه يمكن تصحيح تعلقه بالمعدوم باحد الوجهين: الاول ان ينشئ الآمر طلب شئ قانونا بلا بعث أو زجر حين الخطاب، بداعي صيرورته فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى انشاء آخر، فالطلب بهذا المعنى انما يكون بالاضافة إلى الموجودين فعليا لكان وجودهم، بخلافه بالاضافة إلى المعدومين، فانه انما يصير فعليا بعد وجودهم والوصول إليهم، هذا فيما إذا كان الانشاء مطلقا. والثاني ان ينشئ الآمر الطلب مقيدا بوجود المأمور، فانه عليه لا محذور فيه اصلا، لان تكليف المعدوم بما هو معدوم، اي في ظرف عدمه، محال، واما البعث والطلب باعتبار وجوده فلا شبهة في امكانه. هذا بناء على ما افاده المصنف قدس سره، واما بناء على ما افاده السيد الاستاذ في تصحيح تعلق التكليف بالمعدوم فهو ان التكليف تارة يكون متعلقا بما

يكون عنوانا للمكلفين وجامعا لهم مثل عنوان الناس في مثل قوله تعالى:

---

[٥٣٦]

[ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا، وعلى الوجه الاخير لغويا. إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا، بمعنى بعثه أو زره فعلا، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة، نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب] * (ولله على الناس حج البيت) *، فانه تعالى اوجب الحج على المكلفين بهذا العنوان المذكور، وغيره من العناوين المأخوذة من مصاديق المكلفين، وتارة اخرى يكون التكليف متعلقا بالاشخاص والمصاديق. فان كان تعلقه بهم على الطريق الاول فلا شبهة في ان الطلب حقيقي بالاضافة إلى كل من دخل تحت هذا العنوان، بحيث يكون مشمولا له بهذا الاعتبار، فكل من وجد من المكلفين إلى يوم القيامة يكون مشمولا للحكم باعتبار صدق هذا العنوان عليه. وان كان تعلق التكليف على النحو الثاني فلا ريب ايضا في كون الطلب حقيقيا وبعثا فعليا، غاية الامر ان الطلب من المعدومين باعتبار وجودهم لا باعتبار عدمه. ان قلت: ان هذا الاعتبار انما يوجب تقييد الطلب ويخرجه عن الاطلاق، فيرجع إلى تصحيح المصنف اخيرا. قلت: ان اعتبار الوجود في كلام السيد الاستاذ يكون من مقومات التكليف لا قيده وشرطه، فان التكليف اضافة وامر اعتباري ينتزع من المكلف والمكلف والمكلف به، ولا يتحقق الا بها، واما الشرط والقيد فزائد على محققاته ومحصلاته. واما التحقيق في المقام الثاني، بناء على ما هو الظاهر من كلام المصنف،

---

[٥٣٧]

[بلا بعث ولا زجر، لا استحالة فيه أصلا، فإن الانشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة، طلب شئ قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر.] فهو ان عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم قابليتهم للخطاب، بحيث يتوجه الكلام إليهم ويكونون متوجهين إليه مما لا شبهة فيه لاحد، فان تحقق المخاطبة حقيقة انما يكون بملاك ليس بموجود بالاضافة إليهم، لان ملاك المخاطبة حقيقة كون المخاطب (بالفتح) بحيث إذا القي إليه الكلام يلتفت إليه ويسمعه، وهذا المعنى بالنسبة إلى المعدوم بل الغائب مفقود بلا اشكال، وعلى هذا فالالفاظ الموضوعة للخطاب كأداة النداء مثلا ان كانت موضوعة بأزاء حقيقة المخاطبة فاستعمالها في هذا المعنى الحقيقي يوجب تخصيص ما يقع في تلوها من العموم بالحاضرين، وهذا المعنى قرينة عقلية على ارادة الخاص من العموم. واما إذا كانت موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي مثل ادوات النداء كما هو كذلك ظاهرا، ولا يبعد دعواه واقعا، فاستعمالها فيه يكون استعمالا حقيقيا بلا تجوز، ولا يوجب التخصيص بمن يصح مخاطبته من الحاضرين، بل يعمها والغائبين بل المعدومين، والخطاب بهذا المعنى المذكور كاف لانبعاث الغائب والمعدوم إذا وصل اليهما بعد ارادة المتكلم بعثهما في ظرف الوجود. والشاهد على ما ذكرنا من ان الفاظ الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي، هو ان المتكلم ربما يوقع الخطاب بداعي التحسر والتعسف والحزن، مثل " يا كوكبا ما كان اقصر عمره " كما يوقعه مخاطبا لمن يصح مخاطبته حقيقة بلا تفاوت في الموردين، بلا عناية

وملاحظة قرينة في الاول كما لا يخفى، هذا محصل ما افاده المصنف قدس سره.

[ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق] ولكن تحقيق الحال بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو ان الخطابات الشفاهية تشمل المعدومين بلا اشكال، وبيان شمولها لهم من غير حاجة إلى ادلة الاشتراك انه يقال: ان غاية ما يمكن ان يقع ملاكا لحكم العقل على عدم شمولها لهم وعدم صحة الخطاب بالاضافة إليهم هو لزوم اللغوية من توجيه الخطاب إليهم، لا الامتناع في مقابل الامكان كما ربما يتوهمه من ليس له ادراك وتعقل، ولزوم اللغوية انما يكون باعتبار عدم قابلية المعدوم لاستماعه الكلام الملقى إليه، بحيث ان امكن ايصال الكلام إليه واسماعه اياه ولو بوسائط عديدة، أو بابقاء الكلام مثلا إلى ظرف وجوده ولو بعلاج كالكتابة لخرج عن اللغوية قطعا، وحال الخطابات الصادرة عن الشارع كذالك، لبداهة ان خطاباته معلوم الايصال الينا والى غيرنا ممن يوجد بعدنا، اما بالحكاية أو بالكتابة، وبهذا شمولها للمعدومين يخرج عن اللغوية، ووصولها الينا ولو بوسائط يكفي في فعليتها وتنجزها علينا من غير حاجة إلى دليل خارج عنها كما لا يخفى. وبعبارة اخرى ليس من اللازم ان تكون الخطابات الشفاهية باشخاصها شاملة للمعدومين حتى تكون مستلزمة للغوية، بل انما تكون شاملة لهم بمطلق وجودها من الوجودات النازلة لها من الحكائي والكتابي وغيرهما، فان الوجود الكتبي مرأت للوجود اللفظي وحاك عنه، بحيث إذا نظر الناظر إلى نقش الكتابة ينتقل منها إلى اللفظ، ثم ينتقل منه إلى المعنى بشرط ان يكون الناظر عالما بالكتابة واللفظ والمعنى، لا انه حاكيا عن المعنى بلا توسيط اللفظ حتى يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في المرأتية للمعنى، والشاهد على ذلك ان

[المعدوم فعلا، إلا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا. وأما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف ووجد انه الشرائط، فإمكانه بمكان من الامكان.] الناظر إذا لم يكن عالما بالوضع والمعنى ولكن كان عالما باللفظ ينتقل من النقش إلى اللفظ بخلاف من لم يكن عالما باللفظ ايضا، فانه ليس له انتقال إلى شئ منهما، ولا يرى على اللوح الا نقوشا وسوادا. وعليه فالوجود الكتبي منه الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي، وكل من يصير موجودا إذا نظر إلى مكتوب فيه خطاب إلى كل احد ينتقل منه لا محالة إلى الخطاب الشفاهي، فينبعث منه، ويصدق حينئذ انه كان مخاطبا بالخطاب الشفاهي، فافهم. إذا عرفت ذلك ظهر لك بان استعمال اداة الخطاب في معناه الحقيقي لا يوجب التخصيص في تاليها كما توهم وارادة العموم من مدخولها لا توجب تجوزا فيها لما ذكرناه من توسعة معنى الخطاب حقيقة وانه اوسع دائرة مما تخيله القوم، فافهم. والحاصل انه معلوم بالضرورة ان الغرض من التكلم مطلقا، وان كان بنحو التخاطب وبلفظ الخطاب، هو ايصال المرام والمقصود إلى الغير باي وسيلة حصل ومن اي طريق تحقق، سواء أكان بتوجيه الكلام إليه مواجهة، ام بسبب النقل عن المتكلم حكاية، أو كتابة، والايصال بطريق الحكاية أو الكتابة إلى المعدومين بعد وجودهم يكفي في كونهم مخاطبين بهذا الكلام الصادر عن المتكلم

بألغاء الوسائط، وان ابيت عن اطلاق لفظ الخطاب على ما ذكرنا فلا يضر ما يهمنا من اثبات شمول الخطابات للمعدومين كما لا يخفى على المحصلين.

---

[٥٤٠]

[وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه. ومنه قد انقدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان] وقرر المقرر بشكل آخر كتبه هكذا: وقع الخلاف بين الاعلام في شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين في مجلس التخاطب، ومحل نزاعهم لا يخلو عن وجوه: احدها ان يكون النزاع في صحة تكليف المعدومين الذين يتكفلهم الخطاب، الثاني ان يكون في صحة توجه الخطاب إلى المعدومين، بل الغائبين والمخاطبة معهم، وهذا الوجه لا اختصاص له بالخطاب، بل يعم مطلق التكلم والمكالمة معهم، الثالث ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب وعدمه بقرينة تلك الاداة، والنزاع على الوجهين الاولين عقلي وعلى الوجه الثالث لفظي، وهذه الوجوه هي التي حررها المصنف قدس سره، ولكن السيد الاستاذ زاد عليها وجها رابعا لفظيا، وهو ان النزاع يكون في ان لفظ الخطاب موضوع لمعنى ينافي عموم المتلو، اعني الخطاب الحقيقي، أو موضوع لمعنى يلائمه بحيث لا يحتاج إلى التصرف في عموم المتلو، اعني الخطاب الانشائي الايقاعي، هذا. والتحقيق في حل الاشكال بعد الاغماض عما افاده المصنف قدس سره على ما افاده السيد الاستاذ بالاضافة إلى الوجه الاول ان امتناع تكليف المعدوم وبعثه إلى الفعل انما يكون فيما إذا كان باعتبار حال العدم وظرفه، ولا ريب في استحالته، ولا يعقل ان يكون محلا للنزاع، ولكن بعث المعدوم والطلب منه باعتبار ظرف وجوده وحاله ولو كان حقيقيا لا شبهة في امكانه وذلك واضح على من راجع وجدانه، واما بالاضافة إلى الوجه الثاني فهو ان المحذور في مخاطبة

---

[٥٤١]

[موضوعا للخطاب الحقيقي، لاوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك، بل للخطاب الايقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا وتاسفا وحزنا مثل: يا كوكبا ما كان أقصر عمره.....] المعدومين هو لزوم اللغوية، يمكن توجيه الخطاب إليهم بوجه لا يلزم اللغو، وهو التوجيه باعتبار حال وجودهم بتوسط الكتابة من الآمر أو الحكاية عنه، وايضا على فرض عدم التسليم لهذا القول والخدشة فيه بأن الكلام في الخطاب الشفاهي لا الكتبي، يمكن ان يقال: إن الوجود الكتبي مرأة للوجود اللفظي وحاك عنه، بحيث إذا نظر الناظر إلى نقش الكتابة ينتقل منها إلى اللفظ ويتصوره ثم ينتقل منه إلى المعنى فيما إذا كان الناظر عالما بالكتابة واللفظ والمعنى، لا انه يكون حاكيا عن المعنى بلا توسيط اللفظ، حتى يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في كونه مرأتا للمعنى وحاكيا عنه، والشاهد على ذلك ان الناظر إذا لم يكن عالما بالوضع والمعنى ولكن كان عالما باللفظ انما يكون له انتقال قطعا وهو الانتقال من النقش إلى اللفظ، بخلاف من لم يكن عالما باللفظ ايضا فانه ليس له انتقال اصلا، ولا يرى على اللوح الا خطوطا وسوادا، وعليه فالوجود الكتبي من الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي، وذلك لان كل من يصير موجودا ويأتي في عالم الوجود إذا نظر إلى

مكتوب فيه خطاب إلى كل احد ينتقل لا محالة منه إلى الخطاب الشفاهي وينتقش في قلبه لفظ الخطباب فينبعث بسبب الخطاب الشفاهي الذي انتقل إليه من الكتبي منه، فيصدق حينئذ انه كان مخاطبا بالخطاب الشفاهي فافهم. واما الجواب عن الوجه الثالث انه لا يلزم من استعمال الفاظ الخطاب في

[أو شوقا، ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ - التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا يبعد دعوى الظهور، انصرافا في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للايقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهة ولا ارتياب.] الحقيقي منه تخصيص العمومات الواقعة عقيب ادوات الخطاب، وذلك لما ذكرناه آنفا من صحة مخاطبة المعدومين باعتبار ظرف وجودهم وزمان تحققهم، فلا مانع من ارادة الحقيقي من الخطاب واستعمال الفاظه فيه مع ارادة العموم من الالفاظ الواقعة في تلو الفاظ الخطاب. ولا يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في كون مرأتا للمعنى وحاكيا عنه، والشاهد على ذلك أن الناظر إذا لم يكن عالما بالوضع والمعنى، ولكن كان عالما باللفظ، يكون له انتقال قطعا من النقش إلى اللفظ، بخلاف من لم يكن عالما باللفظ أيضا فإنه ليس له انتقال ولا يرى على اللوح إلا خطا وسوادا، وعليه فالوجود الكتبي من الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي، لان من نظر، إلى مكتوب فيه خطاب متوجه إلى شخص ينتقل منه إلى الخطاب الشفاهي. وأما الجواب عن الاشكال اللفظي فقد ظهر مما ذكرنا آنفا في دفع الاشكال العقلي أنه لا يلزم من استعمال الفاظ الخطاب في الموضوع له ومعناه

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية. وتوهم كونه ارتكازيا، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزا، وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك ؟ كما هو واضح. وإن أبيت إلا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأداة الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم. وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين، فضلا عن الغائبين، لاحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال، فاسد، ضرورة] الحقيقي تخصيص العمومات الواقعة عقيب الاداة، لانا ذكرنا أنه تصح مخاطبة المعدومين باعتبار ظرف وجودهم وزمان تحققهم، فلا مانع من إرادة المعنى الحقيقي للخطاب واستعمال الالفاظ فيه مع ارادة العموم من الالفاظ التالية للخطاب. قوله: " ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادواة مع إرادة العموم.. الخ " مراده قدس سره من تلك العبادة الاشهاد لوضع الادوات للخطاب الانشائي لا الحقيقي بالخصوص، بيان ذلك أنه إذا علمنا من الخارج علما قطعيا بارادة العموم من العام الواقع تلو الادواة علمنا أن المراد من الادوات معناها بلا تجوز وتنزيل، وان كانت الادوات موضوعة للخطاب الحقيقي فلا بد من الارادة الانشائية، لعدم امكان

ارادة الحقيقي على الفرض، وارادة الانشائي على فرض كونه معنا مجازيا لاداة الخطاب تحتاج إلى التنزيل والعناية ونصب القرينة، مع عدم تنزيل وعناية وقرينة في البين، وذلك دليل على كون الانشائي معنى حقيقيا للفظ الخطاب فافهم. ٢

[أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى، كما لا يخفى، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود، كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة، هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه. وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحيا أو إلهاما، فلا محيص إلا عن كون الاداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازا، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلا عن الغائبين. فصل ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان: الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين. وفيه: إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم] قوله: فصل ربما قيل: انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان... الخ اعلم انه اختلفوا في هذه المسألة المذكورة في انه هل يكون لها غير ما يترتب عليها علما ثمرة عملية ايضا، أولا ؟ فذهب جماعة من المتقدمين إلى عدم ترتب ثمرة عملية عليها، بخلاف بعض المتأخرين كصاحب " الوافية " فانه ذهب إلى انه يظهر لها ثمرتان: الاولى ان ظهور الخطابات انما يكون حجة للمعدومين فيما إذا كانوا

[مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الاخبار. الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين، وان لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف، وعدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلا الاجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.] مشمولين لها، باعتبار امتناع خطابهم بما يكون ظاهرا في شئ مع ارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة عليه، فانه اغراء بالجهل، فيجب الاخذ به، بخلاف ما إذا لم يكونوا مشمولين لها فانه ليس لهم بحجة، باعتبار انه يمكن ان يريد منه خلاف ما يظهر منه عندهم من دون محذور كالاغراء بالنسبة إليهم، وعليه فلا يمكن التمسك لهم بذالك الظهور الا بعد الفحص عن وجود القرينة الدالة على خلاف الظاهر، لاحتمال وجودها عند المشافهين من الحالية والمقالية. الثانية انه يصح التمسك بالاطلاق في احراز عدم اشتراط شئ زائد عما يتكفله الدليل مما يكون المشافه واجدا له من حضوره عند السلطان الحقيقي أو نائبه الخاص في اصل التكليف في مثل وجوب صلوة الجمعة مثلا، وانه لا يضر اختلافهم مع المشافهين في الصنف في انهم مكلفون بصلوة الجمعة كالمشافهين فيما إذا كان عموم الخطابات شاملا للمعدومين، نظرا إلى ان ارادة المقيد من المطلق من دون بيان القيد واهماله قبيح، باعتبار القاء الغائب في خلاف المراد، وكونه موجبا

لنقض الغرض، ولا يصدر عن الجاهل فضلا عن الحكيم العالم، فلا بد من اظهار القيد لئلا يوقعه في خلاف المراد، ومجرد وجدان الحاضر للشرط

[ولا يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق، مع إرادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك. وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيدا في الاحكام، لا الاتحاد فيما كثر] وهو الحضور لا يكفي في تقييد الاطلاق بالاضافة إلى الغائب الفاقد للشرط الكذائي المقصود بالخطاب على ما هو المفروض، وعلى هذا فيجب على الغائب الفاقد صلوة الجمعة بمقتضى الاطلاق المتبع بالاضافة إليه الذي يكشف منه عدم لزوم الاتحاد، بل يمكن استكشاف عدم شرطية الحضور بالاضافة إلى المشافه ايضا من ذالك الاطلاق، ضرورة انه لا يصح اختلاف الموضوع مع اتحاد التكليف. بخلاف ما إذا كان العام مختصا بالمشافه ولم يكن شاملا للمعدوم أو الغائب، فانه لا يصح معه التمسك بالاطلاق، فانه يمكن ان يراد منه المقيد بلا محذور من عدم بيان القيد والاغراء، فان عدم بيان شرط التكليف انما يكون قبيحا بالاضافة إلى المكلف بهذا التكليف لا مطلقا كما لا يخفى. وتوهم ان اطلاق الخطاب عند المشافه يكفي للغائب في التمسك به عند احتمال التقييد، مدفوع بان المخاطبين لما كانوا واجدين لما يحتمل ان يكون شرطا ما احتاجوا إلى بيان شرطيته، فان وجوده مغن عن البيان، فان البيان انما يكون لتحصيل الشرط، وهو حاصل بالاضافة إلى المشافه، ومعه لا يكون في البين ما يوجب رفع شرطية ما يحتمل ان يكون شرطا، وعلى هذا فلا يجب على الغائب صلاة الجمعة، فانه لا بد من اثبات اتحاده مع المشافه في الصنف حتى يحكم بالاشتراك في الحكم، وحيث لا دليل على الاشتراك الا الاجماع، ولا اجماع الا

[الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الانام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام، وإلا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الاحكام. ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنونين به لشك في شمولها لهم ايضا، فلولا الاطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في] في الصنف، ولا دليل على اتحاد الغائب مع المشافه في الصنف، ونفس دليل الاشتراك لا يفي بذلك كما لا يخفى. هذا. ولكن الثمرة الاولى، وهي حجية الظهور للمعدوم بناء على الشمول، وعدمها بناء على عدمه، ممنوعة، ضرورة ان بناء العقلاء الذي كان دليلا على حجية الظهور جار حتى على فرض عدم الشمول من غير تفاوت اصلا. وتوهم انه مع احتمال نصب قرينة عند المشافه يمنع عن الاتكال على الظهور في صورة عدم الشمول، مدفوع بان العقلاء لا يقفون عن الاتكال بصرف الاحتمال، بل يلغونه بلا اشكال، مثل صورة الشمول بلا فرق، هذا. مضافا إلى ان المعدوم كالموجود يكون مقصودا بالافهام، فان الناس كلهم يوم القيامة مسئولون عن مفاد الخطابات وان لم يعمهم الخطاب، ودليل الاشتراك يرشدنا إلى الاخذ بمضمونها كما لا يخفى. والثمرة الثانية ايضا ممنوعة، فانه يصح التمسك بالاطلاق في اثبات عدم دخل ما يفقده الغائب مما كان

المشافهون واجدين له لحضورهم عند السلطان، وفي اثبات الاتحاد مطلقا، ولو على فرض عدم الشمول، ضرورة ان كون المشافه واجدا للقيد لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن ان يتطرق إليه الفقدان وان صح فيما لا يتطرق إليه ذلك.

[الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيدا. فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام، واشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام. فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك] مضافا إلى ان وجوب السعي إلى صلوة الجمعة في مثل قوله تعالى: * (إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) * (١). انما يكون بعد الفراغ عما يشترط في انعقاد صلوة الجمعة ووجوبها، وليس في مقام بيان اصل وجوبها، حتى يؤخذ باطلاقه في رفع ما يحتمل دخله في ثبوت وجوبها، بل يكون من هذه الحيثية في مقام الاهمال والاجمال، فافهم. فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده يوجب تخصيصه به أو لا..... الخ اعلم انه وقع الخلاف بين الاعلام في انه إذا تعقب العام مثل قوله تعالى:

---

(١) سورة الجمعة: ١٠.

[وتعالى: * (والمطلقات يتربصن) * إلى قوله * (وبعولتهن أحق بردهن) * وأما ما إذا كان مثل: والمطلقات ازواجهن احق بردهن، فلا شبهة في تخصيصه به.] * (المطلقات يتربصن بأنفسهن) * ١) بضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله ذلك العام مثل * (وبعولتهن أحق بردهن) * فان الضمير فيها يرجع إلى الرجعيات من من المطلقات، هل يوجب تعقبه به كذلك تخصيص العام ببعض افراده كالرجعيات مثلا، أو لا يوجب ذلك، بل يبقى العام على عمومه، فيه اقوال: ذهب جماعة إلى التخصيص، وبعض إلى التوقف، والآخرون إلى عدم التخصيص. وجه الاختلاف في المسألة اختلاف انظارهم في تشخيص ما ينبغي ان يجعل كبرى في المقام، فجعله بعض من قبيل دوران الامر بين تعدد المجاز ووحدته كالعضدي، فانه قال: التصرف في الضمير بقانون الاستخدام، بارجاعه إلى بعض مرجعه لا يوجب الا مجازا واحدا، بخلاف التصرف في العام فانه يوجب التصرف في الضمير ايضا، ويلزم منه تعدد المجاز، وارتكاب المجاز الواحد اولى من تعدده، فينتج القول بعدم التخصيص. وجعله بعض آخر من قبيل تعارض المجازين باعتبار التصرف بالعام بالتخصيص، أو في الضمير بالاستخدام وارجاعه إلى بعض مرجعه بلا رجحان بينهما، فينتج القول بالتوقف. وجعله بعض آخر من الموارد التي فاتت منها القرينة الصالحة على خلاف ظاهرها، فالضمير الراجع إلى بعض افراد مرجعه يكون قرينة على تخصيص العام ببعض افراده. ولكن التحقيق على ما ذهب إليه المصنف قدس سره ان يقال: ان تعقب

(١) سورة البقرة: ٢٢٨. (*)

[والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الامر بين التصرف في العام، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الاسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعا وتجوزا، كانت أصالة] العام بضمير يرجع إلى بعض افراده لا يوجب تخصيصا بالاضافة إلى العام، وذلك لان الامر دائر بين رفع اليد عن احد الظهورين: (ظهور العام في العموم، وظهور الضمير في رجوعه إلى تمام افراد مرجعه) اما ان يتصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، واما ان يتصرف في الضمير بارجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه بالاستخدام، أو بارجاعه إلى تمام مرجعه ولكن مع التوسع في الاسناد، فان اسناد الحكم إلى البعض حقيقة، والى العام توسع ومجاز في الاسناد، ورفع اليد عن ظهور العام خلاف ما تقتضيه اصالة الظهور من حمل العام على العموم، فلا بد من حمله عليه كما يستقر عليه بناء العقلاء. ان قلت: هذا الاصل جار في الضمير ايضا، فان الظاهر من الضمير رجوعه إلى جميع افراد مرجعه، وهو يقتضي ان يكون المراد من المطلقات التي يرجع إليها الضمير الرجعيات فقط، فيدور الامر بين الظاهرين ولا مرجح في البين. قلت: نعم ولكن المتيقن من بناء العقلاء، الذي يكون دليلا على حجية الظهور، هو اتباع الظهور في تعيين المراد من اللفظ إذا شك في المراد، كما إذا شك في انه هل يراد من لفظ العام عمومه أو خصوص بعض افراده ؟، فالعقلاء يبنون على ان المراد منه العموم، بخلاف ما إذا كان المراد من اللفظ معلوما بالتفصيل، ولكن شك في كيفية استعماله هل يكون على نحو الحقيقة أو المجاز مطلقا سواء أكان المجاز في الكلمة أو في الاسناد، فانه لا بناء للعقلاء حينئذ على

[الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وإنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.] حمله على الحقيقة، كما هو الحال في الضمير في المثال، فانه معلوم ان المراد منه الرجعيات من المطلقات، وانما الشك في انه هل يكون على نحو الحقيقة باعتبار استعمال لفظ المطلقات في الرجعيات، فانها بهذا الاعتبار تكون تمام المرجع، والضمير موضوع لان يرجع إلى تمام افراد مرجعه، أو يكون على نحو المجاز باعتبار استعمال المطلقات في الاعم من الرجعيات، والضمير راجع إلى خصوص الرجعيات منها، فيعود الضمير إلى بعض مرجعه وهو خلاف ما وضع له. فظهر لك ان الشك في الضمير انما يكون في كيفية الاستعمال لا في المراد، وبناء العقلاء في مثله غير معلوم أو معلوم العدم، وعلى هذا فاصالة الظهور في المرجع العام تبقى سالمة، ويتعين التصرف في الضمير باحد الوجهين السابقين، وبالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة فيما إذا شك فيما اريد، لا فيما إذا شك كيف اريد. هذا. ولكن بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ يمكن ان يقال: ان الامر في المقام يدور في ارتكاب خلاف الظاهر بين الواحد والاثنين، بيان ذلك انه عرفت سابقا ان لفظ العام

مطلقا انما يكون مستعملا في العموم، وان لم يكن العموم مطلقا لما تعلق به، الارادة الجدية، وهذا المعنى جار ايضا في الضمير الراجع إلى العموم، فانه يمكن ان يشار به إلى تمام افراد مرجعه وان لم يكن مطابقا للارادية الجدية، بان تعلق الجد ببعض افراد مرجعه. إذا عرفت ذلك ظهر لك ان في المقام يدور الامر بين اعمال اصالة تطابق

[وبالجملة: أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف اريد، فافهم، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعد ما اشتمل عليه الضمير مما يكتنف به عرفا، وإلا فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الاصول، إلا أن يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبدا، حتى فيما أذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.] الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية في المرجع العام كالمطلقات في المثال، وبين اعمالها في الضمير الراجع إلى العام مثل " بعولتهن " في المثال، ثم اعلم ان اعمالها في طرف المرجع العام يتعين، ضرورة ان رفع اليد عنها في طرف الضمير الراجع إلى العام لازم لا محالة سواء اعملت في المرجع ايضا ام لا، باعتبار ان المرجع ان كان بتمام افراده متعلقا للارادة الجدية، كما يقتضيه اعمال اصالة العموم، فالضمير راجع إلى بعض ما يراد من المرجع، وان كان ببعض افراده متعلقا للارادة الجدية وبتمامه متعلقا للارادة الاستعمالية فالضمير راجع إلى بعض ما يراد بالارادة الاستعمالية، وعليه فلا وجه لرفع اليد عنها في طرف المرجع، والا يلزم من رفع اليد عنها خلاف الظاهر من جانبين: (المرجع والراجع) بخلاف رفع اليد عنها في الضمير الراجع، فانه لا يلزم الا خلاف الظاهر من طرفه. ولكن اقول في خصوص المثال المذكور: لا دوران في البين اصلا، ضرورة ان العامين من المرجع والراجع في حد ذاتهما يكونان سالمين في عمومهما من دون تناف في البين، غاية الامر انه لما قام الدليل على جواز رجوع الزوج إلى زوجته المطلقة بالطلاق الرجعي لا مطلقا يكون صارفا لما يقتضيه ظهور الضمير من العموم إلى الخصوص، فيبقى عموم المرجع على حاله من دون مزاحم، فان حكم المرجع انما يكون ثابتا لتمام افراده، بخلاف الحكم الثابت للضمير الراجع إليه

فانه يكون ثابتا لبعض افراد مرجعه بدليل خارج يدل على تعلق الارادة الجدية بالاضافة إلى الحاكم الثابت بحصة من الافراد، لا تعلقها بها باسرها. وبالجملة كلما قام دليل على حصر ثبوت الحكم لحصة من افراد العموم سواء أكان ناظرا إلى حكم المرجع العام كحكم التربص الثابت لعموم المطلقات مثلا، ام ناظرا إلى حكم الضمير الراجع إلى العام باعتبار مرجعه كحكم احقية الزوج برد المطلقات مثلا، نحكم على طبق الدليل بالاضافة إلى ما كان ناظرا إليه من احد الحكمين، ويبقى الآخر بلا مزاحم في البين، وعلى هذا فلا دوران بين الظاهرين أو المجازين. واما إذا قام الدليل على حصر الحكم بنحو الاجمال فيوجب الاجمال في العامين، ولا يمكن التمسك بهما، ويكون خارجا عن محل البحث. وان لم يقم دليل على الحصر يبقى العام والضمير على حالهما فيتبعان اتفاقا. نعم في الفرض الاول ان كان الدليل المخصص متصلا بالكلام المشتمل على الضمير يوجب الاجمال في العام والضمير، والى ذلك اشار المصنف قدس سره بقوله: لكنه إذا عقد للكلام ظهور في العموم.. الخ، وبقوله: الا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة.... الخ. اجاب عن عدم كون الدليل المخصص كذلك موجبا

للاجمال، وبيانه انه يمكن ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة والعموم تعبدا في اثبات الظهور، وان المستعمل فيه انما هو المعنى الحقيقي وهو العموم.

[فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور. وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الامر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت] قوله: فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف..... الخ اعلم انه لا اشكال في جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق لكن فيما إذا كان اللفظ دالا على ثبوت الحكم في غير محل النطق عرفا، وان لم يكن مدلولا مطابقيا للمنطوق، وكون اللفظ كذلك هو بان يكون اللفظ بنظر العرف توطئة للوصول إلى حكم غير المذكور، بحيث يعد المنطوق بنظره طريقا إليه. وبعبارة اخرى انما يكون المنطوق حجة في اثبات حكم المفهوم فيما إذا كان بحيث يفهم العرف منه ان المتكلم انما يكون بصدد بيان حكم ما يكون اشد مما ذكر في اللفظ، وانما عبر بالفرد الادنى تنبيها على حكم الاشد مبالغة، مثل قوله تعالى: * (فلا تقل لها أف) * فان العرف يفهمون منه انه تعالى انما يكون بصدد بيان حرمة ايذاء الوالدين، ولما كان قول اف من ادنى مراتب الايذاء عبر به عنه مبالغة. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن اللفظ بهذه المثابة وان حصل الظن منه بثبوت الحكم لغير المنطوق باعتبار استنباط المناط، فانه ليس بحجة الا من باب الظن

بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.] القياسي المجمع على بطلانه. نعم ان كان استنباط المناط بطريق القطع يكون حجة لكن باعتبار حجية القطع عقلا. وانما الاشكال والاختلاف في الاقوال يكون في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف بناء على حجية المفهوم. والتحقيق ان يقال ان البحث في المقام لا يقع تحت قاعدة كلية يستنبط بها حكم من الاحكام، بل لابد ان يكون الفقيه ناظرا إلى دليل العموم والمفهوم، فان كان احدهما اظهر من الآخر فهو المعول، والا لا بد ان يعامل معهما معاملة المهمل بان يعمل على ما يقتضيه الاصل، فربما يكون العام اظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط مثلا، كما في معارضة عموم التعليل في آية النبأ (١) مع المفهوم بالنسبة إلى خبر العدل الظني، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتمال على خبره، ومقتضى المفهوم ثبوت الاعتماد عليه، وعموم التعليل اظهر واقوى لا سيما مع اتصاله بالجملة الشرطية. وربما يكون الجملة الشرطية اظهر دلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، من شمول العام لمحل المعارضة، كما في قوله عليه السلام: " إذا كان الماء

(١) المراد بها " إذا جاءكم فاسق بنبأ.. ". سورة الحجرات آية: ٦. (*)

[ومنه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم، ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعول، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل. فصل الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الاخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة ؟ أقوال.] قدر كر لا ينجسه شئ " فانه بمفهومه يدل على ان الماء إذا لم يكن قدر كر يقبل النجاسة، وهذا معارض مع عموم " خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ " (١) في خصوص ما إذا لم يكن الماء قدر كر، فان مقتضى العموم عدم تنجسه بملاقاة النجاسة، ومقتضى المفهوم تنجسه بها، ولا يخفى اظهرية الجملة الشرطية في المفهوم من دلالة العام على شموله للفرد المذكور في المثال، وقس على ما ذكرناه سائر الموارد، وعليك بالموازنة والتأمل فيها حتى يظهر لك وجه التعارض وما يوجب تقديم احدهما على الآخر. قوله: فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل..... الخ وقع الخلاف بين الاعلام في ان الاستثناء الواقع عقيب جمل متعددة هل يكون له ظهور في رجوعه إلى الكل، أو في خصوص الاخيرة بعد الفراغ عن ان رجوعه إلى غير الاخيرة غير ظاهر، لخروجه عن طريق المحاورة، أو لا ظهور

---

(١) جامع الاحاديث ج ٢ ص ٤ عن السرائر والمعتبر. (*)

[والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الاخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم (رحمه الله) حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه، أنه محل الاشكال والتأمل. وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه، كتعدد المستثنى، لا يوجب تفاوتا أصلا في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاما أو خاصا، وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال، وتعدد] له اصلا. والتحقيق فيه ان يقال: لا ظهور له في واحد منها بالخصوص، لا في الكل ولا في خصوص الاخيرة، وان كان رجوعه إلى الاخيرة متيقنا على كل تقدير، واما غيرها من ساير الجملات فيكون مجملا ولا بد ان يعامل معها معاملة المجمل من الرجوع إلى الاصل. هذا كله بعد فرض امكان رجوعه إلى الكل، والا يتعين في خصوص الاخيرة. إذا عرفت ذلك فلا بأس بصرف العنان إلى بيان الامتناع والامكان ووجههما، فنقول وعلى الله الاتكال: ان معنى اداة الاستثناء مثل كلمة الا مثلا معنى حرفي، وقد عرفت في بحث الحروف سابقا ان المعنى الحرفي عبارة عن الارتباطات والاضافات الخاصة في الاشياء كالابوة والظرفية والاولية وغيرها، والحروف انما تكون موضوعة لارائة الارتباطات الكذائية ومن المعلوم انه ليس لهذه الارتباطات وجود في الخارج ولا في الذهن، فانها من الامور الاعتبارية التي ليس لها تحصل في الوجودين سوى

[المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوما، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الاخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقنا على كل تقدير، نعم غير الاخيرة أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الاصول.] منشأ اعتبارها ومبدء انتزاعها. والحاصل ان الحروف وما في معناها موضوعة لارائة الاشياء مرتبطة ومتخصصة بخصوصية، ولا يكون بحذائها معنى لا في الخارج ولا في الذهن، بحيث ان جردها اللاحظ عن متعلقاتها ولاحظها شيئا تخرج عما هي عليه من المعنى الحرفي وتصير معنى اسميا، وعلى هذا فلازم على المتكلم، إن اراد ان يلقي إلى المخاطب ما كان له ربط بينه وبين غيره، ان يلقى نفس المرتبطين مرتبطا من غير تجريد، والا يخرج عن كونهما مرتبطين، ويلزم نقض الغرض، فان الغرض من وضع الحروف افادة الارتباط. إذا عرفت ذلك ظهر لك الحال في اداة الاستثناء فانها وضعت لالقاء متعلقاتها في ذهن المخاطب مرتبطة بالربط الخروجي، ولا يكون ذلك الا بإلقاء نفس المرتبطين من المخرج والمخرج عنه مرتبطا بالربط الخروجي، ومعه لا يمكن الاخراج بها عن المتعدد في استعمال واحد، للزوم تعدد اللحاظ والنظر في آن واحد وهو باطل، فانه لا يمكن لحاظ اخراج شئ واحد عن شئ في عين لحاظ اخراجه عن شئ آخر، وهذا لا ينافي القول بكون الموضوع له بل المستعمل فيه في الحروف عاما، لان الغرض من وضع الحروف كما ذكرنا لا يكون الا لالقاء المرتبطين مرتبطا في ذهن المخاطب، بحيث ان جردهما اللاحظ عن الارتباط، ولاحظ الارتباط شيئا مستقلا، خرج عما هو عليه من المعنى الحرفي،

[اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدا، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعيا، لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحاكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل. فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد،] وبخروجه عنه يلزم نقض الغرض فافهم وتأمل. وعلى هذا فلا يمكن ارجاعه الا إلى جملة واحدة، ضرورة ان ارجاعه إلى ازيد منها يجعله نظير استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد في الامتناع كما حقق في محله، فانه في المقام لا يمكن القاء متعلقات مرتبطات في جملة في عرض القاء جملة اخرى كذلك. وإذا ظهر عدم صحة رجوعه إلى الكل ثبوتا فلا يبقى مجال لدعوى الظهور وعدمه في مقام الاثبات لانه فرع الامكان والثبوت، فالرجوع إلى الاخيرة متعين، لا من جهة انه هو القدر المتيقن، وعدم الرجوع إلى غير الاخيرة ظاهر من دون اجمال ولا يحتاج إلى اجراء اصل عملي اصلا. واما ما اختاره المصنف قدس سره من صحة رجوعه إلى الكل فهو انما يكون بملاك ان تعدد متعلقات الاخراج لا يوجب تعددا في اصل الاخراج حتى يلزم تعدد اللحاظ واستعمال لفظ واحد في اكثر من معنى، وفيه ما لا يخفى. قوله: فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد..... الخ اعلم ان البحث في المقام راجع إلى ان الخبر الواحد، بعد الفراغ عن حجيته بما هو هو، هل هو حجة ايضا إذا قابل الكتاب أو لا ؟

[بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الائمة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان. مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك. وكون العام الكتابى قطعيا صدورا، وخبر الواحد ظنيا سندا، لا يمنع عن التصرف في دلالته الغير القطعية قطعا، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا، مع أنه جائز جزما.] ان عمدة الادلة على العمل بالخبر الواحد في مقابلة عمومات الكتاب بعد السيرة هي الاخبار المستفيضة التي تكاد ان تكون متواترة، وهي باسرها مطلقة بحيث تشمل صورة المقابلة. ان قلت: مقتضى ذلك دوران الامر بين الاخذ بعموم الكتاب وبين الاخذ باطلاق دليل حجية الاخبار، فلا يكون في البين حديث التخصيص. قلت: نعم ولكن بعد فرض اطلاق الحجية انما يقع التعارض بين مدلول العام الكتابي وبين مدلول الخاص الخبري، ويدور الامر بين الاخذ بعموم العام والاخذ بالخاص، ولما كان الخاص نصا يكون قرينة على التصرف في العام ورفع اليد عن عمومه ويصلح لذلك بنظر العرف، بخلاف العام، فانه لا يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الخاص ورفع اليد عنه، فانه يلزم منه طرح الخاص رأسا. وما يتوهم ان يقع مستندا ودليلا على عدم حجية الخبر الواحد في مقابلة الكتاب، وعدم جواز تخصيصه به، من كون العام الكتابي قطعيا من حيث الصدور، بخلاف الخبر الواحد فان صدوره ظني، والظني لا يقاوم القطعي،

[والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع، كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. كيف ؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية، والاخبار الدالة على أن الاخبار المخالفة للقران يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الامام عليه السلام، وإن كانت كثيرة جدا، وصريحة الدلالة على طرح المخالف، إلا] مضافا إلى الاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للكتاب يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو انها زخرف على اختلاف مضامينها، وغيرها من الادلة التي تمسك بها المانعون ولم نذكرها هنا لسخافتها وعدم فائدة في ذكرها. مدفوع، اما الاول فبان الخبر الواحد بعد فرض حجيته وان كان ظني الصدور مساو للكتاب في الحجية وان كان الكتاب قطعي الصدور، فان المدار في اثبات الاحكام هي الحجية، مضافا إلى ان الكتاب وان كان من جهة الصدور قطعيا ولكنه من جهة الدلالة يكون ظنيا، كما ان الخبر الواحد ايضا وان كان بحسب الصدور ظنيا ولكنه بحسب الدلالة يكون قطعيا، فيكون الخاص بنظر العرف قرينة على التصرف في العام، ولا عكس. واما الثاني فبأن كثيرا من الاخبار التي تمسك بها المانعون يدل على عدم حجية الخبر الواحد مطلقا وان لم يكن مقابلا للكتاب مع ثبوت حجيته بالادلة الاربعة، وعلى هذا فيجب طرح تلك الاخبار، أو حملها على كونها في مقام رد الاخبار المجعولة من العامة، أو في مقام رد الاخبار الصادرة في الاصول، أو

[أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا، كيف ؟ وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جدا، مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا - وإن كان هو على خلافه ظاهرا - شرحا لمرامه تعالى وبيانا لمراده من كلامه، فافهم.] غيرهما. مضافا ان ان المراد من المخالفة هي المخالفة على وجه التباين، لا مطلق المخالفة، بل المخالفة في العرف هي المباينة لا غيرها، كيف لا تكون كذلك وقد علمنا صدور روايات كثيرة مخالفة لعموم الكتاب أو السنة جزما. ويحتمل قويا ان يكون المراد من تلك الاخبار انهم عليهم السلام لا يقولون غير ما هو قول الله تعالى واقعا وان كان على خلافه ظاهرا، بحيث يكون قولهم شرحا لمرامه تعالى وبيانا للمراد من كلامه سبحانه، فلا مخالفة اصلا كما لا يخفى. وذكر كلامه بتقرير آخر هكذا: اعلم أن التحقيق في المقام هو الجواز بلا ريب، فإنه ليس في البين ما يمنع عن ذلك سوى ما يتوهم من أن الكتاب قطعي الصدور والخبر الواحد ظني السند، وأن دليل حجية الخبر هو الاجماع والمتيقن منه هو ما إذا لم يوجد على خلافه دلالة، ومن الاخبار الدالة على عدم حجية الخبر في قبال الكتاب، وكلها مخدوش، أما الاول فلانه لا فرق بين القطعي والظني، في الحجية بعد تحققها، وأما الثاني فلان دليل الحجية ليس منحصرا بالاجماع، فإن العمدة هي السيرة وهي قائمة على الحجية مطلقا، وأما الثالث فلان الاخبار المذكورة إنما تدل على

[والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص. فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخا ومخصصا ومنسوخا، فيكون الخاص: مخصصا تارة، وناسخا مرة، ومنسوخا أخرى، وذلك لان الخاص إن كان مقارنا مع العام، أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا له. وإن كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاص أيضا مخصصا له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.] عدم حجية الخبر مطلقا وان لم يكن في قبال الكتاب أصلا كما لا يخفى على من أمعن النظر فيها حق النظر، ومراده قدس سره في أخر الفصل بقوله: " مع وضوح الفرق... الخ " هو بيان الفرق بينهما بأن النسخ لا بد وأن يثبت بالتواتر بخلاف التخصيص. قوله: فصل لا يخفى ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما... الخ اعلم ان البحث في هذه المسألة وان كان خاليا عن الفائدة العملية، فان جميع الاحكام ببركة الائمة الكرام عليهم السلام بينة لنا ناسخها ومنسوخها في عصر سيد الانام عليه وعلى عترته افضل الصلوة والسلام، ولا يكون شئ منها منسوخا بعد عصره ونحن بحمد الله سبحانه في راحة ببركات بياناتهم الكافية

[وإن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخا له، وإن كان الاظهر أن يكون الخاص مخصصا، لكثرة التخصيص، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قلة النسخ في الاحكام جدا، وبذلك يصير

ظهور الخاص في الدوام - ولو كان بالاطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى، هذا فيما علم تاريخهما. وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية. وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا، وأنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب، إلا أنه لا دليل على] في الاحكام إلى يوم القيام. لكن البحث فيها لا يخلو من فائدة علمية، فنقول: ان العام والخاص اما ان يكونا واردين في زمان واحد، فلا شبهة في كون الخاص مخصصا لا ناسخا، وكذلك الامر ان كان ورود الخاص بعد ورود العام وقبل حضور العام بالعام، بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور العمل بالمنسوخ باعتبار خلو الحكم المنسوخ في هذا الحال عن المصلحة واستلزامه اللغوية، والا فيحتمل كونه ناسخا وان كان الظاهر خلافه. واما ان يكون ورود الخاص بعد زمان ورود العام وبعد زمان العمل به، ففي هذه الصورة يتعين الخاص في كونه ناسخا لحكم العام، فان كونه مخصصا للعام يستلزم المحال، وهو الاغراء بالجهل من الحكيم المتعال، وهو ملاك قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة. واما ان يكون العام متأخرا عن ورود الخاص، وهذا ايضا على قسمين:

[اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الخاص لذلك في الدوام اظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيدا. ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصا وناسخا في الاول، ومخصصا ومنسوخا في الثاني، إلا أن الاظهر كونه مخصصا، وإن كان ظهور العام في عموم الافراد إقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جدا في الاحكام.] الاول ان يكون ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فلا شبهة في كون الخاص مخصصا للعام، ولا يجوز ان يكون العام ناسخا للخاص، لما ذكرنا من انه لا يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل. والثاني ان يكون ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، ففي هذه الصورة يدور الامر بين اصالة الظهور في الخاص باعتبار ظهوره في العموم الزماني، فيكون موجبا لرفع اليد عن عموم العام، فيصير الخاص مخصصا له، وبين اصالة الظهور في جانب العام باعتبار ظهوره في جميع الافراد، فيكون موجبا لرفع اليد عن عموم الخاص في الزمان، فيصير العام ناسخا لحكم الخاص، ولما لم يكن في البين ما يوجب التعيين، وذلك لعدم محذور تأخير البيان على فرض التخصيص، ولعدم ما يوجب عدم جواز النسخ على فرضه، فيتعارضان، فان كان في البين اظهر فهو المعول، والا فالمرجع هو الاصل. * * *

[ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتا، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتا، وإنما اقتضت الحلكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على

ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل. وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا، وإن كان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل، لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى، بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتملا عل مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الامر به، وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة، وإنما كان إنشاء الامر به أو إظهار دوامه عن حكمه ومصلحة.] قوله: ولا بأس بصرف الكلام..... الخ اعلم ان تصحيح النسخ بما لا يلزم منه محال، وبيانه على وجه لا يرد عليه اشكال بالاضافة إلى الاحكام الشرعية والامور التكوينية المخبر عنها بالاخبارات النبوية، يحتاج إلى بيان حقيقة النسخ، وهوان حقيقة النسخ بالاجمال عبارة عن تغير الارادة بعد ما تعلقت بالفعل واقعا وحقيقة، وهو الذي عبر عنه بالبداء المستحيل بالاضافة إلى البارئ تعالى شأنه، فانه بمعناه اللغوي عبارة عن الظهور بعد الخفاء، ولذا يقال لمن اراد فعلا وتوجه إليه ثم انصرف

[وأما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه، وإنما يخبر به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: * (يمحو الله ما يشاء ويثبت) * الآية، نعم من شملته العناية الالهية، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي [هو] من أعظم العوالم الربوبية، وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء، ولبعض الاوصياء، كان عارفا بالكائنات كما كانت وتكون. نعم مع ذلك، ربما يوحى إليه حكم من الاحكام، تارة بما يكون ظاهرا في الاستمرار والدوام، مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخرى بما يكون ظاهرا في الجد، مع أنه لا يكون واقعا بجد، بل لمجرد] عنه باعتبار انكشاف مفسدة فيه، أو وجود مانع: انه بدا له في ذلك، اي ظهر له ما كان مخفيا عليه، وهذا يستحيل بالاضافة إلى الواجب تعالى شأنه، لانه عالم بكل شئ، ولا يخفى عليه شئ، فيمتنع عليه النسخ، فان الفعل المأمور به مثلا ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه ونسخه، والا امتنع الامر به من رأسه. إذا عرفت ذلك فاعلم ان النسخ في اوامره تعالى بالنهي لا يستلزم تغيير ارادته، بل يكون اعلاما منه على غاية المنسوخ ونهايته فيما إذا تعلقت عن جد وحقيقة، واعلاما منه على عدم ارادته من رأسه فيما لا يكون مرادا من اول امره،

الابتلاء والاختبار، كما أنه يؤمر وحيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولا، ويبدي

ما خفي ثانيا. وإنما نسب إليه تعالى البداء، مع أنه في الحقيقة الابداء، لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه في ذاك الباب كما لا يخفى على أولي الالباب ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا، وعلى النسخ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الامر بينهما في المخصص، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا، وعلى النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.] كالاوامر الامتحانية، مثل امر ابراهيم بذبح اسماعيل على نبينا وآله وعليهما السلام، وانشاء الامر به في الاوامر الامتحانية، أو اظهار دوامه واستمراره في مقام الظاهر في غيرها انما يكون لمصلحة وحكمة، وكذلك الامر في التكوينيات، فانه يمكن الاخبار عن وقوع شئ في الاستقبال مما لا يقع باعتبار كونه معلقا على امر غير واقع بعد لاجل مصلحة في الاخبار أو الاظهار، ففي الحقيقة البداء بالاضافة إلى الله سبحانه الاظهار بعد الاخفاء، لا الظهور بعد الخفاء.

المقصد الخامس المطلق والمقيد

[المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الاعلام، بعدم الاطراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين، فصل عرف المطلق... الخ اعلم أنه قد عرف المطلق بما لا يخلو عن الاشكال والنقض والابرام، والتحقيق فيه ان يقال: ان المطلق عبارة عن مفهوم كلي منتزع عن كثراته ومصاديقه، وله سعة لا تأبى عن تقييده بشئ كمفهوم الانسان مثلا، وذاك المفهوم الكلي المنتزع يكون عاما منطقيا، ويقع مرأتا للعام الاصولي الذي هو عبارة عن الكثرات، بجميع اقسامه من المجموعي والاستغراقي والبدلي. ولا يخفى ان الاقسام المذكورة لا تكون مأخوذة في نفس العام، بل باعتبار وقوعه متعلقا للاحكام، فانه تارة تلاحظ الكثرات مجموعا ومركبا وتعتبر شيئا واحدا في وقوعها متعلقة للحكم، بحيث لو خلت من واحد منها لما كانت

والابرام، وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم، وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.] مأمورا بها، فبهذا الاعتبار يسمى بالعام المجموعي، وتارة تلاحظ بانفسها من غير اعتبار الوحدة والتركيب فيها، بحيث يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ويتكثر الحكم بتكثرها، وبهذا الاعتبار يسمى بالعام الاستغراقي، ومرة اخرى تلاحظ الكثرات بأنفسها ولكن يتوجه الحكم إلى واحد منها لا بعينه، بل على سبيل البدلية، وبهذا الاعتبار يسمى بالعام البدلي، والبحث في اقسام

العام وان كان خارجا عن المقام الا انا ذكرناه هيهنا تبرعا لفائدة لا تخفى. إذا عرفت ذلك فاعلم انه اختلف الاصوليون في ان اسم الجنس هل يكون موضوعا للماهية اللابشرطية، أو يكون موضوعا للفرد الشايع الصالح اطلاقه على كل فرد، والتحقيق فيه ان يقال: ان نزاع القوم ان كان راجعا إلى البحث عن ان هذا المفهوم اعني مفهوم اسم الجنس الذي يكون بالحمل الذاتي الاولي اسم الجنس، لا مصاديقه كالالفاظ الموضوعة للجنس والطبيعة مثل لفظ الانسان أو الحيوان وغيرهما من سائر الالفاظ الموضوعة التي تكون بالحمل الشايع اسم الجنس. فمعلوم انه لا يكون له وضع اصلا، بل يكون مجرد اصطلاح، ولا يترتب عبليه اثر، واطلاق هذا المفهوم على الالفاظ الموضوعة للجنس انما يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار الوضع، فالبحث فيه بهذا الاعتبار غير مفيد. وان كان النزاع راجعا إلى البحث عما يكون مصداقا لهذا المفهوم الذي يكون بالحمل الشايع اسم الجنس كمصاديق الالفاظ الموضوعة للطبيعة مثل الفاظ الانسان والفرس والبياض والسواد وغيرها من الفاظ الكليات واسمائها

[فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلا ملحوظا معها، حتى لحاظ أنها كذلك.] من الجواهر والاعراض، فهو وان كان محلا للتوجه والنظر، الا انه لا بد من ملاحظة كل لفظ بنفسصه، فان كان ظاهرا في معنى يؤخذ به، وان لم يكن ظاهرا في معنى يصير مجملا، فربما يكون لفظ ظاهرا في فرد شايع صالح لان يصدق ويطلق على كل فرد مثل لفظ رجل بالتنوين، فانه ظاهر في الفرد الشايع ويصح ان يطلق على كل فرد من الرجال. وربما يكون لفظ ظاهرا في الماهية كالرجل بلا تنوين، فانه ظاهر في الطبيعة والماهية، وهو ما يتبادر من هذا اللفظ في الذهن فيما إذا اطلق، وغير هذا اللفظ من الالفاظ التي تتبادر منها عند اطلاقها الطبايع والماهيات كلفظ الانسان، والحيوان والفرس وغيرها، وذلك لان البحث فيه لا يقع تحت قاعدة كلية تحتاج إلى اثباتها وتنقيحها بالبحث عنها وفيها. قوله: فمنها اسم الجنس كانسان ورجل وفرس..... الخ المراد من اسم الجنس في كلامه ما يكون اسم الجنس بالحمل الشايع كما يظهر من تمثيله بلفظ الانسان وغيره. إذا عرفت ذلك فاعلم انه اختلفوا في ان هذه الالفاظ والاسماء للكليات التي يطلق عليها المطلق هل تكون موضوعة لها بشرط الارسال الذي يعبر عنه بشرط شئ، أو يكون موضوعة لها بشرط عدم لحاظ شئ معه اصلا وهو الذي يعبر عنه بالماهية اللابشرط القسمي، أو يكون موضوعة لنفسها وافهام ماهيتها بما هي هي من دون لحاظ شئ حتى عدم اللحاظ، بل يكون الموضوع له فيها

[وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شئ أصلا الذي هو المعنى بشرط شئ، ولو كان ذاك الشئ هو الارسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى، مع بداهة عدم] صرف المعنى، ويعبر عن هذا القسم بالماهية اللابشرط المقسمي. والتحقيق كما عليه اهل التدقيق هو الاخير، وذلك لانه لا يتبادر منها عند اطلاقها الا نفس المعنى، ولوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا

عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط فيها كما لا يخفى، مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط الارسال والعموم على فرد من الافراد، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فانه كلي عقلي لا موطن له الا في الذهن، فلا يمكن انطباقه على الافراد، بداهة ان مناط صدق المفهوم على الفرد وانطباقه معه هو الاتحاد بحسب الوجود خارجا. فلما انجر الكلام إلى هذا المقام فلا بأس لبيان ما ذكر للماهية من الاقسام. فاعلم ان الشيخ الرئيس ذهب إلى ان الماهية تنقسم إلى ثلثة اقسام: الاولى الماهية بشرط شئ، وهي التي لوحظت بشرط كونها مع شئ، والثانية الماهية بشرط لا، وهي التي لوحظت بشرط ان لا يكون معها شئ، والثالثة الماهية لا بشرط، وهي التي لوحظت نفسها من دون اعتبار كونها مع شئ أو عدم كونها مع شئ. ثم اورد المتكلمون على كلام الشيخ بانه يلزم منه اتحاد القسم والمقسم مع انهما متغايران، وذلك لان الماهية للابشرط التي فرض كونها من الاقسام انما تكون نفسها بما هي، والمفروض ان نفسها جعل مقسما فيتحد القسم والمقسم، وتصدى بعضهم للجواب بما حاصله ان للابشرط القسمي يغاير اللابشرط

[صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعابا، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا ؟ ومنها: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.] المقسمي فان القسمي يعتبر فيه مضافا إلى لحاظ نفس الماهية لحاظ عدم لحاظ شئ معها، بخلاف المقسمي فانه لا يعتبر فيه ازيد من لحاظ نفسها كما لا يخفى. ولكن يرد عليه ان التغاير بهذا الاعتبار يخرج هذا القسم عن اقسام الماهية. والتحقيق فيه على ما افاد السيد الاستاذ مد ظله ان يقال: ان الاقسام المذكورة لا تعتبر بالاضافة إلى نفس الماهية، بل انما تعتبر بالاضافة إلى لحاظها بلا اشكال يرد عليه، وذلك لان لحاظ الماهية ينقسم إلى الاقسام المذكورة من دون اتحاد في البين ابدا، فان لحاظ الماهية يصير مقسما، ثم ان قارنه لحاظ شئ معها يكون بشرط شئ، وان قارنه لحاظ عدم شئ معها يكون بشرط لا، وان قارنه لحاظ عدم لحاظ شئ يكون لا بشرط، ويمكن تسمية هذا القسم بلا بشرط القسمي، كما يمكن تسمية اصل لحاظ الماهية الذي كان مقسما لهذه الاقسام بلا بشرط المقسمي، فافهم. قوله: ومنها علم الجنس كاسامة..... الخ اعلم انه اختلفوا في مثل لفظ اسامة مما يعامل معه معاملة المعرفة في جعل مبتداء ووقوعه ذا الحال، في انه هل يكون موضوعة للجنس والطبيعة بما هي هي،

[لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شئ معه أصلا كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتاويل، لانه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده] وصرف المعنى من دون تقيد بشئ، والتعريف فيه لفظي لا

معنوي، أو يكون مقيدا بشرط التعين الذهني، والتعريف فيه تعريف معنوي ؟ والتحقيق هو الاول، وذلك لانه يصح حمله واطلاقه على الفرد الخارجي من دون تأويل وبلا عناية التجريد، مع انه لو كانت موضوعة للمعنى بشرط كونه متعينا بالتعين الذهني لما صح الاطلاق والحمل على الخارجيات الا بالتأويل والتجريد، لان تقييده بمثله يصيره كليا عقليا لا موطن له الا في الذهن، وبهذا الاعتبار لا يصدق على الخارجيات الا بالتجريد عن خصوصية اللحاظ لان وضع اللفظ لخصوص معنى يحتاج في صدقه على الخارجيات إلى تجريده عن الخصوصية عند الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم. ان قلت: انما يحتاج إلى التجريد فيما إذا كان القيد اعني اللحاظ داخلا في المعنى، واما ان لم يكن كذلك، بل كان القيد خارجا والتقيد داخلا، نظير الوضوء بالاضافة إلى الصلوة مثلا، فانه خارج عن الصلوة، وتقيدها به داخل فيها، بمعنى عدم صحتها بدون ذلك، والمقام كذلك، فان نفس اللحاظ خارج عن معنى اللفظ، مع ان تقيده بهذا اللحاظ داخل في المعنى ومعه لا حاجة إلى التجريد اصلا. قلت: لما كان التقيد معنى حرفيا ولا يكاد يكون له تحصل الا بوجود

[عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم. ومنها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على اقسام: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص] المرتبطين، فلا محالة يكون القيد الذي يكون احد طرفي التقييد داخلا في المعنى كنفس المقيد كما لا يخفى، فلا يكاد يصدق على الخارجيات الا بالتجريد، وقد عرفت صدقه عليها بلا عناية. قوله: ومنها المفرد المعرف باللام..... الخ اعلم انه ينبغي البحث في مقامين: الاول في مدخول اللام بما هو مدخول، والثاني في اللام الداخلة عليه، اما البحث في الاول فهو ان المفرد المعرف كلفظ " الرجل " مثلا على المعروف والمشهور يكون على اقسام: المعرف بلام الجنس، والمعرف بلام الاستغراق، والمعرف بلام العهد باقسامه، والمصنف قدس سره بعد نقل قول المشهور قال: الظاهر ان ما يستعمل فيه المدخول هو ما يستعمل فيه غير المدخول، اعني ما يطلق عليه اسم الجنس بالحمل الشايع كلفظ رجل مثلا، بلا تفاوت اصلا بل يكون المستعمل فيه في كليهما واحد، وهو نفس الماهية، والخصوصيات المذكورة من الاستغراق، والجنس، والعهد باقسامه انما تستفاد من القرائن المقامية أو المقالية أو غيرهما بنحو تعدد الدال والمدلول، هذا. ولكن ما نسب المصنف قدس سره إلى المشهور من الاقسام خلاف ما عليه المشهور، بناء على ما استفاده الاستاذ مد ظله من كلماتهم، فانه بناء على ما استفاد ذهب إلى ان اللام على قسمين: الجنس، والعهد، ولا ثالث، والمعرف به ايضا باعتبار كذلك، واما انحاء الاختلاف من الاستغراق وغيره فانما يأتي من

[اللازم، أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه الغير المدخول. والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف، ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني، وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الاشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع

الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.] قبل تعلق الاحكام ووقوع المدخول متعلقا لها، والا فالمدخول ليس الا الطبيعة. واما البحث في الثاني فهو ان اللام على ما هو المعروف انما يكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني، واما في العهد الذهني فيطلق ويراد منه فرد ما لا على التعيين، وهو خلاف التحقيق، فان التحقيق كما ذهب إليه المصنف قدس سره ان اللام انما يكون للتزيين ولا اشارة فيه إلى فرد للتعيين، واستفادة الخصوصيات انما تكون من القرائن التي لا بد منها على كل حال، والدليل على انه لا يكون للتعريف انه لا يصح حمل المعرف باللام على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا في الذهن، بل لا بد من التجريد عنه. والتحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ انه لا مانع من الالتزام بان اللام انما تكون موضوعة لايجاد الاشارة إلى مدخوله بما يراد من المدخول من ارادة الجنس، أو الفرد أو الافراد، ثم انه لما كان من شرط الاشارة ان يكون للمشار إليه جهة تعين للميز ومن يراد افهامه بالاشارة بها يصلح انتهاء الاشارة

[هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغوا، كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بإفادة اللام للاشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة، لو لم تكن مخلة، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيدا.] إليه، ونفس المدخول لا يفي بذلك، فلا بد ان يكون للمشار إليه جهة تعين من الذهن ان كان المراد من المدخول نفس الطبيعة، كما في قولك: " الرجل خير من المرئة "، أو الخارج من حضور كما في قولك للجالس عندك: هذا الرجل كذا، أو سبق ذكر كما في قوله تعالى: * (فعصى فرعون الرسول) * (١)، وخصوصيات الاشارة انما تستفاد بدوال اخر، واللام مستعمل في مفهوم الاشارة ومطلقها كما لا يخفى. وما افاده المصنف قدس سره من ان لازمه ان لا يصح حمل المعرف على الافراد الا بالتجريد، فليس كما افاده، فانه انما يلزم فيما إذا كانت مفيدة لتقيد مدلول المدخول بكونه مشارا إليه بالاشارة الذهنية، فيكون مدلول الرجل مثلا الرجل الموصوف بكونه مشارا إليه بالاشارة الذهنية، بخلاف ما إذا كانت اللام آلة لايجاد الاشارة كما هو الحق فيها، فانه لا يلازم منه ذلك، ضرورة ان الشئ إذا وقع مشارا إليه لا يوجب تقيده بمفهوم المشار إليه، نعم يصير مصداقا لهذا المفهوم، ويكون مشارا إليه بالحمل الشايع، هذا مع ان المشير إذا اشار إلى شئ لا يلتفت الا إلى نفس ذلك الشئ، من دون التفات إلى اشارته.

[وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العمنوم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعين (٢)، حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد، وذلك لتعين المرتبة الاخرى، وهي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة] فتلخص مما ذكرنا انه لا مانع من القول بان اللام موضوعة للاشارة، وآلة لايجادها، هذا في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فلا دليل

عليه، ولكن يمكن دعوى تبادر الاشارة إلى الماهية في مثل " الرجل خير من المرئة " كما يشهد وجداننا بطريق الجزم بتبادرها في العهد الخارجي بقسميه: الحضوري، والذكري، وقد مر مثالهما، وبالجملة تبادر الاشارة في العهد الخارجي بقسميه قطعي، وفي الذهني ظني. قوله: واما دلالة الجمع المعرف باللام..... الخ اعلم انه لما كان الجمع ذا مراتب كثيرة، منها الاستغراق، وهو أعليها، ولم يكن لاحد منها تعين الا للاعلى، والمعروف ان اللام انما يكون للتعيين، ويدل عليه بضميمة المقدمتين، ذهب المعروف إلى دلالة اللام فيه على الاستغراق والعموم، ولكن التحقيق على ما ذهب إليه المصنف قدس سره انه لا تدل اللام على العموم بهذا المبنى (اي على مبنى المعروف على ان اللام انما يكون للتعيين، ولا تعين لمراتب الجمع الا مرتبة الاستغراق، ولذلك تكون اللام اشارة إلى الاستغراق) ووجه عدم الدلالة على المبنى المعروف، انه لا تنحصر المرتبة المتعينة في الاستغراق حتى تكون اللام اشارة إليها تعيينا كما توهمه المعروف، بل تكون مرتبة اخرى هي متعينة ايضا وهي اقل مراتبه، وهو الثلثة، ولا معين بل ولا مرجح لدلالة اللام على انها تكون اشارة إلى المرتبة العليا، ولا تكون اشارة إلى المرتبة

[اللام على الاشارة إلى المعين، ليكون به التعريف، وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظا، فتأمل جيدا. ومنها: النكرة مثل (رجل) في (وجاء رجل من أقصى المدينة) أو في] الدنيا، مع انهما من هذه الجهة على السواء كما لا يخفى. وعلى هذا فلا بد في دلالة اللام على العموم من التماس دليل، ولا يكون الا الوضع، واثباته مشكل، وعلى ما ذكرنا فتعريف الجمع المعرف باللام يكون لفظيا، لا معنويا كما توهمه المعروف، هذا. واما التحقيق على ما افاد السيد الاستاذ في المقام فهو ان ما ذكره المصنف في رد دليل المعروف (من عدم انحصار المرتبة المتعينة في الاستغراق، بل الاقل ايضا متعين) مخدوش، ضرورة عدم تعين المرتبة الاقل وهي الثلاثة، فانها كلي مردد بين كثيرين فان الثلاثة يصدق على كل ثلث وثلث، وهكذا، والصواب في الجواب عن دليل المشهور هو ان دلالة اللام على الاشارة مستلزمة لدلالة الجمع على العموم، لا العكس، لعدم انحصار وجه دلالة الجمع على العموم في دلالة اللام عليه، إذ يمكن ان يكون مجموع اللام ومدخولها دالا عليه. إذا عرفت ذلك فاعلم انه بعد دلالة الجمع المعرف على العموم جزما يمكن ان يكون الوجه في الدلالة وضع اللام لذلك، ويمكن ان يكون المجموع دالا على العموم، ويمكن ان يكون الوجدان باعتبار ارتكاز مقدمات الحكمة لديه دالا على ذلك، والكل محتمل، والاخير اقرب وأتم، فتأمل. قوله: ومنها النكرة..... الخ اعلم انه اختلفوا في مدلول النكرة، اي ما يكون نكرة بالحمل الشايع كلفظ رجل مع التنوين على اقوال: فذهب بعض إلى ان مدلول النكرة مثل

[(جئني برجل) ولا اشكال أن المفهوم منها في الاول، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل. كما أنه في الثاني، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصة من الرجل، ويكون كليا ينطبق على كثيرين، لا فردا مرددا بين الافراد.] رجل جزئي وشخصي، غاية الامر انه لا يكون شخصا معينا، بل يكون مرددا بين الاشخاص والجزئيات، والا يخرج عن كونه نكرة ويصير

معرفة، ولذلك عبر عنه بانه فرد مردد بين الافراد، والدليل على جزئيته هو تقييده بالوحدة، فلا يصدق إلى على واحد من الافراد، مع ان الكلي لا يمتنع صدقه على كثيرين كطبيعة الانسان، فظهر بذلك ان مفاد لفظ رجل بالتنوين جزئي، بخلاف رجل بدون التنوين فان مفاده كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين وجميع الافراد. وذهب بعض المحققين كالمصنف قدس سره، على ما يترائى من عبارته، إلى التفصيل بين ما إذا وقع متعلقا. للاخبار كما في مثل * (جاء رجل من اقصى المدينة) * فقال بالجزئية، وبين ما إذا وقع متعلقا للامر فاختار الكلية، والدليل على التفصيل هو ان مفاد مثل رجل في * (جاء رجل) * هو الفرد المعين واقعا، وهو يكون جزئيا حقيقيا يمتنع صدقه على غيره وان كان محتمل الانطباق على غير واحد من زيد، وبكر، وخالد، وغيرهم عند المخاطب في بعض الاحيان لجهله بشخصه الجائي، وهذا الاعتبار وان كان موجبا لصدق عنوان النكرة عليه، الا انه لا يكون موجبا لكليته، فان الرجل الجائي لا يصدق على غيره، وان كان الجاهل بشخصه يحتمل انطباقه وصدقه على غير واحد. وهذا بخلاف ما إذا كان واقعا من متعلقات الامر، فان مفاده كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين، وذلك لان المفهوم من رجل في " جئني برجل " هو الطبيعة

[وبالجملة: النكرة - أي [ما] بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إماهو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصة كلية، لا الفرد المردد بين الافراد، وذلك لبداهة كون لفظ (رجل) في (جئني برجل) نكرة، مع أنه يصدق على كل من جئ به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كليا قابلا للانطباق، فتأمل جيدا.] المقيدة بمفهوم الوحدة، وهي كلي منطبق على غير واحد من الافراد، وتقييدها بمفهوم الوحدة لا يصيرها جزئيا، فان مفهوم الوحدة ايضا كلي منطبق على الوحدات، وانضمام مفهوم كلي بمفهوم آخر لا يوجب جزئيته، والدليل على كلية مفاد " رجل " مع تقيده بالوحدة هو صدقه على كل من جيئى به من الرجال، ولا نعني بالكلي الا ذلك، فبطريق الان يستكشف بان مفاد مثل " رجل " بالتنوين هو الكلي، والا يلزم أن لا يصدق على واحد من افراد الرجل، فان كل واحد من افراده هو هو، وهذا خلاف ما تخيله القوم من مفاد " رجل " فان مفاده عندهم هو الفرد المردد وهو عبارة عن كونه هذا أو غيره، وهذا المعنى لا يصدق على واحد من الافراد، فان كل واحد منها هو هو، لا هو أو غيره. وذهب السيد الاستاذ مد ظله العالي من ان مفاد النكرة مثل لفظ " رجل " كلي مطلقا، سواء أكان متعلقا للاخبار كما في " جاء رجل " أم متعلقا للانشاء كما في " جئني برجل " بلا تفاوت في نفس مدلول لفظ النكرة أصلا، والوجه في ذلك ان مدلول لفظ " رجل " هو الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدة، وقد عرفت انه كلي، ووقوعه متعلقا للحكم الاخباري لا يخرجه عن الكلية، فان وقوع شي ء متعلقا بشئ آخر لا يغيره عما هو عليه من المعنى ولا يفيد لو لم يكن مضرا، فانه يستلزم

[إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصح لغة. وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون

لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صح ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعا لما] ان يكون المتأخر عن الشئ مأخوذا فيه، وهو باطل جدا، فالحق عدم الفرق بين المقامين في معنى لفظ رجل، وما يترائى من الفرق بينهما انما يكون خارجا عن مفاد اللفظ، وهي في مقام ثبوت الحكم له، فان القضية الخبرية لما كانت حاكية عن ثبوت الحكم المحكي، مثل المجئ لموضوع الحكم، وثبوت المحمول للموضوع خارجا ثابت بشخصه ووجوده، لذا يترائى من لفظ رجل انه حاك من الشخص، مع انه مستعمل في معناه الكلي، وهذا بخلاف القضية الانشائية، فان الحكم الانشائي فيها انما يكون ثابتا للطبيعة في الذهن ومتعلقا بها قبل وجودها لنفسها ولو باعتبار وجودها. قوله: إذا عرفت ذلك اي إذا عرفت الالفاظ التي يطلق عليها مفهوم لفظ المطلق من الجنس كلفظ رجل، والمفرد المعرف كلفظ الرجل، والنكرة كلفظ رجل بالتنوين. قوله: فالظاهر عندهم صحة اطلاق المطلق.. الخ اعلم انه وان عرف المطلق في اول البحث الا انه لا بأس ببيانه هنا ايضا لعدم خلوه عن الفائدة، فنقول: قد فسره جماعة بما لا يشتمل اسم الجنس من انه عبارة عما دل على شايع في جنسه، ومعناه انه عبارة عن حصة متملة لحصص كثيرة، وهذا لا ينطبق الا على النكرة كلفظ رجل بالتنوين، فانه فرد شايع في

[قيد بالارسال والشمول البدلي، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق، إلا أن الكلام في صدق النسبة، ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطروء القيد غير قابل، فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلا منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلا، كما لا يخفى. وعليه لا يستلزم التقييد تجوزا في المطلق، لامكان إرادة معنى لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنما استلزامه لو كان بذاك المعنى، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد، كان مجازا مطلقا، كان التقييد بمتصل أو منفصل.] جنس الرجل، وحصة محتملة لحصص كثيرة من افراد الرجال، فلا يشتمل أسم الجنس فانه ليس كذلك. وفسره جماعة كالشهيد بما لا يشمل النكرة من انه عبارة عن اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي، فان لفظ النكرة لا يدل عليها بما هي هي، بل يدل على فرد منها شايع فيها، مع ان القوم طرا قد عاملوا مع كل واحد من الجنس والنكرة معاملة المطلق فانهم إذا وقفوا على كلام يكون فيه لفظ اسم الجنس أو النكرة من غير ان يكون فيه قيد، واحتملوا وجوده تشبثوا في كل واحد منهما في رفعه باصالة الحقيقة أو بمقدمات الحكمة على حسب آرائهم في ذلك، فالحري احالة التحديد إلى ما يستفاد من لفظ المطلق لغة، فانه فيها عبارة عما ارسل عنانه، فيشمل كل واحد من المهية المطلقة والنكرة. إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد نسب إلى المشهور من ان المطلق عندهم موضوع لما قيد بالارسال والسريان، والتحقيق كما عرفت انه موضوع لنفس المعنى وصرفه، وتوصيفه بالارسال خارج عن معناه اللفظي، ولا دليل على دخله فيه ان لم يكن مخلا ومضرا، وكيف كان فإذا ورد مطلق في كلام مقيدا بشئ مثل " اكرم رجلا عالما " مثلا، فعلى الاول يستلزم التجوز لفقد الارسال والسريان مع

[فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعا، وأن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجا عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي

تتوقف على مقدمات:] التقيد، وان قلنا بتعدد الدال والمدلول، وقلنا باستعمال الرجل في الرجولية، واستعمال العالم في من حصل له العلم، الا انه لا محالة يوجب التقيد، ومعه لا يكون ارسال وسريان. واما على الثاني فلا يستلزم التجوز اصلا لمكان ارادة الرجولية من لفظ رجل، وارادة العالمية من لفظ العالم بنحو تعدد دال والمدلول، نعم ان اريد من لفظ " رجل " في المثال المذكور الرجولية والعالمية كلتاهما يكون لا محالة مجازا، وارادة مثل ذلك محل اشكال بل منع. قوله: فصل قد ظهر لك انه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعا..... الخ إذا عرفت تفسير المطلق على مذهب المشهور وغيره فاعلم ان نتيجة المذهبين تظهر في مقامين: الاول ما ذكرناه آنفا من انه بناء على تفسير المطلق بالماهية المرسلة يستلزم التجوز في لفظ المطلق إذا قيد بشئ، بخلاف القول بانه موضوع للماهية المبهمة فأن تقييده بشئ لا يوجب التجوز فيه كما لا يخفى. والثاني في مقام اخذ الاطلاق مع احتمال التقيد، فانه على الاول يتمسك بأصالة الحقيقة في احراز الاطلاق فيما إذا احتمل التقيد، وذلك لانه ان كان المطلق بحسب الواقع مقيدا يكون مجازا لما ذكرنا، وكونه مجازا خلاف ما يقتضيه

[إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الاهمال أو الاجمال. ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين. ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال] اصالة الحقيقة، ففي مقام الشك واحتمال التقييد يتمسك في رفعه باصالة الحقيقة، فان وجود القيد مناف لاطلاقه، بخلاف القول الثاني فانه عليه لا مجال للتمسك باصالة الحقيقة في احراز الاطلاق، لان المطلق وان كان بحسب الواقع مقيدا لا يكون مجازا، فلا يكون مخالفا لما يقتضيه الاصل المذكور، فلا بد من احراز الاطلاق في مقام الشك ان يتمسك بمقدمات الحكمة. ولكن السيد الاستاذ اعترض على ما ذكر بان مراد القوم بالاطلاق هو ان الطبيعة ان كانت تمام الموضوع للحكم بأن يكون لحيثية اخرى دخل في موضوع الحكم فيسري الحكم إلى جميع ما هو مصداق لها بما هي هي، وذلك لانه ان كان ثبوته لبعض الافراد دون بعض، فلا بد ان يكون للخصوصية الفارقة بين هذا البعض والبعض الآخر دخل في الموضوع وقد فرض عدم دخله، ويسمونه مطلقا. وان كانت الطبيعة بعض الموضوع بان كان لحيثية اخرى زائدة عليها مثل حيثية العلم بالاضافة إلى طبيعة الرجل دخل في الموضوع، فتكون الطبيعة بعض الموضوع، وعليه فلا يسري الحكم إلى جميع الافراد، بل مقصور بما إذا وجدت فيه الحيثية المفروضة ويسمونه مقيدا. والمراد بالسريان في كلماتهم هذا، وهو لا ينافي القول بان الموضوع له في المطلقات هو الماهية المبهمة ونفس المعنى كما لا يخفى.

[بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لاخل بغرضه، حيث أنه لم ينبه مع أنه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الاولى، إلا في مقام الاهمال أو الاجمال، ومع انتفاء الثانية، كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة،] وان لم يكن مرادهم بالسريان ما ذكرناه فلا محل له، وذلك لان السريان الذي اعتبروه في الموضوع له لا يخلو عن ثلث: الاول في مرتبة ذات المعنى مع قطع النظر عن الوجود وتعلق الحكم، والثاني في مرتبة الوجود مع قطع النظر عن تعلق الحكم، والثالث

في مرتبة تعلق الحكم، واعتبار كل واحد من الثلاثة في موضوع الحكم باطل جدا. اما الاول فلانه لا معنى لسريان ذات الطبيعة في افرادها واتحادها معها وهو حاصل في الطبيعة بذاتها من دون احتياج إلى اعتباره كما لا يخفى. واما الثاني فلان كل وجود من الطبيعة لا يخلو من حيثية زائدة على نفسها بل حيثيات شتى، فلا معنى لسريان الوجود واخذه في المعنى الموضوع له، مع انه لا يمكن هذا الاعتبار بالاضافة إلى الوجودات الا ان يرجع إلى جامع، وليس الا ذات الطبيعة، فيرجع إلى الاول ويرد عليه ما ورد عليه. واما الثالث فلان اعتبار سريان الحكم إلى كل فرد من افراد الطبيعة وان كان له محصل كما بيناه آنفا، الا انه لا يمكن اخذه في الموضوع له لانه متقدم على الحكم وتعلقه، والحكم متأخر عن الموضوع، فتأمل. وبالجملة فلا يصح النسبة المذكورة إليهم، بل لا اظن انهم تفوهوا به لما عرفت من سخافته. فان قلت: فما الوجه في تمسكهم باصالة الحقيقة في اثبات الاطلاق ورفع التقييد والتجوز، مع انه يلائم القول بان الارسال ماخوذ في الموضوع له، فانه

[لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخل ببيانه، فافهم.] عليه كما عرفت يلزم التجوز في مقام التقييد، لفقدان السراية مع التقييد ؟ قلت: ان تمسكهم باصالة الحقيقة في رفع التقييد ليس لما ذكرت، بل لما توهموه من ان المطلق كلفظ " الرقبة " مثلا إذا قيدت بالمؤمنة كما إذا قيل: " اعتق رقبة مؤمنة " انما يكون مستعملا في المقيد، مع ان معناه الحقيقي هو حيثية الرقبة فقط ليس غير، فاستعمالها في الحيثيتين: (حيثية الرقبة وحيثية الايمان) خلاف ما وضعت له، فيحصل التجوز، والشاهد على ان لزوم التجوز عندهم بهذا الملاك لا بملاك ان الموضوع له احوال الطبيعة المرسلة واللابشرط القسمي، هو ما ذهب إليه المحقق سلطان العلماء في الجواب عنهم بما حاصله: ان التقييد انما يستلزم التجوز فيما إذا كان المطلق مستعملا في المقيد، مثلا لفظ " رقبة " إذا قيد بالايمان وقيل: " رقبة مؤمنة " كان مستعملا في الحيثيتين: حيثية الرقبة وحيثية الايمان، ولفظ " مؤمنة " في المثال يكون قرينة جلية على انه اريد من لفظ الرقبة الرقبة المؤمنة، ولا نلتزم به، لانه خلاف التحقيق، فان الحق ان لفظ المطلق مطلقا، سواءا قيد ام لا، مستعمل في معناه الحقيقي اي نفس الطبيعة مثل طبيعة الرقبة في المثال، واما القيد فيستفاد من دال آخر مثل لفظ المؤمنة في المثال، فيتعدد الدال والمدلول، والدليل على ذلك مضافا إلى لزوم التكرار ان كان لفظ القيد مستعملا في معناه، ولزوم المجازين باعتبار اللفظين ان لم يكن مستعملا في معناه، بل لوزم وقوعه بلا مستعمل فيه، هو التبادر والظهور العرفي. وعلى ما ذكرناه، من بطلان التمسك باصالة الحقيقة في اثبات الاطلاق ورفع احتمال القيد، لا بد في اثباته بمقدمات تسمى مقدمات الحكمة، فنقول، وعلى الله الاتكال: ان المصنف قدس سره ذهب إلى ان اثبات ذلك يتوقف على

ثلث مقدمات: احدها كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد، لا الاهمال أو الاجمال، ومراده بتمام المراد هو تمام المراد الواقعي لا مطلق المراد وان لم يكن واقعيا، والا لا يتكلم احد بكلام، إذا لم يكن هازلا أو نائما، الا يكون قاصدا افادة شئ هو تمام مراده وان لم يكون مراده الواقعي. الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين. الثالثة: انتفاء القدر المتيقن

في مقام التخاطب، لا خارجه، فان وجود المتيقن في مقام التخاطب مؤثر في رفع الاخلال بالغرض الذي هو ملاك الاخذ بالاطلاق، واما وجود المتيقن خارجا عن مقام التخاطب فهو غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض، توضيح ذلك: ان تيقن ثبوت الحكم لبعض الافراد بحيث يعلم المخاطب انه لو كان الحكم ثابتا لباقي الافراد لكان ثابتا للافراد المتيقنة بلا عكس، لاحتمال مدخلية اوصاف الافراد المتيقنة في الحكم، ففقدان هذه الاوصاف في سائر الافراد يوجب الشك في شمول الحكم لها، ولا رافع لهذا الشك سوى الاطلاق الذي لا يتم الا بعد ثبوت المقدمة الاولى، وهي في المقام مفقودة، لان تمام موضوع حكمه بنظر المخاطب، باعتبار علمه بدخول الافراد المتيقنة تحت الحكم، انما يكون تلك الافراد، والافراد الباقية باقية بلا بيان. وبعبارة اخرى ان المتكلم الحكيم الذي احرز انه يكون بصدد بيان تمام موضوع حكمه، والمفروض ان تمام الموضوع باعتقاد المخاطب، باعتبار ما يكون مغروسا في ذهنه حين الخطاب، هو الافراد المتيقنة، ولم يأت بقرينة معينة لها مع ارادته بالمطلق تلك الافراد المتيقنة، لا يكون مخلا بالغرض، لاحتمال اتكاله بعلم المخاطب، بخلافه إذا كان مريدا بالمطلق جميع الافراد، مع علمه بان المخاطب معتقد بالافراد المتيقنة، ولم يأت في كلامه بما يكشف مراده، فانه مخل بالغرض

ومغر بالجهل، لان المخاطب انما يعمل باعتقاده والمفروض انه اعتقد تعلق الحكم ببعض الافراد. وبالجملة يمكن ان يقال: ان علم المخاطب بثبوت الحكم لبعض الافراد والشك في الباقي، واحتمال اتكال المتكلم بعلم المخاطب يكون قيدا لبيا، وقرينة معنوية، فتنتفى المقدمة الثانية وبانتفائها ينتفى الاطلاق بالاضافة إلى جميع الافراد هذا ما ذهب إليه المصنف. واما ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو ان اثبات الاطلاق يحتاج إلى ثبوت المقدمة الاولى، وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام موضوع حكمه، وجميع ما له دخل في ثبوت حكمه من الحيثيات وغيرها مستدرك. وذلك لان المقدمة الثانية خارجة عن محل الفرض، فان المفروض ان المتكلم لم يأت في كلامه بسوى لفظ المطلق، والمقدمة الثالثة انما تكون محتاجا إليها فيما إذا قلنا ان الحكم المتعلق بالطبيعة يسري منها إلى جميع افرادها، اي يكون الافراد مأمورا بها في الحقيقة، وان كانت الطبيعة بحسب الظاهر مأمورا بها. وبعبارة اخرى: انما نحتاج إلى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب لاثبات الاطلاق، فيما إذا قلنا ان متعلق الاوامر هو وجودات الطبيعة وافرادها، واما تعلقها بالطبيعة في ظاهر القضية فيكون باعتبار كونها مرآتا لافرادها، كما هو مختار المصنف قدس سره، فانه على هذا المبنى ان كان الحكم ثابتا لبعض الافراد، وكان المراد بالمطلق ذلك البعض، وعلم المخاطب انه ان كان المراد بالمطلق بعض الافراد لا يخلو عن الفرد الكذائي، كالعالم العادل مثلا، وكان غيره مشكوكا، يخل بالغرض وان كان المطلق مما يصح ان يراد منه تمام الافراد

او بعضها وكان من الافراد الغير المتيقنة، وذلك لصحة اتكال الآمر بعلم المخاطب. ولكن هذا المبنى، على ما ذهب إليه السيد الاستاذ، مردود بان الوجود والتشخص خارج عن متعلق الامر، فان التشخصات خارجة عما يكون داعيا إلى الامر، وانما الداعي إليه هو الحيثيات المنتزعة عن الاشخاص. والتحقيق على ما افاده السيد الاستاذ هو ان متعلق الاوامر هو نفس الطبيعة وصرف الحيثية، وهما مطلوبتان في الحقيقة وداعيتان إلى الامر، ولو باعتبار الوجود والايجاد، كما

بيناه سابقا بالتفصيل، وعلى هذا المبنى لا نحتاج في اثبات الاطلاق إلى انتفاء القدر المتيقن، وذلك لان موضوع الحكم هو الحيثية المنتزعة عن الافراد لا نفسها، وبحكم المقدمة الاولى كان المتكلم بصدد بيان جميع ما يكون له دخل في موضوع الحكم من الحيثيات، وبحكم المقدمة على ما هو المفروض لم يأت المتكلم بما يكون حاكيا عن حيثية اخرى غير الحيثية المحكية بلفظ المطلق، فلو كان لحيثية اخرى دخل في ثبوت الحكم ولم يبينها المتكلم لكان ناقضا للغرض ومغريا بالجهل، وهذا يكفي في اثبات الاطلاق، وان كان بعض الافراد متيقنا في ثبوت الحكم، فان علم الخاطب بانه لو كان الحكم ثابتا للباقي لكان ثابتا لذاك البعض قطعا لا يوجب العلم بدخل حيثية اخرى غير الحيثية المحكية بالمطلق حتى يكون مما يصح الاتكال عليه، بل انما يوجب الاحتمال، وصرف الاحتمال لا يضر بالاطلاق والاخذ به. والحاصل انه إذا احرز كون المتكلم بصدد بيان جميع حيثيات متعلق حكمه وموضوعه، ولم يبين في هذا المقام سوى المطلق الحاكي عن نفس الطبيعة وحيثية واحدة ثبت ان تلك الطبيعة تمام موضوع حكمه، فالحكم يدور مدارها

[ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانونا، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت] وكلما تحققت ثبت الحكم من غير خصوصية لفرد دون فرد وان كان بعض الافراد متيقنا عند المخاطب، فانه لا يرفع حديث الاغراء بالجهل لو كان مراد المتكلم بالمطلق ذاك الفرد، وعليه فقد ظهر انه لا حاجة في اثبات الاطلاق إلى المقدمة الثالثة. بل يمكن دعوى عدم الحاجة إلى المقدمة الثانية ايضا، إذ مفروض الكلام في استفادة الاطلاق وعدمه انما هو فيما إذا لم يكن دليل على التقييد واحتملنا وجوده، وعليه فانتفاء القرينة المعينة في البين جزء لموضوع المسألة لا امر خارج. قوله: ثم لا يخفى عليك ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده.... الخ اعلم انه إذا ورد مطلق في دليل مثل " ان ظاهرت فاعتق رقبة "، ثم ورد في دليل اخر منفصل مقيد لذاك المطلق، مثل " ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة " اختلفوا في ان المطلق هل يبقى على الاطلاق بحيث يتمسك به في نفي سائر القيود المحتملة كما يتمسك به قبل ورود قيد الايمان، أو لا، بل يصير بسبب القيد من المجملات، ويحتاج في اثبات الاطلاق إلى دليل آخر، فذهب بعض إلى الاول والآخر إلى الثاني، وتحقيق ذلك إلى تنقيح محل النزاع، فيقال وعلى الله الاتكال: ان النزاع انما يكون فيما إذا كان الحكم في القضيتين متحدا نوعا وسببا مثل " اعتق " في المثال المذكور فان الامر بالعتق في القضيتين " المطلقة والمقيدة " كان للوجوب، وسببه ايضا فيهما واحد وهو الظهار، بخلاف ما إذا لم يكن متحدا مثل ان يكون احدهما وجوبيا والآخر استحبابيا، أو كان سبب احدهما الظهار

[الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفا - كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلا، فتأمل جيدا.] والسبب للآخر غيره، فانه خارج عن محل النزاع. وبالجملة انما يجري النزاع فيما إذا كانتا متنافيتين وكان القيد اظهر دلالة في التقييد من الجمع بينهما بحمل المقيد على افضل الافراد، وبعبارة اخرى محل الكلام فيما إذا كان المطلق محمولا على المقيد باعتبار اظهرية القيد في ان له دخلا في موضوع الحكم عن

ظهور المطلق في كونه تمام موضوعه وان القيد الزائد في القضية المقيدة يكون لفوائد أخر، وايضا كانت القضية المقيدة مسوقة في مقام الاجمال لا في مقام البيان، والا فلا نحتاج في نفي القيد الزائد الغير المذكور فيها إلى التمسك بالمطلق، بل اطلاق القضية المقيدة يكفي في نفيه كما لا يخفى. إذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق فيه ان اطلاق المطلق بعد ورود القيد عليه بدليل منفصل لا يبقى على حاله، وذلك لان دليل الاطلاق وعمدته وهو كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع حكمه يرتفع، ضرورة ان ورود القيد عليه بدليل منفصل كاشف عن عدم كونه في مقام لبيان، بل كان في مقام الاجمال والاهمال. ولا يقاس المقام بالعام بان يقال: ان العام بعد ورود الخاص بدليل منفصل لا يكون كاشفا عن عدم ظهور العام في الباقي كما عرفت سابقا، فكذلك المقام ورود القيد في دليل منفصل لا يضر بظهور المطلق في نفي مدخلية سائر القيود والحيثيات في الحكم، فان أصالة الظهور في العام، التي تكون عبارة عن تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية بعد استعمال لفظ العام في معناه وهو العموم، تتعدد وتنحل إلى اصول وظهورات حسب تعدد افراد العام، فإذا

وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشياع والسريان - أيضا - تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل.] خرج عن تحته فرد أو حصة بدليل خاص يبقى العام بالاضافة إلى سائر الافراد سالما، واصالة الظهور بالمعنى المذكور باقية على حالها من غير اشكال، وهذا بخلاف اصالة الظهور في المطلق، فانها عبارة عن ظهور فعل المتكلم، وهو اقتصاره في مقام الافادة والافهام بلفظ المطلق وعدم ذكره لشئ آخر معه، في ان تمام الموضوع هو المطلق ليس غير، ولا مدخل لشئ آخر معه في الحكم، وهذا الظهور لا ينحل إلى ظهورات، بل ليس الا ظهور واحد، فإذا ورد القيد في دليل منفصل يكشف عن عدم كون المطلق تمام الموضوع، وان المتكلم ما كان بصدد البيان، بل كان في مقام الاجمال، فلا يبقى له ظهور في نفي سائر الحيثيات، والظهور الاول ارتفع بواسطة ورود القيد. هذا بناء على ما هو الحق من ان الاوامر تتعلق بالطبيعة اصالة وبالافراد تبعا، غاية الامر انه يكون باعتبار الوجود لا الطبيعة بما هي هي مع قطع النظر عن الوجود. واما بناء على القول بان الاوامر تتعلق بالافراد اصالة فلا يكون المقيد في الدليل المنفصل كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولا ينثلم به اطلاق المطلق، وذلك لان المقصود بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو مراده الاستعمالي ومجرد استعماله واظهاره ولو لم يكن عن جد، وعليه فاخراج حصة لا يضر بظهور المطلق في جميع الافراد، ولا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، فان مراده ومقصوده هو القاء معنى لفظ المطلق إلى المخاطب ليستقر في ذهنه وبعد استقراره في ذهنه تارة يكون باقيا على حاله إلى الابد، واخرى لا يبقى بل يخرج الآمر بعض افراده عن ذهنه بدليل آخر، فالمراد الاستعمالي الذي

كان بصدد بيانه ثابت مطلقا ولو بعد اخراج فرد منه، بل يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدية بذاك الفرد المخرج مع وجود الارادة الاستعمالية بالاضافة إليه فيكون المطلق بالاضافة إلى الباقي حجة وقابلا للتمسك به، نظير ما ذكرناه في العام والخاص فراجع. ان قلت: فلا فرق بين المقام والعام، فلا يحتاج إلى المقدمات المذكورة لاثبات

الاطلاق. قلت: الفرق بينهما من جهتين: احديهما ان استعمال لفظ المطلق في الافراد وارادتها منه انما يكون بتوسيط الطبيعة وجعلها مرأتا للافراد، بخلاف لفظ العام فانه انما يستعمل في العموم الافرادي ويراد منه العموم بنفسه، لا بتوسيط الطبيعة. والثانية إن الطبيعة الملحوظة في المطلق انما تكون منطبقة مع كل فرد بحيث يمكن ان يراد بالطبيعة فرد منها بلا محذور التجوز وغيره فيه اصلا، كطبيعة العالم مثلا الصادقة على كل فرد متصف بصفة العلم، وهذا بخلاف العام، فانه لا ينطبق على كل فرد، بل الفرد يكون من جزئياته، ولا يصح ارادة الفرد منه بلفظ العام، مثلا لا يصح ارادة فرد من لفظ العلماء الا بالتجوز، فان الفرد منه لا يكون نفسه بل جزئي من جزئياته، بخلاف فرد الطبيعة فانه يكون نفسها وتمامها. وبهذا الفرق يظهر احتياج اثبات الاطلاق إلى مقدمات الحكمة، لانه يصح القاء الطبيعة إلى المخاطب وارادة فرد منها بلا تجوز، فلا يمكن استفادة العموم من الطبيعة المحكية بلفظ المطلق الا باجراء مقدمات الحكمة، لان صدق الطبيعة على كل الافراد وفرد منها على السواء، فيحتاج تعيين ارادة الاطلاق إلى

بقى شئ: وهو أنه لا يبعد أن يكون الاصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع] معين وليس الا المقدمات المذكورة، لان لفظ المطلق لا يدل على ذلك كما عرفت فتأمل. وهذا القول ومبناه محل تأمل بل منع، وعليه فلا يبقى وجه للتمسك بالاطلاق بعد ورود القيد عليه، مع ان المشهور لا يزالون يتمسكون به، ولعل وجهه ان ظهور اقتصار المتكلم بالمطلق وعدم ذكر شئ معه في الاطلاق وان كان بالنظر البدوي يكون ظهورا واحدا، ولكنه بالنظر الثانوي وعند التأمل ينحل إلى ظهورات، باعتبار ان اقتصار المتكلم بالمطلق الذي يكون منشأ للظهور انما يلاحظ بالاضافة إلى كل واحد من الحيثيات الغير المذكورة في كلامه فيتعدد الظهور بتعددها، فان عدم ذكر كل واحد من الحيثيات انما يلاحظ بالنسبة إلى نفسه ولا دخل لعدم ذكر حيثية في عدم ذكر حيثية اخرى، بل لا بد ان يلاحظ كل حيثية بنفسها. قوله: بقي شئ وهو انه لا يبعد ان يكون الاصل..... الخ اعلم انه قد عرفت ان العمدة في اثبات الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، وثبوت كونه كذلك يحتاج إلى احرازه بطريق القطع أو غيره من سائر الطرق والحجج، فان احرز بما ذكرنا فهو، والا فالمرجع هو الاصل الموضوعي ان كان، والا فالاصل العملي، ولا يبعد، بل لا يخفى ان الاصل هو كون المتكلم بصدد بيان جميع ما له دخل في حكمه، وهو بناء العقلاء وسيرتهم من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن في البين ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة،

[عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، وبعد كونه لاجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه، فتأمل جيدا. ثم إنه قد انقدح بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الاطلاق، فيما] ولذا نرى المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احرازهم ذلك. وهذا الوجه الذي اختاره السيد الاستاذ وجه وجيه، ولعله ما سبقه احد في ان التلفظ والتكلم انما يعد من

الافعال، وله ظهور في ان المتلفظ والمتكلم انما يكون بصدد بيان جميع ما له دخل في حكمه، وانه اراد به التوصل إلى مراده الواقعي، وانه ليس في مقام الاجمال، وهذا ليس ظهورا لفظيا، كما ربما يتوهم، لان اللفظ لا يدل الا على معناه، ولا يكفي هذا المقدار من الدلالة في اثبات ان المتلفظ باللفظ الكذائي يكون بصدد بيان مراده الواقعي لا في مقام الاجمال والاهمال، ولكن بظهور التلفظ في ذلك واقتصار المتكلم بلفظ المطلق الحاكي عن الطبيعة، أو الحاكي عنها مع قيد الوحدة وعدم اتيانه بازيد منه من القيود يتم المطلوب، وما ذكرناه من الوجه الوجيه جار في غير المقام من المقامات الاخر، كاثبات ان الآمر أمر بداعي البعث لا بدواعي أخر من التعجيز وغيره كما ذكرناه سابقا، فراجع وتأمل واغتنم لئلا يفوت عنك هذا الوجه الحسن الذي لا يرد عليه ما يرد على دعوى ظهور اللفظ فيما ذكرناه من المقصود في المقام وغيره. قوله: ثم انه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق على مقدمات الحكمة..... الخ اعلم ان التحقيق ان الانصراف ان كان بحيث يوجب صرف اللفظ إلى

لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة - أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقنا منه، ولو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما إنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدويا زائلا بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل. لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجو في المطلق أصلا. فإنه يقال: مضافا إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان، إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس، كما في المجاز المشهور، أو تعينا واختصاصا به، كما في المنقول بالغلبة، فافهم. تنبيه: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان واردا في مقام البيان من جهة منها، وفي مقام الاهمال أو الاجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة، كما لا يخفى.] فرد وظهوره فيه فلا ريب في انثلام الاطلاق به، وذلك لا يكون الا بواسطة قرينة عقلية مغروسة في ذهن المخاطب، أو عادية، كما إذا عرف عادة المولى بأكل لحم الغنم مثلا، ثم امر المولى عبده العارف بعادته باشتراء اللحم بقوله: " اشتر اللحم " فانها توجب ظهوره في لحم الغنم، بحيث يصح اتكال المتكلم في البيان عليها، أو غير العقلية والعادية من سائر القرائن توجب ذلك مثل كثرة استعمال المطلق في لسان المتكلم في فرد تجوزا بحيث يصير اللفظ المطلق مرأتا له بنحو

[فصل إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي، وإما يكونان متوافقين، فإن كانا مختلفين مثل (اعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال في التقييد، وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب. وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفا في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام

المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد، بحمل أمره على الاستحباب.] الاشتراك أو بنحو الاختصاص كما في المنقول، وان لم يكن كذلك فلا معنى للانصراف وان كان في البين ما يوهم ذلك، كما إذا تخيل المخاطب انصرافه إلى فرد أو صنف باعتبار اكمليته أو غلبة وجوده فان مثل ذلك لا يوجب ظهور اللفظ فيه بحيث يكون حجة وبيانا. وبالجملة فان كان في البين ما يوجب ظهور المطلق في المقيد، من القرائن اللبية أو العادية، فهو، والا فلا، ومع وجود القرينة على ذلك يخرج عن محل البحث، فان النزاع انما يكون في المطلق المجرد عن القرينة فافهم وتأمل. ومحصل الكلام من النقض والابرام واختلاف الاقوال في اثبات الاطلاق يحتاج إلى بيان معنى الاطلاق وما يكون منشأ للاختلاف، فاعلم ان الاطلاق

[وأنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة، بمراد جدي، غاية الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أن حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبا فعلا، ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه. نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل، كان من التوفيق بينهما، حمله على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل، فافهم. ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.] عبارة عن السريان والشمول، ومنشأ الاختلاف في اثبات الاطلاق هو اختلاف مدركهم في الاطلاق والتقييد في مقام الثبوت مع قطع النظر عن مقام الاثبات. فالمشهور على ما نسب إليهم ذهبوا إلى ان السريان والشمول مأخوذ في معنى المطلق وضعا، فإذا وقع المطلق في مقام الاثبات موضوعا لحكم واحتملنا تقييده فبأصالة الحقيقة، التي اعملت في اثبات ارادة المعنى الحقيقي للفظ عند احتمال ارادة المعنى المجازي، ينفي احتمال التقييد، ويثبت بها الاطلاق والسريان في مقام الاثبات، وعلى هذا القول يكون الفارق في مقام الثبوت بين الاطلاق والتقييد هو استعمال اللفظ المطلق في معناه وهو الطبيعة المقيدة بقيد الارسال، واستعماله فيها مجردة عن الارسال، فملاك الاطلاق عندهم هو ارادة الطبيعة المقيدة بقيد الارسال، كما ان ملاك التقييد هو ارادة بعض ما له من معنى وهو الطبيعة المجردة عن الارسال.

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية، فتأمل. أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه، من التسامح فيها. ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحدة السبب وغيره، من قرينة حال

أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر. تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلا: إن البيع سبب،] وذهب جماعة كالشيخ الانصاري، والسلطان والمصنف قدست اسرارهم إلى ان ملاك الاطلاق والتقييد هو اعتبار الارسال في المطلق على الاول فيما إذا كان موضوعا للحكم بحسب الواقع والثبوت مع قطع النظر عن مقام الاثبات، وعدم اعتبار الارسال في الموضوع في المطلق على الثاني، وبعبارة اخرى ملاك الفرق بين الاطلاق وعدمه في مقام الثبوت بنظرهم هو اعتبار الحاكم وصف الارسال في معنى المطلق فيما إذا وقع متعلقا لحكمه في الاول، وعدم اعتباره كذلك في الثاني، وهذا بعد ذهابهم إلى ان المطلق موضوع لنفس المعنى والطبيعة الصرفة، وان السريان والشيوع خارجان عن معنى اللفظ، ولذلك يحتاج اثبات السريان والشيوع إلى دليل خارج، فان لفظ المطلق لا يدل بوضعه عليها على ما هو المفروض، ولا دليل على الشمول في كل مقام سوى مقدمات الحكمة

[وإن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد - بخلاف العكس - بالغاء القيد، وحمله على أنه غالبي، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف. تبصرة لا تخلو من تذكرة، وهي: إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى على العموم الاستيعابي، وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والاحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام. فالحكمة في إطلاق صيغة الامر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب] المذكورة، وعلى هذا فإذا امر الحاكم بمطلق، كأمره بعتق الرقبة مثلا، فلا بد في اثبات ان الحاكم اعتبر المطلق بنحو السريان والشمول، ان يدل عليه دليل، هذا. ولكن السيد الاستاذ مد ظله ذهب إلى عدم مدخلية اعتبار السريان في اطلاق المطلق مطلقا، لا في موضوع لفظ المطلق، كما نسب إلى المشهور، ولا في موضوع الحكم، كما ذهب إليه آخرون، بل ملاك الاطلاق والتقييد والفارق بينهما في مقام الثبوت هو ان تكون الحيثية المحكية بلفظ المطلق تمام الموضوع له، من غير مدخلية حيثية اخرى في الموضوع في الاطلاق، وان لا يكون تمام الموضوع له بل جزئه في التقييد، وعليه فلا يحتاج إلى اعتبار السريان في ثبوت الاطلاق وتحققه، لان الطبيعة بذاتها سارية في جميع افرادها سريان الكلي في الافراد، فاثبات الاطلاق لا يحتاج إلى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع

[التعييني العيني النفسي، فإن ارادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا معنى لارادة الشياع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي، كما في (أحل الله البيع) إذ إرادة البيع مهملا أو مجملا، ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف، أي بيع كان، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته، وإرادة غير العموم البدلي، وإن كانت ممكنة، إلا أنها

منافية للحكمة، وكون المطلق بصدد البيان. فصل في المجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما اريد ظهوره وأنه مؤول، ولكل منهما في] حكمه واقتصاره في مقام البيان على ذكر لفظ المطلق وعدم ذكر شئ آخر من الحيثيات الاخر، وذلك لان المتكلم الحكيم كان بصدد بيان تمام موضوع حكمه على ما هو المفروض، فبضميمة اقتصاره بلفظ المطلق يستكشف ان المطلق يكون تمام الموضوع ولا مدخلية لشئ آخر، وبذلك يثبت الاطلاق. وبهذا المبنى الاخير يمكن اثبات احكام اخر، كاثبات ان المراد من الامر المطلق هو خصوص الوجوب النفسي العيني التعييني، لا الغيري والكفائي والتخييري، فان كلا منها يحتاج إلى مزيد بيان، والمفروض انه ليس في البين

[الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفراد الحيثيات الاخر، وذلك لان المتكلم الحكيم كان بصدد بيان تمام موضوع حكمه على ما هو المفروض، فبضميمة اقتصاره بلفظ المطلق يستكشف ان المطلق يكون تمام الموضوع ولا مدخلية لشئ آخر، وبذلك يثبت الاطلاق. وبهذا المبنى الاخير يمكن اثبات احكام اخر، كاثبات ان المراد من الامر المطلق هو خصوص الوجوب النفسي العيني التعييني، لا الغيري والكفائي والتخييري، فان كلا منها يحتاج إلى مزيد بيان، والمفروض انه ليس في البين

---

[٦٠٥]

[الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام، في أنها من أفراد أيهما ؟ كآية السرقة، ومثل * (حرمت عليكم أمهاتكم) * و * (أحلت لكم بهيمة الانعام) مما اضيف التحليل إلى الاعيان ومثل (لا صلاة إلا بطهور). ولا يذهب عليك أن إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالبا لمعنى، وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل. ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه، ومبينا لدى الآخر، لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرام في المقام، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.] سوى الامر المطلق، فلا احتياج في اثباته إلى دليل آخر، بخلاف مبنى الآخرين، فان اثبات كون الامر كذلك يحتاج إلى دليل آخر غير مقدمات الحكمة، من قرينة حالية أو مقالية، فافهم وتأمل. - بعون الله الاول بلا اول تم المجلد الاول -

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية