

نهاية الأصول

تقرير بحث البروجردى

[1]

المجلد الاول من كتاب نهاية الاصول تقريراً لما استفدته من بحث حضرة الاستاد الاكبر جامع المعقول والمنقول وحاوى الفروع والاصول سيد الفقهاء و المجتهدين وآية اه العظمى في الارضين المنتهى إليه رئاسة الامامية في القرن الحاضر مولانا الاعظم وسيدنا الافخم الحاج آقا حسين البروجردى الطباطبائى مد ظله العالى على رؤس المسلمين في المسائل الاصولية بقلم العبد الراجى حسين على المنتظرى النجف آبادى 1375 قمرى

[2]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى خلق الانسان علمه البيان، ثم هداه بالفطرة التى فطره عليها إلى أصول الدين ومسالك الايمان، وأوضح له بالسفراء المقربين معالم الايقان وسبل الرضوان، والصلوة والسلام على نبيه المبعوث لتمهيد قواعد الاسلام وتبيين ضوابط الاحكام محمد صلى الله عليه وآله وعلى آله الهداة المهديين، وأوصيائه الكرام الطيبين، مادامت كلماتهم المكنونة لتوضيح قوانين الدين معدة، وفرائد آثارهم الباقية لتشريح حقايق الاسلام ذخيرة وعدة). وبعد) فيقول العبد المفتقر إلى رحمة ربه الغنى، حسين على النجف آبادى الاصفهاني: لا يخفى أن علم اصول الفقه علم شريف، يحتاج إليه كل من تصدى لاستنباط الاحكام الشرعية من مداركها، وأطلق عنان فكره في طرق الجهاد والاجتهاد لتنقيح المسائل الفقهية و تقييد شواردها، فانه الموضوع لبيان ما هو الحجة في اثبات الاحكام، وبه يعرف حال الاخبار المروية عن سيد الانام وأوصيائه الكرام، وحال ساير الادلة الشرعية والاصول العملية التى عليها بنى أساس الفقه وعلى قطبها يدور رحاه. وكم قد صنف فيه الاعاظم والاجلاء من علمائنا الامامية، فرتبوا فصوله، ونقحوا مسائله، وشيدوا أركانه ودعائمه. ولكنه بمرور الزمان، قد استغذى بعروقة المتشعبة من سائر

[3]

العلوم المتشعبة، بحيث قد افترط فيه الباحثون وكبر حجم الكتب المؤلفة فيه . وصار امهات المسائل المبثلى بها كالمضالعة في اثناء سائر المسائل، بنحو يعسر افتقادها والاطلاع عليها، وكم سلكوا في توضيح مسائله سبلا شتى، كلها بعيدة عن اصل المقصود بمراحل، وبقي اصول المسائل غير منقحة كما كانت في الاوائل. إلى ان انتهت رئاسة الشيعة الامامية، وزعامة حوزاتهم العلمية، إلى قطب فلك الفقهة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، جامع المعقول والمنقول، وحاوى الفروع والاصول، زبدة الفقهاء والمجتهدين، وآية الله العظمى في الارضين، محيى مدارس الشرع الباقية، ومرجع كل قريب ونائى (الحاج آقا حسين البروجردى الطباطبائى) لا زال اطناب ظلالة على رؤس الانام باقية، وله في ظل لواء بقية الله (عجل الله تعالى فرجه) صحة وعافية. فهو (مد ظله) كان يحذف في اثناء تدريسه الزوائد والحواشي، ويهمهم بالمسائل المهمة التى كثر الابتلاء بها، وكان يسلك في تنقيحها والوصول إلى الحق فيها، الصراط الاقوم، والمنهج الاتم، لا شرقية ولا غربية. وكنت أنا أيضاً ممن يستضيئ بنور علمه، ويستفيد من بياناته الشافية، وتحقيقاته الكافية، وكنت أضبط بقدر فهمي ومبلغ استعدادي ما استفيد من بياناته (مد ظله). فهذا الذى تراه هو ما استفدته من دروسه العالية، في المسائل الاصولية، جمعته ونظمته في سلك التحرير، وجعلته بصورة التقرير، وسميته (نهاية الاصول) أو بداية الوصول إلى الحق المأمول، ومن الله (تعالى) (اسئل التوفيق، فانه خير مسئول، واقول مخاطباً لمن راجع

كتابي هذا: انه ربما كان لا يساعدني التوفيق لضبط بعض المطالب في بعض المباحث، وكان هذا هو السبب في تأخير نظم هذه الوجيزة ونشرها، ولكن قد التمس منى بعض من لا احب مخالفته من الاصدقاء والاخوان بذل الجهد في نشر ما ضبط منها فسنح لى وقتئذ ان الميسور يجب ان لا يترك بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله، فبادرت إلى ترتيب ما ضبط، فتصورت بصورة تراها. واقول ايضا معذرا: انه لم يكن من عادتي ضبط كل درس بعد استفادته، بل كنت اصبر لضبط كل مبحث إلى اوان فراغه .

[4]

فلو خطر ببال بعض القراء والباحثين ان في بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب، فاستناده إلى اقرب من ان يسند إلى الاستاد (مد ظله العالي). نعم مباني الاستاد كلما كانت عالية، وبراهينه على اثبات مقاصده قوية، ولكنها في مقام التقرير تنزل وتتقدر بقدر استفادة المقرر واستعداده، هذا. ولكني مع ذلك كله لم آل جهدا في تقرير مبانيه (مد ظله) وتبيينها، ليكون لى تذكرة ولغيري تبصرة وحيث كان هو (مد ظله) يراعى غالبا ترتيب الكفاية، فأنا ايضا اذكر عناوين المباحث على وفق ما فيها، ليتيسر للطالب ارتياد المسائل من مواردها، وعلي هذا فيكون كتابي هذا مشتملا على مقدمة ومقاصد. اما المقدمة ففي بيان امور الامر الاول في ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وانه ما هو موضوع العلم، وأى شئ هو الموضوع في علم الاصول ؟ اعلم ان القدماء قد تسالموا على امرين (الاول) ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. (الثاني) ان موضوع كل علم ما يبحث في هذا العلم عن عوارض الذاتية، ولما كان علم الاصول ايضا علما برأسه تصدى القوم لبيان موضوعه، فقال بعضهم: ان موضوعه الادلة الاربعة واستشكل عليه بعض المحققين بان مقتضى ذلك كون حجية الادلة الاربعة ووصف دليليتها من مقومات الموضوع لا من عوارضه. ولازم ذلك ان تصير امهات المسائل اعني ما يبحث فيها عن حجية الادلة) خارجة من علم الاصول، وتدخل في سلك المبادئ. واختار هذا المستشكل كون الادلة الاربعة بذواتها، لا بما انها متصفة بوصف الدليلية موضوعا لعلم الاصول، حتى يكون البحث عن حجيتها ودليليتها أيضا بحثا عن عوارضها الذاتية. ويرد عليه (مضافا إلى ما في الكفاية) ان موضوعية امور متشعبة لعلم واحد، انما هي باعتبار وجود جامع بينها يكون هو الموضوع حقيقة، ولا جامع بين ذوات الادلة

[5]

الاربعة (1) الا وصف الدليلية، والمفروض جعلها من العوارض الذاتية للموضوع. و عليهذا فلا يبقى بينها جامع وحداني يكون هو الموضوع حقيقة وبه يتحقق وحدة العلم إذ الملاك في عد المسائل المتشعبة علما واحدا هو وحدة الموضوع كما سيأتي (هذا). واما شيخنا الاستاد صاحب الكفاية (قدس سره) فقد خالف القدماء وقال ما حاصله: ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض الباعثة على جمع المتشعبات وتسميتها علما واحدا لا الموضوعات والا لكان كل باب بل كل مسألة علما برأسه. وبالجمله فالحيثية المشتركة بين المسائل المتشعبة التي بلحاظها سميت علما واحدا، وبسببها يمتاز هذا العلم من غيره من العلوم، هو الغرض الداعي إلى التدوين، لا الموضوع. نعم جميع المحمولات المختلفة في مسائل العلم، من عوارض موضوع وحداني وهو عبارة عن حيثية جامعة لموضوعات المسائل، متحدة معها خارجا، وان كان يغيرها مفهومها، تغاير الكلى ومصاديقه والطبيعي وافراده، وربما لا يكون له عنوان خاص واسم مخصوص، ولا يلزم لنا تشخيصه). انتهى) هذه خلاصة ما ذكره في هذا المقام. والحق التحقيق بالتصديق هو ما اختاره القدماء: من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وينضح ذلك بتمهيد مقدمات. (المقدمة الاولى) لا يخفى انا إذا راجعنا كل واحد من العلوم المدونة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون خارجا من ذات المسائل من المدون والاعراض ونحوهما، علمنا علما وحدانيا باشتراك جميع تلك المسائل المتشعبة في جهة وحيثية لا توجد هذه الجهة في مسائل ساير العلوم، و تكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم وبين مسائل ساير العلوم. وكذلك وجدنا في كل مسألة من مسائل هذا العلم جهة و خصوصية، تميز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا

العلم. مثلا إذا راجعنا مسائل علم النحو وقطعنا النظر عن مدونه والاعراض الباعثة على تدوينه، رأينا ان جهة البحث في جميعها كيفية آخر الكلمة من المرفوعة والمنصوبة والمجروية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدون والاعراض ونحوهما، وهي

(1) اقول: يمكن ان يقال: ان الجامع بينها صلاحيتها للدليلية، فيكون الموضوع عبارة عما يصلح للدليلية، ويكون فعليتها من العوارض. ح ع

[6]

الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشعبة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل ساير العلوم. ومع ذلك رأينا ان في نفس كل مسألة منها خصوصية ذاتية بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذات المسائل بحكم الوجدان فلا محالة ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنى الى توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل). المقدمة الثانية) انك إذا تتبععت العلوم المدونة، ودققت النظر في مسائل كل واحد منها، رأيت ان بعض العلوم الموجودة يكون ما هو المحمول في جميع مسائله امرا واحدا كعلم الالهى بالمعنى الاعم، فان المحمول في جميع مسائله مفهوم واحد وهو قولنا: (موجود) فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، وهكذا، وان بعضها مما يختلف المحمول في مسائله ولكنه يوجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون المحمول في مسائل فصل منه امرا وحدانيا كعلم النحو، فان المرفوعة (مثلا) تارة تحمل على الفاعل، و اخرى على المبتداء، ويتحصل بذلك مسئلتان، ومع ذلك فالمرفوعة وان كانت تغاير المنصوبة، ولكن بينهما جهة جامعة ذاتية، حيث ان كلاهما من تعيينات الاعراب الحاصل لآخر الكلمة. وبالجمله فليس المحمول يختلف دائما في جميع مسائل العلم. واما موضوعات المسائل فهي مما تختلف دائما في جميع المسائل من أي علم كانت. وحيث عرفت في المقدمة الاولى ان في كل مسألة من مسائل العلم يوجد جهتان: جهة ذاتية جامعة بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل ساير العلوم، وجهة ذاتية بها يمتاز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم، وعرفت (ايضا) ان الجهتين ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولى في المحمول، والجهة الثانية في موضوع المسائل لانه الذي يختلف في جميع المسائل بخلاف المحمول. وبعبارة اخرى تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها .

[7]

(المقدمة الثالثة) ان المراد بالعرض في قولهم (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فان العرض الفلسفي عبارة عن مهية شأن وجودها في الخارج ان يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر .والعرض المنطقي عبارة عما يكون خارجا من ذات الشئ متحدا معه في الخارج، ويقابله الذاتي. وبين الاصطلاحين بون بعيد فان العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجواهر (كالناطق) بالنسبة إلى (الحيوان) وبالعكس، حيث ان كلا منهما خارج من ذات الآخر ومحمول عليه فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وان كان كل منهما ذاتيا بالنسبة إلى الانسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي امر نسبي، فان (الفصل) مثلا بالنسبة إلى (الجنس) عرض خاص، وبالنسبة إلى (النوع) المؤلف منه ذاتي له. واما المقولات التسع العرضية باصطلاح الفلسفي فلا تتغير عن وصف العرضية باختلاف الاعتبارات والنسب. المقدمة الرابعة لا يخفى ان كل واحد من الموضوع والمحمول في مسائل العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، ولا يقصر وصف العروض على المحمول، إذ المراد بالعرض هنا (كما عرفت) هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارة عما يكون خارجا من ذات الشئ ومتحدا معه في الخارج، ففي قولنا في علم الالهى: (الجسم موجود) كل واحد من وصفى

الجسمية والوجود خارج من ذات الآخر مفهوما، وامتدح معه خارجا، فكل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبة إلى الآخر، بمعنى انه لا يكون عينا بالنسبة إلى الآخر، ولا جزءا له. وكذلك كل واحد من وصفى الفاعلية والمرفوعية في قولنا: (الفاعل مرفوع) يكون عرضا منطقيا بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كل علم اعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله، وليست الموضوعات ذاتية له، إذ الذاتية منحصر في النوع والجنس والفصل بالنسبة إلى النوع المؤلف منهما، ولا تجد مسألة من مسائل العلوم يكون الموضوع فيها نوعا أو جنسا أو فصلا لجامع محمولات مسائل العلم، إذ كل واحد من نوع الشئ وجنسه وفصله البعيد اعم منه، والفصل القريب مساو لما هو فصل له، مع انك ترى ان موضوع كل مسألة اخص

[8]

من جامع محمولات المسائل والحاصل ان الموضوع في كل مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس غاية الامر ان المتداول في عقد القضية جعل الاخص موضوعا والاعم محمولا. (المقدمة الخامسة) ان المتداول وان كان جعل الاخص موضوعا والاعم محمولا ولكن النظم الطبيعي يقتضى جعل المعلوم من الامرين موضوعا، والمجهول منهما محمولا، فالموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم من الامرين، والمحمول هو تعيينه المجهول الذي اريد في القضية اثباته، سواء كان الامر المجهول اعم بالنسبة إلى الموضوع أو مساويا له. (إذا عرفت هذه المقدمات) تبين لك ان الحق مع القدماء، حيث قالوا: ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وليس هو الا عبارة عن جامع محمولات المسائل الذي عرفت في المقدمة الثانية ان تمايز العلوم بتمايزه. ووجه كونه موضوعا ان جامع محمولات المسائل في كل علم هو الذي ينسب أولا إلى الذهن، ويكون معلوما عنده، فيوضع في وعاء الذهن ويطلب في العلم تعييناته وتشخصاته التي تعرض له. مثلا في علم الالهى بالمعنى الاعم يكون نفس الوجود معلوما لنا وحاضرا في ذهننا، فنطلب في العلم تعييناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والجسمية ونحوها، فصوره القضية وان كان هو قولنا: (الجسم موجود) مثلا، ولكن الموضوع حقيقة هو عنوان الموجودية، فمحصل مسائله هو ان الوجود المعلوم لك، من خصوصياته وتعييناته وصف الجوهرية، ومن تعييناته وصف الجسمية وهكذا، ولذلك تريهم يقولون: ان موضوع الالهى بالمعنى الاعم هو الوجود، مع ان الوجود يصير محمولا في القضايا المعقودة. وكذلك في علم النحو، فان اول ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب، انما هو اعراب آخر الكلمة والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعية والمنصوبية و المجرورية، فيطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقق الاعراب واختلافاته من الفاعلية والمفعولية ونحوهما، فالمسألة المعقودة وان كانت بصورة قولنا: الفاعل مرفوع، ولكن الموضوع حقيقة هو وصف المرفوعية، فمحصل مسائل علم النحو هو ان

[9]

ما يختلف آخره بالمرفوعية والمنصوبية والمجرورية انما يتعين بتعينات مختلفة: من الفاعلية والمفعولية ونحوهما، وان المعرب بالاعراب الرفعى فاعل، والمعرب بالاعراب النصبى مفعول وهكذا. (والحاصل) ان جامع المحمولات اعني الحيثية المشتركة بين مسائل العلم هو الذى ينسب إلى الذهن أولا، ويطلب في العلم جهاته وتعييناته، فهو الموضوع للعلم، والتعينات المختلفة التي يجعل كل واحد منها موضوعا لمسألة، عوارض ذاتية لموضوع العلم، لما عرفت في المقدمة الرابعة ان كل واحد من الموضوع والمحمول في المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر، وفي المقدمة الخامسة ان ما هو الموضوع حقيقة هو المعلوم من الامرين فتلخص مما ذكرنا ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات اعني بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها. وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم في المقام من انه لم لا يجوز ان يكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المايزة اياها من ساير العلوم، عبارة عن الكلى الجامع لموضوعات المسائل، والجهة التى بها يمتاز كل مسألة من غيرها، عبارة عن خصوصيات موضوعات المسائل وعلي هذا فتوجد كلتا

الجهتين في عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلى الجامع لموضوعات المسائل. توضيح الفساد أنك قد عرفت أن موضوع العلم هو الحيثية المعلومة التي يطلب في العلم تعيناته، ويبحث فيه عن عوارضه التي تحمل عليه، وليس هذا إلا ما هو الجامع للمحمولات، فانه الحيثية المنسبقة إلى الذهن التي يبحث في العلم عن عوارضها. والظاهر أن ما ذكرناه هو مراد القوم أيضا، حيث اضافوا قيد الحيثية في بيان موضوع العلوم الادبية، فقولهم: أن موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الاعراب والبناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحة والاعتلال، وهكذا، إنما يريدون بذلك كون حيثية الاعراب والبناء موضوعا لعلم النحو، وحيثية الصحة والاعتلال موضوعا لعلم الصرف. وعلي هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات. فما في الفصول: من أن تمايز العلوم قد يكون بتمايز الموضوعات وقد يكون بتمايز

[10]

الحيثيات، قد نشأ من الغفلة والذهول عما هو لب مراد القوم حيث اضافوا قيد الحيثية. وقد اتضح بما ذكرنا أيضا فساد ما ذكره شيخنا الاستاد (قدس سره) في الكفاية حيث قال: أن موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا، وإن كان يغيرها مفهوما تغير الكلى ومصاديقه والطبيعي وافراده). انتهى) ووجه الفساد ما عرفت من أن موضوع العلم هو محمولات المسائل والجامع بينها، وهو وإن كان متحدا مع موضوعات المسائل خارجا، إلا أنه ليس التغير بينه وبين موضوعات المسائل من سنخ تغير الطبيعي وافراده، بل من سنخ تغير العرض المنطقي ومعروضه، فإن الطبيعي ذاتي لافراده، وهذا بخلاف جامع المحمولات بالنسبة إلى خصوصيات الموضوعات، حيث أن كلا منهما خارج من ذات الآخر، كما عرفت توضيحه. واتضح أيضا فساد ما قال (قدس سره): من أن تمايز العلوم بتمايز الاغراض، حيث عرفت أن الجهة التي بها يمتاز مسائل كل علم من مسائل سائر العلوم، هي جهة ذاتية موجودة في نفس المسائل، وما لم يتمايز العلوم بذواتها لم يتمايز الاغراض المطلوبة منها، فإنها أمور متفرعة عليها، والاختلاف فيها يكشف عن نوع اختلاف في نفس الذات، فالغرض من علم النحو مثلا هو العلم والاحاطة بالاختلافات الواقعة في اواخر الكلمات وجهة الاختلاف فيها، والغرض من علم الصرف هو العلم بالاختلافات الواقعة في نفس الابنية، فلا محالة تكون مسائل علم النحو بذواتها مربوطة بالاختلافات الواقعة في آخر الكلمة، وتكون هي الجهة المبحوث عنها فيه، ومسائل الصرف بذواتها مربوطة بالاختلافات الواقعة في نفس الابنية، وباعتبار هذا الميز الذاتي بينهما يختلف الغرض منهما. (فان قلت (كما يمكن أن يتصور بين محمولات مسائل النحو جامع يساويها يمكن أيضا أن يتصور جامع أعم بحيث يعم مسائل النحو والصرف مثلا، أو جامع أخص بحيث يعم بعض مسائل النحو كمباحث المعربات مثلا في قبال المبنيات، و عليهذا لا يصح جعل جامع المحمولات ميزانا لتمايز العلوم، بعد ما لم يكن لاعتبار الجامع ميزان ثابت لا يتغير. فان جعلت الملاك في اعتبار الجامع أن يعتبر بين المسائل الدخيلة في غرض واحد رجع الكلام إلى جعل الميزان في تمايز العلوم تمايز الاغراض .

[11]

قلت (1) فرق بين ما هو الملاك في تمايز العلوم، وبين ما هو الملاك لتكثيرها فنحن أيضا لا نأبى كون العلوم في الوحدة والكثرة تابعة للجهات الخارجية، مثل أنه كان علم النحو والصرف معا يعدان علما واحدا، فلما تكثر مسائله وتشعبت فروعه انحل إلى علمين. وكذلك ترى العصريين يقسمون علم الطب مثلا إلى شعب مختلفة، ويسمون كل قسمة منها بعلم خاص، له موضوع خاص، وطلاب مخصوصون، فالعلوم في الوحدة والكثرة تابعة للجهات الخارجية، ولكنه بعد ما لاحظت علمين من العلوم المدونة، ووازنت أحدهما مع الآخر، تربهما بحسب الذات متمايزين، من جهة أن حيثية البحث في أحدهما تغير حيثية البحث في الآخر، وهذا التغير والاختلاف يرجع إلى جامع المحمولات فتدبر. (هذا كله) خلاصة ما يقتضيه التحقيق في بيان مهية الموضوع للعلوم بنحو العموم (ومما ذكرنا يظهر لك) ما هو الموضوع في علم الاصول، فانه على التحقيق عبارة عن عنوان (الحجة في الفقه) إذ بعدما علمنا بأن لنا أحكاما شرعية، يحصل لنا العلم أجمالا بوجود حجج في البين بها يحتج المولى علينا، ونحتج عليه،

في أثبات الاحكام الشرعية وامثالها، فوجود أصل الحجة والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الاصول تعيينات الحجة و تشخصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففى قولنا (خبر الواحد حجة (وان جعل وصف الحجية محمولا، ولكنه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنه الامر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصل مسائل الاصول هو أن الحجة التى نعلم بوجودها أجمالا، لها تعيينات وأفراد، منها خبر الواحد ومنها الشهرة وهكذا، فكل مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصادق للحجة مسألة اصولية، كمسألة حجية الخبر والشهرة والاجماع وحجية أحد الخبرين في باب التعارض، ومسألة حجية القطع بقسميه من التفصيلي والاجمالي، فان حجية القطع التفصيلي وان كانت امرا واضحا، ولذا لم يتعرض لها القدماء، الا أن توهم عدم الحجية في بعض اقسامه اوجب البحث عنها، فهى ايضا من مسائل علم الاصول ولا ربط لها بالمسائل الكلامية كما في الكفاية، وليس الحجة في اصطلاح الاصولي عبارة عن حد الوسط

(1)ويمكن ايضا ان يقال: ان الجامع المعتبر بين مسائل النحو والصرف جامع جنسي، وبين بعض مسائل النحو جامع صنفى، ومرادنا بجامع المحمولات هنا هو الجامع النوعى، فيندفع الاشكال فتأمل ح - ع

[12]

بل هي بمعناها اللغوي، اعني ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه ايضا من مصاديقها حقيقة. وعلي هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجية العلم الاجمالي، وكذلك مبحث حجية الاستصحاب، بل ومبحث البرائة أيضا، إذ محصل البحث فيه هو أن صرف احتمال التكليف يكفى لتنجز الواقع ويصح احتجاج المولى ومؤاخذته ام لا. وكذلك مسألة التخيير. حيث ان المبحوث عنه فيها انه في مقام دوران الامر بين المحذورين هل يكون الاخذ باحد الطرفين كافيا في احتجاج العبد على المولى ؟ وهكذا البحث عن حجية المفاهيم، فان البحث فيها ليس في اصل ثبوت المفهوم، بل في حجيته، حيث ان لذكر القيد الزايد مثل الشرط و الوصف وأمثالهما ظهورا ما في الدخالة بلا اشكال، وانما يقع البحث عن حجيته، وسيأتى تحقيقه في محله (وبالجملة) فكل مسألة يكون حيثية البحث فيها حجية امر من الامور التى تصلح للحجية أو يتوهم حجيتها فهى مسألة اصولية. نعم لما كان حجية بعض الحجج امرا واضحا لم يتصدى القدماء للبحث عنها كمسألة حجية القطع مثلا، وكحجية الظواهر، حيث ان اصل حجية الظواهر كانت امرا مفروغا عنها، وانما كان يقع الاشكال في بعض الموارد التى حصل فيها للكلام نحو اضطراب واختلال كالعام المخصص أو اللفظ المستعمل كثيرا في المعنى المجازى ونحو ذلك. (وكيف كان) فهذه المسائل كلها مسائل اصولية. نعم بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثية الحجية تكون خارجة من الاصول، وتدخل في سلك المبادئ كمسألة مقدمة الواجب ومبحث الضد وأمثالهما، فتدبر. (وقد تلخص) من جميع ما ذكرنا ان موضوع علم الاصول هو عنوان (الحجة في الفقه)، ومحصل مسائله تشخيص مصاديق الحجة وتعييناته. ولذلك ترى الشافعي يبحث في رسالته التى الفها في هذا الفن عن حجية الحجج الشرعية من الكتاب والسنة وأمثالهما، فتأمل في المقام، فانه بالتأمل حقيق * * * .

[13]

الامر الثاني في الوضع قال شيخنا الاستاد (قدس سره) في الكفاية: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني (انتهى) (اقول): لا يتبين بهذا التعريف مهية الوضع وحقيقته بل هو نحو فرار من تعريفه، كيف ! والا فمن الممكن ايضا ان يقال في تحديد الانسان مثلا: انه نحو موجود في الخارج، وهكذا بالنسبة إلى كل امر مجهول. والتعريف الحقيقي للوضع عبارة عما يعرف به حقيقة العلاقة الحاصلة بين الالفاظ ومعانيها، هذا مضافا إلى أنه يرد عليه (اولا) أن الاختصاص والارتباط المذكور من قبيل معاني اسماء المصادر، فيعتبر امرا باقيا بين

اللفظ والمعنى، ولا محالة يكون لتحقيق هذا الارتباط منشأ هو الوضع حقيقة فليس الارتباط عين الوضع، بل هو امر مترتب على الوضع ومتحصل بسببه، ويعبر عن هذا الارتباط بالدلالة الشأنية المعرفة بكون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى (وثانيا) ان الارتباط المذكور لا يحصل بصرف تعيين الواضع، بل يحصل اما بكثرة الاستعمال، واما بتعيين الواضع، أو استعماله بداعي الوضع بشرط الاتباع. والحاصل ان الارتباط الذى هو عين الدلالة الشأنية لا يكفى في تحققه صرف تعيين الواضع ما لم يتبع، فان صرف التعيين لا يوجب انس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه المعنى. (ثم انه) لا بد في تحقق الوضع من ان يلحظ لفظ ومعنى فالمعنى الملحوظ حين الوضع اما عام أو خاص، (وعلى الاول) اما ان يوضع اللفظ بازاء نفسه، أو يوضع بازاء مصاديقه (واما على الثاني) فلا محالة يكون الموضوع له نفس المعنى الملحوظ فالاقسام بحسب مقام الثبوت ثلثة. (وربما يتوهم) امكان قسم رابع وهو ان يكون المعنى الملحوظ خاصا والموضوع له عاما. وهو كما ترى فان الخاص بما هو خاص وجزئي لا يصير وجها ومرآة للعام دون العكس، فان العام وان لم يعقل حكايته للأفراد بخصوصياتها المفردة والمشخصة ولكنه

[14]

يحكيها بما انها وجودات له (فان قلت) العام والخاص بحسب المفهوم متغيران ولكنهما يتحدان بحسب الوجود والتحقيق، بل مفهوم العام جزء من مفهوم الخاص ايضا بحيث لو القى منه الخصوصيات المفردة لم يبق الا حيثية العام، وحينئذ فان اريد بحكاية الخاص اياه حكاية الخاص بما هو خاص ومشوب بالخصوصيات سلما امتناعه ولكن الامتناع بهذا اللحاظ يجرى في العكس ايضا، وان اريد بها حكاية الخاص بحيثيته الذاتية مع قطع النظر عن الخصوصيات الزائدة لم نسلم امتناعه كما هو المفروض في العكس ايضا حيث ان المحكى هو الافراد لا بخصوصياتها. (قلت) فرق بين ان يكون لحاظ شئ لحاظا لشئ آخر بوجه، وبين ان يكون لحاظه سببا للحاظ شئ آخر مستقلا بحيث يكون هناك لحاظان تولد احدهما من الآخر. ففى ما نحن فيه يكون لحاظ العام بنفسه لحاظا لمصاديقه بوجه، حيث انه يلحظ العام بما انه مرآت لها، واما الخاص فليس لحاظه لحاظا للعام لعدم كونه مرآة له. (نعم) يمكن ان ينتقل الذهن من لحاظه إلى العام فيلحظه مستقلا فيصير الملحوظ حين الوضع كالموضوع له عاما فتأمل. والحاصل ان الاقسام بحسب التصور اربعة، ولكن الممكن منها في مقام الثبوت ثلثة. (واما في مقام الاثبات) فمثال القسم الاول الاعلام الشخصية، ومثال القسم الثاني اسماء الاجناس، واما القسم الثالث فربما يمثل له بالحروف فيكون الوضع فيها عاما و الموضوع له خاصا، وربما يقال فيها ايضا: يكون الموضوع له كالوضع عاما، ولا بد في تعيين ما هو الحق في المسألة من بيان حقيقة المعنى الحرفى في قبال المعاني الاسمية. (فنقول) قد ذكر في الفرق بين معاني الحروف ومعاني الاسماء المرادفة لها بحسب الظاهر (كلفظة من والابتداء مثلا) اقوال يمكن ارجاعها إلى معنى واحد. قال ابن الحاجب في الكافية في حد الاسم: انه مادل على معنى في نفسه، وفى تعريف الحرف: انه ما دل على معنى في غيره. (وقال الشارح الرضى) في ذيل التعريف الاول ما حاصله: ان الضمير البارز في (نفسه وغيره) لكلمة (ما) المراد بها الكلمة، ثم نقل قول المصنف

[15]

برجوعهما إلى المعنى ثم قال: ومعنى الكلام على ما اخترناه الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في نفس تلك الكلمة، والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها (إلى ان قال): معنى من ولفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذى في نفسه مطابقة، ومعنى من مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الاصلى . (انتهى) ومحصل ما ذكره (قدس سره) في تحقيق المعنى الحرفى ان الحرف وحده لا معنى له اصلا، بل هو كالعلم المنصوب بجانب شئ ليدل على ان في ذلك الشئ فائدة ما، فيكون الحرف دالا على خصوصية معنى هو مضمون لفظ أو الفاظ اخر، والمعنى الحرفى بمنزلة الكيفية المشخصة لمعنى ذلك اللفظ أو الالفاظ مثلا معنى كلمة سرت في قولنا: سرت من البصرة هو صدور السير من الفاعل، ولكن الامتداد

السيرى محدود لا محالة، ومتخصص بانقطاعه اولا وآخرا، فمضمون كلمة (سرت) عبارة عن هذا السير المحدود المتخصص، وجئنى بكلمة (من) للدلالة على الانقطاع الابتدائي الذى هو من خصوصيات هذا المضمون ومن كفياته. (وقال صاحب الجامى) نقلا عن المصنف في الايضاح: ان الضمير يرجع إلى المعنى أي مادل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر إليه في نفسه. ثم ذكر لبيان ذلك حاصلًا ومحصولا لا يهمننا ذكرهما، ومحصل ذلك ان المعنى الاسمى مفهوم متحصل بنفسه لا يحتاج في تحصيله ذهنا إلى معنى آخر، بخلاف المعنى الحرفى فانه متحصل في الذهن ومتحقق فيه بتبع غيره من المعاني (وقال المحقق الشريف) في حاشيته على المطلول: ان معاني الاسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها، ومعانى الحروف معان آلية حيث انها تلحظ بنحو الآلية والمرآتية لملاحظة غيرها. (وقال المحقق) صاحب الحاشية على المعالم: ان معاني الاسماء معان متحصلة في نفس الامر، ومعانى الحروف معان انشائية ايقاعية توجد بانشاء المتكلم. (وقال) بعض محشى القوانين ان المعنى الحرفى عبارة عن حقايق الارتباطات الواقعة بين المفاهيم المستقلة بحسب اللحاظ، والمعنى الاسمى عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلة المتشعبة التى لا ارتباط بينها في حد ذاتها مع قطع النظر عن المعاني الحرفية .

[16]

هذا ملخص ما ذكره في المقام، ولا يخلو بعض تعبيراتهم من الخلل، وان امكن ارجاع جميعها ولو بالتأويلات البعيدة إلى ما سنحققه، فلواجب هو تحقيق المسألة بنحو ينحل به اجمال هذه الكلمات ايضا. (فنقول) (بعد جعل مدار الكلام حول المثال المعروف اعني قولهم سرت من البصرة إلى الكوفة): انا إذا خرجنا حجب الالفاظ، وتوجهنا إلى الخارج بعدما صدر فيه سير عن فاعل خاص، مبتدئا فيه من البصرة، ومنتئها إلى الكوفة، لا نرى فيه في هذه الواقعة الا اربعة اشياء موجودة متصلة ذات الفاعل، والسير الذى هو من عوارضه وافعاله و بلدتي البصرة والكوفة، ولا نرى فيه وراء هذه الاربعة شيئا يسمى بالصدور عن الفاعل أو الابتدائية أو الانتهائية. نعم ما نراه في الخارج في هذه الواقعة ليس هو السير المطلق، بل هو سير وامتداد خاص يرتبط بالفاعل بصدوره عنه، وبالبصرة والكوفة بانقطاعه عندهما اولا واخرا، ولكنه ليست هذه الخصوصيات الثلاثة موجودة في الخارج بحيالها في قبال تلك الوجودات الاربعة، بل تكون مندكة فيها وموجودة بتبعها، هذا حال الخارج. (واما الذهن) فلا تساعه بحيث ربما يوجد فيه مستقلا مالا وجود له في الخارج يكون ادراكه لهذه الواقعة على نحوين (الاول) ان يوجد وينتقش فيه عين ما في الخارج ونقشه اعني السير المتخصص بالخصوصيات الثلاثة، بحيث تكون المعاني الاربعة (اعني ذات الفاعل، والسير الذى هو امتداد خاص، وبلدتي البصرة والكوفة) في هذا اللحاظ ملحوظة بحيالها واستقلالها، والخصوصيات الثلاثة (اعني ارتباط السير بالفاعل بصدوره عنه، وبالبصرة بانقطاعه عندها اولا، وبالكوفة بانقطاعه عندها اخرا) مندكة فيها. وبالجمله تكون هذه الخصوصيات الثلاثة في الوجود الذهني ايضا مندكة وفانية في تلك المعاني الاربعة على حسب ما في الخارج. (الثاني) ان يلاحظ الخصوصيات الثلاثة ايضا بحيالها في قبال تلك المعاني الاربعة من غير ان يلحظ بعضها من خصوصيات غيره ومندكا فيه، فيتصور في هذا النحو من اللحاظ مفهوم الصدور والابتدائية والانتهائية كما يتصور مهية السير وذات الفاعل والبلدتان ويقال في مقام حكايتها :

[17]

السير - الصدور - انا - الابتداء - البصرة - الانتهاء - الكوفة. فيكون الموجود في الذهن في هذا اللحاظ سبعة معان مستقلة متفرقة لا ربط بينها اصلا يعبر عنها بسبعة الفاظ غير مرتبطة، فما كان بحسب اللحاظ الاول رابطة بالحمل الشايح يصير بحسب اللحاظ الثاني مفهوما مستقلا يحتاج في ارتباطه بالغير إلى رابط فيقال مثلا: ابتدأت من البصرة أو يقال: ابتداء السير البصرة، فيرتبط مفهوم الابتدائية بغيره بوسيلة كلمة (من) أو بهيئة الاضافة. (والحاصل) ان عالم الذهن والتصور لما كان اوسع من عالم الخارج والتحقق فيمكن ان يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت، فيكون المعاني مرتبطة فيه بحقيقة الارتباط على وزان ما في الخارج، ويمكن ايضا ان يوجد فيه ما كان بحسب اللحاظ الاول حقيقة ربطيه مندكة، بنحو الاستقلال في قبال ساير

المعاني المستقلة. (إذا عرفت هذا فنقول (المعنى الحرفى عبارة عن المفهوم الاندكاكى الذى به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلة، ويكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم المستقلة، والمعنى الاسمى عبارة عن المفاهيم المستقلة المتفرقة في حد ذاتها. (وبعبارة اخرى) حقيقة الارتباط والتخصص المتحقق في الخارج بنحو الفناء والاندكاك في الطرفين ان وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنى ادويا وان انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بجماليه في قبال مفهومي الطرفين يصيرا مفهوما اسميا. فلفظ الابتداء مثلا موضوع لمفهوم الابتدائية المنتزعة عن الطرفين والملحوظة بجماليها في قبال الطرفين، بحيث صارت بنفسه طرفا يحتاج إلى الربط، ولفظة من موضوعه لحقيقة الارتباط الابتدائي التى توجد في الذهن بنحو الاندكاك في الطرفين كما في الخارج، وبها يحصل الربط بينهما (وبهذا البيان ظهر) ان الفرق بين المعنى الحرفى والمفهوم الاسمى فرق جوهري ذاتي وانهما سنخان من المعنى، وضع لاحدهما الاسم، وللآخر الحرف. (وظهر ايضا) ان الموضوع له في الحروف لا يعقل ان يكون عاما، لما عرفت من ان الموضوع له لكلمة من مثلا، ليس هو مفهوم الابتدائية الذى هو معنى كلى، بل هو حقيقة الارتباط الابتدائي الخاص المنك في الطرفين (وبعبارة اخرى) المعنى الحرفى عبارة عن حقيقة الربط ومصادقه الخاص المتحقق بتبع الطرفين، وهى الموضوع له لكلمة من مثلا،

[18]

فيكون الموضوع له للحروف خاصا لا محالة. (وقال شيخنا الاستاد) صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام ما حاصله: ان حال الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف حالهما في الاسماء، إذ الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئيا خارجيا فمن الواضح ان كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كليا، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا اضافيا، وهو كما ترى، وان كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث انه لا يكون المعنى حرفيا الا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته، فالمعنى وان صار بهذا اللحاظ جزئيا، الا ان هذا اللحاظ لا يكون مأخوذا في المستعمل فيه (اما اولاً) فلانه يلزم وجود لحاظ آخر متعلق به حين الاستعمال، بدهاة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في الاستعمال، وهو كما ترى (واما ثانيا) فلانه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات، فامتنع امتثال مثل سر من البصرة الا بالتجريد (واما ثالثا) فلانه ليس لحاظ الالية في الحروف الا كالحاظ الاستقلال في الاسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، فكذلك ذاك اللحاظ في الحروف. (ان قلت) (عليهذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر. (قلت): الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، فاختلافهما في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر وان اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته. انتهى) (اقول): قد عرفت مما ذكرنا ان الفرق بين المعنى الاسمى والحرفي فرق جوهري ذاتي، وان المفهوم الاسمى مفهوم مستقل كلى، والمعنى الادوى حقيقة ربطية مندكة في الطرفين، وابن احدهما من الآخر: وليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع، وبذلك يعلم ايضا ان الخصوصية في المقام ليست هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا حتى يرد عليه الاشكالات الثلاثة، بل المعنى الحرفى جزئي حقيقي حيث ان المراد به حقيقة الربط ومصادقه المتحقق

[19]

بتبع الطرفين، ولا محالة يكون جزئيا حقيقيا، ولا ينافى ذلك كلية الطرفين والمرتبطين، فالنسبة الخيرية الموجودة في قولنا: الانسان كاتب مثلا نسبة جزئية خاصة بها تحقق الربط بين الموضوع والمحمول، مثل النسبة المتحققة في قولنا (زيد قائم) وذلك لان النسبة المتحققة في القضية الملفوظة والمعقولة ليست الا عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع، وقولنا: (الانسان كاتب) قضية واحدة فلها موضوع واحد ومحمول واحد ونسبة واحدة، وكذلك الربط الابتدائي المتحقق في قولنا: سر من البصرة، ربط جزئي بها تحقق الارتباط بين مفهوم السير والبصرة، مثل الربط المتحقق

في قولنا: سرت من البصرة بلا تفاوت اصلا. (وبالجملة) (فحقيقة الربط ليست الا اتصال الطرفين والمرتبطين، لا مفهوم الاتصال بل ما يكون بالحمل الشايع اتصالا، وهو معنى شخصي متقوم بالطرفين وان كان الطرفان كليين (واما ما التجأ إليه) بعض الفحول من جعله جزئيا اضافيا فواضح الفساد، كما اشار إليه في الكفاية بقوله (كما ترى) إذ الجزئي الاضافي ليس امرا متحققا في الخارج، بل هو مفهوم كلي، غاية الامر كونه تحت مفهوم آخر، ولا يعقل في مقام الوضع ان يتصور مفهوم ويجعل مرآتا لمفهوم آخر وان كان اخص منه، إذ المفاهيم بأسرها متباينة وليس حكاية الكلى للأفراد ايضا باعتبار خصوصياتها المفردة أو المشخصة، بل بما انها وجودات له. (وبالجملة) فالكلي لا يحكى الا وجوداته بما هي وجوداته، ولا يعقل ان يحكى خصوصيات الافراد ولا مفهوما آخر). وقد تلخص لك) مما ذكرنا امتياز الموضوع له في الحروف مما هو الموضوع له في الاسماء ذاتا، وانهما سنخان من المفاهيم. (واما المحقق الخراساني) (قدس سره) (فظاهر كلامه كون الآلية والاستقلالية من انحاء الاستعمال مع وحدة الموضوع له ذاتا نظير حيثية الانشائية والاخبارية، ولكن نحن نسلم رجوع بعض الحيثيات كحيثية الانشائية والاخبارية والتصورية والتصديقية إلى نحو الاستعمال، لكن الآلية والاستقلالية كما عرفت ترجعان إلى الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والمفهوم الادوي. (وحيث انجر الكلام إلى هنا) فاللازم بيان انحاء الاستعمال بنحو الاجمال، فنقول :

[20]

ان الانسان لما كان محتاجا في ادامة حياته وامرار معاشه إلى تفهيم مقاصده والقائها إلى ابناء نوعه ليتعاونوا ويتوازروا، وكانت الالفاظ اقرب الوسائل إلى ذلك واعمها نفعا من جهة ان التنفس كان امرا ضروريا فهرما لجميع البشر، وكان الهواء عند خروجه من الرية واصابته المقاطع، مما يمكن ان يوجد بوسيلته اصوات موزونة يخالف بعضها بعضا، بحيث يتولد منه الحروف أولا، ويتولد منها الكلمات بسبب التركيب ثانيا، فلاجل ذلك اختار البشر هذا الامر الطبيعي وجعله وسيلة لفهام مقاصده بالوضع والمواضع، وحيث ان الوضع كان لرفع الاحتياجات، وكانت الحوائج مختلفة والمقاصد متفاوتة، فلا محالة لاحظ الواضع حين وضعه انواعه المقاصد واصناف المفاهيم والانحاء المتصورة للقائها وافهامها، ثم وضع الالفاظ بمقدار ينسد به جميع طرق الحاجة. (وبالجملة) فالواضع حين الوضع لاحظ انواع احتياجات المتكلمين، فرأى انهم ربما يحتاجون إلى القاء المفاهيم المستقلة المتشعبة في حد ذاتها، وربما يحتاجون إلى القاء المعاني الربطية الاندكائية، وانهم قد يقصدون اعلام المعنى وافهامه بوسيلة اللفظ، وقد يقصدون ايجاده بوسيلته، وفي اعلام المعاني الربطية ربما يكون داعيهم إلى اعلامها تصور المخاطب اياها، وقد يكون داعيهم تصديقه بوقوعها، فوسع دائرة وضعه بمقدار يفي بتلك الحوائج. (وزيدة اقسام اللفظ) بحسب انواع المعاني وانحاء الاستعمالات المتصورة خمسة اقسام (بيان ذلك) ان استعمال المتكلم للفظ وطلبه عمل اللفظ في المعنى، (تارة) يكون بنحو الاعلام والافهام وهذا انما يكون فيما إذا فرض للمعنى مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص نفس امرية ما فريد باستعمال اللفظ فيه افهام المخاطب اياه حتى يتصوره أو يصدق بوقوعه (وتارة) يكون بنحو اليجاد بحيث يكون صدور اللفظ عن الالفاظ آلة لايجاده وهذا انما يتصور فيما إذا كان المعنى من الامور الاعتبارية التي امر ايجادها بيد المتكلم. (اما القسم الاول) اعني المعنى الذي كان عمل اللفظ فيه عملا افهاميا فهو على نوعين إذ المعنى الافهامي اما ان يكون من المفاهيم المستقلة، واما ان يكون من المفاهيم الربطية الاندكائية. (أما النوع الاول) فكمفهوم الرجل والضرب ونحوهما من المفاهيم المستقلة الغير

[21]

المرتبطة، وتسمى هذه المفاهيم بالمعاني الاسمية، ويكون الاسماء موضوعة بازائها ولا محالة يكون عمل اللفظ فيها عملا افهاميا تصوريا، حيث ان مقصود المتكلم من ذكر اللفظ فيها، هو ان يفهم المخاطب معناه ويتصوره بنحو الاستقلال. (واما النوع الثاني) فكالمعاني الحرفية والنسب الاضافية والايقاعية، وقد وضع بازاء هذا النوع من المعاني الفاظ الحروف والهيئات، وهذا النوع من المعاني ايضا ينقسم

إلى صنفين، فإن عمل اللفظ في المفهوم الاندكاكي إما أن يكون بنحو الأفهام والإعلام التصوري بأن يريد المتكلم باستعماله القاء المعنى الاندكاكي إلى المخاطب ليتصوره بنحو الاندكاك في الطرفين وإما أن يكون بنحو الإعلام التصديقي بأن يريد باستعماله القائه إليه ليصدق بوقوعه. (فالصنف الأول) كالمعاني الحرفية التي يتحقق بسببها الارتباط بين المعاني الاسمية من دون أن تكون متعلقة للتصديق كالربط الابتدائي الرابط بين السير والبصرة، و الربط الانتهاى الرابط بين السير والكوفة، وكالنسبة الإضافية الغير التامة المتحققة بين المضاف والمضاف إليه في نحو سيري وسير زيد مثلا. (والصنف الثاني) كالنسبة التامة المتحققة بين الفعل وفاعله وبين المبتدأ والخبر فانها معنى اندكاكي وضع بازائه هيئة الجملة، ويكون المقصود من القائه إلى المخاطب أن يصدق بوقوعه. (وإما القسم الثاني) اعني المعنى الذي كان عمل اللفظ فيه عملا ايجاديا بحيث جعل آلة لايجاده فهو ايضا على نوعين: (الأول) ما لا يكون معنى فانيا مندكا في غيره، وهذا مثل الطلب الموجد بمثل اضرب مثلا، أو اطلب منك الضرب أو تضرب إذا استعملا بقصد الانشاء ومثل جميع مضامين العقود والإيقاعات الموحدة بسبب صيغها في عالم الاعتبار (الثاني) ما يكون فانيا في غيره فيكون الموجد بسبب اللفظ معنى اندكاكيا، وهذا مثل حقيقة الاشارة التي توجد باسماء الاشارة والضمائر والموصولات، فإن التحقيق كون جميع المبهمات من واد واحد، وقد وضعت لان يوجد بها الاشارة فيكون الموضوع له فيها نفس حيثية الاشارة التي هي معنى اندكاكي وامتداد موهوم متوسط بين المشير والمشار إليه، ويكون عمل اللفظ فيها عملا انشائيا فقولك (هذا) بمنزلة توجيه الاصبع الذي يوجد به الاشارة ويكون آلة لايجاده .

[22]

(وما قيل): من كون كلمة (هذا) موضوعة للمفرد المذكر المشار إليه فاسد جدا بداهة عدم وضعها لمفهوم المشار إليه، ولم يوضع لذات المشار إليه الخارجي الواقع في طرف الامتداد الموهوم ايضا، إذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة (هذا) اشارة في البين حتى يصير المفرد المذكر مشارا إليه ويستعمل فيه كلمة هذا . (وبالجملة) لفظة هذا مثلا وضعت لنفس الاشارة، ويكون عمل اللفظ فيها عملا ايجاديا ولم توضع للمشار إليه كما قيل. وقد اشار إلى ما ذكرنا في الالفية حيث قال: بذالمفرد مذكر أشير، (إلى آخر ما قال). (نعم) لما كان حقيقة الاشارة امرا اندكاكيا فانيا في المشار إليه، فلا محالة ينتقل الذهن من كلمة هذا إلى المشار إليه، ويترتب على هذا اللفظ احكام اللفظ الموضوع للمشار إليه، فيجعل مبتدئا مثلا ويحمل عليه احكام المشار إليه، فيقال: (هذا قائم) كما يقال: (زيد قائم). (ونظير ذلك) الضمائر والموصولات، فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم وبضمير المخاطب إلى المخاطب، وبضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقة أو حكما، فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم وبين نفسه أو المخاطب أو ما تقدم ذكره، ويشار بالموصول ايضا إلى ما هو معروض الصلة. (والحاصل) أن جميع المبهمات قد وضعت بازاء الاشارة، ليوحد بسببها الاشارة إلى امور متعينة في حد ذاتها اما تعيينا خارجيا كما في الاغلب أو ذكريا كما في ضمير الغائب، أو وصفا كما في الموصولات حيث انه يشار بها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة، ولأجل ذلك يستفاد من الموصولات العموم يتبع عموم الصلة، فهذه هي انواع الالفاظ المستعملة في المعاني. (وقد عرفت) أن بعض الحثيات يرجع إلى الاختلاف الذاتي بين المفاهيم كحيثية الالية والاستقلالية حيث أن المعاني كانت على سنخين، و الواضع كما لاحظ المفاهيم المستقلة ووضع بازائها نبذا من الالفاظ، كذلك لاحظ المعاني الربطية ووضع لها قسمة من الالفاظ والهيئات، وبعض الحثيات يرجع إلى نحو الاستعمال كهيئة الافهامية والانشائية والتصورية والتصديقية، فإن هذه الحثيات ليست مأخوذة في الموضوع له، وإنما هي انحاء عمل اللفظ في المعنى وقد لاحظها الواضع حين وضعه

[23]

من جهة أن وضعه كان لرفع الحوائج وكان يلاحظ حين الوضع أن الناس ربما يحتاجون إلى افهام المعنى، وربما يحتاجون إلى ايجاده، والافهام ربما يكون بداعي التصور وربما يكون بداعي التصديق، فلا محالة كان عليه أن يوسع دائرة الوضع ويضع

بعض الالفاظ لبعض المعاني حتى يستعمل فيها بنحو الابداع، وبعضها لمعان اخر حتى يستعمل فيها بنحو الافهام: افهاما تصوريا أو تصديقا كما مر تفصيله، فلفظة (هذا) مثلا لم يوضع بازاء ايجاد الاشارة، بل الموضوع له نفس حيثية الاشارة، وحيثية الابداع انما جاءت من قبل الاستعمال ولكنها ملحوظة حين الوضع. وكذلك هيئة الفعل أو الجملة مثلا لم يوضع بازاء التصديق بوقوع النسبة بل وضعت بازاء نفس النسبة، غاية الامر انها وضعت لها ليستعمل فيها استعمالا افهاميا تصديقا، كما ان هيئة الاضافة وضعت لها ليستعمل فيها استعمالا افهاميا تصوريا (وبذلك يعلم) الفرق بين قولنا: صدر الضرب من زيد، وقولنا: صدر الضرب من زيد مثلا فافهم. (وقد تبين لك) من جميع ما ذكرنا ما به يفترق الانشاء عن الاخبار، وانه يرجع إلى الاختلاف في نحو عمل اللفظ من دون ان يكون حيثية الانشائية أو الاخبارية مأخوذة في الموضوع له، ولأجل ذلك ترى كثيرا اشتراك لفظهما فيستعمل لفظ واحد تارة في الاخبار واخرى في الانشاء كلفظ (بعت) وامثاله، وكالجمال الاسمية أو الفعلية المستعملة لابداع الطلب، فالموضوع له في لفظة بعت مثلا ليس الا نسبة المادة إلى الفاعل ويكون هذا المعنى متحققا في صورتين، وانما الاخبارية والانشائية من دواعي الاستعمال وانجائه. (وهي هنا اشكال) في خصوص العقود يجب ان يبينه عليه، (وتقريره) ان المنشأ في باب العقود لا يتحقق في وعاء الاعتبار الا بعد القبول، ولا يعتبر احد من العقلاء حتى الموجب تحققه قبله، والسرف في ذلك ان تحقق المنشأ في باب العقود يستلزم نحو تصرف في حدود سلطنة الطرفين، وليس لاحد اعمال السلطنة الا فيما هو سلطان عليه فما لم ينضم اظهار سلطنة القابل (في ما هو مسلط عليه) إلى اظهار سلطنة الموجب لا يتحقق المنشأ، وقد عرفت ان اللفظ في باب العقود آلة لابداع المضمون ويكون عمله فيه ابداعيا، وعلي هذا فيكون الموجب قاصدا بلفظه انشاء المضمون وابداعه، والمفروض انه لا يتحقق الا بعد القبول، فيلزم من ذلك تفكيك المنشأ من الانشاء والوجود من الابداع .

[24]

(ويمكن ان يجاب) عن ذلك بان تفكيك الوجود من الابداع انما لا يعقل في الابداع الحقيقي، واما الامور الاعتبارية فتكون في التحقق والوجود تابعة لاعتبار المعبر، فإذا اعتبر الموجب بايجابه وجود الانتقال والملكية مثلا بعد انضمام القبول من جهة العلم بعدم امكان تحققهما قبله وان ايجابه جزء للسبب، فلا محالة يكون انضمام القبول شرطا لتحقيقهما فتدبر. الامر الثالث في الحقيقة والمجاز قال شيخنا الاستاذ العلامة (قدس سره) في الكفاية: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع ؟ وجهان بل قولان، اظهرهما انها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته الا حسنه. (انتهى) (ونقول) توضيحا لكلامه: انه ان سمي رجل ولده زيدا مثلا، واتفق شجاعة هذا الولد بحيث صار معروفا بها وصارت من اظهر خواصه، نرى بالوجدان صحة استعمال لفظ زيد واستعارته لمن اريد اثبات شجاعته، وان لم يطلع على ذلك اب الولد) الذي هو الواضع) بل لو اطلع وصرح بالمنع عنه، كيف ! ولو احتاج إلى اجازة الواضع ووضعه شخصا أو نوعا، لم يكن ذلك استعمالا مجازيا، بل يكون على نحو الحقيقة بسبب وضع عليه (هذا). (ولكن يرد في المقام) ان المصرح به في كلامه (قدس سره) كون صحة الاستعمال في الاستعمالات المجازية عين حسنه وانهما يستندان إلى الطبع (وهو عندنا محل نظر) إذ الظاهر كون صحته غير حسنه، وان المستند إلى الطبع هو الحسن دون الصحة فانها تستند إلى الوضع دائما ولو في الاستعمالات المجازية (ومنشأ الخلط في المقام) ما قرع سمعهم من كون الاستعمال المجازي استعمالا للفظ في غير ما وضع له، وهو فاسد جدا، إذ اللفظ لا يستعمل الا فيما وضع له من جهة ان الدلالة اللفظية الوضعية بنحو المطابقة لا يعقل بدون الوضع وهو المصحح للاستعمال

[25]

(غاية الامر) انه قد يكون مراد المتكلم من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ايجاد المعنى في ذهن المخاطب ليتقرر بنفسه في ذهنه، ويحكم عليه أو به فيكون نفس المعنى الموضوع له مرادا جديا كما هو المراد في مقام الاستعمال .

(وقد يكون) مراده منه ايجاد المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب، ليصير هذا المعنى معبرا ومنشئا لانتقال ذهنه إلى معنى آخر، من جهة كون المعنى الثاني عين الموضوع له أو من افراده ادعاء أو تنزيلا، فيكون المراد جدا غير ما هو المستعمل فيه حقيقة وإن كان عينه ادعاء (فأسد) مثلا في قولك (رايت أسدا يرمى) لم يستعمل في الرجل الشجاع، بل استعمل في نفس ما وضع له اعني الحيوان المفترس، غاية الامر انه اريد في هذا الاستعمال انتقال ذهن المخاطب من اللفظ إلى ما وضع له، ثم انتقاله مما وضع له إلى معنى آخر اعني الرجل الشجاع، فكأن اللفظ استعمل في المعنى الموضوع له، واستعمل المعنى الموضوع له في معنى آخر ادعى كونه عين الموضوع له أو من افراده. (ويسمى القسم الاول) من استعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة، والقسم الثاني مجازا، ووجه التسمية على ما ذكرنا واضح، فان الحقيقة مأخوذة من حق بمعنى ثبت، والمجاز اسم مكان بمعنى المعبر، والمقصود من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له في القسم الاول هو ثبوت نفس المعنى في ذهن المخاطب، وفي القسم الثاني صيرورة المعنى الموضوع له معبرا يعبر به الذهن إلى المعنى الثاني. (وبالجملة) فنحن ندعى في جميع المجازات ما ادعاه السكاكي في خصوص الاستعارة، ولطافة الاستعمالات المجازية مستندة إلى ما ذكرناه من ادعاء كون المعنى المقصود عين ما وضع له اللفظ أو من افراده، ويختلف درجات لطافة الكلام وملاحظته باختلاف مراتب الادعاء المذكور بحسب الدقة والحسن، وربما يبلغ في ذلك حد الاعجاب والاعجاز، كيف ! وصرف استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون توسيط الادعاء المذكور لا يوجب لطافة وحسنا، فالاسد في قولنا: (رايت أسدا يرمى) لو استعمل في زيد الشجاع لا يوجب مزية وحسنا زائدا على قولنا: (رايت زيدا يرمى) ما لم يتوسط في البين ادعاء كونه بالغا في الشجاعة حدا صار من افراد الاسد، واستحق ان يستعمل فيه لفظ الاسد. وكذلك اطلاق

[26]

لفظ يوسف مثلا بعلاقة التضاد على من قبح منظره لا يوجب ملاحظة وحسنا في الكلام ما لم يتوسط في البين ادعاء كونه عين الموضوع له لهذا اللفظ، كيف ! ولو كان اطلاق لفظ يوسف على زيد الذي قبح منظره أو اطلاق لفظ أسد عليه لغاية جبنه استعمالا للفظ في غير ما وضع له من دون ان يتوسط الادعاء المشار إليه، لكان احضاره وايجاده في ذهن المخاطب بسبب هذا اللفظ مثل احضاره في ذهنه بلفظ زيد من دون ان يكون هناك ملاحظة ولطافة زائدة. (والحاصل) ان اللفظ يستعمل دائما في نفس ما وضع له، غاية الامر ان المراد الجدى اما ان يكون نفس الموضوع له حقيقة، واما ان يكون عينه أو من افراده ادعاء وتنزيلا، ففي الحقيقة تنحل القضية المشتملة على استعمال مجازي إلى قضيتين: قضية منطوقة حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وقضية ضمنية حكم فيها بكون المراد الجدى عين الموضوع له أو من افراده ادعاء ومراتب اللطافة والمزية الموجودة في انحاء الاستعمالات المجازية انما هي بحسب درجات الحسن في مفاد القضية الثانية، وربما يكون الادعاء المذكور مما لا يقبله ذائقة الطبع، وربما يقبله ويستحسنه، وربما يصل إلى حد الاعجاز والخروج من طاقة البشر. (وكيف كان) ففي جميع الموارد التي يدعى كونها من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له يكون اللفظ عندنا مستعملا في نفس ما وضع له، اما بلا توسيط ادعاء في البين كما في قولنا (ضربت زيدا) فان الضرب وان وقع على وجهه مثلا، ولكنه لم يستعمل لفظ زيد في الوجه ولم يتوسط في البين ايضا ادعاء كون وجه زيد نفسه، بدهة ان الضرب الواقع على وجه زيد واقع على زيد حقيقة بعد لحاظه موجودا وحدانيا من الرأس إلى القدم واما مع توسيط ادعاء كون المراد الجدى عين الموضوع له أو من افراده. (ومما ذكرنا ظهر لك) ان المصحح لاستعمال اللفظ دائما هو الوضع ليس الا، فانه يستعمل دائما في نفس الموضوع له (نعم) حسن الكلام ولطافته في المجازات مستند إلى حسن الادعاء المذكور، وهو مقول بالتشكيك وربما يصل إلى حد الاعجاز، فصحة الاستعمال غير حسنة، والاولى مستندة إلى الوضع دائما ولا يوجد لها مراتب، بل يدور امرها بين الوجود والعدم، فان كان وضع في البين صح الاستعمال والا فلا، (والثاني) يستند إلى الطبع

[27]

ويختلف مراتبه باختلاف مراتب قبول الطبع واستحسانه. (وقد تلخص) مما ذكرناه ان ما ذكره (قدس سره) في الكفاية من كون الاستعمالات المجازية مستندة إلى الطبع امر صحيح، ولكن يرد عليه أن المستند إلى الطبع هو حسنها وأما صحتها فمستندة إلى الوضع، وليس صحة الاستعمال عين حسنه كما اوضحناه فتأمل جيدا . الامر الرابع في ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو مثله أو شخصه قال شيخنا الاستاد (قدس سره) في الكفاية ما حاصله: انه لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه به أو صنفه أو مثله، وأما اطلاقه وإرادة شخصه ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول (إلى اخر ما قال قدس سره). (اقول) الظاهر عدم كون المقام من قبيل استعمال اللفظ في المعنى كما ذكر (قدس سره) ايضا في آخر كلامه، وتحقيق ذلك يتوقف على ذكر مقدمة وهي انك قد عرفت سابقا ان الانسان لما كان محتاجا في ادامة الحياة إلى اظهار ما في ضميره وإلقائه إلى ابناء نوعه ليتعاونوا ويتوازرُوا، وكان القاء المعنى إلى الغير بدون الوسيلة امرا غير معقول، فلا محالة اختاروا لذلك اسهل الوسائل واعمها نفعا وهي التلفظ، من جهة ان التنفس كان امرا ضروريا قهريا لجميع ابناء النوع، وكان يحصل من الهواء الخارج من الرية بسبب اصابته المقاطع اصوات موزونة يخالف بعضها بعضا، بحيث يتولد منها الحروف المختلفة ويتولد من الحروف بسبب التركيب الكلمات والجمل، فوضع كل منها بازاء معنى خاص ويكون طريق الافادة فيها ان الالفاظ الموضوعية كلها من تعينات الصوت الذي هو من مقولة كيف المسموع، فلا محالة يتأثر منها العصب السمعي ويسببه ينتقل صورة اللفظ إلى الحس المشترك، فيدركه المخاطب أولا ثم ينتقل منه ذهنه إلى المعنى المراد من جهة العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بوسيلة الوضع، فما يوجد في ذهن المخاطب أولا هو اللفظ، ومنه ينتقل إلى المعنى، ولكن انس الذهن الحاصل بسبب الوضع وكثرة استعماله في المعنى يوجيان فئائه فيه، بحيث يغفل عنه ذهن المخاطب ويصير تمام توجهه إلى المعنى .

[28]

(ثم ان) الموضوع بازاء المعنى وان كان طبيعة اللفظ بما هي هي، ولكن ما يصدر عن المتكلم ويلقى إلى المخاطب شخص خاص من هذه الطبيعة، من جهة ان الوجود مساوق للتشخص فلا محالة يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب وجودا شخصيا متخصصا بصدوره عن هذا الالفاظ بالكيفية الخاصة في زمان خاص ومكان مخصوص، بحيث ان تكرر هذا اللفظ من هذا الالفاظ أو لافظ آخر تحقق هنا وجودان متميزان من هذه الطبيعة (وبالجملة) ما يلقي إلى المخاطب ويوجد في ذهنه شخص خاص من طبيعة اللفظ الموضوع، ولكن المخاطب لو خلى وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات والعوارض المشخصة، ويتوجه ذهنه إلى طبيعة اللفظ ومنه إلى المعنى. (إذا عرفت هذه المقدمة) فنقول: ان في موارد استعمال اللفظ في المعنى كما عرفت انما يوجد المتكلم اللفظ لينتقل بوسيلة العصب السمعي إلى ذهن المخاطب أولا، ثم يعبر به ذهنه إلى المعنى، ففي هذه الموارد يصح اطلاق لفظ الاستعمال من جهة كونه عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى وكونه معبرا لذهن المخاطب إليه، وأما في موارد ارادة النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص فلا يراد من ايجاد اللفظ في ذهن المخاطب ان ينتقل منه ذهنه إلى شيء آخر، بل يراد ثبوت نفس اللفظ وتقرره في ذهنه حتى يحكم عليه أو به، فلا يصح اطلاق لفظ الاستعمال في هذه الموارد). بيان ذلك انك قد عرفت ان في موارد الاستعمال يكون المتحقق في ذهن المخاطب بسبب السماع شخص خاص من اللفظ، ولكنه لو خلى وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات المشخصة، بل عن اصل اللفظ، ويتوجه إلى المعنى من جهة انس الذهن بالعلاقة الوضعية التي هي امر عرضي. (وعلي هذا) فإذا كان منظور المتكلم ايضا ذلك يخلو المخاطب وطبعه، وأما إذا كان مراده هو الحكم على نفس طبيعة اللفظ من دون نظر إلى المعنى، فحينئذ يذكر اللفظ بقصدان يوجد بنفسه في ذهن المخاطب. ويصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة لذهن المخاطب عن المعنى، فيتقرر نفس اللفظ في ذهنه والموجود في ذهنه وان كان شخصا خاصا من اللفظ، ولكنك عرفت ان ذهنه غافل عن العوارض المشخصة فيرى طبيعة اللفظ. (وإذا كان مراد المتكلم هو الحكم على شخص اللفظ فلا محالة يذكر

[29]

اللفظ بقصد ان يوجد بشخصه في ذهنه، وبصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة عن المعنى ومعينة لارادة هذا اللفظ الصادر بشخصه. (وإذا كان مراد المتكلم) هو الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلا عن خصوصياتها وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصة المتحققة منها في ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة نظير تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاص في مثله وبالجملة في هذه الموارد لا يراد من القاء اللفظ إلى المخاطب وإيجاده في ذهنه ان ينتقل منه إلى شئ آخر. (بل يراد في الاول) ان يوجد اللفظ (بما انه طبيعة اللفظ وملقاة عنه خصوصية صدوره عن هذا المتكلم في هذا الزمان) في ذهن المخاطب، ويقف عليه ذهنه فيحكم عليه أو به، (وفي الثاني) ان يوجد بخصوصية صدوره عن هذا المتكلم في هذا الزمان في ذهنه ويقف عليه (وفي الثالث) ان يوجد بطبيعته في ذهنه، ويقف ذهنه بسبب القرينة على حصة خاصة منها متحققة في ضمن شخص آخر مماثل. والحكم المذكور في القضية في الموارد الثلاثة قرينة على المراد، وموجب لعدم عبور ذهن المخاطب من اللفظ إلى شئ آخر، فلا يكون في هذه الموارد استعمال وإفاء للفظ في شئ آخر، فلا يصح اطلاق لفظ الاستعمال. (فان قلت) إذا قال قائل (زيد لفظ مثلا) فقلت انت حاكيا عنه (زيد المذكور في قول هذا القائل اسم) يكون قولك (زيد) مرآتا للفظ الواقع في كلامه، وسببا للانتقال إليه فيصير من قبيل الاستعمال. (قلت) لا يكون المراد من ذكر لفظ (زيد) إفائه في اللفظ الواقع في كلام القائل إفاء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب. واما انتقال ذهنه إلى الشخص منه (الواقع في كلام القائل) فبالقرينة المذكورة في الكلام فليس في هذا القسم ايضا استعمال. (فان قلت) إذا قيل (ضرب فعل ماض) مثلا أو قيل (لو حرف شرط) فلا يصح ان يراد نفس هذا اللفظ بل يكون مرآتا للأشخاص الآخر، فيصير من قبيل الاستعمال، بداهة ان

[30]

كلمة ضرب (في هذا الكلام) ليست فعلا، وكلمة لو ليست حرف شرط بل هما اسمان حكم عليهما. (قلت) قد عرفت ان المقصود في امثال ذلك هو إيجاد صرف طبيعة اللفظ في ذهن المخاطب ملقاة عنها العوارض المشخصة، والطبيعة فيها ملحوظة بنحو المراتية لافرادها فلذا يحكم عليها بالحكم الثابت للأفراد، وليس لحاظ الطبيعة بنحو المراتية استعمالا لها في افرادها. (وبالجملة) فليس اللفظ في المثاليين مستعملا في الأشخاص الآخر بل المقصود من ذكر اللفظ هو تحقق نفس طبيعة اللفظ في ذهن المخاطب لا بما هي هي بل بما انها مرآت لافرادها. وحيث ان المراد في امثال ذلك نفس اللفظ صح جعله محكوما عليه، إذ ما يمتنع ان يصير محكوما عليه هو الفعل والحرف بما لهما من المعنى. الامر الخامس قال شيخنا الاستاذ في الكفاية (ما حاصله): انه لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت من ان قصد المعنى من مقومات الاستعمال، فلا يكون من قيود المستعمل فيه (إلى ان قال) واما ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلى ان الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا إلى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، بل ناظر إلى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية (أي دلالتها على كونها مرادة للافظها) تتبع ارادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت. (ان قلت) عليهذا يلزم ان لا يكون هناك دلالة عند الخطاء والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بارادة شئ ولم يكن له من اللفظ مراد. (قلت) نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما بينه العلمان (من التبعية) على ما بيناه واضح، (انتهى كلامه طاب ثراه) (اقول): قد عرفت منا سابقا في انحاء الاستعمال ان عمل اللفظ في المعنى اما ان يكون إيجاديا واما ان يكون افهاميا اعلاميا، والعمل الافهامي ايضا على نوعين: افهام تصويري،

[31]

وافهام تصديقي، فالافهام التصوري كدلالة الاسماء على معانيها الاستقلالية، وكدلالة الحروف على معانيها الربطية. وكدلالة هيئة الاضافة على النسبة الاضافية

فالمقصود من الاستعمال في هذا النوع القاء المعنى الاسمي أو الحرفي إلى المخاطب، وإفهامه إياه ليتصوره من دون أن يراد تصديقه بالوقوع، والدلالة في هذا النوع دلالة تصورية. وأما الافهام التصديقي فكدلالة هيئة الجملة الفعلية أو الاسمية على النسبة التامة الخبرية، حيث أن المقصود في هذا النوع القاء المعنى أي النسبة إلى المخاطب ليصدق بوقوعها، فالدلالة حينئذ دلالة تصديقية. (إذا عرفت ذلك) فنقول: أما ما وضع من الالفاظ والهيئات بداعي الافهام التصوري فلا يكون دلالتها على معانيها متوقعة على شئ، بل يكون نفس سماعها مع العلم بالوضع موجبا لتصور معانيها الاستقلالية أو الربطية من دون توقف على ارادة المتكلم. وأما ما وضع بداعي الافهام التصديقي بأن كان المراد من استعمالها في معناها تصديق المخاطب بوقوعها، فترتب ذلك عليه يتوقف على أن يحرز المخاطب أمورا أربعة في ناحية المتكلم، (الاول) أن يكون المتكلم عالما بالوضع، (الثاني) أن يكون مريدا لتصديق المخاطب بأن يكون القائه للمعنى بداعي التصديق لابتداء آخر (الثالث) أن يكون عالما جازما بالنسبة لاشاكا (فيها) الرابع) أن يكون علمه مطابقا للواقع كما في الانبياء والمرسلين. فإذا احرز المخاطب تحقق هذه الامور في ناحية المتكلم يحصل له التصديق قهرا بمفاد النسبة التي القاها المتكلم والا فلا. (وبالجملة) فالدلالة التصديقية بالمعنى الذي ذكرناه تتوقف مضافا إلى علم المخاطب بالوضع على احراز هذه الامور الاربعة في ناحية المتكلم، ومنها ارادة المتكلم لتصديقه من دون أن يكون لتلك المقدمات الاربعة دخل في الموضوع له، بل هي مما يتوقف عليها تحقق التصديق خارجا. وأما الدلالة التصورية فلا تتوقف على شئ سوى علم المخاطب بالوضع فالمراد بالدلالة التصديقية التي تتبع الارادة هو ما ذكرناه، لا ما ذكره في الكفاية (هذا) مضافا إلى أنه (يرد عليه اولا) أن الظاهر عدم انطباق ما نسب إلى العلمين على ما ذكره (قده) كما لا يخفى على من راجع كلامهما في مبحث المفرد والمركب من منطق الاشارات. (وثانيا)

[32]

أنا لا نسلم توقف الادعاء والاعتقاد بثبوت شئ على ثبوت هذا الشئ في الواقع، إذ الادعاء بالشئ ليس الا عبارة عن القطع به، فهو ينحل إلى القطع وإلى شئ تعلق القطع به، أما القطع فهو حالة نفسانية لا يتوقف حصولها على ثبوت شئ خارجا، وأما الشئ فهو هو، ولا معنى لتوقفه على نفسه. ثم لا يخفى أن الدلالة التصديقية بالمعنى الذي ذكرناه اخص مما ذكره (قدس سره) فإن ما ذكرناه لا يجري الا فيما وضع بداعي العمل التصديقي كهيئة الجمل، وأما ما ذكره (قده) (فيجری في التصورات أيضا كما لا يخفى. الامر السادس اعلم انهم قسموا اللفظ إلى المفرد والمركب، فالمركب ما ارید بجزء منه الدلالة وعلى جزء من المعنى، والمفرد بخلافه (اقول) لا يخفى عدم صحة هذا التقسيم، إذ الوحدة معتبرة في الاقسام، وليس المركب من لفظين مثلا لفظا واحدا بل كل واحد منهما لفظ مستقل له معنى فمثل (عبد الله) بالمعنى الاضافي ليس مصداقا واحدا للفظ، بل يكون هنا لفظان كل منهما يدل على معنى مستقل وهيئة لها أيضا وضع نوعي. (نعم) هو بالمعنى العلمي اعتبر لفظا واحدا، ولذا يكون له معنى واحد. وبما ذكرناه يظهر أنه ليس للمركب بما هو مركب وضع عليحدة وراء وضع المواد والهيئة، إذ ليس هو شيئا بحياله ولفظا خاصا ورائها حتى يثبت له وضع عليحدة. الامر السابع في علائم الحقيقة والمجاز لا يخفى أنه بناء على ما ذكرناه سابقا لا يكون الاستعمال المجازي استعمال للفظ في غير ما وضع له، بل يكون مستعملا في نفس ما وضع له، ولكنه توسط في البين ادعاء كون المراد الجدى عين ما وضع له أو من افرادة، فيكون الذهن منتقلا من الموضوع له إلى شئ آخر

[33]

وحينئذ فإذا ذكر اللفظ ينبغي تدقيق النظر في أن الذهن هل يتجاوز عما انتقل إليه أولا إلى شئ آخر أولا ؟ فإن ثبت على نفس ما انتقل إليه أولا يعلم أنه معنى حقيقي، وإن عبر به إلى معنى آخر كان الاستعمال استعمالا مجازيا. وأما العلائم التي ذكرها القوم (فاوليها) التبادر فهو علامة للحقيقة، كما أن عدم التبادر أو تبادر الغير علامة المجاز. واستشكل على هذه العلامة بلزوم الدور، فإن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، إذ لا يتبادر عند الجاهل به شئ، فلو كان العلم بالوضع أيضا متوقفا

على التبادر لزم الدور. و تقرير بطلان الدور بوجوه (منها) انه يلزم ان يكون الوضع مثلا (كما فيما نحن فيه) موجودا قبل التبادر وفي رتبته من حيث كونه علة له. وغير موجود في رتبته من حيث كونه معلولا له، فيلزم وجوده في رتبة التبادر وعدمه كذلك، فيؤل الامر إلى اجتماع النقيضين وهو محال بالذات، هذا (واجيب) عن الدور في المقام بوجهين (الاول) بنحو الاجمال والتفصيل، (بيانه) ان العلم التفصيلي بالوضع يتوقف على التبادر واما التبادر فهو يتوقف على العلم الاحمالي الارتكازي، وهذا الجواب مبني على كون المراد بالتبادر، التبادر عند المستعلم (الثاني) ان حصول العلم للجاهل بالوضع والمستعلم له يتوقف على التبادر، ويراد به التبادر عند العالمين بالوضع، لا لدى هذا الشخص المستعلم، (هذا) ويمكن ان يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا بان المراد بالوضع هنا خصوص التعييني منها أو الاعم منه والتعيني ؟ فان اريد خصوص التعييني لم يكن التبادر علامة له، إذ لا يحرز به خصوصه. وان اريد الاعم قلنا: انه عين التبادر إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه الا كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى. وهو بعينه التبادر والدلالة الشأنية، كما عرفت في مبحث الوضع (1)

(1) اقول: يمكن ان يقال ان التبادر عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ، ولا يمكن هذا الانسباق اللسبي خصوصية بين اللفظ والمعنى، تكون بمنزلة العلة للانسباق الفعلي و هي انس اللفظ بالمعنى والعلة الحاصلة بينهما المعبر عنها بالدلالة الشأنية. وان ابيت وجود الخصوصية بين اللفظ والمعنى اعتبارا، وتحاشيت عنه، فلا اقل من وجود انس وحالة في ذهن المخاطب سابقا على سماع هذا الاستعمال ويسببه يتحقق الانسباق الفعلي، فالتبادر عبارة عن الانسباق الفعلي، والوضع امر سابق عليه يكون بمنزلة العلة لهذا الانسباق فافهم - ح - ع

[34]

(وبالجملة) فيتحد الوضع والدلالة والتبادر، وليس الوضع بمعناه الجامع امرا وراء التبادر حتى يصير علامة له فافهم. (الثانية) من علائم الحقيقة عدم صحة السلب، وبعبارة اخرى صحة الحمل، كما ان صحة السلب علامة المجازية، وحيث ان كلا من الحمل والسلب يتوقف على موضوع ومحمول تصدى المحقق القمى (قدس سره) لبيانهما (بما حاصله): ان المحمول المسلوب في علامة المجاز جميع المعاني الحقيقية بمعنى ان صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه فعلا علامة المجازية، والمحمول المثبت الموضوع في علامة الحقيقة واحد من المعاني الحقيقية لا جميعها. (انتهى) وكان الداعي إلى هذا التفكيك هو عدم ورود النقض في اللفظ المشترك. ولا يخفى ان تقرير العلامتين بهذا النحو لا يخلو من الفساد إذ بعد احراز جميع المعاني الحقيقية لا يبقى شك حتى يجعل لنا علامة. ولأجل الفرار من هذا الاشكال ذكر شيخنا الاستاذ (طاب ثراه) في الكفاية تقريبا آخر وحاصله (بتوضيح منا) ان الموضوع في القضية هو المعنى الذي اريد بيان حاله، والمحمول عبارة عن نفس اللفظ لا بما انه صوت من الاصوات، بل بما انه من ذلك فيما وضع له وفان فيه ومرآت له وبعبارة اخرى بما انه بعد من مراتب وجود المعنى، ولأجل ذلك يعبر عنه بالوجود اللفظي، وصحة حمل اللفظ بهذا اللحاظ على المعنى الذي اريد بيان حاله بالحمل الاولى علامة كونه عين الموضوع له، وبالحمل الشايغ علامة كونه من افراده. وكذلك في طرف السلب فصحة سلب اللفظ عنه بالسلب الاولى علامة لعدم كونه عين الموضوع له وان بقى احتمال كونه من افراده، و بالسلب الشايغ علامة لعدم كونه من افراد الموضوع له وان بقى احتمال كونه عينه (انتهى). (اقول): تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح، ولكن السلب ليس على قسمين فان الملاك لصحة الحمل هو الاتحاد. فان كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل اوليا ذاتيا وان كان بحسب الوجود الخارجي كان شايغا صناعيا، واما السلب فملاكه عدم الاتحاد، وعدم الطبيعة بعدم جميع افرادها. فما دام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول لا يصح سلبه عنه، (وبالجملة) فملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك الا بعد عدمه مفهومًا ووجودًا، فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد .

[35]

(وبهذا البيان) أيضا نجيب عن الاشكال الوارد في باب التناقض، حيث حصروا الواحدات المعتبرة فيه في ثمانية (وحاصل الاشكال) ان الواحدات الثمانية لا تكفي لحصول التناقض ما لم يضاف إليها وحدة الحمل، فانه يصدق زيد كاتب بالحمل الشايح وليس بكاتب بالسلب الاولى، وكذلك الجزئي جزئي بالحمل الاولى وليس بجزئي بالسلب الشايح، فيشترط في تحقق التناقض وراء الواحدات الثمانية وحدة الحمل والسلب بمعنى كونهما معا اوليين أو صناعيين. (وحاصل الجواب) منع صدق السلب في المثالين بعد تحقق نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول كما هو المفروض). وكيف كان) ففى تقرير صاحب الكفاية نحو اختلال (فالاولى ان يقال): انه ان صح سلب اللفظ بما هو منك وفان فيما وضع له عن المعنى الذى اريد بيان حاله علم من ذلك انه لار بط بينهما اصلا، فليس المستعمل فيه عين اللفظ بماله من المعنى ولا من افراده وان لم يصح السلب وتنافر منه الطبع يكشف ذلك عن نحو اتحاد بينهما، اما لكون المستعمل فيه عينه بماله من المعنى أو لكونه من افراده. ثم ان اشكال الدور الوارد في التبادر آت هنا ايضا والجواب الجواب كما لا يخفى). الثالثة من علائم الحقيقة (الاطراد، كما ان عدم الاطراد من علائم المجاز). قال المحقق القمى (قدس سره) في هذا المبحث (ما حاصله): ان المراد بعدم الاطراد في المجاز ان كان عدم اطراد الاستعمال بالنسبة إلى انواع العلائق فعدم الاطراد صحيح، لكن لا من جهة وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهة عدم مقتضى له فان المرخص فيه في باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار انواع العلائق المعهودة، بل المرخص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الاصناف منها، فليس كلما وجد السببية والمسببية مثلا يجوز استعمال لفظ السبب في المسبب أو بالعكس، فان لفظ (الاب) مثلا لا يطلق على الابن ولا لفظ الابن على الاب مع وجود نوع السببية فيهما. وان كان المراد عدم اطراد الاستعمال بالنسبة إلى الصنف المرخص فيه (اعني الموارد التى كانت العلاقة فيها من اظهر خواص المعنى الحقيقي كالشجاعة مثلا للأسد) فالمجاز ايضا مطرد مثل الحقيقة لصحة الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة (انتهى).

وقال شيخنا الاستاد في الكفاية (ما حاصله): ان جعله علامة للمجاز لعله بملاحظة نوع العلائق، والا فيملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز ايضا مطرد كالحقيقة (انتهى). (اقول): الظاهر صحة جعل الاطراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمى وصاحب الكفاية (بيان ذلك) انك قد عرفت (في الامر الثالث) ان اللفظ في الاستعمالات المجازية ايضا لا يستعمل الا فيما وضع له، غاية الامر انه في الاستعمالات الحقيقية يكون المراد الجدى عين الموضوع له حقيقة، وفي الاستعمالات المجازية يكون عينه أو من افراده ادعاء وتزيلا، وملاحظة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلى هذا الادعاء (فأسد) في قولك (رأيت أسدا يرمى) لم يستعمل الا في الحيوان المفترس، غاية الامر انه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من افراد، فهذه القضية تنحل إلى قضيتين يحتاج الاخبار في كل منهما إلى جهة محسنة، مفاد احدى القضيتين تعلق الرؤية برجل يرمى، ومفاد الاخرى كون هذا الرجل بالغا في الشجاعة حدا يصح جعله من افراد الاسد واستعمال لفظ الاسد فيه، وملاك الحسن في الاخبار الاول ما هو الملاك في قولك (رأيت رجلا يرمى) وهو كون المقام مقام هذا الاخبار بان يفيد فائدة الخبر أو لازمها. وملاك الحسن في الاخبار الثاني امران. (الاول) حسن هذا الادعاء ذاتا بان يكون بين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبة بحيث يحسن ادعاء كون المراد الجدى عين الموضوع له أو من افراده، وان شئت قسم ذلك بمصحح الادعاء. (الثاني) (كون المقام مقام هذا الادعاء، فانه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما بحيث تصح الادعاء ذاتا ولكن المقام غير مناسب لاطهار هذا الادعاء، (مثلا) ان كان جليسا رجلا شجاعا بالغا فيها حدا يصح ادعاء كونه من افراد الاسد، حسن هذا الادعاء واستعمال لفظ الاسد فيه إذا كان المقام مقام اظهار شجاعته كأن يكون المقصود مثلا تحريكه إلى الجهاد فيقال له: (يا اسد الهيجا فرق الاعداء (ولا يحسن هذا الادعاء والاستعمال في مقام دعوته إلى الاكل مثلا بان يقال له): يا اسد تفضل بأكل الطعام). وبالجمله فإذا لم يكن المقام مقام اظهار شجاعته كان ادعاء كونه اسدا واطلاق الاسد عليه قبيحا بنظر العقلاء

(والحاصل) ان الاخبار في قولنا: (رأيت رجلا يرمى) يحتاج إلى محسن واحد، وهو كون المقام مقام الاخبار بوقوع الرؤية على الرجل. واما الاخبار في قولنا) رأيت أسدا يرمى) فيحتاج إلى احراز أمور ثلث (الاول) كون المقام مقام الاخبار بتعلق الرؤية به. (الثاني) حسن ادعاء كونه أسدا بان يكون بالغاً اعلى درجات الشجاعة أو الجبن. (الثالث) كون المقام مقام اظهار شجاعته أو جبنه. (إذا عرفت ما ذكرناه فنقول): ان جعل عدم الاطراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة بل بلحاظ الصنف منها اعني الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبة بحيث تكون العلاقة من اظهر خواص الموضوع له. وقولكم: (فالمجاز ايضا عليهذا مطرد) واضح الفساد بعد ما ذكرناه من ان صرف تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام اظهار هذا الادعاء. والحاصل انه بعد ما كان المقام مقام الاخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون اطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الاطلاق، واما استعمال الاسد فيه فيتوقف (مضافاً إلى تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء) على كون المقام مقام اظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا اشكال. الامر الثامن في الحقيقة الشرعية لا يخفى ان ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات (كالصلوة والصوم والحج و ونحوها) يتوقف على كون مهيأتها امورا مخترعة لشارع الاسلام، والظاهر فساد ذلك فان سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع افراد البشر وارباب الملل حتى مثل عبدة الاوثان، فان افراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة ودين صحيح أو فاسد وكان كل واحد من الاديان الصحيحة والباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلاً لان يتوجه به العبد إلى مولاه ويتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له، ولا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه، وكان في لغة العرب وعرفهم يسمى بالصلوة فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الاسلام، بل كان مستعملاً

فيها في اعصار الجاهلية ايضا. غاية الامر ان ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الاسلام مغاير لما في سائر الاديان، فانظر إلى قوله (تعالى) (وما كان صلوتهم عند البيت الامكاء وتصدية) حيث سمي ما كان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص التي المولى صلوة، غاية الامر انه (تعالى) خطأهم في اتيان ما يشبه اللهو بعنوان الصلوة، (وقال) (تعالى) ايضا حكاية عن عيسى (ع) (واوصاني بالصلوة والزكوة مادمت حياً). (وكذلك) لفظ الصوم والحج ونحوهما كما يظهر ذلك بمراجعة الايات والاخبار (وبالجملة) كان سنخ هذه العبادات متداولاً في اعصار الجاهلية ايضا، وكان يستعمل فيها هذه الالفاظ المخصوصة، وعلى طبقها ايضا جرى استعمال الشارع، غاية الامر انه تصرف في كفيته واجزائها وشرائطها كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصة، هذا بالنسبة إلى نفس هذه العبادات، واما الالفاظ المستعملة في اجزائها (كلفظ الركوع والسجود والقيام ونحوها) فلا اشكال في كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الاصلية بلا تصرف اصلاً كما لا يخفى. الامر التاسع في الصحيح والاعم لا يخفى ان الصحة (لغة) بمعنى التمامية، ويقابلها الفساد نحو تقابل العدم والملكة ويعبر عنهما بالفارسية (درست ونادرست)، ولا يوصف بهما العناوين والمفاهيم بما هي هي) إذ لا معنى لفساد المفهوم في عالم المفهومية فان كل مفهوم وعنوان هو ويحمل على نفسه بالحمل الاولى. واتصافه بالفساد وعدم التمامية انما هو بان لا يكون هذا العنوان هذا العنوان، وهو يساوق سلب الشئ عن نفسه ولا يوصف بهما الوجودات الخارجية ايضا بلحاظ ذاتها التي هي من سنخ الوجود، (وانما) يتصف بهما الوجودات بالقياس إلى العناوين الخاصة المترقب انطباقها عليها، فالوجود الخارجي من افراد الدواء أو الثمرة مثلاً ربما يتصف بالصحة، وربما يتصف بالفساد ولكنه لا بلحاظ هذا الوجود بما انه وجود خارجي بل بالقياس إلى العنوان الذي يتربط انطباقه عليه، ليتربط عليه آثار هذا العنوان، (فان وجد) بنحو ينطبق عليه هذا العنوان ويتربط عليه اثره انصف هذا الوجود بالصحة،

(وان وجد) بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد، وكذلك العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلوة أو الحج أو نحوهما قد يتصف بالصحة وقد يتصف بالفساد، لكن لا بما أنه وجود خاص ولا بلحاظ عنوان الحركة مثلاً، فانه بلحاظ هذا العنوان تام حيث ينطبق عليه عنوان الحركة ويترتب عليه اثرها، بل بلحاظ عنوان الصلوة المترقب انطباقها عليه، فان كان بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب اتصف هذا الوجود بالصحة، والا اتصف بالفساد. فالصحة عبارة عن كون الموجود (الذي وجد بداعي انطباق عنوان خاص عليه) بحيث ينطبق عليه هذا العنوان المترقب ويترتب عليه اثره، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك، فهما وصفان للموجودات لا للعناوين والمفاهيم، ولكن اتصاف الموجودات بهما انما هو بالقياس إلى العناوين المترتبة، وربما يكون موجود خاص بالقياس إلى عنوان تاماً، وبالقياس إلى عنوان آخر غير تام، فيتصف بالصحة بالنسبة إلى الاول وبالفساد بالنسبة إلى الثاني وقد اتضح بما ذكرناه ان اتصاف الموجودات بالصحة والفساد ليس بلحاظ الاثار من دون توسيط العناوين، فان الاثار آثار لا محالة لعناوين خاصة، فالاتصاف بالوصفين انما يكون بالقياس إلى العناوين المترتبة، ولا محالة يترتب الاثر بعد تحقق العنوان الذي هو موضوع له. ثم ان المهم في مسألة الصحيح والاعم انما هو تصوير الجامع بين الافراد والمراتب ولا سيما على القول بالاعم، (قال شيخنا الاستاد) في الكفاية (ما حاصله): انه لا اشكال في وجود الجامع بين الافراد الصحيحة وامكان الاشارة إليه بخواصه وأثاره، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما (انتهى). (اقول): اما تصوير الجامع الذاتي بين افراد الصلوة مثلاً فغير معقول، فان الصلوة ليست من الحقائق الخارجية، بل هي عنوان اعتباري ينتزع عن امور متباينة كل واحد منها من نوع خاص وداخل تحت مقولة خاصة، وليس صدق عنوان الصلوة على هذه الامور المتباينة

[40]

صدقا ذاتيا بحيث يكون ماهية هذه المتكثرات عبارة عن الحيثية الصلوتية، ثم انه يختلف اجزائها وشرايطها باختلاف حالات المكلفين، من الحضر والسفر، و الصحة والسقم والاختيار والاضطرار، ونحو ذلك؛ وعلي هذا فلا يعقل تصوير جامع ذاتي بين اجزائها في مرتبة واحدة فكيف بين مراتبها المتفاوتة ! (واما الجامع العرضي) فتصويره معقول حيث ان جميع مراتب الصلوة مثلاً بمالها من الاختلاف في الاجزاء والشرايط تشترك في كونها نحو توجه خاص وتخضع لمخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بايجاد اول جزء منها ويبقى إلى ان تتم، فيكون هذا التوجه بمنزلة الصورة لتلك الاجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالاتها ونقصا باختلاف المراتب. (والحاصل) ان الصلوة ليست عبارة عن نفس الاقوال والافعال المتباينة المتدرجة بحسب الوجود حتى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلوة محفوظة في جميع المراتب ويترتب على ذلك عدم كون المصلى في حال السكونات والسكونات المتخللة مشغلا بالصلوة، بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى بقاء الا جزأً والشرايط ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة، لها مراتب متفاوتة تنتزع في كل مرتبة عما اعتبر جزء لها لا اقول ان هذا الامر الباقي يوجد بوجود عليحدة وراء وجودات الاجزاء حتى يكون الاجزاء محصلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الاجزاء فهو موجود بعين وجودات الاجزاء، فيكون الموضوع له لفظ الصلوة هذه العبادة الخاصة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظا في جميع المراتب، فيكون وزان هذا الامر الاعتباري وزان الموجودات الخارجية كالانسان ونحوه، فكما ان طبيعة الانسان محفوظة في جميع افراده المتفاوتة بالكمال و النقص والصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، مادام الصورة الانسانية محفوظة في جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلوة، ولعل ما ذكرناه هو المراد من الوجه الثالث المذكور في الكفاية في تصوير الجامع على القول بالاعم، الا ان التمثيل لذلك بالاعلام الشخصية مما يبعد ذلك فتدبر. (ومثل) هذا المعنى يمكن ان يفرض في سائر العبادات

[41]

ايضا من الصور والحج ونحوهما واما ما في الكفاية: من تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلا بالناحية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن ونحوهما فيرد عليه ان المتبادر من لفظ الصلوة ليس هذا السنخ من المعاني والآثار، كيف ! ولو كان لفظ الصلوة موضوعا لعنوان الناهي عن الفحشاء مثلا لصار قوله تعالى (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) بمنزلة ان يقول: الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد. ثم انه اشار هنا في الكفاية إلى مسألة البرائة والاشتغال في الاقل والاكثر الارتباطيين فالاولى ان نتعرض لها بمقدار يناسب المقام: (فنقول). ان المولى وان كان يلاحظ حين الامر بالمركب مجموع الاجزاء بالاسر شيئا واحدا، ويعتبرها حقيقة فاردة ويجعلها متعلقة لامر واحد، ولكن وحدة المتعلق بحسب اللحاظ والاعتبار فقط، فهو بحسب الواقع امور متكررة لكل منها وجود عليحدة، وعلي هذا فالامر المتعلق بها وان كان واحدا، و لكنه يتبع بعض ويتكرر اعتبارا يتبع المتعلق وتكرره، فيمكن ان يصير معلوما ومنجزا ببعضه، ومجهولا غير منجز ببعضه الاخر، فكما ان المتصل الواحد كماء الحوض مثلا مع كونه واحدا حقيقيا (من جهة ان الاتصال مساوق للوحدة الشخصية) يتجزى ويتبع بعض، ويتبع بعض يتبع بعض ما يعرضه من اللون، وربما يخالف لون بعض الاجزاء لون غيره ومع ذلك لا ينثلم به وحدة الماء، فكذلك الواحد الاعتباري المتكرر حقيقة كالصلوة مثلا، فحيث انها متكررة حقيقة يتبع بعض الامر الوجداني المتعلق بها، ويمكن ان يعرض لبعضه لون العلم ويبقى بعضه مجهولا. فإذا علم المكلف بتعلق الامر ببعض الاجزاء وشك في تعلقه بشيء آخر، وبالحق في الفحص اللازم عليه ولم يعثر على ما يدل على جزئيته يكون العقاب المستند إلى ترك هذا الجزء المشكوك عقابا بلا بيان (لا اقول) ان الامر يتبع بعض ويتكرر حقيقة بل نقول انه مع وحدته وبساطته لما تعلق بما هو متكرر حقيقة بتحقيق فيه نحو تكرر اعتباري بحيث يمكن ان يتعلق العلم ببعضه ويبقى البعض مجهولا، فما تعلق به العلم تنجز لا محالة وليس العقاب من قبله عقابا بلا بيان، وما بقي مجهولا يكون العقاب المستند إليه عقابا بلا بيان، فيكون الامر بعكس متعلقه، فالمتعلق كثير حقيقة وواحد بحسب

اللتحاط والاعتبار، والامر واحد حقيقي ومتكرر اعتبارا يتبع متعلقه. والحاصل ان تبعض الامر الواحد بحسب العلم والجهل والتنجز وعدمه لا محذور فيه بعد تكرر المتعلق حقيقة، فترك الاجزاء المعلومة يوجب العقاب سواء كان الواجب في متن الواقع هو الاقل أو الاكثر، وترك الجزء المشكوك فيه لا يوجبه. (وان شئت قلت) ان الاقل منجز مطلقا بمعنى ان تركه يستلزم استحقاق العقاب اما على نفسه أو على ترك الاكثر المستند إليه، وما لا يوجب العقوبة هو ترك الاكثر المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه فقط. (وبعبارة اوضح) محل البحث ليس صورة كون التكليف انشائيا فقط بحيث لم يصدر بداعي البعث والتحريك، فان العلم بهذا التكليف لا يوجب استحقاق العقوبة على تركه، بل النزاع انما هو في التكليف الفعلي الصادر بداعي البعث والتحريك، ولكن صرف فعلية التكليف وتماमितه من قبل المولى لا يكفي في استحقاق العبد للعقوبة ما لم يحصل له علم، لا لقصور في ناحية التكليف فانه مطلق بالنسبة إلى العلم والجهل، بل لقصور في ناحية العبد، فالتكليف قبل تعلق العلم به فعلى ليس لتنجزه حالة منتظرة سوى علم العبد، ونعبر عنه بالفعل قبل التنجز فإذا علم به العبد صار فعليا منجزا واستحق بتركه العقوبة، فيكون العقاب على التكليف بعد فعليته وتماमितه من ناحية المولى دائرا مدار علم العبد، فيستحق العقوبة على مخالفة التكليف بمقدار حصل له العلم (وقد عرفت) ان الامر مع وحدته يتبع بعض متعلقه، فإذا علم العبد بالاقول وشك في الزائد كان ترك الواجب المستند إلى ترك الاقل موجبا للعقوبة، وتركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه غير موجب له، فيكون التكليف بعد فرض فعليته منجزا بنحو الاطلاق ان كان بحسب متن الواقع متعلقا بالاقول، ومتوسطا في التنجز ان كان متعلقا بالاكثر فترك الاكثر المستند إلى ترك جميع الاجزاء يوجب العقاب، وتركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجبه. (وبالجملة) فترك الاقل يوجب استحقاق العقوبة مطلقا، وانما الذي لا يوجبه هو ترك الاكثر المستند إلى غير الاقل، والتكليف على أي حال فعلى، غاية الامر ان تركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب العقوبة من جهة القصور في ناحية العبد. (فان قلت) سلمنا ان العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين الاقل والاكثر ينحل إلى

العلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الجزء المشكوك فيه، لكننا نقول: إن الاشتغال اليقيني بالأقل يقتضى البرائة اليقينية منه، والمفروض أن الأقل يتردد أمره بين كونه تمام المطلوب وبين كونه واجبا في ضمن الأكثر، وعلى الثاني فيتوقف صحته على اتیان الأكثر، فإن المفروض كون الأقل والأكثر ارتباطيين، فالأتيان بالجزء المشكوك فيه دخیل في صحة الأقل على فرض كون الواجب بحسب متن الواقع هو الأكثر والحاصل أنا نسلّم انحلال العلم الاجمالي في مقام اثبات التكليف وارتفاع العقاب من ناحية الجزء الزايد، ولكن نقول: إن الاشتغال اليقيني بالأقل يقتضى قهرا الأتيان بالجزء المشكوك فيه حتى يحصل الفراغ اليقيني من ناحية الأقل. (قلت) هذه هي عمدة ما استدلل به القائل بالاشتغال، (ويرد عليه) أنه (إن كان المراد) إن العلم بترتب الغرض على الأقل يتوقف على الأتيان بالأكثر، ففيه إن تحصيل الغرض الذي لم يقم عليه حجة شرعية غير لازم، والمفروض عدم قيام الحجة على وجوب الأكثر. (وإن كان المراد) أن أتيان الأقل وإمثال أمره مشروط بأتيان الأكثر، (ففيه) إن معنى الارتباط ليس اشتراط كل واحد من الأجزاء بالأجزاء الآخر وإخذها قيدا له، بل معناه (كما عرفت) وقوع الأجزاء المتباينة المتكثرة بحسب الذات تحت أمر واحد، فالأجزاء بالأسر تعلق بها أمر واحد، ولا محالة يتكرر الأمر ويتبعز بتكرر المتعلق تكرارا اعتباريا نحو تكرر العرض ويتبعزه بتبع المعروض، فكل واحد من الأجزاء مأمور به بالأمر الانبساطي، والعلم به يوجب تنجزه ولزوم الفراغ من قبله وذلك يحصل بأتيانه قهرا. (وبالجملة) فكما يتبعز الأمر في مقام التعلق يتبعز في مقام التنجز والإمثال أيضا، فإذا أتى المكلف بما تنجز عليه حصل له الأمن من العقاب. (ومما ذكرنا ظهر) أن الأمر المتعلق بالأجزاء ليس أمرا غيريا، بل هو عين الأمر النفسي الوحداني المتعلق بالمركب سواء كان متعلقا بحسب متن الواقع بالأقل أو الأكثر. ويظهر من الشيخ (قدس سره) تردد الأمر بالأقل بين كونه نفسيا أو غيريا، ومع ذلك

التزم بالبرائة، من جهة انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد، ويرد عليه (مضافا إلى ما أشرنا إليه ونحققه في مبحث مقدمة الواجب من عدم كون الأمر بالأجزاء غيريا) أن الأمر النفسي بالأقل على تقريره (قدس سره) غير منجز فلا يمكن أن يكون الأمر المترشح منه على الأقل أيضا، منجزا بدهاءة إن الأمر الغيري المقدمى تابع محض لما ترشح منه، وعلى هذا فيلزم عدم كون الأقل منجزا بنحو الإطلاق، ولأزم ذلك عدم الانحلال. وأما على ما ذكرنا فالأمر بالأقل أمر نفسي مطلقا والعلم به يوجب تنجزه كذلك فيتربط على تركه العقاب ولو كان الواجب هو الأكثر كما مر بيانه (هذا كله) بناء على تعلق الأمر بنفس المركب، وأما بناء على تعلقه بعنوان بسيط ففيه تفصيل، إذ هذا الأمر البسيط (تارة) يكون شيئا متحصلا ومسببا من هذا المركب من الأجزاء بحيث يكون وجوده غير وجود الأجزاء خارجا، فيحنئذ يتعين القول بالاحتياط إذ المأمور به عنوان مبين علم الاشتغال به، ولأزم ذلك وجوب تحصيل الفراغ اليقيني. (وأخرى) يكون هذا الأمر للبسيط عنوانا منتزعا عن نفس هذه الأجزاء ومنطبقا عليها فيكون وجوده عين وجودها لا مسببا منها، فيمكن أن يقال (حينئذ) بالبرائة أيضا، فإن المطلوب حقيقة إنما هو وجود هذا الأمر البسيط الانتزاعي، والمفروض أن وجوده عين وجود الأجزاء فيتبعز الأمر اعتبارا بتبعز المركب الذي هو عين المأمور به خارجا ولأجل ذلك قال في الكفاية في هذا المقام (ما حاصله) أن تصوير الجامع البسيط بين الأفراد الصحيحة لا ينافي جريان البرائة مع الشك في الأجزاء (انتهى). وكيف كان فلنرجع إلى أصل المقصود، فنقول: تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على ما بيناه بلا أشكال، وإنما المشكل تصويره بين الصحيح والفاسد، وقد ذكر في الكفاية وجوها خمسة لتصويره مع الجواب عنها، ولا يهمنا ذكرها فلنذكر أدلة الطرفين في أصل المسألة. (فنقول) قد استدلل للصحيح بوجوه، (منها) التبادر، (ويرد عليه) أن ادعائه إنما يصح بعد تصوير مفهوم مبين يكون هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والمتبادر من

اللفظ عرفاً، والمفروض انه مما اشكل لدى القوم. (واما ما ذكره) في الكفاية: من تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فقد عرفت ما فيه وان المتبادر من لفظ الصلوة ليس امثال هذه المفاهيم والآثار، بل قلما يلتفت إليها ذهن المخاطب عند سماع لفظ الصلوة). ومنها) الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، كقوله عليه السلام (الصلوة عمود الدين، أو معراج المؤمن، أو انها تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو ذلك)، وتقريب الاستدلال بها بوجهين. (الاول) انه لا شك في ان هذه الآثار آثار لخصوص الافراد الصحيحة لا الاعم، وحينئذ فان كان الموضوع له لفظ الصلوة مثلاً هو الاعم كان الموضوع في القضية ملحوظاً بنحو الاهمال، وان كان الموضوع له خصوص الصحيح كان الموضوع ملحوظاً بنحو العموم والسعة وحيث ان ظاهر تعليق الحكم على الطبيعة المحلاة باللام هو كون الطبيعة بوجودها السعي موضوعاً للحكم، فاللازم منه كون الموضوع له للالفاظ خصوص الصحيح. (الثاني) انه بعد ما نعلم ان المراد من الموضوع في هذه القضايا بلحاظ الآثار الثابتة له هو خصوص الصحيح، يتردد الامر بين ان يكون الموضوع له خصوص الصحيح فيكون الاستعمال في هذه القضايا بنحو الحقيقة وبين ان يكون هو الاعم فيكون بنحو المجازية، فبإصالة الحقيقة يثبت ان الموضوع له خصوص الصحيح، هذا. (ويرد) على الاستدلال بهذه الاخبار ان التمسك بإصالة العموم وإصالة الحقيقة انما يصح فيما إذا كان المراد الجدى مشكوكاً فيه فإريد تشخيصه لا فيما إذا علم المراد وشك في كيفية الاستعمال. (توضيح ذلك) انه ربما يشك في ان المراد الجدى للمولى وما هو الموضوع لحكمه هو جميع الافراد أو بعضها فبناء العقلاء (حينئذ) على التمسك بإصالة العموم لتشخيص ما هو المراد، وربما يكون مراد المولى معلوماً، غاية الامر وقوع الشك في كيفية استعماله وإرادته كما في دوران الامر بين التخصيص والتخصيص، ففي هذه الموارد ليس بناء العقلاء على التمسك بإصالة العموم، فإذا قال المولى (أكرم العلماء) مثلاً وعلم ان زيدا عالم وشككنا في انه مراد ايضاً كان بناء العقلاء حينئذ على التمسك

بإصالة العموم لاحتراز وجوب إكرامه، وإما إذا علم عدم وجوب إكرام زيد وشك في انه من افراد العلماء حتى يكون خروجه من باب التخصيص، أو انه ليس من افرادهم حتى يكون خروجه من باب التخصيص، فليس بناء العقلاء في امثال المقام على التمسك بإصالة العموم لاحتراز خروج زيد تخصصاً بحيث يثبت له آثار غير العالم. (إذا عرفت هذا فنقول): ان المفروض في الاخبار المذكورة هو العلم بالمراد وانه خصوص الصحيح، وانما الشك في كيفية الاستعمال، فالتمسك بإصالة العموم أو إصالة الحقيقة لاحتراز كون الصحيح هو الموضوع له خروج مما استقر عليه بناء العقلاء. (ومما استدل به) للصحيح ايضاً الاخبار الظاهرة في نفى الماهية والطبيعة بمجرد فقد بعض الاجزاء أو الشرائط مثل قوله (لا صلوة الا بطهور، أو بفاحة الكتاب. (ويرد عليه) ان الاعمى ايضاً يلتزم بان بعض الاجزاء والشرائط دخیل في صدق الحقيقة وان فقد انه يوجب انتقائها حقيقة، نعم لو ثبت صحة نفى الحقيقة بانتفاء أي جزء أو شرط ولو كان من الاجزاء أو الشرائط الغير الدخلية عرفاً في صدق المسمى، صح الاستدلال بذلك على كون الموضوع له خصوص الصحيح، ولكن انى لكم باثباته. (واستدل للاعمى) ايضاً بوجوه (منها) التبادر ويرد عليه) ايضاً انه فرع تصوير الجامع حتى يكون هو المتبادر، وقد عرفت الاشكال فيه. (ومنها) استعمال لفظ الصلوة وغيرها في بعض الاخبار في الفاسدة كقوله عليه السلام (بنى الاسلام على خمس: الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد احد بشئ كما نودي بالولاية، فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه، فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة). فانه بناء على بطلان عبادة تاركى الولاية لم يمكن اخذهم بالاربع الا إذا كانت اسامى للاعم (ويرد عليه) ان المراد بها في الحديث بقربنة جعلها مما بنى عليها الاسلام، هو خصوص الصحيح، والمراد باخذ الناس بها هو اخذهم بها بحسب اعتقادهم. (ومنها) انه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلوة المنذورة تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل الحنث به اصلاً لفساد الصلوة الماتى بها لحرمتها، بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد

تعلق بالصلوة الصحيحة ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض صحة الصلوة عدم صحتها ومن فرض تحقق الحنث عدم تحققه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه (محال) قال في الكفاية) في مقام الجواب عن هذا الاستدلال: بأنه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقة، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها، ومن هنا انقذ ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه (انتهى). (اقول): لا يخفى ان المراد بالصلوة المنذور تركها في المثال عبارة عن طبيعة الصلوة الراتبة التى لها وقت موسع ويفرض لها افراد طولية بحسب امتداد الوقت وسعته، وقد تعلق النذر بترك اتيانها في الحمام (مثلا) لا من جهة مرجوحية ذاتية فيها بل من جهة كونها مرجوحة بالاضافة إلى ساير الافراد، وان تركها فيه يلزم الاتيان بها في ضمن افراد اخر خالية عن المنقصة والحزاة، فمرجع هذا النذر إلى نذر الاتيان بهذه الطبيعة المأمور بها في ضمن افرادها الراجعة الخالية عن الحزاة، وليس المراد بها مطلق الصلوة وان كانت من النوافل المبتدئة، إذ ليس للنافلة المبتدئة وقت وسيع حتى يترجح تركها في بعض اجزائه باعتبار اختيار البديل، فان كل وقت يسع مقدار ركعتين من الصلوة يستحب اتيانها فيه من دون ان يكون له بديل، ففي المكان المكروه كالحمام ايضا يستحب الاتيان بها، ولا يصح تعلق النذر بتركها لعدم كونها مرجوحة. والحاصل ان المراد بالصلوة المنذور تركها في المكان المكروه هي طبيعة الصلوة الراتبة التى يفرض لها افراد طولية بحسب سعة الوقت ويكون تعلق النذر بتركها في هذا المكان باعتبار مرجوحيتها بالاضافة إلى ساير الافراد. وعلي هذا فيكون اشكال تعلق النذر مشترك الورود على كل من القول بالصحيح و القول بالاعم، ويصير محصل الاشكال انه كيف يتعلق النذر بترك الصلوة المكتوبة التى تكون صحيحة ومرجوحة بالاضافة إلى ساير الافراد مع انه يلزم من فرض صحتها وتعلق النذر بتركها عدم صحتها وعدم القدرة على الحنث، وهذا من غير فرق بين ان يكون اللفظ موضوعا بازاء الصحيح أو الاعم .

(وبالجملة) فمثال النذر لا يرتبط بما هو محل النزاع بين الصحيحى والاعمى، بل هو اشكال يرد على كلا القولين فلا بد ان يتصدى للجواب عنه. وما ذكر في الكفاية (من ان الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه) لا يفي بدفع الاشكال إذ الفرض تعلق النذر بترك ما هو من افراد المكتوبة ويكون صحيحة مرجوحة، والحنث لا يتحقق الا باتيان نفس ما تعلق النذر بتركه فلا يقع ما هو فاسد بالحمل الشايع مصداقا للحنث والحاصل أن النذر لم يتعلق بترك مفهوم الصحيح بل تعلق بترك ما هو مكتوب وصحيح بالحمل الشايع بمعنى كونه بوجوده مصداقا للصحيح وعلي هذا فلا يقع الفاسد مصداقا له. (ويمكن ان يقال) ببطلان النذر في المثال من جهة ان صرف تفاوت افراد الطبيعة الراجعة في مرتبة الرجحان وكون بعضها مرجوحا بالقياس إلى غيره لا يكفى في صحة النذر، كيف ! والا لزم صحة تعلق النذر بترك الصلوة في البيت مثلا من جهة ملازمته للاتيان بها في المسجد، وصحة تعلق النذر بتركها في مسجد السوق مثلا باعتبار ملازمته للاتيان بها في مسجد افضل منه وهكذا، والالتزام بذلك مشكل. ولعل منشأ الاشتباه في المقام اطلاقهم لفظ الكراهة على الصلوة في الحمام مثلا فتوهم منه كون المراد بها المرجوحية الذاتية كما في ساير موارد الكراهة فتدبر. (تتمه) ربما يذكر للنزاع في المسألة ثمرتان (الاولى) جريان البرائة فيما إذا شك في جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته على الاعم، وعدم جريانها على الصحيح إذ لم يكن الجزء أو الشرط المشكوك فيه دخيلا في المسمى عرفا، وهذا بناء على التفصيل في جريان البرائة في المسألة، والقول بجريانها فيما إذا كان منشأ الشك عدم النص دون اجماله، فانه على القول بالاعم لا يكون في الخطاب اجمالا، وانما الشك في اعتبار قيد زائد، والمفروض عدم الدليل عليه، واما على القول بالصحيح فيكون نفس الخطاب مجملا. (الثانية) انه على القول بالاعم يصح التمسك بالاطلاقات لنفى اعتبار ما زاد على المسمى دون القول بالصحيح إذ عليه يرجع الشك إلى أصل الصدق وهذا بعد تحقق شرائط التمسك بالاطلاق: من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم العلم الاجمالي بورود التقييد أو انحلاله

بأحرار تقييدات كثيرة بعدد المعلوم بالأجمال، هذا. (والتحقيق في المسألة) ان يقال: ان وضع الفاظ العبادات (كالصلوة والصوم ونحوهما لمهياتها) ليس بتعيين الشارع، فان سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولاً بين جميع افراد البشر وارباب الملل حتى في اعصار الجاهلية ايضاً، وكان هذه الالفاظ المخصوصة موضوعة بازائها ومستعملة فيها كما عرفت تفصيل ذلك في مبحث الحقيقة الشرعية وعلى طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع ايضاً غاية الامر انه تصرف في كفيتهما وما يكون معتبراً فيها من الاجزاء والشرائط وبين ذلك بالعمل أو بتصريحات اخرى، فهذه الالفاظ لم تستعمل في لسان الشارع الا في نفس هذه المهيات وهذا السنخ من العبادات المتداولة في جميع الاعصار بين جميع ارباب الملل، واعتبار القيود والخصوصيات الفردية المعتبرة في شرع الاسلام انما ثبت بالدلالة الاخرى، وليس وضعها بتعيين الشارع حتى يتوهم كون الموضوع له خصوص ما صح عنده وكان واجد الجميع ما اعتبر فيه من الاجزاء والشرائط فتدبر جيداً. (تبصرة) قال في الكفاية (ما حاصله) " ان دخل شئ وجودي أو عدمي في المأمور به تارة بنحو الجزئية، واخرى بنحو الشرطية، وثالثة بان يكون مما يتشخص به المأمور به فيكون جزءاً أو شرطاً للفرد لا للمهية. " (اقول:) تفصيل المقام هو ان الشئ الدخيل في المأمور به قد يكون جزءاً له، و ذلك بان يكون المتعلق للامر شيئاً مؤلفاً منه ومن عدة اجزاء اخر وقد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة، وتعلق بها امر واحد من جهة تأثيرها في غرض وحداني، وقد يكون شرطاً له وذلك على وجهين. (الاول) ان يكون شرطاً شرعياً وذلك انما يتصور فيما إذا لم يكن هذا الشئ داخلاً في قوام المهية، ولكن كان ترتب الغرض عليها متوقفاً على تحققه، (فحينئذ) يتعلق الامر بالمهية مقيدة بهذا الشئ بنحو يكون التقيد داخلاً والقيود خارجاً فيكون المأمور به هو الطبيعة المقيدة. (الثاني) ان يكون من الشرائط العقلية والمقدمات الوجودية للمأمور به، وذلك

بان يكون المأمور به عنواناً بسيطاً لا يتقيد بهذا الشئ في مقام الامر، ولكن هذا العنوان البسيط انما ينتزع عن الاجزاء بالاسر حالكونها مسبوبة أو مقارنة أو ملحوقة بهذا الشئ، فمنطبق هذا العنوان الانتزاعي نفس الاجزاء بالاسر، ولكن انطباقه عليها يتوقف في متن الواقع على وجود هذا الشئ، فيكون هذا الشئ شرطاً عقلياً لتحقيق المأمور به خارجاً، غاية الامر انه كشف عنه الشارع. فعنوان الصلوة مثلاً انما ينتزع عن الامور المتكثرة التي اولها التكبير وآخرها التسليم، ولكن انتزاعه عن تلك الامور والاجزاء وانطباق عنوانها عليها يتوقف على الاتيان بها حال الطهارة مثلاً، هذا. (واما ما ذكره) شيخنا الاستاد قدس سره في الكفاية (من اخذ العدم شرطاً أو شرطاً) فالظاهر فساده، إذ العدم بما هو عدم لا يؤثر في المصلحة حتى يعتبر في المأمور به نحو اعتبار الاجزاء والشرائط. (نعم) ربما يكون الشئ بوجوده مانعاً ومخللاً بتحقيق المأمور به وانطباق عنوانه على منطبقه فيعتبر عدمه من هذه الجهة، لا بان يكون في عداد الاجزاء، فالتأثير حينئذ ليس لعدم هذا الشئ بما هو عدم بل لوجوده، واثره الاخلال، وعد عدم المانع من اجزاء العلة التامة ايضاً ليس الا بلحاظ كون الوجود مخللاً، والا فالعدم بنفسه لا يؤثر ولا يتأثر. واما ما جعله في الكفاية جزءاً أو شرطاً للتشخص والفرد فالظاهر رجوعه إلى نفس الطبيعة ايضاً ولكن بحسب بعض مراتبها، وبهذا التقريب يتصور الجزء الندبي للمأمور به ايضاً. (بيان ذلك) انه يمكن ان يفرض المأمور به كالصلوة مثلاً عنواناً بسيطاً ذات مراتب طولية، ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء وبعضها عن واجده، ويصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصة على الاقل، وبمرتبته الكاملة على الاكثر، فان كان الشئ دخيلاً في جميع المراتب سمي جزءاً وجوبياً وان كان دخيلاً في المرتبة الكاملة فقط سمي جزءاً ندبياً، وما تعلق به الامر هو صرف الطبيعة البسيطة المشككة، فالصلوة مثلاً عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال والنقص، فينتزع مرتبتها الكاملة عن جميع الاجزاء الواجبة والمستحبة كالقنوت ونحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع

هذه الاجزاء، ومرتبّة منها تنتزع عن الاجزاء الواجبة بضميمة بعض خاص من الاجزاء المندوبة، ومرتبّة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها، وهكذا تتدرج من الكمال إلى النقص إلى ان تصل إلى مرتبة هي اخس المراتب وهي التي يقتصر فيها على الواجبات فقط. وعلي هذا فالقنوت ايضا له دخالة في تحقق طبيعة الصلوة وانتزاع عنوانها ولكن بمرتبته الكاملة فالمنتزع عنه لهذه المرتبة من الطبيعة هو جميع الاجزاء الواجبة والمستحبة، ونفس الامر بالطبيعة يدعو إلى الاتيان بالقنوت ايضا من جهة كونه جزء لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، والمكلف مخير عقلا في اتيان أي مرتبة منها أراد هذا حال الجزء. ومنه يعرف حال الشرط أيضا مثل اتيان الصلوة في المسجد مثلا وبالجملة فما عده في الكفاية جزء أو شرطاً للفرد يرجع إلى الجزئية أو الشرطية لمرتبة خاصة من الطبيعة المشككة فتدبر. الامر العاشر اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في الاكثر من معنى واحد وعدمه، وقبل الخوض في المطلوب ينبغي ذكر مقدمتين (الاولى) ان استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد يتصور على وجه (الاول) ان يستعمل اللفظ في مجموع المعنيين بحيث يكون المراد من اللفظ هو المركب منهما ويكون كل واحد منهما جزء من المستعمل فيه، نظير العام المجموعي المصطلح عند القوم. (الثاني) ان يستعمل في مفهوم مطلق يصدق على كل واحد من المعنيين (الثالث) ان يستعمل في معنى عام بنحو العموم الاصولي ويكون كل واحد من المعنيين فردا له (الرابع) ان يستعمل في كل واحد من المعنيين بحاله واستقلاله بان يكون كل منهما بشخصه مرادا بحسب الاستعمال مثل ما إذا لم يستعمل اللفظ الا في واحد منهما. (ولا يخفى) ان محل النزاع في المسألة هو هذا القسم دون الثلاثة الاول .

[52]

(المقدمة الثانية) ان المراد بالجواز في عنوان المسألة يتصور على وجهين (الاول) ان يراد به الامكان العقلي في مقابل الاستحالة العقلية. (الثاني) ان يراد به الجواز اللغوي بمعنى عدم كون الاستعمال في الاكثر غلطاً بحسب الوضع اللغوي وقواعد المحاوراة في مقابل الاستعمال الغلط. (يظهر) من بعض ادلة المنع المعنى الاول، ومن بعضها مثل ما في القوانين المعنى الثاني (إذا عرفت هذا فنقول): ربما يستدل لعدم الجواز عقلا بان الاستعمال في المعنيين موجب للتناقض، لان المعنى الموضوع له مقيد بالوحدة، فمرجع الاستعمال في المعنيين استعماله في هذا وحده وذاك وحده وهما معاً، أما الاول فواضح، وأما الثاني فلان المفروض استعماله في الاكثر من معنى واحد. (اقول) هل المراد بالوحدة هي الوحدة بحسب المهيبة أو بحسب الوجود أو بحسب مقام الاستعمال ؟ فان اريد الاول بمعنى كون المعنى الموضوع له مهيبة واحدة لا مهيبتين (ففيه) ان ذلك امر صحيح ولا يلزم منه تناقض كما لا يخفى. (وان اريد الثاني فيرد عليه) ان الوجود ليس مأخوذاً في المعنى الموضوع له، إذ اللفظ يوضع بازاء نفس المفهوم فلا يلحظ الوجود فضلاً عن وحدته وتعددته. وان اريد الثالث فيرد عليه) ان نحو الاستعمال غير مأخوذ في الموضوع له، فانه امر مترتب على الوضع ومتأخر عنه رتبة إذ هو عبارة عن افناء اللفظ في معناه، وقبل الوضع لا معنى له. واستدل في الكفاية على الامتناع العقلي (بما حاصله بتوضيح منا): ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل هو عبارة عن جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، بل بوجه نفسه بحيث كانه هو الملقى فيكون اللفظ مرآة للمعنى وفانيا فيه، فيكون النظر إلى نفس المعنى واللفظ يكون مغفولاً عنه، نظير التوجه إلى المرأة، فان المرأة ربما ينظر إليها بالنظر الاستقلالي، فترى شيئاً بحالها فتكون مما ينظر فيها لتشخيص جنسها وتميز عيوبها لتشتري مثلاً، و ربما ينظر إليها بالنظر المرآتي فتكون في هذا اللحظ مما ينظر بها إلى الصورة وتكون

[53]

نفسها مغفولاً عنها في هذا اللحظ، وعلي هذا فلا يعقل استعمال اللفظ الا في معنى واحد، ضرورة ان لحاظه فانيا في معنى بحيث يكون التوجه إلى نفس المعنى ينافي لحاظه كذلك بالنسبة إلى معنى آخر مع وحدة اللفظ والاستعمال. (وبالجملة) فالاستعمال عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى. وكيف يمكن ان يكون اللفظ حال كونه عاملاً في هذا المعنى وفانيا فيه، عاملاً في معنى آخر ! (انتهى).

(أقول): (قد عرفت سابقا ان عمل اللفظ في المعنى قد يكون افهاميا، وقد يكون ايجاديا والاول على ثلاثة اقسام والثاني على قسمين، فالمجموع خمسة ولا يخفى ان ما ذكره) قدس سره) يجرى في بعض الاقسام، ولكن جريانه في جميع الاقسام ولا سيما الايجادى منها مشكل فتدبر. (ثم ان المهم) في المسألة هو اثبات الجواز عقلا في قبال من ادعى الامتناع العقلي، فلو ثبت الجواز عقلا فلا وجه للمنع عنه بحسب الوضع وان اصر عليه المحقق القمي (قال (قده) في القوانين) (ما حاصله): ان اللفظ المفرد إذا وضع لمعنى فمقتضى الحكمة في الوضع أن يكون المعنى مرادا في حال الانفراد، (لا اقول) ان الواضع يصرح بأنى اضع اللفظ لهذا المعنى بشرط الوحدة ولا يجب ان ينوى ذلك حين الوضع ايضا، (بل اقول) انما صدر الوضع عنه مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له، فالمعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة، وعليه هذا فلا يجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لا حقيقة ولا مجازا (أما الاول (فواضح (وأما الثاني) فلان المجاز ايضا مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه. ولم يثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال (انتهى). (أقول): ما هو شأن الواضع انما هو تعيين الموضوع له وبيان كيفية الاستعمال: من كونه ايجاديا أو افهاميا، تصوريا أو تصديقا. وبمثل ذلك يفرق بين اضر، وطلب الضرب وطلبت منك الضرب مثلا، حيث ان المقصود من وضع اللفظ في الاول أن يعمل في المعنى بنحو الايجاد، وفي الثاني أن يعمل فيه بنحو الافهام التصورى، وفي الثالث

[54]

أن يعمل فيه بنحو الافهام التصديقي كما عرفت تفصيل ذلك في أنحاء الاستعمال، فالواجب متابعة الواضع في تعيين الموضوع له وفي نحو الاستعمال وكيفية: من كونه ايجاديا أو افهاميا بقسميه، وأما إذا فرض ان الواضع وضع اللفظ لهذا المعنى ثم وضعه بوضع آخر لمعنى آخر ولم يلاحظ في الموضوع له قيد الوحدة ولم يكن مانع عقلي ايضا من استعماله في المعنيين، فأى مانع من استعماله فيهما مع كون المستعمل فيه نفس ما وضع له ؟ إذ المفروض انه لم يستعمل في المجموع بما هو مجموع بل في هذا المعنى مستقلا، وذلك المعنى مستقلا، ولا نحتاج في هذا الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعة المعنى لا بشرط الوحدة وكون المستعمل فيه ايضا ذلك (ثم انه) على فرض عدم المانع من استعمال اللفظ في المعنيين لا عقلا ولا وضعاً، فهل يكون استعماله فيهما بطريق الحقيقة أو المجاز أو يفصل بين المفرد وغيره ؟ الظاهر انه بنحو الحقيقة مطلقاً، إذ المفروض عدم المانع من الاستعمال لا عقلا ولا بحسب الوضع، والموضوع له في كل من الوضعين كما عرفت ليس الا نفس المعنى، لا المعنى بقيد الوحدة، والفرض ان المستعمل فيه ليس مجموع المعنيين بما هو مجموع بل نفس هذا المعنى باستقلاله وذلك المعنى كذلك، فيكون اللفظ مستعملا في نفس ما وضع له فيكون حقيقة. (وربما يتوهم) كونه مجازا من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل. (ويرد عليه) ان محل الكلام كما عرفت ليس صورة استعمال اللفظ في مجموع المعنيين بنحو العام المجموعى، وانما النزاع فيما إذا كان اللفظ مستعملا في كل واحد من المعنيين بحاله واستقلاله، بان يكون كل منهما بشخصه مرادا بحسب الاستعمال وموردا للاثبات والنفى. (وبالجملة): ليس البحث في صورة فرض المعنيين معنى واحدا مركبا، بل البحث في صورته لحاظ كل من المعنيين مستقلا في مقام الاستعمال، ففى الحقيقة ينحل الاستعمال إلى استعمالين. (وربما يتوهم) كونه مجازا من باب استعمال لفظ الكل في الجزء بتقريب ان الوحدة

[55]

مأخوذة في الموضوع له فالاستعمال في المعنيين يوجب الغاء قيد الوحدة من المعنى، فيصير اللفظ مستعملا في جزء المعنى. (ويرد عليه) ان الموضوع له كما عرفت هو طبيعة المعنى الا بشرط من دون ان يؤخذ فيه قيد الوحدة. (هذا كله (بناء على مذاق القوم وأما على ما بيناه في باب المجاز (من عدم كون الاستعمال المجازى استعمالا للفظ في غير ما وضع له بل في نفس ما وضع له بعد ادعاء كون المراد الجدى من افراد الموضوع له) فعدم المجازية هنا اوضح من ان يخفى، إذ

المفروض استعمال اللفظ في كل من المعنيين من دون ان يتوسط ادعاء في البين . (واختار صاحب المعالم) (قدس سره) كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع، اما المجازية في المفرد فلما توهمه من اخذ قيد الوحدة في الموضوع له، وقد عرفت ما فيه، واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف ولا يعتبر فيهما ازيد من الاتفاق في اللفظ. (ويرد عليه) انه فرق بينهما وبين تكرير اللفظ، فانه يوجد عند التكرير لفظان مستقلان فيمكن ان يراد بكل منهما معنى يخصه، وهذا بخلاف التثنية والجمع، فان علامة التثنية والجمع وضعت للدلالة على تعدد ما اريد من المفرد تعددا بحسب الوجود، فهما تابعان للمفرد فان كان المستعمل فيه للمفرد معنى واحدا دلت العلامة على الفردين أو الافراد من هذا المعنى، وان كان المستعمل فيه اكثر من معنى دلت العلامة على الفردين أو الافراد من كل من المعاني. (والحاصل) ان التثنية مثلا تنحل إلى المفرد وعلامة التثنية، فالمفرد يدل على نفس المعنى والعلامة تدل على تعدد ما اريد من المفرد تعددا بحسب الوجود لا تعددا بحسب الاستعمال . وبهذا البيان يظهر انه لو فرض اخذ قيد الوحدة في الموضوع له له لكانت باقية في التثنية والجمع ايضا، إذ المراد بالوحدة المأخوذة في الموضوع له على فرض القول به هي الوحدة بحسب الاستعمال، ولا ينافيها التعدد بحسب الوجود الذي هو مفاد التثنية والجمع فتدبر. (ثم اعلم) انه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد عقلا ووضعا، وجب حمل المشترك عند الاطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في البين ما

[56]

يعين بعضها وذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقة، والمفروض عدم وجود قرينة معينة، فلا محالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الافراد عند عدم القرينة على الخصوص . (تنبه) قال في الكفاية (ما حاصله) (لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن انه لا دلالة لها اصلا على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بارادتها في انفسها حال استعمال اللفظ في معناه، أو كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه). (أقول): يرد على ما ذكره انه لا وجه لعد الصور الادراكية المتحققة في ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ في معناه بطونا لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها وبين هذا المعنى، وكذا عد لوازم المعنى بطوناله ايضا بلا وجه. (ويمكن أن يقال): ان المراد بها عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب متفاوتة التي يستفاد من الايات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فان ارباب النفوس الكاملة يستفيدون من الايات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلا عن العوام وارباب النفوس الناقصة. فالبطون السبعة أو السبعون اشارة إلى اصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التي باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الايات القرآنية فافهم. الامر الحاد يعشر في المشتق اتفقوا على ان تطبيق المشتق واجرائه على الموضوع يكون حقيقة فيما إذا كان بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، ومجازا فيما إذا كان بلحاظ انه يتلبس به بعد زمان التطبيق. (وانما وقع الاختلاف فيما إذا كان بلحاظ كونه متلبسا به قبل زمان الجرى والتطبيق . فقيل انه حقيقة، وقيل بكونه مجازا، واما زمان التكلم فلا دخل له في ذلك اصلا كما لا يخفى .

[57]

(وقد مهد) شيخنا الاستاد صاحب الكفاية (في المقام) مقدمات لا دخالة لواحدة منها في تحقيق اصل المسألة فالاولى ان نذكر قبل الشروع في المقصد مقدمات يتوقف عليها تميز الحق في المسألة. (المقدمة الاولى) العناوين المنتزعة عن الموجودات الخارجية، اما ان تنتزع عنها باعتبار ذاتها وفي رتبته، واما ان تنتزع عنها باعتبار عوارضها وفي الرتبة المتأخرة عن حاق الذات، (فالقسم الاول) عبارة عن الكليات الذاتية اعني النوع والجنس والفصل، (والقسم الثاني) ايضا على قسمين، فان العناوين العارضة اما ان تكون ملازمة لمعنوياتها غير مفارقة عنها، واما ان تكون مفارقة بان تكون موجودة في بعض ازمنة وجود المعنونات، والنزاع في مسألة المشتق انما يكون في القسم الثاني من القسمين الاخيرين كما لا يخفى وجهه.

(المقدمة الثانية) اجراء مفهوم على مصداق وتطبيقه عليه لابد من ان يكون باعتبار وجود حيثية وجهة صدق في هذا الموجود تكون مفقودة في غيره بحيث لو جردت هذه الحيثية من كل ما اتحد معها وجودا من الحيثيات الذاتية والعرضية ووجدت مجردة من جميعها كانت فردا لهذا العنوان وانطبق هذا العنوان عليها (1) والا للزم ان يصدق كل عنوان على كلشيئ أو يصدق على بعض دون بعض من غير جهة فارقة فيكون ترجحا بلا مرجح وكلاهما باطلان بالضرورة. وكما لا تنتزع المفاهيم عن المصاديق الفاقدة للحيثية وجهة الصدق في جميع الازمنة لا تنتزع ايضا عما كان فاقدا لها في بعض الازمنة الا إذا انتزعت عنه باعتبار زمان وجود الحيثية، ففي زمن مفقوديتها لا تنتزع عنه ولا تصدق عليه لكونه في هذا الحال مساويا لما فقد الحيثية في جميع الازمنة. (فان قلت : (هذا اول الكلام إذ الاعمى في هذه المسألة قائل: بان صرف وجود

(1) وقد حقق في محله ان الحمل في قولنا (كل جسم ابيض) حمل شائع مجازي، والحمل الشائع الحقيقي انما هو في مثل قولنا (البياض ابيض) اعني فيما إذا كان المحمول ذاتيا للموضوع وكان الاثر المترتبة من المحمول مترتبة على الموضوع. ح ع

[58]

الحيثية أنا ما كاف في صدق المفهوم على المصادق من زمن وجود الحيثية إلى الابد وان زال تلبسه ولم يتلبس في زمن الصدق. قلت: كلام الاعمى يحتمل امرين (الاول) ان يكون مراده من ذلك ما هو ظاهر كلامه اعني كفاية وجود الحيثية أنا ما في صدق المفهوم على المصادق دائما. (الثاني) ان يكون مراده ان مبدأ المشتق إذا وجد في موضوع يصير سببا لتحقيق حيثية انتزاعية و واعتبارية في هذا الموضوع باقية في جميع الازمنة وان زال نفس المبدء، وباعتبار هذه الحيثية الانتزاعية يصدق المفهوم على المصادق لا باعتبار وجود نفس المبدء، فليس (القائم) في (زيد قائم) مثلا حاكيا لثبوت القيام لزيد، بل لوجود حيثية اعتبارية له ثابتة له من زمن تلبسه بالقيام إلى الابد، وتلبسه بالقيام علة لحدوث تلك الحيثية الاعتبارية من دون ان تكون في بقائها محتاجة إليه، مثلا كلمة (قائم) في هذا المثال ليس معناه ثبوت القيام لزيد، بل كون زيد متصفا بانه ثبت له القيام في زمان، وهذا المعنى الانتزاعي لا ينفك من زيد ابدا وان انفك منه القيام. وعلى هذا فالبحث لغوي راجع إلى بيان معنى المشتق بحسب اللغة، والنزاع على الاحتمال الاول كبروي، إذ الاخصى يوجب وجود ملاك الصدق وحيثيته في زمان الانطباق، والاعمى قائل: بكفاية وجوده أنا ما في الانطباق دائما. واما على الاحتمال الثاني فصغروي، إذ كلاهما قائلان على هذا بلزوم وجود حيثية الصدق وملاكه في زمن الانطباق الا ان الحيثية على قول الاخصى مبدأ المشتق، وعلى قول الاعمى حيثية اعتبارية تعتبر في الموضوع في جميع الازمنة بعد تلبسه بالمبدأ أنا ما، و الظاهر ان مراد الاعمى هو الثاني ولا يظن به كون مراده ما ذكرناه من الاحتمال الاول لما ذكرناه آنفا: من ان صدق المفهوم على موجود يتوقف على وجود حيثية في هذا الموجود بها يصدق عليه والا لزم صدق كل عنوان على كلشيئ أو الترحج من غير مرجح. (المقدمة الثانية) المبدء الذي يكون وجوده مدارا لانطباق المفهوم على المصادق اما حدوثا فقط واما حدوثا وبقاء، اعم من ان يكون امرا حقيقيا متأصلا (كالبياض) مثلا أو انتزاعيا أو اعتباريا موجودا بوجود منشأ انتزاعه أو اعتباره، (كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية والملكوية والزوجية).

[59]

ثم ان بعض الامور الانتزاعية مما ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه كالاستقبال مثلا، فانه ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه وهو مجئ المسافر، وبعضها مما لا ينتزع الا بعد وجود منشائه ثم منه ما يغنى بفنائيه فلا ينتزع بعده كالفوقية، فانها تلازم ذات الفوق حدوثا وبقاء، ومنه ما يبقى وينتزع بعد فناء المنشأ ايضا (كالابوة) فانها تنتزع بعد فوت الابن ايضا. (المقدمة الرابعة) هي ما ذكرناه في المقدمة الثانية جوابا عن الاشكال، (ومحصله) انه يحتمل ان يكون مراد الاعمى ان وجود المبدء وحيثية الصدق في زمان كاف في انطباق عنوان المشتق على الموجود الخارجي في هذا الزمان

وبعده إلى الابد من دون اعتبار حيثية اعتبارية باقية بعد زوال التلبس بالمبدء، ويحتمل ان يكون مراده ان المبدء بعد تحققه أناما يصير منشئا لانتزاع حيثية انتزاعيه اعتبارية باقية إلى الابد، وباعتبارها يصدق العنوان على المصداق لا باعتبار نفس المبدء، فان كان مراده الاول كان البحث عقليا غير راجع إلى اللغة وعالم الالفاظ، وقد عرفت ان المظنون عدم كون هذا مرادا له، إذ لازمه صدق المفهوم على المصداق من دون وجود حيثية الصدق اعني المصداق بالذات وهو باطل بالضرورة. على انه لا يجوز له على هذا الاحتمال، الاستدلال على مختاره بالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما مما يرجع إليه في تعيين حقايق الالفاظ ومجازاتها، لما عرفت من كون البحث على هذا عقليا. (وان كان مراده الثاني) فالبحث لغوي راجع إلى البحث في ان الفاظ المشتقات هل تكون موضوعة لان تستعمل في المتلبس بمبدها باعتبار نفس المبدء حتى لا تستعمل فيه بعد انقضائه، أو باعتبار حيثية اعتبارية باقية بعد انقضاء المبدء ايضا، فيجوز تطبيقها عليه بعده ايضا ؟ وعلى هذا يجوز للاعمى ان يستدل لاثبات مطلوبة بعلائم الحقيقة والمجاز. (والحاصل) ان نزاع الاخصى والاعمى عليها يرجع إلى هذا البحث اللغوي فهذه اربع مقدمات يتوقف عليها بحث المشتق فتدبرها وانتظر ترتب النتيجة وقبل الورود في تحقيقها * (ينبغي التنبيه على امور) * (الاول) ان ما ذكرناه في تصوير مراد الاعمى احسن مما ذكره بعض اعظم العصر وحاصل ما ذكرناه ان الاعمى انما ينصرف في المشتق المحمول على الذوات بان حمله

[60]

عليها ليس باعتبار وجود نفس المبدء، بل هو باعتبار وجود حيثية اعتبارية فيها بعد تلبسها بالمبدء أنا ما وتلك حيثية باقية مادام الذات باقية). ومحصل ما ذكره هذا البعض: ان الذوات المحمولة عليها المشتقات يعتبر لها ثلاثة ازمئة: زمن وجودها قبل التلبس بالمبدء وزمن تلبسها به، وزمن وجودها بعد انقضاء المبدء عنها. (والنزاع) الواقع بين الاعمى والاخصى انما هو في ان ما وضع له الفاظ المشتقات هي الحصاة من الذوات الموجودة حين تلبسها بالمبدء، ام هي مع الحصاة الموجودة بعد انقضاء المبدء عنها بعد اتفاقهما على عدم وضعها للحصاة الموجودة قبل التلبس به ؟. (وجه) اولوية ما ذكرناه انه يلزم على زعم هذا المعاصر كون الموضوع له في المشتقات هو الذوات وهو كما ترى، وسنذكر انشاء الله ان الذوات ليست مأخوذة في المشتقات. (الامر الثاني) ان النزاع في المسألة لا يتوقف على كون الزمان مأخوذا في معاني المشتقات بحسب الوضع، لانها وان لم تكن زمانيات وضعاً لكنها من الزمانيات طبعاً حيث ان معانيها مما توجد في وعاء الزمان فيقع النزاع في انه هل يشترط فيها ان يكون زمان انطباقها على المصايق مساويا لزمان التلبس، أو لا يشترط بل يكون اشمل منه ؟. (الامر الثالث) ان المراد بلفظ الاعم في عنوان المسألة ليس الاعم المنطقي (أي الاشمل بحسب الافراد) فان اجراء المشتق على الموجودات التي لم تتلبس بمبده في زمن من الازمان: من المضى والحال والاستقبال لا يصح الا مجازاً على كلا القولين، واجرائه على ما تلبس به أناما بنحو الحقيقة على كليهما ايضا، الا ان زمان فردية كل فرد مساو لزمان التلبس والاتصاف على الاخصى، واوسع منه ومما بعده على الاعمى، فالمراد بالاعمى اوسعية زمان الفردية من زمن الاتصاف. (الامر الرابع) قال في الكفاية (في المقدمة الاولى من المقدمات التي مهدها) ما حاصله: ان النزاع لا يختص ببعض المشتقات، غاية الامر اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكية، وذلك لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع (انتهى): (اقول): يمكن ان يقال: ان اختلاف انحاء التلبسات امر، واختلاف المبادئ امر آخر

[61]

وليس الاول ناشئاً من الثاني كما هو ظاهر كلامه. (اما المبادئ) فعلى اقسام، كما اشار إليها، ففي بعضها اخذ الفعلية كغالب اسماء الفاعلين والمفعولين مثل ضارب وقائم ومضروب وامثالها، وفي بعضها اخذ الشأنية كما تقول شجرة مثمرة ودواء مسهل، وفي بعضها اخذ الملكية كالشاعر والمجتهد. وفي بعضها اخذ جهة الحرفة والصناعة كالبيقال والتاجر، وفي بعضها اخذ الكثرة (1) واما انحاء التلبسات فهي ايضا مختلفة، فان الضرب مثلاً يتلبس بالفاعل من حيث صدره عنه، وبالمفعول

من حيث وقوعه عليه. وبالزمان والمكان من حيث وقوعه فيهما، وباسم الآلة من حيث كونها واسطة للصدور (2) (وبالجملة) اختلاف المبادئ امر، واختلاف انحاء التلبسات امر آخر، وليس احدهما مربوطا بالآخر، (الامر الخامس) (قال في الكفاية) (في المقدمة الاولى ايضا) ما حاصله: ان المراد بلفظ المشتق في عنوان المسألة ليس ما ذكره النحويون اعني اللفظ المأخوذ من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الاصلية والترتيب، بل المراد منه كل لفظ كان مفهومه جاريا على الذوات ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بما خرج من حقيقتها ولو كان جامدا كالزوج والزوجة والحر والرق وامثالها. ثم لو سلمنا كون المراد بلفظ المشتق في المقام ما ذكره النحويون، فالبحت يجرى في تلك الجوامد ايضا ويشهد بذلك ما عن الايضاح (في مسألة من كانت زوجتان كبيرتان

(1) اقول لم يمثل لها سيدنا الاستاد العلامة (مد ظله العالي) ويمكن ان يمثل لها بصيغ المبالغة فان مبادئها لو كانت مبادئ اسماء الفاعلين من غير دخالة للكثرة فيها لزم صدق ضراب (على كلا القولين) على من انقضى عنه كثرة الضرب ولكن يضرب قليلا، إذ المبدء بعد باق، مع ان الاخصى لا يلتزم بذلك اللهم الا ان يقال: ان الكثرة مفاد الهيئة كما لا يخفى. ح ع (2) في جعل مبدء اسم الفاعل ومبدء اسم الآلة امرا واحدا (كالضرب) مثلا لعله مسامحة إذ لو كان مبدءه مبدء اسم الفاعل لزم ان لا يصدق اسم الآلة على ما اعد لايجاد المبدء قبل ايجاده بها، أو بعد انقضائه، فلا يقال (مسواك) مثلا لما اعد للاستياك الا زمن الاستياك به وهو بعيد جدا نعم يمكن ان يقال - ان مبدءه عين مبدء اسم الفاعل ولكن بتقريب آخر بان يقال - ان تلبس المبدء باسم الآلة من حيث شأنيتها لوقوع المبدء بسببه والشأنية وصف فعلى لها. ح ع

[62]

ارضعتنا زوجته الصغيرة) حيث قال: تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين (1) واما المرضعة الاخرى ففي تحريمها خلاف، فاخترنا والدي المصنف وابن اديس تحريمها، لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه (انتهى كلام صاحب الكفاية وما حكاه عن الايضاح). (قلت): قد ذكرنا سابقا (في المقدمة الرابعة) ان مقصود الاعمى دائر بين امرين يكون البحث على الاول منهما عقليا، وعلى الثاني لغويا، فان كان مقصوده الاول فظاهر ان ملاك البحث جار في تلك الجوامد ايضا، إذ العقل لو حكم بكفاية التلبس أنا ما في انطباق المفهوم على المصداق حينه وبعده فلا يفرق بين كون المفهوم مفهوما من لفظ مشتق أو من غيره. وان كان مقصوده الثاني، وصار البحث لغويا، فلا يجرى في تلك الجوامد (2) إذ المبدء للصفات الجامدة مبدء جعلى مأخوذ من لفظ الصفة بتغيير ما (كالزوجية) مثلا فانها عبارة عن كلمة الزوج مع زيادة الياء المصدرية والتاء الناقلة، فلا يصح ان يطلق الصفة على شئ مع انقضاء المبدء عنه، فان المبدء (ح) هو نفس الصفة باى معنى استعملت، فلا يصح ان يكون اقصر عمرا منها، بل يحب ان يكونا متساويين فافهم. (فان قلت) لم حكمت بابتناء حرمة الكبيرة الثانية فقط على مسألة المشتق، مع ان حرمة الكبيرة الاولى والصغيرة ايضا مبتنية عليها، إذ حرمة الكبيرة الاولى من جهة كونها ام الزوجة، وحرمة الصغيرة من جهة كونها بنت الزوجة، ولما كان آن تحقق

(1) الدخول بالكبيرة الثانية لادخاله له في حرمة الكبيرة الاولى والصغيرة، ولا في جريان النزاع في الكبيرة الثانية، اما الاول فواضح، واما الثاني فلانها إذا ارضعتها تصير اما لها، ولا يشترط في حرمتها الدخول، وانما يشترط الدخول بالامر في حرمة البنت والمفروض تحقق البنتية قبل ذلك بارضاع الكبيرة الاولى. ح ع (2) اقول ان كان مراده الامر الثاني ايضا، امكن جريان النزاع في تلك الجوامد، لان الظاهر ان المراد بالمبدء ليس كلمة الزوجية مثلا حتى يقال: انها كلمة مأخوذة من الزوج فتكون تابعة له في الصدق ويكونان متساويين، بل المراد بالمبدء (الذى يصير التلبس به انا ما منشئا لاعتبار الامر الاعتباري الباقي بعد فناء المبدء ايضا) هو نفس العلاقة الواقعية الواقعة بين الزوجين، اعني حقيقة الزواج. وبعبارة اخرى المبدء من مقولة المعنى لا من مقولة اللفظ. ح ع

[63]

الرضاع بشرائطه المعتبرة آن تحقق الامية والبنتية وانقطاع الزوجية كان حرمة الكبيرة من جهة صيرورتها ام من كانت زوجة في الآن السابق على آن الحرمة وكذلك

حرمة الصغيرة من جهة صيرورتها بنت من كانت زوجة في الان السابق. قلت :انقطاع الزوجية مما يحتاج في تحقيقه إلى العلة بالضرورة، إذ الزوجية الموجودة لا ترتفع من غير سبب وبلا جهة، ورتبة العلة مقدمة على رتبة المعلول بالبداية، وعلّة انقطاعها فيما نحن فيه ليس إلا الامية والبنية، ولما كانت الامومة والبنية متضائفتين (و من لوازم المتضائفتين وجودهما في رتبة واحدة) كان رتبتهم مقدمة على رتبة انقطاع الزوجية، وهما في رتبة واحدة، فالزوجية في رتبتهم باقية لكل من الام والبنت، ولا ضير فيه إذ الدليل الدال على حرمة جمعهم في الزوجية انما يدل على حرمة الجمع في آن واحد، لا في رتبة واحدة). فان قلت: ما وجه التمثيل للمسألة بمثل هذه المسألة، مع امكان التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيرة فطلقها، وبعد الطلاق ارضعتها زوجته الكبيرة، أو كانت له زوجة كبيرة فطلقها، وبعد الطلاق ارضعت زوجها الصغيرة. (قلت): التمثيل بخصوص تلك المسألة من جهة كونها معركة للاراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمة من الفتوى فراجع. (الامر السادس) قال في الكفاية في المقدمة الثانية) ما حاصله): انه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات، الا انه ربما يستشكل بعدم امكان جريانه في اسم الزمان، لان الذات فيه (وهي الزمان) بنفسه ينقضى ويتصرم. ويمكن حله بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام، لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام (انتهى). (اقول اولاً) يمكن ان يقال: ان الالفاظ الدالة على زمن صدور الفعل (كالمقتل والمضرب ونحوهما) لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركة لفظياً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الالفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركة معنوياً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الافراد من معانيها (وهو المكان) قاراً بالذات، وبالجمله فليس الموضوع له في هذه الالفاظ امراً سيالاً

[64]

بل الموضوع له فيها طبيعة لها افراد بعضها سيال وبعضها غير سيال فافهم . (وثانياً) ان الزمان وان كان من الامور الغير القارة، ولكنه امر متصل، والا لزم تتالي الانات، وقد ثبت في محله بطلانه، والاتصال يساوق الوحدة والتشخص، فهو مع امتداده وتدرجه موجود وحداني يمكن ان يتلبس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسألة. إذا عرفت هذه الامور وتلك المقدمات، فنقول: ان الاقوال في المسألة كثيرة فقال بعضهم: ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس مطلقاً. واختار آخرون كونه حقيقة في الاعم منه وممن انقضى عنه المبدأ مطلقاً. وفصل بعضهم بين ما كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير وما لم يكن كذلك، فالمتعدى حقيقة في الاعم، واللازم حقيقة في خصوص المتلبس، وقال بعضهم: ان محل النزاع ما إذا كان المشتق محكوماً به، ونقل الاتفاق على كونه حقيقة في الاعم ان كان محكوماً عليه. وقال بعضهم: انه حقيقة في الاعم ان كان مبدئه مما ينصرم، وفي الاخص ان كان مما يمكن بقائه وثباته، وقد كان هذا القول وجهاً عندنا في السابق، ولكن الظاهر بطلانه ايضاً والحق هو القول الاول، وعمدة الدليل عليه هو التبادر. تقريبه: انك قد عرفت في المقدمة الثانية والرابعة ان الاعمى اما ان يقول: ان وجود المبدأ أنا ما يكفى في صدق المفهوم على الذات ولو بعد انقضاء المبدأ، من دون ان يكون صدقه بلحاظ حيثية اعتبارية باقية. (واما ان يقول) ان وجوده أنا ما يوجب تحقق حيثية اعتبارية باقية إلى الابد، تكون هي الملاك للصدق والمحكية بلفظ المشتق دون نفس المبدأ، (اما الاول) فباطل بالضرورة وقد عرفت بيانه وانه لا يظن بالاعمى ايضاً ارادته، فتعين ان يكون مراده الثاني، وحينئذ فنقول: ان مقتضى قول الاعمى ان لا يكون مثل (قائم) حاكياً لتحقيق حيثية القيام، بل لحيثية منتزعة عن الذات بعد تلبسها بالقيام أنا ما، مع وضوح ان المتبادر منه ليس الا من ثبت له القيام وقام به نفس المبدأ لا من ثبت له امر اعتباري غير منفك من الذات مادامت باقية، وهكذا حال جميع المشتقات وهذا التبادر يثبت قول الاخصى وينفى سائر الاقوال فتدبر. (ثم ان) استعمال المشتق على ثلاثة اوجه (الاول) ان يستعمل محمولاً على الذات

[65]

للدلالة على اتحاد مبدئه مع الذات بحسب الوجود الخارجي (كزيد ضارب). (الثاني) ان يستعمل لحكاية ذات تكون موضوعاً لحكم من الاحكام والاشارة به إليها

لعدم كونها معروفة عند المخاطب الا بهذا العنوان، من دون ان يكون له دخل في ثبوت الحكم، كما تقول: الواقف بباب الدار اكرمني. (الثالث) ان يستعمل موضوعا لحكم من الاحكام بحيث يكون الحكم لنفس حيثية المشتق، ويكون عنوانه دخيلا فيه كقوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وكقوله: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وكقوله: (فاقتلوا المشركين) وهذا ايضا على قسمين، لان هذه حيثية اما ان تكون من حيثيات التي لها بقاء وثبات كالشرك مثلا واما ان لا يكون لها بقاء، بل تحدث وتنصرم من فور، فان كان لها بقاء وثبات كان ظاهر الدليل دوران الحكم مدارها حدوثا وبقاء كوجوب القتل المتعلق بالمشركين حيث ان الظاهر من الدليل دوران وجوب القتل مدار الشرك حدوثا وبقاء، وان كانت مما تحدث وتنصرم فالحكم المتعلق بها اما ان يكون بحيث يمكن له بحسب طبعه ان يكون دائرا مدارها في الحدوث والبقاء، واما ان لا يمكن له ذلك بحسب طبعه فعلى الاول يكون حكمها حكم حيثيات الغير المتصرمة، واما على الثاني فلا بد من ان يكون الحكم دائرا مدارها في الحدوث فقط بمعنى كونها علة لثبوت الحكم لا لبقائه، وذلك كوجوب الجلد في الزاني والقطع في السارق، فان الزنا والسرقة امران يوجدان وينصرمان فورا، ولا يمكن ان يكون الجلد والقطع بشرائطهما الشرعية دائرين مدارهما في البقاء، فان كلامهما يتوقف على مقدمات كثيرة التي منها ثبوت السرقة والزنا عند الحاكم بالبيئة الشرعية مثلا، لا اقول: ان المشتق يحمل حقيقة بلحاظ زمن الانقضاء ايضا، بل اقول: ان حمله بلحاظ حال التلبس فقط ولكن الحكم ليس دائرا مداره حدوثا وبقاء، بل هو دخيل في الحدوث فقط. ومن هذا القبيل ايضا المحرومية من الامامة في قوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) فان اكثر افراد الظلم كفعل اكثر المحرمات مما يحدث وينصرم فلا معنى لدوران المحرومية من الامامة مداره حدوثا وبقاء، وبعض افراده وان كان مما لا ينصرم كالشرك مثلا، ولكن كلمة الظالمين جمع محلى باللام، فيدل الآية الشريفة على محرومية كل من صدق عليه

هذا العنوان باى جهة كان، فيشمل كل من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة أو المتصرمة وحيث ان المتصرمة منها علة لحدوث المحرومية من دون ان تكون في بقائها دائرة مدارها كما عرفت وجهه، فالثابتة منها ايضا كذلك بطريق اولي، ومما يدل على كون اللام في المقام للاستغراق لا للعهد ان العهد انما يتمشى احتماله فيما إذا كان الاخبار بما وقع في الحال أو المضى، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فان المخاطب بهذا الكلام هو ابراهيم الخليل (ع) وقد خوطب به قبل ان يوجد الظالمون من ذريته ويرتكبوا المظالم، فيكون ظاهر الآية محرومية كل من يوجد ويصدق عليه هذا العنوان، ويؤيد ذلك عظم قدر الامامة وجلالته، بحيث لا يناسب ان تبذل لمن صدر عنه الظلم ولو قبل تقمصه بها. (تبصرة) مما يدل على الآية الشريفة هو ان الامامة من المناصب المفاضة من قبل الله تعالى وان تعيين الامام بيده. والدال على هذا المعنى موارد من الآية الشريفة، (من ذلك) قوله في صدرها (انى جاعلك للناس اماما) حيث دل على ان الجاعل والمعين لمستحقها هو الله (الله اعلم حيث يجعل رسالته). (ومن ذلك ايضا) كلمة عهدي الدالة على ان الامامة عهد وميثاق بين الله وبين احد من خلقه وليس مجعولة بصرف اجتماع اراذل الناس واهل الهوى. (ومن ذلك) قوله: (ومن ذريتي) حيث استدعى ابراهيم من الله تعالى جعل الامامة في ذريته فتبصر. (تذكرة) اعلم ان في جميع تلك الوجوه التي مرت لاستعمال المشتق، ان كان اجرائه على الذات وتطبيقه عليها باعتبار زمن تلبسها بمبدئه كان حقيقة وان كان هذا الزمان مقدما على زمان النطق أو مؤخرا عنه، وان كان الاجراء والتطبيق باعتبار الزمن الواقع بعد التلبس أو قبله كان مجازا وان كان هذا الزمان عبارة عن زمان النطق، فالمراد بالحال في عنوان المسألة حال الجرى والتطبيق لا حال النطق، وعلي هذا فان حملنا المشتق على الذات بعد انقضاء المبدء عنها واثبتنا الحكم المعلق عليه لهذه الذات بعد الانقضاء لا يكون هذا الاثبات وذاك الحمل دليلين لقول الاعمى، لاحتمال ان يكون الحمل بلحاظ حال التلبس واثبات الحكم بعد انقضاء المبدء من جهة كون الحكم دائرا مدار صدق المشتق حدوثا لبقاء كما في آيتي حد الزنا والسرقة كما تقدم فتذكر .

بقى في المقام أمور آخر يجب ان ينبه عليها (الاول) مفهوم المشتق على ماحقة الشريف امر بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ ولا يكون مركبا، فمعنى ضاحك ليس شئ ثبت له الضحك بل هو لا يحكى الا نفس حيثة الضحك. وقد افاد في وجه ذلك ما حاصله: ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام مأخوذا في مفهوم الفصل فان الشيئية من العوارض العامة، ولو كان المأخوذ في مفاهيم المشتقات مصاديق الشئ ومعنونات هذا العنوان لزم انقلاب القضايا الممكنة إلى الضرورية، فان في قولنا (الانسان ضاحك) مصداق الشئ الذي ثبت له الضحك هو الانسان فترجع القضية إلى قولنا (الانسان انسان له الضحك)، وثبت الشئ لنفسه ضروري (انتهى). وقد اورد عليه في الفصول ما حاصله انه من الممكن ان نقول ان المأخوذ فيها مفهوم الشئ وان كون الناطق فصلا مبنى على تجريده من مفهوم الشيئية في عرف المنطقيين وذلك لا يوجب كونه مجردا منه لغة. ويمكن ايضا ان نقول ان المأخوذ فيها مصاديق الشئ ولا يلزم منه الانقلاب، إذ المقصود في قولنا (الانسان انسان له الضحك) ليس اثبات الانسانية المطلقة للانسان حتى تكون ضرورية بل اثبات الانسانية المقيدة بالضحك وهى ممكنة خاصة (انتهى). وقال شيخنا الاستاد (قده) في الكفاية في رد ما ذكره صاحب الفصول اولا (ما حاصله): انه من المقطوع به ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه، والتحقيق ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل هو لما كان من اظهر خواص الفصل الحقيقي سماه المنطقيون فصلا، وعليه فلا بأس باخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق إذ اللازم منه اخذ عرض عام في عرض خاص ولا بأس به. (وقال قده في رد ما ذكره في الفصول ثانيا ما حاصله): ان المحمول ان كان ذات المقيد بحيث كان التقيد داخلا والقيد خارجا فدعوى لزوم الانقلاب بحاله، واما إذا كان المقيد بما هو مقيد محمولا بنحو يكون القيد ايضا داخلا فقضية الانسان ناطق تنحل إلى قضيتين :

[68]

(احديهما) قضية (الانسان انسان) وهى ضرورية، (والثانية) قضية (الانسان له النطق) وهى ممكنة (انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه). (ونحن نقول): ما ذكره الشريف (من بساطة مفهوم المشتق) حق لامية فيه (دليلنا) التبادر، إذ المتبادر من لفظ الكاتب في (زيد كاتب) ليس الا حيثة الكتابة من دون ان يتصور مفهوم الشيئية أو ذات الموضوع ثانيا. وليس قولنا (زيد كاتب) بمثابة قولنا (زيد زيد الذى له الكتابة) أو (زيد شئ له الكتابة) لان الموضوع مكرر فيهما دون (زيد كاتب) بضرورة عند العرف. (واما ما افاده الشريف) في وجه ذلك فلا دلالة له على المقصود، إذ غاية ما يلزم من اخذ الشئ مفهوما أو مصداقا في المشتق، كون المنطقيين خاطئين في عد الناطق فصلا، وقضية (زيد قائم) مثلا ممكنة خاصة، ولا يلزم من اخذه فيه محال عقلي، وخطأ المنطقيين ليس امرا محالا وما ضمنا ان كان ما قاله المنطقيون يكون وجبا منزلا. (واما ما افاده صاحب الكفاية في تحقيقه: (من ان الناطق ليس فصلا حقيقيا بل فصل مشهورى باعتبار كونه من اظهر خواص الفصل الحقيقي، (ففيه) انه يلزم على هذا ايضا تجريده من الشيئية، فان ما هو من اظهر خواص الفصل الحقيقي للانسان ليس هو الشيئية المقيدة بالنطق، بل نفس حيثة النطق، وضم الشيئية إليه نظير ضم الحجر إلى جنب الانسان. واما ما ذكره ثانيا: من ان المحمول لو كان ذات المقيد مع التقيد وكان القيد خارجا فدعوى الانقلاب بحالها، (ففيه) ان ثبوت الذات المقيدة بقيد امكاني ليس ضروريا لنفسها، نعم ان كان مراده ان القيد لا دخالة له في الحكم اصلا بل جئ به لمحض الاشارة إلى المحكوم به كان دعوى الانقلاب بحالها الا ان التقيد على هذا مثل نفس القيد في خروجه من المحكوم به، هذا، مضافا إلى انه خلاف موارد استعمال المشتقات، إذ المراد من (زيد قائم) ليس اثبات أن زيدا زيد ويكون عنوان القيام للاشارة إلى زيد، بل المراد اثبات القيام له. واما ما ذكره ثالثا: من كون قضية (الانسان ناطق) منحلة إلى قضيتين، فمردود ايضا إذ المقصود ليس الا اثبات امر واحد لموضوع فاردا عنى اثبات النطق للانسان أو اثبات الشيئية أو الانسانية المقيدة بالنطق له بناء على اخذ الذات في المشتق، وليس المقصود

[69]

اثبات الانسانية للانسان واثبات النطق له ثانيا. (ثم انه) يلزم على القول باخذ مصاديق الشئ في المشتقات كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا، فان مصاديق الشئ امور غير متناهية لا يمكن لحاظها حين الوضع الا بعنوان جامع، والغرض ان الفاظ المشتقات موضوعة لذوات المصاديق فيلزم ما ذكر. (واعلم) ان صاحب الكفاية (قده) بعد تصديقه بساطة مفهوم المشتق قد هدم اساسها عند قوله (ارشاد) حيث قال فيه ما حاصله: ان بساطة مفهوم المشتق لا تنافي كونه مركبا بالتحليل العقلي، فان المعنى الواحد البسيط قد يحلله العقل إلى اجزاء فانه فاتق كل جمع ورتق (انتهى). (اقول): ان النزاع بين المحقق الشريف وبين خصمه ليس في بساطة مفهوم المشتق و تركيبه عند النظر إليه اجمالا، بل في بساطته وتركيبه عند التحليل العقلي والنظر الدقيق الفلسفي كيف ! ولا ينسب إلى البلهاء أيضا النزاع في ان مفهوم المشتق هل هو بسيط أو مركب عند النظر الاجمالي والمسامحي، فكيف ينسب إلى المحققين والمدققين. الامر الثاني بعد ما ذكر من عدم اخذ الذات ولا النسبة في مفاهيم المشتقات وكونها دالة على نفس حيثية المبدأ بقى وجه الفرق بينها وبين المبادئ، ووجه صحة حملها على الذوات وعدم صحة حمل المبادئ عليها مع كونها بمعنى واحد. وقد ذكروا في بيان الفرق بينهما ان مفهوم المشتق وان كان متحدا مع مفهوم المبدء بحسب الحقيقة ولكن يفترقان بحسب الاعتبار، فمفهوم المشتق قد اخذ لا بشرط ومفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا، وصرحوا بان المراد من اللا بشرطية والبشرط لاثية هنا انما يكون بحسب الحمل. اقول: ليس المراد منهما ههنا ما ذكره في باب اعتبارات الماهية: من انها قد تؤخذ بشرط لا وقد تؤخذ بشرط شئ وقد تؤخذ لا بشرط، بل المقصود هنا ما ذكره في بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، من اخذ الاولين لا بشرط والاخيرتين بشرط لا. فالاولى عطف عنان الكلام إلى بيان ما ذكره في ذلك المقام حتى يتضح به ما نحن فيه، فنقول

[70]

(وبه نستعين) ان المركبات على قسمين. (القسم الاول) ما يكون تركيبه انضماميا ومعنى التركيب الانضمامي ان يكون كل جزء من اجزاء المركب موجودا مستقلا مغايرا للجزء الاخر في مقام الوجود والتحصل، ولكن اعتبر اتحادهما فتكون وحدة المركب وحدة اعتبارية مثل الدار والمدرسة مثلا، فان كل واحد من اجزائهما مغاير لسائر الاجزاء حقيقة، ولكن عين الاعتبار تنظر إلى جميع الاجزاء بنظر الوحدة، ففي هذا القسم من التركيب لا يصح حمل بعض الاجزاء على غيره ولا حملها على الكل ولا حمل الكل عليها، لان مناط الحمل هي الهوية والاتحاد بحسب الوجود والمفروض عدمها في المقام. (القسم الثاني) ما يكون تركيبه اتحاديا، ومعنى ذلك ان يكون وجود بعض الاجزاء في الخارج عين وجود غيره من الاجزاء الاخر وتحصله بعين تحصلها فيكون وحدة الاجزاء وحدة حقيقية وتغايرها بحسب الاعتبار كالانسان مثلا، فانه مركب من الحيوانية والناطقة ولكنهما موجودتان بوجود واحد. (ثم ان) كل واحد من الاجزاء في هذا القسم (اعني التركيب الاتحادي) يمكن ان يلحظ على نحوين (الاول) ان يلحظ بنحو الابهام في التحصل، بحيث يحتمل اللاحظ ويجوز في لحاظه هذا ان يكون تمام تحصل هذا الجزء ما هو الملحوظ فعلا، وان يكون ناقصا في تحصيله ومتحدا مع غيره فيه بحيث يكون تحصيله بعين تحصيل ذلك الغير. (الثاني) ان يلحظ تام التحصل بنحو يرى اللاحظ في لحاظه هذا ان تمام هذا الجزء ما هو الملحوظ فعلا فيكون ملحوظا بحد جزئيته بحيث انه ان لحقه غيره كان يراه من منضماته وملحقاته لا من متممات تحصيله فان لحظ بالنحو الاول صح حمل كل جزء على سائر الاجزاء وحملها على الكل وحمل الكل عليها بخلاف ما إذا الحظ بالنحو الثاني (ولنذكر لوضوح المطلب مثالا) وهو انك إذا كنت في بيروت واقفا على ساحل البحر الابيض وناظرا إلى الماء الذي يكون منه بمد نظرك، فقد تكون ناظرا إلى الماء (الذي بمد نظرك) محدودا بالحدود المعينة المرئية من الطول والعرض بحيث لو سافرت من بيروت إلى جبل الطارق مثلا ورأيت اتصال مائه بما رأيته أولا في بيروت، حكمت بان ما رأيته ثانيا مغاير لما رأيته أولا ولكنه منضم إليه ومتصل به، ولا تحكم بانه عينه .

[71]

(وقد تكون) ناظرًا إليه من حيث هو ماء من غير لحاظ كونه محدودًا بالحدود المعينة بحيث تحتمل أن يكون تمام تحصله ما هو بمد نظرك وإن يكون متحدًا مع غيره في التحصل وفي هذا الاعتبار تحكم على الماء المرئي في جبل الطارق بأنه عين ما رأيته في بيروت، إذ لم تره في الرؤية الأولى محدودًا بالحدود المعينة المشخصة من الطول والعرض بل رأيته بنحو الإبهام في التحصل. فكما أن ماء البحر مع كونه موجودًا واحدًا ممتدًا، يكون رؤية بعض أجزائه على نحوين ويصح الحمل باعتبار أحدهما دون الآخر، فكذلك الموجود الواحد المركب بالتركيب الاتحادي مثل الإنسان يكون لحاظ أجزائه على نحوين، فإن الحيوانية وكذا الناطقية (تارة) تلاحظان بنحو الإبهام من جهة التحصل بحيث لا يرى اللاحظ (في لحاظه كل واحد منهما) مانعًا من أن يكون تحصله بعين تحصل الجزء الآخر، وإذا رأى كونه متحصلًا بعين تحصل الآخر حكم بأنه هو لا أنه غيره وانضم إليه، وفي هذا الاعتبار يسميان بالجنس والفصل ويجوز حمل كل واحد منهما على الآخر وحمله على الإنسان وحمل الإنسان على كل واحد منهما. (وأخرى) يلحظ كل واحد منهما على نحو يكون تام التحصل بحيث يكون تمام تحصله ما هو الملحوظ فعلاً بحدوده وإطرافه حتى أنه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان (بهذا النظر) تحصله مغايرًا لتحصله وكان من ضائمه ومقترناته وبهذا الاعتبار يسميان بالهيولى والصورة، ولا يجوز في هذا اللحاظ حمل أحدهما على الآخر ولا حمله على النوع ولا حمل النوع عليه، لأن المناط في الحمل هو الهووية والاتحاد ولم يحصل في هذا اللحاظ. وبالجمله فالجزء قد يلحظ بحد جزئيه وبما أنه شئ بحاله وأنه بانضمام شئ آخر إليه يحصل الكل، وقد يلحظ لا بحد الجزئية بل بنحو الإبهام في التحصل وبما أنه متحصل بعين تحصل الكل، هذا هو مراد القوم مما ذكره في بيان الفرق بين الهيولى والصورة وبين الجنس والفصل: من أخذ المفهوم في الأوليين بشرط لا، وفي الآخرين لا بشرط. ومما ذكرنا ظهر لك المقصود مما ذكره بعض أهل المعقول: من أن الجنس والفصل ليسا من أجزاء المحدود بل من أجزاء الحد، والوجه في ذلك أن كلا منهما في النوع المحدود عين الآخر وغير باق بحد الجزئية إذ قد لحظ كل منهما بحيث يكون تحصله

[72]

بعين تحصل الكل ومتحدًا معه، وإما في مقام التحديد فيكون الملحوظ أمرين وكل منهما جزء من الحد. (ثم لا يخفى) أن المراد من اللا بشرطية والبشرط لائية هنا ليس ما ذكره في باب اعتبارات الماهية (من اللا بشرطية والبشرط لائية والبشرط شئنية) إذ المراد من البشروط لا مثلاً في باب اعتبارات الماهية هو أن يتصور الماهية بالقياس إلى عوارضها الطارئة عليها و تلحظ مجردة منها بحيث لا تتحد معها ولا تنضم إليها، والمراد من البشروط لا في المقام هو أن يلحظ الجزء بحد الجزئية وتام التحصل بحيث أن قارنه شئ كان من منضماته وملحقاته لا من متممات تحصله، فالبشرط لا في المقام لا يابى انضمام امر آخر إليه وإنما يابى كونه داخلاً في الملحوظ ومتمماً له في مقام التحصل وبهذا البيان يظهر الفرق بين اللا بشرطين في المقامين أيضاً فتدبر. (ثم اعلم) أن قياس الفرق بين المشتق ومبدئه على الفرق بين الجنس والفصل وبين الهيولى والصورة يبتنى على تسليم أمور ثلث، (الأول) أن مفهوم المشتق عين مفهوم المبدء ذاتاً من دون أن يكون النسبة والذات مأخوذتين في المشتق. (الثاني) ما ذكره المتأخرون من أهل المعقول: من أن وجود العرض بعين وجود معروضه وأنه من شئونه ومراتبه، لا أن له وجوداً آخر ينضم إليه ويكون حالاً فيه. (الثالث) أن الملاك في صحة الحمل ليس مجرد الاتحاد في الخارج، بل اللازم في مقام الحمل لحاظ العرض المحمول بنحو الإبهام في التحصل لئلا يابى الحكم باتحاده مع الموضوع، لا بنحو التمامية في التحصل إذ يصير (في هذا اللحاظ) من منضماته المغايرة له ويابى الحكم باتحاده معه، وبهذا البيان ظهر الفرق بين المشتق ومبدئه، فإن المشتق إنما يلحظ بنحو الإبهام، بخلاف المبدء فإنه ملحوظ بما أنه متحصل بنفسه وبجباله غاية الأمر كونه من منضمات الموضوع ونواعته، ولأجل ذلك يصح الحمل في المشتق دون المبدء (الأمر الثالث) قال في الكفاية: (أن ملاك الحمل هو الهووية من وجه والمغايرة من وجه آخر). (أقول): ملاك الحمل هو العينية والاتحاد بحسب اللحاظ، وقد عرفت أنهما

[73]

لا يتحققان الا إذا لحظ المحمول بنحو الابهام حتى لا يابى ان يكون تحصله بعين تحصل الموضوع، ولا يلزم في صحة الحمل تغير الموضوع والمحمول، بل التغير انما يعتبر لافادة الحمل، فحمل الشئ على نفسه صحيح ولو لم يعتبر المغايرة بوجه، ولكنه غير مفيد ان لم يكن في البين مغايرة، وبعبارة اخرى ليست المغايرة من شرايط صحة الحمل بل من شرايط افادته. (الامر الرابع) قد مر سابقا ان حمل عناوين المشتقات على المصاديق واجرائها عليها لا بد من ان كون باعتبار وجود حيثية وجهة صدق في هذه المصاديق تكون مفقودة في غيرها مما لا تحمل عليها؛ فحمل (العالم) على زيد مثلا متوقف على وجود حيثية العلم فيه ولا يشترط زائدا على ذلك كون تلك حيثية من عوارض الموضوع وزائدة على ذاته. (فعلى هذا) ان كانت هذه حيثية عين ذات الموضوع كان صدق المشتق عليه بنحو الحقيقة ايضا، فصدق العالم والقادر وسائر الصفات الثبوتية على الله (تعالى) بنحو الحقيقة وان كان مباديها عين ذاته كما هو مختار اهل الحق خلافا للاشاعرة حيث توهموا ان الصفة يشترط فيها ان تكون من عوارض الموصوف، فحكموا بكون صفاته (تعالى) زائدة على ذاته وبكونها قديمة كذاته (تعالى) حتى لا يلزم خلوه عنها في زمان، وعلى قولهم تكون القدماء ثمانية، الذات وسبع من الصفات، وقد قال الامام الرازي: ان علمائنا حكموا بكفر المسيحية لما اعتقدوه من الاقنيم الثلث وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية ومع ذلك يعدون انفسهم موحدين. ولما رأى المعتزلة بطلان القول بتعدد القدماء كما هو مختار الاشاعرة، ولم يجوزوا القول ايضا بكونه تعالى في وقت من الاوقات جاهلا أو عاجزا مثلا، ولم يتصوروا ايضا ما هو الحق المحقق من كون صفاته عين ذاته، احتاجوا إلى القول بالنيابة فقالوا: ان صفاته حادثة وانه تعالى قبل حدوث هذه الصفات له وان لم يكن موصوفا بهذه الصفات، ولكن ذاته كانت نائية عن هذه الصفات فكانت الاشياء منكشفة له مثلا من دون ان يثبت له وصف العلم، قال في المنظومة: والاشعري بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة (والحق عندنا كما مر) ان صفاته عين ذاته وان صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقة

[74]

إذ المناط في صدق المشتق ليس الا تحقق حيثية المبدأ، ولا يشترط زائدا على ذلك كونه زائدا على الذات، فليس معنى عالميته مثلا الا وجود ما هو حقيقة العلم له وهي انكشاف الاشياء له وحضورها لديه، وليس العلم سوى الانكشاف التام، وكذلك لا معنى لقدرته الا كونه بذاته بحيث يصدق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، وليس شرطا في صدق القادر كون القدرة موجودة بحيالها في قبالة وجود الذات، وكذلك معنى القديم ليس الا ان الذات لا مبدأ لوجودها، وليس شرطا في صدقه كون القدم شيئا موجودا بحياله، وكذلك الحيوية فان معناها كون الذات بحيث يترتب عليها آثارها المطلوبة منها من العلم والقدرة وسائر الصفات والافعال وقس عليها سائر الصفات، مثلا ان قلت (زيد شجاع) فليس معناه ان زيدا شئ وان الشجاعة شئ اخر موجود بحياله، بل معناه ان ذات زيد تكون بحيث يصدر عنها اثار القوة، وليس قوتها موجودة بوجود زائد على وجودها فتدبر. المقصد الاول في الاوامر قد يقال: انها جمع أمرة صفة لموصوف محذوف، أي صيغة أمرة أو كلمة أمرة، (وفيه نظر) لعدم مساعدة العرف على ذلك، فان المتبادر من قوله) وخالفت بعض اوامرك (مثلا) ليس انى خالفت بعض صيغ امرك، بل المتبادر منه انى خالفت بعض مطلوباتك فالحق انها جمع امر على خلاف القياس، كما ان (امور) جمعه بمعناه الجمودى ولكن على وفق القياس. ثم ان في هذا المقصد فصولا الفصل الاول فيما يرجع إلى مفاد مادة الامر وصيغته، وفيه مباحث (المبحث الاول) في مادة الامر وقد ذكرنا لها معاني عديدة: (فمنها) الطلب كقولهم: أمرك بكذا (ومنها) الشأن كما يقال: شغله امر كذا (ومنها) الفعل كما في قوله (تعالى): وما امر فرعون برشيد. (ومنها) الفعل العجيب كما في قوله تعالى: فلما جاء امرنا) ومنها) الشئ كما تقول: رايت اليوم امرا عجيبا (ومنها) الحادثة، (ومنها) الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا .

[75]

قال في الكفاية: (ان عد بعضها من معانيه من باب اشتباه المصداق بالمفهوم) ثم اختار كونه مشتركا لفظيا بين اطلب وبين الشئ (1) (اقول): الظاهر فساد القول

بكونه بمعناه الجمودى مرادفاً للشئ، إذ الشئية من الامور العامة المطلقة على الجواهر والاعراض بأسرها، وإطلاق الامر على الجواهر بل على بعض الاعراض فاسد جداً، فلا يقال مثلاً (زيد امر من الامور) ولعل معناه الجمودى عبارة عن الفعل. (ثم لا يخفى) ان عدا لفعل العجيب من معانيه لعله من جهة الاشتباه بالامر (بكسر الهمزة) فانه بمعنى العجيب كقوله تعالى (لقد جئت شيئا امرا. (وليعلم) ايضا ان الامر في قوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) وفي قوله (فلما جاء امرنا) ما استعمل الا في معنى الطلب كما لا يخفى. المبحث الثاني هل يعتبر فيه باعتبار معناه الاشتقاقى اعني الطلب علو الامر أو استعلائه أو هما معا أو احدهما على سبيل منع الخلو أو لا يشترط شئ منهما ؟ لكل وجه، والتحقيق ان يقال: ان حقيقة الامر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس والدعاء لا ان المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً أو غيرهما. بيان ذلك ان الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين (القسم الاول) الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمى امرا (القسم الثانى) هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمًا إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغنى، فان المسكين لا يقصد انبعاث الغنى من نفس طلبه وتحريكه لعلمه بعدم كفايه بعته في تحرك الغنى، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل في انبعاث الغنى

(1) اقول ربما يقال بتصوير الجامع بين المعنى الجمودى والمعنى الاشتقاقى، ويحكم بكون الاشتراك في المقام معنويًا فيقال ان كلمة الامر موضوعة لما يظهر الارادة ويبرزها تكوينية كانت أو تشريعية فهو بمعناه الجمودى مظهر للارادة التكوينية وبمعناه الاشتقاقى مظهر للارادة التشريعية فتأمل ح ع

كالتضرع والدعاء لنفس الغنى ووالديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمى التماساً أو دعاء. فعليهذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الامر ان القسم الاول منه (أي الذى يسمى بالامر) حق من كان عالياً ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان امراً ايضاً ولكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأنه له فيقولون: تأمره، كما ان القسم الثانى يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي ايضاً لم يكن امراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه ويرون هذا تواضعاً منه. (وبالجملة) حقيقة الطلب منقسمة إلى قسمين: طلب يسمى امراً وطلب يسمى التماساً أو دعاء (1) والقسم الاول منه يناسب العالي لا ان كون الطالب عالياً مأخوذ في مفهوم الامر حتى يكون معنى أمرك بكذا، اطلب منك وأنا عال. المبحث الثالث في حقيقة الطلب وانه هل يكون متحداً مع الارادة أو مغايراً لها، وقد ذكر في الكفاية في هذا لا مقام مسألة كون المادة موضوعة للوجوب أو الندب، ولكننا نؤخرها إلى المبحث الرابع لتوقفها على فهم حقيقة الطلب. ولا بد لنا قبل الخوض في المقصود من بيان ما هو مطرح انظار الاشاعرة والمعتزلة في النزاع في هذه المسألة، والاشارة الاجمالية إلى مبدأ وجود مذهبي الاعتزال والاشعرية، فنقول) قد كان البحث عن ذات الباري تعالى وحقائق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم بل سائر الناس قل ظهور الاسلام، ولكن طلوع نير الاسلام قد جب هذه المباحث فكان الصحابة رضوان الله عليهم يتلقون معتقداتهم في تلك المسائل بنحو الاندماج من النبي صلى الله عليه وآله والقرآن إلى زمان التابعين، وفي زمنهم قد كثر القتال بين المسلمين وبين الكفار واختلط المسلمون بالاسراء من الكفار، فالتقى تلك الاسراء ما كانوا يعلمونه من قبل، (2) في مجالس المسلمين ومحافلهم، وتلقاه المسلمون

(1) وبعبارة اخرى حقيقة الامر عبارة عن قسم خاص من الطلب يعبر عنه بالفارسية (فرمان) وحقيقة الالتماس عبارة عن قسم آخر منه يعبر عنه (خواهش) ح ع (2) اقول بل لعل المتنبع في كتب التاريخ يطمئن بان اكثر الفتن والمذاهب المختلفة في الديانة الاسلامية انما نشأت من جهة القاء اسراء الكفار من العجم وغيرهم جميع ما كانوا يعتقدون من الاصول والفروع، بين المسلمين والمؤمنين بالقرآن. ح ع

وياحتوا فيما تلقوه منهم في حلقاتهم التي كانوا يؤسسونها للمناظرات الدينية، فممن أسس حلقة بين المسلمين الحسن البصري (أسير عين التمر) وكان هو رئيسا في الحلقة، وكان يذاكر تلامذته في المسائل الكلامية، وقد وقع يوما من الأيام بينه وبين واصل بن عطا (أحد من تلامذته) مشاجرة في مسألة، فاعتزل ابن عطا عن حلقة واسس لنفسه حلقة و خالف في أكثر المسائل استاذة، ومن هنا وجد مذهب الاعتزال، وكان ممن وافق الحسن البصري في معتقده أبو الحسن (الاشعري) من أحفاد أبي موسى الأشعري وتلميذ أبي علي الجبائي، وكان أبو الحسن معاصرا للكليني (ره)، وكان في الأصل معتزليا ثم اختار مذهب الحسن البصري وتاب عن الاعتزال، لما رأى من اضمحلال المعتزلة، وبه نسبت الطائفة الاشعرية تابعوا الحسن البصري. (ثم اعلم) ان أول مسألة اختلف فيها بين الاشاعرة والمعتزلة مسألة تكلم الباري تعالى وكان غرضهم من هذا النزاع اثبات ان القرآن حادث أو قديم، وقد سفكت الدماء الكثيرة على هذه المسألة، وكان بعض الخلفاء العباسية كالمأمون مثلا مائلا إلى مذهب الاعتزال فكانوا يجسسون من يعتقد قدم القرآن من الاشاعرة ويؤذونهم على ذلك. ولما كان مسألة تكلم الباري أول مسألة وقع فيها البحث من المسائل الكلامية سمى العلم الباحث في الأصول الدينية بعلم الكلام، وبالجملية أول مسألة اختلف فيها بينهما مسألة تكلم الباري فقالت المعتزلة وتبعها الامامية: انه من صفات الفعل، إذ هو عبارة عن ايجاده تعالى اصواتا في احد من الموجودات كالشجرة مثلا فيكون حادثا، وقالت الاشاعرة: انه من صفات الذات فيكون قديما من القدماء الثمانية. (واستشكل عليهم المعتزلة) بان المراد من التكلم ليس الا ايجاد الاصوات والحروف فلا يتصور كونه من صفات الذات). (واجاب الاشاعرة) بان المراد من الكلام لس هو الكلام اللفظي بل الكلام النفسي الذي هو صفة نفسانية للمتكلم، ويكون هو المنشأ للكلام اللفظي، ويكون الكلام اللفظي حاكيا له ودالا عليه دلالة المعلول على علته والمسبب على سببه، ولا يختص ذلك بالباري تعالى بل لنا ايضا كلام لفظي يكون من صفات الفعل وهو الملتئم من الاصوات

والحروف، وكلام نفسي قائم بانفسنا نظير سائر الصفات النفسانية، ويسمى هذا الكلام النفسي طلبا حقيقيا ان كان الطلب اللفظي امرا، وزجرا حقيقيا ان كان اللفظي نهيا. واستشكل عليهم المعتزلة ثانيا باننا لا نجد بعد مراجعة الوجدان غير صفة العلم والارادة والكراهة شيئا قائما بانفسنا يكون منشئا للكلام اللفظي حتى نسميه بالكلام النفسي أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي، فان الكلام اما ان يكون اخبارا واما ان يكون انشاء، وما يكون موجودا في نفس المتكلم حين الاخبار هو العلم بالنسبة، وما يكون موجودا في نفسه حين الانشاء هو الارادة ان كان الانشاء امرا، والكراهة ان كان نهيا، ولا يمكن ان يكون المراد من التكلم (الذي هو من صفات الله تعالى) العلم أو الارادة أو الكراهة، إذ المقصود اثبات التكلم له في قبال اثبات العلم والارادة والكراهة له تعالى، فما هو مدار كلام الاشاعرة ومختارهم هو ان للمتكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفسه سوى العلم والارادة والكراهة نسميها بالكلام النفسي، ويسمى طلبا حقيقيا في خصوص الاوامر وزجرا حقيقيا في خصوص النواهي، ويكون هذا الزجر الحقيقي منشئا للزجر الانشائي وذاك الطلب الحقيقي منشئا للطلب الانشائي وذلك الكلام النفسي منشئا للكلام اللفظي، وقد قالوا: ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا، وما هو محط نظر المعتزلة نفى تلك الصفة النفسانية المغايرة للعلم والارادة والكراهة بدعوى ان الموجود في اذهاننا عند الاخبار هو صفة العلم فقط. وعند الامر أو النهي هي الارادة أو الكراهة فقط وليس في اذهاننا في قبال العلم والارادة والكراهة شيء يسمى بالكلام النفسي أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي، وبالجملية نزاع الفريقين انما هو في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والارادة و الكراهة، فالمعتزلة تنفيها وتقول: ان المنشأ للكلام اللفظي ليس سوى العلم أو الارادة أو الكراهة، والاشاعرة تثبتها وتقول: انها المنشأ للكلام اللفظي والامر والنهي، فاتضح بذلك ان النزاع بينهما لا يكون لغويا: بان ينازعا في ان لفظي الطلب والارادة هل يكونان مترادفين أو يكون لكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا يكون ايضا مقصود هما من النزاع هو التفحص والدقة في ان المفهوم الذي تصورناه اجمالا

وعلمنا بالاحمال انه الموضوع له للفظ الارادة هل هو عين ما تصورناه اجمالاً
وعلمنا انه الموضوع له للفظ الطلب أو مغاير له، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة
نفسانية فالاشاعرة يثبتون صفة نفسانية في قبال العلم والارادة والكراهة تسمى
هذه الصفة في باب الاوامر طلباً فيكون حقيقة الطلب (الذي هو صفة نفسانية)
عندهم مغايرة لحقيقة الارادة التي هي ايضاً صفة نفسانية، واما العدلية والمعتزلة
فينكرون ثبوت تلك الصفة النفسانية فيكون الطلب عندهم متحداً مع الارادة، لا بمعنى
ان لنا طلباً واردة يكونان من صفات النفس وقد اتحدا، بل بمعنى انه لا طلب لنا يكون
من صفات النفس في قبال الارادة هذا، ثم ان العالم المحقق الشيخ محمد تقى
الاصفهانى صاحب الحاشية لما صادف عنوان اتحاد الطلب والارادة ولم يتتبع حتى
يظهر له ما هو مطرح النزاع بين الفريقين، وكان المتبادر إلى ذهنه من لفظ للطلب
الطلب الانشائى ومن لفظ الارادة الصفة النفسانية الخاصة، حكم بتغاير الطلب
والارادة وتخيّل انه وافق في هذه المسألة الاشاعرة وخالف المعتزلة والامامية (1) مع
وضوح انهم لم ينازعوا في ان الطلب الانشائى هل هو مغاير للارادة النفسانية أو
متحد معها فيختار الاشعري التغاير والمعتزلي الاتحاد، إذ التغاير بينهما اظهر من
الشمس وابين من الامس. بل نازعوا (كما عرفت) في ثبوت صفة نفسانية في قبال
العلم والارادة والكراهة، وكان نزاعهم نزاعاً مذهبياً إذ كان مقصودهم اثبات ان القرآن
الذى هو كلام الله حادث أو قديم، فما فهمه هذا المحقق من عنوان اتحاد الطلب
والارادة و تخيل انه مطرح انظار الاشاعرة والعدلية بعيد عن الصواب ويكون ناشئاً من
عدم تتبع تاريخ المسألة وما هو محط نظر المتنازعين فيها (ثم ان) لشيخنا الاستاد
المحقق الخراساني

(1) اقول قال حفيده المرحوم الشيخ محمد رضا اصفهانى في الوقاية ما هذا لفظه. والعلامة الجد لم
يخالف العدلية في ذلك ولم يجنح إلى قول الاشاعرة قط بل هو من الداء هذه المقالة واشد من
خاصمهم وقد قال في بحث مقدمة الواجب بعد ما بين مذهب العدلية من ان حقيقة الطلب عندهم هي
الارادة المتعلقة بفعل الشئى أو تركه) ما نصه: وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب امر آخر
وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكره امر
فاسد غير معقول مبنى على فاسد اخر اعني الكلام النفسي (انتهى) فلينظر المنصف (إلى اخر ما في
الوقاية فراجع). ح ع

هيهنا بياناً طويلاً في الكفاية زعمه اصلاحاً بين الاشاعرة والعدلية مع فساد ما
ذكره اولاً، وعدم ارتباطه بما هو محط نظر المتنازعين ثانياً وهو (ره) وان كان قد يقرب
في ضمن بيانه إلى ما هو محط نظر المتنازعين خصوصاً عند قوله (فان الانسان لا
يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها) الا ان
ملاحظة مجموع كلامه من الصدر إلى الذيل توجب الاطمينان بعدم كون مطرح النزاع
معلوماً له خصوصاً بعد ارادته الاصلاح بين الطرفين بما ذكره تحقيقاً للمطلب. و حاصل
ما ذكره ان لفظي الطلب والارادة موضوعان بازاء مفهوم واحد ولهذا المفهوم الواحد
نحو ان من الوجود: الوجود الحقيقي وهو وجوده في النفس، والوجود الانشائى وهو
المنشأ بالصيغة، فالطلب والارادة متحدان في المفهوم والوجود الحقيقي والوجود
الانشائى. غاية الامر ان لفظ الطلب ينصرف عند اطلاقه إلى وجوده الانشائى، ولفظ
الارادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، وهذا لا يوجب المغايرة بين اللفظين في
المفهوم نعم وجود هذا المفهوم الواحد بالوجود الانشائى (الذى ينصرف إليه لفظ
الطلب) مغاير لوجوده الحقيقي (الذى ينصرف إليه اطلاقاً لفظ الارادة)، وعلى هذا
يمكن ان يصلح بين الطرفين بان يقال: ان مراد العدلية من الاتحاد ما ذكرناه من
اتحادهما في المفهوم وفي كلا الوجودين، ومراد الاشاعرة من التغاير ما ذكرناه من ان
ما ينصرف إليه اطلاقاً لفظ الطلب (اعني الوجود الانشائى لهذا المفهوم) مغاير لما
ينصرف إليه اطلاقاً لفظ الارادة (اعني الوجود الحقيقي لهذا المفهوم) (انتهى). (اقول)
قد عرفت ان نزاع الاشاعرة والعدلية ليس في ان لفظي الطلب والارادة هل وضعا بازاء
مفهوم واحد أو يكون لكل منهما معنى غير ما لاخر، إذ البحث عليها لغوى مربوط

بعلم اللغة، بل النزاع بينهما في انه هل يكون عند التكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفس المتكلم تكون منشأ للكلام اللفظي سوى العلم والارادة والكراهة أو لا تكون في نفسه صفة وراء هذه الثلاثة ؟ وعلي هذا يكون البحث كلاميا، ولا يقبل هذا النزاع اصلاحا ولعله اشار إلى هذا بقوله (في اخر كلامه) فافهم. (ثم اعلم ان ما ذكره (من اتحاد الطلب والارادة مفهوما وخارجا وانشاء) فاسد من اصله فان لفظ الارادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس، والصفات النفسانية من الامور

[81]

الحقيقية التي يكون بحداثها شئ في الخارج فلا تقبل الوجود الانشائي لآباء الامور الحقيقية هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فان له معنى قابلا لان يوجد بالانشاء وهو البعث و التحريك، (وبعبارة اخرى) الموجودات على قسمين (الاول ما يكون له وجود حقيقي في الخارج بحيث يكون بازائه شئ فيه كالانسان والحيوان والبياض ونحوها) (الثاني) ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمى بالامور الانتزاعية، وهى ايضا على قسمين (الاول) ما ينتزع عن الامور الحقيقية بحيث لا يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفرضين واعتبار المعبرين كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة ونحوها) (الثاني) ما ينتزع عن الاعتبارات والانشئات كالملكية والزوجية والسلطنة والحكومة ونحوها، فهذه اقسام ثلاثة، والقسم الاول والثاني لا يقبلان الانشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، ومفهوم الارادة (التي هي صفة من صفات النفس) من القسم الاول فلا تقبل الانشاء بخلاف الطلب فان له معنى قابلا لان ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل، وكما انهما يحصلان بالتحريك الفعلي بان يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجره نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القولي بان يقول الطالب: اضرب أو اطلب منك الضرب أو أمرك بكذا مثلا، فقول الطالب: (افعل كذا)، بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود، (والحاصل) ان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الارادة، فان الارادة من الصفات النفسانية بخلاف الطلب، فانه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود؛ اما تحريكا عمليا مثل ان يأخذ الطالب بيده ويجره نحو المقصود أو تحريكا انشائيا مثل افعل كذا، ولا ارتباط لهذا المعنى (بكلا قسميه) بالارادة التي هي من صفات النفس (نعم الطلب) (بكلا معنييه) مظهر للارادة ومميز لها، فمن اراد من عبده تحقق فعل خاص أو وجود مقدماته بقصد التوصل بها إلى الفعل، قد يحركه نحو الفعل تحريكا عمليا، وقد يقول له (افعل كذا) مريدا بهذا القول تحقق ذاك التحريك، فمفاد افعل تحريك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الانشائي. (ولا يتوهم) مما ذكرنا (من اختلاف الطلب والارادة مفهوما) موافقتنا الاشاعرة، إذ نزاع الاشاعرة مع العدلية (كما بيناه) ليس في اختلاف الارادة والطلب مفهوما أو اتحادهما كذلك بل في وجود صفة نفسانية اخرى في

[82]

قبال الارادة وعدم وجودها فافهم. (ثم انه استدل الاشاعرة) على ما ادعوه (من وجود صفة نفسانية في قبال العلم واختيه) بوجهين (الاول) ان الاوامر الامتحانية والاعتذارية مثل الاوامر الجدية في احتياجها إلى وجو منشأ في نفس المتكلم، وحيث لا ارادة في نفس المتكلم (في تلك الاوامر) فلا بد من وجود صفة اخرى في نفسه لتكون هي المنشأ لامره، وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسي، وإذا ثبت ان المنشأ للاوامر الامتحانية صفة اخرى في نفس المتكلم سوى الارادة، ثبت ان المنشأ لجميع الاوامر هذه الصفة، لعدم القول بالفصل بين الاوامر الامتحانية وغيرها. (ونجيب عن هذا الاستدلال) بان المنشأ للاوامر مطلقا هو الارادة، غاية الامر ان المنشأ للاوامر الجدية ارادة نفس المأمور به، والمنشأ للاوامر الامتحانية ارادة اتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به) (تفصيل ذلك) ان المقاصد التي تدعو المولى إلى الامر مختلفة: (فبعضها) مما يحصل بايجاد العبد نفس المأمور به، مثاله جميع المقاصد والغايات المنظورة من الاوامر الجدية، (وبعضها) مما يحصل بايجاد المكلف مقدمات المأمور به، بقصد التوصل بها إلى المأمور به بحيث لا دخالة لنفس المأمور به في ترتب الغاية المطلوبة اصلا، بل كل ما يحصل بفعل المأمور به مع مقدماته بقصد التوصل، يحصل بصرف فعل المقدمات بقصد التوصل ايضا، مثال ذلك امره (تعالى)

ابراهيم بذبح ولده، فان المقصود من هذا الامر لم يكن الا وصول ابراهيم (ع) إلى الكمالات النفسانية ومرتبة كمال التسليم والانقياد لرب الارباب بايثاره رضى ربه على محبة الولد، وهذه الكمالات النفسانية كانت تحصل له بصرف اتيانه مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إلى نفس الذبح بحيث كان وقوع نفس الذبح خارجا وعدم وقوعه متساويين في ذلك. (ففى القسم الاول) يكون منشأ الامر ارادة نفس الفعل، (وفى القسم الثانى) منشأه ارادة اتيان المقدمات بقصد التوصل، والامر بالفعل انما هو بداعي حصول هذا القصد في نفس العبد، والا فالفعل لا دخالة له في حصول الغاية اصلا، فالذي اراد الله تعالى من ابراهيم (ع) هو نفس اتيان مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إليه فلما اوجدها نزل في حقه

[83]

(قد صدقت الرؤيا) فتأمل. (الثاني) مما استدلل به الاشاعرة هو ان الكفار واهل العصيان كلهم مكلفون بما كلف به اهل الاطاعة والايمان بضرورة من الاديان، وحينئذ ان لم يكن في نفس المتكلم صفة وراء الارادة حتى تكون تلك الصفة منشأ للامر وعلة له وكان منشأه الارادة، لزم في تكليف الله تعالى الكفار واهل العصيان تخلف ارادته عن مراده، وهو باطل بالضرورة، فيكشف ذلك عن وجود صفة اخرى له تعالى سوى الارادة حتى تكون تلك الصفة منشأ لاوامره اللفظية وتسمى بالطلب الحقيقي. (واجاب المتكلمون عن هذا الاستدلال) بان منشأ الامر اللفظى ليس سوى الارادة، وان ارادة الله التى لا تتخلف عن المراد هي ارادته وجود فعل من نفسه لا ارادته صدور فعل عن غيره فانها قد تتخلف. (وقال المحقق الخراساني) في الكفاية (في مقام الجواب عن هذا الاستدلال): (ان لله تعالى ارادتين: ارادة تكوينية، و ارادة تشريعية، وما لا تتخلف هي التكوينية دون التشريعية). والظاهر ان مراده هو ما قاله المتكلمون، غاية الامر انه عبر بعبارة اخرى، فمراده من الارادة التكوينية ارادته تعالى صدور الفعل عن نفسه، ومن الارادة التشريعية ارادته صدور الفعل عن المكلف. * * * ههنا قد تم مبحث الطلب والارادة ولا ارتباط لهذا المبحث ابدا بمسألة الجبر والتفويض، فما تراه في كلام بعض من ابتناؤه عليها في غير محله، غاية الامر ان المحقق الخراساني لما قسم الارادة إلى قسمين كما مر آنفا، فسر الارادة التكوينية له تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التام (اعني ما تراه وتشاهده في صفحات عالم الوجود من الايمان والكفر والنزاع والجدال وغير ذلك، وبعبارة اخرى كل ما وجد ويوجد إلى يوم القيمة) وفسر الارادة التشريعية له تعالى بعلمه بالمصالح الكامنة في افعال المكلفين الموجبة لامره تعالى اياهم بفعلها، (ثم قال بعد تفسيرهما): فإذا توافقنا (أي كان صدور فعل من الافعال عن مكلف خاص ذا مصلحة وكان ايضا دخيلا في النظام الاكمل فكان موردا للارادتين) فلا بد (ح) من الاطاعة والايمان، وإذا تخالفتا (أي كان صدور الفعل عن المكلف

[84]

ذا مصلحة له ولكن كان مخلا بالنظام الاكمل فكان موردا للارادة التشريعية دون التكوينية) فلا محيص (ح) عن ان يختار الكفر والعصيان. (ثم استشكل) بانه إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بسبب ارادته التكوينية التى لا تتخلف، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار؟ لخروجها (على هذا) من الاختيار. (واجاب عنه) بانه لم يتعلق ارادته (تعالى) التكوينية بصرف صدور الافعال عن المكلفين بل تعلقت بصورها عنهم مسبوقه بارادتهم، فما اراد منهم بالارادة التكوينية هو ان يريدوا ويفعلوا. (ثم استشكل ثانيا) بانه وان كان صدور الافعال عنهم مسبوقا بارادتهم واختيارهم الا انها منتهية بالآخرة إلى ارادته تعالى والا لتسلسل، فخرجت من كونها اختيارية، و (ح) فكيف المواخذة. (واجاب عنه) بان المواخذة من تبعات الكفر والعصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتية، (إلى آخر ما كتبه حتى انكسر قلمه). (اقول): الورود في هذا الميدان والاشغال بمصارعة الفرسان خطير، ورب ذهن صاف لا نرضى ان نورده في هذا البحر العميق الذى لا ينجو منه الا الاوحدي من الناس، فلنشر اشارة اجمالية إلى ما قيل في جواب ما ذكر من الاشكال، ثم نخرج من هذا المبحث، (فنقول) قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي (قده) في مقام الجواب عن هذا الاشكال (أي إذا كان الكفر والعصيان

والإطاعة والإيمان مسبوقه بإرادته تعالى أو علمه بالنظام الاتم الاكمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار): بان العلم تابع للمعلوم لان المعلوم تابع للعلم. (واوردوا) عليه ايرادا واضح الورود فقالوا: ان العلم الذى هو تابع للمعلوم عبارة عن العلم الانفعالي لا العلم الفعلى الذى هو علة لوجود المعلوم فى الخارج، وكلامنا فى المقام فى علمه (تعالى) الذى هو عين ارادته الازلية التى بها وجد كلشئ ويوجد من البدو إلى الختم. (والظاهر) ان هذا المعنى بلغ من الظهور والوضوح درجة لا يمكن ان يقال انه خفى على مثل ذلك المحقق، فالاولى ان نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا اليراد. (فنقول): لا يخفى ان المراد من النظام الاتم الاكمل الذى يكون متعلقا لإرادته تعالى

[85]

هو سلسلة العلل والمعلولات من بدوها إلى ختمها، فان دار الوجود دار العلل والاسباب ولكل من الموجودات الامكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد فى غيره، وعلية الاشياء لمعلولاتها ليست مجعولة وانما هي من جهة خصوصيات فى ذاتها، والذاتيات لا تعلل والمجعول انما هو ذات العلل والاسباب بالجعل البسيط، فكل موجود وان سبقته الارادة الازلية وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض الا ان له خواص وأثاراً ذاتية غير قابلة للجعل، وبها يصير علة لغيره ومؤثراً فيه، وعلى هذا فما تعلق به العلم الفعلى اعني ارادته التكوينية انما هو وجود الاشياء وتحققها بذواتها، واما عليتها ومعلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالي لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائى الفعلى. (إذا عرفت هذا فاعلم) ان الانسان كما يكون بدنه مركباً من طبائع مختلفة متباينة فى الآثار والخواص والمقتضيات، فكذلك جوهره الحقيقى وروحه الذى به صار انساناً، مركب من رقائى مختلفة ولطائف متباينة الآثار والخواص بحيث يكون مجموعة من استعدادات متفاوتة وأميال مختلفة يقتضى كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلى العوالم العالية الملكوتية، وميل إلى العوالم السافلة الحيوانية، وقد جعل الله تعالى (مع ذلك) لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة يميز بها الخبيث والطيب وطريقى السعادة والشقاوة وهى القوة العاقلة، وأبدها بالكتب السماوية والانبياء والمرسلين، وجعله بحيث لا يقدم على عمل الا بعد ادراكه طرفي الفعل والترك وما يترتب عليهما، وقدرته على كليهما، واختياره بنفسه احدهما على الآخر، (فتارة) يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية والطينة العليينية، (واخرى) ما هو مقتضى الجبلة الشيطانية والطينة السجينية، ففى كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما فى ذاته من الاستعداد المقتضى لهذا الفعل، لما عرفت من ان روجه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لافعال متفاوتة. والمجعول له تعالى نفس تلك الرقائى لا عليتها، ولكن الانسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار بل كل فعل يصدر عنه فانما يصدر عنه بعد التفاته واختياره بنفسه احد الطرفين على الآخر، وهذا الاختيار هو مناط الثواب والعقاب لا الارادة كما زعمه صاحب الكفاية وكان يكررها فى درسه، إذ هي

[86]

موجودة فى ساير الحيوانات غير الانسان ايضاً. (1) والفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بشعور طرفي الفعل والترك، والقدرة على كليهما، واختيار احدهما على الآخر، لا ما كان مسبوقاً بالارادة مطلقاً، نعم اختيار احد الطرفين مستتبع لإرادته، ولكن المناط فى الثواب والعقاب هو الاختيار لا الارادة، فبطل ما فى الكفاية من اصله واساسه. (ثم ان ما ذكرناه) من تركيب روح الانسان من الرقائى المختلفة، لعله المشار إليه بقوله تعالى فى سورة الدهر: انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً انا هديناه السبيل اما شاكرًا واما كفورًا، بناء على كون المراد من النطفة الامشاج (أي المختلطات)، هي اللطائف والرقائى التى خمرت منها روح الانسان وحقيقته التى فيها انطوى العالم الاكبر، لا النطفة الجسمية التى تكون مبدأ لوجود بدنه، والشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه) إذ ما هو دخيل فى ابتلاء الانسان وامتحانه، هو تركيب روجه من الرقائى المختلفة فى الاقتضاء، ثم الانعام عليه بالعقل المميز بين الخير والشر، ثم تأييده بالكتب السماوية والانبياء والمرسلين، ثم اعطائه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء، فقوله (من نطفة امشاج) اشارة إلى تركيب روجه من الرقائى، وقوله (فجعلناه سميعاً بصيراً)

إيماء إلى القوة العاقلة، وفي قوله (انا هديناه السبيل) دلالة على ارسال الرسل وانزال الكتب. (وبالجملة) ما ذكرناه يستفاد من خلال الايات والاخبار، فمن الايات هذه الاية، (ومنها ايضا) قوله تعالى: ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم، حيث ان الانسان مع التيام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلا، ربما ادى ذلك إلى الخسران الذاتي وزوال الملكات الحسنة (التي بها انسانية الانسان) بالكلية ولا يتعقل لخسران النفس معنى الا هذا. واما الاخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة (مثل ما ورد) من ان في قلب الانسان نكتتين: نكتة بيضاء، ونكتة سوداء، فإذا صدر عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدي إلى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية، (ومثل ما ورد) من ان لقلب الانسان اذنين ينفخ في احدهما الملك وفي الاخرى الشيطان، (ومثل ما ورد) (من ان الله تعالى بعد

(1)ولاجل ذلك عدوا المتحرك بالارادة فصلا لمطلق الحيوان. ح ع

[87]

ما اراد خلق آدم امر جبرئيل بان يقبض قبضات من السموات السبع وقبضات من الارضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلى غير ذلك من الاخبار الدالة على التيام الروح الانساني من العوالم المختلفة فراجعها وتدبر. * (المبحث الرابع *) (قد عرفت ان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الارادة، فان الارادة صفة من صفات النفس في قبال العلم مثلا، وليست قابلة للانشاء بخلاف الطلب فانه عبارة عن تحريك الطالب المطلوب منه نحو العمل المقصود اما عملا واما انشاء، (وبعبارة اخرى) حقيقة الطلب عبارة عما يحصل (تارة) باخذ الطالب بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود (واخرى) بقوله للمطلوب منه: افعل كذا، ولا ارتباط لهذا المعنى بالصفات النفسانية، نعم يكون هذا المعنى بكلا قسميه من مظاهر الارادة ومما ينكشف منه وجودها في النفس انكشاف العلة من معلوله. وبهذا البيان يظهر لك ان مدلول الانشائات ليس هو الارادة بل امر مظهر لها وهو الطلب. إذا عرفت هذا فاعلم - انهم اختلفوا في ان المتبادر من لفظ الامر ومن الصيغ الانشائية والجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب عند تجردها من القرائن، هو الطلب الوجوبي أو الندبي أو مطلق الطلب ؟ واللازم اولا ان نبين ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب في مقام الثبوت، ثم نذكر ما هو المتبادر من لفظ الامر والصيغ في مقام الاثبات (فنقول): امتياز الشئيين اما بتمام الذات، أو بجزء منها، أو بامر خارج منها (اما الاول) فهو فيما إذا لم يشتركا اصلا أو اشتركا في امر خارج من ذاتيهما كامتياز كل من الاجناس العالية وانواعها من الاجناس الاخر وانواعها، فالجوهر وانواعه مثلا ممتازة بتمام ذواتها من الكم وانواعه (واما الثاني) فهو فيما إذا اشتركا في بعض الاجزاء وامتاز ببعضها، كامتياز الانسان من الفرس، فانهما مشتركان في الحيوانية وممتازان بالناطقية والصالحية. (واما الثالث) فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كامتياز زيد من عمر، فانهما مشتركان في الانسانية وهى تمام ذاتيهما وممتازان بالعوارض المشخصة وهي هنا قسم رابع

[88]

قد اختلف في وجوده اهل المعقول، وهو ان يشتركا في تمام الذات ويمتاز ايضا بتمام الذات، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز (1) وبعبارة اخرى يكون الامتياز بين الحقيقتين المشتركتين في تمام الذات، بكون الحقيقة كاملة وشديدة في احدهما، و ناقصة وضعيفة في الاخرى مثل الخط القصير والطويل، فانهما مشتركان في الخطية وممتازان ايضا بالخطية، وكالبياض الشديد والضعيف (إذا عرفت هذا فنقول: قد يتوهم) ان الامتياز بين الوجوب والندب (الذين هما قسمان من الطلب الانشائي) بجزء ذاتيهما بان يكونا مشتركين في الجنس وهو الطلب، ويتفصل كل منهما بفصل مختص به، وما يمكن ان يعدلها فصلا امورا (الاول) ان يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الاذن في الترك. (وفيه) ان معنى كلمة المنع ليس الا التحريك نحو الترك اعني طلب الترك فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك وهو عبارة اخرى عن طلب الفعل المعد جنسا). (الثاني)

ان يقال ان الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب الغير الموجب له. (وفيه) ان الوجوب بعد تحصله وصيرورته وجوبا يصير موجبا لاستحقاق العقوبة، فايجاب الاستحقاق من لوازمه وأثاره لامن مقوماته. (الثالث) ان يقال ان الوجوب هو الطلب المسبوق بالارادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالارادة الضعيفة. (وفيه) ان الارادة من العلل الباعثة على الطلب، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العلة، ولا يمكن ان يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته واجزائه. (واضعف من هذا) ان يقال: ان الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الحتمية، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الغير الملزمة. ووجه الضعف ان المصالح والمفاسد متقدمة رتبة على الارادة لكونها من عللها فيكون الطلب متأخرا عن المصالح والمفاسد بمرتبتين فلا يصح عدها من مقومات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب. (وقد يتوهم) كون امتياز الوجوب والندب بالشدة والضعف كالخط الطويل والقصير مثلا. (وفيه) ان الامر الانشائي ليس قابلا للشدة والضعف بنفسه لانه امر

(1) قال في المنظومة الميز اما بتمام الذات أو بعضها أو جاء بمنضمات بالنقص والكمال في المهية ايضا يجوز عند الاشرافية

[89]

اعتباري صرف وليست الامور الاعتبارية قابلة للتشكيك بذواتها (1) هذا ما قيل في مقام الفرق بين الوجوب والندب، وقد عرفت فساد الجميع. (وتلخيص المقام) هو ان الوجوب والندب قسمان من الطلب الانشائي الذي هو اعتبار من اعتبارات العقلاء، وينتزع عن مثل افعل ونحوه، ولهذا الامر الاعتباري مباد سابقة عليه وأثار لاحقة له عند العقلاء، واللازم في مقام تشخيص ما به يمتاز الوجوب من الندب هو قطع النظر عن مبادى الطلب وعقله وعن أثاره ولوازمه، والدقة في ان نفس هذا الامر الاعتباري في أي وقت ينتزع عنه الوجوب ويترتب عليه حكم العقلاء باستحقاق العقوبة وفي أي وقت ينتزع عنه الندب ويترتب عليه حكم العقلاء بعدم الاستحقاق. (والتحقيق) ان الفرق بين قسميه بالشدة والضعف، ولكن لا بالشدة والضعف في ذات الطبيعة لما عرفت من ان الامر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي، بل بالشدة والضعف المنتزعين بحسب المقارنات، فكما ان الاختلاف بين البياض الشديد والضعيف ليس الا بكون البياض في الثاني مخلوطا بغيره من الالوان الاخر كالكدورة مثلا بخلافه في الاول، وبعبارة اخرى يكون الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات وعدمها، فذلك الاختلاف بين الوجوب والندب ليس الا باعتبار المقارنات، فالطلب المنشأ بالصيغة امر واحد وليس له نوعان متمايزان بالفصل أو بالتشكيك في ذاتيهما، بل يختلف افراده باعتبار ما يقترن به، فقد يقترن هذا الامر الانشائي بالمقارنات الشديدة فينتزع عن الطلب المقترن بها وصف الشدة، وقد يقترن بالمقارنات الضعيفة فينتزع عن الطلب المقترن بها عنوان الضعف، وقد لا يقترن بشئ اصلا، مثلا من يقول لعبده (اضرب) (قد يقوله ضاربا برجليه الارض ومحركا راسه ويديه، وقد يقوله معقبا اياه بقوله وان لم تفعل فلا جناح

(1) اقول: يمكن ان يقال كيف لا يقع التشكيك الذاتي في الامور الاعتبارية إذا كان شدتها وضعفها ايضا بالاعتبار، إذ من الواضح امكان ان يعتبر العقلاء تارة وجود طلب شديد واخرى وجود طلب ضعيف. كما ان الطلب الحقيقي اعني البعث والتحريك العملي الحاصلين باخذ يد المطلوب منه وجره نحو العمل قد يكون بنحو الشدة والعنف وقد يكون بنحو الضعف و (ح) فيمكن ان يقال ان المقارن الشديدة قرينة على ان المنشأ بالصيغة طلب شديد، والمقارن الضعيف قرينة على ان المنشأ بها طلب ضعيف، والمجردة عن المقارن خالية عن القرينة. ح - ع

[90]

عليك، وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الاول الوجوب، وعن الثاني الندب، و اختلف في الثالث، ويستكشف من الاول شدة ارادة المولى، و من الثاني

ضعفها، ومن الثالث مرتبة متوسطة منها، ولكن لا دخالة لذلك في نفس حقيقة الوجوب والندب الذين هما قسمان من الطلب الانشائي، بل الذي ينتزع عنه حيثية الوجوب أو الندب هو نفس الامر الانشائي بلحاظ مقارناته كما عرفت. والموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة وعدمه ايضا نفس ذاك الامر الانشائي باعتبار مقارناته، فالطلب المقترن بالمقارنات الشديدة موضوع لحكمهم باستحقاق العقوبة، والمقترن بالمقارنات الضعيفة موضوع لحكمهم بعدم الاستحقاق، والطلب المجرد مختلف فيه. (وقد ظهر) مما ذكرنا انه ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسمان حتى يكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما ويكون القسم الثالث خاليا من القرينة، إذ القرينة انما هي فيما إذا كان للفظ معنيان بحسب مقام الثبوت فاقبمت القرينة للدلالة على احدهما في مقام الاثبات كما في الالفاظ المشتركة والحقائق والمجازات، وما نحن فيه ليس كذلك إذ ما ينتزع عنه حيثية الوجوب هو نفس الطلب الانشائي المقترن بالمقارنات الشديدة فقط أو الاعم منه ومن المجرد، لا ان الوجوب شئ واقعي يستعمل فيه الطلب الانشائي ويكون المقارنات قرينة عليه، وكذلك ما ينتزع عنه الاستحباب هو نفس الطلب الانشائي المقترن بالمقارنات الضعيفة أو الاعم منه ومن المجرد، لا ان الاستحباب امر واقعي يكون الطلب الانشائي مستعملا فيه والمقارن الضعيف قرينة عليه. والحاصل ان الوجوب أو الندب انما ينتزع عن الطلب الانشائي بما هو فعل خاص صادر عن المولى، لا بما انه لفظ استعمل في معناه، وبعبارة اخرى الصيغة انما تستعمل في الطلب استعمالا انشائيا فيها يوجد الطلب في عالم الاعتبار، والطلب والبعث سواء كان حقيقيا متحققا باخذ يد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود، أو انشائيا متحققا بمثل صيغة افعل ونحوها ربما ينتزع عنه الوجوب ويكون موضوعا لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته، وربما ينتزع عنه الندب كساير العناوين المنتزعة عن الافعال الاختيارية، والتفاوت في الانتزاع انما هو باعتبار اختلاف المنتزع عنه من حيث

[91]

الاقتران بالمقارنات وعدمه. (فان قلت): الظاهر ان الطلب الايجابي والندبي لا فارق بينهما بالنظر إلى ذاتيهما بل الفرق بينهما بجهة علتها اعني الارادة، فالطلب الانشائي المسبب من الارادة الشديدة ينتزع عنه الوجوب، والطلب الانشائي المسبب من الارادة الضعيفة ينتزع عنه الندب. (قلت): العلتان المختلفتان لا يعقل ان يكون ما صدر عنهما متماثلين من جميع الجهات ويكون المايز بين المعلولين منحصرًا في كون احدهما منتسبا إلى العلة الكذائية والآخر منتسبا إلى العلة الكذائية الاخرى، ففيما نحن فيه ليس لاحد ان يقول ان الطلب الوجوبي والندبي متماثلان من جميع الجهات وانما يتصف الطلب الوجوبي بهذه الصفة اعني صفة الوجوب بصرف انتسابه إلى الارادة الشديدة، والطلب الندبي يتصف بهذه الصفة بصرف انتسابه إلى الارادة الضعيفة من دون ان يكون بينهما اختلاف من غير جهة الانتساب، وذلك لما عرفت من ان مرتبة المعلول بتمام ذاته تخالف مرتبة العلة. ولا يمكن ان يكون صدور المعلول عن علتة من مقوماته وفصوله فتدبر. (فتلخص مما ذكرنا) ان الاختلاف بين الوجوب والندب بحسب مقام الثبوت بالتشكيك ولكن لا بالتشكيك الذاتي بل بالتشكيك العرضي اعني بحسب المقارنات. وإذا اتضح ذلك) فيقع النزاع في ان الطلب المجرد من المقارنات هل ينتزع عنه الوجوب أو الندب ؟ بعد الاتفاق على انتزاع الوجوب عن المقترن بالمقارنات الشديدة والاستحباب عن المقترن بالمقارنات الضعيفة. (والاظهر) عندنا ان ما ينتزع عنه الوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على مخالفته، هو نفس الطلب الانشائي الصادر عن المولى بداعي البعث (في قبال الطلب الاستهزائي ونحوه) فيما إذا لم يقترن بالمقارنات المضعفة له من الاذن في الترك ونحوه، من غير فرق بين ان يقترن بالمقارنات الشديدة أو لم يقترن بشئ اصلا، فالطلب المجرد ايضا ينتزع عنه الوجوب و يكون موضوعا لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته، وذلك لوضوح ان عتاب المولى وعقابه للعبد عند تركه الامتثال للطلب البعثي الغير المقترن بالاذن في الترك، لا يقعان عند العقلاء موقع التقبيح، بل يرون العبد مستحقا للعتاب والعقاب، وعلي هذا فلا نحتاج

[92]

في مقام كشف الوجوب إلى استظهار شئ زائد على حقيقة الطلب، بل نفس الطلب مساوق للوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته ما لم ينضم إليه الاذن في الترك، وإما النذب فنحتاج في كشفه إلى استظهار امر زائد على حقيقة الطلب مثل الاذن في الترك ونحوه، وبالجمله ما يحتاج إلى المؤنة الزائدة هو النذب لا الوجوب. (بل يمكن ان يقال) ان الطلب البعثي مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة، وانه معنى لا يلائمه الاذن في الترك بل ينافيه، لوضوح عدم امكان اجتماع البعث والتحريك نحو العمل مع الاذن في الترك المساوق لعدم البعث. وعلي هذا فيجب ان يقال ان الصيغ المستعملة في الاستحباب لا تكون مستعملة في الطلب البعثي ولا تتضمن البعث والتحريك، وانما تستعمل بداعي الارشاد إلى وجود المصلحة الراجحة في الفعل، وببالي ان صاحب القوانين ايضا اختار هذا المعنى فقال (ان الاوامر النديبة كلها للارشاد وهو كلام جيد. (هذا كله) بناء على كون الملاك والموضوع لاستحقاق العقوبة هو مخالفة نفس الطلب بما هو طلب وبعث من قبل المولى كما قوبناه واما بناء على كونه ملاكاً للاستحقاق من جهة كونه كاشفاً عن الارادة الشديدة فيدور الاستحقاق وعدمه مدار كشفه عنها وعدم كشفه. (واعلم) ان كشف الصيغ التي ينشأ بها الطلب عن وجود الارادة، ودلالتها عليها ليسا من قبيل دلالة الالفاظ على معانيها بالوضع لا انشاء ولا من باب الحكاية. (اما الاول) فلما عرفت في مبحث الطلب والارادة: من ان الارادة من الصفات النفسانية، والصفات النفسانية غير قابلة للانشاء، وليس لنا وراء الارادة النفسانية ما يسمى بالارادة الانشائية. (واما الثاني) فلان الارادة علة للانشاء، ومن الواضح ان دلالة المعلول على علته دلالة عقلية لا وضعية. وبذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني (قدس سره) في مبحث الطلب والارادة: (من عدم المضايقة عن دلالة الصيغ الانشائية الموضوعة لان يوجد بها معانيها في عالم الاعتبار، على ثبوت الصفات النفسانية كالارادة والترجي والتمنى الحقيقيين ونحوهما من جهة وضعها لايقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات) ووجه الاشكال فيه ان الارادة وغيرها من الصفات

النفسانية في مرتبة العلة للطلب وغيره من الامور الانشائية، وقد عرفت ان دلالة المعلول على ثبوت علته دلالة عقلية غير مربوطة بالوضع، وجعل العلة من قيود المعلول ووضع اللفظ للمعلول المقيد بها يستلزم تجافى العلة عن مرتبتها، بداهة ان القيد يجب ان يكون في مرتبة المقيد، ورتبة العلة بتمام ذاتها قبل رتبة المعلول بتمام ذاته، فتقييده بها يستلزم التجافي (تبصرة) قال في المعالم: (فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام) (ان استعمال صيغة الامر في النذب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام) ومحصل كلامه (قده) ان كون الصيغة موضوعة للوجوب وان كان مرجحاً لحملها عليه عند انتفاء القرينة، ولكن يعارض ذلك ويكافئه كون استعمالها في النذب اكثر وقال في الكفاية في مقام رده (ما حاصله): ان كثرة استعمالها في الكتاب والسنة في الاستحباب لا توجب حملها عليه (اما اولاً) فلكثر استعمالها في الوجوب ايضا فتعادلا من هذه الجهة، ويقدم الوجوب من جهة كونها موضوعة له. (واما ثانياً) فلان استعماله في النذب وان كان كثيراً ولكنه كان مع القرينة المصحوبة، وهذا لا يوجب انس اللفظ بالاستحباب بحيث يعادل الوجوب في الاحتمال، كيف ! وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة على الخصوص (انتهى كلامه). (ونحن نقول اما اولاً) فما ادعاه في المعالم مغاير لما في الكفاية، فان صاحب المعالم انما ادعى كثرة استعمال الصيغة في النذب في اخبار الائمة عليهم السلام، لا في الكتاب والسنة كما في الكفاية، واخبار الائمة ليست من السنة، لاطلاقها (بحسب الاصطلاح) على الاخبار النبوية فقط. (واما ثانياً) فما ذكره من ان كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا توجب انس اللفظ بالمعنى المجازي، في غير محله، إذ اللفظ والقرينة لو استعملتا معاً في المعنى المجازي فما ذكره صحيح، واما إذا استعمل نفس اللفظ في المعنى المجازي كثيراً غاية الامر انه قد صاحبه القرينة حين الاستعمال، فلا نسلم (ح)

عدم انس اللفظ بالمعنى المجازي. (وإما ثالثاً) ففي ما ذكره من تنظير ما نحن فيه بمسألة العموم والخصوص نظر من وجهين (الأول) ان هذا مخالف لما سيذكره في العموم والخصوص: من ان لفظ العام عند ارادة الخاص لا يستعمل في الخاص، بل يستعمل في نفس ما وضع له، غاية الامر ان قرينة الخصوص تدل على كون الارادة الجدية مخالفة للارادة الاستعمالية، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان صيغة الامر بنفسها تستعمل في النذب. (الثاني) انه فرق بين ما نحن فيه و بين مسألة العموم والخصوص من جهة اخرى ايضاً، وهي ان المعنى المجازي فيما نحن فيه امر واحد شخصي وهو النذب وقد كثر استعمال الصيغة فيه فيوجب انس اللفظ به، و هذا بخلاف مسألة العموم والخصوص، فان كل لفظ من الفاظ العموم له معنى حقيقي وهو جميع الافراد، ومعان كثيرة مجازية بعدد ما يتصور له من المعاني الخاصة، فقولك (اكرم) (العلماء) مريداً به جميع العلماء غير زيد استعمال في معنى مجازي، وإذا اردت به جميعهم غير بكر فقد استعملته في معنى مجازي آخر، وهكذا إذا اردت به جميعهم غير خالد، و كذا إذا اردت به جميعهم غير اثنين أو ثلث، فان المقصود من قولهم: ان العام مجاز فيما بقي، ليس مفهوم ما بقي، لعدم استعماله فيه، بل مصاديق ما بقي، وهي في غاية الكثرة، ولا يقاس مجموع المجازات بالنسبة إلى المعنى الحقيقي لان المعنى المجازي انما يعادل المعنى الحقيقي ويكافئه من جهة انس اللفظ به، واللفظ لا يستعمل في عنوان مجموع المجازات، بل يستعمل في كل واحد من المجازات بخصوصه، وإذا وازنا كل واحد من المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي وجدنا استعماله في المعنى الحقيقي اكثر من استعماله في كل واحد من المعاني المجازية بمراتب فانس اللفظ بالمعنى الحقيقي ايضاً اكثر من انسه بكل منها بدرجات. (هذا كله) بناء على ما اختاره صاحب المعالم من كون صيغة الامر موضوعة للطلب الوجوبي، وإما بناء على ما حققناه فلا يرد اشكال صاحب المعالم، فان الصيغة على ما قلناه قد وضعت لانشاء نفس الطلب المطلق من غير تقييد بالوجوب أو الاستحباب، غاية الامر ان الطلب ان لم يقارنه شئ أو قارنه المقارنات الشديدة كان منشئاً لانتزاع الوجوب، وان قارنه الاذن في الترك كان منشئاً لانتزاع

النذب، وكيف كان فالطلب في الوجوب والاستحباب شئ واحد وحقيقة فاردة، واللفظ كلما استعمل فقد استعمل في نفس معناه الحقيقي اعني نفس الطلب الانشائي لا في الطلب بقيد كونه وجوباً أو ندباً، وعلي هذا فقول صاحب المعالم: انه شاع استعمال الامر في النذب غير تام، فان اللفظ في الاوامر النذبية ايضاً يستعمل في نفس الطلب، والحكم بالاستحباب وعدم استحقاق العقاب على مخالفته انما هو من جهة اقتران الطلب بالاذن في الترك لا من جهة كونه مفاداً لصيغة الامر، و (ح) ففي أي مورد احرزنا الاذن في الترك حكماً بالاستحباب شاع أو نذر، وإما إذا لم نحز ذلك واحرزنا وجود صرف الطلب فالعقل يحكم بان من خالفه يستحق العقاب، وليس معنى هذا الحكم الا حكمه بوجوب الفعل، وقد ذكرنا ان الملاك في تحصيل الطلب ايجاباً ليس الاعدم اقترانه بالاذن في الترك، ثم هذا كله بناء على كون الطلب بما هو طلب ويعث من قبل المولى موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب كما قويناه، وإما بناء على كونه موضوعاً له بما انه كاشف عن الارادة الاكيدة فالامر ايضاً كذلك، إذ اللفظ على هذا ايضاً لا يستعمل الا في نفس الطلب و (ح) فكثرة حملة على الاستحباب من جهة كونه في اكثر الموارد مقروناً بالاذن في الترك الكاشف عن ضعف الارادة، لا تضر بحمله على الوجوب فيما لم يقترن بشئ فتأمل. * (ايفاظ) * قد نرى بالوجدان ثبوت الفرق بين قول الطالب اضرب أو اكرم (مثلاً) وبين قوله اطلب منك الضرب أو أمرك بالضرب مع كون الجميع مشتركة في انشاء الطلب بها، والذي يؤدي إليه النظر في الفرق بينهما ان مفهومي الطلب والامر متصوران في الثاني بالاستقلال بحيث وقع عليهما لحاظ استقلالي وان لم يكن نفس وجودهما مطلوباً نفسياً بل كان الفرض منهما وجود المطلوب من المطلوب منه، وهذا بخلاف الصيغ الانشائية مثل اضرب فان الملحوظ فيها على نحو الاستقلال ليس الا خصوص المطلوب النفسي اعني صدور المطلوب عن المطلوب منه، وإما الطلب والانبعاث فلم يلحظ الا بنحو الغيرية والاندكاك من دون ان يتصورا بمفهوميهما، كساير المعاني الحرفية التي لا يتعلق بها لحاظ استقلالي .

(ولنذكر لذلك مثلاً) وهو أنك إذا كنت قادماً من دارك إلى المسجد قاصداً إياه فكلما تضعه من الأقدام مطلوب غيرى للوصول إلى المسجد، ولكنك قد تكون ملتفتاً في حال مشيك إلى كل قدم قدم كما تكون ملتفتاً إلى المسجد الذي هو المطلوب النفسي، وقد لا تكون كذلك بل الذي يكون بمد نظرك هو الكون في المسجد فقط، ولم يتعلق بالأقدام لحاظ استقلاله بل كانت ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، ففيما نحن فيه أيضاً المطلوب النفسي هو صدور الضرب (مثلاً) عن المطلوب منه، والبعث مطلوب غيرى يتوصل به إلى المطلوب النفسي، ولكن في مقام اللحظ قد يلحظ البعث أيضاً بنحو الاستقلال كما يلحظ المطلوب النفسي، وقد لا يلحظ إلا بنحو الاندكاك، فعلى الأول يكون انشائه بمثل أمرك أو أطلب منك، وعلى الثاني يكون انشائه بمثل اضرب ونحوه، هذه خلاصة الفرق بين الأمر بصيغته والأمر بمادته، (وكان بعض مشايخنا) (قدس سره) يقول في الفرق بينهما: أن صيغة أفعّل قد وضعت للدلالة على النسبة الموجودة بين الحدث وفاعله نظير النسب الموجودة في سائر الأفعال، والطلب يستفاد من الخارج، وهذا بخلاف مثل أمر وأطلب فانهما موضوعان للطلب. وفيه) أن النسبة إما تصورية قصد بالقائمه إلى المخاطب تصوره لها، وإما تصديقية قصد بالقائمه إليه تصديقه لها، والموجودة في قولنا (اضرب) ليست من أحديهما لوضوح أنه ليس المقصود من قولك (اضرب) تصور المخاطب صدور الضرب عن نفسه ولا التصديق بوقوعه منه، (اللهم إلا أن يقال): أن مراده (قده) كون حيثية الطلب أيضاً من انحاء الاستعمال في قبال التصورية والتصديقية بأن يقال: أنه كما قد يوضع اللفظ للدلالة على نسبة خاصة بدلالة تصورية كقولنا (ثبوت القيام لزيد)، وقد يوضع للدلالة عليها بدلالة تصديقية كقولنا (قام زيد) فكذلك قد يوضع للدلالة على نسبة خاصة بنحو يطلب تحققها من قبل المسند إليه فيكون استعمال اللفظ الدال على هذه النسبة استعمال من يطلب تحققها من قبل المسند إليه في قبال الاستعمال الذي يكون بداعي التصور أو التصديق، وعلي هذا يكون الموضوع له في الصيغ الانشائية الطلبية هو نفس انتساب المبدأ إلى المخاطب، ويكون حيثية الطلبية من انحاء الاستعمال في قبال حيثية التصورية أو التصديقية، وإن شئت تفصيل

انحاء الاستعمال فراجع ما ذكرناه في ذيل المعاني الحرفية. (تنبيه) هل الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أولاً؟ الظاهر كونها ظاهرة فيه بعد كونها دالة على الطلب على حذو ما ذكرناه في الصيغ الانشائية، فالضابط أن كل ما دل على انشاء الطلب والبعث يجب أن يحمل على الوجوب ما لم تقم هناك قرينة على الاستحباب (وهي هنا نكتة لطيفة) يعجبنا ذكرها وهي أن الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على قسمين (القسم الأول) الأوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام اظهار السلطنة وأعمال المولوية نظير الأوامر الصادرة عن الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، (مثال هذا) جميع ما صدر عنهم عليهم السلام في الجهاد و ميادين القتال بل كل ما أمروا به عبيدهم وأصحابهم في الأمور الدنيوية ونحوها كبيع شئ لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً (القسم الثاني) الأوامر والنواهي الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام التبليغ والارشاد إلى أحكام الله (تعالى) كقولهم: صل أو اغتسل للجمعة والجنابة أو نحوهما مما لم يكن المقصود منها أعمال المولوية بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى مقلديه. (أما القسم الأول) فهو وإن كان ظاهراً في الوجوب كما فصلناه ولكنه نادر جداً بالنسبة إلى القسم الثاني الذي هو العمدة في أوامرهم ونواهيهم وهو محل الابتلاء أيضاً (وأما القسم الثاني) فلما لم يكن صدورها عنهم لأعمال المولوية بل كان لغرض الارشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد إليه أعني ما حكم الله بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه لعدم كون الطلب فيها مولوياً فتأمل جيداً. المبحث الخامس في التعبد والتوصل ولما كان هذا المبحث من المباحث المهمة كان اللازم أن يعقد له مبحث مستقل ثم يذكر مسألة الشك في التعبدية والتوصلية بنحو التفريع، ولكن المحقق الخراساني جعل البحث عن صورته

الشك ميحًا مستقلا، وعد البحث عن بيان ماهيتهما واحوالهما من مقدماته، وكيف كان فنحن نشرع في بيان ماهيتهما واحوالهما، (فنقول) الواجب

[98]

والندب التعبديان عبارتان عما لا يحصل الغرض منهما الا باتيانهما بداع الهى وينحو يرتبطان إلى الله (تعالى) متقربا بهما إليه ولا يشترط في عبادة العبادة تعلق الامر بها من قبل المولى، فتعظيم المولى ومدحه وثنائه إذا أتى بها بقصد التقرب إليه من العبادات وان لم يتعلق بها امر، لكن لابد من ان يكون التعظيم أو المدح أو الثناء بنحو يليق بجنابه (تعالى)، والكاشف عما يليق به تعالى هو الامر الصادر من قبله، ولكن بعد تعلق الامر واحراز لياقته بجنابه (تعالى) لا يشترط في عبادة العمل اتيانه بداعي الامر بل يكفى في تحققة عبادة اتيانه بداعي التعظيم ونحوه، (واما التوصلى) فهو عبارة عمالا يحتاج في حصول الغرض منه إلى قصد الامر أو القرية أو نحوهما من الدواعى الالهية، بل يكفى في حصوله صرف الاتيان بالفعل باى داع كان، بل لا يحتاج في حصوله إلى القصد والاتفات ايضا، فنفس تحققة ولو في حال النوم أو الغفلة مسقط للامر به لحصول الغرض منه. (فان قلت) كيف يكون تحقق الفعل في حال النوم أو الغفلة امتثالا للامر التوصلى و موجبا لسقوطه، مع ان الامتثال لا يتحقق الا باتيان ما تعلق به الامر، وما تعلق به الامر لابد من ان يكون امرا اختياريا موجدا بالارادة لعدم جواز تعلق الامر بامر غير ارادي ؟ ! (قلت) الامر مطلقا وان كان لايجاد الداعي إلى ايجاد متعلقه، ولا محالة يختص داعيته قهرا بصورة الالتفات والارادة، ولكن متعلقه مطلقا عبارة عن نفس ذات الفعل سواء في ذلك التعبديات والتوصليات، ولا يتعلق في شئ من الواجبات بالفعل بما انه مراد بحيث يكون معنى (صل) مثلا اردوا وجد الصلوة غاية الامر انه قد يكون لتسبب الداعي الالهى والانبعث من قبله دخل في حصول الغرض كما في التعبديات، وقد لا يكون له دخالة اصلا بل الغرض يحصل بنفس تحقق الفعل باى نحو اتفق، وكيف كان فمتعلق الامر هو نفس طبيعة الفعل لا الفعل المقيد بصدوره عن الارادة فإذا أتى به في حال الغفلة ايضا كان مصداقا للمأمور به وترتب عليه سقوط الامر قهرا .

(1)اقول: وبيان اوضح صدق عنوان الامتثال يتوقف على كون الامر داعيا ومحركا كما لا يخفى، ولكن متعلق الامر ليس مقيدا بالارادة ونحوها فتحققه باى نحو كان موجب لسقوطه قهرا، إذ متعلقة عبارة عن نفس الطبيعة المهمة الجامعة بين المرادة وغيرها من غير ان يلحظ الامر سريانها إلى القسمين حتى يقال ان الامر بالنسبة إلى ما لا يوجد بالارادة تعلق =

[99]

(ثم اعلم) ان القدماء من علمائنا إلى زمن الشيخ الانصاري (قده) كانوا يعدون قصد القرية في العبادات في عداد سائر شرائط المأمور واجزائه من غير تعرض لورود اشكال في المقام، ولكن الشيخ (قده) استشكل في امكان ان يؤخذ قصد القرية ببعض معانيه في المأمور به (وحاصل ما ذكره): ان القيود والحالات الطارية على المأمور به على نحوين، (فبعضها) مما يمكن ان يتصف به المأمور به مع قطع النظر عن وقوعه تحت الامر ككونه صادرا عن سبب خاص أو في زمان خاص أو في مكان خاص ونحو ذلك، فهذه القيود مما يمكن ان يتعلق بها الامر، (وبعضها) (مما لا يتصف به المأمور به الا بعد وقوعه تحت الامر و صيرورته مأمورا به ككونه واجبا ومستحبا أو صادرا بقصد امره ونحو ذلك، وهذه القيود مما لا يمكن اخذها في المأمور به لتأخرها عن الامر به فكيف تصير تحت امر (انتهى) (وقد ارسل) تلامذة الشيخ ومن بعدهم عدم جواز اخذ القرية (بمعنى الامتثال وقصد الامر) في المأمور به ارسال المسلمين وتصدى كل واحد منهم للاستدلال على هذا الامر المسلم عندهم. (والوجه) التى ذكروها يرجع مفاد بعضها إلى الامتناع في مقام الامر والتكليف، ومفاد بعضها إلى الامتناع في مقام الامتثال (اما القسم الاول فمنها) ان الامر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام اجزائه توقف العرض على معروضه، فلو كان قصد الامر مأخوذا في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام اجزائه (التى منها قصد الامر) الا بعد ثبوت الامر، فالامر يتوقف على الموضوع، والموضوع على الامر. (ومنها) ان الامر يتوقف

على كون متعلقه مقدورا للمكلف، والقدرة على العمل المقيد بقصد الامر تتوقف على ثبوت الامر، فالامر يتوقف على القدرة، والقدرة على الامر، وهذا دور واضح. (ومنها) ان الامر حين امره يتصور المأمور به استقلالا والامر المتعلق به آلة كما مر في الايقاظ السابق فلو كان قصد الامر مأخوذا في المأمور به لزم بالنسبة إلى هذا الجزء اجتماع اللحاظ الالى والاستقلالي .

=بامر غير اختياري، ومقدورية الطبيعة بما هي هي تتوقف على امكان ايجادها بالارادة لا على تعلق الارادة بها فعلا. ح ع

[100]

(والجواب اما عن الاول) فبان الموضوع اعني المتعلق بوجوده الذهني متقدم على الامر، ولا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجي متأخرا عن الامر ومتوقفا عليه، ولا يعقل ان يكون المتعلق بوجوده الخارجي متقدما عليه والا لكان الامر به طلبا للحاصل، وبالجمله المتوقف على الامر غير ما يتوقف الامر عليه. (واما عن الثاني) فبان القدرة التي هي من الشرائط العقلية لا يجب ان تكون سابقة على الامر حتى يدور، بل الذي يحكم العقل بلزومه انما هي القدرة على الفعل حين الامتثال وان كان حصولها بنفس الامر كما فيما نحن فيه إذ يمكن ان يأمر المولى ليقدر العبد على المتعلق فيجوده. (واما عن الثالث) فبان اللحاظ الواحد لا يعقل ان يكون آليا واستقلاليا، واما لحاظ الشئ مرة آليا واخرى استقلاليا فلا مانع منه، ففيما نحن فيه يمكن ان يلحظ الامر بما هو دخیل في المأمور به استقلالا ثم يلحظ بلحاظ آخر آلة. (واما القسم الثاني) اعني الاشكال في مقام الامتثال فيمكن ان يقرب ايضا بوجوه (الاول) لزوم الدور في هذا المقام (وتقريره) ان داعوية الامر (في مقام الامتثال) نحو العمل متوقفة على كون المدعو إليه منطبقا للعنوان الواقع تحت الامر ومن مصاديقه، و كونه منطبقا لهذا العنوان متوقف على داعوية الامر إليه، إذ المفروض ان المأمور به هو العمل الواقع بداعي الامر لا مطلق العمل (لثاني) ما ذكره في الكفاية وحاصله عدم القدرة على المأمور به في مقام الامتثال، وتقريبه ان اتيان ذات الصلوة بداعي امرها يتوقف على كون الذات مأمورا بها حتى يتمكن المكلف من اتيانها بداعي امرها، و المفروض ان الامر لم يتعلق بالذات بل بالصلوة المقيدة بداعي الامر فلا يتمكن المكلف من الامتثال في ظرفه. وبالجمله اتيان العمل بداعي امره مع عدم كون ذات العمل مأمورا بها غير مقدور للمكلف. (الثالث) لزوم التسلسل في مقام الامتثال، وتقريبه: ان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه والمفروض ان متعلقه فيما نحن فيه ليس ذات الصلوة بل الصلوة بداعي الامر فلا محالة يكون هي المدعو إليها، فيقال حينئذ (بطريق الاستفهام): ان المدعو إليه للامر هو الصلوة بداعي الامر المتعلق بأى شئ ؟، فان قلت انه الصلوة بداعي الامر المتعلق بذات الصلوة فهو خلاف الفرض، وان قلت انه الصلوة بداعي الامر المتعلق بالصلوة

[101]

بداعي الامر، فهذا الامر الثاني ايضا يحتاج إلى متعلق يكون مدعوا إليه، فان كان متعلقه عبارة عن ذات الصلوة فهذا ايضا خلاف الفرض، وان كان عبارة عن الصلوة بداعي الامر فهذا الامر الثالث ايضا يحتاج في مقام الامتثال إلى متعلق يكون مدعوا إليه، والفرض انه ليس عبارة عن ذات الصلوة فلا محالة من ان يكون هو الصلوة بداعي الامر فننقل الكلام إلى الامر الرابع فيتسلسل، هذا. (1) (ويمكن ان يقال): ان اللازم في مقام الامتثال ليس هو الدور بل ملاكه وهو تقدم الشئ على نفسه من غير وساطة شئ حتى يكون دورا بحسب الاصطلاح، وتقريبه انه على فرض تعلق الامر بالفعل المقيد بداعوية الامر إليه لا يكون ذا الفعل مدعوا إليها بل المدعو إليه هو الفعل المقيد بداعوية الامر إليه والمدعو إليه بقيدته متقدم رتبة على الداعي فيلزم تقدم داعوية الامر على نفسها ولا شك في بطلان تقدم الشئ على نفسه وان لم يكن دورا بحسب الاصطلاح فتدبر. (واعلم) انهم خصصوا اشكال الباب بصورة اخذ داعى الامر في المأمور به، ولكن الظاهر ان الاشكالات الواردة في مقام الامتثال لا تختص به

بل تجرى في اخذ سائر الدواعي ايضا فكما يرد الاشكالات فيما إذا تعلق الامر بالصلوة بداعي الامر ترد ايضا فيما إذا تعلق بالصلوة بداعي حسننها أو محبوبيتها أو كونها ذات مصلحة، إذ الامر بعد تعلقه بالفعل المقيد باتيانها بداعي الحسن أو المحبوبة أو كونه ذا مصلحة، يستكشف منه ان الحسن والمحبوبة والمصلحة انما هي للفعل المقيد لا لذات الفعل لعدم جواز تعلق الامر الا بما يشتمل على المصلحة ويكون حسنا ومحبوبا، ولا يجوز تعلقه باعم من ذلك و (ح) فيرد الاشكالات بعينها، (اما الدور) فلان داعوية حسن الفعل مثلا تتوقف على كونه حسنا، وكونه حسنا يتوقف على داعوية الحسن فيدور، (واما عدم القدرة في مقام الامتثال) فلان اتيان الصلوة مثلا بداعي حسننها يتوقف على كون الذات حسنة والمفروض ان الحسن انما هو للفعل المقيد

(1) اقول: الاولى تقرير التسلسل في طرف الداعي لا المدعو اليه فيقال ان الصلوة بداعي الامر (التي هي الواجبة حسب الفرض) يؤتى بها بداعي أي امر ؟ فان قيل بداعي الامر بذات الصلوة فهو خلاف الفرض، وان قيل بداعي الامر بالصلوة بداعي الامر فيقال بداعي الامر بالصلوة بداعي الامر باى شئ، فان قيل بداعي الامر بالذات لزم الخروج من الفرض وان قيل بداعي الامر بالمقيد لزم التسلسل . ح ع

[102]

وبذلك يظهر تقرير التسلسل ايضا: (بل يمكن ان يقال): ان المحذور في مثل داعي الحسن ونظائره اشد من المحذور في داعي الامر، فان الاشكال في باب داعي الامر كان ممكن الدفع عندهم بالالتزام بوجود امرين، تعلق احدهما بذات الفعل والآخر باتيان الفعل بداعي الامر الاول كما سيأتي بيانه، واما اشكال داعي الحسن وامثاله فلا يدفع بذلك، وذلك لان الامر لما كان من الافعال الاختيارية للامر كان لاحد ان يقول بصور امرين عنه، تعلق احدهما باعم مما يحصل الغرض اعني ذات الفعل، والاخر بما يساويه اعني المقيد بداعي الامر، ولكن الحسن والمحبوبة انما يتحققان فيما يحصل الغرض ولا يعقل تحققهما في اعم منه. (وقد تلخص مما ذكرنا) ان الوجوه التي ذكروها لامتناع اخذ قصد الامر في المأمور به يرجع بعضها إلى الامتناع في مقام الامر وبعضها إلى الامتناع في مقام الامتثال، وقد ظهر الجواب عن القسم الاول فعمدة الاشكال في الباب هي الاشكال في مرحلة الامتثال وهو التحقيق بان يتصدى للجواب عنه. (وقد تفصي) بعضهم عن الاشكال بالالتزام بوجود امرين تعلق احدهما بذات الفعل، والآخر باتيانها بداعي الامر الاول. (وفيه) ان المفروض ان ذات الفعل لا تشتمل على المصلحة والغرض، فالامر المتعلق بها امر صوري لا جدى و (ح) فكيف يتقرب بامتثاله مع العلم بعدم كون متعلقه محبوبا للمولى. (وقد تصدى في الدرر) لدفع الاشكال بوجهين آخرين (الاول) (ما حاصله) ان المعتبر في العبادات ليس قصد اطاعة الامر، وانما المعتبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقربا وهذا لا يتوقف على الامر، (بيان ذلك) ان الافعال على قسمين (احدهما) ما ليس للقصد دخل في تحقيقه وصدقه عنوانه عليه بل لو صدر عن الغافل ايضا لصدق عليه عنوانه (وثانيهما) ما يكون قوامه بالقصد كالتعظيم والاهانة وامثالهما. ثم انه لا اشكال في ان تعظيم المولى بما هو اهل له وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلا ومقربان اليه بالذات من غير احتياج في مقربيتهما إلى الامر بهما، ولا اشكال ايضا في ان اختلاف خصوصيات المعظم والمعظم والممدوح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل

[103]

يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشك بالنسبة إلى بعض الموالى في ان التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشانه ماذا، و (ح) فنقول ان علم العبد بان التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا، فلا محالة ياتيها ويصيران مقربين له من غير احتياج إلى الامر بهما، واما إذا شك في ان أي فرد من افراد التعظيم يناسب مقامه فلا بد (ح) من الاعلام من قبل المولى والامر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكن الامر انما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط لا لكون قصده دخيلا في حصول القرب بل القرب يحصل بصرف ايجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصلوة مثلا وان لم تكن ذوات افعالها واقوالها من دون اضافة قصد إليها بمحبة ولا مجزية، ولكن من

الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للأمر ومناسبا لمقامه، غاية الأمر قصور فهم الإنسان عن ادراك ذلك احوجه إلى امر المولى بها بحيث لو كان عقله كاملا لم يحتج إلى الأمر ابدا، وعلى هذا ففي عباديتها ومقربيتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتى يلزم المحذور. (الوجه الثاني) (ما حاصله) ان ذوات الأفعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانية محبوبة عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات: (الأولى) انه يمكن ان يكون المعتبر في العبادة اتیان الفعل خاليا عن سائر الدواعي ومستندا إلى داعي الأمر بحيث يكون المطلوب هو المركب منهما. (الثانية) ان الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير واخرى يكون غيرا، فالاول كالأمر بالغسل قبل الفجر بلحاظ الصوم، والثاني كالأوامر الغيرية المترشحة من الأوامر النفسية. (الثالثة) انه لا إشكال في ان القدرة شرط في التكليف ولكنه يكفى حصولها بنفس الأمر ولا يشترط ثبوتها سابقة عليه. (إذا عرفت هذا فنقول): الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وثبوت الداعي الإلهي (الذي يكون موردا للمصلحة الواقعية) وان لم يكن قابلا لتعلق الأمر به بملاحظة جزئه الأخير لكن من دون ضم القيد الأخير فلا مانع منه. (ولا يرد) ان الفعل بدون ملاحظة تمام قيوده لا يتصف بالمطلوبية) لانا نقول عرفت انه قد يتعلق الطلب بمالا يكون مطلوبا في حد ذاته بل يكون تعلق الطلب به لاجل ملاحظة الغير، والفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وان لم يكن تمام

[104]

المطلوب لكن لما لم يوجد في الخارج الا بداعي الأمر، لعدم امكان خلو الفاعل المختار عن كل داع، يصح تعلق الطلب به لاتحاده خارجا مع المطلوب الحقيقي، وليس هذا الأمر صوريا بل هو امر حقيقي، لما عرفت من اتحاد متعلقه في الخارج مع المطلوب الأصلي، نعم يبقى اشكال عدم القدرة وقد عرفت انه يكفى حصول القدرة بنفس الأمر. (انتهى الوجهان المذكوران في الدرر). (وفي كليهما نظر اما الاول) فلان قصد عنوان الفعل ان كان كافيا بلا احتياج إلى قصد حصول القرية كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القرية في حصول العبادة وهذا مخالف لضرورة الدين واجماع المسلمين، وان لم يكن كافيا عاد محذور الدور. (واما الثاني) فلان ما ذكر صرف تصوير في مقام الثبوت، ضرورة انه ليس لنا في واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب وتعلق الطلب ظاهرا بالمقيد بعدم الدواعي النفسانية، بل الذي دل عليه الأدلة الشرعية هو لزوم صدور الفعل عن داع الهی. (وبالجملة) ما ذكره في مقام الجواب لا يغنى عن جوع فالأولى ان نتعرض لما هو الحق في الجواب ويتوقف بيانه على ذكر مقدمات (المقدمة الأولى) (ما هو الداعي حقيقة إلى طاعة المولى وأتيان ما أمر به، أمر قلبي راسخ في نفس العبد يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من رسخ في قلبه محبة المولى والعشق إليه وباعتبار ذلك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما احبه المولى وجميع ما أمر به. وبعضهم ممن وجد في قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبدا شكورا وباعتبار هذه الملكة يصدر عنه اطاعة أوامر المولى لاجل كونها من مصاديق الشكر، ومنهم من وجد في قلبه ملكة الخوف من عقاب المولى، أو ملكة الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخ في نفسه عظمة المولى وجلاله وكبريائه فصار مقهورا في جنب عظمتهم وباعتبار هذه الملكة القلبية صار مطيعا لأوامر مولاه. وبالجملة) ما يصير داعيا للعبد ومحركا إياه نحو اطاعة المولى هو إحدى هذه الملكات الخمسة النفسانية وغيرها من الملكات الراسخة، وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الأمر الصادر عن المولى داعيا فاسد جدا، ضرورة ان صرف الأمر لا يصير داعيا ومحركا للعبد

[105]

ما لم يوجد في نفسه إحدى الدواعي الخمسة المذكورة أو غيرها من الدواعي القلبية المقتضية للاطاعة كما يشاهد ذلك في الكفار والعصاة. (نعم) هنا شئ آخر وهو انه بعد ان ثبت للعبد إحدى الملكات القلبية المقتضية لاطاعة المولى وصار نفسه باعتبار ذلك منتظرا لصدور الأمر عن المولى حتى يوافقه ويمثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضا دخالة في تحقق الاطاعة والموافقة، فانه المحقق لموضوع الطاعة ويصير بمنزلة الصغرى لتلك الكبريات فالداعي حالة بسيطة موجودة

في النفس مقتضية للطاعة بنحو الاجمال والامر محقق لموضوعها وموجب لتحريك الداعي القلبي وتأثيره في تحقق متعلقه، وما هو الملاك في عبادية العمل ومقربيته إلى ساحة المولى هو صدوره عن احدى هذه الدواعي والملكات الحسنة، وليس للامر بما هو امر تأثير في مقربية العمل اصلا فان المحقق لعبادية العمل هو صدوره عن داع الهى قد عرفت ان ما هو الداعي حقيقة عبارة عن الملكة القلبية، نعم يمكن بنحو المسامحة تسمية الامر ايضا داعيا من جهة دخالته في تحقق الطاعة عمن وجد في نفسه احدى الملكات القلبية وما ذكرنا واضح لمن له ادنى تأمل. (1) (المقدمة الثانية) لا اشكال في ان الامر المتعلق بشئ كما يكون داعيا إلى ايجاد نفس ذلك الشئ كذلك يكون داعيا إلى ايجاد اجزائه الخارجية والعقلية ومقدماته الخارجية فان العبد الذى وجد في نفسه احدى الدواعي القلبية التى اشرنا إليها وصار باعتبار ذلك

(1) اقول الظاهر ان داعى الفعل عبارة عن علته الغائية سواء كانت غاية نهائية محبوبة بالذات أو كانت غاية متوسطة واقعة في سلسلة العلل لما هو محبوب بالذات، وبعبارة اخرى الداعي عبارة عما يتأخر عن الفعل بحسب الوجود ويتقدم عليه بحسب التصور بحيث يتولد من ارادته ارادة الفعل ولا فرق في ذلك بين ان يكون الغاية موجودة بوجود مستقل ممتاز من ذى الغاية أو تكون امرا انتزاعيا موجودا بنفس وجوده، وعلى الاول فلا فرق ايضا بين ان تكون من المسببات التوليدية التى لا تتوسط الارادة بينها وبين اسبابها وبين ان لا تكون كذلك) ومما ذكرنا يظهر ان في عد الملكات النفسانية دواعي للافعال نحو مسامحة فان حب المولى أو الشوق إلى ثوابه أو الخوف من عقابه مثلا ليس علة غائية بل الذى يترتب على العمل هو حصول محبوب المولى أو حصول ثوابه أو التخلص من عقابه ونحو ذلك، غاية الامران الاول امر ينتزع عن نفس العمل وقد عرفت انه لا فرق في الداعي بين كونه موجودا بوجود مستقل وبين غيره وما اشتهر بينهم من عد الامر داعيا لفعل مرادهم من ذلك جعل عنوان موافقة الامر داعيا وهى عنوان ينتزع عن الفعل الخارجي ويصح عدها غاية له. ح ع .

بصد اطاعة اوامر المولى، كما يوجد متعلق الامر بداعي الامر المتعلق به بالمعنى الذى يتصور لداعوية الامر، كذلك يوجد مقدماته بنفس هذا الداعي من دون ان ينتظر في ذلك تعلق امر بها عليحدة، ويكفى في عباديتها ومقربيتها ايضا قصد اطاعة الامر المتعلق بذاتها لكونها في طريق اطاعة الامر المتعلق به، ولا نحتاج في عبادية الاجزاء والمقدمات إلى تعلق امر نفسي أو غيرى بها، فان لم نقل بوجوب المقدمة تبعا لذاتها ولم يتعلق بها امر نفسي ايضا، لكفى في عباديتها قصد الامر المتعلق بذاتها، بل لو قلنا بوجوب المقدمة وتعلق امر غيرى بها امكن ان يقال ايضا بعدم كفاية قصده في عبادية متعلقه لعدم كونه امرا حقيقيا بل هو نحو من الامر يساوق وجوده العدم. (والحاصل) ان ما اشتهر من ان الامر لا يدعو الا إلى متعلقه فاسد فان الامر كما يدعو إلى متعلقه يدعو إلى جميع ما يتوقف عليه المتعلق ايضا، والمحقق لعباديتها ومقربيتها ايضا نفس الامر المتعلق بذاتها، والسر في ذلك ان الداعي الحقيقي على ما عرفت ليس عبارة عن الامر، بل هو عبارة عن الملكة الراسخة النفسانية الداعية إلى الطاعة بنحو الاجمال، والامر محقق لموضوعها من جهة انها تتوقف على وجود الامر خارجا، (وح) فإذا صدر الامر عن المولى متعلقا بشئ له مقدمات فذلك الداعي القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحرك عضلات العبد نحو ايجاد متعلق الامر بجميع ما يتوقف عليه، و كل ما صدر عن احدى هذه الملكات الحسنة فهو مما يقرب العبد إلى ساحة المولى من غير فرق في ذلك بين نفس متعلق الامر وبين اجزائه ومقدماته الوجودية والعلمية، (المقدمة الثالثة) ان دخالة شئ في المأمور به على انحاء، (فتارة) من جهة انه اخذ فيه بنحو الجزئية، (واخرى) من جهة اخذه بنحو القيدية بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا، (وثالثة) من جهة دخالته في انطباق عنوان المأمور به على معنونه بان يكون المأمور به عنوانا بسيطا ينطبق على مجموع امور متشعبة، ويكون هذا الشئ دخيلا في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشئ من مقدماته الوجودية، (إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم) انا نذكر في المقام جملة من كلام شيخنا الاستاد صاحب الكفاية طاب ثراه) ثم نذيله بما هو الحق المحق

في المسألة (قال " قده ") في المقام ما هذا لفظه، وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلوة بداعي الامر، وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لا حال الامر، واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصويرها كذلك بمكان من الامكان الا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي امرها العدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر ولا يكاد يدعو الامر الا إلى ما تعلق به لا إلى غيره. (ان قلت) نعم ولكن نفس الصلوة ايضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقيدة. (قلت) كلا لان ذات المقيد لا يكون مأمورا بها فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة. (ان قلت) نعم لكنه إذا اخذ قصد الامتثال شرطا، واما إذا اخذ شطرا فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل، بعين تعلقه بالكل ويصح ان يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعي وجوبه (قلت) مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري فان الفعل وان كان بالارادة اختياري الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى، انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانها بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب عن قصد الامتثال بداعي امتثال امره، (انتهى ما اردنا نقله من كلامه قده). (اقول): نحن لا نحتاج في ايجاد الصلوة بداعي الامر إلى تعلق امر بذات الصلوة كما هو محط نظره (قده) بل نفس الامر بالمقيد يدعو إليها ايضا، ويكفي ايضا في مقربيتها وعباديتها اتيانها بداعي هذا الامر، وذلك لما عرفت في المقدمة الثانية من انه يكفي في عبادية الاجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية، اتيانها بداعي الامر المتعلق بالكل وبذو المقدمة وقوله لا يكاد يدعو الامر الا إلى ما تعلق به لا إلى غيره واضح الفساد، فان الامر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه كذلك يكون داعيا إلى كل ماله دخل في تحقيقه من غير احتياج في مدعوتها للامر إلى تعلق امر بها عليحدة، ففيما نحن فيه بعد ما وجد في نفس المكلف احدی

الدواعي القلبية التي اشرفنا إليها وصار باعتبار ذلك بصدد موافقة اوامر المولى واطاعتها باى نحو كان إذا حصل له العلم بان مطلوب المولى وما امر به عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة بداعي الامر مثلا فلا محالة يصير بصدد تحصيلها في الخارج باى نحو اتفق، وحينئذ فإذا لاحظ ان اتيان ذات الصلوة بداعي الامر المتعلق بها مقيدة بداعي الامر، يلزم في الخارج حصول هذا القيد الذي لا يعقل داعوية الامر إليه ايضا، فلا محالة ينقدح في نفسه ارادة اتيان ذات الصلوة ويتحقق بذلك المأمور به بجميع اجزائه وشرائطه إذ الفرض تحقق الصلوة بداعوية الامر وتحقق قيدها اعني الداعوية قهرا (فان قلت) اتيان الاجزاء بداعي الامر المتعلق بالكل انما يتمشى فيما إذا كان المكلف بصدد اتيان الكل وكان دعوة الامر إليها في ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلك فان داعوية الامر ايضا احد من الاجزاء ولا يعقل كون الامر داعيا إلى داعوية نفسه (قلت) هذا إذا لم يكن بعض الاجزاء حاصلا بنفسه وكان حصول كل منها متوقفا على دعوة الامر إليه، واما إذا كان بعضها حاصلا بنفسه ولم نحتاج في حصوله إلى دعوة الامر بل كان دعوته إليه من قبيل الدعوة إلى تحصيل الحاصل فلا محالة يختص داعوية الامر بسائر الاجزاء ويتحقق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلا ان تعلق الامر بالصلوة المقيدة، يكون المصلى مستترا ومتطهرا ومتوجها إلى القبلة فدعوته إلى ايجاد هذه القيود تتوقف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها، واما إذا كانت حاصلة له من غير جهة الامر فلا يبقى مورد لدعوة الامر بالنسبة إليها، ولا محالة ينحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الاجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه ايضا قيد التقرب وداعوية الامر يحصل بنفس اتيان الذات بداعي الامر فلا نحتاج في تحقيقه إلى دعوة الامر إليه حتى يلزم الاشكال (والحاصل) ان كل ما كان من الاجزاء والشرائط حاصلا قبل داعوية الامر إليه أو يحصل بنفس داعويته إلى سائر الاجزاء فهو مما لا يحتاج في حصوله إلى دعوة الامر إليه ولا محالة ينحصر دعوته في غيره. (ان قلت) بعد اللتيا واللتيا فاشكال الدور الوارد في مقام الامتثال بحاله، فان داعوية الامر تتوقف على كون المدعو إليه منطبقا لعنوان المأمور به ومصادقا له، والمفروض فيما نحن فيه ان مصادقته للمأمور به ايضا تتوقف على داعوية الامر إليه (قلت اما أولا) فلا يعتبر في داعوية الامر كون المدعو إليه قبل الداعوية منطبقا لعنوان

المأمور به، وإنما المعتبر فيها هو كونه منطبقا له ولو بعد داعوية الامر، وهي هنا كذلك اما بناء على قيدية داعوية الامر فواضح، فان وجود المقيد بعين وجود المطلق الذي في ضمنه، وعلى هذا فنفس المدعو إليه يصير منطبقا لعنوان المأمور به، وأما بناء على جزئيتها فلا اشكال ايضا فان المدعو إليه (ح) وان لم يكن عين المأمور به وجودا، ولكنه يلزمه في الوجود كما عرفت (وأما ثانيا) فاننا لا نسلم كون داعوية الامر متوقفة على كون المدعو إليه منطبقا لعنوان المأمور به ولو بعد الداعوية ايضا لما عرفت من ان الامر كما يدعو إلى المتعلق يدعو ايضا إلى كل ما له دخل في وجوده وتحققه، وإذا كان المأمور به شيئا لا يمكن دعوة الامر إليه بجميع اجزائه وقيوده كما فيما نحن فيه ولكن كان دعوة الامر إلى بعض اجزائه واتيانه بهذا الداعي ملازما لتحصل المأمور به بجميع ما يعتبر فيه، فلا محالة يصير الامر المتعلق بالكل داعيا إلى ما يمكن دعوته إليه من الاجزاء. (والحاصل) ان كل واحد من المكلفين بعد ما وجد في نفسه احدى الدواعي و الملكات القلبية المقتضية لا طاعة المولى وموافقته وصار باعتبار ذلك متهيئا منتظر الصدور امر من قبل مولاه حتى يمثلته، إذا عثر على أمر المولى بالصلوة بداعي الامر مثلا فلا محالة يصير بصدد ايجاد متعلقة في الخارج باي نحو كان، و (ح) فإذا رأى ان ايجاد الاجزاء التي يمكن دعوة الامر إليها في الخارج بداعوية الامر المتعلق بالكل يلزم وجود المأمور به بجميع اجزائه وشرائطه قهرا، فلا محالة ينقدح في نفسه ارادة اتيان هذه الاجزاء ويصير الامر بالكل داعيا إليها، وباتيانها يتحقق الامتثال والقرب إلى المولى ايضا فان الملاك في المقربية على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعي القلبية التي اشرنا إليها في المقدمة الاولى، والمفروض فيما نحن فيه اتيان الاجزاء بارادة متولدة من ارادة موافقة المولى المتولدة من احدى الدواعي القلبية التي اشرنا إليها فتدبر. (وقد ظهر لك مما ذكرنا) ما هو الحق في الجواب عن اشكال الباب بناء على كون قصد الامر جزء للمأمور به أو قيدا له، وتبين لك ايضا فساد كلام المحقق الخراساني. (ثم ان) فيما ذكره اخيرا من عدم اختيارية الارادة لايجابها التسلسل، ايضا ما لا يخفى، فان اختيارية

كل فعل بالارادة واختيارية الارادة بنفسها، (1) (مضافا) إلى ان الارادة لو كانت غير اختيارية وكان هذا مانعا من جعلها جزء وشطرا كان مانعا من شرطيتها ايضا فلم خص الاشكال بصورة جزئيتها، بل يرد عليه ان الاشكال بعينه وارد ايضا بناء على تعلق الامر بنفس الصلوة وعدم سقوط الغرض الا باتيانها بقصد الامتثال كما هو مبناه (قده) فان قصد الامتثال إذا كان غير اختياري، لا يمكن ان يكون تحصيل الغرض المتوقف عليه واجبا للزوم اناطة الامتثال بامر غير اختياري. (ثم ان) الجواب المذكور كما عرفت انما هو بناء على جزئية قصد الامر أو قيديته. (ويمكن ان يجاب عن الاشكال ايضا) ببيان آخر وعليه لا يكون قصد الامتثال جزء ولا قيدا، وذلك بناء على عدم كون مثل الصلوة ونحوها أمورا مركبة) توضيح ذلك انه يمكن ان يقال ان الصلوة مثلا اسم لمجموع الاجزاء المتشعبة الملحوظة بلحاظ واحد، وقد امر بها الشارع متقيدة بقيود معينة مثل الطهارة ونحوها، وعليه فيكون الجواب عن الاشكال بتقريب مر بيانه (ويمكن ان يقال) ايضا كما هو الاظهر: ان الصلوة مثلا عنوان انتزاعي بسيط ينتزع عن الامور المتشعبة التي اولها الكبير وآخرها التسليم ويكون انطباق هذا العنوان البسيط على معنونه (اعني هذه المتشعبات) متوقفا بحسب الواقع على وجود امور نسميها بالشرائط وفقد امور نسميها بالموانع، غاية الامر ان الشارع قد كشف عن هذا المعنى وامر بايجاد هذا الامر البسيط وعلى هذا فليس مثل التكبير مثلا جزء لنفس الصلوة إذا المفروض بساطتها فهو جزء للمعنونة لا للعنوان الذي امر به الشارع، وليس ايضا مثل الطهارة قيدا شرعيا بان يكون المأمور به عبارة عن الصلوة المقيدة بها إذا المفروض كونها دخيلة في انطباق عنوان الصلوة على معنونها فهي من مقدماتها الوجودية الواقعية التي كشف عنها الشارع لا من القيود المأخوذة في الواجب، وعلى هذا الغرض فمن جملة شروط الصلوة ايضا قصد القرية فهو ليس جزء للواجب إذا المفروض بساطته ولا شرطا شرعيا بمعنى كونه قيدا للواجب، بل هو شرط لانطباق العنوان المأمور به

(1) اقول لا معنى لاختيارية الإرادة وكون اراديتها بنفسها، فان معنى اختيارية الفعل كون اختيار الفاعل وارادته علة لحصوله ولا يعقل كون الإرادة علة لنفسها (نعم هي ارادة بالحمل الاول ولكن لا يكفى ذاتها في تحققها والا لكانت واجبة الوجود. ح - ع

[111]

على معنونه، وبعبارة أخرى من المقدمات العقلية الواقعية لوجود المأمور به غاية الامر انه كشف عنها الشارع بحيث لو كان العقل محيطا بالواقعيات لم يكن احتياج إلى بيان الشارع، بل كان العقل يرى بنفسه توقف المأمور به في تحققه على هذا الشرط العقلي، وعلى هذا فعنوان الصلوة ينطبق على ذوات الاجزاء التي اولها التكبير وأخرها التسليم وليس قصد القرية جزء من المعنون اصلا، والامر انما يدعو إلى إيجاد هذا الامر البسيط الانتزاعي الذي يكون متعلقا له غاية الامر ان دعوته إلى إيجاد هذا الامر البسيط بعينها دعوة الى إيجاد معنونه ومصادقه، فينفذ في نفس الفاعل ارادة إيجاد المعنون بداعي حصول المأمور به وبهذه الدعوة يتحقق شرط الانطباق ايضا فتدبر. (وقد تلخص مما ذكرناه) امكان اخذ قصد القرية في المأمور به، (ح) فإذا شك في التعبدية والتوصيلية فمقتضى الاطلاق هو التوصيلية وحكمه في الاصل العملي ايضا حكم سائر موارد الأقل والأكثر والحق جريان البرائة فيها كما يأتي في محله. * (المبحث السادس في المرة والتكرار) * الحق ان صيغة الامر لا تدل على المرة ولا التكرار سواء فسرنا بالفرد والافراد أو بالدفعه والدفعات وقد ذكر صاحب الفصول احتمالات في تفسيرهما لا مجال لذكرها فراجع، ووجه عدم الدلالة على واحد منهما ظاهر فان الطلب الذي هو مدلول الامر يتعلق بنفس الطبيعة اللا بشرط بالنسبة إلى جميع القيود وهي تجتمع مع الف شرط، نعم الافراد الطولية لا تقع باجموعها مصاديق للامتنال لحصول الطبيعة بالاول منها فيسقط الامر قهرا، واما الافراد العرضية فهل تصير بمجموعها امتثالا واحدا، أو يكون كل منها فراد مستقلا للامتنال أو هو تابع لقصد الممتثل ؟ فيه اقوال ثلثة. وما يمكن ان يوجه به القول الاول هو ان الامر يتعلق بنفس الطبيعة، والخصوصيات الفردية وجهات الامتياز الموجودة في الافراد كلها خارجة من متعلق التكليف، فما هو المصداق للامتنال فيما نحن فيه هو الطبيعة الجامعة للفراد المعرة عن جميع الخصوصيات الفردية وهي امر واحد، وفيه ان الطبيعة الموجودة في الخارج تتكرر بتكرر افرادها

[112]

لكونها امرا لا يابى الوحده ولا الكثرة، والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحداني وان تكثر افرادها ضعيف في الغاية (واما القول الثالث) فقد اختاره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني ولكنه بحسب الظاهر لا وجه له فاطهر الاقوال هو القول الثاني. (ثم ان) الفور والتراخي ايضا مثل المرة والتكرار في عدم دلالة الامر على واحد منهما فافهم. ((الفصل الثاني في الاجزاء) وقد عنونوا المسألة بوجه ثلث (الاول) (ما في كلام بعضهم وهو ان الامر يقتضى الاجزاء ام لا ؟ (الثاني) ما ذكره بعض آخر وهو ان الاتيان بالمأمور به يقتضى الاجزاء ام لا ؟ (الثالث) ما في الكفاية وهو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء. (والمراد) بلفظ الاجزاء معناه اللغوي اعني الكفاية كما في الكفاية، ولازمها اسقاط التعبد والقضاء. (والمقصود) من الاقتضاء في العنوان الاول هو الدلالة والكشف لا العلية لعدم كون الامر بنفسه علة للاجزاء كما هو واضح. والمقصود منه في العنوانين الاخيرين هو العلية، إذ الاتيان علة السقوط الامر بل نفسه. واما قيد (علي وجهه) فقد ذكر في الكفاية ان ذكره انما يكون لشموله الكيفيات المعتمدة في المأمور به شرعا أو عقلا مثل قصد القرية على ما اختاره من عدم امكان اخذه في المأمور به، لا خصوص الكيفيات المعتمدة شرعا فقط والا لكان القيد توضيحا. (وفيه) ان ما ذكرت من عدم امكان اخذ قصد القرية في المأمور به كلام حدث من زمن الشيخ الانصاري (قدس سره)، وزيادة قيد على وجهه في العنوان سابقة على زمنه، فليس ازدياده في العنوان لشمول مثل القرية ونحوها. ولعل ازدياده فيه انما هو لرد عبد الجبار (قاضي القضاة في الرى من قبل الديالمة)، حيث استشكل على الاجزاء بما إذا صلى مع

الطهارة المستصحبة ثم انكشف كونه محدثا فان صلوته باطلة غير مجزية مع امتثاله الامر استصحابي. (وجه رده بذلك) ان المأمور به في هذا المثال لم يؤت به على

(1) لعله (قده) اختار هذا القول في اثناء درسه والا فلم نجده في الكفاية ح - ع

[113]

وجهه، من جهة ان الطهارة الحديثة بوجودها الواقعي شرط. (ثم انه) ذكر في الكفاية (ما حاصله) ان الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار هو ان البحث في هذه المسألة في ان اتيان المأمور به بعد ثبوت كونه مأمورا به يجرى عقلا ام لا ؟ وفي تلك المسألة في تعيين ما هو المأمور به شرعا حتى يترتب عليه الاجزاء عقلا (وان الفرق) بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء هو ان البحث في مسألة التبعية في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها وفيما نحن فيه في كون اتيان المأمور به مجزيا عقلا ام لا (انتهى). (اقول): لا ينقض تعجبي من مقايضة مسألة التبعية مع ما نحن فيه، إذ بينهما بون بعيد (1) حيث ان النزاع في مسألة التبعية انما هو فيما إذا لم يات المكلف ما هو مأمور به، وفيما نحن فيه فيما إذا اتاه فينازع في اسقاطه التعبد به ثانيا في الوقت أو في خارجه. (ثم انه) (قدس سره) ذكر (ما حاصله بتوضيح منا): ان البحث في المسألة في موضعين (الموضع الاول) ان امتثال كل امر يجرى عن التعبد بهذا الامر ثانيا، فامتثال الامر الواقعي يجرى عن نفسه، وكذلك امتثال الامر الاضطراري يجرى عن نفسه، وكذا الظاهري ايضا، لاستقلال العقل بانه لا يبقى مجال لموافقة الامر واتيان المأمور به بعد موافقته واتيان. (نعم) لا يبعد ان يقال ان للبعد تبديل الامتثال (2) فيما لم يكن امتثاله علة تامة

(1) يمكن ان يقال، ان عمدة النظر في بحث الاجزاء، هو اثبات اجزاء امتثال الامر الاضطراري أو الظاهري عن الامر الواقعي فينازع في سقوط الامر الواقعي وعدم سقوطه. مع ان المكلف لم يات ما هو المأمور به بهذا الامر فليس بين المسئلتين بون بعيد ح - ع (2) اقول: تبديل الامتثال بعد حصوله امر غير معقول، إذ الاتيان بفرد الطبيعة المأمور بها موجب لسقوطه قهرا، وفيما ذكره من المثال لم يحصل الامتثال حتى يبده على فرض، ولم يمكن تبديله على فرض آخر، فان امر المولى عبده باتيان الماء اما ان يكون الغرض منه هو التمكن من الشرب فقد حصل بنفس الاتيان فلا يعقل تبديل الامتثال، نعم اراقة الماء موجبة لتفويت الغرض الذي قد حصل بالامتثال الاول و مولدة لامر آخر. واما ان يكون الغرض منه رفع عطش المولى فالامتثال لم يحصل بصرف اتيان الماء حتى يبده، إذ المأمور به حينئذ ليس نفس الاتيان بالماء بل ايجاد كل ما هو في اختيار العبد =

[114]

لحصول الغرض، كما لو اتى بماء امر به مولاه ليشر به فلم يشر به بعد . (الموضع الثاني) في اجزاء امتثال امر عن امر آخر، وفيه مقامان. (المقام الاول) في ان اتيان المأمور به بالامر الاضطراري يجرى عن اتيان المأمور به بالامر الواقعي الاولى بعد رفع الاضطرار في الوقت أو في خارجه أو لا يجرى ؟ (المقام الثاني) في ان اتيان المأمور به بالامر الظاهري يجرى عن اتيان المأمور به بالامر الواقعي بعد كشف الخلاف أو لا يجرى ؟ (اما المقام الاول) (فالبحت فيه تارة في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات، اما في مقام الثبوت فالفروض المتصورة اربعة، إذ التكليف الاضطراري اما ان يكون وافيا بتمام المصلحة والغرض من الامر الاولى أو لا يكون وافيا بها بل يبقى منها شئ امكن استيفائه أو لم يمكن وما امكن كان بمقدار يجب استيفائه أو بمقدار يستحب. ولازم الجميع هو الاجزاء الا في الصورة الثالثة، ومقتضى الصورة الثانية عدم جواز تسويغ البدار لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة، كما انه لا مانع من تسويغه في صورتين الاخيرتين. واما الصورة الاولى فتسويغ البدار فيها يدور مدار كون العمل الاضطراري بمجرد طرو الاضطرار وافيا بغرض الامر الاولى أو بشرط الانتظار أو مع اليأس من طرو الاختيار. (واما في مقام الاثبات) فان كان لدليل الامر الاضطراري اطلاق يدل على ان مطلق الاضطرار ولو في بعض الوقت يكفي لتعلق التكليف الاضطراري مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء الاية) فالظاهر هو الاجزاء وان

لم يكن هنا اطلاق فالاصل يقتضى البرائة من ايجاب الاعادة لكونه شكاً في اصل التكليف (انتهى). (اقول): مراجعة التكاليف الاضطرارية الثابتة في شريعتنا ترشدك إلى ان ما ذكره (طاب ثراه) لا يرتبط اصلاً بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية، لكون ما ذكره مبتنياً على ان يكون لنا امران مستقلان: احدهما واقعى اولى والاخر اضطرارى

= من مقدمات رفع عطش المولى اعني اتيان الماء، وابقائه إلى زمن شرب المولى اياه فما لم يشربه المولى لم يحصل الامتثال وكان للعبد اراقة الماء وتبديله، ولكن ليس هذا تبديلاً للامتثال. ح - ع

[115]

ثانوى، فينازع حينئذ في كفاية امتثال احدهما عن امتثال الآخر، مع ان الامر في التكاليف الاضطرارية ليس كذلك، على انه لو كان الامر كذلك لم يكن معنى لكفاية امتثال امر عن امر آخر، إذ كل امر وتكليف يقتضى امتثالاً عليحدة، وانما المتحقق في التكاليف الاضطرارية الثابتة في شرعنا ان يتوجه امر واحد من الشارع متعلقاً بطبيعة واحدة مثل الصلوة متوجهاً إلى جميع المكلفين غاية الامر ان الادلة الشرعية دلت على اختلاف افراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، وان كل واحد منهم قد وجب عليه ايجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله، مثلاً الادلة الشرعية دلت على ان الناس كلهم من القادر والعاجز والصحيح والسقيم وواحد الماء وفاقده مكلفون باتيان الصلوات الخمس في اوقاتها ومندرجون تحت قوله تعالى (اقموا الصلوة)، وما وجب على كل واحد منهم في هذا المقام هو ايجاد طبيعة الصلوة لا غير. غاية الامر دلالة الادلة الاخر على ان الصلوة في حق واحد الماء مثلاً عبارة عن الافعال المخصوصة مقرونة بالطهارة المائية، وان الصلوة في حق فاقده عبارة عن هذه الافعال مقرونة بالطهارة الترابية، وكذلك الصلوة في حق القادر على القيام مشروطة بالقيام وفي حق العاجز عنه مشروطة بالعقود مثلاً. وبالجملة المستفاد من الادلة ان فاقد الماء ايضاً مثل واجده في ان المتوجه إليه امر واحد، وهو قوله (اقموا الصلوة) (ولم يتوجه إليه امران (واقعى اولى وواقعى ثانوى) حتى ينازع في كفاية امتثال احدهما عن الآخر، ولم يكلف ايضاً بايجاد فردين من طبيعة واحدة حتى نبحت في كفاية الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، بل الذى وجب عليه هو ايجاد طبيعة الصلوة المأمور بها بايجاد فرد منها. غاية ما في الباب ان فرد الصلوة بالنسبة إلى الفاقد هو الصلوة مع التيمم كما ان الصلوة في حال العقود أو الاضطجاع أو المشى أو الركوب ايضاً فرد للطبيعة المأمور بها بقوله: (اقموا الصلوة) ولكن بالنسبة إلى العاجز عن القيام أو عنه وعن العقود أو عن الاستقرار. وعلي هذا فإذا أتى كل واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد اوجد الطبيعة المأمور بها وامثل قوله (تعالى) (اقموا الصلوة) ولازم ذلك هو الاجزاء وسقوط الامر قهراً

[116]

إذ لا يعقل بقاء الامر بعد اتيان متعلقه. وما توهم من كون لفظ الصلوة مثلاً موضوعاً في الشرع لصلوة الكامل المختار، وكون صلوات المضطرين ابدالاً لها جعلها الله ابدالاً لا مادام الاضطرار، ولازم ذلك وجوب قضاء ما فات بعد زوال الاضطرار، واضح البطلان لمن راجع الاخبار والقرآن، لظهورها بل صراحتها في ان ما كلف به المضطر ايضاً فرد من الصلوة المأمور بها بقوله (اقموا الصلوة) لا انه ليس فرداً منها وجعل بدلاً منها، فانظر إلى قوله (تعالى) في سورة المائدة) آية 8 و 9) حتى يظهر لك صحة ما قلناه قال (تبارك اسمه) يا ايها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق (إلى ان قال) فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً (الآية). فالآية سبقت لبيان ما به يحصل الطهارة التى هي من شرائط طبيعة الصلوة التى امر بها كل واحد من افراد الناس، وقد بين فيها اختلاف ما هو المحصل لها باختلاف حالات المكلفين. فصلوة واحد الماء وفاقده كليهما من افراد طبيعة الصلوة الا انها بالنسبة إلى الاول مشروطة بالطهارة المائية، وبالنسبة إلى الثاني مشروطة بالطهارة الترابية (واللام) في قوله (إذا قمتم إلى الصلوة) قد اشير بها إلى تلك الطبيعة المعدة من

ضروريات الدين المكلف بها كل واحد من افراد الناس. (ونظير) هذه الالية (آية 239 و 240 من سورة البقرة) قال عز من قائل: حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين فان خفتهم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون. (والحاصل) ان كل واحد من المكلفين من المختار والمضطر باقسامه لم يكلف الا بايجاد طبيعة الصلوة وإذا أوجدها سقط الامر المتعلق بها قهرا، الا ان الطبيعة المأمور بها طبيعة مجهولة لا تتعين الا بتعيين شارعها، وقد قامت الادلة الشرعية على ان صلوة المختار هكذا وصلوة المضطر هكذا، وما وجب على كل مكلف انما هو اتيان ما هو فرد للصلوة بحسب حاله وباتيانه يسقط الامر بالصلوة قهرا ولم يتوجه إلى المضطر امران حتى يقع البحث في كفاية امتثال احدهما عن الآخر (1) ولو فرض ان المتوجه إليه امران

(1)ربما يقال: ان الادلة الدالة على التكليف الاضطرارية لا تقيد الادلة الدالة على =

[117]

فالاجزاء غير متصور لاقتضاء كل امر امتثالا عليحدة. (نعم) يمكن ان يكون الموضوع لفردية الصلوة الاضطرارية هو الاضطرار في جميع الوقت، فلا يجزى حينئذ الصلوة المأتى بها مع التيمم مثلا في اول الوقت ان زال الاضطرار في آخره، ولكن لا من جهة عدم اجزاء امتثال الامر الاضطراري بل من جهة عدم اتيان المأمور به، إذ الفرض توقف فردية الصلوة مع التيمم لطبيعة الصلوة المأمور بها على الاضطرار في جميع الوقت لا مطلق الاضطرار. (وبالجملة) ما هو الموضوع لوجوب الصلوة مع التيمم مثلا اما ان يكون مطلق الاضطرار، واما ان يكون الاضطرار في جميع الوقت، فان كان مطلق الاضطرار فالمأتى به في اول الوقت ايضا فرد للطبيعة وقد اتى به فسقط امرها ولا معنى لامتناله ثانيا، وان كان الاضطرار في جميع الوقت فالمأتى به في اوله ليس فردا للصلوة لعدم تحقق موضوعه، لا انه فرد من افرادها ومع ذلك لا يجزى، وعدم جواز البدار في هذه الصورة مع احتمال بقاء الاضطرار إلى اخر الوقت انما هو من جهة عدم العلم بتحقيق الموضوع. (فاللازم) على الفقيه تتبع ادلة الاحكام الاضطرارية حتى يعلم انه في أي مورد يكون الموضوع هو مطلق الاضطرار، وفي أي مورد يكون الموضوع هو الاضطرار في جميع الوقت أو مع اليأس من طرو الاختيار. فتحصل مما ذكرنا ان التكليف الاضطراري ان اتى بمتعلقه يجزى عن الامر بالطبيعة الشاملة له ولل فرد الاختياري، لكونه فردا لها مثل الفرد الاختياري فلا اعادة ولا قضاء، (اما الاول) فواضح إذ الاعادة بالامر الاول وقد سقط باتيان متعلقة. (واما الثاني) فواضح ايضا ان قلنا بكون القضاء بالامر الاول، وكذلك ان قلنا انه بامر جديد إذ هو فيما لو فات العمل في وقته، وفيما نحن فيه لم يفت لاتيانه على حسب

=التكاليف الاولى بان تخصها بصورة الاختيار لعدم المناقات بينهما لامكان ان يكون المضطر مكلفا بتكليفين وان كانا متعلقين بفردين من طبيعة واحدة. غاية الامر انه لما كانت القدرة من الشرائط العقلية لفعالية التكليف، كان التكليف الاولى بالنسبة إلى المضطر في زمن اضطراره غير فعلى، فإذا ارتفع الاضطرار ارتفع مانع الفعالية فائر التكليف الاولى اثره. ح - ع

[118]

ما هو وظيفة المكلف بحسب حاله. (فان قلت) يمكن ان يكون الفرد الاختياري من الصلوة اتم مصلحة من الفرد الاضطراري فباعتبار المقدار الباقي من المصلحة يجب الاعادة أو القضاء. (قلت) ما يجب على المكلف انما هو امتثال اوامر الشرع لا تحصيل المصالح، إذ لا احاطة لعقولنا بالمصالح النفس الامرية حتى يجب علينا تحصيلها. نعم لو كان الفرد الاضطراري انقص مصلحة من الفرد الاختياري بمقدار لازم الاستيفاء لم يكن للشارع حينئذ (بمقتضى قواعد العدلية) تشريع الفرد الاضطراري وجعله في عرض الفرد الاختياري، حتى يكون مقتضاه تخير المكلف عقلا بين هذا الفرد الاضطراري وبين الفرد الاختياري الذي يتمكن منه في آخر الوقت في الواجب

الموسع، ولكن لا ربط لذلك بوظيفة الفقيه فان الفقيه لا يبحث الا فيما هو مقتضى الادلة الشرعية، فإذا اقتضى الدليل فردية الصلوة مع التيمم مثلا لطبيعة الصلوة في حال الاضطراب اخذ الفقيه بمقتضاه، وجعله دليلا على كونها في عرض ساير الافراد من كل جهة، حتى ان للمكلف ان يجعل نفسه موضوعا لهذا الفرد الاضطرابي، بان يوجد الاضطراب لنفسه اختيارا نظير الحاضر الذي يسافر في حال الاختيار. (فان قلت): إذا كان الفرد الاضطرابي في عرض الفرد الاختياري، فلم لا يجوز في باب الصلوة اقتداء الكامل بالمضطر؟ (قلت) ليس هذا من جهة كون الفرد الاضطرابي انقص مصلحة، بل من جهة كون الكمال شرطا في الامامة للكاملين، حيث ان الانسب كون الامام اكمل من المأموم. (فان قلت) إذا كان الصلوة مع التيمم في عرض الصلوة مع الطهارة المائية، فلم وجب على فاقد الماء ان يطلبه في الجوانب الاربعة؟ (قلت) فردية الصلوة مع التيمم للطبيعة المأمور بها موقوفة على فاقدية الماء. والطلب انما هو لاحراز هذا الموضوع اعني الفاقدية. (واعلم) انه قد اشار إلى ما ذكرناه (في التكاليف الاضطرابية) (المحقق في المعتمد في مسألة جواز اراقة الماء في اول الوقت وقد نقل عنه ذلك بنحو التلخيص المحقق الهمداني (قده)

[119]

في طهارته في مسألة وجوب طلب الماء علي من كان فاقدا له قال (قده): (انه مخاطب في تمام الوقت بصلوة واحدة مخيرا في أي جزء منه بلا ترتيب ففي أي جزء يلاحظ حالته ويعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر أو حاضرا فيتم، ومن الحالات إذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية أو غير واجد له فبالترابية، ولا يجب في جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر) (واعلم) ايضا ان ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الاثبات ايضا لا يخلو عن شيء بيان ذلك انه قد ظهر لك انه ليس لنا في باب التكاليف امران: اختياري واضطرابي حتى نبحت في اجزاء احدهما عن الآخر، وانه لو سلم وجود امرين فلا معنى لاجزاء احدهما عن الآخر، وحينئذ فلو تنزلنا وسلمنا ما ذكره من ان لنا امرين وان امتثال الثاني يجزى عن الاول، فما ذكره اخيرا (من انه إذا لم يكن هناك اطلاق يدل على ان الموضوع للامر الاضطرابي هو مطلق الاضطراب ولو في بعض الوقت فالمرجع هو البرائة) فاسد جدا، إذ المكلف قد علم باشتغال ذمته بالامر الواقعي، ولكنه لا يعلم انه هل صار موضوعا للامر الاضطرابي حتى يكون امتثاله مسقطا للامر الواقعي ايضا، أو لم يصير موضوعا له لاحتمال ان يكون الموضوع للامر الاضطرابي هو الاضطراب في جميع الوقت؟ وحينئذ فاشتغال ذمته بالامر الواقعي يقتضى تحصيل البرائة اليقينية فكيف حكم (قده) باصالة البرائة. (1)

(1) اقول يمكن ان يقال، ان مراده " قده " من الاطلاق ليس هو اطلاق الاضطراب كما في كلام سيدنا الاستاد العلامة " مد ظله العالي " بل المراد اطلاق البدلية فيكون حاصل مراده ان المكلف لما لم يقدر على امتثال التكاليف الاولى جعل الشارع التكاليف الاضطرابية ابدا لها، فحين الاضطراب لا تكون التكاليف الاولى فعلية بل الفعلية لايدا لها. وحينئذ فلو كان لنا اطلاق يدل على ان ما جعله الشارع بدلا بدل إلى الايد اخذنا بالاطلاق وحكمنا بالاجزاء عن التكليف الاولى لكفاية البدل عن المبدل منه، ولو لم يكن هناك اطلاق، فشككتنا في ان بدلية الفرد الاضطرابي عن الاولى هل هي إلى الايد حتى مع ارتفاع الاضطراب، أو كانت بدليته منه في زمن الاضطراب فقط بان يكون واقيا بما يفوت من مصلحة الفرد الاولى في زمن الاضطراب من دون ان يكون واقيا بما يمكن تحصيله بعد ارتفاع الاضطراب بالاعادة أو القضاء؟ فحينئذ تحكم بالبرائة، إذ التكليف الاولى لم يكن في زمن الاضطراب فعليا وبعد ارتفاعه يشك في صيرورته فعليا لاحتمال ان يكون بدلية الفرد الاضطرابي منه إلى الايد، وهذا واضح لا سيما إذا كان طرو الاضطراب من اول الوقت - ع

[120]

(المقام الثاني) في اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي، (وحيث) ينجر الكلام في آخر المسألة إلى كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فالاولى قبل الورود في تحقيقها ان نشير اشارة اجمالية إلى بعض وجوه الجمع بين الحكمين مما يناسب المقام. فنقول: من الوجوه المذكورة في مقام الجمع بينهما ما ذكره شيخنا الاستاذ المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل، ومحصله ان للحكم مراتب اربعة، الاقتضاء، والانشاء، والفعلية، والتنجز، ولا يخفى ان التضاد بين

الاحكام انما يكون بعد فعليتها و وصولها إلى المرتبة الثالثة اعني مرتبة البعث والزجر. (إذا عرفت هذا فنقول): ان المحاذير المتهمة في الباب انما تلزم لو قلنا بفعلية الحكمين معا، واما إذا قلنا ببقاء الحكم الواقعي بالنسبة إلى الجاهلين في مرتبة الانشاء، و كون البعث أو الزجر الفعلي على طبق ما أدت إليه الامارة اعني الحكم الظاهري فيرتفع المنافات بالكلية. (ثم شرع) (قده) في سد ثغور هذا الجواب بما لا حاجة لنا إلى بيانه فراجع (ومن الوجوه) (المذكورة في مقام الجمع بينهما ايضا ما ذكره المحقق المذكور في الحاشية بنحو الاجمال والاشارة، وفي الكفاية بنحو التفصيل. (وحاصله) ان معنى التعبد بخبر الواحد مثلا ليس انشاء احكام تكليفية على وفق المؤديات بان ينحل (صدق العادل) (مثلا بعدد ما يؤدي إليها الامارة من الاحكام، فيكون النتيجة ثبوت الوجوب ظاهرا فيما إذا أدت إلى وجوب شيء، وثبوت الحرمة ظاهرا فيما إذا أدت إلى حرمة شيء، وهكذا، بل التعبد به انما يكون بجعل الحجية له، والحجية بنفسها حكم وضعي تنالها يد الجعل من دون ان يكون جعلها مستتبعا لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى إليه الامارة، واثر الحجية المجعولة (كالحجية المنجولة في القطع) هو تنجيز الواقع على فرض الاصابة وصحة الاعتذار على فرض الخطاء، وعلي هذا فليس هنا حكم تكليفي وراء الواقعيات فلا يلزم المحاذير (نعم) لو قيل باستتباع جعل الحجية لاحكام

[121]

تكليفية أو قيل بانه لا معنى لجعلها الا جعل احكام تكليفية طريقية مماثلة للمؤديات من جهة انها من الوضعيات المنتزعة عن التكليفات ولا تنالها يد الجعل مستقلا، فاجتماع حكمين تكليفيين وان كان يلزم حينئذ ولكنهما ليس بمثلين أو ضدين فان الحكم الظاهري حكم طريقى عن مصلحة في نفسه بلا ارادة متعلقة بمتعلقه ولا مصلحة في متعلقه وراء مصلحة الواقع، والحكم الواقعي حكم نفسي عن مصلحة في متعلقه ويكون على طبقه الارادة. (هذه خلاصة ما ذكره في الكفاية (وكان يبنى عليه اخيرا، ولا يخفى عليك ان ما ذكره المحقق المذكور في حاشيته يناقض ظاهرا ما ذكره في الكفاية اخيرا حيث صرح في الحاشية بان الحكم الواقعي انشائي محض، والحكم الظاهري فعلى، وصرح في الكفاية بان الحكم الواقعي هو الفعلي الذى يكون على طبقه ارادة البعث والزجر، والحكم الظاهري حكم طريقى ليس على وفقه الارادة والكراهة اصلا. ومعنى كونه طريقيا انه ليس حكما حقيقيا في قبالة الحكم الواقعي بل ان طابق الواقع فهو عينه، وان خالفه كان حكما صوريا ليس على طبقه ارادة. (ويمكن الجمع) بين كلاميه بنحو يرتفع التهافت من البين بتقريب ان يقال: ان ما هو حقيقة الحكم وروحه عبارة عن ارادة المولى صدور الفعل عن العبد، فانه الذى يتعلق به شوق المولى أولا، غاية الامر انه لما كان الفعل من الافعال الارادية للعبد وكان تحققه منوطا بتحريك عضلاته نحوه، تولد في نفس المولى من ارادة الفعل ارادة تحريك عضلات العبد، وحيث ان تحريك عضلاته متوقف على وجود الداعي في نفسه حتى ينبعث منه (لو كان بحسب ملكاته ممن ينبعث من الدواعى الالهية) فلا محالة يتولد في نفس المولى ارادة بعثه وانشاء الحكم بالنسبة إليه حتى يعلم به فينبعث منه نحو المقصود، فما هو المراد أولا وبالذات ويكون متعلقا للشوق هو نفس صدور الفعل عن العبد، واما البعث وانبعثه منه فمرادان بالتبع من جهة انه يتسبب بهما إلى ما هو المقصود بالذات. ولا يخفى ان ارادة الفعل وان كانت مطلقة ولكن ارادة انبعث العبد من الخطاب والبعث مقصورة على صورة علم العبد بالخطاب من جهة انه لا يعقل داعوية البعث ما لم يتعلق به العلم، حيث انه بوجوده العلمي يصير داعيا ومحركا، وعلي هذا تصير ارادة الفعل الثابتة بنحو

[122]

الاطلاق داعية للمولى إلى ايجاد خطاب آخر في طول الخطاب الواقعي حتى يصير هو الداعي للعبد نحو الفعل المقصود بعد ان لم يطلع على الخطاب الواقعي ولم يمكنه الانبعث منه (وبالجملة) بعد جهل العبد بالخطاب الواقعي وعدم امكان تأثيره في نفسه لو كان روح الحكم وحقيقته اعني ارادة الفعل باقية، لتولدت منها ارادة خطاب آخر لا لمصلحة في نفس متعلقه بل لعين ما وجد بلحاظه الخطاب الواقعي، وحينئذ فان كان الواقع بمثابة لا يرضى المولى بتركه ابدا كان الحكم المجعول ظاهرا

عبارة عن وجوب الاحتياط، وإن لم يكن كذلك أو كان في إيجاب الاحتياط مشقة ومفسدة، كان الحكم الظاهري عبارة عن جعل الطرق والأمارات فكل من الخطاب الواقعي والظاهري مجعول بلحاظ ما تعلق به الشوق أولا وإرادة هذا صارت منشئا لتولد إرادة أخرى متعلقة بالخطاب الواقعي وإرادة ثالثة متعلقة بالخطاب الظاهري. غاية الأمر أن موارد إصابة الأمانة لما لم تكن متميزة من موارد خطأها صار المجعول فيها حكما كليا يعم موارد الإصابة والخطأ، ولكن ما هو المقصود من جعلها هو صور الإصابة فقط. وصور الخطأ صارت مجعولة بالعرض نظير القصد الضرورية المتحققة بتبع المقصود الأصلي، فإن طابق الحكم الظاهري للواقع كان عين الواقع حيث أن المقصود من كليهما وما هو روحهما أمر واحد، لما عرفت من أن نفس إرادة الفعل والشوق إليه صارت داعية للبعث الواقعي أولا والبعث الظاهري ثانيا حتى يتسبب بهما إليه. وإن خالف الحكم الظاهري للواقع كان صورة حكم لا حقيقة لها، من جهة عدم وجود الإرادة على طبقه وعدم كون متعلقه محبوبا للمولى ومتعلقا لشوقه وإنما تعلق به القصد قهرا من جهة عدم تميز صورة المخالفة من صورة الإصابة. (والحاصل) أن ما هو المشتاق إليه أولا للمولى وما هو العلة الغائية للبعث هو نفس الفعل المشتغل على المصلحة، وإرادته روح الحكم وحقيقته، غاية الأمر أنه تتولد من هذه الإرادة إرادة متعلقة بسببه أعني البعث والخطاب، فإن له نحو سببية في النفوس التي لها ملكة الانبعاث من أوامر المولى، وإرادة لفعل ثابتة بنحو الإطلاق ولذلك أثرت في إيجاد خطاب مطلق غير مرهون بالعلم والجهل، ولكن لما كان إيجاده لغرض الانبعاث

[123]

وكان الانبعاث منه متوقفا على العلم به، فلا محالة تصير إرادة الانبعاث منه مقصورة على صورة العلم به بمعنى أن المولى بعد علمه بعدم قابلية الخطاب للتأثير في نفس العبد من جهة جهله به لا يعقل أن ينقذ في نفسه إرادة انبعاثه من هذا الخطاب الخاص، ولكن لا يضر ذلك بإطلاق إرادة الفعل والشوق إليه بما هو لا بما أنه متسبب إليه بهذا الخطاب، وحينئذ فإن كان جعل خطاب آخر طريقي مستلزما للمشقة الشديدة مثلا، لزمه رفع اليد عن واقعه، وإن لم يكن كذلك أو كان الواقع بمثابة من الأهمية بحيث لا يمكنه رفع اليد عنه لزمه جعل حكم ظاهري طريقي ليصير هو الباعث للعبد بعد خيبة الخطاب الأول فالعلة الغائية لكلا الحكمين وما هو روحهما أمر واحد، وهو نفس إرادة الفعل وهي ثابتة في حال الجهل بالخطاب الواقعي أيضا، ولذا أثرت في إيجاد الخطاب الظاهري (نعم) إرادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحو الفعل غير ثابتة في حال الجهل، وإنما الثابت حينئذ إرادة الانبعاث من الخطاب الظاهري نحوه، وعليه هذا فإن أريد بالحكم الواقعي نفس إرادة الفعل قلنا أنه فعلى في حال الجهل أيضا، والخطاب الظاهري أيضا عينه أن طابقه وصوري أن خالفه، وإن أريد به إرادة الفعل ولكن لا مطلقا بل الفعل الذي يحصل خارجا بسبب داعوية الخطاب الواقعي، وبعبارة أخرى إرادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحوه، قلنا أنه شأن في حال الجهل لما عرفت من أن إرادة الانبعاث قاصرة عن شمول مورد الجهل، والفعل حينئذ عبارة عن الخطاب الظاهري، فانه الذي أريد الانبعاث منه فعلا نحو الفعل. (إذا عرفت هذا فنقول: (لعل كلام الحاشية مبنى على المشى الثاني في تفسير الحكم الواقعي، وكلام الكفاية مبنى على المشى الأول فارتفع التهاافت من البين. (ولا يخفى) أن المشى الأول امتن، فإن تفسير الحكم الواقعي بإرادة الفعل بشرط حصوله بسبب داعوية خصوص الخطاب الواقعي، إنما هو من قصور النظر وإلا فالنظر الدقيق يقتضى خلاف ذلك، فإن ما ثبت أولا هو نفس إرادة الفعل والشوق إليه بنحو الإطلاق، والانبعاث نحوه من خصوص خطاب خاص لا خصوصية له في مطلوبة الفعل وإنما صار مطلوبا و مرادا بتبع إرادة نفس الفعل ومطلوبيته من جهة كون إرادة المسبب إرادة لأسبابه بالتبع

[124]

فنفس الفعل مطلوب مطلقا ولو في حال الجهل، ولذا أثرت هذه المطلوبة في إيجاد خطاب آخر ليتسبب به إلى المقصود بعد عدم وفاء السبب الأول (أعني الخطاب الواقعي) بهذا المقصد، وقد عرفت أن هذه المطلوبة هو روح الحكم وحقيقته، (فتلخص مما ذكرنا) أن ما هو روح الحكم فعلى مطلقا فافهم. (نعم) أن خالف الحكم

الظاهرى للواقع، أو جهل العبد بكلتا الخطابين فلا محالة يجب على المولى رفع اليد عن مراده بمعنى أنه لا يمكن أن يريد انبعث العبد نحو العمل مع كونه بهذا الوضع الفعلى من عدم الاطلاع على مراد المولى لا بسبب الخطاب الواقعي ولا بسبب البعث الطريقي فتصير الارادة شأنية حينئذ، فما ذكرناه من فعلية الحكم الواقعي بروحه في حال الجهل انما هو فيما إذا جهل العبد بالبعث الواقعي ولكن وصل إليه الواقع بوسيلة الخطاب الظاهري فتدبر. (إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم) ان ما بيناه (من فعلية الحكم الواقعي، وكون الحكم الظاهري عينا له في صورة الموافقة، وصورة حكم لا حقيقة لها في صورة المخالفة) انما يصح فيما إذا كان المجعول الظاهري حكما مستقلا غير ناظر إلى توسعة الواقع، كما إذا قامت الامارة على حرمة شئ أو عدم وجوبه وكان بحسب الواقع واجبا، أو قامت على وجوبه وكان بحسب الواقع حراما أو غير واجب، ونحو ذلك من الامثلة، واما إذا كان المجعول الظاهري ناظرا إلى الواقع من دون ان يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه بل كان بلسان تبين ما هو وظيفة الشاك في اجزاء الواجب الواقعي المعلوم وشرائطه وموانعه، فلا مجال حينئذ لفعلية الواقع بل الحكم الظاهري يكون فعليا في ظرف الشك ويكون العمل على طبقه مجزيا. (ولنذكر) في المقام جملة من كلام شيخنا الاستاذ في الكفاية، ثم نذيله بما يقتضيه التحقيق (قال) (قده) ما هذا لفظه: المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه، والتحقيق ان ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوى ونحوها بالنسبة إلى كلما اشترط بالطهارة أو الحلية يجرى، فان دليله

[125]

يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الامارات فلا يجرى (انتهى). (اقول): تحقيق المقام (على نحو يظهر منه مراد صاحب الكفاية ايضا مع ما فيه) هو ان التكاليف الظاهرية على قسمين: (القسم الاول منها) ما ليست بنفسها تكاليف مستقلة، بل كان لها النظر إلى التكاليف الواقعية ولها اصطكاك معها بان كانت بلسان تبين ما هو وظيفة الشاك في اجزاء الواجب الواقعي المعلوم وشرائطه وموانعه، وهذا انما يتصور فيما إذا صدر عن الشارع امر واحد متعلق بطبيعة مثل الصلوة وكان لهذه الطبيعة اجزاء وشرائط وموانع معينة بينها الشارع ثم صدر عنه تكاليف اخر ناظرة إلى بيان الوظيفة لمن شك في اجزاء هذه الطبيعة وشرائطها وموانعها، فهذه التكاليف ليست تكاليف مستقلة في قبال الواجبات الواقعية المستقلة بل لها اصطكاك معها ونظر إليها، سواء كانت في الشبهات الموضوعية، كقاعدة الفراغ مثلا بالنسبة إلى من شك في اتيان جزء أو شرط أو مانع، وكاستصحاب العدم لمن شك في اتيان جزء في محله، وكالبينة القائمة على اتيان جزء أو عدم اتيانه مثلا. (أو كانت) في الشبهات الحكمية كحديث الرفع الدال على رفع جزئية السورة أو الاستعادة، وكقاعدة الطهارة الدالة على طهارة الحيوان المتولد من طاهر ونجس مثلا لمقتضية لجواز الصلوة مع ملاقة البدن له، وكالخبر الموثق الدال على جزئية السورة أو عدم جزئيتها. (وبالجملة) القسم الاول من التكاليف الظاهرية ما كان بلسان تعيين الوظيفة بالنسبة إلى من شك في خصوصيات التكليف الواقعي المعلوم من الشرائط والاجزاء والموانع، سواء كان هذا التكليف الظاهري مفاد اصل أو امارة، وسواء كان عدما أو وجوديا، وسواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية. (القسم الثاني) من التكاليف الظاهرية ما لا يكون لها اصطكاك مع التكاليف الواقعية،

[126]

بل كانت هي بنفسها تكاليف مستقلة كما إذا كان مفاد الامارة أو الاصل وجوب صلوة الجمعة أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شئ أو عدم حرمة. (إذا ظهر لك القسمان فاعلم) ان القوم حين ما اراد واطرح النزاع في مبحث الاجزاء قالوا ان امثال كل امر يكون مجزيا بالنسبة إلى نفسه، واما اجزاء امثال الامر

الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الأولى ففيه بحث. وعنوان المسألة بهذا الوجه غير صحيح وهو الذي اوجب استبعاد الاجزاء، إذ لو فرض لنا امران مستقلان فلا وجه لاجزاء امتثال احدهما عن الآخر إذ سقوط كل امر متوقف على تحقق متعلق نفسه. وما كان عند الاصحاب ايضا في مسألة الاجزاء مطرحا للبحث وموردا للنفي والاثبات، ليس هو صورة فرض امرين لا يرتبط احدهما بالآخر، وإنما كان بحثهم ونزاعهم فيما إذا كان لنا امر واقعي معلوم متعلق بطبيعة ذات اجزاء وشرائط وموانع ثم شككنا في وجود جزء منها أو شرط أو مانع فقام الاصل أو الامارة على تحقق الاولين أو عدم الثالث، أو شككنا في جزئية شئ أو شرطيته أو مانعته لها فقام الاصل أو الامارة على عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية مثلا، وفي جميع هذه الصور ليس لنا الا امر واحد واقعي معلوم، ومفاد الاصل أو الامارة توسعة دائرة ما هو المأمور به بهذا الامر. (فتلخص لك مما ذكرنا) ان مورد البحث (في مسألة الاجزاء) في التكاليف الظاهرية هو القسم الاول منها). إذا عرفت هذا فنقول ان الحق في هذا القسم بجميع شقوقه هو الاجزاء، واللازم علينا أولا هو الرجوع إلى مقام الاثبات والادلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية فننظر في انها تكون ظاهرة في الاجزاء ام لا ؟ فان كانت ظاهرة فيه نبحت ثانيا في انه هل يلزم محذور عقلي من الاخذ بهذا الظهور أو لا يلزم ؟ فان لزم منه ذلك تركناه، والا عملنا على طبق ما يقتضيه ظواهر الادلة. (وعلي هذا فنقول): ان الشارع الذي اوجب على المكلفين اتيان الصلوة مثلا وجعلها عمودا للدين وبين اجزائها وشرائطها وموانعها، إذا حكم لمن شك في اتيان بعض الاجزاء بوجوب المضى وعدم الاعتناء، أو حكم لمن شك في طهارة بدنه أو لباسه الذي يصلح فيه

[127]

بانه نظيف حتى يعلم انه قدر، أو حكم برفع جزئية السورة مثلا عمن نسيها أو شك في جزئيتها، أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلا فاخبر بطهارة شئ أو عدم جزئية شئ للصلوة أو غيرها من الواجبات المركبة، فهل يكون مفاد هذه الاحكام الظاهرية وجوب العمل على وفق هذه الامور من دون تصرف في الواقع المأمور به أو يكون المستفاد من ظواهر هذه الادلة كون الصلوة أو الحج أو نحوهما بالنسبة إلى هذا المكلف عبارة عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهرية ؟ لاريب في ان المستفاد منها هو الثاني، فقله مثلا: (كل شئ نظيف حتى تعلم انه قدر) ظاهر في انه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشئ المشكوك فيه، ومن جعلتها شرطيتها للصلوة، فيكون مفاده جواز اتيان الصلوة في الثوب المشكوك في طهارته). وبعبارة اخرى) ليس هذا الكلام اخبارا بالواقع المشكوك فيه، والا لزم الكذب في بعض مصاديقه، فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشئ المشكوك فيه، ولأجل ذلك ترى انه يتوقف صحة هذا الكلام على كون الطهارة ذات آثار بحسب الواقع، ومن جملة آثارها توقف الصلوة عليها، وحينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام ان المكلف بعد اتيان الصلوة في الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلوتية و امتثل قوله تعالى (اقيموا الصلوة)، أو انه عمل عملا يمكن ان يكون صلوة وان يكون لغوا ويكون الصلوة باقية في ذمته ؟ لا اشكال في ان المتبادر هو ان الصلوة في حق هذا الشخص عبارة عما اتى به وانه قد عمل وظيفته الصلوتية ووجد الفرد المأمور به، فقله عليه السلام (لا ابالي ابول اصابني ام ماء) لا يتبادر منه اني لا ابالي وقع الصلوة مني ام لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهرا بالنسبة إلى الشاك، وان العمل المشروط بالطهارة إذا فعله مع هذه الطهارة الظاهرية يكون منطبقا للعنوان المأمور به، وان المصلح فيه يكون من المصلين لا انه يمكن ان لا يكون مصلحيا غاية الامر كونه معذورا في المخالفة. (ومن الاحكام الظاهرية) ايضا مفاد قاعدة التجاوز والفراغ، فحكم الشارع لمن شك في اتيان جزء من الصلوة بوجوب المضى وعدم الاعتناء، ظاهر في ان المكلف الذي كان يصدد امتثال امره (تعالى) بالصلوة التي امر بها جميع المسلمين وشك في

[128]

اثناء عمله أو بعده في اتيان جزء منها، صلوته عبارة عن الاجزاء التي اتى بها وان كانت فاقدة للجزء المشكوك في اتيانها، فهذا العمل الفاقد لجزء من الاجزاء صلوة في حق هذا المكلف، لا انه عمل لغو وهذا المكلف تارك للصلوة بحيث ان استمر

شكه إلى حين وفاته كان تاركا لهذه الصلوة الخاصة اداء وقضاء، فكما يستبعد جدا الحكم بكونه تاركا لهذه الصلوة الخاصة ان استمر شكه إلى الابد، فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلوة ان زال شكه ولو في الوقت). وتوهم ان الموضوع لصحة العمل الفاقد للجزء المشكوك فيه يمكن ان يكون عبارة عن الشك المستمر، وعلى هذا فزوال الشك يكون كاشفا عن عدم وجود الموضوع للتكليف الظاهري (فاسد جدا)، فان قاعدة التجاوز مثلا انما هي بصدد بيان الوظيفة لمن شك في اثناء الصلوة في اتيان جزء من اجزائها، فلا يمكن ان يكون الموضوع لهذا التكليف هو الشك المستمر فان المكلف لا يعلم في اثناء صلوته استمرار شكه إلى آخر الوقت أو إلى الابد. وبالجمله) ما هو المتبادر من حكم الشارع في قاعدة التجاوز ونظائرها كقاعدة الفراغ وسائر احكام الشكوك، هو ان المكلف الذي اشتغل بما هو المأمور به وكان بصدد امتثال امر الشارع بالصلوة مثلا ثم شك في شيء من خصوصياتها من الركعات والافعال والاجزاء والشرائط، ان عمل هذا المكلف ما هو مقتضى تكليفه الظاهري من البناء على الأقل أو الأكثر أو الاتيان أو عدم الاتيان، كان ممثلا لما هو بصدد امتثاله وكان عمله منطبقا لعنوان المأمور به، لا أنه عمل لغوا ان خالف الواقع بحيث ان استمر شكه كان تاركا لهذا العمل الخاص. (ومن الاحكام الظاهرية ايضا) مفاد حديث الرفع الدال على رفع كل ما لا يعلم حتى الاحكام الوضعية من الجزئية والشرطية والمانعية، فمن شك في جزئية السورة مثلا كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيتها، وحينئذ فان شك احد في جزئيتها وتركها بمقتضى الحديث وصلى مدة عمره من غير سورة وكانت بحسب الواقع جزء فهل يلتزم احد بكونه تاركا للصلوة مدة عمره، أو يقال: ان ظاهر حكم الشارع هو ان الصلوة في حق

[129]

هذا الشاك عبارة عن سائر الاجزاء غير السورة ؟ وان كان هذا الشاك مجتهدا وقلده كافة المسلمين فهل لاحد ان يلتزم بكونهم باجمعهم تاركين مدة عمرهم للصلوة التي هي عمود الدين ؟ ! (ومن الاحكام الظاهرية ايضا) حكم الشارع بوجوب البناء على خبر الثقة وترتيب الآثار عليه، فمن صلى أو تواضأ أو صام أو اغتسل أو حج بكيفية دل عليها خبر الثقة، اعتمادا على ما ورد من الشرع من وجوب ترتيب الآثار على ما اخبر به، فهل يكون ممثلا لما امر به الشارع من الصلوة ونظائرها، أو يكون ممثلا على فرض المطابقة ولاغيا تاركا لاوامر المولى على فرض المخالفة ؟ (وبالجمله) الرجوع إلى ادلة الاصول والامارات المتعرضة لاجزاء المأمور به و شرائطه، يوجب العلم بظهورها في توسعة المأمور به بالنسبة إلى الشاك، والحكم بحكومتها على الادلة الواقعية المحددة للاجزاء والشرائط. ولازم ذلك سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته أو شرطيته بالنسبة إلى هذا الشاك وان كان لولاها لوجب الحكم بانحفاظ الواقع على ما هو عليه، ولزم احراز الاجزاء والشرائط الواقعية بعد تنجز التكليف الصلوتي مثلا. (وحيث ظهر لك) ان المتبادر من ادلة حجية الامارات والاصول الحاكمة بوجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه، هو اجزاء ما يؤتى به على طبق الوظيفة الظاهرية وكون الجزء أو الشرط أعم من الواقع والظاهر، فيجب الدقة في ان الاخذ بظواهر هذه الادلة هل يلزم منه محذور عقلي أولا ؟ والظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ (قدس سره) على ثبوت الاجزاء، وانما وقع الخلاف فيه من زمنه حتى ان بعضهم قد افرد فادعى استحالة الظاهر عدم لزوم محذور عقلي ولا شرعى من القول به فيجب الاخذ بما يقتضيه ظواهر الادلة (وقد استشكل) بعض اعظم العصر على ما اختاره المحقق الخراساني من الاجزاء في الاصول دون الامارات (بوجه) لا بأس بذكر حاصلها والاشارة إلى ما فيها: (الاول) أن الحكومة (عند هذا القائل) لا بد من ان تكون بمثل كلمة اعني واشباهها، ولذا انكر حكومة مثل ادلة الضرر على الاحكام الاولى، وبعبارة اخرى يعتبر في الحكومة (عند هذا القائل) كون الدليل الحاكم بلسانه ناظرا إلى الدليل المحكوم ومفسرا له

[130]

ولا يكفى فيها نظر مدلول الحاكم إلى مدلول المحكوم. (وفيه) ان هذه مناقشة لفظية، فان مثل قوله: (كل شئ نظيف) ناظر إلى الاحكام الواقعية ويكون موسعا لدائرة متعلقاتها سواء اطلق على هذا المعنى لفظ الحكومة ام لا. (الثاني) ان

مثل قوله (كل شئ نظيف) متكفل لاثبات النظافة الظاهرية، وأما كون الشرط للصلاة مثلا هو الاعم من النظافة الواقعية والظاهرية حتى يكون اتيانها مع النظافة الظاهرية ايضا موجبا للاجزاء فلا دليل عليه. (وفيه) ما عرفت: من ان نفس دليل الحكم الظاهري الذي يجوز للمكلف اتيان الصلاة مثلا مع الطهارة الظاهرية، ظاهر ايضا في ان عمله بعد تحققه يصير منطبقا لعنوان المأمور به اعني الصلاة، وانه قد أدى وظيفته الصلوتية بعد اتيانها فيما حكم الشارع بطهارته، ولازم ذلك كون الشرط اعم من الواقع والظاهر. (الثالث) ان الحكومة في المقام ان كانت واقعية لزم ترتيب جميع آثار الواقع على الطهارة الظاهرية، فلا بد ان لا يحكم بنجاسة الملاقى ايضا ولو انكشف الخلاف بعد ذلك (1)

(1) اقول: لا يخفى ان المهم في اثبات الاجزاء في الاحكام الظاهرية هو الجواب عن النقوض الواردة عليه، (فمنها) هذا المثال، (ومنها) ان مقتضى ذلك حصول الطهارة الثوب النجس إذا غسل بالماء المشكوك الطهارة، (ومنها) انتقال الثمن حقيقة إلى البائع إذا اخذه في مقابل المشكوك فيه الذي حكم بطهارته ظاهرا وكان مما يفسد بيعه نجسا إلى غير ذلك من النقوض، والظاهر ان جواب سيدنا الاستاذ العلامة (مد ظله العالی) لا يكفي لرفع الاشكالات، فان الملاقة في المثال الاول مثلا قد وقعت في حال كون الملاقى (بالفتح) محكوما بالطهارة، وبعد انكشف الخلاف، وان تبدل الموضوع، ولكن المفروض عدم حدوث ملاقة اخرى بعد تبدله، فالحكم بنجاسة الملاقى لا يصح الا بناء على كون الحكومة ظاهرية. (نعم) (يمكن ان يجاب عن النقض الاول بوجه آخر وهو ان يقال: ان الأثر الشرعي عبارة عما يثبت للشئ يجعل الشارع، وفي باب الملاقة ليس لنا مجعولان شرعيان: احدهما كون ملاقي النجس نجسا، وثانيهما كون ملاقي الطاهر طاهرا، بل المجعول، الشرعي هو الاول فقط، بداهة ان طهارة الملاقى (بالكسر) ليست حاصلة بسبب طهارة الملاقى (بالفتح) بل كانت حاصلة قبل الملاقة ايضا. (وبالجملة) ليس طهارة الملاقى (بالكسر) من الآثار الشرعية لطهارة الملاقى حتى =

[131]

(وفيه) ان الحكم الظاهري انما يثبت مع انحفاظ الشك وأما بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملاقى ايضا يحكم بطهارته مادام الشك وأما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقى والملاقى. (الرابع) انه لا وجه لتخصيص الاجزاء بالاصول، بل يجري على فرض تسليمه في الامارات الواردة في باب الاجزاء والشرائط والموانع ايضا بل الامارة اولى بذلك من الاصل، فان المجعول في الامارات انما هو نفس صفة الاحراز وكون الامارة علما تعبديا، وأما الاصول فالمجعول فيها هو الجرى العملي وترتيب آثار احراز الواقع في ظرف الشك .

=يقال: ان مقتضى كون الحكومة واقعية هو بقاء هذا الأثر بعد انكشف الخلاف ايضا. (اللهم الا ان يقال) ان الطهارة ليست الا عبارة عن عدم النجاسة والقذارة كما يساعد عليه العرف ايضا، وحينئذ فيكون المراد من كون طهارة الملاقى (بالكسر) بسبب طهارة الملاقى كون عدم نجاسته مستندا إلى عدم نجاسته استناد عدم المعلول إلى عدم علته، فتأمل فان ذلك ايضا لا يفيد ثبوت المجعولين. (ثم انه يمكن ان يجاب) بما ذكر عن الاشكال الذي اورده بعض الاعاظم في مسألة ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي فان المعروف عندهم كون الملاقى طاهرا وحللا لتعارض الاصلين في الطرفين فيبقى الاصل في الملاقى سالما عن المعارض . (واستشكل هذا البعض على ذلك) بان استصحابي الطهارة في الطرفين يتعارضان ويتساقطان، فتصل النوبة في الرتبة اللاحقة إلى قاعدة الطهارة في الطرفين واستصحابها في الملاقى، ثم تتعارض الاصول الثلاثة وتتساقط، وتصل النوبة بعدها إلى قاعدة الحلية في الطرفين وقاعدة الطهارة في الملاقى في عرض واحد، فتتعارض ايضا وتصل النوبة إلى قاعدة الحلية في الطرفين واستصحابها في الملاقى فتتساقط ايضا، فيبقى الطرفان بلا اصل ويبقى قاعدة الحلية في الملاقى بلا معارض، ومقتضى ذلك حلية الملاقى دون طهارته. (والجواب) عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرنا، فانا لا نسلم كون طهارة الملاقى أو حليته متأخرة بحسب الرتبة عن طهارة الملاقى (بالفتح) أو حليته حتى يكون جريان استصحاب الطهارة أو الحلية أو قاعدتهما في الملاقى متاخرا عن جريانهما في الملاقى (بالفتح)، وذلك لبداية ان حلية الملاقى (بالكسر) أو طهارته ليست اثرا شرعيا لحلية الملاقى (بالفتح) (أو طهارته، وفي الاصل السببي والمسببي يعتبر ترتب الاثرين لا الشكين فقط، فان تقدم الاصل السببي على المسببي انما يكون من جهة ان جريانه في السبب يوجب تحقق ما هو الموضوع للأثر في طرف المسبب. فيعتبر في ذلك كون المستصحب مثلا في طرف المسبب من الاحكام الشرعية للمستصحب في طرف السبب كما إذا غسل يده النجس بالماء المستصحب الطهارة، فان هذا الاستصحاب يرفع الشك عن ناحية السبب قهرا. ح ع

[132]

(اقول): مراد المحقق الخراساني هو ان مثل قوله: (كل شيء نظيف) جعل للطهارة، وبمقتضاه يوسع دائرة الاشتراط، فالعمل (وان انكشف الخلاف) قد وجد واجدا لشرائطه فيجزى. واما الامارة فلا تحكى الا الواقع من دون ان يكون في البين جعل لمؤديها، فإذا حكمت الطهارة ثم انكشف الخلاف ينكشف عدم الطهارة واقعا، والمفروض عدم جعلها ظاهرا أيضا فلا مجال للاجزاء. وعلى هذا فكلام بعض الاعاظم لا يغنى عن جوع، ولا يثبت به كون الامارة كالاصل فضلا عن الاولوية). نعم) اصل الاشكال وارد على المحقق الخراساني ولذا عممنا البحث، فان الدليل الحاكم بوجوب الاخذ بخبر الثقة الذي قام على عدم جزئية شئ أو شرطيته للصلوة، أو قام على تحقق الجزء أو الشرط، يتبادر من هذا الدليل ان المكلف إذا اقتصر في امتثال الامر الصلوتي على ما اقتضاه ودل عليه خبر الثقة فقد عمل وظيفته وصار عمله منطبقا لعنوان المأمور به وخرج بذلك من كونه تاركا للصلوة، ولازم ذلك هو الاجزاء. (واما ما ذكره شيخنا الاستاد) المحقق الخراساني، من الفرق بين مفاد الاصل و الامارة (ففيه) ان الامارات كخبر الواحد والبيئة وامثالهما وان كانت بلسان حكاية الواقع، ولكنها بنفسها ليست احكاما ظاهرة بل الحكم الظاهري عبارة عن مفاد دليل حجية الامارة الحاكمة بوجوب البناء عليها، ولسان ادلتها هي بعينها لسان ادلة الاصول (وبعبارة اخرى) فرق بين نفس ما تؤدي عنه الامارة وتحكيه وبين ما هو المستفاد من دليل حجيتها فان البيئة مثلا إذا قامت على طهارة شيء كانت هذه البيئة بنفسها حاكية للواقع، جعلها الشارع حجة ام لا، ولكن الحكم الظاهري في المقام ليس هو ما يحكيه البيئة (من الطهارة) بل الحكم الظاهري عبارة عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها وترتيب اثار الوقع على مؤديها، وظاهر ما دل على هذا الحكم هو قناعة الشارع في امتثال امره الصلوتي مثلا باتيانها فيما قامت البيئة على طهارته، ولازم ذلك سقوط الطهارة الواقعية من الشرطية في هذه الصورة. وكذلك إذا دل خبر زرارة مثلا على عدم وجوب السورة كان قول زرارة حاكيا للواقع جعله الشارع حجة ام لا، ولكن الحكم الظاهري ليس عبارة عن مقول زرارة بل هو عبارة عن مفاد ادلة حجية الخبر اعني حكم الشارع

(ولو امضاء) بوجوب ترتيب الاثار على ما اخبر به الثقة، فلو انحل قوله) :صدق (العادل) مثلا بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السورة (با ايها الملكلف الذي صرت بصدد امتثال الامر الصلوتي، ابن على عدم وجوب السورة) وظاهر هذا هو انك إذا صليت بغير سورة فقد امتثلت الامر بالصلوة وكان عملك مصداقا للمأمور به. (وبالجملة) الفرق بين الامارة والاصل بكون الاولى بلسان الحكاية دون الثاني، انما يصح إذ كان النظر إلى نفس مؤدى الامارة التي هي امر تكويني، واما إذا كان النظر إلى دليل حجيتها فلا فرق بينهما، لظهور دليل كل منهما في الاجزاء ورفع اليد عن الواقع. (1) (فان قلت : (عليهذا لا يبقى فرق بين الامارة والاصل، إذ مقتضى ما ذكرت هو ان المجعول شرعا في كليهما عبارة عن وجوب البناء عملا ولزم ترتيب الاثار، وحينئذ فلا يبقى وجه لحكومة الامارات على الاصول .

(1)اقول: لا يخفى ان ما ذكره سيدنا الاستاد العلامة (مد ظله العالي): من ثبوت الاجزاء في الامارات يتوقف على ثبوت جعل في الامارات حتى يقال يكون ادلة حجيتها ناطرة إلى الادلة الواقعية الواردة في تحديد الاجزاء والشرائط والموانع وموجبة لتوسعة المأمور به، مع انه (مد ظله) ايضا ينكر ثبوت الجعل في الامارات الا بنحو الامضاء، وليس معنى الامضاء ان يقول الشارع (امضيت) مثلا، فان هذا مقطوع بعدم، بل معناه عمل العقلاء بها واعتمادهم عليها في مقام اثبات الواقعات، أو مقام الاحتجاج واللجاج بمرأى الشارع ومسمعه من دون ان يردع عنها، بل هو ايضا كأحدهم في ذلك وكذا في غيرها من العادات ما لم يترتب عليها مفسدة، ولا ريب ان العقلاء لا يرون العمل بالكاشف أو الحجة مجزيا عن الواقع، ولو في صورة انكشاف الخلاف، بل يرون انفسهم موظفين بتأدية الواقع، فاثبات الاجزاء في باب الامارات مشكل، والسر في ذلك عدم كون دليل حجيتها ذا لسان. (نعم) ربما يقرب الحكومة في المقام وفي باب حكومة ادلة الامارات على الاصول بان دليل حجيتها (من السيرة وبناء العقلاء) وان لم يكن ذا لسان ولكنه يكون بحيث لو صيغ في قالب اللفظ كان لفظه شارحا ومفسرا، ويكفى مثل ذلك في الحكومة، ففي باب حجية الخبر وان كان عمدة دليلها السيرة الممضاة بعدم الردع ولكن لو جعل ذلك في قالب اللفظ كان لفظه عبارة عن مثل (القي احتمال الخلاف) (فان نظر العقلاء بها في الاعتماد عليها بحيث يلغون بقيامها احتمال الخلاف ويرون الواقع منكشفا بها، ولاجل هذا تقدم على الاصول ويقال: انه من باب الحكومة، وهذا اللسان ايضا حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع فيترتب عليه الاجزاء. ح - ع

(قلت): مع ان الحكم الظاهري والمجوعول الشرعي في كليهما عبارة عما هو مفاد ادلة حجيتهما (من وجوب البناء والجري العملي) يكون لسان دليل حجية الامارة شارحا ومفسرا لما هو موضوع جريان الاصل، فان المستفاد من قوله: (كل شئ نظيف (ليس الا ان الشك في الطهارة والنجاسة يجب عليه في مقام العمل ان يبنى على احد طرفي الشك (اعني الطهارة) من دون نظر إلى احراز الواقع، وهذا بخلاف (مثل صدق العادل)، فان مفاده وجوب البناء على ان ما يحكيه هو الواقع، ووجوب ان يفرض الشخص نفسه رأيا للواقع وهذا للسان رافع حكما لما هو موضوع الاصول (اعني الشك) فان رأى الواقع لا يبقى له شك. (الخامس) ان حكومة الاحكام الظاهرية على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرية يترتب عليها جواز ترتيب آثار الواقع في زمن الشك ما لم ينكشف الخلاف، من دون ان تمس كرامة الواقعيات، ولا يعقل كونها حكومة واقعية موجبة لتعميم الواقع أو تضييقه حقيقة، (بيان ذلك) ان الحكومة وان كانت بلسان نفى الموضوع أو اثباته ولكنها في الحقيقة تصرف في نفس الحكم بتعميمه لبعض الموارد التي لم يشملها الدليل المحكوم أو بتخصيص الدليل المحكوم أو تقييده، والتعميم والتخصيص والتقييد لا تتصور الا فيما إذا كان الحاكم في مرتبة المحكوم حتى يمكن تصرفه فيه، واما إذا كانا في رتبتين فلا يعقل تصرف احدهما في الآخر الا بتجافي احدهما عن مرتبته وهو امر غير معقول. ولا يخفى ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين لتأخره عن موضوعه (اعني الشك) والشك متأخر عن متعلقه (اعني الحكم الواقعي)، ولازم ذلك انحفاظ الواقع في جميع المراتب باطلاقه الذاتي، وليس للحكم الظاهري ان يتصرف في اطلاقه أو عمومه، وإذا لم يمكن تصرفه في الواقع حتى يكون حكمته حكومة واقعية، فلا محالة يكون الحكومة بلحاظ الظاهر وبحسب مقام الاثبات، ولازم ذلك جواز ترتيب آثار الواقع على المؤدى ما لم ينكشف الخلاف وإذا انكشف الواقع ينكشف عدم واجدية العمل لما شرط فيه واعتبر، إذ الفرض بقاء الواقع بحسب مقام الثبوت على ما هو عليه (انتهى). (اقول): عمدة الاشكال في باب الاجزاء عبارة عن هذا الاشكال، ولكن الظاهر عدم وروده ايضا، فان الخطاب الواقعي (اعني ما دل على شرطية الطهارة مثلا للصلاة) وان

كان مطلقا غير مقيد بالعلم والجهل ومقتضاه بطلان الصلوة المأتى بها في النجاسة الواقعية، ولكن بعد ورود قوله: (كل شئ نظيف) الناظر إلى وجوب ترتيب آثار الطهارة (التي من جملتها جواز الصلوة) على المشكوك فيه وظهوره في ان العمل الذي يؤتى به في المشكوك فيه يصير منطبقا للعنوان المأمور به، يجب رفع اليد عن اطلاق الحكم الواقعي وحمله على الانشائية المحضة والحكم بسقوط الطهارة من الشرطية في صورة الجهل والشك وان كان فيها اقتضاء الشرطية. (والوجه) في ذلك (مضافا إلى ان ظهور مثل قوله (كل شئ نظيف) فيما ذكرنا اقوى من ظهور ما دل على الشرطية المطلقة للطهارة الواقعية، ولازم ذلك تحكيمه عليه وحمله على الانشائية المحضة)، ان القول بكون الحكومة في المقام حكومة واقعية مما لا بد منه والالزم رفع اليد عن الحكم الظاهري رأسا، فان المفروض (فيما نحن فيه) علم المكلف بوجوب الصلوة عليه مشروطة بالطهارة، ولولا جعل الشارع للطهارة الظاهرية كان ملزما باتيان الصلوة بشرطها و (ح) فاما ان يقال: بعدم جعل الشارع للطهارة الظاهرية بالنسبة إلى هذا الشخص العالم بوجوب الصلوة عليه، واما ان يقال: بجعله لها بالنسبة إلى هذا الشخص ايضا، لا مجال للاحتمال الاول للزوم الخروج من الفرض، وعلى الثاني يجب القول بالاجزاء وقناعة الشارع) في امتثال امره المعلوم باتيان متعلقه في المشكوك فيه ايضا، فان لا معنى لجعل الطهارة الظاهرية لهذا الشخص الا جواز اتيانه ما امر به مع هذه الطهارة وصيرورة عمله منطبقا للعنوان المأمور به. ولا يمكن ان يكون جعل الحكم الظاهري بالنسبة إلى هذا الشخص لغرض المنجزية أو المعذرية كما في سائر المقامات، بداهة ان التنجز انما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لولا هذا الجعل والمفروض (فيما نحن فيه) تنجز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهري لعلم المكلف بوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة عليه. واما المعذرية فهي ايضا لا مجال لها في المقام، إذ المكلف الاتى بصلوته في الثوب الذي شك في طهارته ان انكشف له النجاسة في الوقت فلا معنى لجعل المعذر بالنسبة إليه، إذ لم يصدر عنه بعدما هو خلاف الواقع من جهة بقاء وقت الواجب وتمكنه من اتيانه ولم يتعين عليه اتيانه في اول الوقت حتى يحتاج إلى

معذر في تركه. وإن فرض عدم انكشاف النجاسة إلى أن خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع والا كان المكلف يأتي به لعلمه به وتجزئه عليه. (وبعبارة أخرى) أذنه في اتیان الصلوة في المشكوك فيه أوجب تفويت الواقع فلا مجال للقول: بكون الغرض من هذا الاذن هو المعذرية بعد ما كان المكلف يأتي الواقع على ما هو عليه لولا ترخيص الشارع. (1) وبالجمله) اثر الحكم الظاهري وإن كان في سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع في صورة الموافقة، وكونه معذرا (بالنسبة إليه) في صورة المخالفة، ولكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا جعل الظاهري، وأما في هذه الصورة فأثر الجعل الظاهري توسعة المأمور به و اسقاط الشرطية الواقعية وجعل فرد طولى لما هو المأمور به، ولازم ذلك حمل الواقع على الانشائية المحضة. (وبهذا البيان يظهر) أن كيفية الجمع بين الحكمين في المقام تخالف كفيته في سائر المقامات. (توضيح ذلك) أنك قد عرفت (في صدر المبحث) أن المحقق الخراساني (قدس سره) جمع بين الحكم الواقعي والظاهري (في الحاشية) بحمل الواقعي على الانشائية، والظاهري على الفعلية، وفي الكفاية بحمل الواقعي على الفعلية، وحمل الظاهري على كونه عينا له

(1) أقول: لا يخفى أن المعذرية ليست أثرا للحكم الظاهري بنحو يكون جعله بلحاظها إذ في موارد الجهل بالواقع وعدم تمامية الحجة عليه يكون المعذرية مستندة إلى عدم انكشاف الواقع وعدم تمامية الحجة بالنسبة إليه لا إلى انكشاف الخلاف وقيام الحجة على خلاف الواقع، فلو فرض عدم قيام الحجة على الخلاف أيضا كان المكلف معذورا لأجل الجهل بالواقع، وفي موارد انكشاف الواقع وتمامية الحجة بالنسبة إليه كما في ما نحن فيه وإن كان جعل الحكم الظاهري المؤدى إلى خلاف ما قام عليه الحجة معذرا للعبد، ولكن لا مجال لجعله بلحاظ هذا الأثر، لاستلزام ذلك تفويت الغرض والواقع بلا جهة ملزمة، هذا. ولكن جعل الحكم الظاهري في القسم الثاني بعد تحقق المصحح لجعله (من التسهيل ونحوه) يترتب عليه المعذرية أيضا، وهذا بخلاف جعله في القسم الأول أعني صورة عدم تمامية الحجة بالنسبة إلى الواقع. فما ذكره سيدنا الاستاذ الأكبر "مد ظله العالی" من عدم كون المعذرية أثرا للحكم الظاهري "في هذا القسم" لعله أراد بذلك عدم كونها أثرا مصححا لجعله وهو كذلك، إلا أنه يمكن أن يورد عليه أن المعذرية ليست أثرا مصححا في سائر الموارد أيضا، بل ليست أثرا للحكم الظاهري أصلا كما عرفت. ح - ع

في صورة الموافقة وصورة حكم لا حقيقة لها في صورة المخالفة، وعرفت أيضا أنه يمكن الجمع بين المشيئين (وإن كان ثانيهما أمتن) بتقريب أن المراد بالحكم الواقعي أن كان ما هو روحه وحقيقته (أعني إرادة صدور الفعل عن العبد) فهو فعلى، وبلحاظه أيضا قد جعل البعث الظاهري، وإن كان المراد منه هو البعث الواقعي والخطاب الأولى فهو شأنى، بداهة أن البعث إنما يكون لغرض الانبعاث، وحيث أن الانبعاث من الخطاب المجهول غير معقول فلا محالة يصير منعزلا عن التأثير وساقطا من الفعلية بمعنى عدم إرادة الانبعاث منه في هذه الصورة من جهة تعذر ترتب هذا الأثر عليه. (إذا عرفت هذا فنقول): أن الجمع بين الحكمين فيما نحن فيه (أي في الاحكام الظاهرية الواردة في باب أجزاء المأمور به وشرائطه وموانعه) لا يمكن أن يكون بالطريق الذى سلكه في الكفاية، لما عرفت من أن أثر جعل الطهارة الظاهرية في باب الصلوة مثلا ليس إلا كفايتها في صيرورة العمل الماتى به معها منطبقا لعنوان المأمور به من دون أن يترتب عليه المنجزية أو المعذرية، ولازم ذلك عدم فعلية ما دل على اشتراط الصلوة بالطهارة الواقعية وكونه انشائيا صرفا. (ولا يخفى) أن الانشائية في المقام أيضا تخالف الانشائية في المقامات الآخر، فإن المراد بالانشائى في سائر المقامات هو الانشائى الذى ليس لفعليته حالة منتظرة سوى علم المكلف، لما عرفت من أن المانع عن فعلية الخطاب الواقعي هو جهل المكلف به وعدم إمكان انبعاثه من قبله، لا لقصور في الخطاب بل لقصور في المكلف من جهة كونه جاهلا ولازم ذلك أنه إذا زال هذا المانع صار فعليا منجزا. (وأما في المقام) فليس المراد بالانشائى فيه هذا المعنى، إذ المفروض (فيما نحن فيه) علم المكلف بوظيفته من الصلوة المشروطة بالطهارة الواقعية بحيث لولا قوله (كل شيء نظيف) كان ينبعث من الخطاب الواقعي ويأتى ما هو المكلف به بجميع حدوده وأجزائه وشرائطه التى منها الطهارة الواقعية، فحمل ما دل على اشتراط الطهارة بوجودها الواقعي على الانشائية

ليس من جهة جهل المكلف به وعدم امكان تأثيره في نفسه وانبعائه من قبله، فلا بد من ان يكون لجهة اخرى غير تعذر الانبعاث، ولعل هذه الجهة (فيما نحن فيه)

[138]

عبارة عن تعسر الانبعاث " بتقريب ان يقال " ان الصلوة مع الطهارة الواقعية وان كانت واجدة للملاك وصار هذا سببا لتعلق الامر به مطلقا، ولكن لما كان تحصيل هذا الشرط مطلقا وفي جميع الموارد موجبا للعسر على المكلفين زائدا على ما يقتضيه طباع العمل صار هذا سببا لجعل الطهارة الظاهرية ورفع اليد عن ملك الواقع لوقوع المزاحمة بينه وبين مفسدة العسر، وبعد جعلها) الظاهر في قناعة الشارع بها) يخرج الواقع من الفعلية، فما هو الموجب لحمل الواقع على الانشائية في سائر المقامات هو تعذر انبعاث المكلف من قبله، وما هو الموجب لحمله عليها في المقام هو تعسر انبعائه من قبله فتدبر. (فان قلت : (إذا كان اتيان الصلوة في المشكوك فيه ايضا موجبا لانطباق عنوان الواجب عليها ومقتضيا للاجزاء، فما الموجب لجعل حكمين طوليين بان يجعل الطهارة شرطا مطلقا، ثم تنعزل عن الشرطية في حال الشك ؟ (وبعبارة اخرى) لم يلتزم بحكمين طوليين : واقعي وظاهري) ؟ بل الواجب على المولى حينئذ جعل حكم واحد بان يجعل العلم بالنجاسة مانعا حتى يصح الصلوة المأتى بها فيما طهر واقعا وفي المشكوك فيه). قلت: قد عرفت أنفا انه يمكن في مقام الثبوت كون الصلوة المأتى بها مع الطهارة الواقعية واجدة للملاك، بحيث يكون للطهارة ايضا دخل فيه، فلا بد من ان ينشأ الحكم أولا وبالذات على العمل المقيد بالطهارة، غاية الامر انه لما كان هذا الملاك مزاحما بمفسدة العسر (في بعض الاحوال) فلا محالة اوجب هذا سقوطها من الشرطية في تلك الحال والقناعة بملاك اصل الواجب. (فان قلت) بعد التليا والتلى فلا يرتفع الاشكال، فانه لو سلم كون الطهارة شرطا للصلوة كما هو المفروض، فبعد انكشاف الخلاف ينكشف عدم واجدية الصلوة لشرطها، والمشروط عدم بعدم شرطه. (قلت) قد عرفت ان مقتضى تحكيم مثل قوله (كل شئ نظيف) على الدليل الدال على شرطية الطهارة هو سقوطها من الشرطية ورفع اليد عنها في حال الشك، فبانكشاف

[139]

نجاسة المشكوك فيه ينكشف عدم طهارته لا عدم واجدية العمل لاجزائه وشرائطه، إذ مقتضى ما ذكرناه (في تقريب الاجزاء) صيرورة العمل في هذا الحال منطبقا لعنوان المأمور به وان لم يكن الطهارة موجودة بحسب الواقع، فللصلوة مثلا فردان طوليان يكون كل منهما مصداقا لها، وانطباقها على احدهما مشروط بالطهارة دون الآخر، فإذا أتى الشاك في الطهارة ما هو وظيفته في هذا الحال وصار عمله مصداقا للمأمور به فلا مجال لبقاء الامر حتى يحتاج إلى إعادة المأمور به. (فان قلت): الطهارة الواقعية اما ان تكون دخيلة في انطباق عنوان الصلوة على الافعال المخصوصه وفي حصول الملاك المترقب من الصلوة، واما ان لا تكون دخيلة فيه فان لم تكن دخيلة كان اشتراطها جزافا وان كانت دخيلة فبانكشاف خلاف ينكشف فوت الملاك الملزم، ولازم ذلك وجوب الاعادة أو القضاء. (قلت): (يحتمل) (بحسب مقام الثبوت) ان يكون المقصود الاصلى من الامر بالصلوة مثلا حصول الاطاعة والانقياد من العبد في مقابل المولى، غاية الامر ان تحقق الاطاعة لما كان متوقفا على توجه الامر (من قبل المولى) إلى العبد متعلقا بعمل خاص حتى يصير الامر داعيا للعبد نحو العمل وبصير عمله منطبقا لعنوان الاطاعة، فلا محالة وجب على المولى ايجاد الامر متعلقا بعمل خاص حتى يتحقق بذلك موضوع الاطاعة المطلوبة بالذات، وجميع الاعمال في الوفاء بهذا المقصود على نحو واحد سواء كان العمل بنفسه وبحسب ذاته مشتملا على الملاك ام لا، ففي مقام ايجاد الموضوع (للاطاعة) يكفي ايجاد الامر متعلقا بعمل خاص أي عمل كان، غاية الامر انه إذا فرض كون بعض الاعمال بحسب ذاته ايضا مشتملا على ملاك ملزم أو غير ملزم، فاختيار هذا العمل من بين الاعمال والامر به دون غيره يكون أولى بل يكون متعينا، لقبح ترجيح المرحوح، ولكنه في الوفاء بالغرض الاصلى من الامر) من تحقيق موضوع الاطاعة) يكون كغيره من الاعمال، إذ لا يعتبر في ذلك الا تعلق الامر بعمل خاص أي عمل كان ولا يعتبر في ذلك اشتمال المتعلق على الملاك فضلا عن الملاك الملزم وعلي هذا فيحتمل (بحسب مقام الثبوت) ان

كان متقدما عليه، سواء كان علة تامة أو ناقصة بتمام اقسامها من الشرط، وعدم المانع، وغيرهما

[142]

وقبل الخوض في المقصود نذكر امورا مهمة، (الامر الاول) قد ذكر في الكفاية ما حاصله: (ان المسألة اصولية، لكون البحث فيها عن الملازمة لا عن وجود اللازم اعني وجوب المقدمة حتى تكون المسألة فرعية.) (اقول): قد اتضح لك مما ذكرناه (في موضوع علم الاصول) عدم كون المسألة اصولية وانما هي من المبادئ الاحكامية للفقهاء، حيث انه كان للقدماء مباحث يبحث فيها عن معانداة الاحكام وملازماتها يسمونها بالمبادئ الاحكامية، ومنها هذه المسألة (فان قلت): إذا كان موضوع علم الاصول عبارة عن عنوان (الحجة في الفقه) وكان البحث في العلم عن تعييناتها وتشخصاتها (كما مر شرح ذلك في مبحث الموضوع) فلم لا يكون المسألة اصولية، مع ان البحث فيها عن تعيين من تعييناتها إذ يبحث فيها عن ان وجوب الشيء حجة على وجوب مقدماته ام لا ؟ (قلت): ليس البحث في المسألة عن الحجية، بل عن الملازمة بين الوجوبين إذ مع عدم الملازمة لا معنى لحجيه وجوب شئ على وجوب شئ آخر، وبعد ثبوت الملازمة لا مورد للبحث عن الحجية فان وجود احد المتلازمين حجة على الآخر بالضرورة، ولا مجال للبحث عنها، وبالجمله محط النظر في المسألة هو اثبات الملازمة لا الحجية. الامر الثاني في تقسيمات المقدمة (فمنها) ان المقدمة قد تكون داخلية، وقد تكون خارجية، والمراد بالخارجية ما كانت مغايرة لذاتها ماهية ووجودا، ولكن كانت في طريق وجوده كالوضوء بالنسبة إلى الصلوة، وبالدخالية ما كانت من اجزائه ومقوماته. (ثم انه) قد وقع البحث في المقدمة الداخلية من جهتين. (الجهة الاولى) في تصوير مقدمة الاجزاء فقد يستشكل فيها بتقريب ان المقدمة عبارة عن كون احدا لشيئين محتاجا إليه في وجود الآخر والاحتياج اضافة بين شيئين ولا يمكن ان يعتبر بين الشيء ونفسه، واجزاء الشيء ليست الا نفسه (وبتقريب آخر) مقدمة الشيء عبارة عما يقع في طريق وجوده، والشيئ لا يقع

[143]

في طريق وجود نفسه. ونظير هذا الاشكال الاشكال الوارد على عد المادة والصورة من اجزاء العلة التامة، مع كون المعلول ايضا عبارة عن مجموع المادة والصورة. واجاب عن الاشكال (في الكفاية) بان المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر، وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع، (ثم قال): وبذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية من اخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع. (اقول): لا يخفى عليك ان المقدمة الداخلية ليست عبارة عن الاجزاء بالاسر، بل هي عبارة عن كل واحد من الاجزاء بحياله واستقلاله. فالركوع مثلا مقدمة للصلوة، والسجود مقدمة اخرى لها، وهكذا، والاجزاء مقدمات للكل لا مقدمة له، إذ المقدمة كما قلنا عبارة عن موجود يحتاج إليه شيء آخر في وجوده، والاجزاء بما هي اجزاء ليست بموقوف عليها، وانما الموقوف عليه هو كل واحد منها، فكما ان طبيعة الانسان تصدق على زيد مستقلا وعلى عمرو مستقلا وعلى بكر كذلك ولا يمكن ان يقال (ان زيدا وعمروا وبكرا مصداق للانسان) بل كل واحد منهم مصداق بشخصه لما تقرر في محله من ان الطبيعي يتكرر بتكرر افراده، فكذلك عنوان المقدمة تصدق على كل واحد من الركوع والسجود والقراءة وهكذا، لا على الركوع والسجود والقراءة، فانها مقدمات لا مقدمة ولا دليل على اعتبار التباير بين مجموع المقدمات وذو المقدمة، وانما يعتبر التباير بين كل مقدمة وذاتها، فالركوع مقدمة للصلوة ومغاير لها، والسجود ايضا مقدمة ومغاير لها وهكذا، ولكن مجموع الركوع والسجود والقراءة وساير الاجزاء مقدمات وهي عين الصلوة. وبتقرير آخر الجزء فيما هو كثير حقيقة وواحد بالاعتبار كالصلوة مثلا، نظير البعض فيما هو واحد حقيقة وكثير بالاعتبار فالماء الموجود في الحوض مثلا موجود واحد ممتد حقيقة ولكن يمكن ان يعتبر له ابعاض يختلف كل منها مع الكل ومع ساير الابعاض، فالبعض الموجود منه في جانب المشرق إذا لوحظ بحياله ويحدوده مغاير للكل وللبعض الموجود منه في جانب المغرب مثلا، وكذلك البعض الموجود منه في طرف الجنوب إذا لوحظ بحياله مغاير للكل وللابعاض الآخر .

وقد عرفت في مبحث المشتق ان كلما يتصور له أجزاء أو ابعاض فكل جزء أو بعض منه يمكن ان يلحظ بنحو الابهام في التحصل فلا يكون في هذا اللحاظ مغايرا للكل ولسائر الاجزاء أو الابعاض، ويمكن ان يلحظ تام التحصل فيختلف في هذا اللحاظ مع الكل ومع سائر الاجزاء والابعاض. (وبالجملة) ماء الحوض (مع وحدته وبساطته) يمكن ان يعتبر له ابعاض يغير كل منها مع الكل ومع ساير الابعاض وان كان المجموع عين الكل، فإذا عرفت حال الواحد الحقيقي فقس عليه الواحد الاعتباري كالصلوة مثلا، فانها وان كانت عبارة عن متكررات في الوجود بحيث يمتاز كمل منها من غيره ولكنه قد لوحظت هذه المتكررات بنظر الوحدة و اعتبرها الأمر موجودا واحدا من جهة اشتغالها على غرض واحد، وكل واحد من هذه المتكررات جزء وبعض له، وبخالف وجود الكل إذا لوحظ هذا الجزء موجودا بحاله، ويكون وجود هذا الواحد الاعتباري محتاجا إلى وجود هذا الجزء، فيكون الجزء مقدمة من مقدماته. (والحاصل) ان الجزء الذي يطلق عليه المقدمة هو الذي تألف منه ومن غيره الكل فالكل محتاج والجزء محتاج إليه فتميز المحتاج من المحتاج إليه. (1) (الجهة الثانية) هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب النفسي الضمني الانبساطي، أو بالوجوب الغيري، أو بهما معا ؟ في المسألة اقول، اجودها الاول لما مر (في مبحث الصحيح والاعم) من ان الوجوب وان كان واحدا حقيقة، ولكنه يتبع بعض متعلقه، وينبسط على اجزائه: ومرتبة الوجوب النفسي متقدمة على الوجوب الغيري، لكونه من ترشحاته، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للوجوب الغيري. (واراءه الاقوال ثانيها)، إذ الكل ليس الانفس الاجزاء، فلو فرض كون كل واحد من الاجزاء واجبا بالوجوب الغيري فقط لم يبق موضوع للوجوب النفسي حتى يترشح

(1) اقول: يمكن ان يقال: ان العائلة بعد باقية، فان التكبير مثلا (على هذا) مقدمة و محتاج إليه، وكذا القراءة والركوع وسائر الاجزاء إلى التسليم وحينئذ فإين المحتاج ؟ وبعبارة اخرى المصلى من اول صلوته إلى آخرها مشغول بايجاد المقدمات، فمتى اشتغل بايجاد ذبها ؟ ح - ع

منه الواجبات الغيرية. (ومن التقسيمات) (التي ذكروها ايضا للمقدمة) انها اما عقلية ان امتنع وجود ذى المقدمة بدونها عقلا كالعلة بالنسبة إلى المعلول، واما شرعية ان امتنع وجوده بدونها شرعا كالطهارة بالنسبة إلى الصلوة، واما عادية ان امتنع وجوده بدونها عادة كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود. (اقول): (الظاهر رجوع الاخيرين ايضا إلى الاول، (اما الشرعية) فلان امتناع وجود شئ بدون شئ آخر (الذي هو ملاك المقدمة) ليس امرا قابلا للجعل، بان يكون الصلوة مثلا بما لها من الآثار والغايات في نفس الامر امرا يتحقق بحسب الواقع بدون الطهارة ايضا ومع ذلك يحكم الشارع تعبدا بامتناع وجودها بدونها، وعلى هذا فحكم الشارع بامتناع الصلوة بدون الطهارة مثلا اما من جهة انه اخذها قيدا للصلوة حين الامر بها، لدخالة لها في المصلحة المترتبة منها، واما من جهة ان عنوان الصلوة كانت بحسب الواقع عنوانا بسيطا تنتزع عن الافعال المخصوصة، وكان انطباقها عليها في نفس الامر متوقفا على الطهارة فكشف الشارع عن ذلك، وعلى كلا الوجهين تكون دخالة الطهارة عقلية، اما على الثاني فواضح، واما على الاول فلان استحالة وجود المقيد بدون قيده تكون عقلية. (واما) رجوع المقدمة العادية إلى المقدمات العقلية فلان نصب السلم مثلا من المقدمات العقلية للصعود بالنسبة إلى من لا يقدر على الطيران وامثاله، لامتناع وجوده بدونه بالنسبة إلى هذا الشخص، ولا مقدمة له اصلا بالنسبة إلى من يقدر على الطيران أو غيره) (ومن التقسيمات ايضا) تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم. (ولا يخفى) رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، اما على الصحيحى فواضح، واما على القول بكون الاسامي موضوعا للاعم فلان الكلام في مقدمات ما هو الواجب والمأمور به وهو اخص من الموضوع له. (ولا اشكال) ايضا في خروج مقدمة الوجوب من محل النزاع، إذ المقدمة التي يتوقف عليها الوجوب، قبل وجودها لا وجوب لذبها حتى يترشح منه إليها، وبعد وجودها لا معنى

(لوجوبها). واما مقدمة العلم فهي ايضا خارجة من محل النزاع، لعدم كونها ذبها (اعني العلم)

[146]

واجبا شرعيا حتى يترشح الوجوب منه إليها، فالوجوب فيها وجوب عقلي من باب حكمه بوجوب الاطاعة. (ومن التقسيمات ايضا) تقسيمها إلى ما تكون متقدمة بحسب الزمان على ذبها، وما تكون متأخرة عنه، وما تكون مقارنة له. فمن امثلة المتقدمة العقد في الوصية والصرف والسلم، بل غالب الاجزاء من كل عقد. ومن امثلة المتأخرة اغسال الليلة اللاحقة للمعتبرة (عند بعض) في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق، ومثلها الاجازة المتأخرة في عقد الفضولي (بناء على الكشف)، وهكذا قدرة المكلفين التي هي من الشرائط العامة لصحة التكليف، فان ما يكون شرطا للتكليف انما هي القدرة حين العمل وهي متأخرة عن التكليف، لا القدرة حين التكليف، ضرورة عدم جواز تكليف من يقدر حين التكليف ويعجز وقت العمل وجواز العكس. (ثم انه) ربما يستشكل في المقدمة المتأخرة بتقريب ان المقدمة من اجزاء العلة، ولا بد من تقدمها بجميع اجزائها على المعلول، وعلى هذا فكيف يتصور مقدمة الامر المتأخر ؟ بل قال (في الكفاية): بورود الاشكال في الشرط والمقتضى المتقدمين زمانا المتصرمين حين الاثر ايضا، كالعقد في الوصية وامثالها بل غالب الاجزاء في كل عقد. (ثم قال " ره ") في مقام الجواب عن الاشكال (ما حاصله): ان الموارد التي توهم فيها انخراط القاعدة العقلية لا تخلو من اقسام ثلث فان المتقدم أو المتأخر اما ان يكون شرطا للتكليف كالقدرة مثلا، أو لامر وضعي كالاجازة في الفضولي، أو للمأمور به كالاغسال الليلية في صوم المتسحاضة. (اما في شرائط التكليف) فالمتقدم أو المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطا لصحة التكليف، وانما الشرط (في صحته) لحاظ، كالشرط المقارن بعينه. (وبالجملة) معنى شرطية شئ للتكليف مقارنا كان أو غير مقارن ليس الا ان للحاظه و وجوده الذهني دخلا في حصول الداعي إلى الامر أو النهي، وللحاظ مقارن للتكليف وان كان الملحوظ غير مقارن. (وكذا الحال) في شرايط الوضع، فان الامور الوضعية كالملكية مثلا لما كانت امورا

[147]

اعتبارية وانتزاعية فلا محالة يمكن دخالة امور متأخرة في اعتبارها وانتزاعها، وليس معنى ذلك الا ان للحاظ هذه الامور دخلا في اعتبارها، فالملكية مثلا انما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الاجازة ولو في زمان متأخر. (واما شرائط المأمور به) فمعنى كون شئ شرطا له ليس الا كونه دخيلا في صيرورة المأمور به معنونا بعنوان، به يكون حسنا ومتعلقا للارادة، وكما يمكن ان يصير الشئ بسبب اضافته إلى امر مقارن معنونا بعنوان حسن، فكذلك يمكن ان يصير بسبب اضافته إلى امر متقدم أو متأخر معنونا فعلا بعنوان حسن موجب لارادته والامر به، فمن يمشى بقصد استقبال زيد مثلا انما ينطبق على مشيه عنوان الاستقبال فعلا إذا كان بحسب الواقع يتحقق مجئ زيد في الغد. واختلاف العناوين باختلاف الاضافات كاختلاف الحسن والقيح باختلاف العناوين مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه. (انتهى) (اقول): الاولى ان نذكر لتفكيح المقام مقدمة لا تخلو بنفسها من الفائدة، وهي ان الاصوليين قسموا المقدمة بتقسيم آخر إلى السبب والشرط والمعد وعدم المانع، و قالوا في تعاريفها: ان السبب ما يلزم عن عدمه العدم ومن وجوده الوجود، والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، والمعد ما يلزم من عدمه ووجوده الوجود، والمانع ما يلزم من وجوده العدم. (وبعبارة اخرى) ما توقف عليه الشئ اما ان يكون مؤثرا في وجود المتوقف و يكون منه وجوده، واما ان يكون مؤثرا في قابلية المتوقف للوجود لا في اصل وجوده فالاول هو السبب، والثاني اما ان يكون امرا وجوديا فهو الشرط، أو عديميا فعدم المانع، أو مركبا منهما فهو المعد، هذا ما قالوه. (والظاهر) وجود التنافي بين تعريف السبب، فان ما منه الوجود (كما في التعريف الثاني) هو المقتضى، وهو لا يلزم من وجوده الوجود وان كان يلزم من عدمه العدم، وما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم (كما في التعريف الاول) هو العلة التامة، وهي ليست بجميع اجزائها مؤثرة في الوجود وفاعلة له وانما المؤثر هو المقتضى فقط. اللهم الا ان

يراد من السبب المقتضى فقط ولكن لا مطلقا، بل في ظرف وجود الشرط وعدم المانع فينطبق عليه التعريفان

[148]

وهي هنا امور يجب ان ينبه عليها (الاول) ان في عد عدم المانع من المقدمات نحو مسامحة، ومثله العدم الذى هو جزء من المعد، فان العدم بما هو عدم لا يؤثر ولا يتأثر، ولكنهم لما رأوا ان وجود بعض الاشياء يدفع تأثير المقتضى سامحوا فعدها عدمه من المقدمات، وكذلك العدم في المعد فانهم حيث رأوا ان الجزء الاول من الحركة ما لم ينعدم لم يوجد الجزء الاخر الموصل إلى المقصود، فلا محالة ألجأهم ذلك إلى عد عدمه من المقدمات، (الثاني) لا يبعد ان يقال بكون المعد من اقسام الشرط، فان الشئ الوجودى المؤثر في قابلية شئ آخر للوجود اما ان يكون من الامور المتصرمة واما ان لا يكون كذلك، فاصطلحوا على تسمية القسم الاول معدا وذلك كالحركة (أي نحو منها كانت)، فان حركة الثمرات مثلا من اول كونها في الاكمام إلى زمن ابناءها بالحركة الكمية أو الكيفية أو نحوهما أيضا من المعدات للمرتبة الاخيرة. (الثالث) ان تقسيمهم للمقدمة لما كان في مبحث اثبات الوجوب لها، فمن اجل ذلك مثلوا للمقدمة السببية بالفعل الاختياري الذي يتولد منه قهرا فعل آخر مثل حركة اليد المولدة لحركة المفتاح، فان الفعل الغير الاختياري لا معنى للبحث عن وجوبه. (الرابع) ان الصادر عن الفاعل في الافعال التوليدية هل هو فعل واحد وفعلاان ؟ (يمكن ان يقال): انه فعل واحد لصدور السبب والمسبب عن ارادة واحدة سواء تعلقت بالسبب كما إذا اراد تحريك يده من غير التفات إلى كون المفتاح في يده فتحرك بتبعها، أو تعلقت بالمسبب كما إذا اراد تحريك المفتاح من غير التفات تفصيلي إلى حركة اليد، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن الوجوب المقدمى في الافعال التوليدية، لتوقفه على كون المقدمة وذيها فعلين حتى يترشح الوجوب من الثاني إلى الاول. (ويمكن ان يقال ايضا): ان الصادر عنه فعلاان، فان الحركة القائمة باليد امر موجود مغاير للحركة القائمة بالمفتاح، وتعدد الوجود مساوق لتعدد الایجاد والاصدار، لكون الایجاد عين الوجود، وتغايرهما بالاعتبار، فان الوجود الواحد إذا نسب إلى القابل سمي وجودا، وإذا نسب إلى الفاعل سمي ایجادا، وذلك لوضوح انه ليس سوى وجود العلة

[149]

وووجود المعلول وجود ثالث بينهما يسمى بالایجاد، هذا. (والاحتمال الثاني) اقوى من الاول كما لا يخفى. (الخامس) انه وقع بين الاصوليين نزاع في انه هل يجوز ان يؤمر المكلف بالمسببات أو لا يجوز بل الواجب تعلق الامر باسبابها حتى انه إذا فرض تعلقه بحسب الظاهر بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب ؟ (ولا يخفى) ان النزاع في ترشح الوجوب من ذى المقدمة إلى المقدمة (في المقدمات السببية) انما هو على الاول دون الثاني. (واستدل) لعدم الجواز بوجهين : (الاول) ان المسبب غير مقدور للمكلف، ولا يجوز التكليف بغير المقدور. (الثاني) ان المكلف به يجب ان يكون فعلا من افعال المكلف، وحركة المفتاح مثلا ليست من افعاله، وما هو فعل له عبارة عن السبب (اعني حركة اليد). (والجواب) (اما عن الاول فبان المقدور بالواسطة ايضا مقدور، إذ كل واحد من وجوده وعدمه باختيار المكلف (واما عن الثاني) فبان لا نغنى بالفعل الا ما يكون صادرا عن المكلف بحيث لولا اصداره له لما وجد، فلو لم يحرك المكلف يده مثلا لما تحرك المفتاح ولا انفتح الباب، فحركة المفتاح وانفتاح الباب كلاهما فعلاان اختياريان للمكلف، غاية الامر كونهما مع الواسطة، هذا، (مضافا) إلى انه لم يرد آية ولا رواية على ان المأمور به يجب ان ينطبق عليه عنوان الفعل، وانما الذى يجب (بحكم العقل) هو ان يكون وجود المأمور به مستندا إلى ارادة المكلف واختياره بحيث ان اراد ایجاده وجد وان اراد تركه لم يوجد، وهي هنا كذلك (وربما يفصل) في المسألة بين ما إذا توسط ارادة من الغير بين وجود السبب ووجود المسبب وبين ما لم يتوسط، ففي الاول ان ورد أمر بالمسبب فهو أمر بالسبب حقيقة بخلاف الثاني، مثال الاول ما إذا كلف زيد من طرف مولاه بالقاء عمرو في المسببة أو بتسليمه إلى ظالم ليقنتله، فان ارادة السبع أو الظالم تتوسط في هلاك عمرو فان تعلق الامر بظاهرها بهلاك عمرو بهذه الكيفية فهو متعلق بالسبب حقيقة، وهو الالقاء أو التسليم، ومثال

الثاني حركة اليد وحركة المفتاح. (وهذا التفصيل) أيضا خلاف التحقيق، فالأقوى ان المسببات يجوز ان تكون مأمورا بها مطلقا .

[150]

(فتخلص مما ذكرنا) ان المسبب في الافعال التوليدية فعل للمكلف، وانه يمكن تعلق الوجوب به، وانه يترشح الوجوب منه إلى السبب ان قلنا بوجوب مقدمة الواجب. (ولا فرق) في ذلك بين ان يكون المسبب صادرا عن المكلف بواسطة واحدة أو يكون صادرا عنه بوسائط، بل وان صار المكلف حين وصول اثره إلى الهدف ميتا، كما إذا رمى زيد سهما من القوس بقصد قتل عمرو ثم مات زيد قبل وصول سهمه إلى الهدف، فحركة اليد فعل لزيد بلا واسطة، وخروج السهم من القوس، وحركته في الجو، ووصوله إلى عمرو، وزهاق روح عمرو، كلها افعال اختيارية له مع الواسطة، فان كان ازهاق روح عمرو واجبا عليه كان تحريك اليد وسائر الوسائط مقدمات سببية لذلك الواجب، وترشح الوجوب عليها ان قلنا بوجوب المقدمة (وقد ظهر) لك أيضا ان مراد الاصوليين من المقدمات السببية هذا القسم من الاسباب (اعني الاسباب للافعال التوليدية). (السادس) ان من احكام العلة التامة واجزائها تقدمها على المعلول رتبة، وملاك التقدم (في العلة التامة) هو وجوب الوجود بمعنى ان العقل لا يحكم بضرورة وجود المعلول الا وهو يحكم في هذه الرتبة بضرورة وجود العلة أيضا فيقال وجبت العلة فوجب المعلول ولكنه يحكم بضرورة وجود العلة في رتبة من دون ان يحكم (في هذه الرتبة) بضرورة وجود المعلول، وملاك التقدم (في اجزاء العلة) هو نفس الوجود بمعنى انه لا يحكم بوجود المعلول الا انه يحكم (في هذه الرتبة) بوجود مقتضى أو الشرط مثلا) وبالجمله) ما هو مقتضى العلية هو تقدم العلة التامة واجزائها على المعلول تقدما طبعيا ورتبيا، وهذا من غير فرق بين الموجودات الزمانية والموجودات الخارجة من وعاء الزمان واما اقتضاء العلية لكون العلة واجزائها متقدمة بالزمان على المعلول فغير معلوم، نعم لما كانت العلة التامة ماعنه يفيض المعلول وهو فيض لها كان انفكاكه منها غير جائز فهي مقارنة لمعلولها زمانا) واما الشرط) مثلا فاي دليل على عدم جواز تقدمه أو تأخره زمانا. (1)

(1)لقائل ان يقول: ان الشرط لما كان مؤثرا في القابلية كان هو بالنسبة إلى وجود القابلية كالعلة التامة، فيجب تقارنهما زمانا، وعلي هذا فلا يمكن كون الشرط الذي هو جزء من اجزاء العلة التامة متأخرا في الوجود عن معلولها، إذ القابلية ما لم تحقق لم يؤثر العلة في وجود المعلول، بداهة تقدم القابلية على الفعلية. ح - ع

[151]

(وقد تبين لك) أنفا ان الاسباب في الافعال التوليدية يجوز تقدمها على المسببات، كما في مثال رمى السهم الواصل إلى الهدف (الذي اريد قتله به) بعد مدة من الزمان. (والحاصل) ان اقتضاء العلية لكون جزء العلة مقارنا للمعلول بحسب الزمان غير معلوم، ومن اين ثبت عدم جواز تقدمه أو تأخره ؟ الا ترى (في العلة الغائية) انها متأخرة عن معلولها، ومع ذلك لم تخرج من كونها علة. (فان قلت) ليست العلة الغائية بوجودها الخارجي علة، بل بوجودها العلمي، ولذا لو تخيل احد ترتب غاية على فعله لاثّر هذا الخيال في صدور الفعل عنه، وان انكشف بعد حصوله ان الغاية المتخيلة لا تترتب عليه. (قلت): ليس العلم بالغاية بما هو علم بها مؤثرا في وجود الفعل، بل بما هو طريق إليها ومراة لها (1) والشاهد على ذلك ان المؤثر في فعل الحكيم العالم بالعواقب الذي لا يتصور في علمه مخالفة الواقع هو نفس الغاية لا علمه بها بما هو علم وصفة كمال لذاته). (والحاصل) انه قد ظهر لك مما ذكرناه عدم ورود اشكال في الشرط المتقدم أو المتأخر بحسب الزمان، فان الذي يعتبر فيه هو التقدم الرتبي لا غير. (نعم) (يعتبر في العلة التامة فقط تقارنهما مع المعلول زمانا كما عرفت. (ولو سلم) لزوم التقارن في الشروط أيضا فنحن أيضا في مخلص من اشكال الشرط المتقدم أو المتأخر، (وتفصيل ذلك) هو ان يقال: " اما في شرائط التكليف " فالحق في كل ما توهم شرطيتها له انها ليست بشرائط وجوده بان يكون التكليف معلولا وهذه من اجزاء العلة لوجوده، بل الحق فيها انها

(1) يمكن أن يقال: إن العلم قد يكون تمام الموضوع لشيئ أو لحكم، ولكن لا بما أنه صفة لذات العالم في قبال سائر الصفات النفسانية، بل بما أنه طريق إلى الواقع. مثال ذلك أن العلم بوجود السبع تمام الموضوع للخوف والوحشة، فإنه يؤثر في الخوف وإن كان الواقع عدم وجود السبع، ولكن تأثير هذا العلم في نفس الخائف ليس بما أنه علم وصفة كمال من صفات النفس، بل بما أنه مرآة للواقع وهو وجود السبع. وعلي هذا فيمكن القول بأن العلم في العلة الغائية أيضا من هذا القبيل، لكفايته في وجود المعلول وإن ظهر بعد ذلك عدم ترتيبها على الفعل. ح - ع

[152]

من قيود الموضوع في قضية من احكام العقل، يكون موضوعها التكليف، ومحمولها الامكان بمعنى ان العقل يحكم بان التكليف الصادر عن المولى متعلقا بالمكلف المميز القادر ممكن، وغير هذا القسم من التكليف غير ممكن، فالقدرة والتميز ليسا من شرائط وجود التكليف، بل هما قيدان له بما أنه يكون موضوعا لحكم العقل عليه بالامكان، وكما يجوز ان يكون قيد الموضوع في قضية مقارنا له بحسب الوجود يجوز ايضا ان يكون متأخرا عنه أو متقدما عليه، إذ الفرض انه ليس من اجزاء العلة لوجود الموضوع حتى يجب تقارنه له، بل من قيوده بما هو موضوع لما حكم عليه في القضية. (والحاصل) ان هذه الشروط ليست بشرائط لوجود التكليف، بل لامكانه الذي هو من الاعتبارات العقلية، (1) وحينئذ فإين انخراط القاعدة العقلية مع ان موردها على فرض تسلمها اجزاء علة الوجود ؟ هذا في شرائط التكليف. (واما شرائط المكلف به) فهي على قسمين (الاول) ما يكون قيذا للمأمور به بما هو مأمور به بنحو يكون التقيد داخلا والقيد خارجا، وهذا انما يتصور فيما إذا كان ذات المأمور به شيئا يحصل ويتحقق بدون هذا القيد ايضا، ولكن لم يكن باطلاقه مأمورا به بل امر به مقيدا بهذا القيد، سواء كان مقارنا له أو متقدما عليه أو متأخرا عنه وذلك كالصلوة مثلا

(1) لقال ان يقول: انا لا نتعقل دخالة مثل القدرة وامثالها في امكان التكليف فان التكليف بذاته موضوع لحكم العقل عليه بالامكان الذاتي، لا انه يكون ممتنعا ذاتا الا في حال تحقق الشرائط المذكورة. " نعم " يمكن ان يقال: بعدم تمشى ارادة البعث من الامر العاقل فيما إذا لم يوجد شرايط التكليف، ولكن اين هذا من الامتناع الذاتي، فان المجنون مثلا يمكن ان يأمر جدا مع عدم قدرة المكلف. اللهم الا ان يقال: ان المجنون ايضا يتخيل قدرة المكلف ويأمره، لا انه يلتفت إلى عدم القدرة ومع ذلك يأمر. والاولى ان يبدل كلمة الامكان بالحسن، بان يقال: ان العقل لا يحكم بحسن التكليف الا إذا كان المكلف قادرا مثلا، فمثل القدرة قيد للموضوع في قضية من محكومات العقل، يكون موضوعها التكليف ومحمولها الحسن. " ثم اعلم " ان ما ذكره سيدنا الاستاذ الاكبر " مد ظله " انما هو في الشرائط العقلية للتكليف، لعدم جريانه في الشرائط الشرعية الثابتة له، كالاستطاعة في الحج مثلا، فانها ليست دخيلة في امكان التكليف بالحج. ح - ع

[153]

ان قلنا بانها شيء يتحقق ويوجد بنفس اجرائها، ولو كانت فاقدة لشرائطها : من الوضوء والغسل ونحوهما، ولكن الشارع لم يأمر بها باطلاقها بل حالكونها مقيدة باشياء: من الوضوء والغسل وامثالهما (فالمراد بالشرط) حينئذ ليس هو الشرط الذي يكون من اجزاء علة الوجود إذ المفروض تحقق ذات الصلوة مثلا بدون الشرط ايضا، بل المراد بالشرط هنا ما اخذ قيذا للمأمور به، فذات المأمور به توجد بدون القيد ايضا، ولكنه لا يتحقق بما انه مأمور به الا باتيان قيده، إذ المفروض ان التقيد به داخل في المأمور به وان كان نفس القيد خارجا (ثم اعلم) ان وجود التقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به لما كان بعين وجود القيد، من جهة انه ليس شيئا مستقلا في قبال القيد، بل هو امر ينتزع عنه، ومن البديهي ان وجود الامر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه، (امكن ان يقال): بكون القيود مأمورا بها بنفس الامر المتعلق بالمأمور به، لا بامر غيري ترشحي كما في سائر اجزاء المأمور به، حيث ذكرنا سابقا انها تكون مأمورا بها بالامر الضمني الانبساطي لا الغيري الترشحي (وبالجملة) وجود القيد بعينه وجود للتقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به، فلا محالة يصير القيد بما انه وجود للتقيد واجبا بالوجوب النفسي الضمني. (القسم الثاني) ما يكون دخيلا في انطباق عنوان المأمور به على معنونه، و ذلك انما يتصور فيما إذا كان المأمور به من العناوين الانتزاعية التي

يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها، فانه يمكن حينئذ بحسب مقام الثبوت) ان يكون لوجود بعض الاشياء في ظرف وجوده دخالة في انتزاع هذا العنوان المأمور به عن منشأه وانطباقه عليه، وذلك كالصلوة ايضا، فانه من الجائز ان يكون الصلوة المأمور بها امرا بسيطا ينتزع عن الافعال والاقوال المخصوصة من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون للوضوء المتقدم مثلا ايضا دخل في انتزاع هذا العنوان البسيط عن هذه الافعال والاقوال. وحينئذ كما يمكن ان يكون لبعض الامور المقارنة دخل في انتزاع العنوان عن معنونه، كذلك يمكن دخالة بعض الامور المتقدمة أو المتأخرة كالاستقبال مثلا، فان قدوم المسافرين المستقبل دخیل في انطباق عنوان الاستقبال على مشي من اراده، مع كون هذا القدوم متاخرا عن هذا المشي .

[154]

(والسر في ذلك) ان الوجود المتأخر مثلا ليس من اجزاء علة الوجود المتقدم حتى لا يجوز تأخره عنه، بل غاية ما يكون ان له نحو دخالة في انطباق عنوان خاص على ذلك الوجود المتقدم (وكيف كان) ففي كلا القسمين (الذين ذكرنا لشرائط المأمور به) لا يلزم انخراط القاعدة العقلية، لعدم كون الشرائط شرائط لوجوده. وبعبارة اخرى) ليس المراد بالشرط في المقام الشرط الذي هو احد من اجزاء علة الوجود، بل المراد به قيد المأمور به أو ما يكون دخيلا في انتزاع عنوانه عن معنونه. (نعم) لا ينكر انه يمكن ان يكون بعض الامور المسماة بالشروط من اجزاء علة الوجود للمأمور به، ولكن ليس لنا في هذا القسم من الشروط شرط يكون متأخرا في الوجود، هذا. (مضافا) إلى ما ذكرناه من ان حكم العقل بلزوم التقارن منحصر في العلة التامة، و في غيرها لا دليل عليه فتدبر. (الامر الثالث في تقسيمات الواجب) (فمنها) ان الواجب اما مطلق أو مشروط وقد عرفنا بتعاريف لا يهمنا ذكرها والنقض والابرار فيها، (والاحسن) ما ذكره شيخنا الاستاد في الكفاية) وتوضيحه) ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان فلا يتواردان على موضوع واحد من جهة واحدة فانه مقتضى تقابل المتضائفين ولكن يجوز صدقهما معا على موضوع واحد بجهتين. وعلى هذا فكل واجب إذا لوحظ بالاضافة إلى شئ آخر فاما ان يكون وجوبه مشروطا بوجود ذلك الشئ بحيث يتوقف وجوبه على وجوده، واما ان لا يكون كذلك بان لا يكون لوجود ذلك الشئ دخل في وجوبه وان كان دخيلا في وجوده) فعلى الاول) يكون الواجب بالاضافة إلى هذا الشئ مشروطا وان كان بالاضافة إلى شئ آخر مطلقا، (وعلى الثاني) يكون الواجب بالاضافة إلى هذا الشئ مطلقا وان كان بالاضافة إلى شئ آخر مشروطا، فكل واجب مشروط بالنسبة إلى بعض الاشياء ولا اقل من الشرائط العامة، ومطلق بالنسبة إلى اشياء اخر، فالاطلاق والاشتراط نظير الابوة والبنوة لا يجتمعان في شئ

[155]

واحد من جهة واحدة ولكن يجتمعان من جهتين. (واعلم) ان الشرط في الواجب المشروط يمكن ان يكون من المقدمات الوجودية للواجب ايضا كالقدرة، ويمكن ان لا يكون منها كالاستطاعة الشرعية في الحج. (واما ما تراه) في كلام بعضهم من تعريف الواجب المشروط بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فليس مرادهم من ذلك حصر مقدمة الوجوب في المقدمات الوجودية بل لما كان محط كلامهم مسألة وجوب المقدمة (ولا محالة يكون هذا البحث في المقدمات الوجودية للواجب) ارادوا ان ينبهوا على ان النزاع في وجوب المقدمات الوجودية انما هو في غير ما يكون منها مقدمة للوجوب ايضا، فان ما كان منها كذلك لا يمكن ترشح الوجوب من ذى المقدمة إليها، إذ قبل وجودها لا وجوب لديها، وبعده لا معنى لترشح الوجوب إليها لاستلزامه تحصيل الحاصل، وبالجمله تعريفهم هنا للواجب المشروط ليس لغرض التعريف حتى يجب كونه جامعا ومانعا، بل كان غرضهم استثناء بعض المقدمات الوجودية من محل النزاع في مسألة وجوب المقدمة. (إذا عرفت ما ذكرنا فنقول) (إذا ورد جملة شرطية وكان جزائها امرا أو نهيا أو نحوهما مما يدل على طلب وجود الفعل أو تركه مثل ان يقول المولى: (ان جارك زيد فأكرمه) ففيها بالنظر البدوى احتمالان (الاول) ان يكون الشرط قيذا لمفاد هيئة الامر أو النهي وهو الطلب أو الزجر الحتمى بان يكون الطلب والوجوب مثلا مقيدا، والمتعلق اعني الاكرام مطلقا، فيكون حاصل معنى الكلام انه يجب عليك عند مجيئ زيد الاكرام، ولازم ذلك ان الشرط ان كان لا يتحقق ابدا فلا

وجوب اصلا، وعلى فرض تحققه في زمان فلا وجوب قبل تحققه بل الوجوب يتحقق بعد تحققه الا إذا اعتبر على نحو الشرط المتأخر. (الثاني) ان يكون قيذا لمفاد مادة الامر أو النهى اعني الاكرام مثلا ويكون مفاد الهيئة مطلقا، فيكون مفاد الكلام المذكور انه يجب عليك الاكرام المقيد بكونه عند مجيئ زيد، فالوجوب مطلق غير مقيد بمجيئ زيد ولكنه تعلق بالاكرام المقيد، فالوجوب يتحقق بنفس الانشاء جاء زيد أو لم يجئ هذا بحسب مقام الثبوت. (واما في مقام الاثبات) فاختار المشهور رجوع القيد إلى الهيئة وصيرورة الوجوب

[156]

في امثال ذلك مشروطا بحصول الشرط، (وقال شيخنا الانصاري قده) على ما في تقريرات بعض الاعاظم المقرر لبحثه: ان مقتضى القواعد العربية وان كان رجوع القيد إلى الهيئة كما اختاره المشهور ولكن مقتضى الدقة والتحقيق ارجاعه إلى المادة (وحاصل) ما يوجد في كلامه من الاستدلال عليه وما يمكن ان يستدل، لمزاهم امور (الاول) الدليل اللبي وقد استدل به هو (قده) (وحاصله) ان كل من توجه إلى فعل من الافعال ولحظه بحدوده واطرافه فاما ان يتعلق غرضه به مطلقا باى وجه حصل وفى أي زمان وجد واما ان لا يتعلق غرضه به على اطلاقه بل يتعلق به مقيدا بكونه في زمان خاص أو مكان خاص، أو بكون حصوله على وجه خاص، فالاطلاق والتقييد انما يقعان (بحسب مقام الثبوت) فيما يتوجه إليه النفس ويتعلق به الغرض وهو نفس الفعل المأمور به (الثاني) ان الانشاء عبارة عن الایجاد ولا يعقل وقوع التعليق في الایجاد. (الثالث) ان هيئة الامر والنهى موضوعان (بالوضع العام والموضوع له الخاص) لخصوصيات الطلب وجزئياته لا لمفهوم الطلب، وإذا كان الموضوع له للهيئة معنى جزئيا فكيف يتصور تقييدها إذ الاطلاق والتقييد انما يجريان في المفاهيم الكلية. (الرابع) ان مفاد الهيئة (وهو الطلب) معنى حرفي غير ملحوظ استقلالا كما عرفت ذلك سابقا وانما يتعلق به اللحاظ الاندكاكى في ضمن لحاظ متعلقه كسائر المعاني الحرفية، والشئ ما لم يتوجه إليه النفس ولم يلحظه مستقلا لم يعقل تقييده، إذ التقييد متوقف على لحاظ المطلق اولا، هذا. (ثم انه " قده " توجه إلى اشكال في المقام وهو ان الطلب المطلق إذا تعلق بفعل مقيد بقيد اختياري كان مقتضى اطلاق الطلب ايجاد المقيد ولو بايجاد قيده، وعلى هذا فيلزم على ما ذكره " قده " (من ارجاع القيد مطلقا إلى المادة وابقاء الطلب باطلاقه) وجوب تحصيل الاستطاعة في باب الحج مثلا مع كونه مخالفا لضرورة الدين. وحيث توجه إلى ورود هذا الاشكال تصدى لدفعه (وحاصل ما ذكره في دفعه) ان الاحكام الشرعية لما كانت على مذاق العدالة تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلقات وكانت المصالح والمفاسد مما تختلف بالوجوه والاعتبارات (فتارة) يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة سواء كان قيده متعلقا للتكليف و اتى على وجه الامتثال أو لم يكن متعلقا له ولم يؤت كذلك (واخرى) يكون الفعل

[157]

المقيد بقيد خاص ذا مصلحة بشرط ان يكون قيده مكلفا به ومأتيا على وجه الامتثال بحيث يكون وقوع القيد تحت الامر واثباته على وجه الامتثال ايضا دخيلا في حسن الفعل المقيد وصيرورته ذا مصلحة نظير الصلوة المقيدة بالطهارة الثلاث العبادية. (وثالثة) يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة بشرط ان لا يكون قيده واقعا تحت الامر بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به دخل في كون المقيد حسنا وذا مصلحة، فلا محالة يجب على المولى في الصورة الثالثة الامر بالمقيد بنحو لا يسرى إلى قيده ولا يصير تحصيله واجبا، وعلى هذا فيمكن ان يكون مثال الحج ونظائره من هذا القبيل فالقيد فيها على طريق المعاكسة مع الواجبات التعبدية وقبودها التعبدية، فكما ان للامر والتكليف دخلا في صيرورتها ذات حسن ومصلحة فكذلك يكون لعدم تعلق التكليف بالقيد دخل (فيما نحن فيه) في صيرورة المقيد بهذا القيد ذا مصلحة (وج) فيجب على المولى الامر بالمقيد المشتمل على المصلحة ولكن بنحو لا يسرى امره إلى القيد (انتهى). (اقول): وفي بيانه (قده) نظر إذ كون شئ مأمورا به يمكن ان يكون دخيلا في حسنه وصيرورته ذا مصلحة لجواز ان يكون تعلق الامر به موجبا لطرو عنوان، به يصير حسنا وذا مصلحة كعنوان الامتثال مثلا حيث انه لا ينطبق على

فعل الابد كونه مأمورا به وإتيانه بداعي هذا الامر، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان عدم تعلق الامر لا يعقل ان يكون دخيلا في اشتغال الفعل على المصلحة وهل يقبل وجدانك ان يكون فعل من الافعال ذا مصلحة ويكون تعلق الامر به موجبا لخروجه من كونه كذلك ؟ " وبالجملة " فنحن لا نتعقل ان يكون لعدم التكليف بشيء دخل في كونه ذا مصلحة، هذا. وقد حررنا فيما علقناه سابقا على كفاية شيخنا الاستاد العلامة (قده) بعض ما يناسب المقام فالانسب نقله بالفاظه قوله (دام علوه) فانه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط (الخ) (اقول): لا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم القول باطلاق الهيئة ورجوع القيد إلى المادة فان معناه عدم الوجوب على تقدير عدم حصول الشرط، ومقتضى عدم تقييد الهيئة هو ثبوت الوجوب وجد هذا القيد ام لم يوجد. (وبعبارة اخرى) مقتضى التعليل عدم استحقاق العقوبة على تقدير عدم الواجب بترك القيد

[158]

المذكور إذا كان اختياريا، ومقتضى اطلاق الوجوب وتقييد الواجب انه واجب سواء وجد ام لم يوجد (نعم) إذا كان غير اختياري لا يستحق عقوبة على تقدير عدمه، (هذا) مضافا إلى ان تقييد الواجب بأمر اختياري مع اطلاق الوجوب يستلزم سرية الوجوب إليه على القول بالملازمة بل وعلى القول بعدمها بناء على ما تقدم من كون القيد كالجزء في كونه واجبا بنفس وجوب المقيد فكيف يمكن عدم وجوب القيد مع وجوب المقيد وهذا واضح (نعم) يستفاد من تقريرات بعض افاضل تلامذة الشيخ (ره) وجه آخر لعدم سرية الوجوب إليه وهو انه كما يمكن ان يكون فعل ذا مصلحة مطلقا، ويمكن ان يكون ذا مصلحة إذا وجد متعلقا للتكليف كالعبادات، كذا يمكن ان يكون ذا مصلحة إذا وجد غير متعلق للتكليف اما بتمامه أو ببعض قيوده ومقدماته (وح) لا بد من عدم الامر به مطلقا ان كان عدم التكليف به بقول مطلق دخيلا في ترتب المصلحة عليه، أو الامر به مع عدم اسراء الايجاب إلى القيد ان كان عدم التكليف بالمقيد معتبرا في ترتبها، و (ح) لا بد من عدم سرية الوجوب إلى القيد لكونه نقضا لغرضه، (وهو) ايضا لا يخلو عن الاشكال لانه ان فرض كون الغرض والمصلحة مترتبا على الفعل المقيد بالمقيد الذي يوجد قيده غير متعلق للتكليف، لزم عدم الامر بالمقيد إذ تعلقه به مستلزم لكون القيد متعلقا له بناء على كونه كالجزء (نعم) بناء على كونه كالمقدمات العقلية الخارجية وارجاع المقيد إلى عنوان بسيط موقوف على وجود القيد توقف المعلول على علته، امكن دعوى عدم السرية بدعوى ان الملازمة انما تكون بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته إذا كانت قابلة له، وفيما نحن فيه ليست المقدمة قابلة له لكونها مقيدة بعدم الامر فيلزم من وجوبها اجتماع النقيضين، لكن لا يخفى ان الامر بالمقيد وان لم يسر إلى القيد بأحد الوجهين لكن العقل يحكم بلزوم إتيانه لاطاعة ايجاب ذى المقدمة والتخلص من تبعه مخالفته 1)

(1) والحاصل انه بعد ما فرض كون الفعل المقيد بالمقيد الذي لم يتعلق به التكليف مشتملا على مصلحة، وقد فرض ايضا عدم سرية الوجوب إلى القيد كان شرط القيد وهو عدم تعلق التكليف به حاصلا فورا فالعبد يتمكن فعلا من إتيان الفعل الواحد للمصلحة الذي امر به المولى، ولا يلزم ان يكون مقدمته واجبة بالوجوب الشرعي بل اللابدية العقلية كافية في كون المكلف ملزما بإتيانها ليتمكن بها من ذبها الواجب على نحو الاطلاق. ح - ع

[159]

لان الغرض انه مطلق فيحكم ارشادا بلزوم تحصيله لتنجز الامر المطلق بما يتوقف عليه واستلزام تركه لامتناع الواجب المطلق المتوقف عليه وهذا لا يرتفع الا بدعوى تقييد الوجوب بوجود هذا القيد ولو بنحو الشرط المتأخر (انتهى ما اردنا نقله عن التعليقة). هذه خلاصة ما قيل في المقام وان شئت تحقيق المسألة (فاعلم) ان اللازم أولا هو الرجوع إلى مقام الثبوت وبيان ما هو الملاك في تقييد المادة وما هو الملاك في تقييد الهيئة، والتأمل في انه هل يتصور (بحسب مقام الثبوت) كون مفاد الهيئة مقيدا أو لا يتصور ؟ (فنقول وعليه التكلان): ان الاوامر الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين ليست جزافية بضرورة من مذهب العدالة، بل كل واحد من الاوامر الشرعية

قد صدر عن الشارع اما من جهة كون متعلقه مشتملا على مصلحة ملزمة اريد ايصالها إلى العبد، أو من جهة كون المتعلق رافعا للمفسدة الحاصلة للعبد أو دافعا للمفسدة المتوجهة إليه و (ح) (فقد يرى المولى) ان الفعل الكذائي على اطلاقه وبأى وجه حصل مشتمل على المصلحة أو رافع لمفسدة موجودة أو دافع لمفسدة متوجهة فحينئذ يامر به مطلقا غير مقيد بشئ من القيود (وقد يرى) ان الفعل الكذائي حالكونه مقيدا بقيد خاص مشتمل على المصلحة أو رافع أو دافع للمفسدة فلا محالة يأمر به (ح) مقيدا بالقيد الذى يكون دخيلا في اشتماله على المصلحة أو رفعه أو دفعه للمفسدة، فملاك تقييد المادة في مقام الثبوت هو ان يكون المشتمل على المصلحة أو الرافع أو الدافع للمفسدة عبارة عن الفعل المقيد بقيد خاص لا نفس الفعل على اطلاقه). واما تقييد الهيئة) فانما يتصور بملاكه في موضعين (الاول) ان يكون الغرض من الامر دفع المفسدة المتوجهة أو رفع المفسدة الموجودة ولكن كانت المفسدة أمر يوجد على تقدير خاص، اما لان هذا التقدير الخاص بنفسه جالب للمفسدة، واما لكونه ملازما لما يوجب المفسدة فحينئذ يجب ان يكون طلب المولى وبعثه نحو العمل (الذى اريد به دفع المفسدة) مقيدا بتحقيق هذا التقدير إذ في غير هذا التقدير لا ملاك لبعثه، ومثال ذلك في الاوامر الشرعية في غاية الكثرة كقوله: ان ظهرت فاعتق رقبة أو ان اصبحت الصيد في الحرم فعليك كذا مثلا، فان الشارع لما رأى ان الظاهر مثلا امر جالب للمفسدة أو ملازم لما

[160]

يجلبها، وكان غرضه انجاء العبد من المفسدة المتوجهة إليه اما بتمام مراتبها أو ببعضها فلا محالة تعلق طلبه بما هو دخيل في انجاء العبد وتخليصه من المفسدة كالعقق مثلا، ولكن لما كان توجه المفسدة على تقدير الظاهر دون غيره كان عليه تقييد طلبه المتعلق بالعقق بصورة وجود الظاهر إذ في غيرها لا مفسدة حتى يريد دفعها أو رفعها، ولا مورد في هذا المقام لارجاع القيد إلى المادة اعني العقق لما ذكرناه من ان تقييد المطلوب انما يصح فيما إذا كان القيد دخيلا في كون المطلوب ذا مصلحة أو رافعا أو دافعا للمفسدة، وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الرافع للمفسدة التى تتوجه على تقدير الظاهر انما هو نفس العقق لا العقق المقيد بالظاهر لان الظاهر كان جالبا للمفسدة فلا يعقل دخالته في رفع أثر نفسه. (وان شئت) وضوح ذلك فانظر إلى المثال المعروف في هذا المقام، فإذا قال الطبيب إذا زاد الصفراء فعليك بالسقمونيا مثلا فهل يكون الرافع لمرض المريض المبتلى بكثرة الصفراء هو السقمونيا المقيد بازدياد الصفراء بحيث يكون جالب للمفسدة ايضا دخيلا في رفعه، أو يكون الرافع له هو نفس السقمونيا على اطلاقه غاية الامر ان امر المريض باستعماله لما كان لغرض انجائه من المرض المتوجه إليه كان اللازم على الطبيب أمر المريض باستعماله على تقدير ازدياد الصفراء بحيث يكون البعث في هذا التقدير فقط، لعدم وجود الملاك (اعني توجه المفسدة) في غير هذا التقدير حتى يبعث المريض إلى ما يدفعها ؟ (وبالجملة) القيد في تلك المقامات لا بد من ان يرجع إلى الهيئة). الموضع الثاني) ان يكون الغرض من الامر ايصال العبد إلى مصلحة اشتمل عليها الفعل باطلاقه ولكن كان هناك مانع عن البعث نحو ذلك الفعل الا على تقدير خاص، ففي هذا المقام ايضا يجب في مقام الثبوت تقييد الهيئة لا المادة، إذ المفروض ان مفاد المادة اعني المطلوب باطلاقه مشتمل على المصلحة الموجبة للامر، (غاية الامر) ان البعث إليه لما كان مبتلى بالمانع على بعض التقادير فلا محالة وجب على المولى تقييد مفاد الهيئة اعني البعث والطلب وتخصيصه بصورة عدم وجود المانع المخصوص، ومثال هذا القسم جميع التكاليف الشرعية بالنسبة إلى الشرائط العامة اعني البلوغ والعقل والقدرة، فما اشتمل على المصلحة انما هو نفس الصلوة مثلا لا الصلوة المقيدة ببلوغ المكلف أو قدرته فلا مجال لتقييد المادة) ح) بل الواجب

[161]

على المولى حينئذ تقييد مفاد الهيئة اعني البعث لوجود المانع عن اطلاقه وهو قصور المكلف عن الانبعاث. (ومن امثلة هذا القسم ايضا) الحج المشروط بالاستطاعة فان المشتمل على المصلحة انما هو نفس الحج عن أي شخص صدر ولو من المنسكع، لا الحج المشروط بالاستطاعة ولكنه لما كان البعث إليه مطلقا

موجبا للعسر الشديد بل كان موجبا لخروج اكثر المكلفين من ربة الاطاعة فلا جرم كان على المولى من باب المطف تخصيص بعثه بمن لا يعسر عليه. (ومثل ذلك ايضا) الزكوة المشروطة بالنصاب مثلا إذ المشتمل على المصلحة ايضا هو نفس الزكوة لا الزكوة المقيدة بالنصاب، ولكن لما كان البعث إليها مطلقا موجبا للعسر كان على المولى تخصيصه بصورة مالكية النصاب، وهكذا. (وبالجملة) في هذين الموضعين لا مجال لتقييد مفاد المادة إذ الفرض انه باطلاقة مشتمل على المصلحة أو دافع أو رافع للمفسدة. (إذا عرفت) ما ذكرناه في مقام الثبوت (من صور تقييد الهيئة (فنحن في مقام الاثبات في غنى وكفاية عن الاستدلال، لظهور الجمل الشرطية في تقييد الهيئة كما لا يخفى على من له دراية بالقواعد العربية والاستظهارات العرفية، بل قد عرفت اعتراف الشيخ (ره) ايضا بان مقتضى القواعد العربية ارجاع القيد إلى الهيئة، ووجهه ظاهر، فان الظاهر من قوله: (ان جائك زيد فأكرمه) (تعليق مفاد جملة الجزء (اعني وجوب اكرام زيد) على مجيئه، وهذا المعنى مما يفهمه اهل العرف من الجمل الشرطية وعليه مدار مخاطباتهم فانهم كما يحتاجون في مكالماتهم في بعض الاوقات إلى تقييد المادة فقد يحتاجون ايضا إلى تقييد الهيئة لعدم تمكنهم من البعث الفعلي في بعض المقامات. وما ذكر من الاستدلال على عدم جواز تقييد الهيئة شبهات في قبال البدهة، فان المرجح في تشخيص المرادات من الالفاظ المستعملة هو فهم اهل العرف المستعملين لها وهم يفهمون من الجمل الشرطية بالبدهة رجوع القيد فيها إلى الهيئة، (هذا) مضافا إلى ان ما ذكر (من ان الهيئة لا تقبل التقييد من جهة انها وضعت للانشاء وهو امر لا يقبل التقييد) يمكن ان يذب عنه بان الانشاء وان كان لا يقبل ذلك الا ان المراد من ارجاع القيد إلى الهيئة ليس تقييد الانشاء بل تقييد المنشأ

[162]

فالمنشأ هو الطلب على تقدير، واما الانشاء فلا تقييد فيه اصلا. كما يمكن ان يذب عن القول باستحالة تقييد مفاد الهيئة (من جهة كونه جزئيا) بان ما ذكرت مسلم ان اريد ايجاده أولا غير مقيد ثم تقييده بعد الايجاد، واما إذا انشأ من اول الامر مقيدا فلا اشكال فيه لعدم منافات ذلك لجزئيته وخصوصيته. (نعم يمكن ان يقال): ان نظر الشيخ (قده) في القول بكون القيود باجمعتها راجعة إلى المادة كان إلى ما ذكرناه سابقا من الفرق بين انشاء الطلب بمثل اضرب وبين انشائه بمثل اطلب وأمر ونحوهما حيث ان مفهوم الطلب ملحوظ في الثاني استقلالاً لانه الموضوع له للفظ بخلاف الاول فانه لم يوضع لمفهوم الطلب، بل وضع لنسبة الفعل إلى فاعله، والطلب فيه من انحاء الاستعمال وقد تعلق به اللحاظ ألياً، (وبعبارة اخرى) قد وضعت الصيغة لنسبة صدور الفعل إلى لفاعل، ولكن المستعمل يلحظ هذا المعنى ويتوجه إليه توجه من يريد شيئاً ويطلبه، فالطلب مغفول عنه والمثلتت إليه عبارة عما هو الموضوع له، والصيغة لم تستعمل لانشاء الطلب بل هي مستعملة في النسبة الخاصة ويصير طلباً بالحمل الشائع من دون ان يكون الطلب بمفهومه ملحوظا حين الاستعمال (وح) فلا يعقل تقييده لتوقفه على لحاظ كل من القيد والمقيد فتدبر. (تكميل اعلم) ان الواجب المشروط على قسمين: (الاول) ان يكون شرط الوجوب متقدما بالنسبة إلى مشروطه اعني الوجوب بمعنى عدم ثبوت الوجوب قبل وجود شرطه مثل وجوب الحج المتأخر ثبوتاً عن الاستطاعة. (الثاني) ان يكون شرط الوجوب امراً متأخراً بالنسبة إلى مشروطه وذلك بان يكون الوجوب متوقفاً على امر استقبالي متأخر، مثال ذلك قدرة المكلف التي هي من الشرائط العامة لجميع التكليف فان القدرة المعتبرة في التكليف ليست هي القدرة حين التكليف لجواز تعلق التكليف بالعاجز حين التكليف القادر حين العمل، بل المراد بالقدرة التي هي من الشرائط العامة هي القدرة حين العمل، ولازم ذلك كون التكليف مشروطاً بأمر متأخر بمعنى ان المكلف ان كان يقدر في متن الواقع على العمل في ظرفه فالتكليف ثابت له من أول الامر وان كان لا يقدر حين العمل فليس بثابت له من أول الامر فافهم هذا

[163]

وكن منه على ذكر حتى يتبين لك عدم الاحتياج إلى تصوير الواجب المعلق بمعنى ذكره صاحب الفصول (قال ره) بعد ما قسم الواجب إلى المطلق والمشروط (ما حاصله بتوضيح منا): انه ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف

ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزا، وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليس منجزا كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ولكن يتوقف فعله على مجئ وقته وهو أمر غير مقدور للمكلف (والحاصل) أن الواجب المعلق ما كان حصوله متوقفا على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت من غير أن يكون الوجوب مشروطا به، فالوجوب بالنسبة إلى هذا الأمر مطلق والواجب مقيد. (فان قلت): الفعل المقيد بوقت استقبالي كيف يكون واجبا مطلقا قبل حصول وقته مع كونه تكليفا بما لا يطاق فإن الفعل المقيد بوقت استقبالي لا يمكن تحصيله قبل ذلك الوقت فكيف يتعلق الوجوب به قبله (قلت): ليس مرادنا من ثبوت الوجوب قبل الوقت كون الزمان القبل ظرفا للوجوب والفعل كليهما، بل المراد كونه ظرفا للوجوب فقط فالوجوب حالي والواجب استقبالي. (فان قلت): إذا كان الوجوب متعلقا بأمر مقيد بوقت استقبالي فإن كان الوجوب مشروطا بحصول الوقت وإدراك المكلف إياه جامعا لشرائط التكليف فهذا معنى كون الوجوب مشروطا بالوقت بحيث لا يكون وجوب قبله وهذا خلاف ما فرضتموه من كون الوجوب حاصلا قبل الوقت، وإن كان الوجوب مطلقا ثابتا على أي حال من دون أن يكون مشروطا بالوقت غاية الأمر كون متعلقه أمرا استقباليا كان لازم ذلك ثبوت الوجوب حتى بالنسبة إلى من لا يدرك الوقت أو يدركه غير قادر على الفعل. (قلت): الوجوب بالنسبة إلى نفس الوقت مطلق غير مشروط به فهو حاصل قبله، ولكنه مشروط بأمر انتزاعي ينتزع عن إدراك المكلف الوقت واجدا لشرائط التكليف، وهذا الأمر الانتزاعي مقارن للوجوب وإن كان المنتزع عنه متأخرا عنه (وبعبارة أخرى) ما هو شرط للوجوب ليس هو الوقت بل هو عبارة عن كون المكلف بحيث يدرك الوقت قادرا على العمل فمن لا يدرك الوقت أو يدركه عاجزا عن العمل لم يتوجه إليه الوجوب

من أول الأمر، ومن يدركه قادرا على العمل كان الوجوب ثابتا له من أول الأمر قبل حصول الوقت لحصول شرطه (اعني الأمر الانتزاعي المشار إليه). (وبالجملة) الوجوب في الواجب المعلق مطلق بالنسبة إلى نفس الوقت ومشروط بالنسبة إلى الأمر الانتزاعي، (ثم قال " قدّه ") ما حاصله: أنه من هذا القبيل كل واجب مطلق توقف تحصيله على آتيان مقدمات يحتاج تحصيلها إلى مرور زمان كالصلوة المشروطة بالطهارة، فمن أدرك الوقت غير متطهر ثبت عليه وجوب الصلوة من أول الوقت إن كان بحيث يثبت له القدرة في زمان يمكن فيه تحصيل الطهارة والصلوة بشرائطها، وإن لم يكن كذلك في متن الواقع فليس الوجوب ثابتا له من أول الأمر. (ومن هذا القبيل أيضا) الواجب الذي توقف حصوله على أمر مقدور للمكلف ولكن لم يمكن تعلق التكليف بهذا الأمر المقدور من جهة كونه محرما شرعيا (1) (وبعبارة أخرى) الواجب الذي توقف حصوله على أمر غير مقدور شرعا وإن كان مقدورا عقلا كالوضوء من الماء المباح للكائن في الأنية المغصوبة مع الانحصار فإنه واجب على المكلف من أول الأمر إن كان المكلف (في متن الواقع) ممن يقدم على المعصية والاعتراف من الأنية المغصوبة (انتهى كلامه " قدّه " في الواجب المعلق ملخصا) (أقول) والقسم الأخير الذي ذكره " قدّه " عبارة عن مسألة الترتب المعروفة، وقد اتضح لك من كلامه أن الوجوب في الواجب المعلق ليس مطلقا) بنحو الإطلاق) بل هو مطلق بالنسبة إلى الأمر الاستقبالي ومشروط بالنسبة إلى الأمر الانتزاعي المنتزع عن إدراك المكلف هذا الأمر الاستقبالي واجدا لشرائط التكليف وعلي هذا فعد الواجب المعلق (على نحو الإطلاق) من أقسام الواجب المطلق أمر واضح الفساد، وليس في كلامه (قدّه) أيضا ما يدل على أنه عده من أقسامه، فالتقسيم إلى المنجز والمعلق في عرض التقسيم إلى المطلق والمشروط، وكأن بعض أفاضل العصر لم يلحظ

(1) أقول: تخصيص هذا القسم بالمقدمات المحرمة بلا وجه لا يمكن أن يكون الوجوب الحالي متعلقا بأمر توقف حصوله عن أمر مقدور للمكلف ولكن اخذ على نحو لا يتعلق التكليف بهذه المقدمات فالوجوب في هذه القسم أيضا مشروط بأمر انتزاعي حالي وهو كون المكلف بحيث يتحقق له هذه المقدمات حال كونه واجدا لشرائط التكليف حين تحققها له، وهذا مثل أن يقول المولى للعبد أن كنت ممن يحصل له الاستطاعة في المستقبل فالآن يجب عليك الحج (وح) يجب تحصيل المقدمات الوجودية غير المعلق عليه أن كان يعلم بحصوله في ظرفه. ح ع

كلام صاحب الفصول من الصدر إلى الذيل (فتخيل بعضهم) ان صاحب الفصول قسم الواجب إلى المطلق والمشروط ثم قسم المطلق إلى المنجز والمعلق. (وتوهم آخر (ان صاحب الفصول قسم الواجب (ثلاثيا) إلى المطلق والمشروط والمعلق، وقد تبين لك انه ليس هنا تقسيم واحد بل تقسيمان في عرض واحد لا يرتبط احدهما بالآخر) نعم) الواجب المعلق على تفسيره (قده) مشروط دائما لاشتراطه بالامر الانتزاعي المنتزع عن ادراك المكلف الوقت جامعا لشرائط التكليف، ولكن هذا غير تثليث الاقسام أو كون احد التقسيمين في طول الآخر، (وبالجملة) المعلق عنده مشروط من جهة ومطلق من جهة أخرى فلا يمكن عده (بالضرس القاطع) من احدهما فقط. والداعى له على تصوير الواجب المعلق (بنحو ذكره) هو ما رآه من كون الوجوب (في هذه الامثلة التي ذكرها ونظائرها) مرتبطا بالامر الاستقبالي مع كونه ثابتا قبله، وعدم تصويره للشرط المتأخر ايضا، والدليل على ثبوت الوجوب قبلا وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب ان كان المكلف يعلم بكونه واجدا لشرائط التكليف حين حصول المعلق عليه. (واما نحن) ففي غنى عن تصوير الواجب المعلق بعد تصوير الشرط المتأخر فكل ما هو واجب معلق بنظر صاحب الفصول (ره) فهو عندنا واجب مشروط بشرط متأخر، بحيث يكون الوجوب ثابتا قبل الشرط ان كان الشرط (في متن الواقع) يتحقق في ظرفه. (وان ابى " قده ") جواز كون الشرط متأخرا عن المشروط، فما ذكره ايضا (من اشتراط الوجوب في الواجب المعلق بأمر انتزاعي منتزع عن ادراك المكلف الوقت واجدا لشرائط التكليف) امر لا يغني عن جوع فان الشرط بوجوده يؤثر في المشروط، ووجود الامر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه، والمفروض انه أمر متأخر وهو ادراك المكلف الوقت واجدا لشرائط التكليف فلزم تأثير المتأخر في المتقدم فهو (ره) قدر كر على ما فرمته. (ثم انه) يمكن ان يستشكل على صاحب الفصول بان وجوب تحصيل المقدمات في الواجب المعلق قبل حصول المعلق عليه مع علم المكلف بكونه واجدا لشرائط التكليف حين حصوله، امر مسلم ولكنه لا اثر لذلك في الاغلب فان الاغلب عدم علم المكلفين بكونهم واجدين للشرائط عند حصوله (ويمكن ان يذب عنه) بانه مع الشك ايضا يجب تحصيل المقدمات ان كان المكلف

حين شبكه واجدا للشرائط لاستصحاب الحالة الموجودة إلى زمن حصول المعلق عليه، وتأخر زمان المشكوك فيه عن زمن اجراء الاستصحاب لا يضر بعد كون الشك حاليا (تذنيب) اعلم ان المقصود من تصوير الواجب المعلق تصحيح وجوب مقدمات ثبت وجوبها مع عدم وصول زمان الاتيان بذيقها كالحكم بوجوب الغسل في ليالى شهر رمضان قبل طلوع الفجر مع كون زمان الصوم من الفجر إلى الليل، وكوجوب طي المسافة للحج قبل وصول ذي الحجة، وكوجوب شراء الزاد والراحلة قبله، وقد صارت هذه الموارد ونظائرها موجبة للتحرير والاشكال (بتقريب) انه كيف يجب المقدمة مع عدم وجوب ذيقها من جهة عدم وصول وقته، فتفصى صاحب الفصول عن هذا الاشكال بتصوير الواجب المعلق، فالوجوب عنده في هذه الموارد حالى والواجب استقبالي، وقد عرفت منا عدم الاحتياج إلى تصوير الواجب المعلق بل يمكن ان يقال ان الوجوب مشروط بنفس الامر الاستقبالي ولكن بنحو الشرط المتأخر، والشرط المتأخر متصور لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار المقارنة في غير العلة التامة، وقد عرفت ايضا ان من امثلة الشرط المتأخر قدرة المكلف على الفعل فانه شرط متأخر للتكليف حيث ان المراد منها هي القدرة حين العمل لاحين الامر. (ويمكن) ان يجاب عن الاشكال ايضا بالالتزام بكون المقدمة في هذه الموارد واجبة بالوجوب النفسي التهيئي وقد أمر بها الشارع لئلا يفوت الواجب حين وصول وقته، ويسمى هذا الوجوب بالوجوب المغير ويفترق عن الوجوب الغيرى كما لا يخفى. (ومن التقسيمات التي ذكرها ايضا للواجب) انه اما نفسي أو غيرى، وقد عرفوهما بما حاصله ان الواجب النفسي ما تعلق به الوجوب والبعث لذاته ولما هو هو، والواجب الغيرى ما تعلق به البعث لا لذاته بل للتوصل به إلى واجب آخر كالواجبات المقدمة. (واستشكل على التعريفين بما ملخصه) ان الواجبات النفسية على قسمين: قسم منها) ما هو المحبوب ذاتا وصار حبه الذاتي داعيا إلى البعث نحوه كوجوب المعرفة مثلا، وقسم منها ما ليس محبوبا بذاته بل من جهة ترتب فوائدها عليها بها صارت واجبة مثل الصلوة والصوم بل وغالب الواجبات الشرعية المبعوثة إليها لما فيها من الخواص والاثار، (اما القسم الاول) فهو مما ينطبق عليه تعريف النفسي بلا اشكال،

(وإما القسم الثاني) فالتعريف لا ينطبق عليه بل ينطبق عليه تعريف الغيرى، فانه ان لم تكن غاياتها لازمة الحصول لم تجب، إذ ما هو المحبوب والمقصود ذاتا من البعث نحو المحصلات وان كان يتأخر في الوجود عن جميعها، ولكنه لابد من ان يتقدم في سلسلة الارادة على جميع الارادات المتعلقة بمحصلاته، فالحب والارادة يتعلقان أولا بمحسوب ذاتي فيتولد منهما ارادة البعث نحوه، ثم يتولد من الارادة المتعلقة بهذا المحبوب الذاتي ارادة متعلقة بمحصله فيتولد منها ارادة البعث نحوه، وهكذا إلى آخر سلسلة المحصلات، فايجابها والبعث نحوها انما يكون للتوصل بها إلى فوائدها اللازمة فانطبق عليها تعريف الغيرى. (وقال شيخنا الاستاد) (قدس سره) في الكفاية بعد الاشارة إلى هذا الاشكال ما حاصله: (فان قلت): محبوبة هذه الفوائد لزوما مما لا ريب فيها ولكنها لما كانت من الخواص المترتبة على الافعال قهرا، لم يمكن تعلق الوجوب بها لكونها غير مقدورة للمكلفين (قلت): المقدور بالواسطة مقدور ايضا، وهذه الخواص وان لم تكن بنفسها مقدورة ولكنها مقدورة من جهة ان اسبابها اعني الافعال الموصلة إليها داخلية تحت القدرة، الا ترى انه يصح التكليف بالتطهير والتزويج والتمليك ونحوها من المسببات التي لا يقدر عليها احد الا بايجاد اسبابها: من الغسل والعقد ونحوهما (انتهى). (واجاب في الكفاية) عن اصل الاشكال بما حاصله: ان هذا القسم من الواجبات وان كان يترتب عليه آثار لازمة، ولكن وجوبه و البعث نحوه ليس باعتبار ترتب هذه الآثار عليه بل باعتبار ان كل واحد منها بنفسه معنون بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله و ذم تاركه ففى كل واحد من هذه الواجبات اجتمع ملاك النفسية والغيرية، ولكن البعث نحوه انما يكون بملاكة النفسي اعني كونه معنونا بعنوان حسن فلذا سمى واجبا نفسيا، كما ان الواجب الغيرى هو ما كان الداعي إلى البعث نحوه ملاك المقدمة، وهذا لا ينافى وجود الملاك النفسي فيه ايضا إذا لم يكن له دخل في وجوبه (هذه خلاصة ما ذكره في الكفاية). (وفيه اما أولا) فلان ما ذكره في جواب ان قلت (من ان الفوائد والخواص وان لم تكن بانفسها مقدورة ولكنها مقدورة من جهة القدرة على اسبابها) لا يفي بالجواب فيما نحن فيه،

فان المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات (اما ان يكون) عبارة عن امور لا تنفك من الواجبات بان تكون من المسببات التوليدية نظير حركة المفتاح التي لا تنفك من حركة اليد، فالقدرة على الاسباب فيها وان كانت قدرة على المسببات، ولكن ذلك لا يناسب ما نحن فيه، فان ما نحن فيه عبارة عما إذا تحقق فعلا اختياريان توقف احدهما على الآخر وقد تعلق باحدهما وجوب نفسي وبالاخر وجوب غيرى، والمسببات في الافعال التوليدية وان كان وجوداتها مغايرة لوجودات الاسباب، ولكن لما كان صدورهما عن المكلف بعين ارادة الاسباب واصدارها، فلا محالة لا يتصور فيها وجوبان، مثلا حركة المفتاح وان كانت مغايرة لحركة اليد في الوجود ولكن لما كان صدورهما عن الفاعل بايجاد واحد لم يكن مورد لتعلق امرين حتى يكون احدهما نفسيا والاخر ترشحيا (1) (واما ان يكون المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات) الغايات التي تترتب عليها ولكن لا مطلقا بل مع وجود مقتضيات اخر خارجة من قدرة المكلف وفقد الموانع الواقعية بحيث يكون فعل الواجب احد الامور الدخيلة في ترتب الفائدة المترتبة، (وبعبارة اخرى) كان الغرض من ايجاب الواجب ايجاد الموقعية لترتب الفائدة. (فيرد عليه) حينئذ ان القدرة على الواجب في هذا الفرض ليست قدرة على فائده لعدم كونها بتمام علتها تحت قدرته واختياره (واما ثانيا) فلان ما ذكره (قده) في مقام الجواب عن اصل الاشكال: من ان الواجب في هذا القسم من الواجبات لتعونه بعنوان حسن صار واجبا نفسيا. (يرد عليه) ان تعونه بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، هل يكون من جهة ان الفائدة تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائدة علة لتعونه بالعنوان الحسن، أو لا يكون من هذه الجهة بل الواجب في هذا القسم من الواجبات) الذي هو اكثرها أو جميعها الا ماندر)

(1) أقول: هذا مخالف لما ذكره سيدنا الاستاد العلامة " مد ظله " سابقا من أن تعدد وجود حركة اليد والمفتاح يستلزم تعدد الوجود أيضا، إذ الوجود عين الوجود غاية الأمر أنه أن نسب إلى الفاعل سمي إيجادا وأن نسب إلى القابل سمي وجودا. ثم أنه لو سلم إمكان وجود فعلين باصدار واحد فيمكن أن يقال: أنه لا بأس بأن يكون كل من السبب والمسبب متعلقا لوجوب إخضه غاية الأمر أن المكلف لا يقدر على تفكيكهما بل إما أن يختار امتثالهما أو يختار مخالفتهما، ولا يشترط في اختيارية العمل أن يتعلق به إرادة مستقلة بل الملاك في اختياريته أن يكون المكلف قادرا على كل من الفعل والترك وهيئتها كذلك فتأمل ح - ع

[169]

بنفسه معنون بعنوان حسن من دون أن يكون لترتب الفائدة دخل في حسنه ؟ فإن كان المراد هو الأول نعتض عليه بأن هذا الأمر يجري في جميع الواجبات الغيرية أيضا، فإن كل واحد منها أيضا يتعنون بالعنوان الحسن من جهة اشتماله على المصلحة المترتبة عليه، و إن كان المراد الثاني نعتض عليه بأن هذا يوجب خلاف الفرض فإن الفرض إنما يكون في الواجبات النفسية التي وجبت لا لذاتها بل من جهة ترتب الفوائد عليها (هذا) مضافا إلى أن هذا خلاف البدهة للزوم أن يكون جميع الواجبات النفسية من المحسنات الذاتية، وهذا واضح الفساد. (إذا عرفت ما في الكفاية مع ما فيه فنقول): مقتضى التحقيق في الفرق بين الواجب النفسي والغيري هو أن يقال: أن المولى قد يلاحظ الفعل بحدوده وإطرافه فيرى أنه محبوب له إما لذاته أو من جهة الفوائد التي تترتب عليه ثم يشترط لاجل ذلك إلى صدوره عن العبد فيتوجه نظره إلى بعث العبد نحوه ويلاحظ أن البعث نحوه مفيد والمانع عنه مفقود فيحصل له من جميع ذلك شوق مؤكد إلى بعث العبد وتحريكه نحو الفعل فيأمره به حقيقة، فهذا الواجب يسمى بالواجب النفسي، فالواجب النفسي عبارة عما توجه إليه نظر المولى ويلاحظه بحدوده وإطرافه ثم بعث العبد نحوه ببعث مستقل. وإما الواجب الغيري (بناء على ثبوته) فهو عبارة عما لم يتوجه إليه بما هو هو بعث مستقل بل المولى لما توجه نظره للبعثي إلى ذي المقدمة ورأى أن صدوره عن العبد يتوقف على شيء، صار هذا سببا لتعلق بعث اندكاكي بهذا الشيء بما هو طريق إلى ذي المقدمة و موجب للتمكن من امتثاله، فالبعث نحوه المقدمة بعث ظلي يكون بنظر كلابعث، وينظر آخر تأكيدا للبعث المتوجه إلى ذبها. (وبعبارة أخرى (التحريك نحو الشيء (بما هو طريق) تحريك نحو ذي الطريق حقيقة بحيث لا يكون نفس الطريق مبعوثا إليه بنظر العقلاء بل المحرك إليه والمبعوث نحوه أمر واحد وهو عبارة عن ذي الطريق الواجب بالوجوب النفسي، وهذا من غير فرق بين أن يؤدي بخطاب مستقل أو لا فقول المولى لعبده مثلا ادخل السوق واشتر اللحم لا يرى عند العقلاء إلا بعثا واحدا نحو أمر واحد وهو اشتراء اللحم، ولنذكر لذلك مثالا وهو أنك إذا أردت من عبيدك الكون في مكان مخصوص ولو لغرض من

[170]

الاعراض، فما هو محط نظرك وأرادت من العبد إنما هو نفس كونه في المكان المخصوص ولكنك لما رأيته متوقفا على حركته إلى هذا المكان صار كل واحد من الأقدام الموضوعة والمرفوعة مرادا لك بإرادة تبعية يراها النظر العميق متعلقة بنفس الكون في المكان المخصوص مثل ما إذا كنت تريد أن تكونك بنفسك في هذا المكان فإن الأقدام ليست مرادة لك بإرادة مستقلة لعدم كونها محطا لنظرك، فإذا عرفت حال الإرادة ففس عليها البعث و التحريك (الذين هما من مظاهرها) فتأمل. ثم أنه إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فالظاهر حملها على النفسية، فإن الصيغ الانشائية وما هو بمفادها قد وضعت للبعث والتحريك نحو متعلقاتها، والبعث الغيري المتعلق بالمقدمات ليس في الحقيقة بعثا نحو المتعلق كما عرفت وإنما هو تأكيد للبعث المتعلق بذبها، فالكلام يحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلق به (هذا). وشيخنا الاستاد المحقق الخراساني (قدس سره) كان يلتزم بظهورها في الوجوب النفسي وحملها عليه بوجهين: (أحدهما) الانصراف بمعنى أن البعث ينصرف إلى النفسية ما لم يثبت غيريته. (وفيه) أن مراده من الانصراف أن كان ما ذكرناه (من أن مفاد الصيغ هو البعث والتحريك نحو المتعلق حقيقة والبعث الغيري كلا بعث بحسب الحقيقة فلذلك تنصرف إلى النفسية) فقد سلمنا الانصراف، وإن كان مراده أن البعث الغيري أيضا بعث حقيقة مثل النفسي بعينه ولكن الصيغ مع ذلك تنصرف إلى البعث النفسي فنحن نمنع هذا الانصراف). الوجه الثاني (الاطلاق بتقريب أن ثبوت

الوجوب في الواجب الغيرى متوقف على وجوب غيره فهو مقيد ومشروط بوجوب الغير بخلاف النفسى فانه واجب مطلقا، وحينئذ فإذا ثبت اصل الوجوب وشك في اشتراطه يكون الغير واجبا كان مقتضى الاطلاق نفى الاشتراط. (وفيه) انا وان سلمنا ان البعث في الواجب الغيرى ايضا بعث حقيقة كما هو مفاد كلامه (قدس سره) ولكنه من الواضح انه بعث مطلق لا بعث مقيد يكون غيره واجبا وكونه مترشحا من قبل هذا الغير، فان وجوب الغير علة لوجوب المقدمة ولا يعقل كونه العلة التى هي في الرتبة السابقة على معلولها من قيود المعلول وموجبا لتضييق دائرته

[171]

(ولنا ان نقول): ان الواجب الذى شك في انه نفسى أو غيرى على قسمين : (الاول) ان يكون هنا واجب نفسى مقيدا بزمان خاص، أو مكان خاص، أو حالة مخصوصة، ويكون واجب آخر شك في انه نفسى ثابت بنحو الاطلاق أو غيرى ثابت في طرف ثبوت الواجب الاول، فمرجع الشك في نفسيته وغيريته إلى الشك في انه يكون ثابتا في جميع الحالات والازمنة أو يكون ثابتا في بعض الحالات (اعني حين ما ثبت الوجوب للواجب الاول كما هو مقتضى ارتباطه به وترشحه منه) ففي هذه الصورة يمكن القول: بان اطلاق الوجوب وعدم تقيده بزمان خاص، أو مكان خاص يقتضى كونه ثابتا في جميع الازمنة والحالات، ولازم ذلك كونه نفسيا إذ لو كان غيريا لكان مشروطا بكل ما اشترط به الواجب الاول. (الثاني) ان يكون هنا واجب نفسى غير مشروط بحالة مخصوصة بل كان ثابتا في جميع الحالات والازمنة، ويكون واجب آخر شك في انه نفسى أو غيرى مرتبط بالاول، وفي هذه الصورة لا مجرى للاطلاق حتى يقال باقتضائه النفسية، والمحقق الخراساني كان يقول بجريان الاطلاق في هذه الصورة ايضا بتقريب ذكرناه وحاصله: ان اشتراط وجوب هذا الشئى يكون غيره واجبا) الذى هو ملاك غيرية الوجوب قيد زائد منفى باصالة الاطلاق. (وفيه) ما مر من ان الوجوب النفسى الثابت لذي المقدمة علة للوجوب الغيرى المترشح إلى المقدمة فلا يعقل ان يكون من قيوده لكون العلة في المرتبة المتقدمة على المعلول، فما يترشح من وجوب ذي المقدمة عبارة عن ذات الوجوب الثابت للمقدمة لا الوجوب المقيد بكونه مترشحا من وجوب ذي المقدمة (1). (تذنيب) لا ريب في ان العقل يستقل باستحقاق العبد للعقاب عند مخالفته للاوامر النفسية الصادرة عن المولى بمعنى انه لا يرى عقاب المولى إياه ظلما. (واما حكمه) باستحقاق العبد للثواب والاجر عند موافقته لها بحيث يعد عدم اعطائه الاجر ظلما في حق العبد (ففيه تأمل واشكال)، بل العقل السليم يشهد بعدمه، وذلك لحكم

(1) وقد حقق في محله ان المعلول بالنسبة إلى علته لا مطلق ولا مقيد ولكنه لا ينطبق الا على المقيد، فان اثر النار مثلا انما هي الحرارة الخاصة اعني الحرارة الحاصلة بها لا الحرارة المطلقة. وبعبارة اخرى ليس في المعلول اطلاق ولا تقييد لحاظي بالنسبة إلى علته ولكنه بحسب الذات مقيد ح - ع

[172]

العقل والعقلاء بان المولى بمولويته مالك للعبد بجميع شئونه وافعاله فله امر العبد بفعل من غير ان يعطيه اجرا، وهذا من لوازم المولوية والعبودية الملازميتين للمالكية والمملوكية بجميع الشئون، وكلما كانت العبودية اشد كان عدم الاستحقاق اظهر، ففي الموالى و والعبيد العرفية التى لا ملاك فيها للمولوية الا اعتبار العقلاء لانحكم بثبوت استحقاق الاجر فكيف نحكم بثبوته للعبد من مولى الموالى الذى هو معط لوجوده وحيوته وقدرته و مالك له بالملكية الحق الحقيقية لا الاعتبارية العرفية (هذا)، مضافا إلى انه كلما امر به وبعث نحوه فهو مما لا يعود نفعه إليه بل لوحظ فيه مصلحة العبد وانجائه من المهالك الروحية وسوقه إلى المراتب الكمالية، فمثله كمثّل طبيب أمر المريض بشرب دواء ينفعه فهل للمريض بعد امتثاله اوامر الطبيب ونجاته من المرض ان يطلب من الطبيب المشفق اجر الامتثال ؟ لا والله بل لو طالبه ذلك لعدّه العقلاء من السفهاء: (وبالجملة) العقل السليم لا يحكم باستحقاق العبد للمثوبة حتى في الاوامر النفسية (نعم) يحكم بلياقتّه واستعداده للتفضل، وهذا غير الاستحقاق). ومما ذكرنا ظهر لك) ضعف ما ذكره المتكلمون: من كون ثواب الله لعبيده

بالاستحقاق مستدلين على ذلك بان تحميل الغير المشقة بلا اجر قبيح، ضرورة ان تحميل الموالى بالنسبة إلى عبيدهم لا يستلزم اجرا بالوجدان (فان قلت): إذا لم يكن ثواب الله (تعالى) لعبيده بالاستحقاق فلم عبر عنه في الايات والروايات بالاجر؟ (قلت): هذا التعبير ايضا من كمال تفضل الله على عبده حيث سمى الثواب التفضلي اجرا، اعلاء لدرجة الممثل، الا ترى انه تعالى استقرض من عبده مع ان له ملك السموات والارض وما بينهما، تفضلا عليهم واشعارا بانه يعاملهم معاملة مالك مع مثله. ثم لو فرضنا حكم العقل بان تحميل الغير المشقة ولو كان عبدا يوجب استحقاق الاجر، فلا فرق بين الواجب النفسي والغيري المأني بداعي الامتثال لاشتراكهما في كون كل منهما مشقة تحملها العبد لتحصيل رضاية المولى، وهل يرى العقلاء في اصل تحمل المشقة فرقا بين من توضحا وصلى لامتثال امر المولى، وبين من توضحا بقصد التوصل به إلى ما وجب من قبل المولى ثم مات قبل اتيان الصلوة؟ وكيف يحكم العقل باستحقاق الاول للثواب وعدم استحقاق الثاني

[173]

شيئا ! مع انه ايضا بالنسبة إلى وضوئه قد تحمل المشقة التي حملها (المولى). ثم اعلم ان المقدمات لا تحتاج في عباديتها ومقربيتها إلى تعلق امر غيري بها حتى يكون هو الداعي نحوها بل يكفي في مقربيتها قصد الامر النفسي المتعلق بذاتها، وذلك لبدهة ان من توجه إلى ان مولاه امره بفعل لا يرضى بتركه ورأى ان هذا الفعل لا يمكن اتيانه الا باتيان مقدمات يتوقف عليها وكان هذا العبد بصدد امتثال اوامر مولاه، فلا محالة ينقدح في نفسه ارادة اتيان المقدمات من دون ان ينتظر في اتيانها تعلق امر بها عليحدة، وما دعاه إلى اتيان المقدمات الا الامر المتعلق بذاتها، وعد هذا الشخص عند اشتغاله بالمقدمات بنظر العقلاء شارعا في امتثال امر مولاه. (وبالجملة) في عبادية المقدمات لا نحتاج إلى تعلق امر غيري بها، فان قلنا في باب المقدمات بعدم ترشح الاوامر الغيرية إليها، ولم تكن ايضا بأنفسها متعلقات لاوامر نفسية، كان لنا تصحيح عباديتها بان تؤتى بداعي وقوعها في طريق ذبيها الذي تعلق به امر نفسي. (بل يمكن ان يقال): ان الامر الغيري الترشيحي وان قلنا بثبوته للمقدمة بناء على القول بالملزمة ولكنه لا يكفي في عبادية متعلقه إذ لا اطاعة له بما هو هو ولا قرب. (والسر في ذلك) ما قدمناه لك مفصلا من ان الوجوب الغيري وجوب ظلي وانذكاكى لا يراه النظر العميق وجوبا حتى انه لو دل عليه الامر بسبب خطاب مستقل ايضا كان هذا الخطاب بنظر العقلاء بعثا وتحريكا نحو ذي المقدمة وان كان بحسب الظاهر متعلقا بالمقدمة هذا. (ومما ذكرنا لك إلى هنا) تبين الجواب عن الاشكاليين اللذين اورد هما المحقق الخراساني في باب الطهارات الثلث (بعد ما عد من البديهيات ان موافقة الامر الغيري بما هو هو لا توجب قربا ولا مثنوية كما ان مخالفته بما هو هو لا توجب بعدا ولا عقوبة) ونحن نذكر الاشكاليين مشيرا إلى جوابهما من غير ان نتعرض لما ذكروه من الجواب. (الاشكال الاول) انه إذا كان موافقة الامر الغيري لا توجب قربا ولا مثنوية فكيف حال بعض المقدمات التي لا شبهة في مقربيتها وترتب المثنوية عليها بل عدم صحتها لو لم تؤت بقصد

[174]

الامر كالطهارات الثلث فانه لا خلاف بين علماء الاسلام غير ابي حنيفة في اشتراطها بقصد الامر. (الاشكال الثاني) هو الاشكال الوارد في جميع التعديلات (ومحصله) عدم امكان اخذ قصد الامر في المأمور به، وقد قرر الاشكال بوجوه ذكرناها في مبحث التعبدى والتوصلى وكان اهمها الدور الوارد في مقام الامتثال (وحاصله) ان المأمور به لو كان عبارة عن الطهارة مثلا مقيدة بداعوية امرها إليها لم يمكن امتثال هذا الامر، فان داعوية الامر في مقام الامتثال متوقفة على كون المدعو إليه فردا من افراد المأمور به ومنطبقا للعنوان الواقع تحت الامر، وكونه كذلك موقوف على داعوية الامر إذ الغرض ان المأمور به هو العمل الواقع بداعي الامر لا مطلق العمل. ولو قررنا من الاشكال في الواجبات النفسية) بما محصله) ان قصد الامر لم يؤخذ في المأمور به بل العقل يحكم بوجوبه من باب تحصيل الغرض فالامر يتعلق بالأعم مما يحصل الغرض اعني ذات العمل، والعقل يحكم بوجوب اتيانه بداعي الامر حتى يصير محصلا لغرض المولى، ففيما نحن فيه اعني الواجبات الغيرية التعبدية لا مفر منه بهذا الوجه،

فان الوجوب الغيرى لا يعقل تعلقه الا بما فيه ملاك المقدمة وما هو بالحمل الشايع مقدمة، ولا يمكن تعلقه بالاعم من ذلك، والمفروض ان المقدمة في باب الطهارات الثلث هو العمل مقيدا بقصد الامر لا ذات العمل، فيجب تعلق الامر بالمقيد الذى فيه ملاك المقدمة لا بالمطلق الذى هو اعم من ذلك. هذا ما ذكر في المقام من الاشكال، وقد اشار في الكفاية إلى الاشكال الثاني بقوله: " هذا مضافا إلى ان الامر الغيرى لا شبهة في كونه توصليا ". (ونحن نقول): مجمل القول في الطهارات الثلث هو ان التيمم لم يتعلق به امر نفسي، ولكن الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل فمع كونها مقدمة لبعض الغايات قد جعلت بنفسها ايضا من المستحبات الشرعية التى تعلق بها امر نفسي عبادي، وحينئذ فأتیان المكلف إياها انما هو باحد نحوين (الاول) ان يأتي بها بقصد امرها النفسي الاستحبابى كما إذا لم يكن المكلف مريدا للامور المشروطة بها وكلنه كان قاصدا للتطهر فيدعوه إلى إيجاده الامر النفسي المتعلق به. (الثاني) ان يأتي بها بقصد التوصل بها إلى احدى غاياتها، وحينئذ يكون داعيه إلى إيجادها الامر النفسي المتعلق بالغاية المطلوبة من الصلوة والقراءة ونحوهما ؟

[175]

إذ قد عرفت ان المحقق لعبادية المقدمات هو قصد الامر المتعلق بذاتها من غير احتياج إلى قصد الامر النفسي أو الغيرى المتعلق بأنفسها، بل الامر الغيرى على فرض ثبوته كلا امر فلا يكفى بنفسه في عبادة متعلقه ما لم يقصد باتيان المتعلق التوصل به إلى ما جعل مقدمة له، وعلي هذا فإذا دل الدليل الشرعي على ان ماهى المقدمة للصلوة هي الطهارة بقصد الامر مثلا فللمكلف اتيانها بقصد الامر الصلوتى من غير توجه إلى أمرها النفسي كما انه ان لم يكن قاصدا للصلوة كان له اتيانها بقصد الامر النفسي المتعلق بنفسها، ويجوز له بعد تحققها ان يأتي الصلوة معها ويثاب عليها في صورتين من غير محذور. ولا نقول ان المحقق لعباديتها إذا لم يؤت بها بقصد امرها النفسي هو اتيانها بقصد امرها الغيرى حتى يرد علينا الاعتراض (اولا) بان الامر الغيرى لا قرب في موافقته بما هو امر غيرى. (وثانيا) بان الامر الغيرى لما كان بملاك المقدمة فلا محالة وجب تعلقه بما هي مقدمة بالحمل الشايع ولا يجوز تعلقه باوسع من الغرض، وحينئذ فكيف يتعلق بذات الوضوء أو الغسل أو التيمم مع ان المقدمة حسب الغرض هي الوضوء أو الغسل أو التيمم مقيدا باتيانها بداعي الامر حتى يصير عبادة، والعجب من شيخنا الاستاد المحقق الخراساني حيث اورد الاعتراض الثاني مع ان جوابه من اوضح الواضحات، فانه من الواضحات ان القائل بوجوب المقدمة وترشح الامر الغيرى إليها انما يقول بوجوب كل ما يتوقف عليه الواجب من المقدمات واجزاؤها واجزاء اجزاؤها، إذ كل جزء من اجزاء ما هو مقدمة لشيئ يصدق عليه انه من مقدمات هذا الشيء ولا محالة يترشح إليه الوجوب الغيرى، فالصلوة مثلا إذا توقفت على الوضوء بداعي الامر فلا محالة تتوقف على ذات الوضوء ايضا لكونها جزء تحليليا للوضوء المقيد بداعوية الامر فتكون ذات الوضوء ايضا واجبة بالوجوب الغيرى فالامر في باب الطهارات اسهل من التعديلات الاخر لا اشكل على ما زعمه (قدس سره) فافهم. (ثم ان هيئنا نكتة فقهية) يجب ان يبينه عليها وهى انا ان قلنا بان الطهارات إذا لم يؤت بها بقصد امرها النفسي كان المعتبر في عباديتها اتيانها بقصد الامر الغيرى المتعلق بها، فلا محالة كان اللازم ان يؤتى بها بعد دخول اوقات الغايات، إذ قبله لا وجوب

[176]

لغايات حتى يترشح من قبل وجوبها وجوب غيرى، واما إذا قلنا بعدم الاحتياج إلى الامر الغيرى وانه يكفى في عباديتها اتيانها بقصد التوصل بها إلى غاياتها و بداعي الامر النفسي المتعلق بذاتها فهل يجوز اتيانها بهذا الداعي قبل دخول اوقات الغايات أو لا يجوز ؟ (فيه وجهان) لا يبعد الجواز والصحة، لان المكلف إذا علم ان بعد الوقت يتوجه إليه التكليف بالصلوة مثلا ورأى انها متوقفة على الطهارة وكان قاصدا لامتنال هذا التكليف في وقته، فلا محالة يتولد من ارادة اتيان الصلوة في وقتها ارادة تحصيل الطهارة ليكون متمكنا من الصلوة مع الطهارة بمجرد دخول الوقت، وليس إيجاده لهذه الطهارة بداع نفساني بل الداعي له إلى إيجادها وقوعها في طريق

امثال الامر الذي يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت، وقد تبين لك انه يكفى في عبادية المقدمات اتيانها بداعي التوصل بها إلى ذبيها وكونها في طريقه، ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئي). واما وجه البطلان) فهو ان يقال: سلمنا انه يكفى في عبادية المقدمات اتيانها بداعي الامر المتعلق بذبيها (من جهة انه كما يدعو إلى اتيان نفس المتعلق فكذلك يدعو إلى اتيان مقدماته) ولكن المفروض فيما نحن فيه عدم تحقق الامر النفسي بعد، فكيف يصير الامر المعدوم داعيا، وليس للامر المعدوم امثال حتى يقال: ان المقدمة واقعة في طريقه فتدبر! * (الامر الرابع) * مما استدل به على كون الامر بالشئ مقتضيا للنهي عن ضده الخاص هو ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل الواجب توقف الشئ على عدم مانعه فيجب بالوجوب المقدمى فيكون نفس الضد حراما ". قال صاحب المعالم " في مقام الجواب عن هذا الاستدلال: " وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر. " فظاهر كلامه (قدس سره) ان وجوب المقدمة مشروط بارادة ذبيها بحيث لا وجوب لها عند عدم ارادته. (وفساد هذا الكلام من اوضح الواضحات) فانه ان كان مراده ان وجوب ذي المقدمة ايضا مشروط بارادته، (ورد عليه) بان الغرض من الامر انما هو ايجاد الداعي والارادة

[177]

في نفس المكلف فلا يعقل ان يكون مشروطا بهما، (وان كان مراده) ان وجوب ذي المقدمة مطلق غير مشروط بارادته ولكن وجوب المقدمة مشروط، (استشكل عليه) بان وجوب المقدمة (بناء على الملازمة) وجوب ظلى ترشحي لا ينفك من وجوب ذبيها بل يكون ثابتا أينما ثبت فهو في الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذبيها. وهذا في البداهة بحيث لا يحتاج إلى البيان. (ثم انه) بعد ما ثبت ان وجوب المقدمة غير مشروط بارادة ذبيها بل هو في الاطلاق والاشتراط تابع لوجوبه، فهل الواجب مطلق المقدمة، أو خصوص ما قصد به التوصل إلى ذي المقدمة بحيث يكون هو الداعي إلى اتيانها سواء اوصلت إليه ام لا، أو خصوص ما اوصلت إليه سواء اتى بها بهذا الداعي ام لا، أو خصوص ما قصد به التوصل واوصلت ؟ في المسألة وجوه، وقد نسب الثاني إلى الشيخ (قدس سره) واختار الثالث صاحب الفصول (ره). وليس مرادهما ان قصد التوصل أو نفس الايصال شرط للوجوب كما كان صاحب المعالم يقول باشتراط الوجوب بارادة ذي المقدمة، بل مرادهما ان الوجوب مطلق ولكن الواجب مقيد، فالواجب على قول الشيخ هو المقدمة التى اتى بها بداعي التوصل بها إلى ذبيها، وعلى قول صاحب الفصول هو المقدمة التى اوصلت إلى ذبيها، وعلى قول المشهور لا يكون الوجوب ولا الواجب مشروطا بشئ. (وليعلم) ان مقصود الشيخ وصاحب المعالم والفصول من هذه التفاصيل التى احدثوها في هذا المقام انما هو تصحيح العبادة التى تكون ضدا لواجب اهم كالصلوة التى تكون ضدا للازالة، فانه قد اشكل عليهم الامر في ذلك من جهة توهم ان ترك الضد العبادي مقدمة للواجب الاهم فيكون واجبا ولازم هذا كون فعله حراما وحينئذ فكيف يقع عبادة، فصاحب المعالم حيث اختار اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذبيها يقول بصحة الصلوة لوجود الصارف عن الازالة وعدم ارادتها فلا يكون ترك الصلوة واجبا حتى يحرم فعله وينهى عنه، (هذا) وسيوضح لك في مبحث الضد كلام الشيخ وصاحب الفصول ايضا في تصحيحها فانتظر. " ولنرجع إلى اصل المطلب فنقول "؛ القول بكون الواجب عبارة عن المقدمة

[178]

المأتى بها بقصد التوصل فقط وان نسب إلى الشيخ ويوهمه كلام مقرر بحثه في بادى النظر الا ان الدقة في مجموع كلام المقرر من الصدر إلى الذيل لعلها ترشد إلى ان مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدمة المأتى بها بقصد التوصل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقا في مسألة الطهارات الثلث من ان عبادية المقدمات ووقوعها امثالا انما تتحقق باتيانها بداعي الامر النفسي المتعلق بذبيها وبقصد التوصل بها إليه لا بقصد امرها الغيرى الترشحي (وبالجملة) ليس مقصوده دخالة قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، وانما المقصود دخالة ذلك في وقوعها امثالا للامر ومقربا إلى ساحة المولى كما في الطهارات الثلث فراجع كلامه حتى تطلع

على مرامه (نعم) ان كان مراده تخصيص الوجوب بما اتى بها بقصد التوصل فقط يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني: من ان الملاك لوجوب المقدمة هو المقدمة وكونها في طريق ذى المقدمة لا غير، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح والا لما صح الاكتفاء بما لم يقصد به التوصل مع انه (قدس سره) اعترف بالاكتفاء به فيما لم تكن المقدمة عبادية (انتهى) هذا ما اردنا ذكره في باب قصد التوصل. (1)

(1) اقول: ولبعض اعظم المحققين في هذا المقام بيان في اثبات اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ولا باس بالاشارة إليه مع ما فيه فنقول: قد اسس المحقق المزبور بنيان كلامه على مقدمتين: (الاولى) ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية كلها راجعة إلى الحثيات التقييدية، فالواجب في باب المقدمات بحسب الحقيقة هو التوصل إلى ذى المقدمة لانه الملاك لوجوب المقدمة وقد قلنا: ان الوجوب في الوجوبات العقلية للجهات بحسب الحقيقة. (الثانية) ان كل حكم من الاحكام انما يتعلق في الحقيقة بما يقع من الطبيعة معلولا للارادة لا بمطلق الطبيعة إذ هو جامع لما يقع منها بالارادة ولما ليس كذلك، والتكليف بالنسبة إلى ما لا يقع منها بالارادة تكليف بامر غير اختياري. ففيما نحن فيه بعد ما ثبت في المقدمة الاولى ان الوجوب بحسب الحقيقة يتعلق بالتوصل، نضيف إليه هنا انه يتعلق بالتوصل المعلول للارادة والقصد فثبت المطلوب. هذا ملخص كلامه. (اقول): وفي المقدمة الثانية نظر، إذ الميزان في اختيارية الفعل ومقدوريته كون الفاعل بحيث ان ارادة فعله وان لم يرده لم يفعله، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق الطرفين والا لما كان عدم الممكنات مقدورا للحق تعالى، هذا مضافا إلى ان التكليف انما يتعلق بالطبيعة المهمة لجامعة لما يوجد منها بالارادة ولما ليس كذلك، والجامع بين الاختياري وغير الاختياري بالضرورة كما هو واضح. ثم ان ما ذكره (من ان الملاك لوجوب المقدمة هو التوصل بها =

[179]

واما المقدمة الموصلة) التي صارت معركة للاراء فقد عرفت ان القول بوجوبها مما اختاره صاحب الفصول (ره) ولنذكر بعض كلامه في الفصول، (قال) في هذا الباب ما ما حاصله: انه هل يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ان يترتب عليها فعل الغير وان لم يقصد بها ذلك، أو يعتبر قصد التوصل بها إلى الغير وان لم يترتب، أو يعتبر الامران كلاهما، أو لا يعتبر شئ منهما ؟ وجوه، والتحقيق هو الوجه الاول لان مطلوبة المقدمة انما تكون للغير، وكون مطلوبة الشئ للغير يقتضى مطلوبة ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره (إلى ان قال) ما حاصله: انه يظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه، فبناء على ما قلناه من اعتبار الترتب لو دخله وانقذ الغريق وقع المقدمة على صفة الوجوب سواء كان حين الدخول قاصدا للانقاذ ام لا، غاية الامر انه يكون في الفرض الثاني متجربا، ولو دخله ولم ينقذ الغريق لم تقع المقدمة على صفة الوجوب بل وقعت حراما سواء كان حين الدخول قاصدا للانقاذ أو لم يكن قاصدا له غاية الامر انه يكون على فرض القصد معذورا في فعل الحرام بخلاف الثاني. واما بناء على كون الواجب مطلق المقدمة فلازمه كون الدخول مطلقا واقعا على صفة الوجوب وهو امر لا يمكن تصديقه. (انتهى ما اردنا نقله من كلامه) (اقول): القول بوجوب المقدمة الموصلة يتصور على وجهين: (الاول) ان يكون المتعلق للوجوب ذات ما يوجد من المقدمات في الخارج مصداقا للموصل لا بوصف الموصلية بمعنى ان الشارع مثلا رأى ان المقدمات التي تحصل في الخارج على قسمين: بعض منها مما توصل إلى ذبها ويترتب هو عليها واقعا، وبعض منها مما لا توصل فخص الوجوب بالقسم الاول اعني ما يكون بالحمل الشايع مصداقا للموصل، فعلى هذا لا يكون عنوان الموصلية قيذا مأخوذا في الواجب بنحو يجب تحصيله بل تكون عنوانا مشيرا إلى ما هو واجب في الواقع. (الثاني) ان يكون المتعلق للوجوب عبارة عن المقدمة الموصلة مع وصف الايصال بحيث يكون قيد ايصال أيضا مأخوذا في الواجب بنحو

= (1) إلى ذى المقدمة " امر قد اختاره في قبال المحقق الخراساني فانه قال في كفايته: ان الملاك لوجوب كل مقدمة والغرض منه هو التمكن من ذى المقدمة بالنسبة إلى هذه المقدمة، وقد رد عليه هذا المحقق بان التمكن من ذى المقدمة ليس معلولا لوجود المقدمة بل معلول للتمكن منها ولنا في هذا الامر ايضا اشكال لا مجال لذكره فتدبر. ح - ع

[180]

يجب تحصيله، فإن كان مراد القائلين بوجوب المقدمة الموصلة فقط المعنى الاول، فيرد عليه ان هذا ليس تفصيلا جديدا في مسألة وجوب المقدمة بل هو نفس التفصيل الذي ذكره بعضهم اعني اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية، فإن المقدمة التي تكون موصلة في متن الواقع ويترتب عليها ذو المقدمة لا تنطبق الا على المقدمة السببية. (1) وان كان مرادهم المعنى الثاني بان يكون الواجب عبارة عن المقدمة المقيدة بوصف الايصال، ففيه انه يلزم على هذا ان يترشح من هذا الوجوب المقدمى وجوب مقدمى متعلق بذى المقدمة (2) فان تحصيل قيد الايصال لا يمكن الا باتيان ذى المقدمة، والالتزام بهذا المعنى مشكل جدا فتدبر. الامر الخامس في تأسيس الاصل في المسألة (اعلم) ان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته مما لا تجرى فيها الاصول لعدم كونها حكما شرعيا حتى تجرى فيها البرائة، وعدم وجود حالة سابقة معلومة لوجودها أو عدمها حتى يجرى فيها الاستصحاب. (واما نفس وجوب المقدمة) فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه من جهة ان المقدمة قبل وجوب ذيها لم تكن واجبة وبعده يشك في وجوبها فينفي باستصحاب العدم. (وفيه اما اولاً) فلان جريان الاصول العملية (التي منها الاستصحاب) يتوقف على ترتب اثر عملي عليها فانها اصول وضعت لتعيين وظيفة من شك فيما يتعلق بعمله، ومفاد ادلتها هو وجوب البناء عملا على وفقها كما ربما يأتي في محله، ووجوب المقدمة اولاً وجوبها لا يترتب عليه اثر عملي إذ العقل يحكم جزماً بوجوب اتیان المقدمة وان ثبت عدم وجوبها

(1) يمكن ان يقال ان المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة لا تنحصر في السبب إذ الترتب لا يستلزم ان يكون المترتب عليه علة تامة للمترتب، بل الترتب عبارة عن وقوع شئ عقيب شئ آخر، فالمقدمة التي يترتب عليها ذوالمقدمة كما يمكن ان تكون سببا يمكن ايضا ان تكون شرطا أو معدا وجد بعده ذو المقدمة ولو بمعونة ساير المقدمات، فان الشروط مثلا بحسب الواقع على قسمين: بعضها مما يوجد بعده المشروط، وبعضها مالا يوجد المشروط بعده، ومن عبر بالمقدمة الموصلة فقد اراد مطلق الترتب لا خصوص العلة التامة. ح. ع (2) " اقول " : بل يلزم ترشح وجوبين غيريين تعلق احدهما بذى المقدمة والاخر بذات المقدمة، فان المطلق اعني الذات جزء للواجب الذي هو الذات المقيدة بالايصال حسب الفرض. ح - ع

شرعا فبوجوبها لا يتحقق تكليف زائد حتى ينفي بالاصل. " فان قلت " : الملاك في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه اثرا شرعيا أو كونه ذا اثر شرعى، وما نحن فيه من قبيل الاول، فان وجوب المقدمة بنفسه اثر شرعى لكونه حكما من الاحكام الشرعية فيجرى فيه الاستصحاب وان لم يترتب على هذا الاثر الشرعي اثر آخر. (قلت): هذا ممنوع لما عرفت من ان المجعول في باب الاصول هو وجوب العمل على طبق مؤدياتها والجرى على وفقها، وتعيين الوظيفة فيما لا يرتبط بالعمل امر لغو لا يصدر عن الشارع، فصرف كون المستصحب حكما من الاحكام الشرعية لا يكفى في جريان الاستصحاب ما لم يترتب على جريانه اثر عملي. " واما ثانيا " فلان وجوب المقدمة بناء على الملازمة امر لا يعقل انكفاكه من وجوب ذيها، فان القائل بالملازمة يدعى ان المولى إذا بعث بعثا مولويا نحو شئ فلا محالة يترشح منه وجوبات تبعية ظلية بعدد المقدمات بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشح هذه الوجوبات والتحريكات التبعية فالامر المتعلق بذى المقدمة مستتبع لهذه الاوامر الغيرية من دون ان يكون لارادة المولى دخل في ذلك، وهذا من غير تفاوت في مراتب الحكم من الانشائية و الفعلية والتنجز فان هذا القائل يدعى ان وجوب المقدمة كالفئ لوجوب ذيها، والفئ من لوازم الشئ لا ينفك منه ابدا. (وبعبارة اخرى) وجوب المقدمة على فرض ثبوته ليس وجوبا مستقلا بملاك مستقل حتى يكون تابعا لملاك نفسه، بل هو من اللوازم الغير المنفكة لوجوب ذيها، وعليه هذا فتفكيكهما غير ممكن لا في الفعلية ولا في غيرها من المراتب فإذا كان وجوب ذى المقدمة فعليا منجزا فلا محالة كان وجوبها ايضا فعليا منجزا بناء على الملازمة، غاية الامر ان الشاك في اصل الملازمة شاك في فعلية وجوبها من جهة الشك في اصل الملازمة ولكن هذا الشك لا يضر بفعليته على فرض ثبوت الملازمة واقعا، فالشاك في الملازمة ايضا عالم بكون المقدمة واجبا فعليا على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعليه هذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم في وجوب المقدمة التي علم بوجوب ذيها، فان الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض

ثبوته فلا يجرى في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية بل اللازم على الشارع حينئذ إيجاب الاحتياط كما في باب الاموال والاعراض والنفوس، فانا نعلم ان الحكم الواقعي في هذه الموارد (على فرض ثبوته) فعلى لا يابى فعليته شئ لاهمية ملاكه فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد ففيما نحن فيه بعد العلم بوجود ذى المقدمة نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمة واقعا فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم بالنسبة إليه ! مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعلية وجوبها على فرض ثبوت الملازمة ايضا. (وبالجملة) المرفوع بالاستصحاب اما نفس الحكم الواقعي أو فعليته، والاول غير ممكن والثاني غير جائز فيما نحن فيه من جهة كونه فعليا على فرض ثبوته واقعا وليس رفع فعليته باختيار المولى فتأمل. " إذا عرفت المقدمات " فلنشرع في تحقيق اصل المسألة، وقبل الشروع في ذكر الأدلة ينبغي ان ينبه على امور (الاول) قد ذكروا لوجوب المقدمة ثمرات فقهية ولكنها لا تخلو عن مناقشة، ومن الثمرات ايضا ما ذكره في مبحث الضد وسيأتى تحقيقه. (الثاني) ليس النزاع في المسألة في وجوب المقدمة عقلا بمعنى اللابدية العقلية، و ذلك لبدها ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة للتمكن بها من ذبها، وليس هذا المعنى امرا قابلا للنزاع، بل المتنازع فيه في المسألة هو الوجوب الشرعي بمعنى ان المولى إذا امر بشئ له مقدمات وجودية فهل يترشح من هذا البعث النفسي اوامر عديدة متعلقة بكل واحدة من مقدماته بحيث يكون كل منها مطلوبة وواجبة شرعا بتبع وجوب ذى المقدمة أو لا تترشح ؟ (الثالث) المراد بالوجوب التبعية ههنا ليس ما ذكره المحقق القمى (قدس سره)، إذ مراده بالتبعية هو التبعية في مقام الاثبات والدلالة حيث قال ما حاصله: " ان الوجوب التبعية هو الذى يستفاد من خطاب المولى الذى سيق لاجل افادة شئ آخر، من دون ان يكون افادة هذا الوجوب ايضا مرادة من هذا الخطاب، بل يكون من قبيل لوازم الخطاب كاستفادة اقل الحمل من الايتين الواردتين في تعيين مدة الارضاع ومدة مجموع الحمل والفصال. " بل المراد من التبعية هنا هو التبعية في مقام الارادة بمعنى ان الأمر

لا يلزم ان يكون ملتفتا إلى مقدمات الأمور به ولكنها بحيث لو التفت إليها الأمر ورأى انها مما يتوقف عليها لارادها ووجد في نفسه حالة بعثية بالنسبة إليها. (الرابع) المشهور بين المتأخرين وان كان وجوب المقدمة ولكن المسألة ليست من المسائل المتلقاة من المعصومين (عليهم السلام) يدا بيد حتى تكون الشهرة حجة فيها بل هي مسألة استنباطية فلا يكون الاجماع ايضا حجة فيها فضلا عن الشهرة. (الخامس) الأقوال في المسألة كثيرة فالمشهور كثيرة فالمشهور بين المتأخرين هو الوجوب مطلقا وقال بعضهم بعدم الوجوب مطلقا وهو نادر، وفصل بعضهم بين السبب وغيره فاختار الوجوب في السبب فقط، وآخر بين الشرط الشرعي وغيره فاختار الوجوب في الاول. (واعلم) ان كلا من التفصيلين لعله نشأ من شبهة سنحت للقائل به، (اما القائل بالتفصيل الاول) فلعل نظره فيه إلى ان الأفعال التوليدية كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد (مثلا) لما لم يكن إيجادها بارادة مستقلة متعلقة بأنفسها بل كانت توجد بنفس الارادة المتعلقة بأسبابها، فلا محالة يجب كون الأسباب مأمورا بها لانها الصادرة عن المكلف بتوسيط الارادة دون المسببات، (وبعبارة اخرى) وجود المسبب في الأفعال التوليدية وان كان مغايرا لوجود السبب بل الإيجاد فيها ايضا متعدد بعدد الوجودات لما مر من ان الوجود عين الإيجاد حقيقة، ولكن لما كان صدور جميع هذه الوجودات عن المكلف بارادة واحدة متعلقة بالسبب فلا محالة يجب تعلق الامر بالسبب لانه المقدور للمكلف والصادر عنه بتوسيط الارادة، حتى انه لو كان بحسب ظاهر الدليل متعلقا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة امر بالسبب. (اقول): وفي هذا البيان نظر (اما اولا) فلكونه خارجا من محل النزاع، فان المتنازع فيه هو ان تعلق الامر بشئ هل يوجب ترشح امر ظلى منه متعلقا بمقدمته أو لا ؟ وهذا القائل انما يدعى تعلق الامر النفسي بالسبب حقيقة (واما ثانيا) فلما عرفت من ان المسبب ايضا مقدور بواسطة القدرة على سببه، إذ المقدور بواسطة مقدور ايضا، فالامر المتعلق بالمسبب متعلق بنفسه حقيقة غاية الامر انه يترشح منه امر غيرى

ايضا متعلقا بالسبب بناء على الملازمة. (واما التفصيل) بين الشروط الشرعية وغيرها فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه :

[184]

ان الشرط الشرعي لما لم تكن مقدمته معلومة الا ببيان الشارع فلا محالة يجب عليه بيان ذلك بان يجعله قيذا للمأمور به عند تعلق الامر به بنحو يكون التقيد داخلا والتقيد خارجا، ولازم ذلك كون التقيد جزء للمأمور به وواجبا بالوجوب النفسي الضمني، ومن الواضحات ان الامر لا يتعلق بمفهوم التقيد بل المطلوب انما هو وجوده، وليس التقيد موجودا مستقلا بحاله في قبال وجود القيد بل يكون موجودا بعين وجود القيد، وعلي هذا فاللازم كون نفس القيد واجبا بالوجوب الضمني الانبساطي، والا يلزم تعلق الوجوب بالمطلق دون قيده. (اقول: وفيه اما اولاً) فلان هذا ايضا يوجب الخروج من محل النزاع، إذ الكلام انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب التبعية الغيرى، وهذا التقرب يقتضى كون الشرط الشرعي واجبا بالوجوب النفسي الضمنى. (واما ثانيا) فلان ارجاع الشروط الشرعية ايضا إلى الشروط العقلية بان يقال: ان المأمور به كالصلوة مثلا عنوان بسيط ينطبق على مجموع الافعال الخارجية من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون انطباق هذا العنوان على هذه الافعال والاقوال (بحسب الواقع) مشروطا بالطهارة ونحوها فهي شروط واقعية المأمور به، غاية الامر ان الشارع قد كشف عنها من دون احتياج إلى تعلق الامر بها فتدبر. (إذا عرفت هذه الامور فنقول): قد صار وجوب المقدمة من المسلمات بين المتأخرين واستدلوا عليه بوجوه كثيرة (الاول) ما اشتهر نقله عن ابي الحسين البصري وهو كالاصل لا كثر الادلة (وحاصله) انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، (وح) فان بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، والاخرج الواجب المطلق من كونه واجبا مطلقا. (اقول): هذا الدليل يتألف من قياسين: احدهما اقترانى شرطى، والاخر استثنائي (اما الاول) فصورته هكذا لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحين جاز تركها لزم احد المحذورين: اما التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق من كونه كذلك، ينتج لو لم تجب المقدمة لزم احد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من كونه كذلك، فقوله (ح) بمنزلة تكرار الاوسط اعني ما هو الجزء للشرطية الاولى (واما الثاني) اعني القياس الاستثنائي فبان يجعل النتيجة جزء اولا ويجعل جزئه الثاني

[185]

قضية حملية مشتملة على رفع التالى لينتج رفع المقدم، وصورته ان يقال: لو لم تجب المقدمة لزم احد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من اطلاقه المساوق لاجتماع النقيضين لكن التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من اطلاقه باطلان، ينتج ان عدم وجوب المقدمة باطل، فيثبت وجوبه، هذا تقرب الاستدلال. (وفيه) ان المراد من قوله (ح) ان كان حين إذ جاز تركها، فالأوسط وان تكرر لكن الملازمة في الشرطية الثانية (التى هي كبرى القياس) ممنوعة، إذ جواز ترك المقدمة شرعا لا يستلزم تركها حتى يلزم احد المحذورين بل هي باقية على وجوبها العقلي بمعنى اللابدية التى يحكم بها العقل، وان كان المراد من قوله (ح) حين إذ تركت فالشرطية الثانية وان صحت ولكن الاوسط لم يتكرر. (الثاني) مما استدل به لوجوب المقدمة انه يشاهد في بعض الموارد ان بعض الموالى يأمر بالمقدمة كقول المولى لعبده مثلا: ادخل السوق واشتر اللحم، فيستفاد من ذلك ان جميع المقدمات في جميع الواجبات مأمور بها ولو تبعا، (بيان ذلك) ان الامر المتعلق بالمقدمة في هذا المثال امر وتحريك حقيقة مثل الامر المتعلق بذبيها من غير فرق بينهما من جهة البعث والتحريك، ولا ملاك لهذا الامر المتعلق بالمقدمة الا مقدميتها لذبيها الواجب ووقوعها في طريقه من دون ان يكون له ملاك آخر، فيستفاد من ذلك ان المقدمية للواجب ايضا من الملاكات المقتضية للامر والايجاب ومن العلل الموجبة لهما، ونتيجة ذلك وجوب كل ما وجد فيه هذا الملاك ولو بالوجوب التبعية بمعنى ان المولى لو التفت إليه لاراده ولا نقدح في نفسه ارادة البعث نحوه (انتهى). (وفيه) ان الامر المتعلق بدخول السوق في هذا المثال ليس بحسب الحقيقة متعلقا بدخول السوق بان يكون هو المبعوث إليه في قبال اشتراء اللحم، بل هو ايضا في الحقيقة امر باشتراء اللحم (توضيح ذلك) ان دخول السوق (بما هو طريق إلى اشتراء اللحم)

مأمور به ومبعوث إليه لا بما هو هو، فهذا البعث بالنظر الدقيق تأكيد للبعث المتعلق باشتراء اللحم وليس بعثاً مستقلاً في قبالة، بداهة أن المبعوث إليه في قول المولى: (ادخل السوق واشتر اللحم) عند العقلاء أمر واحد وهو اشتراء اللحم لا امران. (الثالث) من الأدلة ما ذكره بعض اعظم العصر (وحاصله) ان الارادة التشريعية وزانها وزان الارادة التكوينية، فكما ان الارادة التكوينية إذا تعلقت بفعل تتولد منها ارادات

[186]

آخر متعلقة بمقدماته كما إذا اراد الانسان الكون في مكان مخصوص فانه يتولد من هذه الارادة ارادات متعددة متعلقة بمقدماته: من وضع الاقدام ورفعها ونحو ذلك مما له دخل في وصوله إلى المقصد، فكذلك الارادة التشريعية المتعلقة بصور الفعل عن الغير يتولد منها ارادات آخر تشريعية متعلقة بمقدماته ومبادئه) انتهى. (وفيه) ان الارادة التشريعية ليست عبارة عن ارادة صدور الفعل عن الغير بلا توسط ارادة منه، فان هذا عين الارادة التكوينية، بل هي عبارة عن ارادة بعث المكلف نحو الفعل المطلوب حتى يحدث في نفسه الداعي فيوجده بارادته، ولما كان نفس البعث نحو ذي المقدمة كافياً في حصول الداعي بالنسبة إلى إيجاد المقدمات فلا يبقى احتياج إلى ارادة البعث نحو المقدمات. (توضيح ذلك) ان المولى إذا اراد صدور فعل عن عبده فاما ان يريد صدوره عنه بلا توسط ارادة من العبد متعلقة بالفعل، واما ان يريد صدوره عنه بارادته واختياره، (اما الاول) (فمرجعها الارادة التكوينية، (واما الثاني) فلا بد فيه من ان يتولد من ارادة المولى صدور الفعل عن عبده على النحو المزبور ارادة اخرى منه متعلقة ببعث المكلف وتحريكه حتى يحدث له الداعي نحو الفعل بعد العلم به ويوجد في نفسه مبادى الاختيار فيوجده امتثالاً أو طلباً لجنانه أو فراراً من عقابه أو لنحو ذلك من الدواعى الالهية، فارادة صدور الفعل عن العبد بتوسط ارادته علة لان يصير المولى في مقام احداث الداعي في نفس المكلف وان يريد بعثه وتحريكه نحو العمل ليمثله المكلف بعد العلم به، ولا يكفى نفس ارادة الفعل منه على النحو المزبور (1) في صدوره عن العبد بارادته، ما لم يتولد منها الارادة الثانية

(1) اقول: لا يخفى ان تسمية اشتياق المولى صدور الفعل عن عبده بتوسط ارادته بالارادة لا تخلو عن مسامحة، لما هو المحقق في محله من الفرق البين بين الشوق " وان كان مؤكداً " وبين الارادة، فان الارادة حالة اجماعية للنفس لا تنفك من الفعل ابداً، بخلاف الشوق المؤكد فانه مع كمال تأكده قد ينفك منه الفعل لوجود بعض الموانع. وما ينقدح في نفس المولى بالنسبة إلى فعل العبد هو الشوق المؤكد ثم ارادة البعث دون ارادة الفعل، وانما ينقدح ارادة الفعل في نفس الفاعل وهى العلة لصدور الفعل عنه دون الشوق المؤكد المنقدح في نفسه أو نفس المولى فانه قد ينفك منه الفعل، وانفكاك المعلول من العلة محال. وما قد يتعلق بأمر استقبالي فيظن كونه ارادة فانما هو مصداق للشوق المؤكد والمحبة، لا الارادة، إذ الارادة انما هي الحالة =

[187]

متعلقة بانشاء البعث والتحريك، فاللازم على المولى بعد ارادة الفعل ارادة البعث ثم انشائه حتى يصير داعياً للمكلف، والارادة التشريعية ليست عبارة عن ارادة صدور الفعل عن المكلف بل هي عبارة عن الارادة الثانية المتولدة منها اعني ارادة البعث والتحريك لايجاد الداعي في نفس المكلف، وما يكون وزانها وزان الارادة التكوينية انما هي الارادة الاولى (اعني ارادة الفعل) لا الارادة الثانية (اعني ارادة البعث)، فان البعث ليس الا لايجاد الداعي في نفس المكلف وهذا الغرض يحصل بانشاء بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب من دون احتياج إلى تحريكات متعددة بعدد المقدمات لما عرفت سابقاً من ان نفس الامر المتعلق بذى المقدمة كاف في إيجاد الداعي بالنسبة إلى المقدمات ايضاً فتأمل. (الرابع) (من الأدلة الوجدان، وتقريبه انا إذا راجعنا وجداننا نرى ان المولى إذا أمر بشئ له مقدمات، تكون هذه المقدمات ايضاً مطلوبة له بمعنى ان له حالة بعثية بالنسبة إليها بحيث لو التفت إليها لارادها وامر بها فهى واجبة ومرادة بوجوب تبعي وارادة تبعية وان لم تكن ملتفتاً إليها فعلاً، ولذلك قد تراه يجعلها في قالب الطلب مستقلاً فيقول مثلاً: ادخل السوق واشتر اللحم، (وفيه) انا لا نسلم شهادة الوجدان على وجوب المقدمة بل هو من أقوى الشواهد على عدمه، بداهة أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى فيما ذكرت من المثال الا بعثاً واحداً، ولو

سئل المولى (بعد ما امر بشئ له مقدمات) هل لك في هذا الموضوع امر واحد أو أوامر متعددة ؟ فهل تراه يقول إن لى أوامر متعددة ؟ ! لا بل يجب بأن لى بعثا واحدا وطلبا فارقا متعلقا بالفعل المطلوب. (نعم) لا ننكر أن العقل يحكم بوجوب اتیان المقدمات حفظا لغرض المولى وتمكنا من اتیانها، ولكن أين هذا من الوجوب الشرعي والطلب المولوي. (وبالجملة) الوجدان من اقوى الشواهد على عدم تعدد البعث من قبل المولى بتعدد المقدمات، ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بازاء كل امر امتثله العبد دينارا فامتثل العبد امرا صادرا عنه متعلقا بفعل له الف مقدمة مثلا، فهل ترى للعبد أن يطالب المولى باكثر

=المستعينة للفعل بلا فصل بينهما، وعليك بالتأمل التام حتى لا يختلط عليك الامر وتميز بين المحبة والشوق وبين الإرادة. وليعلم أيضا أنه من الاشتباهات الجارية على اللسان جعل الكراهة في قبالة الإرادة مع أنها في قبالة الشوق والمحبة. ح - ع

[188]

من دينار واحد ؟ ولو طالبه فهل يجب على المولى اعطائه ؟ لا، ولا يرى العبد نفسه مستحقا الا لدينار واحد، وليس ذلك الا لعدم وجود البعث بالنسبة إلى المقدمات، بل الموجود بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب حتى في صورة جعل المقدمة في قالب الطلب أيضا، لما عرفت من أن البعث نحو المقدمة بما هي مقدمة عين البعث نحو ذبيها بالنظر الدقيق (هذا)، مضافا إلى أن الوجوب الذى لا امتثال له ولا عقاب على مخالفته ولا يحصل بموافقته ومخالفته قرب ولا بعد يكون كالعدم ولا يستحق لأن يطلق عليه اسم الامر والبعث ونحوهما. (فتحصل مما ذكرنا) أن الصادر عن المولى بعث واحد وطلب فارد متعلق بالمطلوب بالاصالة وبقدماته بالعرض. ونظير البعث الانشائي البعث العملي، فإن المولى إذا أخذ بيد العبد وجره نحو المطلوب فلا يعد هذا البعث الا بعثا واحدا متعلقا بالمطلوب النفسي ولا يكون هذا البعث متعددا عند العقلاء بعدد المقدمات بحيث يرى كل واحدة منها مبعوثا إليها بالاستقلال، هذا كله فيما يتعلق بمقدمة الواجب. (واما مقدمة المستحب) فيعرف الكلام فيه مما سبق في مقدمة الواجب وقد عرفت أن مقدمة الواجب ليست مبعوثا إليها بنحو يستحق أن يطلق عليه اسم البعث والامر، ففس عليها مقدمة المستحب فلا تستحق أن يقال: أنها من المستحبات الشرعية في قبالة سائر المستحبات. (واما مقدمة الحرام) فالتحقيق فيها أن يقال: أنه قد اختلف في معنى النهى (فقد يقال) أنه عبارة عن طلب الترك بمعنى أنه يشترك مع الامر في كون كليهما من مقولة الطلب والبعث، غاية الامر أن المتعلق في النهى هو الترك، وفي الامر هو الفعل. (وقد يقال): أن النهى ليس من مقولة الطلب والبعث بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، فالمتعلق في كل من الامر و النهى واحد وهو الفعل، والفرق بينهما إنما هو في اصل الحقيقة، فالامر عبارة عن البعث، و النهى عبارة عن الزجر، فإن قلنا: أن النهى عبارة عن طلب الترك فالترك فيه مبعوث إليه فيصير واجبا من الواجبات الشرعية ويكون مقدماته (اعني التروك المتوقف عليها هذا الترك) أيضا واجبة بناء على الملازمة، وبعبارة أخرى يصير الكلام فيه عين الكلام في مقدمة الواجب، و اما إذا قلنا بكونه عبارة عن الزجر عن الفعل فلو كان وجود هذا الفعل في الخارج متوقفا على وجودات آخر فلا يستلزم الزجر عنه الزجر عن هذه الوجودات

[189]

نعم إن كانت المقدمة مقدمة سببية للحرام بأن كان وجودها علة تامة لوجوده، كانت محرمة أيضا، اما على القول بأن المسببات في الأفعال التوليدية غير مقدورة فظاهر إذ النهى يتعلق حقيقة بالسبب وإن تعلق بحسب الظاهر بالمسبب، واما على القول المرضي من أن النهى يمكن تعلقه بالمسبب لكونه مقدورا بالواسطة، فالنهي يتعلق بالسبب أيضا ولكن بالعرض والمجاز بحيث يكون الزجر عن المسبب عين الزجر عن السبب أيضا كما عرفت بيان ذلك في البعث والطلب. * (الفصل الرابع) * اختلفوا في أن الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده بحيث يصير حراما شرعيا أو لا ؟ وقد قسموا الضد إلى العام والخاص، ومرادهم بالضعف الخاص أحد

الاضداد الوجودية على نحو التعيين كالصلوة بالنسبة إلى الازالة، وذكروا للضد العام معنيين: احدهما (وهو المشهور) الترك، وثانيهما احد الاضداد الوجودية لا بعينه. (والاقوال) في المسألة كثيرة (فقال بعضهم): ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده، (آخرون) ان دلالة عليه بالتضمن، (ومنهم من قال): ان دلالة عليه بالالتزام، ثم اختلفوا في ان اللازم هنا بين أو غير بين بالمعنى الاخص أو الاعم. (ثم ان بعضا منهم) قد اطلق في مقام طرح النزاع، (وبعضهم قال): ان النزاع في الضد العام واما الخاص فلا نزاع في عدم اقتضاء الامر للنهي عنه، (وقال آخرون): ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك فلا نزاع في دلالة الامر على النهي عنه. (ثم ان الظاهر) كون المسألة من المبادئ الاحكامية، وقد كانت القدماء من الاصوليين يذكرون في كتبهم الاصولية نبذا من المبادئ اللغوية، ونبذا من المبادئ العقلية كالبحث عن الحسن والقبح، ونبذا من المبادئ الاحكامية. والمراد بالمبادئ الاحكامية لوازم الاحكام وملزوماتها وملازماتها، وحيث ان الموضوع في علم الاصول عبارة عما هو الحجة على الاحكام الشرعية احتاج الاصولي من جهة زيادة البصيرة إلى البحث عن اقسام الاحكام الشرعية والبحث عن لوازمها وملزوماتها وملزوماتها .

[190]

(واعلم) ان ارباب المعقول قسموا المتغايرين إلى المثليين والخلافيين والمتقابلين، ثم قسموا المتقابلين إلى النقيضين والضدين والمتضائفين والعدم والملكة، إذ التقابل اما ان يكون بين وجوديين أو بين وجودي وعدمي، اما الثاني فهو على قسمين: ايجاب وسلب ان كان العدم عدما مطلقا، وعدم وملكة ان كان العدم عدم ما من شأنه الوجود، واما الاول فان كان كل من الوجوديين في مقام التعقل محتاجا إلى الآخر فهما متضائفان والا فمتضادان، وقد عرفوا الضدين بانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ويشتركان في جنس قريب. والصد عند الاصوليين اعم مما ذكره اهل المعقول لما عرفت من انهم يطلقون الصد على الترك ايضا. (1) (إذا اتضح لك هذه الامور) فلنشرع في البحث عن اصل المسألة (فنقول): الظاهر ان القائلين بكون الامر بالشئ عين النهي عن ضده أو كون النهي عن الضد جزء له ارادوا بالصد الضد العام والا فادعاء العينية أو الجزئية في الضد الخاص في غاية البعد (اما القائلون بالجزئية) في الضد العام فقد دعاهم إلى هذا القول توهم ان الوجوب (الذي هو مدلول الامر) عبارة عن طلب الشئ مع المنع من الترك بحيث يكون الطلب جنسا والمنع من الترك فصلا له. (وهذا توهم فاسد) لما عرفت سابقا من ان الوجوب عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب الانشائي وهو امر بسيط، غاية الامر ان القدماء كانوا يعبرون عنه في مقام التعليم والتفهم بذلك المركب، فليس هو امرا مركبا من الجنس والفصل. (واما القائلون بالعينية) في الضد العام فعمدة نظرهم إلى ما زعموه (من كون حقيقة النهي عبارة عن طلب ترك متعلقه) فإذا كان المتعلق له تركا صار معناه طلب ترك الترك وهو عين طلب الفعل، فان عدم العدم وان كان يغير الوجود مفهومهما ولكنهما متحدان في نفس الامر فكل ما هو مصداق للوجود فهو بعينه مصداق لعدم العدم، (لا نقول) انه مصداق له حقيقة فان الامر الوجودي بما هو كذلك يستحيل ان يكون مصداقا حقيقيا لعدم (بل نقول) انه ان قطعنا النظر عن مفهومي الوجود وعدم العدم وحاولنا لحاظ ما هو الوجود في نفس

(1) بل الصلوة والازالة ايضا مع كونهما وجوديتين ليستا بضدين عند ارباب المعقول كما يظهر وجهه بمراجعة تعريف الضدين. ح - ع

[191]

الامر وما هو عدم العدم في نفس الامر وجدنا نفس أمريتهما واحدة . وبالجملية الامر بالفعل عبارة عن طلب الفعل الذي هو عين طلب ترك الترك بالفعل في نفس الامر وهو بعينه مفاد النهي عن الترك، فان النهي على زعم هذا القائل بمعنى طلب الترك فإذا تعلق بالترك صار معناه طلب ترك الترك، فالامر بالشئ على هذا عين النهي عن الترك بحسب نفس الامر وان تغايرا مفهومهما، هذا ما ذكره في المقام.

(اقول): قد عرفت ابتداء ذلك على كون مفاد النهى عبارة عن طلب الترك وسيتحقق لك في محله فساد هذا المبنى وإن النهى ليس من سنخ الطلب الذى هو البعث نحو الشئ بل هو من سنخ الزجر الذى هو عبارة عن منع الشئ، فليس اختلاف الامر والنهى في المتعلق فقط بان يتوافقا في كونهما بمعنى الطلب ويختلفا في متعلق الطلب، بل المتعلق في كليهما امر واحد وهو الفعل، غاية الامر ان الامر لطلب الفعل والنهى للزجر عنه. (ولقائل ان يقول): ان الامر بالشئ ملازم للنهى عن ضده العام وإن قلنا بكون النهى من مقولة الزجر لا الطلب، لا بمعنى ان يكون في كل واقعة تكليفان: وجوب تعلق بالفعل وحرمة شرعية تعلقت بالترك، بل بمعنى ان البعث نحو الفعل هو بعينه عبارة عن الزجر عن تركه بحسب نفس الامر وإن اختلفا مفهوما، فإن الأمر بالفعل يصح ان يقال في حقه: انه غير راض بالترك وأنه زاجر عنه بنحو من المسامحة، كما ان الامر في النهى بعكس ذلك، فانه كما عرفت حقيقة في الزجر عن متعلقه، ولكنه يمكن ان يقال بملازمته في نفس الامر لطلب ترك متعلقه لا بمعنى ان يكون هنا وجوب شرعى تعلق بالترك في قبال الزجر المتعلق بالفعل، بل بمعنى ان الزجر عن الفعل هو بعينه عبارة عن البعث نحو الترك في نفس الامر لا مفهوما، فمن قال (لا تن) مثلا وإن كان الصادر عنه حقيقة هو الزجر عن الزنا ولكن يمكن ان ينسب إليه انه طالب لترك الزنا وباعث عبده نحوه، وعلي هذا فيمكن ان يقال: ان من فسر النهى بطلب ترك المتعلق كان ناظرا إلى هذا المعنى لا انه اراد كون النهى من سنخ الطلب حقيقة فانه واضح البطلان كما عرفت. هذا بعض الكلام في الضد العام اعني النقيض باصطلاح اهل المعقول .

[192]

(واما الضد الخاص) بمعنى احد الاضداد الوجودية بعينه (الذى هو ضد باصطلاح الفيلسفي ايضا) فهو العمدة في هذه المسألة وقد اشتهر النزاع فيه بين الاصوليين (ويظهر عندهم ثمرة المسألة) فيما إذا كان الضد الخاص للواجب عبادة، فإن الامر بالواجب لو اقتضى النهى عنها كان اللازم بطلانها إذا أتى بها العبد تاركا للواجب، مثال ذلك اداء الدين الواجب من فور وازالة النجاسة عن المسجد فان فعل الصلوة ضلها معنى انه لا يمكن اجتماعها معهما في الوجود في أن واحد فلو كان الامر باداء الدين أو ازالة النجاسة عن المسجد مقتضيا للنهى عن ضده كان اللازم بطلان صلوة المكلف ان أتى بها حين الامر بهما. (ثم ان) القائلين بحرمة الضد الخاص كانوا في الاعصار المتقدمة يستدلون على الحرمة بوجهين: (الاول) ان اتيان الضد كالصلوة مثلا مستلزم للمحرم، ومستلزم المحرم محرم، (اما الصغرى) (فلان اتيان الضد كالصلوة مستلزم لترك الواجب اعني الازالة مثلا، وترك الواجب محرم لكونه ضدا عاما للواجب، والامر بالشئ يدل على حرمة ضده العام قطعاً فاتيان الضد مستلزم للمحرم. (واما الكبرى) فلان المراد بالاستلزام فيها هو المقدمية للحرام بنحو لا ينفك وجود الحرام من المقدمة، وحرمة المقدمة السببية للحرام مما لا ريب فيها. (الثاني) ان اتيان الواجب اعني الازالة مثلا متوقف على ترك ضده اعني الصلوة فيجب ترك الصلوة من باب المقدمة للواجب، ولازم ذلك حرمة الصلوة من جهة كونها ضدا عاما لترك الصلوة، إذ الضد العام للترك هو الفعل كما ان الضد العام للفعل هو الترك (وان شئت قلت): ان الضد العام للترك ترك الترك وهو يتحد مع الفعل في نفس الامر وإن اختلفا مفهوما. هذا ما ذكره من الوجهين، وانت ترى توقف الاول منهما على كون الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن ضده العام، وكون مقدمة الحرام حراما، كما ان الثاني منهما يتوقف على حرمة الضد العام ايضا، وكون مقدمة الواجب واجبة، وكون ترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر، والفرق بين الوجهين واضح، فان الاول منهما يبتنى على كون فعل الضد مقدمة لترك الواجب المحرم فيكون حراما، والثاني منهما يبتنى على كون

[193]

ترك الضد مقدمة لفعل الواجب فيكون واجبا من جهة المقدمة للواجب (واعلم ان التضاد من النسب المتشابهة الاطراف كالاخوة مثلا فإى حكم ثبت لاحد الطرفين من جهة التضاد فلا محالة يثبت للطرف الآخر ايضا، فلو كان فعل احد الضدين مقدمة لترك الآخر كان فعل الآخر ايضا مقدمة لترك هذا، كما ان ترك احدهما لو كان

مقدمة لفعل الآخر كان ترك الآخر ايضا مقدمة لفعله. (عليهذا) فمقتضى الجمع بين الدليلين الالتزام بدور واضح، إذ المصريح به في الدليل الاول هو ان فعل الصلوة مثلا مقدمة لترك الازالة، ولازمه (على ما ذكرنا) هو كون فعل الازالة ايضا مقدمة لترك الصلوة، والمصريح به في الدليل الثاني هو كون ترك الصلوة مقدمة لفعل الازالة (التي هي الواجب) ولازمه ايضا كون ترك الازالة مقدمة لفعل الصلوة، و (الحاصل) ان لازم الدليل الاول هو كون فعل الازالة مقدمة لترك الصلوة، والمصريح به في الدليل الثاني هو كون ترك الصلوة مقدمة لفعل الازالة هذا دور واضح. " وحيث انجر الكلام " إلى البحث عن وجود المقدمة بين وجود احد الضدين وعدم الآخر، فالاولى ان نشرع في تحقيق المسألة بنحو التفصيل (فنقول): (اختلفوا في المسألة على اقوال (الاول) عدم المقدمة من الطرفين فلا وجود احد الضدين مقدمة لعدم الآخر ولا عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر، وهذا القول هو الموافق للتحقيق. (الثاني) المقدمة من طرف عدم الوجود، فعدم كل منهما مقدمة لوجود الآخر من دون عكس، (وبعبارة اخرى) وجود كل منهما يتوقف على عدم الآخر لعدم امكان اجتماع الضدين، واما عدم كل منهما فلا يتوقف على وجود الآخر لجواز ارتفاع الضدين. " الثالث " تسليم المقدمة من الطرفين فيكون وجود كل منهما مقدمة لعدم الآخر وعدم كل منهما ايضا مقدمة لوجود الآخر، ويستفاد الالتزام بهذا القول من كلام الحاجبي والعضدي حيث اجابا (عن استدلال القائلين بحرمة الضد من جهة توهم مقدمة عدمه للواجب، وعن استدلال الكعبي على انتفاء المباح من جهة توهم توقف ترك المحرمات على اشتغال الانسان بفعل من الافعال فيكون واجبا من باب المقدمة) بما حاصله انكار وجوب المقدمة، فيستفاد من هذا الجواب تسليمهما لاصل المقدمة في كلا الطرفين .

[194]

(الرابع) التفصيل المستفاد من المحقق الخونساري في كون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر فقال ما حاصله: ان احد الضدين ان كان موجودا فرفعه مقدمة لوجود الآخر بخلاف ما إذا لم يكن واحد منهما موجودا فانه لا مقدمة حينئذ في البين . (والاقوى) في المسألة كما عرفت هو القول الاول. (وليعلم اولاً) ان النزاع انما هو في ان نفس التضاد بين الشئيين يوجب مقدمة وجود احدهما لعدم الآخر أو مقدمة عدم احدهما لوجود الآخر أو لا يوجب فلا ينافى منع المقدمة من جهة التضاد وجود ملاكها اتفاقاً من جهة اخرى في بعض الموارد، فاللازم علينا فيما نحن فيه هو اثبات ان نفس التضاد بما هو تضاد لا يوجب المقدمة لا من طرف الوجود ولا من طرف العدم. وحيث تصورت محل البحث تيسر لك التصديق بما اخترناه وكنت على بينة من ربك على ان التضاد لا يستلزم المقدمة (بيان ذلك) ان مقتضى التضاد بين شئيين هو استحالة اجتماعهما في الوجود وعدم امكان وجود احدهما في ظرف وجود الآخر في موضوع واحد، فهذا الاجتماع من المحالات، وارتفاع هذا المحال انما هو بارتفاع موضوعه اعني الاجتماع، وارتفاعه انما هو بارتفاع كلا الوجودين أو بارتفاع احدهما وانقلاب وجوده إلى العدم، فما هو مقتضى التضاد بين الوجودين انما هو عدم اجتماعهما في الوجود لا تقدم عدم احدهما على وجود الآخر أو تقدم وجود احدهما على عدم الآخر ولو طبعاً، فان التقدم يحتاج إلى ملاك آخر غير نفس التضاد. (وبالجملة) انقلاب موضوع الاستحالة اعني الاجتماع إلى موضوع الامكان انما هو بارتفاع الضدين أو باجتماع وجود احدهما مع عدم الآخر، لا بوجود الترتب بين وجود احدهما وعدم الآخر، فان هذا خارج مما يقتضيه نفس التضاديين الوجوديين، فانقدح بذلك عدم التمانع بين الضدين (من جهة الضدية) نعم) يمكن ان يكون وجود العلة التامة لاحد الضدين مانعاً عن وجود الآخر كما إذا كان هنا شئ واحداً فاراد رجل سكونه والآخر تحريكه فتأمل .

(1) ولا يتوهم ان عدم احدهما عند وجود العلة التامة للآخر يكون مستندا إلى وجود الآخر لا إلى وجود علته، ضرورة بطلان ذلك من جهة انه يكفي في هذا العدم وجود العلة للضد الآخر سواء وجد نفس الضد ام لم يوجد بان صارت علته مزاحمة بعلة الآخر وكانتا متكافئتين. ح - ع

[195]

(ثم ان ما ذكرناه) في وجه عدم التمانع بين الضدين أولى مما ذكره بعض الاعاظم، وحاصل ما ذكره انه يتحقق الترتب بين اجزاء العلة في استناد المعلول إليها وجودا وعدمًا، فكما ان في طرف الوجود رتبة المقتضى قبل الشرط ورتبة الشرط قبل عدم المانع، فكذلك في طرف عدم فعدم المعلول عند عدم المقتضى لا يستند الا إليه، واستناده إلى عدم الشرط انما هو بعد وجود المقتضى كما ان استناده إلى وجود المانع انما هو بعد وجود المقتضى والشرط كليهما، فمانعية الشئ متوقفة على وجود المقتضى والشرط للمعلول، وعلى هذا فلا تمانع بين الضدين إذ لا يمكن وجود المقتضى لكليهما فان وجد احدهما يكون الآخر معدوماً، ولكن لا لوجود المانع بل لعدم المقتضى. (وبالجملة) لا يكون وجود احد الضدين مقدمة لعدم الآخر ولا عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر لا ابتناء كليهما على مانعية احد الضدين للآخر وقد عرفت عدم المانعية (انتهى). " وفي هذا البيان نظر " لان الترتب الثابت بين اجزاء العلة انما هو بالنسبة إلى حال التأثير واما بالنسبة إلى توقف المعلول عليها فهي بأسرها في عرض واحد، فإذا قيل لك: ان وجود الشئ المعهود على أي شئ يبتنى ؟ قلت: انه يبتنى ويتوقف على ثلاثة اشياء: المقتضى، و الشرط، وعدم المانع، من دون ان يكون من الترتب اسم في البين وهذا واضح. (1) (ثم انك قد عرفت) ان ثمرة المسألة (اعني حرمة الضد الخاص) هي بطلانه إذا كان امرا عباديا كالصلوة التي هي ضد للازالة المأمور بها، وقد نقل عن الشيخ البهائي (قده) انكار هذه الثمرة، (بتقريب) ان الامر بالازالة التي هي اهم من الصلوة وان لم يكن مقتضيا للنهي عن الصلوة ولكنه يقتضى عدم الامر بها، وبشترط في صحة العبادة كونها مأمورا بها، (والوجه في ذلك) ان الامر انما يصدر عن المولى بداعي البعث والتحريك ولا يوجد في نفسه هذا الداعي الا إذ رأى العبد متمكنا من الانبعاث عن امره، ولما كان انبعاثه نحو الضدين في زمان واحد من المحالات فلا محالة يكون بعث المولى الملتفت نحوهما ايضا من المحالات لعدم انقذاح الداعي لهذا البعث في نفسه (وبالجملة) الامر بالضدين

(1) وان شئت قلت: ان الترتب انما هو في طرف الوجود، واما في طرف عدم فلا تأثير ولا تأثر حتى يتحقق الترتب في الاستناد. ح - ع

في زمان واحد بداعي البعث بنفسه محال لا انه تكليف بالمحال، وحينئذ فلو كانت الازالة مأمورا بها في زمان، لم يمكن كون الصلوة مأمورا بها ايضا، وإذا لم تكن مأمورا بها وقعت غير صحيحة سواء كان الامر بالازالة مقتضيا للنهي عنها ام لا - هذا. (وقد اجابوا) عن هذا الاشكال بوجه ثلثة: (الاول) ان صحة العبادة لا تتوقف على كونها مأمورا بها، بل يكفي فيها وجود الملاك لها وعدم النهي عنها، والصلوة المزاحمة بالازالة وان لم تكن مأمورا بها من جهة الاستحالة كما ذكر، ولكن نقطع بعدم تفاوتها مع الافراد الغير المزاحمة في الملاك والمصلحة الموجبة لايضاها والامر بها. (الثاني) ان يقال ان الصلوة ايضا مأمور بها بنحو الترتب كما سيحى تحقيقه. (الثالث) ان يقال بصحة الامر باحد الضدين على نحو التضيق، وبالاخر بنحو التوسعة بحيث يكون زمان الاول ايضا جزء من زمان الثاني، وهذا الجواب لا يجرى فيما إذا كان الضدان مضيقين بخلاف الاولين. (إذا عرفت الاجوبة الثلاثة) بنحو الاجمال فلنشرع في تفصيلها، (فنقول): اما الوجه الثالث فقد اختلف في صحته وسقمه، (واستدل القائلون بعدم الصحة) بأنه لا معنى لا يجاب الفعل في زمان أوسع مما يحتاج إليه عقلا الا كون المكلف مخيرا في ايجاده في أي جزء منه أراد، فمعنى قوله: (صل من الظهر إلى الغروب) مثلا انك مخير في ايجاد الصلوة في أي جزء من هذا الزمان، فهو مساوق لقوله: صل في الان الاول، أو الثاني، أو الثالث، وهكذا، وعلي هذا فلو أمر بالازالة في اول وقت الظهر مثلا تعيينا وبالصلوة من اوله إلى الغروب تخييرا لزم بالنسبة إلى الان الاول اجتماع بعثين نحو ضدين وان كان احدهما تخييريا وهذا محال لاستلزامه تخيير المكلف بين امر محال وامر ممكن، والامر بالمحال تخييرا كالامر به تعيينا امر بالمحال بل هو بنفسه محال كما مر بيانه. (لا يقال): ان التخيير هنا ليس بشرعي بل عقلي، فان الشارع بنفسه لم يخير بين اجزاء الزمان، بل أمر بايجاد الفعل في ساعة كلية موجودة بين الحدين منطبقة على كل واحدة من الساعات الموجودة بينهما انطباق الكلى على افراده نظير الكلى في المعين. (فانه يقال): ان اردت بالساعة التي جعلتها ظرفا للفعل مفهوم الساعة، (ففيه) انها وان كانت كلية ولكنه من الواضحات عدم كونها ظرفا للفعل بداهة عدم ايجاب ايجاد

الفعل في مفهوم الزمان. (وان اردت بها) الساعة الخارجية التي تكون جزء من مجموع الزمان المجعول طرفا، (ففيه) ان نسبة الساعة إلى مجموع الزمان المحدود بالحدين نسبة الجزء إلى الكل، لا الكلى إلى افراده، وعلي هذا فيرجع جعله طرفا للفعل (مع كونه) اوسع مما يحتاج إليه) إلى التخيير الشرعي بين اجزائه: اعني الساعات المتحققة بين الحدين، هذه غاية ما يمكن ان يقال في تقرب المنع . (وتحقيق الجواب) عن ذلك هو ان يقال: ان الزمان المجعول طرفا للواجب الموسع وان لم يكن كليا بل هو كل ذو اجزاء، ولكن المتعلق للتكليف في الواجبات الموسعة كلى ذو افراد، ولازم ذلك عدم سرابية الحكم إلى الخصوصيات الفردية). بيان ذلك ان الشارع إذا قال مثلا: (صل من الظهر إلى الغروب) بنحو التوسعة في الوقت، فما هو المتعلق للوجوب عبارة عن طبيعة الصلوة الكلية المقيدة بوقوعها في هذا الزمان الواسع المحدود بالحدين، فالزمان وان لم يكن كليا بل هو كل ذو اجزاء، ولكن المتعلق للوجوب هو طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وهذه الطبيعة المقيدة امر كلى قابل للانطباق على كثيرين، فمن افرادها الصلوة التي تقع في الان الاول من الزمان الواسع، ومن افرادها الصلوة الواقعة في الان الثاني منه، وهكذا إلى آخره. " وبعبارة اخرى " الزمان المجعول طرفا وان لم يكن كليا، ولكن المطرود الذي هو المتعلق للامر كلى قابل للانطباق على كل فرد من الصلوات التي توجد بين الحدين، (ونظير ذلك) المكان الواسع إذا جعل طرفا للفعل الواجب، فإذا قال المولى: يجب عليك الوقوف بعرفات، فنفس عرفات ليست كلية وانما هي ارض ذات اجزاء خارجية، ولكن الواجب على المكلف عبارة عن طبيعة الوقوف المقيد بعدم خروجه من حدود عرفات، فإذا وقف المكلف في أي جزء من عرفات صدق عليه انه وقوف بعرفات صدق الكلى على افراده، وان كان نسبة نفس عرفات إلى هذا الجزء نسبة الكلى إلى اجزائه، (وحيث) تبين لك حال طرف المكان فقس عليه ظرف الزمان، فالواجب من الظهر إلى الغروب هو طبيعة الصلوة المقيدة بعدم خروجها من بين الحدين وتصدق هي على كل فرد من الصلوات الواقعة بين الحدين صدق الكلى على افراده وان كان نفس الزمان كلا بالنسبة إلى كل واحد من اجزائه .

"إذا عرفت هذا فنقول: " ان الحكم إذا تعلق بطبيعة مهمة قابلة للانطباق على كثيرين فما هو المتعلق للحكم عبارة عن نفس حيثية الطبيعة ولا يسرى إلى واحدة من الخصوصيات الفردية، بداهة عدم دخالتها في الغرض الباعث على الحكم، " وبالجمله " متعلق الحكم امر وحداني لا تكثر له في ذاته بوجه من الوجوه، غاية الامر ان امثال المكلف لهذا الحكم انما هو باتيان فرد من هذه الطبيعة المأمور بها، والفرد عبارة عن الطبيعة المتخصصة بالخصوصيات، ولكن الاتيان به محقق للامتنال لا بما انه اتيان بالفرد المتخصص، بل بما انه اتيان بأصل الطبيعة المأمور بها بحيث لو امكنه (على فرض المحال) اتيانها مجردة من جميع الخصوصيات الفردية لوقعت مصداقا للامتنال. " وبعبارة اخرى " متعلق الامر نفس حيثية الطبيعة الكلية، ويستحيل سوابقه إلى ما لا دخل له في الغرض من الخصوصيات الفردية، وامثال هذا الامر انما هو باتيان نفس الطبيعة، غاية الامر ان اتيانها باتيان واحد من الافراد ولكن الفرد المأتى به لا يقع مصداقا للامتنال بجميع خصوصياته بل بجهة اصل حيثية الطبيعة المتحققة به. " ففيمما نحن فيه " قد تعلق الامر الموسع اعني الامر الصلوتي مثلا بنفس طبيعة الصلوة المقيدة بوجودها بين الحدين من دون ان يلاحظ المولى واحدة من الخصوصيات المفردة (من الوقوع في الآن الاول أو الآن الثاني مثلا) أو يلاحظ اطلاقها بالنسبة إلى جميع الافراد المتصورة لها من جهة سعة وقتها، وان أتى بها العبد في الآن الاول مثلا فقد امتثل أمر المولى ويكون اتيانها اتيانا بالطبيعة المأمور بها، لا بما انه اتيان بالصلوة في هذا الآن، بل بما انه اتيان بما هو المأمور به اعني الصلوة الواقعة بين الحدين، وكذلك ان أتى بها في الآن الثاني أو الثالث إلى آخر الوقت، وليس الامر متعلقا بالصلوة الواقعة في الآن الاول مثلا حتى يقال بمزاحمته للامر المتعلق في هذا الزمان بالازالة، بل الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين اعني من الظهر إلى الغروب، وهذا الامر لا يطارد الامر المتعلق بالازالة بوجه من الوجوه لقدرة المكلف على امتثال كليهما، ولا يشترط القدرة على اتيان الفرد الاول لانه ليس

مأمورا به وإنما يشترط القدرة على ما هو المأمور به اعني الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين وهى مقدورة بالقدرة على بعض مصاديقها

[199]

(وبتقرير آخر) الاوامر الشرعية ليست جزا فيه حتى تتعلق باى شئ، وإنما تتعلق هي بما يكون مشتملا على المصالح المنظورة والاغراض الملحوظة، ولا تتعلق ابدا بما لا دخالة له في الغرض الباعث على الامر، و (ح) فقد يكون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس حيثية الطبيعة فيجب لا محالة ان يتعلق الامر بنفس الطبيعة المطلقة، لا بقيد اطلاقها بحيث يكون الاطلاق ايضا ملحوظا بل بنفس حيثية الطبيعة التى لها اطلاق وسريان ذاتي، وقد يكون المشتمل على المصلحة عبارة عن الطبيعة المقيدة بقيد واحد أو أكثر فحينئذ لا بد من ان يتعلق الامر بهذه الطبيعة المشتملة على المصلحة (اعني المقيدة بالقيد الواحد أو الاكثر)، ولا يجوز في صورة عدم دخالة خصوصية من الخصوصيات في اشتمال الطبيعة على المصلحة ان تعتبر هذه الخصوصية في متعلق الامر للزوم الجفاف. (وعلى هذا) ففى ما نحن فيه ما هو المشتمل على الملاك والمصلحة عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين، فتقيدها عند الامر بها بالوقوع في غير الان الاول مثلا تقييد لها بما لا دخالة له في اشتمالها على المصلحة فلا يجوز للمولى هذا التقييد بل يجب عليه ان لا يلاحظ الا ما له دخل في المصلحة الباعثة على الامر، فالمتعلق للامر الصلوتى ليس الا طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وهذه الطبيعة مقدورة بواسطة القدرة على فرد منها، وإذا أتى المكلف واحدة من افرادها فقد تحقق منه الامتثال سواء كان هو الفرد الاول أو الثاني أو غيرهما، فان ترك المكلف اتيانها في ضمن الفرد الاول صار الفرد الاول غير مقدور من جهة مضى وقته ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على مقدوريتها، وكذا ان ترك اتيانها في ضمن الفرد الثاني، وكذلك الفرد الثالث، وهكذا، بل لو ترك اتيانها في ضمن جميع الافراد الطولية المتصورة لها سوى الفرد الاخير فالافراد كلها سوى الفرد الاخير صارت غير مقدورة، ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على المقدورية من جهة القدرة على اتيانها في ضمن الفرد الاخير، وان أتى المكلف بهذا الفرد صار فعله مصداقا للامتثال لا بما انه اتيان بالطبيعة في هذا الزمان القصير، بل بما انه ايجاد لما هو المشتمل على المصلحة اعني الطبيعة الواقعة بين الحدين. (نعم) بعد تضيق وقتها وانحصارها في فرد واحد ليس للمولى الامر المطلق بشئ

[200]

آخر مضاد له، ولكن لا من جهة ان هذا الفرد يصير غير مقدور على فرض اتيان ضده بل من جهة ان نفس الطبيعة تصير غير مقدورة، ولا يقاس على ذلك ما إذا امر المولى بالصد الاخر في اول الوقت فانه انما يزاحم الفرد الاول لا نفس الطبيعة، والقدرة على نفس الطبيعة موجودة فيصح الامر الفعلى بها، وان اتى بها المكلف في ضمن الفرد الاول ايضا كان ممثلا من جهة انه أتى بنفس ما هو المأمور به اعني الطبيعة. " ومن هنا يظهر لك " ما هو الحق في مسألة الاجتماع اعني جوازه عند تعدد العنوان والجهة. (فان قلت) فرق بين ما نحن فيه وبين مسألة الاجتماع، إذ الافراد في مسألة الاجتماع عرضية فالقدرة على بعضها تكفى في القدرة على أصل الطبيعة، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان الافراد فيه طولية ومن الواضح ان القدرة على بعضها لا تستلزم القدرة على أصل الطبيعة في الزمان الممتد المعين لها، إذ من اجزائه الزمان الاول، ونفس الطبيعة غير مقدورة في الزمان الاول، من جهة كونه طرفا للصد الاخر المأمور به، (وبالجملة) نحن لا نقول: ان الخصوصية الفردية متعلقة للامر، بل نسلم ان تعلق الامر هو نفس طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين، ولكن نقول: ان هذه الطبيعة المأمور بها غير مقدورة في الآن الاول من جهة كونه طرفا للصد المضيق. (قلت) المأمور به عبارة عن الصلوة بين الحدين (اعني الطبيعة الكلية) وهي مقدورة بالقدرة على واحدة من افرادها (1) وليس المأمور به هي الطبيعة المقيدة بالآن الاول حتى يقال: انها غير مقدورة من جهة مزاحمتها بالامر المتعلق باللاه. " وبعبارة اخرى " في الآن الاول ايضا انما يأمر المولى بايجاد الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين لا بالطبيعة في هذا الان، والطبيعة المقيدة بالوقوع بين الحدين مقدورة وان انحصر مصداقها في الواحد، من جهة كون غيره غير مقدور. (وبما ذكرنا) انقذ

فساد ما في تقارير بعض اعظم العصر، حيث قال: ان الآن الاول ظرف للاهم فيجب اشغاله به (وح) يصير ايجاد المهم فيه غير مقدور من جهة ان الممنوع شرعا كالممتنع عقلا. (وجه الفساد) ان المولى لم يأمر بايجاد المهم في الطرف الاول، بل امر بايجاده بين

(1) وبيان اخصر الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الجامعة، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور لامكان ايجاده في الفرد المقدور. ح - ع

[201]

الحدين فلا مزاحمة في البين، (هذا كله) فيما يرجع إلى الوجه الثالث " .واما الوجه الثاني " اعني تصحيح الامر بالمهم بنحو الترتب على عصيان الاهم فقد صار معركة لآراء المتأخرين، واول من نسب إليه تصحيحه المحقق الثاني، وشيد بنيانه السيد السند الميرزا الشيرازي، وبالغ في تشييده وتوضيحه تلامذته وتلامذة تلامذته سوى المحقق الخراساني فانه يظهر منه انه كان مخالفا لذلك من اول الامر. (والحق) هو الصحة، ولنذكر لبيان ذلك مقدمة لها كمال المقدمية للمطلب وان غفل عنها ساير من قال بالصحة (فنقول): لا اشكال في عدم جواز ان يصدر من قبل المولى طلب واحد بداعي البعث متعلقا بالضدين، فان الجمع بين الضدين محال والتكليف بالمحال بنفسه محال، لما مر من ان المولى الملتفت بعد كونه بصدد البعث والتحريك لا تنقذ في نفسه ارادة المحال، فكما ان الارادة التكوينية لا تنقذ في النفس بالنسبة إلى امر محال فكذلك الارادة التشريعية " .وبالجملة " إذا رأى المولى ان العبد لا يتمكن من الانبعاث فكيف تنقذ في نفسه ارادة بعثه حقيقة، هذا في التكليف الواحد المتعلق بامر محال كجمع الضدين مثلا، " واما إذا فرض هنا " تكليفان تعلق احدهما باحد الضدين والاخر بالصد الاخر فاما ان يكونا في عرض واحد بان يكونا مجتمعين ويكون لهما المعية في رتبة واحدة اولا، اما الاول فلا اشكال ايضا في استحالة سواء كان التكليفان مطلقين، أو مشروطين بشرط واحد، أو كان كل منهما مشروطا بشرط خاص ولكن كان الأمر عالما بوجود الشرطين في عرض واحد، لو كان احدهما مطلقا والاخر مشروطا بشرط يتحقق في عرض التكليف الاخر، وسواء كان الشرط امرا اختياريا للمكلف ام لا، " والحاصل " ان وجود البعثين المتعلقين بالضدين مع كونهما في عرض واحد ايضا محال بجميع انحائه ولكن الاستحالة هنا ليست من جهة تعلق الطلب بالمحال حتى يقال ان طلب المحال محال، إذ ليس هنا طلب واحد متعلق بامر محال، بل طلبان تعلق كل منهما بامر ممكن مقدور، فان هذا الضد بنفسه ممكن وذاك ايضا ممكن، والمحال انما هو اجتماعهما وليس هو متعلقا للطلب، ولا يمكن ان يطلق على الطلبين اللذين تعلق كل منهما بامر ممكن

[202]

طلب المحال، بداهة ان الطلبين بما هما طلبان ليسا مصداقا واحدا للطلب، وانما المصداق له هو هذا الطلب بخياله وذاك الطلب ايضا باستقلاله، كما انه يصدق على زيد انه انسان وعلى عمرو ايضا كذلك، ولا يصدق عليهما معا انه انسان بل انسانان. (وبالجملة) استحالة البعثين اللذين تعلق كل منهما باحد الضدين ليست من جهة كونهما طلبا للمحال وتكليفا بمالا يطاق كما قد يترأى من بعض عبائر المنكرين للترتب، بل الوجه في استحالتهم ان طلب المولى لما كان بداعي انبعاث المكلف نحو المكلف به وكان انبعاثه نحو هذا الضد مستقلا وذاك الضد ايضا مستقلا في رتبة واحدة وعرض واحد من المجالات، فلا محالة كان تحقق هذا النحو من الطلبين مستحيلا، وذلك لبداهة امتناع ان ينقذ في نفس الطالب الملتفت (في عرض واحد) ارادتان تشريعتان تعلق كل واحد منهما باحد الضدين، كما يمتنع ان ينقذ في نفسه ارادتان تكوينيتان كذلك (والحاصل) ان طلب المحال كجمع الضدين مثلا محال ولكن ما نحن فيه ليس من باب طلب المحال فان البعثين تعلق كل منهما بامر ممكن، وليس لنا بعث متعلق بجمع الضدين، (غاية الامر) ان العقل بالتعمل والتدقيق يحكم بامتناع هذا النحو من البعثين والطلبين ايضا،) هذا كله) فيما إذا كان البعثان في عرض واحد

بحيث كان كل منهما باعثاً ومحركاً في رتبة تحريك الآخر ولو في بعض الاحوال، واما إذا لم يكن الارادتان والطلبان في عرض واحد بل كان احدهما موجوداً في رتبة عدم تأثير الآخر وعدم تحريكه نحو ما تعلق به كان وجود الآخر في هذه الرتبة والظرف بلا مزاحم إذ الفرض ان هذه الرتبة رتبة عدم تأثير الاول ورتبة خيبته عما قصد منه اعني دأبويه للمكلف وانبعثاته بذلك نحو العمل، وفي هذه الرتبة يكون المكلف فارغاً قادراً على ايجاد متعلق الامر الثاني كما يقدر على غيره من الافعال فلا محالة ينقدح في نفس المولى في هذه الرتبة ارادة البعث بالنسبة إلى متعلق الامر الثاني إذا كان امراً ذا مصلحة ليستغل العبد به دون غيره من الافعال الغير المفيدة (والحاصل ان استحالة تحقق الطلبين في عرض واحد مع ثبوت القدرة على متعلق كل منهما قد نشأت من جهة عدم امكان تأثيرهما في عرض واحد في نفس العبد و (ح) فلو فرض اشتراط أحدهما بصورة عدم تأثير الآخر في نفس العبد وصورة خيبته وعدم

[203]

وصوله إلى هدفه كصورة العصيان مثلاً ارتفع وجه الاستحالة وخرجاً من كونهما في عرض واحد (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول): صحة الترتيب المصطلح (على هذا البيان) من أو ضح الواضحات، فان الامر بالاهم وان كان مطلقاً غير مشروط بشيئ ولكن الامر ليس علة تامة لوجود متعلقه، وانما هو لايجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو المأمور به حتى يوجده باختياره، و (ح) فإذا توجه الامر (بعد ان صدر عنه الامر بالاهم) إلى ان المكلف يمكن ان يمثله ويمكن ان يعصيه، وان ظرف الفعل في رتبة عصيانه للاهم يكون فارغاً خالياً عن الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما، فلا محالة ينقدح في نفسه ارادة البعث نحو المهم في هذه الرتبة حتى لا يكون الظرف خالياً عن الواجب المشتمل على المصلحة، ولا مانع من انقذاح هذه الارادة (في هذه الرتبة) في نفسه، لان هذه الرتبة رتبة خيبة الامر بالاهم ورتبة عدم وصوله إلى هدفه، وفي هذه الرتبة لا مانع من تأثير الامر بالمهم بأن يوجد الداعي في نفس المكان نحو ما تعلق به، وقد عرفت ان استحالة البعث ليست الا من جهة استحالة الانبعاث، فإذا فرض امكان الانبعاث انقدح في نفس المولى ارادة البعث قهراً، (مثلاً) لو القى ابن المولى واخوه في البحر ولم يكن العبد قادراً على انقاذ كليهما، فحينئذ يستحيل ان يصدر عن المولى طلبان بداعي البعث (في عرض واحد) يتعلق احدهما بانقاذ الابن، والآخر بانقاذ الاخ، بل الذي يصدر عنه أو لا انما هو الامر بانقاذ الابن مطلقاً غير مشروط بشيئ بحيث لا يزاحمه (في رتبته) شيئ، ثم ان المولى بعد ان صدر عنه هذا الامر ربما يتوجه إلى ان أمره ليس علة تامة لانبعاث المكلف بل المكلف يمكن ان ينبعث من قبل هذا الامر، ويمكن ان لا ينبعث، وينظر إلى ان ظرف الاهم (اعني انقاذ الابن) عند عدم تأثير أمره وعدم انبعاث المكلف من قبله خال من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم (اعني انقاذ الاخ) لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما، فحينئذ ينقدح في نفسه ارادة الامر بانقاذ الاخ في هذه الرتبة التي هي رتبة عدم تأثير الامر بانقاذ الابن وعدم وصوله إلى هدفه. (والحاصل ان كلا من الاهم والمهم فعل مقدور للمكلف فيمكن ان ينقدح في نفس المولى ارادة اتيانه، وانقذاح كلتا الارادتين في نفسه ليس انقذاحاً لارادة واحدة متعلقة بالجمع بينهما، فكان اللازم (بالنظر البدوي) جواز انقذاحهما في نفسه، ولكن

[204]

العقل بالتحليل والتعمل يحكم باستحالة انقذاحهما في عرض واحد، من جهة انه يرى ان العبد لا يقدر على الانبعاث نحو الفعلين في عرض واحد، فاستحالتهم انما نشأت من استحالة انبعاث العبد منهما معاً واستحالة تأثيرهما في عرض واحد في نفسه، فإذا علق أحدهما بصورة عدم تأثير الآخر وصورة عصيان العبد له كان وجودهما بهذا الترتيب ممكناً، إذ الزمان في هذا الفرض فارغ من الفعل فيمكن للعبد اشغاله بالفعل الآخر الذي هو ضد له. (وبالجملة) وجود البعثين المتعلق كل واحد منهما بواحد من الضدين في عرض واحد من المحالات، واما وجودهما لا في عرض واحد فلا استحالة فيه، لعدم المزاحمة في مقام التأثير، وهذا مثل الامر بالاهم مطلقاً والامر بالمهم في رتبة عصيان الاهم وعدم تأثيره في نفس المكلف، إذ الامر بالاهم لا إطلاق له بالنسبة إلى حال عصيانه لتأخر رتبة العصيان عن رتبة الامر، فالامر بالاهم

رتبته قبل العصيان، والامر بالمهم رتبته متأخرة عنه لكونه موضوعا له، ورتبة الحكم متأخرة عن رتبة الموضوع بالضرورة، و (ح) فلا يوجد بينهما مزاحمة اصلا كما هو واضح لا ستره عليه (1)

(1) اقول: ليس المصحح للامر بالمهم في ظرف عصيان الاله ما ذكره من اختلاف لرتبة، فان الامر بالاهم وان لم يكن له اطلاق لحاظي بالنسبة إلى حال عصيانه) كما لا اطلاق له بالنسبة إلى حال اطاعته، ولكن الاطلاق الذاتي موجود بمعنى ان الامر بالاهم موجود للمكلف سواء كان مطيعا أو عاصيا في متن الواقع، بدهاء عدم تعقل الاهمال الثبوتي، كيف ! ولو كان ما ذكره من اختلاف الرتبة كافيا في تصحيح الامر بالمهم (مشروطا بعصيان الاله) لكان اللازم جواز الامر بالمهم مشروطا بطاعة الاله ايضا، ضرورة اشتراك العصيان والاطاعة في ان الامر ليس له اطلاق لحاظي بالنسبة اليهما، وله اطلاق ذاتي بالنسبة إلى كليهما. (فان قلت: الامر ثابت للمكلف بما هو انسان اجتمع فيه شرائط التكليف لا بما هو مطيع أو عاص أو بما هو مطيع وعاص، (وبعبارة اخرى) الامر وان كان ثابتا للمكلف سواء كان مطيعا أو عاصيا ولكنه ليس بما هو مطيع أو عاص و (ح) فليس للامر بالنسبة إلى عنواني الطاعة والعصيان اطلاق ولا تقييد. (قلت): ليس معنى اطلاق الحكم بالنسبة إلى عنوان، سرية الحكم إلى هذا العنوان بحيث يصير هذا العنوان جزءا لموضوع الحكم والا فلا نجد نحن مثالا للمطلق ضرورة ان قوله (اعتق رقية) مثلا من امثلة المطلقات من جهة اطلاق الرقية بالنسبة إلى المؤمنة والكافرة مع انه ليس معنى الاطلاق فيها ان عنوان الكفر أو الايمان له دخالة في الحكم بحيث يصير المؤمنة بما هي مؤمنة، أو الكافرة بما هي كافرة موضوعا للحكم، بل معنى الاطلاق فيها هو ان الرقية بما هي رقية تمام الموضوع، ولازم ذلك سرية الحكم بسرياتها الذاتي، وسياي تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد (وبالجملة) ليس الملاك في تصحيح الامر بالمهم ما ذكره من اختلاف الرتبة، بل الملاك فيه هو وجود الامرين =

[205]

(فان قلت): كما ان رتبة العصيان متأخرة عن رتبة الامر فكذلك رتبة الطاعة و (ح) فلو كان اختلاف الرتبة كافيا في رفع المزاحمة لكان اللازم جواز الامر بالاهم بنحو الاطلاق والامر بالمهم مشروطا بطاعة الاله ايضا بحيث يكون المهم مبعوثا إليه في رتبة اطاعة الاله مع كون زمان الفعلين واحدا كما هو المفروض في الترتب. (قلت): رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الامر بالاهم ورتبة خيئته وعدم وصوله إلى هدفه، وفي هذه الرتبة يكون ظرف الفعل خاليا بحيث يمكن اشغاله بالمهم بلا مزاحم فلا محالة ينقذ في نفس المولى ارادة البعث نحوه في هذه الرتبة، وهذا بخلاف رتبة الطاعة فانها رتبة تأثير الامر بالاهم ورتبة اشغال الاله للزمان فلا يقدر المكلف في هذه الرتبة على اثبات المهم فكيف يمكن ان ينقذ في نفس المولى ارادة البعث والتحريك نحو المهم في هذه الرتبة فتدبر جيدا .

= بنحو لا يتزاحمان في مقام التأثير، وبيان ذلك هو ما ذكره سيدنا العلامة الاستاد الاكبر " مد ظله العالي " وقد صرح بما ذكرنا هو (مد ظله) في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (ثم ان) الانسب ان نعيد ما ذكره " مد ظله " في تصحيح الترتب ببيان آخر لعلك تطلع على ما هو الحق (فتقول): لا اشكال في ان التكليف بالمحال بنفسه محال، فان التكليف الحقيقي انما يصدر عن المولى بداعي انبعاث المكلف وتحركه نحو متعلقه، فإذا كان المتعلق امرا محالا لا يتمكن المكلف من ايجاده فكيف ينقذ في نفس المولى الملتنف ارادة البعث والتحريك نحوه، والمراد من التكليف بالمحال هو ان يكون المتعلق للتكليف امرا يستحيل صدوره عن المكلف، وذلك مثل ان يأمر المولى عبده بالطيران إلى السماء بلا وسيلة أو بالجمع بين الضدين مثلا، (هذا إذا كان) نفس ما تعلق به التكليف من المحالات. (واما) إذا كان لنا امران مستقلان تعلق أحدهما بأحد الضدين والآخر بالآخر مع عدم سعة الزمان المقدر لهما الا لاحدهما فصدور هذين التكليفين عن المولى ايضا من المحالات ولكن لا من جهة لزوم التكليف بالمحال إذ المتعلق لكل واحد من التكليفين امر ممكن، والجمع بين المتعلقين وان كان محالا ولكن التكليف لم يتعلق به، ومجموع التكليفين ليس مصداقا للتكليف حتى يقال بتعلقه بالجمع بين الضدين إذ كل فرد مصداق للطبيعة مستقلا وليس الفردان بما هما فردان مصداقا واحدا (وبالجملة) استحالة هذين التكليفين ليست من هذه الجهة، بل من جهة تزامنها في مقام التأثير ومقام ايجاد الداعي في نفس المكلف، فان كل واحد من الضدين وان كان بجعله امرا ممكنا يمكن ان ينبعث المكلف نحوه ولكن انبعاثه نحو هذا الضد مستقلا ونحو ذلك الضد ايضا مستقلا في زمان لا يسع الا واحدا منهما لما كان من المحالات، كان صدور الطلب من قبل المولى متعلقا بهذا الضد بداعي الانبعاث ومتعلقا بذاك الضد ايضا بداعي الانبعاث من المحالات، وذلك من جهة امتناع ان ينقذ في نفسه الارادة بالنسبة إلى كلا البعثين مع التفاته إلى ان العبد لا يتمكن الا من الانبعاث من واحد منهما

[206]

تتمة حاشية الصفحة السابقة (والحاصل) أن استحالة صدور هذين البعثين، إنما هي من جهة أنهما يصدران بداعي الانبعاث، ولما كان الانبعاث من كليهما محالاً كان وجودهما أيضاً من قبل المولى محالاً، (هذا) إذا فرض البعثان متزامنين في مقام التأثير والداعوية، وأما إذا لم يكونا متزامنين في مقام التأثير بان لم يكونا في عرض واحد بل كان أحدهما ثابتاً في رتبة عدم تأثير الآخر ورتبة خلو الطرف عن المزاحم، فلا وجه (ح) لاستحالتهم، فإن المكلف في رتبة عصيانه للامر المتعلق بالاهم ورتبة عدم تأثيره في نفسه يكون متمكناً من إيجاد المهم فلا محالة ينقدح في نفس المولى في هذه الرتبة ارادة البعث نحوه، إذ الفعل مقدور للمكلف، والزمان أيضاً في هذه الرتبة خال من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما، و (ح) فأى مانع من انقذاح الارادة في نفس المولى في هذه الرتبة ؟ لا والله لا مانع في البين، والمقتضى أيضاً موجود من جهة تمامية الملاك في المهم فتدبر. ولعمري صحة الترتب (بالبين الذي ذكره سيدنا الاستاد "مد ظله العالي" وقرنائه ثانياً بهذا البيان) في غاية الوضوح والبدهة فاعتنم ولا تكن من الجاهلين. (هذا كله) بناء على كون القدرة شرطاً للفعالية وإما بناء على كونها شرطاً للتنجز فقط فكلما التكييفين فعليان في عرض واحد بلا ترتب في البين غاية الامر ان تنجز المهم عقلاً مترتب على عصيان الاهم، وهذا هو الاقوى، وعليه فيكون الترتب بين التكييفين في مرحلة التنجز، وبيانه يحتاج إلى تفصيل لا يسعه المقام. ح ع

[207]

(ثم ان) المناسب في المقام ان نذكر ما قاله شيخنا الاستاد المحقق الخراساني في وجه الامتناع مع الاشارة إلى جوابه (قال قدّه) ما حاصله: ان ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد أت في طلبهما بنحو الترتب أيضاً، فانه وإن لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع الطلبين الا انه في مرتبة طلب المهم يثبت طلب الاهم أيضاً فيجتمعان (لا يقال: (نعم) ولكنه بسوء اختيار المكلف فلو لا سوء اختياره لما كان متوجهاً إليه الا طلب الاهم. (فانه يقال) استحالة طلب الضدين إنما هي من جهة استحالة طلب المحال وهي لا تختص بحال دون حال، فان الحكيم الملتفت إلى محاليته لا ينقدح في نفسه ارادته بلا اشكال والا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا احتياج في تصحيحه إلى الترتب مع انه محال. (ان قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع بنحو الترتب فان كلا من الطلبين في الاول يطارد الآخر، بخلاف الثاني فان المطاردة فيه إنما هي من جانب الاهم فقط. (قلت: اما اولاً) فان المطاردة في الثاني أيضاً من الطرفين، فان المهم بعد وجود شرطه يصير فعلياً، والمفروض فعلية الاهم أيضاً في هذه الرتبة، فيطاردان، (واما ثانياً) فلانا وان سلمنا عدم طرد المهم للاهم ولكن الاهم يطارد المهم لوجوده في رتبته (فان قلت: فما الحيلة فيما وقع في العرفيات من طلب الضدين على نحو الترتب. (قلت: لا يخلو اما ان يكون الامر بالمهم بعد التجاوز عن الاهم حقيقة وإما ان يكون الامر به للارشاد إلى بقائه على ما هو عليه (من المصلحة والمحبوبة لولا المزاحمة) (ثم انه) يستشكل على القائلين بالترتب بلزوم استحقاق المكلف لعقابين على فرض مخالفة الامرين، مع بدهة بطلانه ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (انتهى). (اقول) اما ما يظهر من كلامه (قدّه) من كون مسألة الترتب من باب طلب الضدين فقد عرفت فسادها، فان الطلبين (الذين تعلق كل منهما بواحد من الضدين) لا يصدق عليهما طلب الضدين كما عرفت تفصيله، (واما ما ذكره) من ان ما وقع في العرفيات من طلب المهم بشرط عصيان الاهم إنما يكون بعد التجاوز عن الاهم (ففيه) انه ان كان المراد بالتجاوز عن الاهم اعراضه عنه بالكلية بحيث لا يكون له بعث إليه حقيقة ويكون وجوبه منسوخاً فهو بديهي البطلان فانه لا معنى للاعراض عما هو تام المصلحة مع كونه اهم مما زاحمه

[208]

وان كان المراد بالتجاوز عن الاهم تجاوزه عنه من جهة أنه يرى الامر به خائباً غير مؤثر، لا بمعنى نسخه للوجوب بل بمعنى قطع الرجاء عنه من جهة عدم وصوله إلى هدفه فهذا ما ذكرناه من أن رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الامر، ولا مانع في هذه الرتبة من وجود الامر بالمهم فانه يمكن ان ينقدح في نفس الامر ارادة البعث نحوه

في هذه الرتبة التي لا تأثير فيها للامر بالاھم. (واما ما ذكره اخيرا) من لزوم تعدد العقاب، فنحن نلتزم به من جهة ان المفروض فيما نحن فيه (كما عرفت) وجود أمرين مستقلين تعلق كل واحد منهما بأمر ممكن مقدور للمكلف، ومخالفة كل منهما توجب العقاب بلا شك وارتباب، اما مقدورية الالھم فواضحة، واما مقدورية المھم فمن جهة فرضه في رتبة عدم اشغال الالھم للطرف وكون الزمان خاليا منه، وفي هذه الرتبة يكون المھم مقدورا بالوجدان. (تذنيب) قال الشيخ (قده) ما حاصله: انه لو قيل بالسببية في باب حجة الخير لكان الخبران المتعارضان من قبيل المتزاحمين، ولازم ذلك عدم سقوطهما رأس، بل يتقيد اطلاق كل منهما بعدم الآخر. (وأورد عليه) بعض اعظم العصر (على ما في تقارير بحثه) بان هذا التزام بترتين مع أن الشيخ ممن ينكر الترتب. (اقول): ليس مراد الشيخ تقييد كل من الخطابين بعصيان الآخر بما هو عصيان حتى يلزم الترتب، (1) بل مراده ان التعارض في المقام يرجع إلى التزاحم، ولازمه ثبوت كل منهما على فرض عدم اتیان الآخر، وهو عبارة اخرى عن التخيير العقلي، فمحصل كلامه (قده) ان الحكم في المتزاحمين هو التخيير لا التساقط. (وبالجملة) مراده تعيين كل منهما في ظرف عدم الآخر بما انه عدم، لافى ظرف عصيان الآخر بما انه عصيان فلا ربط لكلامه (قده) بباب الترتب أصلا فتدبر .

(1) اقول: ولا يخفى ان ترتب كل منهما على عصيان الآخر بما هو عصيان مستلزم للدور المضر من الطرفين، فان عنوان العصيان يتوقف على ثبوت الامر فثبوت الامر بـ " ا " مثلا يتوقف (على هذا الفرض) على عصيان " ب " المتوقف على الامر به المتوقف على عصيان الامر بـ " ا " المتوقف على ثبوته، وكذا العكس، وهذا بخلاف العدم بما انه عدم لعدم توقفه على الامر حتى يدور فافهم ح ع

[209]

(*الفصل الخامس) * هل يجوز أن يأمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أولا ؟، قد صارت هذه المسألة معركة لأراء المتأخرين، وهذا العنوان بظاھرہ غير قابل للنزاع، إذ المراد بالشرط كما صرحوا به شرط الامر والوجوب فيصير محصل النزاع (على هذا) أنه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه، وهذا امر لا يبحث فيه عاقل. (والظاهر) أن المسألة انحرفت من اصلها، وقد كان النزاع (في الاصل) في ان الشئ المستقبل إذا كان في ظرف وجوده فاقتدا لشرط الوجوب فهل يمكن ان يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقتدا لشرط الوجوب أولا ؟ " وبعبارة اخرى " هل يجوز أن يأمر المولى بالشئ المستقبل الذي يصير في ظرف وجوده فاقتدا لشرط الوجوب مع علمه بذلك ؟ وذلك بان يأمر به قبل حضور وقت العمل ثم ينسخه عند حضور وقته من جهة كون شرط الوجوب مفقودا عنده. (وبذلك على ما ذكرناه) ان القائلين بالجواز استدلوا بامر الله (تعالى) ابراهيم عليه السلام بذبح ولده مع نسخه قبل العمل. (والقائلون بالجواز) هم الاشاعرة، وبالامتناع المعتزلة، والمسألة مبتنية على اثبات الكلام النفسي أو ابطاله، (فالاشاعرة) لما اثبتوا صفة نفسانية في قبال العلم و الارادة والكرهية، مسماة بالكلام النفسي في الاخبارات، وبالطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي في الاوامر والنواهي، التزموا فيما نحن فيه بالجواز، بتوهم ان الفعل الذي انتفى شرط وجوبه وان لم يعقل تعلق الارادة به مع العلم بذلك، ولكنه لا مانع من ان يتعلق به الطلب النفسي قبل حضور وقته. (واما المعتزلة) فلما لم يفرضوا في النفس صفة اخرى وراء العلم والارادة والكرهية، فلذلك التزموا (فيما نحن فيه) بالامتناع بداهة أن الارادة لا يمكن ان تتعلق بما يعلم بانتفاء شرط وجوبه في ظرف وجوده. الفصل السادس في الواجب الكفائي (اعلم) ان من اقسام الواجب ما يسمى (في اصطلاحهم) بالواجب الكفائي، وله احكام

[210]

متفق عليها بين القوم: (منها) انه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم، (ومنها) انه يمثل بفعل واحد منهم. (والحاصل) ان الواجب الكفائي عبارة عما وجب على جماعة بحيث ان أتى به واحد منهم سقط من غيره، وان تركه الجميع عوقبوا بأجمعهم، وقد صار تصويره من المشكلات عندهم حيث ارادوا تصويره بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكره لمطلق الواجب أعنى ما يكون في فعله الثواب وفي تركه

العقاب، (فقال بعضهم): ان المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن المجموع من حيث المجموع لا كل واحد مستقلا، وعلي هذا فيتحقق فعل المجموع بفعل واحد منهم وتركه بترك الجميع، (وقال بعضهم): ان المكلف عبارة عن أحد المكلفين لا على التعيين، (وقال آخرون): ان المكلف عبارة عن كل واحد واحد مستقلا ولكن اتيان البعض يوجب سقوطه من الجميع، هذا ما ذكره في تصوير الواجب الكفائي) ويرد على الاول ان المجموع من حيث المجموع أمر اعتياري لا حقيقة له وراء الاحاد فلا يمكن ان يتوجه إليه الطلب، إذ الطلب انما يتوجه إلى الانسان العاقل القادر المختار، ولا يصدق على المجموع من حيث المجموع هذه العناوين). ويرد على الثاني ان المراد من الاحاد ان مفهوم الاحد، (ففيه) ان المفهوم غير قابل لان يتوجه إليه التكليف، وان كان المراد به الفرد المردد بحيث يكون توجه التكليف إلى المكلفين توجهها ترديديا بالتردد الواقعي نظير ما ذكر في الواجب التخييري: من أن البعث يتعلق بكل الامرين على نحو التردد الواقعي) ففيه ان البعث لا يعقل ان يتوجه إلى الفرد المردد، إذ الغرض من البعث هو الانبعاث ولا بد في تحققه من تعيين المبعوث. (ويرد على الثالث) ان الغرض من الواجب ان كان يحصل بفعل الواحد فلا وجه لتوجه التكليف إلى الجميع، وان كان لا يحصل الا بفعل الجميع فكيف يسقط بفعل الواحد. " والتحقق ان يقال في تصويره " : ان الوجوب (مطلقا) له اضافة إلى من يصدر عنه (اعني الطالب)، واطافة اخرى إلى من يتوجه إليه (اعني المطلوب منه)، واطافة ثالثة إلى ما يتعلق به (اعني المطلوب)، والفرق بين العيني والكفائي ليس في المطلوب منه كما هو مقتضى التصويرات الثلاثة بل الفرق بينهما في المطلوب، فالمطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصورها عن هذا الشخص،

[211]

بخلافه في الوجوب العيني فانه عبارة عن الفعل المقيد بصوره عن هذا الفاعل الخاص (وتفصيل ذلك) هو انه قد تكون المصلحة في صدور الفعل عن كل واحد من المكلفين فحينئذ يؤمر كل واحد منهم بايجاد الطبيعة المقيدة بصورها عن نفسه، ففي قوله: (اقيموا الصلوة) مثلا يكون كل واحد من المكلفين مأمورا بايجاد طبيعة الصلوة المقيدة بصورها عن نفسه، وقد تكون المصلحة في صدور طبيعة الفعل وتحققه في الخارج من غير تقييد بصوره عن شخص خاص، فحينئذ يؤمر كل واحد من المكلفين بايجاد هذه الطبيعة المطلقة حتى عن قيد صورها عن نفسه، (والحاصل) ان مطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو وجود الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصورها عن كلف بها، (غاية الامر) انه لما كان مطلوب المولى تحقق اصل الطبيعة من غير ان يكون لصورها عن هذا الفاعل أو عن ذلك دخالة في الغرض وكان كل واحد من المكلفين قادرا على ايجاد هذه الطبيعة، فلا محالة يتوجه طلبه إلى كل واحد واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم، ومعه يكون التخصيص ترجيحاً بلا مرجح (وبالجملة) التكليف يتوجه إلى كل واحد منهم مستقلا، ولكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن اصل الطبيعة الغير المقيدة بصورها عن نفسه، فالمكلفون متعددون وكل واحد منهم توجه إليه التكليف مستقلا ولكن المطلوب والمكلف به في جميع هذه التكاليف امر واحد اعني به الطبيعة المطلقة، ففي مسألة تجهيز الميت مثلا كان واحد من الناس مكلف مستقلا ولكن المكلف به في الجميع امر وحداني، فزيد مكلف بايجاد طبيعة الدفن مثلا من غير ان تكون هذه الطبيعة مقيدة بصورها عن نفسه، وكذلك عمرو وبكر وغيرهما، ولازم هذا النوع من الوجوب هو سقوط جميع التكاليف بامثال الواحد من جهة حصول ما هو تمام المطلوب في جميع هذه التكاليف، وهذا بخلاف الوجوب العيني فان كل واحد من المكلفين مكلف في هذا النوع من الوجوب بايجاد الطبيعة المقيدة بصورها عن نفسه فتدبر " . وينبغي التنبيه على امرين " : (الاول) قال في الكفاية في المباحث المتعلقة بالامر (ما حاصله): انه لو شك في واجب انه عيني أو كفائي فمقتضى الاطلاق حملة على العينية (بتقريب) ان كل واحد من المكلفين مكلف (في الواجب العيني) بايجاد الطبيعة مطلقا

[212]

سواء اوجدها غيره ام لا، بخلاف الواجب الكفائي فان كل واحد منهم مكلف فيه بايجاد الطبيعة إذا لم يوجد غيرها (انتهى). (اقول): وقد ظهر بما حققناه في الواجب الكفائي ان الامر بالعكس بمعنى ان مقتضى الاطلاق هو الحمل على الكفائية، وذلك لما عرفت من ان الفرق بين العيني والكفائي هو ان المطلوب والمتعلق للتكليف في الواجب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصورها عن كلف بها، بخلاف الواجب العيني فان المكلف به فيه عبارة عن الطبيعة المقيدة بصورها عن خصوص من كلف بها، و (ح) فمقتضى اطلاق المتعلق حمل الوجوب على الكفائية لاحتياج العينية إلى اعتبار قيد زائد (نعم) لا ننكر ان ظهور الامر المتوجه إلى المكلف يقتضى مطلوبة صدور الفعل على نفسه (وبعبارة اخرى) نحن نسلم ظهور الامر في العينية ولكن لا من جهة الاطلاق فان مقتضى اطلاق الحمل على الكفائية، بل من جهة ان المتبادر من الامر المتوجه إلى المكلف ان المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه. (التنبيه الثاني) إذا أتى بالطبيعة (المأمور بها كفاية) اكثر من واحد في عرض واحد فهل يكون فعل كل واحد منهم امثالا مستقلا أو يكون المجموع امثالا واحدا ؟ (الاقوى) هو الاول، وذلك لما عرفت من ان كل واحد من المكلفين مأمور مستقلا بايجاد الطبيعة المطلقة، والمفروض فيما نحن فيه ان كل واحد منهم أتى بهذه الطبيعة المأمور بها، فلا محالة يكون ممثلا من جهة اتيانه بما امر به، وقد مر في مسألة المرة والتكرار ايضا انه ان أتى المكلف في عرض واحد باكثر من فرد واحد من الطبيعة المأمور بها يكون كل واحد من الافراد امثالا عليحدة لان كل واحد منها يكون وجودا مستقلا للطبيعة المأمور بها فلا وجه لعد الجميع امثالا واحدا، بل الامر في هذه المسألة اوضح من مسألة المرة والتكرار، فانه لاحداث يقول في تلك المسألة بان الصادر عن المولى ليس الا امر واحد فكيف يتعقل له امثالات متعددة، و اما فيما نحن فيه فالصادر عنه اوامر متعددة بعدد المكلفين، والمفروض ان كل واحد منهم أتى بما كلف به اعني الطبيعة المطلقة التي تعلق بها الامر المتوجه إليه، و (ح) فلا وجه لان يعد جميع الافعال الصادرة عنهم امثالا واحد فتدبر .

[213]

(*الفصل السابع) * قد قسموا الواجب ايضا إلى المطلق والموقت، (فالمطلق) عبارة عن الواجب الذي لم يؤخذ فيه الزمان قيذا، وهذا كقول المولى لعبده: (اعط درهما) فان الامر قد تعلق بنفس الاعطاء من غير ان يقيد بصوره في زمان خاص من جهة عدم دخالته في الغرض الباعث على الامر، وهذا لا ينافي احتياج الفعل إلى الزمان، لوضوح الفرق بين ملازمة الفعل للزمان وجودا وبين اخذه فيه قيذا من جهة دخالته في الغرض الموجب للامر به، فظرف الزمان في الواجب المطلق كسائر الخصوصيات الفردية الملازمة للطبيعة المأمور بها وجودا من غير ان يكون لها دخل فيه. (واما الموقت) فهو عبارة عن الواجب الذي اخذ فيه الزمان قيذا من جهة دخالته في الغرض. " ثم ان الموقت ايضا " على قسمين فان الزمان المأخوذ قيذا اما ان يكون بقدر ما يحتاج إليه الفعل عقلا من غير زيادة ونقصان بحيث يكون الزمان كاللباس المخطط على قدر قامة الفعل، واما ان يكون اوسع مما يحتاج إليه عقلا، (فالاول) يسمى بالمضيق كقوله: (صم من الفجر إلى المغرب)، (والثاني) يسمى بالموسع كقوله: اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل. (ثم انك) قد عرفت (في مبحث الضد) ان التخيير بين الافراد التدريجية في الواجب الموسع ليس تخييرا شرعيا بل هو تخيير عقلي، فقوله مثلا: اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ليس مساوقا لان يقول: صل في الآن الاول أو في الآن الثاني أو في الآن الثالث إلى آخر أنات الزمان حتى يكون ذكر الزمان الوسيط بمنزلة التخيير الشرعي بين الافراد التدريجية التي يمكن وقوعها فيه وان كان قد يتوهم ذلك، بل معنى قوله: اقم الصلوة (الاية) انه يجب عليك ايجاد طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين (اعني من الظهر إلى الغروب) وهذه الطبيعة المقيدة كما ان لها افرادا دفعية، كذلك لها افراد تدريجية ولكن المولى لم يلاحظ هذه الافراد بل لاحظ امرا وحدانيا يكون تمام المحصل لغرضه وجعل هذا الامر الوحداني متعلقا لطلبه، وهذا الامر عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة

[214]

بوقوعها بين الحدين، وما يوجد المكلف في الآن الاول مثلا يكون فردا لهذه الطبيعة المقيدة ويكون محققا للامتثال لا بما هي طبيعة موجودة في هذا الآن بل بما هي طبيعة موجودة بين الحدين، وهكذا حال ما يوجد في الآن الثاني أو الثالث، (وبالجملة) المأمور به في الواجبات الموسعة هو الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين. (وبهذا البيان يظهر لك) ان مضى بعض الوقت في الموسع لا يوجب تضيقه شرعا وان كان قد يتوهم في بادى النظر ان الموسع كلما مضى بعض من وقته صار وقته اضيق شرعا إلى ان يبقى من الوقت بمقدار اتيان الواجب فيصير (ح) مضيقا شرعيا، (والسر في ذلك) هو ما ذكرناه من ان التخيير بين اجزاء الوقت ليس تخييرا شرعيا بل هو تخيير عقلي، وما تعلق به الامر عبارة عن الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وعلى المكلف ايجاد هذه الطبيعة المأمور بها، فالفرد الذى يوجد المكلف في آخر الوقت ايضا امتثال لهذا الامر، ولكن لا بما هو موجود في هذا الزمان المضيق، بل بما هو موجود بين الحدين) اعني من الظهر إلى الغروب مثلا الذى جعل ظرفا للواجب في لسان الدليل (وبعبارة اخرى) الواجب على المكلف في آخر الوقت ليس هو ايجاد الصلوة في هذا الوقت المضيق بل الواجب عليه (ح) ايضا ايجاد طبيعة الصلوة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين، وما يوجد المكلف في آخر الوقت إنما يقع امتثالا من جهة كونه فردا لهذه الطبيعة، كما ان ما يوجد في اول الوقت أو وسطه ايضا كذلك، وعدم جواز تأخيره من آخر الوقت ليس من جهة كونه واجبا مضيقا بل من جهة ان التأخير منه يوجب فوات الطبيعة الكلية المأمور بها. " ثم ان الامر " في الموقتات هل يقتضى بنفسه اتيان المأمور به في خارج الوقت إذا عصى في وقته أو لا يقتضى ذلك ؟ (فيه وجهان) وهذا هو النزاع المشهور بينهم الذى عبروا عنه تارة بان القضاء بالامر الاول أو بأمر جديد، واخرى بان الموقت هل يفوت بفوات وقته اولاً. (والظاهر) انه لا وجه (يعتنى به) للقول بالاقضاء إذ الامر لا يقتضى الا اتيان متعلقه، و المفروض ان متعلقه عبارة عن الطبيعة المقيدة بالوقت، (و ح) فلا معنى لاقضاءه اتيان الفعل بعد مضى وقته (وبعبارة اخرى) الامر لا يدعو الا إلى متعلقه سواء كان طبيعة مطلقة أو مقيدة

[215]

بقيد خاص، ومن القيود ايضا قيد الوقت فكما انه إذا امر المولى عبده باتيان طبيعة مقيدة بغير الوقت من القيود فعصاه العبد لا يمكن ان يقال باقتضاء هذا الامر لاتيان الطبيعة المطلقة بدون القيد، فكذلك الامر في الموقتات لما عرفت من عدم الفرق بين قيد الوقت وبين سائر القيود التى تؤخذ في متعلق الامر من جهة دخولها في غرض المولى. " وبعبارة ثالثة " تشخص الامر وتحصله إنما يكون بتحصيل متعلقه، وامتيان الاوامر ليس الا بامتيان متعلقاتها، وما هو المتعلق في الموقتات عبارة عن الطبيعة المقيدة بصورها في الوقت المعين، فبعد انقضاء الوقت لا يعقل ثبوت الطلب الاول، إذ ما ادعى بقاءه بعد الوقت ان كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المطلقة. (ففيه) ان الطلب لم يكن متعلقا بأصل الطبيعة حتى يبقى بعد الوقت، وان كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المقيدة بالوقت (ففيه) ان بقاءه مستلزم للتكليف بما لا يطاق إذ الطبيعة بقيد كونها في الوقت المعين لا يمكن ايجادها في غير هذا الوقت. (فان قلت): هذا إذا كان التقييد بالوقت بدليل متصل، واما إذا كان بدليل منفصل بان كان هنا امران تعلق احدهما بأصل الطبيعة والاخر بايجادها في الوقت المعين بنحو تعدد المطلوب فحينئذ يقتضى الامر الاول اتيان الطبيعة بعد الوقت (ايضا) قلت: ان كان المدعى (ح) بقاء الامر الاول كما ذكرت (ففيه) انه خارج من محل النزاع إذ النزاع فيما نحن فيه إنما هو في ما لو عصى الواجب الموقت في وقته، والامر الاول بناء على تعدد المطلوب وكونه امرا مستقلا في قبال الامر الثاني لا وقت له حتى يعصى بانقضاء وقته، وان كان المدعى بقاء الامر الثاني. (ففيه) (ما عرفت أنفا) من كونه مستلزما للتكليف بما لا يطاق، إذ الزمان الماضي يستحيل اعادته (هذا) وشيخنا الاستاد صاحب الكفاية بعد تسليمه ما ذكرناه من عدم الاقتضاء استثنى في آخر كلامه قسما من الموقتات فاختار الاقتضاء في هذا القسم وهو عبارة عما إذا كان التوقيت بدليل منفصل ولم يكن له اطلاق في التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق (قال " قد " ما حاصله: انه يؤخذ (ح) باطلاق دليل الواجب ويحمل دليل التوقيت على كونه بنحو تعدد المطلوب (انتهى). وفيما ذكره نظر، فانه (قده) قد جعل هذا القسم ايضا من الموقتات، والتوقيت عبارة عن تقييد الطبيعة المطلوبة بقيد الوقت

وهذا المعنى لا يلائم تعدد المطلوب، فان التقييد عبارة اخرى عن حمل، المطلق على المقيد، وذلك انما يتصور فيما إذا احرز وحدة الطلب والحكم فلا يعقل ان يجتمع مع تعدد المطلوب (توضيح ذلك) انه إذا كان لنا دليلان: احدهما مطلق والاخر مقيد فهو على نحوين (الاول) ان يحرز كونهما بصدد بيان حكم واحد، غاية الامر تعارضهما من جهة المتعلق كما إذا قال المولى: ان ظهرت فاعتق رقبة، وقال ايضا ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه من الواضحات ان الثابت على تقدير الظاهر حكم واحد غاية الامر ان مقتضى ظاهر الدليل الاول هو كون عتق الرقبة باطلاقه متعلقا للوجوب، ومقتضى الدليل الثاني هو كون المتعلق وما هو تمام المطلوب عبارة عن عتق الرقبة المقيدة بالايمان فحينئذ يحمل المطلق على المقيد من جهة ان ظهور المقيد في دخالة القيد اقوى من ظهور المطلق فيرفع اليد عن ظاهره. (الثاني) ان لا يحرز وحدة الحكم بل يعلم أو يحتمل تعدده و (ح) لا مجال لحمل المطلق على المقيد إذ لا تعارض بينهما حتى يحمل احدهما على الاخر، فيؤخذ بظهور كل واحد منهما فيثبت حكمان تعلق احدهما بالطبيعة المطلقة والاخر بالمقيدة، ومن هذا الباب ما ورد في المستحبات من المطلقات والمقيدات إذ لا سبيل إلى احراز وحدة الحكم في الاحكام الندية فلا يحمل المطلق فيها على المقيد بل يحمل الاول على مرتبة ضعيفة من الندب والثاني على مرتبة قوية منه، ولاجل ذلك اشتهر بينهم ان حمل المطلق على المقيد لا يتمشى في ادلة السنن، وبالجمله) حمل المطلق على المقيد اما يتمشى فيما إذا احرز وحدة الطلب والمطلوب، ففرض تعدد المطلوب يوجب الخروج مما نحن فيه، إذ الكلام انما هو في الموقت الذي هو قسم من المقيدات. (فان قلت): يمكن ان يكون دليل المطلق ناظرا إلى بيان مطلوبة اصل الطبيعة، ودليل المقيد ناظرا إلى تقييد المرتبة القوية، ومقتضى ذلك هو كون اصل الطبيعة مطلوبة مطلقا سواء اتى بها في الوقت اوفى خارجه، غاية الامر ان ايجادها في الوقت يوجب شدة المطلوبة (قلت): نعم ولكنه ايضا خارج مما نحن فيه فان الدليلين عليهما لا تعارض بينهما ولا يحمل المطلق منهما على المقيد (والحاصل) ان محل النزاع فيما نحن فيه هو الموقت الذي هو قسم من المقيدات فما ذكرت من بقاء المطلق على اطلاقه خارج مما نحن فيه فافهم وتأمل جيدا .

(*الفصل الثامن) * اختلفوا في ان الاوامر تتعلق بالطبائع أو بالافراد، "ولا يخفى " ان النزاع ليس لفظيا لغويا، بل النزاع انما هو في ان متعلق الحكم هو الطبيعة أو الافراد. (والظاهر) ان مراد القائلين بتعلقها بالافراد ان الطبيعة التى توجد في الخارج مع جميع مشخصاتها تكون مطلوبة للمولى بحيث تكون الخصوصيات المفردة ايضا دخيلة في متعلق الطلب، ومراد القائلين بتعلقها بالطبائع ان ما هو تمام المتعلق لارادة المولى وطلبه عبارة عن الحيثية التى هي ملاك صدق الطبيعة بحيث لو وضعنا الفرد الذى يوجده المكلف تحت الميكروسكوب العقلي وجزيناه وفككنا الحيثية التى هي ملاك صدق الطبيعة الواقعة تحت الامر من سائر الحيثيات المجتمعة معها وجودا كان المصداق للامتنال هو تلك الحيثية دون سائر الحيثيات بل كانت هي كالحجر الموضوع بجانب الانسان بحيث لو قدر المكلف على ايجاد هذه الحيثية منفكة من كافة الحيثيات المشخصة والخصوصيات المفردة كان ممثلا وأتيا بما هو متعلق لطلب المولى. (إذا عرفت هذا فنقول: (ان كان مراد المتخصصين ما ذكرنا فالحق مع الطائفة الثانية القائلين بتعلقها بالطبائع " بيان ذلك " ان للطلب الصادر عن المولى ثلاث اضافات: اضافة إلى من يصدر عنه (اعني الطالب) من جهة صدوره عنه وكونه فعلا من افعاله، وضافة إلى من يتوجه إليه (اعني المطلوب منه)، وضافة ثالثة إلى ما يتعلق به (اعني المطلوب الذى هو عبارة عن فعل المكلف)، واحتياج الطلب في تحققه إلى تلك الاضافات الثلاثة مما لا شك فيه. " ثم ان " المتعلق للطلب لا بد من ان يكون امرا موجودا ولكن لا بالوجود الخارجي والا لزم طلب الحاصل بل بالوجود الذهني . (وبعبارة اخرى) متعلق الطلب يشتمل على واجدية وفاقدية: واجدية للتحصل الذهني وفاقدية للتحصل الخارجي، فطلب المولى يتعلق بامر موجود في الذهن ولكن لا بقيد وجوده فيه، إذ الطلب انما يكون بداعي ايجاده في الخارج، والمقيد بالوجود الذهني

يستحيل أن يوجد في الخارج، بل المتعلق للطلب نفس الحقيقة الموجودة في الذهن، بحيث يكون وجودها فيه مغفولا عنه (ثم ان) النظر إلى هذه الطبيعة ليس بلحاظها من حيث هي هي، بل من حيث كونها مرآة للحاظ وجوداتها الخارجية، ولكن بما هي وجودات لها لا بما هي مشخصات بالعوارض المشخصة والحيثيات المفردة، بداهة تبين تلك الحيثيات لحيثية اصل الطبيعة الملحوظة في الذهن، والشئ لا يحكى ما يباينه بالضرورة. " فتلخص مما ذكرنا " ان متعلق الطلب هي الطبيعة التي توجد في الذهن بما هي حاكية ومرآة للحيثية الخارجية التي هي ملاك صدق الطبيعة، بل هي عين تلك الحيثية الخارجية، إذ الفرض أن وجودها الذهني مغفول عنه وليست هي بما انها موجودة في الذهن متعلقة للطلب وإذا كان المتعلق للطلب عبارة عن نفس حيثية الطبيعة فلا مجال للقول بكون الحيثيات المفردة ايضا دخيلة في المطلوب، وعلى هذا فما يوحده المكلف انما يقع مصداقا للامتثال لا بجميع خصوصياته وتشخصاته بل بحيثيته التي هي ملاك كونه منطبقا لعنوان الطبيعة الواقعة تحت الامر، وسائر الحيثيات من قبيل الحجر الموضوع بجانب الانسان فتدبر. " ثم ان المحقق الخراساني " قال في الكفاية (ما حاصله بتقريب منا): ان الامر عبارة عن طلب الوجود، وهذا الوجود مضاف إلى نفس الطبيعة فالامر يتعلق بنفس الطبيعة ومفاده طلب وجودها، فما هو المتعلق للطلب ليس عبارة عن نفس الطبيعة بل هو عبارة عن وجودها، وذلك لما تقرر في محله من ان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي، ولا تستحق لان يحمل عليها شئ الا ذاتها وذاتياتها، فهي في رتبة الذات وبالنظر إلى ذاتها لا موجودة ولا معدومة، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، حتى قالوا بجواز ارتفاع النقيضين في رتبة الذات " وبالجملة " هي في مرتبة ذاتها لا يتعلق بها الطلب إذ لا تستحق في هذه المرتبة لان يحمل عليها المطلوبة، كما لا تستحق لان يحمل عليها نقيضها، فلا بد في تعلق الطلب بها من اشراب معنى الوجود الذي هو الموجب لتحقيقها بحيث لولاه لما كان لها اثر وخبر، ومن هنا نقول باصالة الوجود لما نرى من ان ضمه إلى الماهية هو الذي يوجب تحققها، وقبله كانت هباء منثورا. ثم انه ليس مرادنا من تعلق الطلب بالوجود تعلقه بالوجود الخارجي الحاصل، للزوم تحصيل الحاصل وهو باطل، ولا تعلقه

بالطبيعة لتوجد بان يجعل الوجود غاية له، بل المراد انه يتعلق بنفس ايجاد الطبيعة، و المطلوب هو جعل وجودها بنحو الهلية البسيطة، هذا بناء على اصالة الوجود، واما بناء على اصالة المهية فالمطلوب ايضا جعلها من الخارجيات لا هي من حيث هي لما ذكرنا من انها في مرتبة ذاتها لا تستحق لان يحمل عليها الا ذاتها وذاتياتها فلا يجوز ان يحمل عليها المطلوبة (انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه). (اقول) يمكن: ان يقال ان متعلق الطلب عبارة عن نفس حيثية الطبيعة من غير احتياج إلى اشراب معنى الوجود فيها، إذ مقتضى المداقة العقلية والتحقيق الفلسفي وان كان تركب الممكن من حيثيتين: احديهما ما نفس حقيقته التحق (وهو الوجود)، وثانيتهما امر اعتباري لا بشرط بالنسبة إلى التحقق وعدمه بحيث يحتاج في تحققه إلى حيثية تقييدية (وهو الماهية)، ولكن الذي يلاحظ الطالب حين طلبه هو نفس الطبيعة من جهة حكايتها لما يوجد في الخارج من دون ان يلاحظ ماهية ووجودا ثم يضيف الوجود إليها، وذلك من جهة انه لا يعقل ان يتصف المعدوم بكونه مصداقا للطبيعة، وهذا لا ينافي كون الطبيعة بحسب الدقة الفلسفية لا بشرط بالنسبة إلى الوجود والعدم. (ثم ان ما ذكره " قده " من ان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي امر متين ولكنه انما يصح إذا كان النظر مقصورا على مرتبة ذاتها (1) واما إذا لو حظت باعتبار اضافة شئ إليها فلا مانع من ان يحمل عليها سوى الذات والذاتيات، فقيما نحن فيه بعد ملاحظة كون الطبيعة مضافا إليها للطلب لا مانع من ان يحمل عليها المطلوبة (ولا يتوهم) عدم صحة كون الذات مضافا إليها قياسا على عدم صحة كونها محمولا عليها لغير الذات والذاتيات، وذلك لبدها ان قياس الاضافة بالحمل قياس مع الفارق فلا مانع من اضافة شئ إلى نفس حيثية الطبيعة كالطلب فيما نحن فيه، وبعد اضافته إليها يحمل عليها المطلوبة .

(1) (وبعبارة أخرى) قولهم: الطبيعة من حيث " الخ " ناظر إلى الحمل الاولى الذاتي لا الشائع الصناعي فهي بالحمل الاولى ليست الا هي ولا يحمل عليها بهذا الحمل سوى الذات والذاتيات واما بالحمل الشائع فيحمل عليها جميع العناوين المنتزعة عنها باعتبار اضافة شئ إليها. ح - ع

[220]

المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول (الفصل الاول) في بيان مفاد النهي، قال في الكفاية ما حاصله: ان الامر والنهي يشتركان في كونهما للطلب غاية الامر ان المتعلق للطلب في الاوامر هو وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها، فاختلافهما انما يكون بحسب المتعلق لا بحسب الحقيقة لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب (ثم قال): ان متعلق الوجود في الاوامر و متعلق العدم في النواهي ايضا امر واحد وهو الطبيعة الواقعة بعدهما، غاية ما في الباب انه لما كان وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانعدامها بانعدام جميع الافراد، فلا محالة كان تحقق الامتثال في الاوامر باتيان فرد ما وفي النواهي بترك جميع الافراد (انتهى). (اقول) يترتب على كلامه " قده " لوازم فاسدة لا يلتزم بها احد: (منها) ان مقتضى ما ذكره ان يكون للنهي المتعلق بالطبيعة عصيان واحد وهو الاتيان بأول فرد من افرادها من دون ان يكون الفرد الثاني أو الثالث وهكذا محققا لعصيان آخر، والالتزام بذلك مما يعد عند العقلاء مستنكرا (بيان ذلك) ان النهي ان كان عبارة عن طلب ترك الطبيعة كان المتعلق للطلب اعني ترك الطبيعة امرا وحدانيا إذ العدم غير قابل للكثرة فانه عبارة عن نفس الاشائية التي هي خيال محض، وما هو المتكثر انما هو وجود الطبيعة فانها موجودة في الخارج بنعت الكثرة. (وبالجملة) ترك الطبيعة امر واحد ويكون نفس أمرته بانعدام جميع الافراد و مخالفته بايجاد فرد ما، فلو كان النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة لزم ان يكون له مخالفة واحدة وعصيان واحد وهو الاتيان بأول فرد من افراد الطبيعة من دون ان يقع الاتيان بالفرد الثاني أو الثالث عصيانا له، وهذا امر مخالف لما يحكم به العقلاء في باب النواهي فانهم يرون الاتيان بكل فرد من افراد الطبيعة المنهى عنها عصيانا عليحدة. (ومنهما) ان مقتضى ما ذكره ان يكون للنهي المتعلق بالطبيعة امتثال واحد وهو ترك جميع الافراد، وهذا ايضا مخالف لحكم العقلاء فان المكلف ان اقتضى شهوته

[221]

في الان الاول ان يأتي بالطبيعة المنهى عنها ولكنه تركها لاجل نهى المولى عد ممثلا وان اتى بها في الان الثاني أو الثالث، ولم لم يأت بها في الان الثاني ايضا لمكان نهى المولى لعد هذا امثالا آخر في قبال الامتثال الاول) والحاصل ان القول بكون النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة مستلزم لان لا يتصور له ازيد من عصيان واحد وإطاعة واحدة، إذ ترك الطبيعة امر وحداني غير قابل للتكثير ويكون خارجيته ونفس أمرته بانعدام جميع الافراد و مخالفته بوجود فردما. (فان قلت): كما ان للطبيعة وجودات متعددة بعدد وجودات افرادها (لما حقق في محله من ان الطبيعي يوجد في الخارج بنعت الكثرة) فليكن لها اعدام ايضا إذ لكل وجود عدم بديل، فعدم كل واحد من الافراد عدم للطبيعي الموجود فيه ايضا، و (ح) فيصير الطلب المتعلق بعدم الطبيعة الذي هو مفاد النهي منحلا إلى افراد عديدة من الطلب تعلق كل واحد منها بفرد من الاعداد ويكون لكل منها امتثال عليحدة وعصيان مستقل (1). (قلت): فرق بين الوجود والعدم من هذه الجهة فان الوجود حقيقته التحصل وهو عين التشخص والتميز، وهذا بخلاف العدم الذي لا يتصور فيه ميز من حيث العدم، والعدم المضاف إلى هذا الفرد من الطبيعة وان كان ممتازا من العدم المضاف إلى ذاك الفرد ولكنه خارج مما نحن فيه، فان المتعلق للطلب على مذاقه (قده) ليس عبارة عن العدم المضاف إلى كل فرد حتى يتكثر بتكثير المضاف إليه، بل هو عبارة عن العدم المضاف إلى اصل الطبيعة وهو امر واحد فافهم. (وبالجملة) القول بكون النهي من مقولة الطلب مستلزم لتوال فاسدة عند جميع العقلاء .

(1) (اقول: ربما يقرر الاشكال بان الطبيعة ان اخذت مبهمة فكما ان وجودها بوجود فرد ما فعدمها ايضا بعدم فرد ما، وان اخذت مرسلة فوجودها بوجود الجميع وانتفاءها ايضا بانتفاء الجميع. " ولاحد ان يجيب عن ذلك "

بان الطبيعي حيث انه لا بشرط من الوحدة والكثرة فلذا يوجد في الخارج بنعت الكثرة ونسبته إلى الافراد نسبة الاباء إلى الاولاد كما بين في محله، وهو بعينه يوجد في الذهن بنعت الوحدة فهو في حد ذاته لا واحد ولا كثير وانما يكون تعدده وكثرته بخارجيته أي بتبع الوجود الخارجي، والعدم لا خارجية له حتى يتكرر ويتكرر بتبعه الطبيعة (نعم) قد يتكرر العدم ذهنا بتكرر المضاف إليه وتعدده ولكن المضاف إليه فيما نحن فيه واحد وهو نفس الطبيعة إذ الكلام في عدم نفس الطبيعة لا الافراد فلا مكثر للطبيعة لا خارجا ولا ذهنا. ح - ع

[222]

(فالتحقيق ان يقال) ان النهى بحقيقته ومبادئه وآثاره يختلف مع الامر، وما زعمه المحقق الخراساني تبعا للمشهور: من اشتراكهما في كونهما للطلب فاسد جدا) بيان ذلك) ان مفاد الامر كما مر سابقا عبارة عن البعث الانشائي والتحريك القولى نحو العمل المطلوب بازاء البعث الخارجي والتحريك العملي نحوه، فكما ان الطالب للشئ ء قد يأخذ بيد المطلوب منه ويجره نحو المقصود أو يحركه ويبعثه بوسيلة الجارحة نحوه فكذلك قد يقول له بدلا من ذلك: (افعل كذا) فمفاده عبارة عن البعث والتحريك ويكون اعتباره اعتبار التحريك العملي، (ومبادي البعث (عبارة عن تصور المبعوث إليه والتصديق بمصالحه وفوائده ثم اشتياق النفس إليه فإذا تحقق الشوق في نفس المولى وتأكّد، بعث العبد نحوه ليوّجه. (ومتعلق الامر (عبارة عن ايجاد الطبيعة أو نفسها على التقريب الذي تقدم في المسألة السابقة، فان أتى العبد بها كان ممثلا وان تركها كان عاصيا، فالامر يتعلق بما يكون تحققه ونفس أمرته محققا لا مثاله وهو وجود الطبيعة، وحيث ان متعلقه نفس وجود الطبيعة فيوجودها يسقط الامر من جهة حصول الغرض فلا يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما مصاديق للامثال (نعم) ان اوجد المكلف في عرض واحدا زيد من فرد واحد وقع كل منها امثالا برأسه إذ يصدق على كل واحد منها انه وجود للطبيعة المأمور بها، وقد مر بيان ذلك في مسألة المرة والتكرار، هذا كله مما يتعلق بالامر. (واما النهى) فحقيقته عبارة عن الزجر الانشائي عن الوجود بازاء الزجر الخارجي، فكما ان المبغض. للشئ قد يأخذ بيد العبد وينحيه ويذره عن الفعل المبغوض عملا، فكذلك قد يزجره انشاء بصيغة النهى، فوزان صيغة النهى وزان الزجر العملي، (ومبادي الزجر) عبارة عن تصور الشئ والتصديق بمفاسده ثم الكراهية والمبغوضية، (ومتعلقه) مثل متعلق الامر اعني وجود الطبيعة المبغوضة) والحاصل ان الامر والنهى يشتركان بحسب المتعلق بمعنى ان المتعلق في كليهما عبارة عن وجود الطبيعة ولكنهما مختلفان بحسب الحقيقة والمبادئ والآثار فحقيقة الامر هو البعث والتحريك نحو المتعلق ويعبر عنه بالفارسية (واداشتن)، وحقيقة النهى عبارة عن الزجر والمنع عن المتعلق، ويعبر عنه بالفارسية (بازداشتن)، وما هو المتعلق للامر اعني وجود الطبيعة نفس أمرته امثال له، وما هو المتعلق للنهى

[223]

نفس أمرته عصيان له، ومقتضى البعث نحو وجود الطبيعة تحقق الامتثال بايجاد فردا فيسقط الامر بذلك كما مر، ومقتضى الزجر عن وجودها كون الاتيان بكل فرد عصيانا عليحدة، إذ كل فرد من الافراد وجود للطبيعة وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملا على مفسدة نشأ من قبلها المبغوضية، فالمتعلق بوجود الطبيعة وان كان نهيا واحدا ولكنه ينحل إلى نواه متعددة بعدد ما يتصور للطبيعة من الافراد، وبعدها يتصور له الامثال والعصيان فكل فرداوحده العبد صار عصيانا برأسه، وكل فرد انزجر عنه وتركه بداعي نهى المولى تحقق بالانزجار عنه امتثال لنهيه. (فان قلت: إذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهى عنها ويسببه تحقق العصيان فكيف يتصور له عصيان آخر مع ان العصيان مثل الامتثال موجب للسقوط ؟ (قلت): لا نسلم كون العصيان من المسقطات للتكاليف وان اشتهر ذلك بينهم. (وما تراه) من سقوط الموقنات بمضي اوقاتها إذا تركها العبد في اوقاتها فانما هو من جهة ان العبد لا يقرر على اتيانها بعد مضي الوقت فيسقط التكليف بخروج متعلقه من تحت القدرة إذ الصلوة المقيدة بالوقت الكذائي مثلا لا يمكن ايجادها بعد مضي هذا الوقت. (وبالجملة) سقوط الوجوب (في الواجب الموقت) بمضي وقته انما هو من جهة خروجه من تحت القدرة، لا من جهة عصيان، إذ العصيان بما هو عصيان ليس فيه ملاك الاسقاط، ففيما نحن فيه لا مانع من تحقق العصيان للنهى بايجاد فرد من

الطبيعة المنهى عنها، ومع ذلك يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما أيضا مصاديق للعصيان لو أتى بها، ويقع ترك كل واحد منها امتثالا عليحدة لو تركت بداعي نهى المولى فتدبر. " وقد تلخص من جميع ما ذكرنا " ان القول يكون النهى من مقولة الطلب وكونه مشتركا مع الامر في المفاد ومختلفا معه بحسب المتعلق فاسد جدا، بل الامر بالعكس، (نعم) لا ننكر ان العقل ينتزع عن الزجر المتعلق بالوجود بعثا متعلقا بالعدم، كما انه ينتزع عن البعث المتعلق بالوجود في باب الاوامر زجرا متعلقا بعدمه، ولكن لا ينحو يرى الصادر عن المولى شيئين بل الصادر عنه في كل تكليف شيء واحد وهو البعث في الاوامر والزجر في النواهي، غاية الامر انه يعتبر نفس الزجر عن الوجود بنظر آخر بعثا نحو عدمه من جهة ان الوجود والعدم متناقضان، والتحريك نحو احد النقيضين عين الزجر عن الآخر بنظر العقل، كما ان الزجر عن احدهما بعث نحو الآخر .

[224]

(*تذنيبات) * (الاول) قد عرفت ان حقيقة الامر هو البعث نحو متعلقه باعتبار اشتماله على المصلحة، وحقيقة النهى الزجر عن المتعلق باعتبار اشتماله على المفسدة، (فحينئذ نقول): انه من الممكن ان يصير عدم خاص باعتبار مقارناته معنونا بعنوان حسن ذي مصلحة، فيكون المقام مقام الامر بهذا العدم والبعث نحوه، وذلك كالصوم الذي حقيقته الامساك وهو امر عديمي، فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر وتميز هذا السنخ من الواجبات من المنهيات. (الثاني) قد ظهر لك مما ذكرنا سقوط النزاع في كون النهى متعلقا بالترك أو الكف من اصله واساسه، إذ النهى (كما حققنا) عبارة عن الزجر، ومتعلقه نفس الوجود، والعقل وان كان ينتزع عن هذا الزجر عن الوجود بعثا متعلقا بنقيضه، ولكن النقيض للوجود هو العدم المطلق لا العدم المقيد بكونه ملازما للميل إلى الوجود كما هو مفاد الكف). (الثالث) قد يتوهم ان النهى مثل الامر ينقسم إلى تعبدى وتوصلى وهو توهم فاسد، إذ النهى انما يتعلق بوجود الطبيعة، وقد عرفت ان نفس أمره عصيان له، ولا يعقل ان يقع متعلقه مصداقا لامثاله، وحقيقة التعبدية هي كون المتعلق للتكليف مقيدا بصدوره بداعي هذا التكليف المتعلق به، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقا للامثال كما في الاوامر لا للعصيان كما في النواهي. فصل في اجتماع الامر والنهى قد عرفت ان مفاد الامر هو البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة، ومفاد النهى هو الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة، والامر يحتاج في تحقيقه إلى ثلاثة اشياء: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه، كما ان النهى ايضا يتقوم بثلاث اضافات: اضافة إلى الزاجر، واطافة إلى الطبيعة المزجور عنها، واطافة ثالثة إلى المكلف المزجور. (إذا عرفت هذا فنقول): من الواضحات عند العقل والعقلاء انه يمتنع ان يصدر

[225]

عن المولى الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد بعث وزجر حال كونهما متعلقين بطبيعة واحدة في زمان واحد، فهذا حكم يصدق العقل بعدم تصور اطرافه ولكن لا من جهة كونه تكليفا بالمحال الذى يجوزه الاشعري، بدهاء انهما تكليفان لا تكليف واحد متعلق بأمر محال، بل الوجه في ذلك انه يمتنع ان ينقدح في نفس المولى الارادة و الكراهة معا متعلقين بطبيعة واحدة بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد. " وبالجمله " من المحالات تحقق البعث والزجر معا بعد كون كل واحد من المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامثال واحدا، (نعم) ان تعدد واحدة من هذه الجهات الاربع ارتفع الاستحالة، وما ذكرناه من الكبريات المتسالم عليها بين جميع العقلاء. (إذا تبين ذلك فنقول): ان النزاع في مسألة الاجتماع يرجع إلى ان المتنازع فيه من صغريات هذه الكبرى ام لا. (بيان ذلك) ان الاصوليين اختلفوا في انه إذا كان هناك حيثيتان مختلفتان اشتركتا في بعض المصاديق (مثلا) كما هو المتيقن من محل النزاع) فهل يجوز ان يزجر المولى عن واحدة منهما باطلاقها ويبعث نحو الاخرى كذلك أو لا يجوز بل يشترط في تحقق البعث والزجر كون المتعلقين متباينين ؟ (فالاكتماعي) يمنع كون هذا الفرض من صغريات الكبرى السابقة من جهة كون البعث متعلقا بحيثية سوى الحيثية التى تعلق بها الزجر، والامتناعي) قائل بكونه من صغريات من جهة ان العبد وان كان يقدر على التفريق بين الحيثيتين ولكن مقتضى

اطلاقهما جواز جمعهما في فرد واحد ايضا و ح) فيلزم من تعلق البعث باحديهما والزجر بالاخرى اجتماع البعث والزجر في شيئ واحد بالنسبة إلى هذا الفرد المجمع، والمفروض ان كلا من المكلف والمكلف والزمان ايضا واحد فيصير المقام من صغريات الكبرى المتقدمة، وعلي هذا فيجب على المولى في مقام البعث والزجر لحاظ الحيثيتين المتصادقتين بنحو لا تتصادقان ولو في فرد ما. (والحاصل) ان النزاع بين الفريقين يرجع إلى ان هذا الغرض من صغريات تلك الكبرى ام لا، فالاجتماعي ينكر كونه منها من جهة اختلاف الحيثيتين، والامتناعي قائل بكونه منها من جهة اشتراك الحيثيتين في المصدق، هذا. وكان القدماء يسمون الاجتماع في صورة توجه الامر والنهي إلى مكلف واحد حالكونهما صادرين عن مولى واحد ومتعلقين

[226]

بحيثية واحدة) بالاجتماع الأمرى، والاجتماع في صورة تعلقهما بحيثيتين متصادقتين بالاجتماع المأمورى، والوجه في التسميتين واضح. (ثم اعلم) ان الاصوليين قد اطنبوا الكلام في هذه المسألة وذكروا لها مقدمات عديدة، وكانوا يشرحون بنحو التفصيل كل واحد من الالفاظ المذكورة في عنوان المسألة فكانوا يذكرون معنى الجواز والاجتماع والعنوان والواحد واقسام الوحدة ونحو ذلك). وشيخنا الاستاد المحقق الخراساني " قد ه " ايضا ذكر في المقام مقدمات فلتنشر إلى بعضها (قال " قد ه ") في المقدمة الاولى (ما حاصله): ان المراد بالواحد في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصي فقط، بل اعم منه ومن الواحد النوعى والجنسى، فان الصلوة في الدار المغصوبة عنوان كلى ينطبق عليه عنوانان تعلق بأحدهما الامر وبالاخر النهي فيجرى فيها النزاع ايضا (انتهى). (وفيما ذكره نظر) فان ضم عنوان كلى إلى عنوان آخر لا يوجب الوحدة، إذ المهيئات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة، فمفهوم الصلوة يبين مفهوم الغضب وان ضمنا احدهما إلى الآخر، وما هو الجامع للشتات عبارة عن حقيقة الوجود التى هي عين التشخص والوحدة (وقال " قد ه ") في المقدمة السابعة ما حاصله: انه قد يتوهم ان النزاع في المسألة يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع واما على القول بتعلقها بالافراد فلا يتمشى النزاع بل لابد عليه من اختيار الامتناع ضرورة استلزام القول بالاجتماع تعلق الحكمين بواحد شخصي، (وقد يتوهم ايضا) ان القول بالجواز يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع، والقول بالامتناع يبتنى على القول بتعلقها بالافراد فالقولان في هذه المسألة يبتنيان على القولين في تلك المسألة. (وانت خبير) بفساد كلا التوهمين فان تعدد الوجه ان كان مجديا في رفع الغائلة فيجدي ولو على القول بتعلق الاحكام بالافراد، وان لم يكن مجديا فلا يجدي ولو قيل بتعلقها بالطبايع، والوجه في ذلك انه وان قلنا بتعلقها بالافراد ولكن الفرد الموجود في الخارج الموجه بالوجهين يكون مجمعا للفردين فيمكن كونه مأمورا به بما هو فرد للصلوة مثلا ومنهيا عنه بما هو

[227]

فرد للغضب (انتهى). (1) (اقول): وفيه ايضا نظر، إذ المراد بتعلق الحكم بالفرد صيرورة كل واحد من وجودات الطبيعة بخصوصياته المفردة وعوارضه المشخصة متعلقا للحكم، والفرد بهذا المعنى (الذى ذكرناه تبعا له) امر وحداني فلا يعقل تعلق الامر والنهي به معا لكونه من مصاديق ما بينا في صدر المبحث استحالة، فالنزع في المسألة انما هو على القول بتعلق الاحكام بالطبايع. (وقال قد ه) في المقدمة الثامنة ما حاصله: " ان المعتبر في المسألة كون كل من متعلقى الايجاب والتحرير واجدا للملاك حتى في مورد التصادق ليصير المسألة من اقسام التزام " (اقول): وفيه ايضا نظر، إذ البحث في المسألة انما هو في انه هل يمكن عقلا تعلق البعث والزجر بحيثيتين متصادقتين أو لا يمكن بل يجب لحاظهما بنحو لا يبقى لاحديهما اصطكاك مع الاخرى، فمورد البحث هو الامكان لا الوقوع، ولا يعتبر الملاك في الامكان بل يعتبر في الوقوع من الحكيم وفي ثمرة المسألة، بمعنى ان المولى الحكيم لا يصدر عنه و لا يقع منه البعث والزجر المتعلقان بالحيثيتين المتصادقتين الا إذا كانتا واجدتين للملاك حتى في مورد التصادق، وحصول الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع ايضا انما هو فيما إذا كان مورد التصادق واجدا للملاكين فتدبر، هذا وكان الانسب جعل المقدمة الثامنة والتاسعة والعاشرة من تنبيهات المسألة لارتباطها بثمره المسألة وسنشير

إليها في آخر المبحث. " ثم انه " لما استدل القائلون بالامتناع بان تعلق الامر والنهي بما يكون مصداقا للحيثيتين يوجب اجتماع الضدين، واجاب عنه المجوزون (تارة) بأن المجمع له حيثتان تعلق باحديهما الامر وبالاخرى النهى فلم يجتمع الضدان، (واخرى) بان هذا الاستدلال يتم بناء على اصالة الوجود، واما بناء على اصالة المهية فلا يتم، إذ الوجود في المجمع وان كان واحدا ولكن المتعلق للامر والنهي (اعني الماهيتين) مختلفان، (صار المحقق الخراساني) بصدد تشييد اركان الامتناع

(1) لا يخفى ان القائل بتعلق الحكم بالفرد لا يريد تعلقه بعنوان الفردية وبمفهومها، بل بما هو فرد بالحمل الشائع الصناعي، وعلي هذا فكونه فردا لهذا وفردا لذلك لا يوجب تعنونه بعنوانين تعلق بأحدهما الامر وبالاخر النهى. ح - ع

[228]

بنحو لا يرد عليه اشكال، ومهد لبيان مراده اربع مقدمات، ذكر في الاولى مسألة تضاد الاحكام بعد وصولها إلى مرتبة الفعلية، وجعله من الواضحات، (وفي الثانية) ان متعلق الحكم عبارة عن فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج اعني المعنونات لا العناوين والاسماء، (وفي الثالثة) ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات كما ان مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية تصدق على ذات البارئ (تعالى) مع انحفاظ وحدته وبساطته، وكأن ما ذكره في هذه المقدمة انما هو لدفع ما يمكن ان يقال: ان المجمع باعتبار كونه ذا عنوانين يكون متحيثا بحيثيتين انضماميتين تقييديتين احديهما متعلق للامر والاخرى للنهي فلا يلزم اجتماع الضدين، فدفعه هو (قده) بان تعدد العنوان لا يوجب كون المعنونات متحيثا بحيثيتين انضماميتين، (وذكر في المقدمة الرابعة) ان الوجود الواحد لا يتصور له مهيتان مستقلتان، بل الواحد وجودا واحد مهية وان كانت العناوين الصادقة عليه لا تعد ولا تحصى كثرة، (ثم استنتج) من هذه المقدمات امتناع الاجتماع، بدعى ان المجمع حيث كان واحدا بحسب المهية والوجود كان تعلق الامر والنهي به معا محالا للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من ان فعل المكلف بحقيقته متعلق للحكم لا بعنوانه واسمه (انتهى كلامه). (اقول): تضاد الاحكام من الامور المشهورة بينهم، وملاحظة كلماتهم تشهد بكونه من المسلمات عندهم، ولذلك ترى المجوزين يحومون حول تكثير متعلق الامر والنهي حتى يرتفع به غائلة التضاد، والمانعون قد جعلوا تمام همهم مصروفا في اثبات توحيد المتعلق بالنسبة إلى المجمع حتى يلزم فيه اجتماع الضدين (وبالجملة) تضاد الاحكام الخمسة من المسلمات عندهم. " ولكن التحقيق خلافة " فان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام ليست من العوارض العارضة لفعل المكلف (بالفتح) بل هي بحسب الحقيقة من عواض المكلف (بالكسر) لقيامها به قياما صدوريا، غاية الامر ان لها نحو اضافة ايضا إلى المتعلق ولكن ليس كل اضافة مساوقا للعروض. (توضيح ذلك) انك قد عرفت سابقا ان كلا من البعث والزجر يقوم بثلاث اضافات ولا يعقل

[229]

تحققهما بدونها: اضافة إلى المكلف (بالكسر)، وضافة إلى المكلف (بالفتح)، وضافة ثالثة إلى المكلف به (اعني الفعل)، فباعتبار اضافتهما إلى المكلف (بالكسر) يحمل عليه الأمر والناهي والباعث والزاجر وامثال هذه العناوين المنتزعة عنه باعتبار صدور البعث أو الزجر عنه، وباعتبار اضافتهما إلى المكلف (بالفتح) يحمل عليه الأمور والمبعوث أو المنهى والمزجور، وباعتبار اضافتهما إلى المكلف به يحمل عليه الواجب والأمور به أو الحرام والمنهى عنه ونحو ذلك، وانحاء هذه الاضافات مختلفة، فان اضافتهما إلى المكلف (بالكسر) انما هي بصدورهما عنه وقيامهما به قيام العرض بمعرضه كسائر الافعال القائمة بفواعلها، واما اضافتهما إلى المكلف (بالفتح) وإلى المكلف به فليست من هذا القبيل لعدم كونهما مما يعرض عليهما خارجا وعدم كونهما موضوعين لهما، بداهة ان العرض الواحد ليس له الا موضوع واحد، فاضافة البعث أو الزجر إلى المكلف به مثلا وان كانت مصححة لانتزاع مفهوم الواجب أو الحرام عنه، ولكنه ليس من جهة كون الوجوب أو الحرمة عرضا للمكلف به، إذ ليس المصحح

لانتزاع العناوين منحصر في العروض، الا ترى ان العلم الذي هو من الصفات النفسانية، له نحو اضافة إلى المعلوم بالعرض الذي هو امر خارجي مع انه ليس من عوارضه بالبدهة، إذ المعلوم، بالعرض قد يكون امرا مستقبلا معدوما حين العلم، ولا يصح قيام الموجود بالمعدوم، فالبعث والزجر ايضا مثل العلم في ان لهما ايضا نحو اضافة إلى فعل المكلف وباعتبارها ينتزع عنه العناوين ولكنهما ليسا من عوارضه، كيف !ولو كانا من عوارضه لم يعقل تحقق العصيان ابدا، فانه متوقف على ثبوت البعث والزجر، ولو كان البعث والزجر من عوارض الفعل الخارجي توقف تحققهما على ثبوت الفعل في الخارج ولو في ظرفه (لو سلم كفاية ذلك في تحقق العروض) و (ح) فكيف يعقل العصيان إذ وجود المأمور به امتثال للامر لا عصيان، فمن هنا يعلم انهما ليسا من عوارض الفعل بل من عوارض المكلف (بالكسر) وقد صدرا عنه متوجهين إلى الجميع حتى العصاة، غاية الامر ان لهما نحو اضافة إلى الفعل الخارجي ايضا، اضافة العلم إلى المعلوم بالعرض (1).

(1) يمكن ان يقال: ان الحكم وان كان لا بد في تحققه من اضافة ما إلى المكلف به، ولكن المراد بذلك هو المكلف به بوجوده الذهني لا الخارجي فان خارجيته موجبة لسقوط الحكم كما سيصرح به، فبيان نحو تعلقه بالموجود الخارجي اجنبي عما نحن فيه من بيان مقومات الحكم. ح - ع

[230]

(فتخلص مما ذكرنا) انه لا يكون الوجوب ولا الحرمة عرضا للمتعلق حتى يلزم بالنسبة إلى المجمع اجتماع الضدين، إذ التضاد انما يكون بين الامور الحقيقية، وما يكون في ناحية المتعلق هو صرف الاضافة دون العروض، والعروض انما يكون في ناحية المكلف (بالكسر) فيجب صرف النظر عن ناحية المتعلق و الرجوع إلى ناحية المكلف (بالكسر) التي هي ناحية وجود البعث والزجر وناحية تحققهما وعروضهما، وبعد الرجوع إلى هذه الناحية نرى بالوجدان ان اصل البعث و الزجر ليسا بضدين بل قد يكونان متلازمين كما في الامر بالشئ مع النهي عن ضده، فلا محالة يكون التضاد (على فرض تحققه) بين نوع خاص من البعث ونوع خاص من الزجر، والقدر المسلم منه هو صورة كون كل من المكلف والمكلف والحيثية المكلف بها وزمان الامتثال واحدا لما عرفت من بدهة استحالة ذلك، واما في غير هذه الصورة كما إذا كان هنا حيثيتان متصادقتان في بعض الافراد تعلق باحديهما البعث وبالاخرى الزجر فلا نسلم امتناع صدورهما عن المكلف وقيامهما به، وعلى القائل بالامتناع ان يثبت امتناع ان ينقذ في نفس المولى ارادة البعث بالنسبة إلى حيثية، وارادة الزجر بالنسبة إلى حيثية اخرى متصادقة مع الاولى في بعض الافراد، وانى له باثبات ذلك (والحاصل) ان مفروض الكلام في مبحث الاجتماع هو ما إذا كان هنا حيثيتان متصادقتان يمكن في مقام اليجاد تفكيكهما ايضا، (فالاتماعي) يقول :انه يمكن ان يصدر عن المولى بعث متعلق باحديهما وزجر متعلق بالاخرى، إذ لا يلزم منه محذور في جانب المولى، والعبد ايضا قادر على امتثالهما). والامتناعي يدعى امتناع ذلك فعليه ان يثبت وجه الامتناع في ناحيه المولى كما في صورة وحدة الحيثية حيث اثبتنا فيها امتناع ان ينقذ في نفسه ارادة البعث والزجر معا بالنسبة إليها، واما ناحية المتعلق فلا يلزم فيها محذور اصلا، إذ المحذور المتهم فيها هو التضاد، وقد عرفت ان الاحكام ليست من عوارض متعلقاتها حتى يلزم في ناحيتها التضاد، بل هي من عوارض المكلف بالكسر لقيامها به قياما صدوريا، وبعد قطع النظر عن ناحية المتعلق والرجوع إلى ناحية المولى وجهة انتسابها إليه يظهر لنا الفرق الواضح بين صدور البعث والزجر عنه معا متعلقين بحيثية واحدة وبين

[231]

صدورهما عنه متعلقين بحيثيتين يمكن تفكيكهما خارجا وان امكن تصادقهما ايضا، والعقل يحكم باستحالة الاول بالبدهة ولا يرى وجها لامتناع الثاني). (فان قلت): المجمع من حيث كونه مصداقا للحيثية المأمور بها متعلق للامر، ومن حيث كونه مصداقا للحيثية المنهى عنها متعلق للنهي فيلزم على القول بالجواز كونه بوجدته متعلقا للامر والنهي معا وهذا عين ما سلمت استحالاته (اعني توجه البعث والزجر

معا مع وحدة المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامتثال). (قلت: الامر انما يكون لتحريك الداعي نحو ايجاد متعلقه والنهي لتحريك الداعي نحو تركه والانزجار عنه فلا يعقل تعلقهما بالوجود الخارجي بل الخارجية موجبة لسقوطهما من جهة حصول الامتثال أو العصيان، (ولو سلم) فلا نسلم كون الوجود الخارجي بشرا شره مبعوثا إليه ومزجورا عنه، بل المبعوث إليه نفس الحيثية الصلوتية مثلا، والمزجور عنه نفس الحيثية الغضبية من دون ان يكون للبعث سرية إلى متعلق الزجر أو بالعكس. والسر في ذلك ان الامر والنهي تابعان للارادة والكراهة التابعتين للحب والبغض التابعتين لادراك المصلحة والمفسدة، فمتعلق الحب مثلا نفس الحيثية التي ادرك العقل مصلحتها، ومتعلق الارادة وكذا البعث نفس الحيثية المحبوبة، ولا سرية لهما إلى الحيثية المبغوضة ولا إلى سائر الحيثيات المتحدة مع ما تعلق به الحب واشتمل على المصلحة، كيف ! والحيثيات المتحدة معها لا دخالة لها في الغرض الداعي إلى الامر فيلزم من اسراء البعث والوجوب إليها الجفاف الذي لا يرتكبه الموالى المجازية فضلا عن مولى الموالى جل جلاله، هذا حال الامر، وكذلك الكلام في طرف النهي فان المتعلق للزجر والكراهة والبغض نفس الحيثية التي ادرك مفسدتها. (وبعبارة اخرى) الامر انما يكون للتسبب به إلى ايجاد ذى المصلحة، والنهي انما يكون للتسبب به إلى ترك ذى المفسدة فلا يعقل تعلقهما بغير ما اشتمل على المصلحة أو المفسدة من الحيثيات المتحدة معه. (فان قلت): كيف لا يسرى البعث مثلا إلى الحيثيات المفردة مع ان مقتضى اطلاق المتعلق سرايته إليها، إذ ليس معنى اطلاقه الا كون جميع افراده موردا للحكم، والفرد ليس الا عبارة عن مجموع الحيثيات المتحدة في الوجود .

[232]

(قلت): لا نسلم ان معنى الاطلاق ما ذكرت بل معنى اطلاق المتعلق هو كون نفس حيثية الطبيعة تمام المتعلق من دون ان يكون لتقيدها بشئ من القيود دخالة في المطلوبة، وليس معناه دخالة العناوين المتحدة مع الحيثية المأمور بها في المطلوبة بحيث تصير هي ايضا متعلقة للحكم، وسيأتى تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد. (وقد تحصل) من جميع ما ذكرنا انه يمكن ان يصدر عن المولى الواحد بالنسبة إلى عبد واحد بعث وزجر متعلقين بحيثيتين متصادقتين يمكن تفكيكهما في مقام الامتثال، من دون ان يتوقف ذلك على لحاظهما بنحو تصيران متباينتين، ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين بالنسبة إلى المجمع لما عرفت من ان البعث والزجر ليسا من عوارض المكلف به بل المكلف بالكسر. (ونظير هذا المعنى) تعلق العلم والجهل معا بالحيثيتين المتصادقتين فانه ايضا ممكن ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين، مثال ذلك ما إذا تعلق العلم بمجئ عالم غدا والجهل بمجئ عادل فاتفق مجئ عالم عادل، فوجود هذا المجئ من حيث انه مجئ العالم معلوم ومن حيث انه مجئ العادل مجهول، ومن المعلوم ان المعلوماتية والمجهولية ليستا الا كالمحبوبة والمبغوضة والوجوب والحرمة، فلو كان اجتماع عنواني الواجب والحرام في مجمع الحيثيتين موجبا لاجتماع الضدين كان اجتماع عنواني المعلوماتية والمجهولية في مجئ العالم العادل ايضا كذلك فتدبر (1)

" (1) والحاصل " ان وزان ما هو المتعلق بحسب الحقيقة للارادة والبعث أو الكراهة والزجر وزان المعلوم بالذات، ووزان مصداق المتعلق ووجوده الخارجي وزان المعلوم بالعرض، وفي الاول لا يتوجه اشكال اصلا إذ المتعلق بالذات هو نفس الحيثية الملحوظة والفرض ان الحيثية المتعلقة للبعث غير الحيثية المتعلقة للزجر، وفي الثاني ايضا لا اشكال فان اضافة البعث والزجر أو العلم والجهل إلى الخارج ليست بنحو العروض بل هي نحو اضافة تعتبر بتبع تعلق هذه الامور بالمتعلق بالذات (فان قلت): فرق بين باب العلم والجهل وبين ما نحن فيه، فان البعث والزجر انما يصدران عن المولى بداعي انبعاث العبد وانزجاره، فإذا اطلع المولى على كون الحيثيتين متصادقتين فكيف يعقل ان ينقذ في نفسه الارادة والكراهة بالنسبة اليهما باطلا فهما، فعلى هذا يجب عليه تقييد متعلق الامر ليجمع بين الغرضين =

[233]

(ثم انك) إذا راجعت الوجدان رأيت جواز الاجتماع من ابده البديهيات، فإذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرف في فضاء دار الغير فخطا العبد ثوبك في فضاء

الغير فهل يكون لك ان تقول له: انت لا تستحق الاجرة لعدم اتيانك بما امرتك ؟ ولو قلت هذا فهل لا تكون مذموما عند العقلاء ؟ لا والله بل تراه ممثلا من جهة الخياطة وعاصيا من جهة التصرف في فضاء الغير ويكون هذا العبد عند العقلاء مستحقا لاجر العبودية والاطاعة و عقاب التمرد والعصيان) * .وينبغي التنبيه على امور) * (الاول) لو فرضنا حصول البشك في المسألة فلا وجه لترتيب آثار الامتناع وتقييد اطلاقات متعلقات الاوامر أو النواهي الواردة في الشريعة بنحو يصير الحيثيان متباينتين، فان التقييد خلاف الاصل فلا يصار إليه الا بدليل ملزم. (الثاني) لا فرق في جواز الاجتماع بين التعدييات والتوصليات بمعنى انه لا يجب على المولى في مقام البعث والزجر لحاظ الحيثيتين بنحو تصيران متباينتين. (نعم) في التعدييات كلام آخر وهو ان قصد القرية لما كان معتبرا فيها، اما من جهة دخالته في انطباق العنوان المأمور به على الاجزاء المأتى بها، أو من جهة دخالته في حصول الغرض الباعث على الامر، امكن ان يقال ببطالان المجمع إذا كان عبادة وان قلنا بالجواز، من جهة انه وجود واحد اتى به العبد مبعوضا ومتمردا به وخارجا باتيانه من رسوم العبودية، فلا يصلح لان يتقرب به إلى ساحة المولى إذ المبعد لا يكون مقربا. (فان قلت) فكيف تعلق الامر به مع كونه مبعوضا. (قلت) قد عرفت سابقا ان متعلق الامر ليس هو الوجود الخارجي. (وتفصيل ذلك)

(=قلت): بعد كون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس الحيثية الصلوتية مثلا يصير تقييدها جزافا إذ الفرض عدم دخالة القيد في المصلحة. (وبالجملة) ليس للبعث أو الزجر التخطي عن دائرة ما اشتمل على المصلحة أو المفسدة " نعم " ان لم يكن إيجاد المحبوب مقدورا للعبد لم يكن للمولى الامر به ولكن الفرض كونه مقدورا لوجود المندوحة. ح - ع

[234]

ان مقام تعلق الامر غير مقام الامتثال، فان المولى حين ارادة البعث أو الزجر لا ينظر إلى الوجود الخاص بل يتوجه إلى نفس الحيثية الواجدة للمصلحة فيبعث نحوها. ويتوجه إلى نفس الحيثية الواجدة للمفسدة فيزجر عنها من دون ان يسرى البعث أو الزجر إلى الخصوصيات المفردة وسائر الحثيات المتحدة مع المتعلق، ففي مقام تعلق الامر والنهي لا اصطكاك لواحد منهما مع الآخر وان كانت الحثيات متصادقتين، إذ الخصوصيات الفردية ليست ملحوظة حين الامر والنهي لعدم دخالتها في الغرض الباعث اليهما، و معه يكون لحاظها جزافا كما مر، وهذا بخلاف مقام الامتثال الذي هو مقام اسقاط الامر والنهي، فان ما يريده العبد ويتوجه إليه حين الامتثال هو الوجود الخاص الذي هو امر وحداني فان كان هذا الوجود مبعوضا للمولى ومتمردا به لما امكن قصد التقرب به إلى ساحة المولى. (وبعبارة اخرى) مقام الارادة التشريعية غير مقام الارادة التكوينية الحاصلة للعبد إذ المتعلق لها في الاولى عبارة عن نفس الحيثية الواجدة للمصلحة، بخلاف الثانية فان المتعلق لها ليس الا الوجود الخاص الذي هو امر وحداني جزئي، وبعد وقوعه مبعوضا من جهة كونه مصداقا للحيثية المنهى عنها لا يصلح لان يتقرب به، ويشترط في العبادة مضافا إلى قصد القرية ان يكون المأتى به صالحا لان يتقرب به، وكونه مبعدا يرفع هذه الصلاحية. (ولاجل ذلك) حكم الاصحاب ببطالان الصلوة في الدار المغصوبة، ولا يكشف حكمهم بالبطالان عن كونهم قائلين بالامتناع. لما عرفت من ان القول بالجواز في مقام توجيه الامر والنهي) كما هو الحق) لا يستلزم القول بالصحة في مقام الامتثال إذا كان المأمور به امرا عباديا بل المختار هنا البطالان وان كان المختار في المسألة الاصولية هو الجواز. وليس في كلمات القدماء من اصحابنا اختيار الامتناع في المسألة الاصولية، بل الموجد في كتبهم ليس الا الفتوى ببطالان الصلوة في الدار المغصوبة من جهة وقوعها مبعوضة فراجع كلام الشيخ في العدة وكذا السيد وامثالهما. (ومما ذكرنا ظهر) ان نسبة الامتناع إلى المشهور من جهة افتائهم ببطالان الصلوة

[235]

في المسألة الفقهية في غير محلها. * (التنبيه الثالث) * قد اتضح بما ذكر فساد ما ذكره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني (طاب ثراه) في المقدمة العاشرة :

من صحة الصلوة في الدار المغصوبة على القول بالجواز. (قال " قدّه " ما حاصله :) انه لا ريب في حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على القول بالجواز ولو في العبادات، وكذلك على القول بالامتناع وتقديم جانب الامر واما عليه وتقديم جانب النهي ففي التوصليات يسقط الامر من جهة حصول الغرض باتيان المجمع ايضا، واما في التعدييات فلا يسقط الامر باتيان مع الالتفات إلى الحرمة أو الجهل بها عن تقصير، واما مع الجهل بها قصورا فيسقط ايضا باتيان إذا أتى به على وجه القرية من جهة اشتماله على المصلحة (انتهى). (اقول): اما ما ذكره من صحة المجمع ولو كان عبادة على القول بالجواز فقد عرفت فساد، (ونزيدك هنا) ان دخالة قصد القرية في حصول الغرض بحسب مقام الثبوت على نحوين: (الاول) ان يكون المأمور به والمحصل للغرض في باب الصلوة مثلا عنوانا بسيطا منطبقا على الاجزاء ويكون لفظ الصلوة اسما لهذا الامر البسيط الانتزاعي، غاية الامر انه يشترط في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور (التي اولها التكبير وآخرها التسليم) ان يؤتى بها بداع قري، فعلى هذا لا يكون نفس هذه الامور ولا قصد القرية بمأمور بها بل الامر تعلق بنفس العنوان البسيط، ومجموع هذه الامور منطبق له ومنشأ لانتزاعه، وقصد القرية مقدمة وجودية لتحقيقه من جهة دخالته في انطباق هذا العنوان على هذه الامور. (الثاني) ان يكون المأمور به عبارة عن نفس الامور المتكثرة (التي اولها التكبير وآخرها التسليم) ويكون قصد القرية ايضا مأخوذا في المأمور به جزء أو قيدا. (إذا عرفت هذا فقول): ان كان دخالة قصد القرية في المأمور به على النحو الاول فلا يتصور (ولو على القول بالجواز) مجمع للعنوانين، إذ الفرد الذي هو مصداق للغصب مثلا بعد كونه مبعدا عن ساحة المولى لا يمكن ان يتقرب به إليه فلا ينطبق عليه عنوان المأمور به

[236]

ولا يصير من مصاديقه، إذ الغرض دخالة قصد القرية وصلاحيته للتقرب به في صيرورته من مصاديقه وانطباق عنوانه عليه. (واما إذا كان) دخالته على النحو الثاني: بان كان المأمور به عبارة عن نفس الحركات والاقوال، وكان قصد القرية ايضا جزءا أو شرطا شرعيا فتصوير المجمع للعنوانين وان كان بمكان من الامكان الا ان صحته ووقوعه عبادة مشكل ولو على القول بالجواز، لما عرفت من عدم صلاحية المبعد لان يتقرب به فافهم. (واما ما ذكره) من حصول الامتثال باتيان المجمع بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب الامر، (ففيه) ان تقديم جانب الامر غير جائز وان كانت المصلحة الباعثة على الامر اقوى من المفسدة الباعثة على النهي، بل الواجب على القول بالامتناع تقديم جانب النهي مطلقا بالنسبة إلى المجمع. (والسر) في ذلك ان مقتضى الامر بطبيعة حصول الامتثال باتيان فرد منها أي فرد كان وهذا بخلاف النهي، فان امثاله انما هو بترك جميع افراد الطبيعة لما مر من انحلاله إلى نواه متعددة بعدد ما يتصور لمتعلقه من الافراد، وذلك من جهة ان الامر انما هو لتحصيل المصلحة الموجودة في متعلقه فأصل حصول المتعلق ولو في ضمن فرد ما يحصل الغرض، والنهي انما يكون للزجر عن متعلقه من جهة اشتماله على المفسدة، والانزجار عن الطبيعة المشتملة على المفسدة لا يتحقق الا بالانزجار عن جميع افرادها، وعلى هذا فإذا تعلق الامر بحيثية مشتملة على المصلحة وتعلق النهي بحيثية مشتملة على المفسدة، وكانت الحيثيتان متصادقتين في بعض الافراد فعلى القول بالجواز لا تقيد في واحدة من الحيثيتين، بل هما باقيتان على اطلاقهما بلا محذور في البين. غاية الامر انه يجب على العبد في مقام الامتثال تفكيك الحيثيتين، وانه ان أتى بالمجمع مع كونه عباديا يقع باطلا كما عرفت، وعلى القول بالامتناع لابد من تقييد احدي الحيثيتين في مقام الجعل بنحو تصيران متباينتين، ولكن التقييد يجب ان يكون في جانب الامر مطلقا، إذ المصلحة الباعثة على الامر وان كانت اقوى من المفسدة الباعثة على النهي ولكنها تحصل باتيان فرد ما، بخلاف المفسدة فان التحرز منها انما يتحقق بالتحرز من جميع الافراد المشتملة عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين، بالنهي عن جميع الافراد المشتملة على المفسدة، والامر بالطبيعة المشتملة على

[237]

المصلحة مقيدة بعدم اجتماعها مع الطبيعة المنهى عنها. (وبالجملة) بعد امكان الجمع بين احراز المصلحة القوية والفرار من المفسدة الملزمة (وان كانت أضعف

منها) يجب ذلك بتخصيص الامر بالافراد التى لا تراحم فيها، فلا وجه اصلا لترجيح جانب الامر في مجمع العنوانين، بل يتعين دائما ترجيح جانب النهى وان كانت المفسدة الموجودة فيه اضعف بالنسبة إلى مصلحته. * (التنبيه الرابع) * قد تبين لك من جميع ما ذكرناه أنه لا تراحم بين الامر والنهى (المتعلقين بحيثيتين بينهما عموم من وجه) في ناحية المولى اعني ناحية تصور الحيثيتين، ففى هذه الناحية يتصور المولى احديهما فيرى اشتمالها على المصلحة وقدرة العبد على ايجادها فيأمر بها، ويتصور الاخرى فيرى اشتمالها على المفسدة فيزجر عنها من دون ان يلاحظ سائر الحثيات المتحدة مع المتعلق لعدم دخالتها في الغرض الباعث على الامر أو النهى، فالتراحم ليس في ناحية المولى وفي مقام الجعل وانما التراحم في مقام الامتثال ومقام انشعاب كل من الحثيتين بالشعب المختلفة. (هذا كله) إذا كان بين الحثيتين عموم من وجه، وكذلك الحال إذا كان بينهما عموم مطلق وكان النهى متعلقا بالخاص، والكلام فيه عين الكلام في سابقه. (بل قد تبين) مما ذكرنا في التنبيه الثالث رجوع الاول إلى الثاني ايضا، إذ الصلوة والغصب مثلا وان كان بينهما عموم من وجه وقد تعلق باحدهما الامر والاخر النهى، ولكن الامر لا ينحل إلى اوامر متعددة إذ المطلوب في جانبه نفس وجود الطبيعة وهو يتحقق بايجاد فرد ما، واما النهى فينحل إلى نواه متعددة بعدد ما يفرض للطبيعة من الوجودات لما عرفت وجهه، فمجمع عنواني الصلوة والغصب كأنه تفرد بنهى مستقل ولكنه لم يتفرد بأمر مستقل بل الامر تعلق باصل الحثية الصلوتية الجامعة بينه وبين غيره، وعليه هذا فيجب ان يلاحظ النسبة بين هذا الفرد بخصوصه وبين طبيعة الصلوة، ومعلوم ان النسبة بينهما عموم مطلق، فالنسبة بين متعلق الامر ومتعلق النهى دائما عموم مطلق ويكون الاعم موردا للامر والخاص موردا للنهى فتدبر .

[238]

(*التنبيه الخامس) * جميع ما ذكرنا كان في صوره اختلاف الحثيتين بحسب المفهوم سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه. (واما إذا كان) هنا حثية واحدة وكانت هذه الحثية بنفسها مشتملة على المصلحة و باعتبار اجتماعها مع حثية اخرى مشتملة على المفسدة، لا بنحو يكون المفسدة للحثية المنضمة فقط، بل بان يكون المفسدة لمجموع الحثيتين بحيث يكون كل منهما جزء من الموضوع، فهل يمكن ان يأمر المولى بالحثية الاولى بلا تقييد وينهى عن هذه الحثية مقيدة بالحثية الاخرى أو لا يمكن ؟ (فيه وجهان) (مثال ذلك) ما إذا فرض كون الخياطة بنفسها ذات مصلحة، والخياطة بقيد وقوعها في دار زيد ذات مفسدة، لا بأن يكون المفسدة للكون في دار زيد، بل بأن يكون المفسدة في اجتماعهما بحيث لا يكون نفس الكون في دار زيد بوحدتها ولا نفس الخياطة بانفرادها مشتملة على المفسدة، فبين الحثية الواحدة للمصلحة وما يشتمل على المفسدة لا مجاله عموم مطلق، (فيقع الكلام) في انه هل يمكن للمولى في هذا المثال ان يأمر بالخياطة بنحو الاطلاق وينهى عن الخياطة المقيدة أو يجب عليه في مقام التشريع تقييد متعلق الامر بعدم كونه في دار زيد ؟ (وبعبارة اخرى) نزاع الاجتماع والامتناع هل يجرى في هذا الموارد ايضا أو يختص بما إذا كانت هنا حثيتان متغايرتان بحسب المفهوم كالصلوة والغصب ؟ (الظاهر) جريان النزاع في هذه الصورة ايضا، والحق فيه ايضا الجواز. إذ المفروض ان المشتمل على المصلحة في المثال هو نفس الخياطة لا الخياطة المقيدة بعدم كونها في دار زيد، فتقييدها في مقام الامر بها بهذا القيد العدمي جزاف فان الحكيم لا يأمر الا بنفس الحثية المشتملة على المصلحة. (لا يقال): ان العنوان الواحد إذا كان مشتملا على المصلحة من جهة، وعلى المفسدة من جهة اخرى كان اللازم متابعة الحكم لاقواهما، والمفروض) فيما نحن فيه) ان الخياطة حين

[239]

اجتماعها مع عنوان الكون في دار زيد تصير مشتملة على المفسدة، وقد فرض اشتمالها على المصلحة ايضا، فيجب ملاحظة الاقوى أو مراعاة جانب المفسدة (ح) (وتخصيص الوجوب بصورة اشتمالها على المصلحة فقط. (فانه يقال): نفس حثية الخياطة دائما موضوعة للمصلحة، وما هو الموضوع للمفسدة ليس نفس حثيتها بل

بانضمام الحيثية الاخرى فافهم. (فذلكة) قد ظهر لك من مطاوى ما ذكرناه ان صدور الامر والنهي معا عن مولى واحد متوجهين إلى عبد واحد متعلقين بحيثية واحدة مع وحدة زمان الامتثال محال، ولكن لا من جهة كون ذلك تكليفا بالمحال، إذ مجموع الامر والنهي ليس بتكليف واحد حتى يصدق عليه التكليف بالمحال، بل من جهة ان صدورهما عن المولى يوجب اجتماع الضدين (اعني البعث والزجر والارادة والكراهة) في موضوع واحد (اعني به شخص المولى)، فانه الموضوع الذي يتقوم به التكليف ويقوم به قياما صدوريا، وقد مر ان مطلق الارادة ومطلق الكراهة لا تضاد بينهما، وإنما يكونان ضدين مع فرض وحدة المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامتثال. (ومثل هذه الصورة) في الاستحالة صدور الامر والنهي معا عن المولى الواحد بالنسبة إلى عبد واحد حالكونهما متعلقين بحيثيتين متساويتين بحسب الصدق، أو بحسب الوجود: بان لم تصدقا على وجود واحد ولكن تلازمتا في مقام التحقق. (وكذلك) يستحيل صدورهما عنه مع تعلق الامر بالخاص المطلق والنهي بالاعم بحسب الصدق، أو بحسب الوجود، ففي هذه الصور الخمس يستحيل صدور الامر والنهي معا عن المولى لاستحالة انقذاح الارادة والكراهة معا في نفسه. (واما) تعلق الامر والنهي بالحيثيتين اللتين بينهما عموم من وجه، أو عموم مطلق بحسب الصدق، أو بحسب الوجود بشرط تعلق الامر بالاعم، وكذلك تعلق الامر بحيثية بنحو الاطلاق والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية اخرى فلا مانع عنه، ولا يستحيل صدور هذا النحو من البعث والزجر عن المولى، فمجموع الصور عشرة، خمسة منها مستحيلة، وخمسة منها ممكنة .

[240]

(هذا كله) فيما إذا كان الامر والنهي الزاميين. (ومثله) في صور الاستحالة وصور الامكان صورة كون الامر ندبيا والنهي تحريميا، وكذلك صورة كون الامر وجوبيا أو ندبيا مع كون النهي تنزيهيا موجبا لكراهة متعلقه، (نعم) بين كون النهي تحريميا وبين كونه تنزيهيا فرق من جهة اخرى وهو صحة المجمع في التنزيهية إذا كان الامر عباديا على القول بالجواز (بيان ذلك) انك قد عرفت في النواهي التحريمية ان الظاهر بطلان المجمع للعنوانين إذا كان متعلق الامر عباديا مأخوذا فيه قصد القرينة ولو قلنا بالجواز، من جهة ان الوجود الواحد بعد كونه مبعدا عن ساحة المولى لا يصلح ان يقترب به، فحينئذ نقول ان ما ذكر كان في النواهي التحريمية. " واما التنزيهية " فهي وان اوجبت حزا في متعلقاتها ولكن المأتى به لا يصير مصداقا للتمرد والعصيان فبعد كونه واجدا للمصلحة وكونه مصداقا للمأمور به على القول بالجواز لا مانع من وقوعه عبادة للمولى ومقربا إلى ساحته. (بقي في المسألة أمران آخران يجب أن ينبه عليهما) " الامر الاول " القائلون بالجواز ربما استدلوا له بالعبادات المكروهة التي اجتمع فيها الوجوب أو الندب مع الكراهة كصوم يوم العاشوراء أو النوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة والصلوة في الحمام وفي مواضع التهمة، وكذا بالواجبات التي اجتمع فيها الوجوب مع الندب أو الاباحة كالصلوة في المسجد أو الدار (تقريب الاستدلال) ان التضاد ليس بين الوجوب والحرمة فقط بل الاحكام الخمسة بأسرها متضادة، فان كان التضاد مانعا من الاجتماع ولم يكن تعدد الجهة مجديا في رفع الغائلة لما وقع الاجتماع في غير الوجوب والحرمة من سائر الاحكام ايضا، وقد وقع ذلك كما في العبادات المكروهة ونحوها (هذا). (وقد اجاب) عن ذلك في الكفاية تارة بنحو الاجمال واخرى بنحو التفصيل. (اما الجواب الاجمالي) فهو ان النقض لا يصادم البرهان العقلي خصوصا مع كون بعض الموارد المذكورة مما تعلق فيه الامر والنهي بحيثية واحدة، وهذا مما يحتاج

[241]

إلى تأويله القائل بالامتناع ايضا، هذا حاصل كلامه (طاب ثراه). (اقول): (ولنا) ايضا ان نجيب عن الاستدلال (اجمالا) بان المحقق انما هو صحة العبادات المكروهة، واما كونها متعلقة للامر والنهي معا فغير مصرح به في كلام الاصحاب، ففعل صحتها من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهي التنزيهية عن مقربيتها، من دون ان تكون (بالفعل) مأمورا بها. (وبالجملة) يمكن ان تكون متعلقة للنهي فقط ويكون صحتها من جهة الملاك لا الامر، والنهي التنزيهية غير مانع عن صحتها لعدم كونه موجبا للبعد

عن ساحة المولى. (واما الجواب التفصيلي) الذي ذكره (قده) فسيظهر قسمة منه في مطاوى كلماتنا (ونحن نقول): ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام: (القسم الاول) ما تعلق الامر فيه بحيثية، والنهي بحيثية اخرى سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه كالامر بالصلوة والنهي عن الكون في مواضع التهمة. (القسم الثاني) ما تعلق الامر فيه بحيثية بنحو الاطلاق، والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية اخرى كالامر بالصلوة والنهي عنها مقيدة بكونها في الحمام. (القسم الثالث) ما تعلق الامر فيه (على فرض تعلقه) بعين الحيثية التي تعلق بها النهي بحيث لا مندوحة في البين كما في صوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة. " اما القسم الاول والثاني " فنحن في فسحة عن الاشكال فيهما حيث قلنا يجوز الاجتماع في مقام الجعل والتشريع، وعدم مانعية النهي التنزيهي عن المقربية في مقام الامتنال، وقد عرفت سابقا ان نزاع مسألة الاجتماع لا ينحصر فيما إذا كان المتعلق للحكمين حثيتين بل يجرى ايضا فيما إذا تعلق الامر بحيثية مطلقة والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية اخرى. (واما القسم الثالث) فهو مما يجب على كل من الاجتماعي والامتناعي تأويله بنحو يرتفع به غائلة تعلق الحكمين بحيثية واحدة. (قال شيخنا الاستاد المحقق الخراساني) (في مقام الجواب عنه) (ما حاصله): ان النهي فيه ليس من جهة وجود حذارة ومفسدة في الفعل بل من جهة كون الترك منطبقا لعنوان

[242]

ذي مصلحة أو ملازما لعنوان كذلك مثل الفعل، غاية الامر كون مصلحة هذا العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له اهم من مصلحة الفعل، ولجل ذلك كان الائمة عليهم السلام في مقام العمل يختارون الترك، فالمقام من قبيل المستحبين المتزاحمين الذين ثبت اهمية الملاك في احدهما، فان الحكم الفعلي وان كان تابعا للاهم ولكن الآخر ايضا يقع صحيحا لوجود الملاك والمحبوبة فيه من دون ان يكون فيه حذارة، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عن الفعل عن جهة وجود الحذارة والمفسدة فيه فانه يوجب بطلانه وعدم صحته عبادة (انتهى). (اقول: ويرد عليه أولا) ان ما ذكره (قده) مبنى على كون مفاد النهي ايضا مثل الامر في كونه من مقولة الطلب، غاية الامران المتعلق للطلب في احدهما الفعل وفي الآخر الترك، وقد عرفت سابقا فساد هذا المبنى، فان مفاد النهي ليس عبارة عن طلب الترك بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، وعلي هذا فيجب ان يكون في متعلقه اعني الفعل حذارة و مفسدة ملزمة أو غير ملزمة. (وثانيا) سلمنا كون مفاد النهي عبارة عن طلب الترك، ولكن المتعلق للطلب (على هذا) نفس الترك، ولا وجه لفرض عنوان منطبق عليه أو ملازم له حتى يكون هو المتعلق للطلب. (فان قلت): وجه فرضه ان الترك بنفسه امر عديمي فلا يتصور كونه مؤثرا في المصلحة. (قلت): (العنوان المنطبق على الترك ايضا امر عديمي، إذ لا يعقل انطباق عنوان وجودي على امر عديمي. (وثالثا) ان الترك وكذا العنوان المنطبق عليه عديمي، والعدم لا يعقل ان يؤثر في المصلحة. " ورابعا " ان ما فرضه مخالف لمفاد الاخبار، فان المستفاد منها كون صوم العاشوراء أو النوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة ونحوها ذات حذارة ومفسدة، لا كونها مستحبة ومحبوبة وكون ترك كل منها ايضا من المستحبات التي يثاب عليها بحيث يقال لكل من فاعل الصوم وتاركه في يوم العاشوراء: انه فعل مستحب شرعا، وهل لفقهاء ان يلتزم بان تارك صوم العاشوراء صدر عنه مستحب شرعي، لا بل الذي يحكم به الفقهاء هو ان الصائم في يوم العاشوراء صدر عنه ما لا يناسب فعله .

[243]

(وبالجملة) الظاهر عدم اقتناع ما ذكره (قده) في مقام الجواب. فالاولى ان يقال: ان النهي التنزيهي عن هذا القسم من العبادات انما هو من جهة انه ينطبق على فعلها عنوان ذو حذارة، كما ينطبق على صوم العاشوراء عنوان الموافقة لبنى امية، وعلى النوافل المبتدئة المأتمية حين طلوع الشمس وغروبها عنوان الموافقة لعابدي الشمس مثلا، وهكذا، فالفعل لكونه منطبقا لعنوان ذي حذارة (اقوى من المصلحة الكائنة فيه) صار متعلقا للزجر التنزيهي، ولم يتعلق به امر فعلي ولكنه مع ذلك يقع صحيحا ان اتاه بقصد القرية من جهة كونه واجدا للملاك والمصلحة التي كانت تؤثر في الامر الفعلي لولا عروض هذا العنوان، وتعلق النهي التنزيهي به لا يمنع عن

قصد التقرب به وعن صلاحيته لان يتقرب به لعدم كون مخالفته تمردا على المولى بخلاف النهى التحريمي فتدبر جيدا. * (الامر الثاني) * (اعلم) ان الغرض في هذا المقام بيان حكم المحرم الذى انحصر فيه طريق التخلص من حرام اشد كالخروج من الدار المغصوبة بعد توسطها على وجه محرم، وكشرب الخمر الذى انحصر فيه طريق التخلص من الهلكة بعدما ارتكب بسوء الاختيار ما يؤدي إليها ونحو ذلك. (ولكن المحقق) صاحب الكفاية لما ذكر في صدر المبحث مطالب من باب المقدمة ناسب ان نذكرها على وجه الاختصار (قال " قد ه " ما حاصله): ان الاضطراب إلى الحرام و ان كان موجبا لرفع حرمة وعقوبته وبقاء ملاك وجوبه مؤثرا له (لو كان فيه ملاك الوجوب) ولكنه إذا كان الاضطراب لا بسوء الاختيار، واما إذا كان بسوء الاختيار فالحرمة الفعلية و ان كانت مرفوعة ايضا، ولكنه حيث يصدر عن المكلف مبعوضا وعصيانا للنهى السابق الساقط لا يصلح لان يتعلق به الايجاب وان كان فيه ملاكه (انتهى). (اقول): اما ما ذكره من ان الاضطراب إلى الحرام يوجب ارتفاع حرمة فمسلم، غاية الامر ان الحاكم بارتفاعها في الاضطراب العقلي هو العقل، وفي الاضطراب العرفي مثل حديث الرفع ونحوه .

[244]

(واما ما ذكره) من تأثير ملاك الوجوب بعد ارتفاع الحرمة الفعلية بالاضطراب فغير مسلم، إذ المانع عن تحقق الوجوب ليس هو الحرمة الفعلية حتى يصير ارتفاعها سببا لتحقيقه، بل المانع عن تحقيقه وتأثير ملاكه فيه هو اقوائية ملاك الحرمة (اعني المفسدة الداعية إلى جعلها) من ملاك الوجوب (اعني المصلحة الباعثة نحو الايجاب)، فما دامت المفسدة باقية على قوتها لا مجال لتأثير ملاك الوجوب وان كان هنا مانع عن فعلية الحرمة ايضا، فان البعث نحو ما يشتمل على مفسدة (تكون اقوى من مصلحته) قبيح بلا ريب واشكال. (نعم) يمكن ان يوجد في الفعل المحرم (بعد الاضطراب إليه) مصلحة اقوى من مفسدته فلا مانع (ح) من تعلق الوجوب به لكنها غير المصلحة الاولى المغلوبة بالنسبة إلى المفسدة فانها لا يمكن ان تؤثر في الايجاب وان لم يؤثر المفسدة ايضا من جهة المانع كالاضطراب ونحوه، (الا ترى) ان شرب الخمر المحرم من جهة اقوائية ملاك الحرمة فيه لا يصير واجبا أو مستحبا بمجرد رفع حرمة الفعلية لمانع، مع انه يشتمل على المصلحة ايضا كما يدل عليه قوله (تعالى): قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما. (نعم) ان توقف عليه حفظ النفس المحترمة صار واجبا من جهة اقوائية ملاك حفظ النفس من المفسدة الكامنة فيه فتأمل. (ثم اعلم) ان الاضطراب ان كان إلى المعين فلا اشكال في ارتفاع حرمة به، وان كان إلى غير المعين كاحد الامرين مثلا، فان كان احدهما اهم وجب رفع الاضطراب بالآخر، فان رفعه بالاهم عصي واستحق عليه العقاب اما على تمامه أو على المقدار الذى صار سببا لاهميته، وان لم يكن احدهما اهم تخير في رفع اضطرابه، هذا إذا لم يكن الاضطراب بسبب اختياره امرا اختياريا يؤدي إلى الاضطراب إلى الحرام، واما إذا كان اضطرابه إليه بسبب اختيار امر يؤدي إليه لا محالة فاما ان يكون الفعل الذى يختاره مباحا ذاتا، واما ان يكون محرما من غير سنخ الحرام المضطر إليه، واما ان يكون محرما من سنخه،

[245]

وعلى الثالث فاما ان يكون المضطر إليه من تنمة ما يختاره، واما ان يكون فردا آخر في قبالة، فالصور اربعة، (فالاولى) كأكل الطعام المباح الذى يؤدي إلى المرض والاضطراب إلى شرب الخمر لدفعه. (والثانية) كقتل النفس المحترمة المؤدى إلى اخذه وحبسه في الحبس الغصبي (والثالثة) كالدخول في الدار المغصوبة بالاختيار المؤدى إلى الاضطراب إلى التصرف الخروجى. (والرابعة) كالتصرف في مال الغير المؤدى إلى اخذه وحبسه في الحبس الغصبي. (وفي جميع هذه الصور) اما ان يكون حين ارتكابه للفعل الاختياري ملتفتا إلى ادائه إلى الاضطراب إلى الحرام، واما ان يكون مترددا فيه، واما ان يكون غافلا عنه، فان كان غافلا عن ادائه إليه فلا اشكال في عدم وقوع المضطر إليه محرما فعليا وكون الاضطراب رافعا لحرمة سواء كان الفعل الاختياري المؤدى إليه محرما أو مباحا، إذ في صورة الحرمة ايضا لم يقدم المكلف الاعلى ارتكاب هذا الحرام دون ما يتعقبه. وان كان ملتفتا إلى ادائه إليه (1) فالاضطراب وان كان رافعا

للزجر الفعلى بالنسبة إلى المضطر إليه الا انه لما كان بسوء الاختيار كان العصيان والمبغوضية باقيين بلا ريب، فان العقل الحاكم بقبح تكليف المضطر وعقابه لا يحكم به في هذا المقام، وحديث الرفع ايضا منصرف عن هذا المقام الذى اقدم العبد باختياره على ما يتعقبه العصيان. (ولا فرق) في هذه الصورة ايضا بين كون الفعل الاختياري مباحا أو حراما (هذا كله) مما لا اشكال فيه. (انما الاشكال (فيما إذا كان المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار، مما انحصر فيه التخلص من الحرام كالخروج من الدار المغصوبة، فهل يصير (ح) مأمورا به فقط كما اختاره الشيخ، أو مع جريان حكم المعصية عليه، أو منهيًا عنه فقط، أو مأمورا به ومنهيًا عنه، أو لا يكون مأمورا به ولا منهيًا عنه ولكنه يجرى عليه حكم المعصية كما اختاره في الكفاية،

(1)اقول: لابد من ان يكون مراده (مد ظله العالي) من الالتفات خصوص صورة العلم بالاداء وعلي هذا فلم يعلم من كلامه حكم صورة التردد. ح - ع

[246]

(فيه وجوه بل اقوال) واختيار احدها في غاية الاشكال، فان القول بكون مثل الخروج منهيًا عنه لا يخلو عن محذور، إذ العبد ان اراد امتثال هذا النهى وترك الخروج لوقع في المحذور الأشد وهو البقاء في دار الغير. (والقول) بكونه مأمورا به ايضا في غاية الاشكال، إذ الخروج مصداق للتصرف في ملك الغير، وهل يمكن الالتزام بكون الداخل في ملك الغير للتفريح مثلا والخارج منه بعد قضاء الحاجة من دون ندامة على فعله ممثلا لامر المولى مطيعا له حين الخروج بحيث تكون حركاته الخرجية الواقعة عن تفريح ايضا محبوبة للمولى و امتثالا لامره مع كونها تصرفا في ملك الغير بغير اذنه، (واشكل منهما) هو الالتزام بكونه مأمورا به ومنهيًا عنه معا حتى يصير من مصاديق مبحث الاجتماع كما اختاره ابو هاشم وتبعه المحقق القمى، فان الاجتماع انما يجوز فيما إذا كان هنا عنوانان وكان في البين مندوحة، وما نحن فيه ليس كذلك، فهو اسوء حالا من باب الاجتماع، وحكمه اشكل من حكمه. " وهنا احتمال سادس " وهو الالتزام بالترتب (بتقريب) ان الغضب بجميع انحاءه من الدخول والبقاء والخروج محرم، لا بهذه العناوين بل بما هو غصب وتصرف في مال الغير، ولكن التصرف الخروجي لما صار في رتبة عصيان النهى ذا مصلحة ومعنونا بعنوان حسن صار مأمورا به في هذه الرتبة فهو منهي عنه بنحو الاطلاق، ومأمور به في رتبة عصيان النهى وعدم تأثيره في نفس المكلف (هذا " .(ولكن يرد على ذلك " ان الالتزام بالترتب انما هو فيما إذا كان هنا حكمان متزاممان وكان احدهما (من حيث الملاك) اهم فيصير الاهم (من جهة اهمية ملاكه (فعليا بنحو الاطلاق، والمهم فعليا في ظرف عصيان الاهم كما في الصلوة والازالة فان لكل منهما ملاكا موجبا لحكم عليحدة، غاية الامر ان اهمية ملاك الازالة اوجبت اهمية حكمها فصار فعلية حكم الصلوة مشروطة بعصيان حكم الازالة. " وفيما نحن فيه " ليس كذلك، إذ الموجود في باب الغضب والتصرف في مال الغير حكم واحد بملاك واحد وهو الحرمة، واما وجوب الخروج والتخلص من الغضب فليس حكما آخر في قبال حرمة الغضب، بل هو عبارة اخرى عنها، إذ التخلص ليس الا عبارة عن ترك الغضب الذى هو ضد عام للغضب، وقد عرفت (في مبحث الضد) ان في الضد العام لا يكون كل من الضدين متصفا بحكم مستقل في قبال حكم الاخر، بل الامر باحدهما عبارة اخرى

[247]

عن النهى عن الاخر، كما ان النهى عن احدهما عبارة اخرى عن الامر بالاخر بحيث يكون المتحقق بحسب الواقع حكما واحدا ناشئا من ملاك واحد، وعلي هذا ففي باب الغضب ايضا لم يصدر عن الشارع الاحكام واحد وهو الحرمة، وليس وجوب التخلص منه حكما مستقلا في قبالها حتى يصير فعليا في رتبة عصيان الحرمة بل هو عبارة اخرى عنها ودائر مدارها. (ومما يشهد لذلك) ان المكلف ان عصى ولم يخرج من الدار المغصوبة لا يقال: انه صدر عنه عصيانان احدهما ارتكاب مقدار التصرف الخروجي والاخر ترك التخلص، بل الصادر عنه انما هو ارتكاب الحرام فقط. (وهذا) بخلاف مسألة

الصلوة والإزالة فان التارك لهما (على القول بالترتب) قد صدر عنه عصيانان لتفويته ملاكين مستقلين كان كل منهما منشئا لحكم مستقل، (وبالجملة) (الموجود في مثل الصلوة والإزالة حكمان شرعيان مستقلان، وهذا بخلاف باب الغصب فان الموجود فيه حكم واحد وهو الحرمة، واما وجوب التخلص منه فليس حكما آخر في قبالة (نعم) يحكم العقل بلزوم اختيار التصرف الخروجي لكونه بالنسبة إلى التصرف البقائي اقل محذورا. " ومما ذكرنا يعرف ايضا " بطلان ما ذكره بعض الفقهاء في باب الغصب من ان الموجود فيه حكمان: احدهما حرمة والاخر وجوب الرد، فان وجوب الرد ليس حكما مستقلا ذا ملاك مستقل في قبالة حرمة الغصب، (نعم) كما يحرم الغصب حدوثا يحرم بقاء، ووجوب الرد عبارة اخرى عن الحرمة البقائية وان شئت قلت هو حكم عقلي حكم به العقل للتخلص من الحرمة البقائية) ثم اعلم ان الشيخ (قده) قال في تقريب ما اختاره من كون الخروج مأمورا به ليس الا (ما حاصله): ان التصرف في ارض الغير بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال، واما التصرف الخروجي فليس بحرام لا قبل الدخول ولا بعده، اما قبله فلعدم التمكن منه بل هو منتف بالتفاه الموضوع، واما بعده فلكونه مصداقا للتخلص أو سببا له فيكون مأمورا به،

[248]

ولا حرمة في البين لكونه مضطرا إليه، فحال الخروج فيما نحن فيه حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلكة (انتهى). (واجاب) عنه شيخنا الاستاد العلامة المحقق الخراساني (اولا) بالنقض بالبقاء فانه ايضا مثل الخروج في عدم التمكن منه قبل الدخول مع كونه حراما بلا اشكال. (وثانيا) بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور، فترك البقاء والخروج كلاهما مقدوران من جهة القدرة على ترك الدخول، وهذان العنوانان وان كانا قبل الدخول منتفيين بانتفاء ما هو كالموضوع لهما، ولكن لا يضر هذا بصحة التكليف المشروط عقلا بالتسلط على المأمور به والمنهى عنه فعلا وتركه وان كان بالواسطة (انتهى). (والتحقيق ان يقال): ان عناوين الدخول والبقاء والخروج لا عين لها ولا اثر في الادلة الشرعية كى يبحث في انها مقدورة أو غير مقدورة، بل الوارد في الادلة الشرعية هو عنوان التصرف في ارض الغير، فالداخل في ارض الغير مادام فيها ولم يخرج منها (بوضع قدمه في خارجها) يكون متصرفا فيها ويكون جميع حركاته من الدخول والبقاء والخروج تصرفا واحدا ممتدا في هذه الارض ناشئا من اختياره، وليس الوارد في الادلة عناوين الدخول والبقاء والخروج حتى يقال انه يصدق على ترك الدخول ترك الخروج أو لا يصدق الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وعلي هذا فمجموع الدخول والبقاء والخروج تصرف واحد و يقع من المكلف على الوجه المنهى عنه بسوء اختياره. (ثم ان) تنظير الخروج بمثل شرب الخمر ايضا في غير محله، فان شرب الخمر بعد ان توقف عليه حفظ النفس صار ذا مصلحة اقوى من المفسدة الكامنة فيه الموجبة لتحريمه، وهذا بخلاف الخروج فانه امر ذو مفسدة من جهة كونه تصرفا في ملك الغير من دون ان يكون واجدا لمصلحة مستعقبة للوجوب الشرعي لما عرفت من ان الموجود في باب الغصب و التصرف في مال الغير حكم واحد وهو الحرمة ليس الا ". فتلخص مما ذكرنا " ان الالتزام بكون الخروج مأمورا به في غاية الاشكال، كالاتزام بعدم كونه منهيا عنه وعدم صدوره مبعوضا للمولى (نعم) يمكن ان يقال : بعدم وجود الزجر فعلا من جهة اضطرار المكلف إلى قدر خاص

[249]

من التصرف اما بالبقاء أو الخروج، ولكن لا ينافى هذا ثبوت العصيان والعقاب من جهة صدوره من اول الامر باختياره. (فالظاهر) في مسألة الخروج ما اختاره المحقق الخراساني من عدم كونه مأمورا به ولا منهيا عنه بالنهي الفعلي :مع ثبوت العقاب بملاحظة النهي السابق الساقط ولزوم اختياره عقلا من جهة كونه اقل المحذورين. (نعم) لاحد ان يقول: ان الداخل في ارض الغير المتوسط فيها بسوء اختياره ان ندم على عمله وتاب واستغفر ربه التواب خرج خروجه منها من كونه مبعوضا ومعاقبا عليه، فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له كما هو مقتضى اطلاقات ادلة التوبة فلا يقع الخروج منه تمردا وعصيانا لمولاه (توضيح ذلك) ان المكلف بعد ان دخل في ملك الغير صار مضطرا إلى مقدار الخروج من اقصر الطرق في اقصر الساعات، فهذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء صرفه في البقاء أو الخروج، غاية

الامر ان الاضطرار إليه لما كان بسوء اختياره لم يترتب عليه ارتفاع الميغوضية فصار هو من تبعات الدخول المحرم وكان حكمه حكمه في الميغوضية، فإذا تاب العبد بعد توسطه في الارض واضطراره إلى الحركات الخروجية صارت توبته رافعة للعصيان الصادر عنه اعني الدخول وتوابعه، فان التوبة توجب محو السيئة السابقة، فبعد التوبة يصير كمن لم يدخل في ارض الغير على الوجه المحرم ويصير الدخول الصادر عنه (عصيانا) المؤدى إلى التوابع المحرمة بمنزلة ما لو لم يصدر عنه عصيانا وتمردا بل صدر عنه على الوجه الشرعي فيصير الخروج ايضا غير ميغوض، إذ الفرض انه في حال ارتكابه مضطر إليه وانما كان تحققه عصيانا بنفس تحقق الدخول كذلك، فيكون رفعه بالتوبة رفعا للعصيان الخروجي ايضا، ويترتب على ذلك انه ان اتحدت حركاته الخروجية الواقعة بعد التوبة مع افعال الصلوة وقعت الصلوة صحيحة لعدم كونها (ح) مبعدة عن ساحة المولى حتى يقال ان المبعد لا يكون مقربا، وقد اشار إلى هذا المعنى صاحب الجواهر (قده) (فراجع). * (تذنيب) * قد اورد بعض الاعاظم على ما افاده الشيخ (قده) من وجوب الخروج لكونه مقدمة

[250]

للتخلص (بما حاصله): ان ذلك ينافى ما حقق في محله (ويسلمه الشيخ ايضا) من انه لا يتوقف عدم احد الضدين على وجود الآخر ولا وجود احدهما على عدم الآخر بل يكونان متلازمين. (وجه التنافي) ان البقاء والخروج ضدان فلو كان ترك البقاء موقوفا على الخروج لزم من ذلك توقف عدم احد الضدين على وجود الآخر (انتهى). وانت خبير بان قياس ما نحن فيه بمسألة الضدين قياس مع الفارق، فان الضدين لما كانا في مرتبة واحدة وكان لوجود احدهما مع عدم الآخر معية في التحقق كان لازم ذلك انكار المقدمية من الطرفين، (واما فيما نحن فيه) فلو وازنا الخروج مع البقاء البديل له كان الكلام فيهما هو الكلام في الضدين، ولكنه لا يقاس معه بل يقاس مع الغصب الزائد الذي يتحقق على فرض البقاء و يكون الخروج موجبا للتخلص منه. " بيان ذلك " انه بعد ان توسط الانسان دار غيره مثلا يضطر إلى مقدار خاص من التصرف فيها، فهذا المقدار مما لا مفر منه سواء صرف في البقاء أو الخروج، ولكنه ان اختار البقاء اضطر إلى تصرف زائد على هذا المقدار وان اختار الخروج تخلص من هذا المقدار الزائد المتأخر عنه زمانا، فالمتوسط فيها بعد اختياره للخروج يكون وضع قدمه الاول مقدمة لكونه في مكان اقرب إلى باب الدار ووضع قدمه الثاني مقدمة للكون في مكان اقرب منه إليه وهكذا حتى ينتهي إلى وضع القدم الاخير فانه مقدمة لكونه في خارج الدار، فتلك الاقدام مقدمات للكون في خارج الدار والتخلص من التصرف الزائد المتأخرين عن تلك الاقدام زمانا، فلا ربط لذلك بمسألة الضدين الملازم وجود احدهما لعدم الآخر رتبة وزمانا. (نعم) يرد على ما ذكره الشيخ (اولا) ما ذكره المحقق الخراساني من ان الخروج ليس مقدمة للتخلص الذي هو امر عديمي بل هو مقدمة للكون في خارج الدار وهو امر وجودي ليس فيه ملاك الوجوب حتى يجب مقدمته. (وثانيا) ما ذكرناه أنفا من ان التخلص عبارة عن ترك التصرف، وليس فيه ملاك الوجوب إذ الموجود في باب الغصب والتصرف في مال الغير حكم واحد وهو الحرمة لا غير فراجع، (وربما يقال): ان وجوب الخروج ليس من جهة المقدمة، بل هو من باب

[251]

وجوب رد مال الغير إليه، وهو وجوب نفسي. (وفيه اولا) ما ذكرناه سابقا: من ان وجوب الرد ايضا ليس حكما شرعيا مستقلا في قبالة حرمة التصرف، بل هو حكم عقلي يحكم به العقل للتخلص من التصرف البقائي، فان التصرف في مال الغير كما يحرم حدوثا يحرم بقاء. (وثانيا) ان وجوب الرد على فرض ثبوته شرعا انما يثبت في باب الغصب (أعني به الاستيلاء على مال الغير عدوانا)، وما نحن فيه لا يرتبط بباب الغصب، إذ التوسط في ارض الغير ليس دائما ملازما للغصب، بل هو من افراد التصرف في مال الغير، وبين الغصب والتصرف في مال الغير عموم من وجه، إذ قد يكون صاحب المال مقتدرا بحيث لا يمكن الاستيلاء على ماله واخذ زمام ماله فلا يتحقق الغصب، ولكن يمكن مع ذلك التصرف في ماله خفاء أو التصرف فيه من الخارج بالقاء الاحجار فيه مثلا، وقد يتحقق الغصب بدون التصرف كما إذا استولى الانسان على مال غيره

بحيث صار زمام اختياره بيده ومع ذلك لم يتصرف فيه بالدخول ونحوه. (وقد يجتمعان) كما إذا استولى على مال غيره ودخل فيه أيضا فتدبر (1)

(1) أقول: يظهر من مجموع كلام سيدنا الأستاذ "مد ظله العالي" أنه في أصل الكبرى موافق للشيخ (قده)، ومخالفته معه في الصغرى فقط (بيان ذلك) أن المسألة المبحوث عنها هو حكم المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار إذا كان مقدمة لواجب أهم، فاختار الشيخ كونه مأمورا به فقط، واختار المحقق الخراساني عدم كونه مأمورا به ولا منهيا عنه مع جريان حكم المعصية عليه، ويظهر من كلام سيدنا الأستاذ "مد ظله" أنه يوافق الشيخ في ذلك وإنما يخالفه في مثال الخروج من جهة عدم كونه من صغريات المسألة كما يظهر ذلك من قوله "مد ظله" في جواب كلام الشيخ: "أن قياس الخروج على شرب الخمر قياس مع الفارق، فإن شرب الخمر مقدمة لواجب أهم (اعني حفظ النفس)، والخروج ليس مقدمة لواجب من جهة أن الموجود في باب التصرف في ملك الغير حكم واحد وهو الحرمة." (ثم أعلم) أنه على فرض مقدمة الخروج للواجب ربما يقرب إلى الذهن قول صاحب الفصول، فإن المكلف قبل دخوله في أرض الغير كان متمكنا من ترك التصرف بأنحائه كما كان متمكنا في أول الأمر من فعله كذلك بأن يدخل فيها فإنه بدخوله فيها يتحقق منه جميع أنحائه، غاية الأمر كونه بالنسبة إلى نفس الدخول بلا واسطة وبالنسبة إلى ما يستتبعه من مقدار الخروج أو البقاء توليديا مختارا بنفس اختيار سببه، فلما كان قبل الدخول، متمكنا من انحاء التصرف فعلا وتركنا توجه إليه النهي عن الجميع، ولكن لا بعنوان الدخول أو البقاء أو الخروج بل =

[252]

(*فصل) * اختلفوا في أن النهي المتعلق بالعبادات أو المعاملات يدل على فسادها (كما عبر به بعض)، أو يقتضي فسادها (كما عبر به بعض آخر) ؟ " وقد اطنب المتأخرون " في المسألة بتكثير مقدماتها من دون أن ينقحوا محط النظر فيها ونحن نكتفي بذكر مقدمة واحدة ثم نشرع في تحقيق أصل المقصود. (أما المقدمة) ففي بيان معنى الصحة والفساد، (فنقول): الصحة (كما عرفت في مبحث الصحيح والأعم) عبارة عن كون الموجود بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك، فهما وصفان للموجودات لا للعناوين، ولكن انصاف الموجودات بهما إنما هو باضافتها إلى العناوين التي أوجدت هذه الموجودات بترقب انطباقها عليها. " بيان ذلك " أنه يظهر باستقراء موارد إطلاق هذين اللفظين أن بعض الموجودات يتصف عرفا بالصحة، وبعضها يتصف بالفساد، كما أن بعضها لا يتصف بشئ منهما، سواء في ذلك الموجودات الخارجية الحقيقية والموجودات المتحققة في وعاء الاعتبار، فالادوية المستعملة لعلاج الأمراض مثلا، وكذا العقود المسببية الموحدة في عالم الاعتبار قد تتصف عرفا بالصحة وقد تتصف بالفساد، وكذلك العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقا للصلوة أو الحج أو نحوهما، قد يتصف بهذا وقد يتصف بذلك، فإذا تأملنا في أحرار ما هو الموصوف بهما وجدنا أن الموصوف بهما نفس الموجود والمصداق، لا للعنوان المنطبق عليه، فنفس العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه منطبقا لعنوان الصلوة المأمور بها قد يتصف بالصحة وقد يتصف بمقابلها، وكذلك نفس ما يوجد الإنسان في عالم الاعتبار بترقب كونه بيعا ذا اثر، وذات الفرد الخارجي من الفاكهة أو

= = بعنوان التصرف في مال الغير، وقد وقع العصيان بالنسبة إلى الجميع بصرف الدخول، وأما بعده فلما كان يمكنه البقاء كما يمكنه الخروج صار الخروج بعنوانه في مقابل عنوان البقاء ذا مصلحة فيأمر المولى بصرف المقدار المضطر إليه في الخروج لا في البقاء ويخرج النهي (ح) من الفعلية من جهة الاضطرار فتدبر. ح - ح

[253]

الدواء تتصف بهما، غاية الأمر أن انصاف الموجود والفرد بهذين الوصفين ليس بلحاظه في نفسه، بل باضافته إلى العنوان الذي يترقب انطباقه عليه ليرتب عليه آثار هذا العنوان، فإن وجد بنحو ينطبق عليه اتصف بالصحة، وإن وجد بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد بعد اشتراكهما في كون الایجاد بترقب هذا الانطباق). (وقد اتضح) بما ذكرناه في معناهما وما يتصف بهما أمور نشير إليها: (الأول) أن توصيف العناوين بهما فاسد، فإنها لا تتصف (بما هي عناوين) بالفساد إذ كل عنوان هو هو، ويحمل على

نفسه (بالحمل الاولى)، واتصافه في عالم المفهومية بالفساد و عدم التمامية انما هو بان لا يكون هذا العنوان هذا العنوان، وهو مساوق لسلب الشئ عن نفسه، فالموصوف بهما انما هو نفس الذات والوجودات، ولكن باضافتها إلى العناوين. (الثاني) ان الصحة والفساد وصفان اضافيان، قرب موجود يتصف بالصحة بالاضافة إلى عنوان ويتصف بالفساد بالاضافة إلى عنوان آخر، فالاقوال والحركات والسكنات الخارجية التي يوجدها المكلف بتقرب كونها منطبقة لعنوان الصلوة حتى يترتب عليها آثارها: من المقربية واسقاط الامر والاعادة والقضاء ونحو ذلك، ان وجدت بحيث ينطبق عليها هذا العنوان اتصفت بالصحة بالاضافة إلى هذا العنوان، وان وجدت بحيث لا ينطبق عليها اتصفت بالفساد كذلك، وان كانت حالها بالاضافة إلى العناوين الاخر بالعكس فالحركة الخارجية مثلا) بما هي حركة أو موجود) امر تام ينطبق عليها عنوان الحركة والوجود ويترتب عليها آثارهما، ولكنها بما هي ركوع أو صلوة يمكن ان تكون تامة صحيحة بنحو ينطبق عليها عنوان الركوع أو الصلوة، ويمكن ان تكون غير تامة فلا ينطبق عليها عنوانهما ولا يترتب عليها آثارهما، فالموصوف بالفساد نفس الحركة الخارجية، ولكن اتصافها به ليس باعتبار عنوان الحركة، ولا باعتبار ذاتها الخارجية التي هي من سنخ الوجود، بل هو باعتبار اضافتها إلى العنوان الذي يتقرب انطباقه عليها كعنوان الركوع مثلا. " الثالث " ان تقسيم عنوان الصلوة وغيرها من عناوين العبادات والمعاملات بالصحيح والفاقد فاسد، فان نفس العنوان لا يتصف بهما، وانما الموصوف بهما هو نفس العمل الخارجي الذي يوجده العبد بتقرب انطباق عنوان الصلوة عليه، فان وجد بنحو انطبقت عليه وصار من مصاديقها اتصفت بالصحة، وان وجد بنحو لا تنطبق عليه ولم يصر من مصاديقها

[254]

وافرادها اتصف بالفساد ويكون اطلاق الصلوة عليه من باب المسامحة، من جهة ان ايجاده كان يتقرب صيرورته فردا لها. (الرابع) ان توصيف الشئ بالصحة والتمامية انما هو باضافته إلى العناوين المترتبة (التي يترتب عليها آثارها فحرا بعد تحققها)، لا باضافته (اولا) إلى نفس هذه الآثار، إذ الاثر اثر للعنوان وهو موضوع له فهو يتوسط بحسب القصد بين الفعل الخارجي وبين الاثر، فالحركات والسكنات الخارجية تتصف بالصحة باعتبار انطباق عنوان الصلوة عليها وكونها مصداقا لها فإذا انطبقت عليها ترتب عليها آثارها (من موافقة الامر واسقاط الاعادة و القضاء) فحرا، فما في الكفاية من اضافة الشئ في اتصافه بالصحة إلى نفس الآثار لا يخلو عن مسامحة، (الخامس) قد ظهر بما ذكرنا في تعريفهما ان بعض الاشياء لا يتصف بالصحة ولا بالفساد، فان اتصاف الشئ بهما انما هو باضافته إلى العناوين المترتبة التي يمكن ان تنطبق عليه ويمكن ان لا تنطبق وتكون موضوعات لآثار مخصوصة، فلو فرض انه لم يكن لشئ اثر اصلا أو كان له آثار ربما تترتب عليه وربما لا تترتب ولكن لم يكن ايجاده بتقرب ترتبها عليه لم يتصف بالصحة ولا بالفساد، فمثل الاتلاف والجناية وملاقاة النجاسة ونحوها لا تتصف بهما مع ان لها آثارا شرعية: (من الضمان وجواز القصاص ونجاسة الملاقى) ربما تترتب عليها وربما تتخلف، فلو تحقق الاتلاف بنحو لم يترتب عليه الضمان، أو الجناية بنحو لم توجب القصاص كما إذا اتلف أو جنى بحق، أو وجد الملاقاة بنحو لم يترتب عليها نجاسة الملاقى لم يتصف الاتلاف والجناية والملاقاة (ح) بالفساد، والسر في ذلك عدم كون ايجادها بتقرب ترتب هذه الآثار عليها، فالموصوف بالصحة و الفساد عبارة عن الاشياء التي توجد بتقرب ان ينطبق عليها عناوين ذوات آثار شرعية أو عقلائية أو خارجية، بحيث يكون ايجادها غالبا بتقرب ترتب هذه الآثار عليها ولو بتوسط العناوين في القصد، سواء كان النظر إلى العنوان المتوسط نظرا آليا دائما كما في عناوين العقود المسببية التي لا تعتبر الا لترتب الآثار عليها، أو كان له بنفسه نحو استقلال ولكن يوجد غالبا بتقرب الآثار المترتبة عليه، وذلك كالصلوة مثلا فانها وان كانت بنظر الاوحد معراجا للمؤمن ومحبوبة

[255]

بذاتها، ولكن اكثر الناس لا يعقلون فيأتون بها لاسقاط الاعادة والقضاء أو الفرار من النار والدخول في الجنة أو نحو ذلك، (وقد ظهر بما ذكرنا) ان الاتلاف والجنايات ونحوها لا تتصف بالصحة ولا بالفساد، (نعم) يتصف بهما العبادات بالمعنى الاخص

وبالمعنى الاعم والمعاملات. (السادس) ان التقابل بينهما يشبه تقابل العدم والملكة، فان الصحة كما عرفت عبارة عن كون الموجود الخارجي بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك، وانطبق العنوان المترقب وان لم يكن من الشئون الواقعية للموجود الخارجي ولكن لما كان وجوده بترقب هذا الانطباق صار هذا الترقب منه بمنزلة كونه من شئونه، فالفساد عبارة عن عدم الانطباق فيما يكون من شأنه الانطباق. (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول): قد ذكروا لدلالة النهي على الفساد وجهين: " الاول " ان النهي يقتضى الحرمة والمبغوضية، وهما تنافيان الصحة " .الثاني " ان علماء الامصار في جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنهي الوارد في العبادات والمعاملات على الفساد. (والظاهر) تباين هذين المسلكين وعدم الجامع بين مقتضى الدليلين، (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان نكتة، وهى ان صحة الشئ (كما عرفت) عبارة عن كونه بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه، وفساده عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك. (ثم ان) العناوين مختلفة، فبعضها بحيث يكون انطباقها وعدم انطباقها واضحا عند الجميع ولا يختص علمه ببعض دون بعض، ولكن كثيرا منها مما يجهلها الاكثر ويختص العلم بانطباقها ومنطبيقاتها وما يشترط في انطباقها عليها بعض الناس (وذلك) كالمعاجين التى يختص العلم باجزائها وشرائطها وموانعها بالاطباء فقد يكون معجون خاص مركبا من امور ويكون لشروط وجودية وعدمية دخل في انطباق عنوانه على هذه الامور ولكن العلم بذلك يختص بطائفة خاصة، (ومن هذا القبيل) اكثر العبادات والمعاملات الواردة في الشريعة فانا امور مركبة من اجزاء خاصة، ويكون لشروط وجودية وعدمية دخل في انطباق عناوينها على هذه الاجزاء، ولكن العلم بذلك يختص بمخترعها وهو الشارع، وبناء العرف والعقلاء في هذا السنخ من الامور على الرجوع إلى اهل فنها فإذا رجعوا إليهم وورد منهم

في ذلك امرا ونهى يكون هذا الامر أو النهى عندهم ظاهرا في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فإذا قال الطبيب مثلا للمريض اجعل السقمونيا بمقدار خاص في المعجون الذى عالجتك به لا يكون هذا الامر ظاهرا في الوجوب المولوي، بل يكون ظاهرا في الارشاد إلى الجزئية، وكذا لو قال: (لا تجعل فيه السقمونيا) لا يتبادر من هذا النهى التحريم المولوي بل يكون ظاهرا في الارشاد إلى مانعية السقمونيا عن تحققه بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب، وان قال الامام عليه السلام أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو نائبهما: لا تصل في جلد ما لا يؤكل لحمه مثلا كان نهيه هذا ظاهرا في الارشاد إلى مانعية جلد ما لا يؤكل لحمه ودخالة عدمه في انطباق عنوان الصلوة على الاجزاء التى يؤتى بها بترقب انطباقه عليها، وإذا قال: صل مع الطهارة كان امره هذا ظاهرا في الارشاد إلى الشرطية، (والسر في ذلك) ان عنوان الصلوة مثلا من العناوين التى لا يعلم اجزائها وشرائطها وموانعها الا من قبل الشارع نظير المعجون الذى يختص العلم بخصوصياته بالطبيب، والاوامر والنواهي الواردة في خصوصيات هذا السنخ من العناوين من قبل اهل فنها ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وهذا ظهور عرفى عقلائي يشهد به كل من راجع سيرة العقلاء، واحتمال المولوية في هذه الموارد احتمال مرجوح لا يقبله الاذهان السليمة. (إذا عرفت ما ذكرنا فنقول): قد ظهر بذلك سر استدلال علماء الامصار في جميع الاعصار بالنواهي (الواردة في ابواب العبادات والمعاملات بانواعها من البيوع والانكحة وغيرها) على الفساد، فان استدلالهم بها لم يكن بتوسيط الحرمة المولوية بان يستفيدوا منها الحرمة المولوية ويستدلون بالحرمة على الفساد، بل كان ذلك من جهة ظهور النواهي الواردة في هذه الابواب في الارشاد إلى المانعية المستلزمة للفساد قهرا، (نعم) لو فرض ظهور النهي في التحريم المولوي أو احراز الحرمة والمبغوضية بطريق آخر يجرى نزاع آخر في ان الحرمة تقتضي الفساد أو لا ؟ ولكن هذا غير النزاع الاول، فان النزاع على الاول في الدلالة والبحث لفظي، وعلى الثاني في الاقتضاء والملازمة، والبحث عقلي. (وبما ذكرنا ظهر) اختلاف اساس الاستدلاليين، فان بناء الاستدلال الاول على ادعاء الملازمة بين الحرمة المولوية والفساد من دون نظر إلى ظهور النهي حتى لو فرض

استفادة الحرمة والميغوضية من غير اللفظ ايضا جرى النزاع، وبناء الاستدلال الثاني على ادعاء ظهور قسم خاص من النواهي (وهي الواردة في باب المركبات المخترعات) في الارشاد إلى المانع المقتضية للفساد قهرا، كظهور الاوامر الواردة فيها في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية. (وبالجملة) هنا مسلكان مختلفان لا جامع بينهما، والبحث على الاول بحث عقلي وعلى الثاني بحث لفظي، فلاحظ أن يلتزم بالفساد على الثاني دون الاول، واللازم (على المسلك الاول) ان يعبر في عنوان المسألة بالاقتضاء، (وعلى المسلك الثاني) بالدلالة. وإذا ظهر لك ما ذكرنا فنقول: بناء على ظهور هذا السنخ من النواهي في الارشاد (كما هو الظاهر) فدلالته على الفساد واضحة سواء في ذلك العبادات والمعاملات، واما بناء على انكار ذلك وادعاء ظهورها في الحرمة المولوية فهل تلازم الحرمة للفساد أو لا تلازم أو يفصل بين العبادات والمعاملات ؟ الظاهر هو التفصيل ففي العبادات تلازم الحرمة للفساد لاحتياجها إلى قصد القرية، والحرمة تلازم الميغوضية فيكون اتیان المحرم مصداقا للتمرّد والعصيان ومبعدا عن ساحة المولى، والمبعد لا يكون مقربا وقد فصلنا ذلك في مبحث الاجتماع). واما في المعاملات فلا تلازم الحرمة الفساد لعدم اشتراطها بالقرية وعدم التناهي بين الميغوضية وبين ان يتحقق مضامينها، والفرض عدم كون النهي ايضا ظاهرا في الارشاد إلى مانعية شئ لتحقيقها، فلا وجه لفسادها من غير فرق بين المعاملات بالمعنى الاخص وبين غيرها كالغسل والتطهير ونحو ذلك من الموضوعات الشرعية التي يترتب عليها آثارها قهرا وان صدرت ميغوضة. * (تذنيبان *) (الاول) قد قسم الشيخ " قده " (على ما في تقارير بحثه) النهي المتعلق بالعبادة إلى قسمين: الارشادي، والتحريمي المولوي، فقال بدلالة الاول على الفساد قطعا، ودلالة الثاني ايضا في الجملة. وقسم النهي المتعلق بالمعاملة إلى أربعة اقسام: (احدها) الارشادي، والثلاثة الاخر مولوية تحريرية، (فالولها) (ان يتعلق النهي بالمعاملة

بما هي فعل مباشر (وبعبارة اخرى) بالسبب اعني نفس الايجاب والقبول كالنهي المتعلق بالبيع وقت النداء. (الثاني) ان يتعلق بها بما هي فعل تسبيبي (وبعبارة اخرى) بنفس المسبب، وذلك كالنهي عن بيع المصحف أو العبد المسلم للكافر، فان الميغوض انما هو مالكية الكافر لهما التي هي نوع من السلطنة والسييل. (الثالث) ان يتعلق بالاثر الذي لا ينفك من المعاملة بحيث لو لم تكن المعاملة فاسدة لم يمكن تحريم هذا الاثر، من جهة انه لا معنى لصحتها عرفا وشرعا الا ترتب هذا السنخ من الاثر كالنهي عن أكل ثمن الكلب أو العذرة. فان صحة المعاملة وحصول الملكية يستلزمان حلية الثمن للبايع (انتهى). (وزاد في الكفاية) (قاسم آخر) وهو ان يكون المتعلق للنهي التسبب بهذا السبب إلى هذا المسبب من دون ان يتعلق النهي بنفس السبب أو المسبب (1) (ثم قال): ان النهي عنها بما هو فعل مباشر أو تسبيبي لا يقتضي الفساد، ومثله ما إذا وقع النهي عن التسبب، واما النهي عن الاثر الغير المنفك فيقتضي الفساد (انتهى). (اقول): (قد مثلوا لصورة تعلق النهي بنفس السبب بالنهي عن البيع وقت النداء، والظاهر فساد ذلك، فان معنى حرمة السبب كون نفس الايجاب والقبول بما هما لفظان محرمين، وليس في المثال نفس التلطف بالايجاب والقبول محرما لعدم اشتماله على المفسدة، وانما المحرم في وقت النداء هو الاشتغال بالاشتغال الدنيوية المانعة عن الصلوة، ومنها الاشتغال بالتجارات التي اهمها البيع، ولا خصوصية لنفس البيع، وانما ذكر من باب المثال أو الكناية، فالمنهى عنه هو الاعمال المزاحمة للصلوة، والبيع ايضا محرم بهذا العنوان لا بما هو لفظ خاص، ثم ان هذا النهي ليس نهيا نفسيا ناشئا من مفسدة في متعلقه، بل هو من باب تعلق النهي بصد المأمور به الذي لا ملاك له سوى نفس مصلحة المأمور به، وقد عرفت في مبحث الضد ان الامر بالشئ والنهي عن ضده ليسا بتكليفين مستقلين واجدين لملاكين، بل الامر

(1) يمكن ان يمثل له بالنهي عن تملك الزيادة بالبيع الربوي فان نفس الانشاء وكذا تملك الزيادة يمثل الهبة ونحوها لا محذور فيه، وانما المحرم هو التسبب بالبيع لتملك الزيادة. ح - ع

والنهي متحدان بحسب الحقيقة، ففيما نحن فيه النهي عن البيع وقت النداء تأكيد للامر بصلوة الجمعة، فان النهي عنه انما هو من جهة كونه ضدا لها فلا نهى حقيقي في البين فتدبر. * (التذنيب الثاني) * قد عرفت ان اللقوم في المسألة مسلكن: (الاول) ان الحرمة تلازم الفساد ام لا، وعلي هذا فالمسألة عقلية . (الثاني) ان علماء الامصار في جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنواهي الواردة في خصوصيات العبادات والمعاملات على الفساد، وقد عرفت ايضا ان استدلالهم لم يكن بتوسيط الحرمة من جهة ظهور النهي عندهم في الارشاد. (ونزيدك هنا ايضا فنقول): ان استدلالهم بهذا السنخ من النواهي على الفساد وارسالهم ذلك ارسال المسلمين ليس من جهة كون النهي موضوعا للفساد شرعا بعد عدم كونه كذلك لغة، للقطع بعدم وضع من الشارع في هذا المقام وانه ليس وظيفته الا بيان الاحكام بلسان قومه، بل ما يحتمل ان يكون وجها لذلك امور: (الاول) ما سبق منا من انه إذا امر من له مزيد اختصاص في العلم بشيئ بهذا الشيئ ثم أمر ببعض الخصوصيات المتعلقة به أو نهى عنه يتبادر من هذا السنخ من الاوامر والنواهي الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وليس للنهي (ح) ظهور في المولية حتى نحتاج في اثبات الفساد إلى توسيط الحرمة وادعاء الملازمة بينها وبين الفساد وقد فصلنا ذلك فراجع. (الثاني) ما ذكره الشيخ " قده " وحاصله ان الظاهر من النهي المتعلق بعبادة خاصة أو معاملة خاصة كونه ناظرا إلى العمومات المشرعة لها تأسيسا أو امضاء، فيكون بمنزلة المقيد أو المخصص لها فإذا قال الله (تعالى): (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم أو ورد في الخبر النهي عن بيع الغرر أو نحو ذلك علم منه ارادة التخصيص للعمومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات، وهكذا الامر في العبادات، (هذا) ولكن يجب ان يعلم ان ما ذكره " قده " ليس وجها في قبال ساير الوجوه، فان النهي ان كان تحريما مولويا فلا وجه لاستفادة الفساد منه في المعاملات كما عرفت، وان كان ارشاديا رجع إلى ما ذكرناه في الوجه الاول. (الثالث) ان يقال في خصوص المعاملات: ان حصول المسببات عقيب الاسباب انما هو يجعل الشارع اياها عقيبها واعتباره لها، أو يجعل السببية للاسباب بدهاة ان السببية

فيها ليست تكوينية فهي قابلة للجعل التشريعي، و (ح) فمن المستبعد اعتبار الشارع و امضائه لما هو ميعوض له، فبالنهي الدال على الحرمة والمبغوضية يستكشف عدم اعتبار الشارع للمسبب الذي يكون تحققه بيده. (الرابع) ما ذكره بعض المعاصرين من ان النهي يدل على المحجورية الشرعية، و من شرائط الصحة في المعاملات عدم الحجر. (والخامس) ان يقال: ان الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب آثارها عليها، فيرجع جميع النواهي المتعلقة بالمعاملات إلى القسم الثالث الذي نقلناه عن الشيخ وهو صورة تعلق النهي بالاثار التي لا تنفك من المعاملة بحيث لو صحت المعاملة لم يعقل حرمة هذه الاثار، وقد توافق الشيخ وشيخنا الاستاد المحقق الخراساني على كون النهي في هذه الصورة دالا على الفساد، ووجهه واضح، ووجه ارجاع جميع النواهي الواردة في المعاملات إلى هذه الصورة هو ان يقال: ان للمعاملات ثلاث مراتب: (الاولى) (مرتبة الاسباب اعني نفس الايجاب والقبول) (الثانية) مرتبة المسببات التي توجد بها في عالم الاعتبار من الملكية والزوجية ونحوهما (الثالثة) مرتبة الاثار الشرعية والعقلانية المترتبة على المسببات من جواز التصرف في الثمن مثلا للبايع وفي الثمن للمشتري، وجواز الوطى ونحوه في النكاح، ونحو ذلك، ولا يخفى ان نفس الاسباب لا نفسية لها عند العرف والعقلاء وليست مقصودة بالذات بل هي آلات لايجاد مسبباتها ومنذكات فيها بنظرهم، وكذلك المسببات بأنفسها امور اعتبارية محضة وليست مقصودة بالاصالة، فان نفس الملكية مجردة من جميع آثارها لا تغنى عن جوع احد فهي ايضا فانية في الاثار، فالمطلوب بالذات وما هو المقصود عند العقلاء في المعاملات انما هو ترتيب الاثار من التصرف في الثمن والمثمن وقضاء الحوائج بهما ونحو ذلك. فإذا كان نظر العرف والعقلاء إلى الاسباب والمسببات نظرا آليا وكانتا عندهم في الحسن والقبح تابعيتين للآثار المطلوبة فلا محالة لا يتبادر إلى اذهانهم من النواهي المتعلقة بهما الا النهي عن ترتيب الاثار، إذ لا نفسية لهما عندهم ولا يتصفان في أنفسهما بحسن ولا قبح، ونظير ذلك ما ذكرناه في مبحث المقدمة من ان الامر بالمقدمة عين الامر بذاتها .

(وبالجملة) الامر والنهي في الامور الالية يتعلقان حقيقة بما هي فانية فيه فلا يتبادر إلى الالذهان من النهي عن نكاح الام مثلا الا حرمة ترتيب آثار الزوجية فانها المقصودة بالذات من النكاح لا نفس الايجاب والقبول ولا الزوجية المجردة منها، وعلي هذا فيدل النهي على الفساد فتدبر. المقصد الثالث في المنطوق والمفهوم (اعلم) ان الظاهر من كلمات القوم كونهما وصفين للمدلول بما هو مدلول لا للدلالة و ان كانت كيفية الدلالة منشئا لاتصافه بهما (وبعبارة اخرى) ينقسم المدلول من اللفظ إلى منطوق ومفهوم باعتبار انقسام الدلالة إلى نحويين، فنحو خاص منها يسمى مدلوله بالمنطوق، و نحو آخر منها يسمى مدلوله بالمفهوم. (والقول) بكونهما وصفين لنفس الدلالة في غاية السخافة، ولا نطن تفوه احد من القدماء بذلك، ولعل نظر من جعلهما وصفا لها إلى ما ذكرناه من ان كونهما وصفين للمدلول ليس بلحاظه بذاته بل باعتبار كونه مدلولاً لنحويين من الدلالة. (انما الاشكال في المقام) في تشخيص نحوي الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول إلى المنطوق والمفهوم) (قال الشيخ) على ما في تقارير بحثه ما حاصله: ان دلالة المفردات على معانيها (باقسامها من المطابقة والتضمن والالتزام) خارجة من المقسم فلا يتصف مداليها بالمنطوق ولا بالمفهوم. (واما دلالة المركبات) على معانيها التركيبية فان كانت بالمطابقة فهي داخلية في المنطوقية بلا اشكال، وان كانت بالتضمن فالظاهر منهم وان كان دخولها في المنطوقية ايضا ولكن يمكن الاستشكال فيه (بناء على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعا) فان المعنى التضمني وان كانت بالذات مقدما على المطابقة ولكنه متأخر عنه في الاستفادة من اللفظ، بل قد يتصور الكل اجمالا من دون ان يتصور الجزء، مثال ذلك ما لو اثبت القيام

(الذي هو وضع خاص) لزيد فانه يفهم منه ضمنا ثبوت بعض هذا الوضع لرأسه مثلا ولكن الذهن ربما يغفل عنه. (هذا كله) في دلالة المركبات على معانيها المطابقة والتضمنية. (واما دلالتها) على معانيها الالتزامية فهي ايضا على قسمين، إذ المدلول الالتزامي اما ان يكون بحيث يقصد المتكلم دلالة اللفظ عليه، واما ان يكون مما يستفاد منه تبعا بلا قصد لافهامه، والقسم الثاني خارج من المنطوقية والمفهومية معا، واما القسم الاول فان كان مفاده مفاد (لا غير) (كما في جميع مفاهيم المخالفة، أو كان الحكم فيه ثابتا للغير على وجه الترقى كما في مفهوم الموافقة فهو المفهوم بقسميه، والا فهو ايضا من المنطوق، فاستقر اصطلاحهم على تسمية هذين النوعين من المداليل الالتزامية المركبة بالمفهوم) وقد فصل " قده " (الكلام في هذا المقام ونقل في ضمن كلامه تعريف الحاجي للمنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وللمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وتفسير العضدي لتعريف المنطوق بقوله: (أي يكون حكما لمذكور وحالا من احواله سواء ذكر الحكم ونطق به ام لا، ولتعريف المفهوم بقوله: (أي يكون حكما لغير المذكور (انتهى). (اقول): لم يأت هو " قده " مع تفصيله بما يكون معتمدا عليه في امتياز المنطوق من المفهوم، فان الظاهر من القدماء كون المداليل في حد ذاتها على قسمين، وليس تقسيم المدلول اليهما بحسب جعل الاصطلاح فقط بان يسطرحوا بلا جهة على تسمية بعض المداليل الالتزامية بالمفهوم وإدخال غيره في المنطوق، ولذلك تربهم يختلفون في ان دلالة الغاية أو الاستثناء على الانتفاء عند الانتفاء مفهومية أو منطوقية، فيعلم من ذلك كونهما ممتازين بحسب الواقع. والمتأخرون عن الشيخ ايضا لم يذكروا في الباب ميزانا صحيحا يعتمد عليه، فالواجب علينا تفصيل الكلام بنحو يتضح الامتياز بين نحوي الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول إلى المنطوق والمفهوم) (فنقول): ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن ان يقال: (انه تنطق به)

بنحو لو قيل للمتكلم: (انت قلت هذا) لم يكن له انكاره، وقد يكون بحيث لا يمكن ذلك بل يكون للمتكلم مفرمته، وان انكر قوله اياه لم يمكن الزامه، مثلا إذا قال المتكلم: (ان جائك زيد فأكرمه) فمد اليه المطابقة والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكلم ان ينكر تنطقه بها، واما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء فيفهم من اللفظ، ولكن لو قيل للمتكلم: (انت قلت هذا) (مكنه انكار ذلك بان يقول: ما قلت ذلك وانما الذى قلته و وتنطقت به هو وجوب الاكرام عند المجيء، وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال: ان دلالة اللفظ عليه بالالتزام، لوضوح ان وجوب الاكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك نرى بالوجدان انه يفهم من الكلام، ولكنه ليس بحيث يمكن ان ينسب إلى المتكلم انه تنطق به، واما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقلية والعرفية فمما يمكن ان تنسب إلى المتكلم ويقال انه تنطق بها وليس له انكاره، وكذا الكلام في مفهوم الموافقة فان النهى عن الاف يفهم منه النهى عن مثل الضرب ولكنه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط و العلاقة بين الحرمة المتعلقة بالاف وبين الحرمة المتعلقة بالضرب حتى يقال باستلزام الاول للثاني. " وبالجملة " المداليل المطابقة والتضمنية والالتزامية جميعها مما لا يمكن للمتكلم ان ينكر القول بها بعد اقراره بتنطقه بالكلام، ولكن ههنا مداليل اخر تفهم من الكلام من جهة اعمال خصوصية فيه، ومع ذلك يكون للمتكلم (مع اقراره بالتنطق بالكلام) ان يقول: ما قلت ذلك، لعدم كونها من مداليلها المطابقة والتضمنية والالتزامية. (والمراد) بالمدلول الالتزامى ما فهم من اللفظ من جهة كونه لازما ذهنيا لما وضع له اللفظ سواء كان بحسب الخارج ايضا من لوازمه كالجود للحاتم أو من معانداته كالبصر للعمى، فما قد يتوهم في بيان الضابط لدلالة الالتزام (من انها عبارة عن الدلالة الثابتة بالنسبة إلى اللوازم البينة بالمعنى الاخص) في غير محله، فان دلالة الالتزام تتوقف على اللزوم ذهنى لا الخارجى، والمقسم للبين وغيره بقسميه هو اللازم الخارجى. (1)

(1)اقول: ينافى ذلك تمثيلهم للبين بالمعنى الاخص بمثل العمى والبصر

(وكيف كان) فهنا مداليل اخر للكلام سوى المداليل المطابقة والتضمنية والالتزامية يكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهومية، كما يكون دلالاته على المعنى المطابقى والتضمنى والالتزامى دلالة منطوقية، فالدلالة المفهومية خارجة من الاقسام الثلاثة، فانها بأجمعها مما يمكن ان يقال: ان المتكلم تنطق بها، غاية الامر ان تنطقه بالنسبة إلى المدلول التضمنى والالتزامى بالواسطة، والمفهوم عبارة عما لم يتنطق به المتكلم ولو بالواسطة. وبيان حقيقة الدلالة المفهومية يتوقف على ذكر مقدمة " فنقول ": لا ريب في ان استفادة المعنى من اللفظ بحيث يمكن الاحتجاج على المتكلم بارادته له تتوقف على اربعة امور مترتبة حسب ما نذكرها. " الاول " عدم كون المتكلم لاغيا في كلامه وكونه مريدا للافادة. " الثانى " كونه مريدا لافادة ما هو ظاهر اللفظ بحيث يكون ظاهر اللفظ مرادا له، إذ من الممكن (بحسب مقام الثبوت) عدم كونه لاغيا في كلامه ولكن لا يكون مع ذلك مريدا لظاهر اللفظ بان القاه تقية أو لجهات اخر " .الثالث " عدم اجمال اللفظ وكونه ظاهرا في المعنى. " الرابع " حجية الظهور، والمتكفل لاثبات الامر الاول والثانى ليس هو اللفظ بل بناء العقلاء إذ قد استقر بنائهم على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية التى تقصد منه عادة ولا يعتنون باحتمال صدوره لغوا وجزافا ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غاية له نوعا، واللفظ الصادر عن المتكلم ايضا من جملة افعاله، فيحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادرا عنه لغاية، وكون المقصود منه غايته الطبيعية العادية، وحيث ان الغاية العادية للتلفظ افادة المعنى فلا محالة يحكم المستمع للفظ (قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه) بكون التكلم به لغاية وفائدة وكون الغاية المنظورة منها افادة معناه (أي شئى كان)، وليس هذا مربوطا بباب دلالة الالفاظ على معانيها، بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية، وهذا مقدم بحسب الرتبة على الدلالة الثابتة للفظ (بما هو لفظ موضوع) على معناه المطابقى أو التضمنى أو الالتزامى لانه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع ويحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له .

(ثم ان) هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتا في مجموع الكلام كذلك يكون ثابتا في ابعاضه وخصوصياته، فكما ان نفس تكلمه (بما انه فعل من الافعال الاختيارية) يحمل على كونه لغايته الطبيعية العادية، فكذلك الخصوصيات المذكورة في الجملة من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل (بما هي من الافعال الصادرة عنه) على كونها لغرض الافادة والدخالة في المطلوب، فانها غايتها العادية، وكما لم يكن دلالة نفس الجملة على كونها لغرض افادة المعنى دلالة لفظية وضعية بل كانت من جهة بناء العقلاء (المتقدم بحسب الرتبة على الدلالة اللفظية المنطوقية)، فكذلك دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام على كونها للدخالة في المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هي من باب بناء العقلاء ومن باب دلالة الفعل بما هو فعل سواء كان من مقولة اللفظ أو من غيره. (إذا عرفت هذه المقدمة) ظهر لك سرما قلناه من ان الدلالة المفهومية خارجة من الانحاء الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام، فان مقسمها دلالة اللفظ (بما هو لفظ موضوع)، فان دل على تمام ما وضع له سميت الدلالة بالمطابقة وان دل على جزء منه سميت بالتضمن وان دل على لازمه سميت بالالتزام، واما دلالة اللفظ على المفهوم فليست ثابتة له بما هو لفظ موضوع بل هو من باب دلالة الفعل بحسب بناء العقلاء. (والحاصل) ان دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام من الشرط أو الوصف أو الغاية أو اللقب أو نحوهما على الانتفاء عند الانتفاء ليست دلالة لفظية بل هي من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادرا عنه لغاية وكون الغاية المنظورة منه غايته النوعية العادية، والغاية المنظورة (عند العقلاء) من نفس الكلام حكايته لمعناه، والغاية المنظورة من خصوصياته دخلتها في المطلوب، ومن هنا يثبت المفهوم، فإذا قال المولى: (ان جائك زيد فأكرمه) مثلا حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب اكرامه، (بتقريب) انه لو لم يكن دخيلا فيه لما ذكره المولى، وكذلك ان ذكر وصف في كلامه يحكمون بدخالته في الحكم بهذا التقريب، وهكذا سائر الخصوصيات التي تذكر في الكلام. (وبالجملة) فائدة ذكر القيد (أي قيد كان) بحسب طبعه عبارة عن دخالته في الحكم

فيحكم العقلاء بان تعليق الحكم عليه ليس الا لدخالته والا كان ذكره لغوا، ولا ربط لهذا الحكم العقلاني بباب الدلالات اللفظية، بل هو من جهة بنائهم على عدم حمل فعل الغير على اللغوية، بل على فائدته المتعارفة المنظورة منه نوعا، فباب المفاهيم بأقسامها غير مربوط بباب الدلالات اللفظية بأقسامها. (وقد ظهر بما ذكرنا) ان استفادة المفهوم في جميع القيود: من الشرط والوصف وغيرهما بملك واحد، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية العادية فلا يجب البحث عن كل واحد من القيود في فصل مستقل) * .وينبغي التنبيه على امور) * (الاول) قد ظهر لك أن استفادة المفهوم من باب بناء العقلاء، ولا ريب انه قد استقر بنائهم على حمل كلام المتكلم وحمل خصوصياته على كونها صادرة عنه بداعي غايتها النوعية، وان الغاية النوعية للقيود هي دخلتها في المطلوب والمقصود الذي سيق لاجله الكلام، وهذا البناء من العقلاء موجود قطعاً، وانما الاشكال في حجيته، فما تراه في كلام المتأخرين) من ان النزاع في حجية المفاهيم نزاع صغرى، إذ النزاع في اصل ثبوته لافى حجيته) فاسد على ما ذكرناه من المبني، ولذلك ترى القدماء كانوا ينازعون في حجية المفاهيم لا في اصل ثبوتها (نعم) بناء على ما اسسه المتأخرون في باب المفاهيم من ارجاعها إلى الدلالات اللفظية الالتزامية كما قالوا في مفهوم الشرط مثلاً: انه ثابت بناء على استفادة العلية المنحصرة من الشرط، يكون النزاع صغرى كما افادوه ولكن هذا الاساس ينهدم بما ذكرنا. (الامر الثاني) (مفهوم الموافقة بعكس مفهوم المخالفة، فكما ان العقلاء يحكمون في بعض الموارد بدخالة الخصوصية المذكورة في الكلام حذرا من حمل كلام الغير على اللغوية، فكذلك يحكمون في بعض الموارد بعدم دخالة الخصوصية وشمول الحكم للاعم من واجدها، وليس مفهوم الموافقة الا عبارة عن القاء الخصوصية والحكم بعدم دخلتها، سواء وجد في البين اولوية كما في النهي عن الاف الذي يفهم منه حرمة الضرب

مثلا ام لم توجد كما إذا سنل الامام عليه السلام عن حكم الرجل الشاك مثلا فأجاب، فان العرف يلقي خصوصية الرجولية ويحكم بعدم دخالها في الحكم، وليس مفهوم الموافقة منحصر في ما إذا كان الفرع اولى من الاصل وان كان يوهمه بعض الكلمات، ولذلك ترى في كلام بعض القدماء الاقوال في حجته ثلثة، ثالثها التفصيل بين صورة الاولوية وبين غيرها. (الامر الثالث) مفهوم المخالفة عند المتأخرين ينتج انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، واما على ما اسسناه فلا يفيد ذلك، إذ قد عرفت ان ثبوته عندنا من باب بناء العقلاء، وغاية ما يحكم به العقلاء في مثل قوله: (الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء) انما هو دخالة الكرية في الحكم بعدم التنجس وعدم كون ذات الماء تمام الموضوع له (بتقريب) انه لو كان ثابتا لذاته مع قطع النظر عن تخصصه بخصوصية الكرية لكان ذكرها لغوا، واما كون هذه الخصوصية دخيلة ليس الا بمعنى عدم جواز ان يخلفها خصوصية اخرى مثل الجريان والمطرية ونحوهما فلا يحكم به العقلاء فان مبنى حكمهم هو الفرار من محذور اللغو، ولا يخفى ان كون قيد الكرية ذا فائدة وعدم كونه لغوا يتوقف على عدم كون ذات الماء بما هي هي تمام الموضوع، لا على كون الكرية علة تامة منحصرة لعدم التنجس بحيث لا يخلفها مثل الجريان والمطرية، فهذه الرواية كافية في رد مثل ابن ابي عقيل القائل بعدم انفعال الماء مطلقا، ولا تدل على عدم جواز ان يخلف قيد الكرية قيد آخر، فانه من الممكن ان لا يكون الحكم ثابتا لذات الموضوع بما هي هي بل يكون لخصوصية اخرى دخالة في الحكم، ولكن هذه الخصوصية قد تكون منحصرة وقد تكون متعددة يكفى انضمام كل منها إلى ذات الموضوع في ثبوت الحكم كما في ما نحن فيه، فان انضمام كل واحدة من الكرية والمطرية والجريان مثلا إلى حيثية المائية يكفى في الحكم بعدم التنجس. (وبما ذكرنا) ينهدم اساسي المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء سواء كان القيد المذكور في الكلام شرطا أو وصفا أو غيرهما. وهذا الذي ذكرناه هو مراد السيد " قد ه " حيث قال ما حاصله: ان قوله (تعالى) فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يدل على توقف قبول شهادة الرجل على انضمام شاهد آخر، ثم دل دليل آخر على ان الامرأتين ايضا قد تقومان مقام الرجل وهكذا، إلى

آخر ما ذكره " قد ه " في بيان عدم حجية المفهوم، فانه (قد ه) يسلم دخالة الشرط المذكور في الحكم، وانما ينكر دلالته على الانتفاء عند الانتفاء، فكلامه " قد ه " جيد على ما ذكرناه وان لم يعتن به المتأخرون وجعلوه واضح الفساد. (نعم) يمكن ان يستفاد الانتفاء عند الانتفاء في بعض الموارد كما إذا كان المولى في مقام بيان جميع ما يمكن ان يكون دخيلا في الحكم، و (ح) فمثل مفهوم اللقب ايضا حجة فضلا عن الشرط ونحوه (وقد تلخص مما ذكرنا) ان ذكر القيد الزائد (أي قيد كان) يكفى في نفى كون الحيثية المقيدة به تمام الموضوع ولا يكفى بنفسه للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء. (الرابع) القضية الشرطية على قسمين: (الاول) ما كان مقدمها بمنزلة الموضوع و تاليها بمنزلة المحمول فكأنها قضية حملية ذكرت بصورة الشرطية، وذلك كقول الطبيب مثلا للمريض: ان شربت الدواء الفلاني انقطع مرضك، فانه بمنزلة ان يقول شرب الدواء الفلاني قاطع لمرضك، وكقول المنجم: ان كان زحل في الدرجة الكذائية رخصت الاسعار مثلا ونحو ذلك، وهذا القسم من الشرطيات التي مفادها مفاد الحملات لا مفهوم لها، إذ الشرط بمنزلة الموضوع والجزاء بمنزلة المحمول فلا قيد زائد حتى يستفاد منه المفهوم. (القسم الثاني) من الشرطيات المستعملة ما كان المقصود فيها اثبات محمول التالى لموضوعه ويكون المقدم بمنزلة القيد الزائد الخارج من الثابت وال مثبت له كقوله: الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء، فان محط النظر في هذه القضية بيان حكم الماء من النجاسة أو الطهارة، فقوله: إذا بلغ قدر كرم بمنزلة القيد الزائد، وهذا القسم من الشرطيات يستفاد منها المفهوم، إذ يجب ان يفرض للقيد الزائد فائدة، والفائدة النوعية للقيد كما عرفت انما هو الدخالة في موضوع الحكم فتدبر. هذا ما عندنا في بيان ما هو الملأك في المفاهيم. (واما المتأخرون) فذهب كل منهم في بيانها مذهبا ولم يستوفوا حقا. (قال بعض اعظم العصر ما حاصله): " ان المدلول الالتزامى للكلام ان كان من اللوازم البيئة بالمعنى الاخص سميانه بالمفهوم، وان كان من اللوازم البيئة بالمعنى الاعم سميانه

بالمدلول السياقي، وإن كان من اللوازم الغير البينة كان مدلولاً التزامياً فقط، ولا يسمى باسم آخر. " ولازم كلامه (قده) ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم، فإن المدلول السياقي واللوازم الغير البينة خارجتان (بنظره) منهما، وأما بناء على ما ذكرناه فلا يثبت الواسطة، فإن المداليل الالتزامية بينة كانت أو غير بينة داخلية عندنا في المنطوق كما عرفت. ولعل ما ذكره في الكفاية في باب المفاهيم امتن ما ذكره المتأخرون فلنشر إليه، قال " قده " في تعريف المفهوم: " انه عبارة عن حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية. " (اقول): وفيه نظر إذ الخصوصية ان كانت مما دل عليه اللفظ كانت داخلية في المعنى فاستتباع الخصوصية للمفهوم عبارة اخرى عن استتباع نفس المعنى له، وهو عبارة اخرى عن الدلالة الالتزامية، فيبقى السؤال عن وجه تعبيره " قده " عن الدلالة الالتزامية بهذا التعبير، وإن لم تكن الخصوصية مما دل عليه اللفظ ولم تكن داخلية في المعنى فيبقى السؤال عن وجه تخصص المعنى بها مع عدم دلالة اللفظ عليها، (مثلاً) في قوله: (إن جائك زيد فأكرمه) لفظة ان تدل على العلية، ثم ان خصوصية الانحصار ان كانت من لوازم هذا المعنى فالدلالة على المفهوم اعني الانتفاء عند الانتفاء دلالة التزامية منطوقية، وإن لم تكن من لوازمه فاي جهة لتخصصه بها. (ثم شرع قده) في بيان مفهوم الشرط فقال ان ثبوته يتوقف على دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وترتب الجزاء على الشرط بنحو العلية المنحصرة. (ثم قال): ان دلالتها على اصل اللزوم مسلمة، وأما الدلالة على الترتب فضلاً عن العلية والانحصار فللمنع عنه مجال، ثم ذكر للدلالة على العلية المنحصرة خمسة تقارب ورد جميعها فاختر عدم ثبوت المفهوم في الجمل الشرطية. والتقارب الخمسة عبارة عن دعوى التبادر، ودعوى الانصراف، ودعوى جريان مقدمات الحكمة بثلاثة انحاء، وقد ذكرنا حين ما نحضر درسه " قده " تقريباً سادساً، (وحاصله) ان قوله: (إن جائك زيد فأكرمه) (ظاهر في كون خصوصية المجيء دخيلة في ثبوت الجزاء فيكون لازم ذلك كون المجيء علة منحصرة، إذ لو كان هنا علة اخرى كان العلة هو الجامع

بينهما لا خصوص كل منهما لعدم امكان صدور الواحد (بما هو واحد) عن الاثنين (بما هما اثنان) (وبعبارة اخرى) التعليق على المجيء ظاهر في كون المجيء بما هو مجيء بخصوصه علة لا بما انه مصداق للجامع بينه وبين امر آخر، ولازم ذلك هو الانحصار (وقد اجاب " قده " عن ذلك) بان عدم صدور الواحد عن الاثنين وكون العلة بحسب الحقيقة عبارة عن الجامع امر يقتضيه الدقة العقلية والعرف غافل عنه، والمرجع لفهم المعاني هو العرف (1) (اقول): يمكن ان يقرب ما ذكرناه هنا بالتقريب الذي ذكرناه في اصل المفهوم (بان يقال): ان بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير وجميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذراً من اللغوية، فإذا علق الحكم على المجيء فكما يفهم العرف من اصل تعليق الحكم على القيد كون القيد دخيلاً (بتقريب) انه لو لم يكن دخيلاً لما ذكره المولى، فكذلك يفهم من خصوصية القيد ايضاً كون الخصوصية ايضاً دخيلة والا لما صح ذكره بخصوصه بل وجب ذكر الجامع بين الواحد لها والواجد لغيرها من الخصوصيات، وبهذا البيان يستحكم اساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء وإن استشكلنا فيه اولا فتدبر. (وقد تلخص مما ذكرناه في باب المفاهيم) ان مسلك القدماء فيها يخالف مسلك المتأخرين، فالمتأخرون قد اسسوا بناء مفهوم الشرط مثلاً على استفادة العلية المنحصرة، وأما القدماء فقد اسسوا بناء جميع المفاهيم على امر عقلائي وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير (و منه التكلم بالخصوصيات) في كونه صادراً عنه لغايته النوعية، والغاية النوعية للقيد هي الدخالة. * (تذنيب) * إذا قال :وقفت مالى على أولادي الفقراء أو ان كانوا فقراً، فلا شبهة في عدم ثبوت الوقف

(1) لا يخفى ان دليل امتناع صدور الواحد عن الكثير لو جرى في هذه المقامات فلا يمكن الجواب عنه بعدم فهم العرف، لعدم امكان الالتزام بالمحذور العقلي تمسكاً بعدم فهم العرف، اللهم الا ان ينكر ظهور هذا

[271]

لغير الفقراء، ولكن ليس ذلك من جهة حجية المفهوم، بل من جهة أن الوقف قد انشأ بهذا اللفظ، وصار موجودا بنفس هذا الانشاء، والمفروض ان المنشأ به هو الوقف على الفقراء خاصة فلا مجال لثبوته لغيرهم. (توضيح ذلك) ان مفاد القضية الشرطية مثلا هو ثبوت محمول التالي لموضوعه على تقدير ثبوت المقدم، (وبعبارة اخرى) ثبوت الحكم في التالي معلق على ثبوت المقدم، ومقتضى دلالتها على المفهوم (على مذاق القوم) هو انتفاء ما هو المعلق عند انتفاء المعلق عليه، فان ما يقتضيه التعليق هو انتفاء نفس ما علق على المقدم عند انتفاء المقدم لا انتفاء امر آخر (ثم ان المعلق) ان كان مما يمكن تحققه عند انتفاء المعلق عليه ايضا جرى فيه النزاع في حجية المفهوم وعدمها، واما إذا كان امرا لا يعقل تحققه عند انتفائه فلا مجال فيه للبحث عن المفهوم، فان انتفائه (ح) عند انتفاء المعلق عليه عقلي لا يستند إلى ظهور الشرط في العلية المنحصرة (كما هو مسلك المتأخرين في باب المفاهيم) أو إلى ظهور القيد في الدخالة (كما نسبناه إلى قدماء اصحابنا) وان ناقشنا فيه أولا وفاقا للسيد بان الدخالة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء (إذا عرفت هذا فنقول): ان المعلق ان كان له نحو تحقق وخارجية مع قطع النظر عن هذا الكلام المشتمل على التعليق كان من القسم الاول فيجري فيه النزاع، مثال ذلك ما إذا كان الجزء جملة خبرية حاكية لتحقيق مضمونها في الخارج كما إذا قال المولى: ان جائك زيد يجب اكرامه، إذا لم يكن غرضه من هذا الكلام انشاء الوجوب فعلا بل كان غرضه حكاية الوجوب الثابت في ظرفه باننشائه قبلا أو بعدا، فان المعلق على الشرط (ح) (اعني به المحكى بالجملة الجزائية وهو الوجوب الثابت في ظرفه) يمكن ان يكون في متن الواقع ثابتا لزيد الجائي فقط، ويمكن ان يكون ثابتا له ولغير الجائي بان يكون قد انشأ لكليهما فحينئذ يقع النزاع في ان التعليق على الشرط يدل على الانتفاء عند انتفائه ام لا. (ومن هذا القبيل) الاوامر والنواهي الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام في مقام بيان احكام الله (تعالى) (فانها كما حققناه في مبحث الاوامر ليست مولوية صادرة عنهم بقصد انشاء الحكم، بدهة انهم لم يقصدوا بها اعمال المولوية بل صدرت عنهم للارشاد إلى

[272]

احكام الله الواقعية، نظير اوامر الفقيه عند الافناء فهي حاكيات لاحكام الله الثابتة المنشئة في متن الواقع، فوزانها وزان الجمل الخبرية. (هذا كله) (فيما إذا كان المعلق على الشرط موجودا متحققا في ظرفه مع قطع النظر عن هذا الكلام. واما إذا كان تحققه وخارجيته بنفس هذا الكلام المشتمل على التعليق بحيث لم يكن له خارجية قبله ولا بعده بل كان هو آلة لايجاده وخارجيته كان من القسم الثاني، ولا مجال فيه للبحث عن المفهوم بل ينتفى المعلق بانتفاء المعلق عليه عقلا، إذ المفروض ان خارجيته بنفس هذا الكلام، والمفروض انه علق في هذا الكلام على الشرط فيكون المنشأ شخص ما علق فينتفى بانتفائه عقلا، مثال ذلك جميع الانشئات كقوله: وقفت على اولادي ان كانوا فقراء، وقوله: ان جائك زيد فأكرمه إذا كان الغرض انشاء الوقف أو الوجوب بنفس هذا الكلام. (وقد اتضح بما ذكرنا) ان ثبوت المفهوم في الجمل الانشائية المولوية محل اشكال، ولا يختص الاشكال بباب الاوقاف والوصايا ونحوهما. (نعم) قد عرفت ان الاوامر والنواهي الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة (ع) وزانها وزان الجمل الخبرية فيثبت فيها المفهوم، هذا. (واما المحقق الخراساني) فقال ان الاوامر والنواهي المولوية ايضا مشتملة على المفهوم، وقال في بيان ذلك: " ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده. " والقول بكون النزاع في السنخ يستفاد من تقريرات بحث الشيخ (قده) ايضا، واستدل على ذلك بأن انتفاء الشخص قطعي لا يقبل الانكار بعد ارتفاع الكلام الدال على الانشاء، ومن لوازم تشخصه عدم سراية ذلك الحكم الثابت به إلى غيره. (اقول): القول بكون المراد في باب المفاهيم انتفاء السنخ وان اشتهر بين المتأخرين

وارسلوه ارسال المسلمات، ولكن لا نجد له معنى محصلا، لوضوح ان المتعلق في قولنا: (ان جائك زيد فأكرمه) مثلا هو الوجوب المحمول على اكرام زيد، والتعليق انما يدل

[273]

على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخا ان كان متحدا مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لا سنخه، إذ لا تكرر في وجوب اكرام زيد بما هو هو (1) وان كان مختلفا معه موضوعا أو محمولا كوجوب اكرام عمرو مثلا أو استحباب اكرام زيد فلا معنى للنزاع في ان قوله: ان جائك زيد يدل على انتفائه أو لا يدل فافهم. (واما ما ذكره في التقريرات) من انتفاء الشخص بانتفاء العبارة (ففيه) ان المعلق على الشرط ان كان جملة خبرية فالمعلق ثبوت النسبة في الخارج اعني المحكى، لا الحكاية، والمحكى ثابت في طرفه وان انتفى الحكاية بانتفاء اللفظ والعبارة، وان كان حكما انشائيا يوجد بنفس هذا الكلام فهو وان لم يكن من الحقائق المتأصلة الخارجية ولكنه يبقى بعد فناء اللفظ ايضا في وعاء الاعتبار فيرى المكلف شخص الوجوب المنشأ امرا باقيا يحركه نحو العمل ولا يفنى بفناء الانشاء والعبارة .

(1) (اقول): وجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه يغير وجوب اكرامه على تقدير عدم المجئ بحسب التشخيص مع اتحادهما موضوعا ومحمولا، ولا تعنى بالسنخ الا ذلك، والمعلق على الشرط ليس هو الانشاء ولا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط حتى يقال بانتفائه بانتفاء الشرط عقلا ولا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم، بل المعلق على الشرط هو ذات المنشأ وهو وجوب اكرام زيد، وهذا المعنى كما يمكن ان يتحقق على تقدير تحقق الشرط يمكن ان يتحقق على تقدير عدمه بأن يوجد بانشاء آخر، فائدة المفهوم نفى تحققه (على تقدير عدم الشرط) بانشاء آخر " وبعبارة اخرى " خارجية وجوب اكرام زيد وان كان بالانشاء ولكنه يمكن ان يوجد له فردان بانشائين يكون المنشأ في احدهما وجوب الاكرام على تقدير المجئ وفي الاخر وجوب الاكرام على تقدير عدم المجئ، والتعليق وان كان يفيد انتفاء نفس المعلق) بانتفاء المعلق عليه) لا انتفاء شئى آخر، ولكن المعلق ليس هذا الانشاء ولا المنشأ بقيد التعليق بل ذات المنشأ وهو وجوب الاكرام الذى يمكن ان يتحقق عند انتفاء الشرط ايضا بانشاء آخر. (فالظاهر) ان المفهوم " على القول به " يثبت في الانشائيات المولوية ايضا (نعم) في مثل الاوقاف والوصايا لا يجرى المفهوم لعدم قابلية مال واحد الا لوقف واحد. ح - ع

[274]

(*فصل) * إذا تعدد الشرط واتحد الجزء كما إذا قال: إذا خفى الاذان فقصر، وقال ايضا: إذا خفى الجدران فقصر فبناء على القول بالمفهوم يكون في المسألة اربعة وجوه. (الاول) انتفاء المفهوم (ح)، فيكون كل من الشرطين سببا مستقلا للجزاء ولا ينفيان الثالث. " الثاني " ثبوت المفهوم في كليهما وتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر، فكل منهما سبب مستقل ايضا ولكن يترتب عليهما نفى الثالث. (الثالث) تقييد كل من المنطوقين بمنطوق الاخر فيكون السبب مجموعهما ولا يكفى احدهما في حصول المسبب فإذا انتفى المجموع من حيث المجموع لم يتحقق الجزء. (الرابع) كون السبب هو الجامع بينهما بمعنى عدم دخالة الخصوصية في واحد منهما بل يكون سببية كل منهما من جهة كونه مصداقا لهذا الجامع. (ثم انه) ليس لاحدان يلتزم في المثال المذكور بالوجه الاول إذ قوله: إذ اخفى الاذان فقصر و قوله: إذا خفى الجدران فقصر قد وردا في مقام تحديدما يتحقق به القصر، وظهور الشرط الواقع في مقام التحديد في المفهوم مما لا يكاد ينكر فتدبر (1). " واما الوجه الثاني " ففيه ان المفهوم (بناء على ثبوته) امر تبعى يستفاد من فحوى الكلام، وليس له ظهور اطلاقى نظير ظهورات الالفاظ حتى يخصص أو يفيد. (فيبقى الوجهان الاخيران) والاقرب احيرهما في المثال، إذ الظاهران المعتبر في تحقق القصر هو البعد عن البلد عرفا بحيث يخفى عليه آثاره ويتحقق هذا بطريقين: (احدهما) طريق يدرك بالبصر، والاخر طريق يدرك بالسمع، فهما امارتان لامر يكون هو المعيار في ثبوت القصر وهو تحقق البعد المخصوص عن البلد .

(1) بناء على عدم موضوعية لخباء الاذان ولا لخباء الجدران وكونهما امارتين لحد واقعى يجب عنده القصر لا يرد هذا الاشكال، إذ من الممكن ان يكون لشيئ واحد عشر امارات مثلا فيقتصر في مقام الذكر على احدها أو الاثنين منها ولا مفهوم في البين. ح - ع

[275]

(*فصل) * إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كقوله: إذ بليت فتوضاً وقوله ايضاً: إذا نمت فتوضاً (1) فهل يتداخل السببان: بمعنى انهما عند اجتماعهما يستعقبان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعة الوضوء، أو لا يتداخلان بل يستعقب كل منهما وجوباً مستقلاً، وعلى الثاني فهل يتداخل المسببان اعني الوجوبين في مقام الامتثال بمعنى كفاية الاتيان بالطبيعة مرة واحدة لامتثالهما اولاً يتداخلان ؟ وهذا ما اشتهر بينهم من ان الاصل تداخل الاسباب أو المسببات أو عدم التداخل، ومرادهم بالاصل ما يقتضيه القاعدة لولا ظهور الخلاف، فاختر جماعة منهم المحقق الخونساري التداخل، واختار المشهور عدمه، وفصل الحلّى بين اتحاد جنس الشرط وتعددّه. (وليعلّم) ان المسألة غير مبتنية على دلالة القضية على المفهوم وعدمها، فان النزاع هما انما هو في تداخل المنطوقين، وهذا بخلاف المسألة السابقة فانها كانت مبتنية على ثبوت المفهوم، ولا ربط لاحدى المسئلتين بالآخرى، فتفريع شيخنا الاستاد صاحب الكفاية النزاع في هذه المسألة على عدم اختيار الوجه الثالث في المسألة السابقة في غير محله (2). (وكيف كان فنقول): استدل العلامة في المختلف على عدم التداخل بانه ان توارد السببان أو تعاقبا فاما ان يؤثر في مسببين، أو في مسبب واحد، أو لا يؤثران اصلاً، أو يؤثر احدهما دون الآخر،

(1) يمكن المناقشة في المثال بان وجوب الوضوء وجوب مقدمى للصلاة وغيرها من الغايات فلا يجب الا وضوء واحد قطعاً وليس واجباً نفسياً عند حصول سببه. ح - ع (2) لا يخفى صحة ما ذكره المحقق الخراساني من عدم المورد لهذا النزاع بعد اختيار الوجه الثالث في المسألة السابقة إذ بعد تقييد المنطوقين وارجاع الشرطين إلى شرط واحد مركب لا يبقى مورد للبحث عن التداخل " ثم انه يمكن ان يقال " في الفرق بين المسئلتين ان الاولى لفظية ينازع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه للقضية الشرطية، والثاني عقلية حيث يبحث فيها عن حكم توارد السببين وان ثبت سببتهما بغير اللفظ ايضاً فتدبر. ح - ع

[276]

والثلاثة الاخيرة كلها باطلة فتعين الاول، وجه بطلانها ان الاول منها ينافى تمامية كل من السببين، والثاني ينافى اصل السببية، والثالث ترجيح بلا مرجح (انتهى). " ويمكن ان يناقش فيه " بان لنا ان نختار الوجه الثاني ونقول باشتراكهما في التأثير نظير توارد العلل التامة العقلية، أو نختار الوجه الرابع ونقول في صورة التعاقب باستناد الاثر إلى اولهما حيث انه إذا أثر لم يبق محل لتأثير الثاني. (وبالجملة) هذا الاستدلال لا يغنى عن جوع. (واستدل) الشيخ الانصاري " قده " على عدم التداخل بما ملخصه بتوضيح منا ان الظاهر من الجملة الشرطية كون شرطها علة تامة فعلية لجزائها مطلقاً سواء وجد حينه أو بعده امر آخر ام لا، ومقتضى ذلك تعدد المسبب (فان قلت): متعلق الوجوبين في الجزائين طبيعة واحدة وهى التوضاً مثلاً، والظاهر كونها باطلاقاً متعلقة للامر، والطبيعة الواحدة التى لم يلحظ فيها جهة الكثرة يستحيل ان يتعلق بها وجوبان مستقلان إذ كثرة التكليف اما بكثرة المكلف أو المكلف أو المكلف به، فان صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، وانما يتكرر بسبب ماله اضافة إليه، والتكليف ثلث اضافات، (كما عرفت في محله) والمفروض فيما نحن فيه وحدة المكلف والمكلف و المكلف به فيستحيل كثرة التكليف مع وحدتها، (وبالجملة) مقتضى اطلاق المتعلق تداخل الاسباب ووحدة التكليف. (قلت): اطلاق المتعلق انما هو بمقدمات الحكمة، ومنها عدم البيان، وظهور الشرط في السببية التامة يكفى بيانا لرفع اليد عن اطلاق المتعلق (وبعبارة اخرى) ظهور كل من الشرطين في كونه سبباً مستقلاً فعلياً يكون وارداً على اطلاق المتعلق، وبصير دليلاً على عدم تعلق الوجوب بنفس الطبيعة، بل يكون متعلقاً في احدى القضيتين بفرد منها، وفي الاخرى بفرد آخر، فظهور الشرط دليل على تقييد المتعلق (1) (انتهى).

(1) فان قلت: ظهور كل من الشرطين في السببية التامة الفعلية ايضا بالاطلاق، فان مقتضى الاطلاق سببته بهذا النحو، سواء وجد معه أو بعده شرط آخر أم لا، فلم يحكم اطلاق الشرط على اطلاق المتعلق ولا يعكس ؟ (قلت): إذا قال الشارع إذا بليت فتوضاً مثلاً فلجملة الشرطية المذكورة ظهوران: (احدهما) ظهور اطلاقى وهو ظهورها في سببية البول للوجوب بالسببية التامة الفعلية سواء وجد معه النوم مثلاً أم لا = .

[277]

(ويقرب من ذلك) ما ذكره في الكفاية، الا انه قال (ما حاصله): ان ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث عند الحدوث، ومقتضى ذلك عدم التداخل، إذ على التداخل يلزم (على فرض تعاقب الشروط) رفع اليد عن ظهور ما سوى الشرط الاول والقول بدالاتها على مطلق الثبوت عند الثبوت. (ثم تعرض هو " قده ") لما تعرض له الشيخ: من كون ظهور الشرط بياناً لرفع اليد عن اطلاق المتعلق. (أقول): (تقريب الشيخ " ره " أبعد عن الاشكال من تقريبه " قده " فان تقريبه يجرى في الشروط المتواردة والمتعاقبة معاً، بخلاف تقريب صاحب الكفاية فانه لا يجرى في الشروط المتواردة في زمان واحد، فان ظهور الشرطين في الحدوث عند الحدوث (ح) (محفوظ وان قلنا بالتداخل .

(=وثانيهما) ظهور عرفى غير مستند إلى الاطلاق وهو ظهور قوله: " إذا بليت " في كون كل فرد من البول سبباً مستقلاً لوجوب الوضوء في قبال الابواب الاخر، وهذا ظهور عرفى يفهمه العقلاء عند ملاحظتهم الاسباب العقلية والعادية الخارجية، حيث يكون كل فرد منها سبباً لوجود فرد من المسبب غير ما وجد بسبب الفرد الاخر، وليس هذا الظهور مستنداً إلى الاطلاق حتى يعارض باطلاق المتعلق، فهو القرينة على تقييد المتعلق، وبذلك يفرق بين الاوامر المعلقة على الاسباب وبين الاوامر الابتدائية المتكررة، حيث لا يوجد فيها قرينة لتقييد المتعلق، وبذلك يستشكل على تقديم التأسيس فيها على التأكيذ. وجه الاشكال ان التأسيس: يستلزم تقييد المتعلق والاصل عدمه. هذا ما يستفاد من كلام الشيخ " قده " عند جوابه عما منع به الفاضل التراقي للمقدمة الثانية من المقدمات الثلاث التى بنى عليها اساس استدلال العلامة، ولكن يظهر منه عند عنوانه لمسألة التداخل في مبحث اجتماع الامر والنهي ان ظهور قوله إذا بليت في كون كل فرد من افراد البول سبباً مستقلاً ايضا ظهور اطلاقى فراجع التفرات ثم ان ما ذكر من الظهور العرفى لا يوجد فيما إذا تعدد الشرط واختلفا في الجنس كالبول والنوم مثلاً بل الثابت " ح " هو الظهور الاطلاقى كما صرح به، فيعارض " ح " ظهور الشرط لظهور المتعلق، ولا مرجح لاحدهما، اللهم الا ان ينكر كون ظهور الشرط في السببية التامة الفعلية ظهوراً اطلاقاً وهو كما ترى. كما ان اشكال سيدنا الاستاد " مد ظله " بعدم ناظرية احد الشرطين إلى الآخر ايضا يجرى في مختلفى الجنس دون متحده لتسليمه امكان الامر بفردين من طبيعة واحد بخطاب واحد ثبوتاً وان كان وجوب كل منهما استقلالياً فإذا امكن ذلك ثبوتاً حكمنا بتحقيقه لاستدعاء كل سبب مستقل مسبباً مستقلاً، وعليه هذا فمقتضى كلام الشيخ " قده " وكلام السيد الاستاد " مد ظله العالي " عدم التداخل في متحدي الجنس دون غيره عكس تفصيل الحلى " قده " ح - ع

[278]

"ثم اعلم " ان كلمات الشيخ (على ما في تقريرات بحثه) مضطربة، فمن بعضها يستفاد انه جعل المسبب في المثال المذكور عبارة عن الوجوب، ومن بعضها يستفاد انه جعله عبارة عن متعلقه اعني التوضأ، ولا يخفى بطلان الثاني. (1) ومن ذلك يظهر ايضا بطلان ما عن بعض اعظم العصر: من ان كلا من السببين يقتضى وضوء فيتعدد، (وجه البطلان) ان السبب يقتضى وجوب الوضوء لا نفسه فتأمل. هذه كلماتهم في المقام. (ونحن نقول): ان ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية: من جعل ظهور الشرطين دليلاً على تقييد المتعلق مما لا ينحل به اشكال المسألة فان عمدة الاشكال انما هي في كيفية تقييد المتعلق وما يقيد به. (توضيح ذلك) انه لا اشكال في امكان ان يتعلق بفردين من طبيعة واحدة وجوب واحد بنحو الارتباط: وكذا لا اشكال في امكان ان يتعلق بهما وجوبان مستقلان في عرض واحد بخطاب واحد: بان يقول مثلاً: (توضأ وضوئين) ويصرح باستقلال كل من الوجوبين بحيث يكون لكل منهما على حياله اطاعة وعصيان، ولا يخفى ان متعلق الوجوبين (ح) لا يتمايزان، فلا تمايز في مقام الامتثال ايضا: بمعنى ان العبدان اتى بوضوء واحد فقد امتثل واحداً من الامرين من دون ان يتميز الامر الممثل من غيره واقفاً، ولا خصوصية لاحدهما حتى يقصد حين الامتثال امتثال الوجوب المتخصص بالخصوصية الكذائية. (وكيف كان) فالامر بفردين أو افراد من طبيعة واحدة على نحو مستقل كل منهما بوجوب عليحدة ايضا مما لا اشكال في صحته إذا كان الامر بالفردين أو الافراد بخطاب واحد. " واما إذا كان هنا "

خطابان أو أكثر كما إذا ورد في خطاب (إذا بليت فتوضاً)، وفي خطاب آخر (إذا نمت فتوضاً)، فاما ان يقال: ان متعلق الوجوب في كليهما نفس الحيثية المطلقة اعني طبيعة الوضوء واما ان يقال: انه في كليهما مقيد، واما ان يقال: انه مطلق في احدهما ومقيد في الآخر، اما الاول فقد عرفت استحالتها على فرض تعدد الوجوب إذ الفرض

(1) يستفاد من كلامه " قدّه " لجعل المسبب نفس الوضوء توجيهه متين وقد ذكر في الدرر ايضا فراجع. ح - ع

[279]

وحدة المكلف والمكلف والمكلف بها، فلا يبقى ملاك لتعدد الوجوب وتكثره، وصرف الشئ لا يتكرر، فلا بد للقاتل بعدم التداخل من الالتزام باحد الآخرين، و (ح) فيسئل عما يقيد به الطبيعة في احدهما أو كليهما، وليس لك ان تقول: ان متعلق الوجوب في احدهما فرد من الوضوء وفي الآخر فرد آخر منه، فان ذلك انما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظرا إلى الآخر بان يقول المولى مثلاً: إذا بليت فتوضاً وضوء غير ما يجب عليك بسبب النوم، ثم يقول: إذا نمت فتوضاً وضوء غير ما وجب عليك بسبب البول، بحيث يكون الغيرية مأخوذة في متعلق احدهما أو كليهما، والالتزام بذلك مشكل، بداهة عدم كون واحد من الخطابين في الاسباب المتعددة ناظرا إلى الآخر. (والحاصل) ان نظر القوم إلى بيان ما يكون قرينة على تقييد المتعلق، مع ان عمدة الاشكال انما هو في قابلية المتعلق للتقييد إذ لا مقيد في البين بالبداهة الا ما يتوهم من قيد الغيرية، بان يكون المتعلق للوجوب في كل من الخطابين عبارة عن طبيعة الوضوء المقيدة بكونها غير ما هو المتعلق في الخطاب الآخر، وذلك يستلزم نظر كل منهما إلى الآخر، ولا يمكن الالتزام به " .وبالجملة " العمدة تصوير المقيد لاحد من المتعلقين أو لكليهما حتى يتعدد بذلك المتعلق ويمكن القول بعدم التداخل، فان امكن تصويره بدون ان يكون احدهما ناظرا إلى الآخر وصلت النوبة إلى مقام الاستظهار وبيان ان ظهور الشرط اقدم أو ظهور المتعلق واطلاقه فتدبر. " فصل " لا اشكال في ان المفهوم (بناء على ثبوته) عبارة عن انتفاء عين الحكم الذي ثبت لموضوع خاص عند انتفاء المعلق عليه. " وبعبارة اوضح " لا بد فيه من ان يطابق المنطوق في جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في الموضوع والمحمول والمعلق عليه، فمفهوم (ان جائك زيد يوم الجمعة

[280]

فأكرمه)، قولنا: ان لم يجئك زيد يوم الجمعة فلا يجب اكرامه، ومفهوم (ان جائك زيد فأكرمه يوم الجمعة) قولنا ان لم يجئك فلا يجب اكرامه يوم الجمعة، وهكذا، وهذا مما لا اشكال فيه، انما الاشكال فيما إذا كان الموضوع في الجزاء عاما استغراقيا سواء كان الحكم فيه ثبوتيا: بان كانت القضية موجبة كلية، أو سلبيا: بان كانت سالبة كلية، فوقع النزاع فيه بين صاحب الحاشية (على المعالم) الشيخ محمد تقى الاصفهاني وبين شيخنا المرتضى (قدس سرهما) فقال صاحب الحاشية: ان المفهوم فيه على طبق النقيض المنطقي، فمفهوم الايجاب الكلى السلب الجزئي وسلب العموم، ومفهوم السلب الكلى الايجاب الجزئي. (وقال الشيخ): ان مفهوم الايجاب الكلى السلب الكلى وبالعكس، وقد جرى النزاع بينهما في مفهوم قوله عليه السلام: الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء، فقال صاحب الحاشية: ان مفهومه ان الماء إذا لم يكن بقدر الكر ليس بان لا ينجسه شيء من النجاسات بل ينجسه شيء منها، وهذا لا ينافي عدم تنجسه بملاقاة بعض الاشياء. (ومقتضى كلام الشيخ) تنجسه بملاقاة أي شيء لاقاه. (ولا يخفى) ان نزاعهما انما هو في كلمة الشئ الواقعة بعد النفي المفيد للعموم، واما كلمة الماء فلا نزاع فيها فان عمومها محفوفة في المفهوم ايضا بلا ريب، هذا. (والظاهر) ان الحق في المسألة مع صاحب الحاشية، فانه المتبادر من موارد استعمال هذه الجمل فلا يستفاد من قوله: الماء إذا بلغ (الخ) الا ان الكرية تكون بحيث توجد في الماء قوة لا يقاومها ولا يؤثر مع تحققها شيء من النجاسات، فمفهومه انه إذا لم يكن بقدر الكر ليس بهذه المثابة من القوة الدافعة

لجميع النجاسات، فلا ينافي ذلك عدم تنجسه (ح) أيضا بملاقاة بعض النجاسات. (فان قلت): لو كان استفادة المفهوم مبتنية على استفادة العلية المنحصرة من الشرط (كما هو مسلك المتأخرين) لزم تطابق المفهوم والمنطوق في الشمول أيضا، فان الحكم في الجزء ينحل إلى احكام عديدة كما هو مقتضى العموم الاستغراقي، والمفروض انحصار علة الجميع في الشرط فبانتفائه ينتفى علة جميع هذه الاحكام فتقلب باجموعها من الايجاب إلى السلب أو بالعكس. (قلت) علية الشرط بنحو الانحصار انما هي بالنسبة إلى حكم الجميع لا كل فرد فرد

[281]

بالاستقلال، فعلة الموجبة الكلية مثلا تنحصر في الشرط، وهذا لا ينافي امکان استناد الحكم في بعض الافراد إلى علة اخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع ". فان قلت ": الحكم في العام الاستغراقي ليس ثابتا للمجموع بل لكل فرد فرد، فان العام يلحظ فيه مرأتا للحاظ الافراد التي هي الموضوعات حقيقة، ولا دخالة لوصف العموم والاجتماع. (قلت): لا نسلم عدم لحاظ وصف العموم في مقام الحكم بل الحكم حكم واحد، و موضوعه امر وحداني وهو العام، وليس هنا موضوعات متعددة واحكام متكررة مستقلة، (1) ولذا قالو ان نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي ونقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي فافهم .

(1)اقول: ربما يقال في جواب الاشكال: ان العام وان لوحظ مرأتا للحاظ الافراد، ولكنه لا منافاة بين لحاظه كذلك في مقام الحكم وبين لحاظه امرا وحدانيا في مقام التعليق، فالحكم ثابت للافراد، والتعليق انما هو بلحاظ المجموع (وبالجملة) التفكير بين مقام الموضوعية للحكم وبين مقام التعليق ممكن ثبوتا فيكون التبادر دليلا عليه في مقام الاثبات كما يظهر ذلك بالتأمل في مفهوم قولهم: لو كان معك الامير فلا تخف احدا ونحو ذلك من الامثلة " انتهى). " ويرد عليه ان المعلق ليس هو الموضوع حتى يقال بلحاظه في مقام التعليق امرا وحدانيا بل المعلق في جميع التعليقات هو الحكم الثابت للموضوع، والفرض انه يسلم انحلال الحكم وكثرته، ولم يصدر عن المولى حكمان احدهما على الافراد والثاني على العام بما هو عام حتى يقال يكون التعليق بلحاظ الثاني فافهم). فالحق في الجواب ما ذكره سيدنا الاستاد العلامة " مد ظله العالی " إذ ما اشتهر بينهم من ان العام في العمومات الاستغرافية ليس موضوعا حقيقة بل يكون مرأتا للحاظ الافراد (التي هي الموضوعات حقيقة) كلام خال عن التحصيل، لاستلزامه صدور احكام غير متناهية وتحقق ارادات غير متناهية أو غير محصورة فيما إذا حكم المولى بنحو القضية المحصورة، أو صدور اخبارات غير محصورة فيما إذا اُخبر كذلك، ويلزم عليه ايضا عدم كون الموجبة الجزئية نقضيا للسالبة الكلية والعكس وهو كما ترى، وقد حقق في محله ان القضية المحصورة برز بين الطبيعية وبين القضايا الشخصية، وان الحكم فيها يصدر بنحو الوحدة على موضوع وحداني من غير فرق بين الحكم الانشائي والاخباري والتكثري يحصل بتحليل العقل .

[282]

(*فصل) * لا يخفى ان القيود في الدلالة على الدخالة في الحكم وثبوت المفهوم مختلفة حتى كاد دلالة بعضها (من شدة الظهور) تدخل في الدلالة المنطوقية، ولذا اختلفوا في دلالة الغاية والاستثناء (خصوصا في الكلام المنفي) في انها منطوقية أو مفهومية، فمن قال انها منطوقية استدل عليه بان اداة الغاية وضعت لتعيين انتهاء الحكم وبيان عدم محكومية ما بعدها بما حكم على ما قبلها، وان اداة الاستثناء وضعت لبيان مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم، ومن انكر كونها منطوقية بل انكر دلالتها رأسا قال: انها لا تدلان الاعلى ان المولى يكون فعلا بصدد بيان الحكم وجعله لما قبلهما فقط، كما ان التقييد بهما في الاخبارات ايضا لا يدل على حكم المخبر بمخالفة ما بعدهما لما قبلهما، بل يدل على ان المحكى فعلا هو حكم ما قبلهما، وهذا يجامع كون ما بعدهما ايضا محكوما بهذا الحكم، غاية الامر ان المخبر شاك في حكم ذلك أو لا يرى صلاحا في اظهاره، ونحو ذلك من الاحتمالات. " وبعبارة اخرى " يمكن ان يكون التقييد بهما من جهة ارادة تحديد الموضوع الذي اريد فعلا الاخبار بحكمه أو انشاء الحكم له. * (تنبيه) * قال في الكفاية ما حاصله انه ربما يستشكل في دلالة كلمة الاخلاص على التوحيد (بتقريب) ان خبر " لا " محذوف وهو (اما) موجود) أو (ممکن)، وایا ما كان فلا دلالة لها على المقصود اعني نفى الامكان عن الشريك واثبات الوجود له (تعالی) (اما على الاول) فلانها وان دلت على اثبات الوجود له تعالی ولكنها لا تنفی امکان الشريك بل تنفی وجوده فقط (واما على

(الثاني) فلانها تدل على نفى امكان الشريك واثبات الامكان له (تعالى) وهو اعم من الوجود. (ثم اجاب عنه) بما حاصله ان لفظة اله بمعنى واجب الوجود و (ح) (فنفى الوجود من جميع افراد اله الا الله يدل على نفى الامكان عن غيره ايضا، إذ لو امكن وجودها لوجدت إذ المفروض كونها من افراد الواجب .

[283]

(ويرد عليه) أن تفسير كلمة (اله) بمفهوم واجب الوجود مما ينافي المتفاهم العرفي، فان مفهوم الواجب من المفاهيم المصطلحة في العلوم العقلية وليس مما ينساق إلى اذهان الاعراب الجاهل الذين امروا بذكر كلمة الاخلاص في صدر الاسلام. " فالتحقيق أن يقال " : ان العرب في صدر الاسلام لم يكونوا مشركين في اصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهة متعددة في عرض واحد، بل كانت صفات الالهية ثابتة عندهم لذات واحدة، وانما كانوا مشركين في العبادة حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا انها وسائط بينهم وبين الله، وكانوا يعتقدون استحقاتها للعبودية ايضا كما يشهد بذلك قوله تعالى (حكاية عنهم): ما نعبدكم الا ليقربونا إلى الله، فكلمة الاخلاص وردت لردعهم عن ذلك، فمعناها نفى استحقات العبودية عما سواه كما يشهد بذلك معنى كلمة اله فانها بمعنى المعبود " .وبالجمله " كلمة الاخلاص لاثبات التوحيد في العبادة لا في الالهية، إذ التوحيد في اصل الالهية كان ثابتا عندهم قبل الاسلام ايضا فافهم. المقصد الرابع في العموم والخصوص (قال في الكفاية ما حاصله): ان العام قد عرف بتعاريف، وقد وقع فيها النقض تارة بعدم الاطراد واخرى بعدم الانعكاس ولكنه غير وارد، فانها تعاريف لفظية لشرح الاسم لا لشرح الحقيقة، كيف ! والمعنى المركوز منه في الالذهان اوضح مما عرفوه به مفهومهما و مصداقا ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه على فرد آخر مقياسا في الاشكال على التعاريف. (ثم عرف " قد ه ") في ضمن كلامه العموم بانه شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه (انتهى). (أقول): قد ذكر في محله ان كل ما صدق عليه المعرف (بالكسر) يجب ان يصدق عليه المعرف (بالفتح) وبالعكس .

[284]

فهنا قضيتان موجبتان كليتان، وحيث ان ما اعتبروه أو لا هو القضية الاولى وكان مفادها منع الاغيار سموها مفادها بالاطراد من الطرد بمعنى المنع، ثم سموها مفاد عكسها (اعني القضية الثانية) بالانعكاس ولكنهما معتبران في التعاريف الحقيقية كما لا يخفى. " ثم انه " يرد على ما ذكره تعريفا للعموم (اولا) ان العموم وكذا الخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى، بل هما من صفات اللفظ ولكن باعتبار المعنى ولحاظه. (وثانيا) ان هذا التعريف لا يشمل العمومات التي هي بصيغ الجمع أو ما في معناه، فان لفظ العلماء مثلا يشمل زيدا وعمرا وبكرا إلى آخر الافراد، ولكنه لا يصلح لان ينطبق على كل واحد منها كما لا يخفى، (فالايجاد ان يقال): انه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظة العلماء تتصف بالعموم من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحدها اعني العالم فتدبر،) وقال في الكفاية ايضا ما حاصله): ان العموم بمعنى الشمول ليس في نفسه منقسما إلى الافرادى والمجموعي والبدلى، وانما ينقسم إلى هذه الاقسام باعتبار تعلق الحكم بالعام واختلاف كيفية تعلقه به، (فتارة) يتعلق به الحكم بنحو يكون كل فرد موضوعا عليه، (واخرى) بنحو يكون المجموع موضوعا واحدا، (وثالثة) بنحو يكون كل واحد موضوعا ولكن على البذل (انتهى). (أقول): ما ذكره (قده) في غاية الفساد، فان الموضوع اعني العام قبل ان يلحقه الحكم بل وقبل ان يتصور الحكم ينقسم إلى الاقسام الثلاثة بذاته. (1) (توضيح ذلك) ان المفهوم المتصور في الذهن اما جزئي واما كلي، ثم الكلي اما ان لا يجعل مرآتا لافراد بل ينظر في نفسه فهو العام المنطقي، واما ان يجعل مرآتا لها ووسيلة للحاظها وهو على ثلاثة اقسام، فان الوجودات الملحوظة (بوسيلة هذه المرآت) متكررة بذواتها

(1) وان شئت قلت: ان رتبة الموضوع متقدمة على رتبة الحكم فيجب ان يكون في الرتبة السابقة ملحوظا بخصوصياته الدخيلة في موضوعيته التي منها كونه بنحو الوحدة أو الكثرة ونحوهما، (نعم) يمكن ان يوجه كلام صاحب الكفاية (قده) بان احدا من العقلاء لا يتصور العام ولا يجعله مرآة للأفراد باحد الانحاء الا إذا اراد اثبات حكم له، والا كان تصوره لغوا. ح - ع

[285]

يستقل كل واحد منها في متن الواقع و (ح) فقد يكون النظر إليها (بوسيلة هذه المرآت) بما هي متكثرات ومستقلات كما هي كذلك بذواتها قبل النظر إليها، فالعام اصولي استغراقي وقد يكون النظر إلى هذه المتكثرات مع اعتبار وحدة لها فالعام مجموعي، وقد يكون النظر إليها لا بنحو يقع في عرض واحد بل بنحو يلحظ كل فرد منها ولا يقف للحاظ والنظر عنده بل ينتقل منه إلى فرد آخر وهكذا، فيكون المنظور إليه بهذه المرآت هذا أو ذاك أو ذلك إلى اخر الافراد فيسمى العام بدليا. " وبالجملة " جعل المفهوم مرآة للحاظ افراده بنحو من هذه الانحاء الثلاثة لا يتوقف على لحاظ كونه موضوعا لحكم بل بعد لحاظه بنحو منها قد يجعل موضوعا لحكم وقد لا يجعل فافهم. * (تذنيبات) * (الاول) الاصل في العموم كونه بنحو الاستغراق فانه لا يحتاج إلى تصور امر زائد ومؤنة زائدة وراء جعل المفهوم مرآة للحاظ الافراد فانه بالذات متكثرات و مستقلات ومقتضى ذلك هو الاستيعاب، وهذا بخلاف المجموعى فانه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحدة في المتكثرات بالذات، وبخلاف البدلى فانه يحتاج إلى اعتبار التردد بينها. " الثاني " ان القدماء من الاصوليين كانوا يقصدون بالعام المجموعى كل مركب ذى اجزاء ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار ونحوها فتنبه. " الثالث " الخاص عند القوم لم يكن امرا مقابلا للعام حتى يكون بينهما تقابل ويكون له لفظ يخصه كالعام بحيث ينقسم الالفاظ إلى قسمين ممتازين: قسم منها يسمى بالعام وقسم آخر يسمى بالخاص، بل كانوا يريدون بالعام العام الغير المخصص، وبالخاص العام المخصص بوصف أو استثناء أو نحوهما فراجع كلماتهم. * " (فصل) " * مما يدل عقلا على العموم النكرة الواقعة في سياق النفى أو النهى فان ثبوت الطبيعة بثبوت فرد ما وانتفائها بانتفاء جميع الافراد وهذا واضح. والطبيعة الواقعة في سياقهما مرسلة

[286]

لا مبهمة فلا نحتاج إلى اجراء مقدمات الحكمة فيها، وسيأتى تحقيقه في مبحث المطلق والمقيد. (ثم ان الاظهر) في " لا " التي لنفى الجنس عدم الاحتياج إلى الخبر كما افاده سيوبه، فان المتبادر من نحو (لا رجل) انما هو نفى طبيعة الرجل لا نفى الوجود عنها، ويعلم ذلك بملاحظة مراد فها في الفارسية حيث يعبرون عنها بقولهم (نيسست مرد) ولا يقولون (نيسست مرد موجود). (فان قلت: (الطبيعة من حيث هي ليست الالهى، لا موجودة ولا معدومة. (قلت): مرادهم بهذا الكلام ان الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات الطبيعة بحيث يحملان عليها بالحمل الاولى، والا فهى بالحمل الشائع اما موجودة أو معدومة. (فان قلت): كلمة لا من الحروف، والحروف وضعت للارتباطات، والربط لا يتحقق الا بين شيئين، فنحتاج في نحو لا رجل إلى تقدير خبر. (قلت) يمكن ان يقال: ان مفاد لا في هذه المقامات هو النفى بالمعنى الاسمى فانه المتبادر منها. * (فصل) * هل العام المخصص حجة فيما بقى اولا ؟ (فيه اقوال)، (منها) الحجة مطلقا، (ومنها) التفصيل بين التخصيص بالمتصل والتخصيص بالمنفصل فيقال: بالحجة في الاول دون الثاني، إلى غير ذلك من الاقوال. (واحتج من نفى الحجة) بان اللفظ إذا كان له مجازات متعددة واقيمت قرينة تصرف عن المعنى الحقيقي احتجنا في حمله على احديها إلى قرينة معينة، ولو لاهها صار اللفظ مجملا إذ حمله على احديها (من دون قرينة تعيينها) ترجيح بلا مرجح، فالعام المخصص إذا لم يقر قرينة على المراد منه كان حمله على تمام الباقي بلا معين فانه احد المجازات لتعددتها حسب مراتب التخصيص انتهى). (واجب عنه بوجه: الاول) ان تمام الباقي اقرب المجازات فيقدم على غيره. (واورد عليه في الكفاية) بانه لا اعتبار بالاقربى بحسب المقدار، وانما المدار في باب المجازات على الاقربى بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال .

(الثاني) ما في التقريرات (وحاصله) ان ما ذكرت انما يصح إذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقي والمعاني المجازية بالتباين، واما إذا كان بنحو الاقل والاكثر كما في العام والخاص فلا مورد لما ذكرت، فان دلالة العام (ح) على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على سائر الافراد، والمجازية على فرض تسليمها انما هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله. (وبالجملة) القرينة انما هي لاجراء بعض الافراد، واما غير هذا البعض فهو باق كما كان، إذ الفرض انه كان قبل التخصيص داخلا، ولم يوجد بالنسبة إليه قرينة صارفة، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود (انتهى). (وأورد عليه) في الكفاية (بما حاصله) ان دلالة العام على كل فرد انما كانت بتبع دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل في العموم واستعمل في الخصوص مجازا كما هو المفروض، والمفروض ايضا ان كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز استعمال اللفظ فيه مجازا كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره في خصوص تمام الباقي. إذ الظهور اما بالوضع أو بالقرينة والفرض انتفاء كليهما بالنسبة إليه: (الثالث) ما اختاره في الكفاية (وحاصله) ان العام لا يصير بالتخصيص مجازا (اما في المتصل) فلانه لا تخصيص فيه اصلا، فان ادوات العموم تستعمل في العموم دائما، غاية الامران دائرة العموم تختلف سعة وضيقا باختلاف المدخول، فلفظة كل (في كل رجل عالم) قد استعملت في العموم كما في قولنا: كل رجل بلا تفاوت بينهما، (واما في المنفصل) فلان ارادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعمال اللفظ فيه، إذ من الممكن استعماله في العموم قاعدة حتى يتمسك به عند الشك، ويكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره لكونه نسا أو أظهر لا مصادما لاصل ظهوره. (والحاصل) انه بعدما استقر ظهوره في العموم لا يرفع اليد عن اصله بسبب الخاص. فان الثابت من مزاحمته له انما هو بحسب الحجية لا بحسب اصل الظهور، فالعموم مراد من اللفظ بالارادة الاستعمالية وان كان المراد الجدى هو الخصوص (انتهى). (اقول): ويمكن ان يورد عليه ايضا بان الارادة الاستعمالية على ما ذكرت ارادة

تصورية اعني بها ارادة افناء اللفظ في المعنى المخصوص وجعله قالباً له موجبا لتصوره عند تصويره، وتمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس اثرا لصرف هذه الارادة وان انكشف عدم مطابقتها للارادة الجدية، بل يكون اثرا لها بما هي كاشفة عن الارادة الجدية التصديقية (وبالجملة) التمسك بالعام عند الشك انما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير (بما هو فعل اختياري صدر عنه) على كونه صادرا عنه لغايته الطبيعية العادية كما مر تفصيله في مبحث المفاهيم، وحيث ان الغاية الطبيعية للتلفظ بالكلام ارادة افهام ما هو ظاهر فيه فلاجل ذلك يحكمون في العام مثلا بان المراد الجدى فيه هو العموم. (وعلي هذا) فيورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مرادا جديا وينهدم أساس اصالة التطابق بين الارادتين، فلا مجال (ح) لان يتمسك بالعام بالنسبة إلى الافراد المشكوك فيها وان ثبت كون العموم مرادا بحسب الاستعمال، (هذا). (مضافا إلى ان ما ذكره في المتصل لا يجرى في الاستثناء فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى، وحيث لم يكن فيما ذكره غنى وجب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق المسألة مع الاشارة إلى امكان ان يرجع كلام الشيخ وصاحب الكفاية ايضا إلى ما نحققه. وتوضيح المطلب يتوقف على بيان كيفية استعمال الالفاظ في المعاني الحقيقية والمجازية بنحو الاختصار حيث ان لتفصيله محلا آخر. " فنقول: " لا يخفى ان المصحح لاستعمال اللفظ في المعنى هو الوضع لا غير، فاللفظ لا يستعمل دائما الا فيما وضع له، غاية الامر انه (تارة) يستعمل في معناه ويكون مراد المتكلم منه ايجاد المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب ليثبت في ذهنه ويحكم عليه أو به من دون ان يريد صيرورة هذا المعنى معبرا إلى غيره، (واخرى) يستعمل فيما وضع له ويكون المراد من استعماله فيه انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى معناه الموضوع له ثم منه إلى معنى آخر يكون هو المقصود الاصلى، ففي الحقيقة يستعمل اللفظ في معناه ثم يستعمل معناه في معنى آخر من جهة ادعاء المتكلم نحو اتحاد بينهما ففي هذه الصورة ايضا لم يستعمل اللفظ الا فيما وضع له ولكنه جعل هذا المعنى مجازا ومعبرا يعبره ذهن السامع إلى المعنى الثاني الذي هو المقصود الاصلى من اللفظ، ويسمى اللفظ في الصورة الاولى حقيقة وفي الثانية

مجازا ووجه التسمية ظاهر فان الحقيقة من حق بمعنى ثبت والمجاز بمعنى المعبر. (وعلى ما ذكرنا) يبنى أساس جميع المجازات فليس لنا فيها مورد يستعمل اللفظ في غير ما وضع له بل هو يستعمل دائما في نفس ما وضع له ولكنه يراد في الاستعمالات الحقيقية تقرر الموضوع له وثباته في ذهن السامع حتى يحكم عليه أو به، وفي الاستعمالات المجازية صيرورته معبرا يعبره الذهن إلى ما ادعى اتحاده مع الموضوع له ويكون هو المقصود الأصلي بالحكم عليه أو به أو نحوهما فالفرق بين الحقيقة والمجاز بعد اشتراكهما في كون اللفظ مستعملا في نفس ما وضع له ان الموضوع له في الاول مراد استعمالا وحدا، وفي الثاني اريد بحسب الاستعمال فقط ثم جعل معبرا للذهن إلى المعنى الثاني الذي هو المراد جدا بسبب ادعاء الاتحاد بينهما، فالجملة المشتملة على استعمال مجازي تنحل إلى قضيتين يستفاد من احدهما ادعاء اتحاد المعنى الثاني مع الموضوع له، ومن الاخرى ثبوت المحكوم به للمعنى الثاني، ومن هنا تحق اللطافة في المجاز زائدة على الحقيقة بحيث قد يبلغ في اللطافة حد الاعجاز فقولنا: (جاء زيد) يشتمل على حكم واحد بخلاف قولنا: (جاء أسد) مع القرينة، فانه يشتمل أولا على الحكم بكون زيد بالغا في الشجاعة حدا يصح جعله من افراد الاسد واطلاق لفظ الاسد عليه، وثانيا بانه ثبت له المجيء (وبالجملة) نحن ندعى في جميع المجازات ما ادعاه السكاكي في خصوص الاستعارة، ولطافة الاستعمال المجازي من هذه الجهة، والا فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا يوجب اللطافة ما لم يتوسط في البين ادعاء اتحاد المعنيين، فقولنا (تعالى) في مقام بيان تخير بنى اسرائيل: ولما سقط في ايديهم قد اوجب مزية ولطافة حيث استعمل هذه الجملة فيما وضع له بعد ادعاء اتحاد هذا المعنى مع ما كانوا عليه من حالة التخير من جهة ان سقوط شيء في اليد دفعة من دون التفات، من اشد ما يوجب التخير فادعى اتحادهما، وقد مر تفصيل ذلك في محله (ثم لا يخفى ان ما ذكرناه) سار في جميع اقسام المجاز الا في استعمال العام واردة الخاص، واما هو فعلى نحوين: (الاول) ان يستعمل العام ويراد به جدا بعض افراده من جهة ادعاء كون هذا البعض هو الجميع نظير ان يقال: جاتني جميع العلماء ويراد به فرد

كامل منهم، فهذا النحو (من استعمال العام واردة الخاص) داخل في عداد سائر المجازات، والكلام فيه هو الكلام فيها. (الثاني) ان يستعمل ويراد به جدا بعض افراده ولكن لا بحيث يدعى كون هذا البعض هو الجميع، وهذا كما في جميع العمومات المخصصة. (والتحقيق فيها) كونها قسما متوسطا بين الحقيقة والمجاز، فان المقصود من الاستعمال في الحقائق كما عرفت ايجاد المعنى الموضوع له في ذهن السامع ليتقرر فيه ويثبت، والمقصود منه في المجازات ايجاده في ذهنه ليعبره إلى معنى آخر. (واما في العام) فحيث كان لمعناه الموضوع له وحدة جمعية وكثرة لوحظت بنظر الوحدة كان المقصود من استعمال العام (الذي اريد تخصيصه) ايجاد هذا المعنى الوجداني المتكرر في ذهن السامع ليتقرر بعضه في ذهنه فيحكم عليه ويخرج بعضه الاخر بواسطة المخصص، فمن قال اكرم العلماء ثم قال الا زيدا كان مقصوده ايجاد جميع العلماء غير زيد في ذهن المخاطب حتى يحكم عليهم بوجوب الاكرام وحيث لم يكن لهذا المعنى لفظ موضوع مسقلا استعمل لفظة العلماء حتى ينتقل ذهن السامع إلى جميع العلماء الذي هو الموضوع له ثم أتى بالمخصص حتى يبقى في ذهنه ما هو المراد جدا ويخرج منه بسببه بعضه الاخر. " فتلخص مما ذكرنا " انه في الاستعمالات الحقيقية يراد بقاء المعنى وثباته في ذهن السامع بتمامه، وفي الاستعمالات المجازية يراد انتقال ذهنه من تمامه إلى معنى آخر، وفي العمومات المخصصة يراد بقاء بعضه في ذهنه ليحكم عليه ويخرج بعضه منه، فهي امر متوسط بين الحقيقة والمجاز إذ لم يرد فيها ثبوت المعنى بتمامه ولا جعله معبرا ينتقل منه، ويشترك الاقسام الثلاثة في ان اللفظ لا يستعمل فيها الا فيما وضع له. " ثم انه " يمكن ان يقال: بثبوت ما ذكرناه في العمومات المخصصة، في جميع المعاني التي لها جهة وحدة وجهة كثرة إذا اريد جدا بعض المعنى كما في الكل والجزء فإذا استعمل اللفظ الموضوع للكل واريد به جدا جزء منه بدلالة القرينة يمكن ان يقال: ان اللفظ قد

استعمل في معناه حتى ينسب إلى ذهن السامع نفس المعنى بجميع اجزائه ثم يؤتى بالقرينة حتى يخرج بعض الاجزاء من ذهنه ويبقى المراد جدا، مثال ذلك ما إذا

[291]

قال مثلا بعثك الدار الا هذا البيت أو الا العشر منها فهذا النحو من الاستعمالات متوسطة بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الذي ذكرنا لهما. " وهذا الذي ذكرناه " في العمومات المخصصة يمكن ان يكون مرادا للشيخ " قده " حيث قال ان القرينة لاخراج غير المراد لا للدلالة على المراد فانها باقية كما كانت، و تعبيره (قده) بالمجازية من جهة ان هذا الامر المتوسط يمكن ان يعبر عنه بالمجاز حيث لم يرد فيه ثبوت المعنى وتقرره بتمامه في ذهن المخاطب، كما يمكن ان يعبر عنه بالحقيقة لعدم كون المعنى فيه معبرا لغيره، وان كان الحق كما ذكرنا عدم كونه حقيقة ولا مجازا (وبما ذكرنا) يتضح فساد ما ذكره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني في مقام الجواب عن الشيخ حيث قال في الكفاية ما حاصله: ان الظهور اما بالوضع أو بالقرينة وكلاهما منتفیان في العام المخصص بالنسبة إلى تمام الباقي، (توضيح الفساد) ان ما ذكره من كون الظهور اما بالوضع أو بالقرينة ان كان على سبيل منع الجمع فممنوع لما عرفت من ان اللفظ في الاستعمالات المجازية يكون مستعملا في نفس ما وضع له ولكن بمعونة القرينة، وان كان على سبيل منع الخلو فمسلم ولكن نمنع انتفائهما في العام المخصص بل نحتاج فيه إلى كليهما فان دلالة على البعض المقصود بسبب وضعه لما هو في ضمنه واستعماله في الموضوع له، واما عدم ارادة غيره فيستفاد بالقرينة (هذا كله) (انما هو في بيان المسألة بالتقريب العلمي والا فلو رجعت إلى العرف والعقلاء رأيتهم لا يشكون في حجية العام المخصص بالنسبة إلى الباقي، ولا يعذرون العبد لو ترك الباقي معتذرا بعدم كون القرينة الصارفة معينة وكون المجازات متعددة بحسب تعدد مراتب التخصيص، إلى غير ذلك من المفاهيم المسرودة في حجات المدارس. (فان قلت) على ما ذكرت في بيان المجازات (من كونها مستعملة في نفس الموضوع له) ما هو المسند إليه في مثل جاء اسد إذا اريد به الرجل الشجاع ؟ فان اسناد المجيء إلى المعنى الحقيقي كذب، وإلى المجازي وان لم يكن كذبا ولكنه غير مذكور في اللفظ على ما ذكرت. (قلت): ان المسند إليه هو المراد الجدى اعني المشبه في المثال، والدال عليه هو القرينة ولا يلزم ذكره في اللفظ بلا واسطة فافهم،

[292]

(*فصل) * تخصيص العام بمخصص متصل مشتبه يخرج من الحجية بالنسبة إلى الافراد المشتبهة سواء كانت الشبهة مفهومية: بان اشتبه مفهوم المخصص، أو مصداقية: بان اشتبه شموله لفرد بعد العلم بشمول العام له، وسواء كان التردد بين المتباينين أو بين الاقل والاكثر (ووجه ذلك) ان الظهور لا ينعقد للعام الا بعد تمامية الكلام فلا مجال للتمسك به (ح). (وكذا لا اشكال) في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا خصص بمخصص منفصل وتردد امره بين المتباينين فلا يجوز التمسك به في واحد منهما بخصوصه. (نعم) يجوز ان يتمسك به لنفي الثالث إذ عدم حجتيه في هذا بخصوصه وفي ذاك بخصوصه لا ينافي حجتيه في احدهما المردد، ويترتب على ذلك عدم جواز اجراء الاصل المخالف في كليهما (ولا فرق) فيما ذكرنا بين ان يكون المفهوم المتباينان متساويين بحسب المصادق وبين ان يكون احدهما اكثر مصداقا من الاخر إذا لم يتداخلا بحسب المصادق كما إذا تردد المخصص بين مفهوم له عشرة افراد وبين مفهوم له عشرون فردا مغائرة بتمامها لهذه العشرة) وبالجمله التردد بين المتباينين بقسميه يوجب الاحمال في العام حكما كما لا يخفى. " وان تردد المخصص المنفصل " بين الاقل والاكثر بحيث كان الاول داخلا في ضمن الثاني فاما ان يكون الشبهة مفهومية واما ان تكون مصداقية (اما في الاولى) فيجوز التمسك بالعام في غير ما يكون الخاص حجة فيه فعلا (اعني الاقل)، فانه من باب مزاحمة الحجة باللاحجة، مثال ذلك ما إذا قال اكرم العلماء، ثم قال لا تكرم الفساق منهم وتردد الفساق مفهوم بين مرتكبي الكبيرة فقط وبين مرتكبي الصغيرة والكبيرة " واما في الثانية " فهل يجوز التمسك بالعام في الافراد المشكوك فيها أولا ؟ فيه خلاف بين الاعلام، مثالها ما إذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم وكان زيد عالما

مشكوك (الفسق). واستدل القائل بالجواز (بما حاصله) ان الحجة من قبل المولى لا تتم الا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معا، والموجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان :

[293]

احديهما قوله اكرم كل عالم، والثانية قوله لا تكرم الفساق من العلماء، والظهور وان انعقد لكل من العموميين ولكن فردية زيد مثلا للاول معلومة وللثاني مشكوك فيها فينضم هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الاولى فينتج وجوب اكرام زيد، ولى في البين حجة تزاحمها، إذ الفرض ان فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها، وصرف الكبرى لا تكون حجة ما لم ينضم إليها صغرى معلومة، ففي ناحية العام قد علم الكبرى والصغرى معا، وفي جانب المخصص قد علم الكبرى فقط، فالعام حجة في الفرد المشكوك فيه ولا يزاحمه حجة. (ونظير ذلك) ما ذكره الشيخ (قده) في اجراء اصل البرائة في الشبهات الموضوعية حيث قال: ان قوله لا تشرب الخمر لا يكون حجة الا على من ثبت عنده الكبرى والصغرى معا حتى ينضم احديهما إلى الاخرى، فان صرف الصغرى أو الكبرى ممالا يمكن الاحتجاج بها ما لم تنضم إلى الاخرى. هذه غاية ما يمكن ان يستدل به للجواز. (وفيه) ان حكم المخصص لا يختص بافراده المعلومة بل هو حكم صدر عن المولى ويكون دالا على ان كل ما هو فرد للفساق واقعا فهو مما لم يتعلق الارادة الجدية بوجوب اكرامه وان كان مرادا بحسب الاستعمال، فيصير حجية العام مقصورة على غير من هو من افراد المخصص واقعا. (لا نقول) ان التخصيص يوجب تعنون العام بحيث يصير الموضوع لوجوب الاكرام عبارة عن العالم الغير الفاسق بما هو كذلك. " بل نقول " ان من وجب اكرامه فانما يثبت له الوجوب بما هو عالم، ولكن العلماء الفساق قد خرجوا بحسب نفس الامر بحيث لم يبق بالنسبة إليهم ارادة جدية بوجوب الاكرام وخالف فيها الجد للاستعمال، فمصادقية كل واحد منهم للعام بما هو عام وان كانت معلومة ولكن مصادقته له بما هو حجة غير معلومة لكون حجته مقصورة على غير من هو فاسق في متن الواقع " وان شئت " توضيح المطلوب فنقول: ان ما ذكره المستدل من عدم حجية الكبرى بنفسها ممنوع باطلا، فان الكبرى حجة بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلى ولا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجا .

[294]

(نعم) حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصور الا بعد تشخيص الصغرى، فهيهنا مقامان: مقام حجية العام بنفسه، ومقام حجته بالنسبة إلى الخارجيات، والمحتاج إلى الصغرى هو الثاني دون الاول، فقول المولى: اكرم العلماء مثلا حجة على العبد ويجب عليه ان يتصدى لامثاله وان لم يعلم وجود عالم في الخارج فيجب عليه ان يتفحص عن وجودهم و عن حال من شك في كونه منهم. (ومما يدل على ذلك) تمسكهم في عدم وجود نفس الكبرى بالاستصحاب ونحوه، فيعلم من ذلك كونها ذوات آثار فيستصحب عدمها لנفيها، ولو كانت الحجة مقصورة على صورة ثبوت الصغرى كان صرف الشك فيها كافيا ولم نحتاج إلى اثبات عدمها بالاستصحاب. كيف ! وهل يعذر العبد إذا سمع من المولى اكرم العلماء وشك في عالمية زيد أو في اصل وجود العالم فترك الاكرام من غير فحص عن حال زيد أو عن وجود الموضوع معتذرا بعدم ثبوت الصغرى عنده، لا والله (والسر في ذلك) ان وظيفة المولى انما هي بيان الاحكام الكلية لا تعريف الصغريات وتشخيصها، فبعد وصول الكبرى إليه قد حصل كل ما هو من قبل المولى. (ولذلك) بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ (قده) (لاجراء البرائة العقلية في الشبهات الموضوعية، فان الظاهر عدم جريانها فيها، نعم يجري فيها البرائة الشرعية. (والحاصل) ان الكبرى الواصلة من قبل المولى حجة على العبد ويجب عليه التصدى لامثاله والفحص عن وجود موضوعها من دون ان يحتاج في حجيتها إلى العلم بوجود الصغرى (نعم) في تشخيص حكم الموجود الخارجي نحتاج إلى العلم بمصادقته لما هو عنوان الموضوع. (إذا عرفت ما ذكرنا فنقول : (ان قوله لا تكرم الفساق من العلماء وان كان كليا ولم يثبت فردية مشكوك الحكم لموضوعه، ولكنه حجة صدرت عن المولى ويكون مفاده عدم وجوب الاكرام في جميع الافراد الواقعية للفساق فيضيق بهذه الحجة الاقوى دائرة الموضوع الجدى في حكم العام

وينحصر في غير من صدق عليه عنوان المخصص واقعا فكما يكون فردية مشكوك الحكم للمخصص مشكوكا فيها يكون فرديته لما هو المراد جدا

[295]

من العام ايضا مشكوكا فيها، فلا يتمسك بواحد منهما لاثبات حكمه وان كان كل منهما في اثبات الحكم الكلي حجة. (فان قلت): بعد ما كان الفرد المشكوك فيه مرادا في ضمن العام بالارادة الاستعمالية نتمسك بالقاعدة العقلانية لاثبات حكمه فانهم يحكمون بتطابق الارادة الجدية للاستعمالية ما لم يظهر الخلاف). قلت: ان اردت بما ذكرت اثبات الحكم للفرد المشكوك فيه بما هو مشكوك الحكم حتى يصير حكما ظاهريا (ففيه) ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلا يمكن ان يتكفل قوله اكرم العلماء بوحده لحكمين طويلين. " وان اردت بما ذكرت " اثبات الحكم للفرد المشكوك فيه لا بما هو مشكوك فيه بل بما انه فرد من افراد العام حتى يكون حكما واقعا (ففيه) ان المفروض خروج افراد المخصص رأسا من حكم العام لكونه حجة اقوى بالنسبة إلى كل ما هو فرد واقعي للفاسق مثلا، وبعدما حصل العلم بمخالفة الارادة الجدية للاستعمالية في كل ما هو فرد واقعي للمخصص كيف يمكن التمسك باصالة التطابق في الفرد المشكوك فيه لاثبات حكمه الواقعي فتدبر. " ثم انه ربما يستدل " لجواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصادقية بوجه آخر، (وحاصله) ان لقوله اكرم العلماء مثلا عموما افراديا يشمل به كل فرد من افراد العالم، واطلاقا احواليا بالنسبة إلى جميع الحالات الطارئة للموضوع، فيشمل بسببه معلوم العدالة ومعلوم الفسق ومشكوكهما ويكون حجة في جميعها لولا المخصص، واما المخصص فهو حجة اقوى على خلاف العام في خصوص معلوم الفسق فيبقى معلوم العدالة ومشكوكهما باقيين تحته لعدم حجية الخاص بالنسبة اليهما (انتهى). (اقول): قد وقع الخلط من هذا المستدل من جهة عدم احاطته بمعنى الاطلاق، و سياطي تفصيله في مبحث المطلق والمقيد. (واجماله) ان الاطلاق عبارة عن كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم وعدم دخالة حيثية اخرى فيه (وبعبارة اخرى) الاطلاق عبارة عن لحاظ حيثية الطبيعة بوحدها موضوعة للحكم بحيث يكون النظر مقصورا على ذاتها وتكون مرسلة

[296]

بالحمل الشائع عن جميع القيود كما يدل على ذلك معناه اللغوي. (وبعبارة ثالثة) الاطلاق عبارة عن لحاظ الطبيعة بذاتها ورفض القيود والغائها باجمعه، وليس معناه اعتبار القيود والحيثيات المتحدة ودخالها في الموضوع حتى يصير الطبيعة في كل مورد بضميمة القيود المنضمة إليها موضوعا للحكم فيكون الموضوع مركبا من حيثيات متعددة بعدد العناوين الطارئة. (إذا عرفت هذا فنقول): معنى الاطلاق في قوله: اكرم العلماء كون حيثية العالم تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون لحيثية العدالة أو الفسق أو غيرهما من الحيثيات المتحدة معه دخالة في الحكم اصلا، وليس معناه وجود موضوعات متعددة كما يظهر من كلام المستدل. (وقد تلخص مما ذكرنا) عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص، وان ما يتوهم من اثبات الحكم للمشكوك فيه باصالة التطابق بين الارادتين أو بالاطلاق الاحوالي فاسد جدا، إذ مقتضى الاول تكفل العموم بوحده لبيان حكمين طويلين: واقعي وظاهري، ومقتضى الثاني كون معنى الاطلاق لحاظ القيود واعتبارها في الموضوع، وفسادهما اظهر من الشمس وابين من الامس (1) هذا .

(1) لقاتل ان يقول ان اصالة الجدو التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية ليست من الاصول العملية حتى يكون الحكم المستفاد بسببها حكما ظاهريا محمولا على الشك، بل هي من الامارات، فان اصالة الجد في العمومات عبارة اخرى عن اصالة العموم كما لا يخفى، وهي من الامارات قطعا " نعم " بعد تحكيم الخاص على العام ورفع اليد عنه بسببه من جهة اظهرته لا يبقى مجال للتمسك بالعام فيما احتمل خروجه منه، فان المفروض تحكيم الخاص عليه، وليس معنى التحكيم الا تقديمه في الحجة في كل ما هو فرد له فيصير النتيجة قصر حجة العام على ما بقي، وليس مفاد اصالة التطابق الا حجية العام كما عرفت، فقصر حجة العام على ما بقي مساوق لقصر اصالة التطابق عليه فيكون الفرد المشتبه شبهة مصادقية لمجرى

إصالة التطابق فلا يجوز التمسك بها " وبعبارة أخرى " إصالة التطابق من الأحكام العقلانية، فحجتها تدور مدار اعتبارهم، و الفرض أنهم يحكمون الخاص في مقام الحجية على العام فيصير النتيجة تضيق مجرى إصالة التطابق في طرف العام، فالشبهة المصداقية للمخصص شبهة مصداقية لمجرها أيضا فافهم. " فانضح بذلك " عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية = .

[297]

وكان بعض مشايخنا (طاب ثراه) يستدل لعدم جواز التمسك بان التمسك بإصالة العموم وعدم التخصيص إنما يصح فيما إذا شك في تخصيص العام أو علم بتخصيصه وشك في تخصيص زائد، وما نحن فيه ليس كذلك، إذ على فرض عدم التمسك بالعام في الفرد المشكوك فيه لا يلزم تخصيص زائد، فإن إخراج جميع أفراد الفاسق في المثال السابق بتخصيص واحد لوقوعه بكلمة واحدة وليس إخراج كل منها بتخصيص مستقل). وذكر الشيخ " قده " (على ما في تقارير بحثه) لعدم جواز التمسك وجهاً آخر (وحاصله) أن التمسك بالعموم إنما يصح في الشكوك التي يكون المرجع لرفعها هو الشارع كما إذا شك في تخصيص زائد وفى أصل التخصيص، (وأما) الشبهة المصداقية فليس رفعها من وظائف الشارع، إذ ما هو على الشارع إنما هو بيان كلى المخصص، والمفروض أنه بينه، وأما أن زيدا مثلاً داخل في عنوان المخصص أولاً فلا يرتبط بالشارع فلا يجوز فيه التمسك بعموم كلامه. * (وينبغي التنبيه على أمور) * (الأول) قال الشيخ (على ما في تقارير بحثه) ما حاصله: أن المخصص إما أن يكون له عنوان وأما أن لا يكون له عنوان: بأن ثبت خروج بعض الأفراد من تحت العام بلا توسط عنوان جامع بينها يكون هو الخارج حقيقة، وما لا يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية هو القسم الأول دون الثاني، " ثم قال " : والاكتر تحقق القسم الأول في المخصصات اللفظية والقسم الثاني في المخصصات الالبية) انتهى .

=ويمكن أن يقرر الدليل عليه بوجه آخر وهو أن إصالة التطابق أصل عقلائي وليس حجتها إلا من جهة السيرة فحيث اعتبروها عملنا بها وحيث ردوها أو شككنا في اعتبارهم لها رددناها، وبذلك يظهر الفرق بين المخصص اللفظي واللبى ما ذكر في الكفاية، فالأقوى هو الفرق بينهما كيف، ولو لم يجز التمسك بها حتى في اللبى لم يبق لنا عام جائز العمل، فإن كل عام مخصص عقلاً بما إذا لم يزاحم ملك حكمه بملك أقوى واقعاً، ولا حكم من الأحكام الشرعية إلا ويحتمل فيه عروض ملك أقوى يرفع به الحكم التابع للملك الأول فافهم. ح - ع

[298]

(وفي الكفاية) لم يجعل الميزان ما له عنوان وما ليس له عنوان، بل قال ما حاصله: أن ما ذكرناه من عدم جواز التمسك بالعام إنما هو في المخصصات اللفظية، وأما اللبى فإن كان المخصص من الأحكام البديهية للعقل بحيث يكون كالمتصل بالعام كان حكمه حكم المخصصات المتصلة في عدم جواز التمسك، وإن لم يكن كذلك فالحق فيه جواز التمسك (والوجه في ذلك) أن في اللفظيات قد القى المولى بنفسه حجتين، وبعد تحكيم الخاص وتقديمه في الحجية بالنسبة إلى ما يشملها واقعاً يصير العام كأنه كان مقصور الحجية من أول الأمر و كأنه لم يكن بعام، وهذا بخلاف المخصصات اللبى فإن الملقى فيها من قبل المولى حجة واحدة وهى العام فيجب العمل به ما لم يقدح حجة أقوى، ألا ترى أنه إذا قال المولى أكرم جيرانى وترك المكلف أكرام واحد منهم باحتمال عداوته للمولى صح للمولى مؤاخذته وعقوبته كما لا يخفى على من راجع السيرة والطريقة المألوفة بين العقلاء التى هي ملك حجة إصالة الظهور (انتهى). فقد ظهر لك أن الشيخ (قده) لم يفرق بين اللفظي واللبى بما هما كذلك، بل فرق بين ما إذا كان للمخصص عنوان وبين غيره، وأما في الكفاية فجعل ملك الفرق كون المخصص لفظياً أو لبياً، وغاية ما تمسك به للفرق بالآخرة هي السيرة. (أقول): وفي كلامهما نظر (أما كلام الشيخ) فلأن المخصص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصور له شبهة مصداقية، بل الأمر يدور (ح) بين قلة التخصيص وكثرته فيخرج من محل الكلام (وأما كلام صاحب الكفاية) فلأن لا تتصور الفرق بين كون المخصص لفظياً وبين كونه لبياً بعد كون اللبى أيضاً حجة، لأن رفع اليد عن العام بسبب المخصص اللبى ليس إلا لكونه حجة أقوى من العام، و (ح) (فيصير العام بسببه مقصور الحجية على ما بقى مثل ما ذكر في المخصص اللفظي طابق النعل بالنعل

(وبالجملة) أي فرق بين أن يصدر نحو لا تكرم أعداء المولى عن نفس المولى وبين أن يحكم به العقل، بعد فرض حجته على التقديرين، وإقوائيته من العام، وكون المراد من المخصص (كيف ما كان) إفراذه الواقعية لا العلمية فقط - هذا. " ولقائل أن يقول: " أن للحجية (كما ذكرنا سابقا) مرتبتين: (الأولى (حجية نفس

[299]

الكبريات والعمومات، وفي هذا المقام لا نحتاج إلى احراز الصغريات). (الثانية) حجيتها بالنسبة إلى المصاديق، وفي هذا المقام نحتاج إلى احراز المصاديق والصغريات فلا يكون قوله: (لا تشرب الخمر) مثلا حجة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارجي الا بعد احراز خمريته وأن كان نفس الكبرى في حجيتها لا تحتاج إلى احرازها، وعلي هذا فالحكم العقلي أيضا على قسمين: (الأول) حكم كلي لا يحتاج العقل في حكمه به إلى احراز الصغرى كحكمه بحرمة اكرام المولى (الثاني) حكم جزئي يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى والكبرى معا كحكمه بحرمة اكرام زيد مثلا فإنه يحتاج في حكمه به إلى احراز عداوة زيد حتى تجعل هذه صغرى لحكمه الاول فينتج حرمة اكرامه. (إذا عرفت هذا فنقول): بعد أن صدر عن المولى قوله (اكرم جيرانى) يحتمل أن يكون قد اعتمد في تخصيص حكمه هذا على الحكم الثاني للعقل دون الاول، ونتيجة ذلك حجية كلامه في غير ما أخرجه العقل بحكمه الثاني المتوقف على احراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهة محكومة بحكم العام قهرا (وبعبارة أخرى) يمكن أن يكون اكرام الجيران في نظر المولى بمثابة من الأهمية بحيث تقتضي اكرام الافراد التى يحتمل عداوتهم له أيضا احتياطا لتحقيق الواقع، وإنما الذى لا يجب هو اكرام خصوص من ثبت عداوته، فاعتمد في اخراجهم على الحكم الثاني للعقل، ولا دليل على اعتماده على الحكم الاول له حتى يصير موجبا لاجمال العام. ولا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصصات اللفظية، إذ الفرض أن المولى بنفسه قد القى المخصص فلا يمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجة أقوى في قبال العام موجبا لقصر حجته على ما بقى تحته واقعا (الامر الثاني) إذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فإنه عدولى، واستفدنا من التعليل العموم فهل هو كالمخصص اللفظي أو يكون وزانه وزان المخصص اللىبى ؟ فيه وجهان، ولعل السيرة هنا على جواز التمسك كالعقلي. (الامر الثالث) (كل ما ذكرنا إلى هنا إنما هو فيما إذا لم يكن كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء متكفلا لاثبات حكم فعلى على العنوان المذكور فيه بحيث يكون هذا العنوان تمام الموضوع له، إذ في هذه الصورة يصير الحكمان متزاحمين فيجب الأخذ بكل منهما

[300]

ما لم يثبت له مزاحم أقوى، ولا يجوز رفع اليد عن الحكم الفعلى باحتمال المزاحم، فإذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق واحرز كون كل من الموضوعين تمام الموضوع لحكمه لزم في الفرد المشتبه الأخذ بحكم العام فافهم وتدبر جيدا (1). (الامر الرابع) كل ما ذكرناه إنما هو فيما إذا لم يحرز عنوان المخصص اثباتا أو نفيا باصل موضوعي، والا كان المصداق المشتبه محكوما بحكم المخصص على الاول وبحكم العام على الثاني، ففي المثال السابق ان كان لفسق زيد أو عدم فسقه حالة سابقة صح استصحابه وحكم على زيد بحكم المخصص أو العام (هذا) (إذا كان المتيقن في السابق اتصاف زيد في حال وجوده بصفة الفسق أو عدمه، وأما إذا لم يكن كذلك فهل يجرى استصحاب العدم الثابت قبل وجود زيد ؟ فيه كلام بين الاعلام ويعبرون عن ذلك باستصحاب العدم الازلي (وتقريره) بوجهين: (الأول) ان يكون المستصحب هو العدم المحمولي اعني به مفاد ليس التامة (الثاني) ان يكون عبارة عن العدم الربطى اعني به مفاد ليس الناقصة، ومرادنا بالعدم الربطى ما هو الرابط في القضايا السالبة، فان التحقيق عندنا ان الرابط فيها هو نفس العدم فكما يعتبر في الموجبات وجود رابط يعبر عنه بكون الشئ شيئا فكذلك يعتبر في السوالب عدم رابط أي عدم الشئ شيئا (2))

(1) ربما يقال بعدم صحة فرض التزام في امثال المقام مما كان العموم فيه استغراقيا لعدم وجود المندوحة في مورد الاجتماع من اول الامر فيكون التنافي في مقام الجعل ولا بد فيه من الكسر والانكسار في مقام الجعل وانشاء حكم واحد لما هو الاقوى منهما ملاكا (نعم) إذا كان العموم في احدهما بدليا كان من باب التزام يكون التصادم في مقام الامتثال، ولتحقيق المطلب محل آخر فتدبر. ح - ع (2) اقول: هذا ما اختاره بعض المتأخرين، وذهب القدماء من القوم إلى ان القضية السالبة لا تشتمل على النسبة بل يكون مفادها سلب النسبة وقطعها لا بان تعتبر أولا بين الطرفين نسبة ثبوتية ثم ترفع وتسلم، بل السلب عندهم يتوجه أولا إلى نفس المحمول، ولكن سلب المحمول عن الموضوع عبارة اخرى عن سلب الانتساب بينهما كما ان الموجبة لا يعتبر فيها أو لا نسبة ثبوتية ثم تثبت للموضوع بل يثبت فيها أولا نفس المحمول للموضوع، ومع ذلك يقال ان فيها ايجاب النسبة وايجابها (والسر في ذلك) ان النسبة معنى حرفي آلى فلا يتعلق بها لحاظ استقلالي الا بنظر ثانوي مساوفا لخروجها من كونها نسبة بالحمل الشائع، فالذي =

[301]

(وما قد يتوهم) من كون مدخول السلب في السوالب عبارة عن الوجود الرابط فاسد جدا، فان المدخول له هو نفس المحمول، والعدم هو الرابط، بدهاثة انه لا يعتبر في القضية السالبة ازيد من تصور الموضوع والمحمول والنسبة السالبة اعني بها سلب المحمول عن الموضوع، ولا يجب ان يتصور وجود المحمول للموضوع أولا ثم يجعل مدخولا للسلب حتى يصير اجزائها اربعة: الموضوع، والمحمول، والوجود الرابط، والسلب، ويعلم ذلك بملاحظة مراد فها في الفارسية فيقال: (زيد نيست قائم) ولا يقال: (زيد نيست هست قائم). (والحاصل) ان وزان العدم وزان الوجود، فكما ان الوجود قد يكون محموليا كما في الهليات البسيطة، وقد يكون ربطيا كما في الهليات المركبة، فكذلك العدم قد يكون محموليا وقد يكون ربطيا، والاول في السالبة البسيطة، والثاني في السالبة المركبة (إذا عرفت هذا فنقول): استصحاب العدم الازلي (بناء على صحته) انما يجرى في كلا قسمي العدم، مثال ذلك ان الشارع حكم بان المرئة تحيض إلى خمسين ثم استثني من ذلك القرشية فحكم بتحريضها إلى ستين، فالعام هو عنوان المرأة والمخصص هو عنوان

= = يتوجه إليه الذهن أولا ويراه مفادا للقضية انما هو اثبات شئ لشيئ أو سلبه عنه، ثم بالنظر الثانوي يرى ان الموجبة تشتمل على نسبة وارتباط بين الموضوع والمحمول والسالبة لا تشتمل الا على سلب النسبة والارتباط، لا على ارتباط يكون بنفسه امرا عديميا. هذا بعض ما قيل في المقام وتحقيق المطلب خارج من عهدة فن الاصول. وربما يستشكل على مبنى سيدنا الاستاد (مد ظله العالي) بان المراد بالعدم الرابط ان كان صورته الذهنية المتحققة في القضية الذهنية، ففيه انها ليست عدما بالحمل الشائع بل هو امر موجود في الذهن، وان كان المراد به ما به يرتبط الموضوع والمحمول في الخارج نظير الكون الرابط في الموجبات المركبة (ففيه) ان مقتضى ذلك هو ان يتحقق في الخارج امر يكون حقيقة ذاته العدم والبطلان ويكون مع ذلك رابطا بين الموضوع والمحمول، وهذا واضح الفساد، مع انه من الممكن ان لا يكون شئ من الطرفين موجودا في الخارج كما في السالبة بانتفاء الموضوع، فيلزم عليها ان يتحقق في الخارج عدم رابط بين عديمين، وفساد هذا اوضح من السابق. (لا يقال): مقتضى ما ذكرت ان لا تكون السالبة مشتملة على النسبة مع ان تقوم القضية بالنسبة (فانا نقول) لا نسلم توقفها مطلقا على النسبة بل هي امر يقوم ويتحقق اما بالنسبة أو بسلبها فمفاد الموجبة تحقق الارتباط بين الطرفين، ومفاد السالبة عدم تحققه بينهما. ح ع

[302]

القرشية، و (ح) فقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية البسيطة اعني به العدم المحمولي فيقال: انتساب هذه المرئة إلى قريش لم يكن فيستصحب، فالمستصحب (ح) هو عدم الانتساب المتحقق قبل وجود المرئة، وقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية المركبة اعني به العدم الربطي والنعتي، فيقال: هذه المرئة لم تكن منتسبة إلى قريش فيستصحب، والمستصحب (ح) ايضا هو العدم الثابت قبل وجود المرئة، فالحقبة المتبقية هي السالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة هي السالبة بانتفاء المحمول، ولا يضر ذلك بالاستصحاب بعد اتحاد مفادهما عرفا (لا يقال: (موضوع الحكم الشرعي هو السالبة بانتفاء المحمول فاثباتها باستصحاب اصل السلب الجامع اعتماد على الاصل المثبت (فانا نقول): لا نسلم ذلك إذ ما ذكرت موقوف على لحاظ الوجود في موضوع القضية الشرعية، ولا دليل على ذلك، بل الموضوع فيها ظاهرا هو نفس الماهية. (نعم) هنا شئ آخر وهو ان اثبات السلب الناقص باستصحاب السلب التام يوجب العمل بالاصل المثبت، فلا بد فيما إذا كان الاثر

مترتبا على السلب الناقص من ان يستصحب نفسه، هذا ما ذكره في المقام.
(والظاهر) عدم صحة استصحاب العدم الازلي بكلا قسميه وانصراف لا تنقض عن مثل
هذا الاستصحاب (1) (فان الذى يراد استصحابه في المقام ليس نفس عدم الانتساب
بل عدم انتساب هذه المرئة، والهذية انما تعتبر عند وجود المشار إليه، ولا هذية
للمرئة المدومة فلا عرقية لهذا الاستصحاب ويكون الادلة منصرفة عنه. وان شئت
قلت: ان عدم المحمول في حال وجود الموضوع يعتبر بنظر العرف مغايرا للعدم الذى
يفرض في حال عدم الموضوع، فان الموضوع للاول امر يمكن ان يشار إليه بهذا، دون
الثاني، ففى الحقيقة ليس لنا متيقن مشكوك البقاء حتى يستصحب (فتبين مما
ذكرنا) ان استصحاب العدم الازلي من الامور المخترعة في المدرسة، ولا اساس له
عند العرف والعقلاء فافهم. (ثم اعلم) انه قال شيخنا الاستاد (طاب ثراه) في هذا
المبحث من الكفاية ما هذا لفظه :

(1) لا يخفى ان سيدنا الاستاد " مد ظله العالي " لا يريد انكار الاستصحاب العدمي مطلقا كما قد يتوهم
من منعه استصحاب العدم المحمولى ايضا في المقام، بل مراده انكاره فيما إذا كان العدم مضافا إلى
مفهوم لا يعتبر الا عند الوجود كمفهوم الهذية فلا عرقية للاستصحاب " ح " سواء في ذلك العدم الربطى
والمحمولى. ح ع

[303]

(إيقاظ) لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاتثناء
من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان
الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذ ممكنا
فبذلك يحكم عليه بحكم العام (انتهى). ثم ذكر مسألة تحييز المرئة إلى خمسين
واستثناء القرشية منها. (وذكر بعض اعظم العصر) في بيان عدم تعنون العام ان
المخصص انما يكون لافراد الغير المرادة، واما الافراد الباقية تحت العام فهى
محكومة بالحكم بما انها من افراد العام، فيكون عنوان العام بالنسبة إلى حكم الباقي
تمام الموضوع من غير دخل للمخصص وجودا أو عدما في ثبوت الحكم له، فالتخصيص
بمنزلة موت بعض الافراد فكما ان الموت لا يوجب تعنون الموضوع، وانما يوجب التقليل
في افراده فكذلك التخصيص، (اقول): عبارة المحقق الخراساني قد توهم ما يبعد جدا
ارادته من مثله، فان الظاهر منها في بادى النظر ان العام إذا اتحد مع كل عنوان سوى
عنوان الخاص صار (مقيدا بهذا العنوان) موضوعا للحكم الثابت للباقي فيصير كل عنوان
طار دخيلا في الموضوع فيلزم وجود موضوعات غير متناهية واحكام متعددة بعدها،
وهذا واضح الفساد لا يصدر القول به عن مثله، فيجب حمل كلامه على ما حكيناه عن
بعض المعاصرين، فيكون مراده ان الموضوع للحكم هو حيثية المرئة فقط في المثال،
والخارج منها هو القرشية، وبعد نفى عنوانها باستصحاب العدم الازلي يكون حكم
العام متبعا، ومراده " قده " باستصحاب العدم هنا استصحاب العدم المحمولى. (ثم
انه) يرد على القول بعدم التعنون وكون عنوان العام تمام الموضوع ان معنى تمامية
العنوان في الموضوعية دوران الحكم مداره وجودا وعدما، والمفروض فيما نحن فيه
خلاف ذلك، فان عنوان العام متحقق في ضمن افراد المخصص ايضا وليست مع ذلك
محكومة بحكمه) وبعبارة اوضح) ففى مقام الثبوت والارادة الجدية اما ان يكون تمام
الملاك في وجوب الاكرام مثلا هو حيثية العالمية فقط، واما ان لا يكون كذلك بل
يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقا، فعلى الاول لا معنى للتخصيص،
وعلى الثاني لا يكون عنوان العام بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم
له عدم عنوان المخصص بالعدم النعتى أو المحمولى، فعدم المخصص (اجمالا) بأحد
النحوين دخيل ثبوتا،

[304]

وهذا معنى التعنون وعدم كونه تمام الموضوع (ثم ان الظاهر) دخالة العدم
بنحو النعتية والربطية، فان حكم المخصص ثابت لوجوده الربطى، وانتفاء الوجود
الربطى بالعدم الربطى، فالتحييز إلى ستين مثلا ثابت للمرئة الموصوفة بالقرشية،
وبإزاء هذا الوجود الربطى بالعدم الربطى، فيضم المخصص إلى العام يستظهران

التحيض إلى خمسين انما يكون للمرئة الموصوفة بعدم الانتساب إلى قريش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطى والنعتى، وقد عرفت انه لا مجال للاستصحاب في ذلك الا إذا كان بنحو الربطية متيقنا في السابق مع وجود الموضوع. (واما تنظير بعض الاعاظم) التخصيص بموت بعض الافراد فعجيب، فان انعدام بعض الافراد لا يوجب تقيدا في موضوع الحكم ولا يخرج من كونه تمام الموضوع، وهذا بخلاف التخصيص فانه يخرج من التمامية كما عرفت، وكيف كان فلا يعقل كون عنوان العام تمام الموضوع ثبوتا بعد ورود التخصيص عليه (نعم) لا يوجب التخصيص تقيده في مقام الاثبات، وهذا بخلاف المطلق والمقيد فان ورود المقيد يوجب تقييد المطلق في مقام الاثبات ايضا. (الامر الخامس) قال في الكفاية (ما هذا لفظه): ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف فيكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقا للنذر بان يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك، (والتحقيق ان يقال): انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا اخذ في موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولى كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة أو الراجحة، ضرورة انه معه لا يكاد يتوهم عاقل انه إذا شك في رجحان شئى أو حليته جاز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته. (نعم) لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ

في موضوعاتها حكم اصلا (انتهى). (1) (اقول): ليت شعري على أي شئ حمل المحقق الخراساني كلام هذا البعض حيث استوحش منه وقال انه لا يكاد يتوهم عاقل ذلك، مع ان ما ذكره هذا البعض ليس الا تمسكا بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص المنفصل وقد التزم جم غفير بجوازه، فليس الالتزام به موجبا للوحشة، ولذلك اهتم المتأخرون حتى نفسه " فده " بالمسألة كما مر. (ووجه) كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسألة ظاهر، فان قوله اوفوا بالنذور عام، وقد خص (بسبب قوله لا نذر الا في طاعة الله) بما إذا كان متعلقه راجحا فيكون التمسك بالعام والحكم بوجوب الوفاء فيما شك في رجحانه تمسكا بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص (نعم) كان غرض هذا البعض مضافا إلى الحكم بوجوب الوفاء اثبات رجحان

(1)ربما يقرر مقصود صاحب الكفاية (قده) بان المنذور في المثال ليس هو صرف الغسلات بل ما يكون وضوء شرعيا، والقدرة عليه انما هو بعد تشريع الشارع اياه، والمفروض انه مشكوك فيه، فالشك انما يكون في القدرة وهي مما لا يمكن اثباتها بالعموم وان قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص (انتهى): (اقول): هذا صحيح لو لم يكن جعل القدرة بيد الشارع، واما إذا كان بيده كما فيما نحن فيه امكن التمسك بعموم اوفوا بالنذور واستكشاف تشريعه له بدلالة الاقتضاء (نعم) لا يجوز التمسك نظرا إلى ورود المخصص فليس الاشكال في المسألة زائدا على اشكال التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، هذا. " والظاهر ان " نظر صاحب الكفاية " فده " في المقام إلى امر آخر وهو ان جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية " بناء على القول به " انما هو فيما إذا ثبت الحكم لنفس عنوان العام ثم طرء عليه تخصيص فحينئذ يمكن ان يقال بجواز التمسك به في الافراد المشكوك فيها نظرا إلى ان شمول عنوان العام لها قطعي وشمول عنوان المخصص مشكوك فيه فرفع إليه عنه بسببه من قبيل رفع اليد عن الحجة باللاحقة، واما إذا لم يكن الحكم من اول الامر ثابتا لنفس عنوان العام بل اخذ " ولو بدليل منفصل " مع بعض الخصوصيات و معنونا بعنوان خاص ثبوتى موضوعا للحكم وكان تحقق هذا العنوان الخاص مشكوكا فيه فاثباته بعموم الحكم غير معقول، إذ الفرض ثبوت الحكم لعنوان خاص، وهو في العموم والخصوص تابع لموضوعه، ومثال النذر من هذا القبيل، فان قوله اوفوا بالنذور وان كان بحسب الصورة عاما ولكنه اخذ في موضوعه بدليل منفصل خصوصية رجحان المتعلق فوجوب الوفاء ثابت لخصوص ما كان راجحا، فاثبات الرجحان بعموم الوفاء من قبيل اثبات الموضوع بحكم نفسه وهو محال كما لا يخفى. ح - ع

العمل وصحته في غير مورد النذر أيضا ولكن هذا امر آخر يمكن ان يلتزم به من يعمل بلوازم العموم ومثبتاته، وكيف كان فالمسألة من جزئيات المسألة السابقة وليس الاشكال فيها من جهة كون عنوان اوليا أو ثانويا أو غير ذلك. اللهم الا ان يقال: ان وجوب الوفاء بالنذر عبارة عن وجوب الاتيان بالمنذور، و المنذور فيما نحن فيه ليس هو اتيان صورة العمل فقط، بل الوضوء الشرعي بالماء المضاف، والمفروض ان مشروعية الوضوء به وكونه وضوء شرعيا مشكوك فيه، فاثباته بعموم وجوب الوفاء بالنذر تمسك بالعام فيما شك في كونه من افراده وهو مما يجب ان يستوحش منه. (ثم قال في الكفاية ما حاصله): ان صحة الصوم في السفر بنذره فيه وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هي من جهة الدليل الدال على صحتها، هذا في مقام الاثبات، واما في مقام الثبوت فيمكن ان يكون صحتها من جهة رجحانها ذاتا في السفر وقبل الميقات، غاية الامر انه كان للامر بهما ندبا أو وجوبا مانع يرتفع بالنذر، كما يمكن ان يكون صحتها من جهة صيرورتها راجحين بسبب تعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك. ويدل على قوة الثاني ما ورد من ان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت. (1) " لا يقال " لا يجدى صيرورتها راجحين بذلك في عبادتهما فان وجوب الوفاء بالنذر توصلي ولا شك ان الصوم والاحرام تعبدان (فانه يقال): عبادتهما ليست بالامر النذري بل من جهة كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازما لتعلق النذر بهما، هذا بناء على اعتبار الرجحان في متعلق النذر مع قطع النظر عن نفس الرجحان النذري، ولكنه يمكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما من قبل النذر في عبادتهما بعد تعلق النذر باتيانهما عابديا، وعدم تمكن المكلف من اتيانهما كذلك قبل النذر لا يضر بعد تمكنه منه بعده فانه لا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه (انتهى). (اقول): لا يخفى ان الاحرام قبل الميقات صحيح عند العامة بل يجعلونه افضل من

(1) ويضعف الاول ايضا بانه يلزم عليه كونهما مشروعين قبل تعلق النذر بهما ايضا لوجود الملاك. ح - ع

الميقات ولكنه فاسد عندنا بالاخبار الواردة فيه، واما إذا تعلق به النذر فقد دلت الاخبار على صحته. (ثم ان) في جعل مسئلتنا الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مؤيدين لما نحن فيه نظر، فان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فاسدان قطعا، وانما يصحان في حال النذر فقط فكيف يصير صحتها في هذه الحالة مؤيدة لصحة الوضوء، بالماء المضاف مثلا عند عدم تعلق النذر به، (نعم) يمكن ان يؤيد بها صحته في حال النذر فقط. (وليعلم ايضا) ان ما التزمه في الكفاية اخيرا من تعلق النذر باتيان الصوم والاحرام عابديا وكفاية نفس الامر النذري في اتيانهما كذلك يجرى فيه اشكالات باب التعبد والتوصل وهو " قد " مع ايراده الاشكالات في ذلك الباب (من الدور وغيره) التزم هنا بما تجرى فيه الاشكالات بعينها فتدبر. " الامر السادس " ما ذكرناه سابقا من جواز التمسك بالعام أو عدم جوازه انما كان فيما إذا احرز فردية زيد مثلا للعام وشك في حكمه من جهة احتمال كونه من افراد المخصص. واما إذا كان هنا عام ذو حكم وعلمنا بعدم كون زيد محكوما بحكمه، ولكن شك في كونه من افراده حتى يكون خروجه بالتخصيص، أو عدم كونه كذلك حتى يكون خروجه بالتخصيص، فهل يثبت باصالة العموم عدم كونه من افراده ويترتب عليه آثار ذلك أولا ؟ فيه كلام، (قال في الكفاية) (ما حاصله بتوضيح منا: ان مثبتات الاصول اللفظية وان كانت حجة ولكن حجية اصالة العموم انما هي من باب بناء العقلاء، والمتيقن من بنائهم على العمل بها انما هو فيما إذا شك في المراد من جهة الشك في ارادة العموم، لا فيما إذا علم بالمراد وشك في كفيته وانها بنحو التخصيص أو التخصيص (انتهى). (اقول): قد عرفت سابقا ان استعمال اللفظ على ثلاثة انحاء: (الاول) ان يستعمل في معناه الموضوع له ليتقرر بنفسه في ذهن السامع من جهة كونه مرادا جديا، (الثاني) ان يستعمل فيه ليجعل معبرا يعبره ذهن السامع إلى معنى آخر يكون هو المراد (جدا) (الثالث) ان يستعمل في معناه ويكون المقصود تقرير بعض المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه وخروج بعضه الاخر من جهة عدم ارادته جدا، وهذا القسم انما يتصور فيما إذا كان

للمعنى وحدة جمعية وكانت متكررة في عين الوحدة كالعام الافرادى أو المجموعى، والاستعمال على النحو الاول حقيقي، وعلى الثاني مجازى، وعلى الثالث لا هذا ولا ذاك وقد عرفت تفصيل الانحاء الثلاثة سابقا فراجع. (وكيف كان (العام المخصص من القسم الثالث فهو ايضا يستعمل في نفس معناه الموضوع له اعني به جميع الافراد، غاية الامر انه لما كان المقصود بالحكم عليه بعض افراده اتى بالمخصص حتى يخرج بسببه الافراد الغير المرادة ويبقى الباقي بالتخصيص ليس عبارة عن تضيق المستعمل فيه، بل هو عبارة عن تضيق المراد الجدى، والمستعمل فيه ليس الا جميع الافراد، وهو وان كان معنى وحدانيا ولكنه لما كان عين الكثير خارجا كان المستعمل فيه بحسب الحقيقة هو المتكثرات، وعلى هذا فان علمنا بكون الجميع مرادا جديا فهو، والاجرى بالنسبة إلى كل فرد شك في حكمه اصاله تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية حتى انه لو علم بخروج بعض الافراد وشك في بعضها الآخر جرى بالنسبة إلى هذا المشكوك فيه ذلك الاصل العقلاني، فليس في العام اصل عقلاني وحداني، بل يجرى فيه اصول عقلانية متعددة بعدد افراده (وبالجملة) حجة العام تتقوم بأمرين: (احدهما) وضعه للعموم وكونه مستعملا في العموم دائما، (والثاني) جريان الاصل العقلاني المذكور في كل فرد منه بمعنى ان كل فرد علم ارادته جدا فهو، وكل ما علم عدم ارادته فلا اشكال فيه ايضا، واما كل فرد شك في حكمه فيجرى فيه اصاله التطابق، فيكون محكوما بحكم العام، فاصالة العموم اصل عقلاني مرجعه إلى استقرار سيرة العقلاء على الحكم بتطابق الارادتين وكون ما هو المراد بحسب الاستعمال مرادا جديا). (إذا عرفت هذا) تبين لك عدم جواز التمسك باصاله العموم لنفى فردية شئى للعام إذ لم يرد في أية أو رواية لفظ اصاله العموم حتى ينازع في انها تشمل لما نحن فيه أو تختص بصورة الشك في المراد، بل الثابت ليس الانباء العقلاء على اجراء اصاله التطابق بين الارادتين في كل فرد، ولا محالة يختص ذلك بما إذا احرز فردية شئى للمستعمل فيه وشك في كونه مرادا بحسب الجدل. واما إذا شك في فردية شئى للعام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه فلا مجال للتمسك بلفظ العام ولا بالاصل العقلاني لاثبات فرديته أو نفيها، فان لفظ العلماء مثلا

قد استعمل في جميع افراد العالم، واما ان زيدا من جلة افراده أو لا فمما لا يتكفل له لفظ العلماء، واما الاصل العقلاني فانما يجرى بعد احراز كونه من افراد المستعمل فيه، والمفروض كون ذلك مشكوكا فيه، مضافا إلى ان مفاد الاصل العقلاني كما عرفت تطابق الارادة الجدية للاستعمالية وكون الفرد محكوما بحكم العام، فلا مجال لان يتمسك به لنفى فرديته له، (فتلخص مما ذكرنا) ان المتحقق في العمومات امران: (احدهما) صيغة العموم المستعمل في العموم دائما، (والثاني) الاصل العقلاني الحاكم بتطابق الارادتين وهو معنى اصاله العموم، ولا يتكفل واحد من الامرين لنفى فردية شئى أو اثباتها فافهم وتأمل جيدا). (الامر السابع) إذا قال: (اكرم العلماء) ثم قال: (لا يجب اكرام زيد) فتردد ذلك بين شخصين مسميين بزيد: احدهما عالم، والاخر جاهل، فالظاهر انه يجب العمل بعموم العام واكرام زيد العالم، إذ العام حجة ما لم ينهض في قبالة حجة أقوى، والمفروض ان الفرد المرخص فيه مجمل مردد بين زيد العالم وغيره فلا حجة في البين في قبالة العام. (هذا) إذا كان الحكم الثاني ترخيصيا، واما إذا كان الزاميا كما إذا قال: لا تكرم زيدا فيقع فيه الاشكال من جهتين: " الاولى " انه هل يجب اجراء حكم العام على زيد العالم أو يكون العلم الاجمالي بحرمة اكرام احد الشخصين موجبا لاجمال العام ايضا ؟ " الثانية " انه بناء على العمل بالعموم بالنسبة إلى زيد العالم هل ينحل العلم الاجمالي بسبب عموم العام ويحكم بكون المراد من زيد الذى حرم اكرامه هو الفرد الجاهل حتى يترتب عليه آثار العلم بحرمة الاكرام تفصيلا أو لا ينحل ؟ " يمكن ان يقال : " بحجة العام في الفرد العالم لعدم وجود حجة أقوى على خلافه، ولا عذر للعبد في رفع اليد عن عموم العام، هذا بالنسبة إلى الجهة الاولى، واما بحسب الجهة الثانية ففي جواز الحكم بالانحلال العلم الاجمالي نظر، لما عرفت من ان الثابت من بناء العقلاء انما هو الحكم بتطابق الارادتين فيما ثبت فيه الارادة الاستعمالية، واما تكفله لنفى فردية شئى أو اثبات حكم آخر فليس ثابتا عند العقلاء، وكون الاصول اللفظية من الامارات لا يقتضى ترتيب جميع لوازمها العقلية بعد عدم بناء العقلاء على ترتيبها، هذا .

(وقال بعض أعظم العصر ما حاصله): انه ربما يقال: ان العلم الاجمالي بحرمة اكرام زيد العالم أو الجاهل موجب لترك اكرامهما معا، ولا يكون عموم العام موجبا لانحاله، فان دليل العموم بمنزلة الكبرى الكلية فلا يتكفل لحال الفرد، وليس حاله حال البيئة القائمة على وجوب اكرام زيد العالم الموجبة لانحلال العلم، فالعلم الاجمالي موجب لسقوط العام من الحجية بالنسبة إلى زيد العالم. (وفيه) ان العام وان لم يتكفل لحكم الفرد ابتداء ولكنه يثبت حكمه بعد انضمام الصغرى المعلومة إلى الكبرى المستفادة من دليل العام، وإذا ثبت له الحكم الوجوبى بالعموم ارتفع عنه الحكم التحريمى بالملازمة فتتعين الحرمة في الطرف الآخر لكون المثبتات من الاصول اللفظية حجة، فينحل العلم ايضا ببركة العام إذ الانحلال يتحقق اما باثبات الحكم المعلوم بالاجمال في طرف أو بنفيه عنه انتهى. (اقول) هذا المعاصر لم يعنون الامر السابق فكأنه كان مبناه فيه ايضا جواز التمسك بالعام لنفى فردية ما شك في فرديته له لما ذكره من حجية مثبتات الاصول اللفظية، وقد عرفت الجواب عن ذلك وان حجيتها من باب بناء العقلاء، ولم يستقر بنائهم على العمل باصالة العموم الا فيما إذا شك في تطابق الارادتين فتدبر. (الامر الثامن) إذا وقع الاختلاف في كون يد امينة أو عادية فالمشهور على ان القول قول مدعى الضمان وان البيئة على مدعى الامانة، وحيث ان ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد، إذ القاعدة تقتضي تقديم قول مدعى الامانة من جهة ان الاصل عدم الضمان، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور، فاستدل لذلك بعموم على اليد، ونحن ايضا تمسكنا به في حواشينا على العروة، ولكنه لا يخفى فسادها، فان عمومها مخصص باليد الامينة، فالتمسك به في اليد المشكوك فيها تمسك بالعام في الشبهات المصادقية، وليس فتوى المشهور في هذه المسألة دليلا على اجازتهم لهذا النحو من التمسك لعدم استنادهم في هذه الفتوى إلى ذلك، (والظاهر) ان مستندهم في هذه الفتوى الروايات الواردة في المسألة وحيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوها غير مغنية، ومن الروايات رواية ابن ابي نصر عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن الاول عليه السلام فراجع .

(*فصل) * هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أو لا ؟ فيه خلاف، واول من عنون المسألة ابو العباس بن سريح (المتوفى في اوائل المائة الرابعة من الهجرة) وكان هو يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه ابو بكر الصيرفى بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك باصالة الحقيقة ايضا قبل الفحص عن قرينة المجاز (انتهى). ولابد قبل الشروع في تحقيق المسألة من ذكر امور: (الاول) ان القدماء من الاصوليين كانوا يعنونون في كتبهم مسألة اخرى بهذا العنوان: هل يجوز اسماع العام المخصص بدون ذكر مخصصاته أو لا ؟ (والظاهر) ان النزاع في المسألة الاولى كان مرتبطا بالنزاع في المسألة الثانية، فمن كان يقول في المسألة الثانية بجواز اسماع العام بدون اسماع مخصصه كان يقول في المسألة الاولى بوجوب الفحص، ومن كان يقول في المسألة الاولى بعدم وجوب الفحص كان يقول في المسألة الثانية بعدم جواز اسماعه بدون اسماع المخصص، (ولعل) نظر من ادعى الاجماع على وجوب الفحص إلى ان وجوبه على فرض جواز اسماع العام بدون اسماع المخصص مجمع عليه (الثاني) ان النزاع في المسألة كما في الكفاية انما هو بعد الفراغ من كون اصالة العموم حجة من باب الظن النوعى لا الشخصى، وكونها معتبرة من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق، وبعد عدم وجود علم تفصيلي أو اجمالي بالتخصيص، ووجه اعتبار القيود الثلاثة واضح. (الثالث) ان النزاع لا ينحصر في العمل بالعام قبل الفحص، بل يجرى في العمل بكل دليل لفظي قبل الفحص عما يعارضه ويزاحم ظهوره، بل يمكن ان يقال بجريانه في كل اصل لفظي أو عملي فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته، ولا خصوصية لباب العمومات، وما نذكره دليلا لوجوب الفحص يجرى في جميع الاصول اللفظية والعملية، فملاك الفحص ومقدار وجوبه في جميع ذلك واحد فتدبر. (إذا عرفت هذا فنقول): قال شيخنا الاستاد " قده " في الكفاية ما حاصله: ان التحقيق عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات

الكتاب والسنة، وذلك من جهة القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل قبله، ولو لا القطع فلا اقل من الشك، وأما إذا لم يكن في معرضه كما هو الحال في العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة قد استقرت على العمل به بلا فحص عن المخصص (انتهى). (اقول): ما ذكره من كون العام في معرض التخصيص كلام مجمل، (فان كان المراد بالمعرضية) وجود العلم الاجمالي بورود التخصيص على بعض العمومات (ففيه) مضافا إلى انه خارج من مورد النزاع كما مر أنفا، انه لو كان المانع عن العمل بالعموم وجود العلم الاجمالي كان مقتضاه جواز العمل بلا فحص بعد انحلال العلم بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال، وهو كما ترى وان التزام به بعضهم. (وان كان المراد بالمعرضية) كون المولى ممن جرت عادته على ذكر المخصصات منفصلة ولو غالبا (ففيه) ان المولى الكذائي إذا امر عبده الخاص بأمر متعلق بالعام فهل للعبد ترك العمل به معتذرا باحتمال طرو التخصيص ؟ لا والله ولا يعده العقلاء معذورا. " فالتحقيق ان يقال " (ولعله مراد صاحب الكفاية ايضا): ان التكاليف الصادرة عن الموالى متوجهة إلى عبيدهم على قسمين: (القسم الاول) ما كان صادرا في موارد خاصة مثل ما إذا امر المولى عبده في مقام خاص بعمل مخصوص، ففي هذا القسم يجب على العبد القيام بما يقتضيه ظاهر الخطاب، والدليل على ذلك عدم قبول العقلاء اعتذار العبد الكذائي إذا اعتذر لترك العمل بالعموم بكونه بصدد الفحص عن المخصص أو سائر القرائن). (القسم الثاني) ما كان صادرا على نحو ما يجعل القوانين الكلية لجميع الناس أو لجميع من في سلطنة المولى وهو ايضا على قسمين: (القسم الاول) ما كان الغرض من جعله العمل به على فرض حصول العلم به والاطلاع عليه، ففي هذا القسم ايضا لا يجب الفحص (القسم الثاني) ما كان الغرض من جعله تفحص العبيد وبخبرهم عنه ثم اجرائه والعمل به بعد ذلك بحيث لم يكن مقصورا على من يحصل له العلم به اتفاقا، بل كان مطلوبا من كل واحد من الناس مطلقا ولاجل ذلك حث المولى (بعد جعله وتقنيته) على التفقه فيه والنفر لتحصيل العلم به واعلن بكرات عديدة عدم معذورية الجاهل به والتارك له عن جهل، فمثل هذه القوانين يحكم العقل

بوجوب تعلمها والبحث عن حدودها وتقييدها وتخصيصاتها إذ قد تم ما كان من قبل المولى: من بيان الاحكام وبيان حدودها والاعلام بكونها ثابتة لكل من الحاضر والغائب و الموجود والمعدوم إلى يوم القيامة وعدم معذورية احد من المكلفين في تركها، وجميع القوانين الدائرة في العالم من هذا القبيل حيث يقنن من قبل الهيئة المقننة أو لا الضوابط والقوانين الكلية ثم يذكر تقييدها وتخصيصاتها ثم يعلن بوجوب الفحص عنها ثم اجرائها، ومن هذا القبيل ايضا القوانين الشرعية الاسلامية، فان الله تبارك وتعالى ارسل رسوله ليبين الاحكام الكلية لجميع البشر، وانزل إليه الكتاب الجامع وامر رسوله بنصب الخلفاء والائمة عليهم السلام لتتميم قواعد الدين وتشديد مبانيها، ثم اوجب على جميع الناس تعلم الاحكام والنفر لتحصيلها فقال (وقوله الحق): فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون، وقد ورد في الحديث انه يؤتى بالعبد يوم القيمة فيقال له هلا عملت فان قال لم اعلم يقال له هلا تعلمت، وعليك بمراجعة الايات والاخبار حتى يظهر لك انه كيف وقع فيها الحث على التفقه في الدين وتعلم احكامها، فعلى هذا يجب ! على العبيد الفحص عن جميع الاحكام بخصوصياتها وحدودها ولا عذر لهم في ترك العمل بها عن جهل فتتبع. (تبصرة) لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه والفحص في الاصول العملية فانهما من واد واحد كما عرفت، والواجب في الجميع هو الفحص بمقدار اليأس والاطمينان بانه لو كان مزاحم لظفر به، فما في الكفاية من الفرق بين المقامين فيه ما لا يخفى فتدبر. * (فصل) * هل الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين والمعدومين في حال الخطاب أو لا ؟ فيه كلام بين الاعلام (قال في الكفاية) ما حاصله بتوضيح منا: ان محل النزاع يمكن ان يكون احد الامور الثلاثة: (الاول) ان التكليف الذي يتضمنه الخطاب يصح تعلقه بالمعدومين ام لا ؟ فالنزع

حقيقة في صحة تكليف المعدوم (الثاني) ان الخطاب بما هو خطاب اعني به توجيه الكلام نحو الغير سواء كان بادواته ام لا هل يصح ان يتوجه إلى المعدومين أو لا ؟ (الثالث) ان الالفاظ الواقعة عقيب ادوات الخطاب تشمل بعمومها للمعدومين أو تصير الادوات قريبة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس التخاطب ؟ والنزاع على الاولين عقلي وعلى الثالث لغوي. (إذا عرفت هذا فنقول (اما المسألة الاولى فتتصور على وجوه ثلاثة: (الاول) تكليف المعدوم بمعنى بعثه وزجره فعلا حين كونه معدوما، وهذا محال بلا اشكال (الثاني) انشاء الطلب منه بلا بعث وزجر فعلا، وهذا القسم لا استحالة فيه اصلا، فان الانشاء خفيف المؤنة، فالحكيم ينشئ على وفق المصلحة طلب شيئ قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع (الثالث) انشاء الطلب مقيدا بوجود المكلف ووجد انه للشرائط، وامكان هذا القسم ايضا بمكان من الامكان (انتهى ما اردنا نقله من كلامه). (اقول): الظاهر ان نظر الباحثين في المسألة والمتنازعين فيها لم يمكن إلى الامر الاول فان عموم التكاليف الشرعية وشمولها اجمالا للمعدومين كان مفروغا عنه بين الفريقين، غاية الامر ان القائل بعدم شمول الخطاب لهم كان يثبت لهم التكليف في ظرف وجودهم بادلة الاشتراك من الاجماع ونحوه، ولا إلى الامر الثالث لعدم كونه معنونا في كلماتهم، فما هو محط نظر الاصحاب هو الامر الثاني من الامور الثلاثة اعني عموم الخطاب وتوجيه الكلام لمن لم يكن في مجلس التخاطب سواء كان حال التخاطب من الموجودين أو كان معدوما بالكلية وكيف كان فنحن نبحث في مقامين "المقام الاول" مسألة تكليف المعدوم، وملخص الكلام فيها ان التكليف الحقيقي بمعنى البعث والزجر الفعلي بالنسبة إلى المعدوم امر غير معقول، بداهة عدم امكان انبعائه و انزجاره في حال عدمه، ولم يقل احد ايضا بجواز تكليفه كذلك، واما انشاء التكليف بالنسبة إليه فان اريد به انشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعا للتكليف الانشائي فهو ايضا غير صحيح، إذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من دواعي الانشاء

حال كونه معدوما، وانبعائه في ظرف وجوده وتحقق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد انشاء الطلب منه في ظرف العدم، بل هو من الآثار المترتبة على انشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده، فالذي يصح في المقام ويعقل تحققه من المولى الحكيم هو انشاء التكليف بالنسبة إلى المكلف بنحو القضية الحقيقية بحيث يشمل الموجود و المعدوم، ولكن لا يلاحظ ظرف عدمه بل في ظرف وجوده وفرض تحققه، ففي قوله تعالى: والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، ليس وجوب الحج مقصورا على من وجد واستطاع حال نزول الآية، بل الحكم فيها يعم الموجود والمعدوم حاله، ولكن المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولا للحكم الفعلي ولا الانشائي، وانما يصير مشمولا له على فرض تحققه ووجوده، بداهة ان الموضوع للحكم الانشائي والفعلي في الآية هو من كان من الناس وصدق عليه عنوان المستطيع، فلا يعقل سراية الانشاء إليه فان الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شيئ آخر (نعم) انما يصير المعدوم (حال الخطاب) في ظرف وجوده و تحقق الاستطاعة له مصداقا لما هو الموضوع في الآية فيتحقق (ح) بالنسبة إليه التكليف الانشائي، ويتحقق سائر الشرايط العامة يصير فعليا. (والحاصل) ان المعدوم في ظرف عدمه ليس موردا للتكليف بكلا قسميه، وبعد وجوده وصيرورته مصداقا لما هو الموضوع يصير موردا له، والظاهر ان ما ذكرناه امر لا ينكره احد من الباحثين في مسألة الخطابات الشفاهية سواء قيل بعمومها للمعدومين ام لا (نعم) على الاول يكون ثبوت التكليف لهم في ظرف الوجود من جهة شمول الخطاب لهم (وعلى الثاني) من جهة الاجماع وغيره من ادلة الاشتراك بعد اتفاق الفريقين في عدم ثبوته لهم في ظرف العدم. (وقد ظهر لك مما ذكرنا) كيفية جعل الاحكام الشرعية وانها من قبيل القضايا الحقيقية بمعنى ان الحكم الشرعي جعل كاللازم للطبيعة المأخوذة موضوعا، لا بما هي هي بل بما انها مرات وحاك لوجوداتها الخارجية فيسرى الحكم بسريانها ذاتا، فما لم يصير شيئ مصداقا لعنوان الموضوع لم يكن موردا للحكم، وبعد صيرورته من مصاديقه

يسرى الحكم إليه، فالمعدوم في ظرف عدمه ليس موردا للحكم أصلا. (وانقذ بما ذكرنا أيضا) فساد ما في الكفاية حيث قال: " ان الانشاء خفيف المؤنة والحكيم ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيئ قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعدما وجد الشرائط. " فان ظاهر كلامه " قد " كون التكليف بالنسبة إلى المعدوم حال عدمه ثابتا، وبوجوده يصير فعليا، وقد عرفت ان الشئ ما لم يوجد لا يصير مصداقا لما هو الموضوع، والحكم لم ينشئ الا لموضوعه فكيف يسرى إلى غير الموضوع. " وبالجمله " توجه التكليف الفعلي الحقيقي إلى المعدوم مستحيل ولم يقل احد بإمكانه، وتعلق التكليف بالعنوان الكلي الشامل للموجود وللمعدوم (ولكن بلحاظ وجوده بحيث يصير في ظرف الوجود موردا للتكليف) جائز ولم يقل احد بامتناعه سواء كان ثبوته للمعدوم بنفس الخطاب أو بادلة الاشتراك، واما تعلقه بالمعدوم في حال عدمه ليصير فعليا بعدما يوجد فهو الذي يظهر من الكفاية صحته، وقد عرفت بما لا مزيد عليه فساد ذلك أيضا، وكون الصيغة موضوعة للطلب الانشائي والانشاء خفيف المؤنة لا يثبت صحة انشاء الطلب ووقوعه من الحكيم بالنسبة إلى المعدوم في ظرف عدمه، لما عرفت من ان انبعاث المعدوم بعد وجوده ناش من البعث المتوجه إليه بلحاظ ظرف الوجود، فانشاء الطلب منه في ظرف عدم لغو لا يصدر عن الحكيم (فالصحيح) من الاقسام الثلاثة التي ذكرها في الكفاية هو القسم الثالث ولكن لا بمعنى توجيه التكليف إلى المعدوم مشروطا بوجوده، بل بمعنى تعلق التكليف بنفس العنوان الكلي بنحو القضية الحقيقية بحيث كلما وجد فرد من الموضوع يصير موردا للحكم فتدبر. " فان قلت: " الطلب من المعاني الإضافية المتقومة بالطلب والمطلوب منه، فبالنسبة إلى الافراد التي لم توجد بعد لا يمكن ان يصدر الطلب من قبل المولى فان الامر الإضافي لا يتحقق الا بتحقيق اطرافه. (قلت): ليس الطلب من مقولة الاضافة التي هي احد من الاعراض التسعة، بل هو امر اعتباري يوجد بانشائه، ووزانه وزان الامور الحقيقية ذات الاضافة كالعلم والقدرة

والارادة، فالعلم مثلا ليس من مقولة الاضافة بل يكون عرضا وكيفا نفسانيا ثابتا لذات العالم (نعم) له نحو اضافة إلى المعلوم الخارجي وان كان معدوما حال العلم، فكذلك الطلب أيضا امر اعتباري يتحقق بانشاء المنشئ واعتباره، غاية الامران له نحو اضافة إلى المطلوب، ونحو اضافة إلى المطلوب منه، ولكن يكون تقومه بالطلب حيث انه فعل من افعاله ويقوم به قياما صدوريا، وما هو المتعلق له أولا وبالذات أيضا هو عنوان الموضوع لا الافراد، الا انه لما لوحظ مرآتا لمصاديقه يصير كل فرد منه بعد وجوده وصيرورته مصداقا له موردا للطلب قهرا، ويكون نحو تعلق الطلب به نحو تعلق العلم بالمعلوم بالعرض كما لا يخفى). (المقام الثاني) مسألة مخاطبة المعدوم وتوجيه الكلام نحوه (قال في الكفاية ما حاصله): انه لا ريب في عدم امكان خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا إذا كان موجودا وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه، لكن الظاهر ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء لم يكن موضوعا للخطاب الحقيقي بل للخطاب اللفظي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقعه تحسرا وتأسفا وحزنا مثل ايا كوكبا ما كان اقصر عمره، أو شوقا أو نحو ذلك، (نعم) لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمنى وغيرها على ما حققناه من كونها موضوعة للايقاعي منها بدواعي مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع ضرورة عدم اختصاص الحكم في مثل يا ايها الناس بمن حضر مجلس الخطاب (انتهى). (اقول): الخطاب كما يستفاد من تتبع موارد استعماله العرفية عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير بقصد افهام معناه، فمفهوم المخاطبة ينتزع عن كل كلام القى إلى الغير بهذا القصد سواء كان في البين ادوات الخطاب ام لا (نعم) مع استعمال الادوات كحرف النداء أو كاف الخطاب أو نحوهما يكون الخطاب اوضح وصدق عنوان المخاطبة أكد " . وبالجمله " ليس مفهوم المخاطبة من المفاهيم الاعتبارية التي يستعمل فيها الالفاظ استعمالا انشائيا، فان الكلام الصادر عن المتكلم مشتمل على الفاظ مفردة وضع كل منها

بازاء معنى خاص، وله هيئة خاصة موضوعة بازاء النسبة، ولم يوضع المفردات ولا الهيئة بازاء مفهوم المخاطبة، (غاية الامر) انه لما كان الكلام من الافعال الاختيارية للمتكلم فلا محالة يكون له (بما انه فعل من افعاله) غاية عقلانية، والغاية الطبيعية العقلانية للتكلم هو افهام الغير واعلامه بما في الضمير، فإذا صدر الكلام بهذا الداعي ينتزع عنه (بما انه فعل صدر بهذا الداعي) عنوان المخاطبة وان لم يكن صدوره عنه بهذا الداعي لم يصدق مفهوم المخاطبة (نعم) إذا لم يكن هناك مخاطب حقيقي يفهم الكلام ولكن المتكلم نزل شيئاً مما لا يمكن خطابه منزلة من حضر واريد افهامه فالقى إليه الكلام (نحو ما يلقي إلى من اريد افهامه) لاطهار التحسر أو الشوق أو نحو هما فيصدق حينئذ مفهوم الخطاب ويكون خطاباً ادعائياً، فمفهوم الخطاب نظير مفهوم التكلم والاخبار ونحوهما مفهوم انتزاعي ينتزع عن الكلام (بما انه فعل صدر بداعي الافهام) وليس مما يستعمل فيه اللفظ استعمالاً انشائياً حتى يدل عليه اللفظ دلالة لفظية وضعية، وهذا من غير فرق بين قسميه من الحقيقي والادعائي (غاية الامر) ان الغاية الطبيعية للتكلم لما كان هو الافهام يحمل الخطاب على الحقيقي منه ما لم يثبت كونه ادعائياً نظير ساير الافعال الصادرة عن العقلاء حيث تحمل على كونها صادرة لاجل غاياتها الطبيعية ما لم يثبت خلافه (ومما ذكرنا ظهر) فساد ما في الكفاية من كون الخطاب من الامور الايقاعية التي يستعمل فيها الالفاظ بداعي الانشاء. (إذا عرفت ما ذكرنا فنقول): لا ريب ان الخطابات القرآنية ليست من قبيل الخطابات الادعائية الصادرة بداعي اظهار التحسر ونحوه مثل قوله: أيا كوكبا ما كان اقصر عمره، بل هي خطابات حقيقية صدرت عن الله تعالى بداعي الافهام والاعلام، وحينئذ فيقع الكلام في انها تشمل المعدوم شمولها له حال كونه معدوماً فهذا أمر مستحيل، لما عرفت من كونها صادرة بقصد الافهام، ولا يعقل افهام المعدوم في ظرف عدمه، وان اريد بشمولها له شموله لكل من صدق عليه عنوان الموضوع بعد ما وجد وصار من مصاديقه وان لم يكن موجوداً حال التكلم و المخاطبة فنقول: ان كان وسيلة الخطاب امراً غير قار لا يبقى إلى زمان وجود المخاطب كما إذا خوطب بوسيلة الالفاظ ولم يكن في البين وسائل لحفظها وحكايتها فهذا ايضا

غير معقول إذ المخاطب في ظرف عدمه لا يقبل الخطاب، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب معدوماً، وان كان آلة الخطاب ووسيلته من الامور القارة كالكتابة ونحوها، أو كانت بحسب الذات من الامور الغير القارة كالالفاظ ولكن كان في البين وسائل لحفظها وحكايتها، فحكاها السامعون لمن بعدهم وهكذا حفظها ووعاها كل واحدة من الطبقات وأداها إلى من بعدها، فمثل هذا الخطاب لا مانع من شموله للمعدومين حال الخطاب بنحو يصير كل فرد منهم بعد ما وجد وصار من مصاديق الموضوع مشمولاً للخطاب. " والخطابات القرآنية " من هذا القبيل فانها صدرت عن الله تعالى بداعي الافهام و الاعلام ونزلت على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوسيلة جبرائيل والقاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس بما انهم كلمات الله تعالى، ثم انها بقيت بوسيلة النقل والكتابة معا حتى وصلت إلى جميع الناس طبقة بعد طبقة فيكون الجميع مخاطبين بها، كل في زمان وجوده، فقوله (تعالى) مثلاً: يا ايها الذين امنوا كلام القى من الله تعالى إلى الذين امنوا بداعي افهام ما تضمنه من الحكم الشرعي، والمعدوم حال عدمه ليس مصداقاً للمؤمن فلا يشمل الخطاب ولكنه بعد ما وجد وصار مؤمناً يصير من مصاديق ما جعل موضوعاً، فيصير ممن اريد افهامه و اعلامه بنفس هذا الخطاب الواصل إليه بسبب النقل والوجود الكتبي، فجميع المؤمنين مخاطبون بنفس هذا الخطاب من قبل الله تعالى، لا من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه ايضا من الوسائط ونسبته تعالى إلى جميع الموجودات في جميع الاعصار على السواء، فكل منهم في ظرف وجوده حاضر لديه وهو (تعالى) محيط بالجميع احاطة قيومية وعلمية لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وقد اراد بكلامه خطاب الجميع بحيث يتلقى كل منهم في ظرف وجوده كلامه (تعالى) ويفهم مراده ويعمل بمضمونه، كيف ! والا يلزم ان لا يكون الحاضرون ايضا مخاطبين بكلام الله تعالى لعدم حضورهم في مرتبة ذاته المقدسة وعدم تلقيهم كلامه تعالى بالوحى، فنسبة

الموجودين حال الخطاب إليه تعالى كنسبة الموجودين في الاعصار المتأخرة، وكل منهم قد تلقى خطاباته تعالى في ظرف وجوده بالواسطة، فالجميع مخاطبون بها في ظرف وجودهم ويكون الخطاب بالنسبة إليهم خطابا حقيقيا. " ومن هذا القبيل أيضا " الخطابات الصادرة عن المصنفين في مؤلفاتهم مثل قولهم :

[320]

اعلم أو تدبر أو نحوهما فانها لما كانت تبقى ببقاء الكتابة كانت خطابات حقيقية اريد بها افهام كل من راجع الكتاب فافهم وتدبر. " وقد ظهر بما ذكرنا " فساد ما في الكفاية حيث يظهر منه شمول الخطابات الشرعية للمعدومين باعتبار وضوح عموم الحكم لهم، وجعل ذلك قرينة على عدم كون تلك الخطابات حقيقية. (وجه الفساد) هو ما عرفت من ان شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال عدم، بل باعتبار ظرف الوجود، كيف ! ولا يكون المعدوم في ظرف عدم مصداقا لقوله تعالى: يا ايها الناس مثلا، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة إليه حقيقيا لا ادعائيا، حيث ان الكلام القى إليه بداعي الافهام لا بداعي التحسر و امثاله فكيف جعل " قدس سره " الخطابات القرآنية خطابات ايقاعية غير حقيقية. (تتمة) ذكر للنزاع في الخطابات الشفاهية ثمرتان: (الاولى) حجية ظواهر خطابات الكتاب للمعدومين على فرض عمومها لهم، ولا يخفى ان ترتب هذه الثمرة مبنى على ما ذهب إليه المحقق القمى من عدم حجية الظواهر الا بالنسبة إلى من قصد افهامه، وسنحقق في محله ان ظاهر اللفظ حجة بالنسبة إلى كل من سمعه سواء قصد افهامه ام لم يقصد، و يدل على ذلك سيرة العقلاء فلو امر المولى واحدا من عبيده بشئ وامره بتبليغ هذا الحكم إلى ساير العبيد أيضا، وكان ساير العبيد يستعمون ذلك الخطاب من المولى ولكن لم يصل إليهم بوسيلة العبد فتركوا ما امر به المولى وعلم بسماعهم لخطابه، كان للمولى عتابهم وعقابهم، وليس هذا العتاب والعقاب قبيحا بنظر العقلاء، وليس للعبيد ان يعتذروا بعدم كونهم مقصودين بالافهام، هذه حال الثمرة الاولى، ولا يهمننا التعرض لثانيتها فراجع * (فصل) * إذا كان في الكلام عام موضوعا لحكم وتعقبه ضمير يرجع إليه محكوما بحكم آخر وعلم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض افراد العام، فهل يخصص العام بذلك أو لا ؟ فيه كلام بين الاعلام، وقد مثلوا له بقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

[321]

إلى قوله تعالى: ويعولنهن أحق بردهن في ذلك (البقرة آية 228). (قال في الكفاية ما حاصله): ان الامر يدور بين احتمالات ثلاثة: (الاول) ان يتصرف في العام بان يراد منه خصوص ما اريد من الضمير، وعليه فلا يلزم تصرف في ناحية الضمير. (الثاني) ان يتصرف في ناحية الضمير بارجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، فيكون من باب المجاز في الكلمة. (الثالث) ان يتصرف فيه بارجاعه إلى تمام ما اريد من المرجع مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم (المسند إلى البعض حقيقة) إلى الكل توسعا وتجاوزا، فيكون من باب المجاز في الاسناد، وحيث ان المراد في ناحية الضمير معلوم، وانما الشك في كيفية الاستعمال والارادة وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو في الاسناد، وفي ناحية العام يكون الشك في اصل المراد كانت اصالة الظهور في ناحية العام بلا مزاحم، لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال (انتهى). " اقول: ويرد عليه أولا " ان احتمال عود الضمير إلى بعض ما اريد من المرجع بحيث يلزم منه المجازية في ناحية الضمير لا يتمشى بعد الاحاطة على معاني الضمائر (بيان ذلك) انك قد عرفت في محله ان الضمائر واسماء الاشارة والموصولات كلها من واد واحد، وقد وضعت لان يوجد بها الاشارة، فيكون الموضوع له فيها نفس حيثية الاشارة التي هي معنى اندكاكى متوسط بين المشير والمشار إليه ويكون استعمالها في هذا المعنى استعمالا انشائيا، فكما ان الانسان قد يوجد الاشارة بتوجيه اصبعه نحو المشار إليه ويتوهم بذلك بينهما امتداد موهوم، فكذلك ربما يوجد استعمال كلمة هذا ونحوها، فكلمة هذا مثلا قد وضعت لان يشار بها إلى المفرد المذكور، وما ذكره بعض الادباء من كونها موضوعة للمفرد المذكور المشار إليه فاسد جدا، سواء اراد بذلك مفهوم المشار إليه أو حقيقة المشار إليه الخارجي الواقع في طرف الامتداد الموهوم، إذ ليس لنا مع قطع

النظر عن لفظة هذا اشارة في البين حتى يتصف المفرد المذكر بكونه مشارا إليه ويستعمل فيه لفظة هذا، فالاشارة توجد بنفس هذا اللفظ، وقد اشار بما ذكرنا محمد بن مالك في الفيته حيث قال: بذالمفرد مذكر اشر (إلى آخر ما قال).

[322]

(نعم) لما كان الاشارة معنى اندكاكيا فانها في المشار إليه فلا محالة ينتقل الذهن من لفظة هذا مثلا إلى المشار إليه ويعامل معها معاملة اللفظ الموضوع للمشار إليه فتجعل مبتداء مثلا ويحكم عليها باحكام المشار إليه فيقال مثلا: (هذا قائم) كما يقال زيد قائم (وبالجملة) المبهمات بأجمعها موضوعة للاشارة ومنها الضمائر، فيشار بكاف الخطاب مثلا إلى المخاطب الحاضر، وبضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره، وبضمير المتكلم إلى نفس المتكلم، ولا بد في جميع الاشارات من ان يكون للمشار إليه نحو تعيين حتى يمكن الاشارة إليه فتعيينه في مثل هذا وامثاله بحضوره، وفي ضمير المتكلم بكونه حاضرا للمخاطب وموردا لتوجهه، وفي ضمير المخاطب بكونه موجها إليه الكلام، وفي ضمير الغائب بسبق ذكره، وفي الموصولات بكون الموصول معروضا لمفاد الصلة وموصوفا به، والداعى إلى وضع المبهمات هو الاختصار أو الفرار من التكرار، حيث انه لو لا الضمير مثلا لاحتاج المتكلم إلى تكرار علم الشخص مرارا، وكيف كان فتعين المشار إليه والمرجع في ضمير الغائب بسبق ذكره، وعلي هذا فلا محيص عن ارجاعه إلى نفس ما تقدم ذكره بماله من المعنى، ولا يصح ارجاعه إلى بعض ما اريد من العام مثلا، اذلا تعين للبعض (وبالجملة) ارجاع الضمير إلى غير ما اريد من المرجع لا يتمشى احتماله بعد الاحاطة على ما حققناه في بيان معنى الضمائر (وثانيا) انه لا مجال هنا لتوهم المجاز في الاسناد ايضا فان اسناد حكم البعض إلى الكل انما يصح فيما إذا كان العام مجموعيا ولوحظ بين الافراد المتكثرة جهة وحدة اعتبارية كما في قولهم: بنو تميم قتلوا فلانا، فان انتسابهم إلى أب واحد يوجب لحاظهم بنحو الوحدة ويصح اسناد القتل الصادر عن بعضهم إلى الجميع، واما إذا كان العام افراديا ولوحظ كل فرد منه موضوعا مستقلا فلا مجال لان يسند ما صدر عن بعضهم إلى الجميع، إذ لا مصحح لهذا الاسناد، ففي مثل قوله تعالى: المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) قد لو حظ كل واحدة من المطلقات موضوعا مستقلا لوحظ التربص ولم يلحظ مجموع المطلقات موضوعا وحدانيا، فلا مجال لان يسند الحكم في قوله: (وبعولتهن احق بردهن) إلى الجميع بلحاظ ثبوته لبعضهن). (وثالثا) انه لا مجال في المقام لتوهم المعارضة بين اصالة الظهور في ناحية العام

[323]

و أصالة الظهور في ناحية الضمير، فان الشك في ناحية الضمير مسبب عن الشك فيما اريد من العام، إذ لو اريد منه العموم تعين التصرف في ناحية الضمير، وان اريد منه الخصوص لم يقع تصرف في ناحيته (وبالجملة) المراد في ناحية الضمير معلوم، والشك انما هو في كيفية استعماله وانه بنحو الحقيقة أو المجاز، وهذا الشك مسبب عن الشك فيما اريد من العام، وقد حقق في محله ان الاصل يجري في السبب، ولا يعارضه الاصل المسببي، وانما يرتفع الشك في ناحيته قهرا باجراء الاصل السببي، هذا خلاصة ما يمكن ان يورد على ما ذكره في الكفاية (والذى يقتضيه التحقيق) في المسألة هو ان يقال: ان هنا احتمالا آخر غير ما ذكره في الكفاية من الوجوه الثلاثة، وهو انك قد عرفت ان العام يستعمل دائما في العموم، غاية الامر ان الارادة الجدية قد تطابق الارادة الاستعمالية فيكون المراد الجدى ايضا هو العموم، وقد تخالفها فيكون الخصوص مرادا جديا، وبناء العقلاء على الحكم بتطابق الارادتين دائما ما لم يثبت ارادة الخصوص، (ففيما نحن فيه) (يكون كل واحد من العام والضمير الراجع إليه مستعملا في العموم ويكون الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقة (غاية الامر) انه قد ثبت بالدليل الخارجي ان المراد الجدى في ناحية الضمير هو الخصوص فيحمل عليه، ولا دليل على تخالف الارادتين في ناحية العام، فالاصل العقلاني الحاكم بتطابق الارادتين هو المحكم في ناحيته، ورفع اليد عن اصالة التطابق في ناحية الضمير لا يوجب رفع اليد عنها في ناحيته فتأمل جيدا * (فصل) * قال في الكفاية ما حاصله: انهم اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق (وتحقيق المقام) انه إذ اورد العام وماله المفهوم في كلام أو

كلاميين ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة للتصرف في الآخر ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم فلا بد من العمل بالاصول العملية إذا لم يكن احدهما اظهر، ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن

[324]

بينهما ذاك الاتصال وانه يعامل معهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين اظهر والا فهو المعول (انتهى). (أقول): دعوى الاتفاق في مفهوم الموافقة بلا وجه، فان تلك المسألة ايضا خلافية كما هو المستفاد من عبارة العضدي، ثم ان الاتفاق في أمثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام فلا حجة فيه (ثم انه قد) " كما ترى فصل بين كون ماله المفهوم متصلا بالكلام أو كالم متصل وبين غيره ولكنه جعل حكم الشقين واحدا، وعلي هذا فيكون تفصيله وتشقيقه لغوا إذ التشقيق انما يحسن فيما إذا اختلف الشقان بحسب الحكم، والتحقق ان يقال: ان المسألة من باب تعارض المطلق والمقيد وحكمه حمل المطلق على المقيد بعد احراز وحدة الحكم كما سيأتي في محله " بيان ذلك " انه إذا اورد مثلا ان الله تعالى خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته استفدنا منه ان حيثة المائية تمام الموضوع لعدم التنجس من غير فرق بين ان يجعل الالف واللام في كلمة الماء للجنس أو للاستغراق، فمفاد هذا الدليل انه لا دخالة لقيد آخر في هذا الحكم، ثم إذا ورد قوله: الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء استفدنا منه كون الماء بقيد الكرية موضوعا لعدم التنجس، ولأجل ذلك يستفاد منه المفهوم فيكون مفاده كون حيثة المائية جزء من الموضوع فيكون التعارض بين الدليلين من باب تعارض المطلق والمقيد، وحيث ان ظهور القيد في كونه دخيلا اقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع فلا محالة يحمل المطلق على المقيد. " وبالجمله " يقدم ماله المفهوم على العموم. وقد عرفت منافى باب المفاهيم ان المفهوم انما يستفاد من ظهور القيد (الزائد) بما انه فعل اختياري) في كونه دخيلا في الموضوع، وهذا هو مسلك القدماء ايضا في باب المفاهيم حيث كانوا يستدلون على ثبوت المفهوم بانه لولاه لكان ذكر القيد لغوا. (وملخص ما ذكرناه هناك) ان دلالة القيد الزائد كالشرط والوصف وامثالهما على المفهوم ليست من قبيل دلالة الافعال الاختيارية (بما انها كذلك) على امور، فان الفعل الاختياري الصادر عن الغير يحمل

[325]

عند العقلاء على كون صدوره عنه لاجل غايته الطبيعية، ومن الافعال الاختيارية هو التكلم فيحمل (بما انه فعل اختياري) على كونه صادرا عن المتكلم لاجل الفائدة، وفوائد التكلم وان كانت كثيرة ولكن الغاية الطبيعية للتكلم بالكلام الموضوع عبارة عن افادة معناه و افهامه، وهذا من غير فرق بين تمام الكلام وبين اجزائه وقيوده، فان الغاية الطبيعية للقيد ايضا عبارة عن افهام معناه، فيستفاد من ذكره (بما انه فعل اختياري) كون معناه دخيلا في موضوع الحكم بحيث لا يكون حيثة المطلق تمام الموضوع وان جاز ان يخلفه قيد آخر كما اشار إليه السيد المرتضى " قد " حيث قال ما حاصله: ان المستفاد من قوله " تعالى ": (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) قبول شهادة الرجل مقيدا بانضمامه إلى شاهد آخر ومع ذلك يثبت قبولها عند انضمام اليمين ايضا (والحاصل) ان ثبوت المفهوم عندنا من جهة دلالة ذكر القيد (بما هو فعل اختياري) على كونه دخيلا في الموضوع بمعنى عدم كون حيثة المطلق تمام الموضوع، ولا ينافى ذلك ان يخلفه قيد آخر، واما على مذاق المتأخرين فثبوته من جهة ما ادعوه من دلالة القيد على كونه علة تامة لثبوت الحكم وقد مر تفصيل ذلك في باب المفاهيم فراجع. ومن هذا القبيل ايضا حمل اللفظ الصادر عن المتكلم على معناه الحقيقي، فان الفعل الاختياري كما عرفت يحمل عند العقلاء على كونه صادرا بداعي غايته الطبيعية، والغاية الطبيعية لايجاد اللفظ هي افهام معناه الحقيقي، فإصالة الحقيقة وإصالة العموم ايضا من شعب هذا الاصل العقلاني، ومن هذا القبيل ايضا حمل الطلب الانشائي على كونه صادرا بداعي البعث والتحريك لا لاجل الدواعي الاخر فان البعث هو الغاية الطبيعية والعقلانية لايجاد الطلب وانشائه "

فصل " إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما ؟ وجوه .

[326]

(قال في الكفاية ما حاصله): انه لا اشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وتعدد المخرج أو المخرج منه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوماً (انتهى)، (اقول): قد عرفت (في مبحث المعاني الحرفية) ان الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكة في الاطراف، ففي قولنا: الماء في الكوز مثلاً ما هو المتحقق في الخارج عبارة عن شخص الماء وشخص الكوز، وليس ورائهما شيء على حياله بعنوان الطرفية (نعم) لا يكون الموجود في الخارج هو الماء والكوز بنحو الاطلاق بل يكون الماء متخصصاً بكونه مطروفاً للكوز، والكوز أيضاً متخصصاً بكونه طرفاً للماء، فيكون الماء و الكوز مرتبطين في الخارج بحقيقة الارتباط الطرفي، ولكن الارتباط ليس أمراً على حياله في قبال الكوز والماء بل هو من ذلك فيهما، هذا حال الخارج، وأما الذهن فلسعة عالمه يمكن ان يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت فيوجد فيه صورة الماء والكوز مرتبطين بحقيقة الارتباط الطرفي على وزن ما في الخارج، ويمكن ان يوجد فيه مفهوم الطرفية مستقلاً في قبال صورتَي الماء والكوز، فعلى الاول يكون الطرفية مندكة في الطرفين بحسب اللحاظ ويكون تحققها بتحققهما، وعلى الثاني يكون الموجود في الذهن ثلاثة مفاهيم مستقلة غير مرتبطة يعبر عنها بالماء والطرفية والكوز، فلفظة في وضعت لان تدل على حقيقة الارتباط الطرفي المندك في الطرفين، وهذا بخلاف كلمة الطرفية فانها وضعت لان تدل على المفهوم الاستقلالي الملحوظ في قبال الطرفين). إذا عرفت ما ذكرنا فقول: ان العمومات الواقعة في الجمل المتعددة ان لوحظ بينها جهة وحدة بحيث يرى كأنها عام واحد فلا اشكال حينئذ في امكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ويكون الاخراج بهذا اللحاظ اخرجاً واحداً، وأما إذا لوحظ كل واحد من العمومات أمراً مستقلاً في قبال غيره فلا محالة يكون معنى ارجاع الاستثناء إلى جميعها هو تعدد الاستثناء والاخراج بعدد العمومات، وعلى هذا فيكون استعمال كلمة الا مثلاً في الاخراج من الجميع من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، واستعمال اللفظ

[327]

كذلك وان جاز عند من يرى الاستعمال من باب جعل اللفظ علامة للمعنى لا من باب افناء اللفظ فيه، ولكن لا يجرى هذا الكلام في الحروف، لما عرفت من عدم كون معانيها ملحوظة بنحو الاستقلال، بل هي معانٍ ربطية مندكة في الطرفين بحسب اللحاظ، بمعنى أن لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث انه تعدد الاطراف هنا بتعدد المستثنى منه صار مرجع استعمال أداة واحدة في الاخراج من جميعها إلى لحاظ حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاف والفناء في هذا الطرف تارة وفي ذاك الطرف اخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقائق ربطية متكثرة، وهذا امر مستحيل (1). * (فصل) * اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فذهب المحققون إلى جوازه، واستدلوا عليه باستنقار سيرة الاصحاب من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد، مع أنك لا تجد خبراً الا ويوجد على خلافه عام كتابي، ولم يرد عن صاحب الشرع ولا عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ردع عن هذه السيرة. " وذهب " جماعة إلى المنع واستدلوا عليه بوجوه اربعة: (الاول) ان الكتاب مقطوع به صدوراً والخبر مظنون سنداً فلا يرفع به اليد عن المقطوع به. (الثاني) انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله. (الثالث) ان حجية الخبر ثابتة بالاجماع، ولا اجماع على العمل به في عرض الكتاب. (الرابع) الاخبار الكثيرة الدالة على ان ما خالف القرآن يجب طرحه، أو انه زخرف، أو نحو ذلك هذا .

(1) أقول: بناء على كون الاستعمال من باب جعل العلامة كما هو المفروض لم لا يمكن أن يلحظ في المقام حقائق ربطية متعددة بعدد المستثنى منه ويجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعددة ؟ (وبالجملة) لا يرى فرق بين الاسماء والحروف بناء على هذا الفرض فافهم. ح - ع

[328]

(ويرد على الوجه الاول) ان الكتاب وان كان قطعيًا بحسب الصدور ولكنه ظني الدلالة، فان الحكم بالعموم انما هو من جهة اصالة التطابق بين الارادتين كما مر في محله، وليست هي بقطعية، وعلي هذا فرفع اليد عنه بالخبر من قبيل رفع اليد عن المظنون بمثله، بل بالمقطوع به فان الخبر وان كان ظنيًا ولكنه ثبت حجتيه بالدلالة القطعية، فكما انه إذا قطع بصدور الخبر وجب رفع اليد بسببه عن عموم الكتاب، فكذلك إذا دل الدليل القطعي على وجوب ترتيب آثار الواقع على مفاد الخبر والمعاملة معه معاملة المقطوع به. (ويرد على الوجه الثاني اولا) انه لم يرد دليل قطعي على عدم جواز نسخ الكتاب به، (وثانيا) انه لو فرض قيام دليل قطعي على عدم جواز نسخه به لم يثبت بذلك عدم جواز التخصيص بسببه. (وعلى الوجه الثالث) انا لا نسلم ثبوت حجية الخبر بالاجماع بما انه اجماع، بل عمدة ما دل عليها هو بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على الاحتجاج بالخبر في مقام الاحتجاج واللجاج كما بين الموالى والعبيد، وليس للشارع فيه تأسيس، بل كلما ورد عنه في هذا الباب فليس الا امضاء لطريقة العقلاء. واول من ادعى الاجماع في المسألة هو الشيخ " قده " في العدة حيث ادعى فيها اجماع الصحابة من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على العمل بالاخبار الاحاد، (والظاهر) ان مراده بالاجماع ليس الا استقرار سيرة المسلمين من الصدر الاول عليه ولكن لا بما هم مسلمون ومتدينون بدين الاسلام حتى يستكشف بذلك ورود نص فيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويكون العمل بالاخبار حكما من احكام الاسلام، بل بما هم عقلاء فيرجع الاجماع المدعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طرا على الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها إذ لو ورد لنقل لتوفر الدواعي على نقله في مثل المقام (وبالجملة) الدليل على حجية الاخبار سيرة العقلاء، والدليل على حجية العمومات ايضا ليس الا الاصل العقلاني الحاكم بتطابق الارادة الجدية للاستعمالية، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالى والعبيد قد استقر على تخصيص العام بالدليل الخاص ولو كان من قبيل الاخبار الاحاد. (ويرد على الوجه الرابع) ان الاخبار المشار إليها تنقسم بحسب المضمون إلى طوائف

[329]

اربع: (الاولى) ما دل على ان العمل بالخبر مطلقا انما يجوز فيما إذا كان عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله (الثانية) ما دل على هذا المضمون في خصوص الاخبار المتعارضة (الثالثة) ما دل على ان ما خالف الكتاب أو لم يوافقه زخرف أو مما لم نقله أو نحو ذلك (الرابعة) ما دل على وجوب عرضها على الكتاب فما وافقه وجب اخذه وما خالفه أو لم يوافقه لزم طرحه. (اما الطائفة الاولى) (فمفادها عدم حجية الخبر راسا إذ لو فرض وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله على وفق الخبر فالمحكم هو الكتاب لا الخبر، ومقتضى ذلك سقوط هذه الطائفة ايضا من الحجية فانها ايضا اخبار آحاد فيلزم من حجيتها عدم حجيتها هذا مضافا إلى انها لا تقاوم السيرة القطعية على العمل بالخبر في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام حتى بعد صدور هذه الاخبار عنهم عليهم السلام، فالظاهر ان هذه الطائفة من الاخبار وردت في مقام تحديد العمل بالخبر والردع عن العمل بالاخبار التي كانوا يدسونها وينسبونها إلى الائمة عليهم السلام في المسائل الاعتقادية ترويجا لعقائدهم الباطلة. (واما الطائفة الثانية) فلا دخل لها بما نحن فيه كما لا يخفى وجهه. (واما الطائفة الثالثة) فالظاهر ان المراد منها ايضا هو الردع عما خالف الكتاب بنحو التباين المتحقق غالبا في المسائل الاعتقادية، حيث إن مخالفة الخاص للعام لا يعد مخالفة بنظر العقلاء، كيف ! وقد كثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الائمة عليهم السلام صدور الاخبار المخصصة للكتاب، واستمر سيرة الاصحاب ايضا على العمل بها في جميع الاعصار " وبالجملة " محط النظر في هذه الطائفة ايضا هو الردع عن العمل بالاخبار المكذوبة المجعولة في المسائل الاعتقادية كالقول بجسميته تعالى وكالجبر والتفويض والقضاء والقدر وامثال ذلك. " وبهذا البيان " ظهر المراد من الطائفة الرابعة

ايضا. (وملخص الكلام في المقام) ان استقرار سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار المروية عنهم عليهم السلام والاعتماد عليها في تخصيص الكتاب وتقييده بلغ حدا لا يمكن معه رفع اليد عنها يمثل هذه الاخبار، وقد ورد عنهم عليهم السلام ايضا

[330]

اخبار كثيرة فوق حد التواتر يستفاد منها اجمالا امضاء هذه السيرة، فلا تقاومها الاخبار المشار إليها فتدبر. المقصد الخامس في المطلق والمقيد (اعلم انهم قسموا اللفظ إلى المطلق والمقيد، وعرفوا المطلق بأنه ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه. (والظاهر من التعريفين) ان الاطلاق والتقييد عندهم وصفان لنفس اللفظ ولكن بلحاظ المدلول، فان كان مدلول اللفظ شايعا سمي اللفظ مطلقا وان لم يكن كذلك سمي اللفظ مقيدا. (ثم لا يخفى) ان ظاهر كلامهم ايضا كون التقسيم للفظ في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق حكم به، فيوجد القسمان في الالفاظ وتتصف بالوصفين سواء كان في البين حكم ام لا، فيتحقق في الالفاظ نوعان متميزان: نوع مطلق، ونوع مقيد، نظير انقسام الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف. (وهذا فاسد جدا) فان اللفظ في حد ذاته لا يتصف بالاطلاق والتقييد بل التقسيم اليهما والاتصاف بهما بلحاظ الحكم، فاللفظ الذي يكون لمدلوله شايع وانتشار ذاتا إذا صار موضوعا لحكم من الاحكام (سواء كان حكما وضعيا ام تكليفيا) فان كان تمام الموضوع لهذا الحكم سمي مطلقا، وان لم يكن تمام الموضوع لهذا الحكم بل كان في مقام الموضوعية مقيدا بقيود سمي مقيدا، فالرقبة مع كونها لفظا واحدا ان جعلت تمام الموضوع للحكم اتصفت بالاطلاق، وان جعلت مقيدة بقيد موضوعا له اتصفت بالتقييد، فالرقبة في قولنا: اعتق رقبة مطلقة، و في قولنا: اعتق رقبة مؤمنة مقيدة، فاللفظ الواحد يمكن ان يتصف بالاطلاق بلحاظ حكم، وبالتقييد بالنسبة إلى حكم آخر، وحيث ان الموضوع للحكم حقيقة هو نفس المدلول، واللفظ يكون موضوعا في القضية الملفوظة فلا محالة يكون الاطلاق و التقييد أولا وبالذات وصفين لنفس المعنى الذي له شيوع افرادي أو احوالي، ويتبع المعنى يتصف اللفظ بهما (وكيف كان) فالانصاف بهما انما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم

[331]

فان لوحظ تمام الموضوع له من دون أن يؤخذ معه حيثية اخرى اتصف بالاطلاق والا فبالتقييد، وكلاهما وصفان لمعنى واحد كالرقبة مثلا، ففي قول الشارع أعتق رقبة مؤمنة ما يتصف بالتقييد هو نفس الرقبة من جهة صيرورة حيثية الايمان قيда له في مقام الموضوعية للحكم، لا الرقبة المؤمنة، بل الرقبة المؤمنة تتصف بالاطلاق بالنسبة إلى قيود اخرى يمكن ان تؤخذ في الموضوع. " وقد انعقد بذلك أن المعنى إذا لم يكن له شيوع افرادي ولا انتشار احوالي فلا يتصف بالوصفين اصلا، وان كان له شيوع افرادي أو احوالي وصار موضوعا لحكم فان لوحظ في مرتبة جعله موضوعا كونه تمام الموضوع له سمي مطلقا والا فمقيدا، (وعلي هذا) فمثل الاعلام الشخصية ايضا باعتبار حالاتها المختلفة يمكن ان تتصف بالاطلاق والتقييد ولكن بلحاظ موضوعيتها للحكم، فزيد في قول المولى: (اكرم زيدا) مطلق، وفي قوله: (اكرم زيد الجاني) مقيد. " وقد ظهر بما ذكرنا " ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل تقابل الاعداد و الملكات، إذ كلاهما وصفان لماله شأنية التقييد، لكن التقييد عبارة عن ضم حيثية اخرى إليه في مقام الموضوعية للحكم، والاطلاق عبارة عن عدم تقييد ماله شأنية التقييد وقابليته. " ثم انهم " مثلوا للمطلق بامثلة وذكروا منها اسماء الاجناس كإنسان ورجل و فرس وامثال ذلك. وقال في الكفاية ما حاصله: ان الموضوع له لاسم الجنس هو نفس المهية المبهممة المهملة وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شئ اصلا ولو كان ذلك الشئ هو الارسال، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي) انتهى. (اقول): اعلم انهم قسموا الماهية إلى ثلاثة اقسام: اللا بشرط، والبشرط شئ والبشرط لا، وقالوا في بيان ذلك: انه ان لوحظ نفس الماهية من دون ان يلحظ معها شئ آخر من القيود الوجودية والعدمية سميت باللا بشرط، وان لوحظت مقيدة بوجود شئ معها سميت بالبشرط شئ، وان لوحظت مقيدة بعدم كون شئ معها سميت بالبشرط لا

(ثم قالوا) ان البشروط لا ليست موجودة في الخارج لكونها معرأة من جميع ما يكون وراء ذاتها حتى الوجود الخارجي والذهني، ونفس لحاظها وان كان وجودا ذهنيًا لها، ولكن هذا الوجود مغفول عنه، وما هو متعلق اللحاظ هو نفس الماهية المعرأة، نظير شبهة المعدوم المطلق حيث اجابوا عنها بكونها معدوما بالحمل الاولى الذاتي وموجودا في الذهن بالحمل الشايع ولكن وجوده في اللحاظ الاول مغفول عنه. (وكيف كان) فالماهية التي تكون بشروط لا ليست موجودة، والبشروط شئ موجود، وكذلك اللا بشروط بمعنى نفس الماهية لتحقيقها في ضمن البشروط شئ وحملها عليها. (ثم انهم) توجهوا إلى انه لابد في التقسيم من مقسم يوجد في جميع الاقسام وبغير كل واحد منها، وفيما نحن فيه يكون المقسم هو نفس الماهية وهي بعينها جعلت قسما أو لا فاتحد القسم والمقسم، فتصدى بعضهم للجواب عن ذلك فقال: ان المقسم نفس الماهية، والقسم الاول هو الماهية المقيدة بكونها لا بشروط، ويسمى الاول باللا بشروط المقسم والثاني باللا بشروط القسمي. (ثم اختلفوا) في ان الكلى الطبيعي (اعني ما هو معروض وصف الكلية) هو اللا بشروط المقسمي أو القسمي، بعد الاتفاق على عدم كونه عبارة عن القسمين الاخيرين، فممن قال بكونه عبارة عن اللا بشروط المقسمي صاحب المنظومة " قده "، وممن قال بكونه عبارة عن القسمي المحقق الطوسي " قده " في التجريد. ثم سرى هذا البحث تدريجا إلى الاصول فوقع البحث في ان اسم الجنس الذي يعد من مصاديق المطلق وضع لنفس الماهية من حيث هي اعني اللا بشروط المقسمي ام للطبيعة الملحوظ معها عدم لحاظ شئ معها اعني اللا بشروط القسمي، هذا ما ذكره في المقام. (ونحن نقول): (ما دعى القوم إلى تقسيم الماهية انما هو تعيين ما يعرضه وصف الكلية اعني الكلى الطبيعي وبيان انه موجود في الخارج ام لا، فانهم لما رأوا ان الماهية يمكن ان توجد في الذهن وحدها، ويمكن ان توجد فيه مقيدة بوجود شئ معها، ويمكن ان توجد فيه مقيدة بان لا يكون معها شئ، فلا محالة احتاجوا إلى تحقيق الاقسام الثلاثة الموجودة في الذهن حتى يتبين ان ما هو معروض وصف الكلية في الذهن وما وقع النزاع في وجوده في

الخارج أي قسم من الاقسام الثلاثة، وعلي هذا فليس التقسيم (حقيقة) لنفس الماهية ولو في ظرف الخارج، بل التقسيم انما يكون للماهية في ظرف لحاظها فانه ظرف عروض وصف الكلية، فالتقسيم اولا وبالذات لنفس اللحاظ والاعتبار اعني الوجود الذهني، وينسب إلى الماهية الموجودة بهذا اللحاظ ثانيا وبالعرض، فالمقسم ليس نفس الماهية من حيث هي هي، بل المقسم هو لحاظ الماهية واعتبارها وينقسم هذا المقسم إلى اقسام ثلاثة: (الاول) ان يتعلق اللحاظ بالماهية فقط بحيث لا يتعدى اللحاظ من نفس الماهية إلى شئ آخر من القيود الوجودية والعدمية (الثاني) ان يتعلق بالماهية المقيدة بشئ وراء ذاتها، فقد تعدى اللحاظ في هذا القسم من نفس الماهية إلى احد من قيودها فصار ملحوظا معها). (الثالث) ان يتعلق بالماهية المقيدة بعدم كون شئ (مما هو وراء ذاتها) معها، فقد تعدى اللحاظ في هذا القسم ايضا من نفس الماهية إلى امر آخر وراء ذاتها وهو عدم كون شئ معها، فالملاحظ في القسم الاول هو نفس الماهية، وفي القسم الثاني والثالث هو الماهية مع شئ آخر وجودي أو عدمي. (وبهذا البيان) يختلف المقسم والاقسام، فان المقسم هو اعتبار الماهية ولحاظها، والقسم الاول هو لحاظ الماهية حالكون للحاظ مقيدا بعدم تعديده من نفس الماهية إلى امر آخر، والقسم الثاني هو لحاظها حالكون للحاظ مقيدا بتعديده من الماهية إلى احد من قيودها وحالاتها، والقسم الثالث هو لحاظها حالكون للحاظ مقيدا بتعديده من الماهية إلى عدم كون شئ معها، فنفس اللحاظ هو المقسم، وفي كل واحد من الاقسام الثلاثة قد انضم إليه قيد به امتاز القسم من المقسم، واما الملحوظ ففي القسم الاول هو نفس الماهية، وفي القسم الثاني هو الماهية مع احد من قيودها الوجودية، وفي القسم الثالث هو الماهية مع عدم كون شئ معها، ففي كلا القسمين الاخيرين يتعدى اللحاظ من الماهية إلى شئ آخر. (وبالجملة) ليس التقسيم لنفس الماهية إذ هي ليست الاقسما واحدا وهو الماهية البشروط شئ فانها التي تتحقق في الخارج، بل التقسيم

لاعتبار الماهية ولحافظها، ولأجل ذلك اشتهر بينهم ان اعتبارات المهية ثلثة، وعلي هذا فليس هنا لا بشرطان: قسمي ومقسمي كما توهموه (وحيث عرفت) ان تقسيم لحاظ الماهية انما هو لبيان ان معروض وصف الكلية في

[334]

الذهن هو الملحوظ باى قسم من اللحاظات الثلثة، وعرفت ايضا ان الملحوظ في القسم الاول هو نفس الماهية بخلاف القسمين الآخرين، فلا محالة يجب الازعان بان الكلى الطبيعي (اعني ما يعرضه وصف الكلية في الذهن) هو الملحوظ في القسم الاول اعني نفس الماهية، وان شئت قلت: ان الكلى الطبيعي هو القسم الاول ولكن مع حذف اللحاظ واعتبار الملحوظ فقط. واما على مذاق من جعل التقسيم لنفس الماهية وجعل المقسم نفسها والقسم الاول عبارة عن الماهية المقيدة بكونها لا بشرط فلا محالة يتعين الكلى الطبيعي في المقسم كما هو واضح فتدبر (1) (هذا كله) فيما يرجع إلى اعتبارات الماهية، وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا فيه

(1) اقول: لا يخفى ان التقسيم عبارة عن ضم قيود إلى المقسم الواحد حتى يحصل بضم كل قيد إليه قسم في قبال الاقسام الاخر التي يتحقق كل منها بضم قيد آخر، ولا بد من ان تكون القيود متعاقبة كما هو واضح، وعلي هذا فليس تقسيم القوم تقسيما صحيحا حيث جعلوا القيد في القسم الاول عبارة عن نفس مفهوم اللا بشرطية التي هي امر ذهني فيجب بمقتضى المقابلة ان يجعل القيد في القسمين الآخرين ايضا عبارة عن نفس مفهوم البشرط شئية والبشرط لاثية حتى يصير القيود الثلثة كلها ذهنية متعاقبة، وهم قد جعلوا التقيد باللا بشرطية في القسم الاول في قبال التقيد ببعض القيود الخارجية أو التقيد بعدمها فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذ، ولو جعلوا القيد في البشرط شئ اعم من القيود الخارجية والذهنية لم يكن اللا بشرط القسمي قسما عليحدة بل كان داخلا في البشرط شئ (والحاصل) ان التقسيم يجب ان يكون اما بلحاظ القيود الذهنية فقط أو الخارجية فقط أو بلحاظ الأعم منهما، (فعلى الاول) تكون القيود عبارة عن مفهوم اللا بشرطية والبشرط شئية والبشرط لاثية وتشتبك الاقسام الثلثة في عدم الوجود خارجا (وعلى الثاني) لا يصح اعتبار اللا بشرطية قيدا حتى يحصل قسما في قبال القسمين الآخرين (وعلى الثالث) يدخل اعتبار اللابشرطية في البشرط شئ فليس قسما عليحدة ايضا فتدبر. (وبما ذكرنا) من لزوم تقابل القيود في التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم في المقام من تربع الاقسام بناء على جعل المقسم عبارة عن اللحاظ كما هو مبنى السيد لاسناذ (مد ظله العالي) بل على كلا المبنيين: " بتقريب " ان اللحاظ قد يتعلق بالماهية فقط بحيث لا يتعدى منها، وقد يتعلق بها ويتعدى منها إلى امر آخر، من قيودها الخارجية، وقد يتعلق بها ويتعدى منها إلى عدم كون قيودها معها، وقد يتعلق بها ويتعدى منها إلى كونها لا بشرط بالنسبة إلى قيودها فهذا هو اللا بشرط القسمي. (وجه الفساد) ان عد القسم الاخير في قبال سائر الاقسام بلا وجه، فان القيد فيه ذهني، والتقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط وقد عرفت بيانه. ح - ع

[335]

(فنقول): ان الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم قد يكون جميع افرادها متساوية النسبة بلحاظ هذا الحكم فيكون ثابتا لجميع الافراد وساريا بسرطان الطبيعة، وقد لا يكون كذلك بل يكون الحكم ثابتا لبعض الافراد، فعلى الاول تتصف الطبيعة بالاطلاق وعلى الثاني بالتقييد، فهذا في الجملة مما لا اشكال فيه. انما الاشكال في ملاك الاطلاق والتساوي المذكور بحسب مقام الثبوت والجعل، فالمستفاد من كلام الشيخ " فده " وجملة ممن تبعه ان ملاك الاطلاق والتساوي انما هو لحاظ السرطان، وملاك التقييد لحاظ الطبيعة مع قيد ينضم إليها، وبالجملة يتوقف كل منهما على اللحاظ، (قال الشيخ) " فده " (على ما في تقريرات بحثه) في مقام بيان الماهية الملحوظة بشرط شئ ما حاصله: انه قد تلاخط الماهية مع قيد آخر ينضم إليها وان كان ذلك القيد هو السرطان الذي بلحاظه يشمل الحكم جميع الافراد وتسمى الماهية حينئذ بالبشرط شئ (انتهى). فمحصل كلام هؤلاء ان اسم الجنس مثلا موضوع للمهية من حيث هي هي، وهي بذاتها مهملة فلا بد في كونها مطلقة بحيث يسرى الحكم بسرطانها، من لحاظ الشيع و السرطان في مقام جعلها موضوعة للحكم، فالشيع والسرطان كالعرض المفارق للماهية يتوقف ثبوته لها على اللحاظ فيكون كل واحد من الاطلاق والتقييد امرا وجوديا يتصف به اللفظ، فاللفظ إذا واقع موضوعا للحكم فان لوحظ سرطان مدلوله ووضع الحكم على الطبيعة السارية سمي مطلقا، وان انضم إليه قيد آخر وراء السرطان بحيث يمنعه عن السرطان سمي مقيدا هذا بحسب مقام الثبوت. واما في مقام الاثبات فيتوقف احراز الاطلاق على وجود دليل يحرز بسببه لحاظ

السريان كمقدمات الحكمة مثلا). فحاصل كلام القوم يرجع إلى دعاوى اربع: (الاولى) ان اسم الجنس مثلا موضوع للماهية المهمة (الثانية) ان السريان خارج من ذاتها ويكون بالنسبة إليها كالعرض المفارق (الثالثة) ان ثبوت السريان لها بحسب مقام الثبوت وجعل الحكم يتوقف على لحاظه (الرابعة) ان احراز الاطلاق في مقام الاثبات يتوقف على احراز هذا اللحاظ. هذه خلاصة مغزاهم في باب الاطلاق (وفيه نظر) بدهاء ان السريان امر ذاتي للطبيعة

[336]

لا يحتاج إلى لحاظ وراء لحاظ نفس الطبيعة، إذ ليس المراد بالشياع والسريان الا حكاية الطبيعة لمصاديقها واتحادها معها خارجا، والطبيعة بذاتها تحكى مصاديقها بما هي وجودات لها، ولا يعقل انفكاك هذه الخاصة من الطبيعة، لا أقول: ان مفهوم السريان مأخوذ في الطبيعة، بل أقول انه من قبيل الخارج المحمول المنتزع عن نفس الطبيعة بلا احتياج إلى لحاظ امر وراء لحاظ نفس الطبيعة، فالسريان ذاتي للطبيعة بهذا المعنى، بل لحاظ مفهوم السريان وضمه إلى الطبيعة مما يخرجها من السريان لكونه قيدا ذهنيا كما لا يخفى. (وبالجملة) ليس ملاك الاطلاق ثبوتا لحاظ سريان الماهية قيدا لها، ولا لحاظها في حال السريان، بل الملاك في الاطلاق والتقييد هو ما اشرنا إليه في صدر المبحث: من ان الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم ان كانت تمام الموضوع لهذا الحكم بحيث كان الملحوظ في مقام الموضوعية هو نفس حيثية الطبيعة من دون ان يؤخذ معها حيثية اخرى سميت مطلقة، وان لم تكن كذلك بل انضم إليها امر آخر وكان كل منهما دخيلا في الموضوعية سميت مقيدة، فملاك الاطلاق و تساوى نسبة الافراد في الحكم عبارة عن كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع بحيث لم يلحظ امر وراء ذاتها وان كان هذا الامر هو السريان، فإذا جعل نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع فبسريراتها الذاتي إلى جميع وجوداتها يسرى الحكم ايضا إليها، وملاك التقييد عبارة عن عدم كون نفس الحيثية تمام الموضوع بل هي مع قيد آخر يمنع عن سراية الحكم بسراية الطبيعة، فالمولى قد يرى ان تمام غرضه يحصل بعق الرقبة مثلا من دون ان يكون لحيثية اخرى دخل في متعلق غرضه فيجعل نفس طبيعة الرقبة موضوعة لحكمه وتسمى الرقبة حينئذ مطلقة، وقد يرى ان تمام غرضه انما يحصل بعق الرقبة المؤمنة فيكون لحيثية الايمان ايضا دخالة فيه فيجعل الموضوع عبارة عن الرقبة المؤمنة فيصير الرقبة جزء للموضوع وتسمى الرقبة حينئذ مقيدة، (نعم) مجموع الرقبة المؤمنة ايضا مطلقة بالنسبة إلى القيود التي يمكن ان تنضم إليها، وعلى ما ذكرنا فلا يكون ملاك الاطلاق امرا وجوديا بل يكون امرا عدميا اعني به عدم لحاظ حيثية اخرى وراء حيثية الطبيعة، واطلاق لفظي الاطلاق والتقييد في المقام ليس من باب اصطلاح خاص بل هو باعتبار معناهما اللغوي، فان الاطلاق بحسب اللغة هو الارسال ويعبر عنه

[337]

بالفارسية (رها كردن)، وفي مقابله التقييد ومعناه جعل الشيء في قيد ويعبر عنه بالفارسية (زنجير كردن)، والرقبة في اعتق رقبة تكون مرسلة أي غير مقيدة، وفي اعتق رقبة مؤمنة تكون في قيد. (فان قلت): ان جعل الحكم على نفس الطبيعة اعم من كونها تمام الموضوع إذ لعلها مهمة فلا بد في الاطلاق من لحاظ السريان (قلت): الاهمال انما يتصور في مقام الاثبات ولسنا فعلا بصدد بيان ما هو ملاك الاخذ بالاطلاق في مقام الاثبات، إذ الكلام يأتي فيه عن قريب، بل الكلام فعلا انما هو في مقام الثبوت وجعل الحكم، ومعلوم ان جاعل الحكم للرقبة مثلا قد يجعله لها بحيث لا يلاحظ حين الجعل امرا وراء هذه الحيثية، وقد يجعله للرقبة مع قيد آخر، ولا يعقل الاهمال في مقام الثبوت فتأمل. (1) " فذلكة " قد اتضح لك من جميع ما ذكرناه امور: (الاول) ان الاطلاق والتقييد وصفان للمدلول فانه الموضوع للحكم حقيقة، وانما يتصف بهما اللفظ بالعرض والمجاز. (الثاني) ان الاتصاف بهما انما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم، والا فنفس المفهوم

(1) أقول: قال في نهاية الدراية في مبحث اعتبارات الماهية ما حاصله: ان الماهية إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر إلى الخارج من ذاتها فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلا هي، وإذا نظر إلى الخارج من ذاتها فاما ان تلاحظ بالإضافة إلى هذا الخارج مقترنة به بنحو من الانحاء فهي بشرط شئ. واما ان تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه فهي بشرط لا، واما ان تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به ولا مقترنة بعدمه فهي الا بشرط، وحيث ان الماهية يمكن اعتبار احد هذه الاعتبارات معها بلا تعيين لاحدها فهي ايضا لا بشرط من حيث قيد البشرط شئ وقيد البشرط لا وقيد الا بشرط، فاللا بشرط حتى عن قيد الا بشرطية هو الا بشرط المقسمي، والا بشرط بالنسبة إلى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها وعدم اقترانها هو الا بشرط القسمي. " وقال ايضا: " ان نفس الماهية من حيث هي غير واجدة الا لذاتها وذاتياتها، واما إذا حكم عليها بامر خارج من ذاتها فلا محالة تخرج من حد الماهية من حيث هي فيكون المحكوم عليه هو الماهية باحد الاعتبارات الثلاثة. " وقال ايضا " . كما ان المتقيد به الماهية في البشرط شئ والبشرط لا نفس المعنى المعبر لا بما هو معتبر ولا باعتباره، كذلك الا بشرط القسمي، فان قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة وعدمها لا لحاظ عدم الحاظ، فهذه الاعتبارات مصححة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب لا انها مأخوذة فيه = .

[338]

مع صرف النظر عن كونه موضوعاً لحكم من الاحكام لا يتصف بالاطلاق ولا بالتقييد. (الثالث) ان المهم في مبحث المطلق والمقيد ليس بيان مفهوم المطلق والمقيد بل بيان ما يتصف بهما من المفاهيم " وبعبارة اخرى " المقصود بيان ما هو المطلق أو المقيد بالحمل الشايع، لا بيان المطلق أو المقيد بالحمل الاولى الذاتي. (الرابع) ان الطبيعة الواقعة موضوعاً للحكم انما تتصف بالاطلاق إذا كانت جميع افرادها متساوية النسبة بحسب هذا الحكم بحيث يسرى الحكم إلى جميع الافراد، وتتصف بالتقييد إذا لم تكن كذلك. (الخامس) ان تمام الملاك في حصول هذا التساوي وعدمه عبارة عن كون نفس هذه الحيثية تمام الموضوع للحكم أو كونها مع قيد آخر تمامه، هذا كله بحسب مقام الثبوت " واما في مرحلة الاثبات " فان كان الحكم في لسان الدليل مجعولاً على الطبيعة مع قيد آخر وجب الحكم بتقيدها الا ان يثبت من الخارج عدم دخالة القيد، وان كان مجعولاً على نفس الطبيعة وعلمنا بكونها تمام الموضوع وجب الحكم باطلاقها، وان شككنا في ذلك: بان احتملنا دخالة قيد زائد في الموضوعية وان ترك المولى لذكره كان من جهة

" = وقال " في اوائل العام والخاص ما لفظه: ان العام ليس حكمه حكماً جهتياً من حيث عنوان العالم مثلاً فقط، بل حكم فعلي تام الحكمية بمعنى ان العالم (وان كان معنونا بأى عنوان) محكوم بوجود الاكرام فيكشف عن عدم المناقاة لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه لحكمه " انتهى " . " اقول " : لا يخفى ان الحاكم بعد تصويره للعنوان الواحد للمصلحة كعتق الرقية مثلاً لابد من ان يلاحظ انه واجد للمصلحة مطلقاً معنونا بأى عنوان كان أو ان الواجد لها هو عتق الرقية المقترنة بالايمان مثلاً، فنفس تعلق الحاظ بالماهية اجمالاً لا يكفى في جعلها موضوعاً أو متعلقة للحكم ما لم يلحظ انها تامة المصلحة أو انها جزء المحصل لها، ولكنه بعد ما رأى ان عتق الرقية تمام الموضوع في تحصيل المصلحة يجعل نفس هذه الحيثية موضوعاً للحكم من غير احتياج إلى لحاظ السريان، فتمام الموضوع للحكم هو نفس حيثية الماهية لا الماهية المقيدة بكونها تمام الموضوع أو بالسريان، ولكن تماميته ملحوظة باللحاظ السابق على جعلها موضوعاً للحكم، إذ يجب على الحاكم ان يلحظ ان تمام المحصل للغرض هو نفس هذه الحيثية أو هي بضميمة حيثية اخرى " والظاهر " ان مراد هذا المحقق من لزوم اعتبار الماهية في مقام الموضوعية بنحو الا بشرط القسمي هو ما ذكرناه من لزوم اعتبار التمامية في مرحلة تصور =

[339]

عدم كونه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه، فحينئذ يقع البحث في أنه هل يكون لنا طريق لأحراز الاطلاق أو لا ؟ (وقبل الورود) في هذا المبحث يجب أن نشير إلى أن التقييد هل يوجب المجازية كما نسب إلى المشهور أو لا ؟ (فنقول: (ان) توهم المجازية اما بتخيل كون السريان مأخوذاً في الموضوع له والتقييد يوجب الغائه فيصير اللفظ الموضوع لكل مستعملاً في الجزء، واما بتخيل كون المطلق بعد التقييد مستعملاً في بعض افراده كما هو الظاهر من اكثر القائلين بالمجازية. وقد خالف المشهور في القول بالمجازية سلطان العلماء فقال " قده " على ما في تقريرات بحث الشيخ " قده " : انه يمكن العمل بالمطلق والمقيد من دون اخراج من حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه، فلا يجب ارتكاب مجاز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق، فان مدلول المطلق ليس صحة العمل بأى فرد كان حتى ينافي

مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع، الا ترى انه معروض للتقييد

=الموضوع وملاحظة جهاته لا في مرحلة جعل الحكم عليه، كما ان الظاهر ان مراد الاستاد (مد ظله العالي) من عدم تعدى اللحاظ " في المطلقات " عن نفس الماهية هو عدم التعدي في مرتبة الموضوعية وجعل الحكم عليه لا في المرحلة السابقة عليها " وبالجمله " المطلق عبارة عما يكون في مقام جعل الحكم تمام الموضوع بحيث كان النظر في هذا المقام مقصورا على ذاته، وهذا لا ينافي لحاظ تماميته في المصلحة الموجبة لتمايمته في الموضوعية قبل مرتبة الجعل، وعلى هذا فلا تنافي بين الكلامين " نعم " الظاهر كون مشى الاستاد " مد ظله العالي " في باب اعتبارات الماهية امتن من مشى هذا المحقق، ولا سيما انه يرد على ما سماه باللا بشرط القسمي انا وان سلمنا ان الحاكم قبل جعل الحكم في المطلقات يلاحظ ان الماهية بنفسها تامة في المصلحة والموضوعية وليست مقترنة بوجود القيد ولا بعدمه، ولكن لا يصير عدم الاقتران بوجود القيد ولا بعدمه من قيود الماهية، بل الملحوظ حينئذ نفس الماهية " غاية الامر " انه تعلق لحاظ مستقل آخر بان هذه الماهية غير مقترنة لا بوجود شئ ولا بعدمه من دون ان يصير الملحوظ بهذا اللحاظ قيذا للملحوظ بذلك اللحاظ المتعلق بالماهية، إذ ليس كل مجتمعين في اللحاظ يجب ان يكون احدهما قيذا للآخر، وهذا بخلاف القسمين الآخرين، ففي البشروط شئ مثلا يصير الايمان الملحوظ باللحاظ الثاني قيذا للريقة الملحوظة اولا لكونه من حالاتها، فبطل ما سماه باللا بشرط القسمي وعده احدا من اعتبارات الماهية من اصله واساسه، فتدبر فان المسألة دقيقة جدا ولاجل ذلك خرجنا من طور الاختصار. ح - ع

[340]

كقولنا: اعتق رتبة مؤمنة والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رتبة كانت، فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه) انتهى). (اقول): مراده " قده " بالمطلق اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة، وغرضه بيان عدم كون التقييد مجازا من جهة كون نفس الطبيعة محفوظة حال التقييد ايضا، والدلالة على البعض من باب تعدد الدال والمدلول لا من باب استعمال المطلق في بعض الافراد، وهذا هو الحق عندنا ايضا حيث عرفت ان الاطلاق ليس بلحاظ السريان وكونه مأخوذا في الموضوع له حتى يكون التقييد موجبا لالغائه فيصير مجازا). نعم) نفس حيثية الطبيعة بذاتها سارية إلى افرادها، وحينئذ فان جعلت تمام الموضوع للحكم سميته مطلقة ويسرى الحكم بسريانها الذاتي، وان لم تكن تمام الموضوع بل انضم إليها حيثية اخرى سميته مقيدة، ولا يوجب ذلك المجازية، إذ اللفظ الدال على حيثية الطبيعة لا يستعمل في البعض بل يراد منه نفس معناه، والتقييد يستفاد من القيد المنضم إليه المانع عن سريان الحكم بسريان الطبيعة " وبالجمله " نحن ايضا نوافق السلطان في عدم كون التقييد موجبا للمجازية، ولكنه مع ذلك بين كلامه " قده " وبين ما ذكرناه فرق بين، إذ المطلق عنده عبارة عن اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة المهملة المحفوظة حال التقييد ايضا، فالمطلق على مذهبه باق حال التقييد ايضا على وصف الاطلاق، واما على ما ذكرناه فالطبيعة انما تتصف بوصف الاطلاق حال كونها تمام الموضوع للحكم وعدم اخذ حيثية اخرى معها، واما بعد التقييد فلا تتصف بوصف الاطلاق. (هذا كله) بناء على عدم اخذ السريان في الموضوع له. واما بناء على اخذه فيه فالتقييد يوجب المجازية حيث انه يستلزم الغاء قيد السريان كما لا يخفى. (إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم) انه إذا شك في الاطلاق فعلى القول بكون التقييد مجازا كما نسب إلى المشهور يحرز الاطلاق باصالة الحقيقة. واما على القول بعدم المجازية كما هو الحق فلا بد لاحرازه من دليل آخر، وقد ذكرنا لاثباته دليلا سموه بقاعدة الحكمة وهي على ما في الكفاية تتألف من ثلث مقدمات: (الاولى) كون المتكلم في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه لا في مقام الاهمال أو الاجمال (الثانية) انتفاء قرينة توجب تعيين المراد

[341]

(الثالثة) انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب ان يكون بعض افراد الطبيعة بحيث يتيقن المخاطب ويعلم تفصيلا بكونه مرادا اما بخصوصه واما في ضمن الجميع مع كون تيقنه لذلك بنفس الفاء الخطاب لا بعد التأمل والتدبر، فحاصل المقدمة الثالثة عبارة عن عدم كون المتكلم عالما بان ذهن المخاطب مسبوق ببعض الخصوصيات وانه يحصل له بصرف الفاء

الخطاب إليه العلم بان البعض المعين مراد قطعا و موضوع للحكم جزما غاية الامر وقوع الشك بالنسبة إلى بقية الافراد، فإذا تحققت المقدمات الثلاث علم منها ان ما ذكره المولى من الطبيعة المطلقة هي تمام الموضوع لحكمه والا لاخل بغرضه، والاخلال بالغرض يناقض الحكمة، وان انتفت واحدة منها بان لم يكن المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، أو ذكر قرينة على التعيين، أو كان في البين قدر متيقن كذلك لما كان عدم ارادة الاطلاق ملازما للاخلال بالغرض، اما في الاوليين فواضح، واما في الثالثة فلان غرضه ان كان هو البعض المتيقن لما كان الاطلاق مخلا بهذا الغرض، إذ الغرض تيقن المخاطب بان هذا البعض المعين متيقن الارادة فهو يعلم بما هو بالحمل الشايع تمام غرض المولى، والمولى ايضا احرز ذلك من ناحية المخاطب، فليس الاطلاق منه اخلالا بالغرض لانه بصدد بيان ما هو تمام الغرض بالحمل الشايع وقد بينه، لا بصدد بيان انه تمام كى يقال انه اخل ببيانه، هذه خلاصة ما ذكر في تقريب مقدمات الحكمة. (اقول): لا يخفى انه بناء على ما ذكره القوم من احتياج الاطلاق في مقام الثبوت إلى لحاظ السريان بصير المطلق عاما ويكون موضوع الحكم بحسب الحقيقة افراد الطبيعة، فان تمت القدمات الثلاث يحرز بسببها للمخاطب ما هو تمام غرض المولى اعني الاطلاق و العموم، وان تم الاوليان وانتفى الثالثة بان كان في البين قدر متيقن ففى بادى النظر يكون موضوعية الافراد المتيقنة معلومة وبقيّة الافراد مشکوكا فيها، ولكن هذا الشك بدوى ينقلب قهرا إلى العلم بكون البعض المتيقن تمام الغرض فيحرز التمام بما انه تمام ايضا، ووجه ذلك ان المفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه من الجميع أو البعض، والمفروض بحسب المقدمة الثانية عدم

[342]

قرينة معينة في البين، وحينئذ فإذا فرض كون البعض المعين متيقن الارادة فلا محالة يحصل للمخاطب (بضم المقدمة الاولى إلى هذا المتيقن) الجزم بان هذا البعض المعين تمام الموضوع للحكم وان ما عداه من الافراد ليس موضوعا له، إذ الواصل إليه هو موضوعية هذا البعض المعين، والباقي مشكوك فيه ولم يصل بالنسبة إليه بيان، والمفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع، فيظهر من ذلك عدم موضوعية الافراد المشكوك فيها. (والحاصل) انه بعد ما فرض تحقق المقدمتين الاوليين ووجود القدر المتيقن في البين يتحقق شكل ثان ينتج كون القدر المتيقن تمام غرض المولى، وصورة الشكل هكذا: لا شئ من غير القدر المتيقن بمعلوم، وكل ما هو مراد المولى معلوم، ينتج لا شئ من غير القدر المتيقن بمراد، اما الصغرى فواضحة، واما الكبرى فيمقتضى المقدمة الاولى، "وبالجملة" يحرز بذلك غرض المولى وهو البعض ويعلم ايا انه تمامه. "فما في الكفاية" من انه بعد احراز المقدمتين الاوليين ووجود القدر المتيقن في البين يعلم تمام غرض المولى وان لم يعلم انه تمامه، فاسد كما لا يخفى، (هذا كله بناء على مذاق القوم في باب الاطلاق. (واما على ما بيناه) من ان الملاك فيه كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع كما ان ملاك التقيد دخالة حيثية اخرى في الموضوعية من دون ان يلحظ السريان وعدمه، فيرد الاشكال على المقدمة الثالثة إذ المفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام المراد من اللفظ بحسب الاستعمال، وليس المراد بذلك ما اريد من اللفظ بحسب الاستعمال فقط، إذ لا ينحصر ذلك بلفظ دون لفظ بل يجرى في جميع الالفاظ، بل المقصود بذلك كونه بصدد بيان ما هو المراد بحسب الواقع والجد، وحينئذ فان لم يكن تمام الموضوع بحسب الواقع نفس حيثية الطبيعة بل كان لحيثية اخرى دخالة فيه صار عدم ذكرها اخلالا منه بالغرض، إذ المفروض ان المذكور ليس الا حيثية الطبيعة، والمستفاد منه هو الاطلاق وكونها تمام الموضوع للحكم، وكون بعض الافراد متيقن الارادة لا يضر

[343]

بالاطلاق بعد كون الملاك في الاطلاق والتقيد عندنا وحدة الحيثية وتعددتها من دون نظر إلى الافراد (والحاصل) ان التيقن بالنسبة إلى بعض الافراد يوجب العلم بكفايته في مقام الامتثال، ولا يوجب ذلك تقيدا في موضوع الحكم بحيث يصير الموضوع للحكم الطبيعة المقيدة، إذ بيان حدود الموضوع من وظائف المتكلم،

والمفروض انه لم يذكر الا نفس حيثية الطبيعة، ومقتضى ذلك كون نفس الحيثية تمام الموضوع لحكمه وسريان الحكم بسريانها قهرا. " والسر في ذلك " ان نظر المتكلم بحسب ما حققناه في معنى الاطلاق والتقييد ليس إلى الافراد بل إلى نفس الحيثية، فالملاك كل الملاك فيهما هو وحدة الحيثية وتعددتها (وبالجملة (المقدمة الثالثة غير محتاج إليها، بل هي مخلة بعد ما حققناه من ان الملاك في الاطلاق والتقييد ليس لحاظ السريان وعدمه، وليس الافراد ملحوظة بل النظر مقصور على نفس حيثية الطبيعة، فان جعلت تمام الموضوع سميت مطلقة وان انضم إليها حيثية اخرى سميت مقيدة، فيكفى في الاطلاق لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ حيثية اخرى معها، وعلي هذا فالامر في التيقن والشك بعكس ما ذكره، إذ كون نفس حيثية الطبيعة دخيلة في الموضوع متيقن ودخالة حيثية اخرى مشكوك فيها، وحيث ان المولى لم يبين دخالتها مع كونه في مقام البيان فلا محالة يحرز بذلك ارادة الاطلاق، (هذا كله) بالنسبة إلى المقدمة الثالثة. (واما المقدمة الثانية) فهي ايضا زائدة إذ البحث انما هو في صورة الشك، ومع وجود القرينة لا يكون شك في البين، فيبقى من المقدمات الثلث المقدمة الاولى وهي بنفسها تكفى لاثبات الاطلاق، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم. " بيان ذلك " انه بناء على ما ذكرناه في معنى الاطلاق والتقييد لا يحتاج الاطلاق في مقام البيان الا إلى بيان نفس حيثية الطبيعة، واما التقييد فيحتاج إلى مؤنة زائدة إذ يجب فيه مضافا إلى ذكر ما يدل على حيثية الطبيعة ان يذكر ما يدل على الحيثية المنضمة) والحاصل انهما يشتركان في الاحتياج إلى بيان الطبيعة، ويمتاز التقييد باحتياجه

[344]

إلى بيان الحيثية المنضمة، وعلي هذا فإذا فرض كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه بمقتضى المقدمة الاولى، وفرض ايضا عدم ذكره الا لما يدل على نفس حيثية الطبيعة فلا محالة يثبت الاطلاق أي كون هذه الحيثية تمام الموضوع لحكمه ويسرى الحكم إلى جميع الافراد بسريانها الذاتي من دون احتياج إلى اللحاظ، هذا بناء على مذاقنا، واما بناء على مشى القوم في الاطلاق فكل من الاطلاق والتقييد يحتاج إلى مؤنة زائدة بعد اشتراكهما في لحاظ اصل الطبيعة، إذ المفروض احتياج الاطلاق ايضا إلى لحاظ السريان والشمول، و اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة لا يدل على السريان الملحوظ فلا بد في بيانه من لفظ آخر يدل عليه، وعلي هذا فصرف كون المولى بصدد بيان تمام الموضوع لحكمه لا يثبت الاطلاق على مذاقهم، إذ المفروض انه في مقام الاثبات لم يذكر الا اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة، وعلي مذاقهم لا يكفي صرف لحاظ الطبيعة في تحقق الشمول والسريان، فتلخص مما ذكرناه ان المقدمات لا تنتج الاطلاق على مذاق القوم، واما بناء على ما اخترناه (من عدم احتياج الاطلاق الا إلى لحاظ نفس حيثية الطبيعة) فدليل الحكمة ينتج الاطلاق الا ان المادة العاملة فيه هي المقدمة الاولى فقط فتدبر. * (وينبغي التنبيه على امور) * (الاول) قد عرفت ان ملاك الاطلاق عندنا بحسب مقام الثبوت هو جعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم من دون احتياج إلى لحاظ السريان والشياخ، وملاك التقييد انضمام حيثية اخرى إليها في مقام الموضوعية، هذا بحسب مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فيتوقف الحكم بالاطلاق على احراز كون المولى في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، فهو الاساس لاحراز الاطلاق ولا نحتاج إلى مقدمة اخرى، وحينئذ فيقع الكلام في ان احراز كون المولى بصدد البيان هل يتوقف على العلم به أو انه يوجد هناك امارة عقلانية يحرز بها ذلك (الظاهر) هو الثاني، فان الظاهر من كلام المتكلم العاقل) بما انه تكلم وفعل اختياري له) هو انه صدر عنه ذلك بداعي الافهام والبيان لا الاهمال والاجمال إذ الظاهر من الفعل الصادر عن العاقل (بما انه فعل اختياري له) ان يكون صدوره عنه بداعي غايته

[345]

الطبيعية اعني ما يعد غاية وفائدة له عند العقلاء بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعي، والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام انما هو الفاء مضمونه بداعي بيان المقصود، (ونظير ذلك) حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية عند عدم القرينة، إذ الفائدة الطبيعية المتعارفة لاستعمال اللفظ الموضوع عبارة عن افهام

معناه الذى وضع هو بازائه من دون ان يجعل هذا المعنى معبرا لمعنى آخر كما هو الملاك في الاستعمالات المجازية (والحاصل) ان الكلام الصادر عن العاقل يحمل عند العقلاء على كونه صادرا عنه لغرض افادة ما هو قالب له، ولا يحمل على الاهمال الا إذا كان هناك قرينة عليه، ولذلك ترى العقلاء يعتمدون على المطلقات الصادرة عن الموالى وغيرهم، وعلى ذلك استقر بنائهم في محاوراتهم، وان سمع احدهم مطلقا وبنى عليه وعمل باطلاقه بعد الفحص عن المقيد لم يكن للمولى الاحتجاج عليه بانه لم يكن في مقام البيان، ولعل نظر المشهور القائلين بوجوب الحمل على الاطلاق ما لم يثبت قرينة على القتييد ايضا إلى ما ذكرناه، لا إلى كون التقييد مخالفا للاصل من جهة المجازية، إذ القول بالمجازية ينشأ اما من توهم كون اللفظ موضوعا للطبيعة بقيد السريان وكون التقييد موجبا لالغاء هذا القيد واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، أو توهم كونه موضوعا لاصل الطبيعة وكونه عند التقييد مستعملا في الطبيعة المقيدة مع قيدها فيكون من قبيل استعمال لفظ الجزء في الكل، ومن البعيد ذهاب المشهور إلى كون اللفظ موضوعا للطبيعة بقيد السريان أو كونه عند التقييد مستعملا في الطبيعة مع القيد، وكيف كان فاللفظ الدال على الطبيعة إذا ذكر في كلام ولم يذكر معه قيد يحمل (عند العقلاء) على ان نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم وان المولى يصدد البيان لا الاهمال أو الاجمال، إذ الظاهر من كلامه) بما انه فعل اختياري له) كونه صادرا لبيان الحكم بموضوعه، فيستفاد من ذكر الطبيعة وعدم ذكر القيد كون نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم، ولذا لو صدر عنه بعد ذلك كلام آخر وجعل فيه نفس هذه الطبيعة مقيدة بقيد موضوعة للحكم المذكور بحيث احرز وحدة الحكم لصار الكلامان بنظر العقلاء متعارضين وان كانا مثبتين، فإذا قال المولى ان ظهرت فاعتق رقبة، ثم قال ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة واحرز

[346]

بوحدة السبب مثلا وحدة الحكم حصل التعارض بين الكلامين لظهور الاول في كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع وظهور الثاني في خلافه، غاية الامر انه يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو حمل المقيد على افضل الافراد، والاول اقوى كما يساعد عليه العرف فتخصيص بعضهم حمل المطلق على المقيد بصورة كونهما مختلفين في النفي والاثبات في غير محله (نعم) مورد التعارض والحمل كما اشيرنا إليه ما إذا احرز صدور الكلامين لبيان حكم واحد، والا فيعمل بظاهر كل منهما و يحملان على كونهما حكمين مستقلين لموضوعين مختلفين. * (التنبية الثاني) * قد عرفت ان معنى الاطلاق كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وحينئذ فنقول: ان نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها، فان تعلق بها طلب اليجاد الذى هو مفاد الامر كانت النتيجة هي السريان والعموم البدلى، وان تعلق بها النهى كانت النتيجة السريان والعموم الاستغراقي، إذ الطلب إذا تعلق بنفس حيثية الطبيعة من دون ان يلحظ الوحدة أو السريان (كما هو مقتضى الاطلاق) كان مقتضاه وجوب ايجادها على المكلف من دون نظر إلى خصوصيات المصاديق، والطبيعة توجد بوجود فرد ما، فإذا وجدت الطبيعة بايجاد فرد أو فردين منها في عرض واحد سقط الامر بها قهرا لحصول الامتثال فلا تقع الافراد المتعقبة مصاديق للامتثال " وبالجملة " تعلق الامر بنفس حيثية الطبيعة يقتضى العموم البدلى، وهذا بخلاف ما إذا تعلق بها النهى فان مفاد النهى كما عرفت في محله ليس عبارة عن طلب الترك، بل المستفاد منه هو الزجر عن متعلقه، فالمتعلق لكل من امر والنهى ليس الا نفس حيثية الطبيعة، والفرق بينهما ان الامر من مقولة الطلب والبعث، والنهى من مقولة الزجر، فمتعلق الامر على فرض وجوده يقع امتثالا له، ومتعلق النهى على فرض وجوده يقع عصيانا له، فإذا تعلق الزجر بنفس حيثية الطبيعة كان الغرض منه انزجار العبد من نفس حيثية الطبيعة وعدم تحققها منه في الخارج، فكل ما هو وجود للطبيعة يكون مزجورا عنه

[347]

بما انه وجود لها، ولو عصى المكلف واوجد فردا منها يكون سائر الافراد ايضا مزجورا عنها لانها ايضا وجودات لهذه الطبيعة، والمفروض تعلق الزجر بنفس حيثية الطبيعة، ومقتضاه تنفر المولى من وجود الطبيعة بما هو وجود لها فيفسرى الحكم اينما سرت (فان قلت): كما ان امتثال التكليف يوجب سقوطه فكذلك عصيانه فكيف

يبقى الزجر عنها مع تحقق العصيان ! (قلت) هذا الكلام من الاغلاط المشهورة، إذ لا نسلم ان العصيان من المسقطات، وما تراه من سقوط الواجب الموقت بعصيانه في وقته فليس ذلك من جهة مستقطبة العصيان بل من جهة عدم القدرة عليه بانقضاء وقته (والحاصل) ان تعلق الزجر باصل الطبيعة بحيث تكون نفس حيثيتها تمام الموضوع للزجر يقتضى سريان الزجر إلى جميع افرادها ويكون كل فرد منها بما هو وجود لها مزجورا عنه، وإذا تحقق العصيان في بعضها يبقى الزجر بالنسبة إلى البقية، وليس ذلك بسبب لحاظ السريان استيعابا، بل هو مقتضى كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للزجر، ومثل ذلك الاحكام الوضعية إذا تعلق بالبطبيعة كقوله (تعالى): احل الله البيع مثلا، فان كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للصحة مثلا يقتضى سريانها اينما سرت، ونتيجته العموم الاستغراقي (وبالجملة) اختلاف نتيجة الاطلاق بالبدلية والاستغراق انما هو من مقتضيات الاحكام المتعلقة بها، والا فمعنى الاطلاق في جميعها ليس الا جعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم من دون ان يلحظ السريان فضلا عن البدلية أو الاستيعاب، وعلي هذا فلا يرد ما اورده بعض اعظم العصر من ان مقدمات الحكمة اما ان تنتج السريان البدلي أو السريان الاستيعابي فلم يحكم في بعض الموارد بهذا وفي بعض الموارد بذاك ؟ ولا يصح الجواب عن ذلك بان نتيجة المقدمات هو اصل السريان، والخصوصيات تستفاد من قرائن المقام، بل الحق في الجواب ان نتيجة المقدمات هو الارسال لا السريان، ومعنى الارسال هو عدم تقييد الطبيعة في مقام الموضوعية للحكم، وجعلها تمام الموضوع له، لا لحاظ الشيع والسريان، غاية الامر ان نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها، ففي الاوامر تكون النتيجة هي العموم البدلي وفي النواهي والاحكام الوضعية العموم الاستغراقي، ولذا يطلق على البيع في قوله (تعالى): احل الله البيع العام كما يطلق عليه

[348]

المطلق فالثاني باعتبار كون حيثيته تمام الموضوع للصحة بحيث لم ينضم إليه حيثية اخرى في مقام الموضوعية، والاول باعتباران نتيجة الاطلاق في المقام شمول الحكم المتعلق بالبيع لجميع افراد (1) * (التنبية الثالث) * لا يخفى ثبوت الفرق بين الطبيعة الواقعة في حيز الامر أو النهي وبين الطبيعة الواقعة في حيز الاحكام الوضعية، فان الامر لطلب اصدار الطبيعة وايجادها والنهي للزجر عن اصدارها، فالطبيعة الواقعة في حيزها غير مفروضة الوجود وانما اريد بالامر ايجادها وبالنهي ابقاؤها على حالة العدم، واما الاحكام الوضعية فمتعلقها هو الطبيعة المفروضة الوجود فيكون الحكم ثابتا (بنحو القضية الحقيقية) لوجوداتها المفروضة بما هي وجودات له، فعنق الرقبة في نحو اعتق رقبة او لا تعتق رقبة لم يفرض وجوده حتى يكون الحكم لوجوداته المفروضة، وهذا بخلاف البيع في نحو احل الله البيع، فان الصحة والمضى انما شرعت للبيع المفروض وجوده في الخارج) * .التنبية الرابع) * لا يخفى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع على نحوين: بعضها مما يمكن ان يتعلق باصل الطبيعة مع فرض كون الموضوع لها بحسب الواقع والجد الطبيعة المقيدة، وبعضها مما لا يمكن تعلقها باصل الطبيعة الا إذا كان الموضوع واقعا هو نفس حيثيتها، فمثال

(1)اقول: قد اشتهر بينهم ان كل عام مطلق وكل مطلق عام، والفرق بين العام والمطلق ان اطلاق المطلق على حيثية انما هو باعتبار كونها تمام الموضوع وانه لم ينضم إليها حيثية اخرى في الموضوعية، وفي مقابله التقييد، واطلاق العام عليها باعتبار شمول الحكم المتعلق بها لجميع افرادها، وفي مقابله التخصيص، وقد يفرق بينهما بان العام ما لوحظ فيه الكثرة و جعل الطبيعة فيه ما به ينظر، بخلاف المطلق فانه لم يلحظ فيه الكثرة فضلا عن جعل الطبيعة مرآتا لها. وقد يفرق ايضا بان العام لا يطلق الا على ما يكون شموله بالوضع سواء كان استيعابيا ام مجموعيا ام بدليا، والمطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقرينة الحكمة. ح - ع

[349]

القسم الاول الاحكام الايجابية كاللاوامر مثلا، فإذا كان مراد المولى بحسب الواقع عتق الرقبة المؤمنة صح له ان يقول في مقام الانشاء اعتق رقبة ويكون غرضه

ذكر القيد بعد ذلك، ومثال القسم الثاني الاحكام السلبية كالنفي والنهي فلا يصح ان يقال لا رجل أو لا تعتق رجلا الا إذا كان المراد بحسب الواقع نفى حيثية الطبيعة المطلقة أو الزجر عنها، وإن كان مراده نفى المقيد لم يصح ادخال حرف النفي على نفس الطبيعة بلا ذكر القيد، لان حرف النفي موضوع لنفى مدخوله، وانتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها، وهذا بخلاف الامر فانه لطلب ايجاد المتعلق، فان كان المطلوب بحسب الواقع ايجاد المقيد ايضا صح في مقام الانشاء تعلق الامر باصل الطبيعة، إذ وجودها بوجود فرد ما فارادة ايجاد المقيد ارادة لايجادها ايضا فيصح ان يتعلق الطلب بها ويذكر القيد بعده. (إذا عرفت ما ذكرنا فنقول): ان الاحتياج إلى مقدمات الحكمة انما هو في القسم الاول اعني الاحكام الايجابية، لما عرفت من صحة تعلق الحكم فيها باصل الطبيعة مع كون المراد لها هو المقيد، فنحتاج في اثبات الاطلاق إلى احراز كون المولى في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه وعدم كونه بصدد الاهمال. واما القسم الثاني اعني الاحكام السلبية فيمكن ان يقال فيها بعدم الاحتياج إلى مقدمات الحكمة لما عرفت من ان كلمة " لا " مثلا موضوعة لنفى مدخولها أي شئ كان، فان كان المدخول عبارة عن اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة كان النفي متوجها إليها، وانتفائها كما عرفت انما يكون بانتفاء جميع وجوداتها، فلا يحتمل الاهمال حتى ينتفى باحراز كونه في مقام البيان (وبالجملة) استفادة الاطلاق هنا انما تكون بالاستعانة من وضع " لا "

(1) اقول: وهذا البيان يجرى في لفظة كل ونحوه ايضا مما وضع للشمول فانها وضعت لشمول المدخول لا لشمول ما اريد منه لها (فان قلت): عليهذا يلزم ان يكون التقييد بدليل منفصل موجبا للمجازية بالنسبة إلى لفظ لا أو الكل أو نحوهما وان لم يلزم المجازية بالنسبة إلى المدخول (قلت): لفظة كل مثلا انما وضعت لشمول ما اريد من المدخول استعمالا لا بحسب الجد، واحراز الجد انما يكون باصالة التوافق بين الارادتين والتقييد تصرف في الجد لا في الاستعمال فافهم. ح - ع

لأنها لنفى المدخول أي شئ كان من المطلق أو المقيد. هذا آخر ما اورده السيد الاستاد (مد ظله العالي على رؤس المسلمين) في مباحث الالفاظ وتلوه انشاء الله المباحث العقلية. وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الصحائف في شهر محرم الحرام سنة 1368 بيد العبد المفتقر إلى رحمة ربه الغنى حسين على المنتظري ابن على النجف آبادي الاصفهاني عاملهما الله بلطفه وفضله بحق محمد وآله الطاهرين والحمد لله رب العالمين رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم