

نهاية الافكار

آقا ضياء العراقي ج ١

[١]

نهاية الافكار " في مباحث الالفاظ " تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (قدس سره) تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقى البروجردى النجفي (طاب ثراه) الجزء الاول والثاني مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)

[٢]

بسم الله الرحمن الرحيم

[٣]

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف برئته محمد وآله الطاهرين واللعنة الابدية على اعدائهم وغاصبي حقوقهم اجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين أمين رب العالمين. اما بعد فهذا تأليف منيف مشتمل لمهمات الاصول من افادات شيخنا العلامة الاستاذ الشيخ ضياء الدين العراقي ادام الله ظلله على رؤوس الانام مما استفدتها في درسه الشريف، حسب فهمي القاصر، والله هو الموفق للصواب، وقد سميتها بنهاية الافكار ورتبتها على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة فيذكر فيها امور: الامر الاول في بيان تعريف العلم وموضوعه كما هو المتداول بين ارباب التصانيف فنقول وعليه التكلان: اعلم: بان كل من قنن قانونا أو اسس فنا من الفنون لابد وان يلاحظ في نظره اولا في مقام تأسيس الفن غرضا ومقصدا خاصا، ثم يجمع شتاتنا من القواعد والمسائل

[٤]

الخاصة التي هي عبارة عن مجموع القضية من الموضوع والمحمول أو المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات مما كانت وافية بذلك الغرض والمقصد المخصوص، كما عليه ايضا قد جرى ديدن ارباب الفنون من الصدر الاول، حيث انه قد جرى ديدنهم على تدوين شتات من القواعد الخاصة مما كانت وافية بغرض مخصص ومقصد خاص لهم وجعلهم اياها فنا خاصا وموسومة باسم مخصص كالصرف والنحو والهيئة والهندسة والفقه والاصول وغير ذلك. ومن المعلوم ايضا - كما عرفت انه لا يكاد يجمع من القضايا والقواعد في كل فن الا ما كانت منها محصلة لذلك الغرض والمقصد الخاص ومرتبطة به، دون غيرها من القضايا التي لا يكون لها دخل في ذلك الغرض ولا مرتبطة به، فمن كان غرضه مثلا هو صيانة الفكر عن الخطأ كما في علم المنطق أو صيانة الكلام عن الغلط لابد له من تدوين القضايا والقواعد التي لها دخل في الغرض المزبور دون غيرها من القضايا الغير المرتبطة به، وعلى ذلك ربما امكن اشتراك العلمين أو ازيد في

بعض المسائل بان كان مسألة واحدة من مسائل العلمين باعتبارين كما سنبينه (ان شاء الله تعالى). وعلى كل حال فحقيقة كل فن وعلم عبارة عن نفس تلك القواعد والواقعية و الكبريات النفس الامرية المحفوظة في مرتبة ذاتها والمعرضة للعلم تارة وللجهل اخرى، لاصورها التصورية أو التصديقية، فكان لعلم النحو والصرف واقع محفوظ في نفس الامر وهى القواعد الخاصة وان لم يكن لها محصل في العالم اصلا، وبهذا الاعتبار ايضا يقال بان المسألة الكنائية من اجزاء فن دون فن آخر، فكانت اسامى هذه الفنون كالنحو والصرف والفقه والكلام وغيرها حاكيات عن نفس تلك القواعد الواقعية باجمعها مع قطع النظر عن ادراكها ومحصلها، ومن ذلك صح اضافة العلم إليها تارة والجهل اخرى كما في قولك فلان عالم بالنحو والصرف وفلان جاهل بهما، فلو انه كان العلم والفن عبارة عن العلم بتلك القواعد لما كان مجال لاضافة العلم إليها تارة والجهل اخرى، كما لا يخفى. وعلى ذلك فما في بعض التعابير من التعبير عن تلك الفنون بالعلم بها - كقولهم في مقام التعريف: بأن النحو علم بكذا، وان الصرف علم بكذا - لا يخلو عن مسامحة واضحة، الا إذا كان ذلك منهم باعتبار وجوده الادراكى الذي هو في الحقيقة احدى مراتب

[٥]

وجود الشئ، كما انه يمكن ان يكون التعبير بالصناعة ايضا باعتبار استنباط مسائل ذلك الفن، ولكن حق التعبير في مقام شرح عناوين العلوم هو التعبير عنها بما عرفت بكونها عبارة عن القواعد الخاصة التى لها دخل في الغرض الذى دعى إلى تدوينه، كالاقتدار على التكلم الصحيح مثلا في علم النحو. ومن ذلك البيان ظهر ايضا حال اضافة الموضوع إلى العلم فانه على ما ذكرنا لا بد و ان يراد من العلم في اطلاقه على العناوين الخاصة واطراف الموضوع الخاص إليه نفس القواعد الواقعية والا فلا معنى لاضافة الموضوع إلى التصديق بها لان معروض التصديق هو النفس ومتعلقه نفس القواعد فلا مجال بعد لاضافة الموضوع الخاص إليه. كما انه في اضافة الغاية إليه ايضا لا بد وان يراد من العلم هذا المعنى فيما لو اريد من الغرض والغاية ما يترتب على نفس القواعد الواقعية لا الاغراض المترتبة على تحصيل العلم بها لان ذلك لا يكون تحت ضبط بل يختلف باختلاف الاغراض الداعية إلى تحصيلها، فقد لا يكون غرض المحصل لعلم النحو مثلا حفظ كلامه عن الخطأ والغلط بل كان غرضه شيئا آخر. تذكّر فيه ارشاد: اعلم بان المراد من الغرض والغاية في كل شئ هو المقصد الاصلى الذى دعى إلى تحصيل مقدماته للتوصل بها إليه، ومن ذلك لا بد من ترتيبه عليها، وعليه فكما انه لا بد في كل فن من غرض وغاية في نظر الجاعل له كذلك لا بد وان يكون ذلك الغرض والغاية مترتبا على قواعد ذلك العلم والفن، وهذا بحسب اصل الكبرى مما لا اشكال فيه، نعم انما الكلام في صغرى الغرض الداعي إلى جعل العلم وتمهيد قواعده وانه أي شئ ؟ وفى مثله نقول بانه لو جعلنا الغرض في كل علم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطاً، وبعبارة اخرى، حيث اتصاف ذوات الاعمال القابلة للصدور من فاعلها بالصحة قولاً أو فعلاً أو استنباطاً كاتصاف الكلام هيئة بالصحة في النحو، ومادة في الصرف، وافعال المكلفين في الفقه، ونحو ذلك، فلزمه هو كون التصحيح المزبور مترتباً على نفس القواعد الواقعية بلا دخل لشئ آخر

[٦]

فيه اصلا، إذ القواعد المزبورة حينئذ من مبادئ اتصاف هذه الامور بالصحة في قبال مبادئ ايجاد هذه الامور الصحيحة خارجا فارغا عن

اصل اتصافها بها فتكون من قبيل المقدمة المنحصرة لتصحيح الامور المزبورة من دون مدخلية لشيء آخر فيه، من جهة انه بمجرد جعل القواعد يترتب عليها الاتصاف بالصحة الذي هو الغرض من العلم والفن وان لم يتحقق بعد في الخارج اصلا، فان مبادئ الوجود غير مرتبط بمبادئ اتصاف الشيء بالصحة، هذا إذا جعلنا الاغراض من العلوم المتداولة عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطاً أو غيرها، ولقد عرفت في مثله ترتب العنوان المزبور بقول مطلق على نفس القواعد الواقعية بلا مدخلية الشيء آخر فيه. واما لو جعلنا الاغراض عبارة عن وجود الاعمال الصحيحة في الخارج كحفظ الكلام هيئة في النحو ومادة في الصرف وحفظ فعل المكلف في الفقه وحفظ استنباط الاحكام في القواعد الاصولية بل وحفظ استنباط حقايق الاشياء ومعرفتها في مثل قواعد العلوم الفلسفية والرياضية وهكذا، فلا جرم ما يترتب على القواعد حينئذ لما لا يكون الا الحفظ من جهة، لا الحفظ على الاطلاق، من جهة وضوح استحالة ترتيبه حينئذ على نفس القواعد الواقعية، بل ولا على العلم بها ايضا لكان مدخلية ارادة العالم والمحصل لها في ذلك ايضا، فلا بد وان يكون الغرض والمقصد الاصل الذي هو مورد ارادته النفسية عبارة عما يترتب على هذه القواعد وليس هو الا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من قبلها، لا الحفظ بقول مطلق، من جهة ان ذلك مما يستحيل تمشى الارادة التوصيلية بالنسبة إليه لانها لا تكاد تتعلق الا بما يترتب على ذبها، بل ومثل هذا المعنى جار في كل امر كان لارادة الغير مدخل في تحققه كما في الملكية في البيع مثلا ونحوها، فانها من جهة اناطتها في التحقق على ايجاب البايع وقبول المشتري لا يكاد تمشى الارادة والقصد الجدى من البايع في ايجابه إلى حصول الملكية في الخارج بقول مطلق، بل ما هو المتمشى من قبله لا يكون الا التوصل إلى وجود الملكية من ناحية ايجابه الراجع إلى سد باب عدمها من قبله، لا السد بقول مطلق، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في كلية الخطابات الشرعية والاحكام التكليفية المتعلقة بافعال المكلفين حيث انه لا يكون الغرض والمقصود من الايجاب والخطاب ايضا الا حفظ وجود المرام من ناحية ايجابه وخطابه لا الحفظ على الاطلاق، فان ذلك مما لا يكاد ترتبه على مجرد ايجابه وخطابه،

[٧]

نظرا إلى مدخلية اختيار المكلف والمامور و ارادته ايضا، كما هو ظاهر. وحينئذ ففي المقام أيضا بعد ان كان تحقق الكلام الصحيح والاستنباط الصحيح منوطا بارادة المتكلم و المستنبط المحصل للقواعد فيستحيل كونه هو الغرض والمقصد الاصل من العلم، فلا بد حينئذ من جعل الغرض والمقصد الاصل عبارة عما يترتب على الامور المزبورة وهو لا يكون الا الحفظ من جهة لا الحفظ على الاطلاق. وعلى ذلك فلا مجال لما قد يتوهم من الاشكال في أصل الغرض والغاية للعلم و انكاره ونفى كون تمايز العلوم بتمايز الاغراض من جهة ما يرى من تخلفه كثيرا لانه كثيرا يتعلم الشخص قواعد النحو والصرف ومع ذلك لا يتحقق عنوان الحفظ المزبور من جهة تكلمه غلطا على غير القواعد ولو عن تعمد منه في ذلك، مع ان الغرض مما لا بد منه ومن ترتبه البتة، إذ فيه ان غاية ذلك انما هو نفى كون عنوان الحفظ عن الخطأ في المقال مثلا غرضا لعلم النحو مثلا، لا نفى اصل الغرض والغاية للعلم كلية، كيف وقد عرفت بانه مما لا بد منه في كل فن ليكون هو الداعي والباعث على تمهيد قواعده، على انه نقول بعدم اضرار ذلك ايضا في كون الحفظ المزبور هو الغرض الداعي على جعل قواعد العلم، وذلك لما عرفت بان الغرض في امثال هذه النتائج التي فيها مدخلية لارادة الغير ليس الا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من ناحية تلك القواعد لا الحفظ على الاطلاق حتى من ناحية غيرها، ومثل ذلك ايضا كما

عرفت مما لا يكاد تخلفه على كل حال، حيث انه بمجرد تمهيد القواعد يترتب عليها الحفظ من جهة، ولو لم يكن لها محصل في العالم اصلا أو كان لها محصل ولكنه لم يتحقق في الخارج من جهة تعمد المحصل لها على التكلم غلطا على خلاف قواعد النحو والصرف، كما هو ظاهر، خصوصا مع امكان جعل الغرض والمقصد الاصلى من كل علم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطا الذي هو مترتب لا محالة بقول مطلق على نفس القواعد بلا دخل لشيء آخر فيه. وعلى كل حال فسواء جعلنا الغرض في العلوم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها أو عنوان الحفظ على ما شرحناه، فلا ينبغي الاشكال في عدم كون دخل القواعد فيه من باب دخل المؤثر في المتأثر بنحو كان بينهما المؤثرية والمتأثرية، بل و انما هو من باب دخل طرف الاضافة وما تقوم بها لنفس الاضافة والمضاف بوصف كونه

[٨]

مضافا، فان عنوان الحفظ المزبور والصحة المسطورة انما هو منتزع من تطبيق من يطبق القواعد المعهودة من كل علم على ما ينسب إليه الحفظ المزبور والصحة المسطورة، فالقواعد الواقعية في الحقيقة منطبقة على مواردها ومن هذا الانطباق ينتزع العنوانان، و الا فالمؤثر في وجود الاعمال الصحيحة خارجا انما هو إرادة الفاعل لايجاد الاعمال الصحيحة، وعلى ذلك فكانت القواعد الواقعية طرا طرفا لهذه الاضافة، وكان للحفظ المزبور ايضا جهات عديدة تترتب كل جهة على قاعدة من تلك القواعد بلحاظ مطابقتها معها، كما في صحة الصلاة مثلا وحفظها، حيث ان صحتها انما هي بلحاظ مطابقتها باجزائها وشرائطها لتلك القواعد المجعولة في باب الصلاة الراجعة بعضها إلى اجزائها و بعضها إلى شرائطها وموانعها، فمن مطابقتها بجهاتها الراجعة إلى اجزائها وشرائطها لمجموع تلك القواعد ينتزع عنها عنوان الصحة، كما ان من عدم مطابقتها لمجموعها ينتزع عنها عنوان الفساد، وهكذا الكلام في عنوان حفظ لكلام عن الغلط الذي جعل غرض العلم النحو، حيث انه كان لعنوان الحفظ المزبور جهات عديدة واضافات متعددة إلى كل قاعدة من قواعد الفن اضافة خاصة، وكان انتزاع عنوان الحفظ المسطور من مطابقة الكلام لمجموع تلك القواعد الواقعية، وحينئذ فإذا كانت القواعد الواقعية على شتاتها طرفا للاضافة بالنسبة إلى الغرض فلا جرم لا يكاد يكون دخلها في الغرض الا بنحو دخل طرف الاضافة في المضاف بوصف كونه مضافا، لا دخلا تأثيريا، كما هو واضح. نعم لو حصلت تلك القواعد وبلغت إلى مرحلة الوجود الادراكي ربما تصير في مثله سببا لحصول الغرض تارة وشرطا له أخرى، فانه لو كانت القواعد من القواعد الفكرية كقواعد المنطق فما يترتب عليها حينئذ من صحة الفكر وصونه عن الخطأ كان قهريا، بخلاف ما لو كانت من غيرها كقواعد النحو والصرف فان ما يترتب عليها حينئذ انما كان مجرد الاقتدار على التكلم الصحيح والاستنباط الصحيح والا فنفس التكلم الصحيح وتحققه في الخارج منوط بارادة المحصل لها. ثم إن ذلك ايضا في مرحلة تحصل تلك القواعد ذهنيا، والا فمع قطع النظر عن ذلك فكما عرفت لا سببية ولا مسببية بينهما بل لا يكون بينهما إلا مجرد الاضافة. وعلى ذلك نقول بانه إذا لم يكن دخل القواعد الواقعية في الغرض الا من قبيل دخل طرف الاضافة كما شرحناه، لامن قبيل المؤثرية والمتأثرية فلا يبقى مجال كشف جامع

[٩]

وحداني بين الشتات المتفرقة بالبرهان المعروف بمحض وحدانية الغرض القائم بها، بخيال ان الغرض إذا كان واحدا فلا بد بمقتضى برهان - امتناع تأثر الواحد بما هو واحد عن المتعدد بما هو كذلك - من كشف جامع وحداني بين تلك الشتات ليكون تأثيرها في ذلك الغرض الوحداني باعتبار ذلك الجامع السارى المحفوظ في ضمنها، إذ نقول بان ما افيد لوتم فانما هو في فرض كون النسبة بين الغرض والقواعد من قبيل المؤثرية، والا فعلى فرض كونها من قبيل طرف الاضافة فلا مجال لجريان البرهان المزبور، كى يلتجأ بذلك إلى تخريج جامع وحداني بين قواعد العلم فيجعل ذلك الجامع المستخرج من بين الشتات المتفرقة عند عدم جامع صوري بينها هو الموضوع للعلم والفن. وثانيا على فرض كون دخلها في الغرض بنحو المؤثرية نمنع ايضا اقتضاء البرهان المزبور في المقام لتخريج الجامع الوحداني بينها بمحض وحدة الغرض القائم بها، وذلك لوضوح ان مجرد وحدة الغرض وجودا ولو مع اختلاف الجهات فيه غير موجب للزوم وحدة سنجية بين الشتات المختلفة من جهة انه من الممكن حينئذ ان تكون تلك القواعد على شتاتها كل واحدة منها مؤثرة بخصوصيتها في جهة خاصة من ذلك الغرض دون جهة اخرى ولا برهان يقتضى استحالة مثل ذلك، نعم لو كان الغرض بسيطا محضا غير ذى جهات امكن بمقتضى البرهان المزبور المصير إلى تخريج جامع وحداني بين شتات القواعد، و لكن على ذلك لا يختص الجامع المزبور بين موضوعات المسائل، بل لابد حينئذ من انتزاع الجامع بين المحمولات بل وبين المحمولات والموضوعات ايضا. ولكنه أنى ينتهى الامر في امثال المقام إلى ذلك كى يصار لاجله إلى كشف جهة جامعة بين الموضوعات المختلفة عند عدم جامع صوري بينها من باب الاتفاق، وجعلها موضوعا للعلم، ويصار بذلك ايضا إلى كون تميز العلوم بعضها عن الآخر بتمايز موضوعاتها، كيف وان غالب العلوم لا يكون فيها جامع صوري بل ولا معنى بين موضوعات مسائلها كما في كثير من مسائل الفقه لمكان كون النسبة بين بعضها والبعض الآخر من قبيل الوجود والعدم كما في الصلاة بالقياس إلى الصوم، فان من المعلوم انه لا جامع متصور بينهما ولو معنويا بعد كون الصوم عبارة عن نفس الترك ومجرد ان لا يفعل بشهادة صحة الصوم فيما لو تبنت في الليل ونام إلى الغروب بخلاف الصلاة التى هي من الامور الوجودية فإى جامع متصور حينئذ بين الوجود والعدم. بل وكذلك الامر بالنسبة

إلى نفس الصلوة التى هي مركبة من مقولات متعددة متباعدة كالفعل والاضافة ونحوها، وهكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعا ومحمولا مع معلومية عدم تصور جامع قريب بينها. وهكذا الكلام في الكلمة والكلام في علم النحو نظرا إلى وضوح تقوم الثاني بنسبة معنوية خارجة عن سنخ القول واللفظ فلا يمكن حينئذ دعوى كون الجامع بينهما هو ما يتلفظ به من اللفظ والقول، مع فرض تقوم الكلام بأمر معنى خارج عن سنخ اللفظ. وهكذا التصور والتصديق والفصاحة والبلاغة. وكذا الكلام في علم الاصول فان من البدهة انه لاجماع متصور فيها من جهة ان عمدة مسائلها انما هي حجية الامارات الملحوظ فيها جهة الارائة والكاشفية عن الواقع و الاصول الملحوظ فيها جهة عدم الارائة عن الواقع والسترة عنه، ولا جامع بين الارائة و اللارائة عن الواقع في طرفي النقيض. وحينئذ فإين الموضوع الوحداني في هذه العلوم يمتاز به بعضها عن البعض الآخر كى يبقى مجال القول بكون ميز العلوم بقول مطلق بتمايز موضوعاتها، خصوصا بعد ما يرى من تعريفهم إياه بانه ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية، فانه فيما ذكرنا من العلوم لا يتصور موضوع وحداني فيها حتى يكون البحث عن عوارض الذاتية، لانه إذا نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها في العلم نرى بانها لا تكون الا عبارة عن

المتكثرات بلا جامع ذاتي بينها، واما الجامع العرضي فهو وان كان متصورا فيها و لكنه لا يكون مثل هذا الجامع العرضي الانتزاعي معروضا لعارض حتى يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، كما هو ظاهر. نعم قد يكون لبعض العلوم موضوع وحداني سار في موضوعات مسائله بنحو تكون الخصوصيات المأخوذة في مسائله على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لطرو العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلا، نظير الفاعلية والمفعولية بالاضافة إلى عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة، كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية والرياضية كعلم الحساب المبحوث فيه عن الاعراض الطارية عن ذات العدد ككون العدد منطقا أو اصم وكالجمع والتفريق والضرب واعمال الكسور، وكعلم الهندسة المتعرض للوازم المقدار العارضة عليه غالبا بنفسه كمبحث الاشكال والنظريات من الهندسة ونحو ذلك، فانه في امثال هذه العلوم امكن دعوى وجود موضوع وحداني للعلم مبحوث فيه عن عوارضه

[١١]

الذاتية فامكن من هذه الجهة دعوى كون امتيازها عن غيرها بميز موضوعاتها المتخالفة بنحو التباين أو العموم والخصوص خصوصا بعد كون غاياتها غالبا من سنخ واحد بملاحظة كونها عبارة عن استنباط حقايق الأشياء بلوازمها. ولكن مثل هذه الجهة لا توجب جرى جميع العلوم على منوال واحد حتى مثل العلوم الادبية والنقلية التي هي في تمام المعاكسة مع العلوم العقلية، لانها كما عرفت علاوة عن عدم تصور الموضوع الوحداني لها كانت غاياتها ايضا في كمال الامتياز عن الآخر من حيث الاختلاف بحسب السنخ كما في حفظ الكلام عن الغلط في علم النحو، حيث انه سنخ غير مرتبط بحفظ الفكر عن الخطأ الذي هو الغرض في علم المنطق، وهكذا حفظ فعل الملكف وحفظ الاستنباط وغير ذلك. بل ولئن تدبرت ترى بان الامر كذلك في العلوم العقلية ايضا حيث ان غاياتها ايضا مختلفة بحسب السنخ وان كان في بدو النظر يرى كونها من سنخ واحد. وعلى ذلك فكان جرى التحقيق ان يقال في وجه تمايز العلوم بان ميزها انما هو من جهة الاغراض الداعية على تدوينها، لا انه من جهة تمايز موضوعاتها، وان وحدة العلم و تعدده انما هو بلحاظ وحدة الغرض وتعدده، وعليه فمتى كان الغرض والمهم واحدا كانت القواعد الدخلية في ترتب ذلك الغرض باجمعتها من مسائل علم واحد وكانت تفرد بالتدوين وان كانت متعددة موضوعا ومحمولا، كما انه لو كان الغرض والمهم متعددا يكون تكثر العلوم حسب تكثر الاغراض وعليه فلو اراد من هو بصدد تدوين العلم و الفن في علم العربية وكان غرضه الاطلاع على جميع خصوصيات الفاظ العرب مما يرجع إلى مادة اللفظ وهيئته، فعند ذلك لا بد بمقتضى ما ذكرنا من جعل العلوم العربية كلها علما واحدا وان يفردا بالتدوين ايضا، وان كان لغرضه ذلك جهات متعددة راجعة بعضها إلى مادة الكلمة وبعضها إلى هيئتها وبعضها إلى هيئة الكلام، إذ حينئذ يكون البحث في كل جهة من تلك الجهات في الحقيقة بابا من ذلك العلم لا علما مستقلا، كما انه لو تعلق غرضه بالتكلم الصحيح من حيث خصوص الاعراب والبناء لا بد وان يجعل النحو علما برأسه في قبال الصرف ونحوه من العلوم العربية، وليس له جعل العلوم العربية كلها علما واحدا، وهكذا الكلام في غيره من العلوم. فحينئذ لا بد من ملاحظة سعة دائرة الغرض وضيقها في وحدة العلم وتعدده، وعليه ايضا ربما تكون المسألة الواحدة

[١٢]

مع وحدتها باعتبار دخلها في مهمين أو ازيد من مسائل علمين أو اكثر، فمن جهة وفائها بهذا الغرض تكون من مسائل هذا العلم، كما انه من جهة اخرى تكون من مسائل علم آخر، كما انه ربما تكون المسائل المتعددة مع اختلافها وشتاتها بلحاظ دخلها في غرض واحد ومهم فارد من مسائل علم واحد. وحينئذ فصح لنا بعد البيان المزبور دعوى ان تمايز العلوم بقول مطلق بتمايز الاغراض الداعية على تدوينها لا بتمايز موضوعاتها. ولئن أبيت من ذلك فلك ان تجعل العلوم صنفين صنف منها لا يكون امتيازها الا باغراضها كما في العلوم الادبية والنقلية، و صنف منها يكون امتيازها بتمايز موضوعاتها كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية والرياضية، بناء على ما تقدم من امكان دعوى وجود موضوع وحداني فيها سار في موضوعات مسائلها بنحو كانت الخصوصيات الماخوذة فيها على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لطرو العرض على ذات ذلك الموضوع الوحداني، لاجرى الجميع حتى الادبية و النقلية على منوال واحد والقول بان ميز العلوم كلية بميز موضوعاتها. وعليه ايضا لابد من التفرقة والتفصيل في العلوم ايضا في وجه نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله يجعل النسبة بينها في مثل العلوم الرياضية بنحو الاتحاد ومن قبيل نسبة الكلى إلى افراده والطبيعي ومصاديقه، وفي مثل العلوم الادبية والنقلية بنحو العينية ومن قبيل نسبة الكل إلى اجزائه، لاجرى جميع العلوم في ذلك على منوال واحد و القول بان النسبة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل بقول مطلق على نحو الاتحاد كما في الكلى وافراده والطبيعي ومصاديقه، كما افاده في الكفاية. كيف وقد عرفت بانه في كثير من العلوم كالعلوم الادبية والنقلية وغيرها لا يكون الموضوع فيها الا عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها واختلافها، بملاحظة عدم تصور موضوع وحداني فيها ولو معنويا بحيث يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. واما تلك الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارئة عليها من قبل وحدة الغرض القائم بالمجموع فهي كما عرفت غير مجددة فيما هو المقصود والمهم، لان موضوع العلم كما عرفوه عبارة: عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ومثل هذه الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارئة لاتكاد تكون معروضة لعرض ولا مبحثا عنها في العلم عن عوارضه الذاتية، كما هو ظاهر.

في شرح العرض الذاتي وحيث اتضح لك ما شرحناه في شرح موضوع العلم فلنعطف الكلام إلى بيان العوارض الذاتية الواقعة في كلماتهم في تعريفهم موضوع العلوم بانه: ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، حيث انه قد اختلف كلماتهم في مقام شرح المراد من العرض الذاتي، فنقول وعليه التكلان: ان توضيح المرام في المقام يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي ان الاوصاف المنسوبة إلى الشئ تارة يكون انتزاعها عن نفس ذات الشئ بلا جهة خارجية في البين زائدة عن ذات الموصوف كما في الابيض والاسود والمنتزعين عن البياض والسواد والوجودية المنتزعة عن الوجود، واخرى يكون انتزاعها عن جهة خارجية عن ذات الموصوف. وعلى الاخير فتارة يكون اتصاف الموصوف بالوصف من جهة اقتضاء ذاته كما في توصيف العقل بالمدركية والانسان بقوة الضحك والتعجب، واخرى يكون ذلك باقتضاء امر خارجي على نحو السببية والعلة المعبر عنه باصطلاح الاصول بالمقتضى أو على نحو الشرطية بلا اقتضاء لذلك في نفسه كما في حركة اليد لحركة المفتاح وكالمجاورة في عروض الحرارة من النار للماء. وعلى الاخير فتارة لا يكون ذلك الامر الخارجي بنفسه معروضا لذلك العرض اصلا بل وانما كان شأنه مجرد السببية لعروض الوصف والعرض على الشئ كما في نحو المجاورة للنار الموجبة لعروض الحرارة على الماء مستقلا، ومثله كلية الجهات التعليلية الموجودة لعروض الوصف على شئ واتصافه به كالفاعلية والمفعولية و نحوهما

في عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة، واخرى بعكس ذلك بان كان الامر الخارجي - وهو الواسطة بنفسه معروضا للعرض. وعلى الاخير فتارة يكون ذو الواسطة ايضا معروضا للعرض المزبور ولو ضمنا كما في خواص النوع فانه في مثل ذلك يكون العرض المزبور عارضا للجنس ايضا غايته بنحو الضمنية لا الاستقلالية، ومن ذلك ايضا كلية الاعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقيدية نظير الوجوب العارض للصلاة بخصوصية عنوانها، وهكذا غيرها، فان مثل ذلك ملازم لعروض العرض وهو الوجوب لفعل الملطف الذي هو بمنزلة الجنس ولو ضمنا لا استقلالا، واخرى يكون تمام

[١٤]

المعروض للعرض والوصف حقيقة هو الواسطة بلا عروضه لذى الواسطة اصلا ولو بنحو الضمنية، كما في الخواص المترتبة العارضة على الفصول بالنسبة إلى جنسها، كالمدركية للكليات وللأمور الغريبة، حيث ان تمام المعروض لها حينئذ انما هي جهة الفصلية خاصة دون جهة الجنسية ولو بنحو الضمنية، وذلك ايضا تارة على نحو يكون الوصف قابلا للحمل على ذى الواسطة ولو يتبع حمل الواسطة عليه كما في المثال المتقدم في الخواص العارضة على الفصول بالنسبة إلى الجنس، حيث ان مثل المدركية وان لم تكن بالدقة حقيقة عارضة على الجنس بل كان تمام المعروض لها هي جهة الفصلية التي هي اجنبية عن جهة الجنسية مع ما كان بينهما من الاتحاد في الوجود وعدم تحمله الا بالفصل، و لكنه بملاحظة قابلية الفصل الذي هو الواسطة للحمل على الجنس صح بهذا الاعتبار حمل خواصه عليه ايضا في مثل قولك: بعض الحيوان مدرك الكليات، ومن ذلك ايضا حمل الضحك والتعجب على الحيوان بناء على كونها من خواص فصله، حيث ان صحة حملها على الحيوان في قولك بعض الحيوان ضاحك أو متعجب، انما هو بتبع حمل فصله عليه، والا فلا يكون جهة الجنسية والحيوانية معروضة لهما ولو على وجه الضمنية بوجه اصلا، و اخرى على نحو لا يكون قابلا للحمل على ذى الواسطة نظرا إلى عدم قابلية الواسطة المعروضة للوصف للحمل على ذبها، وذلك كما في السرعة والبطؤ العارضين على الحركة العارضة للجسم، وكالاستقامة والانحناء العارضين للخط القائم بالجنس، فان الوصف في الامثلة المزبورة علاوة عن عدم عروضها على ذى الواسطة لا يكون قابلا للحمل عليه ايضا نظرا إلى عدم صحة حمل الواسطة عليه، حيث لا يقال الجسم حركة أو خط، فكما لا يصح القول حينئذ بان الجسم حركة أو خط لا يصح القول ايضا بانه سرعة أو بطؤ. وحيثما عرفت هذه فنقول: انه لا اشكال حسب ما يستفاد من كلماتهم في شرح الاعراض الذاتية في دخول ما عدا الثلاثة الاخيرة في الاعراض الذاتية فان تخصيص العرض الذاتي بما كان مقتضى للعروض فيه هو نفس ذات الشئ بلا واسطة لا في الثبوت ولا في المعروض أو تعميمه بما يعم ذلك وما يحتاج إلى الواسطة في الثبوت بالمعنى الذي ذكرناه دون الواسطة في العروض، مع انه بعيد غايته، ينافي ما هو المصرح به في كلماتهم من عموم المراد من العرض الذاتي لما يحتاج إلى الواسطة في العروض ايضا بنحو الجهة التعليلية الموجبة لعروض الوصف على نفس الذات مستقلا واتصافها به

[١٥]

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

عنه في العلم. كما لا اشكال ايضا في خروج القسم الاخير من الاقسام الثلاثة الاخيرة عن العرض الذاتي ودخوله في الاعراض الغريبة وهو ما كان تمام المعروض له مستقلا هو الواسطة دون ذبها مع عدم قابلية للحمل على ذى الواسطة ايضا، كما مثلنا به في مثال السرعة و البطؤ العارضين للحركة العارضة على الجسم، والانحناء والاستقامة العارضين على الخط القائم بالجنس، فان مثل هذه العوارض كما عرفت مع عدم عروضها على ذى الواسطة لا تكون قابلة للحمل عليه ايضا. نعم انما الكلام والاشكال في القسمين الاولين من الاقسام الثلاثة الاخيرة في كونهما من الاعراض الذاتية او الغريبة، وهما صورة كون العروض على الواسطة مستقلا وعلى ذبها ضمنا، كالاعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقييدية وكالعوارض الثابتة للنوع بالقياس إلى الجنس، وصورة كون العروض حقيقة وبالذقة على الواسطة دون ذبها ولو على نحو الضمنية مع قابلية حمل الوصف على ذى الواسطة ولو بتبع حمل الواسطة عليه، كما مثلنا له بالخواص المرتبة العارضة على الفصول بالنسبة إلى الجنس كالمدركية للكليات. ومبنى الاشكال فيهما انما هو من جهة عدم تنقيح المراد من العرض الذاتي وان المدار في كون شئ عرضا ذاتيا هل على مجرد اتحاد معروض العارض مع ذى الواسطة وصحة حمل العرض عليه بالحمل الشائع الصناعي ولولا يكون ذو الواسطة الذي يحمل عليه العرض معروضا له حقيقة بل كان تمام المعروض له هو الواسطة، أو انه لايد من كون العرض ثابتا له حقيقة وبالذقة وعلى نحو الاستقلال ؟ فعلى الاول يدخل القسمان الاولان من الاقسام الثلاثة الاخيرة ايضا في العرض الذاتي، بخلافه على الثاني فانه يدخلان حينئذ في الاعراض الغريبة. ولكن الذي يظهر من جماعة كصاحب الاسفار وغيره دخولهما في الاعراض الغريبة حيث قال فيما حكى عنه في مقام تميز الاعراض الغريبة عن الذاتية ما مضمونه: ان كل عرض ثابت لنوع متخصص الاستعداد من غير ناحية هذا العرض فهو من الاعراض الغريبة المبحوث عنها في علم آخر يكون هذا النوع موضوعه وكل عرض ثابت لشئ

[١٦]

بنحو يكون هذا العرض موجبا لتخصمه كالبحث عن استقامة الخط وانحنائه فهو من الاعراض الذاتية. ونحوه كلام غيره: بان الاعراض الثابتة لعناوين خاصة بخصوصيات منوعة لايد وان يبحث عنها في علم يكون هذا العنوان الخاص موضوعه ولا يبحث في علم آخر يكون موضوعه عنوانا اعم من ذلك بنحو العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد ونحو ذلك. فان مقتضى كلامهم هو عدم الاكتفاء في العرض الذاتي على مجرد عروض العارض على الشئ ولو ضمنا كما في الاعراض الثابتة للنوع العارضة على الجنس ايضا بنحو الضمنية، ولازمه الاشكال في الاكتفاء بصرف صحة حمل العارض على الشئ بالحمل الحقيقي وصرف اتحاد معروض العرض وهى الواسطة وجودا مع ذبها مع كون تمام المعروض للعرض مستقلا هي الواسطة بطريق اولى، فانه إذا كان الاعراض الثابتة للنوع والمقيد والخاص بالنسبة إلى جنسه ومطلقه وعامه من الاعراض الغريبة مع صدق العروض فيها على الجنس والمطلق والعام بنحو الضمنية فكونها من الاعراض الغريبة في صورة عدم صدق العروض على ذى الواسطة ولو ضمنا انما كان بطريق اولى. وعليه يمكن ان يقال بدخول مثل هذه العوارض الثابتة للعناوين بجهات تقييدية كالاعراض الثابتة للنوع والمقيد بالنسبة إلى جنسه ومطلقه والاعراض الثابتة للفصل بالقياس إلى جنسه في الاعراض الغريبة، وان تمام المدار في العرض الذاتي للشئ هو كونه ثابتا له ذقة وعلى نحو استقلال ولو يجعل الخصوصيات المأخوذة فيه من الجهات التعليلية كما عرفت في مثل الفاعلية لعروض الرفع على ذات الكلمة - لا من الجهات التقييدية الموجبة لتخصص الموضوع بخصوصية منوعة، من غير فرق

بين ان يكون ثبوت العرض والوصف له بلا واسطة امر خارجي أو معها، ولا بين كون الامر الخارجي الذي هو الواسطة مساويا أو اعم أو اخص. كما ان المدار في العرض الغريب انما هو على صحة سلب العارض حقيقة في مقام العروض وعلى نحو الاستقلال عن ذى الواسطة، كان تمام المعروض للعرض هو خصوص الواسطة ام لا بل كان ذوها ايضا معروضا له على نحو الضمنية، كما في موارد كون الواسطة من الجهات التقييدية، من غير فرق فيه ايضا بين كون الواسطة التي هي من الجهات التقييدية مساوية أو اعم أو اخص. فعلى جميع التقادير مهما كان العرض قائما حقيقة بالواسطة كان نسبته إلى ذى الواسطة من

[١٧]

الاعراض الغريبة. وحينئذ فعلى كان تقدير لا مجال للقول بالتفصيل بين كون الواسطة مساوية وبين كونها اعم أو اخص بل لابد من ملاحظة كون الواسطة من الجهات التعليلية الموجبة لعروض الشئ على شئ أو من الجهات التقييدية الموجبة لصحة سلب العروض على نحو الاستقلال عن الجامع بينها، فعلى الاول يكون العرض المنسوب إلى الشئ من الاعراض الذاتية وعلى الثاني يكون من الاعراض الغريبة لذلك الشئ. وبذلك ربما ظهر ايضا دفع ما ربما يتوهم من الاشكال: بان موضوع المسائل بالقياس إلى موضوع العلم انما كان من قبيل النوع والجنس والمفيد والمطلق فعلى القول بكون العرض الثابت للنوع بالنسبة إلى جنسه عرضا غريبا يلزم كونها من الاعراض الغريبة لا الذاتية مع انه ليس كذلك قطعاً. إذ نقول: بانه كذلك فيما لو كانت الخصوصيات المأخوذة في موضوعات المسائل من قبيل الجهات التقييدية الداخيلة في المعروض كى تكون المسألة بذلك بالنسبة إلى موضوع العلم من قبيل النوع بالنسبة إلى جنسه، ولكنه ليس الامر كذلك بل وانما كانت الخصوصيات المأخوذة فيها من قبيل الجهات التعليلية نظير الفاعلية و المفعولية الموجبة لطر والرفع والنصب على ذات الكلمة، ومعه فيخرج موضوع المسائل عن النوعية. ثم ان ذلك ايضا في صورة تخريج موضوع وحداني للعلم والا فمع عدم تخريج الموضوع الوحداني - كما في العلوم العربية والنقلية وغيرها كما عرفت - فلا يضر ايضا جهة كون الخصوصية المأخوذة في موضوع المسألة من الجهات التقييدية في كون العرض عرضا ذاتيا، إذ حينئذ ليس هناك موضوع وحداني للعلم كى يجئ الاشكال المزبور، وانما كان الموضوع فيه عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها واختلافها، وفي مثله لابد من ملاحظة شخص المحمول في كل قضية قضية بالنسبة إلى شخص الموضوع في تلك القضية في ثبوته حقيقة وبالذقة على الاستقلال لشخص ذاك الموضوع ام لا، وعليه فلا يشكل علينا في مثل الوجوب العارض للصلوة التي هي فعل المكلف بخصوصية عنوانها، بل وانما الاشكال على القول بتخريج الموضوع الوحداني بين موضوعات المسائل وجعل موضوع الفقه عبارة عن نفس فعل المكلف، فانه عليه يكون نسبة الفعل إلى عنوان الصلوة من قبيل نسبة الجنس إلى نوعه فيتوجه الاشكال حينئذ من جهة عدم كون الموضوع الذي هو فعل المكلف مستقلا في مقام المعروضية للوجوب، من جهة ما هو المفروض من كون

[١٨]

معروض تلك الاحكام انما هو فعل المكلف بما هو متخصص بخصوصية عنوان الصلوتية و الحجية والغصبية ونحوها، وان جهة الصلوتية والحجية ايضا كانت تحت الحكم. ومن ذلك ظهر انه لا يجديه ايضا ضم

حيثية الاقتضاء والتخيير، إذ نقول: بأنه ان اريد بذلك اقتضاء الفعل مستقلا ففساده واضح من جهة بدها مدخلة خصوصية عنوان الصلوتية و الحجية والغصبية ونحوها لعروض الوجوب أو الحرمة، وان اريد به اقتضائه ولو بنحو الضمنية فغير مثمر، إذ يعود حينئذ الاشكال المزبور من لزوم كون العرض بالنسبة إلى الجامع في ضمن العناوين الخاصة وهو ذات فعل المكلف من العوارض الغريبة. واما الالتزام بكفايه مجرد كون الشئ معروضا للعرض ولو لا بنحو الاستقلال بل بنحو الضمنية في كونه عرضا ذاتيا له، فمع انه مناف لما هو المصريح به في كلماتهم من كون مثله من العرض الغريب، يلزمه ادخال مسائل العلوم السافلة في العلوم العالية التي يكون موضوعها من قبيل الجنس والمطلق بالنسبة إلى موضوع علم السافل، كما في علم الهندسة الذي يكون الموضوع فيه وهو المقدار من قبيل الجنس للجسم التعليمي الذي هو موضوع علم المجسمات. فمن ذلك لا بد من جعل العنوان المزبور من العناوين المشيرة إلى العناوين الخاصة التي هي موضوعات المسائل، ومعه فيخرج عن الوحدة وينطبق على ما ذكرناه. في تعريف علم الاصول وبيان موضوعه ثم انه بعد ما اتضح ما ذكرناه نقول: بأن فن الاصول بعد ان كان عبارة عن جملة من القواعد خاصة الوافية بغرض مخصوص كان من جملة العلوم، وان موضوعه ايضا عبارة عن نفس موضوعات مسائله على اختلافها وشتاتها، من دون احتياج إلى اتعاب النفس في تخريج الموضوع الواحداني له، خصوصا بعد ما يرى من عدم الطريق إلى كشف الجامع الواحداني المعنوي بينها بعد فرض كون الغرض ذا جهات عديدة، بل وعدم امكانه ايضا مع رجوع مسائل الاصول إلى صنفين: صنف لو حظ فيها الحكاية والكشف عن الواقع وهو الامارات، وصنف لو حظ فيه عدم الاراتة وحيث السترة للواقع وهو الاصول، من جهة ما عرفت من عدم تصور جامع ذاتي بين هذين الصنفين باعتبار رجوعه إلى الجامع بين النقيضين.

كعدم الاحتياج ايضا إلى اتعاب النفس بجعل الموضوع فيه عبارة عن عناوين متعددة: تارة الادلة الاربعة فارغا عن دليتها كما عن القوانين، واخرى ذوات الادلة الاربعة كما عن الفصول (قدس سره) كى يورد على الاول بلزوم خروج كثير من مهمات المسائل الاصولية كمبحث حجية الكتاب وحجية الخبر الواحد، وعلى الثاني بلزوم خروج مباحث الالفاظ طرا كالبحت عن ان الامر للوجوب والبحت عن العموم والخصوص و المطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق ايضا، بل وخروج مبحث حجية خبر الواحد ايضا، نظرا إلى عدم كون البحت المزبور عن كون الامر حقيقة في الوجوب والنهي في الحرمة وعن العموم والخصوص عن الاوامر والعمومات الواردة في الكتاب والسنة، وعدم كون البحت عن حجية خبر الواحد بحثا عن حال السنة الواقعية التي هو قول المعصوم وفعله و تقريره. وارجاعه إلى البحت عن ثبوت السنة بخبر الواحد كثبوتها بالمتواتر غير مفيد، من جهة ان البحت عن ثبوتها حقيقة ليس من عوارضها واما تعيها فمن عوارض مشكوكها لامن عوارض السنة الواقعية. كما انه لا وجه ايضا لاتعاب النفس في تخريج الجامع الواحداني بين مسائله ببعض التكاليف. ولئن ابيت الا من لزوم جامع في البين بين المسائل ولو بنحو المشيرية لكان الاولى هو ان يقال: بأنه القواعد الخاصة الواقعة في طريق استكشاف الوظائف الكلية العلمية شرعية كانت ام عقلية، لان ذلك هو المناسب ايضا لما هو الغرض الباعث على تدوينها، وهو استنباط الاحكام والوظائف الفعلية. ومن ذلك البيان ظهر الحال في تعريفه ايضا وانه لا وجه لما هو المعروف من تعريفه: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية، وذلك لما فيه من الخلل من جهات: تارة من جهة اخذ العلم في تعريفه مع ان العلم والفن كما عرفت عبارة عن نفس القواعد الواقعية الوافية بغرض

مخصوص دون العلم والتصديق بها، بشهادة صحة اضافة العلم إليها تارة والجهل اخرى في قولك فلان عالم بالاصول وفلان جاهل به. واخرى من جهة لفظ الاستنباط الظاهر في ارادة وقوع القواعد واسطة لا ثبات الواقع وسببا للعلم به، فانه حينئذ يلزمه خروج الاصول العلمية كالاستصحاب واصالة البرائة ونحوها عن مسائل الاصول مع انها من اهم مسائله، من جهة ان مضمون هذه الامور لا يكون الا احكاما ظاهرية منطوقة على مواردها، وقضية الاستنباط فيها انما كان عبارة عن مقام تطبيقها

[٢٠]

على مواردها بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي والياس عنه، واين ذلك ومقام وقوعها طريقا وواسطة لا ثبات الحكم الشرعي. نعم ونفس تلك القواعد تكون مضامينها احكاما كلية ظاهرة مستنبطة من الامارات الحاكية عن الواقع كلاحكام الفرعية، ولكن ذلك غير مرتبط بمقام تطبيقها على الموارد في مقام العمل، بل ويلزمه ايضا خروج الامارات كخبر الواحد ونحوه بناء على القول بكون بقاء دليل الحجية فيها هو تنزيل المؤذي وجعل المماثل في الظاهر، فانه على هذا القول ايضا يلزم خروج الامارات عن مسائل الاصول بلحاظ عدم وقوعها في مقام تشكيل القياس وسطا لا ثبات الحكم الشرعي، نعم بناء على القول بتتميم الكشف كما هو المختار يدخل مبحث الامارات في التعريف المزبور لوقوعها حينئذ وسطا لا ثبات الحكم الشرعي، حيث تقع وسطا في القياس، فيقال: ان هذا مما قام على وجوبه خبر الواحد وكل ما هو كذلك فهو منكشف - بحكم الشارع بكونه كاشفا فهذا منكشف، فتكون حينئذ من القواعد المهمة لاستنباط الاحكام الشرعية. وثالثة من حيث التقيد بالشرعية، إذ يخرج حينئذ كثير من المسائل الاصولية ايضا كالبرائة والاشتغال العقليين و مسألة الظن في حال الانسداد على تقرير الحكومة، كما هو ظاهر. ومن ذلك البيان ظهر الحال في غيره من التعاريف الاخر التي افادوها في المقام في ميزان كون المسألة اصولية، ككونها مما يتعلق بالعمل مع الواسطة في قبال المسائل الفقهية التي تعلقها بالعمل كان بلا واسطة. وذلك لخروج المسائل العملية الاصولية ايضا على هذا الميزان بلحاظ تعلقها بالعمل بلا واسطة بانطباقها على مواردها. وبالجملة نقول: بان القواعد المبحوث عنها في الاصول حيثما كانت على صنفين: صنف منها لو حظ فيها جهة الكشف والحكاية عن الواقع كشفا تاما أو ناقصا وكان شأنها الوقوع في طريق استنباط الاحكام كالامارات، وصنف آخر منها لو حظ فيها حيث السترة وعدم الكشف والحكاية عن الواقع وكان مما ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل عند تحيره وجهله بالواقع كالقواعد العملية من نحو الاستصحاب وغيره، وكان الصنفان كل واحد منهما دخيلا في الغرض الخاص الداعي على تدوين العلم وجمع قواعده، فلا جرم كان الحري الحقيق هو تعريفه بما ذكرنا: بانه القواعد الخاصة التي تعمل في استخراج الاحكام الكلية الالهية أو الوظائف العملية الفعلية عقلية كانت ام شرعية،

[٢١]

ولو جعل نتيجتها كبرى القياس في استنتاج الحكم الشرعي الواقعي (كما في قولك: هذا ما اخبر العادل بوجوبه واقعا وكلما كان كذلك فهو واجب كذلك) أو الحكم الشرعي الظاهري (كقولك بعد اثبات حجية الاستصحاب: هذا مما علم بوجوبه أو حرمة سابقا و شك لاحقا في وجوبه أو حرمة وكلما كان كذلك فهو واجب في الظاهر ولا ينقض اليقين به بالشك فيه) أو حكما عقليا (كقولك: هذا

مما لم يرد عليه نص ولا بيان وكلما كان كذلك فهو مما لا حرج في فعله وتركه أو يجب فيه الاحتياط أو يتخير بين الأمرين) نعم على هذا التعريف ينبغي التقييد بعدم اختصاصها باب دون باب من ابواب الفقه ليخرج مثل قاعدة الطهارة عن التعريف المزبور وتدخل في مسائل الفقه بلحاظ عدم سرانها في جميع ابواب الفقه. ولعله إليه أيضا يرجع سائر التعاريف كتعريف الشيخ (قدس سره) المسألة الاصولية بما يكون امر تطبيقه مخصوصا بالمجتهد ولا يشترك فيه المقلد، قال المسألة الفقهية التي يكون تطبيقها على الموارد مشتركا بين المجتهد والمقلد. فلا يرد عليه حينئذ بمثل قاعدة الطهارة التي هي من المسائل الفقهية في الشبهات الحكمية ومسألة الشرط المخالف للكتاب و السنة التي هي أيضا من المسائل الفقهية، بتقريب انهما مع كونهما من المسائل الفقهية لا شبهة في ان تطبيقها على مواردنا لا يكون الا من وظائف المجتهد خاصة، بملاحظة اشتراط الاول بالفحص والثاني بمعرفة الكتاب والسنة لكي يتميز بها كون الشرط مخالفا للكتاب والسنة أو غير مخالف لهما، ولا سبيل في ذلك للعامي الذي لا يعرف ظواهر الكتاب والسنة. وهكذا غيره من التعاريف الاخر كتعريفه: بانه صناعة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية ونحوه، فان هذه التعاريف جميعها راجعة إلى امر واحد ولكل منها جهة مناسبة مع تلك القواعد فكل إلى ذاك الجمال يشير وحينئذ فلا ينبغي النقص والابرار من جهة الطرد والعكس في مثل هذه التعاريف. نعم بقى في المقام اشكال يرد على ما ذكرنا من التعريف بل وعلى غيره من التعاريف الاخر ايضا فينبغي التعرض له ولدفعه، ومحصل الاشكال: هوان ميزان كون المسألة اصولية - على ما عرف من وقوع نتيجتها كبرى القياس - ان كان على وقوعها في طريق الاستنباط المزبور بلا واسطة فيلزمه خروج مباحث الالفاظ طرا - كمبحث الامر و النهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق ونحوها مما شأنها اثبات

الوضع والظهور - من مسائل الاصول، من جهة وضوح ان نتيجة هذه المباحث لا تكون الا تعيين الظهور واثبات كون الشيء ظاهرا في كذا، كظهور هيئة الامر في الوجوب وظهور النهى في الحرمة مثلا والعام والخاص والمطلق والمقيد في كذا وكذا، ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذه لا يكاد يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بتشكيل قياس واحد بل يحتاج في مقام انتاج الحكم الشرعي إلى تشكيل قياسين يكون نتيجة احدهما صغرى لكبرى القياس الآخر، بان نقول في القياس الاول: هذا امر وكل امر ظاهر في الوجوب فهذا ظاهر في الوجوب، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى في قياس آخر، ونقول في القياس الثاني: هذا ظاهر وكل ظاهر يجب التعبد به والعمل على طبقه بمقتضى ما دل على وجوب الاخذ بكل ظاهر. وهذا بخلافه في مسألة حجية خبر الواحد ونحوها فانه فيها لا يحتاج الا إلى تشكيل قياس واحد بقولك: هذا مما اخبر العادل بوجوبه أو حرمة وكلما كان كذلك يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه فهذا يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه. وان كان ميزان كون المسألة اصولية على وقوعها في طريق الاستنباط ولو مع الواسطة، فعليه و ان اندفع الاشكال المتقدم الا انه عليه بلزوم دخول مسائل كثيرة من العلوم الادبية - كالصرف والنحو واللغة ومسائل علم الرجال - في المسائل الاصولية، بملاحظة وقوع نتيجتها بالآخرة في طريق الاستنباط، وهذا كما ترى، مع ان ديدنهم على اخراج مسائل المشتق ونحوها عن المسائل من حيث جعلهم اول المباحث مباحث الامر والنهى، فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة الامر والنهى والعام والخاص الخ. وحاصل الدفع هو اننا نختار الشق الثاني ومع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبورة عن مسائل الاصول، وذلك اما اولا فلوضوح ان المهم والمقصود في العلوم الادبية كالنحو و الصرف ليس

هو اثبات الظهور للكلمة والكلام بل وانما المهم فيها انما هو اثبات كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا في ظرف الفراغ عن فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول، و اين ذلك ومثل مباحث الامر والنهي والعام والخاص المتكلفة لاحراز الظهور في الكلمة والكلام ؟ وثانيا على فرض ان المقصود في العلوم الادبية ايضا احراز الظهور في شئ كظهور المرفوع في الفاعلية والمنصوب في المفعولية، نقول بان غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ انما هو وقوع نتیجتها في طريق استنباط موضوعات الاحكام لانفسها، والمسائل الاصلية انما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الاحكام الشرعية العملية

[٢٣]

فيخرج حينئذ ايضا مسائل العلوم الادبية كالنحو والصرف بل اللغة ايضا، وتوهم استلزامه لخروج مثل مباحث العام والخاص ايضا مدفوع بانها وان لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي الا انها باعتبار تكفلها لا ثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه كانت داخلية في مسائل الاصول، كما هو الشأن ايضا في مبحث المفهوم والمنطوق حيث ان دخوله باعتبار تكفله لبيان اناطة سنخ الحكم بشئ الذي هو في الحقيقة من انحاء وجود الحكم وثبوته، وهذا بخلاف المسائل الادبية فانها ممحضة لا ثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كيفية تعلق الحكم اصلا. ومن ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات ايضا عن مسائل الاصول، حيث ان خروجها ايضا انما هو بلحاظ عدم تكفلها الا لاحراز موضوع الحكم وانه خصوص المتلبس الفعلي أو الاعم، لانفسه لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه. نعم يبقى الاشكال حينئذ في خروج مسائل علم الرجال عن مسائل الاصول مع انها كمبحث دلالة الالفاظ واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي ولو بالواسطة من كون السند موثوقا به في شمول دليل التعبد له، ويمكن الاعتذار عنه بان عدم تدوينهم اياها في الاصول حينئذ انما هو من جهة كثرة مسائلها الموجبة لافرادها بالتدوين وجعلها علما مخصوصا موسوما باسم مخصوص مستقلا عن الاصول، فتدبر. الامر الثاني في الوضع فنقول: انه بعد ما لم تكن العلاقة والارتباط التي بين الالفاظ ومعانيها ذاتية محضة بنحو يعرفها كل احد، يبقى الكلام في ان لها أي للالفاظ نحو مناسبة لمعانيها توجب وضعها لمعانيها بحسب الارتكاز وان لم يلتفت الواضع تفصيلا إلى تلك المناسبة، ام لا ؟ بل تمام العلقه والارتباط بينهما كانت حاصلة بالجعل وبوضع الواضع بعد ان لم تكن بينهما علاقة وارتباط اصلا حيث ان فيه وجهين: قد يقال بالاول وان الواضع حيثما يجعل لفظا لمعنى فانما هو من جهة الهام الباري (عز اسمه) اياه بل ومن ذلك ايضا انكر استناد الجعل إلى المخلوقين فقال: بان الجاعل والواضع في الالفاظ انما هو الباري عز اسمه و انه سبحانه وتعالى يلهم كل طائفة ان يتلفظوا عند ابراز مقاصدهم بالفاظ خاصة مناسبة

[٢٤]

لمعانيها حسب جعله سبحانه، واستدل ايضا على مرامه من عدم كون تلك العلاقة و الارتباط التي بين الالفاظ ومعانيها مستندة إلى جعل المخلوق ووضعه بامرین: احدهما خلق التواريخ عن ذكره، فانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم بحسب العادة ذكره في التواريخ بان الواضع للغة العرب كان هو شخص كذا كيعرب بن قحطان كما قيل، وان الواضع للغة الفرس كان شخص كذا وهكذا بقية اللغات، لان ذلك من الامور المهمة التي لا يمكن الغفلة عنها عادة، مع انه لم يرد في تاريخ ان واضع لغة العرب هو شخص كذا وواضع لغة الفرس كان

شخص كذا، وحينئذ فخلو التواريخ عن ذكر هذه القضية دليل عدم استناد وضع الالفاظ إلى احد من المخلوقين. وثانيهما من جهة عدم تناهى المعاني والالفاظ حيث ان عدم تناهيها يقتضى بعد استناد وضعها إلى المخلوقين بل امتناعه، كما هو ظاهر عند من امعن النظر وانصف. اقول: وفيه ما لا يخفى، إذ نقول بانه لو فرض من اول خلقه آدم (على نبينا وآله و عليه السلام) إلى زماننا هذا كل طائفة قد وضعوا جملة من الالفاظ لجملة من المعاني المتداولة بينهم على قدر ابتلائهم بها في اظهار ما في ضمائرهم إلى ان انتهى الامر إلى زماننا الذي قد كثر فيه اللغات وكثرت الالفاظ والمعاني، فإى محذور عادى أو عقلي يترتب عليه ؟ فهل تقول في مثل ذلك بلزوم ضبطه في التواريخ أو تقول بانه من الممتنع العادى وضع الالفاظ الكثيرة الغير المتناهية لمعان كذلك بمرور الدهور والازمنة الكثيرة من طوائف كثيرة ؟ نعم انما يتم ما ذكر فيما لو كان المدعى وضع شخص واحد أو شخصين في كل لغة وضع الالفاظ المستعملة فيها في معانيها، ولكنه لم يدعه احد كذلك حتى يرد عليه المحذور المزبور، بل وانما المقصود من ذلك انما هو استناد وضع الالفاظ في اللغات إلى الواضعين ولو على نحو التدرج بحسب مرور الدهور والازمنة بوضع كل طائفة من لدن زمان آدم إلى زماننا جملة من الالفاظ لجملة من المعاني التي دار عليها ابتلائهم، كما نشاهد ذلك بالعيان والوجدان من وجود كثير من المعاني والالفاظ المستحدثة في زماننا التي لا يكون لها في سالف الزمان عين ولا اثر، كما في كثير من الجوهريات والآلات، ومن المعلوم انه لو ادعاه القائل باستناد الوضع إلى المخلوقين لا يتوجه عليه شئ من المحذورين. ثم انه نقول: على قولك (بان الباري عز اسمه هو الواضع وانه يلهم المستعملين في مقام اظهار ما في ضمائرهم) بانه هل تجد من نفسك عند تسميتك ولدك انه اوحى الله تعالى

[٢٠]

اليك أو نزل اليك جبرئيل ان سمه بكذا ام لا بل انت تضع له اسما من الاسامي وانت الجاعل للعلاقة والارتباط بجعلك اللفظة اسما له بعد ان لم يكن بينهما علاقة وارتباط ؟ لا يقال: بانه كيف ذلك مع انه لولا قضية المناسبة الذاتية بينهما الحاصلة من تخصيص الهى يكون تخصيص لفظ خاص من بين الالفاظ للمعنى الملحوظ ترجيحاً بلا مرجح، فانه يقال: يكفى في الترجيح انسباق اللفظ إلى الذهن من بين الالفاظ عند ارادة الوضع ولو من جهة اقتضاء استعداده للوجود في عالم الذهن، حيث انه موجب لتخصيصه بالمعنى الملحوظ من بين الالفاظ، ففى الحقيقة ما هو الموجب لتخصيص لفظ من بين الالفاظ لمعنى من بين المعاني انما هو قضية تقارنهما للوجود في عالم الذهن، ومن المعلوم انه في ذلك لا يحتاج في تخصيص أحدهما بالآخر إلى جهة مناسبة ذاتية بينهما، كما لا يخفى. في تعريف الوضع: ثم انه مما ذكرنا ظهر حال حقيقة الوضع وانه عبارة عن نحو اضافة واختصاص خاص توجب قابلية اللفظ للمعنى وفنائه فيه فناء المرأة في المرئى بحيث يصير اللفظ مغفولاً عنه وبالفائه كان المعنى هو الملقى بلا توسط امر في البين، لا انه من قبيل اختصاص الامارة لذيها كما في النصب الموضوعة في الطريق للدلالة على وجود الفرسخ، كيف و لازمه ان يكون انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ من شئون الانتقال إلى اللفظ و لازمه كون انتقال الذهن إلى اللفظ في عرض الانتقال إلى المعنى بحيث كان في الذهن انتقالان عرضيان: انتقال إلى اللفظ وانتقال منه بواسطة الملازمة إلى المعنى نظير الانتقال من الدخان إلى وجود النار، مع ان ذلك كما ترى مما يحكم بفساده بداهة الوجدان، ضرورة وضوح انه بالقاء اللفظ لا يكاد في الذهن الا انتقال واحد إلى المعنى بلا التفات إلى شخص اللفظ الملقى بنحو كان المعنى بنفسه قد القى بلا توسط لفظ، كما هو الشأن في الكتابة ايضاً فان الناظر فيها

بمقتضى الارتكاز لا يرى الا نفس المعنى بلا التفاته في هذا النظر إلى حيث نقوش الكتابة تفصيلا، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا جهة شدة العلاقة والارتباط بينهما التي اوجبت قابلية اللفظ للمعنى وفنائها فيه. ومن جهة هذا الغناء ايضا ترى بانه قد يسرى إلى المعنى ما للفظ من التعقيد مع ان المعنى لا يكون

[٢٦]

فيه تعقيد وانما التعقيد للفظ، كما انه قد يكون بالعكس فيسرى إلى اللفظ ما للمعنى من الحسن والقبح، فيرى اللفظ قبيحا وحسنا مع ان اللفظ لا يكون فيه حسن ولا قبح وانما الحسن والقبح للمعنى، كما هو واضح. كما انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر ايضا انه ليست تلك العلاقة والارتباط الخاص من سنخ الاضافات الخارجية التي توجب احداث هيئة خارجية كهيئة السريرية الحاصلة من ضم الاخشاب بعضها ببعض على كيفية خاصة وكالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الاضافات والهيئات القائمة بالامور الخارجية التي كان الخارج طرفا لنفسها ولو لا لوجودها، ولا من سنخ الاعتبارات التي لا يكون صقعها الا الذهن كما في النسب بين الاجزاء التحليلية في المركبات العقلية في مثل الانسان والحيوان الناطق، بل وانما هي متوسطة بين هاتين، فكانت سنخها من قبيل الاعتبارات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما نظيره في الملكية والزوجية ونحوهما من الاعتبارات مما لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحح اعتبارها من الانشاء القولى أو الفعلى، ولكن مع ذلك لها واقعية بمعنى ان صقعها قبل وجود اللفظ في الخارج وان لا يكن الا الذهن الا انها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفيها تبعا لها بنحو القضية الحقيقية بانه لو وجد اللفظ وجد العلاقة والارتباط بينه وبين المعنى نظير الملازمات كالملازمة بين النار والحرارة، فكما ان صقع هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون الا الذهن وبوجود النار و تحققها تصير الملازمة تبعا لوجود طرفها خارجية، كذلك تلك العلاقة والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى، فان العلقه الحاصلة بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين، يعنى طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى، فقبل وجود طرفيها خارجا لا يكون صقعها الا الذهن ولكن بعد وجود طرفيها تبعا لهما تصير الملازمة بينهما ايضا خارجية فكما وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلقه والارتباط بينه وبين المعنى، ويكفى في خارجيتها كون الخارج طرفا لمنشأ انتزاعها. وبالجملة المقصود من هذا التطويل هو بيان ان هذا النحو من الاضافة والارتباط مما لها واقعية في نفسها وانها لا تكون من سنخ الاعتبارات المحضة التي لا يكون صقعها الا الذهن ولا كان الخارج طرفا لمنشأ اعتبارها، ولا من سنخ الاضافات الخارجية الموجبة لاحداث هيئة في الخارج، بل وانما هي متوسطة بين هاتين فلها واقعية يعتبرها العقل عن منشأ صحيح خارجي، ولئن ابيت عن تسميتك هذه اضافة وتقول بان

[٢٧]

المصطلح منها هي الاضافات المغيرة للهيئة في الخارج فسمها بالاضافة النحوية أو بغيرها مما شئت، إذ لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى. وكيف كان فيعد ما عرفت ذلك نقول: بانه لا شبهة في ان مثل هذا النحو من الاضافات النحوية في غاية خفة المؤنة حيث لا يحتاج تحققها إلى كثير مؤنة فيكفى في تحققها ادنى ملابسة فتحصل بمجرد الجعل كما في قولك: المال لزيد والغلام لعمرو والجل للفرس، حيث انه بنفس تخصيصك المال بزيد والجل بالفرس يتحقق بينهما تلك الاضافة والاختصاص، بل ربما تتحقق

بمجرد نسبة شئ إلى شئ من دون منشأ خارجي لذلك، كما في اعتبارك غولا ونسبة انياب إليه، غايته انه من جهة عدم وجود منشأ صحيح خارجي له لا يكون من الاعتبارات الصحيحة القابلة لاضافتها إلى الخارج، كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر فساد ما يظهر من بعض الاعلام: من الالتزام بالتعهد وانكار استناد العلقة والارتباط التي بين اللفظ والمعنى إلى جعل الجاعل ووضعه، والعمدة في ذلك انما هو تخيل قصر الاضافة بالاضافات الخارجية والملازمات الواقعية الذاتية، فانه من هذه الجهة انكر استناد العلقة والارتباط المزبور إلى جعل الجاعل ووضعه بل ادعى استحالته وقال: بانه من المستحيل جعل العلقة والارتباط بين الامرين اللذين لا علاقة بينهما بحيث تكون تلك العلقة مجعولا ابتدائيا للجاعل تكوينا بدون جعل طرفيها أو تغيير وضع فيهما. ثم انه بعد انكاره لذلك التزم بالتعهد وقال: بان ما يمكن تعقله ويبنى عليه هو ان يلتزم الواضع ويتعهد تعهدا كلياً بانه من اراد معنى وتعقله واراد افهام الغير تلفظ بلفظ كذا، لان ما هو الممكن انما هو جعل الارتباط بين ارادة المعنى و ارادة التلفظ بلفظ كذا لا جعل الارتباط تكويناً بين اللفظ والمعنى، فإذا التفت المخاطب حينئذ إلى هذا الالتزام والتعهد المزبور الذي مرجعه إلى الاعلام بارادة المعنى الكذا في عند التكلم بلفظ كذا وعلم به، فلا جرم ينتقل ذهنه إلى ذلك المعنى عند سماع اللفظ منه، وحينئذ فكان مرجع الوضع إلى مثل هذا الالتزام والتعهد الكلي وكانت العلقة المزبورة بين اللفظ والمعنى نتيجة لذلك التعهد، لا انها مجعولة تكويناً ابتداءً للواضع بوضعه وجعله. ثم انه من هذا الاساس ايضا انكر الجعل في الوضعيات والتزم بانه ليس في البين في ذلك المقام ايضا الا الاحكام التكليفية والارادات الخاصة وانها انما كانت منتزعة عن الاحكام

التكليفية، فكان مثل الملكية منتزعة عن حكم الشارع بجواز تصرف شخص في عين و حرمة تصرف غيره فيه بدون اذنه ورضاه، والزوجية منتزعة عن حكمه بجواز وطى شخص امرأة وعدم جواز وطئها على غيره بمثل قوله: من عقد على امرأة يجوز له وطئها ولا يجوز لغيره ذلك، حيث كان العقل ينتزع في الاول من حكم الشارع نحو اضافة بين المال وبين الشخص نعبر عنها بالملكية، وفي الثاني اضافة بين الشخصين يعبر عنها بالزوجية، و هكذا غيرهما من الوضعيات، فكان الكل منتزعا عن الاحكام التكليفية بلا كونها مجعولة بوجه اصلا، هذا وتوضيح الفساد يظهر مما قدمناه من وجه الفرق بين نحوى الاضافة وعدم كون العلقة والربط بين اللفظ والمعنى من نسخ الاضافات الخارجية بين الامرين الخارجيين من نحو الفوقية والتحتية ونحوهما مما يتوقف تحققها على تغيير وضع في طرفيها، بل وانها من نسخ الاعتبارات التي تحققها كان بالجعل كالملكية والزوجية، على ان ارجاع الوضع إلى تعهد الواضع بذكر اللفظ عند ارادة المعنى ايضا غير مستقيم، فانه بعد ان كان مرجع التعهد المزبور إلى ارادة ذكر اللفظ عند ارادة المعنى نقول بانه يسأل عنه بان تلك الارادة المتعلقة بذكر اللفظ لا تخلو؛ اما ان تكون ارادة نفسية، واما ان تكون ارادة غيرية توصلية إلى ابراز المعنى باللفظ نظرا إلى قابلية اللفظ له، وعلى الاول فاما ان يكون الغرض من تلك الارادة ايجاد العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى بنفس تلك الارادة، واما ان لا يكون الغرض من توجيه الارادة إلى ذكر اللفظ ذلك بل وانما الغرض من توجيه الارادة إليه هو جهة مطلوبيته ذاتا في ظرف ارادة تفهيم المعنى. فان كان المقصود هو هذا الاخير فلا سبيل إلى دعواه فانه مع منافاته لما يقتضيه الوجدان والارتكاز في مقام ارادة التلفظ باللفظ من كونها لاجل التوصل به إلى تفهيم المعنى المقصود لامن جهة مطلوبة التلفظ به نفسا - مناف ايضا لما يقتضيه الطبع والوجدان في مقام الانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ، لان لازم البيان المزبور هو ان يكون الانتقال إلى اللفظ في عرض الانتقال إلى المعنى بحيث يكون في

الذهن انتقالان: انتقال بدوا إلى اللفظ عند سماعه وانتقال منه بمقتضى الملازمة والاناطة إلى المعنى نظير الانتقال من اللازم إلى ملزومه، مع ان ذلك كما ترى مما يابى عنه الوجدان والارتكاز، فانه يرى بالوجدان انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ بدوا مع الغفلة عن جهة اللفظ بحيث كانه كان المعنى هو الملقى إليه بلا

[٢٩]

توسيط لفظ في البين اصلا، كما لا يخفى. وان كان المقصود الاول فله وان كان وجه الا انه يرجع إلى ما ذكرنا من القول بالوضع، فان القائل بالوضع لا يدعى ازيد من ذلك، و لقد تقدم ان هذا النحو من الاضافة والارتباط لا يحتاج تحققها إلى كثير مؤنة، فيكفى في تحققها مجرد الجعل والارادة. نعم على ذلك تكون الارادات الاستعمالية المتحققة فيما بعد في طول تلك الارادة الكلية ومترتبة عليها نظرا إلى تحقق العلة والربط بين اللفظ والمعنى بنفس تلك الارادة والتعهد الكلى، فينا في حينئذ ما هو مسلك هذا القائل من كون الارادات الاستعمالية المتحققة فيما بعده من شئون تلك الارادة الكلية وفعاليتها. واما ان كان المقصود هو الاخير الذي فرضناه من كون الارادة المتعلقة بذكر اللفظ ارادة غيرية توصلية لابرار المعنى المقصود باللفظ باعتبار ما للفظ من المبرزية عن المعنى، فعليه نقول: بان جهة مبرزية اللفظ عن المعنى بعد ان لم تكن مستندة إلى اقتضاء ذات اللفظ كما يدعيه القائل بذاتية دلالة الالفاظ على معانيها، فلا جرم لا بد وان يكون نشؤها اما من قبل وضع الواضع وجعله أو من قبل تلك الارادة الغيرية المتعلقة بذكر اللفظ أو من قبل ارادة اخرى، ولا سبيل إلى الاخيرين لان الاول منهما بدهى الاستحالة وكذا الثاني، فانه مع انه لا سبيل إلى دعواه للقطع بعدم ارادة اخرى في البين يجئ فيها ما ذكرناه من الاحتمالات من كونها ارادة غيرية أو نفسية، فيتعين حينئذ المعنى الاول وهو المطلوب. لا يقال: انما يرد هذا المحذور لو اريد تحقق العلة والارتباط من قبل الارادة المتعلقة بذكر اللفظ في مقام الاستعمال وليس كذلك بل المقصود كونها نتيجة لذلك التعهد الكلى. فانه يقال: كلا فان الارادات الاستعمالية على مسلك هذا القائل عين تلك الارادة الكلية المسماة عنده بالتعهد الكلى، وهو تعهده كليا التلطف بلفظ كذا عند ارادة تفهيم معنى كذا، إذ حينئذ تكون الارادات الاستعمالية المتعلقة بذكر اللفظ عبارة عن فعلية ذلك التعهد الكلى، والا فقبل ارادة التفهيم لا يكون في البين الا مجرد البناء على ارادة اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى، وعليه يتوجه الاشكال المزبور بانه بعد غيرية الارادة المتعلقة بذكر اللفظ لا بد من الالتزام بان جهة مبرزية اللفظ كانت مستندة إلى وضع الواضع وجعله كما هو واضح. ثم ان من لوازم هذا المسلك انحصار الدلالة في الالفاظ بالدلالة التصديقية لانه لا

[٣٠]

ظهور للفظ حينئذ حتى يكون وراء الدلالة التصديقية دلالة اخرى تصويرية، بخلافه على مسلك الوضع فانه عليه يكون للفظ وراء الدلالة التصديقية دلالة اخرى تصويرية ناشئة من قبل الوضع والجعل، وربما ينتج هذا المعنى في بعض المباحث الآتية كما في مبحث العام والخاص. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضا بطلان ما اسسه على هذا الاساس من انكار الجعل في مطلق الوضعيات والتزامه بان مثل الملكية والزوجية انتزاعية صرفة من الاحكام التكليفية، إذ نقول: بان في مثل قوله: الناس مسلطون على اموالهم، وقوله: لا يجوز التصرف في مال احد بدون اذن صاحبه، لا يكاد يتم هذا المقالة لان جهة الملكية وضافة المال إلى الغير حينئذ

انما كانت مأخوذة في موضوع هذا الحكم اعني حرمة التصرف، ولازمه كونه في رتبة سابقة عنه كنفوس المال كما هو الشأن في كل موضوع بالقياس إلى حكمه، وحينئذ نقول: بان مثل هذه الاضافة بعد ما لا يمكن نشؤها من قبل هذا الحكم التكليفي المتأخر عنها رتبة فلا بد وان يكون نشؤها اما من قبل حكم تكليفي آخر في رتبة سابقة عنها واما من قبل الجعل، والاول بديهي الفساد فانه - مضافا إلى القطع بانه لا حكم آخر في البين غير هذا الحكم المترتب عليها - يلزمه اجتماع الحكمين المتماثلين في نحو قوله: لا يجوز التصرف في مال الغير بدون اذن صاحبه، احدهما في رتبة سابقة عن الاضافة والآخر في رتبة لا حقة عنها، وحينئذ فيعد القطع ايضا بعدم نشؤ اضافة الملكية من مجرد جواز تصرف الانسان في شئ - بشهادة جواز تصرف كل شخص في المباحات الاصلية يتعين الثاني من كون نشؤها من قبل الجعل. وكيف كان فيعد ما ظهر بطلان القول بالتعهد نقول: بان العلاقة والربط بين اللفظ والمعنى في الاوضاع التخصيصية كما يتحقق بالانشاء القولي من قول الواضع (جعلت هذه اللفظ لمعنى كذا) كذلك يتحقق ايضا بالانشاء الفعلي وبنفس الاستعمال قاصدا به تحقق العلة والربط بينهما، كقولك عند تسميتك ولدك: جنني بولدي محمد قاصدا به حصول العلة الوضعية بهذا الاستعمال، كما نظيره في المعاطاة التي هي انشاء فعلى لحصول الملكية لزيد، وعدم كون مثل هذا الاستعمال من الاستعمال في المعنى الحقيقي أو المجازي غير ضائر فيما نحن بصده من تحقق العلة والربط بمثل هذا الاستعمال. واما ما قد يقال: من امتناع ذلك من جهة استلزامه لمحذور اجتماع اللحاظين

[٣١]

في اللفظ: اللحاظ العبوري الآلي تارة، واللحاظ الاستقلالي إلى اخرى - نظرا إلى اقتضاء الوضع لان يكون النظر إليه نظرا استقلاليا - فمدفوع بان النظر إلى شخص هذا اللفظ لا يكون الا عبوريا إلى طبيعة اللفظ التي قصد تحقق العلاقة والربط بينها وبين المعنى، و حينئذ فمتعلق اللحاظ الاستقلالي انما كان هو طبيعة اللفظ التي قصد تحقق العلة بينها وبين المعنى، ومتعلق اللحاظ الآلي كان هو شخص هذا اللفظ، ومعه لم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد كى يتوجه عليه محذور الاستحالة المزبورة، كما هو واضح. وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في صحة هذا القسم من الوضع وامكانه. بل قد يدعى كما عن المحقق الخراساني (قدس سره) لزوم انتهاء الاوضاع التخصيصية ايضا إلى مثل هذا النحو من الوضع التخصيصي وانه لا بد في تحقق العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى من القصد إلى تحققها في احد تلك الاستعمالات والا فبدونه لا يكاد يجدي مجرد الاستعمال في تحققها ولو بلغ الاستعمال في الكثرة ما بلغ، فلذلك اورد على تقسيم المشهور للوضع بالوضع التعيني تارة وبالتعيني اخرى وقال: بانه لا مجال لهذا التقسيم وان الحرى هو حصره بخصوص التعيني بالجعل والانشاء غايته بالاعم من الانشاء القولي و الفعلي. ولكن يرد عليه بانه انما يتوجه هذا الاشكال فيما لو كان سنخ هذا النحو من العلاقة والربط بجميع افراده جعليا بحيث يحتاج في تحققها إلى توسيط انشاء وجعل في البين، ولكنه ممنوع بل نقول بانها كما تتحقق بالانشاء القولي أو الفعلي كذلك تتحقق بواسطة كثرة الاستعمال كما نشاهد بالوجدان والعيان في استعمالنا الالفاظ في المعاني المجازية حيث نرى بانه بكثرة الاستعمال يحدث مرتبة من العلاقة بينه وبين المعنى الثاني وبهذا المقدار يضعف علاقته عن المعنى الاول بحيث كلما كثرت الاستعمالات تضعف علاقته للمعنى الاول ويشد في قبالة العلاقة بينه وبين المعنى الثاني إلى ان تبلغ حد يصير المعنى الاول مهجورا بالمرّة وتصبح العلاقة التامة بينه وبين المعنى الثاني بحيث لو اريد منه المعنى الاول لا يحتاج إلى اقامة قرينة في البين، ومع هذا الوجدان لا مجال لانكار هذا القسم من

الوضع، كما هو واضح. نعم لهذا الاشكال مجال فيما لو اريد تحقق تلك العلقه و الارتباط دفعة واحدة لا بنحو التدرج، ولكنه لم يدع احد مثل ذلك بل وان كل من يدعى وجود هذا القسم من الوضع يدعى تحققها شيئا فشيئا بنحو التدرج، ومن المعلوم ان مثل هذا المعنى امر ممكن بل واقع كما ذكرنا.

[٣٢]

في اقسام الوضع وعلى كل حال يبقى الكلام في اقسام الوضع فنقول: انهم قد قسموا الوضع باعتبار عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما على اقسام. و لابد في تنقيح الكلام في هذه الجهة من تمهيد مقامات: الاول في بيان ما يمكن ان يقع عليه التقسيم باعتبار الحصر العقلي، الثاني في بيان ما يمكن من هذه الاقسام، الثالث في بيان ما هو الواقع منها، فنقول: اما المقام الاول: فلا شبهة في ان للوضع حسب الحصر العقلي اقسام اربعة: عام الوضع والموضوع له، وخاصهما، و عام الوضع وخاص الموضوع له، وعكسه، من جهة ان المعنى الملحوظ حال الوضع اما ان يكون كلياً واما ان يكون جزئياً، وعلى الاول فاما ان يكون وضع اللفظ لذلك المعنى الكلي الملحوظ واما ان يكون وضعه لمصاديقه المندرجة تحته، كما انه على الثاني ايضا تارة يكون وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الجزئي واخرى يكون وضعه بازاء معنى كلي يكون متصوره من افراده ومصاديقه، فباعتبار الاول يكون من عام الوضع والموضوع له، وباعتبار الثاني يكون من عام الوضع وخاص الموضوع له، وباعتبار الثالث يكون من خاص الوضع والموضوع له، وباعتبار الرابع يكون من خاص الوضع و عام الموضوع له، فهذه اقسام اربعة للوضع حسب اقتضاء الحصر العقلي. فنقول: اما القسم الاول وهو عام الوضع والموضوع له فيتصور على نحوين: الاول ما هو المعروف المشهور من لحاظ معنى كلي عام ووضع اللفظ بازائه كما في الانسان و الحيوان حيث يلاحظ مفهوم الانسان في ذهنه فيضع لفظ الانسان بازاء ما تصوره من المعنى الكلام العام. ولا يخفى انه على هذا يكون عمومية الوضع وكليته من قبيل كلية الاحكام التكليفية، من كونه باعتبار كلية متعلقه، فكما ان كلية الارادة والحكم كانت باعتبار كليته متعلقه من حيث انحلالها حسب تعدد افراد المتعلق إلى ارادات واحكام جزئية، كقوله: لا تشرب الخمر - والا فنفس هذا الحكم وتلك الارادة المتعلقة بهذا العنوان لا تكون الا شخصية وممتنعة الصدق على الكثيرين - كذلك ايضا عمومية الوضع وكليته

[٣٣]

انما كانت باعتبار كلية متعلقه، لا ان عموميته كانت باعتبار عمومية آلة الملاحظة كما قبل بان معنى عمومية الوضع وخصوصيته انما كانت من جهة عمومية آلة الملاحظة و خصوصيتها، كيف وانه في الفرض لا يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط آلة الملاحظة، فان المفهوم الكلي كمفهوم الانسان أو الحيوان وكذا طبيعة اللفظ بنفسها متصورة في الذهن بلا توسيط آلة ملاحظة في البين، ومعه لا يحتاج في مقام وضع اللفظ بازائه واحداث العلقه والربط بينهما إلى توسيط شئ نسميه آلة الملاحظة، كى لاجل عموميته وكليتها يتصف الوضع بالكلية والعمومية، كما هو واضح. الثاني: من قسمي عموم الوضع والموضوع له: هو ان يكون الموضوع له الجهة المشتركة بين الافراد المتصورة في الذهن التي بها تمتاز افراد كل نوع عن افراد نوع آخر بنحو لا يكاد تحققه في الذهن الا مع الخصوصية وبالوجود الضمني لا المستقل، وذلك بان يلاحظ معنى عام ويشار به إلى الجهة المشتركة والجامع المتحد مع الافراد الذهنية التي بها امتياز

افراد كل نوع عن آخر فيجعل اللفظ بارزاً تلك الجهة المشتركة بما هي مشتركة وموجودة في الذهن بعين وجود الفرد والخصوصية، وبعبارة اخرى يكون الموضوع له حينئذ عبارة عما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم العام المنتزع عن الافراد المتصورة في الذهن لا المفهوم المنتزع عن ذلك، فهذا ايضا قسم آخر من عموم الوضع والموضوع له. ولا يخفى انه على هذا التصوير يحتاج في مقام الوضع إلى وجود آلة الملاحظة، لان المعنى الموضوع له بعد ان لم يكن له وجود مستقل في عالم الذهن وللحاط بل كان وجوده في ضمن وجود الفرد و متحداً معه نظير الجامع بين الافراد الخارجية من حيث عدم وجود له في الخارج مستقلاً و كونه موجوداً في ضمن الفرد والخصوصية، فلا حرم يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط معنى عام يجعله آلة للملاحظة تلك الجهة المحفوظة بين هذه الخصوصية وتلك الخصوصية، ولكن مورد الوضع ومحلّه كان مختصاً بتلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد فكانت الضائمتان والخصوصيات كلها خارجة عن مصب الوضع. وليكن ذلك على ذكر منك ينفك فيما يأتي عند التعرض لبيان وضع الحروف واسماء الاشارة. وحينئذ فكم فرق بين هذا القسم من عام الوضع والموضوع له وبين سابقه الذي هو المعروف لدى المشهور، فانه على الاول يكون الموضوع له عبارة عن معنى عام منتزع له وجود مستقل في وعاء الذهن وللحاط قبال الخصوصية كمفهوم الانسان والحيوان

[٣٤]

بخلافه على الثاني فان الموضوع له على ذلك عبارة على الجامع المتحد مع الافراد الذي لا يكاد تحققه في الذهن وفي عالم اللحاط الا في ضمن الفرد والخصوصية، ومن ذلك دائماً يحتاج في مقام الاستعمال ومرحلة التفهيم إلى وجود دالين: احدهما على نفس الجامع و الآخر على الخصوصية، كما انه على ذلك يحتاج ايضا إلى توسيط آلة الملاحظة في مقام وضع اللفظ من جهة ما عرفت من عدم امكان لحاط مثل هذا المعنى مستقلاً في الذهن، كما هو واضح. بل ولئن تأملت ودققت النظر ترى ايضا الاحتياج إلى توسيط آلة الملاحظة حتى على القسم الاول من عام الوضع والموضوع له، وذلك فانه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان: من وضع اسامي الاجناس للمهية المهملة، لما كان لا يمكن لحاط المهية المهملة مستقلاً في الذهن معرفة عن خصوصية الاطلاق والتقييد، لان كل ما يتصوره الانسان لا يخلو من كونه اما طبيعة مقيدة واما طبيعة مطلقة وعارية عن القيد والخصوصية ولا صورة ثالثة في الذهن جامعة بين الواجد للقيد وفاقده بحيث كان لها موجود مستقل في الذهن قبالة للفاقد والواجد نسميها بالمهية المهملة، فلا جرم في مقام وضع اللفظ لهذه الطبيعة التي هي الجامعة بين الطبيعة المطلقة والمقيدة لابد من توسيط آلة ملاحظة في البين مشيراً بها إلى ما هو الجامع بين الواجد للقيد والخصوصية وفاقده الذي لا يكون له وجود في الذهن الا في ضمن الواجد للقيد أو فاقدته، كما هو واضح. نعم بناء على مسلك المشهور من القدماء في وضع اسامي الاجناس: من كونها للطبيعة المطلقة الصادقة على القليل والكثير، لا يحتاج إلى توسيط آلة ملاحظة في البين في مقام الوضع، من جهة ان نفس المعنى والمفهوم حينئذ مما امكن لحاطه وتصوره مستقلاً بلا توسيط عنوان وآلة ملاحظة في البين. ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين، بل الموضوع له في اسامي الاجناس - كما سنحققه ان شاء الله تعالى - عبارة عن الطبيعة المهملة التي هي جامعة بين الطبيعة المقيدة والمطلقة التي هي مقالة المشهور من القدماء، ومن ذلك نقول بانه يحتاج في اثبات الاطلاق إلى التشبث بمقدمات الحكمة، وعليه لا محيص بعد عدم امكان تصور مثل هذا الجامع ولحاطه مستقلاً في الذهن من توسيط عنوان يكون آلة للملاحظة الجامع المزبور في مقام الوضع. ولكن على

تقدير تكون جهة عمومية آلة الملاحظة غير مرتبطة بعالم عمومية
الوضع بل وانما عمومية الوضع وخصوصية من قبيل

[٣٥]

عمومية الحكم والتكليف وخصوصيته من كونه باعتبار كلية المتعلق
وجزئيته، فتدبر. هذا كله في القسم الاول من الاقسام الاربعة
المتصورة في الوضع. واما القسم الثاني منها: وهو فرض عموم
الوضع وخصوص الموضوع له، ففيه ايضا يتصور صور ثلاث: الاولى: ان
يكون الموضوع له الملحوظ بتوسيط العنوان العام الكلى عبارة عن
الافراد المخصوصة والخصوصيات التفصيلية الجزئية، كما لولاحظ في
مقام الوضع عنوان الانسان وعنوان الابتداء الكلى مشيرا بهذا العنوان
إلى المصاديق الخاصة والصور التفصيلية بخصوصيتها الخاصة من زيد
وعمر وبيكر، كما نظيره في باب التكليف من قوله: اكرم من في
الصحن، مشيرا به إلى الافراد الخارجية الموجودة في الصحن من زيد
وعمر وبيكر. الثانية: ان يكون المعنى الموضوع له عبارة عن الافراد
والصور التفصيلية ولكن بما انها تعم الكلى والشخصى، كما في
لحاظ عنوان الشئ أو الذات مشيرا به في مقام وضع لفظ الانسان
مثلا أو غيره إلى ما ينطبق عليه هذا العنوان العام من المصاديق
والصور التفصيلية التى منها الانسان والحيوان ومنها زيد وعمر وبيكر،
وأضا لفظ الانسان بازاء الصور التفصيلية المزبورة، كما قد يتوهم ان
وضع اسماء الاشارة من هذا القبيل و انها موضوعة للصور التفصيلية
بما انها تعم الشخصى والكلى ولذلك يقال: هذا الانسان و هذا زيد.
والفرق بينه وبين سابقه واضح، فانه على الاول يكون الموضوع له
دائما معنى جزئيا بخلافه في هذا القسم، فان الموضوع له عبارة
عما يعم الشخصى والكلى، ولذلك يلزمه عدم صحة استعمال اللفظ
على الاول في الكلى وما له القابلية للصدق على الكثيرين وصحة
استعماله فيه على الثانى. الثالثة: ان يكون الموضوع له الملحوظ
بتوسيط العنوان الكلى عبارة عن معنى اجمالى مبهم كالشبه مثلا
بنحو يكون نسبه إلى الصور التفصيلية نسبة الاجمال والتفصيل
بحيث لو انكشف الغطاء لكان ذلك المعنى الاجمالي عين المعنى
التفصيلي، لامن قبيل نسبة الكلى والفرد، فيلاحظ الواضع حينئذ
بتوسيط العنوان الكلى معنى مبهما ثم في مقام الوضع يضع لفظا
بازاء ذلك المعنى المبهم لكن لا بما هو مبهم محض بل بما انه
مشمتمل على خصوصية زائدة كخصوصية كونه معروض الخطاب أو
الغيبية أو الاشارة أو المعهودية. و لعله من هذا القبيل باب الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات كما سيجئ، إذ يمكن

[٣٦]

ان يقال: بان الموضوع له فيها عبارة عن معنى فيه ابهام متحد مع ما
يمائل مفهوم مرجعها لكنه مع اشتمالها على خصوصية زائدة من
الغيبية والحضور كما في الضمائر، أو الاشارة و المعهودية كما في
اسماء الاشارة والموصولات من نحو هذا والذي كما يشهد لذلك
التعبير عنها بالفارسية (ب أو) و (ابن) ونحو ذلك، ومن ذلك جرى
التعبير عنها بالمبهمات، فان ذلك لا يكون الا من جهة ان الموضوع له
فيها معنى ابهامى، ولذلك ايضا نحتاج دائما إلى عطف البيان بقولك:
هذا الرجل هذا الانسان وهذا زيد. كيف وان دعوى كون وضعها
للمراجع الخاصة والصور التفصيلية بعيدة غايته، لان لازمه انسباق
مفهوم الانسان في مثل هذا الانسان مرتين في الذهن: تارة من
لفظ هذا واخرى من لفظ الانسان، وهو كما ترى ! كما ان مثله في
العبد دعوى كون هذا موضوعا لنفس الاشارة التى هي معنى حرفي
وان هذا تقوم مقام الاشارة باليد إلى الانسان وغيره، إذ لازم ذلك

ايضا هو عدم اجراء احكام الاسم عليها من جعلها مسندا إليه ومسندا، مع انه ايضا كما ترى ! وذلك بخلافه على المعنى الاول، فانه عليه قد حفظ جهة اسمية المعنى فيها فلا يلزم من اجراء احكام الاسم عليها ارتكاب خلاف قواعد، كما هو واضح. وسيجئ زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعالى في محله، فانتظر. واما القسم الثالث منها: اعني خاص الوضع والموضوع له ففرضه واضح، كما في الاعلام الشخصية. واما القسم الرابع منها: اعني خاص الوضع وعمام الموضوع له، فتصويره انما هو بلحاظ عنوان خاص كزيد مثلا جاعلا له عبرة ومرآة لعنوان كلى منطبق عليه وعلى غيره كعنوان الانسان ثم وضع اللفظ بازاء ذلك العنوان الكلى الفوق أو بلحاظ الانسان المقيد بخصوصية الزيدية جاعلا له مرآة لطبيعة الانسان المنطبق عليه وعلى غيره من الحصص الاخرى. هذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول فيما يمكن ان يقع عليه التقسيم بحسب الحصر العقلي. واما المقام الثاني: فالكلام فيه كما عرفت انما هو في بيان ما يمكن من الاقسام الاربعة المزبورة، فنقول: اما القسم الاول: فلا اشكال في امكانه بل وقوعه ايضا، كما في اسامى الاجناس. ومثله في الامكان بل الوقوع ايضا القسم الثالث، كما في الاعلام الشخصية.

[٣٧]

واما القسم الثاني: فالظاهر هو امكانه ايضا ضرورة امكان تصور الجزئيات و الافراد بتوسيط عنوان كلى عام ينطبق عليها، إذ معرفة العنوان الكلى العام معرفة للافراد المندرجة تحته ولو بنحو الاجمال، وبعد كفاية معرفة الموضوع له وتصوره ولو بوجوه اجمالي لا مجال للاشكال في امكانه. نعم انما يتوجه الاشكال فيما لو احتاج الوضع إلى تصور المعنى الموضوع له بوجه تفصيلي، إذ حينئذ يتوجه الاشكال بان شيئا من العناوين التفصيلية كعنوان الانسان والحيوان ونحوهما وكذا العناوين العامة العرضية كعنوان الذات و الشئ ونحوهما - لا يمكن ان يكون مرآة إلى الافراد الخاصة والعناوين التفصيلية، لان غاية ما يحكى عنه تلك العناوين انما هي الجهة المشتركة بين الافراد التى بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن افراد نوع آخر، واما حكايتهما عن الافراد بما لها من الخصوصيات التى بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن الفرد الآخر من ذلك النوع فلا، بل هو من المستحيل، من جهة ان الفرد والخصوصية مبادئ مفهومهما مع مفهوم العام والكلى، والمبادئ لا يمكن ان يكون وجهها للمبادئ. ولكنه بعد كفاية لحاظ الموضوع له ولو بوجوه اجمالي لا مجال لهذا الاشكال، ضرورة امكان تصور الافراد والجزئيات الخاصة بنحو الاجمال بتوسيط عنوان اجمالى مشيرا به إلى الافراد الخاصة في مقام الوضع المعبر عنها بها ينطبق عليه مفهوم الانسان أو مفهوم الذات أو الشئ. وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في امكان هذا القسم ايضا. واما القسم الرابع: اعني فرض خاص الوضع وعمام الموضوع له، فقد يقال بامكانه ايضا وانه كما يمكن جعل عنوان عام كلى وجهها للافراد والخصوصيات المندرجة تحته كذلك يمكن العكس بجعل الفرد وجهها للكلى المنطبق عليه وعلى غيره. ولكن التحقيق هو عدم امكانه واستحالة، وهذا فيما لو كان آلة الملاحظة هو الفرد والخصوصية كعنوان زيد مثلا واضح، ضرورة ان الفرد والخصوصية يباين مفهومهما مع مفهوم العام والكلى و معه لا يمكن جعله وجهها وعنوانا له. واما لو كان آلة اللحاظ هو الكلى المقيد كالانسان المتقيد بالخصوصية الزيدية أو العمروية ولو بنحو دخول التقييد وخروج القيد فكذلك ايضا، فانه مع حفظ جهة التقييد بالخصوصية فيه يباين لا محالة مفهومهما مع الانسان المطلق الجامع بين هذه الحصة وغيرها، ومع الغاء جهة التقييد وتجريده عن الخصوصية ولحاظه بما انه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عام الوضع والموضوع له، فتدبر.

واما المقام الثالث فنقول: انه بعد ما ظهر في المقام الثاني امكان الاقسام الثلاثة اعني ماكان الوضع والموضوع له فيه عامين أو خاصين وما كان الوضع فيه عاما و الموضوع له خاصا، يبقى الكلام في بيان ما هو الواقع منها فنقول: اما ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين أو خاصين فلا اشكال في وقوعه، كما في الاعلام الشخصية واسامي الاجناس. وانما الكلام فيما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا، حيث انه قيل بوقوع هذا القسم ايضا وان وضع الحروف وما شابهها من الهيئات والافعال والاسامى المتضمنة للمعنى الحرفى من هذا القبيل، لما يرى من عدم كون الاستعمال فيها الا في معان جزئية. وتنقيح المرام في هذا المقام يحتاج إلى شرح حقيقة المعاني الحرفية وما ضاهاها ثم بيان انها كلية أو جزئية. في شرح المعاني الحرفية فهنا جهات من الكلام: الاولى في المعاني الحرفية وفيها مقامان: الاول في شرح حقيقة المعنى الحرفى، الثاني في بيان انه كلى ام جزئي فنقول: اما المقام الاول فاعلم ان المشارب في الحروف كثيرة ربما يبلغ إلى الاربعة بل الخمسة كما سنذكرها: احدها ما ينسب إلى الرضى في شرح الكافية وجماعة اخرى بان الحروف مما لا معنى لها اصلا، بل وانما هي مجرد علامات لتعرف معنى الغير كالرفع الذى هو علامة للفاعلية، وانه كما ان الرفع في زيد في مثل جائني زيد لا معنى له في نفسه بل وانما كان مجرد علامة لتعرف حال زيد وانه فاعل في تركيب الحروف، فلفظ في مثلا في مثل زيد في الدار لا يكون له معنى اصلا وانما هي علامة لتعرف معنى الدار وانها معنى ابني من حيث كونها مكان زيد يقال كونها معنى عينيا ومن الاعيان الخارجية وحينئذ فلفظة في في قولك زيد في الدار، مما لا معنى لها اصلا في هذا التركيب وانما المعنى كان في الدار من حيث كونها مكان زيد ومعنى ابنيها وقد جئ بكلمة في لتعرف حال الدار وخصوصية معناها، وهكذا لفظ من وعلى ونحوهما من الحروف، وحينئذ فلا يكون للحروف معنى

اصلا وانما هي مجرد علامات لمعان تحت الفاظ غيرها. ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين لذهابهم طرا إلى ان للحروف معاني في نفسها كما يكشف عنه تعريفهم للحروف بانها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية قبالا للاسم الذي دل على معنى مستقل بالمفهومية، وهكذا تعريفهم الاخر لها بان الحرف هو ما دل على معنى في غيره يقال الاسم الذي دل على معنى في نفسه، فان من المعلوم ان الغرض من هذا التعريف هو بيان ان للحرف معنى، غير ان معناه كان قائما بالغير نظير الاعراض لا ان معناه كان تحت لفظ الغير وان الحرف علامة لذلك كما هو واضح. كيف وان مثل الدار في المثال وكذا السير والبصرة انما هي من اسامى الاجناس وهى حسب وضعها لاتدل الاعلى المهية المهمة وذات المعنى بما هي عارية عن الاطلاق والتقيد ولذا تحتاج في مقام اثبات ان مراد المتكلم هو المعنى الاطلاقى العارى عن الخصوصيات إلى مقدمات الحكمة كى يحكم بان مراد المتكلم من اللفظ هو المعنى الاطلاقى. وحينئذ نقول بانه على فرض ان تكون تلك الخصوصية تحت لفظ الغيرو مرادة منه يلزم استعمال لفظ الدار والسير والبصرة في مثل زيد في الدار وسرت من البصرة في معنى الخاص فيلزمه المصير إلى المجاز حينئذ لانه من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلى في الفرد والخصوصية، وهو كما ترى ! فلا محيص حينئذ الا من الالتزام بعدم استعمال لفظ الدار الا في معناها الكلى اعني الطبيعة المهمة وكونه من باب اطلاق الكلى على الفرد وارادة الخصوصية بدال اخر كما في قوله جاء رجل من اقصى المدينة وعليه ونقول: بانه بعد خروج القيد والخصوصية عن تحت لفظ الدار

والسير و البصرة فلا بد وان يكون تحت دال اخر وهو في المقام لا يكون الالفظ في في زيد في الدار ولفظ من في سر من البصرة هذا. على ان ما افيد في طرف المشبه به وهو الرفع والنصب والجر من التسلم بانها مما لا معنى لها وانها ومجرد علامات لخصوصية وقوع زيد في جائى زيد فاعلا في التركيب غير وجيه ايضا، إذ نقول فيها ايضا بان الرفع وكذا النصب والجر انما هي من مقولات الهيئة الكلامية، وحينئذ فيعد ان كان للهيئة وضع للدلالة على النسب الكلامية كما سنحققه ان شاء الله تعالى فلا جرم كان للاعراب ايضا معنى، حيث كان لها الدلالة على خصوصية النسبة الكلامية من حيث الفاعلية والمفعولية والحالية و نحو ذلك من انحاء النسب وخصوصياتها، من غير ان تكون تلك الخصوصيات تحت لفظ

[٤٠]

الغير ومستفادة من لفظ الاسم وهو زيد أو المجرى، لما عرفت من ان لفظ زيد لا يدل بحسب وضعه الا على ذات زيد بما هي عارية عن خصوصية وقوعه فاعلا أو مفعولا أو حالا في الكلام، فيحتاج حينئذ في افادة خصوصية وقوعه فاعلا أو مفعولا في الكلام إلى ان يكون بدال آخر وهذا الدال لا يكون الا الهيئة والرفع في قولك جاء زيد أو النصب في قولك: ضربت زيدا. وحينئذ فما افيد من التسلم على عدم المعنى للاعراب وانها علامة محضة لتعرف حال الاسم من حيث وقوعه فاعلا ومفعولا أو حالا في التركيب الكلامي مشبها للحروف بها ايضا في ذلك واضح البطلان في كل من المشبه والمشبه به كما هو واضح. وحينئذ فيعدان ظهر فساد هذا المشرب يبقى الكلام في غيره من المشارب الاخر وانه بعد ان كان للحروف معان في نفسها فهل هي من سنخ المعاني الآلية ؟ أو انها من سنخ الاعراض الخارجية في قيامها بمعروضاتها ؟ أو انها من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين ؟ حيث ان فيه وجوها واقوالا منشأه ما هو المعروف المشهور من تعريفها: بانها مفاهيم تكون في نفس حقيقتها غير مستقلة بالمفهومية المعبر عنها: تارة بانها ما دل على معنى في غيره، واخرى بانها مادل على معنى غير مستقل بالمفهومية، قبالا للاسم الذي عرفوه: بانه ما دل على معنى في نفسه ومستقل بالمفهومية. ففي الحقيقة منشأ هذا النزاع انما هو في وجه عدم استقلال المعنى الحرفي وكيفية احتياجه وقيامه بالغير، وانه من قبيل قيام المرأة بالمرئى في كونه ملحوظا باللحاظ الآلي ومنظورا بالنظر المرآتى، أو من قبيل قيام الاعراض الخارجية بمعروضاتها، أو من قبيل الارتباطات القائمة بالطرفين بحيث كان عدم استقلال المعنى الحرفي باعتبار نفس ذاته لا باعتبار اللحاظ كما هو قضية الوجه الاول، والا ففى اصل كون المعنى الحرفي معنى غير مستقل لاشبهه فيه عندهم. وحينئذ نقول بان المشارب في هذا المقام ثلاثة: احدها: ما سلكه الفصول وتبعه المحقق الخرساني (قدس سره) وبعض آخر من كون معاني الحروف معاني آلية، وان الفرق بينها وبين الاسم انما هو باعتبار اللحاظ الآلي و الاستقلالي والا فلا فرق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسمي، فإذا لو حظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفيا وإذا لو حظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسميا فيكون المعنى والملحوظ في الحالتين معنى واحدا لا تعدد فيه ولا تكثر، وانما

[٤١]

الفرق بينهما من جهة كيفية اللحاظ من حيث الاستقلالية والآلية لمعنى آخر. ومن هذه الجهة ايضا التزموا بعموم الوضع والموضوع له في الحروف نظرا إلى كون ذات المعنى و الملحوظ حينئذ معنى كليا

وعدم كون اللحاظ الآلي كالحاظ الاستقلالي موجبا لجزئيته. ولعل عمدة النكته في مصيرهم إلى اختيار هذا المشرب انما هو ملاحظة انسباق الخصوصيات والارتباطات الخاصة في موارد استعمال الحروف في قوله: زيد في الدار و سرت من البصرة أو من الكوفة، مع ملاحظة بعد كونها بحسب الارتكاز من قبيل المتكثر المعنى، فان ملاحظة هذين الامرين اوجبت مصيرهم إلى ان للحروف ايضا معاني كلية هي بعينها معاني الاسماء وانها مفاهيم كلية كمفهوم الابتداء الذي هو معنى لكلمة من و لفظ الابتداء، غايته انه جعل في الحروف بنحو يلاحظ مرآة لملاحظة المصاديق الخاصة من النسب الابتدائية الذهنية الحاصلة بين السير والبصرة ونحو ذلك. نعم على هذا لقول لما كان يلزمه صيرورة لفظ من ولفظ الابتداء مثلا من المترادفين كما في الانسان والبشر فيلزمه صحة استعمال كل منهما مكان الآخر مع انه بديهى البطلان، إذ لا يصح ان يقال بدل الابتداء خير من الانتهاء (من خير من إلى) وبدل سرت من البصرة إلى الكوفة (سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة) اعتذر عنه في الكفاية بان عدم صحة ذلك انما هو من جهة ما يقتضيه قانون الوضع حيث انه وضع الاسم لان يراد معناه بما هو وفي نفسه بخلاف الحرف فانه وضع لان يراد معناه لا كذلك بل هو آلة للملاحظة خصوصية حال المتعلق، ففى الحقيقة منشأ عدم صحة الاستعمال المزبور انما هو حيث قصور الوضع وعدم اطلاقه لما إذا لم يستعمل كذلك لا من جهة تقيد المعنى والموضوع له فيهما باللحاظ الاستقلالي والآلى لان ذلك من المستحيل لما فيه من التوالى الفاسدة التي: منها لزوم عدمه صدقه على الخارجيات لان الامر المقيد باللحاظ الذهني كل عقلي لا موطن له الا الذهن فيلزمه امتناع امتثال مثل قوله: سر من البصرة إلى الكوفة الا مع التجريد و الغاء الخصوصية. ومنها لزوم اجتماع اللحاظين في مقام الاستعمال: احدهما ما هو المأخوذ في ناحية نفس المعنى والمستعمل فيه، وثانيهما ما به قوام الاستعمال، فيلزمه حينئذ تعلق اللحاظ بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ. ومنها اقتضائه لجزئية المعنى في الاسماء ايضا باعتبار ان اللحاظ الاستقلالي كالحاظ الآلى مع ان ذلك كما ترى، ولا من جهة وجود المانع عن الاستعمال المزبور مع اطلاق الوضع واقتضائه جواز استعمال كل من

الاسم والحرف في معناه ولو لا على الكيفية المزبورة، كما هو واضح. الثاني من المشارب: ما يظهر من بعض آخر من ان معاني الحروف معان قائمة بغيرها و انها من سنخ الاعراض القائمة بمعروضاتها كالسواد والبياض، وهذا المشرب هو ظاهر كل من عبر عنها بانها حالة لمعنى آخر. والفرق بين هذا المشرب وسابقه واضح، فانه على هذا المشرب يكون المعنى الحرفى بذاته وحقيقته مبانئا مع المعنى الاسمي، حيث كان المعنى الحرفى حينئذ من سنخ المحمولات بالضميمة ومن قبيل الاعراض الخارجية التي وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، فيغاير ذاتا وحقيقة مع الاسم الذي لا يكون معناه كذلك، بخلافه على مشرب الكفاية فانه عليه لا يكون اختلاف بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفى ذاتا وحقيقة وانما الاختلاف بينهما كان من جهة كيفية اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية مع كون الملحوظ فيهما واحدا ذاتا وحقيقة، ومن ذلك عند هؤلاء لو انقلب النظر ولو حظ المعنى استقلالا وبما هو شئ في نفسه ينقلب المعنى عن كونه معنى حرفيا إلى المعنى الاسمي و بالعكس. وبذلك البيان ظهر الفرق بينهما من جهة الاستقلالية والتبعية ايضا حيث كان الاستقلالية والتبعية على المسلك الاول من صفات اللحاظ من حيث توجه اللحاظ إلى المعنى تارة بنحو الاستقلال واخرى بنحو الآلية والمرآتية إلى الغير كما في نظرك إلى المرأة تارة مرآة لملاحظة وجهك واخرى استقلالا لملاحظة نفسها للحكم عليها بان هذه المرأة احسن من تلك، بخلافه على

المسلك الثاني فان الاستقلالية والتبعية على هذا المسلك انما كانت من صفات نفس المعنى والملحوظ من حيث تحققه تارة في الذهن محدودا بحد مستقل وغير متقوم بالغير واخرى لا كذلك بل حالة لمعنى آخر وقائما به كقيام العرض بمعروضه مع كونه في مقام اللحاظ في الصورتين ملحوظا استقلالا لا مرآة. وحينئذ فكم فرق بين المشربين في الاستقلالية والتبعية ونحوى القيام بالغير، فانه في الحقيقة على الاول لا يكون للمعنى الحرفي قيام بالغير اصلا ولو كان فانما هو قيام زعمي تخيلي، بخلافه على الثاني، فان قيام المعنى الحرفي بالغير عليه قيام حقيقي لا زعمي، كما هو واضح. الثالث من المشارب في الحروف: ما سلكه جماعة من الاساطين من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الخاصة والنسب والاضافات المتحققة بين المفهومين التي هي من سنخ الاضافات المتقومة بالطرفين، فكان لفظ في في قولك: الماء في الكوز مثلا

[٤٣]

موضوعا للربط الخاص الذي كان بين مفهوم الماء ومفهوم الكوز، وهكذا لفظ من في قولك: سرت من البصرة والى وعلى وحتى ونحوها من الحروف بل الهيئات ايضا كما سيأتي ان شاء الله، فيكون الجميع موضوعا للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين لكن لا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمي بل ما هو واقع الربط الذهني ومصادفه بالحمل الشايغ، فانك إذا لا حظت السير الخاص المضاف بدوه إلى البصرة وكذلك الماء والكوز تجد في نفسك امورا ثلاثة: مفهوم السير ومفهوم البصرة والتعلق الخاص بينهما، وهكذا في مثال الماء في الكوز، فكان لفظ في ولفظ من في المثالين موضوعا لذلك الربط والتعلق الخاص الذي بين مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز لانه كما يحتاج مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز إلى لفظ خاص يحكى عنه في مقام تفهيم المقصود واظهار ما في الضمير كذلك ذلك الربط والتعلق الخاص بينهما حيث لا يكاد يغنى عنه الالفاظ الموضوعية للمفاهيم الاسمية التي بها تقوم تلك الروابط والاضافات الخاصة كما هو واضح. ثم ان الفرق بين هذا المشرب وسابقه ايضا واضح فان المعنى الحرفي على المشرب السابق كان من قبيل المحمولات بالضميمة المرتبط وجودها بالغير نظير الاعراض الخارجية كالسواد والبياض بخلافه على هذا المشرب الاخير فان المعنى الحرفي على ذلك كان من سنخ الروابط والاضافات المتقومة بالطرفين. وبعبارة اخرى: المعنى الحرفي على المشرب المتقدم عبارة عن الشئ المرتبط وجوده بالغير وعلى المشرب الاخير عبارة عن نفس الربط بين الطرفين فالفرق بينهما واضح. وكيف كان فهذه مشارب اربعة في الحروف والمتعين منها هو المشرب الاخير. و ذلك: اما المشرب الاول منها فلما عرفت فساده وطلانه بما لا مزيد عليه، واما المشرب الثاني منها الذي اختاره الفصول والكفاية (قدس سرهما) فلانه لا سبيل إلى دعواه ايضا، وذلك مضافا إلى ما فيه من مخالفته لما عليه الوجدان والارتكاز من انسباق الروابط الخاصة في موارد استعمالها ربما يساعد البرهان على خلافه ايضا، وذلك من جهة وضوح انه انما يمكن المصير إلى ذلك فيما لو امكن جعل المفهوم الكلي كمفهوم الابتداء مثلا مرآة إلى مصاديق النسب الابتدائية الذهنية بين المفهومين بخصوصياتها التفصيلية وهو من المستحيل جدا، بدها ان مصاديق الروابط الخاصة التفصيلية مما يباين مفهوم الابتداء الكلي أو النسبة الابتدائية ومعه كيف يمكن حكاية الكلي بما هو كلي عن الروابط

[٤٤]

الجزئية الخاصة المفصلة ؟ فلا محيص حينئذ اما من الغاء الخصوصيات التفصيلية طراو المصير إلى ان الموضوع له للفظ من مثلا عبارة عن مفهوم الابتداء الكلي أو النسبة الابتدائية التي هي جهة مشتركة بين مصاديق النسب الابتدائية الذهنية، أو المصير إلى ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الروابط الذهنية الخاصة، فعلى الثاني يلزمه الالتزام في وضع الحروف بكونها من باب عام الوضع وخاص الموضوع له وهو مناف لما اختاره فيها من كونها من باب عام الوضع والموضوع له، وعلى الاول وان كان يلزم عليه هذا المحذور الا انه يلزمه عدم انسباق الروابط الخاصة في موارد استعمالها بعد عدم امكان جعل المفهوم الكلي بما هو كلفي مرآة لملاحظة الروابط الذهنية الخاصة، وهو كما ترى خلاف الوجدان كما هو واضح. نعم لو اغمض النظر عن ذلك لا يرد عليه ما ربما يتوهم وروده عليه من لزوم صحة استعمال كل من الاسم والحرف مكان الآخر فيقال بدل سرت من البصرة إلى الكوفة سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة، إذ قد عرفت فيما تقدم الاعتذار عن ذلك بان عدم صحة استعمال كل من الاسم والحرف حينئذ مكان الآخر انما هو من جهة قصور الوضع و تضيق دائرته وعدم اطلاقه الناشي ذلك الضيق من جهة تضيق الغرض الداعي على الوضع واخصيته، باعتبار ان الغرض من وضع الحروف انما هو لان يراد معناه لا بما هو شئ في حباله بل بما هو مرآة لملاحظة خصوصية حال المتعلق وفي وضع الاسماء لان يراد معناها لا كذلك بل بما هو وفي نفسه، فان قضية اخصية دائرة الغرض توجب قهرا تضيقا في دائرة وضعه ايضا بنحو يخرجها عما له من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم لحاظ الآلية في الحروف والاستقلالية في الاسماء، كما نظيره ايضا في الواجبات العبادية الموقوف صحتها على قصد القرية واتيانها بدعوة الامر المتعلق بها، فكما ان اخصية دائرة الغرض هناك أو جبت تضيقا في دائرة الامر والارادة عن الشمول لغير ما هو المحصل لغرضه، وهو العمل الماتى عن داع قريبي، فلا يكون للمتعلق اطلاق يعم حال عدم الدعوة ولا كان مأخوذا فيه قيد دعوة الامر، كذلك في المقام ايضا، فإذا كان الغرض من وضع الحروف مثلا تفهيم معناه حالكونه ملحوظا باللحاظ الآلي بنحو القضية الحينية وفي الاسماء تفهيم معناها حالكونها ملحوظة باللحاظ الاستقلالي فلا جرم يتضيق من اجله دائرة موضوع وضعه ايضا بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق ويختص بذات المعنى لكن في حال كونه

ملازما مع اللحاظ الآلي في الحروف والاستقلالي في الاسماء بنحو القضية الحينية لا بنحو التقيد، لان ذلك كما عرفت من المستحيل، من جهة استحالة تقيد المعنى باللحاظ المتأخر عنه، ومن المعلوم ان قضية ذلك قهرا هو عدم صحة الاستعمال المزبور على النحو المزبور من جهة عدم كونه من الاستعمال فيما وضع له بعد فرض قصور الوضع وعدم اطلاقه في الحروف والاسماء لحال عدم لحاظ المعنى مرآة أو استقلالا كما هو واضح. والى مثل هذا البيان ايضا نظر الكفاية (فدس سره) في جوابه عن الاشكال المزبور بانه قضية قانون الوضع واشتراط الواضع لان يراد في الحروف معناها بما هي حالة لمعنى اخر وفي الاسماء بما هو وان كان في عبارته قصور في افادة ذلك، لا ان المقصود من ذلك بيان اشتراط الواضع بعد الوضع على المستعملين لان لا يستعملوا الحروف الا في حال لحاظ المعنى مرآة لحال المتعلق ولا الاسماء الا في حال لحاظ المعنى مستقلا ليكون من قبيل الشرط في ضمن العقد كما توهم، كى يورد عليه بان لا معنى محصل ذلك، ولا ملزم لاتباع شرط الواضع بعد اطلاق المعنى والموضوع له وعدم تقيد بصورة وجود القيد و الخصوصية، كيف وان بطلان مثل هذا الاشتراط على المستعملين لو لا رجوعه إلى الارشاد إلى كيفية وضعه وعدم كونه مطلقا كما ذكرناه غنى عن البيان فلا ينبغي ان ينسب ذلك إلى من له ادنى دراية

فضلا عن القائل المزبور. وحينئذ فالعمدة في بطلان هذا المشرب هو ما اوردناه عليه من مخالفته لما هو قضية الوجدان والارتكاز بل ومساعدة البرهان ايضا على امتناعه، نظرا إلى ما عرفت من امتناع كون الكلبي مرآة للجزئيات و المصاديق بخصوصياتها التفصيلية خصوصا مع ما فيه ايضا من اقتضائه لزوم صرف جميع التقيدات عن مدلول الهيئة وارجاعها تماما إلى المادة والمتعلق نظرا إلى فرض كونها حينئذ على هذا المشرب غير ملتفت إليها كما لا يخفى، مع ان ذلك كما ترى خلاف الوجدان. وحينئذ بعد بطلان هذا المشرب ايضا يدور الامر بين المشرب الثالث والرابع وفي مثله لا ينبغي التأمل في ان الاخير هو المتعين، فان الوجدان في نحو قولك الماء في الكوز أو سرت من البصرة ونحو ذلك لا يرى من لفظ في ومن الا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهومي الماء والكوز ومفهومي السير والبصرة، لا انه يرى من لفظ في الشئ المرتبط بالغير نظير السواد والبياض ولذلك لا يصح الاكتفاء ايضا بذكر متعلق واحد بقولك

[٤٦]

سرت من أو من البصرة بل لايد من ذكر المتعلقين فان ذلك شاهد صدق على كون مدلول الحروف من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين. ثم انه بعد ما ظهر من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الذهنية بين المفهومين، يبقى الكلام في انها ايجادية توجد باستعمال الأداة، أو انها غير ايجادية بل كانت منبئة تنبئ عنها الأداة والهيئات كما في الاسماء، حيث ان فيها وجهين: وقد ذهب بعض الاساطين إلى الاول والتزم بكونها ايجادية حيث افاد في وجه ايجادية معاني الحروف بان الاسماء انما كانت موضوعة للطبايع المجردة عن خصوصية الارتباط بالغير فكان المفهوم الماء ومفهوم الكوز مفهومين متغايرين في الذهن غير مربوط احدهما بالآخر عند لحاظهما، ولكنك بقولك: (الماء في الكوز) توجد بلفظ (في) ربطا بين مفهومي الماء والكوز فكان هذا الربط جائيا من لفظ (في) والا فبدونه كان المفهومان اجنبيين لا ربط لاحدهما بالآخر، وهكذا في نحو السير والبصرة، فتكون الحروف كلها حينئذ آلات لايجاد معانيها، بل وهكذا الهيئات ايضا إذ كان مفهوم كلمة الماء معنى متعلقا في ذاته، استعمل فيه كلمة الماء أم لا، كان الاستعمال في ضمن الهيئة الكلامية أو على نحو الافراد فلا فرق بين ان يقال الماء بارد مثلا أو الماء بلا تركيب كلامي، حيث كان لهذا اللفظ في الصورتين معنى مستعمل فيه، الا ان الهيئة الكلامية توجد ربطا بينه وبين البارد بعد ان لم يكن بينهما هذا الربط. وهذا بخلافه في المعاني الاسمية فانها متحققة في حد ذاتها في عالم المفهوم ويكون استعمالها لاخطارها في الذهن. وحينئذ فكم فرق بين الاسماء وبين الحروف والهيئات، فان الاسماء كلها تكون حاكية ومنبئة عن معانيها التي هي المفاهيم المستقلة في حد ذاتها بخلاف الحروف والهيئات فان هذه طرا تكون آلة لاحداث معانيها. ثم انه استشهد لذلك ايضا بالخبر المروي في المعالم عن ابي السلام عن ابي الاسود الدثلي عن امير المؤمنين عليه السلام بقوله: (الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن حركة المسمى والحرف ما اوجد معنى في غيره)، بتقريب ان في العدول في الحروف عن الانباء كما في الاسماء والافعال إلى الایجاد دلالة على انه لا معنى للحروف تكشف عنها الأداة كما في الاسماء والافعال وان معانيها معان ايجادية تحدث باستعمال الفاظها. نعم في نسخة اخرى هكذا بدل (والحرف ما اوجد معنى في غيره) (والحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل) ولكنه رجح الاول من جهة علو

[٤٧]

مضمونه الموجب لاستبعاد ان يناله يد المجعولية، بخلاف ما في النسخة الاخرى فان فيها شواهد الجعل، باعتبار انه لا يكون مثل هذا التفسير مختصا بالحرف فيجربى في الاسم و الفعل ايضا فان الاسم ايضا لا يكون بفعل ولا حرف، فكان من نفس هذا التعبير في الحروف بانها ما توجد معنى في غيره يحصل الاطمينان بصوره من قائله ولكنه باعتبار دفته وغموضه خفى على الرواة فصحفوا الخبر الشريف وعبروا مكان هذا التعبير بانها ما لا تكون اسما ولا فعلا. هذا محصل ما افيد في وجه كون معاني الحروف معاني ايجادية لا انبائية. وقد يظهر من بعض آخر (*) التفصيل في الحروف بين مثل اداة النداء ولام الامر و الحروف المشبهة بالفعل وبين غيرها من الحروف فالتزم بالايجادية في نحو اداة النداء و الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل وقال بالانباء في غيرها هذا. ولكن التحقيق خلافه وانه لا يكون مداليل الحروف الاكمداليل الاسماء في كونها انبائية محضة لا ايجادية. وما افيد في وجه كون مداليل الحروف والهيات ايجادية من التقريب المزبور لولم فانما هو على مبنى المشهور من القدمات في اسامى الاجناس من كون مداليلها عبارة عن نفس الطبايع المجردة التي تقتضيها مقدمات الحكمة عند السلطان إذ حينئذ بعد عراء المعنى الاسمى دائما في الذهن عن خصوصية الارتباط بالغير امكن المجال لدعوى ايجادية خصوصية جهة ارتباط احد المفهومين بالآخر، والا فعلى ما هو التحقيق من مسلك السلطان - من وضع اسامى الاجناس للمهية المبهمة والجامع بين الفاقد للخصوصية وواجدها الذي لا يكاد تحققه في الذهن الا مقرونا مع احدى الخصوصيتين: اما التجرد والاطلاق، واما الواجد للقيد والخصوصية فلا يكاد يتم هذه المقالة، حيث انه بعد عدم امكان تحقق ذلك الجامع في الذهن الا مقرونا مع خصوصية التجرد والاطلاق الذي يقتضيه مقدمات الحكمة أو مع خصوصية التقييد، نقول: بانه إذا لو حظ المعنى الاسمى مقرونا مع خصوصية ارتباطه بالغير في مثل سر من البصرة، والماء في الكوز، و الزيد على السطح ونحو ذلك، وارىد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة إلى ذهن المخاطب فلا جرم يحتاج إلى وجود دال وكاشف في البين يحكى به عما تصوره من الصورة الخاصة،

ومن المعلوم حينئذ انه كما ان ذات المعنى الاسمى وهو الطبيعة المهملة تحتاج إلى كاشف في مقام الكشف عنها، كذلك ايضا جهة خصوصية ارتباطه بالغير، فيحتاج تلك إلى كاشف يكشف عنها، ولا يكون الكاشف عنها الا الارادة والهيات كما هو الشأن ايضا عند لحاظ المعنى مجردا عن القيد والخصوصية، حيث ان الاحتياج إلى مقدمات الحكمة حينئذ انما هو من جهة كشفها عن خصوصية التجرد والاطلاق والا فاللفظ حسب وضعه لا يدل الا على ذات المعنى والطبيعة المهملة بما هي متحققة تارة في ضمن الفاقد للقيد والخصوصية واخرى في ضمن الواجد لها. وحينئذ فكما ان حيث خصوصية العراء وتجرد المعنى تحتاج إلى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو مقدمات الحكمة، كذلك بعين هذا المناط حيث خصوصية ارتباط المعنى بالغير، فهى ايضا مما تحتاج إلى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو الاداة والهيات. وحينئذ فلا يكون مداليل الحروف والهيات الاكمداليل الاسماء في كونها منبئة تنبئ عنها الاداة لا انها كانت موجدة بالاداة، كما لا يخفى. وبالجملة نقول: بان من راجع وجدانه يرى انه كما ان في مرحلة الخارج هيات و نسبا خارجية متحققة من مثل وضع الحجر على حجر آخر وخشب فوق خشب وكون شئ في وعاء كالماء في الكوز، كذلك ايضا في عالم الذهن فان لنا ان نلاحظ ونتصور هيات ونسبا على النحو الذي كانت في الخارج بان نلاحظ ونتصور في الذهن احجارا موضوعة بعضها فوق بعض بهذه الهيئة والنسبة والخاصة ونلاحظ ماء في كوز كما ان لنا ان نلاحظ احجارا بنحو لا يكون بينها ارتباط وذلك بملاحظة

حجر ثم ملاحظة حجر آخر غير مرتبط بالحجر الاول وملاحظة ماء وكوز غير مرتبط احدهما بالآخر. وبعد ذلك نسئل عن هذا القائل ونقول: بانه إذا تصور شخص ولا حظ الحجر الموضوع على حجر آخر بهذا الارتباط الخاص فاراد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة في ذهن لتفهيمه بان ما في ذهنه هو تلك الصورة الخاصة فهل له محيص الا وان يكشف عنها بقوله الحجر على حجر يجعل (الحجر) حاكيا حسب وضعه عن الذات المعروضة للهيئة و (على) عن حيث الارتباط الخاص الذي بين المفهومين، أو انه لا بد ايضا وان يوجد النسبة و الارتباط بين مفهومي الحجرين بالاداة ؟ لا شبهة في انه لا سبيل إلى الثاني لان المفروض حينئذ هو تحقق تلك الاضافة والارتباط الخاص بين المفهومين قبل هذا الاستعمال فيكون

[٤٩]

ايجادها من قبيل تحصيل الحاصل الذي هو من المستحيل. وحينئذ فتعين الاول باعتبار ان ما هو المحتاج إليه حينئذ انما هو الكشف عما في ذهنه من الصورة الخاصة، ومعه لا محيص الا من المصير إلى كون الاداة والهيئات كاشفة عن مداليلها كما في الاسماء، وان في قولك الماء في الكوز أو سرت من البصرة أو صعدت على السطح ونحو ذلك كما كان لفظ الماء والكوز ولفظ السير والبصرة ولفظ الصعود والسطح ونحو كاشفا عن مداليلها، كذلك لفظ في ومن وعلى ايضا كان كاشفا عن الارتباط الخاص بين مفهومي الماء و الكوز، والارتباط بين مفهومى السير والبصرة، ومفهومي الصعود والسطح. كيف وانه لم نتعلل مفهومنا محصلا لايجادية مداليل الحروف والهيئات، فانه ان اريد بايجاديتها حضورها في الذهن باعتبار ما يكون النفس من الخلاقية للصور في وعاء الذهن فهو مسلم لا يعتربه ريب، ولكنه نقول: بان هذا المعنى لا يكون مختصا بمداليل الحروف والهيئات فيجری في الاسماء ايضا، ففى مثل الماء في الكوز كان كل واحد من مفهوم الماء والكوز والنسبة الطرفية بينهما من موجدات النفس حسب ما لها من الخلاقية للصور بلا خصیصة لذلك بالحروف، ولكن لا يكون الموضوع له حينئذ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها في الذهن بل الموضوع له حينئذ هو نفس المتصور الذي تعلق به اللحاط والتصور، وذلك ايضا لا بما هو، بل بما هو يرى خارجيا وفي هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الاسماء ايجادية كذلك الحروف ايضا. وان اريد بايجاد معاني الحروف كون الحروف موجدة لها في مقام الاستعمال فهو ايضا امر لا نتعلقه بعد فرض تحقق تلك النسب والارتباطات الخاصة بين المفهومين قبل استعمال اداتها إذ هو حينئذ من تحصيل الحاصل وغير محتاج إليه، على انه نقول حينئذ بان لازم كاشفية الاسماء عن مداليلها انما هو تحقق مضامينها في رتبة سابقة عن كشف الالفاظ عنها كما هو شأن كل محكى بالنسبة إلى حاكيه، وحينئذ فلو كان شأن الاداة والهيئات هو الموجدية لمداليلها التى هي الارتباطات الخاصة بين مفاهيم الاسماء يلزمه تأخر صقع الارتباط بين المفهومين عن صقع الالفاظ والاداة المتأخر عن صقع مفهومي الاسمين بمرتبتين، نظرا إلى علية الاداة لوجود الارتباط بين المفهومين ولازمه حينئذ هو تقوم مثل هذا الربط الواقع في الصقع المتأخر بما يكون صقعه متقدما عليه بمرتبتين وهو كما ترى، بل لازمه ايضا هو اخراج جميع مثل هذه التقييدات عن حيز الطلب والارادة في الطلب المنشأ بالهيئة كما في نحو سر من البصرة إلى

[٥٠]

الكوفة ونحو اضرب زيدا في الدار، من جهة ان لازم موجدية الاداة والهيئات حينئذ للتقييدات والارتباطات هو وقوع جهة تقيد السير بالبصرة وتقييد زيد بالدار في المثال في الموطن المتأخر عن موطن مفهومي الاسمين، اعني ذات السير والبصرة، الملازم ذلك لكونه في عرض الطلب المنشأ بالهيئة، من جهة انه كما ان لفظ من في المثال علة لتحقق التقيد و الارتباط الخاص بين مفهومي السير والبصرة كذلك الهيئة ايضا علة لايجاد الطلب. ومن المعلوم حينئذ ان لازم وحدة الرتبة بين العلتين أي الهيئة ولفظ من انما هو عرضية معلوليهما وهما الطلب والتقييد ايضا، ولازمه هو خروج جهة التقيد عن حيز الطلب وتجريد متعلقه عنه، من جهة استحالة اخذ ما هو في عرض الطلب في متعلقه وفي رتبة سابقة عليه، مع ان ذلك كما ترى، فان بنائهم طرا في نحو هذه القضايا على اخذ جهة التقيد ايضا في الذات في مقام معروضيتها للطلب يجعل المتعلق عبارة عن الذات مع خصوصية التقيد بامر كذا وكذا، ومن هنا يحكمون بوجوب تحصيل القيد مقدمة لحيث التقيد، لا على تجريد المتعلق والذات عن جهة التقيد، ولذا يقولون بان الواجب في مثل قوله سر من البصرة انما هو السير الخاص بما هو متخصص بخصوصية كونه مضافا بدؤه إلى البصرة، فهذا ايضا من المحاذير التي تترتب على القول بكون معاني الحروف والهيئات ايجادية احداثية. ولكن ذلك بخلافه على القول بالكاشفية فيها، فانه لا يكاد يترتب عليه هذا المحذور من جهة امكان حفظ التقيد بالخصوصية على هذا القول في ناحية متعلق الطلب، نظرا إلى معلومية عدم اقتضاء مجرد العرضية بين الكاشفين العرضية بين المنكشفين ايضا كما هو واضح. فتلخص مما ذكرنا انه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان في وضع اسامي الاجناس: من كونها موضوعة للمهية المهملة والجامع بين الطبيعة المجردة والمقيدة لا محيى من الالتزام بكون الحروف ايضا كالاسماء منبئة عن مداليلها لا موحدة لها فعند ملاحظة مفهومي الاسمين مرتبطا احدهما بالآخر كالماء في الكوز والسير من البصرة لا بد في مقام الحكاية القاء ما في الذهن إلى المخاطب من جعل الاسم حاكيا عن مدلوله و الاداة عن الارتباط الخاص بين المفهومين ولا سبيل حينئذ إلى دعوى موجدية الاداة للربط الخاص بين المفهومين بعد فرض تحقق الربط بينهما قبل ذكر الاداة كما هو واضح. ثم انه مما ذكرنا ايضا ظهر انه لا فرق في مداليل الحروف والهيئات بين كونها من

قبيل النسب الثابتة كما في المركبات التقيدية التوصيفية أو من قبيل النسب الايقاعية المتحققة في المركبات التامة فكما انه في النسب الثابتة لا يكون الحروف والهيئات الا كاشفة عنها ككشف الاسماء عن مداليلها كذلك في النسب الايقاعية ففيها ايضا لا يكون شأن الحروف والهيئات الا الكشف والانباء عنها. ومن هذا البيان ظهر ايضا ضعف ما افيد من التفصيل المزبور في الحروف بين مثل اداة النداء وما شابهها كأداة التنبيه والندبة والاستفهام والتمنى والترجى ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن ايقاع النسبة، وبين مثل الاداة الجارة ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن النسبة الثابتة يجعل الطائفة الثانية حاكية ومنبئة عن مداليلها كالاسماء و الطائفة الاولى موحدة لها، بخيال ان قولك: يا زيد وانت وهذا ونحوها انما هو موجد لمصاديق النداء والاشارة والاستفهام وانه كان بمنزلة تحريك اليد والعين في مقام النداء والاشارة والخطاب فكما انك بتحريك اليد والعين توجد مصداق النداء حقيقة ومصداق الاشارة والخطاب والبعث نحو الشئ كذلك ايضا بتلك الاداة فانك بقولك يا زيد توجد مصداق النداء، وبقولك انت توجد فردا للخطاب، وبقولك هذا توجد مصداق الاشارة، و بقولك ليضرب مصداق البعث إلى الضرب من دون ان يكون تحقق لتلك المصاديق قبل هذا الاستعمال. ولكن ذلك بخلافه في مثل الاداة

الجارّة من نحو قولك: الماء في الكوز، و سرت من البصرة إلى الكوفة فانه فيها قبل الاستعمال كان لتلك النسبة واقع تطابقه تارة ولا تطابقه اخرى. إذ نقول: بان منشأ هذا التوهم انما هو توهم وضع هذا الاداة للنداء الخارجي و الاشارة والخطاب والاستفهام الخارجية كما يظهر من التطهير بتحريك اليد والرأس و العين للاشارة والنداء والخطاب، فانه على هذا الاس لا محيص من القول بكونها آلات لايجاد معانيها وان معانيها معان احداثية. ولكنه توهم فاسد، كيف وان المعنى الحرفي ليس الا عبارة عن الربط الخاص بين المفهومين لا الربط بين الخارجين فلو انه كان مثل هذه الاداة موضوعا لا يقاع مصداق النداء الخارجي والاستفهام والبعث والتمني الخارجي يلزم كون معانيها من سنخ الارتباطات المتفومة بالخارجيات، وهو كما ترى، حيث لا يلائم مع حرفيه المعنى حرفية المعنى فيها من جهة ان المعنى الحرفي كما عرفت وعليه ايضا اطباقهم انما هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم، كما يشهد لذلك ايضا

[٥٢]

استعمال تلك الاداة احيانا في معانيها لابداعى النداء والاستفهام والبعث الحقيقي الخارجي بل بغيره من الدواعي الاخر من هزل أو سخرية كما هو كذلك ايضا في اداة التمنى والترجى ونحوها كقولك: يا ليتني كنت جمادا أو حمارا، مع كون الاستعمال المزبور ايضا على نحو الحقيقة دون المجاز فان ذلك ايضا شاهد عدم كونها الا موضوعة لا يقاع الربط والنسبة ذهنا بين المفهومين في موطن الاستعمال المطابق تارة للربط الخارجي واخرى لا، غايته انه لا بما هو ربط ذهني بحيث يلتفت إلى ذهنيته، بل بما انه يرى خارجيا تصورا وان كان تصديقا يقطع بخلافه. وعليه لا محيص من الالتزام بما ذكرنا من الكاشفية فيها ايضا كما في الاسماء حيث كانت الاداة المزبورة حينئذ كاشفة عن صورة ايقاع الربط بين المفهومين الموجودة في ذهنه في مرحلة تصويره قبلا للربط الثابت بين المفهومين التي هي مفاد الاداة الجارة. نعم لما لا يكون مثل هذا الربط الايقاعى ملحوظا الا خارجيا ربما اوجب ذلك تخيل كون المعنى والموضوع له فيها عبارة عن ايقاع الربط الخارجي ولكنك بعد ما تأملت ترى كونها من قبيل سراب بقية يحسبه الظمان ماء. واما الاستشهاد المزبور بالخبر المروى عن على عليه السلام ففيه ما لا يخفى إذ مضافا إلى اجمال الخبر من جهة اختلاف النسخ فيه كما عرفت والى كونه مرويا من طرق غيرنا كما ترى لا مجال للاستدلال بمثله في المسألة حيث انه ليس مسئلتنا تلك من المسائل التي يستدل لها بالاخبار الاحاد كما لا يخفى. مع انه يمكن توجيه الرواية ايضا بما لا ينافي ما ذكرناه من الكشف والانباء في الحروف، بان يقال: بان النكتة في العدول فيها في الحروف إلى الابداع انما هي ملاحظة كون النسب التي هي المعنى الحرفى علة لتحقيق الهيئة في الذهن كما هو كذلك ايضا في النسب الخارجية، كالنسب بين ذوات الاخشاب بالنسبة إلى تحقق الهيئة السريرية في الخارج، وذلك ايضا بضميمة ما كان بين الالفاظ و معانيها من العلاقة والارتباط الخاص الموجب لفنائها فيها، فانه باعتبار ان الاداة مرآة لمعانيها التي هي النسب الخاصة بين المفهومين وموجدية تلك النسب للهيئة في الذهن اضيف صفة الموجدية في الرواية إلى الاداة فعبر عنها بهذه العناية بانها أو جدت معنى في غيره فتأمل. وعلى كل حال فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول في شرح حقيقة المعنى الحرفى، ولقد

[٥٣]

عرفت ما هو الحق فيها من كونها عبارة عن الاضافات الخاصة والارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين مع كونها ايضا كالاسماء انبائية لا احداثية من دون فرق في ذلك بين كون النسب ايقاعية أو وقوعية كما هو واضح. واما المقام الثاني: فالكلام فيه كما عرفت انما هو في عموم الموضوع له فيها و خصوصه، فان المشهور فيها على كونها من قبيل عام الوضع وخاص الموضوع له حتى انه يظهر من بعضهم كصاحب تشريح الاصول جعل ذلك من عيوب المعنى الحرفي فانه على ما حكى عنه الاستاذ قال: بان من عيوب المعنى الحرفي عدم تصور عموم الموضوع له فيها، و لعله من جهة ما يرى من كون المنسب منها في موارد استعمالها هي المصاديق الخاصة من الروابط التي لاختلفها لا يجمعها جامع واحد، حيث كان شخص الربط الحاصل من اضافة السير بالبصرة في قولك سرت من البصرة غير شخص الربط الحاصل من اضافته إلى الكوفة في قولك: سرت من الكوفة، وهو ايضا غير شخص الربط الحاصل من اضافته إلى مكان آخر، وهكذا، حيث انه حينئذ يقال: بانه بعد عدم جامع في البين بين تلك الروابط الخاصة الا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمى لا حرفي لا مناص الا من القول بخصوص الموضوع له فيها هذا. ولكن نقول: بانه انما يكون الامر كذلك بناء على ما هو المعروف المشهور من عموم الوضع والموضوع له إذ بعد ما يرى من عدم انسياق معنى عام في الذهن في موارد استعمال الحروف بل كون المنسب في الذهن منها هي اشخاص الروابط الخاصة المباشرة بعضها مع البعض الاخر لا مناص من القول بخصوص الموضوع له فيها، والا فبناء على القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له الذي نحن تصورناه فلا قصور في دعوى عموم الوضع والموضوع له، إذا مكن حينئذ دعوى ان الموضوع له فيها في كل صنف منها من الروابط الابتدائية والروابط الانتهائية والظرفية وهكذا عبارة عن جامع بين اشخاص تلك الروابط الذي به تمتاز الروابط الخاصة من كل صنف عن اشخاص الروابط الخاصة من صنف آخر، كما نشاهد ذلك بالوجدان ايضا في الروابط الخاصة من كل صنف وطائفة كالروابط الابتدائية بان فيها وحدة سنخية وجامعا محفوظا توجب امتياز هذه الطائفة من الروابط عن الطوائف الاخرى من الروابط الانتهائية والظرفية و الاستعلائية ونحوها، فان مثل هذا الجامع المحفوظ وان لم يكن له وجود مستقل في الذهن

بنحو امكن لحاظه وتصوره مستقلا حيث كان وجوده دائما في ضمن الفرد والخصوصية و لكنه في مقام الوضع امكن وضع اللفظ بازائه ليكون الخصوصيات طرا خارجة عن دائرة الموضوع له، إذ يكفي في الوضع لحاظ المعنى الموضوع له ولو بوجه اجمالي بالاشارة الا جمالية إليه بما هو المحفوظ في ضمن الروابط الخاصة، وعليه فيكون الموضوع له في الحروف كالوضع عاما لا خاصا ويكون استفادة الخصوصيات حينئذ من قبيل تعدد الدال و المدلول. هذا كله بناء على ما سلكناه في معنى الحروف من كونها عبارة عن الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفاهيم من دون فرق في ذلك بين القول بالايجاد فيها أو القول بالكشف والانباء، واما على بقية المسالك الاخر فعموم الوضع والموضوع له فيها اوضح كما لا يخفى. هذا كله في الجهة الاولى. في شرح معاني الهيئات واما الجهة الثانية فيقع البحث فيها في شرح مفاد الهيئات الطارئة على المواد في الجمل التامة والناقصة وبيان الفارق بينهما: فنقول اما مفاد الهيئات في المركبات والجمل التامة والناقصة كلية فهو على ما تقدم في شرح المعاني الحرفية عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم كما في قولك زيد قائم، حيث ان مفاد الهيئة في تلك الجملة عبارة عن النسبة الكلامية والربط القائم بالمفهومين اعني مفهومي زيد والقيام. وفي كون تلك النسبة المدلول عليها بالهيئة في الجمل ايجادية أو انبائية

الخلاف المتقدم، وقد تقدم تحقيق القول فيه وانه لا يكون الا من قبيل الكشف والانباء لا اليجاد والاحداث. وهذا من غير فرق بين المركبات التامة أو الناقصة من المركبات التقييدية التوصيفية، حيث كان مداليل الهيئات فيها طرا عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم، مع كونها ايضا حاكية وكاشفة عنها لا موحدة لها. نعم بينهما فرق من جهة اخرى من حيث كون النسبة ايقائية أو وقوعية حيث كان المحكى للهيئة في الجمل التامة مطلقا عبارة عن ايقاع النسبة، بخلافه في الجمل الناقصة و

[٥٥]

المركبات التقييدية حيث كان المحكى للهيئة فيها عبارة عن وقوع النسبة لا ايقاعها، إذ كما انه في الاضافات الخارجية الحاصلة من مثل وضع الحجر على حجر آخر يتصور حيثتان، حيثية ايقاع النسبة اعني خرجها من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالمعنى المصدرى، وحيثية وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنها بالمعنى الاسم المصدرى، كذلك يتصور هاتان حيثيتان في النسب والروابط الذهنية بين المفاهيم فيتصور النسبة تارة من حيث ايقاعها وصدورها، واخرى من حيث وقوعها وثبوتها، فارغا عن ايقاعها، باعتبار تفرع وقوع الشئ وثبوته دائما على ايقاعه. فكان المحكى للجمل التامة مطلقا اسمية كانت ام فعلية ام شرطية هي النسب الايقاعية، وللجمل الناقصة في المركبات التقييدية التوصيفية كزيد القائم هي النسب الثابتة. ومن ذلك ايضا يختلف كيفية استعمالها حيث كان استعمال الهيئة في الجمل التامة من باب الهيئة بعنوان الموقعية للنسب الذهنية بخلاف المركبات التقييدية حيث كان ذلك من باب ذكر اللفظ ولحاظ معنى مفروغ التحقق في الذهن. وبهذه الجهة نقول ايضا بان مفاد الهيئة دائما في الجمل الناقصة و المركبات التقييدية في طول مفاد الهيئة في الجمل التامة وفي رتبة متأخرة عنها باعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا العملية والجمل التامة. ولعله إلى ذلك ايضا يشير ما هو المشهور بينهم من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف، فكون القضية التوصيفية اخبارا قبل العلم بها انما كان بلحاظ ان الملحوظ فيها حينئذ هو النسبة لكن لامن حيث ثبوتها بل من حيث ايقاعها، كما ان كون القضية العملية توصيفية بعد العلم بها انما هو بلحاظ ان الملحوظ فيها هو ثبوت النسبة فارغا عن ايقاعها. ثم انه ربما يفرق بينهما من جهة اخرى وهى عدم اقتضاء المحكى للمركبات التقييدية للوجود خارجا وكونه عبارة عن ذات المهية بما هي قابلة للوجود والعدم، ومن ذلك يحمل عليها الوجود تارة والعدم اخرى كما في قولك زيد الضارب موجود أو معدوم، إذ التقييد المزبور لا يقتضى الا تضيق دائرة الذات واخراجها عما لها من سعة الاطلاق، وهذا بخلافه في المركبات التامة فان للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجي، ولذلك لا يصح ان يقال زيد قائم موجود أو معدوم، بل وانما الصحيح فيها هو المطابقة والا مطابقة للواقع، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا ما ذكرناه من حكايتها تصورا عن النسبة الخارجية بين زيد والقيام في قولك زيد قائم واقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج. و

[٥٦]

من ذلك ايضا لا يكون وزان القيود الواقعة في حيز الجمل الناقصة والمركبات التقييدية على وزان القيود الواقعة في حيز الجمل التامة حيث كان صقع التقييد في الاول هو صقع نفس ذات المهية القابلة للوجود والعدم، بخلافه في الثاني فان صقع التقييد فيه عبارة عن صقع موجودية ذات خارجا. وربما يثمر ذلك في جريان الاصول في

الاعدام الازلية بنحو السلب المحصل فإذا كان القيد واقعا في حيز الجمل الناقصة كالقرشية للمرأة والكرية للماء والشرط المخالف للكتاب ونحو ذلك فعند الشك في تلك القيود امكن استصحاب اعدامها ولو بنحو السلب المحصل، فانه بعد ان كان معروض التقيد حينئذ هو الذات العارية عن حيث الوجود أو عدم الوجود لا هي بوصف موجوديتها وكان الوجود من العوارض الطارئة على الذات المتقدمة بالوصف والقيد فلا جرم لا مانع من جر عدم الوصف و القيد الناشئ من عدم الموصوف إلى زمان وجوده من دون اقتضاء حيث عدم موجودية الذات في الخارج لسلب هذا التقيد كى يلزمه عدم صحة حريان استصحاب عدم الوصف إلى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى. وهذا بخلافه في القيود الواقعة في حيز الجمل التامة فانه لما لا يكون صقع التقيد فيها عبارة عن صقع ذات المهية بل كان صقعه موجودية الذات خارجا يلزمه لا محالة عدم صحة استصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم الموصوف. وتنقيح الكلام فيه موكول إلى محله فالمقصود في المقام هو مجرد الاشارة إلى ما يترتب عليهما من الثمرة. وكيف كان فبعد ان ظهر لك بيان الفارق بين الجمل التامة وبين الجمل الناقصة في القضايا التقييدية وان كون الجملة تامة مطلقا اسمية كانت ام فعلية انشائية كانت ام اخبارية انما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الايقاعية قبالا للجمل الناقصة في القضايا التقييدية المشتملة على النسب الثابتة، يبقى الكلام في بيان الفارق بين الجمل الاخبارية والانشائية وما به امتياز احديهما عن الاخرى بعد اشتراكهما في الاشتمال على النسب الايقاعية. فنقول: اما ما كان منها متمحضا في الاخبارية والانشائية كقولك زيد قائم المتمحض في الاخبارية، وقولك: اضرب المتمحض في الانشائية فالفرق بينهما واضح، باعتبار حكاية النسبة الايقاعية في الاول عن نسبة ثابتة خارجية تطابقها تارة ولا تطابقها اخرى بخلافه في الثاني فانه لا يكون فيه محكى تحكى عنه النسبة الايقاعية

الذهنية كى تطابقه تارة ولا تطابقه اخرى بل لا تكون الجملة فيه الا مشتملة على نسبة ايقاعية ارسالية بين المبدأ والفاعل من دون مدخلية فيه لقصد الجدية والهزلية كما هو كذلك في الاخبار ايضا لان هذه الامور انما كانت من دواعى الاخبار والانشاء فانه كما يخبر أو ينشأ هزلا يخبر وينشأ جدا ايضا، فلا يكون حينئذ من مقوماتها كما هو واضح. و من ذلك ظهر ايضا عدم دلالة الهيئة في مثل اضرب في فرض الجد بالارسال على الطلب الحقيقي الذي هو عين الارادة أو ما ينتزع عن مقام اظهارها كالايجاب والالزام والتحريك الا على نحو الالتزام دون المطابقة، من جهة ان مفاد الهيئة كما عرفت عبارة عن النسبة الايقاعية ارسالية بين المبدأ والفاعل وحينئذ فدلالتها على الطلب انما هو باعتبار كون هذه النسبة من شئون الطلب ولازمه كما هو واضح. وسيجئ لذلك مزيد بيان في محله ان شاء الله. وكيف كان فهذا كله في الجمل المتمحضة في الاخبارية والانشائية. واما ما كان منها صالحا للامرين كقولك اطلب وبعث وزوجت مما تصلح لان تكون اخبارا تارة وانشاء اخرى، فقد يقال: بان الفرق بينهما حينئذ انما هو من جهة قصد الحكاية وقصد الموجدية، وانه ان قصد المستعمل في مقام الاستعمال الحكاية بها عن نسبة ثابتة خارجية تكون اخبارا، وان قصد بها موجديتها للمبدأ تكون انشاء فكان تمام الميز والفرق حينئذ بين كون الجملة اخبارية وبين كونها انشائية من جهة قصد الحكاية و الموجدية. ولكن فيه ما لا يخفى، من انه لا مدخل لقصد الموجدية في انشائية الانشاء بوجه اصلا بل هو من الطوارئ للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء ومن ذلك ترى صدق الانشاء حقيقة في الانشآت الهزلية من مثله قوله ملكتك السماء ونحوه مع انتفاء قصد الموجدية فيها، فان صدق ذلك كاشف ان ما به

تحقق الانشاء الكلامي غير القصد المزبور وان قصد الموحدية كقصد الهزلية من الدواعى للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء، كيف ولازم دخل القصد المزبور في الانشاء في فرض الجد بايجاد المبدأ في الخارج وفي الوعاء المناسب ان يكون المتحقق هناك قصدين طويلين احدهما ما به قوام تحقق الانشاء وثانيهما قصد الجد بالايجاد بالانشاء الكلامي، مع ان ذلك كما ترى مخالف لما هو قضية الوجدان في الانشاءات الجدية الحقيقية كما هو واضح. وربما يفرق بينهما ايضا من جهة قصد الحكاية وعدم قصدها بانه، ان كان استعمال الجملة حاكيا بها عن نسبة ثابتة تكون اخبارا، وان كان المستعمل استعمالها لا يقصد

[٥٨]

الحكاية عن واقع ثابت تكون انشاء وحينئذ فيكون الاخبار والانشاء مشتركين في الاشتمال على النسبة الايقاعية الكلامية الا ان للاخبار خصوصية زائدة لم تكن تلك الخصوصية في الانشاء، هذا. ولكن فيه ان هذا الفرق وان كان وجيها في نفسه الا انه بعيد ايضا باعتبار اقتضائه لاشتمال كل اخبار على الانشاء ايضا مع ان ذلك خلاف ما بنوا عليه من المقابلة بين الانشاء والاخبار كما هو واضح. وحينئذ فالتحقيق في الفرق والميز بينهما هو ان يفرق بينهما من جهة المحكى من حيث كونه في الاخبار عبارة عن وقوع النسبة وثبوتها وفي الانشاء ايقاعها الذي هو خروجها من العدم إلى الوجود، وذلك انما هو من جهة ما هو قضية الارتكاز والوجدان من قولك بعنك اخبارا حيث كان المتبادر منه هو الحكاية عن نسبة ثابتة محفوظة قبال كونه انشاء المتبادر منه الحكاية عن نسبة ايقاعية، وحينئذ فإذا استعمال المستعمل الجملة في ايقاع نسبة كلامية حاكيا بها عن واقع ثابت تكون الجملة اخبارية وإذا استعمالها فيها حاكيا بها عن نسبة ايقاعية توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها تكون جملة انشائية فيكون كل من الاخبار والانشاء حينئذ مشتركا في جهة الحكاية في نحو قوله بعث اخبارا أو انشاء الا ان الفرق بينهما كان من جهة المحكى فتأمل. ثم ان ذلك كله بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات فيحتمل ان طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت فيحتاج في احراز كونها انشاء من قيام قرينة في البين توجب صرفها عن الاخبارية والحكاية عن الواقع الثابت والا فطبعها كان على الاخبار. هذا كله في شرح ما هو مفاد الهيئات في الجمل والافعال في المركبات التامة والناقصة وبيان الفارق بين الجمل الانشائية والاخبارية. واما كون الموضوع له فيها عاما أو خاصا فقد ظهر مما قدمناه في المعاني الحرفية، ولقد عرفت ما هو التحقيق فيها من كون الموضوع له بل المستعمل فيه كالوضع فيها عاما لا خاصا. في المبهمات الجهة الثالثة في المبهمات كاسماء الاشارة والضمائر و الموصولات ونحوها من

[٥٩]

الاسماء المتضمنة للمعنى الحرفى حيث انه وقع فيها الخلاف من حيث عمومية الموضوع له فيها وخصوصيته. ولتنقيح المرام في المقام ايضا لا باس بالاشارة الاجمالية إلى شرح ما هو مفاد هذه الاسماء وما هو المعنى والموضوع له فيها. فنقول: واجمال القول فيها هو ان المعنى والموضوع له في هذه الاسامي على ما هو المتبادر المنساق منها ويشهد عليه اطباقهم من التعبير عنها بالمبهمات عبارة عن معان ابهامية تكون نسبتها إلى الذوات التفصيلية من قبيل الاجمال والتفصيل لامن قبل الكل والفردي مع اشتمالها ايضا على خصوصية زائدة كخصوصية الاشارة والغيبة

والخطاب و المعهودية ونحوها، ففي أسماء الإشارة كهذا يكون المعنى والموضوع له عبارة عن معنى ابهامي إجمالي يكون نسبته إلى الخصوصيات والذوات المفصلة من زيد وعمرو نسبة المجمل إلى المفصل المعبر عنه بالفارسية بـ (ابن)، نظير الشبح الذي تراه في البعيد في كونه مع ابهامه وإجماله عين الذوات التفصيلية من زيد أو عمرو أو حيوان أو حجر بعد انكشاف الغطاء ولذلك تحتاج دائما إلى عطف بيان كما في قولك هذا الانسان وهذا الحمار وهذا زيد. لا ان الموضوع له فيها عبارة عن اشخاص الذوات المخصوصة و العناوين التفصيلية كما توهم، والا يلزمه انسياق مفهوم زيد والانسان في مثل قولك هذا زيد وهذا الانسان في الذهن مرتين تارة من لفظ هذا واخرى من لفظ زيد ولفظ الانسان، مع انه كما ترى. ولا ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الإشارة إلى الذوات التفصيلية التي هي معنى حرفي كما يوهمه ظاهر تعبير بعض من علماء الادب كابن مالك في منظومته بذاالمفرد مذكر اشر، كيف وانه بعد ان لم تكن المقصود من الإشارة مفهومها الذي هو معنى اسمي بل كان المقصود مصداق الإشارة يلزم خروجها عن الاسمية رأسا إلى الحرفية ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها اخرى ووقوعها فاعلا ومفعولا كقولك ضربني هذا وضربت هذا، مع ان ذلك ايضا كما ترى. وحينئذ فلا محيص من القول فيها بما ذكرناه من وضعها لجهة عرضية ابهامية منطبقة على الصور التفصيلية والذوات الخاصة بتمام الانطباق مع اشتغالها ايضا على خصوصية زائدة وهي خصوصية الإشارة الذهنية لا الإشارة الخارجية كما توهم بخيال ان لفظ هذا انما هو بمنزلة الإشارة باليد والعين، وانه كما انه بتحريك اليد والعين مشيرا إلى زيد يوجد

ويتحقق مصداق الإشارة الخارجية كذلك بلفظ هذا يتحقق مصداق الإشارة إلى الذوات المفصلة، فالتزم لذلك بكونها آلات لايجاد مصداق الإشارة والخطاب وان معانيها معان ايجادية لا اخطارية. ولكنه توهم فاسد كما بيناه سابقا ونقول في المقام ايضا: بان لازم ذلك هو ان يكون استعمال هذا في قولك هذا الانسان الكلي احسن من الحمار مجرد لقلقة لسان حيث لم يكن هناك إشارة خارجية اصلا، مع انه كما ترى. وحينئذ فبعدان لا يرى بالوجدان فرق بين هذا الانسان الكلي وهذا زيد من حيث كونهما على حد سواء فلا محيص من دعوى ان الموضوع له فيها هي الجهة العرضية الاجمالية المشتملة لخصوصية الإشارة الذهنية، ومعه يبطل القول بالايجابية ايضا حيث كان معناها حينئذ معاني اخطارية قد استعمل فيها اسامي الإشارة كما في ساير الاسماء. ومن ذلك البيان ظهر حال الضمائر ايضا، فانها ايضا موضوعة لجهة عرضية اجمالية متحدة مع ما يماثل مفهوم مراجعها، مع اشتغالها ايضا على خصوصية الغيبة والحضور. وكذا الموصولات فانها ايضا موضوعة لجهة عرضية قبال خصوصيات الصور المعبر عنها بالفارسية بـ (أن كس) قبال الموصوفات المعبر عنها بالفارسية بـ (كس) مع اشتغالها لها ايضا على خصوصية زائدة وهي المعهودية. وبعد ما عرفت ذلك نقول بانه حيثما كان المعنى في تلك الاسامي متخصصا بخصوصيات زائدة من الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية لا بمفهومها بل بمصداقها ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد، فلا جرم باعتبار خصوصية التقيدات لا بد من المصير فيها إلى كونها من باب عام الوضع وخاص الموضوع له، لو لا ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع والموضوع له، والا فبناء على ما تصورناه امكن المصير فيها ايضا إلى عام الوضع والموضوع له بدعوى الوضع فيه للقدر الجامع بين الخصوصيات الذي لا يكاد تحققه في الذهن الا توأما مع الخصوصية. بل ولئن الغيت جهة التقيد بتلك الخصوصيات من الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية عن المعنى والموضوع له فيها وجعلت المعنى و الموضوع له فيها عبارة عن ذات ذاك المعنى

الابهامى بما انها ملازمة مع خصوصية الاشارة في اسماء الاشارة وخصوصية الغيبة والخطاب في الضمائر وخصوصية المعهودية في الموصولات لا مقيدة بالخصوصيات المزبورة ولا مطلقة ايضا، كان امر عمومية الموضوع له فيها اوضح، حيث امكن تصوير عمومية الموضوع له فيها بالوضع العام المشهورى بلا

[٦١]

احتياج إلى ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع والموضوع له. فيقال حينئذ بان الموضوع له في كل من اسماء الاشارة والضمائر والموصولات عبارة عن الذات المبهمة التى هي معنى كلى، لكنها بما هي ملازمة مع خصوصية الاشارة والغيبة والخطاب و المعهودية، وعليه ايضا لا يكون دلالة تلك الاسامي على الاشارة والغيبة والخطاب الا بالملازمة. كما هو كذلك ايضا في لام الامر في قولك ليضرب فان دلالاته على الطلب انما كان بالملازمة لا بالمطابقة لانه لا يدل الا على وقوع المبدأ وصدوره من الفاعل متعلقا للطلب فبهذه الجهة دل على الطلب ايضا. وسيأتى لذلك مزيد بيان ايضا ان شاء الله تعالى في مبحث الاوامر. الامر الثالث لا يخفى عليك ان حقيقة الاستعمال سواء في المعنى الحقيقي أو فيما يناسبه من المعنى المجازى حسب ما يدركه الطبع والذوق من المناسبات انما يتحقق بجعل اللفظ في مقام الاستعمال فانيا في المعنى فناء المرآة في المرئى بحيث بالقائه كان المعنى هو الملقى إلى المخاطب ويكون اللفظ مما به ينظر إلى الغير لا مما فيه ينظر، وعليه يستحيل اطلاق اللفظ وارادة شخصه منه بنحو كان اللفظ حاكيا عن شخص نفسه كحكايته عن معناه عند استعماله فيه، ضرورة استلزامه حينئذ لاجتماع النظيرين فيه: احدهما النظر العبورى الالى والآخر النظر الاستقلالي، حيث انه باعتبار كونه حاكيا يكون منظورا فيه بالنظر الالى وباعتبار كون شخصه ايضا محكيا يكون منظورا بالنظر الاستقلالي وهو كما ترى كونه من المستحيل. وعليه فلا يحتاج في ابطاله إلى ما عن الفصول (قدس سره) من لزوم تركب القضية من جزئين بل من جزء واحد بملاحظة امتناع تحقق النسبة بدون المنتسبين. وما يرى من قوله زيد لفظ فهو غير مربوط بباب الاستعمال بل هو من قبيل القاء الموضوع والحكم عليه كما في اعطائك زيدا درهما وقولك انه درهم فيكون لفظ زيد حينئذ هو الموضوع الملقى إلى المخاطب فحكمت عليه بانه لفظ وحينئذ فلا يرتبط ذلك بالاستعمال الذي حقيقه عبارة عن جعل اللفظ فانيا في المعنى كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر حال ما إذا اطلق لفظ واريد صنفه أو نوعه كقوله: ضرب

[٦٢]

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

فانيا في المعنى ففيه اشكال ينشأ من امتناع كون الفرد والجزئي مرآة للطبيعي والكلّي من جهة ان الفرد والكلّي وان كانا متحدّين وجودا خارجا ولكنهما متغيّران مفهوما وذهنا، و مع تغيّريهما وتباينها لا يمكن حكاية الفرد بما انه فرد وجزئي عن الطبيعي والكلّي، كيف ولازمه هو امكان القسم الرابع من الاقسام الاربعة المتصورة في الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام لا امتناعه كما التزموا به، فان عمدة ما اوجب مصيرهم إلى امتناعه انما هو هذه الجهة من عدم امكان حكاية الفرد والجزئي بما هو فرد عن الكلّي و الطبيعي كى يصح جعله آلة لملاحظة المعنى العام الكلّي. وحينئذ إذا امتنع ذلك هناك يلزمه القول في المقام بامتناع اطلاق اللفظ وارادة جنسه أو نوعه أو صنفه ايضا إذا كان من باب استعمال. هذا إذا لم يرد من الطبيعي والنوع ما يشمل شخص اللفظ المذكور، واما إذا اريد به ما يعم هذا الفرد ايضا فامر الاستحالة اوضح، لانه مضافا إلى ما ذكر يترتب عليه محذور اجتماع اللحاظين في شخص اللفظ المذكور: اللحاظ الآلي، و اللحاظ الاستقلالي، وهو كما عرفت من المستحيل. لا يقال: كيف ذلك مع انه في الحقيقة من افراد الطبيعة المطلقة. فانه يقال: نعم ولكن النظر إلى شخص اللفظ في مقام الاستعمال بعد كونه آليا يلزمه لا محالة تضيق في دائرة المحكى والملحوظ بنحو يخرج عنه شخص هذا اللفظ، إذ المحكى والملحوظ حينئذ لا يكون في لحاظه الا الطبيعة الغير القابلة للانطباق

[٦٣]

على شخص هذا الفرد الحاكى. فتلخص انه لا فرق بين اطلاق اللفظ وارادة شخصه وبين اطلاقه وارادة نوعه أو صنفه فإذا كان الاطلاق المزبور من باب الاستعمال فكما لا يجوز ذلك في الصورة الاولى لا يجوز في الصورة الثانية ايضا. واما إذا لم يكن الاطلاق من باب الاستعمال بل من باب القاء الفرد وجعله امارة لنوعه وصنفه فكما يجوز ذلك في الصورة الثانية كذلك يجوز في الصورة الاولى ايضا حيث امكن القاء شخص لفظ والحكم عليه بانه لفظ كما هو واضح. الامر الرابع هل الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة للافظها أو انها موضوعة لذات معانيها من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مرادة أو غير مرادة ؟ فيه وجهان بل قولان: اولهما منسوب إلى العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى الخواجه نصير الدين (قدهما) بان الدلالة تتبع الارادة، ولعل وجه استفادة ذلك من كلامهما انما هو من جهة الملازمة بين تبعية الدلالة تتبع الدلالة للارادة وبين كون الموضوع له المعنى المقيد بكونه مرادا، بتقريب ان طرف العلة الخاصة بعد ان كان هو المعنى المراد فقهرها يلزمه ان يكون الدلالة الحاصلة من العلة المزبورة ايضا تابعة للارادة. وهذا بخلاف ما لو كان المعنى والموضوع له ذات المعنى مجردا عن حيثية الارادة فانه عليه لا يبقى مجال للتبعية المزبورة الا إذا اريد التبعية في مقام الاثبات والكشف عن الواقع وكان المراد من الدلالة هي الدلالة التصديقية. ولكن التحقيق هو الثاني من وضع الالفاظ لذات المعاني من حيث هل بل وامتناع وضعهما للمعاني المرادة، وذلك لوضوح ان الارادة سواء اريد بها اللحاظ المقوم للاستعمال، أو ارادة تفهيم المعنى، أو ارادة الحكم في مقام الجد انما هي من الامور المتأخرة رتبة عن المعنى فيستحيل حينئذ اخذها قيادا في ناحية المعنى والموضوع له، فلا محيص حينئذ من تجريد المعنى والموضوع له عن الارادة مطلقا سواء بمعناها المقوم للاستعمال اعني اللحاظ أو بمعنى ارادة التفهيم أو الحكم والمصير إلى ان الموضوع له في الالفاظ عبارة عن ذات المعنى بما هي عارية عن خصوصية كونها ملحوظة باللحاظ الاستعمال أو مرادة بارادة

التفهم أو الحكم، ومعه يبطل القول بوضعها للمعنى المراد كما هو واضح. نعم لهذا الكلام مجال فيما لو أريد وضعها للمعنى المقرونة بكونها مرادة على نحو القضية الحينية لا التقيدية حتى يتوجه الاشكال المزبور، وذلك أيضا بالتقريب الذي ذكرناه سابقا في شرح مرام الكفاية في وجه عدم صحة استعمال الحروف مكان الاسماء، بان يقال في المقام أيضا بان الداعي والغرض من الوضع بعد ان كان هو تفهم المعنى و المقصود باللفظ وكان التفهم أيضا ملازما مع ارادة المعنى حين القاء اللفظ فلا جرم يقتضى هذا الضيق تضيقا في دائرة وضعه وبتبعه أيضا يتضيق موضوع وضعه بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم الارادة فيختص المعنى والموضوع له حينئذ بحال ارادة المعنى أي لحاظه أو ارادة التفهم أو الحكم وان لم يكن مفيدا بها، إذ على هذا التقريب يسلم القول المزبور عن الاشكال المذكور حيث لا محذور يرد عليه ثبوتا. ولكنه فرع اثبات ان الغرض من الوضع انما هو تفهم المعنى، والا فبناء على المنع عن ذلك كما هو الاقوى من دعوى ان الغرض من الوضع انما هو مجرد جعل العلة بين اللفظ و معناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوري إلى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى أو من شئ آخر فلا يتم ذلك كما هو واضح. كيف وانه لو لا ذلك لما كان وجه لاحتياجهم في الدلالة التصديقية في استفادة ارادة المتكلم للمعنى إلى ضم مقدمات الحكم من مثل كون المتكلم في مقام الافادة، إذ لو كان ذلك بمقتضى الوضع يكفيه نفس وضع الواضع كما في الحمل على المعنى الحقيقي ولا يحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، مع انه خلاف ما تسالموا عليه من اشتراط كون المتكلم في مقام الافادة في استفادة ارادة المعنى. ثم انه مما يشهد لما ذكرنا أيضا انسياق ذات المعنى وتبادرها عند سماعنا اللفظ من النائم والساهي أو من خرق الهوى فانه لو لا كونها أي الالفاظ موضوعة لذات المعاني لما كان وجه لانسياقها في الذهن عند صدوره من النائم والغافل والساهي. وتوهم ان ذلك انما كان من جهة انس الذهن لا انه من حاق اللفظ، يدفعه الالفاظ الغير المأنوسة الاستعمال فانه يرى فيها أيضا انسياق ذات المعنى منها في الذهن بمجرد العلم بالوضع، ولو كان صدوره من النائم الذي هو غير مريد قطعاً أو من خرق الهوى، فيكون ذلك حينئذ اقوى شاهد لما ذكرناه من وضعها لنفس المعاني من حيث هي لا للمعاني المرادة. واما كلام العلمين (قدس سرهما) من التبعية المزبورة فغير ظاهر في ارادة الدلالة

التصورية التي هي محل البحث لو لا دعوى ظهوره في ارادة الدلالة التصديقية وفيها نحن نقول أيضا بتبعية الدلالة للارادة، ولذا لا نحكم بان الكلام ظهوراً في المعنى بالظهور التصديقي الا في مورد احرز ولو من الخارج ان المتكلم كان في مقام بيان مرامه من لفظه و في مقام الافادة كما هو واضح. الامر الخامس لا يخفى انه لا وضع للمركبات من المواد والهيئات علاوة عن وضع المفردات ووضع الهيئات الخاصة وضعا نوعيا للدلالة على النسب الايقاعية، ضرورة كفاية وضع المفردات ووضع الهيئات عن وضع آخر لها بجملتها من المادة والهيئة فارتكاب وضع آخر حينئذ للمجموع يكون لغوا ومستدركا. ومن ذلك البيان ظهر أيضا فساد ما عسى يتوهم من ان للمركبات وضعين: وضع للمواد خاصة ووضع آخر لمجموع المادة والهيئة. وجه الفساد هو انتفاء الحاجة حينئذ إلى الوضع للمجموع لان المحتاج إليه حينئذ بعد وضع المواد انما هو الوضع لخصوص الهيئات لا لها وللمواد أيضا كما هو واضح. الامر السادس هل الالفاظ كما كان لها وضع للمعنى الحقيقي كذلك لها وضع آخر نوعي لما يناسبه من المعنى المجازي

حسب انحاء العلاقات والمناسبات، أو لا يكون لها الا وضع واحد للمعنى الحقيقي وإن صحة استعماله في المعنى المجازي لمناسبات خاصة يدركها الطبع و الذوق في الموارد الخاصة غير مندرجة تحت ضابط كلي ؟ فيه وجهان. اقويهما الثاني، فان كل ما يتصور من المناسبات والعلاقات النوعية من نحو علاقة المجاورة وعلاقة الحال و المحل والسببية والمسببية ونحوها يرى بالوجدان بانه لا يدور مدارها صحة الاستعمال في المعنى المجازي، ولذا لا يجوز استعمال الحمار في زيد بعلاقة الحال والمحل فيما لو كان زيد دائما راكبا على الحمار، مع انه لو كان في البين وضع نوعي باعتبار تلك المناسبات و العلاقات النوعية يلزمه جواز الاستعمال المزبور. وحينئذ فنفس عدم صحة الاستعمال المزبور مع وجود العلاقات النوعية وصحته بدون وجود تلك العلاقات كاشف قطعي عن ان

[٦٦]

مناط صحة الاستعمال المجازي انما هو على مناسبات خاصة يدركها الطبع والذوق في مواردنا لا على وجود العلاقات النوعية كما هو واضح. الامر السابغ في الحقيقة والمجاز وتعرف الحقيقة بامور: منها: تنصيص الواضع بقوله: اني قد وضعت اللفظ الكذائي لمعنى كذائي ولا اشكال في ثبوت الوضع ولكن الكلام في فرض ثبوت صغراه حيث لا يكاد حصول العلم بذلك خصوصا بالنسبة إلينا. ومنها: تنصيص اهل اللغة حيث كانوا هم المرجع في تعيين الأوضاع ويقبل قولهم فيما قالوا اما من جهة كونهم من اهل الخبرة، أو من جهة الشهادة، أو الانسداد. ولكن الاشكال فيه ايضا من جهة عدم ثبوته نظرا إلى عدم كونهم بصدد تعيين الأوضاع حتى يثبت الوضع بقولهم بل وانما هم بصدد تعيين ما يستعمل فيه اللفظ ومن الواضح انه بمثل ذلك لا يكاد يثبت الوضع نظرا إلى اعمية الاستعمال من الحقيقة، كما هو واضح. ومنها: التبادر وهو انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ وحاقه عند سماعه بلا كونه لقرينة حالية أو مقالية، ولا اشكال ايضا في ثبوت الوضع بذلك حيث انه كان امارة على كون المعنى المنساق في الذهن من اللفظ معناه الحقيقي الموضوع له. نعم قد يورد عليه باستلزامه محذور الدور الباطل من جهة توقف التبادر والانسباق على العلم بالوضع - من جهة انه لولاه لا يكاد تبادر المعنى من نفس اللفظ وحاقه وتوقف العلم بالوضع و كون المعنى المنساق هو المعنى الحقيقي على التبادر فيدور. وبعين هذا التقريب اورد هذا الاشكال على الشكل الاول بان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى وتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة. وقد اجيب عنه في المقامين بالاجمال والتفصيل بان العلم الذي يتوقف التبادر عليه انما هو العلم الاجمالي الارتكازي، والعلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي، فان الانسان بحسب ماله من الارتكاز يتبادر المعنى في ذهنه من اللفظ وبالتبادر يلتفت تفصيلا بان المعنى المنساق هو المعنى الحقيقي و حينئذ فيرتفع الدور المزبور باختلاف العلمين وكون الموقوف على التبادر غير الموقوف

[٦٧]

عليه التبادر. هذا إذا اريد تبادر المعنى عند شخص المستعلم الذي هو جاهل بالأوضاع، و اما لو اريد بالتبادر تبادر المعنى عند اهل المجاورة فالامر اوضح، حيث لا يكاد مجال لتوهم الاشكال المزبور حتى يحتاج إلى الجواب عنه بالاجمال والتفصيل إذ عليه يكون ما يتوقف على التبادر هو علم المستعلم الجاهل بالأوضاع وما يتوقف التبادر عليه هو علم اهل المجاورة فيكون الموقوف عليه غير

الموقوف عليه. نعم قد يورد على التبادر اشكال آخر، وحاصله ان مجرد تبادر المعنى ولو من حاق اللفظ غير موجب لكونه كذلك في زمن صدور الاخبار عن الائمة عليهم السلام حتى يحمل عليه ما ورد عنهم في مقام الاستنباط فان من المحتمل حينئذ كون المعنى المتبادر من اللفظ حين صدوره في ذلك الزمان شيئاً آخر غير ما هو المتبادر عندنا الآن، ومع هذا الاحتمال لا يكاد يجدي هذا التبادر في مقام الاستنباط اصلاً الا إذا انضم إليه امر آخر وهو اصاله عدم النقل المعبر عنها باصاله تشابه الازمان كي يثبت بها كون المعنى المتبادر في سابق الزمان ايضاً هو المعنى المتبادر عندنا. ولكن فيه انه وان كان الامر كذلك ولكنه نقول بانه لا مانع من اجراء الاصل المزبور بعد كونه من الاصول العقلائية المتداولة بينهم في مجاوراتهم كما في اصاله عدم القرينة واصله عدم التخصيص والتقييد، إذ لو لا تلك الاصول العقلائية لانهدم اساس الاستنباط في المسائل الشرعية، وحينئذ فبعد تبادر المعنى من اللفظ يحمل عليه اللفظ الصادر ويحكم بمعونة الاصل المزبور بكونه كذلك في زمن صدوره ايضاً. ومنها عدم صحة السلب المعبر عنه بصحة الحمل ايضاً فانه قيل بكونه مما يثبت به الوضع ايضاً لكونه علامة ان المعنى هو المعنى الحقيقي. وفي قبالة صحة سلب المعنى يقول مطلق فانه ايضاً من علائم المجاز، فهما علامتان حينئذ للحقيقة والمجاز. وقد اورد عليه بما اورد على التبادر باستلزامه الدور المحال، ولكن الجواب هناك حرفاً بحرف وكلمة بكلمة. نعم هنا اشكال آخر وحاصله هو منع كون مجرد صحة العمل من علائم الحقيقة كما في استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء والملزوم في اللازم فانه نرى صحة الحمل في تلك الموارد كقولك الانسان ناطق والانسان ضاحك وكاتب وهكذا مع انه لا شبهة في كونه مجازاً حيث لا يصح استعمال اللفظ الموضوع لاحد المفهومين في المفهوم الآخر على

الحقيقة. بل ومن ذلك ظهر الحال في موارد الحمل الذاتي كقولك الانسان حيوان ناطق حيث انهما مع كونهما متحدتين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصح استعمال احدهما في الآخر نظراً إلى ما بين المفهومين من التغير وكونه في احدهما بسيطاً وفي الآخر مركباً. و بالجملة نقول بان المدار في الحقيقة وصحة الاستعمال انما هو على وحدة المفهوم منهما كما في الانسان والبشر، وصحة الحمل ولو بالحمل الذاتي فضلاً عن الشايخ الصناعي الذي مداره الاتحاد في الوجود لا تقتضي وحدة المفهوم الموجبة لصحة استعمال احد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة لانه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد وجوداً أو ذاتاً وان اختلفا في حدود المفهوم، وعليه فلا يكون مجرد عدم صحة السلب وصحة الحمل من علائم الحقيقة بقول مطلق وكاشفاً عن وحدة المفهوم كما هو واضح. نعم صحة السلب بقول مطلق من علائم المجاز من جهة كشفه حينئذ عن اختلاف المفهومين وعدم اتحادهما كما هو واضح. ولذلك ايضاً ترى خلو كلمات السابقين عن ذلك حيث انهم جعلوا صحة السلب بقول مطلق من امارات المجاز وما تعرضوا لصحة الحمل وعدم صحة السلب في جعله في عداد امارات الحقيقة. ومنها الاطراد في استعمال بلا معونة قرينة في البين الحالية أو مفالية، ولا اشكال ظاهراً ايضاً في كونه من علائم الحقيقة كما كان عدم الاطراد كذلك من علائم المجاز فانه بعد ان يرى اطراد استعمال لفظ في مقامات متعددة في معنى وانه في جميع تلك الموارد ينسب منه معنى واحد يقطع عادة بان الانسباق المعهود في تلك الموارد كان من نفس اللفظ وحاقة لا انه كان من جهة قرينة مخفية في البين أو مناسبة طبيعية، ففي الحقيقة يكون الاطراد من قبيل السراج على السراج حيث انه كان طريقاً إلى التبادر الحاقى الذي هو طريق إلى الحقيقة، وعلى كل حال فلا اشكال في كونه علامة الحقيقة ومما

يثبت به الوضع ولو باعتبار كونه طريقا على الطريق، غير ان الكلام فيه في تشخيص موارد الاستعمالات بانها كانت من جهة القرائن الخاصة والمناسبات الطبيعية ام لا. ثم ان اشكال الدور الوارد في التبادر غير جار في الاطراد كى يحتاج إلى الجواب عنه بما عرفت من الاجمال والتفصيل بداهة عدم توقف الاطراد على العلم بالوضع ولو اجمالا اصلا.

[٦٩]

الامر الثامن قداختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها على اقوال: ثالثها التفصيل بين الالفاظ المتدولة الكثيرة الدوران وبين غيرها، بالثبوت في الاول دون الثاني. وليعلم بان مورد النزاع في هذا البحث بين الفريقين نفيا واثباتا انما هو في المهيات المخترعة الشرعية كالصلوة والصوم والحج ونحوها، والا ففي المفردات كالركوع و السجود والقيام والقعود ونحوها وكذا المخترعات العرفية لا مجال لجريان هذا البحث و النزاع، إذ فيها لا يكون استعمال الشارع الفاظها الا في معانيها العرفية أو اللغوية كما في استعماله غيرها من الالفاظ المتدولة كالماء والتراب والحجر ونحوها، ومجرد اعتبار الشارع فيها بعض القيود عند الامر بها والبعث نحوها بالايجاد بدال آخر عليه غير موجب لجريان النزاع فيها ايضا، إذ عليه لا يكون استعمال الشارع تلك الالفاظ الا في نفس معانيها العرفية أو اللغوية غاية انه في مقام المطلوبة افاد بعض القيود والخصوصيات فيها بدال اخر. ومن ذلك البيان ظهر خروج المعاملات طرا كالبيع والصلح والاجارة و نحوها عن حريم هذا النزاع حيث كان حقايقها عرفية امضاها الشارع، غاية انه اعتبر فيها بعض القيود الوجودية أو العدمية بدال آخر ككونه مقترنا بامر كذا وفي حال عدم كذا. وعليه فلا ينبغي عد ذلك تفصيلا في المسألة كما يظهر عن بعض حيث فصل بين العبادات والمعاملات إذ التفصيل المزبور فرع عموم النزاع وجريانه حتى في المخترعات العرفية كما هو واضح. بل ومن هذا البيان ابتناء هذا النزاع وجريانه في العبادات ايضا على ان يكون حقايقها مستحدثة في شرعنا، والا فبناء على ثبوتها في الشرايع السابقة وكون الاختلاف فيها بين الشريعتين في خصوصيات الافراد نظير اختلافها بحسب حالات المكلفين كما ينبئ عنه غير واحد من الايات من مثله قوله عز من قائل: اوصاني بالصلوة والزكاة مادمت حيا (١) وقوله سبحانه لابراهيم عليه السلام واذن في الناس بالحج (٢) وقوله

(١) سورة مريم، الآية ٣١ (٢) سورة الحج، الآية ٢٧

[٧٠]

سبحانه: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (١) تخرج ايضا عن حريم النزاع إذ عليه يكون الفاظها حقايق لغوية قد استعملها الشارع في معانيها المعهودة الثابتة في اللغة، غاية ما هناك انه صلى الله عليه وآله بعض الشرائط والموانع فيها بدوال اخر. واما ما قيل من ان مجرد ثبوت هذه المعاني قبل شرعنا ومعهوديتها عند العرف لا يقتضى معهوديتها عندهم بتلك الالفاظ الخاصة المستعملة فيها في شرعنا فيمكن حينئذ كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع تلك الالفاظ الخاصة لتلك المعاني والمهيات المخصوصة وضعا تعيينيا أو تعيينيا فان العبرة والمدار في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها انما هو على صيرورة تلك الالفاظ حقيقة في تلك المعاني والمهيات بوضعه صلى الله عليه وآله، كانت تلك المعاني

ثابتة قبل شرعنا ومعهودة عند العرف أو كانت حادثة في شرعنا، و عليه فلا يوجب مجرد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة كون الفاظها حقائق لغوية كى تخرج عن حريم النزاع ما لم يثبت ان تلك الالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع بعينها هي الالفاظ المستعملة فيها في عرف اللغة في سابق الزمان واما دعوى ان تلك الالفاظ بعينها هي الالفاظ المستعملة فيها في سابق الزمان فخال عن البرهان، حيث لا برهان يساعده ولا شاهد له غير ما يرى في الكتاب العزيز من اطلاق تلك الالفاظ فيه على تلك المعاني، وهو كما ترى مما لا شهادة فيه على ذلك، لان غاية ما يوجبها انما هي الدلالة على وجود سنخ تلك المهيات والمعاني في الشرايع السابقة واما انها مما يعبر عنها ايضا بتلك الالفاظ في ذلك الزمان فلا كما لا يخفى. فمدفوع بانه يكفى في الشهادة على ذلك مافى قوله سبحانه (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فانه لو لا معهودية حقيقة الصوم بمثل هذا اللفظ عند العرف لكان اللازم حينئذ اقامة البيان على ما هو المراد من الصوم إذ حينئذ كان المجال لسؤالهم من النبي صلى الله عليه وآله بانه أي شئ كان واجبا على الامم السابقة فصار واجبا علينا، وحينئذ ففس هذا الاطلاق بضم عدم التعرض لتفسيره بالامساك المخصوص اقوى شاهد على معهودية الصوم الذي كان واجبا على الامم السابقة بهذا اللفظ عند عرف اللغة. وعليه يتوجه الاشكال المزبور بانه

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣

[٧١]

بعد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة يكون الفاظها ايضا حقايق لغوية فيخرج عن حريم النزاع. نعم لو اغمض عن هذه الجهة وقلنا يكون هذه المهيات مستحدثة في شرعنا أو كونها ثابتة في الشرايع السابقة ولكنها بغير تلك الالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع، لما كان مجال حينئذ لانكار الحقيقة الشرعية، تارة بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها كان من باب المجاز ومعونة القرائن، واخرى كما عن الباقلانى - بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ دائما كان في معناها اللغوي لا غير ولكنه افاد بعض الخصوصيات من الشرائط والموانع بدوال خارجية، فكان لفظ الصلوة مثلا في جميع الموارد في كلامه صلى الله عليه وآله مستعملة في الدعاء وافاد الخصوصيات من الترتيب والموالة ونحوها من الشرائط والاجزاء والموانع بدوال أخر خارجية، وثالثة بغير ذلك. إذ ذلك كله ينافيه ما عليه ديدن العقلاء في اخترائهم الماهيات، فان كل مخترع لماهية من الصدر الاول إلى الآن بنائه وديدنه على وضع لفظ مخصوص ايضا بازاء ما اخترعه من الماهية لا انه يستعمل فيه اللفظ مجازا بلا وضع اسم خاص لما اخترعه، ومن المعلوم ايضا ان الشارع في مقام شارعيته واختراعه لتلك الماهيات أو امضائه لها بين رعيته ما جاوز هذه الطريقة المألوفة، حيث انه من المستبعد جدا ان يكون له في ذلك طريقة خاصة غير ما جرى عليه ديدن العقلاء، وإلا يلزم عليه البيان بكونه غير سالك لما هو طريقة العقلاء لكى لا يحملوا اللفظ الصادر منه عند خلوه عن القرينة على المعنى الشرعي مع انه صلى الله عليه وآله لم يقر بيانا على ذلك فكان نفس عدم بيانه لذلك كاشف كون جريه على طبق ديدن العقلاء فيثبت بذلك الوضع والحقيقة الشرعية. واما الاشكال عليه بان صيرورة اللفظ حقيقة في معنى لسانه صلى الله عليه وآله لابد وان يكون بأحد الامرين، اما وضعه صلى الله عليه وآله ابتداء أو كثرة استعماله، وهما ممنوعان، اما الاول فليعبده غايته لانه لو كان لو صل الينا مع انه لم ينقل احد من المؤرخين انه صلى الله عليه وآله قام يوم كذا في مجلس كذا

وقال اني وضعت لفظ الصلوة للاركان المخصوصة، خصوصا مع وفور الدواعي على نقل ما يصدر منه صلى الله عليه وآله واما الثاني فمن جهة احتياجه إلى مضي زمان طويل بنحو يصير اللفظ إلى حد الحقيقة، فمندفع بانه كذلك مع انحصار الوضع بما ذكر وليس كذلك، بل له طريق ثالث،

[٧٢]

وهو ان يتحقق بنفس الاستعمال الذي هو من قبيل الانشاء الفعلي نظير المعاطاة في المعاملات كما في قولك في مقام تسميتك ولدك جنني بولدي محمد، فاصدا تحقق العلقه الوضعية بنفس هذا الاستعمال، بل ومن ذلك ايضا ما للمصنفين في كتبهم من الاصطلاحات الخاصة، كالحاكم والمحكوم والوارد والمورود ونحو ذلك. نعم لا بد في ذلك من اقامة قرينة على وضعه كى لا يحتاج بعد ذلك إلى اقامة قرينة على المراد كما في المجاز. وعدم كون مثل هذا الاستعمال حقيقة ولا مجازا غير ضمائر بالمقصود بعد عدم كونه ايضا من المستنكرات. وحينئذ لو ادعى القائل بالثبوت مثل هذا المعنى كان دعواه في محله حيث لا يرد عليه محذور، كما هو واضح. ثم ان الثمرة بين القولين انما هي في الالفاظ المستعملة في لسانه صلى الله عليه وآله من دون تعويل على القرينة، فانه بناء على الثبوت يحمل على المعنى الشرعي وبناء على عدم الثبوت يحمل على المعنى اللغوي، فتدبر. الامر التاسع قد وقع التشاجر والخلاف بين الاعلام في ان الالفاظ اسام للمعاني الصحيحة أو لاعم منها والفاسدة، ولتنقيح المرام نقدم امورا فنقول: الامر الاول: ان مورد الخلاف كما عرفت في عنوان البحث انما هو الوضع لخصوص الصحيح أو لاعم منه والفاسد واما احتمال وضعها لخصوص الفاسدة قبالا للقولين الاولين فلم يعهد من كلماتهم بل لم يتوهمه احد منهم. كما ان الظاهر هو اختصاص هذا النزاع بخصوص الالفاظ المستعملة في المعاني المخترعة الشرعية كالفاظ العبادات ونحوها لا مطلقا حتى الالفاظ الموضوعية للمعاني المفردة كالركوع والسجود ونحوهما مما اخذ موضوعا للتكليف في لسان الشرع ولو مقيدا بامور وجودية ام عدمية، لان مثل هذه مما لا يتصور فيها اتصافها بالصحة تارة وبالفساد اخرى، حيث كان امرها دائما دائرا بين الوجود والعدم. نعم قد يتصور جريانه بالنسبة إلى المركبات الخارجية ايضا مما كان لها القابلية للاتصاف باحد الامرين تارة وبالأخر اخرى، ولكن مورد كلامهم انما كان في المخترعات الشرعية من نحو الصلوة والحج ونحوهما.

[٧٣]

الثاني من الامور: ان مثل هذا النزاع غير مبين على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما توهمه بعض، بل يجري النزاع ولو على القول بعدم الثبوت حيث كان مرجع النزاع على هذا القول إلى ان العلاقة النوعية التي اعتبرها الشارع ابتداء في استعمال تلك الالفاظ مجازا هل هي بين المعنى اللغوي وخصوص الصحيح منها بحيث يحتاج استعمالها في الاعم إلى رعاية علاقة اخرى بينه وبين الاعم، أو بين الاعم والصحيح من باب سبك المجاز عن مجاز، أو ان تلك العلاقة النوعية ابتداء كانت بين المعنى اللغوي وبين الاعم من الصحيح من تلك الماهيات ؟ كما انه يجري النزاع ايضا على قول الباقلاني من استعمال الشارع تلك الالفاظ في خصوص معانيها اللغوية مع ضم قرينة عامة على اعتبار بعض القيود، إذ مرجع النزاع على هذا القول ايضا إلى ان تلك القرينة العامة هل بنحو تدل على اعتبار جميع الاجزاء والشرائط والموانع أو بنحو تدل على اعتبارها في الجملة ؟ نعم لو كان اعتبار الاجزاء والشرائط على هذا القول بمعونة القرائن

الشخصية الدالة كل واحدة منها على اعتبار جزء أو شرط أو مانع لاشكل جريان النزاع على هذا القول، ولكن الغرض بعيد جدا فانه مضافا إلى ضعف هذا المسلك في نفسه ولذا لم يذهب إليه الا الباقلاني لا يظن التزامه بالقرائن الشخصية لكل واحد من الاجزاء والشرائط والموانع، وعليه فكان المجال لجريان هذا النزاع على كلا القولين في المسألة السابقة. الثالث من الامور: لا يخفى ان الصحة في المقام وكذا في غير المقام انما هي بمعناها اللغوي والعرفي أي التمامية بالاضافة إلى الاثر المهم، وفي قبالتها الفساد بمعنى النقصان الذي هو عبارة عن كون الشيء بحيث لم يترتب عليه الاثر المرغوب منه. وحينئذ فكانت الصحة في جميع الموارد بمعنى واحد وهو التمامية بلا اختلاف في معناها وحقيقتها اصلا. واما ما يرى من الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في تفسيرها تارة باسقاط الاعادة و القضاء كما عن الفقيه، واخرى بموافقة الامر والشريعة كما عن المتكلم، وثالثة بغير ذلك فانما هو بلحاظ ما هو المهم عند كل طائفة من الأثار والاعراض، لا ان الاختلاف بينهم كان في اصل مفهوم الصحة وحقيقتها، فغرض الفقيه لما تعلق باثر خاص منها وهو المسقطية للاعادة والقضاء فسرهما بما يوافق غرضه، كما ان غرض المتكلم تعلق باثر خاص آخر منها وهو تحقق الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة عليه ففسرها بما وافق غرضه من موافقة الامر والشريعة، مع وفاقهم على وحدة معناها، فكان كل منهم

[٧٤]

مشيرا إلى تلك الحقيقة بتوسيط ما هو المهم في نظره في اضافة تمامية الشيء بالقياس إليه بلا اختلاف بينهم في اصل مفهوم الصحة وحقيقتها. ولئن شئت قلت بان اختلاف الفقيه والمتكلم انما هو فيما هو مصداق الصحة الذي يختلف باختلاف الانظار لا في مفهومها، والا فالصحة حقيقتها من الامور الاعتبارية الطارئة على الشيء بلحاظ ما يترتب على الشيء من الأثار من دون اختلاف في حقيقتها اصلا. ومن ذلك نقول ايضا بان الصحة والفساد امران اضافيان يختلفان بحسب الانظار و الأثار، فربما يكون الشيء صحيحا بنظر بلحاظ ترتب الاثر المقصود عليه في هذا النظر، وفاسدا بنظر آخر لعدم ترتب الاثر المرغوب منه عليه في هذا النظر، كما في الاتيان بالمأمور به الظاهري على القول بالاجزاء عند كشف الخلاف فانه يكون صحيحا بنظر الفقيه وفاسدا بنظر المتكلم كما هو واضح. ومن ذلك البيان انقذ ايضا جهة اخرى وهي عدم امكان اخذ عنوان الصحة مفهوما أو مصداقا قيذا في ناحية المعنى والموضوع له، لان هذه الحيثية حينئذ انما هي كعنوان الموضوعية والكلية والجزئية من العناوين المنتزعة عن رتبة متأخرة عن الشيء فانها بعد كونها بمعنى تمامية الشيء التي هي عبارة اخرى عن مؤثرته ووفائه بالغرض فلا جرم كان انتزاع عنوانها عن رتبة متأخرة عن ترتب الاثر عليه، نظير العلية والموضوعية، لان الشيء باعتبار انه واف بالغرض ويترتب عليه الاثر ينتزع عنه الصحة ويتصف بكونه صحيحا، ومعه يستحيل اخذ مثل ذلك مفهوما أو مصداقا في ناحية ذات المعنى و الموضوع له الذي هو الموضوع للآثار، من دون فرق في ذلك بين الصحة الفعلية أو الشأنية ففي الثاني ايضا تكون الصحة مفهوما ومصداقا من العناوين الطارئة على الشيء المنتزعة عن رتبة متأخرة عن قابلية الشيء بنحو يترتب عليه الاثر المهم، وهذا واضح بعد وضوح كون المقابلية المزبورة من العوارض الطارئة على الذات الزائدة عليها. نعم الذي يمكن اخذه فيه انما هو المعنى الملازم للصحة لا المقيد بها. وعليه فتحريرهم النزاع بالوضع لخصوص المعنى الصحيح أو الاعم لا بد وان يكون بضرب من العناية و المسامحة والا فقد عرفت كونه من المستحيل. وحينئذ فكان الاولى في مقام تحرير النزاع هو تحريره بان اللفظ هل هو موضوع للمعنى الملازم للصحة خارجا أو المعنى الغير الملازم لها فتدبر.

وعلى كل حال فالظاهر ان المراد من الصحة في المقام عند القائل بالصحيح هو الصحة الاقتضائية على معنى كون الشئ تاما في مرحلة اقتضائه في المؤثرية ويقابلها الفساد بمعنى عدم تماميته في مرحلة الاقتضاء في التأثير، لا ان المراد هو الصحة الفعلية الملازمة للمؤثرية الفعلية، كيف وان مثل هذا المعنى في العبادات منوط بقصد القرية المعلوم بالبداهة خروجه عن المسمى جزما نظرا إلى استحالة اخذه فيه كما هو واضح، و معه لا محيص وان يكون مورد البحث والكلام من الصحة والتمامية هو الصحة الاقتضائية لا الفعلية. نعم يبقى الكلام حينئذ بالنسبة إلى غير قصد القرية من الشرائط الاخر كالطهور و القبلة والتستر ونحوها في عموم النزاع وجريلانه بالنسبة إليها ايضا أو اختصاصه بخصوص الاجزاء ؟ فنقول: الذي يظهر من المشهور من القائلين بالصحيح من مثل استدلالهم بمثل قوله: لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا إلى القبلة، هو الاول من تعميم النزاع بالنسبة إلى الشرائط ايضا فان استدلالهم بما ذكر لنفى الحقيقة بدون الطهور والقبلة ظاهر بل صريح في ارادة الصحة والتمامية حتى بحسب الشرائط ايضا. وعليه فلا يبقى مجال لتخصيص هذا النزاع بخصوص الاجزاء وجعل المراد من الصحة والتمامية هو التمامية بحسب الاجزاء دون الشرائط كما لا يخفى. نعم قد يشكل عليه بان ذلك كذلك فيما لو كانت الشرائط راجعة إلى مقام الدخل في ناحية المؤثر والمقتضى ولو بنحو دخول التقيد وخروج القيد الراجع إلى كون حقيقة الصلوة مثلا عبارة عن الاجزاء الخاصة من الركوع والسجود ونحوهما مع تقيدات خاصة بالطهارة والقبلة والتستر، والا فبناء على رجوعها إلى مقام الدخل في قابلية المحل للتأثر و الانوجاد نظير الشرائط في العلل التكوينية الخارجية كما في مثل بيوسة المحل والمحاذاة الخاصة في الاحراق، فلا جرم يلزمه خروج الشرائط طرا عن مركز هذا النزاع، من جهة ان ما فيه اقتضاء الصحة حينئذ ليس الا نفس الاجزاء وانما كان دخل الشرائط في مقام اتصافها بالصحة والمؤثرية الفعلية، كما هو الشأن في العلل التكوينية الخارجية ايضا كالنار مثلا فان ما ينشأ منه الاحراق الا النار بلا مدخل لحيث بيوسة المحل و المحاذاة الخاصة الا في مرحلة اتصافها بالمؤثرية الفعلية. وعليه فبعد ان لم يكن المراد من الصحة هو الصحة الفعلية بشهادة خروج مثل قصد القرية، بل كان المراد منها هو الصحة

الاقتضائية على معنى كون الشئ تاما في عالم اقتضائه في التأثير، فلا جرم يلزمه تخصيص النزاع بخصوص الاجزاء في التمامية والنقصان مع الالتزام بخروج الشرائط عن مقام الدخل في المسمى والتسمية لاتعميمه حتى بالنسبة إلى الشرائط، الا على فرض ارادة القائل بالصحيح الوضع للصحيح الفعلي، وعليه ايضا يتوجه اشكال قصد القرية كما هو واضح. وعليه فلا بد من تنقيح ان الشرائط هل هي راجعة إلى مقام الدخل في ناحية المتقضى ولو بنحو دخول التقيد، أو هي راجعة إلى مرحلة الدخل في قابلية المحل و المقتضى بالفتح للتأثر والانوجاد من قبل المقتضى بالكسر وما ينشأ منه الوجود، كى يلزمه انحصار ما فيه اقتضاء الصحة في المقام بخصوص الاجزاء ؟ وفي مثله ربما كان المتعين هو الثاني، نظرا إلى ما تقتضيه النصوص من استناد المقربية والنهى عن الفحشاء إلى عنوان الصلوة بضميمة معلومية كون الصلوة من العناوين القصدية التي قوام تحققها بالقصد إلى عنوانها عند الاتيان بها، بشهادة عدم صدق الزيادة الحقيقية عند الاتيان بشئ من اجزائها قراءة أو ركوعا أو

غير هما لا يقصد الصلوتي، حيث انه بعد عدم قصدية التقيدات الخاصة بالطهارة والستر والقبلة وتوصليتها، بشهادة اجماعهم على صحة صلاة من صلى مع الغفلة عن الشروط مع اتفاق وجدان صلوته لجميع ما اعتبر فيها من الطهارة والستر والقبلة ونحوها واقعا، يستفاد من المقدمتين المزبورتين ان الصلوة التي هي المؤثرة في النهى عن الفحشاء والمقبرية عبارة عن خصوص الاجزاء وان الشرائط خارجة عن المسمى وعن مقام الدخل في المقتضى، لانه لو لا خروجها عنه يلزمه تركيب الصلوة من الامور القصدية وغيرها. وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به، لمنافاته لما بناوا عليه وما هو المرتكز من قصدية عنوان الصلوة كما هو واضح فتأمل. وعليه فلا يبقى مجال للقائل بالصحيح لا دخال الشرائط في المسمى بدعواه الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط بعد فرض عدم التزامه بالصحيح الفعلي، هذا. اللهم الا ان يقال حينئذ بان الشرائط بمقتضى البيان المزبور وان كانت خارجة عن المسمى وعن مقام الدخل في الاقتضاء بل كان المسمى وما فيه الاقتضاء للتأثير هو خصوص الاجزاء، دونها مع التقيدات الخاصة، ولكنه مع ذلك امكن دعوى دخلها في مقام التسمية، حيث يمكن ان يقال بكونها بمقتضى قوله: لا صلوة الا بطهور، والا إلى

[W]

القبلة، مما لها الدخل في اصل اتصاف الاجزاء بالصلوتية بحيث لو لاهما لما كاد اتصافها بكونها صلوة اصلا، وعليه فللقائل بالصحيح كمال المجال لدعوى الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط مع التزامه ايضا بالصحيح الاقتضائي دون الفعلي والتزامه ايضا بان ما هو المقتضى للصحة وللنهى عن الفحشاء هو خصوص الاجزاء وانها هي المسماة بالصلوة دون غيرها كما لا يخفى. بقى شئ وان لم يكن له مساس بما نحن بصدده وهو ان الصحة والفساد في المقام بل وكذا في غير المقام، هل هي مجعولة أو انتزاعية صرفة من التكليف، أو انها من الامور الواقعية ؟ حيث ان فيها وجوها، ولكن التحقيق فيها هو التفصيل بين كونها بمعنى سقوط الاعادة والقضاء كما عند الفقيه فجعلية كما في موارد الفصر والاتمام والجهر و الاخفات حيث كان سقوط الاعادة والقضاء يجعل من الشارع وحكم منه بالسقوط، وبين كونها بمعنى موافقة الامر كما عند المتكلم فانتزاعية صرفة من التكليف والامر، و بين كونها بمعنى المؤثرية في الملك والمصلحة فامر واقعي لا جعلي ولا انتزاعي من التكليف والامر فتدبر. الرابع من الامور: لا يخفى ان هذا النزاع انما يختص جريانه بالمعاني القابلة للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى، واما ما لا يكون كذلك مما يدور امره دائما بين الوجود والعدم وكان وجوده مساوقا لصحته فلا يجري فيه هذا النزاع. وعلى هذا فيختص هذا النزاع بعناوين العبادات كالصلوة والصوم والحج ونحوها ولا يجري في عناوين المعاملات كالبيع والصلح والنكاح ونحوها لان تلك العناوين مما يدور امرها دائما بين الوجود والعدم، حيث كان صحتها وترتب الاثر عليها مساوق وجودها وتحققها كما ان عدم ترتب الاثر عليها مساوق عدم وجودها فلا يتصور لها وجود حينئذ يترتب عليها الاثر تارة ولا يترتب عليها اخرى. وهذا بخلافه في العبادات فانها باعتبار تركيبها كانت قابلة للاتصاف بالصفين المزبورين بحيث يترتب عليها الاثر تارة ولا يترتب عليها اخرى ولذلك كان لجريان النزاع فيها كمال مجال. نعم لو قلنا في المعاملات بان تلك العناوين من البيع والصلح والاجارة ونحوها اسام للاسباب وهى العقود دون المسببات يدخل المعاملات ايضا في عموم النزاع، حيث انها باعتبار تركيبها حينئذ من اجزاء كالايجاب و القبول واشتمالها على شرائط خاصة من نحو صدورها عن البالغ العاقل وممن له الاهلية

كانت قابلة للصحة تارة والفساد اخرى، فبذلك يجرى فيها النزاع ايضا. اشكال ودفع: قد يتوهم منافاة ما ذكرنا من خروج عناوين المسببات في المعاملات عن حريم هذا النزاع من جهة دوران امرها بين الوجود والعدم وعدم قابليتها للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى، مع ما بنوا عليه من جريان اصالة الصحة فيها عند الشك في صحتها وفسادها من جهة الشك في بعض ما اعتبر فيها، حيث كان قضية بنائهم على جريان اصالة الصحة فيها هي قابليتها للوصفين المزبورين فيلزمه حينئذ دخولها في حريم هذا النزاع. ولكنه مدفوع بمنع التنافي لان ما يرى من بنائهم على جريان اصالة الصحة في البيع الصادر مثلا عند الشك في صحته وفساده فانما هو باعتبار اجرائهم القائدة المزبورة في سببه الذي هو العقد الصادر، باعتبار كون ترتب المسبب شرعا من لوازم صحة العقد وتاممته في عالم مؤثرته لا ان ذلك من جهة اجرائهم القاعدة في نفس المسبب حتى يرد الاشكال التنافي وهذا واضح. وهم ودفع آخر: اما الوهم فهو انه قد يشكل في العبادات ايضا بلزوم خروجها عن محل النزاع، نظرا إلى دعوى بساطتها وان الصلوة مثلا عبارة عن العطف الخاص الذي هو امر بسيط غاية البساطة وكان الافعال والاذكار الخاصة من قبيل المحققات لذلك العطف الخاص، نظيره الطهارة بالقياس إلى الغسلات والمسحات فيلزمها خروجها ايضا على هذا المبنى عن حريم النزاع لعين ما ذكر من المناط في عناوين المسببات في المعاملات من العقود والايقاعات، بل ولازمها حينئذ هو تعيين المصير فيها إلى الاشتغال عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته أو ما نعته دون البرائة، نظرا إلى كون مرجع الشك حينئذ إلى الشك في مرحلة الفراغ والخروج عن عهدة ما ثبت الاشتغال به بقينا وهو الامر البسيط لا إلى الشك في اصل الاشتغال بالتكليف، كما هو واضح. وتوضيح الدفع هو انه انما يتوجه هذا الاشكال بناء على كون الامر البسيط امرا أنيا غير متدرج الحصول من قبل الاجزاء والشرائط المعهودة وهو في محل المنع جدا، من جهة منافاته لما نطق به الاخبار الواردة في شرح الصلوة من نحو قوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، وما دل على قاطعية بعض الامور لها كالحديث والاستدبار ونحوهما، بل الذي يمكن القول به على فرض البساطة هو كونها امرا ممتدا ذا مراتب من اول التكبير إلى آخر التسليم بنحو يكون كل جزء مؤثرا في تحقق مرتبة منها، وعليه فلا يقتضي مجرد

بساطتها خروجها عن محل النزاع بل لجريان النزاع المزبور فيها حينئذ كمال مجال، إذ كان مرجع النزاع المزبور إلى ان الصلوة هل هي اسم لتلك المرتبة الخاصة الناشئة من قبل مجموع الاجزاء والشرائط والممتدة من اول التكبير إلى اخر التسليم التي هي منشأ للآثار أو انها اسم للاعم منها ومن غيرها من المراتب الاخر الناشئة من قبل بعض الاجزاء والشرائط ؟ ومن ذلك البيان ظهر الجواب عن شبهة مرجعية الاشتغال ايضا عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته للواجب، إذ نقول بانه بعد فرض كون الامر البسيط امرا ممتدا ذا مراتب فلا جرم مرجع الشك في دخل المشكوك إلى الشك في تعلق التكليف بازيد من تلك المرتبة المعروفة، وفي مثله كان لجريان البرائة فيها كمال مجال بناء على جريانها في كلية الاقل والاكثر الارتباطيين. ثم ان هذا كله في فرض تسليم البساطة بالمعنى المزبور والا فبناء على المنع عن ذلك ايضا والقول بالبساطة فيها بمعنى آخر يجعل الصلوة عبارة عن امر معنوي منطبق خارجا على الافعال والاذكار المعهودة فلا موقع لهذا الاشكال، فضلا عما لو قلنا بانها عبارة عن نفس الافعال والاذكار المعهودة المتقدمة بقصد

الصلوتية على نحو خروج القيد و دخول التقيد كما هو الظاهر المنساق من النصوص الواردة في شرح حقيقة الصلوة، إذ عليها كان امر جريان النزاع المزبور فيها بل والنزاع الآخر ايضا من جهة مرجعية البرائة أو الاشتغال اوضح كما هو واضح. الخامس من الامور: وهو العمدة في الباب، انه على كلا القولين في المسألة لابد من تصور جامع في البين يكون هو المسمى بالصلوة مثلا، حيث لا اختصاص لذلك على القول بالاعم، بل على القول بالصحيح ايضا لابد من وجود الجامع ايضا عنده بين الافراد الصحيحة، نظرا إلى ما يرى من الاختلاف الفاحش بين افراد الصحيح حسب اختلاف الموارد والاشخاص بحسب حالاتهم، كما في صلوة العالم القادر المختار وصلوة العاجز غير القادر على اختلاف مراتب العجز المتصور فيه البالغ إلى صلوة الغريق المشرف على الهلاك، بل وكذلك بالنسبة إلى افراد صلوة العالم القادر المختار حيث ان فيها ايضا اختلافا عظيما من حيث الكمية والكيفية كصلوة القصر والاتمام وصلوة الصبح والظهر والمغرب و صلوة الكسوف والعيد والجنائز ونحوها، إذ حينئذ لا محيص على القول بالصحيح ايضا

[٨٠]

من كشف جامع بين تلك الافراد المختلفة كمية وكيفية يكون هو المسمى بالصلوة عنده، فرارا عن محذور الاشتراك اللفظي فيها وجعل الصلوة من قبيل متكرر المعنى. وحيث ان تصور الجامع بين افراد الصحيح في غاية الصعوبة والاشكال لعدم جامع صوري بينها يدور عليه مدار التسمية ولا جامع معنوي ايضا بينها، التزم بعض كالشيخ (قدس سره) على ما في التقرير بالصحيح الشخصي فقال بان الصلوة اسم لخصوص صلوة العالم القادر المختار التي هي تامة الاجزاء والشرائط، وان ما عداها من الصلوات الاخر ابدال لها لا انها صلوة حقيقة وان اطلاقها على مثل صلوة الناسي لبعض الاجزاء والشرائط وصلوة المريض ونحوهما من باب التوسعة بمعنى ان المتشرعة توسعوا في تسميتها بالصلوة من جهة حصول ما هو الاثر المقصود من الصلوة التامة الاجزاء والشرائط وهو المسقطية للاعادة والقضاء منها ايضا. ولكن فيه ما لا يخفى إذ ذلك بعد عدم تماميته في نفسه لا يكاد يندفع به الاشكال المزبور ايضا، إذ نقول بانه بعد وضوح كثرة الاختلاف بين الصلوات الثابتة في حق العالم القادر المختار كمية وكيفية كما بين صلوة الكسوف والعيدين وصلوة الجنائز والقصر والاتمام والصبح والظهر والمغرب ونحوها فيستل عنه بانه أي واحدة منها تجعل اصلا والبقية بدلا؟. فلا محيص حينئذ بعد بطلان القول بالاصلية والبدلية في مثل تلك الصلوات من القول باحد الامرين، اما الالتزام بالاشتراك اللفظي فيها، واما الالتزام بكشف الجامع و قدر المشترك بينها. وبعد بطلان الاشتراك اللفظي فيها بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلون، في جماعة يصلي كل واحد منها صلوة غير ما يصلى الاخر، بلا محذور لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، يتعين الوجه الثاني من الالتزام بالجامع بين افراد صلوة المختار التامة الاجزاء والشرائط. وعليه نقول بانه إذا امكن تصور الجامع بين هذه فلا داعي إلى اتعاب النفس وجعل مثل صلوة الناسي والعاجز ابدالا للصلوة، بل من الاول توسع دائرة ذلك الجامع بنحو يشمل الصلوات الاضطرارية وصلوة الناسي للجزء أو الشرط كى لا نحتاج إلى اتعاب النفس بجعل ما عدا الصلوات التامة الاجزاء والشرائط الثابتة في حق العالم القادر ابدالا للصلوة. نعم لو كان قضية الالتزام بالصحيح الشخصي من جهة الاستفادة من الاخبار الواردة في شرح حقيقة الصلوة لا من جهة عدم تصور الجامع والقدر المشترك بينها فله وجه،

حيث يسلم عما اوردنا عليه من الاشكال، ولكن الكلام حينئذ في اصل استفادة هذا المطلب من النصوص إذ لا يكاد استفادة ذلك من شئ من النصوص لو لا دعوى استفادة خلافه منها إذ المستفاد من مثل النصوص الواردة في الناسي للقراءة والسجدة والتشهد و في الجاهل التارك للاجهار أو الاخفات بالقراءة وكذلك القصر والاتمام بمثل قوله عليه السلام (قد تمت صلوته ولا يعيد) وكذلك النصوص الواردة في الصلوات الاضطرارية بالنسبة إلى العاجز، هو كون الصلوات المزبورة صلوة حقيقية لا انها ابدال للصلوة وان ما هو المسمى بالصلوة هو خصوص الصلوة الثابتة في حق العالم القادر المختار كما هو واضح. و حينئذ فعلى كل حال لا مجال لما افاده في التقرير من الالتزام بالصحيح الشخصي بوجه اصلا كما لا يخفى. وحينئذ فيعد بطلان احتمال الاشتراك اللفظي وتعدد الوضع بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد صلوة تغاير صلوة الآخر كالصلوة اليومية و صلوة الخسوف والعيدين و صلوة الجنائز من دون رعاية عناية في البين من نحو التأويل بالمسمى، وبطلان تخصيص الوضع ببعض الانواع دون بعض يجعل البقية ابدالا كما عن التقرير فلا محيص من الكشف عن قدر مشترك بين تلك المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المسمى بالصلوة ويدور عليه مدار التسمية والصحة، مع كونه ايضا من التشكيكات التي تنطبق على الزائد والناقص بتمام الانطباق، فينطبق على الفرد المشتمل على ثلاثة اجزاء والفرد المشتمل على اربعة اجزاء وهكذا الفرد المشتمل على تمام الاجزاء و الشرائط الذي هو صلوة الكامل العالم المختار، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثة و الاربعة والخمسة، ونظير مفهوم الكلمة الصادق على كل حرفين من حروف التهجي و على الثلاثة وعلى الاربعة فصاعدا، ومفهوم الكلام الصادق على كل كلمتين فصاعدا. وطريق كشف الجامع حينئذ انما هو احد الامرين على سبيل منع الخلو: الاول استكشافه من جهة ما ذكرنا من صدق مفهوم الصلوة على الصلوات المختلفة بحسب الكمية والكيفية وانسباق وحدة المفهوم منها الحاكية عن اتحاد الحقيقة، نظير تمسكهم بانسباق مفهوم واحد من الوجود على كونه مشتركا معنويا و متحدًا في الحقيقة، حيث ان الانسباق المزبور وصدق الصلوة على الصلوات المختلفة في قولك هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد منها صلوة تخالف صلوة الآخر، من دون رعاية عناية و

تأويل بالمسمى يقتضي قهرا وجود جامع بين تلك المختلفات مع كونه من قبيل التشكيكات الصادقة على القليل والكثير. وحينئذ نقول بانه بعد عدم جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الافراد وعدم جامع مقولي ذاتي ايضا - لالتيام الصلوة خارجا من مقولات متعددة كالكيف والوضع والفعل والاضافة ونحوها - فلا بد في تصويره من ان يجعل الجامع المزبور عبارة عن الجامع الوجودي. وذلك انما هو بان يؤخذ من كل مقولة من تلك المقولات المتعددة جهة وجودها، بالغاء الحدودات الخاصة المقومة لخصوصيات المقولات، مع تحديد الوجود المزبور ايضا بان لا يخرج عن دائرة افعال الصلوة واجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين، ثم جعله ايضا من التشكيكات الصادقة على الزائد والناقص وعلى القليل والكثير، فيقال في مقام شرح حقيقة الصلوة بانها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة مع اشتمالها ايضا على الاركان ولو لا بوصف مقوليتها بل بجهة وجودها الساري فيها - نظير تحديد مفهوم الكلمة مثلا الملتزمة من حرفين فصاعدا بكونها مشتملة على الحرف أو حرفين من حروف التهجي - وجعلها من طرف غير الاركان من الافعال والاذكار مبهما محضا وعلى نحو

اللابشرط كى تصدق على ذي اجزاء خمسة و ذي اجزاء سبعة فصاعدا بحيث يشار إليها في مقام الاشارة الاجمالية بما هو معراج المؤمن و ما هو قربان كلى تقى وما هوناه عن الفحشاء والمنكر، فانه على هذا البيان يكون مفهوم الصلوة بعينه من قبيل مفهوم الكلمة المنطبق على كل حرفين من حروف التهجي فصاعدا، ومن قبيل مفهوم الجمع الصادق على كل ثلاثة واربعة فصاعدا على اختلاف مراتب الجمع فلة وكثر فينطبق الصلوة ايضا على كل واحدة من افراد الصلوة من صلوة الكامل العالم المختار وصلوة المضطر والغريق ونحوها من المصاديق المختلفة كيفية و كمية، نحو انطباق الكلى المتواطى على افراده ومصاديقه، ومع ذلك ايضا باعتبار جعلها لا بشرط من طرف غير الاركان يكون من قبيل الحقايق التشكيكية المتصورة في الكم الملتئم من اجزاء مختلفة بحسب المصادق من حيث الزيادة والنقصان. واما ما قيل من استلزام هذا المعنى لجواز اتيان المالكف باى نحو من الافراد و المصاديق في مقام الامتثال نظرا إلى تحقق الجامع المزبور الذي هو مورد تعلق التكليف و الامر باتيان اى فرد من الافراد مع قضاء الضرورة من الدين ببطلانه، من جهة ضرورة

[٨٢]

ان لكل شخص حسب اختلاف الحالات والعوارض الطارئة عليه من السفر والحضر و الاختيار والاضطرار والصحة والسقم وطيفة خاصة معينة بحيث لو أتى في مقام الامتثال بغير ما هو الوظيفة المقررة في حقه لما كان أتيا بالصلوة وما هو المأمور به في حقه، فمدفوع بان هذا المحذور انما يتوجه لو لا مدخلية الحالات الخاصة في حصر مصداق الجامع في حقه بصدور فعل خاص من فاعله ولو من جهة اناطة القرب في كل حالة مخصوصة بصدور فعل خاص منه، والا فمع مدخلية تلك الحالات الخاصة في ذلك فلا مجال لهذا الاشكال فان عدم جواز اتيان المالكف العالم المختار مثلا بصلوة المضطر والغريق في مقام الامتثال انما هو من جهة مدخلية تلك الحالة الخاصة في جزئية الشئ الفلاني وشرطيته بنحو يستحيل تحقق الجامع المزبور بدونه، كمدخلية كل حالة مخصوصة في انحصار المرتبة الخاصة من مراتب الجامع المزبور بها، بملاحظة دوران التسمية مدار تأثيرها المختص كل مرتبة منها بطائفة خاصة، وعليه يلزمه انحصار مصداق الجامع المزبور في حق كل طائفة بفرد خاص بنحو لا يكاد تحقق الجامع منه بدونه. ولئن شئت فاستوضح ذلك بما لو تعلق الغرض مثلا بشرب الماء المشيع والرافع للعطش الجامع بين ماء الكوز وماء الجرة وماء الحب وماء الشط مع فرض اختلاف الاشخاص حسب استعداد مزاجهم واختلاف حالاتهم الطارئة عليهم في مقدار الرافع للعطش وفرض وجود الماء المزبور ايضا في ضمن هيئات مخصوصة واشكال متعددة، حيث انه باعتبار اختلاف الاشخاص قد يختلف مصداق المشيع من الماء ايضا في حقهم فيكون مصداق المشيع بالنسبة إلى شخص ماء الكوز على شكل خاص وهيئة مخصوصة و مصداق المشيع بالنسبة إلى آخر ماء الجرة على هيئة خاصة وبالنسبة إلى ثالث يكون مصداق المشيع في حقه ماء الحب، وهكذا، فصار مصداق المشيع من الماء الرافع للعطش في حق كل شخص غير ما هو المصادق في حق الآخر. وفي المقام ايضا كذلك حيث نقول بان الغرض الذي هو تكميل العباد المعبر عنه بقربان كل تقى تعلق بالجامع المزبور وان لهذا الجامع مصاديق متعددة مختلفة بحسب الكيفية والكمية حسب اختلاف حالات المالكفين فكان مصداق الجامع المزبور في حق كل طائفة مخصوصا بفرد خاص ولو بلحاظ اناطة القرب في كل حالة مخصوصة بفعل خاص من فاعله بنحو لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج ولا تحقق الغرض الذي هو التكميل الا به.

وعلى هذا فتلخص ان حقيقة الصلوة التي رتب عليها غرض التكميل لا تكون الا عبارة عن معنى بسيط وحداني لا يكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود من المقولات الخاصة بعد الغاء خصوصيات الحدود والمقولات المحدودة بكونها من اول التكبير إلى آخر التسليم مثلا، ولها جهة كلية بالنسبة إلى الافراد العرضية ينطبق عليها بنحو التواطى، وكلية بالقياس إلى الاجزاء والافراد الطولية ينطبق عليها بنحو السريان والتشكيك، نظير مفهوم الجامع الصادق على الثلاثة والاربعة وغيرها من مراتب الجمع على اختلافها قلة وكثرة، نعم في عالم تنزل تلك الحقيقة ومرحلة تحققها في الخارج، تحتاج إلى خصوصيات الحدود والمقولات، نظرا إلى استحالة تحقق تلك الحقيقة في الخارج الا محدودة بحدود خاصة وفي ضمن المقولات المخصصة من الكيف والفعل والاضافة و الوضع ونحوها، وذلك ايضا على اختلاف حالات المكلفين في الدخول في لزوم صدور فعل خاص من فاعله الذي لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج، ومرجع ذلك كله إلى كون دخل الحدود والمقولات الخاصة من باب كونها من المشخصات الفردية لحقيقة الصلوة بلا ان يكون لها دخل في اصل حقيقة الصلوة بوجه اصلا كى يلزمها كونها امرا مركبا من المقولات المتعددة كما هو واضح. وبذلك ايضا يجمع بين ما ذكرنا من بساطة حقيقة الصلوة وبين ما ورد في شرح الصلوة بانها ركوع وسجود وقراءة ونحوها، حيث يحمل تلك النصوص على بيان المصدق الخارجي للصلوة. الثاني: من طرق كشف الجامع على صحيح استكشافه من جهة وحدة الاثر المترتب عليها على ما يقتضيه النصوص الواردة في مقام اثبات بعض الخواص والآثار للصلوة من نحو قوله عليه السلام الصلوة قربان كل تقى وانها معراج المؤمن وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر، حيث انه جهة القرب والتكميل بعد ان كان اثرا بسيطا غاية البساطة فلا بد بمقتضى وحدته وبساطته من كشف جامع وحداني بسيط بين تلك المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المؤثر في ذلك الاثر الوجداني البسيط نظرا إلى استحالة تأثير المتبائنات بما هي كذلك في واحد بسيط. واما احتمال ان يكون الاثر الوجداني في المقام اثرا ذا جهات متعددة مختلفة يؤثر كل امر من تلك الامور المتعددة في جهة من ذلك الاثر، فمدفوع بان جهة المقربية والمعراج ليست الا عبارة عن تكميل العبد وبلوغ نفسه بمرتبة خاصة من الكمال بها يصير العبد موردا للالطاف الالهية والعنايات الخاصة

الرحمانية، ومن المعلوم بدهاء ان مثل ذلك لا يكون الا امرا بسيطا وحدانيا غير ذي جهات، وعليه فيعد امتناع المتبائنات في امر وحداني بسيط فلا بد بمقتضى بساطة الاثر ووحدته من وجود جامع وحداني في البين بين تلك الافراد المتعددة المختلفة بحيث نشير إليه بنحو الاجمال بما هو قربان كل تقى وما هو معراج المؤمن وان لك يمكننا تحديده تفصيلا، مع امكان تحديده بوجه اجمالي اوسط ايضا بالاشارة إلى تلك الحقيقة بالوجود المحفوظ بين تلك المراتب من مرتبة صلوة الغريق إلى مرتبة صلوة الكامل العالم المختار، بالغاء خصوصيات الحدود والمراتب الخاصة، فيقال بان حقيقة الصلوة عبارة عن معنى وحداني بسيط غير ذي جهات لا تكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود المحفوظ بين المراتب من الصلوة المختلفة المحدودة حدها من التكبير إلى آخر التسليم، بالغاء خصوصيات التكبير والقيام والركوع والسجود ونحوها، بجعل تلك الحدود والمقولات الخاصة من المشخصات الفردية للصلوة لامن مقولات

حقيقتها. ثم لا يخفى عليك انه كما يستكشف الجامع الافرادى بمقتضى البيان المزبور بين افراد الصلوات المختلفة كذلك لا بد من الكشف عن جامع اجزائى ايضا بين الاجزاء من افراد الصلوات يكون هو المؤثر في ذلك الاثر الوجدانى البسيط مع كونه ايضا من قبيل الحقايق التشكيكية الصادقة على الزائد والناقص، والفرق بينه وبين الجامع الافرادى هو الفرق بين الطبيعة الصرفة المتحققة باول وجود فردها والطبيعة السارية في ضمن جميع الافراد، فيكون الجامع الافرادى من قبيل الاول والجامع الاجزائى من قبيل الثانى، من حيث عدم تحققه بمرتبة المؤثر الفعلى منه الا في صورة تحقق مجموع الاجزاء، وان تحقق مرتبة اخرى غير مؤثرة فعلا بتحقيق بعض الاجزاء، مثلا لو فرضنا تركيب فرد من اجزاء ثمانية أو عشرة يكون المؤثر الفعلى من الجامع المزبور السارى في مجموع الاجزاء الثمانية أو العشرة وما دون تلك المرتبة يكون مؤثرا شائبا لا فعليا فإذا تحقق في الخارج الاجزاء الثمانية أو العشرة يتحقق الجامع الافرادى ايضا لان تحققه انما هو باول وجوده فرد. واما إذا لم يتحقق في الخارج الاجزاء الثمانية أو العشرة بل كان المتحقق في الخارج من ذى اجزاء ثمانية سبعة اجزاء ومن ذى اجزاء عشرة ثمانية ففي مثله لم يتحقق المرتبة المؤثرة الفعلى من الجامع المزبور بل المتحقق في مثله هو المرتبة المؤثرة الشائبية منه. فإذا تمهد لك هذه الجهة نقول بانه بعد ان كان للجامع المتصور المزبور بين الافراد

[٨٦]

عرض عريض ومراتب متفاوتة وكان المؤثر الفعلى منه من كل فرد ومرتبة هو السارى في مجموع الاجزاء من ذى اجزاء خمسة وذى اجزاء ستة وذى اجزاء ثمانية وهكذا و المؤثر الشائبي منه من كل فرد ومرتبة هو السارى لا في ضمن مجموع الاجزاء، فلك ان تعتبر الجامع ايضا بين الصحيح والاعم بعين ما اعتبرته بين افراد الصحيح من البرهان فتأخذ من كل فرد ومرتبة جزء أو جزئين وتجعل الجامع عبارة عن الاعم من واحد هذا الجزء الذي يكون مؤثرا فعليا ومن فاقده الذي يكون مؤثرا شائبا، حيث لا نعى من الفاسد الا ما كان مؤثرا شائبا وغير تام في نفسه في عالم المؤثرية الفعلى وتشير إليه في مقام الاشارة بالوجود المحفوظ بين المرتبة المؤثرة الشائبية الفاقدة لبعض الاجزاء وبين المرتبة المؤثرة الفعلى الواجدة لتمام الاجزاء. وعليه ما مر من تصوير الجامع على الاعم ثبوتا كتصويره على الصحيح واضح لا يبغي الارتباب فيه، نعم لو كان كلام حينئذ فانما هو في مرحلة الاثبات ومقام وضع اللفظ في ان الصلوة هل هي موضوعة للجامع بين افراد الصحيح أو انها موضوعة للاعم من الفاسد والصحيح ؟ والا فاصل امكانه ثبوتا بعد الالتزام بالصحيح النوعي بمقتضى ما ذكرنا مما لا يعتريه ريب كما هو واضح. ثم ان في المقام وجوها اخر افادوه في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد لا باس بالاشارة إلى بعضها، فنقول: ان منها ما عن المحقق القمي (قدس سره) بان الصلوة اسم لجملة من الاجزاء كالاركان مثلا وان بقية الاجزاء خارجة عن المسمى وان كانت داخلية في المأمور به ومنها ان الصلوة عبارة عن معظم الاجزاء من غير مدخلية لخصوصية جزء أو جزء. ومنها تنظيره بباب الاعلام الشخصية كزيد من حيث انه زيد في جميع الحالات من دون ان يضر في التسمية تبادل الحالات من الصغر والكبر والصحة والسقم وكذلك نقصان بعض اجزائه كاليد والرجل وغيرها. ولكن يرد على الاول بان ذلك مجرد فرض لا واقعية له إذ نرى بانه لا جامع صوري متصور بين تلك المختلفات يدور عليه المسمى وجودا وعمدا. ويرد على الثانى ايضا بعد عدم ارادة مفهوم معظم الاجزاء قطعاً بل ما يصدق عليه هذا المفهوم، بانه يلزمه كون شئ واحد داخلا في المسمى تارة وخارجا عنه اخرى. وعلى الثالث يمنع المقايسة المزبورة للفرق الواضح بين المقامين فانه في الاعلام الشخصية يكون في البين شئ محفوظ في جميع

تلك الحالات المتبادلة المختلفة لا تغير ولا تبدل وهو الموجود الشخصي والتشخص الخاص الذي به قوام شخصيته، وهذا بخلاف المقام حيث انه لا يكون في البين ما يجمع شتات تلك المختلفات مع تركيبها من المقولات المختلفة، الا على النحو الذي تصورناه من الجامع الوجودي. وعليه يرجع هذا التقريب إلى ما قربناه سابقا فلا يكون تقريبا آخر للجامع. وعلى كل حال فيعدان ظهر لك امكان تصوير الجامع ثبوتا على كل واحد من القولين في المسألة بما ذكرناه من البيان، يبقى الكلام في مقام اثبات ان الوضع هل هو لخصوص الصحيح أو للاعم منه والفاسد؟ فنقول انه يمكن ان يستدل للوضع للاعم بامور: منها: صلوح التقسيم إلى الصحيح والفاسد في قولك: الصلوة اما صحيحة أو فاسدة، فان في ذلك شهادة على الوضع للاعم، لانه لو لا ذلك يلزم ان يكون الاستعمال المزبور استعمالا مجازيا محتاجا إلى رعاية عناية في البين، وهو كما ترى مما يشهد الوجدان بخلافه. ومنها: صدق الصلوة وصحة اطلاقها على صلوات مختلفة في قولك: هذه الجماعة يصلون في جماعة يصلي كل واحد منها صلوة بعضها فاسدة وبعضها صحيحة، فانه لو لا كونها مشتركا معنويا بينهما يلزم محذور استعمال اللفظ في ازيد من معنى واحد أو عدم صحة الاطلاق المزبور، وحيث ان الاطلاق المزبور كان صحيحا بالوجدان فلا جرم بعد بطلان استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد واستحالته يثبت المطلوب من الوضع للاعم. ومنها: ملاحظة ما استقر عليه ديدن العرف والعقلاء في مخترعاتهم من المركبات الخارجية وغيرها من الوضع للاعم من الصحيح منها والفاسد لكي لا يحتاجوا في استعمالهم اياها في الفاسد إلى رعاية عناية وعلاقة، فانه بعد القطع بانه لم يكن للشارع في هذا الباب ديدن خاص وطريقة مخصوصة على خلاف ديدن العرف والعقلاء وانه من هذه الجهة كاحد من اهل العرف يكشف به الوضع للاعم لا لخصوص الصحيح. ومنها: قوله عليه السلام: لا تعاد الصلوة من سجدة وتعاد من ركعة وقول عليه السلام: (لا تعاد الصلوة الا من خمس) فانه بناء على الوضع للاعم يكون الصلوة في الفقرتين مستعملة في الجامع واريد خصوصية الفرد الصحيح والفاسد بدالين ومدلولين

بلا لزوم محذور في البين من نحو استخدام أو غيره. وهذا بخلافه على القول بالوضع للصحيح فانه عليه يلزم اما استعمال لفظ الصلوة في اكثر من معنى واحد أي المعنى الحقيقي والمجازي بناء على رجوع الضمير في قوله (وتعاد) إلى تلك الصلوة المذكورة في الصدر، أو المصير إلى نحو استخدام ورعاية عناية في البين، وهما كما ترى. ومنها: ما دل على مبطلية الزيادة في الصلوة من نحو قوله عليه السلام: (من زاد في صلوته فعليه الاعادة) خصوصا على القول بتصوير الزيادة الحقيقية في الصلوة كما حققناه في محله فان تصوير الزيادة الحقيقية لا يكاد يمكن الا يجعل دائرة اختراع ماهية الصلوة اوسع من دائرة المأمور به ومن المعلوم ان ذلك لا يكاد ينفك عن الوضع للاعم، كما هو واضح. وحينئذ فيمقتضى تلك البيانات لا باس بالالتزام بالوضع للاعم من الصحيح و الفاسد. بقى الكلام فيما استدل به الفريقان لا ثبات الوضع للصحيح أو الاعم، فنقول: اما ما استدل به للوضع للصحيح فامور: منها: التبادر بمعنى انسباق الصحيح عند اطلاق الصلوة. ومنها: صحة سلبها عن الفاسدة حقيقة وان صح اطلاقها عليها بالعناية والمشاكلة. وفيه: اما التبادر فلو اريد تبادر خصوص الصحيح ولو بمعونة القرائن الخارجية كما هو الغالب ولو

بمثل عدم اقدام المسلم على العمل الفاسد في قولك: فلان يصلي، فهو مسلم و لكنه غير مفيد حيث لا يثبت ذلك كونها موضوعة للصحيح. وان اريد تبادل خصوص الصحيح من حاق اللفظ مهما اطلق ففي المنع عنه كمال مجال بل لنا دعوى ان المتبادر منها عند اطلاقها هو الاعم. واما صحة السلب ففيه انه ان اريد صحته عما هو المأمور به فهو صحيح ولكنه لا يثبت الوضع لخصوص الصحيح. وان اريد صحته ولو لا بما هي مأمور بها بل بما هي معنى اللفظ فهو ممنوع جدا لكونه اول الدعوى. ومنها: الايات والاخبار المثبتة لبعض الخواص والآثار للصلوة من نحو الصلوة معراج المؤمن، وانها قربان كل تقى، وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب ان فيها الدلالة بعكس النقيض على ان كل ما لا يكون معراج المؤمن وما لا يكون قربان كل تقى لا تكون بصلوة، فيستفاد منها عدم كون الفاسدة صلوة حقيقة وان صح اطلاقها عليها

[٨٩]

عناية. ولكن فيه ما لا يخفى، فان الاستدلال المزبور انما هو من قبيل التمسك بعموم العام لا خراج ما يعلم بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، فرارا عن لزوم التخصيص على تقدير دخوله في موضوع العام، فهو نظير ما لو ورد بانه يجب اكرام كل عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد ولكنه شك في انه هل هو من افراد العالم المحكوم بوجوبه كى يكون عدم وجوب اكرامه من باب التخصيص، أو انه خارج عن العام موضوعا كى يكون خروجه من باب التخصص والخروج الموضوعي، ففي المقام ايضا قد علم من الخارج عدم كون الفاسدة مما يترتب عليها تلك الخواص والآثار وانما الشك في انها صلوة حقيقة ليكون تخصيصا في الاطلاق أو عموم مادل على ان كل صلوة يترتب عليها تلك الخواص والآثار، أو انها لا تكون بصلوة حقيقة ليكون عدم ترتب تلك الخواص والآثار على الفاسدة من باب التخصص والخروج الموضوعي فاستدل بتلك الادلة على خروجها عن الموضوع. وعلى كل حال نقول تمامية الاستدلال المزبور مبني على حجية اصالة العموم والاطلاق مطلقا حتى فيما كان الشك من جهة الشك في خروج ما هو خارج قطعا عن حكم العام عن موضوعه، والا فبناء على اختصاص حجيته بما لو كان الشك ممحضا في خروج ما كان داخلا في موضوع العام عن حكمه فلا مجال للتمسك بتلك الاخبار المزبورة لا ثبات عدم كون الفاسدة بصلوة حقيقة، وسيجئ في محله انشاء الله تعالى عدم حجية اصالة العموم والاطلاق في نحو ذلك باعتبار ان عمدة الدليل على حجية اصالة العموم والاطلاق انما هو السيرة التي هي من الادلة اللبية، والقدر المتيقن منها انما هو مورد الشك في خروج فرد عن حكم العام فارغا عن اصل فرديته للعام موضوعا. ومن العجب ان الكفاية مع بنائه على عدم حجية اصالة العموم والاطلاق الا في مورد الشك في خروج ما هو داخل في العام موضوعا عن حكمه، بنى في المقام على التمسك بالاخبار المزبورة المثبتة لبعض الخواص والآثار للصلوة لا ثبات عدم كون الصلوة الفاسدة صلوة حقيقة. نعم هو (قدس سره) رجوع عن ذلك في حاشيته على الكفاية و استشكل على كلامه بما استشكلنا عليه من عدم حجية اصالة العموم والاطلاق في نحو ذلك فراجع. ومنها: قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، ولا صلوة الا بطهور. وتقريب

[٩٠]

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

بصلوة حقيقة. ولكن فيه انه وان سلم ظهور النفي في غير المقام في نفي الحقيقة ولكن ظهوره في المقام في ذلك ممنوع، إذ نقول بظهوره في المقام في نفي الصحة ولو من جهة الانصراف أو نفي الحقيقة عما هو المأمور به بما هو كذلك، وعليه لا يكاد يفيد في اثبات عدم كون الفاسدة بصلوة حقيقة كما هو واضح. ومنها: دعوى القطع بان طريقة كل واضع ومخترع للمركبات هو الوضع للمركبات التامة الاحزاء والشرائط والمؤثرة الفعلية، والشارع ايضا غير متخطي عن تلك الطريقة المتداولة بين العرف والعقلاء فيثبت بذلك وضعها لخصوص الصحيح المؤثر في الغرض دون الاعم منه والفاسد. وفيه ايضا مالا يخفى، إذ نمنع اولا كون طريقة الواضعين المخترعين للمهيات على الوضع لخصوص الصحيح المؤثر الفعلي بل نقول باستقرار طريقتهم في مثل ذلك على الوضع للاعم، من جهة انه كثيرا ما تقضي الحاجة وتمس إلى الاستعمال في الفاسدة ومن المعلوم ان قضية ذلك انما هو لزوم وضعها للاعم لكي لا يحتاجوا عند استعمالهم اللفظ في الفاسدة إلى القرينة وهو واضح. على انه لو اغمض عن ذلك وقتلنا باستقرار طريقة العقلاء في وضع اللفظ لمخترعاتهم من المركبات لخصوص الصحيح منها، نقول: بانه من الممكن ان يكون للشارع في المقام طريقة خاصة على خلاف ما عليها ديدن العقلاء تقتضي الوضع للاعم ولو من جهة تعلق الغرض على تسهيل الامر على المكلفين امتنانا عليهم في جواز تمسكهم بالاطلاقات في نفي ما شك في اعتباره شطرا أو شرطا وعدم رجوعهم إلى الاصول العملية من البرائة أو الاشتغال، حيث انه من الواضح انه لا يكاد الوصول إلى مثل هذا الغرض الا بوضع اللفظ للاعم دون الصحيح فانه على تقدير الوضع لخصوص الصحيح لا يبقى مجال لرجوع المكلفين عند الشك إلى الاطلاقات من جهة عدم احرازهم المسمى حينئذ وكونه من باب التمسك بالعام مع الشك في اصل مصداقية المشكوك للعام كما هو واضح. هذا كله فيما استدل به للقول بالصحيح. واما ما استدل به للقول بالاعم فامور ايضا: منها: التبادر بمعنى انسباق الاعم من اطلاق لفظ الصلوة والصوم والحج.

[٩١]

ومنها: عدم صحة سلبها عن الفاسدة حيث يرى بالوجدان عدم صحة سلب الصلوة عن الصلوة التي نقص منها بعض اجزائها خصوصا إذا كان الناقص من الاجزاء الغير الركنية كما هو ذلك في المركبات العرفية، بل ولئن صح سلبها عنها فانها هو باعتبار الصحة حيث يقال: بانها ليست بصلوة صحيحة لا انها لا تكون بصلوة حقيقة. ومنها: قوله عليه السلام: (بنى الاسلام على خمس: الصلوة والزكوة والحج والصوم و الولاية ولم يناد احد بشئ كما نودي بالولاية فأخذ الناس باربع وتركوا هذه، يعنى الولاية، فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يقبل منه صوم ولا صلوة) بتقريب ان الاخذ باربع أي الصلوة والصوم والحج والزكوة مع بطلان عبادة تاركى الولاية انما يتم بناء على كونها اسامي للاعم والا لما كانوا آخذين باربع فلا يصح القول بانهم آخذين باربع. وفيه مالا يخفى، فانه لو تم البيان المزبور فغايبته اثبات استعمال الاربع في قوله عليه السلام فاخذ الناس باربع في الفاسدة وهو غير مثبت للوضع للاعم الذي هو المدعي باعتبار اعمية الاستعمال من الحقيقة. مع انه نقول: بانه بعد ان كان المراد من الاربع التفصيلي في صدر الرواية بقرينة بناء الاسلام عليها هو الصحيح بلا اشكال فلا بد وان يحمل الاربع الاجمالي ايضا على الصحيح، ولو باعتقادهم، من جهة ما هو المعلوم من كون المراد من الاربع الاجمالي هو ذاك الاربع التفصيلي في صدر الرواية، وعليه فلا يكون الاربع الاجمالي ايضا الا مستعملا في الصحيح، غايبته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الامرّي وهو ايضا لا يكون من المجاز كما لا يخفى. مع انه لو سلم استعمال الاربع الاجمالي في الفاسدة من جهة فقدانها للولاية نقول بان مجرد ذلك

غير مضر بدعوى القائل بالصحيح من جهة ان مقصودهم من الصحيح على ما تقدم انما هو الصحيح من غير ناحية قصد التقرب كما يكشف عنه اتفاقهم على خروج مثل قصد التقرب عن الصحة، وحينئذ فإذا كانت الولاية من شئون القرية المصححة للعبادة فللقائل بالصحيح دعوى خروجها ايضا كنفس قصد القرية، وعليه فلا يكون استعمال الاربع الاجمالي الا فيما هو الصحيح عند القائل به كما هو واضح. ومنها: قوله عليه السلام (دعى الصلوة ايام اقرائك) بتقريب انه بعد عدم امكان حمل الرواية على ارادة الصحيح منها من جهة معلومية عدم قدرة الحائض في حال المحيض على

[٩٢]

ايجاد الصحيح ومعلومية اعتبارها في صحة توجه النهى إليها، فلا بد من حملها على الاعم بارادة الجامع مع افادة خصوصية الفرد الفاسد منها بدال اخر. وفيه: ايضا انه اما ان يحمل النهى الوارد في الرواية على النهى المولوي الذاتي الناشي عن مفسدة ذاتية في متعلقه في حال الحيض، واما ان يحمل على مجرد التشريع باعتبار مزاحمة مصلحة الصلوة في حال الحيض مع مفسدة اقوى في البين، واما ان يحمل على الارشاد إلى ما نعية الحيض عن صحة الصلوة، فعلى الاول لا دلالة لها على المطلوب من الوضع للاعم بوجه اصلا من جهة ان كون الشئ عبادة ومنهيا عنه بالنهي المولوي الذاتي حينئذ لا يتصور الا بكون الشئ من الآلات الموضوعة للخضوع ومن ابزار العبودية نظير تقبيل اليد والرجل ورفع الفلنسة في الرقيات الموضوعة عندهم من ابزار العبودية ومن آلات الخضوع، فان مثل هذا المعنى هو الذي يكون قابلا لتعلق النهى المولوي به، كما انه يكفي في مقربيته ووقوعه عبادة فعلا مجرد رضاء المولى به وعدم نهيه عن الاتيان به، و بهذه الجهة ايضا صححنا النيابة في العبادات حيث قلنا بانه يكفي في صحة العبادة و وقوعها عن الغير مجرد رضاء ذلك الغير باتيان العبادة عن قبله كما نظيره في الخضوعات العرفية من نحو تقبيل اليد والرجل عن قبل الغير حيث انه مع امر ذلك الغير بتقبيل يد الامير مثلا عن قبله أو رضائه به يقع ذلك التقبيل الصادر عن النائب خضوعا عن ذلك الغير ويكون ذلك مقربا له دون النائب المباشر للتقبيل، نعم عند عدم رضائه بذلك أو نهيه عنه لا يقع ذلك خضوعا له ولا مقربا له. وعلى ذلك نقول: بانه من الواضح حينئذ عدم دلالة الرواية على القول بالاعم لو لا دعوى دلالتها على القول بالصحيح كما هو الظاهر، حيث انه للقائل بالصحيح حينئذ دعوى كونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح باعتبار ان الفساد حينئذ مستند إلى قضية نهى الشارع وعدم رضائه باتيان الحائض الصلوة في حال الحيض، لا إلى قصور في نفس العبادة في عالم اقتضاؤها للمقربية، ولقد عرفت بان مثل قصد القرية خارج عن المسمى عند الصحيح ايضا وان ما هو المسمى عنده انما هو الصحيح من غير ناحية قصد القرية، والمفروض في المقام ايضا انه لو لا نهى الشارع لا قصور في صلوة الحائض في عالم مقربيتها. هذا كله بناء على حمل النهى في الرواية على النهى المولوي الذاتي، واما بناء على الاحتمال الثاني من حمله على مجرد التشريع فكذلك ايضا، حيث نقول

[٩٣]

بكونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح وان البطلان والفساد انما نشأ من جهة فقد الامر وخلوها عن قصد القرية الذي هو خارج عن المسمى قطعا عند الصحيح ايضا. واما بناء على الاحتمال الثالث من حمل النهى فيها على الارشاد إلى ما نعية

الحدث وهو الحيض عن صحتها فعليه وان كانت للرواية دلالة على المطلوب، ولكنه ايضا مبنى على ان يكون الاطلاق المزبور في قوله صلى الله عليه وآله (دعى الصلوة) بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجرى مع ظرف النسبة الحكمية، والا فبناء على تغاير الطرفين وكون الاطلاق المزبور بلحاظ حال قبل الحيض وهو حال الطهارة فلا تدل ايضا على مطلوب الاعمى من الاستعمال في الاعم، إذ المعنى حينئذ ان الصلوة التي يؤتى بها في حال الطهارة لا تأتى بها في حال الحيض، ومن المعلوم حينئذ كونها مستعملة في خصوص الصحيح، ومنها أي من ادلة القول بالاعم صحة تعلق النذر بترك الصلوة في مكان مكروه كالحمام مثلا مع حصول الحنث بفعلها فيه ايضا، بتقريب ان صحة النذر وحصول الحنث لا يكون الا بوضعها للاعم، والا فبناء على الصحيح يلزم عدم حصول الحنث بفعلها فيه بل عدم صحة النذر رأسا، لان النذر الصحيح هو ما يجب الوفاء به بامر الشارع بالوفاء به، واعتبار القدرة على المتعلق تركا وإيجادا مما لا بد منه في صحة توجيه التكليف بالوفاء بالايجاد أو الترك، وحينئذ فمع فرض وضعها للصحيح يلزمه كونها منهيها عنها بمقتضى توجه التكليف بالترك إليه، ولازم كونها منهيها هو فسادها على ما برهن في محله من اقتضاء النهى عن العبادة لفسادها، ومع فسادها لا يكون له القدرة على الحنث بإيجاد الصلوة الصحيحة، لان كل ما اوجده يقع فاسدا بمقتضى النهى المزبور، ومع عدم قدرته على الحنث لا يكاد توجه التكليف بالوفاء به إليه، ولازمه هو عدم انعقاد نذره من اصله، مع ان ذلك خلاف البدهاهة من صحة النذر وحصول الحنث، فيكون ذلك برهانا اجماليا تاما على ان المسمى والموضوع له هو الاعم دون الصحيح، لانه على الاعم لا يلزم محذور في البين اصلا. وفيه ما لا يخفى، إذ نقول: بانه بعد معلومية اعتبارهم الرجحان الفعلى في متعلق النذر، اما ان يحمل الكراهة في المواضع المزبورة على اقلية الثواب كما التزم به جماعة من

[٩٤]

الاصحاب نظرا إلى اعتبارهم الرجحان الفعلى في العبادة، واما ان تحمل على معناها المصطلح لكن يجعل المكروه عبارة عن خصوصية كينونة الصلوة مثلا في الحمام مع ابقاء ذات العبادة على ما هي عليها من الرجحان والمحبوبية الفعلية. فعلى الثاني نقول: بان النذر وان كان صحيحا في فرض تعلقه بخصوصية كينونة الصلوة في الحمام لا بذات الصلوة ولكن لازمه ايضا هو صحة الصلوة المزبورة عند حصول الحنث واتيانه بالصلوة في الحمام، فلا يلزم حينئذ من مجرد حصول الحنث بفعلها فيه فسادها كى ينفع القائل بالاعم. وتوهم عدم انفكاك الخصوصية عن الذات لمكان اتحادها معها فتسرى الحرمة حينئذ إلى اصل الصلوة فتقع فاسدة، مدفوع بمنع اقتضاء هذا المقدار من الاتحاد للسراية إلى ذات الصلوة والا لاقتضى السراية إليها ولو في غير مورد تعلق النذر بها، فيلزمه حينئذ بطلان الصلوة في الحمام ونحوه باعتبار سراية المرجوحية من الخصوصية على الفرض إلى ذات العبادة ولو في غير مورد تعلق النذر مع ان ذلك كما ترى لا يظن باحد الالتزام به. هذا بناء على فرض تعلق النذر بخصوصية كينونة الصلوة في الحمام واما لو فرض تعلق النذر في الفرض المزبور بنفس العبادة، ففى مثل الفرض نلتزم بعدم انعقاد النذر من رأسه وذلك لا من جهة عدم القدرة على الحنث بل من جهة انتفاء الرجحان في المتعلق الذي هو ترك الصلوة كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر انه كذلك الامر ايضا في الفرض الاول وهو فرض حمل الكراهة على اقلية الثواب حيث ان لازمه بعد اعتبارهم الرجحان الفعلى في متعلق النذر هو عدم صحة النذر المزبور من رأسه لان مجرد كونها اقل ثوابا لا يوجب مرجوحيتها حتى يكون تركها راجحا فصح النذر على تركها. وحينئذ فالاولى في المقام هو التمثيل بباب العهد واليمين بناء على عدم اعتبار الرجحان في متعلقهما فانه حينئذ يسلم عن الاشكال

المزبور، وعليه نقول أيضا بأنه وإن كان صح العهد واليمين ويحصل أيضا الحنث بفعل الصلوة في المكان المكروه ولكن نقول: بأن مجرد صحة العهد واليمين وحصول الحنث لا ينافي تعلقهما بالصحيح إذ نقول بأن ما تعلق به العهد واليمين حينئذ إنما هو الصحيح لو لا هذا العهد لا الصحيح على الإطلاق حتى من جهة هذا العهد، وعليه كان العهد صحيحا ويقع الحنث أيضا بفعلها لأن ما أوجده إنما كان هو الصحيح لو لا العهد، وما الفساد من قبل العهد فهو غير

[٩٥]

مناف لصحة متعلقه وصحة عهده لانه نتيجة وجوده نعم لو كان متعلق النذر هو الصحيح الفعلي حتى بالنظر إلى هذا العهد لما كان يتحقق الحنث بفعلها فيتوجه المحذور المزبور، ولكن ذلك من المستحيل لاستحالة تفيد المتعلق وهو المسمى بالصحيح حتى من قبل هذا الحكم العهدي المتأخر، كما هو واضح. على أن غاية ذلك هو عدم صحة تعلق النذر والعهد بفعل الصحيح وأين هذا والقول بأن المسمى هو الأعم دون الصحيح؟ كما لا يخفى. وحينئذ فالأولى في إثبات الوضع للأعم دون الصحيح هو التشبث بما ذكرناه سابقا من التبادر وصحة التقسيم ونحوهما. بقى الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين، فنقول: إنه قيل بظهور الثمرة بين القولين في أمور: منها: ظهورها من حيث مرجعية البرائة والاشتغال عند الشك في مدخلية شئ شطرا أو شرطا في الأمور به، بتقريب أنه على الصحيح كان المرجع هو الاشتغال باعتبار الشك في تحقق ما هو المسمى بالصلوة بدون المشكوك بخلافه على الأعم فإنه عليه يكون المرجع عند الشك هو البرائة بناء على جريانها في الارتباطيات. وفيه ما مر سابقا من عدم ابتناء الرجوع إلى البرائة بكونه من خواص القول بالأعم، بل هو كذلك أيضا حتى على القول بالصحيح، ولو على القول ببساطة الأمور به، حيث إن التكليف المتعلق بالأمور به بعد انحلاله إلى تكاليف ضمنية فبالنسبة إلى المشكوك يشك في أصل توجه التكليف بالنسبة إليه، وحينئذ فعلى القول بجريان البرائة في الارتباطيات يجوز للصحيح أيضا الرجوع إليها عند الشك في شرطية شئ أو شطريته، كما هو واضح. و لذلك أيضا ترى بناء الأكثر على الرجوع إلى البرائة عند الشك في دخل شئ في الأمر به جزء أو شرطا مع مصيرهم في المقام إلى الصحيح. وقد يفصل في مرجعية البرائة والاشتغال بين الصحيح الشخصي والنوعي، بتقريب أنه على الصحيح الشخصي يكون مرجع الشك في الشرطية أو الجزئية في البديل إلى الشك في كون الفاعل بدلا أم لا، فإصالة العدم تقضي بالاحتياط والاشتغال، بخلافه على الصحيح النوعي فإن للرجوع إلى البرائة عليه كمال مجال. ولكن يدفعه إن الشك في البدلية حيثما كان مسببا عن الشك في جزئية المشكوك أو شرطيته فلا جرم تجرى البرائة فيه ومعه لا يبقى مجال التفرقة بينهما، كما لا يخفى.

[٩٦]

ومنها: ظهورها في مسألة النذر فيما لو نذر اعطاء درهم لمن يصلي، بتقريب أنه على الأعم يتحقق البرائة باعطائه لمن يصلى الفاسدة من جهة صدق الصلوة عليها حقيقة بخلافه على الصحيح فإنه لا يحصل الوفاء بالنذر إلا في صورة أحرار كونها صحيحة ولو من جهة أصالة الصحة في فعل المسلم. وفيه أيضا ما لا يخفى، فإنه بعد تقيده بما لو كان المنذور هو المسمى بالصلوة نمنع كونها ثمرة للمسألة، حيث نقول بانها حينئذ ثمرة لمسألة فرعية، لأن المسألة الأصولية على ما ذكرنا ها غير مرة هي التي يقع نتيجتها في طريق الاستنباط وتكون منتجة لحكم كلى فرعى، كما في مسألة حجية

خبر الواحد، والثمرة المفروضة في المقام لا تكون كذلك إذ لا تكون تلك الا من باب تطبيق كبرى فرعية وهى مسألة وجوب الوفاء بالنذر على المورد، و عليه فلا يكون جواز الاعطاء الا ثمرة لمسألة فرعية دون الاصولية، كما هو واضح. ومنها: صحة التمسك بالاطلاقات والاصول اللفظية عند الشك في دخل بعض الامور في المأمور به جزء أو شرطاً على القول بالاعم وعدم العلم بدخوله في موضوع الاطلاق، تحقق المسمى بدونه وعدم العلم بدخوله في موضوع الاطلاق، فلا بد على القول بالصحيح من الرجوع إلى الاصول العملية برائة أو اشتغالا. وفيه ايضا ان ذلك وان كان ثمرة للمسألة، الا انه نقول بكونه مجرد فرض لا واقع له من جهة ابتنائها على ان يكون تلك المطلقات من مثل اقيموا الصلوة واردة مورد البيان من جهة الاجزاء والشرائط لا في مقام الاهمال وهو اول شئ ينكر، حيث نقول: بان ورودها انما كان لمحض التشريع من غير ان تكون بصدد البيان من هذه الجهات، وعليه تكون الثمرة المزبورة بحكم العدم. هذا كله بالنسبة إلى الاطلاقات اللفظية، واما الاطلاقات المقامية ففي فرض تماميتها يصح على كلا القولين الرجوع إليها عند الشك في دخل شئ في المأمور به. كما هو واضح. هذا كله في العبادات. الكلام في الفاظ المعاملات واما المعاملات كالبيع والصلح والاحارة ونحوها فيبقى الكلام فيها في انها كالعبادات داخله في محل النزاع أو خارجه عن موضوع النزاع، فنقول:

[٩٧]

انه ان قلنا بان تلك العناوين اسام للاسباب كما هو المتراني من ظاهر من عبر عنها في مقام شرحها بعقودها بقولهم البيع مثلا عقد كذا فلا اشكال في دخولها في محل النزاع فكان للنزاع فيها في كونها اسامي للصحيح أو الاعم كمال مجال باعتبار كونها حينئذ من الامور القابلة للاتصاف بالصحة بمعنى ترتب الاثر عليها تارة وبالفساد بمعنى عدم ترتب الاثر عليها اخرى. نعم لما كان هذا النزاع مخصوصا بالمخترعات الشرعية ولا يجرى في الامور العرفية امكن دعوى خروج الاسباب عن مورد النزاع من هذه الجهة، نظرا إلى ان العقد والايقاع والايجاب والقبول امور عرفية لا تكون من المخترعات الشرعية، فبهذه الجهة لا مجال للنزاع فيها في كونها موضوعة للصحيح أو الاعم، كما هو واضح. هذا كله بناء على القول بكون عناوين المعاملات اسامي للاسباب. واما على القول بكونها اسامي للمسببات كما هو التحقيق وعليه المعظم بانها امور بسيطة ناشئة من قبل اسبابها الخاصة وانها مما يتوصل إلى وجودها بعقودها وان عقودها بمنزلة الاسباب الموحدة لها لا انها نفسها، فقد يقال: بانه لا اشكال في خروجها عن محل النزاع، تارة من جهة انها بنفسها آثار، ومحل الكلام انما هو في المؤثرات التي يترتب عليها الآثار تارة ولا يترتب عليها الآثار اخرى، لما مر ان معنى كون الشئ صحيحا عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الاثر المقصود كما ان معنى كونه فاسدا عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المقصود، فعلى هذا يختص النزاع المزبور بالمؤثرات و لا يشمل الآثار نفسها، واخرى من جهة انها امور بسيطة دائرة امرها بين الوجود والعدم غير متصور فيها التمامية والنقصان، لما تقدم من اختصاص هذا النزاع بما يكون قابلا للامرين بحيث يتصف بالصحة والتمامية تارة وبالفساد والنقصان اخرى. ولكنه يدفع ذلك، اما الاول فبانها وان كانت بنفسها آثارا ولكنها بالنسبة إلى الاحكام المترتبة عليها من مثل جواز التصرف وحرمة تصرف الغير بل بالنسبة إلى مثل السلطنة التي هي من الاحكام الوضعية مؤثرات، وحينئذ فمن هذه الجهة لا مجال للاشكال فيها في دخولها في محل النزاع. واما الاشكال الثاني من كونها امورا بسيطة دائرة بين الوجود والعدم فله وجه، بناء على رجوع تخالف الشرع والعرف إلى تخطئة الشارع للعرف في الموارد الخاصة كما في بيع المناذبة والبيع الربوي

ما يرويه مصداقا للبيع مع اتحاد البيع مفهوما ومصداقا عند العرف والشرع، والا فبناء على رجوع ذلك إلى تعدد

[٩٨]

حقيقة البيع عند العرف والشرع لا مجال لهذا الاشكال، فانه عليه امكن قابلية البيع مع كونه بسيطا غاية البساطة للاتصاف بالصحة والفساد. ولتوضيح المرام نذكر المحتملات المتصورة في موارد تخالف الشرع والعرف، فنقول: ان المحتملات المتصورة لعدم امضاء الشارع لكثير من المعاملات العرفية كبيع المنابذة و الملامسة والبيع الربوي وغيرها ثلاثة: الاول: ان يكون من باب تخطئة الشارع نظر العرف في عداهم غير البيع مصداقا حقيقيا للبيع، ومرجع ذلك إلى اتحاد حقيقة البيع مفهوما ومصداقا عند العرف والشرع، ولكن العرف لما أخطئوا في نظرهم وتخللوا بزعمهم غير البيع بيعا حقيقيا خطاهم الشارع بانه لا يكون مصداقا للبيع وانه سراب ببقية يحسبه الظمان ماء. الثاني: ان يكون ذلك من باب التخصيص والاخراج الحكمي والتنبيه على ان جميع البيوع العرفية وان كان بيعا حقيقة حتى في نظر الشارع الا ان الاثر الشرعي مرتب على بعض مصاديق البيع لا على جميع مصاديقه، ومرجع ذلك ايضا إلى اتحاد حقيقة البيع مفهوما ومصداقا عند العرف والشرع ولكن الشارع لم يرتب الاثار الا على بعض مصاديقه. الثالث: ان يكون ذلك من باب ان الاثر الشرعي مرتب على ما هو مصداق للبيع عند الشارع لا على الجامع المنطبق على المصداق الشرعي والعرفي، ومرجع هذا الوجه إلى ان للبيع حقيقة مصداقين: احدهما منسوب إلى الشارع ومضاف إليه وهو الموضوع للآثار الشرعية، والآخر منسوب إلى العرف وهو الموضوع للآثار الخاصة عندهم. والفرق بين الوجهين الآخرين هو انه في الاول يكون جميع المصاديق من البيوع العرفية بيعا حقيقة في نظر الشارع ايضا ولكنه مع ذلك يخص حكمه ببعض افراده ومصاديقه، بخلافه على الاخير فانه عليه يكون للبيع مصداقان: مصداق شرعي ومصداق عرفي، نظير مفهوم الايجاب الذي كان له مصداقان: مصداق شرعي ومصداق عرفي، فكان الاثر الشرعي مرتبا على ما هو مصداق للبيع عند الشارع. فهذه وجوه ثلاثة متصورة للاختلاف. وربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فان لازم الوجه الاول هو عدم قابلية البيع للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى نظرا إلى دوران امره دائما بين الوجود والعدم، بخلافه على الآخرين فانه عليهما قابل لان يوجد البيع ويكون مؤثرا شرعا

[٩٩]

تارة وغير مؤثر اخرى. هذا كله في مقام التصور. واما مقام التصديق: فأبعد الوجوه هو الوجه الاوسط لمخالفته لما عليه ارتكاز الاصحاب فان السلطنة على الملك من لوازم ملكية الشيء، فالتصديق بتحقق مصداق البيع والملكية مع نفي السلطنة على الملك ربما يعد من التناقض، فمن هذه الجهة لا مجال للمصير إلى الوجه الثاني بل لا مجال لتوهمه. وحينئذ فيدور الامر بين الوجه الاول والاخير وفي مثله نقول: بانه ان بنينا على ان البيع امر واقعي انتزاعي عن منشأة غير منوط بالجعل يتعين المصير إلى الوجه الاول من ارجاع موارد عدم امضاء الشارع للبيوع العرفية في الموارد الخاصة إلى تخطئة الشارع الانظار العرفية فيما يرويه مصداقا للبيع وللنقل والانتقال، و لازمه هو خروج المسببات من عناوين المعاملات عن مورد البحث والنزاع. واما ان بنينا على كون تلك المسببات من الامور الاعتبارية الجعلية يتعين المصير إلى الوجه الاخير حيث لا يتصور حينئذ وجه لتخطئة الشارع للعرف، لان البيع المضاف إليهم والمصداق المختص بهم متحقق لا

محالة في جميع الموارد حسب اعتبارهم إياه. نعم البيع الشرعي و المصداق المضاف إليه يكون تحققه تابع اعتبار الشارع وجعله إياه فمع عدم اعتبار الشارع إياه في مورد لا تحقق للبيع الشرعي وإنما المتحقق هو البيع العرفي والمصداق المختص بهم. فعلى ذلك فإطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حريم النزاع بتقريب أنها أمور بسيطة أمرها دائر بين الوجود والعدم مما لا وجه له، بل اللازم هو التفصيل بين المسلكين والقول بالخروج عن مورد النزاع على أحد المسلكين دون الآخر. ثم إن المتعين من هذين الوجهين أيضا هو الوجه الأخير فإن دعوى كون تلك المسببات من الأمور الواقعية بعيد جدا، بل هي من الأمور الاعتبارية الجعلية التي قوام تحققها بالجعل، نعم بعد الجعل والاعتبار يصير من قبيل الأمور الواقعية نظير الارتباط المتحقق بين اللفظ والمعنى الحاصل بالجعل والوضع أو من كثرة الاستعمال، فكما إن أصل تلك العلاقة والارتباط تكون تابعة للجعل في أصل تحققها وبعد الجعل تصير من الأمور الواقعية كذلك تلك المسببات، وعليه فتدخل في حريم النزاع. ثم إن الثمرة تظهر من مقام التمسك بالإطلاق من مثل (أحل الله البيع) عند الشك في مدخلية شئ في البيع، فإنه على الأعم لا بأس بالتمسك بالإطلاق في نفي ما شك في اعتباره. و لا كذلك الأمر على الصحيح، فإنه عليه مع الشك في مدخلية شئ في صحته عرفا يشك في

[١٠٠]

تحقق المسمى بدونه ومعه لا يبقى مجال للتمسك بالإطلاق. نعم بعد احراز البيع العرفي بما له من الشرائط لو شك في دخل شئ في صحته شرعا يجوز التمسك بإطلاق مثل (أحل الله البيع) في نفي ما شك في اعتباره شرعا حتى على الصحيح. هذا بناء على المسلك الأخير من جعلية البيع ونحوه، وإما بناء على المسلك الأول ففي التمسك بالإطلاقات اللفظية في نفي ما شك في اعتباره شرعا في صحته البيع أشكال ينشأ من احتمال خطأ العرف فيما يرويه مصداقا للبيع، حيث أنه مع هذا الاحتمال يشك لا محالة في أصل تحقق البيع بدون المشكوك، من جهة معلومية عدم اتباع فهم العرف إلا في مقام كشف المفاهيم لا في مقام تطبيق المفهوم على المصداق الخارجي فارغا عن معلومية المفهوم. وحينئذ فمع احتمال خطأ العرف في تطبيق مفهوم البيع على المورد لم يجز التمسك بالإطلاق، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب هو وجود الإطلاق المقامي في المقام، حيث أنه بعد ما يرون العرف الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقا حقيقيا للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع يكشف ذلك عن أن ما يكون بيعا عندهم بيع شرعي أيضا، وإلا لكان عليه التنبيه بذلك ببيان: إن غير الواجد لا يكون حقيقة مصداقا للبيع وأنه مصداق زعمي تخيلي. وحينئذ فهذا الإطلاق الموصوف بالمقامي يستكشف أن جميع ما يراه العرف بيعا بيع حقيقة لذى الشارع إلا ما خرج قطعا بالردع كبيع المنابذة والبيع الربوي ونحوهما، فيكون الإطلاق المقامي حينئذ مثمرا لثمرة الإطلاق اللفظي. ومن ذلك أيضا نتمسك به لنفي اعتبار مثل قصد القرية مع عدم جريان في الرسائل من منعه عن التمسك بالإطلاق في مورد قائلا بأنه ليس ذلك تقييدا في دليل العبادة حتى يدفع بالإطلاق، وتجويزه التمسك به في مورد آخر في ضمن تقريب دليل الانسداد، حيث نقول بان نظره في المنع عن التمسك بالإطلاق إلى الإطلاق اللفظي وفي التجويز إلى الإطلاق المقامي. تنبيه قد يكون الشئ مطلوبا في العبادة ومندوبا إليه فيها من جهة جزئيته ودخله

الشرطي في المهية المخترعة كالقراءة والركوع والسجود في الصلوة، وقد يكون من جهة دخله الشرطي على نحو يكون تقيده داخلا في المهية المطلوبة دون نفسه وهذا كالطهور و الستر والقبلة، وقد يكون من جهة كونه من قبيل الواجب في الواجب فيكون مطلوبيته في تلك العبادة من جهة انحصار ظرفه فيها وتوقف وجوبه على وجوبها ووجودها لامن باب دخالته في المطلوب بنحو الشرطية أو الشرطية وهذا القسم لم اجد له مثالا في الصلوة ولكنه متصور في الحج وقد يكون من جهة كونه مستحبا في الواجب بنحو يوجب وجوده سيرورة الفرد من افضل الافراد نظير القنوت وسائر الاذكار المندوبة في الصلوة، حيث انها لا تكون مما لها الدخل في اصل الواجب بنحو الشرطية أو الشرطية ولا يكون الاخلال بها ولو مع العمد ايضا منافيا للامتثال، ولكنها عند وجودها توجب مزية للفرد الواجد لها على الفاقد وتكون جزء للفرد لا للطبيعة، لانها من قبيل اللا بشرط بالنسبة إليها فتحقق معها وبدونها، غاية الامران الفرد المشتمل عليها يصير من اكمل الافراد و افضلها. وهذا واضح. خصوصا على ما بيناه من ان الصلوة معنى تشكيكي مختلف المراتب ولها حدود تبادلية كالنور والخط. ثم لا يخفى ان تصوير الواجب في واجب ربما يستلزم ورود نقض على منكري معقولية الترتب المدعين لاستحالته، بتقريب ان تعدد الامر يقتضي تعدد القدرة على الامتثال ومع عدم القدرة على الجمع بين الضدين يستحيل توجه التكليف بهما دفعة بالايجاد في زمان واحد، توضيح الورد انه لو تم هذا المحذور لجرى نظيره في المقام ايضا فيلزمه الالتزام بعدم معقولية الواجب في واجب، من جهة ان مقتضى القدرة على الشئ هو القدرة على تركه ونقيضه والا فمع فرض عدم القدرة على الترك والنقيض لا يكاد تحقق القدرة على الفعل ايضا، وعليه نقول: بانه لو اعتبرت القدرة الفعلية على الامتثال في صحة توجه التكليف بالضدين يلزمه اعتبارها في المقام ايضا، وحيث انه لا يكون للمكلف في المقام القدرة على عصيان كلا الامرين في زمان واحد يترتب عليه عدم تصور الواجب في الواجب، لان ظرف احد الواجبين حيثما كان هو ظرف اطاعة الواجب الاخر فلا جرم لم يتصور القدرة الفعلية على عصيان كلا الامرين فيتوجه حينئذ النقض المزبور، ومن ذلك كنا نورد هذا الاشكال على من ادعى استحالة الامر بالضدين ولو بنحو الترتب.

واما حل الاشكال: فهو ان القدرة الفعلية على الامتثال والعصيان انما تعتبر فيما لو كان الامر ان عرضيين، واما لو كان الامر ان طوليين فلا يعتبر فيهما الا القدرة الطولية، و حينئذ نقول: بان القدرة الطولية على عصيان الامرين كما كانت متحققة في المقام و مصححة للامر بايجاد شئ في واجب آخر كذلك متحققة في الامر بالضدين بنحو الترتب فتدبر. الامر العاشر لا ينبغي الاشكال في امكان الاشتراك بالنسبة إلى معنيين وازيد بل وقوعه ايضا في لغة العرب بل وفي غيرها من اللغات كما في لفظ شير بالفارسية الذي هو اسم للاسد الذي هو الحيوان المفترس واسم ايضا للبلن كقول الشاعر: (أن يكي شير است اندر باديه وان يكي شيراست اندر باديه) وحينئذ فدعوى امتناعه كما عن بعض مدعي استلزامه الاخلال بالتفهم والتفهم المقصود من الوضع بلا نصب القرينة على المراد و استلزامه التطويل بلا طائل معها في غير محلها، لما عرفت من الوقوع الذي هو ادل دليل على امكانه. وحينئذ فما ذكر من المحذور على تقدير تماميته يكون من الشبهة في قبال البدهة، خصوصا مع عدم تماميته ايضا، حيث نقول: بانه كثيرا ما يتعلق الغرض بالاجمال المعلوم عدم حصوله غالبا الا بذلك، فلا يكون حينئذ اخلال بالغرض. واما حديث لزوم

التطويل بلا طائل مع نصب القرينة فهو ايضا ممنوع إذا كان الاتكال على القرينة الحالية، مع لزوم الاحتياج على المجاز إلى قرينتين: احديهما صارفة والاخرى معينة للمراد، بخلافه على الاشتراك فانه لا يحتاج الا إلى قرينة واحدة معينة للمراد. نعم هنا وجه آخر للقول بالامتناع، وهو ان قضية الوضع حيثما كان عبارة عن نحو اختصاص خاص بين اللفظ والمعنى وكونه على نحو المرآتية والغناء لا مطلق الاختصاص ولو على نحو الا مارية، فلا جرم يلزمه امتناع اختصاص لفظ واحد بذلك الاختصاص الخاص بالمعنيين المتباينين أو ازيد بنحو كان اللفظ مرآة وفانيا فيهما. ولكن يدفع هذا الوجه ايضا بانه انما يتوجه هذا المحذور فيما لو كان قضية الوضع

[١٠٣]

جعل المرآتية الفعلية للفظ على الاطلاق بنحو يلزمه ظهور اللفظ في المعنى ظهورا فعليا بقول مطلق ولو مع وجود المانع أو المزاحم، إذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور من امتناع ان يكون للفظ واحد ظهور فعلى في المعنيين المتباينين، ولكن هذا المعنى ممنوع جدا بل المقدار الذي يقتضيه قضية الوضع من العلقه والاختصاص بينه وبين المعنى انما هو صيرورة اللفظ ظاهرا في المعنى ظهورا فعليا لو لا ما يمنعه ويزاحمه، وبعبارة اخرى ان ما يقتضيه الوضع من العلقه والاختصاص لا يكون الا عبارة عن كون اللفظ بنحو فيه اقتضاء المرآتية والظهور في المعنى الموضوع له بحيث لو اطلق ينسب منه المعنى الغلاني لو لا ما يزاحمه ويمنعه، لا ان مقتضاه هو الظهور الفعلي والمرآتية الفعلية حتى مع وجود المانع أو المزاحم. وحينئذ نقول: بانه على ذلك لا يكاد يتوجه المحذور المزبور فانه من الممكن حينئذ ان يكون للفظ واحد اقتضاء المرآتية والظهور بالنسبة إلى ازيد من معنى واحد، غاية انه من جهة تصادم المقتضيين في مرحلة الفعلية لا يكون له ظهور فعلى في واحد من المعنيين الا إذا كان هناك ما يمنع عن فعلية احدهما فيؤثر الآخر حينئذ في الفعلية ويصير عند اطلاقه ظاهرا فعليا في المعنى الآخر، كما هو واضح. ثم ان في قبال هذا القول قولاً آخر بوجوب الاشتراك بملاحظة تناهى الالفاظ وعدم تناهى المعاني، ولكنه ايضا في غير لتناهي المعاني الكلية ولو كان جزئياتها غير متناهية، على ان للمنع عن تناهى الالفاظ ايضا كمال مجال، لما يرى بالوجدان من بلوغها إلى غير النهاية بتركيب الحروف بعضها مع بعض، ومع تسليم ذلك نمنع الاحتياج إلى المعاني بأزيد من الالفاظ المستعملة في السنة الناس بتركيب بعض الحروف مع بعضها، وعلى تقدير الاحتياج احيانا بأزيد من ذلك مما لم يوضع له لفظ يمكن تفهيمه بمعونة القرائن، فيبطل حينئذ ما ادعي من وجوب الاشتراك، كما لا يخفى. الامر الحادي عشر قد وقع الخلاف بين الاعلام في وجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بنحو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه على اقوال: ثالثها عدم الجواز بنحو الحقيقة والجواز على نحو المجاز، ورابعها التفصيل بين المفرد وبين

[١٠٤]

التثنية والجمع بعدم الجواز في الاول والجواز في الثاني. وقيل الخوض في المرام لا بأس من تمهيد مقدمة لبيان الانحاء المتصورة من الاستقلال في المقام لكى يعلم ما هو المراد من الاستقلال المأخوذ في عنوان البحث لا يختلط عليك الامر فيما هو الحق الحقيق من هذه الاقوال. فنقول وعليه التكلان: ان الاحتمالات المتصورة من الاستقلال المبحوث عنه في المقام امور: الاول: ارادة استقلال ذات المعنى الملحوظ في الذهن في قبال عدم الاستقلال

الذي هو بمعنى انضمامه مع الغير فيه سواء كان مستقلا بحسب اللحاظ ايضا كما لو تعلق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل أو لم يكن مستقلا بحسب اللحاظ بان تعلق لحاظ واحد بالمجموع، وذلك من جهة انه لا تلازم بين تعدد المعنى الملحوظ وبين تعدد اللحاظ، فيمكن ان يكون المعنى الملحوظ مع كونه متعددا متعلقا للحاظ واحد، كما في لحاظك نقاطا متعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع، كما كان كل واحد منهما متعلقا للحاظ واحد مستقل، كما انه يمكن في طرف العكس ان يكون الملحوظ مع كونه غير مستقل بذاته مورد تعلق لحاظات متعددة مستقلة كما في تصورك النقاط المتعددة خطأ طويلا بالغاء حدوداتها الخاصة وجعلك كل جزء منه مورد لحاظ مستقل، بحيث تحكم عليه بان هذا الطرف من الخط أحسن من الطرف الاخر. وتوهم ان لحاظ الشئ ليس الا عبارة عن تصويره وإيجاده في الذهن فمع فرض وحدة المتصور وجودا في الذهن لا معنى لصيرورته متعلقا للحاظات متعددة مستقلة، كما انه في فرض تعدد المتصور لا معنى لصيرورته متعلقا للحاظ واحد، مدفوع بان تصور الشئ كما ذكرت انما هو عبارة عن ايجاد الشئ في الذهن، واما اللحاظ فهو عبارة عن توجه النفس إلى شئ ملحوظ بعد تصويره وإيجاده في الذهن، ولذلك ترى في تصورك الخط الواحد بانك إذا لا حظت اوله وآخره تحكم عليه بأن اوله احسن من اخره. الثاني: ارادة استقلال المعنى في عالم اللحاظ بمعنى ان يكون المعنيان كل واحد منهما مورد لحاظ مستقل في قبال ما لو كان المجموع مورد تعلق لحاظ واحد. الثالث: ارادة استقلال المعنى بحسب ارادة التفهيم في قبال عدم استقلاله بحسبها، كان المعنى بحسب ذاته أو بوصف كونه ملحوظا متعددا ام لا، حيث لا تلازم ايضا بين استقلال المعنى بحسب ارادة التفهيم وبين الاستقلال بالمعنيين المتقدمين فيمكن ان يكون

[١٠٥]

المعنى مع كونه مستقلا في ذاته أو بوصف كونه ملحوظا غير متعلق لارادة التفهيم رأسا فضلا عن تبعيتها في الاستقلال والضمنية لاستقلاله بحسب اللحاظ أو بحسب ذاته. ورابعها: ارادة الاستقلال حسب مرحلة ارادة الوجود والحكم أو الاعراض الخارجية كما في العام الافرادى في قبال عدم استقلاله بحسبه كما في العام المجموعي. فهذه احتملات أربعة متصورة فيما هو المراد من الاستقلال المبحوث عنه. واما مقام التصديق: فينبغي القطع بعدم ارادة الاستقلال بالمعنيين الاخيرين بل و خروجهما عن حريم النزاع، بدهاء ان ارادة التفهيم باللفظ وكذا ارادة الحكم، انما هي من دواعى الاستعمال، ومن هنا قد يتحقق الاستعمال ومع ذلك لا يكون في البين ارادة ولا ارادة وجود أصلا، بل وخصوصا الاخير، حيث انه قد يكون ارادة الوجود متحققة بلا ذكر لفظ اصلا، وعليه فلا ينبغي توهم ارادة القائل بالامتناع مثل هذه الصورة خصوصا بعد اجتماع هذين المعنيين مع وحدة اللحاظ المتعلق بهما تفصيلا ام اجمالا عند تعلق ارادة الوجود بكل واحد منهما. واما ما يترائي من بعض التعابير من كون المعنيين كل واحد منهما بحيث يقع موردا للنفي والاثبات أو الحكم بهما، فالمراد منه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الحكمية الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ باعتبار تفرعها على لحاظ المنتسبين، نظرا إلى ان استقلال المعنى بالاضافة إلى مثل هذه النسبة الكلامية فرع على لحاظ كل من المنتسبين مستقلا في مقام إرجاع المحمول إليه خصوصا مع اختلاف المنتسبين من جهة الايجاب والسلب، فان ايقاع الايجاب والسلب حينئذ لكل واحد منهما لا محالة يحتاج إلى لحاظ كل منهما بلحاظ مستقل بنحو يكون كل واحد منهما تمام الملحوظ في لحاظه، لا ان المراد هو استقلال المعنيين بحسب ارادة الوجود كما هو واضح. كيف وان لازمه هو خروج فرض استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كل واحد منهما

متعلقا للحاظ مستقل إذا اعتبر تعلق حكم واحد بالمجموع كما في العام المجموعي عن حريم النزاع، مع انه كما ترى، إذ لا ينبغي الاشكال في دخول مثل هذا الفرض في مورد النزاع بينهم. وحينئذ يدور الامر في المراد من الاستقلال بين الاحتمالين الاولين، وهو استقلال ذات المعنى الملحوظ أو استقلاله بوصف الملحوظية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ. وحينئذ نقول: بانه لو كان المراد من الاستقلال عبارة عن استقلال المعنى الملحوظ

[١٠٦]

بذاته لا بوصف كونه ملحوظا كان الحق مع القائل بالجواز عقلا لضرورة عدم محذور عقلي فيه بعد امكان تعلق لحاظ واحد بامور متعددة مبائن كل واحد مع الاخر واستعمال اللفظ فيها، كما في لحاظك النقاط المتعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع، وحينئذ فلو كان فيه كلام فلا بد وان يكون في جوازه لغة كما سيجئ لا في جوازه عقلا. واما لو كان المراد من الاستقلال هو استقلال المعنى بحسب اللحاظ وبوصف الملحوظية بنحو يقتضي تعدد النسبة في النسبة الكلامية لكان الحق مع يدعى الامتناع عقلا، بدهة استحالة ارادة المعنيين المتبائنين من اللفظ الواحد بنحو يكون كل واحد منهما متعلقا للحاظ مستقل في أن واحد فلا بد حينئذ من تنقيح هذه الجهة وان المراد من الاستقلال المبحوث عنه أي واحد من المعنيين. وحينئذ نقول: بان الظاهر على ما يظهر من كلماتهم ارادة الاستقلال بالمعنى الثاني و هو الاستقلال بوصف الملحوظية بنحو كان المعنيان كل واحد منهما تمام الملحوظ في مقام اللحاظ، لا ملحوظا تماما باللحاظ ولو ضمنا، حيث ان ذلك ظاهر جماعة منهم كصاحب الكفاية (قدس سره) وصاحب البدايع وصاحب الفصول وغيرهم، قال في الكفاية في بيان المراد من الاستقلال المبحوث عنه: (هو ان يراد كل واحد كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه) حيث انه ظاهر بل صريح فيما ذكرناه من الاستقلال، نظرا إلى ان حقيقة الاستعمال بعد ان كان عبارة عن ذكر اللفظ ولحاظ المعنى، فيكون قوله (قدس سره): (كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه) معناه كون كل واحد منهما تمام الملحوظ في مقام اللحاظ كما لو لم يكن الا ذلك، لاكون كل واحد منهما ملحوظا تماما ولو بلحاظ ضمني. ومثله عبارة البدايع حيث قال: (اعلم ان لارادة المعنيين صورا احدها ان يطلق المشترك ويراد به المعنيان بنحو الاستقلال) ثم فسره بقوله: (على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات كما تقول: أقرأت الهندان، تريد حاضت هذه وطهرت تلك، على سبيل التوزيع حتى كانك ذكرت اللفظ مرتين) ومن المعلوم صراحة هذا الكلام ايضا منه فيما ذكرناه في المراد من الاستقلال المبحوث عنه باعتبار اقتضاء قوله: على ان يكون كل منها (الخ) لتعدد النسبة واختلافها الملازم ذلك مع تعدد اللحاظ ايضا. ونحوه ما عن الفصول قال فيما حكى عنه في تحرير محل النزاع: (الرابع ان يستعمل اللفظ في كل واحد من المعنيين على ان يكون كل واحد منهما مرادا من اللفظ بانفراده كما إذا كرر اللفظ و

[١٠٧]

اريد ذلك) قال: وهذا محل النزاع. وظاهره ارادته من قوله: (على ان يكون كل واحد منهما مرادا من اللفظ بانفراده) الارادة الاستعمالية التي هي مقومة لحقيقة الاستعمال، لا ارادة التفهيم أو الوجود كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك: (ولا فرق بين ان يكون كل واحد منهما متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات أو يكون المجموع كذلك)، وعليه فينادي كلامه بان ما هو محل النزاع انما هو صورة استقلال المعنيين

في مرحلة اللحاظ لا استقلالهما بحسب ذاتهما ولو لا بوصف الملحوظية. وربما يشهد لما ذكرنا ايضا الموارد الخاصة التي استشكلوا فيها من جهة محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد: منها: في مثل قوله عليه السلام: كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شئ حلال حتى تعلم انه حرام، حيث انهم استشكلوا على من يقول بامكان استفادة قاعدتي الاستصحاب والطهارة في الاول واستفادة قاعدتي الاستصحاب والحلية في الثاني، حيث قالوا بعدم امكان استفادة القاعدتين معا من الرواية واستحالتها، نظرا إلى احتياج القاعدة إلى ان يكون النظر فيها إلى اصل ثبوت المحمول وهو الحلية والطهارة، واحتياج الاستصحاب إلى ان يكون النظر فيها إلى حيث استمرار المحمول فارغا عن اصل ثبوته فيلزم حينئذ من ارادة القاعدتين اجتماع النظيرين فيه في آن واحد وهو محال. ومنها: في مبحث البرائة في قوله سبحانه: (لا يكلف الله نفسا الا ما آتتها) حيث استشكلوا فيها ايضا بعدم امكان ارادة الفعل والتكليف معا من الموصول، بتقريب انه بناء على تقدير ارادة الحكم منه يكون نسبته إلى التكليف من قبيل نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، وعلى تقدير ارادة الفعل من الموصول يكون نسبته إليه من قبيل نسبة الفعل المفعول به، فعلى فرض ارادة الحكم والفعل منه يلزم اجتماع النظيرين فيه باعتبار اقتضاء تعدد النسبة التعدد في ناحية النظر واللقاط ايضا. ومنها: في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) من حيث امكان استفادة الاستصحاب وقاعدة اليقين منه فراجع. ومنها: غير ذلك من الموارد الاخر، حيث انه يعلم من ذلك كله بان ما هو مورد البحث في الجواز والامتناع انما هو صورة استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كل واحد منهما مستقلا في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع استقلالهما في الملحوظية ايضا، لا صورة

[١٠٨]

مطلق استعمال اللفظ في المتعدد ولو بنحو كان المجموع متعلقا للحاظ واحد. وعليه نقول: بانه لو بنينا في وضع الالفاظ على المرآتية كما هو التحقيق ايضا فلا ينبغي الاشكال في ان الحق مع من يدعى الامتناع العقلي من جهة ما فيه من استلزامه لاجتماع اللحاظين في آن واحد في لفظ واحد للحاظ واحد وهو من المستحيل. واما لو بنينا فيها على الامارية التي لازمها سببية اللفظ لانتقال الذهن بدوا إلى المعنى الموضوع له كما شرحناه سابقا نظير الدخان الذي هو سبب لانتقال الذهن إلى وجود النار بدوا وبلا توسط شئ فقد يقال فيه بالجواز واختاره الاستاذ دام ظله في درسه الشريف ايضا، بتقريب ان مناط الاستحالة انما هو حيث اجتماع اللحاظين والنظرين في منظور واحد، وهو غير متحقق بناء على الامارية، لانه عليها لا يكون اللفظ واسطة للانتقال وموردا لتعلق اللحاظ بدوا كما على المرآتية بحيث يكون الانتقال إلى المعنى بتوسيط اللفظ ومن باب السراية منه إليه حتى يلزمه اجتماع اللحاظين والنظرين في شئ واحد، بل وانما اللفظ على هذا المبني يكون سببا لانتقال الذهن بدوا وبلا واسطة إلى المعنى، نظير سببية الدخان للانتقال إلى وجود النار وسببية شئ كذائي للانتقال إلى ملزومه ولوإزمه. و حينئذ فإذا كان المعنى متعددا ذاتا وكان اللفظ سببا للانتقال إلى المعنى لا انه كان واسطة للانتقال وللسراية منه إلى المعنى، فلا باس بان يتعلق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل لانه ليس من باب اجتماع اللحاظين في شئ واحد حتى يقال بامتناعه و استحالته، ومجرد كون اللحاظين مجتمعين في آن واحد حينئذ غير ضائر بعد فرض تعدد المتعلق فانه ليس باعظم من اجتماع الضدين كالحب والبغض وغيرهما من صفات النفس مع ان اجتماعهما في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق مما لا يكاد ينكر كما في محبة الانسان لولده وبغضه لعدوه. وحينئذ فإذا امكن اجتماع الضدين في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق فليكن كذلك في المثليين في مفروض المقام. وعليه فلا ينبغي مجال

الاشكال في امكان استعمال اللفظ الواحد في المعنيين على الـ
مارية بارادة كلا المعنيين منه المعنى الحقيقي والمجازي كما هو
واضح. اقول: ولكن الذي يقوى في النظر هو عدم الفرق في
الاستحالة بين المسلكين وانه لا يجدي في رفع الاستحالة مجرد
تعدد المتعلق كما يجدي في مثل الحب والبغض والارادة والكراهة، إذ
نقول بان النفس بعد ما توجهت إلى شئ ولا حظته بتمام توجهه
واللحاظ

[١٠٩]

يستحيل توجهها في ذلك الآن إلى شئ آخر يغيره ويباينه على نحو
توجهها بما توجهت إليه اولا. وهذا المعنى من الوجدانيات التي لا
تحتاج إلى اقامة البرهان عليه، ولذا ترى من نفسك عند توجهك إلى
أمر من الامور العلمية أو غيرها الغفلة في ذلك الآن عن بقية الامور و
من المعلوم انه ليس ذلك الا من جهة ما اشرنا إليه من الاستحالة.
ومقايسته المقام بسائر صفات النفس من الحب والبغض ونحوهما
ممنوعة، بان مثل الحب والبغض ونحوهما امور فخرية عارضة على
النفس بلحاظ مناشئها الخاصة، فمن ذلك امكن اجتماعها عند فرض
تعدد المتعلق واین ذلك واللحاظ الذي هو من الامور الاختيارية للنفس
! فعلى ذلك لا فرق في الاستحالة بين القول بمرآتية اللفظ للمعنى
أو اماريته فان مناط الاستحالة انما هو حيث اجتماع اللحاظين في أن
واحد للحاظ واحد، كان في العالم لفظ ام لا قلنا بمرآتية اللفظ أو
امارتيه كما هو واضح. اللهم الا ان يدعى بان ذلك انما يتم فيما لو
كان المعنيين كل واحد منهما متعلقا لتمام اللحاظ على معنى ان
تمام اللحاظ كما تعلق بهذا المعنى كذلك تعلق ايضا بذلك المعنى
الأخر، إذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور ولو على امارية اللفظ باعتبار
ان لازم تعلق تمام اللحاظ بشئ هو الغفلة عما عداه. ولكنه ليس
كذلك، بل المدار في الاستقلال بحسب اللحاظ انما هو استقلال كل
من المعنيين في عالم تعلق اللحاظ على نحو كان كل منهما تمام
الملحوظ لا تمام الملحوظ بتمام اللحاظ، والفرق بينهما واضح. فعلى
ذلك فلا بد من التفصيل بين القول بالمرآتية وبين القول بالامارية في
الجواز و الامتناع، بالمصير إلى الجواز عقلا في الثاني والامتناع عقلا
في الاول، ولكن حيث ان التحقيق في المسلكين هو مسلك
المرآتية دون الامارية كما تقدم بيانه في محله فلا جرم يتعين القول
بالامتناع عقلا من دون فرق في الاستحالة بين الحقيقة والمجاز ولا
بين المفرد وبين التثنية والجمع فان مناط الاستحالة متحقق على
جميع الصور والتقادير. واما الانتقاض ببابي العام الاستغراقي والوضع
من حيث كون كل فرد من افراد العام محكوما بحكم شخصي
مستقل وهكذا في الوضع في عام الوضع وخاص الموضوع له،
فمدفوع بما مر سابقا من خروج نحو ذلك عما هو مورد الكلام، فان
مورد الكلام كما عرفت انما هو صورة استعمال اللفظ في المتعدد بما
هو متعدد بحسب اللحاظ بنحو يكون المعنيان كل واحد منهما تمام
الملحوظ باللحاظ لا بحسب ارادة الوجود خارجا، على ان الحكم في

[١١٠]

مثل قوله اكرم العالم لا يكون الا حكما واحدا متعلقا بامر واحد وهو
العنوان العام، غايته هو انحلاله بحسب التحليل إلى احكام متعددة
حسب تعدد افراد العام واین ذلك وتعدده في مرحلة الانشاء الكلامي
كما هو واضح كيف ولازمه انتهاء الامر إلى انشآت احكام غير
متناهية عند عدم تناهي افراد العام وهو كما ترى. وكيف كان فهذا
كله بناء على كون المراد من الاستقلال المبحوث عنه هو الاستقلال
في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ،

وعليه قد عرفت بان التحقيق فيه هو الامتناع عقلا مطلقا بناء على ما هو التحقيق في وضع الالفاظ من المرآتية لا الامارية من دون فرق بين الحقيقة والمجاز ولا بين المفرد والتثنية والجمع. واما بناء على ارادة استقلال ذات المعنى الملحوظ من الاستقلال المبحوث عنه فعليه قد عرفت جوازه عقلا مطلقا ولو على المرآتية في الالفاظ نظرا إلى وضوح امكان تعلق لحاظ واحد بامور متعددة بما هي متعددة. وحينئذ فالاستعمال بهذا النحو مما لا مجال لدعوى امتناعه عقلا بل ولا يظن من القائل بالامتناع ارادة هذه الصورة فان تمام همهم في المنع عقلا انما هو صورة استقلال المعنيين بوصف الملحوظية. نعم بعد ما امكن هذا القسم من الاستعمال في نفسه ولم يقم برهان عقلي على امتناعه يبقى الكلام في جوازه لغة وانه هل يجوز ذلك مطلقا أو لا يجوز كذلك أو يفصل بين المفرد وغيره ؟ فنقول انهم ذكروا في المنع عن صحة الاستعمال على الوجه المزبور وجوها: منها: ما افاده بعض المحققين في بدايعه حيث قال ما حاصله: ان الاستعمال على الوجه المزبور امر ممكن لم يقم على المنع عنه دليل عقلي، ولكنه يمنع عن صحة استعماله عدم معهودية الاستعمال بهذا النحو في كلام العرب نظما ونثرا كما يظهر عند التتبع و استقراء كلماتهم ممن يعتد بشأنه من الخطباء وغيرهم، فإذا فرض عدم مساعدة اهل اللسان على مثل هذا النحو من الاستعمال وخروجه عما هو المأنوس والمتعارف عندهم فلا حرم يكون الاستعمال غلطا غير صحيح من جهة عدم كونه من اللغة المتحاور فيها علاوة عما نرى بالوجدان من ابائه عن التعبير عن المعاني المختلفة بلفظ واحد ولو في الموارد المطلوب فيها الايجاز والاختصار. أقول: ولا يخفى عليك انه لو تم هذا الدليل لكان مقتضاه عدم الفرق في المنع بين المفرد وغيره ولا بين ان يكون الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.

[١١١]

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

فرض تأخرها عنه رتبة يستحيل أخذها قيда له وحينئذ فلا بد من تجريد المعنى عن مثل هذه الوحدة أيضا ومع التجريد لا يبقى إلا ذات المعنى عارية عن حيث التقيد بالوحدة، وعليه فلا يكون استعمال اللفظ المفرد في المتعدد من الاستعمال المجازي، بل أمره دائر بين كونه غلطا من رأسه وبين كونه استعمالا حقيقيا. بل قد يقال بالمنع عن صحة الاستعمال المزبور مجازا أيضا ولو مع تسليم تقيد المعنى بقيد الوحدة والانفراد، بتقريب ان المستعمل فيه اللفظ لما كان هو المعنى الملحوظ معه آخر فلا جرم يكون

[١١٢]

الاستعمال المزبور من الاستعمال في المعنى المباين نظرا إلى مباينة المعنى المقيد بالانفراد عن الشريك مع المعنى معه الشريك وحينئذ فبعد ما لم يكن علاقة في البين تجوز الاستعمال المزبور فلا جرم يصير الاستعمال غلطا محضا. ومنها: ما افاده المحقق القمي (قدس سره) في وجه المنع عن صحة الاستعمال المزبور حيث قال ما حاصله: بان الوضع انما كان في حال وحدة المعنى وانفراده ولو لم يكن بشرط الوحدة وحينئذ يكون التعدي عن تلك الحالة إلى حالة اخرى يعنى حالة انضمام الغير مع المعنى تعديا عما هو وظائف الوضع وخارجا عن قانونه، وكل استعمال لا يلاحظ فيه وظائف الوضع كان خارجا عن قانون اللغة وكان من الاغلاط لعدم كونه من الحقيقة ولا المجاز. ولقد اورد عليه بان حال الوحدة بعد ما لم تكن قيда للوضع ولا للموضوع له لا مانع عن جواز الاستعمال المزبور، ومن ذلك ترى انه لا مانع عنه في الاعلام مع ان الوضع فيها كان في حال بعض الاوصاف حيث يصح استعمالها في مسمياتها عند زوال تلك الاوصاف بل وعند طرو ما يضاهاها أيضا. اقول: ولا يخفى عليك انه لا مجال لا يراد هذا الاشكال عليه (قدس سره) إذ نقول: بان الغرض من الوضع بمقتضي صرافة الطبع بعد ان كان هو مرآتية اللفظ للمعنى في حال انفراده عن الشريك لا مطلقا حتى في حال عدم انفراده وانضمام معنى آخر إليه، فلا جرم بمقتضي تضيق دائرة الغرض وعدم سعته يطرء نحو ضيق أيضا على موضوع وضعه فيكون وضعه بهذا الاعتبار مقصورا في حال وحدة المعنى وانفراده عن الشريك ويكون الموضوع له أيضا عبارة عن نفس ذات المعنى لكن لا الذات المطلقة ولو كان معها الشريك ولا المقيدة بقيد الانفراد، لما تقدم في جواب صاحب المعالم من امتناع اخذ مثل القيد الناشي من جهة قصر الوضع في ناحية المعنى والموضوع له. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم امكانه اخذ الوحدة و الانفراد في ناحية الموضوع له وعدم اطلاقه أيضا حسب قصور دائرة الوضع فلا جرم لا يبقى في البين إلا ذات المعنى في حال الوحدة بنحو القضية الحينية لا الوصفية المعبر عنه في كلامه (قدس سره) بان الموضوع له هو المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة كى تكون قيда للمعنى ولا لا بشرط الوحدة. وحينئذ فعلى ذلك لا يبقى مورد للاشكال المزبور، إذ نقول: بان عدم صحة الاستعمال المزبور حينئذ انما هو من جهة عدم اطلاق المعنى الموضوع له وتضيغه الناشي من قبل قصور الوضع إذ حينئذ يصير الاستعمال المزبور خارجا عن

[١١٣]

قانون الوضع واللغة ويكون من الاغلاط. نعم لو ان احدا منع عن ذلك لابد له من المنع عن المقدمة الاولى بدعوى: ان الغرض من الوضع انما هو جعل مطلق المرآتية للفظ بالنسبة إلى معناه ولو ضمنا لا جعل المرآتية المطلقة له كى يلزمه قصور وضعه عن الشمول الا لحال انفراد المعنى عن الشريك فيترتب عليه عدم صحته استعماله

في حال انضمام الغير معه، وحينئذ فإذا لم يقتض الوضع الا مطلق
مرآتية اللفظ للمعنى ولو في ضمن الغير يترتب عليه صحة
الاستعمال في المعنيين فإذا كان اللفظ بحسب وضعه مشتركا بين
المعنيين يكون استعماله فيهما استعمالا حقيقيا وإذا لم يكن اللفظ
مشتركا يكون الاستعمال المزبور بالنسبة إلى المعنى الحقيقي
استعمالا حقيقيا لتحقق المرآتية بالنسبة إلى المعنى الآخر يكون
الاستعمال استعمالا مجازيا، هذا. ولكن الانصاف هو بعد دعوى كون
قضية الوضع هو جعل مطلق المرآتية للفظ بالنسبة إلى معناه ولو
ضمنية كيف ولازمه في مثل قوله اكرم العالم مثلا هو الحكم
بالاحتمال من جهة عدم امكان استفادة ان العالم هو تمام الموضوع
لهذا الحكم وذلك لاحتمال ان يكون الاستعمال المزبور في قوله
(العالم) استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي الملازم في
المثال لكون عنوان العالم جزء الموضوع لحكم وجوب الاكرام وجزئته
الآخر معنى آخر مجازي، ومن المعلوم انه مع هذا الاحتمال لا مجال
للحكم بان تمام الموضوع للحكم المزبور هو عنوان العالم ما لم يكن
هناك ما يدفع الاحتمال المزبور، وحيث انه لا يكون في البين ما يدفع
به الاحتمال المزبور فلا جرم نفس احتماله موجب للتوقف وعدم
الحكم بانه تمام الموضوع للحكم المزبور، مع ان ذلك كما ترى خلاف
ما استقر عليه بناء اهل المحاورة، حيث لا شبهة في حكمهم في
نحو المثال المزبور بان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم.
وهذا بخلافه على المرآتية المطلقة فانه عليه يكون للفظ بمقتضي
وضعه ظهور في معناه وبمقتضي اصالة الظهور يحكم في المثال بان
ما هو تمام الموضوع للحكم انما هو عنوان العالم الذي كان اللفظ
حاكيا عنه ويدفع به احتمال كونه جزء الموضوع. بخلافه على مطلق
المرآتية فانه عليه لا يكون للفظ ظهور في ان عنوان العالم هو تمام
الموضوع للحكم بوجوب الاكرام كي يقتضي اصالة الظهور فيه دفع
احتمال انضمام الغير معه في عالم الموضوعية للحكم، بل اقصى ما
يقتضيه الوضع حينئذ انما هو ظهور اللفظ في دخل

[١١٤]

عنوان العالم في الموضوع، واما كونه تمام الموضوع فلا، وحينئذ فبعد
احتمال ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ العالم فلا
جرم لا بد من سد باب هذا الاحتمال، وحيث انه لا يكون في البين ما
يدفع به الاحتمال المزبور فلا جرم لا بد من التوقف والحكم بالاجمال.
واما اصالة عدم القرينة فهي ايضا غير مثمرة، لان اقصى ما تقتضيه
انما هو نفى وجود الامارة على ارادة المجاز لا نفى احتمال ارادة
المجاز واقعا، نعم هي مثمرة بناء على المرآتية المطلقة لانه عليه
يكون وجود الامارة على المجاز مانعا عن التمسك باصالة الحقيقة
والظهور، فبعد جريان اصالة العدم تجرى اصالة الظهور ويثبت بها ان
ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم. وحينئذ فنفس بناء اهل
المحاورة وارتكازهم على عدم الاعتناء باحتمال ارادة المعنى
المجازي في نحو المثال المزبور واستفادتهم ان ما هو تمام الموضوع
هو نفس عنوان العالم ربما يساعد على المرآتية المطلقة وعليه
يتوجه الاشكال المتقدم حيث انه في فرض الاستعمال في المتعدد
يدور امر ذلك الاستعمال بين كونه غلطا رأسا باعتبار خروجه عما
عليه قانون الوضع واللغة كما افاده المحقق القمي (قدس سره)
حتى بالنسبة إلى معناه الحقيقي وبين كونه مجازا بناء على فرض
وجود العلائق المجوزة للاستعمال فعلى كل حال يخرج الاستعمال
المزبور عن كونه استعمالا حقيقيا كما هو واضح. وكيف كان فهذا كله
في المفرد. واما التثنية والجمع؛ فالمصرح به في كلام جماعة منهم
صاحب المعالم جوازه بنحو الحقيقة، نظرا إلى دعوى كونهما في قوة
تكرير المفرد بالعطف. ولكن التحقيق خلافه، إذ نقول: بان ما يرى من
التعدد في التثنية والجمع فانما ذلك من جهة افادة العلامة ذلك،
حيث كانت موضوعة بمقتضي وضعها لتقيد مدخولها بالتعدد، لا انه

من هو مسمى بمحمد لكن ذلك ايضا مع اقامة القرينة الخاصة عليه واين ذلك والمقام الذي لا يرى فيه قرينة على ذلك، على انه لو سلم ذلك في مثل الاعلام الشخصية لا يكاد يجرى الكلام المزبور في مثل اسماء الاشارة كهذين ونحوه مما له توغل محض في التعريف. ودعوى عدم كون مثل هذين من التثنية حقيقة بل هو من باب كونه موضوعا للاشارة إلى فردين بعيد جدا، فان الظاهر ان مثل هذين تثنية لهذا، لا انه موضوع بمجموعة مادة وهيئة للاشارة إلى الفردين من المذكر كما هو واضح، وحينئذ فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتوجه الاشكال بانه كيف المجال لتثنية الاعلام واسماء الاشارة مع عدم قابلية المدخول فيها للتعدد. وحينئذ فالاولى في حل الاشكال هو ان يقال: بان التثنية والجمع في باب الاعلام في نحو زيدان وزيدون انما هو باعتبار لفظ زيد الذي هو كلي قابل للتعدد لا باعتبار مدلوله ومعناه، نظير باب استعمال اللفظ في نوعه، فاريد من المدخول حينئذ نفس طبيعة اللفظ ومن العلامة تقيده بالتعدد ولكنه لا بنحو يكون اللفظ بنفسه منظورا استقلاليا في قبال معناه بل بما انه مرآة إلى معناه بحيث كان النظر إليه نظرا عبوريا وكان المنظور بالاستقلال هو المعنى، كما في قولك: رأيت زيد بن أي زيد بن عمرو وزيد بن بكر، في قبال ما لو كان المنظور بالاستقلال هو اللفظ خاصة، كقولك: اكتب زيدين أو اقرأ زيدين، حيث كان النظر الاستقلالي فيهما بتمامه إلى خصوص اللفظ بلا نظر إلى مدلوله ومعناه، وعليه فيدفع الاشكال المزبور حيث نقول: بانه يراد من العلامة في مثل زيدين فردان من طبيعة لفظ زيد على نحو يكون كل فرد حاكيا عن معنى خارجي. هذا بالنسبة إلى الاعلام الشخصية. واما اسماء الاشارة فالامر فيها اسهل بناء على ما تقدم منا في المهمات من دعوى كونها موضوعة للذوات المبهمة بما هي متخصصة بخصوصية الاشارة أو المعهودية ونحوهما بنحو خروج القيد ودخول التقيد، حيث انه على هذا المسلك يكون المدخول في مثل هذين والذين وهما، مفاده كليا قابلا للتعدد، كما في اسامي الاجناس، فمن هذه الجهة يكون حالها حال اسامي الاجناس بلا ورود اشكال فيها، نعم على المسلك الآخر فيها من وضعها

[١١٧]

لمصداق الاشارة إلى المفرد المذكر كما ادعى لا شكل امر التثنية والجمع فيها، فمن ذلك لابد من القول في مثل هذين بان الوضع فيه انما هو كوضع الجوامد بدعوى ان هذين وضع مادة وهيئة وضعا واحدا للاشارة إلى الفردين من المذكر فلا يكون تثنية حقيقة، ولكنه قد تقدم سخافة هذا المسلك، فان لازم جعلها موضوعة لنفس الاشارة انما هو صيرورة معناها معنى حرفيا ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها اخرى مع انه كما ترى، وحينئذ فكان صحة اجراء احكام الاسماء عليها كاشفا عن فساد المسلك المزبور. وهذا بخلافه على ما اخترناه من المسلك في أوضاع المبهمات من جعل الموضوع له فيها عبارة عن الذوات المبهمة المتخصصة بخصوصية الاشارة أو المعهودية أو غيرهما، حيث انه باعتبار اسمية مداليلها كان المجال لاجراء احكام الاسم عليها كما انه باعتبار كلية مداليلها يصح ايضا تثنيتها وجمعها كما في أسامي الاجناس من دون منافاة ذلك ايضا مع كونها معرفة لما تقدم في محله بان جهة تعرفها انما كانت بلحاظ تقيد مداليلها بالاشارة أو المعهودية الذهنية كما لا يخفى فتدبر. تنبيه قد يقال: بانه كيف منعمت عن جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع انه واقع في الكتاب العزيز على ما نطق به غير واحد من الاخبار بان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين، ولكنه يندفع ذلك بامكان ان يكون المراد من البطون في الاخبار ما هو من اللوازم للمعنى المطابق التي كان بعضها اخفى من بعض ولا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الا من خوطب به، إذ عليه لا يكون ذلك مربوطا بمسألة استعمال اللفظ في المتعدد

كي ينتج للقائل بالجواز، ومع الغض عن ذلك نقول ايضا: بانه يمكن ان يكون المراد من البطون هي المصاديق العديدة لمعنى واحد كلي التي تتفاوت في الظهور والخفاء، وعليه أيضا لا يرتبط ذلك بباب استعمال اللفظ في المتعدد إذا لمستعمل فيه حينئذ لا يكون إلا معنى واحدا كليا، غايته انه لذلك المعنى الكلي مصاديق عديدة بعضها اخفى من بعض بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الا النبي صلى الله عليه وآله والوصي والائمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به فباعتبار خفاء تلك المصاديق وعدم علمنا به

[١١٨]

عبر عنها في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام بالبطون، فتدبر. الامر الثاني عشر في المشتقات قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال، أو انه حقيقة في الاعم منه والمنقضي عنه المبدأ، وذلك بعد وفاقهم على كونه مجازا في الاستقبال، ولتنقيح المرام في المقام لابد من ذكر امور: الاول في بيان الحال المتنازع فيه في المقام وانه عبارة عن حال تلبس الذات بالمبدأ و تلبسه بها ؟ أو انها عبارة عن حال الجرى والتطبيق على المصداق الخارجي كما هو ظاهر بعضهم حسب اقتضاء تحريرهم عنوان البحث، أو انه عبارة عن حال النسبة الكلامية، و توضيح المقال في ذلك يحتاج إلى بيان ما هو مورد النزاع وانه هل هو في مدلول الكلمة و المفرد اوفي مدلول الهيئة ؟ فنقول: لا ينبغي الاشكال في ان ما هو مورد البحث والكلام بين الاعلام وما يرجع إليه لب النزاع انما هو مدلول الكلمة وان ما هو المدلول لكلمة الضارب والعالم ونحوهما مع قطع النظر عن مرحلة جريه وتطبيقه على المصداق الخارجي أو ورود حكم عليه ووقوعه في حيز الهيئة الكلامية هل هو عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق أو المبدأ القائم بالذات مطلقا (على اختلاف المسلكين في المشتق من مأخوذية الذات فيه أو عدم مأخوذية الذات فيه وكونه عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط) أو انه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها متحققة في سابق الزمان ؟ حيث كان القائل بالتلبس في الحال يدعى وضع المشتق للذات المتلبسة بالمبدأ على الاطلاق الملازم لعدم انطباقه خارجا الاعلى المتلبس بالمبدأ في الحال، والقائل بالاعم يدعى الوضع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة من الذات مما مضى الملازم لصحة جريه وتطبيقه خارجا ولو على المتلبس بالمبدأ سابقا المنقضي عنه في الحال. ولئن شئت فاستوضح ذلك بقولك زيد الضارب حيث ترى في ذلك نسيا طويلة مترتبة بعضها على بعض: الاولى: نسبة تلبس الذات بالمبدأ واتصافها به مع قطع النظر عن مقام جريه وتطبيقه

[١١٩]

على المصداق الخارجي كما لو كنا نحن ونفس مفهوم الضارب بما هو هذا المفهوم حيث يرى من ذلك ذات لها نسبة إلى المبدأ أو مبدأ له نسبة إلى الذات بنسبة قيامية مثلا، كان في العالم لهذا المفهوم مصداق أو لم يكن. الثانية: نسبة انطباق تلك المتلبس والمتصف بالمبدأ على المصداق الخارجي وهو زيد مثلا في مثل قولك: زيد الضارب والشجرة المثمرة فان مثل هذه النسبة كان ظرفها متأخرا عن ظرف نسبة تلبس الذات بالمبدأ. الثالثة: النسبة الحكمية في مثل قولك: اكرم زيدا الضارب حيث نسبت الاكرام إلى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدأ فهذه الجهة كان طرف هذه النسبة متأخرا عن الاوليين. وبعد ذلك نقول: بانه لا شبهة في ان ما هو مورد البحث والنزاع انما هو النسبة بالمعنى الاول وهى نسبة تلبس

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

[١٢٠]

ومن ذلك نقول: بان حق تحرير عنوان المسألة في المقام هو تحريره بان المشتق، أي كلمة ضارب مثلا، هل موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق، أو انه موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها مما مضى بالغاء عنوان الحال رأسا، كي لا يختلط بحال الجرى والتطبيق أو حال النسبة الكلامية أو تحريره بان المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ حال تلبسها به، أو انه موضوع له يعمه وغيره من حالات خلو الذات عن المبدأ لكي ينطبق على ما ذكرناه. الامر الثاني قد عرفت بانه على القول بالاعم كما يصح اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا كذلك يصح اطلاقه وجريه على المنقضي عنه المبدأ فعلا بمحض تلبس الذات به في سابق الزمان، ولو كان حال الجري متلبسا بما يضاد الوصف السابق. واما على القول بالتلبس الفعلي فلا بد في صحة اطلاق المشتق وجريه من فعلية تلبس الذات بالمبدأ في الطرف الذي لو حظ فيه الجرى، فإذا كان زيد غير متلبس بالقيام في الحال وقد كان تلبسه به في سابق الزمان لا يصح اطلاق القائم عليه في الحال بقولك زيد قائم الآن، نعم لو كان جرى المشتق لا بلحاظ الحال بل بلحاظ ظرف تلبسه به ماضيا أو مضارعا صح الجرى المزبور ايضا وكان بنحو الحقيقة، ففي مثل زيد كان قائما بالامس أو زيد يكون قائما في الغد يكون بنحو الحقيقة إذا كان التلبس بالقيام ايضا في الامس في الاول وفي الغد في الثاني، وإذا كان التلبس في امس الامس يكون مجازا على هذا القول، كما انه في الثاني إذا كان التلبس في غد الغد يكون مجازا على القولين، وحينئذ فلا بد على القول باعتبار التلبس الفعلي من ملاحظة فعلية التلبس في الزمان الذي لو حظ فيه الجرى ماضيا أو مضارعا أو حالا. بل ولئن دقت النظر ترى ان العبارة كلها على زمان المجري عليه لا على زمان الجرى والتطبيق فإذا كان المجري عليه بالجري الفعلي هو القطعة المتلبسة بالمبدأ من الذات سابقا، أو كان هو القطعة المتلبسة به لا حقا صح الجرى وكان بنحو الحقيقة ولو كان الجرى فعليا وحينئذ فلا يحتاج على القول بالتلبس الفعلي في صحة الجرى حقيقة إلى اتحاد ظرف الجرى مع ظرف المجري عليه كما في الامثلة المتقدمة كي يحتاج إلى جعل الجرى ايضا بلحاظ حال التلبس ماضيا أو مضارعا فنقول: زيد كان قائما

بالامس أو يكون قائما في الغد أو الآن، وعمدة النكتة في ذلك انما هو تساوى تلك القطعات الثلاث

[١٣١]

في المصادقية لهذا المفهوم الكلى الذي هو مدلول كلمة القائم وهو الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق فانه كما ان القطعة المتلبسة بالقيام فعلا مصداق حقيقي للقائم فيصدق عليه هذا المفهوم كذلك ايضا القطعة المتلبسة به سابقا فانه بمجرد تلبسها بالقيام يصير تلك القطعة فردا ومصداقا حقيقيا للقائم ويصدق عليه هذا المفهوم كصدقه على المتلبس الحالي بالمبدأ من دون ان يخرج تلك القطعة عن الفردية بوجه اصلا، وهكذا الكلام بالنسبة إلى القطعة المتلبسة بالقيام لا حقا فانه بعد ما يرى العقل تلبسها بالقيام في الغد يرى كونها مما ينطبق عليها مفهوم القائم فيحكم فعلا بكونها فردا ومصداقا له وان لم يكن لها وجود في الخارج فعلا، لان مصادقية شئ وفرديته لعنوان كلي غير منوط بوجوده فعلا في الخارج لان الخارج دائما ظرف وجود الفرد فارغا عن مصاديقته وفرديته، ومن ذلك لو وقع مثل هذا العنوان موضوعا لحكم الشرعي في لسان الدليل كقوله اكرم العالم مع كون المطلوب هو صرف وجود الاكرام المضاف إلى طبيعة العالم المنطبق على اول وجود منه ترى حكم العقل في مثله بالتخيير بين اكرام الفرد الفعلى الموجود حال الخطاب وبين اكرام غيره من الافراد التدريجية التي توجد بعد ذلك، نظير حكمه بالتخيير بين الافراد التدريجية من الصلاة من اول الظهر إلى الغروب في الفرائض اليومية فلو لا مصادقية الموجود المتأخر للعام فعلا لما كان وجه لحكمه بالتخيير بين الاتيان بالفرد الفعلى وبين الاتيان بالفرد الاستقبالي في موطنه كما هو واضح فتدبر. وحينئذ نقول: بانه إذا كانت تلك القطعات الثلاث من الذات أي القطعة المتلبسة بالمبدأ سابقا والقطعة المتلبسة به حالا والمتلبسة به لاحقا كل واحدة منها مصداقا لمفهوم القائم وينطبق عليها هذا المفهوم الكلي بنحو الحقيقة فلا جرم يلزمه صحة جرى مفهوم القائم فعلا على القطعة السابقة و اللاحقة كصحة جريه على القطعة المتلبسة بالقيام فعلا فيصح حينئذ ان يجرى المشتق فعلا ويطبقه على تلك القطعة من الذات التي تلبست سابقا بالقيام أو التي تلبس به في المستقبل كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر نكتة اخرى وهى عدم كفاية مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بانه حقيقة في المتلبس الفعلى أو الاعم منه والمنقضي عنه المبدأ في استنتاج النتيجة المعروفة من وجوب الاكرام وعدم وجوبه في مثل قوله: يجب اكرام العالم، و كراهة البول تحت الشجرة المثمرة في قوله: يكره البول تحت الشجرة المثمرة ما لم ينضم إليه

[١٣٢]

دعوى ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف الاكرام خارجا مع ظرف وجود المصداق الذي هو ظرف التلبس، ولو للانصراف، إذ لو لا دعوى مثل هذا الظهور للهيئة الكلامية في اتحاد الطرفين امكن في امثال تلك الموارد دعوى ان الجرى الفعلى فيها كان على المجرى عليه السابق لا على المصداق الفعلى، ولقد عرفت كون الجرى المزبور حينئذ على نحو الحقيقة ولو على القول بالتلبس الفعلى ولازمه حينئذ هو وجوب الاكرام وكراهة البول على كلا القولين ولو مع عدم تلبس الذات بالمبدأ فعلا بان كان تلبسها به في سابق الزمان، وعليه فتنتفي الثمرة المزبورة التي جعلوها ثمرة البحث بين القولين في المسألة. نعم لو ورد في لسان الدليل: بانه اكرم من كان عالما بالامس أو اكرم العالم الفعلى بنحو يستفاد منه كون ظرف الجرى

فيه بعينه هو ظرف المجرى عليه لكان المجال لاستنتاج النتيجة المزبورة فانه على القول بالاعم يجب الاكرام في المثالين المزبورين ولو لم يكن التلبس بالمبدأ متحققا بالامس في المثال الاول وبالفعل في الثاني، بخلافه على القول بالتلبس الفعلي فانه عليه لا يجب الاكرام في المثالين إلا إذا كان التلبس بالمبدأ متحققا في ظرف الجرى الذي هو الامس أو الآن كما هو واضح، ولكن مثل هذا اللسان لعدم وجوده في الادلة أو لندرته يخلق بالعدم ومعه يتوجه الاشكال المزبور في إستنتاجهم الثمرة المزبورة بين القولين في المسألة بقول مطلق. وحينئذ فلا محيص في استنتاج النتيجة المزبورة على الاطلاق من نزاع آخر في مدلول الهيئة الكلامية من نحو قوله: اكرم العالم واهن الفاسق و يكره البول تحت الشجرة المثمرة علاوة عن النزاع في مدلول كلمة المشتق وهى العالم و الفاسق ونحوهما، من دعوى ظهور الهيئة في الكلام في اتحاد ظرف الاكرام المضاف إلى العالم مع ظرف وجود المصداق الذي هو ظرف التلبس كما هو الظاهر أيضا، كي بعد اثبات هذا الظهور للهيئة في نحو تلك القضايا في اتحاد الطرفين ولو من جهة الانصراف يترتب النتيجة المزبورة فتدبر. الامر الثالث لا يخفى عليك خروج المصادر والافعال عن حريم هذا النزاع لان المشتق المبحوث عنه في المقام انما هو المفاهيم الجارية على الذوات المنتزعة عنها بلحاظ اتصافها بالمبدأ واتحادها معه وجودا، وعليه فيخرج قهرا المصادر المجردة والمزيدة، وكذا الافعال ماضيها ومضارعها وامرها ونهيتها، نظرا إلى انها غير جارية على الذوات، من جهة ان المصادر وكذا الافعال لا دلالة فيها بمقتضى وضعها الا على مجرد المبدأ ونسبة له إلى ذات

[١٢٢]

ما بنسبة تصورية كما في المصدر، أو نسبة تصديقية كما في الافعال، وحينئذ فلا يكون فيها ما يكون وجهة وعنوانا للذات وجاريا عليها، ومجرد الاسناد بين الفعل والفاعل في قولك: زيد ضرب غير الحمل والاتحاد كما لا يخفى. ومن ذلك البيان ظهر أيضا نكتة الفرق بين المشتق ومبده من حيث اباء الثاني عن الجرى على الذات والحمل عليها دون الاول، حيث كان السر في امتناع الاول عن الجرى على الذات من جهة اخذه بنحو يرى كونه في قبال الذات فمن هذه الجهة يأبى ويعصى عن الجرى عليها، بخلاف المشتق فانه باعتبار اخذه وجهة وعنوانا للذات وطورا من اطوارها لا يابى عن الجرى على الذات والحمل عليها، وسيجئ مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسألة ان شاء الله تعالى، فالمهم والمقصود في هذا المقام انما هو اخراج المصادر والافعال عن حريم النزاع وتخصيص مورد النزاع بما يكون جاريا على الذات. على ان هذا النزاع انما يختص بمورد يتصور فيه الانقضاء والبقاء وهذا المعنى غير متصور في المصادر والافعال فان المصادر وكذا الفعل الماضي لا يتصور فيهما الذات القابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه اخرى وكذا فعل المضارع فانه لا يتصور فيه أيضا الانقضاء كما لا يخفى. ثم انه إنجر الكلام إلى هنا ينبغي عطف البيان إلى ذكر شطر من المباحث الراجعة إلى المشتقات وكيفية أو ضاعها من المصادر والافعال والاسماء وبيان الفارق بين الافعال والاسماء وان كان الانسب هو ذكر هذه الجهة في التنبيهات عند التعرض لبيان مفهوم المشتق من حيث التركيب والبساطة فنقول: ان هنا جهتين من الكلام الجهة الاولى: اعلم ان كل باب من ابواب المشتقات من مصادرها وافعالها مثل الضرب (بالسكون) وضرب (بالفتح) وضارب ومضروب ونحوها كان كل واحد منها مشتقلا على هيئة مخصوصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره من الصيغ سارية في جميعها بحيث لا يكاد يمكن التلفظ بها باعتبار اندكاكها الا في ضمن هيئة مخصوصة ولو كانت تلك الهيئة هيئة ضاد وراء وباء، ولهذه المادة السارية المحفوظة في جميع تلك الصيغ أيضا معنى هو مثلها في التجرد بنحو لا يمكن تصويره واخطاره في الذهن الا بتعين خاص كان

ذلك التعيين هو المعنى الاسم المصدرى أو غيرهما، وحينئذ فكانت تلك المادة المحفوظة في جميع تلك الصيغ من المصادر والأفعال والأسماء بما لها من المعنى

[١٢٤]

السارى فيها هو الاصل المحفوظ في المشتقات، دون غيرها كالمصدر أو الفعل، كما اشتهر ان الاصل في المشتقات هو المصدر كما عن جماعة من علماء الصرف أو هو الفعل كما عن جماعة اخرى منهم، إذ من الواضح انه لا اصل لهذا الاصل بعد وضوح المباني التامة بين المعنى المصدرى بما له من الحدود مع غيره من المشتقات كوضوح البيونة بين بعضها و بعضها الاخر، ومعه كيف يمكن ان يكون المصدر أو الفعل هو الاصل المحفوظ في المشتقات ومادة سارية فيها، كيف وان المصدر ايضا كغيره من الصيغ من الماضي و المضارع واسماء الفاعلين والمفعولين، فكان له ايضا هيئة خاصة ومادة مشتركة بينه و بين غيره، تدل المادة فيه على معنى حدثي والهيئة على اضافة هذا المبدأ إلى ذات ما و نسبته إليها بنسبة تصويرية، وحينئذ فما هو الأصل المحفوظ والسارى في جميع المشتقات لا يكون الا ذلك المعنى الحدثى المجرد عن جميع التعيينات وان لم يمكن تصويره واخطاره في الذهن الا في ضمن تعين خاص، نعم لما كان الاقرب إلى ذلك المعنى المجرد هو المصدر من بين سائر المشتقات باعتبار دلالاته على مجرد المبدأ وهو الحدث المضاف إلى ذات ما و عرائته عن خصوصية الزمان، وبعده كان الاقرب إليه الفعل الماضي والمضارع بالنسبة إلى اسماء الفاعلين والمفعولين نظرا إلى تقدمهما الرتبى عليها من جهة اشتمالهما على النسب التامة كما هو الشأن في كلية المركبات التامة بالقياس إلى القضايا التقييدية والمركبات الناقصة فهذا الاعتبار امكن دعوى ان ما هو اقرب إلى ذلك المعنى المجرد، من جهة قلة وجدانه للخصوصيات بحسب اللفظ والمعنى، يكون اصلا بالنسبة إلى ما كثر فيه الخصوصية بحسب المعنى أو اللفظ، فنجعل مدار الاصلية والفرعية على مثل هذه الاقربى الاعتبارية، وندعى ان المصدر اصل بالنسبة إلى الفعل الماضي والمضارع وغيرهما من المشتقات، وان فعل الماضي اصل بالنسبة إلى المضارع لمكان اشتمال فعل المضارع على خصوصية زائدة ولو بحسب اللفظ، وان فعل مضارع اصل بالنسبة إلى اسماء الفاعلين والمفعولين باعتبار تقدمه الرتبى عليها. وعلى ذلك ايضا امكن توجيه كلامهم في اصلية المصدر بالنسبة إلى سائر المشتقات بجعل مدار الاصلية على الاقربى إلى ذلك المعنى المجرد السارى في جميع المشتقات بتقريب ان المصدر حيثما كان اقرب إلى ذلك المعنى المجرد من سائر المشتقات اوجب ذلك كونه اصلا لسائر المشتقات ومادة سارية فيها بالنظر العرفى المسامحى فاطلقوا عليه بانه هو

[١٢٥]

الاصل في المشتقات. لا يقال: على ذلك لم لا يجعل الاصل فيها المعنى الاسم المصدرى مع انه من جهة تجرده عن خصوصية النسبة ايضا يكون اقرب من المعنى المصدرى، فانه يقال: نعم، ولكنه باعتبار تجرده عن النسبة بل وعدم كون الوضع فيه وضعا انحلاليا و كونه من قبيل وضع الجوامد عد كونه مبائنا مع سائر المشتقات وخارجا عنها فلذلك لم يعتنوا بجهة اقر بيته فجعل الاصل فيها ما كان من سنخ المشتقات مما يكون واجدا للنسبة ويكون وضعه انحلاليا، ومن المعلوم ان الاقرب منها حينئذ لا يكون الا المصدر كما هو واضح. واما ما يظهر من بعضهم: من ان الاصل فيها هو الفعل الماضي أو

المضارع فلعل الوجه فيه هو جهة تقدم الفعل رتبة باعتبار اشتماله على النسب التامة على المصدر واسم الفاعل والمفعول لانهما أي المصدر والوصف لاشتمالهما على النسب الناقصة يكونان من القضايا التقيدية المتأخرة رتبة عن القضايا التامة كما عرفت بيانه في مبحث الحروف، هذا، ولكن لا يخفى عليك ان ذلك كله انما هو لمحض المماشاة مع القائلين بان المصدر أو الفعل هو الاصل في المشتقات والافقد عرفت ان حديث الاصلية والفرعية مما لا اصل له وان كلا من المصدر والفعل اصل برأسه في قبال البقية كما هو واضح. وكيف كان فمما ذكرنا ظهر لك حال الوضع في المشتقات من كونه وضعا انحلاليا باعتبار المادة والهيئة لا وضعا جامديا كي يكون مجموع المادة والهيئة في كل واحد من الصيغ موضوعا لمعنى خاص، فكانت المادة السارية في كل واحد من المصدر وغيره من كل باب موضوعة بوضع نوعي للدلالة على نفس الحدث وهو المعنى المجرد المحفوظ فيها، و كانت الهيئة ايضا في كل واحد من الصيغ موضوعة بوضع شخصي للدلالة على نسبة الحدث إلى الذات فوضع من الهيئة مثلا ما كان على زنة فعل (بالسكون) للدلالة على نسبة الحدث إلى الذات وهكذا ما كانت على زنة فعل (بالتحريك) وبفعل وفاعل و مفعول وفعل ومفعول ومفعول ونحو ذلك كل ذلك للدلالة على النسبة على اختلاف انحائها من الصدور والايجاد والوقوع والحلول والظرفية وغيرها كما هو واضح. الجهة الثانية: قد اشتهر في كلماتهم دلالة الفعل على زمان حتى انهم أخذوا الاقتران بالزمان في تعريفه وجعلوه فارقا بينه وبين الاسماء، فعرفوا الاسم بانه كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة، والفعل بانه كلمة تدل على معنى في نفسه

[١٣٦]

مقترن باحد الازمنة الثلاثة، قال شارح الجامى: (الفعل ما كان دالا على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة باعتبار معناه التضمنى اعني الحدث) ونحوه كلام ابن مالك في منظومته قال: (المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كامن من امن) وظاهر كلامهما هو كون الزمان مدلولاً تضمنياً للفعل. واصرح من ذلك عبارة نجم الأئمة حيث قال فيما حكى عنه، في شرح قول ابن الحاجب: الاسم ما دل على معنى غير مقترن باحد الازمنة، ما لفظه المحكى عنه: (قوله غير مقترن صفة بعد الصفة لقوله معنى، وبين معنى قوله غير مقترن ببيان قوله في حد الفعل: بانه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة، أي على معنى واقع في احد الازمنة الثلاثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا مدلول ذلك اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولاً، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الاصلى) إنتهى، ومثله أو ما يقرب منه عبارة غيره من النحويين فراجع حيث ترى اطباقهم ظاهراً على دلالة الفعل على الزمان بمقتضى وضعه هذا. ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو خلافه كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا من انحلال الوضع في المشتقات إلى وضع نوعي للمادة فيها ووضع شخصي للهيئة في كل واحد من الصيغ، إذ نقول: بان الدلالة المزبورة لو كانت فاما ان تكون من طرف المادة أو من طرف الهيئة مع انه لا يكون في شئ منهما الدلالة وضعه على ذلك، وذلك اما المادة فلما تقدم بان وضعهما انما هو للدلالة على نفس المعنى الحدثى خاصة ولذلك لا ينسب في الذهن جهة خصوصية الزمان في مثل المصدر والوصف، واما الهيئة فكذلك ايضا لانها انما وضعت للدلالة على مجرد النسبة بين المبدأ والفاعل وحينئذ فإين الزمان الذي ادعى كونه جزء من مدلولي الفعل ؟ واين الدال عليه بعد عدم دلالة شئ من المادة والهيئة عليه ؟ نعم لو قيل: بان الوضع في المشتقات أو في خصوص الافعال كان من قبيل الوضع في الجوامد كان لما ذكره كمال مجال حيث امكن حينئذ دعوى وضع مجموع المادة و الهيئة للمعنى المقيد

بالزمان، ولكنه خلاف التحقيق وخلاف ما عليه المحققون من انحلال
الوضع في المشتقات طرا إلى وضعين: وضع للمادة نوعيا ووضع
للهيئة شخصيا، بل وخلاف ما هو المنساق المتبادر في الذهن أيضا
من مثل قوله: ضرب زيد من جهة وضوح انه لا يجئ ولا ينسب في
الذهن منه الا الحدث المرتبط بالذات لا المعنى التركيبي من

[١٢٧]

الحدث والزمان. هذا كله مضافا إلى ما أورد عليه أيضا بلزوم الالتزام
بالمجاز أو تعدد الوضع في الأفعال المنسوبة إلى المجردات مثل (كان
الله ولم يكن معه شيء) و (كان الله على كل شيء قدير) وفي الأفعال
المنتسبة إلى نفس الزمان كقولك: مضى الزمان وانقضى الدهر،
فانه بعد وضوح عدم مأخوذية الزمان في نحو هذه الأفعال في الامثلة
المزبورة، فلا بد على تقدير اخذ الزمان جزءا لمدلول الفعل اما من
التجريد عن خصوصية الزمان والالتزام بالمجاز واما الالتزام بتعدد
الوضع وكلاهما فاسدان كما هو واضح. نعم: حيثما ان في الأفعال
في مثل الفعل الماضي والمضارع خصوصية زائدة عن المعنى
الحدثي الذي هو مبدء الاشتقاق بنحو ينسب منها في الذهن جهة
السبق في الماضي و اللحوق في المضارع امكن دعوى الدلالة عليه
بنحو الالتزام، بتقريب انه كما ان للمبدأ نحو خصوصية وربط خاص
بالنسبة إلى ما يقوم به وهو الفاعل كذلك له نحو خصوصية و ربط
بالنسبة إلى الطرف الذي يقع فيه بنحو ينتزع عنه مفهوم السبق
في الماضي واللحوق في المضارع وذلك أيضا لا بمعنى خصوص
السبق واللحوق الزمانيين بل الاعم منه ومن غيره، فيكون السبق
زمانيا فيما لو انتسب إلى الزمانيات، وذاتيا فيما لو انتسب إلى نفس
الزمان، ورتبيا فيما لو انتسب إلى المجردات كقولك وجد العلة فوجد
المعلول مع وضوح عدم تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان.
وحينئذ فيقال: بان المادة في الأفعال موضوعة للدلالة على نفس
الحدث والهيئة فيها لتلك الخصوصية والربط الخاص القائم به بنحو
ينحل ذلك الربط بالتحليل إلى نحوين من الربط: ربط له بالنسبة إلى
ما يقوم به وهو الفاعل والذات وربط له بالنسبة إلى الطرف الذي يقع
فيه من حيث السبق واللحوق، وحينئذ فهذا الاعتبار تكون الهيئة
في الأفعال دالة على الزمان ولكنه لا بالمطابقة ولا بالتضمن بل بنحو
الالتزام نظير دلالتها على الفاعل والذات حيث كانت تلك أيضا بنحو
الالتزام كما لا يخفى. ولعله إلى ذلك أيضا نظر صاحب الكفاية (قدس
سره) من قوله: نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضي والمضارع
خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في
الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع. ثم انه بمثل هذا
البيان أيضا امكن ان يوجه كلامهم بدلالة الفعل على الزمان وذلك
بحمل الدلالة في كلامهم على الدلالة بنحو الالتزام بالبيان الذي
ذكرنا ودخول الزمان فيه على الدخول بنحو خروج القيد ودخول التقيد
وان كان لا يساعد لهذا الحمل كلام بعضهم فتدبر.

[١٢٨]

الامر الرابع لا يخفى عليك اختصاص هذا النزاع بخصوص الاوصاف
التي تنتزع من امر خارج عن الذات بنحو امكن تخلف الذات عنها
ويتصور فيها الانقضاء فيخرج حينئذ الاوصاف المنتزعة عن حاق ذات
الشئ التي لا يكاد يتصور تخلف الذات عنها كالمحمولات بالضميمة
كالحيوانية والانسانية والناطقية والصاهلية، فانها بملاحظة عدم
تخلف الذات عنها لا يكاد يتصور فيها الانقضاء حتى تكون مطرحة
للنزاع كما لا يخفى. نعم قد يشكل الامر حينئذ بالنسبة إلى بعض
المفاهيم كاسماء الزمان ونحوها من الامور التدريجية الغير القارة فانه

لما لم يكن فيها ذات ممتدة قارة قابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه أخرى اشكل عليهم بلزوم خروجها عن موارد النزاع فمن ذلك وقعوا في حيص و بيص وصاروا يصعدون دفع الاشكال بوجه: منها: ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره) حيث اجاب عن الاشكال بان انحصار مصداق مفهوم عام كلى بفرد كما في المقام لا يكون موجبا لوضع اللفظ بازاء الفرد دون المفهوم العام فلا غروفي مثل اسماء الزمان بالمصير فيها إلى الوضع للاعم غايته انحصار مصداق هذا المفهوم في الخارج في فرد خاص كانهما فرد واجب الوجود بالذات فيه تعالى مع كونه كليا قابلا للانطباق على الكثير بمعنى انه لو فرض محالا مصداق آخر له لكان ينطبق عليه هذا المفهوم بلا كلام. اقول: ولا يخفى عليك انه لما كان الاشكال في المقام بعينه هو الاشكال المعروف في استصحابات الامور التدريجية الغير القارة من حيث عدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كان الحري عليه (قدس سره) ان يجيب عنه في المقام بما اجاب عنه في ذلك المقام فانه (قدس سره) فصل في ذلك المقام بين الحركة القطعية والحركة التوسطية فقال: بان الانصرام والتدرج انما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى لانه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا، إذ لا يحق عليك انه لو تم ذلك هناك امكنه ايضا في هذا المقام تصوير الامر القارين حالتى التلبس والانقضاء فلا وجه حينئذ لالتزامه في المقام باصل الاشكال ثم الجواب بمثل البيان المزبور بان انحصار مفهوم عام بفرد (الخ). ولكن اصل هذا الجواب ايضا غير مجد لدفع الاشكال المزبور هناك ايضا، إذ قلنا في ذلك البحث بان مثل هذه الوحدة المنتزعة عما بين المبدء والمنتهى انما هي وحدة اعتبارية

[١٢٩]

عرضية منتزعة عن تعاقب الافراد وتلاحقها والا ففي الخارج لا يكون الا اشخاص تلك الحصص المتبادلة المتعاقبة لا انه كان في الخارج جهة وحدة شخصية ذاتية حقيقية. و حينئذ فإذا لا يكون في الخارج الا الافراد المتعددة المتعاقبة فلا جرم يبقى الاشكال على حاله ولا يكاد يجدي في دفعه مجرد اعتبار مثل تلك الوحدة العرفية وانتزاعها عن تعاقب تلك الحصص والافراد بعد ان لا قرار لنفس تلك الحصص في الخارج. وحينئذ فالعمدة في الجواب عن الاشكال هو ما ذكرناه هناك بان الازمنة والآتات وان كانت وجودات متعددة متعاقبة متحدة بالسنخ ولكنه حيثما لا يتخلل بينهما سكون يكون المجموع يعد عند العرف موجودا واحدا مستمرا نظير الخط الطويل من نقطة إلى نقطة كذاتية فهذا الاعتبار يكون امرا واحدا شخصيا مستمرا من اوله إلى اخره، فيصدق عليه كلما شك فيه (انه شك في بقاء ما علم بحدوثه) فيشمله دليل حرمة النقض. وحينئذ فبعين هذا الجواب نجيب عن اشكال المقام ايضا حيث امكن لنا تصور امر قار وحداني يتصور فيه الانقضاء بمثل البيان المزبور وان بلغ تلك الافراد المتعاقبة ما بلغ إلى انقضاء الدهر فان مناط الوحدانية حينئذ انما هو بعدم تخلل سكون في البين فيما بين تلك الافراد فما لم يتخلل عدم بينهما يكون المجموع موجودا واحدا شخصيا مستمرا. نعم ذلك انما هو فيما لم يكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذة موضوعا للاثر في لسان الدليل معنونة بعنوان خاص كالسنة والشهر واليوم والساعة ونحوها والا فلا بد من لحاظ جهة الوحدانية في خصوص ما عنون بعنوان خاص من القطعات فيلاحظ جهة المقتلية مثلا في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة يجعل مجموع الآتات التي فيما بين طلوع الشمس مثلا وغروبها امرا واحدا مستمرا فيضاف المقتلية إلى اليوم والشهر والسنة فتدبر. الامر الخامس الظاهر انه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص اسمى الفاعل و المفعول وما بمعناهما من الصفات المشبهة بالفعل وما يلحق بها بل يعم كل ما كان جاريا على الذات

وان كان من الجوامد كالرقية والزوجية ونحوهما، كما يشهد له ما عن فخر المحققين في الايضاح في باب الرضاع فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجة صغيرة له، حيث قال فيما حكى عنه: انه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرة الاولى واما المرضعة الاخرى ففي تحريمها خلاف فاختر الوالد المصنف (رحمه الله) وابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق

[١٣٠]

بقاء المشتق منه (انتهى) ومن الواضح صراحة كلامه (قدس سره) في دخول مثل هذا النحو من الجوامد ايضا في محل النزاع ومن ذلك بنى الحرمة في المرضعة الثانية على عدم اشتراط التلبس الفعلي في المشتق، وربما يشهد لذلك ايضا بل يدل عليه ما رواه في الوسائل عن علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام ففيه قيل له عليه السلام: ان رجلا تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم ارضعتها امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه فقال ابو جعفر عليه السلام: اخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية و امرأته التي ارضعتها اولا فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كأنها ارضعت ابنته (الخبر) فان تعليقه عليه السلام لعدم حرمة الكبيرة الثانية بقوله: لانها ارضعت ابنته ظاهر في انه لا يكون الحكم المزبور تعديا وانه على طبق القواعد، وفيه ايضا تخطئة لابن شبرمة لما تخيله من كون المشتق حقيقة في الاعم ودلالة على ان المشتق حقيقة في المتلبس الفعلي هذا. نعم قد يشكل تحريم المرضعة الاولى ايضا بمقتضى القواعد بتقريب ان السبب الموجب لنشر الحرمة وهو عشر رضعات أو خمس عشرة رضعة كما كان موجبا لاتصاف المرضعة بالامومة فتحرم كذلك موجب ايضا لخروج الصغيرة عن الزوجة واتصافها بالبننية فيكون العنوانان أي الامومة والبننية كلاهما معلولين عرضيين للرضاع يترتب فاء واحد بينه وبينهما من دون تقدم لاحدهما على الاخر ولو بحسب المرتبة، وحينئذ فيشكل بانه كيف الحكم بتحريم الامومة مع انه لا يكون في البين زمان يصدق فيه عليها انها ام الزوجة لانه قبل كمال الرضعة الاخيرة وان كان يصدق الزوجة على الصغيرة الا ان الكبيرة في ذلك الآن لم تكن بام لها وبعد اكمال الرضعة الاخيرة و ان تحققت الامومة لها ولكنه في رتبة تحقق هذا العنوان خرجت الصغيرة عن الزوجية و تعنوت بالبننية، فلا بد حينئذ وان يكون حرمة الكبيرة الاولى ايضا مبنية على عدم اعتبار بقاء المشتق منه في صدق المشتق، مع ان ظاهر الايضاح بل ظاهر الرواية هو كون الحكم بالتحريم بالنسبة إلى المرضعة بمقتضى القواعد. واما توهم ان التحريم حينئذ في الرواية انما هو بلحاظ جرى الزوجية للصغيرة بحال تلبسها الذي هو أن قبل تحقق عشر رضعات لا بلحاظ الحال الفعلي الذي هو ظرف تلبس

[١٣١]

المرضعة بالامومة، فمدفوع بانه مناف للحكم بعدم تحريم المرضعة الثانية معللا بانها ارضعت ابنته والا فبهذا الاعتبار يصدق على الثانية ايضا انها ام زوجته فلا وجه حينئذ للتفكيك بينهما كما لا يخفى. كما ان توهم عدم تكفل الرواية الا لبيان عدم تحريم الثانية التي افتى بحرمتها ابن شبرمة وسكوتها عن حكم المرضعة الاولى ولو من جهة كونه مطابقا للواقع وان لم يكن بمقتضى القواعد بل من جهة التعبد المحض، يدفعه ظهور الرواية في كون الحكم في الفقرتين على طبق مقتضى القواعد هذا. وحينئذ فالتفصي عن الاشكال المزبور لا يكون الا بالتنشيط بفهم العرف بدعوى ان المعيار في اتحاد الطرفين انما

هو على الانظار العرفية لا على النظر الدقى العقلي وان العرف في مثل الفرض يرى ظرف الامومة متحدا مع ظرف الزوجية بملاحظة شدة اتصال احد الطرفين بالآخر فيرون المرضة الاولى من هذه الجهة اما لزوجته الفعلية وان لم يكن كذلك بحسب الدقة العقلية، بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك بحسب الدقة ايضا نظرا إلى ان الامومة وان كانت في رتبة متأخرة عن علتها التي هي الرضعة الاخيرة لكنها متقارنة معها زمانا كما هو شأن كل معلول مع علتة. وحينئذ فإذا كانت الامومة متحدة ظرفها زمانا مع ظرف علتها وكانت الزوجية ايضا متحققة للصغيرة في ذلك الظرف فلا جرم يلزمه اتحاد ظرفي الامومة والزوجية ايضا بحسب الزمان على نحو الدقة العقلية، و حينئذ فإذا لم يكن المعيار في اتحاد الطرفين على الاتحاد بحسب المرتبة بل على الاتحاد بحسب الزمان وكان الطرفان ايضا متحدين بحسب الزمان فقهما يندفع الاشكال المزبور من رأسه بلا حاجة ايضا إلى التشبث بفهم العرف والمصير إلى تسامحهم في مدلول الكلام كما هو واضح فتدبر. الامر السادس قال في الكفاية: (ان اختلاف المشتقات حسب اختلاف مبادئها من كون المبدأ حرفة في بعضها أو صنعة وبعضها القوة أو الملكة أو الاعداد لا يوجب تفاوتها واختلافا في الهيئة التي هي الجهة المبحوث عنها في المقام إذ لا يتفاوت حالها باختلاف ما يراد من مبادئها من الامور المذكورة) ومقصوده (قدس سره) من ايراد هذا التنبيه انما هو منع القائل بالاعم عن التشبث بمثل التاجر والقاضي والكاسب و المجتهد ونحوها مما يصح اطلاقها على غير المتلبس الفعلى بالمبدأ وانه ليس للقائل بالاعم

[١٢٢]

الاستدلال بالامثلة المزبورة لاثبات الوضع للاعم باعتبار انه في الامثلة المزبورة اريد من المبدأ فيها الحرفة أو الصناعة أو الملكة أو الاعداد، فلا يضر حينئذ تلك الامثلة بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى بوجه اصلا هذا محصل مرامه (قدس سره). اقول: ولا يخفى ان ما افاده (قدس سره) بحسب الكبرى وان كان تاما الا ان تمام الاشكال في تحقق صغرياتها، إذ نمنع كون الامثلة المزبورة مما اريد من المبدأ فيها الحرفة أو الصناعة أو الملكة الا يلزم كونه كذلك في غير الاسماء من المصادر والافعال ايضا لانه بعد انحلال الوضع في المشتقات إلى وضعين: وضع المادة ووضع الهيئة لا يكاد يفرق بين الاسماء والمصادر والافعال، مع انه كما ترى ! حيث لا يكاد ينسب الذهن من اطلاق لفظ اتجر يتجر واتجار والتجارة وكذا لفظ قضى يقضى قضاء واقض (بصيغة الامر) واجتهد يجتهد اجتهدا ونحو ذلك الا المبدأ الفعلى المنسوب إلى الذات دون الحرفة أو الصناعة أو الملكة، وحينئذ فعلى ما سلكه (قدس سره) لا بد اما من الالتزام بتعدد الوضع في المواد بدعوى وضع المادة في غير الاوصاف للمبدأ الفعلى اعني الحدث الخاص و في الاوصاف للحرفة أو الصناعة أو الملكة، أو الالتزام بالمجاز في خصوص الاوصاف، وهما كما ترى، ضرورة بعد ان يكون للمواد وضعان في الامثلة المزبورة وضع في خصوص الاوصاف ووضع في غير الاوصاف من المصادر والافعال كبعد المجازية ايضا في خصوص الاوصاف، لعدم مساعدة العرف والوجدان عليه كما لا يخفى. وحينئذ فالذي يقتضه التحقيق هو ان يقال: بان ما يرى من صحة اطلاق التاجر و القاضي والمجتهد والبقال والنجار ونحوها حتى في حال عدم الاشتغال الفعلى بالتجارة والقضاة والاستنباط بل وفي حال الاشتغال بما يضادها كالاكل والشرب والنوم انما هو من جهة ان في الذات اقتضاء وجود المبدأ وفعليته الناشي ذلك الاقتضاء من جهة تكرر المبدأ منه في الخارج وجعله حرفة أو صنعة له كما في الكاسب والتاجر والبقال و نحوها، أو من جهة جعل جاعل كالحاكم والقاضي ونحوهما، أو من جهة تحقق الملكة له كما في المجتهد والمستنيط والمهندس ونحوها أو من جهة اخرى غير ذلك، ففي الحقيقة لما كان قضية الحرفة والصناعة والملكة ونحوها تحقق المبدأ في الخارج

أوجب ذلك اعتبار العرف بل العقلاء وجود المقتضى (بالفتح) أيضا عند تحقق مقتضيه (بالكسر) فمن هذه الجهة يحكمون بوجوده فيطلقون عليه الكاسب والتاجر والقاضي والمجتهد ولو في حال

[١٣٣]

الاشتغال بما يصاد التجارة والقضاة كما هو الشأن أيضا في غير المقام حيث كان بنائهم على الحكم بوجود المقتضى (بالفتح) وترتيب آثار الوجود عليه عند تحقق مقتضيه (بالكسر) ومن ذلك مسألة اشتراط سقوط الخيار في حين العقد مع أنه لا وجود له بعد و إسقاطه من قبل إسقاط ما لم يجب، ومسألة اجارة الدار والدكاكين وتمليك منافعها فعلا بعد السنة والسنتين مع أنه لا وجود للمنفعة فعلا حال الانشاء والتمليك. وحينئذ فعلى ذلك يكفي هذا المقدار في صحة اطلاق التاجر والقاضي والمجتهد على الذات حتى في حال الاشتغال بما يصاد التجارة والقضاة بلا اضراره بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي، بلا احتياج أيضا إلى رفع اليد عما يقتضيه قضية وضع المادة من الفعلية في الأوصاف على خلاف المصادر والأفعال بالحمل على ارادة الملكة أو الحرفة والصنعة فيها في الأوصاف بل تبقى المادة حينئذ على حالها كما في المصادر والأفعال ويصار إلى صحة الاطلاق بما ذكرناه من البيان كما لا يخفى. الأمر السابع قد عرفت في بعض الأمور المتقدمة ان مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بانه للاعم أو المتلبس الفعلي لا يثمر في استنتاج النتيجة المعروفة الا بانضمام دعوى ظهور الهيئة الكلامية في القضايا في اتحاد ظرف النسبة مع ظرف التلبس الذي هو ظرف وجود المصدق. ولقد عرفت ظهور الهيئة الكلامية في القضايا طرا في ذلك ولو من جهة الانصراف، ولكن نقول: بان هذا الظهور انما يكون ويتبع فيما لو يكن في البين قرينة حالية أو مغالية أو عقلية على الخلاف والا فلا مجال لهذا الظهور ولا لاتباعه على فرض الظهور أيضا مثل ما لو فرض كون المبدأ أو اتصاف الذات به أنيا غير قابل للدوام و الاستمرار كالضرب والقتل ونحوهما، فانه في تلك الموارد من جهة عدم قابلية المبدأ للدوام والاستمرار لا يكون للقضايا ذلك الظهور بل ربما يكون فيها الظهور على الخلاف من مغايرة الطرفين، وكذا الأمر في الموارد التي كان للمبدأ قرار واستمرار ولكنه قامت في البين قرينة حالية أو مغالية على اختلاف الطرفين كما لو كان الحكم المترتب في البين استقباليا بالنسبة إلى عنوان المبدأ فانه في تلك الموارد يستفاد ان تلبس الذات بالمبدأ و اتصافها به في آن علة لترتب الحكم عليه إلى الابد بلا حاجة في ابقاء الحكم عليه إلى بقاء تلبسه بالمبدأ كما في مثل (السارق والسارقة فاقطعوا الخ) وعلى ذلك نقول: بانه ليس للقائل بالاعم التمسك ببعض الامثلة لاثبات مطلوبه من نحو قوله: اقتل القاتل أو

[١٣٤]

الضارب، وقوله سبحانه (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) (والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الخ) إذ نقول: بان هذه كلها من الموارد التي قامت القرينة العقلية أو غيرها على مغايرة ظرف الحكم مع ظرف وجود المصدق وان الجرى والتطبيق فيها كان على المجري عليه السابق أي القطعة المتلبسة بالمبدأ في السابق لا على القطعة الفعلية كى يلزمه اتحاد الطرفين فيكون تلبس الذات في تلك الموارد علة لترتب حكم الجلد أو القطع عليه إلى الابد ولو بعد انقضاء المبدأ عنه، كما يشهد لذلك قضية التفريع أيضا في قوله سبحانه: السارق والسارقة فاقطعوا، والزانية والزاني فاجلدوا، وحينئذ فلا ينافي قضية وجوب الجلد وقطع اليد عدم صحة اطلاق السارق

والزاني الفعلي عليه كى يشكل بانه كيف ذلك مع فرض عدم صدق السارق الفعلي عليه فتدبر. الثامن من الامور: لا يخفى عليك انه لا أصل في المسألة يحرز به احد الاحتمالين من الوضع للاعم أو المتلبس الفعلى، وإصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضة بإصالة عدم ملاحظة العمومية، ومع تسليم عدم احتياج الثانية إلى ملاحظة العمومية وانها يكفيها عدم ملاحظة الخصوصية، نقول بانه لا يكاد يثبت بها الوضع للاعم، من جهة عدم الدليل على اعتبار مثل هذا الاصل في مقام تعيين الاوضاع، ولا سيرة من العقلاء أيضا على ذلك كى بمعونة عدم الردع يستكشف الامضاء، وإنما القدر الذي عليه سيرة العقلاء انما هو في الشكوك المرادية وإين ذلك ومقام تعيين الاوضاع ! كما لا يخفى. وحينئذ فلو ورد دليل على وجوب اكرام العالم أو اهانة الفاسق فينتهى الامر إلى الاصول العلمية من استحباب وجوب أو حرمة إذا كان في البين حالة سابقة، كما لو ورد دليل على وجوب اكرام زيد العادل حال تلبسه بالعدالة فانقضى عنه العدالة بعد ذلك واتصف بما هو ضدها فانه حينئذ يشك في وجوب اكرامه فيستصحب حكمه السابق وهو وجوب الاكرام، واما إذا لم يكن في البين حالة سابقة فيرجع إلى البرائة للشك في اصل التكليف بالاكرام بالنسبة إليه، ويفرض ذلك فيما لو كان ورود الدليل على وجوب اكرام العادل بعد انقضاء العدالة عن زيد. وبالجملة فيعد انتهاء الامر إلى الاصول العلمية يختلف مجاريها بحسب اختلاف الموارد استصحابا أو برائة واشتغالا فلايد من لحاظ خصوصيات الموارد باعطاء كل حكمه. وإذا عرفت هذه الامور فلنشرع فيما هو المهم والمقصود من الوضع للاعم أو

[١٢٥]

لخصوص المتلبس الفعلى، فنقول: ان الاقوال في المسألة وان كثرت من القول بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى، والقول بالوضع للاعم، والتفصيل بين المحكوم والمحكوم عليه، وغيره من التفاصيل المذكورة في المطولات الا انا نكتفي بذكر القولين الاولين لكونهما هما العمدة في الباب. فنقول: ان المختار من القولين المزبورين هو الاول من الوضع لخصوص المتلبس الفعلى. لنا على ذلك اولاً: التبادر حيث كان المتبادر من اطلاق قولك زيد قائم أو عادل هو خمصوص المتلبس الفعلى بالمبدأ دون الاعم منه وما انقضى عنه المبدأ، بل وصحة سلب القائم والعادل عن المنقضي عنه القيام والعدالة حقيقة، فانه يصح ان يقال: انه ليس بقائم أو عادل فعلا حقيقة بل هو قاعد وفاسق فعلا، فان من الواضح انه لو كان المشتق حقيقة في الاعم لما صح السلب المزبور عن كان سابقا متلبسا بالقيام والعدالة، مع ان صحة سلب القائم والعادل عنه في الوضوح كالنار على المنار والشمس في رابعة النهار، كيف وقد عرفت بانه يصدق عليه فعلا ما يصاده بحسب الارتكاز لضرورة صدق القاعد الفعلى عليه بعد انقضاء القيام عنه وصدق الجاهل والفقير عليه فعلا بعد انقضاء العلم و الغنى عنه، وهكذا في مثل الاكل والفارغ عن الاكل والمشتغل به فانه بعد فراغه عن الاكل لا يكاد يصدق عليه عنوان المشتغل بالاكل بل يصدق عليه بالضرورة عنوان الفارغ، والمشتغل والفارغ أيضا من المشتقات. بل ولئن تدبرت ترى كون هذا الوجه برهانا تاما مستقلا على عدم كون المشتق حقيقة الا في خصوص المتلبس الفعلى كما قرب أيضا بتقريب انه لا ريب في مصادة الاوصاف المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة بحسب الارتكاز كالابيض والاسود و العالم والجاهل ونحوها بنحو يابى الارتكاز عن صدقها على موضع واحد في زمان واحد، ومن المعلوم ان مثل هذه المصادة الارتكازية انما يتم على مسلك من اعتبر التلبس الفعلى لان لازمه حينئذ كون شخص واحد في زمان واحد مصداقا فعليا للابيض والاسود والعالم والجاهل والقائم والقاعد والمشتغل والفارغ ونحوها وهو مما يكذبه الوجدان السليم بحسب ما له من الارتكاز

بالمضادة بين تلك الاوصاف. واما بناء على القول بالاعم فلا يتم ذلك لان لازمه ان لا يكون مضادة بين الاوصاف المزبورة بل كان بينها المخالفة التي لازمها عدم الالباء عن الاجتماع في موضوع واحد، كما هو الشأن في كلية المتخالفين

[١٣٦]

كالسواد والحلاوة، مع انه ليس كذلك قطعاً لقضاء الوجدان حسب ما له من الارتكاز بالمضادة التامة بين القائم والقاعد وبين العالم والجاهل والصحيح والمريض و الابيض والاسود، كالمضادة بين مبدئيهما. وحينئذ فكان نفس تلك المضادة الارتكازية بين الاوصاف المزبورة اقوى شاهد واعظم برهان على بطلان القول بالاعم. ولا يخفى عليك بانه هذا التقريب لا يبقى موقع للاشكال عليه بما افيد من منع المضادة بين نفس الاوصاف لكون التلبس بالوجود المطلق اعم من التلبس الفعلي، فيمكن ان يكون جسم واحد مثلاً يصدق عليه مفهوم الابيض بمعنى اتصافه بالبياض الذي وجد فيه فانقضى عنه حال النسبة ويصدق عليه مفهوم الاسود ايضا على معنى اتصافه بالسواد المتلبس به في الحال فهذان العنوانان مما لا تضاد بينهما اصلاً وانما التضاد بين مبدئيهما ولا يلزم من ذلك اجتماعهما في موضوع واحد بوجه اصلاً. إذ فيه ما لا يخفى فانه بعدان كان مراد القائل بالاعم هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضى عنه المبدأ في الحال كصدقة على المتلبس الفعلي نظراً إلى دعوى كونه من المصاديق الحقيقية لمفهوم الابيض والاسود بحيث يصح اطلاقه عليه فعلاً بقولك هذا الجسم ابيض فعلاً بمحض تلبسه بالبياض سابقاً، فلا جرم لا موقع لهذا الاشكال لانه بعد تحقق المضادة الارتكازية بينهما كما فيما بين مبدئيهما وابعاء الوجدان عن صدق القائم والمشتغل عليه فعلاً في حال تلبسه بالعود و فراغه عن المبدأ يتم المطلوب ويبطل به دعوى القائل بالاعم، و اما المنع عن اصل تلك المضادة حتى بحسب الارتكاز فليس الا المكابرة مع الوجدان. ثم انه من هذا البيان ظهر ايضاً اندفاع ما اورد من الاشكال على صحة السلب المزبور كما عن الفصول (قدس سره) فيما حكى عنه: من تقريب انه ان اريد من صحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد إذ لا يصدق على من انقضى عنه القيام انه ليس بقائم مطلقاً لا في الحال ولا في الماضي بل يصدق عليه انه قائم في الجملة ولو في الماضي، وان اريد به صحته مقيداً فغير مفيد لان علامة المجاز انما هو صحة السلب مطلقاً وفيما انقضى عنه المبدأ انما يصح السلب مقيداً بالحال لا مطلقاً ومثل ذلك لا يكون من علائم المجاز كما لا يخفى. وجه الاندفاع هو ما عرفت من أن هم القائل بالاعم إنما هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضي عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلي، نظراً إلى كونه من الافراد الحقيقية لهذا العنوان بمحض التلبس السابق، ومن المعلوم انه يكفي في ابطاله صحة سلب

[١٣٧]

القائم الفعلي عنه إذ عدم صدق القائم الفعلي عن المنقضي عنه القيام يكفي في عدم كونه من المصاديق الحقيقية للعنوان كما هو واضح. نعم لو اعتبر التقيد المزبور في طرف المادة لا في طرف الاتصاف بالعنوان كما في قولك في زيد الذي انقضى عنه القيام فعلاً: انه ليس بقائم بالقيام الفعلي بل هو قاعد بالعود الفعلي لانه الاشكال المزبور بان سلب القائم بالقيام الفعلي عن زيد لا يقتضي سلبه عنه بمطلق القيام ولو في الماضي. ولكن نقول ايضاً: بان سلب القائم بالقيام الحالي عن زيد لما كان يلزم صحة سلب

الاتصاف بالقائم الفعلي فهذا لاعتبار يتم السلب المزبور في ابطال قول مدعى الوضع للاعم، وذلك لما تقدم من ان هم القائل بالاعم انما هو صدق المشتق بما له من المعنى فعلا وفي الحال على المنقضى عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلي بالمبدأ. وحينئذ فيكون صحة السلب المزبور كاشفا عن عدم كون المنقضى عنه القيام حالا من المصاديق الحقيقة لعنوان القائم والا لما كاد يصح السلب المزبور كما في المتلبس الفعلي من جهة منافاة هذا المعنى بالضرورة مع صحة سلب العنوان الحالي عنه كما هو واضح. ثم ان هذا كله بناء على جعل التقيد بالحال معتبرا في ناحية المسلوب الذي هو المحمول أي الوصف أو المبدأ ولقد عرفت بانه على التقديرين يتم السلب المزبور لا ثبات المطلوب بلا ورود اشكال عليه. واما بناء على اعتباره في ناحية السلب أو الموضوع فالامر اوضح، فانه على الاول قد سلب معنى القائم بقول مطلق عن الموضوع المطلق غايته بالسلب المقيد كونه بلحاظ الحال الفعلي وهو حال الانقضاء، وعلى الثاني قد سلب معنى القائم ايضا بقول مطلق بالسلب المطلق عن الذات المقيدة بكونها في حال انقضاء المبدأ عنها وعلى التقديرين يكون صحة السلب المزبور وافيا لاثبات المطلوب فلا يفرق حينئذ بين السلب المقيد (بالإضافة) والسلب المقيد (بالتوصيف) والسلب عن المقيد فتدبر. و لكن الاستاد (دام ظله) لم يتعرض لفرض صورة ارجاع القيد إلى السلب أو إلى الموضوع وانما تعرضه كان لصورة ارجاعه إلى المسلوب الذي هو المحمول. ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر لك ايضا اندفاع ما ورد ايضا على التبادر المدعى: من دعوى ان مثل هذا التبادر لا يكون مستندا إلى حاق اللفظ وانما هو من جهة قضية الاطلاق الناشي من جهة غلبة الاطلاق على المتلبس الفعلي، ولا اقل من احتمال ذلك فلا يكون دليلا على المدعى لان التبادر الذي يثبت به الوضع انما هو التبادر المستند إلى

[١٢٨]

حاق اللفظ لا مطلقا ولو المستند إلى قضية الاطلاق. توضيح الدفع: انه لو كان الامر كما ذكر من استناد التبادر إلى قضية الاطلاق الناشي من جهة الغلبة يلزمه لا محالة صحة اطلاقه ايضا على المنقضى عنه المبدأ بلا رعاية عناية في البين كما في اطلاقه على المتلبس الفعلي، من جهة بدهة انه لا يمنع مجرد الغلبة وكثرة الاطلاق عن صحة الاطلاق على الفرد النادر، ومن ذلك ترى صحة اطلاق الانسان على من له رأسان وايد اربع مع انه من الندرة ما لا يخفى، مع انه بشهادة الارتكاز ترى عدم صحة اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ فعلا بل وصحة سلبه عنه كما عرفت وحينئذ فيتم دعوى القائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلي بالمبدأ. ثم لا يخفى عليك انه على ما ذكرناه من التقريب لا ثبات الحقيقة في خصوص المتلبس الفعلي لا يكاد يفرق في أنحاء المشتقات بين كونه محكوما أو محكوما عليه وبين اسم الفاعل والمفعول وبين المأخوذ من المبادئ اللازمة أو المتعدية إلى غير ذلك من التفاصيل، فلا بد من المصير إلى كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي بقول مطلق كما هو واضح. بقى الكلام في ذكر ادلة القول بالاعم، فنقول: انه استدل للاعم ايضا بوجه: منها: التبادر الذي قد عرفت خلافة وان التبادر لا يكون الا لخصوص المتلبس الفعلي بالمبدأ. ومنها: صحة الاطلاق وعدم صحة السلب كما في نحو مظلوم ومقتول وشهيد ونحو ذلك وفيه ان ما يرى من صحة الاطلاق فانما هو بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال النسبة وحال الجرى والتعليق، ولقد عرفت كونه بنحو الحقيقة حتى عند القائل بالتلبس الفعلي نظرا إلى ان المجري عليه بهذا الجرى انما كان عبارة عن قطعة خاصة من الذات التي تلبست سابقا بالمبدأ ولكنه لا يجدي ذلك للخصم. نعم انما يجدي ذلك له فيما لو كان المجري عليه ايضا عبارة عن القطعة

الفعلية من الذات ولكن نحن نمنع حينئذ عن صحة الاطلاق المزبور بل نقول بصحة سلبه عنه وانه لا يصح ان يقال لزيد المضروب سابقا انه مضروب فعلا كما يصح ذلك في المضروب الفعلي، واما اطلاق مقتل الحسين عليه السلام على اليوم العاشر من المحرم فهو من باب التشبيه لا من باب انه حقيقة في الاعم.

[١٣٩]

ومنها: صحة الاطلاق في مثل التاجر والقاضي والمجتهد حتى في حال النوم ونحوه. و الجواب عنه قد تقدم في الامر السادس فراجع. ومنها: استدلال الامام عليه السلام بقوله سبحانه (لا ينال عهدى الضالمين) لا ثبات عدم لياقة عابد الصنم والوثن لمنصب الخلافة والامامة بتقريب: انه لو لا الوضع للاعم لما تم الاستدلال بالآية المباركة لعدم اللياقة لمنصب الامامة. وفيه ما تقدم بان جرى فيه انما هو بلحاظ حال التلبس السابق لا بلحاظ الحال الفعلي فيكون مبني استدلاله عليه السلام على ان التلبس بعبادة الصنم (التي هي اعظم أنحاء الظلم ولو في زمان) علة لعدم النيل بمنصب الخلافة والامامة إلى الابد وعليه لا يكاد يفيد ذلك للقول بالاعم كما هو واضح. نعم غاية ما هناك انما هو لزوم رفع اليد عما يقتضيه ظاهر الهيئة الكلامية من اتحاد ظرف النسبة والحكم مع ظرف وجود المصداق الذي هو ظرف التلبس فانه على ذلك يختلف الطرفان حيث كان ظرف الحكم بعدم النيل بالخلافة فعليا و ظرف وجود المصداق فيما مضى من الزمان المتقدم، ولكنه نقول: بانه لا ضير في ذلك بعد قيام القرينة الخارجية أو الداخلية على المغايرة بين الطرفين وكون الشرك بالله عزوجل علة لحدوث الحكم بعدم النيل بمنصب الخلافة وبقائه إلى الابد خصوصا بعد عدم كون الظهور المزبور ظهورا وضعيا بل ظهور اطلاقيا، مع انه لو فرض كونه ظهورا وضعيا لا اطلاقيا وقلنا بجران اصالة الظهور فيه حتى مع وجود القرينة على الخلاف نقول بانه لا يقتضي ذلك ايضا اثبات الوضع في مدلول الكلمة وهي المشتق، كما هو واضح. ومنها: آيتا حد السارق والزاني من قوله سبحانه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و (الزانية والزاني فاجلدوا الخ) ٢ والجواب عن ذلك ايضا هو ما تقدم في الامر السادس ومحصله في جميع ذلك كله: هو ان تلك الموارد التي يكون الاتصاف بالعنوان ولو في آن علة لحدوث الحكم وبقائه إلى الابد من دون احتياج في بقاء الحكم إلى بقاء الاتصاف بالعنوان اصلا، كما هو واضح. هذا كله فيما استدل به للقول بالاعم، ولقد عرفت عدم تمامية شئ من الوجوه

[١٤٠]

المزبورة لا ثبات كون المشتق حقيقة في الاعم وان التحقيق هو كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي، لما ذكرنا من التبادر وصحة السلب عن المنقضي عند المبدأ وارتكاز المضادة، من غير فرق بين وقوعه محكوما أو محكوما عليه وبين كونه مأخوذا من المبادئ المتعدية أو اللازمة وبين اسم الفاعل والمفعول كما مرت الاشارة إليه. نعم في المقام قول آخر بالتفصيل بين القول بتركيب المشتق من المبدأ والذات وبساطته وجعله عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط: من دعوى كونه حقيقة في الاعم على الاول وفي خصوص المتلبس الفعل على الثاني، نظرا إلى عدم تصور الانقضاء عليه، و سيجئ الكلام فيه وفي عدم صحته ايضا في تنبيهات المسألة عند التعرض لبيان بساطة المشتق وتركيبه ان شاء الله تعالى. وينبغي التنبيه على امور الامر الاول: انه قد وقع الكلام بين الاعلام في ان المشتق بسيط ام مركب من المبدأ و الذات. ولتنقيح المرام لابد من

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

[١٤١]

حقيقته لا في مفهومه، فحيث ان المنسب من مثل القائم والقاعد ونحوهما في الذهن كان هو الشكل الخاص على النحو الذي كان في الخارج من الهيئة الخاصة وكان ذلك الشكل والصورة الخاصة منجلا بحسب التحليل إلى ذات ومبدأ قائم بها، وقع الخلاف بينهم في ان كلمة المشتق، وهو القائم مثلا، موضوع لمجموع هذه الامور الثلاثة بحيث كان جهة الذات ايضا جزءا للمدلول ؟ ام لا بل تكون جهة الذات خارجة عن المدلول رأسا ؟ ثم على فرض خروج الذات عن المدلول فهل المشتق عبارة عن المبدأ وجهة قيامه بالذات ؟ ام لا بل يكون المشتق عبارة عن نفس المبدء محضا بحيث كان جهة قيامه بالذات كنفس الذات خارجة عن المدلول ؟ وعلى هذا ربما تكون المتحتملات المتصورة على البساطة ايضا ثلاثة: الاول كونه أي المشتق عبارة عن المبدأ وجهة قيامه بالذات التي هي معنى حرفي مع خروج الذات عن مدلوله، فبساطته على هذا المعنى انما هي بالاضافة إلى الذات والا ففى الحقيقة يكون ايضا مركبا من الامرين، الثاني كونه عبارة عن امر وحداني وهو المبدأ محضا مع خروج جهة قيامه بالذات ايضا كنفس الذات عن المدلول. وهذا ايضا يتصور على وجهين: الاول كونه عبارة عن المبدأ محضا لكن لا مطلقا بل في حال قيامه بالذات واتحاده معها بنحو القضية الحينية لا التقييدية، الثاني كونه عبارة عن نفس المبدأ محضا قبلا للذات لكن بما هو ماخوذ بعنوان اللابشرطى فيكون الفرق بينه وبين المصدر - كما افادوه كالفرق بين الجنس والفصل والهيولي والصورة من جهة اللابشرطية والبشرط لائية. فهذه الصور المتصورة من التركيب والبساطة في المقام. وربما يختلف بعضها مع بعض آخر منها بحسب اللوازم، فان من لوازم المعنى الاول وكذلك المعنى الثاني من البساطة عدم جواز حمل المشتق على الذات من جهة انتفاء شرط الحمل الذي هو الاثنية بحسب المفهوم في الذهن، فان المبدأ على المعنيين بعد ما لا يرى في الذهن منفكا عن الذات بل يرى متحدا معها فلا جرم لا يكون مثل هذا الصقع من صقع الحمل على الذات كى يصح فيه الحمل، نعم في مقام الحمل على المصدق كما في قولك: زيد عالم أو ضارب صح الحمل لتحقق اركانه التي هي اثنية الموضوع والمحمول في الذهن واتحادهما بنحو من الاتحاد في الخارج، ولكنه اجنبي عن مقام حمل المبدأ على الذات في مدلول الكلمة. و هذا بخلافه على البساطة بالمعنى الاخير، فانه عليه باعتبار اخذ المشتق عبارة عن مجرد

المبدأ المقابل للذات كان لصحة الحمل على الذات كمال مجال وذلك من جهة تحقق ركنيه وهما اثنيانية الموضوع والمحمول في الذهن واتحادهما في الخارج. ومن جملة اللوازم أيضا انه على المعنيين الاولين من البساطة ربما صح جعل العناوين الاشتقاقية كالعالم والعدل ونحوهما موضوعا للاحكام من نحو الاطعام والاکرام كما في قولك: اطعم العالم واكرم العدل وقبل يد العالم ورجله، فانه بعد ما كان المشتق اخذ وجهة وعنوانا للذات بنحو كان النظر إلى الذات استقلاليا والى العنوان تبعا كما في النظر إلى زيد الذي يتبعه النظر إلى لباسه كما سيجئ، فلا جرم من هذه الجهة صح جعلها موضوعا للاحكام المزبورة، ولا يتوجه الاشكال عليه بانه كيف يصح اضافة الاكرام والاطعام وتقبيل اليد والرجل إلى عنوان العالم مع انه لا يد للمبدأ ولا بطن له حتى يصح تعلق التكليف باطعامه وتقبيل يده، فانه على ما ذكرنا يكون ما اضيف إليه الاكرام والاطعام هو نفس الذات خاصة غايته لا مطلقا بل بما هي متجلية بجلوة العلم و العدالة. وذلك بخلافه على المعنى الاخير من البساطة من جعله عبارة عن نفس المبدأ قبالا للذات، إذ عليه لا مجال لاضافة الاحكام المزبورة إلى العناوين المزبورة ولو اعتبر كونها لا بشرط الف مرة، فان لازمها كونها منظورة بالنظر الاستقلالي من دون نظر إلى الذات في عالم من العوالم الا تبعا للعنوان، ولازمه هو توقف الحكم في مقام اضافة الاكرام والاطعام على نفس العنوان وهو المبدأ فيتوجه حينئذ الاشكال المزبور. ومن ذلك البيان ظهر الحال بناء على القول بالتركيب ايضا، حيث ان الاشكال يتوجه بالنسبة إلى جزئه الذي هو المبدأ. كما انه من البيان المزبور ظهر ايضا نكتة الفرق بين البساطة بالمعنى الثاني وبين البساطة بالمعنى الاخير، فانهما وان اشتركا في بساطة العنوان وكونه عبارة عن نفس المبدأ خاصة الا انهما يفترقان من تلك الجهة، فان المبدأ على البساطة بالمعنى الثاني لما اخذ كونه متحدا مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية فلا جرم بهذا الاعتبار يكون ملحوظا وجهة وعنوانا للذات وبهذا الاعتبار يكون النظر إلى الذات استقلاليا والى العنوان المتحد معها تبعا، فيصح حينئذ اضافة الاكرام والاطعام إليه في قولك: اكرم العالم واطعم العدل ولكن مثل هذا الاعتبار لا يتأتى على البساطة بالمعنى الاخير كما شرحناه فتدبر.

وكيف كان فيعد ان ظهر لك هذه الجهة فلنذكر ما يقتضيه التحقيق في المقام من المحتملات المزبورة للتركيب والبساطة. فنقول: اما احتمال تركيب المشتق من المبدأ والذات فلا شبهة في كونه بمعزل عن التحقيق ويظهر وجهه مما قدمناه سابقا في كيفية اوضاع المشتقات وانحلال الوضع في كل واحد منها إلى وضعين: وضع المادة ووضع الهيئة، إذ نقول: بانه لو كان الذات مأخوذة في الاوصاف فلا جرم الدال عليها اما ان يكون هي المادة أو الهيئة، مع انه ليس في شئ منها الدلالة عليها اصلا، إذ لمادة لا تدل حسب وضعها النوعي الساري في جميع الصيغ الا على نفس الحدث، واما الهيئة الخاصة فيها ففيها ايضا لا تدل الا على قيام هذا المبدأ بالذات الذي هو معنى حرفي وحينئذ فإين الدال على الذات ؟ نعم لو قيل بان الوضع في خصوص الاوصاف من بين المشتقات من قبيل الوضع في الجوامد من دعوى وضع المادة و الهيئة فيها مجموعا للذات المتلبسة بالمبدأ لكان لدعوى تركيب المشتق من المبدأ والنسبة و الذات كمال مجال، ولكنه كما عرفت خلاف التحقيق وخلاف ما عليه المحققون في كلية المشتقات التي منها الاوصاف من انحلال الوضع

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

[١٤٤]

الإضافة والنسبة على خلاف بقية الصيغ من المصادر والافعال وهو كما ترى، و خصوصا مع ما في المعنى الثالث من استلزامه لبعض التوالى الفاسدة التي منها ما ذكر، و منها عدم صحة جعل تلك الاوصاف موضوعات للأحكام الخاصة من مثل الاكرام و الاطعام وتقبييل اليد والرجل كما مرت الاشارة إليه، فان لحاظ المبدأ بالعنوان اللابشرطي لو كان يجدي فانما هو بالنسبة إلى مقام الحمل لا في مقام اضافة الاحكام المزبورة إليه من نحو قولك: اكرم العالم واطعم العالم والنظر إلى وجه العالم عبادة والى باب داره عبادة، وذلك من جهة وضوح ان ما هو الموضوع للأحكام المزبورة في مقام النسبة الحكمية ليس الانفس الذات دون المبدأ وان لو حظ كونه بالعنوان اللابشرطي الف مرة كما هو واضح، ومنها عدم تصور جريان النزاع المعروف في المشتق في انه للاعم أو المتلبس الفعلي على هذا القول من جهة عدم تصور الانقضاء فيه كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى، ومنها غير ذلك من التوالى الفاسدة. ومن ذلك نقول: بان اردأ المياني والمسالك في المقام هو المسلك الاخير بملاحظة ما فيه من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بواحد منها، بخلافه على المسلك الاول من البساطة الذي اخترناه وسلكناه فانه عليه لا يتوجه شئ من التوالى الفاسدة بل عليه يجمع بين ما يقتضيه ظواهر القضايا من مثل قوله (اكرم العالم) من إناطة الاكرام إلى نفس العنوان وبين كون المتعلق وما اضيف إليه الاكرام هو نفس الذات دون المبدأ ودونها و المبدأ معا، مع الالتزام أيضا ببساطة المشتق وعدم تركبه من المبدأ والذات كما هو قضية القول بالتركيب وعدم الخروج أيضا عن قاعدة انحلالية الاوضاع في المشتقات في خصوص الاوصاف، فان الجمع بين الامور المزبورة لا يكاد يمكن الا بالمصير إلى ما ذكرنا من جعل مفاد الاوصاف عبارة عن المبدأ القائم بالذات غايته لا بما ان المبدأ يكون ملحوظا استقلاليا في قبيل الذات بل بما انه وجه وعنوان للذات بنحو لا يرى من مثل العالم والقائم والقاعد الا الذات المتجلية بجلوة العلم والقيام والقعود. وربما يؤيد ذلك بل يشهد عليه أيضا ما وقع منهم من الصدر الاول إلى الآن من التعبير عن المشتق في مقام تحرير اصل عنوان المسألة وغيرها بالذات المتلبسة بالمبدأ فان في تعبيرهم بالتلبس بالمبدأ شهادة على ان المبدأ في الاوصاف لا يكون الا مأخوذا كونه لباسا للذات ووجهها لها بنحو كان النظر إلى الذات في مقام الحكم على العنوان استقلاليا والى نفس المبدأ تبعيا

نظير النظر الذي إلى زيد الذي يتبعه النظر إلى لباسه أيضا كما هو ذلك أيضا في مقام الخارج. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا ظهر لك أيضا وجه صحة جعل الأوصاف محمولات في القضايا في مثل قولك: زيد قائم أو عالم، إذ نقول: بان لحاظ المبدء بالعنوان اللابشرطي اعني لحاظه لا في قبال الغير وان كان مصححا للحمل كما افادوه في مقام الفرق بين الأوصاف والمصادر من حيث اباة الثاني وعصيانه عن الحمل دون الاول وكذا في اجزاء المركب في المركبات الخارجية والتحليلية في نحو الجنس الفصل و الهولي الصورة لكن ما هو المصحح للحمل في الحقيقة بعينه هو المصحح في صورة وقوع الأوصاف موضوعا للاحكام، وذلك لما يرى بالوجودان من عدم الفرق بين صورة جعل تلك الأوصاف موضوعا للاحكام في القضايا وبين صورة جعلها محمولا فيها، وان ما هو المحمول في مثل زيد ضارب بعينه هو الموضوع للحكم في مثل قوله: اطعم الضارب، من دون رعاية عناية في البين اصلا، فيكون يكشف ذلك عما ذكرناه من المناط وانه انما هو باعتبار اخذ المبدء ولحاظه وجها وعنوانا للذات وطورا من اطوارها لا من جهة اعتباره بعنوان اللابشرطية والا يلزمه الاحتياج إلى رعاية عناية في البين في صورة جعل الأوصاف موضوعا في القضايا. وحينئذ ففي ذلك أيضا شهادة على بطلان المسلك الثالث في البساطة، لانه على ذلك المسلك لا يكون المشتق الا عبارة عن صرف المبدء المقابل للذات فليس هناك ذات حينئذ كى يصح ان يجعل المبدء وجها وعنوانا لها كما لا يخفى. لا يقال: بانه على المعنيين الاولين من البساطة كما يمكن ان يكون المبدء ملحوظا تبعا للذات ووجها لها كذلك يمكن ان يكون ملحوظا استقلالا لا تبعا للذات وعليه فلا يختص الاشكال بالمسلك الاخير. فانه يقال: نعم انه وان امكن ذلك ايضا الا ان المعين لتبعيته للذات في مقام اللحاظ انما هو وقوعها موضوعا لبعض الاحكام الخاصة من نحو وجوب الاكرام والاطعام وتقبيل اليد والرجل ونحوهما مما لا يصح الا بنفس الذات فكان مثل هذا المعنى قابلا للسريان في جميع الموارد بخلافه على المعنى الآخر كما هو واضح. اخطار: قد تقدم في اصل المسألة قول لبعض الاعلام بالتفصيل في كون المشتق حقيقة في الاعم أو المتلبس الفعلي بين كون المشتق مركبا أو بسيطا وانه على الاول يتعين القول بكونه حقيقة في الاعم وعلى الثاني يكون حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي

نظرا إلى ان الحمل لا يكون الا بملاك الاتحاد في الوجود والاتحاد لا يكون الا في ظرف الوجود. ولكن التحقيق يقتضي خلافه، إذ نقول: بانه اما على القول بالتركيب سواء كان ثلاثيا أو ثنائيا فلا شبهة في انه قابل في نفسه للاختصاص بالمتلبس الفعلي ايضا ولا يتعين القول به للقول بالحقيقة في الاعم، كما عرفت شرحه مفصلا، بل قد عرفت فيما سبق بمقتضى الأدلة المتقدمة تعين القول بالمتلبس الفعلي، واما على القول بالبساطة فعلى البساطة بالمعنى الثاني ايضا يكون قابلا للامرين إذ مرجع النزاع حينئذ إلى ان المشتق حقيقة في المبدء بمقدار اتحاده مع الذات وتطابقه معها كى يختص بالمتلبس الفعلي، أو انه حقيقة فيه لا بهذا النحو بل مع تجويز كون الذات اوسع منه كى يعم حال التلبس و غيره. نعم على المعنى الثالث في البساطة لما كان لم يؤخذ فيه ذات ولم تلحظ الانفس المبدء في قبال الذات يتعين عليه القول بخصوص المتلبس الفعلي لكن ذلك ايضا لا من جهة انه هو المختار في المسألة بل من جهة عدم تصور جريان هذا النزاع فيه لعدم تصور الانقضاء فيه. وهذا بخلافه

على المعاني الاخر فانه فيها تكون الذات ملحوظة اجمالا اما ضمنا أو استقلالا بلحاظ المبدأ تبعاً لها فتكون قابلة بهذه الجهة لجريان النزاع فيها في كونه للاعم أو المتلبس الفعلي. وعليه فالتفصيل المزبور بين القول بالتركيب وبين القول بالبساطة خال عن التحصيل كما لا يخفى. بقى الكلام فيما استدل به الشريف على بساطة المشتق وعدم تركبه من الوجوه العقلية. فنقول: انه استدل على البساطة فيما حكى عنه بما مفاده انه لو كان المشتق مركبا من الذات والمبدأ فلا يخلو: اما ان يكون المأخوذ هو مفهوم الذات والشئئية المطلقة أو مصداقها والشئئية الخاصة، وعلى التقديرين لا يمكن دعوى اخذ الذات في مفهومه و معناه لعدم خلوه عن المحذور، وذلك اما على الاول (من فرض اخذ مفهوم الذات فيه) فمن جهة لزوم دخول العرض العام في الفصل فيما لو كان المشتق من الذاتيات كالناطق وبطلان هذا المحذور انما هو من جهة استلزامه لعدم كون الناطق ذاتيا للانسان وفصلا له، لانه على هذا التقدير اما ان يكون جزئه الاخر ذاتيا اولاً وعلى التقديرين يصير

[١٤٧]

الناطق خارجا لان المركب من الخارجين كما يكون خارجا ولا يكون فصلا ومقوما للانسان كذلك المركب من الخارج والداخل، فهو ايضا يكون خارجا ولا يكون فصلا و مقوما للانسان، مع لزومه ايضا دخول العرض في النوع بنفس دخوله في الفصل وهو الناطق، وهو واضح. واما على الثاني (وهو ان يكون المأخوذ فيه مصداق الذات والشئئية الخاصة) فمن جهة لزومه محذور انقلاب القضايا الممكنة في مثل الانسان ضاحك ضرورية، لان مصداق الذات حينئذ لا يكون الا الانسان وثبوته لنفسه ضروري، بل ولزومه ايضا دخول النوع في الفصل في مثل الناطق. هذا ملخص ما افيد من البرهان على بساطة المشتق وعدم تركبه. ولكن لا يخفى عليك ان هذا البرهان لو تم فانما هو على احتمال تركيب المشتق من حيث المفهوم فانه على هذا الاحتمال ربما يرد عليه هذه المحاذير: من لزوم دخول العرض في الفصل والنوع تارة ولزوم انقلاب القضايا الممكنة ضرورية اخرى، ولكنك قد عرفت مفروغية بساطة مفهوم المشتق وحقيقته باصطلاح اهل المعاني والبيان عند الجميع وانه لا يكون مفهوم العالم والضارب ونحوهما الا معنى بسيطا، وان ما هو محل البحث و النزاع بينهم من حيث التركيب والبساطة انما هو حقيقة المشتق بما هو مصطلح اهل المعقول بانه علاوة عن بساطة اصل المفهوم هل هو بسيط ايضا بحسب الحقيقة عند الحكيم ومنشأ انتزاع هذا المفهوم؟ أم لا؟ بل هو بحسب الحقيقة مركب بحيث في مقام الانحلال ينحل إلى جهة مبدأ وذات، كما في الانسان فانه مع بساطة اصل مفهومه مركب بحسب الحقيقة عند التحليل، ومن المعلوم بدهاة انه على ذلك لو قلنا فيه بالتركيب من المبدأ و الذات والنسبة لا يترتب عليه شئ من المحاذير من جهة ان القول بذلك لا يقتضي دخول مفهوم الذات ولا مصداقه في طرف المفهوم. ثم على فرض الاغماض عن ذلك و البناء على جريان هذا الترديد في حقيقة المشتق وما هو منشأ انتزاع مفهومه نقول: بان ما افيد من الإشكال من محذور دخول العرض العام في الفصل في فرض كون المأخوذ هو مفهوم الذات انما يرد بناء على ارادة القائل بالتركيب دخول مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم من دون كونها عبرة ومرآة إلى ما هو المعروض الحقيقي والا فبناء على ارادة دخولها بما هي مرآة جمالية لما هو المعروض الحقيقي الذي تارة يكون جوهرًا واخرى عرضًا وثالثة جسما في قولك النامي ورابعة حيوانا كما في الماشي وخامسة انسانا وسادسة غير ذلك

[١٤٨]

على حسب اختلاف المبادي وما يناسبها من المعروضات، فلا يتوجه هذا المحذور إذ يمكن ان يقال حينئذ: بان ما هو المحمول والمعروض الحقيقي في مثل الناطق الذي يحكى عنه الذات انما هو النفس الناطقة ونحو الوجود الخاص وعليه فلا يلزم محذور دخول العرض العام في الذاتي والفصل بوجه اصلا كما لا يخفى. ومن ذلك البيان ايضا نقول: بان ما افاده الشريف من الترديد بين الشقين بناء على التركيب من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات واخرى مصداقها ليس على ما ينبغي، وانما الحرى حينئذ هو الترديد بين الشقوق الثلاثة: من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم، واخرى هذا المفهوم بما هي مرآة اجمالية لما هو المعروض الحقيقي الذي يختلف باختلاف المبادي حسب ما يناسبها، وثالثة مصداق الذات، ولقد عرفت انه على القول بالتركيب كان المتعين هو الشق الاوسط من الشقوق الثلاثة. وعليه قد عرفت اندفاع الاشكالات باسرها كما هو واضح من دون احتياج إلى التفصي عن الاشكال المزبور بما في الفصول بان كون الناطق فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن الذات فلا ينافي حينئذ مع وضعه لغة لذلك كى يتوجه عليه اشكال الكفاية (قدس سره) بانه من المقطوع ان الناطق قد اعتبر فصلا بما له من المعنى دون تصرف فيه، ولا إلى سلب الفصلية عن الناطق حقيقة والمصير إلى كونه من اظهر الخواص وانه فصل مشهوري كما في الكفاية ولا إلى التفصي عنه بوجه ثالث من دعوى ان المراد من النطق في الناطق انما هو النطق الجوهري كما افاده بعض الاعلام، كيف وانه على الاخير يعود المحذور المزبور ايضا بانه بناء على التركيب فهل المأخوذ هو مفهوم الذات أو مصداقها؟ وعلى مقالة الكفاية من سلب الفصلية عن الناطق وجعله فصلا مشهوريا ومن اظهر الخواص يتوجه عليه محذور لزوم دخول الخارج المحمول في الخاصة التي هي من المحمولات بالضميمة من جهة ان مفهوم الذات لا يكون الا امرا اختياريا منتزعا عن منشئه من دون ان يكون له ما بازاء في الخارج اصلا ومعلوم ايضا ان محذور دخول الخارج المحمول في الخاصة لا يكون باقل من محذور دخول العرض في الذاتي. وهذا بخلافه على ما ذكرنا إذ عليه امكن لنا ان نقول: بان الناطق فصل حقيقي للانسان ومع ذلك لا يتوجه الاشكال لزوم دخول العرض في الذاتي وذلك بجعل المأخوذ هو منشأ انتزاع مفهوم الذات والشئ الذي تارة يكون جوهرها واخرى عرضا وثالثة جسما و

[١٤٩]

رابعة حيوانا وخامسة غير ذلك حسب ما شرحناه آنفا فتدبر. هذا كله فيما افاده من الاشكال الاول من لزوم دخول العرض في الذاتي في مثل الناطق. واما ما افاده من الاشكال الثاني من لزوم محذور انقلاب القضايا الممكنة ضرورية في مثل الضاحك بناء على كون المأخوذ هو مصداق الذات والشئية الخاصة، فيمكن دفعه على هذا الفرض ايضا بما في الفصول: من ان المحمول إذا كان هو الذات المقيدة بالوصف دون الذات المطلقة فلا يلزم الانقلاب لانه إذا لم يكن ثبوت القيد ضروريا فكذلك المقيد ايضا فلا يكون ثبوته ايضا للموضوع ضروريا، وعليه فقضية زيد كاتب اوضحك قضية ممكنة لا ضرورية. ولا يرد عليه ما في الكفاية: من عدم اضرار ذلك بدعوى الانقلاب من تقرب ان المحمول حينئذ اما ان يكون هو الذات المقيدة بنحو خروج القيد ودخول التقيد بما هو معنى حرفي فالقضية تكون ضرورية لضرورة ثبوت الانسان المقيد بالضحك للانسان، واما ان يكون هو المقيد بنحو دخول القيد ايضا فكذلك ايضا لان قضية الانسان ضاحك تنحل بحسب عقد الوضع والحمل إلى قضيتين: قضية الانسان انسان وهى ضرورية وقضية الانسان له الضحك وهى ممكنة، وذلك من جهة ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف. وتوضيح هذه الجملة التي افادها هو ان النسبة كما تقدم سابقا على صنفين: ايقاعية ووقوعية والمراد من الاول هو حصول النسبة وتحققها خارجا

من العدم إلى الوجود ومن الثاني هو وقوع النسبة وثبوتها فارغا عن اصل ثبوتها وتحققها، فكانت النسبة الوقوعية دائما في رتبة متأخرة عن النسبة الايقاعية التي هي مفاد القضايا التامة بملاحظة ترتب الوقوع دائما على الايقاع، وكانت القضايا المشتملة على النسبة الايقاعية مسماة بالقضايا التامة كزيد قائم وضرب زيد والقضايا المشتملة على النسب الثانية مسماة بالقضايا الناقصة والمركبات التقييدية كزيد القائم، فعلى ذلك لو قيل (الانسان ضاحك أو كاتب) يتولد من هذه القضية الايقاعية قضية تقييدية وهي الانسان الذي له الضحك فإذا جعل ما هو الموضوع في هذه القضية محمولا في القضية الاولى يصير الحاصل الانسان انسان له الضحك فيعود محذور الانقلاب من جهة ضرورة ثبوت الانسان لنفسه ولو كان يلحظ الاتصاف بالضحك فلا يجدي حينئذ تقييد المحمول بوصف امكاني في رفع غائلة الانقلاب هذا.

[١٥٠]

اقول: ولا يخفى عليك انه لا مجال لا يراد هذا الاشكال على الفصول لان المحمول بعد ان كان عبارة عن المقيد بالوصف بما هو مقيد يلزمه لا محالة كونه اخص واضيق من الموضوع ومعه لا يكون ثبوت الخاص للعام ضروريا بل انما هو يكون بالامكان، هذا بناء على فرض دخول التقييد. واما على فرض دخول القيد فكذلك ايضا من جهة ان دائرة المحمول لا محالة تكون اخص واضيق من الموضوع ومعه يكون ثبوته له بالامكان لا بالضرورة. واما قضية الانحلال فاجنبية عن المقام إذ لا يكاد يجدي تلك في المقام بعد عدم اقتضائه لجملتين مستقلتين في الحمل كما هو واضح. بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك ولو بناء على خروج القيد والتقييد جميعا من جهة وضوح ان ما هو المحمول حينئذ انما يكون ايضا عبارة عن الانسان التوام مع القيد الامكاني دون الانسان المطلق وثبوت هذا المعنى التوام للانسان ايضا يكون بالامكان لا بالضرورة. وحينئذ فما افاده في الفصول في اثبات عدم الانقلاب في غاية المتانة والصواب وان كان قد شطر هو قدس سره فيه ويا ليت له لم يشطر في كلام نفسه. تذييل (وفيه اشارة إلى ما سبق) وهو انه قد عرفت فيما تقدم اختيار المعنى الثاني من المعاني الاربعة المتصورة في المشتق وهو الانحلال إلى المبدأ ونسبة ناقصة مع وحدة اصل المفهوم وبساطته. وحينئذ نقول: بانه كما على القائل بالتركب من المبدء والنسبة والذات تعين ان المأخوذ هو مفهوم الذات أو مصداقها، كك علينا ايضا تعين ذلك وان الذات التي هي طرف هذه الاضافة والنسبة هل هو مفهوم الذات والنشئ أو مصداقها؟ بل ولا بد ايضا ذلك على المعنى الثالث. نعم القائل بالمعنى الرابع في فسحة عن ذلك فانه على ذلك المسلك لم يؤخذ الذات في المشتق ولم تلحظ اصلا إذا المشتق عليه عبارة عن صرف المبدء المقابل للذات ولذا التجأ في مقام الفرق بين المشتق والمصدر بالترقية بينهما باعتبار اللاشروطية والبشرط لائبة. وحينئذ نقول مقدمة: بان العناوين المأخوذة في لسان الدليل موضوعا للحكم تارة تكون مأخوذة في نفسها وبنحو الاستقلال بلا كونها مرآة لشيء آخر وأخرى تكون مأخوذة مرآة إلى الغير كما في قولك: اكرم من في الصحن مشيرا به إلى الاشخاص الخاصة

[١٥١]

من زيد وعمرو وبكر وعلى الثاني فتارة يجعل ذلك مرآة إلى الاشخاص والمصايق الخاصة على كثرتها وأخرى لا بل يجعل ذلك مرآة إلى الانواع والاصناف. والفرق بينهما واضح كوضوح الفرق بينهما وبين الاول حيث تظهر الثمرة في عالم قصد الامتثال بالخصوصية من

حيث التشريع وعدمه كما في صورة اكرام زيد العالم بقصد الخصوصية الزيدية لا بعنوان انه فرد من افراد العالم في مثل خطاب اكرم العالم فانه على بعض التقادير فعل تشريعا محرما وعلى بعضها الاخر تحقق منه الامتثال بذلك. وبعد ما عرفت ذلك نقول: بان تلك المحتملات الثلاثة وان كانت جارية في الذات و لكن المتعين منها هو الاحتمال الاخير من كونها مرآة إلى الانواع والاصناف، فان الاحتمال الاول مما لا يمكن الالتزام به من جهة عدم خلوه عن المحاذير التي منها لزوم دخول العرض في الفصل في مثل الناطق، ومنها عدم المناسبة لاضافة بعض الاحكام إليه كما في قوله: اكرم العالم، ومنها غير ذلك. وكذا الاحتمال الثاني فانه أيضا بعيد في نفسه غاية البعد لما يلزمه من محذور دخول جميع المصاديق بخصوصياتها في المشتق الواحد كالعالم والضحك، مع انه ليس كذلك قطعاً. وحينئذ فبعد بطلان الوجهين الاولين يتعين الوجه الثالث من كونه مأخوذاً مرآة إلى الانواع والاصناف بما يناسب في كل مشتق حسب اختلاف المبادي المأخوذة فيها وما يناسبها، وبذلك نجمع بين اتحاد المشتقات من وجه و اختلافها من وجه فنقول: بانها في عين اتحاد وضعها تنسيق من كل مشتق خصوصية دون الاخرى. وحينئذ فما هو الموضوع للاحكام من نحو وجوب الاكرام والاطعام في كل مشتق كالعالم والقائم والضارب ونحوها عبارة عن نفس المرئي بهذا العنوان غايته بما هو موجه بوجه المبدء المأخوذ فيه، كما انه هو المحمول أيضا في كلية القضايا، ولذلك ايضا دفعنا ما اورده المحقق الشريف من الاشكال في مثل الناطق فقلنا: بان ما هو الفصل الحقيقي في مثل الناطق عبارة عن النفس الناطقة الانسانية لكونها هي الموجهة والمتصفة بوجه المبدأ دون نفس المبدأ كي نحتاج إلى جعله عبارة عن النطق الجوهري فتدبر. الامر الثاني: لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكرنا في المشتقات بين الاوصاف الجارية على الممكنات

[١٥٢]

وبين الاوصاف الجارية على الواجب سبحانه، فكما انه في الاوصاف الجارية على غيره سبحانه تجري المحتملات المتصورة الاربعة في التركب الانحلالي والبساطة، كذلك تجري في الاوصاف الجارية عليه سبحانه كالعالم والقادر والحى، إذ لا وجه لتخصيص النزاع المزبور بالاوصاف الجارية على الممكن الا ملاحظة عدم تصور المغايرة في الواجب بين الذات والوصف نظرا إلى رجوع جميع الصفات الثبوتية الكمالية إلى ذاته تعالى وكون علمه سبحانه عين ذاته وذاته المقدسة عين قدرته وارادته وهكذا بلا ان يكون فيه سبحانه حيث وحيث، فانه من اجل ملاحظة هذه الجهة ربما يتوهم تعين القول الرابع بالنسبة إلى الاوصاف الجارية عليه سبحانه، بل ولعل مثل هذه الجهة أيضا الجأ اهل المعقول في مصيرهم إلى بساطة المشتق مطلقا وجعلهم اياه عبارة عن صرف المبدأ المقابل للذات. ولكنه توهم فاسد إذ نقول بانه في الواجب سبحانه وان لم يكن حيثية دون حيثية ولا مغايرة بين علمه وقدرته وارادته وذاته فكان هو سبحانه بحتا بسيطا من جميع الجهات وكان علمه بين ذاته وذاته عين قدرته وارادته لرجوع جميع الكمالات إلى ذاته و وجوده، ولكن نقول بان عقول الممكنات طرا لما كانت قاصرة على الاحاطة بذلك الواحد الاحد ولم تدرك منه سبحانه الا بقدر قابليتها واستعدادها فلا جرم إذا كان هم عقول الممكن جهة دون جهة وقصر النظر على علمه أو قدرته أو حياته أو ارادته سبحانه يصير مدركه لا محالة محدودا في نظره بحيث ينتزع من حد ما ادركه حيثية الذات تارة، والعلم أخرى، وحيثية الارادة والقدرة ثالثة، وهكذا، من دون ان يكون تلك الحيثيات الانتزاعية الناشئة من جهة قصور النظر راجعة إليه سبحانه. وحينئذ فإذا كانت تلك المغايرة والحيثيات ناشئة من جهة قصور درك عقول الممكن لذلك الواحد الاحد، فلا جرم المحتملات الاربعة المزبورة تجري في الاوصاف الجارية عليه سبحانه من كونه

موضوعا للمبدء مع الذات والتلبس باجمعها كما هو قضية القول بالتركب الانحلالي أو موضوعا للمبدء والنسبة، أو لنفس المبدأ فقط. كما ان المصحح للحمل فيها ايضا هو المغايرة المزبورة ذهنا الناشئة من جهة قصور درك العقل إذ لا يحتاج في صحة الحمل إلى مزيد من المغايرة بين المفهومين من وجه واتحادهما خارجا. نعم غاية ما هناك هو كون الاتحاد بالنسبة إلى الاوصاف الجارية عليه سبحانه عينيا وبالنسبة إلى الاوصاف الجارية على غيره سبحانه اينيا فتدبر.

[١٥٣]

الامر الثالث قد علم مما سبق ان الهيئة في المشتق تدل على قيام المبدء بالذات على اختلاف انحاء القيام حسب اختلاف المبادي صدورا أو حلولا أو وقوعا، ففي المبادى اللازمة تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الحلول كالميت والقائم والذاهب ونحوها وفي المبادي المتعدية كالضارب ونحوه تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الصدور وفي مثل المقتول والمضروب والمقتل تدل الهيئة على قيام المبدء بالذات بنحو الوقوع عليه أو فيه، و في مثل العالم الجاري على الممكن تدل على القيام بنحو الحلول، وفي الجاري عليه سبحانه تدل على القيام بنحو الاتحاد العيني لكونه منتزعا عن بعض الجهات المدركة من الذات، والجامع في الكل هو القيام بذات المجري عليه بنحو من انجائه. نعم في مثل المؤلم والمقيم ربما يقع الاشكال بلحاظ ان المبدأ وهو الاعم والقيام فيهما لا يكون له قيام بذات المجري عليه بل قيامهما انما كان بالغير وجهة ايجادهما واصدارهما كان قائما بذات المجري عليه، نعم هذا الاشكال لا يتوجه في مثل الضارب فان الابداع فيه مستفاد من نفس المبدء وقيام الابداع والاصدار كاف فيه، بخلافه في مثل المؤلم والمقيم إذا المبدأ فيهما كان لازما ولا يكون باصداري وحينئذ فجعل مثل الضارب في عداد المؤلم والمقيم في الاشكال كما في الكفاية مما لا وجه له. وعلى كل حال فلا بد حينئذ في التفصي عن الاشكال من الالتزام باحد الامرين اما رفع اليد عما ذكرناه من لزوم قيام المبدء في المشتقات بنفس ذات المجري عليه والاكتفاء بمطلق القيام ولو بالغير، أو الالتزام باختلاف الهيئات وان الهيئة في بعضها تدل على صرف قيام المبدء بالذات وبعضها على قيام ايجاد المبدء كما في المؤلم والمقيم. واما توهم ان المبدأ في المؤلم والمقيم انما كان هو الايلام والاقامة وهما دالان على الابداع فالهيئة فيهما تدل على قيام هذا الابداع بالذات من دون احتياج إلى دلالة الهيئة عليه كى يلتزم باختلاف الهيئات، فمدفوع بما تقدم بان المبدأ في المشتقات لا يكون هو المصدر بل وانما المبدأ في الجميع هو المعنى الساري في جميع الصيغ من الافعال والمصادر و الاسماء والمزيد وغيره، وارجاع علماء الادب صيغ كل باب من المزيد وغيره إلى

[١٥٤]

مصدره وجعلهم المصدر من كل باب اصلا ومبدأ لسائر الصيغ استحساني محض، والا ففي الحقيقة ما هو المبدأ والاصل في جميع الهيئات من كل باب لا يكون الا المعنى المحفوظ الساري في ضمن الجميع، وعليه فالف اكرام مثلا لا يكون جرة للمادة بل وانما هي مقوم للهيئة نظير الف ضارب وميم مقتول ومضروب. كما ان توهم ان الهيئة الطارية على المادة في نحو المؤلم والمقيم هيئتان طوليتان دالة احديهما على الابداع والاخرى على القيام بالذات، مدفوع بانه من المستحيل، لكونه اشبه شئ بطرو الصورتين على مادة واحدة في زمان واحد، وبطلان هذا المعنى واضح لا يحتاج إلى البيان. وحينئذ فلا محيص الا من الالتزام باحد الامرين المزبورين اما

الالتزام باختلاف الهيئات أو رفع اليد عما ذكرناه من دلالة الهيئة على قيام المبدأ بالذات والاكتفاء في هيئات المشتقات بمطلق القيام بالذات ولو لا بذات المجري عليه، وفي مثله ربما كان المتعين هو الاول فنلتزم باختلاف الهيئات في المشتقات باختلاف الابواب الثلاثي والمزيد ولكنه لا بنحو التباين بل بنحو القلة والكثرة فكان هيئة اسم الفاعل في ابواب الثلاثي المجرد مثلا تدل على قيام المبدء وتزداد في مثل باب الافعال فتدل هيئة اسم الفاعل فيها على قيام ايجاد المبدأ بالذات المجري عليها، وكذا في باب الانفعال و الافتعال فتدل الهيئة على قيام القبول والتطوع بالذات، وقد تزيد ايضا فتدل على قيام المضاعفة كما في باب التفعيل، وهكذا فتدبر. دفع وهم: قد يقال بعدم دلالة المشتق على النسبة التي هي معنى حرفي نظرا إلى اقتضائه حينئذ تضمن المعنى الحرفي فيلزمه لا محالة كونه مبنيا لا معريا، بل ومن هذه الجهة انكر دلالة سائر الصيغ على النسبة الناقصة حتى المصدر ايضا. ولكنه مدفوع حيث نقول بان ما دل على النسبة الناقصة انما هي الهيئة القائمة بالمادة العارية عن النسبة وانه لا يكاد يقتضي مجرد ذلك بناء الاسم إذا لاسماء المبنية هي التي وضعت بوضع واحد لما اشتمل على النسبة واين ذلك والمقام الذي كان الدال على النسبة نفس الهيئة ! كيف و ان لازم هذا المعنى هو الغاء الهيئة عن الوضع المستقل رأسا والمصير إلى كون وضع المشتقات من قبيل وضع الجوامد وهو كما ترى. الامر الرابع: لا يخفى عليك انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات تلبس

[١٥٥]

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

[١٥٦]

الكلام في المقاصد فنقول: المقصد الاول في الاوامر وفيه مباحث: المبحث الاول فيما يتعلق بمادة الامر، ويقع الكلام فيه في جهات: الجهة الاولى في معنى الامر فنقول وبه نستعين ان الامر يطلق على معان: منها الطلب كما يقال امره بكذا أي طلب منه كذا. ومنها الشأن ومنه شغلني امر كذا أي شأن كذا. ومنها الفعل ومنه وما امر فرعون برشيد أي فعله. ومنها الشئ كقولك رأيت اليوم امرا عجا. ومنها الحادثة والغرض كقولك وقع اليوم امر كذا وجئتك لامر كذا. و منها غير ذلك. ولكن التحقيق كونه حقيقة في خصوص الشئ الذي هو من الامور العامة العرضية لجميع الاشياء الشامل للفعل والشأن والحادثة والشغل ونحو ذلك فكان اطلاقه في تلك الموارد المختلفة

بمعناه غايته من باب الدالين والمدلولين حيث اريد تلك الخصوصيات بدوال آخر من غير ان يكون الامر مستعملا في تلك الموارد في مفهوم الغرض والتعجب والفعل ولا في مصداقها بوجه اصلا. نعم ذلك كله بالنسبة إلى غير المعنى الاول وهو الطلب واما بالنسبة إليه فهو وان كان ايضا امرا من الامور وشيئا من الاشياء فكان من مصاديق ذلك العنوان العام العرضي، ولكن الظاهر كونه موضوعا بازائه بالخصوص ايضا قبالا لوضعه لذلك المعنى العام العرضي، كما ان الظاهر هو كونه من باب الاشتراك اللفظي دون الاشتراك المعنوي بملاحظة عدم جامع قريب بينهما، كما يشهد لذلك قضية اختلافهما من حيث الاشتقاق وعدمه فانه بمعنى الطلب يكون معناه اشتقاقيا فيشتق منه صيغ كثيرة من المصدر والفعل الماضي والمضارع واسمى الفاعل و

[١٥٧]

المفعول كما يقال: امر يامر أمر مأمور بخلافه على كونه بمعنى الشئ فانه عليه يكون من الجوامد. وربما يشهد لذلك ايضا قضية الجمع فيهما، من مجيئه على الاول على الاوامر وان كان على غير القياس، وعلى الثاني على الامور، والجمع يرد الاشياء إلى اصولها وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في كونه موضوعا بالخصوص للطلب ايضا. ثم ان محل الكلام في المقام انما هو الامر بمعنى الطلب دونه بمعنى الشئ فلا بد حينئذ من بيان انه هل هو موضوع للطلب الحقيقي والارادة القائمة بالنفس بحيث كان القول أو الإشارة مبرزاً لها وكاشفا عنها ؟ أو انه موضوع للطلب المبرز بالقول أي مفهومه المبرز بالقول أو بالأعم منه ومن الإشارة ونحوها ؟ أو انه موضوع لنفس ابراز الطلب بالقول أو الإشارة ؟ حيث ان فيه وجوها، ابعدها الاول، لما يرى من عدم صدق الامر على مجرد الارادة النفسانية الغير البالغة إلى مرحلة الابراز حيث لا يصدق على من كان طالبا لشئ من عبده ومريدا له منه بلا ابراز ارادته بالقول أو نحوه أنه أمر به، بل الصادق عليه انه طالب ومريد غير أمر، على ان لازم ذلك هو ان يكون استعماله دائما في غير معناه الموضوع له لان ما يجئ في ذهن عند الاستعمال لا يكون الا صورة الارادة ومفهومها لا حقيقتها وعليه فلا يكون استعماله في معناه الحقيقي الذي هو الارادة القائمة بالنفس. وحينئذ فبعد بطلان هذا المعنى يدور الامر بين كونه حقيقة في الطلب المبرز بما هو مبرز بالقول أو الإشارة بنحو خروج القيد ودخول التقيد أو كونه حقيقة في ابراز الطلب و هو القول الحاكي عنه، ولكل منهما وجه وجيه، وان كان قد يقال بتعين الأخير نظرا إلى ظهور العنوان وهو الامر في الاختيارية وكونه على الأخير اختياريا بتمامه من الابراز و التقيد بالطلب، بخلافه على الاول، فانه من جهة جزئه الركني وهو الطلب غير اختياري. ولكنه توهم فاسد، فان ما ذكر مجرد استحسان لا يثبت به الوضع خصوصا مع استلزام الأخير لعدم صحة الاشتقاق منه باعتبار عدم كون معناه حينئذ معنى حدثيا قابلا للاشتقاق، لان ما هو المبرز حينئذ انما كان هو الهيئة ومعناه لا يكون الا معنى جامديا غير حدثي بخلافه على الاول فان المعنى عليه بنفسه يكون معنا حدثيا قابلا للاشتقاق منه. وما قيل من انه على الاول ايضا يلزمه خروج الصيغ كلها عن المصدقية للامر من جهة عدم كونها عبارة عن نفس الطلب وانما هي مبرزات عنه، مدفوع بانه لو سلم ذلك فانما يرد هذا المحذور لو لا كونها وجوها للطلب ولو من جهة شدة حكايتها عنه و

[١٥٨]

الا فيهذا الاعتبار تكون عين الطلب ويحمل عليها الطلب بالحمل الشايع. وبالجملة نقول: بانه بعد لم يقيم دليل معتد به على تعين احد الاحتمالين بالخصوص حتى يؤخذ به، وما ذكر من الوجوه تقريبات استحسانية محضة خصوصا مع عدم ترتب ثمرة في البين على كونه حقيقة في الطلب المبرز أو في ابراز الطلب، من جهة ان القائل يكونه حقيقة في ابراز الطلب انما يدعى كونه حقيقة فيه بما انه حاك عن الطلب وبما هو وجه له لا بما انه نفس الابرار ولو مع عدم الحكاية عن الطلب، وحينئذ فالاولى هو صرف الكلام عن تلك الجهة. نعم ينبغي ان يعلم بانه على كلا التقديرين لا خصوصية لخصوص الابرار بالقول في صدق الامر بل الابرار بما انه يعم القول والاشارة ونحوها، واما ما يرى في بعض الكلمات من التعبير عنه بالطلب بالقول فانما هو لمكان الغلبة لا من جهة خصوصية في الابرار القولي، كما هو واضح. نعم يبقى الكلام في جهة أخرى وهي ان الامر هل هو عبارة عن نفس الطلب أي المفهوم المتنزع عن حقيقته غايته بما انه يرى عين الخارج لا بما انه مفهوم ذهني و لا بما هو كما في كلية مداليل الالفاظ كى يكون لازمه عدم انطباعه على مجرد الطلب الانشائي ؟ اوانه عبارة عن هذا المفهوم لكنه بما هو موقع باستعمال اللفظ فيه بقصد الايقاع المعبر عنه بالطلب الانشائي ؟ حيث ان فيه وجهين اختار ثانيهما في الكفاية حيث قال: بان لفظ الامر حقيقة في الطلب الانشائي الذي لا يكون طلبا بالحمل الشايع بل طلب انشائي سواء انشأ بمادة الامر أو بمادة الطلب، مثل أمرك واطلب منك كذا، أو بصيغة افعال. ولكن التحقيق يقتضي خلافه وانه لا يكون الامر حقيقة الا في نفس المفهوم بما هو حاك عن الطلب الحقيقي الخارجي، فما هو المستعمل فيه في مثل اطلب منك بداعي الانشاء لا يكون الانفس المعنى وصرف المفهوم، غايته ان استعماله فيه مكيف باستعمال انشائي بمعنى كونه بداعي موقعية المفهوم وموجديته، فكان حيث الانشائية من شئون نحو الاستعمال وكيفياته القائمة به لا انه مأخوذ في ناحية المستعمل فيه ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد، لانه من المستحيل اخذ مثل هذه الجهة ولو تقيدا في ناحية المستعمل فيه، وهذا واضح بعد وضوح تأخر الاستعمال عن المستعمل فيه تأخر الحكم عن موضوعه. وحينئذ فلا محيص من دعوى ان المعنى انما كان عبارة عن صرف المفهوم بما انه حاك عن الطلب

[١٥٩]

الحقيقي الخارجي الذي بوجه عينه دون الطلب الانشائي، على ان لازم هذا القول هو صدق الامر والطلب ولو لم يكن في البين في الواقع طلب ولا ارادة كما في الاوامر الامتحانية والاوامر المنشأة بداعي السخرية، مع انه كما ترى، إذ المتبادر من قوله: امر بكذا، انما هو البعث نحو الشئ عن ارادة جديده دون البعث بغيرها من الدواعي. واما احتمال ان المراد من الطلب المذكور في عبارته هو الطلب الموقع بالاستعمال بما هو موصوف بوصف الموجدية ولو باعتبار كاشفية المستعمل فيه اللفظ عن الارادة الجديده دون الطلب الانشائي بما هو طلب انشائي، فمدفوع بانه وان امكن هذا الحمل فيرتفع به المحاذير ويصدق عليه ايضا الطلب الانشائي باعتبار كونه موقعا باستعمال اللفظ في مفهومه بعنوان مرآتية المفهوم عن الطلب الحقيقي ويصدق عليه ايضا بهذا الاعتبار الطلب الحقيقي بنحو الحمل الشايع، ولكنه يبعده ما صرح به هو (قدس سره) بان مدلول الامر ليس هو الطلب الذي يصدق عليه الطلب بالحمل الشايع، وعليه فيتجه الاشكال المزبور من لزوم صدق الامر عند الخلو عن الاردة. فتلخص ان الامر على مسلك الكفاية (قدس سره) عبارة عن الطلب بما هو منشأ وموقع، فكان الانشاء الذي هو من شئون نحو الاستعمال ومن كيفياته مقوما لتحقق الامر، ومن هذه الجهة يكون الامر على مسلكه منتزعا عن الرتبة التي بعد الانشاء المتأخر

عن الاستعمال، فيكون تأخره عن نفس مفهوم الطلب المستعمل فيه اللفظ بمرتين من دون دخل للارادة الجديدة ايضا في صدق الامر و تحققه. واما على ما سلكتاه فيكون الامر عبارة عن نفس الطلب أي مفهومه بما هو حاك عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس، فهذا الاعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقي ويحمل عليه بالحمل الشايح. الجهة الثانية: بعد ما عرفت من ان الامر حقيقة في الطلب المبرز أو في ابراز الطلب، فهل يعتبر فيه ايضا العلو؟ أو انه لا يعتبر فيه ذلك فيصدق الامر على مطلق الطلب الصادر ولو كان صدوره من المساوي أو السافل؟ فيه وجهان: اقويهما الاول لصحة سلبه عن الطلب الصادر عن السافل والمساوي حيث يصح ان يقال: انه ليس بامر حقيقة بل هو سؤال والتماس،

[١٦٠]

كيف وان الامر انما هو مساوق ل (فرمان) بالفارسية، وهو يختص بما لو كان الطالب هو العالي دون السافل أو المساوي إذ لا يصدق (فرمان) على الطلب الصادر عن غير العالي. واما ما يرى من تقبيح السافل المستعلى فيما لو امر سيده بانك لم امرت سيدك و مولاك فانما هو على استعلائه وتنزيل نفسه عاليا الموجب لصدور الامر منه، لا ان التقبيح على امره، لصدق الامر عليه حقيقة بعد استعلائه. ومن ذلك البيان ظهر ايضا بطلان توهم كفاية احد الامرين في تحقق حقيقة الامر: اما العلو والاستعلاء، وذلك فان غير العالي لا يكاد يصدق على طلبه الامر الذي هو مساوق (فرمان) ولو استعلى غاية الاستعلاء، كما ان العالي بمحض صدور الامر منه يصدق على طلبه وامره، الامر و (فرمان) وان لم يكن مستعليا في امره بل كان مستخفضا لجناحه. وعليه فما هو المعتبر في حقيقة الامر انما كان هو العلو خاصة، واما الاستعلاء زائدا عن جهة العلو فلا يعتبر فيه بوجه من الوجوه، كما هو واضح. الجهة الثالثة: في ان الامر هل هو حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي؟ أو انه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والاستحابي؟ فيه وجهان: اظهرهما الثاني، لصدق الامر حقيقة على الطلب الصادر من العالي إذا كان طلبه استحبابيا حيث يقال له: انه امر وبالفارسية (فرمان) من دون احتياج في صحة اطلاق الامر عليه إلى رعاية عناية في البين، حيث ان ذلك كاشف عن كونه حقيقة في مطلق الطلب والا لكان يحتاج في صدق الامر وصحة اطلاقه على الطلب الاستحابي إلى رعاية عناية في البين، كما هو واضح. ومما يشهد لذلك بل يدل عليه ايضا صحة التقسيم إلى الوجوب والاستحاب في قولك: الامر اما وجوبي و اما استحبابي، وهو ايضا علامة كونه حقيقة في الجامع بينهما. نعم لا اشكال في ظهوره عند اطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي بحيث لو اطلق و اريد منه الاستحاب لاحتاج إلى نصب قرينة على الرخصة في الترك، ومن ذلك ايضا ترى ديدن الاصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) في الفقه في الاوامر الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أو الائمة عليهم السلام، حيث كانوا يحملون الاوامر الواردة عنهم على

[١٦١]

الوجوب عند خلو المورد عن القرينة على الاستحاب والرخصة في الترك حتى انه لو ورد في رواية واحدة أوامر متعددة بعدة اشياء كقوله: اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت، و نحوه، فقامت القرينة المنفصلة على ارادة الاستحاب في الجميع إلا واحدا منها تريهم يأخذون بالوجوب فيما لو تقم عليه قرينة على الاستحاب، بل وتريهم كك أيضا في أمر واحد كقوله: إمسح ناصيتك، حيث انهم

أخذوا بالوجوب بالنسبة إلى اصل المسح وحملوه على الاستحباب بالنسبة إلى الناصية مع انه امر واحد، وهكذا غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه، ومن المعلوم أنه لا يكون الوجه في ذلك الا حيث ظهور الامر في نفسه في الوجوب عند اطلاقه، وحينئذ فلا اشكال في اصل هذا الظهور. نعم انما الكلام والاشكال في منشأ هذا الظهور وانه هل هو الوضع أو هو غلبة الاطلاق أو هو قضية الاطلاق ومقدمات الحكمة؟ فنقول: اما توهم كون المنشأ فيه هو الوضع فقد عرفت فساده وانه يكون حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الالزامي وغيره بشهادة صحة التقسيم وصحة الاطلاق على الطلب الغير الالزامي. واما ما استدل به من الآيات والأخبار الكثيرة لاثبات الوضع للوجوب، من نحو قوله: سبحانه (فليحذر الذين يخالفون عن امره) وقوله عز من قائل مخاطبا لابليس: (ما منعك ان تسجد إذ امرتك) وقوله صلى الله عليه وآله: (لو لا ان أشق على امتي لامرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله ايضا لبريرة حين قال له أتأمرني يا رسول الله: (لا بل أنا شافع) من تقريب انه جعل المخالفة للامر في الاول ملزوما لوجوب الحذر، وفي الثاني للتوبيخ، وفي الثالث للمشقة، وحيث لا يجب الحذر من مخالفة الامر الاستحبابي ولا يصح التوبيخ عليه ولا كان مشقة يترتب على الامر الاستحبابي بعد جواز الترك شرعا، فلا جرم يستفاد من ذلك كونه حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي، فان التقيد بالوجوب في تلك الاوامر خلاف ظاهر تلك الأدلة من جهة قوة ظهورها في ترتب هذه اللوازم على طبيعة الامر لا على خصوص فرد منه، وحينئذ فتدل تلك الأدلة بعكس النقيض على عدم كون الامر الاستحبابي امرا حقيقة بلحاظ عدم ترتب تلك اللوازم عليه. فنقول: بانه يرد على الجميع بابتناء صحة الاستدلال المزبور على جواز التمسك بعموم العام للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العام عن موضوعه، إذ بعد ان كان من المقطوع عدم ترتب تلك اللوازم من وجوب الحذر

[١٦٢]

والتوبيخ والمشقة على الامر الاستحبابي اريد التمسك به لا ثبات عدم كون الامر الاستحبابي من المصاديق الحقيقية للامر ليكون عدم ترتب اللوازم المزبورة عليه من باب التخصص والخروج الموضوعي لا من باب التخصيص، نظير ما لو ورد خطاب على وجوب اكرام كل عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد لكنه يشك في أنه مصداق للعالم حقيقة كى يكون خروجه عن الحكم من باب التخصيص أو انه لا يكون مصداقا للعالم كى يكون خروجه من باب التخصص، ولكنه نقول بقصور اصاله العموم والاطلاق عن افادة اثبات ذلك فان عمدة الدليل على حجيته انما كان هو السيرة وبناء العرف والعقلاء، والقدر المسلم منه إنما هو في خصوص المشكوك المرادية وهو لا يكون الا في موارد كان الشك في خروج ما هو المعلوم الفردية للعام عن حكمه، وحينئذ فلا يمكننا التمسك بالأدلة المزبورة لاثبات الوضع لخصوص الطلب الالزامي خصوصا بعد ما يرى من صدقه أيضا على الطلب الاستحبابي، كما هو واضح. هذا كله بالنسبة إلى الوضع. واما الغلبة فدعويها أيضا ساقطة بعد وضوح كثرة استعماله في الاستحباب. ومن ذلك ترى صاحب المعالم (قدس سره) فانه بعد ان اختار كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب قال: بانه يستفاد من تضعيف احاديثنا المروية عن الأئمة (عليهم السلام) ان استعمال الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فمن ذلك استشكل أيضا وقال: بانه يشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام. وحينئذ فلا يبقى مجال لدعوى استناد الظهور المزبور إلى غلبة الاستعمال في خصوص الوجوب، كما هو واضح. وحينئذ فلا بد وان يكون الوجه في ذلك هو قضية الاطلاق ومقدمات الحكمة و تقريره

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

[١٦٣]

استحيابيا. وثانيهما: ولعله ادق من الاول تقرب الاطلاق من جهة الاتمية في مرحلة التحريك للامتثال، بتقريب أن الامر بعد ان كان فيه اقتضاء وجود متعلقه في مرحلة الخارج ولو باعتبار منشئته لحكم العقل بلزوم الاطاعة والامتثال، فتارة يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللا اقتضائية للوجود بنظر العقل بحيث كان حكم العقل بالايجاد من جهة الرغبة لما يترتب عليه من الاجر والثواب، وأخرى يكون اقتضائه لتحريك العبد بالايجاد بنحو اتم بحيث يوجب سد باب عدمه حتى من طرف العقوبة على المخالفة علاوة عما يترتب على ايجاهه من المثوبة الموعودة، وفي مثل ذلك نقول: بأن قضية اطلاق الأمر يقتضي كونه على النحو الثاني من كونه بالنحو الاثم في عالم الاقتضاء للوجود بحيث يقتضي سد باب عدم العمل حتى من ناحية ترتب العقوبة على المخالفة، لان غير ذلك فيه جهة نقص فيحتاج ارادته إلى مؤنة بيان من وقوف اقتضائه على الدرجة الاولى الموجب لعدم ترتب العقوبة على المخالفة. وبالجملة نقول: بأن الامر بعد ان كان فيه اقتضاء التحريك للايجاد وكان لاقتضائه مراتب، فعند الشك في وقوف اقتضائه على المرتبة النازلة أو عبوره إلى مرتبة السببية لحكم العقل بالايجاد كان مقتضى الاطلاق كونه على النحو الاثم و الاكمل الموجب لحكم العقل بلزوم الايجاد فرارا عن تبعه ما يترتب على مخالفته من العقاب علاوة عما يترتب على موافقته من الاجر والثواب، فتدبر. الجهة الرابعة: في انه هل الطلب عين الارادة أو غيرها؟ حيث انه وقع فيه الخلاف بين المعتزلة و العدلية وبين الاشاعرة، فذهبت الاشاعرة إلى المغايرة بينهما، والباقون إلى اتحادهما مستدلين لذلك: باننا لا نجد في انفسنا عند الأمر بشئ وطلبه غير العلم بالمصلحة والارادة و الحب والبغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب، فمن ذلك صار وابصد توجيه القول بالمغايرة وحملوه على وجوه يرتفع بها النزاع في البين. منها: ما أفاده في الكفاية، حيث انه لما بنى على اتحاد الطلب والارادة مصداقا ومفهوما وجه كلام القائلين بالمغايرة، حيث قال ما ملخصه: الحق كما عليه اهله اتحاد الطلب و

[١٦٤]

الارادة مفهوما وانشاء وخارجا بمعنى ان ما يسمى بالطلب بالحمل الشايع هو عين الارادة بهذا الحمل وما ينتزع عنه هذا المفهوم أي مفهوم الطلب عين ما ينتزع عنه مفهوم الارادة، وانشاء الطلب الذي هو عبارة عن استعمال اللفظ في المفهوم بقصد الايقاع هو عين انشاء الارادة، فكان الطلب والارادة متحدين في جميع تلك المراحل الثلاث، ولكنه لما كان المنصرف إليه الطلب عند اطلاقه هو الطلب الانشائي وكان في الارادة بعكس ذلك حيث كان المنصرف إليه عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية الخارجية دون الانشائي منها كان مثل هذا الانصراف اوجب القول بالمغايرة بينهما فتوهم أن الطلب غير الارادة، ولكنه ليس كك من جهة ان ذلك انما كان من جهة ما يستفاد من قضية اطلاقهما حسب الانصراف ومثل ذلك مما لا ينكره

القائل بالاتحاد، بل عليه يرتفع النزاع من البين رأساً لرجوع النزاع حينئذ إلى ما هو المستفاد من قضية اطلاق لفظ الطلب بان المستفاد منه هل هو عين ما يستفاد من لفظ الارادة عند اطلاقها أو ان المستفاد منه هو غيره ؟. ومنها: أي من التوجيهات جعل المراد من الطلب عبارة عن الاشتياق التام الحاصل عقيب تصور الشئ والتصديق بفائدته، والارادة عبارة عن حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب والمراد الذي يستتبع الفعل والعمل، أو العكس يجعل الطلب عبارة عن حملة النفس والارادة عن الاشتياق التام. ومنها: جعل الطلب عبارة عما ينتزع عن مقام ابراز الارادة من البعث والايجاب و الوجوب واللزوم، فيغير حينئذ الارادة حيث كانت الارادة من الامور الحقيقية القائمة بالنفس بخلاف الطلب حيث انه كان من الامور الاعتبارية الانتزاعية عن مقام ابراز الارادة بالامر نحو الشئ بالايجاد. ومنها: غير ذلك من التوجيهات المذكورة في كلماتهم. اقول: ولا يخفى عليك ما في هذه المحامل والتوجيهات، إذ نقول وان كان يتضح بها المغايرة بينهما بل ويرتفع معها النزاع من البين، ولكن لا يساعد شئ منها كلام القائلين بالمغايرة حيث نقول: بأن الطلب وما يحكى عنه الامر عندهم عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال وللتخلف عن المراد وللموضوعية لحكم العقل بوجوب اطاعة والامتثال، كما يشهد عليه قضية استدلالهم بالاوامر الامتحانية الخالية عن الارادة في مواردنا، كما في امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام، واستدلالهم ايضا بتكليف الله

[١٦٥]

سبحانه الكفار بالايمان واهل الفسوق والعصيان بالعمل بالاركان فان الله سبحانه امر الكفار بالايمان ولم يرد منهم الايمان لامتناع صدور الايمان منهم بعد علمه سبحانه بذلك، إذ حينئذ يستحيل تعلق ارادته سبحانه بالايمان المستحيل منهم. وايضا لازم تعلق ارادته سبحانه بذلك هو قهريه صدور الايمان منهم لانه سبحانه إذا اراد شيئاً يقول له كن فيكون فيستحيل تخلف ارادته سبحانه عن المراد، وحينئذ فمن جهة عدم صدور الايمان منهما لا بد وان يستكشف عن عدم تعلق ارادته الازلية بصدور الايمان منهم ومعه يثبت المطلوب من المغايرة بين الطلب والارادة. وايضا استدلالهم على كون العباد مجبورين في افعالهم على ما هو مقتضى مذهبهم وانكارهم التحسين والتقبيح العقليين بانه من الممكن امر الله سبحانه العباد بأمر ليس فيها مصلحة اصلاً، حيث انه يستفاد من ادلتهم ان ما يحكى عنه الامر وهو الطلب عندهم عبارة عن معنى كان ممكن التعلق بالمحال وقابلاً للتخلف عن المراد ولان يكون تابعاً لمصلحة في نفسه لا في متعلقه مع كونه موضوعاً أيضاً لحكم العقل بوجوب اطاعة والامتثال ويقابله الارادة عندهم فانها معنى لا يجوز تخلفها عن المراد ولا كانت قابلة للتعلق بالمحال ولا للتبعية لمصلحة في نفسها لكونها تابعة لمقدماتها التي منها التصديق بفائدة الشئ والميل والمحبة له. وكان عمدة ما دعاهم إلى المصير إلى المغايرة تلك الاشكالات الفاسدة الواردة بنظرهم بناء على القول باتحاد الطلب مع الارادة: منها لزوم عدم تحقق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف ارادته سبحانه عن المراد، ومنها لزوم تعلق الارادة بالمحال بناء على الاتحاد كما في موارد الامر بما انتفي شرط تحققه، ومنها ما بنوا عليه من المبنى الفاسد من انكار التحسين والتقبيح العقليين وتجويزهم الامر بالشئ مع خلوه عن المصلحة كما في الاوامر الامتحانية، ومنها غير ذلك من المباني الفاسدة، حيث انه من جهة الفرار عن تلك الاشكالات التزموا بالمغايرة بين الطلب والارادة فقالوا بان الطلب وما يحكى عنه الامر عبارة عن معنى قابل لتلك اللوازم. ومما يشهد لذلك أيضاً انكار القائلين بالاتحاد عليهم بأننا لا نجد في انفسنا عند طلب شئ والامر به غير العلم بالمصلحة والارادة والحب والبغض صفة اخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب،

وهذا هو العلامة (قدس سره) حيث أنكر عليهم بانا لم نجد عند الامر بشئ امرا مغايرا لارادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الامر إلا ارادة الفعل من المأمور

[١٦٦]

به ولو كان هناك شئ آخر لا ندركه فلا شك في كونه أمرا خفيا غاية الخفاء بحيث لا يتعلقه إلا الاوحدى من الناس، ومع ذلك كيف يجوز وضع لفظ الامر المتعارف في الاستعمال بازائه، إذ من الواضح حينئذ انه لولا إرادتهم من الطلب والامر ما ذكرنا لما كان وجه لانكار القائل بالاتحاد عليهم، كما هو واضح. وعليه نقول أيضا بانه لا يكاد يلائم شئ من التوجيهات المزبورة كلامهم بوجه أصلا، حيث ان الطلب بمعنى الانشائي منه كما هو توجيه الكفاية وان يساعد عليه اللازم الاول من قابلية تعلقه بالمحال لعدم استلزامه لارادة الابداع من الملكف، ولكنه لا يساعد عليه جهة موضوعيته لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال. واما كونه بمعنى حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب فهو أيضا غير قابل للتعلق بالمحال ولا يصح أيضا كونه لصالح في نفسه فيبقى بعد الاشكالات بحالها. واما كونه بمعنى الاشتياق فهو وان يصح جواز تعلقه بالمحال كما في اشتياق المريض إلى شفاء مرضه والمحبوس إلى الفرار من السجن والتخلص منه واشتياق الانسان إلى عود شبابه ويمكن أيضا وقوعه موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال فيما لو احرز العبد إشتياق مولاه إلى شئ ولكنه أيضا لا يصح كونه لصالح في نفسه. وحينئذ فيقرينة استدلالهم بمثل الاوامر الامتثالية يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الاشتياق نحو الشئ ولا من الارادة حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب. واما كونه بمعنى البعث والتحريك والوجوب واللزوم ونحوها فهو أيضا غير محكى بالامر لما عرفت من كونها أمورا انتزاعية متأخرة عن الامر يعتبرها العقل عن مقام ابراز الارادة فلا يمكن ان يكون محكيا للامر، كما هو واضح. نعم هنا معنى آخر غير المذكورات وغير العلم والارادة والحب والبغض يمكن بعيدا ان يوجه به كلام القائل بالمغايرة، وهو البناء والقصد، المعبر عنه بعقد القلب في باب الاعتقادات، حيث انه كان من جملة افعال النفس، ولذا قد يكون يؤمر به كما في البناء على وجود الشئ كالبناء في باب الاستصحاب وفي الشكوك المعتبرة في الصلوة، وقد يكون ينهى عنه كما في التشريع المحرم ويسمى باسم مختلفة حسب اختلاف متعلقه، ويكون كالارادة في كونه ذا اضافة وان خالفها في انها من مقولة كيف وهذا من مقولة الفعل للنفس، فكما ان الحب قد يتعلق بامر موجود مفروغ التحقق فيقال له العشق والشغف، وقد يتعلق بابجد الشئ أو ايجاد الغير اياه فيقال له الارادة، كذلك هذا البناء

[١٦٧]

فانه قد يتعلق بالاول وقد يتعلق بالثاني، فيسمى بالاعتبار الاول تنزيلا كالبناء على كون الشك يقينا أو العدم وجودا وكالبناء على كون الاكثر موجودا أو الموجود هو الاكثر، و بالاعتبار الثاني قصدا، وعند تعلقه بما ليس في الشرع تشريعا ونحو ذلك وبشاهد لما ذكرنا ملاحظة كلماتهم في باب التصديق المعتبر في الايمان بانه ليس مجرد العلم والمعرفة بل هو فعل جناني معبر عنه بالفارسية بـ (گردن دادن) و (گرویدن) و (باور کردن) فراجع كلماتهم. وحينئذ نقول بان مثل هذا البناء والقصد لما كان قابلا للتعلق كما في بناء العاصب على ملكية مال المغصوب في مقام البيع وكالبناء على ربوبية بعض المخلوقين وكالبناء على جزئية شئ للواجب في باب التشريع، ومن جهة اختياريته كان قابلا لان يكون لصالح في نفسه، وامكن أيضا ان

يكون محكياً للامر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، فلا محالة امكن توجيه كلماتهم الفاسدة بحمل الطلب في كلماتهم على مثل هذا البناء والقصد، والارادة على تلك الكيفية النفسانية بل عليه لا مجال للانكار عليهم ايضاً باننا لا نجد في انفسنا عند طلب شئ غير العلم بالمصلحة والارادة والحب والبغض لما عرفت من وجود امر آخر في النفس يكون هو البناء والقصد. وحينئذ فلو ادعى القائل بالمغايرة بان ما هو المسمى بالطلب عبارة عن مثل هذا القصد الذي هو بالضرورة غير الارادة لا يمكننا المسارعة في الرد عليهم بعدم وجدان امر وراء الارادة والعلم والحب و البغض بل ولئن سلم مبانيهم الفاسدة لا مفر عن الالتزام بمقالتهم من المغايرة بين الطلب والارادة. وحينئذ فاللازم هو ابطال اصل تلك المباني الفاسدة التي هي عبارة عن انكار التحسين والتقيح العقليين، وعدم حواز انفكاك الارادة عن المراد، وعن شبهة الاوامر الامتحانية التي اوجب مصيرهم إلى كون الامر لصالح في نفسه لا في متعلقه، وشبهة كون العباد مجبورين في افعالهم الموجب لعدم امكان تعلق الارادة بفعالهم. فنقول: اما الاول فباطاله لا يحتاج إلى البرهان بعد ثبوته بالوجدان وان كان ايكال من لا وجدان له إلى الوجدان غير خال عن المصادرة لكن تفصيله موكل إلى محله، و نتيجة ابطال هذه المقدمة انما هو نفي كون الامر حاكياً عن البناء والقصد كما وجهنا به كلامهم، وذلك انما هو لوضوح انه لا يرى العقل حسن العقوبة على المخالفة بمحض كون المحكى بالامر هو البناء والقصد الخالي عن الارادة، بل في مثله عند فرض الخلو عن

[١٦٨]

الارادة ترى حكم العقل بقبح العقوبة. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو حصر موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال وحسن العقوبة على المخالفة بنفس الارادة الواقعية بما انها مبرزة بالامر، فعند خلو المورد حينئذ عن الارادة لا حكم للعقل بوجوب الاطاعة ولا يرى حسن العقوبة على المخالفة. واما دعويهم بانعزال العقل عن التحسين والتقيح فغير مسموعة منهم، كما هو واضح. واما الثاني: فبطالانه ايضاً واضح حيث انه قد خلط بين الارادة التشريعية و التكوينية، فان ما يستحيل تخلفه انما هو الارادة التكوينية دون الارادة التشريعية، وما في الكتاب العزيز من قوله سبحانه (انما امره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) انما هو الاول دون الثاني، على ان لنا ايضاً المنع عن لزوم تخلف ارادته سبحانه عن المراد حتى في الارادة التشريعية، وبيانه يحتاج إلى مقدمة بها ايضاً يتضح الجهة الفارقة بين الارادة التكوينية والتشريعية، وهي ان كل أمر ومريد لفعل من الغير تارة يتعلق ارادته بحفظ وجود العمل على الاطلاق بنحو تقتضي سد جميع ابواب عدمه حتى من ناحية شهوة العبد والمأمور ولو بايجاد الارادة له تكويناً، وأخرى تتعلق بحفظ وجوده لا على نحو الاطلاق بل في الجملة ومن ناحية ما هو مبادي حكم عقله بوجوب الاطاعة والامتثال و هو طلبه وأمره. وحينئذ فإذا كانت الارادة المتعلقة بفعل العبد من قبيل الاول فلا جرم لا بد لا من سد جميع ابواب عدمه المتصورة حتى من جهة شهوة العبد، واما إذا كانت من قبيل الثاني فالمقدار اللازم انما هو حفظ وجوده بمقدار تقتضيه الارادة، فإذا فرض ان المقدار الذي تعلق الارادة والغرض بالحفظ انما هو حفظ المرام من ناحية مبادي حكم عقل المأمور بالاطاعة والامتثال وما يرجع إلى نفس المولى من ابراز ارادته والبعث، فالمقدار اللازم في الحفظ حينئذ انما هو ايجاد ما هو من مبادي حكم العقل بالامتثال لا ايجاد مطلق ما كان له الدخول في الحفظ حتى مثل شهوة العبد والمأمور، كما هو واضح. وبعد ما عرفت هذه الجهة نقول بان ما كانت منها من قبيل الاول فهي المسماة بالارادة التكوينية وهي كما ذكر يستحيل تخلفها عن المراد إذ هي بعد تعلقها بحفظ الوجود بقول مطلق حتى من ناحية الاضداد

والمزاحمات فلا جرم يكون ترتب وجود المراد عليها قهريا فيستحيل تخلفها عنه والا لزم الخلف، واما ما كانت من قبيل الثاني فهي المسماة بالارادة التشريعية، ولكن نقول بان تلك ايضا غير متخلفة عن المراد فان

[١٦٩]

المفروض ان المقدار الذي تعلق الارادة بحفظه انما هو حفظ المرام في الجملة بسد باب عدمه من ناحية مبادي حكم عقل المأمور بالطاعة والامتثال لا حفظه بقول مطلق وهو يتحقق بابرار ارادته واطهارها بامر وطلبه وبعثه بقوله افعل كذا، ومن المعلوم بدهاه انه على هذا ايضا لا تخلف لها عن المراد من جهة انه بابرار ارادته تحقق ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة وانسد المقدار الذي كان المولى بصدد حفظه من جهته، وحينئذ فلا يكاد يضر مخالفة الكفار واهل العصيان في الواجبات والمحرمات، إذ لا يستلزم مخالفتهم تخلف ارادته سبحانه عن مراده، كما هو واضح. وحينئذ فتمام الخلط والاشتباه نشأ عن الخلط بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية ومقايسة احدهما بالآخرى، فحيث ان الارادة التكوينية يكون ترتب المراد عليها قهريا نظرا إلى تعلقها بحفظ وجوده بقول مطلق حتى من ناحية الاضداد والمزاحمات، تخيل ان الارادة التشريعية ايضا مثلها في عدم الانفكاك عن المراد، وحينئذ فمن جهة مخالفة الكفار واهل العصيان استشكل عليه الامر فالتزم فرارا عن الاشكال بالمغابرة بين الطلب والارادة وان الله سبحانه وان أمر الكفار بالايمان وطلبه منهم ولكنه لم يرد منهم الايمان. ولكنك قد عرفت وضوح الفرق بينهما وانه لا مجال لمقايسة احديهما بالآخرى، فتأمل تعرف حقيقة الحال في ارادتك صدور حمل من عبدك من حيث كونك تارة بصدد حفظ مرامك وسد جميع ابواب عدمه حتى من ناحية شهوة عبدك ولو بضربك اياه وجبره على الابجاد ولو باخذيده ونحو ذلك، وأخرى في مقام حفظه من ناحية امرك اياه وابرار ارادتك باعتبار قيام المصلحة بالوجود في ظرف صدوره عن العبد عن ارادته وإختياره لا مطلقا مع صحة مؤاخذتك اياه لو أمرته فخالف ولم يطع، وهذا واضح لا ستره عليه. واما صحة طلبه سبحانه الايمان والعمل بالاركان منهم حينئذ مع علمه الفعلي بعدم صدور الايمان منهم لعدم اختيارهم الايمان وارانتهم العمل بالاركان، فلجل إعلامهم بما في الفعل من الصلاح الرجوع إلى أنفسهم ولكي يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة، ولئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة وانه سبحانه لم يكن ليظلمهم بل هم باختيارهم عدم الطاعة يظلمون، وفي الحديث (ان اظلم الناس من يظلم على نفسه).

[١٧٠]

واما الجواب عن شبهة الجبر فلم يتعرض الاستاذ له تفصيلا خوفا على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في اذهانهم القاصرة بل وانما احال الجواب إلى وقت آخر يقتضيه المقام، نعم افاد في دفع الشبهة وفسادها بنحو الاجمال محيلا ذلك إلى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش وحركة يد المختار، وهو كما افاد (دام ظله) حيث نرى ونشاهد بالوجدان والعيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الافعال وفي مقام الطاعة العصيان وان مجرد علمه سبحانه بالنظام الاكمل غير موجب لسلب قدرتنا واختيارنا فيما يصدر عنا من الافعال والاعمال كما يقول به الجبرية (خذلهم الله سبحانه) بل كنا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الافعال وان عدم صدور العمل منا في مقام الطاعة انما هو باختيارنا وعدم ارادتنا الابدان لترجيحنا ما نتخيل

من بعض الفوائد العاجلة على ما في الاطاعة من المنافع المحققة
الأجلة الاخرية من غير ان نكون مجبورين في ايجاد الفعل المأمور به
أو تركه بوجه اصلا، كما لا يخفى. والى ذلك أيضا يشير بعض ما ورد
من النصوص عن الأئمة المهديين صلوات الله عليهم اجمعين بان كل
مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وان
كل انسان في قلبه حين ولادته نقطة بيضاء ونقطة سوداء وكان
لقلبه اذنان ينفث في احدهما الملك وفى الآخر الشيطان وان لكل
نفس مكانا في الجنة هو له إذا سلك سبل الخير ومكانا في النار إذا
سلك سبل الشر. حيث ان افراد الانسان باجمعها خلقت من نطفة
امشاج ومن رقائق العوالم العلوية والسفلية وخمرت طينته منهما،
فبعضهم باختيارهم لما لا حظ المنافع الاخرية ورجحها على ما
يترائي في نظره من اللذائذ الدنيوية الفانية فسلك من هذه الجهة
سبيل التوحيد كان سلوكه لسبيل التوحيد منشأ

[١٧١]

لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قلبه إلى ان بلغت حدا
احاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، وبعضهم بالعكس فسلك
سبيل الشر ترجيحا لما يترائي في نظره من اللذائذ والمشتبهات
الفسانية على المنافع الجليلة الاخرية باختيار منه فصار سلوكه
مسلك الشر منشأ لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قلبه
إلى ان بلغت حدا احاطت بتمامه، فصار الاول من اهل التوحيد
والايمان والثاني من اهل الفسوق والعصيان من غير ان يكون واحد
منهم مجبورا في الاطاعة والمعصية بوجه اصلا، كما لا يخفى. والى
ما ذكرنا أيضا لابد وان يحمل الخبر المعروف بان السعيد سعيد في
بطن امه و الشقي شقي في بطن امه حيث انه على فرض صدوره
عن الامام عليه السلام وعدم كونه من الموضوعات، محمول على
تقدم علم سبحانه قبل ولادة افراد الانسان بما يصيرون إليه في
عاقبة امرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع
الاخرية على الفوائد الدنيوية واللذائذ الشهوانية وترجيحات بعضهم
الأخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجليلة الاخرية، والا فلا بد من
طرحه لمخالفته لما يحكم به بدهة العقل و الوجدان ولما نطق به
الكتاب السنة المتواترة. وحينئذ فإذا ظهر لك عدم مجبورية العباد
فيما يصدر منهم عن الافعال في مقام الاطاعة والعصيان، ظهر أيضا
صحة تعلق الارادة التشريعية بالايمان من الكفار وبالعمل بالاركان من
اهل الفسوق والعصيان من دون ان يكون ذلك من الامر بالمحال وبما
لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على ارادته
واختياره في ايجاد الفعل المأمور به وان عدم صدوره منه انما هو
لاجل عدم تحقق علته التي هي ارادته للايجاد بسوء اختياره
وترجيحه جانب المشتبهات الفسانية على المنافع الاخرية. واما
صحة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه بعدم صدور الفعل منه من
جهة عدم ارادته، فهو كما تقدم لاجل الاعلام بما في الفعل من
الصلاح الراجع إلى انفسهم ولكى يهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حى عن بينة ولئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له
سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة اعلامهم بما فيه الصلاح
والفساد، فتدبر.

[١٧٢]

واما شبهة الاوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها: بان الاوامر
الامتحانية على قسمين: الاول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه
من الوجوه لا بعنوانه الاولى ولا بعنوانه الثانوي وهذا نظير ما لو كان
الامر بالايجاد لمحض امتحان العبد وفهم انه هل كان بصدد الاطاعة

والامثال ام لا، الثاني ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثانوي وان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الاولي وهذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان والشاي مثلا لاختباره في انه ماهر في ذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه أو انه لا يكون له المهارة فيه فانه في هذا الغرض وان لم يكن في متعلق امره وهو الغليان مصلحة بعنوانه الاولي بل ولعله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضره شرب الغليان والشاي ولكنه بالعنوان الثانوي كان فيه المصلحة وبذلك صار متعلقا لغرضه. وبعد ذلك نقول: بان الاوامر الامتحانية ما كان منها من قبيل الثاني فنلتزم فيها بعدم انفكاكها عن ارادة العمل حيث نقول في مثلها بتعلق الارادة الحقيقية من المولى بايجاد العمل من الأمور وانه أي الأمور يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف. واما ما كان منها من قبيل الاول الذي فرضنا خلو المتعلق عنه المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثانوي فمثلها وان كان خاليا عن الارادة الحقيقية ولكنه نحن نمنع كونها طلبا وامرا حقيقيا ايضا حيث نقول بكونها حينئذ طلبا وامرا صوريا لا حقيقيا، ومن ذلك ايضا نمنع موضوعية مثل هذه الاوامر لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتنان وانه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الاطاعة، ولذلك ايضا ترى ان المولى كان في كمال الجهد بان لا يطلع العبد بواقع قصده وكون امره لمحض امتحانه، واما نفس الامتحان الذي هو الغرض من هذا البعث فهو ايضا غير متوقف على الامر الحقيقي بل هو يترتب بمحض تخيل العبد كونه امرا حقيقيا ناشئا عن ارادة جديّة متعلقة بالعمل وان لم يكن كك بحسب الواقع ونفس الامر بل كان امرا صوريا، كما هو واضح، وعلى هذا فما تخلف الطلب عن الارادة في شئ من الاوامر الامتحانية كما توهمه الاشعري، فانه في مورد كان الطلب طلبا حقيقيا قد عرفت عدم انفكاكه أيضا عن الارادة الحقيقية المتعلقة بايجاد العمل، وفي مورد لا يكون فيه ارادة حقيقية متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب ايضا طلبا حقيقيا بل طلبا صوريا، فيبطل حينئذ دعوى الاشعري من مغايرة الطلب مع الارادة وكان التحقيق

[١٧٣]

هو الذي عليه الجمهور من اتحاد الطلب والارادة. بقى شئ: وهو ان الطلب والارادة بناء على اتحادهما كما هو التحقيق هل يمكن في مقام تعلقه بشئ ان يكون لمصلحة في نفسه ام لا بل لابد وان يكون تعلقه بالشئ لمصلحة في ذلك الشئ؟ حيث ان فيه وجهين، وربما يترتب عليه ثمرات مهمة، منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل والشرع، حيث انه بناء على امكان ان يكون الارادة لمصلحة في نفسها يسقط النزاع المزبور إذ حينئذ بمجرد ذلك العقل حسن شئ أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة، كما انه كذلك ايضا في طرف العكس فإذا حكم الشارع بوجوب شئ أو حرمة لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشئ الذي امر به الشارع أو قبحه، من جهة احتمال ان يكون حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة لمصلحة في نفس حكمه وطلبه. وهذا بخلافه على الثاني من كونه لمصلحة في متعلقه، فانه حينئذ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصا من طرف حكم الشرع، فيتم ما بنوا عليه من ان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية، إذ حينئذ بمجرد حكم الشارع في شئ بالوجوب أو الحرمة يستكشف منه لا محالة كشفا قطعيا عن حسن ذلك الشئ أو قبحه. نعم في تمامية تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو ادرك حسن شئ أو قبحه اشكال كما سيأتي ينشأ من عدم كون مجرد الصلاح في شئ علة لحكم الشارع فيه بالوجوب بل وانما غايته كونه مقتضيا لذلك فيمكن حينئذ ان يمنع عن تأثيره مانع أو مزاحم. وعلى كل حال: فالذي يقتضيه التحقيق في اصل المسألة

هو الوجه الثاني وهو لزوم كون الإرادة في مقام تعلقه بشئ لمصلحة في ذلك الشئ لا لمصلحة في نفسها، والعمدة في ذلك انما هي الوجدان حيث يرى الانسان بالوجدان وماله من الجيلة والارتكاز في تعلق حبه أو بغضه بشئ انه انما يكون لما يجد في ذلك الشئ من الخصوصية الموجبة لملائمة النفس وانبساطها أو الخصوصية الموجبة لمنافرة النفس واشمئزازها، وانه بدون تلك الخصوصية المستتعبة للانبساط أو الاشمئزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل ولا محبة إلى ذلك الشئ بوجه اصلا، كيف وانه لو لا ذلك لا تجه عليه اشكال الترجيح بلا مرجح في الامرين المتساويين في جميع الخصوصيات بل في أمر واحد بانه لم صار ذلك الشئ محبوبا لا مبيغوضا ؟ إذ حينئذ لا محيص الا من دعوى ان تعلق الحب والبغض بشئ انما هو

[١٧٤]

لخصوصية في ذلك الشئ اوجبت تلك الخصوصية انبساط النفس فتعلق به الميل والمحبة أو اشمئزازها فتعلق به المبيغوضية. وعلى ذلك نقول بانه إذا كان ذلك شأن الحب و البغض فلا جرم يتبعهما الإرادة والكراهة أيضا فانهما تابعتان لمقدمتهما التي منها التصديق بفائدة الشئ والميل والمحبة له فلا تكون الإرادة أيضا في تعلقها بشئ الا لصالح في نفس ذلك الشئ لا لصالح في نفسها. وحينئذ ففي مثل هذا الوجدان و الارتكاز غنى وكفاية في اثبات لزوم كون الإرادة لمصلحة في خصوص متعلقها وبطلان توهم كونها لصالح في نفسها بلا احتياج إلى اتعاب النفس في اقامة البرهان عليه أيضا كما هو واضح. ثم ان الظاهر ان عمدة المنشأ لتوهم امكان كون الإرادة لمصلحة في نفسها انما هو ملاحظة موارد الإقامة فيما لو كان قصد الإقامة لاجل ترتب حكم وجوب الصوم والتمام، حيث انه بعد ان يرى عدم ترتب حكم وجوب التمام على اقامة عشرة ايام خارجا ولا عليها مع القصد المزبور بشهادة ترتب حكم وجوب التمام بمحض تحقق قصد اقامة عشرة ايام منه في مكان مع اتيان صلاة اربع ركعات وان لم يتحقق منه في الخارج اقامة عشرة ايام بل زال قصده ونوى الخروج من محل الإقامة فخرج منه إلى مكان آخر تخيل من هذه الجهة ان ترتب حكم وجوب التمام ووجوب الصوم انما كان على مجرد قصد اقامة عشرة ايام وارادته ذلك لا على نفس الإقامة الخارجية ولا عليها والقصد المزبور، فمن تلك الجهة استظهر حينئذ انه إذا امكن في مورد تعلق الإرادة والقصد لا لصالح في ذلك الشئ بل لصالح مترتب على نفس القصد والإرادة كما في ناوى الإقامة عشرة ايام لاجل وجوب التمام فليكن كذلك في غير ذلك المورد أيضا، لان الامثال سواء فيما يجوز وفيما لا يجوز، فإذا جاز وامكن في مورد يجوز ويمكن في جميع الموارد، هذا. ولكن نقول في دفع تلك الشبهة: بان ترتب وجوب التمام انما كان على نفس الإقامة الخارجية غايته لا على وجودها المنحفظ بقول مطلق حتى من غير ناحية القصد والإرادة بل على وجودها المنحفظ من ناحية القصد المزبور فهو الذي كان موضوعا لحكم الشرع بوجوب الصوم والتمام، فإذا انحفظ وجودها من الجهة المزبورة يترتب عليها الحكم بالتمام لتحقيق ما هو الموضوع للحكم المزبور، وعلى ذلك فلا يرتبط ذلك بمقام ترتب وجوب التمام على صرف القصد المزبور بوجه اصلا بل هو كما عرفت مترتب على نفس الإقامة

[١٧٥]

الخارجية، وحينئذ فتعلق القصد بها من ناوى الإقامة انما هو جهة ما يرى بنظره من ترتب وجوب التمام على الإقامة، فانه بعد ان يرى ذلك

يتعلق بها قصده وتتمشى منه الإرادة إلى وجودها وبمجرد تعلق قصده بها يتحقق ما هو موضوع حكم الشارع بوجوب التمام. نعم غاية ما هناك انه لا بد حينئذ من جزم المكلف بانحفاظ وجود الاقامة عشرة ايام خارجا من سائر الجهات لكي يتحقق منه القصد إليها ويتمشى منه الإرادة إلى وجودها، والا فبدون الجزم المزبور فضلا عن الجزم بالخلاف وخروجه في الاثناء عن محل الاقامة يستحيل تمشى القصد والإرادة منه إليها بوجه اصلا كما لا يخفى، وحينئذ فصح لنا ان نقول بقول مطلق: بان الإرادة لا تكاد تكون الا لمصلحة في متعلقها. بقى شئ لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من لزوم تبعية الإرادة لمصلحة في متعلقها وامتناع كونها لصلاح في نفسها ليس المقصود منه هو عليه مجرد الصلاح في الشئ لتعلق الإرادة به كى يلزمه انه مهما وجد صلاح في فعل أو شئ لا بد ان يكون هناك ارادة أيضا متعلقة بذلك الشئ كما لعله مبنى القائل بالملازمة، بل المقصود من ذلك هو كون الصلاح في الشئ مقتضيا لتعلق الإرادة بذلك الشئ على معنى مؤثرية ذلك الصلاح الكائن في الفعل في توجه الإرادة الفعلية بذلك الفعل لو لا وجود المانع أو المزاحم في البين. فحينئذ فإذا كان الصلاح المزبور يتوقف تأثيره الفعلي في الإرادة بعدم وجود المانع أو المزاحم نقول: بان مانعية الشئ قد تكون في اصل تأثير المصلحة في الإرادة الفعلية بل وفي مبادئها من الرجحان والمحبوبة أيضا وقد تكون في تأثيرها في مقام ابراز الإرادة بالامر و البعث نحو المراد لا في اصل الإرادة الفعلية، ويفرض الثاني فيما لو كان القصور من طرف المولى في عدم تمكنه من ابراز مقصده إلى الملكف والمأمور خوفا على نفسه أو على غيره، كما يفرض ذلك فيما لو كان عنده عدو بحيث لو ابرز إرادته لعرض عليه الحسد وقتله في الحال، ونحو ذلك من الامور المانعة عن ابراز المقاصد، كما انه من هذا القبيل مسألة الدلالة على ولى الله على ما ورد من الاخبار الكثيرة بان النبي صلى الله عليه وآله كان مأمورا من قبل على نصب ولى الله بالخلافة من بعده لكنه صلى الله عليه وآله خوفا عن خروج الناس عن دينهم لم يظهر ذلك إلى أن نزلت قوله سبحانه يا ايها الرسول بلغ ما انزل الخ. وعلى كل حال نقول: بأنه في مثل هذا الفرض لما كانت الإرادة الفعلية متحققة يجب على الملكف والمأمور عند علمه بإرادة المولى وفعليتها المبادرة باتيان ما هو مطلوب

[١٧٦]

المولى من جهة استقلال العقل حينئذ بلزوم الاتيان والاطاعة وعدم جواز المخالفة بمحض عدم ابراز المولى ارادته وعدم امره وبعثه نحو المراد، كما هو واضح. فتمام المقصود من هذا الاطناب انما هو لزوم عدم الاعتناء بمثل هذا المانع وان وجوده كعدمه بنظر العقل فيما هو همه من لزوم الاطاعة وحرمة المخالفة. نعم ما كان منها أي من الموانع من قبيل الاول الذي كان مانع عن تأثير المصلحة في اصل الإرادة خاصة أو فيها وفي ما هو من مبادئها من الرجحان والمحبوبة، كما في مسألة الضد المبتلى بالاهم ومسألة الاجتماع بناء على الامتناع وتغليب جانب النهى، حيث انه في الاول يؤثر المانع في عدم تعلق الإرادة بالهم وفي الثاني في عدم الرجحان و المحبوبة الفعلية، ففيها لا مجال لوجوب الاتيان وحرمة المخالفة، من دون فرق بين ان يكون المانع راجعا إلى الملكف والمأمور كما في المثال حيث كان المانع عن توجه الإرادة الفعلية نحو الضدين هو عدم قدرة المأمور على الامتثال، أو كان المانع راجعا إلى المولى. كما لو لا حظ المولى في عدم ارادة الفعل الذي فيه صلاح مصلحة اهم كانت في نظره من مثل مصلحة التسهيل على العباد على ما ينبئ عنه مثل قوله صلى الله عليه وآله (لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك) حيث انه يستفاد منه ان المصلحة الكائنة في السواك مصلحة ملزمة ولكنها لمزاحمتها لمصلحة التسهيل رخص الشارع في تركه وما اوجبه على الملكفين. وعلى ذلك ربما يترتب ايضا

مبنى انكار قاعدة الملازمة المدعاة بين حكم العقل و الشرع، إذ على هذا البيان يتوجه على القاعدة المزبورة ان مجرد درك العقل حسن الشئ أو قبحه لا يوجب كشف حكم شرعي على طبقه بالوجوب أو الحرمة من جهة احتمال مزاحمة تلك المصلحة بمصلحة اخرى في نظر الشارع اهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل اوجبت تلك المصلحة الترخيص على خلاف ما يقتضيه مصلحة الفعل. وحينئذ فمع هذا الاحتمال كيف يمكن كشف الحكم الشرعي من الوجوب أو الحرمة على طبق ما أدركه العقل والحكم بوجوبه وحرمته، كما هو واضح. نعم في مقام العمل امكن لنا دعوى وجوبه عملا من جهة قاعدة المقتضى والمزاحم على ما تقرر في محله: بأن العقلاء بعد احرازهم وجود المقتضى للشئ في مقام يجرون عملا على طبق ذلك المقتضى من دون إعتنائهم باحتمال وجود المانع أو المزاحم في البين ولو في مورد لم يكن هناك اصل يقتضى التعبد بعمده كما هو واضح، فتدبر.

[١٧٧]

المبحث الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه ايضا جهات من البحث. الجهة الاولى: في بيان مدلول صيغة الامر فنقول: انهم ذكروا لصيغة الامر معاني متعددة: منها الطلب، ومنها الترحي والتمنى كما في قول الشاعر: الا يا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل ومنها التهديد كقوله سبحانه: إعملوا ما شئتم. ومنها الانذار ومنه قوله تعالى: قل تمتع بكفرك قليلا، وتمتعوا في داركم ثلاثة ايام. ومنها التسخير والاهانة والتسوية كقوله سبحانه: كونوا فردة خاسئين، وقوله تعالى: اخسئوا فيها ولا تكلمون، وقوله عز من قائل: فاصبروا أولا تصبروا. ومنها غير ذلك من المعاني الاخر كالاستعانة والتكذيب و المشورة والتعجب ونحوها مما هو مذكور في المطولات. ولكن التحقيق خلافه وأنه لا يكون دلالة للصيغة بنفسها على شئ من المعاني المزبورة ما عدا المعنى الاول وهو الطلب، بل ولا كانت الصيغة مستعملة في شئ منها بوجه اصلا، بل ما هو مدلول الصيغة لا يكون الا معنى وحدانيا وهو الطلب الانشائي أو

[١٧٨]

النسبة الارسالية كما سنحققه وان استفادة تلك المعاني في الموارد المزبورة انما هي من جهة الفرائن الخارجية المقتضية لها لا من جهة ان الصيغة قد استعملت فيها، كما هو واضح. و لقد اجاد في الكفاية وجاء بما فوق المراد في تحقيق وحدة المعنى وتفرد بلا مدخلية لتلك المعاني فيما يستعمل فيه اللفظ، فان تلك على ما أفاده هو (قدس سره) من الدواعي من حيث كون الداعي على الاستعمال تارة هو التهديد واخرى الانذار وثالثة التمنى ورابعة التعجيز وخامسة غير ذلك، ومن البداهة ان ذلك غير الاستعمال فيها ولو مجازا، كما هو واضح. نعم انما الكلام حينئذ في كيفية دلالتها على الطلب وانها هل هي موضوعة للطلب أي الانشائي الايقاعي منه كما عليه الكفاية ؟ أو انها موضوعة للنسبة الارسالية الايقاعية و ان دلالتها على الطلب انما هي من جهة الملازمة ؟ كما سنبينها ان شاء الله. ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، ووجهه يظهر مما تقدم في مبحث المشتقي من انحلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر والافعال وأسماء الفاعلين والمفعولين ونحوها إلى وضعين: وضع المادة ووضع الهيئة، إذ عليه نقول: بان صيغة اضرب مثلا لما كانت مشتملة على مادة وهيئة خاصة فمادتها تدل حسب الوضع النوعي على نفس الحدث واما هيئتها الخاصة فهي ايضا لا تدل الا على النسبة الارسالية والمحركة بين المبدء والفاعل، لكن

لا مفهوم هذه النسبة لانه معنى اسمي، بل مصداقه وصورة ذلك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الارسال الخارجي، وحينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة الا النسبة الارسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية (قدس سره) وعليه فلا بد وان يكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصة الناشي هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الجد بالارسال، إذ حينئذ ينتقل الذهن من تلك النسبة الارسالية إلى مفهوم الطلب بانتقال تصوري، ففي الحقيقة منشأ هذا التلازم انما هو التلازم الخارجي بين منشئيهما وهما البعث والارسال الخارجي والارادة الخارجية وعدم انفكاك احد الامرين عن الآخر، وحينئذ فحيث ان اللفظ كان وجها للمفهوم و كان المفهوم وجها لمنشأه وكان بين المنشأين وهما البعث والارسال الخارجي والارادة الحقيقية ملازمة في مرحلة الخارج فينتقل الذهن عند تصور احد المفهومين من جهة كونه وجها لمنشئه إلى مفهوم الآخر كذلك (يعني من حيث كونه ايضا وجها لمنشئه) بانتقال

[١٧٩]

تصوري ولو لم يكن للمنشأ وجود في الخارج اصلا بل كان المنشأ مما يقطع بعدم وجوده خارجا، نعم في مقام التصديق لا بد من احراز كون المتكلم في مقام الجد بالارسال ولو بالاصل ليحرز به وجود الارادة وتحققها فيصدق عليه الطلب والامر حقيقة. فعلى ذلك فدلالة الصيغة على الطلب انما هي باعتبار كونه من لوازم ما هو المدلول لا انها من جهة كونه بنفسه هو المدلول للصيغة، وبين الامرين بون بعيد. نعم جعل الطلب مدلولاً بنفسه للصيغة يتم على مسلك الكفاية (قدس سره) في المعاني الحرفية من وحدة المعنى والموضوع له في الحروف والاسماء وجعل الفارق بينهما بلحاظ الآلية والاستقلالية، والا فبناء على تباين المعنى والموضوع له فيهما كما سلكتاه يجعل معاني الحروف والهيئات النسب والاضافات الخاصة المتقومة بالطرفين لا محيص من دعوى ان المدلول في الصيغة هو النسبة الارسالية الايقاعية، وعليه فكان دلالتها على الطلب باعتبار كونه من لوازم المدلول كما شرحناه لا من جهة كونه هو المدلول لها كما لا يخفى. نعم في مقام التصديق كما ذكرناه يحتاج في صدق الامر الحقيقي إلى احراز كون المتكلم في مقام الجد بالارسال ولو بالاصل: وهو اصالة كون المتكلم في مقام الجد بالارسال وكون الداعي عليه هو الارادة الحقيقية للفعل دون غيرها من الدواعي، كما هو واضح. الجهة الثانية انه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الطلب إما بدوا أو بالملازمة، فهل هي حقيقة في خصوص الطلب الالزامي؟ أو انها حقيقة في خصوص الطلب الاستجابي والاستجابي؟ أو انها حقيقة في خصوص الطلب الالزامي. وقد استدل على كونها حقيقة في الطلب الوجوبي بما تقدم سابقا في مادة الامر من نحو آيتي الحذر والنبوي المعروف من قوله صلى الله عليه وآله لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ونحوهما. ولكن الجواب عنها هو الجواب هناك فلا نعيده. نعم ظهورها في خصوص الوجوب عند اطلاقها لا ينكر ظاهرا حيث لا تأمل لاحد من

[١٨٠]

الاصحاب في حملها على الوجوب عند اطلاقها وحينئذ فبعد ثبوت هذا الظهور للصيغة و تسلمه عندهم لا يهمننا البحث عن منشئه وانه هو الوضع أو قضية الاطلاق باحد التقريبين المتقدمين أو غيرهما

من الغلبة وغيرها، إذ لا يترتب عليه فائدة مهمة بوجه اصلا، وإن لم يبعد دعوى استناد الظهور المزبور إلى قضية الاطلاق بما تقدم تقريبه سابقا وذلك من جهة ان دعوى الاستناد إلى قضية الوضع بعيدة جدا خصوصا بعد ما يرى من صحة استعمالها في موارد الاستحباب بلا رعاية عناية تقتضيه. وإما التشبث باصالة عدم القرينة لا ثبات الوضع في خصوص الوجوب فقد عرفت الجواب عنها بانها إنما تكون حجة ومتبعة عند العقلاء في كشف المرادات لا في تعيين الاوضاع، حيث انه لا دليل لفظي على حجيتها حتى يؤخذ باطلاقها حتى في تعيين الاوضاع. لكن مع ذلك كله ربما يميل النفس إلى كونها حقيقة في خصوص الوجوب نظرا إلى ما هو المتبادر منها مؤيدا ذلك باصالة تشابه الازمان المقتضي لكون وضعها لخصوص الطلب الالزامي، فتدبر. الجهة الثالثة إذا وردت جملة خبرية في مقام بيان الحكم الشرعي من نحو قوله: تغتسل، وتعيد الصلاة، ويتوضأ، وقوله عليه السلام: إذا حال الحول اخرج زكاته، ونحو ذلك فلا اشكال في انه ليس المراد منها هو الاخبار عن وقوع الفعل من المكلف كما في غيره من موارد الاخبار، بل وان المراد منها إنما هو الطلب والبعث نحو الفعل والعمل، وإنما الكلام والاشكال في انها هل كانت مستعملة في الطلب أو الارسال بما هو مفاد الصيغة مجازا؟ أو انها مستعملة في معناها الذي تستعمل فيه في مقام الاخبار وهو النسبة الايقاعية لكنه بداعي افادة ملزومه وهو الطلب والبعث؟ نظير باب الكنايات كما في قولك: زيد كثير الرماد، مريدا به افادة ملزومة الذي هو جوده وسخائه، حيث ان استعمالك ذلك كان في معناه الحقيقي لكن الداعي على هذا الاستعمال هو الاعلام بملزومه الذي هو جوده وسخائه ففي المقام أيضا كانت الجملة الخبرية مستعملة في معناها الذي تستعمل

[١٨١]

في مقام الاخبار ولكن الداعي على الاستعمال المزبور هو افادة ملزومه الذي هو العيب و الطلب، أو لا هذا ولا ذاك؟ بل كان استعمالها في معناها الحقيقي الاخباري وكان الغرض والداعي من الاستعمال أيضا هو الاعلام والاخبار دون الطلب والبعث و الارسال كما هو قضية الوجه الثاني، ولكن اعلامه بتحقيق الفعل من المكلف إنما كان بلحاظ تحقق مقتضيه وعلته وهو الارادة والطلب كما هو الشأن في غير المقام من موارد الاخبار بوجود المقتضي (بالفتح) عند تحقق مقتضيه، ومنها باب اخبار علماء النجوم بمجيئ المطرو برودة الهواء أو حرارته فيما بعد حسب ما عندهم من الامارات الخاصة من نحو تقابل الكوكبين وتقارنهما الذي يرويه سببا لتلك الانقلابات. ففي المقام أيضا نقول: بان المولى لما كان مريدا للفعل من المكلف والمأمور وكان طلبه وارادته للفعل علة لصدوره من المكلف ولو بمعونة حكم عقله بوجوب الاطاعة والامتثال، فلا جرم فيما يرى طلبه متحققا يرى كانه وجود المقتضي (بالفتح) وهو العمل في الخارج، فمن هذه الجهة يخبر بوقوعه من المكلف بمثل قوله: تعيد الصلاة وتغتسل. فهذه وجوه ثلاثة: لكن اضعفها اولها من جهة بعد انسلاخها عن معناها الاخباري واستعمالها في الطلب والنسبة الارسالية بل وعدم مساعدته أيضا لما يقتضيه الطبع والوجدان في استعمالاتنا الجمل الاخبارية في مقام الطلب والبعث والارسال، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الامر بعد بطلان الوجه الاول بين الوجهين الاخيرين. وعند ذلك نقول: انه وان كان لكل منهما وجه وجيه ولكن الوجه هو الوجه الاخير بملاحظة اقر بيته إلى الاعتبار والوجدان وشيوعه أيضا عند العرف والعقلاء من ترتيبهم الأثر على الأشياء التي منها الاخبار بوقوعها بمحض العلم بوجود عللها ومقتضياتها، كما كان من ذلك أيضا اخبار اهل النجوم بتحقيق امورات فيما بعد لعلمهم بتحقيق عللها، كما هو واضح. وعلى هذا البيان أيضا ربما كان دلالتها على الوجوب أكد من الصيغة نظرا إلى اقتضاء الاخبار بوجود الشئ وتحققه وجوبه

أيضا، بلحاظ ان الشئ ما لم يجب لم يوجد. فمن هذه الجهة كان الوجوب هو المناسب مع الاخبار دون الاستحباب فانه لم يكن بتلك المثابة من المناسبة مع الاخبار، وهذا بخلافه في الصيغة فانها ليست بتلك المثابة من الأكدية في الوجوب من جهة ملائمتها مع الاستحباب ايضا. نعم ربما يورد على هذا الوجه بعدم مصححية مجرد وجود الارادة وتحققها للاخبار

[١٨٢]

بوجود الفعل من المأمور والمكلف، وذلك بتقريب ان الارادة الواقعية لا تكون مما لها الدخل ولو بنحو الاقتضاء لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال كى بهذه العناية كانت مصححة للاخبار بوجود العمل والمقتضي وتحققه من المكلف، بل وانما تمام العلة لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال انما هو علم المأمور بالارادة حيث انه بمحض علمه بارادة المولى يتبعه حكم العقل بالاطاعة ولو لم يكن في الواقع ارادة للمولى اصلا بان فرض تخلف علمه عن الواقع وكونه جهلا مركبا، وبدون علمه بارادة المولى لا يكاد حكم عقله بالاطاعة بوجه اصلا ولو فرض ان ارادة المولى كانت متحققة في الواقع و نفس الامر. وعلى هذا فإذا كان تمام العلة لحكم العقل بالاطاعة هو الارادة بوجودها العلمي لا الواقعي يتوجه عليه؛ بانه حين الاخبار حيثما لا يكون للمكلف علم بالارادة كما هو المفروض فابن المصحح لاخباره بعد فرض عدم مدخلية للارادة الواقعية ولو بنحو الاقتضاء في حكم العقل بالاطاعة ؟ هكذا اورد عليه الأستاذ. ولكن نقول: بان ارادة الفعل من المكلف واقعا لما كانت سببا لاعلام المكلف و المأمور به، وكان الاعلام سببا لحكم عقله بالاطاعة، وحكم عقله بالاطاعة سببا لتحقيق العمل منه في الخارج، فقهرنا بهذه السلسلة الطولية تكون الارادة سببا ومقتضيا لوجود العمل وتحققه، ومعه نقول بانه يكفى هذا المقدار من الدخل في مصححية الاخبار، كما هو واضح. وعلى كل حال ففي المقام وجه رابع لاستفادة الطلب من الجمل الخبرية ولعله اوجه من الوجوه المتقدمة، وهو ان يقال: بان استفادة الطلب من مثل هذه الجمل الواردة في مقام بيان الحكم الشرعي انما هو من جهة كونه من لوازم قضية الجد بايقاع النسبة التي هي مدلول الجمل، وذلك ايضا بمقتضى التلازم الثابت بين الايقاع الخارجي والارادة، بتقريب: انه كما ان اخراج المبدء من كمون الفاعل خارجا وايقاع النسبة بينه وبين الفاعل في الخارج ملازم مع ارادة الوجود ولا يمكن انفكاكه عنها كذلك هذه النسبة الايقاعية الذهنية، فإذا كان المتكلم في مقام الجد بهذا الايقاع فقضية جده بذلك تقتضي ملازمته مع ارادة الوجود من المكلف، فعليه فكان ما هو المستعمل فيه في تلك الجمل هو النسبة الايقاعية التي تستعمل فيها في مقام الاخبار الا انه لم يقصد بايقاع تلك النسبة الايقاعية في مقام استعمال الجملة الحكاية عن الواقع الثابت كما في سائر الجمل

[١٨٣]

الاخبارية، نعم لازمه هو عدم انفكاك قضية الجد بايقاع النسبة ايضا عن قصد الانشاء بعد عدم قصد الحكاية بها عن واقع ثابت، كما لا يخفى. ولقد مررنا توضيح هذه الجهة في مبحث الحروف عند الفرق بين الجمل الاخبارية والانشائية فراجع. الجهة الرابعة هل اطلاق الصيغة يقتضي التوصيلية بمعنى كفاية مجرد وجود الواجب কিما اتفق في سقوط الغرض الداعي على الامر به ؟ ام يقتضى التعبدية بمعنى عدم كفاية مجرد وجوده في سقوط الغرض الداعي على الامر به الا إذا اتى عن داع قربي ؟ وعلى فرض عدم اقتضائه لشئ من الامرين فهل الاصل العملي يقتضي التعبدية بمعنى عدم سقوط

الامر به الا باتيانه عن داع قربي ام لا ؟ فهنا مقامان: المقام الاول: فيما يقتضيه الاطلاقات والاصول اللفظية، وتوضيح المرام في هذا المقام يقتضي رسم امور: الاول: فنقول: انه قد ظهر من عنوان البحث معنى الواجب التعبدى والتوصلي وان الواجب التعبدى هو الذي لا يكاد حصول الغرض الداعي على الامر به الا باتيانه على وجه قربي، والواجب التوصلي بخلافه وهو الذي يحصل الغرض الداعي على الامر به بمجرد وجوده وتحققه كيفما اتفق ولو لا يكون الاتيان به عن داع قربي بل ولو كان حصوله من غير ارادة المكلف واختياره، كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث انه بمحض تحققه يحصل الغرض الداعي على الامر به ويسقط الامر به ايضا ولو كان ذلك بمثل اطارة الريح اياه في الماء. نعم في مقام ترتب المثوية ولو في التوصليات لا بد من اتيان العمل عن داعي امره سبحانه، بلحاظ ان المثوية انما كان ترتبها على عنوان الاطاعة وهذا العنوان مما لا يكاد تحققه الا اذا كان الاتيان بالواجب بداعي امر المولى، لكن مجرد ذلك لا يقتضي تعبديته، حيث ان المدار في التعبدية والتوصلية على امر آخر قد ذكرناه. ثم ان ما ذكرناه من التعريف للتعبدى والتوصلي هو اجود التعاريف واحسنها، لا ما قيل في تعريفهما: بان الواجب التعبدى هو مالا يعلم انحصار المصلحة فيه في شئ والتوصلي بخلافه، وذلك لما يرد على هذا التعريف بما يرى كثيرا من التوصليات التي

[١٨٤]

لا يعلم انحصار الغرض والمصلحة فيها في شئ، على ان التعبدى بهذا المعنى غير مجد فيما هو المهم في مثل المقام، حيث ان المهم والمقصود من التعبدى في المقام هو الذي لا يحصل الغرض الداعي على الامر به ولا يسقط امره الا باتيانه على وجه قربي، ويقابله التوصلي الذي يحصل الغرض ويسقط الامر بمجرد وجوده كيفما اتفق، كما هو واضح. الامر الثانى: لا يخفى عليك ان المهم في المقام على ما ستعرف من امكان اخذ القرينة قيда للمأمور به أو عدم امكانه انما هو مجرد اثبات امكان التمسك بالاطلاقات، لا فعلية التمسك به كى يستلزم ذلك تسليم ورود الاطلاقات في مقام البيان فينافي ذلك مع ما ذكرناه سابقا في مسألة الصحيح والاعم من نفي الثمرة بين القولين من جهة عدم صحة التمسك بالاطلاقات نظرا إلى المنع عن ورود تلك المطلقات في مقام البيان بل في مقام اصل تشريع المركب، ففي الحقيقة الجهة المبحوث عنها في المقام من صحة التمسك بالمطلقات انما كانت مبنية بفرض ثبوت ورود المطلقات في مقام البيان، فتدبر. الامر الثالث: وهو العمدة في الباب ان عبادية الشئ وما به قوام كون الشئ عبادة عبارة عن كون الشئ من وظائف العبودية ومما يتقرب به إلى المولى، ومرجه إلى كون الشئ بنحو يظهر العبد والمأمور به خضوعه وعبوديته لمولاه. وحينئذ نقول: بان مثل هذا المعنى تارة يكون جعليا واخرى ذاتيا، ومن قبيل الاول الامور الموضوعة ابزارا للعبودية ومنها بعض الحركات المجعولة عند العقلاء لان تكون آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية كالركوع والسجود وتقبيل اليد والرجل وكرفع القلنسوة من الرأس عند بعض الطوائف ورفع اليد إلى الأذن عند طائفة اخرى والقيام بنحو الاستقامة وتحريك اليد عند طائفة ثالثة، وهكذا غير ذلك من الامور المجعولة عند العرف والعقلاء آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية، ومن المعلوم انه يكفي في عبادية مثل هذه الامور وكونها آلات للعبودية مجرد اتيانها بقصد كونها خضوعا وتعظيما، أو قصد عنوان آخر يجعل ذلك العنوان تعظيما وخضوعا، نظير الصلوة مثلا، حيث انه بمجرد اتيانها بقصد الخضوع والتعظيم يعد كونها تعظيما، كما في القيام للغير بقصد التعظيم، أو السجود له بقصد التذلل والخضوع، كما انه يكفي ايضا في مقربة مثل هذه الامور مجرد اتيانها للمولى وتخصيصها له بلام الصلة بجعل خضوعه له دون غيره، من دون

احتياج في مقربيتها إلى توجه الامر بها ولا إلى اتيانها بداعي امرها
وجعل الله سبحانه غاية عمله، من جهة ان فيها حينئذ اقتضاء
المقربة

[١٨٥]

بنفس اتيانها لمولاه من دون اعتبار قصد كونها بداعي امره، كما هو
واضح. نعم يحتاج في مقربة هذه الامور فعلا ان لا يكون مخلا بغرض
المولى من جهة اخرى ومبغوضا فعليا للمولى والا فلا يكاد يصلح
مثلها للمقربة بوجه اصلا وان لم تخرج بعد ايضا من جهة عباديتها،
إذ كان مثل هذه الامور يجتمع حيث عباديتها مع مبغوضيتها عند
المولى، ومن ذلك ايضا نقول بإمكان حرمة العبادة ذاتا من غير ان
تكون جهة حرمتها ومبغوضيتها منافية مع عباديتها وان كانت مانعة
عن مقربيتها باعتبار انه لا بد في مقربيتها ان لا تكون مبغوضة
للمولى. نعم كما عرفت لا يحتاج جهة مقربيتها إلى توجه الامر بها
من المولى، من جهة ان مقربة مثل هذه الاعمال كانت مستندة
إلى اقتضاء ذاتها بحيث لولا منع المولى ونهيه عن ايجادها لكانت من
جهة كونها خضوعا للمولى مقربة للعبد وان لم يأمر المولى باتيانها،
كما هو واضح. ثم ان في قبال هذه الوظائف الجعلية للعبودية ووظائف
اخرى ذاتية غير جعلية وهي مطلق ما امر به بداعي امره فان كون
مثل هذه الاعمال من وظائف العبودية انما هو ذاتي لا جعلي كما
في القسم الاول وكان مقربيتها ايضا ذاتية غير قابلة للمعبودية ولا
المبغوضية بوجه اصلا، لانه من المستحيل حينئذ توجه النهى إلى
مثل هذا العنوان الذي اخذ في حقيقته تعلق الامر بذاته وحينئذ فلا
يمكن انفكاك عباديتها عن جهة مقربيتها. بخلاف الوظائف الجعلية،
فان انفكاك جهة المقربة عن جهة العبادية فيها بمكان من الامكان،
ولذلك قلنا بإمكان الالتزام بحرمة العبادة ذاتا كما في صلاة الحائض
بلا احتياج إلى ارجاع النهى الوارد فيها إلى حيث التشريع. ثم انه
من الجهات الفارقة بين هاتين الوظيفتين هو انه في الوظائف
الجعلية يكفى في مقربيتها مجرد اتيانها لله بلام الصلة، واما في
الوظائف الغير الجعلية فلا يكفى هذا المقدار في مقربيتها بل لا بد
في مقربيتها من اتيانها بداعي امرها وجعل الله سبحانه غاية عمله
الراجع إلى كون عمله راجحا ومحبويا عند المولى، وحينئذ فكم فرق
بين هذين النوعين من القرب ! من حيث كفاية مجرد الاتيان بالعمل
بلام الصلة للمولى في أحدهما وعدم كفايته في الآخر ولزوم الاتيان
به بداعي امره. ومن الجهات الفارقة ايضا بينهما انه على الاول
يختص بخصوص بعض الاعمال المجعولة آلات للخضوع وللعبودية ولا
يجري في جميع الاعمال، بخلافه على الثاني، فانه عليه

[١٨٦]

لا اختصاص له بعمل دون عمل بل يجري في جميع الاعمال التي أمر
المولى بها، فكل عمل أو فعل أمر المولى به إذا أتى به بداعي أمره
كان مقربيا ولو كان من الافعال العادية من نحو الاكل والشرب وغيرها
ويحكم العقل ايضا باستحقاق المثوبة عليه كما هو واضح. ومن
الجهات الفارقة بين الخضوعين ايضا تصحيح باب النيابة في العبادات
بمثل الخضوعات الجعلية نظرا إلى كونها قابلة للنياحة والتسبب فانه
حينئذ بنفس نسبتها إلى الغير يقع الخضوع لذلك الغير لا له ويكون
الغير هو المتقرب بهذا العمل كما هو المشاهد بالوجدان في
الخضوعات الجعلية العرفية من تقبيل اليد ونحوه فيما إذا أمر الغير
بتقبيل يد زيد عن قبله أو بخضوعه عنه بنحو آخر، فانه لا شبهة
حينئذ في انه إذا خضع المأمور لزيد أو قبل يده عن قبل الأمر يقع
خضوعه ذلك لذلك الغير الذي أمره به لا لنفسه وكان ذلك الغير ايضا

هو المتقرب بعمله، بل ربما لا يحتاج إلى الأمر أيضا فيتقرب بعمل غيره عنه بمحض رضائه بذلك وان لم يكن بتسبيب منه كما لو خضع احد لزيد وقبل يده عن قبل الغير فانه بمحض رضاء ذلك الغير بهذا الخضوع عن قبله يقع ذلك خضوعا له لا للفاعل فكان الفاعل بمنزلة الآلة لايجاد ما هو خضوع الغير من دون استناد لهذا الخضوع إلى شخص الفاعل بوجه اصلا. وحينئذ نقول: بانه إذا كان ذلك حال الخضوعات العرفية، فليكن كذلك في العبادات ايضا، فكان النائب إذا اتى بما هو آلة الخضوع ولو يجعل الشارع كالصلاة و الصوم والحج والزيارة والطواف بالبيت لوجهه سبحانه عن بقل الغير يقع هذه الخضوعات حقيقة لذلك الغير وكان هو المتقرب بعمل النائب لكن مع تسببه اياه في ايجاد تلك الخضوعات عن قبله ولا اقل من رضائه بذلك، ففي الحقيقة مقربة هذه الخضوعات للغير منوطة بأمرين: احدهما خضوع الغير لله سبحانه عن قبله، وثانيهما رضاء ذلك الغير وطيب خاطرة به بحيث لو كان مكرها فيه لما كان العمل عبادة له و لما كان متقربا به، فإذا تحقق الامران المزبوران يقع القرب لا محالة لذلك الغير، و عليه فلا يرد اشكال في باب النيابة في العبادات. وهذا بخلافه في العبادة بداعي الامر إذ عليه كان امر تصحيح النيابة في العبادات في غاية الاشكال نظرا إلى استحالة صدور مثل هذا المعنى عن النائب، إذ الامر المتعلق بالعبادة على الفرض انما هو متوجه إلى المنوب عنه دون النائب، ومعه كيف يمكن صدورها عن النائب بداعي

[١٨٧]

امرها ؟ وهل يصلح الامر للداعوية بالنسبة إلى غير من يتوجه إليه ؟. لا يقال: هذا كذلك لو لا دليل التنزيل والا فيملاحظة دليل التنزيل لا اشكال في البين لانه بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجه امره إليه من جهة صيرورته هو اياه بهذا الاعتبار، وحينئذ فيأتي بالعبادة بدعوة هذا الامر المتوجه إليه ويكون عمله مقربا للمنوب عنه. فانه يقال: كلا، وان مجرد التنزيل لا يوجب توجه امره إليه حقيقة وان نزل نفسه منزلته الف مرة بل وانما غايته هو توجه مماثل الامر المتوجه إلى المنوب عنه إليه، و في مثل ذلك نقول: بان اتيانه بداعي هذا الامر لا محالة لو اثر لكان مؤثرا في مقربة نفس النائب دون المنوب عنه، لانه في الحقيقة يكون هو المكلف بالعبادة، وفي مثله يستحيل مقربة عمله للمنوب عنه حقيقة، كما هو واضح. وتنقيح المرام بازيد من ذلك موكول إلى محله، والمقصود في المقام انما هو بيان الجهات الفارقة بين نحوي العبادة من الخضوعات الجعلية والخضوعات الغير الجعلية والاشارة إلى امكان تصحيح النيابة في العبادة في الامور المجعولة لان تكون آلات للخضوع دونه في الخضوعات الغير الجعلية وهى العبادة بداعي الامر. ثم هنا شئ، وهو ان العبادات الشرعية يحتاج في كفاية مجرد الاتيان بها لله بلام الصلة لا الغاية إلى احراز كونها من قبيل القسم الاول، والا فمع الشك فيها في انها من قبيل القسم الاول الذي فيه اقتضاء المقربة بنفس اتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمره أو من قبيل القسم الثاني الذي قوام عباديته بتعلق الامر بذاته، يشكل جواز الاكتفاء بها باتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمر مولاه، نعم غاية ما هناك حينئذ في احراز كونها من قبيل الاول انما هو التشبث بمثل ادلة النيابة في موارد ثبوت مشروعيتها في ابواب العبادات وذلك بالكشف منها بنحو الان عن كونها من الوظائف المجعولة ولو يجعل الشارع آلات الخضوع والعبودية، فتأمل. ثم ان هنا جهات آخر من القرب ايضا، وهو الاتيان بالعمل بداعي حسنه ورجحانه الذاتي الذي هو ملاك الامر به، فان الظاهر كما سيأتي في مبحث الضد هو كفاية مجرد الاتيان بالعبادة بداعي رجحانها الذاتي ومحبوبيتها في تحقق القرب المعترف في صحتها بلا احتياج إلى الامر الفعلي بها.

وبعد ما عرفت ذلك نقول: انه لا اشكال في جواز اخذ القرب بغير معنى دعوة الامر في المأمور به وهو القرب بمعنى الاتيان بما هو آلة الخضوع لله سبحانه بلام الصلة أو القرب بمعنى الاتيان بالعمل بداعي ملاكته ورجحانه الذاتي، إذ لا بأس بأمر الشارع بالصلاة القريبة الناشئ قريبا من جهة دعوة الملاك أو الحسن أو من جهة اتيانها لوجهه الاعلى. و انما الكلام والاشكال في امكان اخذ القرب الناشئ عن دعوة الامر في المأمور به بنحو القيدية أو الجزئية. ومن التعرض في جواز اخذ مثل القرب الناشئ عن داعى الامر في المأمور به وعدم جوازه يظهر أيضا حال اخذ الجامع بين هذا القرب والقرب الناشئ عن اتيان العمل لوجهه الاعلى أو القرب الناشئ من دعوة الملاك والمصلحة، من حيث جواز اخذه بنحو الشرطية أو الشطرية في المأمور به وفي متعلق الامر، لانه إذا لا يجوز اخذ القرب الناشئ من دعوة الامر في المأمور به لا يجوز اخذ جامع القرب الناشئ من دعوة الامر ومن دعوة الرجحان والمصلحة، كما هو واضح. وبعد ذلك نقول: بان التحقيق كما عليه اهله هو عدم جواز اخذ القرب الناشئ من دعوة الامر في المأمور به بنحو الشرطية أو الشطرية وامتناعه. ووجه الامتناع ظاهر، لان القرب الناشئ من دعوة هذا الامر انما هو معلول شخص هذا الامر ومرتب عليه، ولازمه هو كونه في رتبة متأخرة عن الامر، بحيث يصح ان يقال في شخص هذا اللحاظ ويحكم عليه: بانه عقيب الامر ومرتب عليه ترتب المعلول على علته، وحينئذ فمع كونه مرتباً في هذا اللحاظ عقيب الامر وفي رتبة متأخرة عنه فكيف يمكن ان يؤخذ مثله في موضوع هذا الامر في هذا اللحاظ وفي رتبة متقدمة عليه؟ وهل هو الا من المستحيل؟. ولا مجال ايضا لتنظير المقام بمثل معلوم الخمرية أو البيولية المأخوذة جهة المعلوماتية ايضا جزء للموضوع مع معلوماتية تأخر العلم عن الذات نحو تأخر الحكم عن موضوعه فيقال بانه حيث يجوز ذلك بلا اشكال يجوز ايضا في المقام بلا كلام. وذلك لما هو المعلوم من وضوح الفرق بين البابين، من جهة ان اخذ العلم جزء للموضوع انما هو بلحاظ امر آخر وهو حكم وجوب الاجتناب أو حرمة الارتكاب، واین ذلك والمقام المفروض فيه اخذ الدعوة الناشئة عن قبل الامر في موضوع شخص هذا الامر! فان ذلك هو الذي قلنا بامتناعه واستحاله. واما ما يتوهم من امكان تصحيح ذلك بنحو اخذ الطبيعي في متعلقة القابل

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

اللحاظ في رتبة متأخرة عن شخص هذا الامر المتعلق بالمقيد، فلا جرم يرى كونها في هذا اللحظ خارجة عن دائرة الطبيعي المزبور المأخوذ في رتبة سابقة عن الامر المزبور، ومع خروجها عن دائرة الطبيعي في هذا اللحظ يستحيل شمول الطبيعي لهذا المصدق وانطباقه عليه خارجا، إذ ذلك حينئذ بمنزلة ما لو قيد الامر وحدد دائرة الطبيعي بحد خاص غير شامل لمثل هذا الفرد الناشي عن الامر به، كما في قوله: يجب الصلاة المتقيدة بدعوة طبيعة الامر غير الدعوة الناشئة عن شخص هذا الوجوب، فكما انه بالتحديد المزبور تضيق دائرة الطبيعي بحد لا يعقل شموله لمثل هذا الفرد وانطباقه عليه خارجا كذلك ايضا بتحديد العقل اياه ولو من جهة اقتضاء اختلاف الرتبة المزبورة، فان قضية ذلك ايضا توجب ضيقا قهريا في دائرة الطبيعي المزبور على وجه يستحيل شموله لمثل هذا الفرد وانطباقه عليه خارجا، ولعل عمدة المنشأ لتوهم الجواز في المقام انما هو بلحاظ مقايضة المقام بباب الاغراض والغايات الداعية على الاعمال من حيث كونها متقدمة على الارادة لحاظا وتصورا ومترتبة عليها خارجا، ولكن الغفلة عن وضوح الفرق بين المقامين، فانه في باب الاغراض والغايات انما يكون ترتيبها على موضوع الارادة لا على نفسها، كما هو الحال بالنسبة إلى المقدمة وذيها من حيث ترتيبه على المقدمة خارجا وترشح الارادة من

[١٩٠]

تعلقها به إلى المقدمة. وهذا بخلاف المقام المفروض فيه ترتب الدعوة ولو بحسب هذا اللحظ على شخص الامر، وهذا هو الذي قلنا باستحالة اخذ مثله قيما في موضوع شخص الامر المزبور بلحاظ اقتضاء الامر بالمقيد لان يكون الامر بحقيقته قائما بالمقيد بنحو يكون المقيد بفيده في رتبة سابقة عن الامر المزبور، فانه في مثله يستحيل شمول القيد المزبور ولو بلحاظه بنحو الطبيعي لمثل هذا الفرد الناشي عن قبل الامر المزبور، كما هو واضح. وعلى ذلك نقول: بانه إذا لم يشمل الطبيعي المزبور لمثل هذا الفرد يتوجه عليه محذور عدم قدرة المأمور على الامتثال نظرا إلى انه لا امر آخر في البين كى يتمكن المأمور من الاتيان بالمأمور به بدعوة الامر، واما شخص دعوة هذا الامر المتعلق به فهو على الفرض غير قابل لانطباق الطبيعي المزبور عليه. وعليه فلا محيص بناء على اخذ الدعوة في المأمور به في تصحيحه من الالتزام بامرين طوليين: يكون احدهما متعلقا بذات المأمور به والآخر في طول الامر الاول باتيانه بداعي أمره، والا ففي فرض وحدة الامر يستحيل اخذ دعوة الامر في المأمور به بنحو القيدية أو الجزئية، كما هو واضح. نعم لو اغمض عما ذكرناه من الاشكال لا يرد عليه محذور لزوم داعوية الامر إلى شخص نفسه، كما قيل، بتقريب: ان المأمور به بعد ان كان عبارة عن الذات المتقيدة بدعوة الامر فلا محالة الامر المتعلق بهذا المقيد كما يدعوا إلى ذات المقيد وهى الصلوة مثلا كذلك يدعوا إلى قيد ها الذي هي دعوة شخص نفسه ومعه يلزم داعوية الامر إلى دعوة شخصه وهو كما ترى من المستحيل. إذ نقول: بانه يمكن دفع هذا المحذور من جهة انحلال الامر إلى امرين وتقطيعه في الذهن بقطعة فقطعة: متعلقة احديهما بذات المقيد والآخرى بقيد الدعوة، حيث نقول حينئذ: بان الامر الضمني المتعلق بالدعوة انما يكون داعيا إلى دعوة تلك القطعة الاخرى من الامر الضمنى المتعلق بذات المقيد لا إلى دعوة شخص نفسه حتى يتوجه المحذور المزبور. نعم انما يرد هذا الاشكال بناء على عدم انحلال الامر بالمقيد إلى امرين ضميين والا فبناء على انحلاله ذهنا يكون حاله حال الامرين المستقلين، فكما انه لا يرد هذا المحذور في صورة الالتزام بتعدد الامر فامكن تعلق احد الامرين بذات المقيد والآخر بقيد الدعوة الراجع إلى داعويته لاتيان المقيد عن دعوة الامر المتعلق به بلا كلام، كذلك بناء على الانحلال، لان لام انحلال الامر بالمقيد انما هو تعلق أمر ضمنى بذات المقيد

وتعلق امر ضمني آخر إلى قيد الدعوة كما في صورة استقلال
الامرين، فكان

[١٩١]

الامر المتعلق بالدعوة داعياً إلى ايجاد ذات المقيد عن داعي الامر
الضمني المتعلق به، و معه لا يلزم محذور داعوية الامر إلى دعوة
شخصه، كما هو واضح. وحينئذ فإذا لم تكن الدعوة المأخوذة قيدا أو
جزء كذات المقيد تعبدية محتاجة إلى قصد الامتثال بل كانت توصيلية
سرفة فباتيان ذات الصلاة عن دعوة الامر الضمني المتعلق بها
يتحقق المقيد والمأمور به ايضا، فيرتفع به محذور عدم تمكّن المكلف
من الامتثال ايضا كما ادعى من عدم قدرة المكلف على الاتيان
بالذات المقيدة بالدعوة بداعي الامر لان المقدور منه انما هو الاتيان
بذات المقيد بداعي امرها إذ نقول: بان مثل هذا المحذور انما يرد إذا
كان القيد وهو الدعوة كذات المقيد تعبديا محتاجا في سقوط الامر
عنه إلى قصد الامتثال، والا فبناء على كونه توصليا فلا جرم يكفى
نحققه كيفما اتفق، وفي مثله نقول: بان الاتيان بالذات المقيدة
بالدعوة بمكان من المقدورية للمكلف بلحاظ ان الاتي بذات المقيد
بداعي امرها كان اتيا بالدعوة أيضا نظرا إلى توصيلتها و تحققها
بنفس الاتيان بذات المقيد بداعي امرها. نعم غاية ما يلزم حينئذ انما
هو كون الامر المتعلق بالمقيد ببعض منه تعبديا وببعضه الآخر توصليا
ولكن نقول: بانه لا ضير في الالتزام بمثله، فتأمل. وحينئذ فالعمدة
في الاشكال عليه هو ما ذكرناه من عدم امكان أخذ دعوة الامر قيدا
في موضوع هذا الامر. ثم ان ما ذكرناه من الاشكال جار في الارادة
ايضا حرفا بحرف، ففي لب الارادة ايضا لا يمكن اخذ دعوة الارادة في
موضوعها بنحو القيدية أو الجزئية، كما هو الحال بالنسبة إلى مرحلة
الرجحان والمصلحة ايضا حرفا بحرف. ثم لا يخفى عليك انه على ما
ذكرنا من عدم امكان اخذ الدعوة قيدا في المأمور به لا يلزم منه
تعلق الامر والارادة بنفس ذات العمل مطلقا ولو منفردة عن الدعوة
كما توهم بخيال انه إذا لم يكن المأمور به هو المقيد فلا جرم يكون
هو الذات المطلقة ولازمه هو سقوط الامر بالاتيان بنفس ذات العمل
الا انه في صورة انفرادها عن الدعوة لما كان الغرض بعد على حاله
يحدث امر آخر متعلقا بالعمل وهكذا إلى ان يؤتى بداعي امره
فيحصل الغرض ويسقط الامر، إذ نقول: بانه بعد فرض عدم قيام
الغرض والمصلحة في العبادات بنفس الذات ولو مجردة عن الدعوة،
بل قيامه بالذات مع الدعوة، فلا جرم في مثله يستحيل اوسعية
دائرة الارادة والامر عن دائرة قيام الغرض والمصلحة، بل في مثله

[١٩٢]

بمقتضى تبعية الارادة لقيام المصلحة يتضيق دائرة الارادة والامر ايضا
حسب تضيق دائرة الغرض والمصلحة بنحو لا يكاد تعلقها الا بالذات
التوئمة مع الدعوة، وعلى ذلك فموضوع الارادة والامر وان لم يكن
مقيدا بالدعوة ولكنه لا يكون مطلقا ايضا بل هو انما يكون عبارة عن
حصة من ذات العمل تكون توأما وملازمة مع الدعوة، ومنشأ هذا
التضيق كما عرفت انما هو من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة
وعدم سعته للشمول لحال خلو المتعلق عن الدعوة، حيث انه لاجل
تضيق دائرة الغرض يقع ضيق ايضا في ناحية الارادة والامر بنحو يقصر
عن الشمول لحال خلو الذات عن الدعوة من دون ان يكون ذلك
التضيق منشأ لتقيد الموضوع، كما هو واضح. وحينئذ فاذن لا يكون
موضوع الامر والارادة مطلقا، فلا جرم باتيان ذات العمل مجردة عن
الدعوة لا يسقط ايضا امره، إذ سقوطه حينئذ انما هو باتيان العمل
مفرونا بالدعوة فما دام عدم الاتيان به كذلك كان الامر والارادة على

حاله، لا انه يسقط هذا الامر ومن جهة بقاء الغرض يحدث امر جديد، كما هو واضح. نعم هنا تقرب آخر لعدم اطلاق دائرة المأمور به، ولكنه يختص بخصوص الامر ولا يتأتى بالنسبة إلى الارادة ومبادئها من الرجحان والمحبوية، وبيان ذلك انما هو بدعوى ان الغرض من الامر المولوي والبعث الذي هو ابراز للارادة حيثما كان هو داعوية امره و محركته للمكلف نحو المطلوب بنحو يكون المحرك له على الاتيان هو دعوة امره دون غيرها من الدواعي فلا جرم بمقتضى تضيق دائرة هذا الغرض يتضيق دائرة معلوله الذي هو الامر ايضا فلا يكون له سعة اطلاق ازيد من دائرة الغرض، ولازمه قصوره عن الشمول للعمل المأتى عن غير دعوة الامر، وحينئذ فمع قصور الامر قهرا يصير موضوعه ايضا عبارة عن الحصة المقرونة بالدعوة، فلا يكون مطلقا ولا مقيدا بالدعوة ايضا. بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك في التوصليات ايضا، حيث انه بالتقريب المزبور ثبت عدم انفكك الامر فيها ايضا عن الدعوة كما في العبادات ونقول بعدم انطباق عنوان الواجب والمأمور به على العمل الماتى به عن غير دعوة الامر، ولذا لا يستحق المثوية على الاتيان به عن مثل دعوة الشهوة ونحوها ولا يكاد يصدق عليه عنوان الاطاعة، و مجرد حصول الغرض الاصلي وسقوط الامر بمجرد تحقق العمل في الخارج كيفما اتفق ولو في فرض وجوده باختيار الناشي عن دعوة شهوته لا يقتضي تعلق امره بوجود المطلق و

[١٩٣]

لذا يسقط الامر ويحصل الغرض ولو في فرض وجوده لا باختيار المكلف، كما هو واضح. نعم مثل هذا التقرب لا يجري بالنسبة إلى لب الارادة وكذا مبادئها من الشوق و المحبة، ووجهه ظاهر من جهة ان الارادة وكذا مبادئها امر قهري ناش عن قيام الغرض و المصلحة في المتعلق، فإذا كان الغرض والصالح قائما بمطلق وجود العمل ولو فرض وجوده لا باختيار المكلف وباختياره الناشي عن دعوة شهوته يتبعه الارادة ايضا قهرا كما في الواجبات التوصلية، فان الغرض والصالح فيها لما كان قائما بمطلق وجود المتعلق كانت الارادة ايضا يتبعه قائمة بمطلق وجوده. وهذا بخلاف الامر فانه لما كان فعلا اختياريا لا يكون تابعا للغرض القائم بالمتعلق كالارادة ومبادئها، بل تبعيته انما كانت للغرض المترتب على نفسه وهو الداعوية والمحركية، ومن هذه الجهة قلنا باستلزامه في مطلق الواجبات حتى التوصليات، لتضيق دائرة المأمور به بالحصة المقرونة مع الداعي ولو لا مقيدا بها، كما عرفت. وحينئذ فتمام الفرق بين العبادات والتوصليات بعد اشتراكهما في كون المأمور به بالامر الفعلي هو الحصة الملازمة لداعوية الامر انما هو الوافي بالمصلحة في مرحلة لب الارادة و مبادئها، فان ما هو الوافي بالمصلحة في العبادات لما كان هو الحصة المقرونة مع الداعي لا مطلقا كانت الارادة وكذا مبادئها ايضا غير متعدية عن تلك الحصة الوافية لا مطلقا، بخلاف التوصليات فان الوافي بالمصلحة فيها كان مطلق وجود العمل فمن هذه الجهة كانت الارادة وكذا مبادئها حسب تبعيتها للمصلحة ايضا متعلقة بمطلق وجوده، لكن بالنسبة إلى مقام فعلية الارادة ومرحلة الامر كانت العبادات والتوصليات مشتركين في عدم تعلق الامر الا بالحصة الملازمة لداعوية الامر حسب ما بيناه من ان غرض الأمر من الامر انما هو التوصل بامرته إلى وجود مراده واقتضاء هذا الغرض قهرا التضيق في دائرة متعلق الامر وتخصيصه بالحصة الناشئة عن قيل داعوية امره لا مطلقا ولو الناشي عن شهوته، من جهة عدم كون ذلك مقصودا للامر في مقام امره، فتدبر. فكيف كان فهذا كله بناء على وحدة الامر وشخصيته، ولقد عرفت في مثله لزوم تجريد متعلق الاوامر كلية عن عنوان نشوه عن داعي الامر شخصا ام طبيعيا، من جهة امتناع اخذ ما هو ناش عن قيل

الامر في متعلقه بنحو القيدية أو الجزئية. وإما بناء على تعدد الامر والارادة فلا مانع من أخذ عنوان الدعوة شطرا أو شرطا في

[١٩٤]

المأمور به بأن يكون أحد الامرين متعلقا بذات العمل والامر الآخر في طول الامر الاول باتيانها بداعي امرها، حيث انه لا يرد عليه حينئذ ما ذكرناه من الاشكال في صورة وحدة الامر، فإذا يرى المولى بان الحصة من الذات الملازمة مع داعي الامر فيها الغرض و المصلحة، يترشح نحوها الارادة قهرا من قبله، ثم بعد ما يرى ان لداعوته ايضا دخلا في الغرض يترشح ارادة اخرى في طول الارادة الاولى نحو هذا الداعي، بل مثل هذا المعنى مما لا محيص عن الالتزام به في فرض البناء على كون الدعوة قيذا حيث انه لا يمكن تصحيحه الا بالزام بتعدد الارادة في مقام اللب. نعم هنا اشكال آخر بالنسبة إلى مقام الامر من جهة لغوية الامر الثاني، ببيان ان الامر الاول اما ان يسقط بمجرد الاتيان بذات العبادة ولو مع عدم قصد امثاله كما هو قضية الامر الثاني من فرض توصليته واما ان لا يسقط بمجرد الموافقة والاتيان بذات العبادة بدون قصد امثاله، وعلى التقديرين لا مجال لا عمال المولوية في الامر الثاني، و ذلك اما على الاول فواضح من جهة انه بعد سقوط الامر الاول لا يبقى مجال لموافقة الامر الثاني نظرا إلى عدم امكان الاتيان بالدعوة حينئذ مستقلا لكونها من الكيفيات القائمة بنفس العمل وحينئذ فيلزم من تعلق الامر بها لغوية الامر المزبور، واما على الثاني فكذلك ايضا وذلك لان عدم سقوط امره حينئذ ليس الا من جهة عدم حصول غرضه الداعي على الامر به، والا ففي ظرف سقوط غرضه يستحيل بقاء امره وعدم سقوطه. و حينئذ نقول: بانه إذا كان الوجه في عدم سقوط الامر الاول هو عدم سقوط غرضه فلا جرم في مثله يستقل العقل في مقام حكمه بلزوم تحصيل الفراغ بلزوم الاتيان به عن قصد الامتثال بنحو يحصل معه غرضه، ومع فرض استقلال العقل بذلك في مقام حكمه بالفراغ لا حاجة للمولى إلى وسيلة تعدد الامر في الوصلة إلى تحصيل غرضه باعمال جهات المولوية في امره، لان الامر المولوي انما يتعلق بشئ لا يكون في البين داع عقلي على تحصيله والا فمع وجود داع عقلي في البين لا يبقى مجال لاعمال المولوية، كما هو واضح. اقول: ولا يخفى عليك ما في هذا الاشكال، إذ نقول، بانه لو تم هذا الاشكال فانما هو على مبنى مرجعية قاعدة الاشتغال في نحو هذه القيود عند الشك في اعتبارها، والا فيناء علي مبنى البرائة كما هو التحقيق على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى فلا موقع لهذا الاشكال، وذلك لانه في فرض استقلال العقل بمرجعية البرائة عند الشك لا محيص للمولى

[١٩٥]

من بيان مدخلية قصد الامتثال في غرضه على فرض دخله فيه واقعا، وبيانه انما هو بامره به مستقلا لكى لا يذهب المكلف ويستريح في بيته وينام متكلا على حكم عقله بالبرائة و قبح العقاب بلا بيان، والا فمع عدم أمره بذلك لكان قد اخل بما هو مرامه وغرضه، ومن المعلوم بداهة ان كمال المجال حينئذ لاعمال المولوية بامره، إذ لا يعني من الامر المولوي الا ما كان رافعا لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لقلب عدم البيان بالبيان، كما هو الشأن ايضا في الامر الاول المتعلق بذات العبادة، فكما ان الامر الاول امر مولوي و رافع لموضوع حكم العقل بالبرائة بلا كلام، كذلك الامر الثاني المتعلق بقصد الامتثال فهو ايضا امر مولوي قد أعمل فيه جهة المولوية لرفع موضوع حكم العقل بالبرائة. نعم بناء على مبنى

مرجعية الاشتغال عند الشك في اعتبار هذه القيود ربما يتوجه الاشكال المزبور، إذ يمكن أن يقال حينئذ بأنه بعد حكم العقل واستقلاله بالاشتغال لا يلزم على المولى بيان دخل قصد الامتثال في تحقق غرضه، من جهة إمكان اتكاله حينئذ على قضية حكم العقل بالاشتغال، ومعه لا يلزم من عدم بيانه اخلال منه بغرضه كى يجب عليه البيان، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور على هذا المسلك ايضا، إذ نقول حينئذ: بأنه على هذا البيان وان لم يجب على المولى الامر المولوي بداعي الامر، من جهة جواز اتكاله على حكم العقل بالاشتغال، الا انه لو أمر بها حينئذ لا يلزم منه اللغوية، كيف وان للمولى حينئذ بيان كل ما له الدخل في تحقق غرضه بالامر به، ويكفى في فائدته ارتفاع موضوع حكم العقل بالاشتغال، من جهة ان حكم العقل بالاشتغال كحكمه بالبرائة انما هو في ظرف الشك بالواقع وبعد بيان المولى ما له المدخلية في تحقق غرضه واقعا يرتفع موضوع حكم عقله بالاشتغال كارتفاع موضوع حكمه بالبرائة. نعم لو انحصر فائدة الامر المولوي باحداث الداعي للمكلف نحو المطلوب لامكن دعوى لغوية امره مولويا مع حكم العقل الجزمي بالاحتياط ولكنه ليس كذلك، بل نقول: بان من الفوائد ايضا اعلام المكلف بما له المدخلية في حصول غرضه واقعا لكى يرتفع به موضوع حكم عقله بالاحتياط كما هو واضح. وحينئذ فعلى كل حال يكون الامر المتعلق بداعي الامر امرا مولويا لا ارشاديا. نعم انما يتوجه هذا المحذور في مورد علم من الخارج بعبادية المأمور به، فانه في هذا الفرض يصير امره الثاني لغوا محضا، ولكن الشأن كله في حصول هذا العلم من الخارج خصوصا

[١٩٦]

في الصدر الاول وغفلتهم عن دخل مثل دعوة الامر في عبادة الشئ، فانه في مثله يكون طريق العلم بدخل داعى الامر هو امر الشارع دون غيره، كما هو واضح، فعلى هذا فلا بأس بدعوى تقيد المأمور به بداعي الامر بالالتزام بأمرين طويلين: احدهما متعلق بذات العبادة والاخر في طول الامر الاول باتيانها بداعي الامر المتعلق بها، كما هو واضح. ثم ان لنا تقريبا آخر لتصحيح امكان تقيد المأمور به بالقرب الناشي عن دعوة الامر ولو مع وحدة الانشاء والامر، لا مع تعددهما كى يرد عليه اشكال الكفاية اخيرا: بأنه من المقطوع بأنه ليس في العبادات الا امر واحد، وبيانه انما هو دعوى انه في مقام الامر يكون ما هو المنشأ بهذا الانشاء الشخصي في قوله: صل أو يجب الصلوة، عبارة عن طبيعة الوجوب والطلب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب: أحدهما متعلق بذات العبادة والاخر في طول الامر الاول بعنوان داعى الامر، كما نظيره في مثل قوله عليه السلام (إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة) فان من المعلوم بدهاة ان المستعمل فيه في قوله (وجب) ليس هو شخص الوجوب والطلب بل وانما هو عبارة عن طبيعة الوجوب الساري في ضمن فردين من الوجوب متعلقين بموضوعين طويلين: احدهما الوجوب النفسي المتعلق بالصلوة والاخر الوجوب الغيري المقدمي المتعلق بالطهور. ونظيره ايضا في مسألة حجية الاخبار مع الواسطة، حيث نقول فيها ايضا: بان الاثر الذي هو مأخوذ في موضوع وجوب التصديق انما هو عبارة عن طبيعة الاثر بنحو قابل للسريان في ضمن أفراد متعددة طولية لا انه عبارة عن شخص الاثر، كيف وانه على هذا المعنى يبقى الاشكال المعروف في شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطة على حاله إلى ابد الدهر إذ يقال حينئذ في تقريب ذلك الاشكال: بان شمول الحجية لمثل خبر زرارة الذي ينقل عن محمد بن مسلم عن الصفار عن الامام عليه السلام انما يكون في ظرف يكون مؤداه الذي هو خبر ابن مسلم ذا اثر شرعي، لان معنى حجيته انما هو عبارة عن وجوب ترتيب اثر المؤدى، وصيرورة مؤداه ذا اثر شرعي انما تكون في فرض شمول دليل التعبد لخبر ابن مسلم،

والا فمع عدم شمول دليل التعبد بالاثـر لخبر ابن مسلم لا يصير مؤدى خبر زرارة ذا اثر شرعي. وعليه فإذا كان الاثر المفروض عبارة عن نفس وجوب التصديق مثلا وكان ذلك وجوبا واحدا شخصا يتوجه الاشكال: بانه كيف يمكن شمول دليل وجوب التصديق لمثل خبر زرارة الذي منشأ صيرورته ذا اثر شرعي من قبل

[١٩٧]

شمول هذا الوجوب لخبر ابن مسلم ؟ ومن المعلوم حينئذ انه لا يجدي في دفع الاشكال حينئذ مجرد اعتبار الموضوع بنحو القضية الطبيعية، إذ نقول: بانه بعد ما كان مثل هذا الفرد من الموضوع مترتبا على هذا الاثر وفي رتبة متأخرة عنه فقهرا في هذا اللحاظ يرى ضيق في دائرة الطبيعي المزبور بحد موجب لخروج هذا الفرد عنها بنحو يستحيل انطباقه عليه، ومن ذلك تريمهم ملجئين في التفصي عن هذا الاشكال بمصيرهم إلى دعوى تنفيح المناط. وهذا بخلافه على ما ذكرنا من أخذ الاثر عبارة عن طبيعة الاثر وطبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن افراد متعددة، إذ عليه لا محالة ينحل ذلك بحسب تعدد الموضوعات إلى آثار متعددة ووجوبات عديدة متعلقة بموضوعات متعددة طولية بعضها في رتبة متأخرة عن شمول الاثر لموضوع آخر، حيث انه من شمول الاثر لموضوع يتولد موضوع آخر لاثـر آخر وهكذا، وعليه يرتفع اصل الاشكال المزبور من رأسه. وعلى ذلك نقول: بانه بعد ان كان مناط الاشكال في المقام بعينه هو مناط الاشكال في ذلك المقام، فبعين ذلك التقريب ايضا نجيب في المقام ونقول: بانه بعد امكان تعدد الارادة بحسب اللب ففي مقام الامر ايضا يمكن ان نجعل ما هو المنشأ بالانشاء طبيعة الطلب والوجوب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب: متعلق أحدهما بنفس ذات العبادة والآخر في طول الاول باتيانها بداعي امرها. واما توهم عدم تحمل انشاء واحد شخصي إلا لوجوب واحد شخصي فيدفعه مثل قوله عليه السلام: اغتسل للجمعة و الجنابة ومس الميت، وقوله عليه السلام: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة، من جهة وضوح ان ما هو المنشأ في قوله وجب الطهور والصلوة ليس هو شخص الوجوب بل هو طبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن فردين: احدهما الوجوب النفسي المتعلق بالصلوة والآخر الوجوب الغيري المتعلق بالطهور. وحينئذ فبعد ما امكن ان يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب بنحو قابل للانحلال إلى وجوبين، كما في قوله: وجب الطهور والصلوة فلا جرم يترتب عليه ارتفاع المحذور المزبور وصحة تقيد المأمور به بالقرب الناشي عن دعوة الامر في امر واحد وانشاء فارد. وعليه ايضا يسلم عما اورده المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته من دعوى القطع بانه لا يكون في العبادات الا امر واحد، إذ ذلك انما يرد بناء، على القول بالاحتياج إلى تعدد الامر في الخارج، والا فبناء على ما ذكرنا من التعدد بحسب الانحلال فلا يرد هذا المحذور، إذ ما في الخارج حينئذ لا يكون الا انشاء

[١٩٨]

واحدا وامرا واحدا، فتدبر. وكيف كان فبعد ان ظهر لك امكان اخذ القرية قيـدا في المأمور به بالبيان الذي ذكرناه، فلنرجع إلى اصل المسألة من ان ظواهر الاوامر هل تقتضي تعين التعبدية أو التوصيلية ام لا تقتضي شيئا منهما وانه على الاخير فمقتضي الاصول العملية أي شئ منهما. فنقول: بعد البناء على امكان تقيد المأمور به ولو بالقرب الناشي عن دعوة امره فضلا عن التقيد بمطلق القرب كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه اما بالالتزام بتعدد الامر والطلب خارجا أو بتعدده انحلالا، ففي فرض كون الخطاب مسوقا في مقام البيان لا

في مقام الاهمال والاجمال لا مانع من التمسك باطلاق الخطاب والامر ولو من جهة كشفه عن الارادة لا ثبات توصلية الواجب واستكشاف قيام المصلحة والغرض بذات العمل المجرد عن حيث دعوة الامر. وحينئذ فإذا ورد خطاب من الشارع تعلق بعنوان مثل عنوان الخمس أو الجماعة في الصلاة وشك في توصيلته أو تعديته فيؤخذ باطلاق الخطاب في فرض كونه في مقام البيان ويثبت به اطلاق متعلق الارادة وقيام المصلحة بوجوده بقول مطلق ولو مع خلوه عن نشو كونه عن داعي الامر والارادة والا لكان الواجب على المولى اقامة البيان على التقيد. نعم مثل هذا التقريب لا يجري بالنسبة إلى عنوان المأمور به بما هو كذلك نظرا إلى ما تقدم منا من عدم اطلاق فيه حتى في التوصليات يشمل غير صورة داعوية الامر إذ عليه نقطع بعدم اطلاق دائرة المأمور به حتى في التوصليات وتخصيصه بالذات المقرونة بداعي الامر، كما هو واضح. ومن ذلك نقول ايضا: بان التمسك باطلاق الامر واطلاق الخطاب في الجهة الاولى انما هو باعتبار جهة كشف الخطاب عن الارادة، والا فباعتبار نفسه وجهة عليته لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامتثال وانتزاع عناوين الوجوب واللزوم لا يكاد يكون له اطلاق كى يمكن التمسك به، كما هو واضح، ولكن الذي يسهل الخطب هو كفاية اطلاق الامر من الجهة الاولى أي جهة كشفه عن الارادة لا ثبات التوصلية و كشف قيام المصلحة والغرض بمطلق وجود المتعلق لعدم استلزام تضيق دائرة المأمور به و عدم شموله لغير صورة داعوية الامر لتضيق دائرة المراد والمصلحة كما في التوصليات حيث كان دائرة المصلحة ودائرة المصلحة ودائرة المراد فيها اوسع من دائرة المأمور به، وحينئذ فلا بأس بالتمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة لا ثبات التوصلية من دون احتياج إلى قضية

[١٩٩]

الاطلاق المقامي كى يحتاج إلى كلفة اثبات كون القيد من القيود المغفول عنها عند عامة الناس، وان كان ذلك ايضا تاما في نفسه من جهة امكان اثبات كون مثل الدعوة مما يغفل عنها عامة الناس، كما هو الشأن ايضا في مثل قصد الوجه والتميز، إذ مجرد ارتكازية داعوية الامر ومحركيته للاتيان بالمأمور به لا يقتضي ارتكازية دخلها في مقام المصلحة و مرحلة لب الارادة حتى لا يلزم من عدم بيانه اخلال بغرضه كما هو واضح. ثم ان ذلك كله بناء على ما اخترناه من امكان اخذ داعي الامر والارادة قيذا في المأمور به بالالتزام بتعدد لب الارادة، واما بناء على القول بعدم امكانه واستحالته ولو من جهة عدم تصور الطبيعي الساري في الامر لتوهم عدم تكفل الانشاء الشخصي الا لامر واحد شخصي، فقد يقال حينئذ بعدم اقتضاء اطلاق الخطابات ولو بموادها شيئا لانه فرع امكان التقيد، فمع امتناعه كما هو المفروض لا مجال للتشيت بها لا ثبات التوصلية كما هو واضح. لكن فيه ان مجرد عدم التمكن من اخذه قيذا في المأمور به لا يمنع عن اطلاقه حتى في فرض تمكنه من الاتيان بأمر مستقل متصل بالكلام، كيف وان للمولى حينئذ بيان مثل هذه القيود التي لها الدخل في تحقق غرضه ومرامه خصوصا على مبني مرجعية البرائة العقلية في مثلها إذ في مثله يجب على المولى لو فرض دخل القرب في تحقق غرضه واقعا بيانه ولو لا بنحو التقيد بل بامر آخر متصل بالكلام، والا لتحقق الاخلال منه بغرضه. وحينئذ فإذا لم يكن إشكال في جهة كون الخطابات في مقام البيان لا بأس بالتمسك باطلاقها لكشف قيام الغرض والمصلحة بمطلق وجود المتعلق ولو لم يكن نشوه عن داع قربي من جهة ما تقدم من تمكن المولى حينئذ من بيان ماله الدخل في غرضه ومرامه حينئذ ولو بأمر آخر بالقيد المزبور متصلا بكلامه. واما توهم لغوية الامر الثاني حينئذ، فمدفوع بما تقدم بانه كذلك في فرض العلم بعبادية المأمور به من الخارج لا مع الغفلة و الشك في عباديته ودخل مثله في تحقق غرضه ومرامه،

مع انه لو اغمض عن ذلك يكفينا حينئذ الاطلاقات المقامية بناء على كون مثل تلك القيود المغفول عنها عند عامة الناس، إذ يستكشف بها ايضا عن عدم دخل داعى القرب في ما هو مرامه وعرضه، نعم العمدة على ذلك حينئذ هو اثبات هذه الجهة وأن هذا القيد من القيود المغفول عنها عند عامه الناس، والا فيعد الفراغ عن اثبات هذه الجهة لا اشكال في اقتضاء اطلاق المقام لعدم دخله في تحقق عرضه ومرامه، فتدبر. هذا كله في المقام الاول.

[٢٠٠]

واما المقام الثاني: فالكلام فيه انما هو فيما اقتضته الاصول العملية من البرائة أو الاحتياط فنقول: اما العقلية منها فقد يقال كما في الكفاية بالاشتغال ولو مع القول بالبرائة في الاقل و الاكثر الارتباطيين، نظرا إلى رجوع الشك في المقام إلى الشك في الخروج عن عهدة امتثال الامر المتعلق بذات العمل، فانه بعد احتمال عبادية المأمور به فلا محالة يشك في مدخلية قصد امتثال أمره في حصول الغرض وسقوط الامر المتعلق به ومعه يشك في الخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بذات العمل الغير المقرون بقصد امتثال امره، وحينئذ فلا بد بحكم العقل الجزمي باقتضاء الاشتغال اليقيني بالشئ للفراغ اليقيني عنه من الاحتياط و تحصيل الجزم بالفراغ، ولا يكون ذلك الا باتيان العمل عن قصد امتثال امره، دون البرائة لانها انما تكون في مورد كان الشك في اصل التكليف لا في سقوطه فارغا عن اصل ثبوته وتنجزه على المكلف، والمقام انما كان من قبيل الثاني حيث كان الشك في سقوط التكليف المتعلق بالعمل والخروج عن عهدة امتثاله باتيانه بدون قصد امتثال امره، وفي مثله كان المرجع هو الاشتغال دون البرائة كما هو واضح. اقول: ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال بعينه هو الاشكال المعروف في الاقل و الاكثر الارتباطيين، حيث انه أو رد هذا الاشكال بعينه هناك على القائل بالبرائة و انحلال العلم الاجمالي بتقريب: ان العلم الاجمالي بوجود الاقل أو الاكثر وان انحل إلى العلم التفصيلي بوجود الاقل والشك البدوي في الاكثر وكان الاكثر من تلك الجهة تحت البرائة الا ان لازم اليقين بوجود الاقل بحكم العقل هو الخروج عن عهده بتحصيل الجزم بالفراغ عنه وتحصيل هذا الجزم بعد احتمال وجوب الاكثر مع فرض ارتباطية الواجب لا يكون الا بالاتيان بالاكثر من جهة انه معه الاقتصار بالاقل حينئذ لا يعلم بالخروج عن عهده نظرا إلى احتمال وجوب الاكثر في الواقع وحينئذ فلا بد من الاحتياط باتيان الاكثر مقدما لتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة التكليف الثابت المعلوم تعلقه بالاقل، وعلى ذلك فكان هذا الاشكال مشترك الورود بين المقام وبين تلك المسألة ولا خصيصة له بالمقام حتى يقال باقتضاء الاصل في المقام الاشتغال ولو مع القول بالبرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين فلو بنينا حينئذ بان هم العقل بالنسبة إلى ما تم عليه البيان هو الجزم بسقوط التكليف والامر عنه فلا بد من الاحتياط في المقامين، كما انه لو بنينا

[٢٠١]

على ان المهم عند العقل هو تحصيل الفراغ عن تبعات الامر المعلوم المحقق من العقوبة على المخالفة كما هو التحقيق فلازمه هو البرائة العقلية في المقامين. وبعد ذلك نقول: بانه وان كان قد مررنا ما يوضح البرائة في مبحث الاقل والاكثر الا ان الحوالة عليه لما كانت غير خالية عن المحذور، فلا بأس بالتعرض لدفع الاشكال و ايضاح جريان البرائة في المقامين بنحو الاجمال والاقتضار، فنقول: انه بعد الجزم بعدم كون مجرد التكليف بشئ واقعا وفي نفس الامر مع قطع

النظر عن تمامية البيان عليه منشأ لاعتبار اشتغال العهدة بتقل التكليف عند العقل بشهادة موارد الشبهات البدوية الوجوبية والتحريرية، وان تمام المنشأ لاعتبار ثقل التكليف في العهدة الذي هو عبارة عن حكم العقل بالاشتغال انما هو تمامية البيان على التكليف ووصله إلى المكلف، نقول بانه لا شبهة في ان هم العقل في حكمه بالفراغ في فرض ثبوت الاشتغال بالتكليف انما هو تحصيل الجزم بالخروج عن تبعات التكليف المعلوم من العقوبة على المخالفة، و حينئذ فإذا كان المفروض هو عدم تمامية البيان على التكليف الا بمقدار الاقل نظرا إلى فرض انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل فلا جرم هذا المقدار من الاشتغال لا يقتضي الا الاتيان بذات الاقل ولو لا في ضمن الاكثر لانه باتيانه يحصل الجزم بالخروج عن تبعه ما يترتب على مخالفته من العقوبة، واما عدم اتصاف المأتي به وهو الاقل حينئذ بكونه مأمورا به وعدم سقوط أمره في فرض وجوب الاكثر واقعا نظرا إلى ارتباطية التكليف فهو لا يقتضي ايضا اتيانه في ضمن الاكثر إذ ذلك انما يكون كذلك فيما لو كان قضية عدم سقوط أمره وعدم وقوعه مأمورا به من جهة القصور في المأتي به وهو الاقل، وهو ممنوع جدا، بل نقول بان عدم سقوط أمره وعدم اتصافه بكونه مأمورا به انما هو من جهة القصور في نفس الامر والتكليف الضمني المتعلق بالاقل عن الشمول لحال وجوده لا في ضمن الاكثر لا من جهة قصور في طرف الاقل المأتي به، كما هو واضح. وحينئذ فإذا كان الاكثر في نفسه تحت البرائة العقلية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان نقول: بانه لا يقتضي قضية الاشتغال بالاقل ايضا بحكم العقل الا الاتيان بما هو متعلقه فرارا عن تبعات ما يترتب من العقوبة على مخالفة وبالاتيان بالاقل يحصل الجزم بالخروج عن العهدة من طرف العقوبة على مخالفة الامر المعلوم وان لم يقطع بوقوعه على صفة الوجوب ولا سقوط الامر عنه واقعا من جهة احتمال وجوب الاكثر

[٢٠٢]

واقعا، وذلك لما تقدم من ان هم العقل في نحو ذلك انما هو رفع الشك عن جهة وجود ما هو متصف بالوجوب لا رفع الشك عن جهة الاتصاف ايضا، فتدبر. وعلى ذلك فبعين هذا التقريب نجيب عن الاشكال المزبور في المقام ايضا ونقول بجريان البرائة عن قيد دعوة الامر عند الشك في التعبدية والتوصلية وجواز الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكليف بمجرد الاتيان بذات المأمور به ولو منفكا عن قصد دعوة الامر، وحينئذ فلا فرق في جريان البرائة بين مثل المقام وبين الاقل والاكثر الارتباطيين. بل ولئن تأملت ترى امر جريان البرائة في المقام اوضح من جريانها في الاقل والاكثر، إذ دوران الامر في المقام بعد ان كان بين التكليف الواحد أو التكليفيين المستقل المتلازمين ثبوتا وسقوطا فمن الاول يقطع تفصيلا بتعلق تكليف مستقل بذات المأمور به وانما الشك في تعلق تكليف وارادة اخرى بعنوان دعوة الامر، فمن هذه الجهة تجرى البرائة بالنسبة إلى التكليف المشكوك من دون علم اجمالي في البين. وهذا بخلافه في الاقل والاكثر الارتباطيين، إذ فيه لا دوران بين التكليف الواحد أو التكليفيين المستقلين ولو متلازمين في مقام الثبوت والسقوط، فمن هذه الجهة لم يعلم باستقلالية التكليف المعلوم المتعلق بالاقل بل يحتمل فيه الضمنية ايضا، وفي مثله ربما كان المجال للخدشة في جريان البرائة عن الاكثر من جهة توهم عدم انحلال العلم الاجمالي، وان كان مثل هذه الدعوى ضعيفة ايضا في نفسها، كما أوضحنا فسادها في محله بما لا مزيد عليه. وكيف كان فهذا كله حال البرائة العقلية ولقد عرفت جريانها في المقام بلا اشكال فيها. واما البرائة النقلية كحديث الرفع ونحوه فان بنينا على جريان البرائة عقلا فلا اشكال في جريان البرائة النقلية ايضا، واما لو بنينا على الاشتغال والاحتياط عقلا نظرا إلى الشبهة المزبورة من لزوم تحصيل القطع

بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم ففي جريان البرائة النقلية حينئذ نحو خفاء، ولكن الظاهر هو جريان البرائة النقلية في هذا الفرض ايضا نظرا إلى عدم كون حكم العقل بالاحتياط حينئذ حكما تنجزيا كما في موارد العلم الاجمالي حتى ينافيه الترخيص الشرعي، بل نقول بان حكمه ذلك

[٢٠٢]

كان حكما تعليقيا بعدم ورود الرخص الشرعي على خلافه، وحينئذ فيجريان مثل حديث الرفع يرتفع حكمه بالاحتياط، فتأمل. هذا بناء على ان يكون مفاده رفع مطلق الآثار التي منها المؤاخذة أو خصوص المؤاخذة على الترك، إذ نقول بان رفعها حينئذ انما هو برفع منشئها الذي هو ايجاب الاحتياط في طرف الشك أو بجعل الترخيص على خلاف ما يقتضيه حكم العقل بالاحتياط، إذ لا مانع عنه بعد فرض تعليقية حكم العقل بذلك، كما هو واضح. نعم لو قيل بكون مفاده هو رفع خصوص الآثار الشرعية فيه اشكال ينشأ من عدم كون دخل مثل دعوة الامر في الغرض من الآثار الشرعية المجعولة كالشرطية والجزئية والمانعية حتى يرفع به، فيكون اللازم حينئذ التفصيل بين مثل المقام وبين الاقل والاكثر بدعوى عدم جريانها في المقام وجريانها في تلك المسألة، نعم بناء على ما ذكرنا سابقا من إمكان أخذ دعوة الامر قيذا في المأمور به ولو بالالتزام بتعدد لب الارادة ربما لا يفرق في جريانها بين المقام وبين الاقل والاكثر، فتدبر. لكن لا يخفى عليك ان الاستاذ لم يتعرض لحال جريان البرائة النقلية في المقام وانما تعرضته لتعرضه دام ظله لها في الدورة السابقة. * (*) قالوا ان التعبدى قد يطلق على ما يعتبر فيه مباشرة المكلف أو صدوره عن ارادته أو اتيانه في مصداق غير محرم ومقابلة التوصلى الذى لا يعتبر فيه شئ من ذلك. وحيث ان المؤلف المقرر لم يعترض لما افاده استاذة المحقق (قدس سرهما) هي هنا وتعرض له العلامة آية الله الأملي دامت بركاته في تقريره لبحث الاستاذ فلذا تأتى بما افاده تتميما للفائدة. (المصحح) قال هنا ما لفظة: تتميم هل اطلاق الخطاب يقتضى صدور الفعل من المأمور مباشرة أو يقتضى الاعم من المباشرة والتسبيب أو لا يقتضى شيئا من ذلك وايضا هل يقتضى اطلاقه صدور الفعل من اختيار أو لا يقتضى ذلك وايضا هل يقتضى اطلاقه كون الفعل المأمور به غير محرم حين صدوره من الفاعل أو لا يقتضى ذلك وتوضيح جميع ذلك يتم في ثلاثة مواضع

[٢٠٤]

الموضع الاول فالتحقيق يقتضى ان اطلاق الخطاب يقتضى صدور الفعل من المكلف مباشرة وعليه لا يكفي صدور الفعل بالتسبيب أو الاستنابة به فضلا عن صدوره من غيره بلا تسبيب أو استنابة وبيان ذلك يتوقف على تمهيد (مقدمة) وهى ان التخيير مطلقا بين فعلين أو افعال لايد ان يكون بلحاظ الجامع بين الفعلين أو الافعال الذي يحصل به غرض المكلف فلا محالة تكون خصوصيات الافعال المخير بينها خارجة عن حيز الارادة ومبادئها من المصلحة والحب ونحوهما وعليه يكون كل فعل من الفعلين أو الافعال المخير بينها مخاطبا ومأمورا به حين عدم الآخر لا مقيدا أو مشروطا بعدمه ليلزم الدور ولا مطلقا ليلزم كون الوجوب في كل منهما تعيينيا وان شئت فعبّر عن الوجوب المزبور بالارادة الناقصة اعني بها ارادة الفعل في جميع أحوال الامكان إلا في حال الاتيان بالفعل المعادل له. هذا كله فيما لو كان كل من الفعلين أو الافعال مقدورا للمكلف، واما إذا خرج احدهما عن قدرته وبقي أحدهما مقدورا له أو كان كذلك حين جعل الحكم فالمشهور انه يصير المقدور منهما واجبا تعيينيا لانحصار الخطاب فيه

(ولكن التحقيق) يقضي ببقاء ذلك الفعل المقذور على وجوبه التخييري كما كان عليه قبل امتناع عدله فيما لو كان كل منهما مقدورا حين الخطاب أو كما لو كان كل منهما مقدورا حين الخطاب فيما لو كان احدهما ممتنعا حين جعل الحكم وذلك لان الوجوب عبارة عن الارادة التشريعية التي اظهرها الشارع بما يدل عليها للمكلف ولا ريب في أن الارادة تتبع في مقام تعلقها بالمراد المصلحة القائمة فيه ولا شبهة أيضا في ان المصلحة الداعية إلى ايجابه تخييرا حين القدرة على كلا الفعلين لا تتغير عما هي عليه حين امتناع احدهما وإذا كانت لم تتغير عما هي عليه من الخصوصية المقتضية للوجوب التخييري لا يعقل ان يكون مقتضاها حين امتناع احد الفعلين هو الوجوب التعييني إذ هو سنخ آخر من الوجوب لا ينشأ إلا عن مصلحة اخرى تسانحه. ومما ذكرنا في بيان ملاك الوجوب التخييري يتضح لك السر في بعض الواجبات التوصيلية بل التعبدية التي يسقط وجوبها عن المكلف بفعل غيره كتطهير ثوب المكلف بالصلاة والقضاء عن الميت على القول بصحة عمل المتبرع فانه عليه يسقط وجوب القضاء عن الولي كما يسقط وجوب تطهير الثوب عن المكلف بالصلاة وذلك لان ملاك هذا النحو من الوجوب هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا دخل لخصوصية فاعله فيه غاية الامر ان المورد اقتضى توجيه الخطاب إلى مكلف خاص كما يظهر ذلك

[٢٠٥]

من المثالين المزبور وعليه يكون فعل غير المكلف كفعله في تحصيل الغرض الداعي إلى وجوب ذلك الفعل على المكلف به فكما ان ملاك الوجوب التخييري هو حصول الغرض بكل من فعلى المكلف أو أفعاله المقتضي ذلك لتخييره شرعا أو عقلا بينهما كذلك يكون ملاك الوجوب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره توصليا كان ام تعديا كما اشرنا إليه وبما ان فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف واختياره لا يصح ان يخاطب به بنحو التخيير بين فعله وفعل غيره ولكن لما كان المكلف يعلم ان هذا التكليف يسقط عنه بفعل غيره بخيره العقل بين ان يفعله هو بنفسه وبين ان يتسبب إلى فعل غيره فان فعله سقط عن المكلف التكليف وإلا بقي مخاطبا به لان الخطاب بمثل هذا الفعل متوجه إلى المكلف في حين عدم فعل غيره اياه كما هو الشأن في الواجب التخييري حيث علمت ان الخطاب بكل من الفعلين أو الافعال متوجه إلى المكلف حين عدم الآخر، ومن هذا البيان ظهر ان خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطا بعدم فعل الغير كما توهم بل هو خطاب توجه إليه في حين عدم فعل الغير كما هو شأن الواجب التخييري كما اشرنا إليه، كما ظهر ان الخطاب في مثل هذا الواجب لم يتعلق بالجامع بين فعل المكلف وفعل غيره كما يتعلق به في الواجب التخييري وذلك لخروج فعل الغير عن قدرته واختياره، كما ظهر أيضا ان الخطاب لم يتعلق به بنحو التخيير بينه وبين التسبب، إلى فعل غيره لان الجامع الذي يحصل به الغرض ليس مشتركا بين فعل المكلف وبين التسبب إلى فعل غيره بل بين فعل المكلف وبين نفس فعل الغير كما لا يخفى وانما العقل يرشد المكلف إلى ما يسقط به التكليف عنه وهو فعل الغير فيتسبب إليه بما يراه سببا لصدور الفعل من الغير ومما ذكرنا اتضح لك ما في كلام بعض الاعاظم (قده) في المقام من الوهن كما هو محرر في تقريراته. (إذا عرفت هذه المقدمة) تعرف ان اطلاق الخطاب يقتضي كون الوجوب مطلقا في جميع الاحوال وازمان الامكان لا انه قضية حينية اي انه ثابت في حين دون حال وحال دون حال ونتيجة ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف وعدم حصول الغرض بفعل غيره (ان قلت) ان مقتضى اطلاق المادة قيام المصلحة والغرض بها وان صدرت من الغير (ولا يتوهم) تقييده بتقييد اطلاق الهيئة بخصوص الصادر من المأمور لخروج فعل الغير عن قدرته (لان ذلك) بسبب حكم العقل الغير الموجب

لانقلاب اطلاقها إلا من جهة الحجية لا في أصل الظهور حتى يسرى إلى المادة (قلت) الامر كما ذكر ان فرضنا التمسك بحكم العقل في اختصاص الهيئة ولكن نحن نعتمد على ظاهر توجيه الخطاب والطلب المقتضي لحصره في فعل المأمور فيمنع عن تمامية اطلاق المادة بحيث يستكشف قيام المصلحة حتى في

[٢٠٦]

ما صدر عن الغير لكي يزاحم مع اطلاق الهيئة في مطلوبة فعل المأمور وان صدر من الغير. هذا مقتضى الاطلاق، ومع عدمه فمقتضى الاصل العملي هي البرائة عن التكليف بالفعل المزبور حين صدوره من الغير ولو قلنا بالاحتياط في مقام دوران الامر بين التعيين والتخير وذلك لان منشأ القول بالاحتياط في مقام الدوران المزبور هو وجود العلم الاجمالي باشتغال ذمة المكلف اما بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مثلا مطلقا أي ولو مع صلاة الجمعة واما بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر ونتيجة هذا العلم هو الاحتياط بفعل ما يحصل به اليقين بفراغ الذمة من التكليف المعلوم وهي صلاة الظهر وهذا العلم الاجمالي غير موجود في محل الكلام لانه يعلم تفصيلا بانه مخاطب بهذا الفعل لخروج فعل غيره عن قدرته واختياره فلا يكون عدلا لفعله في مقام التكليف ليحتمل كونه مكلفا تخيرا باحد الامرين وبما ان المكلف يعلم انه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشك بوجوبه عليه في حال اتيان الغير به يصح له الرجوع إلى البرائة في مقام الشك المذكور ولا مجال لجريان اصالة الاشتغال بتوهم ان اشتغال الذمة بالتكليف متيقن وانما يشك بسقوطه بفعل الغير والاصل يقتضي عدم كونه مسقطا وذلك لانه يكون هو بنفسه مجرى لاصالة البرائة فيكون هذا الاصل حاكما على اصل عدم كون فعل الغير مسقطا. (ومن هنا) يظهر لك الجواب عن توهم بعض الاعاظم (قده) في المقام لصحة جريان اصالة الاشتغال في محل الكلام بتقريب ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في حال ترك غيره لمتعلق ذلك التكليف وبعد فعل الغير له يشك بسقوط التكليف عنه وحينئذ يصح جريان اصالة الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف بذلك الفعل (وذلك) لما قد بينا ان الشك في المقام يكون في طور التكليف هل هو تام أو ناقص ومعه لا مجال للاستصحاب إذ ما هو مقطوع من الاول هو وجوب الاتيان في ظرف عدم صدور الفعل من غيره واما لزوم الاتيان في ظرف صدوره من الغير فيكون مشكوكا من الاول فلا تتم فيه اركان الاستصحاب وحينئذ يصح ان يرجع فيه إلى البرائة ولا مجال للاشتغال ومن هنا يتضح انه لا مجال لتوهم جريان الاستصحاب في القدر الجامع بين الوجوب التام والناقص لحكومة البرائة عليه كما هو الشأن في جميع موارد الشك في الاقل والاكثر. الموضوع الثاني في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي صدور الفعل عن اختيار اولا يقتضي ذلك وغاية

[٢٠٧]

ما يمكن ان يقال هو ان التكليف لما كان مشروطا بالقدرة والاختيار عقلا امتنع الاطلاق في كل من الهيئة والمادة اما الهيئة فلان مفادها على الفرض مشروط بالاختيار عقلا واما المادة فلسرية تقييد الهيئة إليها ومعه لم يبق مجال لتوهم الاطلاق فضلا عن صحة التمسك به إلا انه يمكن النظر في ذلك بما اشترنا إليه فيما سبق من انه قد تكون للكلام دلالات وظهورات متعددة فإذا سقط بعضها عن الحجية فلا موجب لسقوط الآخر بل القاعدة تقتضي ببقائه على الحجية وما نحن فيه من هذا القبيل فان اطلاق الهيئة ببعض ظهوره وان كان مقيدا عقلا بالاختيار فظهورها في الاطلاق وان سقط عن

الحجة للقربنة العقلية إلا ان ظهورها في كون المادة ذات مصلحة ملزمة لا موجب لسقوطه عن الحجة وعليه يكشف اطلاقها عن اطلاق المصلحة القائمة فيها. (ولكن قد يستشكل) في ذلك بان اطلاق المادة وان كان يقضي بحصول الغرض من الامر وان صدرت من المكلف بلا اختيار ولازم ذلك سقوط التكليف حين صدورها من المكلف بلا اختيار لحصول الغرض الداعي إليه ولكن ذلك ينافي مقتضى اطلاق الهيئة إذ بعد تقييد الهيئة بالقدرة ولو بحكم العقل يكون مفادها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار ومقتضى اطلاقها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار وان صدرت من المكلف في حال بلا اختيار وعليه يقع التهافت بين اطلاقي الكلام الواحد (ويمكن الجواب) عن ذلك بان الخطاب مع قطع النظر عن تقييده عقلا بحال الاختيار مطلق بالاضافة إلى حالتي الاختيار والاضطرار وبعد تقييده عقلا بحال الاختيار يسقط ظهوره في الاطلاق المزبور عن الحجة ولكن لا ينعقد للمقيد ظهور في الاطلاق الاحوالي بالاضافة إلى الاتيان ببعض افراد غير المقيد كما هو الشأن في التقييد بالمنفصل فان التقييد بالمنفصل لا يوجب إلا سقوط ظهور المطلق في الاطلاق عن الحجة ولا ينعقد معه ظهور للمقيد في التقييد بخلاف التقييد بالمتصل فانه ينعقد معه للمقيد ظهور في الاطلاق الاحوالي بالاضافة إلى الاتيان بغير افراده وعدمه وبما ان التقييد بحال الاختيار في المقام انما حصل بدليل منفصل وهو دليل العقل لم ينعقد للمقيد المزبور ظهور في الاطلاق بالاضافة إلى الاتيان بالفرد الاضطراري. ومن هنا يظهر الجواب عن اشكال آخر وهو ان مدلول الهيئة محصور بصورة الاختيار لان الداعي إليه هو البعث واحداث الداعي في نفس المأمور وذلك يختص بصورة صدور الفعل عن اختيار المأمور فيزاحم حينئذ مقتضى اطلاق المادة بل يمنع عن استفادة الاطلاق في ناحية المادة، وملخص الجواب ان اختصاص الهيئة بما ذكر بحكم العقل الذي هو من التقييد المنفصل فلا ينافي ظهور الهيئة في تحقق مبادي الطلب من الارادة والمصلحة مطلقا وان قيدت

[٢٠٨]

حجة الهيئة في فعلية الارادة بصورة صدور الفعل عن اختيار وعليه يبقى ظهور المادة في الاطلاق بلا معارض فيصح الاخذ به ويكون دليلا على سقوط التكليف حين الاتيان بالفرد الاضطراري. وبهذا يتضح لك عدم تمامية ما ذهب إليه بعض الاعاظم في المقام حيث افاد ان التكليف لا بد ان يتعلق بالفعل الاختياري فلو كان الفعل غير الاختياري مسقطا له لكان التكليف مشروطا بقاء بعدم وجود الفعل غير الاختياري وحيث يشك بكونه مسقطا يشك بكون التكليف مطلقا أو مشروطا ومقتضى اصالة الاطلاق هو عدم الاشتراط ومع عدم الاطلاق يكون المرجع استصحاب بقاء التكليف هذا حاصل تحقيقه في محل الكلام ولا يخفى ما فيه، لما عرفت أنفا من ان الخطاب مطلق بالاضافة إلى الفعل الاختياري والاضطراري وتقييده بالدليل المنفصل العقلي لا يوجب الا سقوط ظهوره في الاطلاق عن الحجة ولا ينعقد معه للمقيد المزبور ظهور في الاطلاق الاحوالي بالاضافة إلى الاتيان بالفرد الاضطراري، وعدمه ليجعل دليلا على وجوب الاتيان بالفعل الاختياري بعد الاتيان بالفرد الاضطراري، هذا كله فيما لو كان هناك اطلاق، واما إذا لم يكن في المقام اطلاق فالمرجع عند الشك في بقاء التكليف بعد الاتيان بالفرد الاضطراري هي البرائة لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في الاقل والاكثر الاستقلاليين ولا شبهة في أن المرجع في الشك المزبور هي البرائة ومعه لا مجال للرجوع إلى استصحاب التكليف لحكومة اصالة البرائة عليه. الموضوع الثالث في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الامتثال بالفرد المحرم أو لا يقتضي ذلك والتحقيق يقتضي بالاول مطلقا سواء كان بين متعلق الامر ومتعلق النهى عموم من وجه أم عموم مطلق وسواء قلنا بجواز

الاجتماع ام بامتناعه وذلك لان اطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقة مطلقا ولو كان بعض افراده محرما غاية الامر ان ملاك النهى لغلبته على ملاك الامر يوجب فعلية النهى عن الفرد الذي اجتمعا فيه وتنتفي فعلية الامر وذلك لا يستلزم انتفاء ملاك الامر ومعه يحصل بالفرد المحرم الغرض الداعي إلى اصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتناع، وعند عدم الاطلاق يكون المرجح حين الشك البرائة كما تقدم في الموضوع الثاني، ومما ذكرنا في هذا الموضوع يظهر لك ما في كلام بعض الاعاظم من النظر وقد اشرنا إليه فيما سبق فراجع.

[٢٠٩]

الجهة الخامسة لا يخفى عليك ان اطلاق الصيغة يفترض كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا، من جهة احتياج غيره من الغيري والتخييري والكفائي إلى مؤنة زائدة غير مناسبة مع قضية الاطلاق، إذ يحتاج الغيري إلى تقييد وجوبه بتقدير دون تقدير وهو تقدير وجوب أمر آخر، والتخييري إلى بيان انه واجب على تقدير عدم الاتيان ببدله فيحتاج إلى بيان لفظ (أو) مثلا بقوله: يجب هذا أو ذاك، والكفائي إلى التقييد بصورة عدم اقدام الغير. وهذا بخلافه في النفسي التعيني العيني، فانه واجب على كل تقدير، فكان هذه القيود كلها يدفعها قضية اطلاق الصيغة. الجهة السادسة إذ اورد أمر عقيب الحظر أو توهمه، فهل هو ظاهر في الوجوب؟ كما لو لم يكن في البين حظر ولا توهمه، أولا؟ وعلى الثاني فهل هو ظاهر في الاستحباب؟ أو في الاباحة؟ كما ينسب إلى المشهور، أو انه تابع لما قبل النهى لو علق الامر على زوال علة النهى؟ أو مطلقا؟ وجوه بل أقوال. والظاهر ان مورد النزاع ومحل الكلام بينهم انما هو في مورد كان متعلق الامر بعينه هو المتعلق للنهى من حيث العموم والخصوص كما في قوله: لا تكرم النحويين، أو لا تكرم زيدا، وقوله بعد ذلك: اكرم النحويين، أو اكرم زيدا، والا فمع اختلاف متعلق الامر والنهى من جهة العموم والخصوص كان خارجا عن موضوع هذا النزاع نظير قوله: لا تكرم النحويين، وقوله: اكرم الكوفيين منهم، فانه في مثله لا بد من التخصيص أو التقييد الكاشف عن عدم تعلق النهى بالخاص من أول الامر، كما يشهد لذلك بناء العرف في نحو ذلك بحمل العام والمطلق فيها على الخاص و المقيد. وحينئذ فيبعد أن اتضح مورد النزاع بينهم، نقول: بانه ان بنينا على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد العقلاني فلا شبهة في ان لازمه هو الحمل على الوجوب ما لم يكن

[٢١٠]

في البين قرينة قطعية على الخلاف، حيث ان مجرد وقوعه عقيب الحظر أو توهمه لا يمنع عن الحمل على الحقيقة، وأما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور التصديقي كما هو التحقيق ففي ذلك لا مجال للحمل على الوجوب، لانه بمحض اقتراانه بما تصلح للقرينية ينتفي ظهوره فيما كان ظاهرا فيه، فلا يبقى له ظهور في الوجوب بل ولا في الاستحباب ايضا بحيث لو قام بعد ذلك دليل على الخلاف يحكم بالمعارضة بينهما، ضرورة انه بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب لا مقتضي في تعين ظهوره في غيره من الاستحباب أو الاباحة بالمعنى الاخص بل هو يصير حينئذ مجملا من تلك الجهة غير ظاهر في شئ مما ذكر الا مع قيام القرينة في البين على ارادة الندب أو الاباحة أو على حكم ما قبل النهى، والا فمع خلو المقام عن القرينة لا يكون فيه ظهور لا في الوجوب ولا في الندب ولا في الاباحة بالمعنى الاخص، نعم يستفاد من هذا الامر عدم الحرج في الفعل

واباحته بالمعنى الاعم الذي هو جامع بين الوجوب والندب والاباحة بالمعنى الاخص، ومن ذلك يحتاج في تعيين احدى الخصوصيات إلى ملاحظة خصوصيات الموارد وقيام القرينة على التعيين. نعم يمكن ان يقال باستفادة الاستحباب في خصوص العبادات نظرا إلى اقتضاء الامر فيها لمحبووية المتعلق ورجحانه، إذ حينئذ بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب من جهة وقوعه عقيب الحظر أو توهمه يمكن الحكم باستحبابه نظرا إلى قضية ظهوره في محبووية المتعلق ورجحانه، ففي الحقيقة استفادة الاستحباب حينئذ في العبادات انما هو لمناسبة خصوصية المورد لا من جهة ظهور الامر في الاستحباب بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب، كما هو واضح. ثم انه مما ذكرنا ظهر لك حال النهى الواقع عقيب الوجوب أو توهمه، حيث نقول فيه ايضا بعدم ظهوره لا في الحرمة ولا في الكراهة. الجهة السابعة: هل الصيغة تقتضي المرة أو التكرار أو لا تقتضي الا صرف وجود الطبيعي الذي يتحقق باول وجوده ؟ فيه وجوه واقوال: أقويها الاخير كما ستعرف. وقبل الخوض في المرام ينبغي تعيين المراد من القول بالمرة والتكرار، حيث ان فيها وجوها ثلاثة:

[٢١١]

الاول: ان يكون المراد من المرة هو الفرد فيقابلها التكرار بمعنى الافراد. الثاني: ان يكون المراد منها الوجود الواحد وفي قبالتها التكرار بمعنى الوجودات، والفرق بينهما هو انه على الاول يكون الفرد بخصوصية الفردية تحت الطلب والامر بخلافه على الثاني فانه عليه يكون مطلوبة الفرد بما أنه وجود للطبيعي فتكون خصوصية الفردية خارجة عن دائرة الطلب، وربما يثمر ذلك في مقام الامتثال عند الاتيان بالفرد بقصد الخصوصية لا بما انه وجود الطبيعي، حيث انه على الاول يقع الامتثال بالخصوصية بخلافه على الثاني، فانه علاوة عن عدم تحقق الامتثال بالخصوصية ربما صدق التشريع المحرم ايضا في قصده الخصوصية نظرا إلى ما هو المفروض من خروج الخصوصية عن دائرة الطلب والامر، كما هو واضح. الثالث: ان يكون المراد من المرة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهو الدفعات و الفرق بين ذلك والوجهين المتقدمين واضح، إذ على هذا المعنى ربما يتحقق الامتثال بالمتعدد فيما لو اوجد دفعة افرادا متعددة فانه حينئذ يتحقق الامتثال بالمجموع، بخلافه على المرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فانه عليهما يقع الامتثال بواحد منها. وحينئذ فهذه محتملات ثلاثة في المراد من المرة والتكرار. ولكن الاحتمال الاول بعيد غايته عن مصب كلماتهم بقرينة النزاع الآتي في تعلق الامر بالطبيعة أو الفرد، فانه لو كان المراد من المرة في المقام هو الفرد لكان اللازم هو ذكرهم ذلك في طى المقام الآتي: في انه بعد فرض تعلق الامر بالفرد لا بالطبيعة فهل الامر يدل على فرد واحد أو على افراد متعددة ؟ لا جعلهم ذلك بحثا مستقلا في قبال البحث الآتي، وحينئذ فنفس تعرضهم لهذا البحث مستقلا في قبال البحث الآتي قرينة قطعية على عدم ارادتهم من المرة في المقام الفرد والافراد، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين، وعند ذلك ربما كان المتعين منهما هو الاخير نظرا إلى كونه هو المنساق منها في الذهن عند العرف، ومن ذلك لو أتى بالماء مثلا في ظروف متعددة دفعة واحدة لا يقال: بانه أتى بالماء مرات أو أتى به متكررا، بل يقال: انه أتى بالماء مرة واحدة. هكذا أفاده الاستاذ. ولكن اقول: بان عدم صدق التكرار والمرات في المثال انما هو باعتبار اضافته إلى الاتيان لا بلحاظ اضافته إلى الماتي به وهو الماء، فحيث ان الاتيان لم يكن الا اتيانا واحدا اضيف إليه المرة فقيل: بانه أتى بالماء مرة واحدة، والا

[٢١٢]

فباعتبار اضافتها إلى نفس المأتى به وهو الماء ربما يصدق عليه التكرار في المثال المزبور، كما هو واضح. وكيف كان فهل المراد من المرة على كلا المعنيين بمعنى الدفعة أو الوجود هو المرة بنحو بشرط لا عن الزيادة في مرحلة الوجود الخارجي؟ أو المرة بنحو لا بشرط على معنى وقوع الامتثال بواحد من الوجودات وبأول وجود على المرة بمعنى الدفعة وضرورة الزائد لغوا فيه وجهان: اظهرهما الثاني على ما يستفاد من كلماتهم، فان ظاهرهم انما هو على ضرورة الزائد على المرة (باى معنى فرضناها) لغوا محضا، في قال القائل بالتكرار الذي يقول بتحقق الامتثال بالزائد ايضا لانه كان مخلا ايضا بالامتثال بالنسبة إلى اول وجود، كما هو واضح، هذا بالنسبة إلى القول بالمرة. واما القول بالتكرار فيحتمل فيه ايضا وجهان، فانه على المعنيين من الوجودات أو الدفعات تارة يراد تكرر الوجود بنحو الارتباط كما في العام المجموعي، واخرى يراد تكرره بنحو الاستقلال والسريان على نحو كان كل فرد ووجود موردا لتكليف مستقل كما نظيره في العام الاستغراقي، والفرق بينهما واضح مثل الفرق بينهما والطبيعة الصرفة، فانه على الثاني يكون كل فرد وكل وجود موردا لتكليف مستقل حسب إنحلال التكليف المتعلق بالطبيعة ويكون لكل واحد منها امتثال مستقل غير مرتبط بامتثال الآخر، بخلافه على الاول فانه عليه وان لو حظ الطبيعي بنحو السريان في ضمن الافراد الا انه بنحو كان المجموع موضوعا وحدانيا في مقام تعلق الطلب والامر، فمن هذه الجهة لا يكاد تحقق الامتثال الا باتيان الطبيعي خارجا متكررا ولا يكاد يكون لاتيان المجموع الا امتثال واحد ولا على مخالفتها الاعقاب واحد، كما هو واضح. وبعد ما عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدده من المختار في المسألة، فنقول: قد عرفت في صدر البحث ان المختار من الوجوه الثلاثة هو الوجه الاخير من عدم دلالة الصيغة الا على صرف الطبيعي المتحقق بأول وجود بلا اقتضاؤها للمرة أو التكرار بوجه اصلا، كيف وان المادة فيها حسب وضعها النوعي على ما تقدم من انحلال اوضاع المشتقات مادة وهيئة لا تدل الا على صرف الطبيعي، كما هو ذلك ايضا في ساير الصيغ من المصدر وغيره، إذ حينئذ من انتفاء دلالة المادة فيها على المرة أو التكرار يستكشف

[٢١٢]

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

واضح. وحينئذ فيبعد ما ظهر من عدم دلالة المادة على احد الامرين في الصيغة فلا جرم يبقى الكلام فيها في الهيئة وهي أيضا كما عرفت غير مرة لا تدل الا على طلب ايجاد الطبيعة أو النسبة الارشالية الملازمة لطلب الطبيعة فلا يكون فيها ايضا اقتضاء المرة أو التكرار بوجه اصلا، كما لا يخفى. واما ما يرى من الاكتفاء بالمرة والفرد الواحد فانما هو من جهة تحقق صرف الوجود باول وجوده وتحقق الامتثال بذلك لا من جهة ان الامر يقتضي المرة كما هو واضح. كما أن تحقق الامتثال باتيان أفراد عرضية دفعة انما هو من جهة انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع كانطباقه في الاول على وجود واحد لا من جهة اقتضاء الامر للتكرار كما توهم. ومن ذلك البيان ربما امكن ارجاع القول بالمرة أيضا إلى القول بالطبيعة الذي هو المشهور نظرا إلى سقوط الامر عن الطبيعة وتحقق الامتثال بايجاد المأمور به دفعة ولو في

[٢١٤]

ضمن فرد واحد وعدم المقتضى بعد للامتثال باتيان ثانى الوجود وثالثه، كما هو واضح فتدبر. بقى الكلام فيما استدل به للقول بالتكرار وهي امور: منها قوله صلى الله عليه وآله (إذا أمرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم) وفيه ما لا يخفى، إذ بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الاكثر في مثل الصلاة اليومية و صوم شهر رمضان وسائر الواجبات من الصلوات وغيرها، نقول بانه ينافي ذلك ما في ذيل تلك الرواية من الظهور بل الصراحة في عدم لزوم التكرار وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (وبحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب) الخ (١) فان ما هو المستفاد من هذا الذيل انما هو خلاف ما يقوله القائل بالتكرار كما هو واضح. ومنها استدلالهم بمثل الصوم والصلوات اليومية المتكررة في كل سنة ويوم. وفيه ما لا يخفى حيث ان تكرر الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة انما هو من جهة اقتضاء قضية الشرط لتعدد الوجود عند تكرره حسب اناطة وجوب الصوم بدخول شهر رمضان و اناطة وجوب الصلاة بدخول الوقت و اين ذلك واقتضاء الامر للتكرار كما لا يخفى. ومنها ولعله هو العمدة مقايسة باب الاوامر بباب النواهي التي من المعلوم انها للدوام والاستمرار، بتقريب: انه كما ان قضية اطلاق الهيئة في النواهي هي الدوام والاستمرار بملاحظة اقتضاء اطلاقها لسعة دائرة الطلب وشموله للوجودات العرضية والطولية و مبعوضة الطبيعة بوجودها الساري في جميع الافراد. وتحكيمه على قضية اطلاق المادة فيها في اقتضائه لكون تمام المبعوض هو صرف وجود الطبيعي المتحقق باول وجود ولو من

[٢١٥]

جهة عليه الهيئة لتحقيق المادة خارجا، كذلك في الاوامر ايضا، حيث انه بعين هذا التقريب أي تقريب اطلاق الهيئة وتحكيمه على اطلاق المادة يستكشف في الاوامر ايضا عن ان المطلوب فيها هو الطبيعة بوجودها الساري في ضمن جميع الافراد لا صرف وجودها المتحقق باول وجودها كما هو واضح، وبذلك يثبت المطلوب الذي هو اقتضاء الامر للتكرار هذا. ولكن فيه ايضا ما لا يخفى، إذ نقول: بان ما افيد وان تم لا ثبات الدوام والاستمرار في باب النواهي الا انه يمنع عن جريان التقريب المزبور في باب الاوامر من جهة وضوح الفرق بين المقامين، وحاصل الفرق بين المقامين في جريان اطلاق الهيئة وصحة تحكيمه على اطلاق المادة في باب النواهي وعدم جريانها في باب الاوامر هو ان صحة تحكيم اطلاق الهيئة في باب النواهي واستفادة الدوام الاستمرار منه انما هو من جهة عدم ترتب محذور

العسر والحرج في الترك على الدوام والاستمرار، بخلافه في الاوامر فانه فيها يلزم من تحكيم قضية اطلاق الهيئة على اطلاق المادة محذور العسر والحرج الشديد، فمن هذه الجهة ربما يمنع مثل هذا المحذور في باب الاوامر عن جريان اطلاق الهيئة فيها والاخذ بها، ومع عدم جريان الاطلاق فيها لا جرم يبقى اطلاق المادة فيها على حاله سليما عن المزاحم، ومقتضاه كما عرفت هو كون تمام المطلوب عبارة عن صرف الطبيعي المتحقق باول وجوده دون الطبيعة السارية، وعليه فلا مجال للتشبيث بمثل هذا البيان ايضا لا ثبات التكرار في الاوامر وان صح ذلك في باب النواهي، كما هو واضح. ثم انه يبقى الكلام حينئذ في بيان الثمرة بين الاقوال المزبورة فنقول: أما الثمرة بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فظاهرة فيما لوأتي دفعة

[٢١٦]

واحدة بأفراد متعددة، فانه على القول بالطبيعة يقع الامتثال بالمجموع ويكون المجموع امتثالا واحدا، ولكنه لا بمناط الترجيح بلا مرجح بل بمناط انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع باعتبار كونها وجودا لها، وأما على القول بالمرة فلا يقع الامتثال الا بواحد منها لا بعينه، هذا إذا لم يؤخذ الفرد مقيدا بعدم الزيادة، والا فلا يقع الامتثال بواحد منها أصلا، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ارادة القائل بالمرة مثل هذا المعنى لما تقدم بان المراد منها إنما هو المرة على نحو اللابشرطية وعليه فيقع الامتثال بواحد منها ويصير الزائد لغوا محضا لا مخلا بأصل الامتثال، هذا إذا أتى المكلف بأفراد متعددة دفعة واحدة. وأما لو أتى بها دفعات فالثمره أيضا تظهر من جهة قصد الامتثال بالخصوصية وعدم قصدتها فانه على القول بالطبيعة يقع قصده ذلك تشريعا محرما بخلافه على المرة بمعنى الفرد فانه حينئذ لا بد من قصد الخصوصية ويقع الامتثال به ايضا. نعم على تفسير المرة بالوجود الواحد من الطبيعة لا ثمرة في هذا الغرض بينها وبين الطبيعة بل تختص الثمرة بينهما بالفرض الاول وهو صورة الاتيان بأفراد متعددة دفعة واحدة. هذا كله بناء على تفسير المرة بالفرد أو الوجود الواحد، واما بناء على تفسيرها بالدفعة كما استظهرناه فلا ثمرة بينها وبين القول بالطبيعة، ومن ذلك أرحنا القول بالمرة أيضا إلى القول بالطبيعة هذا كله في الثمرة بين القول بالمرة وبين القول بالطبيعة. وأما الثمرة بين الطبيعة وبين القول بالتكرار فعلى تفسيره بالأفراد والوجودات فتظهر أيضا في صورة الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد واحد فانه على القول بالطبيعة يتحقق الامتثال ويسقط الامر والتكليف من جهة انطباق الطبيعي على المأتى به بخلافه على القول بالتكرار إذ عليه كان التكليف بعد على حاله فيجب الاتيان ثانيا وثالثا وهكذا، بل وتظهر الثمرة ايضا عند الاتيان بأفراد متعددة دفعة، إذ على القول بالطبيعة من جهة انطباق الطبيعي على الجميع يكون المجموع امتثالا واحدا دونه على القول بالتكرار فانه عليه يكون تلك امتثالات متعددة كما في صورة ايجاد الطبيعة ثانيا وثالثا ورابعا. هذا على التكرار بمعنى الوجودات، وأما على التكرار بمعنى الدفعات فتظهر عند الايجاد ثانيا وثالثا حيث انه على التكرار يقع الامتثال بثاني الوجود وثالث الوجود ايضا بخلافه على الطبيعة فانه عليه يكون ثاني الوجود من الامتثال عقيب الامتثال، كما يأتي الكلام فيه في مبحث الاجزاء انشاء الله تعالى.

[٢١٧]

وأما الثمرة بين القول بالمرة وبين القول بالتكرار فواضحة غير محتاجة إلى البيان. بقى شئ وهو انه على التكرار هل يعتبر تعدد الوجود

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

[٢١٨]

الجهة الثامنة: هل الصيغة تقتضي الفور أو التراخي أو لا تقتضي شيئا منهما الا طلب إيجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخي ؟ فيه وجوه واقوال: أقويها الأخير، نظرا إلى عدم اقتضاء وضع المادة وكذا الهيئة لشيء من ذلك، اما المادة فلما عرفت من عدم دلالتها الا على صرف الطبيعي، واما الهيئة فلعدم دلالتها ايضا الا على طلب الطبيعة المجامع مع الفور و التراخي، بل ومع الشك ايضا ربما كان قضية اطلاق المادة هو سقوط الغرض وتحقق الامتثال بالاستعجال الملازم لزمان الحال والتأخير الملازم لزمان الاستقبال بل كان امر التمسك بقضية اطلاق المادة في المقام اهون من المقام السابق نظرا إلى سلامته عن المزاحمة مع اطلاق الهيئة كما هناك وذلك لعدم اقتضاء لاطلاق الهيئة للاستعجال والفورية في المقام كى يقع بينهما المزاحمة كما هو واضح، وحينئذ فمقتضى اطلاق المادة هو تحقق الامتثال باتيان الطبيعة وإيجادها بنحو الاستعجال أو التراخي. نعم لو اغمض عما ذكرنا لا يتوجه على القول بالفور بعدم مأخوذية الزمان في المشتقات، وذلك من جهة وضوح ان نظر القائل بمطلوبية الفور انما هو إلى مجرد الاستعجال والمسارعة في إيجاد الأمور به المنطبق في الزمانيات على أول الازمنة بعد الامر بلا مداخلية للزمان فيه بنحو القيدية أصلا، كما ان نظر القائل بالتراخي انما هو إلى ما يقابل ذلك، ومعه لا يتوجه عليه الاشكال المزبور كما هو واضح. وكيف كان فاستدل للفور بأمور: منها: ما قيل في وجه ابطال الواجب

المعلق من استحالة انفكاك الارادة عن المراد و ذلك بتقريب: ان الارادة التشريعية انما هي كالارادة التكوينية بلا فرق بينهما الا من جهة الاقتضاء والعلية حيث كانت الارادة التكوينية علة لتحقيق المراد في الخارج وكانت الارادة التشريعية مقتضية له، وحينئذ فكما ان الارادة التكوينية لا يمكن تخلفها عن المراد في الخارج ولو أنا ما كذلك الارادة التشريعية حيث ان مقتضاها ايضا لزوم اتصال حركة العبد بأمر المولى وطلبه من جهة ان حركة العبد في الارادات التشريعية بمنزلة حركة المرید في الارادة التكوينية ولا نعني من الفور الا قضية اتصال حركة المأمور نحو

[٢١٩]

المأمور به متصلًا بطلب الأمر. وفيه ان قضية الأمر بشئ ليست الا البعث نحوه بالايجاد فإذا كان المتعلق هو الطبيعي الجامع بين الفرد الحالي والفرد الاستقبالي فلا جرم لا يتقضي الأمر به ايضا الا ايجاد تلك الطبيعة بما انها جامعة بين الفرد الحالي والاستقبالي، وما ذكر من امتناع تخلف الارادة ولو التشريعية عن المراد متصلًا بها كلام شعري و سياطي بطلانه ايضا في مبحث المعلق والمشروط بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى. ومنها: قوله سبحانه: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) بتقريب الدلالة فيه على وجوب الاستباق والمسارة نحو المأمور به بالايجاد على ما هو قضية ظهور الأمر في الوجوب. وفيه ايضا انه بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الأكثر لخروج المندوبات طرا وخروج كثير من الواجبات ايضا كالصلاة اليومية ونحوها، نقول: بانه انما يتم ذلك لو لا قضية الارتكاز العقلي بحسن المسارة والاستباق إلى ايجاد المأمور به والا فمع هذا الارتكاز لا جرم يكون الأمر بالمسارة ارشادا محضا ومعه لا مجال لجعله دليلا على وجوب الفور والمسارة، كما لا يخفى. بقى الكلام في انه على هذا القول من وجوب المبادرة والاستعجال، هل الواجب هو الاتيان بالمأمور به فورا ففورا بحيث لو لم يأت المكلف بالمأمور به في الآن الاول بعد الأمر يجب عليه الاتيان به في الآن الثاني ولا يجوز التراخي؟ ام لا بل يجوز له التراخي في الآن الثاني كما لو لم يجب عليه الفور في الآن الاول؟ أو ان قضية ذلك هو سقوط التكليف عن المأمور به في الآن الثاني رأسا عند الاخلال بالفور في الآن الاول ولو من جهة كونه من قبيل وحدة المطلوب؟ فيه وجوه: أظهرها أولها، كما هو قضية استدلالهم بأية المسارة و الاستباق حيث ان من المعلوم ان الآية انما هو في مقام بيان المسارة إلى الخيرات فورا ففورا، بل ذلك ايضا مما تقتضيه قضية استدلالهم بذلك البرهان العقلي المزبور إذ مقتضاه ايضا هو لزوم الاتيان بالمأمور به فورا ففورا، كما هو واضح. وأما الاحتمال الاخير وهو احتمال سقوط التكليف في ثانی الحال عن المأمور به لو لم يأت المكلف به في الآن الاول فهو أبعد الوجوه ولا يساعد عليه استدلالهم بل ولا كلماتهم ايضا، إذ لا يستفاد من كلماتهم تقيد المأمور به بالفور والاستعجال كى يلزمه سقوط التكليف في ثانی الحال، وحينئذ فيكون هذا الاحتمال مما يقطع بعدم ارادته القائل بالفور، ومعه يدور الأمر بين الوجهين الاولين وعند ذلك قد عرفت تعيين الوجه

[٢٢٠]

الاول منهما دون الثاني، كما هو واضح. وأما القول بالتراخي فاستدل عليه ايضا بتحقيق الامتثال مع التراخي الملازم لزمان الاستقبال. ولكنه كما ترى بانه لا يقتضي مجرد ذلك كون الصيغة والأمر للتراخي، وذلك لامكان ان يكون ذلك من جهة ان المأمور به هو الطبيعة الجامعة بين الفرد الحالي والفرد الاستقبالي، ولذلك ايضا ترى تحقق

الامتثال باتيانه في الآن الاول بعد الامر والطلب، نعم لو فرض عدم تحقق الامتثال الا بايجاد المأمور به في الآن الثاني و الثالث كان للاستدلال المزبور كمال مجال، ولكنه لا يكون كذلك قطعاً بل ولا يدعيه ايضا القائل بالتراخي، لان اقصى ما يدعيه انما هو جواز التراخي وعدم وجوب الفور فيقابل القائل بالفور، واما وجوبه فلا. واما ما يظهر من السيد (قدس سره) في استدلاله بان الصيغة قد استعملت تارة في الفور واخرى في التراخي والاصل في الاستعمال الحقيقية، فانما هو على حسب ما هو ديدنه من ارجاع المشتركات المعنوية إلى الاشتراك اللفظي بالاصل الذي كان عنده من كون الاستعمال علامة الحقيقة وان كان قد شاع الجواب عنه ايضا باعمية الاستعمال من الحقيقة، مع ان كلامه (قدس سره) انما هو في بيان رد القائل بالفور بانه كما استعمل الصيغة في الفور استعملت ايضا في التراخي فلا تكون الصيغة حينئذ لخصوص الفور. وعليه فلا ثمة بين القول بالطبيعة وبين القول بالتراخي، إذ بعد عدم التزامهم بوجوب التراخي ينطبق هذا القول على القول بالطبيعة بل هو بعينه، ومن ذلك ايضا يمكن المنع عن تثليث الاقوال في هذه المسألة وانه لا يكون فيها الا قولان: قول بالفور وقول بالطبيعة فتدبر، هذا. ولكن اقول: بان ما ذكرنا من عدم وجوب الفور انما هو بالنسبة إلى دلالة الصيغة و الا فقد يجب الفور مع قيام القرينة عليه، ومن ذلك ما لو قام قرينة قطعية على عدم تمكنه من الاتيان بالواجب في ثانی الحال وثالثه ان لم يأت به في الآن الاول بعد الامر فانه حينئذ يجب بحكم العقل المبادرة إلى الاتيان بالواجب في الآن الاول بحيث لو لم يأت به ففات منه الواجب لعدم تمكنه منه فيما بعد يستحق عليه العقوبة، بل ولعل الامر كذلك مع الظن بالفوت إذا كان اطمينانياً، كما في الازمنة التي كثر فيها الامراض من نحو الطاعون والوباء ونحوهما اعادنا الله منها ان شاء الله تعالى، فانه في نحو ذلك أيضا ربما

[٢٢١]

كان يحكم العقل ايضا بوجوب المبادرة والاستعجال باتيان الواجب في اول وقته واول ازمنة تمكنه منه. واما مع الظن غير الاطميناني أو الشك فالظاهر هو جواز التأخير للاستصحاب فتدبر. هذا كله فيما يتعلق بمسألة الفور والتراخي، ولكن الاستاذ دام ظله لم يتعرض لهذا الفرع الاخير فافهم.

[٢٢٢]

المبحث الثالث: في الاجزاء قد وقع الخلاف والكلام بين الاصحاب في اقتضاء الاتيان بالمأمور به على وجهه للاجزاء وعدمه. وقبل الخوض في المرام، ينبغي تمهيد مقدمة لبيان عناوين الالفاظ الواقعة في حيز البحث. فنقول: ان من العناوين الواقعة في حيز موضوع البحث كلمة (على وجهه) و الظاهر ان المراد منها كما قرينة في الكفاية هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعا وعقلا كقصد الامتثال مثلا، لا الاتيان بالمأمور به على وجه وجوبه أو استحبابه وكونه متميزا عن غيره كما يدعيه القائل بوجوب قصد الوجه والتميز كما يشهد لذلك تعرضهم طرا لهذا البحث بهذه العناوين المزبورة مع ذهاب كثير منهم بل اكثرهم على عدم اعتبار قصد الوجه والتميز في المأمور به لا شرعا ولا عقلا ولا الكيفية الخاصة بالمعتبرة في المأمور به شرعا مثل عنوان الطهوية والعصرية ونحوهما من العناوين الخاصة التي بها صار المأمور به متعلقا للامر والطلب، كيف وانه مضاف إلى بعد ذلك في نفسه يلزمه لغوية القيد المزبور إذ عليه كان في ذكر المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة (على وجهه) نظرا إلى عدم خلو المأمور به عن مثل هذه الكيفيات فيكون القيد

المزبور حينئذ توضيحيا محضا. وحينئذ فيتعين ما ذكرناه من كون المراد منها النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعا وعقلا كقصد التقرب والامتثال، وعليه يكون القيد المزبور احترازا لا توضيحيا، لكن ذلك ايضا بناء على تجريد متعلق الامر في العبادات عن قصد التقرب وجعله من الكيفيات المعتمدة في المأمور به عقلا لا شرعا كما هو مسلك

[٢٢٢]

الكفاية، والا فبناء على القول باعتباره في المأمور به شرعا يكون توضيحيا محضا، كما انه كذلك ايضا بناء على جعل المأمور به عبارة عن الحصة الملازمة مع قصد التقرب الناشي عن دعوة الامر بنحو القضية الحينية لا التقييدية بالتقرب الذي ذكرناه في مبحث التعدي والتوصلي من عدم انفكاك المأمور به بما هو مأمور به عن قصد دعوة الامر حتى في التوصليات، إذ عليه ايضا يكون كلمة (على وجهه) لمحض التوضيح، لانه بعد عدم اتصاف الذات غير المقرونة بقصد التقرب بكونها مأمورا بها يكون في ذكر كلمة المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة (على وجهه) كما هو واضح. ومن العناوين كلمة (الاجزاء) والظاهر ان المراد منه انما هو معناه اللغوي اعني الكفاية كما في الكفاية وان اختلف ما يكفي عنه من حيث سقوط التعبد به ثانيا تارة، و سقوط القضاء اخرى فالمراد منه انما هو كفاية الاتيان بالمأمور به على وجهه في عدم التعبد باتيانه ثانيا في الوقت أو في خارجه، كان قضية عدم التعبد به بنحو العزيمة أو بنحو الرخصة. ومن العناوين كلمة (الاقتضاء) والظاهر ان المراد منها ايضا هو الاقتضاء بحو العلية والتاثير بحسب مقام الثبوت لا الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة بحسب مقام الاثبات، ومن ذلك ايضا نسب الاجزاء في عنوان البحث إلى الاتيان دون مدلول الصيغة. نعم في الاجزاء بالنسبة إلى المأمور به بالامر الاضطراري والظاهري يمكن ان يقال: بان الاقتضاء فيهما هو الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة، نظرا إلى رجوع جهة البحث حينئذ إلى مدلول الصيغة من جهة الدلالة على وفاء المأني به الاضطراري بمصلحة المأمور به الاختياري. وعلى كل حال فلا يرتبط هذا البحث بالبحث المتقدم من دلالة الصيغة على المرة أو التكرار كما توهم بخيال ان القول بعدم الاجزاء هو عين القول بالتكرار في المسألة السابقة كعينية القول بالاجزاء مع القول بالمرة، إذ نقول: بان البحث في المسألة المتقدمة انما هو في تعيين ما هو المأمور به بانه هل هو مجرد الطبيعة ؟ أو المرة بمعنى الفرد أو الدفعة ؟ أو التكرار بمعنى الموجودات أو الدفعات ؟ بخلافه في المقام فان البحث فيه انما هو في ذاك المأمور به المتعين هناك بان الاتيان به على وجهه يجزي عن التعبد به ثانيا ام لا ومعه لا يرتبط احدي المسئلتين بالآخرى كما هو واضح، خصوصا إذا جعلنا الاقتضاء في المقام بمعنى العلية والتاثير لسقوط الامر ثبوتا إذ عليه يكون الفرق بين المقامين اوضح، نظرا إلى رجوع

[٢٢٤]

البحث في تلك المسألة إلى دلالة الصيغة على المرة أو التكرار، ورجوعه في المقام إلى اقتضاء الاتيان بالمأمور به ثبوتا لسقوط الامر. ومما ذكرنا ظهر ايضا جهة الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء وعدم ارتباط احديهما بالآخرى، كما توهم ايضا بخيال أن التبعية بعينها عبارة عن القول بعدم الاجزاء كعينية القول بالاجزاء مع القول بكونه بامر جديد، وتوضيح الفرق هو ان البحث هو تلك المسألة انما هو في مورد عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اما لعدم الاتيان به رأسا أو الاتيان به على غير وجهه المعتمد فيه

شرعا، بخلاف المقام فان البحث فيه انما هو في مورد الاتيان بالمأمور به على وجهه، فهما متقابلان حينئذ كما هو واضح. وإذ تمهدت هذه الجهة فلنرجع إلى هو المهم والمقصود فنقول: ان الكلام في الاجزاء وعدمه يقع تارة في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن الاتيان به ثانيا وكذا الاتيان بالمأمور به الاضطراري والمأمور به بالامر الظاهري عن مثله، واخرى في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري في عدم التعبد به بعد رفع الاضطرار، وثالثة في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي في سقوط التعبد به بعد انكشاف الخلاف، فهنا مقامات ثلاثة وينبغي اشباع الكلام في كل واحد من المقامات المزبورة، فنقول: اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن التعبد به ثانيا، فنقول لا ينبغي الاشكال في ان الاتيان بالمأمور به الواقعي بجميع ما اعتبر فيه شرعا وعقلا كان موجبا لسقوط الامر عن الطبيعة المأمور بها ومجزيا عن التعبد به ثانيا من جهة انه بمجرد الاتيان بالطبيعي في الخارج في فرض مطلوبة صرف الوجود لا الوجود الساري يتحقق الامتثال وينطبق عليه عنوان الاطاعة ومعه يسقط الامر و التكليف عنه لا محالة ولا يبقى مقتضى للاتيان به ثانيا بوجه اصلا، كما لا يخفى. هذا إذا كان قضية الاتيان بالمأمور به في الخارج علة تامة لحصول الغرض الداعي على الامر به و لقد عرفت ان الاجزاء في مثله عقلي محض لاستقلال العقل حينئذ بسقوط الغرض و سقوط الامر بسقوطه بمجرد الموافقة وإيجاد المأمور به، واما لو لم يكن مجرد الاتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الغرض وتحققه بل كان لاختيار المولى ايضا دخل في حصول غرضه كما نظيره في العرفيات في مثل أمر المولى عبده باتيان الماء واحضاره عنده لاجل الغرض

[٢٢٥]

الذي هو رفع عطشه بشر به اياه حيث انه في مثل هذا الفرض لا يكون مجرد الاتيان بالماء واحضاره عند المولى علة لحصول غرضه الذي هو رفع عطشه بل كان لاختيار المولى و ارادته اياه للشرب ايضا دخل في تحققه لكونه هو الجزء الاخير من العلة لحصول غرضه الذي هو رفع عطشه، ففي مثل حيثما كان الارادة المتعلقة بإيجاد الماء بحسب اللب ارادة غيرية وتكون الارادة النفسية لباهى المتعلقة بحيث رفع العطش، فلا جرم يتنى جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا وعدم جوازه على القولين في باب مقدمة الواجب: بان الواجب هل هو مطلق المقدمة ولو لم توصل أو ان الواجب هو خصوص الموصلة منها ؟ فعلى القول بوجوب مطلق المقدمة يكون حال هذا الغرض حال الفرض السابق من عليية الاتيان بالمأمور به لسقوط الامر وحصول الغرض، فكما انه في ذلك الفرض باتيان المأمور به يسقط الامر و التكليف ولا يجب على المكلف بل لا يجوز عليه الاتيان به ثانيا بعنوان امتثال الامر بالطبيعة، كذلك في هذا الفرض فباتيان المأمور به في هذا الفرض ايضا يسقط الامر به فلا يجوز له الاتيان به ثانيا بعنوان امتثال الامر الاول فضلا عن وجوبه. واما على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة لا مطلقها فلازمه هو جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا بعنوان امتثال الامر بالطبيعة مع عدم اختيار المولى اياه، إذ مادام عدم اختيار المولى للمأتى به الاول حيثما كان الغرض الداعي على الامر بعد بحاله كان الامر بالايجاد والاتيان ايضا على حاله من الفعلية، غاية ان ليس له الفاعلية والمحركية بعد الاتيان بالمأمور به اولا بملاحظة صلاحية الماتى به للوفاء بالغرض لا انه يسقط رأسا بمجرد الاتيان بالمأمور به، و نتيجة ذلك التفكيك بين فعلية الامر وفاعليته هو جواز الاتيان بالمأمور به ثانيا مادام بقاء الماتى به الاول على صلاحيته للوفاء بغرض المولى ووجوب الاتيان به في فرض خروجه عن القابلية المسطورة كما في المثال من فرض اراقة الماء الماتى به لغرض الشرب قبل اختيار المولى اياه إذ حينئذ ربما يجب

على العبد والمأمور مع علمه بذلك الاتيان بفرد آخر من الطبيعي المأمور به كما لا يخفى، ونتيجة ذلك في فرض تعدد الاتيان بالمأمور به هو وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى منهما لا بهما معا وضرورة الفرد الآخر غير المختار لغوا محضا لا انه يتحقق به الامتثال ايضا كى يكون قضية الاتيان بالمأمور به متعددا من باب الامتثال عقيب الامتثال، فعلى ذلك فما وقع في كلماتهم من التعبير عن المأتى به ثانيا بكونه من الامتثال بعد الامتثال لا يخلو عن تسامح واضح كما هو واضح، لانه على كل

[٢٣٦]

تقدير لا يكاد يكون قضية الاتيان بثنائي الوجود حقيقة من باب الامتثال بعد الامتثال. ثم ان ما ذكرناه من التشقيق بين كون الاتيان بالمأمور به تارة علة لحصول الغرض و اخرى مقتضا لذلك على معنى مدخلية اختيار المولى اياه في تحقق غرضه انما هو بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات فربما امكن دعوى ظهور الادلة في علية الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض وسقوط الامر نظرا إلى تحقق الامتثال بمحض ايجاد المأمور به في الخارج، وعليه فلا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا بعنوان اطاعة الامر الاول الا إذا قام دليل بالخصوص على جوازه ومشروعيته، كما في باب اعادة من صلى فرادى جماعة حيث ورد الامر فيه بالخصوص على اعادة الصلاة جماعة معللا فيه بان الله يختار احبهما فيستكشف منه حينئذ عدم كون مجرد الاتيان بالمأمور به علة لحصول الغرض بل وان لاختيار المولى ايضا دخلا في حصول غرضه، كما نظيره في مثال الامر بالماء لاجل غرض رفع العطش، اللهم الا ان يقال: بان الامر باعادة من صلى منفردا جماعة انما هو لاجل تحصيل المصلحة القائمة بخصوصية الجماعة حيث انه لما كان لا يمكن استيفاء تلك المصلحة الا باعادة الصلاة امر جديدا استحبابا باعادة اصل الصلاة على الكيفية الخاصة، وعليه فلا مجال لاستكشاف عدم علية مجرد الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض الداعي على الامر به و مدخلية اختيار المولى ايضا في ذلك، ولكن مثل هذا المعنى ينافيه قضية التعليل الوارد في الخبر (بان الله سبحانه يختار احبهما إليه) فان مقتضى التعليل المزبور هو مدخلية اختيار المولى ايضا في حصول غرضه ومرامه ولازمه وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى واحبه منهما وضرورة الآخر لغوا محضا فتدبر. وعلى ذلك ايضا يمكن ان يحمل عليه كلام الجبائي من مصيره إلى عدم الاجزاء، وذلك بارجاع كلامه إلى عدم الاجزاء بالمعنى الذي ذكرناه امكانا، نظرا إلى احتمال عدم كون المأتى به علة تامة لحصول الغرض وسقوط الامر بشهادة التعليل الوارد في الامر باعادة من صلى فرادى جماعة، وعلى كل فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول. وأما المقام الثاني فيقع البحث فيه في اجزاء المأتى به الاضطراري عن المأمور به الواقعي الاختياري، على معنى عدم وجوب الاعادة بعد طرو الاختيار في الوقت وعدم وجوب القضاء في خارج الوقت، في قبالة عدم اجزائه ولزوم الاتيان بالمأمور به الاختياري بعد طرو الاختيار اعادة في الوقت وقضاء في خارجه، فنقول:

[٢٣٧]

ان الكلام في هذا المقام تارة يكون بالنسبة إلى الاعادة في الوقت فيما لو طره الاختيار قبل انقضاء الوقت واخرى بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت. اما الاول فتتقيد الكلام فيه يحتاج إلى بيان ما يمكن أن يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتا اولاً ثم في تعيين ما وقع عليه اثباتا، فنقول: اما الاول فالامر فيه كما افاده في الكفاية: من ان الفعل الاضطراري تارة يكون وافيا بتمام مراتب المصلحة التي تكون

في الفعل الاختياري واخرى لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من المصلحة و الغرض، وعلى الثاني فتارة يكون المقدار الباقي مما يمكن استيفائه واخرى لا يمكن استيفائه مع استيفاء مرتبة منها بالفعل الاضطراري، وعلى الاول من فرض قابلية المقدار الباقي للاستيفاء فتارة يكون مما يجب استيفائه باعتبار كونه لازم التحصيل في نفسه و اخرى لا يجب استيفائه بل يستحب. فهذه الشقوق المتصورة فيما يمكن ان يقع عليه الفعل الاضطراري. وربما يختلف هذه الشقوق بحسب اللوازم من حيث الاجزاء وعدمه، فان من لوازم الشق الاول الاجزاء وعدم وجوب الاعادة نظرا إلى سقوط الامر حينئذ بسقوط الغرض الداعي عليه ولو مع كون الاضطرار ناشئا عن سوء اختيار المكلف فان لازم وفائه بتمام الغرض والمصلحة هو قيام الغرض والجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري كما في الواجب المخير غايته ان ظرف احد الفردين هو ظرف عدم التمكن من الفرد الآخر، و لازم ذلك هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة عقلا بملاحظة سقوط الامر بسقوط اصل الغرض والمصلحة؛ واما جواز البدار في هذا الفرض ولو مع القطع بطرو الاختيار بعد ساعة فيبني على ان الاضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطرار أو هو الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت فعلى الاول يجوز له البدار وباتيانه للفعل الاضطراري يسقط الامر و التكليف ولا يجب عليه الاتيان بالفعل الاختياري بعد رفع الاضطرار وعلى الثاني لا يجوز له البدار لعدم الموضوع حينئذ للفعل الاضطراري. كما ان من لوازم الشق الثالث ايضا الاجزاء وعدم وجوب الاعادة بلحاظ عدم التمكن حينئذ من استيفاء المقدار الباقي من المصلحة مع استيفاء مرتبة منها بالفعل الاضطراري، نعم في هذا الفرض ربما يلزم عدم جواز البدار مع العلم بطرو الاختيار فيما بعد، من جهة ما يلزمه حينئذ من تفويت مقدار من المصلحة الملزمة بلا وجه يقتضيه، نعم

[٢٢٨]

مع العلم ببقاء الاضطرار أو الاطمينان بذلك يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطراري بل وكذلك ايضا مع الشك في ذلك للاستصحاب أي استصحاب اضطراره إلى آخر الوقت فإذا انكشف الخلاف وارتفع اضطراره قبل خروج الوقت يجزيه ما أتى به من الفعل الاضطراري، لكن ذلك ايضا مبني على ان يكون موضوع الحكم هو مطلق الاضطرار لا الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت وإلا فلا مجال للاجزاء، كما هو واضح. واما الشق الثاني فمن لوازمه هو عدم الاجزاء وجواز البدار بلا كلام والوجه فيه واضح بعد ملاحظة بقاء مقدار من المصلحة الملزمة الممكنة الاستيفاء. واما على الشق الرابع فمن لوازمه ايضا هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة كما في الشق الاول والثالث، نعم يستحب حينئذ الاعادة تحصيلًا لذلك المقدار الباقي من المصلحة غير الملزمة الممكنة الاستيفاء، واما جواز البدار في هذا القسم وعدم جوازه فيبني على التفصيل: من ان الموضوع هو مطلق الاضطرار أو هو الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت. واما تنقيح هذه الجهة فيحتاج إلى المراجعة إلى كيفية السنة ادلة الاضطرار من عمومات نفي الحرج وادلة الاضطرار وقاعدة الميسور ونحوها، وفي مثله امكن دعوى ان المستفاد من نحو تلك العمومات التي مصبها الاضطرار إلى الطبيعة هو خصوص الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت نظرا إلى قضية ظهورها في الاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق، إذ حينئذ لا يكاد تحقق الاضطرار إلى الطبيعة كك الا بعدم التمكن من شئ من الافراد التدريجية للمأمور به الاختياري، وهذا لا يكون الا في صورة بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت والا ففي فرض طرا عليه الاختيار قبل خروج الوقت بمقدار يمكنه الاتيان بالمأمور به الاختياري لا يكاد يصدق الاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق كما هو واضح. وعلى ذلك ربما يسقط النزاع المزبور في الاجزاء وعدمه بالنسبة إلى الاعادة كما لا يخفى. نعم بالنسبة إلى مثل ادلة التيمم كقوله سبحانه (إذا قمتم

إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) إلى قوله سبحانه: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) (١) امكن استفادة ان الموضوع هو مطلق الاضطرار لا الاضطرار إلى الطبيعة إلى آخر الوقت نظرا إلى دعوى

[٢٢٩]

ظهورها بقريظة صدر الآية وهو قوله: (إذا اقمتم إلى الصلاة فاغسلوا الخ) في كفاية مجرد عدم القدرة على الطهارة المائية في اول الوقت وعند القيام إلى الصلاة في مشروعية الطهارة الترابية وجواز الدخول معها في الصلاة، كما ربما يؤيد ذلك أيضا ملاحظة الصدر الاول في زمن النبي صل الله عليه وآله من تفكيكهم بين الصلوات وإتيان كل صلاة في وقت فضيلتها وعدم تأخيرها إلى ما بعد وقت فضلها، حيث انه يستفاد من ذلك حينئذ ان الاضطرار المسوغ للطهارة الترابية هو مطلق الاضطرار لا الاضطرار الباقي إلى آخر الوقت. ومثل ذلك أيضا الأدلة الأمرة بالتقية بايجاد العبادات على وفق مذهبهم بالحضور في جماعاتهم والصلاة معهم والوضوء على كيفية وضوئهم، حيث انه يستفاد من تلك الأدلة أيضا كفاية مجرد الابتلاء بهم ولو في جزء من الوقت في جواز الإتيان بالمأمور به تقية وعلى وفق مذهبهم من دون احتياج إلى بقاء الابتلاء بهم إلى آخر الوقت خصوصا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ابتلاء الإنسان بهؤلاء الفسقة الفجرة (خذلهم الله تعالى) في تمام اوقات الصلوات من اول وقتها إلى آخره، إذ حينئذ من الأمر بايجاد العبادات تقية يستفاد ان الاضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطرار. وعليه ففي مثله ربما كان كمال المجال البحث في اجزاء الماتى به الاضطراري عن الاعادة بالنسبة إلى المأمور به الاختياري. وحينئذ فلا بد في الاجزاء بالنسبة إلى الاعادة من لحاظ الموارد ودليل الاضطرار الجاري فيها بانه من قبيل ادلة التيمم وادلة التقية ؟ أو من قبيل عمومات نفى الحرج و عمومات الاضطرار من نحو حديث الرفع وغيره ؟ ففي الاول يكون المجال للبحث عن اجزاء الماتى به الاضطراري عن الاعادة في الوقت، بخلافه في الثاني فانه عليه لا مجال للبحث عن اجزاء الفعل الاضطراري الا بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت كما هو واضح. وعلى كل حال فهذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتا: من الوفاء بتمام مصلحة الفعل الاختياري، أو الوفاء ببعضها مع كون البعض الباقي ممكن التحصيل في نفسه ولو بفعل آخر في الوقت أو في خارجه وذلك أيضا بنحو اللزوم أو الاستحباب، أو غير ممكن التحصيل. وأما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطراري من الوجوه المزبورة فيحتاج إلى المراجعة

[٢٣٠]

إلى ادلة الاضطرار وملاحظة كيفية السننها. وقبل الخوض في هذه الجهة ينبغي بيان ما يقتضيه الاصل في المسألة عند الشك في وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري وعدم وفائه بتمامه وعند الشك في مفوتية الماتى به الاضطراري لمصلحة الفعل الاختياري وعدم مفوتيته في فرض احراز عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختياري فنقول: اما لو كان الشك من الجهة الثانية فلا ينبغي الاشكال في ان المرجح فيه هو حكم العقل بعدم الاجزاء ووجوب الاحتياط كما هو الشأن في جميع الموارد الراجعة إلى الشك في القدرة على الامتثال وتحصيل الغرض، حيث انه بالفرض قد علم ببقاء مقدار من المصلحة الملزمة من جهة عدم وفاء الفعل الاضطراري بتمام مراتب مصلحة الفعل الاختياري، وانما الشك في القدرة على استيفاء تلك المرتبة من المصلحة باعتبار الشك في مفوتية الماتى به الاضطراري لتلك المرتبة الباقية ولو من جهة

مضادته معها وفي مثله يكون المرجح هو الاحتياط عقلا لا غير، كما هو واضح. واما لو كان الشك من الجهة الاولى بان كان الشك في وفاء الماتى به الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري أو عدم وفاءه الا ببعض مراتب مصلحته، فالمرجع فيه ايضا هو الاحتياط، لاندارجه حينئذ في باب التعيين والتخير باعتبار رجوع الشك حينئذ إلى قيام تلك المرتبة من المصلحة المحتملة للبقاء بخصوص الفعل الاختياري أو بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري، كى يكون لازمه عدم وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري على الاول ووفائه به على الثاني، فيندرج حينئذ في تلك المسألة ويكون من صغريات ذلك الباب وفي مثله لايد من الاحتياط بناء على ما هو التحقيق في تلك المسألة من مرجعية الاحتياط فيها دون البرائة. نعم لو اغمض عن ذلك لايد من البرائة في مثل هذا الفرض ولا ينتهى المجال إلى اثبات عدم الاجزاء ووجوب الاعادة ببعض الاستصحابات كاستصحاب بقاء المصلحة واستصحاب بقاء التكليف بالفعل الاختياري واستصحاب عدم مسقطية الماتى به الاضطراري للتكليف بالفعل الاختياري ونحوها، إذ نقول: اما الاول وهو اصالة بقاء المصلحة فلما فيه من عدم اقتضائه لا ثبات التكليف بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار الا على المثبت باعتبار عدم كون ترتب الوجوب

[٢٣١]

والتكليف على بقاء المصلحة الا عقليا محضا لا شرعيا من جهة انه من لوازم بقاء المصلحة والغرض على حاله وحينئذ فالاستصحاب المزبور لا يكاد يجدي شيئا حيث لا يكون المستصحب بنفسه اثرا شرعيا بل ولا موضوعا ايضا لاثر شرعي، واما نفس هذا الوجوب فهو وان كان اثرا شرعيا الا ان لا يكون ترتبه على بقاء المصلحة شرعيا كما هو واضح. واما اصالة بقاء الاشتغال بالتكليف الاختياري فهو ايضا غير جارية من جهة القطع بانتقاض الحالة السابقة حال طرو الاضطرار والقطع بارتفاع التكليف الاختياري عند الاضطرار، وحينئذ فيعد ارتفاع الاضطرار كان الشك في اصل التكليف بالفعل الاختياري. ومن ذلك البيان ظهر ايضا حال اصالة عدم مسقطية الفعل الاضطراري إذ ذلك ايضا مما لا مجال لتوهمه بعد فرض القطع بارتفاع التكليف الاختياري حال الاضطرار، و من ذلك البيان ظهر فساد مقايسة المقام بباب الماليات فيما يثبت اشتغال الذمة بعين مخصوص ولم يتمكن من ادائها فدفع ما هو بدل عنها ثم تمكن من اداء تلك العين حيث تجري فيها اصالة عدم المسقطية ويحكم بوجوب اداء تلك العين، إذ نقول: بان جريان اصالة عدم المسقطية في المثال انما هو باعتبار ثبوت الاشتغال بالمبدل حين اداء البدل و هذا المعنى لا يتحقق في مثل المقام المفروض ارتفاع التكليف الاختياري حال طرو الاضطرار فتدبر. واما الاستصحاب التعليقي وهو اصالة وجوب الفعل الاختياري على فرض طرو الاختيار بتقريب: انه قبل الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية مثلا يقطع بانه لو طرأ الاختيار لوجب عليه الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية وبعد الاتيان بها مع الطهارة الترابية يشك في ذلك والاصل يقتضى بقاءه، وحينئذ فيعد زوال الاضطرار يحكم بمقتضى الاستصحاب المزبور بوجوب الاعادة ففيه ايضا ما لا يخفى، إذ نقول: بانه من المعلوم اجمالا حينئذ عدم جريان هذا الاستصحاب اما من جهة عدم الموضوع له واما لعدم كون البقاء مستندا إلى حيث الاختيار، فانه على تقدير وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري يقطع بسقوط الوجوب والتكليف فلا موضوع حينئذ للاستصحاب المزبور، وعلى تقدير عدم وفاءه بتمام مصلحته لا يكون الوجوب المزبور

[٢٣٢]

بقائه مستندا إلى حيث الاختيار بل وإنما هو مستند إلى ذاته باعتبار اقتضاء تلك المرتبة من المصلحة الملزمة الباقية، وفي مثله حيثما شك في بقائه من جهة الشك في وفاء الفعل الاضطراري بتمام المصلحة أو ببعضها لا مجال لا ثبات الوجوب بمقتضى الاستصحاب المزبور. وحينئذ فلو اغمض عما ذكرناه من اندراج المسألة عند الشك في صغريات مسألة التعيين والتخيير الجاري فيها الاحتياط لا ميخص في المسألة الا من البرائة باعتبار رجوع الشك حينئذ بعد الاتيان بالفعل الاضطراري في اصل فوت مصلحة الفعل الاختياري و في اصل التكليف به، وحينئذ فكان العمدة في تقريب عدم الاجزاء بمقتضى الاصول عند الشك هو ما ذكرنا من الاندراج في مسألة التعيين والتخيير بالتقريب الذي قربناه فتدبر. هذا كله بالنسبة إلى الاعادة في الوقت ولقد عرفت بان مقتضى الاصل في ذلك عند الشك في كلا الفرضين هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة. واما بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت في فرض بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت فان كان الشك في اصل وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الفعل الاختياري وعدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته فمقتضى الاصل فيه ايضا كما تقدم بالنسبة إلى الاعادة من جهة رجوع الشك حينئذ ايضا إلى قيام تلك المرتبة من المصلحة الملزمة المشكوك وفاء الفعل الاضطراري بها بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري في الوقت أو بخصوص الفرد الاختياري ولو في خارج الوقت فيندرج في مسألة التعيين والتخيير والمختار فيها هو الاحتياط، كما عرفت. واما ان كان الشك في قابلية المقدار الباقى من المصلحة للاستيفاء في خارج الوقت مع القطع بعدم وفاء الفعل الاضطراري الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختياري، فان احتمل ان يكون تلك المرتبة من المصلحة الباقية لخصوصية وقوع الفرد الاختياري في الوقت ولو لخصوصية في نفس الوقت تقتضيه، فلا اشكال في ان مقتضى الاصل حينئذ هو البرائة عن القضاء باعتبار رجوع الشك حينئذ في اصل وجود المصلحة في خارج الوقت كى يترتب عليه وجوب التدارك بالقضاء، من غير فرق في ذلك بين القول: بان القضاء بالامر الاول وانه من باب تعدد المطلوب، أو القول: بكونه بامر جديد اما بمناط الجبران أو

[٢٢٢]

بمناط آخر غير ذلك أو بمناط اقتضاء فوت المصلحة في الوقت لحدوث مصلحة ملزمة في خارج الوقت أو غير ذلك، واما ان لم يحتمل ذلك بل احرز ولو من جهة قضية الاطلاق ان تلك المرتبة من المصلحة غير المستوفاة مترتبة على الجامع بين الفعل الاختياري في الوقت وخارجه بحيث كان الشك ممحضا في القدرة على استيفائها من جهة الشك في مفوتية الفعل الاضطراري لها، ففي هذا الفرض لا بد من الاحتياط بمناط قاعدة الشك في القدرة من دون فرق ايضا بين القول بتبعية القضاء للاداء أو القول بكونه بامر جديد. ثم ان ذلك ايضا مع قطع النظر عن ادلة القضاء بان يمنع شمولها لصورة فوت بعض المصلحة في الوقت اما لانصرافها إلى صورة فوت التمام من رأس كما لعله هو التحقيق أيضا أو لا اقل من كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب والا فمع فرض اطلاق تلك الادلة حتى لصورة فوت بعض المصلحة ايضا فلا ينتهي الامر إلى تلك الاصول من جهة وجود دليل اجتهادي حينئذ على عدم الاجزاء ووجوب القضاء بمحض فوت المصلحة في الوقت ولو ببعض مراتبها. واما توهم عدم تكفل ادلة القضاء لا ثبات قابلية المحل للوجود فمع الشك في القابلية المزبورة حينئذ لا مجال للتمسك بادلة القضاء لا ثبات الوجوب الفعلي، فمدفوع بان شأن ادلة القضاء دائما انما هو رفع الشك عن هذه الجهة واثبات قابلية المحل للوجود ففي كل مورد امر فيه بالقضاء لا محالة من نفس الامر به يستكشف قابلية المحل للتحقق كما هو واضح. وحينئذ فالعمدة في الاشكال عليها انما هو الاشكال عليها من الجهة الاولى: من منع اطلاقها لصورة فوت بعض

المصلحة و انصرافها إلى صورة فوت التمام أو مانعية ذلك عن الاخذ باطلاقها باعتبار كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب، وعليه فينتهى الامر عند الشك إلى الاصول العلمية العقلية ولقد عرفت بان مقتضاها عند القطع بفوت بعض المصلحة والشك في القدرة على استيفائه هو البرائة في فرض والاحتياط في فرض آخر فتدبر. وكيف كان فهذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الفعل الاضطراري ثبوتا من الوفاء بتمام الغرض أو بعضه وكون البعض الباقي ممكن الاستيفاء أو غير ممكن الاستيفاء. وأما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطراري إثباتا فيحتاج إستفادته إلى ملاحظة كيفية الادلة المتكلفة للفعل الاضطراري، من نحو قوله: التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين، وقوله عليه السلام: رب الصعيد رب الماء. ونحو اوامر التقية المتكلفة لا ثبات

[٢٢٤]

الاتيان بالمأمور به على وفق مذهبهم تقية، ونحو قاعدة الميسور، وعمومات ادلة الحرج و الاضطرار من نحو قوله سبحانه: ما جعل الله عليكم في الدين من حرج، وقوله صلى الله عليه وآله: كل شئ اضطر إليه ابن آدم فقد احله الله، وحديث الرفع من قوله صلى الله عليه وآله (وما اضطرو إليه) ونحو ذلك من الادلة والعمومات فنقول: أما الادلة الواردة في التيمم عند عدم التمكن من استعمال الماء في الوضوء و الغسل، من نحو قوله صلى الله عليه وآله: التراب احد الطهورين فلا شبهة في ظهوره في نفسه في قيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية والترابية نظرا إلى ظهوره في فردية التيمم حقيقة أو جعلاً وتنزيلاً لما هو الطهور المأمور به في مثل قوله: لا صلاة الا بطهور فان لازم فرديته للطهور حينئذ هو وفائه بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة، ولازمه هو الاجزاء عقلاً وعدم وجوب الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت، كما أن لازمه ايضا هو جواز البدار وجواز تفويت الفرد الاختياري باراقة الماء عمدا ولو بعد دخول الوقت وجعل نفسه غير واجد للماء كما نظيره في مثل الحاضر والمسافر. نعم ربما يعارض هذا الطهور ظهور قوله سبحانه: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ) فان ظاهره هو كون الطهارة المائية بخصوصيتها دخيلاً في المطلوب لا بما انها مصداق لجامع الطهور وان ما هو الشرط هو الجامع بين الطهارة المائية والطهارة الترابية كى يكون الامر بالخصوصية في حال وجدان الماء ارشادا إلى حصر مصداق الجامع في هذا الحال بهذا المصداق، ضرورة ان ذلك كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الامر بالخصوصية، وحينئذ فإذا كان كذلك يلزمه لا محالة أيضا قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع بين الفردين، وإلا فيستحيل تعلق الارادة والطلب بالخصوصية مع فرض قيام المصلحة بالجامع. وعلى هذا فيتحقق التنافي بين هذا الطهور وبين ظهور مثل قوله صلى الله عليه وآله: التراب احد الطهورين، بناء على ما قربناه من ظهوره ولو بالاطلاق في فردية التيمم لما هو الطهور المأمور به في الصلاة ووفائه بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة، وفي مثله لا بد من تقديم ظهور قوله سبحانه من الامر بالغسل على ظهور دليل التيمم لمكان اقوائية ظهوره من ظهوره لكونه ظهوراً وضعياً وهذا ظهور اطلاقي ناش من مقدمات الحكمة، وحينئذ فيرفع اليد عن حجية ظهور دليل التيمم في حيث وفائه بتمام المصلحة بدليل الامر بالغسل، لاعن اصل ظهوره كما قد يتوهم بان

[٢٢٥]

الظهور الاطلاقي منوط ومتعلق بعدم ورود البيان على خلافه والظهور الوضعي صالح للبيان وللقرينية عليه وبمجرد تحقق الظهور الوضعي يرتفع اصل ظهوره الاطلاقي، إذ قد مررنا مكررا بطلان هذا التوهم بتقريب: ان عدم البيان الذي هو من جملة مقدمات الاطلاق انما هو عدم البيان متصلا بالكلام الذي يقع به التخاطب لا عدم البيان على الاطلاق ولو إلى آخر الدهر، وحينئذ فإذا لم يقم المتكلم في كلامه الذي اوقع به التخاطب قرينة متصلة به كما في المقام فلا جرم يستقر الظهور الاطلاقي لكلامه ومع استقرار هذا الظهور يتحقق التنافي والتعارض لا محالة بينه وبين ما ينافيه في كلام آخر منفصل عنه ومع له لا بد في تقديم احدهما على الآخر من لحاظ اقوائية احد الظهورين على الآخر ونتيجة ذلك هو الاخذ بما هو الاقوى منهما في مقام الحجية ورفع اليد عن حجية ظهور الآخر لاعن اصل ظهوره كما في المقام - حسب ما قررناه من لزوم رفع اليد عن حجية ظهور قوله: (التراب احد الظهورين) في قيام المصلحة بالجامع ووفاء التيمم بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة. ثم ان هذا كله بالنسبة إلى حيث ظهور دليل التيمم بمدلوله المطابقي في قيام المصلحة بالجامع، واما بالنسبة إلى حيث ظهوره بمدلوله الالتزامي في الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء بعد ارتفاع الاضطرار والتمكن من استعمال الماء فيؤخذ بظهوره ذلك نظرا إلى عدم ظهور دليل وجوب الوضوء على خلاف ظهوره يقتضي عدم الاجزاء و وجوب الاعادة، وذلك من جهة سكوته من جهة قابلية المقدار الباقي من المصلحة للاستيفاء وعدمه، وحينئذ فيكون ظهور دليل التيمم في الاجزاء ونفى الاعادة بمدلوله الالتزامي على حاله سليما من المعارض فيجب الاخذ حينئذ بظهوره ذلك ونتيجة ذلك حينئذ بعد هذا الجمع هو الحكم بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء ولكن بمناط المفوتية للمصلحة القائمة بالخصوصية، لا بمناط الوفاء بجميع ما يفى به الطهارة المائية من المصلحة. ومن ذلك ايضا يترتب عليه حرمة التفويت بمقتضى قضية الامر بالخصوصية، فلا يجوز عليه حينئذ اراقة الماء عند دخول الوقت وجعل نفسه غير واجد للماء باراقته وان كان لو فعل ذلك يجزي ما أتى به من التيمم عن الطهارة المائية ولا يجب عليه اعادة الصلاة بعد ارتفاع الاضطرار ووجدان الماء، كما يشهد عليه ايضا اجماعهم على عدم جواز اتلاف الماء وارقته بعد دخول الوقت. خصوصا في فرض استمرار الاضطرار إلى آخر

[٢٣٦]

الوقت، اذلو لا ما ذكرنا: من قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع ومفوتية المأني به الاضطراري لمصلحة الخصوصية لما كان وجه لاجماعهم على عدم جواز التفويت كما هو واضح. وأما توهم عدم امكان الجمع بين قيام المصلحة بالخصوصية وحرمة التفويت وبين الاجزاء بمناط الوفاء ببعض الغرض فلا بد اما من القول بعدم الاجزاء رأسا بناء على فرض قيام المصلحة بالخصوصية أو القول بالاجزاء بمناط الوفاء بتمام الغرض ولازمه هو عدم حرمة التفويت ايضا فالجمع بين الامرين مما لا وجه له، فمدفوع بانه كذلك إذا كانت المصلحة المزبورة مرتبة واحدة تدور أمرها بين قيامها بالجامع أو الخصوصية وليس كذلك بل نقول: بأن لها مراتب مرتبة منها كانت قائمة بالجامع بين الفعل الاختياري و الاضطراري ومرتبة اخرى ملزمة منها كانت قائمة بالخصوصية، وحينئذ فباتيان الفعل الاضطراري تتحقق تلك المرتبة من المصلحة القائمة بالجامع وتبقى تلك المرتبة الاخرى القائمة بالخصوصية فحيث انها بعد استيفاء المرتبة القائمة بالجامع غير قابلة للتحصيل يحكم بالاجزاء مع حرمة التفويت فتدبر. ومن ذلك البيان ظهر ايضا حال الادلة المتكلفة للتقية مما كان مصبها الوضع مثل الادلة الدالة على اتيان العبادة على وفق مذهبهم كالصلاة مع التكتف والافطار حين غروب الشمس لا ما كان منها مصبها التكليف خاصة كالافطار في سلخ شهر رمضان المبارك، إذ نقول فيها ايضا:

بأن المستفاد من ادلتها بقربنة ما في بعض تلك الاخبار من امر الامام عليه السلام باتيان الصلاة اولا في الدار ثم الحضور في جماعتهم انما هو اجزاء الفعل الاضطراري تقيه عن الفعل الاختياري بنحو لا يجب مع اتيانه الاعادة في الوقت فضلا عن القضاء في خارجه، لكن الاجزاء المزبور لا بمناط الوفاء بجميع ما يفى به الفعل الاختياري من المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتب المصلحة ومفوتيته للمراتب الاخر. وعمدة النكتة في استفادة هذين الامرين منها انما هي من جهة قضية الامر باتيان الصلاة في الدار اولا والحضور بعد ذلك في جماعتهم، وذلك لما فيه من الدلالة ولو بالالتزام على نقصان الفرد الاضطراري بحسب الغرض والمصلحة عن الفرد الاختياري، كدلالته ايضا على عدم امكان تحصيل المقدار الباقي من المصلحة بعد الاتيان بالفرد الاضطراري، والا فمع فرض وفائه بجميع مراتب المصلحة المترتبة على الفعل الاختياري الذي لازمه

[٢٢٧]

قيامها بالجامع بينهما لا مجال للامر بالاتيان بالصلاة اولا في الدار. كما انه في فرض عدم اجزائه وعدم مفوتيته للمقدار من المصلحة الملزمة لا مجال ايضا للامر بالاتيان بها اولا في الدار نظرا إلى تمكن المكلف حينئذ من اعادتها بعد ارتفاع التقيه خصوصا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم كون الابتلاء بالتقيه في تمام الوقت فيكون نفس الامر بالاتيان بها في الدار كاشفا قطعيا عن أن الفرد المأتى به تقيه غير واف بتمام ما في الفرد الاختياري من الغرض والمصلحة وانه يبقى بعد مرتبة منها ملزمة في نفسها غير قابلة للاستيفاء بعد استيفائها ببعض مراتبها بالفرد الاضطراري، من غير فرق في هذه الجهة بين القول ببدلية الفعل الاضطراري أو فرديته للطبيعة، إذ على الفردية ايضا يمكن القول بالاجزاء بمناط المفوتية من جهة كون الطبيعي من التشكيكات وكون الفرد الاضطراري مرتبة ضعيفة منها والفرد الاختياري مرتبة شديدة منها، كما في مثل النور والبياض والحمرة ونحوها، فمن هذه الجهة كان التكليف اولا متعلقا بمرتبة شديدة من الطبيعة وهو الفرد الاختياري ثم بعد تعذر ذلك كان التكليف متعلقا بالمرتبة الضعيفة منها التي هي الفرد الاضطراري لما فيه ايضا من الوفاء ببعض مراتب الغرض والمصلحة. ومن ذلك ايضا نقول: بانه لا مجال لاستفادة الاجزاء بمجرد احراز فردية الفعل الاضطراري للطبيعة المأمور بها الا باحراز احد الامرين: اما احراز قيام تمام المصلحة الملزمة بما لها من المراتب بالجامع بينهما كى يلزمه وفائه بتمام المصلحة الملزمة، أو احراز مفوتية الفعل الاضطراري للمقدار الباقي من المصلحة الملزمة القائمة بالخصوصية، كما استفدناها من قضية الجمع بين الامر بالخصوصية والامر بالفعل الاضطراري في باب التيمم وباب التقيه. هذا كله بالنسبة إلى ادلة التقيه ولقد عرفت ان المستفاد منها جمعا بينها وبين الأدلة المثبتة للتكليف بالخصوصية هو الاجزاء مطلقا حتى بالنسبة إلى الاعادة فضلا عن القضاء لكن لا بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتبها مع مفوتيته لبعض المراتب الباقية. واما مثل قاعدة الميسور وعمومات الاضطرار كحديث الرفع وقوله: كل شئ اضطر إليه ابن آدم فقد احله الله، فمحل الكلام في البحث عن الاجزاء وعدمه فيها كما عرفت يختص بالاجزاء بالنسبة إلى خصوص القضاء دون الاعادة، من جهة ما تقدم من

[٢٢٨]

ان المستفاد منها هو كون مصيها مورد الاضرار إلى الطبيعة على الاطلاق، إذ عليه لا يكاد يتحقق موضوع لهذا البحث بالنسبة إلى الاعادة باعتبار اقتضاء الاضرار إلى الطبيعة بقول مطلق للاضرار إليها في تمام الوقت، وعلى ذلك نقول: اما مثل قاعدة الميسور فلا شبهة في ان فيها اقتضاء عدم وفاء الماتي به الاضطراري بتمام الغرض والمصلحة، لوضوح ان الميسور من الشئ الذي هو نصفه أو ريعه لا يكون تمام الشئ حتى في مرحلة الوفاء بالمصلحة، وحينئذ فباب احتمال الاجزاء عن القضاء فيها بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة مسدود قطعاً، وحينئذ فلو كان هناك إجزاء لا بد وان يكون بمناط المفوتية لمصلحة الخصوصية وفي مثله امكن دعوى عدم استفادة الاجزاء من مثلها نظراً إلى عدم اقتضاء مجرد الامر بالميسور من الطبيعة في الوقت لعدم وجوب القضاء في خارج الوقت ولو من جهة عدم قابلية المقدار الفائت من المصلحة للاستيفاء. وحينئذ فإذا شك في قابليته للاستيفاء وعدم قابليته لذلك يرجع إلى الاصول على التفصيل المتقدم، وذلك ايضاً بعد الفراغ عن عدم شمول دليل القضاء لصورة فوت بعض المصلحة واختصاصه صرفاً أو انصرافاً بفرض فوت تمام المصلحة كما هو التحقيق ايضاً، والا فلا تنتهي التوبة إلى مقام الاصول بل يحكم بعدم الاجزاء ووجوب القضاء بنفس ادلة القضاء، كما هو واضح. هذا إذا كان مصب القاعدة هو الطبيعة كما في الاضرار الطاري قبل الاشتغال بالعمل. واما لو كان مصيها هو الفرد كما في الاضرار الطاري في حال الاشتغال بالعمل فيمكن استفادة الاجزاء من القاعدة المزبورة حتى بالنسبة إلى الاعادة بناء على جريانها حينئذ حتى مع القطع بطرو الاختيار فيما بعد بتقريب: ان قضية قاعدة الميسور حينئذ انما هو لزوم الاتيان بالميسور من هذا الفرد الذي اقتضى وجوب اتمامه دليل الامر بالطبيعة و قضية لزوم اتيانه بالميسور منه انما هو اتيانه بعنوان الفردية للطبيعة كما لو كم يطره في البين اضطرار، وقضية ذلك هو الاجزاء لا محالة وعدم وجوب الاعادة والقضاء. ولكن الاستاذ دام ظله لم يفرق بين الاضرار الطاري قبل الاشتغال بالعمل وبين الاضرار الطاري بعد الاشتغال بالعمل، ولكن عمدة نظره إلى انكار متعلق الامر بالالتزام بالنسبة إلى مثل هذا الفرد طراً الاضرار بترك بعض اجزائه وشرائطه ولو مع العلم بالتمكن من الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد آخر.

[٢٣٩]

واما عمومات الاضرار كحديث الرفع وقوله (كل شئ اضطر إليه ابن آدم فقد احله الله) بناء على كونها جملة مستقلة كما ادعاه بعض الاعلام بان الموجود في بعض النسخ الصحيحة هكذا (التقية في كل شئ وكل شئ اضطر إليه ابن آدم فقد احله الله) لا مربوطاً بقضية الصدر كما في اكثر النسخ بأن (التقية في كل شئ اضطر إليه ابن آدم) الخ (١) إذ عليه لا يرتبط بمطلق الاضرار بل تختص بالاضطرار في التقية الذي عرفت الحال فيه مفصلاً، فتطبيقها تارة يكون على نفس الجزء أو الشرط أو المانع المضطر إليه، واخرى على نفس المركب والمقيد باعتبار ان الاضرار إلى الجزء أو الشرط يوجب الاضرار إلى نفس المركب والمقيد، فعلى الثاني لا اشكال في انه لا مقتضى للاجزاء، لان مفاد دليل الاضرار بعد تطبيقه على المركب والمشروط انما هو جواز ترك المركب و المشروط تكليفاً عند تعذر جزئه وشرطه وحينئذ فبعد طرو الاختيار يجب القضاء بلا كلام، واما على الاول من فرض تطبيقه على نفس الجزء أو الشرط المتعذر فمقتضاه هو الاجزاء لا محالة من جهة اقتضاء تطبيقه حينئذ على الجزء أو الشرط المتعذر لرفع جزئية ما كان جزء وشرطية ما كان شرطاً في حال الاختيار وقضية ذلك لا محالة كانت هو الاجزاء. وهكذا الحال في عمومات الحرج من نحو قوله سبحانه (ما جعل الله عليكم في الدين من حرج) حيث انه بتطبيقها على الجزء أو الشرط الحرجي يستفاد الاجزاء بلحاظ اقتضاءها لتحديد دائرة الشرطية والجزئية

والممانعية بغير صورة الحرج كما يشهد له أيضا ما في خبر عبد الاعلى مولى آل سام من تطبيقه عليه السلام تلك القاعدة على شرطية المباشرة في المسح بقوله عليه السلام: (يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة)، حيث انه عليه السلام اخذ بأصل المسح والقى قيد مباشرة البشارة بنفس تلك القاعدة فأمر بايجاد المسح على المرارة هذا. ولكن الاستاذ دام ظله منع عن تطبيق تلك العمومات على الجزء والشرط والمانع ببيان ان مفاد تلك العمومات انما كان احكاما امتنانية ولا بد في تطبيقها على مورد ان لا

[٢٤٠]

يلزم منها خلاف امتنان على المكلف من جهة اخرى فمن هذه الجهة لا مجال لتطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر باعتبار ما يلزمها حينئذ من اثبات التكليف بما عدا الجزء أو الشرط المتعذر وهو بنفسه خلاف الارفاق على المكلف لانه لو لاهها لكان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر نظرا إلى قضية انتفاء المركب والمقيد بانتفاء اجزائه وقيده فينحصر حينئذ تطبيقها على نفس المركب والمقيد كى لازمه سقوط التكليف بالمرّة عن المكلف بالنسبة إلى الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر. ثم انه لما كان يرد عليه اشكال تطبيق الامام عليه السلام قاعدة نفى الحرج على الشرط المتعذر كما في رواية عبد الاعلى المتقدمة أجاب عنه بان قضية التطبيق على الشرط المتعذر في تلك الرواية انما هي باعتبار وقوع المكلف على كل تقدير في مشقة التكليف: اما التكليف بالتييم في فرض سقوط التكليف بالوضوء من جهة تعذر المسح على البشارة واما التكليف بالوضوء بالغاء شرطية المباشرة على ما هو قضية التطبيق على شرطية مباشرة الماسح للبشارة فمن هذه الجهة لم يلزم من التطبيق على الشرط المتعذر خلاف امتنان على المكلف، بخلافه في غير ذلك المقام مما كان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر فانه في امثال تلك المقامات لو طبق تلك العمومات على الجزء أو الشرط المتعذر يلزم منها اثبات التكليف بالفاقد فيلزم من تطبيقها خلاف الامتنان على المكلف هذا. ولكن اقول: بانه يتوجه عليه انه في غير ذلك المورد ايضا لا يخلوا المكلف عن مشقة التكليف: اما التكليف بالقضاء بناء على فرض تطبيقها على نفس المركب والمقيد واما التكليف بالفاقد للجزء أو الشرط المتعذر على فرض تطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر وحينئذ فإذا كان المكلف في كلفة التكليف على كل تقدير لا بأس بتطبيقها على الجزء أو الشرط المتعذر في سائر المقامات ايضا. ولئن قيل: بان ثبوت التكليف بالقضاء في خارج الوقت انما هو من لوازم عدم الاتيان بالمأمور به خارجا في الوقت لامن لوازم تطبيق دليل الحرج أو الاضطرار على المركب والمقيد، نقول: بانه يكفى لنا حينئذ في اثبات التكليف بالبقية كما في باب الصلاة ما دل على انها لا تترك بحال، من دون احتياج إلى اثبات وجوب البقية بأدلة الحرج والاضطرار حتى يرد عليه اشكال خلاف الارفاق في فرض تطبيقها على الجزء والشرط المتعذر فتدبر.

[٢٤١]

وكيف كان فقد تلخص من جميع ما ذكرنا في الفعل الاضطراري ان مقتضى القاعدة الاولية المستفادة من الادلة المثبتة للاجزاء والشرائط هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار أو القضاء في خارج الوقت، ولكن مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من ادلة الاضطرار في باب التقية وباب التيمم حسب

الجمع بين ادلتها وبين الامر بخصوصية الفرد الاختياري هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة فضلا عن القضاء في خارج الوقت مع حرمة التفويت ايضا بالاختيار بلحاظ مفوتية المأتى به الاضطراري لمصلحة الخصوصية، ولذلك قلنا بان الاجزاء فيها كان بمناط التفويت للمقدار الباقي من المصلحة لا بمناط الوفاء بتمام الغرض والمصلحة واما في مطلق الاضطرار في غير باب التقية والتيمم مما كان دليله قاعدة الميسور وعمومات الاضطرار والحرص فعدم الاجزاء بالنسبة إلى الاعادة قطعاً لعدم الموضوع له في فرض طرو الاختيار في الوقت، وعلى اشكال ايضا في الاجزاء بالنسبة إلى القضاء ينشأ مما عرفت من عدم استفادة المفوتية لمصلحة الخصوصية من العمومات المزبورة فلا بد حينئذ من الرجوع إلى اما يقتضيه الاصل العملي، ولقد تقدم ان مقتضى الاصل مع احتمال قيام المصلحة الباقية الفائتة بالفرد الاختياري الواقع في الوقت ولو لخصوصية في نفس الوقت موجبة لكون الفرد الاختياري الواقع فيه ذا مزية زائدة على الفرد الاضطراري الواقع فيه والفرد الاختياري الواقع في خارج الوقت هو البرائة عن وجوب القضاء في خارج الوقت، لعدم احراز بقاء مصلحة ملزمة حينئذ في خارج الوقت كى يكون الشك في القدرة على استيفائها. واما مع احراز قيام المصلحة الفائتة بالجامع بين الفرد الاختياري في الوقت والفرد الاختياري في خارجه وتمحض الشك في القدرة على استيفائها فمقتضى الاصل هو الاحتياط لا غير فتدبر. ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر لك الحال في الحكم بجواز بدار أولى الاعذار وعدم جوازه، فانه فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار إلى الطبيعة كما في باب التقية بل وباب التيمم ايضا على ما استفدناه من الآية الشريفة كان الحكم فيه هو جواز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار وطرو الاختيار عليه في الوقت فضلا عن فرض الشك في زوال اضطراره فيه، وذلك انما هو من جهة اقتضاء قضية الامر باتيان الفعل الاضطراري عند تحقق موضوعه الذي هو مطلق الاضطرار، فانه من ذلك ربما يستفاد الترخيص فيما يستتبعه

[٢٤٢]

الفعل الاضطراري من تفويت مصلحة الخصوصية، ولا ينافي ذلك ما ذكرناه آنفا من حرمة التفويت، لان ذلك انما هو بلحاظ قبل حال طرو الاضطرار لا بلحاظ حال طرو الاضطرار الذي هو مورد البحث في هذا المقام. فلا تنافي حينئذ بين حرمة اتلاف الماء مثلا في الوقت وادخال نفسه في موضوع (من لم يجد) وبين جوازه بداره باتيان الصلاة مع التيمم في فرض تحقق الاضطرار وان استلزم ذلك تفويت مقدار من المصلحة الملزمة من جهة امكان ابتلائها في هذا الحال بمصلحة اخرى اهم وهى مصلحة التسهيل مثلا. نعم لو لم يكن في البين حينئذ امر من الشارع باتيان الفعل الاضطراري عند تحقق موضوعه امكن لنا دعوى عدم الجواز بلحاظ مقدمية المأتى به الاضطراري لتفويت مصلحة الخصوصية بناء على القول بها لكن لازمه ايضا هو عدم الاجزاء بلحاظ وقوعه حينئذ حراما ومنهيا عنه والا فبناء على القول بمنع المقدمية وكونه مجرد التلازم الخارجي كما هو التحقيق على ما يأتي بيانه في مبحث الضد ان شاء الله تعالى لا مقتضى لعدم الجواز أيضا فيجوز له البدار وان عصى بتفويته لمصلحة الخصوصية. هذا كله فيما إذا كان موضوع التكليف هو مطلق الاضطرار بالطبيعة. واما ما كان موضوعه هو الاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة الميسور وعمومات الحرج والاضطرار ففيها لا مقتضى لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع، من جهة وضوح عدم استلزام البدار باتيان الفعل الاضطراري حينئذ لتفويت مصلحة الفعل الاختياري وحينئذ فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة، فمع العلم بطرو الاختيار في الوقت لا يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطراري بعنوان الامر به من جهة كونه حينئذ تشريعا محرما. واما مع عدم العلم بطرو الاختيار في الوقت واحتمال بقاء الاضطرار

إلى آخر الوقت، فإن بنينا على كفاية احتمال الامر في صحة العبادة مع الامكان، فلا اشكال في ان لازمه هو جواز بداره فيجوز له حينئذ البدار باتيان الفعل الاضطراري بداعي احتمال الامر، فإذا بقي اضطراره من باب الاتفاق إلى آخر الوقت يجزيه عن القضاء في خارج الوقت على التفصيل المتقدم وإذا لم يبق اضطراره إلى آخر الوقت يجب عليه الاعادة في الوقت، من جهة كشف اختياره في الوقت عن عدم الامر بالفعل الاضطراري وعدم رجحانه حين الاتيان به. وأما ان بنينا على إعتبار الجزم بالامر في صحة العبادة ومشروعية الدخول فيها، فلازمه هو عدم جواز البدار ووجوب تأخيرها إلى

[٢٤٢]

وقت يقطع قطعاً عادياً بعدم زوال اضطراره. نعم لو انتهى الامر إلى هذه المرحلة امكن دعوى جواز البدار بمقتضى اصالة بقاء الاضطرار، حيث انه علي يقين منه فعلاً وقد شك في زواله في الأتات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقاءه ويترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت. وأما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار إلى الطبيعة على الاطلاق حتى بالنسبة إلى افرادها التدريجية، فمدفوع بانه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار إلى الطبيعة بالنسبة إلى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار أيضاً في ذلك الآن بالنسبة إلى بقية افرادها التدريجية في الأتات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلاً من الاتيان بافرادها التدريجية، فيصدق حينئذ انه كان مضطراً إلى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلاً، وحيث انه يشك في بقاءه إلى آخر الوقت يستصحب بقاءه ويترتب على استصحابه جواز بداره فعلاً حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل ومع الاطمينان به أيضاً. وحينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار اولى الاعذار وعدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت والظن ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقية بل التيمم على اشكال في الاخير يجوز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلاً عن الظن أو الشك في بقاء اضطراره إلى آخر الوقت. وفيما كان موضوعه الاضطرار إلى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، ومع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر. هذا كله في المقام الثاني. وأما المقام الثالث فمحل الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري من الواقع عند كشف الخلاف اعادة وقضاء فنقول: ان الكلام في هذا المقام يقع تارة في الامارات واخرى في الاصول. اما الاولى (وهي الامارات)، فان بنينا فيها على الطريقة كما هو التحقيق فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضاءها للاجزاء وانه يجب الاعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف أو القضاء في خارج الوقت، ووجه عدم الاجزاء فيها على هذا القول واضح، لانه لم يحدث

[٢٤٤]

حينئذ بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كي امكن القول فيها بالاجزاء اما بمناط الوفاء بتمام المصلحة الواقعية أو بمناط المفوتية لها، بل ولو كان هناك مصلحة فانما هي في اصل الجعل والترخيص على خلاف الواقع وهي غير مرتبطة بالمتعلق كي يجئ فيه احتمال المفوتية أو الوفاء بالتمام. ولا مجال أيضاً لتوهم كفاية المصلحة في الجعل عن المصلحة القائمة بالمتعلق، والا يلزمه الاجزاء ولو مع عدم الاتيان المكلف بما هو مؤدى الامارة نظراً إلى تحقق الغرض الذي هو التسهيل على العباد وعدم وقوعهم في كلفة تحصيل الواقعيات

بنفس جعل الامارة حجة ولو لم يات المكلف بما هو مؤدى الامارة، مع ان ذلك كما ترى لا يتوهمه ذو مسكة. وحينئذ فإذا لم يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كما على الموضوعية ولا يكون قضية الامر بسلوك الامارة في ظرف المخالفة الا امرا سوريا منتجا للمعذورية عن تبعة مخالفة الواقع فلا جرم يلزمه عدم الاجزاء ووجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف من غير فرق في ذلك بين ان يكون دليل حجة الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو بلسان ايجاب العمل على طبق مؤدى الامارة أو بلسان تميم الكشف والغاء احتمال الخلاف، فان تلك الالسنه كما تجري على الموضوعية تجري ايضا على الطريقية من جهة ان المناط في الموضوعية والطريقية انما هو كون الامر بالعمل على طبق المؤدى امرا حقيقيا ناشئا عن مصلحة مستقلة في المتعلق في صورة المخالفة أو كونه امرا سوريا في فرض المخالفة، من دون اثار لتلك الالسنه في الطريقية والموضوعية بوجه اصلا. نعم كون دليل الامارة بلسان تميم الكشف أو بلسان تنزيل المؤدى انما يثمر في جهة اخرى اجنبية عن تلك الجهة وهي مقام تحكيم الامارة على الاصول وعدم تحكيمها، لا بالنسبة إلى مقام الطريقية والموضوعية. فالمقصود من هذا البيان انما هو بيان عدم اثار اختلاف تلك الالسنه في الطريقية والموضوعية كما توهم كى يقال: بانه إذا كان بلسان تميم الكشف لا بد من القول بالطريقية وإذا كان بلسان تنزيل المؤدى لا بد من الموضوعية، فتدبر. و كيف كان فهذا كله على القول بالطريقية كما هو المختار، ولقد عرفت بأنه على هذا المبنى لا محيص من عدم الاجزاء بمقتضى القواعد كان دليل الامارة بلسان تميم الكشف أو بلسان تنزيل المؤدى أو بلسان آخر غير هذين. واما على الموضوعية والسببية على معنى صيرورة المؤدى ذا مصلحة مستقلة بسبب

[٢٤٥]

قيام الامارة اقتضت تلك المصلحة ايجاب العمل على طبقه وان خالفت الواقع لا على معناها المستحيل الذي يوجب انقلاب الواقع عما عليه إلى التكليف بمؤدى الامارة كما يقوله الفائل بالتصويب ففيها تفصيل من جهة اختلاف الحال حينئذ في الحكم بالاجزاء حسب اختلاف كيفية السنه دليل الامارة من كونه بلسان تميم الكشف واثبات العلم بالواقع تعيدا أو بلسان تنزيل المؤدى أو بلسان ثالث غير هذين، فنقول: اما إذا كان دليل الحجية بلسان تميم الكشف واثبات العلم بالواقع تعيدا فلازمه فهرا هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف، ضرورة ان المصلحة الواقعية حينئذ على ما هي عليها وهي تقتضي لزوم تحصيلها باتيان الأمور به اعادة في الوقت وقضاء في خارجه وحينئذ لا وجه لتوهم الاجزاء في مثل هذا الفرض الا من جهة دعوى المضادة بين المصلحتين وعدم التمكن من استيفاء المصلحة الواقعية مع استيفاء هذه المصلحة فلا بد في الحكم بالاجزاء حينئذ من اثبات هذه المضادة، والا فمع عدم اثبات هذه الجهة لا محيص من وجوب الاعادة ولو من جهة الشك في القدرة، كامر تفصيله سابقا. ومن ذلك يظهر الكلام ايضا فيما لو كان مفاد دليل الحجية مجرد ايجاب العمل على طبق المؤدى كما لو كان في لسان الدليل: انه إذا اخبر العادل بوجوب شئ أو حرمة يجب ذلك الشئ أو يحرم، إذ نقول في هذا الفرض ايضا بعدم اقتضاء مثل هذا اللسان للاجزاء وعدم وجوب الاعادة الا بمناط المضادة والمفوتية فمع عدم احراز هذه الجهة لا بد من الاعادة أو القضاء ولو بمناط الشك في القدرة. واما إذا كان بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فمقتضى القاعدة فيه ايضا هو عدم الاجزاء فيما لو كان بلسان التعيد بترتب آثار الواقع على المؤدى، إذ حينئذ من حين كشف الخلاف يرتفع التعيد المزبور ايضا فيجب من حين كشف الخلاف ترتيب آثار الواقع التي منها وجوب الاعادة

والقضاء: نعم في هذا الفرض لو كان بلسان اثبات التوسعة الحقيقية في الاثر الواقعي بما يعم الواقع والظاهر كما لو كان بلسان: أن ما هو الشرط في لباس المصلى مثلا اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فمقتضى القاعدة فيه قهرا هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة بل على هذا الفرض لا مجال لكشف الخلاف نظرا إلى وقوع الأمور به حينئذ في ظرف ايقاعه واجدا لما هو شرطه حقيقة.

[٢٤٦]

و حينئذ فصار متحصل الكلام في الامارات هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة و القضاء على الطريقة مطلقا وعلى الموضوعية ايضا كذلك الا في صورة واحدة وهي صورة كون مفاد دليل الامارة بلسان تنزيل المؤدى مع اقتضائه ايضا لتوسعة الاثر الذي هو موضوع التكليف الواقعي حقيقة لا عناية وتعبدا. هذا كله على الطريقة والموضوعية بمعناها الممكن منه، وأما على الموضوعية بمعناها المستحيل كما يدعيه القائل بالتصويب فالاجزاء فيها واضح نظرا إلى عدم تصور كشف الخلاف حينئذ. واما الاصول العملية فهي على انحاء حسب اختلاف السننها من كونها تارة بلسان التنزيل كالاستصحاب واخرى بلسان رفع المشكوك فيه كما في حديث الرفع ودليل الحجب ونحوهما وثالثة بلسان اثبات الصغرى لما هي الكبرى الكلية المستفادة من الادلة الواقعية كما في قاعدتي الحلية والطهارة فلا بد من افرار كل واحد منها بالبحث مستقلا في استفادة الاجزاء وعدمه فنقول: اما الاستصحاب فإن بنينا على رجوع التنزيل فيه في لا تنقض اليقين إلى نفس اليقين، على معنى اخذ اليقين فيه استقلالا لامرأة إلى المتيقن كما هو التحقيق ايضا على ما حقق في محله فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضائه للاجزاء بل لا مجال لتوهمه من جهة ان قضية النهى عن نقض اليقين حينئذ ليست الا المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي في لزوم الحركة على طبقه من دون اقتضائه لمصلحة حينئذ في نفس العمل كى امكن تصور الاجزاء فيه باحد المناطين المزبورين سابقا وحينئذ فعند انكشاف الخلاف لما كانت المصلحة الواقعية على حالها بلا استيفاء تماما أو بعضا فلا جرم تقتضي وجوب الاعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت وهو واضح. واما ان بنينا على رجوع التنزيل فيه إلى المتيقن وان اليقين في دليله لو حظ مرة إلى المتيقن لا استقلالا كما هو مختار الكفاية (قدس سره) فان قلنا: بان مفاد لا تنقض عبارة عن جعل مما ثل الاثر للمشكوك في ظرف الشك كما اختاره في الكفاية في مبحث الاستصحاب فلا اجزاء ايضا فانه إذا كان الشرط في الصلاة مثلا بحسب ظواهر الادلة هو الطهارة الواقعية الثابتة للشئ بعنوانه الاولى فلا جرم لا يكاد يفيد مثل هذه الطهارة الظاهرية الاستصحابية في الحكم بالاجزاء بل لا يكاد يجدي ايضا في اصل جواز الاتيان بالصلاة مع مثل هذه الطهارة الا إذا فرض ان ما هو الشرط في دليل الكبرى هو الاعم

[٢٤٧]

من الطهارة الواقعية والظاهرية الاستصحابية فيجوز له الدخول معها حينئذ في الصلاة و يجزى المأتي به معها ايضا عن الاعادة والقضاء باعتبار اتيانه حينئذ بما هو الأمور به واجدا لما هو شرطه وهو الطهارة. واما ان قلنا: بانه ليس مفاد لا تنقض عبارة عن جعل المماثل وانه ليس مفاده الا مجرد التعبد بالطهارة في ظرف الشك بمحض اليقين بالطهارة سابقا فحينئذ القول بالاجزاء وعدمه مبني على افادة مثل هذا التنزيل لا ثبات التوسعة الحقيقية لدائرة الشرطية في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الحقيقية الواقعية

والطهارة التعبدية التنزيلية فبناء على استفادة هذه الجهة كما اختاره في الكفاية في مبحث الاجزاء لا جرم يلزمه الاجزاء قهرا و عدم وجوب الاعادة، بل على هذا المسلك لا معنى لانكشاف الخلاف ايضا لانه بعد استفادة التوسعة لدائرة الشرطية من دليل حرمة النقض يكون المأنى به مع الطهارة التعبدية الاستصحابية واجدا لما هو شرطه بحسب الواقع ومعه لا معنى لانكشاف الخلاف كما لا يخفى، والا فبناء على عدم افادة مثل هذا التنزيل الا مجرد التعبد بوجود ما هو الشرط الواقعي في المورد بلا نظر له إلى اثبات التوسعة الحقيقية في الاثر فلا مجال ايضا للاجزاء بوجه اصلا كما لا يخفى، إذ حينئذ بعد انكشاف الخلاف تقتضي الشرطية والجزئية الواقعية لوجوب الاعادة أو القضاء. وحينئذ فاستفادة الاجزاء في المأنى به بالامر الاستصحابي الجاري في تنقيح ما هو موضوع التكليف بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه منوط باحد الامرين: اما استفادة افادة مثل هذا التنزيل للتوسعة الحقيقية في دائرة ما هو شرط المأمور به في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الواقعية الحقيقية التعبدية التنزيلية، واما استفادة افادته لجعل مماثل الاثر حقيقة للمشكوك مع الالتزام ايضا بان ما هو الشرط في كبرى الدليل اعم من الواقع والظاهر ليكون دليل حرمة النقض من باب الورد دون الحكومة كما على الاول، و لكن مسلك الكفاية في باب الاستصحاب حيث كان على استفادة جعل مماثل الاثر كان الحرى عليه في المقام تقرب الاجزاء بمناط الاخير وهو الورد دون الحكومة. ولكن الذي يسهل الخطب في المقام هو كون مثل هذا المسلك بل وسابقه خلاف التحقيق، فان التحقيق على ما حققناه في محله هو رجوع التنزيل في حرمة النقض إلى نفس اليقين ملحوظا كونه استقلالا لامرأة إلى المتيقن كما هو مسلك الكفاية، ومن ذلك

[٢٤٨]

أيضا نلتزم بقيام الاستصحاب مقام الامارات والقطع الطريقي كما في باب الشهادة، و نلتزم ايضا بتقديم مثل الاستصحاب على قاعدة الحلية والطهارة بمناط الحكومة دون الورد ودون التخصيص، وعليه كما عرفت لا بد من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف. بل وعلى فرض تسليم اخذ اليقين في دليل حرمة النقض مرآة إلى المتيقن وعبور التنزيل من اليقين إليه نقول: بان غاية ما يقتضيه التنزيل المزبور حينئذ انما هو مجرد التعبد بوجود الاثر وتحققه عند الشك لا التوسعة الحقيقية لدائرة الاثر والشرطية الواقعية ولا اقتضاء جعل مماثل الاثر للمشكوك حقيقة كى يحتاج إلى التصرف في ظاهر دليل كبرى الاثر يجعله عبارة عن الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حتى يترتب عليه الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف، وعليه لا محيص من القول بعدم الاجزاء، من جهة انه بانكشاف الخلاف وحصول العلم بالنجاسة يرتفع التعبد المزبور ومع ارتفاعه لا بد بمقتضى شرعية الطهارة الواقعية والحلية الواقعية من الاعادة والقضاء الا إذا كان هناك دليل بالخصوص على عدم وجوب الاعادة والقضاء كما في الطهارة الخبثية. كيف وان نفس الالتزام يجعل مماثل الاثر حقيقة أو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر لا يخلو عن محذور شديد بلحاظ ما يترتب عليهما من التوالى الفاسدة: فانه مما يترتب على الاول لزوم عدم جريان استصحاب الطهارة في ماء تالف فعلا قد غسل به ثوب نجس أو توطأ به سابقا باعتقاد الطهارة، من جهة انه في ظرف الشك الذي هو ظرف جريان الاستصحاب لا وجود للماء المغسول به الثوب النجس حتى امكن جعل الطهارة الحقيقية ولو ظاهرية له، فلا بد حينئذ اما من القول بجواز جعل الطهارة الحقيقية حينئذ للماء التالف أو الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في مثل الفرض عند الشك في طهارة الماء التالف الذي غسل به الثوب النجس سابقا، مع انه كما ترى، فان الاول منهما مستحيل في نفسه والثاني منهما خلاف

الاجماع فانه جماع منهم يجرى استصحاب الطهارة بالنسبة إلى الماء التالف ويحكم بطهارة الثوب المغسول به وبصحة الوضوء السابق وصحة الصلاة المأتى بها مع ذلك الوضوء بلا كلام. ومما يترتب عليه بل وعلى الاخير ايضا من التوالي الفاسدة في نحو قوله: كل ثوب نجس غسل بماء طاهر يطهر، فانه بناء على اعمية الطهارة في الماء في كبرى الاثر من الطهارة الحقيقية الواقعية والطهارة الظاهرية

[٢٤٩]

الاستصحابية يلزمه الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة حتى بعد انكشاف الخلاف، فيلزمه الحكم ايضا بطهارة ملاقيه وجواز الدخول معه في الصلاة بمحض انغسا له سابقا بماء محكوم بالطهارة شرعا بمقتضى الاستصحاب، لكونه مما صدق عليه انه ثوب نجس وقد غسل في زمان غسله بماء طاهر مع انه كما ترى لا يكاد التزام احد به. فلا محيص حينئذ من اجل هذه المحاذير والتوالي الفاسدة من المصير إلى ان الطهارة المعتبرة في ناحية الماء في دليل كبرى الاثر عبارة عن خصوص الطهارة الواقعية، وان ما هو مفاد دليل حرمة النقض في فرض رجوع التنزيل فيه إلى المتيقن عبارة عن مجرد التعبد بوجود الاثر وتحقق الطهارة في المورد الراجع إلى الامر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية ما دام الشك بلا نظر له إلى اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر ولا اقتضاء لجعل مماثل الاثر حقيقة للمشكوك، وعليه فلا محيص من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف، كما هو واضح. واما ما كان منها بلسان رفع المشكوك فيه كحديث الرفع والحجب فتوهم الاجزاء فيها انها هو من جهة خيال اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية والشرطية الواقعية واقتضاءها بالملازمة لتحديد دائرة المأمور به بما عدا الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية والشرطية، ولكنه من الغفلة عن استحالة اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية نظرا إلى ان العلة للرفع حينئذ انما كان هو الجهل والشك بالجزئية وهو من جهة تأخره الرتبة عن الجزئية الواقعية لا يكاد يقتضي رفع ما هو في الرتبة السابقة بوجه اصلا بل ما هو المرفوع حينئذ لا يكون الا ما هو نقيض هذا الرفع المتأخر عن الشك وهو لا يكون الا الوجود في تلك المرتبة المتأخرة عن الشك لا الوجود في الرتبة السابقة عن الشك و هو الجزئية الواقعية لانه لا يكون نقيضا لهذا الرفع المتأخر، فيستحيل حينئذ تعلق الرفع في المرتبة المتأخرة حقيقة بالوجود في المرتبة السابقة على الشك اعني الجزئية الواقعية. وحينئذ فبعد عدم اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية حقيقة فلا بد وان يكون الرفع رفعا تعديدا تنزيبا بلحاظ عدم وجوب الاحتياط في مقام العمل وعليه نقول: بانه بعد انكشاف الخلاف لابد من الاعادة، لاقتضاء الجزئية الواقعية حينئذ وجوب الاعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف، هذا.

[٢٥٠]

على ان مثل هذا اللسان باعتبار سوقه في مقام الامتنان لا يكاد يرفع الا ما يكون في وجوده ضيق على المكلف وهو لا يكون الا ايجاب الاحتياط لانه هو الذي يكون المكلف في ضيق من جهته وهو الذي في رفعه امتنان على المكلف دون التكليف الواقعي أو الجزئية الواقعية، لعدم كونهما بوجودهما الواقعي ضيقا على المكلف حال الجهل حتى يقتضى الامتنان رفعه، كما هو واضح. و معلوم حينئذ في مثله انه لا مجال لتوهم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف كما لا يخفى، هذا. ولكن الاستاذ دام ظله اقتصر في بحثه على الاشكال

الاول ولم يتعرض لهذا الاشكال ولعله من جهة عدم جريان هذا الاشكال في مثل حديث الحجب لعدم كونه كحديث الرفع مسوقا في مقام الامتنان. وكيف كان قد يورد عليه اشكال آخر في اصل اقتضاء اللسان المزبور لا ثبات التكليف بالبقية، بتقريب: ان ثبوت التكليف بما عدا الجزء المشكوك الجزئية انما هو من لوازم عدم كونه جزء واقعي، وبعد عدم اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية الواقعية حقيقة لا مجال ايضا لا ثبات التكليف بالبقية بمحض جريان دليل الرفع واقتضائه لنفى الجزئية ظاهرا الا على القول بالمثبت، وذلك ايضا بعد الفراغ عن عدم اقتضاء ادلة نفس الاجزاء والشرائط المعلومة ايضا لاثبات وجوب الاتيان بها مطلقا حتى في فرض عدم انضمام بقية الاجزاء لعدم اطلاق لها يقتضى التكليف بها حتى في حال عدم انضمام بقية الاجزاء الاخر، كما يكشف عنه عدم تمسكهم باطلاق ادلة الاجزاء المعلومة لا ثبات التكليف بها في مبحث الاقل والاكثر، هذا. ولكنه يمكن التفصي عن هذا الاشكال بان ثبوت التكليف بما عدا المشكوك الجزئية حينئذ وان كان مبنيا على المثبت ولكنه من جهة جلاء الوساطة فيه لا يضر به جهة المثبتية، إذ هو حينئذ نظير الابوة والبنوة من حيث فهم العرف من جهة شدة الملازمة بينهما عدم انفكاك تنزيل احدهما عن تنزيل الآخر، فتأمل. واما قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام) فيتصور فيها وجوه: فانه تارة يكون المراد من تلك الحلية خصوص الحلية الاقتضائية الناشئة من مثل مصلحة التسهيل أو غيرها، واخرى يكون المراد ما يعمها و الحلية اللا اقتضائية الناشئة من جهة عدم اقتضاء الحرمة فيه. فان كان الاول فلازمه عدم صحة تطبيقها على شرط الأمور به في كبرى الاثر من

[٢٥١]

نحو قوله: يجوز الصلوة فيما يحل اكله، لان موضوع الاثر في هذا الدليل عبارة عن خصوص الحلية اللاقتضائية فمع الشك في كون الوبر من حلال الاكل بالحلية اللاقتضائية لا يفيد تلك القاعدة في تطبيق كبرى الاثر على المورد حتى يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة كما هو واضح. وان كان الثاني فتارة نقول بان القاعدة من الاصول التنزيلية المحرزة للواقع كما هو الشأن في قاعدة الطهارة ايضا وان مفادها عبارة عن اثبات الحلية الواقعية في المورد تعيدا وتنزيلا لا اثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشئ بعنوان كونه مجهول الحكم، واخرى نقول بانها من القواعد المتكلفة لا ثبات الحلية الظاهرية للشئ حقيقة بعنوان كونه مجهول الحكم في طول الحلية الواقعية، وعلى الاول فمفاد القاعدة تارة يكون هو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر وهو الشرطية نظير الاستصحاب بناء على القول باقتضاء دليل حرمة النقص لجعل المماثل للاثر حقيقة، واخرى يكون مفادها مجرد التعبد بوجود الشرط و البناء على كون المشكوك حلالا واقعا بلا اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر وهى الشرطية فضلا عن اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة نفس الشرط وهى الحلية. فهذه وجوه متصورة في تلك القاعدة. وربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فانه بناء على اقتضاؤها لجعل الحلية الظاهرية الحقيقية في المورد لا اشكال في انه لا يكاد يثمر في تطبيق كبرى الاثر على المورد، لان الاثر في كبرى الدليل في نحو قوله: يجوز الصلاة في ما يحل اكله، انما هو مترتب على محلل الاكل الواقعي لا على ما يعمه والحلية الظاهرية، وحينئذ فمع الشك في كون الوبر من محلل الاكل الواقعي لا يثمر في التطبيق مجرد كون المورد محللا ظاهريا و معه لا يكاد يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة حتى ينتهى الامر بعد ذلك إلى البحث عن الاجزاء وعدمه، كما هو واضح. نعم إنما يثمر ذلك في مقام التطبيق فيما إذا استفيد من دليل كبرى الاثر تعميم الحلية بما يعم الواقع والظاهر، إذ حينئذ بجريان القاعدة المزبورة يصير المورد من

المصاديق الحقيقية لما هو شرط المأمور به ولازمه قهرا حينئذ هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة باعتبار وقوع العمل حينئذ واجدا حقيقة لما هو شرطه وعدم تصور انكشاف الخلاف معه. ومن ذلك البيان يظهر انه كذلك الامر ايضا في فرض اقتضاءها للتوسعة الحقيقية في

[٢٥٢]

دائرة كبرى الاثر وهو الشرطية، إذ لازم هذا المعنى ايضا قهرا يكون هو الاجزاء. واما توهم امتناع الحكومة بهذا المعنى من التوسعة الحقيقية باعتبار عدم كون الدليل الحاكم حينئذ في رتبة المحكوم وامتناع ان يكون للحلية الواقعية سعة اطلاق يشمل المرتبة المتأخرة عن نفسها، فمدفوع بان ذلك كذلك بالنسبة إلى نفس الشرط وهو الحلية الواقعية، فانه بعد امتناع سعة الدائرة فيها بنحو تشمل المرتبة المتأخرة عن الشك بها يستحيل اقتضاء القاعدة المزبورة للتوسعة الحقيقية فيها حتى بالنسبة إلى مرتبة الشك المتأخر عنها، واما بالنسبة إلى اثرها الذي هو الاناطة والشرطية فلا وجه لدعوى استحالته بل هو امر ممكن في نفسه فانه من الممكن جدا التوسعة الحقيقية في دائرة الشرطية على معنى قيامها بما يعم الحلية الواقعية الحقيقية والحلية التعبدية التنزيلية، لانها مما أمرها بيد الشارع والجاعل فكما ان للشارع جعل الاناطة لخصوص الحلية الواقعية كذلك له جعلها لما يعمها والحلية التعبدية التنزيلية. وحينئذ فإذا عبدنا الشارع في مورد بانه حلال الاكل واقعا وكان لسان دليل التعبد بلسان التوسعة الحقيقية لدائرة كبرى الاثر، فلا جرم يلزمه جواز الدخول معه في الصلوة، كما أن لازمه القهري هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة عند انكشاف الخلاف و تبين كونه من محرم الاكل. هذا بناء على اقتضاء القاعدة للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر. واما بناء على عدم اقتضاءها الا مجرد التعبد بالبناء على الحلية الواقعية فعليه وان كان يثمر ايضا في تطبيق كبرى الاثر على المورد فيجوز الدخول معه في الصلاة ولكن لا يلزمه حينئذ نفى وجوب الاعادة والاجزاء عند انكشاف الخلاف بل مقتضى دليل شرطية الحلية الواقعية انما هو عدم الاجزاء وجوب الاعادة والقضاء عند تبين الخلاف و انكشاف كونه غير حلال الاكل، من جهة انه من حين انكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور فيقتضي قضية الشرطية الواقعية من ذلك الحين وجوب الاعادة، كما هو واضح. هذا كله حسب مقام التصور. واما بحسب مقامين التصديق فلا ينبغي الارتباب في أن المتعين من الوجوه المزبورة هو الوجه الاخير، فان دعوى كون القاعدة مسوقة لا ثبات الحقيقية الظاهرية للشئ المشكوك الحكم بعيدة غايته لاستلزامه عدم جواز تطبيق كبرى الاثر على الموارد المشكوكة الا بالالتزام بترتب كبرى الاثر في الخطاب الواقعي في نحو قوله: يجوز الصلاة فيما

[٢٥٣]

يحل اكله، على الاعم من الحلال الواقعي والظاهري، وهو كما ترى خلاف ظاهر الخطاب، من جهة وضوح ظهورها في خصوص الحلال الواقعي دون الاعم، كما هو واضح. كما ان مثلها في البعد ايضا دعوى كونها مسوقة للتوسعة الحقيقية في دليل كبرى الاثر، إذ نقول حينئذ: بانه على ذلك وان لم يلزم رفع اليد عن ظهور الأدلة المتكلفة لكبرى الاثر، و لكنه ايضا خلاف الظاهر جدا، فان القدر الذي يقتضيه هذا اللسان في القاعدة من التنزيل المزبور انما هو مجرد التعبد بالبناء على وجود الشرط وتحققه وكون المشكوك حلالا واقعا، واما اقتضائه للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر فلا، وعليه كما عرفت كان مقتضى القاعدة هو وجوب الاعادة وعدم

الاجزاء، من جهة اقتضاء دليل الشرطية الواقعية حينئذ بعد تبين الخلاف وارتفاع التعبد المزبور وجوب الاعادة. هذا كله في تطبيق دليل الحلية على شرط المأمور به. واما تطبيقها على نفس ترك الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية أو الشرطية فتقريبه انما هو باعتبار تادية ترك المشكوك على تقدير اعتباره إلى ترك المركب، حيث انه حينئذ يشك في حرمة ترك المركب من جهة ترك المشكوك الجزئية والشرطية، فيقال بمقتضى القاعدة بحليته ويستفاد منها بنحو الان ايضا كون المأمور به عبارة عن ما عدا الجزء المشكوك الجزئية فيترب عليها جواز الاقتصار على ما عدا الجزء أو الشرط المشكوك الجزئية والشرطية، هذا. ولكن فيه ايضا ان مجرد تكفل القاعدة لحلية ترك الكل و المركب من جهة ترك مشكوك الجزئية والشرطية ظاهرا لا يقتضي نفى الجزئية الواقعية حتى يترتب عليه تحديد المأمور به بالبقية، وعلى فرض اقتضائها لذلك لا يكاد يترتب عليه تحديد دائرة الوجوب بما عدا المشكوك الجزئية، إذ تعلق الوجوب حينئذ بالبقية ليس من الآثار الشرعية لعدم جزئية المشكوك فيه بل هو من اللوازم العقلية لعدم مدخلية الجزء المشكوك في المركب، فان من لازمه العقلي حينئذ محدودية دائرة الوجوب بحد اقل، فحينئذ اثبات الوجوب للبقية بمقتضى القاعدة المزبورة لا يخلو عن مثبت واضح. هذا كله في قاعدة الحلية. واما قاعدة الطهارة فيأتي فيها ايضا المحتملات المتصورة في قاعدة الحلية و تقرب الاجزاء فيها ايضا باحد الامرين: اما بدعوى ترتب الاثر في كبرى الخطاب الواقعي علي مطلق الطهارة أعم من الطهارة الواقعية والظاهرة مع الالتزام بأن مفاد

[٢٥٤]

قاعدة الطهارة اثبات الطهارة الظاهرية الحقيقية، أو بدعوى كون مفاد القاعدة مع كونها بلسان التنزيل لا بلسان جعل الطهارة الظاهرية هو اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر بما يعم الطهارة التعبدية التنزيلية ايضا مع الالتزام بظهور الادلة في خصوص الطهارة الواقعية، فانه على هذين التقريبين لا محالة يلزمها الاجزاء وعدم وجوب الاعادة من جهة واجدية المأمور به حينئذ لما هو مصداق الشرط حقيقة، والا فبناء على فرض اختصاص دليل كبرى الاثر بخصوص الطهارة الواقعية وعدم تكفل القاعدة ايضا ازيد من التعبد بثبوت الطهارة الواقعية في المورد والمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية فلا مجال لتوهم الاجزاء فيها بوجه من الوجوه، من جهة انه بانكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور من حينه فيقى دليل اشتراط الطهارة الواقعية حينئذ على حاله فيقتضي وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه. ولقد عرفت ان التحقيق حينئذ من الوجوه المزبورة هو الوجه الاخير من كون القاعدة ممحضة لمحض اثبات الطهارة تعبدا وتنزيلا بلحاظ المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع بلا اقتضائها لا ثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر ولا لا ثبات جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك كى يحتاج في صحة التطبيق على شرط المأمور به إلى التصرف في دليل كبرى الاثر بارتكاب خلاف الظاهر فيه، وذلك لما عرفت أنفا من بعد هذين غاية البعد خصوصا مع استلزامهما لبعض التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام به من نحو لزوم القول بطهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة حتى بعد انكشاف الخلاف وتبين نجاسة الماء، وذلك انما هو من جهة انغسال الثوب حينئذ بماء طاهر حقيقي بمقتضى القاعدة وعدم ورود نجاسة عليه بعد ذلك فكان انكشاف الخلاف على هذين المسلكين من قبيل ما لو ورد نجاسة على الماء بعد غسل الثوب به، فكما ان ورود النجاسة على الماء لا يوجب نجاسة الثوب المغسول به في الزمان السابق كذلك انكشاف الخلاف، فإذا كان الماء بمقتضى القاعدة محكوما بالطهارة الحقيقية وغسل به الثوب المزبور في حال محكوميته بالطهارة يلزمه لا محالة

طهارة الثوب بمقتضى ما دل على: ان الثوب النجس إذا غسل بماء طاهر يطهر، ولازمه عدم مؤثرية انكشاف الخلف البعدى في زوال الحكم بالطهارة في طرف الثوب، فيلزمه حينئذ جواز لبسه في الصلوة بعد ذلك على هذين المسلكين وكذا الكلام فيما لو توضأ من الماء المزبور في زمان محكوميته بالطهارة، فانه

[٢٥٥]

على المسلكين المزبورين يلزم القول بجواز الدخول في الصلوة مع ذلك الوضوء حتى بعد انكشاف نجاسة الماء، وكذا نظائر ذلك، مع ان ذلك كما ترى لا يمكن الالتزام به لاستلزامه تأسيس فقه جديد. وحينئذ كان مثل هذه التوالى الفاسدة مما يكشف بها كشافاً قطعياً عن بطلان الوجهين الاولين ومعه يتعين الوجه الاخير، فانه على هذا المسلك لا يكاد يتوجه شئ من تلك المحاذير، لان الماء المزبور على هذا المسلك انما كان محكوماً بالطهارة تعبدًا وتنزيلًا، وحينئذ فيانكشاف الخلف يرتفع التعبد بالطهارة من حينه وبعد ارتفاعه يبقى دليل شرطية الطهارة الواقعية على حاله، فيقتضي هذا الدليل بطلان الوضوء المزبور و عدم طهارة الثوب المزبور، كما يقتضي ايضا وجوب اعادة الصلاة المائية بذلك الوضوء وفي ذلك الثوب. هذا كله مضافا إلى ما يرد على الوجه الاول ايضا إذ نقول فيه مضافا إلى ما فيه من مخالفته لظاهر الأدلة من الاختصاص بالطهارة الواقعية انه من المستحيل ايضا ارادة الطهارة الواقعية والظاهرية من لفظ واحد في نحو قوله: كل ثوب غسل بماء طاهر فقد طهر ووجهه يظهر بعد ملاحظة طولية المحكيين وهما الحكمان في كون احدهما في رتبة متأخرة عن الشك بالآخر الموجب لعدم امكان اجتماعهما في لحاظ واحد وامتناع حكاية قوله (طاهر) عنهما، إذ حينئذ في حكايته عن الطهارة الواقعية لم يلحظ الا نفس الحكم الواقعي بخلافه في حكايته عن الطهارة الظاهرية فانها باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الشك بالواقع يحتاج إلى لحاظ الواقع ولحاظ الشك به ايضا وهو كما ترى ولعل ذلك هو السر ايضا في عدم ذهابهم إلى استفادة التعميم من الأدلة المتكلفة لكبرى الاثر كما لا يخفى. بقى امور لم يتعرض لها الاستاذ دام ظله الاول: لا اشكال في عدم جريان هذا النزاع في موارد القطع بالامر مع انكشاف الخلف بعده، ووجهه واضح، من جهة أنه حينئذ لا امر شرعي في البين حتى يجرى فيه النزاع المزبور، بل وانما هو امر زعمي تخيلي من المكلف ومعه كان الامر الواقعي باقيا على حاله بلا موافقة فيجب الاعادة حينئذ اطاعة للامر الواقعي. نعم لو كان القطع مأخوذاً شرعاً بنحو الموضوعية كما في ذوى الاعذار بناء على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذر إلى آخر الوقت يدخل في محل البحث فيجري فيه النزاع المزبور من حيث الاجزاء وعدمه بعد انكشاف الخلف.

[٢٥٦]

الثاني: ان انكشاف الخلف قد يكون بالقطع وأخرى بأمانة ظنية معتبرة وعلى التقديرين: تارة يقطع أو ظن بالخطأ في اجتهاده الاول واخرى يقطع أو يظن بخطأ الامارة عن الواقع لا في اجتهاده، والاول كما لو قام عنده امانة على عدم وجوب السورة مثلا فبان بعد ذلك عدم جامعية الامارة المزبورة لشرائط الحجية، والثاني كما لو قطع بخطأ الامارة عن الواقع أو ظن بذلك مع القطع في الحال بكونها واجدة لشرائط الحجية وبعد ذلك نقول: اما في فرض كشف الخطأ في اجتهاده فسواء كان ذلك بالقطع أو بالظن المعتبر فلا ينبغي الاشكال في ان لازمه هو عدم الاجزاء بل لا مجال لتوهمه خصوصا في فرض كشف الخلف بالقطع، من جهة كشفه حينئذ عن عدم امر

ظاهري في البين، لان الامارة الغير الجامعة لشرائط الحجية وجودها كعدمها، فلا بد حينئذ من الاعادة، هو واضح. واما في الصورة الثانية من فرض الكشف عن خطأ الامارة عن الواقع، فان كان كشف الخلاف قطعياً فالاجزاء أو عدمه مبني على ما تقدم من حجية الامارة على الكشف والطريقية أو على نحو السببية والموضوعية، واما ان كان كشف الخلاف ايضاً ظنياً من جهة قيام امانة ظنية اخرى على خلاف الامارة الاولى ففي هذا الفرض تارة يكون في البين ما يوجب ترجيح الامارة الثانية بحسب السند أو الدلالة من نحو موافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوهما من المرجحات، واخرى لا يكون في البين ما يوجب ترجيحها عليها لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة بل كانتا متساويتين من تمام الجهات، فعلى الاول حكمه حكم صورة انكشاف الخلاف بالقطع فيبني على ما تقدم من الموضوعية أو الطريقية في الامارات، وعلى الثاني ينتى الامر إلى التخيير في الاخذ بين الخبيرين، فان اخذ بالامارة الاولى فلا اشكال، وان اخذ بالامارة الثانية فلا بد من اعادة الاعمال الواقعية على طبق الامارة الاولى على الطريقية كما هو المختار، من جهة انه بالاخذ بالامارة الثانية يصير مدلولها حجة عليه وحيث ان مفادها عبارة عن وجوب السورة مثلاً يجب عليه اعادة ما صلى من الصلوات بدونها، وهذا واضح. نعم على الموضوعية لا يجب عليه الاعادة على التفصيل المتقدم سابقاً. الثالث: قد تبين مما قدمناه في الاجزاء في الامارات أنه لا تلازم بين القول بالاجزاء وبين القول بالتصويب الباطل وانه يمكن القول بالاجزاء فيها ولو على الموضوعية و

[٢٥٧]

السببية من دون استلزامه للقول بالتصويب كما في الاجزاء بمناط المفوتية أو الوفاء بتمام الغرض، ضرورة ان الاجزاء باحد المناطين المزبورين غير ملازم للقول بالتصويب المحال، فان التصويب الباطل انما هو الذي يدور التكليف معه مدار قيام الامارة أو الذي يوجب قيام الامارة انقلاب الواقع عما هو عليه حتى بمرتبة اقتضائه إلى التكليف بالمؤدى، ومثل هذا المعنى كما عرفت غير ملازم مع القول بالاجزاء، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الاصول والامارات.

[٢٥٨]

المبحث الرابع: في مقدمة الواجب قد وقع الكلام بين الاعلام في ان ايجاب الشئ يقتضي ايجاب مقدماته ام لا وذلك بعد الفراغ عن وجوبها عقلاً بمناط اللابدية، فمحل الكلام انما هو وجوبها شرعاً بالوجوب الغيري نظراً إلى دعوى الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته، واما وجوبها بالوجوب الشرعي النفسي فهو ايضاً مما لو يتوهمه احد كالوجوب الشرعي الطريقي وكيف كان فتحقيق المرام في المقام يحتاج إلى بيان امور: الامر الاول: قد عرفت أن مورد الكلام في المقام بين الاعلام انما هو وجوب المقدمة بالوجوب الشرعي الغيري، لا مطلق وجوبها ولو عقلياً بمناط اللابدية، ولا وجوبها الشرعي النفسي أو الطريقي، من جهة ان الاول منها كما عرفت مورد اطباق الفريقيين والاخيرين ايضاً مورد اطباقيهم بالعدم خصوصاً الاخير منها وهو الطريقي باعتبار عدم تصور الوجوب الطريقي بالنسبة إلى المقدمة، فمرجع هذا البحث في الحقيقة عندهم إلى البحث عن الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته. ومن ذلك ايضاً لا يختص هذا النزاع بخصوص مقدمة الواجب بل يجري في مقدمة الحرام والمكروه والمستحب كما هو واضح. كما ان الظاهر هو عدم اختصاص النزاع بخصوص المقدمات التبعية غير الواقعة تحت الخطاب المستقل كما لعله يظهر من بعضهم حسب جعلهم مورد النزاع

الوجوب التعبي الغيري الشرعي بل يعم البحث هذه وما وقع منها
مورد الامر في حيز خطاب مستقل كالوضوء والغسل ونحوهما

[٢٥٩]

لان مجرد وقوعها تحت خطاب اصلى مستقل لا يقتضي وجوبها
شرعا بالوجوب الغيري لامكان كون الامر بها في تلك الخطابات
ارشاديا إلى وجوبها العقلي بمناط اللابدية، فتأمل. الامر الثاني: هل
المسألة من المسائل الفرعية، أو هي من المسائل الاصولية
العقلية، أو من المبادي الاحكامية الراجعة إلى البحث عن لوازم
وجوب الشئ، أو من المسائل الكلامية باعتبار رجوعها إلى البحث
عن استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة ؟ فيه
وجه ابعداها الاخير من جهة وضوح أن المقدمة على القول بوجوبها
ليست مما يترتب عليها المثوبة والعقوبة عند الموافقة والمخالفة
فان المثوبة والعقوبة كانتا من تبعات موافقة الواجب النفسي
ومخالفته لا من تبعات مطلق الواجب ولو غيريا، وما يرى من
استحقاق العقوبة عند ترك المقدمة فانما هو من جهة تأدية تركها
إلى ترك ذبها الذي هو الواجب النفسي لامن جهة انما مما يقتضي
مخالفتها في نفسها مع قطع النظر عن ترتب ترك ذبها استحقاق
العقوبة عليها، كما لا يخفى. ومعه لا مجال لعد المسألة من
المسائل الكلامية، وحينئذ يدور الامر بين كونها من المسائل الفرعية
أو من المسائل الاصولية أو المبادي الاحكامية. نعم قد يقال حينئذ
بتعين كونها من المسائل الفرعية نظرا إلى ظاهر عنوان البحث وكون
المقدمة أيضا فعلا من افعال المكلف، فيكون البحث عن وجوبها
حينئذ كالبحث عن حكم سائر افعال المكلف في كونه فرعيا محضا لا
اصوليا، وعليه فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض الاستطراد. ولكن
فيه أن عنوان البحث وإن كان هو البحث عن وجوب المقدمة وعدم
وجوبها ولكن المهم المبحوث عنه كما عرفت لما كان ثبوت الملازمة
بين حكم شئ بواحد من الاحكام الاربعة وبين حكم مقدماته بلا نظر
إلى خصوص الوجوب، فلا جرم لا تكون من المسائل الفرعية غير
المناسبة لتعرض الاصولي اياها في الاصول، بل عليه تكون المسألة
اصولية محضة، إذ البحث عن الملازمة حينئذ كالبحث عن سائر
الاحكام العقلية غير المستقلة فلا ترتبط حينئذ بالمسألة الفرعية.
ومع الغض عن ذلك والاختصاص بظاهر عنوان البحث نقول بعدم ارتباطها
أيضا بالمسألة الفرعية لان الملاك في المسألة الفرعية، على ما
يقتضيه الاستقراء في مواردنا انما هو

[٢٦٠]

وحدة الملاك والحكم والموضوع، فكان المحمول فيها دائما حكما
شخصيا متعلقا بموضوع وحداني بملاك خاص كما في مثل الصلاة
واجبة في قبال الصوم واجب والحج واجب، و مثل هذا الملاك غير
موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب بعنوان المقدمة من باب
تعلق شخص حكم بموضوع وحداني بمناط وحداني خاص، بل بعد ان
كان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية لا جرم الحكم
المحمول على العنوان المزبور يكون حاكيا عن وجوبات متعددة
مختلفة شدة وضعفا بموضوعات عديدة بملاكات متعددة، فكان حال
المقدمة حينئذ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذبها حال كل واجب
يترشح إليه الوجوب من جهة دخله في ترتب المصلحة الخاصة عليه،
فيختلف الوجوب فيها حينئذ حقيقة و ملاكا باختلاف ما يترتب على
المقدمات نظير اختلاف الوجوبات باختلاف المصالح المترتبة عليها،
وعليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكيا عن محمول واحد
متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في الصلاة واجبة، والصوم

واجب بل هو يكون حاكيا ومرآة موضوعا ومحمولا عن موضوعات متعددة محكومة باحكام متعددة بمناطات مختلفة، ومن المعلوم حينئذ أنه لا يكون في البين حينئذ جهة وحدة في البحث المزبور الا حيثية الملازمة التي عرفت كونها محط النظر والبحث، وعليه لا يكاد ارتباطها بالمسألة الفرعية بوجه اصلا، مضافا إلى ما عرفت ايضا من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمة الواجب بل عمومه في مقدمات الحرام والمكروه والمستحب ايضا مع مالها من الاختلاف بحسب المراتب والمناطق، فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن ان فعل المكلف هل يكون محكوما بالاحكام الخمسة ام لا ومعلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسألة الفرعية، كما هو واضح. على انه ينطبق عليه ايضا ميزان المسألة الاصولية، فان ميزان كون المسألة اصولية كما افادوه هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي على معنى وقوع نتيجتها كبرى في القياس لصغرى يقيد الحكم الفرعي، ومثل هذا الميزان ينطبق على المسألة كما في قولك: (هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة) كما ينطبق في فرض جعل النزاع في ثبوت الملازمة، غايته انه على ذلك يحتاج إلى تشكيل قياسين في انتاج الحكم الفرعي، بخلافه على ظاهر عنوان البحث، فانه لا يحتاج الا إلى تشكيل قياس واحد. واما توهم انتقاضه بمثل الشرط المخالف للكتاب والسنة لوقوع نتيجتها ايضا كبرى

[٣٦]

في القياس في قولك: (هذا شرط مخالف للكتاب وكل ما هو كذلك فاسد فهذا فاسد) مع وضوح كونها من أجلي المسائل الفرعية، فيدفعه شخصية الحكم المحمول فيها، بخلاف الحكم المحمول في المقام على عنوان المقدمة، ومعه لا وجه لجعل المسألة من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الاصولي اياه في الاصول لمحض الاستطراد. ثم ان ذلك كله بناء على الاخذ بظاهر عنوان البحث وهو وجوب المقدمة، والا فبناء على الاخذ بما هو المهم في المقام من ثبوت الملازمة وعدمها فعدم ارتباطها بالمسألة الفرعية أوضح. وعلى ذلك فهل هي من المسائل العقلية كالبحث عن غيرها من الملازمات ام هي من المبادئ الاحكامية باعتبار كونها بحثا عن لوازم وجوب الشئ وانه هل من لوازم وجوب الشئ وجوب مقدماته ام لا كالبحث عن ان من لوازم الشئ حرمة ضده، فيه وجهان: حيث تناسب المسألة كلا منهما، فانه بعد فراغ من دلالة الصيغة على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشئ وان كان الانسب هو الاول، وعليه تكون المسألة من المسائل العقلية الاصولية حيث كانت من الاحكام العقلية غير الاستقلالية وكان ذكرها في المقام للمناسبة المزبورة لا انها كانت لفظية كما ربما يظهر من بعض كصاحب المعالم (قدس سره) حسب استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات، اللهم الا ان يقال في وجه ذلك: بانه من جهة كشف الدلالة عن ثبوت الملازمة وعدم الدلالة عن عدم ثبوتها، بتقريب أنه على فرض الثبوت لا محالة يكون اللفظ دالا عليها بنحو الالتزام فكان البحث حينئذ في دلالة الصيغة على الوجوب وهو بهذا الاعتبار عين البحث عن ثبوت الملازمة بين الارادتين. ولا يخفى أنه على ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية: بانه إذا كان نفس الملازمة ثبوتا محل الاشكال لا مجال لتحرير النزاع في مرحلة الكشف والاثبات و مقام الدلالة باحدى الدلالات، لان مقام الدلالة فرع ثبوت اصل المعنى. إذ نقول: بان ما افيد من عدم المجال لا يراد البحث في مقام الدلالة مع الاشكال في اصل ثبوت المعنى انما يتم بالنسبة إلى المدلول المطابقي الذي يمكن فيه تخلف الدلالة واما بالنسبة إلى المدلول الالتزامي فحيث انه لا ينفك ثبوت الملازمة عن دلالة اللفظ عليها

بنحو الالتزام فلا يتم هذا الاشكال، إذ عليه يكون البحث عن دلالة الصيغة عين البحث عين ثبوت الملازمة و

[٣٦٢]

يستكشف بنحو الان من دلالة الصيغة عن ثبوت الملازمة ومن عدم دلالتها عن عدم ثبوت الملازمة بين المعنيين، نعم يرد عليه حينئذ أن مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو البين بالمعنى الاخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتى تكون المسألة لفظية وداخلية في مباحث الالفاظ، وعليه ينحصر الامر في المسألة في كونها عقلية محضة و كان ذكرها في مباحث الالفاظ للمناسبة المزبورة، فتأمل. الامر الثالث: انهم قسموا المقدمة إلى تقسيمات: منها تقسيمها بالداخلية والخارجية وذكروا ان الداخلية هي الامور المأخوذة في ماهية المأمور به وحقيقته المعبر عنها بالاجزاء، واما الخارجية فهي الامور الدخلية في تحقق المأمور به الخارجة عن حقيقته و ماهيته، كما في السبب والشرط والمانع والمعد، على ما يأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى. فنقول: اما المقدمات الخارجية فسيأتي الكلام فيها في كونها مورد البحث اثباتا ونفيًا. اما المقدمات الداخلية فلا اشكال في وجوبها بالوجوب النفسي الضمني، واما الكلام في وجوبها بالوجوب الغيري، ومنشأه انما هو الاشكال في اصل مقدمية الاجزاء وتحقق ملاك المقدمية فيها، وغاية ما قيل أو يمكن ان يقال في وجه مقدمية اجزاء المركب دعوى ان المقدمة هي نفس ذوات الافعال بلا شرط وذا المقدمة هو الكل الذي عبارة عن ذوات الافعال بشرط الاجتماع بنحو كان للهيئة الاجتماعية أيضا دخل فيه، نظير الهيئة السريرية الحاصلة من اتصال الاخشاب بعضها ببعض، فان من المعلوم حينئذ ان تلك الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة متقدمة على الكل طبعًا، فتحقق فيها ملاك المقدمية، هذا. ولكن التحقيق خلافه وانه لا مجال لاعتبار المقدمية في اجزاء المركب من جهة وضوح ان الملاك في مقدمية شئ لشيئ انما هو كون الشئ مما يتوقف عليه وجود الشئ وفي رتبة سابقة عليه، إذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان الا عما تقدم على الشئ رتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء كما في قولك: (وجد فوجد) وقضية ذلك لا محالة هي المغايرة والاثنيانية في

[٣٦٣]

الوجود بين المقدمة وذيها، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك: وجد فوجد و من المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى اجزاء المركب نظرًا إلى ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالاسر وفي ذلك لا يكون بينها وبين الاجزاء المغايرة والا ثنيانية بحسب الهوية أو الوجود بوجه اصلاً، ومن هذه الجهة ايضا نقول بعدم المجال لاعتبار المقدمية بين الطبيعي وافراده كما توهم، لان الطبيعي بعد اتحاده مع فرده خارجا لا مغايرة ولا اثنيانية بينهما حتى يجئ فيه ملاك المقدمية وضح تخلل الفاء الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما، كما هو واضح. نعم لا يعتبر في صحة تخلل الفاء المزبور لزوم المؤثرية والمتأثرية بين الوجودين كما بين العلة والمعلول، بل يجري ذلك في مثل العارض والمعروض ايضا كما في الصورة السريرية العارضة على الاخشاب المتعددة المتصل بعضها ببعض بالكيفية الخاصة، ولكن ذلك ايضا غير مرتبط بعنوان الاجتماع والانضمام في المركبات الاعتبارية من جهة ان عنوان الاجتماع وكذا الترتب والانضمام انما كان انتزاعها في المركبات الشرعية عن جهة وحدة الامر المتعلق بالمتكثرات الخارجية كما ان عنوان الانفراد والاستقلال ايضا كان انتزاعها عن تعدد الامر المتعلق بالمتكثرات،

حيث انه من تعلق تكليف واحد بعدة امور يطء عليها وحدة اعتبارية ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع والتركب والانضمام فيقال بانها مجتمعات تحت وجوب واحد، ومن تعلق تكاليف متعددة بها ينتزع عنها عنوان الانفراد والاستقلال في مقام عروض الوجوب فيقال بانها واجبات متعددة مستقلة وان فرض كونها في الخارج متلازمات الوجود لملازمتها مع هيئة خارجية كما في اجزاء السرير وبهذه الجهة ايضا يمتاز العمومات المجموعية والاستغرافية حيث ان تمام الميز بينهما انما هو في وحدة الارادة القائمة بالمجموع وتعددتها، كما هو واضح. وعلى ذلك فيبعد ما لا يمكن اخذ مثل هذه الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات الخارجية من قبل وحدة التكليف والوجوب في متعلق هذا التكليف وموضوعه، فلا جرم في رتبة تعلق الوجوب لا يبقى الا الذوات المتكثرة الخارجية ولا يكون متعلق الوجوب و معروضة الا نفس الذوات المتكثرة، ومعه لا يبقى مجال لاعتبار الكلية والجزئية للواجب إذ لا يكون في هذه المرحلة امر وحداني تعلق به الوجوب حتى ينتهي الامر إلى مقدمية الاجزاء بوجه أصلا، ولئن شئت فاستوضح ذلك بذوات امور متعددة في الخارج حيث

[٣٦٤]

تري انها مما لا اقتضاء في ذاتها للتركب والانضمام لو لا طر وجهة وحدة عليها من وحدة اللحاظ والمصلحة أو التكليف، نظرا إلى قابليتها لكونها مستقلة في عالم اللحاظ و المصلحة والتكليف بصيرورة كل واحد منها معروضا للحاظ مستقل ومصلحة مستقلة و تكليف مستقل، وقابليتها ايضا لكونها منضمت ومجتمعات في عالم اللحاظ والمصلحة و الوجوب بتعلق لحاظ واحد ومصلحة واحدة وتكليف واحد بالجميع، إذ حينئذ بتعلق اللحاظ الواحد أو المصلحة الواحدة والتكليف الواحد يطء عليها جهة وحدة اعتبارية في تلك المرتبة المتأخرة ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع والارتباط والانضمام ونحوها من العناوين، كالكلية للمجموع والجزئية لكل واحد من الذوات، فاعتبار الكلية انما هو بلحاظ ملاحظة اجتماع الذوات باسرها تحت تكليف واحد، واعتبار الجزئية بلحاظ ملاحظة كل واحد منها بشرط لا لكن في عالم العروض لا بحسب الخارج، وعلى ذلك فدائما كان العنوانان المزبوران وهما الكلية والجزئية اعتبارين عرضيين منترعين عن مرحلة تعلق الارادة الواحدة بالامور المتعددة المتكثرة بلا طولية بينهما اصلا. ومن ذلك البيان يظهر الكلام في الذوات المعروضة للهيئة الخارجية كما في اجزاء السرير، إذ نقول فيها ايضا بعدم كون مناط التركب في الواجبات واستقلاله على مثل هذه الهيئة الخارجية العارضة على ذوات الاخشاب المتعددة، نظرا إلى إمكان كون كل واحدة من ذوات الاخشاب المزبورة حينئذ تحت مصلحة مستقلة وتكليف مستقل بنحو كان كل واحدة منها واجبة بوجوب نفسي مستقل في قبيل الأخرى، غاية كونها حينئذ متلازمات الوجود في الخارج، كماكان كون الجميع حينئذ تحت مصلحة واحدة و تكليف واحد، وربما ينتج ذلك في كيفية التقرب بالامر من جهة الضمنية و الاستقلالية وفي وحدة العقوبة والمثوبة وتعددتهما في صورة الموافقة والمخالفة، فان ذلك حينئذ برهان تام على عدم كون مناط التركب والاستقلال في الواجب على مثل هذه الوحدات الخارجية وان تمام المناط في التركب والاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات وتعددتها وانه من تعلق وجوب واحد على المتكثرات ينتزع عنوان الكلية للمجموع والجزئية للأحاد وان فرض عدم اجتماعها في الخارج تحت هيئة خارجية، كما انه بتعلق وجوبات متعددة بها ينتزع عنها استقلال كل واحد منها في عالم الوجوب وان فرض كونها في الخارج مجتمعات تحت هيئة خارجية.

وحينئذ فيعد ان كان مناط التركب في الواجب واستقلاله على وحدة الامر وتعدده ولا يمكن ايضا اخذ مثل تلك الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة الامر في موضوعه ومتعلقه فكان متعلق الامر عبارة عن ذوات المتفرقات الخارجية، فلا جرم يبطل القول بمقدمية الاجزاء، من جهة انه حينئذ لم يكن في البين امر وحداني تعلق به الوجوب و التكليف حتى يجئ توهم المقدمية للاجزاء، إذ لا يكون الواجب وما تعلق به الوجوب حينئذ الا الذوات المتعددة المتكثرة ولا كان في هذه المرحلة الكلية ولا الجزئية بوجه اصلا. ثم ان هذا كله بناء على فرض خروج وصف الاجتماع عن الدخل في الملاك و المصلحة. واما بناء على مدخلية حيث وصف الاجتماع ايضا في المصلحة فقد يتوهم حينئذ تحقق مناط المقدمية في الاجزاء، بتقريب: ان هذه الهيئة الاجتماعية حينئذ نظير الصورة السريرية الحاصلة من الاخشاب العديدة، فتكون الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة الاجتماعية مقدمة عليها طبعاً فتتحقق فيها ملاك المقدمية. ولكنه مدفوع مضافا إلى ما ذكر من عدم كون مناط التركب على مثل هذه الهيئة الخارجية باعتبار امكان كون كل واحد من الذوات والهيئة واجبا بوجوب مستقل بان غاية ذلك انما هي مقدمية ذوات الاجزاء بالنسبة إلى الهيئة هي جزء المركب لا بالنسبة إلى نفس المركب الذي فرضناه عبارة عن ذوات الاجزاء والهيئة الاجتماعية، ففي هذا الفرض ايضا لا يكون معروض الوجوب الا الامور المتكثرة التي منها الهيئة الاجتماعية. وبالجملة نقول: بانه اما ان يجعل الواجب في الفرض عبارة عن خصوص الهيئة الاجتماعية واما ان يجعل الواجب عبارة عن الذوات والهيئة الاجتماعية، فعلى الاول وان كان يلزمه مقدمية الذوات للواجب من جهة كونها مما يتوقف عليها الهيئة الاجتماعية كما في ذوات الاخشاب بالنسبة إلى الصورة السريرية، ولكنه حينئذ خارج عن مفروض البحث، من جهة صيرورة الذوات حينئذ من المقدمات الخارجية لا الداخلية، وعلى الثاني يكون الواجب عبارة عن الامور المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة إذ حينئذ وان بطراً من قبل الهيئة المزبورة وحدة اعتبارية على الذوات المزبورة، ولكنه بعد ان كان معروض الوجوب عبارة عن منشأ هذا الاعتبار وهو الذوات المزبورة والهيئة الخارجية العارضة عليها لكونها هي التي تقوم بها المصلحة دون هذا الامر الاعتباري، فلا جرم يكون معروض الوجوب

عبارة عن المتكثرات الخارجية لا انه عبارة عن امر وحداني مركب حتى ينتهي الامر إلى مقدمية الاجزاء للواجب المركب، فينتهي الامر إلى البحث عن كونها واجبة بالوجوب الغيرى للكل والمركب. نعم على هذا الفرض يتصور لذوات الاجزاء مناط المقدمية و لكنه لا بالنسبة إلى المركب كما هو مفروض البحث بل بالنسبة إلى الهيئة التي هي جزء الواجب، وبالنسبة إليها ايضا تكون الاجزاء من المقدمات الخارجية لا الداخلية كما هو مفروض البحث. وحينئذ فيمقتضى ما ذكرنا صح لنا بقول مطلق نفى المقدمة في اجزاء المركب الارتباطي سواء على فرض مدخلية الهيئة الخارجية في الغرض والمصلحة أو عدم مدخليتها نظراً إلى ما ذكرنا من كون مناط التركب والاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات وتعدده وخلو معروض الوجوب عن مثل تلك الوحدات الاعتبارية المصلحة لاعتبار الكلية والجزئية والتركب والانضمام وكونه عبارة عن ذوات المتكثرات الخارجية، إذ حينئذ لا يكون في رتبة سابقة عن تعلق الوجوب والتكليف جهة وحدة تقتضي تعلق الوجوب بامر وحداني مركب بما هو مركب بوجه اصلا، لما عرفت من ان هذه الجهة من الوحدة المصححة لاعتبار التركب والانضمام والكلية والجزئية للواجب انما هي ناشئة من قبل وحدة التكليف المتعلق

بالامور المتكثرة وهى مضافا إلى اعتباريتها من جهة معلوليتها للتكليف وتأخرها الرتبي عنه من الممتنع اخذها في موضوع التكليف ومتعلقه. لا يقال: بان ذلك كذلك بالنسبة إلى الوحدة الطارية من قبل الوجوب والتكليف، و اما بالنسبة إلى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة فلا بأس بأخذها في موضوع التكليف ومتعلقه، وحينئذ فامكن اعتبار التركب في الواجب بهذا الاعتبار. فانه يقال: نعم وإن امكن ذلك ولا يلزم منه المحذور المتقدم من اخذ الشئ المتأخر عن الشئ في رتبة سابقة عليه، ولكن من الواضح حينئذ ان ما تعلق به الوجوب لا يكون الا عبارة عن ما تقوم به المصلحة واللحاظ وهو لا يكون الا الذوات المتكثرة الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض والمصلحة دون العنوان الطاري عليها من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة، فلايد حينئذ من الغاء هذه الوحدات طرا وتجريد المتعلق منها حتى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة واللحاظ بجعله عبارة عن الذوات المتكثرة

[٣٦٧]

الخارجية التي تعلق بها اللحاظ والمصلحة، ولازمه لا محالة حينئذ هو بطلان القول بمقدمية الاجزاء، لعدم امر وحداني حينئذ في البين تعلق به الوجوب وعدم كون هذا الموطن موطن اعتبار الكلية والجزئية للواجب لما تقدم من كونهما اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق ارادة واحدة بالامور المتكثرة الخارجية باعتبار اللحاظ بشرط لا تارة وبشرط شئ أخرى، أي لحاظ كل جزء تارة في حيال نفسه وفي قبيل الغير بنحو لو انضم إليه شئ كان خارجا عنه في عالم عروض الوجوب من جهة قصر اللحاظ عليه فقط، ولحاظه بشرط شئ أخرى أي لحاظه منضمًا مع غيره، والا ففي رتبة قبل الامر والوجوب لا كلية ولا جزئية ولا تركيب ولا انضمام في البين بوجه اصلا. ومن هذا البيان ظهر أيضا ان مجرد اعتبار الكلية والجزئية في موطن بعد الامر لا يكون أيضا مصححا لمقدمية الاجزاء للمركب بعد فرض عينية المركب والاجزاء، من جهة ان المقدمية كما عرفت تقتضي الاثنية والمغايرة مع ذبها في الوجود والطولية بينهما بحسب المرتبة بنحو يصح تخلل الغاء بينهما وتلك المغايرة الاعتبارية بينهما باعتبار اللحاظ لا بشرط وبشرط لا لا تقتضي المغايرة والطولية بينهما، كما لا يخفى. وعليه فاصل هذا التقسيم أي تقسيم المقدمية بالداخلية والخارجية مما لا مجال له بوجه من الوجوه. نعم انما يتصور المقدمية بالنسبة إلى الاجزاء في المركبات الحقيقية العقلية التي لها وجود مستقل وصورة مستقلة غير صور الاجزاء كالأجسام الملتئمة من العناصر الخاصة، فانها باعتبار انقلاب الاجزاء فيها عما لها من الصور العنصري الخاص إلى الصور الجسمية أو النباتية وصورتها مواد لها امكن دعوى مقدمية الاجزاء المادية للمركب باعتبار تقدمها عليه وكونها من علل قوامه، واما بالنسبة إلى المركبات الارتباطية الجعلية فلا مجال لهذا الكلام حتى فيما كان منها تحت هيئة خارجية كالأخشاب العديدة المعروضة للهيئة السريرية حتى مع كون الهيئة أيضا مما لا لها الدخل في الغرض والمصلحة، كما في الصلاة حسب ما يستفاد من ادلة القواطع، حيث يستفاد منها ان للصلاة هيئة اتصالية وانها أيضا مما لها الدخل في غرض النهى عن الفحشاء، فانه في هذا النحو من المركبات التي لا يكون لها وجود وحداني حقيقي في الخارج لا يكاد يكون معروض الوجوب فيها الا الذوات المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة العارضة عليها، ومعه كيف يمكن اتصاف ذوات الاجزاء فيها بالمقدمية للمركب، ولعمري

[٣٦٨]

ان تمام المنشأ في مصير من صار إلى مقدمة الاجزاء انما هو من جهة الخلط بين المركبات الحقيقية العقلية التي انقلب فيها الاجزاء حال تركيبها عما لها من الصور الخاصة إلى صورة اخرى ثالثة وبين هذا النحو من المركبات الاعتبارية الجعلية ومقايسة احدهما بالآخرى، ولكنك بعد ما احطت خبرا بما ذكرنا تعرف وضوح الفرق بينهما وعدم صحة مقايسة احدهما بالآخر. ثم انه لو بنينا على تحقق مناط المقدمة في اجزاء المركب اما مطلقا أو في خصوص ما كان منها تحت هيئة خارجية مع كون الهيئة ايضا مما لها الدخول في الغرض والمصلحة حيث قلنا في تلك الصورة بتحقيق مناط المقدمة في الاجزاء بالنسبة إلى الهيئة العارضة عليها، نقول بامتناع اتصافها بالوجوب الغيرى بعد فرض ثبوت الوجوب النفسي الضمنى لها نظرا إلى محذور اجتماع المثليين في موضوع واحد الذي هو من المستحيل. واما توهم تأكد الوجوب فيها حينئذ واشتداده فمدفوع بامتناع ذلك مع طولية الحكمين، كما ان توهم اجراء مثل هذه الطولية حينئذ في رفع المحذور المزبور مدفوع بان الطولية الموجبة لرفع محذور اجتماع المثليين أو الضدين انما هي الطولية في ناحية الموضوع كما في موارد الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، حيث كان متعلق احد الحكمين عبارة عن ذات الشئ و متعلق الآخر هي الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك بحكمه، واما في فرض وحدة الموضوع وعدم تعدد الرتبة فيه فلا يكاد يفيد مجرد الطولية بين الحكمين في رفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين أو المثليين، لان العقل كما يابى عن ورود حكمين عرضيين على موضوع وحداني كذلك يابى عن ورود الحكمين الطولييين ايضا كما هو واضح فتأمل. لا يقال: بانه انما يتوجه المحذور المزبور بناء على تعلق الاحكام بالخارج اما بدوا أو بتوسيط العناوين والصور، واما بناء على تعلقها بالعناوين والصور الذهنية ولو بالنظر الذي ترى خارجية بلا سرايتها منها إلى الخارج، فلا جرم يرتفع المحذور المزبور، من جهة تغاير المتعلقين حينئذ، لان لحاظ الجزء منفردا لا في ضمن الغير ولحاطه في ظرف الانضمام بالجزء الآخر صورتان متغايرتان في الذهن غير صادقة احدهما على الاخرى، ومعه فلا بأس بتعلق الوجوب النفسي باحدى الصورتين والوجوب الغيرى بالآخرى. فانه يقال: نعم وان كان المتعلق في الاحكام والارادات هي العناوين والصور الذهنية فامكن تعلق الحكمين بالعناوين المتغايرين ولو مع اتحادهما بحسب المعنون

[٣٦٩]

الخارجي، ولكن نقول: بانه انما يجدي ذلك في رفع محذور اجتماع المثليين في ظرف اختلاف العناوين بحسب المحكى والمنشأ ايضا بنحو كان كل عنوان حاكيا عن منشأ غير ما يحكى عنه الاخر لا في مثل المقام الذي كان المحكى فيها واحدا بحسب المنشأ ايضا. نعم لو كان المراد من اعتبار الاجزاء بشرط لا اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج لكان لما افيد كمال مجال من جهة اختلاف العناوين حينئذ بحسب المحكى والمنشأ، و لكن الالتزام بذلك مشكل جدا، من جهة رجوعه حينئذ إلى وجوب المقدمة بشرط عدم الايصال إلى ذبها، لان اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج عبارة عن اعتبارها بشرط عدم الايصال وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به، والا فبناء على ارادة اعتبارها بشرط لا في عالم عروض الوجوب، فلا جرم يلزمه اتحاد العناوين بحسب المحكى والمنشأ علاوة عن اتحادهما بحسب المعنون الخارجي، وعليه يلزمه في صورة الانضمام في الخارج اجتماع الوجوبين في نفس تلك الاجزاء باعتبارين وهو كما ترى من المستحيل وانه لا يجدي في دفع المحذور مجرد تلك المغايرة الاعتبارية، كما هو واضح. وحينئذ فعلى كل تقدير الاجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محل النزاع اما لعدم ملاك المقدمة فيها كما هو التحقيق أو لامتناع اتصافها

بالوجوب الغيرى بعد وجوبها بالوجوب النفسى. ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في باب الاقل والاكثر الارتباطيين من جهة مرجعية البرائة أو الاشتغال، فانه على القول بالوجوب الغيرى للاجزاء ربما يتعين الامر في تلك المسألة في المصير إلى الاشتغال نظرا إلى وجود العلم الاجمالي بالتكليف وعدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الاقل اعم من الغيرى والنفسى، للانحلال، لمكان تولده من العلم الاجمالي السابق عليه وتحقق التنجز في الرتبة السابقة. واما على القول بعدم وجوب الاجزاء بالوجوب الغيرى اما من جهة انتفاء ملاك المقدمية فيها أو من جهة محذور اجتماع المثليين فامكن القول بمرجعية البرائة في تلك المسألة نظرا إلى رجوع الامر حينئذ إلى علم تفصيلي يتعلق ارادة الشارع بذات الاقل ولو لا بعده وهو الخمسة مثلا والشك البدوى في تعلقها بالزائد، واما العلم الاجمالي فانما هو متعلق بحد التكليف وانه الاقل أو الاكثر كالخط الذي تردد حده بين الذراع أو الذراعين، ومثل هذا العلم لا اثر له في التنجز لان المؤثر منه انما هو العلم الاجمالي بذات التكليف لا بعده، وتنقيح الكلام بازيد من

[٢٧٠]

ذلك موكول إلى محله، فالمقصود في المقام مجرد الاشارة إلى ثمره البحث. ومن التقسيمات تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية هي التي يتوقف عليها الشئ عقلا بنحو يستحيل تحققه بدونها. واما الشرعية فهى التي يتوقف عليها وجود الشئ شرعا لا عقلا كالطهارة للصلاة. والعادية هي التي يتوقف عليها وجود الشئ عادة وان لم يتوقف عليها عقلا ولا شرعا، كتحصيل العلم في الازمنة المتمادية للبلوغ إلى مرتبة الاجتهاد ونصب السلم للصعود على السطح. نعم في الكفاية اورد على التقسيم المزبور وادعى برجوع الجميع إلى العقلية، بتقريب: انه بعد اعتبار الشارع شرطية شئ لشئ كالطهارة للصلاة أو بعد اقتضاء العادة توقف شئ على شئ، لا محالة يصير التوقف عقليا، من جهة استقلال العقل بعد توسط الشارع أو قضاء العادة باستحالة تحقق المشروط بدون شرطه واستحالة الصعود على السطح لغير الطائر بدون نصب السلم مثلا هذا. ولكن نقول: بانه بعد توسط جعل الشارع واعتباره أو قضاء العادة وان كان الامر كما ذكر من سيورة التوقف عقليا، الا ان هذا المقدار لا يقتضى رجوع الشرعية والعادية إلى العقلية، من جهة ان حكم العقل بالتوقف حكم وارد على المقدمة فارغا عن الاناطة التي هي مناط مقدمية الشئ. وحينئذ نقول: بان محط النظر في هذا التقسيم انما هو في اصل تلك الاناطة من كونها تارة ذاتية محضة بلا توسط شئ من جعل شرعي أو قضاء عادى وأخرى شرعية محتاجة إلى اعتبار الشارع اياها كالصلاة في ظرف الطهارة فان الاناطة بين الصلوة والطهارة حينئذ لم تكن ذاتية وانما هي من جهة توسط جعل الشارع اياها من جهة انه لو لا جعل الشارع لم يكن اناطة بين الطهور والصلاة بل كان العقل يجوز تحقق الصلاة بدون الطهارة، ومجرد دخلها في المصلحة ايضا لا يقتضى اناطة الصلاة بها قهرا لامكان ان لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الامر بها ولو من جهة مصلحة اخرى كمصلحة التسهيل على المكلفين. وهكذا الامر في العاديات فانه لو لا قضاء العادة لما كان اناطة بنظر العقل بينهما بوجه اصلا لتجويزه تحقق ذبها بدونها كما في علوم المعصومين عليهم السلام حيث

[٢٧١]

انها كانت حاصلة لهم من غير اشتغالهم بتحصيل العلم في مرور الزمان. نعم بعد تحقق الاناطة بتوسيط جعل الشارع أو بتوسيط قضاء العادة يكون التوقف عقليا، لكن عرفت عدم كون محط النظر من التقسيم المزبور على ذلك وإنما محطه في اصل الاناطة بين الوجود، وعليه فالتقسيم المزبور يكون في محله، كما هو واضح. ومن التقسيمات تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة العلم فالاولى هي ما يتوقف عليه وجود الشئ. والثانية ما يتوقف عليه صحة الشئ بنحو يستحيل اتصاف الذات بها بدونها. والثالثة ما يتوقف عليه العلم بالشئ كالصلاة إلى اربع جهات عند اشتباه القبلة. ولكن الظاهر عدم كون مقدمة الصحة قسما برأسه لكونها اما راجعة إلى مقدمة الوجوب أو إلى مقدمة الواجب، من جهة ان دخل الشئ اما ان يكون في اتصاف الذات بالوصف العنواني واما ان يكون دخله في وجود المتصف فارغا عن اصل الاتصاف فعلى الاول يرجع إلى مقدمة الوجوب وسيأتي ان شاء الله تعالى خروجها عن حريم النزاع وعلى الثاني يرجع إلى مقدمة الواجب. واما مقدمة العلم فقد يقال بخروجها ايضا عن حريم النزاع، لانه ليس لنا مورد يكون تحصيل العلم واجبا شرعا حتى ينزع في وجوب مقدماته، وهو كذلك في غير المعارف الاعتقادية المطلوب فيها المعرفة نفسيا كالعلم بوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام وعقد القلب والانقياد لهم، واما في الاحكام الشرعية فالامر كما ذكر من خروج مقدمات العلم عن حريم النزاع بناء على التحقيق من عدم وجوب قصد الوجه والتميز شرعا في الواجبات، إذ حينئذ لا يكون لنا مورد في الاحكام الشرعية كان العلم واجبا شرعا حتى ينزع في وجوب مقدماته. وذلك اما في مقام فراغ الذمة عند العلم الاجمالي بالتكليف فواضح، لان وجوبه حينئذ لا يكون الا عقليا محضا ارشادا منه إلى عدم الوقوع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز بمقتضى العلم الاجمالي.

[٢٧٢]

واما وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكمية فكذلك ايضا، فان وجوبه ايضا لا يكون الا عقليا محضا، اما من جهة عدم تحقق موضوع حكمه بالقبح لاختصاصه بالشك المستقر غير الزائل بالفحص عن وجود التكليف، أو من جهة منجزية احتمال التكليف للوقوع على تقدير وجوده وعدم معذورية المكلف لو لا الفحص في رجوعه إلى الاصول النافية، بل حينئذ لو ورد من الشارع حكم فيه بالوجوب لا يكون حكمه الا ارشادا محضا كما هو واضح. ومن ذلك ايضا يظهر الحال فيما ورد من الامر بوجوب التعلم كقوله: (هلا تعلمت) فانه ايضا لا يكون الا ارشاديا محضا إلى ما يحكم به العقل من وجوب التعرض للاحكام الصادرة من الشارع والفحص عنها بالمقدار اللازم وعدم جواز الرجوع إلى البرائة والا يتوجه الجواب عنه ايضا بانه: (ما علمت بوجوب التحصيل العلم بالاحكام الشرعية) كما اجيب عن عدم العمل بالاحكام الشرعية، فان انقطاع الجواب حينئذ كاشف عن ان وجوب تحصيل العلم من الارتكازات العقلية، وعليه فلا يكون الامر به الا ارشاديا محضا لا شرعيا مولويا. وهكذا الكلام في بعض الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص كما في باب الزكاة ومسألة الاختبار عند اشتباه الدم وتردده بين العذرة والحيض، فان الفحص في الثاني انما هو من جهة العلم الاجمالي حينئذ باحدى الوظيفتين: اما وجوب الصلوة والصوم عليها أو حرمتها وحرمة الدخول في المسجد، إذ حينئذ يكون وجوب الفحص ايضا واجبا ارشاديا لا مولويا. واما الفحص في الاول فهو وان كان على خلاف القواعد الجارية في كلية الشبهات الموضوعية، ولكن نقول بان الامر بالنسبيك حينئذ انما هو من جهة رفع احتمال التكليف نظرا إلى منجزية الاحتمال المزبور حينئذ للوقوع وعدم معذورية المكلف حينئذ لولاه في الرجوع إلى الاصول النافية، كما ذكرنا تحقيق الكلام في ذلك في شبهات البرائة

عند التعرض لوجوب الفحص عن الاحكام في صحة الرجوع إلى البرائة، و عليه ايضا لا يكون وجوب الفحص الا ارشاديا محضا. وهكذا الكلام في الاوامر الواردة في الفحص عن الماء غلوة أو غلوتين في حواز التيمم، فان ذلك ايضا لا يكون الا ارشاديا محضا إلى حكم العقل باعتبار حكمه بمقتضي قاعدة الاشتغال بلزوم الفحص لرفع احتمال وجود الماء في الانتقال إلى التيمم.

[٢٧٢]

وحيث فبعد ما لا يكون في الشرعيات مورد يكون العلم واجبا شرعيا بالوجوب المولوي، فلا جرم لا يبقى مجال للنزاع في مقدمة العلم والبحث عن وجوبها شرعا. نعم لو بنينا على وجوب نية الوجه والتميز في الواجبات فباعتبار توقف الوجه والتميز على العلم بوجه المأمور به ربما يدخل مقدماته حينئذ في حريم النزاع، ولكن بعد ان كان التحقيق هو عدم وجوبها شرعا فلا محالة يخرج مقدمات العلم بقول مطلق عن حريم النزاع، كما لا يخفى. ومن التقسيمات: تقسيمها إلى المقتضى والشرط والمانع وقد عرفوا المقتضى وهو السبب والعلة في لسان الحكم بما يلزم من وجوده الوجود دائما ذاتا، والشرط بما يلزم من عدمه العدم، والمانع بما يلزم من وجوده العدم. وهذا التعبير يقتضى اختلاف المقتضى مع الشرط والمانع في كيفية الدخول في وجود المعلول و تحققه وعدم كون الجميع على وزان واحد في ذلك وان مناط دخل كل غير ما هو المنطوق في الآخر، والا لما كان وجه للعدول في الشرط والمانع عن التعريف المزبور للمقتضى و هو كك، فان ملاك المقدمية في المقتضى عبارة عن حيثية المؤثرية، إذ هو في الحقيقة عبارة عن معطى الوجود لانه هو الذي يخرج المعلول من كمونه ويستند إليه وجوده، كما في مثل النار والاحراق، حيث يرى ان ما ينشأ ويتولد منه الاحراق انما هو النار خاصة. وهذا بخلافه في مثل الشرط والمانع، فان دخلهما فيه لا يكون على نحو دخل المقتضى في كونه بنحو المؤثرية والمتأثرية بل وانما كان بمناط آخر غير المؤثرية كما ستعرف، كيف ولا اشكال بينهم في ان عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة حسب تفسيرهم أياها بالامور الثلاثة: المقتضى والشرط وعدم المانع، ويكشف عنه ايضا التزامهم بترشح الحرمة الغيرية نحو المانع في مثل الصلاة في غير المأكول وبنائهم على جريان (كل شئ لك حلال) في مشكوك المانعية عند الشك في كون اللباس من المأكول أو غيره، بتقريب اقتضاء القاعدة حلية المشكوك ولو غيريا والترخيص في إيجاد الصلوة فيه. مع انه من المستحيل ان يكون دخل عدم المانع في تحقق المعلول بنحو المؤثرية كما في

[٢٧٤]

المقتضى، لضرورة انه لا سنخية بين الوجود والعدم، فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية فلا محيص حينئذ اما من اخراج عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة واما من الالتزام بوجه آخر في مناط مقدمية عدم المانع غير مناط المؤثرية، بدعوى مدخلية في قابلية المعلول والاثربلحاط اضافته إليه لتحقق والانوجاد من قبل موجدته ومؤثره، والاول كما ترى خلاف ما اطبقوا عليه من كون عدم المانع من اجزاء العلة ومن مقدمات وجود المعلول، فتعين الثاني بعد بطلان المؤثرية فيه. واما توهم ان ذلك انما هو بالنسبة إلى العدم المطلق لا مطلقا حتى بالنسبة إلى العدم المضاف فان الثاني مما له شائبة من الوجود ومن ذلك يتميز احدهما عن الآخر كعدم زيد في قبال عدم عمرو والا فلا ميز بين الاعدام فمدفوع بان مجرد اضافة العدم إلى المهية لا يصير العدم

المزبور وجودا كيف وإن المضاف وهو العدم بنفسه نقيض الوجود وأما المضاف إليه وهو المهية فإيضا غير مقتضى للوجود لان حيثيتها حيثية عدم الاقتضاء للوجود والعدم، ولذا قيل: بان المهية من حيث هي ليس الا هي لا موجودة ولا معدومة، وحينئذ لا يبقى في البين الا نفس الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية وهي ايضا غير مقتضية للوجود. وبالجملة ان اضافة العدم إلى المهية ليس الا كإضافة ماهية إلى ماهية اخرى فكما ان اضافة ماهية إلى ماهية لا تقتضي وجودا كذلك في اضافة العدم إليها، بل في اضافة المهية إلى المهية ربما يكون الامر أهون، لكون الماهية بنفسها غير آبية عن الوجود بخلافه في العدم فانه بنفسه نقيض الوجود وطارد له، نعم الاضافة المزبورة كما ذكر موجبة لتمييز الاعدام بعضها عن بعض كقولك: عدم زيد غير عدم عمرو، ولكن مجرد ذلك لا يقتضى موجوديته ومؤثرته في الوجود، كما هو واضح. ومن ذلك وقعوا في حيص وبيص في وجه دخل عدم المانع، فأفاد بعضهم ان مناط الدخل فيه انما هو من جهة منافاة وجوده مع تأثير المقتضى وحيلولته بينه وبين اثره، كما في رطوبة الخشب المانعة عن تأثير النار في الاحراق الفعلى. ولكن فيه ما لا يخفى، إذ نقول بان مرجع ذلك إلى جعل المانع من اضرار تأثير المقتضى الذي هو الاثر المترتب عليه، من جهة ان تأثير الشئ عبارة عن عين اثره كالايجاد والوجود وانما الفرق بينهما بالاعتبار بلحاظ اضافته إلى الفاعل تارة وإلى القابل اخرى، ومثل هذا المعنى كما ترى مناف مع مقدمة العدم المزبور، لان لازم مضادة وجوده مع تأثير المقتضى واثره هو صيرورة وجوده في

[٢٧٥]

رتبة تأثير المقتضى الذي هو اثره، ولازمه بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين هو صيرورة عدمه ايضا في تلك الرتبة وهو كما ترى مناف مع مقدمة العدم المزبور للاثر و كونه من اجزاء العلة التامة، فلاد حينئذ في حفظ المضادة المزبورة من اخراج عدم المانع عن المقدمات والا فمع حفظ المقدمة فيه يستحيل ان يكون وجه دخله بمناط المضادة و المنافاة المزبورة، كما هو واضح. واضعف من ذلك جعل مناط دخل عدم المانع جهة منافاة وجوده مع مناط المطلوب ومصلحته، إذ نقول: بان مرجع ذلك ايضا إلى جعل وجود المانع من اضرار المصلحة المترتبة على المطلوب، ولازمه بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين ان يكون عدمه في رتبة لا حقة عن المطلوب، وهو كما ترى من المستحيل اجتماعه مع فرض مقدمة عدم المانع للمطلوب لان مقتضى مقدمة العدم المزبور هو كونه في رتبة سابقة على المطلوب بنحو يتخلل بينهما الفاء المزبور، فكيف يمكن حينئذ جعله من اضرار مصلحة المطلوب نعم لهذا الكلام مجال بناء على عدم مقدمة عدم المانع، ولكن الالتزام بذلك ايضا كما عرفت مناف لما تسالموا عليه من مقدمته وكونه من اجزاء العلة التامة بل ولاستدلالهم بدليل الحلية في مشكوك المانعية في مسألة غير المأكول لا ثبات الحلية الغيرية والترخيص في ايجاد الصلوة فيه حتى من القائل المزبور. وحينئذ نقول: بانه بعد ما لا يمكن ان يكون دخل عدم المانع في المطلوب بمناط المؤثرية والمتأثرية لاختصاص مثل هذا الدخل بخصوص السبب والمقتضى وعدم تصوره في الاعدام، ولا بمناط المنافاة والمزاحمة مع المطلوب أو مصلحته، فلا محيص وان يكون مناط الدخل فيه وكذا الشرائط بوجه آخر، وليس ذلك الا دعوى دخله في قابلية المعلول والاثار للتحقق والانوجد من قبل موجدته ومؤثره على معنى دخله في تحدد الطبيعة بحد خاص يكون بذلك الحد قابلا للتحقق، بحيث لو لا ذلك الحد الخاص الناشي من اضافة الطبيعة إلى العدم المزبور ككون الشئ في ظرف عدم كذا لما كان قابلا للتحقق من قبل موجدته ومقتضيه، ومرجع هذا الدخل في الحقيقة إلى دخل طرف الاضافة في الاضافة ودخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري، ومن المعلوم ايضا كفاية هذا المقدار من الدخل

في مقدمة عدم المانع بنظر العقل للمطلوب وتقدمه الرتبي عليه و
صحة تخلل الفاء بينهما في قولك: وجد المانع فعدم المطلوب، وذلك
لما تقدم سابقا بأنه لا

[٢٧٦]

يحتاج في صحة تخلل الفاء المزبور بين الشئيين اعتبار المؤثرية
والمتأثرية بينهما، ولذلك يصح هذا التخلل فيما بين العارض
والمعروض أيضا مع أنه لا يكون بينهما اعتبار المؤثرية و المتأثرية، بل
وفيما بين عدم العلة وعدم المعلول في قولك: عدم العلة فعدم
المعلول بل يكفي فيه مجرد التقدم الرتبي لأحد الأمرين على الآخر
ولو كان ذلك بمناط انحفاظ الرتبة بين النقيضين كما في العلة
والمعلول، فإن وجود العلة لما كان في رتبة سابقة على وجود
المعلول يكون عدمها أيضا بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين في
رتبة سابقة على عدمه فصح تخلل الفاء بينهما مع أنه لا تأثير بين
الأعدام. وحينئذ نقول في المقام أيضا: بان العدم المزبور من حيث
وقوعه طرفا للإضافة و منشئته لتحديد الشئ بحد خاص ينال العقل
جهة المقدمية منه ويرى كونه في رتبة سابقة على الحد المزبور
بنحو يفصل الفاء المزبور بينهما الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما،
كما كان ذلك أيضا بالقياس إلى بعض الأمور الوجودية ككون الشئ
مثلا في ظرف وجود كذا وفي مكان كذا فإنه قد يكون الشئ لا يكون
فيه القابلية للوجود والتحقق ولو مع وجود مقتضيه وتماميته في
مرحلة اقتضائه إلا إذا كان محدودا بحدود خاصة ناشئة تلك الحدود
من اضافته إلى بعض الأمور الوجودية والعدمية، وأما دخل مثل هذا
الحدود في القابلية المسطورة فهو لا يكون إلا ذاتيا فلا يعلل بأنه لم
ویم، لان مرجع ذلك إلى أن ما هو القابل للتحقق من الأول هو
الشئ المحدود. ومن ذلك أيضا يندفع بعض الاشكالات المتوهمة
بالنسبة إلى تأخر وجود الممكنات مع سعة فيض الباري عز اسمه
وقدرته على كل شئ، إذ نقول: بان عمدة الوجه فيه إنما هو من
جهة عدم قابليته للوجود والتحقق باعتبار مدخلية بعض الأمور في
قابليته للوجود كمرور الزمان ونحوه. ومن ذلك البيان أيضا ظهر وجه
دخل الشرائط وأنه لا يكون دخلها إلا كدخل عدم المانع في كونه من
قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري الراجع إلى دخلها في
قابلية الأثر للتتحقق باعتبار كونها مما تقوم به الحدود الخاصة التي
بها يكون الأثر قابلا للتتحقق لا بدونها، لا أن دخلها كان من قبيل دخل
المقتضى بنحو المؤثرية والمتأثرية، و لذلك أيضا لم يعرفوا الشرائط
بما عرفوا به المقتضي بل عرفوه بما يلزم من عدمه العدم، قبيل
المقتضى الذي يلزم من وجوده الوجود ولو لذاته

[٢٧٧]

ثم انه لا يفرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشرائط راجعة إلى مقام
التأثير الفعلي وبين رجوعها إلى مقام اصل الاقتضاء، فإنه على كل
تقدير لا دخل لها الا في حدود الشئ غايته انه على الاول يرجع
دخلها إلى قابلية الأثر والمقتضى (بالفتح) للتتحقق، وعلى الثاني
يرجع دخلها إلى قابلية المقتضى في اقتضائه للتأثير باعتبار ان ما هو
المؤثر من الاول هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة، وأما دخل هذه
الحدود في القابلية المزبورة في المقتضى فهو كما عرفت لا يكون الا
ذاتيا غير معلل بلم ویم. وعلى ذلك فدخل الشرائط وكذا الموانع لا
يكون الا كونها طرفا للإضافة ومحدده للشئ بحدود خاصة، وهذا
المقدار من الدخل أيضا كما عرفت يكفي في نيل العقل جهة
المقدمية منها وكونها في رتبة سابقة على المحدود كما هو واضح،
ولئن شئت فاستوضح ذلك بمثل الصلاة التي ورد أنها قربان كل تقى

وتنهي عن الفحشاء وما اعتبر الشارع فيها من القيود الوجودية والعدمية ككونها عن طهور وكونها إلى القبلة وفي حال الستر وكونها في ظرف عدم امر كذائي، إذ لا اشكال حينئذ في ان ما يترتب عليه النهى عن الفحشاء و الكمال والقرب ليس الا ذات الصلوة التي هي موضوع الامر في خطاب اقيموا الصلوة و ان دخل تلك القيود المعتمدة فيها من الطهور والقبلة والستر وعدم التكتف ونحوها لا يكون الا في حدود تلك الطبيعة الناشئة تلك الحدود من اضافة الصلاة إلى الامور المزبورة ولو من جهة ان ما هو المؤثر في كمال العبد من الاول هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة والذات الواجدة للتقيد بالامور الخاصة لا مطلق الطبيعة ولو فاقدة عن التقيدات والاضافات المزبورة، إذ حينئذ يكون مرجع تلك القيود المعتمدة فيها إلى تضيق في دائرة الطبيعة المزبورة واخراجها عما لها من الاطلاق ثبوتاً في عالم مؤثرتها في القرب والكمال باعتبار تلك التقيدات الحاصلة للطبيعة من اضافتها إليها، ومن ذلك تكون التقيدات و الاضافات طراً داخلية في المطلوب، والقيود نفسها خارجة عنه ومقدمة للمطلوب باعتبار كونها مما تقوم به تلك التقيدات والاضافات كما اشتهر بان التقيد جزء والقيود خارج، من دون فرق فيما ذكرنا بين الشرائط والموانع، من جهة انه لا نعى بالمانع الا ما اعتبر عدمه قيماً للمطلوب حسب ما عرفت آنفاً. فعلى ذلك فجميع القيود من الشرائط والموانع سواء كانت راجعة إلى اصل اقتضاء الشئ أو إلى تأثيره الفعلى واثره يكون مناط دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار في

[٢٧٨]

الامر الاعتباري ودخل ما به الاضافة والتقيد في التقيد، لا من باب المؤثرية والمثابرة كما في المقتضى، ولا من باب المنافاة والمزاحمة مع المطلوب أو مناطه. نعم في العلل الخارجية قد يشتهر الامر بين الملازمات والشرائط وبين الاضداد و الموانع كما لعله هو العمدة في ذهاب من ذهب إلى كون دخل عدم المانع من باب منفاة وجوده مع المطلوب ولكنه بعد التأمل فيما ذكرنا في العلل والمعلولات الشرعية كالصلاة وما اعتبر فيها من القيود الوجودية والعدمية بالنسبة إلى حيث القرب والنهى عن الفحشاء لا مجال لهذه التجشيمات إذ حينئذ يقطع بان دخل الشرائط والموانع لا يكون الا في الحدود والتقيدات وان ما هو المؤثر لا يكون الا المقتضى خاصة، غاية بما انه محدود بحدود خاصة، ولكن لا يلزم من ذلك أي من اخذ التقيدات جزء تأثيرها في المعلول وفي الصلاح والفساد، كى يشكل بانها من جهة كونها امورا اعتبارية غير صالحة للمؤثرية في الوجود فلا بد وان يكون المؤثر هو منشأ اعتبارها، إذ حينئذ نقول: بان ما هو المؤثر والمعطى للوجود انما هو عبارة عن وجود المحدود، فمن قبل وجوده ينشأ وجود الاثر ومن قبل حده ينشأ حد الاثر، فتدبر. وقد يقرب وجه دخل الشرائط بانه اما متمم للفاعل في فاعليته أو متمم للقابل. و لكن نقول: بأنه على الاول من متممته للفاعل ان اريد دخله في حدود الفاعل وفي اصل الاقتضاء والفاعلية ولو باعتبار انه لو لا تلك الحدود الخاصة للشئ لا يكون تاماً في اقتضائه في التأثير فهو وان كان صحيحاً، ولكنه يرجع إلى ما ذكرناه في وجه دخل الشرائط، فلا يكون ذلك البيان تقريباً آخر في وجه دخل الشرائط. وان اريد من المتممية للفاعل دخلها في ترتب الاثر وبعبارة أخرى اريد من ذلك كونها من اجزاء المقتضى بحيث عند وجودها يترتب الاثر عليها وعلى المقتضى معاً، فعليه وان كان دخلها حينئذ بنحو المؤثرية الا انه يلزمه وقوعها في عرض المقتضى لا من مقدماته وفي رتبة سابقة عليه فيلزمه حينئذ نفي المقدمية عن مثل الطهور والستر والقبلة ونحوها بالنسبة إلى الصلاة التي هي مقتضيه للنهى عن الفحشاء ونفى الوجوب الغيرى لها من جهة ان مقدمية الامور المزبورة للصلاة تقتضي كونها في رتبة سابقة عن الصلاة، وهو كما ترى مناف لما عليه عامة الاصحاب من مقدمية الامور المزبورة للصلاة بل مناف ايضاً

لما يقتضيه لسان ادلة اعتبارها من نحو قوله عليه السلام: لا صلاة الا بطهور، ولا صلاة الا إلى القبلة ونحو

[٢٧٩]

ذلك، فان مثل هذه الادلة ينادى بان ما هو الواجب والمأمور به هو الصلاة المتقيدة بكونها عن طهور وإلى القبلة وفي حال الستر ونحو ذلك وان اعتبار الامور المزبورة انما هو من جهة كونها مما تقوم به تلك التقيدات، كما هو واضح. واما على الثاني من متممة الشرائط للقابل، فنقول ايضا: بانه ان اريد من القابل نفس ماهية الاثر فلا ريب في انه يرجع حينئذ إلى ما ذكرنا، من جهة ان قضية دخلها فيه حينئذ ليس الا في استعداده وقابليته للتحقق عند وجود علته، فلا يكون دخلها حينئذ دخلا تأثيرها بل انما هو من قبيل دخل طرف الاضافة في الاضافة كما حققناه، وان اريد من القابل المحل الذي يوجد فيه الاثر كالخشب الذي هو محل الاحراق والنفس التي هي معروضة الكمال بدعوى ان اليبوسة مثلا موجبة لاستعداد الخشب وقابليته لورود الاحراق عليه وكذا الطهور مثلا موجب لاستعداد النفس وقابليتها لورود الكمال عليها من قبل الصلاة، فعليه وان امكن دعوى كون الشرائط مؤثرات في الاستعداد والقابلية المزبورة نظرا إلى كون القابلية حينئذ امرا وجوديا لكونها مرتبة من كمال الشئ، ولكنه حينئذ ينقل الكلام في دخل القابلية المزبورة في تحقق الاثر وانه هل هو بنحو المؤثرية أو بنحو الدخل في حدوده، إذ حينئذ ما له دخل في الاثر لا يكون الا القابلية المزبورة، واما الشرائط الخارجية فانما هي مقدمة للقابلية التي هي الشرط في الحقيقة في تحقق الاثر، فلا محيص حينئذ بعد اللتيا والتي من المصير إلى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري ودخل ما تقوم به الحدود في المحدود لا من باب المؤثرية والمتأثرية، كما لا يخفى. ثم انه مما ذكرنا من المناط في مقدمة الشرائط والموانع يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف في الشرائط المتأخرة وعدم لزوم انحزام قاعدة عقلية: من لزوم تحقق المعلول قبل وجود علته، إذ نقول: بان ذلك يرد إذا كان دخل الشرائط ايضا كالمقتضي بنحو المؤثرية إذ حينئذ يتوجه الاشكال المزبور في شرطية الوجودات المتأخرة، والا فبناء على ما قررناه من كون دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري لا يكاد مجال للاشكال المزبور، حيث امكن حينئذ تصوير الشرطية للوجودات المتأخرة بعين تصويرها للوجودات المقارنة والمتقدمة، إذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشئ بوجوده المقارن محدا للماهية بحد خاص تكون بذلك الحد قابلة للتحقق عند وجود مقتضيها كذلك يمكن ذلك في الوجود

[٢٨٠]

السابق المعدوم حال وجود الاثر وفي الوجود المتأخر، فيمكن ان يكون الشئ بوجوده السابق المعدوم حين الاثر دخيلا في قابلية الاثر للتحقق أو في تمامية المقتضى في اقتضائه في التأثير، كما كان ان يكون الشئ بوجوده المتأخر دخيلا في القابلية المزبورة نظرا إلى مدخلية الحدود الخاصة للشئ الحاصلة من اضافته إلى الامر المتقدم أو المتأخر في قابليته للتحقق وترتب الغرض والمصلحة عليه. واما دخل تلك الحدود في القابلية المزبورة فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتيا، لان مرجع ذلك إلى ان ما له القابلية للتحقق من الازل هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة الناشئة من اضافتها إلى امر كذائي مقارن أو سابق أو لاحق. وحينئذ فلو ورد في لسان الدليل اناطة الشئ بامر متأخر زمانا عن الشئ كاناطة صحة الصوم

للمستحاضة بغسل الليلة المتأخرة وإناطة صحة العقد والملكية في عقد الفضولي باحازة المالك في الازمنة المتأخرة وإناطة الصحة في الصلاة بعدم العجب فيما بعد مثلا لما كان مجال للاشكال عليه ورفع اليد عما يقتضيه ظاهر القضية من مدخلية الامور المتأخرة في صحة الامر السابق حين وجوده وترتب الغرض والمصلحة عليه، مدعيا لاستحالة ذلك نظرا إلى تلك القاعدة العقلية الفطرية: من توقف المعلول على وجود علته التامة التي منها الشرائط وعدم الموانع واستحالة تحقق المعلول قبل وجود علته التامة من المقتضى والشروط وعدم المانع. فتمام المنشأ في الاشكال المزبور حينئذ انما هو من جهة تخيل كون الشرائط ايضا مؤثرات في عالم دخلها في الاثر وجعل مناط المقدمية فيها بعينه هو المناط المتحقق في طرف المقتضى، ولقد عرفت انه على هذا التوهم يستحيل تصور الشرطية للوجودات المتأخرة بل المتقدمة المعدومة ايضا، والا فبناء على ما عرفت من المناط في مقدمية الشرائط في مرحلة دخلها في المطلوب من كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتيادي كما في عدم المانع فلا باس بتصوير الشرطية للوجودات المتأخرة، إذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشئ باضافته إلى امر مقارن محدودا بحد خاص قابلا للتحقق بذاك الحد كذلك في اضافته إلى امر سابق معدوم حين وجوده أو اضافته إلى امر لاحق موجود في موطنه والجامع هو مدخلية وجود الشئ في موطنه مقارنا كان أو سابقا أو لا حقا في حدود الاثر حسب اضافته إليه في قابليته للتحقق وترتب الغرض والمصلحة عليه، ومن المعلوم انه على ذلك

[٢٨١]

لا يكاد يلزم انخرام قاعدة عقلية اصلا من لزوم تحقق المعلول والاثر قبل وجود علته و مؤثره، إذ لا مؤثرية ولا متأثرية حينئذ في البين حتى يتوجه المحذور المزبور وانما غايته هو تأخر ما به الحدود زمانا عن الحدود وهو مما لا ضير فيه بوجه اصلا، كما لا يخفى. ومن ذلك البيان يظهر لك ضعف ما افيد ايضا على بطلان الشرط المتأخر كما عن بعض الاعلام، من تقريب: ان تعلق التكاليف بمتعلقاتها في القضايا الطلبيه انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي يلزم في فعليتها فعلية متعلقاتها بما لها من الاجزاء والقيود التي لها دخل في تحققها، وحينئذ فلا بد اولا من تحقق تلك القيود التي لها دخل في الموضوع حتى يتحقق الموضوع بما له من الحدود والخصوصيات فيترتب عليه الوجوب والحرمة ومثل هذا المعنى مناف عقلا مع تأخر القيود المفروض دخلها فيه لضرورة اقتضائه لزوم مجئ الحكم قبل وجود موضوعه ومتعلقه، لما ذكرنا من عدم تحقق الموضوع خارجا الا بعد تحقق القيود التي لها دخل فيه، وهو كما ترى من المستحيل. إذ نقول: بان ما افيد من لزوم تحقق الموضوع بما له من الاجزاء والتقبيدات والحدود قبل مجئ الحكم وان كان صحيحا، ولكن المدعي هو تحقق بجميع ما يعتبر فيه من الحدود والتقبيدات فعلا بمحض تحقق القيود في مواطنها مقارنا أو سابقا أو لا حقا نظرا إلى كشف تحقق القيد في موطنه المتأخر في الواقع عن كون الامر السابق محدودا بالحدود التي بها يترتب عليه الاثر. واما دعوى لزوم تحقق تلك القيود وما به الحدود المزبورة ايضا في فعلية الحكم فلا دليل يساعد عليه من جهة ان الذي يقتضيه البرهان المزبور انما هو توقف الحكم في فعليته على فعلية وجود موضوعه بما له من الحدود والاضافات المأخوذة فيه. واما توقفه على فعلية الموضوع بماله من الحدودات وما به الاضافات والقيود فلا، لان ما هو الداخل في الموضوع لا يكون الا الحدود والتقبيدات واما ما به الحدود والتقبيد فهي خارجة عن الموضوع ومع خروجها عنه لا يكاد يقتضي البرهان المزبور لزوم تحققها ايضا في فعلية الحكم، كما هو واضح. وحينئذ نقول: بانه بعد ما امكن ثبوتها شرطية الامر المتأخر للسابق على ما ذكرنا من وقوعه طرفا للاضافة للامر المتقدم فلو ورد دليل يقتضي بظاهره

اناطة شئ بامر متأخر لا مجال للاستيحاش و صرف الدليل عن ظاهره إلى شرطية التعقب بالامر المتأخر يجعل التعقب نفسه الذي هو من الامور المقارنة شرطا كما عن بعض الاعلام تبعا للفقول إذ

[٢٨٢]

مثل هذا التكلف ليس منشأه الا تخيل انحصار ملاك المقدمة بما في المقتضي من المؤثرية والغفلة عن ان في البين ملاكا آخر متصورا في المقدمة وهو كون الشئ طرفا للاضافة و الحدود، كما كان ذلك قطعا في مثل عدم المانع الذي يستحيل دخله بملاك المؤثرية، على ان في الالتزام بكون الشرط هو التعقب بالامر المتأخر لا نفس الامر المتأخر في موطنه ما لا يخفى فانه مضافا إلى منافاة ذلك لما عليه القائل المزبور من كون التقيدات باعتبار كونها امورا اعتبارية غير قابلة للمؤثرية في الغرض ولتعلق الامر بها وان الامر والتكليف لا بد من تعلقه بما هو منشأ اعتبارها وهو الامر المتأخر، نسئل عنه بان دخل ذلك الامر المتأخر في موطنه في التقيد المزبور المعبر عنه بالتعقب هل هو بنحو المؤثرية أو على نحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري فعلى الاول يعود محذور انخرام القاعدة العقلية من لزوم تحقق الاثر قبل وجود المؤثر وعلى الثاني نقول بانه لا داعى حينئذ إلى ارتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا، بل بعد ما امكن ان يكون الشئ بوجوده المتأخر في موطنه منشأ لتحقق الاضافة والتقيد المزبور فمن الاول لم لا تجعل الشرط نفس الامر المتأخر في موطنه وتجعل ظواهر الادلة على حالها في اقتضاها لكون المنوط به للامر الفعلي هو الشئ بوجوده المتأخر وهل الالتزام بالتعقب المزبور حينئذ الا من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب ؟. وحينئذ فلا محيص في حل الاعضال المزبور عن الشرائط المتأخرة في الواجبات الشرعية من المصير إلى ما ذكرنا بجعل الشروط طرفا للاضافات وجعل دخلها في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري، كما افاده في الكفاية باحسن بيان في شرح شرائط الواجب وان خالف في شرائط الوضع والتكليف فجعل الشرط فيهما عبارة عن الشئ بوجوده علمي اللحاظي الذي هو امر مقارن دائما مع المشروط. ثم انه مما ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب والتكليف وقيوده ايضا، فان قيود الوجوب بعد ان كانت راجعة إلى مقام الدخل في اصل الاحتياج إلى الشئ واتصاف الذات بوصفه العنواني بكونه صلاحا ومحتاجا إليه كما يأتي بيانه في المبحث الاتي في شرح الواجب المشروط في مثال قيود الواجب الرجعة إلى كون دخلها في تحقق المحتاج إليه ووجودها هو المتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا جرم يكون قضية دخلها ايضا من باب دخل طرف الاضافة في الاضافة و دخل ما به التقيد في التقيد ومعه امكن فيها ايضا تصوير الشرطية للامر المتأخر بالنسبة

[٢٨٣]

إلى التكليف، بداهة ان قضية كون الشئ شرطا له حينئذ ليس الا كونه بحيث يحصل للشئ بالاضافة إليه خصوصية يكون بتلك الخصوصية متصفا بكونه صلاحا ومصلحة و هذا كما انه قد يكون بالنسبة إلى المقارن كذلك قد يكون بالنسبة إلى المتقدم والمتأخر فيمكن ان يكون الشئ بوجوده المتأخر منشأ للاضافة وخصوصية خاصة في الامر السابق توجب اتصافه بتلك الخصوصية بكونه مصلحة وصلاحا بحيث لو لا حدوث المتأخر في موطنه لما كان للسابق تلك الاضافة الموجبة لتعونه بالوصف العنواني المزبور ومع امكان ذلك فلا بأس في تصوير الشرطية في الامر المتأخر بالنسبة إلى الوجوب

والتكليف غايته انه يحتاج حينئذ في فعالية الارادة والتكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه حيث انه مع القطع المزبور يرى كون المتعلق متصفا فعلا بالصلاح ومحتاجا إليه فيتوجه إليه الارادة فعلا من دون ان تخرج عن الاناطة ايضا إلى الاطلاق، كما نظيره في العرفيات في مثال شراء اللحم اليوم للضيافة لمن يرد عليه الضيف في الغد حيث انه ترى من نفسك مع العلم بورود الضيف عليك في الغد احتياجه فعلا إلى شراء اللحم واتصافه بكونه محتاجا إليه، ومن ذلك تصير بصرافة طبعك بصدد شرائه وهكذا في اكرامك اليوم من يكرمك في الغد فيما لو كان اكرامه اياك في الغد منشأ لاتصاف اكرامك اليوم اياه بالمصلحة و الصلاح حيث انه مع العلم بصدور الاكرام منه في الغد ترى احتياجه اليوم إلى اكرامه لما ترى فيه حينئذ مع الصلاح والمصلحة فمن ذلك يتوجه منك الارادة والاشتياق فعلا إلى اكرامه منوطا باكرامه الآتى الذي تعلم بتحقيقه في موطنه. وعلى ذلك فيمكن المصير في شرائط التكليف ايضا من المقارن والمتقدم والمتأخر إلى كون المنوط به هو نفس الشرط بوجوده في موطنه مقارنا أو متقدما أو متأخرا من دون احتياج إلى جعل الشرط عبارة عن الشئ بوجوده العلمي للحاظي كما افاده في الكفاية في التفصلي عن الاشكال المعروف حيث جعل الشرط في المتقدم والمتأخر مجرد لحاظه إذ نقول: بان ذلك انما يتم بالنسبة إلى مرحلة تعلق الارادة وفعاليتها حيث كان ما له الدخل فيها هو الشئ بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي، كما هو الشأن ايضا في كلية الغايات. و اما بالنسبة إلى مقتضيات الاحكام من المصالح والاعراض فلا شبهة في ان ماله الدخل فيها في اتصاف الشئ بالصلاح والمصلحة بنحو الشرطية أو غيرها انما كان هو الشئ بوجوده الخارجي لا بوجوده العلمي والحفاظي، بل العلم والحفاظ في ذلك لا يكون الا

[٢٨٤]

طريقا محضا ولذلك قد يتخطى عن الواقع فيكشف عدم تحققه عن فقد العمل المشروط للمصالح، ولذلك ترى المولى الذي يتصور في حقه الخطأ كالموالي العرفية قد يحصل له الندم على فعله وطلبه بانه لم امر به مع كونه في الواقع غير ذي المصلحة، فلو انه كان الدخيل فيها ايضا هو الشئ بوجوده العلمي كما في الارادة والاشتياق لما كان وجه لانكشاف الخلاف وكشف فقد الشرط في موطنه المتأخر عن فقد العمل للمصلحة و حينئذ فكان ذلك برهانا تاما على ان ماله الدخل في مقام المصالح والاعراض هو الشئ بوجوده الخارجي وكون العلم والحفاظ فيه طريقا محضا، ومعه لا محيص في حل الاعضال المزبور من المصير إلى ما ذكرناه بجعل الشرائط طرفا للاضافات وجعل دخلها من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري. ولعله إلى ذلك أيضا يرجع ما افاده في شرح شرائط الواجب والمأمور به في مقام التفصلي عن الاشكال المزبور، حيث ان كلامه ظاهر بل صريح في ان دخل الشروط انما هو باعتبار وقوعها طرفا للاضافات. ولكن الاستاد دام ظله نسب إليه القول بشرطية للحاظ في جميع القيود حتى الرجعة إلى الواجب والمأمور به ولعله من جهة ما سمعه من مشافهة في درسه الشريف، والا فكلامه في الكفاية يناهز بظاهره بالتفصيل بين شرائط الوجوب والوضع وبين شرائط الواجب فلاحظ كلامه تعرف ما ذكرناه. ثم ان هذا كله بناء على عدم ارجاع مثل هذه القيود ايضا إلى المتعلق كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى في مبحث الواجب المشروط واما بناء على رجوعها ايضا إلى المتعلق كما هو مبنى القول برجوع المشروطات إلى المطلقات فالامر اوضح، من جهة رجوعه حينئذ إلى ما تقدم من دخل الامر المتأخر في حدود الموضوع وخصوياته التي بها يكون منشأ للأثار و متعلقا للغرض بنحو يكشف عدم وجوده في موطنه المتأخر عن عدم كون السابق محدودا بالحدود التي بها يكون

منشأ للأثار. واما توهم استلزام ذلك لوجود الحكم وفعليته قبل وجود موضوعه بما له من الحدود فقد عرفت الجواب عنه بمنع الاستلزام المزبور نظرا إلى تحقق الموضوع حينئذ بماله من الحدود والاضافات والتقييدات فعلا بمحض تحقق ما به الحدود في موطنه المتأخر. وما افاده من كون التكاليف الشرعية بنحو القضايا الحقيقية ايضا لا يقتضي ازيد من لزوم فعلية الموضوع بما له من الحدود والاضافات في فعلية الحكم وتحققه.

[٢٨٥]

واما لزوم تحقق ما به الحدود والاضافات ايضا في فعلية الحكم، فلا يقتضيه البرهان المزبور بعد فرض خروج القيود بنفسها عن الموضوع وكون الداخل فيه هو التقيد بها، ولذلك لا شبهة في صحة التكليف الفعلي باكرام من يقوم في الغد أو يموت في العام البعد بنحو خروج القيد ودخول التقيد ولو بنحو القضية الحقيقية وأنه يجب على المأمور والمكلف فعلا اكرامه إذا علم ولو باخبار المعصوم عليه السلام اياه بان زيدا يقوم في الغد أو يموت في العام البعد وليس ذلك الا من جهة فعلية الموضوع حينئذ بما له من الاضافة والتقييد الخاص بمحض تحقق القيد في الموطن المتأخر. وحينئذ فالذي يقتضيه التحقيق في حل الاعضال الوارد على الشرائط المتأخرة سواء في شرائط التكليف أو شرائط الواجب والمأمور به هو ما ذكرنا من اخراج الشرائط طرا عن كونها معطيات الوجود ومؤثرات وجعلها طرفا للاضافات والتقييدات والمصير إلى كون دخلها من قبيل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري، فانه على ما ذكرنا يندفع الاشكال المزبور من رأسه فيما ورد من الادلة المقتضية لشرطية الامر المتأخر للتكليف أو الواجب والمأمور به، فامكن الاخذ حينئذ بظاهرها من الاناطة بالامر المتأخر من دون احتياج إلى صرف تلك الأدلة عن ظاهرها والتكليف فيها بارجاعها إلى الشرط المقارن تارة بالالتزام بان الشرط في الحقيقة عبارة عن تعقب الشيء الحالي بالامر المتأخر لا نفس الامر المتأخر بوجوده في موطنه المتأخر، وأخرى بان الشرط عبارة عن امر واقعي مقارن مع المشروط حقيقة وكان الكاشف عنه الامر المتأخر، وثالثة بان الشرط هو الامر المتأخر لكن لا بوجوده الخارجي المتأخر بل بوجوده العلمي اللحاطي، ورابعة بان الشرط هو الامر المتأخر لكن بوجوده الدهري دون الزماني والالتزام بان تلك المتفرقات بحسب الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، كما هو المنسوب إلى العلامة الشيرازي (قدس سره) وان كان نفي هذه النسبة عنه بعض الاعلام مدعيا بانى كنت سألته عن هذه النسبة شفاها فانكرها وبالغ في الانكار ثم قال بانى انما ذكرت ذلك في اثناء البحث احتمالا لا مختارا. وعلى كل حال فهذا كله في شرائط التكليف والواجب ولقد عرفت بان تصوير شرط المتأخر فيها بمكان من الامكان.

[٢٨٦]

تصوير الشرط المتأخر في الاحكام الوضعية واما الاحكام الوضعية فهي باعتبار كونها من الاعتبارات الجعلية يكون امر تصوير الشرط المتأخر فيها اوضح مما في باب التكاليف. ولتوضيح المرام في المقام لا بد من الاشارة الاجمالية إلى حقيقة الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما، فنقول: اعلم ان الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية وان كانت من سنخ الاضافات و الاعتبارات ولكنها لا تكون من سنخ الاضافات الخارجية المقولية المحدثة لهيئة في الخارج التي قيل بان لها حظا من الوجود وان الخارج طرف لوجودها، كالفوقية والتحتية و التقابل ونحوها من الاضافات والهيئات القائمة بالامور الخارجية كالاضافة الخاصة بين ذوات اخشاب السرير المحدثة

للهيئة السريرية في الخارج وذلك لما نرى بالعيان و الوجدان من عدم كون الملكية كذلك وانه لا يوجب ملكية شئ لشخص احداث هيئة خارجية بينه وبين الشخص كما يوجب الاضافات الخارجية، إذ يرى ان المال المشتري بعد صيرورته ملكا للمشتري بواسطة البيع كان على ما له من الاضافة الخارجية بينه وبين البايع قبل ورود الشراء عليه من دون ان يكون صيرورته ملكا للمشتري منشأ لتغير وضع أو هيئة بينهما في الخارج اصلا. نعم لا تكون ايضا من سنخ الاعتبارات المحضة التي لا صقع لها الا الذهن ولا كان لها واقعية في الخارج، كالنسب بين الاجزاء التحليلية في المركبات العقلية كالانسان والحيوان الناطق وكالكلية والجزئية وكالوجودات الا دعائية التنزيلية التي لا واقعية لها في الخارج وكان واقعتها بلحاظها واعتبارها. بل وانما تلك الاحكام نسخها متوسطة بين هاتين فكانت من الاضافات التي لها واقعية في نفسها مع قطع النظر عن لحاظ لا حظ واعتبار معتبر في العالم وكان الخارج تبعا لطرفها طرفا لنفسها ولو لا لوجودها، نظير كلية الملازمات، فكما ان الملازمة بين النار و الحرارة مما لها واقعية في نفسها بحيث كان اللحاظ طريقا إليها لا مقوما لها كما في الاعتبارات المحضة ولذا لو لم يكن في العالم لا حظ كانت الملازمة المزبورة متحققة كذلك الملكية والزوجية ونحوهما ايضا فانها ايضا بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الجعل مما لها واقعية في نفسها حيث كانت مما يعتبرها العقل عند تحقق منشأ اعتبارها

[٢٨٧]

بنحو كان اللحاظ طريقا محضا إليها لا مقوما لها، كما هو الشأن في العلقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى من جهة تخصيص الواضع أو كثرة الاستعمال فانها ايضا مما لها واقعية في نفسها غير منوطة بلحاظ لا حظ واعتبار معتبر بل كان اللحاظ والاعتبار بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الوضع طريقا إليها، ومع ابائك عن تسميتك هذه بالاضافة وتقول بان المصطلح منها هي الاضافات الخارجية، فسمها بالاضافة النحوية أو بغيرها مما شئت، حيث لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى. وبعد ذلك نقول: بان مثل هذه الاضافات النحوية لكونها خفيف المؤنة جدا يكفى في اعتبارها وتحققها تحقق منشأ اعتبارها فيتحقق بمجرد جعل الجاعل واعتباره من دون احتياج إلى مؤنة زائدة بوجه اصلا، كما في قولك: المال لزيد، فانه بهذا التخصيص يتحقق الملكية له، كما كان هو الشأن ايضا في العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حيث كان تحققها بتحقيق منشأ اعتبارها الذي هو وضع الواضع أو كثرة الاستعمال. وحينئذ فإذا كانت هذه الاضافات من الاعتبارات الجعلية التي قوام تحققها بالجعل، نقول: بانها لا محالة تكون تابعة لكيفية جعل الجاعل واعتباره، وحينئذ فمتى اعتبرنا لجاعل بجعله الملكية السابقة أو المتأخرة أو المقارنة يلزمه تحقق الملكية واعتبارها على نحو كيفية جعله ولا يمكن اعتبارها بوجه آخر غير ما يقتضيه الجعل. فعلى ذلك نقول: بانه لو انبط اصل جعل الملكية برضا المالك واجازته بمقتضى قضية (تجارة عن تراض) لا يلزمه ان يكون المعجول والمحكوم به وهو الملكية ايضا من حين تحقق الرضا، نظرا إلى وضوح كون المحكوم به حينئذ عاريا عن القيد المزبور كما هو الشأن في كلية شرائط الوجوب في الواجبات المشروطة - كما سنحققه من امتناع رجوعها إلى الموضوع بل لا بد حينئذ من لحاظ ان المعجول والمحكوم به في هذا الجعل هو الملكية المقارنة أو الملكية المتأخرة أو المتقدمة، فإذا كان المحكوم به هو الملكية من حين العقد ولو من جهة اقتضاء الاطلاق لا جرم يلزمه اعتبار الملكية من الحين بمعنى الحكم في ظرف الاجازة بتحقيق الملكية حقيقة من حين العقد، ولا يكون فيه محذور، من جهة ان غاية ما في الباب حينئذ انما هو اختلاف ظرف منشأ الاعتبار وهو الجعل مع ظرف المعتبر وهو الملكية زمانا، ومثل ذلك مما لا ضير فيه بعد عدم جريان المؤثرية والمثابرة في الامور الاعتبارية بالنسبة إلى مناشئها.

وعلى ذلك فيمكن لنا الالتزام بالكشف الحقيقي المشهورى من دون لزوم انخرام قاعدة عقلية اصلا، فان مبنى الانخرام انما هو جعل دخل الشرائط دخلا تأثيرها، والا فعلى ما ذكرنا من رجوعها إلى مقام الدخل في القابلية ولو من جهة محدديتها لدائرة الماهيات المنوط بها القابلية المزبورة، فلا مجال لدعوى انخرام القاعدة اصلا، خصوصا في الاعتباريات الجعلية التي عرفت خروج شرائطها واسبابها عن حيز المؤثرية وامكان اختلاف طرف الجعل زمانا مع ظرف المجعول، كما في المقام، حيث كان الكاشف فيه كما عرفت من باب تقدم المجعول زمانا على الجعل الذي هو منشأ اعتباره. ثم لا يخفى عليك ان هذا المعنى من الكشف غير مرتبط بالكشف على مذاق الفصول الذاهب إلى شرطية التعقب بالاجازة المتأخرة، إذ على ما ذكرنا يكون اصل الجعل حسب اقتضاء اناطة التجارة بالرضا في ظرف الاجازة، ولكن المجعول والمحكوم به انما هو الملكية من حين العقد، على معنى انه في ظرف الاجازة يتعلق الجعل بالملكية من حين العقد فيتحقق من حين الرضا حقيقة الملكية من حين العقد، والا فقبل الاجازة حيثما لا تحقق للجعل كان المال باقيا على ملك البايع حقيقة، فكان الاجازة من حين وجودها موجبة لقلب الملكية السابقة التي كان للبايع إلى ملكية اخرى للمشتري، لكن ذلك بخلافه على مشرب الفصول، إذ على مسلكه (قدس سره) كان اصل الجعل واعتبار التجارة والمجعول الذي هو الملكية متحققة للمشتري من حين العقد على تقدير تحقق الاجازة فيما بعد، ومن ذلك على مسلكه لو علم بتحقق الاجازة من المالك فيما بعد يجوز للمشتري التصرف و المبيع باعتبار كونه ملكا له حقيقة دون البايع، بخلافه على ما ذكرنا، فانه لا يجوز له ذلك ولو مع القطع بتحقق الاجازة من المالك في الموطن المتأخر نظرا إلى كونه بعد ملكا للبايع. ومن ذلك البيان ظهر الفرق بين ما ذكرنا وبين الكشف الحكمي الذي هو مسلك الشيخ (قدس سره) فانه على الكشف الحكمي يكون كل من الجعل والمجعول وهو الملكية من حين الاجازة كما على النقل الا انه تعبدا يترتب عليه احكام الملكية من حين العقد، بخلافه على ما ذكرنا، فانه عليه يكون ترتيب آثار الملكية من حين العقد، من جهة تحقق الملكية حقيقة بهذا الجعل المتأخر من حينه لا من جهة التعبد الشرعي وتنزيل ما لا يكون ملكا بمنزلة الملك. نعم على ما ذكرنا ربما يتوجه اشكال، وحاصله: هو لزوم ملكية العين المباعة في الأزمنة

المتخللة بين العقد والاجازة على هذا المعنى من الكشف الحقيقي لمالكين وهما البايع و المشتري، بخلافه على الكشف الحكمي أو الكشف الحقيقي بمذاق الفصول حيث لا يلزم منه هذا المحذور. ولكنه يندفع هذا المحذور ايضا باختلاف الرتبة بين الملكيتين، حيث كان ملكية البايع للمبيع في رتبة قبل الاجازة و ملكية المشتري لها في الرتبة المتأخرة عنها، ومع هذا الاختلاف بحسب الرتبة لا مانع من ذلك كما لا يخفى. ثم ان ذلك كله انما هو بحسب مقام الثبوت ونفس الامر، ولقد عرفت ان كون الشئ شرطا متأخرا للشئ سواء في الاحكام التكليفية أو الوضعية بمكان من الامكان بعد اخراج الشرائط عن حيز المؤثرية. واما بحسب مقام الاثبات والدلالة: ففيما لم يكن في البين قرينة واضحة على مدخلية الشئ منوط به بوجوده المتأخر امكن استفادة الشرط المقارن بمقتضى ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد طرف وجود المنوط به مع طرف الاناطة، كما هو كذلك في كلية العناوين الاشتقاقية وغيرها، ولذلك قلنا في مبحث

المشتق، بانه لايد في استنتاج النتيجة المعروفة في مثل كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ووجوب اكرام العالم من اثبات ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف النسبة وهى اضافة البول إلى الشجرة والاكرام إلى العالم مع ظرف جرى العنوان وتطبيقه على الذات الملازم لاتصاف الشجرة فعلا بالمثربة في حال اضافة البول إليه، والا فمع قطع النظر عن ظهور الهيئة الكلامية في ذلك لا مجال لانتاج النتيجة المعروفة بين القولين في النزاع المعروف في مدلول كلمة المشتق، من جهة احتمال كون الجرى في الحكم بالكراهة فعلا على المصداق المتلبس بالمبدء سابقا أو المصداق المتلبس به فيما ياتي من الزمان أو المصداق الحالي. وحينئذ ففى المقام ايضا نقول بان طبع الاناطة بشئ وان كان يلائم ثبوتا مع التقدم والتقارن والتأخر من جهة ما ذكرنا من عدم اقتضاها الا تقدم المنوط به على المنوط رتبة لا زمانا، الا انه في مرحلة الاثبات ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف المنوط به مع ظرف الاناطة التي هي عبارة عن نسبة المنوط به إلى الشئ يقتضى كون المنوط به شرطا مقارنا، فبمقتضى هذا الظهور لايد في جميع الموارد من المصير إلى استفادة كون المنوط به شرطا مقارنا الا إذا كان هناك قرينة على خلاف الظهور المزبور تقتضى كونه شرطا متقدما أو متأخرا. نعم في مثل الرضا والاجازة في بيع الفضولي يمكن ان يقال بعدم اقتضاء البيان المزبور

[٢٩٠]

في اناطة التجارة بالرضا في قوله تجارة عن تراض الا كون الاجازة شرطا مقارنا في اصل الجعل واعتبار المبادلة بثبوت التجارة التي هي مضمون عقده، واما اقتضائه لكون المحكوم به وهو الملكية ايضا من حين الاجازة والرضا، فلا، وحينئذ فإذا اقتضى العقد ثبوتها من حينه ولو من جهة اعتبار العقد علة لوجودها المستتبع لتوجه الفصد إلى الملكية من حين فلازمه ليس الا الحكم في ظرف الرضا بثبوت الملكية و تحققها من حين العقد لا من حين الاجازة كما ذكرنا، ولازمه هو المصير في مثله إلى الكشف الحقيقي دون النقل ودون الكشف الحكمي أو الكشف الحقيقي بمذاق الفصول. نعم لو كان القيد وهو الرضا في قوله: تجارة عن تراض راجعا إلى المحكوم به وهو الملكية لا إلى اصل اعتبار المبادلة والحكم بثبوت التجارة، يتعين بمقتضى الظهور المزبور في الجملة الكلامية القول بالنقل إذا لم يكن في البين دليل على التنزيل في لزوم ترتب آثار الملكية من حين العقد، والا فالقول بالكشف حكما بمقتضى دليل التعبد. ولكنك عرفت عدم رجوعه الا إلى اصل الجعل وان المجعول وهو الملكية كان عاريا عن القيد المزبور كما هو شأن جميع الواجبات المشروطة، ومعه لا بد من القول بالكشف الحقيقي عند المشهور لا غير، فتدبر. تذييل قد يظهر مما قدمناه سابقا من اختلاف المقدمات في كيفية دخلها في المطلوب من حيث كونها مؤثرات ومعطيات الوجود تارة كما في المقتضى، ومعطيات القابلية اخرى باعتبار محددتها للماهية المنوط به القابلية المزبورة كما في الشرائط والموانع طرا اختلافها لا محالة في مناط ترشح الوجوب الغيرى إليها ايضا، فإذا كان للمطلوب حينئذ مقدمات عديدة راجعة بعضها إلى مقام الدخل في التأثير وبعضها إلى مقام الدخل في حدود الماهية والمطلوب على اختلاف انحاء الحدود والاضافات التي بها يكون المطلوب قابلا للتحقق فلا جرم يلزمها حينئذ اختلافها بحسب مناط الوجوب الغيرى الملازم لاختلافها بحسب الوجوب الغيرى المترشح إليها ايضا، فيكون من تعلق الوجوب النفسى بالمطلوب يترشح وجوبات غيرية متعددة بالنسبة إلى كل مقدمة وجوب مستقل بلحاظ ما فيها من

المناطق الخاص في قبال المقدمة الاخرى. نعم لو فرض تركيب مقدمة من تلك المقدمات من اجزاء متعددة كالوضوء والغسل فحينئذ تكون اجزاء هذه المقدمة واجبة بوجوب ضمني غيرى لا بوجوبات غيرية مستقلة، نظرا إلى ان دخل الجميع حينئذ نحو دخل واحد في المطلوب، فمن ذلك لا يترشح إليها وجوب واحد غيرى، ولازمه صيرورة كل واحد من الاجزاء واجبا بوجوب ضمني غيرى لا بوجوب غيرى استقلالي، كما هو واضح. ولا يخفى انه على ذلك البيان يندفع الاشكال المعروف على وجوب المقدمات من تقريب: ان مناط ترشح الوجوب الغيرى على المقدمة ان كان هو ترتب الوجود عليه مستقلا يلزمه في فرض تعدد المقدمة عدم وجوب شئ منها باعتبار عدم كون هذه المقدمات شئ منها مما يترتب عليه الوجود، وان كان مناط الوجوب الغيرى هو ترتب الوجود ولو على مجموع المقدمات في صورة تعددها فحينئذ يلزمه تعلق وجوب واحد بمجموع المقدمات ولازمه هو اتصاف كل واحد منها بوجوب ضمني غيرى لا بوجوب غيرى مستقل، وهو ايضا مما لا يمكن الالتزام به - لان كل من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب كل مقدمة في صورة تعددها مستقلا لا ضمنا وان كان المناطق الوجوب الغيرى من جهة لزوم الانتفاء عند الانتفاء فعليه وان يصح هذا اللازم ولكنه يترتب عليه محذور آخر وهو لزوم وجوب كل واحد من اجزاء المقدمة بوجوب غيرى مستقل، لان الاجزاء كل واحد منها مما فيه المناطق المزبور وهو الانتفاء عند الانتفاء مع ان ذلك ايضا كما ترى، فانه مضافا إلى عدم التزامهم به لعله يكون من المستحيل باعتبار استلزامه حينئذ لاجتماع المثليين فيها: احدهما الوجوب الضمني الغيرى باعتبار تعلق الوجوب الغيرى بالمجموع، و الآخر الوجوب الغيرى المستقل باعتبار ما في كل واحد منها من الملاك المزبور. وتوضيح الدفع يظهر مما ذكرنا، فانه على ما ذكرنا من اختلاف المقدمات في مناط الدخل في المطلوب لا يكاد مجال لتوجه الاشكال المزبور، إذ نقول حينئذ: بان وجوب كل واحد من هذه المقدمات بوجوب غيرى مستقل انما هو باعتبار ما يخصه من الملاك الخاص المغاير مع الملاك الخاص في المقدمة الاخرى، لانه باختلاف تلك المناطق يختلف تلك الوجوبات الترشحية ايضا فيتعلق بكل مقدمة وجوب مغاير مع الوجوب المتعلق بالمقدمة الاخرى، واما عدم وجوب اجزاء المقدمة الا بوجوب ضمني غيرى فانما هو باعتبار قيام مناط خاص وحداني بالمجموع وعدم تصور نحو دخل على حدة للاجزاء بوجوب ترشح

الوجوب الغيرى المستقل إليها، فتمام المنشأ حينئذ لتوهم الاشكال المزبور انما هو من جهة عدم التفرقة بين المقدمات في مناط دخلها في المطلوب وتخييل اتحاد الجميع في كيفية الدخل في المطلوب الذي هو مناط ترشح الوجوب الغيرى إليها، والا فبناء على ما ذكرنا من اختلافها في مناط الدخل لا يكاد مجال لاصل الاشكال كما لا يخفى، كيف وانه لو اغمض عما ذكرنا لا يكاد يجدي ايضا ما افيد في التفصي عنه كما في التقارير من دعوى المغايرة باعتبار لحاظ الاجزاء منضمنا تارة ومستقلا اخرى، ووجهه يظهر مما قدمناه سابقا في بيان امتناع اتصاف الاجزاء في الواجبات النفسية بالوجوب الغيرى ولو مع تسليم ملاك المقدمة فيها، فراجع هناك تعرف. ومن التقسيمات: تقسيمها إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب وتقسيم الثاني إلى المعلق والمنجز ولا اشكال بينهم في خروج مقدمات الوجوب عن حريم النزاع وعدم وجوبها، وهو كذلك من جهة خروج مثل هذه القيود عن حيز الطلب بمباديه من الميل والمحبة ايضا، كما ستطلع عليه. ولتنقيح المرام في المقام لا بد من بيان مقدمة في شرح اختلاف القيود في كيفية دخلها في المصلحة وعدم كونها

على نمط واحد، فنقول: اعلم بان القيود في دخلها في المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعا إلى مقام الدخل في اصل الاحتياج إلى الشئ و اتصاف الذات بكونها صلاحا ومحتاجا إليها بحيث لو لاه لما كاد اتصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحا، ومنها ما يكون راجعا إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن اصل اتصافه بالوصف العنواني، كما يوضح ذلك ملاحظة الاسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيث ترى ان دخل المرض فيه انما هو في اصل اتصاف الاسهال بكونه صلاحا ومصلحة بملاحظة ان اتصافه بكونه صلاحا ومحتاجا إليه انما هو في ظرف تحقق المرض وفوران الاخلاط والا ففي ظرف صحة المزاج وتعادل الاخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة بل ربما كان فيه كمال المفسدة من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه في شرب الدواء والمسهل

[٢٩٣]

فان دخله في ظرف المرض لا يكون الا في وجود ما هو المتصف بكونه مصلحة ومحتاجا إليه فارغا عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني، وحينئذ فكل واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وان كان دخيلا في مصلحة الاسهال الا ان دخل كل على نحو يغير دخل الآخر، من حيث كون دخل احدهما في اصل الاحتياج واتصاف الاثر بكونه صلاحا ومصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، وكون دخل الآخر في وجود ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح وتحققه فارغا عن اصل اتصافه بالوصف العنواني المزبور. ومن ذلك البيان ظهر اختلاف مثل هذين القيدين بحسب المرتبة ايضا باعتبار دخل الاول في اتصاف الذات بالوصف العنواني والثاني في تحقق ما هو المتصف خارجا فان في مثل ذلك لا محالة ما هو من قبيل الاول يكون في رتبة سابقة على ما كان من قبيل الثاني، من جهة انه بدونه لا يكاد يتحقق موضوع المتصف كى ينتهي إلى مقام دخل قيود وجود المتصف، ولذلك ايضا بدون قيود الاتصاف لا يكاد الانتفاء الا بنحو السلب بانتفاء الموضوع، بخلافه في فرض تحقق قيود الاتصاف، إذ حينئذ يكون انتفاء المصلحة بانتفاء قيود المحتاج إليه من قبيل السلب بانتفاء المحمول، نظرا إلى تحقق الاتصاف بالوصف العنواني بمجرد تحقق قيود الاتصاف، كما هو واضح. وبعد ما عرفت ذلك نقول: بانه بعد ان كان قيود الوجوب والتكليف من القيود الراجعة إلى اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني وبكونها صلاحا ومصلحة قبال قيود الواجب الراجعة إلى وجود ما هو المتصف فارغا عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا محالة يلزمه عدم وجوب تحصيلها ايضا نظرا إلى خروجها حينئذ عن حيز الطلب والارادة بل وعن مبادئها من الاشتياق والمحبوبة ايضا وصيرورة الارادة بمبادئها منوطة بفرض تحققها من باب الاتفاق، نظرا إلى ما يقتضيه حينئذ جبلة النفس وفطرته من عدم كون الانسان بصدد تحصيل الاحتياج إلى الشئ وجعل نفسه محتاجا إليه، بل وعدم اشتياقه إليه ايضا الا لاجل رفع احتياج اعظم وصيرورته من مقدمات وجود محتاج إليه آخر، كما يشهد لذلك المثال المزبور حيث ترى ان الانسان بمقتضى جبلته لا يكون بصدد تحصيل المرض كى به يتصف الاسهال بالوصف العنواني ويصير في حقه ذا مصلحة و صلاح، بل ولا كان له اشتياق ولا ميل إليه، بل ولعله يكون مبعوضا عنده فضلا عن

[٢٩٤]

الميل والاشتياق إليه، كما نظيره ايضا في مثال العصيان بالنسبة إلى الكفارة وعدم الاتيان بالصلوة في الوقت بالنسبة إلى القضاء في

خارج الوقت بناء على كونه بامر جديد، وهكذا نظائره في الشرعيات والعرفيات. وهذا بخلافه في قيود المحتاج إليه فارغا عن اصل تحقق الاحتياج واتصاف الذات بكونها صلاحا ومصلحة فان الانسان بمقتضى جبلته، كان يصدد تحصيلها، الا إذا كان القيد من القيود غير الاختيارية أو من القيود التي اعتبر في مقدمتها وجودها من باب الاتفاق كما سنذكرها ان شاء الله تعالى فان مثل تلك القيود حينئذ وان كانت خارجة عن حيز الارادة الا انها غير خارجة بالنسبة إلى مبادي الارادة من الاشتياق والميل والمحبة كما هو واضح. ومن هذا البيان ظهر ايضا فساد توهم رجوع جميع القيود إلى المتعلق وارجاع جميع المشروطات إلى المعلقات كما عن التقارير يجعل منشأ الاختلاف في القيود في الخروج عن حيز الارادة اختلاف انحاء وجودها؛ من اخذ بعضها بنحو يترشح إليها الارادة واخذ بعضها بنحو لا يترشح إليها الارادة اما لخروجها عن تحت الاختيار أو من جهة دخلها بوجودها من باب الاتفاق أو وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الامر مع اتحاد الجميع في كيفية الدخول في الغرض والمطلوب، توضيح الفساد يظهر مما قدمنا من اختلاف انحاء القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة، من حيث رجوع بعضها إلى الدخول في اصل الاحتياج واتصاف الذات بكونها مصلحة وصلاحا، ورجوع بعضها وهو قيود الواجب إلى الدخول في تحقق المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصلاح فارغا عن اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني، إذ في مثله يكون قيود الواجب باعتبار دخلها في وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتصف بالوصف العنواني في رتبة متأخرة عن قيود الاصل الاتصاف. ومعه كيف يمكن اخذ ما هو راجع إلى اصل الاتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج إليه، مع انك عرفت بخروج قيود الاحتياج والاتصاف عن دائرة الارادة بمبادئها من الميل والمحبة والاشتياق باعتبار ما يقتضيه جبلة الانسان من عدم كونه يصدد تحصيل الاحتياج لو لا وجود احتياج اعظم في البين، بل وعدم تعلق الميل والاشتياق إليه ايضا، بل وصورته مبعوضا عنده، كما في مثال المرض وفي النذر المترتب عليه وجوب الوفاء بالمنذور حيث كان اصل النذر الذي هو سبب للوجوب مكروها وكذا في

[٢٩٥]

العصيان المترتب عليه وجوب الكفارة. وهذا بخلافه في قيود المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصلاح فانها وان امكن خروجها عن تحت الارادة اما لعدم كونها اختيارية أو من جهة ان الدخيل في المطلوب هو وجودها من باب الاتفاق أو وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الامر والارادة، الا انها غير خارجة عن مبادئها من الميل والمحبة و الاشتياق نظرا إلى ما هو قضية الوجدان من اشتياق الانسان بمقتضى جبلته وفطرته بعد احتياجه إلى الشئ وصورته في حقه ذا مصلحة وصلاح إلى مقدمات وجوده وان فرض كونها خارجة عن الاختيار، ومن ذلك ترى انه يتمنى وجودها في الليل والنهار لكي ينال بها إلى ما احتاج إليه واتصف في حقه بالمصلحة والصلاح، وحينئذ فبعد هذا الاختلاف التام بين هذين القسمين من القيود كيف يمكن دعوى رجوع الجميع حتى ما كان منها دخيلا في اصل اتصاف الذات بالمصلحة والصلاح إلى الموضوع ؟ كما لا يخفى. في تصوير الواجب المشروط على المختار ثم انه بعد ما اتضح وجه عدم وجوب تحصيل قيود الوجوب والتكليف لخروجها عن حيز الطلب والارادة بنحو كان الطلب والارادة بمبادئها منوطة بها يبقى الكلام في ان اناطة الطلب والارادة بها هل تكون بوجودها خارجا بحيث لا طلب ولا ارادة الا في ظرف وجود تلك القيود في الخارج، كما عليه المشهور، من حيث مصيرهم إلى انتفاء الارادة حقيقة عند انتفاء تلك القيود خارجا ؟ أو ان اناطة الطلب والارادة فيها كانت بوجودها لحاظا على نحو الطريقية للخارج وان لم تكن متحققه في الخارج في الواقع ؟ فيه وجهان. وفي مثله نقول: بان الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني

من كونها تابعة فرض وجود تلك القيود في لحاظه وتصوره على نحو
الطريقة إلى الخارج بنحو يلزمه فعليه الطلب و تحققه قبل تحقق
المنوط به في الخارج غايته لا مطلقا بل منوطا بفرض وجوده ولحاظه،
لا تابعة وجود تلك القيود في الخارج حتى لا يكون للطلب وجود الا
في ظرف وجود القيود في الخارج. وتنقيح المرام يحتاج إلى بيان
مقدمتين: الاولى: ما شرحناه آنفا من اختلاف القيود في كيفية
دخلها في الغرض والمصلحة، من رجوع بعضها إلى مقام الدخل في
اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني وكونها صلاحا ومصلحة مع قطع
النظر عن مقام تحقق الموضوع المتصف في الخارج، ورجوع

[٢٩٦]

بعضها إلى مقام الدخل في تحقق الموضوع المتصف في الخارج
فارغا عن اصل الاتصاف بالمصلحة، ولقد عرفت أيضا بان كل ما كان
من قبيل الاول يكون خارجا عن حيز الارادة بمباديها من الميل
والمحبة والاشتياق ويكون الطلب بمباديه منوطا بوجوده وان كل ما
كان من قبيل الثاني يكون تحت الطلب بمباديه الا إذا كان القيد من
القيود غير الاختيارية أو كان الدخيل هو وجوده الاتفاقي فيخرج حينئذ
عن حيز الطلب والارادة لا عن مباديها من الميل والمحبة والاشتياق.
المقدمة الثانية: لا يخفى عليك ان قيود الاتصاف وان كان دخلها
بالنسبة إلى المصلحة بوجودها الخارجي حيث يستحيل اتصاف
الذات بالمصلحة والصلاح الا في ظرف تحقق هذا القيود في الخارج،
إلا ان دخلها بالنسبة إلى الارادة ومباديها من الميل والمحبة و
الاشتياق لا يكون الا بوجودها العلمي للحاظي لا بوجودها
الخارجي، حيث ان الميل والمحبة وكذا الاشتياق والارادة انما تكون
تابعة للعلم بكون المتعلق ذا مصلحة وصلاح، فمع العلم بكونه ذا
صلاح ولو من جهة العلم بوجود قيود الاتصاف في الخارج لا محالة
يتوجه نحوه الميل والاشتياق والارادة فيحدث في النفس تلك الحالة
الانقداحية الموجبة لطلبه وبعثه وان لم يكن كذلك في الواقع ونفس
الامر ولا يكون ذلك الشيء الا ذا مفسدة محضة، كما انه في صورة
العكس والعلم بكونه غير ذي المصلحة أو ذا مفسدة محضة لا محالة
لا يكاد يتعلق به الميل والمحبة والشوق والارادة وان فرض كونه في
الواقع ذا مصلحة محضة، وعلى ذلك فكم فرق بين المصلحة وبين
الارادة والاشتياق، فان المصلحة باعتبار كونها من الاعراض التي
ظرف عروضها واتصافها هو الخارج تحتاج في عروضها إلى تحقق قيود
الاتصاف في الخارج بخلاف الاشتياق والارادة ونحوهما مما كان ظرف
عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها الا بوجودها
الحاظي دون الخارجي. كما كان ذلك هو الشأن ايضا بالنسبة إلى
معروض الارادة كما سيحى ان شاء الله تعالى حيث لا يكون
المعروض لها ايضا الا العناوين والصور الذهنية دون الخارج، نظرا إلى
ان الخارج انما كان ظرفا لسقوط الارادة لا لثبوتها، غايته انه لا بنحو
يلتفت إلى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها
في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقة لحاظها إلى الخارج من
دون سرايتها منه إلى الخارج، وبهذه

[٢٩٧]

الجهة من الاتحاد والعينية بين تلك الصورة الذهنية وبين الخارج ايضا
ربما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف
بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الارادة والشوق، وكذا بالعكس
فيكتسب الخارج لون المطلوبة والمرادية من تلك الصورة فيتصف
بكونه مرادا ومطلوبا، والا فالمصلحة لا يكاد تقوم الا بالخارج، وكذا
الارادة لا تكاد تتعلق الا بالصور الذهنية، كما هو واضح. وحينئذ فبعد

ان كان ذلك شأن الاشتياق والارادة من كونها تابعة للعلم بالمصلحة في المتعلق وكونه ذا صلاح لا تابعة لكونه كذلك في نفس الامر فكان العلم واللاحظ مع كونه طريقا إلى الخارج له موضوعية بالنسبة إلى مرحلة تعلق الاشتياق والارادة نقول: بانه لابد من لحاظ كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة والاطلاق. وفي ذلك نقول: بانه لا شبهة حينئذ في فرض اناطة المصلحة بشئ في اختلاف كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة والاطلاق وانه كما انه مع العلم بوجود المنوط به و تحققه في الخارج وفي موطنه يتحقق العلم الفعلي المطلق بالمصلحة في المتعلق ويتبعه ايضا الميل والمحبة والاشتياق والارادة، كذلك يتحقق العلم الفعلي ايضا في فرض لحاظ المنوط به طريقا إلى الخارج حيث انه بعد احراز اصل الملازمة والاناطة يلزمه في فرض لحاظ المنوط به العلم بالمصلحة في المتعلق بنحو لو كان في مقام تشكيل القضية بشكلها بنحو القضية الشرطية فيحكم بالحكم التصديقي في فرض لحاظ المنوط به يتحقق المصلحة في المتعلق ولو مع القطع بعدم تحقق المنوط به إلى الابد الملازم للقطع بعدم تحقق التالي إلى الابد، من دون ان يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافيا مع القطع المطلق فعلا بعدم كما في مثال فساد العالم على تقدير تعدد الآلهة وتحقق النهار على تقدير طلوع الشمس، حيث انه بمقتضى الملازمة بين الوجودين يتحقق قطع منوط بوجود التالي في فرض وجود المقدم وتحققه، بنحو يوجب تشكيل القضية بنحو الشرطية، كما في قولك: لو كان فيهما آلهة لفسدتا ولو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فتحكم فعلا بالحكم الجزمي بفساد العالم وبوجود النهار لكن لا مطلقا بل منوطا بفرض تحقق المنوط به و وجوده في الخارج ولو مع القطع الفعلي بعدم تحقق المنوط به للتالي من جهة ان هذا العلم المنوط لا يلزم العلم بتحقيق المنوط به في الخارج بل يجتمع ولو مع القطع بعدمه للتالي الملازم للقطع بعدم تحقق المنوط إلى الابد ومن ذلك قلنا بعدم المضادة والمنافاة بين هذا

[٢٩٨]

العلم المنوط بفرض وجود المنوط به وبين العلم الفعلي المطلق بعدم تحقق المنوط في الخارج كما لا يخفى. نعم قد يتصور في هذا الفرض ايضا العلم الفعلي الغير المنوط بوجود المصلحة في الامر الاستقبالي بنحو يتشكل القضية على نحو القضية الحملية، لكن مثل هذا العلم لابد وان يكون في فرض القطع بتحقيق المنوط به في الخارج وفي موطنه، إذ حينئذ يقطع بالقطع المطلق فعلا بتحقيق المصلحة في الامر الاستقبالي، كما في القطع بوجود الحرارة في الغد الناشي من جهة القطع بتحقيق النار فيه، ومن ذلك كان له ان يخبر بوجود الحرارة في الغد من دون الاناطة بشئ بنحو القضية الحملية كما كان له ان يخبر بوجوده منوطا بنحو القضية الشرطية نظرا إلى عدم اقتضاء القطع بتحقيق المنوط به في الخارج لخروج القضية عن الاناطة كى لا يتصور فيه العلم المنوط. وهذا بخلافه في صورة عدم القطع بالانطباق في الخارج أو القطع بعدمه فانه في هذا الفرض لا يكاد يتصور الا العلم المنوط ولازمه انحصار القضية بالقضية الشرطية، كما هو واضح. وحينئذ فبعد ما اتضح لك هذه الجهة من تبعية الاشتياق والارادة للعلم بالمصلحة في المتعلق وفعالية العلم بالمصلحة ايضا منوطا بفرض القيد ولحاظه في الذهن على نحو الطريقة إلى الخارج نقول: بانه لا مانع حينئذ من الالتزام بفعالية الاشتياق والارادة في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها في الخارج فانه بعد ما علم منوطا بفرض القيد و لحاظه في الذهن بوجود المصلحة في المتعلق فقهرنا بمقتضى التبعية المزبورة منوطا بفرض القيد ولحاظه يتوجه نحوه الاشتياق والارادة ايضا من دون حالة منتظرة في البين اصلا كما لا يخفى. نعم فاعلية مثل هذه الارادة المنوطة ومحركيتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف تحقق القيد

خارجا الذي هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فيفكك بين فعلية الارادة وفاعليتها يجعل فعليتها في ظرف الانشاء وفاعليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج الذي هو ظرف الاتصاف بالمصلحة، ونتيجة فعلية الارادة حال الانشاء انما هي لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة التي لا يمكن تحصيلها في ظرف تحقق قيد المصلحة في الخارج. نعم لايد في هذه المرحلة أي مرحلة فعلية الارادة وفاعليتها بالنسبة إلى مقدماته المفوتة من القطع بتحقق القيد في موطن الخارج والا فمع قطعه بعدم تحققه للتالي لا يكاد مجال لتحقيق الارادة ولو منوطا، من جهة انه في فرض القطع بعدم يقطع بعدم اتصاف

[٢٩٩]

الذات في الخارج بالمصلحة ومع قطعه ذلك يستحيل تحقق تلك الحالة الانقذاحية الموجبة لطلبه وبعثه. نعم لو كانت الارادة عبارة عن مجرد الاشتياق إلى الشئ ولو لم يكن بالغاً إلى حد الانقذاح أو كان لفرض القيد ولحاطه في الذهن موضوعية محضة ولم يكن طريقاً إلى الخارج كما في قول الشاعر بالفارسية: اگر عقلت منم بگذر از این کار که کار عاشقی کاربست دشوار وبعبارة اخرى: ان كنت مولاك فافعل ذلك حيث جعل المنوط به في المثال نفس الفرض لتمكن دعوى فعلية الارادة المنوطة حتى مع القطع بعدم حصول القيد في موطن الخارج، ولكنهما كما ترى مخالف للوجدان، وذلك اما الاول فواضح، واما الثاني فكذلك ايضا لان ما له الدخول في المصلحة بعد ان كان هو الوجود الخارجي لا محالة يكون الفرض واللحاط ايضا طريقاً إلى الخارج ومعه لا يكاد تعلق الارادة الفعلية بالشئ ولو منوطا مع القطع بعدم تحقق المنوط به والقيد في موطن الخارج. نعم مع الشك في ذلك امكن تعلق الارادة به رجاء تحقق المنوط به في الخارج ولكن مثل هذا الفرض غير متصور في الاحكام الشرعية بالنسبة إلى الشارع الذي لا يكاد يتصور في حقه الجهل. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا يظهر لك عدم تمامية ما عليه المشهور من المشروط في القضايا الشرعية الطلبية من عدم فعلية الارادة والطلب الا في ظرف تحقق المنوط به في الخارج. واما قياس الاحكام الطلبية بالاعراض الخارجية في مثل النار حارة في اناطة فعلية الحرارة بوجود النار وتحققها في الخارج فمدفوع بالفرق الواضح بين المقامين من حيث كون الخارج في القضايا الخارجية ظرف العروض والاتصاف بخلافه في القضايا الطلبية فانه باعتبار كون المحمول فيها من الاوصاف الذهنية لا يكاد يكون ظرف العروض بل الاتصاف فيها الا الذهن وانما كان الخارج ظرفاً لتطبيق ما هو المعروف والمتصف على الموجود الخارجي، وعلى ذلك فلا يرتبط القضايا الطلبية بالقضايا الخارجية كى يتم المقايسة المزبورة ويصير المنوط به للطلب هو الشئ بوجود الخارجي. وعليه فلا محيص بمقتضى ما ذكرنا من المصير إلى كون المنوط به للطلب والارادة عبارة عن فرض القيد ولحاطه والالتزام بفعلية الارادة والطلب في ظرف فرض القيد و

[٣٠٠]

لحاطه قبل تحققه في الخارج من دون حالة منتظرة في البين إلى ظرف تحقق القيد في الخارج، وبه ايضا يجمع بين ظهور القضايا الشرطية الطلبية في رجوع القيد إلى الهيئة و بين ظهور الهيئة فيها في الدلالة على فعلية الطلب. نعم محركية هذه الارادة وفاعليتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف حصول القيد والمنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة، ولكن مثل هذه الجهة اجنبية عما هو مفاد الانشاء في الخطابات لانها عبارة عن مرتبة تأثير

الخطاب بوجوده عند العقل في وجوب الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه، كما هو واضح. ومما ذكرنا أيضا ظهر عدم صحة ما افيد كما عن بعض الاعلام في تقريب عدم فعلية الارادة والطلب في الواجبات المشروطة الا بعد حصول شرطها خارجا بان الاحكام الشرعية في القضايا الطلبية سواء كان على نحو القضية الشرطية أو الحملية انما هي من سنخ القضايا الحقيقية المترتب فيها الحكم على العناوين المقدره وجوداتها فيحتاج حينئذ في فعلية الحكم فيها إلى فعلية موضوعها بما له من القيود والا فقبل وجود موضوعها لا يكاد يكون الا فرض الحكم لا حقيقته كما كان ذلك هو الشأن ايضا في الاحكام الوضعية كالملكية مثلا. كما في العقود التمليلية كالوصية حيث ان حقيقة الملكية انما يكون تحققها وفعاليتها بعد تحقق الموت والا فقبل موت الموصى لا يكون الا فرض الملكية ففى المقام ايضا كذلك فلا يكون مفاد الخطابات في القضايا المشروطة وغيرها من نحو الحج وغيره الا مجعولا فرضيا بفرض وجود موضوعه الذي هو المستطيع، ولازمه هو اناطة الحكم في فعاليتها بفعلية وجود موضوعه خارجا بما له من القيود كأناطة فرضه بفرضه. إذ نقول: بان القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح الذي يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم ومن فعلية الموضوع خارجا فعلية الحكم اجنبية عن القضايا الطلبية، حيث نقول: بان القضية بالمعنى المصطلح انما تتصور بالنسبة إلى الاعراض الخارجية التي كان الخارج طرفا لعروضها واتصافها كما في النار حارة وكما في الاحكام الوضعية كالملكية و نحوها، فانها باعتبار كونها من الامور التي كان الخارج طرفا لعروضها يوجب لا محالة فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله وفعلية الموضوع فعلية محمولة، واما بالنسبة إلى الارادة ونحوها من الصفات الذهنية التي كان طرف عروضها الذهن والخارج طرف اتصافها، فلا يتصور فيها القضية الحقيقية بوجه اصلا حتى يناط فعلية الارادة فيها بفعلية

[٢٠١]

موضوعها، من جهة ان المنوط به والموضوع كما ذكرنا لا يكون الا لحاظ الموضوع وفرضه لا وجوده الخارجي، غاية انه لا بد وان يكون الملحوظ الذهني بنحو يرى خارجا على وجه لا يلتفت إلى ذهنيته، كما هو الشأن أيضا في مثل القطع والظن في تعلقهما بالموضوع وما انيط به. وحينئذ فبعد ان كان الموضوع للارادة والاشتياق هو فرض وجود الموضوع و لحاظه طريقا إلى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع وفرض وجود المنوط به يتحقق حقيقة الاشتياق والارادة، لا انه يتحقق من فرضه فرض الاشتياق وفرض الارادة، كما هو الشأن أيضا في العلم بالمصلحة على ما بيناه. ومن ذلك البيان ظهر انه لا يفرق في ذلك بين اخذ القيود في الواجبات المشروطة في ناحية الموضوع ايضا وبين عدم اخذها فيه كما هو المختار، فانه على الاول ايضا نقول بأنه في ظرف فرض وجود الموضوع ولحاظه حيثما يعلم بوجود المصلحة فيه يتحقق حقيقة الاشتياق والارادة لا فرضه، غاية ما هناك انه لا يكون الاشتياق و ارادة على نحو الاطلاق كما في الواجبات المطلقة بل كان الاشتياق منوطا بالفرض المزبور، كما في مثال الحج فانه إذا لا حظ الشارع الحج في ظرف لحاظ الاستطاعة طريقا إلى الخارج يقطع منوطا بالفرض المزبور بكونه ذا مصلحة محضة ومع قطعه ذلك بمقتضى تبعية الارادة للعلم بالمصلحة يتوجه نحوه الميل والمحبة والاشتياق فعلا فيطلبه ويريده منوطا بالفرض المزبور، كيف وان الغرض من الانشاء بعد ان كان هو التوصل إلى وجود المراد لاجهة مطلوبيته نفسا يكون نفس الانشاء الفعلى في الواجبات المشروطة كاشفا قطعيا عن فعلية اشتياقه و ارادته للمطلوب بلحاظ تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية والشأنية وعدم امكان التفكيك بينهما، وحينئذ فكان ذلك اقوى شاهد واعظم برهان على ما ذكرنا من عدم اناطة الطلب في فعاليتها في القضايا المشروطة بوجود المنوط به وهو الشرط خارجا

واجنبية القضايا الطلبية شرطية كانت ام حملية عن القضايا الحقيقية التي يلزم من فرض الموضوع فرض الحكم فيها ومن فعليته فعلية وجود الحكم، والا فعلى القول بعدم فعلية الطلب الا بعد حصول المنوط به في الخارج يلزم اما الالتزام بمطلوبية الانشاء المزبور نفسيا واما الالتزام بالتفكيك بين الارادة الغيرية في المقدمات وبين ارادة ذبيها في الفعلية، وهو كما ترى ! فان الاول منهما مخالف للوحدان وكذا الثاني لان تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية والشأنية في الوضوح كالنار على المنار وكالشمس في

[٢٠٢]

رابعة النهار وانه لا يمكن فعلية الارادة الغيرية بدون فعلية الارادة النفسية لذبيها باعتبار رجوعه إلى تحقق المعلول بدون تحقق علته. فلا محيص حينئذ بمقتضى ما ذكرنا من الالتزام في جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها، غاية انه يفكك فيها كما ذكرنا بين الفعلية وبين الفاعلية فيجعل فاعلية الطلب في ظرف حصول المنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة. فتمام المنشأ حينئذ لتوهم عدم فعلية الطلب في المشروطات قبل حصول الشرط في موطن الخارج وجعل القضايا الطلبية من سنخ القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح انما هو من جهة خلط هذه الصفات الذهنية من الارادة والاشتياق و المحبة وغيرها بالاعراض الخارجية التي ظرف عروضها الخارج كالحرارة والبرودة و الاحكام المجعولة كالملكية ونحوها مما ظرف عروضها واتصافها هو الخارج ومقايسة احدهما بالآخر، ولكنك بعد التأمل فيما ذكرنا في هذه الصفات من عدم احتياجها في فعليتها إلى وجود المتعلق خارجا لكونها مما ظرف عروضها الذهن وان الخارج ظرف اتصافها ترى اجنبية القضايا الطلبية بقول مطلق عن القضايا الحقيقية وانها ليست مما يوجب فرض وجود الموضوع فيها فرض الحكم كما في الاحكام الوضعية من نحو الملكية. نعم لو قيل بان الاحكام التكليفية مجعولة بحقايقها كالاحكام الوضعية في المعاملات لاممكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله وفعلية وجود الموضوع لفعلية محموله، ولكن ذلك ايضا فاسد جدا من جهة وضوح ان لب الاحكام التكليفية وروحها ليس الا عبارة عن الارادة الفعلية وابرازها بانشاء أو اخبار، وشئ منهما لا يكون مجعولا، من جهة كون احدهما من مقولة الكيف و الآخر من مقولة الفعل، فلم يكن حينئذ شئ يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج في فعليته إلى فعلية وجود موضوعه في الخارج كما في الاحكام الوضعية في المعاملات من نحو الملكية ونحوها كما هو واضح. نعم الذي تحتاج إلى فعلية وجود الموضوع خارجا انما هو مرتبة فاعلية هذه الارادة المبرزة ومحركيتها بحيث يحتاج إلى تطبيق الموضوع في الخارج، ولكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه فلا يقتضي حينئذ احتياج الارادة في مقام

[٢٠٣]

محركيتها إلى تطبيق الموضوع خارجا اناطة اصل وجودها وفعليتها بوجوده في الخارج. ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في المقدمات الوجودية للواجب فانه على ما اخترناه من فعلية الارادة والتكليف في المشروطات يترتب عليه وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة حالا عند العلم بحصول المنوط به والشرط في الخارج فيما بعد، لان الوجوب النفسي بعد ان كان فعليا بالنسبة إلى ذبيها لا جرم يقتضي

على الملازمة ترشح الوجوب الغيري إلى مقدماته فيصير مقدماته الوجودية حينئذ واجبة من الحين بالوجوب الغيري فيجب الاتيان بها مع العلم بحصول المنوط به والشرط في الخارج. وهذا بخلافه على مسلك المشهور في المشروط فإنه على هذا المسلك لما كان لا يكون التكليف بالنسبة إلى ذبها فعليا الا بعد حصول المنوط به والشرط في الخارج فلا مجال لدعوى وجوب مقدماته الوجودية من الحين بالوجوب الغيري، فلا بد حينئذ اما من الالتزام بعدم وجوبها رأسا أو الالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسي التهيئي العقلي، وهذا وإن التزم به المشهور المنكرون لفعلية التكليف في المشروطات قبل حصول شرطها نظرا إلى دعوى استقلال العقل في نحو هذه المقدمات بوجوب تحصيلها فرارا عن تفويت الواجب في ظرفه، ولكنه مع كونه التزاما بما لا يلزم لا يخلو عن اشكال واضح، كما سيبيء ان شاء الله تعالى في تنبيهات المسألة. في تصوير المعلق ثم انه من التأمل فيما ذكرنا في الواجب المشروط على المختار يظهر لك امكان تصوير الواجب المعلق ايضا وهو الذي يكون الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشئ ولكن الواجب فيه مقيد بامر استقبالي غير اختياري حتى في ظرفه ولو لكونه قهري الحصول و التحقق في موطنه كالوقت مثلا، كما في الحج في الموسم، أو مقيدا بامر اختياري لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الاتفاقي الناشي من جهة غير اختيار المكلف، أو بوجوده الناشي من قبل سائر الدواعي غير دعوة الامر والتكليف، إذ نقول حينئذ بان مثل هذه القيود بعد ان كانت راجعة إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه والمتصف بالصلاح والمفسدة لا في اصل الاحتياج واتصاف الذات بالمصلحة والصلاح كما في قيود التكليف كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج فلا جرم تبعا للعلم الفعلي بقيام المصلحة التامة المطلقة

[٢٠٤]

بالمقيد المزبور يتعلق به الاشتياق الفعلي المطلق البالغ إلى حد الانقذاح المعبر عنه بالارادة ايضا بلا حالة منتظرة في البين ولا اناطة لها في فعليتها بحصول القيود المزبورة في الخارج، بل ولا يفرضها ولحاظها ايضا بوجه اصلا. نعم غاية ما هناك هو خروج القيود المزبورة من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها عن حيز التكليف بالايجاد محضا لا عن مباديها ايضا فكان جميع مبادئ الارادة من الميل و المحبة والاشتياق متحققة بالنسبة إليها، ولكنها من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها كانت خارجة عن حيز التكليف بالايجاد، ولكن مجرد خروجها عن حيز التكليف ايضا غير مقتض لاناطة اصل التكليف في فعليته بحصولها في الخارج كما في قيود الوجوب في المشروطات على مسلك المشهور بل ولا يفرضها ولحاظها ايضا، كيف وان قضية كونها قيودا للواجب ليست الا دخل تقيداتها في المطلوب بنحو الجزئية، وحينئذ فكما ان الامر بالمركب من الاجزاء الخارجي لا يكون في فعليته بكل جزء منوطا بوجود الجزء الآخر بل ولا يفرضه و لحاظه ايضا بل كانت الاجزاء في عرض واحد في كونها متعلقا للامر والتكليف، غاية الامر انه لا يكون للتكليف المتعلق بها اطلاق يقتضي مطلوبة المركب حتى في ظرف فقد بعض الاجزاء، وذلك ايضا لمكان توهمية الاجزاء في شموليتها للطلب ثبوتا وسقوطا ايضا، كذلك المركب من الاجزاء التحليلية وهي التقيدات ففيها ايضا لا يكون الامر بالمقيد ببعض القيود منوطا في فعليته بحصول قيوده في الخارج ولا يفرضها ولحاظها ايضا من غير فرق في ذلك بين أن يكون القيد من القيود الاختيارية أو من القيود الغير الاختيارية، غاية الامر في فرض عدم اختيارية القيد أو فرض كون الدخيل في الغرض هو وجوده الاتفاقي ولو مع اختياريته يخرج القيد حينئذ عن حيز نفس التكليف بالايجاد، فلا يكون التكليف بالمقيد حينئذ مطلقا بنحو يقتضي حفظ وجود المقيد على الاطلاق حتى من ناحية ما هو خارج عن اختيار المكلف أو من ناحية ما كان دخله بوجوده من باب الاتفاق،

لا أنه يوجب نفي التكليف الفعلي بالمقيد بقول مطلق قبل حصول قيده كما هو واضح، فيكون مرجع التكليف الفعلي بالمقيد بقول مطلق قبل خارجا عن الاختيار إلى التكليف بسد باب عدمه فعلا من ناحية ما هو تحت قدرة المكلف واختياره من المقدمات الوجودية والاضداد في ظرف العلم بانسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار ونتيجة ذلك إنما هي لزوم حفظ المقيد فعلا من قبل

[٢٠٥]

مقدماته الوجودية الاختيارية عند العلم بانحفاظه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار كما هو واضح. وعلى ذلك فحيثما امكن تصور الواجب المعلق ايضا في قبال المشروط منه فلا جرم يكون الاقسام في الواجب ثلاثة لا انه ينحصر بالقسمين المطلق والمشروط كما قيل من امتناع المعلق واستحالته، وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من امكان تصور قسم ثالث للواجب ايضا، وراء المطلق المنجز والمشروط، وهو الذي يكون الواجب امرا استقباليا مقيدا بزمان الاستقبال وكان الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشئ حتى في الفرض و اللحاظ، في قبال المشروط المشهور الذي يكون الوجوب فيه منوطا بوجوب الشرط والمنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليته ايضا قبل حصول شرطه في الخارج، وفي قبال المشروط لدى المختار الذي يكون الوجوب فيه فعليا لكن منوطا بفرض الشئ ولحاظه لا مطلقا كما هو واضح. ثم انه قد يقرب وجه ابطال المعلق واستحالته وامتناع تعلق التكليف الفعلي بالامر الاستقبالي قبل حصول ظرفه بان حقيقة الارادة بعد ان لم تكن عبارة عن مجرد الميل والمحبة والاشتياق نحو الشئ بل كانت عبارة من تلك الحالة الانقذاحية الحاصلة في النفس المستتعبة لتحريك العضلات نحو المراد فلا جرم تحتاج في فعليتها وتحققها إلى ان تكون في ظرف الاشراف على المراد الذي هو ظرف القدرة عليه من جهة انه بدونه يستحيل تحقق تلك الحالة الانقذاحية الخاصة الموجبة لتحريك العضلات، من غير فرق في ذلك بين الارادة التكوينية والتشريعية، فكما انه في الارادة التكوينية لا يتحقق حقيقة تلك الحالة الانقذاحية المحركة للعضلات الا في ظرف اشراف المريد على العمل وفي ظرف القدرة عليه كذلك ايضا في الارادة و فعليتها من كونها في ظرف اشراف المأمور والمكلف على المراد وفي ظرف القدرة عليه. ومحصل هذا التقريب انما هو دعوى احتياج الارادة في فعليتها وتحققها إلى كون المراد مقدورا بلا واسطة في ظرف الارادة وانه بدونه لا يكاد يتحقق تلك الحالة الانقذاحية المعبر عنها بالارادة بوجه اصلا، فيقال حينئذ بان الامر الاستقبالي لما كان غير مقدور للمكلف قبل حصول قيده أو ظرفه فلا جرم يمتنع توجيه التكليف الفعلي ايضا نحوه بالايجاد، فمن ذلك لا بد من جعل التكليف الفعلي به منوطا بحصول قيده الخارج عن

[٢٠٦]

الاختيار في الخارج، ومعه يرجع تلك المعلقات إلى المشروط إذ لا نغنى من المشروط الا ما كان الوجوب فيه منوطا بوجود قيده في الخارج فيبطل حينئذ القول بالمعلق بواسطة امتناع تعلق الوجوب الفعلي بالامر الاستقبالي والمقيد ببعض القيود الغير الاختيارية، ومن أجل هذا البيان ايضا قيل بلزوم المصير إلى تدريجية فعلية التكليف بالاجزاء في المركبات التدريجية كالصلاة ونحوها وان فعلية التكليف بكل جزء من المركب انما هو في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف الفراغ عن الاتيان بالجزء السابق عليه، لا ان التكليف بالجميع كان فعليا من الاول، هذا ولكنك خبير بما في هذا التقريب، إذ نقول بانه

وان كان لا بد في صحة توجيه التكليف الفعلي نحو الشيء من كونه مقدورا للمكلف وبدون القدرة عليه لا يصح الطلب والبعث إليه فعلا، ولكنه نمنع اعتبار كونه مقدورا له بلا واسطة في ظرف الارادة، بل نقول بانه يكفى في فعلية الارادة والتكليف بالعمل مطلق القدرة على ايجاده في ظرفه ولو بتوسيط مقدماته، لان قدرته الفعلية على المقدمات هي عين القدرة على ايجاد العمل في ظرفه، حيث انه كان له فعلا حفظ المطلوب الاستقبالي بايجاد مقدماته الوجودية الاختيارية كما كان له عدم حفظه وتفويته بعدم ايجاد مقدماته الوجودية فعلا، ومن المعلوم حينئذ انه يكفى هذا المقدار من القدرة الفعلية على المطلوب الاستقبالي في صحة توجيه البعث والتكليف الفعلي نحوه كيف وان لازم البيان المزبور من اعتبار القدرة بلا واسطة على العمل في صحة البعث الفعلي هو الالتزام بعدم فعلية التكليف في الواجبات المطلقة ايضا فيما كان منها يحتاج إلى مقدمات عديدة لانها ايضا غير مقدورة قبل حصول مقدماتها في الخارج، فلا بد وان يكون فعلية التكليف فيها ايضا في ظرف حصول مقدماتها الذي هو ظرف الاشراف على المطلوب وظرف القدرة عليه، ولازمه هو انكار الارادة الغيرية رأسا في كلية الواجبات بالنسبة إلى المقدمات الوجودية لانه في ظرف عدم حصول المقدمات إذا لم تكن الارادة النفسية متحققة بالنسبة إلى ذبيها بملاحظة عدم امكان الانبعاث نحوه فلا جرم يمتنع تصور الارادة الغيرية ايضا بالنسبة إلى مقدماته الوجودية، وحينئذ فلا بد من نفى الوجوب الغيري عن تلك المقدمات رأسا والالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسي التهيئي، وهذا وان التزم به بعض من سلك مثل هذا المسلك كصاحب تشريح الاصول

[٢٠٧]

فيما حكاه الاستاد دام ظله ولكن مثل هذا الالتزام كما ترى لا يمكن المصير إليه وذلك لما فيه من مخالفته لما عليه اطلاق العقلاء بل وبداهة الوجدان القاضى بغيرية تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية كما في اراداتنا التكوينية المتعلقة بمثل المشي إلى السوق لشراء اللحم وإلى الحمام للغسل من الجنابة وإلى مسجد الكوفة للصلاة فيه ونحو ذلك، وعليه فيتوجه عليهم الاشكال بانه إذا كانت تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية ارادة غيرية توصيلية بالوجدان لا نفسية ولو تهيئية فيستحيل انفكاكها عن فعلية الارادة بذبيها لان تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية والشأنية في الوضوح كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار. وحينئذ فيمقتضى هذا البرهان بعد قضاء الوجدان بكون الارادة المتعلقة بالمقدمات ارادة غيرية توصيلية لا محيص من الالتزام بفعلية الارادة النفسية بالنسبة إلى ذبيها ايضا قبل حصول مقدماته، كى منها يترشح ارادة غيرية نحو مقدماته والمصير إلى كفاية مطلق مقدورية العمل ولو بالواسطة في صحة توجيه التكليف الفعلي نحوه وعدم احتياجها أي الارادة في فعليتها إلى اعتبار كون المتعلق مقدورا بلا واسطة في ظرف الارادة والتكليف كى تحتاج إلى لزوم كونها في ظرف الاشراف على العمل، كما هو واضح. وعلى ذلك نقول بانه إذا كان ذلك شأن الارادة في الواجبات المطلقة المنجزة وفي الارادات التكوينية فامكن فعلية الارادة فيها قبل حصول المقدمات الوجودية فليكن كذلك في الواجبات المتعلقة ايضا، فامكن فيها تعلق الارادة الفعلية حالا بالمقيد بالقيود الاستقبالي كالزمان قبل حصوله، فلا تحتاج إلى كونها في ظرف الاشراف على الواجب الذي هو ظرف حصول قيده، كما كان يشهد لذلك ايضا نفس الانشاء الصادر من المولى حيث انه بعد ان كان ذلك لاجل التوصل به إلى وجود المراد البعدي لامن جهة مطلوبة الانشاء نفسا فلا محالة تكون الارادة المتعلقة به ارادة غيرية توصيلية، ومعه بمقتضى عدم انفكاكها عن ارادة ذبيها لا بد من الالتزام بكون الارادة المتعلقة بالفعل البعدي فعلية

حال الانشاء كى منها يترشح ارادة غيرية إلى الانشاء المزبور، نعم غاية ما في الباب ان محركية هذه الارادة لنفس المطلوب كانت في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف حصول قيده، واما قبل ذلك فلا تكون محركيتها الا لمقدماتها الوجودية كما هو الشأن ايضا في الواجبات المطلقة المنجزة التي تحتاج إلى مقدمات عديدة، حيث كانت الارادة بحدوثها محرقة و

[٢٠٨]

باعثة نحو مقدمات المطلوب وبقائها إلى حين حصول المقدمات محرقة نحو نفس المطلوب، لا انه عند حصول المقدمات يحدث في النفس حالة اخرى توجب البعث نحو المطلوب، كما هو واضح. وقد يقرب ابطال المعلق واستحالته بوجه آخر ولو مع تسليم كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في صحة التكليف الفعلي بالعمل وذلك بتقريب ان المقيد بالقيد الغير الاختياري كالزمان مثلا تبعا لعدم اختيارية قيده قبل حصول قيده غير مقدور للمكلف بقول مطلق لا بالواسطة ولا بدونها، من جهة وضوح عدم قدرة المكلف والمأمور على الاتيان بالعمل البعدي قبل حصول قيده وظرفه لا بالواسطة ولا بدونها، فان ما هو مقدور له حينئذ انما كان ذات المقيد لا بوصف كونه مقيدا، وذات المقيد لم تكن مما يترتب عليه الغرض والمصلحة، بل المترتب عليه الغرض والمصلحة هو المقيد بوصف كونه مقيدا فإذا كان ذلك غير مقدور له قبل حصول قيده في الخارج فلا جرم يستحيل تعلق التكليف الفعلي بإيجاده ومعه فلا محيص وان يكون التكليف الفعلي به منوطا بحصول قيده في الخارج. ومن هذه الجهة ايضا يندفع شبهة الانتفاض المزبور بالواجبات المطلقة التي لها مقدمات وجودية حيث نقول بان صحة التكليف الفعلي في الواجبات المطلقة قبل حصول مقدماتها الوجودية مع كونه في الحقيقة من البعث إلى امر متأخر انما هو من جهة كونه مقدورا للمكلف ولو بواسطة القدرة على مقدماته، حيث انه من اجل ذلك يصير البعث الفعل والانبعاث إليه متصفا بصفة الامكان بخلافه في الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالمتقيد بالزمان المتأخر، حيث انه باعتبار امتناع تحققه قبل حضور وقته وحصول قيده غير مقدور للمكلف على الاطلاق حتى بالواسطة، فمن ذلك لا يكاد يصح البعث الفعلي نحوه الا بعد حضور وقته وحصول قيده، بجعل فعلية التكليف منوطة بوجود القيد في موطن الخارج ولا نعنى من المشروط الا هذا. وقد يقرب ذلك بعبارة اخرى وهى ان المعتبر في صحة البعث الفعلي نحو الشئ انما هو امكان انبعاث المكلف إليه وقوعيا علاوة عن الامكان الذاتي فيقال حينئذ بانه لا ريب في تحقق هذا المعنى حينئذ في فعل له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل، وذلك انما هو من جهة كونه في نفسه امرا ممكنا قابلا للوقوع في كل أن ولو في زمان عدم وجود علته، كما في الاحراق، حيث انه امر ممكن قابل للتحقق في كل زمان حتى في زمان عدم حصول علته غير ان عدم

[٢٠٩]

تحقيقه وامتناعه كان من جهة عدم حصول علته لا من جهة امتناعه في نفسه بالامتناع الوقوعي، وحينئذ فإذا كان الامكان الذاتي والوقوعي محفوظا فيه مع عدم حصول علته و امتناعه بالغير فلا جرم امكن البعث الفعلي نحوه ايضا، من جهة المعيار في صحة البعث الفعلي انما كان هو امكان الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي، فإذا امكن الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي امكن البعث الفعلي نحوه ايضا، وهذا بخلافه في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر فانه لما كان يمتنع تحققه في نفسه قبل حضور وقته وحصول قيده فلا يكاد اتصاف الانبعاث إليه

يوصف الامكان الوقوعي ومعه لا يكاد يصح البعث الفعلي نحوه ايضا من جهة ما عرفت من الملاك في صحة البعث الفعلي نحو الشئ وانه امكان الانبعاث إليه بالامكان الوقوعي، فعلى ذلك الفرق بين فعل له مقدمات وجودية اختيارية غير حاصلة و بين الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالمقيد بالزمان المتأخر من حيث صحة البعث الفعلي في الاول وعدم صحته في الثاني الا بعد حصول الواجب انما هو من جهة محفوظية الامكان الوقوعي في الاول وعدم محفوظيته في الثاني، باعتبار امتناع تحققه في نفسه قبل حضور وقته وحصول قيده، فمن ذلك لا محيص من جعل الطلب في نحو هذه الامور منوطا بحصول قيده في الخارج كما في المشروطات. هذا غاية ما افيد في وجه بطلان المعلق وفي الفرق بينه وبين المطلق الذي له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل. ولكنه كما ترى لا يكاد يجدي شيئا، إذ نقول اولاً: بان ما افيد من الفرق المزبور بالملاك المسطور انما يفيد في مثل الاحراق ونحوه من الامور التي لم يكن لها ما يمنع عن قابلية وقوعها في زمان علتها، لا في فعل كل ما له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل كالصلاة ونحوها مما اعتبر فيها الهيئة الخاصة المعهودة التي بنا فيها وبضادها بعض الامور فان مثل الصلاة باعتبار ما لها من الهيئة الاتصالية المعهودة لا اشكال في كونها مضادة مع فعل مثل الوضوء والغسل ونحوهما كمضادتها مع سائر المنافيات من الافعال التي يوجب وقوعها في اثنائها خروج تلك الهيئة عن كونها هيئة صلاتية، وعلى ذلك نقول بانه من الواضح انه مع تلك المضادة لا يكاد اتصاف الصلاة بالامكان الوقوعي في كل زمان حتى في زمان عدم وجود مقدمتها التي عبارة عن الوضوء والغسل، وحينئذ يتوجه شبهة الانتقاص بالواجبات المطلقة إذ يقال حينئذ بانه يكفى في امتناعها الوقوعي تلك المضادة الجائية من قبل ما اعتبر فيها من الهيئة الخاصة وان كان في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر

[٣١٠]

جهة اخرى زائدة وهي امتناع تحققه بذاته قبل حضور وقته. وثانياً نقول: بان امكان الانبعاث نحو المطلوب وان كان مما لا بد منه عقلاً في صحة البعث الفعلي ولكن نقول: بان لا دليل على اعتباره في ظرف التكليف بل يكفى فيه امكانه في ظرف العمل لان الذي يحكم العقل باستحالته من التكليف بما لا يقدر عليه المكلف انما هو في مورد خروج الفعل عن المقدورية بقول مطلق حتى في ظرفه لا مطلقاً كما هو واضح. ومع الغرض عن ذلك نقول: بانه انما يجدي ذلك في ابطال المعلق إذا كان المقصود من إثبات المعلق اقتضاء البعث الفعلي نحو الفعل المتقيد بالزمان المتأخر لحافضية وجود المقيد بقول مطلق حتى من ناحية قيوده الخارجة عن الاختيار ولكنه ليس كذلك، والا لاقتضي هذا البيان عدم صحة البعث الفعلي نحوه حتى في ظرف حصول قيده من باب الاتفاق من جهة ان مجرد حصول القيد غير الاختياري لا يوجب صيرورة المقيد بما هو مقيد اختيارياً بقول مطلق، بل المقصود اقتضاء التكليف المزبور للامر بسد باب عدمه من قبل ما هو تحت اختيار المكلف من المقدمات في ظرف انسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار، وعليه نقول: بان ذلك كما انه يوجب صحة التكليف بالمقيد بعد حصول قيده في الخارج وكان مرجع التكليف به حينئذ إلى التكليف بسد باب عدمه من ناحية بقية القيود الاخر الاختيارية كذلك يوجب صحة التكليف الفعلي نحوه ايضا قبل حصول قيده في الخارج نظراً إلى تمكنه فعلاً من هذا المقدار من الحفظ كتمكنه من عدم حفظه ايضا بتفويت تلك المقدمات وعدم ابقاء قدرته إلى ظرف حصول القيد الذي هو ظرف الواجب، وحينئذ فإذا فرض تمكنه فعلاً من حفظ المقيد بالوقت الاستقبالي من قبل المقدمات الاختيارية وكانت المصلحة ايضا تامة في قيامها بالمقيد فعلاً فلا جرم قضية الاشتياق الفعلي إلى المقيد المزبور البعث الفعلي نحوه يوجب ذلك وجوب الاتيان بما له من

المقدمات الاختيارية التي لو لا تحصيلها في الحال لما كان له القدرة على تحصيلها في ظرف الواجب من جهة ترشح الوجوب الغيرى حينئذ إلى تلك المقدمات ولا نعى من فعلية الوجوب في المعلق قبل حصول قيده الا هذه المقدار فعلى ذلك لا يبقى مجال لانكار المعلق والمصير إلى رجوعه إلى المشروط ونفى التكليف الفعلى فيه قبل حصول قيده بمثل البيانات المزبورة، كيف وان نفس صدور الانشاء من

[٣١١]

المولى في هذه الموارد بعد معلومية كونه لاجل التوصل إلى وجود المراد البعدي لا من جهة مطلوية نفسا بمقتضى تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية والشأنية و استحالة الانفكاك بينهما اقوى شاهد واعظم برهان على فعلية ارادة المطلوب وتحققها ايضا، كيف وان كثيرا ما لا يكون للمولى ارادة فعلية في ظرف حصول قيد الواجب و ذلك لما يعرض عليه من الحالات المنافية معها كالنوم والغشوة والغفلة ونحو ذلك كما لو قال افعل غدا كذا مع كونه في الغد نائما أو مغشيا عليه، فعلى هذا المسلك يلزم القول بخلو هذا الانشاء عن الطلب والمصير إلى عدم وجوب شئ على المأمور في ظرف الغد، مع انه كما ترى، فانه لا شبهة في انه يجب عليه الاتيان بما امره المولى به في الغد وانه لو تركه يصح للمولى ان يعاقبه، ولا يصح له الاعتذار بانه لم يصدر من المولى طلب ولا بعث فعلى، لان الانشاء منه غير متكفل للبعث الفعلى وفي ظرف الغد كان المولى نائما غير مريد للفعل بارادة فعلية، وهكذا فيما لو علق المولى طلبه بما هو ضده كالنوم والغشوة بقوله: (ان نمت فافعل كذا في حال نومى وان غشى على فاصنع كذا واعط زيدا كذا وان مت فافعل كذا) فانه على ما ذكرنا من عدم فعلية الارادة في ظرف الانشاء يلزم عدم وجوب شئ على العبد في الامثلة المزبورة من جهة عدم ملزم عليه في البين يقتضى وجوب الاتيان بالمأمور به بعد فرض خلو الانشاء المزبور عن الطلب وانتفائه ايضا بالوجدان في حال النوم والغشوة، مع انه كما ترى، فان بداهة الوجدان قاض بوجوب الاتيان عليه بما هو المأمور به في ظرف واستحقاقه للعقوبة على الترك فيما لو خالف، ومعلوم ان لا يكون له وجه الا انشائه المتكفل لفعلية طلبه ومن ذلك يصح للمولى ان يحتج عليه بذلك بقوله: (انى بعثتك نحو العمل وطلبته منك بقولى افعل كذا في الغد ان نمت أو غشى على) كما هو واضح وحينئذ فكان ذلك كله من الموهنات للقول بانكار المعلق وارجاعه إلى المشروط فتدبر. نعم لو كان لا بد من انكاره وارجاعه إلى المشروط، فكان الحري حينئذ ارجاعه إلى المختار من المشروط الذي لا ينافي مع فعلية الارادة كما صنعه بعض الاعلام في درره فيلتزم حينئذ بفعلية الارادة المنوطة بالفرض واللحاظ كما حققناه المستتبعه لعدم محركيته نحو المطلوب الا في ظرف تحقق الشرط والمنوط به في الخارج مع تأثيرها ايضا في نفس المكلف فعلا بالنسبة إلى المقدمات المفونة، وان كان ذلك ايضا خلاف التحقيق، كما مر

[٣١٢]

سابقا عند بيان اختلاف انحاء القيود في كيفية دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد، بان قيود المحتاج إليه غير راجعة إلى الطلب كى يكون الطلب بمباده منوطا بوجودها ولو في الفرض واللحاظ، وانما كان ذلك شأن قيود الاحتياج حيث انها كانت راجعة إلى الطلب دون المتعلق، من غير فرق في ذلك بين انحاء القيود من حيث الاختيارية وغير الاختيارية غاية انه في فرض عدم اختيارية

القيدا ودخله بوجوده الاتفاقي تكون خارجة عن الطلب نفسه لا عن مبادئه ايضا، ومجرد هذا المقدار من الخروج ايضا عن حيز الطلب غير مقتضى لاناطة الطلب بوجوده ولو في الفرض واللحاظ فضلا عن الخارج، كما هو واضح. وحينئذ فعلى التحقيق تكون الاقسام في الواجب ثلاثة: احدها الواجب المنجز، و ثانيها المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعليا مطلقا غير منوط بشئ ولو في الفرض واللحاظ والواجب مقيدا استقباليا، وثالثها المشروط الذي يكون الوجوب فيه لدى المختار فعليا منوطا بفرض القيد ولحاظه وغير فعلى لدى المشهور الا بعد حصول الشرط في الخارج في قبال المعلق الذي عرفت فعلية الوجوب فيه واطلاقه، فكان الفرق حينئذ بين المعلق وبين المختار من المشروط من جهة اطلاق الارادة واناطته والا فهما مشتركان لدى المختار في فعلية الوجوب والتكليف. ثم انه بعد ان ظهر امكان كل من المعلق والمشروط ثبوتا يبقى الكلام في مقام الاثبات في امكان كون القيد في حيز الخطاب من قيود الطلب والهيئة أو قيود المتعلق وعدم امكانه. فنقول: الذي يظهر من جماعة منهم الشيخ قدس سره على ما في التقارير هو المنع عن جواز كون الشرط من قيود الهيئة والطلب، حيث منع عن جواز كونه من قيود الطلب والتزم بتعين رجوعه إلى المادة والمتعلق ولو مع اقتضاء القواعد العربية خلافه، ولكن الظاهر بقربنة الاستدلالي الآتى اختصاص المنع المزبور بما إذا كان الطلب منشأ لا بمادة الوجوب والطلب بل بالهيئة محضا كقوله ان جاءك زيد فأكرمه والا ففي فرض انشائه بمادة الوجوب كقوله ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه أو اطلب منك كذا لا يتوجه المنع المزبور، كما هو واضح. وعلى كل حال فعمدة ما افيد في تقريب امتناع كون الشرط من قيود الهيئة و

[٢١٢]

الطلب ولزوم كونه من قيود المادة وجهان: تارة بما اختاره الكفاية من المسلك في الحروف والهيئات: من جعل معانيها معاني آية لمتعلقاتها وجعل الفارق بينها وبين الاسماء من جهة اللحاظ الآكي والاستقلالي بتقريب ان لازم آية المعنى فيها ومرآتيته هو عدم جوازه تقييده نظرا إلى اقتضاء التقييد لكونه ملحوظا استقلالا واستلزام ذلك لانقلاب المعنى عن كونه معنى حرفيا إلى المعنى الاسمي بل واستلزامه لاجتماع النظيرين ايضا النظر الآكي والاستقلالي، واخرى بان معاني الهيئات كالحروف معان جزئية لكونها من قبيل الوضع العام وخاص الموضوع له، فلا اطلاق للفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح تقييده، مع ان تفرع تقييد الشئ على اطلاقه كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار هذا. ولكن يرد على الوجهين المزبورين المنع عن اصل المبني فانه قد تقدم في محله ان الحروف وكذا الهيئات معانيها عبارة عن الاضافات الخاصة والارتباطات القائمة بالطرفين، فكان الفرق حينئذ بينها وبين الاسماء من جهة نفس المعنى والملحوظ لامن جهة اللحاظ الآكي والاستقلالي كما عليه مسلك الكفاية، كما انه قد تقدم ايضا عموم الموضوع له فيها كالوضع نظرا إلى تحقق القدر المشترك بين الاضافات الخاصة من كل سنخ منها، وعليه فلا مانع عن ورود القيد على الهيئة بوجه اصلا، على انه لو سلم كون المعنى فيها جزئيا وخصوصا فانما هو باعتبار الخصوصيات الذاتية، وهذا المقدار لا يقتضي خروج المعنى فيها عن الاطلاق وعن قابلية التقييد بالنظر إلى الطواري والعوارض اللاحقة، ولذلك ترى ان زيدا مع كونه جزئيا وخصوصا كان مطلقا بالنظر إلى الحالات و الطواري العارضة عليه من نحو القيام والقعود ونحوهما. نعم لو اريد من خصوصية المعنى فيه وجزئيته كونه خاصا وجزئيا بقول مطلق على معنى اشتماله على جميع ما يفرض من الخصوصيات حتى الناشئة من الطواري الخارجية بحيث كان انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد لكان لما ذكر من عدم قابلية المعنى في الهيئة

للتقييد كمال مجال، وعليه أيضا لا يكاد يتوجه الاشكال الكفاية (قدس سره) بأنه انما يمنع عن التقييد فيما لو انشاء اولا غير مقيد لا ما إذا انشا من الاول مقيدا بنحو الدالين والمدلولين فانه غير انشائه اولا ثم تقييده ثانيا، إذ نقول بأنه على هذا الفرض لا محالة يكون القيد المزبور من خصوصيات الطلب المدلول بالهيئة حيث كان

[٢١٤]

انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد ومعه لا يبقى مجال لتقييده بالقيد المزبور، كيف وانه على فرض عدم كون ذلك من خصوصياته لا بد وان يكون المدلول في الهيئة هو الطلب المجامع مع الخصوصية تارة وغير الجامع معها اخرى فيلزم كونه مطلقا من هذه الجهة وهو خلف بالفرض، لان المفروض هو كونه جزئيا غير قابل للتقييد. ومن ذلك ظهر عدم المجال لما افاده ايضا من حديث تعدد الدال والمدلول لان ذلك انما يكون في فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصية بجعلها عبارة عن الطلب المجامع معها تارة والمفارق عنها اخرى كى يكون الدال على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصية القيد الخارجي و الا فمع عدم تجريد ها عنها كما هو الفرض من اخذ الخصوصية فيها لا جرم يكون الدال على الذات والخصوصية هو الهيئة فقط، كما هو واضح. ولكن الذي يسهل الخطب هو بطلان اصل الفرض فان جزئية المعنى في الحروف و الهيئات لو قيل بها فانما هي باعتبار الخصوصيات الذاتية لا مطلقا حتى بالنظر إلى الخصوصيات الناشئة من الطوارئ والعوارض الخارجية خصوصا الناشئة منها من الجهات التعليلية كالعلة والشرط فانها مما لا يكاد يمكن اخذها في ذات المعنى، ومن ذلك ترى الفرق الواضح بين مثل قوله: اكرم زيدا لعلمه أو ان كان عالما وبين قوله اكرم زيدا العالم من حيث كون تمام الموضوع للحكم في الاول هو زيدا وفي الثاني زيدا المتقيد بالخصوصية بنحو خروج القيد ودخول التقيد بحيث كان زيد جزء الموضوع والجزء الآخر هو التقيد بالعلم والخصوصية، وعليه فلا يمنع مجرد جزئية المعنى في الهيئة عن تقيدها و ارجاع الشرط إليها فامكن اثباتا ايضا كل من المعلق والمشروط. واما ما افاده (قدس سره) من البرهان الآخر في امتناع كون الشرط من قيود الطلب ولزوم كونه من قيود المتعلق فقد عرفت الجواب عنه سابقا بأنه من الخلط بين انحاء القيود بجعل دخلها في المطلوب على نمط واحد وليس كذلك فراجع هناك تعرف. نعم لو اغمض عن ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بان الشئ المقيد مع العلم بقيام الغرض به كما يمكن ان يبعث إليه فعلا ويطلبه حالا كذلك يمكن ان يبعث إليه ويطلبه استقبالا وعلى تقدير تحقق شرط متوقع الحصول ولو لاجل مانع في البين عن الطلب و البعث إليه فعلا قبل حصوله وحينئذ فلا يكون طلبه وبعثه الفعلي الا في ظرف حصول ذلك القيد الملازم لارتفاع المانع، إذ مضافا إلى منافاته مع ما يقتضيه ظهور القضايا

[٢١٥]

الشرطية في كون المنوط به للطلب هو نفس القيد والشرط لا امرا آخر ملازما لوجوده كما يقتضي البيان المزبور من جعل الطلب من تبعات عدم المانع الذي هو ملازم لوجود القيد، نقول بأنه مع تمامية المصلحة في المتعلق وهو المقيد وعدم مزاحمتها مع مفسدة اهم وجودا لا محالة يكون مجرد الالتفات إلى تلك المصلحة غير المزاحمة مع المفسدة علة تامة للاشتياق التام البالغ إلى حد الارادة، وفي مثله لا يكاد يمنع عنه ما ذكر من المانع و المفسدة المزبورة بعد عدم مزاحمتها وجودا مع مصلحة المطلوب، وذلك من جهة ان تلك

المفسدة حسب ترتيبها على الارادة والطلب تكون معلولة للطلب وفى رتبة متأخرة عنه فيستحيل حينئذ مانعيتها عن نفس الطلب فضلا عن ممانعتها عن مصلحة المطلوب و المتعلق. وتوهم ان المانع حينئذ عن الطلب حقيقة هو العلم بترتب المفسدة على الطلب لا نفس المفسدة فلا محذور مدفوع بان مانعية العلم انما تكون باعتبار كشفه عن معلومه فكان ما هو المانع بنظر العقل هو نفس المعلوم والمنكشف دون العلم وحينئذ يتوجه المحذور المزبور بانه كيف يمكن مانعية ما هو معلول الشئ وفي رتبة متأخرة عنه عن ذلك الشئ ؟ ومن ذلك ايضا نقول بامتناع تبعية الاحكام لمصالح في نفسها وانها لايد من كونها تابعة لمصالح في متعلقاتها فتصح الكلية المدعاة بان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية وان كل ما حكم الشرع بوجوبه يحكم العقل بحسنه. ومن ذلك البيان ظهر ايضا عدم صحة ما افاده من المقايسة المزبورة بما في موارد الاصول والامارات المؤدية إلى خلاف الواقع وفى الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله ولا الائمة عليهم السلام فقيت إلى زمان القائم عجل الله فرجه الشريف إذ نقول بان عدم فعلية تلك الاحكام في الموارد المزبورة يمكن ان يكون من جهة مزاحمة مصالحها لمصالح اخرى اهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل أو لمفسدة كذلك بحسب الوجود، فلا يرتبط حينئذ بالمقام المفروض خلو المتعلق فيه عن المفسدة، وحينئذ نقول: بان المولى بعد ان لاحظ المقيد وعلم بان فيه مصلحة غير مزاحمة مع المفسدة لا جرم يحدث في نفسه الاشتياق التام فيريده فعلا من دون حالة منتظرة اصلا. نعم ابراز تلك الارادة واطهارها ربما يحتاج إلى عدم المانع إذ لا يكفى فيه مجرد العلم بالمصلحة ولا الاشتياق التام نحوه، ومن ذلك نرى بالوجدان ان الانسان ربما يشنق إلى الشئ بل يريده ايضا من عبده بارادة فعلية ولكن مع ذلك لا يتمكن من ابراز الارادة و

[٣١٦]

اطهارها خوفا عما يترتب عليه من المفاسد في نظره، كما لو فرض انه كان هناك عدو له يقتله بمحض اظهاره للارادة أو يحسد عليه فيضره ونحو ذلك من المفاسد، كما لعله من هذا القبيل ولاية ولى الله عليه السلام حيث كان عدم اظهار النبي صلى الله عليه وآله وللولاية للناس من اول الامر لمكان خوفه صلى الله عليه وآله من ان يرتد الناس عن دينهم لما يرى صلى الله عليه وآله وسلم من ثقل الولاية عليهم، فمن ذلك آخر اظهارها مدة متمادية مع ما فيها من المصالح اعلاها إلى ان شدد عليه ونزل الآية المباركة: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) نعم إذا كان عدم اظهار الارادة علة تامة لعدم تحقق الوجود في الخارج مع فرض قيام المصلحة به فحينئذ يستكشف من عدم اظهار الارادة عدم بلوغها إلى مرتبة الفعلية من جهة كشفه إنا عن ابتلاء المصلحة المزبورة فيه بمفسدة اخرى اهم وجودا كما في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومون عليهم السلام وكما في موارد الامارات والاصول المؤدية إلى خلاف الواقع. ولكن مثل ذلك كما عرفت غير مرتبط بالمقام المفروض خلو مصلحة المتعلق عن الابتلاء بالمفسدة وجودا خصوصا مع تحقق الانشاء الفعلي ايضا من المولى. وحينئذ فلا يكاد يجدي ذلك لدفع ما اورده الشيخ (قدس سره) في لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاع المشروطات إلى المعلقات ثبوتا واثبات كون الطلب في القضايا الشرطية منوطا بحصول الشرط وتحققه في الخارج بحيث لا طلب ولا ارادة قبل حصول الشرط خارجا، بل العمدة في الجواب عنه هو الذي ذكرناه من الفرق بين انحاء القيود في مقام دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد فراجع تعرف. وحينئذ فعلى التحقيق بعد ما امكن كل من المعلق والمشروط ثبوتا واثباتا ايضا برجع القيد الواقع في القضية إلى الهيئة تارة والمادة اخرى فلا جرم يكون المتبع في استفادة انه من أي

القبيل هو لسان الدليل، وفي مثله يفرق بين مثل قوله: ان جاءك زيد فأكرمه أو يجب اكرامه أو قوله: اكرم زيدا ان جاءك الظاهر في اناطة الوجوب بمادته بالمجئ وبين قوله: اكرم زيدا الجائي بنحو القضية الوصفية الظاهر في اطلاق الوجوب وفي كون الموضوع هو الذات المتقيدة والمتصفة بالوصف العنواني في قبال القضايا الشرطية الظاهرة في ان تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضا.

[٢١٧]

ثم انه يظهر من بعض الاعلام عدم صحة ما في التقريرات من لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاعها إلى المادة لدى الشيخ (قدس سره) حيث قال نقلا عن استاده السيد العلامة الشيرازي (قدس سره) بانه ليس المراد من تقييد المادة لدى الشيخ (قدس سره) ما يقتضيه ظاهر التقريرات بل المراد هو تقييد المادة من حيث ورود النسبة عليها وبعبارة اخرى المادة المنتسبة، لان الشئ قد يكون متعلقا للنسبة الطلبية مطلقا من غير تقييد وقد يكون متعلقا لها حين اتصافه بقيد في الخارج، كما في الحج مثلا فانه مطلقا غير متصف بالوجوب بل المتصف بالوجوب هو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية فما لم يجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفا للنسبة الطلبية (انتهى) اقول: وانت خير بعدم اجداء مثل هذا الحمل ايضا لدفع ما اورده من الاشكال على المشروط، فانه ان اريد بالمادة المنتسبة المادة المتقيدة بمفهوم الانتساب الذي هو معنى اسمى لا حرفي فهو كما عرفت خارج عن محل الكلام ومن ذلك خصصنا الاشكال من الاول بما إذا كان الطلب منشا لا بمادة الوجوب والطلب بل منشا بالهيئة وان اريد بها المادة المتقيدة بالنسبة بما هي معنى حرفي ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد فلا شبهة حينئذ في انه غير واف حينئذ بدفع ما ذكر من الاشكال من حيث جزئية المعنى أو مرآيته فان النسبة بما هي معنى حرفي حيثما يكون جزئيا ومغفولا عنه بالفرض تمنع عن جواز ارجاع القيد إلى المادة المنتسبة والا فمن الاول ايضا يجوز ارجاعه إلى نفس الهيئة فلا يحتاج إلى التجشم المزبور كما هو واضح وان اريد بها المادة في حال كونها منسوبة إلى الهيئة لا بما هي متقيدة بالانتساب إليها بنحو دخول التقيد وخروج القيد فهذا غير ما ذكره التقريرات من جهة وضوح انه ليس المراد من تقييد المادة في كلامه تقيدها بما هي مطلقة وعارية عن ورود النسبة عليها بل المراد هو تقيدها في حال كونها تحت الهيئة لا مطلقة ولا مقيدة بالانتساب، كما لا يخفى. تنبيهان: الاول: لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب وقيوده في المشروط وخروجها عن حريم النزاع، وهكذا الحال في القيود الوجودية للواجب في المعلق

[٢١٨]

مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق، فانها ايضا غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف، والسر في ذلك واضح. وذلك اما بالنسبة إلى قيود الوجوب في المشروط، فلما تقدم من خروجها عن حيز الارادة والطلب بمباده من الاشتياق والمحبوبية ايضا، واما بالنسبة إلى القيود الوجودية للواجب في العلق مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق ولو مع مقدوريتها فكذلك ايضا، وذلك اما على القول برجوعه ايضا إلى المشروط فظاهر، و اما على المختار فلانها حسب دخلها في وجود المتصف والمحتاج إليه وان كانت غير خارجة عن حيز مبادئ الارادة من المحبوبة والاشتياق حتى مع عدم مقدوريتها ولكن قضية اخذها بوجودها من باب الاتفاق توجب خروجها حينئذ عن

حيز الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف، إليها، وأما سائر القيود الوجودية للواجب من المقدمات المفوتة التي لا يقدر على تحصيلها فيما بعد في زمان الواجب في المعلق وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في المشروط، فلا اشكال فيها أيضا في ثبوت الوجوب لها في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها في الحال قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج. وهذا بناء على ما اخترنا سابقا من فعلية الارادة والتكليف في المعلق والمشروط قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج في غاية الوضوح، لان مقتضى فعلية الوجوب والتكليف فيهما حينئذ هو ترشح الوجوب الغيرى إلى تلك المقدمات فتصير حينئذ واجبة بالوجوب الغيرى المقدمي. وأما بناء على القول بعدم فعلية الارادة والتكليف بهما قبل حصول القيد في الخارج ففيه اشكال، من جهة انه من المستحيل حينئذ ثبوت الوجوب الغيرى لتلك المقدمات في الحال مع عدم فعلية الوجوب بالنسبة إلى ذبها، فعلى ذلك لو قيل بوجوبها في الحال فلا بد وان يكون بوجوب نفسي ولو تهيئي لا غيري مقدمة، وهو ايضا مما يحتاج إلى قيام دليل عليه بالخصوص من اجماع أو غيره يقتضي وجوب تحصيلها بوجوب نفسي تهيئي، وحينئذ فان قام في البين نص أو اجماع على وجوب تحصيل تلك المقدمات تعبدا فهو والا فمقتضى القاعدة بعد عدم فعلية الوجوب والتكليف بالنسبة إلى ذبها هو عدم وجوبها وان كان ادى تركها في الحال إلى ترك الواجب في ظرفه عند حصول قيده وشرطه من جهة امتناع تحققه في ظرفه حينئذ بعد ترك تلك المقدمات في الحال. وأما ما افيد كما عن بعض الاعلام من ثبوت الوجوب العقلي لها حينئذ بمناط تلك

[٣١٩]

القاعدة العقلية المسلمة، وهى قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا كما في السقوط إلى الارض لمن القى نفسه بالاختيار من شاهق، بتقريب انه وان كان بترك تحصيل مقدمات الواجب قبل حصول شرط الوجوب يمتنع حصول الواجب في ظرفه وعند تحقق شرائط الوجوب، ولكن هذا الامتناع حيثما كان مستندا إلى سوء اختياره لتركه تحصيل مقدماته الوجودية في اول ازمنا الامكان لا محالة يعاقب على ترك الواجب في ظرفه، فمن ذلك يحكم بدهاة العقل بوجوب تحصيل المقدمات في اول ازمنا الامكان لتحصيل القدرة حتى لا يترتب على تركها فوت الواجب والملاك في ظرفه، فمدفوع بان قضية الامتناع بالاختيار انما لا ينافي العقاب إذا كان الامتناع ناشيا عن سوء الاختيار لا مطلقا ولو كان ناشيا عن حسن الاختيار بواسطة ترخيص شرعي أو عقلي في البين على الترك، إذ حينئذ لا ينبغي الاشكال في انه ينافيه العقاب، كما يكشف ذلك موارد القطع بعدم حصول المنوط به والشرط في الخارج مع مخالفة قطعة للواقع وحصول الشرط والمنوط به في الخارج، فانه حينئذ لا اشكال في انه ترك الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة للواجب فامتنع بذلك الاتيان بالواجب في ظرفه لا يكاد يترتب عليه العقوبة بوجه اصلا، وهكذا في موارد الجهل باصل وجوب الامر البعدي حيث لا يترتب العقوبة على تركه في موطنه بمجرد عدم اتيانه في الحال بالمقدمات الوجودية المفوتة، كما هو واضح. وحينئذ فإذا كان موضوع العقاب في القاعدة المزبورة عبارة عن الامتناع الناشئ عن سوء الاختيار لا مطلق الامتناع ولو لا عن سوء الاختيار نقول بانه لا بد حينئذ مع قطع النظر عن تلك القاعدة من اثبات وجوب تلك المقدمات عقلا أو شرعا في الحال كى يترتب على ترك تحصيلها كون الامتناع امتناعا عن سوء الاختيار فيترتب عليه الحكم باستحقاق العقوبة عليه بمقتضى القاعدة المزبورة، والا فلا يمكن اثبات وجوبها وكونه امتناعا عن سوء الاختيار بمقتضى تلك القاعدة من جهة ما فيه من الدور الواضح. و حينئذ نقول بانه إذا لم يقم دليل خاص من اجماع أو غيره على كونها واجبة بالوجوب النفسي ولو التهيئي وامتنع ايضا

كونها واجبة بالوجوب الغيري الترشحي من جهة ما هو الغرض من انتفاء التكليف الفعلي بذاتها قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج فلا جرم تبقى المقدمات تحت الترخيص العقلي، وحينئذ فإذا ترك المقدمات المزبورة فامتنع الواجب في ظرفه لاجل تركه تحصيل المقدمات من الاول فلا جرم لا يكاد يكون الامتناع

[٢٢٠]

المزبور امتناعا عن سوء الاختيار حتى يترتب عليه بمقتضى القاعدة المزبورة الحكم باستحقاق العقوبة عن التفويت، كما هو واضح. وحينئذ فمن أين يمكن اثبات وجوب المقدمات المزبورة بمقتضى القاعدة المزبورة حتى أمكن استكشاف وجوبها الشرعي أيضا ولو بنحو متمم الجعل؟ وأما توهم كفاية العلم بتوجه التكليف الفعلي إليه فيما بعد وابتلائه بغرض المولى بعد حصول الشرط في حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمات من الحين واستحقاقه للعقوبة على تفويته بترك تحصيل مقدماته الوجودية من الحين، من جهة انتهاء امتناعه في ظرفه إلى اختياره، كما يشهد عليه ضرورة الوجدان فيمن يعلم ابتلائه بعد ساعة بعطش شديد في بر لا يكون فيه ماء مع كونه قادرا في الحال على تحصيل الماء وحفظه لوقت احتياجه إلى الشرب لرفع عطشه، فانه لا شبهة في أنه يجب عليه تحصيل الماء في وقته وحفظه إلى وقت احتياجه بحيث لو لم يحصل الماء ولم يحفظه فأصابه من العطش ما اصاب يكون مدموما عند العقلاء على ما اصابه من العطش بواسطة عدم تحفظه وعدم تحصيله الماء عند تمكنه منه، ومن المعلوم أنه لا يكون له وجه الا وجوبه عليه من الاول فمدفوع أيضا بانه ان اريد بذلك كونه مكلفا من الحين بحفظ الواجب فيما بعد من قبل مقدماته الوجودية الاختيارية فهو صحيح، ولكنه يرجع إلى ما ذكرناه من فعلية الوجوب والتكليف في المعلق والمشروط قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج، من جهة أنه لا نعى من فعلية الوجوب والتكليف فيهما قبل حصول الشرط الا هذا المقدار وعليه أيضا يكون وجوب المقدمات الوجودية وجوبا غيريا ترشحي لا نفسيا تهيئيا، وان اريد أنه لا يكون في الحال تكليف فعلي بالنسبة إلى ذبها ولو بهذا المقدار وان فعلية التكليف بقول مطلق انما يكون فيما بعد وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في الخارج الا ان مجرد العلم بحصول الشرط في الخارج وثبوت التكليف فيما بعد موجب لوجوب تحصيل مقدماته الوجودية من الحين واستحقاق العقوبة على تفويت الواجب في ظرفه بترك تحصيل مقدماته الوجودية بلحاظ انتهاء فوت الواجب في ظرفه إلى اختياره، فهو ممنوع جدا، حيث نقول بان ما هو المصحح للعقوبة على تفويت الواجب انما هو البيان في ظرف التكليف لا مطلقه ولو في القبل، كما هو الشأن أيضا في طرف العكس حيث كان اللابيان الموضوع لقبح العقوبة هو خصوص اللابيان في ظرف التكليف لا مطلق عدم البيان ولو

[٢٢١]

مع انقلابه بالنقيض في ظرف التكليف، ومن ذلك لو علم في الحال بانه يتوجه إليه تكليف من المولى في الغد لابتلائه بغرض كذا وكذا ولكنه غفل في الغد عن التكليف فلم يأت بالمأمور به أو انقلب علمه شكاً فأجرى البرائة عن التكليف لا يكاد يستحق العقوبة عليه، كما انه في فرض العكس لو قطع بعدم التكليف في الغد ثم انقلب قطعه في الغد إلى القطع بالوجود يستحق العقوبة عليه لو خالفه. وحينئذ نقول بانه إذا كان المدار في البيان وكذا اللابيان على البيان في ظرف التكليف فلا جرم بعد فرض عدم التكليف الفعلي بذبها قبل

حصول الشرط والمنوط به خارجا لا يكاد يجدي مجرد العلم بحصول المنوط به والشرط وفعلية التكليف والغرض بذيتها بعد ذلك في وجوب تحصيل مقدماته الوجودية واستحقاق العقوبة على تفويت الواجب بوجه اصلا الا باثبات كونه مكلفا من الحين بحفظ الواجب البعدي من قبل مقدماته الاختيارية ومعه يرجع لا محالة إلى ما ذكرناه، كما هو واضح. ثم ان هذا كله في غير المعرفة من المقدمات، واما هي فقد يقال كما عن بعض الاعلام بانها تكون واجبة بالوجوب الطريقي لتنجيز الواقع عند الاصابة كما في سائر الطرق بحيث كان العقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم، ولكن التحقيق خلافه إذ نقول بان التعلم لا يخلوا امره اما ان يكون تركه يؤدي إلى الغفلة عن اصل التكليف في ظرفه، واما ان لا يكون كذلك بل كان بعد يحتمل وجود التكليف، وعلى الثاني اما ان يتمكن من الاحتياط في ظرفه بالجمع بين المحتملات واما ان لا يتمكن من الاحتياط كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في فعل شخصي. فعلى الاول يكون حال التعلم حال المقدمات المعدة التي يلزم من عدم تحصيلها عدم القدرة على الواجب في ظرفه لانه بعد تادية تركه إلى الغفلة عن التكليف يكون غير قادر على الاتيان بالواجب ومعه يكون حكمه حكم سائر المقدمات المفوتة، طابق النعل بالنعل. واما على الثاني فلا وجه لوجوبه رأسا مع فرض تمكنه من الاحتياط البناء على صحة عمل المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الا إذا فرض كونه غير معذور في هذا الجهل تكليفا، وعليه يكون وجوبه ارشاديا محضا لا طريقيا. واما على الثالث فكذلك ايضا حيث انه لا يكون وجوبه الا ارشاديا محضا لاجل الفرار عن تبعه مخالفة التكليف الواقعي كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف في الجمع بين المحتملات. فعلى كل تقدير حينئذ لا معنى لدعوى

[٢٦٢]

وجوب التعلم بالوجوب الطريقي كما في الطرق بل هو مما يدور امره بين كونه واجبا بملاك المقدمات المعدة التي يترتب على تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه وبين كونه بملاك الارشاد العقلي لاجل الفرار عن تبعه مخالفة التكليف كما في الجمع بين المحتملات في موارد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كما هو واضح. وكيف كان فعلى ما اخترناه في المشروط والمعلق من فعلية الوجوب فيهما قبل المنوط به والقيد في الخارج ووجوب المقدمات الوجودية قد يتوجه الاشكال بالنسبة إلى بعض المقدمات الوجودية للواجب كالوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاة حيث يقال بان لازم القول بفعلية الوجوب والتكليف في المشروطات والمعلقات قبل حصول قيودها في الخارج هو لزوم اتصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيرى إما على التخيير فيما لو علم بتمكنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت وإما على التعيين إذا يعلم بعدم تمكنه من تحصيلهما في ظرف الواجب لو لا تحصيلهما في الحال، ولازمه هو الالتزام بوجوب تحصيل الوضوء أو الغسل قبل دخول وقت الصلاة بل ولزوم ابقائهما إلى ما بعد دخول الوقت إذا فرض كونه متطهرا قبل دخول الوقت، مع انه لا يكون كذلك من جهة قيام الاجماع منهم على عدم وجوب تحصيل الطهارة الحديثة قبل الوقت حتى مع العلم بعدم تمكنه من تحصيلها في الوقت وعدم وجوب ابقائها ايضا إلى ما بعد دخول الوقت. ولكن الجواب عن ذلك انما هو بدعوى ان اصل وجوب الطهور كالصلاة كان منوطا بدخول الوقت بمقتضى قوله عليه السلام: (إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور) فكان عدم وجوب التحصيل الوضوء والغسل قبل دخول الوقت من جهة التعليق المزبور الظاهر في ان ما فيه ملاك المقدمية للصلاة هو الطهور بعد الوقت فلا اشكال حينئذ يرد على ما ذكرنا. واما ما قد يقال: من اقتضاء ذلك حينئذ لعدم جواز الاكتفاء بالطهارة الحاصلة قبل الوقت لاجل غاية اخرى من الغايات إذا فرض بقاءها من باب الاتفاق إلى ما بعد دخول

الوقت مع انه ليس كذلك قطعاً، فمدفوع بان ما هو المقدمة انما هو الطهارة بعد الوقت ولو بوجودها البقائي فلا يعتبر فيها كونها حادثة ايضاً بعد الوقت وحينئذ إذا فرض انه كان متطهراً قبل الوقت فيقبت من باب الاتفاق إلى ان دخل الوقت يجوز الاكتفاء بها في الدخول في الصلاة، وبعبارة اخرى ما هو المقدمة هو الطهارة بعد الوقت بما هي جامعة بين وجودها الحدوثي أو وجودها البقائي فيه من باب الاتفاق، ومن ذلك لو فرض بقائها

[٢٢٢]

إلى حين دخول الوقت يجب عليه تخييراً أو تعييناً في فرض الانحصار أبقائها وحفظها إلى ان يأتي بالصلاة معها وحينئذ فلا اشكال يرد في البين من هذه الجهة ايضاً. هذا بالنسبة إلى نفس الوضوء والغسل ولقد عرفت ان عدم وجوبها قبل الوقت انما هو على قواعد التعليق المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: (إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور) ومن قوله سبحانه: (إذا فتمتم إلى الصلوة فأغسلوا) الظاهر في اناطة الوجوب في الطهور كاصل الصلاة بدخول الوقت. واما سائر مقدماته كتحصيل الماء و حفظه ونحوهما فلا بد من تحصيلها تخييراً أو تعييناً إذا فرض العلم بعدم التمكن منه في الوقت لو لا تحصيلها في الحال، وذلك ايضاً على القواعد التي ذكرناها في كلية المقدمات الوجودية، وعليه ايضاً يكون ما ورد على وجوب حفظ الماء قبل الوقت من النصوص على طبق القواعد، لا انه كان ذلك حكماً تعدياً من الشارع، كما هو واضح. الأمر الثاني: لو شك بالشك البدوي في قيده شئ للوجوب أو الواجب بنحو التعليق أو التنجيز، فان كان القيد حاصلًا بالفعل فلا اشكال حيث لا ثمرة في البين يترتب عليه، واما إذا كان غير حاصل بالفعل فمقتضي الاطلاق في جميع الصور هو ثبوت الوجوب، وفي الثالثة عدم وجوب تحصيل المشكوك القيدية. ومع عدم الاطلاق فالبراءة نتيجتها التقييد في الاول ونتيجتها الاطلاق في الآخرين. هذا إذا كان الشك في اصل تقييد الوجوب أو الواجب. واما إذا علم باصل التقييد ولكنه دار الامر بين كونه قيدا للوجوب أو الواجب، فاصالة الاطلاق تجرى في كل من الهيئة والمادة وبعد التساقط يكون المرجع هو الاصل العملي. ولا ينظر حينئذ في ترجيح احد الاطلاقين على الآخر إلى حيث الاقوائية كما توهم، لان ذلك انما يكون فيما لو كان التعارض بين الاطلاقين في نفسهما لا في مثال المقام الذي كان التعارض بينهما لاجل العلم الاجمالي بعروض التقييد على احدهما، إذ حينئذ لا يكون مجرد اقوائية احدهما موجبا لارجاع القيد إلى الآخر فتأمل. هذا إذا كان التقييد في دليل منفصل، واما لو كان ذلك في دليل متصل فالامر اظهر، إذ حينئذ باتصال الكلام بذلك وصلاحيته للعروض على كل واحد منهما لا ينعقد الظهور الاطلاقى لواحد منهما، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الاصل العملي، ومقتضاه هو البرائة عن وجوب تحصيل القيد فيما إذا كان الدوران بين المشروط وبين المطلق المعلق أو المنجز. واما إذا كان الدوران

[٢٢٤]

بين المشروط وبين المعلق فلا ثمرة بالنسبة إلى القيد لانه غير واجب التحصيل على كل تقدير. وكذلك الامر بالنسبة إلى نفس الواجب وذلك اما في فرض حصول القيد في الخارج فواضح من جهة وجوب الاتيان بالمأمور به والواجب حينئذ على كل تقدير، واما في فرض عدم حصوله فللعلم بعد الفائدة. في الاتيان حينئذ إما لعدم وجوبه رأساً لو فرض رجوعه إلى الهيئة والوجوب واقعا وإما من جهة انتفاء قيده على فرض رجوعه إلى المادة والواجب، فعلى كل تقدير

يقطع بعدم الفائدة في ايجاده حينئذ، كما هو واضح. و لعله إلى ذلك أيضا نظرا القائل بالعلم بتقييد المادة على كل تقدير من جهة استلزام تقييد الهيئة أيضا لبطلان محل الاطلاق في المادة، لعدم انفكاكها حينئذ عن وجود قيد الهيئة فتدبر. ومن التقسيمات تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري فالغيري هو الذي يكون الغرض من ايجابه التوصل به إلى وجود واجب آخر، و النفسي ما لا يكون كذلك كالمعرفة بالله سبحانه والصلاة والصوم والحج ونحوها من العباديات والتوصلات. ثم ان وجود هذين القسمين في الواجبات وان كان وجدانيا غير قابل للانكار و لكن الظاهر هو كون الغرض من ذلك دفع ما يتوهم وروده من الاشكال من لزوم ترتب مثوبات وعقوبات كذلك على فعل واجب واحد له مقدمات عديدة نظرا إلى تخيل ان المثوبة والعقوبة تابعتان لفعل مطلق الواجب وتركه، إذ يستشكل حينئذ بانه على الملازمة من وجوب المقدمة ايضا يلزم ترتب مثوبات متعددة على فعل واجب واحد له مقدمات متعددة وعقوبات كذلك على تركه بما له من المقدمات، لانه ترك واجبات متعددة، فمن اجل ذلك صار وابصد هذا التقسيم فقسما الواجب إلى الغيرى والنفسي للتنبيه على انه ليس مطلق الواجب مما يترتب عليه فعلا وتركه استحقاق المثوبة و العقوبة حتى يتوجه الاشكال المزبور وان الذي يترتب عليه ذلك انما هو خصوص الواجب النفسي واما الواجب الغيري فحيث انه كان وجوبه لاجل التوصل به إلى وجود واجب آخر فلا يكاد يترتب عليه فعلا أو تركا استحقاق المثوبة والعقوبة بوجه

[٢٢٥]

اصلا وحينئذ فلا ينافي القول بوجوب المقدمة شرعا وحدة المثوبة والعقوبة على فعل الواجب وتركه كى يكون مجال للاشكال المزبور، هذا. اقول: ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الجواب والاشكال المزبور، حيث انه مبني على كون مدار استحقاق المثوبة والعقوبة على عنوان الاطاعة والمعصية بموافقة الامر النفسي ومخالفته، والا فبناء على كونهما من تبعات عنوان التسليم للمولى وعنوان الطغيان عليه بما انه ابراز للجرئة عليه والتمرد عن امره ونهيه الجامعين بين الانقياد و الاطاعة والتجرى والعصيان كما هو التحقيق على ما حققناه في مبحث التجري فلا مجال لهذا الجواب ولا موقع ايضا للاشكال المزبور، نظرا إلى امكان الحكم حينئذ بترتب المثوبة والعقوبة على موافقة الامر الغيري ومخالفته ايضا مع الالتزام بعدم تعدد المثوبة و العقوبة عند تعدد المقدمات بلحاظ كونهما تابعتين في الوحدة والتعدد لتعدد التسليم و الطغيان ووحديتهما التابعتين لوحدة الغرض وتعدد، وذلك انما هو من جهة وضوح انه كما يتحقق عنوان التسليم والطغيان بموافقة الاوامر النفسية ومخالفتها كذلك يتحقق ايضا بموافقة الاوامر الغيرية ومخالفتها، ومن ذلك بمجرد كونه في صراط الاطاعة وشروعه في مقدمات المأمور به ترى انه يمدحونه العقلاء ويحكمون باستحقاقه الاجر والثواب من دون انتظار منهم في المدح وحكمهم باستحقاق الاجر والثواب إلى وقت اتيانه بما هو المطلوب النفسي للمولى كما لا يخفى، ومعلوم انه لا يكون له وجه الا ما ذكرنا من تحقق عنوان التسليم بموافقة الامر الغيرى ايضا كتحققه بموافقة الامر النفسي، والا لكان اللازم عدم الحكم باستحقاق الاجر والثواب فعلا الا بعد اتيانه بما هو المطلوب النفسي. وهكذا الامر في طرف الطغيان فانه ايضا مما يتحقق بمجرد شروعه في مقدمات الحرام أو تركه لما هو مقدمة الواجب حيث انه يصدق عليه بانه ممن أبرز الجرئة على المولى وصار بصدد التمرد عن امره ونهيه، ومن اجل ذلك يصير موردا للتوبيخ والذم من العقلاء بلا حالة منتظرة ايضا في ذلك إلى وقت فوت الواجب النفسي، كما فيمن رمى سهما لقتل مؤمن مع كون السهم يبلغ إليه بعد ساعة فانه من الحين يصير هذا الرمي موردا للذم عند العقلاء، كما هو واضح. وعلى ذلك نقول: بانه إذا كان مدار المثوبة والعقوبة على

عنوان التسليم والطغيان لا على عنوان الاطاعة والمعصية بموافقة الامر النفسي ومخالفته وكان التسليم ايضا

[٢٣٦]

يتحقق بموافقة الامر الغيري ومخالفته كتحققهما بموافقة الامر النفسي ومخالفته، فلا قصور في الحكم بترتب المثوبة والعقوبة على الواجبات الغيرية التوصيلية ايضا بل وترتب القرب عليها ايضا فيما لو كان الاتيان بها بداعي امرها، ومن ذلك قلنا سابقا في مبحث قصد القرية باشتراك الواجبات التوصيلية مع التعبدية من جهة المقربية نظرا إلى عدم إنفكاك الامر بها عن القرية وعدم اتصاف المأني به فيها بعنوان المأمور به الا باتيانها عن دعوة أمرها، وان تمام الفرق بين التوصلي والتعبدي انما كان من جهة مدخلية حيث القرب في سقوط الامر وسقوط الغرض في العبادات وعدم مدخلية في التوصليات، من جهة سقوط امرها وحصول الغرض فيها بمحض حصول العمل وتحققه كيفما اتفق ولو لا عن داع قربي، كما هو واضح. واما اشكال لزوم تعدد المثوبة والعقوبة في فعل واجب واحد له مقدمات وتركه بترك ما له من المقدمات، فغير وارد، من جهة ما عرفت من ان وحدة المثوبة والعقوبة تابعة وحدة التسليم والطغيان وتعددهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده، فإذا لا يكون الغرض حينئذ الا واحدا لا يكون له الا تسليم واحد وطغيان كذلك، ومعه لا يكاد يترتب عليه الا مثوبة واحدة وعقوبة كذلك وان كان له مقدمات عديدة لا تحصى، و على ذلك فالتسليم وان كان يتحقق بمجرد شروع العبد في المقدمة ويستحق عليه المثوبة، و لكنه لما كان الغرض واحدا فلا محالة يكون التسليم ايضا واحدا ويمتد هذا التسليم الواحد إلى زمان الاتيان بذبحها الذي هو المطلوب النفسي، كما انه كذلك ايضا في طرف الطغيان حيث انه يتحقق بمجرد الشروع في المقدمة ويمتد إلى زمان تحقق الحرام في الخارج، لا انه يتعدد التسليم والطغيان بتعدد المقدمات حتى يلزمه تعدد المثوبة والعقوبة ايضا كما هو واضح، كوضوح ان استحقاقه للمثوبة والعقوبة على التسليم والطغيان بشروعه في مقدمات الواجب أو الحرام ايضا انما يكون فيما إذا استمر على ذلك ولم يحصل له البدء بعد ذلك في العصيان أو الاطاعة، والا فلو حصل له البدء بعد ذلك وحصل منه الطغيان بترك الواجب يكون طغيانه ذلك بعكس التوبة من الحين رافعا لما استحقه على تسليمه السابق بحيث كانه لم يفعل شيئا ولم يتحقق منه التسليم اصلا مع صدور هذا الطغيان منه، كما انه في صورة العكس يكون الامر بالعكس. فإذا كان بصدد ترك الواجب أو فعل الحرام وأتى ببعض المقدمات ثم ندم واتى بالواجب أو ترك الحرام

[٢٣٧]

يكون تسليمه ذلك باتيان الواجب وترك الحرام رافعا لما استحقه على طغيانه من الحين بحيث كانه لم يتحقق منه الطغيان أبدا، نعم لو كان عدم حصول الواجب والمأمور به لا من جهة حصول البدء له وطغيانه بل من جهة عدم تمكنه منه خارجا لموت أو مرض أو غير ذلك مع كونه بصدد الامتثال واتيان المأمور به يدخل ذلك حينئذ في الانقياد فيستحق المثوبة حينئذ على انقياده، كما انه في فرض العكس يكون الامر بالعكس فيندرج في التجري، كما هو واضح. وعلى كل حال فعلى ما ذكرنا من تبعية المثوبة والعقوبة ودورانها مدار عنوان التسليم والانقياد للمولى وتبعيتهما ايضا في الوحدة والتعدد مدار تعدد التسليم و الطغيان ووحدهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده يظهر لك عدم المجال ايضا لما افيد في دفع الاشكال المزبور من تخصيص المثوبة والعقوبة بموافقة الامر النفسي

ومخالفته، إذ نقول بأنه لا وجه حينئذ لهذا التخصيص بعد صدق عنوان التسليم والطغيان على موافقة الامر الغيري ومخالفته ايضا وان مجرد وحدة المثوبة والعقوبة ايضا على فعل واجب واحد وتركه غير مقتض للالتزام بكونهما من تبعات خصوص موافقة الامر النفسي و مخالفته، بل يلتزم حينئذ بترتيبهما ايضا على موافقة الامر الغيري ومخالفته لمكان تحقق عنوان التسليم والانقياد بذلك، ويدفع الاشكال المزبور من جهة وحدة التسليم و الطغيان ووحدة الغرض بما ذكرناه من البيان ويقال بعدم استحقاقه على فعل واجب له مقدمات الا مثوبة واحدة، ولا على تركه بترك ما له من المقدمات ما لا تحصى الا عقوبة واحدة، كما لا يخفى. وعلى ذلك فلو فرض انه يعطى على فعل كل مقدمة ثوبا مستقلا فلا بد وان يكون ذلك من باب التفضل لا من باب الاستحقاق، كما انه من ذلك ايضا ما ورد في فضل زيارة مولانا ابي عبد الله الحسين روجي وارواح العالمين فداه بأنه لكل قدم ثواب حج وعمرة، وان الامر يقصر الاقدام ايضا انما هو من جهة ان تكثر المقدمات فيزداد بذلك مقام التفضل عليه باعطائه ذلك الاجر والثواب العظيم الذي وعد الله زائريه، نسأل الله سبحانه ان يكتنينا من زوار قبره الشريف ويحشرنا معه ولا يسلب عنا مجاورة قبر ابيه عليه السلام. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا من قابلية الاوامر الغيرية لترتب المثوبة والعقوبة وقابليتها ايضا للمقربة باتيان متعلقها بداعي امرها، يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف

[٢٣٨]

على الطهارات الثلاث التي ثبت عباديتها من بين المقدمات، من تقرب انه كيف المجال لمقربيتها ولترتب المثوبة عليها مع ان الامر الغيري بما هو امر غيري من جهة توصيلته لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله، إذ نقول بان ذلك كله مبني على تخصيص المثوبة والعقوبة والقرب والبعد بموافقة الامر النفسي ومخالفته والا فعلى ما ذكرنا من المدار في استحقاق المثوبة والعقوبة بكونه على عنوان التسليم للمولى و بالفارسي (فرمانبردارى از مولى وتن زير بار مولى دادن) فلا جرم يندفع تلك الاشكالات وذلك؛ اما اشكال ترتب المثوبة فمن جهة تحقق موضوعه وهو عنوان التسليم كما اوضحناه، واما اشكال المقربية فكذلك ايضا من جهة تحقق القرب حينئذ باتيانها بداعي محبوبيتها ومراديتها للمولى ولو بارادة غيرية. وعلى ذلك لا يحتاج في التفصي عن الاشكال إلى الجواب عنه تارة بما افيد في الكفاية من كشف رجحان نفسي في هذه الطهارات بدعوى ان مقربيتها حينئذ انما هي لكونها في نفسها امورا عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية وان الاكتفاء بأمرها الغيري لمكان أنه لا يدعو الا إلى ما هو عبادة في نفسه، واخرى بكشف عنوان بسيط يكون هو المأمور به كما عن الشيخ بدعوى انه ربما لا تكون تلك الحركات و السكنات محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي صارت بهذا العنوان مقدمة وموقوفة عليها، فلا بد حينئذ في اتيانها بذلك العنوان من حيلة وهى قصد ذلك الامر المقدمي و ذلك ايضا لا من جهة اقتضاء الامر الغيري لذلك بل من جهة الاشارة إلى ذلك العنوان نظرا إلى عدم دعوة هذا الامر الا إلى ما هو الموقوف عليه فالاتيان بالطهارات حينئذ بقصد امرها كان من جهة احراز العنوان الذي لاجله صارت تلك الحركات والسكنات مقدمة وموقوفة عليها، كى يورد عليه بما في الكفاية من امكان الاشارة الاجمالية حينئذ إلى ذلك العنوان البسيط بوجه آخر ولو بقصد امرها وصفا لا غاية وداعيا مع كون الداعي إليها شيئا آخر من شهوة أو غيرها، وعدم وفائه ايضا بدفع اشكال ترتب المثوبة بلحاظ ان قصد الامر لاجل احراز عنوان المقدمة لا لكون المأمور به مطلوبا على جهة التعبد به غير موجب لاستحقاق المثوبة عليه من جهة، وثالثة بغير ذلك مما هو مذكور في التقريرات و غيره. وبالجملة

فهذه الاجوبة كلها كما ترى مبنية على عدم قابلية الاوامر الغيرية من
جهة

[٢٢٩]

توصليتها للمقربة ولاستحقاق المثوبة على موافقتها، والا فعلى ما
ذكرنا من قابليتها كالاوامر النفسية لكلا الامرين لا يتوجه أصلا هذا
الاشكال حتى يحتاج إلى تلك الاجوبة. نعم قد يتوجه هنا اشكال آخر
على الطهارات ولو مع البناء على قابلية الامر الغيري كالنفسى
للمقربة ولاستحقاق المثوبة على موافقته وذلك انما هو بتقريب ان
الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة فارغا عن كونها مقدمة وموقفا
عليها، والمقدمة في مثل الوضوء والغسل بعد ان كانت عبادة لا بد
من عباديتها في رتبة سابقة على الامر حتى يتعلق بها الامر
الغيري، وحينئذ فإذا كانت مقدميتها بما هي عبادة متوقفة خارجا
على هذا الامر الغيري يلزم الدور وهو محال. ولكن يدفع هذا
الاشكال أيضا بما دفعنا به في مبحث قصد القرية عن كلية العبادات
بالالتزام بأمرين يتعلق هذا الامر الغيري بذات الوضوء وذات الغسل
باعتبار كونها مما لها الدخول في تحقق ذبها ومما يتوقف عليها وجود
الواجب ولو بنحو الضمنية لانها أيضا مما يلزم من عدمها العدم مع
الكشف أيضا عن تعلق امر غيري آخر بوصفها وهو اتيانها بداعي
امرها المتعلق بها، فإذا اتى المكلف حينئذ بالوضوء في الخارج
بداعي امره الغيري يتحقق الوضوء القربى الذي جعل مقدمة للصلوة.
وعليه أيضا لا يحتاج في الجواب عنه إلى كشف رجحان نفسي في
نفس هذه الطهارات كما صنعه في الكفاية كما لا يخفى. خصوصا مع
ما يرد عليه على مسلكه من عدم اجراء تعدد الرتبة لمحذور اجتماع
الحكمين المتماثلين احدهما الرجحان النفسي القائم بذات المقدمة
في رتبة سابقة على الامر الغيري وثانيهما رجحانه الثابت في رتبة
متأخرة عن الامر الغيري فتأمل. وكيف كان فقد يشكل على التقسيم
المزبور بلزوم خروج أكثر الواجبات النفسية في الشرعيات بل
العرفيات أيضا نظرا إلى غيريتها بحيث لب الارادة من جهة انتهائها
بالاخرة إلى امر واحد هو غرض الاغراض الذي هو في الشرعيات
تكميل العباد وقربهم إلى المبدء الاعلى وفى العرفيات استراحة
النفس، كما يتضح ذلك في امرك بشراء اللحم المعلوم كونه لاجل
الطبخ الذي هو لغرض الاكل الذي هو لرفع الجوع الذي هو لغرض
استراحة النفس، وهكذا سائر الواجبات العرفية حيث انها من جهة
انتهائها بالاخرة إلى استراحة النفس التي هي غرض الاغراض تكون
الارادة المتعلقة بها ارادة غيرية.

[٢٣٠]

وقد تصدى في الكفاية لدفع الاشكال، وقال ما حاصله: ان الفرق
بينهما من جهة الداعي والباعث فإذا كان الداعي والباعث على
طلب شئ وارادته المصلحة الكائنة في نفس العمل فالواجب
نفسى وان كان فيه أيضا ملاك المقدمية، واما لو كان الداعي
والباعث على طلبه المصلحة المقدمية فالواجب غيري وان كان فيه
أيضا مصلحة مستقلة فانه يخرج حينئذ عن كونه نفسيا ويكون واجبا
غيريا. ولكنه كما ترى فانه لو فرض تصوره في الشرعيات غير جار في
الواجبات العرفية المتداولة بين انفسنا، و ذلك من جهة وضوح ان
الداعي والباعث في جميع الواجبات العرفية هو حيث مقدميتها و من
ذلك ترى انه لو أمرت عبدك باتيان الماء فسألك عن انك لاي غرض
أمرت باتيان الماء تقول بانه لغرض الشرب ولو سأل عن ذلك أيضا
تقول بانه اريد الشرب لغرض رفع العطش وهو لغرض استراحة
النفس التي هي غرض الاغراض، وحينئذ فإذا كان لب الارادة في

جميع الواجبات العرفية غيريا يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف الحال لهذا التقسيم. وقد اجيب ايضا عن الاشكال بان حقيقة الارادة التشريعية بعد ما كانت عبارة عن ارادة الفعل من الغير يكون الواجب النفسي عبارة عما كان مرادا من المكلف لا لاجل مراد آخر منه، والواجب الغيري ما كان مرادا لاجل مراد آخر منه ايضا، فإذا اراد شراء اللحم من زيد لغرض الطبخ فان كان طبخه ايضا مرادا منه يكون ذلك واجبا غيريا وان لم يكن طبخه مرادا منه يكون واجبا نفسيا، وعليه فمثل الصلوة والصوم والحج ونحوها مما لم يرد من المكلف مصالحها يكون من الواجب النفسي، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور، ولكن فيه ان الارادة التشريعية ليست الا عبارة عن ارادة وجود العمل بما انه فعل اختياري للمكلف وان اضافة نشو كونه منه انما هو من جهة اقتضاء توجيه التكليف بالايجاد إليه، وذلك ايضا بلحاظ انه من جهة كونه فعلا الاختياري غير قابل للتحقق الا من قبله والا فلا يكون المراد بالارادة التشريعية الا نفس فعل الغير. وعليه نقول: بانه إذا لا يكون الامر بشراء اللحم من جهة مطلوبة الشراء نفسا مع قطع النظر عن الطبخ بل كان ذلك من جهة مقدميته لغرض الطبخ الذي هو لغرض الاكل فلا جرم لا تكون هذه الارادة الا غيرية، ومعه يتوجه الاشكال المزبور من لزوم خروج اكثر الواجبات النفسية كما لا يخفى.

[٣٣١]

وحيث ان الاول في الجواب انما هو بجعل التقسيم المزبور بلحاظ مقام التحميل و مرحلة البعث والا لزام لا بلحاظ لب الارادة وعليه يكون الواجب الغيري هو الذي امر به لاجل التوصل به إلى وجود واجب آخر ثبت وجوبه بتحميل مستقل، والواجب النفسي ما لا يكون كذلك، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور في الواجبات النفسية في مثل الصوم والصلوة والحج ونحوها في الشرعيات، ومثل شراء اللحم وسقى الماء في العرفيات، لانه فيما لما لم يثبت تحميل واجبات على ما يترتب عليها من الاغراض كان ايجابها ايجابا نفسيا بحسب مقام التحميل، وان كان غيريا بحسب لب الارادة على ما عرفت. ولا منافاة ايضا بين غيرية الشئ ومقدميته بحسب لب الارادة وبين نفسيته بحسب مرحلة التحميل والايجاب، إذ يمكن ان يكون الشئ مع كونه غيريا بحسب لب الارادة نفسيا بحسب مقام التحميل. ثم انه مما يشهد على ما ذكرنا ايضا من كون التقسيم بلحاظ مقام التحميل لا بلحاظ لب الارادة تعريفهم الواجب الغيري بما ذكرنا، بانه ما امر به لاجل التوصل إلى وجود واجب آخر لا ما امر به لاجل التوصل به إلى امر آخر ولو لم يرد تحميل بالنسبة إليه، كما هو واضح. ومن التقسيمات تقسيمه ايضا إلى النفسي والتهيني والمراد من الواجب التهيني هو ما كان المقصود من ايجابه التوصل به إلى ايجاب شئ آخر. وعمدة الغرض من هذا التقسيم انما هو الفرار عن شبهة المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها، فانهم بعد ان بنوا على عدم فعلية التكليف بالموقت قبل حصول وقته اشكل عليهم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الوقت، فمن ذلك التزموا بوجوبها وجوبا تهينيا فرارا عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، فصاروا في مقام هذا التقسيم، والا فعلى ما ذكرنا من فعلية الوجوب في الموققات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها لا يحتاج إلى مثل هذا التقسيم، ومن ذلك ايضا لم يكن لهذا القسم من الواجب عين ولا اثر في كلمات القدماء، وانما حدث ذلك في زمان المتأخرين من جهة شبهة وجوب المقدمات المفوتة في الموققات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها. وعلى كل حال نقول: بان هذا التقسيم ايضا كسابقه كان بلحاظ مقام التحميل والايجاب المنتزع عن مرحلة ابراز الارادة واطهارها، لا بلحاظ لب الارادة والاشتياق، والا فبحسب لب الارادة لا تخلو ارادة الشئ عن النفسية والغيرية، كما لا يخفى.

ومن التقسيمات أيضا تقسيمه إلى الاصلى والتبعي فالأصلي هو ما كان ايجابه مقصودا بخطاب مستقل كالصلاة والوضوء في مثل قوله عليه السلام: (إذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور) والتبعي ما كان ايجابه لا بخطاب مستقل بل بتبع خطاب متعلق بامر آخر. والغرض من هذا التقسيم أيضا انما هو الفرار عما يورد على القول بوجود المقدمة بانه كيف ذلك مع انه كثيرا ما تكون المقدمة غير ملتفت إليها بل وكثيرا ما يكون الأمر قاطعا من باب الاتفاق بعدم مقدمة الشئ لمطلوبه، كما نظيره كثيرا في العرفيات في مثل الامر بشراء اللحم مع الغفلة عن مقدمة المشي إلى السوق لذلك، ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة بقول مطلق، فمن ذلك صار وابصد هذا التقسيم لبيان انه لا يلزم في وجوب الشئ غيرا ام نفسيا ان يكون بايجاب اصلي وخطاب مستقل بل يكفى فيه كونه تبعا لايجاب امر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما، كما في المتلازمين في الحكم، حيث انه بعد ثبوت الملازمة بين الشئين في الحكم يكون ايجاب أحدهما كافيا عن ايجاب الآخر وصيرورته موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، بلا احتياجه إلى خطاب على حدة. ففى المقام أيضا نقول: بانه بعد التلازم بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته يكون نفس ايجاب الشئ قهرا مستتبعا لايجاب جميع ما يتوقف عليه الشئ من المقدمات بنحو الاحمال، فتكون كل واحدة من المقدمات حينئذ واجبة بعين ايجاب ذبها وان لم يكن الأمر ملتفتا إليها بنحو التفصيل ولا اوجيها بخطاب اصلي مستقل، و عليه فيرتفع الاشكال على وجوب المقدمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب اصلي مستقل. ومن ذلك ظهر أيضا ان هذا التقسيم كسابقه انما كان بلحاظ مقام التحميل ومرحلة الايجاب المنتزع عن مقام ابراز الارادة لا بلحاظ لب الارادة ولذلك يجرى القسمان في الواجب النفسي أيضا من كون ايجابه وطلبه تارة اصليا كالصلاة والصوم والحج ونحوها، واخرى تبعا كما في المتلازمين في الحكم، والا فيحسب لب الارادة لا مجال للتبعية والاصلية بهذا المعنى، كما هو واضح. هل الواجب مطلق المقدمة ام لا وكيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الامور يبقى الكلام في ان المقدمة بناء على وجوبها هل هي واجبة على الاطلاق بلا دخل لحيث قصد الايصال إلى ذبها ولا إلى حيث ايصالها إليه خارجا، أو انها واجبة بشرط قصد التوصل بها إلى ذبها اما بكون القصد

المزبور قيذا للوجوب أو قيد للواجب كما هو ظاهر التقريرات اما مطلقا أو في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كما في انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير و ارضه فيعتبر فيه قصد التوصل إلى الواجب في وجوبها ووقوعها على صفة الوجوب دون غيره، أو انها واجبة بشرط الايصال خارجا إلى ذبها كما عليه الفصول وذلك أيضا اما بكونه أي الايصال قيذا للوجوب أو للواجب، فيه وجوه واقوال: أقوىها في النظر الوجه الاول وسيظهر وجهه من ابطال التفاصيل المزبورة ان شاء الله تعالى. فنقول: اما عدم اعتبار حيث قصد التوصل ودخله في اتصافها بالوجوب فظاهر، بلحاظ ان ملك الحكم الغيري انما كان ثابتا لذات المقدمة وحيثية القصد المزبور كانت اجنبية عن ذلك بالمرّة، ومن ذلك لوأتى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان اتيانه ذلك محصلا لما هو غرض الأمر بلا كلام، وحينئذ فمع اجنبية القصد المزبور عن ذلك لا يكاد يترشح الوجوب الغيري أيضا الا على نفس ذات المقدمة وهو واضح، هذا إذا اريد من دخل قصد التوصل في الواجب دخل التقيد به في موضوع الوجوب، واما ان اريد به اناطة موضوع الوجوب بكونه في ظرف القصد إلى ذى المقدمة، نظير اناطة التجارة بكونها عن تراض الملازم ذلك لاعتبار الموضوع في عالم الجعل في

رتبة متأخرة عن القيد و المنوط به ففساده أفحش بلحاظ استلزامه لكون المقدمة التي هي موضوع الوجوب الغيري في الرتبة المتأخرة عن القصد المزبور التي هي رتبة وجود ذبيها، وهو كما ترى من المستحيل، فان المقدمة لا بد من كونها في رتبة سابقة عن وجود ذبيها فيستحيل حينئذ اخذها في رتبة وجود ذبيها كما هو واضح، هذا كله، مضافا إلى ما عرفت من اجنبية القصد المزبور عن ذلك هذا كله فيما لو اريد كونه قيذا وشرطا للواجب، واما لو اريد كونه قيذا للوجوب فبطلانه اظهر من جهة استلزامه حينئذ لتوجه الايجاب نحو الشئ في ظرف ارادته للتوصل للملازم لارادة المقدمة، ومرجهه إلى تعلق الايجاب بالشئ في ظرف وجوده تكوينا لانه في ظرف ارادة المقدمة يكون الوجود قهري الحصول والتحقق، وهو كما ترى من المستحيل، من جهة وضوح أن مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الوجوب عنه، فيستحيل كونه ظرفا لثبوته وهو ايضا واضح. وحينئذ فعلى كل تقدير لا مجال لاخذ قصد التوصل قيذا وشرطا لا للواجب ولا للوجوب، خصوصا بعد ملاحظة سائر الواجبات الشرعية والعرفية التي تكون ارادتها

[٢٢٤]

بحسب اللب غيرية للتوصل بها إلى وجود ما هو المراد والمطلوب النفسي الذي هو غرض الاغراض وغاية الغايات، مع بدهة عدم اعتبار قصد التوصل فيها حتى في العباديات منها وكفاية الاتيان بها بداعي أمرها في وقوعها على صفة الوجوب وفي مقربيتها. ومن ذلك اندفع ما قيل في تقريب اعتبار القصد المزبور في الواجب في وقوعه على صفة الوجوب، بأن ذلك لا يكون من جهة تقييد موضوع الوجوب بذلك بل وإنما هو من جهة اقتضاء الغرض الداعي إلى ايجابه، بتقريب ان الغرض من الامر بالمقدمة بعد ان كان هو التوصل بها إلى ذبيها لا مطلوبيتها في ذاتها فالمطلوب الجدى الحقيقي قهرا بحكم العقل يكون عبارة عن نفس التوصل، وحينئذ فلا بد في وقوعها على صفة الوجوب و سيرورتها مصداقا للواجب بما هو واجب من الاتيان بها عن قصد التوصل بها إلى ذبيها، و الا فمع عدم الاتيان بها كذلك لا يكاد وقوعها على صفة الوجوب ومصادقا له وان كان يجتزى بها حينئذ وكانت محصلة لغرضه، ففي الحقيقة كان قضية اعتبار القصد المزبور من جهة قصور الوجوب المتعلق بالمقدمة عن الشمول لها في حال عدم اقتنائها بقصد التوصل لا من جهة تقييد موضوع الوجوب بالقصد المزبور. وجه الاندفاع يظهر مما عرفت في اكثر الواجبات الشرعية والعرفية التي لا تكون ارادتها بحسب اللب الا غيرية مع وضوح عدم اعتبار قصد التوصل فيها، لا في وقوعها على صفة الوجوب ولا في مقربيتها، على ان كون الغرض من المقدمة هو التوصل لا يقتضي اعتبار قصده فيها في وقوعها على صفة الوجوب، وان حصول القرب باتيانها عن قصد التوصل بها إلى ذبيها غير موجب لانحصار القرب بذلك، بل هو كما يتحقق بذلك يتحقق ايضا باتيانها بداعي أمرها ومراديتها للمولى، ومن ذلك نقول بان شأن الاوامر الغيرية كلية انما كان هو التوسعة في مقام التقرب باتيان متعلقه عن دعوته، وعليه فلا مجال ايضا لاثبات اعتبار قصد التوصل في المقدمة في وقوعها على صفة الوجوب بمثل هذا البيان ايضا كما هو واضح. ثم انه من هذا البيان ظهر ايضا حال ما إذا كانت المقدمة منحصرة بالفرد المحرم مع تقديم جانب الوجوب بمقتضي اهمية مصلحة الوجوب من مفسدة الحرمة كإنقاذ الغريق المتوقف على المشي في الارض المغصوبة حيث نقول فيه ايضا بان الواجب حينئذ لا يكون الا ذات المقدمة قصد بها التوصل إلى ذبيها ام لم يقصد لعدم دخل حيث قصد

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب وصرورتها مصداقا للواجب بما هو واجب، وحينئذ (فما أفيد) كما عن بعض الاعلام من لزوم قصد التوصل في مثل هذا الفرض مع بناءه على عدم لزومه في غيره بتقريب أن اذن الشارع حينئذ في الغضب مع كونه مبعوضا ذاتا من جهة اهمية مصلحة الانقاذ من مفسدة فعل الغضب انما يوجب الاذن في الغضب على الاطلاق ولو لا بدون قصد التوصل إذا لم تكن في البين مزية راجحة في الفرد المشتمل على الخصوصية بالنسبة إلى الفرد الفاقد لها، والا فلا بد من الاقتصار في مقام الضرورة على خصوص ما فيه المزية الراجحة من جهة ان الضرورة انما تتقدر بقدرها فإذا كانت الضرورة تدفع بما فيه تلك المزية الخاصة لا مجال لاختيار الفرد الآخر الذي لا يكون فيه تلك المزية، وحينئذ ففي المقام الغضب المقصود به التوصل إلى الانقاذ والغضب غير المقصود به التوصل إليه وان كانا متساويين من جهة ملاك المقدمية للانقاذ الواجب، و لكن القسم الاول لاشتماله على الخصوصية لما كان فيه مزية زائدة على القسم الثاني فقهرها بحكم العقل يكون هو المتعين في مقام دفع الضرورة ويكون غيره على حرمة (منظور فيه) إذ نقول بان ذلك لو تم فانما هو في مثل الكلى المتواطئ الذي يشتمل كل فرد منه على حصة من الطبيعي غير الحصة المأخوذة في الفرد الآخر كما قيل بان الطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الاولاد في انه مع كل فرد أب من الطبيعي غير الاب الذي يكون مع الفرد الآخر إذ حينئذ بانضمام الخصوصيات بتعدد الحصص والأفراد حقيقة ومع تعددها يتوجه الاشكال بان اهمية مصلحة الانقاذ لا تقتضي الا مطلوبة الجامع بين الفردين والحصتين وهو انما يقتضي تخيير المكلف بين الفردين إذا لم تكن هناك لاحد الفردين باعتبار الخصوصية المأخوذة فيه مزية راجحة على الفرد الآخر والا يتعين خصوص ما فيه المزية الراجحة، لا في مثل المقام الذي هو من قبيل التشكيكات إذ في مثله لا يكاد اقتضاء الخصوصية لتغير في الذات بحيث تباين الذات في حال عدم وجدانها للخصوصية فتكون هناك حصتان وفردان احدهما واجد للخصوصية والآخر فاقد لها كما في افراد المتواطئ بل الذات حينئذ حال وجدانها للخصوصية بعينها هي تلك الذات حال فقدانها لها وانما كان الاختلاف ممحضا في الوجدان والفقدان وعلى ذلك نقول بانه إذا اقتضى اهمية الانقاذ في المثال مطلوبة شخص هذه الذات المحفوظة بين الحالتين وهو الغضب ومغلوبة مفسدته فلا جرم بعد هذه المغلوبة لا يفرق

بين حال وجدانها لخصوصية قصد التوصل وبين حال فقدانها لها، ومعه فلا يتعين عليه قصد التوصل بها إلى الواجب، بل كان له الخيار حينئذ بين الاتيان بها مقرونة بقصد التوصل و بين الاتيان بها غير مقرونة بذلك كما هو واضح، على انه مع الأغماض عن ذلك وتسليم كون المقام من قبيل الكلى والجامع المتواطئ لامن قبيل الجامع التشكيكي نقول بانه انما يتعين ويجب عليه قصد التوصل إذا كان تلك المزية القائمة بالخصوصية في نفسها بنحو من الاهتمام بحيث تمنع عن النقيض وتمنع عن تأثير المفسدة في المبعوضة إذ حينئذ يتعين عليه اختيار الفرد الواحد للخصوصية بحكم العقل جمعا بين الغرض القائم بالجامع وبين الغرض القائم بالخصوصية والافاداً لم تكن المزية بالغة إلى مرتبة المنع عن النقيض وعن تأثير المفسدة في المبعوضة فلا جرم كان مقتضى اهمية مصلحة الانقاذ وتأثيرها في مطلوبة الجامع بين الفردين هو التخيير بينهما، نعم غاية ما هناك حينئذ هو استحباب اختيار الفرد الواحد للخصوصية لا انه يتعين عليه ذلك. ومن هذا البيان ظهر بطلان مقايسة المقام بصورة وجود فرد مباح وعدم انحصار المقدمية بالحرام في لزوم اختيار الفرد المباح، إذ

نقول بان لزوم اختيار الفرد المباح هناك انما كان من جهة اقتضاء تلك المفسدة غير المزاحمة القائمة بالخصوصية فانها من جهة خلوها عن المزاحم لما كانت مؤثرة في المبعوضة الفعلية في الخصوصية كان العقل يحكم بمقتضى الجمع بين الغرضين بتعين خصوص الفرد المباح وتطبيق الجامع عليه، وهذا بخلاف المقام الذي لا يوجد فيه فرد مباح، إذ فيه بعد لابدية الاتيان باحد الفردين بمقتضى اهمية الانقاذ فقهرها يكون نتيجة الامر بالجامع فيهما بعد عدم بلوغ رجحان الخصوصية إلى مرتبة المنع عن النقيض هو التخيير بينهما، كما هو واضح. كما انه من ذلك البيان ظهر ايضا عدم صحة المقايسة بمسألة المتوسط في الارض المغصوبة التي لها طريقان للخروج عنها احدهما اقرب من الآخر من حيث تعين اختيار الاقرب منهما يحكم العقل، إذ نقول بان حكم العقل هناك بلزوم اختيار سلوك الاقرب منهما في مقام الخروج انما هو من جهة استلزام غيره لزيادة التصرف في مال الغير التي هي محرمة شرعا فلا يرتبط حينئذ بالمقام الذي لا يكون الامر فيه كذلك كما لا يخفى. فلا محيص حينئذ ولو على البناء بكون المقام من قبيل الجامع المتواطى من المصير إلى التخيير بين الفردين وعدم تعين الفرد الواجد للخصوصية فيسقط القول باعتبار قصد

[٢٢٧]

التوصل ولزومه على كل تقدير، هذا كله بالنسبة إلى قصد التوصل. واما نفس الايصال الخارجي فعدم اعتباره ايضا واضح لو اريد دخله بنحو القيدية للوجوب أو الواجب كما هو ظاهر الفصول، وذلك اما عدم اعتباره ودخله في الوجوب فظاهر من جهة ان حيثية الايصال والترتب نظير عنوان الموضوعية انما كانت منتزعة عن رتبة متأخرة عن وجود ذى المقدمة، وحينئذ فاناطة الوجوب المتعلق بها بالوصف المزبور تكون ملازمة لاناطته بوجود موضوعه، وهو من المستحيل، من جهة كونه حينئذ من تحصيل الحاصل، من دون فرق في ذلك بين ان نقول بمقالة المشهور في الواجب المشروط أو بما ذكرنا يجعل المنوط به هو الشئ بوجوده العلمي للخاصة طريقا إلى الخارج، فانه بعد ما لا بد في مقام الايجاب والاناطة من لحاظه في ظرف لحاظ قيده فقهرها في هذا الطرف أي في ظرف القيد يرى كون الوجود متحققا إذ يرى كونه ظرفا لوجود المقدمة الذي هو ظرف سقوط الامر عنها، ومعه يستحيل كونه ظرفا لثبوت الامر بها كى امكن البعث نحوها بالايجاب، كما هو واضح، هذا كله بناء على احتمال كونه قيده للوجوب واما بناء على احتمال كونه قيده للواجب لا للوجوب كما لعله ظاهر الفصول فلا يخلو اما ان يراد من اعتبار الايصال ودخله كونه على نحو الظرفية للواجب، يجعل موضوع الوجوب الغيري عبارة عن ذات المقدمة لكن في ظرف الايصال وترتب ذبها عليها الملازم لاعتبار الذات في عالم معروضيتها للوجوب في رتبة متأخرة عن القيد المزبور نظير قوله تجارة عن تراض الظاهر في ان موضوع الحكم في جواز التصرف ونحوه هو التجارة الناشئة عن تراضي الطرفين، واما ان يراد من اعتبار الايصال دخله في موضوع الوجوب بنحو خروج القيد ودخول التقيد كما في سائر المقيدات، بحيث كان معروض الوجوب و موضوعه عند التحليل مركبا من امرين احدهما ذات الموضوع والاخر حيثية التقيد بقيد الايصال إلى ذبها، فكان الفرق حينئذ بين ذلك وسابقه انه على الاول يكون معروض الوجوب الغيري عبارة عن نفس الذات محضة وكان حيث الايصال والترتب المزبور من جهة اخذه ظرفا مقدمة لنفس الذات بلحاظ انه بدونه لا يكاد يتحقق ما هو موضوع الحكم اعني الذات الخاصة بخلافه على الوجه الاخير فانه عليه كان موضوع الوجوب الغيري عبارة عن الذات مع وصف التقيد فكان حيث الترتب والايصال مقدمة بالنسبة إلى اجزاء الموضوع وهو التقيد لا بالنسبة إلى تمام الموضوع حتى حيثية الذات ايضا.

وعلى أي حال نقول: بانه كان المراد من اعتبار حيث الايصال ودخله في الواجب بنحو القيدية اعتباره فيه على الوجه الاول فبطلانه ظاهر من جهة استلزامه لاخذ موضوع الوجوب الغيري في رتبة متأخرة عن وجود ذبها، وهو كما ترى من المستحيل، حيث انه ينافي جدا مقدمية الذات لوجود ذبها، وترتب مثل هذا المحذور عليه انما هو من جهة اقتضاء الترتب المزبور بنحو الطرفية للذات تقدمه عليها الملازم لتاخر المقدمة رتبة عنه وعن وجود ذبها ايضا وهذا كما عرفت مناف لمقدمية الذات لوجود ذبها وكونها في رتبة سابقة عليه كما هو واضح، وان كان المراد من اعتبار الايصال دخله في الواجب على الوجه الثاني فعليه وان يسلم عن هذا الاشكال بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ الا تقدمه على حيث وصف التقييد لا على نفس الذات، فكانت الذات حينئذ محفوظة في رتبة سابقة على ذى المقدمة وعلى حيثية وصف الايصال والترتب، الا انه يتوجه عليه كونه مخالفا لما يقتضيه الوجدان إذ بدهة الوجدان قاض بانه لا مدخلية لعنوان الايصال والترتب فيما هو معروض الوجوب الغيري وان ما هو المعروض للوجوب الغيري لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع التقييد بوصف الايصال إلى ذبها وان حيثية الايصال انما كانت من الاغراض الداعية إلى ايجابها فكانت من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية كما لا يخفى. ثم انه اورد عليه ايضا بوجه آخر لم يتعرض لها الاستاذ: منها استلزامه لمحذور اتصاف ذى المقدمة مع كونه واجبا نفسيا بالوجوب الغيري ببيان ان اخذ التقييد بالايصال المنتزع عن مرحلة ترتب ذى المقدمة على المقدمة في موضوع الوجوب يقتضي كونه مشمولاً للوجوب الغيري فيجب حينئذ تحصيله كوجوب تحصيل ذات المقدمة، ولازمه هو صيرورة ذى المقدمة بلحاظ مقدمية التقييد المزبور متصفا بالوجوب الغيري، فيلزمه اجتماع الوجوبين فيه: احدهما الوجوب النفسي والاخر الوجوب الغيري بملاك مقدميته للمقدمة، وهو كما ترى من المستحيل، خصوصا في مثل المقام الذي يستلزم سرية الوجوب من ذى المقدمة بتوسيط مقدمته إلى نفسه. ومنها لزوم اتصاف المقدمة بالوجوب بعد وجود ذبها وهو من المحال، من جهة ان مثل هذا الصقع هو صقع سقوط الامر عن ذبها للملازم لسقوطه عنها ايضا فلا يمكن ان يكون صقعا لتبوتها

ومنها استلزامه لمحذور تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنه رتبة نظرا إلى ما هو المفروض من مقدمية المقيد لوجود ذى المقدمة ومقدمية ذى المقدمة لتحقيق التقييد المزبور. ولكن يمكن ان يدفع هذه المحاذير، وذلك: اما المحذور الاول فيدعوى قصور الوجوب الغيري حينئذ في سرايته وعوده إلى ذى المقدمة بعد سرايته منه إلى المقدمة إذ حينئذ وان كان ملاك المقدمة متحققا في ذى المقدمة ولكنه بعد قصور الوجوب الغيري وعدم قابليته لا يكاد اتصاف ذى المقدمة الا بوجوب واحد وهو الوجوب النفسي. واما المحذور الثاني فدفعه انما هو بدعوى ان معروض الوجوب الغيري، انما كان المقيد لكن بالنظر التصوري الذي لا يقتضي المفروغية في الوجود الخارجي كما في القضايا التقييدية في المركبات الناقصة كزيد القائم الذي يحمل عليه الوجود تارة والعدم اخرى، كقولك زيد القائم موجود أو معدوم، لا بالنظر التصديقي الذي يقتضي مفروغية موضوعه في الخارج كما في القضايا التصديقية في المركبات التامة كزيد قائم وعمر و قاعد، والاشكال المزبور انما يتوجه على الوجه الثاني دون الاول فانه بعد عدم اقتضائه مفروغية الموضوع في الخارج في لحاظه بشهادة صحة حمل الوجود عليه تارة والعدم اخرى لا يترتب عليه

كون صقعه صقع وجود ذي المقدمة الذي هو صقع سقوط الامر عن المقدمة حتى يتجه الاشكال المزبور، ومن ذلك ايضا يتضح الفرق بين هذا الفرض وبين فرض كونه قيذا للوجوب الذي قلنا باستحالته لمثل هذا المحذور فان عدم امكان اخذه قيذا لاصل الوجوب انما هو من جهة احتياج شرائط الوجوب وقيوده لدخلها في اتصاف الموضوع بالمصلحة والصالح إلى لحاظها بالنظر التصديقي الذي يقتضي مفروغية وجودها في الخارج في مقام البعث والتكليف نظرا إلى انه لو لا لحاظها كذلك لا يرى اتصاف الموضوع بكونه صلاحا ومصلحة كى يطلبه ويريده، وهذا بخلافه في قيود الواجب التي لا يكون دخلها الا في وجود المتصف فارغا عن اصل الاتصاف فانها حينئذ لا تحتاج في مقام معروضيتها للوجوب الا إلى اللحاظ التصوري اما الاشكال الثالث فله وجه بل لا محيص عنه لو قيل بمقدمية التقيد ايضا كذات المقدمة لما هو الواجب والمطلوب النفسي، ولكنه ليس كذلك بل ولا يظن ايضا التزام القائل بدخل حيث الايصال والترتب في الواجب به، وذلك من جهة وضوح ان تمام همه من اخذ الايصال قيذا في الواجب انما هو اثبات ان موضوع الوجوب الغيري و

[٢٤٠]

معروضه هي الذات الخاصة دون الذات المجردة عن القيد المزبور مع تسليمه لان ما هو المقدمة وما فيه ملاك الوجوب الغيري عبارة عن ذات المقدمة، لا هي مع وصف التقيد بالايصال بحيث كان للوصف المزبور دخل في تحقق الواجب كما هو واضح. وحينئذ فالعمدة في الاشكال عليه هو الذي ذكرنا من مخالفته لمقتضي الوجدان باعتبار ان ترشح الوجوب الغيري انما يكون على ما فيه ملاك المقدمة والتوقف، وما فيه الملاك المزبور بعد، لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع وصف التقيد بالايصال فلا جرم لا يترشح الوجوب ايضا الا على الذات المقدمة كما لا يخفى. ثم انه قد يقرب القول المزبور ايضا بوجه آخر، وهو ان الغرض من مطلوبة المقدمة و ايجابها حيثما كان هو التوصل بها إلى وجود ذبها في الخارج فلا جرم يقتضي ذلك تخصيص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة ولا نعى من اعتبار الايصال إلى الواجب في المقدمة و في موضوع الوجوب الغيري الا هذا المعنى من عدم تعدي الوجوب عن المقدمة الموصلة إلى غيرها، ولكن فيه ما لا يخفى، إذ نقول بان الغرض من الامر بكل مقدمة ليس الا ما يترتب على وجودها من الملاك وحينئذ فإذا كان دخل كل مقدمة من حيث كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها في الخارج فلا جرم لا يكاد يكون الغرض من ايجاب كل مقدمة الا ذلك، وفي مثله يستحيل كونه هو التوصل إلى الوجود وترتب الواجب عليها، كيف وانه بعد مدخلية الارادة ايضا في تحقق الواجب يستحيل كون الترتب المزبور من آثار مجموع المقدمات فضلا عن كل واحدة منها، وحينئذ فإذا لم يكن دخل كل مقدمة الا كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها ولا كان الغرض من ايجاب كل مقدمة ايضا الا ما يترتب عليها من الحفظ من جهتها لا ترتب الوجود، فلا محيص بمقتضي البيان المزبور من الالتزام بان الواجب هو نفس ذات المقدمة لا هي بما انما موصلة نظرا إلى وضوح ترتب مثل هذا الغرض حينئذ بمحض تحقق المقدمة في الخارج وان لم يتحقق بقية المقدمات ولم يترتب عليها ذوها في الخارج اصلا كما لا يخفى. نعم لنا مسلك آخر في تخصيص الوجوب الغيري بخصوص المقدمة الموصلة لكن لا بمناط تقيد الواجب بالايصال إلى ذبها، كما يقتضيه ظاهر الفصول، بل من جهة قصور الوجوب الغيري في نفسه عن الشمول للمقدمة الا في حال الايصال إلى ذبها، نظير ما ذكرنا غير مرة في الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء في المركبات الارتباطية في

اختصاص شمولها لكل جزء من المركب بحال انضمام بقية الاجزاء ايضا وقصورها بنفسها لضمنيتها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقية الاجزاء، وذلك انما هو بتقريب ان دخل كل مقدمة وان لم يكن الاسد باب عدم ذبها من قبلها وفي ذلك ايضا لا يفرق بين حال انفكاكها عن بقية المقدمات الملازم لعدم الايصال إلى ذبها وبين حال عدم انفكاكها عنها، من جهة انه بتحقق كل مقدمة يترتب عليها لا محالة الحفظ من جهة و سد باب العدم الذي هو ملاك وجوبها الغيرى، انضمت إليها بقية المقدمات ام لا، ترتب عليها وجود ذبها في الخارج ام لم يترتب، الا ان التكليف المتعلق بكل واحد من السدود المزبورة حيثما كان تكليفا انحلاليا ضميا حسب انحلال التكليف بالواجب إلى تكاليف متعددة متعلقة بالسدود المزبورة وكان من جهة ضمنيتها في تعلقه بالسد من هذا الجهة وتلك الجهة قاصر الشمول لحال عدم تحقق بقية السدود وعدم انحفاظ المطلوب من الجهة الاخرى على ما هو شأن كلية التكاليف الضمنية في المركبات الارتباطية فلا جرم نقصها وقصورها ذلك يوجب كون الطلب الغيري المترشح منها إلى المقدمات الموجبة للسدود المزبورة ايضا طلبا ناقصا غير تام بنحو يقصر في تعلقه بكل مقدمة عن حال انفرادها عن بقية المقدمات الاخر إذ لا يمكن حينئذ ان يكون هذا الطلب الغيري الناشي من الطلب الضمني طلبا مستقلا تاما في حد نفسه وقابلا للامتثال على الاطلاق حتى في ظرف عدم تحقق بقية المقدمات للتالي، مع كون الطلب المترشح منه هذا الطلب الغيري طلبا ناقصا غير تام في نفسه، وفي ذلك ايضا لا يفرق بين ان نقول بكون المقدمات باجمعتها تحت تكليف واحد أو تحت تكاليف متعددة بصيرورة كل مقدمة تحت تكليف غيري مستقل، فانه على كل تقدير لا يكون المترشح الا تكليفا غير يا ناقصا وذلك: اما على الاول فظاهر لانه بعد خروج الارادة التي هي من المقدمات عن حيز التكليف فقهرها يكون التكليف المتعلق بقية المقدمات تكليفا ناقصا غير تام واما على الثاني فكذلك لكونه مقتضي ضمنية الطلب المتعلق بالسدود المزبورة وعلى ذلك نقول: بانه إذا كان التكليف المتعلق بكل مقدمة تبعا للتكليف النفسى الضمنى المترشح منه ناقصا غير تام نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقق بقية المقدمات فلا جرم يوجب نقصه وقصوره ذلك تخصيص المطلوب ايضا بما لا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات التي منها الارادة الملازم ذلك مع الايصال إلى وجود ذبها في

الخارج، ومعه يكون الواجب قهرا عبارة عن خصوص ما هو ملازم مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدمة ولو في حال الانفكاك عن الايصال وعن ترتب الواجب عليها، وعليه فالواجب بما هو واجب وان لم يكن مقيدا بقيد الايصال ولكنه لقصور في حكمه عن الشمول لحال انفكاك عن بقية المقدمات لا يكون مطلقا ايضا بنحو يشمل حال عدم الايصال إلى وجود ذبه فهو أي الواجب حينئذ عبارة عن ذات المقدمة بما انها توأمة وملازمة مع الايصال وترتب ذبها عليها، لا بشرط الايصال كما هو مقتضي كلام الفصول ولا لا بشرط الايصال كما هو مقتضي القول بوجوب المقدمة مطلقا كما لا يخفى. ومن ذلك البيان ظهر ان مجرد تمامية المقدمة بذاتها فيما هو ملاك الوجوب الغيري و هو الحفظ من جهة غير مقتضى لانضافها بالوجوب على الاطلاق ولو في حال انفكاكها عن سائر المقدمات الاخر وعدم ايصالها إلى ذبها، إذ نقول بانه انما يقتضي ذلك لو لا ما في حكمها من القصور الناشئ من قصور الامر الضمني عن الشمول للسد من جهة ولو مع عدم تحقق بقية السدود والا فمع مثل هذا القصور في الحكم لا يكاد اتصافها

بالوجوب ايضا الا في ظرف اجتماع بقية المقدمات الاخر. كما انه من ذلك ظهر حال الغرض الداعي إلى الامر بالمقدمة ايضا فان الغرض من الامر بكل مقدمة وان كان هو جهة وفائها بما يخصها من سد باب عدم ذبها من قبلها الا انه من جهة ضمنيتها باعتبار تعلقه بمجموع السدود يكون قاصر الشمول في تعلقه بالسد من هذه الجهة عن حال عدم تحقق بقية السدود، فمن ذلك لا يكاد اقتضائه لايجاب المقدمة الا في حال تحقق سائر المقدمات الملازم لتحقيق بقية السدود من الجهات الاخر ايضا، و الا لاقتضى وجوب الاتيان ولو بمقدمة واحدة عنه عدم التمكن من الاتيان بسائر المقدمات نظرا إلى تمامية تلك المقدمات حينئذ ووفائها بما هو ملاك وجوبها الغيرى، مع انه ليس كذلك قطعا فتأمل وعلى ذلك فلا يبقى مجال لا ثبات وجوبها مطلقا كما افيد في الكفاية من دعوى انه من المعلوم بدهاءة سقوط التكليف عن المقدمة بمجرد الاتيان بها من دون انتظار ترتب ذبها عليها في ذلك بحيث لا يبقى مع الاتيان بها الا طلبه وارجاؤه بالنسبة إلى ذبها كما لو لم تكن هذه بمقدمة أو كانت حاصلة من اول الامر، وحينئذ فلو اعتبر في اتصافها بالوجوب ترتب

[٢٤٢]

ذبها عليها خارجا لما كاد يسقط عنها التكليف بمجرد الاتيان بها، مع ان سقوط التكليف عنها حينئذ في الوضوح كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار، كوضوح ان سقوطه عنها ايضا انما كان من جهة الموافقة لا من جهة ارتفاع الموضوع أو العصيان والمخالفة فسقوط التكليف عنها حينئذ وعدم الامر بها ثانيا بعد الاتيان بها كاشف قطعي عن وقوعها على صفة الوجوب وعدم دخل حيث الايصال إلى ذبها في ذلك إذ نقول: مضافا بالنقص باجزاء المركبات الارتباطية والمشروطات بالشرط المتأخر المعلوم فيها ايضا عدم وجوب الاتيان ثانيا بالجزء المأتي به من المركب ما دام على صلاحيته للانضمام ببقيّة الاجزاء مع معلومية عدم سقوط الامر عنه الا بعد لحوق الجزء الاخير من المركب بلحاظ توأمية الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء ثبوتا وسقوطا ان عدم وجوب الاتيان بالجزء المأتي به هناك وبالمقدمة في المقام انما هو من جهة سقوط الامر حينئذ عن المحركية والفاعلية لا من جهة سقوطه بالمرّة، فحيث انه لم يكن قصور في طرف المأتي به اوجب اتيانه سقوط امره عن الفاعلية والمحركية نحو الاتيان ثانيا وثالثا ولكن الامر والتكليف لقصور فيه قد بقي على فعليته إلى حين لحوق بقية الاجزاء في المركبات و تحقق بقية المقدمات في المقام، ومن ذلك لو فرض خروج المأتي به عن القابلية بالمرّة يجب الاتيان به ثانيا بنفس التكليف الاول، وليس ذلك الا من جهة بقاء التكليف به بعد ذلك على فعليته وكون الساقط مع الاتيان هو مرتبة محركيتها لا مرتبة فعليته، ولا تنافي ايضا بين فعلية الامر والتكليف وعدم فاعليته حيث امكن التفكيك بينهما ومن ذلك ايضا فككنا نحن بين التكليف وفاعليته فيما تصورناه من الواجب المشروط، وعليه فلا مجال للكشف عن وجوب المقدمة على الاطلاق بمحض سقوط الامر بها عن المحركية و الفاعلية باتيان ذات المقدمة. بل لا محيص، بمقتضى ما ذكرنا من المصير إلى ان الواجب من المقدمات هو خصوص ما يلزم خارجا مع الايصال وترتب ذبها في الخارج عليها، فيكون حيثية الايصال على ذلك حينئذ من قبيل العناوين المشيرة إلى ما هو الواجب بانه عبارة عن الذات الخاصة التوأمة مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكها في ظرف التطبيق على الخارج عن وجود ذبها وكان اخذه في الموضوع ايضا في قولنا: (الواجب هو المقدمة الموصلة) لمحض كونه معرّفا لما هو الواجب لا من جهة كونه قيّدا له كما يقتضيه ظاهر كلام الفصول (قدس سره) كما

هو واضح. نعم قد يقال حينئذ بعدم انفكك هذا القول عن القول باعتبار قصد التوصل نظرا إلى دعوى احتياج امتثال الامر الغيري حينئذ إلى تطبيق عنوان الواجب على المأتي به و احتياج التطبيق المزبور إلى قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبها أو قصد ذبها، من جهة انه بدون القصد المزبور لا يكاد تطبيق عنوان الواجب على المأتي به حتى يصح اتيانها بداعي امرها، فمن ذلك لا يكاد انفكك القول بوجوب المقدمة الموصلة عن القول باعتبار قصد التوصل، ولكنه مدفوع إذ نقول بان المحتاج إليه في مقام تطبيق عنوان الواجب على المقدمة انما هو العلم بترتب ذبها عليها خارجا فيكفى حينئذ مجرد العلم بتحقق الواجب فيما بعد في تطبيق الواجب على المأتي به وان لم يكن من قصده التوصل بالمقدمة إلى ذبها ولا كان ايضا قاصدا ومريدا لذبها حال الاتيان بها بوجه اصلا كما لا يخفى. بقى الكلام في بيان الثمرة بين القولين فنقول: قد يقال كما في الفصول: بظهور الثمرة بين القولين في الضد العبادي الذي يتوقف على تركه فعل الواجب بناء على مقدمية ترك الضد لفعل الضد الواجب كما في الصلاة بالنسبة إلى الازالة، فانه على القول بوجوب مطلق المقدمة تقع العبادة فاسدة لا محالة من جهة كون فعلها حينئذ نقيضا للترك الواجب وصيرورتها حراما ومبغوضا بمقتضى النهى عن النقيض، واما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا تبطل بل تصح من جهة خروج فعلها حينئذ عن كونه نقيضا للترك الواجب، نظرا إلى ان الواجب بعد كونه عبارة عن الترك الخاص فنقيضه لا يكون الا رفعه الذى هو ترك الترك الخاص دون الفعل المطلق، بشهادة امكان ارتفاع كل من الفعل المطلق والترك الموصل بالترك المجرد غير الموصل كامكان ارتفاع كل من الترك الموصل والترك المجرد بالفعل المطلق، مع وضوح امتناع ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، وحينئذ فإذا لم يكن الفعل المطلق نقيضا للترك الموصل بل كان مما يقارن ما هو النقيض، من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، فلا حرم لا يحرم ايضا بمقتضى وجوب الترك الموصل، ومعه تقع صحيحة لا محالة بلحاظ عدم سرية حرمة الشئ إلى ما يلازمه ويقارنه، هذا.

وقد اورد عليه بانه يكفى في فساد العبادة وبطلانها حينئذ مقدمية فعلها لترك الضد الواجب، فان مقتضى مبغوضية الترك المزبور حينئذ انما هو مبغوضية ما هو عليه، فإذا فرض ان العبادة كانت مقدمة وعلة لترك الواجب فلا جرم تقع مبغوضة ومعه تقع فاسدة من هذه الجهة، فلا يحتاج حينئذ إلى اثبات كون فعلها نقيضا للترك الواجب كى يشكل بما افيد بان الفعل المطلق لا يكون نقيضا للترك الخاص وانما كان مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة ومع الترك المجرد اخرى، ولا يقتضى حرمة شئ ايضا حرمة ما يلازمه ويقارنه إذ على كل تقدير تقع العبادة حينئذ فاسدة سواء على القول بوجوب مطلق المقدمة أو القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة. ولكن فيه انه مبنى على مقدمية فعل الضد لترك الضد الآخر، وهو في محل المنع، فان القائل بمقدمية الضد انما يدعى فعلية التوقف من طرف الوجود خاصة لا مطلقا حتى من طرف العدم ايضا، ومن ذلك يمنع استناد الترك المزبور إلى وجود ضده بل يسنده إلى الصارف وعدم تحقق مقتضيه وهو الارادة، وحينئذ فإذا كان الترك مستندا إلى الصارف وعدم الارادة لا إلى وجود ضده فلا جرم تكون الثمرة المزبورة على حالها، حيث لا موجب في البين حينئذ يقتضى حرمة العبادة على القول بالمقدمة الموصلة حتى تقع فاسدة، كما هو واضح. وحينئذ فالاولى في الاشكال عليه هو المنع عن كون الفعل مما يقارن النقيض وانه بنفسه نقيض للترك الواجب بدعوى ان نقيض المقيد بعد انحلاله إلى جزئين احدهما ذات الترك والاخر التقيد

بالخصوص يتحقق باحد الامرين: اما بقلب ذات الترك أو بقلب التقيد، فنقيض الترك كان هو الفعل ونقيض القيد هو عدم التقيد، وحينئذ فإذا تحقق أحد الامرين لا محالة ينطبق عليه النقيض ويصير مبغوضا، كما هو ذلك أيضا في كلية المركبات، ومن ذلك اشتهر ان المركب كما ينتفي بانتفاء مجموع الاجزاء كذلك ينتفي بانتفاء احد اجزائه، وعلى ذلك نقول بانه إذا تحقق الفعل الذي هو نقيض ذات الترك فيتحققه ينطبق عليه اول نقيض وبذلك يصير مبغوضا، فيصير فاسدا لا محالة إذا كان عبادة. واما الاشكال عليه: بانه بعد معلومية انه لا يكون لوجود واحد الا نقيض واحد فلا بد من اعتبار جامع في البين يكون هو النقيض حقيقة، وهو غير متصور في المقام، نظرا إلى

[٢٤٦]

عدم تصور الجامع بين الوجود والعدم، فلا بد حينئذ من جعل النقيض عبارة عن رفع الترك الخاص الملازم للوجود والغاء الفعل بالمرة عن كونه نقيضا للترك الخاص ومعه تتم الثمرة المزبورة، فمدفوع بانه كذلك إذا كان وحدة الموضوع ذاتية والا فلو كانت اعتبارية كما في المقام وفي كلية المركبات فلا جرم حسب تكثر الوجودات يتكثر النقيض أيضا حقيقة، غايته انه من جهة ان المجموع تحت امر واحد لا يتصف بالمبغوضية الا احد النقائق المنطبق عليه اول نقيض، من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المحبوبة الضمنية بقلب وجود واحد منها بالنقيض. ولئن شئت قلت: بان المركبات كما ان وحدتها ليست الا بالاعتبار والا فهي متكثرات حقيقة كذلك الامر في نقيضها فوحدتها أيضا لا تكون الا بالاعتبار، وقضية ذلك كما عرفت هي مبغوضية احد النقائق المنطبق عليه اول نقيض من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المبغوضية من غير فرق في ذلك بين المركبات الخارجية كالصلاة والحج والوضوء والغسل وبين المركبات التحليلية كالمقيدات من جهة انه وان لم يكن للمقيد في الخارج الوجود واحد ولا كان لحيثية التقيد ما بازاء في الخارج الا ان تعدد الجهات والحيثيات فيه لما كانت توجب انحلال الامر به إلى الاوامر المتعددة تكون لا محالة كالمكثرات الخارجية فيكون لكل حيثية نقيض مستقل غير انه كان المتصف بالمبغوضية هو اول نقيض من جهة خروج بقية الحيثيات الاخر بعد ذلك عن دائرة المطلوبة، وعليه نقول في المقام أيضا بان نقيض ذات الترك الذي هو احدى الحيثيات المأخوذة في الموضوع بعد ان كان رفعه المساوق للوجود الذي هو الفعل فقهرها يصير الفعل بمقتضى النهى عن النقيض مبغوضا ومنهيا عنه، ومعه يقع لا محالة باطلا إذا كان عبادة، فيرتفع حينئذ الثمرة المزبورة، من جهة بطلان الضد العبادي حينئذ على كل تقدير ثم ان هذا كله مسلك اخذ الايصال قيذا للواجب كما عليه ظاهر الفصول (قدس سره) واما على ما سلكناه في تخصيص الوجوب المقدمة الموصلة من جعل الموضوع عبارة عمالا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات الاخر الملازم قهرا مع الايصال و ترتب وجود ذبها في الخارج فلا بأس باستنتاج النتيجة المزبورة في تصحيح الضد العبادي، إذ نقول حينئذ بان الوجوب المتعلق بالمقدمة بعد كونه ناقصا غير تام بنحو لا يكاد يشمل الا الترك في حال ارادة الضد الواجب فلا محالة يكون البغض الناشئ من

[٢٤٧]

هذا الوجوب الناقص بالنسبة إلى النقيض وهو الفعل أيضا بغضا ناقصا غير تام بحيث لنقصه وقصوره لا يشمل الا الفعل في حال ارادة الضد، لا مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم ارادة الواجب، وحينئذ فإذا خرج الفعل في ظرف الصارف وعدم الارادة عن دائرة المبغوضية

لاختصاص البغض بالفعل في حال ارادة الواجب ولم يتمكن ايضا من الفعل الا في ظرف الصارف وعدم ارادة الضد الواجب من جهة امتناع اجتماع ارادة الواجب مع فعل ضده وهو الصلوة فلا جرم يقع الفعل منه غير ميغوض فيقع صحيحا، ومعه يتجه النتيجة المزبورة نعم لو كان نتيجة تعلق الوجوب الناقص بالمقدمة هو البغض التام في طرف النقيض بحيث يقتضي ميغوضية النقيض على الاطلاق لاتجه الاشكال المزبور فتننفي الثمرة المزبورة، ولكنه في محل المنع جدا، فانه كما عرفت لا يكاد اقتضاء تعلق الوجوب الناقص بشئ بالنسبة إلى النقيض الا البغض الناقص، وحينئذ فلا يبقى في البين الا جهة مقدمية الوجود لترك الضد الواجب الذي هو ميغوض بالبغض التام، وهذا ايضا مما قد عرفت الجواب عنه باستناد الترك حينئذ دائما إلى الصارف وعدم وجود المقتضي وهو الارادة لا إلى وجود الفعل، فان صحة استناد عدم شئ إلى عدم وجود الشرط اوالى وجود المانع انما يكون في ظرف وجود مقتضيه وتحققه، والا ففي ظرف عدم تحقق المقتضي لا يكاد استناد العدم الا إلى عدم المقتضي، ومن ذلك ترى انه مع انه عدم وجود النار لا يكاد صحة استناد عدم الاحراق إلى وجود المانع وهو الرطوبة مثلا أو إلى عدم تحقق شرطه، بل وانما الصحيح استناده إلى عدم وجود المقتضي وهو النار وليس ذلك الا من جهة سبق المقتضي رتبة على بقية اجزاء العلة من الشرط والمانع، كما سيحى زيادة تحقيق لذلك ان شاء الله تعالى في مبحث الضد، وحينئذ فحيث ان الفعل مسبوق دائما بالصارف وعدم ارادة الضد الواجب فلا جرم يكون عدم الضد مستندا إلى الصارف دون الفعل ومع يقع الفعل العبادي قهرا غير ميغوض فيقع صحيحا، هذا، وقد تظهر الثمرة ايضا بين القولين في ضمان الاجرة على المقدمة فيما لو امر بالحج أو الزيارة عنه واخذ المأمور بالمشى فمات قبل الوصول إلى المقصد، فانه على القول بوجوب مطلق المقدمة يستحق المأمور الاجرة على ما اتى به من المقدمات من جهة أن الامر بالحج عنه امر بمقدماته التي منها المشي وطى الطريق وبذلك يستحق عليه الاجرة على المقدمة،

[٢٤٨]

واما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا استحقاق له للاجرة على المقدمة نظرا إلى عدم كون الماتي به من المقدمات مأمورا به حتى يقتضي ذلك تضمين الأمر للاجرة عليه، وذلك من جهة فرض اختصاص امره بخصوص المقدمة الموصلة ومجرد تخيل المأمور واعتقاده بكون المقدمة الماتي بها واجبة ومأمورا بها ايضا غير مقتض لضمان الامر، والا لاقتضى تضمينه في غيره من الموارد الاخر كما لو اعتقد بان زيدا امره بكنس داره فكنس داره بموجب هذا الامر الزعمي، مع انه كما ترى لا يظن من احد الالتزام به. وتظهر الثمرة ايضا في فرض انحصر المقدمة بالفرد المحرم كالمشي في الارض المغصوبة لانقاذ الغريق، فانه على القول بوجوب مطلق المقدمة يكون المشي المزبور واجبا وان لم يترتب عليه الانقاذ، واما على المقدمة الموصلة يقع المشى المزبور حراما مع عدم الايصال، سواء قصد به الايصال ايضا ام لم يقصد، غايته انه مع قصد الايصال يكون منقادا كما انه مع عدم قصد الايصال يكون واجبا إذا كان ترتب عليه الانقاذ الواجب غايته انه يكون متجريا حينئذ في فعله كما هو واضح.. ثمرة اصل المسألة واما ثمرة الصل المسألة فقد يقال بظهورها في موارد: منها في مسألة النذر فيما لو نذر ان ياتي بواجب من الواجبات فانه على القول بالملازمة ووجوب المقدمة يحصل البرء باتيان المقدمة بخلافه على القول بعدم وجوبها. ومنها حصول الفسق بترك واجب له مقدمات متعددة نظرا إلى صدق الاصرار على الحرام الموجب للفسق. ومنها عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة بناء على الملازمة بلحاظ خروجها حينئذ عن ملكه وعن حيلة سلطانه من حيث الفعل و الترك فكان اخذ الاجرة عليها اكلا للمال بالباطل.

ولكن لا يخفى عليك ما في الوجوه، وذلك: اما الاول فلمنع كونه ثمرة اصولية، إذ هو انما يكون ثمرة لمسألة فرعية لانه من تطبيق كبرى فرعية وهى كبرى وجوب الوفاء على المورد واين ذلك والمسألة الاصولية التي من شأنها وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلى ؟ وبالجملة نقول بان المسألة الاصولية عبارة عما وقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلى لا في طريق

[٢٤٩]

تطبيق الحكم الشرعي الكلى على المورد ومسألة بر النذر انما كانت من قبيل الثاني لا من قبيل الاول فلا تكون حينئذ ثمرة لمسألة اصولية كما هو واضح. واما الثاني فلانه بترك مقدمة واحدة يحصل العصيان للواجب، إذ لا يتمكن معه بعد من الواجب، ومعه يخرج بقية المقدمات عن حيز الوجوب كى يكون تركها حراما فيتحقق الاصرار الموجب لحصول الفسوق، مضافا إلى ما عرفت سابقا بأن تعدد العصيان انما يكون تابعا لتعدد الغرض، فإذا لا يتحقق من ترك الواجب بما له من المقدمات العديدة الا فوت غرض واحد لا يكاد ترتب عليه الاقصيان واحد. واما الثالث فلوضوح عدم اقتضاء مجرد وجوب شئ على المكلف عينا أم كفاية لخروجه عن المالية بحيث لا يجوز له أخذ الاجرة بازائه ما لم يعتبر كونه على نحو المجانية، و من ذلك ترى جواز اخذ الاجرة على كثير من الواجبات كالصناعات الواجبة عينا أم كفاية وكموارد المخمصة التي امر فيها ببذل الاموال، فان ذلك كله شاهد عدم اقتضاء مجرد الامر ببذل الاعمال والاموال ووجوب اتلافها لخروجها عن المالية رأسا بحيث كان اخذ العوض بازائه من اكل المال بالباطل، وحينئذ فيحتاج حرمة أخذ الاجرة عليه إلى قيام دليل بالخصوص يقتضي ايجاب بذله على نحو المجان كما ورد في مثل الاذان و القضاء ونحوهما، والا فلو كنا نحن ومجرد وجوب العمل عليه عينا ام كفاية فلا يقتضي هذا المقدار خروجه عن المالية حتى يحرم عليه اخذ الاجرة بازائه كما هو واضح. وحينئذ فالاولى جعلها أي الثمرة التوسعة في التقرب، فانه بناء على الملازمة كما يتحقق القرب باتيان المقدمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها كذلك يتحقق باتيانها بداعي امرها ومطلوبيتها لدى المولى ولو غيرا بناء على ما عرفت من صلاحية الامر الغيري ايضا للمقربة، واما على القول بعدم الملازمة فلا يكاد يصح التقرب بالمقدمة الا باتيانها بقصد التوصل بها إلى ذبيها. وربما يجعل من الثمرة ايضا اجتماع الوجوب والحرمة عند كون المقدمة محرمة مع عدم الانحصار نظرا إلى اندراجه على الملازمة حينئذ في مسألة اجتماع الامر والنهي، فيبني على الخلاف في تلك المسألة، فعلى القول بجواز اجتماع الامر والنهي له الاتيان بالمقدمة بداعي كونها مرادة للمولى بخلافه على القول بالعدم فانه لا يندرج في باب الاجتماع حتى يبني على الخلاف في تلك المسألة. واورد عليه في الكفاية بالمنع عن اندراجه في مسألة

[٢٥٠]

الاجتماع على الملازمة بدعوى ان الواجب بعد كون عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية عبارة عما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوانها، وحينئذ فعلى الملازمة يكون المقام من باب النهى عن العبادة أو المعاملة لا من باب الاجتماع كى يكون مبني عليه. ولكن فيه أن المقدمة وان كانت من الجهات التعليلية لا التقييدية ولكن الواجب بعد كونه في المقام عبارة عن الجامع بين الفردين والخصوصيتين، فلا محالة يندرج في مسألة الاجتماع حيث يصير الفرد المحرم حينئذ مجمع العنوانين فكان بأحد العنوانين وهو الجامع المنطبق عليه متعلقا للحكم الوجوبى وبالعنوان الآخر متعلقا للحكم

التحريمي، لا في مسألة النهي عن العبادة أو المعاملة الذي ملاكها توارد الحكمين على موضوع واحد من جهة واحدة، وهذا واضح بعد معلومية عدم سرابية مصلحة الجامع إلى الخصوصية ولا مفسدة الخصوصية إلى الجامع المزبور ووقوف كل منهما على نفس متعلقه، فانه في مثله ينحصر التناحر بين الملاكين في عالم الوجود محضا والا ففي مقام التأثير في الحب والبغض لا يكون بينهما مزاحمة اصلا كما لا يخفى. تأسيس الاصل في المسألة بقى الكلام في تأسيس الاصل في المسألة عند الشك في الملازمة ووجوب المقدمة وليعلم بأن الشك في وجوب المقدمة وان كان يتصور على وجه: تارة من جهة الشك في اصل مقدمة شئ للواجب، واخرى من جهة الشك في وجوب ذبها مع العلم باصل المقدمة واصل الملازمة، وثالثة من جهة الشك في اصل ثبوت الملازمة بين وجوب شئ و وجوب مقدمته، الا ان الجهة المبحوث عنها في المقام انما هي خصوص الجهة الاخيرة التي يكون الشك ممحضا في اصل ثبوت الملازمة نظرا إلى خروج ما عداها عن مفروض الكلام في المقام فنقول حينئذ: اما نفس الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها فلا اشكال في أنه لا اصل فيها، فانها من جهة كونها ازلية وجودا وعندما لا حالة سابقة لها حتى يجرى فيها الاستصحاب، و حديث الرفع ايضا غير جار فيها لعدم كونها امرا شرعيا ولا موضوعا ايضا لاثر شرعي، لان ترتب فعلية الوجوب عليها حينئذ ترتب عقلي لا شرعي، كما هو واضح. واما نفس وجوب المقدمة فهو وان كان مسبقا بالعدم حيث يكون حادثا بحدوث

[٢٥١]

وجوب ذى المقدمة الا انه من جهة عدم قابلية المورد لا يجري فيه الاصل ايضا، لان جريان مثل هذه الاصول انما كان في مورد قابل للوضع الرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمة من اللوازم القهرية لوجوب ذى المقدمة لا يكون المحل قابلا للرفع كى يجرى فيه الاصل فيقتضي عدم فعلية وجوبها، ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلي حينئذ بعدم جريان الاصل فيه، اما لعدم وجوبها واقعا على تقدير عدم ثبوت الملازمة واما لعدم قابلية المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمة كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بجريان الاصل في طرف الوجوب فلا مجال للاشكال عليه من جهة انتفاء الاثر العملي بدعوى انه بعد حكم العقل بلا بديهة الاتيان بالمقدمة لا يترتب على نفى وجوبها ثمرة أصلا من حيث الحركة والسكون، وذلك لامكان الجواب عنه بعدم الانحصار الاثر حينئذ بحيث الحركة و السكون وانه يكفي فيه التوسعة في التقرب باتيان المقدمة بداعي مراديتها حيث انه بنفى وجوبها حينئذ يترتب نفى هذا الاثر فيتضيق بذلك دائرة التقرب. واما توهم عدم كون مثل هذا الاثر حينئذ شرعيا لانه من كيفيات الاطاعة التي هي من الآثار العقلية فلا يكاد يمكن اثباتها بمثل هذه الاصول التعبدية، فمدفوع بانه كنفس الاطاعة من لوازم مطلق وجوب الشئ ولو ظاهرا، هذا. ولكن مع ذلك كله يشكل الاكتفاء بمثل هذا الاثر في جريان الاستصحاب ينشأ من عدم كونه اثرا للمستصحب حتى يجري الاستصحاب بلحاظه وكونه من آثار نفس الحكم الاستصحابي، إذ حينئذ جريان الاستصحاب بلحاظ مثل هذا الاثر لعله من المستحيل، فلا بد حينئذ من التماس اثر في البين للمستصحب حتى يكون جريان الاستصحاب بلحاظه، وحيثما لا يكون في البين اثر عملي يترتب على المستصحب فلا مجال لجريانه بوجه اصلا كما لا يخفى. ادلة الاقوال في وجوب المقدمة واذ عرفت ذلك فلنشرع في الاستدلال على وجوب المقدمة، فنقول: انه يكفي دليلا على وجوبها الوجدان بان من يريد شيئا ويطلبه يريد بالجملة مقدماته ايضا بحيث لو التفت إلى المقدمة تفصيلا يجعلها في قالب الطلب ويطلبها ايضا بطلب مستقل مولوى بقوله ادخل السوق واشتر اللحم، كما أنه يوضح ذلك ايضا لحاظه الارادات

التكوينية حيث ترى انه متى تريد شيئا تريد بالجبلة مقدماته ايضا فمتى تعلق ارادتك بشرب الماء لغرض هو رفع العطش تقصد تحصيله فتصير بصدد تحصيله بشراء ونحوه وإذا كان تحصيله يتوقف على المشي إلى مكان تقصد المشى إلى ذلك المكان، وهكذا غيره من المقدمات، بخلاف ما لا يكون مقدمة من الملازمات القهرية كالمشى تحت السماء ونحوه فانها وان كانت مما لابد منه عقلا الا انها غير مقصودة ولا مرادة في مشيك بوجه اصلا، وحينئذ فإذا كان ذلك شأن الارادات التكوينية المتعلقة بالاغراض كذلك تكون مثلها الارادات التشريعية، حيث لا فرق بينهما الا في كون الاولى محركة لنفس المرید والثانية للمأمور نحو المراد، ففي الارادات التشريعية ايضا يلزم ارادة الشئ والبعث نحوه البعث نحو مقدماته بحيث مع الالتفات إلى مقدميتها يجعلها في قالب طلب مثله فيبطلها ويأمر بايجادها، بل قد عرفت سابقا بان ذلك مقتضى اكثر الواجبات في العرفيات والشرعيات حيث كان وجوبها بحسب اللب وجوبا غيريا من جهة انتهائها بالآخرة إلى امر واحد يكون هو المراد والمطلوب النفسي، وعليه ففي نفس هذا الوجدان والارتكاز غنى و كفاية في اثبات الوجوب الغيرى للمقدمات عن الاستدلال على وجوبها بل ولعله هو العمدة في الباب، والا فمع الغض عنه لا يكاد يتم الاستدلال على وجوبها بالبرهان المعروف عن البصري بانه لو لم تجب لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والاخراج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، وذلك لما فيه بانه ان اريد من التالى في الشرطية الاولى الاباحة الشرعية فعليه وان صدق الشرطية الثانية حيث لا يمكن بقاء الواجب على وجوبه مع ترخيص الشارع في ترك مقدمته الا ان الملازمة حينئذ ممنوعة نظرا إلى عدم اقتضاء مجرد عدم وجوب المقدمة للترخيص في تركها، وان اريد به مجرد عدم المنع الشرعي عن الترك من جهة عدم اقتضاء فيه للالزام فهو وان كان صحيحا ولكنه نمنع حينئذ صدق احدى الشرطيتين وهو لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، فانه بعد عدم اقتضاء مجرد عدم المنع الشرعي عن الترك لخروج الواجب عن القدرة نقول ببقاء الواجب حينئذ على وجوبه ولزوم الاتيان به بايجاد مقدماته بمقتضى اللابدية العقلية هذا بناء على ارادة الجواز وعدم المنع الشرعي عما اضيف إليه الظرف في قوله (وحيئذ)، واما لو

اريد منه نفس الترك فعليه بعد تقييده بما إذا كان الترك في آخر الوقت بحيث لا يتمكن معه من الواجب نقول بان الواجب وان لم يبق على وجوبه حينئذ الا انه حينما كان ذلك بالعصيان وسوء الاختيار فلا محالة يستحق عليه العقوبة من جهة تمكنه من الاتيان بالواجب وحكم عقله بلزوم اتيان المقدمة من باب اللابدية أرشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقوبة. نعم لو اريد من الجواز اللاحرية في الفعل والترك شرعا وعقلا يترتب عليه احد المحذورين وهو لزوم خروج الواجب عن وجوبه ولكنك عرفت بالمنع حينئذ عن الملازمة من جهة عدم اقتضاء مجرد عدم الوجوب شرعا جواز تركها شرعا حتى ينافى مع التكليف بالواجب بل وانما غايته هو عدم كونها محكومة بحكم شرعي وحينئذ فيكفى في لزوم الاتيان بها حكم العقل باللابدية كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر الجواب عما افاده بعض لاثبات وجوبها بأنها لو لم تجب بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا ومستحقا للعقوبة مع ان التالى باطل قطعاً فالمقدم مثله، إذ نقول بانه كذلك لو لا كون الترك عن سوء

اختياره وحكم عقله بلايدية الاتيان ارشادا إلى ما في الترك من العصيان المتتبع للعقوبة كما لا يخفى. وحينئذ فالعمدة في اثبات وجوبها هو ما ذكرناه من قضية الوجدان والارتكاز في الواجبات العرفية وفي الارادات التكوينية للانسان المتعلقة بما له مقدمات، وعليه ايضا لا يفرق في المقدمات بين السبب وغيره من جهة ان ملاك ترشح الوجوب الغيري انما هو كونها مما لها الدخل في المطلوب وفي حصول الغرض، فإذا كان الشئ مما له الدخل في حصوله وتحققه سواء كان بنحو المؤثرية كما في المقتضى أو بنحو الدخل في القابلية أو غير ذلك يترشح إليه الارادة الغيرية فيصير واجبا بالوجوب الغيرى. وعليه فلا وجه لما ذكره من التفصيل تارة: بين السبب وغيره بتقريبين تارة بان القدرة لما كانت غير حاصلة على المسببات وحدها الا في حال انضمام اسبابها إليها فلا جرم لابد وان يكون الاسباب ايضا ملحوظة للآمر حال التكليف بالمسببات، من جهة بعد اختصاص التكليف حينئذ بالمسببات وخروج الاسباب بالمرّة عن حيز التكليف، و اخرى بان التكليف لما كان لا يمكن تعلقه الا بامر مقدور للمكلف ولا يكون المقدور الا الاسباب دون المسببات لانها من الآثار المترتبة على الاسباب فلا بد من صرفه عنها

[٢٥٤]

إلى الاسباب. واخرى: بين الشرائط الشرعية وغيرها بدعوى وجوب الشرائط الشرعية دون غيرها من تقرب انه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث انه ليس مما لابد منه عقلا أو عادة. إذ فيه ما لا يخفى، اما التفصيل الاول: فان أريد من عدم اختصاص التكليف بالمسبب في التقريب الاول تعلق التكليف بمجموع المسبب والسبب ففساده واضح حيث لا يقتضى مجرد عدم القدرة على الشئ الا في حال انضمام اسبابه كون اسبابه ايضا ملحوظة للآمر حال التكليف بحيث يكون تكليفه بمجموع السبب والمسبب، مع انه على ذلك يكون السبب واجبا بالوجوب النفسي الضمني لا بالوجوب الغيري الذي هو محل البحث. وان اريد به اقتضاء التكليف بالمسبب حينئذ لتعلق تكليف غيري ايضا بسببه لكونه مما يتوقف عليه وجود المسبب وبدونه لا يكاد تحققه في الخارج فهو مما لا يفرق فيه بين السبب وغيره، فيجري في جميع المقدمات كانت من معطيات الوجود أو من معطيات القابلية واما التقريب الثاني للتفصيل المزبور فهو مع كونه انكارا التفصيل حقيقة من جهة رجوعه إلى تعلق الامر النفسي بدوا في هذه الموارد بالسبب، نقول بان المسبب حيثما كان مقدورا للمكلف ولو بسببه يكفى هذا المقدار في صحة التكليف به، فانه لا يعتبر في صحة التكليف بالشئ ازيد من القدرة عليه، كانت بلا واسطة أو معها، ومعه لا وجه لصرف التكليف عن المسبب وارجاعه إلى سببه كما هو واضح. واما ما قيل بان العلة والمعلول اما ان يكون لكل منهما وجود ممتاز عن الاخر في الخارج كما في شرب الماء ورفع العطش حيث كانا امرين ممتازين وجودا في الخارج و اما ان يكونا عنوانين لفعل واحد غابته طوليا لا عرضيا، كالالقاء والاحراق المتصف بهما فعل المكلف في الخارج حيث كان صدق عنوان الالقاء متقدما على صدق عنوان الاحراق. فان كانا من قبيل الاول ففي مثله يتعلق الارادة الفاعلية بالمعلول اولا لقيام المصلحة به ثم تتعلق بعلمته وسببه لتوقفه عليها، ونحوه الارادة التشريعية الامرية فانها ايضا تتعلق اولا بالمعلول والمسبب ثم بعلمته وسببه فيصير سببه واجبا بالوجوب الغيري المقدمى. واما ان كانا من قبيل الثاني كما في الالقاء والاحراق وعنوان الغسل و التطهير ونحوهما فيلزمه كون الامر بالمسبب والمعلول عين الامر بسببه وعلمته والامر بالسبب عين الامر بالمسبب، لانه في تعلق الامر بالمسبب يكون السبب مأخوذا فيه لا

محالة كما انه في تعلقه بالسبب يكون معنونا بالمسبب، فعلى كل تقدير يكون الامر بكل منهما امرا بالآخر وفي مثله لا يكاد اتصاف السبب بالوجوب الغيري بوجه اصلا كما لا يخفى، فمدفوع بان مثل عنوان الالقاء والاحراق عنوانان ممتازان وجودا كل منهما عن الآخر حيث كان الالقاء الذي هو فعل المكلف سببا لملاصقة الخشب مع النار التي هي سبب لتحقق الحرقه في الخارج، فالحرقه حينئذ لها وجود مستقل في قبال الالقاء الذي هو من فعل المكلف، نظير حركة اليد وحركة المفتاح اللتين هما وجود ان من الحركة احديهما معلولة للآخرى، نعم غاية ما هناك انه ينتزع من وجود المعلول عنوانان: احدهما عنوان الاحراق بالاضافة إلى الفاعل والآخر عنوان الحرقه بالاضافة إلى نفسه، نظير الابداع و الوجود، ولكن مجرد ذلك لا يقتضي صدق عنوان الاحراق وانطباقه حقيقة على الالقاء الذي هو فعل المكلف. وعليه فإذا كان العنوانان كل منهما وجودا عن الآخر في الخارج فلا محالة يكون حالهما حال شرب الماء ورفع العطش في اتصاف الالقاء بالوجوب الغيري عند تعلق الامر بالاحراق وعدم كون الامر بالاحراق امرا حقيقة بالالقاء كما هو واضح. ثم ان هذا كله إذا كان المسبب والمعلول من آثار فعل المكلف خاصة على معنى كون فعله علة تامة لتحقيقه بحيث لا يكون لفعل الغير ايضا واختياره دخل في ترتب المسبب والمعلول وتحقيقه. واما إذا كان لفعل الغير واختياره ايضا دخل في تحقيقه كعنوان حقيقة البيع مثلا الذي هو مترتب على مجموع ايجاب البايع وقبول المشتري فقد يقال حينئذ بأن التكليف بالمسبب وهو البيع حقيقة تكليف بسببه وهو الايجاب من جهة خروج المسبب حينئذ بعد مدخلية قبول المشتري عن حيز قدرة البايع حتى بالواسطة، فمن ذلك لو ورد امر بشخص ببيع داره لا جرم لابد بعد خروجه عن حيز قدرته من صرفه إلى سببه وهو ايجابه الناشئ منه من جهة امتناع بقائه على ظاهره في التعلق بعنوان البيع، ولكنه ايضا مدفوع بانه كذلك إذا كان قضية الامر بالبيع امرا بايجاده على الاطلاق واما إذا كان امرا بحفظ وجوده من قبل ما هو تحت قدرته واختياره فلا يلزم ارجاعه وصرفه عنه إلى سببه، بل يجعل الامر في تعلقه بالمسبب على حاله حينئذ ويقال بأن الواجب هو حفظ وجوده من قبل ما هو تحت اختياره، كما هو الشأن ايضا في كلية المقيدات ببعض القيود غير الاختيارية،

إذ كان مرجع التكليف بها ايضا إلى التكليف بسد باب عدمه وحفظه من قبل ما هو تحت الاختيار في ظرف انحفاظه من قبل سائر القيود غير الاختيارية وحينئذ فإذا كان الواجب هو حفظ وجود المعلول والمسبب من قبل ما هو فعل اختياري للمكلف وهو ايجابه وكان هذا المقدار من الحفظ بتوسيط القدرة على الايجاب تحت قدرته واختياره فلا جرم يكون الايجاب الذي هو مسبب لهذا المقدار من الحفظ متصفا بالوجوب الغيري لا بالوجوب النفسي كما توهم فتدبر هذا كله في التفصيل الاول. واما التفصيل الثاني بين الشرائط الشرعية وغيرها: بدعى انه لولا وجوبها لما كان شرطا، ففيه ايضا انه ان اريد كون التكليف والامر من قبيل الواسطة في الثبوت بالنسبة إلى الشرطية والمقدمية بحيث لو لا امر الشارع لما كان مقدما وشرطا ففساده واضح من جهة بداهة ان الامر الغيرى انما يتعلق بما هو مقدما الواجب وشرطه فلو كان مقدميته متفقة على الامر الغيري بها لدار. وان اريد كون التكليف والامر من قبيل الواسطة في الاثبات بالنسبة إلى المقدمية والشرطية بحيث يكشف امر الشارع به عن كونه مقدما و شرطا في الواقع، ففيه مع انه كثيرا ما يكون دليل الشرطية بغير لسان التكليف كما في قوله: (لا صلاة الا بطهور، ولا صلوة الا إلى القبلة) نقول بأنه لا يكون ذلك تفصيلا في المسألة لان

مقتضاه حينئذ هو وجوب كل ما يتوقف عليه الواجب بالوجوب الغيري ولو كان الطريق إلى المقدمية غير امر الشارع كما هو واضح. ثم ان هذا كله في مقدمة الواجب مقدمة المستحب والمكروه والحرام واما مقدمة المستحب: فحكمها حكم مقدمة الواجب، طابق النعل بالنعل، كما ان مقدمة المكروه حكمها حكم مقدمة الحرام كما سنحرره. واما المقدمة الحرام: فلا اشكال بينهم في أنه على الملازمة لا يكون وزانها وزان مقدمة الواجب في اتصاف كل مقدمة من المقدمات بالحرمة الفعلية. كما في مقدمة الواجب، وان ما هو المحرم لا يكون الا العلة التامة أو الجزء الاخير منها الذي لا يبقى معه الاختيار على ترك الحرام، ولعل هذا التفكيك بين مقدمة الواجب و الحرام انما هو من جهة ان المطلوب في الواجب انما كان هو الوجود وهو مما يتوقف تحققه على حصول جميع المقدمات بحيث بانعدام واحدة منها ينتفي المطلوب فمن ذلك يسرى

[٢٥٧]

المحبووية إلى كل واحدة من المقدمات، بخلافه في طرف الحرام، فانه بعد ان كان المبعوض فيه هو الوجود يكون المطلوب فيه هو الترك وحيث ان الترك يتحقق بترك احدى المقدمات فلا يكون الواجب الا احد التروك تخييرا، فيتعين ذلك حينئذ في المقدمة الاخيرة التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام، فإذا وجب ترك المقدمة الاخيرة حينئذ فقد حرم فعلها بمقتضى النهى عن النقيض، ولكن ذلك ايضا في مثل الافعال التوليدية التي لا يحتاج في اختياريها الا إلى ارادة سابقة على المتولد منه، والا ففي غيرها مما يحتاج بعد تامة المقدمات إلى ارادة محرمة للعضلات نحوه كالصلوة مثلا فلا محالة تكون المقدمة الاخيرة فيها هي تلك الارادة التي هي خارجة عن حيز التكليف، إذ تكون العلة التامة للحرام حينئذ مركبة من الارادة وغيرها، وفي مثلها لا يكاد اتصاف شئ من المقدمات بالحرمة بمقتضى البيان المزبور إذ كان استناد الحرام حينئذ إلى الارادة وعدم الصارف عنه التي هي اسبق رتبة من غيرها. ومن ذلك نقول ايضا بعدم حرمة ترك مقدمات الواجب بمقتضى النهى عن النقيض نظرا إلى استناد ترك الواجب دائما ولو في طرف ترك بقية المقدمات إلى وجود الصارف وعدم الارادة من جهة سبقها رتبة على غيره كما سنحققه ان شاء الله تعالى. ثم ان هذا كله بناء على مسلك المشهور من وجوب مطلق المقدمة. واما على ما ذكرنا من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة اما بنحو التقييد كما عليه ظاهر الفصول واما على ما اخترناه من جعل الواجب ولو بلحاظ قصور في امره عبارة عن الذات التوامة مع وجود بقية المقدمات الملازمة للابصال قهرا فلا اشكال في البين في مثل المقام إذ حينئذ تكون مقدمات الحرام حالها كحال مقدمات الواجب فتكون كل مقدمة من مقدماته متصفة بالحرمة الغيرية في ظرف انضمامها ببقية المقدمات الملازم لترتب الحرام عليها. و من ذلك ايضا نقول بانه لو اتى بمقدمة الحرام ولو لا بقصد التوصل بها إلى المحرم بل بقصد التوصل بها إلى امر واجب واتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها كان ما اتى به حراما فعليا في الواقع، كما انه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما اتى به حراما وان كان من قصده التوصل به إلى الحرام. فالمدار حينئذ في اتصاف المقدمة بالحرمة وعدم اتصافها بها على ترتب الحرام عليها وعدمه ثم ان الثمرة بين المسلكين تظهر في التوضي في المصعب الغصبي بالماء المباح مع تمكنه

[٢٥٨]

من المنع عن وصول ماء الوضوء إلى المصب ولو يجعل كفه مانعا عنه، فانه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الاخير يقع وضوئه صحيحا من جهة ان الجزء الاخير من العلة حينئذ انما هو عدم ايجاد الحائل عن وصول الماء إلى المصب الغصبي الذي هو امر اجنبي عن وضوئه فيكون هو المحرم والمنهى عنه دون وضوئه، فمن ذلك يقع وضوئه صحيحا من غير فرق بين علمه بذلك من الاول وبين صورة عدم علمه به، ولكن ذلك بخلافه على ما اخترناه، إذ عليه في ظرف عدم منعه عن وصول الماء إلى المصب يقع اصل وضوئه حراما و منهيا عنه فيقع باطلا إذا كان من نيته عدم ايجاد المانع عن وصول الماء إلى المصب. نعم لو لم يعلم بذلك من الاول كما لو كان بانبا من الاول على احداث المانع عن وصول ماء وضوئه إليه فاتفق بعد ذلك وصول الماء إليه ولو من جهة حصول البداء له عن احداث المانع يقع وضوئه صحيحا وان كان حراما في الواقع، نظرا إلى وضوح عدم اقتضاء مجرد وقوع وضوئه على وجه الحرمة في الواقع لفساد وضوئه وبطلانه كما هو واضح فتدبر

[٢٥٩]

المبحث الخامس في الضد قد اختلفوا في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهى عن ضده ام لا ؟ وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان امرين: الاول: الظاهر ان المسألة انما هي من المسائل الاصولية من جهة رجوعها إلى البحث عن الملازمة بين وجوب الشئ وحرمة ضده فتكون كالبحث عن سائر الملازمات فكان ذكرها حينئذ في مباحث الالفاظ مع كونها من المسائل العقلية لمحض المناسبة، و يمكن ايضا ان تكون من المبادي الاحكامية الراجعة إلى البحث عن لوازم وجوب الشئ و انه هل من لوازمه هو حرمة ضده ام لا، فانه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب اقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بانه هل من لوازم وجوب الشئ هو حرمة ضده ام لا أو وجوب مقدمته ام لا كما تقدم. واما احتمال كونها من المسائل الفرعية نظير ما قيل في مقدمة الواجب فبعيد جدا، حيث انه لا يكاد يناسب ذلك عنوان البحث المزبور، بخلاف مسألة وجوب المقدمة فانه يتطرق فيها احتمال كونها مسألة فرعية بمقتضى عنوان البحث، مضافا إلى ما عرفت في المسألة السابقة من عدم انطباق ميزان المسألة الفرعية عليها وحينئذ فيدور الامر بين كونها من المبادي الاحكامية أو من المسائل الاصولية العقلية ولكل منهما وجه، وان كان الا وجه هو الثاني الامر الثاني: في تحرير مفردات عنوان البحث من الامر والنهى والشئ والاقتضاء وال ضد، فنقول: اما الامر والنهى فالظاهر ان المراد بهما يعم النفسي والغيري والاصلي والتبعي، كما ان المراد بالشئ ايضا هو ما يعم الفعل والترك كما في تروك الصوم لا انه

[٣٦٠]

عبارة عن خصوص الفعل كما ربما يتوهم. واما الثالث فالمراد به هو الاقتضاء في مرحلة اصل الثبوت لا الاقتضاء في مقام الكشف والدلالة والاثبات، ولذلك يجري هذا النزاع في الاوامر المستكشفة من الاجماع والعقل ايضا. واما الرابع وهو الضد فالظاهر ان المراد به هو مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضا فانه تارة يطلق ويراد به معناه الاخص وهو المعاندة بين الشئيين على نحو لا يمكن اجتماعهما في محل واحد مع جواز ارتفاعهما كالسواد والبياض، واخرى يطلق ويراد به مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضا بنحو لا يجوز ارتفاعهما ايضا، فكان اطلاقه في المقام بمعناه الاعم الشامل للنقيض لا بمعناه الاخص، نعم ذلك بمعناه الاخص ايضا لا يختص بالوجوديين كما توهم بل يعمه وما لو كان احدهما امرا عدميا كالترك الخاص بالنسبة إلى

الفعل المطلق بل وإما إذا كانا معا عدميين كما في صوم يومين مع فرض عدم قدرة المكلف خارجا الا على احد الصومين واذ عرفت ذلك فاعلم بان الكلام يقع في مقامين: تارة في الضد الخاص، واخرى في الضد العام بمعنى الترك اما المقام الثاني فسيجيئ انه لا اشكال فيه في اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده بمعنى الترك والنقيض، وانما الكلام فيه بانه أي الاقتضاء بنحو العينية أو التضامن أو الالتزام، وسيجيئ تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى و اما المقام الاول ففي اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص اشكال بين الاعلام، والبحث فيه في الاقتضاء وعدمه يقع من جهتين: الاولى: من جهة مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر كما عليه مبنى كثير منهم حيث بنوا على حرمة الضد المأمور به بمناط مقدمة تركه لفعل الضد الواجب. الثانية: من جهة مجرد التلازم بين وجود احد الضدين وترك الآخر بدعوى اقتضاء هذا التلازم للتلازم بين حكميهما وصيرورة ترك الضد واجبا ايضا واقتضاء وجوب الترك بمقتضى النهى عن النقيض لحرمة فعله. ولا يخفى عليك حينئذ ان النزاع من الجهة الاولى يكون صغريا محضا، فانه بعد الفراغ عن الكبرى وهى التلازم بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته كان الكلام في اثبات الصغرى وهى مقدمة ترك احد الضدين لوجود الاخر، بخلافه في النزاع من الجهة الثانية فانه يكون في اصل كبرى لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم، والا فاصل

[٣٦]

الصغرى وهو التلازم بين وجود احد الضدين وترك الآخر مما لا كلام فيه، فهاتان الجهتان حينئذ متعاكستان في الجهة المبحوث عنها، وبعد ذلك نقول: اما الجهة الاولى فتقريب الاقتضاء انما هو من جهة قضية المنافرة والمعاندة بين الوجودين وعدم اجتماعهما في التحقق، بدعوى اقتضاء تلك المنافرة والمعاندة لمقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر نظرا إلى وضوح كون عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة للشئ، فإذا ثبت حينئذ مقدمة عدمه لوجود الضد الواجب فلا جرم يجب بوجوب مقدمي غيري بمقتضى كبرى التلازم بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ومع وجوبه يقع فعله لا محالة بمقتضى النهى عن النقيض حراما ومنهيا عنه، هذا وقد اورد عليه بمنع المقدمة نظرا إلى انتفاء السنخية بين الوجود والعدم واستحالة كون العدم من مقدمات وجود الشئ ومن اجزاء علته، ولكن فيه ما تقدم سابقا من ابتناء هذا الاشكال على اتحاد المقدمات طرا في كيفية الدخول في وجود المعلول ورجوع دخل الجميع إلى المؤثرية والمتأثرية كما في المقتضى، فانه على هذا المبني لا محيص من اخراج عدم المانع بقول مطلق عن المقدمات وعن كونه من اجزاء العلة التامة نظرا إلى انتفاء السنخية بين الوجود والعدم وامتناع تأثير العدم في الوجود، والا فبناء على اختلاف المقدمات في كيفية الدخول في المعلول ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الوجود كما في المقتضى ورجوع بعضها الاخر إلى كونها معطيات الحدود للوجود والقابلية كما في الشرط وعدم المانع على ما شرحناه سابقا فلا مجال للمنع عن مقدمة عدم الضد بالبيان المزبور. وحينئذ فالاولى هو المنع عن المقدمة بما في الكفاية: من دعوى عدم اقتضاء مجرد المعاندة والمنافرة بين الضدين وعدم الاجتماع في الوجود لمقدمة عدم احدهما لوجود الاخر وللتوقف الموجب لتخلل الفاء بينهما الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة بل وان غاية ما يقتضيه ذلك انما هو التلازم بين وجود احدهما مع عدم الآخر، كما هو الشأن ايضا في النقيضين، حيث لا يكاد اقتضاء بينهما لمقدمة ارتفاع احدهما لثبوت الآخر، كيف وانه لو اقتضى مجرد هذه المنافرة والمعاندة التوقف الموجب لمقدمة عدم احد الضدين لوجود الضد الاخر لاقتضى مقدمة عدم الضد الاخر ايضا لوجود هذا الضد،

من جهة ان المعاندة والمنافرة كانت من الطرفين، فكما ان هذا الضد لا يكاد يتحقق الا في

[٣٦٢]

طرف عدم ضده كذلك ذلك ايضا لا يتحقق الا في طرف عدم ذلك، وهو واضح الاستحالة، من جهة استلزامه لكون الشئ في رتبتين، وبيان ذلك انا لو فرضنا في مثل الصلوة والازالة مثلا توقف الازالة على عدم الصلاة توقف الشئ على عدم مانعه، فلازم التوقف والمقدمية هو تقدم عدم المزبور على وجود الازالة، ولازم ذلك بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم وجود الصلاة ايضا على الازالة، نظرا إلى كونها في رتبة عدمها الذي هو مقدم رتبة على وجود الازالة، فإذا فرضنا حينئذ بمقتضى المعاندة المزبورة توقف الصلاة ايضا على عدم الازالة توقف الشئ على عدم مانعه يلزمه لا محالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم الازالة ايضا وجودا وعدمها على وجود الصلاة، ولازمه حينئذ صيرورة كل من الصلاة والازالة في رتبة متأخرة عن الاخر الملازمة لكون كل منهما في رتبتين، وهو كما ترى مقطوع استحالته، وحينئذ فكان ذلك برهانا قطعيا على استحالة ما ادعى من المقدمة بين الضدين كما هو واضح، هذا. وقد اورد على المقدمة ايضا من جهة محذور الدور، بتقريب انه كما يتوقف وجود احد الضدين على عدم الضد الاخر توقف الشئ على عدم مانعه كذلك يتوقف عدم المزبور ايضا على وجود هذا الضد توقف عدم الشئ على وجود مانعه، لبداهة ثبوت المعاندة من الطرفين والمطاردة من الجانبين، وهو دور واضح، من جهة توقف كل منهما حينئذ على الاخر. واجيب عن الدور المزبور بان فعلية التوقف انما كانت من طرف الوجود خاصة لا من طرف العدم، بدعى ان عدم الشئ انما يستند إلى وجود المانع في طرف ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه، والا ففي طرف عدم وجود المقتضى لا يكاد استناده الا إلى عدم ثبوت المقتضى له لا إلى وجود المانع، ومن ذلك ترى عدم صحة استناد عدم الاحراق إلى وجود الرطوبة مع عدم وجود النار أو عدم تحقق شرطه الذي هو المماساة و المحاذاة الخاصة، بخلافه في طرف وجود أصل النار وتحقق المحاذاة الخاصة ومماساة الجسم مع النار إذ صح حينئذ استناد عدم الاحراق إلى وجود المانع والرطوبة، وعلى ذلك فحيث أنه تحقق الصارف في المقام عن الوجود فلا جرم في مثله يكون عدم الضد مستندا إلى عدم الارادة والصارف الذي هو أسبق رتبة من المانع لا إلى وجود الضد حتى يلزم الدور، كما هو واضح، هذا.

[٣٦٣]

وقد أورد عليه الاستاذ في الدورة السابقة بأنه بعد ان كان المعلول استناده في طرف الوجود إلى مجموع اجزاء العلة من المقتضى والشرط وعدم المانع في عرض واحد بتخلل فاء واحد بينهما في قولك: (وجدت العلة بأجزائه فوجد المعلول) لا بتخلل فائين بقولك: (وجد فوجد فوجد المعلول) والا يلزمه خروج مثل عدم المانع عن كونه من أجزاء العلة التامة في التأثير في تحقق المعلول، فلا جرم بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين لابد وان يكون عدمه ايضا عند انتفاء العلة باجزائها مستندا إلى انتفاء الجميع في عرض واحد بنحو تخلل فاء واحد على نحو استناد وجوده إلى مجموع اجزاء العلة لا إلى خصوص بعض اجزائها وهو عدم المقتضى، فيبطل حينئذ ما ادعى من الترتب والطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضى والشرط والمانع في مقام التأثير الفعلي في وجود المعلول، وان ما يرى من عدم صحة استناد عدم الاحراق في المثال المزبور عند عدم

وجود النار وتحقق المحاذاة الخاصة إلى الرطوبة ووجود المانع فانما هو فيما إذا اريد استناده إلى خصوص المانع، وإلا فصحة استناده حينئذ إلى عدم المجموع مما لا ريب فيه، كما هو واضح. وأما صحة استناده إلى خصوص عدم المقتضي مع انتفاء الشرط ووجود المانع أيضا فلعله من جهة اقوائية المقتضي حينئذ من بين اجزاء العلة عند العرف في استناد العدم إليه، وإلا فيحسب الدقة لا يكون العدم الا مستندا إلى عدم وجود علته التامة التي من اجزائها الشرط و المانع، ومن ذلك ربما يكون الامر بالعكس في استناد العدم عرفا إلى شئ كما في الخشبة التي تحت البحر، حيث صح استناد عدم احراقه إلى وجود الماء عند كونه تحت البحر عرفا، ولا يصح استناده إلى عدم وجود النار، بل ولئن علل عدم احراقه إلى عدم وجود النار والحال هذه ترى بانه يضحك عليه العرف. وحينئذ فإذا لا يكون اجزاء العلة التامة في عالم التأثير في المعلول الا في عرض واحد ومرتبة واحدة بنحو لا يتخلل بينه وبين المجموع الافاء واحد نقول في المقام أيضا بان العلة التامة لوجود الصلاة إذا كانت هي الارادة وترك ضدها الذي هو الازالة حسب ما هو المفروض من مقدمية الترك للوجود ولم يكن بينهما في مقام التأثير في الاثر ترتب وطولية، بل كان استناده إلى مجموع الامرين في عرض واحد يتخلل فاء واحد كقولك: (وجدت الارادة وترك الازالة فوجدت الصلوة) فلا جرم في طرف العدم أيضا بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين لا يكونان الا في رتبة واحدة، فإذا قلب حينئذ كل من الارادة و

[٣٦٤]

الترك إلى النقيض بقلب الارادة إلى عدمها والترك إلى الفعل فقهرها يكون العدم مستندا إلى مجموع الامرين من وجود الصارف وفعل الضد الذي هو المانع، لا انه مستند إلى خصوص الصارف وعدم الارادة، وعليه يتوجه محذور الدور المزبور نظرا إلى فعلية التوقف حينئذ من الطرفين، كما هو واضح، هذا. ولكن الاستاذ (دام ظله) اجاب عن ذلك اخيرا، وبنى على الترتب والطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط والمانع، والتزم بتقدم المقتضي على الشرط و المانع رتبة بمقتضي ما بنى عليه من اختلاف اجزاء العلة في كيفية الدخل في وجود المعلول برجوع بعضها كالمقتضي إلى كونها مؤثرات ومعطيات الوجود، ورجوع بعضها إلى كونها معطيات الحدود للوجود كالشرط وعدم المانع، فانه عليه يكون المقتضي باعتبار كونه موثرا ومعطيا لاصل الوجود مقدا رتبة على ما يكون دخله في حدود ولو بنحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري، كتقدم ذات الوجود على حده العارض عليه رتبة، وحينئذ فعند انتفاء المقتضي ووجود المانع لا جرم يكون العدم مستندا إلى عدم ثبوت المقتضي، و لا مجال لاستناده إلى وجود المانع أو عدم شرطه الا في ظرف ثبوت اصل المقتضي للوجود، وحينئذ ففي المقام أيضا حيثما كان عدم الارادة والصارف اسبق رتبة من الشرط والمانع بمقتضي حفظ الرتبة بين النقيضين فقهرها يكون العدم عند عدم الارادة مستندا إلى الصارف لا إلى وجود المانع وهو الضد حتى يتوجه محذور الدور المزبور، وهو واضح. وحينئذ فالعمدة في الاشكال على المقدمية هو ما ذكرنا من لزوم كون الشئ في رتبتين نظرا إلى مقدمية ترك كل واحد من الضدين بعد كون المطاردة من الطرفين لوجود الضد الاخر، بل ذلك أيضا لازم للاشكال الثاني أيضا نظرا إلى بقاء غائلة الدور وهو لزوم كون الشئ في رتبتين بعد على حاله وان اندفع فعلية التوقف بالبيان المزبور، كما هو واضح. وحينئذ فبعد ان ظهر بطلان مقدمية ترك الضد الاخر فلا جرم لا يبقى في البين الا مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين وترك الاخر، وفي مثله نقول بان من الواضح أيضا عدم اقتضاء مجرد التلازم بين الشئيين التلازم بين حكميهما أيضا بحيث لا بد و ان يكون محكوما بحكم ملازمه كى بعد اثبات وجوب الترك بالمناط المزبور يحكم بحرمة

نقيضه وهو الفعل بمقتضى النهى عن النقيض، وذلك لان غاية ما يقتضيه الملازمة

[٣٦٥]

المزبورة انما هو عدم كون احدهما محكوما بما يصاد حكم الاخر لا وجوب كونه محكوما بحكمه، كيف وان دعوى سراية الحكم من احد المتلازمين إلى الاخر مما يحكم بخلافها بدهاة الوجدان والارتكاز عند طلب شئ والامر به، من حيث وضوح وقوف الطلب و الامر والحب والبغض على نفس متعلقه وعدم سرايتها منه إلى ما يلازمه من الامور الاخر بوجه اصلا، وعليه فلا مجال لاثبات حرمة فعل الضد حتى يترتب عليه فساده إذا كان عبادة، لا بمناط التلازم ولا بمناط المقدمية، خصوصا على ما تقدم منافي المبحث المتقدم من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فانه على المقدمية ايضا حينئذ لا يكاد اتصاف فعل الضد المقرون بوجود الصارف بالحرمة الفعلية من جهة خروجه حينئذ عن دائرة ما هو نقيض الواجب، من غير فرق في ذلك بين ان يكون الضدان مما لهما ثالث بحيث امكن تركهما معا ام لا كما هو واضح. وحينئذ فبعد ان ظهر عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده الخاص لا بمناط الملازمة وجدانا ولا بمناط المقدمية برهانا نقول: فاعلم ان الضدين اما ان يكونا متساويين بحسب الملاك والمصلحة واما لا، بل يكون احدهما مزية على الاخر بحسب الملاك وعلى التقديرين لا يخلوان من كونهما مضيعين أو موسعين أو مختلفين فهذه صور عديدة وينبغي التعرض لكل واحدة من الصور بما يخصها من الحكم فنقول: اما إذا كانا متساويين في الملاك والمصلحة وكانا ايضا مضيعين، فان لم يكن لهما ثالث كما في الحركة والسكون والنوم واليقظة فلا اشكال في ان الحكم فيهما هو التخيير عملا بمعنى اللاحرجية نظير التخيير بين الفعل والترك في النقيضين، لا التخيير الشرعي بمعنى الالزام باحد الفعلين فانه بعد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما ولا من تركهما معا فقهما في مثله بعد تساوى الملاكين يحكم العقل فيهما بالتخيير وعدم الحرج في الفعل والترك، ومعه لا يكاد مجال للالزام شرعى في البين ولو تخيرى بوجه اصلا لانه في ظرف ترك احد الضدين يكون الضد الاخر قهرى الحصول ومعه لا يبقى مجال اعمال الجهة المولوية بالامر بهما تخييرا، كما هو واضح. ولئن شئت قلت بان الامر التخييري بشيئين بعد أن كان مرجعه إلى المنع عن ترك المجموع فلا جرم يختص بما إذا تمكن

[٣٦٦]

المكلف من ترك كلا الامرين كما في ضدين لهما ثالث، والا ففي مثل المقام المفروض عدم تمكن المكلف من ترك كلا الامرين لا يكاد مجال للامر التخييري واعمال الجهة المولوية لا بالنسبة إلى ترك المجموع ولا بالنسبة إلى احد الفعلين نظرا إلى امتناع الاول في نفسه وقهرية حصول احد الفعلين، كما هو واضح. هذا إذا كان الضد ان مما ليس لهما ثالث. واما إذا كان الضدان مما لهما ثالث بحيث يتمكن المكلف من ترك كلا الامرين معا كما في الامر بانقاذ الغريقين وكما في مثل الصلاة والازالة ففي مثله لا اشكال في انه ليس له ترك كلا الامرين معا وانه يجب عليه الاتيان باحد الامرين مخيرا بينهما لا مجرد التخيير بينهما عملا كما في الصورة الاولى بلا الزام شرعي أو عقلي في البين، وذلك من جهة ان الممنوع حينئذ انما هو وجوب كل واحد منهما عليه بالزام تعيينى على الاطلاق بنحو يقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك في حال وجود الاخر، واما وجوب كل واحد منهما عليه تخييرا فلا مانع يمنع عنه بعد فرض تمكن المكلف من اتيان احد الامرين وتمكنه ايضا من ترك الجميع، فانه

حينئذ يكون كمال المجال لاعمال الجهة المولوية بالامر بهما تخييرا، وهذا بخلافه في الصورة الاولى فانه فيها من جهة عدم تمكن المكلف من ترك كلا الامرين وقهرية حصول احد الامرين عند ترك الآخر الا جرم لا يبقى في مثله مجال الامر المولوي باحد الامرين ولو بنحو التخيير بوجه اصلا فهذا مما لا اشكال فيه ولا كلام، وانما الكلام فيها ينتهي إليه مرجع هذا التخيير وانه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كل من الامرين بعدم الآخر وعصيانه ؟ أو راجع إلى غير ذلك ؟ بل مثل هذا الكلام لا يختص بالمقام فيجري في كلية التخييرات الشرعية. فنقول: ان المتصور في ذلك هو امور: احدها: رجوعه إلى تقييد الطلب في كل من الواجبين بعدم الآخر اما بعدمه المحفوظ قبل الامر واما بعدمه المتأخر عن الامر المنتزع عنه عنوان العصيان الذي هو نقيض الطاعة. وثانيها: رجوعه إلى تقييد الواجب في كل منهما بعدم الآخر مع اطلاق الطلب فيهما، و ذلك ايضا اما باخذ القيد في كل منهما مطلق عدم الآخر بنحو يقتضي وجوب تحصيله و اما باخذه عبارة عن العدم الناشي من قبل سائر الدواعي غير دعوة الامر والطلب بحيث

[٣٦٧]

لا يقتضي الطلب وجوب تحصيله. وثالثها: رجوعه إلى وجوب كل واحد منهما على التعيين ولكنه لا بايجاب تام بنحو يقتضي المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجوده ضده بل بايجاب ناقص مقتضاه عدم المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الآخر الراجع إلى ايجاب حفظ الوجود في كل منهما من قبل سائر الجهات في ظرف انحفاظ وجوده من قبل بديله وعدم ضده من باب الاتفاق، إذ الشئ بعد ان كان له انحاء من العدم بالاضافة إلى فوت كل مقدمة من مقدماته ووجود كل ضد من اضداده تبعا لحدود وجوده الحاصلة بالقياس إلى وجود مقدماته وعدم اضداده، فلا جرم بعد خروج احد تلك الاعدام من حيز التكليف اما لعدم القدرة أو لغير ذلك كما في المقام من فرض عدم تمكن المكلف من الجمع بين الوجودين لا يكون قضية التكليف بالايجاد حينئذ الا وجوب سد بقية الاعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبل بديله وضده، ومرجعه إلى كونه امرا بمتمم الوجود لا بالوجود على الاطلاق بنحو يقتضي وجوب سد جميع الاعدام حتى العدم الملازم مع وجود ضده، ومرجع ذلك بالآخرة إلى تخصيص الواجب في كل منهما بما يكون ملازما مع عدم الآخر من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد في الواجب ولا في الوجوب، بل من جهة قصور الوجوب في نفسه حينئذ عن الشمول لغير ذلك، هذا كله بحسب مقام التصور. واما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الاشكال في ان المتعين منها هو الوجه الاخير، وذلك لما في غيره من عدم خلوه عن المحذور وذلك: اما الوجه الاول من فرض تقييد الطلب في كل منهما بعصيان الآخر أو بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ قبل الامر فواضح، إذ الشق الثاني منه غير دافع لمحذور المطاردة بين الامرين، من جهة بقاء المطاردة بينهما بعد على حاله، بملاحظة تحقق ما هو الشرط فيهما قبل الاتيان بواحد منهما، واما الشق الاول فهو وان اندفع به محذور المطاردة، نظرا إلى وقوع تأثير كل منهما في رتبة الآخر الا انه يتوجه عليه حينئذ محذور طولية الامرين وتأخر كل منهما عن الآخر برتبتين حسب اناطة كل منهما بعصيان الآخر. واما الوجه الثاني من فرض تقييد الواجب في كل منهما بعدم الآخر فهو ايضا بشقيه كذلك، لان مقتضى الاناطة حينئذ هو تأخر كل من الواجبين رتبة عن عدم الآخر،

و

[٣٦٨]

لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخر كل من الوجودين عن الآخر وهو ملازم لكون كل منهما في رتبتين، وهو كما ترى من المستحيل، خصوصا مع ما يرد على الشق الاول منه من لزوم وقوع المطاردة بين الامرين، بلحاظ اقتضاء اطلاق الامر في كل منهما لزوم ترك الضد الآخر من باب المقدمة واقتضاء الامر به عدم تركه ولزوم ايجاده، إذ حينئذ يصير كل واحد منهما وجودا وعدمًا موردا للتكليف الالزامي وهو محال. وعليه فيبعد بطلان الوجوه المزبورة بتعيين الوجه الاخير الذي عرفت رجوعه إلى وجوب كل واحد منهما على التعيين، لكنه لا بايجاب تام كى يقتضي النهى عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الآخر بل بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال الترك الراجع في الحقيقة إلى ايجاب متمم الوجود لا ايجاب الوجود على الاطلاق، وفي مثله يرتفع المطاردة بين الامرين، حيث لا تنافي بين هذين الامرين بالضدين بعد كونهما من قبيل متمم الوجود وعدم اقتضائهما لوجوب الحفظ على الاطلاق كما في الامر التامين كما هو واضح. وعليه ايضا لا داعى إلى رفع اليد عن الامرين على الاطلاق والمصير إلى الزام عقلي تخييري فيهما بل يؤخذ حينئذ بوجوب كل منهما على التعيين غايته انه من جهة محذور المطاردة والوقوع في ما لا يطاق يرفع اليد عن اطلاق الامرين واقتضائهما للحفظ على الاطلاق ويصار إلى وجوب كل منها بايجاب ناقص راجع إلى ايجاب حفظ المرام من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من قبل ضده من باب الاتفاق، من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد في الطلب أو المتعلق بوجه اصلا كما لا يخفى. ومن ذلك البيان ظهر الحال في كلية التخييرات الشرعية ايضا إذ نقول برجوع الامر التخييري في جميع الموارد إلى ايجاب كل واحد من الفردين أو الافراد لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الآخر مع كون الترك في حال وجود الآخر تحت الترخيص كما صنعه صاحب الحاشية قدس سره في تعريف الواجب التخييري حيث عرفة بانه طلب الشئ مع المنع عن بعض انحاء تروكه في قبالة الواجب التعييني الذي مرجعه إلى ايجابه وطلبه مع المنع عن جميع انحاء تروكه الراجع في الحقيقة إلى كون الواجب في كل واحد من الفردين التخييريين هي الحصة الملازمة مع عدم الآخر لا مطلق وجودهما على الاطلاق، لا إلى وجوب الجامع بين الفردين

[٣٦٩]

كما افاده بعضهم، ولا إلى وجوب احد الفردين بلا عنوان أو احدهما المعين عند الله وهو الذي يختاره المكلف لعلمه سبحانه اذلا بما يختاره في مقام الاجاد، وذلك لان الاول مع انه غير متصور في كثير من الموارد كما في فرض الدوران بين فعل شئ وترك الآخر وفي الضدين كالصلاة والازالة مثلا مخالف لطواهر الأدلة الأمرية بكل واحد من الفردين، من جهة وضوح ظهورها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيتهما لا بما ان الوجودين كل منهما مصداق لما هو الواجب وهو الجامع كما هو واضح. واما الثاني فلما فيه ايضا بان عنوان احد الفردين بلا عنوان امر عرضي انتزاعي لا يكون له ما بازاء في الخارج ولا كان قابلا لقيام المصلحة به فلا يمكن ان يكون موردا للالزام واما مصداق احد الفردين والخصوصيتين على نحو النكرة فهو وان كان قابلا لان يقوم به المصلحة ويصير موردا للالزام ولكنه ايضا مناف لما يقتضيه ظواهر الأدلة الأمرية بكل واحد من الوجودين. واما الثالث فهو ايضا كذلك إذ يكون منافيا لما اقتضاه الأدلة الأمرية بكل واحد من الوجودين من جهة ظهورها في وجوبها كل واحد من الوجودين بخصوصيته، نعم لا يرد عليه حينئذ محذور لزوم عدم اتصاف الوجودين بالوجوب في ظرف عصيان المكلف وعدم اختياره لواحد منهما، وذلك من جهة وضوح ان اختيار المكلف حينئذ طريق إلى ما هو الواجب عند الله لا انه يكون له موضوعية وهو واضح. وحينئذ فيبعد بطلان

الوجوه المزبورة يتعين قهرا ما ذكرنا، إذ عليه تبقى الأدلة على ظاهرها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيته غاية انه رفع لليد عما يقتضيه ظهور الوجوب في كل منهما في الوجوب التام وإيجاب حفظ الوجود على الإطلاق بإرجاع الوجوب فيهما إلى إيجابين ناقصين على نحو لا يقتضي كل منهما بمقتضى النهى عن النقيض إلا المنع عن تركه في حال ترك الآخر وذلك أيضا لا من جهة تقييد في الطلب أو المتعلق بل من جهة قصور في نفس الوجوبين حينئذ في اقتضاء حفظ الوجودين على الإطلاق حتى في حال وجود الآخر وهذا القصور أيضا ناش من جهة ما بين ملاكهما من التضاد الموجب لخروج احد الوجودين عن كونه ذا مصلحة عند تحقق الآخر، ونتيجة ذلك كما عرفت هو حرمة ترك كلا الوجودين ووجوب الاتيان باحدهما كما هو واضح. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا في الضدين المتساويين ظهر أيضا حال ما ذا كان احدهما اهم والآخر مهما فانه فيهما أيضا امكن بالتقريب المزبور الجمع بين

[٢٧٠]

الامرین في رتبة واحدة، امر تام بالاهم وأمر ناقص بالمهم على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من باب الاتفاق من قبل ضده الأهم، إذ نقول بان عمدة المحذور في عدم جواز الامر بالضدين كما عرفت انما هو محذور لزوم إيقاع المكلف فيما لا يطاق بلحاط اقتضاء كل واحد من الامرین ولو بتوسيط حكم العقل بلا بديلة الاطاعة والامتثال لصرف القدرة نحو متعلقه، إذ حينئذ بعد ان لا يكون للمكلف الا قدرة واحدة ولا يتمكن من الجمع بين الاطاعتين ربما يقع المكلف من ناحية اقتضاء الامرین في محذور ما لا يطاق وحيث ان ذلك ينتهي بالآخرة إلى الشارع والمولى ربما يصدق ان المولى هو الذي اوقع المكلف في ما لا يطاق، ولكن نقول بانه من المعلوم ان هذا المحذور انما يكون إذا كان الامر ان كل واحد منهما تاما بنحو يقتضي حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده، والا فإذا لم يكونا كذلك بل كانا ناقصين كما تصورناه في المتساويين أو كان احدهما تاما والآخر ناقصا غير تام بنحو لا يقتضي الا حفظ متعلقه من قبل مقدماته وسائر اضداده غير هذا الضد فلا محذور اصلا، حيث لا يكون مطاردة بين الامرین في مرحلة اقتضاءهما حتى يكون منشأ لتحرير العقل ويصدق ان المولى من جهة امره اوقع المكلف في ما لا يطاق، وذلك لان الامر بالاهم حسب كونه تاما وان اقتضى حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده فيقتضي حينئذ افناء المهم أيضا، ولكن اقتضائه لافناء المهم انما هو بالقياس إلى حده الذي يضاف عدمه إليه لا مطلقا حتى بالقياس إلى بقية حدوده الآخر التي لا تضاد وجود الاهم وحينئذ فإذا لا يكون الامر بالمهم حسب نقصه مقتضيا لحفظ متعلقه على الإطلاق حتى من الجهة المضافة إلى الاهم بل كان اقتضائه للحفظ مختصا بسائر الجهات والحدود الآخر غير المنافية مع الاهم في ظرف انحفاظه من باب الاتفاق من قبل الاهم. وبعبارة اخرى كان قضية الامر بالمهم من قبيل متمم الوجود الراجع إلى إيجاب حفظ المهم من قبل مقدماته وسائر اضداده في ظرف انحفاظه من قبل الضد الاهم من باب الاتفاق فلا جرم يرتفع المطاردة بينهما، حيث ان الذي يقتضيه الامر بالاهم من افناء المهم بالقياس إلى الحد المضاف عدمه إليه لا يقتضي الامر بالمهم خلافا، وما اقتضاه الامر بالمهم من إيجاب حفظ متعلقه من سائر الجهات الآخر لا يقتضي الامر بالاهم افنائه من تلك الجهات فامكن حينئذ الجمع بين الامرین في مرتبة واحدة من دون احتياج إلى الترتب المعروف، كما هو واضح.

[٢٧١]

ولئن شئت فاستوضح ذلك بما إذا الم يكن في البين الا امر واحد
بنشئ لكن في ظرف تحقق بعض مقدماته أو انعدام بعض اضراده من
باب الاتفاق، كما لو امر بايجاد شئ كذائي في ظرف تحقق المقدمة
الكذائية، فانه لا شبهة حينئذ في ان ما اقتضاه مثل هذا الامر انما
هو لزوم حفظ الشئ من قبل سائر المقدمات والاضداد غير تلك
المقدمة الكذائية، لا لزوم حفظه على الاطلاق، ومن ذلك لا يكاد
يكون مثل هذا الامر الا امرا بتمتم الوجود ولازمه قهرا هو خروج
الواجب ببعض حدود وجوده عن حيز الالزام و صيرورته بالقياس إلى
الحد المضاف إلى المقدمة الكذائية تحت الترخيص الفعلى بحيث
يجوز له تفويت الأمور به من قبل تلك المقدمة كما لو انيط وجوبه
بتحقق تلك المقدمة، وعليه نقول: بانه كما لا منافاة بين هذا الالزام
وبين الترخيص في الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى المقدمة
الكذائية مثلا وامكن ان يكون الشئ ببعض حدود وجوده تحت الالزام
وبعض حدود وجوده تحت الترخيص كذلك لا منافاة بين هذا الالزام
وبين الالزام على الترك بالقياس إلى الحد المضاف إلى ضده بتبديل
الجواز هنا بالالزام فامكن حينئذ ان يكون المهم بالقياس إلى حده
الملازم مع عدم الاهم تحت الالزام بالترك، و بالقياس إلى سائر
حدود وجوده الحاصلة بقياسه إلى سائر المقدمات وعدم بقية
الاضداد تحت الالزام، بالفعل في ظرف انحفاظ وجوده من قبل عدم
الاهم من باب الاتفاق، إذ في مثل ذلك لا يكاد مجال المطاردة بين
الامرین في مرحلة اقتضائهما في صرف القدرة نحو متعلقه، بل ولا
المطاردة ايضا بين الاطاعتين، بلحظ انه في ظرف اطاعة الاهم لا
موضوع لاطاعة الامر بالمهم إذ كان اطاعته خارجا رافعة لعنوان
الاطاعة عن المهم لا لوجودها فارغا عن الاتصاف، وفي ظرف اطاعة
المهم كان اطاعة الامر بالاهم منطردا لمانع سابق كالشهوة مثلا لا
ان اطاعة المهم كانت طاردة لاطاعة الامر بالاهم، ومعه لا وجه
لدعوى سقوط الامر عن المهم بقول مطلق في ظرف ثبوته للاهم
بمحض اقتضاء الامر بالاهم افناء المهم، بصرف القدرة نحو متعلقه،
كى نحتاج في اثبات الامر بالمهم إلى الترتب المعروف والطولية بين
الامرین، بل لنا حينئذ بمقتضى البيان المزبور اثبات الامر بالمهم في
عرض ثبوت الامر بالاهم وفي رتبته. نعم لو كان قضية الامر بالاهم
حينئذ هو لزوم افناء المهم بقول مطلق حتى من قبل حدوده
المضافة إلى سائر المقدمات وعدم سائر الاضداد كان اللازم هو
المصير إلى سقوط

[٢٧٢]

الامر عن المهم على الاطلاق وعدم الامر به ولو ناقصا، ولكنه ليس
كذلك قطعاً لما عرفت بان القدر الذي يقتضيه الامر بالاهم من طرد
المهم وافنائه انما هو طرده بالقياس إلى الحد الذي يضاف عدمه إليه
لا مطلقاً حتى بالنظر إلى بقية الحدود المضافة إلى مقدماته و عدم
سائر أضداده، لانه بالقياس إلى بقية حدوده الاخر لا يكون مزاحما مع
الاهم حتى يقتضي طرده وافنائه، وحينئذ فإذا فرضنا خروج المهم
بحده المضاف إلى عدم الاهم عن حيز التكليف بالحفظ ولا يقتضي
أمره الناقص الا حفظه وسد باب عدمه بالقياس إلى بقية حدوده
الاخر غير المزاحمة للاهم فلا جرم لا يبقى مجال المطاردة بين
مقتضى الامرین كى بالجمع بينهما يصدق بأن المولى اوقع المكلف
بأمره في ما لا يطاق، فصح حينئذ الالتزام بثبوت الامر بالمهم في
رتبة الامر بالاهم. لا يقال بانه كذلك إذا كان قضية الامر بالمهم هو
مجرد سد باب عدمه المضاف إلى مقدماته وسائر أضداده ولو لم
ينضم إلى تلك السدود السد من قبل الضد الاهم، وليس كذلك قطعاً
من جهة وضوح عدم انتاج هذا المقدار لوجود المهم فان المهم لايد
في تحققه و وجوده وان ينسد جميع ابواب عدمه حتى عدمه
الملازم مع وجود ضده والا فيدونه لا يكاد انتهاء مجرد السد من بقية
الجهات إلى وجوده بوجه اصلا، وعليه فلايد وان يكون مقتضى الامر

بالمهم على نحو يوجب وصل بقية السدود بالسد المضاف إلى الأهم كى بذلك يتحقق الوجود، وحيث أن ذلك يلزم قهرا الحفظ من قبل الحد المضاف إلى الأهم، فقهرا يعود محذور المطاردة بين الأمرين إذ يكون قضية الأمر بالمهم حسب اقتضائه لتتحقق صفة الوصل المزبور هو حفظه من ناحية حده الملازم للأهم، وقضية الأمر بالأهم حينئذ هو عدم حفظه بالقياس إلى ذلك الحد بل وجوب افئائه فيقع بينهما المطاردة. فانه يقال نعم ان المطلوب بالمهم وان كان هو الحفظ من بقية الحدود الملازم مع الحفظ من جهة الأهم، ولكنه بعد خروج الحفظ من تلك الجهة عن حيز أمر المهم لرجوع امره إلى الأمر بمتتم الوجود الراجع إلى ايجاب الحفظ من تلك الحفظ من بقية الجهات في ظرف انحفاظه من الجهة المزبورة من باب الاتفاق فقهرا يرتفع بينهما المطاردة والمزاحمة إذ حينئذ يصير المطلوب بالمهم هو الذات الواجدة للملازمة مع عدم الأهم من باب الاتفاق، وفي مثله أيضا ربما يكون وصف الوصل بالملزم به من قبل المهم قهري الحصول في ظرف فعلية الأمر، من جهة كونه حينئذ من اللوازم القهرية للحفظ من قبل بقية الحدود كما هو واضح

[٢٧٢]

وعليه فلا بأس بالجمع بين الأمرين في الضدين على نحو ما عرفت أمر ناقص بالمهم وأمر تام بالأهم، حيث نقول بأن القدر الذي يقتضيه الأهم من عدم الأمر بالمهم بمقتضى المطاردة انما هو عدم الأمر به مطلقا على نحو يقتضي حفظ المهم على الإطلاق ومن جميع الحدود لا عدم الأمر به بقول مطلق ولو ناقصا كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر أيضا عدم الحاجة إلى التثبيت بالترتب والطولية في اثبات الأمر التام بالمهم باناطة امره بعصيان الأهم، وذلك لانه وان كان هذا التقريب أيضا بنفسه تقريبا تاما نفيسا ويرتفع به محذور المطاردة بين الأمرين بلحاظ صيرورة الأمر بالمهم حسب اناطته بعصيان الأهم في رتبة متأخرة عن سقوط أمر الأهم الا أنه غير محتاج إليه بعد امكان الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة واندفاع محذور المطاردة بينهما يجعل الأمر بالمهم أمرا ناقصا غير تام، بل ولئن تدرت ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الذي ذكرناه وعدم وصول النوبة إلى الأمر التام بمقتضى الترتب الا في فرض عدم امكان تأثير مصلحة المهم في الأمر الناقص في رتبة الأمر بالأهم، وذلك من جهة أنه بعد تأثير المصلحة في الأمر الناقص وصيرورة امره في رتبة الأمر بالأهم قهرا يلزمه كون سقوطه أيضا في رتبة سقوط الأهم، وحينئذ فإذا سقط الأهم بالعصيان يلزمه سقوطه عن المهم أيضا ومع سقوطه لا يبقى مجال للأمر التام بالمهم من جهة عدم المقتضى له في هذه الرتبة، فمن ذلك لا بد اما من تأثير المصلحة في رتبة سابقة في الأمر الناقص فقط أو بقاءه بلا تأثير في الرتبة السابقة وتأثيره في الأمر التام في رتبة متأخرة عن العصيان، وفي مثله من المعلوم أنه عند الدوران يكون المتعين هو الاول، فان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص في رتبة الأهم وبقائها إلى المرتبة المتأخرة مما لا وجه يقتضيه بعد قابلية المحل و عدم المنع عن التأثير، بخلافه في تأثيره في الأمر التام فان عدم تأثيره فيه اما في مرتبة الأهم فمن جهة المحذور العقلي واما في مرتبة عصيانه فمن جهة عدم المقتضى له مع فرض تأثيره سابقا في الأمر الناقص الساقط في مرتبة سقوط الأهم، ففي الحقيقة يكون مرجع الدوران بينهما من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصص، إذ كان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص من باب التخصيص وفي الأمر التام في الرتبة المتأخرة بعد تأثيره واولا في الأمر الناقص من باب التخصص، وفي مثله من المعلوم ان المتعين هو الثاني من جهة أولوية التخصص من التخصيص.

الكلام في الترتب نعم لو اغمض عن ذلك كان هذا التقريب في نفسه تقريبا نفسيا تاما في اثبات الامر التام بالمهم وفي رفع محذور المطاردة بين الامرين، وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر امور: الاول ان النسبة الواقعة في القضايا على ما مر منا غير مرة على ضربين، فانه تارة تلاحظ النسبة من حيث خروجها من كتم العدم إلى الوجود واخرى تلاحظ من حيث ثبوتها ووقوعها فارغا عن اصل ايقاعها، فهي بالاعتبار الاول تعبر عنها بالنسبة الايقاعية وبالاعتبار الثاني بالنسبة الوقوعية، كما ان القضية باعتبار اشتغالها على النسبة الاولى تكون من القضايا التامة الملحوظ فيها ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول أو بين المبدء و الفاعل، كقولك زيد قائم وزيد ضرب، وباعتبار اشتغالها على النسبة بالمعنى الثاني تكون من القضايا التقييدية والمركبات الناقصة، وحيث ان النسبة بالمعنى الاول تكون مقدمة على النسبة بالمعنى الثاني بملاحظة تفرغ الثبوت والوقوع دائما على الايقاع كانت القضايا التقييدية التوصيفية باعتبار اشتغالها على النسبة الثابتة الوقوعية في رتبة متأخرة عن القضايا التامة ونتيجة لها. الامر الثاني لا اشكال في أن مقام عروض الارادة وتأثيرها، انما هو مرحلة النسبة الايقاعية، حيث انه كان طلب الشئ بعثا نحو الشئ وارسالا للفاعل نحو المبدء بايجاده و اخراجه من كتم العدم إلى الوجود لا مرحلة النسبة الثابتة الوقوعية، لوضوح ان مثل هذه المرحلة مرحلة وجود المراد الذي هو مرحلة سقوطه فلا يمكن ان يكون ذلك طرفا لعروض طلبه وثبوتيه، كيف وانه مضافا إلى كونه حينئذ من طلب الحاصل يلزمه كون طلبه في مرتبة وجود مراده، وهو كما ترى من المستحيل، من جهة استحالة أن يكون للشئ سعة و اطلاق يشمل مرتبة وجود معلوله وبالعكس، بل بعد ان يكون نسبة الارادة إلى المراد نسبة العلية والمعلولية فقهر مقتضى تخلل الفاء بينهما هو محدودية كل منهما بحد خاص غير متجاوز عن ذلك الحد، فيكون مرتبة الارادة في رتبة قبل الفاء والمراد في رتبة بعد الفاء، و في مثله لا يكاد يكون اقتضاء الارادة وتأثيرها إلا في مرتبة ذاتها التي هي رتبة قبل الفاء دون مرتبة بعد الفاء التي هي رتبة وجود المراد بل كان مثل هذه الرتبة رتبة سقوطها عن التأثير كما هو واضح. الامر الثالث لا اشكال في أن عنوان الاطاعة انما كان منتزعا عن مرتبة وجود المراد

والمقتضى بالفتح المتأخر عن رتبة الامر والارادة، ومثله ايضا عنوان العصيان حيث ان انتزاعه ايضا انما كان عن مرتبة وجود المقتضى بالفتح لانه نقيض للاطاعة فيكون ذلك ايضا في رتبة متأخرة عن الامر والارادة، ولازم ذلك كما عرفت هو عدم شمول الامر والارادة لمرتبة اطاعته التي هي مرتبة وجود المراد ولا لمرتبة عصيانه، من جهة تأخر رتبتهما عن رتبته، ومن ذلك يكون اقتضائه للتأثير دائما في مرتبة قبل العصيان، نعم قضية تقارن العلة زمانا مع المعلول انما هو وجود الامر في زمان الاطاعة والعصيان، ولكن مع ذلك كل في رتبة نفسه، كما في حركة اليد وحركة المفتاح، حيث أنهما مع تقارنهما زمانا يكون كل منهما في رتبة نفسه احديهما قبل الفاء والاخرى بعده، وهو واضح. واذ عرفت ذلك نقول: بان مقتضى اناطة امر المهم بعصيان الاله قهرا ووقوع امره حسب الاناطة المزبورة في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالاهم، ومعه يرتفع لا محالة محذور المطاردة بين الامرين حيث انه في مرتبة اقتضاء امر الاله لا امر بالمهم حتى يزاحم مع الاله في اقتضائه، من جهة أن أمره انما كان في رتبة متأخرة عن العصيان الذي هو متأخر عن الامر بالاهم، وفي مرتبة ثبوت الامر للمهم واقتضائه في التأثير لا وجود للامر ولا اقتضاء له في التأثير حيث كان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوطه عن

التأثير دون ثبوته، وعليه فما اجتمع الامران في مرتبة واحدة حتى يقع بينهما المطاردة و المزاحمة في مرحلة اقتضائهما في التأثير. واما ما قيل كما في الكفاية بأن طلب المهم وان لم يكن في مرتبة طلب الالهم فلا يلزم في تلك المرتبة اجتماع طلبهما الا أنه في مرتبة طلب المهم كان اجتماع لطلبهما من جهة فعلية الامر بالالهم ايضا في تلك المرتبة بملاحظة عدم سقوطه بعد ما لم يتحقق المعصية، ومعه يتوجه محذور المطاردة والمزاحمة في تلك المرتبة، فمدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة من استحالة أن يكون لكل امر اطلاق وسعة يشمل مرتبة اطاعة نفسه وعصيانه، كيف وأنه إذا فرض انه لا يكون الامر بالمهم في مرتبة الامر بالالهم لكونه في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالالهم فكيف يمكن ان يكون الامر بالالهم في مرتبة الامر بالمهم، ومجرد وجود أمر الالهم وفعليته في زمان العصيان ايضا لا يقتضى وجوده وفعليته في مرتبته، فضلا عن كونه في المرتبة المتأخرة عن العصيان التي هي رتبة الامر بالمهم، كما عرفت نظيره في مثل حركة اليد والمفتاح، حيث أنهما مع كونهما

[٢٧٦]

متقارنتين زمانا متفاوتتان بحسب المرتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء في قولك وجدت فوجدت، وعليه فلا يبقى في البين الا مجرد مقارنة الامرين زمانا واجتماعهما في زمان واحد، و لكنه بعد اختلافهما بحسب الرتبة وكون المدار في التأثير على الرتبة لا الزمان كما في كلية العلل والمعلولات لا يكاد يضر حيث اجتماع طلبهما بحسب الزمان، إذ كان اقتضاء كل واحد من الامرين وتأثيره حينئذ في مرتبة نفسه، فكان تأثير الامر الالهم في رتبة قبل العصيان وتأثير المهم في رتبة بعد العصيان، فتدبر. ثم إنه مما ذكرنا ظهر لك حال بقية الشقوق والصور من فرض كونهما موسعين أو مختلفين ايضا، فعلى ما ذكرنا من امكان الجمع بين الامرين بالضدين إما بنحو ما ذكرنا أو بنحو الترتب لا بأس باتيان ما هو الموسع منهما بداعي أمره، فإذا كان الموسع عبادة كان للمكلف التقرب بها باتيانها بداعي أمرها بلا احتياج في تصحيحها إلى حيث رجحانها الذاتي، نعم لو بنينا على مسلك من يقول باستحالة الجمع بين الامر بهما ولو في رتبتين ايضا لكان المتعين حينئذ في تصحيحها هو حيث رجحانها الذاتي، من جهة انه بمزاحمة هذا الفرد مع المضيق فقهره بحكم العقل يخج عن دائرة الطبيعة المأمور بها، ومع خروجه عنها لا جرم يختص الامر ايضا بغيره من الافراد الاخر، فلا يبقى مجال تصحيحها حينئذ باتيانها بداعي أمرها. واما توهم أن الفرد المزاحم مع المضيق بعد كونه كالافراد الباقية في الوفاء بالعرض وعدم كون خروجه من باب التخصيص الكاشف عن خلوه عن المصلحة والوفاء بالعرض رأسا فأمكن التقرب به باتيانه بقصد الامر بالمتعلق بالطبيعة والجامع، فمدفوع بأن داعوية الامر في التكاليف بعد ان كانت عبارة عن كون الامر علة فاعلية للايجاد فلا جرم بخروج هذا الفرد عن دائرة الطبيعة المأمور بها يتضيق دائرة الطبيعي المأمور به بما عدا هذا الفرد، ومعه لا يكاد اقتضاء للامر المتعلق بالطبيعة بالنسبة إليه في الداعوية حتى يصح جعله داعيا ومحركا نحوه بالايجاد، وهذا هو الذي اشتهر بينهم بأن الامر لا يدعو الا إلى متعلقه من جهة أن داعوية الامر انما هي باقتضائه للايجاد فمع عدم اقتضاء فيه بالنسبة إلى هذا الفرد يستحيل داعويته نحوه كما هو واضح. ثم ان هذا كله فيما يتعلق بالصد الخاص. واما الصد العام بمعنى الترك فلا إشكال فيه في اقتضاء الامر بالشئ للنهي عنه

[٢٧٧]

كما تقدم، وإنما الكلام والاشكال في أنه هل هو بنحو العينية أو التضمن أو من جهة الالتزام حيث إن فيه وجوها، وفي مثله كان المتعين هو الاخير من كونه على نحو الالتزام دون العينية والتضمن. وذلك اما عدم كونه بنحو العينية فواضح، فانه لا وجه له الا توهم ان حقيقة النهى عبارة عن طلب الترك قبال الامر الذي هو عبارة عن طلب الوجود و ان ترك الترك في المقام بعد ان كان عبارة اخرى عن الوجود الذي هو طارد لعدم قهرا كان طلب الوجود ايضا عبارة اخرى عن النهى عن النقيض الذي هو عبارة عن طلب ترك الترك ومقتضاه حينئذ هو عينية الامر بالشئ مع النهى عن النقيض بحسب المنشأ وان لم يكن كذلك بحسب المفهوم، ولكنه فاسد جدا، وذلك لما سيحى من ان حقيقة النهى عن الشئ ليس الا عبارة عن الزجر عن الوجود في قبال الامر الذي هو الارسال والبعث نحو الوجود لا أنه عبارة عن طلب الترك كى يلزمه اشتراكه مع الامر في جزء المدلول وهو الطلب فيلزمه عينيتهما في المقام بحسب المنشأ، وعليه فمن الواضح المغايرة التامة بين مدلوليهما علاوة عما كان بين مفهوميهما من المغايرة، كما هو واضح. واما عدم كونه بنحو التضمن والجزئية فظاهر ايضا، من جهة ابتناء القول بالجزئية على تركب الوجوب من طلب الفعل مع المنع عن الترك، والا فعلى التحقيق من بساطة حقيقة الوجوب وعدم تركبه لا يبقى مجال دعوى كون الاقتضاء المزبور من جهة التضمن. وحينئذ يتعين الامر بكونه على نحو الالتزام، نظرا إلى ما هو الواضح من الملازمة التامة بين ارادة الشئ وكراهة تركه بحسب الارتكاز بحيث لو التفت إلى الترك ليغضه ويمنع عنه، نعم لا بأس بدعوى العينية بينهما بحسب الانشاء بلحاظ كونه مبرزا عن مبغوضية الترك كابراره عن محبوبة الوجود ومطلوبيته فتدبر.

[٢٧٨]

المبحث السادس قد اختلفوا في جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدم جوازه على قولين، وقد نسب القول بالجواز إلى الأشاعرة، ولكن الظاهر ان المراد من الشرط المنتفى انما هو شرط وجود المأمور به لا شرط نفس الامر، لان ذلك مما لا مجال للنزاع فيه، إذ لا ينبغي الاشكال في عدم جوازه حتى من الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقيح العقليين، نظرا إلى رجوعه حينئذ إلى البحث عن جواز تحقق المعلول بدون علته التامة، وهو كما ترى لا يتوهمه من له ادنى شعور، هذا إذا اريد من الانتفاء بقول مطلق، واما لو اريد انتفاء شرط بعض مراتب الامر فهو ايضا مما لا ينبغي الاشكال في جوازه، فانه إذا كان للامر مراتب من حيث الانشاء والفعلية والتنجز امكن لا محالة الامر به بمرتبة انشائه مع انتفاء شرطه بالنسبة إلى مرتبة فعليته أو مرتبة تنجزه أو الامر به بمرتبة فعليته مع انتفاء شرط مرتبة تنجزه، إذ لا محذور عقلا يترتب عليه كى يصار لاجله إلى عدم جوازه وامتناعه، كيف و ان الدليل على امكانه حينئذ هو وقوعه في العرفيات والشرعيات كما في موارد الاصول و الامارات المؤدية إلى خلاف الواقع، بل ولعل كثيرا من الاحكام بعد واقفة على مرتبة انشائها ولم تصل إلى مرتبة فعليتها إلى ان يقوم الحجة عجل الله تعالى فرجه كما لعله من ذلك ايضا قوله عليه السلام: (ان الله سبحانه سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا الخ) وحينئذ فيتعين ارادة انتفاء شرط وجود المأمور به، وعليه ايضا ينبغي تخصيص مورد النزاع بالانتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الامتثال وإتيانه واجدا لشرطه لا مطلق الانتفاء ولو المستند إلى اختيار المكلف مع تمكنه من تحصيله، فان ذلك ايضا مما لا

مجال للنزاع فيه، إذ لا اشكال في جواز ذلك كما في تكليف الجنب بالصلوة عند دخول الوقت مع تمكنه من تحصيل الطهارة، ومن ذلك كان الواجب عليه حينئذ تحصيل شرطها الذي هي الطهارة، فانه لو لا وجوب الصلاة عليه لما كان الواجب عليه تحصيل الطهارة، وهو واضح بعد وضوح كون وجوب الطهارة عليه وجوبا غيريا ترشحيا من وجوب ذبها. وعليه فيرجع هذا النزاع إلى النزاع المعروف بين الاشاعرة وغيرهم من جواز تعلق التكليف بالمحال وعدم جوازه من جهة رجوع التكليف بالمشروط حينئذ مع انتفاء شرط الأمور به وعدم تمكن المكلف من تحصيله إلى التكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، فيندرج حينئذ في ذلك النزاع الذي اثبتته الاشاعرة حسب زعمهم الفاسد من انكار التحسين والتقيح العقليين وتجويزهم على الله سبحانه تكليف عباده بما لا يقدرون عليه. وربما يبتني ذلك ايضا على النزاع المتقدم في مسألة وحدة الطلب والارادة و تغايرهما، يجعل الطلب عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال مع كونه موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، كما هو ظاهر استدلالهم بالمغايرة، إذ حينئذ على القول بالاتحاد كما هو التحقيق يكون عدم جوازه من جهة كون التكليف بنفسه محالا لا من جهة انه تكليف بالمحال، نظرا إلى وضوح استحالة تعلق الارادة الفعلية بالمتنع، بخلافه على القول بالمغايرة فان المحذور فيه انما هو من حيث كونه تكليفا بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، وفي مثله نقول بانه على القول بالمغايرة وتسليم هذا المبنى الفاسد لا باس بالقول بالجواز في المقام، ولكن الذي يسهل الخطب هو فساد اصل المبنى لما عرفت في محله من اتحاد حقيقة الطلب والارادة وانه لا يتصور معنى آخر يكون هو الطلب في قبال الارادة بحيث كان موضوعا للحكم بوجوب الامتثال وكان قابلا ايضا للتعلق بالمحال، وعليه فكان التحقيق في المقام هو عدم جوازه من جهة ما عرفت من كون مثل هذا التكليف بنفسه محالا، كما هو واضح.

المبحث السابع (في انه هل الامر والطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي) وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان ما هو مركز التشاجر والكلام بتمهيد مقدمتين: فنقول: المقدمة الاولى: لا اشكال في انه على كلا القولين في المسألة لابد عند طلب شئ و الامر به من لحاظ موضوع الطلب وتصوره واحضاره في الذهن، كى بذلك يتمكن من طلبه والبعث إليه والا فبدونه يستحيل تحقق الطلب والبعث إليه وهو واضح. الثانية: ان من المعلوم ان لحاظ الطبيعة يتصور على وجوه: منها لحاظها بما هي في الذهن ومحللة بالوجود الذهني، ومنها لحاظها بما هي شئ في حد ذاتها، ومنها لحاظها بما هي خارجية بحيث لا يلتفت إلى مغايرتها واثنينيتها مع الخارج ولا يرى في هذا اللحاظ التصوري الا كونها عين الخارج ومتحدة معه بحيث لو سئل بانه أي شئ ترى في هذا اللحاظ يقول بانه ما ارى الا الخارج وان كان بالنظر التصديقي يقطع بخلافه فيرى كونها غير موجودة في الخارج. وفي ذلك نقول: بان من الواضح ايضا انه ليس المقصود من تعلق الامر بالطبيعي عند القائل به هو الطبيعي بما هو موجود في الذهن من جهة وضوح انه بهذا الاعتبار مع كونه كليا عقليا غير قابل للصدق على الخارج لا يكون مما تقوم به المصلحة حتى يتعلق به الامر والطلب، فلا يتوهم احد حينئذ تعلق الطلب والامر به بهذا الاعتبار كما لا يخفى، كوضوح عدم كون المقصود ايضا هو الطبيعي بالاعتبار الثاني من جهة وضوح ان الطبيعة بهذا الاعتبار ليست الا هي فلا تكون هي ايضا مركب المصلحة حتى يتعلق بها الامر و الطلب، بل وانما المقصود من ذلك عند القائل به هو الطبيعي بالاعتبار الثالث الذي يرى كونها عين الخارج. وعليه فمركز النزاع بين

الفريقين في ان معروض الطلب وموضوعه هو الطبيعة أو الوجود انما هو في الطبيعي بالاعتبار الثالث فالقائل بالطبيعي يدعي تعلق الطلب والامر بنفس الطبيعي والعناوين بما هي ملحوظة كونها خارجية لا بمنشأ انتزاعها وهو الوجود

[٢٨١]

لا بدوا ولا بالسراية، والقائل بالوجود يدعي عدم تعلقه الا بالمعنون الخارجي الذي هو منشأ انتزاع العناوين والصور الذهنية. واذا عرفت ذلك نقول: ان الذي يقتضيه التحقيق هو الاول من تعلق الامر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هي مرآة إلى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصوري عين الخارج لا بالوجود الخارجي كما كان ذلك هو الشأن في سائر الكيفيات النفسية من المحبة والاشتياق بل العلم والظن ونحوها ايضا، كما يشهد لذلك ملاحظة الجاهل المركب الذي يعتقد بوجود شئ بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريده أو يخبر بوجوده وتحققه في الخارج، إذ نقول بأنه لو لا ما ذكرنا من تعلق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة خارجية يلزم خلو الصفات المزبورة عن المتعلق في مثل الفرض المزبور، فانه بعد مخالفة قطعه للواقع لا يكون في البين شئ تعلق به تلك الصفات، مع ان ذلك كما ترى من المستحيل جدا، لوضوح أن هذه الصفات من العلم والظن والمحبة و الاشتياق والارادة كما كان لها اضافة إلى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها اضافة ايضا إلى متعلقاتها بحيث يستحيل تحققها بدونها، بل وقد يقطع الانسان ويدعن بعدم تحقق شئ كذائي في الخارج إلى الابد ومع ذلك يشتاقي إليه غاية الاشتياق ويتمنى وجوده كقولك (يا ليت الشباب لنا يعود) فان ذلك كله كاشف تام عن تعلق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي و هو الوجود، غايته بما هي ملحوظة بحسب النظر التصوري عين الخارج لا بما انما شئ في حيال ذاتها بحيث يلتفت عند لحاظها إلى مغايرتها مع الخارج، ولئن شئت فاستوضح ما ذكرنا بالرجوع إلى الاكاذيب المتعارفة بين الناس في ألسنتهم ليلا ونهارا فانه لا شبهة في ان الذي يخبر كذبا بثبوت القيام لزيد في قوله زيد قائم مثلا لا يلاحظ ولا يري من زيد و القيام والنسبة بينهما في لحاظه ونظره الازيد أو القيام الخارجيين والنسبة الخارجية بينهما، لا المفهوم منها بما انه شئ في قبال الخارج، ولا الوجود الحقيقي الخارجي، لانه حسب ادعائه وتصديقه مما يقطع بخلافه والا يخرج اخباره بقيامه عن كونه كذبا كما هو واضح. وعلى ذلك فلا محيص من المصير في كلية تلك الصفات من العلم والظن والحب و البغض والاشتياق والارادة ونحوها إلى تعلقها بنفس العناوين والصور الذهنية، غايته بما هي حاكية عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجي لا بدوا ولا

[٢٨٢]

بالسراية بتوسيط العناوين والصور، كيف وان الخارج بعد كونه طرفا لسقوط الارادة و الطلب يستحيل كونه طرفا لثبوتها، فيستحيل حينئذ تعلق الارادة والطلب بالمعنون الخارجي ولو بالسراية بتوسيط العناوين والصور، من جهة رجوعه حينئذ إلى طلب الحاصل المحال كما هو واضح. وارجاعه كما في الكفاية إلى ارادة صدور الوجود من المكلف وجعله بسيطا بنحو مفاد كان التامة الذي هو عبارة عن ايجاده وافاضته لا إلى طلب ما هو صادر وثابت في الخارج حتى يكون من طلب الحاصل المحال، كما ترى، فانه بعد ان كان اليجاد وجعل الشئ بسيطا معلولا للطلب وفي رتبة متأخرة عنه بنحو يتخلل

بينهما الغاء الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة كقولك اردت ايجاد الشئ فاوجدته يستحيل وقوعه موضوعا للطلب ومتعلقا له فعلى ذلك لا يبقى مجال جعل المتعلق للطلب في الاوامر عبارة عن الوجود أو صرف الابداع وافاضته بمعنى جعله بسيطا كما في الكفاية والفصول من اشراب الوجود في مدلول الهيئة مع جعلهم المادة عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي، وذلك لما عرفت ما فيه من امتناع تعلق الطلب بالخارج وبالوجود ولو بمعنى جعله بسيطا لا بدوا ولا بالسراية بتوسيط العناوين والصور، خصوصا مع ما يلزمه من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلوة نظرا إلى ما هو الواضح من عدم انسياق الوجود في المثال مرتين في الذهن تارة من جهة المادة واخرى من جهة الهيئة، والالتزام فيه بالمجاز ايضا كما ترى ولعمري ان عمدة ما دعاهم إلى مثل هذا الالتزام انما هو لحاظهم الطبيعي بما أنه شئ في حيال ذاته وفي الخارج وعدم تصورهم اياه مرآة إلى الخارج بنحو ما ذكرنا، فمن ذلك اشكل عليهم بان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي فلا يمكن ان يتعلق بها الامر و الطلب ولان الطلب انما يتعلق بما يقوم به الاثر والمصلحة والاثر والمصلحة بعد ان لم تكن قائمة الا بالوجود والماهية الخارجية لا يتعلق الطلب ايضا الا بالوجود والماهية الخارجية فالتجاؤا من هذه الجهة إلى اشراب الوجود في مدلول الهيئة وجعلوه متعلقا للطلب فرارا عن الاشكال المزبور، والا فعلى ما ذكرنا من الاعتبار الثالث للطبيعة وهو لحاظها خارجية لا يكاد مجال لهذا الاشكال حتى يحتاج في التفصي عنه إلى اشراب الوجود في الهيئة، إذ عليه نقول بأن المصلحة حسب كونها من الاعراض الخارجية وان لم تكن قائمة الا بالخارج الا ان الطبيعي بهذا الاعتبار بعد ما لم يكن مغايرا مع الخارج بل

[٢٨٢]

كان بينهما الاتحاد والعينية بالاعتبار المزبور يلزمه فهرا صيرورة كل من الخارج والصور الذهنية مثلونا بلون الآخر في مرحلة الاتصاف، فمن ذلك تتصف الصور الذهنية بلحاظ الاتحاد المزبور بكونها ذات مصلحة، كاتصاف الخارج ايضا بالمرادية والمطلوبية، نظير باب الالفاظ بالنسبة إلى معانيها من حيث سراية صفات كل منهما إلى الآخر لاجل ما كان بينهما من الاتحاد، ففي الحقيقة كان هذا الاتحاد موجبا لنحو توسعة في دائرة النسبة في مقام الاتصاف في صدق المطلوبية والمرادية على الخارج وصدق ذي الاثر والمصلحة على الصور الذهنية، والا ففي مرحلة العروض لا يكون المعروض للطلب الا العناوين و الصور الذهنية كما انه في طرف المصلحة ايضا لا يكون المعروض لها الا الوجود والماهية الخارجية بل وعلى هذا البيان ايضا امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالوجود إلى الطبيعة بالاعتبار الثالث الملحوظة خارجية في قبال الاعتبار الثاني لها وهو لحاظها بما هي شئ في حيال ذاتها، إذ على هذا الاعتبار لما كان لا يرى من الطبيعة في ذلك اللحاظ الا الوجود ولا يرى بينهما المغايرة صح ان يقال بان الامر متعلق بالوجود لا بالمهية من حيث هي بارادة هذا الوجود الزعمي التخيلي لا الوجود الخارجي ولو جعله بسيطا، فيتحد القولان من جهة رجوعهما حينئذ إلى امر واحد ولكن ذلك ايضا بالنسبة إلى كلمات السابقين الذين لم يتعرضوا لتفصيل المسألة وأوكلوها إلى ما هو المرتكز في الازهان، والا ففي كلمات المتأخرين المتعرضين لتفصيل المسألة كصاحب الفصول والكفاية (قدس سرهما) على ما عرفت من مصيرهم إلى اشراب الوجود في مدلول الهيئة في الاوامر لا يجري هذا التوجيه، ولكن قد عرفت ايضا سخافة اصل المبني في نفسه وعدم امكان المصير إلى تعلق الطلب بالوجود الخارجي الذي هو نتيجة الطلب ولو بمعنى جعله بسيطا بنحو مفاد كان التامة الذي هو عبارة عن ايجاده وافاضته على حسب ما تقدم بيانه مفضلا. نعم لو كان المقصود من الوجود الذي جعلوه

متعلقا للطلب في الاوامر هو مفهوم الوجود مرآة إلى الخارج على نحو ما قلناه في الطبيعي لا مصداقه وحقيقته الخارجية لكان يسلم عن هذه الاشكال، إذ لا يترتب عليه حينئذ محذور طلب الحاصل ولا محذور تعلق الطلب والامر بامر متأخر عنه رتبة، ولكن نقول بانه مع بعد ذلك في نفسه لا داعي

[٢٨٤]

حينئذ إلى مثل هذا الالتزام بل من الاول يصار إلى ان المتعلق هو الطبيعي غايته بما هو مرآة إلى الخارج، كيف وانه ليس في البين ما يقتضي المصير إلى الالتزام المزبور لا من طرف المادة، كما هو واضح، ولا من طرف الهيئة ايضا لانها على ما تقرر في محله لا تدل الا على نسبة ارسالية بين المبدء والفاعل أو طلب ما تدل عليه المادة فابن حينئذ مفهوم الوجود و ابن الدال عليه ؟ خصوصا مع ما يرد عليه من لزوم تكرار الوجود وانسباقه مرتين في الذهن في مثل قوله اوجد الصلوة تارة من جهة المادة واخرى من ناحية الهيئة، مع انه كما ترى ! والالتزام في مثل ذلك بالتجريد اوهن، لوضوح انه لا يكاد يرى فرق في مدلول الهيئة بين قوله صل وبين قوله اوجد الصلاة، على انه كثيرا ما يكون العنوان المأخوذ في حيز الطلب من العناوين العرفية الانتزاعية كما في المثال من قوله اوجد الصلوة وقوله اعدم الطبيعة و نحو ذلك مما لا يمكن فيها اشراب حيث الوجود من الهيئة، كما هو واضح وعليه فلا محيص من الغاء الوجود عن البين بالمرّة والمصير إلى ان المتعلق للطلب و الامر هي نفس العناوين والصور الذهنية بما انها ملحوظة خارجية دون المعنونات الخارجية، من غير فرق في ذلك بين كون العنوان من العناوين الانتزاعية أو من الطبايع المتأصلة كالصلاة والصوم ونحوهما ومن ذلك نقول ايضا بأن حق تحرير عنوان البحث هو تحريره بانه إذا تعلق الامر بعنوان هل يسري منه إلى منشأ انتزاعه الذي هو المعنون الخارجي أو انه يقف الطلب و الامر على نفس العنوان ولا يتعدى عنه إلى المعنون الخارجي، لا تحريره بما هو الشايح بان الطلب متعلق بالوجود أو الطبيعي من جهة ما عرفت بانه كثيرا ما يكون المتعلق من العناوين الانتزاعية التي لا يمكن فيها اشراب الوجود في الهيئة كما في الطبايع المتأصلة، كما هو واضح. المبحث الثامن في أنه إذا تعلق الامر بعنوان فهل يسري إلى افراده ومصاديقه على نحو يكون الافراد بما لها من الحدود الفردية والخصوصيات الشخصية تحت الطلب والامر ام لا وعلى الثاني من عدم سرايته إلى الخصوصيات الفردية فهل يسري إلى الحصاص المقارنة لخواص

[٢٨٥]

الافراد كما في الطبيعة السارية ام لا بل الطلب والامر يقف على نفس الطبيعي والقدر المشترك بين الحصاص ؟ وتوضيح المرام هو أنه لا اشكال في ان الطبيعي إذا كان له افراد يكون كل فرد منه مشتملا على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر ومن ذلك يتصور للطبيعي مراتب عديدة حسب تعدد الافراد مغايرة كل مرتبة منه باعتبار محدوديتها بالحدودات الفردية مع المرتبة الاخرى، كما في الانسان حيث أنه كان الانسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة محدوديتها وتقارنها لخواصه غير الانسانية الموجودة في ضمن عمرو المقارنة لخواصه، فهما حصتان ومرتبتان من الانسانية انسانية قارنت خواص زيد و انسانية قارنت خواص عمرو، وهكذا، من غير ان ينافي ذلك ايضا اتحاد تلك الحصاص بحسب الذات والحقيقة وكون الجميع تحت جنس واحد وفصل فارد من حيث صدق حيوان ناطق على الجميع وعلى كل واحدة من الحصاص من

الحصص كما لا يخفى، ومن ذلك ايضا قيل واشتهر بأن الطبيعي مع الافراد كنسبة الآباء مع الاولاد، لا كنسبة الاب الواحد مع الاولاد وان مع كل فرد ابا من الطبيعي غير ما يكون مع الابن الآخر مع اتحاد تلك الآباء على اختلافها وتباينها بحسب المرتبة بحسب الحقيقة والذات واندراج الجميع تحت جنس واحد وفصل وبهذه الجهة ايضا ترى اشتمال هذه الحصص كل واحدة منها على جهات وحيثيات شتى ينتزع بها منها عناوين مقوماتها العالية كالجوهرية والجسمية والنامية والحساسية والحيوانية، كما في زيد الذي هو فرد الانسان حيث يشتمل على جميع حدود مقوماته العالية من الجوهرية والجسمية إلى ان يبلغ إلى جهة الانسانية التي هي جهة مشتركة بينه وبين عمرو وخالد مع زيادة جهة اخرى فيه التي بها امتيازه عن عمرو وخالد، وكذلك الانسان بالنسبة إلى الحيوان والجسم النامي والمطلق والجوهر، و هكذا كل سافل بالنسبة إلى عالية فإنه لا بد من اشتماله على جميع مقوماته العالية مع زيادة جهة فيه بها امتياز عن سائر الحصص المشاركة معه في جنسه وفصله القريبين، و هو معنى قولهم بان كل ما هو مقوم للسافل ايضا ولا عكس، وعليه ايضا اعتبارهم في التعريف الحقيقي للشئ بلزوم الاخذ بجميع مقوماته من الدانى والعالي والاعلى. واذ عرفت ذلك فلنرجع إلى المقصود من سراية الامر من الطبيعي الملحوظ فيه صرف

[٢٨٦]

الوجود إلى أفرادهم ومصاديقه وعدم سرايته، وفي ذلك نقول بان التحقيق في المقام هو القول الثاني من وقوف الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته لا إلى الخصوصيات الفردية ولا إلى الحصص الموجودة في ضمن الافراد المقارنة لخواصها، إذ نقول بأنه يكفي في الدليل لذلك الوجدان عند طلب شئ والامر به كما في طلبك الماء للشرب، فإنه قاض بداهة بأنه لا يكون المطلوب الا صرف الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص من دون مدخلية في ذلك للحصص، فضلا عن الخصوصيات الفردية كماء الكوز والجرة و الحب ونحو ذلك، ولذلك لو عرض عليك تلك الحصص وهذه الخصوصيات لكنت تنفى الجميع وتقول بان المطلوب انما كان صرف الطبيعي والقدر المشترك دون الحصص و دون خصوصيات الافراد، كيف وأن الطلب حسب معلوليته للمصلحة لا يتعلق الا بما تقوم به المصلحة فمع قيام بصرف الطبيعي والجامع وعدم سرايتها إلى الحدود الفردية ولا إلى الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب إلى الحدود الفردية أو الحصص المقارنة لخواصها، على ان لازم ذلك هو صيرورة كل واحد من الافراد و الحصص واجبا تعيينيا لكونه مقتضي سراية الطلب إليها، وهو كما ترى، لا يظن توهمه من احد و حينئذ فيكون ذلك كله برهانا تاما على وقوف الطلب حسب تبعيته للمصلحة على نفس الجامع وعدم سرايته إلى الحصص الفردية فضلا عن سرايته إلى الحدود الفردية، كما هو واضح. ثم ان ما ذكر من عدم سراية الطلب إلى الحصص وخروجها عن دائرة المطلوبة انما هو خروجها بالقياس إلى الحيثية التي بها امتياز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشارك معها في الجنس والفصل القريبين، واما بالنسبة إلى الحيثية الاخرى التي بها اشتراك هذه الحصص وامتيازها عن افراد النوع الآخر المشاركة معها في جنسها القريب، وهى الحيثية التي بها قوام نوعيتها، فلا بأس بدعوى السراية إليها، بل ولعله لا محيص عنه، من جهة ان الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقومها العالي ليست الاعين الطبيعي والقدر المشترك، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبة كما لا يخفى، فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كل واحدة منها بالقياس إلى بعض حدودها وهي حدودها الطبيعية تحت الطلب والامر وبالقياس إلى حدودها الخاصة تحت الترخيص وخارجة عن دائرة المطلوبة، لا أنها على الاطلاق تحت الطلب والامر كما في

الطبيعة السارية ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب ونتيجة ذلك هو رجوع التخيير بين الحصص والافراد ايضا إلى التخيير الشرعي لا العقلي كما قيل، إذ بعد ان لم تكن قضية عدم السراية على ما بيناه الا خروج الحصص عن دائرة الطلب بالقياس إلى حدودها الخاصة والجهة التي بها امتياز بعض هذه الحصص عن البعض الاخر المشارك معها في جنسها وفضلها القريبين، لا مطلقا حتى بالقياس إلى حدودها الطبيعية التي هي القدر المشترك بينها، بل كانت الحصص بالقياس إلى هذه الجهة تحت الطلب والأمر، فقهرها يلزمه صيرورتها موردا للوجوب التخييري، حيث أنه كانت الحصص حينئذ ببعض حدودها تحت الالتزام الشرعي وبعض حدودها الاخرى تحت الترخيص، ومرجع ذلك على ما بيناه مرارا إلى وجوب كل واحدة منها بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه، وهو الترك في حال ترك البقية، مع كون الترك في حال الوجود تحت الترخيص، ومقتضاه هو تحقق الاطاعة والامتثال بايجاد فرد واحد منها والعصيان بترك الجميع. وعلى ذلك فلا يبقى مجال للالتزام بخروج الافراد عن تحت الالتزام الشرعي والمصير فيها إلى التخيير العقلي كما في الكفاية وغيرها، بل لابد من ارجاع التخيير فيها إلى التخيير الشرعي، نعم لو قلنا بوقوف الطلب في تلك الواجبات على نفس الطبيعي وصرف الجامع وعدم سرايته إلى الحصص الفردية حتى بالقياس إلى حدودها الطبيعية التي هي القدر المشترك بينها لاتجه القول فيها بالتخيير العقلي إذ لا يبقى مجال حينئذ لدعوى وجوب الحصص والافراد بالوجوب الشرعي، ولكن عمدة الكلام فيه حينئذ في اصل المبني، و الوجه فيه هو ما عرفت من أن الحصص في حين حدودها الطبيعية لا تكون الا عين الطبيعي والقدر المشترك بينها، غاية انها كانت محفوظة في ضمن الافراد نظير ما تصورناه في مبحث الوضع من القسم الآخر في تصور عموم الوضع والموضوع له، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن حيز الطلب، كما لا يخفى. واما ما قيل بأن الطلب بعد تعلقه بالعناوين والصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية يستحيل سرايته إلى الحصص الفردية من جهة ان الحصص بصورها الذهنية حينئذ مائة مع الطبيعي ولو كانتا ملحوظتين خارجيتين فهما حينئذ صورتان متباينتان في الذهن ومع تباينهما يستحيل سراية الطلب من احديهما إلى الاخرى، فمدفوع بانه كذلك

إذا لا يكون الطبيعي مأخوذا لا بشرط والا فقضيته بعد لحاظهما خارجيتين واتحادهما خارجا بحسب المعنونات والمنشأ كانت هي السراية لا محالة. كاندفاع ما قيل ايضا بان صرف الطبيعي بعد ما كان انطباقه على خصوص اول وجود فلا جرم في ظرف الانطباق لا مجال لدعوى السراية بلحاظ كونه ظرف سقوط الطلب لا ثبوته، واما في ظرف قبل الانطباق وكذلك ايضا من جهة انه حينئذ كما يكون قابلا للانطباق على اول وجود كذلك يكون قابلا ايضا للانطباق على ثاني الوجود وثالثه، وفي مثله لا مجال لدعوى السراية إلى واحد منهما. وجه الاندفاع: هو انا نفرض الكلام في ظرف قبل الانطباق ونقول بان كل واحد من هذه الافراد إذا فرضناه غير مسبوق في وجوده بفرد آخر فقهرنا ينطبق عليه اول وجود وفي مثله يسرى إليه الطلب من جهة انطباق الطبيعي عليه حينئذ من دون احتياج في سراية الطلب إلى الانطباق الفعلي عليه في الخارج حتى يتوجه المحذور المزبور، وعليه لا يبقى مجال التشكيك في سراية الطلب إلى الحصص من حيث حدودها الطبيعية بمثل هذه البيانات، كما هو واضح. واما الانتقاض حينئذ بمورد العلم الاجمالي من حيث وقوف العلم مع كونه

ايضا من صفات النفس كالارادة على نفس الجامع وعدم سرايته إلى الخصوصيات، بشهادة الشك التفصيلي الوجداني بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، فمدفوع ايضاً بأنه ان اريد بذلك عدم سرايته إلى الطرفين بخصوصيتهما فهو مسلم ولكنه غير ضائر بما نحن بصدده، إذ نحن ايضاً نسلم ونقول بخروج الحصص الفردية بحدودها الخاصة التي بها امتياز بعض تلك الحصص عن البعض الآخر، فلا يتوجه حينئذ الانتقاص المزبور، وان اريد بذلك عدم سراية العلم إلى الطرفين على الاطلاق حتى بحدودهما الجامعي فهو ممنوع جداً، بل نقول فيه ايضاً بالسراية إلى الطرفين لكن بحدودهما الجامعي على نحو ما عرفت في الطبيعي و افراده، فتأمل. وعلى ذلك فالطلب المتعلق بالطبيعة ان لو حظ بالقياس إلى نفس الطبيعة اللابشرطية التي هي القدر المشترك بين الحصص يكون طلباً تعيينياً، وان لو حظ بالقياس إلى الحصص المقارنة مع الخصوصيات يكون طلباً تخييرياً ومرجعاً على ما عرفت إلى تعلق طلب ناقص بكل واحدة من الحصص الفردية بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض أنحاء تروكه، وهو الترك من ناحية حدودها الطبيعية التي بها اشتراك هذه الحصص بعضها مع

[٢٨٩]

بعض آخر، وحيث ان الترك من هذه الجهة ملازم مع ترك بقية الحصص صح ان يقال بان ترك كل واحدة من الحصص في طرف ترك البقية كان تحت المنع وفي طرف وجود حصة منها كان تحت الترخيص، ونتيجته على ما عرفت هو تحقق الاطاعة والامثال بايجاد فرد واحد وتحقيق العصيان بترك جميع الافراد بل وعلى ما ذكرنا ايضاً امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالسراية إلى الحصص إلى السراية إليها بحدودها المقومة لنوعها، لا مطلقاً حتى بحدودها الخاصة التي بها امتياز حصة عن اخرى، وارجاع القول بعدم السراية ايضاً عدم السراية إلى الحصص لكن بحدودها الخاصة، لا مطلقاً حتى بالقياس إلى حدودها المقومة لنوعها إذ عليه يتوافق القولان ويرتفع النزاع من البين، كما هو واضح، فتأمل. المبحث التاسع في أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لا والظاهر ان المراد بالجواز المتنازع فيه هو خصوص الجواز الاقتضائي الذي هو في ضمن الوجوب والاستحباب والاباحة لا الاعم منه والجواز اللا اقتضائي الناشي من عدم المقتضي للشئ فعلاً ام تركاً، من جهة وضوح أن مثل هذا المعنى من الجواز بعد ورود الدليل على وجوبه مما يقطع بارتفاعه فلا معنى حينئذ للنزاع في بقائه بعد نسخ الوجوب، كما هو واضح، واذا عرفت ذلك نقول بان الكلام في المقام في بقاء الجواز وعدمه يقع تارة في اصل امكان بقائه ثبوتاً، واخرى فيما يقتضيه الادلة اثباتاً فهنا مقامان: اما المقام الاول: فلا ينبغي الاشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وبين ارتفاع جوازه، وذلك من جهة أنه بعد ان كان له مراتب عديدة من حيث اصل الجواز و الرجحان الفعلي وحيث الالتزام والمنع عن النقيض فلا جرم امكن ان يكون المرتفع لاجل دليل النسخ هو خصوص جهة الزامه ومنعه عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله، كماكان ارتفاعه حتى بمرتبة رجحانه الفعلي ايضاً مع بقائه على الجواز بمعنى تساوي فعله وتركه، كماكان ارتفاعه حتى بمرتبة جوازه ايضاً، و حينئذ فامكن ثبوتاً بقاء كل واحد من هذه المراتب بعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ من

[٢٩٠]

غير ان يكون برهان عقلي على امتناعه بوجه اصلاً، وعلى هذا البيان ايضاً لا يحتاج في اثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع حيث المنع عن

النقيض إلى تكلف إقامة الدليل على قيام الفصل الاستحبابي مقامه، من جهة أنه بعد كونه من قبيل التشكيكات فلا جرم بذهاب مرتبة منه يلزمه تحده قهرا بالمراتب الباقية نظير مرتبة خاصة من الحمرة الشديدة التي إذا زالت مرتبة منها بإجراء الماء عليها تبقى مرتبة أخرى منها محدودة بحد خاص، و عليه فيكفى ذهاب خصوص جهة منعه عن النقيض في الحكم ببقاء رجحانه واستحبابه من دون احتياج إلى قيام دليل عليه بالخصوص بوجه أصلا، كما لا يفخى. وحينئذ فإذا أمكن ثبوت بقاء أصل جوازه ورجحانه الفعلي ولم يقر دليل عقلي على امتناعه يبقى الكلام في المقام الثاني في أنه هل قضية دليل النسخ رفع الوجوب بجميع مراتبه أو بخصوص مرتبة الزامه وجهة منعه عن النقيض كى يلزمه بقائه بمرتبة رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض؟ وفي مثله قد يقرب الثاني بدعوى أن القدر المتيقن الذي يقتضيه دليل النسخ إنما هو رفع خصوص جهة الزامه ففيمما عداه يؤخذ حينئذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستحبابه، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شئ ودليل آخر على عدم وجوبه فكما أنه هناك يجمع بينهما فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الإلزام وجهة المنع عن النقيض كذلك في المقام أيضا فإذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على ازدياد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه وبذلك يثبت استحبابه، حيث لا نغنى من الاستحباب إلا ذلك. ولكن فيه أن هذا الجمع إنما يصح في غير الحاكم والمحكوم وأما فيهما فلا يتأتى مثل هذا الجمع بل لابد من الأخذ بدليل الحاكم ورفع اليد عن دليل المحكوم وإن كان ظهوره أقوى بمراتب من دليل الحاكم. وفي المقام بعد أن كان دليل النسخ ناظرا بمدلوله اللفظي إلى مدلول دليل المنسوخ بلحاظ تعرضه لرفع الحكم الثابت بدليله فلا جرم بمقتضى نظره وحكومته هذه لا يبقى مجال لملاحظة دليل المنسوخ واقوائية ظهوره من ظهوره بل في مثله لابد من الأخذ بدليل النسخ ورفع اليد عما يقتضيه دليل المنسوخ وإن كان ظهوره أقوى بمراتب من ظهوره، وعليه أيضا لا يبقى مجال استفادة الاستحباب بمثل البيان المزبور بل لابد حينئذ من التماس دليل آخر في البين، كما هو واضح. ولعل مثل ذلك هو

[٣٩١]

العمدة أيضا في عدم ملاحظتهم لقاعدة الجمع المزبور في المقام مع بنائهم على أعمالها كثيرا في الفقه بنحو صار من الجموع المتعارفة، هذا. اللهم إلا أن يقال بمزاحمة المحكوم في المقام مع أصل حكومة دليل النسخ ومقدار نظره حيث يصرفه إلى خصوص جهة الإلزام وحيث المنع عن الترك وفي مثله لا يتأتى ما ذكر من لزوم تقديم دليل الحاكم ولو كان أضعف ظهورا، من جهة أن ذلك إنما هو في ظرف ثبوت أصل حكومته وقوة نظره، بل لابد حينئذ من لحاظ التعارض بينهما وحينئذ إذا فرضنا اقوائية دليل المنسوخ في مطلق الرجحان من ظهور دليل النسخ في النظر إلى جميع المراتب فلا جرم توجب مثل هذه الاقوائية لأصناف دليل النسخ إلى خصوص مرتبة الإلزام وجهة المنع عن النقيض. وحينئذ فلتن خودش في ذلك فلا بد من الخدشة في أصل المطلب بدعوى قوة ظهور دليل النسخ في نظره إلى رفع جميع مراتب الحكم، كما لعله ليس ببعيد أيضا لظهوره في رفعه لأصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بما له من المراتب، وعليه لا يبقى مجال للأخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق الرجحان لاثبات الاستحباب، نعم لو فرضنا إجمال دليل النسخ في نفسه وتردده بين رفع خصوص جهة الزامه أو رفعه حتى بمرتبة رجحانه وجوازه ففي مثله لا بأس بدعوى الرجوع إلى دليل المنسوخ لاثبات مطلق الرجحان لو لا دعوى سراية إجماله إليه أيضا، فتدبر. وأما الاستصحاب فيبتنى جريانه على أن يكون المشكوك عرفا من مراتب ما هو المتيقن سابقا بحيث على تقدير بقائه يعد كونه عرفا

بقاء لما علم بتحقيقه سابقا لا كونه امرا مبائنا معه وحادثا غيره، والا فلا مجال لجريان الاستصحاب ايضا من جهة عدم اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه عرفا، فتدبر. المبحث العاشر إذا تعلق الامر بأحد الشئيين أو الاشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت إلى وجوب كل واحد منها لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية، من غير فرق في ذلك بين ان يكون هناك غرض

[٢٩٢]

واحد يقوم به كل واحد منهما ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع بينهما أو اغراض متعددة بحيث كان كل واحد منهما تحت غرض مستقل وتكليف مستقل وكان التخيير بينهما من جهة عدم امكان الجمع بين الغرضين اما من جهة التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين، أو من جهة التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع استيفاء احد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر، أو في مرحلة اصل الاتصاف بحيث مع تحقق واحد الوجودات واتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالغرض والمصلحة، حيث أن مرجع الجميع إلى تعلق وجوب ناقص بكل واحد من الوجودات بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية، لا تعلق الوجوب التام بكل واحد منها مشروطا بعدم الآخر، ولا وجوب احد الوجودات لا بعينه، أو احدها المعين عند الله نعم غاية ما هناك من الفرق بين الصور المزبورة انما هو من جهة وحدة العقوبة و تعددها عند ترك الجميع، حيث انه في بعضها كالصورة الاولى والاخيرة لا يترتب على ترك الجميع الا عقوبة واحدة، وفي بعضها الآخر كالصورة الثانية والثالثة تترتب عقوبات متعددة حسب وحدة الغرض وتعدده. لا يقال بأنه مع المضادة المزبورة لا يكاد يستند إلى المكلف عند تركه للجميع الافوت احد الاغراض، من جهة فوات البقية عليه على كل تقدير، ومعه كيف يمكن استحقاقه للعقوبات المتعددة، وبعبارة اخرى ان استحقاق العقوبة لا بد وان يكون على ما هو تحت قدرة المكلف واختياره فإذا لم يكن للمكلف حينئذ بمقتضى المضادة المزبورة بين المتعلقين أو الغرضين في عالم الوجود الا القدرة على تحصيل احد الغرضين لا جرم لا يترتب على تركه للجميع ايضا الا عقوبة واحدة فانه يقال نعم وان كان لا قدرة للمكلف على الجمع بين الغرضين ولكن مجرد ذلك لا يمنع عن استحقاقه للعقوبات المتعددة عند ترك الجميع، من جهة تمكنه حينئذ من الاتيان بأحد الوجودين واخراج البقية عن حيز الوجوب الفعلي، فتأمل. لا يقال على ذلك في الصورة الاخيرة ايضا لا بد من الالتزام بتعدد العقوبة فما وجه التفرقة بينها وبين غيرها ؟. إذ يقال بان عدم الالتزام فيها بتعدد العقوبة انما هو من جهة عدم صدق ترك المتصف بالمصلحة الا على احد التروك نظرا إلى ما كان بينها من المضادة في اصل

[٢٩٣]

الاتصاف بالمصلحة، وبالجملة ان ترتب العقوبة انما هو ترك الشئ في ظرف الفراغ عن اتصافه بكونه تركا لما فيه الغرض والمصلحة، ومثل هذا المعنى انما يصدق في الصورة الثانية والثالثة، واما في الصورة الاخيرة فلا يكاد يصدق ترك المتصف الاعلى أحد التروك فمن ذلك لا يكاد يترتب على تركه للجميع الا عقوبة واحدة، فتأمل. بقى الكلام في التخيير بين الاقل والاكثر حيث انه قد يقال بامتناعه واستحالاته نظرا إلى أنه باتيان الاقل ووجوده ولو في ضمن الاكثر يتحقق الواجب لا محالة ويحصل الغرض ومع حصول الغرض وتحقق الواجب به يكون الزائد عليه لا محالة زائدا عن الواجب فيكون خارجا

عن دائرة الوجوب فلا يمكن حينئذ تعلق الوجوب به، ولكن فيه انه كذلك إذا كان الاقل مأخوذاً بنحو اللابشرط من جهة الزيادة وليس كذلك بل نقول بأنه مأخوذ على نحو بشرط لا بحيث كان لحده ايضا دخل في الواجب وفي حصول الغرض، وعليه فيرتفع الاشكال المزبور حيث لا يكون الآتي بالاكتر حينئذ آتيا بالاقل بحده في ضمنه حتى يتوجه الاشكال المزبور، من غير فرق في ذلك بين ان يكون للاقل الكائن في ضمن الاكثر وجود مستقل بحيث كان هناك تخلل سكون في البين كما في التسيحات ام لا كما في مثل الخط الطويل الذي رسم دفعة، وذلك من جهة أنه بالتجاوز عن حد الاقل الذي فرض كونه تسيحة واحدة أو نصف ذراع من الخط مثلا ينتفى الاقل ويكون المأتي به من أوله إلى آخره امتثالا للامر بالاكتر دون الاقل، كما هو واضح. نعم قد يشكل على ما ذكرنا ايضا بأن الاكثر بعد ان أخذ لا بشرط من طرف الزيادة وقد وجب الاتيان بذات الاقل ايضا على كل تقدير فلا جرم لا يبقى طرف التخيير الا نفس الحدين وهما الوقوف على الاقل أو التعدي والتجاوز عنه وحينئذ فحيث أنه مع الاتيان بذات الاقل لا محيص له من احد الحدين ولا يمكنه ترك كليهما يندرج لا محالة في التخيير العملي العقلي بمناط اللاحرجية نظير التخيير بين النقيضين أو الصدين اللذين ليس لهما ثالث لا في التخيير الشرعي من جهة عدم المجال حينئذ لاعمال المولوية بالامر التخييري نحو الحدين، لما ذكرنا غير مرة بان مرجع الامر التخييري بأحد الامرين انما هو إلى النهي عن تركهما معا وهو انما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الامرين و الا فمع عدم تمكنه من ذلك ولا بدية اتيانه بأحد الامرين عقلا يكون الامر باتيان أحد

[٢٩٤]

الفردين لغوا محضا، فعلى ذلك حينئذ يتسجل الاشكال بأنه كيف المجال للتخيير الشرعي بين الاقل والاكتر مع كون ذات الاقل واجبة الاتيان على كل تقدير وكون التخيير بين الحدين ايضا عقليا محضا بمناط اللاحرجية، هذا. ولكن يمكن التفصي عن هذا الاشكال ايضا بان ما هو طرف التخيير حينئذ انما كان هو الاقل بما هو متقيد بحد الاقلية، فكان لحيث التقيد ايضا دخل في موضوع الوجوب وفي مثله معلوم بدهة كمال المجال لتعلق الامر المولوي التخييري بأحد الامرين اما الاقل أو الاكثر، وحينئذ فتمام الخلط انما هو من جهة الغاء حيث التقيد بحد الاقلية عن موضوع الوجوب ولحاط ذات الاقل عارية عن التقيد المزبور فمن ذلك استشكل بان ذات الاقل حينئذ بعد ان كانت واجبة الاتيان على كل تقدير لا على تقدير دون تقدير فلا جرم لا يبقى في البين الا نفس الحدين الذين عرفت بأنه لا يكون التخيير فيهما الا تخييرا عقليا بمناط اللاحرجية، والا فبناء على ملاحظة مجموع الذات مع التقيد المزبور لا يبقى مجال الاشكال المزبور اصلا، من جهة وضوح ان الاقل حينئذ بوصفه لا يكون واجب الاتيان على كل تقدير، كما هو واضح. وعلى ذلك فمن اخذ الاقل بشرط لا محدا بحد الاقلية يرتفع تلك الاشكالات باجمعها على التخيير بين الاقل والاكتر، نعم على ذلك يكون مرجع التخيير المزبور إلى التخيير بين المتبائنين نظرا لاي مبانة الاقل حينئذ ولو بحده مع الاكثر، فتدبر. المبحث الحادي عشر في الواجب الكفائي وهو سنخ من الوجوب متعلق بفعل كل واحد من أحاد المكلفين، ومرجعه كما في الواجب التخييري إلى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه، وهو تروكه في حال ترك بقية المكلفين، غير ان الفرق بينهما هو توجه التكليف هناك إلى المكلف بكل شقى التخيير من جهة كونه نتيجة التكليف التعييني بالجامع بخلافه في المقام حيث انه بعد عدم قدرة شخص مكلف واحد على كل الشقين لا يكاد يصح توجيه التكليف التعييني إليه بالجامع بمعناه الاطلاقي القابل للانطباق على فعل نفسه وفعل غيره، ومن ذلك لا يكون التكليف المتوجه إلى

كل مكلف الا تكليفا ناقصا متعلقا بشق واحد ولا يكون امره الناقص الا امرا واحدا بل ولئن تأملت ترى جريان الشقوق المتصورة في الواجب التخييري في المقام ايضا من حيث تعلق غرض وحداني تارة بجامع فعل المكلفين القابل للانطباق على فعل كل واحد من أحادهم، واخرى تعلق اغراض متعددة بفعل كل واحد من المكلفين مع كونها بنحو لا يكاد حصول الغرض في واحد مع حصوله وتحققه في الاخر نظرا إلى ما كان بين تلك الاغراض حينئذ من المصادمة اما في مرحلة الوجود والتحقق واما ما في مرحلة اصل الاتصاف بالغرض والمصلحة، حيث ان مرجع الجميع كما عرفت إلى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين، ففي جميع الصور كان المكلفون كل واحد منهم مكلفا بالايجاد ولكن بتكليف ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن الترك في حال ترك البقية و نتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف بفعل بعضهم عن الجميع واستحقاقهم جميعا للعقوبة عند اخلالهم بالامتنال مع امتثال الجميع ايضا واستحقاقهم للمثوبة لو أتوا بالمأمور به دفعة واحدة، نعم هذا الاخير مخصوص بالفرض الاول وهو فرض قيام الغرض الوحداني بالجامع فان قضيته حينئذ هو تحقق الامتنال بفعل الجميع فلا يجري في بقية الفروض لانه فيها حسب مصادمة تلك الاغراض القائمة بافعالهم اما بحسب الوجود أو الاتصاف لا يكاد انتهاء النوبة إلى امتثال الجميع مع اتيانهم دفعة واحدة حتى يترتب عليه استحقاقهم اجمع ايضا للمثوبة بل ومقتضي بطلان الترخيح بلا مرجح حينئذ هو عدم حصول الغرض و عدم تحقق الامتنال من واحد منهم ايضا، كما لا يخفى، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب هو ان ما ذكرناه من الفروض الاخر في الواجب الكفائي مجرد فرض وبيان امكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي ايضا، والا فما هو الواقع في الواجبات الكفائية طرا انما هو خصوص الفرض الاول، وعليه فكما أنه باخلالهم بالامتنال يستحق الجميع العقوبة كذلك باتيانهم جميعا للمأمور به دفعة واحدة يتحقق الامتنال من الجميع ويستحق الجميع المثوبة، نعم على فرض وقوع ما عدا الفرض الاول فيها ايضا يبقى الكلام في أنه هل يمكن فيها تصوير اناطة التكليف بكل واحد منهم بعدم اتيان البقية كى يلزمه المصير إلى كون التكليف المتوجه إلى كل مكلف تكليفا تاما منوطا بعدم اتيان البقية ام لا يمكن فينحصر تكليفهم كما في الواجب التخييري بالتكليف الناقص حسب ما عرفت، وفي ذلك كان التحقيق هو الثاني، وذلك فانه ان اريد من

الاناطة اناطة كل واحد من التكاليف بعصيان البقية فعدم امكانه واضح، من جهة ما يلزمه حينئذ من تأخر كل واحد من هذه التكاليف عن الآخر برتبتين، وهو من المستحيل كما عرفت، وان اريد اناطة كل واحد منها بعدم البقية أي العدم السابق على الامر والتكليف فكذلك ايضا، إذ حينئذ وان لم يرد عليه المحذور المتقدم من جهة وقوع التكاليف حينئذ في رتبة واحدة الا انه بعد تحقق المنوط به بالنسبة إلى الجميع يلزمه ان يكون كل واحد منهم مكلفا بتكليف فعلى تام بالايجاد، ومثل هذا المعنى بعد فرض مصادمة تلك المصالح والاغراض وامتناع اجتماعها في الوجود والتحقق يكون من المستحيل، لاستحالة البعث الفعلي التام نحو امور يمتنع اجتماعها في التحقيق، فمن ذلك لا محيص في المقام ايضا كما في الواجب التخييري من ارجاع تلك التكاليف إلى التكليف الناقص يجعل التكليف المتوجه إلى كل مكلف تكليفا ناقصا على نحو لا يقتضي الا المنع عن الترك في حال ترك بقية المكلفين ونتيجة ذلك كما عرفت انما هو سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض منهم مع استحقاق الجميع للعقوبة

عند اخلاصهم جميعا بالواجب والمأمور به، كما هو واضح. المحبث الثاني عشر، في الواجب الموقت وهو الذي كان للزمان دخل فيه شرعا، وفي قبالة غير الموقت وهو الذي لا يكون للزمان دخل فيه شرعا وان كان مما لا يد منه فيه عقلا ثم ان قضية دخله فيه شرعا تارة تكون من جهة كونه قيذا للهيئة وللطلب واخرى من جهة كونه قيذا للمادة وللمتعلق الراجع إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه و المتصف فارغا عن اصل الاتصاف والاحتياج، حيث انه يجري فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود الاخر، نعم لو بنينا على عدم امكان المعلق واستحالته في نفسه لكان المتعين في المقام هو ارجاعه عقلا بقول مطلق إلى الهيئة والطلب ولو كان بحسب ظاهر القضية راجعا إلى المتعلق والمادة حتى في ما لو كان دخله في المصلحة من قبيل الدخل في وجود المتصف والمحتاج إليه، غير ان الفرق حينئذ بينه وبين سائر المشروطات من جهة الاناطة حيث كان اناطة الطلب به في المقام عقلية وفي سائر المشروطات شرعية. وأما

[٢٩٧]

بناء على المختار من امكان المعلق ايضا كالمشروط فيجربى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود، فيكون قيذا للهيئة وللطلب تارة وللمتعلق اخرى ثم ان الزمان المأخوذ في الواجب طرفا ان كان بقدر الواجب لا اوسع فمضيق كالصوم مثلا، وان كان اوسع منه فموسع وامثله كثيرة كالصلوات اليومية وصلاة الكسوف والخسوف ونحوها. واما كونه اضيق من الواجب فغير ممكن من جهة امتناع التكليف بما لا يسعه وقته وطره مع ارادة ايجاد الواجب بتمامه في ذلك الوقت وهو واضح، نعم لا بأس به لو اريد ايجاده فيه ولو ببعض اجزائه لا بتمامه ولكن ذلك حينئذ خارج عن الفرض نظرا إلى ان الموقت حينئذ انما هو الواجب ببعض اجزائه لا بتمامه ومن اوله إلى آخره. واما الاشكال في امكان الموسع ايضا فمدفوع بما عرفت من وقوعه الذي هو ادل على امكانه، كالاتمة المزبورة، ومرجعه إلى مطلوبة الكلي الجامع بين الافراد التدريجية المنتجة للتخيير بين الافراد المزبورة. وفي كون مثل هذا التخيير عقليا أو شرعيا و جهان اوجههما الثاني، كما تقدم بيانه مفصلا، فراجع. نعم يبقى الكلام حينئذ في اقتضاء الامر بالموقت مع الاخلاص به في الوقت لوجوبه في خارج الوقت وعدمه، وفي ذلك نقول: ان مجمل الكلام فيه ان قضية دليل الموقت اما ان تكون على نحو وحدة المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه، واما ان تكون على نحو تعدد المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد به بلحاظ تمام المطلوب لا اصله، واما ان لا يستفاد منه شئ من الوجهين بل كان مجملا من هذه الجهة ومرددا بين التقييد في اصل المطلوب أو تمامه. فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم اقتضاء الامر بالموقت لوجوب الاتيان به في خارج الوقت مع الاخلاص به في الوقت، لو لا دعوى اقتضائه لعدم وجوبه. كما انه على الثاني ايضا لا اشكال في اقتضائه وجوب الاتيان به في خارج الوقت بعكس القسم الاول من غير فرق في ذلك بين ان يكون التوقيت بدليل متصل أو منفصل واما ان كان من قبيل الثالث فان كان بدليل متصل بالكلام فلا اشكال ايضا في عدم اقتضاء دليل الواجب لوجوبه في خارج الوقت، من جهة انه باتصاله به يوجب اجماله اجمالا لدليل الموقت ايضا، ومعه لا يبقى له ظهور حتى يصح التمسك به لاثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت، نعم لو كان التوقيت حينئذ بدليل منفصل وكان لدليل

[٢٩٨]

الواجب أيضا اطلاق بان فرض كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا في مقام اصل المشروعية لكان قضية اطلاقه حينئذ هو ثبوت الوجوب في خارج الوقت ايضا ولكن ذلك ايضا مجرد فرض، إذ نقول اولاً بظهور دليل التوقيت في وحدة المطلوب وفي كون التقييد به بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه وعلى فرض عدم ظهوره وإجماله من تلك الجهة لا يكون لدليل العبادة في تلك الموقنات من نحو قوله: (اقيموا الصلاة) اطلاق يصح التمسك به لاثبات الوجوب في خارج الوقت لانها طرا على ما حقق في محله في ميث الصحيح والاعم كانت واردة في مقام اصل المشروعية لا في مقام البيان من تلك الجهات، وعليه فلا يبقى مجال التمسك بدليل الموقنات في العبادات لاثبات الوجوب في خارج الوقت، بل لابد حينئذ من قيام دليل عليه بالخصوص والا فلا كنا نحن ونفس تلك الادلة لا يمكننا اثبات الوجوب به بعد انقضاء الوقت كما هو واضح. نعم لو شك ولو يعلم من دليل الموقت بان التقييد بالوقت كان بلحاظ اصل المطلوب أو بلحاظ تمام المطلوب ربما كان مقتضى الاصل وهو الاستصحاب بقائه في خارج الوقت ايضا إذ حينئذ يشك عند ذهاب الوقت في ذهاب اصل المطلوبة أو ذهاب مرتبة منه مع بقائه ببعض مراتبة الاخر فيستصحب حينئذ بقائه ولو ببعض مراتبه، نظير الاستصحاب الجاري في اللون الخاص إذا شك في ذهابه من رأسه أو ذهابه ببعض مراتبه مع بقائه ببعض مراتبة الاخر، ومعه فلا يجرى فيه اصالة البرائة عن الوجوب، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب هو ما عرفت من ظهور الادلة في وحدة المطلوب وفي كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لاتمامه وحينئذ فلا بد في اثبات وجوب القضاء في خارج الوقت وفاقا للمحققين من قيام دليل عليه بالخصوص والا فلا يكفيه نفس الامر الاول، كما هو واضح. نعم ربما ينافي ما ذكرنا ظهور مادة القضاء في التدارك المقتضي لوفاء المأني به في خارج الوقت ببعض مراتب مصلحة الموقت، حيث ان لازمه هو قيام المصلحة من الاول بالجامع بين الفرد الواقع في الوقت والفرد الواقع في خارجه، ولازمه هو تعلق الامر الاول ايضا من الاول بالجامع بين الفردين لا بخصوص الفرد الواقع في الوقت، ولازمه ايضا ان يكون وجوب الاثبات به في خارج الوقت بنفس الامر الاول لا بأمر جديد، ولكنه يندفع ذلك بانه وان كان الامر كذلك انه نقول بان فردية المأني به في خارج الوقت للجامع

[٢٩٩]

لما كانت في طول الافراد الواقعة في الوقت وفي رتبة متأخرة عن سقوط الامر والتكليف عنها، فقهرها مثل هذه الطولية توجب تضيقا في دائرة الطبيعة المأمور بها بالامر الاول بنحو يخرج عنها مثل هذا الفرد، فمن ذلك يحتاج في اثبات وجوبه بعد عدم شمول الامر الاول له إلى امر آخر يقتضي وجوبه في خارج الوقت، وعليه فلا تنافي بين القول بان القضاء بأمر جديد وبين ما يقتضيه ظهور مادة القضاء في الوفاء ببعض مراتب مصلحة الموقت، كما لا يخفى. المبحث الثالث عشر في انه هل الامر بالامر بشئ امر بذلك الشئ حقيقة ام لا وتحقيقه ان يقال بان كلا الوجهين ثبوتا امر ممكن، حيث انه يمكن ان يكون الامر بالامر بشئ لا لاجل التوصل به إلى وجود ذلك الشئ في الخارج بل لاجل مطلوبة امر الأمر الثاني نفسيا كما انه يمكن ان يكون ذلك لاجل التوصل إلى وجود الشئ في الخارج فحيث انه كان ذلك الشئ مطلوبا له أمر بالامر به، الا انه في مقام الاثبات كان الظاهر من نحو تلك القضايا ولو بملاحظة قضية الارتكاز هو الثاني من كون الامر بالامر بشئ لمحض التوصل إلى الوجود، لا من جهة مطلوبة أمر الأمر الثاني نفسيا وان لم يترتب عليه الوجود في الخارج. وعلى ذلك فلا بأس باستفادة شرعية عبادة الصبي مما ورد من أمر الاولياء بأمر الصبيان باتيان العبادات، نعم هذا المقدر من الشرعية ايضا لا يفي باثبات وفاء المأني به حال الصغر بمصلحة

الواجب كى يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة أو في اثائها، من جهة ان القدر الذي يستفاد من قضية الامر بالامر انما هو كون فعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً وواحداً للمصلحة، واما كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا، ومن هذه الجهة ايضا تشبث بعضهم للاجتزاء به وعدم الاعادة بعد البلوغ باثبات المشروعية من جهة نفس الخطابات الاولية، وحاصله انما هو دعوى شمول اطلاق الخطابات في التكاليف مثل أقيموا الصلاة ونحوه للصبي الذي يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعة، حيث ان

[٤٠٠]

دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبي ايضا كما ترى بعيدة غايته، إذ لا يكاد يفرق العرف في شمول تلك الخطابات بين البالغ سنه إلى خمس عشرة سنة كاملة وبين من نقص سنة من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعة واحدة، بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكل منهما وحينئذ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبي يتعدى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك في العمر إلى ان يبلغ في طرف القلة إلى ست أو سبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذ ان الصبي المميز والمراهق كالبالغ في كونه ممن شرع في حقه العبادة على نحو مشروعيتها في حق البالغين من حيث اشتمال عبادته على المصالح الملزمة، غاية الامر بمقتضى دليل رفع القلم يرفع اليد عن جهة الزام التكليف ويقال بانه غير مكلف بالايجاد بتكليف لزومي في حال عدم بلوغه، ونتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف عنه بالايجاد لو فرض بلوغه في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها، نظرا لاي استيفائه بفعله حينئذ قبل البلوغ لتلك المرتبة من المصلحة الملزمة الداعية على الامر والتكليف هذا. ولكن فيه انه لا قصور في هذا التقريب لاثبات المشروعية بالمعنى المزبور لو لا دعوى كون اعتبار البلوغ في اذهان المتشعبة بمقتضى دليل (رفع القلم) ونحوه في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الخاصة الموجبة لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين، كما لعله ليس ببعيد ايضا والا فلا مجال لاثبات مثل هذا النحو من الشرعية ايضا حتى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ فيما لو كان بلوغه في أثناء العبادة أو بعد الفراغ عنها، كما لا يخفى. المبحث الرابع عشر إذا ورد امر بشئ بعد الامر به قبل امثاله كقوله: صل، صل، ففي كون الامر الثاني تأكيدا للامر الاول فلا يجب الا الاتيان بالشئ مرة واحدة أو تأسيسا فيجب الاتيان به متكررا وجهان، بل قولان، مقتضى اطلاق المادة في صرف الطبيعي هو الحمل على التأكيد فانه من جهة عدم قابليته للتكثير غير قابل لتعلق الطلب التأسيسي به مرتين الا مع التقيد بوجود ثم وجود، كما ان مقتضى اطلاق الهيئة هو كونه للتأسيس الموجب للاتيان به متكررا، فيدور الامر حينئذ بين رفع اليد عن أحد الاطلاقين اما عن اطلاق المادة في

[٤٠١]

صرف الطبيعي بحمله على الطبيعة المهملة أو وجود ووجود واما من رفع اليد عن اطلاق الهيئة وظهورها في التأسيس مع ابقاء اطلاق المادة في صرف الطبيعي على حاله، وفي مثله قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ترجيحاً لاطلاق المادة على الهيئة باعتبار كونها معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها، إذ يقال حينئذ بجريان اصالة الاطلاق فيها في رتبة سابقة بلا معارض. ولكن يدفعه ان المادة كما كانت معروضة للهيئة وفي رتبة سابقة عليها كذلك الهيئة ايضا باعتبار كونها علة لوجود المادة في الخارج كانت في رتبة سابقة

عليها فمقتضى تقدمها الرتبي عليها حينئذ هو ترجيح اطلاقها على اطلاق المادة. وبالجملة نقول: بأنه بعد ان كان لكل من الهيئة والمادة نحو تقدم على الآخر فلا وجه لملاحظة حيث تقدم المادة عروضاً وترجيح اطلاقها على اطلاق الهيئة، بل لنا حينئذ دعوى تعين العكس بحسب انظار العرف نظراً إلى عدم اعتنائهم بحيث تقدم المادة على الهيئة في مقام العروض بعد ما يرون كون الهيئة علة لوجود المادة في الخارج وفي رتبة سابقة فلا بد معه حينئذ من التصرف في فيها اصالة الاطلاق في رتبة سابقة فلا بد معه حينئذ من التصرف في المادة برفع اليد عما هو قضية اطلاقها في الطبيعة الصرفة، هذا. ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة من اشكال ينشأ من جهة ما عرفت من وجود ملاك التقدم حينئذ في كل واحدة منهما نعم مع الشك وعدم ترجيح احد الاطلاقين على الآخر كان مقتضى الاصل هو التأكيد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد. ثم ان هذا كله إذا لم يكن هناك ذكر شرط أو سبب في البين والا فمقتضى قوة ظهور الشرط في السببية التامة على الاستقلال ربما كان هو لزوم الاتيان بالشئ مكرراً، كما سيجئ ان شاء الله تعالى في مبحث المفاهيم.

[٤٠٢]

المقصد الثاني في النواهي وفيه ايضا مباحث المبحث الاول الظاهر ان مفاد الهيئة في النهى عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبر عنه بالفارسية (بازداشتن) يقال الامر الذي يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث إلى الطبيعة والارسال نحوها، مع كون مفاد المادة فيهما عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي هي ولا بما هي موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلاً وبهذا الاعتبار أي: اعتبار الطبيعة خارجية ايضا صح اضافة كل منهما إلى الوجود بجعل الامر عبارة عن الارسال والبعث إلى الوجود والنهى عبارة عن الزجر عن الوجود، والا فمتعلقهما في الحقيقة لا يكون الا الطبيعة، كما تقدم بيانه. وعليه تكون الهيئة في كل من الامر والنهى مغايراً مع الآخر بتمام المدلول حيث كان مدلول الهيئة في الامر عبارة عن البعث والارسال إلى الوجود وفى النهى عبارة عن الزجر عن الوجود، لا انه كان التغاير بينهما في بعض المدلول وجزئه، كما يقتضيه كلام الفصول حسب اشراجه الوجود في مدلول الهيئة في الامر والترك في مدلول الهيئة في النهى، وجعله مدلول الهيئة في الامر عبارة عن طلب وجود الطبيعة وفى النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة. إذ ذلك مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من عراء الهيئة في الاوامر ايضا عن هذه الجهة وعدم دلالتها الا على النسبة الارسالية بين المبدء والفاعل، نقول بان ذلك مخالف لما هو مقتضى الوجدان والارتكاز ايضا فان في مثل قوله: (لا تضرب) لا يكاد ينسب من الهيئة فيه الا الزجر والمنع عن الضرب وإيجاده في الخارج، لا انه ينسب منها طلب ترك

[٤٠٣]

طبيعة الضرب، كما هو واضح. وعليه ايضا لا يبقى مجال للاشكال المعروف في الترك: بان الترك ومجرد ان لا يفعل لكونه امراً عديمياً خارج عن تحت قدرة المكلف واختياره فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب وان كان فيه ما فيه ايضا يظهر وجهه من جهة ان كون الترك كك اذلا لا يوجب خروجه عن تحت المقدورية بقول مطلق حتى بحسب البقاء والاستمرار الذي عليه مدار التكليف وحينئذ فإذا كان الترك بحسب البقاء تحت قدرته حيث كان له في كل أن قلبه بالنقيض وهو الفعل فامكن لا محالة تعلق الطلب والبعث به، كما هو واضح. ثم لا يخفى عليك انه كما ان لحاظ الطبيعي في الاوامر يتصور

على وجهين: تارة على نحو السريان في ضمن الافراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلها وانحلال التكليف المتعلق بالطبيعي إلى التكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص واخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية اول وجود الطبيعى، كك تصورا بتاتى هذان الوجهان في النواهي ايضا ففيها ايضا قد يكون المأخوذ في حيز النهى الطبيعة بما هي سارية في ضمن الافراد وقد يكون المأخوذ فيه هو صرف وجودها المنطبق على اول وجودها كما يتصور ذلك في العرفيات في مثل النهى عن اكل الفوم لاجل ما فيه من الرائحة الكريهة الموجبة لتنفر طباع العامة واشمئزازهم حيث انه في مثله ربما يتحقق تمام المبعوض في الوقعة الواحدة بصرف الوجود منه المنطبق على اول وجود الاكل منه ويخرج ثانى وجود الاكل منه في تلك الوقعة عن تحت المبعوضة إذا فرض عدم كونه سببا لزيادة تلك الرائحة الكريهة، نعم قل ما يتفق وجود هذا القسم في النواهي النفسية في الشرعيات بل العرفيات ايضا ولئن لوحظ وتأمل يرى عدم وجود هذا القسم في النواهي خصوصا في الشرعيات حيث ان المبعوض فيها طرا انما كان من قبيل الوجود الساري لاصرف الوجود، ومن ذلك لا يسقط التكليف بعصيان واحد أو بالاضطرار إلى المخالفة مرة واحدة ولو عند اطلاقها حتى انه اوجبت هذه الجهة ظهورا ثانويا لها في الحمل عليها عند اطلاقها بخلافه في الاوامر فان المنصرف منها عند اطلاقها انما كان هو صرف الطبيعى دون الوجود الساري منه. ومن اجل ذلك وقعوا في حيص وبيص بانه كيف هذا التفكيك بين الاوامر والنواهي وانه ان كان الحمل على صرف الوجود كما في الاوامر من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة فكيف لا توجهه في النواهي ايضا حيث يحمل فيها على الوجود الساري ولو مع اطلاقها ؟

[٤٠٤]

وان كان الحمل على الوجود الساري من جهة خصوصية في النواهي تقتضي الحمل على ذلك على خلاف ما اقتضته الحكمة، فهى منفية بالفرض من جهة وضوح ان قضية النهى لا تكون الا الزجر عن تلك الطبيعة التي تعلق بها الامر مقيدة كانت أو مطلقة ومجرد الاختلاف بينهما بالايجاب والسلب ايضا غير موجب للتفرقة المزبورة، كما لا يخفى. وقد اجيب عن ذلك بوجوه غير نقيية عن الاشكال: منها ان منشأ الحمل على الوجود الساري في النواهي من جهة كون طبع المفسدة في القيام بالشئ كلية قيامها به بوجوده الساري في ضمن تمام الافراد بخلافه في الاوامر حيث ان طبع المصحلة في قيامها بالشئ قد يكون بصرف وجوده وقد يكون بوجوده الساري، وفيه ما لا يخفى فانه بعد ما يتصور في العرفيات قيام المفسدة ايضا بصرف وجود الشئ كما في اكل الفوم واكل الاشياء المضرة التي لا يفرق فيها بين القليل والكثير والدفعة والدفعات لا مجال لدعوى هذه الكلية حيث امكن في النواهي الشرعية ان تكون المفسدة فيها على نحو صرف الوجود. ومنها: دعوى كونه من جهة الغلبة حيث ان كل ما يرى من النواهي يرى كونه من قبيل الوجود الساري دون صرف الوجود، وفيه ايضا انه وان كان لا سبيل إلى انكار ذلك الا ان الكلام في ذلك النهى الصادر في بدو الشريعة بانه ما وجه حمله عند الاطلاق وعدم القرينة على الوجود الساري على خلاف الاوامر. ومنها: ان الحمل على الوجود الساري في النواهي انما هو من جهة اقتضاء الاطلاق ومقدمات الحكمة، نظرا إلى دعوى اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف خصوصيات الموارد وعدم كونها على حد سواء في الجميع، وان من الخصوصيات الموجبة لاختلاف نتيجة الاطلاق خصوصية المورد بحسب الايجاب والسلب فتوجب هذه الخصوصية للحمل على صرف الوجود في الاوامر وعلى الوجود الساري في النواهي. وفيه ان ما ذكر من اختلاف نتيجة الاطلاق والحكمة بحسب اختلاف خصوصيات الموارد متين جدا ولكنه ليس منه الاختلاف بحسب الايجاب والسلب جدا، فان مثل هذه الجهة لا

توجب اختلافاً بينهما فيما هو قضية الاطلاق في المتعلق الواحد في مثل قوله اضرب وقوله لا تضرب، كما هو واضح. ومنها: ان الحمل على الوجود الساري في النواهي انما هو جهة كونه مقتضي اطلاق الهيئة والطلب فيها، بدعوى ان مقتضي اطلاق الهيئة والطلب في كل من الامر والنهي

[٤٠٥]

انما كان هو الارسال الموجب لبقاء الطلب بعد اليجاد ايضا الا ان الاكتفاء بايجاد واحد في الاوامر انما كان من جهة تقديم اطلاق المادة فيها في صرف الوجود على قضية اطلاقها وذلك ايضا بملاحظة ما يلزمه من فرض العكس بعد عدم تعيين مرتبة خاصة من التكرار الموجب للوقوع في محذور العسر والجرح، وهذا بخلافه في النواهي فانه فيها لما لا يلزم هذا المحذور قدم فيها اطلاق الهيئة ولو بملاحظة كونها علة لوجود المادة في الخارج على اطلاق المادة في صرف الوجود، وفيه ان مجرد لزوم العسر والجرح لا يقتضي تقديم اطلاق المادة على اطلاق الهيئة في الاوامر والاكتفاء بايجاد واحد في تحقق الامتثال وسقوط التكليف وذلك من جهة امكان التحديد حينئذ بما يرتفع معه العسر والجرح المزبوران وحينئذ إذا فرض تقدم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة من جهة قضية عليتها لوجود المادة في الخارج يلزمه تقديم اطلاقها على اطلاقها في الاوامر ايضا والمصير إلى لزوم اليجاد متكررا إلى ان يبلغ حد العسر والجرح. ومنها: ان لزوم التكرار والدوام والاستمرار في النهي انما هو من جهة انه لا يكاد يصدق ترك الطبيعي عقلا والانزجار عنه الا بترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، إذ حينئذ لا بد في مقام اطاعة وامتثال النهي من ترك الطبيعي بما له من الافراد الدفعية والتدرجية والا فمع تحقق فرد واحد لا يكاد يصدق الامتثال والطاعة بل يصدق العصيان والمخالفة وهذا بخلافه في الاوامر فانه بعد ما كان وجود الطبيعي بوجود فرد واحد يكتفى في مقام اطاعة بايجاد فرد واحد من جهة تحقق تمام المطلوب وهو الطبيعي بوجود واحد. وفيه انه ليس الكلام في مقام اطاعة إذ لا شبهة في انه لا بد في مقام امتثال النهي عن الطبيعي من ترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، بل وانما الكلام في طرف العصيان والمخالفة في اقتضاء النهي لزوم ترك بقية الافراد حتى بعد العصيان نظرا إلى اقتضائه لكون المبعوض هو الوجود الساري دون صرف الوجود وحينئذ فلا يفيد ما ذكر لدفع الاشكال المزبور كما هو واضح، هذا. وقد تصدى شيخنا الاستاد دام ظله لدفع الاشكال بوجه آخر حيث افاد بما حاصله ان مبني الاشكال واصله انما نشأ من جهة توهم كون مقتضي الاطلاق وقرينة الحكمة هو الطبيعة الساذجة الصرفة الغير القابلة للانطباق الا على اول وجود، إذ حينئذ يتوجه الاشكال بانه إذا كان طبع الاطلاق في الاوامر عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي

[٤٠٦]

مطلوبية صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود وبذلك يكتفى في مقام اطاعة وسقوط الامر بايجاد فرد واحد من جهة انطباق تمام المطلوب وهو الطبيعي الصرف عليه كك طبع الاطلاق في النهي عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضي ايضا كون المبعوض هو صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود، ولازم ذلك هو عدم لزوم ترك بقية الافراد عند العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد بلحاظ انطباق ما هو تمام المبعوض عليه مع انه ليس كك فما وجه التفرقة حينئذ بين الامر والنهي ؟ والا فبناء على كون مقتضي الاطلاق وقرينة الحكمة عند عدم التقيد في كل من الامر والنهي هو الحمل على الطبيعة

المهملة التى هي مدلول اللفظ بما هي جامعة بين الطبيعة الصرفة والطبيعة السارية لا يكاد يتوجه الاشكال المزبور، إذ حينئذ يكون الفرق بين الامر والنهى في اقتضاء الاول للاكتفاء بايجاد فرد واحد واقتضاء الثاني لعدم ايجاد شئ من الافراد واضحا، حيث ان الاكتفاء بفرد واحد في الاوامر انما هو من جهة تحقق ما هو تمام المطلوب وهو الطبيعة المهلمة بوجود فرد واحد فمن ذلك يسقط الامر ويتحقق الامتثال بذلك. واما في النواهي فعدم الاكتفاء بذلك انما هو من جهة اقتضاء طبع الاطلاق المزبور لعدم ايجاد الطبيعة المهلمة مطلقا ولو في ضمن ثانى الوجود وثالثه. ومن ذلك حينئذ يستفاد ان ما هو المبعوض وما فيه المفسدة هو الطبيعي بوجوده الساري لا بصرف وجوده المنطبق على اول وجود ولازم ذلك ايضا هو لزوم الانزجار عن جميع افراد الطبيعي ولو مع العصيان والمخالفة. اقول: وفيه نظر ينشأ من ان الاكتفاء في الاوامر بايجاد فرد واحد في سقوط الامر وتحقق الامتثال ان كان من جهة انطباق ما هو المطلوب وهو الطبيعة المهلمة عليه يلزمه القول به في طرف النهى ايضا فلا بد فيه ايضا من المصير إلى عدم لزوم ترك بقية الوجودات عند المخالفة بلحاظ تحقق ما هو تمام المبعوض وهو الطبيعة المهلمة بمجرد الاتيان والمخالفة بايجاد فرد واحد، والا فلا وجه للاكتفاء بايجاد فرد واحد في الاوامر ايضا بل لا بد فيه ايضا كما في النواهي من دعوى مطلوبة الطبيعة المهلمة على الاطلاق ولو في ضمن ثانى الوجود و ثالثه، فتأمل.

[٤٠٧]

المبحث الثاني: في اجتماع الامر والنهى قد اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهى في وجود واحد بجهتين ولكونه مجمع العنوانين على اقوال ثالثها الجواز عقلا والامتناع عرفا وتوضيح المقصد يقتضى رسم امور: الاول: لا يخفى عليك ان المسألة حيث كانت نتیجتها مما تقع في طريق الاستنباط تكون من المسائل العقلية الاصولية، لا من مبادئ الاحكامية، فانه مضافا إلى بعده لا يناسب ايضا ظهور عنوان البحث وهو جواز الاجتماع وعدم جوازه والا لاقتضى تحرير عنوانه بالبحث عن لوازم الوجوب والحرمة، ولا من المسائل الكلامية ايضا، إذ ذلك مضافا إلى ما عرفت من النتيجة نقول بان المهم عند الفريقين بعد ان كان في سراية النهى إلى متعلق الامر وموضوعه عند وحدة المجمع وجودا وعدمه يكون مرجع البحث إلى البحث عن اصل اجتماع الحكمين المتضادين وعدمه في موضوع واحد ومن المعلوم حينئذ عدم ارتباط ذلك بمسألة التكليف بالمحال كى يندرج بذلك في المسائل الكلامية المتنازع فيها بين الاشاعرة وغيرهم، إذ حينئذ على السراية يكون التكليف بنفسه محالا حتى بمبادئه من الاشتياق والمحبوبة باعتبار كونه من اجتماع الضدين في موضوع واحد لا انه تكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، كما لا يخفى، واما احتمال كونها من المسائل الفرعية فبعيد غايته عن ظاهر عنوان البحث المزبور حيث لا يكاد مناسيته مع كونها مسألة فرعية. وهذا بخلاف مسألة مقدمة الواجب فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة حيث كانت وجوب مقدمة الواجب شرعا امكن فيها اندراجها في المسألة الفرعية وان كان التحقيق في ذلك المقام ايضا خلافه كما عرفت. ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضا كون المسألة عقلية محضة حيث كانت من الملازمات العقلية الغير المستقلة فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض المناسية لا انها لفظية كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهى الظاهرين في الطلب بالقول ولذلك يجري هذا لنزاع فيما لو كان ثبوت الوجوب والحرمة بغير اللفظ من اجماع ونحو ايضا، واما القول بالامتناع العرفي فليس المقصود منه دلالة اللفظ على الامتناع بل المقصود منه هو كون الواحد ذى الوجهين واحدا بنظر العرف وان كان اثنين بحسب الدقة العقلية كما هو واضح.

الثاني من الامور المراد من الواحد المبحوث عنه في العنوان هو مطلق ما هو مندرج تحت العنوانين اللذين تعلق باحدهما الامر وبالأخر النهى وان كان كليا كالصلوة في المغصوب حيث انها باعتبار صدقها على كثيرين تكون كليا ومع ذلك يكون ذا وجهين ومجمعا للعنوانين لا الواحد السنخى الذي لا يكون مجمعا للعنوانين كما في السجود لله وللشمس والقمر ونحو ذلك مما تعدد فيه متعلق الامر والنهى وجودا. بل ولئن تأملت ترى اختصاصه ايضا بالواحد الكلي وعدم شموله لما يعمه والشخصي كشخص الصلوة الواقعة في هذا الغضب، إذ ذلك ايضا وان كان مجمعا للعنوانين ولو بتوسيط كلي عنوان الصلوة في الغضب الا ان المناسب للمسألة بعد كونها اصولية لا فقهية هو خصوص الكلي دون ما يعمه والشخصي، كما هو واضح. نعم لو قيل بكونها أي المسألة من المبادي الاحكامية لا من المسائل الاصولية لتمكن دعوى تعميم المراد لما يعم الكلي والشخصي، ولكن ذلك ايضا لو لا دعوى انصراف العنوان إلى ما هو مجمع العنوانين ومصداق لهما بلا واسطة، فان مصداقية شخص هذه الصلوة الواقعة في الغضب للكليين بعد ان كان بتوسيط كلى الصلوة في الغضب فقها بمقتضى الانصراف المزبور يختص الواحد المبحوث عنه في العنوان بالواحد الكلي ولا يكاد يعمه والواحد الشخصى كما لا يخفى، بل قد يقال حينئذ بعدم امكان شمول العنوان ولو مع قطع النظر عن الانصراف لما يعم الكلي والشخصى نظرا إلى عدم امكان كون الواحد الشخصى مصداقا للجامع في عرض الكلي فتدبر. الثالث من الامور لا يخفى عليك ان عمدة النزاع بين الفريقين في هذه المسألة انما هو في سرية النهى إلى موضوع الامر ومتعلقه عند وحدة المجمع وجودا أو عدمه، فكان القائل بالجواز يدعى عدم السرية والقائل بالامتناع يدعى السرية، ومن هذه الجهة يكون تمام البحث بين

الفريقين صغويا محضا والا فعلى فرض السرية المزبورة لا يكاد يظن من احد الالتزام بالجواز، كما انه في فرض عدم السرية وتعدد المتعلقين في المجمع لا يظن من احد الالتزام بالامتناع، ومن ذلك ترى ان القائل بالجواز تمام همه اتمام عدم السرية اما بنحو مكثرية الجهات او من جهة تعدد حدود الشئ أو غير ذلك، وحيث كان كك نقول: ان مدرك القول بالجواز على ما يأتي بيانه مفصلا تارة يكون من حيث مكثرية الجهات بنحو يكون الوجود الواحد مجمع الجهتين ومركز الحيتين فيكون احدى الجهتين معروض الامر والاخرى معروض النهى غاية انه كان المركزان موجودين بوجود واحد من غير فرق عنده بين كون متعلق الامر صرف وجود الشئ أو الوجود الساري ولا بين كون متعلقه هو الطبيعي أو الافراد بدوا أو بتوسيط السرية إليها من الطبيعي. واخرى يكون مبنى الجواز من جهة وقوف الامر على نفس الطبيعي وعدم سرايته إلى الفرد ولا إلى الوجود خارجا وان لم يكن اختلاف بين العنوانين بحسب المنشأ ولا كان تكثر جهة في البين اصلا كما عن المسلك المتقدم. وثالثة يكون من جهة اختلاف انحاء حدود الشئ الواحد بنحو ينتزع من مراتب وجود الشئ واحد من كل حد ومرتبة عنوان غير ما ينتزع من المرتبة الاخرى منه كما عرفت تحقيقه في مبحث الواجب التخييري حيث قلنا فيه بإمكان ان يكون الشئ الواحد مع وحدته وجودا ومهية ببعض حدوده تحت الالتزام وبعض حدوده تحت الترخيص فيكون الشئ على هذا المسلك مع وحدته وجودا وجهة ببعض حدوده تحت الامر وبعض حدوده الآخر تحت النهى. واذا عرفت ذلك نقول بان هذا الاختلاف في مسالك

الجواز وتعدد المشارب المزبورة فيه، لا وجه لتحديد مركز النزاع في عنوان المسألة بصورة اختلاف العنوانين حقيقة وتباينهما منشأ. كما انه لا وجه ايضا لتحديد المسألة باجتماع الامر والنهى الظاهرين في الفعلية في وجود واحد ولو بجهتين، حيث ان ذلك مما لا يكاد يصح على شئ من المشارب المزبورة. وذلك؛ اما على مشرب مكثرية الجهات فظاهر لوضوح ان تكثر الجهة انما كان يجدي في رفع محذور اجتماع الضدين لا في رفع محذور التكليف بالمحال ومالا يطاق فلا يكاد يمكن حينئذ اجتماع الامر الفعلي ولو بجهة مع النهى الفعلي بجهة اخرى في المجمع مع كون

[٤١٠]

الجهتين متلازمتين وجودا، وذلك من غير فرق بين كون متعلق الامر هو الوجود الساري المنتج لوجوب الحصص الفردية كل واحدة منها على التعيين أو صرف الوجود المنتج للوجوب التخيري في الافراد، إذ كما انه لا يمكن الامر التعييني بالمجمع ولو بجهة مع النهى عنه بجهة اخرى ملازمة معها وجودا من جهة كونه من التكليف بالمحال وبما لا يطاق كك ايضا لا يمكن الامر التخيري به مع النهى المزبور الموجب لمبغوضية الوجود من جهة ان مرجع التخير كما عرفت انما هو إلى كون ترك هذا المجمع بلا بدل منها عنه ومثل هذا المعنى لا يكاد يجامع النهى عنه الموجب لمبغوضية وجوده المستتبع لمحبووية تركه ولو، لا إلى بدل، واما الالتزام باشتراط المندوحة حينئذ في تصحيح فعلية الامر والنهى فهو كما ترى حيث لا يكاد يجدي وجود المندوحة حينئذ في تصحيحها على مثل هذا المسلك بل انما يجدي ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سرية الامر من الطبيعي إلى الفرد. ومن هذا البيان ظهر لك الحال ايضا على مسلك مكثرية حدود الشئ واختلاف انحاء حفظ وجوده فانه على هذا المسلك ايضا لا يكاد يمكن اجتماع الامر والنهى الفعليين في شئ واحد باختلاف انحاء حدوده من جهة استلزامه للتكليف بالمحال وان كان معروض التكليفين مختلفين من جهة ما عرفت من ان مثل هذا الاختلاف في الحدود انما كان يجدي في رفع محذور اجتماع الضدين لا في محذور التكليف بما لا يطاق. واما اشتراط المندوحة فلقد عرفت عدم اجداثه على هذا المسلك ايضا في رفع غائلة التكليف بالمحال. نعم انما يجدي ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سرية الامر من الطبايع إلى الافراد والتزامه بعدم وجوب الفرد بالوجوب التخيري الشرعي ولكنه على هذا المسلك ايضا لا يكاد انتهاء النوبة إلى اجتماع الامر والنهى الفعليين في المجمع. إذ لم يتعلق حينئذ امر شرعي بالمجمع ولو تخيرا لا بدوا ولا بتوسط السرية من الطبيعي حتى يكون فيه اجتماع الامر والنهى كما هو واضح. وحينئذ فعلى جميع هذه المسالك والمشارب المزبورة في الجواز لا يصح تحرير عنوان المسألة باجتماع الامر والنهى الظاهرين في الفعلية بوجه اصلا كما لا يخفى، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب في المقام هو كون المهم عند القائل بالجواز على جميع المسالك والمشارك المزبورة عبارة عن تصحيح العبادة في المجمع، وحيث انه أي التصحيح

[٤١١]

المزبور غير مبين على فعلية الامر والتكليف في المجمع بل يكفى فيه مجرد رجحانه الغير المنوط بالقدرة كما هو كذلك ايضا في مثل الضد العبادي المبتلى باللاههم فلا يحتاج إلى اثبات فعلية الامر والتكليف في المجمع كى يتوجه الاشكال المزبور ويبتنى على بعض المسالك وهو مسلك عدم السرية، مع انه على فرض الاحتياج إلى

الامر الفعلي ايضا في تصحيح العبادة امكن اثباته بنحو الترتيب، كما لا يخفى. الرابع من الامور في الفرق بين المسألة وبين مسألة النهى في العبادات فنقول: قد يقال كما في الفصول في الفرق بين المسئلتين ما هذا لفظه وعبارته: اعم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الامر والنهى هل يجتمعان في شئ واحد اولا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ولو كان بينهما العموم المطلق وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد (انتهى) ولكنه فاسد لما عرفت من اختلاف الميانى والمشارب في الجواز إذ نقول حينئذ بعدم تماميته على جميع المشارب المزبورة حتى مشرب مكثرية الحدود إذ عليه يجرى هذا النزاع ولو مع اتحاد المتعلقين حقيقة كقوله صل ولا تصل في مكان كذا حيث تكون الصلوة حينئذ ببعض حدودها تحت الامر وبعض حدودها الاخرى تحت النهى ومن ذلك قلنا بعدم احتياج مثل هذا المسلك إلى اختلاف العنوانين بحسب الجهة والمنشأ كما في مسلك تعدد الجهة وانه يكتفى فيه بمجرد اختلاف انحاء حدود شئ واحد وجهة فاردة. وفى الكفاية: ان الفرق بين المسئلتين هو ان الجهة المبحوث عنها في المقام في اصل سراية كل من الامر والنهى إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته من جهة تعددهما جهة، بخلاف مسألة النهى في العبادات، فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة انما هي في اقتضاء النهى لفساد العبادة بعد الفراغ عن تعلقه بها والتوجه إليها فلا يرتبط حينئذ احدى المسئلتين بالآخرى، نعم على القول بالسراية والامتناع وتقديم جانب النهى يكون المقام من صغريات المسألة الآتية حيث يبحث فيها حينئذ عن اقتضاء ذلك النهى لفساد العبادة وعدمه هذا، ولكن فيه مالا يخفى إذ نقول بانه لا وجه لجعل المسألة

[٤١٢]

على الامتناع وتقديم جانب النهى من صغريات تلك المسألة الآتية لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسئلتين حيث ان الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهى انما كان مستندا إلى العلم بالنهي لا إلى النهى بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذ من جهة انتفاء قصد القرية من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة، بخلافه في المسألة الآتية حيث ان الفساد فيها انما كان مستندا إلى نفس النهى بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي أو الجهل به فتفسد العبادة على كل حال ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وكشف النهى عنها عن تخصيص الملاك والمصلحة من الاول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الاخر ومن ذلك يندرج تلك المسألة في مسألة تعارض الدليلين وتكاذبهما، من جهة تكاذب الدليلين حينئذ وتمانعهما في اصل الملاك والمصلحة ايضا مضافا عن تمانعهما في مقام الحكم فلا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض فيهما بالرجوع إلى المرجحات السندية، وهذا بخلاف المقام حيث انه باعتبار وجود الملاكين فيهما يندرج في صغريات مسألة التزام ولو على الامتناع ايضا نظرا إلى تحقق المزاحمة حينئذ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية كما يكشف عنه حكمهم بصحة العبادة في الغضب مع الغفلة أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا عن تقصير ولو مع البناء على تقديم جانب النهى حيث انه لو لا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع أو الحكم بل لا بد من الحكم بالبطلان وفساد العبادة مطلقا كما هو واضح، ومن ذلك نقول ايضا في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التزام فيقدم ما هو الاقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية

وان كان اضعف سندا من غيره، لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجحات السندية من حيث العدالة والوثوق، كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر فساد ما افيد كما عن بعض الاعلام (دام ظله) (١) على ما قرر من اندراج مورد التصادق في المقام على الامتناع في صغرى باب التعارض نظير العامين من

[٤١٣]

وجه كالعالم والفاسق فيما لو ورد الامر باكرام العالم والنهي عن اكرام الفاسق، بدعوى ان التزاحم انما يكون بين الحكمين في عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد الفراغ عن اصل تشريع الاحكام حسب ما تقتضيه الملاكات، كما في الضدين مثلا، وفي مورد اتفان اتحاد متعلق الحكمين في الوجود مع كون المتعلقين متغيرين بالذات ومختلفين بالهوية، واما التزاحم بين الملاكين في عالم تشريع الاحكام وجعلها فهو غير مرتبط باب التزاحم بل هو مندرج في صغرى باب التعارض الذي ملاكه تنافى الدليلين باعتبار مدلوليهما في مقام الجعل والتشريع، إذ فيه مالا يخفى، إذ نقول: بانه لاوجه لما افيد الا الجمود بظاهر لفظ تزاحم الحكمين والا فلا نعى نحن من باب التزاحم الا صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولى من تحصيلهما الذي من نتائجه لزوم تقديم أقوى الملاكين منهما وان كان اضعف سندا من الآخر، ومنها لزوم تقديم مالا بدل له بحكم العقل في التأثير في فعليه حكمه وتشريعه على ماله البدل، ومنها تقديم المطلق منهما بحكم العقل على المشروط بالقدرة، ومنها غير ذلك من نتائج باب التزاحم، كما انه لا نعى من باب التعارض الا صورة عدم احراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في احد الموردين الذي من نتائجه ايضا الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السندية بالأعدلية والاثنية ونحوهما والتخير في الاخذ باحد الخبرين عند فقد المرجحات أو تساوى الخبرين فيها بمقتضى اخبار العلاج، وعلى ذلك فكل مورد احرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلا في باب التزاحم ويجري عليه احكامه من غير فرق في ذلك بين ان يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الامتناع، أو كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعليه الحكمين. وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق بل احرز عدم وجود الملاك والغرض في احد الموردين يكون ذلك من باب التعارض الذي من حكمه الاخذ بالارجح سندا من حيث العدالة والوثوق. وعليه نقول: بانه بعد ان احرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق في المجمع ولو على القول بالامتناع بشهادة اعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلوة مع الجهل بالغصية أو بحرمة فلا وجه لاجراج

[٤١٤]

مورد التصادق على الامتناع عن باب التزاحم وادراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشى القوم في ذلك، الا إذا كان لك اصطلاح خاص في ذلك، هذا. مع انه نقول بان ما افيد من الضابط في بيان الفرق بين البابين وجعله التزاحم باعتبار تنافى الحكمين في مقام الامتثال وفي عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الاحكام وجعلها على طبق ما اقتضته الملاكات انما يتم بناء على كون القدرة ايضا كالعالم من شرائط تنجز الخطابات والتكاليف، والا فبناء على ما هو التحقيق وعليه ايضا بناء الاصحاب من الفرق بين القدرة والعلم من رجوع القدرة ولو بحكم العقل إلى كونها شرطا

لاصل فعلية الخطاب والتكليف في مرحلة سابقة عن تنجزه، بخلاف العلم فانه باعتبار كونه في رتبة لاحقة عن الخطاب غير صالح لتقييد اصل مضمون الخطاب فلا بد فيه من رجوعه إلى كونه من شرائط تنجزه لا من شرائط نفسه، فلا جرم عند عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما لا تنتهى النوبة إلى مقام تشريع الحكمين على الاطلاق حتى في مثل الضدين نظير عدم تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه ولازمه حينئذ هو المصير إلى دعوى اندراجهم ايضا في صغرى باب التعارض مع انه كما ترى لا يكاد التزامه به. واما دعوى الالتزام حينئذ بكون القدرة ايضا كالعلم من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط اصل التكليف وفعليته فمدفوعة بانه مع كونه خلاف التحقيق مناف ايضا لما ذهب إليه هو (قدس سره) في مبحث الضد من الالتزام بالترتب في تصحيح الامر بالضدين فانه لو لا كونها شرطا ولو بحكم العقل في اصل توجيه التكليف الفعلي إلى المكلف لما يحتاج في اثبات فعلية الامر بالضدين إلى تكلف الترتب يجعل احد الامرين منوطا بعصيان الامر بالا هم وفى الرتبة المتأخرة عن سقوطه كما هو واضح وحينئذ فينتج عليه الاشكال المزبور من لزوم مصيره في مثل الضدين والمتلازمين اللذين يلزم امتثال احدهما مخالفة الآخر إلى الاندراج في صغرى باب التعارض من جهة امتناع تشريع حكمين فعليين يلزم من امتثال احدهما مخالفة الآخر ولزوم كون الحكم الفعلي في مقام الجعل والتشريع على طبق احد الملاكين

[٤١٥]

واما دعوى الالتزام بذلك حينئذ في فرض كون التلازم دائما كاستقبال القبلة واستدبار الجدى في قطر العراق دون ما لو كان التلازم اتفاقيا فيدفعها منع الفارق بينهما حيث انه لو كانت القدرة من شرائط نفس التكليف السابق عن مرحلة تنجزه لا يكاد يفرق في الاستحالة بين العجز الدائم أو الحاصل من باب الاتفاق فكما انه يمتنع اصل تشريع الحكمين في فرض كون العجز دائما، كك يمتنع اطلاق تشريع الحكمين على الثاني ايضا بنحو يشمل مورد العجز من باب الاتفاق نظير امتناع تشريع الحكمين على الاطلاق في العامين من وجه الشامل للمجمع، إذ لا فرق بينهما حينئذ الا من جهة كون الممتنع على الاول اصل تشريع الحكمين وفي الثاني اطلاق تشريعهما، وحينئذ فلا بد من ادراج مورد العجز الحاصل من باب الاتفاق ايضا في باب التعارض بين الاطلاقين، لا التفكيك بينهما بادراج العجز الدائم في صغرى باب التعارض والعجز الاتفاقي في صغرى باب التزاحم، وتوهم ان التفكيك المزبور حينئذ من جهة لغوية اصل التشريع في العجز الدائم بخلافه في العجز الاتفاقي حيث يحسن معه اصل تشريع الحكمين ويحسن معه الخطابان ايضا يدفعه ان لازم ذلك هو الالتزام بمثله في الجهل ايضا فلا بد فيه من الفرق بين الجهل بالخطاب وعدم العلم به للتالى وبين غيره لا بالتزام تقييد الخطاب به في الاول دون الثاني مع انه كما ترى حيث ان العلم والجهل باعتبار كونهما في رتبة متأخرة عن الخطاب غير صالحين لتقييد مضمون الخطاب بهما، كما هو واضح. وسيأتي مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسألة ان شاء الله تعالى. الخامس من الامور ان العناوين المنتزعة عن وجود واحد تارة يكون اختلافها في صرف كيفية النظر بلا اختلاف فيها بحسب المنظور والمنشأ نظير الاختلاف من حيث الاجمال والتفصيل كالانسان وحيوان ناطق حيث كان الاختلاف بينهما ممحضا بصرف كيفية النظر من حيث الاجمال والتفصيل والا وفى الحقيقة لا يكون المنظور فيهما الا شيئا واحدا، ونظير الاختلاف بنحو اللاشروطية والبشرط لاثية كما بين الهيولى والجنس بناء على انتزاعهما عن جهة واحدة إذ حينئذ يكون تمام الفرق بينهما من جهة كيفية النظر من

حيث اللا بشرطية والبشرط لائية فإذا لوحظ تلك الجهة بشرط لا بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الهيولى، وإذا لوحظت لا بشرط - بأن لوحظ ذاتها المحفوظة بين الحدين بلا لحاظ حد في الملحوظ بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الحيوان. واخرى: يكون اختلافها من جهة اختلاف في منظورها لا انه كان الاختلاف بينها ممحضا بصرف كيفية النظر وذلك ايضا تارة بنحو يحكى كل عنوان عن جهة خارجية متأصلة ولو كانت من المحمولات بالضميمة كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكم والكيف والفعل والايين ونحو ذلك، واخرى بنحو يحكى كل عنوان عن جهة غير متأصلة في الخارج وذلك ايضا على قسمين: فان المحكى حينئذ تارة يكون عبارة عن الاضافات والنسب الخارجية التي كان لها ايضا نحو خارجية اما بالالتزام بحظ من الوجود لها كما قيل، واما بان الخارج كان طرفا لنفسها ولو لا لوجودها وبالجملة كانت من الامور التي لها واقعية ولا تنوط في واقعيته بلحاظ لا حظ واعتبار معتبر بل لو لم يكن في العالم لاحظ ومعتبر كان لمثل تلك الامور جهة واقعية كما في الفوقية والتحتية وامثالهما، واخرى عبارة عن الامور الاعتبارية المتأصلة ولو في عالم الاعتبار وبالجملة كانت من الاعتبارات التي لها واقعية عند تحقق مناشئها بحيث كان للحاظ طريقا إليها كالملكية والزوجية ونحوهما لا انها متقومة باللحاظ والاعتبار كى تنوط واقعيته بلحاظ لاحظ واعتبار معتبر كالاختبارات المحضة. ثم ان العنوانين المختلفين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما في غير المنشأ تارة: يكون اختلافهما في تمام المنشأ، على وجه يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير المنشأ في الآخر، كما لو كانا من مقولتين احدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الاين مثلا، نظير الصلوة والغضب بناء على كون الصلوة من مقولة الفعل والغضب من مقولة الاين بجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا عبارة عن الفعل الشاغل للمحل، ونظير عناوين المشتقات بناء على عدم اخذ الذات فيها وكونها عبارة عن نفس المبدء الملحوظ لا بشرط كالعالم والفاسق ونحوهما واخرى: يكون اختلافهما في جزء المنشأ مع اشتراكهما في الجزء الآخر نظير عناوين المشتقات بناء على اخذ الذات فيها بنحو يكون مصب الحكم مجموع المبدأ والذات، إذ حينئذ يكون اختلاف العنوانين كالعالم والفاسق في جزء المنشأ والا فهما مشتركان في

جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة، ومثل ذلك كل مورد لا يكون الجامع في العنوانين بسيطا ومأخوذا من مقولة واحدة بل كان مركبا من الذات مع عارضها أو من مقولتين احدهما الفعل مثلا والآخر من مقولة اخرى كالايين أو غيره من الاضافات فانه في مثله يكون المجمع باعتبار ذاته وجهة فعله واجدا للحدين وباعتبار النسبيات الاخر واجدا للاضافتين احدهما مقوم احد الجامعين والآخر مقوم الجامع الآخر كما في مثل الغضب والصلوة بناء على كونهما من مقولة الفعل المنضم ببعض الاضافات الاخر بجعل الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة المقرونة بالاضافات المعهودة من الترتيب والموالاة ونشوها عن قصد الصلواتية، والغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضا الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الافعال الاخر الاجنبية عن الصلاة فانه في مثله يكون الغضب والصلوة لا محالة من قبيل العنوانين المشتركين في جزء المنشأ الممتازين في الجزء الآخر حيث كانا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى من الاضافات والنسبيات الاخرى. وثالثة: يكون اختلافهما في صرف الحد

المأخوذ فيهما مع اتحادهما ذاتا بل ومرتبة ايضا في خصوص المجمع وان اختلفا مرتبة في غيره نظير الجامع المأخوذ بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان في عالم الاعتبار بحد خاص لا يكاد انطباقه الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد المنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكون انطباقه الا عليهما فحينئذ يكون زيد مع وحدته ذاتا وجهة ومرتبة مجمع الجامعين بمعنى وقوعه بين الحدين الشامل احدهما وعمرو بلا شموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو مع كون النسبة بين الجامعين المزبورين بنحو العموم من وجه. ومن ذلك ظهر ان مجرد اختلاف العنوانين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاك احدهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضي لزوم كونهما من مقولتين وكون التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا، وذلك من جهة ما عرفت من امكان كونهما من مقولة واحدة حينئذ وكان الاختلاف بينهما من جهة لحد محضا كما مثلنا بالجامع المأخوذ بين زيد وعمرو من تحديد الانسان بحد خاص لا ينطبق الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحد آخر لا ينطبق الا عليهما، فان زيدا حينئذ مع وحدته ذاتا يكون مجمع الجامعين من جهة وقوعه بين الحدين الشامل احدهما وعمرو بلا شموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو، وهكذا لو فرض جامع بين الضرب

[٤١٨]

والاكل منتزع من تحديد الفعل بحد لا ينطبق الا عليهما وجامع آخر كك بين الاكل والشرب حيث كان الاكل حينئذ مجمع الجامعين بمعنى كونه واجدا للحدين المأخوذين من مقولة الفعل الشامل احدهما للضرب دون الشرب والآخر للشرب دون الضرب مع كونهما من مقولة واحدة وكون التركيب فيه اتحاديا لا انضماميا، كما كان كون العنوانين ايضا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى كما في العالم والفاسق بناء على اخذ الذات في المشتق وتركب حقيقته من المبدأ والذات حيث ان العنوانين حينئذ في المجمع وان اختلفا ببعض الجهات الا انهما اشتركا في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فاردة. وعليه فلا يبقى مجال المصير في مثل الصلوة والغضب المنتزعين من فعل المكلف إلى لزوم كونهما من مقولتين متغايرتين بمحض اختلاف العنوانين وتعدد حقيقتهما كما عن بعض الاعلام (قدس سره) فيما اسسه في مقدمات مرامه من دعوى ان العنوانين العرضيين بينهما العموم من وجه المنتزعين من وجود واحد لا يمكن ان يكونا من مقولة واحدة بل لابد وان يكونا من مقولتين مختلفين احدهما من مقولة الفعل مثلا والآخر من مقولة اخرى كالابن ونحوه مستنتجا من ذلك ان الصلاة بعد ان كانت من مقولة الفعل فلا بد وان يكون الغضب من مقولة الابن وكونه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل للمحل ليكون كلاهما من مقولة واحدة ويكون التركيب بينهما اتحاديا. وذلك لما عرفت من الاشكال فيه بان مجرد اختلاف العنوانين العرضيين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضي كونهما من مقولتين متغايرتين وكون التركيب بينهما انضماميا، بل حينئذ كما يمكن كونهما من مقولتين مختلفين كك يمكن ايضا كونهما من مقولة واحدة بحيث كان التركيب بينهما اتحاديا في المجمع وكان الاختلاف بينهما في الحد محضا كما في المثال المتقدم من فرض الجامعين احدهما بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليهما وجامع آخر بين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليهما خاصة كما كان كونهما مشتركين في بعض المنشأ وفي مقولة ومختلفين في مقولة اخرى ايضا، إذ حينئذ نقول بانه من الممكن حينئذ ان يكون كل من الصلاة والغضب من مقولة الفعل غايته منضمما ببعض النسبيات الاخر فتكون الصلاة مثلا عبارة عن الافعال المخصوصة المقترنة بالاضافات المعهودة من

الترتيب والموالاتة ونشوها عن قصد الصلانية الجامعة بين كونها في الدار المغصوبة أو في غيرها والغصب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون اذنه ورضاه الجامع بين افعال الصلاة وغيرها من الافعال الاخر. ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك لا محالة لا يكون برهان عقلي يقتضي كون الغصب من مقولة الاين، وعبارة عن اشغال المحل بالفعل في فرض كون الغصب من مقولة الفعل، كما هو واضح. نعم يمكن ايضا ان يكون الغصب بحسب العرف أو اللغة عبارة عن اشغال المحل بالفعل ومن مقولة الاين، ولكن مثل هذا النزاع راجع إلى الوضع اللغوي فلا يرتبط بمقام اللابدية العقية المدعاة، كما لا يخفى. وبالجملة فالمقصود من هذا التطويل هو بيان عدم اقتضاء مجرد اختلاف العنوانين المنتزعين من وجود واحد بحسب المنشأ لكونهما من مقولتين بحيث كان المحكى من كل عنوان مقولة غير ما يحكى عنه العنوان الاخر نظرا إلى ما عرفت من امكان اشتراكهما في مقولة واختلافهما في مقولة اخرى، بل وامكان كونهما من مقولة واحدة وحقيقة فاردة مع كون الاختلاف بينهما ممحضا بصرف الحد المأخوذ فيهما أو بحسب المرتبة كما في الاجناس بالقياس إلى فصولها والقراءة بالقياس إلى الجهر بها الذي هو منتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة. ومن هذا البيان ظهر ايضا عدم صحة ابتناء القول بجواز الاجتماع على كون التركيب بين العنوانين في المجمع انضماميا لا اتحاديا بل وانما المدار كله في ذلك - كما سيحيى ان شاء الله تعالى على اختلاف العنوانين وتغايرهما بتمام المنشأ على معنى كون المحكى في كل عنوان غير المحكى في العنوان الآخر وعدم اختلافهما كك، فإذا كان العنوانين متغايرين بتمام المنشأ نقول فيه بالجواز من غير فرق بين كونهما من مقولتين ممتازتين الملازم لكون التركيب بينهما في المجمع انضماميا او من مقولة واحدة كما في الاجناس بالقياس إلى فصولها والقراءة بالقياس إلى الجهر بها، حيث نقول بانه من الممكن حينئذ كون احدي الجهتين من هذا الوجود الوجداني وهى الجهة الحيوانية تبعا لقيام المصلحة بها محبوبة والجهة الاخرى منه وهى الجهة الناطقية مبعوضة ومتعلقة للنهى من دون سراية الحكم من احدي الحثيتين إلى الحثية الاخرى، وهكذا في مثال القراءة وحيثية الجهر بها حيث يمكن الالتزام فيه بجواز الاجتماع من جهة امكان كون اصل

القراءة تبعا لقيام المصلحة بها محبوبا وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة مبعوضة ومنهيا عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في امثال ذلك اتحاديا لا انضماميا. السادس من الامور لا يخفى عليك ان العناوين المأخوذة في حيز الخطابات تارة: تكون من قبيل الجهات التعليلية واخرى تكون من قبيل الجهات التقييدية ومرجع الاولى إلى خروج العنوان المزبور بنفسه عن كونه موضوعا للحكم وكونه من العناوين المشيرة إلى ما هو موضوع الحكم ومتعلقه وسببا لطروا الحكم عليه نظير عنوان المقدمة الذي هو من العناوين المشيرة إلى الدوات الخاصة الخارجية الموقوف عليها فعل الواجب كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومن ذلك ايضا كلية العناوين الاعتبارية المحضة التي من جهة اعتباريتها غير قابلة لتعلق الطلب بها وكان الطلب تبعا لقيام المصلحة متعلقا بمنشأ اعتبارها، كما ان مرجع الثانية إلى كون ذلك العنوان المأخوذ في حيز الخطاب موضوعا بنفسه في القضية للحكم اما تماما أو جزء لا كونه مرآة إلى امر آخر يكون هو الموضوع حقيقة للحكم في القضية ومن ذلك كلية القضايا التوصيفيه من نحو قوله:

اكرم زيدا الجائي الظاهر في مدخلية عنوان المجئ ايضا بنحو القيدية في موضوع الحكم ومتعلقه، قبال القضايا الشرطية من نحو قوله: اكرم زيد ان جائك، اوان جائك زيد فأكرمه، الظاهر في ان تمام الموضوع للاكرام الواجب هو ذات زيد من غير مدخلية لعنوان المجئ في الموضوع ولو بنحو القيدية وانه انما كان علة و سببا لوجوب اكرامه وحينئذ فتمام المعيار في كون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب من قبيل الجهات التعليقية أو التقييدية على ما ذكرناه، لا ان المعيار فيه على كون التركيب بين العنوانين في المجمع اتحاديا أو انضماميا، وذلك لوضوح انه لا تلازم بين كون العنوانين من قبيل الجهات التعليقية وبين كون التركيب بينهما في المجمع اتحاديا ولا بين كونها من قبيل الجهات التقييدية وبين كون التركيب بينهما انضماميا، وذلك من جهة انه من الممكن حينئذ ان يكون العنوانان من قبيل الجهات التعليقية، ومع ذلك يكون التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا، كامكان كونهما من الجهات التقييدية ومع ذلك يكون

[٤٢١]

التركيب بينهما اتحاديا كما عرفت في مثال الجنس والفصل بل القرائة بالقياس إلى الجهر بها. وعليه فما افيد كما عن بعض الاعلام (قدس سره) كما في التقرير من ان العنوانين المنتزعين من وجود واحد إذا كانا من قبيل الجهات التعليقية لابد وان يكون التركيب بينهما اتحاديا، وإذا كانا من الجهات التقييدية لابد وان يكون التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا منظور فيه. السابغ من الامور لا يخفى ان الطبيعي والفرد وان كانا متغايرين مفهوما وفي عالم التصور حيث كانا صورتين متباينتين في الذهن بحيث لا يكاد انتقال الذهن في مقام لحاظ الطبيعي وتصوره إلى الفرد، وبهذه الجهة ايضا لا يكاد سراية الحكم المتعلق بالطبيعي والكلية إلى الفرد، الا على مبنى سخيغ: من تعلق الاحكام بالخارجيات، والا فعلى المذهب الحق كما حققناه في محله: من تعلق الاحكام بالعناوين وبالصور الذهنية يستحيل سراية الحكم من كل صورة في نظر إلى الصور الموجودة في نظر وتصور آخر، الا ان الفرد لما كان يحكى عما يحكى عنه عنوان الكلية وزيادة مفقودة في الكلية فكانا متحدتين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد لخصوصية زائدة عن الطبيعي وكانت الصور ايضا في مقام تعلق الاحكام بها مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية، فقهر تلك الجهة الواحدة الخارجية فيهما بعد قيام المصلحة بها باى صورة تتصور أو شكل يتشكل توجب التلازم بين الصورتين المتحدتين في الجهة الخارجية في تعلق الارادة والكراهة ايضا، فيتعلق الحكم المتعلق بالطبيعي بالفرد ايضا لكن من حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتى بمشخصاته الفردية وحينئذ فإذا كان الامر متعلقا بالطبيعة السارية كالتنهي فقهر يسرى الحكم المزبور من الطبيعي إلى الحصاص المحفوظة في ضمن الافراد من الطبيعي دون الخصوصيات الزائدة عنها، بمعنى ان كل فرد إذا لوحظ كان الطبيعي المحفوظ في ضمنه متعلقا للارادة أو الكراهة بالتقريب المزبور، لا انه بمحض النظر إلى الطبيعي والكلية يسرى حكمه إلى الفرد ايضا وذلك لما عرفت من ان الطبيعي والفرد مفهومان متغايران في الذهن، فيستحيل في هذا النظر سراية الحكم من احد المفهومين إلى الآخر، هذا إذا كان الامر متعلقا بالطبيعة السارية.

[٤٢٢]

واما إذا كان متعلقا بصرف وجود الطبيعي الغير القابل للانطباق الاعلى اول وجود فكذلك ايضا، غاية الامر انه في فرض تعلق الحكم بالطبيعة السارية يكون الحصاص المحفوظة في ضمن كل فرد بتمام

حدودها مشمولة للحكم، ومن ذلك يصير كل فرد بما انه مصداق للطبيعي واجبا تعيينا، بخلافه في فرض تعلقه بصرف وجود الطبيعي الجامع بين الافراد فان مشمولية الحصص الفردية حينئذ للوجوب انما يكون ببعض حدودها اعني حدودها المقومة لطبيعتها واما الحدود المقومة لشخصية الحصة المحفوظة في كل فرد التي هي مقسمة للطبيعي لا مقومة له فهي خارجة عن حيز الوجوب ومرجع ذلك كما عرفت في مبحث الواجب التخييري إلى لزوم سد باب العدم في كل حصة وفرد من قبل حدود عاليها المقومة لطبيعتها دون حدودها المقومة لشخصيتها المقسمة لطبيعتها الراجع ذلك إلى وجوب كل فرد من الافراد لكن بوجوب ناقص بنحو لا يقصتي المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك الملازم لترك بقية الحصص الاخرى، ونتيجة ذلك كما عرفت سابقا هي صيرورة الافراد المزبورة واجبة بوجوب تخييري شرعى لا بوجوب تخييري عقلي محض كما هو مبنى القول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته منه إلى الافراد اصلا، فتدبر. الثامن من الامور التزاحم بين المصلحة في الشئ ومفسدته تارة يكون في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية ومن حيث ابراث الحب والبغض، واخرى يكون التزاحم بينهما في عالم الوجود والتحقق بحيث يدور الامر بين وجود المفسدة وفوت المصلحة وبالعكس، فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في ان الاثر للاقوى منهما ولا يلاحظ في هذه المرحلة مقام مزاحمتها في عالم الوجود، وان فرض امكان دركهما معا ولو في ضمن فردين، وحينئذ فلو فرض قيام مصلحة اهم بصرف الطبيعي والجامع فقهرها بمقتضى ما عرفت في المقدمة السابقة من سراية المحبوبة من الجامع إلى الفرد ولو ببعض حدوده يصير الفرد بحدوده المقومة لعاليه تحت المحبوبة الفعلية وتلغو المفسدة المزبورة عن التأثير في الميغوضية فيه بالقياس إلى هذا الحد لمكان اهمية المصلحة المزبورة واما بالقياس إلى حدوده المقومة

[٤٢٢]

لشخصيته فحيث انه لا تزاحمها المصلحة تبقى المفسدة القائمة بالفرد بجميع حدوده على حالها فتؤثر في ميغوضية الفرد في حدوده المقومة لشخصيته فيصير الفرد المزبور حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو الحد الجامعي المستلزم لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى اهمية المصلحة تحت المحبوبة الفعلية وبعض حدوده الاخر وهو الحد المقوم لشخصية الحصة تحت الميغوضية الفعلية هذا بالنسبة إلى مقام مزاحمة الملاكين في عالم التأثير في الحب والبغض. واما بالنسبة إلى مقام مزاحمتها في عالم الوجود فحيث انه امكن حفظ كلا الغرضين ولو في ضمن وجودين فلا جرم يرجح العقل جانب المفسدة المهمة وميغوضية الفرد من ناحية حدوده المشخصة على المصلحة الا هم المؤثرة في محبوبته من ناحية حدوده الجامعي جمعا بين الغرضين، وبهذه الجهة تصير الارادة الفعلية على وفق المفسدة المهمة ولو كانت في ادنى درجة الضعف والمصلحة في اعلى درجة القوة من غير ان يلاحظ في ذلك درجات المصلحة والمفسدة وتأثيراتهما في المحبوبة والميغوضية بوجه اصلا، الا إذا فرض وقوع المزاحمة بينهما في عالم الوجود ايضا بحيث لا يتمكن من الجمع بين الغرضين فيؤثر الاقوى درجة منهما ويكون الارادة الفعلية ايضا بحكم العقل على وفقه، والا فمع عدم صدق المزاحمة بينهما حقيقة في هذه المرحلة وامكان الجمع بينهما ولو في ضمن وجودين فلا محالة يكون الترجيح بحكم العقل في لزوم الجمع بين الغرضين مهما امكن للمفسدة المهمة وتكون الارادة الفعلية ايضا على وفقها وان كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة إلى حد الكراهة. ومن هذا البيان ظهر حل الاعضال في العبادات المكروهة ايضا فانه بمقتضى ما ذكرنا امكن الالتزام فيها بالكراهة المصطلحة فيما لو كان الامر متعلقا بالجامع المنتج لوجوب كل فرد تخييرا،

والنهي متعلقا بالطبيعة السارية، كالامر بالصلاة الجامعة بين الصلاة في الحمام وبين الصلاة في غيره من الامكنة مع النهي التنزيهي عن الصلاة في الحمام أو في موضع التهمة مثلا، وذلك انما هو بالتفكيك بين حدود الفرد من حيث حدوده الجامعة وحدوده المشخصة له بالتقريب المتقدم من دون حاجة إلى الالتزام فيها باقلية الثواب أو غيرها من المحامل الاخر، كما هو واضح. ثم ان هذا كله فيما لو كان الامر متعلقا بصرف الطبيعي الجامع بين الافراد. واما لو كان الامر متعلقا بالطبيعة السارية كالنهي بحيث يقتضي مطلوبة كل واحدة من الحصص على نحو التعيين، فلا جرم لا يكاد يتم التفكيك المزبور بين مقام تأثير الملاكين

[٤٢٤]

في الرجحان والمرجوحية وبين مقام تأثيرهما في اليجاد، نظرا إلى ان المفسدة حينئذ كما تقتضي مبعوضة الفرد بتمام حدوده كك المصلحة ايضا تقتضي محبوبة الفرد بتمام حدوده وفي مثله لا محالة يكون الاثر للاقوى منهما حتى في عالم الوجود ايضا مصلحة كانت أو مفسدة، والوجه فيه واضح، لان المزاحمة حينئذ كما تكون بينهما في عالم التأثير في الحب والبغض، كك تكون المزاحمة بينهما في عالم الوجود ايضا، وفي مثله يكون الاثر لما هو الغالب منهما، ومن ذلك ايضا لا يجري ما ذكرنا في النواهي التنزيهية في موارد يكون الامر بنحو الطبيعة السارية إذ لا يمكن الالتزام فيها بالكراهة المصلحة بالتقريب المتقدم، بل بعد الفراغ عن صحة العبادة لا بد من المصير إلى محامل آخر: اما بصرف النهي عن ظاهره والحمل على اقلية الثواب، أو بصرفه عن نفس العبادة إلى حيثية ايقاعها وكيونتها في وقت كذا ومكان كذا نظير النهي عن جعل الماء للشرب في كاس كثيف، أو غير ذلك من المحامل الاخر. في بيان ما هو الحق في المسألة وحيث اتضح لك هذه الامور فنقول: ان اختلاف العنوانين لو كان في صرف كيفية النظر لا في المنظور فلا ينبغي الاشكال فيه في عدم جواز الاجتماع، وذلك لوضوح ان المنظور بعد ما كان فيهما واحدا ذاتا وجهة لا يكاد يتحمل طرو الصفتين المتضادتين المحبوبة والمبعوضة، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بتعلق الاحكام بالخارجيات أو بالعناوين والصور الذهنية، وذلك لان الصور وان كانت متغابرة ولكنها بعد ما كانت مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية وكان المنظور فيهما واحدا ذاتا وجهة فقهر يرى المنظور فيهما غير قابل لطرو الصفتين المتضادتين عليه وهما المحبوبة والمبعوضة، ومن ذلك ايضا نقول بامتناع اتصاف اجزاء المركب بالوجوب الغيري مع فرض كونها واجبة بوجوب الكل نفسيا، وعدم اجداء مجرد الاختلاف في النظر فيها من حيث اللاشروطية والبشرط لاثية في رفع محذور اجتماع المثليين بعد اتحاد الذات الملحوظة في ضمن الاعتبارين. ومثله في عدم الجواز ما لو كان العنوانان من العناوين الاعتبارية المحضة الغير القابلة لقيام المصالح بها فانه في مثل ذلك ايضا يكون مركب المصالح والحب والبغض هي الذات المعروضة لها، وانها في ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليقية

[٤٢٥]

لمصلحة الذات المعروضة لها وحينئذ فإذا كانت الذات المعروضة لها واحدة ذاتا وجهة فقهر تابى عن ورود الصفتين المتضادتين عليها من الحب والبغض والارادة والكراهة. واما لو كان اختلاف العنوانين في المنظور لا في صرف كيفية النظر، فان كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ على وجه يكون منشأ انتزاع كل بتمامه غير المنشأ في الآخر ففي مثل ذلك لا باس بالالتزام بجواز الاجتماع، من غير فرق

في ذلك بين كون العنوانين من مقولتين مختلفين أو من مقولة واحدة، كما في الاجناس بالقياس إلى فصولها، وكذا القراءة بالقياس إلى الجهر بها، إذ حينئذ بعد تغاير الجهتين امكن تعلق الحكمين المتضادين بوجود واحد على وجه يكون مركب كل حكم جهة غير الاخرى، ومجرد وحدة الوجود في الخارج وعدم قابليته للتقسيم وللإشارة الحسية خارجا غير مانع عن ورود الحكمين المتضادين عليه، بعد حل العقل اياه في مقام التحليل بجهة دون جهة ومرتبة دون اخرى، إذ حينئذ من جهة هذا التحليل العقلي يتميز معروض الحكمين بنحو يرتفع التضاد من البين، فكان معروض احد الحكمين جهة ومرتبة غير معروض الحكم الآخر. ومن غير فرق ايضا بين كون التركيب في المجمع انضماميا أو اتحاديا، ولا بين كون العنوانين من قبيل الجهة التعليلية أو التقييدية، ولا بين القول بوقوف الطلب على الصور أو سرايته إلى الخارجيات، ولا بين كون الامر متعلقا بصرف الطبيعة أو بالطبيعة السارية، فانه على جميع تلك التقادير مهما اختلف معروض الحكمين ذاتا أو جهة أو مرتبة كما لو كان معروض احد الحكمين هو حدوث الشئ ومعروض الآخر بقائه يصار فيه بالجواز على جميع التقادير حتى على القول بتعلق الاحكام بالخارجيات، من جهة انه باختلاف المعروضين يرتفع غائلة محذور التضاد من البين، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان اختلاف العنوانين بتمام المنشأ. واما لو كان اختلافهما ببعض المنشأ بان كانا مشتركين في جهة أو مقولة وممازبين في جهة أو مقولة اخرى ففي مثله لايد من المصير إلى عدم الجواز بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما، من جهة عدم تحملها لطرو الصفتين المتضادتين عليها، المحبوبة والمبغوضية، فمن ذلك لايد وان يكون الاثر لما هو الاقوى منهما مناطا مصلحة أو مفسدة، من غير فرق بين ان يكون الامر كالنهى متعلقا بالطبيعة السارية أو بالجامع وبصرف وجودها. الا على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته إلى

[٤٣٦]

الافراد بوجه اصلا ولو من حيث حدودها الطبيعية، بخيال ان الطبيعي والفرد صورتان مبيتان في الذهن والامر بعد تعلقه بالصور لا بالخارجيات لا يتعدى بوجه من الوجوه إلى الافراد، وان الافراد حينئذ انما كانت واجبة بوجوب تخييري عقلي لا بوجوب تخييري شرعي، وايضا إن صرف الطبيعي والجامع بعد ما كان غير قابل للانطباق الا على اول وجود فلا جرم قبل الانطباق لا يكون هناك اول وجود حتى يسرى إليه الحكم وكك بعد الانطباق، نظرا إلى ان مثل هذا الطرف لسقوط الطلب عن الطبيعي فلا يمكن كونه طرفا لثبوته فمن ذلك يستحيل سراية الطلب إلى الفرد، فانه على هذا المسلك لا بأس بالالتزام بصحة العبادة باتيان هذا الفرد بداعي الامر بالطبيعي، بل على هذا المسلك يخرج المسألة عن فرض اجتماع الامر والنهي في وجود واحد من جهة ان الوجود والفرد على ذلك لا يكون الا مبغوضا محضا، كما هو واضح. ولكنك قد عرفت في المقدمة السابقة فساد المسلك المزبور وان التحقيق هو سراية الحكم من الطبيعي والجامع إلى الافراد بالتقريب المتقدم في شرح السراية، وعليه فلايد من المصير إلى عدم جواز الاجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما نظرا إلى عدم قابليتها لطرو الصفتين المتضادتين عليها سواء فيه بين ان يكون الامر ايضا كالنهى متعلقا بالطبيعة السارية أو كان متعلقا بصرف وجود المنتج لمحبووية الافراد تخييرا إذ كما ان مبغوضية الشئ بجميع حدوده تنافى محبوبيته التعيينية كك تنافى ايضا محبوبيته التخيرية فان مرجع كون الشئ محبوبا تخييريا إلى كون تركه لا إلى بدل مبغوضا ومنهيا عنه وهو مما ينافي بدهاة مبغوضية التعيينية الملازمة لمحبووية تركه ولو لا إلى بدل، كما هو واضح. وحينئذ فبعد ما امتنع الاجتماع بالنسبة إلى الجهة المشتركة بين العنوانين ولم تتحمل لطرو الصفتين المتضادتين عليها من

المحبوبة والمبغوضة، فلا جرم في مقام التأثير كان الاثر لما هو الاقوى منهما ملاكا مصلحة أو مفسدة، وحينئذ لو كان الاقوى هو النهى فقهرها تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضى المفسدة الغالبة مبغوضة محضا لا محبوبة. واما لو كان الاقوى هو الامر، فان كان متعلقا بالطبيعة السارية فكذلك ايضا حيث انه تصير الجهة المشتركة حينئذ بجميع حدودها بمقتضى المصلحة الغالبة محبوبة محضا لا مبغوضة عكس الصورة الاولى وان كان متعلقا بصرف الطبيعي والجامع ففي هذا الغرض يمكن الجمع بين الرجحان الفعلي والمرجوحية الفعلية بالنسبة إلى الجهة

[٤٦٧]

المشتركة وذلك لما تقدم في المقدمة الثامنة من ان مقتضى المصلحة الالهة في الجامع المستتبع للسراية إلى الفرد حينئذ انما هو التأثير في رجحان الفرد ومحبوبيته بالقياس إلى بعض انحاء حدوده وهو حدوده الجامعي لا مطلقا حتى بالقياس إلى حدوده المشخصة. وحينئذ إذا فرض قيام المفسدة المغلوبة بالفرد بجميع حدوده حسب تعيينها فلا جرم المقدار الذي تزاخمها المصلحة الالهة في الجامع في عالم التأثير انما هو بالقياس إلى حدوده الجامعي المقومة لعاليه. واما بالقياس إلى حدوده المشخصة المقومة لسافله فحيث انه لا تزاخمها المصلحة الالهة فقهرها تبقى المفسدة المهمة على حالها فتؤثر في مبغوضة الفرد من حيث حدوده المشخصة فيصير الفرد والجهة المشتركة حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو حده الجامعي المستتبع لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى المصلحة الالهة في الجامع تحت الرجحان والمحبوبة الفعلية، وبعض حدوده الاخر وهو حده المشخص له المقوم لسافله تحت المرجوحية والمبغوضة الفعلية، بمقتضى خلو المفسدة المهمة عن المزاحم بالقياس إلى مثل هذه الحدود ويخرج عن كونه محبوبا فعليا على الاطلاق ومبغوضا فعليا كك، كما هو واضح. ثم ان ذلك كما عرفت بالنسبة إلى مقام تزاخم الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية. واما بالنسبة إلى مقام التزاخم في عالم الوجود فحيث انه امكن استيفاء كلا الغرضين ولو بايجاد المأمور به في ضمن فرد آخر فلا جرم كان التأثير بحكم العقل للمفسدة المهمة المغلوبة ويقيد بحكم العقل دائرة فعلية ارادة الطبيعة بما عدا هذا الفرد وان لم يكن كك في عالم التأثير في الرجحان والمحبوبة، فيصير الفرد المزبور حراما فعليا ويجب الاتيان بالطبيعي في ضمن فرد آخر، جمعا بين الحقين وحفظا للغرضين، وان كان لو اتى بالطبيعي في ضمن هذا الفرد يداعي رجحانه الفعلي من حيث حده الجامعي كان ممتلا ومطيعا من تلك الجهة وعاصيا من جهة اخرى. وبالجملة فالمقصود هو عدم ملاحظة حيثية اهمية مصلحة الجامع في هذا المقام عند التمكن من استيفائها في ضمن فرد آخر وانه يقدم حينئذ تلك المفسدة المهمة المغلوبة القائمة بالخصوصية على المصلحة الالهة في الجامع، ولو كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة إلى درجة الكراهة وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة. وعمدة النكتة في ذلك

[٤٦٨]

انما هي عدم صدق المزاحمة والدوران حينئذ بين الغرضين في الوجود بلحظ امكان الجمع بينهما باتيان الطبيعي والجامع في ضمن غير هذا الفرد والا فمع صدق المزاحمة في هذا المقام ايضا لا اشكال في ان التأثير للاقوى منهما كما في فرض انحصار الطبيعي بهذا الفرد وكذا في فرض قيام المصلحة ايضا كالمفسدة بالطبيعة

السارية. ومن ذلك البيان ظهر ايضا حل الاشكال في الكراهة في العبادات فيما كان لها البدل، حيث انه بمقتضى البيان المزبور امكن الالتزام بفعلية الكراهة المصطلحة في الفرد ولو من حيث حدوده المشخصة مع الالتزام ايضا بصحة العبادة بلحاظ رجحانها ذاتا بمقدار يقتضي رجحان حفظ الفرد المزبور من ناحية حدود الطبيعي. نعم فيما لا بدل لها من العبادات لا يجري البيان المزبور من جهة وقوع المزاحمة حينئذ بين الامر والنهي في الفرد بجميع حدوده، فلا بد فيها اما من الحمل على اقلية الثواب والرجحان، أو صرف النهى عن ظاهره إلى ايقاع العبادة في الاوقات المخصوصة، نظير النهى عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قذر، يجعل الميغوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها، حتى لا ينافي الميغوض مع محبوبية العمل ورجحانه المقوم لعبادته. وعلى ذلك فكم فرق بين الجواز بهذا المعنى وبين الجواز بالمعنى المتقدم بمسلك مكثرة الجهات، حيث انه على الاول يكفى في جواز الاجتماع مجرد تغاير العنوانين بتمام المنشأ على نحو يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه مغايرا مع منشأ انتزاع الآخر من غير فرق بين ان يكون الامر متعلقا بالطبيعة السارية أو بصرف وجودها ولا بين اقوائية ملاك الامر في نفسه أو اقوائية ملاك النهى، بخلافه على مسلك اختلاف انحاء حدود الشئ فان الجواز بهذا المعنى يحتاج اولا إلى عدم كون الامر متعلقا بالطبيعة السارية بل بصرف الطبيعي والجامع المنتج للوجوب التخيري في الافراد بالتقريب المتقدم في المقدمة السابعة. وثانيا إلى اهمية مصلحة الجامع من المفسدة التعيينية في الفرد. ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في المفاهيم الاشتقاقية المأخوذة في حيز الحكم بنفسها أو بعنوان ايجادها، حيث انه يختلف مصب الحكم حسب الاختلاف في مفهوم المشتق، فعلى القول باخذ الذات فيه وتركبه من المبدء والذات فلا جرم يكون العنوانان في المجمع من قبيل العنوانين المختلفين في بعض المنشأ والمشاركين في البعض الآخر، من جهة اشتراك عنوان العالم والفاسق حينئذ في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية

[٤٢٩]

فاردة، وفي مثله لا بد من المصير إلى الامتناع بمقتضى ما تقدم، لا الجواز، الا في فرض تعلق الامر بصرف الطبيعي والجامع مع فرض اهمية المصلحة الجامعية ايضا من المفسدة التعيينية في الفرد، فيصار حينئذ إلى الجواز بمقتضى البيان المتقدم. واما على القول ببساطة المشتق وعدم اخذ الذات فيه فان قلنا بالفرق بين المشتق ومبده باعتبار اللابشرطية والبشرط لائية وجعلنا مصب الحكم بهذا الاعتبار نفس المبدئين فالعنوانان من قبيل العنوانين المختلفين بتمام المنشأ وفي مثله كان الحكم هو الجواز من جهة اختلاف المتعلقين بتمام الحقيقة، واما ان قلنا بعدم كفاية مجرد اعتبار اللابشرطية في كون مصب الحكم هو المبدء بشهادة عدم صحة جعله مصب الحكم في مثل اطعم العالم وقبل يد العالم واكرم العالم، ولو مع اعتبار اللابشرطية الف مرة وان مصب الحكم ومحطه انما كان عبارة عن نفس الذات غايته بما هي متجلية بجلوة العلم والقيام والعود ونحو ذلك على نحو كان المبدء ملحوظا في مقام الحكم تبعاً للذات وان كان بحسب اللب من الجهات التعليقية لمصلحة الذات فلا جرم يكون العنوانان في مقام الحاكية عن محط الحكم من قبيل حاكية المفهومين عن جهة واحدة وحيثية فاردة وفي مثله لا بد من المصير إلى الامتناع من جهة استحالة طرو الصفتين المتضادتين على جهة واحدة وحيثية فاردة، كما هو واضح. مسألة الصلوة في محل مغصوب بقى الكلام في مسألة الغضب والصلوة التي هي معركة الآراء بين الاصحاب بعد الفراغ عن اختلافهما حقيقة، في انه هل هما حاكيان عن الجهتين الخارجيتين الممتازتين بتمامهما في المجمع على نحو كان منشأ انتزاع كل بتمامه جهة غير الجهة التي

ينتزع عنها الآخر ؟ ام هما مشتركان في جهة خارجية وممتازان في جهة اخرى كك نظير العالم والفاسق بناء على القول بتركب المشتق من المبدء والذات ؟ ومبني الخلاف انما هو الخلاف في خروج الاكوان عن حقيقة الصلوة والغضب وعدم خروجها عن حقيقتهما. فعلى المختار من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وان الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة من القيام والركوع والسجود المقرونة ببعض الاضافات والنسببات

[٤٢٠]

الآخر من الترتيب والموالاة ونشوها عن قصد الصلاة، وكذا الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيرهما من الافعال الاخر الاجنبية عن الصلاة فالعنوانان مشتركان في جهة وممتازان في جهة اخرى من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الاكوان وامتيازهما في الخصوصيات الزائدة من الاضافات المقومة للصلاة والاضافات المقومة للغضبية، ومقتضي ذلك كما تقدم هو المصير إلى عدم الجواز الاجتماع في المجمع في تمام العنوانين في الجهة المشتركة بينهما وهى نفس الاكوان، مع الالتزام بجواز الاجتماع بالنسبة إلى الجهتين الممتازين القائمتين بالاكوان المقومة احدهما للصلاة والاخرى للغضبية. واما على القول بخروج الاكوان عن حقيقة الصلاة أو الغضب اما يجعل الصلاة عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان الخاصة يجعلها عبارة عن مقولة الوضع، مع جعل الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدونه اذنه ورضاه، أو عن مقولة الاين يجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل مع جعل الصلاة من مقولة الفعل فالعنوانان ممتازان في المجمع بتمام حقيقتهما، ومقتضاه كما تقدم هو المصير إلى جواز الاجتماع. وحينئذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة فنقول: والتحقق حينئذ هو ما عرفت من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وذلك فان القول بكون الصلاة من مقولة الوضع وانها عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان من الاستقامة والتقوس والانحاء مع خروج نفس الاكوان عن حقيقة الصلاة بعيد جدا، فانه مع الاغماض عن ان القراءة عبارة عن نفس الحركة لاعن الخصوصيات الواردة عليها نقول: بان ظاهر المنساق من العناوين المزبورة من نحو القيام والركوع والسجود هو كونها عبارة عن نفس الاكوان الخاصة دون الاوضاع الواردة، وعليها، ومن ذلك ايضا لا يكتفي في القيام الواجب في الصلاة بصرف احداث هيئة القيام من دون وقوع ثقله على الارض ونحوها في حال الاختيار فتأمل، كبعد القول بان الغضب من مقولة الاين وانه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل لمحل الغير فان الظاهر هو عدم فهم العرف من الغضب الانفس التصرفات الشاغلة لا مجرد اشغال المحل بها كيف ومع الاغماض عن ذلك وتسليم كون الغضب عبارة عن نفس الحيطه على الشئ نقول: بانه يكفينا حينئذ العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ورضاه المعلوم انصرافه في الاذهان إلى نفس التصرفات الشاغلة حركة وسكونا من

[٤٢١]

جهة انطباق عنوان التصرف المنهى عنه في عموم عدم جواز التصرف حينئذ على نفس الاكوان الخاصة من القيام والقعود والركوع والسجود وحينئذ فإذا كانت الصلوة ايضا عبارة عن نفس الاكوان الخاصة غايته مقرونة ببعض الاضافات والنسببات الاخر من الترتيب والموالاة ونشو كونها عن قصد الصلاة، فلا جرم تصير الصلوة والغضب من قبيل العنوانين المشتركين في بعض الجهة دون بعض،

من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الاكوان التي هي جهة واحدة ومقولة فاردة، وفي مثله لا بد كما عرفت من المصير إلى عدم الاجتماع بالنسبة إلى نفس الاكوان مع الالتزام بالجواز في الجهات الزائدة عن الاكوان من الخصوصيات والاضافات القائمة بها المقومة بعضها للصلواتية وبعضها للغصبية. على ان مجرد الالتزام بان الغضب من مقولة الاين مع الالتزام بان الصلاة من مقولة الفعل لا يجدي ايضا فيما هو المهم من تصحيح الصلاة، فان الاكوان على ذلك تصير سببا للغضب المنهى عنه في عموم لا يجوز التصرف في مال الغير الا باذنه فكانت محرمة حينئذ بالحرمة الغيرية ومع حرمتها تقع فاسدة من هذه الجهة من جهة اندراجها في باب النهى عن العبادة وان كان بينهما فرق من حيث تحقق ملاك الامر والنهى في المقام دونه في ذلك المقام، كما هو واضح. ولكن التحقيق في المقام هو ما عرفت من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلاة ولا عن حقيقة الغضب وانه كما ان الصلاة عبارة عن الاكوان الخاصة بضميمة بعض الاضافات الخاصة كذلك الغضب ايضا حسب ما هو المنصرف منه لدى العرف من العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون رضاه عبارة عن نفس الافعال الشاغلة حركة وسكونا المنطبقة على الاكوان الخاصة فيكونان حينئذ مشتركين في نفس الاكوان التي هي جهة واحدة وحيثية فاردة وممتازين في الخصوصيات الزائدة من الاضافات الخاصة المقومة بعضها للصلواتية وبعضها للغصبية. ومقتضى ذلك هو لزوم المصير إلى عدم الجواز بالنسبة إلى نفس الاكوان التي هي جهة مشتركة بينهما في المجمع مع الجواز بالنسبة إلى الجهتين الزائدتين القائمتين بالاكوان المقومة احديهما للصلاة والاخرى للغضب، نعم لما كان المفروض حينئذ اهمية مفسدة الغصبية من مصلحة الصلاة باعتبار كونها من حقوق الناس فلا جرم يقع الاكوان الخاصة من القيام والركوع والسجود موردا لتأثير المفسدة الالهة في الميغوضية الفعلية فتقع ميغوضا صرفا لا محبوبا ومعه تبطل الصلاة لا محالة لعدم المجال حينئذ للتقرب بها بايجادها.

[٤٢٢]

اللهم الا ان يقال حينئذ بانه يكفى في تصحيحها التقرب بالجهات الزائدة عن الاكوان فيتقرب حينئذ بجعل الاكوان صلاة لان ما هو الميغوض حينئذ انما كان تلك الاكوان بعناوينها الاولى وبما هي قيام وركوع وسجود لا بما انها صلاة بهذا العنوان الطاري عليها الناشي من قصد الصلاتية بها. وحينئذ فبعد ان كانت هذه الخصوصيات القائمة بالاكوان موردا لتأثير المصلحة المهمة في المحبوبة الفعلية بمقتضى خلوها عن المزاحم فيها فلا جرم امكن التقرب بحيثية كونها صلاة فيتقرب بحيثية صلاتية الاكوان لا بنفسها وايجاد تمام حقيقة الصلاة ويكتفي ايضا في التقرب بمثلها في العبادة من دون احتياج في صحتها إلى التقرب بتمام حقيقتها كى يشكل من جهة ميغوضية نفس الاكوان، ومع الشك في احتياج العبادة في القرب إلى ازيد من هذا المقدار فالاصل هو البرائة عن المقدار الزائد، بناء على ما هو التحقيق من جريانها في الشك في اصل قربة العمل وتعبديته أو توصليته نعم بناء على مرجعية الاحتياط في اصل المسألة عند الشك في التعبدية والتوصلية بالتقريبات المذكورة في محله لا بد من الاحتياط في المقام ايضا والمصير إلى عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة، هذا. ولكن مع ذلك لا تخلوا لمسألة عن اشكال فان الظاهر هو تسالم الاصحاب على عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة واحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها وحينئذ فإذا فرضنا ميغوضية الاكوان المزبورة من جهة اهمية مفسدة الغضب لكونه من حقوق الناس فلا جرم لا يبقى مجال للتقرب بتمام حقيقة الصلوة فتفسد العبادة حينئذ لا محالة، كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بكفاية التقرب بحيثية صلاتية الاكوان والجهات الزائدة عنها لما كان مجال للاشكال عليه بان تلك

الجهات الزائدة من الاضافات الخاصة المقومة للصلوتية والغصبية انما هي من الاعتباريات المحضة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة وان ما هو مركب المصلحة والمفسدة انما هو الصادر الخارجي الذي هو نفس الكون ومعه يكون ما في الخارج مبعوضا محضا بتمامه لا ببعضه، إذ يمكن دفعه بما عرفت في المقدمة الخامسة من عدم كون هذا النحو من الاضافات المقولية من قبيل الاضافات الاعتبارية المحضة التي لا يكون لها واقعية بل هي بلحاظ خارجيتها في نفسها حينئذ كانت قابلة لان تكون مركب المصالح والمفاسد ضمنا او استقلالا من غير فرق في ذلك بين ان نقول يحظ من الوجود لها ايضا كما قيل ام لا، لانها حينئذ كانت من قبيل

[٤٢٣]

حدود وجود الشئ الذي يحده الخاص تقوم به المصالح والمفاسد ومعه لا يبقى مجال الغائها عن التأثير في الصلاح والفساد بالمرّة والحاقها بالامور الاعتبارية المحضة التي لا يكون لها واقعية في الخروج عن حيز الصلاح والفساد، وحينئذ فلو لا الاجماع المزبور على عدم كفاية هذا المقدار من القرب من صحة العبادة واحتياجها إلى التقرب بتمام حقيقتها امكن تصحيح العبادة بمقتضى القاعدة بالمقدار المزبور من القرب، كما هو واضح، وكيف كان فهذا كله في اجتماع الامر والنهي وتميز موارد الجواز والامتناع على المسالك المزبورة. وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان المختار هو جواز الاجتماع في فرض اختلاف العنوانين وتغايرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الاخر، من غير فرق بين كون العنوانين من مقولتين كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكم والكيف والالين أو من مقولة واحدة، كان التركيب بينهما في المجمع اتحاديا أو انضماميا، ومن غير فرق بين كون الامر كالنهي متعلقا بالطبيعة السارية أو بصرف وجودها، ولا بين تعلق الامر بالعناوين والصور الذهنية أو بالمعنونات الخارجية، ولا بين وقوف الطلب على نفس الطبيعي أو السراية إلى الافراد، وعدم جواز الاجتماع فيما لم يكن تغاير العنوانين بهذا النحو سواء كان اختلافهما في صرف كيفية النظر دون المنظور، أو كان اختلافهما في المنشأ وفي المنظور ايضا لكن لا بتمامه بل بجزء منه، إذ حينئذ بالنسبة إلى الجهة المشتركة بينهما يتوجه محذور اجتماع الضدين وهما الحب والبغض في امر وحداني، ولقد عرفت ايضا ان مثل الصلاة والغضب الذي هو معركة الاراء من هذا القبيل حيث انه بعد عدم خروج الاكوان عن حقيقتهما كان اختلافهما في جزء المنشأ خاصة، لا في تمامه كما هو مقتضى القول بخروج الاكوان عن حقيقة الغضب أو القول بخروجها عن حقيقة الصلاة يجعلها عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان، ولا كان اختلافهما ايضا بالاعتبار مع اتحادهما حقيقة في تمام المنشأ كما يظهر من الكفاية من حيث عدة الصلوات والغصبية من الاعتباريات الصرفة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة هذا كله على مسلك مكثرة الجهات جوازا ومنعا.

[٤٢٤]

كما انه على مسلك عدم سراية الامر من الطبيعي إلى الفرد كما المتجه هو المصير إلى الجواز في كل مورد كان الامر متعلقا بالطبيعي والجامع والنهي بفرد من افراده وان كان المبني خلاف التحقيق، كما مر بيانه وشرح السراية في المقدمة السابعة. واما على المسلك اختلاف انحاء حدود وجود الشئ الوجداني الجاري حتى في صورة وحدة عنوان المتعلق في الامر والنهي كقوله: صل وقوله: لا تصل في الدار المغصوبة أو في الحمام فقد عرفت ان

المختار على هذا المسلك ايضا هو الجواز في كل مورد كان المطلوب من الامر هو صرف الطبيعي والجامع دون الطبيعة السارية مع اقوائية المصلحة الجامعة من المفسدة التعيينية في الفرد والا فالمتجه هو عدم جواز الاجتماع، ومن ذلك لا يكاد يجدي هذا المسلك ايضا للجواز في مثال الغضب والصلاة الذي هو معركة الآراء وذلك انما هو من جهة ما يعلم من مذاق الشرع من اهمية مفسدة الغضب ولو من جهة كونه من حقوق الناس إذ حينئذ يخص دائرة رجحان الطبيعي والجامع عقلا بما عدا هذا الفرد فيصير الفرد الغصبي بتمام حدوده مورد تأثير المفسدة الالهة التعيينية في الميغوضية الفعلية وهذا بخلافه في فرض اهمية مصلحة الجامع فانه في هذا الفرض يكون التأثير للمصلحة الالهة فيمكن حينئذ الالتزام بجواز الاجتماع بالتفكيك بين انحاء حدود الفرد المزبورة بالتقريب المتقدم، بل وعلى هذا التقريب ايضا عرفت حل الاعضال في العبادات المكروهة ايضا، حيث جمعنا بين صحة العبادة وبين ظهور النواهي المتعلقة بها في الكراهة المصطلحة بالالتزام بفعلية الكراهة في الفرد ولو ببعض حدوده مع الالتزام بصحة العبادة ايضا لمكان رجحانها ذاتا بمقدار يقتضي حفظ وجودها من قبل حدودها الطبيعي لا مطلقا حتى من قبل حدودها الشخصية، ولكن مثل ذلك كما عرفت انما هو في العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلوة في الحمام مثلا، واما ما لا بدل لها منها كصوم يوم عاشورا والصلوات المبتدئة في الاوقات المخصصة في اول طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك مما كان امره من قبيل الوجود الساري فلا يتم هذا التقريب، إذ في مثل ذلك يقع التزاحم قهرا بين الامر والنهي في الفرد بجميع حدوده، ومن ذلك لا بد فيها اما من صرف تلك النواهي عن ظاهرها إلى حيث ايقاع العبادة في الاوقات الخاصة، نظير النهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قدر، فكان المبعوض حينئذ هو كينونة الصلاة في اوقات خاصة لانفسها، واما من حمل الكراهة

[٤٢٥]

فيها على اقلية الثواب والرجحان، وان كان المتعين هو الوجه الاول نظرا إلى عدم ملائمة اقلية الرجحان مع مداومة الائمة عليهم السلام على الترك. نعم هنا وجهان آخر ان تفصى بكل منهما في الكفاية (١) لدفع الاشكال: احدهما دعوى قيام مصلحة اخرى اقوى على عنوان منطبق على الترك فكان رجحان تركها حينئذ لمكان ما في نفس الترك حينئذ من المصلحة الالهة بملاحظة ذاك العنوان المنطبق عليه و ثانيهما دعوى قيام مصلحة اقوى على عنوان وجودي ملازم مع تركها، فكان النهي عن ايجادها حينئذ في الحقيقة كناية عن الامر بذلك العنوان الملازم مع الترك، حيث اكتفى في الامر به بالنهي عما هو نقيض ملزومه. ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين: اما الاول فلان مقتضى ارجحية الترك بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه واتحاده معه هو ان يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن نقيضه مرجوحا فعليا ومع صيرورة الفعل الذي هو نقيض الترك مرجوحا يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف المجال لصحة العبادة مع مرجوحيتها الفعلية ؟ واما الثاني فلكونه مخالفا لما يقتضيه ظهور النهي من التعلق بنفس العمل لا بما يلازمه من امر آخر، كما هو واضح. بقى التنبيه على امور الامر الاول: لا يخفى عليك انه لا اختصاص لنتيجة هذه المسألة بالعبادات بل كما انما تجرى في العبادات كك تجرى في المعاملات ايضا، كما لو أجر نفسه على خياطة ثوب أو طحن حنطة بمعناها المصدرية فخاطه أو طحنها في مكان مغصوب حيث انه تقع الخياطة وكذا الطحن بملاحظة كونهما اداء لحق الغير مأمورا بالايجاد، وبملاحظة كونه غصبا وتصرفا في مال الغير بدون رضاه كان منهيا عن الايجاد. وحينئذ فبناء على جواز الاجتماع كان له ايجاد الخياطة والطحن في مكان مغصوب وباتيانه يقع العمل وفاء لعقد الاجارة نظرا إلى خروج

محل الاجارة حينئذ عن المبعوضة وبقائه على ماليته فيصير حينئذ
وفاء

[٤٣٦]

قهرًا بعقد الاجارة، نعم على ذلك لا بد في صحة اصل الاجارة من وجود المندوحة من جهة انه بدون المندوحة لا قدرة له على الوفاء وهى شرط صحة الاجارة فمن ذلك يبطل الاجارة حينئذ لانتهاء شرط صحتها الذي هو القدرة على الوفاء، ومن هذه الجهة يفرق العبادات عن المعاملات، حيث انه في العبادات لا يحتاج إلى اعتبار قيد المندوحة الا من جهة رفع غائلة محذور التكليف بما لا يطاق الذي هو غير مهم ايضا عند القائل بالجواز من جهة ما عرفت من ان المهم عنده انما هو محذور اجتماع الضدين الذي هو بنفسه من التكليف المحال، بخلافه في المعاملات حيث ان الاحتياج إلى قيد المندوحة من جهة اصل صحة المعاملة. واما بناء على الامتناع وتغليب جانب النهى فحيث انه تسرى المبعوضة إلى الخياطة فقهرًا تصير مبعوضة ومحرمة ومعه تخرج شرعا عن المالية فلا يصلح مثلها للوقوع وفاء بعقد الاجارة وحينئذ فلو كان المحل باقيا بعد ذلك فلا اشكال، حيث يجب الاتيان بالخياطة في غير المكان المغصوب والا فيبطل الاجارة لعدم بقاء المحل للوفاء. هذا إذا كانت الاجارة على نفس الخياطة والطحن بما انهما عمل له واما لو كانت الاجارة عليهما بما انهما نتيجة عمله وفعله ففي هذا الفرض صحت الاجارة مع المندوحة و يقع الطحن والخياطة ايضا وفاء للمعاملة بلا اشكال، نظرا إلى عدم سراية المبعوضة حينئذ اليهما وبقائهما على ماليتهما لخروجهما حينئذ حقيقة عن فرض اجتماع الامر والنهى في وجود واحد كما هو واضح. الامر الثاني: قد عرفت سابقا ان المسألة كانت من صغريات باب التزام دون التعارض ولو على الامتناع ومن ذلك لا بد من احراز الملاك والمقتضي لكل واحد من الحكمين على الاطلاق حتى في المجمع كى يحكم عليه على الجواز بكونه محكوما بحكمين من المحبوبة والمبعوضة والارادة والكراهة، وعلى الامتناع باقوى الملاكين لو كان احدهما اقوى والا فبحكم آخر غيرهما مثلا. ولقد عرفت ايضا بيان الفرق بين باب التزام والتعارض وان المدار في باب التزام انما هو على التزام الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية أو في عالم الوجود ومرحلة فعلية الارادة والكراهة كما في المتضادين وجودا، ومنه باب الاجتماع بناء على الجواز خصوصا مع عدم المندوحة، لا على التزام الحكمين في مقام الامتثال كما توهم والا فكما عرفت لا يكاد ينتهى النوبة إلى مقام التزام الحكمين حتى في المتضادين اللذين يلزم امتثال احدهما عصيان الآخر الا على فرض

[٤٣٧]

جعل القدرة من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط اصل التكليف وفعليته، والا فعلى فرض كونها من شرائط اصل التكليف وفعليته كما هو التحقيق لا يكاد يكون مجال لوقوع المزامحة بين الحكمين الفعليين حتى في المتضادين وجودا من جهة وضوح استحالة تشريع الحكمين حينئذ على الاطلاق في المتضادين، نظير امتناع تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه فلا بد على هذا الملاك حينئذ من ادراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع انه كما ترى. وحينئذ فلا محيص من الالتزام بما ذكرناه من المعيار يجعل المناط في باب التزام على التزام الملاكين من المفسدة والمصلحة في عالم التأثير في ايراث الحب والغضب كما في باب الاجتماع على الامتناع، أو التزامهما في عالم الوجود ومقام فعلية الارادة والكراهة

كما في المتضادين وجودا، ومنه باب الاجتماع على الجواز، وإن كان الحكم الفعلي دائما على طبق احد الملاكين في قبال باب التعارض الذي ملاكه تكاذب الدليلين في مرحلة اصل الاقتضاء. وعليه فكل مورد احرز ولو من الخارج وجود الملاك والمقتضي لكل واحد من الحكمين كان ذلك من باب التزاحم الذي من لوازمه هو الاخذ بما هو الاقوى والاهم منهما ملاكا وإن كان اضعف سندا من الآخر نعم يخرج عن ذلك صورة اناطة المصلحة في قيامها بالشئ بعدم تأثير المفسدة في المرجوحيته، كما في كلية التكاليف المشروطة بالقدرة شرعا عند مزاحمتها مع ما لا يكون القدرة فيه الا شرطا عقليا، كما في الحج الواجب في فرض انحصار المركوب بالدابة المغصوبة مثلا حيث انه في هذا القسم لا يلاحظ جهة اقوائية المفسدة في مقام تقديمها على المصلحة، بل حينئذ يقدم المفسدة على المصلحة في مقام التأثير في المرجوحية الفعلية ولو كانت اضعف بمراتب من المصلحة، وذلك من جهة استحالة مزاحمة المصلحة التعليقية مع المفسدة التنجزية، لان ما نعتبها دورية فتبقى المفسدة المزبورة في رتبة تأثيرها بلا مزاحم فتؤثر في الميغوضية ولو كانت في ادنى درجة الضعف وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة وحينئذ فينحصر باب التمانع الذي يكون جهة تأثير كل من الملاكين تابع الاهمية والاقوائية بما عدا تلك الصورة، كما هو واضح. كما ان كل مورد لم يحرز وجود المقتضي والملاك لكل من الحكمين كان من باب التعارض الذي من حكمه هو الرجوع بعد العجز عن الجمع بينهما إلى المرجحات السندية. ثم انه بعد ما اتضح لك ما هو كبرى المسألة وتميز ثبوتها عن كبرى باب التعارض

[٤٢٨]

يبقى الكلام في تشخيص صغريات باب التزاحم عن صغريات باب التعارض، وإن مقتضى ظهور الخطابين عند عدم قيام قرينة قطعية من اجماع أو غيره على وجود الملاكين في المجمع هل هو كونه من باب التزاحم مطلقا ؟ أو من باب التعارض كك ؟ أو يفصل بين صورة تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه وبين صورة وحدة عنوان المأمور به و المنهى عنه ؟ كما في اكرام العالم والهاشمي فيما لو تعلق الامر مثلا باكرام العالم والنهي باكرام الهاشمي. فنقول: اما فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه حقيقة كالغصب والصلوة قضية اطلاق الخطابين حينئذ الكاشف عن وجود الملاك والمصلحة في موضوعيهما على الاطلاق حتى في المجمع بل وفي حال العجز عن موضوعيهما وجدانا ايضا، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في كلية الخطابات. ومن ذلك ايضا ترى بنائهم على كشف قيام المصلحة بمتعلق التكاليف على الاطلاق حتى في حال العجز عن امتثالها من مثل تلك الخطابات مع الجزم باختصاص فعلية التكليف بحال القدرة، من غير تخصيص للمصلحة ايضا بحالها الا في فرض اخذ القدرة ايضا قيادا في حيز الخطاب كما في الحج، وحينئذ فإذا كان قضية اطلاق الخطابين هو الكشف عن وجود الملاك في موضوعيهما على الاطلاق حتى في المجمع، فقهرا يندرج في باب التزاحم الذي من حكمه هو الاخذ باقوى الملاكين منهما. نعم هنا اشكال معروف وهو ان طريق كشف المصلحة في المتعلق انما كان حيث ظهور الخطاب في فعلية التكليف والا فلا دلالة له على وجود المصلحة في المتعلق أو قيام الرجحان به في قبال دلالاته على فعلية التكليف، وحينئذ فإذا فرض سقوط دلالاته على فعلية التكليف بمقتضى حكم العقل بتخصيص فعلية التكليف بحال القدرة وعدم العجز فلا جرم مع سقوط دلالاته هذه لا يبقى مجال الكشف عن قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز وعدم القدرة، ومعه أين الطريق بعد لكشف المناط والمصلحة في المتعلق على الاطلاق ؟ ولكن يدفع هذا الاشكال بانه انما يتم ذلك فيما لو كان حكم العقل باشتراط القدرة في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الحافة بالكلام الكاسرة

لظهور اللفظ نظير قرينة الحكمة فانه حينئذ كما افيد لا يبقى مجال الكشف عن وجود الملاك والمصلحة من اطلاق الخطاب، لان دلالة الخطاب والهيئة على قيام المصلحة في المتعلق لما كانت بالالتزام كانت فرع دلالاته على فعلية التكليف وبعد سقوط دلالاته

[٤٣٩]

على فعلية التكليف بمقتضى القرينة العقلية فقهر لا يبقى له الدلالة على قيام المصلحة ايضا الا في حال القدر، ولكن ذلك في محل المنع جدا، بل نقول: بانه من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور اللفظ وان ما نعيته انما هو عن حجته لاعن اصل ظهوره، وعليه نقول: بان القدر الممنوع بحكم العقل حينئذ انما هو حجية الخطاب بهيأته في فعلية التكليف في حال العجز وعدم القدرة، فيبقى ظهوره في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق على حاله، فيؤخذ بظهوره ذلك وبحكم بوجود الملاك في متعلق الخطابين على الاطلاق حتى في المجمع، من دون احتياج حينئذ إلى التشبث باطلاق المادة والمتعلق لكشف المصلحة حتى في حال العجز عن الامتثال كى يقال بان المادة بعد ما اخذت موضوعا للهيئة في الخطاب فمقتضى طبع الموضوعية هو كونها سعة وضيقا بمقدار سعة الهيئة وضيقتها، وحينئذ فمع تضيق دائرة الهيئة واختصاصها بحال القدرة وعدم العجز لا يكون للمادة سعة اطلاق في قبال الهيئة العارضة لها حتى يتشبت باطلاقها، كما هو واضح. ومما ذكرنا ظهر ايضا عدم صحة مقايسة هذا الحكم العقلي في المقام بمثل قرينة الحكمة التي هي من الاتكازيات في مقام المخاطبات في كونها موجبة لانصراف الهيئة إلى صورة القدرة وعدم العجز وذلك فان قرينة الحكمة بملاحظة كونها من شئون اللفظ في مقام المخاطبات تعد من قبيل القرائن اللفظية الحافة بالكلام، وهذا بخلافه في حكم العقل باشتراط القدرة في فعلية التكليف، حيث انه لا يكون بمثابة قرينة الحكمة حتى يكون ذلك ايضا من شئون الالفاظ كالحكمة، بل ولا كان في الاتكاز ايضا بمثابة لا يحتاج إلى تأمل من العقل حتى يعد بذلك من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيئة، بل هو من جهة احتياجه إلى نحو تأمل من العقل يكون من القرائن المنفصلة الغير المانعة الا عن حجية الظهور لاعن اصل الظهور، وعليه فبعد عدم انثلام ظهور الهيئة بمقتضى حكم العقل باشتراط القدرة في التكليف الفعلي فلا محالة يؤخذ بظهورها في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز. هذا كله فيما لو تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، ومثله بل اوضح منه ما لو تباينا وجودا ايضا مع تلازمهما خارجا فانه ايضا مندرج في باب التزاحم بالبيان المزبور. واما لو اتحد عنوان المأمور به والمنهى عنه كاكرام العالم والهاشمي حيث كان متعلق الامر والنهى عنوانا واحدا وهو الاكرام فمقتضى ما ذكرنا وان كان هو اعمال قواعد

[٤٤٠]

التزاحم فيه ايضا الا ان ظاهر الاصحاب في مثله على اعمال قواعد التعارض، ولعل النكته في الفرق بين الفرضين هو ان في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه لا يكون العقل مانعا بدوا عن فعلية التكليف بالعنوانين بل وانما الممنوع فيه هو فعلية التكليفين في ظرف التطبيق في المجمع، حيث يرى بعد التطبيق كونهما من التكليف بما لا يطاق، فمن ذلك يخرج عن كونه من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهيئة. وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه كما في العاميين من وجه كاكرام العالم والهاشمي فانه في هذا الفرض يكون العقل بدوا مانعا عن فعلية التكليفين

بعنوان وحداني وعن اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيه، إذ يرى كون اصل التكليف به بالفعل تارة وبالترك اخرى من التناقض، ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة، فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية، ومعلوم انه مع انتلام الظهور المزبور لا يبقى مجال كشف المناطين فيه، فمن ذلك لايد فيه من اعمال قواعد التعارض، إذ يكفي في اجراء قواعد التعارض فيه مجرد عدم احراز كونه من باب التزاحم كما هو واضح، هذا. وقد يوجه نكتة الفرق بين الفرضين بوجه آخر وحاصله: دعوى ان اعمال قواعد التعارض في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه انما هو من جهة ما يقتضيه العقد السلبي في كل من الخطابين، بتقريب ان كل واحد من الخطابين في الفرض المزبور كما يكشف عن وجود مناطه فيه أي في متعلقه كك يكشف عن عدم وجود مناط آخر فيه غير مناطه، وحينئذ فحيث ان متعلق الخطابين عنوان واحد فقهرها يقع التكاذب بين العقد الايجابي في كل منهما مع العقد السلبي في الخطاب الآخر بنحو يوجب تقديم كل خطاب الغاء الآخر بالمرّة حتى من جهة دلالاته على وجود مناط فيه، فمن ذلك لايد فيه من اعمال قواعد التعارض بينهما، وهذا بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فانه في هذا الفرض لا ينتهي النوبة إلى مقام معارضة الخطابين حيث لا يقتضي تقديم شئ من الخطابين حينئذ الغاء الآخر عن الدلالة على وجود المناط في متعلقه بوجه اصلا، فمن هذه الجهة يؤخذ بظهور كل من الخطابين في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتى في المجمع ويجري عليه بعد ذلك قواعد باب التزاحم، هذا. ولكن يمكن الخدشة في هذا التقريب بمنع التنافي بين الخطابين في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه ايضا وذلك من جهة امكان ان يكون الشئ الوجداني

[٤٤١]

بجهتين تعليليتين واجدا للمصلحة والمفسدة، فيكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة اخرى، وامثلته كثيرة جدا، ومعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك ثبوتا لا يبقى مجال دعوى العقد السلبي للخطابين حتى ينتهي الامر إلى معارضته مع العقد الايجابي في الآخر. و حينئذ فالعمدة في الفرق بين الفرضين هو ما ذكرنا من كون منع العقل بدويا في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فان منعه انما يكون بملاحظة مقام تطبيق العنوانين على المجمع الوجداني لا ان منعه يكون بدويا كما في الفرض الاول. وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا في العامين من وجه مع وحدة عنوان المأمور به ظهر لك الحال في صورة الامر بالمطلق والنهي عن المقيد كقوله: صل، وقوله: لا تصل في الدار المغصوبة، حيث انه ثبوتا وان امكن كونه من باب التزاحم الا انه اثباتا لايد فيه من اعمال قواعد التعارض نظرا إلى كشف دليل الخاص حينئذ في فرض اقوائيته عن تضيق دائرة التكليف في طرف العام بغير المقيد بجميع مراتبه، فتدبر. واما لوازم البابين: فمنها كما عرفت هو الرجوع في باب التعارض بعد الياس عن الجمع إلى قواعد التعادل والترجيح بخلافه على التزاحم فانه فيه لايد من ملاحظة ما هو الاهم مصلحة كانت أو مفسدة فيقدم الاقوى ملاكا على غيره وان اضعف سندا من غير ان يلاحظ فيه جهة اقوائية السند بل ولا الدلالة ايضا الا إذا فرض كون الاقوى دلالة اقوى ملاكا ايضا فيقدم حينئذ ما هو الاقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوة دلالاته حينئذ عن قوة ملاكه، فتدبر. ومن لوازم التعارض والتخصيص ايضا هو عدم قيام المصلحة واقعا الا بالمقيد ويتبعه ايضا فساد العمل الفاقد لقيد واقعا من دون اناطة بالعلم بالمصلحة أو الجهل بها، بخلافه على التزاحم فان من لوازمه قيام المصلحة واقعا بنفس المطلق وان كان حكمه الفعلي مقيدا بعدم وجود المزاحم الاهم، ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعا مدار فقد قيد

الحكم الفعلي بل يكون تبعيته حينئذ مدار العلم به وعدمه، فمع الجهل يكون المأتي به صحيحا واقعا من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة ووفائه بغرض المولى، ومن ذلك ايضا بنوا في مثل الغصب والصلاة ولو على الامتناع وتغليب النهى على صحة العبادة مع الجهل بالغصبة مطلقا أو الجهل بالحرمة إذا كان عن قصور، ومعلوم انه لا يكون ذلك

[٤٤٢]

الا من جهة واجدية المأتي به حينئذ للملاك والمصلحة إذا المانع عن صحته حينئذ انما كان هو فعلية نهيه وتنجزه عليه وتأثيره في مبعدية الفاعل وبعد فرض معذورية المكلف من جهة جهله يقع العمل صحيحا فقها، لا يقال: هذا كك في غير العبادات واما فيها فبملاحظة احتياج صحتها إلى قصد القرية المنوط بوجود الامر الفعلي القائم بالعمل المأتي به بداعية ومحبوبيته فلا يتم ذلك حتى في ظرف الجهل المزبور، وذلك لان الجهل المزبور حينئذ غير رافع لتأثير المفسدة الالهة في المبعوضة الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل ومحبوبيته وفعلية الامر المتعلق به، ومعه فابن امر فعلي قائم بالمأتي به يوجب التقرب به كى يصير العمل لاجله صحيحا ؟ ففى الحقيقة تمام المنشأ للفساد حينئذ انما هو من جهة انتفاء مقتضى الصحة وهو التقرب لا من جهة وجود المانع وهو فعلية النهى وتنجزه حتى يقال: بانه في ظرف الجهل المزبور لا تأثير للنهى في المنجزية ومبعدية الفاعل عن ساحة القرب إلى المبدء الاعلى عز شأنه. فانه يقال: نعم ان ذات العمل حينئذ وان كان مبعوضا فعلا بمقتضى تأثير المفسدة الالهة ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبة الفعلية، الا انه نقول: بانه لا باس حينئذ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل، إذا المانع عن تأثيره في حسنه حتى من حيث صدوره عن الفاعل انما كان هو حيث تنجز نهيه وبعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقها تؤثر المصلحة في حسنه من تلك الجهة ويتبعه ايضا الامر الفعلي فيتقرب حينئذ بداعي امره ولو من حيث اضافة صدوره إلى الفاعل. ولئن خودش فيه ايضا بامتناع موردية العمل ولو بلحاظ اضافة صدوره إلى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة الفعلية مع كونه مبعوضا بالبغض الفعلي بمقتضى تأثير المفسدة الالهة الغالبة، نظرا إلى استلزامه لاجتماع الضدين فيه من المحبوبة والمبعوضة بملاحظة اتحاد الوجود والايجاد حقيقة، وان ما هو الصالح لان يكون موردا لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة انما هو حيث اضافة العمل إلى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن مورديته لتأثير المصلحة، ومثل هذا المقدار غير واف بالتقرب المعتبر في صحة العبادة من جهة ان ظاهرهم هو احتياج العبادة في صحتها إلى التقرب بذات العمل لا بحيث اضافته إلى الفاعل، نقول: بانه نمع توقف القرب على فعلية الامر بالمأتي به و

[٤٤٣]

رجحانه الفعلي، إذ نقول بان من انحاء القرب ايضا اتيان العمل بقصد التوصل به إلى غرض المولى. ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذا المعنى مما يتمشى من المكلف حتى مع الجزم بعدم الامر الفعلي بل ومع الجزم بكونه مبعوضا فعلا ما لم يكن العمل مبعدا له، كما في المضطر بالغصب لاعن سوء الاختيار، وحينئذ فإذا اتى بالعمل في ظرف الجهل المزبور بداعي التوصل به إلى غرض المولى وكان العمل ايضا من جهة وجدانه للمصلحة واقيا بغرض المولى فقها بنفس

اتيانه بالقييد المزبور يتحقق القرب ويصح منه العبادة. مع انه على فرض الاحتياج إلى الامر الفعلي ايضا نقول: بانه بعد احتمال فعلية الامر ومطلوبيته يكفى في التقرب بالعمل اتيانه برجاء كونه مأمورا به بالايجاد من دون احتياج إلى الجزم بالامر اصلا، كما هو واضح. هذا في الجهل البسيط. واما في مورد الجهل المركب فيكفى ايضا في الداعوية وفي تحقق القرب اعتقاد الامر الفعلي وان لم يكن في الواقع امر اصلا فان ماله الدخل بتمامه في الداعوية والمحركية انما كان هو العلم بالامر لا هو بوجوده الواقعي، وحينئذ فإذا علم بالامر وجدانا أو تعبدا لقيام امارة عليه كان علمه ذلك تمام العلة لتحقق الدعوة، ومع اتيانه بالعمل بداعية يتحقق القرب المتوقف عليه صحة العبادة قهرا، من جهة تحقق ما هو علته وهى الدعوة، فيترتب عليه حينئذ صحة العبادة وان لم يكن هناك امر فعلي متعلق بالعمل في الواقع. لا يقال: كيف ذلك مع انه خلاف ما بنوا عليه من احتياج العبادة في صحتها إلى قيام الامر الفعلي بها في الواقع كما يشهد عليه حكمهم بفساد العبادة عند خلوها عن الامر واقعا. فانه يقال: كلا، وان اعتبارهم لوجود الامر انما هو باعتبار كشفه عن وجود المصلحة في متعلقه وبلوغه إلى مرحلة الوفاء بالعرض الفعلي نظرا إلى عدم طريق آخر إلى كشف المناط والمصلحة فيه الا امره ويعتبه لا من جهة دخله في التقرب المعتبر في صحة العبادة، كما هو واضح. الامر الثالث في الاضطرار إلى الغضب فنقول: الاضطرار إلى الغضب تارة يكون لاعتبار سوء اختيار واخرى يكون عن سوء اختياره، وعلى التقديرين تارة يقطع بزوال العذر قبل خروج الوقت واخرى يقطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت وثالثة يشك في ذلك، وعلى التقادير تارة يكون الغضب مجموع الفضاء والارض واخرى يكون الغضب

[٤٤٤]

هو خصوص الارض دون الفضاء وثالثة بالعكس، فهذه صور متصورة في الاضطرار إلى الغضب، وبعد ذلك نقول: اما الصورة الاولى وهى ما لو كان الاضطرار إلى الغضب لاعتبار سوء اختياره، فبناء على جواز الاجتماع لا اشكال، حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط مطلقا، سواء فيه بين علمه ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت أو علمه بزواله قبل خروج الوقت، وسواء فيه بين كون الغضب مجموع الفضاء والارض أو الارض خاصة دون الفضاء أو العكس، واما على الامتناع وتقديم جانب النهى ولو لكونه من حقوق الناس فان كان الغضب مجموع الارض والفضاء وقد علم ايضا ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت فلا اشكال ايضا حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة في الغضب بما لها من الاجزاء والشرائط نظرا إلى معلومية عدم استلزام صلاته حينئذ لزيادة تصرف في الغضب غير ما اضطر إليه وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغليته للمكان بين حالة سكونه وحركته وقيامه وقعوده، نعم قد يناقش في المقام ايضا في اصل صحة الصلاة بنحو ما مر في صورة الجهل بالغصبة ولكنك عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه هذا إذا كان الغضب هو مجموع الفضاء والارض. واما لو كان الغضب هو خصوص الارض دون الفضاء فمقتضي القاعدة في هذا الفرض هو تقليل الغضب مهما امكن ولازمه هو وجوب الاتيان بالصلاة حينئذ قائما موميا لسجوده نظرا إلى ما يلزم من وضع جبهته على الارض من الغضب الزائد، بل ذلك ايضا هو الذي يقتضيه الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، بل ولو لا استلزام العسر والحرج لكان اللازم هو الاقتصار في قيامه على رجل واحد من جهة كونه اقل تصرفا من القيام على رجلين. ومن ذلك ظهر الحال في فرض كون الغضب هو خصوص الفضاء دون الارض حيث ان اللازم بمقتضي القاعدة هو وجوب الاتيان بصلاته مستلقيا على ظهره جمعا بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين عموم حرمة التصرف في مال الغير، هذا. ولكن ظاهر الاصحاب رضوان الله عليهم هو وجوب الاتيان بصلوة المختار عند كون

الاضطرار لاعتن سوء اختياره حيث ان ظاهرهم هو عدم الفرق بين
فرض كون الغصب

[٤٤٥]

مجموع الفضاء والارض وبين كونه خصوص الارض أو الفضاء وان له في جميع الفروض المزبورة الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط من القيام والركوع والسجود والتشهد، ولعل ذلك منهم لمكان قيام السيرة على كونه مختارا حينئذ في قيامه وقعوده واضطجاعه واستلقائه خصوصا مع ما يلزم من العسر والجرح من بقاءه على كيفية واحدة من القيام أو القعود، كما انه يشهد لذلك ايضا خلو كلمات الاصحاب عن التعرض حينئذ لمقدار الجائز من الحركات والسكنات والا لكان اللازم عليهم الغرض لذلك وبيان مقدار الجائز من الحركات والسكنات، خصوصا في فرض كون الغصب هو الارض خاصة دون الفضاء أو العكس، هذا. ولكن مع ذلك في غير صورة الحرجية يشكل الحكم بجواز الاتيان بصلاة المختار حتى في فرض غصبية الارض واطاحة المكان في قبال عموم حرمة التصرف في مال الغير، خصوصا مع امكان حمل كلامهم على ما هو الغالب من فرض غصبية الارض والفضاء معا، كما كان منع قيام السيرة ايضا على الاطلاق على كونه مختارا في الحركات والسكنات حتى في غير صورة الحرجية، فتأمل. ثم ان هذا كله في فرض العلم ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت. واما لو فرض علمه بزوال اضطراره قبل خروج الوقت وتمكنه من الاتيان بالصلاة في مكان مباح ففي جواز بداره بالصلاة حينئذ والاكتفاء بها وعدم جوازه اشكال، اقواه العدم، نظرا إلى تمكنه حينئذ من الاتيان بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط في غير الغصب. نعم في فرض غصبية مجموع الفضاء والارض لا باس بجواز بداره واتيانه بصلاة المختار قاصدا التقرب به بقصد التوصل به إلى غرض المولى بناء على كفاية ذلك في القرب المعتبر في العبادة، وهذا بخلافه في فرض غصبية خصوص الارض أو الفضاء حيث انه حينئذ لا مجال لاتيانه بصلوة المختار في مكان مغصوب، لما عرفت من استلزامه لازدياد التصرف في مال الغير. واما الاجماع المدعى سابقا فغير جار في الفرض ايضا من جهة اختصاصه بفرض عدم تمكنه من الاتيان بالصلاة في غير الغصب، ولا اقل من كونه هو القدر المتيقن منه فيبقى الفرض تحت القواعد التي مقتضاها وجوب الاتيان مهما امكن بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط، وحينئذ فإذا فرض عدم تمكنه من الاتيان بصلوة المختار في الغصب يجب عليه الصبر والاتيان بها في غير الغصب. بل ومن ذلك البيان ظهر الاشكال في فرض غصبية مجموع الفضاء والارض ايضا

[٤٤٦]

بناء على عدم كفاية مجرد الاتيان بالعمل بقصد التوصل به إلى غرض المولى في القرب المعتبر في العبادة واحتياجه إلى التقرب بالعمل بقصد الامر الفعلي أو رجحانه الفعلي، إذ حينئذ من جهة خروج الاكوان عن دائرة المحبوبة بمقتضى اهمية مفسدة الغصب لا يكاد تمكنه من التقرب بتمام العمل فمن ذلك لا بد له من الصبر إلى ان يزول اضطراره فيتمكن من التقرب بالعمل بداعي امره ورجحانه الفعلي، كما هو واضح. واما صورة الشك في زوال اضطراره قبل الوقت فيلحق بالعلم ببقائه إلى آخر الوقت بمقتضى الاستصحاب فيما لو كان اضطراره الموجب لسقوط التكليف عنه شرعيا بمقتضى حديث الرفع لا عقليا محضا، والا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعي حينئذ، كما هو واضح. بقى الكلام فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت مضيقا ايضا بنحو لا يتمكن من ايجاد الصلاة في خارج

الغضب في انه هل يجب عليه الاتيان بصلاته حينئذ في حال الخروج بحيث لو ترك الخروج واتى بصلاته في حال استقراره تبطل صلاته، اولاً، بل كان له الاتيان بصلاته ايضا في غير حال الخروج وان اثم بتركه للخروج بملاحظة ما يترتب عليه من الغضب الزائد عن المقدار المضطر إليه ؟ فيه وجهان: اقربه الثاني، وذلك انما هو لوجود المقتضي لصحة صلاته وانتفاء المانع، اما الاول فواضح من جهة فرض وجدان المأتي به حينئذ للملاك والمصلحة، واما الثاني فكك ايضا إذ المانع المتصور حينئذ لا يكون الا فعلية نهيه وتنجزه وهو بالفرض ساقط حسب اضطراره في تلك الساعة سواء على تقدير اختيار الخروج في تلك الساعة أو البقاء في الغضب، وبالجملة نقول بانه بعد اضطراره في تلك الساعة إلى ارتكاب الغضب وعدم التفاوت في شاغليته للمكان في تلك الساعة بين حال سكونه وبقائه وبين حال حركته وخروجه كان له اختيار البقاء في تلك الساعة وجعل كونه كونا صلاتيا. نعم في فرض اختيار البقاء يلزم بقاءه فيه الغضب الزائد في الساعة الثانية، ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهي عن كونه البقائي في الساعة الاولى كى يقع بذلك مبعدا له، الا على القول باقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده: واما توهم مقدمية البقاء حينئذ لارتكاب الغضب الزائد فمدفوع بمنع المقدمية فان البقاء انما هو ملازم للغضب الزائد بلحاظ المضادة بين الكونين أي الكون في الغضب

[٤٤٧]

والكون في خارجه لا انه مقدمة له، وعليه فلا يكون استتباع البقاء للغضب الزائد الا بصرف الملازمة الخارجية، وإذا فرضنا حينئذ عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده وملازمه فقهرا لا يقع الكون البقائي منه حراما ولا مبعدا له. واما توهم ان البقاء وان لم يكن مقدمة للغضب الزائد الا ان له نحو تقدم عليه ولو ذاتا نظير تقدم حدوث الشئ على بقاءه وهذا المقدار كان يكفى في المقدمية وفي نيل العقل الحرمة بالنسبة إليه، فمدفوع بانه لو سلم ذلك نمنع كفايته في ترشح الحرمة إليه حيث لا عموم لكبري الملازمة يعم مطلق ما هو مقدم على الشئ ولو لا يكون من علل وجوده. وعليه فلا مانع عن صحة صلاته فيما لو ترك الخروج واتى بالصلاة في حال الاستقرار وان اثم على ما يلزمه من الغضب الزائد في الساعة الثانية. اللهم الا ان يمنع عما ذكرنا بالمنع عن اصل جواز تطبيق اضطراره على الكون البقائي، بدعوى انه انما يكون له الخيار في تطبيق اضطراره على أي فرد شاء فيما لم يكن هناك ما يقتضي تعين تطبيقه على فرد خاص والا فلا مجال لتطبيقه الا على ما تعين تطبيقه عليه، وفي المقام حيث ما كان يستتبع الكون البقائي لازدياد الغضب فقهرا مثل هذا المعنى موجب لترجيح الكون الخروجي عليه بحكم العقل ومعه يتعين تطبيق اضطراره عليه لا على الكون البقائي، ولكنه ايضا مدفوع، بان مجرد وجوب اختيار الكون الخروجي بحكم العقل ايضا غير موجب لحرمة ضده الذي هو الكون البقائي بل ولا لكونه ازيد مفسدة من غيره كى يقال بلزوم ترك ما فيه المفسدة الزائدة، نعم غاية ما هناك ان يستتبع البقاء ارتكاب الغضب في الساعة الاخرى وهو ايضا على ما عرفت غير موجب لكونه بقاءه وسكونه ازيد مفسدة من خروجه، كما هو واضح. وكيف كان فهذا كله فيما لو كان اضطراره إلى الغضب لاعن سوء اختياره. واما لو كان اضطراره عن سوء اختياره كما لو دخل ارض الغير من غير رضاه فتعذر عليه الخروج ففيه ايضا يتأتى الصور المزبورة: ففيما لو علم بزوال اضطراره قبل خروج الوقت بحيث يتمكن من اتيان الصلاة في غير الغضب فلا اشكال، حيث انه يتعين عليه الاتيان بالصلاة في خارج الغضب ولا يجوز له البدار بالصلاة في الغضب، بل ولئن صلى فيه كانت صلاته فاسدة، بملاحظة ميغوضية الاكوان ومباعدتها له من جهة تنجز النهى السابق، من غير فرق في ذلك بين ان

يكون الغضب مجموع الفضاء والارض أو كان الغضب خصوص الفضاء دون الارض أو بالعكس. كما انه لو علم ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت فلا اشكال أيضا في وجوب الصلاة عليه في الغضب بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال. وانما الكلام في ان صلاته حينئذ هل هي صلاة المختار التامة المشتملة على الركوع والسجود والقيام والقراءة أو ان تكليفه حينئذ هو صلاة العرقي بإشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والارض ؟ فنقول: قد يقال حينئذ بالثاني نظرا إلى دعوى كونه مقتضى الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، فان مقتضى عموم حرمة التصرف في مال الغير حينئذ هو خروج الاكوان عن الجزئية ومقتضاه هو انتهاء صلاته إلى اشارات قلبية كما في صلاة العريق بناء على كون قرآنته أيضا تصرفا في الغضب، ولكن نقول بانه حسن جدا لو لا قيام الشهرة على خلافه، حيث ان ظاهر الاصحاب هو كون تكليفه حينئذ هي الصلاة التامة للمختار المشتملة على القيام والركوع والسجود والقراءة خصوصا في فرض كون الغضب مجموع الفضاء والارض. ولعل ذلك منهم من جهة دعوى خروج هذا الكون البقائي حينئذ من الاول عن تحت النهى، بتقريب ان ما يجب عليه اختياره الموجب لتنجز نهيه من الاول انما هو ترك الغضب بترك الدخول فيه لانه هو الذي كان مقدورا له، واما تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران إلى السماء في ظرف الدخول فحيث انه كان مضطرا إليه من الازل في علم الباري عز اسمه فلا يكون منهيا عنه من جهة ان النهى انما يتعلق بما هو تحت قدرة المكلف واختياره لا بما هو خارج عن تحت قدرته واختياره، ومن هذه الجهة أيضا قلنا سابقا بانه إذا كان للشئ حدود بالإضافة إلى مقدماته وعدم اضداده لا يكاد يصح توجيه التكليف إليه بالايجاد أو الترك على الاطلاق بنحو يقتضى حفظ الوجود من جميع الجهات ومن ناحية جميع المقدمات والاضداد الا في فرض تمكنه من الحفظ من جميع الجهات، والا فمع خروج بعض المقدمات أو الاضداد عن تحت قدرته لا يكاد يكون التكليف بالايجاد بالنسبة إليه الا تكليفا ناقصا يوجب الحفظ من ناحية ما هو تحت قدرته واختياره في ظرف انحفاظه من قبل الامور الخارجة عن تحت الاختيار. وعلى ذلك يقال في المقام بانه بعد ان كان للغضب نحو ان من الترك احدهما الترك بترك الدخول فيه

وثانيهما تركه من غير جهة الدخول كالطيران في السماء في ظرف الدخول وكان الثاني مما اضطر إليه من الازل في علم الباري عز اسمه فقهر ما هو المنهى عنه لا يكون الا ذاك النحو من الترك الاختياري والا فالترك الآخر من جهة اضطراره إليه ازلا لا يكون منهيا عنه اصلا وحينئذ فإذا دخل الغضب بسوء اختياره فقد سقط نهيه المنجز عليه بالعصيان وبدخوله فيه صار مستحقا للعقاب، واما بعد دخوله فيه لا يكون له تكليف بترك الغضب من الازل لاضطراره إليه فإذا لم يكن مكلفا بترك الغضب حينئذ من غير جهة ترك الدخول فلا يكون صدوره عنه مبعدا ايضا ومع عدم كونه مبعدا فله الاتيان بالصلوة التامة المشتملة على القيام والركوع والسجود كما في الاضطرار لاعن سوء الاختيار حرفا بحرف، هذا. ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة عن اشكال ينشأ من كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في توجيه التكليف بشئ إلى المكلف فيقال حينئذ بانه بعد ان كان له القدرة على ترك البقاء في الغضب ولو بتركه للدخول فيه كان هذا المقدار كافيا في توجه النهى عن الكون البقائي إليه وتنجزه عليه فيكون البقاء فيه حينئذ كالدخول منهيا عنه من الازل قبل الدخول

فيه، وعليه فبالدخول وإن سقط نهي المنجز عليه إلا أنه حيثما كان بالعصيان يبقى تبعته فيوجب كون ما يصدر عنه من الاكوان مبعوضا ومبعدا له ولازمه هو خروج تلك الاكوان عن الجزئية للصلاة فينتهي أمر صلاته حينئذ إلى اشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والارض دون الصلاة التامة للمختار، وحينئذ فان تمت السيرة والاجماع المدعى في المقام على كون تكليفه صلاة المختار التامة فهو والا فلا بد بمقتضى القواعد كما عرفت من المصير إلى كون وظيفته نظير صلاة الغرقى باشارات قلبية في ركوعه وسجوده. نعم لو تاب حينئذ امكن دعوى وجوب صلاة المختار التامة نظرا إلى ان التوبة كانت مزيلة لاثر العصيان السابق وتجعله كأن لم يكن فكان كمن اضطر إلى الغضب لآعن سوء الاختيار. ولكن الاستاد دام ظله استشكل في ذلك أيضا مدعيا لان التوبة انما تجدي في رفع اثر العصيان إذا لم يكن المكلف في حال التوبة مشغولا بالعصيان، وفي المقام لما كان مشغولا بارتكاب الغضب حال التوبة فلا تجديه في الخروج عما تقتضيه القواعد. وكيف كان فمما ذكرنا ظهر الحال أيضا فيما لو ضاق الوقت وتمكن من الخروج حيث

[٤٥٠]

انه يتعين عليه حينئذ الاتيان بصلاته في حال الخروج باشارات قلبية، لو لا السيرة المزبورة، والا فيما لا تزاحم مع خروجه فيقرء ويركع ماشيا موميا بسجوده ولا ينتهي التوبة في هذا الفرض إلى الصلاة في حال السكون والاستقرار. وأما نفس خروجه فهو كما عرفت لا يكون الا منهيًا عنه بالنهي السابق كالبقاء فيه لا انه يكون مأمورا به. إذ لا وجه لدعوى كونه مأمورا به الا توهم مقدميته للتخلص عن الغضب الزائد، وهو كما عرفت في غير محله. فان الحركة لا تكون الا عبارة عن تبدل كون يكون آخر فهي حينئذ عبارة عن ضد البقاء المستتبع للغضب الزائد وهو غير موجب لمحبووية الحركة التي هي ضد السكون والبقاء. نعم لو كانت الحركة عبارة عما به تبدل احد الكونين بالآخر لانفس تبدل كون يكون لكان لما ذكر من المقدمية كمال مجال إذ كانت الحركة حينئذ علة لافراغ الكون في الغضب وتبدله بالكون في خارجه ولكنه محل منع جدا بل هي لا تكون الا عبارة عن نفس تبدل كون يكون آخر وعليه فلا تكون الحركة الا ضد السكون والبقاء الملازم للغضب الزائد ومثله أيضا غير موجب لسراية المحبووية إليها وحينئذ فلا يبقى في البين الا لزوم الخروج عقلا ارشادا منه إلى اختيار ما هو اقل القبيحين، كما هو واضح. هذا تمام الكلام في اجتماع الامر والنهي. المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان النهي عن الشئ يقتضي فساد ذلك الشئ ام لا وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم امور: الاول: قد مر سابقا وجه الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ومحصل الفرق بينهما هو رجوع البحث في المقام حسب ما هو ظاهر العنوان إلى اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد بملاحظة كشفه ولو بالملازمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقة، ومن ذلك يدور الفساد وعدمه على الاقتضاء مدار وجود النهي واقعا وعدمه، كان المكلف عالما بالنهي ام جاهلا به، وهذا بخلافه في تلك المسألة حيث ان الفساد فيها على الامتناع انما

[٤٥١]

يدور مدار العلم بالنهي لا مدار النهي بوجوده الواقعي النفس الامر، ومن ذلك أيضا عرفت بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر أو الناسي إذا أتى بها في مكان مغصوب، وعليه فلا تكون لاحدى المسئلتين مساس بالآخرى بوجه من الوجوه، ومعه لا يبقى مجال

لما افيد كما في الكفاية (١) من جعل نتيجة المسألة السابقة على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات هذه المسألة، كيف وقد عرفت ان الفساد في تلك المسألة انما هو من جهة خلو المتعلق عن الملاك والمصلحة ومن ذلك لو قام دليل على الصحة في قبالة النهي لوقع بينهما التكاذيب ويرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض، ومثل ذلك ينافي جدا بنائهم على صحة صلاة الجاهل بالغصية، كما هو واضح. الامر الثاني قد يقال كما عن القوانين على ما حكى بتخصيص محل النزاع بما إذا كان هناك ما يقتضي الصحة من عموم أو اطلاق بحيث لو لا النهي يحكم بصحته، بتقريب انه لو لا ذلك لما كان وجه للنزاع في اقتضاء النهي للفساد، لان الفساد حينئذ غير مربوط باقتضاء النهي، من جهة انه لو لا النهي كان محكوما ايضا بالفساد، ولكنه غير وجيه، إذ نقول بان الجهة المبحوث عنها في المقام على ما يقتضيه ظاهر العنوان هو الحكم بالفساد من جهة دلالة النهي وكشفه عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقه، وقضية ذلك هو عدم الحكم بالفساد واقعا عند عدم النهي لا الحكم بالصحة كى يحتاج إلى احراز المقتضي للصحة من عموم أو اطلاق أو غيرهما. واما ما افيد من عدم الثمرة حينئذ نظرا إلى لزوم الحكم بالفساد حينئذ ولو على تقدير عدم النهي بمقتضي اصاله عدم المشروعية. فمدفوع بظهورها فيما إذا قام دليل بالخصوص على الصحة فانه على الاول يتعين الاخذ بدليل الصحة من جهة حكومته على اصلته بخلافه على الثاني حيث انه يقع بينهما المعارضة فيرجع فيهما إلى قواعد باب التعارض. الامر الثالث لا يخفى عليك ان المراد بالشئ في عنوان المسألة يعم العبادات والمعاملات لا انه مخصوص بالعبادات، والمراد من المعاملة هو ما في قبالة العبادات مطلقا مالا يلزم في صحته قصد القرية الشامل للمعاملات بالمعنى الاخص ولغيرها، كالنهي عن

[٤٥٢]

اكل الثمن والمثمن، نعم يختص ذلك بالامور القابلة للاتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى فيخرج حينئذ ما لا يكون ككعناوين المسببات ونحوها مما كان امرها يدور بين الوجود والعدم فتأمل فان الفساد حينئذ انما كان في قبالة الصحة التي هي بمعنى التمامية وترتب الاثر المقصود عليه فهو عبارة عن نقصان الشئ بمعنى عدم ترتب الاثر المقصود منه عليه فلا يجري حينئذ بالنسبة إلى نفس الآثار ونحوها مما يدور امره بين الوجود والعدم وكذا يخرج ايضا من الاسباب ما لا يكاد ينفك الاثر عنها كبعض اسباب الضمان. واما المراد من العبادة فهي التي لو امر بها لكان امرها امرا عباديا بحيث لا يكاد سقوطه الا باتيان متعلقه على نحو قربي، لا ما هو عبادة ذاتا كالسجود والركوع ونحوهما مما جعل كونه آلة للخضوع والتذلل، نظرا إلى عدم كون العبادات كلها من هذا القبيل، ولا ما امر به فعلا لاجل التعبد به من جهة استحالة تعلق النهي الفعلي بما هو عبادة ومأمور به فعلا، ولا ما لا يعلم انحصاص الغرض منه في شئ كى ينتقض طردا وعكسا بانه رب واجب تعبدى قد علم انحصاص الغرض منه في شئ ورب واجب تعبدى قد علم انحصاص الغرض منه. واما الاقتضاء في المقام فهو كما عرفت عبارة عن الاقتضاء بحسب مقام الاثبات باعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت والا فمن الواضح عدم الملازمة عقلا بين حرمة الشئ وانتفاء ملاك الامر والمصلحة في متعلقه، وعليه تكون المسألة من المسائل اللفظية لا من المسائل العقلية، كما هو واضح. واما النهي فظاهرهم اختصاصه بالنهي المولوي التحريمي، دون ما يعمه والنهي التنزيهي، باعتبار ان غاية ما يقتضيه النهي التنزيهي انما هو الدلالة على وجود حازرة في الشئ وهذا المقدار غير موجب لفساده، ولكن ذلك انما هو بناء على ما اخترناه سابقا من جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضة في

عنوان واحد بالتفكيك بين انحاء حدود شئ واحد، واما بناء على غير ما اخترناه من عدم امكان اجتماع المحبوبة والمبغوضية ولو تنزيها في عنوان واحد فيشكل جدا تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية واما النهى التحريمي الغيري فالظاهر منهم هو دخوله ايضا في محل النزاع كما يشهد

[٤٥٣]

لذلك جعلهم فساد العبادة ثمرة النزاع في مسألة اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده الخاص على المقدمة. نعم هذا الثمرة تختص بخصوص العبادات فلا تجرى في المعاملات ولكنه ايضا غير ضائر بعموم النزاع كما لا يخفى، هذا، ولكن الاستاذ دام ظله منع عن اصل دخول النواهي التحريمية في محل النزاع وبنى على خروجه عن مورد الكلام بين الاعلام، وقد افاد في وجه ذلك بوجهين: الاول: عدم المجال لتوهم دلالته واقتضائه للفساد مطلقا سواء في المعاملات أو العبادات، اما المعاملات فواضح، من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرد النهى المولوي عن معاملة وحرمتها تكليفا لفسادها وضعا، ومن ذلك لم يتوهم احد فساد المعاملة في مورد نهى الوالد أو الحلف على عدم البيع ونحوه واما العبادات فكذلك فان الفساد المتصور فيها لا يخلوا اما ان يكون من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وعدم ترتب الغرض عليها واما ان يكون من جهة الخلل في القرية الموجب لعدم سقوط الامر عنها، اما الفساد من الجهة الاولى فواضح انه غير مترتب على النهى حيث لا اشعار فيه فضلا عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلقه، بل غاية ما يقتضيه انما هي الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشئ وبين عدم ملاك الامر والمصلحة فيه، نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة ايضا مصادة كما بين المحبوبة والمبغوضية بحيث لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلالة النهى ولو بالالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلقه ولكنه لم يكن كذلك لما عرفت من امكان اجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليتين، ونظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الاخيار، حيث ان كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه ايضا كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو اعزاز واکرام للمؤمنين وكون تركه هتكا واهانة لهم، وعليه فلا يبقى مجال دعوى دلالة النهى واقتضائه للفساد من هذه الجهة، واما الفساد من الجهة الثانية فهو وان كان لا محيص عنه مع النهى ولكنه ايضا مترتب على العلم بالنهي لا على نفس وجود النهى ولو لم يعلم به المكلف، فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهي، فإذا

[٤٥٤]

علم بالنهي كان علمه ذلك موجبا لعدم تمشى القرية منه الموجب لفساد عبادته وان لم يكن في الواقع نهى اصلا، كما انه مع عدم العلم به يتمشى منه القرية وتصح من العبادة وان كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغضب أو الجهل بالحرمة عن قصور، مع ان قضية ظاهر العنوان هو ترتب الفساد على نفس النهى الواقعي. الوجه الثاني: انه لو سلم كون الفساد المفروض في محل الكلام هو الفساد من تلك الجهة الاخيرة لما كان معنى لانكاره من احد في العبادات بعد تسلمهم على لزوم قصد القرية فيها، وعلى

ذلك، فلا مجال لارادة النهى المولوي التحريمي من لفظ النهى في عنوان البحث، كما انه لا مجال ايضا لارادة النهى الارشادي منه لانه ايضا مما لا اشكال في دلالة على الفساد في العبادات والمعاملات بل لا بد وان يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهى في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ إلى النزاع في ان النهى المتعلق بالشئ عبادة كانت ام معاملة مولوي تحريمي كى لا يقتضي الفساد ام نهى ارشادي إلى خلل فيه حتى يوجب الفساد هذا. ولكن قد يناقش على البيان المزبور بان ما افيد من خروج النهى المولوي التحريمي عن محل النزاع وارجاع محل البحث إلى النزاع الصغروي خلاف ظاهر الكلمات، فان الظاهر من كلماتهم بل المصرح به في كلام بعضهم تخصيص النزاع بخصوص النهى المولوي التحريمي كما يشهد لذلك تفصيل بعضهم في الاقتضاء للفساد وعدمه بين العبادات والمعاملات، حيث انه لو لا ذلك لما كان وجه للتفصيل المزبور، بل ويشهد له ايضا استدلالهم كثيرا في الفقه على فساد العبادة بكونها حراما ومنهيا عنها، وهكذا في مسألة اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده الخاص على مبني مقدمة ترك الضد لفعل ضده، فان ذلك كله كاشف عن كون المراد من النهى في العنوان هو خصوص النهى المولوي التحريمي، وعليه لا بد وان يكون النزاع في الاقتضاء وعدمه في اقتضاء النهى اثباتا، ودلالته ولو بالالتزام عرفا على عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه بدعوى انه وان لم يكن ملازمة عقلا بين حرمة الشئ ووجود المفسدة فيه وبين فقدانه لملاك الامر والمصلحة نظرا إلى ما تقدم من امكان اجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد بجهتين تعليليتين الا انه مع ذلك يرى العرف بينهما الملازمة فيرى من النهى كونه ذا مفسدة محضة، ومن ذلك لو ورد في القبال امر يقتضي الصحة يقع بينهما التكاذب ويرجع فيها إلى قواعد باب

[٤٥٥]

التعارض، والا فلولا ذلك لما كان وجه للمعارضة بينهما والرجوع إلى قواعد التعادل والترجيح، بل لا بد وان يكون بينهما المزاخمة بملاحظة اقتضاء كل من الامر والنهى بمدلولهما الالتزامي لقيام المصلحة والمفسدة فيه، مع انه ليس كك قطعا، وحينئذ فنفس هذا التعارض والتكاذب بينهما كاشف عن اقتضاء كل من الامر والنهى عرفا بالالتزام لعدم قيام ملاك آخر فيه غير ملاكه، كما هو واضح. ولكن يدفع ذلك اما الاشكال الاول فبان ما يرى من حكم الاصحاب بفساد العبادة مع النهى فانما هو من جهة الخلل في القرب المعتبر في صحة العبادة كما يكشف عنه استدلالهم كثيرا على الفساد بانتفاء التقرب وعليه ايضا جرى تفصيلهم بين العبادات والمعاملات، فحيث ان قصد القرية مما لا بد منه في صحة العبادة ومع النهى لا يكاد تمشي القرية من المكلف، بخلافه في المعاملة، اقتضى ذلك التفصيل المزبور، ولكنه كما عرفت غير مرتبط باقتضاء النهى المولوي في نفسه للفساد من جهة عدم الملاك. واما الاشكال الثاني فيما مر في البحث المتقدم بان ما يرى من التعارض بينهما عند ورود امر في القبال فانما كان ذلك من جهة ذلك الارتكاز العقلي بعدم جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد حيث انه بمقتضى هذا الارتكاز يرى العرف بينهما التكاذب في تمام مدلوليهما حتى في دلالتيهما على المصلحة والمفسدة فيعامل معهما معاملة التعارض لامن جهة اقتضاء النهى المولوي لعدم قيام ملاك الامر والمصلحة في متعلقه رأسا ولو مع قطع النظرا عن المعارض فتأمل. نعم في الفرض المزبور كما سيجئ لا بد ايضا من الحكم بالفساد ولكنه لامن جهة اقتضاء النهى المولوي لذلك بل من جهة عدم احراز الملاك والمصلحة فيه لانه في العبادات لا بد في صحتها من احراز الملاك والمصلحة فيها فمع الشك فيها في الملاك يشك قهرا في مشروعيتها فتفتني باصالة عدم المشروعية. وعليه فلا محيص من اخراج النهى المولوي

التحريمي كالارشادي عن حريم النزاع وارجاع البحث المزبور في دلالة النهى على الفساد وعدم دلالته عليه إلى البحث الصغروي بان النهى المتعلق بعنوان عبادة كانت ام معاملة مولوي تحريمي كى لا يقتضي الفساد ام ارشادي إلى خلل فيه حتى يقتضي الفساد فتدبر. الامر الرابع: لا يخفى عليك انه لا اصل في المسألة يعول عليه عند الشك وحينئذ لو كان

[٤٥٦]

هناك ظهور عرفي فهو والا يبقى المدعى بلا دليل. نعم الاصل في المسألة الفرعية كما عرفت كان هو الفساد، سواء فيه العبادات أو المعاملات، حيث كان الاصل في المعاملات عدم ترتب النقل والانتقال، وفي العبادات عدم المشروعية عند الشك في الملاك فيها. واذ تمهد هذه الامور فاعلم ان الكلام يقع في مقامين: الاول في العبادات فنقول: النهى متعلق تارة بعنوان العبادة كالنهي عن الصلاة والصوم للحائض واخرى بجزئها كالنهي عن قراءة السور العزائم في الصلاة، وثالثة بشرطها كالنهي عن التستر بالحري ونحوه مثلا، ورابعة بوصفها الملازم كالجهر والاختفات في القراءة، وخامسة بوصفها المفارق كالغصبية لاكوان الصلاة المنفكة عنها، وعلى التقدير فالنهي اما ان يكون مولويا، واما ارشاديا إلى خلل في العبادة، اما لعدم الملاك فيها أو من جهة اقتران ملاكها بالمانع كالنهي عن التكتف في الصلاة أو من جهة كونه مخلا بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة مثلا. واما ان يكون في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي أو المشروعية الفعلية أو الاقتضائية فهذه انحاء صور النهى المتعلق بالعبادة، وربما يختلف النتيجة حسب اختلاف الصور، فلا بد حينئذ من بيان ما للصور المزبورة من اللوازم والآثار. فنقول: اما إذا كان النهى متعلقا بعنوان المادة وكان مولويا محضا فهو كان عرفت غير مقتض لفساد العبادة الا من جهة قضية الاخلال بالقربة الموقوفة على العلم به، والا فمن جهة فقد انها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لان غاية ما يقتضيه النهى المزبور بما انه نهى مولوي تحريمي انما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم وجود ملاك والمصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا. نعم مع الشك في الملاك كان مقتضي الاصل هو الفساد، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوي لذلك، كما هو واضح. ووضح من ذلك ما لو كان النهى في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، وذلك من جهة وضوح ان غاية ما يقتضيه مثل هذا النهى انما هي الدلالة على عدم وجوبه، واما دلالاته على عدم استحبابه ورجحانه فلا، فضلا عن الدلالة على عدم الملاك والمصلحة فيه أو الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، وحينئذ لو كان في البين عموم أو اطلاق يثبت رجحانه

[٤٥٧]

واستحبابه فهو، والا فالاصل يقتضي الفساد، لما عرفت من انه لا بد في صحة العبادة من احراز رجحانها، فمع الشك في رجحانها ومشروعيتها كان مقتضي الاصل هو عدم مشروعيتها. وكذلك الكلام فيما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الفعلية كما في النهى عن النافلة في وقت الفريضة، فانه ايضا لا يقتضي فساد العبادة من جهة عدم الملاك إذ لا يقتضي ازيد من عدم المشروعية الفعلية وعدم الرجحان والمحبوبة الفعلية في العمل، ولا ملازمة بين عدم المشروعية الفعلية وبين عدم الملاك والمصلحة فيه، وعليه فلو قام دليل على وجدان العمل للملاك في هذا الفرض يندرج في صغريات المسألة السابقة، واما لو لم يقم دليل على ذلك كان الاصل

فيه هو الفساد بالبيان المتقدم. واما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الاقتضائية، ففي هذا الفرض كان النهى يقتضي الفساد من جهة دلالاته حينئذ على انتفاء الملاك والمصلحة فيه. ومثل ذلك ما لو كان النهى ارشاديا إلى خلل في العبادة لانتفاء الملاك رأسا، أو اقترانه بالمانع كالصلاة مكتنفا، حيث انه كان النهى ايضا موجبا لفسادها من دون اقتضائه للحرمة والميغوضية، نعم لو كان قضية النهى المزبور هو الارشاد إلى كونه مخلا بغيره كالنهى عن الصلاة في الصلاة ففي هذا الفرض بالنسبة إلى العمل الذي وقع فيه العمل المنهى كان النهى دالا على فساده، واما بالنسبة إلى نفس هذا العمل الذي نهى عن اتيانه فلا دلالة على فساده، وحينئذ فلا بد ان يلاحظ العمل الذي اخل به باتيان العبادة في اثائه، فان كان غير الفريضة فلا اشكال، إذ لا يكون ابطاله حينئذ حراما حتى يحرم ما اوجد في اثائه، واما ان كان من الفرائض التي يحرم ابطالها فيحرم قهرا ما اوجد في اثائه بالحرمة الغيرية فيندرج حينئذ في صغريات المسألة السابقة، فيفسد مع العلم بالنهى بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى. هذا كله حال النهى المتعلق بعنوان العبادة، وقد تلخص بان مجرد تعلق النهى بعنوان العبادة غير موجب لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد إلى خلل فيها اما من جهة عدم الملاك فيها او من جهة اقتران ملاكها بالمانع. واما النهى المتعلق بجزء العبادة ففيه ايضا الصور المزبورة من كونه تارة ممحضا في المولوية، واخرى ارشادا إلى خلل في الجزء، وثالثة في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي،

[٤٥٨]

أو المشروعية الفعلية، أو الاقتضائية. فالنهي المولوي فيه ايضا غير مقتض لفساد الجزء الا من جهة الخلل في القرينة الذي عرفت انه مترتب على العلم بالنهي لاعلى النهى الواقعي. واما النهى الارشادي أو الواقع في مقام دفع توهم المشروعية لاقتضائية فهو موجب لفساده ولكنه بمعنى عدم وقوعه جزء للعبادة والا فلا يقتضي بطلان اصل العبادة، بل ولو قلنا حينئذ بفساد العبادة لابد وان يكون من جهة النقيصة عند الاقتصار عليه، أو يكون من جهة الزيادة العمدية بناء على استفادة مبطلية مطلق الزيادة العمدية. نعم لو كان النهى في مقام الارشاد إلى كونه مخلا باصل العبادة ايضا كما في النهى عن قراءة العزائم في الفريضة على ما هو قضية التعليل في قوله عليه السلام: بانها زيادة في المكتوبة كان مقتضيا لبطلان العبادة. واما النهى المتعلق بالشرط ففيه ايضا الصور المزبورة، فالنهي المولوي فيه ايضا غير مقتض لفساده الا إذا كان فيه جهة ارشاد إلى خلل فيه فيفسد ويفساده يفسد المشروط ايضا في فرض الاقتصار على الشرط المنهى بلحاظ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه. واما النهى المتعلق بوصفها المقارن كالجهر في القراءة مثلا فهو ايضا غير مقتض لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد إلى كونه مخلا بالعبادة. وعلى ذلك لابد للفقهاء من ملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة لاحراز ان النهى مولوي محض أو ارشادي، والا فمع خلو المورد عن القرينة كان النهى ظاهرا في المولوية، ولكن ظاهر الاصحاب في غير النواهي النفسية عند عدم القرينة على بعض المحتملات هو الحمل على الارشاد إلى المخلية والمانعية من غير فرق بين الجزء أو الشرط أو الوصف، ولعله من جهة ظهور ثانوي في النواهي الغيرية في الارشاد إلى المانعية والمخلية بلحاظ ورودها في مقام بيان كيفية العبادة وحدودها، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط فتدبر. واما لو تعلق النهى بالوصف المفارق، فان كان النهى متعلقا بعنوان والامر بعنوان آخر كالنهى عن الغصب وعن النظر إلى الاجنبية والامر بالصلوة فاولدهما المكلف في وجود واحد فهو يندرج في المسألة السابقة، واما لو كان

النهي عن الوصف من قبيل قوله: لا تغصب في صلاتك، ففيه أيضا يجري ما ذكر في الجزء والشرط من لزوم الحمل

[٤٥٩]

على الارشاد إلى المخلية، الا إذا قام هناك ما يقتضي الخلاف كما في المثال، حيث انه بملاحظة ارتكاز مبعوضة الغصب والتصرف في مال الغير ولو في غير حال الصلاة لا بد من حمل النهى على المولوية ومبعوضة الغصب بالبغض النفسي، بصره عما هو ظاهره من الظهور الثانوي إلى ما يقتضيه طبع النهى من الظهور في الحرمة المولوية، وعليه يندرج أيضا في المسألة السابقة كما اوردناه هناك وقلنا بانه لا وجه لاجراجه عن محل النزاع بتخصيص مورد النزاع بما لو كان بين المتعلقين العموم من وجه. هذا كله في المقام الاول. واما المقام الثاني فالكلام فيه في النهى المتعلق بالمعاملة وملخص الكلام فيه هو عدم اقتضاء مجرد النهى عنها للفساد ما لم يكن في مقام الارشاد إلى خلل فيها، وذلك من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبعوضيتها وبين فسادها وعدم ترتب النقل والانتقال، حيث انه بعد عدم توقف صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال على رجحانها أو عدم مبعوضيتها فقهرًا يمكن صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال ولو مع كونها مبعوضة ومحرمة، من غير فرق في ذلك بين ان يكون النهى متعلقًا بالسبب وهو العقد، أو بالمسبب وهو النقل والانتقال، أو بالتسبب إلى المسبب بالسبب، فعلى جميع التقادير لا دلالة للنهى بما انه نهى مولوي على الفساد خصوصا على الاخيرين حيث انه يمكن دعوى اقتضاءهما للصحة نظرا إلى معلومية انه لو لا ترتب المسبب وتحققه لما كان مجال للنهى عنه، وحينئذ ينحصر وجه الفساد بما إذا كان للارشاد إلى خلل فيها. نعم لو كان النهى التحريمي عن لوازم المعاملة كالنهي عن اكل الثمن والمثمن والتصرف فيهما ففي مثل ذلك كان النهى مستلزما للفساد من جهة استلزام حرمة التصرف في العوضين لعدم نفوذ المعاملة والا ففي غير تلك الصورة لا اقتضاء للنهى التحريمي للفساد بوجه اصلا. واما توهم منافاة حرمة المعاملة ومبعوضيتها مع الجعل تأسيسا أو امضاء لما بيد العرف، فمدفوع بمنع التنافي بينهما، من جهة امكان ان تكون المعاملة ممضاة ومؤثرة في النقل والانتقال على تقدير تحققها ومع ذلك كانت محرمة. وحينئذ فلا يستلزم مجرد تخصيص الجواز التكليفي أو تقييده تخصيص دليل الجواز الوضعي المثبت لصحة المعاملة، ولو كانا ثابتين بدليل واحد، كما لو قلنا بان مثل عموم (الناس مسلطون) مثبت للجواز

[٤٦٠]

الوضعي والتكليفي حيث انه بدليل النهى يخصص عمومته من جهة الجواز التكليفي دونه من جهة الجواز الوضعي ايضا، كما هو واضح. نعم لو كان قضية النهى هو مبعوضة المعاملة بشر اشتر وجودها حتى بالقياس إلى حدودها الراجعة إلى الجعل والامضاء لكان لدعوى التنافي المزبور كمال مجال، ولكن من الواضح عدم قابلية مثل هذا المعنى لتعلق النهى المولوي به، فان المعاملة بهذا المعنى خارج عن تحت قدرة المكلف فعلا وتركيا، فلا يمكن حينئذ تعلق النهى المولوي بها، بل وانما القابل لتعلق النهى به انما هو التوصل إلى وجود المعاملة من ناحية سببه في ظرف تحقق اصل الجعل من الشارع، لانه هو الذي يكون تحت قدرته واختياره فعلا وتركيا، ومعلوم حينئذ ان مبعوضة المعاملة من تلك الجهة غير منافية مع ارادة الجعل والامضاء، من جهة امكان ان تكون المعاملة مبعوضة ومحرمة

ايجادها من المكلف، ومع ذلك كانت صحيحة ومؤثرة فيما هو الاثر المقصود منها، وهو النقل والانتقال، نعم قد يكون النهى دالا على الارشاد إلى عدم الامضاء وعدم النفوذ في بعض الموارد، ولكن ذلك ايضا بمقتضى بعض القرائن الخارجية كما في البيع الربوي مثلا ومففي بيع المصحف بالكافر. وحينئذ فعلى ذلك لابد في قمام الحكم بفساد المعاملة من جهة النهى من احراز كونه في مقام الارشاد إلى عدم الجعل والامضاء والا فطبع النهى لا يقتضي الا المولوي التحريمي الذي عرفت عدم اقتضائه للفساد. هذا إذا كان النهى متعلقا بعنوان المعاملة، أو بالسبب، أو بالتسبب بالسبب إلى وجود المعاملة. واما لو كان النهى متعلقا باجزاء السبب وشرائطه فيكون كما في العبادات محمولا على الارشاد لبيان الكيفية اللازمة في السبب وما هو المانع والمخل بالمعاملة، الا ان الفرق بينهما وبين العبادات حينئذ كان في الاصل الجاري فيها عند الشك في مولوية النهى وارشاديته، فانه في العبادات يفصل بين صورة تعلق النهى بعنوان العبادة وبين صورة تعلقه باجزائه وشرائطه، فكان الاصل في الاول عند الشك في المشروعية عدمها، وفي الثاني المحتمل المانعية فيه كان الاصل هو البرائة عنها والصحة، بخلافه في المعاملات، فانه على كل تقدير كان الاصل هو عدم المشروعية وعدم النفوذ نظرا إلى عدم جريان البرائة فيها حينئذ لا عقلا ولا نقلا حتى يصبح الحكم بنفوذ المعاملة وصحتها، وذلك من جهة ان البرائة العقلية مجريها العقوبة، ولا الزام في المعاملة حتى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشئ المشكوك المانعية والمخلية، واما البرائة النقلية فمجريها الامتنان، ولا امتنان

[٤٦١]

في المقام في اثبات الصحة برفع المشكوك المانعية، من جهة استلزامه لوجوب الوفاء الذي هو خلاف الامتنان في حقه. لا يقال: ان ذلك كك في مثل دليل الرفع ونحوه مما كان مسوقا في مفا الامتنان لافي مثل دليل الحلية مما لا يكون كك وحينئذ لو لا دعوى اختصاصه بالحلية التكليفية لا بأس بدعوى جريانه واقتضائه لنفوذ المعاملة باجرائه في نفس المعاملة حيث انه باقتران المعاملة بمشكوك المانعية والمخلية يشك في حليتها وضعا ونفوذها في النقل والانتقال فبدليل الحلية يثبت كونها حلالا وضعا ومؤثرا في النقل والانتقال، فانه يقال: نعم ولكنه من جهة اختصاصه بخصوص الحلية التكليفية غير جار في المعاملات حتى يقتضي صحة المعاملة ونفوذها، ومن ذلك ايضا لم يتوهم احد من الاصحاب جريان هذه الادلة في ابواب المعاملات لاثبات الصحة فيها، بل و مع الشك اطبقوا على جريان اصالة الفساد ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة اختصاصه بالحلية التكليفية، كما هو واضح. هذا كله حسب ما تقتضيه القواعد، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهى المولوي التحريمي للفساد مطلقا، سواء بين تعلقه بالمسبب أو السبب أو بالتسبب به إلى المسبب، وان المتضى له انما هو النهى الارشادي. واما حسب النصوص الخاصة فقد يقال: بدلالتها على ملازمة النهى للفساد كالخبر المروي في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: عليه السلام ذلك إلى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما، قلت: اصلحك الله ان الحكم بن عيينة (عتيبة) وابراهيم النخعي واصابعهما يقولون: ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له، فقال عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه وانما عصى سيده، فإذا اجازة فهو له جائز (١) بتقريب دلالة الرواية على ان النكاح لم يكن مما حرمه الله حتى يقع فاسدا ولا يصلحه اجازة السيد، فتدل حينئذ على ملازمة النهى والمولوي للفساد في المعاملات، ولكن فيه ان الظاهر من المعصية المنفية بقريئة المقابلة انما هو عدم كونه مما لم يمضه الله ولم

بشرعه له كما كان ذلك هو المراد ايضا من معصية السيد حيث اريد منها عدم اجازة

[٤٦٢]

السيد له وعدم اعطائه السلطنة في النكاح في قبال اذنه بذلك، فان مقتضى المولوية والعبدية هو عدم نفوذ تصرفات العبد في شئ الا باجازة واذن من سيده ومولاه، فكان المراد حينئذ من قوله عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه الخ، هو ان النكاح ليس مما لم يشرعه الله في حقه بحسب اصل الشرع حتى يقع باطلا وانما كان عدم التشريع والامضاء من قبل سيده فإذا جاز ونحن نقول ايضا باستتباع مثل هذا النحو من المعصية للفساد بلا مجال لانكاره من احد، ومما يؤيد ذلك بل يشهد عليه ايضا من عدم كون المراد من المعصية هو مخالفة النهى التحريمي قضية عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله من حيث وجوب اطاعته على العبد شرعا وجوبا تكليفيا كما في اطاعة الوالد، فانه لو لا ما ذكرنا كان اللازم في المقام هو فساد النكاح المزبور مع انه خلاف ما تضمنه الرواية من الحكم بالصحة. ومن هذه الجهة ايضا استدل بعضهم بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمي على الفساد بتقريب ما عرفت من الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله، وان كان لا يخلو ذلك ايضا عن اشكال، لامكان دعوى ان صحة النكاح ونفوذه بعد اجازة السيد انما هو من جهة ارتفاع معصية الله حسب تبعيتها لمعصية سيده عنه اجازة السيد له، والا فقبل اجازة السيد له بمقتضى كونه عصيانا للنهى التكليفي لا يكون النكاح صحيحا فعليا ومؤثرا في تحقق علقة الزوجية بل وانما غايته حينئذ كونه صحيحا شأنيا، وعليه فلا مجال للاستدلال بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمي على الفساد هذا. ولئن قيل بان المقصود من اقتضاء النهى التكليفي للفساد وعدم صحة المعاملة انما هو فسادها وعدم صحتها ولو شأنيا وحينئذ فيمقتضى الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله تكليفا تكون الرواية لا محالة حسب تضمنها للصحة دالة على عدم اقتضاء النهى التكليفي للفساد، ومن ذلك لابد وان يكون المراد من عصيان الله الموجب لفساد النكاح بعد عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله تبارك وتعالى هو العصيان الوضعي دون العصيان التكليفي، نقول: بانه كك إذا كان العصيان المتحقق في الفرض راجعا إليه سبحانه من جهة كونه مخالفة لتكليف من تكليفه بحيث يستحق العقوبة من قبله، وليس الامر كك بل العصيان في المقام انما هو راجع إلى مخالفته لمقتضى حق المولوية المجعول من قبله سبحانه لسيدته، من جهة ان مقتضى المولوية هو عدم جواز تصرف العبد في شئ الا

[٤٦٣]

بأذنه ورضاه، فلا يكون مثل هذا العصيان حينئذ راجعا سبحانه كعصيانه لتكليفه كالصلوة والصوم ونحوهما، حتى يوجب استحقاق العقوبة ويوجب فساد المعاملة. وحينئذ فلو ادعى احد اقتضاء النهى المولوي التحريمي لفساد المعاملة لا مجال للاستدلال بالرواية المزبورة في القبال على عدم دلالة النهى التكليفي للفساد كما لا يخفى، فتأمل. نعم كما لا دلالة لها على عدم اقتضاء النهى للفساد لا دلالة لها ايضا على اقتضائه للفساد من جهة ما عرفت من ظهورها في ارادة العصيان الوضعي بمعنى عدم المشروعية، فتدبر. ومن الاخبار التي استدلت بها للفساد رواية ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشئ، من خالف كتاب الله عزوجل رد إلى كتاب الله عزوجل (١)،

وبمضمونه ايضا روايات كثيرة ولكن الجواب عنها يظهر مما سبق حيث ان مخالفة الطلاق ثلاثا في مجلس واحد لكتاب الله والسنة انما هي من جهة كونه مما ردع الله عنه ولم يشرعه في كتابه، ونحن نقول بالفساد فيما كان من هذا القبيل. ثم ان المحكي عن ابي حنيفة والشيباني انما هو دلالة النهى التكليفي على الصحة، وقد حكى عن الفخر موافقتهما في ذلك. وهو كك في المعاملات فيما لو كان النهى عنها بلحاظ الآثار، من جهة وضوح اعتبار القدرة على المتعلق في النهى كما في الامر، فإذا كانت المعاملة فاسدة من جهة النهى يلزم عدم كونها مقدورا للمكلف، ومعه لا يكاد يصح توجيه النهى إليه عن ايجادها وحينئذ فوجود النهى عن المعاملة بالفرض يقتضي كونها مقدورة له، ومقدوريتها له تقتضي صحتها وهو المطلوب، هذا إذا كان النهى عن المعاملة بلحاظ المسبب أو بلحاظ التسبب بها إليه، واما لو كان النهى عنها بلحاظ السبب فهو غير مقتض لصحتها وترتب الآثار عليها إذ لا يلزم من مجرد مقدورية السبب ترتب الاثر عليه، كما هو واضح. واما في العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود ونحوهما من الامور الموضوعية لان تكون آلات للخضوع فذلك ايضا فانها كانت مقدورة وكانت مع النهى باقية على وصفها العبادي، فيتمكن من الاتيان بها صحيحة مع النهى، حيث كان صحتها عبارة اخرى عن تحقق ذاتها، نعم غاية ما هناك هو عدم وقوعها مقربة له من جهة

[٤٦٤]

احتياج مثل هذا النحو من العبادة في مقربيتها إلى عدم كونها مبنوية للمعبود له. واما ما كان منها عبادة من جهة قصد القرية المتوقفة عباديتها على الامر بها أو رجحانها فلا يلزم من النهى عنها صحتها، بل في مثله يستحيل تعلق النهى بها بوصف كونها عبادة فعلا، فالنهي حينئذ انما يكون متعلقا بذات الشيء بما له من الاجزاء والشرائط غير الوصف الناشي من قبل الامر به نعم لو اريد من الصحة حينئذ الصحة التي يدعيها القائل بالوضع للصحيح؛ من كون الشيء واجدا لجميع الاجزاء والشرائط وكونه وافيا بالعرض على تقدير الامر به، لكان لدعواه كمال مجال، ولكنه لا ينتج ما هو المطلوب من الصحة الفعلية، كما هو واضح. بقى الكلام في النهى التشريعي، في انه هل يوجب فساد العبادة أو المعاملة ام لا ؟ ولتوضيح المرام ينبغي بيان حقيقة التشريع في الاحكام فنقول: ان حقيقة التشريع بعد ان كانت من سنخ البناء القلبي الذي هو من افعال الجوانح دون الفعل الخارجي الذي هو من افعال الجوارح فتارة في مقام التشريع يبنى الانسان على وجوب الشيء أو حرمة لكن لا بما انه من الدين، نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان بين الرعية واخرى يبنى على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما انه مشروع، وذلك بان يدعى نفسه شارعا كالنبي صلى الله عليه وآله ثم في مقام شاعريته يجعل الشيء الفلاني واجبا أو حراما أو غير ذلك، وثالثة يبنى على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما انه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسيط رسوله من دون ادعائه الشارعية لنفسه، وعلى التقادير تارة يخبر أو يعمل على طبق تشريعه، واخرى لا يخبر ولا يفتي بذلك ولا كان له عمل على طبق ما شرعه، كما لو كان تشريعه في حكم عمل غيره الذي هو اجنبي عنه، ثم على التقدير الاخير تارة يكون تشريعه في اصل الحكم الشرعي واخرى في تطبيقه على المصداق الخارجي، فهذه صور متصورة في التشريع. وبعد ذلك نقول: اما القسم الاول فلا مجال لدعوى كونه قبيحا عقلا ومحرما شرعا فان مجرد البناء والالتزام على وجوب شيء لا بما انه من الدين والشرع لا يقتضي كونه قبيحا عقلا ومحرما شرعا بوجه اصلا وان كان قد عمل على طبق ما شرعه فضلا عما لو لم يكن له عمل على طبقه. واما القسم الثاني فكذلك ايضا من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء أو حرمة

نعم انما يكون المحرم في هذا القسم هو حيث ادعائه الشارعية لنفسه، حيث انه من اكبر المعاصي وكان العقل ايضا مستقلا بقبحه. كما انه لا ينبغي الاشكال ايضا في قبح القسم الثالث وحرمنته إذ كان فضوليا في امر المولى وكان اخباره بذلك ايضا افتراء عليه. نعم يبقى الكلام حينئذ في ان حكم العقل بالقبح في المقام هل هو بنحو يستتبع حكمه ايضا باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح المعصية لكونها ظلما على المولى. حتى لا يكون المورد قابلا للحكم المولوي الشرعي، أو انه بنحو لا يستتبع للحكم باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح الظلم حتى يكون المورد قابلا للحكم المولوي الشرعي وكان المجال ايضا لاستكشاف الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بناء على تماميتها؟ وفي مثله لا يبعد دعوى كونه من قبيل الثاني إذ نقول: بان التشريع وان كان نحو ظلم على المولى لكونه تصرفا في سلطانه بحيث يستقل العقل بقبحه، الا انه لا يكون بمثابة يستتبع الحكم باستحقاق العقوبة كما في العصيان، بل هو من هذه الجهة نظير الظلم على النفس الذي يحكم العقل فيه بالقبح من دون حكمه باستحقاق العقوبة عليه، وعليه فكان كمال المجال لدعوى كونه محكوما بالحرمة المولوية الشرعية بمقتضى الملازمة، ولكن حيث ان روح التشريع وحقيقته من سنخ البناء أت القلبية من غير دخل فيه للاخبار أو الفتوى على طبقه بل ولا للفعل الخارجي الجوارحي، بشهادة تعلق التشريع بحكم فعل الغير كالتشريع في ايجاب الصلوة والصوم على الحائض والنفساء، فلا جرم ما هو المحرم بالحرمة التشريعية ايضا لا يكون الا نفس البناء القلبي الذي هو من فعل الجوانح دون العمل الخارجي أو الافتاء بشئ، كما هو واضح. وحينئذ فما افيد من حرمة الافتاء والعمل الخارجي بالحرمة التشريعية ايضا بتخيل ان التشريع عبارة عن الفعل الصادر عن البناء المزبور كان الفعل هو الافتاء بشئ أو العمل الخارجي دون نفس البناء القلبي مجردا عن العمل والافتاء ودون الفعل الخارجي مجردا عن كونه نشوء عن البناء المزبور، وان الفعل الناشئ عن البناء القلبي هو مصداق التشريع المحرم، منظور فيه، لما عرفت من ان روح التشريع وحقيقته ليس الا عبارة عن نفس البناء القلبي، وان العمل والافتاء كالاخبار به خارج عن حقيقة التشريع، حيث كان مرجع الافتاء إلى كونه اظهارا وبراذا لذلك البناء القلبي كالاخبار، ومرجع العمل إلى كونه امتثالا لما شرعه بحسب بنائه على الوجوب أو الحرمة،

وعليه فلا يكاد يوجب حرمة التشريع حرمة الافتاء والعمل الخارجي الجوارحي، حتى يوجب فساده إذا كان عبارة، ولو مع فرض انكشاف مشروعية الماتى به واقعا وتبين كون ما بنى على وجوبه أو جزئيته باعتقاد حرمنته وما نعينه واجبا شرعا وجزءا للمأمور به واقعا وفرض كون تشريعه في تطبيق المأمور به على المصداق لا في مقام الامر الشرعي. ومن ذلك البيان ظهر ايضا بطلان ما افيد بان ذات العمل وان لم يكن قبيحا ومبغوضا حينئذ الا انه من حيث صدره من المكلف كان قبيحا ومبغوضا، ومعه لا يكون قابلا للتقرب به، وجه البطلان يظهر ما سبق من كون المحرم هو البناء القلبي الذي هو من فعل الجوانح وخروج العمل بقول مطلق عن موضوع التشريع المحرم، كيف ومع الغض عن ذلك نقول: بان ما هو القبيح حينئذ انما كان حيث اضافة العمل إلى الفاعل دون نفسه، وفي مثله لا بأس بالتقرب بذات العمل بعد فرض كونه راجحا واقعا وكون تشريعه ايضا في تطبيق ما هو المأمور به على المصداق الخارجي لا في ناحية الامر الشرعي

فتأمل، وعلى فرض سراية القبح والمبغوضية إلى ذات العمل ولو بدعوى اتحاد الوجود والايجاد وكون الاختلاف بينهما بالاعتبار، نقول انه وان كان يلزمه حينئذ فساد العبادة، لكن يلزمه ايضا المصير إلى الفساد في المعاملة ايضا بناء على ما سلكه القائل المزبور من اقتضاء النهى عن المعاملة لفسادها، من جهة اقتضاء النهى لخروج المعاملة عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه، إذ حينئذ بمقتضى هذا النهى التشريعي يخرج العمل عن حيطة قدرته وسلطانه بنحو كان له الفعل والترك، ومع خروجه عن حيطة قدرته وكونه اجنبيا عنه لا حرم يبطل المعاملة، فلا يصح حينئذ التفكيك بين العبادات والمعاملات في اقتضاء النهى التشريعي للفساد، هكذا افاده الاستناد دام ظله في بحثه، ولكن اقول: بان التأمل في كلمات القائل المزبور يقتضي عدم ورود هذا الاشكال عليه حيث انه قدس سره انما يدعى خروج النقل أو العمل عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه بالنهي أو الامر فيما لو كان النهى أو الامر متعلقا بالشئ بمعناه الاسم المصدرى لا مطلقا ولو كان المنهى عنه هو الشئ بمعناه المصدرى، وعليه فإذا كان المنهى عنه في المقام على ما صرح به في التقرير حيث اضافة اصدار العمل من المكلف بهذا العنوان لانفس الصادر فلا يكون فيه جهة مبغوضية اصلا، فلا جرم يلزمه الالتزام بعد الفساد في المعاملة، واما التزامه بالفساد في العبادات فانما هو من جهة اعتباره في

[٤٦٧]

صحة العبادة رجحان العمل في نفسه وعدم اتصافه بالقبح الفاعلي، فحيث ان الفعل المشرع به في المقام يصدر عنه مبغوضا وقبيحا بالقبح الفاعلي ولم يكن قابلا للتقرب من هذه الجهة التزم فيها بالفساد، هذا. ولكن الذي يهون الامر هو فساد اصل هذا المبني لما تقدم من ان ما هو القبيح والمبغوض انما كان هو البناء القلبي لانه حقيقة التشريع، وروحه وان الافتاء وكذا العمل على طبق هذا البناء فخارج عن حقيقة التشريع، وفي مثله لا يكاد سراية الحرمة والمبغوضية منه إلى نفس العمل بوجه اصلا، ولو بحيث اضافة اصداره من الفاعل. وعلى ذلك نقول: بانه لو شرع وبنى على وجوب شئ أو جزئيته أو شرطيته في العبادة جهلا أو معتقدا بالخلاف، وعمل ايضا على طبق ما شرع جزء أو شرطا أو مانعا، فتبين بعد كون المشرع به مطابقا للواقع بحيث لم يقع منه اخلال في عمله بما هو الواجب والمأمور به في حقه، فلا جرم تصح عبادته ما لم يكن هناك اخلال بالقربية من جهة الامر، بان كان تمام داعيه على الاتيان هو الامر الشرعي الحقيقي وكان تشريعه ممحضا في تطبيق المأمور به على الماتي، والا فتبطل من جهة اخلال بالتقرب، هذا ذا تبين كون العمل المشرع به مطابقا للواقع. واما تبين الخلاف ففيه صور: فعلى فرض ما نعية الجزء أو الشرط المشرع به في الواقع فلا محالة تبطل العبادة لمكان ايجاد المانع فيها، كما انه كك أيضا فيما لو بنى على ما نعية شئ للصلوة ولم يأت به فتبين كونه جزء أو شرطا في الواقع فانه تبطل العبادة في هذا الفرض ايضا لمكان النقيصة، واما على فرض عدم جزئية ما بنى على جزئيته أو شرطيته واقعا فيبنى البطلان وعدمه على مبطلية الزيادة. وعلى أي حال فمجرد التشريع في العبادة لا يقتضي البطلان، بل الفساد والبطلان لا بد وان يكون من جهة اخرى كمحذور الزيادة أو النقيصة أو غير ذلك، هذا في العبادات، وهكذا في المعاملات فيدور الفساد فيها مدار الاخلال خارجا بما هو المعتمد فيها شرطا أو شطرا أو مانعا، وهو واضح.

[٤٦٨]

المقصد الثالث في المفاهيم اعلم انه قد عرف المفهوم بتعاريف: منها انه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق باعتبار كونه مدلولاً التزامياً للفظ، ولتنقيح المقال لا بد من بيان ما لللازم من الاقسام كى به يتضح ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح في المقام فقول: ان اللزوم على مراتب واقسام: منها ان تكون الملازمة بين الامرين بمرتبة من الخفاء، بحيث يحتاج الانتقال إلى اللازم إلى الالتفات التفصيلي باصل الملازمة بينهما كى ينتقل الذهن بعده إلى اللازم، وعبارة اخرى كانت الملازمة في الخفاء بنحو تحتاج في الانتقال إليها إلى تدقيق النظر، ومن ذلك جميع ما يصدر من ارباب العلوم من الاشكالات العلمية في اخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالى الفاسدة، حيث انه لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما يصدر منه ما يلزم من التوالى الفاسدة من كذا وكذا. ومنها ان تكون الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفى في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم والملازمة، من دون احتياج إلى دقيق النظر في اصل الانتقال إلى الملازمة، ومن ذلك دلالة الأيتين على كون اقل الحمل ستة اشهر. ومنها ان تكون الملازمة في الوضوح بمثابة كانت ارتكازية ومألوفة في الذهان، بحيث يكفى في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم بلا احتياج إلى الالتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً، ومن ذلك اكثر الكنايات كالحاتم والجود، وانو شيروان والعدالة، ونحو ذلك، فهذه اقسام ومراتب للزوم، ولئن شئت فعبّر عن الاول باللزوم الغير البين، وعن الثاني بالبين بالمعنى الاعم، وعن الثالث بالبين بالمعنى الاخص.

[٤٦٩]

وبعد ذلك نقول: ان التعريف المزبور وان كان يشمل جميع الاقسام المزبورة، حيث ينطبق على الجميع التعريف المزبور بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، الا انه نقول بان المراد من المفهوم المصطلح في المقام ما هو من قبيل القسم الاخير الذي كانت الملازمة في غاية الوضوح بنحو يكفى في الانتقال إلى اللازم مجرد تصور الملزوم من دون احتياج في الانتقال إليه إلى الانتقال إلى الملازمة بينهما والالتفات إليها تفصيلاً أو اجمالاً، لا مطلق ما يلزم الشئ ويستتبعه، وعليه فيخرج من المفهوم المصطلح ما يكون من قبيل الاولين كالأيتين ونحوهما مما لم يكن للزوم فيه من البين الاخص، بحيث يحتاج في الانتقال إليه إلى الالتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً ولا يكفيه مجرد تصور الملزوم. نعم على ذلك يدخل في التعريف المزبور باب الكنايات كالحاتم والجود ونحوه مما كان للزوم فيه من البين الاخص ومع ذلك لا يكون من المفهوم المصطلح، فمن ذلك عرفوه بوجه آخر، تارة بانه حكم لغير مذكور، واخرى بانه حكم غير مذكور لازم لحكم مذكور، حيث ان الغرض من العدول إلى هذا التعريف انما هو اخراج المفردات كالحاتم والجود، وتخصيص المفهوم المصطلح بالقضايا وان كان الاولى حينئذ تعريفه بانه قضية غير مذكورة اما بحكمها أو بموضوعها لازمة لقضية مذكورة، ووجه اولوية ذلك سلامته عما اورد على التعريفين المزبورين، حيث اورد على الاول بلزوم خروج مفهوم الشرط الذي هو من اجل المفاهيم عن التعريف، نظراً إلى كون الموضوع فيه مذكوراً، في القضية اللفظية حيث كان الموضوع في طرف المفهوم في قوله (ان جائك زيد فأكرمه) هو زيد المذكور في القضية، وعلى الثاني بلزوم خروج مفهوم الموافقة في نحو قوله (لاتهن عبد زيد) الدال على حرمة اهانة زيد بالاولوية، وهذا بخلافه على ما ذكرنا من التعريف حيث ان فيه جمعاً بين الجهات. وعلى أي حال فيعتبر في المفهوم المصطلح ان يكون الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة دون شخص الحكم، والا فيخرج عن المفهوم المصطلح المتنازع فيه، ومن ذلك ايضاً بنوا على خروج القضايا المتكفلة لاثبات شخص الحكم عن حریم النزاع، معللين بان انتفاء شخص

الحكم المذكور في القضية عند انتفاء بعض القيود المعتبرة فيه يكون عقلياً، فلا مجال للنزاع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه، كما لا يخفى، ومن هذا البيان ظهر أيضاً أن مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه

[٤٧٠]

لا بد وأن يكون ممحضاً في ناحية عقد الحمل في القضية، في ان الحكم المنشأ في القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه كى يلزمه انتفائه رأساً عن غير مورد وجود القيد أو أنه شخص الحكم أو الطبيعة المهملة كى لا ينافي ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجود القيد ؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى ان الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة والقائل بعدم المفهوم يدعى خلافه وأنه لا يدل عقد الحمل في القضية الا على الطبيعة المهملة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا - اسمية كانت ام فعلية أو غيرهما في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو ديدنهم في كلية العناوين المأخوذة في الخطابات، حيث كان بنائهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما أنها مرآة إلى امر آخر، ولا بما أنها مصداق للجامع بينها وبين غيرها، لا أنه كان مورد النزاع في ناحية عقد الوضع كما يظهر من الكفاية وغيرها، من جعل مركز التشاجر في ناحية عقد الوضع في القضية حيث قال: بان من يقول بالمفهوم في مثل الجملة الشرطية لا بد له من اثبات دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة وأما القائل بعدم المفهوم فهو في فسحة من ذلك، لان له منع دلالتها على اللزوم تارة بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، ومنع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة ثانياً، أو على العلة المنحصرة ثالثاً، بعد تسليم اللزوم والعلية. وذلك لما عرفت من ان ظهور القضايا في مدخلية العنوان المأخوذ فيها لترتب الحكم بخصوصيته مما لا يكاد ينكر عند احد منهم اصلاً، فلا يمكن ان يكون النزاع بينهم حينئذ في المقام في ناحية عقد الوضع في الدلالة على العلية أو بنحو الانحصار، بل لا بد وأن يكون النزاع ممحضاً في المقام في ناحية عقد الحمل خاصة كيف وأنه لو لا مفروغية الظهور المزبور عندهم لما كان وجه لفهمهم التنافي عند احراز وحدة المطلوب بين قوله: اعتق رقبة، و بين قوله: اعتق رقبة مؤمنة، وحملهم المطلق على المقيد، وذلك من جهة امكان ان يكون موضوع الحكم بوجود العتق حينئذ هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها وان ذكر الايمان

[٤٧١]

من جهة كونه احد المصاديق أو افضلها، وحينئذ فنفس فهمهم التنافي بينهما في المثال شاهد ما بيناه من التسالم في ظهور عقد الوضع في القضايا كلية على ان العنوان المأخوذ فيها مما له الدخل بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم، إذ حينئذ بعد ظهور دليل المقيد في دخل الايمان بخصوصيته في وجوب العتق واحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج، يقع بينهما التعارض فيحتاج إلى حمل المطلق منهما على المقيد، وهكذا في قوله: اكرم زيدا، وقوله: اكرم عمراً، حيث انه مع العلم بوحدة المطلوب يقع بينهما التعارض، ومعلوم انه لا يكون له وجه الا ظهور كل من الدليلين في مدخلية خصوصية العنوان، وان كل عنوان بخصوصيته تمام الموضوع للحكم، لا بما انه مصداق للجامع وان الواجب انما هو اكرام الانسان، وعلى

ذلك نقول: بانه بعد تسلّم هذا الظهور في عقد الوضع في كلية القضايا فلا جرم لا يبقى مجال النزاع في المقام في المفهوم وعدمه الا في طرف عقد الحمل في القضية، في انه هل هو السنخ والطبيعة المطلقة أو الشخص والطبيعة المهملة؟ فمع احراز كون المحمول هو الحكم السنخي فلا جرم بمقتضى المظهر المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية، ومما يشهد لما ذكرنا ايضا تصريحاتهم كما سيحى بخروج القضايا المتكفلة لشخص الحكم عن حريم النزاع وعن المفهوم المصطلح، وتعليقهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع فيه في البقاء وعدمه. إذ نقول: بانه لولا الظهور المزبور في دخل الخصوصية لكان من المحتمل ان يكون هناك فرد علة اخرى توجب بقاء ذلك الحكم الشخصي، بان كان العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما وان المذكور في القضية احد فردي الجامع، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لا مجال لجعل الانتفاء فيه عقليا عند الانتفاء الا بتسلم الظهور المزبور في عقد الوضع. وعليه نقول: بانه إذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الامر كك في الحكم السنخي ايضا، فمع احراز الحكم السنخي فقها بمقتضى الظهور المزبور في دخل الخصوصية يلزمه عقلا انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة، واما توهم عدم كفاية هذا المقدار في الحكم بانتفاء الحكم السنخي لو لا اثبات انحصار العلة، يدعوى انه بدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى توجب شخصا آخر من الحكم مثله، ومعه فلا يمكن الحكم بانتفاء السنخ بهذا المقدار الا

[٤٧٢]

بإثبات انحصار العلة، فمدفوع بان ذلك كك فيما لو كان الحكم المحمول في القضية بنحو الطبيعة المهملة والا ففي فرض كونه بنحو الطبيعة المطلقة فلا جرم لا يفرق بينهما بل توجب قضية الظهور المزبور حينئذ في دخل الخصوصية لزوم انتفاء الحكم السنخي عند انتفاء الخصوصية، وعلى ذلك فلا محيص حينئذ من صرف النزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه عن عقد الوضع في القضية وارجاعه إلى طرف عقد الحمل، بان المحمول هو الطبيعة المهملة حتى لا يلزم الانتفاء عند الانتفاء أو هو السنخ والطبيعة المطلقة حتى يلزم الانتفاء عند الانتفاء؟ من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة. ومن ذلك نقول: بانه لا بد للقائل بالمفهوم في كل قضية شرطية أو وصفية أو غائية أو غيرها من اثبات كون المحمول في تلك القضية هو السنخ، اما من جهة دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق أو من جهة القرائن الخارجية، كى يستفاد المفهوم بضم ظهور عقد الوضع في القضية في دخل الخصوصية، والا فبدون اثبات هذه الجهة لا يكاد يصح له الاخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عند الانتفاء ولو مع اثباته انحصار العلة، هذا، ولكن اقول: بانه لا يفخى عليك ان مجرد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتب الحكم السنخي غير مجد ايضا في استفادة الانتفاء عند الانتفاء الا بضم قضية اطلاق ترتب الحكم والجزء عليه في الترتب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، والا فبدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى تقوم مقامه عند انتفائه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاخذ بالمفهوم في القضية، كما هو واضح. وحينئذ فإذا احتجنا إلى قضية اطلاق ترتب الجزاء في الحكم بالانتفاء عند الانتفاء - كما اعترف به الاستاد ايضا نقول بانه ملازم قهرا مع انحصار العلة فلا يستغني حينئذ في الحكم بانتفاء السنخ عن اثبات انحصار العلة، كما لا يخفى. ثم اعلم بان السنخ والطبيعة المطلقة تارة يراد به المعنى القابل للانطباق على الافراد المتكثرة، كالانسان مثلا بالقياس إلى افراده ومصاديقه المتكثرة، حيث ان اطلاقه انما هو بمعنى قابلية

انطباقه وصدقه في الخارج على افراده من زيد وعمرو ويكر وخالد وغير ذلك من الافراد، واخرى يراد به ما يقتضي حصر الكلبي والطبيعي بفرده ومصادقه الخاص نظير قولك: انما العالم زيد، مريداً به حصر تلك الطبيعة لزيد وعدم ثبوت مصادق آخر

[٤٧٣]

لغيره. واذا عرفت ذلك نقول: ان المراد من السنخ والطبيعة المطلقة في المقام انما هو السنخ بالمعنى الثاني لا هو بالمعنى الاول، فالمراد هو ان المتكلم في قوله: ان جاء زيد فأكرمه، مثلاً بصدد حصر هذا السنخ من الحكم بفرده الخاص والا فهو باعتبار المعنى الاول غير معقول لانه من المستحيل اطلاق الحكم في المثال المزبور بنحو يشمل وجوب الاكرام الثابت لعمرو وخالد، ضرورة ان شخص الحكم الثابت لموضوع غير قابل للثبوت لموضوع آخر، وهو واضح. ارشاد في طريق استخراج المفهوم اعلم ان الحكم إذا كان له اضافات متعددة بالقياس إلى موضوعه وقيدته وشرطه وغايته ونحو ذلك، فطريق استخراج المفهوم من كل جهة شرطاً أو وصفاً أو غاية انما هو باعتبار لحاظ الحكم سنخاً بالاضافة إلى تلك الجهة لا باعتبار لحاظه سنخاً على الإطلاق، حيث انه من الممكن ان يكون المتكلم في مقام تعليق السنخ ومقام الاطلاق بالاضافة إلى قيد، مع كونه في مقام الاهمال بالقياس إلى قيد آخر، وعلى ذلك فلو ورد حكم معلق على شرط، ومرتب على لقب، ومنوط على وصف، ومغى بغاية خاصة، كقوله: ان جاء زيد راكبا إلى يوم الجمعة يجب اكرامه، ففي مثله كان لهذا الحكم اضافات متعددة: اضافة إلى شرطه وهو المجئ، وضافة باللقب وهو زيد، وضافة إلى قيده ووصفه، وضافة إلى الغاية الخاصة، وحينئذ فإذا فرضنا ان المتكلم كان في مقام اطلاق الحكم واناطته من حيث السنخ بالاضافة إلى كل واحد من الشرط واللقب والوصف والغاية فلا جرم يلزمه استخراج مفاهيم متعددة حسب تعدد الاضافات، فمن اضافته إلى المجئ يستفاد مفهوم الشرط فيحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند عدم المجئ وان كان راكبا، ومن اضافته إلى موضوعه يستفاد مفهوم اللقب ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن غير زيد ولو كان غيره جائيا راكبا إلى يوم الجمعة، ومن اضافته إلى قيده يستفاد مفهوم الوصف ويحكم بانتفاء سنخ الوجوب عن زيد عند انتفاء الوصف ولو كان جائيا إلى يوم الجمعة، ومن اضافته إلى الغاية يستفاد مفهوم الغاية ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عنه عند

[٤٧٤]

عدم مجيئه إلى يوم الجمعة، ولو كان جائيا راكبا بعد يوم الجمعة، واما إذا لم يكن المتكلم في مقام الاطلاق واناطة الحكم من حيث السنخ الا بالاضافة إلى بعض تلك القيود، مع كونه في مقام الاهمال بالاضافة إلى بعضها الآخر، ففي مثله يلاحظ المفهوم بالقياس إلى ما اعتبر كونه سنخاً بالاضافة إليه شرطاً أو وصفاً أو غاية، فإذا كان المتكلم في مقام تعليق السنخ بالاضافة إلى المجئ وهو الشرط مثلاً كان المستفاد منه هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجئ، ولكنه حيث لم يعتبر الحكم من حيث السنخ بالاضافة إلى موضوعه ووصفه وغايته فلا تدل القضية على انتفاء حكم وجوب الاكرام عن غير زيد ولا عنه عند انتفاء وصفه أو غايته، كى لو ورد دليل على وجوب اكرامه عند انتفاء وصفه أو غايته يقع بينهما التعارض. نعم ذلك الحكم الشخصي ينتفي بانتفاء كل واحد من القيود، ولكنه غير المفهوم المصطلح، فان المصطلح من المفهوم انما هو انتفاء سنخ هذا الحكم وعدم ثبوت شخص حكم آخر في غير

مورد الوصف والغاية. وعلى كل حال فلا بد في طرف المفهوم من حفظ القضية المنطوقية وتجريدها من خصوص ما انبث به الحكم السنخي دون غيره. نعم قد يقع الاشكال في اصل تصور الحكم السنخي واستفادته من القضايا وتنقيح المرام في ذلك هو ان الحكم المنشأ في القضايا الشرطية أو غيرها اما ان يكون بمادة الوجوب، كقوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، واما ان يكون بصيغة الوجوب. فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في امكان تصور الحكم السنخي بل واستفادته من تلك القضايا. واما الاشكال عليه بان الحكم المنشأ بهذا الانشاء الخاص حينئذ انما كان حكما شخصا حقيقيا ومن خصوصياته حصوله وتحققه بهذا الانشاء الخاص وتعلقه بالشرط الخاص، وعليه فلا يتصور جهة سنخية للحكم حتى يكون من حيث السنخ معلقا على الشرط أو الوصف، فيلزمه انتفاء الحكم السنخي عند الانتفاء فمندفع بان مثل هذه الخصوصيات بعد ما كان نشوها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والنمشاء، فلا جرم غير موجب لخصوصية المعنى المنشأ وعليه فكان المعنى المنشأ حينئذ معنى كلياً، وقد علق على الشرط أو الوصف، وكانت الخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من لوازم وجوده، لا انها تكون مأخوذة فيه بصير المعنى لاجلها جزئياً، كما هو واضح. واما على الثاني فقد يشكل في اصل استفادة الحكم السنخي من الهيئة، ومنشأه

[٤٧٥]

هو الاشكال المعروف في الحروف والهيئات من حيث خصوص الموضوع له فيها، بتقريب ان الحروف وكذا الهيئات لما كانت غير مستقلة بالمفهومية لكون معانيها من سنخ النسب والارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين، فلا محالة كانت جزئية وغير قابلة للاطلاق الفردي والصدقي على الكثيرين، ومعه فلا يتصور الحكم السنخي في مفاد الهيئة في الصيغة حتى يعلق على الشرط أو الوصف فيترتب عليه الحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء. بل ومن ذلك قد يشكل ايضا في صحة اصل الاناطة والتعليق وارجاع القيد في القضايا الطلبية إلى الهيئة في نحو قوله: ان جاء زيد فأكرمه، بدعوى ان صحة الاناطة والتقييد فرع امكان اطلاق الهيئة، ومع فرض خصوصية المعنى في الحروف والهيئات يستحيل التقييد ايضا، فمن ذلك لا بد من ارجاع تلك القيود في نحو هذه القضايا إلى المادة، هذا. ولكن الاشكال الثاني كما ترى واضح الدفع ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات، وذلك من جهة وضوح ان المقصود من خصوص الموضوع له وجزئية المعنى في الحروف والهيئات انما هو جزئيته باعتبار الخصوصيات الذاتية التي بها امتياز افراد نوع واحد بعضها من بعض، لا مطلقا حتى بالقياس إلى الحالات والخصوصيات الطارئة عليه من اضافته إلى مثل المجئ والقيام والقعود، فكان المراد من عدم كلية المعنى في الحروف هو عدم كليته من جهة الافراد، وانها موضوعة لاشخاص الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين، وكونها من قبيل المتكثر المعنى، ومن المعلوم بدهة ان عدم كلية المعنى في الحروف والهيئات وجزئية الموضوع له فيها من هذه الجهة غير مناف مع اطلاقه بحسب الحالات، وعليه فكما ان للمتكلم ايقاع النسبة الارشالية في استعمال الهيئة مطلقة وغير منوطة بشئ من مثل المجئ وغيره بقوله اكرم زيدا كك كان له ايقاعها من الاول منوطة بالمجئ ونحوه بقوله ان جاء زيد فأكرمه. ومن ذلك ايضا اوردنا على الشيخ قدس سره في مبحث الواجب المشروط وقلنا بان مجرد خصوصية الموضوع له في الحروف والهيئات لا يقتضي تعين ارجاع القيود الواقعة في القضايا الشرطية إلى المادة وصرافها عما تقتضيه القواعد العربية من الرجوع إلى الهيئة. نعم انما كان لهذه الاشكال مجال بناء على مسلك آلية معاني الحروف وجعل الفارق بينها وبين الاسماء من جهة اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية، كما افاده في الكفاية،

حيث ان لازم آلية المعنى فيها حينئذ هو كونه غير ملتفت إليه عند الاستعمال، من جهة كونه ملحوظا باللحاط العبوري المرآتي، ولازم ذلك لا محالة هو امتناع التقييد رأسا، بلحاط ان صحة التقييد فرع الالتفات إلى المعنى، فمع فرض عدم الالتفات إليه عند الاستعمال فلا جرم يمتنع تقييده ايضا، ولكن عمدة الاشكال على ذلك في اصل هذا المبنى لما ذكرنا فساده في محله وقلنا بان معاني الحروف وكذا الهيآت انما هي من سنخ الارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين وان الفرق بينها وبين الاسماء انما هو من جهة ذات المعنى والملحوظ لا من جهة كيفية اللحاط فقط، وعليه فلا مجال لهذا الاشكال من هذه الجهة ايضا، كما هو واضح. وحينئذ يبقى الكلام في الاشكال الاول في اصل استفادة الحكم السنخي بل وتصوره ثبوتا بملاحظة جزئية الموضوع له في الحروف والهيآت، وفي ذلك نقول: باننا وان اجبنا عن ذلك سابقا بكلية المعنى فيها، من جهة ما تصورناه في مبحث الحروف من القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير عام الوضع والموضوع له المشهور، ولكن التأمل التام فيه يقتضي عدم اجداء هذا النحو من الكلية لدفع هذا الاشكال، والوجه فيه هو ان ذلك المعنى العام والقدر المشترك الذي تصورناه لما لا يمكن تصوره واحضاره في الذهن الا في ضمن احدى الخصوصيات فلا جرم لا يكاد يمكن ان يوجد في ذهن المتكلم عند استعمالها، بمثل قوله: الماء في الكوز أو زيد على السطح وسرت من البصرة إلى الكوفة، الا اشخاص النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة كما هو ذلك على القول بخصوص الموضوع له فيها ايضا، وفي مثله يتوجه الاشكال المزبور بان الموجود في ذهن المتكلم عند استعمال الهيئة بقوله: اكرم زيدا ان جئتك، بعد ان لم يكن الا شخص نسبة وربط خاص قائم بالطرفين فلا جرم لا يتصور له الاطلاق الفردي حتى يتصور فيه السنخ فيكون هو المعلق على الشرط أو الوصف المذكور في القضية فينتج الانتفاء عند الانتفاء، وحينئذ فهذا النحو من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير مجد لدفع الاشكال في المقام لانه بحسب النتيجة كقول بخصوص الموضوع له فيها. فعلى ذلك فلا بد من التصدى لدفعه بوجه آخر غير ذلك فنقول: ان فصارى ما يمكن ان يقال في دفع الاشكال وجهان: احدهما: ما افاده الاستاذ دام ظله في الدورة السابقة، وحاصله هو ان دلالة الهيئة

على الطلب في قوله (افعل) بعد ما كانت بالملزمة، من جهة كونه أي الطلب ملزوما للنسبة الارسالية التي هي مدلول الهيئة، لا مدلولها بالمطابقة، كما هو مختار الكفاية، وكان المهم ايضا اثبات السنخ والاطلاق في طرف الحكم والطلب، فلا بأس حينئذ بلحاط الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى ذلك الطلب الملزم مع الارسال، ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيآت، من جهة انه لا ملازمة بين خصوصية المدلول في الهيئة مع خصوصية ما يلازمه، فامكن ان يكون المدلول في الهيئة جزئيا وخصوصا، و مع ذلك يكون ملزومه وهو الطلب كليا، وحينئذ فإذا كان المهم في المقام هو اثبات السنخ في طرف الحكم والطلب فامكن اثبات السنخ من غير طريق الهيئة ولو بمثل الاطلاق المقامى ونحوه. الوجه الثاني: ما افاده دام ظله اخيرا، وتقريبه انما هو بدعوى ان مفاد الحروف وكذا الهيآت وان كان جزئيا، لكونها عبارة عن اشخاص الارتباطات الذهنية المخصوصة المتقومة بالطرفين، الا انها تبعا لكلية طرفيها أو احد طرفيها قابلة للاتصاف بالكلية، كما في قولك: الانسان على السطح والماء في

الكوز والسير من البصرة إلى الكوفة، في قبال قولك: زيد على السطح وهذا الماء في هذا الكوز وسرت من النقطة الكذائية من البصرة إلى النقطة الكذائية من الكوفة، فان السير وكذا البصرة في قولك: السير من البصرة لما كان كليا وقابلا للانطباق في الخارج على الكثيرين كالسير من اول البصرة ووسطها وآخرها فقهرتا تعا لكلية هذين المفهومين تتصف تلك الاضافة والربط الواقع بينهما ايضا بالكلية، وهكذا في قولك: الانسان على السطح أو الماء في الكوز، حيث انه تعا لكلية الطرفين تتصف تلك النسبة والربط والاستعلائية أو الظرفية بالكلية، فينحل إلى الروابط المتعددة، فيصدق في الخارج على زيد الكائن على السطح، وعلى عمرو الكائن على السطح وهكذا، ولا نعني من كلية المعنى الا كونه قابلا للانطباق في الخارج على الكثيرين، ويقابله قولك: زيد على السطح، حيث ان ذلك الربط الخاص حينئذ تعا لجزئية المتعلق غير قابل للانطباق في الخارج على الكثيرين. وحينئذ فعلى هذا البيان صح ان يقال: بان تلك النسب والروابط التي هي مفاد الحروف والهيآت بنفسها لا تتصف بالكلية والجزئية، بل وانما اتصافها بالكلية والجزئية تابع لكلية طرفيها أو احدهما، فمتى كان احد طرفيها كليا قابلا للصدق في الخارج على الكثيرين فلا جرم تعا لكليته تلك الاضافة والربط القائم به

[٤٧٨]

ايضا تتصف بالكلية، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في التكاليف الكلية الانحلالية، كقوله: يجب اكرام العالم ويحرم شرب الخمر، حيث ان كلية التكليف حينئذ انما هي باعتبار كلية متعلقه، فإذا كان متعلقه كليا فلا جرم تعا لكلية متعلقه يتصف الحكم ايضا بالكلية، وينحل حسب تعدد افراد متعلقه في الخارج إلى تكاليف متعددة، والا فالحكم المنشأ في مثل قوله: اكرم العالم ويحرم شرب الخمر، لا يكون الا شخص حكم وشخص ارادة متعلقة بموضوعه، وهو الاكرام المضاف إلى العالم والشرب المضاف إلى الخمر. وعلى ذلك ففي المقام امكن استكشاف الحكم السنخي من الهيئة في الصيغة باجراء الاطلاق في ناحية المادة المنتسبة بما هي معروضة للهيئة، إذ حينئذ من اطلاقها يستكشف الحكم السنخي، فإذا انيط الحكم السنخي حينئذ بمثل الشرط أو الوصف في القضية بقوله ان جاء زيد فأكرمه أو اكرم زيدا العادل، فقهرتا بانتفاء القيد بعد فرض ظهوره في الدخل بخصوصيته واقتضاء اطلاق ترتب الجزاء عليه في ترتبه عليه بالاستقلال يلزمه انتفاء الحكم السنخي، كما هو واضح. وكيف كان فبعد ان ظهر لك طريق استكشاف المفهوم في القضايا بحسب الكبرى يبقى الكلام في صغريات المفاهيم. مفهوم الشرط فنقول ان من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله ان جاء زيد يجب اكرامه حيث انهم اختلفوا في دلالة إن واخواتها من ادوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه ونقول في تنقيح المرام انه لا ينبغي الارتباب في ان القضية الحملية في مثل قوله: اكرم زيدا، مع قطع النظر عن ورود اداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضي ازيد من كون المتكلم في مقام اثبات حكم وجوب الاكرام لزيد بنحو الطبيعة المهمة، واما اقتضاؤها لكونه بصدد اثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لان ذلك مما يحتاج إلى عناية زائدة عما يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص، والا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضي طبع القضية الحملية الا مجرد ثبوت المحمول مهما للموضوع. ولذلك ايضا ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللقبية وعدم اقتضاؤها انتفاء

[٤٧٩]

سنخ الحكم المحمول على الاطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: اكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمر واليكر. نعم لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الاطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه اطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والعقود ونحو ذلك، فكان مقتضى اطلاقه هو ثبوته له على الاطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والعقود والمجئ ونحوه، ولئن شئت قلت انه لما كان لموضوعه اطلاق بحسب الحالات من المجئ وغيره يلزمه قهرا اطلاق في طرف الحكم المترتب عليه ايضا بحسب تلك الحالات بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر ايضا لذلك الموضوع في حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذ بعد هذا الاطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين، من غير ان ينافي اطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع اهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الاطلاق في الحكم يجتمع مع اهماله من جهة الافراد بل ومع شخصيته ايضا، كما هو واضح. وحينئذ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضية اطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الاطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي بهذا الفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام اطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول: بان طبع اداة الشرط الوارد عليها ايضا في نحو قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه لا يقتضي الا مجرد اناطة النسبة الحكمية بما لها من المعنى الاطلاقى بالشرط وهو المجئ لان ما هو شأن الاداة انما هو مجرد اناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط وحينئذ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الانشائية في مثل قوله اكرم زيدا، هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الاطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الاداة على ما هو شأنها اناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجئ في وقوله: ان جاء زيد فأكرمه، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهرا انتفاء وجوب الاكرام عن

[٤٨٠]

زيد عند انتفاء المجئ وعدم ثبوت وجوب شخص آخر له في غير حال المجئ من جهة ان احتمال ذلك مما ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الاطلاق وفي جميع الحالات التي منها عدم المجئ من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين. واما احتمال التأكد حينئذ فيدفعه ايضا ظهور القضية في محدودية الحكم بحد شخصي مستقل، فإذا فرضنا حينئذ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضية المنطوقية فقهرا بمقتضى الاناطة يلزمه عقلا انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجئ، ولا نعى من المفهوم الا ذلك. نعم لو كان قضية الاداة مضافا إلى اناطة الجزء بالشرط هو اخراجه عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الاطلاق بحسب الحالات لكان للاشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جدا، فان شأن الاداة على ما عرفت لا يكون الا مجرد ربط احدى الجملتين واناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضاءها لا همال القضية واخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الاطلاقى الموجب لانحصار الطبيعي في الشخص، كما لا يخفى. ولا يخفى عليك انه على هذا البيان لا يحتاج في اثبات المفهوم في

القضايا الشرطية إلى اتعاب النفس لاثبات العلية المنحصرة، كى يمنع تارة بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، واخرى بمنع العلية المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء اصل العلية، فان ذلك كله منهم ناش عن عدم التفطن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الانشائية والحملية من الظهور الاطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله: اكرم زيدا في حكم شخصي محدود يحد خاص، والا فنفس ذلك كاف في استفادة المفهوم، من جهة ان لازم اناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث ان فرض انحصار الطبيعي ايضا بهذا الشخص بمقتضى الظهور الاطلاقي، فقهر يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه، من دون احتياج إلى اثبات العلية المنحصرة، وهو واضح. ثم انه لو اغمضنا عن ذلك البيان وبنينا على مقالة المشهور في استفادة المفهوم في القضايا الشرطية فهل للقضية الشرطية دلالة على التلازم بين المقدم والتالي ام لا؟ وعلى تقدير الدلالة فهل تدل على الترتب بينهما بنحو العلية أو العلية المنحصرة ام لا؟. فنقول: انه وان لم يتعرض الاستاد لذكر هذا البحث بل اكتفى في اثبات المفهوم

[٤٨١]

بما حررناه من البيان المتقدم ولكنه لا باس بالتعرض لبيان هذه الجهة جريا على طبق ممشى القوم فنقول: اما دلالة القضية الشرطية على التلازم بين المقدم والتالي، بل وعلى كون اللزوم بينهما بنحو العلية والمعلولية، فالظاهر هو كونها في غاية الوضوح، كما يشهد به الوجدان ويوضحه المراجعة إلى العرف واهل المحاورة واللسان في نحو هذه القضايا، حيث ترى انهم يفهمون منها الترتب بين المقدم والتالي بنحو العلية فضلا عن اللزوم بينهما، وعليه فدعوى المنع عن الدلالة على اللزوم أو الترتب بنحو العلية في غاية السقوط. نعم لدعوى المنع عن اقتضاها للترتب بنحو العلية المنحصرة كمال مجال، من جهة احتمال فرد علة اخرى تقوم مقامها عند انتفائها، وحينئذ فللقائل بالمفهوم اثبات هذه الجهة وسد باب الاحتمال المزبور كى يصح له الحكم بالانتفاء عند الانتفاء. فنقول: انه قد استدلل للدلالة على ذلك بامور: منها انصراف اطلاق العلاقة اللزومية إلى اكمل افرادها وهو اللزوم بين المقدم والتالي بنحو العلية المنحصرة، واورد عليه في الكفاية (١) تارة بمنع كون الاكلمية منشأ للانصراف، واخرى بمنع كون اللزوم بينهما اكمل مما إذا لم يكن بانحصار، من جهة ان الملازمة لا تكون الا عبارة عن اضافة خاصة بين الشئيين، ومن المعلوم انه لا يكاد يختلف تلك الاضافة بالشدة والضعف في صورة الانحصار وعدمه، بل هي على ما هي عليها، كان بينه وبين شئ آخر ايضا ملازمة ام لا. ولكن يمكن ان يقال بان اشدية الملازمة حينئذ مع الانحصار انما هي من جهة ما يلزمه ايضا من الانتفاء عند الانتفاء، بخلافه مع عدم الانحصار، فان الملازمة حينئذ كانت بينهما من طرف الوجود الخاصة، ومعلوم حينئذ ان العرف يرون الملازمة بينهما على النحو الاول اشد من الملازمة على النحو الثاني، وحينئذ لو فرضنا الاغماض عن عدم منشئية هذه الاكلمية للانصراف فلا جرم يصح الاستدلال بهذا الوجه لاثبات الانحصار. بل ومن ذلك ايضا ظهر صحة التمسك باطلاق الملازمة بمقدمات الحكمة، نظير التمسك باطلاق الطلب لاثبات الوجوب لكونه اكمل افراد الطلب، بدعوى ان مقتضى الحكمة حينئذ هو الحمل على اكمل افراد اللزوم وهو اللزوم بين المعلول والعلة المنحصرة، فتأمل.

[٤٨٢]

ومنها اطلاق الشرط بتقريب اقتضائه لانحصاره في مقام التأثير، وانه تمام المؤثر في الجزاء، سبقه أو قارنه امر آخر ام لا، من جهة انه مع عدم الانحصار لا يكون التأثير مستندا إليه خاصة فيما لو سبقه أو قارنه امر آخر، بل التأثير على الاول كان مستندا إلى الامر السابق، وعلى الثاني إلى المجموع لا إليه فقط أو الجامع بينهما، فكان اللازم حينئذ تقييده بان لا يسبقه أو يقارنه آخر، فاطلاقه حينئذ وعدم تقييده بذلك كاشف عن انحصاره في مقام التأثير وهو المطلوب. وقد اورد عليه ايضا في الكفاية (١) بمنع الاطلاق كك نظرا إلى دعوى ندرة تحققه بل عدم تحققه، ولكن فيه تأمل واضح. ومنها: اطلاق الشرط ايضا بتقريب اقتضائه كونه بنحو التعيين وانه لا يكون له بديل يقوم مقامه عند انتفائه، والا كان اللازم تقييده بمثل (أو كذا) فعدم تقييده كاشف عن اطلاقه من هذه الجهة، ومقتضاه هو كونه بنحو التعيين، نظير اقتضاء اطلاق الوجوب كونه تعيينا لا تخييرا وبذلك يثبت المطلوب وهو الانحصار في العلية. واورد عليه ايضا في الكفاية بان التعيين في الشرط ليس بغير نحو فيما لو كان متعددا، كما كان في الوجوب حيث انه بغير نحو فيما لو كان له عدل فيحتاج في الوجوب التخييري إلى العدل، ومقتضي اطلاقه هو كونه بنحو لا يكون له عدل، وهذا بخلافه في الشرط واحدا كان ام متعددا حيث ان دخله في المشروط على نحو واحد لا يتفاوت الحال فيه ثبوتا كى يتفاوت عند الاطلاق اثباتا، وكان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل، واما ما يرى من الاحتياج إلى ذكر العدل مع التعدد فانما هو من جهة بيان التعدد لا من جهة نحو الشرطية وكونه مع الانحصار بنحو بغير كونه مع التعدد وبينهما فرق واضح. ولكن فيه انه لا وجه لهذا الاشكال بعد تسليم اصل الاطلاق فان معنى تعيين الشرط انما هو كونه مؤثرا بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروط، ولازم ذلك هو ترتب الانتفاء عند انتفائه على الاطلاق، كان هناك امر آخر لا، فإذا اثبت ذلك حينئذ قضية الاطلاق وكان الحكم ايضا سنخيا، فقهره يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، نعم لو كان الحكم شخصا أو ملحوظا بنحو الطبيعة المهمة لم يلزمه انتفاء الحكم بقول مطلق عند انتفائه، من جهة امكان ان يكون هناك علة اخرى توجب شخص حكم آخر مثله عند انتفائه فتدبر.

[٤٨٣]

بقي التنبيه على امور الاول: انهم ذكروا ان المفهوم المصطلح انما هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشئ شرطا كان أو وصفا أو غاية عند انتفاء ذلك الشئ لا انتفاء شخص الحكم، لان انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي، فلا يتمشى الكلام في مثل ذلك بان للقضية الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، ولا ربط له بالمفهوم المصطلح، وغرضهم من ذلك انما هو دفع ما ربما يورد عليهم من الاشكال في باب الوصايا والاقارير والاقواف والنذر ونحو ذلك، بانه كيف المجال لدعوى انكار المفهوم مع انه لا اشكال في دلالة هذه القضايا على الانتفاء عند الانتفاء، فدفعوا الاشكال بان الحكم المعلق في مثل هذه القضايا انما يكون حكما شخصا لا سنخيا فمن ذلك لا يرتبط بالمفهوم المصطلح الذي هو معركة الآراء. ولكن نقول: بان هذا التفصي انما يتم فيما لو كان الوجه في انكار المفهوم عند منكره من جهة عقد الحمل في القضية: من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيعة المطلقة بل هو الطبيعة المهمة، والا فإذا كان انكارهم ذلك راجعا إلى طرف عقد وضع القضية، كما صنعه في الكفاية وغيرها، من حيث جعل مركز النزاع في طرف عقد الوضع ومنع اقتضاء القضية لانحصار العلة، فكان الاشكال كمال مجال كما بيناه سابقا، إذ يقال حينئذ بانه كما انه في موارد الحكم السنخي يحتمل وجود علة اخرى غير المذكور في القضية، ومن اجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كك في موارد شخص الحكم ايضا يحتمل فرد علة اخرى في البين

بحيث كانت العلة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما، ومعلوم انه حينئذ لا مجال للحكم يلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقليا كما هو واضح، فنأمل. الامر الثاني: انه يعتبر في المفهوم في القضايا الشرطية بل الغائية والوصفية ايضا حفظ الموضوع في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط في القضايا الشرطية وعن الوصف في الوصفية، ففي مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، لا بد من حفظ زيد في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط وهو المجئ، كى يكون الحاصل على المفهوم هو عدم وجوب اكرام زيد عند انتفاء المجئ، والا فمع عدم بقاء الموضوع عند انتفاء المنوط به لا يكون

[٤٨٤]

انتفاء الحكم من المفهوم المصطلح، فمن ذلك تخرج القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع عن المفهوم المصطلح كقوله: ان وجد زيد فاطعمه، وان ركب الامير فخذ ركابه، وان رزقت ولدا فاختنه، ونحو ذلك من القضايا التي كان انتفاء الحكم فيها عند الانتفاء من السالبة بانتفاء الموضوع الامر الثالث فيما لو تعدد الشرط واتحد الجزء وتنقيح الكلام فيه يقع فيه مقامين: الاول: ما لو كان الجزء واحدا غير قابل للتعدد بتعدد الشرط لا وجودا ولا مرتبة، كما في وجوب القصر المترتب على خفاء الاذان والجدران في قوله: إذا خفى الاذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر، حيث ان الجزء في مثل هذا الفرض ليس قابلا للتكرار وجودا بل ولا للتأكد ايضا عند خفائهما. ونحوه قوله: إذا نمت فتوضأ، وإذا بليت فتوضأ بناء على عدم قابليته للتأكد وجوبا. الثاني: ما لو كان الجزء واحدا بحسب الحقيقة ولكنه كان قابلا للتعدد والتكرار وجودا كما في الكفاية المترتبة على الافطار وعلى الظهار في قوله: ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر. اما المقام الاول: فملخص الكلام فيه هو ان الجزء في مثل قوله إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر، لما كان واحدا شخصا غير قابل للتكرار وجودا ولا مرتبة لقيام الاجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الاسباب وخفائهما بل وعدم تأكد وجوبه فلا جرم يقع المعارضة بين الشرطين، حيث لا يمكن ابقاء ظهور كل منهما على حاله في الاقتضاء لترتب الجزء عليه بالاستقلال، فيعلم اجمالا بمخالفة ظهورهما للواقع فمن ذلك لا بد من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين، اما برفع اليد عن قضية اطلاقهما في الاستقلال في التأثير بتقييد كل منهما بحال وجود الآخر وجعل الشرط هو مجموع خفاء الاذان والجدران، واما برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار وفي الدخل بعنوانهما الخاص، اما بجعل الشرط هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو تقييد كل منهما في اقتضائه لترتب الجزء عليه بعدم كونه مسبوفا بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما، كى يكون لازمه وجوب القصر بخفاء اول الامرين وانتفائه بانتفائهما معا. واما احتمال تقييد المفهوم في كل منهما بمنطوق الآخر كما في الكفاية فهو (١) مع انه

[٤٨٥]

راجع بحسب النتيجة إلى ما ذكرنا كما ترى، لضرورة ان المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد، لانه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب مالها من الخصوصيات الموجبة لذلك، فكان مرجع تقييده حينئذ مع ابقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصية إلى نحو تفكيك بين الملزوم ولازمه، وهو كما ترى من المستحيل جدا. وحينئذ ففي مقام التوفيق يدور الامر بين رفع اليد عن احد الظهورين، اما عن ظهور الشرطين في الاستقلال بجعل

الشرط مجموع خفاء الاذان والجدران، كى يكون لازمه وجوب القصر عند خفاء الامرين معا وانتفاء وجوبه عند خفاء احدهما، واما عن ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص يجعل الشرط الجامع بينهما، أو عن قضية ظهور اطلاقهما في الانحصار المقتضي لترتب الوجوب عليه وان سبقه آخر، كى يلزمه وجوب القصر بمجرد خفاء احدهما، وفي مثله نقول: بانه وان كان الظهور ان كلاهما بمقتضى الاطلاق، ولكن امكن دعوى تعين الثاني وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانهما الخاص وفى الانحصار، إذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله، بخلاف العكس، فانه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه ايضا رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار، وواضح حينئذ انه عند الدوران كان المتعين هو الاول، لان الضرورة تتقدر بقدرها، وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء اول الامرين منهما. نعم لو خودش في ذلك ولم يرحح احد الظهورين على الآخر فلا جرم يسقطان عن الحجية، للعلم بمخالفة احدهما للواقع، وبعد تساوقهما كان المرجع هو الاصل، وهو اصاله التمام إلى حد يعلم بخفائهما معا، كما انه في طرف الاياب كان الاصل مقتضاه وجوب القصر إلى حد لا يخفى عليه واحد منهما وهو واضح. هذا كله في المقام الاول. واما المقام الثاني: وهو ما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء سنخا بحيث كان قابلا للتكرار وجودا كقوله: ان بليت فتوضاً وان نمت فتوضاً، بناء على كونه من المثال، وكقوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، ففي عدم التداخل ووجوب الاتيان بالوضوء والكفارة متكررا حسب تعدد الشرط مطلقا، أو التداخل وعدم وجوب الاتيان الا دفعة واحدة كك، أو التفصيل بين صورة تحقق الشرط الثاني بعد امتثال الاول أو قبله فعدم التداخل على الاول والتداخل على الثاني، أو التفصيل بين فرض اتحاد الشروط في الجنس

[٤٨٦]

وبين فرض اختلافها فالتداخل على الاول وعدمه على الثاني وجوه، بل اقوال. وتحقيقه ان يقال: ان ظاهر الجملة الشرطية فيهما لما كان هو حدوث الجزاء عند كل شرط، ومقتضاه كان هو لزوم تعدد الوضوء والكفارة وجودا عند تعدد الشروط، وكان الاخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلق في الجزاء في صرف الوجود الغير القابل للتعدد والتكرار غير ممكن جدا، لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد، فلا جرم يقع بينهما التنافي، حيث يعلم اجمالا بمخالفة احد الظهورين للواقع اما ظهور المتعلق في صرف الوجود أو ظهور الشرطين، وفي مثله لا بد من التصرف في احد الظهورين، ورفع اليد اما عن ظهور المتعلق في الصرف وحمله على وجود ووجود، أو عن ظاهر الشرطين في اقتضاءهما الاستقلال في التأثير في الجزاء، نعم لما كان طرف المعارضة لظهور الجزاء بدوا بمقتضى العلم الاجمالي هو مجموع الشرطين فلا جرم لا يكاد يبقى مجال انتهاء الامر في هذا المقام إلى ملاحظة التعارض بين الشرطين والتصرف فيهما باحدى الوجوه المتقدمة، كما يظهر من الكفاية، لضرورة انه انما ينتهى الامر إلى ذلك في فرض تحكيم ظهور الجزاء في الوحدة وصرف الوجود على ظهور الشرطين، حيث انه بعد هذا التحكيم يقع تعارض بالعرض بين نفس الشرطين، فيحتاج إلى رفع التعارض من البين بالتصرف فيهما احدى الوجوه المتقدمة، والا ففي عدم تحكيم ظهور الجزاء وحمله على الطبيعة المهملة القابلة لتعدد فلا يكاد يتصور تعارض بينهما حتى يحتاج إلى التصرف فيهما، كما في المقام الاول، من جهة وضوح امكان ابقاء كلا الشرطين حينئذ على ظاهرهما في الاستقلال واقتضاءهما التعدد في الجزاء كما هو واضح، وعليه نقول: ان التعارض بعد ما كان بدوا بين ظهور الجزاء في الصرف وبين مجموع الشرطين بمقتضى العلم الاجمالي فلا جرم في مقام

التوفيق لا بد من رفع اليد عن احد الظهورين اما عن ظهور الجزء في
صرف الوجود أو عن ظهور الشرطين في الاستقلال، وفي مثله نقول:
ان الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم تحكيم ظهور الشرطين في
الاستقلال على ظهور الجزء في صرف الوجود ولزوم التصرف فيه
بحمله على التعدد ووجود بعد وجود، وذلك لما يلزمه من كونه اقل
محذورا من العكس، حيث انه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور
الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في
الاستقلال، فيحتاج إلى ارتكاب خلاف ظاهرين، وهذا بخلافه في
طرف العكس، حيث انه لا يلزمه الا ارتكاب خلاف الظاهر واحد، ومن
المعلوم ايضا انه

[٤٨٧]

عند الدوران يتعين ما هو اقل محذورا من الآخر، فان ارتكاب خلاف
الظاهر بنفسه محذور، وهو يتقدر بقدره، هذا كله، خصوصا بعد
ملاحظة تبعية الجزء ثبوتا للشرط بلحاظ كونه من علل وجوده، فان
هذه التبعية توجب تبعيته له عرفا ايضا في مقام الاثبات والدلالة،
فتوجب اولوية التصرف في الجزء عند الدوران على التصرف في
ناحية سببه وعلته، من جهة اقتضائه اقوائية ظهوره من ظهوره، كما
هو واضح، وعليه فيبطل القول بالتداخل على الاطلاق وجواز الاكتفاء
بوجود واحد، فان مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور الجزء في
صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين، وبعد تعين التصرف
في ظهوره بمقتضى تحكيم ظهور الشرطين عليه لا يبقى مجال
توهم التداخل وجواز الاكتفاء بوجود واحد على الاطلاق. نعم بعد ما
ظهر من لزوم تحكيم قضية الشرطين ولزوم التصرف في الجزء
بحمله على التعدد يبقى الكلام في ان قضية ذلك هل هو لزوم
التصرف في خصوص الحكم وهو الوجوب مع ابقاء موضوعه ومتعلقه
وهو الوضوء أو الكفارة - كما في المثال - على حاله من الظهور في
صرف الوجود؟ كى يلزمه المصير إلى التفصيل المزبور بين ما قبل
الامثال وما بعده بالتداخل في الاول وعدمه في الثاني، نظرا إلى انه
بعد الاخذ بظهور المتعلق في صرف الوجود لا يكاد يكون قضية تعدد
الشرط قبل الامثال الا تأكد الطلب بالنسبة إلى المتعلق، بخلافه
فيما بعد الامثال، فانه يوجب قهرا تعدد الوجوب، أو ان قضية ذلك هو
لزوم التصرف في المتعلق ايضا وحمله على وجود فوجود حسب
تعدد الشروط؟ كى يلزمه المصير إلى عدم التداخل على الاطلاق
ولزوم الاتيان بالكفارة متعددا حسب تعدد الشروط، من جهة اقتضاء
كل شرط وجودا للكفارة، أو ان مقتضاه هو لزوم التعدد في ناحية
متعلق المتعلق ايضا؟ فكان الواجب في مثل قوله: ان جاء زيد يجب
اكرام العالم وان جاء عمر ويجب اكرام العالم، هو اكرام العالمين، ولا
يكتفي باكرامين لعالم واحد، بخلاف سابقه، فانه عليه يكتفى
باكرامين لعالم واحد في نحو المثال فيه وجوه: ولكن الاقوى
اوسطها، وذلك لالما افيد كما عن بعض الاعاظم (١) في تقريب ذلك
باقتضاء كل شرط وجودا للمتعلق وان تعدد الوجوب انما هو من جهة
كونه مقتضى

[٤٨٨]

تعدد الوجود، لكى يورد عليه بان اقتضاء الشرط للوجود بعد ما لم
يكن بنحو التكوين بل بنحو التشريع فمرجه لا محالة إلى كونه منشأ
لقيام المصلحة بالوجود واتصافه بكونه ذا مصلحة، وحينئذ فبعد امكان
قيام مصالح متعددة بوجود واحد شخصي بجهات مختلفة فلا مجال
لاستفادة تعدد الوجود خارجا بمحض تعدد الشروط، من جهة امكان
ان يكون كل شرط حينئذ مؤثرا في قيام شخص من المصلحة بوجود

المتعلق، بل ذلك من جهة ظهور كل شرط في ترتب حكم محدود مستقل عليه، حيث ان قضية تعدد الشرط حينئذ انما هو تعدد الحكم بحسب تعدده، ولازمه بعد امتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد هو لزوم المصير إلى تعدد الوجود في الموضوع والمتعلق ايضا، فتعدد الوجود حينئذ في الحقيقة انما هو لكونه من لوازم تعدد الوجوب واستقلاله الناشي ذلك من جهة تعدد الشرط، نظرا إلى اقتضاء كل شرط لوجوب خاص محدود بحد مستقل، لا من جهة اقتضاء كل شرط بدوا وجودا وان تعدد الوجوب من جهة كونه من تبعات تعدد الوجود كما على المسلك الاول. وعلى ذلك فيبطل القول بالتفصيل في التداخل وعدمه بين ما قبل الامتثال وما بعده، من جهة ان القول بالتداخل وتأكد الوجوب فيما قبل الامتثال مما ينافي لا محالة ما يقتضيه ظهور كل شرط في ترتب حكم خاص محدود مستقل على الاطلاق، فقضية الاخذ بظهورهما في استقلال الحكم حينئذ كما عرفت هو وجوب المصير إلى عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزء متكررا حسب تعدد الشرط وتكرره، واما جواز الاكتفاء باكرامين لعالم واحد في مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمرو يجب اكرام العالم، وعدم لزوم التعدد في متعلق المتعلق واكرام العالمين، فانما هو من جهة عدم الدليل على ذلك، من جهة ان غاية ما يقتضيه قضية تعدد الحكم انما هو التعدد في ناحية موضوعه و متعلقه، نظرا إلى ما يقتضيه امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، واما اقتضائه التعدد في متعلق متعلقه ايضا فلا، خصوصا بعد كونه كثيرا ما غير محتاج إلى المتعلق، كما في قوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، نعم قد يتفق الاحتياج إلى لزوم التعدد في متعلق المتعلق ايضا فيما لو كان الواجب من قبيل الاطعام ونحوه، فانه في مثل هذا الفرض ربما يحتاج إلى التعدد في طرف المتعلق ايضا، نظرا إلى توقف صدق التعدد في الاطعام عرضيا لا طوليا على تعدد الشخص، كما هو واضح. فتلخص مما ذكرنا ان التحقيق في المسألة بحسب القواعد هو ما عليه المشهور من عدم

[٤٨٩]

التداخل مطلقا ولزوم الاتيان بالجزء متكررا حسب تعدد الشروط وتكرره، دون القول بالتداخل الذي مبناه هو التصرف في ناحية الشرط وعقد الوضع في القضية، ودون القول بالتفصيل بين ما قبل الامتثال وما بعده الذي مبناه على التصرف في ناحية الحكم والطلب ورفع اليد عن ظهور كل شرط في اقتضائه ترتب حكم محدود مستقل عليه، وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من هدم المبني فيهما، من جهة قوة ظهور كل شرط في الاستقلال في العلية لترتب الاجزاء واقتضاء كل لجزء مستقل، حيث ان مقتضاه حينئذ هو عدم التداخل ووجوب الاتيان بالجزء متكررا حسب تكرر الشرط، من غير فرق بين حدوث الشرط الثاني قبل امتثال الاول أو بعده، بل ولا بين فرض اتحاد الشروط في الجنس أو اختلافها ايضا. حيث انه لا وجه لمثل هذا التفصيل الا توهم ظهور القضية الشرطية في كون المؤثر في الجزاء هو الشرط بصرف وجوده المنطبق على اول وجوده وانه بوجوده الساري، بدعوى ان الشروط المتعددة حينئذ ان كانت من نوع واحد كما لو بال مكررا أو افطر كك فالتأثير لا محالة كان مستندا إلى الجامع والقدر المشترك المنطبق على اول وجوده، ويلزمه كون الوجود الثاني منعزلا عن فعلية التأثير فيترتب عليه القول بالتداخل وعدم وجوب الاتيان بالجزء متكررا واما إذا لم تكن من نوع واحد فيلزمه عدم التداخل وجوب الاتيان بالجزء متعددا، من جهة اقتضاء كل شرط حينئذ حسب ما يقتضيه ظاهر القضية لجزء مستقل، ولكنه مدفوع بمنع الظهور المزبور في باب العلل والاسباب، كما في المقام، لولا دعوى ظهورها في التأثير بنحو الوجود الساري، كيف وان حال العلل والاسباب الشرعية من هذه الجهة انما هو كالعلل والاسباب

التكوينية العقلية، فكما ان قضية السببية والمؤثرية الفعلية في العلل التكوينية لا تختص بصرف الوجود المنطبق على اول وجود، بل جار في الوجود الساري في ضمن الافراد المتعاقبة، و مع فرض قابلية المحل يكون كل وجود منه مؤثرا فعليا، كما في النار، حيث ان كل وجود منها كانت مؤثرة في الاحراق، كك الامر في العلل الشرعية، فكانت تلك ايضا مؤثرة بوجودها الساري في ضمن الافراد المتعاقبة، ومن المعلوم ايضا ان قضية ذلك عند قابلية المحل للتعدد هو تعدد المسبب بتعدد اسبابه، كما في فرض اختلاف الاسباب في الجنس، وعليه فلا محيص من المصير بمقتضى القواعد إلى ما عليه المشهور من عدم التداخل

[٤٩٠]

على الاطلاق، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان الجزاء واحدا سنخا وكان قابلا للتعدد والتكرار بتعدد شرطه و سببه، وقد عرفت ان رجوع التداخل وعدمه فيه إلى التداخل في الاسباب وعدمه من حيث اقتضاء كل سبب لجزاء مستقل وعدمه، وعرفت ايضا ان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعددا. واما لو كان الشرط واحدا والجزاء ايضا واحدا سنخا لا شخصا، كقوله: ان افطرت فكفر، فهل قضية ذلك ايضا هو كون الشرطية بنحو الوجود الساري في ضمن الافراد كى يلزمه تعدد الجزاء وجودا حسب تعدد افراد الشرط خارجا ؟ أو بنحو صرف الوجود حتى لا يلزمه الا وجود واحد وان تعدد افراد الشرط ؟ فيه وجهان: اظهرهما الاول كما تقدم وجهه أنفا. واما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء ايضا اما عنوانا كالاكرام والاطعام، أو من ناحية ما تعلق به موضوع الخطاب كاكرام العالم والهاشمي، حيث كان الاكرام في ذاته حقيقة واحدة، وانما الاختلاف فيه باعتبار اضافته إلى عنوان العالم والهاشمي، ففي مثله يقع الكلام في انه في مورد تضاد العنوانين هل يتداخل الامر ان ؟ فيجوز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع بداعي الامرين، ام لا يتداخلان ؟ فيجب تعدد الاكرام، وهكذا في مثال الاكرام والاطعام، فلا يجوز الاكتفاء بالاطعام الواحد وان صدق عليه الاكرام ايضا. و مرجع التداخل في هذه المسألة إلى التداخل في المسبب، بعد الفراغ عن عدم التداخل في الاسباب، واقتضاء كل سبب لجزاء، بخلاف التداخل في المسألة السابقة، فان التداخل فيها انما كان في الاسباب وعدم اقتضاء الاسباب المتعددة الا جزاء واحدا. ثم ان منشأ الاشكال في المقام انما هو من جهة محذور اجتماع المثليين، حيث انه بعد تحكيم ظهور الشرطين في اقتضاء كل منهما لترتب جزاء مستقل ووجوب محدود بحد خاص، يتوجه الاشكال بانه على التداخل في المجمع، يلزمه اجتماع الوجوبين فيه وضرورة ذلك الاكرام الشخصي محكوما بوجوبين مستقلين. نعم قد يتوهم اشكال آخر عليه وهو لزوم التنافي بين مفهوم احد الشرطين ومنطوق الآخر فيما لو تحقق احد الشرطين وانتفى الآخر، من حيث اقتضاء كل منهما بمفهومه انتفاء

[٤٩١]

سنخ الحكم بقول مطلق حتى في المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقق الآخر. ولكنه كما ترى، إذ مضافا إلى عدم ابتناء المسألة في المقام بالمفهوم وجريلانه في شخص الحكم ايضا تمنع التنافي بينهما، إذ نقول: بان غاية ما يقتضيه قوله: ان جاء زيد فاکرم عالما، انما هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام في المجمع عند الانتفاء من حيث العالمية لا مطلقا ولو بلحاظ كونه هاشميا، ولا منافاة بين ان يكون زيد مثلا واجب الاكرام من حيث كونه هاشميا وبين كونه غير واجب

الاکرام من حيث كونه عالما. وحينئذ فكان العمدة هو الاشكال الاول، وفي مثله نقول: بان العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحيوان والناطق، واخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عنه الاجتماع، فان كانا من قبيل الجنس والفصل فلا اشكال في التداخل وفي انه لا يلزم منه محذور اصلا، إذ حينئذ بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأ فقهرها يكون مركب كل حكم جهة غير الجهة الاخرى التي هي مركب الحكم الآخر، ومعه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور اصلا، كما هو واضح. واما ان كانا من قبيل العامين من وجه كما في مثال اكرام العالم والهاشمي فيبتنى على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا اشكال في التداخل في المقام، واما على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال، بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الاكرام، ففيه اشكال جدا، لاستلزامه اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات الاكرام الذي هو مجمع الاضافتين، مع كونه حقيقة واحدة وحينئذ فاردة، واما الحمل على التأكد حينئذ ورفع اليد عن استقلال الحكمين فهو ان يرتفع به المحذور المزبور ولكنه مخالف لما يقتضيه ظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقل، والا لما كان وجه للمصير إلى عدم التداخل في المسألة السابقة، وحينئذ فيعد تحكيم ظهور الشرطين لابد فرارا عن المحذور والمزبور من المصير إلى عدم التداخل حتى في مورد التصديق ايضا هذا. ولكن مع ذلك بناء الاصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين. اللهم الا ان يقال حينئذ بكفاية التعدد في الحكم في المجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطين في الاستقلال، بدعوى ان الواجب في قوله: اكرم عالما واکرم هاشميا وان كان هو الاكرام المضاف إلى عنوان العالم والهاشمي بحيث كان

[٤٩٢]

لحيثية الاضافة ايضا دخل في موضوع الحكم، الا ان قضية الحكم في تعلقه بالاكرام المضاف هو مشمولية الاضافة المزبورة ايضا للحكم ولو ضمنا، فلا باس في مثله بالمصير إلى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين وتعددتهما في المجمع بالضافة إلى ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس إلى الاضافتين المزبورتين، فان الذي ينافيه قضية الظهور المزبور انما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق، حتى بالقياس إلى الاضافتين، واما رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين فلا، وعلى ذلك فيتم قول المشهور من جواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع ومورد التصديق في سقوط الامرين وعدم وجوب تعدد الاكرام في سقوطهما وامتثالهما، نعم لابد حينئذ في سقوط الامرين من ان يكون الايجاد الواحد بداعي كلا الامرين، والا يكون الساقط خصوص ما قصد منهما، ما لم يكن الآخر توصليا والا فيسقطان معا. ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الجزء واحدا بحسب الصورة ومتعددا بحسب الحقيقة، كما في الغسل على ما يظهر من بعض النصوص من قوله عليه السلام: إذا اجتمعت عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد (١) الظاهر في انها أي الاغسال مع اتحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابلية التصديق على الواحد، الواحد، حيث ان قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدد حينئذ انما هو جهة تصادفها على الواحد، نعم ربما كان قضية اطلاقه حينئذ هو جواز الاكتفاء بالواحد عن المتعدد، ولو مع عدم قصد البقية. ومن هذه الجهة ينافي ما ذكرنا من لزوم قصد الجميع في جواز الاكتفاء بالواحد وعدم سقوط الامر عن البقية مع عدم قصد امثال الجميع. ولكنه يمكن دفع ذلك

ايضا بدعوى تقييد تلك المطلقات بخصوص غسل الجنابة، كما في
خير حريز ونحوه (٢) فيقال حينئذ بان

[٤٩٣]

جواز الاكتفاء بغسل الجنابة عن ما عداه من غسل الحيض والنفاس
ومس الميت ونحوها انما هو من جهة ان الجنابة من اكبر الاحداث
التي تندك في ضمنها سائر الاحداث نظير اندكاك السواد الضعيف
في ضمن السواد الشديد، فانه حينئذ مع زوالها بغسلها لا يبقى
حدث حتى ينتهى بعد الغسل منها إلى الامر بالغسل لسائر
الاحداث، ففي الحقيقة سقوط الامر بالغسل عن الحيض والنفاس
ونحوهما مع غسل الجنابة انما هو من جهة عدم بقاء المحل
والموضوع وهو الحدث مع غسل الجنابة، لامن جهة وقوع غسل
الجنابة امتثالا للامر بسائر الاغسال تعبدا مع عدم قصد عنوانها حتى
يتوجه الاشكال المزبور، فتأمل. وهذا بخلاف غسل غير الجنابة، فانه
من جهة عدم وفائه بزوال الحدث بجميع مراتبه لا يكتفى به في
سقوط غسل الجنابة الا بقصدها ايضا، كما يشهد له ايضا ما في
الصحيح عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل
يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال (ع) غسل
الجنابة عليها واجب (١) الظاهر في عدم كفاية ما تأتي به من غسل
الحيض عن غسل الجنابة ولزوم الاتيان بغسلها ايضا ليرتفع به تمام
مراتب الحدث، فتأمل، و تمام الكلام في هذا المقام موكول إلى
محلّه في الفقه. ثم ان هذا كله فيما لو احرز تعدد الجزاء عنوانا
واختلافه بحسب الحقيقة ولو بمعونة قرينة خارجية كما في
الاغسال. واما لو لم يحرز ذلك واحتمل تعدده بحسب الحقيقة، كما
في الكفارة المترتبة على الافطار والظهار، فهل مقتضى القواعد في
هذه الصورة هو الحمل على تعدد العنوان والحقيقة كى يندرج في
موضوع البحث المتقدم عند التصادق، ويقال فيه بالتداخل، أو الحمل
على وحدة الحقيقة ؟ فيه وجهان: اظهرهما الثاني، إذ نقول: بان
اختلاف الحقيقة في الجزاء لا بد وان يكون باحد الامرين، اما من جهة
الاختلاف ذاتا كالظهيرية والعصرية أو من جهة الاضافة إلى الشروط.
اما الجهة الاولى: فهي منتفية في المقام من جهة عدم الطريق
إلى اختلاف الحقيقة ذاتا فيه وكون الكفارة المترتبة على الافطار
بذاتها غير الكفارة المترتبة على الظهار، واما الجهة الثانية: فذلك
ايضا من جهة ظهور مثل هذه القضايا الشرطية في كون المشروط
من الجهات التعليقية للحكم لا من الجهات التقييدية للموضوع، كى
يكون لاضافتها دخل في الموضوع. ومن ذلك نفرق

[٤٩٤]

بين القضايا التوصيفية في نحو قوله: اكرم زيد الجاني، وبين القضايا
الشرطية في نحو قوله: اكرم زيدا ان جائك، حيث نقول بدخول
التقييد بالمجئ على الاول في الموضوع حيث كان الموضوع لوجوب
الاکرام هو زيد المتقيد بالمجئ، بخلافه على الثاني حيث كان تمام
الموضوع لوجوب الاكرام هو ذات زيد بلا اخذ جهة زائدة فيه في
موضوعيته للحكم، وانما المجئ كان علة للحكم بوجوب اكرامه،
وعلى ذلك فحيث انه كان الظاهر من القضايا الشرطية في مثل
قوله: ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر، هو كون الظهار والافطار من
الجهات التعليقية لوجوب الكفارة لا من الجهات التقييدية للموضوع فلا
جرم لا يبقى مجال اخذ الاضافات المزبورة في طرف الموضوع، وهو
الكفارة، ومعه فلا يبقى مجال الحمل على تعدد الحقيقة واختلافها
بمحض قابلية الجزاء لذلك، كما هو واضح، وعليه ففي نحو هذه
القضايا لا بد من القول بعدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعددا على

حسب تعدد الشرط. فتلخص مما ذكرنا ان لنا صورا ثلاثا: الاولى: ما تكرر الشرط واتحد الجزاء شخصا بحيث لم يكن قابلا للتكرر كما في القصر في قوله: إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر، وقد عرفت انه لا بد فيه من التداخل في السبب ولزوم التصرف في عقد الشرط باحد الوجهين المتقدمين، الثانية: ما لو تكرر الشرط ولكنه اتحد الجزاء سنخا لا شخصا بحيث كان قابلا للتعدد وجودا، وقد عرفت رجوع القول بالتداخل المطلق في هذا القسم ايضا إلى التداخل في الاسباب وان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشرط، الثالثة: ما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء ايضا عنوانا وحقيقة وان اتحد صورة مع قابليتها للتصادق على وجود واحد، وقد عرفت رجوع التداخل في هذا القسم إلى التداخل في المسبب فارغا عن عدم التداخل في السبب واقتضاء كل سبب الجزاء مستقل وان التحقيق فيه هو التداخل عند التصديق وفي المجمع وجواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع وسقوط الامرين فيما لو كان الايجاد بداعيها، والا فالساقط هو خصوص ما قصد الاتيان بداعية لولا اقتضائه لافناء موضوع آخر كما في غسل الجنابة أو كون الآخر توصليا يسقط بمجرد الانطباق القهري ولو لا عن قصد الامتثال فتدبر. بقى الكلام فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في التداخل وعدمه فنقول: قد عرفت ان الشك في التداخل وعدمه تارة يكون من جهة احتمال التداخل في الاسباب واحتمال

[٤٩٥]

كون المؤثر هو الجامع بينهما المنطبق على اول وجود، واخرى من جهة احتمال تأكد الوجوب، كما هو قضية القول بالتفصيل المتقدم، وثالثة من جهة احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد. فان كان الاول فلا اشكال في ان مقتضى الاصل هو جواز الاكتفاء بوجود واحد وعدم وجوب الزائد عن وجود احد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد، واما على الثاني فقد يقال بان مقتضى الاصل فيه ايضا هو البرائة عن الزائد لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إلى الوجود الثاني بعد احتمال تأكد الوجوب بالنسبة إلى وجود الاول، ولكن التحقيق خلافه، إذ نقول بانه انما يرجع إلى البرائة فيما لو كان الشك في اصل التكليف الزائد، وفي المقام لا يكون كك، حيث انه يعلم تفصيلا بتأثير كل شرط في مرتبة من التكليف، وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد أو بوجودين، و بعبارة اخرى يعلم تفصيلا بانه من قبل كل شرط توجه الزام إلى المكلف، وانما الشك في تعلقهما بوجود واحد فيلزمه تأكد الوجوب فيه أو بوجودين مستقلين، وفي مثله لا محيص الا من الاحتياط من جهة انه في الاكتفاء بايجاد واحد يشك في الخروج عن عهدة ذاك التكليف الناشي من قبل الشرط الثاني، لاحتمال تعلقه بوجود آخر، فلا بد حينئذ من الاحتياط، تحصيلا للقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به، وهذا بخلافه في الصورة الاولى حيث انه بعد احتمال كون التأثير مستندا إلى الجامع المنطبق على اول وجود يشك في اصل توجه الالزام والتكليف من قبل الشرط الثاني، فيندرج في الاقل والاكثر، ويرجع فيه إلى البرائة، ومن ذلك البيان ظهر الحال في الصورة الثالثة ايضا فان المرجح فيه ايضا عند الشك في التداخل من جهة احتمال تصادق العناوين على الواحد هو الاشتغال لاغير، كما هو واضح. الامر الرابع: لا اشكال في انه تعتبر في مقام اخذ المفهوم مراعاة جميع ما اعتبر في المنطوق من القيود المأخوذة في الشرط والجزاء في المفهوم ايضا، ومن ذلك يكون المفهوم في مثل قوله: ان جاء زيد راكبا فآكرمه يوم الجمعة، هو انتفاء هذا الحكم الخاص، وهو وجوب الاكرام يوم الجمعة عن زيد عند انتفاء الشرط المزبور بما له من القيود، إذ كان المفهوم ان لم يجئ زيد راكبا فلا تكرمه يوم الجمعة، كما ان المفهوم في قوله: ان جاء زيد زيد فآكرمه مجموع الجماعة، هو انتفاء وجوب اكرام الجماعة من حيث المجموع عند انتفاء المجئ الغير المنافي لوجوب اكرام

بعضهم، وهذا مما لا كلام فيه. وإنما الكلام فيما لو كان الجزاء حكما
عاما

[٤٩٦]

اصوليا ثابتا لافراد الطبيعة بنحو الاستغراق، كقوله: ان جاء زيد فاكرم كل عالم، وقوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شئ، في ان قضية المفهوم هل هو السلب الكلي في الاول والايجاب الكلي في الثاني، أو هو السلب الجزئي والايجاب الجزئي؟ ومبني الخلاف في المسألة ان قضية اناطة هذا الحكم العالم وتعليقه بالشرط في قوله: الماء إذا بلغ قدر كر الخ، هل هو تعليق واناطة شخصي غير قابل للانحلال إلى تعليقات متعددة بتعدد افراد النجاسات، أو هو تعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعددة؟ حيث انه على الاول يلزمه كون المفهوم منه هو الايجاب الجزئي الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات عند عدم بلوغه كرا، بخلافه على الثاني فانه يلزمه كون مفهومه بنحو الايجاب الكلي، من جهة ان لازم انحلال التعليق هو انحلال التعليق هو انحلال القضية الشرطية إلى قضايا متعددة حسب تعدد النجاسات، ولازمه عقلا هو استخراج مفاهيم متعددة عند عدم بلوغه كرا. وربما يبتنى الخلاف في المسألة على ان المعلق على الشرط في نحو المثال هو الحكم العام أو عموم الحكم، بدعوى لزوم كون المفهوم على الاول هو الايجاب الكلي، بخلافه على الثاني، فانه لا يكون الا بنحو الايجاب الجزئي، ولكنه كما ترى، إذ نقول: انه على الثاني من تعليق العمومية وان لم يكن المجال الا للايجاب الجزئي، بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ في طرف المفهوم الا انتفاء هذه العمومية الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات، الا انه نقول: بانه على الاول لا يتعين كونه بنحو الايجاب الكلي، بل هو بمقتضي ما بيناه قابل لافادة الايجاب الجزئي ايضا، ومع قابليته لذلك في فرض كون المعلق هو الحكم العام فلا يصح ابتناء الخلاف المزبور على تعليق الحكم العام أو عموم الحكم، بل ولعل التأمل التام يقتضي ايضا بكون النزاع المزبور في فرض تعليق الحكم العام ولو بملاحظة كونه مقتضي طبع مثل هذه القضايا من حيث ظهورها في كون المناط هو النسبة الحكمية في القضية في قوله: اكرم كل عالم، دون حيث العمومية والاستيعاب الذي هو من شئون موضوع العام ومن كفياته القائمة به، حيث ان تعليق هذه الجهة يحتاج إلى نحو عناية زائدة وتعقل ثانوي بلحاظ نحو العمومية، وعليه فلا بد من لحاظ هذه الجهة في ان اضافة الحكم العام بشرطه في قوله: الماء إذا بلغ قدر كر الخ، هل هو من قبيل اضافته إلى موضوعه، فكانت بتعليق سنخي حتى يلزمه انحلاله إلى تعليقات متعددة وقضايا شرطية عديدة حسب تعدد افراد الموضوع، من مثل

[٤٩٧]

إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه بول، وإذا كان قدر كر لا ينجسه غائط، ولا دم، وهكذا... فيلزمه استخراج مفاهيم متعددة من كل قضية مفهوما؟ أو باناطة وتعليق شخصي غير منحل إلى تعليقات متعددة كى يلزمه كون مفهومه هو انتفاء هذا الحكم، وهو عدم منجسية كل شئ له، عند عدم بلوغه كرا الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات؟ وفي مثله لا يبعد ان يقال بالاول، نظرا إلى دعوى ظهور القضية حينئذ في كون نسبة الحكم المزبور إلى شرطه بعينه على نحو كيفية تعلقه بموضوعه الملازم لكونه بتعليق سنخي منحل إلى تعليقات متعددة، وعليه وعليه فقها تكون النتيجة في طرف المفهوم بنحو الايجاب الكلي لا الايجاب الجزئي، فتدبر، هذا تمام الكلام فيما فيما يتعلق بمفهوم الشرط. مفهوم الغاية ومن المفاهيم الغاية وقد

اختلف كلماتهم في انه هل التقييد بالغاية يقتضي انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية، بل وعن الغاية أيضا بناء على خروجها عن المغني، كى لو ورد دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية يلاحظ بينهما التعارض ؟ أو انه لا يقتضي ذلك ؟ ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاول، وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط، إذ بعد ما يستفاد انحصار الحكم بمقتضي الاطلاق الجاري فيه في نحو قوله: اكرم زيدا، بذلك الطلب الشخصي المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجئ الليل أو قدوم الحاج، فقهرها في فرض اناطة تلك النسبة الحكمية في القضية بالغاية، بقوله: اكرم زيدا إلى الليل أو حتى يقدم الحاج كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية لا إلى خصوص الموضوع أو المحمول يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية، ولا نعى من المفهوم الا هذا. نعم لو كانت الغاية في القضية قيذا للموضوع أو للحكم لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال، وذلك اما على الاول فلما يأتي ان شاء الله تعالى في الوصف. واما على الثاني فلان مرجعه إلى ثبوت حكم خاص محدود بحد مخصوص من الاول لزيد، ومن المعلوم بدهاة عدم منع ذلك عن ثبوت شخص حكم آخر له بعد انتهاء

[٤٩٨]

امد الحكم الاول، كما هو واضح، ولكن الذي يسهل الخطب هو ظهور القضايا الغائية كلية في نفسها في رجوع الغاية فيها إلى النسبة الحكمية وان وجوب اكرام زيد في قوله: اكرم زيدا إلى ان يقدم الحاج، هو المغني بالغاية التي هي قدوم الحاج، وعليه فلا جرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند الغاية، من جهة ان احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فيما بعد الغاية مما يدفعه قضية الاطلاق المثبت لانحصاره في ذلك الفرد من الطلب الشخصي، وهو واضح. بقى الكلام في ان الغاية هل هي داخله في المغني ام خارجة عنه ؟ حيث انه قد اختلف فيه كلماتهم، وربما ينسب الثاني إلى المشهور. وقد يظهر من بعضهم التفصيل بين الغاية المدلول عليها وحتى ونحوه وبين الغاية المدلول عليها بالي، فالدخول في الاول دون الثاني، بل ربما يظهر منهم ايضا تخصيص الخلاف بالغاية المدلول عليها بالي ونحوه مع جعل الغاية في نحو حتى مفروغ الدخول، كما في قولك: اكلت السمكة حتى رأسها. ولكن التحقيق هو خروجها عن المغني مطلقا، والوجه فيه ظاهر إذا الغاية للشئ عبارة عما ينتهي إليه وجود الشئ ولا يتعدى عنه فيستحيل حينئذ دخولها في الشئ. وبالجمله نقول: بان مفاد الحروف لما كان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، فلا جرم في قولك: سرت من البصرة إلى محل كذا، ما هو طرف تلك الاضافة الغائية المدلول عليها بالي انما كان هو الجزء الاخير من السبر الذي هو منتهى وجوده والجزء الاول من ذلك المحل الذي هو في الحقيقة حد وجوده، وفي مثله من المستحيل دخول الغاية في المغني، كما هو واضح. بقى الكلام في انه هل يعتبر في المفهوم ان يكون الحكم المعلق بالشرط أو الغاية بنحو امكن ثبوته للموضوع عند انتفاء القيد كى يكون قضية اعتباره بنحو السنخ لدفع توهم ثبوت فرد آخر منه في غير مورد وجود القيد، أو انه لا يعتبر ذلك بل يكفي في المفهوم اعتباره بنحو السنخ وان لم يمكن ثبوته في غير مورد القيد لمكان انحصاره بفرد خاص، فيكون مثل قوله (ع) كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام، وكل شئ طاهر حتى تعلم انه قدر، من المفهوم المصطلح ؟ فيه وجهان، اظهرهما الثاني، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ترتب فائدة على هذا النزاع من جهة انتفاء الحكم على أي تقدير في نحو هذه الموارد عند

تحقق الغاية، كان ذلك من باب المفهوم المصطلح أو غيره، وهو واضح. مفهوم الوصف ومن المفاهيم مفهوم الوصف حيث اختلف فيه كلماتهم في ثبوت المفهوم وعدمه، والظاهر هو اختصاص النزاع بالوصف الاخص من موصوفه بحيث كان قابلا للافتراق من طرف الموصوف، كالعلم والعدالة والفسق ونحو ذلك، دون الوصف المساوي والاعم، كما هو واضح، وعلى كل حال فالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبيعتها ما لم يكن في البين قرينة عليه من حال أو مقال، إذ لا دلالة للقضية بطبيعتها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كى يقتضي انتفائه عند انتفاء القيد، بل وانما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في القضايا اللقبية حيث لا فرق بينهما من هذه الجهة الا من جهة كون الموضوع في القضايا الوصفية عبارة عن امر خاص مقيد بقيد خاص. واما ما ذكرنا من قضية الاطلاق في الحكم المثبت لانحصاره في شخص الفرد المنشأ في الشرط والغاية فغير جار في المقام، من جهة القطع بعدم اطلاقه كك في المقام وفي القضايا اللقبية، إذ من الممتنع حينئذ اطلاق الحكم في قوله: يجب اكرام زيد أو زيد القائم، بنحو يشمل جميع افراد وجوب الاكرام حتى الثابت لعمرو، ومع امتناع اطلاقه كك ثبوت لا مجال لكشفه اثباتا، وهذا بخلافه في الشرط والغاية، فان اطلاق الحكم فيهما انما هو بحسب الحالات دون الافراد، فإذا اقتضى قضية الاطلاق في الحكم ثبوت ذلك الحكم الشخصي للموضوع في جميع الحالات من القيام والقعود والمجئ ونحوه وانيط ذلك الحكم ايضا بالشرط أو الغاية، فقهرها يلزمه عقلا انتفائه بانتفاء المنوط به شرطا أو غاية، وهذا بخلافه في القضايا الوصفية واللقبية، حيث انه بعد اخذ الوصف قيما في الموضوع لا مجال للاطلاق الحالي للحكم، فلا بد حينئذ وان يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد، فإذا فرض حينئذ امتناع اطلاقه من هذه الجهة، فلا جرم لا يبقى مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، بل لابد حينئذ في اثباته من قيام قرينة خارجية عليه.

من حال أو مقابل تقتضي كونه في مقام التحديد ومقام حصر الحكم، والا فلو كنا نحن ونفس القضية الوصفية لا يكاد اقتضاؤها بحسب طبيعتها الا مجرد ثبوت المحمول للمقيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي لثبوت شخص حكم آخر لذات المقيد عند ارتفاع القيد. واما توهم ان ذلك مقتضى قضية التقيد بالوصف من جهة ظهوره في دخله في اختصاص الحكم بمورده والا يلزم لغوية ذكره في القضية، فمدفوع بمنع اللغوية، إذ فائدته حينئذ تضيق دائرة الموضوع في القضية وبيان انه هو الذات المتقيدة بقيد كذائي، وحينئذ فإذا فرض عدم كون الحكم المحمول في القضية الا بنحو الطبيعة المهملة فلا يمكن الحكم بانتفاء الحكم على الاطلاق عند انتفاء القيد وعدم ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات. نعم انما كان لهذا الكلام مجال فيما لو كان القيد والوصف بحسب اللب من الجهات التعليلية لثبوت الحكم للذات، ولكنه ايضا خلاف ما تقتضيه القضايا الوصفية من الظهور في كون الوصف من الجهات التقييدية الراجعة إلى اخذ التقيد بها في ناحية موضوع الحكم. لا يقال: انه وان كان الامر كك الا ان اناطة الحكم وتعليقه بالوصف الذي هو امر عرضي في نحو قوله: اكرم زيد العادل، دون ذات الموصوف ودخل العنوان العرضي في موضوع الحكم تكشف عن ان ماله الدخول في ترتب الحكم على الذات انما هو ذلك العنوان العرضي، ولازم ذلك لا محالة هو انتفاء سنخ الحكم المحمول في القضية عند انتفاء الوصف، والا فلو فرض ثبوت شخص حكم آخر

مثله للذات في مورد فقد الوصف يلزمه ان يكون ماله الدخل في ترتب الحكم هو ذات الموصوف، وفي مثله يلزم لغوية ذكر القيد، فانه يقال: بانه لو تم هذا التقريب فانما هو في نحو المثال المزبور حيث انه بعد عدم مناسبة حكم وجوب الاكرام لعنوان الفسق يتوجه الكلام بانه لو لا دخل الوصف في اختصاص الحكم بمورده يلزم ان يكون المقتضي لثبوته هو ذات الموصوف، من جهة فرض عدم مناسبة الحكم بوجوب الاكرام لعنوان فسقه، فيتجه حينئذ دعوى عدم صحة الاستناد إلى العنوان العرضي، كما هو الشأن ايضا في آية النبا حيث امكن بالتقريب المزبور استفادة المفهوم من جهة الوصف نظرا إلى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع من اختصاص وجوب التبين بالنبا المضاف إلى الفاسق وعدم ملائمته مع عدالة الراوي، لا مطلقا حتى فيما لا يكون كك مما كان الوصف من قبيل القيام والقعود ونحوهما كما في قوله: اكرم زيدا

[٥٠١]

القائم أو القاعد، فانه في امثال ذلك لا يكاد مجال للتقريب المزبور لاستفادة المفهوم، كما هو واضح. مفهوم الاستثناء ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بالا ونحوها، كقوله: اكرم القول الا زيدا وجائني القوم الا زيدا، ولا ينبغي الاشكال في دلالة على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية بالمستثنى منه وخروج المستثنى من ذلك، ومن ذلك اشتهر بينهم بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي، حتى انه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم ان الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق، ولكنه فاسد قطعاً، من جهة ان القدر الذي يتكفله القضية المنطوقية انما هو مجرد اثبات الحكم سلباً أو ايجاباً للمستثنى منه، واما اثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو انما يكون بالمفهوم، من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه. وعلى كل حال فلا اشكال في دلالة القضية على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه. ومن ذلك لو ورد دليل في القبال على اثبات الحكم للمستثنى يقع بينهما التعارض، كما في قوله: اكرم القوم الا زيدا مع قوله: اكرم زيدا. وحينئذ فلا يصغى لما حكى عن ابي حنيفة من منع الدلالة محتجاً بمثل قوله: لا صلاة الا بطهور، من دعوى لزوم صدق الصلوة على الواجد للطهور ولو كان فاقدا لبقية شرائطها من الستر والقبلة ونحوهما، مع انه يمكن ان يقال: بان الملحوظ في هذا التركيب انما هو الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط عدا الطهور، وقضية ذلك في طرف المفهوم هو تحقق حقيقة الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها في مورد تحقق الطهور، فلا اشكال حينئذ في البين. بقى شئ تعرض له في الكفاية (١) وغيرها، وهو الاشكال المعروف في كلمة التوحيد، وحاصله ان خبر (لا) في قول (لا اله الا الله) اما ان يقدر ممكن واما ان يقدر موجود، وعلى أي تقدير لا دلالة لها على التوحيد، فانها على الاول لا تدل على وجوده سبحانه من

[٥٠٢]

جهة اعمية الامكان، وعلى الثاني لا تنفى امكان غيره سبحانه، ولكنه مندفع بان المراد من (اله) في قول (لا اله الا الله) بعد ان كان الواجب الذي يجب وجوده بذاته فلا جرم يتم دلالتها على المطلوب وهو التوحيد على كل تقدير، اما في فرض تقدير ممكن فظاهر نظرا إلى الملازمة العقلية بين امكانه ووجوده سبحانه، واما في فرض تقدير موجود فكك ايضا من جهة دلالتها ايضا بالملازمة العقلية على نفي غيره ولو امكانا، لان امكان غير مساوق لوجوب وجوده، فعدم

وجود غيره سبحانه دليل عدم امكانه، كما هو واضح. مفهوم الحصر ومن المفاهيم مفهوم الحصر فيما جئ بانما ونحوه من اداة الحصر، كقوله: انما زيد قائم وانما يجب اكرام زيد، ولا اشكال في دلالتها على المفهوم من جهة اقتضائها حصر سنخ الحكم المحمول في القضية بالموضوع. ومثل ذلك في الدلالة على المفهوم كلمة بل الاضرابية فيما جئ للاعراض عن حكم ما سبق لا غلطا أو سهوا، إذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوها. واما تعريف المسند كقوله: زيد الصديق، وتقديم ما حقه التأخير كقوله: الصديق زيد والعالم زيد، فقد يقال بدلالته ايضا على المفهوم كما عن جماعة نظرا إلى دعوى ظهوره في الحصر، ولكن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة على الحصر في مورد وعدم دلالة في الآخر، خصوصا الاول من جهة امكان ان يكون التعريف للعهد، فلا بد حينئذ في استفادة الحصر من ملاحظة الموارد والمقامات الخاصة، فان كان هناك قرينة على ذلك من حال أو مقال أو غيرهما فهو، وإلا فلا. مفهوم اللقب ومن المفاهيم مفهوم اللقب، والحق فيه عدم المفهوم، لما تقدم وجهه سابقا بان غاية ما يقتضيه تلك القضايا انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهملة للموضوع، فيحتاج حينئذ في استفادة المفهوم إلى قيام قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد والحصر في قوله: اكرم زيدا.

[٥٠٢]

مفهوم العدد ومن المفاهيم مفهوم العدد، والحق فيه ايضا عدم الدلالة على المفهوم، الا إذا احرز من الخارج ان المتكلم كان في مقام التحديد، وحيث انه لم يكن في البين قرينة نوعية عامة على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم إلى القرائن الخاصة، فلا بد حينئذ من لحاظ الموارد الخاصة والمقامات المخصوصة المقتضية لذلك، هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق.

[٥٠٤]

المقصد الرابع في العموم والخصوص وفيه جهات من البحث: الجهة الاولى لا يخفى عليك ان العموم والخصوص كالاطلاق والتفديد انما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه وان انضاف اللفظ بهما انما كان بتبع المعنى، من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص. ثم ان حفيقة العموم عبارة عن الاحاطة والاستيعاب للأفراد بنحو العرضية أو البدلية، لكن لا مفهوم الاحاطة بل ما هو واقع الاحاطة ومصداقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي. واما الاشكال عليه حينئذ بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسم على الالفاظ الموضوعية للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع ونحوها، من الاخبار عنها وبها ونحوهما من الاحكام المختصة بالاسماء، مع انه لا يكون الامر كقطعها، حيث نرى صحة اجراء الاحكام المزبورة عليها بالاخبار عنها وبها وجعلها فاعلا ومفعولا ونحو ذلك فمدفوع، فانه انما يتجه الاشكال المزبور فيما لو كان المدلول المطابقي للفظ كل وتمام وجميع هو نفس الاحاطة والاستيعاب، ولكنه ليس كك، بل نقول بان مدلولها المطابقي عبارة عن معنى اسمى يلزمها الاحاطة والاستيعاب والشمول، وهو مقدار كم المدخول وتحدده باعلى المراتب الذي لازمه الاستيعاب. فالمدلول في لفظ كل وتمام وجميع من قبيل مداليل الاسامي الموضوعية للكليات والمقادير، نظير باقي الكسور كالتنصيف والرابع والثالث، فكان لفظ الكل مثلا يبين مقدار كم المدخول بكونه اعلى المراتب في قبال البعض المحدد لدائرته بالبعض، ولازم ذلك، كما عرفت، عقلا هو الاحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة

تحتة. وحينئذ فصحة اجراء احكام الاسماء عليها انما هو من جهة ما ذكرنا، لا من جهة ان المدلول فيها هو مفهوم الاحاطة والشمول أو مصداقها، كى يتوجه عليه على الاول بلزوم الترادف بين لفظ الكل ولفظ الاحاطة، وعلى الثاني بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسماء عليها، كما هو واضح. وعلى كل حال فلا ينبغي الارتياح في ان حقيقة العموم - وهو الاحاطة والاستيعاب للأفراد بنفسها من المعاني الواقعية التي لا تحتاج في صورتها إلى تحقق شئ آخر من الجهات الخارجة عن هذا المعنى من حكم أو مصلحة أو غير ذلك، بل لو لم تكن تلك الجهات الخارجية أيضا كان المجال لتصور هذا المعنى وهو الاحاطة والشمول للأفراد، ومن هذه الجهة نقول أيضا بعدم اقتضاء مجرد الاستيعاب للأفراد والاحاطة والشمول لشئ من الاستغرافية والمجموعية، وان مثل هذين الامرين انما هو من الاعتباريات الطارئة على العموم بنحو العرضية المقابل للبديلية بملاحظة امر خارجي في البين من مثل الحكم والمصلحة، وان الاستغرافية انما هي بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقا لاحكام متعددة ومصالح كك حسب تعدد الافراد، في قبالة المجموعية التي هي أيضا بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقا لحكم واحد شخصي غير قابل للانحلال ومصلحة كك، ففي الحقيقة اعتبار المجموعية والاستغرافية انما هو بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم، والا فمع قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما في عالم المفهوم ومقام صورته اصلا ولقد اجاد في الكفاية (١) حيث فرق بين نحوي العموم من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، وجعل التقسيم بالاستغرافي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم من كونه تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا عليحدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعا لحكم واحد مع كون العموم فيهما بمعنى واحد وهو احاطة المفهوم بجميع ما يصلح لان ينطبق عليه. نعم ما افاده (قدس سره) من الحاق العام البدلي أيضا بهما في كونه أيضا من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، غير وجيه، فان الظاهر هو ان الفرق بين البدلي وبين الاستغرافي والمجموعي من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للأفراد

بنحو العرضية واخرى بنحو البديلية، لامن جهة كيفية الحكم كما في الاستغرافي والمجموعي، كما افيد، حيث انه فيهما انما يلاحظ سير الطبيعي وشموله للأفراد بنحو العرضية في مقام التطبيق، بحيث لو عبر عنها تفصيلا لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذلك وذلك الآخر. بخلافه في العام البدلي، فانه فيه أيضا وان كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعي وشموله للأفراد، الا انه لا بنحو العرضية بل على نحو البديلية، كقولك: رجل أي رجل، في قبالة قولك: كل الرجال وجميع الرجال، ومن ذلك لو عبر عنه تفصيلا لكان ذلك بمثل قوله: هذا أو ذلك، وعلى ذلك فنفس العام البدلي أيضا قبالة الاستيعاب بنحو العرضية من المعاني الواقعية الغير المحتاجة إلى تحقق امر خارجي من حكم أو مصلحة، بل لو لم يكن حكم أيضا كان له الواقعية. وعليه فتقابل العموم البدلي مع ذين العمومين وهما الاستغرافي والمجموعي انما هو بلحاظ تقابل مقسمها معه، لا بلحاظ تقابل كل واحد منهما، حتى يكون ما به الامتياز فيه أيضا من سنخ ما به الامتياز فيهما، كما لا يخفى. ومما ذكرنا انقذ أيضا فساد ما افيد كما عن بعض الاعلام فيما حكى عنه من ان اطلاق العموم على العام البدلي انما هو باب المسامحة، والا فلا يكون ذلك بعام حقيقة، حيث لا يكون متعلق الحكم فيه الا واحدا وان العمومية فيه

انما هي في البدلية، وتوضيح الفساد هو ان البدلية في مثل هذا العام انما كان في مقام التطبيق، والا ففي عالم العموم والشمول كانت الافراد باجمعها تحت اللحاظ في عرض واحد، كما هو مفاد قولك: جئني برجل أي رجل، حيث ان لفظة أي تدل على استيعاب جميع الافراد عرضا، غايته على نحو يكون التطبيق فيه تبادليا لا عرضيا، كما في العام الاستغراقي والمجموعي، ومن المعلوم ان مجرد كون التطبيق فيه تبادليا لا عرضيا لا يقتضي خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الافراد. كما لا يخفى. وعلى كل حال فلا ريب في عدم ارتباط اسامي العدد من مثل العشرة ونحوها بالعموم والشمول، بل مثل هذه المعاني انما هي من الاعتبارات الطارئة على مداليل الاعداد وان اسامي العدد من هذه الجهة نظير الطبايع الصرفة في كونها مركز طرو هذه الاعتبارات ومورد هذه الاطوار، غير ان الفرق بينها وبين الطبايع هو ان نسبة الطبايع إلى الآحاد المعروضة للعموم في دائرتها في نحو قوله: اكرم كل عالم من قبيل نسبة الكلبي إلى الفرد، بخلافه في اسامي الاعداد فانها لكونها عبارة عن مراتب الكم المنفصل للشئ يكون

[٥٠٧]

نسبتها إلى الآحاد المندرجة فيها المعروضة لهذه الطواري في مثل قولك: كل العشرة، من قبيل نسبة الكل إلى الجزء دون الكلبي والفرد نعم انما يكون فيما لو كان نظر العموم فيها إلى مصاديق العشرة الراجع إلى افادة كل عشرة عشرة، حيث ان نسبتها حينئذ إلى المصاديق كانت من قبيل نسبة الكلبي إلى الفرد، من جهة انها بهذا الاعتبار كاحد الطبايع الصادقة على القليل والكثير، فكان طروا لعموم عليها حينئذ بعين طروه على الطبايع. ومن ذلك البيان ظهر الكلام في التثنية والجمع ايضا، حيث ان مدلوليهما عبارة عن مرتبة خاصة من الكم القائم بالطبيعي اما بتحديد حديها كما في التثنية وجمع القلة، أو بتحديد حدها الاقل كما في جمع الكثرة، فكانت كاسامي الاعداد في نسبتها إلى الآحاد المندرجة فيها المعروضة للعموم والخصوص، وفي مركزيتها لطرو هذه الطواري، حيث كانت قابلة لطرو الخصوص والعموم عليها بنحو المجموعية والاستغرافية والبدلية، من غير فرق في ذلك بين التثنية والجمع. نعم الفرق بينهما انما هو من جهة اخرى وهى ان التثنية لما كان لا ابهام فيها في مرتبة كمها ففي طرو العموم عليها في مثل اكرم كلا من الرجلين أو جميع الرجلين لا يحتاج إلى تعيين آخر في مدلولهما. بخلافه في طروه على الجمع فانه بملاحظة ما فيه من الابهام بين مراتب الجمع المختلفة آحادها لابد من اعتبار تعيين بين هذه المراتب حتى يقتضي العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحتها، ومن ذلك نحتاج في فرض كون نظر العموم إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع لا إلى نفس مصاديق الجمع إلى الحمل ولو بقريته الحكمة على الفرد الاعلى من افراد الجمع والمرتبة القصوى من مراتبه، من جهة ان هذه المرتبة مما لها نحو تعيين بالذات بخلاف بقية المراتب الاخر، ولازم ذلك اقتضاء العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحت اقصى الافراد واعلى المراتب لا الآحاد المندرجة تحت بقية المراتب، من جهة ان قريته الحكمة انما تقتضي الحمل على ما لاحد فيها من مراتب الكم، ولا يكون ذلك الا على المصاديق واقصى المراتب، من دون ان يكون ذلك ايضا من باب انسلاخ الجمع عن مدلوله ومعناه، بل من باب ارادة العموم بالنسبة إلى الآحاد المندرجة تحت الفرد الاعلى من افراد الجمع واقصى مراتبه، هذا كله إذا كان العموم ناظرا إلى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، واما لو كان العموم ناظرا إلى نفس مصاديق الجمع لا إلى الآحاد المندرجة تحتها، كما في قوله: اكرم كل جماعة، الناظر

إلى كل جماعة جماعة، فإن أريد من المصاديق ما هو القابل للتكرار بنحو لا يلزم التداخل في الحكم يؤخذ بأقل الأفراد القابل للتكرار في جميع الدوائر، فيحمل قوله: أكرم كل جماعة، على كل ثلاثة ثلاثة منها من جهة أن هذا المعنى مما له نحو تعين بالذات، بخلاف بقية المصاديق كالاربعة والخمسة والستة وما فوقها، فإنها أيضا وإن كانت قابلة للتكرار إلا أنه لا تعين في واحد منها حتى يحمل عليها، بخلاف أقل الأفراد من الجمع وهو الثلاثة فإن له نحو تعين بالذات، وأما إن أريد من المصاديق ما هو القابل للتداخل في الحكم أيضا ففي مثله يؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها، ويحكم بالتداخل في الحكم. ومن هذه الجهة ظهر جهة فرق آخر بين التثنية والجمع، حيث أنه في التثنية لا يتصور العموم باعتبار الوجه الآخر، بل العموم المتصور فيها كما في اسامي الأعداد يتصور بأحد الوجهين الأولين من الوجوه الثلاثة المتصورة في الجمع، بخلاف الجمع، فإن العموم فيه باعتبار كون مفهومه معنى تشكيكيا محفوظا بين جميع المراتب من الأقل والأكثر يتصور على وجوه ثلاثة: من حيث كون العموم تارة ناظرا إلى الأحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، وأخرى إلى نفس مصاديق الجمع، مع كونه على الثاني تارة بارادته من المصاديق ما هو القابل للتكرار كي لا يلزم التداخل، وأخرى بارادته من المصاديق ما هو القابل للتداخل والتأكد في الحكم، وإن كان مثل هذا الفرض بعيدا في نفسه بل غير واقع من جهة بعده عن أذهان العرف وأهل اللسان. ثم إن هذا كله فيما لو أحرز كون نظر العموم إلى الأحاد المندرجة تحت المصاديق، أو إلى نفس مصاديق الجمع، وأما إن لم يحرز كون العموم بلحاظ المصاديق، فيحمل على إرادة العموم بلحاظ الأحاد المندرجة تحتها، ويدفع احتمال كونه بلحاظ نفس المصاديق، بشمول إطلاق الجمع لصورة انحصار أفرادها بأقلها وهو الثلاثة، من جهة أن شمول إطلاقه لصورة انحصار الأفراد والأحاد بالثلاثة ينافي لا محالة مع احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق، حيث أنه لا يبقى مجال للعموم إلا بلحاظ المندرجة تحت المصاديق، غاية الأمر بما ذكرنا يحمل على أقصى الأفراد وأعلى المراتب أقل كانت أم أكثر من جهة تعينه بالذات، كما هو واضح.

الجهة الثانية لا شبهة في أن للعام صيغة تخصه، كلفظ كل وتامم وجميع وإي وما يرادفها في أي لغة (كهمه) و (هر) بالفارسية. وذلك للتبادر حيث أن من الواضح تبادر العموم والاستيعاب منها. وكون التخصيص شايعا حتى قيل بأنه ما من عام إلا وقد خص لا يستلزم الوضع للخصوص أو القدر المشترك بينهما كما لا يخفى. بل ولئن تأملت ترى بأن نفس الاحتياج إلى التخصيص في قولك: كل عالم، قرينة وضعها للعموم وإنها بحيث يستفاد منها الاستيعاب والشمول لو لا التخصيص، وعليه فلا يصغى إلى ما قيل من الوضع للخصوص في الألفاظ المدعى كونها موضوعة للعموم، حيث أن في وضوح المسألة غنى وكفاية عن إقامة البرهان على العموم وإبطال ما أقيم على كونها للخصوص، وحينئذ فلا أشكال من هذه الجهة ولا كلام. وإنما الكلام في أن قضية هذه الأداة المدعي دلالتها على العموم وضعها كلفظ كل وتامم وجميع هل هو الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الأفراد، أم لا، بل كان قضية عمومها تابعة لما يراد من المدخول فيها من حيث الإطلاق والتقييد ونحوهما؟ قال في الكفاية ما محصله: أن دلالة لفظ كل ونحوه على العموم وإن كانت بالوضع لكن دائرة شمول العام بالنسبة إلى قلة الأفراد وكثرتة تابعة لما يراد من المدخول من حيث الإطلاق والتقييد، فإذا كان المدخول مأخوذاً بنحو الإطلاق والسريان فالشمول والعموم كان بلحاظ أفراد المطلق، كما أنه لو كان المدخول مقيدا ببعض القيود كما

لو اراد من العالم في قوله: اكرم كل عالم، العالم العادل أو العالم النجفي فلا جرم يكون العموم بالنسبة إلى الافراد في دائرة المقيد لا المطلق، فعلى كل حال ما هو المدلول للفظ كل ونحوه من الالفاظ العموم انما هو الاستيعاب والشمول في دائرة ما يراد من المدخول، وعلى ذلك ففي مثل قوله: اكرم كل عالم، فلا بد في الحكم بالاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد بناء على مسلك السلطان من الوضع للطبيعة المهملة القابلة للاطلاق والتقييد من احراز كون المراد من المدخول هو الطبيعة بنحو الاطلاق والارسال، ولو كان ذلك من جهة قرينة الحكمة، والا فمع عدم احراز هذه الجهة واحتمال كون المراد من المدخول وهو العالم الطبيعة المقيدة لا يبقى مجال

[٥١٠]

الحكم بالاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، بل ربما كان اللازم حينئذ الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاستيعاب بالنسبة إلى أحاد المقيد لا المطلق، هذا. ولكن لا يخفى عليك أن المدخول في مثل قوله: كل عالم، وان لم يدل على مسلك السلطان الا على الطبيعة المهملة، فيحتاج استفادة الارسال والاطلاق منه إلى قرينة الحكمة، الا انه بعد دلالة الكل بالوضع حسب الفرض على الاحاطة والاستيعاب في الافراد ربما يستغنى به عن مقدمات الحكمة من جهة قيامه حينئذ مقامها، حيث انه بوروده على مفهوم العالم في قوله: اكرم كل عالم، يثبت به ما يفى به مقدمات الحكمة من الاستيعاب لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد، من دون احتياج معه إلى جهة زائدة من قرينة الحكمة أو غيرها، نعم ما افيد من الاحتياج إلى الحكمة انما يتم بالنسبة إلى النكرة الواقعة في حيز النهى أو النفي، نظرا إلى عدم كون مفاد النفي في مثل قوله: لا رجل في الدار، الا سلب النسبة، وعدم كون مفاد المدخول أيضا على مسلك السلطان الا الطبيعة المهملة، ولا مفاد الهيئة التركيبية الا ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول، فيحتاج استفادة العموم حينئذ منه إلى قرينة الحكمة في المدخول لاثبات ان المدخول بنحو الارسال والاطلاق كان موردا للنفي. وهكذا الكلام في الجمع المحلي باللام كقوله: اكرم العلماء، حيث ان استفادة العموم بالنسبة إلى جميع الافراد في مثله منوطة بقرينة الحكمة، من جهة ان القدر المستفاد من الهيئة العارضة على المادة، وهي هيئة الجمع، انما هو تقييد الطبيعي بما فوق الاثنين، واما انه أي مرتبة من مراتب الجمع وانه الاربعة أو الخمسة أو العشرة أو العشرون أو غير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعيينها إلى قرينة، ولو كانت هي مقدمات الحكمة، فيرفع بها ما فيه من الابهام بالنسبة إلى تلك المراتب المختلفة أحادها، وتعيينه بأعلى المراتب واقصاها التي لا تكون فوقها مرتبة، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكل على الجمع كقوله: اكرم كل العلماء أو جميع العلماء، حيث انه بلفظ الكل أو الجميع يستغنى عن مقدمات الحكمة من جهة وفائه بما تفى به مقدمات الحكمة. ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلي باللام حيث ان استفادة العموم منه لا بد وان تكون بقرينة تقتضي كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الافراد، والا فمع قطع النظر عن القرينة الخارجية لا يكاد يصح استفادة العموم

[٥١١]

والسريان منه، من جهة ان اللام فيه لا تقتضي حسب وضعها الا الاشارة إلى المدخول، واما كونه بنحو السريان في ضمن الافراد فلا، كما هو واضح. ثم ان الظاهر هو اختلاف الالفاظ الحاكية وعدم كونها

على وزن واحد من حيث حكاية بعضها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم كما في لفظ العام بل ولفظ الكل بشهادة صحة استعمالها في مورد العموم الاستغراقي والمجموعي بلا عناية اصلا، وحكاية بعضها عن الاستيعاب للأفراد بملاحظة تعلق الحكم بها كما (في الجميع) الحاكي عن خصوصية الاستغرافية قبالة (المجموع) الحاكي عن خصوصية المجموعة، حيث ان مثل هذه الالفاظ كانت حاكية عن خصوصية الموضوعية المتأخرة رتبة عن الحكم وعن كيفية تعلق الحكم بالأفراد، نعم لا يبعد دعوى ظهور لفظ الكل أيضا في الحكاية عن خصوصية الاستغرافية مضافا إلى حكايتها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم، حيث يستفاد من قوله: اكرم كل عالم، استقلال كل واحد من الافراد في الموضوعية لحكم مستقل. واما أي فهو كما عرفت في قبالة هذه الالفاظ يحكى عن العموم البدلي المحفوظ في مرتبة الذات السابقة عن الحكم. ثم ان الكل يدخل على الفرد والجمع المنكرين والمعرفين كما في قولك: كل رجل وكل الرجل وكل رجال وكل الرجال، فيفيد الاستغراق بحسب الافراد عند دخوله على المفرد والجمع المنكرين، والاستغراق بحسب المرتبة في دخوله على المفرد والجمع المعرفين كقوله: كل العالم وكل العلماء، ففي الاول يتحدد دائرة المدخول وهو الطبيعي من بين المراتب، ويخرجه عما كان له من الابهام في المراتب، ويعينه بأعلى المراتب التي لازمها الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحتها، كما كان ذلك أيضا على الثاني، حيث انه على ما عرفت يخرجه عما له من الابهام في المراتب ويعينه بأعلى مراتب الجمع وأقصى المصاديق التي لها التعيين بالذات وتفيدها قرينة الحكمة، ولازمه هو الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحت المرتبة العليا. واما الجميع والمجموع والتمام فهي انما تدخل على المفرد والجمع المحلي باللام ولا تدخل على غير المحلي باللام مفردا أو جمعا، حيث لا يقال: جميع رجل وجميع رجال ولا مجموع رجل ومجموع رجال ولا تمام رجل وتمام رجال، بل وانما يقال ذلك في هذه الالفاظ

[٥١٢]

مع اللام وهو واضح. الجهة الثالثة قد اختلف كلماتهم في حجية العام المخصص في الزائد عن المقدار المعلوم من التخصيص وعدم حجيته، وتوضيح المقال يستدعي بيان اقسام صور التخصيص لكي يعلم ما هو محل الكلام وانه في أي قسم من اقسام فنقول: اعلم ان صور التخصيص على انحاء، من جهة ان المخصص اما ان يكون متصلا أو منفصلا، وعلى التقديرين تارة يكون مبينا بحسب المفهوم والمصداق كليهما، واخرى مجملا بحسب المفهوم، وثالثة يكون مبينا بحسب المفهوم دون المصداق، ورابعة بعكس ذلك. ثم انه على تقدير الاجمال تارة يكون اجماله وتردده بين الاقل والاكثر، واخرى بين المتبائن، ثم المخصص أيضا تارة يكون لفظيا واخرى لبا، فهذه اقسام صور التخصيص وانحائه. وبعد ذلك نقول: اما إذا كان المخصص متصلا وكان مبينا بحسب المفهوم والمصداق أيضا كقوله: اكرم جميعا العلماء أو كل عالم الا زيدا، فلا ينبغي الاشكال في حجية العام وجواز التمسك به في البقية، وذلك اما على القول بوضع هذه الاسامي لاستيعاب افراد ما يراد من المدخول فظاهر، فانه عليه لا يلزم المجازية أيضا في العموم بمقتضى التخصيص، حتى يقال بتردد الامر في المجازين بقية المراتب ولا تعين لمرتبة خاصة منها واما على القول الآخر من وضعها لاستيعاب المدخول لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد فكذلك أيضا، من جهة ان قضية التخصيص بالمتصل حينئذ وان كان هو الكاسرية لظهوره في الاستيعاب في جميع المراتب، فلا يكون له ظهور معه مع الاستيعاب لجميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، ولكن نقول ببقاء ظهوره حينئذ

على حاله بالنسبة إلى بقية المراتب الاخر، من جهة ان الخاص انما يمنع عن ظهور العام حينئذ بمقدار اقتضائه، وهو لا يكون الا المرتبة العالية، واما غيرها من بقية المراتب فتبقى على حالها من الظهور الذي يقتضيه العام. ولا نعى بذلك ان هناك ظهورات متعددة بحسب المراتب، حتى يشكل بانه كيف ذلك مع انه لا يكون للفظ واحد الا ظهور واحد واردة واحدة،

[٥١٢]

ومع ارتفاعه بمقتضى احتفافه بالقرينة لا يبقى له ظهور آخر في بقية المراتب، بل وانما المقصود هو ان هذه الدلالة والظهور في استيعاب الافراد له مراتب عديدة وحدود كثيرة حسب التحليل العقلي ومن دون مدخلة لجهة الانضمام فيها، وان القدر الذي يقتضيه القرينة المتصلة من الكاسرية لظهوره انما هو كسر صولة ظهوره بالنسبة إلى تلك المرتبة العالية لا مطلقا حتى بالنسبة إلى بقية المراتب الاخر المندكة في ضمنها. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم مدخلة حيثية الانضمام في اراتته عن المراتب الاخر يتعين بقية المراتب الاخر بمقتضى ظهوره الوضعي أو الاطلاقي، فهو نظير الخط الطويل الذي قطع منه قطعة من حيث بقاء البقية بعد على حالها، على ما كانت عليها قبل قطع تلك القطعة، وان كان قد تبدل حده بعد آخر اقصر من الحد الاول، ونظيره المرأة التي وضعت لارائة جماعة فوجد حائل في البين يمنع عن اراتتها لبعض منها، من حيث بقاء اراتتها على حالها بالنسبة إلى البقية، ففي المقام ايضا كك، حيث ان لفظ الكل مثلا بمقتضى وضعه كان له الظهور في الاستيعاب بالنسبة إلى كل مرتبة مرتبة ولو في ضمن المرتبة العالية، وبعد انعدام ظهوره في المرتبة العالية بمقتضى القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة اخرى دون تلك المرتبة، لا انه ينعدم ظهوره من رأس حتى بالنسبة إلى بقية المراتب ايضا، وعليه فبعد بقاء ظهوره في بقية المراتب فلا مانع من التمسك باصالة العموم في البقية فيما شك فيه في الخروج زائدا عن المقدار المتيقن، من دون احتياج حينئذ إلى اثبات تعين الباقي من باب اقرب المجازات، حتى يشكل بان المدار في الاقربية إلى المعنى الحقيقي ليس هو الاقربية بحسب الكم والمقدار وانما هو بحسب زيادة الأنس، والا إلى اثباته ايضا من جهة اقتضاء عقد الاستثناء لذلك كما ادعى من دعوى ان الاستثناء، كما تكون قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي، كك تكون قرينة معينة لتعين ما دون المرتبة العالية من بين المراتب، فان ذلك ايضا مبني على الالتزام بانعدام اصل الظهور بمجرد قيام القرينة المتصلة على العدم بالنسبة إلى المرتبة العالية، وهو كما ترى مما لا وجه له. ثم انه بعد ما عرفت من ظهور العام، بعد التخصيص بالمتصل، في البقية فلا يهمننا البحث في ان استعمال العام حينئذ هل كان من معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول ام لا ؟ وان امكن ايضا دعوى كونه على نحو الحقيقة، بالفرق بين الارادة الجدية والارادة الاستعمالية، بتقريب كونه مستعملا ايضا حينئذ في معناه الحقيقي، وهو الشمول

[٥١٤]

لتمام افراد المدخول، ولكنه في مقام الجد اريد منه ما عدا الفرد الخارج، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم الطريق لاثبات هذه الجهة، كعدم الطريق ايضا لاثبات المجازية، واما اصالة الحقيقة فهي ايضا غير جارية، لعدم ترتب اثر عملي عليها بعد العلم بعدم كون المراد الجدي هو المعنى، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان المخصص متصلا وكان مبينا بحسب المفهوم والمصداق كليهما. واما

لو كان مجملا بحسب المفهوم أو المصداق كقوله: اكرم العلماء الا الفاسق منهم، وتردد الفاسق من جهة الشبهة في المفهوم بين المرتكب للكبائر أو عمومهم لمرتكب الصغائر ايضا، أو من جهة الشبهة في المصداق بان تردد مصاديق الفاسق المبين المفهوم مثلا بين الخمسة والعشرة، فلا ينبغي الاشكال فيه ايضا في سقوط العام عن الحجية وعدم جواز التمسك به في المشتبه مفهوما أو مصداقا، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التردد والاجمال بين الاقل والاكثر كما في المثال المزبور، أو بين المتبائنين كما في قوله: اكرم كل عالم الا زيدا، مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المفهوم بين زيد بن عمرو بين زيد بن بكر، أو من جهة الشبهة في المصداق بين كونه هذا الشخص أو ذاك الشخص الآخر ولو مع تبين المفهوم فيه، كما لو علم بان الخارج هو زيد بن عمرو ولكنه تردد بين كونه هذا الشخص أو ذاك الآخر، حيث انه في جميع هذه الصور لا مجال للتمسك بالعام في المشتبه. وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سراية اجمال المخصص حينئذ إلى عموم العام، حيث انه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم وتحديد دائرته بمقدار اقتضائه، وحينئذ فإذا فرض اجماله وتردده بين الاقل والاكثر أو المتبائنين فقهر يسري اجماله إلى العام ايضا من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينية عليه، ومعه فلا يبقى له ظهور حتى يتمسك به فيما يشك كونه من افراد المخصص. نعم لا بأس بالتمسك به بالنسبة إلى ما يعلم خروجه عن دائرة الخاص من الافراد الاخر، فإذا شك في خروجها من جهة مخصص آخر يؤخذ بعموم العام بالنسبة إليها، هذا كله فيما لو كان الخاص متصلا بالعام. واما لو كان منفصلا عن العام ففيه ايضا يتأتى الصور المزبورة: فإذا كان الخاص مبينا بحسب المفهوم والمصداق كليهما فالحكم فيه كما في الخاص المتصل المبين بحسب المفهوم والمصداق، من حجية العام وجواز التمسك به في الباقي، بل الحكم فيه اوضح من فرض

[٥١٥]

اتصال المخصص، وذلك من جهة استقرار الظهور حينئذ للعام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف كما في الخاص المتصل، حيث ان غاية ما يقتضيه التخصيص بالمنفصل انما هو المانع عن حجية ظهوره المستقر في العموم لاعتنا اصل ظهوره، وذلك بملاك اقوى الحجتين، ومن ذلك ربما يقدم ظهور العام على ظهوره فيما لو كان العام اقوى ظهورا منه. وعلى ذلك فكان اللازم هو اتباع ظهوره في العموم في غير مورد قيام الحجة على الخلاف، وهو واضح. واما لو كان الخاص حينئذ مجملا بحسب المفهوم، فان كان الاجمال والتردد بين الاقل والاكثر، كما لو ورد انه يجب اكرام كل عالم، وورد بدليل منفصل انه لا يجب اكرام الفاسق من العلماء ويحرم اكرامهم، وتردد الفاسق من جهة اجمال المفهوم بين المرتكب للكبائر أو الصغائر ايضا، ففي مثله يقتصر في الخروج عن العموم على المتيقن وهو المرتكب للكبائر، واما بالنسبة إلى المرتكب للصغائر فيؤخذ بالعموم، والسرفيه، واضح، حيث انه بعد استقرار ظهور العام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف لابد من الاخذ بظهور العام في المقدار الزائد عن المتيقن من التخصيص، من جهة رجوع الشك فيه حينئذ إلى الشك في اصل التخصيص، فان رفع اليد عن اصالة العموم حينئذ مع فرض اجمال المخصص طرح للحجة المعتبرة بلا وجه، هذا إذا كان الشك في خروج المشكوك وهو المرتكب للصغائر عن حكم العام ممحضا من جهة الشك في اندارجه تحت عنوان المخصص وهو الفاسق وإفعا بحيث على تقدير عدم اندارجه تحته وفرض وضعه لخصوص المرتكب للكبائر يقطع بمشموليته لحكم العام. واما لو لم يكن الشك فيه ممحضا بذلك بل كان مما يشك فيه في مشموليته لحكم العام ولو على تقدير خروجه عن تحت عنوان المخصص وإفعا، بحيث كان

الشك في وجوب اكرامه من جهتين: تارة من جهة الشبهة الحكمية وانه على تقدير عدم كون المرتكب للصغار مندرجا تحت عنوان الفاسق هل يشمل حكم العام ام لا بل كان خارجا ايضا عن حكمه، واخرى من جهة الشبهة المصادقية (١) وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام

[٥١٦]

لابل الفاسق بحسب وضعه موضوع لخصوص مرتكب الكبيرة ؟ ففي مثله بالنسبة إلى الشبهة الحكمية وهي الشبهة من الجهة الاولى لا اشكال في الاخذ بالعموم، نعم انما الكلام في جواز الاخذ به بالنسبة إلى الشبهة المصادقية، وهي الشبهة من الجهة الثانية، حيث انه قد يشكل في جواز التمسك بالعام من هذه الجهة، بتقريب ان الشبهة من تلك الجهة لما كانت في طول الشبهة من الجهة الاولى، فمع تطبيق اصالة العموم من الجهة الاولى ورفع الشك به من جهة الكبرى لا مجال لتطبيقها ثانيا من الجهة الثانية لرفع الشك به من جهة الصغرى، نظرا إلى ان الظهور الواحد لا يتحمل لتطبيقين طوليين، وحينئذ فمع فرض تطبيقه على اصل الكبرى يستحيل تطبيقه ثانيا على الصغرى. وهذا بخلافه في فرض تمحض الشك بالجهة الثانية وفرض العلم باندراجه في العام على تقدير كون الفاسق هو خصوص المرتكب للكبيرة فانه حينئذ كان لتطبيقه على تلك الجهة كمال مجال لانه حينئذ لا يحتاج إلى تطبيقه في كبرى المسألة حتى يتوجه الاشكال المزبور، هذا، ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور بما دفعناه به الاشكال المعروف في حجية الاخبار مع الواسطة، حيث ان الاشكال في المقامين واحد، والجواب عنه ايضا واحد، فراجع تلك المسألة وعليه فلا مجال للاشكال فيه من هذه الجهة فكان المتبع حينئذ هو اصالة العموم في غير مورد قيام الحجة الاقوى على الخلاف. هذا كله إذا كان اجمال المفهوم من جهة تردد بين الاقل والاکثر. واما لو كان اجماله من جهة ترده بين المتباينين، ففي مثله يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى كل واحد من الخصوصيتين فلا يكون بحجة في واحدة منهما، وذلك فان العام حينئذ وان كان على ظهوره من دون سراية الاجمال إليه من الخاص المنفصل، الا انه لما كان يساوى ظهوره بالنسبة إلى كل واحد من زيد بن اللذين يعلم بخروج احدهما عن تحته بمقتضى دليل المخصص، لا يكون بحجة فعلية في واحد منهما، فيصير بحكم المجمل من حيث السقوط عن الحجية نعم لا بأس بالاخذ بالعموم بالنسبة إلى ما عدا الفرد الخارج، وهو الفرد الآخر المعين في الواقع، لكن بشرط ان يكون مما يحتمل دخوله في العام وخروجه عنه من جهة احتمال مخصص آخر لا نعلمه، والا فمع العلم بدخوله تحت العام وعدم

[٥١٧]

مخصص آخر لا مجال لاصالة العموم بالنسبة إليه، من جهة انتفاء الشك الذي به قوام جريان دليل التعبد بالظهور، واما ثمرة ذلك فانما هي دخول تلك الفرد الآخر باجراء اصالة العموم فيه في العلم الاجمالي، فيحكم عليه بقواعده المقررة في محله. نعم قد يتوهم جواز التمسك باصالة العموم حينئذ بالنسبة إلى كل واحد من الفردين المعلوم خروج احدهما بمقتضى الخاص المجمل، في مورد كان مفاد دليل الخاص هو نفي الالزام، كما لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء وكان مفاد الخاص هو عدم وجوب الاكرام بالنسبة إلى زيد المررد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، نظير جريان الاصلين المثبتين في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بنفي

الالزام في احدهما، بتقريب ان مانعية العلم الاجمالي عن جريان الاصول في الطرفين انما هو من جهة استلزامها المخالفة العلمية للتكليف الفعلي المعلوم، والا فالعلم الاجمالي بنفسه لا يكاد يمنع عن جريان الاصول في الاطراف، من جهة ما تقرّر في محله من اختلاف المتعلق فيهما، وكون المتعلق للعلم الاجمالي هو العنوان الاجمالي المعبر عنه باحد الفردين واحدي الخصوصيتين، ومتعلق الشك هو كل واحد من العناوين التفصيلية، وحينئذ فيعد ان فرض عدم استلزامه لمحذور العلمية في المقام فلا جرم يجري اصالة العموم بالنسبة إلى كل واحد من زيدين وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام كل واحد منهما، كما كان هو الشأن ايضا في الاصلين المثبتين في مورد العلم الاجمالي بنفى التكليف. ولكنه توهم فاسد نظرا إلى الفرق الواضح بين المقامين حيث ان الامارات باعتبار حجيتها في مداليلها الالتزامية يمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي، بملاحظة انتهاء الامر فيها بهذه الجهة إلى التعارض كما في الخبرين القائمين احدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة والاخر على وجوب صلاة الظهر فيه، مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف. وهذا بخلافه في الاصول فانها من جهة عدم حجية مثبتاتها لا يكاد انتهاء الامر فيها من نفس جريانها في اطراف العلم الاجمالي إلى التعارض كما في الامارات، فمن ذلك لا بأس بجريانها والتعبد بها في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي عند عدم استلزامه للمخالفة العملية للتكليف المعلوم. هذا مما افاده الاستناد في ابداء الفرق بين المقامين. ولكن اقول: بانه لا يحتاج في المنع عن جريان اصالة العموم في الطرفين إلى التشبث

[٥١٨]

بمسألة المدلول للالتزام في الامارات، إذ مع الغض عن ذلك كان المجال ايضا للمنع عن جريان اصالة العموم في الطرفين، وذلك انما هو بدعوى ان عدم جريان اصالة العموم في الطرفين انما هو من جهة منافية العلم الاجمالي عقلا مع قضية طريقية الامارات وكاشفيتها عن الواقع، من جهة انه مع العلم الاجمالي المزبور يقطع بمخالفة احد الطريقين للواقع، ومع هذا القطع يستحيل التعبد بهما في الطرفين للاستطراد إلى الواقع. وهذا بخلافه في الاصول فان حجيتها لما لم تكن من باب الطريقية والكاشفية عن الواقع، بل من باب التعبد المحض في ظرف الجهل واستتار الواقع، فامكن حينئذ التعبد بها في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بالخلاف ما لم يلزم من جريانها المخالفة العملية للتكليف المعلوم في البين، فتدبر. هذا كله فيما لو كان الخاص مجملا بحسب المفهوم واما لو كان اجماله بحسب المصداق مع تردده بين الاقل والاكثر ففي جواز التمسك بالعام فيما يحتمل كونه من افراد الخاص وعدم جوازه خلاف بين الاعلام، والاول وهو الجواز هو المنسوب إلى المشهور من قدماء الاصحاب، وربما فصل بين المخصص اللفظي واللبّي بالجواز في الثاني دون الاول ولعله هو المشهور بين المتأخرين. ولكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقا. ثم ان غاية ما قيل في تقريب القول بالجواز هو دعوى وجود المقتضي وعدم المانع عنه. اما الاول فمن جهة شمول العام وانطباقه على المشكوك نظرا إلى استقراره ظهوره وعدم انثلامه بالتخصيص بالمنفصل. واما الثاني فمن جهة ان ما نعيه الخاص ومزاحمته للعام انما كانت بمقدار حجيته، وحينئذ فإذا فرض عدم حجيته الا بالنسبة إلى ما علم كونه من افراده ومصاديقه دونه بالنسبة إلى ما شك كونه من افراده، فقهرها فيما اشتبه كونه من افراده يرجع إلى العموم فيحكم عليه بحكمه لعدم قيام حجة فيه على خلافه. وقد اورد عليه بان العام وان لم يرتفع ظهوره في العموم بواسطة الخاص المنفصل، ولا كان الخاص ايضا حجة فيما اشتبه كونه من افراده، فلا يكون خطاب لا تكريم الفساق دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء من جهة الشك في اصل

تطبيقه على المشكوك الا ان عدم جواز الاخذ بالعام حينئذ انما كان من جهة اقتضاء قضية التخصيص حتى في المنفصل لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في ناحية الافراد الباقية تحت

[٥١٩]

العام الموجب لانقلاب العنوان المأخوذ في العام وهو العالم مثلا في قوله: اكرم كل عالم، عن كونه تمام الموضوع لوجوب الاكرام إلى كونه جزء الموضوع، من جهة صيرورة الموضوع حينئذ بعد ورود الدليل على حرمة اكرام الفساق من العلماء عبارة عن العالم المقيد بكونه عادلا أو غير فاسق، ومن الواضح على ذلك عدم جواز التمسك بالعموم في المشتبه كونه من افراد الخاص، لان الشك في كونه من افراد الفساق يلزم الشك في ذلك العنوان الايجابي أو السلبي المأخوذ في موضوع حكم العام، ومع هذا الشك فلا يكاد يصح التمسك فيه بالعام، من جهة كونه من التمسك بالعام مع الشك في اصل تطبيق عنوان العام على المورد هذا. ولكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالنقيض لاحداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام، وقياسه بباب التقييد والاشتراط الموجب لتعنوان الموضوع بوصف وجودي ام عدمي مع الفارق جدا، فان شأن التخصيص سواء في المتصل أو المنفصل في قوله: اكرم العلماء الا زيدا أو عمرا، مثلا انما هو مجرد اخراج بعض الافراد أو الاصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالافراد الباقية، من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية، فهو أي التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد أو الاصناف بموت ونحوه، فكما ان خروج من مات منها لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي أو سلبي بل كانت الافراد الباقية على ما هي عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم، كك ايضا في التخصيص فلا يوجب ذلك ايضا احداث عنوان سلبي أو ايجابي في الافراد الباقية ولا تغيرا فيها في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع إلى جزئه، ومجرد اختصاص حكم العام حينئذ في قوله: اكرم العلماء، بعد التخصيص، بغير دائرة الخاص من بقية الافراد أو الاصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم، بل وانما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشي من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتا لغير الافراد الباقية، وهذا بخلافه في باب التقييد والاشتراط، حيث ان قضية التقييد بشئ تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي ام عدمي غير حاصل قبل توصيفه به، كما في قوله: اكرم العالم وقوله اعتق الرقبة، حيث انه بورود دليل

[٥٢٠]

التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فيصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايمان، بنحو خروج القيد ودخول التقييد. وبالجملة فرق واضح بين باب التخصيص والتقييد حيث انه في الاول لا يكاد يكون قضية التخصيص الا مجرد اخراج بعض الافراد أو الاصناف عن دائرة موضوع العام الموجب لحصر حكم العام ببقية الافراد أو الاصناف من دون اقتضائه لتغيير في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بخلاف الثاني حيث ان شأن دليل التقييد والاشتراط انما هو توصيف الموضوع بوصف خاص وجودي ام عدمي، وبذلك يوجب اخراجه عما عليه قبل التقييد من

التمامية في الموضوع إلى جزئه، وعليه فنقول بأنه لا مجال بعد هذا الفرق لمقايضة احد البابين بالآخر بوجه اصلا. ثم انه مما يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين اطباقهم على عدم التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد، كالشك في طهارة الماء واطلاقه، حيث لم يتوهم احد جواز التمسك حينئذ باطلاق ما دل على جواز التوضي بالماء لاثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته أو اطلاقه، بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام، حيث ان فيها خلافا بين الاعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعام. ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا ما اشرنا إليه من الفرق بين البابين، والا فلو كان مرجع التخصيص ايضا كالتيقيد إلى احداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع إلى العام في المقام مع اطباقهم على عدم جواز الرجوع إلى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد، كما لا يخفى. ثم ان هذا كله في بيان الفرق بين كبرى البابين بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الاثبات واستظهار انه أي مورد من باب التخصيص وای مورد من باب التقييد والاشتراط فلا بد في استفادة احد الامرين من المراجعة إلى كيفية السنة الادلة. وفي مثله نقول: بان ما كان منها بلسان الاستثناء كقوله: اكرم العلماء الا زيدا، فلا اشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لا يستفاد من نحو هذا اللسان ازيد من تكفله لاجرا زيدا عن العموم المزبور وحصر حكم العام بما عدا زيدا من الافراد الاخر، كما ان ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله: يشترط ان يكون كذا وان لا يكون كذا، أو بلسان نفي الحقيقة عند فقدان امر كذائي كقوله: لا صلاة الا بطهور ولا رهن الا مبعوضا، فلا اشكال ايضا

[٥٢١]

في كونها من باب التقييد، واما ما كان منها بلسان لا تكرم الفساق من العلماء أو لا يجب اكرام الفساق منهم كما هو الغالب في التخصيصات بالمنفصل فهو قابل لكلا الامرين حيث يصلح لان يكون من باب التقييد، فيقيد به العنوان المأخوذ في العام في قوله: اكرم العلماء، بكونهم عادلين أو غير فاسقين، كصلاحيته ايضا لان يكون من باب التخصيص الغير الواجب الا لحصر الحكم في قوله: اكرم العلماء بما عدا الفساق من الافراد الاخر، من دون اقتضائه لتعنون الافراد الباقية بكونهم عادلين أو غير فاسقين، وان كانوا في الواقع ملازمين مع العدالة قهرا، وحينئذ فقد يقال في مثله بدوران الامر بين رفع اليد عن احد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق واما ظهور العام في العموم، وان المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق مع الاخذ بظهوره في العموم بالنسبة إلى كل فرد من افراد العالم، ولا اقل من تصادم الظهورين، فتكون النتيجة حينئذ كالتيقيد في عدم جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المخصص. ولكنه مدفوع بمنع الدوران بينهما، فانه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام، وهو وجوب الاكرام، اما رأسا على التخصيص واما من جهة انتفاء القيد على التقييد، فلا جرم لا يترتب اثر عملي على اصاله العموم بالنسبة إليهم، حتى يجري العموم بلحاظه، ومعه فلا مجرى لاصالة العموم بالنسبة إلى كل فرد من العلماء حتى الفساق منهم، وحينئذ فمع عدم جريان اصاله العموم وسقوطها عن الحجية فقهرت تبقى اصاله الاطلاق فيه بلا معارض، ونتيجة ذلك قهرا هو التخصيص لاغير، كما هو واضح. وعلى كل حال فيعد ما اتضح وجه الفرق بين باب التخصيص وبين باب التقييد والاشتراط بحسب الكبرى، وكون التخصيص من قبيل انعدام بعض الافراد أو الاصناف بموت ونحوه في عدم اقتضائه لاحداث عنوان سلبي أو ايجابي في ناحية الافراد الباقية لكي ينقلب عن كونها تمام الموضوع للحكم إلى جزئه، ظهر لك عدم صحة ما افيد من التقريب المزبور في وجه عدم جواز التمسك بالعام في المشتبه

كونه من افراد المخصص ومصاديقه، من دعوى عدم الجزم بانطباق عنوان الموضوع بعد تقييده على المورد، نظرا إلى الشك الوجداني حينئذ في جزئه الآخر وعدم صلاحية اصالة العموم لاحراز ذلك الجزء المشكوك، إذ نقول بان هذا التقريب يتم في فرض ان يكون التخصيص ايضا كالتقييد موجبا لتعنون عنوان العام بامر وجودي أو عدمي، والا فعلى ما عرفت من الفرق

[٥٢٢]

بين البابين لا يكاد مجال لهذا الاشكال اصلا، حيث انه بعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم إلى جزء الموضوع فلا جرم اصل تطبيق العنوان على المورد عند الشك جزميا، وفي مثله يتجه الاستدلال المزبور للقول بالجواز، بتقريب انه بعد الجزم بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق، ولو من جهة احتمال كونهم عدولا، يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع، وحينئذ فكما انه عند احتمال مطابقة الظهور للواقع في زيد العالم المشكوك فسقه وعدالته من جهة الشبهة الحكمية واحتمال خروج الفساق الداخل فيهم زيد على تقدير فسقه عن تحت حكم العام لاجل مخصص خارجي لا يعلمه المكلف تجري اصالة الظهور، وبمقتضاها يحكم بوجوب اكرام زيد المشكوك فسقه وعدالته، كك الأمر فيما لو كان احتمال مطابقة الظهور للواقع من جهة الشبهة المصدقية واحتمال كون المشتبه عادلا في الواقع، فانه في مثله ايضا يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف. نعم في المقام بالنسبة إلى الشبهة الحكمية لما قام حجة اقوى على الخلاف يرفع اليد عن حجية ظهوره، واما بالنسبة إلى الشبهة المصدقية فحيث انه لم يعلم بمخالفة ظهوره للواقع من جهة احتمال كون المشتبه عادلا ولم تقم حجة ايضا على الخلاف من جهة فرض الشك في انطباق دليل الخاص على المورد فيؤخذ بظهوره ويحكم عليه بحكمه. واما توهم اختصاص حجية الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية، بدعوى ان الرجوع إلى اصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وازالتها من شأن المتكلم دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم ازالتها، وبذلك ينحصر حجية الظهور في موارد الشبهات الحكمية، لانها هي التي كان ازالة الشبهة فيها من وظائف المتكلم، ولا تعم الشبهات المصدقية، نظرا إلى عدم كون مثل هذه الشكوك مما ازالته من شأن المتكلم حتى يصح الرجوع إلى الظهور في رفع الشبهة فيها، فمدفوع بانه وان كان الامر كك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية على التفصيل، ولكنه لا مانع من جعل امارة كلية لتمييز الموارد وتشخيص حكم الصغريات، فان ذلك ايضا من شأن الشارع ووظائفه، كما في موارد اليد والبينة والسوق وغيرها. وبالجملة نقول بان ما افيد من عدم كون ازالة الشبهة في الصغريات

[٥٢٣]

من شأن الشارع ووظائفه، ان اريد ذلك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية بنحو التفصيل فهو مسلم، ولكنه لا ينتج المطلوب من سقوط اصالة الظهور عن الحجية في الشبهات المصدقية، من جهة عدم كون اصالة الظهور من هذا القبيل، وانما هي من قبيل جعل امارة كلية لتشخيص الصغريات وان اريد به خروج الشبهات الموضوعية كلية على الاطلاق عن موارد التمسك بالظهور، بدعوى عدم كون ازالة الاشتباه فيها من شأن الشارع ووظائفه على

الاطلاق، ولو بنصب امارة كلية عليها للمكلف لكي يرجع إليها عند جهله وتحريره فهو ممنوع جدا بشهادة جعل البينة واليد والسوق ونحوها حجة عند اشتباه الموارد في الموضوعات، وعليه نقول: بان من الامارات الكلية ايضا لتمييز الوارد وتشخيص حكم الصغريات عند الجهل والاشتباه اصالة العموم، فمتى تحتمل مطابقتها للواقع ولو من جهة الشبهة في المصداق، ولم تقم حجة اقوى على خلافها يجب التعبد بظهوره والغاء احتمال الخلاف، هذا. ولكن مع ذلك فالتحقيق في المقام هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، إذ نقول: بان ما ذكر من التقريب المزبور للجواز مبنى على ان يكون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصويرية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنى وانسباقه إلى الذهن من اللفظ عند سماعه الناشي من جهة العلم بالوضع المجامعة مع القطع بعدم كون المتكلم في مقام الافادة والجد بالمراد ايضا، كما في الالفاظ الصادرة عن الساهي والنائم، حيث انه مع القطع بعدم كون الالفاظ في مقام الافادة والجد بالمراد يتبادر المعنى وينسب إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، فعلى هذا المسلك يتجه التقريب المزبور للجواز من جهة تحقق موضوع الحجية وهو الظهور التصوري مع احتمال المطابقة للواقع، والا فعلى ما هو التحقيق من كون مدارا الحجية في اصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد فلا يكون مجال لدعوى حجة اصالة العموم والظهور الا في موارد الشبهات الحكمية الناشئة من جهة احتمال مخالفة الظهور للواقع من جهة الشك في اصل التخصيص واصل القرينية، والوجه فيه واضح بعد معلومية تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ قطعاً أو ظناً لاجراز كون المتكلم بكلامه في مقام الافادة ومقام الجد بالمرام المتوقف ذلك على التفاته بجهات مرامه وخصوصياته، إذ حينئذ يختص حصول التصديق النوعي بالمراد من اللفظ بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم

[٥٢٤]

بجهات مرامه وخصوصياته، فيختص ذلك حينئذ بخصوص ما كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة في الحكم الراجعة إلى الشك في التوسعة وتضييق دائرة مراد المتكلم. واما فيما عدا ذلك من موارد كون الشك في المخالفة من جهة الشك في مصداق المخصص فحيثما لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على التفات المتكلم، بل ربما كان الامر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال، بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيرا للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات، فلا يكاد حصول التصديق النوعي بالمراد حتى يكون مشمولاً لدليل التعبد، فتكون نتيجته جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصدقية للمخصص، بل ولو قلنا بان مدار الحجية في الظهورات على الظهور الفعلي والدلالة التصديقية الفعلية كان الامر في عدم جواز التمسك باصالة العموم عند الشك في مصداق المخصص اظهر، من جهة وضوح انتفاء الدلالة والتصديق الفعلي بالمراد مع تلك الغلبة النوعية على غفلة المتكلم وعدم التفاته في مقام التطبيق على الصغريات، وان كان اصل الميني مما يبعد الالتزام به، من جهة ما يلزمه من عدم حجية الظهورات في موارد قيام الظن الفعلي الغير المعتمد على الخلاف، وهو مما لا يمكن الالتزام به. وحينئذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان حجة اصالة العموم ونحوها هل هي من باب الظهور التصوري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن المجامع ولو مع الجزم بعدم كون المتكلم في مقام الافادة ومقام الجد بالمراد الواقعي، أو انه من باب الظهور التصديقي المفيد للظن بالمراد ولو نوعاً وان لم يفده فعلاً لمانع خارجي؟ وذلك بعد القطع بعدم كونه من جهة التعبد المحض، بشهادة بنائهم على عدم حجة

الظهورات مع الاتصال بما يصلح للقرينية، بل ولا من باب الظن الفعلي بالمراد كما عليه بعضهم، بشهادة ما عرفت من بنائهم على عدم اضرار قيام الظن الغير المعتمد على الخلاف. فعلى الاول من كون مدار الحجية على الظهور التصوري المساوق لانسباق المعنى إلى الذهن، فلا محيص كما عرفت من القول بجواز التمسك بالعام فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه، نظرا إلى وجود المقتضي حينئذ للحجية وعدم المانع عنها، حيث انه بعد انطباق عنوان العام على المورد وعدم قيام حجة على الخلاف، نظرا إلى فرض عدم حجية الخاص بالنسبة إليه بلحاظ الشك في انطباق عنوانه عليه، فلا جرم

[٥٢٥]

يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظيا أو لبيا. وأما على الثاني: فلازمه كما عرفت هو المصير إلى عدم الجواز من جهة ما عرفت من اختصاص هذا المعنى أي افادة الظهور للتصديق النوعي بالمراد بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم وعدم غفلته عن جهات مرامه الملازم ذلك للاختصاص بما إذا كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية الراجع إلى الشك في التوسعة والتضييق في دائرة المراد الواقعي في كبرى الحكم، دون ما لو كان الشك في المخالفة والمطابقة من جهة الشبهة الموضوعية الراجعة إلى الشك في تطبيق الكبرى وما هو المراد الواقعي على المصاديق والصغريات، وذلك من جهة انتفاء تلك الغلبة النوعية في هذا المقام، لوضوح انه لا غلبة نوعية على التفات المتكلم بتطبيق مرامه على المصاديق والصغريات لو لا دعوى كون الغلبة بالعكس، على ما نرى ونشاهد بالوجدان من غفلة المتكلم وجهله وتردده كثيرا في تطبيق ما هو المرام على المصاديق والصغريات، إذ حينئذ لا يكون مجال لدعوى جواز الاخذ باصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه، حيث انه لا يكون اللفظ ظهور تصديقي ودلالة تصديقية ولو نوعية بالنسبة إلى الصغريات ومقام التطبيق على المصاديق، حتى يشمله دليل التعبد من هذه الجهة، ففي الحقيقة عدم حجية اصالة العموم فيما شك كونه من افراد المخصص كان من جهة عدم المقتضي للتعبد، وهو الظهور التصديقي، لا من جهة وجود المانع، حتى يدفع بان دليل المخصص لما كان تطبيقه على المورد مشكوكا لا يكون له صلاحية للمانعية عن التمسك بالعموم، ولئن شئت قلت بان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية إنما هو من جهة الشك في انطباق عنوان العام بما هو حجة على المورد، حيث انه بعد اقتضاء الدليل المخرج لقصر حكم العام في قوله: اكرم العلماء على ما عدا الفساق مثلا، فقهرنا عند الشك في كون المورد من مصاديق الفساق الخارج عن دائرة موضوع حكم العام يشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على المورد، وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع إلى العام في المشتبه كما هو واضح، وحيث ان التحقيق في المسألة كما حقق في محله هو الثاني من كون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية المساوقة لانسباق المعنى إلى

[٥٢٦]

الذهن، فلا جرم كان الاقوى هو عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد المخصص ومصاديقه، بل وكك الامر فيما لو شك في ذلك ولم يحرز من طريقة العقلاء ان مدار الحجية على الظهور التصوري أو الظهور التصديقي، حيث انه بعد ما لم يكن في البين

اطلاق لفظي، نظرا إلى كون الدليل عليه هو السيرة وبناء العقلاء، فلا بد من الاخذ بما هو الاخص وهو الدلالة التصديقية المعبر عنها بالظهور النوعي، من جهة كونه هو القدر المتيقن من بناء العقلاء على الاخذ بالظهورات، ومقتضاه كما عرفت هو لزوم المصير إلى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظيا ام لبيا، لان مناط عدم الجواز انما هو انتفاء الدلالة التصديقية، وعليه لا يفرق بين كون الخاص لفظيا ام لبيا، كما انه على المسلك الاول في حجية اصالة الظهور ايضا لا يفرق بين لفظية المخصص ولييته، من جهة ما عرفت من جواز التمسك بالعام على هذا المسلك ولو مع كون المخصص لفظيا. وحينئذ بالتفصيل بين فرض كون المخصص لفظيا وبين كونه لبيا كما عن بعض ساقط على كل حال. بل اللازم على المسلك الاول في حجية اصالة الظهور هو المصير إلى الجواز مطلقا حتى في المخصص اللفظي، كما ان اللازم على المسلك الثاني هو المصير إلى عدم الجواز كك حتى في المخصص اللبي. ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضا عدم صحة التشبث بقاعدة المقتضي والمانع لاثبات حكم العام في المشكوك، بتقريب ان العام المنفصل عنه المخصص من جهة ظهوره واستقرار دلالاته النوعية على المراد كان فيه اقتضاء الحجية وان الخاص المنفصل انما كان يزاحم حجيته في مقدار دلالاته لا اصل ظهوره وحينئذ فعند الشك في فرد في كونه من مصاديق الخاص وعدمه يؤل إلى الشك في جود المزاحم وعدمه مع القطع بوجود المقتضي للحجية، وهو الظهور، وفي مثله لا بد بحكم العقل من الجرى على طبق المقتضي إلى ان يظهر الخلاف، كما كان هو الشأن ايضا في كل واجب احتمل مزاحمته مع اهم منه كالصلاة والازالة مثلا، فكما انه هناك لا يعتنى باحتمال وجود المزاحم بل يجري على طبق المهم ويحكم بوجود الاثبات به كك في المقام ايضا، ففي المقام ايضا كان المقتضي للحجية وهو الظهور والدلالة النوعية متحققا وانما الشك في وجود المزاحم بالنسبة إلى المشكوك، فلا بد من الجرى على طبق المقتضي والحكم على المشكوك بحكم

[٥٢٧]

العام إلى ان ينكشف الخلاف، حيث لا فرق بين المقامين، غير ان المزاحمة هناك كانت في الحكم الفرعي وفي المقام في الحكم الاصولي وفي مرحلة الحجية. وجه الفساد يظهر مما عرفت من المسلكين في وجه حجية اصالة الظهور، إذ نقول: بانه على المسلك الاول من كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية فان المقتضي للحجية وهو الظهور وان كان متحققا، ولكنه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه يقطع بعدم المزاحم له، ومع القطع بعدم المزاحم لا يكاد ينتهي النوبة إلى القاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى. واما على المسلك الثاني من عدم كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية واحتياجها إلى الظهور التصديقي ولو نوعا فلا تحقق للمقتضي حينئذ حتى ينتهي الامر إلى القاعدة، من جهة ما عرفت من انه لا يكون حينئذ للعام ظهور ودلالة تصديقية بالنسبة إلى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية، فعلى كل من المسلكين لا مجال للقاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى. تنبيه لا يخفى عليك ان المرجع بعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص لفظيا أو لبيا انما هو الاصول العملية وحينئذ لو كان هناك اصل حكمي من استصحاب وجوب أو حرمة ونحوه فلا اشكال، واما الاصل الموضوعي فينتهي جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات من ان قضية التخصيص هل هي كالتمييز في اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في الافراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتفديد موضوع الحكم في نحو قوله: اكرم كل عالم، بالعالم العادل أو العالم الغير

الفاسق، ام لا ؟ بل وان قضيته مجرد اخراج بعض الافراد أو الاصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الافراد أو الاصناف من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي أو سلبي في موضوع حكم العام في الافراد أو الاصناف الباقية، وان فرض ملازمة تلك الافراد الباقية بعد خروج الفساق مثلا من باب الاتفاق مع العدالة أو عدم الفسق. فعلى المسلك الاول لا بأس بجران الاصل الموضوعي في المشتبه حيث يجرز به كونه من افراد العام، فيحكم عليه بحكمه بعد احراز جزئه الآخر وهو العالمية بالوجدان، نظير

[٥٢٨]

سائر الموضوعات المركبة التي يجرز بعضها بالاصل وبعضها بالوجدان، ففي المقام ايضا إذا جرى استصحاب العدالة أو عدم الفسق في الفرد المشكوك فبانضمام الاحراز الوجداني للجزء الآخر وهو العالمية يجرز ما هو موضوع حكم العام وهو العالم العادل أو العالم الذي لم يكن فاسقا فيحكم عليه بحكمه. واما على المسلك الثاني الذي هو المختار فلا مجال لجران الاصل الموضوعي المزبور من جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه حينئذ فانه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والاثر ولو على نحو القيدية حتى يجري فيها استصحابها، بل وانما موضوع الاثر حينئذ عبارة عن ذوات تلك الافراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طرول عليها من قبل دليل المخصص، غاية الامر هو اقتضاء خروج افراد الفساق مثلا لملازمة الافراد الباقية بعد التخصيص عقلا مع العدالة أو عدم الفسق، ومن المعلوم في مثله حينئذ عدم اجراء قضية استصحاب العدالة أو عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الافراد الباقية الملازمة مع عدم الفسق، الا على القول بالمثبت، وحينئذ فعلى هذا المسلك لا بد من الرجوع في المشكوك إلى الاصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، والا فلا مجال للتشبهت بالاصول الموضوعية لاندرج المشكوك فيه من موضوع العام والحكم عليه بحكمه نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضا لحكم العام كما لو كان مفاد العام وجوب اكرام العلماء وكان مفاد الخاص عدم وجوب اكرام الفساق من العلماء ففي مثله امكن اثبات وجوب الاكرام الذي هو حكم العام بمقتضي استصحاب عدم الفسق، من جهة انه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللا وجوب الذي هو عبارة عن وجوب الاكرام. وهذا بخلافه في فرض كون مفاد الخاص عبارة عن حرمة الاكرام التي هي ضد لحكم العام، حيث انه في مثله لا يكاد يمكن اثبات وجوب الاكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق لان غاية ما يقتضيه الاصل المزبور حينئذ انما هو عدم حرمة اكرام الفرد المشكوك لا وجوب اكرامه الا على النحو المثبت كما هو واضح. بقی الكلام جواز التمسك بعموم العام لاجرا ما شك في كونه من مصاديق العام عن تحت العام مع القطع بخروجه عن حكمه وعدم جوازه واختصاصه بما لو كان الشك في خروج فرد عن حكم العام بعد القطع بفرديته له، حيث ان فيه خلافا بين الاعلام،

[٥٢٩]

ولكن التحقيق هو عدم الجواز، نظرا إلى انه لا يكون لنا دليل لفظي على الحجية حتى يصح الاخذ باطلاقه في مثل المقام، حيث ان العمدة في الباب انما هي السيرة وبناء العقلاء، وبعد عدم العلم باستقرار بناتهم على حجية اصالة العموم في مثل المقام لا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن منها، وهو لا يكون الا في موارد الشك في خروج ما هو من افراد العام ومصاديقه قطعا عن حكم العام، ومن العجب ان صاحب الكفاية (قدس سره) مع اشكاله في المقام (١)

ومنعه عن جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد العام بمنع قيام السيرة على التمسك باصالة العموم مطلقا تمسك به في مسألة الصحيح والاعم (٢) حيث استدل لاثبات الوضع لخصوص الصحيح بعموم الدلالة المثبتة للأثار من نحو قوله عليه السلام: الصلوة معراج المؤمن، وانها قربان كل تقى، وانها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب دلالتها بعكس النقيض على ان كل ما لا يكون معراج المؤمن وناهيا عن الفحشاء والمنكر فليس بصلوة، فراجع. وعلى كل حال فالتحقيق في المسألة كما عرفت هو ما افاده (قدس سره) في المقام من عدم الحجية الا في موارد الشك في الخروج عن العام حكما مع اليقين بدخوله فيه موضوعا. الجهة الرابعة لا اشكال في عدم الاخذ باصالة العموم والاطلاق الا بعد الفحص التام عن المخصص والمقيد واليأس عن الظفر بهما والوجه في ذلك امران: احدهما: وهو العمدة حيث المعرضة للتخصيص، كما هو كذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فانه لا بد حينئذ في كل عام من الفحص التام عن مخصصاته بحيث يخرج المورد عن المعرضة للتخصيص وتطمئن النفس بانه غير مخصص، بل ذلك غير مختص بباب العمومات والمطلقات فيجري في كل ظاهر كان في معرض ارادة خلافه باقامة القرينة على الخلاف، كما في الظواهر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ففيها ايضا لا بد من الفحص التام

[٥٢٠]

عن القرينة بمقدار يخرج المورد عن المعرضة لارادة الخلاف، والا فقبل الفحص لا يجوز الاخذ بها، لعدم قيام السيرة على الحجية حينئذ قبل الخروج عن المعرضة، ولدليل (هلا تعلمت) ؟ (١) المقتضي لعدم معذورية المكلف التارك للفحص. وثانيهما: من جهة العلم الاجمالي بتقريب انه يعلم اجمالا بورود مخصصات كثيرة فيما بايدنا من الاخبار لهذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فيجب الفحص حينئذ عن مخصصات تلك العمومات بمقتضى العلم الاجمالي المزبور. ولكن يرد عليه ان لازم ذلك هو جواز الرجوع إلى العمومات الباقية بعد الظفر بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه نظرا إلى سيورة الشك في البقية حينئذ بدويا، كما ان لازمه ايضا في فرض عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال هو عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص التام عن مخصصاتها من جهة بقاء المانع وهو العلم الاجمالي حينئذ على حاله، مع انه كما ترى لا يكاد يلتزمون بشئ منهما، فان ظاهرهم هو وجوب الفحص عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات، مع تخصيص المنع عن الاخذ بالعمومات بما قبل الفحص عن المخصص، و حينئذ فالاولى في التشبث بهذا التقريب لاثبات المدعى وهو وجوب الفحص والمنع عن الاخذ بالعمومات الا بعد الفحص التام عن مخصصاتها هو تقييد العلم الاجمالي المزبور بقيد خاص وهو كون المخصص المعلوم بالاجمالي على نحو لو تفحصنا عنه لظفرنا به، بدعوى ان العلم الاجمالي وان كان بمخصصات كثيرة لتلك العمومات فيما بايدنا من الاخبار، ولكنه لا على نحو الاطلاق بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما بايدنا من كتب الاخبار لظفرنا بها، فانه على هذا التقريب يتم المدعى ويسلم عن الاشكال المزبور، من جهة ان عدم الظفر بالمخصص على هذا التقريب بالفحص يكشف عن خروج العام المتفحص عنه من الاول عن الطرفية للعلم الاجمالي، وحينئذ فلا بد على هذا التقريب اولا من الفحص التام عن المخصص بالنسبة إلى كل واحد من العمومات حتى يظفر بالمخصص أو يخرج بواسطة الفحص وعدم الظفر عن الطرفية للعلم الاجمالي، هكذا افاده الاستاد دام ظله في بحثه. ولكن اقول: بانه غير خفى عدم اجراء مثل هذا التقريب ايضا لدفع الاشكال الاول

وهو لزوم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص مع الظفر بمقدار
المعلوم بالاجمال من المخصصات، وذلك من جهة وضوح ان المعلوم
بالاجمال بعد ما كان محدودا كنه ومقداره بالضرورة بحد خاص لا
يتجاوز عنه كما في كلية الاقل والاكثر، فلا جرم الظفر بذلك المقدار
يوجب فهرا ارتفاع العلم الاجمالي من البين وضرورة الشك في
الزايد بدويا، و معه يلزم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص، نعم
انما يجدي هذا التقريب لدفع الاشكال الثاني وهو لزوم عدم جواز
الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص عند عدم الظفر بمقدار المعلوم
بالاجمال، والا فهو غير دافع للاشكال الاول، وحينئذ فالعمدة في
اثبات وجوب الفحص على الاطلاق والمنع عن الرجوع إلى اصالة
العموم الا بعد الفحص التام هو الوجه الاول وهو المعرضة
للتخصيص. ثم ان هذا كله في اصل وجوب الفحص، واما المقدار
اللازم منه فهو على الوجه الاول كما عرفت بمقدار يخرج المورد عن
المعرضة بحيث تطمئن النفس بانه غير مخصص، والظاهر هو تحقق
الوثوق بالخروج عن المعرضة بالفحص عن المخصص بالمقدار
المتعارف فيما بايدينا من الكتب، حيث انه بهذا المقدار من الفحص
يحصل الوثوق بل العلم العادي بانه غير مخصص، كما ان مقداره على
مسلك ما نعية العلم الاجمالي ايضا هو الفحص بالمقدار المتعارف
عما هو من دائرة العلم المزبور من كتب الاخبار، فانه بهذا المقدار
من الفحص يحصل الوثوق والعلم العادي بخروجه عن الطرفية للعلم
الاجمالي، فيجوز الاخذ معه حينئذ باصالة العموم، من دون احتياج
إلى تحصيل القطع بالخروج عن الطرفية للعلم الاجمالي فتدبر. الجهة
الخامسة في انه هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين
المشافهين أو انها تعم الغائبين بل المعدومين ايضا ؟ فيه خلاف بين
الاعلام، وتنقيح المرام في المقام هو ان الخطابات الواردة في الكتاب
والسنة على انحاء: منها: ما كان من قبيل: قوله: يجب على الحاضر
كذا وعلى المسافر كذا وعلى المستطيع كذا ونحو ذلك مما كان
المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسيط اداة خطاب في البين.

ومنها: ما كان من قبيل قوله: يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا ونحو
ذلك، مما كان الخطاب باداة النداء وكان موضوع الخطاب عنوانا عاما
قابلا للانطباق على الموجود والمعدوم. ومنها: ما كان من قبيل قوله:
يجب عليكم كذا وقوله: كتب عليكم الصيام ونحو ذلك، مما كان
التخاطب باداة الخطاب وكان المكلف بالتكليف نفس المخاطب. اما
القسم الاول منها فلا ينبغي الاشكال في شمولها للغائبين بل
المعدومين، بل الظاهر هو خروج مثل هذا القسم عن حريم النزاع
وعن مورد النفي والاثبات بينهم، كيف وانه لا وجه لتوهم اختصاص
مثل هذا القسم من الخطابات بخصوص المشافهين وعدم شموله
للمعدومين والمعدومين بعد عموم العنوان وعدم ما يوجب الاختصاص
بالحاضرين، ومن ذلك ترى انه قد يكون المكلف والمقصود بالخطاب
غير المخاطب في مجلس الخطاب، كما في قولك لمن حضر ك من
الرجال: يجب على النساء كذا. واما الاشكال في اصل شمول
التكاليف المستفاداة التكليف المستفاداة من الخطابات للمعدومين
في زمن الخطاب، نظرا إلى لابدية وجود المكلف عقلا في صحة
توجيه التكليف إليه، فمدفوع بانه كك في التكليف الفعلية
المستتعة للبعث والزجر، فانها هي التي يحكم العقل باستحالة
توجيهها نحو المعدوم فعلا، واما الغير البالغة إلى تلك المرتبة فلا
مذور فيها، ضرورة انه لا مانع من توجيه التكليف على وفق ما
تقتضيه الحكمة والمصلحة قانونا نحو الموجود والمعدوم حين
الخطاب، ليصير فعليا منجزا عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع،
كقوله: يجب على المستطيع كذا وعلى المسافر كذا، كما هو واضح.

وأما القسم الثالث فالظاهر انه لا اشكال ايضا في خروجه عن محل النزاع، وعدم شموله الا لخصوص الموجودين الحاضرين حال الخطاب، وذلك من جهة وضوح ان الخطاب الحقيقي يستدعى وجود المخاطب فعلا، لعدم صحة المخاطبة مع غير الموجود حال الخطاب بل ومع الغائب عن مجلس الخطاب ايضا، وحينئذ فإذا فرضنا ان المكلف هو المخاطب بالخطاب، فقهرًا يلزم ذلك اختصاص التكليف الذي هو مضمون الخطاب ايضا بخصوص الحاضرين وعدم شموله للغائبين، فضلا عن المعدومين حال الخطاب، وأما توهم انه في الخطاب الحقيقي يكفى وجود المخاطب ولو ادعاء ولا يعتبر فيه وجود المخاطب حقيقة، فمدفوع بانه في الموجود الا دعائي لا يكون الخطاب ايضا الادعائيا، من جهة ما

[٥٢٣]

عرفت من عدم صحة الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم الا إلى الموجود الحقيقي، كما هو واضح. وحينئذ فينحصر محل النزاع ومورد النفي والاثبات بالقسم الثاني الذي يكون موضوع الخطاب فيه من العناوين العامة القابلة للانطباق على الموجود والمعدوم حين الخطاب، كقوله: يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا، حيث ان مقتضي عموم المتلو هو الشمول للغائبين والمعدومين ايضا كما ان مقتضي ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي هو الاختصاص بخصوص الحاضرين المشافهين، فيدور الامر حينئذ بين الاخذ بظهور الاداة في الخطاب الحقيقي وتخصيص عموم ما في التلو بخصوص الحاضرين، و بين الاخذ بعموم ما وقع في التلو وحمل الاداة على الخطاب الايقاعي، وفي مثله قد يقال في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب للغائبين والمعدومين بوجهه: منها: ما افاده في الكفاية (١) من دعوى ان ظهور تلك الادوات في الخطاب الحقيقي انما كان من جهة الانصراف، والا فهي موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي، وان الاختلاف انما كان ممن جهة الدواعي، فالمتكلم ربما يوقع النداء لكن لا بداعي الخطاب الحقيقي، بل بدواع اخرى كالتحسر والتأسف كقوله أيا كوكبا ما كان اقصر عمره، وربما يوقعه بداعي الخطاب الحقيقي كما كان ذلك هو الشأن ايضا في التمني والترجي ونحوهما، فانها ايضا موضوعة للايقاعي منها لا لخصوص الحقيقي منها، وحينئذ فإذا كان ظهورها في الخطاب الحقيقي من جهة الانصراف دون الوضع نقول: بان الانصراف إلى الخطاب الحقيقي انما يكون إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما في المقام، حيث يكفى في الممانعة عمومية ما وقع في التلو، خصوصا بعد ملاحظة عدم اختصاص الاحكام الملقى من الشارع غالبا في نحو هذه الخطابات من نحو قوله: يا ايها الناس اتقوا، ويا ايها الذين آمنوا، بخصوص من حضر مجلس الخطاب، وعليه فيؤخذ في مثل هذه الخطابات بعموم العناوين المتلو للموجود والمعدوم حال الخطاب، ويحمل الخطاب على الخطاب الايقاعي الانشائي من دون استلزام قضية العمومية ايضا لاستعمال كلمة (يا) في غير معناها الحقيقي. ولكن فيه ان ظهور الباء في الخطاب الحقيقي بمقتضي الانصراف أو الغلبة أو غير ذلك انما كان

[٥٢٤]

ظهورا مستقرا، فيزاحم حينئذ مع ظهور المتلو في العموم، فيوجب تخصيصه بالحاضرين، خصوصا مع احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب، حيث يكفى في القرينية عليه نفس الخطاب. ومنها: ان الباء وان كان ظاهرا في الخطاب الحقيقي وضعا أو انصرافا ويحتاج إلى وجود المخاطب حين الخطاب، الا انه يكفى في صحة الخطاب مطلق الموجودية ولو ادعاء، بادعاء المعدوم بمنزلة

الموجود، فان ذلك امر متداول عند اهل اللسان في محاوراتهم واستعمالاتهم، ومن ذلك ترى كثيرا انهم يدعون ما لا شعور له بمنزلة ذى الشعور ويخاطبون معه، كقوله: (ايا جيلى نعمان بالله خليا) بل يثبتون للوجود الا دعائي آثار الوجود الحقيقي كما في (انشيث المنية اظفارها) ونحو ذلك من الاستعمالات المتداولة فى المقام ايضا إذا ادعى المعدوم منزلة الموجود يصلح معه المخاطبة، فلا محذور حينئذ في شمول الخطابات للمعدومين. ولكن فيه انه وان لم ينكر وقوع مثل هذه الادعاءات في نحو تلك الاستعمالات ولكنه بعد عدم صلاحية المعدوم للخطاب الحقيقي فلا محالة يكون الخطاب ايضا ادعائيا من جهة ان الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم يستحيل توجيهه نحو المعدوم حال الخطاب. على انه لو اغمض عن ذلك وقلنا بصحة الخطاب الحقيقي نحو الموجود الادعائي لا يكاد يفيد ايضا في المطلوب من شمول الخطابات للمعدومين في زمان الخطاب، من جهة ان ذلك كما ذكر يحتاج إلى ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود الحقيقي، ومثل ذلك مما لا طريق إلى احرازه، إذ لم يعلم بان الشارع في خطابه ادعى المعدومين بمنزلة الموجود، ومعه يشك لا محالة في شمول الحكم المتكفل له الخطاب للمعدومين، خصوصا بعد احتمال مدخلية قيد الحضور ايضا في التكليف، كما في وجوب صلاة الجمعة والعيدين ونحوهما، واما قضية اطلاق الخطاب فهو ايضا غير منتج لاثبات ذلك، من جهة عدم تكفله لاحراز موضوعه، وعليه فكيف يمكن دعوى التعميم للغائبين والمعدومين؟ ومنها: دعوى تساوى الموجود والمعدوم في خطابات سبحانه، لاحاطته سبحانه بالموجود حال الخطاب والموجود في الاستقبال إلى يوم القيمة، وفيه ايضا ما افاده في الكفاية (١) بان احاطته سبحانه وتعالى بالموجود في الحال والاستقبال لا يقتضي

[٥٢٥]

صلاحية المعدوم للمخاطبة، وعدم صحة المخاطبة الحقيقية معهم ايضا لا يقتضي نقصا في ناحيته سبحانه بوجه اصلا، كما لا يخفى. ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ايضا من احتمال مدخلية قيد الحضور ظهر عدم اجراء قاعدة الاشتراك ايضا في اثبات التعميم للمعدومين، وذلك من جهة ان الذي تقتضيه القاعدة المزبورة انما هو من مدخلية الخصوصيات الذاتية، كخصوصية الزيدية والعمروية والبكرية. واما الخصوصيات العرضية الصنفية كخصوصية الحضور وكونهم موجودين في زمان الخطاب فلا يكون من شأن القاعدة الغائها ونفيها، ومن ذلك ترى اختصاص بعض الاحكام كوجوب صلاة الجمعة بل وصلاة العيدين واقامة الحدود على قول بحال الحضور، وحينئذ فمع احتمال مدخلية خصوصية الحضور في تكليف الحاضرين الموجودين في زمان صدور الخطاب، فلا مجال للتشيت بقاعدة الاشتراك لاثبات الحكم المتكفل له الخطاب في حق المعدومين ايضا، كما هو واضح. وحينئذ فالاولى في اثبات تعميم الحكم المتكفل له الخطابات للمعدومين هو التشيت بعموم الناس أو المؤمنون الواقع في حيز الخطاب، بدعوى ان الخطاب من جهة ظهوره في الخطاب الحقيقي وان كان غير شامل عقلا لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان مقتضى عموم العنوان الواقع في التلو هو شمول الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين ايضا من الغائبين والمعدومين، حيث لا منافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب وبين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين، بل قد عرفت امكان الحكم والتكليف بغير الحاضرين المخاطبين بالخطاب، كما في قوله مخاطبا لجماعة من الرجال: يجب على الحائض من النساء كذا وكذا. واما ما ذكرنا من احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف فيدفعه قضية الاطلاق حيث ان مقتضاه هو عدم مدخلية قيد الحضور في التكليف المستفاد من الخطاب. واما توهم ان الاخذ بالاطلاق في نفي مدخلية القيد انما يصح فيما لو كان القيد المحتمل دخله من القيود

المفارقة كالقيام ونحو ذلك، لا في مثل القيود الملازمة الغير المفارقة كما في المقام. وذلك لانه في نحو هذه القيود لا يلزم من عدم بيانها اخلال للمتكلم بغرضه، كى

[٥٣٦]

بعدم بيان دخلها في الغرض يتم الاطلاق، بخلاف القسم الاول فانها من جهة قابليتها للانفكاك ففي فرض دخلها في الغرض يجب اقامة البيان على دخلها في الغرض، والا يلزم الاخلال بالغرض الذي هو مستحيل من الحكيم، فيستكشف من عدم بيانه عدم دخلها في المطلوب، وعليه فإذا كان قيد الحضور المحتمل دخله من القيود اللازمة الغير المفارقة عن الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب، بحيث لا يلزم من عدم ذكره وبيانه على تقدير دخله اخلال بالغرض، فلا جرم لا يتم امر الاطلاق كما لا يخفى. فمدفوع بانه كذا إذا لم يكن القيد المحتمل دخله من القيود الخفية المغفول عنها غالباً، والا فمع فرض كونه غير ملتفت إليه بحسب الغالب فلا يكاد يفيد مجرد وجدان القيد في الاكتفاء به عن ذكره وبيانه، بل لابد من اقامة البيان على دخله في غرضه ومطلوبه لئلا يأخذ المكلف باطلاق كلامه حتى في غير مورد وجود القيد، والا لاخل بغرضه ومرامه. وبهذه الجهة ايضاً قلنا بصحة التمسك بالاطلاق لنفى دخل مثل قصد القرية والوجه والتميز في العبادة، بملاحظة كونها من القيود الخفية المغفول عنها غالباً. ففي المقام ايضاً نقول: بان قيد الحضور وان كان من القيود الملازمة الغير المنفكة عن الموجودين في زمان الخطاب، ولكن لما كان مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه غالباً فعلى تقدير دخله في التكليف لابد للمولى من بيانه والتصريح بدخله في مرامه ومطلوبه، كى لا يأخذ المكلفون باطلاق الحكم والتكليف الذي هو مفاد الخطاب، ولا يصح له الاكتفاء عن ذكره وبيانه بوجدان المخاطبين في مجلس الخطاب للخصوصية، والا لاخل بغرضه ومرامه. وحينئذ فعلى ذلك فنفس الخطاب وان كان غير قابل للشمول لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان الحكم المتكفل له الخطاب بمقتضي عموم العنوان الواقع في التلويعم الغائبين والمعدومين ايضاً. بل ومن ذلك البيان ظهر صحة التمسك بقاعدة الاشتراك ايضاً في اثبات التعميم وذلك انما هو باجراء اصالة الاطلاق اولا في حق الموجودين المخاطبين في نفى احتمال مدخلية خصوصية قيد الحضور ثم تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك القاضية بعدم مدخلية الخصوصيات الذاتية في حق غيرهم من الغائبين، حيث انه بمقتضي هاتين القاعدتين يثبت التكليف المستفاد من الخطابات في حق غير المشافهين ولو كان الخطاب بمثل قوله: يجب عليكم كذا وكذا.

[٥٣٧]

ويمكن استفادة التعميم من وجه آخر، وهو استفادته من جهة نفس الخطاب وظهوره في الكشف عن المصلحة المطلقة وعن فعلية التكليف بالنسبة إلى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين، بتقريب ان عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي إلى المعدوم لما لم يكن من جهة وضع الاداة، بل ولا من جهة قرينة متصلة لفظة أو عقلية ارتكازية بل كان ذلك من جهة قرينة عقلية غير مرتكزة، بلحاظ ان حكمه بعدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي نحو المعدوم انما هو بعد التفاته إلى ان المواجهة بالخطاب الحقيقي لابد لها من طرف موجود ذي شعور، فلا جرم يكون من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور الخطاب، نظير حكمه باشتراط القدرة في صحة توجيه التكليف، وفي مثله فيؤخذ بظهور الخطاب في الكشف عن المصلحة المطلقة في الفعل وعن فعلية التكليف بالنسبة إلى كل من وجد

وبلغ من افراد المكلفين، كما يؤخذ بظهور الهيئة في الكشف عن المصلحة في المتعلق حتى في حال العجز وعدم القدرة، وبهذا التقريب ايضا امكن استفادة التعميم لغير المشافهين في الحكم الذي هو مفاد الخطاب وان كان نفس الخطاب بمقتضى تلك القرينة العقلية لا يعم غير المشافهين، ولكن الاستناد لم يتعرض لبيان هذا التقريب بل اقتصر على بيان التقريب الاول. ثم ان الفرق بين التقريبين هو انه على التقريب الاول يختص استفادة التعميم بما لو كان الخطاب مصدرا باداة النداء، مثل قوله: يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا، بخلاف التقريب الاخير الذي ذكرناه، فانه عليه امكن استفادة التعميم ولو كان التخاطب باداة الخطاب، كقوله: كتب عليكم الصيام ونحوه، كما هو واضح. ثم ان لو ابيت عن ذلك كله نقول بانه يكفى في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب القرينة النوعية العرفية على الغاء مثل هذه الخصوصيات في التكاليف الشرعية، حيث انه من جهتها يقطع بانه لا مدخلية لخصوصية الحضور في التكليف وان توجيه التكليف إلى الحاضرين انما هو من جهة كونهم من افراد المكلفين لا من جهة خصوصية حضورهم. ومن ذلك ايضا ترى بناء الاصحاب رضوان الله عليهم على الغاء مثل تلك الخصوصيات في التكاليف الشرعية المستفادة من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، حيث لم يتوهم احد اختصاص حرمة النقص في مثل عليه السلام لزرارة: (لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) بخصوص زرارة، وكذا في قوله عليه السلام لزينب بنت

[٥٢٨]

جحش (تغتسل) في الاختصاص بها دون غيرها، وهكذا غير ذلك من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل ولعل مثل تلك القرينة النوعية السارية في جميع الخطابات هي المدرك ايضا لقاعدة الاشتراك المعروفة، والا فلا دليل عليها بالخصوص فتأمل. واما الاجماع فمدركه ايضا تلك القرينة النوعية وعليه فلا ينبغي الاشكال في عدم اختصاص الاحكام المتكفلة لها الخطابات بخصوص المشافهين وشمولها للغائبين والمعدوم ايضا، وان كان نفس الخطاب الحقيقي يقصر عن الشمول لغير الحاضرين من جهة تلك القرينة العقلية المتقدم ذكرها، كما لا يخفى. بقى الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين وهى ثمرتان: الاولى: حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين من الغائبين كالمشافهين بناء على الشمول وعدم حجيته بناء على الاختصاص بالمشافهين، نظرا إلى دعوى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه على قرينة حالية أو مفالية معهودة بينه وبين المخاطب. الثانية: صحة التمسك بالاطلاقات وظهورا الخطابات القرآنية لكل من وجد وبلغ من المعدومين على التعميم وعدم صحته على الاختصاص بالمشافهين حيث انه على اختصاص الحكم بالمشافهين يحتاج اثبات تعميمه للمعدومين بمقتضى الاطلاق إلى احراز الاتحاد مع المشافهين في الصنف حتى يحكم بقاعدة الاشتراك بالاشترك معهم في الحكم، والا فمع عدم اثبات الاتحاد لا يكاد يفيد التشبث بالاطلاقات وظهور الخطابات في التعميم للمعدومين، وحيث انه لا دليل على ذلك ولا تقتضيه ايضا قاعدة الاشتراك من جهة ما تقدم من عدم اقتضاؤها الانفى مدخلية الخصوصيات الذاتية دون الخصوصيات العرضية كخصوصية الحضور ونحوه، فلا جرم بعد احتمال عدم الاتحاد مع المشافهين لا مجال لاثبات الحكم وتعميمه للمعدومين. والفرق بين الثمرتين واضح، فان الكلام في الاولى في صحة التمسك بظواهر الخطابات وجوازه بالنسبة إلى غير المشافهين والمخاطبين بالخطاب وعدم صحته، نظرا إلى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه من خطابه على قرينة معهودة بينه وبين المخاطبين، من غير نظر إلى اشتراك غير المشافهين مع

المشافهين في الحكم والتكليف أو اختصاصه بخصوص المخاطبين،
ومن ذلك يجرى هذا الكلام حتى في موارد عدم الاتحاد

[٥٣٩]

في الصنف كما في تمسك المجتهد بالظاهر لاثبات حكم صنف غير شامل له كتمسكه بظهور ما دل على الحكم المتعلق بالنساء لاثبات الاحكام المختصة بهن. ففي الحقيقة يكون البحث من الجهة الاولى، وحجية ظهور الخطابات كلية لغير المخاطبين المقصودين بالفهام، من جملة المقدمات في البحث للثمرة الثانية حيث انه يحتاج في الثمرة الثانية إلى اثبات حجية الظهورات للمعدومين كي يتمسكوا بالظاهر لاثبات حكمه للموجودين ثم اثباته لنفسهم بمقتضى قاعدة الاشتراك بعد احراز الاتحاد في الصنف، وهذا بخلافه في الثمرة الثانية، فان الكلام فيها في صحة التمسك لكل من وجد وبلغ من المعدومين بالظواهر على التعميم، وعدم صحته على الاختصاص، واحتياج التعميم إلى قاعدة الاشتراك واحراز الاتحاد في الصنف. وعلى كل حال فالثمرة الاولى منهما مبنية على القول بحجية الظهورات لخصوص من قصد افهامه، والا فبناء على عدم الاختصاص بمن قصد افهامه كما هو التحقيق ايضا فلا مجال لهذه الثمرة، حيث انه كان لغير المشافهين ايضا الاخذ بظهور الخطابات في استفادة مرام المتكلم من خطابه، خصوصا مع ما عرفت من منع كون المشافهين مخصوصين بكونهم مقصودين بالفهام من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل وان جميع الناس إلى يوم القيمة كانوا كذلك وان لم يعمهم الخطابات. واما الثمرة الثانية: فهي ايضا غير ظاهرة من جهة ما بينا سابقا من اقتضاء الاطلاقات نفى مدخلية قيد الحضور في التكليف الحاضرين باعتبار كونه من القيود المغفول عنها غالبا، واما ما قيل: من عدم الاحتياج إلى ذكره والتنبيه عليه بعد كونه من القيود اللازمة للمشافهين، فلا يلزم من عدم ذكره في دخله في التكليف اخلال منه بغرضه فمدفوع بان مجرد ذلك غير مجد في دفع محذور نقض الغرض بعد كونه من القيود المغفول عنها غالبا، خصوصا بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مرامه على الاطلاق، حتى بالنسبة إلى غير المشافهين، بل لا بد حينئذ من بيانه والتصريح بمدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين لئلا يأخذ غير الحاضرين باطلاق تكليف الحاضرين ويستكشفوا من الخطاب المتوجه إليهم تكليف انفسهم، هذا كله مع امكان منع كون خصوصية الحضور من القيود اللازمة غير المنفكة عن الحاضرين من جهة وضوح عدم كون قيد الحضور في زمان الخطاب أو النبي مثلا من القيود اللازمة

[٥٤٠]

الغير المفارقة عن اشخاص الحاضرين مجلس الخطاب، بل وانما ذلك من قبيل الاوصاف المفارقة، من جهة دجواز كون المخاطبين فاقدين للحضور في اثناء عمرهم. وحينئذ فإذا جرى اصالة الاطلاق في نفى اعتبار قيد الحضور في تكليف الحاضرين فصح تمسك المعدومين لا محالة بظهور الخطابات لاثبات تعميم الحكم، حيث انه باجراء اصالة الاطلاق في حق المشافهين ينفي احتمال مدخلية خصوصية الحضور ثم ينفي احتمال دخل الخصوصيات الذاتية بقاعدة الاشتراك، فيستفاد من اجل هاتين القاعدتين تعميم التكليف المستفاد من الخطاب لكل من وجود وبلغ من المعدومين، ومعه فينتفي الثمرة المزبورة ايضا، من جهة انه على كل تقدير يصح تمسك المعدومين باطلاقات الخطابات القرآنية وغيرها. ومن ذلك كان الحرى هو اسقاط هذا البحث من رأسه حيث انه لا يزيد الا اغتشاشا في الازهان الصافية، والا فلا اشكال في جواز التمسك بالاطلاق الواردة في

الكتاب والسنة للمعدومين كالمشاهدين، كما عليه أيضا ديدن الاصحاب من الصدر الاول إلى زماننا هذا، حيث لا يزال يتمسكون عند الشك في مدخلية شئ في التكليف بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، فكان مثل هذه التشكيكات تشكيكات في البديهيات، كما هو واضح. الجهة السادسة اختلفوا في ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة هل هو راجع إلى الجميع أو إلى خصوص الاخيرة ؟ وذلك بعد الفراغ منهم على مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن في المرجعية، وظاهر عنوان البحث يقتضي تخصيص النزاع بما لو كان المخصص متصلا، بان كان الخاص والجمل المتعددة في كلام واحد، والا ففي فرض انفصاله وكونهما في كلامين مستقلين لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء ولا لدعوى القطع بمرجعية الاخيرة بكونها القدر المتيقن من التخصيص، إذ حينئذ يكون نسبة المخصص إلى الاخيرة والى غيرها على حد سواء، فيحتاج تعين الاخيرة كغيرها إلى قرينة معينة، والا فيسقط الجميع عن الحجية من جهة العلم الاجمالي بتخصيص الجميع أو احديها المرددة بين الاخيرة وغيرها، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالاجمال.

[٥٤١]

ولكن محل الكلام كما عرفت حسب عنوانهم البحث بالاستثناء انما هو في فرض اتصال المخصص، وعليه فلا كلام في مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص وانما الكلام في رجوعه إلى غيرها من الجمل الاخر، والكلام فيه أيضا يقع تارة في اصل امكان رجوعه إلى الجميع ثبوتا، واخرى عن في وقوعه وترجيح احتمال الرجوع إلى الجميع على احتمال عدمه بعد الفراغ عن اصل امكان رجوعه إلى الجميع، فهنا مقامان: اما المقام الاول: فقد يقال بعدم امكان رجوعه إلى الجميع باعتبار استلزامه لمحذور استعمال الا في اخراجات متعددة باستعمال واحد، ولزوم هذا المحذور انما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والهيئات. ولكن فيه انه مضافا إلى منع اصل الميني كما قررناه في محله من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع لا يكاد يتم فيما لو كان الاستثناء بغير الحروف من الاسماء الموضوعية للاخراج كغير وسوى وعدا وخلا ونحو ذلك، حيث انها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعهما إلى الجميع باستعمالها في طبيعة الاخراج غايته احتياجه في ارادة الخصوصية إلى تعدد الدال والمدلول. وعلى فرض كون الاستثناء بمثل الا وتسليم خصوص الموضوع له فيها نقول: بان ما ذكر من المحذور انما يتوجه إذا اريد كل واحدة من الاضافات الخرجية من اللفظ بالاستقلال والا ففي فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد فلا محذور يرد عليه، وبيان ذلك هو ان المعاني الحرفية بعد ما كانت من سنخ النسب والاضافات المتقومة بالطرفين ففي مثل الفرض تارة يلاحظ في مقام الاستعمال الاضافة الخرجية بين شئ وبين امور متعددة بنحو يكون كل واحد من تلك الامور طرفا للاضافة في لحاظه بالاستقلال ويلزمه استقلال كل واحد من تلك الاضافات الاخراجية في مقام اللحاظ واخرى يلاحظ الاضافة الاخراجية بينه وبين مجموع امور متعددة يجعل المجموع طرفا للاضافة في لحاظه، نظير ملاحظة نسبة التقابل بين الشئ وصف من العسكر من حيث لحاظ نسبة التقابل تارة بينه وبين كل واحد من افراد ذلك الصف بالاستقلال، واخرى لحاظها بينه وبين مجموع الصف. وبعد ذلك نقول: بان الاشكال المزبور انما يتوجه على الفرض الاول من لحاظ اخراجات متعددة على الاستقلال، والا فعلى الفرض الثاني من لحاظ الجمل المتعددة

[٥٤٢]

بمجموعها طرفا للاضافة الاخراجية فلا يتوجه الاشكال، حيث انه عليه لا يكون في البين الا اضافة واحدة شخصية قائمة بالمخرج ومجموع الجمل، ولا يكون الاداة ايضا الا مستعملة في اخراج واحد شخصي ومجرد تعدد المخرج منه والمخرج مثلا خارجا حينئذ لا يوجب تعددا في الاضافة الاخراجية القائمة بالمجموع، كما هو واضح. وعليه فلا مجال للاشكال في امكان رجوع الاستثناء إلى الجميع بمثل البيان المزبور. وحينئذ فالاولى في الاشكال في المقام هو الاشكال عليه من جهة المستثنى في مثل قوله: اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا، مريدا به خروج زيد عن كل واحد من العمومات، حيث انه يلزمه حينئذ ارادة معان متعددة من لفظ واحد وهو زيد، ومن هذه الجهة يتعين رجوعه إلى الاخيرة لا غيرها، هذا. ولكن يمكن ان يدفع ذلك ايضا بارادة المسمى بزيد من اللفظ المزبور ولو كان بعيدا في نفسه، حيث انه عليه يكون زيد مستعملا في معنى كلى له مصاديق متعددة، غايته انه يحتاج إلى توسيط دوال أخر على ارادة الخصوصية، ولكن مع ذلك كله يبعد جدا الحمل على المسمى، فلا محيص في مثله بعد بعد الحمل المزبور من تعين رجوعه إلى خصوص الاخيرة. ثم ان ذلك ايضا إذا لم يكن في البين من هو مجمع العناوين الثلاث، والا فمع وجوده فلا بأس باخراجه من الجميع، كما لو فرض كون المسمى بزيد منحصر في زيد بن عمرو وكان ذلك مجمعا للعناوين الثلاث، حيث ان في هذا الفرض يصح اخراجه من الجمل المتعددة، من دون استلزامه لمحذور اصلا ولا احتياج إلى التأويل بالمسمى، كما هو واضح. ومن ذلك ظهر الحال ايضا فيما لو كان الاستثناء من قبيل الصنف كالفساق مثلا حيث يجوز رجوعه حينئذ إلى الجميع ايضا من غير استلزامه لمحذور استعمال اللفظ في اكثر من واحد. ثم انه بعد الفراغ عن اصل امكان رجوع الاستثناء المتعقب لجمل متعددة إلى الجميع يبقى الكلام في المقام الثاني في مقام اثبات ذلك واستظهاره، وفي ذلك نقول: انه قد عرفت ان الاخيرة هي القدر المتيقن في المرجعية لانه على كل تقدير يعلم بتخصيصها، واما غير الاخيرة فلا ظهور للكلام يقتضى رجوعه إليه، وفي مثله لو بنينا على حجية اصالة

[٥٤٢]

العموم من باب التعبد فلا اشكال في ان لازمه جريان اصالة العموم بالنسبة إلى ما عدا الاخيرة، من جهة الشك في اصل التخصيص بالنسبة إليها. واما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور فيشكل جريان اصالة العموم فيها، من جهة ان اتصالها بما يصلح للقربنية يوجب اجمالا فيها فلا يبقى لها ظهور حتى يتمسك بها عند الشك في تخصيصها، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالاجمال والرجوع فيها إلى ما تقتضيه الاصول العملية من استصحاب ونحوه، فيما لم تكن الدلالة في طرف العام بالوضع وفي المستثنى بالاطلاق ومقدمات الحكمة، والا فيؤخذ فيها باصالة العموم ولا يعتنى إلى احتمال تخصيصها بارجوع الاستثناء إلى الجميع. وتوضيح ذلك هو ان الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها اما ان تكون بالوضع، واما بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضع وفي الاستثناء بالاطلاق، ورابعة بعكس ذلك. فعلى الاولين تسقط العمومات عن الحجية، لتصادم الظهورات، ولا بد من الرجوع إلى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، من جهة اختلاف الحال حينئذ حسب اختلاف الحالة السابقة، من حيث العلم بكونه محكوما بحكم العام تارة ويحكم الخاص اخرى والجهل بالحالة السابقة ثالثة. وعلى الثالث لا بد من الاخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص إليه، ولا مجال حينئذ ايضا لتوهم اجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل رجوعه إليه، من جهة ان ذلك انما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقربنية عليه، وبعد فرض كون الدلالة فيه من جهة الاطلاق لا يكاد صلاحيته للقربنية على العام، بل الامر حينئذ بالعكس، فان

العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيان عليه، فينفى موضوع الاطلاق في طرف الخاص، لكونه من قبيل الدليل بالنسبة إليه، كما هو واضح. ولئن شئت قلت بان ظهور العام في العموم بعد كونه بالوضع ظهور تنجيزي غير معلق على شئ بخلاف الخاص، فان ظهوره لما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة يكون تعليقا منوطا بعدم ورود بيان على خلافه، وفي مثله يكون الاثر قهرا للظهور التنجيزي، فيقدم على الظهور التعليقي من جهة صلاحيته للبيان عليه، بخلاف العكس فان صلاحية هذا الظهور التعليقي للقربنية على الظهور التنجيزي دوري، ففي مثله لا يكاد تصل النوبة مع

[٥٤٤]

هذا العام إلى الظهور الاطلاقي في طرف الخاص، حتى يجئ فيه احتمال الصلاحية للقربنية على العام، وهو ظاهر. وعلى الرابع يجئ فيه احتمال صلاحية الخاص للقربنية والبيان للعمومات عند عدم ظهوره في الرجوع إلى الجميع، فلا بد من الحكم في غير الاخرة من سائر الجمل بالاجمال والرجوع فيها إلى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، هذا كله في الخاص المتصل بالجمل المتعددة. واما الخاص المنفصل عنها فقد عرفت عدم تعين مرجعية الاخرة في مثله، من جهة تساوي الاخرة وغيرها في المرجعية، وعليه فعند الدوران في رجوعه إلى بعضها أو إلى الجميع يسقط الجميع عن الحجية، من جهة العلم الاجمالي، ولا بد من الحكم عليها أي على الجميع بحكم الاجمال والرجوع إلى الاصول العملية، من غير فرق في ذلك بين كون الدلالة في كل واحد من العمومات والخاص المنفصل بالوضع، أو بالاطلاق، أو كون الدلالة في طرف العمومات بالوضع وفي طرف الخاص بالاطلاق، أو بالعكس، وذلك لما سيجئ انشاء الله تعالى من ان عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو عدم البيان في الكلام الذي وقع به التخاطب لا عدم البيان على الاطلاق ولو في كلام آخر منفصل عن الكلام الذي وقع به التخاطب، فإذا فرض حينئذ وقوع العام والخاص في كلامين مستقلين فقهما يستقر الظهور الاطلاقي للمطلق منهما، من غير صلاحية ما كان الوضع منهما للقربنية والبيان عليه، ومع استقرار الظهور فيه فقهما بمقتضى العلم الاجمالي يتصادم الظهوران ويتساقطان عن الحجية، ومعه لا بد من الرجوع إلى ما يقتضيها الاصول العملية فتدبر. الجهة السابعة إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده فهل يوجب ذلك تخصيصه به ام لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام. وليكن الكلام فيما لو كان العام مستقلا فيما حكم عليه في الكلام كقوله سبحانه: (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء إلى قوله: وبعولتهن احق بردهن) والا فإذا لم يكن كك بان كان العام قد ذكر توطئة لحكم الضمير كقوله: والمطلقات ازواجهن احق بردهن، فلا شبهة في تخصيصه به، كما انه لا بد وان يكون محل

[٥٤٥]

الكلام فيما لو كان العام والكلام الذي يتصل به الضمير في كلام واحد، على نحو كان الكلام المشتمل على الضمير من توابع ما اشتمل على العام، من جهة عدم تصور فرض استقلال كل من العام والضمير الراجع إليه في الكلام، على معنى كونهما في كلامين مستقلين، نعم لا بأس بذلك في مثل اسماء الاشارة حيث امكن فرض كونهما في كلامين مستقلين كما كان فرضهما في كلام واحد وقع به التخاطب. وعلى أي حال فيحتمل لا يمكن ابقاء العام على ظهوره في العموم مع حفظ ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع من جهة العلم بمخالفة احد الظهورين للواقع يدور الامر بين التصرف

في العام وتخصيصه بما اريد من الضمير الراجع إليه، بحمله على خصوص الرجعيات لا الاعم منها ومن البائيات، وبين التصرف في الضمير: اما بنحو الاستخدام بارجاعه إلى بعض ما هو المراد من المرجع، واما بنحو المجاز في الاسناد بارجاعه إلى تمام المرجع توسعا. وفي مثله قد يقال كما في الكفاية وغيرها بتقديم اصالة الظهور في العام على اصالة الظهور في الضمير في التطابق مع لمرجع، لكونه أي العام مما شك فيه في المراد مع العلم باصل الوضع، حيث يحتمل فيه كون المراد منه هو خصوص الرجعيات أو الاعم منها ومن البائيات، فيجرى فيه اصالة الظهور، بخلافه في الضمير، فانه لاشك فيه في المراد من جهة العلم بارادة خصوص الرجعيات، وانما الشك في كيفية الاستعمال، وفي مثله لا مجرى فيه لاصالة الظهور والحقيقة، فان القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية انما هو في صورة الشك في المراد لا في صورة الشك في كيفية الاستعمال مع القطع بالمراد، ومن ذلك ايضا قلنا بعدم جريان اصالة الظهور والعموم لاجرا ما يقطع بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، اقتصارا على المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجية، وحينئذ فإذا لا يجري اصالة الظهور في طرف الضمير، بملاحظة معلومية المراد منه بالارادة الجدية من كونه خصوص الرجعيات، فلا دوران في البين بين اصالة الظهورين، فتجرى اصالة الظهور حينئذ في طرف العام، ويتصرف في الضمير اما بنحو الاستخدام أو بنحو المجاز في الاسناد. ولئن شئت قلت: ان عدم جريان اصالة الظهور في طرف الضمير انما هو من جهة انتفاء الاثر عليه بخلافه في طرف العام فانه مما يترتب عليه الاثر فتجرى اصالة الظهور فيه دون الضمير. ولكن يدفع ذلك بانه وان كان لا مجرى لاصالة الظهور في طرف الضمير، فلا دوران

[٥٤٦]

بين اصالة الظهور في الضمير في التطابق وبين اصالة الظهور في العام، الا ان مجرد ذلك لا يقتضي جريانها في طرف العام، فانه لا اقل من صلاحية الضمير باعتبار اتصاله بالكلام للقربنية على العام، من جهة احتمال كون استعماله على طبق وضعه، وفي مثله من المعلوم انه لا يبقى مجال ظهور للعام في العموم، حتى يجري فيه دليل التعبد بالظهور، نعم لو كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما قلنا بتصويره في مثل اسماء الاشارة، أو قلنا بحجية اصالة العموم من باب التعبد المحض لكان للقول بجريان اصالة الظهور في العام كمال مجال، ولكنك عرفت عدم تصور فرض استقلال العام والضمير في الكلام، وعدم كون مدار الحجية في اصالة الحقيقة على التعبد، بل على الظهور التصديقي النوعي، وعليه فالضمير حسب اقترائه بالعام يكون مما يصلح للقربنية على العام، ومعه فلا يكون له ظهور في العموم حتى يشمل دليل التعبد الأمر بالغاء احتمال الخلاف، كما لا يخفى. الجهة الثامنة اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدم جوازه، كقوله عليه السلام: (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ) وقوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ) وذلك بعد الوفاق منهم ظاهرا على تخصيصه بالمفهوم الموافق. ولكن التحقيق القول فيه هو ان العام وما له المفهوم مطلقا تارة يكونان في كلام واحد وقع به التخاطب واخرى في كلامين مستقلين، وعلى التقديرين فالدلالة فيهما تارة تكون بالوضع واخرى بالاطلاق وقربنة الحكمة، وثالثة بالوضع في العام وبالاطلاق في المفهوم، ورابعة بعكس ذلك. فعلى الاولين لابد من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع إلى الاصول العملية، الا إذا كان احدهما اقوى من الآخر فيقدم على الآخر، من غير فرق في ذلك بين كون العام وماله المفهوم في كلام واحد وفي كلامين مستقلين، إذ على الاول فظاهر، لعدم استقرار الظهور في واحد منهما حينئذ بعد صلاحية كل منهما للقربنية على الآخر وتساويهما في الوضع

والاطلاق، وعلى الثاني ايضا كك من جهة تصادم الظهورين وضرورتها بحكم المجمل في عدم حجية واحد منهما، حيث انه لابد حينئذ من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع إلى الاصول العملية، الا إذا كان في البين ما يوجب قوة في احدهما فيوجب استقرار ظهوره لو كانا في كلام واحد أو اقوائيه لو كانا في كلامين مستقلين. ولكن في مثل ذلك حيث لاضابط كلى كذلك، من جهة اختلافه باختلاف خصوصيات المقامات والمناسبات بين الاحكام وموضوعاتها، لا يمكن تأسيس قاعدة كلية سارية في جميع الموارد في تقديم احدهما على الآخر، بل لابد من لحاظ القرائن الخاصة وخصوصيات الموارد الخاصة من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها، فربما توجب قوة في العام، واخرى في المفهوم سواء في ذلك ايضا بين الموافق والمخالف. وعلى الثالث من فرض كون الدلالة في العام بالوضع وفي المفهوم بالاطلاق: فان كانا في كلام واحد فلا اشكال في الاخذ بالعام ورفع اليد عن المفهوم، بل لا دوران حينئذ حيث انه مع الظهور الوضعي للعام لا يبقى مجال للظهور الاطلاقي في المفهوم، حتى يجئ فيه احتمال التخصيص، فان الظهور الاطلاقي من جملة مقدماته عدم البيان على خلافه، والعام بعد كون الدلالة فيه بالوضع صالح للبيان، فيرتفع به موضوع الاطلاق. واما لو كانا في كلامين مستقلين فقد يقال: بانه ايضا كذلك وانه يقدم العام الوضعي عليه نظرا إلى تنجيزية الظهور الوضعي في العام وتعليقته في الخاص والمفهوم، واناطته بعدم البيان على خلافه. ولكنه فاسد لما تقدم، وسيجئ بان عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب لاعدم البيان بقول مطلق ولو إلى الابد بكلام منفصل آخر عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام تخاطبه، ومن ذلك ترى اخذ العرف واهل المحاوراة بظهور الكلام الملقى إليهم عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في تخاطبه، من غير حالة منتظرة منهم في الاخذ بالظهور الاطلاقي بانه لعله يأتي البيان من قبله في الازمنة الآتية بعد شهر أو شهرين أو سنة أو غير ذلك، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة استقرار الظهور الاطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على المراد في كلامه الذي اوقع به التخاطب. وعليه فإذا فرض كون العام وماله المفهوم في كلامين مستقلين فقهما يستقر الظهور الاطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام، من غير

صلاحية الظهور الوضعي في العام للقربنية والبيانية عليه بنحو يرتفع موضوع الاطلاق، وفي مثله لا مجال لتقديم ظهور العام عليه بمقتضى البيان المزبور، بل بعد استقرار الظهور في الطرفين يقع بينهما المزاخمة فلا بد من الحكم عليهما بحكم الاجمال والرجوع إلى الاصول العملية ان لم يكن اقوائية في احدهما، والا فيؤخذ بما هو الاقوى والا ظهر منهما، ويرفع اليد عن ظهور الآخر كما هو واضح. ومن ذلك البيان ظهر حكم الفرض الرابع اعني فرض كون الدلالة في المفهوم بالوضع وفي العام بالاطلاق فانه في فرض كونهما في كلام واحد يقدم المفهوم على العام، من جهة تنجيزية ظهوره وتعليقية ظهور العام، وفي فرض كونهما في كلامين مستقلين، يحكم عليهما بحكم الاجمال بمقتضى البيان المتقدم، الا إذا كان احدهما اقوى من الآخر فيؤخذ به ويرفع اليد عن ظهور الآخر، فتدبر. الجهة التاسعة اختلفوا في جواز تخصيص العموم الكتابي بالخبر الواحد وعدم جوازه بعد الاتفاق منهم على تخصيصه بالخبر المتواتر. ولكن التحقيق هو الجواز، للسيرة المستمرة من الاصحاب من قديم الازمان إلى زمانا

هذا على تخصيص العمومات الكتابية بالخبر الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية كتخصيص غيرها به، وعدم صلاحية ما تمسك به المانعون للمانعية، تارة بقطعية العام الكتابي سندا وطنية سند الخبر فلا دوران بينهما من جهة عدم مقاومة الظني مع القطعي، واخرى بما ورد من الاخبار الكثيرة القطعية على طرح ما لا يوافق الكتاب أو يخالفه من نحو قوله عليه السلام: (ما خالف قول ربنا لم اقله، أو فاضربه على الجدار أو زخرف) على اختلاف السنتها، بدعوى ان المخالفة تعم المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق، فيجب حينئذ طرح ما يخالف العموم الكتابي من الاخبار الآحاد، إذ فيه

[٥٤٩]

ما لا يخفى. اما الاول فبانه لا دوران بين سند العام الكتابي وسند الخاص الظني حتى يقال بعدم مقاومة الظني للمعارضة مع القطعي، بل ولا دوران ايضا بين دلالتهم، من جهة معلومية اقوائية الدلالة في الخاص من العام في العموم، كيف وان لازمه عدم جواز تخصيص العام المتواتر السند بالخبر الواحد، مع انه ليس كك قطعاً، بل وانما الدوران انما كان بين دلالة العام الكتابي وسند الخاص الظني، وفي مثله يكون الدوران والمعارضة بين الظنيين من جهة ظنية دلالة العام ايضا، لا بين القطعي والظني، فكان الخاص حينئذ بسنده يعارض دلالة العام الكتابي لا سنده حتى يتوجه الاشكال المزبور، ولا بدلالته من جهة ما عرفت من اقوائية ظهوره من ظهور العام، ومن ذلك يقدم عليه بلا كلام مع القطع بصوره، كما يكشف عنه اطباقهم على جواز تخصيصه بالمتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية. واما الوجه الثاني ففيه ايضا منع اطلاق تلك النصوص وشمولها للمخالفة بنحو العموم المطلق بل ومن وجه ايضا، بل نقول باختصاصهما بمقتضي الانصراف بخصوص المخالفة بنحو التباين الكلي، كيف وانه من المقطوع صدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق ومن وجه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتخصيص بما صدر عنهم عليهم السلام من الاخبار المخالفة بنحو العموم المطلق ومن وجه، وهو كما ترى ! من اباء هذه الاخبار بملاحظة ما اشتمل عليها من التعبيرات عن التخصيص، فان قوله عليه السلام: (ما خالف قول ربنا لم اقله، أو زخرف، أو فاضربه على الجدار) ونحوها مما لا يكاد يتحمل التخصيص، فلا محيص حينئذ بقرينة صدور مثل هذه الاخبار المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق عنهم عليهم السلام من حملها على خصوص المخالفة بنحو التباين الكلي لو فرض اطلاق فيها. كما ان ما دل منها على طرح ما لا يوافق ايضا لابد من الحمل على ذلك، لو لم نقل باختصاصها بمورد تعارض الخبرين ومقام ترجيح احدهما على الآخر. ثم ان كل ذلك ايضا في فرض صدق المخالفة عرفا على المخالفة بنحو العموم المطلق، والا فمع عدم صدق المخالفة على مثل ذلك عرفا يخرج موضوعا عن تلك الاخبار. وحينئذ فعلى كل حال لا مجال للتشكيك في جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد بمثل البيانات المزبورة بل لابد بمقتضي القواعد المقررة في محله من تخصيصه به كتخصيصه

[٥٥٠]

بالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية. نعم بعد ما ظهر ان الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني وبين دلالة العام الكتابي لابين سنديهما ولا بين دلالتيهما يبقى الكلام في ترجيح اصالة التعبد بالسند في الخاص على اصالة التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي، ووجه تقديمه عليه بانه من جهة الحكومة كما قيل بدعوى مسببية الشك في حجية الظهور في العام عن الشك في

صدر الخاص الا ظهر في قبالة، باعتبار ان موضوع الحجية في اصالة الظهور هو الظهور الذي لم يرد اظهر في قبالة أو من جهة الورد بمناطق المزامحة وتقديم اقوى الحجتين أو بمناطق آخر. وقد اشبعنا الكلام في ذلك مفصلا في ميث التعداد والترجيح فراجع هناك تعرف. الجهة العاشرة إذا ورد عام وخاص متخالفان، ففي كون الخاص ناسخا أو منسوخا أو مخصصا للعام وجوه. وقد يقرب قاعدة كلية في تنقيح ذلك وتعيين كونه ناسخا للعام أو منسوخا به أو مخصصا له، وهي اعتبار كون الخاص واردا قبل حضور وقت العمل للعام واعتبار كون الناسخ واردا بعد حضور وقت العمل للعام لاقبله حيث يقال حينئذ بان الخاص ان كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل للعام يتعين كونه مخصصا للعام وبيانا له، لا ناسخا له، من جهة انه يعتبر في النسخ ان يكون رافعا لحكم ثابت فعلى من جميع الجهات، وقبل حضور وقت العمل للعام لا يكون حكم فعلى في البين حتى يكون قضيته رفع الحكم الثابت، فمن ذلك يتعين فيه كونه مخصصا للعام وبيانا له لا ناسخا. واما ان كان وروده بعد حضور وقت العمل للعام يتعين كونه ناسخا له، لا مخصصا وبيانا له، فان مقتضى كونه بيانا هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بل محال، لانه نقض للغرض الذي هو محال من الحكيم واما لو كان ورود الخاص قبل ورود العام ففيه يحتمل الامران، حيث يحتمل كونه مخصصا للعام ويحتمل كونه منسوخا به. هذا ملخص ما افيد في وجه التفصيل بين صورة ورود الخاص قبل

[٥٥١]

حضور وقت العمل للعام أو بعده. وقد عرفت ابنتائه على تسليم مقدمتين: الاولى قبح تأخير البيان عن وقت حضور عمل المكلف للعام، والثانية اعتبار كون النسخ رفعا للحكم الفعلي على الاطلاق، حيث انه على تقدير تمامية هاتين المقدمتين لا بد من التفضيل المزبور وملاحظة كون الخاص واردا قبل حضور وقت العمل للعام أو بعده، بالالتزام بالتخصيص في الاول و بالنسخ في الثاني. ولكن كلتا المقدمتين ممنوعة وذلك: اما المقدمة الاولى وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فان اريد من وقت الحاجة وقت حاجة المولى إلى بيان مرامه فقبحه مسلم لا اشكال فيه بل هو محال، من جهة استلزامه نقض الغرض الذي هو من المستحيل في حق الحكيم، ولكن صغراه في المقام ممنوعه، حيث نمنع تعلق غرض الشارع في مثل تلك العمومات ببيان المرام الواقعي، ومجرد احتياج المكلف إلى العمل لا يقتضي كون وقت حاجته هو وقت حاجة المولى، من جهة جواز التفكيك بينهما. وان اريد بذلك وقت حاجة المأمور والمكلف ولو لم يكن وقتا لحاجة المولى إلى البيان فقبحه غير معلوم بل معلوم العدم، حيث انه من الممكن كون المصلحة في القاء ظهور العام إلى المكلف عن خلاف المرام الواقعي ليأخذ به ويتكل عليه حجة وبيانا إلى ان يقتضى المصلحة بيان المرام الواقعي، كيف وانه كفالك في ذلك ما في موارد التعبد بالاصول والامارات المؤدية على خلاف الواقعيات مع تمكن المكلف من تحصيلها بالاحتياط أو بالسؤال عن الأئمة عليهم السلام بل وكثير من الاحكام التي بقيت تحت الحجاب إلى قيام الحجة عجل الله فرجه مع احتياج العباد إليها، ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك واحتمال وجود المانع عن ابراز المرام النفس الامرى اما مطلقا أو إلى وقت خاص أو قيام المصلحة الاهم في عدم الابرار لا مجال لاثبات كون الخاص المتأخر عن وقت العمل للعام ناسخا لا مخصصا، بل حينئذ كما يحتمل فيه كونه ناسخا يحتمل ايضا كونه مخصصا. نعم لو قيل بان وقت حاجة المأمور ووقت العمل للعام هو بعينه وقت حاجة المولى إلى بيان المرام النفس الامرى وهو الخصوص لاتجه الحمل على النسخ في الخاصى المتأخر، ولكن ودن اثباته خرط القتاد، لما عرفت من عدم السبيل إلى هذه الدعوى بعد

احتمال وجود مانع أو مزاحم أقوى في البين اقتضى اخفاء الواقعيات
بالقاء الظهور إلى المكلف على خلافها أما إلى

[٥٥٢]

الأبد أو إلى وقت خاص بعد العمل بالعام، وأما المقدمة الثانية ففيها
أيضا أن كون النسخ رفعا للحكم الثابت وأن كان لا سبيل إلى إنكاره،
ولكن نقول بأنه لا يلزمه كون ذلك الحكم الثابت فعليا على الإطلاق،
بل يكفي في صحته كونه رفعا لحكم ثابت في الجملة ولو بمرتبة
انشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه وسببه، كما في
الواجبات المشروطة، كيف وأن النسخ في الشرعيات كالبدء في
التكوينيات المتصور في الموقتات والمشروطات بالنسبة إلى
المخلوقين، وحينئذ فكما أنه يصح في الأحكام العرفية نسخ الحكم
في الموقتات والمشروطات قبل حصول شرطها، ويكفي في صحته
مجرد كونه رفعا لما هو المنشأ بالإنشاء السابق، ولو كان ذلك مجرد
أحداث الملازمة بين الأمرين، كك في الأحكام الشرعية، فيكفي في
صحته أيضا مجرد كونه رفعا لما تحقق بالإنشاء السابق ولو لم يكن
حكما فعليا على الإطلاق، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليلية
ومحض الملازمة بين وجود شيء ووجوب أمر كذا، إذ لا فرق بينهما إلا
من جهة أنه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة
ما يبدو لهم لما يرون فيه من المفاسد أو المزاحمة لما هو الأهم
بخلافه في الشرعيات فإنه من جهة علمه سبحانه بعواقب الأمور
واحاطته بالواقعيات عبارة عن اظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة
تقتضيه. ومن ذلك نقول: بأن باب النسخ أشبه شيء باب التورية
والتقية، في كونه من باب التصرف في الجهة، من حيث اظهاره
سبحانه حكما بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه، مع علمه
سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح
المقتضية لذلك، وعليه فصح أن يقول: إن جاء وقت كذا يجب كذا، ثم
يقول بعد حين قبل مجئ الوقت: نسخت ذلك الحكم، فكان المرفوع
هو تلك الملازمة الثابتة بين وجوب شيء و مجي وقت كذا، ونتيجة
ذلك هو عدم وجوب ذلك الشيء عليه عند تحقق الوقت الكذا. ثم
إن ذلك أيضا بناء على المشهور في المشروطات من عدم فعلية
التكليف فيها إلا بعد حصول المنوط به والشرط خارجا، وإلا فبناء على
ما اخترناه من فعلية الإرادة والتكليف فيها بجعل المنوط به هو الشيء
في فرضه ولحاظه طريقا إلى الخارج فلا يحتاج إلى جعل المرفوع هو
الملازمة، حيث كان المرفوع حينئذ هو الحكم الفعلي المنوط، بل لو
قلنا برجوع المشروطات إلى المعلقات بارجاع القيود الواقعة في
الأحكام إلى الواجب والمأمور به كان الأمر اظهر، من جهة فعلية
الإرادة المطلقة الغير المنوطة بشيء حتى في فرضه ولحاظه

[٥٥٣]

فتأمل. وعلى ذلك فلا يبقى مجال للتفصيل المزبور بين فرض ورود
الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، فإنه على كل تقدير
يتأتى فيه احتمال النسخ والتخصيص كما في الفرض الثالث، فلا بد
حينئذ بعد جريان احتمال النسخ والتخصيص في كل من الفروض
الثلاثة من ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر. وقبل الشروع في بيان
ترجيح أحد الأمرين نذكر ما يقتضيه الأصل العملي في المسألة عند
الشك فنقول: أما إذا كان الخاص مقدما على العام بحيث يحتمل
كونه منسوخا بالعام الوارد بعده أو مخصصا وبيانا له، فمع الدوران
يجري استصحاب حكم الخاص، من جهة الشك في ارتفاعه لاحتمال
كونه مخصصا للعام لا منسوخا به، فيستصحب، وأما إذا كان الخاص
وارد بعد العام، بحيث يحتمل فيه النسخية المخصصة، فتارة يكون

حكم الخاص المتأخر نقيضا لحكم العام، كما لو كان حكم العام هو وجوب اكرام العلماء، وكان حكم الخاص عدم وجوب اكرام الفساق منهم، واخرى يكون حكمه ضدا لحكم العام، كان حكم الخاص في الفرض المزبور حرمة اكرام الفساق منهم أو كراهته. فعلى الاولى يجرى فيه ايضا حكم التخصيص بمقتضى الاصل العدمي قبل ورود العام، من جهة انه قبل ورود العام يعلم بعدم وجوب اكرام الفساق من العلماء، وبورود العام وهو قوله: اكرام العلماء يشك في وجوب اكرامهم، من جهة احتمال كون الخاص المتأخر مخصصا للعام وبيانا له في عدم دخول الفساق منهم من الاول تحت حكم وجوب الاكرام، فيستصحب الحالة السابقة وهي عدم وجوب اكرامهم فينتج حكم التخصيص دون النسخ. واما على الثاني فلا اصل يجرى في البين من جهة القطع التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة على كل تقدير اما بوجوب الاكرام بمقتضى العام على فرض الناسخية واما بحرمة الاكرام الثابت للخاص على فرض المخصصة، فعلى كل تقدير فلا شك فيه في البقاء حتى يجرى استصحاب العدم السابق على العام، كما انه بالنسبة إلى حكمه الفعلي ايضا مقطوع بحرمة على تقدير المخصصة والناسخية. نعم لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام أو حرمة وكان مفاد الخاص المتأخر استحباب الاكرام أو كراهته امكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق، حيث انه بالاصل المزبور مع ضميمته رجحانه الفعلي أو المرجوحية الفعلية امكن اثبات الكراهة أو الاستحباب، فتأمل.

[٥٥٤]

هذا هو مقتضى الاصول العملية عند الشك وعدم ترجيح احد الاحتمالين على الآخر، ولقد عرفت ان مقتضاها جريان حكم التخصيص في جميع صور المسألة عدا فرض تضاد الحكم الثابت للخاص مع الحكم الثابت للعام. واما مقام الترجيح فقد يقال: بترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ، بتقريب ان التخصيص اكثر واشيع من النسخ حتى قيل من جهة كثرته وشيوعه: بانه ما من عام الا وقد خص، وبان النسخ في الحقيقة تخصيص في الازمان قبيل التخصيص في الافراد، ومع الدوران يقدم الثاني على الاول لكونه كثيرا من تخصيص الازمان. ولكن فيه ما لا يخفى، فانه أولا نمنع كون النسخ من باب التخصيص في الازمان الراجع إلى باب التصرف في الدلالة، بل هو كما عرفت اشبه شئ بباب التقية الراجع إلى التصرف في الجهة قبيل التخصيص الراجع إلى مقام التصرف في الدلالة، كما يكشف عنه ايضا صحة النسخ بزمان يسير عقيب قوله: اكرم زيدا في كل زمان، مصرحا بعمومه الازماني، حيث يرى بالوجدان انه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو ساعة، بقوله: نسخت ذلك الحكم، من دون استهجان اصلا، مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصيص الاكثر المستهجن، حيث ان نفس ذلك اقوى شاهد واعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الازمان وكونه من نسخ الاكاذيب والتقية الراجعة إلى مقام التصرف في الجهة دون الدلالة، وثانيا منع اقتضاء مجرد الشيوع والاكثرية لترجيح التخصيص والتصرف الدلالي على النسخ والتصرف الجهتي، والا لاقتضى ذلك تقديم التقية على غيرها عند الدوران بينها وبين غيرها، نظرا إلى شيوع التقية في زمان صدور هذه الاخبار، مع انه لا يكون كك، حيث ان بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال صدور الخطاب تقية الا في بعض الموارد الخاصة التي كان الاصل الجهتي فيها موهونا في نفسه، كما في مسألة طهارة الكتابي، ومسألة حلية اكل ذبائحهم وطهارتهم، ومسألة عدم تنجس الماء القليل بملافة النجاسة، بل ومنع اصل اكثرية التخصيص من غيره ايضا، فان لنا فرض الكلام في الخصوصيات الواردة في صدر الشريعة وبدوها، ولئن قيل بان الاكثرية والاشيعية انما هي بلحاظ الاحكام العرفية لا بلحاظ خصوص الخطابات الشرعية حتى يتوجه

الاشكال المزبور، يقال انه من الممنوع ايضا اكثرية التخصيص في الاحكام العرفية من السسخ لو لا دعوى اكثرية السسخ فيها بلحاظ جهلهم بالموانع

[٥٥٥]

والمزاحمات الواقعية النفس الامرية، ولا اقل من عدم كون التخصيص فيها في الكثرة بمثابة يوجب انس الذهن به كى يوجب الحمل عليه في الخطابات الشرعية عند الدوران والترديد. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو المنع عن كون وجه تقديم التخصيص على السسخ من باب الاكثرية والاشيعية، والا فربما نحن نساعد ايضا على اصل المدعى من تقديم التخصيص على السسخ عند العرف والعقلاء بحسب ارتكازاتهم في الخطابات الشرعية والاحكام العرفية الجارية بنياتهم. وقد يقرب وجه تقديم التخصيص على السسخ بما قرب في وجه تقديم اصالة السند والجهة على اصالة الظهور والدلالة، من دعوى ان الاصل الجاري في السند كما كان في رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور لكونها منقحة موضوعها، كك الاصل الجارى في الجهة ايضا، بلحاظ ان موضوع الجهة في الظهور هو الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام عن داعى الجد لبيان حكم الله الواقعي، لا للتقية ونحوها، وانه لولا احراز اصل صدور الكلام عن الامام عليه السلام واحراز جهة صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا ينتهى النوبة إلى مقام التعبد بظهوره، ودلالته، فبذلك يكون اصالة التعبد بالصدر والجهة في رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور والدلالة، لكونهما منقحتي موضوعها، باعتبار كون الاول مثبتا لاصل الموضوع وهو كون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام، والثاني لكيفية صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها، وعليه فعند الدوران بين التصرف الدلالي والتصرف الجهتي يقدم الاصل الجهتي على الاصل الدلالي، من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية لدليل الاعتبار. وبذلك يقال في المقام ايضا بان السسخ بعد ان كان سنخه من باب التقية الراجع إلى التصرف في الجهة، لامن باب التخصيص في الازمان الراجع إلى التصرف الدلالي، فمع الدوران في العام بين كونه منسوخا بالخاص المتأخر أو مخصصا به يقدم الاصل الجاري في جهته على الاصل الجاري في ظهوره ودلالته، من جهة جريان اصالة الجهة فيه حينئذ في الرتبة السابقة بلا مزاحم، ومعه لا بد من رفع اليد عن ظهوره ودلالته في العموم بمقتضى ما في القبال من الخاص الاظهر، من غير فرق في ذلك بين ظهور الخاص في ثبوت حكمه على فرض المخصصة من بدو الشريعة أو عدم ظهوره فيه بل ظهوره في ثبوت حكمه في زمان صدوره، وان كان على الاخير لا ثمرة عملية في البين، من جهة القطع بحجية العام على كل تقدير إلى زمان

[٥٥٦]

صدور الخاص ولزوم الاخذ بالخاص من جينه ورفع اليد عن العام على كل تقدير ايضا سواء على الناسخية أو المخصصة، هذا. ولكن قد يورد على هذا التقريب بعدم اجراء هذا المقدار من الترتب والطولية لتقديم الاصل الجهتي على الاصل الدلالي عند الدوران، بدعوى انه كما لا مجال للتعبد بظهور الكلام بدون احراز اصل صدوره وجهته كك لا مجال ايضا للتعبد بسنده وجهته مع عدم ظهوره، واجماله، حيث لا يترتب عليهما اثر عملي في البين حتى يجري فيهما اصالة التعبد، بل وانما ترتبه على ظهور الكلام الصادر عن الامام عليه السلام لاجل بيان الحكم الواقعي، وعلى ذلك فكان كل من السند والجهة والدلالة مما له الدخل في ترتب الاثر على الخبر في عرض واحد، حيث كان

ترتب الاثر عليه ووجوب المعاملة معه معاملة الواقع منوطا بسد امور ثلاثة: احدها احتمال عدم صدوره، وثانيها احتمال صدوره لا لاجل بيان حكم الله الواقعي بل لاجل التقية ونحوها، وثالثها احتمال كون المراد غير ما هو ظاهره، وفي ذلك يكون مجموع الامور الثلاثة من قبيل العلة المركبة لترتب الاثر وهو وجوب العمل، بحيث بانتفاء احدها ينتفى الاثر المقصود من التعبد بالتقية، وحينئذ فإذا كان كل من اصالة السند والجهة والدلالة في عرض واحد بالنسبة إلى ترتيب الاثر والنتيجة فقهما لا يبقى مجال تقديم احدها على الآخر في المشمولية لدليل الاعتبار بمحض تقدمها الطبيعي. ولكن يمكن دفع ذلك بان الامر وان كان كما ذكر من احتياج كل من التعبد بالسند والجهة والدلالة في الجريان التعبد بالآخر، ولكن نقول: بان ذلك غير قادح في تقدم الاصل الجهتي على اصالة الظهور بعد اختلاف نحوي التوقف والاحتياج فيهما، وكون التوقف والاحتياج في بعضها من جهة عدم احراز الموضوع، وفي البعض الآخر من جهة عدم الاثر ولغووية التعبد بدونه، حيث ان من المعلوم حينئذ ان الاصل الجهتي لكونه منقح موضوع الاصل الدلالي وفي رتبة سابقة عليه مقدم لا محالة على الاصل الدلالي في مقام الدوران في المشمولية لدليل الاعتبار، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن اصالة الظهور والدلالة، وذلك ايضا ينطبق على ما عليه ديدن الاصحاب من تقديم التصرف الدلالي على التصرف الجهتي ولو بنحو التقية مع كثرتها وشيوعها في زمن الائمة عليهم السلام. وعليه فحيث ان باب النسخ كان من سنخ التورية والتقية في كونه من قبيل التصرف في الجهة لامن قبيل التصرف في الدلالة فعند الدوران بين كون الخاص مخصصا للعام او ناسخا

[٥٥٧]

له يقدم التخصيص على النسخ ويحكم بكونه مخصصا له لا ناسخا، هذا. ولكن مع ذلك كله فالتحقيق هو عدم اثمار هذا الترتب والطولية بين الاصل الجهتي والدلالي لشيء بوجه اصلا، وذلك؛ اما في مقام الدوران بين التصرف الدلالي والتقية؛ فمع استلزام الاصل الجهتي لطرح الدلالة رأسا فظاهر، من جهة لغوية التعبد بالجهة حينئذ مع انتفاء اصل الدلالة، واما مع عدم استلزامه لذلك وامكان الاخذ للعام ولو ببعض مدلوله فبانه وان كان يجري الاصل الجهتي ويؤخذ للعام مثلا في بعض مدلوله بلا كلام لكنه لا يتوقف هذا المقدار على ما ذكر من الترتب والطولية بينهما، من جهة وضوح كون الامر كك ولو على القول بالعرضية، من جهة العلم التفصيلي حينئذ بخروج مقدار من المدلول عن تحت الحجية سواء على تقدير التخصيص او التقية، واما فيما عدا هذا المقدار من المدلول فحيثما لا تنافي بين الاصلين يؤخذ بهما، فيتربط عليهما وجوب العمل على طبقه سواء فيه بين طولية الاصلين او عرضيتهما هذا إذا كان الدوران بين التقية والتخصيص. واما إذا كان الدوران بين النسخ والتخصيص كما في المقام، فان كان الخاص مقدما على العام وقد احتمل فيه كونه مخصصا للعام او منسوخا به، ففي ذلك يقع التعارض بين الاصل الجهتي في الخاص وبين الاصل في العام المتأخر، وحيث انه لا يكون لاحدهما تقدم رتبي على الآخر كما في فرض اعتبارهما في دليل واحد فلا جرم ينتهي الامر فيهما بعد المعارضة إلى التساقط، وفي مثله يكون المرجح هو استصحاب حكم الخاص. واما ان كان الخاص متأخرا عن العام فان كان ذلك قبل حضور وقت العمل للعام فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخا أو مخصصا، من جهة انه على كل تقدير يكون العمل على طبق الخاص المتأخر من حين صدوره، واما إذا كان صدوره بعد حضور وقت العمل للعام بمدة فتارة لا يكون له ظهور في ثبوت مدلوله من الاول من حين ورود العام واخرى كان له هذا الظهور، فعلى الاول فلا دوران في البين بين الاصلين إذا كما انه يجري فيه الاصل الجهتي كك يجري فيه الاصل الدلالي ايضا إلى

حين ورود الخاص، ومعه يكون المتبع هو اصالة العموم إلى حين ورود الخاص، ومن حين ورود الخاص يكون العمل على طبق الخاص المتأخر سواء كان ناسخا أو مخصصا، واما على الثاني من فرض اقتضاء الخاص المتأخر على تقدير كونه مخصصا ولو من جهة اطلاقه لثبوت حكمه من حين ورود

[٥٥٨]

العام، كما كان ذلك شأن اغلب الخصوصات، ففي مثله وان دار الامر بين التصرف في ظهور العام وبين التصرف في جهته وكان يثمر ايضا فيما قبل ورود الخاص منه الازمنة المتقدمة من جهة القضاء والكفارة لو كان الواجب مما يترتب على تركه ذلك، الا ان طرف المعارضة بدوا لما كان هو اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت مفاده من اول الامر، من جهة منافاته بالضرورة مع قضية ظهور العام في العموم، فلا جرم ينتهي الامر فيهما إلى التساقط، ومع سقوط اصل الظهور في العام عن الحجية في العموم يجرى عليه فقرا حكم التخصيص. ولئن شئت قلت بان اصل الجهة في العام في مثل الفرض من جهة اناطته بجران اصالة الظهور في العام وشمول عمومته لزيد ايضا في نحو قوله: اكرم كل عالم اناطة الشئ بموضوعه كان غير جار على كل تقدير من جهة وضوح عدم المجال للتعبد بالجهة بالنسبة إلى زيد مع عدم التعبد بعموم العام وشموله له، فيكون حينئذ طرف المعارضة قضية اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت حكمه على تقدير التخصيص من حين ورود العام، و مع التعارض وسقوط اصالة الظهور في العام عن الحجية فقرا يجرى عليه حكم التخصيص، ولا بد فيه من الرجوع إلى الاصول التي توافق بحسب النتيجة مع التخصيص تارة كما في فرض كون مفاد العام هو وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص عدم وجوب اكرام زيد العالم، واخرى مع النسخ، كما في فرض كون مفاد العام عدم وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص وجوب اكرام زيد حيث ان قضية البرائة عن القضاء مثلا حينئذ توافق النسخ، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب عدم ترتب اثر عملي على مثل هذا الفرض بالنسبة اليها بعد تأخر زماننا عن زمان العام والخاص، من جهة وضوح انه على كل تقدير كان الواجب علينا الاخذ بالخاص والعمل على طبقه ناسخا كان أو مخصصا. نعم في الخاص المتقدم كان له ثمرة مهمة من حيث كونه مخصصا للعام المتأخر أو منسوخا به، ولكنك عرفت فيه ايضا ان اللازم فيه هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص من جهة معارضة الاصل الجهتي في الخاص حينئذ مع الاصل الدلالي في العام المتأخر وتساقطهما فتدبر. هذا تمام الكلام في العام والخاص.

[٥٥٩]

المقصد الخامس في المطلق والمقيد وقد عرفت المطلق بانه ما دل على شايح في جنسه، والظاهر ان المراد من الجنس في المقام هو النسخ، لا الجنس المصطلح عند المنطقيين: أي الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، قبال النوع، ولا ما هو المصطلح منه عند النحويين: أي الماهيات الكلية المقصورة باسمى الاجناس، كيف وان من المعلوم صحة اطلاقه على الافراد المعينة الشخصية بلحاظ الحالات الطارئة عليها، كما في زيد، حيث انه مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ حال القيام والقعود والمجئ وغيرها من الحالات، فكان ذلك حينئذ شاهدا على ان المراد من الجنس المأخوذ في تعريفه هو مطلق النسخ الصادق على الذوات الشخصية الخارجية ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية إلى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة، وعلى الحصص السارية في ضمن افراد الطبيعي كالحيوان والانسان مثلا، غير ان الفرق بينهما

هو استقلال كل حصة من حصص الطبيعي في عالم الوجود، بخلافه في الحصص السارية من الذوات الشخصية بلحاظ الحالات المتبادلة حيث انها موجودات بوجود واحد ومجتمعات تحت حد واحد في الخارج، ولا يكون التعدد فيها الا بحسب التحليل، ولكن مجرد هذا المقدار من الفرق لا يضر بما هو المطلوب من شمول تعريف المطلق لمثله، كما لا يخفى، فكان المراد من المطلق حينئذ في المقام ما هو المعبر عنه بالفارسية بـ (رهای در مقام انطباق) الغير الممنوع عن الصدق على ما هو من سنخه، في قبال المقيد المعبر عنه بالفارسية بـ (بسته در مقام انطباق) الممنوع على الصدق على ما هو من سنخه، فان تقيد الشئ ببعض القيود كتقيد زيد بالقيام يمنع عن شيوع الحصة المحفوظة

[٥٦٠]

في ضمنه بالنسبة إلى ما كان من سنخه من بقية الحصص، ومن ذلك لا يصدق زيد القائم بلحاظ توصيفه بالقيام على زيد القاعد، وان كان هو ايضا مطلقا باعتبار ما في ضمنه من الحصص بلحاظ الحالات المتبادلة الطارية كالضحك والتكلم والكتابة وغيرها، وهو واضح. واما الشيعاء فالمراد به تارة هو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد، وهو المعبر عنه في اصطلاح بعضهم بالعموم السرياني، واخرى قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقا عرضيا. والمطلق بالمعنى الاول يطلق غالبا على المواد المأخوذة في طى النواهي النفسية، كقوله: لا تشرب الخمر، وفي طى الاحكام الوضعية، كقوله: احل الله البيع ونحوه، حيث انه وان كان نحو ضيق في الطبيعة حينئذ باعتبار عدم الانطباق الا على الكثير، والا انه من جهة لحاظ سريانها في ضمن الافراد كان له اطلاق، في قبال المقيد بقيد خاص غير قابل للانطباق الا على المقيد. وبالمعنى الثاني يطلق غالبا على المواد المأخوذة في طى كثير من الاوامر، والمطلق بهذا المعنى اوسع دائرة من المطلق بمعنى السريان، من جهة عدم اعتبار تقيد شئ من الخصوصيات حتى خصوصية السريان، فكان من جهة ارساله وعدم تقيد شئ من الخصوصيات الوجودية والعدمية مجامعا مع كل خصوصية ونقيضها وقابلا للانطباق على القليل والكثير، ومثل هذا المعنى هو المعروف عندهم باللابشرط المقسمي. ثم انه بعد ما اتضح لك هذه الجهة، يبقى الكلام فيما هو مركز التشاجر والنزاع في مداليل اسماء الاجناس بين المشهور من القدماء وبين السلطان في انها هل هي الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط وعلى وجه الارسال؟ أو هي الطبيعة المهملة المجامعة مع التقيد والاطلاق كما عليه السلطان؟ وفي ان المراد من الطبيعة المهملة ما هو؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان امرين لكى ينكشف بهما الحجاب عن جه المرام: الاول انه لا شبهة في ان للماهية تصورات بحسب التعقل الاولى: منها: تعلقها مقيدة و مع الضميمة والشرط، كالانسان الملحوظ معه خصوصية الزيدية وكالرقبة الملحوظ معها خصوصية الايمان مثلا ونحو ذلك من الخصوصيات والضمائم، وقد شاع التعبير عن ذلك بالمهية بشرط شئ، وربما عبر عنه ايضا بالمخلوطة قبال المجردة. ومنها: تعلقها مجردة و بلا شرط ومضميمة، وهذا على قسمين: تارة اعتبارها بقيد التجرد عن جميع القيود والخصوصيات، واخرى اعتبارها بنفسها مجردة من غير اعتبار قيد التجرد عن الخصوصيات

[٥٦١]

فيها، فكان تجردها حينئذ من جهة عدم تعدد اللحاظ عن ذات المهية إلى شئ آخر معها، وبعبارة اخرى: الملحوظ في هذا القسم

عبارة عما هو مصداق المجرد لا الطبيعة متقيدة بقيد التجرد عن الخصوصيات، بخلاف سابقه فانه قد اعتبر فيه قيد التجرد عن الخصوصيات، وقد عبروا عن الاول باللابشرط القسّمى وعن الثاني باللابشرط المقسّمى، وقالوا بامتناع صدق الاول وانطباقه على الخارجيات لكونه كليا عقليا لا موطن له الا في الذهن، بخلاف الثاني فانه من جهة عدم اعتباره مقيدا بقيد التجرد كان قابلا للانطباق على الخارج وللصدق على القليل والكثير. ومنها اعتبارها بنحو السريان في ضمن جميع الافراد الملازم لعدم انطباقها الا على الكثير دون القليل. ولكن من الواضح ايضا لزوم ان يكون في البين امر واحد في هذه الاعتبارات يكون هو الجامع، والمقسّم لهذه الاقسام في قولك: الماهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لم يكن تصويره مستقلا، وذلك من جهة وضوح مبانة كل واحدة من هذه الاعتبارات في الذهن مع الاعتبار الآخر حتى المهية المجردة على النحو الثاني، فانها ايضا في ظرف اعتبارها كك تباين المهية المقيدة والمأخوذة بنحو السريان بحيث لا يكاد انطباقها في ظرف اعتبارها كك على المقيدة، وان كانت تنطبق على مصداقها وما بارزتها خارجا، ومن ذلك ايضا ترى بناء المشهور على كون استعمال لفظ المطلق في المقيد مجازا، وليس ذلك الا من جهة ما ذكرنا من تباين كل من المطلق والمقيد بحسب الاعتبار مع الآخر، وعليه فلا يمكن ان تكون المهية المجردة المعبر عنها في مصطلحهم باللابشرط المقسّمى هي المقسّم حقيقة في هذه الاعتبارات، بل لابد وان يكون ما هو المقسّم لها عبارة عن القدر المشترك بين تلك الاعتبارات. والمرجع للضمير في التقسيم في قولك المهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لا يمكن تعلقه مستقلا ولا كان له وجود في الذهن بحسب التعقل الاولى الا في ضمن تلك الاعتبارات المختلفة، نظير المادة المأخوذة في المشتقات المحفوظة في ضمن الصيغ الخاصة والهيئات المخصوصة، وذلك لان كلما يتصور ويوجد في الذهن من الصور حسب التعقل الاولى لا يخلو من كونها اما صورة واحدة للقيد والخصوصية أو فاقدة لها، فلا صورة ثالثة في البين مستقلا في ذلك الوعاء تكون هي الجامع والقدر المشترك بين الواحد والفاقد الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي، بتحليل كل صورة إلى ذات وخصوصية، ولو كانت الخصوصية هي خصوصية التجرد والفقدان.

[٥٦٢]

ولئن شئت فاستوضح ذلك بالطبيعي في الخارج، فانه كما لا يكون للطبيعي وجود مستقل في الخارج، بل كان وجوده في ضمن افراده، كك الجامع في المقام، فلا يكون له في الذهن ايضا وجودا الا في ضمن الصور الخاصة، ولا يكون له وجود مستقل الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي، بتحليل كل صورة إلى ذات وخصوصية، كتحليل الموجود الخارجي إلى ذات وهو الطبيعي وخصوصية، غايته ان الفرق بينهما هو ان التحليل في الموجود الخارجي كان بحسب التعقل الاولى وفي الصور الذهنية بحسب التعقل الثانوي، كما هو واضح. وعلى ذلك فما افادوه في الطبيعة المجردة المطلقة من التعبير عنها باللابشرط المقسّمى، يجعلها مقسما لهذه الاعتبارات، وجعل القسّمى هي الطبيعة المتقيدة بقيد التجرد عن جميع الخصوصيات منظور فيه، من جهة ما عرفت من عدم كون المجردة مقسما حقيقة لتلك الاعتبارات، وان المقسّم لها حقيقة انما هو القدر المشترك المحفوظ في ضمن المجردة وغيرها الذي لا يكون له في الذهن وجود منحاظ مستقل الا بحسب التعقل الثانوي. الامر الثاني لا اشكال ظاهرا في ان المراد من المهية المطلقة لدى المشهور في نحو مداليل اسامي الاجناس انما هو القدر المشترك بين المهية المجردة المعبر عنها عندهم باللابشرط المقسّمى وبين الطبيعة المأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد كالمواد المأخوذة في طى النواهي، لا ان المراد هو خصوص الطبيعة

المجردة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير، كيف ولازم ذلك هو المصير إلى المجاز في موارد ارادة الساري منها، مع انه كما ترى لا يظن منهم الالتزام به، فان المشهور كما بنوا على كونها حقيقة في الطبيعة المطلقة المعبر عنها باللابشرط المقسمي كك بنوا على كونها حقيقة في المأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد، وانما خصصوا المجازية في خصوص المقيدة ببعض الخصوصيات، في قبال السلطان القائل بوضعها للطبيعة المهملة وكونها حقيقة مطلقا حتى في المقيدة. وعلى ذلك فبعد اختلاف الاعتبارين: اعتبار المجردة والسارية وبطلان الاشتراك اللفظي لا بد لهم من الالتزام بوضعها للقدر المشترك بينهما، كما لا يخفى. وإذا عرفت ذلك نقول: ان المراد من المهية المهملة لدى السلطان ومن تبعه انما هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير كالطبيعة المطلقة وبين ما لا يقبل الانطباق الاعلى الكثير أو القليل كالطبيعة السارية والمقيدة، فكان دعوى السلطان

[٥٦٢]

على ان اسامى الاجناس كالرقية مثلا كانت موضوعة للقدر المشترك المحفوظ في جميع تلك الاعتبارات المختلفة الذي هو المقسم الحقيقي لها من دون دخل شئ من تلك الخصوصيات حتى خصوصية التجرد والاطلاق في الموضوع له فيها اصلا وان استفادة الخصوصيات انما كانت بدوال آخر، في قبال المشهور القائلين بوضعها للطبيعة المجردة القابلة للانطباق على القليل والكثير أو للقدر الجامع بينها وبين الطبيعة السارية. ومن ذلك يحتاج مثل السلطان ومن تبعه في هذا المسلك إلى التشبث بقريئة الحكمة في استفادة معنى الشيع والاطلاق عند الاطلاق، باعتبار ملائمة قضية الوضع مع ارادة كل من المطلق والمقيد، بخلاف المشهور فانهم يغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الاطلاقي عن التشبث بقريئة الحكمة. وحينئذ فحيث اتضح ذلك نقول بانه لا ينبغي التأمل في ان التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس المهية المهملة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجردة والمقيدة والمأخوذة على نحو السريان، كما يشهد له قضية الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد، عند ارادة الخصوصيات بدوال آخر لا من نفس اللفظ باستعماله في الخصوصية، حيث يرى ان استعمال الرقية مثلا في الرقية المؤمنة مع ارادة الخصوصية بدال آخر، بعينه كاستعمالها في المجردة عن قيد الايمان، من دون احتياج إلى رعاية عناية في البين اصلا، وان المقصود من الرقية في قولك: اعتق رقية، هو المراد والمقصود منها في استعمالها في المقيدة في قولك الرقية المؤمنة، بلا ارتكاب تجوز وعناية في البين، حيث ان ذلك كاشف ان الموضوع له هو المعنى الجامع والقدر المشترك بين المطلقة والمقيدة، كيف وقد عرفت ان المشهور لا بد لهم ايضا من الالتزام بالوضع للقدر المشترك بين الطبيعة الشايعة بنحو السريان وبين الطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على القليل والكثير، من جهة ما عرفت من مباينة المهية بكل واحد من الاعتبارين في عالم اعتبارها مع الآخر. وعليه فبعد لابدية الالتزام بالقدر الجامع بين نحوي الاعتبارين المزبورين: أي اعتبار الشيع، بمعنى السريان، والشيع بمعنى القابلية للانطباق على القليل والكثير، يتوجه الاشكال بانه لم يجدد دائرة الجامع بما يعم المقيد بل يقتصر في تحديده بما هو في ضمن الشيعيين فتدبر. فلا بد حينئذ بعد عدم وجه وجيه للتخصيص بذلك من الالتزام بما عليه السلطان (قدس سره) من الوضع للمهية المبهمة والقدر المحفوظ بين المقيدة وبين الشيعيين. هذا كله في

اسامى الاجناس كالانسان والاسد. واما علم الجنس كاسامة فهو ايضا من هذه الجهة كاسم الجنس، فعند المشهور كان موضوعا للطبيعة المطلقة، وعند السلطان ومن تبعه للطبيعة المهملة، وإنما الكلام في انه هل فيه مزية زائدة على اسم الجنس من حيث التعيين بالاشارة الذهنية كما عليه المشهور ايضا، بشهادة المعاملة معها معاملة التعريف ولو بدون اداته ؟ ام لا، بل كان كاسم الجنس وكان التعريف فيه لفظيا لا معنويا ؟ فيه وجهان ثانيهما مختار الكفاية، حيث قال ما محصله: ان التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ كونه متعينا بالتعنين الذهني، وان التعريف فيه كان لفظيا، محضا لا معنويا، كالتأنيث اللفظي في غيره، والا لما صح حمله على الافراد وانطباقه على الخارجيات، من جهة رجوع التقيد المزبور حينئذ إلى التقيد بالوجود الذهني المانع عن الصدق على الخارجيات، فيحتاج حينئذ إلى التجريد في مقام الحمل على الافراد عن تلك الخصوصية والمصير إلى المجاز، مع انه كما ترى، حيث يرى بالوجدان صحة حمله على الافراد وصدقه على الخارجيات من دون تجريد و رعاية عناية مجاز اصلا، خصوصا مع بعد الوضع لمعنى يحتاج إلى التجريد عن الخصوصية دائما عند الاستعمال، فان مثل هذه الجهة مما لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم، هذا. ولكن فيه انه بعد كون الاشارة الذهنية إلى الشئ غير وجوده في الذهن لكون الاشارة الذهنية إلى الشئ عبارة عن توجه النفس إليه في ظرف الفراغ عن وجوده في الذهن، بشهادة صحة تصور امور متعددة في الذهن والاشارة إلى بعضها بانه احسن من ذلك نقول بانه من الممكن حينئذ الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس بحسب المعنى، يدعوى ان الاول موضوع لنفس الطبيعة المطلقة أو المهملة على اختلاف المسكين، والثانى موضوع للطبيعة بما انها معروضة للاشارة الذهنية ولو ؟ متقيدة بها، وبعبارة اخرى الموضوع له في علم الجنس هو حصة من الطبيعي تعلقت بها الاشارة الذهنية بلا اخذ جهة التقيد بها في مدلوله ومعناه، وعليه فالفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث انه كان لاسم الجنس سعة اطلاق يشمل ما يشار إليه من الحصاص وما

لا يشار إليه منها، بخلافه في علم الجنس، فانه لما اعتبر فيه كونه حصة من الطبيعي وقعت معروضة للاشارة فقهرها لم يكن له تلك السعة من الاطلاق بنحو يشمل مالا يشار إليه من الحصاص، بل يختص بالحصاص المعروضة للاشارة، كما انه من جهة عدم اخذ التقيد بالاشارة فيه كان قابلا للحمل على الافراد وللانطباق على الخارجيات. و بالجملة فعلى هذا البيان امكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير إلى ما عليه المشهور من اهل العربية من كون التعريف في علم الجنس معنويا. ثم ان ذلك كله بحسب مقام اصل الثبوت. واما في مقام الاثبات والتصديق باحد المسلكين فهو راجع إلى اللغة ويتبع التبادر ونحوه، مع انه لا يكون البحث فيه بمهم ايضا في كون التعريف فيه لفظيا أو معنويا، من جهة عدم ترتب ثمره مهمة عليه، كما هو واضح. ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في الجنس المحلي باللام ايضا، حيث انه يمكن دعوى كون اللام فيه موضوعا للتعريف ومفيدا للتعين من دون اقتضائه للمنع عن صحة انطباقه على الخارج كى يلزمه التجريد في مقام الحمل على الافراد، كما لا يخفى. نعم في مثل (هذا الرجل) لا باس بدعوى كون اللام فيه للزينة، كما في الحسن والحسين، وذلك ايضا انما هو من جهة ما يلزمه من لزوم تحقق الاشارتين في آن واحد إلى الطبيعة، الذى هو من المستحيل، بملاك استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فتأمل. فلا بد حينئذ من جعل اللام لمحض الزينة، ولكن لا

يلزمها كونها للزينة على الاطلاق حتى في غير مورد تعيين المدخول يمثل هذا ونحوه، حيث انه من الممكن حينئذ الالتزام بكونها مفيدة للتعريف وتعيين المدخول عند عدم تعيينه من جهة اخرى. وحينئذ فاللازم هو اثبات هذه الجهة من وضع اللام لغة للتعريف وتعيين المدخول، ولا يبعد دعوى كونه كك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك: الرجل، والاسد، والحيوان. والامر سهل. ومن مصاديق المطلق النكرة، وهى عبارة عن الطبيعة المتقيدة باحدى الخصوصيات، على ان يكون الاحد بيانا ومقدرا لكم القيد، وانه احدى الحصص قبالة التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها، من دون ان يكون عنوان الاحد بنفسه قيما للطبيعة بوجه اصلا، و إلى ذلك ايضا نظر من عبر عنها بالفرد المنتشر حيث كان المقصود

[٥٦٦]

منه هو الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها ومقدرها الواحد، لا ان القيد هو هذا العنوان كما يظهر من الكفاية، من حيث ارجاعه النكرة إلى الطبيعة المتقيدة بعنوان الواحد بما هو هذا المفهوم، كيف وان لازمه هو عدم خروجها عن قابلية الانطباق بانطباق عرضى على القليل والكثير، لان مثل هذا العنوان ايضا عنوان كلى كاسامي الاجناس، وتقيدته بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضا على القليل والكثير، وان كان قضية التقيد المزبور تضيق دائرته من جهة اخرى، مع انه كما ترى، فان شان النكرة انما هو عدم الانطباق على المتكثرات الا بانطباق تبادلي. وهذا بخلاف ما لو كان الاحد بيانا ومقدرا لما هو كم القيد، وانه احدى الحصص، وكان القيد نفس الحصص والخصوصيات، فان لازم ذلك هو عدم صلاحيتها للانطباق على المتكثر الا بنحو البديلية دون العرضية. وبالجملة فرق واضح بين ان يكون عنوان الواحد بنفسه قيما للطبيعة وبين ان يكون مقدرًا لكم القيد وكان القيد هي الخصوصيات، حيث انه على الاول يصدق الطبيعة المتقيدة بالواحد على الكثيرين بانطباق عرضى، بخلافه على الثاني من فرض كونه مقدرًا لكم القيد، فانه عليه لا يصدق على الكثيرين الا بانطباق تبادلي، والنكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر في قوله (رجل) بنحو التنكير انما كانت من قبيل الثاني دون الاول كما هو واضح. ثم انه مما يترتب على المسلكين هو تحقق الامتثال على مسلك اخذ عنوان الوحدة قيما للطبيعة بازيد من واحد فيما لو اتى في مقام الامتثال بعشر واحداث دفعة واحدة، فانه على هذا المسلك يتحقق الامتثال بالجميع، بخلافه على مسلك اخذ عنوان الواحد مقدرًا لكم ما هو القيد، فانه عليه لا يتحقق الامتثال الا بواحد منها. ومن لوازم ذلك ايضا هو دخول الخصوصيات طرا تحت الطلب دونه على المسلك الاول حيث كانت الخصوصيات عليه من لوازم المطلوب وخارجة عنه. وربما يثمر هذه الجهة فيما لو قصد الخصوصية في مقام الامتثال، فانه على المسلك الاول يكون تشريعا في قصده من جهة خروجها عن جيز المطلوبة، بخلافه على المسلك الثاني، فانه لا يكون فيه تشريع، بل ويتحقق القرب به ايضا وعلى كل حال فالنكرة التى قلنا برجوعها إلى الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها

[٥٦٧]

ومقدرها الواحد لا يفرق فيها ولا يختلف مدلولها بين وقوعها في حيز الطلب كقوله: جنني برجل وبين وقوعها في حيز الاخبار كقوله: جاء رجل من اقصى المدينة، بل هي في الموردین كانت مستعملة في معناها الحقيقي، غايته انه في الثاني قد علم المراد منها بدال آخر

خارجي، وانه حبيب النجار مثلا. ثم اعلم ان الحمل على الاطلاق لا يختص بالالفاظ المطلقة الغير المقيدة بشئ من الخصوصيات، بل يجرى في كل ما يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال ولو بجهة من الجهات، وعليه فيجرى مقدمات الاطلاق في النكرة ايضا، فانها وان كانت مقيدة باحدى الخصوصيات، ولكنها من غير تلك الجهة لما كانت يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال، فعند الشك في مدخلية بعض الخصوصيات الاخر فيها تجرى فيها مقدمات الاطلاق، بل وقد عرفت حريان اطلاقات حتى في نحو الاعلام الشخصية ايضا بلحاظ ما يفرض لها من الاطلاق والارسال بلحاظ الحالات، كما لا يخفى. وكيف كان فبعد ان اتضح وجه الفرق بين المسكين نقول بانه على مسلك المشهور من وضع الالفاظ للطبيعة المطلقة لا بد بمقتضى الوضع من الحمل على الاطلاق والارسال عند عدم القرينة على التقييد، من دون احتياج إلى التمسك بقضية مقدمات الحكمة، واما على مسلك السلطان ومن تبعه من الوضع للطبيعة المهملة والجامع المحفوظ بين تلك الصور المجردة الفاقدة للخصوصية والواجدة لها، فحيث ان وضع اللفظ بنفسه غير مقتض للحمل على الاطلاق والارسال من جهة ملائمتهم مع التقييد ايضا بنحو تعدد الدال والمدلول، فيحتاج في استفادة الاطلاق والشيعاء إلى ضم قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق كما سنذكرها ان شاء الله من امور: منها: كون المتكلم بمدلول لفظه في مقام البيان على مراده لا في مقام الاهمال والاجمال. ومنها: عدم نصبه قرينة على التقييد واردة الخصوصية. ومنها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب أو مطلقا ولو من الخارج على وجه يأتي ان شاء الله تعالى. حيث انه باجتماع هذه الامور يتم امر الاطلاق ويستكشف منها عدم تقييد موضوع طلبه بشئ من الخصوصيات وانه ماخوذ في اعتباره على نحو الاطلاق

[٥٦٨]

والارسال، وبانتفاء بعضها ينتفى امر الاطلاق. نعم ربما يختلف تلك المقدمات بحسب اللوازم ايضا فان المقدمة الاولى مما ينتفى بانتفائها موضوع الاطلاق بحيث لا يكاد وقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر ولو مع احراز وحدة المطلوب، بل يقدم ذلك المطلق الاخر عليه بلا كلام، بخلاف المقدمة الثانية، فان انتفائها موجب لوقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر، فينتهى الامر فيهما إلى مقام الجمع أو الترجيح. وكيف كان فقبل الشروع في شرح مقدمات الاطلاق ينبغي بيان ان نتيجة تلك المقدمات هل هي الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية انطباقها الا على اول وجود الطبيعي، كما قيل ؟ أو الحمل على الطبيعة المهملة وما هو المقسم للطبيعة الصرفة والمقيدة والماخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد التي من شأنها سعة قابلية الانطباق على القليل والكثير من الافراد العرضية والطولية ؟ حيث ان فيه وجهين اظهرهما الثاني، فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الوجه الاول هو دعوى ان كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم نصبه للقرينة على الخصوصية والتقييد يقتضى ان ما اعتبره في لحاظه هو تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات حتى خصوصية السريان في ضمن الافراد اعني الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير عرضيا، ومن لوازمها سقوط الطلب والامر عنها باول وجودها كما في اغلب المواد الماخوذة في حيز الاوامر، من غير مدخلية في ذلك في مقام طلبه ايضا لشئ من الخصوصيات، والا كان اللازم عليه البيان على مدخلية الخصوصية بمقتضى برهان استحالة نقض الغرض. ولكن يدفعه ان كينونة المتكلم في مقام بيان مراده بعد ان كانت بتوسيط لفظه واظهار ان مدلوله تمام مراده، فلاجرم قضية ذلك بعد عدم نصب القرينة على دخل الخصوصية هو الاخذ بما هو مدلول

لفظه الذى هو عبارة على هذا المسلك عن الطبيعة المهملة والمعنى اللابشرط المقسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام من الصور والاعتبارات المتقدمة التى من شأنها سعة الانطباق على الافراد العرضية والطولية، لا الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التى من شأنها عدم قابلية الانطباق الا على اول وجود كما هو واضح، كيف وان لازم ذلك هو المصير إلى اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيز الامر أو النهى، والالتزام بكونها منتجة في الاوامر لصرف الطبيعي المنطبق على اول وجوده وفي النواهي للطبيعة

[٥٦٩]

السارية من جهة ما هو المعلوم من انحلالية التكليف غالبا فيها خصوصا في النواهي النفسية الشرعية فانه لم يوجد فيها مورد يكون النهى فيه من قبيل صرف الوجود مع انه كما ترى يبعد الالتزام به جدا. وهذا بخلافه على ما ذكرنا فانه لا يلزمه اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعي في حيز الامر أو النهى، بل النتيجة على هذا المسلك في جميع الموارد عبارة عن معنى وحداني، وهو ذلك المعنى اللابشرط المقسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام والصور المتقدمة الذى من شأنه الانطباق على الافراد العرضية والطولية ولو بتوسيط انطباعه على الطبيعة الصرفة والماخوذة بنحو السريان. غاية ما هناك ان الفرق حينئذ بين الاوامر والنواهي من حيث سقوط التكليف باول وجود في الاول، وعدم سقوطه وانحلالية التكليف إلى تكاليف متعددة في الثاني واقتضائه لامتثالات متعددة انما كان من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية، فحيث ان الغالب في الاوامر هو كون المصلحة فيها على نحو الشخص، وكان من لوازم شخصيتها عقلا حصولها وتحققها بتمامها باول وجود الافراد، بخلافه في طرف النواهي، فان الغالب في المفاسد فيها هو كونها على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعي مهما وجد وفي ضمن أي فرد تحقق من الافراد العرضية والطولية بالبغض المستقل، اوجب ذلك الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي. وبالجملة فتمام الفرق على هذا المسلك انما هو من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعي من حيث الشخصية والسنخية، والا ففى طرف معروض المصلحة والمفسدة لا يكاد اختلاف نتيجة الحكمة بحسب الموارد، فانه على كل تقدير وفي جميع الموارد عبارة عن ذلك المعنى اللابشرط المقسمى المحفوظ في جميع الاقسام من الاعتبارات المتقدمة الذى عرفت انطباعه على القليل والكثير وعلى الافراد العرضية والطولية، غاية الامر في فرض كون المصلحة والمفسدة علي نحو الشخص يسقط التكليف عن الطبيعي بامثال واحد فعلا أو تركا، من جهة تحقق تمام المصلحة حينئذ بايجاد واحد. واما في فرض قيام سنخ المصلحة والمفسدة بالطبيعي فلا يسقط التكليف عن الطبيعي رأسا بامثال واحد، بل لا بد من امثالات متعددة، من جهة اقتضاء المصلحة السنخية لمطلوبية الطبيعي مهما وجدت ولو في ضمن الافراد الطولية. ففى الحقيقة الاكتفاء باول وجود في موارد قيام شخص المصلحة أو المفسدة انما هو من جهة القصور في التكليف والمصلحة عن الشمول للوجود بعد الوجود،

[٥٧٠]

لامن جهة القصور في ناحية المتعلق في قابلية الانطباق على ثانی الوجود وثالثه ورابعه، وبينهما فرق واضح. وهذا بخلافه على المسلك الاول فانه عليه لا مجال للتفرقة بين الاوامر والنواهي من جهة

المصلحة والمفسدة من حيث الشخصية والسنخية، وذلك لان مقتضى الطبيعة الصرفة بعد ان كان هو الانطباق على خصوص اول وجود فلازمه انما هو سقوط التكليف رأسا باتيان اول وجود، من غير فرق فيه بين كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص أو السنخ، من جهة حصول تمام السنخ حينئذ تبعا للمعلق باول وجود، فلا بد حينئذ من المصير في الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي إلى اختلاف نتيجة الحكمة وانها في الاوامر هي الطبيعة الصرفة وفي النواهي بملاحظة القرينة النوعية هي الطبيعة السارية كما هو واضح، فتدبر. وحيثما اتضح هذه الجهة فلنشرع في شرح مقدمات الاطلاق فنقول: اما المقدمة الاولى التي هي عمدتها وهي كون المتكلم في مقام البيان فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بوصف التمامية باعم من كلام به التخاطب و بكلام آخر له ولو منفصلا عن ذلك، في مقابل السلب الكلى، وهو ما إذا لم يكن في مقام البيان رأسا بل في مقام الالهام والاجمال، وبعبارة اخرى كون المتكلم في مقام بيان مرامه الواقعي بلفظه أو به وكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، واخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده باعطاء الحجة إلى المخاطب على المراد بلفظ به التخاطب أو به وبما يتصل به من كلام آخر على نحو يعد المجموع عرفا كلاما واحدا، لا مجرد كونه في مقام الجد لبيان المرام الواقعي النفس الامرى، في قبال اهماله من رأس ولو لم يكن في مقام اعطاء الحجة والظهور على المراد إلى المكلف. وربما يختلف هذان المعنيان بحسب اللوازم ايضا، فانه على الاول لو ورد في قباله عام وضعي منفصل يلزمه تقديم ذلك العام الوضعي عليه بلا كلام ورفع اليد به عن اصل ظهوره الاطلاقى وذلك بلحاظ ان اصل ظهوره في الاطلاق وفي كونه تمام المراد حينئذ منوط ومعلق بعدم بيان المتكلم جزء مرامه بكلام آخر فيما بعد، والا فمع وجود البيان على بعض مرامه فيما بعد لا يكاد يكون له هذا الظهور الاطلاقى، فكان اصل ظهوره في الاطلاق وكونه تمام المراد حينئذ من لوازم عدم مجئ القيد ولو بالاصل، وفي مثله من المعلوم انه بالظفر بكل بيان وحجة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرة، كارتفاع اللابيان الذى هو

[٥٧١]

موضوع حكم العقل بالقبح بوجود البيان على التكليف، وعليه فلا يبقى مجال توهم المعارضة بينهما بوجه اصلا، وهذا بخلافه على الثاني فان قضية كون المتكلم في مقام اعطاء الحجة حينئذ انما كان ملازما مع ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، بظهور فعلى تنجيزي، من جهة ان اعطاء الحجة على المراد حينئذ لا يكون الا باعطاء الظهور الكاشف عنه، والا فلا يكون في البين حجة غيره، وحينئذ فمتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد والخصوصية، فلاجرم يلزمه استقرار الاطلاقى للفظه، ومع استقرار الظهور الاطلاقى فيه يقع لا محالة التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، وفي مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللفظى في المقيدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الاطلاقى، بل بعد استقرار الظهور الاطلاقى فيها ايضا لابد من ملاحظة اقوى الظهورين منهما وتقديمه على الاخر، وهذا بخلافه على الاول فانه عليه لا مجال لتوهم المعارضة بينهما بل لابد من تقديم الظهورات الوضعية في المقيدات المنفصلة على ظهوره الاطلاقى من جهة صلاحيتها للبيانى عليه ورافعيتها لاصل ظهوره الاطلاقى، والوجه فيه ما عرفت بان عدم البيان على القيد فيما بعد على ذلك كان مقوم اصل انعقاد الظهور الاطلاقى فيه، فمع مجئ البيان بالوجدان والظفر بالحجة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرة، وبارتفاعه لا يكاد يكون ظهور الاطلاقى لكلامه بوجه اصلا حتى يلاحظ التعارض بينهما، كما لا يخفى. لا يقال بان ذلك كك لولا ظهور حال المتكلم في المشى على طبق ما اقتضته الجيلة الاولى والفطرة

الارتكازية من ابرازه تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لابه ويكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، فانه لا اشكال في ان الجيلة والفترة في كل متكلم بكلام به التخاطب تقتضي كونه بصدد ابراز تمام مرامه الواقعي بمدلول لفظه الملقى إلى المخاطب على نحو كان مدلول لفظه تمام مراده بوصف التمامية، لا في مقام الاهمال رأسا، ولا في مقام بيان مجرد ان المدلول هو المراد ولو لم يكن تمام المراد بوصف التمامية بل كان ذلك جزء مراده، وجزئه الآخر شئ يذكره فيما بعد بكلام آخر غير هذا الكلام، فان ذلك كله وان امكن في نفسه، حيث لا محذور في ذكر المتكلم جزء مرامه بهذا الكلام وجزئه الآخر بكلام منفصل آخر فيما بعد، وبعبارة اخرى لا محذور في كينونة المتكلم في بيان تمام مرامه لكن باعم من هذا الكلام وكلام آخر فيما بعد، الا انه خلاف ما تقتضيه الجيلة الاولى والارتكاز

[٥٧٢]

الفطري، ومن ذلك ترى بانه لا يرتاب احد في الخطابات الشفاهية في الحمل على الاطلاق في قوله: ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ذلك، والكشف عن كون مدلول اللفظ تمام المراد، من دون اعتناء باحتمال كون المدلول جزء المراد في حكمه وان جزئه الآخر شئ يذكره فيما بعد بكلام آخر، وعلى ذلك فإذا كان الظاهر من حال المتكلم كونه على طبق تلك الجيلة من كونه بصدد بيان تمام مراده بكلام به التخاطب في قوله: اعتق رقية مثلا، ولم متصلا بكلامه ذلك ما يدل على اعتبار قيد فيها من الايمان أو الكتابة أو غيرها، فلاجرم في مثله الجيلة المسطورة تقتضي ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، من دون احتياج في ذلك إلى التشبث باصالة عدم مجئ القيد فيما بعد، بل نفس ظهور الحال يكفي في اطلاق المرام، وحينئذ فمع استقرار الظهور الاطلاقى لكلامه بمقتضى المقدمات المزبورة عن الجيلة المسطورة قهرا يلزمه التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، من جهة كشف ذلك حينئذ عن كون المدلول تمام المرام وكشف المقيدات المنفصلة عن كون المدلول من الاول جزء المرام لاتمامه الملازم لعدم كون المتكلم من اول الامر على طبق الجيلة من بيان مرامه بلفظ به التخاطب، وعليه فلا فرق بين التقريبين من جهة انه على كل تقدير يستقر الظهور الاطلاقى للفظه، ولا ينثلم ظهوره بقيام دليل منفصل فيما بعد على القيد، سواء فيه على تفسير البيان باعطاء الحجّة والظهور على المراد أو تفسيره ببيان المرام الواقعي النفس الامرى بلفظ به التخاطب. فانه يقال بعد الفرق الواضح في المقام بين مسلك المشهور من وضع اللفظ للاطلاق كسائر الحقائق، وبين مسلك السلطان (قدس سره) من حيث استتباع المقدمة المزبورة بالجيلة المسطورة على الاول لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه لا لاصل انعقاد الظهور، من جهة اقتضاء الوضع فيه لاصل انعقاد الظهور، بخلافه على مسلك السلطان حيث كانت الجيلة المزبورة مقومة لاصل انعقاد الظهور الاطلاقى للفظ. نقول بان من المعلوم حينئذ ان احراز هذا الظهور وجدانا فرع احراز الجيلة المسطورة كذلك، والا فمع عدم احراز الجيلة واحتمال عدم كون المتكلم فعلا في مقام بيان تمام مرامه بهذا الكلام واحتمال مجئ القيد فيما بعد لا مجال لانعقاد الظهور الاطلاقى على هذا المسلك، وعليه فمرجع احراز تلك الجيلة بظهور حال المتكلم، مع احتمال كونه على خلاف الجيلة والارتكاز وجدانا، بعد ان كان إلى اصالة عدم المانع عن الجيلة، الراجعة

[٥٧٢]

إلى اصالة عدم كونه في مقام بيان تمام مرامه بكلام آخر غير هذا الكلام فلا جرم بمجرد مجئ البيان على القيد يلزمه لا محالة ارتفاع هذا الاصل بالمرّة، لان مرجع اصالة عدم البيان على القيد التي بناط بها ظهور اللفظ انما هو إلى عدم الحجّة عليه ولو بلفظ آخر منفصل عن هذا اللفظ، فمع الظفر بكل بيان وحجّة على القيد فيما بعد يرتفع لا محالة هذا الاصل الحاكم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بهذا اللفظ، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال للظهور الاطلاقى في طرف المطلق حتى يعارض الظهور التنجيزي في طرف المقيدات المنفصلة، وذلك ايضا من غير فرق بين فرض احراز القيد بالكشف القطعي أو احرازه بالكشف الظنى، فانه على كل تقدير يكون الظفر بكل بيان وحجّة على القيد رافعا حقيقة للاصل المزبور الذي به قوام الظهور المزبور. نعم لو كان الارتكاز والجبلة المزبورة في المقام كسائر الحقايق وعلى مسلك المشهور مستتبعا لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه ورافعا لاحتمال ارادة خلاف الظاهر لا مقوما لاصل الظهور، أو كان ظهور اللفظ في مقام اناطته منوطا بعدم وجود القيد واقعا لا بعدم الحجّة والبيان عليه الذي هو موضوع قبح العقاب بلا بيان لكان لدعوى المعارضة بين ظهور حال المتكلم الكاشف عن عدمه واقعا مع دليل القيد الكاشف عن وجوده كك كمال مجال، والا فمع فرض تسليم اناطة اصل ظهوره بعدم الحجّة وبيان القيد ولو فيما بعد فلا يبقى مجال دعوى المعارضة بين ظهور الحال مع دليل القيد، بل مهما ظفر بالحجّة على القيد فيما بعد يقطع بمخالفة الظهور للواقع. وبالجملة نقول: ان موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض الذي هو مفاد مقدمات الحكمة انما هو كون المتكلم في مقام البيان وعدم اقامة حجّة على مدخلية قيد في مرامه، إذ لو اقام حجّة عليه لا يلزم عليه نقض غرض بوجه اصلا، وحينئذ فمهما ظفرنا بحجّة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل، من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان، كما هو واضح. وعليه فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان البيان الذي هو عمدة تلك المقدمات عبارة عن اعطاء الحجّة والظهور على المراد، كى يلزمه المعارضة مع المقيدات المنفصلة بالتقريب المتقدم، أو هو عبارة عن كون المتكلم في مقام الجدل لبيان تمام مرامه الواقعي بلفظ به التخاطب حتى يلزمه تقديم المقيدات المنفصلة عليه. ثم ان من لوازم هذين المعنيين ايضا هو عدم اضرار القدر المتيقن الخارجي بالاطلاق

[٥٧٤]

على الاول واضراره به على الثاني، من جهة عدم محذور نقض غرض عليه في فرض ارادة التقييد واتكاله عليه بيانا وحجّة على القيد، بخلافه على الاول فانه لما كان لا يوجب مثله اثلاما لظهور اللفظ كما في كلية القرائن المنفصلة لا يكاد يصح له الاكتفاء بذلك القدر المتيقن الخارجي في فرض عدم ارادة الاطلاق من لفظه، كما هو واضح. وحيث ان بنائهم طرا على عدم الاعتناء بوجود القدر المتيقن الخارجي في المضربة بالاطلاق. فالاقوى منهما هو المعنى الاول، مضافا إلى كونه هو الغالب في هذه الخطابات خصوصا الخطابات الشرعية المتكفلة للاحكام الشرعية، فانها طرا بصدد اعطاء الحجّة على المراد إلى المكلف ليكون له بيانا وحجّة في الموارد المشكوكة في نفى ما شك في اعتباره وجودا ام عدما في الأمور به إلى ان يظهر الخلاف، كما كان ذلك هو الشأن ايضا في القاء العمومات اللفظية وسائر الحقايق، فان المقصود منها طرا انما هو مجرد اعطاء الحجّة على المراد إلى المكلف، لان يتكل بها بيانا على التكليف وجودا وعدما في مقام العمل عند الشك في القرينة أو التخصيص فتدبر. واما المقدمة الثالثة وهى انتفاء القدر المتيقن مطلقا ولو من الخارج أو في خصوص مقام التخاطب فالاحتياج إليها في صحة الاخذ بالاطلاق وعدمه ايضا مبني على ان المراد من البيان في المقدمة الاولى هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده على وجه يعلم

المخاطب ايضا بان المدلول تمام المراد، أو مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشذ عنه شئ، بلانظر إلى فهم المخاطب بانه تمام المراد، فعلى الاولى لا يحتاج إلى تلك المقدمة ولا يكاد يضر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضية الاطلاق، ما لم يصل إلى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية في المطلوب، فان مجرد القطع بكونه مرادا لا يقتضى عدم كون غيره مرادا ايضا، بل على فرض ارادة المتكلم للقيّد لا بد بمقتضى برهان نقض الغرض من نصب البيان على مدخلية الخصوصية، والا فليس له الاكتفاء بمحض كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب، واما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مرامه من دون تعلق غرضه بفهم المخاطب ايضا بان مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التمامية فلازمه الاحتياج إلى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم جواز التعدي عنه مع وجوده إلى غيره، فانه على تقدير ارادة المقيد حينئذ لا يلزم من عدم بيانه نقض غرض في البين كما يلزم في الصورة الاولى، ومعه لا طريق إلى احراز الاطلاق حتى

[٥٧٥]

يتعدى عن القدر المتيقن إلى غيره، كما هو واضح. ولكن التحقيق حينئذ هو الثاني، ذلك من جهة ان غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضى برهان نقض الغرض انما هو عدم اخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه، واما من حيث فهم المخاطب ايضا بانه تمام المراد فلا، لان ذلك امر زائد قلما يتفق تعلق الغرض به، وعليه فمع احتمال ارادة المتكلم للمقيد وهو المتيقن واتكاله في ذلك على حكم العقل بلزوم الاخذ به لا مجال للاخذ بالاطلاق، حيث لا يلزم من ارادته بالخصوص محذور نقض غرض في البين، وهذا بخلافه في الغرض الاول فانه بعد فرض تعلق غرضه بمعرفة المخاطب ايضا بكون المدلول تمام المراد لا بد له في فرض ارادته للمقيد من نصب بيان عليه، والا فمجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب وكونه مرادا للمتكلم لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التمامية الا مع بلوغه إلى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية، فعلى ذلك فلا اشكال في الاحتياج إلى المقدمة الثالثة، وهى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب. واما اضرار القدر المتيقن الخارجي وعدم اضراره فقد عرفت ابتناؤه ايضا على كون البيان في المقام بمعنى اعطاء الحجة على المراد أو بمعنى كون المتكلم في مقام الجدل بابرار مرامه الواقعي. وقد عرفت ايضا ان التحقيق هو الاول وانه لا يضر مجرد وجود القدر المتيقن ولو من الخارج بالاخذ بالاطلاق. ثم لا يخفى عليك انه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان لا مجال للاخذ بالاطلاق، بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه إلى غيره، الا انه لا يوجب التقيد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قبالة، بل وانما غايته هو مانعته عن الاخذ باطلاق ذلك، وهو واضح. ثم ان من القرن المانعة عن الاخذ بالاطلاق كما عرفت هو الانصراف، ولكنه لا مطلقا بل البالغ منه إلى حد مبين العدم أو المضر الاجمالي دون ما يوجب التشكيك البدوي، وتوضيح ذلك هو ان للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفا، حسب زيادة ما يوجبه من انس الذهن الناشئ من كثرة الاطلاق وغلبة الاستعمال وغير ذلك. فمن تلك المراتب ما يوجب التشكيك البدوي الزائل بالتأمل والتدقيق كما في انصراف الماء في الكوفة مثلا إلى الفرات، فانه لا يوجب الا مجرد التشكيك البدوي الذي

[٥٧٦]

يزول بادنى تأمل وتدبر. ومنها: ما يكون انس الذهن بمرتبته يوجب الشك المستقر بنحو لا يزول بالتأمل والتدبر ايضا، كما في القدر المتيقن. ومنها: ما يكون انس الذهن بمثابة يكون كالتقييد اللفظى، فهذه مراتب ثلاثة: فالمرتبة الاولى: منها هي المعبر عنها بالتشكيك البدوى وهى لا توجب شيئا ولا تمنع عن الاخذ بالاطلاق. والثانية: هي المصرة الاجمالية فتمنع عن الاخذ بالاطلاق خاصة كما في القدر المتيقن في مقام التخاطب. والثالثة: هي المعبر عنها بمبين العدم، باعتبار اقتضائها لتحديد دائرة المطلوب وتقيده بالخصوصية الموجبة لصلاحيته للمعارضة مع ما في القبال من مطلق آخر، فيفترق حينئذ هذه المرتبة مع المرتبة السابقة وهى المصرة الاجمالية، من حيث عدم اقتضاء المضر الاجمالي الا مجرد الاضرار بالاطلاق والمنع عن التمسك به، بخلاف هذه المرتبة، فانها مضافا إلى منعها عن الاطلاق توجب تحديد دائرة المراد والمطلوب وتقيده بالخصوصية كالتقييدات اللفظة. ثم ان الانصراف إلى الخصوصية ايضا تارة يكون على الاطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، واخرى يكون مخصوصا بحال دون حال آخر كحال الاختيار والاضطرار وغير ذلك، كما لو كان من عادة المولى مثلا اكل البطيخ في الحضر واكل ماء اللحم في السفر، فان المنصرف من امره حينئذ باحضر الطعام في حضره شئ وفي سفره شئ آخر، لا انه كان المنصرف إليه شيئا واحدا في جميع تلك الاحوال. ومن ذلك ايضا انصراف وضع اليد مثلا على الارض، حيث ان المنصرف منه في حال الاختيار والتمسك ربما كان هو الوضع بباطن الكف لا بظاهرها، وفي حال الاضطرار وعدم التمكن من وضع باطن الكف كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكف، ومع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد، وهكذا، كل ذلك بملاحظة ما هو قضية الجبلة والفطرة من وضع الانسان باطن كفيه على الارض في حال القدرة في مقام الوصول إلى مقاصده، و بظاهرهما عند العجز وعدم التمكن من ذلك، وبالساعدين عند العجز من ذلك ايضا. وعليه فلا بأس بالتمسك باطلاقات اوامر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفين مع

[٥٧٧]

عدم التمكن عن المسح بباطنها، بل وجوبه ببقية اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين ايضا كما هو المشهور. فلا يرد عليه حينئذ ان المنصرف من الامر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفين بحيث كان بمنزلة التقييد اللفظى لما كان وجه لدعوى وجوبه بظاهرهما مع العجز عن المسح بباطنهما، من جهة ان مقتضى الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظى حينئذ انما كان سقوط وجوب المسح رأسا، فيحتاج اثبات وجوبه بظاهر الكفين إلى دليل خاص، والا فلا يجديه اطلاقات اوامر المسح باليد. إذ نقول بان ذلك انما يتم فيما لو كان الانصراف المزبور اولا بنحو الاطلاق، والا فمع فرض اختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الاشكال، بل حينئذ كما يتمسك باطلاق اوامر المسح عند التمكن لوجوب المسح بباطن الكفين، كذلك يتمسك به ايضا لوجوبه بظاهرهما في حال عدم التمكن من المسح بباطنهما، من دون احتياج في اثبات وجوبه بظاهر الكفين إلى قيام دليل خاص عليه، كما لا يخفى. ثم اعلم انه إذا كان للمطلق جهات فلا بد في الاخذ بالاطلاق من كل جهة من احرار كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة والا فلا يكفي مجرد كون المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات في الاخذ بالاطلاق مطلقا ولو من غير تلك الجهة، بل بعد امكان كونه في مقام الاهمال لا بد من الاقتصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة المعلومة التى كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان وعدم التعدي عنها إلى غيرها، الا إذا كانت الجهة المهملة من اللوازم الغالبية للجهة المعلومة التى كان المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان، بحيث يوجب الحكم بالاهمال فيها من هذه الجهة صرف الاطلاق إلى

الموارد النادرة، فانه في مثل ذلك ربما يلزم الاطلاق من هذه الجهة الاطلاق من غير تلك الجهة ايضا فيؤخذ حينئذ باطلاقه من الجهتين، وعلى ذلك فيمكن الاخذ باطلاق ما دل على طهارة سؤر الهرة حتى من جهة الحالات من حيث طهارة فم الهرة وعدم طهارة فمها وتلطخها بالنجاسة، بدعوى ان سوق الكلام وان كان من جهة افراد السؤر دون الحالات ولكنه لما كان الاهمال من جهة نجاسة فم الهرة وطهارته موجبا لحمل اطلاق طهارة سؤرها على المورد النادر، بملاحظة انه قلما يتفق خلو في الهرة عن النجاسة ولو في زمان، فيوجب حينئذ حمل اطلاق طهارة سؤرها على الموارد النادرة

[٥٧٨]

التي لم يتلخ فمها بالنجاسة أو تلخ بها ولكنه صار طاهرا بالماء الكر أو الجارى ونحوهما، فقهرها في مثله يلزم الاطلاق من تلك الجهة الاطلاق في الجهة المهملة فيؤخذ حينئذ باطلاق الطهارة من الجهتين. وحينئذ فلا بد اولا من ملاحظة جهات القضية وان الكلام مسوق لبيان أي واحدة من الجهات، ثم بعد ذلك ملاحظة تلك الجهات المهملة التي لم يحرز كون المتكلم بالنسبة إليها في مقام البيان بانها من اللوازم الغير المنفكة العقلية أو الغالبية للجهات المطلقة ام لا، هذا كله في اصل كبرى المسألة. واما تشخيص صغريات ذلك فموكول إلى نظر الفقيه حيث لا ضابط كلى لذلك يؤخذ به في جميع الموارد، وانما ذلك يختلف باختلاف خصوصيات الموارد حسب ما تقتضيه القرائن الخاصة ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فمن ذلك لابد للفقيه من بذل الجهد في تشخيص صغريات ذلك بملاحظة خصوصيات الموارد أو القرائن الخاصة فيها من مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فتدبر. تتمه إذا ورد مطلق و مقيد فاما ان يكونا متوافقين في الايجاب والسلب أو متخالفين. اما إذا كانا متوافقين وكانا مثبتين كقوله: اعتق رقية واعتق رقية مؤمنة فاما ان يحرز ولو من الخارج كونهما بنحو وحدة المطلوب أو تعدده، واما ان لا يحرز شئ منهما. فعلى الاول فان احرز كونهما على نحو وحدة المطلوب فلا اشكال في المعارضة بينهما، فلا بد حينئذ اما من حمل المطلق على المقيد واما من حمل المقيد على بيان افضل الافراد برفع اليد عن ظهوره في دخل الخصوصية، وان احرز كونهما على نحو تعدد المطلوب على معنى كون مطلق الرقية الجامع بين الواحدة للايمان والفاقدة له مطلوبا، والرقية المتقيدة بقيد الايمان مطلوبا آخر فلا تعارض بينهما، حيث يؤخذ بكل واحد منهما، ونتيجة ذلك هو سقوط كلا التكليفين بايجاد المقيد في مقام الامثال، وبقاء التكليف بالمقيد في صورة الاقتصار على المطلق. واما على الثاني من عدم احراز احد الامرين من وحدة المطلوب وتعدده والشك في

[٥٧٩]

ذلك فلا اشكال ايضا في ان مقتضى الاصل هو الحمل على تعدد المطلوب، لانه مع احتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب لم يحرز التنافى بينهما حتى يحتاج في مقام العلاج إلى حمل المطلق على المقيد، فكان نفس الشك في كونهما على نحو وحدة المطلوب واحتمال كونهما بنحو تعدد المطلوب كافيا في عدم ترتيب آثار وحدة المطلوب بينهما، وهذا مما لا اشكال فيه ظاهرا. وانما الكلام في ان طبع ظهور القضية في مثله يقتضى أي الامرين منهما ؟ وفي مثله نقول: بان كل واحد من الامرين في قوله: اعتق رقية واعتق رقية مؤمنة، لما كان له ظهور في ارادة مستقلة محدودة بحد خاص متعلقة بصرف وجود الشئ الذي هو غير قابل للتعدد والتكرار، وكان الجمع بين ظهور الامرين في الاستقلال وبين ظهور المتعلق في

صرف الوجود غير ممكن عقلا، من جهة استحالة توارد الحكمين المتماثلين كالضدين على موضوع واحد، فلا بد في مقام العلاج من رفع اليد عن احد الامور الثلاثة؛ اما عن ظهور المتعلق في الصرف بحمله على وجود ووجود ليختلف متعلق الحكمين. واما عن ظهور الامرين في الاستقلال والتعدد يجعل المنكشف منهما ارادة واحدة لا ارادتين، ليكون النتيجة وحدة المطلوب، فيجمع بينهما اما بحمل المطلق على المقيد أو حمل المقيد على افضل الافراد، فيكون المنكشف في الامر بالمطلق على الاول عين الارادة الضمنية في طرف الامر بالمقيد، وعلى الثاني يكون المنكشف في الامر بالمقيد عين الارادة المكشوفة في طرف المطلق مع زيادة الندية مثلا. واما من رفع اليد عن استقلال الامرين في الحد خاصة مع حفظ اصل ظهورهما في تعدد الارادة والطلب، فيحمل بعد الغاء الحدود الخاصة فيهما على التأكد في المجمع. ولكن في مقام الترجيح لا ينبغي اشكال في ان اراداً الوجوه هو الوجه الاول، حيث ان رفع اليد عن ظهور المتعلق فيهما في صرف الوجود والمصير إلى لزوم تعدد الوجود في مقام الامتثال بعيد جدا، وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين: من رفع اليد اما عن اصل ظهور الامرين في الاستقلال ذاتا والمصير إلى كون المنكشف من الانشائين ارادة واحدة فينتج وحدة المطلوب، واما من رفع اليد عن خصوص الحدود مع ابقاء اصل ظهور الامرين في الاستقلال على حاله كى ينتج تعدد المطلوب والتأكد في المجمع، وفي مثله لا يبعد دعوى تعين الاخير من جهة اهوية التصرف في الحد من التصرف

[٥٨٠]

في ظهور الامرين في تعدد الارادة، خصوصا مع امكان منع اصل ظهور الامرين في استقلالهما في الحد من جهة ان غاية ما يقتضيه الظهور المزبور انما هو الكشف عن تعدد اصل الارادة والطلب واما محدوديتهما بحددين مستقلين فلا. وبالجملة نقول بان التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة وان كان ممكنا في نفسه، من حيث انه يكون الانشاء في باب التكاليف كالانشاء في باب العقود في اقتضائه السببية لتحصل مضمونه في الخارج حتى يلزمه تعدد المسبب عند تعدد السبب، بل وانما ذلك كان من قبيل الاخبار كاشفا عن الارادة وحاكيا عنها، فامكن ان يقال حينئذ بعدم كشف الانشائين في المقام عن ازيد من ارادة واحدة. ولكنه مع ذلك كله عند الدوران بين التصرفين كان التصرف الاخير وهو التصرف في الحد اهون من التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة. ثم ان ما ذكرنا من الدوران بين الوجوه المزبورة انما هو على المبنى المختار من استقرار الظهور للمطلق وعدم انتلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف، والا فبناء على المبنى الآخر الذي تقدم شرحه فلا محالة يكون دليل المقيد حاكما عليه، فلا بد من التقييد، ومعه فلا ينتهي النوبة إلى مقام الدوران بين الوجوه المتقدمة، اللهم الا ان يقال بانه كك فيما لو كانت الدلالة في المقيد المنفصل وضعيا الا فبناء على كون الدلالة فيه ايضا من جهة الاطلاق وقرينة الحكمة فلا، من جهة ان التعليق حينئذ كان من الطرفين ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على المطلق، والمقام انما كان من قبيل الثاني، حيث انه كما كان ظهور المطلق في استقلال الطلب من جهة مقدمات الحكمة كذلك ظهور دليل المقيد ايضا؛ في قوله اعتق رقبة مؤمنة، في اول مرتبة الارادة كان من جهة الاطلاق، بحيث لو تم ظهور الاول لا بد من حمل الثاني على المرتبة الاكيدة من الارادة، ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على ظهور المطلق وحمل الامر المتعلق به على الامر الضمني. اللهم الا ان يدفع ذلك ويقال بان ظهور كل امر في اول مرتبة الطلب ظهور وضعي لا اطلاقي، فتدبر. ثم ان هذا كله بناء على عدم ثبوت المفهوم للمقيد واما بناء على ثبوت المفهوم له فقد يقال بانه لا اشكال حينئذ في التقييد. ولكن

فيه اشكال: إذ نقول بانه انما يلزم التقييد فيما لو كان القيد بحسب ظهور القضية راجعا إلى اصل الوجوب، والا فبناء على ظهور رجوعه إلى المرتبة الاكيدة من الوجوب أو احتمال رجوعه إليها فلا يلزم التقييد، من غير فرق في

[٥٨١]

ذلك بين القول بثبوت المفهوم والقول بعدمه. وبالجملة نقول: بانه على فرض ظهوره في رجوع القيد إلى اصل الحكم لا بد من التقييد، قلنا بالمفهوم ام لم نقل، وعلى فرض عدم ظهوره في ذلك ورجوعه إلى المرتبة الاكيدة من الحكم أو ترده بين الامرين فلا يحكم بالتقييد وان قلنا بالمفهوم، فعلى كل تقدير لا ينفذ قضية القول بالمفهوم في اثبات التقييد، كما هو واضح. وعلى كل حال فهذا كله فيما لو كان لسان دليل المقيد بنحو قوله: اعتق رقة مؤمنة. واما لو كان لسانه بنحو قوله: يجب ان تكون الرقة مؤمنة أو ما يفيد ذلك، فلا يبعد في مثله دعوى ظهوره في مطلوبة الايمان فيها مستقلا من باب المطلوب في المطلوب. كما انه لو كان بلسان الاشتراط كقوله: فليكن الرقة مؤمنة، لا بد من التقييد من جهة ظهوره حينئذ في مدخلية قيد الايمان في المطلوب. وعلى ذلك لا بد حينئذ من ملاحظة كيفية لسان دليل المقيد في انه بنحو قوله: اعتق رقة مؤمنة، أو بنحو قوله: يجب ان تكون الرقة مؤمنة، الظاهرة في كونه من باب المطلوب في المطلوب، أو بنحو الارشاد إلى الاشتراط، فعلى الاول يتأتى فيه الوجه المتقدم، وعلى الثاني يؤخذ بظهور كل واحد من المطلق والمقيد ولا تعارض ولا تنافى بينهما، وعلى الثالث لا بد من التقييد وحمل المطلق على المقيد فتدبر. هذا كله في المثبتين. واما المنفيان كقوله: لا تعتق الرقة ولا تعتق الرقة المؤمنة، فلا اشكال في عدم التنافى بينهما بل في مثله ربما كان ذلك مؤكدا في الحقيقة للاطلاق لا منافيا له، الا على فرض القول فيه بالمفهوم، فيلحق حينئذ بالمتخالفين من جهة اقتضائه حينئذ بمفهومه لعدم حرمة المطلق، ومثله ما لو كانا بنحو قوله: لا يجب عتق الرقة ولا يجب عتق الرقة المؤمنة، فان ذلك ايضا على فرض المفهوم كان ملحقا بالمتخالفين، وعلى فرض عدم المفهوم كان مؤكدا للاطلاق لا منافيا له، هذا، ولكن في عد المثال الاول مثلا للمنفين نحو خفاء ينشأ من كونه اشبه بالمثبتين، كما هو ظاهر. وعلى كل حال فهذا كله في المتوافقين في الايجاب والسلب. واما المتخالفان فهو يتصور على وجهين: الاول ما كان التخالف بينهما على وجه التناقض بنحو الايجاب والسلب كقوله: اعتق رقة ولا يجب عتق الرقة المؤمنة، وذلك

[٥٨٢]

ايضا باحد النحويين: اما بنحو كان الحكم في طرف المطلق اثباتا وفي طرف المقيد نفيا كما في المثال المزبور، واما بعكس ذلك كقوله: لا يجب عتق الرقة ويجب عتق الرقة المؤمنة. فان كان الاول ففيه احتمالات: احتمال التقييد كما هو الظاهر وعليه العرف، واحتمال نفى الوجوب الاكيد لانفى اصل الوجوب، واحتمال رجوع النفي إلى خصوص القيد، ومع الدوران وعدم الترجيح قد عرفت ان الحكم هو عدم التقييد، وان كان الثاني فالمتعين كان هو التقييد. الثاني ان يكون التخالف على وجه التضاد كقوله: اعتق رقة ويحرم عتق الرقة الكافرة، أو بالعكس كقوله: يحرم عتق الرقة ويجب عتق الرقة المؤمنة، وحكم هذا القسم في صورتين ايضا هو التقييد وتخصيص الوجوب في الصورة الاولى بما عدا الافراد الكافرة والحرمة في الصورة الثانية بما عدا الافراد المؤمنة. نعم يحتمل ايضا رجوع الحكم في هذا

القسم في الصورتين إلى ذات القيد على معنى اختصاص الحكم في طرف المقيد بذات القيد، نظير الامر بالجامع مع النهى عن بعض الخصوصيات أو بالعكس، وعليه فيبتنى على مسألة الاجتماع، فعلى القول بالجواز خصوصا في الفرض فلا تنافى بينهما اصلا، من جهة اختلاف المتعلق حقيقة حينئذ في الامر والنهى وكونه في احدهما هو الطبيعي والجامع وفى الآخر هو القيد والخصوصية، واما على القول بعدم الجواز حتى في مثل الفرض يقع بينهما التنافى. ولكن قد عرفت ان الجمع العرفي في نحوه هو التقييد لاغير. هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد. والحمد لله رب العالمين.

[٥٨٢]

المقصد السادس في المجمل والمبين وقد عرف المجمل بتعاريف: منها: ان المجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبين وهو الذى يستطرق به إلى الواقع. ومنها: ولعله هو الظاهر انه عبارة عما لا يكون له الدلالة والظهور في معنى خاص والمبين في قبالة وهو الكلام الذى كان له الدلالة والظهور على المعنى. والمراد من الدلالة والظهور انما هو الدلالة التصورية التى هي بمعنى انسباق المعنى من اللفظ في الذهن عند اطلاقه، لا الدلالة التصديقية التى هي موضوع الحجية، ولعله إليه ايضا يرجع ما في الفصول من تعريفه بانه عبارة عما دل على معنى لم يتضح دلالاته. وعليه فيخرج المهملات طرا لانها ليس لها معنى اصلا، والظهور والدلالة فرع اصل وجود المعنى للفظ، كما انه يخرج ايضا عن هذا التعريف الالفاظ الظاهرة التى قام على خلافها القرينة الخارجية المنفصلة، كالعومومات المخصصة بالمنفصل، وموارد تعارض الظهورين المنفصلين، ويدخل ذلك كله في المبين، من جهة ان مجرد قيام القرينة الخارجية على عدم ارادة الظاهر منه على هذا التعريف لا يخرج عن المبين. وهذا بخلافه على التعريف الاول فانه عليه يدخل الموارد المزبورة في المجملات نعم يدخل فيه المشتركات اللفظية بل المعنوية والكلام المحفوف بالقرينة المجملة ونحوها مما لا يكون له ظهور في معنى وان علم من الخارج ما اريد منه، هذا. ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا النزاع، لان موضوع الحجية بعد ما كان عبارة عن الظهور التصديقي الملازم لاحراز كون المتكلم في مقام الافادة

[٥٨٤]

والاستفادة، فلاجرم كان تمام العبرة في مقام الحجية والاستطراق وجودا وعدما على هذا الظهور، قلنا بكون المجمل عبارة عما لا يستطرق به إلى الواقع وكون موارد تعارض الظهورين المنفصلين من المجملات حقيقة، أو بكونه عبارة عما لا يكون له ظهور ودلالة على المعنى المراد بالظهور التصورى وان الموارد المزبورة مبيئات حقيقة ولكنها محكومة بحكم الاجمال، من جهة انه ليس لنا حكم في آية أو رواية كان مترتبا على العنوانين المزبورين حتى يصح لاجله النزاع والنقض والابرارم في تعريفهما، كما هو واضح. ومن ذلك ظهر عدم المجال ايضا لما افادوه من النقض والابرارم في بعض الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة في انها من المجملات أو المبيئات كآية السرقة، وآية تحريم الامهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، ونحو ذلك، من حيث حكم بعضهم باجمال اليد في الآية وتردها بين الكف والزند والمرفق، وحكم بعض آخر بعدم الاجمال فيها، وهكذا في آية تحريم الامهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، وذلك لما عرفت من عدم ترتب ثمرة مهمة على ذلك بعد كون مدار الحجية في باب الظهورات وجودا وعدما على الظهور التصديقي، هذا، مع امكان دعوى كون الامثلة المزبورة ايضا

من المبيّنات بالمعنى الذى شرحناه، نظرا إلى ظهور اليد في المجموع حسب الظهور التصورى الذى بمعنى الانسباق، وظهور استناد تحرير الامهات والاخوات إلى خصوص وطبها، وحلية البهيمه إلى اكلها، وظهور النفى في لا صلوة الا بطهور في نفى الحقيقة، وعليه فكانت الامثلة المزبورة من قبيل المبيّنات من غير ان يضر بذلك قيام القرينة في بعضها على الخلاف كما في آية السرقة، حيث علم من الخارج بعدم ارادة مجموع اليد في الآية المباركة، وعدم ارادة نفى الحقيقة مثلا في تركيب لاصلوة الا بطهور ونحوه، وذلك من جهة ما عرفت مرارا من عدم اقتضاء القرائن المنفصلة كلية لكسر صلوة الظهورات رأسا وجعلها حقيقة من المجملات بل وانما غايتها اقتضاءها لعدم حجيتها. تنبيه: لا يخفى عليك ان الاجمال والتبيين في الكلام امران اضافيان بالنسبة إلى الاشخاص فربما يكون الكلام مجملا بالاضافة إلى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينية عليه من الامور المحفوفة بالكلام، ومبيننا عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حف به بنظره، وهو واضح.

[٥٨٥]

الاشخاص فربما يكون الكلام مجملا بالاضافة إلى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينية عليه من الامور المحفوفة بالكلام، ومبيننا عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حف به بنظره، وهو واضح.

[٥٨٥]

هذا تمام الكلام في مباحث الالفاظ على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بفهمنا القاصر. والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا. وقد وقع الفراغ عن تسويده في التاسع عشر من ربيع المولود على يد الاقل محمد تقى البروجردى ابن عبد الكريم عفى الله عنهما انشاء الله تعالى بجاه محمد وآل محمد سنة ١٣٥٦. * * * بسمه تعالى لقد فوض الي امر تصحيح النسخة الاصل من حيث رعاية اصول اللغة العربية فاجلت النظر فيها وصححت ما وجدت منها غير موافق لتلك الاصول، الا ما زاغ عنه البصر، مراعيًا لكمال الامانة وربما غيرت بعضا طفيفا من الالفاظ بما لا يخرج عن حد الاصلاح أو التزيين. ومن اليقين رضي المؤلف قدس سره وابتهاجه به رزقنا الله تعالى الاخلاص في القول والعمل بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين. قم المشرفة - محمد مؤمن ٢٠ / ٩ / ١٣٦٢.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية
