

أُصُولُ الْفُقَهاءِ الْعَرِو

فِي مَسَائِلِ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِي

أهداء إلى جمهوري إسلامي من تصانيف

خادم الشريعة الباهر آيت الله

الحاج شيخ محمد باقر الكلي نزيل بلدة مري

ج ١ - مباحث الالفاظ

طبع بنفقة طالبه في مطبعة فردوسي - تهران

حقوقه محفوظة لصاحبه

أيها الفقيه النبیه الیک هذا الكتاب
لعلک تنظر فيه و توصیه لطالبیه

كتاب

اصول الفوائد الغروية

فی مسائل علم الاصول وفقاً للنظريات الحديثة الدقيقة



مركز تحقیقات کتب و ترمیم کتب
لعمولہ

الفقيه المحقق العلامة الحاج شيخ محمد باقر الكمرلي

تزیل بلدة ری

فی جوار عبدالمعظم الحسنی

اقتداءً بغریته واقتفاء لاثر تربته الشریفة

هاؤم اقرؤا كتابيه (١٩ الحاقه)

هذه نبذة من مسائل علم الاصول في قمة تطورها بعد تبديل عرضها طيلة القرون العلمية الاسلامية .

اخذتها من مشايخ عدة في ابان شبابي (الآيات العظام المرحومين الحاج شيخ عبد الكريم الحائري اليزدي ، الآقا محمد الرضا المسجد شامي ، المير محمد صادق الاصفهاني ، السيد ابو الحسن الاصفهاني الميرزا حسين النائيني ، الشيخ محمد حسين المعروف بكمپاني ، الآقا ضياء الدين العراقي) في بلاد عدة (قم ، اصفهان والنجف الاشرف) فما ادى اليه نظري تجده موافقاً في بعضها مع بعض منفرداً في موارد شتى .

الفت اليها نظر القراء الكرام للبحث والانتقاد مع رعاية الدقة والانصاف ومجانبة التعنت والاعتساف والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل .

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا و انت خير الغافرين .

طبع في مطبعة فردوسي - تهران

حقوق الطبع محفوظة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اوليائه المقربين لاسيما
محمد بن عبد الله وآله الطاهرين و بعد فهذه عمدة المباحث الاصولية
التي تبتنى عليها مسائل الفقه الاسلامي حررناها طبقا لما أدى اليه
الفكر والنظر تذكرة للبصير و تبصرة لمن استبصر والله الموفق.

مقدمة : قدشاع بين الاعلام البحث عن الموضوع بمعناه
العام وما هو موضوع لعلم الاصول في هذا المقام و اضاف اليه
بعض المتأخرين البحث عما يمتاز به العلوم بعضها عن بعض فهنا
مقامات من البحث .

الاول : موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
قيل العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة او بواسطة امراض
او مساو فما يعرضه بواسطة امرا عم او مبائن فعرض غريب وقيل
العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض وان كان له

واسطة في الثبوت والنسبة بين الضابطين عموم من وجه فان المبائن او الاعم قد يكونان واسطة في الثبوت فالعرض ذاتي كما الاخص او المساوي قد يكونان واسطة في العروض فالعرض غريب والتحقيق ان العرض الذاتي ما يعرض الشيء حقيقة لا ما ينسب اليه مجازاً لمجاورة او علاقة اخرى مضافا الى ان محمولات مسائل العلوم غالباً اعم او اخص مطلقاً او من وجه بالنسبة الى موضوعات العلوم فلا بد من اعتبار الموضوع لا بشرط حتى تكون تلك المحمولات اعراضاً ذاتية لتلك الموضوعات .

المقام الثاني: فيما يمتاز به علم عن آخر وهو امور

على ما قيل او يمكن ان يقال الموضوعات والمحمولات والاغراض والبحث تارة عما يصلح ان يكون مميزاً وعلى فرض تعدده في ما وقع به التميز فعلاً فيمكن ان يكون المميز الفعلي لعلم شيئاً ولاخر شيئاً آخر ، قال المحقق الخراساني بعد ما عرف المسائل بانها قضايا جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض ان المميز للعلوم منحصر في الغرض ولا يصح ان يكون الموضوع مميزاً اصلاً والا بعد كل باب علماً ويتداخل العلوم بتداخل موضوعاتها والتحقيق ان يقال انه مما لا ريب فيه ان علوماً متعددة كعلوم الفلسفة والعلوم العربية مما دونت بغرض مشترك او الاعم لما تكاملت وتشعبت مسائلها جعلت علوماً شتى وفرعت منها فان الغرض الداعي للمدون الاول للمباحث لفلسفية باسرها هو الكشف عن حقائق الاشياء كما عرفت به الفلسفة

العامة ثم تكثرت مسائلها و تشعبت منها الحكمة النظرية الباحثة عما ليس وجودها باختيارنا وقدرتنا والحكمة العملية الباحثة عما يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم تشعبت الحكمة النظرية الى اقسامها الثلاثة المعروفة من الهيات وطبيعيات و رياضيات وتفرعت من كل منها علوما تعدل المجموع بالعشرات كما انه تشعبت الحكمة العملية و تفرعت منها علوم كثيرة ثم تفرعت منها فى العصور الاخيرة علوما كثيرة اخرى ، كعلم معرفة الارض ، معرفة الانسان ، معرفة الروح ، معرفة الآثار القديمة ، معرفة الحيوان ، معرفة النبات وهكذا كما ان العلوم الادبية والعربية والشرعية دوت فى الصدر الاول الاسلامى بغرض مشترك عام وهو فهم الكتاب المجيد الالهى وهو القرآن و فهم السنن النبوية وما صدر من ائمة الدين والغرض من ذلك فهم الاحكام والآداب الاسلامية للتعبد بها والعمل على تطبيقها حيث ان القرآن نزل على لغة مضر واسلوب لسانها المخصوص بها ولما تفرقت القبائل المضرية فى اقطار المعمورة و راء الفتح الاسلامى العام وقطنت فى الآفاق المختلفة المتباعدة واختلطت مع الامم المغلوبة كالفرس والروم والقبط والحش تبدلت ملكتها اللسانية القائمة بها تفاهم آيات القرآن المجيد وجوامع الكلم النبوية حتى زالت و اضمحلت فبادر الائمة والنههاء الى وضع العلوم وتدوينها بغرض حفظ القرآن عن الضياع والنسيان فجمع مفردات اللغة العربية وجملها التركيبية فترلدت من البحث عنها علم اللغة والصرف والنحو

والمعاني والبيان والبديع ثم تفرعت منها علم العروض والقوافي
ثم تطرق الشك في صحة النصوص المعول عليها في اثبات لغة او تركيب
او لفظ صدر عن النبي والائمة او عمل يبتنى عليه حكم ديني فتداول
اسناد الاقوال الى قائلها لكسب اعتماد المستمعين فتولد علم الحديث
والرجال وكثر القيل والقال .

لا يقال ان تلك العلوم في الصدر الاول كانت علما واحدا حيث
ان الغرض من تدوينها شيء واحد ثم بعد اتخاذ اغراض مخصوصة
لعدة من المسائل صارت علوماشتى وانحل الغرض العام المقرر لها
لانا نقول ان كل واحد من تلك العلوم كانت ممتازة في الصدر الاول
معروفة الاسانيد ودرتبة الطبقات كما تتضح من الرجوع الى تاريخها
و تسلسل رجالها من لدن واضعيها كما ان العلوم الفلسفية ايضا كذلك
نعم ليس لكل علم مسائل مبسطة مجموعة في الصدر الاول بل
تكملت وتجمعت مسائلها تدريجاً نظرا الى الموضوع او الدخول
في الغرض الخاص كما سنحقق البحث عن المسائل وكيف جمعت
وانضمت الى كل علم علم قريبا انشاء الله اذا عرفت ما مهدناه لك
من ان كل علم دون بالغرض المشترك فلا تعقل ان يكون المميز له
الغرض في التدوين فينحصر ان يكون المميز الذاتي له الموضوع
بعد ما عرفت من امتناع ان يكون المميز في العلوم محمولات المسائل
لعدم حصرها وتوقف ثبوتها ومعرفتها على معرفة العلم فمرجع المبحث
في المقام حقيقة الى تشخيص ماهو الغرض في تدوين العلم من اول

الامر ولا اشكال في اختلاف العلوم من هذه الجهة و بهذا البيان يظهر ما في كلمات الاعلام من الخلط والاشتباه في المقام حيث لم يفرقوا بين العلم من هذه الجهة حتى يظهر حقيقة الحال فادعى بعضهم مميزة الغرض مطلقاً وبعضهم مميزة الموضوع كك فالتحقيق ان يقال ان الفلسفة انما دوت لغرض عام وهو العلم بحقائق الاشياء كما ان العلوم العربية دوت كك لغرض عام وهو الاطلاع على خصوصيات كلمات العرب لفهم الاحكام وان كان في الاخير تأملاً بالنسبة الى بعض انواعها ففي هذه العلوم لا يعقل ان يكون المميز هو الغرض .

واما علم اصول الفقه فهل يكون له مبدأ مشتركاً مع علوم شتى اخر في غرض التدوين حتى يحتاج في تمييزه الى تعجش وجه آخر غير الغرض ام كان عند التدوين منفرداً في الغرض الخاص به وهو استنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية فيقع الكلام في مقامين .

الاول في انه هل يكون غرض مشترك بين هذا العلم و

بعض العلوم الاخر صالح لان يكون هو المقصود للمدون الاول فلا يصلح ان يكون مميزاً ام لا بل ليس بينه وبين غيره جامع في غرض التدوين .

المقام الثاني في ان بعد تصوير الغرض المشترك هل يكون

هو المنظور للمدون . الاول ام الغرض المخصوص بهذا العلم وهذا كله بعد تسليم ان لعلم اصول الفقه غرض خاص به صالح لان يكون

داعيا للمدون الاول .

اما المقام الاول فالانصاف ان تصور الغرض المشترك

بين هذا العلم و علوم شتى اخر كالتفسير والحديث بل واكثر فنون العربية واضع لامرية فيه ولاشك يعتريه بداية ان استنباط الاحكام الشرعية والاطلاع على الفروع الفقهية نتيجة مرتبة على جميع تلك العلوم ولم يكن نظر فقهاء المسلمين وعلمائهم في الصدر الاول الا العلم بحقائق الاحكام وفهم النسب الجزئية بين الافعال الاختيارية و محمولاتها الشرعية فبدلوا الجهد في تحصيل كل ما يوصلهم الى ذلك فدوّنوا الحديث والتفسير وبعض العلوم العربية وعلم اصول الفقه ان قلت ان علم اصول الفقه يبحث عن كيفية استنباط الحكم من الدليل بخلاف علم الحديث والتفسير فانها يبحث فيها عن نفس الدليل الشرعي فلا يصح ان يكون كل هذه العلم مدونا بغرض واحد مشترك.

قلت هذه الفروق الدقيقة مما استنبطها المتأخرون بعد تدوين العلوم وتشخيصها ولم تكن مما التفت اليها العلماء في الصدر الاول بل لم يكن علم الاصول -ح- الا قواعد عقلية او عرفية وجدوها مقدمة للعلم بالاحكام فجمعوها على شتاتها وتفرقتها بتوالي الادوار والافكار حتى صارت كماترى واستمدوا في علم الاصول بسائر المسائل من علوم شتى فدعوى تدوين علم الاصول في الصدر اولال بغرض مشترك غير بعيد عند المنصف.

ان قلت ان العلماء عرفوا الاصول بانه علم بالقواعد الممهدة

لاستنباط الاحكام الخ و قالوا ان التقييد بالممهدة لاختراع علوم العربية مما دون لاغراض كان يستفاد منها الاحكام ايضاً قلت تعريف علم الاصول بهذا الوجه المتضمن للفصول والقيود يعد من الفوائد المترتبة على علم الاصول بعد تدوينه وضبطه كسائر تعاريف العلوم الموضوعية بعد تدوينها وضبطها كما لا يخفى على الخبير الممارس .

واما المقام الثاني فيظهر التحقيق فيه مما سلف من انه

بعد تصوير الغرض المشترك وعدم التفات العلماء في الصدر الاول الى جهات الفروق الدقيقة مما لا يعينهم فيما هو الغرض المهم لهم من استنباط الاحكام الشرعية لا يبعد الجزم بان الغرض في تدوين جميع العلوم الشرعية واحد وما التفت المدون الاول الى الغرض المخصوص فلا يعقل ان يكون المميز الذاتي الاولى لعلم الاصول عن سائر العلوم هو الغرض كما زعمه المحقق الخراساني وتبعه عليه غير واحد ممن تاخر عنه فينحصر ان يكون المميز هو الموضوع وح بناء على ما ذهب اليه المتقدمون من الاصحاب من ان موضوعه الادلة الاربعة بعناوينها او بذواتها فلا اشكال .

واما بناء على ما هو التحقيق من اعمية موضوعه من ذلك بداهة عدم امكان ارجاع جميع المحمولات المجوثة عنها في هذا العلم الى الادلة الاربعة على الوجهين بوجه تكون من الاعراض الذاتية لها على احد الوجهين اللذين صدر بنا لبحث بهما وليس للموضوع بهذا العنوان العام جامع بين مفهوم ذاتيا كان ام عرضيا حتى يتميز به

العلم عن ساير العلوم ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين .

الاول أنه بناء على ما هو التحقيق من عدم لزوم جامع ذاتي بين موضوعات مسائل العلم كما سيثاني انشاء الله بل يمكن ان يكون موضوع علم واحد عدة امور يبحث عن عوارضها في هذا العلم والجهة الجامعة بينها الدخل في الغرض العام المدون له العلم وح يكون تميز العلم من جهة الموضوع مشككا اى باى مقدار من موضوعات المسائل بتبين يتميز هذا العلم عن غيره ففى مبدء تدوين علم الاصول لما كان موضوعية الادلة الاربعة له مبينه تميز بهذا المقدار وبتضام المسائل المبينة على موضوعات اخر بعد التدوين زاد تميزا وتشخيصا

الثانى ان يقال ان المتقدمين و ان اختلفوا موضوع العلم والمميز له الادلة الاربعة ولكن لا بماهى بخصوصها بل بماهى مصداق لكلى الموضوع العام الذى يبحث عن عوارضه الذاتية فى هذا العلم فتكون الادلة الاربعة تميزا اجماليا لهذا العلم عن ساير العلوم وهذا الجواب يجرى على جميع المباني فى الموضوع .

فتحصل مما ذكرنا ان دعوى كون المميز الذاتى لعلم الاصول هو انغرض الخاس به لا برهان عليه وان دعوى كون المميز له الموضوع باحد الوجهين ليس بعيدا عن الصواب .

بقى هنا امر وعدنا تحقيقه و هو انه هل يلزم رجوع شتات موضوعات المسائل الى جامع ذاتى لها يكون نسبته اليها نسبة الطبيعى الى افراده والكلى الى مصاديقه ام لا ذهب بعضهم و منهم المحقق

الخراساني الى الاول و غاية ما يمكن ان يستدل به لذلك المذهب وجهان .

الاول انه بناء على ان يكون المميز الذاتى فى العلوم هو الموضوع فلا بد وان يكون لكل علم موضوعا واحدا على اختلاف مسائله وتشئت قواعده بتمييزه عن غيره والا لعلم واحد علما و يمكن ان يعد العلوم المتعددة علما واحدا .

الثانى انه بناء على وحدة غرض العلم الخاص به فقد يقال انه معلول للموضوع فيجب وحدة الموضوع ولا يلزم انتهاء الواحد بالذات الى الكثير وهو باطل لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد و الواحد لا يصدر الا من واحد وفى كلا الوجهين نظر .

اما الاول فلانه بناء على كون المميز للعلم هو الموضوع لا يلزم القول بالجامع الذاتى بين شتات موضوعات المسائل بل يكفى الجامع العرضى العنوانى بل ربها لا يلزم ذلك فيقوم التميز بنفس موضوعات المسائل على كثرتها كما اسلفناه فى الجواب الاول فى حل مميزة موضوع علم الاصول المبنى على الممشككية بداهة ان المسائل المجوثة فيها عن موضوعات كذا غير المبحوثة فيها عن غيرها كما لا يخفى .

واما الثانى فيرد عليه وجوه الاول ان احراز وحدة الغرض فى العلوم صعب جدا اذ ما من علم الا ويترتب عليه فوائد كثيرة يمكن ان يكون جميعها غرضاً للمدون .

الثاني ان وحدة الغرض لا تفيد وحدة الموضوع الا بعد

اثبات وحدته من جميع الجهات وهو ممتنع اذا غرض العلوم لها
حيثيات متعددة يمكن ان يكون كل منها معلولا لموضوع من
موضوعات المسائل .

الثاني ان اغراض العلم لا يترتب على الموضوع ولا تكون

معلولة لها اما بالنسبة الى الوجود الخارجى فظاهر بداهة عدم ترتب
غرض علم النحو وهو ملكة حفظ اللسان على الوجود الخارجى للكلمة
والكلام واما بالنسبة الى وجوده الذهنى فكذلك ايضا بداهة ان مجرد
تصور الموضوع لا يفيد فائدة العلم ولا يحصل غرضه و انما يترتب
غرض العلم على التصديقات بمسائل العلم بداهة انها هي التى يقتدر
بها على الملكات المحصلة لاغراض العلوم وهي صور علمية قائمة
بالنفس متحدة حقيقتها وان اختلف متعلقاتها فعلاقة العلية والمعلولية
مسلوبة بين الموضوع والغرض ~~واما~~ حتى يدل وحدته على وحدته

الرابع ان القاعدتين المذكورتين فى الفلسفة انما كان موضوعهما الواحد
بالوجود من طرف العلة والمعلول و محصلهما امتناع انتهاء الوجود
الواحد الى الوجود الكثير وبالعكس لا الواحد الماهوى وفى المقام
وحدة الغرض وحدة ماهوية لا وحدة حقيقية وجودية بداهة تعدد وجود
الغرض والملكات المحصلة له بتعدد العالمين بالعلم كما لا يخفى
وبعد بطلان البرهانتين القائمين على انتهاء شتات موضوعات المسائل
الى جامع ذاتى واحد فالحق هو القول الثانى فقد يكون موضوع

العلم امرا واحدا وهو موضوعات مسائله مندرجا تحت جامع ذاتي واحد بحيث يرجع البحث فيها اليه كما في علم الهندسة فان كل مسائله يرجع البحث فيها الى الكم المتصل وقد لا يرجع الى جامع ذاتي فيكون نفس موضوعات المسائل على كثرتها وتشتتها موضوعا للعلم وهو مميز بها كما في علم الاصول - فح - لوجه لتجشم موضوع كلي ينطبق على موضوعات مسائله مضافا الى عدم امكان ذلك في بعض العلوم كما في علم النحو الذي موضوعه الكلمة والكلام لانه لا جامع بين الكل والجزء كما توهمه القوچاني في حاشية الكفاية الا ان يقال ان موضوعه اللفظ العربي من حيث الاعراب فيدفع الاشكال والانصاف ان تجشم الجامع ممكن في كل العلوم الا انه مما لا يحتاج اليه اصلا كما لا يخفى ثم ان ما استشكل على ما ذكره للتقدمون من ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة امور الاول انه يخرج عنه كل مسألة يبحث فيها عن دليلية الدليل مثل مسألة حجبة الظواهر و حجبة الخبر الواحد ومسألة التعادل والتراجع لان مفاد البحث فيها الى حجبة اى الخبرين في حال التعارض و مسألة الانسداد الثاني انه - ح - يكون البحث في اكثر مسائلها عن الاعراض الغريبة كدلالة الامر على الوجوب و مسألة المفاهيم ومباحث العموم والخصوص بداهة ان البحث فيها عن المحمولات اللغوية والعرفية وان كان يقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي ويمكن ارجاعها الى الاعراض الذاتية بالتزام التقييد في طرف الموضوع او المحمول كما لا يخفى:

الثالث انه يستشكل في ارجاع بعض المسائل العقلية الغير

المستقلة مثل مسألة الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها ومسئلة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ومسئلة الالتزامات فى باب المفاهيم على بعض التقارير الى كونها بحثا عن حال العقل وعوارضه بعد تسليم عدم رجوع البحث فيها الى ساير الادلة و الانصاف ان الجواب الصحيح عن هذه الاشكالات هو الالتزام باعمية الموضوع عن الادلة الاربعة او اوسعينة وقد تصدى الاكابر لدفع بعض هذه الاشكالات بما لا يخلو عن تكلف و تعسف وان اتعبوا انفسهم الشريفة مع وضوح الاشكال فى اكثرها ولا يهمننا التعرض لتحقيقها وبيان ما يرد عليها بعد وضوح الحق وبيان المسلك الصدق والحمد لله على نعمائه ثم لا يخفى ان مجرد الالتزام باعمية الموضوع مع تقييد جهة البحث بكونها من حيث يقع فى طريق استنباط الحكم لا يرفع المحذور بكله فانه يشكل عليه بمثل البحث عن قاعدة البرائة الشرعية واصالة الحل فى الاشياء بل الاستصحاب على بعض الوجوه فان البحث فيها ليس بحث ما يقع فى طريق الاستنباط الحكم الشرعى بل هو بنفسه حكم شرعى فلا بد من الالتزام باعمية النتيجة من هذه الجهة ايضا وبما حررنا ظهر ان الاولى فى تعريف علم الاصول ان يقال انه صناعة يعرف بهما ينكشف به حال الاحكام الشرعية الفرعية كشفا او تنجيذا او اسقاطا فيتم التعريف ويعم كل المباحث وان احطت خبرا بما نلونا عليك تقدر على استخراج ما يرد على سائر التعاريف فى المقام من مطاوى ما ذكرنا فلانظيل الكلام بتوضيحها والبحث عنهما مع قلة فائدتها فتدبر بقى الكلام فى كون

المميز للعلوم محمولات مسائلها وهو باطل لوجهين **الاول** ان مسائل العلوم كما عرفت غير محصورة وانما تجمع وتنضبط تدريجاً بتكامل كل علم في قرون كثيرة حسب اختلافها ولكل احد ان يلحق بكل علم ما استنبطه من المسائل فما لا حصر له لا تميز له في نفسه فكيف يكون مميزا لغيره **الثاني** ان ثبوت المحملات انما يكون في العلم نفسه وهو بعد الفراغ عن تميزه بداهة تأخر مباحث كل علم عن رتبة تميزه والتميز لا بد و ان يكون بامر محقق ثابت فكون المحمول مميزا يتوقف على اثباتها وهو يتوقف على الدخول في مباحث العلم وهو يتوقف على تميز العلم عن غيره فيكون دوراً **ومار بما** يتوهم من ان المحمولات بمنزلة الفصل المحصل للموضوعات وهي بمنزلة المادة لانها المحصل لها في العلوم ففيه ان الصورة النوعية للعلم بمعنى المسئلة هو النسبة التصديقية لان بها نصير القضية تامة فعلية في العلم بمعنى الصناعة وهي الهيئة التركيبية للمسائل كما لا يخفى على المستامل مضافا الى انه يلزم تعدد العلم بتعدد المحمولات **بقى الكلام** فيما يرد على كون الموضوع مميزاً وهو امور (١) انه يلزم تعدد العلم بتعدد الابواب بل بتعدد المسائل وتعدد موضوع المسائل والابواب غالباً **وفيه** ان لحق المحمول للموضوع تارة يكون بما هو مندرج تحت عنوان اخر ويكون الخصوصية الصنفية او الشخصية ملغاة في نظر الباحث واخرى يكون الخصوصية الشخصية دخيلة في لحق المحمول فعلى الاول لا ير د جعل الباب او المسئلة علماً مستقلاً بل لا بد من جعل

جميع ما يرجع البحث فيها الى ذلك الجامع علما لان البحث عن عوارضه في الجميع و على الثاني فلا محيص عن جعله علما مستقلا لولم يكن تعدد المسائل الى حد ما مأخوذا في مسمى العلم (٢) انه يلزم ان يكون العلوم المتعددة التي يكون موضوعها واحدا كالعلوم العربية الباحثة عن اللفظ العربي علما واحدا واجيب عنه بوجوه

الاول تقسيم الموضوع بتقييده بجهة البحث في كل علم فاللفظ العربي من جهة لحق الاعراب والبناء موضوع النحو و من جهة لحق الصحة والاعتلال موضوع الصرف وهكذا **الثاني** تقسيم الموضوع وتكثيره بتقييده بحيث استعداده للحق المسائل **الثالث** جعل حيثية محمول المسائل عنوانا للموضوع فيتمدد وكل هذه الوجوه لا يخلو عن مناقشة ترجع الى لزوم لحق الشئ لنفسه او صيرورة مسائل العلم قضايا بشرط المحمول غير قابلة للبحث عن ثبوتها في العلم كما قيل الا ان الوجه الثاني في الجواب لا يخلو عن قوة لان اخذ حيثية الاستعداد للحق المحمولات الخاصة بالعنوان الاجمالي لا يرد عليه شئ من الاشكالين اما عدم لحق الشئ لنفسه فظاهر واما عدم صيرورة المسائل ضرورية بشرط المحمول فلان حيثية استعداد لحق محمول لموضوع لا يكون علة تامة للحق و ثبوته

(اصل) الوضع قيل هو تخصيص اللفظ للدلالة على المعنى

بنفسه وقيل هو نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة وكثرة استعماله فيه اخرى وقيل هو تعهد الواضع بارادة المعنى من اللفظ عند التكلم به والاخير هو الاقوى وذلك لان الوجهين الاولين لا يفي الا باثبات الدلالة التصورية للالفاظ و يحتاج اثبات الدلالة التصديقية الى بناء عقلاى منفصل عن الوضع و دون اثباته خرط القناد وما بناء على الثالث فالدلالة التصديقية للالفاظ نتيجة الوضع لان كل من التزم بوضع الواضع وتبعه فى قانون الوضع فقد التزم بارادة المعنى عند التلفظ ولا يخفى ان المسلكين الاولين مرجعهما لى امر واحد لان التخصيص والاختصاص واحد وجودا مختلف اعتبارا كالكسر والانكسار فاصحاب الراى الاول نظروا الى الفعل من حيث انتسابه الى الواضع و صدوره منه واصحاب الراى الثانى نظروا اليه من حيث تأثر اللفظ والمعنى منه باعتبار الاثر الحاصل بينهما من فعل الواضع فينبغى ان نجعلهما مسلكا واحدا

فى قبال القول بالتعهد ففى الوضع مسلكان مسللك القول بانه جعل الاختصاص ومسللك القول بالتعهد ولا بد من تحقيق المقام من الكلام فى مقامين الاول فى بيان الوجه المختار وتزييف المسلك الاول الثانى فى الثمرات المترتبة عليهما **اما** الكلام فى المقام الاول فاستدل القائلون بالتعهد على وجوه.

الاول دعوى امتناع جعل الاختصاص بين اللفظ والمعنى لانه من المعانى الانتزاعية وهى تابعة فى عالم التحقق لمنشأ انتزاعها فاذا تحقق يتحقق سواء كان هناك جعل من جاعل ام لم يكن ومنى لم يتحقق لا اثر للفظ الواضع فى ذلك وبعبارة اخرى المعانى الانتزاعية مما لاتنالها يد الجعل ولا يصل اليها اثر القدرة الا بتبع منشأ الانتزاع وليس منشأ لانتزاع الاختصاص الا بالتعهد المذكور كما ان الاختصاص الحاصل بين الجبل والفرس ليس **الا** بالتعهد مالك الفرس بوضع ذلك الجبل على ذلك الفرس دون غيره

الثانى ان تاثير شئى فى شئى لا بد بان يكون لسنخية بينهما وذلك ظاهر والا لا اثر كل شئ فى كل شئ ولا سنخية بين قول الواضع جعلت ذلك اللفظ لذلك المعنى مع الاختصاص بالحمل الشائع حتى يوجد به وبعبارة اخرى ما اوجده الواضع هو ما بالحمل الاول اختصاص وهو موجود بالوجود الذهني اولا وايجاده فى عالم اللفظ والمقصود هنا امر ثالث وهو وجود الاختصاص بالحمل الشائع بين اللفظ والمعنى فى الخارج كوجود سائر المعانى الانتزاعية ولا سنخية بين الوجودين

السابقين مع هذا الوجود حتى يتحقق بهما و لا يذهب عليك ان الاختصاص بين اللفظ والمعنى ليس من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجة حتى يتحقق في عالم الاعتبار بعد اعتبار وجوده باللفظ كما توهمه بعض اهل التحقيق من المعاصرين و منشأ الخلط بين المعاني الاعتبارية والانتزاعية فالقسم الاول يوجد بايجاده اللفظي في افق الاعتبار بخلاف الثاني فانه لا طريق لايجاده الا ايجاه منشأ انتزاعه خارجا فافهم فانه دقيق جدا .

الثالث ما سلفناه من ان نفس جعل الاختصاص بناء على امكانه لا يفي بما هو المقصود من الدلالة التصديقية في الالفاظ الا باثبات بناء عقلائي مستقل في اثر وضع الواضعين والانصاف انه بعيدا جدا بل لا يفيد الا الدلالة التصورية و هو خطور المعنى في ذهن السامع عند سماعه اللفظ وهذا ليس اثرا للوضع لانه كما يترتب على قولك وضعت لفظ كذا لكذا يترتب على قولك ما وضعت لفظ كذا لكذا فكانه اثر تكويني لهذه المقولة تقيا او اثباتا ويمكن ان يعد ذلك دليلا رابعا للمطلوب والانصاف ان المسئلة بعد ذلك واضحة .

المقام الثاني في الثمرات المرتبة على المساكين وهي عدة امور الاولى انه بناء على المسلك المختار يكون الوضع من الامور القلبية والاعمال الجوانحية فهو نحو تجزم بيديه الواضع ويتبعه عليه كل من يريد متابعتة في الوضع فهو من جانب الواضع الاول من مقولة الايقاع ومن التابعين تقبل لهذا الايقاع الواقع ولذا يؤاخذ

الواضع و من تبعه على ذلك الاقرار بعد تحققه و اما على المسلك المزيف فيكون من قبيل الایجاد الانشائي وهو ايجاد خارجي تكويني لللفظ وجعل اعتباري للمعنى فالوجود الاعتباري نحو ايجاد خارجي جوارحي في قبال الافعال القلبية **الثانية** انه بناء على المسلك المختاري يكون الموضوع له للالفاظ المعاني بما هي مرادة لابماهي هي ولكن الارادة المأخوذة في الموضوع له الارادة الطريقية كما هو مأخوذ في مرحلة الاستعمال اجماعاً و لا يلزم من ذلك - ح - صيرورة المعاني اموراً ذهنية و كليات عقلية غير قابلة للحمل على الخارجيات الا بالتجريد كما توهمه المحقق الخراساني لانه بناء على ان يكون الارادة المأخوذة في الموضوع له طريقاً يكون كالارادة المأخوذة في مرحلة الاستعمال ملغاة عند ترتيب المحمولات الانشائية والخبرية على موضوعاتها كما لا يخفى .

واما بناء على المسلك المزيف يكون الموضوع له المعاني بما هي هي لان اخذ الارادة - ح - في الموضوع له مما لا معنى له كما هو ظاهر .

الثالثة انه بناء على المسلك المختار يتضح مراد العلمين المحقق الطوسي والشيخ الرئيس من قولهما الدلالة تتبع الارادة لانه بناء على اخذ الارادة بعنوان المرآتية في الموضوع له فدلالة اللفظ على معناه تتبع ارادة المعنى لكونها قيد له فلو لم تكن هناك ارادة فلا يكون دلالة لعدم المعنى والموضوع لان المقيد ينتفى بانتفاء قيده

واما بناء على المسلك المزيف فلا يتصور معنى معقولا نظريا لهذا الكلام بحيث يصح اسناده الى العلمين و قد ذكر المحقق الخراساني بناء على ما اختاره من المسلك المزيف توجيهها العلمين وهو ان المراد من الدلالة التصديقية اى كون المعنى مراداً للمتكلم وهى تتبع الارادة من باب تبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت وتبعية مقام الكشف للواقع المنكشف ولعمري ان هذا المعنى و ان كان صحيحاً الا انه بمفاد من الوضوح والبداهة بحيث لا يمكن ان يكون كلا ما علمياً نظرياً يتوجه الى ذكره و تحقيقه نظر من له رتبة دانية فى العلم فضلاً عن من هو علم فى التحقيق والتدقيق فتدبر جيداً و يظهر ثمرات احزين المسلكين نشير اليها فى اثناء المباحث الالية انشاء الله عند موقعها .



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی

اصل - في تحقيق ما وضع له الحروف وما في حكمهما من
 الهيات الجمالية والاضافية و نحوها فنقول الاقوال في المقام **ثلاثة**
الاول انه لا معنى للحروف اصلا بل هي علامات لما في
 متعلقاتها من العناوين كالأعراب فان الرفع علم الفاعلية والنصب علم
 المفعولية فالحروف في حكم الأعراب المنفصل فلفظة من في قولنا
 سرت من البصرة الى الكوفة علم لمبدأ السير و لابد لتحقيق الفرق
 بين هذا القول وما يأتي بعده من بيان كيفية دلالة الأعراب على
 ما في مدخوله من الخصوصية هل هي بالوضع ام لا و على الاول
 ما الفرق بينه وبين ما يأتي من المعنى الثاني للحروف و هي هو ان
 الحرف مـ وضع للدلالة على معنى في غيره فهبنا مقامان **الاول** في
 انه للأعراب وضع ام لا **الثاني** في الفرق بينه و بين الحروف مع
 المعنى الثاني .

اما المقام الاول فنقول لا اشكال في ان الأعراب على
 قسمين الاول ما يكون حرفا ملفوظا كالرفع والنصب والجرفانها

نونات مسبوقة بحركة الضم والفتح والنصب **الثاني** ما يكون مجرد حركة كالضم والفتح والجر والحركة كيف مسموع كالحرف والقسمان مثل الكلمات الملفوطة في ان دلالتها ليست ذاتية على ما هو التحقيق بل يحتاج الى الوضع فكلمة دل على ان دلالة الكلمات بالوضع يدل على ان دلالة الاعراب بالوضع فالقول بعدم الوضع في الاعراب مجازفة محضة لا يصغى اليه اصلا فالتحقيق ثبوت الوضع للاعراب كالكلمات .

واما المقام الثاني فنقول وضع اللفظ للدلالة على المعنى

على قسمين الاول وضعه لان يدل على معنى غير مفاد بلفظ اخر كالكلمات الثاني ان يوضع لان يدل على تشخيص معنى معناه بامر اخر وهذا القسم في حكم القرينة المعنية فكما انه في المشترك كل من المعاني معنا ومدلول عليه بنفس اللفظ بحسب الوضع المختص به والقرينة تشخص ذلك المدلول المجمل لعروض الاحتمالات من قبل تعدد الوضع فكذلك في المقام وضع الفعل وما في مفاد بحسب الهيات الناشئة من اسناد الفعل وما في معناه الى الفاعل او تعلقه بالمفاعيل لمعان كانت للهيئة مع قطع النظر عن الاعراب مشتركا لفظيا بينها ووضع الاعراب قرينة مشخصة لهذه المعاني المتعددة الموضوع لها الهيئة الواحدة وكك في هيات الجمل والنسب التقييدية فوضع الاعراب وضع القرينة بخلاف وضع الحروف بناء على القول الثاني فانه وضع ذي القرينة و هي كالاسم والفعل وضعت للدلالة على معان لولدها

لما دل عليها بشيء فافهم واغتنم الثاني انه للحروف معان كالاسماء والافعال الا ان معانى الحروف معان ربطية لا تتحقق فى الذهن الا بتبع الغير فكما انه فى الخارج وجود قائم بذاته لذاته عقولة الجوهر وقائم بذاته لغيره كبعض المقولات العرضية من المحمول بالضميمة وقائم بغيره لغيره كالمقولات النسبية من الاعراض كك المفهوم المحقق فى الذهن تارة يكون وجوده الذهني مستقلا يكون معنى اسما و اخرى يكون وجوده الذهني ربطا بين معينين آخرين فيكون معنا حرفيا و بعبارة اخرى كما ان الابتداء اذا وجد فى الخارج ليس وجوده الخارجى الا نسبة خاصة وربط مخصوص بين السير والبصرة وليس له ما الجداء فى الخارج فاذا اوجد فى الذهن كك - اى يتبع السير والبصرة كما هو فى الخارج فهذا هو المعنى الحرفى ومدلول عليه بلفظة من و اذ اوجد مستقلا فهو المعنى الاسمى و مدلول عليه بلفظة الابتداء فعلى هذا كان سنخ المعانى الحرفية مغاير السنخ المعانى الاسمية وان كانا مشتركين فى انهما موضوعاً له للفظ مستقل ومدلولا عليه بلفظ كك **الثالث** ان المعانى الحرفية عين المعانى الاسمية والمستعمل فيه الحرف عين المستعمل فيه الاسم الموافق له معنى والفرق بينهما فى ناحية الاستعمال فقط فلفظة من و لفظه الابتداء مترادفان الا ان الاول وضعت ليستعمل ويراد منها المعنى فى غيره والثانى وضع ليستعمل ويراد منها المعنى مستقلا و فى نفسه و لابد لتحقيق ما هو الصواب من تقديم امور **الاول** فى الفرق بين الاقوال

الثالثة فنقول الفرق بين الاول والاخيرين واضح لانه بناء على الاول ليس للحروف وضع للدلالة على المعنى اصلا ولو كان لها وضع كما في الاعراب كان وضعها قريزيا لتعيين ما دل عليه بلفظ اخر والفرق بين الثاني والثالث قد مر آنفا من انه بناء على الثاني يكون المعنى ربطيا في مرحلة الوضع في الحروف واما بناء على الثالث فلا يكون ربطيا في عالم الوضع بل مستقلا في التصور كما في المعاني الاسمية بينها ولكن بصير ربطيا في عالم الاستعمال على ما سنبينه **الثاني** انه لا اشكال في انقسام الوجود الى اقسام اربعة **الاول** ما كان وجودا لنفسه بنفسه في نفسه كوجود الواجب و هو احق الحقائق و اثبت الثابتات تعالى شأنه **الثاني** ما كان وجوداً لنفسه بغيره في نفسه كوجود الممكنات الجوهرية **الثالث** ما كان وجوداً لنفسه بغيره في غيره كوجود الاعراض المحمول بالضميمة **الرابع** ما كان وجوداً بغيره لغيره في غيره وهو الوجود الرابط الذي كان مفاد كان الناقصة وغير القسم الاول بعم الوجود الذهني والمخارجي بناء على ما هو التحقيق من ثبوت الوجود الذهني واما القسم الاول فاعلى وابجل من ان يحد بحد او يحيط به الوصف او العد فهل ينقسم الماهية الى هذه الاقسام ام للاشكال في عدم امكان تصوير القسم الاول في الماهيات لان الماهية في حد ذاتها ليس محض وعدم صرف فلا يتصور فيه الثبوت الذاتي والتحقيق انه لا يتصور في الماهية من حيث هي القسمان الاخير ان ايضا و ذلك لان مرحلة الماهية مرحلة التباين المحض والتكثر

الصرّف فتأبى عن تصوير الارتباطة بمعنيّه الذّي فيه شوب وحدة و
 ملائمة فلا يتصور في الماهية من حيث هي الا قسم واحد وهذه الاقسام
 كلّها ثابت للوجود اولا و بالذات ولو رايت انتساب الاقسام في
 كلمات الاكابر الى الماهية كان انتسابا بالعرض ان قلت قد قسموا
 اهل الفلسفة المقولات الى عشرة و جعلوا بعض اقسامها كالاضافة
 والاين ونحوهما نسبية وبعضها كالكم والكيف غير نسبية والمقولة
 تقع على الماهية لا على الوجود فيستفاد من تقسيمهم انقسام الماهية
 الى النسبية وغيرها **قلت** لا اشكال في ان موضوع الفلسفة الاولى
 التي كان بيان المقولات وتقسيمها من جملة مسائلها هو الوجود ولا
 اشكال ان مرادهم بيان اقسام الموضوع فتقسيم المقولات وتحديد
 انما كان باعتبار وجودها لا باعتبار صرف الماهية من حيث هي
 هي **الثالث** ان الموضوع له في الالفاظ اما ان يكون الماهية من
 حيث هي هي او الماهية المقيدة بالوجود الذهني او الخارجي او
 الاعم وقد اختار المشهور على ما نسب اليهم القول الاول وصرح
 باختياره المحقق الخراساني في الكفاية ولكن قد عرفت ان التحقيق هو
 الثاني و ان الوجود الذهني بما هو مرآت وعنوان للخارج له دخل
 في الموضوع له لما عرفت من تقييد المعاني الموضوع لها بالارادة
 والارادة هنا عين الوجود الذهني و اما الاحتمالان الاخير ان فلم
 ارم من صرح باختيارهما وعلى اى حال فالتحقيق ان يقال انه بناء
 على عدم دخل الوجود في الموضوع له اصلا وجعل الموضوع له نفس

الماهية من حيث هي فلا محيص عن القول الثالث والذي اختاره
 المحقق الخراساني بناء على الالتزام بالوضع في الحروف وذلك لما
 عرفت من ان الماهيات ليست الاقسما واحداً ومنعاً فardاً و هو
 ان كل ماهية ماهية بنفسها لنفسها في نفسها لان ماهوية الماهية
 ذاتية ولا تتصور ماهية بغير كالوجود بالغير او ماهية رابطة كالوجود
 الربطى و -ح- لابد من الالتزام باتحاد الموضوع له في الاسماء
 والحروف ولو كان بينهما فرق لابد وان يكون من ناحية الاستعمال
 باعتبار ان الاستعمال لامحالة يستتبع وجود الموضوع له في الذهن
 فيمكن ان يتصور نحويين من الوجود ل ماهية واحدة يستعمل الحرف في
 احدهما والاسم في الاخر ولا نريد تصحيح هذا الكلام وتصديق صحة
 اخذ شرط في الوضع يختلف به المستعمل فيه وسيجى تحقيق صحة
 ذلك وفساده وما نحن بصددده في المقام انحصار الفرق بين الاسم
 والحرف على ذلك المسلك بمرحلة الاستعمال و عدم تصويره في
 مرحلة الموضوع له **واما** بناء على دخل الوجود في الموضوع له
 بنحو من الانحاء فالفرق بين المعنى الاسمى والحرفى في مرحلة
 الوضع والموضوع له بمكان من الامكان لان الوجود كما عرفت
 ينقسم الى رابطى ورابط فيمن ان يكون الموضوع له في الاسماء
 الماهية بالوجود الربطى وفي الحروف بقيد الوجود الربط وحيث
 اخترنا كما عرفت دخل الوجود الذهني والارادة بما هي مرآة في
 في الموضوع له فنحن في فسحة في مقام الفرق بين المعانى الاسمية

والحرفية في مرحلة الموضوع له كما سيثاتي في بيان المذهب المختار

الرابع ان الفرق بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية بان

الاولى ادراكية والثانية ايجادية مما لا محصل له الا ان يكون مرجعه الى ان الموضوع له في الاسماء الماهية من حيث هي بلا قيد الوجود وفي الحروف مع قيد الوجود الذهني وهذه التفرقة وان كان مما يمكن بها من الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية من حيث الموضوع له لان اشراب الوجود في المعاني الحرفية يمكن ان يؤخذ بنحو الوجود الرابط ولكن الانصاف ان هذا الفرق بعيد في الغاية لانه ان كان مأخوذا في معاني الحروف فليكن مأخوذا في معاني الاسماء لان ما يرد من اخذ الوجود في الموضوع له وما يندفع به الايراد مشترك في المقامين فالوجه للفرق بينهما اشتراك الدليل حلا ونقضا مضافا الى ما عرفت من ان مقتضى كون الوضع هو التعهد ان يكون الوجود الذهني ~~الغواني~~ مأخوذا في الموضوع له مطلقا اذا عرفت تلك المقدمات فالمختار هو القول الثاني وذلك لان الموضوع له حيث كان الماهية المقيدة بالارادة والارادة عين الوجود في الذهن فيتصور ارادة المعنى بوجود الوجود الماهية في الذهن على نحوين الاول ان يوجد في الذهن بوجود مستقل كوجود الجوهر الثاني ان يوجد في الذهن بوجود رابط اي في الغير فالابتداء وان كان ليس له بحسب وجوده العيني الا نحو وجود واحد ولكن تحققه في الذهن يمكن على وجهين الاول على نحو تحققه عينا وهو المعنى الحرفي ومفاد

لفظة من **الثاني** على نحو تحقق سائر المفاهيم المستقلة وذلك لان النفس بما اودع الله تعالى فيه من الاختراع والخلاقية والله الامثال العليا يتصرف فيما يوجد في الخارج فالاعراض التي لا يوجد في الخارج الا في الموضوع يوجد في الذهن بلا موضوع والمعاني الربطية التي لا توجد في الخارج الا بوجود المتعلق توجد في الذهن مستقلا كالا ابتداء ولكن لا بد في المقام من بيان دقيقة وهي ان نسبة هذه المفاهيم المستقلة الموجودة في الذي كمفهوم الابتداء الى ما هو بالحمل الشائع ابتداء نسبة الطبيعي الى مصاديقه كنسبة الانسان الى زيد او نسبة العناوين الى معنوياتها كنسبة الوجود المفهومي الى مصاديقه و بالجملة لنا في المقام ثلثة من انواع المفهوم المستقل المختلف بحسب المصداق **الاول** مثل مفهوم الانسان بالنسبة الى زيد وعمرو من مصاديقه **الثاني** مثل مفهوم البياض والضرب بالنسبة الى مصاديقهما مما هو عرض محمول بالضميمة **الثالث** مثل مفهوم الابتداء والانتهاء والاضافة والنسبة بالنسبة الى مصاديقها العينية فهل يكون نسبة هذه المفاهيم الى مصاديقها نسبة واحدة بعد تسليم صحة حملها عليها بالحمل الشائع الصناعي من غير فرق بينها او كان النسبة مختلفة فما يظهر في بادى النظر التفصيل بين القسمين الاولين مع الاخير فيكون نسبة الاولين الى مصاديقها نسبة واحدة وهي نسبة الطبيعي الى المصداق ومرجعه الى وجود طبيعة واحدة في الذهن وفي الخارج بخلاف القسم الاخير فان نسبته الى الخارج ليست نسبته لطبيعي الى المصداق

بل نسبة العنوان الى المعنون لان حقيقة النسبة و طبيعة الربط مما تأبى
 عن التحقق الاستدلالي فلا يعقل ان يكون الوجود المستقل فى التصور
 وجود الطبيعة الربط وحقيقة فلا يكون الا عنوانا له كالوجود المفهومى
 بالنسبة الى مصاديقه ولكن الانصاف انه للنظر فى ذلك الكلام مجال
 واسع لان اختلاف الطبيعة المتحققة بالوجود الذهنى مع الطبيعة المتحققة
 بالوجود الخارجى فى الآثار واللوازم مما هو مشهود بالعيان فان
 الطبيعة المتحققة بالوجود الخارجى معروض الجزئية والشخصية و
 الالباء عن التعدد وامثالها والطبيعة الموجودة بالوجود الذهنى معروض
 الكلية والنوعية والجنسية وامثال هذه العناوين من المعقولات الثانوية
 مضافا الى ان الاعراض المحمولة بالضميمة مثل البياض والضرب
 مما تأبى عن الوجود لا فى الموضوع فى الخارج ولكن يوجد بلا
 موضوع فى صفحة الذهن فان قلنا بان نسبة البياض الموجود فى
 عالم الذهن الى مصاديقه نسبة الطبيعى الى مصاديقه مع هذا الاختلاف
 فنقول ان نسبة الابتداء الى مصاديقه كك والفرق بين الوجودين
 بالارتباطية والاستقلالية لا يمنع عن ذلك كما لا يخفى فالقول بان نسبة
 هذه المفاهيم الثلاثة الى مصاديقها نسبة واحدة غير بعيد عندى الان وان
 كان للتدبر فيه مجال لعله يحدث بعد ذلك امرا والسرفى ذلك ما
 عرفت سابقا من ان الارتباطية والاستقلالية من اقسام الوجود ولا
 ربط لها بالطبائع والماهيات من حيث هى **ثم** انه لا اشكال
 فى ان هذا النحو من المفاهيم اى ما كان وجودها العينية ربطا محضاً

وتعلقا صرفا اذا تحققت في الذهن بوجودها الاستقلالي مثل ما يؤدي بلفظة الابتداء والانتها والاضافة والنسبة كليات قابلة للصدق على الكثيرين مثل الانسان والحيوان **واما** اذا تحققت في الذهن بنحو تحققها في الخارج بعنوان الربطية والتعلقية مثل ما يؤدي بلفظه من في قولنا سرت من البصرة اوبهية الاضافة في قول اب زيد وهكذا فهل يكون ايضا كليات ام هي جزئيات كما اذا وجدت في الخارج فنقول ان الكلية وان كانت من المعقولات الثانية العارضة للمفاهيم الموجودة في الذهن ولكن لا اشكال في انه لا بد من تخلية معروضها عن الوجود مطلقا وتجريده عنه لا بان يكون التجريد قيداله بل حالا فيكون معروض الكلية هو الماهية ان كان ظرف عروضها الذهن وقد عرفت سابقا ان مقوم ربطية المعنى الوجود الذهني بحيث لو القى الوجود لا يتصور الربطية التي هي قوام المعنى الحرفي فالتحقيق انه لا يتصور المعنى الربطي الكلي بالحمل الشائع فاذا التزما بان الموضوع له في الحروف هو المعاني الربطية بالحمل الشائع وفرقنا بين الاسم والحرف في ناحية الموضوع له فلا محيص عن الالتزام بالوضع العام والموضوع له الخاص في الحروف وما في مناهها كما هو المحكى عن غير واحد من الاعاظم فما عن غير واحد من افاضل اهل العصر من الالتزام يكون معاني الحروف ربطية بالحمل الشائع مع الالتزام بكليتها مما لا يمكن توجيهه بداهة ان الكلية يتوقف على الغاء خصوصية الوجود الذهني ومعه لا مجال لاعتبار الربطية في

الموضوع له في الحروف و بالجملة لا تصور معنى ربطيا بالحمل
الشائع كليا حتى يكون هو معنى لفظة من في قبال مفهوم الابتداء
فالقول باختلاف الاسم والحرف في ناحية الموضوع له باعتبار
كون الموضوع له في الحروف معاني ربطية مع القول بكلية الموضوع
له في الحروف مما لا يجمعان والقائلون بكلية الموضوع له في
الحروف لا محيص لهم عن الالتزام بالمعنى الثالث و الذهاب الى
ما ذهب اليه المحقق الخراساني من اتحاد الموضوع له في الاسماء
والحروف و انحصار الاختلاف بينهما في ناحية الاستعمال و سيأتي
ما في هذا القول من الاشكال فتحصل مما ذكرنا ان التحقيق في
معاني الحروف وما في حكمها انها ربط محض و موجود بالغير
في عالم التصور بخلاف المعاني الاسمية فانها مستقل في التصور و
ان الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص وان الارادة في
معاني الحروف فصل مقوم وفي معاني الاسماء قيد مقسم وان الكلية
في المعاني الحرفية ممتعة ان قلت لو كان الوجود الذهني قيد المعاني
الاسمية امتنعت كليتها كما في المعاني الحرفية لان الوجود ملازم
او مرادف للشخص بداهة ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد قلت
ذلك لك لو اخذ الوجود الذهني بالمعنى الاستقلالي بحيث يكون
منظورا فيه و اما اذا اخذ بنحو الالية والمرآية و يكون ما ينظر به
فقط فلا يرد ذلك لان المحكوم عليه بالمحمولات الذهنية والخارجية
ح - هو المرئي وهو الماهية فلا يرد اشكال كما لا يخفى كما ان كون

الوجود الذهني مأخوذاً في المعاني الحرفية لا يمنع عن صدقها وانطباقها على الخارجيات و التزام التجريد فيها كما توهمه المحقق الخراساني بعين هذا الوجه و بعبارة اخرى لا اشكال ان المفاد باللفظ والملقى الى المخاطب يصير مقيداً بالوجود الذهني حين الاستعمال بداهة ان تصور المعنى و ارادته التي هي عين وجوده الذهني من مقومات الاستعمال و مقدماته ولا يضر هذا التقييد بكلية ما يدل عليه باللفظ ولا يصدق على الخارجيات ولا وجه له الا ان هذا الوجود ملغى لكونه مرآة وآلة و -ح- لا فرق بين عروض هذا التقييد في مقام الاستعمال او في مقام الوضع كما لا يخفى .

ان قلت قد يستعمل الحروف بنفسها في المعاني الكلية كما نقله المحقق الخراساني عن الفصول وان الفصول التزم بان المعنى -ح- جزئي اضافي وهذا الالتزام مما لا يضمن ولا يغني عن جوع لان ما تقدم من البرهان يقتضي كون معاني الحروف جزئيات حقيقية كما تقدم و مثاله مثل ما لوقال المولى كن على السطح فسان الاستعلاء المستفاد من لفظة على كلى قابل الصدق على الكثيرين قلت مقتضى ما تقدم من البيان ان معنى الحروف جزئيات في عالم الذهن لكون الوجود الذهني مقوماً لها و اما من حيث الصدق على الخارج فهي في حكم النكرة لا الكلى اي بعد الغاء الوجود الذهني عنها في مقام الصدق لكونه مأخوذاً مرآة ينطبق على اي فرد من الاستعلاآت الخارجية تأمل فان فيه دقة بقي الكلام في وجه تزييف القولين الآخرين وهما مقامان

أما القول بأنه لا معنى للحروف بل هي علامات لما في متعلقاتها
من الخصوصيات فيظهر فسادُه من بيان الفرق بين المعنى الحرفي
والمدلول عليه بالاعراب و قد تقدم شطر من الكلام فيه سابقاً فنقول
لا إشكال أن المعاني الحرفية هي الروابط بين المعاني الاسمية وتحتاج
إلى الطرفين كما هو شأن المعاني النسبية وكانت بحيث لو قطع النظر
من أحد الطرفين لما يتصور المعنى الحرفي ولا يكن تصويره قائماً
بالمعنى الواحد في عالم الذهن وهذا هو الفرق بين المعاني الحرفية
والاعراض التي كانت محمولة بالضميمة كما سلف الإشارة إليه
وأما المعاني المدلول عليها بالاعراب فهي قائمة بالمعنى الواحد
وليست ربطية بل كانت بمنزلة الاعراض المعتورة على المحل الواحد
مثل الفاعلية والمفعولية المدلول عليهما بالرفع والنصب وليس معنى
ربطياً في عالم الذهن حتى يكونان من سنخ المعاني الحرفية بل عرضان
يعتوران على زيد فنقول ضرب زيد أو ضربت زيداً ولذا يمكن تصور
زيد بصفة الفاعلية أو المفعولية وإن لم يكن هناك معنى آخر ولا كن
لا يمكن تصور معنى لفظة من مع السير فقط أو مع البصرة فقط بل حين
ما يتصور لابد وأن يكون كلا المعنيين ملحوظين كما هو ظاهر وقد
حققنا سابقاً أن ما هو مفاد الاعراب مدلول عليه بالكلام إلا أنه
لاشتراك الكلام مادة وهيئة بين محتملات مدلول الاعراب لابد من
وضع قرينة بينة لأحد المحتملات وهو الاعراب **وأما** الربط بين
المعنيين فليس مدلولاً لنفس المراد فلا بد من وضع ما يدل عليه وهو

الهيأت والحروف مثلا اذ قال احد سار زيد من البصرة فلنا معانى
 خمسة مادة السير و زيد والربط بينهما والبصرة والربط بين السير
 والبصرة ثلاثة منها معنى اسمى و هى السير والزيد والبصرة و اثنان
 منها معنى حرفى وهو الربط بين السير والزيد وبين السير والبصرة ولا
 اشكال فى ان وضع نفس السواد لايفى بافادة الربطين لا اجمالا ولا
 تفصيلا فلو قيل سير و زيد وبصرة لا يستفاد منه الربط بوجه فلا بد من
 افادة الربطين من وضع لفظ لهما كوضع اللفظ لمدلول السير والبصرة
 واللفظ الموضوع لهما هيئة سار و لفظة من ثم لا اشكال فى انه بعد
 وضع الالفاظ للمواد والروابط بصير فاعلية زيد مدلول لا للكلام باعتبار
 وضع هيئة سار لان مدلولها النسبة الصدورية ولكن لاشارك هيئة
 تعلق الفعل بين النسبة الفاعلية والمفعولية واشترك مادة زيد بين
 عروض معنى الفاعلية والمفعولية اى صلاحيته لكليهما يصير مجملا
 فتحتاج الى قرينة معينة وهى الاعراب فليس للاعراب معنى غير مستفاد
 من اصل الكلام بل هو كمتعين ما افاده الكلام مجملا فالفرق بين المعانى
 الحرفية ومدلولات الاعراب واضح جدا وقياس الحروف بالاعراب
 قياس مع الفارق كما لا يخفى .

المقام الثانى فى تعريف قول المحقق الخراسانى و هو

القول الثالث واعلم ان محصل هذا المسلك ثلاثة مطالب **الاول**
 توهم كلية الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف **الثانى**
 الاشكالات التى توهمت من القول باخذ اللحاظ والتصور الذهنى فى

ما وضع له الحروف **الثالث** دعوى امكان الفرق بين المعانى الاسمية والحرفية فى مقام الوضع بعد الالتزام باتحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه فلا بد من التكلم فى كل واحد من المطالب الثلاثة وبيان وجه النقد والتصحيح فيها .

اما المطلب الاول فقد عرفت بعض الكلام فيه فى المقدمات من انه بناء على ما اختاره من ان الموضوع له هى الماهيات من حيث هى وان اخذ الوجود فى الموضوع له ممتنع مطلقا فلا محيص له عن الالتزام بكلية ما وضع له الحروف كالا سماء بل وما استعمل فيه لان الوجود الذهني المأخوذ فى مرحلة الاستعمال يكون مرآتا ولا يقيد به المستعمل فيه كما توهمه المحقق القمى وهذا هو الذى صرح به المحقق الخراسانى فى الكفاية فى الحقيقة كان النزاع فى المقام راجعا الى المبنى فعلى المبنى الذى اختاره لا محيص له عن الالتزام بكلية الموضوع له والمستعمل فيه الا انه قد عرفت فساد المبنى والعجب ممن سلك هذا المبنى والتزم بجزئية المعانى الحرفية واما المطلب الثانى فالاشكالات التى توهم ورودها على القول بتقييد الموضوع له فى الحروف بالوجود الذهني ثلاثة الاول تعدد اللحاظ فى مقام الاستعمال ليكون احدهما قيدا للمعنى والثانى آلة الاستعمال وذلك مخالف للوجدان مطلقا و موجب للدور على وجه الثانى صيرورة معانى الحروف كليات عقلية الثالث لزوم التجريد والتجوز فى مثل سر من البصرة الى الكوفة و فى كليا لا بد من انطباق معنى

القضية التي فيها الحرف على الخارج والتحقيق فساد هذه الاشكالات جميعا **اما الاول** فلان الاستعمال ليس الا متابعة الواضع في كيفية ارادة المعنى من اللفظ فاذا كان تعهد الواضع ارادة المعنى في الغير عند التلفظ وعمل التابع بذلك فقد ادى حق الاستعمال سواء كان هذه الارادة قيذا في الموضوع له ام لا وبعبارة اخرى هذا الاشكال مبني على الالتزام بانه لا بد في مقام الاستعمال من لحاظ للموضوع له بجميع قيوده و عدم الاكتفاء باللاحاظ الذي قيد به الموضوع له و اى دليل على ذلك وهذا نظير ما قالوا من ان الارادة لو كانت اختيارية فلا بد فيها من ارادة اخرى متعلقة بها فيتسلسل غفلة من ان اختيارية الارادة بذاتها لان ما بالغير لا بد و ان ينتهي الى ما بالذات و اما الثانى ففيه اولا ان الوجود المحقق في عالم النفس ربطا بوجود المعنى الاخر لا يتصور فيه الكلية لانها من شئون المتصورات الاستقلالية كما عرفت سابقا التنافي بين الربطية و الكلية بما لا مزيد عليه و ثانيا ليس كل معنى مقيد بالوجود الذهني كليا عقليا بل الكلّي العقلي هو الطبيعي المقيد بعدم امتناع صدقه على الكثيرين كما حقق في محله و اما الثالث فلما عرفت مرارا من ان التزام ذلك انما يكون على تقدير ان لا يكون الوجود الذهني المأخوذ في الموضوع له مرآتيا محضاً و اما على تقدير كونه مرآتيا فلاحكام والنسب انشائية كانت ام اخبارية لاتعلق الا بالمرثي والمحكي كما في الوجود المأخوذ في مرحلة الاستعمال بعينه و حيث لا يحتاج الى

التجريد والتجوز لا مكان الامثال وغيره وبالجمله ما الفرق بين الارادة
 المأخوذة في مرحلة الاستعمال والمأخوذة في مرحلة الموضوع له
 ليلزم الاشكال على تقدير دون الاخر واما المطلب الثالث فالتحقيق
 فيه ان يقال انه بناء على ما اختاره من ان الموضوع نحو اختصاص
 بين اللفظ والمعنى وارتباط خاص بينهما الخ لا يمكن التفرقة بين
 المعنى الاسمي والحرفي في مرحلة الاستعمال بدهاه انه بناء على
 هذا المبني لا بد من الالتزام بان ارادة المتكلم للمعنى عند التلفظ باللفظ
 الموضوع اثر قهرى الترتب على حصول هذا الاختصاص بين اللفظ
 والمعنى ببناء عقلائي مستقل و -ح- بعد ما وضع الواضع لفظة من
 لمفهوم الابتداء كلفظة الابتداء فكونها مستعملة في المعنى بما هو
 في الغير اما ان يكون بنحو الاشتراط من الواضع في ضمن الوضع
 او مستقلا او بنحو الداعى وعلى التقديرين فلا اثر له لان هذا الاشتراط
 او الداعى لا يقيد به الاختصاص الحاصل بين اللفظ والمعنى الذى هو
 اثر الوضع فلا يخصص به الاستعمال الذى هو اثر الاختصاص و
 ذلك بمكان من الواضح نعم بناء على ان يكون الوضع هو التعهد
 يكون من سنخ الايقاع فيمكن تقييده بنحو الاشتراط فيرجع الى التزام
 الواضع بارادة المعنى من اللفظ في حالة خاصة او بنحو خاص فلا بد
 لمن تبعه من الاستعمال بهذا الشرط ولكن المحقق المذكور لا يلتزم
 بذلك فعلى ما اختاره لا يمكن توجيه كلامه و على ما يمكن توجيهه
 فما اختاره فتدبر جيدا (بقى الكلام فى امور) الاول فى انطباق ما

ذكر من التعاريف للحرف على المذهب المختار فا قدم ما نقل فيه الرواية المنسوبة الى مولينا امير المؤمنين من ان الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن حركة المسمى والحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل وهذا ظاهر الانطباق على ما اخترنا وتدل على رد القولين الآخرين فقوله ما انبأ عن معنى يدل على رد القول الاول وقوله ليس باسم ولا فعل يدل على رد القول الثالث والمشهور بين الادباء والمحققين في تعريف الحرف انه ما دل على معنى في غيره او انه ما دل على معنى غير مستقل وكل ذلك ايضا ظاهر الانطباق على المذهب المختار بل صريح في ذلك وفي رد القولين الآخرين واما ما يقال من ان الحروف وضعت لايجاد معانيها واستدل عليه بالرواية المذكورة بلفظ آخر في معنى الحرف ظاهر في ذلك وهو ان الحرف ما اوجد المعنى في الاسم والفعل فقد عرفت انه لا يرجع الى محصل لان معاني الحروف الموجودة في النفس قائمة بالمتكلم مثل الاسماء والفرق بينها الربطية والاستقلالية كما عرفت ولو صح لفظ الرواية كذلك فلا محيص عن تأويله كما لا يخفى .

الثاني في تحقيق اسماء الاشارة والضمائير فقد قال في الكفاية ان الاولى مما وضعت ليشاربه الى المعنى وان الثانية مما وضعت ليخاطب به الغير فاخذ الاشارة والخطاب فيهما في مقام الاستعمال بعنوان الاشتراط او الداعي و ان اتحد مفادهما مع ساير الاسماء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه و قال بعض المتأخرين منه ان

اسماء الاشارة وضعت لايجاد معناها بناء على ما سلكه في المعاني الحرفية من انها توجد بالالفاظ الموضوعية لها فيقول المتكلم بلفظ ذلك يوجد فردا من الاشارة يصدق الاشارة عليها صدق الكل على فردا والتحقيق فساد كلا الوجهين والقولين.

اما الاول فلما عرفت من ان الشرايط والدواعي لا يمكن ان تكون مقيدة لاثار الوضع بناء على ما اختاره فلازمه صحة استعمال هذا في كل ما يصح فيه استعمال لفظ المفرد المذكور وهو في محل من الفساد كما لا يخفى .

واما الثاني اما اولا فلان من البديهي انه لا يوجد بلفظة هذا فرد الاشارة لان الاشارة ليست من الانشائيات ومعلوم ان قصد المتكلم ليس ايجاد الاشارة باللفظ والانشائيات متقومة بقصد ايجاد كما هو ظاهر واما ثانيا فلانه خلاف ما عليه ديدن المتكلمين من اهل كل لسان من ايجاد الاشارة باليد او بالرأس او ساير الاعضاء عند التكلم بهذه الكلمات .

واما ثالثا فلانه لو كان الاشارة المأخوذة في معاني هذه الالفاظ توجد بنفس اللفظ فاللازم عدم الفرق في استعمالها في المعقول والمحسوس والمعدوم والموجود كما لا يخفى مع التسلم بين اهل العربية انها مخصوصة بالمحسوس وان استعمالها في المعقول والمعدوم ينحو من العناية والتتزيل والتحقيق في اسماء الاشارة ان يقال انها مما تعهد الواضع ارادة معانيها منها عند الاشارة الى

مصاديقها الخارجية فالإشارة إلى المصداق مأخوذة شرطا للوضع
 بنحو القضية الحينية و قد عرفت ان اشتراط حالة خاصة او كيفية
 خاصة في الوضع بناء على المسلك المختار بمكان من الامكان واما
 الضماير فالغائب منها في حكم اسماء الإشارة وانفرق بان المأخوذة
 في اسماء الإشارة الإشارة الحسية وفي ضمير الغائب الإشارة العقلية
 واما المخاطب والمتكلم فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير و هو
 امر يتحقق بدون الفاظ الموضوعية له اى بدون ضمير المخاطب و
 كذا الحكاية عن النفس وليس الخطاب والحكاية عن النفس مما يوجد
 بهذه الالفاظ كما قيل بل القسمين مما تعهد الواضع بإرادة المعنى
 عنها حين إرادة الخطاب مع الغير او حين إرادة الحكاية عن النفس كما
 مر في اسماء الإشارة فتدبر

الثالث زعم فريب من المتأخرين اتحاد الموضوع له

والمستعمل فيه في الجملة في الخبرية والانشائية واختلفوا في الفرق بينهما
 فقال بعضهم انه نشاء عن مرحلة دواعي الاستعمال فمفاد بعث دائما
 هو النسبة الفاعلية لكنه قد يستعمل للحكاية عن ثبوت هذه النسبة في
 موطنه فهو الخبر وقد يستعمل لإيجادها وانشائها خارجا وهو الانشاء
 و استشكل عليه بانه ليس بين الوجود اللفظي والمعنى نسخة حتى
 يوجد المعنى باللفظ وقد يوجد ذلك القول و يجيب عن ذلك الاشكال
 بان معنى الانشاء جعل اللفظ وجود المعنى بالعرض بمعونة العلة
 الوضعية فالعلاقة توصفية سبب لصورة اللفظ قالبا للمعنى والاستعمال

عبارة من ايجاد اللفظ بالمعنى وجعل اللفظ وجودا له بالعرض ولكن
 الانصاف ان هذا الوجه لا يدفع الاشكال لان هذا المعنى مشترك بين
 الانشاء والاخبار لكون كل منها متضمن للاستعمال فاذا كان الموضوع
 له واحدا فما الفرق فلا بد من ان يكون اليجاد للمعنى الذي جعل
 داعيا للاستعمال معنى آخر في الانشائيات وهو مما لا يساعد عليه
 الدليل والوجدان وبالجملة لا نتصور محصلا لهذا الفرق اصلا وقال
 البعض الآخر ان الفرق انما نشأ من قبل المدلولات السياقية مع
 اتحاد الموضوع له والمستعمل فيه فبعت في الانشاء والاخبار مستعمل
 من حيث الهيئة في النسبة الفاعلية ومن حيث المادة في المعنى المجرد
 العقلاني الصادق على الكثيرين ولكن سياق كلام المتكلم في احدهما
 يدل على انه يوجد المعنى وفي الآخر على انه يحكى عنه مضافا
 الى ان المدلول السياقي لا يحصل له الا ان يكون المراد منه ما يفهم
 من القرينة الحالية وقرائن الحالية المكتنفة بالكلام مما لا يستفاد منها
 مدلولاً زائدا على اصل الكلام مستقلا بل لا بد وان تكون متصرفة في
 مدلول الكلام كما هو شأن كل القرائن مما كان بقيده و تحقيقه
 انه لا بد من ان يقول هذا القائل ان مدلول الهيئة في الجمل مطلقا
 هو النسبة الفاعلية وهي معنى واحد تنقسم الى الخبرية والانشائية
 بالقرينة الحالية بتخصص هذا المعنى باحد القسمين لامحالة بتعدد
 الدال والمدلول و يرد عليه ان لازم هذا الكلام ان يكون الخبرية
 والانشائية قيدا مقسما للنسبة و تكون في المقام نسبة كلية جامعة بين

الخبرية والانشائية بمعناها الحرفي تكون موضوعا له ومدلولاً للكلام ومن المعلوم انه ليس نسبة جامعة بينهما بالمعنى الحرفي حتى يكون هو موضوعا له ويستفاد القيود من القرائن الخارجية بناء على ما سلكه من ان المعاني الحرفية ربطت محض بين المفاهيم توجد بالالفاظ نعم بناء على ما سلكه المحقق الخراساني من ان الموضوع له هو الطبايع والماهيات لو التزم به ففي المقام يمكن ان يقال ان مفهوم النسبة الفاعلية الجامع بين النسبتين بمعناها الاسمي تكون موضوعا له للهيئة والفرق نشأ من سياق الكلام ولكن قد عرفت بطلان هذا المسلك وبالجملية النسبة الفاعلية الانشائية بالحمل الشايع معنى خاص تقوم بنفس المنشى وتوجد بفعالية النفس كما ان النسبة الخبرية صورة اخرى قائمة بالنفس تبائن في طور وجودها الخاص كما ان كل فرد من النسبة تبائن الفرد الآخر منها كالافراد الموجودة لنوع واحد في العين وقد عرفت ان قوام المعنى الحرفي هو الوجود الذهني بحيث لو افق يصير المعنى اسما و-ح- لا محيص عن القول باختلاف الجمل الخبرية والانشائية من حيث الموضوع له كما هو المشهور بين السلف فالموضوع له في الجمل الخبرية هي النسبة التصديقية القائمة بنفس المخبر بنوع اتحاد بين الموضوع والمحمول في موطن ما اى هذا ما يطابق تلك النسبة كما ان ما يطابق معنى لفظة من هو حد خاص بين السير والبصرة وهذه النسبة التصديقية اعم من الجزم والتعزم اى يكون لها فرد ان في عالم النفس الجزم والتعزم فالاول فيما يعتقد المتكلم

صدق القضية و الثاني في غيره مما كان اوظانا او معتقدا للخلاف على ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كما سلف والموضوع له في الجعل الانشائية هو النسبة الخاصة بين اجزائها قائمة بنفس المتكلم طلبية او قسمية او غير ذلك على اختلاف انحاءها كما مرو ربما يكون لبعضها مصاديق متعددة في النفس يصح استعمال الهيئة حقيقة باعتبار كل واحد منها و سيجئ تحقيق ذلك انشاء الله في الاوامر لان التعرض لذلك في المقام اكثر من ذلك يوجب انقلاب المبحث فتدبر جيدا وبناء على ما سلطنا يكون استعمال الهيئة الخاصة بالنسبة الخبرية في الانشاء او بعكس مجازا كما هو المشهور نعم ربما يكون بعض الهيئات مشتركة كما لا يبعد دعوى الاشتراك في مثل هيئة فعل الماضي والمضارع كما ان هيئة الامر حقيقة في الانشاء و اما هيئة الجملة الاسمية فهي اشراكها او اختصاصها بالاخبار وجهان الرابع هل يجري المجاز في الحروف كالاسماء ام لا وجهان بل قولان والظاهر الجواز سواء قلنا ان المجاز يحتاج الى وضع نوعي او ترخيص من الواضع بحسب العلاقة المميزة عند اهل اللسان او قلنا ان المجاز من مشون للوضع للمعنى الحقيقي واثله قهرا كما هو التحقيق فلا يمكن الواضع المنع عنه من دون احتياج الى وضعه و رخصته ولا فرق بين القول بان الوضع هو الاختصاص او التعهد وذلك لانه بناء على الاول ليس اثر الوضع الا علاقة توجب تطور المعنى بالبال عند سماع اللفظ و تلك لعلاقة كما انها تتحقق بالنسبة الى

الموضوع له كذلك تحقق مع لوازمه العقلية والعرفية وليس المعنى
 المجازى الا ما هو لازم للموضوع له باحد هذه الوجود نعم لا بد
 لارباب هذا المسلك من دعوى ان بناء العقلاء ثبت على ارادة هذا
 المعنى الموضوع له مع عدم القرينة والدلالة التصديقية انما يتحقق
 بالنسبة اليه فقط و اما المعانى المجازية فالدلالة التصديقية بالنسبة
 اليها يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى فى غير ما كان مدلولها
 التزاميا لفظيا فانه بالنسبة اليها يتحقق الدلالة التصديقية ولومع ارادة
 المعنى الحقيقى ايضا و لذا يكون المتكلم مأخوذا بلوازم كلامه
 التى يتفهم من اللفظ ثم انه لا اشكال فى لزوم ملاحظة العلاقة المصححة
 للاستعمال المجازى سواء قلنا بان المجاز يحتاج الى الوضع والترخيص
 او قلنا بان طبع وضع اللفظ للمعنى الحقيقى يقتضى جوازه لانه بناء على
 الاول كانت العلاقة المعتبرة مشخصة للموضوع له المجازى او
 لمورد الترخيص وبناء على الثانى مشخصة لمورد تقتضى الوضع
 الاولى حسنة و صحته بداهة عدم صحة الاستعمال فى جميع المعانى
 وهل يلحظ هذه العلاقة والمناسبة بين المعانى الاسمية التى هى عناوين
 للمعانى الحرفية او كليات منطبقة عليها بناء على احتمال سلف بيانه او
 يلاحظ بين نفس المعانى الحرفية بما هى ربط بالحمل الشايع او
 يكفى العلاقة والمناسبة باحد للمحافظين اما بناء على مسلك المحقق
 الخراسانى من اتحاد الموضوع له والمستعمل فيه فى الاسماء والحروف
 وكون الشخص من ناحية الاستعمال فلا محيص عن الوجه الاول

بداهة لزوم تحقق العلاقة قبل رتبة الاستعمال المجازى فلو جاءت
 العلاقة باعتبار الخصوصية الناشئة عن الاستعمال بصير دورا فمثلا
 اذا يريد استعمال لفظة باء الموضوع للملابسة او اللصاق فى الظرفية
 لابد وان يلاحظ العلاقة والمناسبة بين الملابس والظرفية واما بناء
 على مسلك القائلين بان معانى الحروف كليات ربطية مغاير مع
 هذه عناوين الاستقلالية فهل يكون فرقا بين المفاهيم الاستقلالية
 بحسب المناسبات والروابط مع المعانى الربطية بحيث يتحقق مناسبة بين
 المعنيين باحد الوجهين دون الاخرام يفترقان فى المناسبات والروابط
 ؟ لا يبعد الوجه الثانى لان هذه المفاهيم الاستقلالية مع هذه المفاهيم
 الربطية باعتبار ما تصدق عليه وتطابقه متحدة ومتفقة فيكون باعتبار
 المناسبات ايضا متحدة لان المناسبات ليست الا ما يتزع عن
 خصوصية متحققة بين المعنويات مثل سببية احدهما للآخر او محليته
 له او كلية وجزئية وغير ذلك و-ح- يكون العلاقة المعنوية ما هو
 المتحقق بين نفس المفاهيم الربطية ويكون العلاقة بين المفاهيم الاسمية
 مرآة لها و عنوانا مثبتا اياها ويجرى هذا الكلام بناء على المسلك
 المختار ايضا لانه ان قلنا بان الجزئيات الحقيقية التى هى موضوع
 له فى الحروف و ما فى حكمها مصاديق لهذه المفاهيم الاستقلالية
 نسبتها اليها نسبة الطبيعى الى افراده فانفاقها فى المناسبات والعلاقة
 واضحة و ان قلنا ان هذه المفاهيم الاستقلالية عناوين لها فكذلك
 ايضا بداهة اتحاد العنوان والمعنون من جهة الحكاية فالمناسبات

والروابط أيضاً متحدة فتأمل وربما يقال ان التجوز في الحروف والنسب التي في حكمها باعتبار المتعلقات والاطراف لا باعتبار نفس المعاني الحرفية ولذا يسمون الاستعارة في الحروف والافعال بالاستعارة التبعية وذلك كما في نطقت الحال وقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا حيث ان الاستعارة والتجوز في الاول باعتبار النطق فانه ليس بثابت للحال حقيقة وشبه الشاعر مظاهرها الدالة على بعض المقاصد بنطق الانسان الناطق واستعمل فيه النطق استعارة او شبه الحال نفسها بالناطق باعتبار ظهور مقصود منها فعلى الاول ثبوت ما استعمل فيه النطق مجازا للحال حقيقى والنسبة الوقوعية متحققه والمجاز في طرف النسبة و-ح- ان قلنا ان هيئات الافعال موضوعة لنسبة ما اريد من المبدء المقوم لها الى الفاعل و ان كان معنى مجازيا فلا يكون مجازا في الهيئة الدالة على النسبة الصدورية اصلا وان قلنا انها موضوعة لنسبة المعنى الحقيقي للمبدء المقوم لها الى الفاعل يصير الهيئة مجازا لامحالة بتبع مجازية المبدء وهذا هو الاقرب بكلمات القوم حيث يقولون انها استعارة تبعية اى دخل التجوز في الهيئة بتبع دخوله في المبدء و اما مثل التقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا (٨ - القصص) فتحقيقة انه هيئة تعلق الفعل بالمفعول له موضوعة لافادة النسبة التعليلية الاعم من ان يكون الفعل معلولا كما في مثل المفعول له الحصولى مثل قعد عن الحرب جنبا او كان الفعل علة كما في المفعول له التحصيلى مثل ضربته تأديبا

واعم من ان يكون العلية والمعلولة عقليه غير قابلة للتخلف او كانت
 عادية و اما اذا تحقق بعد الفعل امر اتفاقا ليس بينهما علية عقلية
 ولا عادية فلا بد ان يتحقق بينهما نسبة تصادفية لان وقوع الفعل فى
 سلسلة معدات ذلك الاثر امر قهرى فاذا استعمل هيئة تعلق الفعل
 بالمفعول له فى هذه النسبة التصادفية كان ذلك مجازا وهيئة التقطع
 ليكون هيئة تعلق الفعل بالمفعول لاجله المذكور فيه اللام لعدم اتحاده
 مع العامل وقتا و فاعلا ولكن لم يكن بين الالتقاط و كونه عدوا ملازمة
 ونسبة تعليلية بل تحقق النسبة بينهما و اداء التقاطع و اتخاذه و لذا
 الى كونه عدوا يكون من باب الاتفاق والصدفة وعلى هذا يكون
 التجوز فى نفس مفاد الهيئة اصالة والاطراف قد استعمل فى معناها
 الحقيقى فتسمية اهل البيان لهذه الاستعارة بالتبعية غير واضحة بل
 ليس له وجه اصلا اذ لم يكن تجوز فى الالتقاط ولا فى كونه عدوا لهم
 بوجه و انما التجوز ابتداء فى نفس مفاد الهيئة كما هو ظاهر وما
 حكى عن صاحب الكشاف من ان الشبه انما وقع فى المتعلق و هو
 العداوة والحزن باعتبار انما شيها بالمحبة والتسلى الحاصلة من -
 الالتقاط عادة المتعلقة لغرض الملتقط الكائنة علة غائية للفعل فهو مما
 لا يستقيم مع كون الاستعارة مصرحة نعم يمكن توجيهه بناء على تأويل
 الاستعارة بالتبعية والانصاف ان ما ذكرناه اوضح هذا تمام الكلام
 فى المعانى الحرفية .

(اصل) هل يجوز استعمال اللفظ في اكثر من معنى ام لا

والبحث في هذه المسئلة لابد و ان يقع في مقامين الاول في امكانه
الثانى في مساعدة الوضع و بناء العقلاء عليه وكلمات الاصحاب
مختلطة فيظهر من بعضهم دعوى الامتناع وعدم المعقولية كما هو ظاهر
ما ينقله صاحب المعالم في بيان حجة المانعين و انه موجب لاجتماع
المتناقضين ويظهر من بعضهم انه مما لا يساعد عليه الوضع لانه
على طور خاص باعتبار الموضوع له لا يساعد على الاستعمال في
معنيين كما يظهر من المحقق القمي قدس سره حيث تمسك للمنع بان
اللفظ موضوع للمعنى حال الوحدة و قبل الخوض فى المقصود ينبغى
تقديم امور الاول ان ذكر لفظ و ارادة معنيين يتصور على وجوه
الاول ان يلاحظ المعنيان معا على نحو التركيب والانضمام الثانى
ان يلاحظ احدهما على نحو الابهام الثالث ان يلاحظ معنى عام
شامل لهما الرابع ان يلاحظ كل من المعنيين غير مرتبط بالآخر بحيث
كانه لوحظ منفردا و لا اشكال فى جواز استعمال اللفظ و ارادة
المعنيين على احدا لانحاء المتقدمة وانما التزاع والاشكال فى الصورة
الرابعة الثانى الاستعمال هل يكون معناه جعل العلامة لارادة المعنى
او يكون له معنى اخر يعبر بعضهم عنه بانه ايجاد المعنى باللفظ و-
بعضهم بانه جعل اللفظ وجودا للمعنى وبعضهم بفناء اللفظ فى المعنى
وغير ذلك من العبارات التى لا يفهم لهما معنى محصلا غير جعل العلامة
والتحقيق ان يقال انه اذا ذكر لفظ و اريد منه معنى فهنا ثلاثة امور

الاول قصد المتكلم للمعنى ونظره اليه استقلالاً الثانى ذكره اللفظ ونظره اليه تبعا الثالث قصده افهام هذا المعنى للغير وليس فى الواقع بحسب الوجدان امر وراء ذلك فان شئت سمه بجعل العلامة اللفظية الوضعية لارادة المعنى و ان شئت سمه بفناء اللفظ فى المعنى باعتبار ان النظر الى المعنى استقلالى والنظر الى اللفظ تبعى وان شئت سمه بايجاد المعنى باللفظ و باى اسم لا يكون غير الامور المذكورة و- المراد بكون اللفظ مقصوداً تبعا ليس بمعنى أنه مغفول عنه وهناك نظر واحد ينسب الى المعنى ذاتاً والى اللفظ عرضاً بل المقصود ان ارادة اللفظ تنشأ بتبع ارادة المعنى ك ارادة المقدمة التابعة لارادة ذى المقدمة لان صدور اللفظ فعل اختياري للمتكلم لابد ان يكون مسبوقاً بالعلم والارادة .

الثالث ان معنى الاستقلال المرادى ليس انفراد المعنى فى التصور الاستعمالي و الا لوجه للتزاع بعد قبوله و مردود على مدعيه بل المراد لحاظ المعنى لا بما هو جزء او فرد لمعنى آخر و المقصود بالانفراد هذا لا الانفراد باللحاظ و اثره ان يكون المعنى مورداً للنفي والاثبات مستقلاً بلا دخل شىء آخر فيه .

الرابع انه بعد ما عرفت ان الوضع هو التعهد فيكون قابلاً لاشتراط شرط من طرف الواضع كما ذكرنا فى اسم الاشارة من ان الواضع اشترط فيه الاشارة الى المراد وقد يقتضى اطلاق الوضع معنا كما يقولون ان اطلاق العقد يقتضى كذا وكذا فالشرط المستفاد من

اطلاق الوضع مثل نص الواضع معتبر والخروج عنه موجب للاختلال
بإفادة المعنى إذا عرفت ما مهدناه لك فنقول دليل الامتناع وجوه .

١- ما عن المحقق الخراساني من أن الاستعمال جعل اللفظ وجها
وعنوانا للمعنى بل يوجه نفس المعنى كأنه الملقى ولذا يسرى إليه حسنه
وقبحه لانه فان فيه ولا يمكن ذلك الا للمعنى واحد ضرورة أن لحاظه
كذلك في معنى ينافي مع قصد معنى آخر لان هذا للحاظ يتبع لحاظ
المعنى فانبا فيه فناء الوجه في ذي الوجه الخ ويرد عليه أن الاستعمال
ليس الا جعل اللفظ علامة ارادة المعنى باعتبار الامور الثلاثة
المتقدمة وجعله وجها للمعنى لا يزيد على هذه الامور الثلاثة وما قيل
من أن الاستعمال جعل اللفظ وجودا للمعنى او ايجادا للمعنى باللفظ
ففيه أن هذه الهووية ان كانت هو الاتحاد الحكائي اللازم لكل كاشف
مع المنكشف قهراً المقصود للمتكلم يتبع قصد الافهام فهو حاصل
وان كان المقصود أن المتكلم يقصد كون اللفظ وجودا للمعنى بنظر
استقلالي فلا يساعد عليه وجدان كل متكلم حتى هذا القائل .

الثانية قوله ولا يكاد يمكن جعل لفظ كذلك الا للمعنى واحد

الخ ففيه أن اخذ الاستقلال في الارادة بمعنى الانفراد في التصور
الاستعمالي ينا في لحاظ معينين و اما ان كان المراد لحاظ المعنى
في ذاته فلا تنافي لا مكان تصور معان متعددة معا و اما قوله حيث
ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا يتبع لحاظ المعنى فانبا فيه الخ
ففيه انه ان كان المراد من تبعية اللحاظ أن لحاظاً واحداً متعلق بالمعنى

دائماً و باللفظ عرضاً فهو باطل كما عرفت وان كان المراد ان ارادة
اللفظ تابع لارادة المعنى فلا محذور في ارادة لفظ واحد بتبع ارادة
معنيين .

٢- ان الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ فاللفظ علة لوجود
المعنى في مقام الاستعمال فلو قصد به معنيان يلزم صدور الكثير عن
الواحد وفيه ان اليجاد اللفظي ليس الا الحكاية لا غير وحكاية واحد
عن متعدد لا مانع منه كحكاية الجمع الاستغراقى عن افراده فان دلالة
عليها ليس ارتباطاً كدلالة الكل على الاجزاء ولذا يقولون انه في
حكم العطف بالواو كان كل فرد مدلول مطابق له لا تضمنى وقيل
انه ايجاد اعتبارى اى اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى فيقال انه لا محذور
في اعتبار لفظ واحد وجوداً للمعنيين والانصاف عدم صحة وجوه
الامتناع والاقوى عندى الجواز عقلاً و هل يساعد قانون
الوضع ام لا فالتحقيق ان يقال ان كان الوضع الاختصاص او ما يلزمه
او يستلزمه الرجوع الى تحقق علاقة بين اللفظ والمعنى موجبة للدلالة
التصورية فقط فلا مانع من استعمال اللفظ في معنيين بحسب الوضع
ايضاً مع القرينة لان دلالة اللفظ حاصلة بالوضع وقصد المعنيين ممكن
عقلاً الا ان يقال ان الدلالة التصورية حاصلة لكليهما ولكن الدلالة
التصديقية المقصودة في مقام الاستعمال تحتاج الى شمول بنسب
العقلاء للمقام ويمكن منعه لانه فرع شيوخ هذا الاستعمال فيما بينهم
حتى يثبت بنائهم عليه ومع كثرة الالفاظ المشتركة في كل لسان لم

يعهد هذا النحو من الاستعمال في لسان واحد من العرف ولا يكون وحدة حال الوضع بناء على هذا المسلك مانعة عن الاستعمال في الأكثر لانه لا يقبل الاشتراط اللفظي فكيف بالحالي و اما بناء على القول بالتعهد فالحق عدم مساعدة الوضع على الاستعمال في الأكثر لانه اذا تعهد الواضع ارادة معنى من لفظ كذا اما يضم معه معنى آخر اولا فعلى الاول لا يصير اللفظ مشتركاً بل وضع واحد لمعنى مركب ولا بد في المشترك من تعدد الوضع وعلى الثاني فلازم اطلاق التعهد انفراد ارادة المعنى نظير انصراف العقد الى نقد البلد او الى الصحة وعلى هذا الاستعمال الموافق للوضع ارادة المعنى الواحد من دون ان يكون الوحدة قيداً و ارادة اكثر منه خروج عن قانون الوضع ولعل نظر صاحب المعالم والمحقق القمي الى ذلك وان كان بيانهما قاصراً حيث اخذ احدهما الانفراد قيداً للمعنى والاخر حالاً له والحاصل ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد جائز عقلاً غير جائز وضعاً بمعنى خروجه عن قانون الوضع ولذا لم يقع في كلام البلغاء .

بقي امران الاول ان ما ذكرناه من سند الجواز والمنع

جار في المفرد والثنية والجمع و في النفي والاثبات مع القرينة او بدونها وفي المجاز والحقيقة و ربما يتوهم جواز ارادة الأكثر في الثنية والجمع بدعوى انها وضعاً للمتعدد ولومع الاشتراك في اللفظ فقط ولا يخفى انه خلاف المتبادر منهما لان الظاهر منهما افراد

حقيقة واحدة حقيقتا كما في الرجلين والرجال او تاويلا كالزيدان
والزيدون اى المسمى بزيد وهو في حكم الاستعمال في معنى واحد
كما لا يخفى .

الثاني ما ذكرناه من الوجوه جوازاً ومنعا يجرى في استعمال
اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي الا انه يتوهم وجه
امتناع عقلي زائد فيه وهو الجمع بين المتنافيين لملازمة المعنى
المجازي القرينة المعاندة مع المعنى الحقيقي و ملازم المعاندة معانداً
ولا يخفى ان تعانداً قرينة المجاز للمعنى الحقيقي باعتبار صرف دلالة
اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المجازي وقطع العلاقة الوضعية بابداء
مانع لا اراد غيره و هي القرينة الصارفة و ذلك يختص بما اذا اريد منه
المجازي فقط و اما اذا اريد الحقيقي معه فلا يلزم القرينة المانعة
عنه بل يكفي دلالتها على المعنى المجازي فقط كدلالة نفس اللفظ
على المعنى الحقيقي كما في عموم المجاز الشامل لهما فالمعنى
الحقيقي مقصود ضمناً ولا تعانده قرينة المجاز مع الاتفاق على صحته
و وقوعه .

الثالث و ردت اخبار تدل على ان للقرآن بطونا سبعة او
سبعين فيمكن ان يكون من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى
لما عرفت من عدم امتناعه عقلاً وان لم يساعده الوضع والعرف و
من المعلوم ان ارادة جميع هذه المعاني من الفاظ القرآن الكريم لا
يكون على مراعات الوضع والعرف لعدم القصد الى افهام جميع

المستمعين بل هي مرادة بطور خاص من المخاطب يشير اليه قوله **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** انما يعرف القرآن من خوطب به فلا بأس بمخالفة الوضع فيها ولا فرق بين كون جميع هذه المعاني حقيقية او مجازية او بالاختلاف ويمكن ان تكون كناية كما هو ظاهر لفظ البطن الدال على البطن وبطن البطن وهو يناسب المعاني الكنائية التي مرجعها الى الانتقال من معنى الى آخر وان كان فهم الملازمات بين المعاني مخصوص بالراسخون في العلم ويمكن ان يكون المراد منها الافراد الخفية العالية التي تحتاج فهمها الى التوضيح بناء على ان اللفاظ موضوعة للمعاني الكلية الشاملة للروحانية والعقلانية فتدبر.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامی

(اصل) فى بيان ثبوت المحقيقة الشرعية و عدمها و محصل الوجوه والاقوال اربعة الاول ان الشارع اخترع ماهية العبادات ووضع لها الفاظاً من لغة العرب بالنقل اليها اما تعيينا لابان يقول وضعت لفظ كذا كذا حيث ادعى القطع على عدمه بل بنفس الاستعمال مع القرينة على الوضع وقد او رد على ذلك بان الاستعمال يحتاج الى النظر الاستقلال الى المعنى والنظر الآلى الى اللفظ والوضع بالعكس فلا يمكن اجتماعهما و فيه ما عرفت من ان النظر الآلى الى اللفظ فى الاستعمال ليس معناه كونه مغفولاً عنه بحيث لا يتوجه اليه اصلاً بل باعتبار انه تبع للنظر الى المعنى فلا ينافى ان يصير سبباً للوضع والوضع هو التعهد بارادة معنى من اللفظ فاذا قام القرينة على ان استعماله بهذا القصد يتحقق الوضع ولا يحتاج الا الى اقامة القرينة على هذا الالتزام ولا اشكال فى امكان اجتماعه مع الاستعمال بل ربما يستفاد من تكرار الاستعمال كمائر العادات.

و اما تعييناً بكثرة استعمال هذه الالفاظ فى المعانى المخترعة مجازاً حتى صارت حقيقة فيها والوضع التعيينى الحاصل بتكرار الاستعمال يفرق عن التعيينى الحاصل بالاستعمال ميبنا على الوضع من الشارع بل مستندا الى كثرة الاستعمال بحيث لا يستند الى شخص بعينه .

الثانى ان الشارع اخترع الماهيات ولم يضع لها لفظاً فى زمانه بل كان الاستعمال مجازاً و تداولها المسلمون وصارت حقيقة

بعد عصر النبي واعلم ان اختراع الماهية ليس بمعنا جعل الماهية لانها غير قابلة للجعل ولا جعل الصلواتية لاجزاء الصلوة لان الجعل التركيبي بين الماهية وذاتياتها ممتنع و ثبوت الشيء لنفسه ضروري بل معناه تاليف الشارع بين اشياء متفرقة بالارتباط بينها بعنوان الجزء او الشرط لما فيها من المصلحة بهذا الوجه وجهة الوحدة تعلق طالب على مجموعها او اعتبار وحدة لها ثم انشاء الطلب عليها على خلاف في منشأ انتزاع الجزئية وغيرها و سيأتى تحقيقها.

الثالث ان الماهيات العبادية كانت مخترعة في الشرائع

السابقة كما يظهر من الايات والاخبار في بيان شريعة الانبياء السابقين عليهم السلام وعرفها العرب ووضعوا لها الفاظا في لسانهم كما لسان المعاني فهي حقائق لغوية غاية الامر ان الشارع وضع لها شروطا و اجزاء فبدل مصاديقها لا مفاهيمها فهي كالمفاهيم الموضوعة للمركبات العرفية مثل البيت والبلد فان اختلاف مصاديقها بتغيير العصور ظاهر ولم يكن سببا لتغير المفاهيم .

الرابع ان هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية و انما

اضاف اليها الشارع شروطا و اجزاء فالمفهوم لغوي لا مخترع شرعي و هذا القول يمكن تقريره بوجهين .

الاول ان الشارع استعمل الالفاظ في المعنى اللغوي

بمصاديقها العرفية ولكن دخل في مصاديقها شروطا و اجزاء .

الثاني ان الشارع اخترع لهذه المفاهيم العرفية مصاديق

شرعية كما ان المخترعين في العصور الاخيرة اوجدوا للسفينة مصاديق بخارية وكهربائية مما لم يخطر على بال واضعها ولها نظائر والتحقيق ان المفهوم ان كان لافراد موجود في الخارج كالاسد لا يمكن جعل مصداق له الا بالمجاز العقلي كما قاله السكاكي في باب انكار المجاز اللغوي واما ان كان امرا اعتباريا بسيطا كالملكية والزوجة او مركبا كالصلوة فيمكن جعل مصاديق له غير ما يعتبره العرف مصداقا و مفاهيم العبادات والمعاملات من هذا القبيل فلا اشكال في جعل مصاديق لها من طرف الشارع غير ما يعتبره العرف فالدعاء والتعظيم لهما مصاديق محققة عند العرف يصدقان عليها صدق الكلى على افراده الا ان مصداقهما اعتباري فيقدم الشرع على اعتبار شيء مصداقا و جعله فردا بلا تصرف في المفهوم و الفاظ العبادات التي قيل انها حقيقة شرعية كلها كذلك اذا عرفت الوجوه التي يكن تصورهما في المقام وربما تستفاد من كلمات الاعلام فالانصاف ان القول الاول والثاني مما لا دليل عليهما بعد الاحتمالين الاخيرين و دعوى القطع بالوضع الشرعي و اختراع المساهيات و استعمال الالفاظ فيها مجازا ضعيف والاوجه آخر الاحتمالين من الوجه الرابع للقطع بان استعمال الشارع لهذه الالفاظ في معانيها طبق الخطاب العرفي وكان يتكلم معهم بما يتكلمون فيما بينهم غاية الامر انه جعل لهذه المفاهيم مصاديق لا يعرفونها فقله ^{والله اعلم} صلوا كما رايتموني اصلي بحسب المراد الاستعالي كما اذا قال غير الشارع لاحدهم و تصرفه

واختراعه باعتبار الافراد فقط وذلك كما فى اختراع سائر المخترعين لمصاديق مستحدثه للمفاهيم لم تكن موجودة قبل ذلك و لم تخطر ببال الواضع الاول ولا ادري كيف ذهب المشهور فى باب المعاملات الى ان الشارع لم يتصرف فى المفاهيم العرفية بل تصرف فى المحققات والمصاديق بتصويب بعضها و تخطئة بعضها و ذهبوا فى الفاظ العبادات الى احد الوجهين الاولين مع جريان هذا الوجه فيها كما لا يخفى .

و هل يتصور الفرق بين قوله تعالى (١٠٣ - التوبة) وخذ من اموالهم صدقة تطهرهم بها و تزيكهم وصل عليهم ان صلوئك سكن لهم « مع قوله (١٤ و ١٥ اعالى) « قد اطلع من تركى و ذكر اسم ربه فصلى « فى مرحلة الاستعمال و مع الغض عن ذلك فالوجه ما ذهب اليه الباقلانى من استعمالها فى مفهومها العرفى و غدم تصرف فى المصداق وان ما اضاف الشارع فيها شرطا و جزأ باعتبار تعلق الامر بها ومع الغض عنه هو القول الثالث بداهة ان اصل وجود هذه الماهيات المخترعة فى الشرايع السابقة مما نطقت به الكتاب والسنة و بعد تعارفها بين العرب بالتدين والمعاشرة لابد وان يضعوا لها الفاظا ولو كانت غير ما ذكره الشارع لوصلت اليناول لكنه لم تصل غيرها فهى هى ، هذه خلاصة ما استدلل به لهذا القول كما عن الفصول ولكن هذا الدليل مبنى على مقدمات مخدوشة اما اولا من جهة وجود هذه الماهيات فى الشرايع السابقة لانه يمكن ان لا يكون وضعها فى الشرايع السابقة

مما يقتضى جعل مفهوم وماهية شرعية لها بل كان من قبيل جعل المصداق
 كما احتملناه بل قويناه فى استعمالات هذه الشريعة ومجرد تدين اهل
 لسانى بدين كان كتابه ولسانه على خلاف لسانه لا يقتضى وضع لفظ
 لمصطلحات هذا الدين بل ربما يكتفون بهذه اللغات كما ترى فى
 الفرس المتدينين بالاسلام فكثير استعملاتهم بلسان العرب واما
 وضعهم لغير هذه الالفاظ فتركت لا اصل يثبتها الا ان يتمسك باصالة
 عدم النقل فتأمل ثم ان الثمرة بين القول الاول وسائر الاقوال والوجوه
 الا الشق الاخير من الوجه الرابع الذى اخترناه واضح لانه بناء على
 القول بالحقيقة الشرعية فلا بد من حمل كلام الشارع على ارادة
 المعنى الشرعى مع عدم القرينة بخلاف الوجوه الاخرى اما الثانى
 فواضح لاحتياج ارادة المعنى الشرعى الى قرينة المجاز و اما على
 الثالث فلانها نصير الفاظا مشتركة لغوية ولا بد فى دلالتها على احد
 المعنيين من قرينة معينة واما على الاول من وجهى الرابع فلان بيان
 الشرائط الزائدة عن المعنى اللغوى محتاج الى دليل زائد والاصل
 عدمه نعم هنا ثمرة اخرى بين الوجه الثالث والوجه الثانى واول
 وجهى الرابع وهوان اللفظ على الاول والثالث اذا استعمل بلا قرينة
 بصير مجملا واما على الاخيرين فيحمل على المعنى اللغوى ولا اجمال
 فى البين واما الثمرة بين الوجه الاول والاحتمال الاخير من الوجه الرابع
 المختار موجودة ام لا بل على كل منهما بحمل اللفظ عند الاطلاق على
 الشرعى وان كان المفهوم اوسع على الثانى والا وجه الثانى بيانه

ان الالفاظ المستعملة وان كان المراد بها المفاهيم لكن لا بما هو مفهوم بل بما هو مرآة للافراد ولذا قد يكتسب من الافراد خواصها بكثرة الاستعمال فيتبدل مفهوم اللفظ و ينصرف الى افراد خاصة وليس باعتبار المجازية بل لتعارف هذه الافراد وكون المفهوم مرآة لها من جهة انس الذهن بها و ربما يمنع اطلاق اللفظ لغيرها وان لم يكن ظاهرا فيها على وجه يفيد القيدية وبعد ذلك نقول اذا جعل الشارع لهذه الالفاظ مصاديق شرعية تنصرف هذه المفاهيم اليها بنحو يقيد بها او يمنع عن شمولها لغيرها فالحمل على الافراد الشرعية عند عدم القرينة لا يبعد عند المنصف ولانقول بالاستعمال المجازي في الفرد مع القرينة العامة والفرق يظهر بالتأمل فانه دقيق جدا ثم انه يظهر فرق بين الوجه المختار والوجه الاول وهو ان حمل الالفاظ على المعاني الشرعية بناء على الوجه الاول يحتاج الى اثبات تاريخ النقل وتأخير الاستعمال عنه بخلاف الوجه المختار فانه لا يحتاج الا على العلم بتاريخ جعل التكليف المتعلق بهذا الموضوع و هو معلوم مضبوط غالباً بخلاف تاريخ النقل فانه صعب جدا ولا يكاد يتحقق في لفظ وبناء عليه هل يجوز التمسك باصالة عدم النقل لحمل الالفاظ على معانيها اللغوية الى زمان العلم بالمعنى الشرعي ام لا وجهان من ان اثبات هذا الاثر بهذا الاصل و ان كان مثبتاً الا ان اصالة عدم النقل ليست من الاصول التعبدية التي ليست مثبتاتها حجة بل من الاصول العقلانية التي تعد من الامارات التي تثبت بها لوازمها ومن

أما اللازم في الأصول العقلانية التي كشف حجيتها من تقرير الشارع
الاكتفاء بآثارها المترتبة عليها عند العقلاء لم يعلم منهم ترتيب هذا
الآثر على أصالة عدم النقل لأن المتيقن ترتيب آثر عدم النقل عند الشك
فيه مطلقاً و أما بعد العلم به والشك في زمانه فلم يعلم منهم العمل
على هذا الأصل والاول اوجه .



مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي

(اصل) فى ان الفاظ العبادات والمعاملات اسام للصحيحة او الاعم؟ ظاهر العناوين اختصاص النزاع على القول بالحقيقة الشرعية وترتبه عليه ولكن قد يتصور على الاقوال الاخر ايضا اما بناء على استعمال الشارع هذه الالفاظ فى معان اخترعها مجازا فتصوير النزاع بوجهين الاول من جهة العلاقة المصححة للتجوز بان يقال ان الشارع لاحظ العلاقة بين المعنى اللغوى وخصوص الصحيحة ابتداء والاستعمال فى الفاسد من بات تنزيل الفاقد منزلة الواجد فالاستعمال فى الصحيح مجاز لغوى و فى الفاسد مجاز عقلى فيحتاج ارادة الفاسد منها الى قرينتين مفاد احدهما المعنى المجازى الشرعى ومفاد الاخرى المصداق الادعائى منه او ان الشارع لاحظ العلاقة بين المعنى اللغوى والاعم من الصحيح والفاسد فتعين كل منها يحتاج الى قرينة خاصة الثانى من جهة القرينة فيقال ان المجاز كما يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى يحتاج الى قرينة معنية للمعنى المجازى والصحيح والاعم يشتركان فى الاولى دون الثانية فيبحث عن القرينة المعينة هل هى لتعيين خصوص الصحيحة بحيث لو اقام الشارع قرينة صارفة عن المعنى اللغوى يحمل عليها بخصوصها او الاعم و بعبارة اخرى ربما يكتفى المتكلم فى القرينة المعينة بالحال واختراع الشارع للماهيات حال يصح لتمييز المعنى المجازى فلا يلزم الا القرينة الصارفة و ذلك قرينة على ارادة خصوص الصحيحة او الاعم هذا والوجه الاول حاصل ما نقل من تقريرات الشيخ الانصارى ولكن

الوجه الثانى فى المقام احسن و اما بناء على كون الالفاظ بهذه
 المعانى الشرعية حقائق لغوية بالنقل من الشرائع السابقة الى لغة
 العرب فيمكن البحث عن ان الموضوع لها فى الشرائع السابقة
 خصوص الصحيحة او الاعم و اما بناء على كونها حقائق لغوية فى
 معان لغوية كما عن الباقلانى او كما اخترناه من انها من باب اختراع
 الافراد والمصاديق بلانصرف فى المفهوم الوضعى والاستعمالى فهل
 يتصور النزاع ام لا اما على قول الباقلانى فقد قيل فى تصور النزاع
 ان افادة الشرائط والاجزاء التى يتم بها المأمور به لا بد وان تكون
 بدال فيقال مفاده خصوص الصحيحة او الاعم كذا عن المحقق
 الخراسانى و فيه ان جعل الدال للضمائم ليس الا فى مقام تعلق الامر
 ولا معنى لتصوير الدال على الفاسد و اما بناء على المسلك المختار
 يمكن تصوير النزاع بان يقال ان المخترع خصوص الفرد الجامع
 للشرائط او الاعم منه والتحقيق عدم صحة ذلك و عدم موقع لهذا
 النزاع هنا بداهة ان اختراع الافراد الشرعية لهذه المفاهيم العرفية
 ليس سابقا على الامر حتى يتصور اختراع الفاسد و انما يكون بنفس
 الامر المتعلق بها ولا يكون الفرد المخترع الا صحيحا ولكن يستتبع
 اختراع الفاسد ايضا ويسقط هذا النزاع رأسا وتكون حال الالفاظ
 العبادات كالمعاملات ولا يهمننا التعرض للدلة والاقوال الا ما يناسب
 الخاتمة انما المهم البحث عن الثمرة التى تصوروها لهذا النزاع وهل
 تترتب على المختار ام لا فنقول قد ذكروا للنزاع ثمرتين الاولى انه

بناء على الاعم يصح التمسك بالاطلاقات عند الشك في الجزء او الشرط ولا يصح على الصحيح لانه يصير الخطاب مجملا بالنسبة الى المورد الثانية انه بناء على الاعم تجرى البرائة عند الشك في الجزء او الشرط اما بناء على الصحيح فلا تجرى لانه شك في المحصل بعد القطع بالاشتغال و اما بناء على المختار فتوضيح جواز التمسك بالاطلاق وعدمه واجراء البرائة وعدمه فيحتاج الى مقدمة وهي ان التمسك بالاطلاق يحتاج الى امرين **الاول** فهم المراد من اللفظ **الثاني** العلم بانطباقه على الفرد و صدقه عليه و بعد احراز كلا الامرين اذا شك في دخل امر زائد يدفع بالاطلاق وهو موضوع اصل البرائة مع عدم صحة التمسك بالاطلاق فموضوع الاصل اللفظي والاصل العربي واحد لا فرق بينهما من هذه الجهة فاذا لم يعلم مفاد الخطاب لا يجوز التمسك بالاطلاق كما اذا لم يعلم صدق المفهوم على الفرد وبناء على القول بالوضع للصحيح تختل الامر الاول فلا يجرى الاطلاق و بناء على المختار لا اشكال فيه لان اللفظ مستعمل في المعنى اللغوي البين ولكن باعتبار تصرف الشرع في المصداق هل يختل الامر الثاني ويصير المقام من باب الشبهة المصداقية ام لا والتحقيق هو الثاني لما عرفت من ان جعل المصداق ليس بنظر سابق على الامر بل بنفس جعل التكليف فكلما تعلق به الامر باعتبار الدليل على الاجزاء والشروط هو الفرد الشرعي و ما لم يعلم باق على ما هو عليه في نظر العرف وبعبارة اخرى المحاورات الشرعية كالعرفية تحمل على الفهم العرفي مفهوماً

ومصادقا الا ان ينص الشارع على خلافه ومع الشك لانص على الخلاف فيحمل على المتافهم العرفي ان كان للدليل اطلاق و الا يرجع الى الاصل وما ذكرنا سابقا من ان اطلاق كلام الشرع ينصرف الى المصادق الشرعي انما هو مع العلم بخصوصيات المصادق الشرعي وبالجملة فكما ان المفهوم يحمل على العرفي الى ان يعلم النقل الشرعي كذلك يحمل على المصادق العرفي حتى يعلم خلافه فتحصل من ذلك انه لا اشكال في التمسك بالاطلاق و مع عدمه في اجراء اصل البرائة عند الشك في الاجزاء و الشرائط على الوجه المختار و ينبغي تذييل البحث بامور للبحث عن بعض ما ذكره الاصحاب .

الاول ان الصحة بمعنى التمامية و لازمها سقوط الاعادة والقضاء كما عرفها الاصحاب و منشأها موافقة الامر كما عرفها به المتكلمون فالعرف الاول بالنظر الى المعلول والاثر كما ان الثاني بالنظر الى العلة المؤثرة فما ذكره المحقق الخراساني من ان التعاريف كلها بالنظر الى اللوازم لا يخلو من النظر ولكنهما من حيث المنشأ على ثلاثة اقسام **الاول** ما يرجع الى موضوع الامر من الاجزاء والشرائط الشرعية التي كانت موردا للخطاب كالطهارة للصلاة الثاني الشروط العقلية كالقدرة والخلو عن المزاحم الالهة وعدم تعلق النهي به الثالث الشروط الناشئة عن جعل التكليف المتأخرة عنه مثل قصد القرية والوجه ولا اشكال في ان الصحة الفعلية تتوقف على كل هذه الامور الثلاثة وعلى هذا هل يمكن اخذها جميعا في المسمى ببناء

على القول بانها اسام للصحيح ام لا لابد من التفصيل والتحقيق ان
يقال انه تارة يراد تصوير التسمية بالصحيح لجامع الجهات الثلاثة
واخر جعل الاسم لما هو متعلق الاوامر و مورد للاخبار والانشاء
ونحو ذلك والاول بمكان من الامكان لسهولة تصور ما هو الجامع
لجميع شرائط الصحة الفعلية حتى الناشئة من قبل الامر وجعل الاسم
له و اما الثانى فالحق خروج الاخيرتين منه اما الثانية فلان الشروط
العقلية لا تصير قيда للخطاب اللفظى والفساد الناشى من قبل النهى او
الابتلاء بالمزاحم الاهم فرع تحقيق التسمية فلا يمكن اعتبارها فى
المسمى و اما الاخيرة فلان اعتبار الصحة من قبل الامر فى مسمى
متعلقه موجب للدور فتحصل ان الصحة التى وقعت محلا للكلام و
هل هى مأخوذه فى مسمى العبادات ام لا هى خصوص الصحة من
جهة الاجزاء والشرائط المعبرة فى المأمور به تسبب تقييد الامر
ولذا ربما فصل بعضهم بين الصحة من حيث الاجزاء والشرائط فاخذ
الاولى فى المسمى دون الثانية فظهر ان تفسير الصحة فى المقام باسقاط
القضاء و الاعادة او موافقة الامر لا وجه له بداهة انهما ثابتان
للسحيح الفعلى الجامع للشرائط والجهات الثلاث لا من جهة واحدة
فالاولى تفسير الصحة فى المقام بالتمامية من جهة الاجزاء والشرائط
الشرعية الثانى قد اشكل الامر على المشهور بناء على مسلكهم فى
تصوير الجامع بين افراد بعض العبادات كالصلوة لاختلاف افرادها
و تداخل صحيحها وفاسدها بالنسبة الى الاشخاص والاحوال الثابتة

للمكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض وغير ذلك وخصوصاً
 على القول بالاعم الا لازم منه تصوير الجامع بين جميع افراد الصلوة
 من الصحيح والفساد وقد ذكروا في تصوير الجامع ما يطول بنقله
 الكلام وبيان ما هو الصحيح منها وقد ابطال بعض المحققين من
 الاساتيد تصوير الجامع حتى بين الافراد الصحيحة من الصلوة بمانصه
 ان الجامع اما ان يكون جامعاً ذاتياً متولياً او جامعاً عنوانياً اعتبارياً
 والالتزام بهما مشكل اما الجامع العنوانى كعنوان الناهى عن الفحشاء
 ونحوه فالوضع بازائه و ان كان ممكناً الا ان لازمه عدم صحة
 استعمال الصلوة مثلاً في نفس المعنونة الا بعناية لان العنوان غير
 المعنونة وليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب مع
 ان استعمال الصلوة في نفس الهيئة التركيبية بلا عناية صحيح مضافاً
 الى سخافة القول بوضع الصلوة لعنوان الناهى في الفحشاء كما لا يخفى
 واما الجامع المقولى الذاتى فهو غير معقول لان الصلوة مؤلفة
 وجدانا من مقولات متباعدة كمقولة كيف والوضع ونحوهما ولا
 تندرج تحت مقولة واحدة لان المقولات اجناس عالية ولا جنس لها
 ولا يمكن ان يكون المركب مقولة برأسها لا اعتباراً بالوحدة في المقولات
 والالما امكن حصرها ولذا يسمى هذا المركب وشبهه بالمركب
 الاعتبارى و اذالم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبة واحدة من الصلوة فعدم
 الجامع للمراتب المختلفة كما وكيفاً اولى و منه يظهر انه لو فرض
 ظهور دليل في ترتب اثر بسيط على الصلوة بحيث يكشف عن جهة

جامعة ذاتية لزم صرفها الى بعض الوجوه للبرهان القطعي على
 ان المقولات المتباعدة لا تندرج تحت مقولة واحدة مضافاً الى ان
 وحدة الاثر وبساطته يكشفه كشفاً قطعياً من وحدة المؤثر وبساطته
 والحال ان اتحاد البسيط مع المركب محال ولو كان جميع الاجزاء
 من مقولة واحدة قال و اما حديث تأثير الصلوة بمراتبها المختلفة
 كماً وكيفاً في الانتهاء عن الفحشاء فلا يكشف عن وحدة حقيقة ذاتية
 بين مراتب الصلوة لان جهة النهي عن الفحشاء والمنكر واحدة بالعنوان
 لا بالذات والحقيقة والواحد بالعنوان لا يكشف الا عن واحد بالعنوان
 وهو عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر وان كانت ذات المنكر في
 كل مرتبة مبائناً للمنكر الذي ينهى عنه في مرتبة اخرى الخ وما قيل
 في تصوير المسمى بما يمكن توجيهه امران الاول ان المسمى هو
 الصلوة التام من حيث الاجزاء والشرائط الشرعية مع قطع النظر عن
 صدوره من المكلف وهو الصحيح الفعلي تارة والفاقد الفعلي اخرى
 واطلاقه على بعض الافراد الفاقد لبعض الشرائط والاجزاء من باب
 تنزيل الفاقد منزلة الواجد و على بعض المراتب الاخر مثل صلوة
 الغرقى مثلاً ليس على وجه الحقيقة بل بالعناية للبديلة عن المسمى و
 ترتب اثره عليه و عليها فلا نحتاج الا على تصوير الجامع بين الافراد
 في المرتبة الواحدة وهو بمكان من الامكان خالياً عن الاشكالات التي
 اورده هذا المحقق كما سيأتي تحقيقه في الوجه الثاني وهذا قول
 بتصوير الجامع بين افراد مرتبة واحدة صحيحة كانت ام فاسدة

الثاني اعتبار جامع بين المراتب المختلفة ايضاً و بيانه ان الشيء نارة يكون مشخصاً بالوحدة الشخصية كزيد ويعرضه تبدلات كالصغر والكبر والشباب والهرم والسمن والهزال والصحة والمرض ولا يتغير بها الشخص و قد يكون له تشخص اعتبارى مثل البيت والبلد فيلاحظ الواضع عدة اجزاء مبهمة بجهة وحدة اعتبارية فمتى كانت هذه الوحدة الاعتبارية محفوظة كان الاسم صادقاً وان تبدلت الاجزاء وزادت او نقصت وهذا نحو من الجامع غير المقولى وغير العنوان الانتزاعى بل اعتبارى انتزاعى يتصوره الواضع مبهما غير محدود بحد خاص ولا يضره تبدل الاجزاء والخواص كما لا يخفى فيصدق على الصحيح و الفاسد والواجد والفاقد وكثير الاجزاء وقليله

الثالث قد استشكل في الثمرة المعروفة على القول بالصحيح والاعم بان لهما اثر واحد لانه يتمسك بالاطلاقات على القول بالصحيح ايضاً كما يجرى البرائة بناء عليه فان المشهور قائلون بوضع الالفاظ للصحيح ويتمسكون بالاطلاقات ويجرون البرائة والتحقيق ان الادلة الواردة في المقام على قسمين منها ما لا اطلاق لها لكونها في مقام بيان أصل التشريع لا خصوصيات المشروع أو في مقام بيان الثواب والعقاب المترتب على فعلها او تركها و منها ما يكون في بيان حقيقة العبادة وخصوصياتها كرواية حماد الواردة في بيان الصلوة .

اما القسم **الاول** فلا يجوز التمسك بها عند الشك في الجزء والشرط حتى على القول بالاعم لان شرط التمسك بالاطلاق كونه في

مقام بيان تمام حكم الموضوع واما القسم **الثاني** فيجوز التمسك باطلاقه لنفي الجزئية او الشرطية المشكوكة حتى بناء على القول بالصحيح لانه بعدما كان الخطاب في مقام البيان فذكر امورا وسكت يفهم ان المفهوم عبارة عن هذا المذكور فقط واما مسألة البرائة و- الاشتغال فان كان مقصود القول بالصحيح اخذ جامع عنواني بسيط منتزع عن المركب فاجراء البرائة مشكل لان الشك في المحصل وان كان المقصود تصوير جامع مبهم تركيبي كما على الاعم او البسيط المنطبق على الخارج فاجراء البرائة على القول به في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي ممكن كما بناء على القول بالاعم.

الثالث المشهور ان الفاظ المعاملات اسامي للصحيحة ولكن يستشكل حينئذ في التمسك بالاطلاقات الواردة فيها لان تقييد الموضوع بالصحة يوجب الاجمال المنافي مع التمسك بالاطلاق والتحقيق ان الصحة مأخوذة في معنى الفاظ المعاملات اما ان يكون بمعنى ترتب الاثر عند العرف هذا بمعناها السببي واما بمعناها السببي اما ان يكون هو المسبب عند الشرع او عند العرف فقط والصحة بالمعنى الاول وان لم يكن مانع عن اخذه في المسمى عقلا الا انه غير مأخوذة في معنى الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة موضوعا للاحكام والامضاء الشرعي قطعاً والا يلزم تحصيل الحاصل وامضاء ما كان ممضى مثلاً العقود في قوله تعالى او فوا بالعقود ليست هي الصحيحة عند الشرع والا لا معنى لتعلق او فوا به وكذلك البيع

فى قوله تعالى اهل الله البيع سواء كان بالمعنى السبى او المسبى بل
المراد منه الصحيح عند العرف و -ح- لامانع من الاخذ بالاطلاق
سواء كان موضوع الدليل هو المعاملة بالمعنى السبى او المسبى
فلاشكال انما نشأ من الخلط بين الصحة الشرعية والعرفية و توهم
ان المأخوذ فيها هو الاول كما انه لا اشكال فى التمسك بالاطلاقات
فى المعاملات والعبادات بناء على المسلك المختار من ان اللفاظ
مستعملة فى معانيها العرفية مطلقا وان التصرفات الشرعية انما كانت
باعتبار المصاديق و قد تقدم الاشارة اليه .

الرابع انه قد اكثر المختلفون فى هذه المسألة من اقامة الادلة
على اثبات المدعى ونقض ادلة المخالف و قد عرفت مما مر سابقا
بطلان اساس هذه الادلة اجمالا مع ما فيها من الضعف والمناقشة
المذكورة فى الكتب المربوطة واعرضنا عنها نقضا و ابراما و حله
وعقدا لعدم الفائدة فى التعرض لبيان ما فيها تفصيلا نعم لا بأس
بالاشارة الى توجيه بعض ما ذكر من الآيات و الاخبار فى مقام
الاستدلال و توضيح انطباقها على المسلك المختار منها الآيات
والاخبار الدالة على اثبات الآثار للمسميات مثل الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر والصلوة عمود الدين و معراج المؤمن والصوم
جنة من النار وغيرها وجه الاستدلال ان ظاهرها ترتب الاثر على طبيعة
المسمى و انها تمام المؤثر ولو كان المسمى الاعم لما صح و تم و
بتقريب آخر مقتضى اطلاقها ترتب الاثر على جميع الافراد فلو شمل

الصلوة للفساد لا يصح الاطلاق والتقييد بالصحيحة خلاف الظاهر
 و فيه اولا ان التمسك بالاطلاق في اثبات المسمى و وضع اللفظ
 للمعنى غير صحيح لان اصابة الظهور حجة من باب بناء العقلاء ولم
 يثبت في مثل المقام و انما المتيقن منه ترتيب اثر حكم الموضوع
 عند الشك في التخصيص والتقييد و ثانيا ان هذه الاثار ليست فعلية
 للطبيعة بحيث كانت علة تامة لها بل معناها كون الطبيعة مقتضية لها
 ولا مانع من حملها على الطبيعة الجامعة العامة الشاملة للصحيح
 والفساد لانها مقتضية لها و بعد ضم سائر الشرائط تصير فعلية مضافا
 الى انه قد عرفت ان الصلوة التي محل الكلام في المقام الصحة من
 حيث الاجزاء والشرائط فقط لا من جهات اخرى و معلوم ان المؤثر
 الفعلى هذه الآثار هو الصحيح من جميع الجهات الذي لا يعقل ان
 يكون موضوعا لهذه الالفاظ كما عرفت فلا بد اما من التقييد او من
 حملها على الاقتضاء بالمعنى الذي لا ينافي في الاعم من الفساد والثاني
 اظهر فتدبر وهذه الآثار ببعض وجوها مما يترتب على الفساد ايضا
 مثلا بناء على ان يكون المراد من نهى الصلوة عن الفحشاء ان فعلها
 وذكر الله فيها مانع وشاغل عن المعصية حينها او مطلقا كما قيل و
 هذا يترتب على الفساد ايضا كما انه لو كان المراد من ان الصوم جنة
 من النار انه يضعف الشهوة وينكسر به سودة القوة الشهوية فانه يترتب
 على الفساد ايضا والتحقيق في الجواب ان يقال ان المراد من هذه
 الالفاظ في المقام ايضا هو المعانى اللغوية ولكن ينصرف الى الافراد

الشرعية بقرينة المقام.

و منها التعبيرات في الاخبار النافية لحقائق معاني هذه الالفاظ باعتبار انتفاء شرط او جزء مثل قوله لا يصح لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بظهور ونحوهما والجواب انها ليست في مقام بيان الاسم والمسمى اولا وليس المراد منها نفى الحقيقة بل المقصود منها بيان شرطية الطهارة وجزئية الفاتحة مع ان الصلوة منحققة مع عدم الفاتحة في موارد كثيرة والانصاف ان الاستدلال على ان الصحة قيد المسمى بهذه الاخبار ضعيف جدا والتحقيق في معناها انها في مقام نفى اختراع مصداق للصلوة فاقدة للطهارة مطلقا وللمحمد او بدله كما لا يخفى.

ومنها الاخبار التي تمسك بها للقول بالاعم مثل رواية الكافي بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشي ~~كما نودي بالولاية~~ فاخذ الناس ياربوع وتركوا هذه فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة ووجه الاستدلال بهذه الرواية للاعمى انه اطلق الالفاظ على فاسد هذه العبادات في موردين منها ولكنه ضعيف جدا لان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز اولا ويكون طبق اعتقاد المخالف ثانيا و التحقيق ان هذه الرواية في مقام بيان اشتراط قبول العبادات بالولاية وانها بدونها غير مقبولة واستعمل الالفاظ فيها في معانيها اللغوية مرآتا لمصاديقها الشرعية ولا يصح التمسك بها لاي من القولين

كما لا يخفى .

(اصل) اختلفوا في المشتق هل هو موضوع لمفهوم لا ينطبق الاعلى المتلبس بالمبدأ في الحال او لما يعمه و مسا انقضى عندالمبدأ على اقوال ولا بد هنا من رسم امور .

الاول ان المشتق في علم التصريف لفظ اخذ من لفظ مع مناسبة في المعنى كما عن الفصول فيشمل انواع الاشتقاق الثلاثة اوانه فرع و افق الاصل في اصول حروفه وترتيبه و معناه كما في زبدة الشيخ البهائي فيختص بالاشتقاق الصغير والاصغر وليس موضوع هذا البحث الاصولي كل مشتق بل كل ما يجرى على الذوات من المشتقات بل يجرى البحث في كل مفهوم يجرى على الذات باعتبار امر خارج عنها لان المفاهيم الصادقة على الذوات المحمولة عليها على اقسام منها ما هو تمام حقيقته كالانسان لافراده ومنها ذاتيات الشيء من جنسه وفصله ولا اشكال في خروجهما عن محل النزاع و منها ما ينتزع عن الشيء باعتبار امر خارج عن ذاته متحدًا معه باحد الانحاء الخمسة الاولى بنحو الصدور عنه كضارب **الثاني** بنحو الحلول فيه كالمرضى الثالث ما كان قيام المبدأ فيه باعتبار كونه منشأ لانتراع المبدأ وهو على وجهين لان منشائية الانتراع اما بنحو الحقيقة لا باعتبار وان كان الوجود الفعلي للمبدأ لا يكون الا في

الذهن كالفوقية والابوة ونحوهما واما ان يكون بصرف الاعتبار كما فى الزوج والمالك فالفوقية والملكية وان كانتا مشتركتين فى انه لا وجود لهما فى الخارج بل لهما وجود فى الذهن الا ان للفوق منشأ انتزاع ثابت حقيقى لانها باعتبار الوضع الخارجى لا بصرف الاعتبار بخلاف الملكية فانه اعتبارى حتى بالنسبة الى المنشأ وقد سمي بعضهم القسم الاول بالامور الانتزاعية والثانى بالامور الاعتبارية الرابع ما كان قيام المبدأ فيه ذاتيا ايجابيا كالوجود والفرق بينه وبين الاول مشكل فهو مغم عن الخامس ما كان بنحو العينية كاطلاق الابيض على نفس البياض و اطلاق الصفات الذاتية مثل العالم والقادر على الله تعالى وليس مثل الفعل والمصدر بناء على القول بكونه مشتقا. مورد النزاع اما خروج الفعل عنه سواء فى الخبر والانشاء فلان الفعل بحسب المادة نفس المبدأ فلا يعقل دخوله دخوله فى هذا النزاع وبحسب الهيئة التى منطقت اشتقاقه فيدل على النسبة الوقوعية او الايقاعية ولا يتصور فيها التلبس والانقضاء لانه فرع جهة مشتركة بين الحالتين وليس جهة جامعة بين وجودها وعدمها وكذا المصدر مثل الضرب الذى بحسب الهيئة مثل الفعل متضمنة للنسبة والفرق بينهما ان النسبة فيه ناقصة وفى الفعل تامة ولذا لا يصح السكوت عليها فى المصدر دون الفعل فليس مثل ضرب زيد عمروا قضية بخلاف ضرب بصيغة الفعل كذا قالوا وكلامهم يدل على ان النسبة المأخوذة فيهما واحدة والفرق بالنقص والتمام وقد حققنا

في مبحث المعاني الحرفية انه لا جامع بين النسب بالحمل الشائع و
 الحق ان النسبة المأخوذة في المصدر مع النسبة التي وضع لها هيئة
 الفعل متباعدة سنخاً لان النسبة الموضوعية لها هيئة المصدر هي النسبة
 التصورية الاضافية والنسبة في الفعل هي النسبة التصديقية التي تكون
 مفاد القضية كما ذكرنا سابقا وعلى كلا الوجهين خروجهما عن محل
 البحث ظاهر وظهر ان المشتق الذي هو محل النزاع في المقام اعم
 من وجه مع المشتق الصرفي و يدخل فيه بعض الجوامد مثل الزوج
 والرق و امثالهما مما هو عنوان عرضي للذوات باعتبار امر خارج
 عنها لان مناط البحث وملاكه جار فيها وان لم يشملها لفظ المشتق
 بداهة اشتراك الذات فيها بين حال التلبس و حال الانقضاء فيمكن
 ان يكون مجرد فعلية مبادئها في الجملة ملحوظة للواضع فتصدق
 ولو زالت ويمكن ان يكون الوضع باعتبار وجودها فعلا واذا زالت
 ارفع الاسم الثاني استفادة ذلك من كلمات بعض الفقهاء كما في
 شرح الابيضاح فيمن كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته
 الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول
 بالكبيرتين و اما المرضعة الاخيرة ففي تحريمها خلاف فاختار
 والذي المصنف ره و ابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها
 ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه الخ و ظاهر كلامه
 هو الوجه الاول و ان مثل الزوجة خارجة عن عنوان المشتق لكن
 داخله في ملاك البحث وعن المسالك في هذه المسئلة ابتناء الحكم

فيها على الخلاف في مسألة المشتق وظاهره دخول هذه الالفاظ في محل النزاع عينا .

الثاني في بيان حقيقة الاشتقاق وهو تارة بالنظر الى اللفظ واخرى بالنظر الى المعنى اما الاول فلا بد من لحاظ مادة مثل ضرب لا بشرط قابلة لعروض الهيئات الاشتقاقية عليها وليس لها وجود لفظي مستقل و انما توجد في ضمن المشتقات دائما و ذلك لان الوجود مساوق مع الشخص وهو عين البشروط لاثية ولا به من لحاظ معنى لا بشرط في قبال هذا المبدأ اللفظي بحيث لا يكون مستقلا في المفهومية والوجود العلمي الا في ضمن المشتقات والا خرج عن كونه مادة معنوية في مقابل المادة اللفظية ثم باعتبار عروض الخصوصيات للمبدأ اللفظي وهي الهيئات اللفظية المنضمة اليها القائمة به يتحقق لفظ خاص هو احد المشتقات وفي قبال هذه الهيئة اللفظية تعرض هيئة معنوية على المادة المعنوية قائمة بها نحو اما تكون معنى هذه الهيئة اللفظية ولا اشكال فيها انما الكلام في امور ثلاثة الاول ان المادة اللفظية كما ما عرفت لها موضوع للمادة المعنوية اللابشرطية قبل وضع الهيئات مستقلا ثم وضع الهيئات الطارئة على المبدأ اللفظي للمعاني الطارئة على المبدأ المعنوي ام لا الثاني بناء على عدم تعلق الوضع اولا بالمادة هل وضعت المواد المهيئة و هي المشتقات كلها ابتداء ام وضعت واحدة منها مقياسا لوضع الباقي ابتداء ثم وضعت سائر المشتقات باعتبارهما كما يظهر من كتب التصريف الثالث انه بناء على احد الوجهين هل

بتحقق الوضع بين المادة اللفظية والمعنوية تبعاً لما لا أما الكلام في الأمر الأول فنقول الظاهر عدم تعلق الوضع بالمادة إلا بشرطية اللفظية في قبالة المعنوية لعدم وجود لفظ مستقل يحاكي عنها بالوضع أولاً وعدم تعلق غرض استعمالها بها ثانياً لأن غرض الوضع إفادة المعنى باللفظ عند الاستعمال في الحوائج مضافاً إلى عدم الدليل عليه والأصل يقتضي عدمه وأما المقام الثاني والانصاف عدم وجود دليل قاطع في البين لأحد الوجهين لأن المسلم إفادة هذه الصيغ المختلفة الهيئة المشتركة في المادة اللفظية لهذه المعاني المختلفة فيعلم بالتبادر وضع الهيئة أو المادة المهيئة وأما أن هذا الوضع ابتدائي ومستقل في كل الصيغ وكلها موضوعات في عرض واحد أو أنه وضعت واحدة منها ابتداءً وجعلت مقياساً لوضع سائرهما فلا وجه للجزم بأحد الوجهين إلا ما ذكره علماء صناعة الاشتقاق في مثل الأمثلة وشرحها ولا دليل على ما قالوا سوى مناسبات ضعيفة لا ينبغي الاعتماد عليها في إثبات الأوصاف اللغوية وأما الأمر الثالث فالتحقيق فيه ثبوت الوضع التبعي بين المادة اللفظية والمعنوية بمعنى أن أي وضع تحقق للصيغ والمواد المهيئة يستلزم الوضع التبعي بينهما سواء كان الوضع بمعنى اعتبار الاختصاص أو التعهد بإرادة المعنى عند التلفظ باللفظ بحيث لو أمكن التلفظ بهذه المادة اللفظية بدون الهيئة وكان للمادة المعنوية إدراك مستقل لإفادة أيها.

الثالث لا أشكال في عدم دلالة الاسم على الزمان بالوضع

فى المشتق الموضوع للبحث اى عدم كون الزمان جزءاً من مفهومه او
 قيداً له و ان كان ربما يكون معناه الزمان وما اشتهر بين النحاة من
 ان اسم الفاعل والمفعول يعمل اذا كان بمعنى الحال والاستقبال
 بشرط كذا ويعمل اذا كان للماضى مطلقاً انما يكون مع ارادة الزمان
 بالقرينة لامجازاً بل بتعدد الدال والمدلول و لذا عرفوا الاسم بانه
 ما دل على معنى مستقل غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة يعنى غير
 مشروط فيه الاقتران لان عدم الاقتران قيد لمعنى الاسم لان غير حال من
 المعنى لا وصف له والفرق بينهما ظاهر و اما الفعل فقد اختلف فيه
 على اقوال ثلاثة الاول ان الزمان جزء من مفهومه فيدل عليه بالتضمن
 وهو مختار ابن مالك فى الفيته كما قال.

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كما من من امن
الثانى ان الزمان قيد لمفهومه لاجزاء على نحو خروج القيد
 و دخول التقيد وهو الذى يظهر من كل من عرف الفعل بانه ما دل
 على معنى مستقل مقترن باحد الازمنة فان ظاهر لفظة اقتران المعنى
 كونه مقيداً به .

الثالث عدم دخول الزمان فى مفهوم الفعل رأساً فهو كالاسم
 يدل بمادته على المعنى الحدثى و بهيته على النسبة وهذا هو التحقيق
 بداهة ان الفعل اما ان يكون انشائياً و اما ان يكون خبرياً فالاول
 مثل الامر والنهى والثانى مثل الماضى والمضارع والزمان المأخوذ
 فيه اما ان يكون باعتبار ظرفيته للنسبة الخارجية التى دلت الافعال

عليها باعتبار الهيئة و اما ان يكون باعتبار ظرفية للنسبة الذهنية و
بعبارة اخرى النسبة المتصورة في الافعال قسمان الاول النسبة
الثبوتية الخارجية التي كانت محكية بالهيئة في الفعل الخبري ولازمة
لمفاد الهيئة في الفعل الانشائي فانه اذا قال المولى لعبده اكرم زيدا
يستلزم ذلك اتصافه بكونه مكرما و يتحقق نسبة بين العبد والاکرام
باعتبار صدوره منه الثاني النسبة التصديقية القائمة بنفس المتكلم في
الاخبار التي هي الموضوع له للهيئة الفعلية وهي ظرف المطابقة مع
النسبة الخارجية في مقام تقسيم الخبر الى الصدق والكذب والنسبة
الطلبية القائمة بها في الانشاء ولا مطابق لها في الخارج ولا تحكى
بها نسبة اخرى ولذا لا يعترىها الصدق و الكذب فالزمان المأخوذ
قيداً او جزءا للمعنى الفعل اما باعتبار ظرفيته للنسبة بالمعنى الاول او
باعتبار ظرفية لها بالمعنى الثاني والظاهر هو الاول بوجهين الاول
ان النسبة بهذا المعنى هو مدار الفرق بين الماضي والمضارع المشترك
بين الحال والاستقبال و اما بالمعنى الثاني فهي مشتركة زمانا بينهما
وظرفها الحال في الجميع فاللازم دلالة جميع الافعال على الزمان اذ
النسبة بالمعنى الثاني موجودة في بعض الجمل بل وبعض الاسماء
فلو كان الحال المأخوذ في الموضوع له ظرفها لها يلزم اشتراك هذا
النحو من الجمل والاسماء مع الفعل في الدلالة على الزمان وهو واضح
الفساد الا ان اعتبار الحال للنسبة بالمعنى الاول في مفهوم فعل
الامر بنحو الاختصاص كما هو المشهور و بنحو الاشتراك كما عن

بعضهم غير صحيح بدهة تحقق هذه النسبة في الفعل المستقبل حتى على القول بدلالة الامر على الفور ايضاً بل ربما لا تتحقق اصلاً و بالجملة اعتبار الحال في الامر ظرفاً للنسبة الانشائية معقول ولكنه -ح- بهذا الاعتبار لا يكون قسيماً للماضي والمضارع كما هو ظاهر الكلمات وظرفاً للنسبة الفاعلية اللازمة للامر في نظر الامر ولذا قد يعبر عنه بالفعل الدال على تحقق النسبة في المستقبل غير معقول بدهة عدم كون هذه النسبة حالية بوجه كما لا يخفى ثم ظهر من ذلك ان النسبة الطلبية التي هي مفاد الهيات الانشائية غالباً غير مقيدة بالزمان و اما النسبة الفاعلية و ان امكن تقييدها الا انه ليس مدلولاً للفعل فتقييدها ليس تقييد المضمون الفعل ومفاده كما لا يخفى و اما النسبة الوقوعية التي هي مفاد الافعال الخبرية كالماضي والمضارع فليست مقيدة بالزمان مفهومها كما انه ليس الزمان جزء من مفهومه بهذا الاعتبار و الا لزم التجريد والتجوز عند اسناد الفعل الى نفس الزمان او المجردات باعتبار صفاتها الذاتية بل مطلقاً كما لا يخفى ولكن فرق بين مفاد فعل الماضي والمضارع بحيث اذا اسندا الى الزمان يفهم من الاول الماضي و من الثاني الاستقبال فيكون ضرب غدا مثل يضرب امس مجازاً او غلطاً وهل يكون ذلك لاعتبار خصوصية في معناهما تقتضي ذلك بعد اشتراكهما في الدلالة على نسبة واحدة متخا او لاختلاف النسبة المأخوذة مفاد الهيئة فيهما فالاول مختار المحقق الخراساني و تبعه جماعة وقد اهل بعضهم ببيان تلك الخصوصية

واوضحها بعض آخر فما قيل في توضيحها وجهان الاول ان النسبة التي كانت مدلوله لهيئة الماضي مقيدة بكونها سابقة بالنسبة الى زمان الاطلاق وهذا القيد في ما اذا كان المسند اليه زمانيا لا ينطبق الا على الزمان الماضي لان سبق الزماني بالزمان و اما اذا كان المسند اليه نفس الزمان فسبقه بالذات فلا يحتاج الى تقدير زمان له كما انه اذا كان المسند اليه من المجردات فيكون سبقه بالعلية مثلا و اما النسبة التي كانت مدلوله لفعل المضارع مقيدة بالحقوق فينطبق على جميع الاقسام بالتفصيل المتقدم و فيه اولا ان سبق بعينه الجامع بين الزماني وغيره مما لا يستفاد من فعل الماضي بداهة ان سبق بالعلية لا يستفاد من الافعال المستندة الى المجردات و ثانياً ان ذلك لا ينطبق على الفعل المسند اليه باعتبار صفاته العينية مثل علم الله لان العينية تأتي من اعتبار سبق كما لا يخفى.

الثاني ان مفاد هيئة الماضي هو النسبة المتحققة ولازمه التقدم الزماني اذا كان المسند اليه زمانياً مثل ضرب زيد و اما هيئة المضارع فهي موضوع لا فائدة مبدئية المسند اليه للمسند ولازمه في الزماني الاستقبال لتأخر الفعلية من المبدئية التي هي مفاد الهيئة كما لا يخفى و فيه ان هيئة الفعل المضارع يفيد فعلية المبدء للفاعل منتهى الامر يستفاد منه في الزمانيات الاستقبال لان فعلية النسبة تشمل الازمنة الثلاثة مضافا الى انه لو كان مفادها مجرد المبدئية لا بد من صدقه وان لم يصرف فعليا بعد فيصدق بضرب زيد و ان لم يصدر منه الضرب

بعد ذلك اذا كان قادرا على ايجاده وهو خلاف الوجدان كما لا يخفى
فالتحقيق هو الوجه **الثاني** وهو ان مفاد الهيئة في الماضي نسبة
خاصة يمكن ان يعبر عنه بنسبة المبدء المحقق وفي المضارع باعتبار انه
سينتقلق وهي ايضا نسبة خاصة تبائن الاولى وليس بينهما جامع بالمعنى
الحرفي لما عرفت في المعاني الحرفية من انها بالحمل الشائع مما
لا جامع بينها كما لا يخفى فتدبر.

الرابع ان اعتبار المبدء مختلفة في المشتقات فقد يكون
فعلا خارجيا كضارب وقد يكون كيفيا محسوسا كحسن وقد يكون ملكة
نفسانية كعادل ومؤمن وقد يكون حرفة كناجرو وربما يمكن الاعتبار
المختلفة في مبدء واحد مثل الكاتب فقد يعتبر مبدءه الكتابة بمعنى
ملكته واخرى بمعنى نعتها القائم بالجوارح او المشر فانه ربما
يعتبر الاثمار الشاني واخرى الاثمار الفعلي فلا تغفل وربما يختلط
اعتبارات المبدء بعضها ببعض فيوهم خلاف الحق.

الخامس ان اطلاق المشتق على ما انقضى عند المبدء
الذي هو محل الكلام في كونه حقيقة او مجازا يتصور على وجهين
الاول ان يكون المبحوث عنه هو الموضوع له اللغوي بان يبحث
عن انه يكون ما وضع له لفظة ضارب مقيدا بالتلبس الفعلي فلا يكون
المنقضى عنه داخلا تحت الموضوع له اولا حتى يكون الموضوع له
معنى جاء عام ساعدا لهما معا الثاني ان يكون البحث في صحة الحمل

حقيقة على المنقضى عنه المبدء و عدمها ولو كان الموضوع له مقيدا
 بالنسبة بان يكون دائرة الحمل اوسع من دائرة الاستعمال فكان
 الضارب المستعمل في خصوص المتلبس قابلا للحمل على زيد
 المنقضى عنه المبدء حقيقة فيكون البحث في الحقيقة راجعا الى
 اوسعية دائرة الحمل الحقيقي من الاستعمال الحقيقي كما عن بعض
 المحققين فقال ان وجه الخلاف مع عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى
 هو الاختلاف في الحمل فان القائل بعدم صحة الاطلاق على ما انقضى
 عنه المبدء يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد فلما لا
 يصح اطلاق الماء على الهواء بعدما كان ماء و زالت عنه صورة الماء
 فانقلب هواء كذلك اطلاق المشتق على ما زال عنه المبدء بعد تلبسه
 به فان المعنى الانتزاعي تابع لمنشاء انتزاعه حدوثا و بقاء و المنشأ
 مفقود بعد الانقضاء والانتزاع بدونه على حد المعلول بلا علة والقائل
 بصحة الاطلاق يدعى تفاوت الحملين فان الحمل في الجوامد حمل
 هو هو فلا يصح ان يقال للهواء انه ماء والحمل في المشتقات حمل
 ذي هو وحمل انتساب ويكفي في النسبة مجرد الخروج من العدم الى
 الوجود فيصح الحمل على المتلبس وعلى ما انقضى عنه بعد ما يتلبس
 به انتهى اقول لا اشكال في ان النزاع المعروف كما يظهر من استدلالاتهم
 هو الاول و انهم يصدد تعيين الموضوع له و انه اعم او اخص
 والتعبير بصحة الاطلاق وعدمه بهذه الجهة واما الوجه الثاني فيمكن
 البحث فيه متفرعا على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدء

في الحال كما لا يخفى .

السادس قال المحقق الخراساني ان المراد بالحال في

عنوان المسئلة هو حال التلبس لاحمال النطق وفي بعض النسخ حال النسبة والعنوان (المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الحال) قال بعض المحشين يتعين كون العبارة حال النسبة لانها لو كانت حال التلبس يكون تقدير العبارة هكذا المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء في حال التلبس ولا معنى لكون التلبس في حال التلبس واما اذا كانت في حال النسبة كان التقدير ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدء حال النسبة فتستقيم اقول قوله في الحال ظرف لغو اما ان يكون متعلقا بقوله حقيقة باعتبار تضمنه لمعنى الاستعمال فيصح تقدير ما يضاف اليه الحال بالتلبس واما ان يكون متعلقاً بقوله تلبس و-ح- لا بد من تقدير المضاف اليه بالنسبة ولعل اختلاف النسخ بهذين الاعتبارين ثم اصل كون الحال هو حال التلبس او النسبة لاحمال النطق واضح لانه بعد اعتبار الحمل والاطلاق على ما كان المبدء موجوداً فيه فعلا يكون حقيقة وان لم يوافق حال النطق لان حال النطق من الحال الزماني الذي لم يكن مأخوذاً في الموضوع له بوجه كما عرفت من عدم اخذ الزمان في الافعال فعلا عن الاسماء والصفات و-ح- لا وجه لاعتباره في كون اللفظ حقيقة او مجازاً و لعل الخلط انما نشأ من ظهور القضية في مثل زيد ضارب في تحقق التلبس حال النطق ولكنه معلوم ان تبادر حال النطق ليس من جهة مدخليتها في الموضوع

له شرطاً او شرطاً بل لانصراف القضية الى فعلية عنوان المحمول للموضوع عند الاخبار بحيث يحتاج غيره الى القرينة وهذا لا ينافي ما ذكره علماء الميزان من ان القضية الفعلية ما تدل على فعلية عنوان المحمول للموضوع في احد الازمنة لانه بحسب وضعه كما لا يخفى فافهم واستقم.

السابع في توضيح مفهوم المشتق من حيث التركيب والبساطة

حتى يتضح محل النزاع وربما يختلف المسالك بسببه فنقول الوجوه بل الاقوال فيه اربعة الاول انه مركب تركيباً ادراكياً من الذات والمبدء والنسبة وهو ظاهر من فسر المشتق بانه ذات ثبت له المبدء ويحتمل اخذ المبدء فيه بنحو الشطرية او الشرطية الثاني انه مركب كذلك من المبدء والنسبة الثالث انه بسيط ادراكياً ومركب انحلالياً من الثلاثة وهو مختار المحقق صاحب الكفاية على ما يظهر من كلامه فيها الرابع انه بسيط مطلقاً وهو مختار من يعتبر المشتق نفس المبدء مأخوذاً لا بشرط وهم اهل المعقول قال المحقق الشريف في محكي كلامه ان مفهوم المشتق بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء واتصافها به غير مركب لان مفهوم الشيء ليس في مفهوم الناطق مثلاً والامكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري وهذا الدليل ينطبق على البساطة الحقيقية على القول بان مفهوم المشتق نفس مفهوم

المبدء والفرق بينهما بالشرط الالائية والا بشرطية كما من اهل المعقول
و اما البساطة الادراكية فقط مع الانحلال المفهومي كما هو مختار
المحقق الخراساني بان يكون مفهوم المشتق بسيطا منجلا الى
ذات له المبدء بالتعمل العقلي ويظهر من محكي كلام المحقق الشريف
ايضاً فيرد عليه هذا الاشكال بداهة انه مترتب على اخذ الذات في
مفهوم المشتق سواء كان بنحو تقع في الادراك تفصيلا او بنحو تقع فيه
اجمالا كما لا يخفى .

وقد تعرضوا للاستدلال المحقق الشريف واطالوا الكلام فيه
نقضاً و ابرا ما لكن لا يهمننا التعرض التنقيح كلامهم في المقام لادائه
الى الاسهاب الممل و انما المهم تحقيق امرين الاول توضيح معنى
الا بشرط و بشرط لا ليتضح مراد اهل المعقول الثاني بيان ما هو
المختار من الوجوه الاربعة المتقدمة اما الاول فنقول في مقام توضيحه
ان الا بشرط والبشرط لا يطلقان على وجوه ثلثة في ابواب ثلثة
الاول في باب الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيقال الجنس والفصل
مأخوذ ان لا بشرط بخلاف المادة والصورة فانهما مأخوذتان بشرط
لا الثاني في اقسام الماهية فيقال ان الماهية لها اعتبارات منها
اعتبارها لا بشرط و منها اعتبارها بشرط لا الثالث في باب الاجزاء
الخارجية فيقال ان الحمد مثلا جزء للصلوة باعتباره لا بشرط كما انه
اذا اعتبر بشرط لا لا يكون جزء و اذا اعتبر بشرط شيء يكون عين
الكل فلا بد من توضيح الا بشرط بهذه الوجوه و بيان ان الا بشرط

والبشرط لا فى مسألة المشتق والمبدء يلحق باى الاقسام او يكون
قسما رابعا فى قبال هذه الاقسام فنقول اما الا بشرط بالوجه الاول
وهو لحاظ الشئ كما هو موجود فى الخارج ساريا فى الغير ومتحداً
معه من دون لحاظ الحد الخاص به فى نشأة الوجود والتحقق كما
ان معنى بشرط لا حيثئذ لحاظه بحده الوجودى الخاص وعزله عن
كل ما لم يكن فى حدود وجوده الخاص سواء كان متحداً معه ام لا فاذا
نظرت الى الحيوان الموجود فى الخارج متقوماً باحد الفصول
المتحد معه اتحاداً حقيقياً على ما هو التحقيق فاذا اعتبرت الجهة
المشتركة الذاتية لهذا الاعتبار كانت جنساً كما انه اذا اعتبرت
الجهة المختصة كذلك كانت فصلاً ولازمه صحة حمل احدهما على
الآخر لاجتماع شرايط الحمل فيهما حيثئذ وهو التغاير المفهومى
مع الاتحاد فى الوجود الخارجى كما انه اذا اعتبرت الجهة المشتركة
بحده الخاص الوجودى وهو وجوده المادى الهولائى الذى كان
عين الاستعداد ومحض القوة واعتبرت الجهة المختصة كذلك بحده
الخاص الوجودى وهو صرف الفعلية الغير المنضمة الى القوة اى
غير ملحوظ معها انتهاء القوة اليه كانت الاولى مادة والثانية صورة
ولازم هذا الاعتبار عدم صحة حمل بينهما بوجه لعدم الاتحاد بينهما
بهذا اللحاظ فى مرحلة الوجود ولا فى مرحلة الحقيقة ليصح حمل
احدهما على الآخر وبذلك ظهر ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية
فى تفسير هذا الوجه من الا بشرط والبشرط لا بان الاول لحاظ

المفهوم بحيث لا يابى عن الحمل والثانى لحاظه بحيث يابى عن
 الحمل و عن الجرى عليه ان كان مراده ذلك وان كان بعيدا عن
 ظاهر كلامه فكان صحيحا لا وله الى ما ذكرناه و ان كان مراده
 كما هو الظاهر امكان لحاظ المفهوم تارة قابلا للحمل واخر آيبا
 عنه بنفسه فهو امر غير معقول اولالان قبول الحمل والاياء عنه امر
 يدور مدار وجود الشرايط و عدمه وليس منوطا بلحاظ الملاحظ
 ولا يكون قابلا للجعل والاعتبار وليس مراد اهل المعقول فى باب
 الاجزاء العقلية ثانيا كما لا يخفى قال بعض المحققين فاذا لوحظ مبدء
 الجنس الطبيعى مثلا بما له من الدرجة الخاصة فى الوجود السارى
 لم يحمل على الفصل لبائن الدرجتين بما هما درجتان و اذا انفى
 الخصوصية ولوحظ اتحادهما فى الوجود السارى صح الحمل انتهى
 وليعلم ان المراد مما ذكره من ان الفرق بين الجنس والفصل والمادة
 والصورة بالاعتبار ليس معناه ان الفرق اعتبارى بل الفرق حقيقى
 وان كان ما به الافتراق هو الاعتبار و اللحاظ وبينهما فرق فانه على
 الاول معناه اتحاد الجنس والمادة ولكن يعتبر الانسان الفرق بينهما
 فاذا زال الاعتبار زال الفرق لتقومه بالاعتبار ولا اشكال فى انه لا
 يختلف الا - كما بالنظر الى هذا الفرق كصحة الحمل و عدمها بداهة ان
 هذا الفرق لا يفى بما هو المقصود من احراز شرايط الحمل وعدمه
 و اما على الثانى فمعناه ان الجنس والمادة امران متغايران حقيقة
 ولكن مميزهما هو الاعتبار واللحاظ بعنوان الطريقة والكاشفة فالجهة

المشتركة هو القدر المشترك بين الجنس والمادة و اما الا بشرط
 بالمعنى **الثانى** و هو المذكور فى باب مسائل الماهية فهو اعتبار
 الماهية غير مقرون بوجود شىء ولا بعدمه كاعتبار ماهية الانسان
 مثلا غير مقرونة معها الكتابة ولا عدمها ولازمها الصدق على كل
 الفردين كما ان بشرط لا اعتبارها مقرونة بعدم الكتابة مثلا ويختلف
 متعلق لا بشرط و بشرط لا و بحسبه يختلف الماهية سعة وضيقا من
 حيث الصدق و عدمه كما لا يخفى و اما الا بشرط فى باب الاجزاء
 الخارجية مثل الحمد الذى هو جزء للصلوة فمعناه اعتباره لا منضمما
 مع ساير الاجزاء ولا غير منضم معها وهذه الا بشرطية و ان كانت
 تفيد الوحدة الاتصالية بين اجزائه الا انه لا يصح الحمل لا بالنسبة
 الى كل جزء مع الجزء الاخر ولا بالنسبة الى الكل كما لا يخفى ويمكن
 ارجاع الا بشرط فى الاجزاء الى الا بشرط فى الماهية بنحو من الاعتبار
 فتدبر ثم ان الا بشرط والبشرط لافى المشتق والمبدء فالظاهر انه من
 القسم الاول اى الا بشرط والبشرط لافى المادة والجنس والصورة
 والفصل كما لا يخفى و تحقيقه ان المبادئ كلها موجودة بوجود
 الذات التى تقوم بها اى فى وجودها لانها كلها عرض والعرض متحد
 الوجود مع معروضه على التحقيق لانه ليس فى الخارج الوجود واحد
 ينتزع منه مفاهيم مشتركة بين الانواع ومختصة بنوع واحد كما انه
 ينتزع منها شخصيات لا تشمل الا له و قد اصطلح علماء الميزان بما

كان داخلا في الحقيقة من الجهات المشتركة والمختصة بالجنس
 والفصل والاجزاء الذاتية وما كان خارجا عنها بالخاصة والعرض
 العام ولكن لا اشكال في ان كلها موجودة بوجود واحد فكما انه
 اذا لوحظت الاجزاء الذاتية لا بشرط يصح حملها على الاخر وعلى النوع
 لمكان الاتحاد في الوجود الخارجى بهذا اللحاظ و اذا لوحظت
 بشرط لا اى بحد وجوده الخاص لم يصح الحمل سواء كانت خارجة
 عن الذات ام لا و اذا لوحظت لا بشرط اى متحدًا مع الذات كما هو
 فى الخارج يصح حملها على الذات و يسمونها بالعرض -ح- و اذا
 لوحظت بشرط لا اى بحد وجودها الخاص يصير نظير المادة
 والصورة غير قابلة للحمل و يسمونها بالعرض فوزان الابيض من
 الانسان وزان الحيوان كما ان وزان الضاحك وزان الناطق ووزان
 البياض منه وزان البدن كما ان وزان الضحك منه وزان النفس وهذا
 امر ظاهر للمتدبر الا ان الذى يظهر من بعض الكلمات تفسير بشرط
 لا والا بشرط فى المبدء والمشتق بوجه آخر وقال بعض المحققين فاذا
 كانت حقيقة البياض ملحوظة بما هو قائم بذاتها ابيض مع قطع
 النظر عن موضوعها فلامجال لادخال النسبة فى مفهوم الابيض والا
 كان موقوفًا على ملاحظة موضوعها وقياسها به هذا معنى بساطة المشتق
 حقيقة وكون الفرق بينه وبين مبدئه الحقيقى باعتبارى بشرط لا ولا
 بشرط فان المراد من ملاحظة بشرط لا ملاحظته باستقلاله بما هو شئ
 على حiale ومن ملاحظته لا بشرط الغاء كونه كذلك وهو عين ملاحظته

بسا هو قائم بذاته فتدبر اما الثانى فالتحقيق ان مفهوم المشتق الذى هو محل البحث مركب من المبدء والنسبة باعتبار مادته وهيئته بداهة انه مثل سائر المشتقات من الفعل الماضى والمضارع والامر له مادة و هيئة فلا محالة يدل بمادته على نفس المبدء الذى يدل عليه سائر المشتقات بمادتها و بهيئته على النسبة مثلها ولا ادرى وليت شعرى من اين افترق هذا القسم من المشتقات عن طريق سايرها ولم حاد عن سنتها وكفر بمسلك امتها ووقع هذا البحث العظيم فى تعيين مفهومه وتحديد مدلوله و انه بسيط او مركب او غير ذلك والظاهر ان الخلط والاشتباه انما نشأ عن عدم تصور النسبة المأخوذة فيه وظنوها مثل النسبة فى ساير المشتقات فعدلوا به عن طريقه ووقعوا فى خبط عشواء ولفقوا على امتناع اخذ النسبة فى مفهومه وجوها مزيفة و نحن نبين اولا اصل النسبة المأخوذة فى المدلول لينجسم مادة الاشكال ونبين ثانيا وجوه الضعف فى وجوه امتناع اخذ النسبة فى المفهوم اما المقام الاول فقد عرفت سابقا ان النسب المأخوذة فى مدلول الافعال وسائر المشتقات هى بالمعنى الحرفى لا بالمعنى الاسمى المحقق فى النفس بصورة كلية وعرفت ان النسب بالمعنى الحرفى و بالحمل الشايع لاجامع لها بل هى شتات ومتبائنات ربما تتحد بالسنخ والنوع فى المعنى الاسمى وعرفت انها على انحاء مختلفة فالنسبة المأخوذة فى الافعال الحكائية غير النسب المأخوذة فى الافعال الابدادية وفى القسم الاول النسبة المأخوذة مدلوله للفعل

الماضى غير النسب المأخوذة فى مدلول الفعل المستقبل حينئذ نقول النسبة المأخوذة فى المشتقات القابلة للجعل على الذوات غير النسبة المأخوذة فى غيرها فانها فيها هى النسبة الاتحادية وفى غيرها هى النسبة الوقوعية او الايقاعية بيان ذلك ان المبدء الذى باعتباره يؤخذ المشتقات له مع الذات انواع من النسب الاول جهة صدوره عن الذات و تحققة بسببه بعد تحقق مقدماته الثانى جهة اقدام الذات على تحصيل مقدماته واعماله القدرة فى اخراجه من حداثته الى الوجود الثالث جهة اتحاده مع الذات فى الوجود وقيامه به وكونه شأنًا من شؤونه بل عينة بهذا النظر فالجهة الاولى هى النسبة الوقوعية المأخوذة مدلوله لهيئة الافعال الحكائية من الفعل الماضى والمضارع وفروعهما والجهة الثانية هى النسبة الايقاعية المأخوذة فى الافعال الابداعية من الامر والنهى والجهة الثالثة هى النسبة المأخوذة فى المشتقات القابلة للحمل على الذات مثل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثالهما وهذا واضح للمتدبر المنصف ولكن الاصحاب لما نظروا الى صحة حمل هذه المشتقات على الذوات بخلاف الباقي توهموا ان لها سنة متغايرة مع سنتها وشرعية متخالفة فبحسبوا عن مفهومها و اطالوا البحث فيها و اما المقام الثانى فما قيل فى وجه امتناع اخذ النسبة فى مفهومها وجوه الاول فى تقارير بعض الاجلة انه لو كان المشتق دال على النسبة التى هى معنى حرفى فلا محالة يكون متضمنًا للمعنى الحرفى فيلزم ان يكون مبنيًا فيستكشف من كونه

معربا عدم اخذ النسبة فيه و فيه ان مجرد تضمن الكلمة للمعنى الحرفي لا يكون علة تامة لبنائه بل هو مقتضى لذلك و ربما يمنع عنه مانع مثلا كما في الفعل المضارع فانه متضمن لمعنى النسبة قطعاً مع انه معرب و قد علل الادباء اعرابه و عدم تأثير الشباهة المعنوية في بنائه بتعليلات ضعيفة منها اشتراكه بين الحال والاستقبال بناء على اخذ الزمان في مفهوم الافعال ولعل وجه اعراب اسم الفاعل ووجه اعراب اسم المفعول شباهة بالمضارع وهكذا و بالجملة بعدم الم يكن النسبة المعنوية علة تامة للبناء لا يمكن استكشاف عدم دخل النسبة في مفهوم المشتق من عدم البناء كما لا يخفى .

الثاني انه لو كان المشتق متضمنا للنسبة يلزم تكرار النسبة في مثل زيد ضارب او تأخر النسبة الاخبارية عن النسبة الوصفية التقييدية وفيه انه لما كان النسبة المأخوذة في مثل ضارب هي النسبة الاتحادية التي كانت مفاد الحمل لا يقدر نسبة اخرى في القضية حتى يلزم التكرار بل ليس فيها الانسبة واحدة مستفادة من هيئة ضارب كما في مثل ضرب زيد فانه ليس هيئة القضية دالة على نسبة غير ما يدل عليها هيئة ضرب و انما يقدر النسبة الخبرية مفاد للهيئة الكلامية في غير ما يدل عليها مفردات القضية كما في زيد غلام عمرو .

الثالث انه لو كان المشتق متضمنا للنسبة لكان تصور مفهومه محتاجا الى تصور مفهوم اخر غير المبدء دائما وهو موضوعه القائم به لان النسبة بالمعنى الحرفي لا يتحقق الا بتصور الطرفين فيلزم عدم

صدقه على نفس المبدء ويكون مثل البياض ابيض او الوجود موجود مجازا ولا اشكال في صدق المشتقات على مبادئها بنحو اتم و اوفى من غيرها وفيه ان النسبة المأخوذة في هذا النحو من المشتقات هو النسبة الاتحادية والاتحاد كما انه قد يكون منشأه ككون الذات التي يجرى عليها المشتق مصدرا للمبدء او محلا له او منشأ لانتزاعه كذلك قد يكون لعينية المبدء معها خارجا كما اشرنا اليه في صدر المبحث و بالجملة مفهوم المشتق عام صالح للحمل على نفس المبدء والذات الواجد للمبدء فلا تغفل ثم انه لا يبعد رجوع القول **الرابع** المنسوب الى اهل المعقول من اتحاد المبدء و المشتق و ان الفرق بينهما بالشرط الالية و الا بشرطية الى ما ذكرنا بناء على ما حققناه من ان الا بشرط في المقام معناه لحاظ المبدء متحدا مع الذات فانه بهذا المعنى يرجع الى النسبة الاتحادية التي ذكرنا وتوجيه كلامهم على غير هذا الوجه يؤدي الى التزام بترادف المبدء والمشتق او الغاء هيئة المشتق عن الدلالة رأسا كما لا يخفى و كلاهما واضح الفساد و اما الوجهان الاولان الراجعان الى اخذ الذات في مفهوم المشتق اما تفصيلا او تحليلا فمما لا يمكن المساعدة عليهما الوجه الاول ان المشتق ينحل الى مادة وهيئة والمادة لا تدل الاعلى نفس المبدء المجرد عن جميع الاعتبارات وهيئة لا تدل الاعلى النسبة والارتباط فمن اين جاءت الذات الثانية ان الذات اما ان تكون مدلولة للمادة فيلزم دلالة جميع انواع المشتقات عليه حتى

المصدر والفعل وهو واضح الفساد و اما ان يكون مدلوله للهيئة وهو غير ممكن لان الهيات موضوعة للمعاني الحرفية والذات معنى اسمى فكيف تكون مدلوله لها الثالث انه يلزم التكرار فى مثل زيد كاتب و ان يكون معناه زيد شىء او انسان له الكتابة وهو بديهي البطلان .

الرابع انه يلزم ان يكون النسبة الوصفية التقييده قبل النسبة الخبرية مع ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ذلك لان قولنا زيد كاتب ينحل الى قولنا زيد شىء او انسان او زيد له الكتابة ولا بد -ح- من تصور المسند قبل التصديق بالنسبة فلا بد من العلم بثبوت الكتابة لزيد قبل الاخبار بانه كانت وهو بمكان من البطلان كما لا يخفى .

الخامس ما ذكره المحقق الشريف من انه لو كان الذات مأخوذة فى المشتق يلزم دخول العرض العام فى النوع او انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية كما ذكرنا سابقا و قد عرفت ان محصل هذا الدليل خروج الذات عن المشتق مطلقا تفصيليا وتحليلا والظاهر ان وجه توهم اخذ الذات فى هذا النحو من المشتقات هو انه لما اخذ فيها النسبة الاتحادية فكان لها جهة اراءة عن الذات بخلاف الباقي فتوهموا ان الذات مأخوذة فيها .

الثامن هل النسبة بين المتلبس بالمبدء مع الاعم منه ومن المنقضى هى النسبة بين المطلق والمقيد المفهومى مثل الرقبة والرقبة

المؤمنة او النسبة بينهما هو التباين وان كانا عاما وخاصا مطلقا بحسب
 الصديق مثل الحيوان والضاحك وعلى فرض ان يكون النسبة بينهما
 هي النسبة بالمعنى الاول هل يجرى الاصل لرفع قيد التلبس فيثبت
 ان الموضوع له هو الاعم ام لا فالكلام يقع فى مقامين الاول انه هل
 يكون خصوص المتلبس مع الاعم منه ومن المنقضى من قبيل الرقبة
 والرقبة المؤمنة او من قبيل الضاحك والانسان ولا يبعد بناء الكلام
 على القول ببساطة مفهوم المشتق و تركيبه من الذات و المبدء فعلى
 الثانى فحيث ان يكون الذات هو الركن فى المفهوم فيمكن ان يقال
 انه من قبيل الرقبة والرقبة المؤمنة فانه يكون الملحوظ للواضع هو
 الذات مع المبدء قطعاً ونشك فى انه تصور قيد التلبس معه ام لا بل
 تصور الذات المنسوبة الى المبدء فقط وبالجمله لا اشكال فى تصوير
 مفهوم مشترك بين الحالين له قيد التلبس بحيث يختص بسببه بحال
 التلبس فيكون من قبيل الرقبة والرقبة المؤمنة و اما على الاول وهو
 القول ببساطة مفهوم المشتق فلا يمكن تصوير القدر المشترك بين
 الحالين خصوصاً بناء على ما حققناه من ان مفاد المشتق نفس المبدء
 مع النسبة الاتحادية التى هى مفاد الهيئة بل تصوير المفهوم الاعم
 ولو كان مبايناً مع مفهوم المتلبس ايضا فى غاية الاشكال كما يخفى
 و اما المقام الثانى و هو انه بناء على ان يكون المفهوم مباين من قبيل
 الرقبة والرقبة المؤمنة فهل يجوز اثبات اطلاق الموضوع له بالاصل
 كما يجوز اثبات اطلاق موضوع الامر وموضوع الوقف والبيع

به ام لامثلا اذا علم تعلق الوقف بالعالم و شككنا فى انه يشترط
 العدالة فى الموقوف عليه بحسب شرط الواقف ام لا فيتمسكون
 بالاصل فى رفع قيد العدالة من الموقوف عليه والوقف حكم انشائي
 متعلق بموضوع خاص فاذا امكن اجراء موضوعه بالاصل فكذا
 الموضوع والفرق بينهما غير ظاهر ولا يخلو عن تأمل اذا عرفت
 ما مهدنا ذلك من المقدمات فالاقوى ان المشتق موضوع لخصوص
 حال التلبس ولا معنى للموضوع الاعم و ذلك لانه بعد ما عرفت
 ان مفاده نفس المبدء المنسوبة الى الذات بالنسبة الاتحادية فلا يعقل
 صدقه مع زوال المبدء عن الذات لانه كصدق اللفظ بدون المعنى او
 صدقه على غير معناه و ذلك لان الضارب -ح- مثل ضرب فكما انه
 لا يعقل حكايته عن غير صدور الضرب عن الذات حين ما يصدر منه
 فلا يصدق ضرب زيد اليوم باعتبار صدور الضرب عنه امس كذلك
 لا يصدق زيد ضارب اليوم باعتبار كونه متلبسا بالضرب امس كما
 انه لا يصدق زيد بضرب غدا باعتبار صدور الضرب عنه فى هذا اليوم
 وهذا امر ظاهر لا يحتاج الى الاسهاب و الاطناب بعد تصور ما مر
 من تحقيق مفهوم المشتق ولعمري لا يكاد يتقضى التعجب من تطويل
 هذا البحث الى هذا الحد وتكثير الخلط والاشتباه ثم ان هذا البرهان
 الذى ذكرناه دليل تام على المطلوب لا يحتاج الى ضم الادلة الاخرى
 وهذا هو السر فى سائر الادلة التى ذكرناها فى المقام مثل التبادر
 ووجدان التضاد بين المشتقات المأخوذة من المبادئ المتضادة

بحسب ما ارتكز لها من المعاني في الالذهان ومثل صحة سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدء وغير ذلك ثم انه قد استشكل على التمسك بصحة السلب بانه ان اريد صحة سلب المطلق فغير سديد وان اريد صحة سلب المقيد فغير مفيد لان علامة المجاز هو صحة السلب المطلق توضيح الاشكال ان صحة السلب تارة تلاحظ في قبال الحمل الاولى الذاتى و - ح - تفيد نفى وضع اللفظ للمفهوم المسلوب منه و اخرى تلاحظ في قبال الحمل الشايع الثنائى الذى مرجعه الى اتحاد الوجود حقيقة فتفيد نفى عموم المفهوم للفرد المسلوب عنه و على التقديرين لا بد من اعتبار المسلوب مطلقا عن القيود وكذا اعتبار المسلوب منه مطلقا حتى تدل على عدم وضع المطلق للمطلق مثلاً لا بد من اعتبار الضارب مطلقا والفرد المنقضى عنه المبدء مطلقا من خصوصية الانقضائية ولحاظه بطبيعى المعنى الجامع بينه وبين المتلبس ثم كان السلب صحيحا حتى يدل على عدم وضع اللفظ للجامع المنطبق على حال الانقضاء حقيقة و الا فلو قيد المسلوب بان يقال ان زيد ليس الضارب الانقضائى فلا يدل على المجازية فى المنقضى سواء اعتبر السلب عن الجامع بين المتلبس والمنقضى ليكون بالحمل الاولى او عن خصوص الفرد المنقضى باعتبار طبيعى الجامع بالحمل الشايع الصناعى و قد عرفت من ذلك ان صحة السلب المقيد بالمسلوب مضر حتى مع فرض الحمل اوليا لاشايها ثنائيا نعم بناء على فرض الحمل اوليا ذاتيا لاحاجة الى ملاحظة زمان الانقضاء

في صحة السلب بل يصح السلب المطلق بناء على القول المختار من
 الوضع لخصوص المتلبس بان يلاحظ الجامع بين الحالين الذي ادعى
 له الاعنى وضع اللفظ له ويسلب عنه المشتق بما ارتكز له من المعنى
 في الالذهان من دون تقييد كما انه لو قيد المسلوب منه ويقال زيد
 المقيد بحال الانقضاء ليس ضاربا فلا يدل صحة هذا السلب على
 المجازية وعدم الوضع للاعم بداهة صحة سلب كل مفهوم عام عن
 الافراد بخصوصها لان الخصوصيات خارجة عن الطبيعي فحاصل
 الاشكال ان التقييد بالانقضاء لازم في صحة السلب لعدم صحة سلب
 الضارب بقول مطلق عن زيد الذي صدر منه الضرب امس و بعد
 اخذ التقييد في صحة السلب لا تكون دليلا على المجازية سواء اعتبر
 بالحمل الاول او الشايع الصناعي والجواب ان المسلوب منه اما
 يعتبر الجامع بين الحالين و يعتبر المحل اوليا ذاتيا فيصح السلب
 المطلق ولا يحتاج الى التقييد بوجه من الوجوه ولا متافاة لهذا السلب
 مع كون الموضوع له لخصوص المتلبس بالمبدء كما اشرنا اليه فقولكم
 ان اريد صحة السلب المطلق فغير سديد غير سديد و ان اريد صحة
 السلب عن خصوص المصداق الذي انقضى عند المبدء ليكون مفاد
 الحمل الشايع الصناعي الكاشف عن عدم وضع اللفظ للاعم فحينئذ
 لا اشكال في عدم صحة السلب المطلق بل يحتاج الى تقييد السلب بحال
 الانقضاء و -ج- يتصور وجوه الاول ان يتقيد المسلوب فيقال زيد
 ليس بضارب الانقضائي و لا اشكال في عدم دلالة على المطلوب

لان الضارب الانقضائي ليس محلا للكلام بل الضارب المطلق فصحة سلبه لا تدل على صحة سلب الضارب المطلق الثاني ان يقيد المسلوب منه بان يقال زيد المقيد بحال الانقضاء ليس ضاربا ويكون النسبة والمحمول مطلقين وهذا يتصور على وجهين.

الاول ان يلاحظ وصف الانقضاء دخيلا وقيدا للمسلوب منه فلا يدل على المطلوب ايضا لان وضع اللفظ للجامع بين المتلبس والمنقضى لا ينافي صحة سلبه عن خصوص المنقضى بوصف انه منقضى.

الثاني ان يلاحظ وصف الانقضاء معرفا ومشيرا الى المسلوب منه بان يكون المسلوب منه هو الذات في هذا الحال و -ح- يدل السلب على المطلوب لان الوضع للاعم يستدعي الصدق على الذات في جميع الحالات المتأخرة عن التلبس وان كان المقارنات خارجة عن المدلول فصحة السلب عن نفس الذات باعتبار حال بعض المقارنات تدل على عدم الوضع للاعم هذا وقد استشكل بعض المحققين على ذلك بان الزمان لا يقع وصفا للذات بما هذا لفظه وذلك لان المسلوب عنه غير قابل لتقيده بالزمان لعدم معنى لتقيده الثابت وتحديده بالزمان فانه مقدار الحركات والمتحركات ولحاظه موصوفا بزوال المبدء عنه لا يصحح سلب الوصف عنه مطلقا لصحة توصيفه به معه فيقال زيد الذي زال عنه الضرب ضارب بالامس فيمجرد لحاظ الموضوع في حال الانقضاء لا يصحح السلب مطلقا انتهى

وفيه اولا ان الذات المأخوذة موضوعا للمشتق ليست دائما من الامور القارة الثابتة كي لا يصح تقييده بالزمان بل قد يكون من سنخ الحركات والمتحركات بل نفس الحركة مثل الحركة سريعة او بطيئة و ثانياً ان معنى توصيف الذات بالزمان ان يلحظ معه وهذا امر ممكن كما كما اعترف به المحقق المذكور في ذيل كلامه فقال ويمكن اصلاح قيدية الزمان للمسلوب عنه بتقريب ان الثابت الذي له وحدة مستمرة بلحاظ الوجود وان لم يتقدر بالزمان لانه شأن الامر الغير القار لكنه مع كل جزء من اجزاء الزمان بهذا الاعتبار يقال بمرور الزمان عليه فصح ان يلاحظ زيد مع جزء من الزمان الذي معه فيسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف.

الثالث ان قيد السلب بان يقال زيد المطلق ليس بضارب في حال الانقضاء بان يتعلق الظرف بالنسبة السلبية فيدل على المطلوب ايضاً لان وضع اللفظ للجامع يقتضي صدقه على افراده وعدم صحة المسلب عنها في كل حال فلو صح السلب في حال من الاحوال يكون كاشفا عن عدم الوضع للجامع و اورد عليه المحقق المذكور ايضاً بان النسبة السلبية لا يتقيد بالزمان بهذا البيان و اما تقييد السلب فقط فغير سديد لان العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافا الى شئ - كيف وقد عرفت ان التقييد والتحديد به ليس شأن كل موجود كان بل القابل للتقييد والتجدد بالزمان نفس التلبس بالضرب الذي هو نحو حركة من العدم الى الوجود فانه واقع بنفسه في الزمان والنسبة

الاتحادية بين الوصف والموصوف واقعة في الزمان بالتبع والا
فالوصف بما هو غير واقع فيه لانه غير موجود الا بتبع وجود زيد
متلبسا بالضرب ومنه يعلم ان تقييد المسلوب و هو الوصف بمعناه
بالزمان لا معنى له بل القابل هو المنسية الاتحادية بتبع مبدئها و هو
التلبس الواقع في الزمان بالاصالة وحيث ان التحقيق الذي ينبغي ان
القضايا السلبية ليست كالقضايا الايجابية مشتملة على نسبة بل مفادها
سلب النسبة الايجابية بمعنى ان العقل يرى زيد او يرى الوصف فيرى
عدم مصداقيته لمفهوم الوصف لا انه يرى مصداقيته لعدم الوصف
اذا الوجود لا يكون مصداقا لعدم ولا انه يرى قيام العدم به اذ
لا شيء حتى يقوم بشيء فتقول -ح- ان مفاد زيد ليس بضارب الان
سلب النسبة المقيدة بالآن ولو كان الوصف موضوعا للاعم كان زيد
مصداقا له الآن انتهى ما اردنا من نقل كلامه ولا بد في تحقيق المقام
من رسم مقدمات .

الاولى ان مقولة الاین ثابتة لجميع الزمانيات من القار

والجوهر و غيرهما وقيد الزمان ينتزع من مقولة الاین ولكن اعتبار
التقييد بالزمان مختلف فمناط التقييد في الحركة والمتحرك التقدر
والتجدد وفي الثابتات المعية كما اعترف به في بعض كلامه المتقدم

الثانية ان تقييد النسبة تارة يكون تبعيا باعتبار تقييد المتعلقات

بنحو الواسطة في العروض و اخرى بنحو الواسطة في الثبوت وتارة
يكون اصاليا ولا ينافيه كون النسبة من المعاني الحرفية كما قالوا لان

النسبة التصديقية المحققة للقضية بل الركن فيها كما عرفت سابقاً من فعل النفس ولذا يعبرون عنه بالايقاع في الموجبات وبالانتزاع في السوالب فيمكن ايقاعها مطلقاً بلا تقدير مثل زيد ضارب او على تقدير خاص مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود حيث ان النسبة التصديقية الواقعة في النهار موجود مما اوقعه النفس على تقدير خاص وليس تقييد النسبة تبعياً دائماً .

الثالثة النسبة اما ان يكون تامة او ناقصة فالتامة هي التصديق الذي فعل للنفس كما ذكرنا واما الناقصة فتصور كما لا يخفى ومنها النسبة المأخوذة في الاضافات المشهورة والنسبة التامة لها اعتبار ان الاول باعتبار ثبوتها في النفس وهي بهذا الاعتبار حاكية ومرآة وركن في القضايا لانتم الابهى الثاني باعتبار ثبوتها في نفس الامر بما له من الثبوت العرضي التبعي باعتبار وجود الموضوع و المحمول و هو ليس مقوماً في القضايا لثبوتها بدونها كما في الكواذب ولا شك انها بالاعتبار الثاني في القضايا السوالب نسبتها مع النسبة الايجابية هو التناقض و اما بالاعتبار الاول فلا فرق بينهما لان في كل منهما فعل نفساني وصفة متحققة في العقل الادراكي فالفرق بين السوالب والموجبات في الحقيقة باعتبار متعلق النسبة والا فنفس النسبة التامة التصديقية في كل منهما وجودية فان كان مراد المحقق المذكور من ان مفاد السوالب سلب النسبة بالاعتبار الثاني فهو حق ولا ظن احداً يدعى خلافه فان كان مراده انها بالاعتبار

الاول كك فهو بديهي الفساد ينادى بخلافه قوله ان العقل يرى زيد او يرى الوصف فيرى عدم مصداقيته لمفهوم الوصف فان النسبة التصديقية هو رؤية العقل عدم المصداقية كما انه في الموجبات رؤية المصداقية اذا عرفت ذلك فنقول ان المراد من تقييد النسبة السلبية اما يكون بالاعتبار الاول او الثاني او بهما فيقع الكلام في مقامين الاول في امكان الفرق بينهما في التقييد وعدمه الثاني في امكان تقييدهما بالزمان وعدمه اما المقام الاول فالظاهر امكان الفرق وذلك لان تقييد النسبة التصديقية بتقدير خاص لاينا في ثبوتها في الخارج على جميع التقادير لان الثابت على جميع التقادير ثابت في بعضها ايضاً كما ان اطلاق النسبة التصديقية لاينا في ثبوتها خارجا على بعض التقادير لانه يكفي في صدق النسبة المطلقة فتدبر اما المقام الثاني فالحق فيه امكان التقييد بوجهين الاول باعتبار ان سلب النسبة الخاصة يقدر بالزمان باعتبار تقدر وجودها لان ما يتقدر وجوده يتقدر عدمه تبعاً الثاني ان يورد السلب على النسبة المفيدة كما اشار اليه المحقق المتقدم في ذيل كلامه والحاصل انه لا بأس بالتمسك بصحة السلب لاثبات المطلوب بوجوه ثلثة.

الاول باعتبار الحمل الاولى بالنسبة الى الجامع الثاني

باعتبار تقييد المسلوب منه على احد الوجهين **الثالث** باعتبار تقييد السلب واستدل القائل بالاعم بوجوه الاول دوران الامر بين المجاز والاشتراك المعنوي والثاني اولى توضيحه ان استعمال المشتق فيما انقضى كثير فلو كان موضوعا لخصوص المتلبس يلزم المجاز في هذه الموارد والجواب منه ان الاستعمال وان كان كثيراً الا انه

ليس كلها فيما انقضى بل في اكثرها في خصوص المتلبس بلحاظ الجرى والتلبس وثانيا انه قد حقق في محله انه لا حجية في هذه الاعتبارات المذكورة في باب تعارض الاحوال **الثاني** التبادر الثالث عدم صحة السلب عن الاعم ويظهر الجواب عنهما مما مر الرابع كثرة استعماله فيما انقضى عنه المبدأ فلو كان موضوعا لخصوص المتلبس يلزم خلاف الحكمة لان اللفظ وضع للمعنى بحسب الحاجة اليه في التخاطب فيبعد وضعه لغير ما يكثر فيه الاستعمال او يقبح عن الحكيم والجواب انه ان اريد ان الوضع للمتلبس يلزم كثرة الاستعمال في المنقضى مجازا فهو ممنوع لان الاحكام المتعلقة بما تلبس بمبدأ الاشتقاق على انحاء **الاول** ان يكون العنوان الاشتقاقي غير دخيل في موضوعية الموضوع وانما اخذ معرفا له الثاني ان يكون العنوان الاشتقاقي دخيلا في ثبوت الحكم حدوثا وبقاء مثل اكرم العلماء **الثالث** ان يكون دخيلا في ثبوت الحكم حدوثا لبقاء مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومثل لا ينال عهدى الظالمين ففي مثل هذه الاقسام يمكن استعمال المشتق في حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس فلا يكون مجازا **الرابع** ان يكون ثبوت العنوان الاشتقاقي سببا لثبوت الحكم للمنقضى عنه المبدأ و-ح- يلزم الاستعمال فيما انقضى لانه موضوع حقيقة ولكنه نادر لا يكاد يتحقق فعلم انه لا يستلزم الوضع لخصوص المتلبس كثرة المجاز و ان اريد ان المستعملين كثيرا ما يتجاوزون لوجود العلاقة و ان امكن لهم الاستعمال الحقيقي بلحاظ

حال التلبس فالجواب ان ذلك ليس منافيا للحكمة الوضع لانه يازم على
 الواضع سد باب المجاز على المستعملين بل يازم عليه وضع الالفاظ للمعاني
 وفتح باب الاستعمال الحقيقي لهم فان ارادوا المجاز مع التمكن من
 الاستعمال الحقيقي فلا حرج على الواضع اصلا ومما ذكرنا ظهر
 الجواب عن استدلالهم بتمسك الامام (ع) على عدم لياقة الغاصبين
 للمخالفة بانهم عبدوا الصنم مدة مديدة وهو ظلم كما قال الله (١٣ -
 لقمان) فان الشرك لظلم عظيم فيكونون ظالمين فلا ينالهم عهد
 الامامة لما عرفت من ان الحكم في القضية كمة يقتضيه مناسبة الحكم
 والموضوع من القسم الثالث فيكون الاستعمال فيه بلحاظ حال
 التلبس والمعنى والله اعلم ان من تلبس بالظلم سابقا لا يناله الامامة
 وعهد الوصاية ابدأ فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد
 عرفت ان ملاك صحة حمل المشتق على الذات اخذ النسبة الاتحادية
 مدلوله للهيئة بحيث يفيد اتحاد الذات مع المبدء في الخارج وان كانا
 مفهومين متغايرين كما هو ملاك الحمل الشايع الصناعاتي والعجب انه
 خالف في ذلك فريقان فبعضهم قالوا ان ملاك صحة الحمل وضع
 المشتق لمفهوم بسيط منتزع عن الذات كما في الفصول وتبعه عليه بعض
 من تاخر عنه فيكون مفاد المشتق ذو المبدء فمعنى كاتب ذو كتابة
 فان كان المراد من المعبر عنه بكلمة ذو هو النسبة الاتحادية التي ذكرنا
 فحسن وان كان المراد امر آخر فلا محصل له لان كلمة ذو بمعنا
 صاحب و هو ايضا مشتق فيفسر بذو صحة الكتابة وهكذا فلا ينتهي

الى مفهوم محصل و بعضهم قال ما هذا لفظه ان مفهوم المشتق بناء على التركيب ليس مركباً من مفهوم المبدأ ونسبته ناقصة تقييدية حتى يكون مركباً من مفهوم اسمى وحرفى لانه لا يمكن حمله على الذات ابدا ولا يمكن استعماله لما ذكرنا سابقا من ان الحروف لا مورد لاستعمالها الا فى طى الكلام حتى يكون رابطة بين المفاهيم المستقلة مع انه لا اشكال فى حمل المشتقات على الذوات و جواز استعمالها منفردة و افادتها لمعانيها لافى ضمن غيرها و فيه اولا النقص بمثل الضمير فانه على المشهور متضمن لمعنى حرفى و لذا كان مبنيا ومع ذلك يصح وقوعها مسنداً و مسند اليه وغير ذلك فالتضمن لمعنى حرفى غير ضائر بالاستعمالات اصلا و ثانياً ان النسبة التى تضمنها المشتقات و هى النسبة الاتحادية التى ذكرناها سابقا موجبة لصحة الحمل و وقوع المشتق مسنداً و مسندا اليه وليست منافية له اصلا كما لا يخفى وبالجمله القضية كما انها تقوم بالمعنى الاسمى باعتبار المسند والمسند اليه كك تتقو بالمعنى الحرفى باعتبار النسبة التصديقية والحكم باتحاد المسند والمسند اليه ولا ضرر فى ادخال هذا المعنى الحرفى فى ضمن هيئة الكلمة الدالة على احدهما كما فى المسند الفعلى فى مثل ضرب زيد فانه لا يمكن الالتزام بان الهيئة الجمالية موضوعة للنسبة مضافا الى ما وضع لها الفعل كما لا يخفى منتهى الامر ان النسبة المأخوذة فى مفهوم الفعل غير النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتق الوصفى مثل ضارب كما ذكرناه سابقاً .

الثاني قال بعضهم انه يشترط في المشتق ،غايرة المبدأ مع

الذات فان كالمراد المغايرة في المفهوم فلا اشكال فيه لان الذات كان غير المبدأ فلا يكون متحداً معه مفهوماً وان كان نفس المبدأ بناء على صدق المشتقات على مبادئها حقيقة مثل قولنا البياض ابيض والوجود موجود فكذلك لان المشتق يزيد على المبدأ مفهوماً باعتبار تضمنه للنسبة التي كان بها مشتقاً وان كان المراد اشتراط المغايرة خارجاً فلا وجه له اصلاً لانه لا يدل عليه عقل ولا نقل بل الوجدان شاهد على صدق المشتق على مبدأه صدقاً اولياً ذاتياً بلا عناية وتجاوز وقد عرفت سابقاً ان من انواع قيام المبدأ بالذات المصحح لعنوان الاشتقاق القيام العيني الذي هو مدار صدق المشتق على المبدأ وصدق الصفات الذاتية بمفاهيمها على الله تعالى جلت عظمته فهو المبدأ الحقيقي الذي يتحد عينا مع جميع مبادئ المشتقات السدالة على الصفات الثبوتية الذاتية مثل العالم والقادر والحي وغير ذلك فلا يحتاج في حمل هذه الصفات و المشتقات على ذات الباري تعالى الى النقل والتجاوز كما عن صاحب الفصول عليه الرحمة مع انه لا بد من تعيين المنقول اليه هل هو ضد هذه الصفات او عين الذات فعلى الاول يلزم اسناد ضد الكمالات اليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وعلى الثاني يلزم ترادف الصفات مع لفظ الجلالة الذي هو علم الذات المقدسة فما معنى قوله تعالى (١١٠- الاسرى) « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايما تدعوا فله الاسماء الحسنى » قال في الكفاية وبالجمله

يكون مثل العالم والعاقل و غيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى
 و على غيره جارية عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد و ان اختلفا
 فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد و كيفية التلبس بالمبدأ حيث انه بنحو
 العينية فيه تعالى و بنحو الحلول او الصدور في غيره فلا وجه لما التزم
 به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها
 من المعنى كما لا يخفى ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى
 كانت صرف لقلقه اللسان و الفاظ بلامعان فان غير تلك المفاهيم
 العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها
 ففى مثل ما اذا قلنا انه تعالى عالم اما انه من ينكشف لديه الشيء
 فهو ذلك المعنى العام او انه مصداق لما يقابل ذلك المعنى فتعالى
 من ذلك علوا كبيرا و اما لان معنى شيئا فتكون كما قلناه من كونها
 صرف للقلقة و كونها بلامعنى كما لا يخفى انتهى اقول كلام الفصول
 فى حد ذاته وان كان غير وجيه ولكن الظاهر انه لا يرد عليه هذا
 الاشكال الذى ذكره المحقق صاحب الكفاية من لزوم النقل الى المعنى
 الضد او كونها بلامعنى او الترادف مع لفظ الجلالة على ما ذكرنا
 و ذلك لانه حيث جعل معنى المشتق هو ذو الشيء و لازمه تحقق النسبة
 الخارجية بين المبدأ والذات كما هو مفاد لفظة ذو فالتزم بنقلها الى
 معنى فيه تعالى يلائم مع عينية الذات والمبدأ فالمراد من هذه الصفات
 عند صاحب الفصول نفس هذه المبادئ باعتبار العينية مع الذات
 لا باعتبار انتسابها الى الذات بمفاد ذو الذى لا ينطبق عليه تعالى فصاحب

الفصول قرر معاني المشتقات عرفاً أولغة بوجه يعتبر فيها المغايرة بين المبدأ والذات خارجاً ولذا التزم بنقلها الى معنى يلائم مع العينية مع الذات وتخليه المفهوم عن النسبة المستلزمة للمغايرة الخارجية فلا يرد عليه شيء من الاشكالات الثلاثة نعم يرد عليه انه وان كان النسبة مأخوذة في مفهوم المشتق الا انه ليست بحيث تنافي عن الصدق على الذات التي هو عين المبدأ والمبادئ عينه حقيقةً وخارجاً وان تغايراً مفهوماً وعنواناً فينتزع جميع هذه المفاهيم الدالة على الاسماء الحسنى من وجود واحد هو عين الوحدة الحققة و امكان انتزاع مفاهيم متعددة عن الوجود الواحد الحقيقي مع امتناع انتزاع مفاهيم مقولية متعددة عن الوجود الواحد بالذات يحتاج الى بسط كلام لا يناسب المقام.



(اصل) في الاوامر و فيها مطالب **الاول** قد استعمل مادة الامر في معان كالشيء والطلب والحادثة والشأن والشيء العجيب والغرض وغيرها فيحتمل وجوهاً الاشتراك اللفظي في الكل او في البعض والحقيقة والمجاز والاشتراك المعنى وتشخيص احد الوجوه بما ذكرنا في باب تعارض الاحوال فيتعين الاخيراً والاوسط غير وجيه كما حقق في محله فلا بد من الرجوع الى علامات الحقيقة والمجاز من التبادر وصحة السلب فيحكم طبق الامارات والا فيتوقف

ويرجع في كل مورد الى القرائن المقامية وقد اختار المحقق صاحب
 الفصول انه - حقيقة في الطلب والشأن وصاحب الكفاية انه حقيقة في -
 الطلب والشيء وانما يستعمل في سائر المعاني مجازاً او من باب
 اطلاق الكلى على الفرد والمفهوم على المصداق اقول لا اشكال في عدم
 ترادف الامر مع الشيء ضرورة صحة قولك رأيت شيئاً وقد رأيت زيدا
 وعدم صحة رأيت امرأ في المقام وكذا في كل ما كان من الجواهر المحفظة
 في الخارج فانه يفترق الامر مع الشيء في صحة الاستعمال وبالجمل الشبهة
 من الاعراض العامة المساوقة للوجود على التخفيق او الاعم منه على رأى
 او انه جنس الاجناس بجمع الحقائق الكونية على قول ولا اشكال
 ان مفهوم الامر ليس هكذا فما ذكره المحقق الخراساني غير وجهه
 نعم الامر يستعمل فيما يساوق المعاني المصدرية والاعراض كالحادثة
 والغرض والشأن والطلب والظاهر انه موضوع لمعنى عام شامل
 لجميع ذلك او مشترك بين الاختص من بعضها وبينه او مشترك بين
 الاختصات والاستعمال في البعض الآخر بالعناية وما يظهر من صاحب
 الفصول هو الثالث حيث جعله حقيقة في الطلب والشأن فاستعماله
 في مثل الحادثة والغرض مجاز الا ان يفسر الشأن بمعنى عام فيرجع
 كلامه الى احد الاولين ولا يبعد دعوى وضع لفظ الامر لمعنى عام
 عرضي يصدق على المعاني المصدرية والاعراض فهو عرض عام لهذا
 السنج من الحقائق كما ان الشيء عرض عام لجميع الحقائق فمثل
 الطلب والحادثة والشأن والغرض كلها من مصاديق ذلك المفهوم العام

ولا خصوصية لشيء منها في مقام الوضع وان كان ربما يتبادر بعضها في مقام الاستعمال للانساق من الاطلاق هذا الا ان مرادف الامر في الفارسية وهو لفظ (فرمان) يبعد ذلك الوجه لتبادر خصوص الطلب منه دون هذا المفهوم العام ولكن لا يبعد منع الترادف فيكون لفظ الفرمان في الفارسية موضوعاً لفرد من مفهوم الامر ثم انه على ما ذكره المحقق صاحب الكفاية يلزم اشتراك اللفظ بين الكلى والفرد لان الطلب فرد من الشيء فتدبر ولا يخفى انه بناء على اختصاص لفظ الامر بالطلب وضعاً ولو على نحو الاشتراك اللفظي فليس لفظ الامر مرادفاً مع الطلب لوجهين .

الاول اختلاف نحو تعلقهما بالمفعول فالامر يتعدى الى المأمور بلا واسطة حرف والى المأمور به بالباء تقول امرت زيدا بكذا والطلب بالعكس تقول طلبت من زيد كذا و اختلاف نحو الاستعمال يكشف عن الاختلاف في المفهوم الثاني بالنظر الى المرادف في الفارسية فان مرادف الامر لفظ فرمان ومرادف الطلب لفظ خواستن ولا يخفى اختلافهما في المفهوم مضافاً الى صدق الطلب فيما صدر من المساوي والسافل بخلاف الامر كما هو ظاهر .

الثاني قال في الفصول ان لفظ الامر نقل في اصطلاح الاصوليين الى القول المخصوص الدال على الطلب و اعترض عليه المحقق الخراساني صاحب الكفاية بان الاشتقاق منه بهذا الاصطلاح يابى عن نقله الى القول المخصوص فان القول المخصوص لا يصلح

ان يكون مبدأ للاشتقاق فانه كاسماء للاعيان و مبدء الاشتقاق لابد وان يكون اسم معنى اقول قد عرفت فيما سبق فى بحث المشتق ان المبدء المأخوذ فى الاشتقاق لابد وان يكون معنى حدثياً مأخوذاً لا بشرط غير مستقل فى اللحاظ والوجود والقول الصادر عن القائل له وجهان.

الاول باعتبار صدوره عنه وبهذا الوجه هو معنى حدثى قابل للاشتقاق و هو مبدء مشتقات باب قال **الثانى** باعتبار ما يحصل منه واعتبار وجوده فى نفسه وهو الكيف المسموع الخاص و بهذا الاعتبار لا يصلح للاشتقاق لانه مأخوذ بشرط لا منقطع عن الفاعل ملحوظ بما هو موجود خاص فى قبيل سائر الموجودات بما له من المقولة فان كان مراد صاحب الفصول من مورد الاتفاق على النقل بهذا المعنى كان لاشكال الاشتقاق وجه و اما ان كان المنقول اليه هو القول بالاعتبار الاول فيصح الاشتقاق بلا كلام ولا وجه للاعتراض ويمكن ان يقال ان الاشتقاق صحيح حتى بناء على الوجه الثانى لان الاشتقاق كما يرد على اللفظ باعتبار معناه المطابقى قد يرد عليه باعتبار معناه الالتزامى فاذا كان المعنى الالتزامى حدثاً يصح الاشتقاق منه بهذا الاعتبار كما فى مثل قوس الشيخ واستقوس فان المبدء و هو القوس باعتبار معناه المطابقى اسم عين لا يصح الاشتقاق منه و اما باعتبار معناه الالتزامى وهو الانحناء والتحدب فهو اسم معناويقع مبدء المشتقات ومنه تا سدر تنمر من الاسد والنمر حيث وقع مبدء

للاشتقاق باعتبار لازم المعنى وهو اظهار الشجاعة والاستكبار و
لا يلزم مجاز فى الهيئة ولا فى المادة ولكنه نحو توسع فى الاشتقاق
يشبه الاستعارة بناء على مسلك السكاكى فيمكن ان يقال ان الامر
وان كان فى الاصطلاح بمعنى القول المخصوص وبالعبار الاول
لا يصلح للاشتقاق وليس مبدءا باعتبار معناه المطابقى لكن وقع
الاشتقاق باعتبار لازمه و هو صدوره من الآخر فلا يحتاج الى ما
ذكره المحقق المعترض من ان الامر فى الاصطلاح بمعنى الطلب بالقول
المخصوص و انما عبروا عنه بالقول المخصوص لكونه كاشفا عن
الطلب و حاكيا عنه من باب اتحاد الكاشف والمكشوف لان هذا
تاويل فى معقد الاتفاق الذى نقله صاحب الفصول بلا موجب بعد ما
ذكرناه من الوجه الصحيح فى الاشتقاق.



(اصل) فى صيغة الامر و هى كل ما يفيد طلب شىء سواء
كان من الصيغ القياسية المعروفة او غيرها مثل اسم الفعل الدال
على الطلب ويلحق بها الجمل الاخبارية الواقعة فى مقام الانشاء
مثل يعيد ، يتوضأ بل ومثل امرتك بكذا فى مقام الطلب فكلها من
صيغ الامر لان الامر المضاف اليه لفظ الصيغة هنا بمعنى طلب الشىء
عاليا او مستعليا على الخلاف الذى يأتى تحقيقه و ليس المقصود منه
خصوص مادة ام بكمار بما يستفاد من تقابل بعض الاصحاب بين المادة

والصيغة وافراد البحث من كل منهما في فصل فلا بد من تقرير محل
التزاع في دلالة صيغة الامر على الطلب الحتمى و عدمه من التعميم
بحيث يعم كل منهما اذلا وجه لدعوى اظهرية امرت بكذا في الطلب
الحتمى عن افعل كذا كما لا يخفى.

(اصل) فيه مقامان من الكلام **الاول** في البحث عن دلالة
الامر بمادته وصيغته على الطلب **الثانى** ظهور ما يدل على الطلب
في الوجوب و عدمه اما المقام الاول فتحقيقه يتوقف على رسم
مقدمات **الاولى** في بيان مفاد الالفاظ الواقعة في كلمات الاصحاب
في هذا الباب ومنها الوجوب والاستحباب وقد اشتهر في تعريفهما
ان الوجوب طلب الشيء مع المنع من الترك والاستحباب طلبه بلا
منع الترك وظاهر التعريف تركيب المفهومين ولكن التحقيق ان
ان الوجوب والاستحباب مفهومان بسيطان ينتزعان عن الطلب
الكذائى و اختلافهما انما كان في منشأ الانتزاع لهما وما قيل في
تصوير منشأ انتزاعهما مع بيان الفرق بينهما امور الاول ان منشأ
انتزاعهما هو الطلب الحقيقى والارادة الجدية القائمة بالنفس المحدودة
من الكيفيات النفسانية وما يناسبها في العلم الالهى ولما كان مقولة
الكيف قابلة للشدة والضعف فمن المرتبة الشديدة منها ينتزع الوجوب
ولازمها عدم الرضا بالترك ومن المرتبة الضعيفة ينتزع الاستحباب

الملازم مع الرضا بالترك و على هذا تمام منشأ انتزاع الوجوب و تمام جهة الفرق مربوط بهذا الكيف النفساني ولا دخل لمرحلة الكشف فيها الا من جهة الاثبات .

الثاني ان منشأ الانتزاع لهما هو الانشاء بداعي جعل الداعي وقد فسر الانشاء انه قصد تحقق المفهوم باللفظ وحمله بعض المحققين بل وجهه بان المراد جعل اللفظ وجودا للمعنى لان اللفظ بمعونة العلاقة الوضعية يصير وجودا للمعنى عرضاً فاذا اراد المتكلم ايجاد المعنى بهذا النحو من الوجود العرضي يتكلم باللفظ الموضوع له فيتحقق وجودا في الخارج من مقولة الكيف المسموع كان وجود اللفظ بالذات وللمعنى الموضوع له بالعرض وهذا هو شأن كل استعمال كما سلف في بعض المباحث السابقة ولكن الذي يظهر من اصحاب هذا القول ومنهم المحقق الخراساني انه بالتناقض مع القصد بتحقيق وجود اعتباري في الانشائيات له آثار واحكام شرعية او عرفية في مقابل الاخبار غير صرف كون اللفظ وجودا عرضيا للمعنى الثابت في كل من الاخبار والانشاء فراجع و تدبر وعلى هذا فالفرق بين الوجوب والاستحباب يرجع الى داعي هذا الانشاء من الارادة الحقيقية فالانشاء المحقق بداعي الارادة الشديدة منشأ لانتزاع الوجوب و بداعي الارادة الضعيفة منشأ لانتزاع الاستحباب ولكن يشكل بانه قد ينتزع الوجوب من الانشاء ولا ارادة حقيقة اصلا كما في مورد الامتحان وربما يكون الامر الامتحان محمولا على الاستحباب فليس

الثالث ان انشاء الطلب عبارة عن البعث نحو الشيء

ويختلف باعتبار الغرض الداعي اليه فتارة يكون في المبعوث اليه مثل اسقنى الماء اذا كان بغرض رفع العطش و اخرى في انبعاث المأمور كما في مورد الامتحان و ثالثة في نفس البعث ولولم ينبعث كما في مورد الارشاد والتعجيز ونحوهما فالبعث نحو الشيء منشأ لانتزاع الوجوب ولوضم اليه الترخيص في الترك بصير منشأ لانتزاع الاستحباب ولوضم اليه القرينة بكونه لبيان المصلحة ينتزع منه الارشاد وهكذا .

ومنها الطلب وهو بمفهومه الاولى وما هو اياه بالحمل

الذاتي ما يعبر عنه في الفارسية (بخواستن) و بالحمل الشايع صفة قائمة بالنفس فيرادف الارادة الحقيقية يتحد معها مفهوماً ومصادقاً كما هو مختار اكثر الاصحاب او ينتزع من مقام البعث والانشاء كما اختاره المحقق صاحب الحاشية و تبعه بعض الاجلاء وبالجملة لهذه الصفة النفسانية مرحلتان مرحلة الذات و مرحلة الانكشاف والاظهار ولا اشكال في صدق الارادة مع المرحلة الاولى واما الطلب ففيه خلاف فقال بعضهم انه مثل الارادة و ذهب بعض الى انه يصدق في مرحلة الاظهار وينتزع منه فالمريد مالم يكن بصدد تحصيل المراد اما بنفسه باعداد مقدماته كما في مورد التكوين او بامر به بتوجيه الخطاب الباعث نحو عبده لا يقال له انه طالب ولا اشكال في عدم

اختصاص لفظ (خواستن) في الفارسية و كذا ما يشتق منه بصرف
مرحلة الاظهار بل بصدق على الارادة الكامنة ايضاً فيقوى القول
الاول المنسوب الى المشهور الا ان التأمل في ترادف اللفظين وقد
يتعقد هذا البحث كلامياً كما حرر في كتبه بان في النفس سوى ما هو
المعبر عنه بالارادة صفة اخرى يعبر عنها في الانشاء بالطلب وفي
الاخبار بالكلام النفسى ام الوجود صفة واحدة يعبر عنها بالارادة
تارة وبالطلب اخرى والمقام لا يقتضى تحقيق هذا البحث هذا وقد
يظهر من بعض الاصحاب كالمحقق الخراساني اثبات معنى آخر
للطلب يعبر عنه بالطلب الانشائي وقد عرفت سابقاً انه اما ان يكون
المقصود منه فرض وجوده بوجود اللفظ كما وجهه به بعض المحققين
من تلامذته او وجوداً اعتبارياً غير ذلك كما هو ظاهر كلامه وقد
عرفت ضعف التوجيه واما تحقق وجود اعتباري اخر بمجرد قوله
اطلب او افعل فلا يتحققه فتدبر

الثانية ان الالفاظ المستعملة في مقام الطلب سواء من مادة
الامر او من صيغة افعل هل يختلف كيفية استعمالها مع الالفاظ
المستعملة في الاخبار فالطائفة الاولى استعمال ايجادى والثانية
حكائي ام لا بل كل منهما يستعمل على نهج واحد فالاستعمال في
جميع الموارد هو الحكاية باللفظ عن المدلول فنقول القضايا الواقعة
في مقام الانشاء والاخبار مركبة من مواد وهيئات اما المواد فلا اشكال
في انها لصرف الحكاية عن المدلول سواء كانت الفاظ مفردة او هيئة

جمالية و هيأت الجمل الاخبارية دالة على النسب التصديقية القائمة
 بالنفس بعنوان الحكاية عن الواقع واما الهيات في الانشاء فموقع الخلاف
 فقال بعضهم انها ليست حكاية عن شىء بل آلة لايجاد مدلولها ودلالاتها
 على الارادة النفسية من باب الالتزام او الانصراف الاطلاقى فلا استعمال
 على قسمين استعمال ايجادى و استعمال حكاى و قال بعضهم ان
 الاستعمال فى جميع الموارد على نهج واحد و هو افادة المقصود
 باللفظ ولا معنى لكون اللفظ علة لايجاد ما ليس من سنخه وانما
 الارادة والطلب يوجدان بمالها من المبادئ فى سبيل تكوينهما فلا
 ربط للفظ بهما فكما ان مدلول الهيئة فى الجملة الخبرية هو النسبة
 التامة التصديقية القائمة بالنفس كذلك مدلول الجملة الانشائية نسبة
 تامة طلبية ولو شئت قلت ايقاعية ولا فرق بينهما من هذه الجهة والفرق
 ان النسبة المأخوذة فى الاخبار حكاية و مرآة للخارج عن المدلول
 ولذا يتطرق فيها الصدق والكذب باعتبار مطابقتها مع الخارج و -
 عدمها و اما النسبة الايقاعية المأخوذة فى الانشاء فلا حكاية فيها
 عما ودائها ولذا لا توصف بالصدق والكذب و هذد الخصوصية
 الفارقة اى جهة الحكاية و عدمها من تشخصات النسبته فى مرحلة
 تحققها لالهى من الدواعى الخارجة المنظمة اليها بقصد المتكلم
 بحيث تكون نسبة شخصية واحدة ناره يقصد المتكلم الحكاية بها
 فتصير خبرية واخرى لا يريد فتكون انشائية او يريد تحقق وجوده
 فتصير انشائية كما يظهر من المحقق الخراسانى والانصاف ان هذا

القول لمتن من الاول ضرورة ان استعمال الجمل الانشائية بعينها
كاستعمال الجمل الخبرية فكما انها بهيئتها تحكى عن النسبة التامة
التصديقية الوقوعية بالاعم من الجزم والتجزم كذلك الجمل الانشائية
بهيئتها تحكى عن النسبة التامة الطلبية الايقاعية الاعم من حالة وجود
الارادة فى النفس وعدمها كما فى صورة الامتحان والتعجيز وغير
ذلك .

الثالثة صحة ترتيب العقاب على مخالفة التكليف وكذا

الثواب على موافقته هل تكون مجعولة مولوية او عقلائية وقد اختار
الوجه الاول بعض الاعاظم فقال بنفس توجه خطاب التكليف نحو
العبد لا يصح عقوبته على المخالفة ولا يوجب مثوبته على الموافقة بل
اذا كان المطلوب ههنا لا يرضى بفوته لا بد من ضم ما يحرك العبد نحو
الفعل و ما يحقق له الداعى نحو العمل و بالجملة مرجع الارادة
التشريعية الى حمل الغير على العمل الاختيارى له الصادر منه بمباديه
فلا بد للمولى من جعل الداعى له والتسيب نحو العمل بتحريك ارادته
ومبادى احداث الداعى له امور الاول امره بالعمل الثانى جعل
الثواب على موافقة العمل الثالث جعل العذاب على مخالفته فاذا
امر به وضمه بالوعيد ينتزع الوجوب والافلا والوجه الثانى هو المشهور
بين الاصحاب من المتكلمين والاصوليين وهو الاقرب بالصواب بداهة
صحة مؤاخذه المولى عبده على مخالفة تكليفه بعد اعزامه و ان لم
يوعده عليه وهذا امر حسن عند العقلاء لا يقبحون المولى عليه و ذلك

يكشف عن ان العقاب مجعول عقلائي مترتب على مخالفة تكليف المولى اذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما بناء على كون العقاب مجعولا مولويا فلا يلل الامر بمادته وصيغته و لا الجمل الاخبارية المستعملة في مقامه على الوجوب اصلا اى لا يكون بصرفه منشأ لانتزاع الوجوب وكاشفاً عن الطلب المحتمى بل و ان ضم اليه وعد الثواب ايضا وانما ينتزع الايجاب من ضم الوعيد على التكليف واما بناء على المسلك الاخير وهو كون العقاب مجعولا عقلائيا مترتبا على مخالفة التكليف فنفس حكاية المولى عن ارادته وكشفه عن طلبه بانفذه او فعله منشأ لانتزاع الوجوب لما عرفت من ان الاستحباب يحتاج الى ضم الترخيص فالطلب المنكشف ايجاب مالم ينضم اليه الترخيص و-ح- لا مجال لمنع دلالة الامر ولا جعل المستعملة بمعناه على الوجوب اذالم يكن هناك ترخيص من قبل المولى وبتقرير اخر نفس توجيه خطاب التكليف نحو العبد حجة للمولى على عقابه فلا بد للعبد اما من الامثال او من تحصيل المؤنة من بوجه اخر من قبل المولى نفسه باظهار الترخيص فى الترك او اقامة الدليل على انه لا ارشاد و او غير ذلك وبعد ذلك لا يحتاج الى التمسك ببعض الادلة المذكورة فى كتب الاصحاب وزبر الاقدمين خصوصا النقليات منها مع عدم سلامتها من المناقشات الا ان يستمد بها على تأييد هذا الذى ذكرناه فانها وردت على طبق هذا الارتكاز الثابت مثل قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب

عظيم » وقوله ﷺ « لولا ان اشق على امي لامرتهم بالسواك »
وقوله « حين سئلته بريدة ان امرني يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع
وغير ذلك فراجع و تدبر » (وينبغي التنبيه على امور) .

الاول ان الارادة الحقيقية بمعنى كيف النفساني كما عرفت
خارجة عن مدلول الاوامر رأساً وليست دخيلة في انتزاع الاحكام بما
لها من الاثار بتا وان كانت تدعو الى الامر احياناً فان كان هو مراد
الاشاعرة من اختلاف الطلب والارادة واختلاف مدلول الامر مع
الارادة الحقيقية فلا محيص عنه واما ان كان مرادهم وجود صفة في
النفس حقيقة مغايرة للارادة الحقيقية وللنسبة الطلبية فلا وجه له وبهذا
الذي ذكرنا ينحل ما استشكلوا مما دعاهم الى الالتزام بالاختلاف
من ان الله امر الكفار والعصاة بالصوم والصلوة وما ارادهما منهم
لانه لو اراد ما يتخلف ان الله اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون و
يستحيل تخلف ارادته عن مراده وذلك لما عرفت من ان مدلول الامر
الذي هو عبارة عن النسبة الابقاءعية هي ومنشأ انتزاع الحكم غير
الارادة الحقيقية فلا يلزم امتناع تكليف العصاة المردة والطغاة الكفرة
لامتناع تخلف ارادته عن مراده كما لا يخفى .

وقد اجاب المحقق الخراساني عن هذا الاشكال بانه لله ارادتين
ارادة تشريعية و ارادة تكوينية وما لا يتخلف عن المراد هو الارادة
التكوينية واما التشريعية فاذا طابقت التكوينية فتوافق المراد والا
فتتخلف عنه ثم فسر الارادة التكوينية بالعلم بالنظام التام الكامل

والارادة التشريعية بالعلم بالصالح او الفساد فى الفعل وفيه اولا ان ارجاع صفة الارادة الى العلم كما عن بعضهم حيث ارجعوا كل صفاته الكمالية الى العلم والقدرة لوجهه لانه تعالى كما انه عين العلم وكل العلم والعلم عينه وكله كذلك عين الارادة والارادة عينه وكله فلا معنى لان نقال ان ارادة تعالى بمعنى علمه بكذا و ارادته تعالى متعلقة بذاته المقدسة اولا وبالذات وبما ورائه ثانياً وبالعرض وذلك لان ذاته كل الخير وصرفه وغيره خير بسببه وبالارتباط اليه هذا بالنظر الى ارادته الذاتية واما ارادته الفعلية كما يسقفا من بعض الاخبار وعلمه الفعلى فهو عين المراد والمعلوم ومتحده معه كما ان ارادته الذاتية وعلمه الذاتى عين المريد والعالم ولتحقيق هذه المباحث موضع آخر وثانياً ان الارادة التشريعية منه تعالى محال بداهة ان مرجعها الشوق نحو فعل الغير و حقيقة الشوق تعلق الميل الى امر حاصل فى افق وجود الميل غير حاصل فى الخارج وهذا محال فى حقه تعالى بداهة ان جميع ماله عزجلاله فعلى لا ينطرق فيه جهة العدم كما لا يخفى.

الثانى انه بناء على ما حققناه فى الفرق بين الاستحباب والوجوب فاستعمال صيغة الامر او مادته فى القدر المشترك بينهما مثل قوله فاغتسل فى الجمعة والحيض والجنابة بمكان من الامكان لما عرفت من ان مفاد الصيغة فى كلا المقامين هو النسبة الطلبية الايقاعية وانما يضم اليه الترخيص فى الترك فى جانب الاستحباب واما بناء على

ما ذهب اليه اصحاب القول بان الصيغة لا يجاد الطلب وان الوجوب طلب موجود بحد شديد والاستحباب طلب موجود بحد ضعيف ففي امكان استعمال الامر وصيغته في الجامع اشكال من جهة ان الجامع لا يمكن ان يوجد بنفسه بلا حد في الخارج وما يوجد في الخارج لا بد وان يكون محدوداً بحد خاص وجوبياً او استحبابياً وقد وجه بعض اهل التحقيق بان معنى ايجاد الطلب بالصيغة اعتبار الصيغة وهو اللفظ الخاص وجوده باعتبار العلاقة الوضعية الثابتة بينهما بالمواضعة -ح- كما يمكن اعتبار كونه وجوباً للفرد الخاص المتشخص يمكن اعتباره وجوداً للجامع وفيه تأمل لانه بعد ما يحكم العقل بامتناع تحقق وجود الجامع بدون خصوصية يمتنع اعتبار وجود اللفظ وجوداً له لان الاعتبار لا يتحقق في الممتنعات وانما يوسع دائرة الموجودات الخارجية بايجاد مماثل لها عرضاً فتدبر.

الثالث قد عرفت ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب بعينها مثل صيغة الامر في افادة النسبة الطلبية البعثية التي بذاتها مقتضى الايجاب والالزام على الفعل ولا اشكال في ظهور بعض الهيأت في الاخبار بحيث اذا استعملت بلا قرينة يتبادر منها النسبة التامة الخبرية مثل هيئة الفعل الماضي والمضارع والمبتداء والخبر وانما الاشكال في ان افادة هذه الجمل للاخبارية باعتبار الدلالة الوضعية بحيث اذا استعملت في مقام الانشاء والطلب نصير مجازاً في الكلمة او كناية اول اعتبار المدلول السياقي او باعتبار اختلاف الدواعي في مقام

التكلم وعلى الاخيرين لا يلزم المجاز في الكلمة كما هو ظاهر واختار الوجه الاخير المحقق صاحب الكفاية كما اختار الوجه الاوسط بعض من تأخر عنه وقد مر شطر من الكلام في بعض المباحث السابقة وقد حققنا هناك عدم اشتراك القيلتين في المدلول الوضعي وذلك لما عرفت من انه ليس للنسبة بالمعنى الحرفي الذي هي الموضوع له للهيأت جامع مفهومي حتى تكون هو الموضوع له المشترك وانما هي متبائنات بتلك الاعتبارات والنسبة الاخبارية الوقوعية مع النسبة الانشائية الطلبية متبائنات بالسنخ ايضاً فلا يعقل الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة اليهما ايضاً وان كان يعقل بالنسبة الى افراد كل واحد منهما و-ح- يكون الهيأت الجمل الاخبارية موضوعة لغير ما وضعت لها الجمل الانشائية فاذا استعملت فيها يكون مجازاً او كناية وقد بينا في الابحاث السابقة وجه ضعف القولين الاخرين فلا نعيد وحينئذ فالحمل على الكناية هو الوجه الاقرب وذلك لان كل نسبة طلبية ايقاعية تستلزم نسبة وقوعية عادة ولو كان بملاحظة ما عليه نظر الشرع والا امر فاستعمال الهيئة الموضوعية للنسبة الوقوعية واردة النسبة الطلبية اى لينتقل منها الى النسبة الطلبية يكون من قبيل ذكر اللازم للانتقال الى الملزوم وعلى هذا يصح ما قاله بعضهم من ان ذكر الجملة الخبرية في مقام الطلب يكون أكد وذلك لانه كما ان الكناية في مقام الاخبار تكون ابلغ من الصراحة وواقع في مقام اثبات المطلوب كذلك يكون أكد وابلغ في مقام الانشاء من اللفظ الصريح فيه

كما لا يخفى .

وعلى هذا لا يصح وقوع الجملة الخبرية في مقام بيان سائر الدواعي التي تقع صيغة الامر في مقام بيانها مثل التعجيز والتسخير وامثالهما لعدم الملازمة المزبورة المصححة للكناية فتدبر .

الرابع الامر لا يصدق على الارادة الغير المظهرة اصلا فلا

يقال لمن قصد امراً ولم يظهره انه اراد كذا ولا يقال امر بكذا و تعديته الى المقصود بالباء يشبر الى ذلك ولكنه هل يختص باظهار الطلب بالقول او يطلق على مطلق اظهار الارادة وطلب الشيء ولو كان بالكتابة والاشارة الظاهر هو الاول كما هو المتبادر ويدل عليه مرادفه في الفارسية وهو لفظة (فرمودن و فرمان) فانه ظاهر في الطلب بالقول وان كان ربما يستعمل في الطلب بالكتابة والاشارة فهو من باب العناية والتوسع كما لا يخفى .

الخامس اختلفوا في اعتبار العلو والاستعلاء في مفاد الامر

وعدمه على اقوال الاول كفاية العلو فقط فالطلب الصادر من العالي امر وان كان مستخفضا بجناحه الثاني اعتبار العلو والاستعلاء معا الثالث اعتبار الاستعلاء فقط الرابع كفاية احدا الامرين من العلو والاستعلاء والكلام في مقامين الاول في كيفية اعتبار هذه الخصوصية باحد الوجوه في معنى الامر الثاني في بيان ما هو الحق من هذه الوجوه اما الاول فتحقيقه ان اعتبار هذه الخصوصية يتصور على وجوه الاول ان يلاحظها الواضع جزء للموضوع له بان وضع لفظ الامر للطلب

مع خصوصية صدوره من العالى الثانى ان يلاحظها قيد للموضوع له الثالث ان يلاحظ خصوصية فى الموضوع له بحيث لا ينطبق الاعلى الطلب الصادر من العالى كان يضع لفظ الامر للطلب الواجب الاطاعة او للطلب الذى يترتب العقاب على مخالفته او المدح على موافقته بناء على اطلاق الامر على الطلب الاستجابى الصادر من العالى كما هو الظاهر والظاهر هو الوجه الثالث و بناء عليه دلالة الامر على علو الامر بالالتزام لا بالتضمن كما لا يخفى و اما الثانى فالظاهر اعتبار خصوصية العلو فى الطالب فالامر موضوع لطلب خاص يترتب على موافقته ومخالفته آثار عند العرف والعقل ولا ينطبق الاعلى الصادر من العالى فلو صدر من المساوى والسافل لا ينطبق عليه هذه الآثار ولو كان الطالب مستعليا كما انه يترتب عليه اذا صدر من العالى ولو كان مستحفضا بجناحه كما لا يخفى واطلاقه احيانا على الصادر من السافل المستعلى اما من باب التهكم او جريا على استعلائه و هو توسع فى مقام الاستعمال نثر بلا كما لا يخفى .

السادس قد استعمل صيغة الامر لمعان غير الوجوب ربما انها ما بعضهم الى ستة عشر بحسب الاستقراء من موارد الاستعمال وهل هذه الاستعمالات من قبيل المجاز فى الكلمة او من قبيل الكناية او من قبيل الاختلاف فى داعى الاستعمال وجوه بل اقوال والتحقيق فى المقام ان يقال ان استعمالات صيغ الامر على ثلاثة اقسام الاول ان يكون فى مورد وجود الطلب الحقيقى الجدى ويقصد البعث نحو

المأمور به وهذا حقيقة بلا تخلف في الداعي اتفاقاً الثاني ان يكون
 هناك طلب حقيقي ولكنه لا يكون هو المقصود الاصلى مما يترتب
 عليه كما في موارد الاوامر الامتحاني فان جد الارادة موجودة و
 لكنه لا يغرض الوصول الى المراد بل للوصول الى غرض الامتحان
 الثالث ما لا يكون جد الارادة والطلب موجوداً فيه اصلاً كما في
 موارد الارشاد والاباحة والتعجيز والتسخير وغير ذلك اما في القسم
 الثاني فلا ينبغي الاشكال ايضاً في عدم تجوز وكناية في الاستعمال لان
 مجرد ترتب غرض على طلب شيء وكونه هو المقصود الامر لا يوجب
 التجوز في لفظ الامر وصيغته بوجه كما لا يخفى غاية الامر ظهور الامر
 في كون المطلوب الجدى والغرض الاصلى هو المأمور به فافادة
 تعلق الغرض بما يترتب على الارادة لان الغرض نفس المراد يحتاج
 الى اقامة قرينة من الخارج واما القسم الثالث فهو الذي ينبغي ان
 يكون محلاً ومورداً للتقضى والابرام وقد استراح من قال بان صيغة
 الامر موضوع لانشاء الطلب بانه في جميع هذه الموارد قد استعملت
 الصيغة في معناها الحقيقي وهو انشاء الطلب فالمعنى موجود في جميع
 موارد الاستعمال والفرق انما هو في ناحية داعي الاستعمال وانه
 تارة هو الطلب الجدى فيصير مصداقاً للبعث المولوى الفعلى واخرى
 هو الارشاد فيصير مصداقاً للارشاد الى غير ذلك من الدواعي فلا
 يلزم ايضاً مجاز في الكلمة ولا كناية وانما يفيد الصيغة الارادة الجدية
 الزاماً عند الاطلاق اما لا نصراف الاطلاق او لاخذ في ناحية الوضع

لا الموضوع له كما فى المعانى الحرفية بناء على مسلك هذا القائل
واما بناء على ما اخترناه من ان الموضوع له للهيئة الحملية الانشائية هي
النسب الايقاعية الطلبية المنطبقة على الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي
تارة وعلى ما يماثلها اخرى كما فى التجزم فى الحمل الانشائية فالظاهر
انه لا يلزم تجوز الاكناية ايضا كما فى موارد الحمل الاخبارية مع علم
المتكلم بالكذب فكانه يوجد فى نفسه ما يحكى عنه بهيئة الجملة وهو
النسبة الوقوعية التى يعبر عنها بالتجزم فى مقابل الجزم كذلك فى
الانشاء يوجد نسبة خاصة فى ذهن المنشئ باحد هذه الدواعى يشبه
التجزم فى الاخبار ويستعمل الهيئة فيه لانه معنى حرفى وهى بحسب
الوضع تشمله كما فى الجمل الاخبارية للعالم بالكذب فلا يلزم مجازا
فى الكلمة ولاكناية وان كان افادة كـون النسبة الطلبية غير جدية
يحتاج الى اقامة قرينة والا فظاهر الكلام هو النسبة الطلبية الايقاعية
الحقيقية كما فى الاخبار فان ظاهره الصدق و الجزم بالنسبة و اما
الكذب والتجزم فهو امر يحتاج الى قرينة كما لا يخفى.

السابع النسبة الايقاعية الطلبية التى هى منشأ لانتزاع

الوجوب اعم من ان يكون الوجوب نفسيا تعيينا عينيا او نفسيا تخييريا
او كفاثيا او وجوبا غيريا فاستعمال الصيغة فى كل هذه الاقسام
حقيقة لان الخصوصيات التى يمتاز بها هذه الاقسام غير دخيلة فيما
وضع له الصيغة بعضها راجعة الى المصلحة والغرض الناشئ عنها
الحكم وبعضها راجعة الى كيفية اعتبار الطلب على سبيل منع الخلو

واما الوجوب العقلي بناء على القول به كما في باب الاطاعة فهل هو معنى حقيقى للصيغة ايضاً واستعمالها فيه ليس مجازاً ام لا بل هو من المعانى الغير الحقيقية ومن قبيل الارشاد والاستهزاء والتسخير لا يبعد ان يقال انه بناء على القول بان للعقل احكاماً انشائية سوى احكامه الادراكية كان حكمه الايجابى معنى حقيقياً للصيغة لانه ليس خصوصية الطالب والحاكم مأخوذاً في مفادها وهذا لا ينافى ظهور الصيغة في المعنى الاول عند الاطلاق لانه اما ان يكون من باب الانصراف عند الاطلاق او من مقدمات الحكمة او غير ذلك مما يأتى تحقيقه انشاء الله تعالى في مقامه .

الثامن قد عرفت ان لفظ الامر موضوع لمعنى يلزم خصوصية العلو في الطالب فيدل عليه بالالتزام و اما الصيغة فمع اشكال في ان وضعها اعم و لذا تستعمل في مقام الالتماس والدعاء بلا معونة التجوز و اما الاشكال في انها بظهورها انصرافاً يفيد علو الطالب و انها مصداق للامر بحيث اذا لم يكن هناك قرينة تحمل على الامر ويحتاج افادة احد المعنيين الاخرين الى القرينة ام لا بل هي بلا قرينة مجملة مرددة بين المعانى الثلاثة وجهان لا يبعد الاول وذلك لان طبع الصيغة يقتضى تحقق المأمور به في الخارج و ذلك انما يكون غالباً مع علو الطالب ولذا يستفاد منها بهذا الاعتبار علو الطالب فتأمل .

(اصل) قسموا الامر الى تعبدى وتوصلى وعرفوهما بوجوه

الاول ان التعبدى مالا يحصل الغرض منه الا باتيانته متقربا الى الله والتوصلى ما يحصل الغرض باتيانته مطلقاً الثانى ان التعبدى وظيفة عملية شرعت لاجل التعبد والتدين والتقرب بها و التوصلى وظيفة عملية شرعت لاصل وجودها فى الخارج مطلقاً الثالث ان التعبدى مالا يسقط الا بفعل المكلف اختياراً و التوصلى ما يسقط بالفعل الاختيارى او بايجاده ولو من غير اختيار والنسبة بين هذا التفسير و سابقه عموم من وجه ثم ان الكلام فى المقام فى ان اطلاق الامر يقتضى احد القسمين او لا يقتضى شيئاً منهما بل لابد من الرجوع الى امر اخر ولو كان هو الاصول العملية وتحقيق الكلام بتوقف على بيان امور الاول ان التعبدية والتوصلية من القيود اللغوية والعرفية او الشرعية بمعنى انها مما تقتضيهما نفس الامر بمادته اوصيغته فى العرف واللغة ولو فرضت انه لم يكن شريعة فى البين اصلاً او مما يقتضيهما نظر التشريع والاستعباد سواء كان المشرع صالحاً او غير صالح الظاهر هو الثانى و ذلك لما عرفت من ان مقتضى الامر بحسب اللغة والعرف ليس الا طلب وجوه متعلقه الثانى انه لا اشكال فى اختلاف الغرض فى التعبدى و التوصلى ولكن الاشكال فى انه يتولد من الغرض فى التعبدى قيد فى ناحية الامر او المأمور به او فى طريق امثاله او يتولد امر اخر متمماً للامر الاول فهنا وجوه اربعة ربما تكون اقوالاً الاول ان يكون التعبدية والتوصلية من قيود نفس الطلب بان يكون خاص

تعديا وطلب خاص آخر توصليا مثل خصوصية الوجوب والاستحباب حيث ان الاول طلب يترتب على تركه العقاب دون الثانى من دون خصوصية فى المتعلق الثانى ان يكون التعبدية والتوصلية من القيود فى متعلق الامر بان يكون الامر التعبدى متعلقه مقيدا بقيد كذا والتوصلى غير مقيد بهذا القيد الثالث ان يكون التعبدية من القيود الاحقة فى مرحلة امثال الامر لافى نفسه ولا فى متعلقه الرابع ان لا تكون من القيود الراجعة الى الامر باعتبار مراحلها الثلاثة بل كانت مقتضية لامر مستقل آخر متمما للامر الاول اما توجيه الوجه الاول فهو انه لا اشكال فى ان اختلاف الاغراض كثيرا ما يوجب اختلافا فى كيفية الطلب وباعتبارها يختلف الآثار المترتب عليه من دون تصرف فى متعلقة بالتقييد و نحوه اصلا كما ي بناء فى مثل الاستحباب والوجوب فان منشأهما اختلاف المصلحة والغرض و انه فى الاول غير لزومية وفى الثانى لزومية فقولنا منه نحو ان من الطلب مختلفان فى الآثار كما ينه فى مثل الوجوب التخييرى والتعيينى فان الغرض فى الاول قائم باحد الفعلين او قائم بكل منها غرض لازم الاستيفاء مع التضاد بينهما فتولد من ذلك وجوب مشوب بجواز الترك مغاير مع الوجوب التعيينى فى نفسه لا باعتبار متعلقه وكما فى الوجوب الكفائى فان الفرق بينه وبين الوجوب العينى على ما اختاره المحقق صاحب الكفاية من ناحية نفس الوجوب لامن ناحية المتعلق او مرحلة الاستعمال فيمكن ان يقال ان الوجوب التعبدى نحو خاص من الطلب عريق فى المولوية

فى قبال الوجوب التوصل الى المولى وفى قبال الطلب الارشادى وبيان
 ذلك ان هناك مراتب ثلاثة الاولى الطلب الارشادى الذى ليس فيه
 تحريك من قبل المولى اصلا بل بيان للارشاد والصالح لتحريك العبد
 من قبل نفسه بالشوق نحو ما هو صلاح له الثانية الطلب المولى
 فى الرتبة الاولى وهو جعل الداعى للعبد و تحريكه نحو الفعل لابعنوان
 نظره الى صلاحه وفساده من قبل نفسه بل بما يراه المولى صلاحا
 له قهراً عليه ولكن بحيث لا يقتضى ذلك الطلب حصول متعلقة بتأثيره
 فى العبد بل بالاعم منه ومن حركة العبد نحو الفعل من قبل نفسه
 وهذا هو الامر المولى التوصل الى الثالثة الطلب المولى فى الرتبة الثانية
 و هو جعل الداعى للعبد بحيث يقهر العبد على ارادته فى عالم التشريع
 مطلقاً فلا يمكن له الحركة والجرى الاعلى طبق طلب المولى وتحريكه
 مكان حركته نحو العمل من قبل نفسه مخالفة لهذا الامر ولو كان
 موافقة مع المأمور به وهذا هو الكمال فى المولوية ولذا يعبر عنه
 بالتعبدية المأخوذة من العبادة التى يعبر عنه فى الفارسية (پرستش)
 وهو من المختصات بالذات الاحدية جلت عظمتة اياك نعبد و اياك
 نستعين وما امروا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واما الوجوه الثلاثة الاخر
 التى اختار اولهما بعض مشايخنا والثانى منها المحقق صاحب
 الكفاية والثالث بعض المحققين من المتأخرين فروح النزاع بين الاول
 والاخرين مبنى على ان التعبدية من القيود الممكنة العروض لموضوع
 الامر قبل تعلق الطلب به ولو فى عالم الجعل والتشريع او من

الانقسامات اللاحقة له باعتبار الامر بحيث لا يمكن دخوله تحت الامر
 فالاول يدعى الوجه الاول ويرجعها الى قيود المأمورية والاخرين
 يدعون الوجه الثاني فلا بد من بيان ما استدلل به الطرفين وبيان ما هو
 الحق من الوجهين فنقول ان ما اقامه الفريقين الاخرين من الادلة
 على امتناع اخذ داعى القربة فى متعلق الامر بناء على انه بمعنى
 قصد داعى الامثال وجوه الاول انه يلزم الدور وذلك لان تعلق الطلب
 بموضوع يتوقف على تصور ذلك الموضوع وتقرره فى ذهن الطالب
 قبل الطلب لتوقف كل حكم على تصور موضوعه فلو كان قيودا من
 قيود الموضوع يتوقف على الحكم وكان ناشيا من قبل الحكم يلزم
 الدور والجواب عنه ان ثبوت الحكم فى عالم التشريع يتوقف على
 تصور الموضوع بقيوده وتحققه بالوجود الذهنى الذى هو الموضوع
 للحكم ولا يتوقف على وجود الحكم بل تأثيره فى المكلف يتوقف على
 ثبوت الحكم فلا محذور فى تصور الصلوة المانى بها بداعى الامثال
 ويجعل لها الوجوب الثانى انه يلزم التكليف بغير المقدور الا على
 وجه دائر لان التكليف يشترط بالقدرة على المكلف به ويتوقف عليها
 ولا يقدر المكلف على اتيان الصلوة بداعى الامر الا من قبل تكليف
 المولى وامره فلو كان دخيلا فى متعلق التكليف يلزم توقف القدرة
 على الامر والامر كما عرفت متوقف على القدرة فيلزم الدور والجواب
 ان القدرة المشروطة به التكليف انما يكون القدرة حين الامثال لا
 القدرة حين الامر فيمكن ان يؤثر الامر فى اقدار المكلف على الامثال

فى ظرفه و ذلك كما فى الموارد التى كان العبد غافلاً عن المأمور به
 والغافل غير قادر على الشئ المغفول عنه فبتوجه الامر نحوه يلتفت
 الى الفعل و يقدر عليه فيأتى به الثالث ان شمول الامر لداعى الامثال
 اما ان يكون بنحو القيدية بان يأمر بالصلوة المقيد بداعى الامثال
 او بنحو الجزئية والشرطية بان يأمر بالصلوة مع داعى الامثال فعلى
 الاول يلزم امتناع اتيان الصلوة بداعى امره لانه حينئذ لا امر للصلوة
 المجرد حتى يأتى بها بداعيه لان الامر الثابت للمقيد لا يثبت لذات
 القيد ولذات المقيد لانها حينئذ من الاجزاء العقلية للمأمور به
 وعلى الثانى يلزم تعلق التكليف بالداعى الذى كان من شئون الارادة
 والارادة بشئونها غير اختيارية لانها لو كانت اختيارية يلزم سبقها بالعلم
 والارادة لان الفعل الاختيارى على ما عرفه الحكماء والمتكلمون
 ما كان مسبوقاً بالعلم والارادة ونقل الكلام فى هذه الارادة فيلزم
 التسلسل فالارادة غير اختيارية فلا يصح تعلق التكليف بها والجواب
 ان الارادة تارة تفسر بالشوق الاكيد كما عن القائلين بعدم اختياريتها
 فلا محيص عن الالتزام بكونها غير اختيارية لان الشوق نحو الشئ
 ينبعث عن التصديق بالفائدة العائدة نحو المشتاق فكما تصور العطشان
 الماء يشترى عليه لامحالة من دون اختيار وهذا الامر وجدانى لا
 يحتاج الى اقامة البرهان بل هو اوضح من بطلان التسلسل الذى
 طال الكلام فيه بين الحكماء والمتكلمين واما اذا كان الارادة هو
 اجماع النفس وتوجيهه نحو الفعل المستتبع لحركة الفضلات كما هو

التحقيق وان الاشتياق من مبادئ الارادة غالباً لادائماً اذ ربما يرتكب الانسان ويريد ما لا يشاق اليه كما لا يخفى.

فحيثئذ تكون اختيارية بلا اشكال و ذلك لان في قبال حركة العضلات في الجسم امر في النفس و هو توجهه نحو الفعل و تصرفه بآلات البدن و بهذا التوجه يثبت الفعل و يحرك بالانبساط تارة والانقباض اخرى وهذا هو معنى الارادة وهذا امر اختياري بالمعنى الاكمل بل اختياريته بنفسه واختيارية الافعال بها لان كل ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات والخلط انما نشأ من عدهم الارادة من الكيفيات النفسانية فالتحقيق ان الارادة فعل نفساني يستتبع فعلا جسمانياً وعلى هذا التحقيق ينحل شبهة القائلين بالجبر وان الفعل يسبقه بالارادة واجب التحقيق بلا اختيار من المكلف و اذا كان الارادة غير اختيارية يلزم الجبر لان ضم ما ليس باختيارى الى مثله لا يجعل الفعل اختيارياً ونسبة المجموع اختيارية بحسب الاصطلاح لا يضمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى .

وهذا امر واضح وجـ لا اشكال في تعلق التكليف بالارادة اصلاً كما لا يخفى .

الرابع ما عن بعض المحققين من المتأخرين على ما في تقريراته وهذا لفظه لكن التحقيق ان عدم القدرة ليس ناشئاً عن عدم تمكن المكلف من الاسباب مع امكان الفعل في حد ذاته كالطيران الى الهواء بل لاستحالة التقييد في حد ذاته في مقام الانشاء والفعلية

والامثال اما مقام الانشاء فلما عرفت من ان الموضوع فى القضايا الحقيقية دون الفرضية الغير المعقولة لابد وان يكون مفروض الوجود بفرض يقع على ما فى الخارج و ينطبق عليه من دون ان يكون تحت التكليف اصلاً ولا فرق فيه بين ان لا يكون تحت اختيار المكلف وقدرته كما فى اوفوا بالعقود فان معناه انه اذا فرض عقد فى الخارج يجب الوفاء به لانه يجب على المكلف ايجاد عقد فى الخارج والوفاء به وحينئذ فلو اخذ عقد امثال الامر قيداً للمأمور به فلا محالة يكون الامر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود فى مقام الانشاء وهذا ما ذكرناه من لزوم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اوضح كل امر اختياري او غير اختياري اخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع وحيث ان متعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الامر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده وهو بعينه محذور الدور انتهى وفيه ان القضية الحقيقية التى يتاول قضايا الاحكام الشرعية اليها ليست الاجل الحكم وانشاء للموضوع على فرض وجوده فى الخارج ومرجعها الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها الحكم فهو لا يستلزم امكان الموضوع فضلاً عن وجوده لان الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين بل تصدق مع كذبهما واحدهما أيضاً كما حقق فى محله نعم فى الاحكام الشرعية لابد من امكان تحققها بحسب مبادئها فى الخارج صونا عن اللغوية فاذا كان الانشاء متعلقاً بموضوع

يكون بغض قيوده بجعل المولى بجعل مستقل آخر كان قال اكرم من
اجب عليه قتل زيد فلا محذور فيه لانه في ظرف جعل الحكم يتصور
هذا الموضوع ويجعل الحكم ثم بعد ذلك ينشأ ايجاباً بقتل زيد متعلقاً
بغيره حتى يتحقق موضوع هذا الحكم وهذا لا محذور فيه اصلاً واولى
منه ما اذا كان قيد الموضوع ما يتحقق بنفس جعل الحكم وانشائه
فانه اولى بالامكان لان نفس تمامية انشاء الحكم و جعله موجب
لتمامية موضوعه و بعبارة اوضح موضوع الحكم لا بد و ان يكون
مفهوماً متحقق المصادق في حين الامتثال لا في حين الانشاء فلا محذور
في تحقق بغض قيوده من قبل الحكم كما لا يخفى . .

وبالجملة هذا المحقق على ما في تقرير انه لم يأت بشيء الا
انه يلزم فرض وجود ما يوجد بعد ذلك ولا ادري اين هذا من الدور
الذي يكون محالاً وممتنعاً او من ملاك احواله الذي هو تقدم الشيء
على نفسه فليس ذلك الا تقدم تصور الشيء ووجوده الذهني على وجوده
الخارجي وهذا امر في غاية الامكان ثم قال و اما في مقام الفعلية
فلان فعلية الحكم يتوقف على فعلية موضوعه اعني متعلقات متعلق
التكليف و حيث ان المفروض ان نفسه هو الموضوع لنفسه و متعلق
متعلقه فيتوقف فعليته على فعلية نفسه و لازمه تقدم فعليته على فعليته
وفيه ان فعلية الحكم ليس الا كون الانشاء حكماً بالجهل الشايع وهو
ليس الا الانشاء بداعي جعل الداعي و اما الفعلية بمعنى انصلاحيّة
للتأثير في المكلف فلا يتوقف بعد تحقق الانشاء الاعلى المكلف

والمفروض انه موجود فالمتوقف عليه فعليه الحكم وتأثيره في المكلف
انما هو نفس الانشاء بداعى جعل الداعى لا فعليته بهذا المعنى وهو
موجود ومتوقف على جعل المنشئ لاعلى شىء آخر كما لا يخفى.

ثم قال و اما فى مقام الامثال فلان قصد الامثال متأخر من
اتيان تمام اجزاء الأمور و قيوده طبعاً فان قصد الامثال انما يكون
بها وحيث ان افرضنا من جملة الاجزاء والقيود نفس قصد الامثال
الذى هو عبارة عن داعى ذلك الامر فلا بد وان يكون المكلف فى
مقام امثاله قاصدا لامثال قبل قصد امثاله فيلزم تقدم الشئى على
نفسه وفيه ان تأخر قصد الامثال من اتيان جميع اجزاء الأمور به
لامعنى له لان اتيانها انما يتحقق بقصد الامثال لانه لا يمكن انكار
ان قصد الامثال يكون من مبادئ تحقق اجزاء الأمور به ولو احيانا
فكيف يقال بتأخره عن اتيانها طبعاً بل الامر بالعكس فلا وجه لهذا
الاشكال اصلا و بالجملة لا اشكال عنه هذا المحقق فى امكان تعلق
الامر باتيان الأمور به بقصد امثال امره بامر آخر بعد الامر الاول
سواء متمم الجعل ولا يلزم محذور من كون الامر المتعلق بقصد
الامثال فى ضمن الامر بالعمل كما لا يخفى بناء على ان الامر
بالعمل الداعى الامثال بنحو التركيب نعم قد ذكروا وجوها
اخر فى امكان شمول الامر لقييد التقرب منها ان يقيده متعلقه بان
لا يصدر عن داع شهوانى و نفسانى فحيث لا مناص للبعد فى مقام
الامثال الا باتيان الفعل بداعى الامر ليوافق مع الأمور به

ومنها ان يأمر بالفعل باعتبار الحصاة التي يأتي بها العبد بداعي التقرب بان لا يكون داعي التقرب قيذا في المأمور به ولا جزء له ولكن كان حداً ومعرفة له باعتبار تعلقه بالحصاة الملازمة له قال بعض المحققين واما اذا تعلق الامر بذات المقيد اى بهذا الصنف من نوع الصلوة وذات هذه الحصاة من حصص طبيعي للصلوة فلا محذور من هذه الجهة ايضاً لفرض عدم اخذ قصد القربة فيه وان كان هذه الحصاة خارجاً لا يتحقق الا مقرونة بقصد القربة فنفس قصر الامر على هذه الحصاة كاف في لزوم القربة وحيث ان ذات الحصاة غير موقوفة على الامر بل ملازمة له على الفرض فلا ينبعث القدرة عليها من قبل الامر بها بل حالها حال سائر الواجبات كما سيجبي انشاء الله انتهى كلامه ولكن التحقيق عندي عدم صحة هذا الوجه لان الطبيعي متى لم يلحظ معه عوارض الشخص الحقيقي لم ينحصر في الفرد و متى لم يلحظ معه عوارض الصنف لم ينحصر في الصنف ولا يكون حصاة فالصحة هو لحاظ الطبيعي مع عوارض الشخص او الصنف اى مقيداً بها بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً فالصلوة الملحوظ مع خصوصية صنف المتقرب بها وكونها بداعي الامر اما ان يؤخذ هذه الخصوصية في تعلق الامر بها فيرجع الى التقيد بداعي الامر واما ان لا يؤخذ هذه الخصوصية في مقام تعلق الامر مطلقاً لا شرطاً ولا شرطاً و لازمه سقوط الامر بمجرد اتيان الطبيعة باى داع كان ولا معنى لتقيد مرحلة الامثال حينئذ بقصد الامر كما لا يخفى.

والمتحصل مما ذكرنا عدم امتناع اخذ قصد القرية في متعلق
 الامر باحد هذه الوجوه التي مر الكلام فيه ثم القائلون بالامتناع
 اختلفوا في وجه اعتبار قصد التقرب في العباديات فما يظهر من الشيخ
 الاعظم الانصاري قدس سره وتبعه عليه المحقق الخراساني عليه الرحمة
 هو ان اعتباره عقلي من جهة ان سقوط الامر يتوقف على حصول
 الغرض الداعي نحو الامر فمتى كان الغرض باقيا لم يسقط الامر وان
 جاء المأمور متعلقه الف مرة لان علة الحدوث علة البقاء فاذا اعلم
 المأمور للامر غرض في امره يتوقف على قصد التقريب واثبات متعلقة
 بداعي امره فيحكم العقل المستقل في باب الاطاعة والمعصيان بلزوم
 اتيان متعلق الامر تقربا ليحصل الغرض ويتحقق الامتثال و الاطاعة
 للمولى ويجتنب عن من المخالفة والمعصية التي هي ظلم عليه وفيه
 اولا ان المراد من الغرض اما ان يكون الداعي الى جعل الحكم وعلل
 التشريع كما في كتاب للصدوق عليه الرحمة فتحقق المأمور به بالنسبة
 اليه ليس علة تامة بل من قبيل المعدات لانه يتوسط بينه وبين حصول
 هذه العلة امور غير اختيارية للمكلف فقد تحصل هذه العلة وقد لا
 تحصل كما في تأثير الصلوة في النهي عن الفحشاء مثلا فتوقف سقوط
 الامر على هذه الاغراض والعلل واضح البطلان وان كان المراد منه
 الغرض من الانشاء اي العنوان المتعلق به الامر فحصوله باثبات نفس
 متعلق الامر قهري وبالجمله لا اشكال في ان الملاحظ في جعل التكليف
 غايات واغراض متعددة مترتبة بعضها على بعض فالغرض الاولى

لجعل التكاليف تربية العبد و ترقية نفسه و تخليته عن كلمات عالم
 الطبيعة ثم لكل باب من العبادات غرض خاص وليس هذه الاغراض
 مما يتقيد بها سقوط الامر بحصولها بالضرورة وتخصيص بعضها دون
 بعض بذلك تحكم صرف وثالثا ان غاية ما يحكم به العقل في باب
 الاطاعة ليس الا وجوب اتيان ما امر به المولى وهذا تمام المصداق
 للامتثال والاطاعة عند العقل والعقلاء وسقوط الامر بحصول متعلقه
 قهري حصل الغرض ام لم يحصل ولا يجب على العبد تحصيل الاغراض
 الغير المبعوث نحوها فلا بد للمولى ان يطبق امره على غرضه فيحصل
 ولا يجب على العبد ان يطبق امر المولى على غرضه وذلك امر لا شك
 فيه ولا شبهة يعتريه فالقول بان التعبد قيد عقلي في المأمور به انصافا
 لا يرجع الى محصل كما هو ظاهر و ما يظهر من بعض الاعاظم ان
 اعتبار التعبد وقصد القربة في العبادات انما يكون بامر منفصل عن
 امر اصل العبادة متحد معه في الغرض واصطلاح عليه بمتتم الجعل فامر
 اولا بطبيعة الصلوة ثم امر بانياته بداعي امره فقال على ما في
 التقارير المكتوبة عنه ما هذا لفظه (ان جعل المولى تارة يكون
 تاما وكل ما وقع تحت امره وخطابه وافيا بتمام غرضه فلا محالة
 يكون الاتيان بما يفى بغرضه والملاك من امره مجزيا عقلا و اخرى
 لا يكون كذلك بل المولى يحتاج الى متمم جعل ايضا كما في الغسل
 قبل الفجر فيما اذا وجب صوم الغد فانه بناء على امتناع الواجب
 المطلق كما سيبحث في محله فلا بد وان يكون الامر بالصوم بعد الفجر

لاشتراطه به ويستحيل تقدمه عليه كما ان الامر بالغسل لا بد وان يكون قبل الفجر لا شتراك الصوم في الجزء الاول من النهار بالطهارة و-ح- فحيث ان غرض المولى مترتب على الصوم المقيد ويستحيل ان يأمر بهما بأمر واحد جامع بين ما قبل الفجر وبعده فلا بد وان يستوفى غرضه بأمرين أحدهما قبل الفجر بالغسل والاخر بعد الفجر بالصوم و-ح- فحيث ان الأمرين نشأ عن ملاك واحد فهما في حكم أمر واحد واطاعتهما و ممصيتهما واحدة لا يكون الاثيان بالمأمورية من أحدهما مجزياً ومسقطاً من دون الاثيان بالمأمورية من الاخر وما نحن فيه من هذا القبيل ايضاً فاننا اذا فرضنا ان غرض المولى مترتب على الصلوة بداعي القرية فاذا اراد المولى استيفاء غرضه فحيث انه لا يمكن له ذلك الا بأمرين فلا بد من أمر متعلق بذات الصلوة والاخر بإثباتها بقصد القرية وتوهم الاكتفاء بأمر واحد بالصلوة وإيكال الجزء الاخر الى حكم العقل فما لامعنى له الى ان قال فظهر ان توهم سقوط الأمر الاول مع عصيان الأمر الثاني لامعنى له فان ذلك انما يصح فيما اذا كان الأمر ان مستقلين و ناشئين عن ملاكين كما اذا فرضنا تعلق النذر بفعل صلوة الفريضة في المسجد فانه اذا صليها في الخارج يسقط الأمر الصلوتي وان كان عاصياً بالقياس الى الأمر النذري ويجب عليه الكفارة لافي مثل ما نحن فيه الذي نشأ الأمران عن ملاك وغرض واحد فيستحيل سقوط أحدهما دون الآخر كما ظهر ان عدم السقوط ولزوم الاثيان بداعي الأمر من قبل الأمر الثاني لامن

باب حكم العقل والزامه انتهى ما اردنا نقله من كلامه مما له تعلق بالمقام ومحصل كلامه مع طوله يرجع الى مطلبين الاول امتناع تعلق الامر باصل العبادة بداعي القرية بوجه من الوجوه الثاني امكان تولد امرين مستقلين من غرض واحد منفصلين في الانشاء والجعل مرتبطين في مقام الامثال اما المطلب الاول فقد عرفت ما فيه مفصلا واما الامر الثاني فيرجع الى مقدمتين الاولى توقف امثال الامر وسقوطه على حصول الغرض و عدم كون اتيان متعلق الامر علة تامة لحصول الامثال الثاني امكان تحقق امرين مستقلين باعتبار الجعل ارتباطيين في مرحلة الامثال وقد عرفت الكلام في المقدمة الاولى وان حصول الغرض و عدمه لا دخل له في الامثال وسقوط الامر وقد اعترف هذا المحقق بذلك في موارد من كلامه واما المقدمة الثانية مما لا نتعلقه لان بعد استقلال الامر في الجعل والانشاء لا معنى لتوقف امثاله على امر آخر نعم الامر الثاني لما كان موضوعه امثال الامر الاول يرتبط بالامر الاول ويتوقف اطاعته على اتيان متعلق الامر الاول توقف الحكم على متعلقه او امثال كل امر على احراز موضوعه بقيوده بل هو عينه و اما الامر الاول المتعلق بذات طبيعي الصلوة فلا معنى لتوقف امثاله على امثال الامر الثاني وارتباطه به وهذا امر ظاهر كما لا يخفى .

و اذا عرفت بطلان هذين الوجهين فيدور الامر بين ان يكون التعبدية والتوصلية من كيفيات نفس الامر والطلب كما في التخيرية

والتعيينية اويكول من القيود المأخوذة في متعلق نفس التكليف بالعبادة
 على احد الوجوه المتقدمة ولكن الاول اظهر وذلك لما عرفت في اول
 البحث من ان الامر العبادي هو الامر العريق في المولوية وهو ظاهر
 العناوين الواقعة في كلمات الاصحاب حيث جعلوا التعبدية والتوصلية
 صفة لنفس الامر ثم انه بناء على مسلك القائلين بامتناع اخذ قصد القرية
 في متعلق الامر سواء قيل بكونه قيذا في مقام الامثال عقلا او ينشأ
 له حكم اخر بعنوان متمم الجعل شرعاً لا يمكن التمسك باطلاق الامر
 لاثبات التوصلية عند الشك في مدخلية قصد الامر في الامثال وعدمه
 لان اصالة الاطلاق انما يجرى في الانقسامات الاولى اللاحقة
 للموضوع الثابتة له قبل ثبوت الامر له اما الانقسامات الثانوية اللاحقة
 له في المرتبة التالية عن اثبات الحكم فلا نظر للاطلاق بالنسبة اليها
 حتى يثبت عدمها بالاطلاق فلا بد في تشخيص كون الامر تعبدية او توصلية
 من الرجوع الى الدليل الخارجى فيكون الامر بالنسبة الى قيد التعبد
 غير متصف بالاطلاق والتقييد بناء على التقابل بينهما تقابل العدم
 والملكة او ضرورى الاطلاق بناء على ان التقابل بالسلب والايجاب
 كما ربما يستفاد من محكى تقريرات الشيخ الاعظم الانصارى قدس
 سره واما بناء على ان العبادية من القيود المأخوذة في المأمورية فلا
 اشكال في الرجوع الى اصالة الاطلاق عند الشك و مقتضى ظهور
 الامر كونه توصلية الى ان يدل الدليل على العبادية و اما بناء على
 المسلك المختار من ان التعبدية صفة للامر والطلب كما في التعينى

والتخيري والعيني والكفائي لامن قيود متعلق الطلب فهل يمكن التمسك باطلاق الصيغة في اثبات التوصلية ام لا بل هي ظاهرة في التعبدية كما انها ظاهرة في العينية فلا بد في اثبات التوصلية من احراز اعمية الغرض بدليل اخر ام لا يستفاد احدهما من الصيغة بل يحتاج كل منها الى دليل اخر ولا اشكال في دلالة الصيغة على الطلب العيني النفسى التعينى كما سبقه لان الهيئة مرضوعة للنسبة الايقاعية الطلبية الموجهة الى المأمور فتقتضى اتيان المأمور بالفعل الذى كان مسادة للصيغة بخصوصه فسقوط الامر بفعل الغير او بفعل اخر او لوجوب شىء آخر او عدمه كلها مخالف لظهور امر و اما خصوصية التعبدية فلا يبعد ان يقال انها مقتضى نفس طبيعة امر المولى لانه انشاء بداعى جعل الداعى للعبد نحو الفعل وتحريك العبد وبعثه اليه ولازم العبودية انبعاث العبد عنه وتحركه به و انقياده له لكى يصدق عليه الاطاعة والامثال و اما مجرد ايجاد متعلق الامر فى الخارج بداع نفسانى فلا يصدق عليه الاطاعة والامثال وان كان ربما يسقط به الامر لحصول الغرض قهراً فهو كاتيان الفعل غافلاً او ناسياً للامر فانه لا اشكال في سقوط الامر بذلك فى التوصلى ولكن ليس اطاعة و امثالا وبالجملة الاطاعة والامثال شىء وسقوط الامر شىء آخر و اعم منه ولا ملازمة بينهما كما انه لا اشكال فى سقوط الامر بالعصيان او فقد الموضوع كما فى ميت ذهب به السيل او اعدمه الصاعقة فيسقط وجوب الصلوة عليه وكذا دفنه و تكفينه فلنا فى المقام بحثان.

الاول عدم صدق الاطاعة على مجرد ايجاد متعلق الامر الثاني

اقتضاء الامر المولى ذاتاً للاطاعة ولزوم امثاله بحكم العقل اما الاول فهو ظاهر لان الاطاعة من الطوع كالمطاوعة وانما يصدق مع تأثير امر المولى في المكلف واثره ليس الا ان يكون داعياً له نحو العمل وان يكون تحريكه بحكمه والا فمجرد موافقة عمله مع امر المولى و ارادته لا يصدق عليه الاطاعة والامثال والشاهد على ذلك انه اذا اتى العبد من عند نفسه و شهوته عملاً غافلاً عن امر المولى او جاهلاً به او معتقداً خلافه فطابق امر المولى واقعاً لا يصدق عليه الاطاعة والامثال وان كان ربما يسقط امر المولى لحصول الغرض والملاك و مجرد علم العبد بالامر مع عدم داعي الامر لا يوجب صدق الاطاعة والامثال للقطع بعدم اثر للعلم والجهل في ذلك فالمناط هو داعوية الامر وعدمها.

واما البحث الثاني فتحقيق الكلام فيه انه لا اشكال في ان

مرجع الامر المولى الى جعل الداعي للعبد وبعثه نحو العمل و بعبارة اخرى التأثير في العبد بجعله آلة لايجاد العمل فلازمه تأثير العبد بذلك فلولم يتأثر لم يجز على مقتضاء والجري على مقتضى الامر واجب عقلاً بحكم العبودية و رسم الرقية و عدم التأثير بامر المولى هتك الحرمة وطغيان عليه وان اوجد متعلق الامر وهذا ايضاً امر ظاهر وان كان ربما يكون اخفى من البحث الاول فظهر من ذلك كله ان مقتضى طبع الامر المولى العبادية كما ان مقتضى طبع الامر

بمادته وصيغة هو الوجوب كما حققناه سابقاً فلا بد من احراز كون الامر توصلياً من اجراز اعمية الغرض الباعث على الامر و حصوله بمجرد وجود متعلق الامر فى الخارج باى وجه كان كما لا يخفى هذا بالنظر الى الاصل اللفظى وهو ظهور الامر و اما الاصل العملى فتختلف ايضا على اختلاف المسالك المتقدمة فعلى العقول يتوقف سقوط الامر على سقوط الغرض و احرازه مع امتناع اخذ قصد الامر فى متعلقه و انه مأخوذ فى طريق امثاله عقلاً فعند الشك لامحيط من القول بالاشتغال لان الشك على هذا يرجع الى مرحلة البرائة مع القطع بالاشتغال والعقل حاكم بوجوب القطع بالفراغ عند القطع بالاشتغال كما انه كذلك بناء على ما اخترناه لان لازم ما ذكرنا ان يكون العمل بدون قصد الاطاعة من قبيل المسقط للامر لا انه بنفسه يكون مأموراً به فيرجع الشك الى دوران الامر بين التعيين والتخير فى مرحلة الامتثال ولازمه الاشتغال وعدم الاكتفاء بما يحتمل معه مخالفة التكليف الثابت فى العهدة و اما على القول بانه قيد زائد فى متعلق الامر فعند الشك فيه مع عدم الاصل اللفظى يكون من قبيل دوران الامر بين المطلق والمقيد فاجراء البرائة يبتنى على القول به فى هذه المسئلة كما انه على القول بان منشأ التعبدية هو الامر المنفصل المسمى بمتهم الجعل فمقتضى الاصل التوصلية لان الشك فى وجود امر آخر باثبات متعلق هذا الامر بداعى امره والاصل عدمه كما صرح به هذا المحقق المذكور قال فى التقارير المكتوبة عنه والحق ان

مقتضى القاعدة في المقام هو البرائة لما عرفت من ان داعى القرية على تقدير دخله في الغرض لا بد ان يكون بجعل ثانوى فالشك في دخله شك في جعل ثانوى فيكون حاله حال بقية الاجزاء في جريان البرائة عند الشك في دخولها في المأمور به انتهى ولكن قد عرفت ان هذا المبنى لا يتم الاعلى القول بمدخلية سقوط الغرض في اسقاط الامر وامثاله كما هو مبنى القائل باخذه في طريق الامتثال ومعه فالقول بالبرائة عند الشك في دخولها في سقوط الغرض لا يخلو عن الاشكال فتأمل.

و ينبغى التنبيه على امور **الاول** انه قد عرفت ان الاصل في الاوامر العبادية بحسب مقتضى الامر المولوى فلا بد في امثاله من اتيانه بداعى الامر الا ان يستشكف اعمية الغرض وسقوط الامر باتيان متعلقه باى وجه من دليل آخر وعرفت ان التعبدية والتوصيلية من قيود نفس الامر لا متعلقة ولكن بناء على كونه مع قيود المادة مع امتناع اخذه فيها فقد عرفت عدم جواز التمسك بالاطلاق لنفيه ولكنه باعتبار الاطلاق اللفظى حيث ان التمسك به يتوقف على امور ثلثة ١- ان يكون الموارد التى يراد تسرية الحكم اليها بالاطلاق من القيود العارضة للموضوع قبل ثبوت الحكم.

٢- ان يكون القضية بينة المفهوم والمصداق فمع الاجمال والابهام والشك في المصداق لا يجوز التمسك بالاطلاق.

٣- تمامية مقدمات الحكمة على تفصيل ياتى في مقامه واما الاطلاق المقامى فلا يتوقف على شىء من ذلك ومعناه استفادة الحكم من

سكوت المتكلم في مقام بيان تمام مراده باى وجه كان بحيث كان
 سكوته عن قيوده اخلاقا بفرضه ولو ببيان مستقل فيحكم بالاطلاق
 وعدم دخل القيد المشكوك في المأمور به ولو كان من القيود العقلية
 التي لا يمكن اخذه في موضوع الحكم ولكن يمكن افادته بخطاب
 آخر فالتمسك بذلك في نفي القيود العقلية مثل قصد الوجه والتميز
 الذين لا يمكن اخذهما في موضوع الامر جائز لانهما كقصد القربة
 في عدم امكان اخذهما في موضوع الامر بل اولى منه بالامتناع لعدم
 تصور بعض الوجوه الممكنة فيه ومع ذلك تمسك بعض اساطين الفن
 في نفيهما باطلاق ادلة التكاليف و بعدم الاشارة اليها في شيء من آية
 او رواية مع غفلة الجمهور عنهما غالبا كالشيخ الاعظم الانصاري
 في اواخر بحث البرائة والاشتغال من الرسائل. وكالمحقق الخراساني
 في الكفاية في قوله يمكن ان يقال ان كلما يحتمل بدوا دخله في الامتثال
 وكان مما يغفل عنه العامة غالبا كان على الامر بيانه ونصب قرينة على
 دخله واقعا - الى ان قال - وبذلك يمكن القطع بعدم دخل قصد الوجه
 و التميز في الطاعة والعبادة حيث ليس منهما عين ولا اثر في الاخبار
 والآثار وكان مما يغفل عنه للعامة وان احتمل اعتباره بعض الخاصة
 انتهى واما التمسك بالاطلاق المقامي مع اجمال اللفظ مفهوما كما
 اسفلناه في بحث الصحيح والاعم من التمسك به في مثل روايه حماد
 لنفي الجزء والشرط المشكوك حتى على القول بوضع الالفاظ للصحيح
 فقط مر بيانه واما التمسك بالاطلاق في الشبهة المصداقية كما في

التمسك باطلاق ادلة المعاملات مثل احل الله البيع لاثبات صحة
المعاملة في مورد الشك في شرط بناء على ان المفهوم هو المؤثر
في الملكية عند الشرع وان الاختلاف باعتبار المصداق فلاشكال في
ان مرجع الشك في اعتبار الشرط الى ان الفاقد له مصداق للبيع ام
لا ومع ذلك يتمسكون بالاطلاق المقامي لاثبات المفهوم والمصداق
مضافا الى الحكم فتدبر.

الثاني ربما استدلوا لاثبات اصالة التعبدية في الاوامر بادلة
سمعية منها (٥- من سورة البينة) وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين لان اللام في ليعبدوا الله اما للتعبدية او بيان الغاية والاستثناء
تام على الاول و مفرغ على الثاني و على الاول معنى الآية والله اعلم
ان الناس ما امروا امر الا عباديا فبنحصر او امر الله في العبادي وعلى
الثاني يكون المعنى انهم ما امروا لاجل شيء و غرض الا عبادة الله
ومرجعها الى حصر غرض الاوامر في العبادة وتكون الآية دليلا على
ان الغرض في كل امر الهى هو التعبد فلا بد في الامثال من قصد التعبد
لاسقاط الغرض واجيب عنها بوجهين.

الاول ان هذا المعنى يلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله
على معنى آخر الثاني ان صدر الآية و ذيلها ناظر الى احراز التوحيد
في عبادة الله وعدم جواز عبادة غيره من الاصنام والكواكب والرؤساء
لرد عقيدة المشركين حيث قالوا ما نعبد هؤلاء الا ليقربونا الى الله
زلفى او رد عقيدة اليهود والتصارى في عزير والمسيح ولا نظر لها الى

او امر الاحكام واثبات قيد التعبد فيها والتحقيق ان يقال ان قوله تعالى
 ليعبدوا الله متعلق بما امروا والاستثناء مفرغ والمأمور به نفس
 العبادة لا موضوع آخر بقيد التعبد وهو نظير قوله تعالى فاعبدوا
 الله الها واحدا والغرض تحصيل الاخلاص في عبادته تعالى والمعنى
 انه ما امروا لا بعبادة الله مع للاخلاص وبدون الشرك ولا نظرفيه الى
 الاوامر المتعلقة بغير عنوان العبادة حق يوجب تقييدها او يعين غرضها
 كما لا يخفى لان قوله ليعبدوا يتحول بالمصدر وبصير المعنى ما امروا
 الا بالعبادة مع الاخلاص وليس متعلق الامر هو مطلق الاعمال وليعبدوا
 قيدها او بيان غرضها ولا نظر فيه الى ما تتحقق به العبادة فضلا
 عن الاوامر الاخر والمقصود لزوم الاخلاص في عبادة الله وحرمة
 الشرك كما هو ظاهر ومنها النبوى المعروف انما الاعمال بالنيات
 كقوله ^{وَالشَّيْءُ} لا عمل الابنية ولا اشكال في دلالتها على الحصر لكن
 المقصود ليس نفى عنوان ذات العمل لانه محقق بالوجدان فالمنفى
 اما الصحة او الكمال فتتصرف الى امر شرعى ونفى الصحة هو المتبادر
 او اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة فيفيد ان العمل بلانية باطل
 واما اثبات قصد القربة فلعله من باب الملازمة ا بين اشتراط النية في
 العمل مع قصد القربة لان العمل الذى لا يشترط فيه اصل النية لا يشترط
 فيه قصد القربة ايضاً وبالعكس ولكن الملازمة غير ثابت لان العقود
 والايقاعات مشروطة بالنية ولا يشترط فيها قصد القربة الا فى مثل

الوقف والصدقة والعق ونحوها فالانصاف انه لا يتم دلالة النبوى على اشتراط خصوص قصد القربة مضافا الى امكان منع كونه ظاهرا فى نفى الصحة ومنع كونه فى مقام اشتراط شىء فى المأمور به بل المراد انه كل ما يعمل المكلف فيثاب ويعاقب بما نواه منه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا نظره الى شرط الاعمال بوجه.

الثالث قد اختلفوا فى ان التعبد تقوم بوجود الامر و اتيان العمل بداعيه ام تتحقق بامور اخر ايضا مثل قصد الحسن الذاتى او المصلحة وذهب صاحب الجواهر الى الاول ولعل نظره الى ان داعى الحسن وغيره انما يترتب على الامر ولعله ظاهر شيخنا البهائى فى زبدته فى بحث ان الامر يقتضى النهى عن ضده بعد الخدشة فى ادلة القائلين بالاقتضاء انه لو قيل ان الامر بالضد يقتضى عدم الامر بالضد الآخر فيفسد اذا كان عبادة كان حسنا ويمكن استظهاره من كلمات كثير من القدماء وذهب اكثر المتأخرين الى الثانى وقالوا ان عبادية العمل تتحقق بقصد الحسن الذاتى و احراز المصلحة والتحقيق ان يقال ان الفعل العبادى ما يكون خضوعا و تواضعا للمولى و لا بد من دخوله تحت هذا العنوان باحد امرين الاول ان يكون مرتبطا بالمولى ذاتا كالتعظيم له وحمده ونحو ذلك الثانى ان يكون عملا محبوبا له فيصير عبادة باعتبار اتيانه بداعى امره واما مجرد كونه ذى مصلحة او حسن ذاتى ملائم للنفس فمما لا ربط له بالمولى حتى يكون اتيانه بهذا القصد عبادة للمولى فلا وجه لحصر العبادية بالامر

كما عن صاحب الجواهر كتعميمه لاثبات العمل بداعي المصلحة او الحسن الذاتي وعلم من ذلك ان الاعمال التي تكون خضوعا لله تعالى كالصلوة مثلا لا يحتاج العبادية فيها الى داعي الامر ويكون الامر بها عباديا من دون الحاجة الى قيد داعي الامر في الموضوع المتنع على بعض الاقوال والتحقيق ان الامر بها لا يمكن الا عبادياً لانه ان اتى بها بلا قصد كونه لله فلا يكون موضوع الامر محققا لتقومه بالقصد فالامر التوصلى بالعبادة الذاتية غير معقول.

الرابع ربما يطلق التوصلى على الامر بمعنى آخر وهو ان يكون بحيث يسقط المأمور به ولو كان بعمل الغير او بفعل حرام او بدون الارادة فكل امر يتوقف سقوطه على فعل المأمور خصوصاً تعبدى وما يسقط بفعل الغير ايضا توصلى والنسبة بين هذا التفسير والتفسير السابق عموم من وجه لصدقها على الصلوة الواجبة على الحي يوميا وتفارقهما في الصلوة عن الميت الواجبة على الولد ورد السلام فانه لا يشترط فيه قصد القرابة ولكن لا يسقط بفعل الغير لو كان موجهاً اليه خصوصاً ولا بفعله من غير ارادة كذا قيل ولكن يمكن ان يقال ان اشتراط سقوط الامر باتيان متعلقه بالارادة والاختيار انما يكون بالنسبة الى اعمال لا يَكُولُ القصد والاختيار محققاً لها كتطهير خبثى واما ما كان القصد والاختيار مقوما له كالتعظيم مثلا فلا يتصور فيها التوصلية بهذا المعنى لانه مع عدم القصد والاختيار كان عدم سقوط الامر مستند الى فقد الموضوع لا الى عدم وجود الشرط كما مر

نفضيله ورد السلام من هذا القبيل لانه تحية وهى من الامور القصدية ولا يتحقق بدون الاختيار حتى يبحث عن سقوط الامر بمجرد وجوده ومورد صدق التوصلى بالمعنين اذالة النجاسة ومورد الافتراق الصلوة الواجبة على الولد فى القضاء عن الوالد ووجوب رد السلام على اشكال تقدم وتحقيق البحث فى اثبات التوصلية بهذا المعنى فى الاوامر يكون فى مقامين الاول فى معنى سقوط الامر بفعل الغير الثانى فى بيان مقتضى ظاهر الاوامر اما الكلام فى المقام الاول فيتم بذكر امور.

١- الفعل الصادر من الغير المسقط للامر على وجوه كالسبب من المكلف والاستنابة منه وبدونهما كما فى تبرع الغير بقضاء الصلوة الواجبة على الولد عن والده او اداء دينه بالتبرع.

٢- ان اسقاط فعل الغير للامر المتوجه على مكلف لا بد و ان يرجع الى التكليف بجامع بين فعلهما اعم من التسبب والمباشرة فيرجع الى تخيير شرعى او عقلى فاذا كان فعل الغير بتسبب من المكلف يكون مسقطا للتكليف من باب تحقق احد فردى الواجب فانه لا اشكال فى صحة استناد الفعل ونسبته الى المسبب حقيقة كنسبته الى المباشر وقول الادباء ان اسناد الفعل الى السبب مجاز لا ينافى ذلك لانه باعتبار ان الفعل موضوع للاسناد بالمباشرة و ان كان فيه كلام لا انه ليس الفاعل بالتسبب فاعلا اصلا مع ان النسبة بالمسبب ربما تكون موضوعا للحكم كما فى باب الضمان والجنابة و ربما تقدم على المباشرة اذا كان السبب اقوى ومفاد هيئة الامر كما ذكرنا

نسبة طلبيته ايقاعية اعم من ان يكون بالمباشرة او التسبب ولا يلزم من ذلك سقوط الامر بمجرد ايجاد السبب قبل تحقق المأمور به بل الامر باق حتى تحقق المأمور به لانه مورد الطلب بالاعم من المباشرة والتسبب فما لم يوجد لا يسقط الامر و بعبارة اخرى التسبب ايجاد المأمور به ببدل الغير فمادام لم يصدر منه لم يتم التسبب و ما صدر من المسبب بمنزلة المقدمة لا انه نفس المأمور به والاستنابة ان رجعت الى التسبب في باب التكليف فالامر فيه واضح ايضاً وذلك لان التسبب في التكليف اوسع منه في باب الضمان والجنابة لان ضابط التسبب فيهما ان لا يتوسط بين فعل المسبب ووقوع المسبب فعل فاعل مكلف مختار كما حقق في محله و اما في التكليف فتوسط فعل الفاعل المختار لا ينافي صدور التسبب كما في بناء المساجد فان الباني لا ينحصر بالمباشر للبناء بل يصدق على السبب باعتبار الامر بالبناء وتحمل بصارفة المالية واعداد لوازمه وضابطه ان يكون السبب لبعض المبادئ القريبة بحيث يصح الاسناد عرفاً و يعبر عنه بالباني فلا يرد على باب الاستنابة ما ذكره بعض الاعاظم من انه لو كان الاستنابة طرفاً للواجب التخييري يلزم سقوط التكليف من المنوب عنه بمجرد تحقق الاستنابة وبمجرد اخذ النائب لقضاء صلوة الميت يسقط عنه الصلوة وان لم يصل له النائب وليس كذلك بل يتوقف سقوط الصلوة عنه على اتيان الصلوة و ذلك لما عرفت من ان الاستنابة بناء على دخولها في ضابطة التسبب تكون مسقطاً باعتبار تحقق المأمور به

بالنيابة عن الغير لا باعتبار نفس الاستنابة وصدور الفعل عن النائب
استقلالاً لا ينافي صدق التسبب في باب التكليف كما وقع مورد
الاشكال .

الثاني يكون فعل الغير محصلاً للموضوع المأمور به فيسقط
الامر قهراً كما في امر تطهير الثوب فان الغرض منه حصول طهارة
الثوب وزوال النجاسة عنه فاذا تحقق بفعل الغير فوجوبه ساقط
وهذا هو مرجع القسم الثالث فان سقوط الامر عن المأمور بتبرع الغير
من دون نسبة الى المكلف اصلاً لا يتحقق الا بان يكون الامر لغرض اعم
ففي قضاء الصلوة الواجبة على الولد عن والده و في الدين الساقط
عن المأمور بفعل الغير تبرعاً لا بد ان يكون بغرض اعم .

الثالث الفعل الصادر عن المكلف بغير اختيار تارة يكون
مصدّقاً لموضوع الامر ولا يكون مشروطاً بالقصد كتطهير الثوب
مثلاً واخرى يكون مشروطاً به كالتعظيم ففي الثاني لا يسقط الامر
بحصول المأمور به من غير اختيار لانه لا يكون مصداقاً للمأمور به
وعلى الاول فان كان المقصود حصول المأمور به من دون شرط القصد
والارادة يسقط الامر كتطهير بدن من القي في الماء الجادي من دون
اختياره ولكن هذا المعنى لا يوجد في العبادات لانها متقومة بالقصد
نعم يتصور في اتوصليات وهذا بخلاف السقوط بفعل الغير فانه يجمع
مع العبادية كما ذكر .

الرابع انه وقع الاشكال بسقوط الامر العبادي بفعل الغير

وتكلم فيه الاعاظم بما ادى الى الاسهاب وقد عرفت انه يتصور على اقسام ثلاثة التسبب والاستنابة والتبرع ومنشأ الاشكال امران .

الاول انه بعد توفف العبادية على دعوة الامر فكيف يمكن ان يكون الامر المتوجه الى شخص داعياً بالنسبة الى غير المأمور حتى يكون قادراً على اتيان العمل بقصد القربة وبداعى الامر .

الثاني كيف يحصل القرب في العمل الصادر عن غير المأمور حتى يسقط عنه الامر لان العمل مشروط بحصول الغرض المتوقف على حصول القرب للمأمور اما الكلام في الامر الاول فتحقيقه ان يقال ان داعوية الامر المتوجه الى مكلف بالنسبة الى مكلف آخر على وجوه .

١- ان يكون ارتباط بين المكلف المأمور وغيره بالقرابة والصدقة ونحوهما بحيث يتالم هذا الغير من عقوبة المأمور على ترك المأمور به او من مشقته على امثاله فبعد علمه بالامر المتوجه اليه و انه يسقط امره بفعله يتبادر الى امثاله لخلاص المأمور من تبعه العقوبة او كلفة الامثال وهذا واضح معروف عند العرف .

الثاني ان يتوجه الى الغير امر باتيان المأمور به للغير استحباباً او وجوباً كما في وجوب قضاء صلاة الوالدین على الولد او استحباب الصلوة عنهما بعد الموت لكونها برا اليهما فندب اليه من الشرع كما في الروايات الثاني ان يتعلق امر باتيان ما امر به آخر من قبل النذر او الاستيجار او غيره فانه يمكن قصد التعبد بهذا الامر لان جميع

الاوامر صالح للتعبد وان كان بعضها مشروطاً به وداعوية الامر المتوجه الى الغير باحد هذه الوجوه لا اشكال فيه اصلاً

واما **المقام الثاني** فنقول اما في باب الاستنابة والتسبيب فلا اشكال في قصد التقرب للمستتيب والمسبب لما عرفت من قيام الفعل به وصحة اسناده اليه فيصح له قصد القرية بالاستنابة والتسبيب واما في مورد التبرع فقد قيل ان رضا المأمور بعمل المباشر كاف في حصول القرب والتقرب له وفيه اشكال والاولى منع اعتبار قصد القرية من المأمور في موارد التبرع بل اذا كان عبادياً يكفي قصد قرية المباشر فيسقط منه الامر لان الغرض قائم باتيان الفعل مع قصد القرية وقد تحقق ولم يكن قصد قرية خصوص المأمور قيداً لحصول الغرض ويؤثر في سقوط العقاب عن المأمور التارك للمأموره واما حصول القرب له بعمل الغير فلا ربط له بصحة العبادة وبيان ذلك ان القرب بالعبادة اما ان يكون بمعنى حصول الثواب للميت فهو ممكن وان لم يكن الميت ملتفتاً للعمل فان حصول الثواب ورفع الدرجة له بعمل الحي مما تظافره الاخبار وان كان بمعنى تأثير العمل في النفس بحصول الملكة الحسنة او زيادتها فهذا لا يتصور للميت وبالجملة صحة العمل العبادي لا ربط له بحصول القرب للمتبرع عنه وعدمه كما لا يخفى فتدبر هذا واما سقوط الامر بفعل غير اختياري صادر من المكلف او غيره فيتوقف على عدم دخل الارادة والاختيار فيه قيداً او غرضاً وهذا ظاهر.

واما الكلام فى المقام **الثانى** فهو انه لا اشكال فى ان ظاهر الامر مباشرة المأمور فى ايجاد المأمور به لما عرفت من ان الموضوع للهيئة هو النسبة الطلبية وهى كما تقوم بالمسند وهو المادة تقوم بالمسند اليه وهو المأمور فكان قيام غير موضوع الامر من فعل آخر مقامه خلاف مقتضى الصيغة كذلك قيام فعل الغير من الموضوع مقام المأمور خلاف مقتضى الصيغة بل قال الشيخ الانصارى فى كتاب الطهارة ان المباشرة من مقومات المأمور به مضافاً الى كونها قيداً بالتسبب والاستنابة خلاف ظاهر الامر واما شرط الارادة والاختيار فى المأمور به فيمكن الاستدلال له بوجهين .

الاول باعتبار الهيئة لان مفاد الهيئة و هو النسبة الطلبية الاتباعية انما يكون لجعل الداعى للمأمور نحو الفعل فطرفه الفعل الناشئ عن الداعى وهو الفعل الاختيارى والفعل الصادر من غير ارادة واختيار وان كان فرد الموضوع ولكن ليس مقصود الآخر .

الثانى من جهة المادة باعتبار دعوى انصراف مادة الافعال الاختيارية الى الارادى منها خصوصاً فى مقام الاسناد كتضرز يدوقعد بكر ونحو ذلك فتدبر جيداً هذا كله مقتضى الاصل اللفظى و اما الاصل العملى عند الشك فى سقوط الامر بالتسبب و النيابة و عدمه فهو الاشتغال لان التكليف ثابت على عهدة المأمور وانما الشك فى سقوطه وامثاله بفعل الغير مع التسبب او الاستنابة فيكون شكاً فى الفراغ مع القطع بالاشتغال ومقتضى القاعده هو الحكم بالاشتغال

وكذلك الكلام في سقوط الامر بالفعل الغير الاختياري وغير الارادي فانه بعد خروجهما عن موضوع الامر كما ذكرناه فسقوط الامر بهما في حكم سقوط الامر بفعل الغير الذي كان مصداقاً للمادة ولا اشكال ان مرجع هذا الشك الى دوران الامر بين التعيين والتخيير ومقتضى القاعدة فيه الاشتغال بالكلام فانقدح بذلك كله ان مقتضى القاعدة عدم التوصلية بهذا المعنى هذا تمام الكلام في باب التعبد والتوصلي كما يقتضيه المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

(اصل) قد عرفت ان مقتضى طبيعة البعث المستفاد من الامر

الدال على النسبة الايقاعية هو الطلب الحتمي وهو ينقسم الى عيني وكفائي وتعيني وتخييري ونفسي وغيري فهل الامر ظاهر في خصوص العيني التعيني النفسي كوجوب صلوة اليومية ام يكون مجعلاً بالنسبة الى كل هذه الاقسام او بعضها وعلى الاول هل يستفاد هذا المعنى من اطلاق الامر الثابت بمقدمات الحكمة ام يكون مقتضى نفس طبع البعث المطلق ام يختلف في الموارد وجوه يتوقف تحقيقها على تفسير هذه الاقسام من الوجوب فلا بد من صرف عنان الكلام الى بيان حقيقتها حتى يتضح الحال فنقول اما الوجوب التخييري وهو الامر المردد بين اكثر من واحد بحيث يسقط بايجاد احدها فيقع في مقامين.

الاول فى الملاك المقتضى لجعل الامر التخييرى الثانى فى

كيفية الامر اما المقام الاول فتصور فيه وجوه .

١- ان يكون ملاكا واحدا فى امور متعددة والتخيير بينهما من جهة وفاء كل منها به وربما يشكل فيه بانه يلزم صدور الواحد عن الكثير فلا بد من انتهاء كلها الى جامع واحد والجواب منه ان محالية انتهاء الواحد الى الكثير انما يكون فى الواحد بالوجود مع كـون العلية ذاتية ولا يجرى فى الواحد الماهوى مع الكثير كذلك .

الثانى ان يكون ملاكا لزوميان قائمين بموضوعين ولكن

بينهما تطارد بحسب الوجود ويكون وجود كل منهما منافيا لوجود الآخر فيأمر بهما على نحو التخيير تحصيلاً لاحد الملاكين وترك تخصيص احدهما بالامر لعدم مرجع فى البين .

الثالث ان يكون ملاك واحد قائماً بجامع واحد ذى افراد

ولكن لا يمكن جعل الامر على الجامع فيجعل على نفس الافراد فيكون التخيير الشرعى قائماً مقام التخيير العقلى بحسب الملاك .

و اما المقام الثانى فما قيل او يمكن ان يقال وجوه الاول

ان يكون الوجوب التخييرى مثل الوجوب التعيينى بلا تفاوت اصلا وانما يسقط الخطاب عن الكل باثنيان واحد منها لمكان حصول الغرض و تحقق الملاك المقصود من الخطاب ولكن لازم ذلك الوجه تعدد العقاب على فرض المخالفة والعصيان باعتبار تعدد الواجب النفسى المستقل الا ان يقال ان العقاب يترتب على فوت الغرض فتصويت

الغرض الواحد لا يستلزم الا عقابا واحدا لان مطلق الوجوب المولوى لا يستلزم العقاب كما لا يخفى فى مثل الوجوب المقدمى على ماسياتى تحقيقه انشاء الله تعالى .

الثانى ان يكون الوجوب التخييرى وجوبا مع جواز الترك الى بدل فقد وجب كل من الفعلين مستقلا مع التجويز فى ترك كل منهما الى بدل وهذا نحو من الوجوب مركبا من النسبة الايقاعية التى هو مفاد الهيئة كما عرفت ومن جواز الترك لا ان يكون جواز الترك كيفية فى النسبة الطليعية بل منضمما اليه من الخارج كما فى الاستحباب على ما سبق منا انه مركب من البعث نحو الفعل مع التجويز فى تركه مطلقا فلذا لا يترتب على المخالفة عقاب فيكون الفرق بين الاستحباب والوجوب التخييرى ان الترخيص فى الترك مطلق فى الاول ومشروط باثبات البدل فى الثانى ولذا لو اتى بالبدل وترك الاخر لا يستحق العقاب اصلا .

الثالث ان يكون الوجوب التخييرى مرجعه الى جعل وجوب مشروط بترك البدل فالعتق واجب على فرض ترك الصوم والصوم واجب على فرض ترك العتق ولازم ذلك ايضا تعدد العقاب فى فرض ترك الكل لان الشرط بالنسبة الى الجميع حاصل فيشترك الوجه الاول فى الضعف من هذه الجهة .

الرابع ان يكون الوجوب التخييرى وجوبا لاحد الشئين على البدل بناء على ان الوجوب او الارادة التشريعية قابل للتعلق بالمردد

وان لم يمكن ذلك في الارادة التكوينية ولا يخفى ان المراد بالمردد هو المصداقي لا المفهومي وهو مفهوم احدهما فانه معين ومشخص في افق وجوده واختار ذلك بعض الاعاظم من اهل العصر قال كما في التقارير المكتوبة عنه والذي يترجح في النظر ان يكون امتناع نعلق الارادة التكوينية بالمردد وما له البديل من خصوصياتها ويكون شاملا للتشريعة فان الغرض الواحد اذا كان مترتبا على فعلين كما هو ظاهر العطف بكلمة او سواء كان عطف جملة بجملة كما هو الغالب او عطف المفرد بالمفرد الدال بحسب مقام الاثبات الموافق لمقام الثبوت على ان هناك غرضا واحدا يقوم بواحد من الفعلين على البديل فلا بد و ان يتعلق طلب المولى باحدهما على البديل ايضا لعدم الترجيح في المقام وليس هنا شيء يكون مانعا عن تعلق الطلب بشيئين كذلك لا ثبوتا ولا اثباتا الا توهم امتناع تعلقه بالمبهم والمردد وقد عرفت انه يختص بالتكوينية التي لا ينفك المراد عنها ويوجد معا ابدا فلا بد وان يكون عينا شخصا حتى يوجد في الخارج انتهى وفيه ان الوجوب تارة يعتبر بلحاظ منشأ النسبة الطلبية غالبا وهو الارادة واخرى بلحاظ نفس النسبة الطلبية و ثالثة باعتبار عنوان الوجوب والبعث الناشان عنها الاعتباريان كما سبق ولا يمكن تعلق كل واحد من هذه العناوين بالمردد المصداقي بداهة ان المردد المصداقي لا تحقق له في موطن الترديد لان التحقق فرع التشخيص بل عينه وهذه العناوين كلها انما يكون تحققها و تشخيصها بمتعلقاتها بل بعضها عين تشخيص متعلقه

فكيف يعقل تعلقها بالمردد المصدقي وبالجمله لا اشكال فى احتياج هذه العناوين كالعلم الى تحقق المتعلق بالذات و تشخه نعم ربما يطرد الترديد باعتبار متعلقها بالعرض ومن هذا الباب العلم الاجمالى فتدبر والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول من الوجوه المتصورة فى الملاك والوجه الثانى من الوجوه المتصورة فى الجعل والانشاء اما الاول فلان الظاهر من الخطاب فى العرفيات والشرعيات حصول غرض واحد من اطراف التخيير وعدم قصر الخطاب على واحد من المحصلات اما للتوسعة ولاختلاف حالات المكلفين فيناسب مع كل منهم واحد منها وذلك كما اذا قال الطيب اشرب كذا او كذا فانه يفهم منه اتحاد الموضوعين فى الملاك والغرض المطلوب نعم الوجه الثانى محتمل وليس مبنيا على الترتب كما توهمه بعض الاعاظم بداهة ان الترتب مترتب على تدافع الخطابين المجمولين باعتبار غرض الامر واما تراحم ملاك الجعل وعلل التشريع فى نظر المولى وتقديم احدهما من باب الترجيح او التخيير ليس من باب الترتب المصطلح فى شىء ولا يتفرع على القول بالترتب وعدمه كما لا يخفى واما الثانى فلبداهة أن هيئة الطلب ومادته فى قولك اكرم زيدا او اكرم عمرا مستعملة فى معناها كما اذا كان احدهما وحده ولكن من جعل البديل للتكليف يفهم جواز تركه مع الاثبات بهذا البديل والقول بوجوب كل من الاطراف كما فى الوجوب التعيينى مع ضيق الغرض والملاك مضافا الى ما عرفت من استلزامه تعدد العقاب مخالف للفظه او

كما لا يخفى كما ان القول بوجوبين مشروطين كما هو مفاد الوجه الثالث مضافاً الى ورود الاشكال المذكور عليه يرد عليه انه لا يفهم اشتراط الوجوب من لفظة او التخييرية لان الوجوب المشروط كما ياتى تحقيقه انشاء الله محتاج فى عالم الانشاء الى جعل خاص او بتعدد الدال والمدلول المنفصلين وليس مجرد كلمة او وافية بافادة وجوبين مشروطين بضميمة الهيئة فى الطرفين كما لا يخفى .

وبالجملة فلا يرجع سائر الوجوه الى ما يمكن الاعتماد عليه فتدبر جيداً ومما ذكرنا ظهر ما فى كلمات الاكثر من الخلط بين الوجوه المتصورة فى الملاك والوجوه المتصورة فى الجعل والتشريع واختلاط الوجهين واما الوجوب الكفائى وان عده بعضهم نحواً من الوجوب مغايراً للوجوب العينى كما عن المحقق الخراسانى قدس سره الا ان التحقيق انه لا فرق بينهما الا باعتبار ضيق الغرض حيث ان الملاك فى الوجوب العينى متعدد بتعدد افراد المكلف فأتيان واحد منهم بمتعلق التكليف لا يقتضى الاسقوطه من نفسه بخلاف الوجوب الكفائى فان الغرض واحد يتحقق بفعل واحد مرة واحدة فى الخارج فلا محالة يسقط عن الباقيين ولذا اذا اشتركوا فى الامتثال عد كل منهم مطيعاً مستقلاً ويوجر اجرا مستقلاً و اذا خالفوا جميعاً عوقبوا كلا وكانوا من الآثمين فتدبر جيداً اذا عرفت ذلك فنقول ظهور الهيئة يقتضى كون الوجوب تعيينياً عينياً اما الاول فلما عرفت من ان التخيير يحتاج الى الترخيص فى الترك الى بدل فمنشأ مركب من جزئين والغرض

عدم تحققه واما الثانى فلما عرفت من ان الوجوب الكفائى ان لا يكون
 لغرض التكليف اطلاق وظاهر الامر يقتضى اطلاق الغرض فان الظاهر
 من كل امر متوجه الى شخص ان يكون بملاك مستقل لا ربط له
 بالآخر ولا يسقط الا بفعله بخصوصه وقيام فعل شخص آخر مقامه فى
 حصول الغرض محتاج الى الدليل الخارجى فانقدح من ذلك ان دلالة
 الصيغة على الوجوب التعيينى العينى ليست من باب مقدمات الحكمة
 ومن قبيل الاطلاق الاصطلاحى واما الوجوب المقدمى الناشى عن
 وجوب الامر الآخر بحسب منشأته وهو الارادة والنسبة الطلبية كما
 سيأتى تحقيقها وظاهر الامر يقتضى النفسية من وجهين الاول لظهوره
 فى استقلال متعلقه بالمرادية كما حققناه سابقاً الثانى ان الوجوب
 الغيرى مالا يتحقق العقاب على مخالفته كما سيأتى انشاء الله والارادة
 المظهرة ومفاد الامر حجة للمولى على العبد للعقوبة على تقدير المخالفة
 ومجرد احتمال ان يكون الامر مقدمة لامر آخر لا يكون حجة للعبد
 على المخالفة فلا يجوز له رفع اليد عن مقتضى الخطاب الا بدليل
 ولذا قلنا بعدم جريان اصل البرائة فى الوجوب المقدمى كما سيأتى
 تحقيقه انشاء الله تعالى وبالجمله فدلالة الامر على الوجوب التعيينى
 النفسى العينى بهذه الوجوه التى ذكرنا لا ربط له بالاطلاق المصطلح
 واما ما ذكره المحقق الخراسانى من ان دلالة على ذلك بالاطلاق
 بمقدمات الحكمة فعلى ظاهره لا يستقيم اصلاً اما اولاً فلانه فرع
 كون الموضوع له الهيئة معنى مشتركاً بين الاقسام الثلاثة وكان من قبيل

الطبيعي بالنسبة الى افراده حتى يكون الاقسام الآخر بمنزلة التقييد للوجوب الكذائي و هو بمحل من البطلان بداهة ان الاقسام الثلاثة متباعدة وكل منها قسيم مع الآخر و اما ثانياً فلانه لامعنى للقول بان معنى اكرم زيداً وجوب اكرام زيد سواء اكرم عمروا ام لا لان اكرام عمرو لا يلحظ بما هو طرفاً لا اكرام زيد بل بما هو مسقط لامره فيكون من قبيل دعوى اطلاق الامر لحال امثاله او سقوطه وكذلك في الوجوب الكفائي فان تحقق الفعل من الغير يعد محلاً للشك في بقاء الامر باعتبار احتمال كونه مسقطاً له والاطلاق بهذا النظر محال واما على ما وجهه بعض المحققين من تلامذته من ان المراد من الاطلاق في المقام ليس هو الاطلاق المصطلح بل تخصيص اللفظ العام ببعض الاقسام من جهة كونه اقل مؤنة في مقام البيان مع احتياج قسيمة الى مزيد بيان واقامة قرينة وهذا لفظه لا يخفى عليك ان النفسية وما يماثلها قيود للطبيعة نحو ما يقابلها لخروجها جميعاً عن الطبيعة المهمة الا ان بعض القيود كانه لا يزيد على نفس الطبيعة عرفاً كالنفسية وما يماثلها دون ما يقابلها انتهى ولكن يرد عليه مما حققناه ان في واحد من هذه الاقسام لا يتصرف في مفاد الهيئة بوجه بل مفاد الامر في جميع المقامات ليس الا خصوص النسبة الايقاعية وكل هذه الاعتبارات خارجة عنه فليس حمله على الوجوب النفسى العيني من قبيل حمل المطلق على بعض انواعه لكونه اقل مؤنة من ساير الانواع في مقام البيان.

(اصل) هل يدل صيغة الامر على الفور او التراخي او لا يدل على شيء منهما والكلام يقع في مقامين الاول في دلالة الامر على ذلك وعدمها الثاني في مقتضى حكم العقل في المقام وقبل تحقيق ذلك لابد من تقديم مقدمة وهي ان الفور والتراخي من صفات الامر نفسه او من قيود متعلقه يمكن ان يقال انهما من صفات الامر فالامر الفوري عبارة عن ارادة تامة مقتضية لتحريك المأمور بعد اول زمان تحققه من دون تراخ وتدافع والامر المتراخي ارادة تقتضي وجود متعلقها في زمان ما بعد تحققها وعلى هذا يصح ما ذهب اليه بعضهم من دلالة الامر على الفور بعد الفور لانه لو كان الفورية من صفات الارادة في نفسها فبعد تحققها تقتضي تحقق المأمور به فوراً في كل ان فلو ترك المأمور الامتثال في الان الاول يقتضي الفور في الان الثاني وهكذا واما بناء على كون الفور قيداً للمتعلق فيرجع الفورية الى نحو من التوقيت الخاص ولا اشكال في ان الموقت يفوت بفوات وقته ولا وجه لدلالة الامر على الفور بعد الفور اصلاً كما لا يخفى .

اذا عرفت ذلك فتقول ان الظاهر عدم دلالة الامر بمادته ولا هيئته على احد الخصوصيتين سواء كانت من قيود نفس المادة او الهيئة ان قلت بناء على ان يكون الفور والتراخي من صفات المتعلق يمكن عدم دلالة على احدى الخصوصيتين بداهة ان المادة موضوعة للطبيعة

المتصور لحاظها عارية عن جميع القيود حتى المتقابلات واما اذا كانت قيوداً للهية على ما ذهب اليه ليس مفادها كلياً بل فرداً من الطلب ونسبة خاصة ايقاعية محققة في الذهن فكيف يمكن وجودها منفكة من القيود المتقابلة مطلقاً قلت لا نسلم ان كل نسبة وجدت فلا بد من كونها مقيدة باحد القيدين بل يمكن ان يكون النسبة العارية عن القيدين فرداً ثالثاً وكانت الهية باطلاقها تدل عليها بالخصوص كما لا يبعد دعوى تبادرها من الامر المجرد عن القرائن فتدبر.

اما **المقام الثاني** ففي مقتضى حكم العقل في المقام فنقول اذا توجه الامر الى المكلف وعلم به وتنجز عليه الخطاب فان اجاز المولى في تراخي امثاله فلو اخره عن اول ازمته امكان الامثال ثم طرء عليه التعذر فلا يستحق العقاب لان مرجع ترخيص المولى به في التأخير الى تجويزه الترك على فرض عدم التمكن في الزمان الاثني واما اذا لم يرخص المولى في التأخير بل طلب مجرد وجود الفعل ساكتاً عن الفورية والتراخي والفرض انه تمكن المكلف من الامثال واخره عمداً فطرء التعذر فيصح للمولى عقابه على الترك لاجتماع جميع شرائط التكليف بالنسبة اليه وانما ترك عمداً بالتأخير فعصى فمن هذه الجهة يمكن ان يقال ان مقتضى حكم العقل هو الفور في جميع موارد تعلق الامر بالمكلف لامن جهة اقتضاء لفظ الامر بالدلالة اللفظية بل من جهة اقتضاء التكليف الثابت لذلك ولو كان الكاشف عنه غير لفظة الامر نعم لو كان اصالة بقاء الشرايط جارياً فلا يبعد

الاعتماد عليه في التأخير فيكون ذلك بمنزلة ترخيص عام في جميع موارد التكليف الثابت ولا يبعد الاكتفاء به في جوار التأخير وهذا كما في التكليف التي يحتاج امثالها الى زمان مثل الصوم والصلوة فان تنجز التكليف فيهما بل تعلقة على المكلف يتوقف على ادراك المكلف ذلك المقدار من الزمان جامعاً للشرايط وتنجز التكليف يتوقف على العلم بذلك ومع الشك فيه يجري البرائة خصوصاً بالنسبة الى بعض الموارد مثل الشك في بقاء الحيوة مثلاً فالمثبت للتكليف في هذه المقامات ايضاً هو اصابة البقاء على الحالة الجامعة للشرايط كما لا يخفى.

(تذييل) قد وجه بعضهم القول بالفور بعد الفور على تعدد

المطلوب فقال بناء على الفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصي لوجب عليه الاتيان به فوراً ايضاً في الزمان الثاني اولاً وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب او تعدده ولا يخفى انه لو قيل بدلالته على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته او تعدده وفيه اولاً ان عدم دلالة الامر بالموقت على تعدد المطلوب واضح فلا وجه لتصحيح هذا القول بذلك مضافاً الى ان مجرد دلالة الامر على تعدد المطلوب لا يقتضي وجوب الاتيان في الان الثاني الا ان يكون المطلوب الباقي لازماً للاستيفاء مع انه لا يمكن دلالة الانشاء الواحد على طليين الزاميين مترقبين نعم يمكن توجيه ذلك بناء على ان يكون دليل الفورية دليلاً

خارجياً مثل او امر ومارعوا الى مغفرة من ربكم وفاستبقوا الى
 الخيرات فانه على هذا يمكن ان يكون المسارعة من قبيل الواجب
 في الواجب فاذا ترك المارعة يبقى اصل وجوب العمل بناء على حمل
 هذه الاوامر على الوجوب النفسى لا الوجوب الغيرى ولكن في الاستدلال
 على هذه الادلة للفورية ما لا يخفى من الضعف و ثانياً انه مع فرض
 دلالة الامر على تعدد المطلوب فلا يدل على مطلوبات متعددة بعدد
 الانات على ما هو مقتضى القول بالفور بعد الفور الى ان يتحقق
 الامثال او يسقط التكليف بوجه اخر اقصى ما يدل عليه بناء الطلب
 بعد زمان التوقيت المستفاد من الدليل واما دعوى استفادة التوقيتيات
 المتعددة من الامر بعدد الانات فمأسدة جداً كما لا يخفى. فالقول بدالة
 الامر على الفور بعد الفور مبنى اما على ما ذكرنا من ان الفورية قيد
 للطلب فمتى كان الطلب باقياً يقتضى امثاله فوراً او على دلالة حكم
 العقل على ذلك بالتقريب المتقدم فتدبر جيداً.

مركز تحقيقات فقهية علوم اسلامی

« اصل » هل يدل الامر على المرة او التكرار ام لا يدل على شيء
 منهما قد نفسر المرة والتكرار بالفرد والافراد فيكون مرجعه الى ان
 ما تعلق به الطلب اى ما كان طرفاً للنسبة الطلبية والابقاعية هو الفرد
 الواحد او الافراد المتعددة وبعبارة اخرى مادة الامر للهيئة الدالة
 على النسبة الابقاعية على نحو النكرة والطبيعة الملحوظة بنحو الا بشرط

القسمى على نهج الكثرة فى الواحد كالطبيعة المأخوذة فى متعلق الحكم
 فى اكرم العالم على ان يكون الاطلاق شمولياً فيدور الامر بين ان
 يكون متعلق الهيئة عاماً بدلاً او عاماً استغراقياً واما مجرد اكثر
 من فرد واحد مهمة كمفاد الجمع المنكر قاحتمال ضعيف وان لا يابى
 عنه عناوين الاصحاب ومع فرض ان يكون نكرة فهل يكون مفساد
 النكرة هو الفرد المردد او الكلى المقيد بالوحدة و -ح- اذا اوحد
 فرداً و احداً فى مقام الامثال كما اذا اعتق رقة واحدة فلا اشكال
 فى تحقق الامثال واذا اوجد افراداً من الطبيعة معاً كما اذا اعتق هبدا
 لله بصيغة واحدة ففى تحقق الامثال اشكال من جهة ان نسبة الفعل
 الى كل واحد من الافراد متساوية فتخصيص الامثال بواحد معين
 ترجيح بلا مرجح والقول بتحقيق الامثال بالجميع خلاف مفتضى الامر
 وتحقق الامثال بفرد مررد لا بعينه محل الاشكال من جهة عدم تحققه
 فى الخارج فلا يمكن ان يقوم بصفة الامثال الناشى من مطابقة
 الماتى به الخارجى مع المأمور به العوائى على فرض امكان تعلق الطلب
 بالمررد باعتبار انه من الامور الاعتبارية القابلة للتعلق بالفرد المردد
 بين الافراد واما الامثال فحيث انه يترع من الخارج فلا يعقل تحققة
 بالفرد المردد المصداق وان مر سابقاً امتناع تعلق الطلب ايضاً بالفرد
 المردد المصداق فانقدح ان ما ذكره القمى قدس سره من تحقق
 الامثال بفرد من الافراد ويعين بالقرعة مما لا وجه له اصلاً بداهة
 ان القرعة انما تنفذ فيما كان له واقع معين واشتبه علينا ولم يكن

فى البين ما يزيل الاشتباه من الادلة والاصول فيرجع الى حكم القرعة
 واما فى مثل المقام فلا يمكن القول بتحقيق الامثال بفرد خارجى غير
 معلوم بداهة انه ترجيح بلا مرجح فلا محيص عن القول بتحقيق الامثال
 بالفرد المردد الواقعى بتوسعة فيما ينتزع منه الامثال و-ح- لا مجال
 للقرعة لما عرفت من انه انما شرعت لتعيين ما هو المعلوم واقعاً المجهول
 عندنا والفرد المردد لا واقع له معين حتى يتبين بالقرعة كما لا يخفى
 ثم انه هل يكون لا بشرط من جهة الزائد او بشرط لا فعلى الاول لو
 ضم اليه فرد آخر فى مقام الامثال بتحقيق الامثال لو كان ما يقصد به
 الامثال معيناً وبلغوا الاخر وعلى الثانى لا يتحقق الامثال اصلاً هذا
 و اما بناء على دلالة الامر على التكرار بمعنى الافراد فهل يدل على
 جميع الافراد بنحو العام الاصولى او مجموعها او ما زاد على الواحد
 لانه اول مرتبة التكرار وجوه يختلف ادلة القائلين بالتكرار بالنسبة
 الى هذه الوجوه فيستفاد من بعضها الاول مثل قياس الامر بالنهى
 فراجع و تدبر و قد يفسر المرة والتكرار بالدفعة والدفعات كما هو
 ظاهر اللفظين والظاهر جريان البحث فى العنوان بكلا الوجهين والنسبة
 بين التفسيرين عموم من وجه باعتبار مجموع اللفظين لان المرة بمعنى
 الدفعة قد تصدق ولا تصدق بمعنى الفرد والتكرار بمعنى الافراد قد
 يصدق ولا يصدق بمعنى الدفعات وقد يتصدق التفسيرين وعلى القول
 بالدفعة فقد يكون بشرط لا بالنسبة الى الزائد وقد يكون لا بشرط فعلى
 الاول فلو اتى ثانياً لا يتحقق الامثال اصلاً لا بالاول ولا بالثانى وعلى

الثانى فهل يمكن ان يكون الدفعة الثانية امثالا ام لا سيأتى تحقيقه انشاء الله تعالى ثم التحقيق عدم دلالة الامر على شىء من المرة والتكرار بكل من التفسيرين ضرورة انه عبارة عن الهيئة الدالة على النسبة الايقاعية والمادة الدالة على نفس الطبيعى مضافاً الى ان قيد المرة والتكرار مما لا يحتمل دخله فى الهيئة فلا بد من اعتبارهما فى المادة وهو واضح البطلان لما عرفت من عدم اخذ خصوصية فى مبدء المشتقات كما لا يخفى.

نعم هيئة الامر باعتبار دلالتها على النسبة التى لا تتحقق الا بالطرفين تتعلق بنفس طبيعى المادة و لما كانت النسبة الايقاعية مقتضية للبعث يعتبر فيها وجود الطبيعة باعتبار ان البعث لا بد وان يكون نحو الایجاد والا فالماهية من حيث هى لا يمكن تعلق الجعل بها بالنسبة الى ذاتها و ذاتياتها فاقصى ما يستفاد من الامر باعتبار ايقاعية النسبة اعتبار اصل الوجود مع الطبيعة باعتبار كون البعث مستلزماً له ومن هذه الجهة يسقط الامر باول وجود من وجودات المأمور به باعتبار انتهاء اقتضاء البعث بعد ذلك وبالجمله اصل متعلق الهيئة نفس طبيعى المادة ولازم النسبة المتعلقة بالمادة باعتبار كونها ايقاع البعث نحوها ايجاد الطبيعى بحيث يكون اصل الایجاد تمام المقتضى له ولازمه سقوط الامر باول الوجودات باعتبار نفاذ اقتضاء الامر حينئذ ومن هذا تبين ان مقتضى الامر عقلا هو المرة بمعنى الدفعة فلو اوجد افرادا دفعة وقع الامثال بالجميع ثم انه لو اتى دفعة اخرى

فهل يمكن ان يقع امثالاً للامر بدلاً عن الاول او مستقلاً ام لا يمكن
 وجهان بل قولان ذهب الى الاول من قال بان سقوط الامر يتوقف
 على حصول الغرض كالمحقق الخراساني فقال واما اذا لم يكن
 الامثال علة تامة لحصول الغرض كما اذا امر بالماء ليشرب او يتوضأ
 فاتى به ولم يشرب او لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحة تبديل الامثال
 باثبات فرد اخر احسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتى
 تحقيق بيانه فى الاجزاء انتهى ولكن التحقيق هو الوجه الثانى لما عرفت
 انه لا معنى لكون متعلق الامر اخص من الغرض والداعى للامر بحيث
 يتحقق متعلق الامر ولا يحصل غرض البعث لانه لا بد وان يكون متعلق
 الامر بوجوده الخارجى علة تامة لحصول الغرض البعثى والا لا يصح
 البعث اليه وحده بل لا بد من البعث نحو ما يحصل به الغرض وبالعجلة
 اتيان متعلق الامر علة تامة لحصول الامثال مطلقاً وفى مثل ما ذكره
 من المثال الغرض من الامر والبعث لا بد وان يكون هو المتمكن من
 الشرب والوضوء لارفع العطش وحصول الطهارة وهو حاصل بمجرد
 اتيان الماء نعم لو اتى بفرد اخر او الفرد المماثل ربما بعد حسناً من
 جهة موافقة غرض المولى لا من جهة موافقة الامر الساقط بالامثال
 فان موافقة غرض المولى بنفسه مما يعد حسناً ويمدح عليه وان لم
 يكن هناك بعثه وزجره ولا امر ونهى كما لا يخفى .

واما لو اهرق الماء قبل ان يشرب او يتوضأ فلا يبعد ان يقال
 بوجود احضار الماء ثانياً لكن لا من باب الامثال بعد الامثال بل

من جهة ان العلم بالغرض الفعلى بنفسه باعث مولوى عند العقل وان لم يكن هناك امر ونهى فعلا كما اذا وقع ولد المولى فى البشر وهو نائم وعلم به عبده و كان متمكنا من استخلاصه فانه لا اشكال فى وجوب المبادرة لنجاته وصحة عقابه لو تركه عمدا حتى هلك من باب العلم بالغرض الفعلى وبالعجالة لامعنى لبقاء الامر بعد حصول متعلقه ووجود المأمور به كما لامعنى لعدم حصول الغرض من البيع مع وجود المبعوث اليه فكلا المقدمتين فى كلام المحقق الخراسانى محل نظر واضح كما لا يخفى.

واما ماورد فى بعض الاخبار الواردة فى من صلى فرادى فوجد جماعة من انه يعيد الصلوة جماعة والله يختار احبهما اليه فسيأتى انشاء الله تعالى فى مبحث الاجزاء ما هو التحقيق فى مفاد هذه الروايات وان المراد منها ليس ما زعمه المحقق الخراسانى من جواز تبديل الامثال و امكان الامثال بعد الامثال.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

(اصل) هل الامر يتعلق بالافراد او الطبايع قد عرفت سابقاً ان للامر هيئة تدل على النسبة الايقاعية وللنسبة الايقاعية مرحلة سابقة عليها ومرحلة لاحقة بها اما المرحلة السابقة عليها فهي الداعى على ايقاعها والغالب ان يكون هي الارادة الحقيقية المتعلقة بمتعلقها واما المرحلة اللاحقة عليها فهي البيع الذى تقتضيه وقد عرفت ان طرف

النسبة الايقاعية بنفسها هو الطبيعي ليس الا و اما الطرف للارادة والبعث فلا يمكن ان يكون الطبيعي من حيث هي لانها مما لا يتعلق بها الشوق ولا البعث الناشى منه فلا بد من ان يكون باعتبار الوجود وحيث يقع البحث في ان الوجود المأخوذ في متعلق الارادة السابقة على النسبة الايقاعية او في متعلق البعث اللاحق عليها هو نفس وجود الطبيعي اى الوجود الثابت له بالعرض او وجود الافراد فلا بد اولا من بيان حقيقة الطبيعي والفرد حتى يتضح الحال فنقول اما الطبيعي فهو نفس الماهية من حيث هي هي من دون ضم اعتبار اليها ولا اشكال في انه بنفسها لا يكون معروضا للوجود حقيقة اى لا يكون الوجود ذاته ولا ذاتيا له بمعناها في باب الكليات ولا بمعناها في باب البرهان ولا ثابتا له حقيقة بواسطة الفرد بنحو الواسطة في الثبوت بل يوجد الفرد اولا وبالذات ويوجد الطبيعي بوجود الفرد بنحو الواسطة في العروض فالموجود حقيقة هو الفرد سواء في الذهن او الخارج ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والفرد عبارة عن هذا الموجود المتشخص بالتشخص الذاتي و هو وجوده و العرضي وهو المميزات اللازمة للتشخص الذاتي والطبيعي المنطبق عليه حدله فالطبيعي دائما يكتسب من ناحية الفرد حيثية الوجود كما ان الفرد يكتسب منه حيثية الحدود و لا اشكال في دخول هذا الوجود الحقيقي في حيز الارادة والبعث لا بمعنى كونه موضوعا حقيقة كيف و هو محال والا لانقلب الذهن خارجا والاعتبار حقيقة بداهة ان الارادة من

الكيفيات القائمة بالنفس لا بد وان يكون متعلقها الحقيقي هو الصورة العلمية الموجودة في النفس المتحدة معها في افق الوجود لا امتناع تقوم الصفة النفسية بالوجود الخارجي و يلزم تحصيل الحاصل لانه بعد تحقق الوجود الخارجي لا معنى للارادة والشوق لان الشوق يتصور بالنسبة الى امر غير حاصل ويلزم الخلف لان وجود متعلق الارادة في الخارج موجب لسقوطها ونفاد امدها فكيف تقوم بها كما ان المتعلق الحقيقي للبعث الناشئ عن ايقاع النسبة الطلبية لا بد و الى يكون في افقه و هو افق الاعتبار ولا يعقل قيام الامر الاعتباري وتقومه بالوجود الحقيقي فمعنى دخول الوجود الحقيقي في حيز الارادة والبعث ان الصورة العلمية المتعلقة لها والصورة الاعتبارية المتعلقة للبعث فان في الوجود الحقيقي الذي ثابت للفرد بالذات وللطبيعي بالعرض وبهذا الاعتبار لا فرق بين ان يقال ان وجود الطبيعي ملحوظ في متعلق الامر او وجود الفرد و اما اللوازم العارضة للفرد بتبع اعتبار الوجود الحقيقي وهو الشخصيات العرضية فهي التي يمكن ان تقع موقعا للبحث من حيث انها متعلقة للبعث و الارادة تبعاً ام لا فالنزاع المعقول في المقام ان يقال ان هذه الشخصيات العرضية داخلة في حيز الارادة ام لا فمن قال بتعلق الامر بالطبايع يقول بعدم دخولها ومن قال بتعلق الامر بالافراد يقول بانها داخلة تحت الطلب تبعاً وتحقيق المقام ان يقال انه لا اشكال في تبعية هذه الشخصيات للوجود الحقيقي في الخارج لكنها تابعة في الاحكام المتعلقة عليها ايضاً ام لا والتحقيق

عندى هو الثانى لانه لا وجه لتبعيتها له فى مقام تعلق الارادة والبعث
 الا ملازمتها اياه فى مقام تعلق الوجود العينى بان يقال ان مرحلة
 الارادة والبعث مرحلة نحو من الوجود للطبيعة و الا محال ان يقوم
 الارادة والبعث الموجودان بالمعدوم المحض فكما ان اللوازم تتحق
 مع الفرد بالوجود العينى كذلك تتحق معه بالوجود العنوانى القانى
 فيه فيسرى اليها الارادة والبعث ولكنه بمحل من الفساد بداهة ان
 لكل من نحوى الوجود الذهنى والعينى انحاء من اللوازم والعوارض
 يختص كل منها بها وان كان بعضى اللوازم مشتركا بينهما والتشخصات
 العرضية للفرد بالوجود العينى من خصائص الوجود العينى فلا يمكن
 تحققها بالوجود العلمى للطبيعة حتى يسرى اليها صفة الارادة او
 البعث و بالجملة ان كان الوجه فى سراية الارادة الى اللوازم عدم
 جواز الانفكاك بين لوازم الوجود ونفسه تصورا فهو فاسد ضرورة
 امكن تصور الوجود للطبيعة منفكا عن لوازم الفرد و ان كان الوجه
 ملازمتها فى الحكم واقما كالملازمة بين وجوب المقدمة وذيها بناء
 على ان الفرد بلوازمه مقدمة لوجود الطبيعى كما عن المحقق القمى
 عليه الرحمة فقيه ان الفرد ان اعتبر مجموع التشخص الذاتى الوجودى
 والتشخصات العرضية مع اصل الطبيعى فكان نسبة الطبيعى اليه نسبة
 الجزء الى الكل وان اعتبر الفرد المتشخص الذاتى المحدود بالطبيعى
 بحيث يصير الطبيعى بمنزلة القيد له فكذلك و هذا كله بالنظر الى
 ذات الطبيعى واما وجوده فقد عرفت انه نفس وجود الفرد وعين

التشخص الذاتي فلا يعقل المقدمة المبنية على التغاير كما لا يخفى.
 فتحصل مما ذكرنا ان دخول الشخصيات العرضية في حيز الطلب
 مما لا يمكن ان يصار اليه اصلا و اما التشخص الذاتي الثابت للفرد
 اولا و بالذات فهو عين وجود الطبيعة ولا يتصور له وجود غيره سواء
 قلنا باصالة الوجود لها ام لا واما من توهم ان للطبيعي وجودا حقيقيا
 ثابت العروض له غير الوجود الذاتي للفرد وذلك هو متعلق الطلب دون
 وجود الفرد فقد ادعى امرا ثابت الاحالة لا ينبغي لنا التعرض لنقد
 كلامه فتدبر جيدا.

(اصل) اتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء والمراد
 بالاقتضاء هو الاقتضاء الثبوتى لان الاتيان علة الاجزاء لانه امثال
 لا الاثباتى ولا الاعم منهما لان الاتيان لا يكشف عن الاجزاء ولعدم
 جامع بينهما يكون مقصودا بهذا اللفظ نعم الاجزاء يساوق الامثال
 لكنه ليس مورد البحث فى المقام و يشكل بخروج ما هو المهم
 فى المقام و هو دلالة دليل الامر الظاهرى او الاضطرارى على الاجزاء
 عن الامر الواقعى وسقوطه بهما وعدمه فالاحسن ان يقال ، الامر
 بالشيء يقتضى الاجزاء عن الاتيان بالمأمور به ام لا ، كما فى الفصول
 او يطرح مسئلتان لتعدد الموضوع و تعدد جهة البحث والتحقيق
 كفاية الاخير لتعدد المسائل و ان اتحد الموضوع ايضا ويمكن تصحيح

العنوان المذكور وتعميمه بان يقال موضوع البحث الاثيان ومحموله
الاقتضاء الثبوتى الا ان اثبات اجزاء اثيان المأمور به بالنسبة الى
امره يحتاج الى مقدمة واحدة كبرى القياس المنتج للاجزاء وهى
ان الامثال علة تامة لسقوط الامر واما اثبات علة اثيان المأمور
به بالامر الظاهرى او الاضطرارى لسقوط الامر الواقعى تحتاج الى
مقدمةتين .

١- اثبات دلالة الدليل الدال عليهما على البدلية المطلقة وهى
صغرى .

٢- اثبات ان اثيان البطل المطلق مجز عن المبدل منه وهى
كبرى وهذا البحث من المبادئ التصديقية لهذه المسئلة ولا يستحق عقد
مسئلة اخرى او اختصاص العنوان به فنقول اثيان المأمور به علة
لسقوط امره وعدم امكان امثال آخر واقعيًا كان ام غيره وهل يصح
امثال آخر بعده لبقاء الغرض الداعى اليه كالمأمور باثيان الماء
للشرب فاتى ولم يشرب بعد فيأتى المأمور بماء آخر ويسمون ذلك
تبديل الامثال ومرجعه الى بقاء التخيير العقلى بين الافراد بعد اثيان
فرد منها فكان مخيرا بين الاكتفاء به او ببدله المائل او الاحسن والاقوى
عدم صحة ذلك لعدم امكان اعمية الغرض الداعى للانشاء عن الامر
بحيث لا يسقط بامثاله لانه علة غائية للانشاء فلا معنى لعدم ترتيبه على
فعل المأمور به فالداعى للامر باثيان الماء للشرب التمكن منه وهو
حاصل بالاثيان مع انه ينعدم للامر بالامثال ولا معنى لامثال آخر

لانه موافقة الامر ولا امر في البين ورفع العطش في المثل غرض مطلق
 للمولى لا داع لامره وحسن اتيان الماء ثانياً او لزومه اذا اريق و بقي
 العطش لحسن موافقة الغرض المنكشف بل لزومه في موقع ما وليس
 من جهة امثال الامر ثانياً وما ورد من استحباب اعادة الصلوة جماعة
 بعد اتيانها فرادى وان الله يختار احيهما اليه فلا بد من حمله على تعدد
 المطلوب والتخير في مرحلة القبول لا الاجزاء لانه اذا كان غرض
 في المطلق وغرض آخر لزومياً او ندبياً في بعض الافراد اما مطلقاً اي
 سواء اتى بالمطلق في غيره ام لا او يكون قائماً بهذا الفرد الخاص اذا
 تحقق في ضمن المطلق فان الطبائع قد لا يتعدد وجودها في الخارج
 كقتل زيد مثلاً فاذا تحقق باى خصوصية لا يمكن ايجادها ثانياً
 ومنها ما يقبل التعدد كضربه فنقول الطبيعة الآبية عن التعدد الوجودى
 او القابلة له المطلوب قيد ما في ظرف ايجاد المطلق فقط لا يمكن تعلق
 الامر باعادتها بعد امثال امرها فاقدا للقيد وان كان المطلوب متعدد
 ثبوتاً لخروج مصلحة القيد عن قابلية الاستيفاء واما ما تقبل التكرار
 ويكون قيدها مطلوباً مطلقاً فيمكن تعلق الامر باعادتها مع القيد المطلوب
 وجوباً او ندبياً هذا كله في مرحلة الثبوت و اما في مرحلة الاثبات
 فكل دليل دل على استحباب قيد في مطلق ما موربه وجوباً فيحمل على
 تعدد المطلوب وكذا اذا ثبت القيد بدليل منفصل وجوباً او ندبياً ولا
 وجه لحمل المطلق على المقيد و اثبات مطلوب واحد ولا يبعد القول
 باستحباب اعادة الصلوة لكل مزية اذا اوتى بها فاقدة لها ككونها

فى المسجد ونحوه بعد ما ثبت صحة اعاتتها بالجماعة انها قابلة
للتكرار وفهمنا تعدد المطلوب الا ان يمنع عنه المرسل المشهور ،
لا يعاد الصلوة فى يوم مرتين ولازم ما ذكرنا وقوع الصلوة والجماعة
المعادة استثالا لامرين احدهما وجوبى والاخر ندى وايس من باب
تبديل الامثال كما توهم و اما قوله يختار احبهما الية فناظر الى
مرحلة القبول لانفكاكه عن مرحلة الامثال لان القبول مشروط بالخلوص
وحضور القلب ونحوهما دون الامثال .

والمأموره بالامر الاضطرارى فينصور على وجوه فى مقام
الثبوت الاول ان يكون مشتملا على كل مصلحة الامر الاختيارى ولا
يلزم منه جواز تحصيل الاضطرار لا مكان ان يكون الصلاح مقيدا بحصوله
من غير عمد ولذا لا يجوز ابقاء الماء ليضطر الى التيمم .

الثانى ان يشتمل على اقل منه مع عدم امكان تحصيل الزائد

بعداياته وكان الزائد لزوماً

الثالث ان يكون الزائد غير لازم الاستيفاء .

الرابع ان يشتمل على الاقل مع امكان تحصيل الزائد

وعدم لزومه او لزومه و على اى حال اما ان تكون المصلحة مقيدة
بالاضطرار فى جميع الوقت اولا وعلى الاول لا يجوز البدار ويجب
الاتيان فى آخر الوقت ولا مجال للاعادة ولا بحث فيها نعم لا بأس
فيه بالنسبة الى القضاء اذا ثبت صحتها ولا يجوز تشريع البدار
فى الصورة الثانية لاستلزامه تفويت الصلاح اللازم بلابدل وفى

الثالثة يجوز البدار لجبران الصلاح الغير اللازم الفائت بدرك فضيلة
اول الوقت وفي الرابع يصح تشريع البدار فيخير بين اثبات الوظيفتين
او الصبر الى زوال الاضطرار واثبات خصوص المأمور به الاختياري
ووجه تشريع البداد درك صلاح فضيلة الوقت فلا يكون لغوا ولا بد
للقول بالاجزاء مطلقاً من اثبات اطلاق الدليل الحاكم في الاضطرار
من جهة اصل البدلية ومن جهة شرع البدلية بمطلق الاضطرار سواء
في كل الوقت او بعضه كما لا يبعد الوجهين في ادلة بدلية التيمم عن
الطهارة المائية واذا احرز البدلية فقط يثبت الاجزاء من حيث القضاء
فقط و اذا كان مجملاً من الوجهين او الوجه الثاني فلا بد من الرجوع
الى الاصول فاذا شككنا في ان موضوع الامر الاضطراري مطلق
الاضطرار او الاضطرار في جميع الوقت فمقتضى الاصل الثاني فلا
يجزى عن الاعادة اذا رفع في الوقت واما بالنسبة الى القضاء فمقتضى
الاصل الاجزاء لكونه بامر جديد موضوعه فوت الواقع بمصلحة لازمة
الاستيفاء وهو مشكوك الا ان يقال باصالة عدمه وهو مشكل لكونها
اصلاً مثبتاً ان قلت اصل عدم شرع التكليف الاضطراري لا يثبت
وجوب التكليف الاختياري والاعادة في الوقت قلت اذا كان المكلف
في اول الوقت مختار فطرء الاضطرار و زال في الوقت فالاصل
بقاء التكليف الثابت في اول الوقت بل الشك في سقوطه باتيان المأمور
به الاضطراري كاف في وجوب الاعادة و اذا كان من اول الوقت
مضطراً فزال في الوقت يمكن استصحاب التكليف الثابت قبل الوقت

تعليقاً او تنجيذا على القول بالواجب التعليق فتدبر .

واذا علمنا ان موضوع التكليف الاضطرارى مطلق الاضطرار
وشككنا فى البدلية المطلقة الموجبة للاجزاء فان كان الاضطرار من
اول الوقت فطرء الاختيار فالاصل الاجزاء للعلم بعدم كونه مكلفاً
بتكليف المختار فى اول الوقت والشك فى حدوثه بطر والاختيار
والاصل البرائة الا ان يقال اذا كان الامر الاضطرارى لمصلحة اقل
مع لزوم الفائت منها فهو مخير من اول الامر بين الاتيان بالامر
الاختيارى مع الاضطرارى او خصوص الامر الاضطرارى او خصوص
الامر الاضطرارى فلا مانع من الاستصحاب واذا كان فى اول الوقت
مختاراً ثم طرء الاضطرار و زال فيه فالامر اوضح فظهر مما ذكرنا
ان مقتضى الاصل الاجزاء بالنسبة الى القضاء مطلقاً دون الاعادة وقد
قرر الاحتياط بعضهم بوجه آخر وهو ان المقام من قبيل دوران الامر
بين التعيين والتخير حيث انه لو كان الامر الاضطرارى غير واف
بمصلحة الواقع و يبقى منها مقدار لازم الاستيفاء يكون المكلف به
هو الامر الاختيارى تعييناً من اول الوقت وان كان الامر الاضطرارى
وافياً بتمام المصلحة يكون المكلف محيزاً بينه و بين المأموره
الاضطرارى فوجب الاحتياط فى المقام .

اقول فى دوران الامر بين التعيين و التخير يلزم العلم بتعلق
الحكم على الطرف انمحتمل التعيين على اى حال اما تعييننا لا يسقط
الا باتيانه بخصوصه او تخيرا يسقط باتيان بدله والامر فى المقام

ليس كذلك لانه لو كان الامر الاضطرارى وافياً بتمام المصلحة او قدرا منها مع عدل زوم الزائد الفائت لا يتعلق امر بالمأموره الاختيارى وجوباً فليس وجوبه معلوماً على اى حال قال فى الكفاية فى بيان اجزاء اتيان المأموره بالامر الظاهرى وعدمه والتحقيق ان ما كان يجرى منه فى تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه وكان بلسان وجود ما هو شرطه او شرطه كتماعده الطهارة والحلية بل واستصحابهما فى وجه قوى ونحوهما بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة والحلية يجرى فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبيناً لدائرة الشرط و انه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية اقول بعد استفادة اعمية الشرط او الشر من دليل حجية القاعدة او الاستصحاب يخرج المقام عن صغريات اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى بل يكون من مصاديق اجزاء الامر الواقعى عن نفسه وهو معلوم كما تقدم اما فى الطرق الشرعية القائمة على احراز الموضوع فبناء على السببية فمورد الاحتمالات المتقدمة فى الامر الاضطرارى ثبوتاً واما اثباتاً فمبنى على احراز الاطلاق كما مر والسببية يتصور على وجهين .

١- بان يكون فى قيام الامارة مصلحة فى موردها على فرض المخالفة مساوية لمصلحة الواقع سواء كشف الواقع بعد العمل بها فى الوقت او خارجه ام لا .

٢- ان يكون فيها مصلحة بقدر ما لا يمكن ادراكه فان كشف الخلاف فى الوقت فبقدر ما فات من المكلف من فضيلة اول الوقت

دون مصلحة اصل العمل التي يمكن دركه بالاعادة فتجب الاعادة
وان كان الكشف في خارج الوقت فبقدر مافات من المكلف من مصلحة
الوقت فقط فتجب القضاء ويمكن ان يكون في مورد الامارة مصلحة
مطلقاً وان وافقت الواقع ولا تفيد الاجزاء اصلاً بل كانت مثل الطريقة
في الاثر وان لم يحرز احد الاقسام من الدليل فمع الشك تلتحق بالطريقة
في عدم الاجزاء مطلقاً حيث انه على الطريقة المحضة كما هو الاصح
فلا اجزاء مطلقاً ومع التردد بين الطريقة والسببية مقتضى الاصل عدم
الاجزاء للاعادة دون القضاء الا ان يقال موضوع القضاء عدم وجود
الواقع فيحرز بالاصل وهو بعيد واما الامارة القائمة على الحكم
كوجوب الجمعة فانكشف وجوب الظهر بعدها في يومها فعلى
السببية التامة المصلحة يوجب الاجزاء والا فلا والقول بالاجزاء في
الامارة لا يستلزم التصويب الباطل لعدم استلزام خلو الواقعة عن الحكم
الواقعي او انقلابه الى مؤدى الطريق كما حقق في محلة و بناء على
الطريقة في الامارة فمع كشف الخلاف قطعاً تجب الاعادة في الوقت
والقضاء بعده كما عرفت و مع كشف الخلاف بامارة معتبرة ظنية
يقتضى ذلك ام لا وجهان بل قولان اذا لم ينكشف بطلان الامارة
الاولى رأساً بل كانت الامارة الثانية كالمعارض لها وكونها حجة
في مقابل حجة الاول الاجزاء وعدم لزوم الاعادة او القضاء
لان كل منهما حجة شرعية مجزية في ظرفها مع عدم المعارض والامارة
اللاحقة تدل على وظيفة خلاف الاولى فيؤخذ بها بعد الاطلاع عليها كما

إذا نسخ حكم حجية امارة بحجية امارة على خلافها فلا يجب تدارك ما تقدم في زمان حجية الامارة المنسوخة .

الثاني عدم الاجزاء ولزوم الاعادة والقضاء لان دليل حجية الامارة اللاحقة حاكم على الامارة الاولى بيان ذلك ان حجية كل امارة مقيدة لبا بعدم العلم بمخالفتها للواقع وعدم كشف خلافها قطعاً و اثر كشف خلافها قطعاً هو الاعادة او القضاء مثلاً اذا ظفر بالمخصص بعد العلم بالعام فمفاد دليل حجية المخصص لزوم البناء على انه هو الواقع وترتيب جميع آثار العلم عليه ومن آثاره الاعادة او القضاء بعد العمل بالعام وبعبارة اخرى اذا علم بالمخصص وجداناً لا اشكال في لزوم التدارك فكذا اذا كان بظن معتبر لان مفاد دليل الاعتبار وجوب ترتيب جميع آثار العلم عليه وذلك ظاهر ان قلت الاثر الثابت للعام الذي كان حجة باق لان الخاص الظني حجة مقيدة واقعاً بعدم العلم بخلافة وكذا الامارة اللاحقة فتعارضان من هذه الجهة وتتساقطان والاصل البرائة عن الاعادة والقضاء اقول لكن العام او الدليل السابق في الماضي لا يكون حجة باعتبار هذا الاثر لعدم الابتلاء به وعدم الموضوع له من هذه الجهة فدلالة الدليل اللاحق على وجوب الاعادة والقضاء بلا معارض وهو عندي اقوى ولازمه المحكم بعدم الاجزاء .

(اصل) فى مقدمة الواجب : قد ادرج المتقدمون هذه

المسئلة فى مباحث الالفاظ وجعلوا المحمول المورد للبحث الوجوب فاستشكل المتأخرون عليهم بان المسئلة الاصولية ما وقع نتيجتها فى طريق الاستنباط لا ما كان المحمول فيها نفسى الحكم الشرعى كالوجوب فانه فقهية فحولوا البحث الى الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها و انها ثابتة ام لا اقول يمكن ان يكون المبحوث عنه هو الوجوب والمسئلة اصولية لانها ما لا يمكن للعامى العمل بها لان ثمرتها استنباط الحكم لانفسه او لاحتياجها الى تنقيح الموضوع بحيث لا يقدر عليه العامى مثل المشتبه حلال والخبر الواحد واجب العمل وهكذا مقدمة الواجب واجبة فان تشخيص الواجب والمقدمة الشرعية موكل الى الاجتهاد ولكن التحقيق ان المسئلة الاصولية مالها تعلق بماورائها من الحكم الفرعى كشفاً واثباتاً او تنجيذاً و سقوطاً ولا تشمل هذه المسئلة لو كان البحث عن الوجوب بخلاف هذه القواعد تم اعترض على العنوان الثانى بوجوه.

١- عدم دخوله فى مباحث الالفاظ بل لابد من جعلها فى المبادئ الاحكامية كما عن الشيخ بهائى او فى الامور العقلية كما عن بعض لانه ح. من الاحكام العقلية الغير المستقلة الكشفية لا الوجدانية كالحسن والقبح .

٢- خروجها عن مسائل علم الاصول بناء على ان موضوعه الادلة الاربعة لان مناط مسائله ان يكون المحمول فيها من العوارض الذاتية للموضوع بمفاد كان الناقصة والبحث عن ثبوت الملازمة ليس الا مفاد كان التامة والثبوت ليس عرضا محموليا الا ان تجعل الملازمة باعتبار عارض العقل الذي هو احد الادلة وانه حاكم بها ام لا ويصير عنوان البحث ان العقل حاكم بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة ام لا والحاسم لمادة الاشكال عدم التزامنا بان الموضوع الادلة الاربعة ولا الجامع الذاتى لموضوعات المسائل بل علم الاصول مسائل شتات جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض المقصود فى هذا العلم.



(اصل) فى تقسيمات المقدمة منها تقسيمها الى خارجية و داخلية ولا كلام فى امكان القسم الاول باقسامه من السبب والشرط وعدم المانع والمعد والمقتضى وامكان سرية الوجوب من ذى المقدمة عليها بنائاً على القول بالملازمة واما القسم الثانى فيقع الكلام فيه فى مقامين الاول فى تصوير المقدمة الداخلية الثانى فى امكان اتصافه بالوجوب وعدمه اما الكلام فى المقام **الاول** فتفصيله ان المقدمات الداخلية عبارة عن الاجزاء التى يحصل بانضمامها المركب سواء فى الاعتبارى كالصلوة او الحقيقى كالانسان وهى على قسمين خارجية

وتحليلية والاشكال يجرى فى القسمين و محصله ان المقدمة من ذى
المقدمة بمنزلة العلة من المعلوم بل علة لذىها حقيقةً ولا بد من تغاير
بين الاجزاء مع المركب حقيقةً لانه نفسها فكيف تتصور ان يكون الاجزاء
مقدمة لوجود الكل وعلة له لانه ان حصل باجتماع الاجزاء وجود
آخر غيرها يلزم الخلف وان لا تكون اجزاء وان لم يحصل فان اثر
الاجزاء فى نفسها يلزم اتحاد الفاعل والقابل وان لم يواثر فى شىء
اصلاً فلا مقدمة فى الين كما لا يخفى.

واجاب بعضهم عن الاشكال بان الفرق بين المقدمة وذى المقدمة
بالاعتبار فانه اذا لوحظه الاجزاء بالاسر تكون مقدمة و اذا لوحظ
بشرط الانضمام تكون ذى المقدمة لان اعتبار الاجزاء مختلف فناره
يعتبر الجزء بشرط لا اى بشرط عدم انضمامه بشىء آخر ولا يكون
جزء اصلاً واخرى لا بشرط من الانضمام وعدمه وثالثاً بشرط الانضمام
مع الغير فالاولى لحاظ الجزئية كما ان الاخير لحاظ الكلية فالاجزاء
باعتبارها لا بشرط تقدم بالطبع على الكل والمراد بلحاظ لا بشرط
لحاظها لا بشرط الانضمام وعدمه هذا بالنظر الى الاجزاء الخارجية
واما الاجزاء التحليلية فتقدمها على الكل من السبق بالماهية
والجوهر لان التقرر الماهوى للحيوان والناطق سابق على التقرر
الماهوى للانسان كما هو ظاهر وبالجمله الكل عبارة من الاجزاء مع
وصف الانضمام والهيئت الاجتماعية ونفس الاجزاء بالاسر مقدمة
لحصول المجموع.

الثانى فى انصاف المقدمات الداخلية بالوجوب المقدمى وعدمه والحق عدم امكان انصافها به وذلك لوجوه الاول ان وصف الضم اللاحق للاجزاء المصور من الهيئة الكلية ليس امرا تاصيليا بل اعتبار طار عليها باعتبار قيام المصلحة بمجموعها اوقيام وجوب واحد وليس امرا اعتباريا مجعولا بل الكلية والجزئية امران انتزاعيان منشاهما اشتراك كثرات فى جهة من الجهات فالكثرات بذاتها مادام لم تشترك فى جهة واقعلا يمكن اعتبار الوحدة بينها وجعل الجزئية والكلية لهما واى جهة كانت مشتركا ينسب الكلية والجزئية اليها فان كانت هى الدخل فى ملاك واحد وغرض خاص كانت الكلية والجزئية باعتبار الغرض وان كانت هو الامر الواحد المتعلق بها كانتا باعتبار الامر ومن هذا تبين ان الكلية والجزئية للمأمور به دائما فى الرتبة المتأخرة من الامر فبإيراد الامر على نفس الاجزاء بالامر الملحوظ بلحاظ واحد المشتركة فى ملاك كذلك ثم ينتزع الكلية والجزئية للمأمور به فى الرتبة المتأخرة فلم يكن قبل الامر الا الكلية والجزئية بالنسبة الى الملحوظ او الى ذات المصلحة ومن هنا تبين ان الامر النفسى يتعلق بنفس الاجزاء الملحوظة معا ولا يكرن وحدة اللحاظ قيما لمتعلق الامر بل هى حاله ووصف الانضمام والاشتراك بالنسبة الى الامر بتحقيق فى الرتبة المتأخرة عن الامر فلا يعقل ان يكون مقوما لمتعلق الامر حتى يفرق الاجزاء بالامر عن الاجزاء مع الانضمام و- تعلق الوجوب النفسى بالثانى والمقدمى بالاول هذا كله فى تحقيق

عدم تعدد الموضوع للامر النفسى والمقدمى فى الاجزاء كما توهم بل الامر النفسى يتعلق بنفس الاجزاء و ينسبط عليها لامثل الامر العام الانحلالى ليستقل كل بالحكم بل مع دخل التقارن فى حكمها بحيث اذا لوحظ كل جزء وحده لا يكون واجبا كما لا يخفى.

واما بعد اثبات وحدة الموضوع و عام جواز تعلق الوجوب النفسى الضمنى والوجوب المقدمى بموضوع و احد فقد ذكر له وجوه الاول اجتماع المثلين لان الوجوب النفسى مثل الوجوب المقدمى فى تأثيره للبعث نحو المطلوب و قد تعلق كلاهما بموضوع واحد هو كل الاجزاء وقد استشكل فيه بعض المحققين بان اجتماع المثلين انما يكون فى الموجردات الخارجية كسوادين او بياضين فى جسم واحد اما الامور الاعتبارية فلا معنى لاجتماع المثلين فيها لان كل وجود فعلى فى الاعتبار كالوجوب والحرمة قائم بمتعلقه الاعتبارى كما حقق محله والتفصيل محتاج الى البسط والتطويل .

الثانى انه يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ويمكن تقريبه بوجهين .

الاول ان الوجوب علة تامة تشريعية لوجود متعلقه واجتماع علتين تشريعتين متعلقين على معلول واحد ممنوع كاجتماع علتين تكوينيتين .

الثانى ان الوجوب علة ناقصة لوجود المتعلق لاعتبار ارادة المأمور فلا بد ان يكون بحيث يصلح للتأثير فى الوجود بعد ضم ارادة

المأمور فجعل وجوبين على موضوع واحد تستلزم اجتماع علتين
 للوجود بعد ضم ارادة المأمور بكل منهما و يمكن تقريب اجتماع
 علتين بوجه آخر وهو ان الوجوب لا بد و ان يكون علة تامة لانقداح
 الداعي في المأمور اى صالحا لذلك بحيث كان تمام المقتضى له
 فيلزم اجتماع مقتضيين تامين على مقتضى واحد وهو محال كاجتماع
 علتين مستقلتين على معلول واحد واما ما ربما يتوهم من ان الوجوب
 المقدمى مؤكد لوجوب ذى المقدمة حكما او ملاكا فلا يخفى ما
 فيه اما اولا فلان التاكيد فى الوجوب الذى هو من الامور الاعتبارية
 محل الكلام لعدم تصور التاكيد فى الاعتباريات على ما ذكره بعضهم
 فتأمل نعم يتصور التاكيد فى الارادة الحقيقية التى هى احد الدواعى
 للانشاء الوجوبى لانها من مقولة الكيف النفسانى وهى قابلة للشدة
 والضعف واما ثانيا فلاختلاف رتبة الوجوب الغيرى المقدمى مع
 رتبة الوجوب النفسى الضمنى لانه منه بمنزلة العلة من المعلول فلا يمكن
 ان يكون احدهما مؤكدا للآخر وقد يقال بانه وان لم يتصور بالنسبة
 الى الاجزاء وجوبان فعليان احدهما نفسى والاخر مقدمى لما ذكر
 الا انه لا محيص عن القول باجتماع ملاكى الوجوبين فيهما ولكن
 التحقيق امتناع اجتماع الملاكين ايضا و ذلك لان ملاك الوجوب
 المقدمى هو تمكين المكلف من الاثبات بذى المقدمة بعد الاثبات بالمقدمة
 و فى المقام لما كان الاجزاء بالامر التى قام بها ملاك المقدمة
 وجودها عين وجود ذى المقدمة لان وصف الانضمام الذى به يحصل

ذى المقدمة قهرى التحقق بعد وجودها فلامعنى للتمكن من الكل بعد
 وجودها بل القدرة عليه بوجودها ساقطة لانها واجب الوجود بالغير
 بعد ذلك فلا يمكن تصوير الملاك المقدمى فى المقام كما لا يخفى (تقسيم
 آخر) باعتبار كون المقدمة شرعية او عقلية او عادية و هذه التقسيم
 اما ان يكون باعتبار ما هو مقدمة بالحمل الشائع فالاول يرجع الى
 ان توقف شى على شى ينقسم الى تكوينى وتشريعى وبعبارة اخرى
 الى ان المقدمة قابلة للجعل والثانى الى ان ذات المقدمة على قسمين
 قسم منها موجود تكوينيا وقسم منها موجود باختراع من الشارع
 اى يكون من الماهيات المخترعة شرعاً و على الاول فتثليث الاقسام
 لا بد وان يكون باعتبار الجعل العقلانى فالمقدمة العادية ما كانت
 مقدميته مجعولة عقلائية فينبغى ان يثليث الاقسام بان يقال المقدمة
 للمقدمة اما ان تكون مجعولة شرعاً او عقلاً او عرفاً اى عقلائياً
 وحينئذ يرد عليه ان المقدمة مطلقاً ليست امرأ جعلياً بل امر واقعى
 يدركه العقل فان كان المراد تقسيم المقدمة باعتبار الانتساب الى
 جاعل فلا يصح شىء من الاقسام و ان كان باعتبار الانتساب الى
 المدرك فلا بد من حصرها فى العقلى لانه المدرك لجميع الاقسام وانما
 كان من الشارع تقييد المكلف به بشىء فيدرك العقل بعد ذلك ان وجود
 المكلف به متوقف عليه كما ان المقدمة العادية ليست قسماً آخر فى
 قبال العقلية بل هو ما يعتاد الناس بالوصول الى ذى المقدمة من قبله
 ولكن يمكن ان يقال بان المراد بجعلية المقدمة اعم من الجعل

الاستقلال والضمنى فتقييد المكلف به بشئى متضمن لجعله متوقفا
 عليه فى مقام التحقق والوجود فالمراد ان بعض الاشياء يتوقف على
 بعض فى سلسلة الكون وان لم يكن هناك جعل شرعى اصلا كالبلوغ
 الى مكة بالنسبة الى طى المسافة و بعضها لم يتوقف على بعضها من
 دون اعتبار شرعى ولو باخذه قيда فى التكليف به كالا حرام بالنسبة الى
 الحج والطهارة بالنسبة الى الصلوة مثلا واما على الثانى فيكون المقدمة
 والحكم بالتوقف فى جميع الاقسام ليس عقليا لكن مصاديق المقدمة
 مختلفة فمنها ما هو موجوده تكوينيا فهو عقلى و بعضها تشريعى فهو شرعى
 و بعضها عرفى فهو عرفى فتأمل (تقسيم آخر) الى ما هو متقدم على
 ذى المقدمة وما هو مقارن معه وما هو متأخر عنه كالشرط المتأخر
 ولا اشكال فى المقارن انما الاشكال فى المتقدم والمتأخر واعلم ان
 العلة على قسمين الاول ما يؤثر فى تقريب الشئ الى الوجود الثانى
 ما يؤثر فى ايجاده فالاول هو المعدات ولا اشكال فى تقدمها على
 الشئ وعدمها عند وجوده لان اثرها قرب الشئ الى الوجود وقد
 حصل معها و اما نفس وجود الشئ فليس اثرها لها فلا ضير فى انفكاكه
 عنها و اما الثانى بجميع مالها دخل فى فعلية الاثر من المقتضى والشرط
 وعدم المانع لابد و ان يكون موجودا عند وجودا لشيء زمانا
 و متقدما عليه رتبة كما هو شأن المعلول بالنسبة الى علته والشرط
 وان لم يكن علة تامة لوجود المشروط لكنه مما يتم به فعلية تأثير

المقتضى اما لكونه متمماً لفاعلية الفاعل و اما لكونه متمماً لقابلية القابل فمع عدم الشرط لم يكن العلة علة فعلية و حينئذ فتقدم الشرط او تأخره مستلزم لتأثير المعدوم فى الوجود و هو محال والتحقيق فى المقام امتناع الشرط المتأخر والمتقدم فى التكوينيات وامكانها فى التشريعات مطلقاً اما الاول فلما عرفت من ان مرجع الشرط الى مابه بصير التأثير فعلياً اما من جهة تمامية الفاعلية او تمامية القابلية فلا يعقل فعلية التأثير بدونه واما الثانى فتحقيقة يحتاج الى مقدمات الاولى ان الشرط فى الشرعيات اما ان يكون راجعاً الى الموضوع كاشتراط اجازة المالك فى حصول الملكية شرعاً او الى التكليف كاعتبار الاستطاعة شرطاً لوجوب الحج او المكلف به كاشتراط الصلوة بالطهارة الثانية ان حقيقة الوضع والكليف قائمة من جهة العلة الفاعلية بالشارع اما الوضع كالملكية فلانه عبارة من اعتبار مقولة الجدة بين المالك والعين المملوكة وليس له حقيقة وراء ذلك كالجواهر والاعراض التى لها ما بحذاء فى الخارج بل الاعراض التى توجد بوجود منشأ انتزاعها وليس لها ما بحذاء فى الخارج كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة وان كان يشترك معها فى فعلية الوجود حيث ان هذا النحو من الاعراض فعلية وجودها فى عالم الذهن الا انه تفرق عنها بان لها منشأ انتزاع واقعى بحيث لا يمكن للمعتبر اعتبارها الا فيه بخلاف الملكية فانها اعتبارية حتى بالنسبة الى منشأ الانتزاع ايضاً ولذا يختلف اصل وجودها ومنشأها باختلاف الطوائف فلا اشتراك

خصوصياً لا يعتبرونها أصلاً ولا اختصاصاً يصيون تختلف نظرهم فيما يتحقق به
 من كونه بالصيغة أو بالمقامرة أو بالملامسة والمنازعة وغير ذلك فالملكية
 الشرعية قائمة من جهة وجودها الفعلى بالشارع كما أن الملكية العرفية
 قائمة بالعقلاء والعرف المعتبرين لها وأما التكليف فقد عرفت أن لها
 مراحل ثلاث الأولى مرحلة الإرادة الحقيقية القائمة بنفس المريد
 والمكلف الثانية مرحلة الجعل والانشاء القائمة من حيث المدلول
 أيضاً بالمريد لأن مدلول الهيئة كما عرفت مراراً النسبة الإيقاعية
 الموجودة في نفس المنشئ واللفظ الدال عليها كيف مسموع قائم
 به أيضاً الثالثة مرحلة البعث والزجر والوجوب والتحريم وغير ذلك
 من العناوين الاعتبارية القائمة باعتبار فعلية وجودها بلحاظ المعتبرين
 وباعتبار منشئاتها وهي الانشاء بالمريد أيضاً فعلم من ذلك أن التكليف
 أيضاً قائم بالمكلف من حيث الوجود وهو العلة الفاعلية له الثالثة أن
 الصفات النفسية لا يعقل أن تكون ناشية من المبادئ الخارجية لعدم
 السخية بينهما فلا بد أن تكون مبادئها أيضاً نفسية فمبادئ الإرادة
 الحقيقية هي تصور الموضوع والتصديق بالقائدة وغير ذلك مما
 هو موجود بالفلس وفيها كنفس الإرادة كما أن النسبة الإيقاعية
 والمدلول للهيئة الانشائية أيضاً كذلك والاعتبار الوضعي أيضاً مما
 لا يقوم بالوجود الخارجي أي بان يكون الوجود الخارجي دخيلاً في
 مبادئ تحققه بل مبادئ تحققه تصور موضوعه والتصديق بالصلاح
 والمنفعة في اعتباره وهي أمور نفسية الرابعة أن الصفات النفسية

كالارادة والنسبة الايقاعية والوقوعية كما يتعلق بالصورة الكلية يمكن
ادخال التقدير والغرض في متعلقها فتقيد وجودها بهذا التقدير تقيدا
قهريا تبعا لا تقيد الحاظيا استقلاليا مثلا اذا فرض النفس و قدر
مجبىء الزيد يريد اكرامه او ينشأ النسبة الايقاعية او اذا فرض طلوع
الشمس مثلا يدرك النسبة الايجابية بين النهار و وجوده فينشأ النسبة
التصديقية و اما اذا فرض و قدر عدم مجبىء زيد لا يريد و لا يبعث
نحوه كما انه اذا قدره عدم طلوع الشمس لا يدرك النسبة الايجابية بين
النهار والوجود وهكذا في الاعتبار الوضعية فان مرجع الاعتبار
فيها ان الشارع اذا تصور وجود امور على نظام مخصوص بعضها
متصل وبعضها مقدم وبعضها مؤخر يرى المصلحة في اعتبار الملكية
فيعتبرها وحينئذ كما ان تقدير وجود امر مقدما على امر اخر ربما
يصير سببا في ارادة ذلك الامر المتأخر او ايقاع الطلب عليه كذلك
تقدير وجود امر مقارنا معه او متأخرا عنه ربما يصير سببا لانقداح
الارادة نحو الامر المقارن معه او المقدم عليه مثل اذا مشى زيد فامش
معه او اذا جائك زيد فاستقبله و بالجملة يترتب على هذا الفرض
والتقدير امر ان الاول انه لا اثر للارادة بالنسبة الى الطبيعة الخارجة
عن حد الفرض لان الغرض يحده باعتبار تعلق الطلب به قهرا فلواتى
بها بما هو خارج عن الحد الذى فرضه وقدره لا يتحقق الامثال مثلا
اذا اكرم زيدا قبل المجبىء فى الصورة الاولى كما اذا مشى بعده فى
الصورة الثانية او استقبله حين مجبىء فى الصورة الثالثة كل ذلك

خارج عن موافقة الامر وليس امثالا الثاني ان الارادة والنسبة الايقاعية
 موجودة قبل وجود الطلب في جميع الصور فيمكن تأثيرها في
 التحريك بالنسبة الى بعض المقدمات على ما سيجئ تحقيقه انشاء الله
 تعالى وهكذا حكم الاعتبار الوضعي بعينه لانه فعل قلبي للمعتبر فكما
 انه ربما يرى المصلحة في اعتبار الملكية في المسبوق بالرضا ربما
 يرى المصلحة في اعتبارها مع المقارن معه والملحوق به لا بان يكون
 اللحق شرطاً بل بمعنى انه اذا تصور العقد مع وجود الاجازة بعده
 بنقدح في نفسه اعتبار الملكية وقد خالف في المسئلة جماعة منهم
 بعض الاعاظم على ما في تقريراته قال فالحق هو امتناع تأخر شرط
 الوضع او التكليف عنهما لاوله الى الخلف والمنافضة كما في تأخر
 الشرايط العقلية الى اخر ما قال وفيه اولا انه لا وجه لرجوع الشرط
 الى الموضوع وان كان يتحد اثرهما من بعض الجهات فان الشرط
 قيد النسبة الايقاعية في عالم الجعل فاما الموضوع فمطلق لحاظاً
 بخلاف جعل شيء موضوعاً فان النسبة مطلقة وان لا تتعدى عن موضوعها
 و اذا قال اكرم زيدا الجائي او اكرم زيدان جاث كلاهما مشترك
 في ان الحكم ليس لغير الجائي لكن في الاولى من باب قصر الموضوع
 بالذات وقصر لحكم بتيه وفي الثاني بالعكس و اما ما ذكره اهل
 الميزان من ان مرجع القضايا الحقيقية الى الشرطية باعتبار عقد الوضع
 فهو بيان لما يقتضيه تعلق الحكم بالعنوان من كونه دخيلاً في ثبوت
 المحمول لافراد الموضوع لا انه معرف صرف والحكم على نفس

المصاديق فاذا قلنا كل انسان حيوان حكماً بحيوانية ما ثبت انسانيته لان الحكم على ذات المصداق بلا نظر الى عقد الوضع ومن البدهي الفرق بين اضرِبُ زيداً الجائي في داري غدا وبين ان جاء زيد غدا في داري اضرِبُه لان الاولى كاذبة ان لم يجي زيد في الدار في الغد سواء فيه في خارج الدار ام لا بخلاف الثانية فانه اذا لم يجيء زيد لم يتحقق فيها الكذب نعم لو جاء في الدار ولم يضربه تكون كاذبة و ثانياً انه لو فرض رجوع الشرط الى الموضوع فثبت الحكم للموضوع يكون على نحو ما لاحظته الجاعل والحاكم والمعتبر فلو اعتبر الملكية لعقد يوجد الاجازة بعده او وقع النسبة الطلية على استقبال بتقدير مجيء زيد بعده فليس هذا خلفاً ولا مناقضة في شيء من المقامين اصلاً و تنفيره بالعلة التكوينية قياس محض او مغالطة واضحة كما لا يخفى.

هذا كله في شرايط الوضع والتكليف واما شرائط المكلف به فلا اشكال في امكان تأخرها عن نفس المكلف به او تقدمها عليه اصلاً لان الشرطية في المكلف به انما ينتزع عن تقييد التكليف بشيء بحيث كان القيد خارجاً والتقييد داخلاً سواء كان ذلك الشيء ملحوظاً قبل المكلف به او بعده او معه فلو كان الاغسال الليلية للمستحاضة قيداً لصحة صومها في اليوم السابق لاشكال فيه لانه يرجع الى ان الصوم المكلف به مقيد بالطهارة الحاصلة بعده كالطهارة الحاصلة معه هذا بحسب مقام الاثبات و اما بحسب مقام الثبوت فلان الشيء كما

انه قد يصير ذا مصلحة باعتبار اضافته الى شيء مقارنة مع ذلك
قد يصير ذا مصلحة باعتبار اضافته الى شيء مقدم عليه او مؤخر عنه
وكما انه قد يدخل تحت عنوان حسن بمقارنة مع شيء كذلك قد
يدخل تحته بملاحظة تقدمه على شيء او تأخره عنه فتحصل مما ذكرنا
انه لا وجه للاشكال في الشرط المتأخر ثبوتنا مطلقا سواء كان بالنسبة
الى الموضوع او التكليف او المكلف به و قد ذكر وجوه اخر فى
تصوير الشرط المتأخر لا تخلو من الاشكال و المناقشة ولا وقت لنا
فى ابرادها و تحقيقها ثم ان شرايط الموضوع و التكليف بجميع
اقسامها خارجة عن محل الابتلاء و اما شرايط المكلف به بجميع
اقسامها من المقدم و المقارن و المتأخر داخلة فى محل النزاع لانه بناء
على الملازمة بين وجوب ذى المقدمة و وجوب المقدمة فلا فرق
بين الاقسام، تقسيم آخر الى مقدمة الوجوب و مقدمة الوجود فالاول
ما لولاه لما وجب و الثانى ما لولاه لما وجد و المعروف خروج
الاول عن محل النزاع بناء على عدم الوجوب حقيقة قبل وجود الشرط
واطلاق الواجب فى المشروط قبل وجود الشرط مجاز كما عن الشيخ
البهائى . فه . واستحسنه المحقق الخراسانى ووجهه معلوم لانه قبل
وجوده لا وجوب حتى يسرى اليه و بعده يكون من تحصيل الحاصل
الا انه يشكل فى الشرط المتأخر فان الوجوب حاصل و الشرط غير
حاصل فلا يكون وجوبه تحصيل الحاصل فيمكن سراية الوجوب اليه
ولا يصح تعليل عدم سراية الوجوب بذلك واما بناء على ما هو الحق

من ان حقيقة منشأ انتزاع الوجوب وهي النسبة الايقاعية للطلبية موجودة قبل وجود الشرط مطلقاً بل الارادة الحقيقة ايضاً قد تكون موجودة فلا يصح هذا التعليل و يمكن ان يعلل عدم سراية الوجوب الى المقدمة ح. بوجهين

الاول ان الغالب ان الشرط للوجوب غير اختياري للمكلف ولذا يؤخذ مفروض الوجود فلا يمكن تعلق الطلب به لفقد القدرة الثاني انه حيث اخذ مفروض الوجود و اوقع النسبة الطلبية على المادة فلا يمكن تأثيره في وجوب هذه المقدمة وان كان موجوداً قبل وجوده لان الطلب يكون على فرض وجوده وطلب الشيء ينافي فرض وجوده لما عرفت سابقاً من ان الامر المولوي علة تامة تشريعية لوجود المأمور به خارجاً او علة بضم. ارادة المأمور فلا بد من تعلقه بالمادة من حيث هي حتى يصح كونه علة لها و اما اذا فرضت موجودة فلا يمكن تأثير الطلب في وجوده لانه من قبيل تحصيل الحاصل كما هو ظاهر.

اصل : في تقسيمات الواجب

منها تقسيمه الى المطلق والمشروط و قد عرف كل منهما بتعاريف واطالوا الكلام في تحقيقها و بيان النقض والابرار عليها ولا وجه لذلك بعد ما هو المعلوم من عادة ارباب العلوم ان التعاريف

شرح الاسماء وليست لبيان حقيقة المفهوم على التحقيق كما عبر عنها بتعاريف لفظية والحق ان يقال ان الواجب اذا قيس على اى شىء فان توقف وجوبه عليه شرعاً فهو شرط بالنسبة اليه والا فالواجب مطلق وخصصا التوقف بالشرعى لاجراج الشرائط العقلية فان توقف الحكم عليها لا يسمى اشتراطاً عند علماء الاصول لانه بحكم العقل و انما عممنا التوقف عليه لان ما يجعل شرطاً للوجوب شرعاً لا يلزم ان يكون مما يتوقف عليه وجود الواجب لان الوجوب قد يكون مشروطاً بما لا يتوقف وجوب الواجب عليه كالاستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج فانه يمكن عمل الحج متسعاً فثنين ان النسبة بين المقدمة الوجوبية والمقدمة الوجودية عموم من وجه و البحث فى الواجب المشروط فى مقامين .

الاول فى وجود البعث والوجوب قبل وجود المعلق عليه

وعدمه .

الثانى فيما يرجع الشرط اليه من المادة او نفس الهيئة اما

الكلام فى المقام الاول فالمشهور انه لا بعث ولا وجوب قبل وجود الشرط وانما هو انشاء محض يترتب عليه البعث بعد وجود الشرط فنحو فعلى البعث والوجوب بالنظر الى الشرط الشرعى ونحو التنجيز بالنظر الى الشرط العقلى كالعلم بالنكليف فكما انه لا تكليف ولا تنجيز حتى علم المكلف بالحكم ولو بقيام طريق معتبر كذا اذا قال اكرم زيدا ان جئتك فصرف انشاء حكم قبل المعيشى ولا بعث ولا

وجوب حقيقة و اذا حصل الشرط يتحقق الوجوب والبعث بيان ذلك
 ان حقيقة الانشاء ليس الا ايجاد المعنى باللفظ كما سلف في المباحث
 السابقة فالوجوب والبعث الانشائي لا يعقل انفكاكه عن اللفظ فاذا
 قال ان جائك زيد فاكرمه تحقق الطلب الانشائي بهذا اللفظ ولكن
 البعث الفعلي كالارادة الحقيقية كثيراً ما ينفك عن الانشاء اما لان
 الانشاء صدر بدواعي اخر غير البعث والزجر مثلاً فلا يتحقق البعث به
 اصلاً لاستحالة انقلاب الانشاء الصادر بدواعي غير البعث كالارشاد
 والاختبار وغيرهما الى الانشاء بداعي البعث واما لان الانشاء وان
 صدر بداعي البعث لكنه ليس فعلاً موضوعاً لاعتبار البعث عند
 العقلاء اولم يكن المصلحة الناشئة عنها الارادة الحقيقية موجودة
 لعدم تحقق موضوعه بتمام قيوده و اما لان الانشاء مقيد بقيد غير
 حاصل بعد فكما اذا قال اكرم زيداً الجائي ولم يكن قيد المجيء
 موجوداً في زيد لم ينتزع منه البعث الفعلي كذا اذا علق الانشاء بقيد
 لم ينتزع منه البعث الفعلي فكما انه اذا وجد هناك قيد الموضوع يصير
 نفس الانشاء الصادر فعلياً من دون الاحتياج الى تجديد عناية آخر
 كذلك في المقام يصير البعث الفعلي موجوداً بعد وجود قيد الطلب
 من دون الحاجة الى عناية اخرى فما كان الانشاء علة تامة
 له وهو الوجود الانشائي للطلب فقد تحقق بمجرد الانشاء واما البعث
 الفعلي كالارادة الحقيقية فليس الانشاء علة تامة له او معلولاً لها حتى
 يلزم انفكاك العلة عن المعلول بل الانشاء الاول بمنزلة المقتضى وبعض

الموضوع وللثاني بمنزلة اللازم الغالبى فالانفكاك غير ضائر اصلا
والسر ان البعث بنفسه ليس مجعولا شرعياً بل اعتبارا عقلائيا مترتبا
على المجعول الشرعى وما كان بيد الشرع جعل منشأ اعتباره فلا اشكال
فى دخل امور اخر فى هذا الاعتبار العقلائى بعد الانشاء والجعل
الشرعى فاشكالات المتصورة على هذا القول ثلاثة

الاول ان الانشاء علة للبعث الفعلى فكيف يوجد ولا يوجد
البعث الفعلى فيلزم وجود العلة مع عدم وجود المعلول

الثانى ان الارادة الحقيقية علة للانشاء فكيف يتاخر عنه
فى الواجب المشروط لان الفرض انه لا يكون ارادة حقيقية الا بعد
وجود الشرط خارجاً

الثالث انه اذا لم يتحقق بعث فعلى بمجرد الانشاء ثم وجد
الشرط بعد ذلك ولم يقع عناية جديدة من الامر بالنسبة الى الحكم
فكيف يوجد الفعلية والجواب عن الاول ان الانشاء ليس علة تامة
للبعث الفعلى وانما هو علة الوجود الانشائى للطلب والبعث الفعلى
انما ينتزع من الانشاء وامور اخرى فما كان الانشاء علة له وجدو
ما لم يوجد لا يكون الانشاء علة تامة له وعن الثانى ان الارادة الحقيقية
ليست علة للامر بل من الدواعى الغالبية فلا ضير فى تخلفه وعن الثالث
ما عرفت من ان البعث اعتبار عقلائى موضوعه الانشاء الشرعى بضميمة
قيود اخر كفعلية الموضوع وفعلية قيود الطلب فاذا تحقق الانشاء
وكان بعض القيود مفقودا لا يعتبر العقلاء البعث فاذا وجد القيود المفقود

يتم الموضوع للحكم العقلاني فيحكمون به ولا يحتاج الى تجديد
نظر من الأمر. كما لا يخفى

المسلك الثاني في الواجب المشروط ان الوجوب والبعث فعلى
والقيد يرجع الى المادة ونسب ذلك الى الشيخ الاعظم الانصارى. قد.
على ما يظهر من تقارير بعض اعظم تلامذته والكلام في المقام يقع
في امرين الاول في تصوير الوجوب والبعث الفعلي مع تاخر الواجب
والمبعوث اليه الثاني في البحث عن ادلة القول برجوع القيد الى
المادة

اما الامر **الاول** فقد عرفت ان تقدم الوجود الانشائي للطلب
ممكن اي جميع ما هو مفاد صيغة الامر مادة وهيئة قابل للسبق على
زمان المطلوب لما عرفت ان الوجود الانشائي ليس الاجعل اللفظ
وجودا للمعنى اعتبارا واما تقدم ما ينتزع منه وهو البعث والوجوب
الفعلي على زمان المطلوب فهل يصح ام لا والا قوى هو الاول وتوضيح
ذلك يحتاج الى مقدمتين.

الاولى ان اعتبار البعث في المقام بالنسبة الى تحقق الفعل
بارادة العبد ليس الا اقتضائيا اي يكون نسبة الامر الصادر من المولى
الى فعل العبد و تحققه خارجا نسبة المقتضى لا نسبة العلة التامة
لتوسيط ارادة العبد بينهما لامحالة انما الكلام في نسبة الامر الصادر
من المولى مع ارادة العبد وانه من باب العلة التامة بالنسبة الى ارادته
في نظر العقلاء اي يعتبرونه بحيث لا يقبل التفكيك من ارادة العبد في

عالم الاعتبار وان ينفك عنه في عالم التكوين كما في صورة العصيان مثلاً أم لا ؟ بل يعتبرون امر المولى بحيث يقبل الانفكاك او يختلف الموارد ولا اشكال ان البعث الذي يعتبره العقلاء في اثر امر المولى لا بد وان يكون اعتبار تأثر حاصل من الامر في حال العبد فلولم يكن قابلية للعبد بالنسبة الى التاثير عن امر المولى فاعتبار البعث لغو لا يصدر منهم اصلاً كما اذا لم يقدر العبد على الامتثال اصلاً واما اذا كان العبد بحيث لا يكون قادراً على المأمورية فعلاً لعدم تحقق زماله ووقته ولكن يكون قادراً عليه في زمانه وبعد تحقق قيده ويمكن تأثير الامر في العبد قبله ولو بان يهياً نفسه له او يشتغل ببعض مقدماته التي تفوت في وقته او لا تفوت ولكن حفظاً لامر المولى واحتياطاً لعدم فوته في وقته فاعتبار البعث في نظر العقلاء بمكان من الامكان وعليهذا اذا يرجع التقييد الى المادة وكان البعث مطلقاً فلا محذور في تحقق الوجوب والبعث الفعلي وان كان الواجب امراً استقبالياً لانه جعل الداعي للعبد وتحريك ارادته نحو المأمورية ولو بالاشتغال بمقدماته والتهيو لامتناله في زمانه وكل هذا انبعاث للعبد بامر الامر فلا محذور في اعتبار البعث العقلاني ايضاً فالبعث الذي يعتبره العقلاء وان كان مرجعه الى اعتبار امر المولى علة تامة بالنسبة الى ارادة العبد ولكنه لا بان يكون المراد له ابتداء نفس المأمورية بل بالاعم منه ومن الاشتغال بمقدماته واعداد نفسه له فيختلف باختلاف الموارد ففي مثل الحج لما كان محتاجاً الى كثير اعداد فيجب من اول زمان

حصول الاستطاعة وفي مثل صوم العد لما كان محتاجا الى الاعداد
فى الليل لتحصيل الطهارة والنية بالنسبة الى جميع الاجزاء يجب
الاعداد من الليل وهكذا ، هذا بالنسبة الى مرحلة الامر و ما بعده
واما بالنسبة الى ما قبل مرحلة الامر وهو مرحلة المفسد والمصالح
فاعتبار تأخر المأمور به فى تحقق المصلحة على نحوين الاول انه
لا تكون مصلحة فى الفاقد للقيد على فرض تحققه وامكانه مثل اكرام
زيد لم يجيء فان مصلحة الاكرام لو قدر بروز عظمة المولى بمجيبه
زيد فى داره لا يتحقق باكرام زيد لم يجيء فى داره فيكون اصل
المصلحة على تقدير مجيبه زيد وهذا ملاك الواجب المشروط ولكن
قد تكون مصلحة فى اكرام زيد وان لم يجيء ولكن العبد عاجز عنه
فجعل موضوع الاكرام زيدا العجائى ولكن تبعث نحوه فعلا فلا انصاف
ان تصور فعلية الوجوب مع كون الواجب استقبالياً امراً ومصلحة
و ارادة بمكان من الامكان.

واما المقام **الثانى** وهو رجوع القيد الى المادة او الهيشة
فقد استدل له على ما فى تقارير الشيخ الانصارى وغيره بوجوه.

الاول ان الامر تابع للمصلحة فى المتعلق فالشئ الواقع متعلقاً
للامر اما ذو مصلحة على جميع التقادير او على تقدير خاص وعلى الثانى
اما ان يكون هذا التقدير مقدوراً للمكلف ام لا وعلى فرض قدرة المكلف
اما ان تكون المصلحة فيه بفرض وجوده باختياره من قبل نفسه او
بالاعم منه ومن ايجاده بامر المولى فعلى الاول يأمر به مطلقاً كما انه

على الرابع يؤمر به مقيداً وعلى الاوسط يؤمر به على هذا التقدير الخاص وهو ثابت في المتعلق قبل الامر به فيكون من قيود المادة.

الثاني ان تقييد الهيئة غير معقول لان الهيئة موضوعة لجزئيات النسبة الخاصة فلا اطلاق لها حتى يقيد وقر ذلك بعض اعظم المحققين بوجه آخر وهو ان مفاد الهيئة وان كان كلياً الا انه لا يقبل القيد لانه ملحوظ بالمعنى الحرفي وهو غير ملتفت اليه استقلالاً فلا يقبل التقييد المستلزم للنظر الاستقلالي والجواب عن الاول اما اولاً فبان تعلق الامر بشيء لا يوجب المصلحة في المتعلق اذ ربما يكون الصلاح في نفس الامر فيكون الانشاء الامر المشر وط المتعلق بمادة كذا ذي مصلحة فينشأه المولى و اما ثانياً فبان وجود المصلحة المطلقة في شيء لا يوجب تعلق الامر به مطلقاً اذ المصلحة مقتضيه للامر وليست علة تامة له لا مكان مانع من البعث .

و اما **ثالثاً** فلما عرفت من ان وجود المصلحة في شيء على تقدير خاص يكون على وجهين لانه اما ان يكون مقوماً لها بحيث لو وجد الفعل خارجاً عنها ولو مع الشرائط الاخر لا ترتب عليه واما ان يكون مقوماً لتوجه الامر كالقدرة فانها شرط الامر لا شرط المصلحة في باب الصلوة فالعاجز عن القيام لو صلى قائماً فرضاً تكون صلوته واجدة للمصلحة بخلاف القدرة في باب الوضوء فان العاجز عن استعمال الماء لخوف المرض لو توضأ لا يكون وضوئه ذا مصلحة بل يكون باطلاً وتقييد المادة انما يتصور فيه دون الصورة الاولى

فانه لا بد فيها من تقييد الهية اذا لم يكن القيد مما يسرى اليه الطلب كالصلابة في المسجد و اما الجواب عن الثاني فبان مفاد الهيئة وان كان جزئيا كما بيناه الا انه يصلح للتقييد بوجهين.

الاول باعتبار الحالات المفروضة له فانه يصح حتى في الجزئي الحقيقي الخارجى اذ الجزئى بالنظر الى احواله فى حكم الكلى .

و الثانى ان معنى كون ما وضع له الهيئة جزئياً انها نسبة خاصة من جهة الطلب والمطلوب منه و غيرهما و اى خصوصية ملحوظة فى الطلب لا يخرج عن كونه طلباً خاصاً والجزئية المحكية بالهيئة مع كل خصوصية لا تمنع عن اى قيد لانه فرق بين الشخص بالوجود الخارجى والوجود الذهنى فان الوجود الذهنى المشخص للمفهوم يتبع الاعتبار ويمكن اعتبار اى خصوصية فيه و يصح اعتبار القيد فى نسخ المعاني الحرفية و اما الاشكال بان المعانى الحرفية ملحوظة بلحاظ متعلقاتها غير ملتفت اليها استقلالاً فلا يمكن تقييدها فالجواب عنه اولا انه يمكن تقييدها بتبع تقييد المتعلق كما افاده بعض مشايخنا وفيه نظر لان المتعلق فى المقام ليس الا المادة وتقييدها مقدمة لتقييد الهيئة يرجع الى ان الشرط من قيود المادة حقيقة فتدبر وثانياً بان تقييد الهيئة بمعنى ايقاع النسبة الطلبية على تقدير خاص اى يفرض وجود شئيه و يوقع النسبة على فرض وجوده لانه مفاد اداة الشرط فى الاخبار والانشاء والشرط قيد للنسبة فى الجزاء خبرا كان

او انشاء مضافا الى انه لامعنى لتقييد المادة بهذا النحو لان طريق تقييد المفاهيم ضم مفهوم اخص اليها لا فرض وجود قيد لها لوضوح الفرق بين قولنا اكرم زيدا الجائى مع قولنا اكرم زيدا ان جائك لان فى الاول يكون المجبىء بمفهومه قيد الزيد او للاكرام له ومع هذه الخصوصية طرف للنسبة الايقاعية من دون فرض وجود اما فى الثانى فبعد فرض وجود المجبىء لامعنى لتقييد الاكرام او الزيد ولا يبقى الايقاع النسبة طلبية او انشائية وليس معنى تقييد النسبة الايقاعها على فرض وجود شىء ولا وجه لما ذكره من ان النسبة معنى حرفيا لا يقبل التقييد والحاصل ان رجوع القيد الى النسبة صحيح و ما ذكر عن تقريرات الشيخ الانصارى غير صحيح

المسلك الثالث فى الواجب المشروط ان القيد يرجع الى الهيئة ويتحقق وجوب على تقدير بنفس الانشاء كالنسبة الايقاعية التى مفاد الامر بل الارادة النفسية لانها صفة نفسية تنشأ من مقدمات نفسية لامن الامور الخارجية ومبدئها التصور والتصديق بالفائدة فكما انها تتعلق بالمراد على جميع التقادير للتصديق بالمصلحة المطلقة مع عدم المزاحم فقد تتعلق بمراد على تقدير خاص للتصديق بصلاحه على هذا التقدير او لوجود مزاحم فى غيره فتختلف النسبة الطلبية كذلك فقد تتعلق بشىء على تقدير خاص ولكنها امر محقق وان لم ينتزع منه البعث المطلق لان بعث المأمور نحو العمل فى غير هذا التقدير خلاف ما يقتضيه الطلب وهذا المسالك هو الحق لانه مقتضى ظهور اللفظ بعد

امكان وجود النسبة الطلية والارادة ايضاً كذلك كما صرح به اهل
الادب من ان الجملة الشرطية معمولة للجزاء واعترف الشيخ الانصارى
بانه مقتضى القواعد العربية والقول الاول بان الوجوب يتحقق بعد
وجود الشرط لاقبله واطلاق الواجب قبل وجود الشرط مجاز ليس
بصحيح لانه لو لم يكن المفعول في قول الامران جائك زيد فاكرمه
الا الانشاء المحض فلا يمكن انتزاع البعث منه بعد وجود الشرط
لان الانشاء لا ينقلب عما هو عليه فهو مثل الانشاء بداعي الارشاد
او التهديد كما ظهر ان ارجاع القيد الى المادة لا وجه له كما ذكرنا
لان فرض وجود الشرط يابى عن اعتباره قيداً في المادة او الموضوع
مع ان الشرط في القضايا الخبرية مثل ان جائنى زيدا كرمه لا يعقل
ان يكون قيداً للمادة لانه يرجع الى الاخبار باكرام زيد الجائى وهو
كاذب وان لم يتحقق الاكرام لعدم المجيئ وهو خلاف العرف
واللغة فلا بد ان تكون النسبة الاخبارية مقيدة حتى لا يكون كاذباً مع
عدم تحقق الاكرام لعدم المجيئ ولا بد ان يكون في الانشاء كذلك
فتدبر جيداً

تقسيم آخر الى المنجز والمطلق باعتبار تاخر زمان الواجب

عن الوجوب الفعلى فان لم يتوقف على امر غير مقدور للمكلف سمي
منجزاً كوجوب المعرفة و ان توقف على امر غير مقدور له سمي
معلقاً كما في الفصول والكلام هنا اولاً في تصوير فعلية الوجوب
مع تأخر الواجب و قد مر بيانه و ثانياً في فعلية الوجوب مع اشتراطه

بالقدرة وهي مفقودة وكذا انفصال البعث عن الوجوب مع انه معلول له ولم قيد صاحب الفصول ما يتوقف عليه الواجب المعلق بكونه غير مقدور وكيف يجب فعلا مع انه متوقف على امر غير مقدور الجواب ان القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة عند الامثال لا عند الوجوب فيجب الحج على المستطيع قبل الموسم وان كان امثاله متأخرا و فقد بعض الشرائط قبله كاشف عن عدم الوجوب رأسا وما وجه كون ما يتوقف عليه الواجب المعلق غير مقدور لان الشرط المقدور يجب مع الوجوب الفعلي فلا يتأخر عنه الواجب و الحق امكان الواجب المعلق ثبوتا وان كان موردا لاعتراض عند بعض المتأخرين ولا بد من طلب الدليل الدال عليه ولا يبعد القول به في مثل الحج .

وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه قد ذكر بعضهم ان مقدمات الواجب المشروط قبل وجود الشرط خارجة عن موضوع بحث وجوب المقدمة كما استفيد من كلام صاحب المعالم من ان الامر بالشيء مطلقا هل يقتضى ايجاب مالا يتم به ام لا وفسر عليه كلام الشيخ البهائي من ان الواجب في المشروط مجاز قبل الشرط ولكن التحقيق انه تخرج المقدمة التي علق عليه الوجوب كالاستطاعة للحج واما غيرها فيمكن للبحث عن وجوبه غاية الامر ان وجوبه مشروط كذا المقدمة ولا وجه لخروجه.

الثاني قد ثبت في الشرع وجوب بعض مقدمات الواجب

المشروط قبل وجوب الشرط كغسل الجنابة ليلا لصوم الغد وصار مورد الاشكال و دفعه صاحب الحاشية للمعالم بان هذه الموارد من باب الوجوب النفسى التهيؤى وفرق بين الوجوب الغيرى والوجوب للغير فالاول ما ترشح عن وجوب آخر كالمعلول من العلة بناء على الملازمة وان كان العلة الصدورية امر الآمر والثانى ما كان وجوب الغير كالعلة الغائية للآمر فيه بايجاب مستقل لكون ذلك الغير واجبا فعلا او بعد ذلك وتقدم الاول على وجوب ذى المقدمة غير ممكن و اما الثانى فلا وفيه 'نه خلاف ظاهر الادلة من ان وجوب الغسل من باب المقدمة ولا فرق بين من يجب عليه صوم الغد وغيره الثانى حمل وجوب ذى المقدمة فى هذه الموارد على الواجب التعليقى فصوم الغد واجب من الليل فيجب الغسل له فهو كوجوب الميسر للحج على المستطيع البعيد قبل الموسم وهو بناء على صحة الواجب التعليقى ومساعدة الدليل لا بأس به

الثالث ان اشتراط الوجوب لا ينافى وجوب المقدمة قبل وجود الشرط لانه موجود قبل وجوده كما عرفت فلا اشكال فى ترشح الوجوب الى مقدمته قبل وجود الشرط خلافا لمن قال ان اطلاق الواجب عليه مجاز و ذهب اليه بعض مشائختنا ولا يخلو من الاشكال لانه وان كان موجودا قبل وجود الشرط ولكن لا يبعث له حتى يؤثر فى البعث نحو مقدمته ولا يمكن ان يؤثر الانشاء المشروط فى البعث نحو المقدمة قبل وجود الشرط .

الرابع ما عن الشيخ الانصارى فى تقريراته من ان كاشف وجوب المقدمة هو العقل بحكم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها فلا يبعد كشفها فى الواجب المشروط حتى قبل وجود الشرط لمقدمة تفوت فى وقت الواجب لان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذبيها ولا علة له بل كلا الوجوبين معلولين لامر اللامر ولا يلزم من وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها خلفا ولا محذورا بل يدور مدار حكم العقل بالملازمة للتمكن من فعل ذى المقدمة ففى مقدمة لا يمكن احراز الواجب الا باتيانها قبل وقته كالغسل لصوم الغد حيث لا يمكن تحصيله فى اول وقت الواجب فلا بد من وجوبه قبله وكما فى السير الى الحج للبعد فانه لا يقدر على السير بعد حضور الموسم فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب ذبيها وان كان مشروطا لان ملاك المقدمة فى هذه الموارد قائم بالوجود المتقدم على شرط الواجب والمتاخر عنه لا يكون مقدمة اصلا.

الخامس ما عن بعض الاعاظم من ان الجواب التمسك بتساعدة اخرى عقلية و هى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا وان نافاه خطايا فان هذه القاعدة فيما اذا صار الفعل او الترك ممتنعا بسبب سوء اختيار المكلف كمن القى نفسه من شاهق فاذا كانت القدرة شرطا عقليا فقط وملاك الواجب مطلقا فلازمه وجوب تحصيل المقدمات من اول ازمته الامكان حتى لا يفوت الواجب فى وقته فتفويته ولو بتفويت اول مقدمة ولو قبل البلوغ تفويت للواجب

بالاختيار فهذه المقدمات يستكشف وجوب المقدمة شرعا لحفظ الغرض فيكون متمما للجعل الاول الخ و مرجع كلامه كشف الوجوب النفسى المتمم للجعل بهذه القاعدة العقلية وفيه موارد للنظر لان الكلام فيها ان مقتضى مقدماته كشف الملازمة بالنسبة الى هذه المقدمات فيرجع الى كلام الشيخ الانصارى وهو احسن الوجوه كما ان التوجيه بالواجب التعليقى على ما ذكره صاحب الفصول حسن اذا ساعد الدليل عليه كما فى مثل الحج بعد تحقق الاستطاعة.

الثالث يجب بعض مقدمات الواجب المشروط قبله كتعليم الاحكام وحفظ الماء اذا فقد فى الوقت بل فى كل مورد كانت القدرة المطلقة شرطا مع العلم بتحقيق الشرط و هو ظاهر الاوامر المطلقة الدالة على ان الامور به تمام الموضوع للمصلحة و اعتبار القدرة الخاصة يحتاج الى الدليل ولو وصلت النوية الى الاصول العملية فى اجراء البرائة وجهان *بغير علم*

الرابع اطلاق الامر مادة وهيئة يدل على الوجوب المطلق المنجز لان الشرط قيد فى الهيئة والوجوب التعليقى قيد فى المادة فلو علم وجوب شىء من مثل الاجماع و دار الامر بين كونه مطلقا او مشروطا بشرط كذا فالاصل البرائة فى مورد فقدان الشرط المحتمل ولو دار الامر بين كونه متجزا او معلقا فالاصل عدم التقييد والحكم بالمنجز و اذا كان هناك امر وقيد و دار الامر بين رجوع القيد الى المادة او الهيئة فعلى ما فى تقريرات الشيخ الانصارى الاصل رجوعه

الى المادة وبقاء الهيئة على اطلاقه الشمولى واطلاق المادة بذاته اطلاق بدلى غير شامل للفردين فى حالة واحدة مضافا الى ان تقييد المادة اولى لدوران الامر بين تقييد يبطل اطلاق الاخر و تقييد لا يبطل اطلاق الآخر والثانى اولى والتحقيق ان يقال ان تقييد المادة لحاظ المفهوم من دون فرض الوجود وتقييد الهيئة يحتاج الى فرض الوجود للقييد فهو يحتاج الى لحاظ زائد وهو خلاف الظاهر سواء ان يكون القييد المردد متصلا او منفصلا لان مرجع تقييد المادة الى مفاد زيد جاء ومرجع تقييد الهيئة الى مفاد زيد ان جاء وهو اكثر مؤنة وخلاف الظاهر ولا اشكال فيما اختاره الشيخ الانصارى.

تقسيم آخر الى الوجوب النفسى والوجوب الغبرى وعرف

الاول بانه ما امر به لنفسه والثانى بانه ما امر به لغيره ولام لنفسه و لغيره اما للغاية والمقصود ان الامر النفسى ما كان الغرض فى نفس الامر او المأمور به فيخرج من التعريف جميع الاوامر بناء على ما هو المشهور من ان الغرض منها مصالح فى المأمور به او اكثرها لان الغرض منها امر يترتب على المأمور به كالنهى عن الفحشاء فى الصلوة وينحصر الامر النفسى بمثل المعرفة وفساد التعريفين عليه واضح وان كانت اللام للصلة والمقصود ان الامر النفسى ما كان مستقلا غير مربوط بامر آخر والغبرى ما كان مربوطا بامر آخر كالأمر بالمقدمة او الشرط فيكون امرا غيريا فلا بأس به فاما فى تقاريرات الشيخ الانصارى ان تقسيم الواجب الى النفسى والغبرى باعتبار الداعى

من الامر الراجع الى الوجه **الاول** ليس على ما ينبغي ثم اذا تردد الامر بين ان يكون نفسيا او غيريا فالاصل ايها ؟ اما مقتضى ظاهر الامر ان يكون نفسيا لان الوجوب الغيرى ملازم لوجوب آخر ونحو من التقييد فى مفاد الهيئة وهو خلاف الظاهر لان ظاهر الامر ان متعلقه تمام المراد من دون انتظار امر آخر والامر الغير الغيرى بالنظر الى امر آخر لان التبعية فى الطلب يقتضى التبعية فى المطلوب وظاهر اطلاق المادة انها مقصودة بالاصالة مضافا الى ان الامر حجة على المأمور فى ترتب العقاب على تركه فلو تركه باحتمال انه وجوب غيرى لعقاب له لم يكن معذورا فاحتمال الغيرى لا اثر له اصلا ومقتضى الاصل العملى انه ان كان الشك فى وجوب المقدمة ناشيا عن الشك فى وجوب ذبيها فالاصل عدم وجوب ذبيها فيرفع الشك فى وجوبها لانه مسبب عنه وان كان الشك فى اصل المقدمة مع العلم بوجوب ذبيها فيرجع الى الشك فى تقييد الامر بها والاصل البرائة باعتبار عدم اشتراط ذى المقدمة لافى نفى وجوبها لان الوجوب الغيرى لا يوجب العقاب فلا يجرى فيها اصل البرائة عقلا ونقلا وان كان الشك فى وجوبها فالاصل البرائة من وجوب ذى المقدمة فيرتفع الشك فى المقدمة تبعا واما ان كان الشك فى غيرية الوجوب بعد تحقق اصل الوجوب فاما أن يكون هنا واجب آخر يحتمل كونه قيذا له ام لا فى الصورة الاولى فالاصل البرائة عن وجوبه فى غير مورد وجوب هذا الواجب و اما فى الصورة الثانية يحتمل

على الوجوب النفسى ولا مجال للبراءة بمجرد احتمال كونه غير باو -
مورده ثبوت وجوب شىء من دليل لى كالا جماع والسيره ، بقى
امور الاول لا اشكال ولا خلاف فى ترتيب الثواب والعقاب على
موافقة الامر النفسى ومخالفته واما فى الامر الغيرى فوجوه بل اقوال
ثالثها التفصيل بين ما له خطاب مستقل وما لم يكن و رابعها التفصيل
بين الثواب والعقاب وخامسها بين ان يكون الثواب بمعنى الاجر
او التقرب او غيره والخقار يقال ان الثواب والعقاب اما مجعولان
شرعا او عقلا او من اللوازم المتربة على الموافقة والمخالفة قهرا
لانهما صورة اخروية للعمل فهو مادة لتلك الصورة وهذا معنى تجسم
الاعمال الذى اشير اليه فى الكتاب والنسبة والقول الاول حكى عن
ابن سينا و بعض افاضل المتأخرين لان جعل التكليف لتقريب العبد
الى المصلحة و تبيده عن المفسدة لوجوب اللطف على الله لحكيم
فان انبعث المكلف نحو الصلاح و انزجر عن الفساد فهو وليس
ورائهما ثواب وعقاب آخر كما فى الامر الارشادى وقد يجب من باب
اللطف جعل الثواب على الموافقة لاهمية المصلحة كما ان اهمية المفسدة
توجب ضم الوعيد بالعقاب لاتمام اللطف و على هذا يمكن جعل
الثواب والعقاب للامر الغيرى ايضا كما يستفاد من الآيات والاخبار
ففى آية ١٢٠ من سورة التوبة وعد الثواب على كثير من مقدمات الجهاد
كما ان فى بعض الاخبار لعن معتصر الخمر وحاملها فبناء على كون
الثواب والعقاب مجعولا لتميم اللطف ولو باعتبار المقدمات فكل

آية او رواية دلت على ترتب الثواب والعقاب على المقدمات يحمل على ظاهرهما لا على التفصيل ولا معنى له في الوعيد ولولم يدل دليل على ذلك فلا يترتب الثواب والعقاب الا على نفس ذي المقدمة والواجب النفسى لانه المتيقن من ضم الثواب والعقاب عليه لا تصافه بالوجوب .

و اما على القول **الثاني** المشهور من ان الثواب والعقاب يجعل العقلاء وحكم العقل لان الاطاعة عدل في العبودية تستحق المدح والثواب والمخالفة ظلم على المولى تستحق الذم والعقاب فلا اشكال في ترتب ثواب واحد على اطاعة الامر النفسى مع مقدماته كما في ترتب عقاب واحد على مخالفته ولكن ثواب الاطاعة مختص باتيان المامور به النفسى من دون نظر الى المقدمات والعقاب على تركه كذلك دون ترك المقدمة ام لا والحق بناء على ما سيثالى من ان وجوب المقدمة في حال الاتصال الى ذبيها فصدق الاطاعة على المقدمة كان في هذا الحال و باتيان العبد لاول مقدمة شرع في الاطاعة الى فراغ من المامور به النفسى ومجموع عمله اطاعة واحدة لها ثواب واحد فاذا لوحظت المقدمات في ضمن الاطاعة الموصلة بذبيها كوجوبها فتشترك في الثواب واتيانها منفردة غير موصلة لاثواب بها لعدم صدق الاطاعة عليها لعدم وجوبها بهذا النظر ومن يقول بوجوب المقدمة مطلقا بملاك التمكن بها من ذبيها ولو مع عدم الاتصال فللازم عليه عدم استحقاق الثواب على موافقة الامر الغيرى والقائل بوجوب

المقدمة الموصلة يمكن ان يقول بترتب الثواب على الامر الغيرى
 ضمنا كما فى اجزاء الواجب المركب مثل الصلوة ويؤيده
 الآيات والاخبار الواردة فى اثبات الثواب على المقدمات وحملها
 على التفضل بعيد و اما استحقاق العقاب على الترك فترك كل مقدمة
 ترك المأمور به والعقاب على ترك اصل الصلوة وترك الطهارة امر
 واحد فترك ذى المقدمة ينطبق على ترك اول مقدمة منه فلواتى بها
 فعلى ترك الثانية وهكذا فترك الصلوة وان كان غير ترك الطهارة مفهوماً
 الا انه منطبق عليه مصداقاً ولذا يعاقب الجاهل على ترك التعلم فانه
 يقال له فى القيامة هلا عملت فاذا قال ما علمت يقال له هلا تعلمت
 فتوجه الذم الى ترك التعلم لانه ترك العمل وبعبارة اخرى ترك ذى
 المقدمة مسبب توليدى لترك المقدمة فالحكم باحدهما حكم بالآخر
 و اما توهم ترتب عقاب مستقل على ترك المقدمة فباطل و اما بناء
 على القول بان الثواب والعقاب لازم قهرى للافعال بسبب تجسم
 الاعمال فى الآخرة فتحقيق المقام صعب لعدم العلم بصور اخروية
 للاعمال :

الثانى بناء على عدم ترتب ثواب مستقل على اطاعة الامر

المقدمى مع الانفصال عن ذبيها بل عدم وجوبها فى غير حال الايصال
 يشكل الامر بالنسبة الى الطهارات الثلاث فانها مما يترتب عليها
 الثواب مستقلاً مضافاً الى ان الامر المقدمى توصلى ولكن يشترط
 فيها قصد القربة فيقع الاشكال فيها من هذه الجهة ايضا وقد احيب

عن الاشكالين بوجوه .

الاول انها جعلت مقدمة بما هي عبادة مأمور بها بالامر

النفسى العبادى الندى فيرتفع الاشكالين ان قلت فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب فيها ويلزم الجمع بين الضدين قلت بعد طرد الوجوب يصير استحبابها ذاتيا ويكفى لاثباتها بقصد القرية ان قلت فيلزم لصحتها قصد الاستحباب الذاتى ولو فى الوقت فلو قصد فيها الامر المسمى الوجوبى لاتصح وذلك خلاف كلام الفقهاء من لزوم قصد الوجوب فيها فى الوقت بل بطلانها اذا قصد الاستحباب قلت قصد الوجوب الغيرى فيها من جهة ملازمتها لقصد الاستحباب الذاتى لانه مناط كونها مقدمة و هذا الجواب صحيح فى الوضوء والغسل لثبوت استحبابهما النفسى و اما فى التيمم فلا يخلو من الاشكال من جهة اثبات استحبابه النفسى

الثانى ان العبادية فى المقدمات بداعى امر ذى المقدمة فانه

صالح للدعوة اليها و باعتبار هذا الداعى تصير عبادة بلا اشكال لان الغرض لا يحصل الا باثبات المقدمة عبادة.

الثالث قد عرفت سابقا ان التعبدية من قيود الامر وان الامر

التعبدى ما هو العريق فى المولوية وعرفت ان المقدمة قد تكون شرعية لتقييد الامر بها والوجوب الغيرى ناش من ارادة ملازمة لارادة اخرى و بهذا المعنى يكون تبعا لا ان الارادة المتعلقة بذاتها تنسب اليها بالعرض فيمكن ان يكون الارادة المتعلقة بمقدمة تكون تعبدية لان

الامر المقدمى يكون مولويا وان كان تبعيا فيمكن ان يكون بحيث لا يسقط الغرض الا بالتعبد به كالامر النفسى ولا وجه لاختصاص العبادة بالامر النفسى و قد ذكر لدفع الاشكال وجوه اخر فى تقريرات الشيخ الانصارى و كتاب طهارته لا تخلو من الاعتراض من ارادها فليرجع الى مظانها .

تقسيم آخر للوجوب الى تبعى واصلى باعتبار الارادة او انشاء الامر او باعتبار دلالة اللفظ فاما بالاعتبار الاول ف قيل ان التبعى ارادة ناشئة عن اخرى و الاصلى ناشئة عن الصلاح فى المتعلق او فى الامر والتبعى بهذا المعنى ارادة المقدمة او الوجوب النفسى التهيؤى واما باعتبار الجعل والانشاء فالتبعى هو المجموع يتبع جعل آخر كوجوب المقدمة لان الوجوب ينتزع عن الجعل او اظهار الارادة ولا اشكال ان الامر بذى المقدمة بمدلوله المطابقى انشاء متعلق به لا بالمقدمة فبناء على القول بوجوب المقدمة لا بد ان يقال ان لازمه انشاء تبعى لوجوب المقدمة وهذا هو التبعية فى مقام الجعل و ربما يشمل الوجوب النفسى مثل الوجوب المستفاد من المفهوم مخالفا او موافقا والوجوب الاصلى ما هو مجموع بخطاب متعلق به وهل يمكن جعل الوجوب للمقدمة مستقلا ام لا الظاهر هو الثانى لانه كالجزية والشرطية ووجوب ذى المقدمة منشأ لانتزاعه و هذا هو معنى كونه تبعيا و يختص بالوجوب المقدمى و هذا غير كونه منشأ بالالتزام او كونه المدلول لالتزامى للامر فانه راجع الى

التبعية بالاعتبار الثالث وعلى هذا كل خطاب دل على الوجوب
المقدمى يكون ارشاديا كما دل على وجوب الجزء او الشرط وهذا
كقوله تعالى: (عالمائة) «فاغسلوا وجوهكم و ايديكم» الخ واما
التبعية والاصلية بالاعتبار الثالث فالوجوب المدلول المطابقى اصلى
والمدلول الالتزامى تبعى فيمكن ان يقال ان النسبة بين الوجوب
التبعى والمقدمى كالنسبة بين الوجوب الاصلى والنفسى عموم من
وجه ولا يترتب على هذا التقسيم ثمرة كما لا يخفى.

والظاهر ان وجوب المقدمة تابع وجوب ذبيها فى الاطلاق
والاشتراط وربما يسند الى صاحب المعالم القول باشتراط
وجوب المقدمة مع اطلاق وجوب ذبيها لقوله فى آخر بحث الضد و
ايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض
دليلا على الوجوب فى حال كونه مريدا للفعل المتوقع عليها كما
لا يخفى على من اعطاها حق النظر انتهى .

والظاهر ان مراده حصر وجوب المقدمة بحال الايصال الى
ذى المقدمة ويرجع الى وجوب المقدمة الموصلة كما يأتى لاشتراط
وجوب المقدمة بارادة ذبيها ولا وجه لما عن تقارير الشيخ الانصارى
من انه بعد ما اعطينا الحجج الناهضة على وجوب المقدمة حق النظر
واستقصينا التأمل فيها ما وجدنا شائبة من ذلك فيها كيف واطلاق
وجوب المقدمة واشتراطه تابع لاطلاق وجوب ذبيها واشتراطه انتهى
واعلم ان البحث هنا فى مقامين .

الاول فى لزوم قصد التوصل فى وجوب المقدمة وعدمه الثانى

دخل الايصال فيه الثالث دخلهما معا فالاردن نسب الى الشيخ الانصارى والثانى الى صاحب الفصول و استدل الشيخ لما ذهب اليه بعد ما خص النزاع بمقدمة مشروطة بقصد القرية بما هذا لفظه (اذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما اذا اريد الامتثال بالمقدمة فنقول لا اشكال فى لزوم قصد عنوان الواجب فيما اذا اريد الامتثال بالواجب وان لم يجب الامتثال ولا ريب فى عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فيما اذا لم يكن الآتى بالواجب الغيرى قاصداً للانيان بذلك الغير فلا يتحقق الامتثال بالواجب الغيرى اذا لم يكن قاصداً للانيان بذلك وهو المطلوب الى آخر ما فى التقارير المكتوبة عنه وفيه ان قصد التقرب على ما اختاره لا يمكن ان يكون قيداً فى موضوع الواجب النفسى فكيف يكون قيداً فى موضوع الواجب الغيرى الذى لا يكون الا ذات ما يتوقف عليه الشيء مع انه مستلزم لكون القصد قصدياً ولحاظ عنوان المقدمة فى موضوع حكم العقل معناه ان العنوان مقدمة لا المعنون وهو ظاهر الفساد لان المقدمة هى المعنون لا العنوان و اما الوجه الثانى وهو ان يكون ترتب ذى المقدمة دخيلاً فى وجوبها كما يظهر من صاحب الفصول فيمكن توجيهه بان يكون وجوب المقدمة فى حال ترتب ذىها عليها كما فى وجوب كل جزء من المركب المأموره فان وقوع الحمد واجبا انما يكون فى حال وجود سائر الاجزاء فلوا انقطع الصلوة يكشف عن عدم وقوع الحمد واجبا وينبغى

حمل قول الفصول من ان ترتب ذى المقدمة من قبيل شرط الوجود لا
 الوجوب على ذلك ويعبر عنه بالمعية الوصفية فهى شرط فى تحقق
 الوجوب للاجزاء للاحاطا بل تبعا من جعل الحكم على المركب
 للزومه اتصاف الاجزاء بالوجوب الضمنى ومقتضاه ان معيتها شرط
 فى وصف وجوبها لان الامر لاحاطها معا فالمعية قيد لوجوبها واقعا
 لا لاحاطا ولا وجوب لها الامع مقارنتها وانطباق وجودها مع ما
 تعلق الامر بها حيث كان متعلقا بالاجزاء فى حال الانضمام فلا تقع
 واجبة الا بهذا الاعتبار وهذا معنى دخل ترتب الغير فى اتصاف السابق
 بالوجوب وكون الترتب مقدمة للوجود لا للوجوب حتى يلزم الدور
 فنقول لما كان الكاشف لوجوب المقدمة هو العقل باعتبار انه دليل
 لى بمناط وجوب اطاعة امر المولى يكون كل المقدمات كالاجزاء
 لموضوع حكم العقل وهو وجوب الاطاعة التى تنطبق على اقدام
 المامور فى احراز مراد المولى بسد جميع ابواب عدمه الى ان يتحقق
 المامور به فهذه السلسلة المنضمة الى آخر مرحلة وجود المامور به
 مصداق للاطاعة و ترتب اللاحق على السابق دخيل فى تحقق هذه
 السلسلة وما وقع فيها من المقدمات هو الذى يكشف العقل وجوبه
 من وجوب ذى المقدمة دون غيره وهذا هو الوجه الصحيح الذى
 يحكم به العقل السليم وقد توجه اليه نظر الشيخ الانصارى فى توجيه
 كلام الفصول ولكن عدل عنه بما لا يخلو عن الاشكال حيث قال ان
 الاجزاء اللاحقة لا تاثير لها فى الاجزاء السابقة لان مطلوبيتها ليست

ذاتية نفسية بل غيرية عرضية الى آخر ما قال لان الفصول لا يدعى
تأثير اللاحق في السابق وجودا ولا وجوبا بل مية و ليس الوجوب
الضمني للاجزاء غيرية عرضية بل نفسية ضمنية وليس مقصود صاحب
الفصول ان ترتب ذي المقدمة عليها شرط في وجودها او وجوبها
لوضوح فسادهما وما ذكرنا هو الوجه الصحيح لكلامه و هو الحق
الصريح في المقام و حقيق بالقبول لذوى الافهام والاقوال في وجوب
المقدمة كثيرة كوجوبها مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين السبب
وغيره و بين الشرط و غيره والتفصيل بين ما قصد به التوصل و غيره
والتفصيل بين الموصلة و غيرها وهذا هو الحق بعد الالتزام بالوجوب
الشرعى للمقدمة و بيان ذلك انه لا اشكال في لزوم المقدمة عقلا و
عدم كون تركه عذرا لمخالفة الامر الواجب عرفا انما الكلام في ان
حكم العقل بوجوبها كشفى ادراكى لحكمه بملازمة الامر بذى المقدمة
مع الامر بها فوجوب المقدمة حكم شرعى كوجوب ذبيها ام حكم
العقل استقلالى ارشادى لحكمه بوجوب اطاعة فليس للمقدمة حكم
شرعى و بناء على الوجوب الشرعى للمقدمة ليس المقصود منه صدور
الانشاء الامرى بالنسبة اليها بل الوجوب التقديرى الملاكى اذ ربما
لا يكون الامر ملتفتا الى المقدمة او لا يعلمها حق ينشأ لها وجوبا
نعم كان بحيث لو التفت اليها لامر بها فهو كما اذا سقط ابن المولى
في الماء وهو نائم و علم به عبده فانه لو لم يبادر فى نجاته يصح
للمولى ذمه و عقابه لان ملاك الوجوب كان تاما فعليا مع علم العبد

به و ان لم ينشأ الامر فعلا لعدم الالتفات .

ولتقدم الكلام فى مقتضى الاصل عند الشك فى وجوب المقدمة من جهة الملازمة بين الوجوبين و من جهة نفس وجوب المقدمة اما بالنسبة الى الجهة الاولى فقد يتوهم استصحاب عدم الملازمة ولكنه باطل لانها لو كانت تكون غير مسبوقه بالعدم واما بالنسبة الى الثانى فربما يقال باجراء اصل البرائة من وجوب المقدمة او استصحاب عدم وجوبها الثابت قبل وجوب ذبها كما قال المحقق الخراسانى نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بوجوب ذى المقدمة فالاصل عدم وجوبها وتوهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم المهية غير مجعولة ولا اثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بهم هنا مدفوع بانه وان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامة ولا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصة الا انه مجعول بالعرض و تتبع جعل وجوب ذى المقدمة وهو كاف فى جريان الاصل ولزوم التفكيك بين الوجوبين لا محالة لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذبها لا ينافى الملازمة بين الواقعيين وانما ينافى الملازمة بين الفعليتين انتهى و الحق عدم جريان اصل البرائة و اصل عدم الوجوب فى المقدمة لان الكلام مع العلم بالمقدمية ووجوب ذبها فلا مجال لاصل البرائة العقلية لما عرفت من عدم ترتب العقاب على وجوب المقدمة زائدا على عقاب ترك ذبها وهو معلوم الوجوب فعلا والبرائة

الثقيلة لا تجرى في الوجوب المقدمى لانصراف ادلتها عن الوجوب
 التبعي والحرمة كذلك ولان جعل الحلية لترك المقدمة مع العلم بوجوب
 ذهاب الغو ولا يمكن شمول الادلة له واما استصحاب عدم الوجوب فلان
 خطاب لا تنقضي باعتبار الاثر العملى المترتب على اليقين السابق
 ومرجه الى الترخيص في ترك المقدمة وهو قبيح مع لزوم اتيانها
 للعمل بالواجب مضافا الى ان الاستصحاب هو البناء العملى على
 اليقين السابق وهو غير ممكن في المقام لزوم اتيانها عقلا ولا مجال
 لاجراء الاصل في المقام وما افاده في الكفاية من ان وجوب المقدمة
 مجعول بالعرض فلا معنى له بداهة ان معنى الوجوب العرضى ان
 يكون ثابتا لذى المقدمة و ينسب الى المقدمة مجازا وقد عرفت انه
 خلاف الحق بل وجوب المقدمة ذاتى لها و ان كان وجوب ذهابها
 واسطة في اثباته وليس واسطة في العروض هذا وقد اكثر الاصحاب
 من البحث في وجوب المقدمة واطالوا الكلام في النقص والابرام
 والاولى صرف عنان الكلام الى مقام ومقام الاول في تحقيق حكم
 العقل و انه يستكشف من وجوب ذى المقدمة وجوب المقدمة ايضا
 ام لا الثانى ان الاوامر الواردة في خصوص بعض المقدمات تفيد
 وجوب المقدمة عموما ام لا اما الكلام في المقام الاول فالحق ان
 العقل لا يحكم بازيد من وجوب اطاعة المولى وهى احراز المامور
 به بمقدماته فيكون اتيان المقدمات من شئون اطاعة الامر بملاك حكم
 العقل بوجوب الاطاعة وحرمة العصيان والذم على ترك المقدمة لانطباق

ترك ذبيها عليه بمعنى كونه عنوانا متولد امنه ولا يكشف العقل وجوب شرعى مولوى لكل مقدمة اصلا فما احسن واخصر ما قاله فى المعالم فى وجه ما اختاره من عدم وجوب المقدمة من ان الامر لودل على وجوب المقدمات لكان باحدى الثلث والكل متنف.

واما الكلام فى المقام الثانى فلا شك فى ورود الامر بكثير من مقدمات الواجب والمستحب الشرعى و وعد الثواب كما فى آية الوضوء والغسل والتيمم (٦ - المائدة) وآية مقدمات الجهاد (١٢٠ و ١٢١ - البرائة) والاخبار انواردة فى السير الى الحج بل فى اكثر ابواب الواجبات والمستحبات فهل المستفاد حكم مولوى ووجوب غيرى للمقدمة ام الارشاد الى مقتضى حكم العقل كما فى مثل قوله اطيعوا الله و اطيعوا الرسول لما عرفت من حكم العقل بوجوب المقدمة بملاك وجوب الاطاعة وعلى الاول فهل يستفاد منها ملازمة كلية بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها فى جميع الواجبات ام يقتصر على خصوص مواردنا وجوه لا يبعد ان يقال انه بعد ما بينا من ان الاتيان بالمقدمات من شئون اطاعة الامر المتعلق بذى المقدمة تكون هذه الاوامر ارشاديا كالامر بالطاعة ويؤيده ان الاوامر المتعلقة باجزاء المأمور به والنهى عن موانعه كلها ارشاد الى الجزئية والممانعية لامتناع نعلق الامر المولوى المستقل بالاجزاء كامتناع تعلقه بالطاعة و وعد الثواب على المقدمات تفضل او بيان لثواب ذبيها واستدل بعض الاعاظم على وجوب المقدمة كما فى تقريراته بما هذا لفظه (فالحق

فيه هو القول بوجوب المقدمة - الى قوله - والبرهان عليه ما ذكرناه
مرارا من انه لا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية الا من جهة التكوين
والتشريع فقط و من المعلوم المشاهد بوجداننا ان تعلق الارادة
التكوينية بشيء يستلزم تعلقها بجميع مقدماته قهرا نعم لا يكون هذه
الارادة القهرية فعلية عند الغفلة عن المقدمة الا ان ملاك تعلق الارادة
بها وهي المقدمة على حاله فاذا كان هذا حال الارادة التكوينية
فيكون حال الارادة التشريعية مثلها ايضا واما ما ربما يقال من لغوية
تعلق ارادة اخرى بالمقدمة بعد فرض كون الاتيان بها ضرورى
الوجود ومما لا بد منه في وجود ذى المقدمة فيدفعه ان المدعى هو تعلق
الارادة بها قهرا عند ارادة ذى المقدمة ولا يتمكن المريد لذى المقدمة عن
عدم ارادتها انتهى اقول وفيه اولا ان قياس الارادة التشريعية بالتكوينية لا
وجه له لان الارادة التشريعية شوق متعلق بفعل الغير داع الى انشاء الامر
لجعل الداعى له وهو مقتضى لفعل الغير واذا انبعث به يتحقق المراد والا فلا
واما الارادة التكوينية شوق الى فعل المريد نفسه شديد يترتب عليه تحريك
العضلات او اجماع النفس وتوجيهها نحو الفعل بحيث يترتب عليه حركة
العضل فلا يتخلف عن المراد و الفرق بينهما من جهة التعلق بالمقدمات
فالارادة التشريعية لما كانت مقتضية للفعل بل معدا بالنسبة الى المأمور
به فلا تعلق لها بالمقدمات لكونها في عهدة المأمور و يتعلق بها
ارادة المأمور اذا اثر فيه الامر ومجرد جعل الداعى للمأمور كاف
في الدعوة الى المقدمات ولا حاجة الى جعل داع آخر لها واما الارادة

التكوينية حيث لا تنفك عن المراد تتبعها ارادة المقدمات لسد باب
عدم المراد و ثانيا ان ما ذكره من تعلق الارادة بالمقدمة قهرا لا معنى
له لانه ان كان المراد القهر في مقابل الاختيار و القصد بحيث تكون
المقدمة صادرة عن المرید من غير اختياره فهو واضح الفساد وان كان
المراد انه بعد العلم بالمقدمية وتصديق فائدة وجود المراد يريد هامستقلا
بتبع ارادة المراد فلا فرق بين ارادته و ارادة المراد الحاصلة من التصديق
بوجود الصلاح فيه فالارادة المتعلقة بالمقدمة كالمعلقة بذاتها ولا فرق
بينهما نعم سنخ الصلاح في المقدمة غير سنخ الصلاح في ذبيها فظهر
ضعف ما دفع به الاعتراض الذي ذكره لان المرید للفعل بنفسه لا يتمكن
من عدم ارادة مقدمته لسا جميع ابواب عدم المراد و اما المرید
بالتشريع فلا يريد سد جميع ابواب عدم مراده لكونه في عهدة
المأمور .



و ينبغي التنبيه على امور **الاول** انه ربما فصل بعضهم
كصاحب المعالم بين السبب وغيره من المقدمات فحكم في غير السبب
بعدم الوجوب واضطرب كلامه فيه فقال ان البحث عن وجوب المقدمة
السببية وعدمه قليل الجدوى وعلة بندرة تعلق الامر بالمسيبات و بيان
الحكم بوجوبها ظاهر من جهة الاتفاق عليه اقول مراده بالسبب اما
العلة التامة كتحريرك اليد لحركة المفتاح و اما المشهور من معناه من
انه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو العلة بشرائطها
غير عدم المانع و اما ان يكون العنوان المولد للمسبب مثل الايلام

بالنسبة الى الضرب مثلا فان كان مراده احدا الاولين ففيه ان المورد النادر كاف في ثمرة البحث مع انه لا يحتاج الى احراز الصغرى و - التمسك بالاجماع في المقام لاثبات الملازمة عجيب لانها امر عقلي لا يثبت بالاجماع وان كان المقصود اثبات وجوب المقدمة السببية شرعا ولولم يكن ملازمة في البين فاثباته مشكل لان دليل اكثر القائلين بالوجوب هو الملازمة نعم ان كان مراده القسم الثالث كان لكلامه وجهها من ان الوجوب النفسى فى مثل المقام يسند الى كل من السبب والمسبب لان وجودهما واحد فى الخارج والفرق بالاعتبار فان اخذ المسبب فى موضوع الامر كان يقال احرق الخشب فلا اشكال فى وجوب القائه فى النار لانه محقق احراقه.

الثانى قال المحقق الخراسانى مقدمة المستحب كالواجب بناء على القول بالملازمة فتكون مستحبة وفيه نظر لان دليل وجوب المقدمة فى الغالب لا ينطبق على المستحب كما نسب الى ابي الحسين البصرى من استلزام عدم وجوب المقدمة لخروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق ومثل الاستدلال على وجوب المقدمة من طريق ترتب العقاب على ترك ذبيها ومثل ما نقل عن بعض الاعاظم من تنظير الارادة التشريعية على التكوينية فتدبر.

الثالث بناء على ثبوت الملازمة فى مقدمة الواجب هل تثبت الملازمة بين حرمة شىء مع مقدمته ام لا؟ يظهر من القائلين بالملازمة هناك عدمها هنا بقول مطلق وفرقوا بين المقدمة التى كانت علة تامة

لوقوع الحرام بحيث لا يبقى للمكلف اختيار بينها وبين وقوع الحرام
كصب الماء محاذيا لملك الغير بحيث يقع الصب عليه قهرا وبين ما لم
يكن كذلك كالمشي الى الخمار وشراء الخمر حيث يبقى اختيار المكلف
للشرب بعدهما فقالوا بالحرمة في القسم الاول دون الثاني ويقع البحث
في مقامين الاول في تأثير حكم الحرام في مقدمته الثاني فيما يدل عليه
من الخارج .

اما الاول فبناء على ما ذكرنا من عدم الملازمة
بين الوجوبين فالحكم بعدمها هنا اوضح نعم قد يكون المقدمة من
قبيل السبب المولد بحيث ينطبق عليه عنوان ذى المقدمة و يحسب
عنوانا ثانويا له كرمى السهم او الحجارة المترتب عليه القتل الذى
يعد عنوانا ثانويا للرمى فتحريم القتل تحريم للرمى الموجب له ولا
يكون فى المقام تحريمين فضلا عن الملازمة بينهما لان ما يصدر من
المكلف فى المقام امر واحد تعلق به التحريم سواء لوحظ بالعنوان
الاولى او الثانوى وقد يكون علة الحرام مباينا معه وجودا مثل تحريك
اليد لفتح الباب ويتحقق عصيان نهى ذى المقدمة بنفس الشروع فى
المقدمة ويترتب عليه العقاب كما ذكرنا فى ترك مقدمة الواجب من
انه عصيان للامر المتعلق بذى المقدمة ويترتب عليه العقاب بترك ذبيها
لانه ينطبق عليه فان كان المراد من حرمة المقدمة التى كانت علة تامة
لوقوع الحرام هذا المعنى لا اشكال فيه وان كان المراد اثبات حرمة
للمقدمة غير حرمة ذبيها ويكون هنا تحريمان مولويان نفسى وغيرى

فالاقوى خلافة كما ذكرنا في مقدمة الواجب وان شئت قلت ان الحرمة ثابتة لدى المقدمة بالذات ولها بالعرض .

واما المقام **الثاني** فلا اشكال في انه قد ورد اللعن على ارتكاب مقدمات بعض المحرمات كشرب الخمر فانه لعن فيه الغارس والحامل والبائع وغيره فيشمل حرمة تهية مقدمة الحرام على الغير ايضا ومثل تحريم المعاونة على الاثم والعدوان في الآية والروايات حتى جلقة قلم الظالمين واعطاء السياط لهم فهل يستفاد منها عموم المعاونة بحيث تشمل اعداد الانسان مقدمة الحرام لنفسه او يختص بمعاونة الغير وعلى الاول فهل يكون الحرمة نفسيا او غيريا او مختلفا باعتبار فعل المكلف وفعل غيره وجوه .

(اصل) في ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ام لا ؟
ويقع البحث في امور الاول الامر اعم من اللفظي و اللبي المستفاد من الاجماع ونحوه لعموم الادلة من الطرفين غالباً الثاني لافرق بين الوجوب النفسى والغيرى والعينى والتخييرى والكفائى وان كان الضد يختلف فيها ففي العينى مالا يجتمع معه بخصوصه وفي التخييرى مالا يجتمع معه و بدله وفي الكفائى مالا يجتمع مع فعل كل المامورين لعموم الادلة وعدم مخصص في البين وان كان بعض الادلة لا يشمل بعضها .

الثالث الاقتضاء اعم من الثبوتى والاثباتى فالاول بمعنى ان فى الامر بشىء علة للنهى عن ضده بسبب كشف النهى عنها والثانى بان يكون اثبات الامر كاشفا عن النهى عن ضده بان يكون عينه كما عن بعضهم او دالا عليه بالالتزام اللفظى او العلقى و يشمل جميع الدلالات الثلاث .

الرابع قد يفسر الضد فى المقام بالضد العام وهو تركه لكنه لا يوافق الاصطلاح لان الضدين امر ان وجوديان بينهما غاية الخلاف والترك عدمى فهو نقيض الواجب لاضده الا ان يكون اصطلاحا اصوليا او يكون مقتضى النهى الكف عن المنهى لا صرف ان لا يفعل كما عن بعضهم وهذا اظهر ويؤيده الوصف بالعموم والافتراك كل واجب نقيضه الخاص به ولعل البحث جرى من القائل بذلك و- تبعه غيره حفظاً لعنوان البحث ثم ان اقتضاء الوجوب للنهى عن ترك الواجب ظاهر لا بان يكون النهى عن الترك جزء من مفهوم الوجوب كما يوهمة من تعريفه بانه طلب الفعل مع المنع من الترك لما عرفت من ان الوجوب امر بسيط لا تركيب فى مفهومه ولو تحليلولا بان يكون المنع من الترك مدلولاً التزامياً له او من لوازم وجوده بان يكون هنا طلبان ثبوتاً او اثباتاً احدهما متعلقاً بفعل الواجب والآخر بتركه فانه خلاف الوجدان بل بمعنى انه لما كان الامر علة تامة تشريعية لوجود المطلوب فهو عين طرد عدمه كما فى علة التكوين كما ان اثر النار باعتبار ايجاد الحرارة عين طرد عدمها وليس فيها اثران

الحرارة وطرد عدها فحق التعبير في المقام ان يقال ان الامر بالشيء
عين النهي عن الضد العام له اي تركه ولعله مراد القائل بالعينية .

الخامس الضد الخاص للسواجب قسمان منه تكويني

كانقاذ الفريق واطفاء الحريق فانهما لا يجتمعان معا وان لم يكن
وجوب شرعي ومنه تشريعي كالاكل مع الصلوة فانه ناش عن اعتبار
مانعيته للصلوة شرعا و كازالة النجاسة مع الصلوة لاعتبار الفعل
الكثير مانعا فيها فان كان المراد اقتضاء الامر للنهي عن ضده النهي
النفسي المستقل الموجب للعقاب على مخالفته فاذا ترك المكلف
الصلوة واكل شيئا فعليه عقابان لترك الصلوة وفعل الضد و يكون
القسمان في محل النزاع لان اعتبار الشارع مانعية شئ في الصلوة
يوجب التضاد ومنشأ لترتب العقاب على تركها وعقاب آخر على
فعل الضد للنهي عنه مستقلا وان كان المراد من النهي عن الضد الخاص
الاعم من النفسي والغيري بان يكون الامر بالشيء موجبا للنهي عن
ضده وان كان نهيا غيريا لا يترتب عليه العقاب ينبغي خروج الضد
الشرعي عن محل النزاع لان النهي الغيري عنه مقتضى الامر ثبوتا و
اثباتا لما عرفت من ان التكليف المقيد بعدم شيء كالاكل في الصلوة
مثلا يقتضي النهي عن هذا الشيء لانه معنى تقييده بعدمه فالصلوة
المقيدة بعدم الضحك المأمور بها يقتضي امرها النهي عن الضحك
بهذا المعنى فالبحث اما ان يكون في اثبات النهي النفسي للضد عن
الامر و اما في اثبات النهي الغيري بان يكون الامر موجبا لاشتراط

الواجب بعدم الضد واما لاثبات النهي بالمعنى الاعم فعلى الاول
 يدخل فى محل النزاع جميع الاقسام وعلى الاخيرين يختص النزاع
 بالضد التكويني وبخرج الضد التشريعي عن محل البحث لوضوح
 اقتضاء الامر للنهي الغيري عنه بهذا المعنى لوضوح كونه بالالتزام
 اذا عرفت ذلك فلا بد من البحث فى موارد.

الاول ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد ام لا ؟

الثالث فى امكان الامر بالضدين على سبيل الترتب وعدمه
 اما الاول ففيه وجوه بل اقوال منها ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد
 وفعله مقدمة لتركه فالتوقف من الطرفين ومنه ان ترك الضد مقدمة
 لفعل الضد ولكن فعله ليس مقدمة لتركه فالتوقف من جهة الترك فقط
 والثالث انه لا توقف فى البين اصلا بل يكون فعل كل منهما بحيث
 لا يجتمع مع فعل الآخر لان بين وجودهما غاية الخلاف والحق ان
 يقال ان الضدين التكوينيين كالسواد والبياض او انقاذ غريق وغريق
 فى وقت واحد مع عدم القدرة عليهما معا فلا توقف لوجود احدهما
 على الآخر فعلا ولا تركا بل عدم كل منهما من مقارنات وجود الآخر
 لان ترك انضد ليس علة ولا سببا ولا مقتضيا ولا معدا لوجود الضد
 الآخر ولا شرط له ولا من قبيل عدم المانع لادائه الى الدور المحال
 واما الضد الشرعى المنتزع من تقييد الماء وره بعدم شىء فالتحقيق
 فيه التوقف من طرف واحد لان وجود المأمور به متوقف على عدم
 هذا الشىء من دون عكس كالضحك مع الصلوة فوجود الصلوة

متوقف على عدم الضحك من باب توقف الشيء على عدم المانع كما انه متوقف على الظهارة لكونها شرطا وكل من الشرط و عدم المانع متقدم على الشيء رتبة ولا يتوقف الضحك على عدم الصلوة ولا يلزم الدور هنا الا ان يكون امر ان اعتبر الشارع عدم كل منهما في وجود الآخر وهو غير وارد في الشرع و ان وجد ما يدل بظاهره على ذلك فلا بد من تأويله لاستلزامه الدور المحال و اما الضدين التكوينيين فلا توقف من الطرفين و ما استدلل به على الاقتضاء فوجوه

الاول يرجع الى اخذ المنع من الضد في مدلول الوجوب فيدل على النهي عنه بالتضمن .

الثاني دعوى ان الامر بشيء عين النهي عن ضده و ظاهر كلامهم سوق هذين الوجهين في الضد الخاص والحق ما عرفت من عدم صحة الوجه الاول لان الوجوب بسيط لا جزء له مادة وهيئة فالدعوى ساقطة رأسا و اما الوجه الثاني فقد عرفت انه بالنسبة الى الضد العام المفسر بالترك له وجه و ان كان طريق الاستدلال به كما في المعالم غير صحيح فراجع وتدبر .

الثالث مقدمة ترك احد الضدين للآخر و قد ابطنا اصل المقدمة اولا و بينا عدم وجوب المقدمة ثانيا و الادلة كلها مخدوشة فالاقوى عدم اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضده الخاص مطلقا والثمره المترتبة على هذه المسئلة حرمة ضد الواجب و بطلانه ان كان عبادة كصلوة من امر بازالة النجاسة عن المسجد في سعة الوقت بناء

على القول بالاقتضاء و اما على المختار فلا ويظهر من بعضهم - مصر
 الثمرة في الاخير وهو كون الضد عباديا ولا وجه له وهو ظاهر قوله
 الشيخ البهائي في زبدته من انه يتم الثمرة التي ارادوها من هذه المسئلة
 وهو بطلان الضد اذا كان عبادة ولو لم نقل بدلالة الامر بشيء على
 النهي عن ضده بداهة ان الامر بالشيء و ان لا يقتضى النهي عن ضده
 لكنه يقتضى عدم الامر به لامحالة بداهة امتناع الامر بالضدين في
 وقت واحد فيبطل لو كانت عبادة لتوقف صحة العبادة على الامر و -
 بطلان الضد العبادي عنده يبنى على امتناع الامر بالضدين مطلقا
 حتى بالترتب وعلى توقف صحة العبادة على وجود الامر بها وقد
 مر البحث في المقدمة الثامنة اما الكلام في المقدمة الاولى فبناء على
 بطلان الترتب ولكن ذهب جمع الى جواز الامر بالضدين على سبيل
 الترتب والمنقول عن المحقق الثاني جواز الامر بالضدين اذا كان
 احدهما موسعا مطلقا والبحث في هذه المسئلة يقع من وجهين الاول
 بالنظر الى مقام الثبوت وامكانه والثاني في اثباته والكلام في الاول
 من جهة اشتراط التكليف بالقدرة و ليس للمكلف قدرة على فعل
 الضدين في وقت واحد ولا يمكن ان يكلف بهما معا تكليفا فعليا
 لوجهين .

الاول ان التكليف بالضدين في وقت واحد محال لان
 التكليف كما اشرنا اليه مرارا هو الانشاء بداعي جعل الداعي للمأمور
 ومقتضاه ان يصير الامر سبب اختياره وجود الفعل في الواجبات

و تركه في المحرمات ولازمه صحة صدور كل من الفعل والترك منه ولو كان ضروري الوجود او العدم لامعنى لجعل الداعى و حيث ان المكلف لا يقدر على الضدين في زمان واحد فالجمع بينهما ضروري العدم وتعلق التكليف بهما معا محال واشتراط التكليف بالقدرة مقتضى نفس التكليف الثاني ان التكليف بالضدين معا تكليف بغير مقدور وهو محال من الحكيم لانه لغو وقبيح لعدم تأثيره في المامور تبشيرا او انذارا وما نسب الى المحقق الثاني من جواز الامر بالضدين اذا كان احدهما موسعا يبتنى على مقدمات الاولى ان متعلق الامر الطبيعية المتصورة بما هي مرآة للخارج لا الوجود الخارجى لانه مراد بالعرض وموجب امثال الامر المتعلق بالطبيعة

الثانية القدرة على الطبيعة بالقدرة على فرد ما مقدور كما انها بوجود فرد موجودة فالقدرة على بعض الافراد تصحح الامر بها مطلقا من دون النظر الى الافراد الاخر.

الثالثة امثال الامر بالطبيعة باتيان اى فرد منها حكم عقلى ليس للشارع ان يمنع عنه الا بتغيير امره ولو فرض ان المامور اوجد الفرد الغير المقدور يسقط الامر بالطبيعة فاذا امر بالصلوة موسعا و كان الامر بالازالة فوريا والفرد المزاحم معه من الصلوة غير مقدور شرعا لكن القدرة باصل الطبيعة حاصلة و كانت مأمورا بها و اوجد المامور الفرد المزاحم فلا بد من تحقق الامتثال وسقوط الامر قهرا بحكم العقل والامر بالصلوة لا يقيد بعدم المزاحم لانه من عوارض الحكم

ولا يمكن اخذه في الموضوع وما ذكر من من الوجهين لامتناع تعلق الحكم بالضدين لايجرى في المقام لا مكان تأثير كلا الخطابين في المأمور فلا يكون الامرين محالا ولا لغوا فما ذهب اليه المحقق الثاني لا يخلو من قوة ، والامر بالضدين على الترتب يتوقف على مقدمات منها انه يتصور على وجوه كان يكون نا موسعين او يكون احدهما موسعا او يكون كلاهما مضيقا وعلى جميع الوجوه اما ان يكون في البين اهم اولا لا اشكال في خروج الامر بهما موسعا او مع كون احدهما موسعا عن مورد البحث بناء على المختار موافقا لقول المحقق الثاني وبناء على قول المشهور فكل الصور مورد للبحث ولا فرق بين ان يكون في البين اهم ام لا غاية الامر ان الترتب مع وجود الاعم يرجع الى امر مطلق بالاهم ومشروط بالمهم ومع التساوي يرجح الى امرين مشروطين فمسا عن بعض الاعاظم من تخصيص البحث بما اذا كان احدهما موسعا او بما اذا كان احد المضيقين اهم لا وجه له ومنها ان الخطابين لامرین متنافيين اما متزاحمين واما متعارضين والتزاحم ان يكون الملاك لكليهما تاما في مورد التنافي واجد الصلاح الامر وحائرا لما يعتبر في الجعل والانشاء والتنافي يكون في مورد الامتثال والدعوة الى العمل باعتبار قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما كالامر بانقاذ الغريق مع وجود غريقين وعجز المأمور عن الجمع بينهما و يكفى في صدق التزاحم وجود الملاك في كل منهما على تقدير اخذ المكلف به وفي ظرف ترك الآخر

كالتراحم بين الخبرين المتنافيين بناء على السببية فان الملاك يتحقق
 بالاخذ به والتدين بمضمونه فما لم يعمل به لاصلاح فيه و الخير
 المتروك لاصلاح فيه اصلا الا ان يكون مطابقا للواقع ولكنه ليس
 مناط السببية واما ميزان التعارض فنافي الخطابين في الجعل والتشريع
 اما لكونهما ضدّين او نقضين كالوجوب والحرمة او الوجوب وعدمه
 واما لعدم وجود ملاك التشريع فيهما معا وان يمكن الجمع بينهما
 كما في صلاة الظهر والجمعة في يومها فالملاك فيهما متنافيان
 فواجب التنافي في الامر بهما بالعرض فكل خطابين دالين على
 حكمين متنافيين في التشريع ذاتا او عرضا متعارضان فانقذح ان
 التراحم والتعارض مجتمعان موردا بالاعتبار الثاني والفرق بينهما
 في وجود الملاكين في الاول دون الثاني ومن هذا يمكن الترديد بينهما
 للشك في وجود الملاك في كلا الطرفين فيما اذا لم يكن المدلولان
 متنافيين بالذات لعدم احتمال التراحم فيه بخلاف ما اذا كان التنافي
 بالعرض و كانه من الخلط بين القسمين ذكر بعض الاعاظم في تقريراته
 عدم امكان الترديد بين التراحم والتعارض بما هذا لفظه ولا يخفى
 ان هذا الايراد (وهو انه بعدم ملاحظة خطاب ازل النجاسة من المسجد
 وخطاب صل بالحكم بكونهما متزاحمين فرع احراز الملاك في كل
 منهما حتى في حال الاجتماع ولا دليل على ذلك فيكونان متعارضين
 فلا يتحقق التراحم) انما نشأ من تخيل ان المقام من باب المتعارضين
 وهوناش من خلط باب التراحم والتعارض غفلة عما هو الملاك

فى كل منهما كما ان القول بان الاصل عند الشك هو التعاض او
 التراحم ناش عن ذلك - الى ان قال وتحقيق ذلك ان باب التعارض
 يفرق عن باب التراحم فى مورد التصادم وفى المحاكم بالترجيح او
 التخيير وفى جهة التقديم وكيفيته - ثم اوضح ذلك - بانه ان كان بين
 الاحكام بحسب جعلها على موضوعاتها المقدر وجودها على نحو
 القضايا الحقيقية تناف وتعاقد فيكون ذلك باب التعارض واما ان
 لا يكون تناف اصلا حتى فى الفعلية فلا يكون تعارض ولا تراحم او
 يكون التنافى فى مقام الامثال والفعلية فهو باب التراحم - وهذا خلاصة
 كلامه ولا يخالو جوابه وضابطته من الاشكال لما عرفت من ان التنافى
 بين الخطابين ان كان بالعرض كما فى مورد التردد بين وجوب الظهر
 او الجمعة كما يحتمل التراحم يحتمل التعارض والفارق وجود
 الملاك فيهما وعدمه ولا اشكال ان الامر بالضدين من هذا الباب فان
 الازالة والصلوة معا لو كانا تامي الملاك يكون حكمهما متراحمين
 وان لم يكن الملاك الا فى احدهما فمتعارضين كما فى مثل خطاب
 صل الظهر وصل الجمعة فلا بد فى احراز انه من باب التراحم او التعارض
 من الرجوع الى الدليل على ما سبقتى وكان هذا المحقق نظر الى
 خصوص ما كان المورد من المتنافيين بالذات وغفل عن غيره وظهر
 مما ذكرنا ان الفرق بين التراحم والتعارض تارة بان التراحم صفة
 للمدلول و ينسب الى الدال بالعرض فيكون مقام الثبوت واسطة فى
 العروض لمقام الاثبات والتعارض بالعكس فهو صفة للدال حقيقة

وللمدلول بالعرض وان كان علة اتصاف الدليلين بالتعارض هو المدلول وهذا الفرق بينهما من جهة الموضوع واخرى بانه لا اشكال في سقوط الخطاب الاولى في كلا الموردين اما في التراجع فلانه في رتبة الامثال وهو متأخرة عن الموضوع والحكم فلا يمكن ان يتعرض به دليل اثبات الحكم ولا اى نشاء الاولى واما في مورد التعارض فالامر اوضح والفرق ان العقل في مورد التراجع يكشف التخيير في المتساويين وحكما تعيينيا ولاهم ان كان في البين لثبوت الملاك التام للحكم وعدم المانع منه بهذا الخطاب الا قصوره عن مشمول المورد و اما في المتعاوضين فلا يكشف ذلك لعدم ادراك ملاك الحكم في مورد التعارض فالحاكم في كلا المقامين هو الشرع والفرق بينهما ان العقل دليل لكشف الحكم في مورد التراجع دون التعارض وبذلك ظهر ما في تقارير بعض الاعاظم في الفرق بينهما من جهة الحاكم من ان الحاكم بالترجيح والاخذ بذى المزية او التخيير عند عدمهما هو العقل في باب التراجع والشرع في باب التعارض بناء على المختار من حجية الامارات من باب الطريقة اذ مقتضى القاعدة -ح- هو التساقط وعام الاعتبار بمزية احد الدليلين فيكون الحكم بالترجيح او التخيير من باب التعبد الشرعى الخ ويرد عليه ان الحاكمة ان كانت بمعنى جعل الحكم ففى كلا البابين لا يكون العقل حاكما وان كان بمعنى المدركة فلا معنى لان يقال ان العقل حاكم في مورد التراجع والشرع حاكم في مورد التعارض بل يقال لا حكم للعقل في مورد

التعارض والوجه في تقديم احد المتزاحمين اما اهمية الملاك في احدهما
 كما قد غريق مسلم مع انقاذ غيره واما ان يكون لاحدهما بدل دون غيره
 فلا بد من اتيان مالا بدله واتيان بدل الآخر وهو ظاهر واذا كانت
 القدرة في احدهما شرطا شرعا دون الآخر يتعين اتيان الثاني كما
 اذا كان عليه الدين والحج ولا يفى ماله الا باحدهما فيتعين صرفه
 في الدين وفي كون المورد من باب التزام تأمل والمرجح في
 مورد التعارض ترجع الى الدلالة والسند دون مرجحات مورد التزام
 ومرجح في باب التعارض راجعة الى اقوائية الملاك في مقام الاثبات
 والطريقة كما ان المرجح في مورد التزام راجعة الى اقوائية
 الملاك في مقام الثبوت ولا اشكال في عدم تحقق الترتب في امرين
 لا ملاك لكليهما في حال الاجتماع وان كان لواحد منهما ملاك واما
 اذا كان الملاك في كليهما او واحد منهما تقديريا لاشتراطه باختياره
 ففي جريان الترتب فيه اشكال ويقوى فيما اذا كانت القدرة في
 احدهما شرطا شرعيا كالوضوء والتميم اذا كان فاقد القدرة شرعا
 على الماء كما اذا كان في الاناء الغصبي او كان استعماله ضررا عليه
 فعصى وتوضأ فهل يصح وضوءه بالترتب باعتبار انه بصرف القدرة
 في الوضوء تحقق الملاك فيه وهو كاف في الامر الترتبي والظاهر
 انه لا باس في الترتب في امثال هذه الموارد ثبوتا ولكن يحتاج الى
 دليل خاص غير دليل اصل التكليف واما اذا كان الملاك مطلقين
 فيكفي نفس دليل التكليف لاثبات الامر الترتبي وفي الامر بالضدين

اذا اخذ ترك احدهما شرطا في وجوب الآخر بصيران واجبين طوليين
 فلا يجتمعان في الوجوب لان الواجب فعل احدهما مقارنة لترك الآخر
 ولا يجتمعان في الوجود معا ومن هنا يظهر ان الخطاب الترتبي بنفسه
 مانع عن جمع الضدين معا في عالم الوجود وانما المقتضى للجمع
 هو اطلاق الخطابين وقد عرفت ان الواجب المشروط كما عرفت
 مفصلا انشاء بداعي جعل الداعي على فرض وجود شيء سواء كان
 فرض وجوده قبل الواجب او معه او بعده ولا يخرج بوجود شرطه
 عن كونه مشروطا واثرو وجود الشرط فعلية البعث ومع اول وجود الشرط
 المقارن يتحقق البعث الفعلي وان كان يتاخر عنه رتبة كما قد يتحقق
 البعث قبل وجود الشرط في الشرط المتاخر ولو كان عصيان احد
 الخطابين شرطا للخطاب الآخر فهو شرط مقارن ويتحقق البعث الى
 المهم مقارنة مع عصيان امر الاله ولا يتاخر عنه زمانا بان يتحقق
 العصيان بمضى وقته الاله فصار البعث الى المهم فعليا فانه ليس
 مورد البحث واعلم ان فعلية الامر بوجود الفرض الذي فرضه الحاكم
 في الجعل والامر وهو وجود متعلق الموضوع كوجود زيد في اكرم
 زيدا لانه فرض وجوب الاكرام ووجود شرط التكليف الذي كان
 مفروض الوجود في الامر كما عرفت سابقا فلا بد من وجوده في فعلية البعث
 مقدما او مقارنة او مؤخرا كما فرض و فعلية الامر متاخرة عن
 الموضوع والشرط طبعا ولا يلزم ان تكون متاخرة عنهما زمانا كما
 في الشرط المتاخر او الواجب التعليقي فان كان شرط الامر بالمهم

عصيان امر الاله لا يتوقف فعليته على مضي زمان العصيان بل تكون مقارنة له لكونه شرطاً كذلك فتأخر عنه طبعاً لازماناً كفعلية حكم وجوب الصوم من اول اليوم المقارن للامثال نعم يشترط سبق العلم بالامر على اول زمان الامثال في العبادة لتحقيق قصد القرية ولا يرد الاشكال في الترتيب بان امثال امر المهم لا بد و ان يكون بعد عصيان امر الاله الا ان يكون واجباً معلقاً او من باب الشرط المتأخر ولو فرض لزوم تأخر الامثال عن الامر زماناً فيصح على ما اخترناه من امكان الواجب المعلق والشرط المتأخر .

وليعلم انه لا اطلاق للامر بالنسبة الى حال وجود الموضوع او عدمه لا لحاظياً ولا ملاكياً فالاول بالنسبة الى الانقسامات السابقة على الامر كما ان الثاني باعتبار الانقسامات اللاحقة عليه لانه على الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني طلب الممتنع في الامر الوجوبى ويتعكس المحذور ان في التحريم لكن الخطاب محفوظ في كلا الحالتين لان الخطاب الوجوبى مقتضى لوجود المتعلق و - كعلة له فلا بد من وجوده لايجاد معلوله كما ان التحريم مقتضى لعدم المتعلق فالاطلاق يقتضى تحقق متعلقه ودفع نقيضه وهذا بخلاف اطلاق الحكم بالنسبة الى موضوعه وشرطه فانه لا نظر له الى وجوده وعدمه اصلاً لان الامر لا يكون حافظاً لموضوعه ولا لشرطه فخطاب الاله يقتضى وجوده و اما خطاب المهم المشروط بترك الاله لا يقتضى عدم الاله بل يقتضى ثبوت الحكم على فرض تحقق عدم

الاهم فيكون الامر ان طوليين ولا مزاحمة بينهما وانظر ايضا الى ما
قد سبق من ان الامر الترتيبي فيما اذا كان التنافي بين الامرين من جهة
الامتناع فقط فلو كان احدهما منافيا للآخر بحسب اصل الجعل
والتشريع كالامر باداء الدين الحال المنافي للاستطاعة التي شرط
لوجوب الحج فلا ترتب بين الامرين كما يشترط في المهم ان يكون
مقدورا للمكلف وان يكون ناظر الى هذا الشرط ومع هذه الشرائط
الثلاثة لامزاحمة بين الامرين لان احدهما ينفي موضوع الآخر فلو
امتثل امر الاهم لا يكون امر للمهم ولو تركه واشتغل بالمهم سقط امر
الاهم بالعصيان

وليتبصر الى ان الامر بوجوده الواقعي لا يحرك المكلف نحو
العمل و انما يؤثر العلم به في تحريكه بصورته التي انشأها الامر
والامر ين على سبيل الترتيب لا اجتماعان في بعث المكلف معا لانه ما لم
يصمم على عصيان امر الاهم لا بعث لامر المهم لعدم وجود شرطه
و اذا صمم عليه سقط امر الاهم عن الاثر ويرى المكلف نفسه قادرا
على الاتيان بالمهم فلا يلزم من وجود امرين احدهما مشروط بعصيان
الآخر طلب للجمع بين الضدين هذه ما استنبطها فكري بعناية الله وينبغي
التوجه الى مقدمة اخرى وهي ان القدرة التي شرط لصحة الامر بالاهم
بل مطلقاً هي ما تقتضي تحقق المراد بنفسها لا ما تقتضي عدم العصيان
ولازمه ان يتعلق الامر بما يمكن ايجاده للمأمور والامر بالضدين
مشروطاً بشرط اختياري غير ترك الضد الآخر امر بالمحال ولكن

الامر بالضدين ترتبا ليس من الامر بالمحال لكفاية القدرة على
 امثالهما في الجملة فما قاله المحقق الخراساني من ان الترتب يرجع
 الى الامر بالمحال مع سوء اختيار المكلف فاسد جدا قال لا يقال
 نعم لكنه بسوء الاختيار حيث يعصى فيما بعد بالاختيار فلا له لما
 كان متوجها اليه الا الطلب بالاهم ولا يبرهان على امتناع الاجتماع
 اذا كان بسوء الاختيار فانه يقال استحالة طلب الضدين ليس الا لاجل
 استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من المحكم الملتفت الى محاليتها
 لا تختص بحال دون حال والا لصح اذا علق على امر اختياري في
 عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب لشيء محال انتهى
 فالحاصل انه لو قلنا بكفاية اثر الامر في الأمور في الجملة ولو ببعض
 التقادير يصح الامر بالضدين ترتبا وان قلنا انه يلز ان يكون داعيا
 مطلقا وعلى كل تقدير فلا يمكن الامر بالضدين مطلقا لان الامر الايجابي
 المطلق على الاهم يقتضي صرف قدرة المكلف اليه دائما فلا يمكن
 الامر بضده ولو مشروطا بعصيانته لانه وان لم يكن تكليفا بالمحال
 الا انه مخالف لاطلاق دعوته على كل حال ومجرد احتمال عصيانه
 لا يسقطه عن الدعوة في كل حال فالامر بالضدين ترتبا وان لم يستلزم
 المحال الا انه ملازم للتنافي في جعل الامرين الا ان يقال ان الامرين
 لا يكونان بنظر واحد بل بلحاظين فلا مانع من لحاظ السوا عصيان
 المكلف لامر الاهم قياما بالمهم على تقديره والقدرة في كل امر
 ملحوظة وحده لامع النظر الى تكليف آخر وهذه مقدمات لنصحيح

الترتب مأخوذة من كلمات الاصحاب وما ادى اليه النظر والتدبر
فيها يقضى بصحة الترتب و دفع اعتراض المانعين وهو امور .

الاول انه تكليف بامر غير مقدور فهو تكليف بالمحال او
تكليف محال لان الامر بالا هم لاطلاقه يسرى الى مرتبة الامر بالمهم
فيلزم الامر بجمع الضدين وقد عرفت مما سبق ان الامرين على وجه
الترتب لا يجتمعان في الدعوة الى المأمور به حتى يلزم الامر بالجمع
المحال.

الثاني انه يلزم لغوية الجمع بين الامرين لعدم فعلية الدعوة
لهما معا والجواب ما سبق من ان الامر لا يلزم ان يكون داعياً مطلقاً
بل الدعوة في الجملة كافية لصحته وان القدرة والدعوة في كل امر
ملحوظة بخصوصه لا بلحاظ اجتماعه مع غيره

الثالث ان فعل المهم ملازم مع ترك الهم وهو حرام فلا
يجتمع مع وجوب المهم وفيه ان حرمة الترك ليس حكماً مستقلاً بل
عبارة اخرى عن وجوب الفعل وهو ساقط بالعصيان فلا حرمة لتركه
لانه ليس اوسع من وجوب الفعل ولا حكماً مستقلاً دونه

الرابع انه يلزم تعدد العقاب على تركهما معا وهو قبيح لانه
عقاب على غير مقدور وهو الجمع بين الضدين وفيه انه بعد ما بينا من
قدرة المكلف على امثال كل من الامرين بما يقتضياناه فقد عصي
كل منهما باختياره ولا مانع من عقابه لانه بعد تصوير الامرين على
وجه يقدر المأمور على امثالهما فلا اشكال في تعدد العقاب على

تركهما فظهرانه لامانع من الامر بالضدين بحسب مقام الثبوت واما
 في مقام الاثبات فقد استدل عليه بعض الاظم بالبرهان الانى و قال
 فى تقريرات عن بحثه (وملخص ما ذكرنا فى اثبات ذلك برهانان
الاول هو البرهان الانى وهو عبارة عن جملة من الفروع
 الفقهية المسلمة عند الاصحاب بحيث لا يمكن انكارها والالتزام بها
 مستلزم لتجوز القول بالترتب انتهى وهذا برهان ضعيف لان البحث
 عقلى صرف بحسب مقام الثبوت فان تم دليل الامتناع فلا بد من تاويل
 هذه الفروع وان ثبت الامكان عقلا فلا حاجة الى هذا البرهان نعم
 لو لم يتم دليل الطرفين وبقى التردد بين الامكان و الامتناع فلا يبعد
 التمسك بدليل الوقوع القطعى لاثبات الامكان والحق انه يمكن
 اثبات الامر الترتيبى للضدين بوجهين

الاول ان الترتب فى مورد التزاحم فيكون ملاك التشريع تاما
 فى الضدين واطلاق الدليل شامل لهما فاذا كان احدهما اهم يقيد
 خطاب المهم بحكم العقل على المقدار المقتضى وهو حال اطاعة
 امر الاهم ولا موجب له فى حال عصيانه لان اطلاق الخطاب و ان
 لا يشمل حال وجود متعلقه وحال عدمه كما ذكرنا الا انه يشمل حال
 وجود متعلق خطاب آخر وعدمه فخطاب انقاذ الغريق الذى شامل
 لحال انقاذ الغريق المسلم وعدمه وقيد بحال وجود انقاذ المسلم بحكم
 العقل فيبقى بالنسبة الى حال عدمه على اطلاقه لعدم مزاحم فى البين
 وتقييد الحكم بالقدرة عقلا لا يوجب الشك فى وجود الملاك التام فى

كلا الضدين لان تعلق الحكم بكليهما يدل على الملاك التام فيهما
 وقيد الحكم بالقدرة متاخر عن احراز موضوعه فلا دخل له في تمامية
 الملاك كما في انقاذ الغريقين وجدانا لان القيد الذي يعتبره العقل في
 صحة الخطاب ككون المنهى محل ابتلاء المكلف خارج عن الدخول في
 ملاك الحكم نعم لو كانت القدرة شرطاً شرعياً مأخوذاً في متعلق الحكم
 دخيلة في ملاكه ومع فقد هاشك في تمامية الملاك ولا بد من طلب
 دليل آخر له كما في الوضوء والغسل حيث ان القدرة على الماء و -
 استعماله شرط شرعى ولا يدل امرهما على وجود الملاك مع فقد
 القدرة عليه فلا يجرى الترتيب بين الامر بالطهارة المائية والترابية.

الثاني انه بعد تمامية الملاك في الضدين وحصر المانع في
 القدرة عن الجمع بينهما فاذا كان احدهما اهم كانقاذ الغريق المسلم
 المزام لانقاذ الذمي يكشف الامر الترتيبي بحكم العقل قطعاً كما
 يكشف الامر التخييري مع تساويهما ولا مانع منه الا لزوم الامر
 بالمحال وقد حققنا عدم الاستحالة وهذا الكشف العقلي ليس مستندا
 على الملازمة بين حكم العقل والشرع لا مكان منع ملازمة حكم العقل
 بالقيح مع حكم الشرع بالحرمة لانه ليس تمام الموضوع للحكم
 الشرعى ولذا ورد في الاخبار ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه ليس
 شياً ابعد من دين الله من عقول الرجال واما الكلام في المقام كشف
 العقل لحكم الشرع بعد احراز الملاك التام لحكم الشرع باطلاق المادة
 ويؤيده ما قال الشيخ الانصارى في رسالة التعادل والترجيح من ان

الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل الشمول اللفظي لاحدهما على البطلان الى ان قال - بل لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة والمفروض ان كل واحد منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور بحرم تركه و يتعين فعله و مع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة .. الى ان قال - والحاصل انه اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي فاذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه لانها ممكنة فيجب تركها لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية انتهى وظاهر كلامه انه بناء على القول بحجية الاخبار من باب السببية يكون تعارض الخبرين من باب التراحم فيجب العمل باحدهما من باب حكم العقل بالتخير كما في سائر الموارد و ينبغي التنبيه على امور

١- قد عرفت ان الترتيب بحسب مقام الثبوت لا يحتاج الى وجود الملاك مطلقاً في المهم بل وجوده في خصوص حال عصيان الاله كافي في صحته ولكن احراز الملاك في خصوص حال العصيان يحتاج الى دليل خاص وما ذكرنا من الوجهين لا يفي باثبات الملاك الخاص

فإذا كان القدرة شرطاً في المهم شرعاً وعصى المكلف امر الأهم واشتغل
بالمهم فيمكن أن يكون واجداً للملاك إلا أنه لا يثبت بدليل أصل التكليف
ويحتاج إلى دليل خاص فلو كان مكلفاً بالتيمم فعصى وتوضأ فلا
دليل على صحته بالترتيب لأن ظاهر اشتراط امر الوضوء بالقدرة
شرعاً أنها دخيلة في ملاك الحكم ولا مصلحة مع فقدتها فلو دل دليل
على صحة الوضوء فلا بد أن يحمل على الترتيب.

٢- حكى عن كاشف الغطاء تصحيح صلاة الجاهل بالقصر إذا
صلى تماماً والجاهل بالجهر إذا صلى اخفاتاً وبالعكس مع ترتيب
العقاب على ترك المجهول بالالتزام بالترتيب واعتراض عليه في
تقريرات بعض الاعاظم اولا بان مورد بحث الترتيب فيما إذا كان
التضاد اتفاقياً فتولد المزاخمة وإذا كان دائماً كالجهر والاخفات
فيكون من باب التعارض لا التراجع وثانياً ان مورد الترتيب فيما إذا
كان الامر بالمهم عند عصيان امر الأهم وهو فيما إذا لم يكن المهم
محقق الوجود عند ترك الأهم كما في مورد كثرة الاضداد واما في
ضدين لاثالث لهما ففرض ترك احدهما ملازم لوجود الآخر فيكون
الامر به بتحصيل المحاصل الخ وثالثاً ان الامر بالمهم مرتبط على
عصيان الامر بالأهم ومع الجهل بحكم الجهر والاخفات لا تنجز
لخطابهما حتى يتحقق العصيان الذي هو اساس صحة الترتيب ويمكن
الجواب عن هذه الاعتراضات وتصحيح كلام كاشف الغطاء مع
تدبر دقيق.

٣- كما يتصور الامر بالضدين على الترتب مع تقارنهما زمانا على ما ذكرنا فهل يمكن الامر بهما ترتيبا اذا كانا في زمانين و - احدهما مقدم على الضد الاخر كما اذا كان عاجزا عن القيام اما في الركعة الاولى او الثانية فالقيام ضد ان فهل يمكن الامر بالقيام في الركعة الاولى مشروطا بعصيان امر القيام في الثانية او بالعكس ولا كلام في امكانه حتى عند المنكرين للترتب ام لا يتصور الامر الترتبي في المقام ففي تقريرات بعض الاعاظم (وهل يعقل الخطاب بالقيام المتقدم مرتبا على عصيان الخطاب المتأخر ام لا الحق انه لا يعقل لان لازمه الالتزام بشرطية العصيان المتأخر للخطاب الفعلي وهو غير معقول والالتزام بشرطية عنوان التعقب قد عرفت انه يدور مدار قيام الدليل عليه ولم يقم في غير مورد الاشتراط بالقدرة دليل على ذلك الخ ويمكن الاعتراض عليه فيما ذكره من وجه المنع اما ما ذكره من ابتناء ذلك على صحة الشرط المتأخر او شرطية عنوان التعقب وان الاول غير معقول والثانية غير مستفاد من الدليل ففيه ما عرفت سابقا من اثبات صحة الشرط المتأخر للتكليف كالشرط المقارن والمتقدم فلا اشكال في كون العصيان المتأخر شرطا للتكليف السابق عليه وثانيا قد عرفت في بحث مقدمة الواجب ان ارتكاب ما يفوت الامر في زمانه كترك المقدمة الغير القابل للتدارك مما ينطبق عليه عصيان الواجب وان لم يجيء وقت المأمورية فارتكاب الضد السابق المفوت للقدرة على الضد اللاحق عصيان لتكليفه فعلا فلا يكون

الشرط متأخرا أصلا هذا تمام الكلام في بحث الترتب على ما ادى
اليه النظر العاجل والله الحمد والمنة.

(اصل) في مباحث النهي ، النهي كالامر من جهت مادته
وصيغته الدالة عليه بالوضع او القرينة وينفرد عنه بامور .

١- ان المقصود منه طلب الترك او طلب الكف عن الفعل باعتبار
انه فعل نفساني فذهب بعض القدماء الى الثاني يزعم ان العدم
غير مقدور فلا يصح تعلق الخطاب بنفس ان لا يفعل وهو فاسد جدا لان
الخطاب يتعلق بالطبيعة الممكنة ونسبة الایجاد والاعدام اليها على
حد سواء و الا فيخرج عن حد الامكان الى الامتناع او الوجوب
ولعله مة مصود من اجاب بان العدم مقدور باعتبار الاستمرار والا فلا
معنى للتفكيك بين الابداء والامتناع ان كان غير مقدور والحاصل
ان القائلين بان عدم شيء كشرب الخمر غير مقدور ان ارادوا انه
ممتنع بالذات فهو خلف لان الفرض تعلق النهي بالماهية الممكنة
وان ارادوا انه ممتنع بالغير نظرا الى ما قبل النهي فالجواب ان الخطاب
لا يقتضي تحقق متعلقه قبل زمانه والعدم السابق خارج عن الخطاب
فلا وجه للاعتراض بانه غير مقدور .

٢- ظاهر الامر قيام المصلحة بالمتعلق وان كان مقدمة لغيره فالامر

الايجابى يتعلق بما هو المراد حقيقة واما النهى سواء كان بمعنى ان لا يفعل او الكف فزجر عن وجود المتعلق لما فيه من الفساد ومنشأه كراهة الوجود وبغضه وفرق بين ان يقال اترك الزنا اولاتزن فان ظاهر الاول وجود الصلاح فى نفس الترك المأمور به وظاهر الثانى وجود الفساد فى الزنا وتعلق الكراهة به فينبغى ان يقال ان هيئة النهى موضوعة للنسبة الايقاعية السلبية الناشئة عن كراهة الفعل لوجود الفساد فيه.

٣- ان النهى يقتضى الفورية والتكرار والاستغراق على خلاف الامر فى جميع ذلك فلا تشرب الخمر معناه ترك الشرب فوراً ودائماً لجميع افراده و قيل ان هذا الاقتضاء بحكم العقل لانه مفساد الهيئة من طلب عدم الطبيعة وهو لا يتحقق الا بعدم وجود جميع الافراد خلا فالوجودها المتحقق بفرد واحد ولا اشكال فى انه مفهوم عرفى للنهى بحكم النكرة فى سياق النفى الدال على السلب الكلى بخلاف سياق الاثبات المحمول على الاثبات الجزئى لانه مقتضى لحاظ الطبيعة المطلقة مع الوجود او العدم بل لحاظ خصوصية اخرى لان لحاظ الوجود معها يجعل القضية فى حكم المهمة واما لحاظ العدم يجعلها فى حكم الكلية من دون الاحتياج الى مقدمات الحكمة او غيرها من دون الحكم بانهم نقيضان فلا وجه لاشكال بعض المحققين من استلزامه لكون احدا النقيضين اوسع من الآخر فلا اشكال فى ان لازم

العموم المستفاد من النهي يشمل الافراد العرضية والطولية ولازمه
الفورية و التكرار والاستغراق .

(اصل) في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وينبغي تقديم
امور .

الاول ان الجواز في المقام ليس بمعناه الشرعي بل العقلي
بمعنى الامكان الوقوعي و انه ليس محالاً كاجتماع التقيضين ولا
مستلزماً للحمال ويكفي للمانع اثبات احدا الوجهين ولا بد للمجوز من
دفع كلا المحذورين .

الثاني المراد من الواحد في المقام مجمع عناوين تعلق
الامر باحدهما والنهي بالآخر سواء كان كلياً او جزئياً و اما لو تعلق
الامر بخاص والنهي بخاص آخر يجمعهما مفهوم عام فلا يكون محلاً
للكلام .

الثالث ربما توهم ان اختلاف المسائل كاختلاف العلوم
يكون باعتبار الموضوع فيدرس الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة الآتية
وهي ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا فقال بعضهم ان
البحث هنا في عامين من وجه كالصلوة والغصب وهناك في العام و-
الخاص وقال بعضهم ان مورد البحث هنا عنوانان مغايران مفهومهما
متصادقان في بعض الافراد وان كان النسبة بينهما عمومياً مطلقاً

كالإنسان والعالم و مورد البحث هناك عنوانان متداخلان مفهوماً وان كان النسبة بينهما عموم من وجه كالصلوة في المسجد و صلوة الصبح و قد اکتروا من البحث في ذلك و كأنهم غفلوا عما ذکروا في بحث الموضوع من ان جهة البحث متعدد للموضوع والحق ان يقال انه لا يصح كلامهم في المقام فان الفرق بين المسائل اما باختلاف الموضوع او المحمول او جهة البحث وكلها موجودة بين هاتين المسألتين لان عنوان البحث هنا ان اجتماع الامر والنهي جائز في مورد واحد ام لا وهناك النهي في العبادة يقتضي الفساد ام لا فلا يكون بينهما خلط في الموضوع والمحمول والجهة وان كان نتيجة البحث هنا على القول بالامتناع تقع موضوعا للنهي في العبادة ولا محذور فيه

الرابع مناط المسئلة الاصولية ان يقع نتیجتها في قياس ينتج حکما فرعيا وان كان بوجه يمكن درجها في مسائل علوم اخر فان الملاك وجود الجهة المبحوث عنها باعتبار هذا العلم وان كان فيها جهات اخرى.

الخامس ربما يقال ان البحث في هذه المسئلة مبني على تعلق الامر والنهي بالطبائع واما بناء على التعلق بالافراد فلا مجال له اصلا لان عدم تعلق الامر والنهي معا بفرد واحد بديهي والتدبر في هذا الخلاف يزيل هذا التوهم لعدم تعلق الخطاب بالوجود الخارجي سواء كان طبيعيا او فردا و انما يتعلق بالوجود الذهني والقائل بانه نفس الطبيعة يقول بخروج لوازم الشخص عن مفاد الخطاب والقائل

بتعلقه بالفرد دخولها في الخطاب ولو كان الفرد ذي عنوانين فالنزاع في صحة تعلق الخطابين بكلا العنوانين وعدمها مضافاً الى ان منشأ الجواز مختلف، منها ان الفرد المجمع ينحل الى فردين ومنها ان مورد الامر يختلف مع مورد النهي باختلاف المقولات المنطبقة على المجمع فتعلق الخطاب بالطبيعة او الفرد اجنبى عن هذا البحث .

السادس انه لا بد من كون نتيجة البحث حكم فقهي نفيًا و

اثباتاً فالمطلوب الجواز الفعلى المطلق وهو موقوف على امور

١- دفع محذور اجتماع المتنافيين

٢- وجود المندوحة في البين.

٣- صحة التقرب بمجمع العناوين لكونه مأموراً به وان قارن

المنهى عنه .

٤- دفع محذور نقض الغرض الفعلى وصحة الامتثال بالمجمع

لشمول كلا الخطابين له فعلياً .

٥- دفع محذور خلو المجمع عن المصلحة في اثر مفسدة النهي

و بالعكس ليصح انشاء الحكم في كليهما فهذه وجوه خمسة لا بد

في البحث عنها ولا بد للمجوز دفعها ووجود واحد منها كاف في

المنع لما عرفت من ان البحث في الجواز الفعلى المترتب عليه الحكم

الفقهي وجوداً وعدمياً لا الجواز من جهة واحدة كما ظهر انه لا بد من

وجود المندوحة عن الجمع بين الواجب والحرام لانه مع عدمها وان

صح البحث عن بعض الجهات المتقدمة كما افاده المحقق الخراساني

الا انه لا يفيد فقيهما و بيان حكم مورد عدم المندرجة من باب الاستطراد.

السابع بعد تصحيح اجتماع الخطابين من جميع الجهات لا يبقى تعارض بين مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب في مورد الاجتماع فلا بد من الاخذ باطلاق كل من الخطابين و كشف وجود الملاك لكلا الحكمين فلا يقع تعارض بالعموم من وجه في باب التكليف كلا وهو خلاف ما يظهر من الاصحاب لحكمهم بالتعارض فيها ولعل ذلك يكشف عن اتفاقهم على الامتناع كما ادعاه بعض ولعل من قال بالجواز منهم نظر الى بعض الجهات لاكلها وتحقيق كلامهم و تشخيص نظر القائل بالجواز من انه باعتبار جميع هذه الجهات او بعضها مشكل لعدم تعرض اكثرهم لجميع الجهات

الثامن يجرى البحث في الخطاب التكليفي ولا يجرى في خطابين وضعيين لعدم اثر تعدد الجهة في الوضعيات وهل يجرى في خطابين احدهما تكليفي والآخر وضعي كاليوم في وقت النداء مثلا فيه تأمل.

التاسع انما يجرى البحث فيما كان ملاك الحكمين محرزا في مورد الاجتماع واما مع عدم الاحراز فلا يجرى هذا البحث بل يكون من باب تعارض الدليلين بالعموم من وجه في مورد الاجتماع فيرجع الى قواعد التعارض و مع احراز وجود الملاكين فيحكم بشمول الدليلين في الجمع وبناء على الامتناع يتعارضان باعتبار الحكم

الفعلى فيحكم على طبق اظهرهما دلالة او اقويهما ملاكاً ولكن بناء على الجواز اطلاق الدليلين كاف لا ثبات الملاكين ووجود الحكمين بخلاف القول بالامتناع لتعارضهما فى مورد الاجتماع فلا بد من الرجوع الى دليل آخر و بعد احراز كلا الملاكين يحكم بمقتضى قاعدة التراحم من تعيين الالهم اذا كان فى البين او التخيير اذا كان الدليلان شمولياً و اما اذا كان احدهما او كلاهما بديلاً فلا بد من امتثالهما فى غير مورد الاجتماع.

العاشر بمتنع صدق المقولات المتعددة على فرد واحد ذاتاً فلا يصح انتزاع المفاهيم المتعددة من مصداق واحد بجهة واحدة فصدق المقولات المتعددة عليه عرضى فى غير واحد منها فصدق الانسان و القائم والطويل والاب على زيد يكون فى الاول منها ذاتياً لانه ذات زيد وصدق البواقى عرضياً و تنطبق عليه بالعرض و مطابقة بالذات منشأ انتزاعها كساقىام من مقولة الوضع للقائم و الطول من مقولة الكم للطويل وهكذا و كل موجود مصداق لمقولات متعددة تصدق عليه مشتقات هذه المقولات ولكن صدق احدها ذاتى وهو المفهوم النوعى المطابق له بخلاف سائرهما كما انه يمكن تعدد المفاهيم الجوهرية على شىء باعتبار النوع والاجناس والفصول ولكن صدق الاول ذاتى والبواقى بواسطته.

الحادي عشر المجمع لمقولات عرضية وجوهرية تارة يلاحظ فيه المقولات بما هى مبدأ الاشتقاق فى الاعراض وبما هى مادة؟ و -

صورة في الجواهر بشرط لا فلا يصح حمل بعضها على بعض ولا على الجمع لأنها بهذا النظر متبائنات جوهرية كانت أم عرضية و أخرى تلاحظ لا بشرط كما هي موجودة في الخارج من الاتحاد الوجودي فهي مشتقات في الاعراض واجناس و فصول في الجواهر فتحمل على المجمع ويقال زيد ناطق حيوان ضاحك طويل الى غير ذلك كما يصح حمل بعضها على بعض جوهرأ و عرضا ونسبة المقولات الجوهرية ايجادية كالعرضية مع الذات ولكن الحق عدم اتحاد الاعراض كعدم اتحادها مع الذات وصدق الابيض على البياض ذاتي وعلى الجسم عرضي لاختلاف نحو وجود العرض مع الجسم لانه يوجد في الموضوع والثاني لافي موضوع فلم يكن الاعراض متحد الوجود مع الجواهر وعدم اتحاد بعضها مع بعض اظهر فحمل العرض على موضوعه اذا اخذ لا بشرط كما في المشتق بواسطة في العروض كحمل بعضها على بعض و تبين من ذلك انه لو تعلق الامر بمقولة والنهي بمقولة اخرى تجتمعان في المكلف فلا يكون من وحدة الامر والنهي الا ان يكون احدهما عنوانا للآخر كمماسه اعضاء السجود على الارض في الصلوة التي تكون نصرفا غصبا و باعتبار انه في ملك الغير تعلق به النهي وباعتباراته جزء الصلوة واجب و من هنا تبين ان تغاير مفهوم متعلق الامر والنهي ولو كان بينهما عموم من وجه لا يوجب عدم اتحاد مصداقها ولو كان التركيب بين المقولات انضماميا فربما تكون المقولات منطبقة على مصداق واحد فمثل

الصلوة والغضب المركبتين من عدة مقولات لا يكون التركيب بينهما انضمامياً مطلقاً بل ربما يكون اتحادياً كما في السجود فما عن تقارير بعض الاعاظم من انه جعل الصلوة والغضب مقولتين فيه نظر لانهما من مقولات متعددة وفي سائر كلامه موارد للنظر يظهر بالتدبر فيما ذكرنا .

الثاني عشر ان البحث في هذه المسئلة لا يدور على القول بكون

الاحكام تابعة للمصلحة والمفسدة وعدمها بتوهم انه بناء على الاول لا بد من القول بالامتناع لانه لو تعلق بالمجمع حكمان متنافيان لا بد من الكسر والانكسار بين ملاكيهما حتى يتمحض للحرمة او الوجوب ولو فرضنا اجتماعهما في الوجود لكن لا يجتمعان في التأثير في الحكم الفعلي فلا يتقدح بهما ارادة وكراهة كاملة في نفس الحاكم فلا بد ان يكون الحكم موافقاً للغالب منهما والا فما اختاره الحاكم لكن الحق عدم اختصاص البحث بذلك وما ذكر دليلاً للقول بالامتناع لا بد للمجوز من دفعه كالمحذورات الاخر فلتشرع في البحث عنها واحداً بعد واحد بما يمكن اثباته او نفيه قال اول محذور اجتماع حكمين متنافيين في مورد واحد وهو محال وتقريره بوجهين

الاول ما ذكره المحقق القمي من ان الفرد مقدمة لوجود

الكلية المأمورة فواجب لامحالة واذا كان مصداقاً للطبيعة المحرمة ايضاً يجتمع الحرمة والكراهة والجواب ان الفرد اما يعتبر الطبيعة بضم الشخصات جزء او قيدا فلا يكون مقدمة لها بل الامر بالعكس

واما ان يراد به الوجود الخارجى الطارد للعدم المحدود بالطبيعة الخاصة فهي حد له لا موجود مترتب عليه لانه لا يكون الوجوداً واحداً ثابتاً الفرد بالذات و للطبيعة بالعرض لا وجود ان احدهما مقدمة للآخر .

الثانى انه ليس فى الخارج الوجود واحد وان انتزع منه عناوين متعددة وهو عين الطبيعى وبكل عنوان تعلق الحكم يتعلق بهذا الفرد الواحد فيجتمع الوجوب والحرمة فى المجمع ووجه الامتناع اجتماع الضدين فى مورد واحد واوفى ادلة المانعين لاثبات جهة الامتناع ما ذكره المحقق الخراسانى حيث قال : يتوقف (اى بيان الامتناع) على مقدمات احدها انه لا ريب ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة فى مقام فعليتها و بلوغها الى مرتبة البعث و الزجر ضرورة ثبوت المنافات والمعادلة التامة بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذاك الزمان وان لم يكن بينهما مضادة مالم تبلغ الى تلك المرتبة الخ وهذه المقدمة تتوقف على صحة ما ذكره من ان للحكم مراتب اربعة الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز و فسر الاول بوجود المصلحة او المفسدة فى المتعلق الداعية لجعل الحكم و فى كونهما حكماً اقتضائياً نظر واضح لانهما لا تكونان علة لوجود الحكم لان الحاكم الامر والناهى ولا مادة له ككون النطفة مادة لوجود الانسان لان الحكم يحصل من انشاء الحاكم لامن المصلحة و المفسدة وان كانتا علة غائية للحكم لانهما بالوجود الذهنى علة غائية وهى ليست

وجود اقتضائياً للمعلول الخارجى وانشاء الحكم ان كان بداعى جعل
الداعى فهو حكم فعلى مع وصوله الى المكلف وان كان بداع آخر
كالارشاد وغيره فلا يكون حكماً اصلاً فان كان المراد من الحكم
الفعلى ما وصل الى المكلف و صار مصدراً للبعث او الزجر فلا
مقام بعده حتى يكون مرتبة اخرى تسمى بالتنجز فاين المرتبة الرابعة
وبالجملة لا يتصور للحكم مراتب اربع كما ذكره واما ما قال من ان
الاحكام متضادة باسرها فقد ناقش فيه بعض مشائخنا المتأخرين بان
التضاد يعتبر فى الموجودات العينية لان الضدين موجودان بينهما غاية
الخلاف وهذا المعنى لا يتحقق فى الحكم لان له مرتبة الارادة والكراهة
القليبين ومرتبة الانشاء والجعل ومرتبة الوجوب والحرمة والمرتبة
الاولى قائمة بالنفس متخصصة بالمراد الموجود فى افق النفس ولا
تكون امراً خارجياً والالزام تحصيل الحاصل وانقلاب النفس خارجاً
وبالعكس نعم متعلق الارادة عنوان فان فى الخارج و ليس متحداً
مع اتحاد الكلى مع فردة لان الشوق لا بد وان يتعلق بموجود من وجه
ومعدوم من وجه لان المعدوم المطلق لا يتعلق به الشوق كما ان الموجود
المطلق كذلك ولا ريب ان الارادة القائمة بالنفس ليست ضد الكراهة
القائمة بها لاتحاد متعلقهما لان النفس من المجردات وما فيها مجرد
ولا تراحم فى المجردات ولذا يتحقق فيها السواد والبياض و سائر
الاضداد .

واما المرتبة الثانية فهى كما عرفت ايجاد المعنى باللفظ اعتباراً

ولا تضاد بين صل طلباً للصلوة ولا تغصب طلباً لترك الغصب بالصلوة
فى مورد .

و اما المرتبة الثالثة وهى الوجوب والحرمة فكما عرفت امران
اعتباريان يتحققان فى افق الاعتبار ولا يمكن تعلقهما بالامور
الخارجية بل بما هو من سنخهما فى افق الذهن فتحقق عدم تعلق الاحكام
بالموجودات الخارجية حتى يكون بعضها ضد بعض ثم قال

وثانيها انه لا اشكال فى ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف
بما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لاما هو اسمه وهو
واضح ولاما هو عنوانه مما قد انتزع منه بحيث لولا انتزاعه تصورا
واختراعه ذهنا لما كان بحدائه شىء خارجاً ويكون خارج المحمول
كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبة الى غير ذلك من
الاعتبارات والاضافات ضرورة ان البعث ليس نحوه والزجر لا يكون
عنه وانما يؤخذ فى متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها والاشارة اليها
بمقدار الغرض منها والحاجة اليها لاما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله
وحiale انتهى وفيه ما ذكرنا فى نقض المقدمة الاولى لانها مبنية على
تعلق الاحكام بالفرد الخارجى وقد عرفت ان الحكم باى معنى لا يصح
تعلقه بالفرد الخارجى بل يتعلق بالطبيعة الموجودة فى افق وجود الحكم
مع لحاظها بماهى فانية فى الخارج كالمرآة ولا يتوهم منه سراية
الحكم الى المرئى للانحداد بينهما لان الاتحاد الذى يفيد سراية الحكم
ما كان بين الطبيعى وفرده مثل الانسان فى الذهن وفى الخارج والآثار

الشاملة للوجهين يثبت في كلا المقامين واما الاتحاد بين متعلق الحكم مع الخارج اتحاد حكائي مثل الوجود العنواني مع الحقيقي والاتحاد بينهما لا يوجب سراية الحكم من احدهما الى الاخر كبداية الوجود العنواني فلا يمكن قبول هذه المقدمة ثم قال .

ثالثها انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا ينشأ به وحدته فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث الخ وفيه ان العناوين الكثيرة المنطبقة على مصداق واحد ان كانت مقولية يمتنع ان تصدق ذاتاً على شيء واحد ولا بد ان يكون صدق احدها ذاتاً والباقي عرضاً لما عرفت من ان الوجود الخارجى لا يكون مطابقاً ذاتاً الا لمفهوم مقولى واحد كما انه لا يطابق ذاتاً الا لافراد متحدة الذات وان لم يكن مقولية يمكن انتزاعها من وجود واحد بتعدد الحثيات كالخير والنور والوجود ونحوها من الوجود الحق الواحد الصرف ولا وجه للتسوية بين القسمين اصلاً ثم قال .

رابعها انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السئوال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهية فالمفهوم ان المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده فيكون الواحد وجوداً واحد ماهية انتهى وفيه انه انطبق مفهومين على مورد

يكشف عن وجود ماهيتين ولو كانتا متحدتين في الوجود كصدق الحيوان والناطق على زيد وهذه تمام المقدمات التي بنى عليها امتناع اجتماع الامر والنهي وقد تبين ضعفها فلا وجه للقول بالامتناع و تبين الاشارة الى وجه الجواز من انه لاتضاد بين الوجوب والحرمة فيصح اجتماعها في مورد واحد ينطبق عليه عنوانين خصوصاً اذا كان بينهما عموم من وجه كالغصب والصلوة مضافاً الى انه بناء على تضاد الاحكام فانما يمتنع الاجتماع لو كان الامر والنهي مسريان على الفرد الخارجي ولكن عرفت ان متعلقهما هو الموجود في الذهن مرآناً للخارج و فانياً فيه ولا يسرى حكم الفاني في المفنى ولا ربط للفرد الخارجي بما تعلق به الامر والنهي الا ان وجوده مسقط للامر بالاطاعة و للنهي بالعصيان لانه بوجوده ينتفى اثر الامر والنهي نعم يكون الفرد الخارجي مأموراً به ومراداً بالعرض او مبغوضاً بالعرض كما ان الطبيعي موجود بوجوده بالعرض واجتماع عنوانين متخالفين بالعرض لا محذور فيه اصلاً فبوجود المجمع يتحقق امثال الامر وعصيان النهي فيلسفطان معا وظهر بما ذكرنا فساد ما قيل من ان الارادة والكراهة من اعراض عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج كالاوبة والبنوة والزوجية وجه الفساد ان هذه الامور من مقولة الاضافة وهي ما يتحقق في الخارج بوجود الطرفين و في الذهن مستقلاً فوجودها الفعلي في الذهن وهذا معنى عروضها في الذهن يعنى تحمل على الموضوع بالضميمة واتصافها في الخارج ثبوتها بثبوت الطرفين

كما تقتضيه مقولة الاضافة وتعلق الصفات النفسية كالعلم و الارادة
 الى ما تعلقت بها ليس من الاضافة المقولية لان العلم والارادة كيف
 نفساني و هو مقولة برأسها فلو كان معه اضافة يلزم تركيب المقولة
 الواحدة بل تعلقها بالمراد بالذات والمعلوم بالذات الموجود في
 افقها نحو من الاشراف و ما هو في الخارج مراد ومعلوم بالعرض
 ولتحقيق ذلك مقام آخر ولو قلنا بسراية الامر والنهي في الخارج
 فانما يلزم اجتماع الضدين في المجمع لو كان العنوان من الجهة التعليلية
 وواسطة في الثبوت لحكم المجمع و اما اذا كان جهة تقييدية وواسطة
 في انعروض فلا يلزم اجتماع الحكمين في مورد واحد لانه متصف
 بهما بالعرض والعناوين التي كانت تتعلق بها الاحكام الشرعية ربما تنزع
 من مقولات متعددة فكان وجودها غير وجود الموضوع و مغايراً
 بعضها مع بعض والتركيب بينها انضمامي ولا مانع من تعلق الحرمة
 باحدها والوجوب بالآخر مثل لا تنظر الى الاجنبية و صل فعرض
 الابصار غير الاعراض التي تركبت منها الصلوة كالكيف المسموع
 ووضع القيام والقعود وغيره نعم ربما يتحد العناوين المنتزعة في
 المقولة كالسجود والتصرف المنتزعين عن مماسة الاعضاء مع الارض
 واعلم ان الصلوة والغصب اللذين وقعاً محل الكلام في المقام لا يكونان
 مفهومين مقولين بسيطين بل الصلوة مركبة من عدة مقولات والغصب
 عن مقولات متعددة باختلاف انواع التصرف كالتعلم والتقصص
 من مقولة الجدة والقيام والقعود من مقولة الوضع والازدراء والنحت

من مقولة الفعل والصلوة باعتبار النية من الكيف النفساني وباعتبار القيام والركوع من مقولة الوضع وباعتبار اذكر كيف مسموع و باعتبار تماس الاغضاء على الارض من قبيل الوضع ولا ينتزع الغصب من النية ولا من الذكر الا ان يقال انه يوجب تموج الهواء وليس له اعتبار عرفي كما هو منظور في الاحكام الشرعية لانه ليس تصرفاً عرفاً بل الحق انه لا ينتزع الغصب من مقولة الوضع والجدة بداهة ان كون الانسان على وضع خاص او محيطاً به شيء او محيط بشيء لا يكون تصرفاً في ملك الغير ككون الانسان احمر او ابيض في دار الغير فان اللون لا يكون تصرفاً فلا يتحد من اجزاء الصلوة مع الغصب الا خصوص السجدة بناء على انها مماسة الاغضاء مع الارض والهوى للركوع والسجود ليس جزء الصلوة بناء على ان الركوع من مقولة الوضع وعلى فرض انتزاع الغصب من بعض اجزاء الصلوة فقد عرفت عدم سراية النهي اليه من وجوه فالحق جواز الاجتماع من هذه الجهة واشتراط المندوحة في مورد البحث بان يكون فرداً مقدوراً للمكلف في غير مورد الاجتماع لانه لولاه لا يمكن ان يكون كلاً الحكمين فعليين في حقه وبعد اجتماع الحكمين فعلاً في الجمع فهل يصح الامتثال به اذا كان عبادياً كالصلوة ؟ قيل لا لتوقفه على الاتيان متقرباً ولا يمكن التقرب بما هو مبعد فعلاً لان القرب ضد البعد ولا يمكن تأثير عمل واحد فيهما وقد اجيب عنه بان القرب والبعد في المقام ليسا مكانيين ولا شبيهاً به حتى يكونان ضددين بل بمعنى استحقاق الثواب

والعقاب ولا محذور بان المجمع بما يتضمن من الاطاعة كان موجباً
للثواب وبما يتضمن للعصيان موجباً للعقاب وان كان بمعنى حصول
الملكة الحسنة والملكة السيئة فكذلك لا مانع من تأثير فعل واحد
فيهما من جهتين مختلفتين و اما حديث نقض الغرض الفعلي من جواز
الاجتماع فيبانه ان غرض النهي ردع المكلف عن المفسدة فلولم يقيد
الامر بغير المجمع يلزم تغض غرض النهي بشمول الامر له وهو قبيح
ومحال وفيه ان الغرض من التكليف جعل الداعي والزاجر للمكلف
وهو حاصل بالامر بالطبيعة المتضمنة للصالح وتحريم ما هو متضمن
للفساد مع المندوحة بحيث يكونان داعيين للمكلف لجلب الصلاح
ودفع الفساد وعدم احتراز المكلف عن الفساد باثبات المجمع امثالا
للامر لا يكون نقضاً للغرض بل مما وقع المكلف فيه بسوء اختياره
كما اذا عصى النهي ولم يأت بالمأمور به ايضاً ومن البديهي ان تحقق
المأمور به او وصول المصلحة الى العبد او دفع المفسدة عنه لا يكون
غرضاً مولوباً في التكليف الشرعية والا فيلزم ان يكون الله تبارك و
تعالى مقهوراً في احكامه عند المعصية فاثبات العبد بالمجمع كعصيانه
في غير مورد الامر فلو كان نقضاً للغرض فمطلق العصيان كذلك ولا
ربط له بمسئلة الاجتماع وقد يقال بان اجتماع المفسدة والمصلحة
في شيء واحد يمنع من اجتماع الحكمين لان اجتماعهما اجتماع
الضدين وهو محال فاذا كان في شيء جهة صلاح وجهة فساد فلا بد من
الكسر والانكسار فان كانتا متساويتين لا يوجدان ولا فيوجد خصوص

الغالب فعدم امكان اجتماعهما برهان على عدم اجتماع الحكامين
 وفيه انه لا مانع من اجتماع الصلاح والفساد في شيء واحد من جهتين
 كدواء نافع لمرض وموجب لمرض آخر كما انه قد يقال بان وجود
 المصلحة والمفسدة في شيء واحد مانع عن تاثيرهما في انشاء الحكامين
 لان الاحكام انما يجعل لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد لانهما
 من دواعي الجعل فاذا اجتمع المصلحة والمفسدة في شيء واحد
 فلا يمكن دعوة كل منهما الى جعل الحكم لانه لطف ولا لطف في جلب
 مصلحة متضمنة للمفسدة الغالبة عليها او المساوية معها كما لا لطف
 في دفع المفسدة الملازمة لقوت المصلحة كذلك بل لا بد من تساقط
 الاثرين مع التساوي فلا حكم في البين او جعل حكم واحد طبق
 الغالب لو كان في البين والجواب ان الحكم على الطبيعة بلحاظ وجود
 الملاك فيها الباعث على وجودها تارة والزاجر عنه اخرى والمصلحة
 الملحوظة في المأمور به غالبية على المفسدة المترتبة عليها دائماً لان
 المفروض وجود المندوحة والاجتماع اتفاقاً و يتمكن المكلف
 من جلب المصلحة الغير المقارنة للمفسدة كما ان المفسدة المترتبة على
 المنهى عنها غالبية و يتمكن المكلف من عدم ارتكابها ولا وجه للقول
 بالكسر والانكسار في مقام جعل الحكم نعم لو كانت الطبيعة دائمة
 الابتلاء بالمصلحة والمفسدة فلا بد من الكسر والانكسار بينهما كما
 انه لو اراد جعل الحكم للمجتمع بخصوصه فكذلك و اما اذا كان
 متعلق الحكم الطبيعة والاجتماع اتفاقاً فلا مانع منه وامثال العبد

للامر باتيان المجمع المتضمن للعصيان وجلب المفسدة لسوء اختياره
للقصور في لطف التكليف الواجب على الله تعالى وينبغي التنبيه
على امور.

الاول من كان في مكان غصبي عمداً فاراد الخروج بقصد
التخلص نادماً فهل الحركة الخروجية حرام مع وجوبها كما اختاره
المحقق او بدون وجوب او واجبة من غير حرمة كما عن تقريرات
الشيخ الانصاري بلاعقاب او معه بالنهي السابق الساقط كما عن
صاحب الفصول اولا امر ولانهي لها شرعاً وكانت لازمة عقلاً لانها
اخف المحذورين والقبائح كما اختاره المحقق الخراساني و ما
حكم العبادة بها وجوه اما بيان حکام الحركة فيتوقف على امور.
١- انه ليس الحكم الشرعي في المقام الا حرمة الغضب وليس
هنا حكم آخر بوجوب التخلص ونحوه.

٢- لا اشكال في حرمة الغضب الزائد الناشئ من ترك الخروج
فيجب تركه ووجوب ترك الحرام ليس حكماً آخر غير حرمة فعله
فقوله لا تغضب معناه حرمة الفعل وينطبق عليه وجوب الترك و ليس
هنا الا حكم شرعي مولوي واحد يعبر عنه بحرمة الفعل و وجوب
الترك كما حققناه في مبحث الضد وليس وجوب الترك حكماً آخر
انشأ بتبع حرمة الفعل اولاً لازماً له بل منتزع من خطاب لا تغضب كحرمة
الفعل .

٣- فعلية خطاب الحرمة مشروطة بالقدرة على الترك كالقدرة

على الفعل فما لا قدرة عليه لانهى عنه ولكن هل بشرط القدرة الى حين
تحقق الفعل ام يكفي القدرة السابقة وان صار الفعل لازم التحقق
بعدها عقلا او عادة او شرعاً اذا فونها المكلف على نفسه فمن القى
نفسه من شاهق يحرم عليه قتل نفسه بعده وان فقد قدرته عليه قبله
كالرامي للبندقية قبل وصولها الى المقتول وعلى الاول هل يتحقق
العصيان بتفويت آخر مقدمة اختيارية لانطباق عصيان الخطاب عليه
ويترتب العقاب عليه ايضاً فيقع اصل الفعل بلا عنوان وبلا عقاب او
يسقط الخطاب فقط ويتوقف صدق العصيان على وقوع الفعل كالخروج
فى مسئلتنا فسقط الخطاب الفعلى قبل العصيان وبناء على كفاية القدرة
السابقة فالخطاب باق الى تحقق الفعل ومصححه القدرة السابقة و
توجه اللزم قبله باعتبار انه نوع من التجري مع عدم صحة ذم العصيان
وعقابه قبل تحقق الحرام.

٤- هل يصح تعليق الامر والنهي الى شىء واحد لما اشتهر من
ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار كما زعمه المحقق القمى ام
لا الظاهر هو الثانى لان هذا الاصل فى كلام المتكلمين جواب
الاشاعرة القائلين بالجبر فى فعل المكلف لانه ممكن ومالم يجب لم
يوجد فهذه الضرورة تنافى الاختيار فاجاب العدلية عن هذه الشبهة
بان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكد ولا يبطله بما نحن
فيه من صحة الخطاب والعقاب على فعل فات مقدمته باختيار المكلف
كذا قال بعض المشايخ مع ان امتناع اجتماع الامر والنهي فى مورد

واحد عند القائلين به ليس من جهة فقد القدرة حتى يقال انه باختيار
 المكلف فلا ينافي الاختيار فانساب فقد القدرة الى المكلف لا يوجب
 صحة الامر والنهي معا في مورد واحد و بعده هذه المقدمات نقول
 الاقوى حرمة الحركة الخروجية شرعاً و وجوبها عقلاً لا ينافي الحرمة
 شرعاً لاطلاق ادلة حرمة الغضب وعدم المخصص وما ذكره مخصصاً
 لا يصح كالزام المكلف على الحركة الخروجية وعدم قدرته على الترك
 والجواب ما عرفت من ان القدرة الثابتة قبل الدخول كافية في صحة
 النهي مع ان القدرة الذاتية محفوظة وان لزم عليه عقلاً الحركة العنصرية
 فرارا من زيادة العقاب ولعل ذلك مراد المحقق القمي ومن تبعه من
 عدم منافات الحرمة الفعلية مع اللزوم العقلي فتدبر و كقولهم ان
 الحركة الخروجية مقدمة للتخلص من الغضب وهو واجب فلا تكون
 حراماً فوجوبها المقدمي يرفع الحرمة الفعلية والجواب عنه اولاً ان
 التخلص من الغضب ليس واجباً مستقلاً في قبالة حرمة الغضب كما مر
 سابقاً نعم ترك الغضب الزائد واجب ولكن هل تكون الحركة الخروجية
 مقدمة له او متلازمة معه ورجح بعضهم الثاني لانها كون تدريجي
 في المصوب وهو ضد الكون في خارجه والتخلص الكون في الخارج
 و هو متلازم مع عدم الكون فيه وهو نقيضها فلا يكون مقدمة له بل
 متلازماً معها فكلتا المقدمتين ممنوعتان ولا يبعد القول بانها مقدمة
 عرفية لترك الغضب الزائد فبناء على وجوب المقدمة مع قصد التوصل
 الى ذبيها تكون واجبة و اما بناء على وجوبها مطلقاً او الموصلة منها

فاللازم عدم حرمتها مطلقاً ولو لم يكن بقصد التخلص وهو بعيد وبناء على وجوب المقدمة فتخصيص دليل الغصب يحتاج الى اثبات اهمية ذبيها وبعد الدخول الذي مفوت للقدرة بالنسبة الى الحركة الى الخارج يسقط النهى الفعلى عنها و يبقى عقابها مع عدم وجوبها شرعاً بل عقلا كما افاده المحقق الخراساني او معه كما عن الفصول ويظهر الاعتراض عليهما مما مر من ان مصحح التكليف القدرة على الامثال في الجملة لا الى زمان الامثال وهو بنفسه لظن . وان لا يكون له امثال والا لما صح تكليف الكفار فلا مانع من بقاء التكليف الى الخروج و اما بناء على سقوط الحرمة عن الحركة الخروجية فهل يكون العصيان للنهى عنها محققا بنفس الدخول فتكون بلا عنوان او يسقط الخطاب ويتاخر تحقق العصيان الى زمان الخروج و كلاهما بعيد ان يبقى الكلام في حكم العبادة في حال الخروج كالصلوة فالحق انه كالعبادة حال البقاء في المصنوب فبناء على الجواز تصح مطلقاً و بناء على الامتناع فلا تصح الا مثل الصلوة الواجبة في ضيق الوقت و بناء على سقوط الحرمة وبقاء العقاب فصحة العبادة تتوقف على صحة التقرب بالمبعد وعدمها وقد مر الكلام فيه .

التنبيه الثاني مورد البحث في الاجتماع والامتناع فيما اذا احرز وجود الملاك في الطرفين فان لم يحرز يرجع الى التعارض في المجمع بين الدليلين وبناء على الجواز يثبت الملاكين باطلاق الدليلين وثبوت الحكمين سواء كان اقوى في البين اولا واما بناء على الامتناع

فيمكن اثبات الملاكين باطلاق المادة و ثبوت الحكم لا قوى الملاكين
ان كان فى البين او الحكم بالتخيير او التساقط والرجوع الى الاصل
او دليل آخر واما الكلام فى دليل الحكمين فهو انه اما ان يكونا
متساويين فى الظهور او يكون احدهما اقوى فيقدم على الآخر واما
مع التساوى فيسقطان بالتعارض ولا يمكن اثبات الملاكين بعد سقوط
دليل الحكمين و اثبات اقوائية احدا للدليلين ظهورا او ملاكا بوجوه
الاول كون احدهما نهيا فيقدم فى مورد الاجتماع لان

دلالة شمولى ودلالة الامر بدلى فلا محذور فى العمل بالامر فى غير
مورد الاجتماع لان العمل به فى مورد النهى مستلزم لرفع اليد عن
عموم النهى فالمقام وان كان من باب دوران الامر بين التخصيص
والتقييد ولا دليل على تقدم احدهما كلا لا ان الجمع بين الغرضين
فى المقام قرينة على التقييد للامر ونظر العرف يؤيده

الثانى ان دليل الحرمة يقدم على دليل الوجوب لان دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه ما لا يخفى من الضعف.

الثالث الاستقراء من الموارد التى دار الامر فيها بين الوجوب
والحرمة وورد فيها نص من الشارع فانه رجع جانب الحرمة كما
فى ايام استظهار الحائض

فان الارجح لها ترك العبادة وكما فى الاناء المشتبه بالنجس
حيث ورد النص بانه يهرقهما ويتيمم ولا يخلو تمامية هذا الاستقراء
وصحة الاستدلال به من النظر فتدبر واذا كان احدا للدليلين اظهر

والمناطق في المورد الآخر أقوى فهل يؤخذ بالظهور الأقوى أو المناطق الأقوى؟ والاول اقوى.

التنبيه الثالث ربما استدل بالعبادات المكروهة كالصلوة مقابل النقوش والصور على جواز اجتماع الامر والنهي لان الكراهة مفاد النهي التزهيى ومخالف للاستحباب او الوجوب مع ان العبادة تتوقف على الامر وجوباً او استحباباً فالعبادة المكروهة مورد الامر والنهي معا فيجوز اجتماع الحكمين و يمكن الاعتراض عليه بعدم دلالة تعلق النهي بها على انطباق الكراهة على المأمور به بل ربما يكون النهي متعلقاً بها بالعرض لملازمتها مع عنوان مكروه ويكون هناك مصداقان متلازمان احدهما مورد الامر والاخر مورد النهي وتعلق النهي بعنوان العبادة ظاهراً لعدم امكان ذكر خصوص متعلقه لعدم احاطة البيان به او للتقية ونحو ذلك او يكون النهي ارشاد المافى بعض الافراد من التقصيان باعتبار عوارضه الشخصية فانها قد تلائم غرض الامر وقد تنافره فيصدر النهي الارشادى عما فيه الخصوصية المنافرة او يكون النهي ارشاداً للفضل الذى فى غيره وان كان فى صحة هذا النحو من الامر الارشادى نظر وبالجمله لا يقتضى كراهة العبادة نهياً مولوا عن مصداق العبادة حتى تكون دليلاً على الجواز نعم لو ثبت الجواز لا مانع من الاخذ بظهور كراهة العبادة لو كان مع ان العبادة لا تتوقف على الامر كما اذا كان بذاته عبادة مثل السجدة والصلوة فيمكن تعلق الكراهة به من دون ان يكون هناك امر بالوجوب او الاستحباب ان

قلت فعلى هذا لا يمكن الاكتفاء به فى الامتثال لو كان له بدل او يكون تشريعا محرما كصوم يوم العاشور قلت الرجحان الذاتى كاف فى وقوعها عبادة مسقطه للامر ولو كان هناك فرد غير مكروه كالصلوة فى الحمام لانه واجد لجميع ما هو ملاك وجوب العبادة وان تشخصت بما هو مرجوح فلا مانع من سقوط الامر به بعد امكان اثباته قريبا

التنبيه الرابع ربما استدل على جواز الاجتماع بموارد توارد

الاسباب المتعددة للوجوب فى مورد واحد كالصلوة المندورة فلها وجوب بذاتها ووجوب للنذر وكفيل واحد لمن اجتمعت عليه اسباب متعددة من الحيض والجنابة او وضوء واحد بعد البول والتوم وغيره لانه بناء على تضاد الاحكام و عدم تاثير تعدد العنوان لا فرق بين حكمين من سنخ واحد او من سنخين مختلفين لان امتناع اجتماع المثليين مثل امتناع اجتماع الضدين ويمكن الجواب عن الواجب المندور بانه لا يوجب اجتماع وجوبين على امر واحد من جهتين لان احد الوجوبين اخذ فى موضوع الوجوب الآخر فتعلق وجوب بالصلوة ووجوب آخر بالصلوة الواجبة ويختلف الموضوع فى الوجوبين ولكن يلزم بعثين مستقلين الى الصلوة ولا يمكن القول بال تأكيد لانه يوجب وحدة موضوع الوجوبين وليس فى اليين ليكون مثل اكرم الهاشمى واكرم العالم بالنسبة الى مجمع العنوانين مضافا الى اشكال بعض الاساتيد فى جريان التأكيد فى الوجوب وامثاله من الاعتباريات وان لم نجد له وجهها وجيها وعلى اى حال فاشكال اجتماع بعثين

مولوين مستقلين على فعل واحد باق على القائل بامتناع الاجتماع ولكن على القول بالجواز فلا اشكال وانما يوجب التاكيد في البعث فتدبر .

و اما مشكلة اجتماع الاسباب على مسبب واحد فتارة يكون مع وحدة المسبب كما في الضوء فانه لا يختلف باختلاف الاسباب فتتداخل الاسباب وعند الاجتماع معا يؤثر الجامع بينها في وجوب اصل طبيعة الضوء ومع التعاقب يؤثر السبب الاقدم ويلغوا الاسباب المتأخرة لعدم قبول المورد الالوجوب واحد الا مع امكان وجوب افراد متعددة من طبيعة واحدة كما في متروحات البشر على قول وله نظائر في موارد اخر لترجيح ظهور الشرط في الوجود عند الوجود على ظهور الجزاء في الطبيعة المطلقة واخرى يكون مع تعدد حقيقة المسبب كما في الاغسال فان ظاهر بعض الاخبار انها حقائق متباعدة باختلاف انواعها ويتحقق بكل سبب وجوب موضوعه الخاص به كوجوب غسل الجنابة او غسل الحيض وغيره ولا يكون من اجتماع وجوبين على موضوع واحد فان دل الدليل على كفاية امثال واحد عن كلها او بعضها فهو الا فمقتضى القاعدة عدم التداخل في المسببات ولزوم الاثيان بكل منها فبناء على وحدة حقيقة المسبب كما في الضوء فليس فيه الا وجوب واحد ولا يكون من باب تعلق احكام متعددة في مورد واحد بعنوانين مختلفين و بناء على تعدد الحقيقة في المسبب كما في الاغسال فالوجوب وان كان متعدد الا ان الموضوع لا يكون

واحدا بل متعددا تعلق الوجوب بكل واحد منها والاكتفاء بفرد واحد اذا دل عليه الدليل اما بانه محصل لغرض الجميع او باعتبار التضاد بينها في مقام الامثال فليست بالباقي قهرا فلا يكون توارد الاسباب باى معنى دليلا على جواز الاجتماع.

(اصل) النهى فى العبادة والمعاملة يقتضى الفساد ام لا ؟
وفيه امور.

- ١- مسائل كل علم مسائل تشترك فى غرض العلم وتعدد المسائل باختلاف الموضوع او المحمول او كليهما ولا اشكال فى اختلاف هذه المسئلة مع مسئلة اجتماع الامر والنهى بحسب المحمول لان عنوان الاخير انه يجوز الاجتماع ام لا فالموضوع اجتماع الامر والنهى والمحمول الجواز وعدمه والموضوع فى هذه المسئلة النهى فى العبادة والمعاملة والمحمول اقتضاء الفساد وعدمه و دلالة لفظ العبادة بالالتزام على الامر لا يؤثر فى وحدة المحمول او الموضوع.
- ٢- لانكون هذه المسئلة فقهية بان يقال العبادة المنهية او المعاملة المنهية فاسد تان ام لا حيث ان الفساد من عوارض فعل المكلف بل اصولية لان البحث فى الاقتضاء وعدمه ولا يكون البحث عقليا فقط باعتبار ان الحرمة تلازم الفساد ام لا بل اعم منه ومن دلالة لفظ النهى

على الفساد بالالتزام بل بالمطابقة في المعاملات لان النهى منها ارشاد الى الفساد والنهى المتعلق بالعبادة يمكن ان يكون مولويًا بناء على تحقق الحرمة الذاتية للعبادة و بناء على عدم تمامية مقام الثبوت فالبحث عن مقام الاثبات باعتبار دلالة اللفظ ممكن ولومع عدم ثبوت الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد.

٣- المبادئ التصديقية للعلم قضايا تتألف منها قياسات العلم كما ان المسائل ما يحصل غرض العلم باجتماعها فما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مشكلة اصولية سواء كان كبرى او صغرى في القياس وسواء كان نتيجتها الحكم الفرعي بلا واسطة او معها فلا وجه لعد المسئلة السابقة من المبادئ بناء على انه لو قبل بالامتناع يتحقق مصداق النهى في العبادة ويصير موضوعا لهذه المسئلة لان وقوعها في طريق الاستنباط ولو بالواسطة كاف في كونها مشكلة للعلم وقد يقال ان كان المراد من الفساد في المقام عدم موافقة الامر يتم دعوى الملازمة بين النهى والفساد ثبوتا بناء على امتناع الاجتماع وان كان بمعنى عدم موافقة الملاك فلا يصح لان النهى لا يلزم عدم الملاك فيمكن صحة العبادة لوجود الملاك وفيه بعد تسليم كفاية الملاك لصحة العيادة انه مقتضى لها ولكن مشروط بعدم المانع للتقرب ووجود النهى الفعلي مانع عنه وربما يقال بعدم الملازمة عقلا بين النهى عن المعاملة وصحتها بمعنى ترتب الاثر عليها ويمكن توجيه التضاد بان اثر المعاملة منوط بالاعتبار فاذا كانت مبغوضة عند

الشارع فلا يراها سببا يترتب عليها اثرها مع ان النهى عنها موجب لسلب قدرة المكلف عن ايجادها شرعا فتصير فاسدة وبلا اثر وقد يقال بانحصار جهة البحث في العبادات بمقام الاثبات لوضوح تضاد المبعوضة الفعلية مع صحة العبادة و فيه انه يمكن القول بصحتها بناء على عدم التضاد بين الحرمة والوجوب في مورد واحد كما سبق او عدم سرية الامر والنهى من العنوان الى المعنوي و عدم منافات التقرب بالمبعد كما انه يمكن البحث فيها اثباتا بدعوى الملازمة او بدعوى دلالة النهى على فساد العبادة مطلقا لظهوره في الارشاد الى الفساد فيها كما في المعاملات.

٤- ظاهر اطلاق العنوان يشمل النهى التزيهي ولا موجب للتخصيص بالتحريمي الاتوهم ان ملاك التزيهي لا يقاوم الوجوب وفي مورد الاجتماع يكون الوجوب فعليا فلا اثر للنهى وفيه انه يمكن ان يكون العبادة ندية ويكون ملاك النهى اقوى فيوجب الفساد مضافا الى انه يمكن ان يكون النهى شموليا والوجوب بدليا فالنهي الشمولي يقدم على الامر البدلي لعدم التزاحم لان الوجوب البدلي لا ينافي الكراهة لان فيها رخصة الفعل فيجوز العقل تطبيق الواجب عليه و فيه بحث وهل يشمل البحث للامر الغيري ام يختص بالنفسي فاعلم ان الامر الغيري اما ناش عن مقدمة ترك الضد للضد فيصير الفعل حراما كما في مورد الصلوة والازالة مع تسليم المقدمة فهو لا ينافي الصحة بموافقة الامر ولا الملاك فالصلوة المضاد للازالة المنهية

بالنهي الغيرى صحيحة والنهي المولوى ليس مانعا عنها لانه غيرى ولا يكون مبعدا ولا موجبا للثواب والعقاب لان المناط فى الاطاعة والعصيان الاوامر والنواهي النفسية واما ان يكون للارشاد الى المانعية نحو لاتصل فيما لا يؤكل لحمه و هو دال على الفساد ولا كلام لنا فيه والمانعية الشرعية غير قابلة للجعل لان المانع اصطلاحا ما يزاحم المقتضى فى تأثيره كالرطوبة المانعة عن تأثير النار و اما كل ما لا يجتمع مع شىء فى الوجود فلا يعد مانعا كالضد مع الضد نعم يتحقق التمانع فى مسبب الضدين فعدم المانع دخيل فى تأثير المقتضى و دخل العدم يمكن ان يكون بوجه آخر و هو تقييد صلاح شىء او طلبه به من دون ان يكون وجوده مانعا فشرطية العدم اما لمانعية الوجود اولذاته اذا عرفت ذلك فنقول ما تناله يد الجعل تبعاً فهو شرطية العدم دون مانعية الوجوه فانه غير قابل للجعل مطلقا لان الخطاب المقيد لذلك اما مثل قوله لاتصل فى غير الماكول و قوله لا تلبس غير الماكول فى الصلوة والاول يفيد تقييد الصلوة بعدم كونه فى غير الماكول والثانى يفيد حرمة اللبس فى حال الصلوة ومقتضى الاول شرطية العدم والثانى حرمة اللبس الخاص فتحصل ان المانعية غير قابلة للجعل مطلقا ولا يتعلق به النهى الغيرى اصلا.

٥- هل يشمل العبادة فى موضوع البحث للامر التوصل الى ام تختص بما يشترط فيه قصد التقرب فان كان المراد من عدم الفساد حصول القرب يشمل البحث التوصل الى لان النهى مانع عن التقرب فى

الجميع وان كان المراد منه ترتب الاثر المقصود من الامر فيختص
 النزاع بخصوص التعبدى ولا يشمل التوصلى لامكان حصول الغرض
 منها مع كونه مبغوضا كمن ركب الدابة المغصوبة في سفر الحج
 والاقرب اختصاص النزاع بالتعبدى واما المعاملات فمنها ما
 يؤثر في الاثر المقصود منه ولومن دون قصد المكلف كالطهارة عن
 الخبث فهو خارج عن محل النزاع فيطهر الثوب النجس بالماء المغصوب
 وعدمها التحجير والحيازة كصيد السمك بآلة مغصوبة ومنها ما
 يحتاج الى قصد الفاعل كالعقود والايقاع فيشمله النزاع لان المسبب
 منوط باعتبار ا لشارع والسبب لا بد وان يكون تحت اختيار المكلف
 والحرمة للسبب تنافى اعتبار الاثر وتوجب سلب قدرة المكلف شرعا
 فتقتضى الفساد ولا يرتب الملكية على البيع الحرام لانه يناقض تحريم
 سببها واما طهارة الثوب وان كانت اعتبارا شرعيا لكنه يترتب على
 الغسل الحرام لانها ليست فعلا للمكلف بمعناها الاسم المصدري
 نعم ربما ينهى عن التطهير ارشادا الى عدم حصول الطهارة وهو
 خارج عن البحث لان مورده النهى التحريمى المولوى فتدبر.

٤- الفساد فى المقام بمعنى عدم ترتب الاثر المقصود من العبادة
 والمعاملة فصحة العبادة ترتب الاثر المترقب منها وفسادها عدمه
 ولا ينبغي الكلام فى ملازمة الاثر العبادى للقرب انما الكلام
 فى ترتب الاثر القربى وانه ينحصر بموافقة الامر وقصده كما عن
 صاحب الجواهر فيدل النهى على الفساد مطلقا نفسيا كان او غيريا ام

يحصل بموافقة الغرض ايضاً ولو مع عدم الامر وهو مشروط بعدم تعلق النهى انفسى به ولو تعلق النهى الغيرى وقد يقال باشتراط عدم تعلق النهى التحريمى مطلقاً و ان كان غيريا لمنافات التقرب مع المبعوضة مطلقاً والمختار هو الاخير كما مر ولا فرق بين الصحة فى العبادة والمعاملة وان كانت الاولى تلازم القرب دون الثانية .

٧- قيل ان الصحة والفساد اضافيان بينهما التضاف اما كونهما اضافيين فصحيح لان الشئ الواحد ربما يترتب عليه اثر دون آخر فصحيح بالنسبة الى الاول وفساد بالنسبة الى الثانى و ربما يسقط به الاعادة دون القضاء او بالعكس فصحيح بالنسبة الى اثر دون آخر او يترتب عليه الاثر عند طائفة دون غيرهم فصحيح عندهم و فاسد عند غيرهم ولكنهما ليسا بمتضائفين بل النسبة بينهما العدم والملكة ومعناه عدم وصف فى شئ من شأن نوعه او جنسه الاتصاف به كالعمى فانه عدم البصر للانسان دون الحجر فنوع الصلوة او البيع صحيح اذا كان واجداً للأجزاء والشرائط وفساد مع فقد جزء او شرط واما لو فسر الصحة والفساد بانطباق المأمور به او العقد الممضى شرعاً على ما فى الخارج وعدمه فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب دون العدم والملكة .

توضيح : الصحة بمعنى موافقة الامر و الفساد بمعنى مخالفة امر ان انتزاعيان لا مجعولان و بمعنى مستقطبة القضاء و الاعادة قليل ليستا مجعولتان ولا انتزاعيتان بل من احكام العقل

مستقلا كاستحقاق الثواب والعقاب و فيه بحث والصحة بمعنى اسقاط امثال الامر الظاهري او الاضطراري للامر الواقعي الاولى فقولها انها مجعولة شرعا لان اتيان المأمور به لا يقتضي اسقاط امر آخر ليس متعلقا به فلا بد بان يكون بجعل الشارع لقبوله ذلك بدلا عنه مع امكان ايجاب الاعادة او القضاء تسهila للمكلف مع ان الصحة بمعنى انطباق المأمور به الكلي على المصداق الخارجي اذا كان مصداقا له حقيقة امر قهري عقلي واما لولم يكن فالحكم بالانطباق واعتباره لا بد و ان يكون بجعل من الشارع والصحة و الفساد بهذا المعنى امر جعلي شرعي وفيه ان عنوان الانطباق ليس اعتباريا كالملكية ونحوها لان نفس اعتبار الانطباق لامصلحة فيه ولا بد وان يكون اعتباره بتبع امر آخر مجعول بالذات ليكون مجعولا بالعرض مثلا اذا اراد الشارع ان يجعل الظن حجة بمعنى جعل الحكم المماثل لا بمعنى تنجيز الواقع و قال صدق العادل فهو جعل الحكم المماثل لمؤدى قول العادل وحجة قوله لاثبات الواقع ووصول الواقع عنوانا فالمجعول بالذات هو الاول فلولم يجعل المماثل لا يتحقق الحجية ومع عدمها لم يصح اعتبار وجود الواقع فالحكم المماثل واصل بالذات والواقع بالعرض للزوم انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات فان كان المراد من جعل الانطباق اسقاط القضاء او الاعادة فلا يكون الانطباق تبعاله واعتباره بالذات غير صحيح واما الصحة في المعاملة فقد يقال انها بمعنى ترتب الاثر عليه كليا لانه قابل للجعل شرعا

فينطبق على الافراد قهراً لا بجعل شرعى آخر كصحة العبادة بمعنى
 موافقة الامر ولا اشكال فى ان الاثر فى المعاملة مجعول شرعى
 كالملكية والزوجية و نحوه مما مالا يوجد الا بجعل الشارع ولا
 يلزم ان يكون ترتبها شرعياً كترتب الاحكام على المصالح فان الحكم
 شرعى وترتبه عقلى ولكن قد يكون الترتب ايضا شرعياً كترتب الحكم
 التكليفى على موضوعه مثل الوجوب على الصلوة او الحرمة على
 شرب الخمر لانه عين جعله للموضوع بخلاف ترتبه على ملاكه فلا بد
 من تشخيص ان ترتب الملكية على العقد مثل ترتب الحكم على
 موضوعه او مثل ترتبه على ملاكه حتى يكون عقلياً والاقوى هو الثانى
 لان ترتب الحكم على موضوعه بمعنى جعل الموضوع تشريعاً بانشاء
 الحكم عليه لايجاده من المكلف بالمباشرة بخلاف المعاملة فانه
 بالعكس لان ايجاد الملكية بمباشرة الشرع بسبب انشاء العقد من
 المتعاقدين توصلاً لا اعتبار الملكية من الشارع فالعقد للملكية كالمصلحة
 للحكم التكليفى فكما ان ترتب الحكم على الصلاح عقلى كذلك ترتب
 الملكية على العقد فلا يتوهم صحتان للمعاملة باعتبار الكلى والفرد
 لان الاثر المعامل على قائم بصرف الاعتبار وبعد اعتباره للكلى ينطبق
 على الفرد بلا تشريع آخر وكان اعتباره من الشارع بالمباشرة ومن
 المتعاقدين بسبب العقد ويمكن ان يكون معلقاً من ناحية العاقد كالوصية
 او باعتبار شرط شرعى كالوقف المشروط بالقبض و اما بالنسبة الى
 اعتبار الملكية فلا تعليق فيه والحاصل ان الانشاء الشرعى تارة يكون

سببا وهو الانشاء بداعى جعل الداعى فانه سبب للبعث وثابت فى الاحكام التكليفية و اخرى لا يكون بداعى البعث بل بداعى الكشف من حقيقة ثابتة كالانشاء فى مقام التعجيز للكشف عن عجز المخاطب وفى مقام الارشاد للكشف عن المصلحة لا لايجادها والانشاء الصادر من الشارع فى الوضعيات من هذا القبيل كقوله من حاز ملك واحل الله البيع الكاشف عن اعتبار الملكية عند تحقق السبب الكذائى و ليس انشاء اعتبار الملكية لان الاعتبار لا يحتاج الى الانشاء ولا يكون اعتبارا للملكية فى الازل لتحقق فيما لا يزال كما فى الاحكام التكليفية حيث قالوا ان الانشاء فى الازل و الحكم فيما لا يزال لا مستحالة الانفكاك بين ايجاد الشيء و وجوده فلا بد من كونها انشاء بداعى اظهار الاعتبار عند تحقق الاسباب وكان كالاخبار بجعل الملكية بعد ذلك.

٨- النهى اما ان يكون عن اصل العبادة كنهى الحائض عن الصلوة او جزئها كالنهى عن قراءة سورة العزيمة فى الصلوة او شرطها كالنهى عن الوضوء بالماء الغير الطاهر او عن وصفها كالنهى عن الجهر فى الظهر والعصر ويمكن ان يقال بدخول النهى عن الجزء والشرط فى هذا البحث لانه لا يمكن التقرب بالمشتعل على المبعوض جزء او شرطاً وان كان فى الشرط نظر لان القيد فى العبادة ليس عباديا لان العبادة وصف للمقيد كما فى الطهارة الخبئية فالنهى من تطهير الثوب بالماء الغصبي لا يسرى اليها الا ان يكون القيد عباديا ايضا كما فى

الطهارة الحديثة و اما اذا نهى عن جزء العبادة فتارة يكون ارشادا الى عدم صلاحيته للجزئية اصلا كما اذا كان المقصود من النهى عن سورة العزيمة فى الصلوة انها لا تحسب جزء فيها فلوا كفى بها بطلت ولو تداركها مع بقاء المحل تصح ان لم يلزم القران بين سورتين او عملا مبطلا لها كالسجدة لآية العزيمة و اما ان يكون ارشادا الى مانعيتها للصلوة وكون عدمها قيدا فتبطل الصلوة و لا وجه للتدارك و اما اذا كان النهى عن وصف لازم كالجهر فى القراءة او الاخفات فيها فيلزم النهى عنها لعدم انفكاك الوصف عن الموصوف فى الوجود الخارجى فيدخل فى محل النزاع وبعد ذلك فنقول اذا تعلق النهى بالعبادة لا تكون مأمورا بها للتضاد فبناء على لزوم الامر فى صحة العبادة تكون باطلة و بناء على الاكتفاء بوجود الملاك و كان محرزا فالصحة مبنتية على جواز التقرب بالمبعد وقد مر البحث فيه ولكن فى المقام اشكالان

منزلة تحتية كغيره من علوم

الاول انه كيف يتصور النهى عن العبادة وهى العمل القربى ولا بد ان يكون مقدورا للمكلف حتى ينهى عنه والمفروض عدم امكان التقرب بالمنهى عنه واجيب عنه بوجوه الاول ان العبادة هنا هى ما لو امر به لكان امره عباديا اى وظيفة شرعت لاجل التعبد به فالصوم والصلوة عبادة بهذا المعنى وان لم يتعلق بهما امر وفيه انه لو نهى عنها بهذا المعنى فاللازم انه لو اتى بها بداعى التعليم ونحوه تكون حراما ولا يلزمون به .

الثاني ان العبادية قد تكون ذاتية اى عنوانا حسنا مرتبطا

بالمولى كالسجود والركوع لله بمعنى كونه مقتضيا للحسن لو خلى
ونفسه قابلا لعروض المانع كحسن الصدق فانه قد يصير قبيحا اذا
كان ضررا على مؤمن وكالتعظيم للمولى فانه اذا كان موجبا لتعريفه
بين اعدائه اللذين اختفى عنهم يصير قبيحا ويمكن ان يتعلق به النهي
فيكون عبادة ذاتا وحراما فعلا لعروض القبح عليه والصلوة من هذا
القبيل ولكن لا يصح الجواب في مثل الصوم لانه ليس عبادة لله ذاتا
فالجواب انحصر من الاشكال ولا ينفع في جميع الموارد.

الثالث ان العبادية تتحقق باتيان العمل لله و ان لم يكن

ما رواه في الصلوة لله والصوم له عبادة فيتعلق النهي به ويكون مقدورا
بعده وفيه انه لا يجري في مثل الصوم لان صرف القصد لا يرتبطه بالله
حتى يصير عبادة له فلا يزيد على الجواب السابق .

الرابع ان يتعلق النهي بالعبادة التشريعية فانها مقدورة بعد

النهي و اعترض بلزوم اجتماع المثلين حرمة التشريع وحرمة النهي
واجيب بان التشريع البناء على ان مالميس بحرام شرعا حراما وهو
فعل قلبي ولا يسرى حرمة الى العمل الخارجى كالتجربى فالماء
المشروب باعتقاد كونه حراما لا يصير حراما ومتعلق النهي هو الفعل
الخارجى فلا يجتمع المثلان لتعدد الموضوع وفيه ان التشريع اتيان
الفعل بقصد كونه واجبا او حراما من الله مع العلم بانه ليس كذلك
فينطبق التشريع على العمل ومجرد البناء القلبي من دون العمل لا يكون

تشريعاً بل قصداً للتشريع فلا يتعدد الموضوع مضافاً إلى أن النهي عن العمل بداعي التشريع موجب لاجتماع المثلين وللخلف لأن المدعى تحريم الصلوة بهذا النهي ودلالته على الفساد من قبله لا تحريم التشريع .

(اصل) في دلالة النهي على فساد المعاملة فاعلم أن النهي

المتعلق بالمعاملة نارة يكون ارشاد إلى عدم تأثيرها في النقل ولا كلام في دلالة على الفساد كما إذا نهى عن التصرف في الثمن أو المثلين مثل قوله ثمن الجارية المغنية سحت فإنه كاشف عن فساد المعاملة إنما الكلام في النهي التحريمي المتعلق بالسبب أو التسبب ولا بد من توضيح المرام من تشريع معنى المعاملة حتى يتضح المقصود فنقول للمعاملة مراحل ثلاث .

١ - الإنشاء وهو قصد تحقق المعنى باللفظ فيكون اللفظ وجوداً حقيقياً لنفسه ووجوداً اعتبارياً للمعنى وهذا فعل للبائع مباشرة حاصل من لفظه و قصده وهما قائمان به بلا واسطة .

٢ - ما هو بالحمل الشايع إيجاد الملكية والنقل إلى المشتري و هو تسبب البائع على حصول الملكية وهي اعتبار من العقلاء أو الشارع بسبب هذا الإنشاء وهو فعل توليدي للبائع ومعنى لفظ البيع بالحمل الشايع .

٣ - الملكية المحققة في ظرف وجودها وهو عالم اعتبار العرف

أو الشرع وهذا فعل مباشرى للعرف لا للبائع وإن كان أثر فعله وما
 قيل من أن الأفعال التوليدية عناوين لأسبابها وتحمل عليها كالأحراق
 بالنسبة إلى الالتقاء لا ينطبق هنا بل مورده عنوانان متحدان في الوجود
 متغايران بالاعتبار كالاتقاء مع الملاقات والأحراق مع الحرقه ولكن
 الحرقه ليست فعلا للملقى بل فعله التوليدى هو الأحراق المسبب عن
 فعله ولا يصح تعلق النهى التشريعى بنتائج الأفعال وإن كانت مبغوضة
 وما عن الشيخ من أن البيع موضوع للمعنى المسببى مراده المرحلة
 الثانية لا نفس الملكية فلا يرد عليه أن لازمه ترادف البيع والملكية
 فالنهي تارة يتعلق بالمعاملة باعتبار أنه فعل من دون النظر إلى أنه
 مؤثر في النقل والانتقال فلا يدل على الفساد كالنهي عن البيع وقت
 النداء لأن النظر إلى أنه فعل شاغل عن الصلوة لا بالنظر إلى أنه سبب
 للنقل وما قيل أن النهى أن كان متعلقا بالمعنى المصدري لا يوجب
 الفساد وإن كان باعتبار اسم المصدر بوجهه كما في النهى عن بيع
 المصحف للكافر فلا وجه له لأن اسم المصدر بمعنى ما يحصل من
 العمل كالملكية في البيع لا يصح تعلق النهى به نعم قد يتعلق النهى
 بالمعاملة أحيانا وإبقاء كالنهي عن بيع المصحف للكافر وقد يتعلق
 به أحيانا فقط كما في التصوير حيث أنه بعد تحققه يجوز اقتنائه ولا
 يجب محو الصورة لأن مناط تحريمه التشبه بالمخالق وبقاءه ليس
 كذلك وأما تحريم تنجيس المسجد فيكون أحيانا وإبقاء فلذا يجب
 إزالة النجاسة عنه حتى على غير المنجس وليس من جهة تعلق النهى

بالمعنى الاسم المصدري لانه لا يصح كما مر واذا تعلق النهى بالمعاملة
 باعتبار تأثيرها فى المنظور منها كالنقل والانتقال فى البيع او الحلية
 فى النكاح و بما هو بيع او نكاح بالحمل الشائع فقل يدل على
 الفساد باعتبار ان مبنوضية التسبب ينافى اعتبار وجود المسبب عقلا
 واعترض عليه بان الوجود الحقيقى للآثر كالملكية للبيع باعتبار من
 الشارع وهو فعله فلا يمكن تعلق البغض له به نعم لو كانت مبنوضية
 له ذاتا فلا يعتبرها و اما الملكية العرفية بوجودها عند العقلاء فلا
 معنى لكونها مبنوضية شرعا فمبنوضية التسبب كالبغض بالاسباب
 التكوينية فلا يوجب عدم ترتب الآثر وضعها وعندى فى ذلك نظر لان
 اعتبار الشرع للآثر ليس ابتدائيا بل فى اثر تسبب الغير و تنفيذ قصده
 وهو ملازم لاعتبار وجود الفعل الصادر فيه بماسبب للآثر والنهى
 اعدام لهذا الفعل تشريعا ويناقض مع اعتبار اثره فيفسد وجه آخر
 لدلالة النهى على الفساد انه يوجب سلب سلطة المعامل عن الفعل المعاملى
 فلا يقدر على هذا العمل شرعا فيبطل المعاملة وفيه ان سلب السلطة
 بمعنى حرمة عمله لا يوجب عدم تأثيره اذا تحقق فى اثره المعامل لانه
 اثر قدرته وضعها لا تكليفا ولا دليل على اشتراط عدم تعلق النهى
 بالمعاملة فى صحتها فلا منافاة لعدم السلطة التكليفية مع صحة المعاملة
 وقد يستدل لدلالة النهى على الفساد ببعض الاخبار كما رواه فى
 الكافى عن الباقر عليه السلام سئل عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال
 ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان

حكم بن عينية و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز ، فان ظاهره ان النكاح لو كان عصيانا لله تعالى كان فاسدا لان قوله ما عصى الله في مقام التعليل للحكم و بيان بطلان ما ذهب اليه العامة و اعترض عليه بان العصيان فيها ليس بمخالفة التكليف بل بمخالفة الحكم الوضعي و ان العبد لم يأت بشيء لم يمضه الله كالنكاح في العدة حتى لا يكون قابلا للصحة بل اتى بما لا يجيزه سيده فاذا اجازه صح مؤيدا بما ورد في رواية اخرى حيث سئل عن الامام ان عبدا تزوج بغير اذن مولاه اعص الله ام لا ؟ فقال عليه السلام ليس عاصيا لله بل عاصيا لسيده ثم قال هل فعل حراما فقال عليه السلام يزعمون انه فعل حراما وجه التأييد انه لو كان المراد عصيان التكليف لما كان للسؤال الثاني محلا وعندى في كل ذلك نظر لظهور العصيان في التكليف ولا وجه لرفع اليد عنه مع ان قول الامام لا يعص الله في بيان العلة ولا معنى لكونه العصيان الوضعي لانه عين عدم الفساد فيلزم تعليل الشيء بنفسه مع انه لو كان المراد العصيان الوضعي لا يصح التفرقة بين كون التزويج عصيانا لله وللسيد ونفي الاول و اثبات الثاني لان ما لم يمضه السيد لم يمضه الله لتوقف صحة تزويج العبد على اجازة السيد شرعا و اما اعادة السؤال في الرواية الثانية فلعله لاحتمال كون مخالفة المولى بهذا المقدار كافت حراما كما قال به بعض ونسبه الامام الى العامة .

« اصل » في بحث المفاهيم : مقدمة : اختلفوا في ان

المفهوم حكم غير مذكور او حكم لغير مذكور واعترض على الاول بان المراد ان كان خصوص الحكم فينقض بالموضوع لان موضوع حكم المفهوم غير مذكور ايضاً بداهة تقوم الحكم بموضوع مذكور معه لاستحالة وحدة الموضوع مع اختلاف الحكم فكما ان تعدد القضية اللفظية بتعدد موضوعها كذلك العقلية وان كان المراد سنخ الحكم ينقض بمفهوم الموافقة فان سنخ الحكم المفهوم في قوله تعالى ولا تقل لهما اف هو الحرمة وهو مذكور في المنطوق ويمكن الجواب عنهما بان يقال ان المناط في المفهوم عدم ذكر خصوص الحكم من دون نظر الى موضوعه فهو مسكوت عنه فان الحد انه حكم غير مذكور لانه حكم لغير مذكور فيخرج الموضوع الغير المذكور لانه غير داخل في جنس الحد مضافاً الى امكان اخذ الحكم بالخصوص و اخذ الموضوع بالسنخ وهنا وجه ثالث بان يؤخذ المعنى الاعم فكل حكم غير مذكور في القضية مفهوم منها يكون مفهوماً سواء ينطبق على السنخ او الشخص كافي مفهوم الموافقة ولعمري ان ما عن القدماء في تعريف المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اصح و اوضح وقد يقال ان المفهوم قضية متعلقة بقضية اخرى في الفهم عن اللفظ لخصوصية في

تلك القضية و هو توضيح لذلك التعريف ثم ان المفهوم والمنطوق من
 اوصاف الدلالة او المدلول فان اعتبر الدلالة مبنيا للمفعول اي
 المدلولية فلا تقابل بين المدلول حتى يصح البحث عن كون العنوانين صفة
 لاحدهما و ان اعتبر الدلالة بالمعنى الفاعلى القائم بالدال يصح
 التقابل ومعنى توصيف المنطوق بالدال انه ملفوظ به فجملة ان جائك
 زيد فاكرمه دالة على الثبوت عند الثبوت بالدلالة المطابقة ومعنى كونه
 مفهوما انه خصوصية مستفادة من المنطوق كالعلة المنحصرة من هذه
 القضية بناء على دلالتها على المفهوم فهذه الخصوصية المفهومة من
 لفظة ان او هيئة الجملة تدل على الانتقاء عند الانتقاء وليست ملفوظة
 وربما يتوهم ان وجوب المقدمة على القول بالملازمة وحرمة الضد
 بناء على اقتضاء الامر للنهي عن ضده و دلالة الاقتضاء والاشارة
 داخلية فى المفهوم لانها قضايا غير ملفوظة تستفاد من المنطوق بمعونة
 حكم العقل كما ان الملازمة بين انتفاء العلة المنحصرة مع انتفاء
 المعلول يوجب المفهوم مع انهم لا يجعلونها من اقسام المفاهيم و
 دفع التوهم ان الخصوصية الموجبة لفهم قضية غير ملفوظة ان كانت
 مقصودة من المنطوق فهى المفهوم المبحوث عنه كما فى القضية
 الشرطية او الموصوفة و غيرهما و دلالة المنطوق عليه دلالة لفظية
 التزامية ولكن اذا لم تكن مقصودة من المنطوق ولكن ملازمة بينها
 و بين امر آخر كوجوب ذى المقدمة الملازم لوجوب مقدمة عقلا او
 نقلا وليس مقصودا من الامر بالدلالة اللفظية فلا يكون من المفهوم

عن المنطوق كما ان دلالة اسئل القرية على السؤال من اهلها ليست مقصودة من هذه الجملة لفظاً كما ان دلالة الاشارة ليست مقصودة لفظاً من الجملة المشيرة اليها فتدبر .

(اصل) في مفهوم الشرط ، هل القضية الشرطية الدالة على ترتب الجزاء على الشرط لها مفهوم ام لا والترتب قد يكون من باب الاتفاق وقد يكون لزوماً كترتب المعلول على العلة او بالعكس او ترتب المتلازمين او المتضامين والاول من اللزومي قد يكون مع انحصار العلة وقد يكون مع تعددها والمفهوم موقوف على ترتب لزومي مع انحصار العلة واثباته مشكل لان استفادة العلة المنحصرة اما ان تكون من ادوات الشرط او من هيئة الجملة وسلموا دلالة الجملة الشرطية على ان ما بعد اداة الشرط كلفظة ان علة علة للجزاء اما من جهة الوضع او السياق او الظهور العرفي او من الجميع واختلفوا في الدلالة على الانحصار فان ثبتت ثبت المفهوم واثباته من وجوه .

١- اطلاق اداة الشرط لان مقتضاه بعد الدلالة على الترتب اللزومي العلي وجود الجزاء بعد هذا الشرط الخاص دائماً و الا فيقيد بعدم وجود علة اخرى فاطلاقه يفيد ترتبه عليه سواء كان هناك شيء آخر ام لا وهو انحصار العلة كاستفادة الوجوب النفسى من اطلاق الامر

لان الوجوب الغيرى مقيد بوجوب شىء آخر فكما ان اطلاق الامر
يثبت الوجوب النفسى كذلك اطلاق الترتب اللزومى يدل على انحصار
العلة و اعترض عليه بان مفاد الاداة حرفى وغير ماحوظ مستقلا
فلا يمكن اجراء مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق فيها والا انقلب
اسميا و فيه ان المعانى الحرفية كالاسمية قابلة للاطلاق والتقييد
ولاجراء مقدمات الحكمة لانها لا تتوقف على اللحاظ الاستقلالى
بل هذا اللحاظ التبعى للمعنى الحرفى تارة يكون مطلقا و اخرى
مهملا او مقيدا بقيد وقد بنى المعترض استفادة الوجوب المطلق من
هيئة الامر عند الشك فى الاشتراط او الشك فى الوجوب النفسى وغيره
على اطلاقها مع ان الترتب العلى تحقق المعلول بعد علته مستندا
ولا فرق بين وحدة العلة وتعددتها نعم يمكن منع الاطلاق من هذه الجهة
بان يقال ان الترتب امر واحد لا ربط لاطلاقه و تقييده بوحدة
المرتنب عليه و تعدده.

٢- التمسك باطلاق الشرط فان مقتضاه ترتب الجزاء عليه سواء
سبقه شىء آخر او قارنه ام لا وان كانت علة اخرى له سابقة او مقارنة
لم يكن علة وشرطا بل تلك السابقة او الجامع بينهما و فيه ان القضية
الشرطية لا تدل الاعلى ككون الشرط علة تامة مطلقا اما عدم ترتب
المعلول على علة اخرى فهو اجنبى عن هذا الاطلاق لان الشرطية لا تدل
على فعلية الترتب حتى تنفى العلة الاخرى الا ان يستفاد نفى العلة الاخرى
من قرينة اخرى .

٣- الظاهر من الشرط كونه متعيّنا لا بديل له ولو لم يكن منحصرا
كان له بديل والاطلاق ينفيه كما في ظاهر الامر النافي للبديل عن المأمور
به وفيه ان الوجوب العيني والتخييري يختلفان في الحقيقة فاطلاق
الامر الدال على الوجوب ينفي التخييري لانه وجوب مع جواز الترك
الى بديل بخلاف العلية فانها حقيقة واحدة تعددت ام لا فاذا افاد الامر
الوجوب لشيء ولم يبين له بديل يتعين المأمور به بخلاف بيان علة
واحدة فانه لا ينافي وجود علة اخرى الا اذا احرز انه في مقام بيان
كل العلل واقتصر على المذكور .

٤- ان انحصار العلة مستفاد من مقدمة لفظية و مقدمة عقلية
الاول ظهور القضية في كون المجعول شرطا بخصوصه لا بانطباق
كلى عليه الثاني ما ثبت من امتناع صدور الواحد عن الكثير ولو كان
للجزاء علة اخرى لابد من كون الجامع علة لخصوص ما ذكر وهو
خلاف الظاهر فيثبت كون المذكور علة منحصرة وفيه انه بناء على
ذلك يخرج عن كونه مفهوما ومدلولا للفظ بالالتزام البين و يدخل في
الالتزامات العقلية.

٥- اطلاق الهيئة بناء على ان الشرط قيد لحكمه لان مفاد اذا
جاءك زيد فاكرمه تقييد وجوب اكرامه بالمجيب مطلقا فاحتمال
شرط آخر مقامه كان تقييد الاطلاقه واصالة الاطلاق يدفعه وينحصر
الشرط فيه واعتراض عليه بان اطلاق الحكم المعلق على شرط لا يشمل
حال عدمه والمفروض تحققه بعد المجيب سواء كان بعد علة اخرى

او مقارنا معها .

عـ اطلاق القيد بان يكون محفوظا في كل حالة فلو سبقه شرط آخر او قارنه يلزم تقييده بعدمهما وفيه بحث .

تنبيهات الاول المفهوم ليس انتفاء شخص حكم المنطوق

بعد انتفاء الشرط لانه متقوم به وبارتقاء يرتفع قهرا بل المفهوم ارتفاع سنخ الحكم فاعترض عليه بان مفاد الامر معنى حرفي وهو شخصي و لازم انتفاء الشرط رفعه بخصوصه لا رفع سنخ الحكم مع ان المعلق بالشرط اما الوجوب بالاهمال او بجميع افراده او بصرف وجوده ولا يستقيم الكل لان رفع الطبيعة المهمة لا يدل على رفع جميع افرادها مع انتفاء الشرط وليس المعلق على الشرط جميع افراد الحكم حتى ترتفع بارتفاعه و تعليق صرف الوجود بمعناه الحقيقي لا يمكن و بمعنا اول الوجودات امر معقول ومستلزم لرفع جميع المراتب المتأخرة الا ان انحصار علته لا يدل على رفع جميع الافراد واجيب بان الطبيعي موجود في ضمن الفرد فيكون معلقا على الشرط فيرتفع بارتفاع الشخص وفيه ان هذا النحو من الوجود للطبيعي يتعدد بتعدد الاشخاص وانتفاء احدها لا يدل على انتفاء الجميع و اجاب الكفاية عن اصل الاعتراض بان المعلق على الشرط هو الكلي الطبيعي والتشخيص جاء من ناحية الاستعمال ولا يسرى الى المعلق لانه من مشون الاستعمال كما في المعاني الاسمية و اجاب شيخنا الامتداد تبعا لما في تقريراته بان المعلق في الجزاء وان كان شخص الحكم الا انه بما هو

مصدق لطبيعي الحكم ومتحد معه والحكم الثابت للفرد كذلك يثبت
للکلی ودليل بيان انحصاراً لعله فانه لو لم يقصد ذلك بل قصد تعليق
الشخص بخصوصه كان بيان الانحصار لغوا لان انتفاء الشخص لا
يحتاج الى انحصارها واما ان كان المعلق هو طبيعة الوجوب بمعنا
اللا بشرط القسمي فيستلزم انتفائه انتفاء جميع الافراد اقول و يمكن
القول بان المعلق صرف الوجود بمعنى اول الوجودات و انحصار
علته يدل على عدم العلة للافراد التالية اما عند انتفاء علة اول الوجودات
فظاهر و اما معها فلان وجود فرد ثان مستلزم لوجوب كلی شامل
لفرد الاول الموجود فيستلزم اجتماع وجوبين فيه وهو باطل .

٢- اذا كان الشرط متعدداً مع وحدة الجزاء مثل اذا خفي الاذان

فقصر و اذا خفي الجدران فقصر ففي تقييد مفهوم كل بمنطوق الآخر
او الغاء المفهوم رأساً او تقييد منطوق كل بمنطوق الآخر او اخذ
الجامع بين الشرطين و الغاء خصوصية كل منهما وجوه رجح في
الكفاية الثاني لان بناء العرف على الغاء خصوصية الحصر عند تعدد
العلة والاخذ باصل العلية التامة وفيه ان كل جملة تدل على العلة التامة
والحصر و اذا دار الامر بين الغاء الحصر او تقييده فالثاني اولى
فالترجيح للوجه الاول وفيه انه ليس للحصر ظهور مبين غير اصل
العلية حتى يحسب له تقييد خاص مع انه امر بسيط لا يقبل التقييد
والحصر الاضافي قسم مبين مع الحقيقي وليس تقييداً له و اما في
الوجه الثالث فيسقط دلالة الشرطية على العلة المستقلة ويصير الشرط

جزء العلة وهل يبقى دلالتها على الحمر لنفى غيرهما أم لا قيل لا لان
 حصر العلة فرع تحقق اصلها وبعد صرف القضية عن الدلالة على العلة
 التامة لا معنى لدالتها على الانحصار و الاطلاق الثانى مترتب على
 الاطلاق الاول ولذا جعل هذا الوجه اودء الوجوه والحق خلافه لان
 الاطلاق المثبت للحصر كما يكون بالنسبة الى العلة التامة يكون بالنسبة
 الى الناقصة والاطلاقان فى العرض لا فى الطول وحصر العلة المستقلة
 فرع ثبوتها لا حصر مطلق العلة واطلاق القضية اعم وبعد تقييد المنطوق
 بالمنطوق يكون المفهوم بالنسبة الى غيرهما محفوظا و ينفى قيام
 شىء آخر مقام جزء السبب و اما الوجه الرابع و الاخذ بالجامع
 فبالغاء ظهور القضية فى دخل خصوص الشرط فى العلية بل هو شرط
 بما هو مصداق للجامع المنطبق عليه بقرينة عقلية وهو امتناع صدور
 الواحد عن الكثير او اجتماع علتين على معلول واحد فمع وحدة
 الجزء لا بد من الغاء هذا الظهور والحكم بان العلة هى الجامع و هو
 امتن الوجوه قال فى الكفاية والالتزام بالجامع يبنى على الغاء المفهوم
 واطلاق الشرط اقول اما الغاء اطلاق الشرط فظاهر واما الغاء المفهوم
 فلا لان الاخذ بالجامع يرفع التعارض بين المفهومين والمنطوقين
 و يبقى الدلالة على المفهوم فى غير مورد الجامع ولا معنى لكون الاخذ
 بالجامع مبنيا على الغاء المفهوم راسا .

٣- فى تداخل الاسباب . وهو وجود جزء واحد بعد شروط
 متعددة بان يكون مستندا الى اسبقها وجودا ويطغو ما تاخر و الى

الجامع عند اجتماعها او يكون المتأخر مؤكداً للسابق و اما تداخل
المسيبات فهو سقوط الاحكام المتعددة لموضوعات متعددة المحقة
بسبب خاص لكل منها باتيان فرد واحد يصدق عليه كل العناوين بان
يكون الفرد مجعاً لكل لتصادقها عليه او كان اتيان فرد واحد منها
مسقطاً للتكليف عن الجميع لخروجها عن قابلية الامثال ولا اشكال
فى تغاير المسائلين وتأخر الثانية عن الاولى و اختلاف مقتضى الاصل
فيهما ففى الاول الاصل البرائة وفى الثانى الاصل هو الاشتغال اذا
عرفت ذلك فنقول اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل اذا بليت فتوضاً
و اذا نمت فتوضاً فظاهر تعدد الشرط تعدد الجزاء وظاهر الجزاء تعلق
الحكم باصل الطبيعة وظاهره وحدة الشرط ولا يجتمع تعدد الشرط
مع وحدة الجزاء ولا بد من التصرف فى ظهور الشرط او الجزاء و
الاول يفيد القول بالتداخل والثانى بعدمه اما الاول فبان يحمل الشرطية
على مجرد الثبوت عند الثبوت لا الحدوث عند الحدوث فلو لم يسبق
الشرط بشرط آخر فلازمه ان يحدث حكماً لمتعلق الجزاء ولو سبق
لاتؤثر لان الثبوت عند الثبوت صادق كما انه لو قارن الشرطان او
الشروط يؤثران جميعاً فان كانت الجملة الجزائية خبرية كان يقال
اذا بليت فالوضوء واجب واذا نمت فهو واجب ظاهر و اما اذا كانت
انشائية كما مر فربما يقال بانه ممتنع لان الجزاء انشاء بعث فلا ينطبق
الاعلى الحدوث وحمله على مجرد الثبوت لا يستقيم و يدفعه انه ينشأ
حكماً كلياً بداع الجامع بين البعث الجدى والارشاد الى وجود البعث

فينطبق في غير المسبوق بشرط على الاول وفي المسبوق به على الثانى
٢- ان يحمل الجزاء على التعدد مع ان اجتماعها في مصداق
واحد كان امثالا لكلها مع تسليم حدوث الجزاء مع كل شرط وفيه
انه يرجع الى تداخل المسببات وموجب للخلف قال في الكفاية ان
قلت كيف يمكن ذلك اى الامثال بما تصادق عليه العنوانان مع
استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه قلت انطباق عنوانين
واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين بل غايته ان انطباقهما
عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفة له الخ ولعل مراده
ان المصداق يصير واجبا بالعرض ولا محذور في اجتماع وجوبين
بالعرض في مورد واحد وفيه موارد للنظر منها انه مخالف لما قاله
في وجه امتناع اجتماع الامر والنهي من ان المتصف بالوجوب ذاتا
هو المصداق فراجع .

٣- ان يحدث الشرط الاول حكما و الشرط الثانى تأكيدا له
وحاصل اجتماع الشروط حكم واحد مؤكد و فيه ان التأكيد بالنسبة
الى الارادة ممكن ولكنه خلاف ظاهر الشرط فانه حدوث ارادة
مستقلة لا تأكيد ارادة موجودة و اما التأكيد في البعث فلا يصح لانه
امر اعتبارى وان كان يمكن حدوث بعث شديد ابتداء ولكن عندى
فيه نظر ومع عدم التصرف في الشرط للخذشة في هذه الوجوه فلا بد
من القول بتعدد الجزاء مع وجود كل شرط وبعدم التداخل لان الشرط
ظاهر في العلية التامة لحكم الجزاء لان القضايا الشرطية كالقضايا

الحقيقة الدالة على ثبوت المحمول لكل فرد من الموضوع اذا وجد
لأنها في حكم شرطية يكون الشرط فيها وجود الموضوع والجزاء
تحقق المحمول لأن عقد الوضغ في كل قضية ينحل الى شرط كان
عقد الحمل جزائه فقولنا كل انسان حيوان بمعنى انه اذا وجد انسان
فهو حيوان مع ان الجزاء طلب اصل الطبيعة باعتبار نقض عدمه
المنطبق على اول الوجودات لا طلب صرف الوجود لئلا يقبل التعدد
فمن جهة المادة لا ينفي وجودها بعلة اخرى والهيئة لا تقتضي عدم
تعلق طلب آخر بها ولا تعارض اقتضاء الشرط للتعدد فلا بد من تعدد
الجزاء وعدم التداخل و فيه ان معنى الهيئة ايجاد تسيبي للطبيعة فهو
علة تامة لها ويمتنع اجتماع علتين مستقلتين عليها الا بتقييد المتعلق
مع انه لو كان مفاد الهيئة طلب اول الوجودات من المادة فهو لا يقبل
التكرار مثل صرف الوجود مضافا الى ان الطلب يرجع الى وجود
المادة لا الى الماهية من حيث هي ولا بد من بيان هذا الوجود لانه
ليس في مقام الاهمال والقدر المتيقن منه الوحدة فعدم بيان التعدد كاف
في بيانها فظاهر الجزاء الوحدة فيتعارض مع دلالة الشرط على التعدد
وقد يقال انه و ان كان تعدد الشرط ظاهرا في تعدد الجزاء والجزاء
ظاهرا في الوحدة من جهة عدم البيان على التعدد ولكن ظهور الشرط
في التعدد قرينة وبيان له فهو وارد على اطلاق الجزاء ويسقط ظهوره
حق يعارضه و فيه انه مبني على كون ظهور الشرط في التعدد وضعيا
لا اطلاقا لانه على الثاني كما ان اطلاق الشرط صالح لبيان حال الجزاء

و مانعا عن اطلاقه يمكن العكس ولا ترجيح مع انه يتم فى الشرط الواحد بالنسبة الى افراده لافى المتعدد فى قضايا متعددة لان البيان المنفصل لا يمنع تحقق المظهر الاطلاقى و قد قيل ان المفهوم العرفى فى الشرطيات المتعددة تعدد الجزاء و تقديم ظهور الشرط فى التعدد على ظهور الجزاء فى الوحدة و تقريره كما عن الشيخ الانصارى ان المأمور به يوجد بنفس الامر الشرعى تسببا بمباشرة المكلف فالشرط مقتضى لوجود الجزاء و هو يتحقق بوجود فرد من الطبيعة و اطلاقه يمنع عن وجود فرد آخر منها بهذا الامر و لكن لا ينفى وجود فرد آخر منها بامر آخر ولا نظر له الى ذلك اصلا و اذا قال اذا بليت فتوضاً يقتضى وجود فرد من الوضوء لافردين و لكن لا يمنع ان يكون هنا امر آخر يقتضى ايضا فردا من الطبيعة فالمستفاد من الجزاء فى كل قضية وجود فرد من المادة و لا تعارض بينها و عندى فيه نظر لان مقتضاها ان مادة الامر فى حكم النكرة و يكون معنى توضاً يجب عليك وضوء وهو غير صحيح بل المادة نفس الماهية باعتبار الوجود و معنى توضاً يجب عليك الوضوء ولذا لو اتى بافراد من المأمور به دفعة فيما اذا كان قابلا لذلك عد الجميع اعتثالا واحدا و امشكل على القول بوحدة الجزاء بان تعلق طلبين بطبيعة واحدة يوجب اجتماع المثلين بالافراد على البدل لان مقتضى التخيير الشرعى او العقلى فى الافراد وجوب كل منها على البدل فيجتمع وجوبين فى كل فرد و يمكن الجواب عنه بانه لا يتعلق الحكم بالفرد اصلا بل متعلقه الطبيعة الفانية

في وجود الفرد مع انه لا اشكال اذا قيد احد الخطابين بقيد الآخر كان
 يقال اذا بليت فتوضاً و اذ انمت فتوضاً وضوء آخر فانه لا يلزم اجتماع
 حكمن على فرد واحد لان هذا القيد لا يعين بعض الافراد والخطابين
 شاملين لها على البدل كما في صورة اطلاق الشرطيتين واقتضائهما
 لوجود فرد بحكم العقل وفيه نظر لانه اذا قيد احد المخطابين بلفظ الآخر
 يرجع الى مقام تعلق الحكم لامقام الامتثال ويكون المقيد به اضيق
 دائرة من الفاقد له و يصير انطباق المقيد في الرتبة المتاخرة عن
 انطباق المطلق و في طوله فلا يجتمع الحكمان على الفرد في رتبة
 واحدة وربما قيل ان اطلاق الشرط المفيد للتعدد مقدم على اطلاق
 الجزاء المفيد للوحدة لانه يستلزم سلب اطلاق الجزاء قهراً و فيه انه
 يصح فيما لو كان احد الشرطين مؤخر دائماً فانه لو قيد تأثيره بعدم
 سبق شرط آخر يصير الجزاء فيه فعلياً ابداً و يبطل اطلاقه و اما اذا
 كان كل منهما صالحاً للتقدم فحكم العقل ببطلان تأثير العلة مع سبق
 علة اخرى لا يستلزم ابطال اطلاق الجزاء مطلقاً مع ان ابطال اطلاق
 الجزاء بتقييد الشرط لا يعد خلاف الظاهر بل تبع له في دور الامر بين
 تقييد الشرط او الجزاء بعد اطلاق الشرط و ربما يوجه القول بالتداخل
 بان علل الشرع معرفات لا مؤثرات ولا محذور في اجتماعها على
 معرف واحد والشروط الشرعية المتعددة لا تقتضي الاجزاء واحداً
 بعلة حقيقية واحدة تكون تلك الشروط معرفات لها وفيه ان المعارف
 التصورية الكاشفة عن حقيقة المعارف لا يمكن تعدده و اما الموجب

للعلم بالشئ كما في المقام فلا يمكن تعدده بالكشف الفعلي الا ان
 يكون المسبوق بمثله كاشفاً شأنيًا وهو خلاف الظاهر كما في العلة
 نعم لو كان المعروف عرضاً خاصاً لا محذور في تعدده لا مكان وجود
 اللوازم المتعددة لملزوم واحد كالكتاب والضاحك للانسان ولا يوجب
 خلاف الظاهر في الشروط بهذا المعنى لان اللزوم في كلها فعلي وفيه
 انه لو كانت الشروط لوازم لحقيقة واحدة وواحد ما كشف اني عنها
 يلزم من وجود واحدة منها وجود جميعاً لانه يكشف من وجود الملزوم
 مع امتناع انفكاكه عن كلها وهو مخالف الوجدان في الشروط الشرعية
 لان وجود النوم لا يقتضي وجود جميع نواقض الوضوء ووجود الجنابة
 وجود جميع اسباب الغسل ولا يلزم من سبب واحد لتزح البشر وجود
 سائر اسبابه وتوجيه القول بان علل الشرع معرفات لا مؤثرات ان
 العلة باقسامها الاربعة من الفاعلية والمادية والصورية والغائية لاتصدق
 على الاسباب الشرعية لان فاعل الاحكام هو الشارع وصورتها ومادتها
 بجعله والعلة الغائية مؤخرة في الوجود الخارجي عن المعلول فلا
 تنطبق على الشرط المقدم وجوداً على الحكم فلا مجال للقول بان الشرط
 علة حقيقة ولا بد من كونه معرفاً وفيه ان الشرط جزء العلة لانه متمم
 لفاعلية الفاعل او قابلية القابل والشرط الشرعي وان لم يكن متمماً
 للفاعلية لانها علم الله واراادته الا انه لا مانع من كونه متمماً لقابلية
 القابل لان تعلق الحكم بموضوع فرع تمامية صلاحه ويمكن ان يكون
 الشرط كالبول والنوم متمماً لصلاح الوضوء فيتعلق به الوجوب فحمل

الاسباب الشرعية على العلة بهذا المعنى لا محذور فيه و ربما يقال
 بان قولهم علل الشرع معرفات محمول على دواعي الجعل والمعرف
 بمعنى الامارة على وجود الشيء او الملازم الغالبى له بدعوى ان
 العلة بمعنى الموضوع ومنه الشرائط ودواعي التشريع ليست معرفات
 بمعنى اللوازم لان الحكم مؤخر عن العلة فكيف تكون معرفا له وفيه
 ان المعرفة قد يكون مقدما على المعرفة كما في البرهان اللى وقد
 يكون مؤخرا منه وجودا كما في البرهان الانى وقد يكون مقارنا له
 كما في كشف احد المتضامين عن الآخر والقائلون بان علل الشرع
 معرفات لا يريدون انها علل بل يفرون من كونها علا حقيقة ويجعلون
 القول بالمعرفة لنفى المؤثرية وحاصل كلامهم انه ما جعل علة في
 الشرع بحسب ظاهر القضية بمعنى المعرفة للعلة فمقصودهم سلب
 العلية واثبات المعرفة مقامها لا اثباتهما معا لشيء واحد و كانه توهم
 من كلامهم المعرفة المنطقية مع الغفلة عن ان المعرفة فى كلامهم
 بمعنى الدال على شيء آخر يكون علة حقيقة وقد نسب الى ابن ادریس
 التفصيل بين افراد الشرط الواحد فذهب فيها الى التداخل كافراد من
 البول والشروط المختلفة بالنوع كالبول والنوم فذهب الى عدمه و
 لعل نظره الى ان قوله ان تمت فتوضا لا يدل الا على سببية صرف الوجود
 وهو لا يتكرر بتكرار الافراد وتعددتها فلا يحصل الا مسبب واحد وفيه
 ان صرف الوجود بمعنى ناقض مطلق العدم لا معنى له اذ كل وجود
 بديل عدم نفسه و بمعنى اول الوجودات قيد خلاف ظاهر الاطلاق

وبمعنى الوجود الجامع المحيط بكل الوجودات فمنحصر بالله تعالى
واما صرف وجود ماهية مخصوصة كالنوم شامل لجميع وجوداته
فلا معنى له فى المقام فلا بد ان يكون الشرط مأخوذا بوجوده اللابشر
القسمى ولازمه تحققه بوجود اى فرد منه ولازمه عدم التداخل و هذا
هو الظاهر المستفاد من مقدمات الحكمة.

(اصل) المفهوم يوسع بزيادة القيود فى المنطوق لانه
انتفاء الحكم بانتفاء المنطوق وهو ينتفى بالتفاء كل واحد من القيود
بانتفائها او بعضها ومن هنا ربما يقال ان مفهوم قوله اذا بلغ الماء
قدر كرم ينجسه شىء موجبة جزئية وهو انه اذا لم يبلغ ينجسه شىء
لانهما مفاد النكرة فى سياق الاثبات وذلك باعتبار ان العموم قيد
فى المنطوق فيصدق المفهوم بانتفائه وهو سلب العموم لاعموم السلب
ووجهه ان المفهوم فى حكم النقيض للمنطوق ونقيض الكلى ايجابا
كان او سلبا هو الجزئى كما حقق فى المنطق واجيب عنه بان نظر
المنطقى الى القواعد الكلية المبرهنة بالدليل العقلى و نظر الاصولى
الى ما يستفاد من ظاهر اللفظ ولا تلازم بين النظرين والالتزام بان
المفهوم نقيض المنطوق بنظر المنطقى و فيه ان المفهوم انتفاء ما
علق على الشرط باعتبار انه علة منحصرة والتلازم بين انتفاء العلة
لشئ مع انتفائه عقلى لا ظهور لفظى والتحقيق ان يقال انه ان كان

المراد منه تعليق عدم تنجيس كل منجس على الكرية بان يكون العموم مرآتنا للأفراد كانه قال لم ينجسه بول ولادم و.و. فالمفهوم انه اذا لم يبلغ قدر كرينجسه جميع هذه الامور وان كان النظر الى تعليق العموم كالعام المجموعى فالمفهوم نفى العموم وانه مع عدم الكرية يتنجسه شىء كما نسب الى المحقق صاحب الحاشية وهو موجبة جزئية وان كان المراد من المنطوق سلب العموم كقوله لم آخذ كل الدراهم فالمفهوم ايضا يفيد العموم وانه اذا لم يكن كرا ينجسه كل شىء وهو بعيد لان النكرة فى سياق الاثبات فى حكم الجزئية فيدور الامر بين المعنيين الاولين واستظهار احدهما مشكل الا ان يقال ان الامام فى مقام بيان الضابطة الكلية للماء الذى ينجس بملاقات النجس وجزئية المفهوم واهماله مناف لهذا المقام مضافا الى ان اثبات منجسية واحد من النجاسات كاف لجميعها لعدم القول بالفصل ففائدة العموم اثبات منجسية المتنجس ايضا وربما يقال بعدم شمول المفهوم له ولو كان عاما لان الشىء فى المقام ليس مطلقا بل المراد منه بمناسبة الحكم والموضوع ما يسرى منه النجاسة فيتصرف الى الاعيان النجسة و ظاهر الشىء المنجس ما كان كذلك ذاتا كعين النجس فلا يشمل المتنجس وفيه تأمل.

(اصل) فى مفهوم الوصف و موضوع البحث الوصف

المعتمد على الموصوف مثل اكرم الرجل العالم و اما الغير المعتمد عليه مثل اكرم العالم فهو داخل فى مفهوم اللقب ومفهومه نفى الوجوب عن غير العالم و دليله امور.

١- ماهو المشهور من ان الاصل فى القيد ان يكون احترازا موجبا لضيق دائرة الموصوف خلافا للاخفش فى المحكى عن التقريرات :

٢- ان الوصف قيد للموضوع فهو كالشرط علة للحكم وظاهر الدليل كونه علة بخصوصه ولازمه الانحصار لان وجود البديل له فى العلية يوجب تعدد العلة على معلول واحد لو كان كل منهما علة بخصوصه وهو خلاف البرهان والغاء الخصوصية و الاخذ بالجامع خلاف الظاهر لان ظاهره بمعونة امتناع صدور الواحد عن الكثير يقتضى انحصار العلة .

٣- الحكم المعلق على الوصف بما هو علة منحصرة سنخ الحكم لاشخصه لما مرفى مفهوم الشرط من ان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه او قيده عقلى لا يحتاج الى ذكر العلة فيبان انحصارها لا بد وان يكون لسنخ الحكم وهذه الامور بديل على ان انتفاء الوصف يوجب

انتفاء الحكم والامر الاول كاصل عقلاي لا يبعد قبوله و اما الامر الثاني فقد بينا ضعفه لان مقام البرهان على امتناعه صدور الوجود الواحد الشخصي عن الوجود الكثير و اما استناد الواحد الماهوي الى الكثير الماهوي لادليل على امتناعه الا عند القائل به كالمحقق الخراساني والاقوى تبعا للمشهور عدم حجية مفهوم الوصف واعتراض عليه الشيخ البهائي بانه ينافي حمل المطلق على المقيد كما هو المشهور واجاب عنه في الكفاية بان الحمل من جهة ان ضم المقيد الى المطلق يجعلهما دليلا واحدا لحكم واحد طبق المقيد ولا ربط له بالقول بالمفهوم و فيه ان التقييد في دليل المقيد لا يدل الا على رفع شخص حكمه من الفرد الفاعل للقيد لاسنخه والقائل بالحمل يدعي رفع سنخه ويمكن الجواب بان منشأ حمل المطلق على المقيد ليس معارضة التقييد مع الاطلاق على القول بالمفهوم بل احراز وحدة التكليف فمعارضتها عرضية لازامية ويمكن توجيه كلام الكفاية بان مناط حمل المطلق على المقيد ليس مفهوم الوصف حتى ينافي قول المشهور بل المناط تنزيل القرينة المنفصلة بمنزلة المتصلة واستفادة حكم واحد للمقيد ووجهه ما ذكره في باب المطلق والمقيد من العلم بوحدة التكليف و كون ظهور المقيد اقوى و ذلك لا ينافي كون المرفوع شخص الحكم عن الفاعل للقيد لاسنخه لعدم ثبوت شخص آخر من الحكم له بعد حمله على المقيد وتنزيل القرينة المنفصلة بمنزلة المتصلة بدليل آخر .

«أصل» فى مفهوم الغاية مثل قوله فاغسلوا وجوهكم و
 ابدىكم الى المرافق ، وفيه بحثان الاول دلالة الغاية على رفع الحكم
 عما بعدها الثانى ان الغاية داخلية فى المعنى ويشملها حكم المنطوق
 ام لا اما فى الاول فالأكثر قائلون بدلالتها على رفع الحكم عما بعدها
 والا يلزم ان لا تكون غاية والحق انها ان كانت غاية لسنخ الحكم و
 كانت منحصرة تدل على المفهوم فحالها حال العلة فكما ان استفادة
 المفهوم منها منوطة بكونها علة منحصرة لسنخ الحكم فكذلك فى
 المقام واحتمال ان العلة راجعة الى الحدوث والغاية الى البقاء و
 الحدوث محتمل للتعدد بخلاف البقاء فانه لا تعدد فيه بالنسبة الى
 شىء ولا وجه له لان البقاء كالحديث قابل للتعدد والوحدة باعتبار الازمان
 المتعددة وبناء على القول بالمفهوم اذا قال صم الى الليل وجاء فى
 قول آخر بان اتم الصوم الى نصف الليل يكون معارضاً لمفهوم القول
 الاول لدلالته على نفي الحكم فى الليل واما اذا دل الدليل على حدوث
 حكم مماثل بعد الغاية كان قال صم من الليل الى كذا فلا ينافى القضية
 الاولى حتى على القول بالمفهوم واما فى الثانى وهو دخول الغاية
 فى المعنى وعدمه فلا ضابط له ففى مثل قوله تعالى الى المرافق داخلية
 فى حكم المعنى وفى مثل قوله اتموا الصيام الى الليل خارجة عنه فلا بد
 فى كل مورد من الرجوع الى القرائن .

«اصل» فى مفهوم الحصر : لا اشكال فى دلالة الحصر بما لا

وانما وسائر ما يدل عليه على المفهوم ولكن اختلف فى ان خروج ما بعد الا عن حكم ما قبلها بالمنطوق او بالمفهوم وجه الاول ان مفاد الاكسائر الادوات هو الاخراج لا افادة خصوصية فى المنطوق تستلزم خروج ما بعدها ولكنه ضعيف لان مفادها ليس الا الاخراج وهو غير مفهوم عدم ثبوت الحكم لما بعدها بل مستلزم له ولكن وضوح الملازمة اوجب الاشتباه بالمنطوق وذلك كما قيل فى مفهوم الشرط والوصف انه بعد دلالة المنطوق على العلة المنحصرة فمعناها الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء فالمفهوم ايضا منطوق غفلة من ان الانتفاء عند الانتفاء لازم الانحصار لانفس مفهومه اوجزه منه : وقد نسب الى ابي حنيفة ان الاستثناء من الاثبات ليس نفيا ومن النفي ليس اثباتا خلافا للمشهور واستدل بمثل لاصولة الابطهور حيث ان مجرد وجود الطهور ليس صلوة وفيه انه ان اريد بالصلوة الاجزاء فالمتفى عدم صحتها وعدم ترتب الاثر عليها بلاطهور وحيث ان اثبات الصحة مع الطهور اضافى لاحقيقى و ان اريد بها الصلوة التامة مع الاجزاء والشرائط فالمعنى نفى وجودها بدون الطهور والمثبت امكان وجوبها معها لا وجودها الفعلى وهذا هو الوجه الصحيح فى جميع مورد النفى الحقيقى باستثناءه جزء او شرط كما فى قوله وَاللَّهُ سَمِيحٌ عَلِيمٌ لاصولة الابطهاتحة الكتاب .

وقد استدلل للمشهور بركة التوحيد لانها تدل على اثبات الالهية لله بعد نفيها قبل الاعن غيره واستشكل عليها بان خبر لاء المحذوف اما موجودا وممكن وعلى الاول لا ينفي امكان اله غير الله وعلى الثانى لا يثبت وجود الله ولا يدل على التوحيد المعتبر شرعا والحق ان الاله قبل الا اما بمعنى المعبود الحق او الخالق او واجب الوجود وعلى كل تقدير يثبت مرتبة من التوحيد فان له اربعة مراتب.

١- التوحيد فى الوجود الحقيقى و هو حصر الوجود الحقيقى والموجود بالذات فى الله تعالى ونفى الوجود الحقيقى عما سواه فان ما سواه ليس الا تعلقات انواره وتشعشع جماله وهذا هو التوحيد العرفانى الكامل الذى بنا له الكاملون من الحكماء الشامخين لان كل شىء هالك الا وجهه.

٢- حصر وجوب الوجود فيه لان كل موجود سواه ممكن لا بد و ان يفيض الوجود منه تعالى اليه وهذا هو التوحيد الاسلامى العام.

٣- التوحيد فى المخلق والرزق ونحوهما و حصرها فى تعالى و نفى الصنع والمخلق عن غيره كما كان المشركون فى مكة يعترفون به فلا يفيد توحيداً اسلامياً.

٤- حصر المعبودية بالحق عليه تعالى ونفى استحقاق المعبودية عن غيره و تفسير الكلمة الشريفة باى من المعانى الاربعة يفيد مرتبة من التوحيد فعلى الاول معناه لا موجود الا الله وعلى الثانى لا واجب

الوجود الا الله وعلى الثالث لا خالق الا الله وعلى الرابع لا معبود بالحق
 الا الله والاشكال السابق لا يرد على الوجه الاول اذ بعد حصر الوجود
 فيه تعالى ونفيه عن غيره بالذات لا مجال لتوهم الشرك اصلا اذ المراد
 امتناع تحقق الوجود لغيره وحصر الوجود الحقيقي به وعلى الثاني
 فيدل على التوحيد الحقيقي سواء قدر الخبر ممكن او موجود لان
 المراد الامكان العام القابل للحمل على واجب الوجود لان امكانه
 ملازم لفعلية وجوده لان معنى وجوب الوجود كون حقيقة الشيء
 علة تامة لانتزاع مفهوم الوجود و ترتب الآثار عليه بلا دخل شيء
 آخر فيه تقييدا او تعليلا وامكانه عين تحققة فبعد نفي هذا الامكان مما
 سواء وحصره به يدل على فعلية وجوده ايضا كما ان نفي الوجود
 الفعلي عن غيره بهذا المعنى يدل على نفي امكانه عنه ايضا فما في
 الكفاية من اختيار هذا المسلك وحصر دفع الاشكال بكون الخبر موجود
 ليس على ما يشئى واما على الثالث فلانه بعد حصر الخالق فيه تعالى
 يدل على ان ما سواه مخلوق والمخلوق ممكن فينحصر وجوب الوجود
 فعلا و امكانا به تعالى وقيل صحة ذلك على تسليم ان ما في العالم
 منحصر في الله ومخلوقه والا فيمكن وجود شيء مخلوق لغيره ولا
 خالق ولا مخلوق فلا يدل على التوحيد وهذه المقدمة وان يمكن
 اثباتها بالبرهان لكن لا استفاد من هذه الكلمة و الحق ان الخالقية
 والمعبودية بما هما وصفان لفعل الله كسائر صفات الفعل يكون اتصافه
 بهما بعد تحقق المخلوق ولا يدلان على الحصر و اما باعتبار منشأهما

فتكونان من الصفات الذاتية ومستلزم للتوحيد لان نفى منشأ الخالقية
والمعبودية ذاتا عن غيره ملازم لحصرهما فيه تعالى والاولى ان يكون المراد
من الاله المعبود بالحق كما هو المتبادر عنه والماء وربه مشركو جزيرة
العرب في بدو نشر الاسلام لانهم يعتقدون بتوحيد الخلق ووجوب
الوجود انما كانوا مشركين في العبادة كما قال تعالى - ٩ - الزخرف
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم
وفي معناها ايات اخرى.

« اصل » في العام والخاص : العموم شمول المفهوم لجميع
ما يصدق عليه وله الفاظ وقرائن وقسموه الى اقسام ثلاثة : العموم
الافرادي والمجموعي والبدلي قال في الكفاية وانقسامه
الى هذه الاقسام انما هو باعتبار تعلق الحكم به والا فالعموم في
الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق
عليه وظاهره ان الافرادية والمجموعية ناشئة من قبل تعلق الحكم و
هو مشكل لانهما من خصوصيات الموضوع ونشؤهما من قبل الحكم
دور وتوجيهه ان للمفهوم العام جهة كثرة باعتبار وجوده الخارجى
في الافراد وجهة وحدة باعتباره في نفسه فاخذه موضوعا للحكم يتصور
على وجهين .

الاول لحاظ جهة كثرة بان يكون مرآنا لافراده فائيا فيها

فيكون افرادياً ويسرى حكمه الى الافراد و لازمه تعلق حكم مستقل
بكل فرد فالانشاء واحد والمنشأ متعدد .

الثاني ان يلاحظ جهة وحدنه فيجعل موضوعاً للحكم بالوجود
المجموعى و لازمه تعلق حكم واحد بمجموع الافراد فيكون كل
فرد جزء للموضوع وهو العام المجموعى والحق ان كل من هذه
الثلاثة خصوصيات فى نفس المفهوم ناشئة من نحو تصويره و لولم
يكن له حكم اصلاً فلحاظ المفهوم فانها فى كل فرد افرادى وفانيا
فى الكل جمعاً مجموعى و فانياً فى واحد مما يصدق عليه بدلى و
لذا لا يصدق مفهوم مجموع العلماء على قسيميه كما لا يصدق مفهوم
كل واحد ومفهوم رجل منكراً على قسيميه نعم يصلح بعض المفاهيم
للعوم المجموعى والافرادى مثل العلماء وكل رجل والعموم الافرادى
والمجموعى قائم على لحاظ الكثرة فالاول مع استقلال الافراد و
الثانى من الكثرة المتضمنة والوحدة فى العموم المجموعى اعتبارية
لامفهومية لانه فى الذهن وفى العنوان المرآتى لا فى المعنوى الخارجى
واعلم ان الاستغراق والشمول محفوظ فى جميع اقسام العموم لانه بمعنى
الاحاطة سواء كان كل فرد ملحوظاً مستقلاً او على البدل او مجموعاً
ولذا قال بعضهم فى تعريف العام انه هو المستغرق لجميع جزئياته
والبديلية والاستيعاب متقابلان لان الثانى ثبوت الحكم لجميع الافراد
معا سواء كان بعنوان المجموع او كل فرد بخلاف الاول فانه يقتضى
ثبوت الحكم لواحد من الافراد على البدل ولا يشمل فرد ان معا فيحتمل

ان يكون متعلقاً بالمبهم المردد الصادق على كل فرد على البدل ولا يكون تعين لموضوع الحكم و ربما يمنع عنه ولكن لا يبعد جوازه باعتبار ان الحكم كالارادة صفة نفسانية يصح تعلقها بالمردد والمبهم كما في العلم الاجمالي وقيل يتعلق بكل من الافراد حكم من سنخ الوجوب التخييري وهو وجوب مشوب بجواز الترك وقد بينا الوجهين في تلك المسألة والمحقق الخراساني رجع هناك الوجه الثاني ولا يخلو من قوة .

« اصل » في شرح الفاظ العموم منها لفظة كل وهي تفيد العموم الافرادي والمجموعي بالاشتراك اللفظي او المعنوي و هل تحتاج الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها ؟ و جهان مال في الكفاية الى الاول حيث قال انها تدل على سعة ما يراد من مدخولها مطلقا بدليل جواز تقييد مدخولها من دون لزوم مجازا ولحاظ عناية فمع الشك في كون المدخول مطلق او مهمل لا يستفاد منها العموم و فيه انها موضوع لا فائدة عموم مدخولها وتعينه بجميع التعينات الفردية فلا بد وان يلاحظ المدخول مهما وبلا تعين حتى يصح دخولها عليه ولو لوحظ متعينا بتعينات الافراد فلا موقعية لها اصلا نعم التعينات الاحوالية خارجة عن مدلول لفظة كل فلا بد من احرازها من التمسك بمقدمات الحكمة فلو قال اكرم كل عالم لو شك في شموله لزيد العالم

تحت الحكم ذاتا يرفع الشك ببركة لفظة كل من دون حاجة الى
مقدمات الحكمة ولو شك في شمول الحكم له حال فسقه فلا تعرض
لها من هذه الجهة فلا بد من رفع الشك من اجراء مقدمات الحكمة .
ومنها النكرة في سياق النفي او النهي بدعوى ان العدم اذا نسب
الى طبيعة يستلزمه عقلا نفي جميع الافراد بخلاف الوجود فانه يكفي
في وجودها وجود فرد واحد لما اشتهر بينهم من ان عدم الطبيعة بعدم
جميع الافراد ووجودها بوجود فرد واحد ففيه ان كل عدم بديل وجود
نفسه فلو لوحظ الطبيعة المدخولة للنفي مهمة يتحقق عدمها بعدم فرد
واحد ايضاً كما في وجودها وان لوحظت مطلقة بمعنى الالابشرط القسمي
فكما ان عدمها بعدم جميع الافراد وجودها ايضاً بوجود جميعها
فشمول عدم الطبيعة بمقدار ما اعتبر لها من الوجود ولا يعقل ان يكون
وجود واحد مقابل لجميع اعدام الطبيعة واما لحاظ صرف الوجود
لها فقد عرفت سابقاً انه يتصور على وجوه لا تنفع في المقام قال في
الكفاية لكن لا يخفى انها تفيده اذا اخذت مرسله لامبهمة قابلة للتقييد
انتهى وهو يوافق ما ذكرنا من ان نفس اسناد النفي الى الطبيعة لا
يقتضي العموم عقلا مادام لم يحرز انها ملحوظة بنحو الاطلاق و
الارسال و مع لافرق بين النفي والاثبات ولكن لا اشكال في دلالة لا
رجل في الدار على العموم عرفاً بخلاف في الدار رجل فتدبر .

و منها الجمع المحلي باللام كالمؤمنون بل المفرد المحلي
بها وهل الدلالة على العموم بالوضع او بمقدمات الحكمة وجوه

اقويها التفصيل فالجمع بالوضع والمفرد بمقدمات الحكمة وهل العموم
 فى الجمع فى مراتبه فيكون مفاد العلماء كل جماعة منهم او فى احاده
 بمعنى كل فرد منهم وجهان اشهرهما الثانى وقيل فى وجهه ان الجمعية
 تلغى بدخول اداة العموم وقيل لان الادوات المفيدة للجمع الاستغراقى
 والهيئة المفيدة لاصل الجمع تردان على المادة فى عرض واحد
 فلا استغراق الوارد على المادة كالوارد على المفرد لا يفيد الا الشمول
 فى الآحاد وفيه ان الاعتبار الواردة على المعنى كالواردة على اللفظ
 لانه مرحلة الاثبات للمعنى والتطابق بين مرحلة الاثبات و الثبوت
 لازم واللام تدخل على لفظة العلماء لاعلى مادتها فلا بد ان
 يكون مفاد اللام واردا على مفاد علماء لاعلى مادته والعقوان
 الاستغراق يرد على مفاد الجمع ولكن يفيد الشمول للآحاد كالمفرد
 لان مفاد الجمع ما فوق الاثنين فيكون من طرف الاقل متعينا ومن
 طرف الاكثر مبهمين مرددا بين جميع المراتب كالنكرة والاستغراق
 الوارد عليه يفيد الشمول من الجهة المبهمة وان ما فوق الاثنين يسرى
 الى جميع المراتب و آخرها ولازمه الشمول فى الاحاد لانه بزيادة
 كل فرد يحصل جمع مضافا الى ان استغراق مراتب الجمع ان يشمل
 اللفظ المحلى جميع المراتب بالمفهوم العددي فدل على ثلثة واربعة
 وخمسة وغيرها وهذه الفاهيم لا جامع لها فلا بد وان يكون بالاشتراك
 اللفظى فيستلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى وهما الجمع ومراتب
 الجمع و هو غير جائز واما الشمول لمصاديق مراتب الجمع فهو

حاصل حتى في استغراق المفرد ايضا .

« اصل » تخصيص العام بوجه كونه مجازا في الباقي ام لا ؟

تحقيق البحث يتوقف على مقدمة وهي ان من يلفظ بلفظ تارة يريد ايجاده مستقلا من دون نظر الى شيء ورائه ولا ينظر الى كونه موضوعا لمعنى ام لا ويقول زيدا ودين ويريد ايجاد نفس اللفظ و تحقيق ما هو وجود له بالذات من دون قصد الى ايجاد شيء آخر بالعرض و اخرى يريد ان يوجد باللفظ امرا آخر ويريد ان يجعل اللفظ وجودا له فينظر استقلالا الى ذلك الامر و يجعل اللفظ وجودا له فيكون بازاء اللفظ وجود آخر يسمى بالمستعمل فيه اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا ومن هنا يفرق بين المهمل والمستعمل فاللافظ بلفظة زيد يريد ايجاد معناه به يجعل اللفظ وجودا له بالعرض فيوجد امرين اللفظ بالوجود الذاتي والمعنى بالوجود العرضي ثم قد يكون المعنى الذي يوجد بالعرض مقصودا اصليا جديا له وقد لا يكون كما في الهزل والكناية فالهزل كالمكنى يستعمل اللفظ في المعنى ولا يكون المعنى مقصودا جديا له بل المقصود الجدى الهزل وهذا هو الفرق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدوية للمعنى وحاصله ان الاستعمال وهو ايجاد المعنى باللفظ عرضا فعل اختياري لللافظ ولا بد له من داع فان طابق مفاد اللفظ يكون جديا والاقلا ثم ان اوجد باللفظ ما

وضع له يكون حقيقة والا فمجازا فالحقيقة والمجاز في ناحية
الاستعمال لا في مرحلة الداعي اذا عرفت ذلك فنقول من قال ان
التخصيص لا يوجب المجازية بقول العام استعمل في الموضوع
له العام ولا يكون العموم مقصودا جديا بل مقصودا بداعي جعل القانون
او ضرب القاعدة او جعل الحجة فهذه تعبيرات ثلثة تظهر من كلام
الكفاية فلا بد من بيان ان المقصود منها امر واحد او امور فتقول
تارة المقصود من الانشاء بداعي جعل القانون انشاء حكم لا بعث معه
ولازجر كما جعله صاحب الكفاية احد مراتب الحكم والانشاء بهذا
الداعي لا يمكن ان يصير فعليا مطلقا لاستحالة الانقلاب فيه نعم
يمكن تعليق الانشاء على امر غير موجود فيصير بعثا فعليا بعد وجوده
ويحتمل ان يكون بعض الاحكام في صدر الاسلام من هذا القبيل فلا
يصح حمل العمومات المخصصة على هذا المعنى واخرى يكون
الانشاء بداعي جعل الحجة وهي عبارة عن جعل الطريق الكاشف عن
المراد الجدى بحيث يصبح عقاب المخالف والحجبة ليست صفة
للبعث ولا للارادة لثلا تجتمع مع تخصيص بعض الافراد بل صفة
للكاشف النوعى وهو اللفظ الدال على العموم فيمكن ان يكون انشاء
الحكم للعموم بهذا الداعي فينتج البعث الفعلى في كل فرد ما لم يقم
فيه حجة اقوى على خلافه ومع الحجة الاقوى كالخاص والمقيد يرفع
اليده عنها ولا يلزم المجاز في استعمال العام الا انه بعترض عليه بان
هذا الكاشف النوعى يرفع الشك ما لم يعلم بورود المخصص وبعده

نعلم بان هذا الكاشف النوعى لم يكن مرادا جدليا ولا تعلق به ارادة الحجية فاما ان يكون المراد منه غير الخاص او كان ارادة العموم غير داعى جعل الحجية او يكون بداعيين داع جدى فى غير مورد الخاص وداعى جعل الحجية فى موردته فيلزم صدور انشاء الحكم العام عن داعيين مستقلين ويمكن دفعه بان الانشاء وان كان واحدا الا ان المنشأ متعدد بتعدد الافراد فيمكن ان يكون الحكم المتعلق بكل فرد ناشيا عن داع مستقل فالحق ان يقال ان المخصص اما ان يكون متصلا او منفصلا وعلى الثانى اما ان يكون قبل وقت الحاجة او بعده اما فى المتصل فلا يوجب المجاز فى العام لانه قد استعمل فيما وضع له فالقيد دال آخر فيكون من باب تعدد الدال والمدلول واما فى المنفصل قبل وقت الحاجة فلانه بعد العلم بان بناء المتكلم على بيان مراده بجملتين منفصلتين فلا يتحقق ظهور ما لم يجىء وقت الحاجة فيقصد من العام معناه الحقيقى لكن لا بما هو تمام مراده الجدى بل بما هو بعض مراده ثم يبين قيده بدال آخر فالكاشف عن الحاجة انما يتحقق بمجىء وقت الحاجة مع عدم بيان المخصص قبله واما فى التخصيص بعد زمان الحاجة فيمكن ان يقال بان العموم باق على كشفه النوعى فى تمام الافراد ولكنها متعلقة للارادة الجدية ولكن يكون المصلحة للحكم فى افراد المخصص بعد بيانه غير المصلحة فى سائر الافراد و يكون حكمها من نسخ الحكم الظاهرى وسيجىء تحقيقها وتحقيق الفرق بينه وبين النسخ هذا كله بناء على عدم استلزام المخصص لمجازية العام

فى الباقي فحجية العام فيه ظاهرة و اما بناء على القول بانه مجاز
 فربما يشكل حجية العام فيه لانه بعد قيام القرينة على صرف العام عن
 معناه الحقيقي فمراتب الباقي كلها مجازات وتعين احدها وهو كل
 الباقي بلامعين فيصير مجملا وقد اجيب عنه بوجوه منها ما فى تقارير
 الشيخ الانصارى من ان دلالة العام على كل فرد ليست مربوطة بدلالاته
 على الفرد الآخر فالمقتضى بالنسبة الى جميع الباقي موجود والمانع
 مفقود لان المخصص مانع عن الدلالة فى خصوص مورده لا غيره و-
 اعترض عليه فى الكفاية بان دلالة اللفظ على المعنى اما ان يكون
 بالوضع او بالقرينة والباقي ليس معنا موضوعا له للعام ولا قرينة تدل
 على تعيينه فلا وجه للقول باستقلال دلالة العام على كل فرد واجيب بان
 الكلام فى العموم الاستغراقى وهو دال على ثبوت الحكم لكل فرد مستقلا
 وثبوت الحكم لفرد غير مرتبط بثبوته للفرد الآخر فاذا رفع حكم
 بعض الافراد بالتخصيص يثبت الحكم لسائر الافراد لوجود المقتضى
 وعدم المانع فيها وفيه ان ثبوت الحكم لكل فرد مستقلا لا يلزم
 كون الدلالة كذلك والكلام انما هو فى الدلالة فلو ثبت الدلالة على
 الباقي ثبت الحكم له سواء كان ارتباطيا او استقلاليا ولو لم يثبت
 لكونها ارتباطية لم يكن دليل على ثبوت الحكم فى الباقي و كون
 العموم استغراقيا وحكم كل فرد مستقلا لا ينفع لاثبات الدلالة على الباقي
 ويمكن ان يوجه كلام الشيخ بان للعموم دلالة بالمطابقة على ثبوت
 الحكم لجميع الافراد ودلالة بالالتزام على ثبوت الحكم لخصوص

كل فرد والدلالة الثانية تابعة للاولى كما ان المخصص يدل بالمطابقة على رفع الحكم العام عن مورده وبالاتزام على رفع الحكم عن الجميع فمزا حمة الخاص ابتداء للدلالة الاتزامية الثانية للعام باعتبار خصوص كل فرد وهو منحصر بمورده واما في الباقي فدلالة العام عليها بلا مانع ولكن الحق ان التخصيص لا يوجب كون العام مجازا وانما يقدم عليه الخاص لكون الخاص حجة اقوى في مورده عن العام فلا اشكال في المقام

(اصل) هل يجوز تخصيص العموم بالمفهوم ام لا؟ لا بد من

الكلام في مقامين .

الاول في تعارض المفهوم الموافق مع العموم الثاني في

تعارض المفهوم المخالف معه اما الاول فتقول المفهوم الموافق ما يدل عليه القضية لا في محل النطق مع تطابقه لحكم المنطوق اثباتا و نفيا وله قسمان المساوات ومفهوم الاولوية فالاول ما يستفاد من المنطوق لوجود ملاك الحكم وعلة في مورد آخر مع النص على العلة فيقال منصوب العلة كما اذا قال لا تشرب الخمر لانه مسكر فانه يدل على حرمة النبيذ المسكر فيكون العلة المنصوصة واسطة في عروض الحكم للموضوع المذكور في القضية فيكون الموضوع حقيقة هو العنوان المذكور علة له ويكون ثبوته للموضوع المذكور

من جهة الانطباق عليه كما في قضية لا تشرب الخمر فانه ،سكر فانه
 ظاهر في ان موضوع الحرمة هو المسكر وحرمة الخمر من جهة انطباقه
 عليها فيسرى الحكم الى كل مسكر واما اذا كانت العلة المذكورة
 واسطة في الثبوت وداعية لجعل الحكم على موضوعه كما اذا قال لا
 تشرب الخمره لاسكارها فلا يسرى الحكم لغير موردها وفي ذلك الكلام
 موارد للنظر يتوقف بيانها على تمهيد مقدمة وهي ان ماله دخل في
 الحكم اما ان يكون علة او شرطاً او غاية اما العلة الحقيقية للحكم فهو
 الشارع المقنن للاحكام المنشئ، لها بارادته ولا كلام لنا فيه واما الشرط
 فهو على قسمين.

الاول ان يكون متمماً لفاعلية الفاعل و مكملاله في التأثير الثاني ان
 يكون متمماً لقابلية القابل وموجباً لتمامية استعداد المحل للتأثر والشرط
 بالمعنى الاول يرجع الى العلة الموجودة ولا نبحث عنه امكانا ووجودا
 واما الغاية فهي ما يدعو الى انشاء الاحكام من المصالح والمفاسد
 الكامنة في متعلقاتها بال لزوم كما في قوله تعالى (الآية ٤٥- العنكبوت)
 ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، حيث ان النهي عنها لازم
 للصلوة و اما بملازمتها كالاسكار في حرمة شرب الخمر ثم ان احد
 القسمين الاخيرين اذا ذكر في مقام بيان الحكم فان كان شرطاً فلا
 يسرى الحكم بسرايته لان مجرد وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
 متى لم ينضم اليه المقتضى وعدم المانع واما ان كان هو الغاية التامة

فلا بد من سرية الحكم بسرايته لامتناع انفكاك الغاية التامة عن ذبيها
ولسان بيان الشرط اما باداته الموضوع له كان يقول ان اسكر الخمر
او اذا اسكر فهو حرام او بالتوصيف كان يقول الخمر المسكر حرام
و بيان الغاية بالتعليل كان يقول الخمر حرام لاسكاره و من هنا ظهر
اولا ان قوله الخمر حرام لاسكاره من قبيل داع الجعل و بيان الحكمة
ولا يوجب سريّة الحكم الى غير المورد المنصوص ضعيف لانه بعد
كون الاسكار غاية تامة للحكم او ملازما لها لا محيص عن القول
بالسراية والا لزم انفكاك العلة عن المعلول مع انه لا وجه للتفريق بين
داعى الجعل و علة المجعول لان الفرق اعتبارى فان الحكم المنشأ من
حيث نسبته الى الحاكم باعتبار الصدور جعل ومن حيث نسبته الى
المحل مجعول و وقوعه على موضوعه و ثبوته له مجعول ولا اختلاف
فى العلة الغائية حتى يفصل بين ما كان علة لذلك اولذا مضافا الى ان
مثل قولنا الخمر حرام لانه مسكر اذا كان ثبوت الحكم لكل مسكر
بالمفهوم لملازمة ثبوت الحكم للخمر بعنوان ثبوت الحكم لكل مسكر
فليكن فى قوله لا تشرب المسكر ثبوت الحكم لخصوص الخمر بالمفهوم
لان ثبوته لها بسبب اندراجها تحت عنوان المسكر الكلى وفيه نظر
لان ثبوت حكم الكلى لافراده بالمنطوق ولا يكون بالمفهوم و اما
منطوق القضية فى قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر ليس الاحرمة
شرب الخمر بالخصوص و اندراجه تحت عنوان المسكر اما حكم
كلى المسكر ليس فى منطوق القضية بل لازم بيان الاندراج فهو مفهوم

ويمكن ان يقال انه اذا دل الخمر حرام لانه مسكر على حرمة كل مسكر من جهة ملازمة ثبوت الحكم الاندراجي له فثبوت الحكم لمثل الفقاع والنبذ ليس بمفهوم المساوات لانه فيما اذا كان واسطة اثبات الحكم المشاركة مع العلة المنصوصة والواسطة في المقام اثبات الحكم الكلي المستنبط بالملازمة ومفهوم المساوات صادق في مثل الخمر حرام لاسكاره فتدبر.

و اما المقام **الثاني** وهو مفهوم الاولوية فهو عبارة عن ثبوت الحكم لموضوع غير مذكور لاقوائية ملاك الحكم فيه عن الموضوع المذكور كما في قوله تعالى (٢٣ سورة الاسراء) لا تقل لهما اف، حيث يدل على حرمة الضرب والشتم بالاولوية والمشهور ان العموم المعارض لمفهوم الموافقة لا يعارض المنطوق رأساً بخلاف المعارض لمفهوم المخالفة فانه يعارض المنطوق ايضاً ولا بد من تحقيق الفرق بينهما فنقول فرق بين مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة بالمساواة مع مفهوم الموافقة بالاولوية من جهة ان الاولين مدلولان للفظ بالالتزام بمعنى وجود خصوصية في المنطوق تستلزم ذلك المفهوم بنحو من اللزوم مثلاً اذا قال ان جاثك زيد فاكرمه يدل المنطوق على العلة المنحصرة المستلزمة لانتفاء الحكم عند انتفاء المجيء - و- وجوب الاكرام مع عدم المجيء لودل عليه دليل يرجع الى الخلف او اجتماع المتنافيين لانه بعد كون المجيء علة منحصرة فوجوب الاكرام بدونه اما برفع اليد عن كونه علة منحصرة فهو خلف او ممة

مع وجوده بعلة أخرى فهو موجب لانحصار العلة وعدمه فيكون تناقضا وكذلك في مفهوم المساوات مثل لا تشرب الخمر لاسكاره اذا دل دليل على جواز شرب النبيذ فانه يستفاد منه ان حرمة شرب الخمر لكونه مسكرا و هو ملازم لحرمة النبيذ مثلا ففي كلا المقامين يثبت المفهوم بخصوصية يدل عليها المنطوق فاذا كان عموم معارض للمفهوم اللازم لهذه الخصوصية فكان معارضا للمفهوم بالذات وللمنطوق بالعرض و اما مفهوم الموافقة بالاولوية كما اذا قال اكرم طالب العلم الدال على حسن اكرام العالم بالاولوية فقد دل المنطوق على ان ذلك حسن الاكرام الانتساب الى العلم ونعلم انه موجود في العالم بنحو اقوى و ثبت الحكم له بالاولوية وهو لازم لاقوائية المناط فيه ولا يرتبط بخصوصية مستفادة من المنطوق اثباتا او ثبوتا فلا يعارضه ما دل على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان المفهوم بالاولوية تارة يكون من اللوازم العرفية المفهومة من نفس الخطاب فيكون مدلولاً لفظياً لان مفهوم الاولوية لا يكون مفهوماً لفظياً وظهر ان المعارض للمفهوم لا يكون معارضا لمنطوقه كما اذا قال لا تكرم الفاسق و اكرم خدام العالم الفاسق حيث انه يدل على وجوب اكرام المخدم بالاولوية اذا المناط الانتساب الى العلم و مفهوم القضية وجوب اكرام العالم الفاسق فيخصص به عموم لا تكرم الفاسق .

واما المقام الثاني وهو ان يكون المعارض للعموم مفهوم

المخالفة فيرجع الى المعارضة بين العموم و دلالة المنطوق على
الخصوصية المفيدة للمفهوم اى المستلزمه له كالعلية المنحصرة مثلا
اذا قال الماء كله طاهر لا ينجسه شىء ثم قال اذا بلغ الماء قدر كر
لا ينجسه شىء فالقضية الثانية باعتبار دلالتها على انحصار علة عدم
التنجس بالكرية المستلزمة لتنجس كل مالم يكن هذه العلة موجودة
فيه تكون معارضة مع القضية الاولى و قد قيل بتقديم ظهور المنطوق
فى المفهوم على ظهور العام فى العموم بوجهين .

الاول حكومة ما فى طرف المفهوم على عموم العام

المخالف له بيان ذلك ان تحقق المفهوم يتوقف على امرين .

١- دلالة القضية على اصل العلية .

٢- دلالتها على الانحصار و انها لا بدل لها ولا ضمنية معها
فى ترتب الحكم عليها و دلالة القضية على العلية لا بد وان يكون
بالوضع فلا يحتاج الى مقدمات الحكمة حتى يكون العموم المعارض
بيانا على خلافها ومخلا بها وهى التى يعارض عموم العام واما
الدلالة على انحصار العلة وانه لازمنية ولا عدل لها وان كانت ثابتة
بالاطلاق وبمعونة مقدمات الحكمة الا ان العموم لا يعارض هذه الجهة
قان مفاد العموم ليس الا اثبات الحكم لجميع الافراد ولا نظره الى
اثبات الضمنية او العدل للعلة وعدمه فمفاد العموم فى قوله الماء كله
طاهر لا ينجسه شىء اثبات عدم التنجيس لكل ماء سواء كان كرا
ام لا فظهور اذا بلغ الماء قدر كر فى احتياج عدم التنجيس الى علة

الكريهه معارضه له ولكن هذا الظهور فيما له المفهوم بالوضع وبعد
تقييد حكم التنجيس بالعله يكون ظهور القضية فى الانحصار من جهة
اطلاقه الدال على نفى العدل والضميمة وهو لا يعارض العام لعدم نظر
العام الى هذه الجهة اصلا فيكون ظهور القضية فى المفهوم حاكما
على اصاله العموم وفيه ان نفى العدل للعله بالاطلاق غير صحيح وان
كان نفى الضميمة صحيحا و ذلك لما حققنا سابقا فى باب المفهوم
ان مقتضى الاطلاق حفظ وجود ما تعلق به الحكم ونفى دخل جميع
مقارناته فى الحكم وجودا وعدما المستلزم لثبوت الحكم بعد ثبوت
الموضوع سواء كان شىء من المقارنات اولم يكن والعدل للشىء
ما يقوم مقامه فى ظرف عدمه ولا نظر للدليل الى حال عدم موضوعه
حتى ينفى عدله بمعونة الاطلاق وهذا الاعتراض ضعيف لان المقصود
من العدل علة اخرى لا عنوان العدلية فتدبر .

مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

« اصل » فيما اذا ورد عام و خاص بازائه فاما ان يكونا
معلوما التاريخ مع تقارنهما او تقدم الخاص او العام واما ان يكونا
تاريخ احدهما معلوما دون الآخر ومع تقدم الخاص اما ان يرد العام
قبل حضور وقت العمل بالخاص او بعده ومع تقدم العام اما ان
يرد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فصور معلوما
التاريخ خمس .

١ - مقارنتهما ورودا فيتعين التخصيص ولا يحتمل النسخ
اجماعاً .

٢ - ورود الخاص بعد العام قبل وقت الحاجة به فيكون مخصصاً
ايضاً .

٣ - ان يراد العام بعد الخاص و قبل وقت العمل به فيتعين
التخصيص ايضاً لعدم امكان النسخ قبل وقت العمل .

٤ - ان يراد الخاص بعد العام و بعد وقت الحاجة فقبل يتعين
النسخ لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة .

٥ - ان يراد العام بعد الخاص و بعد وقت العمل به فهل العام
ناسخ للخاص المتقدم او الخاص مخصص له ؟ ولا بد من بيان معنى
النسخ والتخصيص و تحقيق عدم جواز النسخ قبل وقت العمل وعدم
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فيقع الكلام في مقامات .

الاول التخصيص قصر حكم العام على بعض الافراد الواجدة
للمصلحة الاولى التي اتبعت عنها حكم العام وذلك لا ينافي ثبوت
حكم آخر للخاص لمصلحة اخرى والنسخ انتهاء الحكم الظاهر
الاستمرار بانتهاء امد مصلحته فهو في الظاهر رفع وفي الواقع دفع .

الثاني المشهور عدم جواز نسخ الحكم قبل وقت العمل
مطلقاً وربما فصل بين القضايا الخارجية والحقيقية الموقته مع القضايا
الحقيقية الغير الموقته فقبل بعدم الجواز في الاولين دون الثالث
ولا بد من بيان معنى النسخ قبل وقت العمل في هذه الاقسام

وصحة التفصيل و عدمها فنقول اذا قال يجيب على زيد اكرام العالم في يوم الجمعة وهي قضية خارجية فنسخه قبل وقت العمل بان يقول في يوم الخميس لا يجب اكرامه يوم الجمعة و بعد وقت العمل بان يقول ذلك يوم الجمعة وفي القضية الحقيقية الموقته كان يقول يجب صيام شهر رمضان على المكلفين و ينسخه قبل وقت العمل بان يقول في شهر شعبان لا يجب صيام شهر رمضان على المكلفين و بعد وقت العمل ان يقول ذلك في شهر رمضان واما في القضية الحقيقية الغير الموقته فهو ان يحكم على جميع الافراد المقدرة الوجود بحكم ثم يرفعها و قبل تحقيق ما هو الصحيح من هذه الاقوال لابد من تقديم امرين .

- ١- ان النسخ كما اشرنا اليه هو انتهاء امد الحكم الحقيقي بانتهاء امد مصلحته واما رفع الحكم الانشائي والامتحاني والابتلائي اى رفع الانشاء بهذه الدواعي فليس نسخا وان كان ربما توهم والحكم الحقيقي هو الانشاء بداعي جعل الداعي و هو الذي يصير بعثا فعليا بعد تحقق موضوعه وشرائطه والغرض من انشاء هذا الحكم ان يصير داعيا وباعثا للمكلف بعد تحقق ما يلزمه من وجود الموضوع وغيره
- ٢- ان الحكم بهذا المعنى وهو الانشاء بداعي جعل الداعي لا وجود له في الشريعة الا بعد بعث الرسول والوحى الى نبي تلك الشرايع بالاحكام و اما قبله في سائر نشأت الوجود من مرتبة العقول وسائر العوالم الربوبية فلا وجود للحكم بهذا المعنى وان كان له وجوأ علمياً

ظلياً في كل من هذه العوالم بنحوا على وابطس وذلك لان حقيقة هذا
المعنى من الحكم يرجع الى امر زمانى حادث لا يمكن تحققة فى العوالم
المجردة كعالم العقل الكلى وعالم النفس والعلم الربوبى اذا عرفت
ذلك فنقول ان النسخ مبنى على قيام الدليل باستمرار الحكم ظاهراً
وهو احد امور.

الاول الاستصحاب للحكم الثابت وحمل اصالة عدم النسخ
عليه واعتراض عليه بعدم امكان كونها اصلا عملياً لان الشك فى استمرار
الحكم فى الرتبة المتأخرة عنه فلا يمكن اثبات الاستمرار بهذا
الاصل .

الثانى انه مقتضى كون القضية حقيقية فان مفادها ثبوت
الحكم لجميع الافراد المقدور وجودها فلا بد من استمرار الحكم متى
فرض استمرار الموضوع بدوام افراده فرفعه فى زمان يمكن تحقق
وجود فرد الطبيعة بعده مخالف لذلك وهذا ينفع فى الافراد المقدرة
الوجود فقط واما الافراد المحققة الوجود التى مر عليها زمان فلا
ينفع كون القضية حقيقية لاثبات استمرار حكمها الثابت لها لان ذلك
لا يقتضى الا دخول الفرد تحت الحكم فى زمان ما واما استمراره له
مادام موجوداً فلا تدل القضية عليه.

الثالث اصالة الاطلاق فى احوال الفرد بمعونة مقدمات
الحكمة فانها تدل على ان الحكم الثابت للفرد يدوم بدوامه وهذا
الوجه يجرى فى الافراد المحققة الوجود ثم انه قد يقال ان اصالة عدم

النسخ لو كان أصلاً عملياً فهو محكوم باصالة العموم لان الشك في كون الخاص المتأخر ناسخ او مخصص مسبب عن الشك في ان موضوع العام مقيد بعدم الخاص ام لا فاصالة العموم الدال على عدمه يدل على ان الخاص ناسخ لا مخصص وفيه ان اصالة العموم في الافراد المقدرة عين اصالة عدم النسخ لغيرها حتى يكون حاكماً عليها واما في الافراد المحققة فالناسخية ليست مسببة عن شمول حكم العام للفرد بل عن بقاءه واستمراره فالشك فيه مسبب عن الشك في الاطلاق ولا ربط له باصالة العموم وعدم النسخ الملازم مع التخصيص بنا في اصالة العموم لكن ليس مسبباً عنه حتى يكون محكوماً به مع ان اصل عدم النسخ ان كان اصلاً عملياً فلا وجه لجريانه رأساً لان المستصحب ان كان هو الحكم المستفاد من دليل العام فهو مقطوع الارتفاع اما بالنسخ او بالتخصيص وان كان الحكم الواقعي لموضوع الخاص فاصل حدوثه مشكوك لانه على فرض التخصيص لا يتحقق حكم واقعي في مورد الخاص رأساً فلا يقين للحالة السابقة حتى يجري الاستصحاب ثم اعلم انه قد استشكل على النسخ رأساً بانه محال ان يأمر الشارع بشيء دائماً ثم ينهى عنه ويرفع حكمه لانه ان كان في مورد النسخ مفسدة لا معنى للامر به اولا وان كان فيه مصلحة فلا معنى لرفع حكمه وفيه انه ان كان المراد الاشكال في النسخ بعد وقت العمل فلا وجه له لا مكان ان يكون الفعل اولا مندرجا تحت عنوان ذي مصلحة غير معارضة بالمفسدة او بمصلحة اقوى في ضده فيؤمر به ثم يخرج عن

هذا العنوان وبصير بلا مصلحة او يتلى بمعارضة مصلحة اقوى في
 ضده فيرفع حكمه او ينهى عنه وكذا في العكس وان كان المراد
 الاشكال في النسخ قبل وقت العمل فقد اجيب عنه بانه يمكن ان يكون
 المصلحة في اصل الامر وانشاء الحكم فمعنى النسخ انتهاء الحكم
 الانشائي والامر بانتهاء امد مصلحته لان النسخ قبل وقت العمل يستلزم
 اجتماع المصلحة والمفسدة في الفعل الواحد في وقت واحد لو كان
 الحكم ونسخه ناشيين عن المصلحة والمفسدة في المتعلق ويمكن
 تصحيحه بان كون الفعل في وقت الامر ذا مصلحة فامر به ثم طرء عليه
 المفسدة حين وقت العمل فنسخ وهذا من البداء وهو صحيح في الجاهل
 بالعواقب واما في الشارح اذا اعتبرناه نبياف محل البحث عند المتكلمين
 في جواز البداء في مرحلة النبوة بانها من عالم المحو والاثبات كما
 هو الظاهر من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح ثم نسخه قبل العمل به وقيل ان
 امره بالذبح كان لمصلحة في الحكم الانشائي كالا متحان مثلا ولا يعد
 من النسخ لانه رفع الحكم الحقيقي هذا كله في تحقيق النسخ والكلام
 في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فملخصه ان وقت الحاجة
 على وجهين احدهما بمعنى وقت احراز الغرض ونحصيله بحيث
 يفوت لو لم يتحصل فتأخير البيان عن وقت الحاجة بهذا المعنى قبيح غير
 جائز لاستلزامه نقض الغرض والثاني وقت بيان الحكم الواقعي ونصب
 القرينة على المقصود الجدي و تاخير البيان عنه بهذا المعنى ليس
 قبيحا مطلقا اذ ربما يكون مصلحة للحكم ظاهرا في مورد المخصص

الى وقت آخر ومعنى الحكم ظاهراً ليس هو الحكم الصورى والمراد الاستعمالى الفارغ عن الجد كما ربما استفاده بعضهم من كلام الشيخ الانصارى ويشعر به ظاهر كلامه من التعبير بالحكم الظاهرى بل المراد حكم ناش عن مصلحة فى ظرف جهل المأمور بالواقع موجبة لانشاء حكم جدا فى هذا الحال ولا ينتهى امدده بصدور المخصص واقعا بل بوصوله الى المكلف فهو من هذه الجهة يشبه الحكم الظاهرى كبقاء وكالة الوكيل بعد عزل الموكل وقبل وصول العزل اليه فلا وجه للاشكال على الشيخ بانه مخالف لاصالة الجد فى القضية لما عرفت من ان الحكم فى مورد المخصص ايضا جدى ولكن يفرق مع سائر الافراد الباقية تحت حكم العام من وجهين احدهما ان الحكم فى سائر الافراد ناش عن المصلحة الاولى القائمة بنفس عنوان العام من دون دخل شىء آخر فيه بخلاف الحكم فى مورد المخصص فانه ناش عن مصلحة ثانوية بل لحاظ الجهل بالواقع و ثانيهما ان حكم سائر الافراد غير مغيبى بغاية ولكن الحكم فى مورد المخصص وان كان مماثلاً مع حكمها الا انه مغيبى بالعلم بالواقع ووصول المخصص و بناء على هذا الاشكال فى صدور المخصصات لعمومات الكتاب والسنة النبوية الصادرة عن الائمة المعصومين مع تاخرهما عن وقت الحاجة لجمع من المكلفين ومننا وجه آخر لتوجيه تاخير البيان عن وقت الحاجة لدفع الاشكال ذكره الشيخ الانصارى وهو ان صدور المخصص المتأخر كاشف عن صدوره سابقاً مقارنة لزمان العام اول وقت الحاجة فى

بيانه ثم اختفى بعد ذلك وفيه انه ان كان صدور البيان بمجرد اظهاره عند احد بحيث لم يكن معرضا للوصول الى سائر المكلفين عادة فاختفى عنهم فلا يرفع قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة لان المراد به البيان الواصل الى عامة المكلفين عادة وان كان صدر ووصل الى عامة المكلفين في ذلك الحين ثم اختفى عن المتأخرين فان كان رافعا للاشكال الا انه بعيد جدا مع وفور الداعي الى نشره عند الرواة والمحدثين بحيث يكاد القطع بعدمه اذا عرفت ذلك كله فقد عرفت انه لا مانع من حمل الخاص على انه مخصص للعام المخالف له في جميع صور المسئلة لما عرفت من ان ما ذهبوا اليه من قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم لحمل الخاص المتأخر عن وقت حاجة العمل بالعام على النسخ غير صحيح فلا اشكال في مقام ثبوت المخصصة في جميع صور المسئلة واما في مقام الاثبات فنقول ان الخاص الوارد على وجهين احدهما ما هو حال اكثر الخصوصات الواردة في الاخبار لولا كلها ان يبين حكما لموضوعه مطلقا غير مقيد بزمان دون زمان او بحين من الاحيان بحيث كان مفاده ان حكم هذا الموضوع في شريعة الاسلام ثابت فهو كاشف عن تقييد موضوع العام بغير مورد الخاص ويتعين كونه مخصصا لاناسخا لان النسخ يرفع الحكم من حينه لا مطلقا ثانيها ان يكون لسانه رفع الحكم من حين صدوره وكان صادرا بعد وقت العمل بالعام فيجوز ان يكون ناسخا بل هو ظاهر منه مع انه نادر بل لم نجده في الاخبار الواردة

لدنيا .

و ينبغي التنبيه على امرين **الاول** انه لا اشكال ان النسخ عبارة عن دفع الحكم واقعا لتمامية امده بتمامية امد مصلحته لا رفعه بعد اثباته كما هو ظاهر دليله وقد علل ذلك في الكفاية بانه لو كان رفعه يلزم تغيير ارادته جل وتعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول لا بد في المقام من تحقيق معنى الارادة حتى يتضح الحال والارادة على قول صاحب الكفاية هو الشوق المؤكد المتعقب بتحريك العضلات نحو تحصيل المراد فان تعلق بفعل المرید نفسه فهو الارادة التكوينية وان تعلق بفعل غيره فهو الارادة التشريعية وتحريك العضلات فيها بانشاء الامر المتوجه نحو المأمور والشوق لا بد وان يتعلق بامر حاصل من وجه غير حاصل من وجه وجهه الحاصل بوجوده العملي القائم بالمرید المتعلق به الارادة والا لا يعقل تحقق الارادة بالنسبة اليه ووجهه الغير الحاصل وجوده في الخارج فلو كان موجودا خارجا لزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع والارادة بهذه المعنى غير معقول في الله جل اسمه لان ما فيه وله كله فعلية مخصصة وقد فسرو الارادة فيه تعالى بوجهين .

١- ان مرجع الارادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الاحسن الاتم ولا يمكن تخلفه عن المراد (انما امره اذا اراده شيئا ان يقول له كن فيكون - ٧٢ سورة يس) والارادة التشريعية فيه العلم بالمصلحة والمفسدة نعم اذا اوحى الى النفس النبوية ينقدح فيها الارادة و

الكراهة بحسب ما اوحى اليه و هذا نظير ما قالوا ان السمع والبصر فيه تعالى معناه العلم بالمسموعات والمبصرات و بناء على هذا القول يرجع كل الصفات الكمالية فيه تعالى الى العلم الذي هو عين ذاته والانصاف خلافه لان مرجعه الى اتحاد الكمالات فيه وان لا يكون له الاكمال واحد يرجع اليه سائر الكمالات وهو خلاف العقل والنقل والحق وجود جميع الصفات الثبوتية له و انما تتحد مصاديقها عينا فذاته المقدسة كما انه كل العلم كذا تكون كل الارادة و كل السمع والبصر بمعنى درك المبصر والمسموع بمعناه الحقيقي الا انه بلا آلة كما في سائر صفاته وكذا سائر الصفات الثبوتية الحقيقية و اما الكلام النفسى فبالمعنى الذى يدعيه الاشاعرة باطل كما حقق فى محله نعم يمكن توجيهه بانه تعالى لمادل على ذاته بذاته اكمل دلالة والكلام ما يدل على معنى فهو كلام بهذا الاعتبار ولو ان هذا المعنى الدقيق اللطيف لا ينطبق على مرامهم وما ذكرناه مطابق لكلام المحققين حيث قالوا انه جل شأنه علم كله، وجوب كله وجود كله وهو كل العلم وكل القدرة وكل الوجود بقى الكلام فى انه كيف يكون مطابق مفاهيم متعددة امر واحد حقيقى و قد حققنا فى مقامه ان الواحد المقولى لا يمكن ان ينطبق عليه مفاهيم متعددة بالحمل الذاتى كما ان مفهوم مقولى واحد لا يمكن ان يؤخذ من مقولات متعددة ولكن يمكن ان يكون وجود واحد حقيقى منشأ لانتزاع مفاهيم متعددة من جهات مختلفة كمفهوم الوجود والخير والنور المنتزع كلها من حقيقة الوجود

وهو واحد حقيقى بالذات وبهذا الوجه يستحيل فيه تعالى تحقق ارادة
تشريعية لما عرفت من انها عبادة عن شوق مؤكد متعلق بفعل الغير
منفك عن المراد الخارجى ففيه جهة قوة بالنسبة اليه وليس فعلية مخصصة
ولا يمكن تحقيقه فى ذات الله لانه فعلية محضة من كل جهة نعم البعث
والزجر يمكن ان يتعلق بهما ارادته لان الارادة بالنسبة اليهما تكوينية
حيث يتحققان بمجرد ارادتهما كانزال الكتب وبعث الرسل فارادته
تعالى كلها تكوينية و هى ارادة ذاتية تكون عين الذات متحدة مع
المراد والمريد و ارادة فعلية هى غير الذات و تتحد مع المراد فقط
والاولى تتعلق بالذات اولا وبآثار الذات وهى جميع سلسلة عالم
الوجود وكل ما يتحقق فى عالم العين ثانيا و بالعرض فالذات مراد
بالذات وجميع ما سواه مراد بالعرض ومنها البعث والزجر وارسال
الانبياء وانزال الكتب وكل ما تعلق به الارادة بهذا المعنى لا بد وان
يقع اذا ارد الله شيئا يقول له كن فيكون فان اراد المحقق الخراسانى
ان النسخ بمعناه الحقيقى يستلزم تغير ارادته الذاتية باعتبار المراد
بالذات فهو باطل قطعاً وان اراد انه يستلزم تغير ارادته باعتبار المراد
بالعرض فغير صحيح ايضا و اما الارادة الفعلية فهى كالعلم الفعلى
بمعنى خلق المعلوم فحادثة ومن صفات الفعل كما ورد به بعض الاخبار
ونطق به معتبر الآثار عن الائمة الاخبار وبيانه ان مرتبة الفعل المطلق
وهو مقام الفيض المقدس ونفس الرحمان ومرحلة كلمة كن النورية
التي ظهر بها جميع ما فى عالم الكون هى عين الارتباط بالذات

المقدسة وهو محيط بها تمام الاحاطة وحاضرة لديه بالعلم الحضورى والكشف الشهودى لانه تعالى واجد لها اعلى مرتبة الوجدان وليس العلم الا احاطة العالم بشيىء وكونه واجدا له فيصح ان يقال انه علم له تعالى و ارادة له ولاشك انها ليست عين الذات كالارادة الذاتية والعلم الذاتى بل غيره باعتبار انها فعله ولكنها عين المراد والمعلوم لاعين المرید والعالم وهى حادثة و متأخرة عن مرتبة الذات الاحدية ولعل الى ما ذكرنا يرجع ما عن المحقق الداماد قدس سره فى مقام تحقيق الارادة الحادثة.

الثانى : البداء فى اللغة ظهور ما خفى وهو فى الانسان

تعلق علمه بصلاح فى الفعل فيقصده ثم يظهر له المفسدة المخفية عنه فيه فينفسخ الارادة والعزم واما فيه تعالى فاختلفوا فى ثبوته له وعدمه وعلى الاول اختلفوا فى حقيقته فيه تعالى فقال بعضهم كما عن جماعة منهم المحقق الخراسانى انه فى الله تعالى اظهار ما يخفيه لمصلحة فيلهم او يوحى الى النبي شيئا بحسب وجود المقتضى وكان الواقع خلافا بحسب وجود المانع المخفى عنه لمصلحة ثم يبدى المانع له بعد ذلك وقال بعضهم ان حقيقة البداء فيه مجهولة لنا كذاته تعالى ولا يمكن معرفة كنهه و بعد نواتر الاخبار على ثبوته لا بد وان نصدق به اجمالا ونرد علم حقيقته الى اهله والحق ان يقال ان فيض الوجود السارى عن المبدأ الاعلى يمر على عوالم مختلفة كاللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات والبداء فى لوح المحو والاثبات لان الوجود

الفائض من الحق يتحقق أولا في عالم العقول والانوار العالية او الحقيقة النبوية وجميع ما يفيض منه من الحقائق في هذه المراتب فعلية محضة بل حقيقة واحدة بسيطة مجمع الحقائق الكونية النازلة وفيه صور ما في العالم ويسمى باللوح المحفوظ وقد يعبر عنه بالفعل الاول وبالعالم القضائي وبالذرة البيضاء وام الاقلام ولا يتبدل ما فيه ثم ينطبع ما فيه في النفس الكلية النازلة عنه وهو لوح بالنسبة اليه وقلم بالنسبة الى مادونه ثم ينطبع الحقائق منه الى لوح عالم المثال وهو لوح القدر وظهور الحقائق فيه بالتدرج لانه يشبه عالم المادة في ان ظهور الحقائق فيه متعددة محدودة فربما يظهر فيه وجود المقتضى لشيء ويفاض الى عالم المادة المحضة وهو نحو من ظهور وجوده ويظهر بعده وجود المانع عن تأثيره وهو موجب لكشف عدمه فكان عدمه المستند الى المانع مخفيا اولاً ثم ظهر وهذا هو حقيقة البدء واستناده الى الله باعتبار ان جميع ما في العالم يكون فعله ولو بالواسطة ويمكن تقريره بوجه آخر وهو انه لما يظهر الحقائق في عالم القدر وهو لوح عالم المثال تدرجاً فربما يرى النبي وجود المقتضى فيه فيعلم وجوده فيخبر عنه ولا يرى مانعه لتأخره في نظام هذا العالم ثم بعد ذلك يرى المانع له فيبد له ما خفى عليه اولاً وهذا معنى البدء وهنا نكات اخرى غامضة ليس هنا موضع تحقيقها فلتطلب من مظانها .

(اصل) : فى المطلق والمقيد وفيه امور

الاول قد عرف المطلق بانه مادل على شايع فى جنسه فان

كان المراد بالشيوخ فى الجنس صحة الانطباق على كل افراده فلا يصدق التعريف الا على النكرة ولا يصدق على المطلق بالمعنى المعروف بين المتأخرين وهو الطبيعة اللا بشرط لانه نفس الجنس لا الشائع فى الجنس وان كان المراد منه الشائع فى جنسيته بان يكون فى جنسه ظرفا مستقرا صفة لشائع من حيث العنوان كما انه على الاول ظرف لغو متعلق بشائع فيصدق على المطلق بهذا المعنى ولا يصدق على النكرة فما قيل من انه لو كان الشيوخ بمعنى السريان يشمل النكرة واسم الجنس لا وجه له.

الثانى الماهية تلحظ على وجوه خمسة

١- لحاظها فى ذاتها من غير اعتبار امر آخر معها فهى ليست الالهى ولا تكون واجدة الا لذاتها و ذاتياتها ولا تحمل عليها غير ذاتها .

٢- ان يلحظ معها غيرها وتعتبر بشرط لانه او بشرط شىء او لا بشرط عنه غير مقترنة بوجوده او عدمه فالاول هى الماهية بشرط لا والثانى هى بشرط شىء والثالث الا بشرط القسمى وهذه ثلاثة اقسام هـ ان يعتبر الجامع بين هذه الاقسام الثلاثة وهى اللا بشرط

المقسمى و بعبارة اخرى تارة لا يلحظ مع الماهية شىء آخر و تارة
 يلحظ معها شىء والقسم الثانى له اربعة اقسام واللابشرط المقسمى
 لانعين له فى اللحاظ بل يتحقق فى ضمن احد الاقسام الثلاثة الآخر وليس
 جامع لحاظى بين الماهية بما هى هى والماهية الملحوظة مع غيرها
 حتى يرجع الاقسام الى ستة باعتبار لا بشرط مقسمى آخر هكذا افاد
 الشيخ الاستاد دام ظله وعندى فيه نظران الماهية بماهى هى ليس له
 تحقق لحاظى حتى يرجع الاقسام الى خمسة بل الملحوظ ليس الا
 اقسام ثلاثة لانه اما ان يلحظ مع الماهية شىء ام لا وعلى الاول اما
 ان يكون الملحوظ معها وجود شىء او عدمه والجامع المتحقق فى
 الاقسام الثلاثة هو اللا بشرط المقسمى فتارة يحكم عليها بذاتياتها
 فتكون موضوعا للحدود والرسوم واخرى بالاعتبارات الثلاثة اللاحقة
 بها فتلحقها محمولات اخر شرعية او غير ما على اختلاف انواعها مما
 هو غير مضبوط وغير محصور والمادية بشرط لا على اقسام لان العدم
 المأخوذ قيدا اما ان يكون عدم كل شىء حتى الوجود الذهنى فيمتنع
 تحققها الا بالحمل الاولى و اما ان يكون عدم كل شىء الا الوجود
 الذهنى فيمتنع تحققها خارجا و اما ان يكون عدم اتحادها مع شىء
 آخر كما فى المادة والصورة و مبدأ المشتقات فلا يصح حمل هذا
 الشىء عليه وقد اوضحنا هذا القسم فى مبحث المشتق وبعض مباحث
 مقدمة الواجب بما لا مزيد عليه فراجع كما ان اللا بشرط على قسمين
 الاول ان لا يلحظ معه شىء ولا تكون مقترنة مع وجود شىء او عدمه

الثاني لحاظها بشرط الارسال اى قابلا للجمع مع القيود و قد يطلق عليه الماهية بشرط شىء ايضاً .

الثالث : قسموا الكلى الى طبيعى وعقلى ومنطقى فالاول

هو نفس الماهية كالانسان القابل للحقوق التشخص الخارجى فيصير جزئيا خارجياً او الخصوصيات الذهنية فيصير مفهوما ذهنيا والثاني هذا الطبيعى بضم الصادق على الكثيرين الثالث نفس هذا القيد وهو الصادق على الكثيرين وظهر من ذلك ان الاقسام الثلاثة ليست متقابلة بالتضاد كما توهم نل متغايرة قابلة لاجتماع بعضها مع بعض كالطبيعى مع المنطقى فانهما عارض ومعرض فكيف يكونان ضدّين والعقلى مركب منهما ولا يمكن ان يكون الكل مع الجزء ضدّاً بل هما متغايران وربما يظهر من صاحب الكفاية ان الطبيعى الملحوظ معه قيد ذهنى كالحاظ المعنى فى الغير او بشرط عدم لحاظ غيره معه بصير كليا عقليا ولا وجه لما قال ولا يوافق الاصطلاح لان الكلى العقلى هو الطبيعى مع قيد الصادق على الكثيرين كما عرفت ولا يخفى ان الجامع بين الافراد ليس امرا موجودا فى الخارج بل الموجود فى الخارج عين التشخصات وهى متبائنات فالجامع ليس الا مفهوماً موجودا فى الذهن لا بقيد الوجود الذهنى فانه بهذا القيد جزئى خارجى لا يصدق الاعلى نفسه بل بالغاه قيد الوجود الذهنى بتعمل من العقل وبهذا الاعتبار يسمى بالعقل الشامخ وانقدح بما ذكرنا ان ما ذكره الاستاد النائينى من ان الطبيعة اذا اخذت بشرط لا تكون كليا عقليا لوجه

له لما عرفت من ان الكلى العقلى هو الماهية بشرط الصدق على
الكثيرين وذلك ينافى اعتباره بشرط لا اذا عرفت ذلك فنقول الملحوظ
عند الوضع او جعل الحكم ليس ذات الطبيعة من حيث هي لانها لا تصح
لضم محمول اليها ولا هي بمعنى اللا بشرط المقسمى لانها تكون
ملحوظة مستقلا ولا ملحوظة بشرط شيء او بشرط لا لمنافاتها
لعموم الوضع او الحكم بل ملحوظة لا بشرط القسمى وهل يكون اللا
بشرطية قيذا للموضوع له ام لا؟ يظهر من الاكثر انه قيد ولذا يؤولون
بان ارادة المقيد منه يستلزم المجازية والاقوى عدمه لان اللا بشرطية
حالة لها لسراية الوضع الى جميع حالاتها ولا تكون قيذا فى الموضوع
له كما اذ كانت موضوعا لحكم آخر فهذا القيد وان كان ملحوظا عند
الوضع الا انه غير دخیل فى الموضوع له والموضوع له صرف
الذات ولذا اذا خذت بما هي هي وبمحمول الحد عليه نحو الانسان
حيوان ناطق لا يكون مجازا ويظهر الثمرة فى احتياج الاخذ بالاطلاق
الى مقدمات الحكمة وعدمه فعلى القول بالوضع للمقيد باللابشرطية
يستند الاطلاق الى الوضع ولا يحتج الى مقدمات الحكمة على
ما ستأتى ويثبت على القولين ثمرة اخرى وهي انه على القول المشهور
يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد وعلى القول المختار
تقابل العدم والملكة لان التقييد لا بد وان يرد على ما يصلح للانقسام
ولو باعتبار النوع فامتناع التقييد فى بعض الموارد لا يضر بتقابل
العدم والملكة كما ذهب اليه بعض المحققين فقال على ما كتب عنه

(فان كون موضوع الحكم مطلقاً عبارة عن ورود الحكم عليه بما انه مقسم لتعام الاقسام كما ان معنى تقييده ورود الحكم عليه بما انه مع خصوصية فاذا فرضنا استحالة التقييد كتقييد متعلق الامر بقصد القرية لتوقف قصد القرية على ورود الامر فلا يمكن ان يؤخذ في متعلقه فيستحيل الاطلاق ايضاً) والحق ان يقال ان الماهية اذا لو حظت من حيث هي ويقصر النظر على ذاتها بالذات فليست الاهی ولا تكون فيها الا ذاتها و ذاتياتها و في هذا اللحاظ يسلب عنها كل شيء حتى طرفي النقيض والانسان بهذا اللحاظ ليس كاتباً ولا لا كاتب ولا شاعراً ولا لا شاعر لا اطلاق فيه ولا تقييد وفي لحاظ اللا بشرط المقسمي تكون في ضمن سائر الاقسام فلا يحكم عليها بخصوصها بشيء لانه لا تعين لها و اذا لوحظت بنحو اللا بشرط القسمي وهو اللحاظ الاطلافي الذي به تقع موضوعا لاحكام فتارة تلاحظ مع محمولها واخرى مع القيود والحالات التي تلحقها مع قطع النظر عن محمولها و ثالثة بالنسبة الى القيود العارضة لها من قبل محمولها وحكمها المتأخرة عنه مثلاً اذا قال اكرام العلماء واجب فاكرام العلماء موضوع و واجب محمول فتارة يلاحظ طبيعة الاكرام بالنسبة الى قيود متعلقها وهو العلماء من العدالة والفسق و نحوهما او قيود نفس الاكرام من الانحاء المتصورة له من كونه باداء التحية او باعطاء الجائزة فباعتبارها مطلق اي صالح لورود التقييد عليها واخرى يلاحظ بالنسبة الى محمولها وهو واجب

ولا بد من كونه مطلقاً ايضاً اي فرض الاكرام مطلقاً لا مقرونة بالوجوب ولا بعدمه لانه على الاول يلزم اجتماع المثليين وعلى الثاني اجتماع النقيضين وثالثة تلاخظ بالنسبة الى القيود المتاخرة عن المحمول نحو قصد القربة والجهل بالوجوب ونحوهما بناء على عدم امكان اخذها في موضوع الحكم كما هو المشهور فلا بد من اخذ الاكرام مطلقاً ايضاً و فرق بين الاطلاق بالنسبة الى المحمول نفسه والاطلاق بالنسبة الى ما يتأخر عن المحمول لان معنى الاول انه غير صالح لثبوت الحكم في حالتي الاقتران بالمحمول وعدمه بل الحكم يثبت للذات المجردة عن كلتا الحالتين واما الثاني فمكاطلاق اقسام الموضوع والحالات اللاحقة له صالح لان يثبت الحكم في كلا الحالتين كثبوت الوجوب في حالتي العلم والجهل وحالتي قصد القربة وعدمه فظهر بذلك ان الاطلاق في الصورتين الاخيرتين ضروري حيث ان التقييد مستحيل لان التقييد مستحيل فاللازم القول بالاطلاق بالنسبة الى نفس المحمول والحكم والقيود المتاخرة عنه كما عن الشيخ الا نصارى نعم يرد هنا اشكال آخر وهو انه حيث كان الاطلاق بالنسبة الى انقيود اللاحقة للمحمول ضروريا لا يمكن استفادة مدخلية انقيود عدمه في المأمورية من الاطلاق لان استفادة عدم المدخلية انما يكون حيث لو كان دخيلا يمكن بيانه بتقييد الموضوع و اذا كان اطلاق الموضوع ضروريا وشك في مدخلية هذا القيد في الغرض فلا يمكن نفيه بالاطلاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان التقابل

بالعدم والملكة تارة يلاحظ بالنسبة الى الاشخاص واخرى بالنسبة
 الى النوع وثالثة بالنظر الى الجنس فعلى الاول لا يصدق في الاطلاق
 والتقييد بناء على ما حققناه لانه ليس كل مورد يصلح للاطلاق يصلح
 للتقييد لما عرفت من ضرورة الاطلاق في بعض الموارد وان لوحظ
 بالنظر الى النوع فلا بأس به في المقام لعدم منافاته مع عدم تحقق
 العدم والملكة في بعض الافراد واعلم انه قد عرفت انه لا بد من ان
 يلاحظ حفظ الواضع المفهوم الا بشرط القسمي حين الرضع اذا الماهية
 من حيث هي ليست الا هي فلا تكون آلة للوضع والا بشرط المقسمي
 غير مستقل في اللحاظ وملاحظة الماهية بشرط لا او بشرط شيء ان
 ان اخذ القيد الملحوظ في الموضوع له ينافي عموم الوضع فينحصر
 الامر في لحاظ الا بشرط القسمي وهو على نحوين احدهما ملاحظة
 الماهية بقيد الارسال البدلي او الشمولي ومنه الاول اي فرد والثاني
 كل فرد ثانيهما لحاظها غير مقترنة بالخصوصيات و بعدمها اي
 لا يلحظ معها شيء وجوداً او عدماً وعلى التقديرين اما ان يؤخذ
 الا بشرطية قيداً في الموضوع له كما هو المشهور ام لا كما هو الحق
 واخذ الا بشرطية قيد الموضوع له ممكن لانه لا اشكال في تصور
 مفهوم اي رقبة بالارسال البدلي كمفهوم كل رقبة بالارسال الشمولي
 ووضع اللفظ له فيثبت الحكم المتعلق باي رقبة للافراد الخارجية
 على البدل و المتعلق بكل رقبة على الجميع بنحو العموم ولا ينافي
 ذلك عدم صدق اي رقبة على الفرد الخارجي كعدم صدق كل رقبة عليه

ويمكن للواضع ان يضع اللفظ للمفهوم المقيد بهذا القيد فكما يؤدي هذا المفهوم بكلمتين في التلغظ باى رقة او كل رقة يؤدي بكلمة واحدة ولكن الاشكال فيه انه يلزم المجازية في اكثر موارد الاستعمال ككونه موضوعا للحد والرسم او ادخال لفظة اى او كل على اسم الجنس او فى واحد من المعنيين لو كان الموضوع له خصوص احدهما او الالتزام بتعدد الوضع وهذا كله خلاف المتبادر من موارد الاستعمال التى تعلم بانه لا عناية ولا مجاز فيها وعدم الدليل على تعدد الوضع والقول بالاشتراك بخلاف ما لو كان الموضوع له صرف الذات بلا تقيد باللا بشرطية المحفوظة فى جميع موارد الاستعمال من غير تجاوز مع افادة الخصوصيات بدال آخر مع استعمال اللفظ فى اصل الذات على نحو الحقيقة دائما فاخذ اللا بشرط بهذا المعنى فى الموع له ممكن الا انه خلاف الاستعمالات ولا دليل عليه واما اخذ قيد اللا بشرط فى الموضوع له بالمعنى الثانى وهو عدم الاقتران بالقيد وجودا وعدمه فيستلزم ان يكون الموضوع له امرا ذهنيا لا يصدق على الافراد الخارجية الامجازا وهو خلاف الوجدان وخلاف حكمة الوضع فالحق عدم اخذ اللا بشرطية باى معنى فى الموضوع له وان لوحظ معه حين الوضع كما هو ظاهر .

(اصل) : اختلفوا في ان التعريف في علم الجنس لفظي او

معنوي وعلى الاول لا اشكال في ان الموضوع له في علم الجنس عين الموضوع له في اسم الجنس بلا تفاوت اصلا الا في ترتيب آثار المعرفة على احدهما دون الآخر كما في التأنيث اللفظي و اما على الثاني فالكلام في ان الخصوصية المأخوذة في المعنى بحيث صار معرفة اى شئى قليل هو التعين الذهني واستشكل بان لازمه عدم صدقه على الخارج الا بالتجريد والغاء الخصوصية الذهنية وهو خلاف الوجدان والمتبادر من نحو اسامة الصادقة على الافراد الخارجية كالاسد من دون تجوز وخلاف حكمة الوضع وقيل هو التعين الجنسي ببيان ان المفاهيم باسرها متباعدة فلكل منها في عالم كونها مفهوما و جنسا خاصا تميز عما عداها في نفس الامر فان لم يأخذ الواضع هذا التعين الذاتى يكون اللفظ اسم جنس وان اخذها كان علم جنس وفيه ان العلم ما وضع لشيء بعينه بان يكون الموضوع له في نفسه متشخصا سواء لاحظه الواضع ام لا فان كان التشخص والتعين الذاتى كافيا لصيرورة اللفظ علما ومعرفة فلا فرق بين اسم الجنس و علمه وان لم يكن كافيا فلا اثر للمحافظ الواضع له و عدمه والحق ان يقال المأخوذ في مسمى اعلام الاجناس هو التعين الوصفى المعبر عنه في المنطق بالتعريف بالرسم لان لكل مفهوم اجمال يرفع بذكر المعرف

له ولو كان رسماً وبه يتميز عما عداه من المفاهيم من جهة المعرفة به بالخصوص لأن التعريف ولو كان بالرسم وذكر خاصة الشيء يفيد ذلك التميز عن الغير فاسم الجنس موضوع لذات المفهوم بلا تعين رسمي له ومع قطع النظر عن خواصه وعلم الجنس موضوع للذات المعروفة بخاصة و تعينه بالرسم فاسامة يقال على اسد مفترس شجاع بما عرف به بين الناس فلا يرد الاعتراض بعدم صدقه على الافراد الخارجية و يكون استعمال الاسامة في الاستعارة والتشبيه ابلغ و يفيد فائدة لام التطبيق كما في قولك هو البطل المحامي و هو الاسد الشجاع على ما ذكره الشيخ عبد القاهر.



(اصل) وقع البحث في ان التقييد يوجب كون المطلق

مجازا في المقيد ام لا ؟ فنقول اما بناء على قول المشهور ان الموضوع له في المطلق مقيد باللا بشرطية وان مفهوم الرقبة اى رقبة فالتقييد يوجب كونه مجازا في المقيد لان مفاد التقييد لحاظ الطبيعة بشرط الشيء وهو غير الطبيعة لا بشرط فلا بد من الغاء قيده قيصر مجازا و اما على المختار من ان الموضوع له نفس الماهية في حال اللا بشرطية فارادة المقيد منه تارة يكون بتعدد الدال والمدلول فيكون المقصود من الرقبة في قوله اعتق رقبة مؤمنة ذات الرقبة ولكن قيد موضوع

الحكم بلفظة المؤمنة فلا يكون مجازا وان اريد من لفظ الرقبة المقيد ويكون المؤمنة قرينة على ذلك فهو مجاز قطعاً وحيث ان الشق الاول ممكن في موارد التقييد فلا وجه للقول بالمجاز خصوصاً في القيد المنفصل وقد يقال كما عن بعض ان المجازية غير معقول لان المقيد متحد مع المطلق في الخارج فارادته من للفظ عين ارادة المطلق الموضوع له فلامجاز وفيه انه ان اريد نفى المجاز بتقرير تعدد الدال والمدلول الذي ذكرناه فلا يحتاج الى هذه المقدمة و دعوى امتناع المجاز مجازفة و ان اريد ان قصد المقيد بما هو مقيد من لفظ المطلق ليس مجاز المكان الاتحاد في الوجود فهو فاسد لان حديث الاتحاد والعينية والتجلى والمظهرية انما هو بين الوجود المطلق مع حصصه واما مفهوم القيد ومفهوم المطلق فلا اتحاد بينهما لما عرفت من ان المفاهيم باسرها متباعدة والمستعمل فيه في الالفاظ انما هو للمفاهيم ولا ربط بينهما فاستعمال ما وضع لمفهوم مطلق و ارادة المقيد منه مجاز كما لا يخفى.

وبعد كون الموضوع له في اسماء الاجناس هو الماهية بدون قيد الارسال فحملها على الاطلاق وشمول الحكم لجميع الافراد سواء على البدل او الاستغراق يحتاج الى مقدمات الحكمة وهي امور بعضها مورد الاتفاق والبعض الاخر مورد الخلاف فمورد الاتفاق مقدمتان الاولى كون المتكلم في مقام البيان الثانية عدم ذكر القيد في كلامه متصلاً او منفصلاً وما هو محل الخلاف فعدم وجود القدر المتيقن

فى مقام التخاطب فاشترطه المحقق صاحب الكفاية واعترض عليه
كثير ممن تاخر عنه ولا بد فى تنقيح مرامه من التكلم فى مقامين
١- ما هو المراد من القدر المتيقن فى مقام التخاطب و ما
الفرق بينه و بين القدر المتيقن الخارجى الثانى فى انه محل بالاطلاق
ام لا ؟

اما فى بيان **الاول** فنقول انه ليس المراد من القدر المتيقن فى
مقام التخاطب الا ما يستفاد من اللفظ واما ما يستفاد من الخارج
فلا ربط له بذلك و ذلك بان بلغ خصوصية اللفظ مع بعض الافراد
الى حيث يستفاد تلك الافراد بخصوصية اللفظ فىكون اللفظ منصرفاً
اليها فقيه ان الانصراف فى حكم القيد اللفظى و داخل فى المقدمة
الثانية وهى كافية عنه وليس شرطاً آخر وان لم تصل الخصوصية الى
حد الانصراف فلا وجه لاشتراط عدمها فى ثبوت الاطلاق و يمكن
ان يقال ان **القدر المتيقن فى مقام التخاطب** والقدر المتيقن الخارجى
كلاهما مستفادان من غير اللفظ والفرق بينهما ان الاول من جهة
الخصوصيات المرتكزة فى اذهان المخاطبين بحيث تكون بمنزلة
القرينة المتصلة بخلاف الثانى فانه بحكم العقل و فهم العرف نحو
مناسبة الحكم والموضوع و امثالها ولا يكون قرينة حافة بالكلام
ويرد عليه ايضاً انه كلقيد المذكور ويدخل فى المقدمة الثانية فلا وجه
لكونه شرطاً ثالثاً اقول الظاهر ان المراد من القدر المتيقن فى مقام
التخاطب كما يظهر من كلام القائل باشتراط عدمه هو احتفاف الكلام

بما يوجب تنصيصاً لثبوت الحكم لبعض الافراد ككونه مورداً للسؤال
 كما في رواية زرارة في مسألة قاعدة التجاوز او كونه مذكوراً في
 كلام الامام كما في صحيحة اخرى في تلك القاعدة عن اسماعيل بن
 جابر وكما في روايات النذر قال سألته عن رجل نذر ولم يسم شيئاً
 فقال **لا** ليس بشيء الا ان يسم شيئاً صلوة او صياماً او صدقة
 فان ذكرها مثلاً من العبادات يوجب تنصيص الشيء بالنسبة اليها
 فاطلاقه بالنسبة الى غيرها مشكل فمرجع هذا الشرط لباً الى عدم
 احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة على التقييد وبهذا المعنى لا بأس به
 كما لا يخفى.

(اصل): اذا ورد مطلق موضوعاً لحكم ومقيد له بالنسبة

اليه كما اذا قال اعتق رقبة في كفارة كذا ثم ورد اعتق رقبة مؤمنة
 في كفارته فاذا كانا متنافيين بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة
 كافرة فلا اشكال في تقييد المطلق بالمقيد المخالف له و اذا كانا
 مثبتين ويكون التنافي بواسطة العلم بوحدة التكليف كما في المثال
 المتقدم فالمشهور حمل المطلق على المقيد لانه جمع بين الدليلين و
 اعترض بان للجمع وجه آخر وهو حمل المقيد على الاستحباب او
 الوجوب التخيري واجاب عنه في محكي التقريرات بان الجمع
 الاول اولى لان الثاني تصرف في اللفظ والاول تصرف في بعض

وجوه المعنى مع حفظ ظاهر اللفظ لان الاطلاق ليس مدلولاً وضعياً بل مدلولاً يستفاد من القرائن باعتبار وروده فى مقام البيان فاذا ظفرنا بالمقيد يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى فالمقيد كانه حاكم او وارد على اطلاق المطلق وظاهر هذا الكلام ان الظفر بالمقيد يبطل المقدمة الاولى من مقدمات الحكمة والتحقيق انه يخل بالمقدمة الثانية لان مقام البيان الذى نعتبره مقدمة يحتمل وجوهاً ثلاثة . الاول ان يكون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام فوراً الثانى ان يكون فى مقام بيان تمام مراده الى حين الحاجة الثالث ان يكون مدة البيان الى آخر عمره والاول مما لا دليل على الالتزام به كما ان الثالث يهدم اساس التمسك بالاطلاق وليس بصحيح فالحق هو الاوسط فورود المقيد اما ان يكون قبل وقت الحاجة او بعده و على الاول لا اشكال فى تقدمه على الاطلاق لعدم تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة اليه وهو اخلال بالمقدمة الثانية من عدم بيان القيد لانه قد بين القيد فى مقام البيان الذى يمتد الى وقت الحاجة والعمل بالحكم واما اذا كان بعد وقت الحاجة و تحقق ظهور المطلق فقال صاحب التقريرات بانه يقدم المقيد على ظهور المطلق باعتبار صلاحيته للكشف عن اقترانه بالقرينة فى وقت البيان وهذا الوجه غير مرضى لانه بعد تسليم كون المقيد الحاضر غير صالح لكونه بياناً لوقوعه بعد وقت الحاجة فلا معنى لكونه بياناً من جهة الكشف عن قيد غير معلوم لان البيان هو القرينة الواصلة لا مجرد صدور القرينة ولولم توصل فان

فرض كشفه عن القرينة الواصلة قبل وقت الحاجة فهو خلف وكشفه
 عن القرينة الغير الواصلة لا اثر له ولا فرق فيما ذكرنا بين الاطلاق
 الوضعي وما كان بمقدمات الحكمة وان القرينة في الاول ولو كانت
 مقارنة مع المطلق تتصرف في ظهوره الوضعي وتمنع عن تحققها بعد
 ما كان لفظ المطلق مقتضيا له بخلاف الثاني فان عدم القرينة جزء
 المقتضى للظهور فاذا وجدت فلا مقتضى له واما ما ظفر بها بعد وقت
 الحاجة فلا فرق بينهما ولا وجه لتقديم ما بالوضع على ما بالاطلاق
 بمقدمات الحكمة فلا بد من الاخذ بالظاهر منهما لو كان في البين
 والا فالتوقف والرجوع الى الاصل هذا كله في بيان كلام القوم والحق
 ان يقال انه بعد العلم بوحدة التكليف لا اشكال في تعارض المطلق مع
 المقيد في الافراد الفاقدة للقيد فان مقتضى المطلق ثبوت الحكم لها
 ومقتضى المقيد عدمه فلا بد من التصرف في احدهما انما الكلام في
 انه من قبيل ظهورين متعارضين او من قبيل تنافي القرينة مع ذي
 القرينة وجهان بل قولان مال الى الاول المحقق صاحب الكفاية و
 الجمع بين المطلق والمقيد بناء عليه يتصور على وجوه كحمل المقيد
 على الوجوب التخيري وفيه انه مستلزم للتخير بين المطلق والمقيد
 وهو حاصل بحكم المطلق فيلزم ان يكون الحكم على المقيد لغواً و
 كحمل حكم المقيد على الاستحباب وفيه انه يلزم اجتماع حكمين
 في افراد المقيد وهو ممتنع ولو كانا مثليين كما هو المشهور الا ان يحمل
 على الاستحباب الاقتضائي وهو نظير سبك المجاز عن المجاز ولا

يخلو من تعسف وقبل يحمل حكم المقيّد على الارشاد على افضل
 الافراد ولا تأس به لو ساعده اللفظ وعن بعض ولعله المشهور تقييد
 المطلق وابقاء المقيّد على ظاهره والحكم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة
 واختاره صاحب الكفاية مستدلاً بان ظهور الصيغة في الوجوب التعيني
 اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فتقدم عليه واعتراض عليه شيخنا
 الاستاد بان مفاد الهيئة في كلا الدليلين هو الوجوب التعيني و ليس
 هذا الظهور مختصاً بالمقيّد حتى يكون المعارض له الاطلاق فقط
 بل التعارض في الحقيقة بين ظهور المقيّد في مدخلة القيد في الموضوع
 وظهور المطلق في عدمها فلا بد من الاخذ باقوى الظهورين ولا يبعد
 ان يكون الاول اقوى لكون دائرة موضوعها ضيق من المطلق كما
 ذكروا ذلك وجهاً لتقديم الخاص على العام فتأمل ثم ان وحدة
 التكليف التي كانت اساس حمل المطلق على المقيّد ان كانت من
 دليل آخر فلا اشكال كما في مورد الكفارة والا فقد يقال باستفادتها
 من نفس دليل المطلق والمقيّد اذا لم يكونا واحدهما مشروطاً مثل
 اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة بناءً على تعلق التكليف بصرف الوجود
 في المطلق والمقيّد والمراد بصرف الوجود على ما فسروه هو الناقض
 للعدم المطلق المنطبق على اول الوجودات فلو كان حكم المطلق والمقيّد
 متعددًا يلزم اجتماع حكمين مستقلين في مورد المقيّد لانه مجمع العنوانين
 وهو غير معقول فلا بد من كون الحكم واحداً واقعاً اما للمطلق او
 المقيّد ويرد عليه امور.

الاول انه لا معنى لصرف الوجود الا حقيقة الوجود الغير المحدود مطلقاً وهو ذات الواجب او غير المحدود الا بحد الامكان وهو فعله ولا معنى لكونه باحد المعنيين متعلقاً للتكليف وليس معناً آخر له يكون بهذا المعنى نقيضاً لمطلق العدم او العدم المطلق لان نقيض كل عدم وجود يطرده ونقيض كل وجود عدم يكون بديله كما سلف تحقيقه نعم لا بأس بان يقال ان متعلق التكليف هو الطبيعة الا بشرط القسمي الذي لا يلحظ معه الاقتران بقيد وجوداً او عدماً فان كان مرادهم بصرف الوجود هذا فلا مشاحة في الاصطلاح.

الثاني كما ان المطلق لا بشرط وهو مالم يلحظ معها الاقتران بوجود القيد وعدمه الصالح للانطباق على كل فرد خارجي مؤمنة كانت ام كافرة هكذا الرقبة المؤمنة ايضاً متعلقة بالتكليف باعتبار صرف الوجود غير الملحوظ معها قيد آخر وجوداً وعدماً ويمكن ان يكون المراد من المطلق غير المؤمنة فلا يستفاد وحدة التكليف وبالجمله لو ابقينا المطلق على اطلاقه فلا يجتمع مع حكم المقيد واما لو قيدناه بالمؤمنة فلا محذور في تعدد التكليف في دور الامر بين الاخذ باطلاق المطلق وظهور القضيتين في تعدد التكليف وتقييد المطلق والحكم بوحدة التكليف ولا مرجح في البين بل الترجيح للاخذ بالظهورين لالتزامهم بعدم الحمل والحكم بوحدة التكليف اذا كان الاطلاق شمولياً مع انه اذا قال اكرم العالم واکرم العالم العادل فلا يصح الاخذ بظاهر كلا الخطابين لاستلزام اجتماع تكليفين مستقلين على العالم العادل

ولا يلتزمون بالحمل هنا بل يقيدون المطلق بغير العادل و هكذا
في المقام .

الثالث أنه قد اشتهر بينهم الفرق بين الاطلاق البدلي والاطلاق

الشمولي في المقام حيث ان المشهور الحمل في الاول دون الثاني مع
انه قد ظهر مما ذكرنا سابقاً عدم الفرق بينهما لانه اذا قال اكرم
العالم و اكرم العالم العادل فان علم بوحدة نسخ الحكم من دليل خارجي
فلا بد من حمل المطلق على المقيد وان لم يعلم فيمكن استفادة وحدة
التكليف منهما بالتقدير الذي ذكرناه في الاطلاق والتقييد البدلي لان
افادة الحكم الجدي من قوله اكرم العالم لا يجتمع مع ارادة الحكم
الجدي من قوله اكرم العالم العادل للزوم اجتماع الحكمين في
جميع افراد المقيد فلا بد من حمل المطلق على افراد العالم
العادل فكما يقيد المطلق بغير مورد المقيد في الاطلاق الشمولي و
يثبت الحكم لجميع الافراد فكذلك نقول في الاطلاق البدلي من انه
بعد ورود المقيد يقيد المطلق ونحمله على غير مورد المقيد فاذا قال
اعتق رقبة ثم ورد اعتق رقبة مؤمنة نقول المراد من المطلق هو الرقبة
المؤمنة ولا نجد فرقاً بين الاطلاق البدلي و الشمولي ولا وجه
للتفرقة بينهما باستفادة وحدة التكليف في احدهما دون الآخر او
بالتزام الحمل مع وحدة التكليف في احدهما دون الآخر ولكن الانصاف
انه اذا كان المطلق بدلياً فبعد ورود المقيد مع كونهما مثبتين لاشك
في ان اتيان فرد من المقيد كاف لامثال كلا الخطابين عقلاً و عرفاً

لانه عمل بكلا الدليلين وهذا الجمع العملي الموافق لحكم العرف والعقلاء كاشف عن ان المراد الجدى من المطلق هو المقيد كما اذا كان القيد متصلاً فى الخطاب بالمطلق وهذا الفهم العرفى لم يتحقق فى مورد الاطلاق الشمولى فالحق مع المشهور فيهما قال المحقق الخراسانى فى الكفاية انه لا فرق فى حمل المطلق على المقيد بين المثبتين والمنفيين فلو قال لا تعتق رقبة ثم ورد قوله لا تعتق رقبة كافرة يجرى فيهما الاحكام السابقة انتهى نقول ان المنفيين على قسمين الاول ما كانا متضمنين للتحريم كما مثل به فى كلامه الثانى ما كان مثل لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة الكافرة من الدلالة على نفى الوجوب فقط وعلى اى حال فرق بين المثبتين والمنفيين من وجهين

الاول ان الاطلاق المنفى يشمل جميع الافراد ولو كان بدلاً لان المشهور ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم بخلاف الاثبات فقولنا فى الدار رجل صادق مع وجود رجل واحد و اما قولنا ليس فى الدار رجل لا يصدق الا مع عدم وجود جميع افراد الرجل فمعنى لا تعتق رقبة حرمة عتق جميع افراد الرقبة بخلاف اعتق رقبة فانه ايجاب عتق فرد من الرقبة .

الثانى انه اذا كانا مثبتين فعتق رقبة مؤمنة مصداق لامتناع حكم المطلق وحكم المقيد معافا لعمل بالمقيد عمل بالمطلق ايضاً بخلاف المنفيين فان ترك عتق الرقبة الكافرة ليس مصداقاً لترك عتق مطلق الرقبة فلو تركه واعتق رقبة غير كافرة قد عصى حكم تحريم

مطلق الرقبة فلا بد من الالتزام بعدم حمل المطلق المنفى على المقيد
المنفى وحمل حكم المقيد على الارشاد الى تأكيد حكم المطلق هذا
آخر الكلام في بحث المطلق والمقيد وخاتمة المجلد الاول من كتاب
اصول الفوائد الغروية في مباحث الالفاظ ويتلوه المجلد الثاني في
المباحث العقلية والاصول العلمية ومباحث الاجتهاد والتقليد اذا
ساعد التوفيق من رب العالمين ووافق رغبة الطالبين .

بقلم العبد محمد باقر بن محمد الكمره اي تزيل بلدة ري



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامی

فهرست

صفحه	عنوان
۱۷-۳	مقدمة - فى موضوع العلم وتمايز العلوم
۲۲-۱۷	فى الوضع و اقسامه
۳۹-۲۲	فى المعانى الحرفية
۵۶-۳۹	استعمال المشترك فى اكثر من معنى
۶۳-۵۶	فى الحقيقة الشرعية
۷۴-۵۶	فى الصحيح والاعم
۱۱۲-۷۵	فى بحث المشتق
۱۱۶-۱۱۲	فى الامر ومعانيه
۱۳۶-۱۱۷	فى مدلول الامر
۱۶۲-۱۳۷	فى التعبدى والتوصلى
۱۷۰-۱۶۳	فى اقسام الواجب
۱۸۲-۱۷۱	فى النور والتراخى والمرة والتكرار

١٩٢-١٨٣	فى الاجزاء
٢٣٨-٢٠٦	فى مقدمة الواجب واقسامها وفى الشرط المتأخر
٢٦٠-٢٣٩	الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده وصحة الترتب
٢٨٦-٢٦١	فى مباحث النهى وجواز اجتماعه مع الامر
٣٠١-٢٨٧	النهى فى العبادة والمعاملة
٣٢١-٣٠٢	فى المفاهيم و مفهوم الشرط
٣٢٥-٣٢١	مفهوم الغاية والحصر
٣٤٠-٣٢٥	العام والخاص
٣٥٢-٣٤٠	اذا ورد عام وخاص وحكم النسخ والبداء
٣٦١-٣٥٣	فى المطلق والمقيد
٣٦٥-٣٦١	فى تعريف علم الجنس وسائله ومباحثه
٣٦٨-٣٦٥	فى ورود حكم لمطلق ومقيد

مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

أُصُولُ الْفُقَهاءِ الْعِرَاقِیِّیْنَ

فِي مَسَائِلِ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ

أهداء إلى جمهوري إسلامي من تصانيف

خادم الشريعة الباهرايستي

الحاج شيخ محمد باقر الكلي زيل بلدة رمي

ج ١ - مباحث الالتقاط

طبع بنفقة طالبه في مطبعة فردوسي - تهران

حقوقه محفوظة لصاحبه